

بررسی استدلال‌های دیوید هیوم علیه عقل‌گرایی اخلاقی ساموئل کلارک

سید علی طالقانی^۱

چکیده

چه چیز موجب می‌شود برخی از افعال انسان، از نظر اخلاقی، خوب، و برخی دیگر از افعال، بد باشد؟ در زمان هیوم، در پاسخ به این سؤال، سه نظریه اصلی وجود داشت: اراده‌گرایی، عقل‌گرایی و احساس‌گرایی. ساموئل کلارک نماینده برجسته عقل‌گرایی شناخته می‌شد و هیوم، که حامی احساس‌گرایی اخلاقی بود، در رساله درباره طبیعت انسانی علیه عقل‌گرایی کلارک استدلال کرد. در این مقاله، پس از توضیح اراده‌گرایی و عقل‌گرایی، دو استدلال اصلی هیوم علیه دیدگاه کلارک تقریر، تفسیر، و سپس بررسی و ارزیابی می‌شود. به اعتقاد نگارنده دو استدلال اصلی هیوم علیه مواضع کلارک را نمی‌توان موفق ارزیابی کرد. البته این به هیچ وجه به معنای درست دانستن یا حتی قابل دفاع دانستن مواضع کلارک و یا استدلال‌های او نیست، بلکه صرفاً در این مقاله موضعی سلبی در برابر استدلال‌های هیوم اخذ می‌شود و سعی بر آن است که نشان دهم استدلال‌های وی ناتمام است.

کلیدواژه‌ها: کلارک، کودورت، هیوم، عقل‌گرایی اخلاقی، اراده‌گرایی اخلاقی، درون‌گرایی اخلاقی، لختی عقل.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی IPM تهران.

۱. مقدمه

چرا راستگویی خوب است و دروغگویی بد؟ چرا کشتن بیگناه نارواست و یاری نیازمندان پسندیده؟ به بیان کلی‌تر، چه چیز موجب می‌شود برخی از افعال انسان، از نظر اخلاقی، خوب، و برخی دیگر از افعال، بد باشد؟ این پرسش، یکی از کهن‌ترین و در عین حال، یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش‌ها در حوزه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی است. در زمان هیوم، در پاسخ به این سؤال، سه نظریه اصلی وجود داشت: اراده‌گرایی^۱، عقل‌گرایی^۲ و احساس‌گرایی^۳.

اراده‌گرایی اخلاقی، به‌طور کلی و در وسیع‌ترین کاربرد، دیدگاهی است که بنیان خوب یا بد بودن اعمال را اراده و خواست^۴ می‌داند. اراده‌گرایان خود به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: گروهی منشأ خوب یا بد بودن اعمال را خواست و اراده خداوند می‌دانند و گروهی دیگر خواست و اراده انسان. گروه اخیر خود به سه زیرگروه تقسیم می‌شوند: برخی منشأ خوبی و بدی اخلاقی را خواست شه‌ریار^۵ می‌دانند، برخی خواست فرد کنشگر و برخی دیگر خواست جامعه. توماس هابز^۶ نماینده برجسته گونه‌ای اراده‌گرایی بود. هابز بنیان خوب یا بد بودن اعمال را به‌طور مستقیم قوانین وضع‌شده توسط شه‌ریار و به‌طور غیرمستقیم خواست خودخواهانه انسان برای بقا می‌دانست.

عقل‌گرایی اخلاقی، دیدگاهی است مرکب از دو رکن: نخست اینکه واقعیات اخلاق^۷ مستقل از تمایلات و باورهای انسان وجود دارد که بنیان خوب یا بد بودن اعمال است (واقع‌گرایی اخلاقی) و دوم اینکه عقل، مستقلاً قادر است این واقعیات اخلاقی را بشناسد. بنابراین، عقل‌گرایی، دیدگاهی واقع‌گرایانه است که معرفت اخلاقی را بر عقل تنها مبتنی می‌کند. در زمان هیوم، ساموئل کلارک^۸ نماینده برجسته عقل‌گرایی شناخته‌شده می‌شد و هیوم بخش قابل توجهی از مباحث اخلاقی رساله درباره طبیعت انسانی^۹ را - که از این پس آن را به اختصار رساله می‌خوانیم - به انتقاد و استدلال علیه آراء و نظرات او اختصاص داده است.

از نظر یک احساس‌گرای اخلاقی، همان‌گونه که رنگ‌ها چیزی جز فراقکنی^{۱۰} و «سایه‌های خیالی حس»^{۱۱} نیستند، احکام اخلاقی نیز چیزی جز فراقکنی احساسات ما نیستند. احساسات اخلاقی ما در

-
1. voluntarism
 2. rationalism
 3. sentimentalism
 4. will
 5. sovereign
 6. Thomas Hobbes (1588-1679)
 7. moral facts
 8. Samuel Clarke (1675-1725)
 9. A Treatise of Human Nature
 10. projection
 11. phantoms of the senses

نتیجه تأثیری که ویژگی‌های طبیعی و نااخلاقی^۱ جهان بر ما می‌گذارند، کارها و اعمال را با رنگ‌آمیزی احساسی خود درخشان یا زنگار گرفته می‌بیند . (Benn, 1998, p. 45) به بیان دیگر، هیچ واقعیت اخلاقی‌ای وجود ندارد و این تنها احساسات ماست که اعمال را به رنگ خوب یا بد می‌بیند. بنابراین، احساس‌گرایی اخلاقی، گونه‌ای ناواقع‌گرایی اخلاقی به شمار می‌رود. فرانسیس هاجسون^۲ نماینده برجسته برجسته احساس‌گرایی، پیش از هیوم بود.

در دوره هیوم، اشکالات عقل‌گرایان و احساس‌گرایان به اراده‌گرایی، عملاً آن را از صحنه منازعات فکری خارج کرده بود و تنها دو رقیب در عرصه باقی مانده بود: عقل‌گرایی و احساس‌گرایی. (Brown, 1998, p. 219) هم استدلال ایجابی. استدلال‌های سلبی هیوم، عقل‌گرایی را هدف قرار داده بود و در صدد بود با خارج کردن آن از صحنه، احساس‌گرایی را بر کرسی بنشاند، و در واقع استدلال غیرمستقیم به نفع احساس‌گرایی بود. اما هدف استدلال‌های ایجابی وی، استدلال مستقیم به نفع احساس‌گرایی بود. استدلال‌های هیوم علیه عقل‌گرایی را می‌توان در 1. 1 و 3. 2. 1 رساله یافت. استدلال‌های وی به نفع احساس‌گرایی نیز در کتاب سوم رساله و ضمیمه نخست پژوهشی در مبادی اخلاق^۳ یافت می‌شود. در این مقاله، پس از مرور گرایش‌های رقیب احساس‌گرایی، یعنی اراده‌گرایی و عقل‌گرایی - که پس‌زمینه مباحث و استدلال‌های هیوم را تشکیل می‌دهد - دو استدلال اصلی هیوم علیه دیدگاه کلارک تقریر و تفسیر شده و سپس بررسی و ارزیابی می‌شد.

۲. هابز و کلارک: پس‌زمینه استدلال‌های هیوم

۲.۱. اراده‌گرایی هابزی

هابز معتقد بود انسان‌ها طبیعتاً و بالفطره موجوداتی خودخواه و قدرت‌طلب هستند. در وضع اولیه، خودخواهی و قدرت‌طلبی غریزی، انسان‌ها را به سمت جنگ و خونریزی می‌کشد. اما ادامه این وضع، نابودی انسان را در پی دارد. از سوی دیگر، غریزه صیانت نفس، انسان را وادار می‌دارد که به‌طور جمعی زندگی کند. زندگی انسان‌ها بدون نوعی جامعه، «کثیف، سُبُغانه و شکننده» است. انسان‌ها دریافته‌اند که جامعه و نظم اجتماعی بدون یک شه‌ریار قدرقدرت که صلح را برپا کند ناممکن است. از این روست که آنها پذیرفته و می‌پذیرند که قدرت خویش را به شه‌ریار واگذار کنند؛ شه‌ریاری که نه تنها قوانینی وضع می‌کند که برای زندگی جمعی‌شان ضروری است بلکه قدرت آن را نیز دارد که آنها را وادار به اطاعت از خویش کند. از نظر هابز، عمل اخلاقی، موضوع اطاعت از قوانینی است که شه‌ریار وضع می‌کند، و البته چنان‌که دیدیم، بنیان نهایی اخلاق خواست خودخواهانه انسان برای بقاء است. بر این اساس، آنچه

1. non-moral

2. Francis Hutcheson (1649-1746)

3. An Enquiry concerning the Principles of Morals

موجب می‌شود فعلی از افعال، خوب و فعل دیگری بد شود، به‌طور مستقیم، قوانین موضوعه توسط شهریار، و به‌طور غیرمستقیم، خواست خودخواهانه انسان‌هاست. (Brown, 1998, p. 219; Benn, 1998, pp. 116-117)

در واکنش به اراده‌گرایی هابزی، دو رویکرد شکل گرفت: عقل‌گرایی و احساس‌گرایی. این دو گرایش، هر دو در این موضوع اتفاق نظر داشتند که نظریه‌های خطاست، اما بر اساس دو مبنای مختلف و ناسازگار.

۲.۲. عقل‌گرایی کلارکی

ساموئل کلارک در جلد دوم از گفت‌وگو در باب تکالیف تغییرناپذیر^۱ - یا به‌اختصار، گفت‌وگو - به دفاع از عقل‌گرایی برخاست. عقل‌گرایی اخلاقی کلارک از سه بخش اصلی تشکیل شده است: متافیزیکی، معرفت‌شناختی، و نظریه‌ای در باب انگیزش. بخش متافیزیکی عقل‌گرایی اخلاقی ناظر است به اینکه واقعیات اخلاقی^۲ مستقل از تمایلات و باورهای انسان وجود دارد، یعنی واقع‌گرایی اخلاقی. برای روشن‌تر شدن این بخش، نخست پس‌زمینه متافیزیکی واقع‌گرایی مورد نظر کلارک را مرور می‌کنیم.

۱.۲.۲. متافیزیک کلارک

۱.۱.۲.۲. متافیزیک عمومی

رالف کودورث^۳، عقل‌گرای برجسته پیش از کلارک، نقش مهمی در بنیان گذاشتن متافیزیک مورد نظر کلارک داشته است. از این رو در این بخش، عمدتاً با استفاده از آراء او مبنای متافیزیکی کلارک را تقریر می‌کنیم.

متافیزیک مورد نظر عقل‌گرایان اخلاقی را می‌توان به‌طور خلاصه در سه بند بیان کرد:

۱. اشیاء، روابط میان آنها و تمایز آنها با هم، همه وجود دارند.

«تمایز اشیاء وجود دارد؛ و روابط، حیثیات و نسبت‌های گوناگون میان برخی چیزها با برخی دیگر

[هم] وجود دارد. (Clarke [1728] 1969, p. 226, quoted by Botros, 2006, p. 64)

پس اگر این حکمی صادق باشد که: «کتاب من روی میز است» در واقع، کتابی وجود دارد، میزی وجود دارد، من هستم، مالکیت من نسبت به آن کتاب و همچنین مملوکی آن کتاب نسبت به من وجود دارد، و رابطه «بر - روی - میز - بودن» برای آن کتابی که مملوک من است، هم وجود دارد.

۲. اگر چیزی وجود داشته باشد، ماهیتی دارد. ماهیت، یعنی آنچه که شیء به آن، هست آنچه که

هست. به گفته کودورث:

1 . A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion

2 . moral facts

3 . Ralph Cudworth (1617-1689)

«اشیاء، آن چیزی هستند که ماهیتشان تعیین می‌کند»^۱. (Cudworth, [1731] 1969, p. 122, qouted by Botros, 2006, p. 63)

این سخن موجز کودورث، از منظر کلارک به این معناست که هر چیزی ذاتی^۲ دارد که بدان آن است که هست و چیز دیگر نیست. به بیان دیگر، هر چیز به ذاتی‌اش آن است که هست. (Botros, 2006, p. 63) واژه "چیزها" در اینجا حوزه وسیعی را شامل می‌شود، از جمله اعمال، وضعیت‌ها، اشیاء بی‌جان، ارزش‌های انتزاعی، اشکال هندسی، انسان‌ها و خداوند. به اعتقاد کودورث:

«وقتی چیزها وجود دارند، ... به ضرورت ماهیت‌شان، ... هستند آن‌چنان که هستند، ...» (Cudworth, [1731] 1969, pp. 120-121, qouted by Botros, 2006, p. 64)

پس تناقض‌گویی است اگر بگوییم که: چیزی هست که ماهیت‌تی ندارد. چیزی که ماهیت ندارد، هویت ندارد و موجود دانستن شیء بی‌هویت، تناقض آشکار است. از نظر کودورث:

«چیزها به سفیدی، سفیدند، به سیاهی سیاه‌اند، به مثلثیت مثلث‌اند، به دایرگی دایره‌اند، به شباهت شبیه‌اند، و به تساوی مساوی‌اند، یعنی به ماهیت خاص خود چنان‌اند که هستند» (Ibid, p. 64)

پس هر شیئی ماهیتی دارد که بدان آن می‌شود که هست، و بدان ماهیت نیز از غیر خود متمایز می‌شود. برای مثال، کتاب و میز از هم متمایزند، رابطه «مالکیت من نسبت به کتاب» و رابطه «بر - روی - میز - بودن» نیز از هم متمایزند. چنان‌چه از عقل‌گرا بپرسیم که عامل اصلی این تمایزها چیست، پاسخ او این است که خصیصه‌های کیفی و ربطی^۳ عامل اصلی تمایز اشیاء است. اما اگر بپرسیم که خود این خصیصه‌های کیفی و ربطی به چه چیز از هم متمایزند پاسخ او این است که به خودی خود و به ذات خود. سفیدی، بذاته از سیاهی متمایز است؛ مثلثیت بذاته از دایرگی متمایز است و شباهت به خودی خود غیر از تساوی است. پس چیزها به خصیصه‌های کیفی و ربطی، از یکدیگر متمایزند و خود خصیصه‌های کیفی و ربطی به خودی خود و بذاته از هم متمایز و غیر از یکدیگرند. و البته این خصیصه‌های ذاتاً متمایزی که عامل اصلی تمایز اشیاء با یکدیگر هستند، سازنده و مقوم ماهیت اشیاء‌اند، و عوارضی نیستند که به اشیاء ضمیمه شده باشد. پس اگر قطره‌ای آب، مرطوب و شفاف و بی‌طعم است، این خصوصیات مقوم و سازنده ماهیت آب است و نه امری عارضی.

۳. ماهیت اشیاء، و همچنین روابط میان اشیاء، ازلی و ابدی و تغییرناپذیر است. کودورث از «ذوات و ماهیات بی‌آغاز و پایان و تغییرناپذیر چیزها... و روابط دگرگون‌نشده‌ی آنها با یکدیگر» سخن می‌گوید. (Ibid., p. 130, qouted by Botros, 2006, p. 64)

«هرچیز باید ضرورتاً به‌نحو تغییرناپذیری با ماهیت خودش متعین شود». (qouted by Botros, 2006, p. 64)

و «هیچ چیز نمی‌تواند [صرفاً] با خواستن و بدون وجودی یا ماهیتی چیزی شود». (Ibid.)

-
- 1 . "Things are what they are by nature".
 - 2 . essence
 - 3 . qualitative and relational characteristics

بنابراین، حتی «قادر مطلق هم نمی‌تواند چیزی را بدون سفیدی و سیاهی، سفید یا سیاه کند.»
(quoted by Botros, 2006, p. 64)

این مطلب در مورد ویژگی‌های ربطی اشیاء هم صادق است، و از این‌رو:
«قادر مطلق هم نمی‌تواند بدون [استفاده از] ماهیت تشابه و تساوی، چیزها را مشابه یا مساوی با هم
قرار دهد.» (quoted by Botros, 2006, p. 64).

کلارک، در این مبانی کاملاً با کودورث هم‌عقیده است. از نظر کلارک نیز روابط میان موجودات^۱ مختلف روابطی ذاتی و همیشگی است، و ذوات اشیاء است که این روابط را متعین می‌کند. ماهیات مختلف، روابط مختلف را متعین می‌کند. میان خداوند، انسان‌ها و دیگر موجودات، روابطی ذاتی و همیشگی برقرار است؛ روابطی که مستقل از اراده و خواست هر کس از جمله خداوند است. بدین ترتیب، تمایز ماهیت اشیا متمایز، واقعی و ضروری است؛ چنان‌که روابط میان آنها نیز ضروری و ذاتاً متمایز است. کلارک از «تمایز واقعی، اصلی، ضروری و مطلق در ماهیت اشیاء» و «روابط ضروری و بی‌آغاز و پایان متمایز، که اشیاء متمایز، حامل آن روابط به یکدیگرند» سخن می‌گوید. (Clarke [1728] 1969, p. 225, quoted by Botros, 2006, p. 64)

و خواست ازلی و تغییرناپذیر خداوند نیست؛ و چنین نیست که خواست و اراده‌ی الهی علت تغییر نکردن ویژگی‌ها و اقتضائات اشیاء باشد و یا آنکه چون پس از تعلق اراده‌ی الهی، تغییر این ویژگی‌ها مستلزم نقض غرض خداوند است، پس تغییرشان محال و ناممکن است. به هیچ‌وجه چنین نیست، بلکه این ویژگی‌ها ذاتی اشیاء، و ازلی است. آنها ذاتاً غیرقابل تغییرند؛ و ازلاً و ابداً خداوند هم نمی‌تواند آنها را تغییر دهد. به بیان دیگر، اشیاء قبل از هر گونه اراده‌ی الهی در مورد چگونگی‌شان، دارای ویژگی‌هایی بوده‌اند که ازلاً ثابت است، نه آنکه پس از تعلق اولیة اراده‌ی الهی در مورد چگونگی‌شان، ویژگی‌هایی پیدا کرده‌اند که دیگر تغییر آن ویژگی‌ها مستلزم نقض غرض بوده، لذا تغییرشان با حکمت الهی ناسازگار است و از این‌رو ابداً تغییرناپذیر شده باشند. پس اشیاء ویژگی‌های ذاتی‌ای دارند که از ازل بوده و تا ابد خواهد بود. به عبارت دیگر، مطابق این دیدگاه، هر جهان ممکن به‌خودی‌خود و مستقل از اراده‌ی خداوند ویژگی‌هایی دارد، چه خداوند آن ویژگی‌ها را بپسندد و چه نپسندد. خداوند تنها می‌تواند در میان جهان‌های ممکن، انتخاب کند که کدام جهان را فعلیت بخشد، ولی نمی‌تواند جهانی را امکان بخشد و بر تعداد جهان‌های ممکن بیفزاید یا از تعداد آنها بکاهد. در هر جهان ممکن، مثلاً W1، هر چیز ویژگی‌هایی دارد مستقل از خواست و اراده‌ی خداوند و در میان این چیزها هم روابطی واقعی وجود دارد که مستقل از خواست الهی است.

این نوع ذات‌گرایی برای آشنایان با حکمت اسلامی، بیگانه نیست و احتمالاً آنها را به یاد شعار معروف ابن‌سینا می‌اندازد: «خداوند درخت زردآلو را درخت زردآلو نمی‌کند، بلکه به آن وجود می‌بخشد».^۱

۲.۱.۲.۲. متمایزیک اخلاق

عقل‌گرایان، متمایزیک عمومی خود و تلقی خویش از ماهیت اشیاء و چگونگی روابط میان آنها را کامل و دقیق در مورد توصیف و تحلیل اخلاق به کار گرفته‌اند. کودورت تصریح می‌کند که: «ماهیت خوبی و بدی، [و] عدل و ظلم، واقعاً در جهان وجود دارد». (Ibid., p. 122, quoted by Botros, 2006, p. 67)

و نیز:

«اگر چیزی خوب یا بد باشد، عدل یا ظلم باشد، باید چیزی وجود داشته باشد که ماهیتاً خوب یا عدل است». (quoted by Botros, 2006, p. 64)

کلارک در خصوص اخلاق می‌نویسد:

«درست و نادرست، به خودی خود، ذاتاً و بتمام الذات متمایزند». (Ibid., p. 229, quoted by Botros, 2006, p. 64)

از نظر وی، «تمایزی بی‌آغاز و پایان» میان «خوبی و بدی» وجود دارد و «تمایز طبیعی دگرگون‌نشده» میان «درست و نادرست» وجود دارد. (Ibid., pp. 227, 234, 249, quoted by Botros, 2006, p. 65)

بر این اساس، پاسخ عقل‌گرایان به این پرسش اصلی که خاستگاه تکالیف اخلاقی و بایدها و نبایدها کجاست، روشن است. از نظر کلارک خاستگاه آنها خود واقعیت و تعقل آن است، نه خواست و اراده خداوند یا انسان.

کلارک برای توضیح این موضوع، از دو مفهوم مهم و کانونی استفاده می‌کند: مناسب بودن^۲ و مناسب نبودن^۳ اشیاء. روابط واقعی میان چیزها تعیین می‌کند که برخی از اعمال، مناسب و برخی دیگر نامناسب است.

۱. ما جعل الله المشمشة ممشة بل اوجدھا. (به نقل از سبزواری، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳-۴)

2. fitness

3. unfitness

۴. اگر "fitness" و "unfitness" را معادل‌های خوبی برای "تلائم" و "تنافر" بدانیم، احتمال تأثیرپذیری کلارک از مباحث متفکران مسلمان درخور بررسی است؛ چون از نظر برخی از عقل‌گرایان مسلمان، از جمله برخی از معتزله، آنچه که موجب خوب یا بد شدن اعمال می‌شود تلائم و تنافر اعمال با طبع است: طبع (یا طبیعت) اعمال یا طبع آدمی.

«از روابط مختلف میان اشیاء مختلف، به‌نحوی ضروری، توافق و عدم توافق^۱ برخی چیزها با برخی دیگر یا تناسب و عدم تناسب انجام برخی چیزهای مختلف یا روابط مختلف با یکدیگر برمی‌خیزد.» (Ibid., p. 226, quoted by Botros, 2006, p. 66)

از نظر کلارک، آنچه که وظیفه اخلاقی انسان‌ها را تعیین می‌کند مناسب‌بودن و مناسب‌نبودن اعمال یا ماهیت چیزه‌است که امری واقعی و مستقل از اراده انسان‌ها و حتی خداوند است. وظایف اخلاقی و بالتبع ارزش‌های اخلاقی، حقایق مستقل از خواست و اراده خداوند یا انسان‌هاست و چه آنها بخواهند و چه نخواهند واقعیت تغییر نخواهد کرد. (Baillie, 2000, p. 100) بر این اساس، کلارک با هر گونه اراده‌گرایی، اعم از اراده‌گرایی هابزی و نظریه امر الاهی، مخالف است. از نظر او ارزش‌های اخلاقی از نظر متافیزیکی کاملاً مستقل از دین است.

بدین ترتیب، نظر کلارک در مسئله اوئوفرون روشن است. سقراط از اوئوفرون پرسید:

«آیا پارسا یا ستودنی، چون چنین است محبوب خدایان است، یا چون محبوب خدایان است، ستودنی است؟»

پاسخ کلارک به این سؤال این است: آنچه پاک و ستودنی است، چون چنین است محبوب و مطلوب خداوند است، نه آنکه چون مطلوب خداوند است، ستودنی است.

۲.۲.۲. معرفت‌شناسی کلارک

با توجه به پس‌زمینه متافیزیکی فوق، اکنون زمان آن است که ببینیم از منظر کلارک، چگونه عقل می‌تواند طبیعت و ذات اشیاء و چگونگی روابط میان آنها، و نیز وظایف و تکالیف اخلاقی را کشف و شناسایی کند. به اختصار و اجمال، به گمان کلارک، روابط، حیثیات و نسبت‌های اشیاء با هم و نیز مناسب یا نامناسب‌بودن آنها که تعیین‌کننده وظایف اخلاقی انسان‌هاست، خود ش را بر فاهمه هر ذی‌شعور سلیم‌الطبعی آشکار می‌کند؛ و در این مقام نه به تجربه حسی نیاز است و نه به استدلال؛ واقعیات خود را مستقیماً بر فاهمه بشر تحمیل می‌کند؛ همه اینها بدیهی و آشکار است و آن‌کس که نمی‌پذیرد یا سلامت طبع را از دست داده است و یا عنود است. از نظر کلارک «تمایز اشیاء» همان قدر روشن و غیرقابل انکار است «که بزرگ‌تر، یا مساوی یا کوچک‌تر بودن یک مقدار یا عدد از دیگری» (qouted by Botros, 2006, p. 64) حقایق اخلاقی^۲ نیز همچون حقایق ریاضی، بدیهی^۳، قطعی^۴ و قابل شناخت^۵ است. مناسب یا نامناسب‌بودن رفتار، به گفته کلارک

1 . agreement and disagreement
 2 . moral truths
 3 . self-evident
 4 . certain
 5 . knowable

«به همان میزان در معرض دید است که تناسب و عدم تناسب در هندسه و ریاضیات، یا هم‌شکلی و ناهم‌شکلی در مقام مقایسه شکل اجسام با یکدیگر». (quoted by Botros, 2006, p. 67)

کلارک اخلاق را دارای شباهتی تام و تمام با ریاضیات می‌داند و یکسره آنها را با هم مقایسه می‌کند؛ متافیزیک اخلاق همچون متافیزیک ریاضیات و هندسه است و معرفت اخلاقی نیز همچون معرفت ریاضیاتی و هندسی است؛ هر دو پیشینی، قطعی و تردیدناپذیر. بر این اساس، چنان‌چه به کلارک اشکال شود که اگر حقایق اخلاقی بدیهی و آشکار هستند چرا توسط برخی از انسان‌ها و حتی فرهنگ‌ها انکار شده‌اند و می‌شوند، در پاسخ خواهد گفت که این دقیقاً مانند حقایق ریاضی و هندسی یا منطقی است که ممکن است در برخی از فرهنگ‌ها ناشناخته بماند و یا حتی انکار شود.

«آنچه که این روابط، حیثیات و نسبت‌های ازلی و ابدی و دگرگون‌ناپذیر چیزها، با توافق و عدم توافق، مناسب و نامناسب بودن متعاقبشان ... فی‌نفسه هستند بر فاهمه تمام موجودات دارای عقل آشکار می‌شود، مگر کسانی که چیزها را نه چنان که هستند می‌فهمند، یعنی کسانی که فاهمه‌شان یا سخت ناقص است یا بسی بسیار فاسد». ^۱ (تأکیدها از کلارک است) (Clarke, [1728] 1969, p. 230, quoted by Botros, 2006, p. 67)

کلارک تأکید می‌کند:

«انکار حقیقت این چیزها برای انسانی که به او عقل عطا شده است، دقیقاً همانند این است که انسانی که از بینایی‌اش استفاده می‌کند در همان زمانی که خورشید را می‌بیند، انکار کند که چیزی چون نور در جهان وجود دارد». (Clarke, 1990: I, pp. 296-7, quoted by Baillie, 2000, p. 100 & also Clarke [1728] 1969, p. 227, quoted by Botros, 2006, p. 85)

برای کشف و شناخت تکالیف و وظایف اخلاقی در شرایط و وضعیت‌های مختلف، تنها باید به «روابط گوناگون ازلی و ابدی چیزهای مختلف با یکدیگر» نظر کرده، تکالیف خود را از آنها بیرون بکشیم یا استنباط^۲ کنیم. بنابراین، از دید کلارک، عقل به تنهایی قادر است حقایق اخلاقی پایه را شناسایی کند و از این‌رو ما واجد معرفت پیشینی^۳ اخلاقی هستیم. این البته به این معنا نیست که تمام احکام اخلاقی بدیهی است و انسان می‌تواند مستقیماً آنها را بشناسد، بلکه کلارک، مانند جان لاک، معتقد است چنان‌چه ما با این حقایق اخلاقی بدیهی آغاز کنیم، می‌توانیم احکام اخلاقی مشخصی را به‌نحو برهانی اثبات کنیم. (Brown, 2008, p. 220) پس کلارک به شیوه‌ای میناگرایانه بر آن است که می‌توان بر پایه بدیهیات اخلاقی، قوانین اخلاقی را اثبات کرد. افزون بر این، باید توجه داشت که کلارک توان عقل و

۱. تأکیدها از خود کلارک است.

۲. توجه به این نکته جالب است که استنباط از ریشه تَبَط، به معنای نخستین آبی است که هنگام حفر چاه، از خاک می‌جوشد، یعنی طلب آشکار شدن.

خرد را در شناسایی وظایف و ارزش‌های اخلاقی، بی‌حد و حصر نمی‌داند، بلکه بر آن است که بسیاری از وظایف ما "بدون یاری وحی و به وسیله عقل تنها غیرقابل کشف است." (Russell, 2008, p. 244) «کلازک وظایف اخلاقی را به دو طبقه اصلی و فرعی تقسیم می‌کند. او «سه شاخه بزرگ و اصلی» وظایف و تکالیف را برمی‌شمارد که تمام تکالیف دیگر فرع این سه شاخه بوده، از آنها نتیجه می‌شود: نخستین وظیفه اصلی مربوط است به خداوند، و آن پرستش و عبادت اوست، دومین وظیفه محافظت شایسته از جسم و روان خویشتن است و سومین وظیفه اصلی مربوط است به دیگران: مساوات و قاعده طلایی.

به اعتقاد کلازک، از ماهیت ضروری، سرمدی و لایتغیر خداوند که به نحوی لایتنهای برتر از بشر است نتیجه می‌شود که مناسب این است که انسان‌ها «خداوند را حمد گفته، عبادت و اطاعت کرده، از او پیروی کنند، نه اینکه... در پی ناسپاسی و نافرمانی او باشند». (quoted by Botros, 2006, p. 66) از نظر کلازک، چنانکه حکمرانی و نظم بخشی خداوند مناسب است، «این مطلقاً و ضرورتاً بنفسه مناسب‌تر است که صانع و خالق جهان حکم راند، نظم بخشد و چیزها را معطوف به اهدافی ثابت و نظام‌دار قرار دهد؛ تا آنکه هر چیز مجاز باشد که به سوی مُهلکات رود و صرفاً از روی بخت و غایت سردرگمی، و بدون هیچ دیدگاه یا طرحی معین، آثاری نامشخص به بار آورد.» (Ibid.)

پرستش خداوند از جانب ما و فرمانبرداری ما از او امر او نیز مناسب و شایسته است. افزون بر این، برخی شرایط برای برخی انسان‌ها مناسب و شایسته است، و برخی دیگر نامناسب و ناشایست. این مناسب‌بودن و شایستگی، یا نامناسب‌بودن و ناشایستگی، «در طبیعت اشیاء و خصایص اشخاص نهاده شده است، و مقدم بر تمام مناصب است، هرآنچه که باشد.» (Ibid.)

کلازک در توضیح وظیفه و تکلیف اصلی انسان‌ها در ارتباط با همدیگر می‌گوید: «از روابط مختلف میان مردم "است که مناسب یا نامناسب‌بودن برخی از گونه‌های رفتاری بعضی از افراد با دیگران، به نحوی ضروری برمی‌خیزد.» (Ibid.)

برای مثال، «در دادوستد و معاشرت انسان‌ها با همدیگر بی‌تردید، مناسب‌تر این است، و این حقیقتی است مطلق و نهفته در طبیعت خود شیء که تمام انسان‌ها در پی گسترش خیر و عدالت جهانی باشند؛ نه آنکه مستمراً برای تباهی و نابودی هم نقشه بکشند.» (Clarke, 1969, p. 226, quoted by Baillie, 2000, p. 102 & also by Botros, 2006, p. 66)

به اعتقاد کلازک، از این سه وظیفه اصلی و مادر، تمام تکالیف دیگر اخلاقی استنتاج می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان گفت که از نظر کلازک احکام اخلاقی به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. بدیهیات احکام پایه است و نظریات از آنها استنتاج می‌شود.

۳.۲.۲. نظریه انگیزش کلارک

چنان‌که گذشت، از نظر کلارک، ماهیت ازلی و ابدی و تغییرناپذیر چیزها که مقدم بر (و مستقل از) هرگونه شناخت و ادراک آنها توسط ماست، وظایف اخلاقی ما را معین می‌کند؛ و عقل مستقل نیز می‌تواند وظایف اخلاقی را شناسایی کند. اکنون پرسش اصلی این است که چه چیز اراده ما را تحریک کرده، برمی‌انگیزاند و ما را به سمت عمل بر طبق وظیفه اخلاقی سوق می‌دهد. این همان مسئله مهم انگیزش اخلاقی^۱ است که کلارک در مورد آن می‌نویسد:

«با فهم یا شناخت روابط طبیعی و ضروری، مناسب‌بودن و تناسب اشیاء، اراده‌ها [ی انسان‌ها] همچون اراده‌های تمام موجودات هوشمند، به‌نحو ثابتی جهت داده شده، الزاماً برای عمل بر طبق آن متعین می‌شود». (Idem., [1728] 1969, p. 230, quoted by Botros, 2006, p. 68)

البته این حکم استثناء هم دارد، و آن این است که:

«تنها کسانی هستند که می‌خواهند چیزها چنان باشد که نیست و نمی‌تواند باشد: یعنی کسانی که اراده‌هایشان با دلستگی یا علاقه خاصی سست شده، یا با شهوتی نابخردانه و طغیان‌گر سرکوب شده است». (Ibid.)

پس، از نظر کلارک، تعقلِ واقعیات و وظایف اخلاقی، اراده را راهنمایی و جهت‌دهی می‌کند، اما به‌نحو ضروری آن را بر نمی‌انگیزاند. البته باید توجه داشت که از نظر وی، برانگیزاننده اراده انسان، خود حالات ذهنی و روانی، اعم از حالات شناختی و غیرشناختی، نیست، بلکه خود واقعیات اخلاقی است که بر اراده تأثیر می‌گذارد اما از طریق آشکارشدن بر ذهن. پس واقعیات اخلاقی است که اراده انسان را بر انجام عمل مطابق با خود برمی‌انگیزاند.

نکته مهم دیگر این است که برانگیزانندگی تعقلِ وظیفه اخلاقی، لغوشدنی^۲ و تخلف‌پذیر است. یعنی چنین نیست که تعقلِ وظیفه اخلاقی تکویناً و قسراً چنان ما را به سوی انجام عمل مطابق با وظیفه، سوق دهد که تخلف از آن ناممکن بوده، ما در برابر آن مسلوب‌الاختیار باشیم. به گفته کلارک: «انسان قادر نیست از تصدیق یک حقیقت نظری آشکار سرباز زند، اما می‌تواند با آزادی طبیعی اراده از عمل کردن بر طبق حق آشکار و تعقل چیزها خودداری کند». (quoted by Botros, 2006, p. 68)

بنابراین، متابعت اراده از تعقل، نه امری تکوینی و قسری بلکه خود موضوعی ارادی و اخلاقی است: «اصالتاً و در حقیقت، این طبیعی و (به معنای اخلاقی) کلمه) ضروری است که اراده باید در هر عملی تحت فرمان تعقل شیء باشد... چنان‌که طبیعی و (به معنای مطلق کلمه) ضروری است که فاهمه باید تسلیم حقیقت اثبات‌شده باشد». (Clarke [1728] 1969, p. 232, quoted by Botros, 2006, p. 68)

1. moral motivation
2. defeasible

کلارک بر آن است که تصدیق عقلانی^۱ این حقیقت ضروری که ما موظف‌ایم برای مثال به وعده خود عمل کنیم، غیر از این است که عملاً به آن پایبند باشیم. تصدیق عقلانی وظایف اخلاقی تحت اراده و اختیار ما نیست، اما پایبندی به آنها تحت اراده و اختیار ماست. از نظر او کسی که وظیفه خود را نقض می‌کند،

«در مقام عمل به بی‌خردی شدید و نقض آشکار عقل سلیم ذهن خویش محکوم است، چنان‌که در مقام نظر گرفتار ضرورت تصدیق چیزی است که با خودش ناسازگار است». (تأکیدها از کلارک است) (Clarke [1728] 1969, p. 257, quoted by Botros, 2006, p. 68)

در مجموع به نظر می‌رسد که از دید کلارک، تعقل واقعیات و وظایف اخلاقی اراده ما را به نحوی لغوشدنی و تخلف‌پذیر تحت تأثیر قرار می‌دهد، و در ما اراده‌ای را هرچند سست و ضعیف پدید می‌آورد. سپس چنان‌چه این اراده با عواملی همچون دلبستگی و علاقه شدید یا شهوتی نابخردانه و طغیان‌گر سرکوب و لغو نشود ما به سوی انجام عمل سوق داده می‌شویم. ما خود می‌توانیم اراده پدیدآمده نخستین را سرکوب یا تقویت کنیم.

۴.۲.۲. جمع‌بندی آراء کلارک

بدین ترتیب، می‌توان نظریه اخلاقی کلارک را در قالب سه ادعای کلی خلاصه کرد:

۱. ادعای مابعدالطبیعی: واقع‌گرایی اخلاقی.
۲. ادعای معرفت‌شناختی: امکان شناخت پیشینی حقایق ضروری اخلاقی؛ یعنی شناخت حقایق اخلاقی توسط عقل مستقل.
۳. نظریه انگیزش: اراده، تعقل واقعیات و وظایف اخلاقی برانگیزاننده لغوشدنی است. هیوم با هر سه ادعای کلارک مخالفت و علیه آن استدلال کرده است.

۳. استدلال‌های هیوم علیه کلارک

پیش از طرح استدلال‌های هیوم علیه عقل‌گرایان، باید اشاره کنیم که هیوم، در رساله، نه از کلارک نام برده است و نه از دیگر عقل‌گرایان. اما برای تشخیص مخاطب اصلی هیوم، نیازی به تصریح نیست. چنان‌که در بخش پیش گذشت، وجه مشخصه فلسفه اخلاق کلارک مفاهیم قانونی مناسب‌بودن و مناسب‌نبودن است. از این‌رو کاملاً روشن است که وقتی هیوم علیه مناسب‌بودن و مناسب‌نبودن استدلال می‌کند، به کلارک نظر دارد و نیازی نیست که صراحتاً از او نام ببرد. (Botros, 2006, p. 62)

هیوم کتاب سوم رساله را که به بررسی اخلاق و احکام اخلاقی اختصاص داده، با اشاره به نظریه ایده‌ها آغاز کرده است. او برای چندمین بار در رساله تأکید می‌کند که تنها چیزی که نزد ذهن حاضر

1 . rationally assenting

می‌شود ادراک (perception) است. (Hume, 1739 (2000), pp. 116-117, 315, 330) احکام ما دربارهٔ مردم و اعمال آنها، همچون دیدن و شنیدن و آرزو کردن و نفرت داشتن، متضمن و دربرداندهٔ ادراک است. پس احکام اخلاقی حاضر نزد ذهن نیز نوعی ادراک است. مطابق نظریهٔ هیوم، ادراکات به دو بخش تقسیم می‌شود: تأثرات و ایده‌ها. بدین ترتیب، سؤال اصلی این است که احکام اخلاقی، ذیل تأثرات قرار دارد یا ذیل ایده‌ها. هیوم بر آن است که نتیجهٔ سخن عقل‌گرایان این است که: احکام اخلاقی ذیل ایده‌ها طبقه‌بندی شوند؛ در حالی که این خطاست. احکام اخلاقی ایده نیستند، بلکه تأثرند. بنابراین، سخن عقل‌گرایان نادرست است. (Ibid., p. 4)

هیوم در این بخش، دو استدلال اصلی علیه عقل‌گرایان طرح کرده است. هدف اصلی هیوم در هر دو استدلال، ویران کردن ادعای معرفت‌شناختی عقل‌گرایان است، و نه ادعای متافیزیکی آنها؛ اما در استدلال دوم، تخریب ادعای متافیزیکی را یکی از مقدمات استدلال قرار داده، تلاش کرده است برای رسیدن به هدف اصلی، ادعای متافیزیکی آنان را نیز ویران کند. در استدلال اول نیز هیوم ردّ نظریهٔ انگیزش کلارک را مقدمهٔ اصلی استدلال علیه ادعای معرفت‌شناختی او قرار داده است. من در ادامه دو استدلال هیوم را طرح و بررسی می‌کنم.

۱.۳. استدلال اول هیوم علیه کلارک

هیوم پس از اشارهٔ مستقیم به رأی عقل‌گرایان و به‌طور خاص کلارک، علیه آن چنین استدلال کرده است:

۱. اخلاقیات بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد.
 ۲. عقل به‌تنهایی هیچ‌گاه نمی‌تواند چنین تأثیری داشته باشد.
 ۳. یک اصل اثرگذار هیچ‌گاه نمی‌تواند بر اصلی غیراثرگذار بنا نهاده شود.
 ۴. پس اخلاقیات نمی‌تواند از عقل گرفته شده باشد [یعنی بر آن بنا نهاده شده باشد].
- این نخستین و شاید مهم‌ترین استدلال هیوم علیه عقل‌گرایان، و به‌طور خاص کلارک، است. این استدلال، گاه استدلال انگیزشی^۱ و گاه استدلال تأثیر^۲ خوانده شده است. (Cohon, 2008, p. 13, fn 2; Brown, 2008, p. 224) من در این مقاله این استدلال را استدلال انگیزشی می‌خوانم. هر دو مقدمهٔ این استدلال، خود نیازمند استدلال است، و هیوم تلاش کرده است این کار را انجام دهد. مقدمهٔ اول مورد توافق اکثریت است و چندان بحث‌انگیز نیست، اما مقدمهٔ دوم بسی مناقشه‌انگیز است. در واقع، همین

1 . “Motivation Argument” or “The Argument from Motivation”

2 . The Influence Argument

مقدمه دوم است که مخالف مستقیم نظریه انگیزشی عقل‌گرایان است. امروزه مقدمه دوم نظریه لختی عقل^۱ خوانده می‌شود. مقدمه نخست به انگیزشی‌بودن احکام اخلاقی اشاره دارد و ما نیز با همین عنوان به آن اشاره می‌کنیم. من در ادامه به بررسی مقدمات این استدلال می‌پردازم.

۱.۱.۳. مقدمه نخست: انگیزشی بودن احکام اخلاقی

چنان‌که گذشت این مقدمه تقریباً مورد وفاق است و چندان بحث‌انگیز نیست. بر پایه این مقدمه، احکام اخلاقی، برانگیزاننده و انبعائی است. اگرچه انسان‌ها همواره مطابق با احکام اخلاقی عمل نمی‌کنند؛ اما احکام اخلاقی دست‌کم به‌نحو خفیفی آنها را برمی‌انگیزاند که مطابق آن احکام عمل کنند. پدیده انگیزش اخلاقی را می‌توان به این نحو صورت‌بندی کرد (‘ش’ برای شخص یا فرد؛ ‘φ’ و ‘ψ’ هر کدام برای یک عمل):

هرگاه ش حکم کند که اخلاقاً درست است که φ را انجام دهد، به‌نحو متعارف بر انجام φ برانگیخته می‌شود؛ اگر ش بعداً متقاعد شود که φ خطا بوده است و ψ درست است، او به‌نحو متعارف از برانگیخته‌شدن بر انجام φ بازایستاده، بر انجام ψ برانگیخته می‌شود. (Rosati, 2006)

برای مثال، اگر شخصی حکم کند که وظیفه اخلاقی اوست که عمل به وعده خود با فلان کس را بر کمک به ناشناسی نیازمند مقدم بدارد، به‌نحو طبیعی و متعارف، احساس خواهد کرد که برای محقق کردن وعده‌اش عمل کند. حال اگر عقیده‌اش در باب تقدم عمل به وعده بر کمک به نیازمند تغییر کند، به‌طور طبیعی و معمول، دیگر برای تحقق وعده‌اش تلاش نمی‌کند بلکه برای کمک به نیازمند عمل می‌کند. در اینجا دو پرسش مهم وجود دارد. پرسش اول مربوط است به موصوف انگیزش اخلاقی، و پرسش دوم مربوط است به ماهیت رابطه انگیزش و ماهیت موصوف آن. پاسخ پرسش نخست می‌تواند مستقیماً به توضیح مراد هیوم در مقدمه نخست استدلال انگیزشی کمک کند. هیوم در مقدمه نخست استدلال انگیزشی از تعبیر ‘اخلاقیات’ (morals) استفاده کرده است: «اخلاقیات بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد». پرسش این است که مراد از ‘اخلاقیات’ ویژگی‌های اخلاقی است یا احکام^۳ اخلاقی. به بیان دیگر، پرسش نخست در واقع، این است که انگیزش از خصایص خود احکام اخلاقی است یا از خصایص ویژگی‌های اخلاقی. روشن است که تنها در صورتی می‌توان انگیزش را از خصایص ویژگی‌های اخلاقی دانست که برای ویژگی‌های اخلاقی واقعی قائل شد و به بیان دیگر، در مورد ویژگی‌های اخلاقی، رئالیست بود. رئالیسم اخلاقی هم ارتباط تنگاتنگی با معناشناسی اظهارات اخلاقی دارد. در معناشناسی

1 . Inertia of Reason Thesis
2 . properties
3 . judgments

اظهارات اخلاقی دو گرایش عمده وجود دارد: شناختی‌گرا^۱ و ناشناختی‌گرا. از نظر شناختی‌گرا احکام اخلاقی اظهار و بازنماییِ حالات شناختیِ ذهن، مانند باور، است و از این‌رو متصف به صدق و کذب می‌شود؛ برای مثال، این حکم اخلاقی که «راستگویی خوب است» یا صادق است و یا کاذب. در مقابل، ناشناختی‌گرا اظهارات اخلاقی را اظهار حالات شناختیِ ذهن مثل باور نمی‌داند و از این‌رو بر آن است که احکام اخلاقی متصف به صدق و کذب نمی‌شود. حال با توجه به این مقدمه، اگر صورت ظاهریِ بازنمایی و محاکات احکام اخلاقی را جدی گرفته، و واقعی بدانیم و بر آن شویم که احکام اخلاقی، باورهایی اخلاقی را اظهار می‌کند که ویژگی‌هایی اخلاقی یا خصیصه‌های هنجاری خاصی را به اعمال یا وضعیت امور نسبت می‌دهد، در این صورت طبیعی به نظر می‌رسد که انگیزش اخلاقی را از خصایص ویژگی‌های اخلاقی بدانیم. اما اگر احکام اخلاقی را بازنماییِ برخی ویژگی‌های جهان ندانیم و به عبارت دیگر ناشناختی‌گرا باشیم، روشن است که باید انگیزش اخلاقی را خصیصهٔ خود احکام اخلاقی بدانیم و نمی‌توانیم آن را از خصایص ویژگی‌های اخلاقی بدانیم.

نکتهٔ قابل توجه دیگر در اینجا این است که ناشناختی‌گرا برای توضیح^۲ اینکه چگونه احکام اخلاقی بر اعمال و خصایص ما تأثیر گذارده، ما را برمی‌انگیزاند، راه دشواری در پیش ندارد؛ چراکه اگر احکام اخلاقی اظهار حالات غیرشناختیِ ذهن، مانند خواست و ارادهٔ اخلاقی ما باشد، روشن است که در واقع، اظهار برانگیختگیِ ماست و در حقیقت، مؤخر از انگیزش است، نه مقدم بر آن. البته بنابراین مینا احکام اخلاقی به معنای تحت‌اللفظیِ کلمه برانگیزاننده نیست، بلکه اظهارگر برانگیختگی است. اکنون با توجه به مطالب گذشته، چنان‌چه موافق با تفسیر رایج از هیوم، وی را ناشناختی‌گرا بدانیم، باید مراد او را مشخص دانسته، مقدمهٔ نخست استدلال انگیزشی را این‌گونه بخوانیم:

۱. احکام اخلاقی بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد.

بدین ترتیب، معلوم است که هیوم برای توضیح انگیزشی بودن احکام اخلاقی دشواری خاصی ندارد. حال با در نظر داشتن اینکه احکام اخلاقی، و نه ویژگی‌های اخلاقی، انگیزاننده است، سؤال دوم دقیقاً این است که آیا رابطهٔ میان حکم اخلاقی و انگیزش، رابطه‌ای ضروری^۳ است یا رابطه‌ای امکانی^۴. امروزه، ضروری‌دانستن این رابطه، درون‌گرایی انگیزشی^۵ و ممکن‌دانستن آن برون‌گرایی انگیزشی^۶ خوانده می‌شود. (Rosati, 2006; Deigh, 1999; Dancy, 1993, p. 415) بنا بر درون‌گرایی انگیزشی، بین حکم اخلاقیِ صادقانه و انگیزش، رابطه‌ای ضروری برقرار است و به بیان دیگر تشخیص وظیفه، به‌تنهایی و به‌خودی خود برای برانگیخته‌شدن بر انجام عمل کافی است؛ بنابراین اگر شخص ش

-
- 1 . cognitivist
 - 2 . explanation
 - 3 . necessary
 - 4 . contingent
 - 5 . motivational internalism
 - 6 . motivational externalism

صادقانه و بی‌ریا حکم کند که کمک به ازکارافتادگان وظیفه اخلاقی اوست، ضرورتاً بر انجام کار ک که کمک به ازکارافتادگان است، برانگیخته می‌شود و برای برانگیخته شدن بر انجام ک به اراده و خواست مستقلی نیاز نیست. از این‌رو، از نظر درون‌گرایان، انسان غیراخلاقی^۱، یعنی کسی که احکام اخلاقی صادر می‌کند اما به هیچ وجه حتی به نحو بسیار خفیفی، برای پیروی از آنها برانگیخته نمی‌شود، مفهوماً ناممکن است (Rosati, 2006; Cohon, 2008, p. 15) در مقابل، برون‌گرایان انگیزشی رابطه میان احکام صادقانه اخلاقی و انگیزش را رابطه امکانی و نه ضروری دانسته، انگیزش بر انجام عمل را نیازمند اراده مستقل می‌دانند و از این‌رو انسان غیراخلاقی را مفهوماً ممکن می‌شمارند.

توجه به موضوع درون‌گرایی در احکام اخلاقی^۲ در فهم مقدمه نخست استدلال انگیزشی مؤثر است. اگر مقدمه نخست را درون‌گرایانه و به بیان دیگر این‌چنین بخوانیم:

۱. احکام اخلاقی ضرورتاً و بدون نیاز به اراده‌ای مستقل، بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد. باید مقدمه دوم استدلال را نیز به این صورت خواند:
۲. عقل به تنهایی هیچ‌گاه نمی‌تواند به نحو ضروری و بدون نیاز به اراده‌ای مستقل، بر اعمال و خصایص ما تأثیر گذارد.

اما اگر مقدمه نخست را برون‌گرایانه و به بیان دیگر این‌چنین بخوانیم:

۱. احکام اخلاقی به نحو امکانی و با کمک اراده‌ای مستقل، بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد. مقدمه دوم استدلال را هم باید به این نحو بخوانیم:
۲. عقل هیچ‌گاه نمی‌تواند حتی به نحو امکانی و با کمک اراده‌ای مستقل، هم بر اعمال و خصایص ما تأثیر گذارد.

روشن است که خوانش دوم قوی‌تر از خوانش اول است. خوانش دوم در واقع ناچار است تعبیر 'alone' را در مقدمه (۲) حشو و زاید شمرده، آن را حذف کند تا بتواند بیان سازگاری از مقدمه دوم استدلال انگیزشی به دست دهد.

اکنون پرسش این است که کدام یک از این دو خوانش به مراد هیوم نزدیک‌تر است. خوانش عمومی و رایج از هیوم (۱^{۰۰}) و (۳) است. (Baillie, 2008, p. 113; Deigh, 1999; Cohon, 2008, p. 14-15) بنابراین باید استدلال هیوم را به این صورت خواند:

۱. احکام اخلاقی ضرورتاً و بدون نیاز به اراده‌ای مستقل، بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد.
۲. عقل به تنهایی هیچ‌گاه نمی‌تواند به نحو ضروری و بدون نیاز به اراده‌ای مستقل، بر اعمال و خصایص ما تأثیر گذارد.

1 . amoralist

2 . moral judgement internalism

بدین ترتیب، بنا بر خوانش رایج، هیوم درون‌گراست، و از این‌رو، انتظار می‌رود که بر درون‌گرایی استدلال کند.

۱.۱.۱.۳. استدلال هیوم بر ((۱)): استدلال به نفع درون‌گرایی در احکام اخلاقی

گویا مهم‌ترین دلیل هیوم بر مقدمه نخست (Hume, [1739] 2000, p. 5) تجربه همگانی ماست: «تجربه همگانی می‌گوید که افراد غالباً با وظایفشان راهنمایی می‌شوند؛ از برخی اعمال بازداشته می‌شوند چون فکر می‌کنند که ناعادلانه است و به انجام برخی دیگر سوق داده می‌شوند چون فکر می‌کنند که وظیفه آنهاست». (T. III, I, I, 5)

نکته نخست درباره این "استدلال" این است که در متن رساله این "استدلال" پس از دو "استدلال" دیگر و به عنوان تأیید و نه یک استدلال ذکر شده است (This is confirm'd by common experience)؛ گویا از نظر هیوم این استدلال در مقایسه با استدلال‌های دیگرش ارزش کم‌تری داشته است. اما به گمان من در مقایسه با دیگر "استدلال"های هیوم در رساله، قوی‌تر است؛ اگرچه فی‌نفسه دارای اشکال است. نکته دیگر این است که هیوم می‌گوید: «افراد غالباً (often) با وظایفشان راهنمایی می‌شوند» و این با درون‌گرایی، که رابطه انگیزش و احکام اخلاقی را ضروری می‌داند، سازگار نیست. اما آیا اگر به جای "غالباً" "همواره" (always) می‌بود استدلال هیوم درست بود؟ برای بررسی این صورت، نخست فرض را بر این می‌گذاریم که تجربه عمومی واقعاً نشان می‌دهد که افراد همواره با وظایفشان راهنمایی می‌شوند؛ آیا محتوای این تجربه دلیلی به نفع درون‌گرایی است؟ نه؛ چراکه نکته اساسی درون‌گرایی این است که تشخیص وظیفه به تنهایی و به‌خودی خود برای برانگیخته‌شدن بر انجام عمل کافی است؛ اما تجربه عمومی بنا بر روایت هیومی تنها می‌گوید که وظایف افراد همواره نقشی در انگیزش آنها دارد نه اینکه یگانه عامل انگیزش آنها شناسایی وظایفشان است. به بیان دیگر، تجربه عمومی نشان‌دهنده انحصار عامل انگیزش در شناسایی وظیفه نیست و از این‌رو نسبت به درون‌گرایی و برون‌گرایی خنثا بوده، با هر دو سازگار است.

از اینکه بگذریم، اساساً این فرض که «تجربه عمومی واقعاً نشان می‌دهد که افراد همواره با وظایفشان راهنمایی می‌شوند» مناقشه‌انگیز است. دست‌کم برون‌گرایان ادعا می‌کنند که تجربه عمومی می‌گوید افراد غیراخلاقی وجود دارند؛ یعنی کسانی که با آنکه باور دارند که دزدی بد است، به هیچ‌وجه از دزدی بازداشته نمی‌شوند. از این‌رو صرف این ادعا که «تجربه عمومی واقعاً نشان می‌دهد که افراد همواره با وظایفشان راهنمایی می‌شوند» کافی نیست و نوعی مصادره به مطلوب است. افزون بر تجربه همگانی، هیوم به دو نکته دیگر نیز اشاره می‌کند که گویا می‌توان هر یک از آنها را استدلال مستقلی بر مقدمه نخست به‌شمار آورد؛ نخست اینکه:

«اگر اخلاق هیچ تأثیری بر احساسات و اعمال انسان نمی‌داشت تحمل دشواریِ آموختن آن بیهوده می‌بود و هیچ چیز از کثرت قواعد و پندهایی که اخلاقیون تکثیر کرده‌اند بی‌ثمرتر نمی‌بود».

و دوم اینکه:

«معمولاً حکمت، به نظری و عملی تقسیم می‌شود و اخلاق از اقسام حکمت عملی شمرده می‌شود؛ پس فرض بر این بوده است که اخلاق بر احساسات و اعمال ما اثر می‌گذارد و از احکام ساکن و بی‌جنب‌وجوش فاهمه فراتر می‌رود».

نکته دوم می‌تواند استدلالی جدلی به شمار آید؛ به این نحو:

الف. اگر کسی احکام اخلاقی را تأثیرگذار بر احساسات و اعمال ما نداند، اخلاق را از شاخه‌های حکمت عملی به شمار نمی‌آورد.

ب. رقیب هم این رأی شایع را پذیرفته است که اخلاق از شاخه‌های حکمت عملی است.

ت. پس رقیب هم احکام اخلاقی را بر احساسات و اعمال ما اثرگذار می‌داند.

گذشته از اینکه این استدلال، جدلی است و لذا ارزش معرفتی چندانی ندارد؛ روشن است که نتیجه این استدلال، درون‌گرایی در احکام اخلاقی نیست و در نسبت با درون‌گرایی و برون‌گرایی خنثاست و بنابراین از عهده استدلال (۱۰۰) بر نمی‌آید.

نکته نخست را نیز می‌توان به صورت استدلالی چنین تقریر کرد:

ث. اگر اخلاق هیچ تأثیری بر احساسات و اعمال انسان نمی‌داشت قواعد و پندهای اخلاقی بی‌ثمر می‌بود.

ج. قواعد و پندهای اخلاقی بی‌ثمر نیست.

ح. پس احکام اخلاقی بر احساسات و اعمال انسان اثرگذار است.

اما در مقدمه اول، مراد از بی‌ثمر بودن قواعد و پندهای اخلاقی چیست؟ آیا مراد این است که هیچ ثمره معرفتی یا نظری‌ای ندارد یا مراد این است که هیچ ثمره عملی‌ای ندارد؟ اگر مراد دومی باشد، مطلب درستی است و در واقع (ث) حکمی تحلیلی خواهد بود. اما اگر مراد اولی باشد، در بدو امر به نظر می‌رسد که خطاست؛ اگر احکام اخلاقی بر اعمال ما اثرگذار نباشد، چرا دانستن آنها بی‌ثمر است؟ آیا شناخت واقعیات، از جمله واقعیات اخلاقی، بی‌ثمر است و فایده معرفتی و نظری ندارد؟ البته ممکن است گفته شود که هیوم اساساً منکر واقعیات اخلاقی است و لذا دانستن آنها را فاقد ثمره نظری می‌داند؛ از این‌رو فکر می‌کند که اگر احکام اخلاقی ثمره عملی هم نداشته باشد پس رأساً بی‌ثمر است و بنابراین نه ثمره نظری دارد و نه ثمره عملی. بسیار خوب، اگر فرض را بر این بگذاریم که هیوم در جای دیگر استدلال قانع‌کننده‌ای دارد که نشان می‌دهد چیزی با نام واقعیات اخلاقی نداریم؛ پس در این صورت باید مقدمه (ث) را به این نحو بخوانیم:

ث. اگر اخلاق هیچ تأثیری بر احساسات و اعمال انسان نمی‌داشت قواعد و پندهای اخلاقی نه ثمره نظری می‌داشت و نه ثمره عملی.

اما اگر مقدمه (ث) را به صورت (ث) بخوانیم باید مقدمه (ج) را نیز به این صورت بخوانیم:

ج. قواعد و پندهای اخلاقی ثمره عملی دارد؛ پس چنین نیست که قواعد و پندهای اخلاقی نه ثمره نظری داشته باشد و نه ثمره عملی.

اما مراد از اینکه «قواعد و پندهای اخلاقی ثمره عملی دارد» چیست؟ آیا منظور این است که قواعد و پندهای اخلاقی به نحو مستقیم و بدون وساطت اراده و خواست بر اعمال انسان اثر می‌گذارد یا منظور این است که چه به نحو مستقیم و چه به نحو غیرمستقیم به هر حال قواعد و پندهای اخلاقی بر اعمال ما اثر می‌گذارد. اگر منظور اولی باشد مصادره به مطلوب است و اگر دومی باشد نتیجه استدلال در نسبت با درون‌گرایی و برون‌گرایی خنثا خواهد بود و از این‌رو استدلال از اثبات درون‌گرایی ناتوان است. ممکن است گفته شود که برای رفع این اشکالات می‌توان استدلال را جدلی شمرده، چنین تقریر کرد:

ث. اگر اخلاق هیچ تأثیری بر احساسات و اعمال انسان نمی‌داشت قواعد و پندهای اخلاقی نه ثمره نظری می‌داشت و نه ثمره عملی.

ج. رقیب هم می‌پذیرد که قواعد و پندهای اخلاقی ثمره عملی دارد؛ پس چنین نیست که قواعد و پندهای اخلاقی نه ثمره نظری داشته باشد و نه ثمره عملی.

ح. پس رقیب هم احکام اخلاقی را بر احساسات و اعمال انسان اثرگذار می‌داند.

در (ج) مراد از اینکه «رقیب هم می‌پذیرد که قواعد و پندهای اخلاقی ثمره عملی دارد» چیست؟

آیا مراد این است که رقیب هم می‌پذیرد که یگانه‌عامل انگیزش شناسایی قواعد و پندهای اخلاقی است، و به عبارت دیگر شرط لازم و کافی است، یعنی همان درون‌گرایی، یا مراد این است که رقیب هم می‌پذیرد که شناسایی قواعد و پندهای اخلاقی یکی از عوامل انگیزش است و به بیان دیگر شرط لازم است و نه کافی؟ روشن است که اگر مراد اولی باشد، نادرست است؛ و اگر مراد دومی است، این استدلالی به نفع درون‌گرایی نخواهد بود.

دیدیم که استدلال‌های هیوم به نفع درون‌گرایی کارآمد نیست؛ اما هیوم فارغ از نداشتن استدلال‌های قانع‌کننده به نفع درون‌گرایی، استدلال قانع‌کننده‌ای نیز علیه برون‌گرایی اقامه نکرده است که بتواند نقش استدلال غیرمستقیم به نفع درون‌گرایی را ایفا کند. با این حال، از آن‌رو که گویا درون‌گرایی مورد پذیرش کلارک نیز هست، می‌توان از این موضوع به آسانی عبور کرد.

۲.۱.۳. مقدمه دوم: نظریه لختی عقل

چنان‌که اشاره شد، هیوم بر آن است که قوه عقل و نتایج و محصولات آن، یعنی باورها، نمی‌توانند هیچ‌گونه انگیزشی ایجاد کنند. نظریه لختی عقل یکی از اصول اساسی در فلسفه هیوم است و وی آن را مکرر و با تعابیر مختلف در رساله بیان کرده است:

عقل کاملاً لخت است، و هیچ‌گاه نمی‌تواند باز دارد یا عملی یا اثری تولید کند. (T. 3. 1. 18)

عقل، کاملاً نافع‌ال است، و هیچ‌گاه نمی‌تواند منبع اصل فعالی چون وجدان یا حس اخلاقی باشد.

(T. 3. 1. 1. 10)

نظریهٔ لختی عقل یکی از بحث‌انگیزترین موضوعات فلسفهٔ هیوم است و مستقیماً نظریهٔ عقل‌گرایان را هدف قرار داده است. نظریهٔ لختی عقل از آغاز با انتقادات جدی مواجه شد؛ از توماس رید گرفته، که معاصر هیوم بود، تا برخی از فیلسوفان برجستهٔ معاصر همچون تامس نیگل و جان مک‌داول. (Karlsson, 2006, p. 243)

پیش از تقریر و بررسی استدلال هیوم بر لختی عقل، باید به دو نکته دربارهٔ خود این نظریه اشاره کنیم. نخست اینکه تفسیر رایج از نظریهٔ لختی عقل، تعبیر 'alone' را در مقدمهٔ دوم استدلال انگیزشی برجسته می‌کند و بر آن است که از نظر هیوم اگرچه عقل و محصولات آن در انگیزش مؤثرند اما عقل یا باور به تنهایی و بدون انضمام اراده و خواست هیچ انگیزشی ندارد. توضیح بیشتر مطلب اینکه عقل از نظر هیوم "کشف صدق و کذب است" (T. 3. 1. 1. 9). و به بیان دیگر قوه‌ای است که ما برای کشف صدق و کذب به کار می‌گیریم. محصولات عقل تنها احکامی است در ارتباط با واقعیات و روابط میان ایده‌ها و هیچ‌گونه برانگیزاندگی ندارد. اما مع‌الوصف "از آن‌رو که روابط میان علت‌ها و معلول‌ها را کشف می‌کند، به مثابهٔ ابزاری برای اعمال احساساتمان عمل می‌کند". (T. 3. 1. 1. 12) بر این اساس، عقل و باور نقشی مهم در انگیزش ایفا می‌کنند؛ اما نه به تنهایی بلکه به کمک اراده و خواست.

نکتهٔ دوم این است که اگرچه هیوم در تعبیر خود تنها از عقل سخن گفته است، اما در تفسیر رایج از هیوم تعبیر باور به جای عقل نشسته است. توجیه این جایگزینی بنا بر نظر کهن (Cohon, 2008, p. 14) این است که: بنا بر تفسیر رایج، عقل علت و تولیدکنندهٔ باور است و باور معلول و محصول و ثمرهٔ قوهٔ عقل؛ از این‌رو حکم علت را به معلول تسری داده‌اند و تفاوتی میان علت و معلول نگذاشته‌اند. تا جایی که من می‌فهمم این دلیل کافی و مناسبی نیست؛ چراکه علت‌ها و معلول‌ها ویژگی‌ها و خاصیت‌های متفاوتی دارند و نمی‌توان به راحتی احکام یکی را به دیگری تسری داد. به‌گمان من آنچه که احتمالاً عموم مفسران را بر آن داشته است که به جای تعبیر هیومی عقل تعبیر باور را جایگزین کنند این اصل مهم هیومی است:

(اصل تابعیت) یک اصل اثرگذار هیچ‌گاه نمی‌تواند بر اصلی غیراثرگذار بنا نهاده شود.

من این اصل را "اصل تابعیت" می‌خوانم چراکه مطابق آن، نتیجه تابع اصل است: نتیجهٔ هر اصل نافع‌ال خود نافع‌ال است. بدین ترتیب با استفاده از این اصل، می‌توان استدلال کرد که:

م. باور نتیجه و محصول قوهٔ عقل است.

ن. قوهٔ عقل، نافع‌ال است.

و. نتیجهٔ هر اصل نافع‌ال، خود نافع‌ال است.

ه. پس باور، نافع‌ال است.

می‌توان گفت که هیوم دو استدلال اصلی به نفع نظریهٔ مهم لختی عقل اقامه کرده است. من در

ادامه هر دو استدلال او را بررسی خواهیم کرد.

۱.۲.۱.۳. استدلال اول هیوم بر نظریهٔ لختی عقل

استدلال نخست هیوم عمدتاً در 2. 3. 3 رساله آمده است. استدلال او این است:

۱. فاهمه به دو طریق متفاوت عمل می‌کند: استدلال برهاری و استدلال احتمالاتی.
۲. هیچ‌یک از این دو نوع اثری بر عمل ندارد.
۳. پس عقل، اثری بر عمل ندارد.

در مورد مقدمهٔ اول، باید بدانیم که فرق استدلال برهانی و استدلال احتمالاتی چیست. از نظر هیوم، استدلال برهانی استدلالی پیشینی است و صرفاً به روابط انتزاعی میان ایده‌ها می‌پردازد؛ اما استدلال احتمالاتی، استدلالی پسینی است و به روابط میان اشیائی می‌پردازد که تنها تجربه اطلاعاتی در مورد آنها به دست می‌دهد. فاهمه از طریق استدلال احتمالاتی، علت پدیده‌ها و رخدادها را شناسایی می‌کند. از این رو استدلال احتمالاتی، استدلال علی هم خوانده می‌شود. عقل می‌تواند رابطهٔ میان علت و معلول را کشف کند. (T. 2. 3. 3. 3)

اما هیوم چه دلیلی بر درستی مقدمهٔ دوم دارد؟ اگر استدلالی به نفع مقدمهٔ دوم اقامه نشود، این استدلال مصادره به مطلوب خواهد بود؛ چراکه مقدمهٔ دوم تکرار تفصیلی این مدعای اصلی است که: عقل، لخت و نافعال و نانگیزاننده است. در واقع، مقدمهٔ دوم ترکیبی از دو ادعاست:

- الف. عقل در استدلال برهانی لخت و نانگیزاننده است. و
 - ب. عقل در استدلال احتمالاتی لخت و نانگیزاننده است.
- روشن است که (الف) و (ب) جز تکرار تفصیلی ادعای اصلی نیست.
- هیوم گویا در مقام استدلال بر (الف) گفته است:

«به اعتقاد من هرگز گفته نخواهد شد که نوع اول استدلال (استدلال برهانی) به تنهایی علت عملی است. چراکه قلمرو اختصاصی آن جهان ایده هاست ولی اراده همواره ما را در جهان واقعیات قرار می‌دهد. پس، بنا بر این توضیح، به نظر می‌رسد که استدلال برهانی و اراده کاملاً از هم متمایزند.» (Ibid.)

پس از آن رو که ایده‌ها تنها در ذهن هستند و نه در خارج از ذهن، و استدلال برهانی استدلالی پیشینی است که تنها با ایده‌ها سروکار دارد، و از سوی دیگر اراده معطوف است به آنچه که در خارج وجود دارد و نه آنچه که در ذهن است، و بنابراین اراده با ایده‌ها سروکار ندارد، پس نتیجه می‌گیریم که استدلال برهانی کاملاً از اراده متمایز است.

تا جایی که من می‌فهمم نتیجهٔ استدلال هیوم این است که استدلال برهانی و اراده این‌همان^۱ نیستند. اما آیا این می‌تواند استدلالی موفق بر این ادعا باشد که: استدلال برهانی علت هیچ عملی نیست.

1. identical

دست‌کم این استدلالی کافی برای ادعای مذکور نیست و تنها می‌تواند مقدمه استدلالی اصلی به شمار آید. اما آیا می‌توان با افزودن مقدمات دیگر، استدلال مورد نظر هیوم را بازسازی کرد؟ به نظر می‌رسد هیوم استدلالی شبیه استدلال ذیل در نظر داشته است:

1. استدلال برهانی و اراده این‌همان نیستند.
2. تنها اراده می‌تواند برانگیزاننده بر عمل باشد.
3. پس استدلال برهانی برانگیزاننده بر عمل نیست.

مقدمه (۲) اصلی اساسی نزد هیوم است و در واقع بیان دیگری از نظریه لختی عقل است. اما در این صورت، استدلال هیوم بر لختی عقل دچار دور و مصادره به مطلوب است.

اما استدلال هیوم بر (ب) چیست؟ هیوم با بررسی انگیزش پس از درد یا لذت، نتیجه می‌گیرد که: «روشن است که در این مورد، انگیزش از عقل نشئت نگرفته است، بلکه صرفاً با عقل جهت داده

شده است». (T.II, III, III, 3)

اما هیوم در این بررسی نیز تنها ادعای خود را تکرار کرده است و هیچ استدلال روشنی در بیان او نمی‌توان دید. شاید هیوم می‌خواست با بیان این مورد شهود مخاطب را تحریک کند و از این طریق بر ادعای خود استدلال کند؛ اما به نظر می‌رسد از تحریک شهود نیز ناتوان است. هیوم در مورد نقش عقل تأکید می‌کند که عقل روابط میان علت‌ها و معلول‌ها را کشف می‌کند و این البته چیزی است که مورد پذیرش عقل‌گرا نیز هست؛ اما همه اختلاف نظر بر سر این است که آیا این تنها نقش عقل است یا اینکه عقل نقش برانگیزانندگی نیز دارد؛ و این موضوع اختلافی همان چیزی است که هیوم استدلالی برای آن ارائه نمی‌دهد بلکه ادعای خود را تکرار می‌کند.

۲.۲.۱.۳. استدلال دوم هیوم بر نظریه لختی عقل

استدلال دوم بیشتر مورد نظر هیوم است و وی آن را هم در 2. 3. 3. 5 و هم در 10-9. 1. 1. 3 رساله آورده است. استدلال هیوم چنین است:

1. (کار) عقل، کشف صدق و کذب است.
2. صدق و کذب قائم است به مطابقت و عدم مطابقت با روابط واقعی میان ایده‌ها یا با وجود واقعی و نفس واقعیت.
3. بنابراین آنچه که پذیرای مطابقت و عدم مطابقت نیست، ناتوان از صادق یا کاذب بودن است.
4. و (لذا) هیچ‌گاه نمی‌تواند موضوع (یا متعلق) عقل واقع شود.
5. روشن است که احساسات، اراده‌ها و اعمال ما پذیرای هیچ مطابقت و عدم مطابقتی از این دست نیست؛ چراکه خود واقعیت و حقیقتی اصیل و فی‌نفسه تمام است، و مستلزم هیچ‌گونه بازگشت و رجوعی به دیگر احساسات و اراده‌ها و اعمال نیست.

6 پس محال است که به احساسات و اراده‌ها و اعمال ما صادق و کاذب، یا ناسازگار و سازگار با عقل گفته شود.

توضیح بیشتر مقدمه (6) چنان که در 3. 3. 5. 2. آمده چنین است:

احساس، وجودی واقعی است یا اگر می‌خواهی وجودی تبدل‌یافته است و واجد هیچ‌گونه خاصیت بازنمایانه‌ای که آن را رونوشتی از وجود یا تبدل‌یافته دیگری قرار دهد نیست. هنگامی که من خشمناکم، در واقع احساسی دارم و در آن عاطفه بیش از هنگامی که تشنه‌ام یا بیمارم یا بیش از آنکه پنج فوت قد دارم، ارجاع به چیز دیگری نیست. بنابراین محال است که بتوان با این احساس مخالفت کرد یا آنکه این احساس بتواند با صدق یا عقل در تناقض باشد؛ چراکه این تناقض مشتمل است بر عدم مطابقت ایده‌ها که رونوشت تلقی می‌شود، با آن چیزهایی که ایده‌ها بازنمایان آن هستند. (T.II, III, III, III)
(5) تأکید از من است)

بدین ترتیب، مهم‌ترین نکته این استدلال خاصیت بازنمایی^۱ است. موضوع حکم عقل، همواره خاصیت بازنمایی دارد؛ به بیان دیگر، موضوع عقل، احکام یا گزاره‌هاست که دارای خاصیت بازنمایی از جهان خارج هستند. اما موضوع اراده فاقد این خاصیت است؛ چراکه اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که در خارج موجود خواهد شد و نه به چیزی که در ذهن است و خاصیت بازنمایی جهان خارج را دارد. بر این اساس، بهتر است استدلال فوق را به صورت زیر بازنویسی کنیم:

الف. موضوع عقل همواره خاصیت بازنمایی دارد.

ب. موضوع اراده هیچ‌گاه خاصیت بازنمایی ندارد.

ت. پس عقل کاملاً متمایز از اراده است.

اگرچه مقدمه (ب) قابل مناقشه است، حتی بنا بر فرض درستی مقدمات و صحت استدلال، باز هم این استدلال همچون استدلال نخست، از نشان‌دادن لختی و سکون عقل که ادعای اصلی هیوم است ناتوان و عاجز است. استدلال دوم هم مانند استدلال نخست تنها نشان می‌دهد که عقل کاملاً متمایز از اراده است، اما این نتیجه تا نشان‌دادن لختی عقل فاصله زیادی دارد.

۳.۱.۳. مقدمه سوم

به اعتقاد من، این استدلال بدون ضمیمه‌شدن مقدمه سوم ناتمام بوده، اساساً منتج نیست. البته این مقدمه چندان توجه شارحان و مفسران و منتقدان هیوم را به خود جلب نکرده است. گویا آنها این مقدمه را چندان بدیهی و غیرقابل مناقشه شمرده‌اند که به خود زحمت طرح و بیان آن را نداده‌اند. اما آیا واقعاً چنین است؟ یک بار دیگر استدلال را مرور می‌کنیم؛ نخست بدون مقدمه سوم:

1. representative quality

1. اخلاقیات بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد.
 2. عقل به تنهایی هیچ‌گاه نمی‌تواند چنین تأثیری داشته باشد.
 3. -
 4. پس اخلاقیات نمی‌تواند از عقل گرفته شده باشد [یعنی بر آن بنا نهاده شده باشد].
- آیا می‌توان از (۱) و (۲)، (۴) را نتیجه گرفت؟ نه؛ چراکه صورت و قالب استدلال فوق چنین است:
- a - b مؤثر است.
- c - b مؤثر نیست.
- پس a نمی‌تواند از c گرفته شده باشد / یا بر آن مبتنی باشد.
- اما چنین صورت استدلالی مثال نقض دارد؛ استدلال‌های زیر را در نظر بگیرید:
- الف. آب سالم در سلامت انسان‌ها مؤثر است.
- ب. چشمه‌های چاه‌ها در سلامت انسان‌ها مؤثر نیستند.
- ت. پس آب سالم نمی‌تواند از چشمه‌های چاه‌ها گرفته شده باشد.
- و
- ث. سقف‌های سنگین در افزایش تلفات هنگام زلزله مؤثر است.
- ج. پی‌های استوار و قابل اعتماد در افزایش تلفات هنگام زلزله مؤثر نیست.
- ح. پس سقف‌های سنگین نمی‌تواند بر پی‌های استوار و قابل اعتماد بنا نهاده شود.
- بدین ترتیب، استدلال هیوم بدون مقدمه سوم منتج (valid) نیست. حال مقدمه سوم را می‌افزاییم:
1. اخلاقیات بر اعمال و خصایص ما تأثیر می‌گذارد.
 2. عقل به تنهایی هیچ‌گاه نمی‌تواند چنین تأثیری داشته باشد.
 3. یک اصل اثرگذار هیچ‌گاه نمی‌تواند بر اصلی غیراثرگذار بنا نهاده شود.
 4. پس اخلاقیات نمی‌تواند از عقل گرفته شده باشد [یعنی بر آن بنا نهاده شده باشد].
- به نظر می‌رسد اکنون این استدلال منتج است، و از نظر صوری بی‌اشکال، اما آیا مقدمه سوم آن درست است؟ استدلال‌های «الف - ت» و «ث - ح» مثال‌های نقضی برای مقدمه سوم به شمار می‌آیند. و بر این اساس، استدلال هیوم یا منتج نیست و یا منتج هست ولی دست کم واجد یک مقدمه نادرست است و لذا در هر حال صحیح (sound) نیست.

۲.۳. استدلال دوم هیوم علیه کلارک

استدلال دوم هیوم علیه کلارک چنین است:

1. عملی را در نظر بگیرید که جنایت‌بار بودنش مورد پذیرش است؛ برای مثال، قتل عمد.
2. تمام وجوه آن را بررسی کنید و ببینید می‌توانید واقعیت یا وجود واقعی آنچه را که زشت می‌خوانید بیابید.

- 3 به هر نحوی که آن را در نظر بگیرید صرفاً احساسات، انگیزه‌ها، اراده‌ها و اندیشه‌ها را می‌یابید. در این مورد هیچ واقعیت دیگری وجود ندارد.
- 4 کار زشت کاملاً شما را باز می‌دارد اما تا جایی که به موضوع نظر دارید. شما هرگز تا توجه خود را به سینه خویشتن معطوف نکنید آن را نخواهید یافت. شما احساس ناخشنودی‌ای را که نسبت به این عمل در شما پدید آمده خواهید یافت.
- 5 در اینجا واقعیتی وجود دارد، ولی آن موضوع حس است نه عقل. این در شما نهفته است نه در آن شیء.

هیوم در ادامه این استدلال می‌افزاید:

- بنابراین ردیلت و فضیلت می‌تواند با صداها، رنگ‌ها، و گرما و سرما مقایسه شود که مطابق فلسفه مدرن کیفیاتی در اشیاء نیست، بلکه ادراکات حسی ذهن است. این کشف در اخلاقیات^۱ شبیه کشف آن در فیزیک، باید پیشرفتی شایان توجه در علوم نظری به شمار آید، هرچند که شبیه فیزیک در عمل تأثیری اندک دارد و یا آنکه تأثیری ندارد.
- بدین ترتیب استدلال هیوم اساساً متافیزیکی است، اما با مقدمه‌ای معرفت‌شناختی آغاز می‌شود و به نتیجه‌ای معرفت‌شناختی ختم می‌شود. استدلال به بیان دیگر این است که:
- الف. نمی‌توان در چیزهایی که ناپسند و زشت می‌دانیم هیچ ویژگی عینی و مستقل از ذهنی پیدا کرد که مصداق واژه‌های "ناپسندی" و "زشتی" باشد.
- ب. پس زشتی، ویژگی‌ای عینی و مستقل از ذهن نیست.
- ت. پس مصداق واژه‌های "ناپسندی" و "زشتی" تنها می‌تواند ویژگی‌هایی غیرعینی و وابسته به ذهن باشد.
- ث. پس عقل نمی‌تواند این ویژگی‌ها را کشف کند.
- روشن است که این استدلال به آسانی در مورد واژه‌های "پسندیده" و "خوب" هم قابل پیاده‌سازی و اعمال است.

آیا (ب) از (الف) نتیجه می‌شود؟ ممکن است کسی گمان کند که (ب) از (الف) نتیجه نمی‌شود چون (الف) حکمی معرفت‌شناختی است و (ب) حکمی مابعدالطبیعی و نمی‌توان از حکمی معرفت‌شناختی نتیجه‌ای متافیزیکی گرفت؛ به بیان دیگر، از اینکه ما نمی‌توانیم مصداقی عینی برای این واژه‌ها بیابیم نمی‌توان نتیجه گرفت که آنها مصداقی عینی ندارند، چه بسا که این ناتوانی ناشی از محدودیت‌های معرفتی ما باشد. اما این گمان خطایی است؛ چراکه در مقدمه (الف) گفته نشده است که "ما نمی‌توانیم" بلکه گفته شده است که "نمی‌توان" و لذا فرض بر این است که حتی از جایگاه عالم مطلق و همه‌دان

۱. morals، که از نظر هیوم در برابر natural philosophy قرار دارد.

بی‌حد همچون خداوند هم نمی‌توان چنین ویژگی‌هایی یافت و روشن است که ناتوانی در چنین صورتی نه از سر محدودیت و عجز بررسی‌کننده، بلکه نشان‌دهنده واقعیتهای مابعدالطبیعی و وجودشناختی است: اساساً چنین ویژگی‌های عینی و مستقل از ذهنی وجود ندارد که بتوان آنها را شناخت. بنابراین اگر مقدمه (الف) درست باشد ضرورتاً (ب) نیز درست است.

اما چه شهادی بر صدق (الف) وجود دارد؟ استدلال هیوم در واقع بدین‌صورت است که: موردی را به‌طور اتفاقی گزینش کنید و آن را کاملاً دقیق و موشکافانه بررسی کنید و ببینید آیا می‌توانید در آن ویژگی‌ای عینی و مستقل از ذهن بیابید که بتواند مصداق زشتی باشد، اگر نتوانستید پس چنین ویژگی‌ای وجود ندارد. در اینجا مراد هیوم از "بررسی" یا "تحقیق" (examine) مبهم است. اگر مراد هیوم از "بررسی"، بررسی تجربی و تحقیق پسینی باشد، در این صورت نمی‌توان نیافتن را شاهد قابل اعتمادی بر (الف) شمرد. چراکه این نوع بررسی تجربی نمی‌تواند بررسی‌کننده را در جایگاه عالم مطلق قرار دهد و از این‌رو ناتوانی او در شناسایی چنین ویژگی‌ای نشان از نبودن آن نیست. اما چنانچه مراد از هیوم از "بررسی"، هم بررسی تجربی و پسینی باشد و هم بررسی پیشینی، استدلال هیوم مجدداً گرفتار مصادره به مطلوب است؛ زیرا عقل‌گرا معتقد است که در مورد مثال فوق ویژگی‌ای عینی وجود دارد که می‌توان آن را از طریق عقل شناسایی کرد و هیوم در استدلال علیه او می‌گوید که نمی‌توان چنین ویژگی‌ای را شناسایی کرد.

البته به نظر می‌رسد که مراد هیوم از "بررسی"، بررسی تجربی است، اما او در اینجا دو پیش‌فرض ناگفته و پنهان دارد: نخست اینکه ویژگی‌های اخلاقی در صورت واقعیت‌داشتن ویژگی‌هایی طبیعی هستند و از این‌رو اگر واقعیت داشته باشند حتماً از طریق تجربه حسی و به‌نحو پسینی قابل شناسایی‌اند؛ و دوم اینکه توانایی‌های ما در تجربه حسی تام و تمام است و لذا ما می‌توانیم در شناسایی ویژگی‌های طبیعی خود را در جایگاه عالم مطلق قرار دهیم. البته چنانچه هیوم بر این دو پیش‌فرض استدلال‌های قانع‌کننده‌ای ارائه کرده بود، می‌توانست با ضمیمه کردن آنها به (الف) بدون اشکال (ب) را نتیجه بگیرد، اما متأسفانه این کاری است که او از انجام آن غافل مانده است.

از اینکه بگذریم نتیجه‌گرفتن (ت) از (ب) و نیز نتیجه‌گرفتن (ث) از (ت) نیز قابل تأمل است. دست‌کم منطقاً نمی‌توان به‌طور مستقیم از اینکه:

(ب) زشتی، ویژگی‌ای عینی و مستقل از ذهن نیست.

نتیجه گرفت که:

(ت) مصداق واژه‌های "ناپسندی" و "زشتی" تنها می‌تواند ویژگی‌هایی غیرعینی و وابسته به ذهن باشد.

چراکه کاملاً محتمل است "ناپسندی" و "زشتی" واژه‌هایی بی‌مصداق و تهی باشند. همچنین از این‌که:

ت) مصداق واژه‌های "ناپسندی" و "زشتی" تنها می‌تواند ویژگی‌هایی غیرعینی و وابسته به ذهن باشد.

نمی‌توان مستقیماً نتیجه گرفت که:

ث) پس عقل نمی‌تواند این ویژگی‌ها را کشف کند.

کاملاً تصورپذیر است که عقل بتواند ویژگی‌های غیرعینی و وابسته به ذهن را کشف کند. چرا عقل نتواند ویژگی‌های غیرعینی و وابسته به ذهن را کشف کند؟

۴. نتیجه‌گیری

مطابق بررسی‌های صورت‌گرفته در بخش‌های گذشته، دو استدلال اصلی هیوم علیه مواضع سه‌گانه کلارک را نمی‌توان موفق ارزیابی کرد. البته این به هیچ وجه به معنای آن نیست که مواضع کلارک و یا استدلال‌های او درست و یا حتی قابل دفاع است. من بر اساس بررسی‌های خود در این مقاله تنها موضعی سلبی در برابر استدلال‌های هیوم اتخاذ می‌کنم و بررسی مواضع و استدلال‌های کلارک را به زمانی دیگر موکول می‌کنم.

فهرست منابع

1. سبزواری، ملاهادی، 1380، شرح المنظومه، ج2، حسن زاده آملی، تهران.
2. Baillie, James, 2000, *Hume on Morality*, London: Routledge.
3. Benn, Piers, 1998, *Ethics*, London, UCL Press.
4. Botros, Sophie, 2006, *Hume, Reason and Morality*, Oxon, Routledge.
5. Brown, Charlotte R., 2008, "Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy", in: Elizabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing Ltd.
6. Cohon, Rachel, 2008, *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, Oxford University Press.
7. Dancy, Jonathan, 1993, "Intuitionism", in: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
8. Deigh, John, 1999, "Motivational Internalism", in: Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York, Cambridge University Press.
9. Hume, David, 1739-40, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton. New York, Oxford University Press, 2000.
10. ———, 1751, *An Essay concerning the Principles of Morals*, ed. Tom Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 1998.
11. Karlsson, Mikael M., 2006, "Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will", in: Traiger, Saul (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Massachusetts, Blackwell Publishing.
12. Plato, Euthyphro, translated by Benjamin Jowett, 30 May. 2011. URL = <<http://classics.mit.edu/Plato/euthyfro.html>>.

13. Rosati, Connie S., 2006, "Moral Motivation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/>>.
14. Russell, Paul, 2008, *The Riddle of Hume's Treatise*, New York, Oxford University Press.
15. Schneewind, J. B. (ed.), 1990, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vols, Cambridge, Cambridge University Press.
16. Clarke, Samuel, [1728] 1969, *A Discourse of Natural Religion*, selections reprinted in D. D. Raphael (ed.), 1969, *British Moralists 1650-1800, I: Hobbes-Gay*, Oxford, Clarendon Press, pp. 191-225, paragraphs 224-61. It is quoted by Botros (2006).
17. Clarke, Samuel, [1738] 1990, "A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation", in: *Works*, vol. II, London; repr. New York, 1978; selections in Schneewind, 1990, vol. I. This is quoted by Baillie, 2000.
18. Cudworth, R., 1731, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, selections reprinted in D. D. Raphael (ed.), 1969, *British Moralists 1650-1800, I: Hobbes-Gay*, Oxford, Clarendon Press, pp. 105-19, paragraphs 119-35. It is quoted by Botros, 2006.
19. Audi, Robert, 1997, *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York, Oxford University Press.
20. Crisp, Roger, 2006, *Reasons and the Good*, New York, Oxford University Press.
21. Irwin, Terence, 2008, *The Development of Ethics*, Volume II, New York, Oxford University Press.
22. Korsgaard, Christine M., 1996, *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press.
23. MacIntyre, Alasdair, 1967, *A Short History of Ethics*, London, Routledge.
24. Noonan, Harold, 2007, *Hume*. Oxford, Oneworld.