



“Moral Sense”: An Examination of Classical Perspectives

Gholam Hossein Tavacoly ¹ Sedigheh Kahyani ²

1. Professor of philosophy department of Isfahan University, Isfahany, Iran. E-mail: g.tavacoly@ltr.ui.ac.ir

2. Master of Western Philosophy of Isfahan University, Isfahany, Iran. E-mail: kahyani75s@gmail.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

26 January 2025

Received in revised form:

8 July 2025

Accepted:

11 September 2026

Published online:

3 February 2026

Keywords:

Epistemology of ethics, moral sense, virtue, moral approval, moral intuition.

Abstract: The term “moral sense” was first used by eighteenth-century British moral philosophers, and what they meant by this term is that a person can recognize right and wrong actions in a situation through an innate ability. This theory was proposed for the first time by Anthony Ashley Cooper (third Earl of Shaftesbury) in his major work entitled *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Then, Francis Hutcheson revived it in his book entitled *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, and David Hume expanded it with some modifications. The common feature of all those who speak of the moral sense is that they consider moral knowledge to be related to a faculty called “moral sense,” which is separate and distinct from other sources of human knowledge such as reason (for Kant), intuition (for George Moore), religion (for the Ash‘arites and all those who believe in religious propriety and impropriety), as well as the famous and conventional senses that we are familiar with, and through that the necessary data is provided for experimental sciences. Shaftesbury, Hutcheson, and Hume are the defenders of this view, but even though there is a significant connection between the claims of these three philosophers, there is an important difference between their views. This study has tried to describe the classical views about moral sense, criticize them, and explain the difference between them. Keywords: Epistemology of ethics, moral sense, virtue, moral approval, moral intuition.

Cite this article: Tavacoly, G. Kahyani, S (2026). “Moral Sense”: An Examination of Classical Perspectives, *Philosophical Meditations*, 16(38), 75-103.

<https://doi.org/10.30470/phm.2025.1995644.2377>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2025.1995644.2377>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: The term “moral sense” was first introduced by eighteenth-century British moral philosophers, who used it to describe a natural faculty in humans that enables the recognition of right and wrong in specific situations. In moral philosophy, understanding the foundation of our moral knowledge is crucial, and the concept of a moral sense is a significant theory in this area. This theory was initially proposed by the Third Earl of Shaftesbury and later developed by Francis Hutcheson. Hutcheson argued that “moral distinctions” do not arise from reason but from a moral sense. David Hume subsequently expanded on this idea with modifications, rejecting the rationalist view that humans perceive moral values and distinguish right from wrong solely through reason. This paper aims to explain, critique, and evaluate these perspectives.

Methodology: The method of discussion is descriptive-analytical. Initially, we will explain and analyze the perspectives of these three philosophers based on their writings and highlight the differences among them. Subsequently, through an analytical approach (which at times involves reference to our own perceptions and feelings), we will identify the strengths and weaknesses of these views.

Findings: Shaftesbury’s idea that secondary reflection can evoke a new kind of sentiment linked to previous experiences resembles the concept of “secondary intelligibles” in Islamic philosophy: a primary intelligible enters the mind first, but reason has the capacity to generate secondary intelligibles through reflection on these .primary concepts
If we regard moral sense as similar to sensory perception, how can we account for the

considerable differences of opinion in moral judgments. With aging and the decline of sensory faculties, our sensory perceptions (such as color and sound recognition) weaken. Does this principle apply to moral understanding as well? Even if we accept a moral sense independent of traditional senses, it does not necessarily follow that morality relies entirely on such a sense. Reason and its intervention are essential when determining whether a behavior possesses qualities like goodness or badness. Concerning the idea that “rational distinctions cannot influence the will,” we will set aside doubts about its premises for now and accept that reason alone may not affect moral distinctions. However, this argument does not imply that reason is ineffective in the domain of action, including morality. Reason might generate new emotions, influencing actions and

decisions through these emotions.

Discussion and Conclusion:

Shaftesbury, Hutcheson, and Hume used the term “moral sense” to describe a human capacity that enables the distinction between right and wrong in specific situations. As noted, Shaftesbury believed that humans are motivated only by emotions, though he considered reason necessary to ensure the proper application of emotions. For Hutcheson, the moral sense is independent of individuals’ will and interests, prompting action through the pleasure or pain it generates; moral judgments are not right or wrong but are emotional responses to objective moral situations. This notion was further developed by Hume, who also denied the involvement of reason in morality, linking actions and omissions to feelings, as discussed in the article. While the “moral sense” theory offered a potentially reliable foundation

for morality, critiques of this theory have questioned its value as a dependable moral source. Nonetheless, this theory paved the way for further examination, such as the theory of emotivism.

References

- Cohon, Rachel. (2018). Hume's Moral Philosophy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- E.g., Raphael. (1947). The Moral Sense. Oxford University.
- Gill, Michael B. (2021). Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Glauser, Richard. (2002). Aesthetic Experience in Shaftesbury. Aristotelian Society Supplementary Volume 76.
- H. Davis, William. (1979). The authority of the moral sense. The Journal of Value Inquiry, volume 13.
- Hume, David. (1998 [1751]). An Enquiry concerning the Principles of Morals: A Critical Edition, ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. (2000 [1748]). An Enquiry Concerning Human Understanding. A Critical Edition, ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. (2007 [1739–1740]). A Treatise of Human Nature: A Critical Edition, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press.
- Hutcheson, Francis. (1724). Reflections on the Common Systems of Morality in Francis Hutcheson: On Human Nature, ed. Thomas Mautner (1993). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutcheson, Francis. (1738). An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good. Selections reprinted in British Moralists, ed. L. A. Selby-Bigge, 1964. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Hutcheson, Francis. (1742). Illustrations upon the Moral Sense. Selections reprinted in British Moralists, ed. L. A. Selby-Bigge. 1964. 403–418. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Rand, Benjamin. (1900). The Life, Unpublished Letters, And Philosophical Regimen of Antony, Earl of Shaftesbury. London.
- Scott, William Robert. (1900).

Francis Hutcheson, *His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, Reprint 1966 New York: A. M. Kelley.

- Shaftesbury, Lord. (2000). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Lawrence E. Klein (editor). United Kingdom.
- Voitle, Robert. (1955). *The Third Earl of Shaftesbury 1671–1713*. Louisiana State University Press.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۲۵۸۸-۲۶۱۵

شماره چاپی: ۲۲۲۸-۵۲۵۲



انجمن تشویشات اسلامی ایران

حس اخلاقی: بررسی دیدگاه‌های کلاسیک

غلامحسین توکلی^۱ | صدیقه کهیانی^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: g.tavacoly@ltr.ui.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: kahyani75s@gmail.com

چکیده: اصطلاح حس اخلاقی را نخستین بار فیلسوفان اخلاق انگلیسی در قرن هجده به کار بردند؛ منظور آنان از این تعبیر این بوده که انسان از طریق قوه‌ای فطری، قادر به تشخیص عمل صواب و خطا در موقعیت است. این نظریه نخستین بار توسط ارنست هابز و دیوید هیوم نیز آن را با اعمال تغییراتی بسط داد. وجه اشتراک همه قائلان به حس اخلاقی این است که شناخت اخلاقی را مرتبط با قوه‌ای به نام «حس اخلاقی» می‌دانند که از سایر منابع معرفتی انسان مثل عقل (برای کانت)، شهود (برای جورج مور)، دین (برای اشاعره و همه قائلان به حسن و قبح شرعی) و همچنین حواس معروف و متعارفی که با آن آشنا هستیم و از طریق آن داده‌های لازم برای علوم تجربی فراهم می‌آید، جدا و متمایز است؛ اما مدافعان این نظریه در مورد جزئیات و نحوه کارکرد این حس اختلاف نظر دارند. شافسبری، هابسون و هیوم مدافعان این رأی هستند؛ اما با وجود اینکه ادعای این سه فیلسوف مرتبط با یکدیگر است، تفاوت مهمی میان دیدگاه‌های آنها وجود دارد و از همین رو چاره‌ای نیست جز اینکه آراء هر کدام را به روش مرسوم به شکل جداگانه طرح کنیم. در این مقاله سعی می‌شود دیدگاه‌های کلاسیک درباره حس اخلاقی تشریح، نقد و تفاوت میان آنها توضیح داده شود.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۰

بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۵

انتشار: ۱۴۰۵/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

معرفت‌شناسی اخلاق، حس اخلاقی، خیر، فضیلت، تأیید اخلاقی، شهود اخلاقی.

۱. **استناد:** توکلی، غلامحسین؛ کهیانی، صدیقه (۱۴۰۵). حس اخلاقی: بررسی دیدگاه‌های کلاسیک. *تأملات فلسفی* ۱۶ (۳۸)، ۷۵-۱۰۳. <https://doi.org/10.30470/phm.2025.1995644.2377>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2025.1995644.2377>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

حس اخلاقی نوعی نظریه در «معرفت‌شناسی اخلاق» است. معرفت‌شناسی اخلاق با پرسش‌هایی چون «چگونه می‌توان صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی را تشخیص داد؟ و آیا گزاره‌های اخلاقی قابل توجیه است یا نه؟» (Zimmerman, 2010: p1) سرو کار دارد. در معرفت‌شناسی، شناخت‌گرایان معتقدند که احکام اخلاقی مانند «عدالت خوب است» گزاره‌هایی قابل صدق و کذب هستند؛ بدین معنی که واقعیتی اخلاقی وجود دارد، مستقل از باورهای ما، که درست یا نادرست بودن آن را تعیین می‌کند. همانگونه که در سایر حوزه‌های معرفت با دو نوع شناخت عقلی و تجربی مواجه هستیم، در حوزه اخلاق نیز شناخت باید متکی بر یکی از این دو الگوی شناختی باشد؛ به همین دلیل شناخت‌گرایی اخلاقی در یک دسته‌بندی به دو شاخه عقل‌گرایی^۱ و تجربه‌گرایی^۲ اخلاقی تقسیم می‌شود.

عقل‌گرایان معتقدند که عقل انسان بدون رجوع به عالم خارج می‌تواند صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی را دریابد. این دیدگاه گاهی با الگو قرار دادن ریاضیات

سعی در توجیه گزاره‌های اخلاقی با ارجاع آنها به گزاره‌هایی دارد که نقش اصول موضوعه در هندسه را ایفا می‌کنند. بر این اساس اصل موضوعه که بداهت ذاتی دارد، به وسیله شهود حاصل شده و مبنایی برای سایر گزاره‌ها می‌شود. برای نمونه، همانگونه که با علم به سه ضلعی بودن یک شکل، به صورت شهودی می‌توان فهمید که این شکل سه زاویه دارد؛ با شناخت عدالت به صورت بی‌واسطه می‌توان خوب بودن آن را درک و گزاره «عدالت خوب است» را تصدیق کرد. انتقادهایی به این دیدگاه وارد شده است. «مهم‌ترین اشکال خردگرایی اخلاقی در مفهوم کلیدی بداهت ذاتی یا شهودی است که دیگر اعتباری ندارد. ما دیگر نمی‌توانیم بپذیریم که در اخلاق، ریاضیات یا هر رشته‌ای، حقایق اساسی وجود دارد که به حکم بداهت ذاتی خود مورد قبول است» (تکینسون، ۱۳۶۹: ۱۰۲).

تجربه‌گرایان اخلاقی اما تصدیق نسبت موضوع به محمول را پسینی می‌دانند. به این معنا که برای تشخیص صدق و کذب این گزاره‌ها باید به عالم خارج مراجعه کرد. این دیدگاه مبتنی بر حس است. در توضیح آن

باید گفت همانطور که به کمک ادراک حسی می‌توانیم رنگ‌هایی مثل آبی و قرمز را از هم بازشناسیم، از ظرفیتی برای تمایز فضیلت از رذیلت برخوردار هستیم؛ یعنی شناخت اخلاقی ما در سایه برخورداری از قوه «حس اخلاقی» است (محمدی منفرد، ۱۳۹۷، ۵۹).

شافتسبری^۱

حس اخلاقی؛ پیدایش و گسترش

«حس اخلاقی» دیدگاهی است که شافتسبری مطرح کرد. «وی معتقد بود که انسان‌ها برای درک نظم و هماهنگی خلق شده‌اند و قدردانی صحیح از نظم و هماهنگی، اساس قضاوت صحیح در مورد اخلاق، زیبایی و دین است. او در توسعه ایده حس اخلاقی، تبیین تجربه زیبایی‌شناختی، دفاع از آزادی سیاسی و مدارا و تأکید بر لزوم دلیل مبتنی بر عقل و مشاهده به-جای وحی یا کتاب مقدس در حوزه دین، پیش‌تاز بود» (Gill, 2021: 1).

شافتسبری ابتدا تلاش کرد تا معنای مد نظر خود از «خیر» را روشن کند. او معتقد بود که کیهان متشکل از تعداد زیادی سیستم

ارگانیکی درهم‌تنیده است که در مجموع یک کل هماهنگ را تشکیل می‌دهند. رویدادهایی که در درون سیستم‌ها یا در روابط بین آنها رخ می‌دهد ممکن است وقتی به‌طور جزئی مشاهده شود، بد به نظر برسند؛ اما وقتی آنها را به‌طور کامل مشاهده کنیم خوب هستند؛ زیرا هر رویدادی در کیهان به سمت خیر کل یا خیر مطلق گرایش دارد. ویژگی یا مؤلفه ذاتی چنین جهانی، نظم، هماهنگی و تناسب میان جزء و کل در همه مراتب عالم از خرد تا کلان است. شافتسبری انسانی را فضیلت‌مند می‌نامد که در جهت خیر سیستم انسانی، که خود بخشی از آن است حرکت کند، و اگر اقدامات او نسبت به این سیستم مضر باشد، او را شرور می‌نامد (صانعی، ۱۳۹۳: ۴۴).

او در نسخه نخست جستار یک قوه اخلاقی ویژه را به انسان منتسب کرد؛ قوه‌ای که چون برای همه انسان‌ها طبیعی است، با طبیعت عام مرتبط است و برای قضاوت‌های اخلاقی دارای کفایت و پایدار است. وی آن قوه اخلاقی را اینگونه معرفی کرد:

در مخلوقی که می‌تواند تصورات کلی

حوزه‌های فلسفه، سیاست، اخلاق و دین او را به یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دوره خود تبدیل کرد.

۱ آنتونی اشلی کوپر، اِرل سوم شافتسبری در ۲۶ فوریه ۱۶۷۱ در لندن دیده به جهان گشود و در ۱۵ فوریه ۱۷۱۳ در ناپل ایتالیا در گذشت. نظرات این فیلسوف در

از چیزها را شکل دهد، نه تنها امور محسوس که خود را به حس ارائه می‌دهند، ابژه‌های تأثرات هستند، بلکه خود اعمال و احساسات مبتنی بر ترحم، نیکوکاری، مهربانی، عدالت و همچنین امور مقابل آنها، که با تأمل به ذهن وارد می‌شوند نیز تبدیل به ابژه می‌شوند ... به این ترتیب، با استفاده از این تأمل ثانوی، نوع دیگری از تأثر به وجود می‌آید که مربوط به تأثراتی است که ابتدا احساس شد، و اکنون در معرض احساس جدیدی قرار گرفته و باعث خوشایندی یا بیزاری می‌شوند (Shaftesbury, 2000: 27-28).

یک مثال شاید این سخن شافتسبری را کمی واضح‌تر کند؛ فرض کنید که گروهی از مردم با یک مار روبه‌رو شده‌اند؛ نخستین چیزی که این افراد با آن مواجه می‌شوند ترس است که می‌توان گفت غیرارادی و بی‌واسطه است؛ سپس عقل (تأمل) تعیین می‌کند که این ترس مضر است و اگر آنها بر ترس خود غلبه نکنند ممکن است توسط مار نیش زده شوند؛ در این صورت تأثر ثانویه که همان بیزاری از ترس است در آنها به وجود می‌آید. بنابراین اقدامات، اعمال و عواطف

افراد موضوع تأمل و احساسی ثانویه می‌شود. احساسی که واکنشی نه به خود ابژه‌ها بلکه به خوبی یا بدی آنهاست. این فرایند منجر به یکسان شدن قضاوت و تأثر می‌شود، چنانکه شافتسبری در جستار نخست آن را «حس درست و غلط» نامید^۱.

تأثر ثانویه را می‌توان کانون نظریه اخلاقی شافتسبری دانست؛ اما باید دید که او چه استدلالی برای اعتقاد به چنین تأثری دارد. شافتسبری در توضیح این مسأله گفته است که اگر انسان صرفاً موجودی دارای حس و نه عقلانی باشد، زمانی که در معرض ابژه‌های محسوس قرار می‌گیرد هیچ حسی نسبت به خوبی یا بدی آنها در او ایجاد نخواهد شد و بنابراین دلیلی برای دلسوزی، عشق و ... نیز نخواهد داشت؛ در مقابل اگر در نظر بگیریم که او صرفاً یک موجود عقلانی است، زمانی که در معرض ابژه‌های تأملی قرار می‌گیرد، نمی‌توان نسبت به عدالت، سخاوت و سایر فضیلت‌ها در او علاقه‌ای یافت و در نتیجه می‌توان گفت نسبت به بدی بی‌رحمی و خوبی محبت بی‌تفاوت خواهد شد و تصور چنین چیزی غیرممکن است

و سیستم فلسفی آنتونی ارل شافتسبری ویرایش بنیامین رند (۱۹۰۰) منتشر شده است، مراجعه کنید.

۱ برای مطالعه بیشتر به صفحه‌های ۲۸۸-۳۰۰ نامه‌های اولیه شافتسبری به لاک که در کتاب زندگینامه‌های منتشر نشده

(Shaftesbury, 2000: 43).

شافتسبری پیوسته احساسات مرتبط با حس اخلاقی را تأثر (عواطف) طبیعی^۱ می‌داند. در واقع به نظر شافتسبری هر جاننداری، به‌ویژه انسان، تنها از طریق تأثرات (عواطف) ^۲ به عمل به معنای دقیق کلمه برانگیخته می‌شود. اگر از جاننداری بدون انگیزش عاطفه یا شوق، عملی سر زند، انتساب این عمل به او نه به عنوان یک جاندار بلکه به عنوان یک مکانیسم صرف است. از این رو خیر یا شر خواندن یک جاندار به خیر یا شر بودن عواطف وی وابسته است. شافتسبری تأثرات (عواطف) را بر سه گونه می‌داند:

«عواطف طبیعی که به خیر همگانی یا خیر نوع رهنمون می‌شوند؛ عواطف معطوف به خود^۳ که تنها به خیر خصوصی رهنمون می‌شوند؛ و عواطف غیرطبیعی که نه به خیر خصوصی و نه به خیر همگانی گرایش دارند بلکه در جهت مخالف با هر خیری اعم از فردی یا جمعی پیش می‌روند. عواطف نوع سوم یعنی عواطف غیرطبیعی مطلقاً بد هستند. اگر عواطف شخصی که معطوف به خیر خصوصی‌اند زیاد از حد قوی و نامتعادل و

بنابراین خودخواهانه و متعارض با خیر جمعی باشند، عواطفی شر هستند؛ اما اگر نه تنها با خیر جمعی سازگار باشند بلکه تا اندازه‌ای به آن یاری رسانند، عواطفی خیرند.

عواطف طبیعی نظیر نوع دوستی، شفقت، مهربانی، وفاداری و سخاوت که معطوف به خیر یا منفعت کل یک نوع است به طور کلی خیرند مگر آنکه یکی از آنها چنان شدید و افراطی باشد که در بروز دیگر عواطف طبیعی خلل وارد کند یا موجودیت یک فرد از نوع را به خطر اندازد؛ زیرا طبیعت، موجودیت افراد یک نوع را به طور کلی برای حفظ آن نوع در نظر گرفته است. به گفته شافتسبری اگر عمل موجودی خیر و نفع جمعی به بار آورد، اما آن عمل صرفاً بر عاطفه شخصی مبتنی باشد، یعنی اگر انگیزه راستین آن موجود در انجام دادن عملی به جای عاطفه طبیعی نسبت به نوع صرفاً میل و اشتیاق به خیر خصوصی‌اش باشد، این موجود هر چند عاطفه شخصی‌اش خیر است، اما خودش فی‌نفسه خیر نیست. بدین سان شافتسبری تصریح می‌کند که «یک جاندار ... تنها در صورتی خیر انگاشته می‌شود که خیر یا شر نظامی که آن جاندار به آن وابسته است،

2 Affection

3 Self-affection

1 Natural affections

متعلق بی‌واسطه میل، شوق یا عاطفه برانگیزاننده وی باشد». به سخن دیگر، تنها در صورتی که همه عواطف و هیجان‌های یک جاندار، متناسب با خیر جمعی یا خیر نوع باشد می‌توان گفت که خوی طبیعی آن جاندار کاملاً خیر است» (Shaftesbury, 2001, vol.2: 12-15, 50-51).

بر این اساس است می‌توان گفت این فیلسوف خیر را به‌عنوان وصف عواطف موجودات در نظر می‌گرفت. در این صورت یک موجود، اعم از انسان و غیرانسان، در صورتی خیر محسوب می‌شود که عواطفش در جهت سعادت مجموعه‌ای که آن موجود عضوی از آن است، قرار داشته باشد.

تفاوتی که شافتسبری در این بخش میان انسان و غیرانسان ایجاد می‌کند، این است که از نظر او فقط انسان می‌تواند «فضیلت» را کسب کند؛ چراکه «فضیلت» به نوع ویژه‌ای از عاطفه پیوند خورده است و فقط مختص به انسان است. این عاطفه خاص به همان تأملی بازمی‌گردد که پیشتر به آن اشاره شد و در واقع نوعی عاطفه مرتبه دوم است که از تأمل بر روی عواطف دسته اول ایجاد می‌شود. «در موجودی که می‌تواند مفاهیم کلی

را شکل دهد، نه تنها موجودات خارجی که به حواس عرضه می‌شوند متعلقات عاطفه‌اند، بلکه خود اعمال و عواطفی نظیر شفقت، مهربانی، سپاسگزاری و متضادهایشان نیز از طریق [فعالیت] تأمل ذهن به متعلقات آن بدل می‌شوند. به طوری که از رهگذر این حس تأملی^۱ نوع دیگری از عاطفه نسبت به خود آن عاطفه‌های پیشین ایجاد می‌شود و این عاطفه‌ها اکنون خود موضوع علاقه یا بیزاری تازه‌ای می‌گردند» (Shaftesbury, 2000: 23).

عاطفه مرتبه دوم، همان است که شافتسبری آن را «حس اخلاقی» نامید.

ضعف اصلی جستار نخست شافتسبری، در تعیین قدرت انگیزه‌های اخلاقی انسان بود. او در این کتاب تصریح کرد که همه افراد به‌طور طبیعی به خیر عمومی تمایل دارند؛ این تمایل برآمده از نوعی عواطف طبیعی است که به وقت تأمل، به انسان حس درست و غلط را می‌دهد. این حس طبیعی است چراکه در همه انسان‌ها وجود دارد.

بر این اساس منتقدان صرفاً باید قاطعانه منکر این می‌شدند که همه انسان‌ها به «نیکی به بشر» علاقه دارند. اگر محبت در انسان

علت شیرینی باشد؛ شاید بتوان دسته‌ای از مواد شیمیایی را در مواد شیرین یافت که حضورشان منجر به شیرینی می‌شود و شاید نه؛ اما در هر صورت معیار نهایی شیرینی احساس است.

چه چیزی لاکتوز، فروکتوز و گلوکز را شیرین می‌کند؟ چیزی که آنها را شیرین می‌کند احساس شیرینی است. آنها «به خودی خود» شیرین نیستند. در واقع آنها احتمالاً برای موربان‌هایی که ذائقه‌شان به چوب متمایل است، و عنکبوت‌هایی که ذائقه‌شان متمایل به مگس است، و گربه‌هایی که طعم ماهی را ترجیح می‌دهند، شیرین نیستند. آنها شیرین هستند زیرا ما با چشیدن آنها احساس شیرینی می‌کنیم. درواقع احساس منحصر به فرد شیرینی بخشی از ساختار انسان است و نمی‌توان آن را به موجودی که دارای هیچ پایه طبیعی برای آن نیست نسبت داد. اگر انسانی حس چشایی نداشته باشد یا توانایی چشیدن شیرینی را نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند چیزی جز دانش شفاهی صرف از شیرینی داشته باشد.

به همین ترتیب، انسان به گونه‌ای خلق شده است که انواع اعمال، تمایلات و موقعیت‌های ناپسند یا بی‌ارزش را درمی‌یابد. تلاش برای توصیف این قوه مانند توصیف

عمومی نیست، پس برای او طبیعی نیست. اگر طبیعی نباشد، هیچ اقتداری ندارد و نمی‌تواند اساس اخلاقی ابدی و تغییرناپذیر باشد. حمله به «عواطف طبیعی» کل نظامی را که شافتمبری در جستار نخست مطرح کرد تهدید می‌کرد.

به این دلیل بود که شافتمبری از قوه‌ای برای تمیز درست از خطا سخن می‌گوید و در تعریف آن می‌آورد:

«انزجار یا بیزارى نسبت به بی‌عدالتی یا نادرستی و نیز عاطفه یا عشقی واقعی نسبت به عدالت و درستی به‌خاطر خودش و به دلیل زیبایی و ارزش طبیعی خاص خود آن است» (Shaftesbury, 2000: 25).

ساده‌ترین راه برای روشن شدن مفهوم قوه‌ای که شافتمبری از آن سخن می‌گوید، مقایسه آن با سایر حواس است. معیار برای تشخیص شیرینی یک خوراکی نوع خاص، طعم و مزه آن است؛ درواقع این حس چشایی است که معیار شیرینی را به ما می‌دهد. ممکن است دانشمندان فهرستی از همه مواد شیرین را جمع‌آوری کنند و به دنبال عنصر مشترکی در آنها به عنوان «علت» یا «منبع» شیرینی بگردند. شاید چنین عنصر مشترکی پیدا و شاید هم پیدا نشود. درواقع امکان دارد که همیشه مجموعه خاصی از مواد شیمیایی در غذاهای با طعم شیرین یافت شود و همین

خود می‌تواند انگیزه‌ای برای عمل باشد، و اگر افراد مطابق با آن احساسات درجه دوم عمل کنند، فضیلت‌مند هستند؛ در مقابل، حیوانات غیرانسانی، چون فاقد قدرت لازم برای آگاهی از عواطف خود هستند، دارای حس اخلاقی نیستند. بنابراین حیوانات غیرانسانی قادر به دستیابی به فضیلت نیستند.

تفاوت شهود و حس اخلاقی

این مسأله که با استفاده از «حس اخلاقی» می‌توان به صورت بی‌واسطه به صواب یا خطا بودن اعمال پی برد، سبب شده تا برخی این دیدگاه را ذیل شهودگرایی اخلاقی قرار دهند، اما آنچه در این امر مورد غفلت قرار گرفته، این است که به نظر می‌رسد حس اخلاقی و شهود دو الگوی شناختی متفاوت هستند. از دید شهودگرایان می‌توانیم سلسله توجیه باورهای اخلاقی را به باوری برسانیم که مبتنی بر باور دیگری نباشد. همه شهودگرایان قضایای بنیادین اخلاق را بدیهی می‌دانند؛ این درحالی است که فائلان به قوه حس اخلاقی نه تنها کارکرد آن را مرتبط با عقل نمی‌دانند، بلکه قائل به نوعی قوه حسی خاص هستند که از سایر قوای حسی ما متمایز

شیرینی یا رنگ بی‌فایده است، و به نظر می‌رسد که باید احساس شود تا شناخته شود، و هنگامی که احساس شد، توصیف، امری زائد به نظر می‌رسد. در مورد نابینایان مادرزاد نیز وضعیت به همین گونه است. آنها نمی‌دانند نور چیست؛ ممکن است بتوانند از این کلمه به درستی استفاده کنند، اما نمی‌توانند هیچ شناخت واقعی از ماهیت نور داشته باشند. علاوه بر این، هیچ توصیفی درباره تجربه نور نمی‌تواند درک دقیقی از واقعیت را به آنها بدهد.

قوه حس اخلاقی در موقعیت‌های مختلف عمل خطا و صواب را تشخیص می‌دهد و فرد را به انجام کار صحیح ترغیب و از انجام کار خطا باز می‌دارد. شافستبری فکر می‌کرد که حس اخلاقی آن چیزی است که در ما احساس «دوست داشتن» یا «ناراحتی» نسبت به عواطف (درجه اول) را ایجاد می‌کند. هنگامی که حس اخلاقی به درستی عمل کند، احساسات مثبت نسبت به افعالی که رفاه بشریت را ارتقا می‌دهد و احساس منفی نسبت به اعمالی که از رفاه بشریت می‌کاهد، ایجاد می‌کند. احساسات مرتبه دومی که حس اخلاقی ایجاد می‌کند،

است؛ از همین‌رو است که پرایس به گاه بحث از شهودگرایی اخلاقی آن‌را با دو موضع معرفت‌شناختی دیگر در تقابل می‌نهد؛ یکی استدلال‌گرایی در اخلاق (به شیوه اسپینوزا) است و دیگری دریافت توسط حس اخلاقی (Price, 1969: 159). در نتیجه، نظریه حس اخلاقی در حیطه تجربه‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که بیشتر شهودگرایان از باورهای پایه‌ای سخن می‌گویند که دارای بدهت ذاتی هستند و معتقدند که سایر گزاره‌های اخلاقی به وسیله این گزاره‌های مبنایی توجیه می‌شوند؛ در نظریه حس اخلاقی از هیچ باور بدیهی سخن به میان نمی‌آید. بر اساس این دیدگاه، انسان در موقعیت‌های خاص با استفاده از قوه‌ای که قدرت تمیز خطا از صواب را دارد، قادر است فعل اخلاقی را تشخیص دهد. بنابراین به نظر می‌رسد که گنجاندن دیدگاه حس اخلاقی ذیل شهودگرایی اخلاقی خطا و ناشی از خلط دو حوزه معرفتی تجربه و عقل در مباحث اخلاقی است.

نقد و ارزیابی

الف) این سخن شافتنبری که با تأمل ثانوی نوعی دیگر از تأثر به وجود می‌آید، مرتبط با

تأثراتی که پیشتر احساس شده و احساس‌های اولیه دوباره در معرض احساس جدیدی قرار می‌گیرد شبیه آن چیزی است که در حکمت اسلامی در مورد معقولات ثانیه می‌گویند: معقول اول مفهومی است که ابتدا وارد ذهن می‌شود، اما عقل این توان را داراست که با تأمل در این مفاهیم اولیه، معقولات ثانیه بسازد؛ مثل امکان.

چیزی که هست شافتنبری از احساسات ثانویه‌ای سخن می‌گوید که مولود احساسات اولیه است. با این همه قبول این احساسات ثانوی نتیجه دلخواه وی را به بار نمی‌آورد: قاعداً باید از این سخن وی که «اگر انسان صرفاً موجودی دارای حس و نه عقل باشد، زمانی که در معرض ابژه‌های حسی قرار گرفت نباید هیچ حسی نسبت به خوبی یا بدی آنها در وی ایجاد شود و دلیلی برای دلسوزی نخواهد داشت و اگر موجودی باشد صرفاً عقلانی نسبت به بدی بی‌رحمی و خوبی محبت بی‌تفاوت خواهد شد» این نتیجه را گرفت که نه حس تنها و نه عقل تنها، حکم اخلاقی به بار نخواهد آورد و ترکیبی از این هر دو لازم است. این اعتراف، به ضرورت حضور عقل برای صدور حکم اخلاقی منتهی خواهد شد و حس اخلاقی به فرض پذیرش از صدور حکم ناتوان است.

ب) اگر آنگونه که شافتمبری مطرح کرده است مبنای اخلاق را در قوه «حس اخلاقی» بدانیم، پس همانگونه که برای تشخیص بو نیاز به بینی است و برای شنیدن صدا نیاز به گوش، برای تشخیص صواب از خطا نیز باید قوه‌ای وجود داشته باشد که به وسیله آن بتوان تمایزات اخلاقی را درک کرد؛ این در حالی است که یافته‌های علمی تاکنون نتوانسته‌اند از نظر فیزیولوژیک وجود چنین قوه‌ای را اثبات کنند.

ج) از طرفی حواس ما ممکن است به دلایلی دچار زوال شوند، برای نمونه اگر فردی دچار عفونت حلزون گوش شود، در شنوایی او اختلال ایجاد می‌شود؛ بر همین اساس اگر بنیاد اخلاق را در حس قرار دهیم و معتقد باشیم که به وسیله «حس اخلاقی» می‌توان خطا را از صواب تشخیص داد، باید این مسأله را بپذیریم که در این قوه نیز امکان اشتباه وجود دارد. پرسش این است که در چنین مواردی چگونه می‌توان خطای «حس اخلاقی» را تشخیص داد. فردی که دچار عفونت حلزون گوش می‌شود، از طریق درد متوجه مشکلی خواهد شد و در صدد برطرف کردن آن بر می‌آید. آیا راهی هست که فرد بتواند متوجه اختلال در قوه حس اخلاقی

خود شود؟ و آیا در این موارد راهی برای بهبود وجود دارد؟

د) به نظر می‌رسد یک راه برای تعیین کارکرد صحیح «حس اخلاقی» مطابقت آن با واقعیت باشد؛ اما اگر قوه «حس اخلاقی» در واکنش به موقعیت‌های مختلف احساس پسند و ناپسند را در ما به وجود بیاورد و ما برای تعیین صحت این احساس مجدداً به واقعیت بیرونی رجوع کنیم دچار دوری باطل شده‌ایم. راه دیگر ممکن است مقایسه آن با برداشت‌های اخلاقی دیگران باشد که با فرض اینکه قضاوت‌های اخلاقی آنها نیز به همان اندازه محصول یک «حس اخلاقی» مشترک است، راهی بیهوده به نظر می‌رسد. بنابراین تنها راه تشخیص درست یا خطا بودن حس اخلاقی تکیه دوباره به خود آن است و این مسأله باعث می‌شود راهی برای دانستن اینکه آیا این قوه به درستی کار می‌کند یا نه، نداشته باشیم.

ه) مسأله دیگر در ارتباط با پرورش حواس است. همانگونه که با پرورش حواس پنجگانه می‌توان آنها را تقویت کرد، آیا راهی برای تقویت «حس اخلاقی» وجود دارد؟ اگر در پاسخ به این سؤال گفته شود که «حس اخلاقی» آموزش‌پذیر است، پس

می‌توان آن را منعطف خواند و این انعطاف‌پذیری، اقتدار آن را تضعیف می‌کند. اگر من بتوانم با تلاش و تمرین «حس اخلاقی» خود را تقویت کنم، پس به یک معنا من بر آن تسلط دارم و نه حس اخلاقی بر من. درواقع اینکه ما می‌توانیم با تمرین‌های تقویت‌بینایی، قدرت بینایی خود را بیشتر کنیم به این معنی است که می‌توانیم بر این حس تسلط داشته باشیم و تغییراتی در آن ایجاد کنیم؛ حال اگر بتوان حس اخلاقی را نیز تقویت کرد به این معنی است که می‌توان بر آن تسلط داشت و تغییراتی در آن ایجاد کرد.

هاچسون^۱

تقسیم‌بندی حواس

با وجود اینکه نظریه حس اخلاقی را شافتمبری مطرح کرد، اما هاچسون اولین کسی بود که به صورت نظام‌مند، واضح و کاملاً صریح از آن دفاع کرد. او عقل‌گرایی در اخلاق را با گفتن جمله «عقل به معنای

قدرت ما در یافتن گزاره‌های ناظر بر واقع است» (Hutcheson, 1742: 15) به چالش کشید. از دید او تمایزات اخلاقی نه توسط عقل بلکه به وسیله حس درک می‌شوند، اینجاست که او باید مقصود دقیق خود از اصطلاح «حس^۲» را مشخص کند. نخستین کاری که هاچسون در این خصوص انجام می‌دهد این است که فهرستی از حواس ارائه می‌کند. او حواس را به حس بیرونی^۳، حس درونی از زیبایی^۴، حس اخلاقی، حس عمومی^۵ و حس عزت^۶ تقسیم کرد و میان حواس ظاهر و باطن تفاوت قائل شد. در اولین بخش اثرش «پرسش درباره زیبایی، نظم، هماهنگی و طراحی^۷»، هاچسون تمایل ما برای لذت بردن از زیبایی را نوعی «حس درونی» نامید.

ماهیت غیرارادی زیبایی‌شناسی به هاچسون اجازه داد اولین قدم را در برابر شک‌گرایی بردارد؛ به این معنی که او تأیید زیبایی را نتیجه تصمیم نمی‌دانست. بر این اساس ما تصمیم نمی‌گیریم چیزی را زیبا یا

۱ فرانسیس هاچسون (۱۶۹۴-۱۷۴۶) یکی از اخلاق‌گرایان با نفوذ بریتانیا بود. وی تا حدی به دلیل تعامل با چهره‌های مهم آن روز از جمله آدام اسمیت، توماس رید و دیوید هیوم یکی از چهره‌های کلیدی روشنگری اسکاتلند نیز محسوب می‌شد.

2 sense

3 External sense

4 Internal sense of beauty

5 Public sense

6 Sense of honor

7 An Inquiry into the original of our Ideas Beauty and virtue

زشت ببینیم و این امر در مورد حواس ظاهری یا بیرونی نیز صادق است. برای نمونه می‌گوید:

«در تأمل درباره حواس بیرونی به روشنی درمی‌یابیم که ادراک لذت یا الم، به طور مستقیم و بی‌واسطه به اراده ما وابسته نیست. اشیا بر طبق میل و گرایش ما به ما لذت نمی‌بخشند. حضور برخی اشیا به ضرورت برای ما موجب لذت می‌شود و حضور برخی دیگر به ضرورت ناخوشایندی ما را سبب می‌شود ... بنابر ساختار طبیعت ما، برخی چیزها سبب خشنودی و برخی دیگر سبب ناخشنودی می‌شوند» (Hutcheson, 1738: 8).

پس حواس خارجی با نوعی لذت یا الم بی‌واسطه همراهند که تحت تأثیر خواست و اراده ما قرار نمی‌گیرند. درواقع اراده ما آنها را به وجود نمی‌آورد و از بین نمی‌برد.

هاچسون در ادامه این نوع لذت مستقیم، ضروری و مستقل از خواست و اراده را به متعلقاتی از سنخ دیگر تعمیم می‌دهد و بر اساس آن بر وجود حواس دیگری غیر از حواس پنجگانه خارجی استدلال می‌کند:

همین ملاحظه درباره همه لذت‌ها و الم‌های دیگرمان صادق است؛ زیرا انواع بسیار دیگری از چیزها وجود دارند که به ضرورت موجب لذت یا انزجار ما می‌شوند؛ درست همانگونه که اشیاء مادی هنگام تأثیرگذاری بر اندام‌های حسی ما چنین می‌کنند. چیزهایی نیز وجود دارد که اذهان

ما به آنها مشغول می‌شود و زمینه ضروری نوعی لذت یا الم را فراهم می‌کنند. بدین‌سان ما از شکلی منظم، از اثر معماری یا نقاشی، ترکیب نت‌های موسیقایی، یک قضیه ریاضی، یک عمل، یک عاطفه و یک خو یا منش لذت می‌بریم. ما آگاهیم که این لذت به ضرورت از مشاهده تصویری که در آن لحظه در برابر اذهان ما حاضر است ناشی می‌شود ... هرچند برخی از این تصورات با آنچه ما ادراک حسی می‌نامیم، متفاوتند [مانند قضیه، عمل، عاطفه، منش] و در آن تصوراتی هم که مرتبط با نوعی ادراک حسی هستند، لذت ناشی از نوعی همگونگی، نظم، آرایش و تقلید یا محاکات است و نه برخاسته از تصورات بسیط [مدرک به ادراک حسی رنگ] یا آوا یا نحوه امتدادی که به‌طور جداگانه و مجزا در نظر گرفته شده است.

نویسنده تعیناتی را که با صور یا تصورات مرکب لحاظ می‌شوند حس می‌نامد و آنها را از قوایی که عموماً به این نام خوانده می‌شوند، متمایز می‌سازد؛ به این شکل که قوه درک زیبایی نظم، ترتیب و هماهنگی را حس درونی می‌خواند و تعینی که با مشاهده عواطف، اعمال یا منش‌های عاملان عاقل که فضیلت‌مند می‌خوانیمشان

خرسند می‌شود، با نام حس اخلاقی مشخص می‌کند (Hutcheson, 1738: 8-9).

هاچسون کوشیده است حس لذت و الم و نیز تحسین و تقبیح را از انحصار ملاحظات سودانگارانۀ عقلی و حواس بیرونی خارج سازد و حواس دیگری را اساس دآوری‌های ارزشی دربارهٔ زیبایی و خیر قرار دهد. او در مقدمۀ جستاری دربارهٔ سرشت و هدایت/انفعالات و عواطف، به همراه روشنگری‌هایی دربارهٔ حس اخلاقی این برداشت را تأیید می‌کند:

«می‌توان به آسانی دید ... که همهٔ انسان‌ها در دل خویش چیزی را احساس می‌کنند که از فضیلت تمجید و به آن توصیه می‌کند، چیزی که تبیین آن دشوار است. این دشواری احتمالاً ناشی از مفاهیم محدود و اندک ما از حواس است، به طوری که تمایلی نداریم در نظریه‌های خود به بیشتر از این تعداد محدود و معروف متوسل شویم و تلاش خود را صرف این می‌کنیم که تبیینی از تصورات اخلاقی به دست دهیم که با دیگر قوای ادراکی، که رسمیتی عام و جهان‌شمول دارند، مرتبط باشد. دشواری مشابهی در ادراکات متعدد دیگر نیز هست که فیلسوفان معمولاً درک و دریافت آنها را به حواس متمایز مخصوص به خودشان نسبت نمی‌دهند؛ نظیر زیبایی طبیعی، هماهنگی، کمال شعر، معماری، طراحی و امور مشابه مربوط به ذوق، نبوغ یا تخیل: تبیین‌ها یا نظریه‌های مربوط به این موضوعات سرشار از آشفتگی و استعاره است» (Hutcheson, 1738: 7).

در حس اخلاقی که هاچسون مطرح می‌کند، احساس لذت مقدم بر منافع است. این مسأله بر زیبایی‌شناسی نیز صدق می‌کند؛

در واقع حس اخلاقی و زیبایی‌شناسی مستقل از اراده و هرگونه علاقه‌ای که ممکن است ما داشته باشیم عمل می‌کنند. به این ترتیب که میل ما به زیبایی ممکن است با پاداش‌ها یا تهدیدها متعادل شود، اما حس ما هرگز نسبت به آن چنین نخواهد شد (Hutcheson, 1738: 12-13).

حس اخلاقی نیز با لذت و دردهایی که ایجاد می‌کند، بستری برای تأیید یا عدم تأیید اعمال اخلاقی فراهم می‌کند. از طرفی این حس شخصیت‌ها و اقدامات خیرخواهانه را تأیید می‌کند و به نوبه خود باعث ارتقای رفاه و کمال انسان می‌شود. هاچسون در این باره می‌گوید:

«مراد از حس اخلاقی صرفاً نوعی تعین ذهن در دریافت تصورات بسیط تصدیق یا تقبیح ناشی از افعال مشاهده شده است مقدم بر هرگونه پندار و عقیده‌ای نسبت به سود یا زیانی که از آن اعمال برای ما ایجاد می‌شود» (Hutcheson, 1738: 67,100).

نقد و ارزیابی

در واقع ایراد هاچسون بر کسانی که اصرار دارند همهٔ حواس را در حواس متعارف و شناخته‌شده منحصر کنند به‌جا می‌نماید: امکان آن هست که ما قوای حسی دیگری داشته باشیم که با آن امور دیگری مثل زیبایی، کمال شعری و خوبی یا بدی را درک

نماییم؛ این نظر وی ممکن است از جهاتی ابتکاری و راهگشا باشد. با این همه در ارزیابی وی، توجه به مسائلی از سنخ زیر نیز بایسته است:

الف) همه مردم در سطح جهان به خاطر برخورداری از حس لامسه درک می کنند که آتش سوزان است یا به خاطر ذائقه حکم می کنند که آب دریا شور است؛ اینک اگر به حس اخلاقی مشابهی قائل شویم این همه اختلاف نظر در حوزه اخلاق را چگونه می توان توجیه کرد؟

ب) با افزایش سن و فرسوده شدن اندام های حسی شناخت های حسی مثل تشخیص رنگ ها یا صداها هم رو به ضعف می رود آیا در مورد شناخت های اخلاقی هم این حکم صادق است؟

ج) از همه مهم تر حتی با پذیرش حس اخلاقی مستقل از حواس مرسوم، اتکای اخلاق به چنین قوه احساسی صرفی اثبات نمی شود در حکم به اینکه فلان رفتار دارای ویژگی ایست به نام بدی یا خوبی حتماً حضور عقل و دخالتش لازم است، این سخن

حتی در مورد حواس مرسوم نیز صادق است تا چه رسد به حس اخلاقی، حس تنها امری جزئی را درک می کند مثل سوزان بودن این آتش اما بدون دخالت عقل حکم به اینکه هر آتشی سوزان است میسر نیست.

هیوم^۱

چرخش شناختی در حوزه اخلاق

دیوید هیوم دیگر فیلسوفی است که در تبیین و گسترش نظریه «حس اخلاقی» نقش داشته است. او مواضع فلسفی متمایز و متعددی در حوزه اخلاق عرضه کرد و تصور عقل گرایانه از اخلاق را که به موجب آن انسان ها ارزش گذاری های اخلاقی و صواب و خطا را تنها از طریق عقل درک می کنند، رد کرد. هیوم معتقد بود که ارزیابی های اخلاقی به طور قابل توجهی به احساس بستگی دارد.

او در ابتدای فصل اول «کاوشی در مبانی اخلاق» می گوید:

از دیرباز مناقشه ای در باب مبانی عام اخلاق وجود داشته است، که سزاوار بررسی

در حوزه های فلسفه دین، اخلاق و زبان تأثیر گذار بوده است.

۱ دیوید هیوم در ۲۶ آوریل ۱۷۱۱ در ادینبرا متولد و در ۲۶ اوت ۱۷۷۶ درگذشت. وی اندیشمندی سودگرا و از پیشروان مکتب تجربه گرایی محسوب می شود. نظریات او

صرفاً بر اساس عقل و بدون تأثیر احساسات صورت می‌گیرد. برای مثال، کلارک می‌نویسد که اخلاق شامل برخی روابط «ضروری و ابدی» است (Clarke, 1991:192).

هیوم پیش از بیان آنچه در ذهن دارد، سعی می‌کند دلایلی را که ممکن است طرفداران عقل‌گرایی اخلاقی مطرح کنند، مطرح کرده و آنها را بررسی کند. او از زبان آنها می‌گوید: عقل، توانایی تشخیص خوب و بد اخلاقی را دارد؛ چراکه اگر عقل، کاشف خوب و بد اخلاقی نیست، چگونه است که در مباحث اخلاقی، زنجیره‌درازی از دلایل ساخته می‌شود؛ تمثیل‌ها به کار گرفته می‌شود، مغالطه‌ها ردیابی می‌شود، استنتاج‌ها به میان کشیده می‌شود و در نهایت نتایج متعددی استخراج می‌شود که با مقدمات خاص خود جفت و جور شده است (هیوم، ۱۳۹۵: ۶). سپس او ادامه می‌دهد که معیار قضاوت چیزی است که در ذات امور قرار دارد و این درحالی است که معیار حس آن چیزی است که هر فرد انسانی درون خود احساس می‌کند.

برهان هیوم بر علیه عقل‌گرایی در اخلاق را می‌توان اینگونه صورت‌بندی کرد:

بیشتری است؛ از جمله اینکه، اخلاقیات از عقل مایه می‌گیرند یا از احساس؛ به عبارت دیگر آیا ما خوب و بد امور را به کمک رشته‌ای از دلایل و استنتاجات استقرایی درمی‌یابیم یا به وسیله یک احساس بی‌واسطه و یک حس ظریف درونی؛ آیا داوری‌های اخلاقی همچون هر قضاوت صحیحی راجع به صدق و کذب، میان تمام موجودات ذی-شعور مشابه است؛ یا اینکه مانند درک و دریافت ما از زیبایی و زشتی، کلاً مبتنی بر ساخت و سرشت ویژه نوع آدمی است؟ (هیوم، ۱۳۹۵: ۴-۵).

هیوم برخلاف عقل‌گرایان معتقد بود که فعل و ترک فعل مربوط به امیال، و نه عقل است و دخالت عقل در اخلاق را منکر شد. او این مطلب را اینگونه بیان می‌کند: «عقل فقط محاسبه می‌کند که چه عملی چه نتیجه‌ای دارد، اما اینکه نتیجه مفید هم هست کار عقل نیست کار احساس است» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۹۸).

رد عقل‌گرایی در اخلاق

رابطه میان عقل و قضاوت‌های اخلاقی یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد بحث در قرن هفدهم و هجدهم بوده است. عقل‌گرایان اخلاقی معتقد بودند که ارزیابی‌های اخلاقی

تمایزات اخلاقی^۱ می‌تواند بر اعمال انسان تأثیر بگذارد؛

«عقل به تنهایی» نمی‌تواند بر اعمال انسان تأثیر بگذارد؛

بنابراین، تمایزات اخلاقی محصول «عقل به تنهایی» نیستند.

در مقدمه اول از اصطلاح تمایز اخلاقی استفاده شده است. منظور هیوم از «تمایز اخلاقی» ارزیابی‌هایی است که اعمال یا ویژگی‌های شخصیتی را از نظر اخلاقی متمایز می‌کند. هیوم ادعا می‌کند که برخلاف تمایزاتی که با قوه عقل محض درمی‌یابیم، تمایزات اخلاقی می‌توانند بر نحوه عمل ما تأثیر بگذارند. برای نمونه: این ادعا که عمل X شروانه است، می‌تواند ما را کمتر به انجام X برانگیزد. کسانی که معتقدند کشتن افراد بی‌گناه از نظر اخلاقی خطاست، احتمال اینکه کسی را بکشند کم است؛ این بدان معنا نیست که قضاوت‌های اخلاقی انگیزه قاطعانه‌ای ایجاد می‌کنند. ممکن است کسی تشخیص دهد که X یک تکلیف اخلاقی است، اما به دلایل مختلف آن را انجام ندهد. هیوم صرفاً ادعا می‌کند که تشخیص صواب و خطای

اخلاقی می‌تواند انگیزه‌ای برای عمل ایجاد کند. اگر تمایزات اخلاقی به این معنا مؤثر بر عمل نبود، تلاش برای تأثیرگذاری بر رفتار انسان با قوانین اخلاقی بیهوده بود (Hume, 1740: 5).

هیوم برای مقدمه دوم، دو استدلال جداگانه ارائه کرده است که کوهن^۲ آنها را با عنوان‌های «برهان سبر و تقسیم»^۳ و «استدلال بازنمایی»^۴ نامگذاری کرده است.

برهان سبر و تقسیم

هیوم می‌گوید بسیاری معتقدند انسان‌ها با مقاومت در برابر احساسات و پیروی از خواسته‌های عقل می‌توانند اعمال خوبی انجام دهند؛ به عنوان مثال، کسی را در نظر بگیرید که می‌داند خوردن یک تکه کیک بیشتر برای سلامتی او مضر است و برای سلامتی خود نیز ارزش قائل است، اما همچنان یک تکه کیک دیگر می‌خورد. چنین موقعیت‌هایی اغلب به عنوان غلبه اشتیاق یا احساسات بر عقل توصیف می‌شوند که نتایج خوبی ندارد. استدلالی که هیوم برای رد این تصور به کار می‌برد، از این قرار است:

استدلال یا برهانی^۱ است یا محتمل^۲.

کند.

در مورد استدلال احتمالی، چرا این نوع استدلال نمی‌تواند تأثیر عملی داشته باشد؟ استدلال احتمالی شامل استنتاج بر اساس تجربه است؛ مانند قضاوتی که درباره علت و معلول می‌کنیم. هیوم پیش از آن علت و معلول را ارتباط ثابتی معنا کرده بود که به دلیل تکرار یک تجربه آشکار شده است. از آنجایی که استدلال احتمالی می‌تواند به ما اطلاع دهد که چه اعمالی «ارتباط دائمی» با لذت یا درد دارند، ممکن است به نظر برسد که می‌تواند بر اراده تأثیر بگذارد؛ اما از دید هیوم نیروی انگیزشی ما از استنتاج رابطه علت و معلولی ناشی نمی‌شود، منبع انگیزه؛ ما «اشتیاق» برای دنبال کردن لذت و اجتناب از درد است. او با ارائه یک مثال سعی می‌کند استدلال احتمالی را نیز توضیح دهد؛ او می‌گوید: به نظر می‌رسد اعتقاد به اینکه خوردن یک میوه خاص باعث سلامتی می‌شود، می‌تواند مرا به خوردن آن میوه ترغیب کند با این حال، این باور علی باید با کمی اشتیاق، به‌ویژه میل به سلامتی همراه باشد تا اراده را به حرکت درآورد. بنابراین، هیوم تصویری را ترسیم می‌کند که در آن نیروی انگیزشی برای دنبال کردن یک هدف

استدلال برهانی به‌تنهایی نمی‌تواند بر اراده تأثیر بگذارد (یا بر اعمال انسان تأثیر بگذارد)؛ استدلال احتمالی به‌تنهایی نمی‌تواند بر اراده تأثیر بگذارد (یا بر اعمال انسان تأثیر بگذارد)؛

بنابراین، «عقل به‌تنهایی» نمی‌تواند بر اراده تأثیر بگذارد (یا بر اعمال انسان تأثیر بگذارد).

اولین نوع استدلالی که هیوم مورد بحث قرار می‌دهد، استدلال برهانی است که شامل «روابط انتزاعی ایده‌ها» است. قضاوت‌های مشخصی مانند « $2+2=4$ » یا «زوایای داخلی یک مثلث برابر با 180° درجه» را در نظر بگیرید؛ در این موارد عقل نمی‌تواند انگیزه عمل را ایجاد کند؛ چراکه این نوع از استدلال فقط ما را با مفاهیم انتزاعی آشنا می‌کند. برای واضح شدن این نوع از استدلال می‌توان از این مثال استفاده کرد: ریاضیات و داده‌های آن صرفاً می‌تواند اطلاعاتی درباره مقدار پولی که یک بدهکار باید به طلبکار خود بدهد ارائه کند، اما نمی‌تواند انگیزه‌ای برای تسویه حساب ایجاد کند، بنابراین این نوع استدلال نمی‌تواند نیروی انگیزشی ایجاد

همیشه نیازمند اشتیاق است و عقل صرفاً ما را از بهترین ابزار برای دستیابی به آن هدف آگاه می‌کند.

در نتیجه، هنگامی که می‌گوییم برخی از اشتیاق‌ها^۱ «غیرمعقول» است، منظور این است که بر پایهٔ یک باور نادرست بنا شده است یا اینکه اشتیاق، ما را وادار به انتخاب روش اشتباه برای رسیدن به هدف خود کرده است. در این زمینه این سخن هیوم معروف است: «ترجیح دادن نابودی کل جهان به خراش انگشت با عقل در تعارض نیست» (Hume, 1740: p.6).

هیوم از اینجا نتیجه می‌گیرد که «عقل به‌تنهایی» نمی‌تواند بر اراده تأثیر بگذارد.

استدلال بازنمایی

استدلال دوم در حمایت از مقدمهٔ دوم برهان هیوم نیز دو بخش دارد. بخش اول آن این است که:

چیزی که موضوع عقل است باید بتواند به‌عنوان درست یا غلط ارزیابی شود.

چیزی که می‌تواند به‌عنوان درست یا غلط ارزیابی شود، باید بتواند با برخی از روابط ایده‌ها یا واقعیت موافق یا مخالف باشد.

بنابراین، چیزی که نمی‌تواند موافق و مخالف هیچ رابطه‌ای از ایده‌ها یا امر واقعی باشد، نمی‌تواند موضوع عقل باشد (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۹۰).

مقدمه (۱) بر این ایده تکیه دارد که هدف عقل، کشف حقیقت و خطاست؛ بنابراین آنچه از طریق عقل کشف می‌شود، باید از نوع ادعاهایی باشد که بتوان آن را درست یا نادرست خواند. چه نوع ادعاهایی درست است؟ فقط آن دسته از ادعاهایی که می‌توانند با برخی از روابط انتزاعی ایده‌ها یا برخی واقعیت‌ها در مورد هستی موافق یا مخالف باشند. برای مثال، این ادعا که «مجموع زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ درجه است» با رابطهٔ ایده‌هایی که مفهوم ما از مثلث را تشکیل می‌دهد مطابقت دارد. بنابراین، چنین ادعایی درست است. این ادعا که «چین پرجمعیت‌ترین کشور روی سیارهٔ زمین است» با حقایق تجربی در مورد جمعیت جهان موافق است و بنابراین می‌توان آن را درست توصیف کرد. به همین ترتیب، این ادعا که «مجموع زوایای داخلی یک مثلث ۲۰۰ درجه است» یا «ایالات متحده پرجمعیت‌ترین کشور روی سیارهٔ زمین

است» با ایده‌ها یا حقایق وجودی مربوط موافق نیست، به همین دلیل می‌توانیم برچسب ادعای نادرست به آن بزنیم. در نتیجه چیزی می‌تواند موضوع عقل باشد که با روابطی از ایده‌ها یا امور واقعی موافق یا مخالف باشد.

حال باید پرسید که آیا انگیزه اعمال ما در حیطه ارزیابی عقل است؟ هیوم در بخش دوم استدلال بازنمایی به این نکته می‌پردازد: هیوم استدلال می‌کند که برای اینکه چیزی مطابق با حقیقت باشد، باید «کیفیت بازنمایی» داشته باشد؛ یعنی باید نوعی واقعیت خارجی را نشان دهد. این ادعا که «زوایای داخلی یک مثلث برابر با ۱۸۰ درجه است» نشان‌دهنده واقعیتهای در مورد مفهوم ما از مثلث است. این ادعا که «چین پرجمعیت‌ترین کشور سیاره زمین است» نشان‌دهنده واقعیتهای در مورد توزیع جمعیت فعلی زمین است. هیوم استدلال می‌کند که نمی‌توان همین را در مورد احساساتی مانند خشم گفت. احساس خشم، درست مانند احساس تشنگی یا مریض بودن، به منزله بازنمایی یک شیء خارجی نیست. البته خشم، پاسخ به امری بیرونی است؛ به عنوان مثال، ممکن است در پاسخ به خیانت دوست، احساس خشم کنیم. با این حال، احساس خشم نشان‌دهنده خیانت دوست من نیست (Cohon, 2018: 8).

در واقع موجوداتی هستند اصیل که تصورات ما آنها را نشان می‌دهد. اگر بین تصور ما و آن امر اصیل انطباق وجود داشت، گزاره صادق و در غیر این صورت کاذب است؛ اما شوق، خواست و عمل چیزی را بازتاب نمی‌دهد و خود امری اصیل است؛ درواقع دال بر چیزی نیست که بتوان از انطباق با آن و صدق یا عدم انطباق آن و کذب سخن گفت.

احساس و اشتیاق نشان‌دهنده واقعیتهای درباره شخصی است که آن را احساس می‌کند. در نتیجه، از آنجایی که عقل فقط به آنچه حقیقت دارد می‌پردازد، نتیجه می‌شود که «احساسات، اراده‌ها و اعمال» نمی‌توانند ابژه‌های عقل باشند.

هیوم در رساله‌ای در باب طبیعت بشر می‌گوید:

فعلی را در نظر بگیرید که رذیلانه‌اش می‌شمرند: برای نمونه قتل عمد. در همه رویه‌ها و ارسی‌اش کنید، و ببینید که آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی که رذیلت می‌نامند، بیابید. به هر نحوی که لحاظش کنید، تنها انفعالات، انگیزه‌ها، خواست‌ها و اندیشه‌هایی معین می‌یابید. هیچ امر واقع دیگری در این مورد نیست ... هرگز نمی‌توانید رذیلت را بیابید مگر آنکه تأمل

خود را به درون سینه بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجوید که در شما نسبت به این فعل برمی خیزد. اینجا یک امر واقع هست؛ ولی موضوع احساس است و نه عقل. در خود شما نهفته است و نه در خود موضوع (Hume, 1740:468).

بنابراین هیوم معتقد بود که تمایزات اخلاقی وجود دارد؛ اما این تمایزات را نمی توان به وسیله عقل درک کرد؛ چراکه عقل می تواند امور واقع را درک کند، اما تأیید یا عدم تأیید از عهده آن خارج است. پس اگر عقل نقشی در تمایزات اخلاقی ندارد، چگونه می توان این تمایزات را درک کرد؟ اینجا است که هیوم از احساس سخن می گوید.

حس اخلاقی

هیوم ادعا می کند که اگر عقل، مسئول توانایی ما در تشخیص خوبی های اخلاقی از بدی ها نیست، پس باید ظرفیت دیگری در انسان وجود داشته باشد که ما را قادر سازد تمایزات اخلاقی را ایجاد کنیم. او مانند پیشینیان خود یعنی ارل سوم شافتمبری و فرانسیس هاجسون معتقد است که تمایزات

اخلاقی، محصول یک حس اخلاقی است. از این نظر، هیوم یک احساس گرای اخلاقی است؛ چراکه معتقد است ما به دلیل توانایی در احساس لذت و درد و نه به دلیل ظرفیت «عقل محض»، می توانیم بین رذیلت و فضیلت تمایز قائل شویم.

هیوم توضیح می دهد که فضیلت آن چیزی است که باعث ایجاد احساسات خوشایند از نوع خاصی در مشاهده گر می شود، در حالی که رذیلت باعث ایجاد احساسات دردناک از نوع خاص می شود. در حالی که همه تأیید اخلاقی نوعی احساس لذت بخش است، اما باید توجه داشت این بدان معنا نیست که همه احساسات لذت بخش به عنوان مصادیق تأیید اخلاقی هستند. همانطور که لذتی که در پاسخ به موسیقی عالی احساس می کنیم با لذتی که از شراب عالی به دست می آوریم متفاوت است؛ لذتی که از دیدن شخصیت یک فرد می بریم با لذتی که از اشیای بی جان به دست می آوریم متفاوت است. بنابراین تأیید اخلاقی نوع خاصی از احساس لذت است.

او استدلال می کند که هر چیزی در ذهن است یا انطباع^۱ است و یا ایده^۲. او انطباع

را اولین و قوی‌ترین ظهور یک حس یا احساس در ذهن انسان می‌داند. در مقابل، ایده یک کپی با قدرت کمتر از آن برداشت اولیه است که در حافظه حفظ می‌شود (Hume, 1740:3). عقل‌گرایی اخلاقی باید معتقد باشد که ما صرفاً از طریق مقایسه ایده‌ها به درکی از اخلاق می‌رسیم؛ اما از آنجایی که هیوم نشان داده است که تمایزات اخلاقی محصول عقل محض نیستند، نمی‌توان آنها را صرفاً از طریق مقایسه ایده‌ها به دست آورد. بنابراین، اگر تمایزات اخلاقی با مقایسه ایده‌ها به دست نمی‌آید، باید بر اساس تصورات یا احساسات ما باشد.

ادعای هیوم این نیست که فضیلت ویژگی ذاتی اشخاص یا اعمال خاص است و لذا وقتی با شخصیتی فضیلت‌مند مواجه می‌شویم احساس لذت می‌کنیم؛ چراکه اگر اینگونه بود وضعیت اخلاقی برخی از ویژگی‌های شخصیتی از این واقعیت که ما در حال تجربه یک احساس لذت‌بخش هستیم، قابل استنباط می‌شود که این امر با عقل‌ستیزی هیوم در تضاد است. از آنجایی که تمایزات اخلاقی از طریق مقایسه ایده‌ها ایجاد نمی‌شود، هیوم معتقد است که گفتن اینکه اخلاق موضوع احساس است، دقیق‌تر است.

درواقع به دلیل اینکه فضیلت و رذیلت ویژگی‌های ذاتی افعال یا اشخاص نیستند، آنچه فضیلت (یا شرارت) یک عمل یا شخصیت را نشان می‌دهد باید در درون ناظر یا تماشاگر یافت شود. از دید او فضیلت و رذیلت، از طریق واکنش‌های احساسی ناظران انسانی نسبت به «بزه‌های» مختلف ایجاد می‌شوند.

چنین امری، مبنایی برای مقایسه بین قضاوت اخلاقی و ادراک حسی را به هیوم می‌دهد. به همین دلیل است که او می‌گوید: درست مانند تجارب چشایی، بویایی، بینایی، شنوایی و لامسه که توسط حواس فیزیکی ما ایجاد می‌شود، فضیلت و رذیلت به جای اینکه در خود اعمال باشد، در ذهن ناظران انسانی وجود دارد. در اینجا هیوم به تمایز کیفیت اولیه و ثانویه متوسل می‌شود. کیفیت‌های حسی و اخلاقی هر دو وابسته به مشاهده‌گر هستند. همانطور که اگر ناظرانی وجود نداشتند، هیچ رنگی وجود نداشت، بدون موجوداتی که قادر به احساس تأیید یا عدم تأیید اعمال انسانی باشند، چیزی به نام فضیلت یا رذیلت نیز وجود نخواهد داشت و این دیدگاه همان احساس‌گرایی است.

از دید هیوم تأیید اخلاقی از منظری

اتفاق می‌افتد که در آن، ناظر منافع شخصی خود را در نظر نمی‌گیرد. او در پایان کاوشی در مبانی اخلاق اشاره می‌کند که وقتی کسی به دیگری برچسب «دشمن، رقیب و حریف» می‌زند، از نقطه نظر منافع خود او را ارزیابی می‌کند؛ در مقابل، هنگامی که شخصی به دیگری با عبارات اخلاقی مانند «شرّیر یا نفرت‌انگیز یا فاسد» برچسب می‌زند، با یک دیدگاه کلی^۱ به او نگریسته است که در آن منافع شخصی کنار گذاشته شده است. بنابراین، نظریه تأیید اخلاقی هیوم به طرق مهمی با هدف بزرگ‌تر او برای نشان دادن اینکه زندگی اخلاقی بیان‌کننده اجتماعی بودن انسان است، ارتباط دارد.

اگر بخواهیم تعریفی از فضیلت از نقطه نظر هیوم ارائه دهیم، باید به کاوشی در مبانی اخلاق او مراجعه کرد؛ آنجا که می‌گوید: «فضیلت، هرگونه فعل یا خصلت ذهنی است که به بیننده احساس لذت بخشی از پسندیدن می‌دهد؛ و رذیلت، وارونه این حال است» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۹۳). چنین تعریفی از فضیلت و رذیلت این پرسش را به وجود می‌آورد که اگر مبنا را پسند و ناپسند انسان قرار دهیم، سلیقه متفاوت افراد را

چگونه می‌توان توجیه کرد؟

«دیدگاه کلی» (یا عامی) که هیوم از آن برای قضاوت‌های اخلاقی سخن می‌گفت، فقط ملاحظات مربوط به منافع شخصی را کنار نمی‌گذارد. بلکه عوامل دیگری را که می‌توانند قضاوت‌های اخلاقی ما را مخدوش کنند نیز تصحیح می‌کند. برای مثال، پذیرش دیدگاه کلی، گرایش طبیعی ما به ستایش کسانی را که در مجاورت مکانی-زمانی نزدیک هستند، تصحیح می‌کند؛ به این معنی که ما خودبه‌خود به این نتیجه نمی‌رسیم کسانی که در کشور خودمان زندگی می‌کنند از نظر اخلاقی برتر از کسانی هستند که در کشورهای خارجی زندگی می‌کنند.

بنابراین، اتخاذ «دیدگاه کلی» مستلزم آن است که بسیاری از ملاحظات کنار گذاشته شود: نفع شخصی، شباهت جمعیتی، مجاورت مکانی-زمانی، و تأثیر ثروت. هیوم توضیح می‌دهد که انجام این کار ما را قادر می‌سازد تا بتوانیم درباره رفتار دیگران قضاوت کنیم. اگر هر کدام از ما از دیدگاه شخصی خود دیگران را ارزیابی کنیم، ممکن است کسی که بیشترین تحسین را به دست آورده است، اخلاقی دیده شود و از سویی

نگریستن و این سخن با گفتن اینکه ارزیابی اخلاقی صرفاً واکنش ماست چندان همخوان نیست.

ج) در مورد این نکته که «تمایزات عقلی نمی‌توانند بر اراده تأثیر گذارند» فعلاً از تردید در مقدمات صرف‌نظر کرده و می‌پذیریم که عقل به تنهایی نمی‌تواند بر تمایزات اخلاقی اثر گذارد؛ اما از این استدلال نمی‌توان نتیجه گرفت که در حوزه عمل و از جمله در حوزه اخلاق، کاری از عقل بر نمی‌آید. عقل ممکن است خود مولد احساساتی جدید باشد و از طریق این احساسات بر عمل و اقدام شما اثر گذارد: برای مثال، مشغول خوردن غذایی لذیذ با گوشت براهید؛ کسی از راه می‌رسد و شما را با دلیل متقاعد می‌کند که این گوشت سگ یا موش است؛ آنگاه احساس لذت شما به ناگهان تحت تأثیر این استدلال عقلی به انزجار مبدل می‌شود؛ به همین سان اگر سر سفره‌ای نشسته‌اید و از خوردن غذا لذت می‌برید، ناگهان به خاطر استدلال کسی قانع می‌شوید که این حاصل دسترنج بیوه‌زنان و یتیمان است حسی خوشایند قبلی ناپدید می‌شود.

د) همین سخن را در مورد استدلال بازنمایی می‌توان گفت؛ قبول که خشم و

ممکن است سلیقه ما نیز بر نظری که ارائه می‌دهیم، تأثیر بگذارد.

اما باید پرسید که چه چیزی ما را تشویق می‌کند تا این نقطه‌نظر را اتخاذ کنیم؟ هیوم در پاسخ به این سؤال از دو اصل همدردی و انسانیت سخن می‌گوید که علاقه‌مندی به خیر عمومی را ممکن می‌سازند.

نقد و ارزیابی

در ارزیابی دیدگاه هیوم می‌توان گفت:

الف) اگر فضیلت و رذیلت صرفاً واکنشی از سوی ما باشد بی‌آنکه ویژگی متناظری در شخص فضیلت‌مند (یا رذیلت‌مند) وجود داشته باشد آنگاه توضیح اینکه چرا این واکنش در برابر فلان شخص است و نه دیگری، امکان‌ناپذیر می‌شود.

ب) هیوم از دیدگاهی کلی سخن می‌گوید؛ او این کار را به این قصد می‌کند که از لوازم ساجکتیویزم اخلاقی بگریزد. اصرار بر اینکه به هنگام ارزیابی اخلاقی ما صرفاً واکنش شخصی خود را نشان می‌دهیم، اخلاق را نسبی می‌کند آن هم نسبی‌گرایی افراطی؛^۱ حال برگرفتن دیدگاه کلی یعنی فراتر رفتن از خود و از موضعی برتر از ساختار شخصی و منافع فردی به امور

نفرت بازنمای چیزی نیست که از صدق و کذب آن سخن رود؛ اما از آن این نتیجه که: پس عقل در تمایزات اخلاقی بی تأثیر است بر نمی آید. خشم، واکنش شما به امری خارجی است؛ مثلاً خیانت یک دوست، اینک لازم نیست عقل مستقیماً خود خشم را نشانه رود اما اگر کسی با دلیل به شما ثابت کرد دوستان خیانتی نکرده، خود به خود خشم شما فرومی نشیند. همین طور اگر با استدلال عقلی کسی را که طرفدار تبعیض نژادی است متقاعد کردید که هیچ تفاوتی میان سیاه پوست و سفیدپوست نیست، از طریق این استدلال بسا خشم و نفرت وی از سیاهان را بزداید. پس عقل می تواند به شکل غیرمستقیم بر عواطف و احساسات اثر گذارد.

نتیجه گیری

همانگونه که اشاره شد، با وجود تفاوت هایی که بین دیدگاه شافتمبری، هاجسون و هیوم درباره «حس اخلاقی» وجود دارد، همه آنان از این اصطلاح برای اشاره به ظرفیتی در انسان استفاده می کردند که باعث تشخیص صواب از خطا در موقعیت های خاص می شود.

از دید شافتمبری، انسان فقط از طریق

عواطف به عمل برانگیخته می شود و «خیر» نیز وصف عواطف است؛ به این معنی موجودی را می توان خیر محسوب کرد که در راستای سعادت مجموعه ای که عضوی از آن است حرکت کند. با این اوصاف، نه تنها انسان که غیرانسان نیز می تواند «خیر» محسوب شود؛ اما تفاوت انسان و غیرانسان در نوع خاص عاطفه ای بود که فقط انسان از آن بهره مند بود؛ یعنی فضیلت.

شافتمبری، عقل را برای اطمینان از به-کار بردن درست عواطف ضروری می دانست و احساس اخلاقی را نشانه ای از ویژگی های اخلاقی عینی می دانست؛ حال آنکه هاجسون در اولین قدم خود عقل گرایی در اخلاق را به چالش کشید.

از دید هاجسون، حس اخلاقی مستقل از اراده و علایق افراد است و به واسطه لذت و المی که ایجاد می کند، آنها را به عمل برمی انگیزد و در قضاوت های اخلاقی هیچ خاصیت نامشخصی به عمل نسبت داده نمی شود؛ به این معنی که احکام اخلاقی درست یا خطا نیستند بلکه نوعی واکنش های عاطفی به موقعیت های عینی اخلاقی هستند. این همان نکته ای است که هیوم آن را بسط داد. او نیز همچون هاجسون و بنا به دلایلی

که شرح آن گذشت، دخالت عقل در اخلاق را منکر شد و فعل و ترک را مربوط به احساس دانست، اما به دلیل انتقاداتی که در خصوص مقایسه حس اخلاقی با حواس پنج-گانه مطرح شد، تنها یک‌بار در کتاب کاوشی در فاهمه بشر از این اصطلاح استفاده کرد و هیچ‌گاه از قوه‌ای فطری که قادر به تشخیص صواب از خطا باشد سخن نگفت؛ این شاید یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های دیدگاه او با دو فیلسوف فوق، به‌ویژه شافتمبری باشد.

از دید هیوم، فضیلت و رذیلت در ذهن ناظران انسانی قرار دارد نه خود اعمال؛ و اگر

انسانی که قادر به احساس تأیید یا عدم تأیید باشد وجود نداشت، فضیلت و رذیلت نیز معنایی نخواهند داشت.

با وجود اینکه «حس اخلاقی» می‌توانست نظریه قابل اتکایی به‌عنوان مبنای اخلاق باشد، اما انتقاداتی که به این نظریه وارد شد، ارزش آن را به‌عنوان یک منبع قابل اعتماد اخلاقی زیر سؤال برد؛ با این حال همانگونه که گفته شد، این نظریه به مرور راه را برای بررسی‌های بیشتر در این خصوص فراهم کرد؛ برای نمونه می‌توان به نظریه عاطفه‌گرایی اشاره کرد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از پایان نامه با عنوان «تحلیل و بررسی تئوری حس اخلاقی» با راهنمایی دکتر غلامحسین توکلی می‌باشد.

منابع

حساسیت اخلاقی. تأملات فلسفی، ۱۴(۳۳)،

۷۰-۳۷.

[https://doi.org/10.30470/phm.2023.](https://doi.org/10.30470/phm.2023.2002594.2405)

2002594.2405

Cohon, Rachel. (2018). Hume's Moral Philosophy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

E.g., Raphael. (1947). The Moral Sense. oxford university

Gill, Michael B. (2021). Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Glauser, Richard. (2002). Aesthetic Experience in Shaftesbury. Aristotelian Society Supplementary Volume 76.

H. Davis, William. (1979). The authority of the moral sense. The Journal of Value Inquiry volume 13

Hume, David. (1998 [1751]). An Enquiry concerning the Principles of Morals: A Critical Edition, ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David. (2000 [1748]). An Enquiry concerning Human Understanding. A Critical Edition, ed. Tom L.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه

(فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم).

ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران:

انتشارات سروش، چاپ هشتم.

محمدی منفرد، بهروز. (۱۳۹۷). توجیه باور

اخلاقی. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و

فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

وارنوک، مری. (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق در

قرن بیستم. ترجمه ابوالقاسم فنایی.

تهران: انتشارات بوستان کتاب قم، چاپ

اول

هیوم، دیوید (۱۳۹۵). کاوشی در مبانی

اخلاق. ترجمه مرتضی مردیها. تهران:

انتشارات مینوی خرد، چاپ دوم

اتکینسون، آر.اف. (۱۳۶۹). درآمدی به

فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا،

تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ

اول

صانعی، فاطمه (۱۳۹۳): رساله بررسی

انتقادی نسبت زیبایی با خیر و حقیقت

در زیبایی شناسی شفتسبری و هاجسون،

دانشگاه اصفهان.

افلاطونی، حمیده، خزاعی، زهرا و

ملایوسفی، مجید. (۱۴۰۳). جان مک داول و

- Oxford: Clarendon Press, pp. 131–198.
- Rand, Benjamin . (1900). *The Life, Unpublished Letters, And Philosophical Regimen of Antony, Earl of Shaftesbury*. London.
- Scott, William Robert. (1900). *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, Reprint 1966 New York: A. M. Kelley.
- Shaftesbury, Lord. (2000). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Lawrence E. Klein (Edited by). United Kingdom .
- Voitle, Robert. (1955). *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*. Louisiana State University Press.
- Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. (2007 [1739-1740]). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press.
- Hutcheson, Francis. (1724). *Reflections on the Common Systems of Morality in Francis Hutcheson: On Human Nature*, ed. Thomas Mautner, (1993). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutcheson, Francis. (1738). *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*. Selections reprinted in *British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge, 1964. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Hutcheson, Francis. (1742). *Illustrations upon the Moral Sense*. Selections reprinted in *British moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge. 1964. 403-418. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Price, Richard, (1969) *A Review of the Principle Questions in Morals*, in *The British Moralists 1650–1800*, II, D. D. Raphael (ed.),