Philosophical Theology

Philosophical Theology, **Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz** **ISSN: 3116-160x**
Quarterly Journal, Vol. 1, No. 2, Summer 2026, pp. 75-97

Rationality and Emotion in Moral Philosophy: A Comparison of Mullā Ṣadrā and David Hume

Ali Hosseini *
Younes Latifizadeh
Abolhhasan Bakhteyari

Abstract

The problem of the relationship between rationality and emotion in moral philosophy is one of the most fundamental questions that sets two different philosophical traditions against each other. This article undertakes a comparative study of the views of Mullā Ṣadrā and David Hume on this issue. Hume, with his empiricist approach, regards reason merely as an instrument for discerning relations among matters and grounds ethics in human sentiments and passions. His famous dictum that "reason is, and ought only to be, the slave of the passions" expresses the view that moral judgments are not a species of rational truths but

*Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran (Corresponding Author). a.hoseini@yu.ac.ir
**Master Student in Islamic Philosophy and Theology, Yasouj University, Yasouj, Iran. yonesdelband@gmail.com
***Assistance Professor, Department of Islamic Theology Education, Farhangian University, Hamedan, Iran. ali2012003@gmail.com

Date of Recieve: 2026/05/24 Date of Revise: 2026/06/21 Date of Acceptance: 2026/07/24

Copyright©2010, Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

rather sentiments of approval or disapproval. In contrast, Mullā Ṣadrā, relying on the Transcendent Philosophy (al-Hikmah al-Mutaʿāliyah), considers reason to be an existential reality and regards intellectual perceptions as arising from inward intuition and disclosure. In his philosophical system, rationality is not only not in conflict with emotion, but authentic emotions themselves are products of intellectual and intuitive understanding of the order of existence. The findings of this research demonstrate that in Mullā Ṣadrā's thought, moral virtues are firmly rooted dispositions of the soul and belong to the category of intellectual and intuitive perceptions, whereas Hume evaluates virtues solely on the basis of their utility and their capacity to produce collective pleasure. These two approaches offer fundamentally different pictures of the relation between reason and emotion in ethics, a comparison that can be fruitful for contemporary debates in moral philosophy.

Key Words: Rationality, Emotion, Moral Philosophy, Mullā Ṣadrā, David Hume

Introduction

The discussion of reason and emotion has long been central to moral philosophy, and these two have often been portrayed as conflicting opposites. In the Greek tradition, especially in the thought of Plato and the Stoics, the supremacy of reason over the emotions was considered the essential condition of virtue. In the modern era, however, this view faced serious challenges. David Hume, by posing the question "whether morals are based on reason or sentiment", created a turning point in moral philosophy. With his empiricist approach, he declared that moral judgments ultimately revert to sentiments, and reason alone is incapable of motivating moral action.

On the other side, Islamic philosophy -and particularly Mullā Ṣadrā's system of Transcendent Philosophy- offers a markedly different perspective on this issue. In this tradition, reason is not merely a tool for argumentation but an existential light and a level of intuitive perception that can attain the truths of existence. Ethics in this system is not grounded merely in sentiments but in intellectual and intuitive knowledge of the perfection-oriented order of existence. Nevertheless, Mullā Ṣadrā, like Hume, pays attention to the role of non-rational perceptive faculties in the formation of virtues, introducing virtues as psychic dispositions and capacities for grasping moral truths.

This article seeks, through a comparison of two different philosophical systems from Eastern and Western traditions, to provide a comparative answer to the question of the relation between rationality and emotion in ethics and to show whether these two approaches ultimately arrive at a single definition of ethics or entirely different ones.

Methodology

The present research has been conducted by using a comparative-analytical method. To this end, the views of each philosopher have been examined in three key areas: 1. the definition of

reason and its scope, 2. the role of emotion and sentiments in ethics, and 3. the relationship between the two in the process of moral judgment and action.

For Hume, primary sources -namely, A Treatise of Human Nature and An Enquiry Concerning the Principles of Morals- along with contemporary interpretations of his thought, have been utilized. For Mullā Ṣadrā, his principal works on Transcendent Philosophy, as well as relevant scholarly research, have been used to articulate his theoretical framework.

After expounding each of the two systems, a comparison has been made at three levels: 1. the epistemological level (how moral knowledge is acquired), 2. the moral-psychological level (the role of motivation in moral action), and 3. the ontological level (the relationship of ethics to the overall order of existence).

Findings

Reason from Hume's Perspective

From Hume's viewpoint, reason has only two functions: first, discerning relations among things (such as mathematical relations), and second, ascertaining matters of fact through experience. Reason by itself generates no motive for action and cannot determine an end for human beings. His famous statement that "reason is the slave of the passions and ought to be so" reflects his functional and instrumental view of reason. According to Hume, whenever reason appears to overcome the passions, it is actually a "calm passion" (such as love of life or benevolence) that has replaced another passion.

Reason from Mullā Ṣadrā's Perspective

In the system of Transcendent Philosophy, reason is not merely a discursive faculty but a level of human existence connected to the universe. Intellectual perceptions, in this view, are not the product of passivity in the face of sensory data but rather a form of existential intuition and direct understanding of the order of existence. Unlike Hume, who regards reason as merely an instrument, Mullā Ṣadrā attributes an ontological role to reason; thus, intellectual perceptions constitute man's understanding of his place in the order of existence and its ultimate ends.

Ethics and Emotion in Hume's Thought

Hume, through his famous argument concerning the "is-ought problem", shows that one can never derive normative "ought" statements from descriptive "is" statements. Therefore, the origin of moral judgments cannot be reason, since reason deals only with matters of fact and relations among them. Hume maintains that when a person deems an action good or evil, a sentiment of approval or disapproval is aroused in them. These sentiments, particularly "sympathy", form the foundation of moral virtues.

Ethics and Emotion in Mullā Ṣadrā's Thought

Mullā Ṣadrā regards moral virtues as firmly rooted psychic dispositions belonging to the

category of intellectual and intuitive perceptions. In other words, authentic moral emotions themselves derive from intellectual knowledge of virtues and human perfections. In this view, there is no contradiction between reason and emotion; rather, noble emotions are the fruits of transcendent rationality. Lower emotions, too, become virtues when, guided by reason, they are directed onto the right path and lead man toward existential perfection.

Moral Motivation in Hume and Mullā Ṣadrā

In Hume's thought, only sentiments can motivate action. Reason alone can never induce a person to perform an action. If reason influences action, it does so only by correcting our beliefs about the means of achieving ends that sentiments have set.

Mullā Ṣadrā, however, with his existential-ontological outlook, bases moral motivation on man's intellectual and intuitive knowledge of the perfection-oriented order of existence. In this view, a person inclines toward moral virtues when they have correctly grasped what their true perfection consists in.

The Relation of Reason and Emotion in Moral Judgment

Hume holds that moral judgment is an expression of generalized sentiments formed on the basis of sympathy with others. To move from personal judgments to moral judgments, one must, through reasoning, correctly understand one's place in society and adopt a general point of view. Here reason can play a role alongside sentiment, albeit still in service to the sentiments.

In contrast, Mullā Ṣadrā regards moral judgment as the product of transcendent rationality and inner intuition, attained through reflection on existence and the human place within it. From this perspective, human emotions are not obstacles to correct judgment; on the contrary, when they originate from authentic rationality, they become the best moral guides.

Discussion and Conclusion

The comparison of the views of Mullā Ṣadrā and Hume regarding the relation between rationality and emotion in moral philosophy reveals two fundamentally different approaches, each with its own strengths and weaknesses. Hume, with his empiricist outlook, reduces reason to an instrument in the service of sentiments and grounds ethics in an irrational foundation. The strength of this approach lies in its explanation of moral motivation and its connection to human emotions. Its main challenge, however, is the difficulty of justifying universal moral standards and avoiding relativism.

In contrast, Mullā Ṣadrā, with his existential-ontological outlook, presents reason as life-giving and emotions as products of rational understanding of the perfection-oriented order of existence. This approach is more successful in justifying universal moral standards, but it must adequately explain how rational knowledge alone can motivate a person to moral action.

In light of this comparison, one can see that a comprehensive theory in moral philosophy inevitably requires a synthesis of these two perspectives. Rationality without emotion lacks

motivational force, and emotion without rationality lacks universal standards. Therefore, it can be concluded that in moral philosophy, reason and emotion are not in conflict but acquire meaning through their interaction; neither alone can fully answer the fundamental questions of ethics. This interaction is observable to some extent in Mullā Ṣadrā's system through its emphasis on intuitive rationality, and in Hume's system through its emphasis on the role of reason in correcting emotional judgments and it can serve as a starting point for theorizing in contemporary moral philosophy.

References

Hume, David (1998). An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Edition, Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.

Javadi Amoli, Abdullah (2012). *Rahiq Makhtům: Explanation of Transcendent Wisdom*, Compiled and edited by Hamid Parsania. Qom: Israa Publications.

Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. (1987). al-Shawahid al-Rububiyyah, Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, Qom: Islamic Missionary A ctivity Office.

Norton, David Fate; Jacqueline, Taylor (2009). *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Jacqueline (2015). *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

الهیات فلسفی

ISSN: 3116-160x

الهیات فلسفی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز
سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۵، ۷۵-۹۷

عقلانیت و عاطفه در فلسفه اخلاق: مقایسه ملاصدرا و دیوید هیوم

علی حسینی *

یونس لطیفی‌زاده **

ابوالحسن بختیاری ***

چکیده

مسئله نسبت عقل و عاطفه در داوری و کنش اخلاقی، از جمله پرسش‌های دیرپایی است که تاریخ فلسفه اخلاق را به دو قطب عمده عقل‌گرایی و احساس‌گرایی تقسیم کرده است. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی تطبیقی، به بررسی جایگاه عقل و عاطفه در اندیشه اخلاقی دو فیلسوف، ملاصدرای شیرازی و دیوید هیوم می‌پردازد. ملاصدرا بر پایه مبانی وجودشناختی خویش -اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری- عقل و عاطفه را دو ساحت از یک حقیقت وجودی واحد می‌داند که در فرایند تکامل نفس، به‌تدریج با یکدیگر هماهنگ و در نهایت متحد می‌شوند. در این رویکرد، عاطفه‌ی اصیل که همان عشق و محبت است، نه در تقابل با عقل، بلکه در امتداد آن و در مقام غایت آن ظاهر می‌شود. در مقابل، دیوید هیوم با نقادی عقل‌گرایی رایج در فلسفه اخلاق، عقل را به مرتبه یک ابزار محاسبه‌گر فرومی‌کاهد و آن را «بنده‌ی انفعالات» می‌خواند. از نگاه او، داوری‌های اخلاقی اساساً ریشه در احساسات و به‌ویژه «همدردی» دارند و عقل تنها در کشف رابطه‌ی وسیله و هدف نقش ایفا می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو متفکر، به‌رغم تفاوت‌های بنیادین در مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی، در ضرورت حضور عاطفه در حیات اخلاقی اتفاق‌نظر دارند؛ اما راهی که برای آشتی عقل و عاطفه برمی‌گزینند متفاوت است: ملاصدرا عاطفه را به عقلِ شهودی و حضوری ارتقا می‌دهد و هیوم عقل را در خدمت عاطفه قرار

* دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسؤول). yonesdelband@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. yonesdelband@gmail.com

*** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، همدان، ایران. ali2012003@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۳ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۲

می‌دهد. این تفاوت، به دو تصویر متمایز از غایت اخلاقی می‌انجامد: یکی «اخلاق کمال‌گرایانه‌ی وجودی» و دیگری «اخلاق طبیعت‌گرایانه‌ی اجتماعی».

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، عاطفه، فلسفه اخلاق، ملاصدرا، دیوید هیوم، همدردی، حرکت جوهری

مقدمه

در تاریخ فلسفه‌ی اخلاق، یکی از پرتکرارترین پرسش‌هایی که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده، این است که «آنچه ما را به فعل اخلاقی برمی‌انگیزد و درستی یا نادرستی آن را تعیین می‌کند، عقل است یا احساس؟» این پرسش به‌ظاهر ساده، به دو سنت بزرگ فکری منجر شده است: سنتی که اخلاق را بر پایه‌ی عقل و داوری عقلی بنا می‌کند و سنتی که منشأ اخلاق را در عواطف و احساسات جستجو می‌کند.

در میان فیلسوفان مسلمان، ملاصدرا شیرازی (۹۸۰–۱۰۵۰ق) کسی است که با تلفیق سه جریان فکری مشاء، اشراق و عرفان، توانست تصویری تازه از رابطه‌ی عقل و عاطفه در اخلاق ارائه دهد. او در نظام حکمت متعالیه خود، اخلاق را نه صرفاً به معنای رعایت قواعد عقلی، بلکه به معنای «شدنِ» انسان در سیر تکاملی‌اش به‌سوی کمال مطلق می‌داند. در این مسیر، عقل و عاطفه نه دو نیروی جداگانه و متعارض، بلکه دو شأن از نفس واحدی هستند که حرکت جوهری دارد.

از سوی‌دیگر، دیوید هیوم (۱۷۱۱–۱۷۷۶) فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی نیز در قرن هجدهم میلادی با ارائه‌ی نظریه‌ی «احساس‌گرایی اخلاقی» (Moral Sentimentalism) انقلابی در فلسفه اخلاق بریتانیا ایجاد کرد. او با نقد عقل‌گرایان هم‌عصر خود، به‌ویژه ساموئل کلارک و والاستون، استدلال کرد که عقل هرگز به‌تنهایی نمی‌تواند انگیزه‌ی عمل اخلاقی باشد و منشأ داوری‌های اخلاقی را باید در عواطف و احساساتی مانند همدردی جستجو کرد. آنچه این پژوهش را ضروری می‌سازد، بررسی تطبیقی این دو دیدگاه است؛ چرا که به‌رغم اهمیت فراوان هر دو اندیشمند در دو سنت فکری متفاوت، پژوهش مستقلی که به مقایسه‌ی نظام‌مند دیدگاه آنان درباره‌ی عقل و عاطفه بپردازد، در منابع فارسی و حتی منابع بین‌المللی بسیار اندک است. این مقاله درصدد پاسخگویی به این پرسش‌هاست:

۱. عقل و عاطفه در نظام اخلاقی ملاصدرا و هیوم چه جایگاه و کارکردی دارند؟

۲. بر چه مبنایی می‌توان میان دیدگاه‌های این دو فیلسوف، نوعی همگرایی یا واگرایی یافت؟

۳. این همگرایی یا واگرایی چه پیامدهایی برای فهم غایت اخلاقی و تربیت اخلاقی دارد؟

پیشینه تحقیق

در زبان فارسی درباره‌ی هر یک از این دو فیلسوف پژوهش‌های متعددی صورت‌گرفته است. برای نمونه، در زمینه‌ی فلسفه اخلاق ملاصدرا می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که به رابطه‌ی عقل و دین یا عقل و عشق در نظام حکمت متعالیه پرداخته‌لند. همچنین درباره‌ی هیوم، لَشاری در باب احساس‌گرایی اخلاقی، نقد او بر عقل‌گرایی و نظریه‌ی همدردی وی وجود دارد. با این‌حال، آنچه در این میان کمتر موردتوجه قرار گرفته، مقایسه‌ی مستقیم میان این دو اندیشمند در مسئله‌ی عقل و عاطفه است. پژوهش‌هایی که تاکنون انجام شده، یا صرفاً به بعد الهیاتی و عرفانی اخلاق صدرایی پرداخته‌اند و یا صرفاً به تحلیل طبیعت‌گرایی اخلاقی هیوم اکتفا کرده‌اند. از همین رو، مقاله‌ی حاضر تلاش می‌کند خلأ پژوهشی موجود را با رویکردی تطبیقی پر کند.

۱. عقل و عاطفه در فلسفه اخلاق ملاصدرا: از ثنویت تا وحدت وجودی

برای ورود به بحث اخلاقی ملاصدرا، ابتدا باید به این نکته توجه کنیم که او فیلسوفی است که مسئله‌ی اخلاق را در دل یک نظام هستی‌شناختی طرح می‌کند. در واقع، نزد ملاصدرا نمی‌توان از اخلاق به‌مثابه یک دانش مستقل و جدا از مباحث وجود و نفس سخن گفت. او در جلد نهم *اسفار*، وقتی از «اسفار اربعه» سخن می‌گوید، سیر عارف را به چهار سفر تقسیم می‌کند: سفر اول از خلق به حق، سفر دوم از حق به حق با حق، سفر سوم از حق به خلق با حق، سفر چهارم از خلق به خلق با حق (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۲۷–۳۰). این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که سلوک اخلاقی و تکامل نفس، در متن حرکت وجودی انسان معنا پیدا می‌کند.

۱-۱. اصالت وجود و وحدت قوای نفس

اولین و بنیادی‌ترین مبنای صدرایی که در بحث عقل و عاطفه به کار می‌آید، اصالت وجود است. ملاصدرا بر خلاف مشائیان که برای ماهیت اصالت قائل بودند، معتقد است آنچه در عالم خارج تحقق دارد، وجود است و ماهیت فقط یک اعتبار ذهنی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۳۸–۴۲). این مبنا در انسان‌شناسی او تأثیر مستقیمی دارد: نفس انسان یک وجود واحد و سیال است که قوای مختلف (عقل، حس، خیال، وهم و عاطفه) شئون و مراتب همان وجود واحد به شمار می‌روند، نه اجزای جداگانه. به بیان دیگر، عقل و عاطفه در این دیدگاه دو جوهر مستقل نیستند که یکی بر دیگری سلطه یابد؛ بلکه هر دو مرتبه‌ای از تحقق نفس در مراتب مختلف وجودی هستند (همان، ۸: ۱۳۰–۱۳۵). این نگاه، تفاوت بنیادین با دوگانه‌انگاری دکارتی دارد. در فلسفه دکارت، عقل و عاطفه دو ساحت کاملاً جدا از یکدیگرند که از طریق غده صنوبری با هم ارتباط می‌یابند.

۱-۲. تشکیک وجود و مراتب عقل و عاطفه

دومین مبنای صدرایی که در این بحث اهمیت دارد، تشکیک وجود است. ملاصدرا معتقد است وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب قوت و ضعف است؛ یعنی وجود در مرتبه‌ی ضعیف (مثل ماده) و در مرتبه‌ی قوی (مثل عقل مجرد) تحقق دارد، اما در همه‌ی این مراتب، حقیقت واحدی جریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۳۷-۴۰). کاربرد این اصل در بحث عقل و عاطفه چنین است: عاطفه در مرتبه‌ی نازله ی وجودی خود، همان «هوای نفس» و انفعالات حیوانی است که ریشه در قوای شهوی و غضبی دارد. اما همین عاطفه در مرتبه‌ی عالی‌تر، تبدیل به «محبت» و در نهایت به «عشق» می‌رسد که از نظر وجودی، قوی‌تر و مجردتر از مرتبه‌ی نخستین است. به عبارت دیگر، عاطفه نه یک چیز شر که باید سرکوب شود، بلکه ماده‌ای است که باید در مسیر حرکت جوهری، تکامل وجودی یابد. علامه طباطبایی در تفسیر خود بر این نکته تأکید می‌کند که در نظام صدرایی، اخلاق از مقوله‌ی «تکامل وجود» است نه صرفاً «اصلاح رفتار» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۳: ۲۸-۳۲).

۱-۳. حرکت جوهری و اتحاد عقل و عشق

سومین و شاید مهم‌ترین اصل، حرکت جوهری است. بر اساس این اصل، نفس انسانی در ذات خود (نه فقط در اعراض) پیوسته در حال حرکت و شدن است و از مرتبه‌ی حس به خیال و از خیال به عقل و از عقل به مرتبه‌ی بالاتر ارتقا می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۸۰-۸۵). در این سیر، عاطفه‌های پست (که ملاصدرا از آنها به «صفات رذیله» تعبیر می‌کند) به‌تدریج تصفیه شده و تبدیل به عواطف عالی می‌شوند. نکته‌ی کلیدی اینجاست: در پایان این حرکت، عقل و عاطفه به یک نقطه‌ی اتحاد می‌رسند. به عبارت دقیق‌تر، در غایت سلوک اخلاقی، آنچه ما «عقل» می‌نامیم، دیگر یک قوه‌ی محاسبه‌گر خشک نیست؛ بلکه به «عقل شهودی» یا «عقل بالمستفاد» تبدیل شده است که با عشق و محبت الهی عجین است. ملاصدرا در *اسفار*، از این حالت به «اتحاد عاقل و معقول» تعبیر می‌کند که در آن، نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که عقل، عاقل و معقول یک وجود واحد می‌شوند (همان: ۴۳۰-۴۴۵). جوادی آملی در شرح خود بر این بخش، می‌گوید که در اینجا، عشق از جنس معرفت است و معرفت از جنس عشق؛ تفکیک این دو در مراتب عالی وجود، خطای روش‌شناختی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۶: ۱۲۵-۱۲۹).

بنابراین، در اخلاق صدرایی، ما با یک دوگانه‌ی ساده‌ی «عقل در برابر عاطفه» مواجه نیستیم؛ بلکه با یک فرایند دیالکتیکی مواجهیم که در آن عاطفه‌ی پست به عاطفه‌ی عالی بدل می‌شود و عقل جزئی به عقل کلی ارتقا می‌یابد و در نهایت این دو در یک وجود واحد متحد می‌شوند.

۱-۴. عقل عملی و عقل نظری در اخلاق

ملاصدرا در بحث عقل عملی، دیدگاه متفاوتی از مشائیان دارد. ابن‌سینا عقل عملی را قوه‌ای می‌دانست که مربوط به تدبیر امور بدن و فعل است و در مقابل عقل نظری قرار دارد. اما ملاصدرا با تأکید بر وحدت نفس، معتقد است عقل عملی در حقیقت همان عقل نظری است.

۱-۵. عقلانیت از منظر ملاصدرا

ملاصدرا همانند فلاسفه‌ی مشاء، عقل را به دو قوه‌ی عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند؛ اما برخلاف مشائیان، این دو را دو ساحت وجودیِ به‌هم‌پیوسته می‌داند که در بستر نفس واحد و در پرتو حرکت جوهری، به تکامل می‌رسند. او در *اسفار اربعه*، عقل نظری را قوه‌ای می‌داند که نفس به واسطه آن به ادراک کلیات و حقایق اشیا نائل می‌شود و عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که مبدأ حرکت و اراده‌ی انسان در جهت افعال نیک و پسندیده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۱۳۲-۱۳۰).

با این‌حال، تفاوت بنیادین ملاصدرا با فلاسفه مشاء این است که او عقل را فقط یک قوه‌ی ادراکی یا استدلالی نمی‌داند؛ بلکه عقل را حقیقتی وجودی می‌داند که در مراتب مختلف، شدت و ضعف پیدا می‌کند. او در *الشواهد الربوبیه* تصریح می‌کند که عقل انسان در آغاز، عقل هیولانی (استعداد محض) است و با حرکت جوهری، به عقل بالملکه، عقل بالفعل و در نهایت به عقل مستفاد تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۸۵-۲۹۰). این مراحل، نه‌فقط مراحل تکامل معرفتی، بلکه مراحل تکامل وجودی نفس هستند.

۱-۶. ملاک‌های عقلانی بودن

در نظام فکری ملاصدرا، عقلانی بودن به چندمعنا و با چند ملاک قابل‌تشخیص است:

الف. مطابقت با واقع (مطابقت وجودی): اولین ملاک عقلانیت، مطابقت با ساختار عینی وجود و تکوین است. در نظر ملاصدرا، عقل نه صرفاً سازنده‌ی مفاهیم ذهنی، بلکه کاشف از نظام عینی و تکوینی عالم است؛ بنابراین، هر حکمی که با واقعیت موجود، هماهنگ باشد عقلانی است و هر حکمی که با آن در تعارض باشد، غیرعقلانی و خطاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۰-۲۵).

ب. انسجام درونی (عدم تناقض): دومین ملاک، انسجام و سازگاری درونی گزاره‌هاست. همان‌طور که در منطق و برهان، تناقض درونی نشانه‌ی خطاست، ملاصدرا نیز بر این باور است که عقلانی بودن هر نظریه، به سازگاری اجزای آن با یکدیگر بستگی دارد. در این زمینه، او از روش برهانی ارسطویی و سینوی استفاده می‌کند؛ اما آن را با شهود و کشف قلبی تکمیل می‌کند (همان، ۹: ۹۰-۹۵).

ج. غایت‌مندی و کمال‌جویی: سومین ملاک عقلانیت در نظام صدرایی، غایت‌مندی است. به اعتقاد ملاصدرا، هر فعل عقلانی، فعلی است که در جهت کمال وجودی فاعل و غایت نهایی خلقت (رسیدن به قرب الهی) حرکت کند. او در *اسفار*، از این غایت به «تشبه به واجب‌الوجود» یاد می‌کند و می‌گوید عقل انسان زمانی به کمال می‌رسد که بتواند

صور اشیاء را بدون واسطه‌ی ماده درک کند و در نهایت به «عقل مستفاد» که تجلی عقل فعال است، برسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۱۵۰–۱۴۵). بنابراین، ملاک عقلانی بودن فعل اخلاقی، نه سودمندی اجتماعی صرف، بلکه نزدیک‌کننده بودن به کمال وجودی است.

د. سازگاری با شهود حضوری: چهارمین و شاید نهایی‌ترین ملاک عقلانیت نزد ملاصدرا، سازگاری با شهود حضوری و معرفت نفسانی است. او در *اسفار* بر این نکته تأکید می‌کند که عقل برهانی در نهایت به نقطه‌ای می‌رسد که قدرت استدلالی او به پایان می‌رسد و در آنجا نوبت به حکمت ذوقیه می‌رسد. از این حیث، او مشاهده و مکاشفه را مکمل عقل برهانی می‌داند و نه ناقض آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۱۲۰–۱۲۵). مطهری در شرح خود بر این موضع، معتقد است که ملاصدرا با این کار، قلمرو عقلانیت را از دایره‌ی محدود استدلال صوری به دایره‌ی وسیع معرفت شهودی گسترش می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۸، ۱۳: ۲۸۵–۲۹۰).

با این‌حال، ملاصدرا هرگز عقل را بی‌نهایت توانا نمی‌بیند. او برای عقل دو محدودیت عمده قائل است:

الف. محدودیت در ادراک کامل حقایق الهی: ملاصدرا معتقد است که عقل انسان درک اولیه‌ی وجود خداوند را دارد و می‌تواند بر وجود او برهان اقامه کند، اما ادراک کنه ذات و حقیقت او برای عقل ممکن نیست. او در الش*واهد الربوبیه* می‌نویسد که عقل در برابر عظمت حق تعالی به تحیّر می‌رسد و این تحیّر، نه نقص عقل، بلکه نهایت کمال و ادراک عقل است که می‌فهمد محدود است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۴۵–۳۵۰).

ب. محدودیت در تأمین انگیزه‌ی عمل: دومین محدودیت عقل که در بحث اخلاق اهمیت بسیاری دارد، این است که عقل صرفاً استدلالی (عقل جزئی یا عقل معاش) به‌تنهایی نمی‌تواند انگیزه‌ی کافی برای انجام فعل اخلاقی فراهم کند. ملاصدرا در *کسر اصنام الجاهلیه*، از این واقعیت سخن می‌گوید که بسیاری از انسان‌ها حقایق عقلانی را می‌فهمند؛ اما به آنها عمل نمی‌کنند و ریشه‌ی این ناهماهنگی میان معرفت و عمل، در نبودِ عاطفه‌ی اصیل و محبت است که باعث حرکت و اراده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۸۵–۹۰). به عبارت دیگر، عقل نقش «نقشه» را دارد و عاطفه و محبت، نقش «موتور محرکه» را.

۱-۷. عاطفه از منظر ملاصدرا

ملاصدرا از عاطفه با تعابیر متعددی یاد می‌کند که از نظر معنایی به هم نزدیک‌اند: محبت، عشق، حُب، میل و انفعال نفس. او در *اسفار*، عاطفه را یک حقیقت وجودی و دارای مراتب می‌داند. در پایین‌ترین مرتبه، عاطفه همان «هوای نفس» و انفعالات حیوانی است که ریشه در قوای شهوی و غضبی دارد و به حفظ بقای زیستی و تولید مثل

کمک می‌کند. اما این مرتبه، آغاز راه است و نه مقصد. در مرتبه‌ی میانی، عاطفه به صورت «محبت نفسانی» و «دوستی‌های اخلاقی» بروز می‌کند که موضوع آن، امور شریف و والا مانند عدالت، صداقت و خدمت به خلق است. اما در بالاترین مرتبه، عاطفه به «عشق حقیقی» تبدیل می‌شود که موضوع آن، کمال مطلق عالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۲۴۰–۲۳۰؛ ۴: ۲۰۰–۲۱۰).

نکته‌ی مهم این است که ملاصدرا این مراتب را صرفاً مراتب روان‌شناختی نمی‌داند، بلکه آنها را مراتب وجودی می‌داند که بر اساس «اتحاد عاشق و معشوق» تبیین می‌شوند. به بیان دیگر، هرچه موضوع عشق، والاتر و مجردتر باشد، عشق نیز قوی‌تر و وجودی‌تر است. از این حیث، عشق مجازی (به امور مادی) یک نوع «تخفیف و تنزل» از عشق حقیقی است و عشق حقیقی، همان حقیقت عشق است که در مراتب پایین‌تر به اشتباه به غیر حق تعلق گرفته است (همان، ۸: ۱۰۵–۱۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۵: ۲۲۰–۲۲۵).

۱–۸. جایگاه عاطفه در انسان‌شناسی صدرایی

در نظام فکری ملاصدرا، عاطفه جایگاه ویژه‌ای دارد که برخی اندیشمندان از آن به «نقش‌محوری عشق در حکمت متعالیه» تعبیر کرده‌اند (جانعلی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹: ۸۰–۸۵). این جایگاه را می‌توان در چند محور نشان داد:

الف. عاطفه به‌مثابه منشأ حرکت و اراده: ملاصدرا در بحث از مبدأ تحریک نفس، اراده را به دو بخش «شوق» و «عزم» تقسیم می‌کند. از نظر او، شوق و عشق، نخستین منشأ حرکت است و عزم، تنها صورت نهایی آن. به‌عبارت‌دیگر، هیچ فعل ارادی‌ای بدون محبت و شوق تحقق نمی‌یابد و عقل به‌تنهایی قادر به ایجاد اراده نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۲۵۵–۲۵۰). این همان نکته‌ی ظریفی است که هیوم نیز بعدها به‌صورت دیگری بیان می‌کند.

ب. عاطفه به مثابه عامل اصلی تکامل اخلاقی: از نگاه ملاصدرا، سیروسلوک اخلاقی بدون «حب الهی» به مقصد نمی‌رسد. او در *رساله‌ی سه اصل* تصریح می‌کند که ریاضت‌های اخلاقی و عمل به شریعت، همگی برای ایجاد و تصعید محبت در نفس انجام می‌شوند و اگر این محبت حاصل نشود، همه‌ی اعمال ظاهری، بی‌اثر و بی‌نتیجه خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۷۲: ۴۵–۵۰).

ج. عاطفه به‌مثابه سنخ ارتباط با حقیقت: در حکمت متعالیه، عاطفه تنها یک حالت روانی نیست، بلکه نوعی «ارتباط معرفتی» با حقیقت اشیاء است. کسی که به کمال وجودی می‌رسد، نه‌تنها عالِم به حقایق است، بلکه عاشقِ آنهاست. از همین‌رو، ملاصدرا در چند موضع از «اشتیاق معرفتی» سخن می‌گوید و آن را نشانه کمال عقل می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۴۱۵–۴۱۰).

۱-۹. رابطه‌ی عقل و عاطفه از منظر ملاصدرا

پس از تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره ی عقل و عاطفه، اکنون می‌توان رابطه ی این دو را در چند گزاره بنیادین صورت‌بندی کرد:

الف. نه عقل‌گرایی محض، نه عاطفه‌گرایی صرف: ملاصدرا در نقد دو جریان فکری رایج، راهی میانه برمی‌گزیند. از یک‌سو، او عقل‌گرایی محضِ مشائیان را ناقص می‌داند، زیرا آنها عاطفه و عشق را صرفاً به‌عنوان «انفعالات نفس» که باید مهار شوند تلقی می‌کردند و برای آنها نقش معرفتی و وجودی قائل نبودند. از سوی‌دیگر، او به عاطفه‌گرایی و احساس‌گرایی افراطی (که در برخی نحله‌های صوفیانه غیرعاقلانه وجود داشت) نیز انتقاد می‌کند و آن را موجب ضلالت و انحراف از شریعت و عقل می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۹۵–۱۰۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۳۵۵–۳۶۰). او در کسر *اصنام الجاهلیه*، از کسانی که دین و اخلاق را به ذوق خشک و بی‌تأمل تقلیل می‌دهند، به‌تندی یاد می‌کند و می‌گوید ذوقی که باعقل و شریعت هماهنگ نباشد، در حقیقت «ذوق موهوم» است نه «ذوق حقیقی» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱۰۵–۱۱۰). رابطه‌ی عقل و عاطفه در نظام صدرایی یک رابطه‌ی یک‌جانبه نیست که در آن یکی مقدم و دیگری مؤخر باشد. بلکه رابطه‌ی تعاملی است که در بستر حرکت جوهری، هر دو سیر تکاملی دارند.

ب. عاقلانه کردن عاطفه: عاطفه‌ی خام و پست، ابتدا باید تحت هدایت عقل قرار گیرد تا از حالت حیوانی خارج شود. عقل، جهت و موضوع عاطفه را اصلاح می‌کند و عشق را از امور مادی به امور معنوی سوق می‌دهد. این همان چیزی است که ملاصدرا از آن به «تهذیب اخلاق» تعبیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۲۶۰–۲۶۵).

ج. عاطفی کردن عقل: از سوی‌دیگر، عقل بدون عاطفه و محبت، خشک، بی‌روح و ناتوان از ایجاد انگیزه است. عقل زمانی به کمال می‌رسد که با عشق همراه شود. به همین دلیل ملاصدرا در چند موضع، عقل نهایی را «عقل عاشق» می‌نامد و آن را از عقل محضِ خشک و استدلالی متمایز می‌کند (همان، ۳: ۴۴۰–۴۴۵).

این دو فرایند، در نهایت به اتحاد و یگانگی می‌رسند. در قله‌ی سلوک اخلاقی، دیگر عقل و عشق دو چیز نیستند؛ بلکه یک حقیقت واحد دارای دو حیثیت‌اند. عقل، به عشق تبدیل شده است و عشق، به معرفت. در این نقطه، تفکیک میان آنها به همان اندازه بی‌معناست که تفکیک میان نور و دیدن در یک‌چشم سالم.

۱-۱۰. نقش شریعت در ایجاد هماهنگی

نکته‌ی دیگری که در رابطه‌ی عقل و عاطفه نزد ملاصدرا اهمیت دارد، نقش میانجیِ شریعت است. از منظر او، شریعت آسمانی (دین) نه مخالف عقل است و نه مخالف عاطفه، بلکه برنامه‌ای است که عقل و عاطفه را در یک

مسیر هماهنگ به کار می‌گیرد. او در *رساله‌ی سه اصل* تصریح می‌کند که شریعت، ترکیبی از «برهان» (برای عقل) و «محبت» (برای عاطفه) است و کسی که از شریعت فاصله بگیرد، یا به انحراف عقلانی می‌افتد و یا به انحراف عاطفی (ملاصدرا، ۱۳۷۲: ۶۰-۶۵).

به عبارت‌دیگر، دین در نظام صدرایی، ناظم بیرونیِ رابطه‌ی عقل و عاطفه است و تضمین می‌کند که هیچ‌یک از این دو به طغیان و افراط نیافتند. این نگاه، نقطه‌ی مقابل دیدگاه هیوم است که دین و اخلاق را از قلمرو عقل جدا می‌کند.

۲. عقل و عاطفه از منظر دیوید هیوم

۲-۱. عقلانیت از نظر هیوم

دیوید هیوم در رساله *درباره طبیعت انسانی* رویکردی ابزارگرایانه به عقل اتخاذ می‌کند. او عقل را «کشف حقیقت یا بطلان» تعریف کرده و حقیقت و بطلان را به «توافق یا عدم توافق با روابط واقعی ایده‌ها یا با وجود واقعی امور» محدود می‌داند (Hume, 1978: 458). از نظر او، عقل به دو قسم تقسیم می‌شود: استدلال‌های شهودی-برهانی که به روابط میان ایده‌ها می‌پردازند و استدلال‌های تجربی-احتمالی که به امور واقع و رابطه علّی مربوط می‌شوند (Hume, 1978: 458). با این حال، هیوم تأکید می‌کند که عقل صرفاً جنبه اکتشافی دارد و هرگز به تنهایی نمی‌تواند انگیزه‌ای برای کنش ایجاد کند. از منظر هیوم، عقلانی بودن یک باور با دو معیار سنجیده می‌شود:

الف. انطباق با امور واقع: هیوم در کاوشی در فهم بشر می‌نویسد که تمام استدلال‌های مبتنی بر امور واقع، بر رابطه علت و معلولی استوارند و این رابطه صرفاً از طریق تجربه و مشاهده تکراری کشف می‌شود (Hume, 2000: 26-27).

ب. رعایت قواعد استنتاج: استدلال عقلانی باید از مقدمات، نتیجه‌ای سازگار و مبتنی بر قیاس یا استقرای صحیح به دست دهد. هیوم ضوابط دقیقی برای استنتاج علّی ارائه می‌دهد.اما نکته کلیدی آن است که عقل، به گفته هیوم، «به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب پیدایش یک کنش یا برانگیختن یک اراده باشد» و هدف نهایی هر کنش نیز خارج از قلمرو داوری عقل قرار دارد (Hume, 1978: 457).

۲-۲. محدوده عقل

هیوم در فصل «درباره دلایل عقلانی احکام اخلاقی» مرزهای عقل را به‌روشنی ترسیم می‌کند:

الف. عقل نمی‌تواند هیچ انگیزه‌ای برای اراده ایجاد کند؛ زیرا تأثیر آن «صرفاً جهت‌دهی به احساساتی است که از قبل به‌عنوان محرک اصلی وجود دارند» (Hume, 1978: 459).

ب. عقل نمی‌تواند تفاوت میان فضیلت و رذیلت را کشف کند؛ چون فضیلت و رذیلت از جنس «احساسات مربوط به لذت یا درد» هستند، نه از جنس روابط منطقی (Hume, 1978: 468–469).

ج. عقل در شناخت جهان خارج نیز کاملاً وابسته به تجربه حسی است و هر باور تجربی را باید بر پایه عادت توضیح داد (Hume, 2000: 42–43).

جمله مشهور هیوم در همین بخش آمده است:

> *«عقل است و باید باشد، برده احساسات؛ و هرگز نمی‌تواند ادعا کند که در برابر اراده، جز مقام خدمتگزاری و اطاعت، نقشی دارد» (Hume,2000: 44).*

۲-۳. عاطفه از نظر هیوم

هیوم، عواطف را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف. عواطف مستقیم: آنهایی که بلافاصله از خیر یا شر، لذت یا درد برخاسته‌اند مانند میل، بیزاری، غم، شادی، امید و ترس.

ب. عواطف غیرمستقیم: مانند غرور، فروتنی، عشق و نفرت که برای ظهور خود به «مفهوم دیگری» یا «رابطه با خود» نیاز دارند (Taylor, 2015: 276–278).

هیوم در همین زمینه، همدردی را به‌عنوان مکانیزم اساسی تعامل عاطفی میان انسان‌ها معرفی می‌کند (Mackie, 1980: 316–318) و معتقد است که احساس طبیعی همدردی، مبنای همه داوری‌های اخلاقی ماست.

۲-۴. جایگاه عاطفه

نقش عاطفه در ساختار ذهن و عمل را از منظر هیوم، می‌توان از چند بعد نشان داد:

الف. به‌عنوان محرک کنش: هیوم معتقد است که هیچ عملی بدون یک عاطفه یا میل پیشین، امکان‌پذیر نیست (Baier, 1991: 65).

ب. به‌عنوان منشأ اخلاق: هیوم تأکید می‌کند که داوری‌های اخلاقی، ادراک‌های عقلانی نیستند، بلکه احساسات تأیید یا نفی‌اند (Hume, 1998: 170).

ج. به‌عنوان مبنای انتخاب: هیوم بر این باور است که انتخاب انسان همواره تابع قوی‌ترین میل یا عاطفه حاضر است (Hume, 2000: 419).

۲-۵. رابطه عقل و عاطفه

رابطه عقل و عاطفه در نظام هیوم را می‌توان در چهار گزاره صورت‌بندی کرد:

الف. ناتوانی عقل در ایجاد انگیزه: انگیزه‌های عمل هرگز نمی‌توانند از عقل ناشی شوند؛ تنها دشمنان عمل می‌توانند احساسات خشن باشند (Hume, 1978: 413).

ب. عقل به مثابه خدمت‌گزار عاطفه: عقل ابزاری است برای کشف وسایل رسیدن به اهداف عاطفی: «تأثیر عقل فقط آشکارسازی روابط و وسایل است؛ اما اهداف همیشه توسط عاطفه تعیین می شوند» (Hume, 1978: 459).

ج. تعارض واقعی تنها میان عواطف است: هیوم معتقد است که وقتی عقل با عاطفه درگیر به نظر می‌رسد، در واقع تعارض میان دو عاطفه است؛ یکی مبتنی بر داوری نادرست و دیگری بر اساس شناخت صحیح (Hume, 1998: 418).

د. عاطفه معقول در برابر عاطفه نامعقول: یک عاطفه تنها در صورتی نامعقول است که مبتنی بر باورهای صادق نباشد (مانند ترس از مواجهه با چیزی که وجود ندارد) (Cohon, 2008: 48).

هیوم با چرخش بنیادین خود، نشان داد که عواطف نه‌تنها در عرض عقل، بلکه پیشینی و بنیادی‌تر از آن هستند. او نتیجه می‌گیرد که «عقل، برده احساسات است» و این اصل را به کل نظام اخلاقی و انسانی خود تعمیم می‌دهد (Hume, 1998: 294). این دیدگاه بعدها بر فیلسوفانی همچون جی. ال. مکی، و حتی بر اقتصاد رفتاری و روان‌شناسی شناختی اثر گذاشت.

۳. بازخوانی دیدگاه هیوم در پرتو مبانی ملاصدرا

اکنون که دیدگاه هر دو فیلسوف به‌صورت جداگانه بررسی شد، لازم است پرسیده شود که آیا مبانی وجودشناختی ملاصدرا می‌تواند تفسیری از هیوم ارائه دهد که او را از یک شکاک عاطفه‌گرا به یک فیلسوف ناقد عقل ابزاری تبدیل کند.

۳-۱. هیوم به مثابه‌ی ناقد عقل، نه دشمن عقل

اولین نکته‌ای که در این بازخوانی مطرح می‌شود این است که هیوم هرگز منکر کارکرد عقل در تأمین وسایل و ابزارهای عمل نبوده است. او در رساله *درباره طبیعت آدمی* به‌صراحت می‌گوید:

«عقل، خدمتگزار انفعالات است و نه فرمانروای آنها» (Norton, 2009: 415).

این جمله بدان معنا نیست که عقل بی‌فایده است، بلکه معنایش این است که عقل به‌تنهایی نمی‌تواند غایت و هدف عمل را تعیین کند. عقل، نقش «نقشه‌خوانی» برای رسیدن به مقصد را دارد، اما انتخاب مقصد، از آنِ عاطفه و میل است.

از منظر ملاصدرا، این سخن هیوم یک حقیقت مهم را آشکار می‌کند: عقل اگر به عاطفه و محبت متصل نشود، نمی‌تواند انسان را به حرکت درآورد. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، ملاصدرا نیز معتقد بود عقل به‌تنهایی انگیزه عمل را تولید نمی‌کند و عشق و شوق، موتور حرکت است؛ بنابراین در این موضع، هیوم و ملاصدرا در نقد «عقل‌باوری افراطی» هم‌داستان‌اند (مطهری، ۱۳۸۸، ۷: ۹۵–۱۰۰؛ جانعلی‌زاده،۱۳۹۹: ۱۱۲–۱۱۸).

۳-۲. تفاوت بنیادین: نگاه حداقلی هیوم در برابر نگاه حداکثری ملاصدرا

با این‌حال، تفاوت بنیادین این دو فیلسوف در این است که:

الف. هیوم عاطفه را صرفاً یک حالت روانی و ذهنی می‌داند که هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی ندارد. به همین دلیل، او به نسبی‌گرایی اخلاقی و شکاکیت معرفتی می‌رسد.

ب. ملاصدرا عاطفه را یک حقیقت وجودی می‌دلند که در مراتب بالاتر، با شهود حقیقت و عقل کلی متحد می‌شود؛ بنابراین، عواطف انسانی نه‌فقط سوبژکتیو و روان‌شناختی نیستند، بلکه می‌توانند به کشف واقعیت منجر شوند؛ به‌ویژه عشق و محبت حقیقی که به وجودِ عینیِ حق‌تعالی تعلق می‌گیرد.

بنابراین، نگاه هیوم به عاطفه، نگاهی تقلیل‌گرایانه (فروکاهنده به حالت‌های ذهنی) و نگاه ملاصدرا، نگاهی تکامل‌گرایانه (صعود از حالت ذهنی به حقیقت عینی) است. این تفاوت، همان نقطه‌ای است که بازخوانی هیوم از منظر صدرایی را ممکن می‌سازد.

حال می‌توان سه محور اصلی بازخوانی هیوم را بر اساس مبانی ملاصدرا ارائه داد:

الف. عاطفه به‌مثابه تنها موتور حرکت: تأیید و تکمیل

هیوم با استدلال‌های روان‌شناختی نشان می‌دهد که انفعالات، مبدأ نهایی هر فعل ارادی هستند و عقل بدون انفعال، نمی‌تولند محرک عمل باشد (Hume, 2007: 413-418). ملاصدرا این نکته را تأیید می‌کند؛ اما آن را در چارچوب وجودی خود تکمیل می‌نماید. او می‌گوید درست است که عقل به‌تنهایی انگیزه نمی‌سازد، اما عاطفه‌ای که به‌واسطه عقلِ متعالی هدایت شده باشد، به عشق حقیقی تبدیل می‌شود و انسان را به‌سوی کمال نهایی سوق می‌دهد. به تعبیر ملاصدرا، عاطفه‌ی بی‌عقل، همچون مرکبی است که سوارکار ندارد و عقلِ بی‌عاطفه، سوارکاری است که

مرکب ندارد. سلوک اخلاقی، نیازمند هر دو است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۲۰–۱۲۵).

ب. نقد نسبی‌گرایی اخلاقی هیوم از منظر وجودی

هیوم از اینکه عاطفه را مبدأ ارزش‌های اخلاقی می‌داند، به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌رسد. از منظر ملاصدرا، این نتیجه، حاصل نگاه ماتریالیستی و ذهنی هیوم به عاطفه است. اگر عاطفه را به‌عنوان یک حقیقت وجودی در نظر بگیریم که مراتب دارد، آنگاه ارزش‌های اخلاقی نیز صرفاً ناشی از ترجیحات سوبژکتیو نیستند، بلکه ریشه در کمال وجودی دارند. به عبارت‌دیگر، ارزش اخلاقی، تابعی از «شدت و ضعف وجودی» عاطفه است و عاطفه‌ای که به امور متعالی تعلق می‌گیرد، از عاطفه‌ای که به امور مادی تعلق می‌گیرد، وجوداً قوی‌تر و ارزشمندتر است (جوادی آملی،۱۳۹۱، ۴: ۱۵۰–۱۶۰). این، راه‌حلی است که هیوم به دلیل نداشتن مبانی وجودی، قادر به ارائه‌ی آن نیست.

ج. شهود به‌مثابه حلقه‌ی گمشده‌ی معرفت عاطفی هیوم

یکی از نقاط ضعف اصلی در اندیشه‌ی هیوم این است که او برای عاطفه، هیچ نقش معرفتی قائل نیست و آن را صرفاً یک انفعال می‌داند (Hume, 1975: 293-295). اما در حکمت متعالیه، عاطفه‌ی متعالی (عشق) با نوعی از شهود حضوری همراه است که به شناخت عمیق‌تر حقایق می‌انجامد؛ بنابراین، می‌توان ادعا کرد که اگر هیوم به‌جای نگاه تجربیِ محض، از نگاه وجودی ملاصدرا به عاطفه بهره می‌گرفت، می‌توانست از شکاکیت معرفتی فراتر رود و عاطفه را نه به‌عنوان مخالف عقل، بلکه به‌عنوان مکمل و محرک عقل به‌سوی معرفت شهودی تلقی کند.

۴. مقایسه تطبیقی عقل و عاطفه در اندیشه‌ی ملاصدرا و هیوم

۴-۱. وجوه اشتراک

باوجود تفاوت‌های بنیادین، دو فیلسوف در چند نکته‌ی اساسی اشتراک‌نظر دارند:

۱. نقد عقل‌گرایی افراطی: هر دو فیلسوف، عقل‌گرایی خشک و صرفاً استدلالی (که در دکارت و اسپینوزا دیده می‌شود) را ناکافی می‌دانند و بر این نکته تأکید دارند که عقل به‌تنهایی نمی‌تواند انسان را به حرکت درآورد یا اخلاق را توجیه کند.

۲. نقش‌محوری عاطفه در عمل: هر دو بر این مسئله تأکید دارند که انگیزه‌ی نهایی هر فعل، عاطفه و میل است و بدون آن، هیچ فعلی (اخلاقی یا غیراخلاقی) صادر نمی‌شود.

۳. خلاقیت و پویایی نفس: هر دو به‌نحوی قائل به پویایی نفس هستند؛ هیوم از طریق «تداعی معانی» و عادات، و ملاصدرا از طریق حرکت جوهری، تصویری پویا از نفس ارائه می‌دهند که در آن، عقل و عاطفه در حال

تغییروتحول دائمی‌اند.

۴-۲. وجوه افتراق

وجوه افتراق این دو فیلسوف نیز عمیق و ریشه‌ای است:

۱. هستی‌شناسی عاطفه: درحالی‌که هیوم، عاطفه را امری ذهنی و فاقد واقعیت عینی می‌داند، ملاصدرا آن را دارای واقعیت عینی و وجودی می‌داند.

۲. امکان شهود: هیوم هرگونه معرفت غیرتجربی (شهود عقلی یا عرفانی) را ناممکن می‌داند، درحالی‌که ملاصدرا شهود را عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفت می‌داند.

۳. نتیجه اخلاقی: هیوم به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌رسد، اما ملاصدرا به واقع گرایی اخلاقی (اخلاق مبتنی بر کمال وجودی) می‌رسد.

۴. نقش دین در اخلاق: هیوم دین را در حوزه‌ی اخلاق بی‌اثر و حتی مضر می‌داند، اما ملاصدرا دین و شریعت را ناظم اصلی رابطه‌ی عقل و عاطفه در اخلاق می‌داند.

۵. چشم‌انداز نهایی: هیوم به اخلاق مبتنی بر «عادات و منافع اجتماعی» خرسند است و هیچ غایت فراطبیعی برای اخلاق قائل نیست، اما ملاصدرا اخلاق را بدون غلیت نهایی «قرب الهی» ناقص و حتی بی‌معنا می‌داند. به همین دلیل، او اخلاق را سلوکی می‌داند که به فعلیت رسیدن عقل و ارتقای وجودی انسان منجر می‌شود.

۶. عقل در جایگاه فرا قادی: هیوم عقل را در جایگاه فرانقادی می‌نشاند و آن را تنها ابزار تنظیم روابط انفعالات می‌داند؛ اما ملاصدرا عقل را دارای مقام هدایت‌گری و ولایت بر عاطفه می‌داند (نه به معنای سرکوب، بلکه به معنای جهت‌بخشی و تعالی‌بخشی)؛ بنابراین، اگر هیوم عاطفه را بر عقل مسلط می‌کند، ملاصدرا عقل را بر عاطفه مهیمن (مسلطِ تکاملی) می‌داند.

۵. نقد و ارزیابی دیدگاه‌های ملاصدرا و هیوم

۵-۱. نقد دیدگاه هیوم

۱. فروکاستن عاطفه به حالت ذهنی: مهم‌ترین نقد وارد بر دیدگاه هیوم، فروکاستن عاطفه به یک «حالت ذهنی» کاملاً سوبژکتیو است. این نگاه، نه‌تنها مبنای عینی برای اخلاق باقی نمی‌گذارد، بلکه قادر به تبیین این واقعیت نیست که چرا برخی عواطف (مانند همدلی و عشق به خیر) در همه‌ی فرهنگ‌ها و اعصار، دارای ارزش والاتری هستند.

۲. عدم تمایز میان مراتب عاطفه: هیوم بین عاطفه‌ی پست حیوانی و عاطفه‌ی متعالی انسانی (مانند ایثار، عشق به

حق و حقیقت) هیچ تفاوت وجودی قائل نمی‌شود. این امر، او را به یکسان‌انگاری اخلاقی می‌کشاند که نمی‌تواند قضاوت ارزشی کند.

۳. شکاکیت معرفتی و پیامدهای عملی: شکاکیت هیوم در عمل، به‌نوعی بن‌بست معرفتی می‌انجامد. او خود نیز اذعان می‌کند که این شکاکیت، طاقت‌فرساست و آدمی در عمل، شکاک نیست (Darwall, 1995: 269-270). این نشان می‌دهد که مبانی هیوم نمی‌تواند زیست عملی و اخلاقی پایداری ارائه دهد.

۵-۲. نقد دیدگاه ملاصدرا

۱. دشواری دستیابی به عقل متعالی: ملاصدرا غایت اخلاقی را رسیدن به مقام عقل متعالی و اتحاد با عشق حقیقی می‌داند، اما مسیر رسیدن به این مقام، نیازمند شرایط عرفانی و سلوکی خاصی است که برای عموم مردم ممکن نیست. این، به‌نوعی نخبه‌گرایی اخلاقی می‌انجامد که کارآمدی اجتماعی اخلاق را زیر سؤال می‌برد.

۲. انگاره‌های برهانی مبهم در مورد عشق: در بحث از عشق و مراتب آن، ملاصدرا گاهی از زبان شعر و عرفان استفاده می‌کند که در آن، مرز میان «برهان» و «شهود» روشن نیست. این امر، نقدپذیری و ارزیابی عقلانی نظریه‌ی او را دشوار می‌سازد.

۳. نقش پررنگ شریعت: تکیه‌ی ملاصدرا بر شریعت به‌عنوان ناظم رابطه‌ی عقل و عاطفه، برای کسانی که خارج از سنت دینی می‌اندیشند، چندان قابل‌قبول نیست و در جامعه‌ی تکثرگرای مدرن، کارآمدی چندانی ندارد.

نتیجه‌گیری

هیوم، فیلسوف شک و نسبیت، عقل را به ابزاری برای خدمت به عواطف فروکاست و بدین ترتیب، بنیان‌های معرفت و اخلاق را به امور ذهنی و قراردادی تقلیل داد. ملاصدرا، فیلسوف وجود و کمال، عاطفه را به‌عنوان یک حقیقت وجودی که دارای مراتب تشکیکی است، موردتوجه قرارداد و نشان داد که عقل و عاطفه، در نهایت، در یک حقیقت واحد (عشق به کمال) به اتحاد می‌رسند. باوجود این تفاوت بنیادین، هر دو فیلسوف بر یک نکته‌ی محوری اتفاق‌نظر دارند: عقل به‌تنهایی نمی‌تواند محرک انسان برای عمل و اخلاق باشد؛ بلکه این عاطفه و میل است که به حرکت درمی‌آورد. دستاورد اصلی این پژوهش، ارائه‌ی یک مدل تلفیقی بود که در آن:

۱. عاطفه به‌عنوان موتور حرکت و انگیزه، پذیرفته می‌شود (مضامین هیومی)

۲. عقل (در معنای متعالی آن) به‌عنوان جهت‌بخش و هدایت‌کننده‌ی عاطفه، از طریق شهود و برهان، عمل می‌کند

۳. سیر تکاملی وجود به‌عنوان مبنای اخلاق، جایگزین نسبی‌گرایی یا جزم گرایی می‌شود

۴. نظام‌های تربیتی به‌عنوان پرورش‌دهنده عواطف متعالی، نقش‌آفرینی می‌کنند.

از این منظر، رابطه‌ی عقل و عاطفه نه تقابلی است و نه سلسله‌مراتبی چراکه؛

۱. هیوم با مبانی تجربه‌گرایانه، عاطفه را به‌عنوان تنها منشأ انگیزه و ارزش معرفی می‌کند و عقل را به انفعالات تقلیل می‌دهد و با ارائه‌ی «اصالت انفعالات» و نقد عقل‌گرایی، اخلاق را به احساسات فردی و قراردادهای اجتماعی وابسته می‌کند و به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌رسد.

۲. ملاصدرا با مبانی هستی‌شناسانه و حرکت جوهری، عاطفه را به‌عنوان یک حقیقت وجودی دارای مراتب (از میل حیوانی تا عشق الهی) معرفی می‌کند. او با طرح مفهوم «عقل متعالی» (که هم برهانی است و هم شهودی) و «اتحاد عاقل و معقول»، نشان می‌دهد که عقل و عاطفه در نهایت به یک حقیقت واحد می‌رسند و اخلاق را به کمال وجودی و قرب الهی گره می‌زند.

۳. اشتراکات این دو فیلسوف عبارت‌اند از: نقد عقل‌گرایی افراطی، نقش‌محوری عاطفه در عمل، و پویایی نفس. افتراقات آن‌ها عبارت‌اند از: هستی‌شناسی عاطفه، امکان شهود، نتیجه‌گیری اخلاقی، و جایگاه دین در اخلاق.

۴. از این‌رو می‌توان با بهره‌گیری از جواب‌های صدرایی به چالش‌های هیومی، یک مدل اخلاقی تلفیقی ارائه داد که هم با نقد عقل ابزاری سازگار باشد و هم نسبی‌گرایی را نفی کند. این مدل، عقل متعالی را به‌عنوان جهت‌بخش عاطفه و حرکت جوهری را به‌عنوان مبنای ارزش‌های اخلاقی معرفی می‌کند.

۵. دلالت‌های عملی این پژوهش برای انسان معاصر عبارت‌اند از: ارائه‌ی راه‌حلی برای بحران معنا، ارائه‌ی مدل اخلاقی تلفیقی برای جوامع تکثرگرا، و ارائه‌ی الگویی برای گفتگوی بین فرهنگی.

نتیجه آنکه فلسفه ملاصدرا، باوجود زبان عرفانی و دینی خود، می‌تواند پاسخ‌های قابل‌توجهی به بحران‌های معرفتی و اخلاقی جهان مدرن (که ریشه در نسبی‌گرایی هیومی دارد) ارائه دهد، و گفتگوی میان این دو فیلسوف، نه‌تنها یک تمرین تاریخی، بلکه یک ضرورت فلسفی برای امروز ماست.

منابع

جانعلی‌زاده، محسن و همکاران (۱۳۹۹). *جامعه‌شناسی دین، دینداری و سبک زندگی*. تهران: نشر علم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا. قم: انتشارات اسراء.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی‌های مرتضی مطهری. قم: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مسئله شناخت*، تهران: انتشارات صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، با مقدمه و تعلیقات سید محمدحسین طباطبایی. قم: انتشارات مصطفوی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۲). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: المرکز الجامعی للنشر.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تصحیح مقصود محمدی و همکاران. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، به تصحیح و مقدمه عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

Hume, David (1975). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge and revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David (1978). *A Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby-Bigge and revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Edition*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David (2000). *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David (2007). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Edited by David

Fate Norton and Mary J. Norton. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
Baier, Annette C (1991). *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Cohon, Rachel (2008). *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, Oxford: Oxford University Press.
Darwall, Stephen (1995). *The British Moralists and the Internal 'Ought',*Cambridge: Cambridge University Press.
Mackie, John. L (1980). *Hume's Moral Theory*, London: Routledge.
Norton, David Fate; Jacqueline, Taylor (2009). *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, Jacqueline (2015). *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.