



# کــاوش در مبانی اخلاق



دیوید هیوم  
مرتضی مردیها

# ککاووش در مبانی اخلاق



بنگاه ترجمه و نشر  
کتاب پارسه

سرشناسه: هیوم، دیوید، ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م. Hume, David  
عنوان و نام پدیدآور: کاوش در مبانی اخلاق/ دیوید هیوم/ ترجمه مرتضی مردیها  
مشخصات نشر: تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه ۱۴۰۳  
مشخصات ظاهری: ۲۸۸ ص  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۵۳-۹۵۴-۰

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا

یادداشت: عنوان اصلی: An Enquiry concerning the principles of Morals, 1998  
یادداشت: کتاب حاضر نخستین‌بار با عنوان «جستاری در باب اصول اخلاق» با ترجمه مجید داودی توسط نشر مرکز در سال ۱۳۸۸ منتشر شده است.

موضوع: اخلاق

شناسه افزوده: مردیها، سیدمرتضی، ۱۳۳۹-، مترجم

رده‌بندی کنگره: B ۱۴۶۵

رده‌بندی دیویی: ۱۷۱/۲

شماره کتابشناسی ملی: ۹۶۱۱۲۶۳



## ■ کاوش در مبانی اخلاق

دیوید هیوم ترجمه مرتضی مردیها

آماده‌سازی و تولید: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه

طراحی گرافیک: پرویز بیانی چاپ و صحافی: دالاهو

نوبت و شمارگان: چاپ اول ۱۴۰۳، ۱۱۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر برای بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه محفوظ است.

هرگونه اقتباس از این اثر، منوط به دریافت اجازه کتبی از ناشر است.

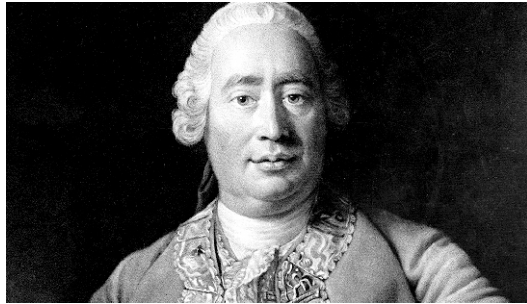
### بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه

تهران، خیابان انقلاب، خیابان فخررازی، خیابان شهدای ژاندارمری شرقی، پلاک ۷۴،

طبقه سوم، تلفن، ۰۵۶۴۴۷۷۴

@ketabeparsa





### دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)

از این فیلسوف اسکاتلندی کتاب‌های مهمی برجا مانده است؛ از جمله: مقاله در باب طبیعت انسان، تاریخ سیاست، تحقیقات در باب فهم انسان و کاوش در مبانی اخلاق. او همچنین تاریخ انگلستان را نوشت که بیش از هر اثر دیگری موجب شهرت وی شد.

کتاب حاضر ترجمه‌ای است از متن نوشته هیوم در:

**David Hume**

**An Enquiry concerning the principles of Morals**

Edited by Tom L. Beauchamp

OXFORD . NEW YORK

OXFORD UNIVERSITY PRESS 1998



## فهرست

۹	مقدمه مترجم
۳۹	فصل نخست: درباره اصول کلی اخلاق
۴۹	فصل دوم: خیر خواهی
۵۹	فصل سوم: عدالت
۹۳	فصل چهارم: جامعه سیاسی
۱۰۳	فصل پنجم: چرا فایده خوشایند است
۱۳۱	فصل ششم: آن خصلت‌هایی که برای خود ما مفیدند
۱۵۵	فصل هفتم: آن خصلت‌هایی که مستقیماً برای خود ما دلپذیرند
۱۷۱	فصل هشتم: آن خصلت‌هایی که مستقیماً برای دیگران دلپذیرند
۱۸۱	فصل نهم: نتیجه
۲۰۳	پیوست ۱: درباره احساس اخلاقی
۲۱۷	پیوست ۲: درباره خوددوستی
۲۲۷	پیوست ۳: ملاحظات بیشتری درباره عدالت
۲۳۹	پیوست ۴: برخی مجادلات لفظی
۲۵۵	یک گفت‌وگو





## مقدمه مترجم

### در باره موضوع

آنچه در این کتاب ملاحظه خواهید کرد می‌تواند ذیل عنوانی قرار گیرد که امروزه به فلسفه اخلاق موسوم است؛ که غالباً تعبیر می‌شود به بحث‌های فلسفی و انتزاعی درباره اخلاق؛ همان چیزی که متاتیک یا فرااخلاق هم نامیده شده است؛ و عبارت است از فحص در معانی و مبانی و معاینه خوب و بد، هنگامی که دایره‌مدار ارزش است. این نوع تقسیم و تعریف اصالتاً متعلق به مقامی است که در آن فلسفه و اخلاق، هر دو، در چارچوب‌های شناخت و شهرت کلاسیک پذیرفته شده باشند؛ یعنی این که فلسفه برخلاف علم تجربی، دانشی کلی است متکی به استدلال عقلی که به احوال عینی و جزئی وقایع کاری ندارد؛ و اخلاق دانشی است که به کمک همین عقل و فلسفه به شناخت نوعی اعمال و احوالی می‌پردازد که ارزش آن‌ها مستقل از فایده آن‌ها است. باری اگر، چنانکه من می‌اندیشم، به این هر دو طور دیگری نگاه کنیم، یعنی فلسفه را بخشی از دانش بشر بدانیم که در کار بست شیوه عمومی علم، یعنی تجربه، کاهلی داشته و مدعی مستقلی از میان دانشمندان پیدا نکرده، و

اخلاق را دانشی که با همین روش تجربی به مطالعه این می‌پردازد که چه سنخ احوال و افعالی مطبوعیت روانی یا مطلوبیت اجتماعی دارند؛ در این صورت می‌توانیم مفاد این کتاب را اخلاق‌شناسی یا علم تجربی اخلاق به‌شمار آوریم که هم با نام کتاب تناسب دارد و هم با مقصود مؤلف آن، و می‌تواند شاخه‌ای از علوم انسانی محسوب شود. تفاوت این دو نام بیش از این که در موضوع و مسئله باشد در «روش» است. هیوم فلسفه‌اش را تلاشی می‌نامد برای پیشبرد «علم طبیعت انسان» که عبارت است از توضیح و تبیین نظام‌مند ذهن انسان از جمله احوال اخلاقی او، با روش تجربی.

دوران مدرن در همه‌چیز عصر باستان و قرون میانه تأملات تازه داشت، حتی در اخلاق. همان‌طور که دانشمندان در فیزیک و سیاست به بازاندیشی پرداختند و کوشیدند برخی موانع روشی این علوم را شناسایی و از آن حذر کنند، در اخلاق هم تلاش‌های مشابهی صورت گرفت؛ و جالب این که کلید پاسخ کلی در همه این موارد یکی بود: علم قدیم، یا به تعبیری همان فلسفه که از فیزیک و زیست‌شناسی تا سیاست و اخلاق را در برمی‌گرفت، سعی داشت با نظر به برداشتی که از ماهیت کلی اشیا و امور داشت و در محدوده چارچوب‌های عمومی استدلال، شناختی راجع به آن‌ها ارائه کند، و این در بهترین حالت کاری کم‌حاصل و در بدترین حالت گمراه‌کننده و منجر به جهل مرکب بود. گالیله گفت برای شناخت جرم‌های آسمانی، عزایم و طلسماتی از نوع دایره شکل کامل است، فایده‌ای ندارد؛ تلسکوپ لازم است و ریاضیات. بیکن گفت برای تولید علم راه بیفتید و هر چه را مشاهده کردید ثبت کنید. نیوتن گفت من اهل فرضیه‌بافی نیستم، کار من کشف قوانین طبیعت است. دکارت، به‌رغم عقل‌گرایی و روح‌گرایی‌اش، گفت تمامی هستی مادی عبارت است از بعد و حرکت و همه‌چیز به مکانیسم قابل‌فرو کاهش است. هابز همین معنار را به انسان گسترش داد و گفت لذت چیزی جز حرکتی در دل نیست،

همان‌طور که تصور چیزی جز حرکتی در سر نیست. بر همین مبنا، برای او تعقل چیزی جز محاسبه و محاسبه چیزی جز جمع و تفریق مشاهدات نبود. اگر گالیله لازمه علم نجوم را این می‌دانست که به آسمان «نگاه» کنیم، و بیکن تحقق علم شیمی را در «مشاهده» در آزمایشگاه ممکن می‌دانست، هابز علم سیاست را در گرو «نگاه» کردن به انسان‌ها می‌دید. او می‌پرسید آدم‌ها در خانه‌هایشان را برای چه قفل می‌کنند؛ و پاسخ می‌داد از ترس همسایه؛ و بر همین اساس، حاکم مستبد را برتر از وضع طبیعی می‌دید که حاصلش جنگ عمومی بود.

این تأملات بر هم انباشته شد تا سنت تجربی انگلیسی در قرن هجدهم نگاه تجربی به اخلاق را هم جد گرفت. مهم‌ترین سؤال در علم یا فلسفه اخلاق این بود که ما چگونه بد و خوب امور را درمی‌یابیم. پیش‌تر گویا همه چیز حاکی از این بود که تأمل خالص عقلی نشان می‌دهد که باید مثلاً راستگو بود و خیر خواه و نه برعکس. گویا این فرمان عقل محض بود که باید از بد اخلاقی حذر کرد. درست همان‌طور که گویا عقل حکم می‌کرد که مدار سیارات دایره است چون دایره کامل‌ترین شکل است، و حیوانات در کی از درد ندارند چون تشخیص عقل این است که روح مختص انسان است، همان‌طور هم گمان می‌رفت که خوب خوب است چون این حقیقتی است در ذات امور که عقل به قوت استدلال آن‌را کشف کرده است. تجربه‌گرایان عصر جدید در تمامی این موارد بنا را بر این گذاشتند که باید از پنداشت‌های رایج فاصله گرفت و برای فهم مسائل به واقعیت بیرونی مراجعه کرد.

این رجوع به واقعیت بیرونی برای درک چستی اخلاق بنیادی شد برای مطالعه در آنچه امروز علوم انسانی و بالخصوص روان‌شناسی نامیده می‌شود. تأملات جدید چنین می‌گفت که برای فهم اخلاق باید انسان را شناخت و بررسی کرد چگونه از چیزی خشنود و از چیز دیگری بیزار است. از اینجا

بود که عنصر احساسات و سرشت غریزی بشر همچون مبنای اصلی اخلاق مورد توجه قرار گرفت؛ چیزی که تا پیش از این واجد هیچ حظی از اهمیت و مدخلیت دانسته نمی‌شد.

در ابتدای دوران مدرن هم همچنان کسانی بودند که نقش احساس و طبع بشر را در اخلاق به چیزی بر نمی‌گرفتند. برخی از آنان راسیونالیست بودند و برخی حامی قانون طبیعی. دسته‌ای دیگر که کسانی چون پوفندورف و گروتیوس از مشاهیر آنان بودند، به ایده‌ای باور داشتند که مطابق آن نظام اخلاقی امر عینی و واحدی است که در قانون طبیعت، یا قانون طبیعت جماعات بشری، نهفته است و پیروی از آن به این جهت لازم است که تخلف از آن به معنای ستیز با نظام طبیعت است. اهمیت این عقیده، که در دوره‌ای مورد دفاع بسیاری از جمله کلیسای کاتولیک قرار داشت، بیش از این که ناشی از متکای متین استدلالی و تجربی باشد، به این بازمی‌گشت که برای توجیه و تجویز اخلاق و دفاع از عمومیت آن از توسل به دستورات دینی و نیز به صوابدیدهای بشری، که هیچ کدام از سوی همه پذیرفته نبود، دست می‌کشید و آن را به چیزی چون قانون طبیعت متصل می‌کرد که انگار اطاعت از آن برای همه کس اجتناب‌ناپذیر بود. اخلاقیان عقل‌گرا، همچون اسپینوزا و جان بالگی و ساموئل کلارک که احساس و عاطفه را به حق ناشی از احوال غریزی و تمایلات طبع می‌دیدند، باور نداشتند که چنین چیز خسیسی بتواند مبدأ امر شریفی چون اخلاق باشد، که دقیقاً عبارت است از کنترل این احوال و تمایلات و بسا ضدیت با آنها. اینان گمان داشتند که عقل است که می‌تواند فارغ از تلاتوف عواطف و احساسات با خونسردی و بدون داشتن منافع متغیر ناشی از خواهش، نیک و بد واقعی و دائمی امور را بسنجد و به نزدیکی به یکی و دوری از دیگری به صورتی قطعی و جاودان فتوا دهد. نگاه تجربی در آغاز قرن هجدهم با تأمل در احوال طبیعی بشر نشان

می‌داد که اگر احساس و عاطفه و خواهش و میل مفرغ باشد، اصلاً عملی وقوع نمی‌یابد؛ و اگر آدمی چیزی را خوب می‌داند پیش از هر چیز به واسطه این است که «تمایلی» و «رغبتی» به آن دارد؛ یعنی چیزی که از اوصاف عقل نیست. عقل می‌تواند به کشف روابط میان امور از جمله صدق و کذب گزاره‌ها توفیق یابد، اما انگیزاندن بر کاری و خوش یا ناخوش آمدن به کلی از حیطة او بیرون است. با تعمق در احوال و اطوار واقعی آدمیان، تصور این دشوار نیست که اگر کسی عقل کل باشد ولی از هر گونه تمایل و تهییجی به دور و برکنار بماند نه دست به عملی می‌برد نه به چیزی رغبت می‌کند؛ لذا بد و خوب هم برای او علی‌السویه بلکه بی‌معنا است. چون نه فقط خوبی از اوصاف طبیعی و تجربی امور نیست، یعنی با واشکافت یک خصیصه یا عمل در میان اجزای متشکله به عنصر خوبی یا بدی بر نمی‌خوریم، بلکه حتی اگر چنین بود عقل انگیزه‌ای برای ترغیب یکی و تحذیر دیگری نداشت.

میان تجربه‌باورانی که پذیرفتند اصول اخلاق نهایتاً متکی به امیال و نیازها و احساسات ما هستند و «خوب» شمردن معادل است با خوش آمدن، و عینیتی مستقل از ما به نام خوبی وجود ندارد شقایی در افتاد: هابز و ماندویل خوددوستی و حب ذات را یگانه منشأ اخلاق دانستند؛ شافتسبوری و هاجسون حس اخلاقی را حسی دانستند که در کنار حواس دیگر ناظر به دیگر دوستی و راهنمای اخلاق است.

سخن دسته نخست این بود که هیچ میلی و احساسی نیست مگر این که ناظر به علایق و منافع خود است، و از آنجا که اخلاق و انگیزه اخلاقی بایستی ناظر به غیر باشد، چیزی به نام حس اخلاقی وجود ندارد. هابز گفت وقتی انسان کاری می‌کند که به نظر می‌رسد خیر خواهانه و دیگر دوستانه است این ظاهر مطلب است، در باطن حتی عمیق‌ترین دوستی‌ها و فداکاری‌ها چیزی نیست جز شکلی تغییر یافته از خوددوستی و خودخواهی. مثلاً انگیزه کسی

که بخشش می‌کند این است که نیکنام شود و دیگران او را بستایند و غرور و خودخواهی او ارضا شود. ماندویل گفت انسان به طبع نه اجتماع‌گرا است نه نیکوکار، بلکه هر چه می‌کند صرفاً معطوف به رفع حوائج و علایق خود است؛ منتها او افزود که از قضا این بدی‌های اخلاقی است که برای جامعه مفید است: به خدمت گرفتن دیگران برای لذات خود باعث توسعه و افزایش سطح زندگی دیگران می‌شود. این ایده که منشأ اخلاق خوددوستی است نه دیگر دوستی، از منظر تجربه انسان‌شناختی و روان‌شناختی پشتوانه‌ای نیرومند داشت. هر کسی می‌توانست با تأملی در خود و نگاهی به اطرافیان دریابد که به دشواری می‌توان مورد نقضی برای این یافت. چون گویا هیچ چیز به اندازه حب ذات قادر نیست حاکم مطلق شخصیت بشر باشد و رفتار او را سامان دهد. فاصله گرفتن گاه و بیگاه از خود می‌تواند به جستجوی راهی غیر مستقیم برای بازهم خدمت به خود تفسیر شود. به گمان من، بسیاری ایده فوق را بیش از این که غلط بدانند خطرناک می‌دیدند و از همین رو می‌کوشیدند تفسیر تجربی دیگری برای رفتار اخلاقی فراهم کنند.

سخن دسته دوم این بود که اگر اخلاق نه محصول عقل است نه طبیعت و اگر نظریه خوددوستی چیزی از اخلاق باقی نمی‌گذارد، راهی نیست جز این که به حس اخلاقی باور آوریم که درون ما وجود دارد. شافتمسبوری گفت همان‌طور که ما به محض دیدن یک منظره زیبا بدون محاسبه واکنشی مشعر بر درک زیبایی از خود بروز می‌دهیم و این فقط با داشتن یک حس زیبایی‌شناختی ممکن است، در مواجهه با عملی اخلاقی هم حس باید باشد که فارغ از هر محاسبه آن را ببیند و اذعان کند. استعدادی طبیعی در هر کسی هست که می‌تواند خوب و بد را تمیز دهد و فضیلت‌مندانه رفتار کند. هاجسون گفت حس اخلاقی همچون هر حس دیگری چون بینایی و شنوایی است، با این تفاوت که در درون ما است و نسبت به موضوعات خود همچون حواس

بیرونی عمل می‌کند. ما چیزی را تحسین می‌کنیم که از انگیزهٔ آن به لحاظ حس اخلاقی خشنود شویم و این ربطی به منافع ما ندارد، چنانکه گاه مثلاً در تحسین شجاعت دشمن معلوم می‌شود. مشکل نظریهٔ فوق این بود که در حالی که آدمیان به واسطهٔ حواس بیرونی عموماً می‌بینند و می‌شنوند، چرا به توسط این حس اخلاقی عموماً فضیلت‌مند نیستند.

در چنین فضای فکری‌ای بود که هیوم نظریهٔ خود را منتشر کرد. در پاسخ به این سؤال اصلی اخلاق که ما خوب و بد احوال و افعال را چگونه تعیین می‌کنیم، تکلیف هیوم با عقل‌گرایان محض روشن بود. او در نخستین کتاب خود، رساله در طبیعت بشر، گفته بود که تأمل تجربی در احوال و اعمال خود و دیگران حاکی از این است که: عقل توانایی تحریک ندارد؛ اخلاق با عمل سروکار دارد؛ پس اخلاق از عقل منشأ نمی‌گیرد. عقل به ما می‌گوید چه هست و چه نیست؛ که جهان چیست و چگونه است. اخلاق برخی خصایل و اعمال را تشویق و برخی دیگر را تحذیر می‌کند. ربطی میان این دو نیست. هرچقدر گزارهٔ «است‌دار» بر هم بینباریم، استنتاج یک گزارهٔ «باید‌دار» از آن ممکن نیست. چون منطقاً تک‌تک اجزای نتیجه باید در مجموع مقدمات باشد. اگر در هیچ مقدمه‌ای باید نیست، باید نتیجه از کجا آمده است؟ خوب و بدی که عقل می‌فهمد ناظر به کارآمدی ابزار برای هدف است؛ تشخیص خوب و بد خود آن هدف از توان عقل بیرون است. هیوم با این تأکید نه فقط مایل بود یک استدلال مغالطی را بی‌اعتبار کند، بلکه می‌خواست از دو خطر بالقوهٔ نظامات اخلاقی که مدعی اتکا به عقل محض‌اند پیش‌گیری

---

۱. دقت کنیم که در اینجا عقل به معنای کل دستگاه ادراکی بشر است؛ عقل در برابر میل و غریزه، نه عقل در برابر حس و تجربه. همان‌طور که منظور از احساسات هم چیزی است غیر از حواس. حواس ابزار عقل و درک است ولی احساسات همان میل و تنفر و خوشایند و بدآیند است.