

1 Knowledge

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۷۷-۱۲۰»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۱/۱
پاییز و زمستان ۱۳۸۸. Knowledge, No.61/1.

پژوهشی در «مسئله آدام اسمیت»^۱:

سازگاری یا ناسازگاری نظام اخلاقی و اقتصادی اسمیت

منوچهر صانعی دره‌بیدی*

مهران رضایی**

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۹

چکیده

رابطه میان دیدگاه اسمیت در کتاب «نظریه احساسات اخلاقی» و «ثروت ملل» که اصطلاحاً «مسئله آدام اسمیت» خوانده می‌شود، می‌تواند بر حسب نظریه کنش و نظریه فضیلت اسمیت مطالعه شود. ما بر اساس این دو نظریه «مسئله اسمیت» را مطالعه می‌کنیم. این مقاله از این دیدگاه دفاع می‌کند که اسمیت در کتاب اخلاقی خود معنایی فراخ برای اخلاق قایل شده که می‌توان وجوهی از کتاب «ثروت ملل» را در میان آن یافت. به تعبیر دیگر مبنای تحلیل اقتصادی از بخشی از «نظریه احساسات اخلاقی» جدا شده است. به نظر ما برای درک پیچیدگی مواضع اسمیت باید به بینش موقعیت گرای او دقت کرد که از مطلق‌گرایی در مورد پدیده‌های انسانی دوری می‌جوید و بنابراین آثار او جا برای تفاسیر متفاوت را باز می‌گذارد. ما تلاش می‌کنیم با این پیشفرض «مسئله آدام

^۱ . در ادبیات این بحث «مسئله آدام اسمیت» که به مضمون آن اشاره خواهد شد، چون نخست در میان نوشته‌های مکتب تاریخی اقتصاد آلمان پدید آمد گاه با صورت آلمانی‌اش «Das Adam Smith Problem» مورد اشاره قرار می‌گیرد.

* دکترای فلسفه، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی؛ ای‌میل: M-saneidarebidi@sbu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی؛ ای‌میل: M-rezaei@sbu.ac.ir

اسمیت» را در دو نظریه «کنش» و «فضیلت» وی مورد باز خوانی قرار دهیم.
کلید واژه‌ها: نظریه کنش، نظریه فضیلت، نفع شخصی^۲، همدردی^۳، «مسئله آدام اسمیت»

مقدمه

طرح مسئله

«مسئله آدام اسمیت» یک اصطلاح در تاریخ نظریه اخلاقی است که می‌توان آن را اجمالاً به قرار زیر خلاصه کرد: چگونه می‌توان بین دیدگاه اخلاقی اسمیت در کتاب «نظریه احساسات اخلاقی» که در آن اساس تبیین کنش‌های انسانی «همدردی» است و مفهوم «نفع شخصی» که اساس کنش‌های انسانی در ثروت ملل است توافق ایجاد کرد؟

2 . Self-interest

۳. معنای sympathy در انگلیسی بیشتر شامل ابراز همدردی با دیگران است. در زبان یونان $\epsilon\mu\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ (امپاتی) به معنای تأثر است که به صورت empathy در انگلیسی باقی مانده است و واژه یونان $\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ یا صورت لاتینش Sympatheia نیز معنای خاصی از این همدردی را شامل می‌شود که می‌توان آن را همدردی ترجمه کرد. Sympatheia مرکب است از $\sigma\upsilon\nu + \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega = \sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$ که به معنی تحمل کردن با یکدیگر یا سنگ صبور هم بودن و در غم یکدیگر شریک بودن [suffer together] معنی می‌دهد. علاوه بر این درک ریشه شناختی، کاربرد روزمره این واژه در انگلیسی معنای شفقت و همدردی را می‌رساند (برای مثال بنگرید به مقاله ای در این مورد از کلارک (Clark 1987) و علاوه بر این دو نکته، همچنین می‌توان با توجه به کاربرد این واژه در مثال‌های آغازین کتاب نظریه عواطف اخلاقی آن را همدردی ترجمه کرد. گو آنکه اسمیت نیز جنبه شفقت را در مورد این واژه در این آغاز کتاب برجسته ساخته است. اما با وجود این امر چون کمی بعد اسمیت با رویه موقعیت‌گرای خود معنای همدردی در مورد شادی دیگران را نیز وارد می‌کند (TMS, 55) نمی‌توان واژه همدردی را معادل مناسبی در برخی گزاره‌های اثرش دانست. معادل نوع دوستی نیز این مشکل را دارد که وقتی سمپاتی به صورت فعل به کار می‌رود به سختی می‌توان آن را معادل درستی قلمداد کرد. برای مثال عبارت «من با تو سمپاتی دارم» معادل «من با تو نوع دوستی دارم» می‌شود که بیان غریبی در زبان فارسی است. واژه همدلی نیز در فارسی معادل [empathy] قرار داده شده است. ما در اینجا با توجه به این دشواری در ترجمه واژه تا جاییکه مورد خاصی پیش نیاید واژه «همدردی» را که به معادل متداول آن نزدیک است به کار می‌بریم و در صورت برخوردن به معنای سمپاتی با شادی دیگران معنای خاص آن را با توجه به متن توضیح خواهیم داد.

3 Knowledge

در حالیکه به نظر می‌رسد همدردی به حس دیگر خواهی ما مربوط است و نفع شخصی ویژگی خود خواهانه رفتار بشر را حکایت می‌کند.

«مسئله آدام اسمیت» به لحاظ تاریخی، نخست محصول تضادی میان دو مکتب اقتصادی است؛ از یکطرف اقتصاد کلاسیک که اسمیت آن را مدون ساخته بود و در آن نفع شخصی نقش ویژه ای داشت، و از سوی دیگر مکتب تاریخی اقتصاد در آلمان، که از آغاز در برابر اصل نفع شخصی اقتصاد کلاسیک موضع گیری می‌کرد و سخن از نوع دوستی در اثر اخلاقی اسمیت را نشانه‌ی عدم انسجام در دیدگاه او می‌دید. شیوه طرح تاریخی این مسئله بیشتر متمرکز بر انسجام یا عدم انسجام در اندیشه اسمیت است؛ آیا همانطور که برخی از اقتصاد دانان «مکتب تاریخی اقتصاد»⁴ می‌گفتند اسمیت پس از آشنایی با ماتریالیست‌های فرانسوی دیدگاه دیگری اتخاذ کرده است؟ یا اینکه در هر دو اثر نفع شخصی اساس کنش است و این مسئله به عنوان «مسئله» منتفی است؟

سابقه بحث:

دیدگاه‌هایی که از آغاز زیر عنوان «مسئله آدام اسمیت» مطرح شده است را می‌توان اختصاراً در این سه گروه از هم تفکیک کرد:

مکتب تاریخی اقتصاد

این نام به مجموعه اقتصاد دانان آلمانی اطلاق می‌شود که در نقد اقتصاد انگلیسی دوره روشنگری، اندیشه‌های اقتصادی خود را طرح کرده اند.⁵ یکی از نقدهای این مکتب به اسمیت تضادی بود که میان فلسفه کنش او در کتاب نظریه احساسات اخلاقی و ثروت ملل دیده می‌شد. چطور اسمیت کنش‌های انسانی را در کتاب نظریه احساسات اخلاقی بر حسب همدردی توضیح می‌دهد و در کتاب ثروت ملل این کنش‌ها را بر مبنای نفع شخصی بیان می‌کند. کارل کنیس⁶ تضاد مطلق گرایی اسمیت در ثروت ملل در مورد

4 . German Historical School

5 . Shionoya, 2001: 1

6 . Karl Knies

کنش انسانی و نظریه عواطف اخلاقی را ناشی از آشنایی او با ماتریالیسم فرانسوی می‌دانست که در مسافرتش به فرانسه و سپس تألیف ثروت ملل به آن مبتلا شد.^۷ لویو برنتانو^۸ نیز مانند کنیس این تضاد را تصادفی نمی‌داند و تأثیر دیدگاه هلوسیوس^۹ را در آن می‌بیند.^{۱۰} ویتولد فن اسکارژنسکی^{۱۱} نیز به سختی بر اسمیت می‌تازد و او را متفکری پیش پا افتاده می‌داند که زمانی که در انگلستان بود از ایده آلیسم هاچسن و هیوم تأثیر گرفت و زمانی که به فرانسه رفت از ماتریالیسم هلوسیوس اثر پذیرفت.^{۱۲}

مدافعان سازگاری اندیشه اسمیت

از سوی دیگر اسمیت شناسانی این مسئله را مورد نقد قرار داده اند. دلایل عمده ای که در برابر مکتب تاریخی اقتصاد ارائه شده است را می‌توان شامل چهار مورد دانست:

۱. نخست دلیلی است که بر اساس تفاوت گذاری میان نقش همدردی و نفع شخصی در کنش، طرح می‌شود. برای مثال، سر لزی استفان^{۱۳} نفع شخصی را نیروی محرک^{۱۴} رفتار و همدردی را نیروی تنظیم‌گر^{۱۵} رفتار می‌خواند که هر یک در سطحی متفاوت عمل می‌کنند.^{۱۶} محرکی که همچنان برای رفتارها می‌توان فرض کرد نفع شخصی است اما همدردی نیز به مثابه نیروی تنظیم‌کننده در رفتارها عمل می‌کند. مشابه این تفاوت گذاری را اچ.باکل^{۱۷} در «تاریخ تمدن انگلستان» مطرح می‌کند.^{۱۸} او میان دو بخش استدلال اسمیت در مورد کنش یعنی بخشی که کنش را در حوزه اخلاق و بخشی که آن را در حوزه اقتصاد مطرح می‌کند، تفاوت می‌گذارد و این دو را روی هم استدلال جامع اسمیت در مورد کنش می‌شمارد. دیدگاه مذکور

7 . Monthes 2003: 71

8 . Lujo Brentanu

9. Helvétius

10. Monthes 2003: 71

11. Witold von Skarżyn'ski

12. Monthes 2003: 72

13. Sir Leslie Stephen

14. Motive

15. Regulative

16. Montes, 2003: 74

17. H. T. Buckle

18. Smith, TMS , 1981: 17

5 Knowledge

بر پایه این فرض استوار است که اسمیت روشی قیاسی دارد که این دو کتاب دو بخش آن هستند و هر دو را باید در کنار هم خواند تا دیدگاه کاملی از استدلال اسمیت در اختیار ما بگذارند.^{۱۹} این فرض که اسمیت روشی قیاسی در پیش گرفته است با توسل به شیوه به کار رفته در آثار اسمیت و نیز آثاری که در آن به مباحث روش پرداخته است^{۲۰} مورد انتقاد است. از جمله در مقدمه رافائل و مکفی در ویراست «*نظریه عواطف اخلاقی*» این پیشفرض قیاسی بودن روش اسمیت رد شده است.^{۲۱}

۲. دلیل دیگری را آگوست آنکن طرح کرده است که روایتی نوکانتی از اخلاق اسمیت است. به نظر او نوعی دوگانگی کانتی میان جهان حسی و اخلاقی باید قایل شد. در اولی قوانین سخت طبیعت حاکم است که رفتار را تعیین می‌بخشد و در دومی قوانین خواست و اختیار رفتار را تنظیم می‌کند. در واقع به تعبیر کانتی شده از اسمیت باید میان جهان محسوس کالا [Sensibel Güterwelt] و جهان اخلاقی خواست [Ethische Welt der Wille] تفاوت گذاشت^{۲۲، ۲۳}. اما جدا سازی حوزه کاربرد رفتار اخلاقی و اقتصادی بر اساس مدل کانتی هنوز دوگانگی را حفظ می‌کند. اساس نقد مکتب تاریخی اقتصاد همین جدا سازی است که موجب می‌شود فلسفه، کنشی تک بعدی پدید آید. در صورتی که خود را در موضع انتقادی آن‌ها قرار دهیم مسئله

19 . TMS: 17

۲۰ . برای مثال در تاریخ نجوم, The History Of The Ancient Physics, The History Of Astronomy, (The History Of The Ancient Logics And Metaphisics) که اسمیت مباحث روش را مطرح ساخته است (Smith, EPS, 1982).

21 . TMS: 18

۲۲ . آنکن این موضوع را در مقاله ای مورد بررسی قرار داد (Oncken A., 1897: 445) و در کتاب آدام اسمیت و امانوئل کانت ([1877]2009) (Oncken A., 2009) نیز همین ایده را بسط داده است که تضاد مورد ادعا را می‌توان با ایده کانتی در باب قوانین طبیعت و اخلاق مورد بازتفسیر قرار داد. این ایده همانطور که مونتس متذکر شده است نخست به فردریش آلبرت لانگ (۱۸۷۵-۱۸۲۸) باز می‌گردد (Montes, 2003: 77). او که نو کانتی است در کتاب «تاریخ ماتریالیسم» دو اصل نفع شخصی و همدردی را در کنار هم می‌پذیرد (Lang 1950, section.4,chapter.1,p.234). لانگ معتقد است که در دیدگاه اسمیت همیشه نفع شخصی نقش دارد، اما همدردی آن را تعدیل می‌کند

23 . Teichgraeber III, 1981: 107

فقدان درکی جامع از رفتار انسانی است که بتواند وجوه مختلف آن را ببیند. دیدگاه کانتی متمایل به جمع امور متقابلی است که نمی‌توان آن‌ها را کنار هم آورد، اما موضوع این است که آیا اسمیت اساساً به چنین تعارضی قایل است تا ما از مدل کانتی برای سازگاری این دو استفاده کنیم یا آنکه اسمیت به تبیین امور بر پایه یک اصل قایل است تا مانند کانت در پی جمع این گسست‌ها باشد. آنگونه که از روش اسمیت در آثارش برمی‌آید او مخالف تبیین امور بر پایه یک اصل بوده است و این توجیهات دست کم اسمیتی نیست^{۲۴}. از سوی دیگر همانطور که مدافعان هماهنگی «نظریه» و «ثروت ملل» نشان داده‌اند این دو دو دنیای ذاتاً متمایز نیستند و در هم تداخل دارند.^{۲۵ و ۲۶}

۳. دلیل سوم بر رابطه‌ی ناظر-کنشگر در اسمیت تأکید می‌کند. رابطه این دو در کتاب «نظریه احساسات اخلاقی» حاکی از انعکاسی بودن همدردی است و این تصویری است که همدردی را به عنوان انعکاس وضعیتی که ممکن بود در آن قرار داشته باشیم تصور می‌کند و لذا می‌تواند به نفع شخصی فروکاسته شود. این ایده توسط استفان نیز مطرح شده است و امروزه بر اساس مفهوم روانشناختی همدلی [Empathy] قابل طرح است^{۲۷}. این استدلال واکنش به اظهار انتقاد گونه‌ای است که توماس رایید در زمان اسمیت در نامه‌ای ایچونه بیان کرده است. همدردی

۲۴. در نظریه احساسات اخلاقی اسمیت پس از توضیح دیدگاه اپیکور در مورد اینکه چگونه درد و لذت تنها منشأ فضایل هستند اینگونه می‌نویسد: اپیکور با احاله دادن همه فضایل به یک نوع واحد از درستی، به امری میل می‌کند که برای همگان طبیعی است و به خصوص فلاسفه استعداد دارند که آن را پرورش دهند... یعنی میل به اینکه همه نموده‌ها را با حداقل اصول ممکن بررسی کنند. (Smith, TMS, 1981, p. 205) در صورت بررسی متون اسمیت مشاهده می‌کنیم که او از این که پدیده‌ها بر اساس تبیینی تک بنی توضیح دهد، پرهیز می‌کند.

۲۵. دلیل اول و دوم را می‌توان به صورتی واحد عرضه کرد؛ یعنی اینکه تفاوت میان دو نظریه همدردی و نفع شخصی را در دو سطح مشخص کرد؛ همدردی به عنوان اصل یا نیروی تنظیم‌گری که متعلق به جهان اخلاقی خواست است و نفع شخصی به عنوان نیروی محرکی که در جهان محسوس اقتصادی عمل می‌کند.

۲۶. شکلی از این تداخل پذیری را در اسمیت تحت عنوان نظریه طیفی در این مقاله نشان خواهیم داد. ۲۷. کاتوزیان این دلیل را از او. تیلر نقل کرده است (کاتوزیان، ۱۳۸۱، ص. ۷۶).

7 Knowledge

اسمیت] تنها پالایش یافته‌ی همان نظام خود خواهی است.^{۲۸} اما دیدگاه انعکاسی داشتن در مورد همدردی اگرچه به شکل انتزاعی می‌تواند نظریه مهم در روانشناسی اخلاق باشد و مفهوم همدردی را روشن سازد، اما به جهت مطابق نبودن با متن کتاب «نظریه» مورد ایراد است. کاتوزیان این دیدگاه را از تیلر نقل می‌کند و آن را ناشی از عدم دقت در متن کتاب «نظریه» می‌داند. چراکه اسمیت صراحتاً آن را رد کرده است.^{۲۹} اسمیت در آغاز «نظریه» تذکر می‌دهد که همدردی صرفاً ناشی از تصور خود در وضعیت دیگری و نگرانی از نتایج وخیم وضعیت او نیست؛ یعنی یک درک خودخواهانه. بلکه وقتی ما با کسی همدردی می‌کنیم به واقع از درد او متألم می‌شویم.^{۳۰}

۴. برخی نیز با تفاوت گذاردن میان خیرخواهی^{۳۱} و همدردی در اسمیت خلط این دو را مبنای «مسئله آدام اسمیت» می‌دانند و لذا طرح آن را ناشی از بد فهمیدن اسمیت می‌شمارند.^{۳۲} بنابراین این ایده را مطرح کردند که اساساً «مسئله آدام اسمیت» یک شبه مسئله است.^{۳۳} این دیدگاه رافائل و مکفی در مقدمه ویراستی است که از نظریه احساسات اخلاقی عرضه کرده اند. به این ترتیب که تلقی دگرگونی در اندیشه اسمیت، ناشی از ۱. نخواندن دقیق کتاب نظریه احساسات اخلاقی و ۲. در اختیار نداشتن برخی داده‌های جدیدتر از اسمیت است. در توضیح نکته اول گفته می‌شود اسمیت همدردی را برای تبیین در حکم اخلاقی اساسی می‌داند نه به عنوان محرک رفتار. محرک رفتار در اسمیت متعدد است و یکی از آنها نفع شخصی یا آنچه‌ی است که در قرن هجدهم خوددوستی^{۳۴} می‌نامیدند. سسرری در مورد سبب سم

28 . Montes, 2003: 74

۲۹. کاتوزیان، ۱۳۸۱: ۷۷

30 . WN, Vol: I, 1981: 215

31 . Benevolence

۳۲ . خلط همدردی و خیرخواهی که در فضایل اخلاقی اسمیت طرح می‌شود مسئله اسمیت را در بعد نظریه فضیلت آن بسط می‌دهد و دامنه مسئله را وسیعتر می‌سازد.

33 . TMS: 16-17

34 . self-love

35 . TMS: 17

ما نسبت به رفتارها مطرح است نه در مورد محرک رفتارها. مورد دوم شامل این مدعاست که اسکارژنسی و دیگران نمی‌توانند از تغییر موضع اسمیت در کتاب *ثروت ملل* سخن بگویند چراکه برای مثال اسمیت در آگهی^{۳۶} کتاب، دیدگاه مطرح شده در *ثروت ملل* در مورد قانون و دولت را به کتاب پیشین خود؛ *نظریه احساسات اخلاقی*، ارجاع می‌دهد که «تا حدی آن را طرح کرده است».^{۳۷}

اما این دیدگاه که همدردی از نظر اسمیت محرک رفتار نیست توسط مونتنس با توسل به کتاب *نظریه احساسات اخلاقی* مورد انتقاد بوده است.^{۳۸} همچنین اوتسون نیز نشان داده است که همدردی متقابل به نظر اسمیت یک محرک رفتار است.^{۳۹}

بازخوانی مسئله اسمیت: دیدگاه‌های متأخر

طرح دوباره «مسئله اسمیت» با انتشار اثری مفقود در میان آثار اسمیت آغاز می‌شود که نیاز به بررسی مجدد رابطه‌ی همدردی و نفع شخصی و نظام اخلاقی و اقتصادی اسمیت را ضروری می‌سازد. این اثر تحت عنوان *درسگفتارهای گلاسگو* منتشر شد که نشان می‌داد اسمیت پیش از سفر به فرانسه برخی ایده‌های *ثروت ملل* مانند تقسیم کار را دنبال می‌کرده و بنابراین پرداختن به آن صرفاً به جهت آشنایی با ماتریالیست‌ها نبوده است.^{۴۰} از دویستمین سالگرد انتشار *ثروت ملل* و چاپ این درسگفتارها و نامه‌های منتشر نشده، دوباره بحث از این «مسئله» رونق گرفت و هنوز دیدگاه‌هایی در جهت فهم پذیر کردن مطالعات اسمیت و رابطه اخلاق و اقتصاد تحت عنوان «مسئله اسمیت»

36 . Advertisement

37 . TMS: 19

38 . Montes, 2003: 83-4

39 . Otteson, J.R., 2002, p. 124

۴۰ . اسمیت پیش از سفر به فرانسه در دوره اقامتش در انگلستان، با اندیشه‌های فرانسوی آشنا شده است و در سالهای اقامت در آکسفورد به مطالعه آثار ایشان مشغول بوده است. (Smith, EPS, 1980: 271-272) اما به هر روی ماتریالیسم فرانسوی تنها شکل اندیشه به منافع شخصی برای اسمیت نیست. چون در انگلستان نیز نفع شخصی مطرح بوده و منابع نزدیک تری برای اسمیت مانند هابز و دوستش هیوم فراهم بوده است.

9 Knowledge

منتشر می شود.

ریچارد تایشگرایبر چاپ درسگفتارها را ضرورتی برای بازنمایشی «مسئله آدام اسمیت» می داند.^{۴۱} او تلاش می کند تا با تحلیلی از همدردی در نظریه احساسات اخلاقی این کتاب را مرحله مقدماتی برای دیدگاه فردگرایانه ثروت ملل نشان دهد. او نشان می دهد که اسمیت معانی متفاوت نسبت به سنت اخلاقی متداول در مورد واژه هایی مانند فضیلت، همدردی و عدالت مراد کرده است، معانی که بیش از قبل مناسب برای جامعه ای افراد طالب نفع شخصی است. اصل همدردی او در جهت زندگی در اجتماع غریبگانی است که از طریق این همدردی می توانند کنار هم قرار گیرند.^{۴۲}

دیکی (۱۹۸۱) نیز مانند تایشگرایبر معتقد است مسئله اسمیت همچنان زنده است و به تفاوت دیدگاه اسمیت نسبت به اخلاق سنتی به عنوان مانعی بر درک مسئله اسمیت اشاره می کند،^{۴۳} آثار جدید در مورد این موضوع معمولاً واقعی بودن این مسئله و ناکافی بودن کارهای انجام شده را متذکر می شوند.^{۴۴}

در کنار بازخوانی مسئله اسمیت، برخی راه حل های جدید نیز برای حل مسئله ارائه شده است. برای مثال آموس ویتستوم به روش شناسی خاص اسمیت در توصیف کنش های انسانی متوسل می شود که بر حسب آن اصل توصیف، ذات گرا نیست تا به دوگانگی تحویل ناپذیر برسد بلکه موقعیت گرایانه است، چون فرد در موقعیت های مشخص واکنش های مشخصی نشان می دهد و به همین جهت تفاوت هایی که میان توصیف کنش در دو کتاب پیش می آید تضادی بنیادین در کنش انسانی را در بر نمی گیرد. او نظریه خود را بر روش شناسی اسمیت از توصیف کنش های

41 . Teichgraeber III, 1981: 108

42 . Teichgraeber III, 1981: 109

43 . Montes, 2003: 79

44 . Otteson.J.R., 2002: 70

انسانی استوار می‌سازد.^{۴۵، ۴۶}

از دیگر آثاری که در حال حاضر به مسئله اسمیت پرداخته است کتابی از جیمز آر. اُتسون^{۴۷} است. اوتسون با مدل قرار دادن مفهوم بازار در دو اثر اخلاقی و اقتصادی اسمیت تلاش کرده است نشان دهد ساختاری مشابه در هر دو اثر برای توضیح کنش‌های انسانی وجود دارد.

بررسی مجدد مسئله آدام اسمیت

تحریر محل نزاع

در طرح مسئله اسمیت وجوه مختلفی از رابطه اخلاق و اقتصاد طرح شده است که هر پژوهش بر قسمتی از آن تأکید کرده است ما تلاش می‌کنیم تا در گام نخست در طرح خود «مسئله» به صورتبندی دقیق تری از آن دست بیابیم. برای روشن ساختن بیشتر مسئله بر اساس نقدها و پاسخ‌های مربوط به مسئله اسمیت در اینجا از یکسری تفاوت‌های قابل طرح در مسئله اسمیت آنگونه که در ادبیات تحقیق بالا آمد کمک می‌گیریم.

۱. با شیوه طرح مسئله از طرف مکتب تاریخی اقتصاد از سویی تأکید بیشتری بر نظریه کنش و دیدگاه اسمیت در مورد محرک‌های کنش بود. چراکه اسمیت باید توضیح می‌داد آیا یک مینا برای کنش قایل است یا همدردی و نفع شخصی هر دو مبنای کنش اند. اما علاوه بر نظریه کنش، به مناسبت طرح فضایل در نظریه احساسات اخلاقی و رابطه خیرخواهی در این کتاب با نفع شخصی در *ثروت ملل*، باید به نظریه فضیلت اسمیت نیز پرداخته شود. ادعای اینکه اسمیت در *ثروت ملل* دیدگاه ماتریالیستی اخذ کرده است مدافعان را واداشت که در مورد بینش اقتصادی اسمیت

۴۵. در درسگفتار سیزده (Monday, December 20, 1762) از مجموعه «درسگفتارهایی در باب ادبیات و هنرهای ادبی» اسمیت به این روش و ارجحیت روش توصیف غیر مستقیم اشاره می‌کند. (Smith, LRBL, 1976: 89,95).

46 . Witztum, 1998: 497-98
47 . Otteson.J.R., 2002

در نظریه فضیلتش سخن به میان آورند؛ اینکه فضایی مانند دوران‌دیشی، عدالت و حتی خیرخواهی ماهیتی منافی با نفع شخصی مطروحه در ثروت ملل ندارند، آنها را به طرح نظریه خاص اسمیت در مورد فضیلت هدایت کرد. چنانکه از ادبیات این بحث بر می‌آید طرح مسئله اسمیت گاهی متمرکز بر فهم اصل همدردی و نظریه کنش اسمیت است و گاه نظریه فضیلت او را موضوع تحلیل قرار می‌دهد، بنابراین ما در این پژوهش بر حسب نظریه کنش و نظریه فضیلت، مسئله اسمیت را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۲. نکته تمایز بخش دیگری که در این ادبیات مشاهده می‌شود شکل مدعایی است که در این ادبیات در طرح مسئله وجود دارد. طرح مسئله اسمیت توسط مکتب تاریخی اقتصاد شامل این مدعی اصلی بود که اسمیت دچار چرخشی در نظریه اش از اخلاق به اقتصاد شده است؛ یعنی آنچه در ادبیات «مسئله اسمیت» نظریه چرخش [Umschwungstheorie] خوانده می‌شود. علاوه بر این مدعی طرح جدیدتری از مسئله اسمیت وجود دارد که متمرکز بر مسئله‌ی چرخش فکری اسمیت نیست، بلکه به شکل مفهومی این سازگاری یا ناسازگاری را طرح می‌کند. این دو نگاه به مسئله در شیوه بررسی مسئله اسمیت مؤثر بوده است؛ در طرح مکتب تاریخی اقتصاد از مسئله اسمیت جنبه تاریخی حرکت اسمیت از دیدگاه اخلاقی به دیدگاه ماتریالیستم اقتصادی، مسئله محوری است. به همین جهت مچ‌گیری کسانی مانند هیلدبراند و اسکارژنسکی^{۴۸} که اسمیت دیدگاه نخستینش را به دیدگاه دیگری دگرگون ساخته است، یک چرخش در دیدگاه اسمیت معرفی می‌شود.^{۴۹} دفاع کسانی مانند رافائل و مکفی شامل طرد این تز با نشان دادن آگاهی اسمیت در مورد این دو موضع انجام شده است^{۵۰} و یا سخن از کشف دست نوشته‌های گلاسکو که نشان می‌دهد اسمیت پیش از ثروت ملل به سراغ مواضع اقتصادی مشابه رفته است، به کار

48 . Witold von Skarżyński

49 . Otteson, J.R., 2002: 134

50 . TMS: 16-19

این می‌آید که ادعای «نظریه چرخش» طرد شود. با توسل به همین دستنوشته‌ها، ادعای چرخش از اخلاق به سمت اقتصاد دیگر قابل مجادله است. طرد این ادعا بیشتر برای فهم آنچه در ذهن اسمیت گذشته، مفید است؛ اینکه اسمیت نگاهش را تغییر داده است یا نه به عنوان مطالعه ای در ذهنیت دانشمند اهمیت دارد. اما صورتی دیگر از مسئله نیز مطرح است که با نشر داده‌های جدیدی مانند درسگفتارهای گلاسکو رفع نمی‌شود؛ این که اسمیت چگونه این دو اصل را سازگار با هم طرح کرده است؟ آیا اساساً این‌ها دو اصل همعرض اند یا هر یک در سطحی به کار می‌روند؟ این شکل از طرح مسئله اسمیت بیشتر ماهیتی مفهومی دارد و به عنوان مسئله ای عام یعنی امکان سازگار سازی نظام‌های اخلاقی و اقتصادی طرح می‌شود. بنابراین چهار وجه عمده در مسئله اسمیت مورد تأکید بوده است: ۱. نظریه کنش، ۲. نظریه فضیلت، ۳. نظریه چرخش در اندیشه اسمیت که دیگر موضوع جدی برای اسمیت شناسان نیست و ۴. رابطه مفهومی اخلاق و اقتصاد در اندیشه او. پس صورتبندی دقیقتری از مسئله می‌تواند عبارت باشد از:

بررسی سازگاری نظریه کنش و فضیلت در نظریه احساسات اخلاقی و ثروت ملل به گونه‌ای که صورت مفهومی آن را به دست دهد و تنها شامل مطالعه ذهنیت اسمیت نباشد، بلکه در سطح مفهومی رابطه نفع شخصی که در ثروت ملل مبنای رفتارهاست، با آنچه در نظریه کنش و فضیلت ارائه کرده است مشخص سازد.

طرح مجدد مسئله اسمیت

ما در اینجا طرح مفهومی مورد اشاره از «مسئله» را با توجه به موضعگیری اسمیت نسبت به نظام‌های اخلاقی بررسی می‌کنیم. موضعگیری او در مورد این نظام‌ها از اینجهت اهمیت دارد که حد سلبی نظریه پردازی در مورد مبنای کنش و فضیلت را مشخص می‌سازد. او به عنوان کسی که نظری مختار در این مورد دارد پیش از انجام تحلیل خود با نظام‌هایی روبروست که از دیدگاه و نتایج آنها پرهیز می‌کند. مواضع

سلبی مورد اشاره در بخش پایانی کتاب اسمیت قابل یافتن است.^{۵۱} در این بخش طرح نقدهای او تا آنجا که به «مسئله اسمیت» مربوط است در سه موضعگیری جستن است:

۱. موضع اسمیت در برابر دیدگاه اپیکوریان جدیدی مانند هابز و هیوم که صرفاً بر حسب سودانگاری انسان کنش‌ها را بررسی می‌کردند. این بخش از واکنش‌های اسمیت بیشتر نظریه کنش او را مشخص می‌سازد. اسمیت در بخش پایانی کتابش دیدگاه هابز را مورد نقد قرار می‌دهد که بر اساس آن آدمیان همیشه در حالت تضاد و جنگ با یکدیگر اند و محرک اخلاقی تبعیت از یک حجیت بیرونی (دولت) است. این دیدگاه اگرچه موضعی در برابر حجیت کلیسایی محسوب می‌شد و می‌توانست اراده انسان دوره روشنگری را دست کم از حجیت کلیسا برهاند و یک گام در جهت دولت مدنی بود^{۵۲} اما در عوض بنای اخلاقی و استقلال بایسته‌های اخلاقی از اراده‌های بیرونی که مورد نظر اخلاق دانان بود را نیز سست می‌کرد. اسمیت این دیدگاه را در شرح نظام‌هایی بیان می‌کند که در مورد مسئله تأیید^{۵۳} شکل گرفته اند. برای رد چنین دیدگاه «نفرت انگیزی»^{۵۴} اسمیت به نقطه حساس آن می‌پردازد، اینکه قانون مورد اشاره که در جامعه ایجاد می‌شود از کجا نشأت می‌گیرد، آیا این قانون خاستگاهی جز حجیت دولت مدنی ندارد. هابز آن را نگاه افراد به منافع خود و خوددوستی می‌داند. اسمیت از موضع مقابل آن یاد می‌کند که امکان بیان عقلانی از احکام اخلاقی را طرح می‌کند بدون آنکه نیازی به چنین شرایط قدرتی در کار باشد.^{۵۵} البته این دیدگاه نیز که عقل منبعی برای این قانون اخلاقی است را اسمیت نهایتاً بر حسب گرایش تجربه‌گرایانه‌ای که دارد بازرسی می‌کند و منشأ نهایی را احساسات می‌شمارد.^{۵۶}

۲. اسمیت همچنین همچون هیوم از ارزشهای اخلاقی جدیدی سخن می‌گوید که در

51. Smith, 1981: 189-227

52. TMS, 215

53. approvement

54. odious

55. Ibid, 216

56. Ibid, 216

اخلاق کلیسایی مورد طرد قرار گرفته بود.^{۵۷} ارزشهای جامعه جدید که می‌توان آن را ارزش‌های جامعه بازرگانی^{۵۸} دانست که به کار، تولید و ثروت و زندگی اقتصادی جدید بها می‌داد. این موضعگیری اسمیت نظریه فضیلت او را مشخص می‌سازد که در برابر دیدگاه هاجسن استاد اسمیت بود. هاجسن خیرخواهی را اولویت اول در میان فضیلت‌ها ساخته بود.^{۵۹} اسمیت این تقلیل فضایل به خیرخواهی بی‌قصد و خالص را به پدران کلیسا نسبت می‌دهد.^{۶۰} به نظر اسمیت حسن این دیدگاه در اخلاق این است که بر خلاف سایر نظام‌های مشابهی که ذکر شد می‌تواند در مورد عشق و فضایل فاقد قصد^{۶۱}، بیانی دقیق داشته باشد. اما مشکلش این است که نمی‌تواند برخی دیگر از فضایل مانند دوراندیشی و احتیاط و میانه روی و غیره را به خوبی توضیح دهد.^{۶۲} ^{۶۳} به نظر اسمیت این فلسفه به این پرسش می‌پردازد که نظر و هدف تأثرات نیک و بد خیم ما چیست اما به علت آنها نمی‌پردازد؟ شایستگی و ناشایستگی، مناسب و نامناسب بودن آنها مورد توجه او نیست.^{۶۴} تأکید بر فضایی مانند احتیاط و دور اندیشی واکنشی در برابر این دیدگاه است.

۳. اما در نظریه فضیلت تأکید بر اینکه فضیلت نباید مطلقاً فاقد قصد دانسته شود، می‌توانست به این منجر شود که فضیلت به خودخواهی صرف تقلیل یابد. بر اساس

۵۷. در این مورد همچنین بنگرید به مقاله ای از کالکینز و ورهن تحت عنوان 'Adam Smith, Aristotle, and the Virtues of Commerce' که در آن رویکرد اسمیت به ارزش‌های زندگی جدید اشاره‌هایی دارد (Martin J. Calkins & Patricia H. Werhane 1998).

58 . Commercial Society

59 . TMS,206

60 . Ibid,206

61. disinterested

۶۲. «در مورد نظام‌های که بررسی کردم می‌توان گفت تبیین کافی از منشأ برتری فضیلت عالی خیرخواهی نمی‌دهند، حال در این نظام [نظام اخلاقی که خیرخواهی را برترین فضیلت قرار می‌دهد] نقصی معکوس وجود دارد؛ اینکه تبیین کافی از تأیید ما در مورد فضایل فروتری مانند دوراندیشی، زرنگی، احتیاط، میانه روی، ثبات و پایداری نمی‌دهد» (TMS,208).

63 . TMS,208

64 . Ibid,208

همین پیشفرض دیدگاه دیگری وجود داشت که اسمیت از آن نیز دوری می‌جست. دیدگاهی که دکتر مندویل در کتاب *افسانه زنبورها* دنبال کرده بود. او اساساً فضیلت مورد نظر برای حفظ جامعه را به عنوان خودبینی و به صورت یک رذیلت در آورده بود و آن را برای حفظ جامعه ضروری می‌دانست. برخلاف مندویل، اسمیت می‌خواهد از مشروعیت اخلاقی کنش‌های معطوف به منافع دفاع کند^{۶۵} و به همین جهت تلاش می‌کند تا خویشتن دوستی و نفع شخصی را از خودبینی متمایز سازد^{۶۶}. خلط دیدگاه اسمیت و مندویل^{۶۷} از اینجا ناشی می‌شود که اسمیت در عین حال که به سائق‌های نفع شخصی در مورد رفتار متمایل است، آن را با خودبینی مندویل یا خوددوستی هابز یکی نمی‌کند، بلکه به صورت فضیلت طرح می‌کند.

اسمیت به جهت تلاش برای فراتر رفتن از نتایج این نظام‌های کنش موضعی را برگزیده است که تز او را گاه به سمت یکی از این‌ها سوق می‌دهد. اسمیت آشکارا مخالفت خود را در «نظریه» با این سه نظام کنش بیان کرده است. با وجود عناصر متضاد این سه نظام، معقول به نظر می‌رسد که اخذ موضعی در میانه‌ی آنها دیدگاهی

۶۵. اسمیت از خرد عملی که منافع فرد را حفظ می‌کند به عنوان خردی غیر اخلاقی یاد نمی‌کند و او از تلاش انسان مدرن زمانه خود که در صدد آباد کردن دنیای خویش است به عنوان کاری غیر اخلاقی صرف نظر نمی‌کند. شیوه ارزش‌گذاری او در مورد فصایل و قرار دادن داوری‌های معطوف به منافع نشان می‌دهد او بر خلاف حمله‌هایی که از سوی اخلاق‌گرایان به زندگی مادی و معشیت و منفعت اندیشی می‌شود از زندگی مدرن در غیبت اخلاق دینی که زندگی سنتی را مورد حمایت قرار می‌داد دفاع می‌کند. می‌توان این فرض را بیشتر بسط داد که اسمیت در دگرگونی جامعه سنتی به مدرن در پی بنا برکردن شالوده‌ای اخلاقی و مشروعیت بخش برای زدگی سکولار جدید رفته است.

۶۶. اختلاف عمده‌ی میان خوددوستی هابز و خودبینی مندویل در طرح سیاسی هابز است که بر اساس آن خوددوستی تنها سائق رفتار در شرایط تضاد افراد است. اما مندویل آن را به مسئله دولت و نیروی قهریه مربوط نمی‌سازد. در عین حال هر دو شرایط اخلاقی نامطلوبی را برای انسان در جامعه مدرن مفروض می‌دانستند که اسمیت با آن موافق نبود.

۶۷. کاتوزیان این خلط را در کینز مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را سوء تعبیری در قرائت اسمیت می‌شمارد که قصد اسمیت در کتاب نظریه عواطف اخلاقی را به درستی تفسیر نکرده است (کاتوزیان، ۹۸).

پیچیده و متناقض نما خواهد بود. از سویی باید از خود دوستی مورد نظر هابز فراتر رود و همدردی را مورد تأکید قرار دهد، و از سوی دیگر نمی‌خواهد دست بالا را به تلقی دیگرخواهانه ای بدهد که از خیرخواهی استنتاج می‌شود و علاوه بر این دو مورد اسمیت تلاش می‌کند تا آنچه را در مورد رفتار خویشتن دوستانه بیان می‌کند، به خودبینی مورد اشاره مندویل مبدل نسازد. بنابراین در این کتاب با موضعی پیچیده روبرویم. بیان اسمیت در اخذ همدردی در جهت فراتر رفتن از این مواضع اخلاقی است. اندیشه‌ی اسمیت را که گاه نشانه‌هایی از این دیدگاه و گاه از آن در آن یافته می‌شود، باید به عنوان موضعی در لبه‌ی این دیدگاه‌ها ملاحظه کرد. بنابراین مسئله اسمیت را نمی‌توان با تقلیل اخلاق به اقتصاد یا اقتصاد به اخلاق مورد ارزیابی قرار داد. اسمیت موضع پیچیده ای اخذ کرده است. این تفاوت با نظام‌های مورد نقد در متن اسمیت آشکار است و ارجاعات مشخصی می‌توان در بخش هفتم^{۶۸} یافت. پرسشی که باید در مورد آن کار بیشتری انجام داد این است که اسمیت چگونه استقلال از این مواضع را در نظریه احساسات اخلاقی توانسته است ارائه کند؟

برای فهم تعارض نمایی متن *نظریه و ثروت ملل*، می‌توان سه موضع اسمیت در برابر این سه اندیشمند را به عنوان سه حد نظری برای طرح نظریه کنش و فضیلت در نظر گرفت. موضع اول به نظریه کنش او بیشتر مربوط است و موضع دوم و سوم دیدگاه او در مورد فضیلت را مشخص می‌سازد. این پیش فهم که اسمیت می‌خواهد در برابر این دیدگاه‌ها، موضع بگیرد، ابزاری نظری برای خوانش متن فراهم می‌سازد. بر اساس این پیش فهم اسمیت مرزی میان اصطلاحات خوددوستی [self-love] و خودبینی [vanity] از یک سو با آنچه از سوی دیگر در مورد فضیلت دوران‌اندیشی در «*نظریه*» و نفع شخصی [self-interest] که در *ثروت ملل* مورد نظر دارد، قایل است. از طرف دیگر خیرخواهی [benevolence] بی قصد و غرض مورد نظر هابز نیز آلترناتیوی نیست که اسمیت در برابر هابز و مندویل قرار دهد؛ به عبارت دیگر

همدردی [sympathy] مورد نظر اسمیت به معنی رفتن به سمت چنین آلترناتیوی نیست. اسمیت می‌پذیرد که در جامعه، افراد در رابطه با هم به منافع خود می‌نگرند. اما نه مانند هاجسن این توجه به منافع را موجب آن می‌داند که اطلاق فضیلت بر آن صحیح نباشد و نه مانند مندویل آن را شرط ضروری می‌شمارد. اسمیت سعی می‌کند ضمن اهمیت دادن به این منفعت خواهی برای حیات اجتماعی آن را به شکل یک فضیلت در آورد. پس از طرفی «همدردی» به «دیگرخواهی بی قصد» نمی‌لغزد و از سویی «نفع شخصی» به «خوددوستی»، «خودخواهی»⁶⁹ و «خودبینی» تقلیل پذیر نیست. این چارچوبی برای خوانش مسئله اسمیت است و حل آن در پرتو توجه به تضاد اسمیت با این دیدگاه‌های باید انجام شود. اسمیت در پرتو این مواضع علیه است که در لبه‌ی دیدگاه‌های رقیب قدم می‌زند. محتوای کتاب «نظریه» و مقایسه مبنای کنش آن با کنش در *ثروت ملل* در سایه این خوانش می‌تواند «مسئله اسمیت» بازتفسیر کند.

فرضیه: بینش مراتبی اسمیت به عنوان مبنای پیچیدگی موضع وی

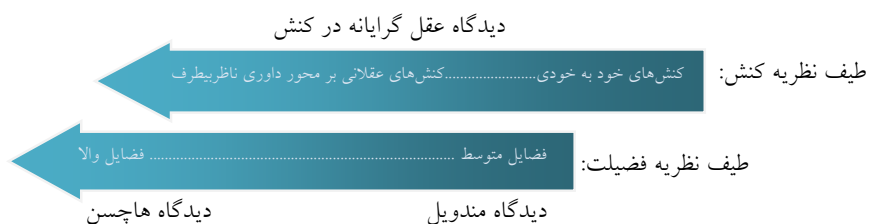
در این مقاله تلاش می‌کنیم بر اساس نظریه و روش تحقیق از دید اسمیت، نشان دهیم که چگونه موضع اخلاقی و اقتصادی او به یکدیگر مربوط است و ناسازگاری به معنای توافر میان آنها در کار نیست. مسئله پیچیدگی موضع اوست که تلاش می‌کنیم مدلی برای فهم بهتر آن فراهم سازیم. اگرچه این تنها شکل بررسی «مسئله» نیست⁷⁰ اما شیوه

69 . selfishness

70. در تحقیقات جدید شیوه‌های گوناگونی برای فهم پذیری موضع اسمیت ارائه شده است. برای مثال یک شیوه دیگر از حل مسئله اسمیت که قانع‌کننده به نظر می‌رسد را ویتستوم با تفاوت استخراج شده از روش شناسی توصیفی اسمیت بین روش‌های توصیف مستقیم و غیر مستقیم به دست داده است که قابل تأمل است. همچنین روش اوتسون در تعیین ساختاری مشابه برای کنش‌های اخلاقی و اقتصادی تحت عنوان بازار زندگی می‌تواند در مورد بینش منسجم اسمیت به ما نکاتی را بیاموزد. به این دو روش در بخش قبلی اشاره کردیم. اما آنچه کمتر به آن در حل مسئله اسمیت توجه می‌شود دیدگاه کثرت گرا، موقعیت گرا و به همین جهت فازی و مراتبی اسمیت است که جا برای انواع کنش‌های اجتماعی را در اثر اخلاقی اش باز گذاشته است و بنابراین موضع او در مورد رابطه این دو حوزه کنش مبهم و پیچیده به نظر می‌رسد.

حل آن بر اساس آثار اسمیت می‌تواند چنین پی گرفته شود. این روش به ما کمک می‌کند تا نه مانند برخی آثار، دیدگاه اخلاقی اسمیت را تماماً اقتصادی تعبیر کنیم و نه مانند طراحان مسئله اسمیت اندیشه اخلاقی اسمیت را منزه از ارزشگذاری و مبانی نظری او در اقتصاد بدانیم. برای این کار باید دیدگاه اسمیت در اقتصاد را به عنوان ضمیمه ای بر بخشی از اندیشه اخلاقی او در نظر بگیریم. اندیشه اخلاقی او مراتب و طیفی برای کنش و فضایل قایل است. در بخشی از این طیف کنش و فضایل متوسطی را قرار می‌دهد که با کنش و ارزشگذاری‌های اقتصادی سازگار است. از این جهت اسمیت با هاجسن و بینش اخلاقی که فضیلت را منزه از قصد می‌بینند متفاوت است و شبیه به کسانی مانند مندویل، هابز و هیوم است که داوری مبتنی بر سود و زیان را تنها صورت محرک رفتار می‌شمرند. اما از سوی دیگر اسمیت در بخشی دیگر از این طیف، کنش و فضایی را توصیف می‌کند که با دیدگاه هابز و هیوم و مندویل سازگار نیست، در بُعد کنش، رفتارهای خودانگیخته فاقد داوری سود و زیان را طرح می‌کند و در بُعد فضیلت و ارزشگذاری، از ارزش‌های والای اخلاقی یاد می‌کند که فراتر از حد توان بسیاری است. این دسته دوم را البته فاقد قصد نمی‌شمرد و در انگیزه، آن را به عنوان نفع شخصی مورد اشاره قرار می‌دهد، اما این انگیزه را موجب آن نمی‌داند که اینگونه رفتار را مانند مندویل ردیلت لازم برای جامعه تلقی کند. بنابراین، بنابر فرض این مقاله، اسمیت طیفی از کنش و فضیلت را رسم می‌کند که از کنش‌های خودبه‌خودی و فاقد قصد آغاز می‌شود و تا کنش‌های مبتنی بر داوری عقل محاسبه‌گر ادامه می‌یابد. در بُعد فضیلت نیز طیفی را ترسیم می‌کند که از فضایل متوسط تا عالی ادامه می‌یابد. البته در همه این طیف دوم، نفع شخصی محرک، قابل تشخیص در کنش فضیلت‌مندانه است. در اشکال نخستین، نفع شخصی، عاطفه ای خودخواهانه است و در صورت‌های فضایل والا این نفع شخصی بلند نظرانه و دوراندیشانه تر است. بنابراین نفع شخصی که اساس کتاب *ثروت ملل* است در این دو نظریه دیگر اسمیت نیز نقش ایفا می‌کند. داده‌ها تأیید کننده این فرضیه را در این مقاله بررسی خواهیم کرد.

نسبت این دو طیف را به شکل زیر می‌توان نشان داد:



نکته: نخست اینکه در مورد طیف مربوط به فضایل به دلیل اینکه باید کنشی آگاهانه روی دهد تا اطلاق فضیلت درست به نظر آید، این طیف از آنجایی شروع می‌شود که ناظر بیطرف اسمیت در طیف نخست پایش به میان آمده باشد. نکته دوم این که دیدگاه مندویل در مورد فضایل به جهت آنکه خصلت خودخواهانه رفتار انسانی را تنها بررسی می‌کند در قسمتی از طیف قرار می‌گیرد که اسمیت فضایل متوسطی مانند صرفه جویی، زیرکی و سایر فضایل مبتنی در دوران‌دیشی در مورد منافع را در بر دارد. با این تفاوت مهم که اسمیت بر خلاف مندویل آن‌ها را شر نمی‌داند بلکه فضیلت محسوب می‌کند.

بررسی مجدد مسئله آدام اسمیت

در اینجا بر اساس بازخوانی که از طرح مسئله داشتیم تلاش می‌کنیم تا مدعای مقاله را که مراتبی بودن نگاه اسمیت به کنش‌ها و فضایل انسانی است، نشان دهیم. و سپس جایگاه نفع شخصی را نشان دهیم. آنگونه که گفتیم مسئله را می‌توان در دو بخش جداگانه دیدگاه اسمیت در مورد کنش و فضایل بررسی کرد.

نظریه کنش اسمیت

آنچه اسمیت در مورد کنش‌های انسانی به عنوان مقدمات بحث خود مطرح کرده است، می‌تواند شامل برخی از مفاهیم اصلی کتاب «نظریه» باشد که عموماً شامل مفهوم

همدردی در نظریه احساسات اخلاقی و نفع شخصی در ثروت ملل است. علاوه بر این به جهت نقش اساسی مفهوم ناظر بیطرف در دیدگاه اخلاقی اسمیت، استدلال وی در مورد این مفهوم را نیز ذیل نظریه کنش بررسی می‌کنیم.

همدردی

اسمیت در نظریه احساسات اخلاقی کنش‌های انسانی را با تحلیل مفهوم همدردی پی می‌گیرد. همدردی در توصیف کلی عبارت است از تصور یا به عبارت دقیقتر تخیل خود در موقعیتی که دیگری در آن قرار گرفته است.^{۷۱} به هیچ طریقی ما نمی‌توانیم احساس دیگری را درک کنیم مگر از طریق تخیل آن موقعیتی که اگر خود در آن قرار می‌گرفتیم احساسی مشابه داشتیم. بر اساس چنین تعریفی اسمیت در توصیف این موقعیت‌های انسانی، همدردی را که نخست به عنوان تخیل فوری موقعیت دیگری است از یک احساس ناگهانی^{۷۲} به اشکال پیچیده تر آن بسط می‌دهد.

شیوه بیان او از همدردی به عنوان مبنای کنش در این کتاب شرح چنین موقعیت‌هایی است. در اینجا او کثرتی از تجارب همدلانه را می‌یابد که هر یک از فروکاسته شدن به اصلی واحد می‌گیرند:

همدردی کسی که از مشاهده‌ی وارد شدن ضربه ای بر پای انسانی دیگر، پایش را می‌رباید.^{۷۳} همدردی تماشاچیان رقص وقتی که با حرکت رقصنده آنها نیز خودبه خود حرکات را تقلید می‌کنند.^{۷۴} یا همدردی با رنج و شادی قهرمان تراژدی.^{۷۵} همدردی با زنی که ناله کودکش را دال بر رنج او می‌داند.^{۷۶} همدردی با مرده ای که دیگر از لذت‌های زندگان بهره مند نیست.^{۷۷} همدردی با عواطف مالیخولیایی یک عاشق.^{۷۸} همدردی با کسی که پدرش را از دست داده است در حالیکه او و پدرش را نمی‌شناسیم.^{۷۹}

71 . TMS,36-37
 72 . Instantaneously(see TMS,39)
 73 . Ibid,37
 74 . Ibid,37
 75 . Ibid,37
 76 . Ibid,38
 77 . Ibid,38
 78 . Ibid,39
 79 . Ibid,41

نکته نخست در مورد توصیف موقعیت‌های بالا و سایر موقعیت فراوانی که اسمیت در *نظریه احساسات اخلاقی* بیان کرده است، «روش غیر مستقیم»^{۸۱} توصیف است که همانطور که در *درسگفتارهای ادبیات* بیان کرده است به توصیف نحوه واکنش ما در موقعیت‌های خاص می‌پردازد.^{۸۱، ۸۲} در «*نظریه*» نیز که به بررسی کنش‌های انسانی می‌پردازد مطابق همین روش، اسمیت موقعیت‌ها را آنگونه که ممکن است کنشگر در آن قرار بگیرد توصیف می‌کند. بنابراین این موقعیت‌ها مطلق نیستند و اشکال متعددی به خود می‌گیرند. گاه همدردی ما فوری و واکنشی است مانند وقتی که تماشاچیان از حرکت رقصنده به وجد می‌آیند و خودبه‌خود حرکات رقصنده را تقلید می‌کنند و یا وقتی ما بر اثر مشاهده اصابت ضربه ای بر پای دیگری پیمان را عقب می‌کشیم، اما گاه این همدردی همراه با فاصله زمانی بیشتری است، مانند وقتی که در مورد عواطف عاشقانه دیگری واکنش نشان می‌دهیم. در مورد دسته نخست، همدردی ما کاملاً فاقد تصویری از درست یا نادرست بودن است و مفهومی از رنج و درد، شوربختی و نیک بختی واسطه احساس ما نیست. اما وقتی برای مثال با فرد خشمگینی روبرو می‌شویم که ناتوان از کنترل خشم خود است و فریاد می‌کشد، احساس فوری ما ناهمدلانه است؛ او آرامش ما را بر هم زده است. اما در صورتی که تصویری از رنج او و موقعیتی که در آن قرار گرفته است داشته باشیم، می‌توانیم با او همدردی کنیم، یعنی وقتی علت خشم او را بدانیم با وجود تصور پیشینی که از شوربختی و شادکامی داریم می‌توانیم، با او همدردی کنیم.^{۸۳}

همدردی نمونه نخست، احساسی فوری است که در آن درکی پیشین، واسطه همدردی ما نیست. در اینجا قاعده ای اگر برای توصیفگر تجربی باشد، این است که

80 . Indirect Method

۸۱ . آموس ویتستوم این روش را راه حلی برای مسئله اسمیت می‌داند. در ادبیات مسئله نیز به دیدگاه او اشاره ای شد.

82 . Smith, LRBL, 1976: 89

83 . TMS,37-38

همدردی، احساسی فوری و ناگهانی بدون داشتن تصویری از قانون همدردی کردن است. برای اسمیت نیز همدردی نخست، چنین درکی بیواسطه و فوری است، اما در طی انباشت تجارب از شرایط زندگی و درک موقعیت‌های همدردانه ما همدردی‌هایی با دیگران داریم که بر اساس مفهومی کلی به دست می‌آید.^{۸۴} دردهای نوع نخست، نمی‌توان از این ادعا دفاع کرد که همدردی اسمیت آنگونه که برخی معتقدند، به نفع شخصی تقلیل می‌یابد و چیزی جز همدردی انعکاسی^{۸۵} نیست.^{۸۶} چراکه هیچ درکی از منافع خود در این شکل اتوماتیک از کنش نیست. اما در گونه‌های توسعه یافته‌ای که در آن ناظر بیطرف واسطه است، فرد می‌تواند به موقعیت خود نیز توجه داشته باشد و احیاناً به عاقبت کنش خود بیندیشد و آن را داوری کند.

ناظر بیطرف

در موقعیت‌های نخستین نظریه احساسات اخلاقی گاه از ناظر^{۸۷} سخن می‌رفت که با دیگری همدردی یا ناهمدردی داشت.^{۸۸} و در برابر این ناظر «شخص مورد نظر اصلی»^{۸۹} قرار داشت. این ناظر با رنج و شادی «شخص مورد نظر اصلی» احساسی را از خود نشان می‌داد. گاه با او همدردی نشان می‌داد و گاه احساس خوشایندی نسبت به او نداشت. تا اینجا همه چیز صرفاً بر مدار خوشایند و بدآیند ناظر می‌گشت. تدریجاً با انباشت تجارب موقعیت‌های انسانی تصویری از آنچه اسمیت آن را «ناظر بی‌طرف»^{۹۰} می‌نامد پیدا می‌شود. ناظر بی‌طرف، تصویری از شخص سومی است که بین ناظر و «شخص مورد نظر اصلی» واسطه می‌شود و قاعده رفتار را بر اساس نوعی فهم مشترک

84 . Ibid, 38

85 . empathy

۸۶ . بنگرید به کاتوزیان، ۷۷ که این ایده طرح و مورد نقد قرار گرفته است.

87 . spectator

۸۸ . برای مثال در TMS,37,38,40,43,44

89 . person principally concern

90 . impartial spectator

در اختیار او قرار می‌دهد.^{۹۱} ناظر بی‌طرف منشأ پدید آمدن وجدان و خویشتن داری است که اسمیت بعداً نیاز به توضیح آن‌ها دارد.^{۹۲} با شکل‌گیری تصویری از ناظری بی‌طرف اسمیت می‌تواند توضیح دهد که چگونه وجدان به مثابه محصولی از رابطه‌ی انسانی پدید می‌آید. ناظر بی‌طرف در واقع جایی میان منافع ناظر و دیگران می‌ایستد^{۹۳} تا تا به دور از قصد و منافع یک شخص بلکه هماهنگ با منافع همگانی رفتار فرد را نظارت کند. بنابراین زمانی که اسمیت از ناظر بی‌طرف سخن می‌گوید معمولاً سخن از خویشتن داری^{۹۴} و یا نفی خوددوستی^{۹۵} است. هرچند نفی خویشتن به طور مطلق نیست بلکه رعایت عدالت در میان میل به منافع خود و ضرر نرساندن به دیگران است.^{۹۶} رفتار ما وقتی که از چشم یک ناظر بی‌طرف، که داوری میان «ناظر» و «شخص مورد نظر اصلی» است، به تأیید برسد، مطابق طبیعت دانسته می‌شود.^{۹۷} داوری که ما بر حسب وجدان اجتماعی در کنش خود برای درست عمل کردن احساس می‌کنیم. داوری که در درون ماست^{۹۸}. برای مثال خشم و نفرت ما زمانی مطابق رأی ناظری بی‌طرف است که تحت فشار، به «ضرورت و با بی‌میلی» شکل گرفته باشد و «نافی انسانیت» ما نباشد. در چنین شرایطی هر کس می‌تواند به ما حق دهد که از شخصی

۹۱. اوتسون روند ظهور این مفهوم در نظریه احساسات اخلاقی اسمیت را یک فرآیند می‌داند و از فرآیند ناظر بی‌طرف یاد می‌کند (Otteson 2004, 13-64). ناظر بی‌طرف در نظریه او حاصل طی یک فرآیند در رشد آگاهی اخلاقی است که از کودکی تا مراحل بلوغ به دست می‌آید. اوتسون به درستی این فرآیند را روانشناختی بررسی کرده است تا نشان دهد چه رابطه‌ی میان حالت‌های بیواسطه احساس همدردی با شکل‌های عقلانی و اجتماعی شده آن وجود دارد.

۹۲. ناظر بی‌طرف حاصل تأمل بیشتر اسمیت بر مسئله وجدان [conscience] و بسط بیشتر آن در نسخه‌های دوم تا ششم کتاب است (Macfie & Ralph in TMS, 16). وجدان به عنوان پدیده‌ی اجتماعی توصیف می‌شود که در ارتباط شخص سایه یک ناظر اجتماعی ایجاد می‌شود.

93 . Otteson 2004,42

94 . TMS,45

95 . Ibid,45&77

96 . Ibid,79

97 . Ibid,72

۹۸. اسمیت به عنوان «ساکن بزرگ درون» [great inmate of the breast] (TMS,184) یا شبه خدای (demi-god) ی که درون ماست (TMS,105,176,177) که در واقع همان ندای درونی است، از آن یاد می‌کند.

منزجر و خشمگین باشیم.^{۹۹}

در حالی که در موقعیت‌های همدردی خودانگیخته مورد اشاره در بالا، فرد از کنش خود جدا نمی‌شد و کنش فوری و نابه خود بود در طرح ناظر بی‌طرف سایه عقلانیتی اخلاقی در کار است که فاصله ای میان شخص و موقعیتش ایجاد می‌کند. اسمیت از دو «من» یاد می‌کند. منی که عمل می‌کند و منی که نظارت می‌کند:

«وقتی که من در صدد بررسی رفتارم بر می‌آیم، وقتی که می‌خواهم در مورد رفتارم حکم کنم، آن را تأیید یا محکوم کنم، بدیهی است که در همه این موارد، من خود را به دو شخص تقسیم می‌کنم؛ آن منی که بررسی می‌کند و حکم می‌کند [آن من] حاکی از خصوصیات متمایز از آن منی است که رفتارم مورد بررسی و حکم است. اولی ناظر است... و دومی عامل...»^{۱۰۰}

بنابراین تحلیل اسمیت بیانی مراتبی^{۱۰۱} به خود می‌گیرد؛ از همدردی بی‌واسطه تا همدردی عقلانی که بر اساس تجارب پیشین زندگی ایجاد می‌شود. این مراتب در روایت تجربی او گام به گام از شکل‌های نخستینی که به احساس فوری و بی‌واسطه متعلق اند تا شکل‌های پیچیده تری مانند حکم اخلاقی پیش می‌رود و اسمیت همدردی را در همه این اشکال و موقعیت‌ها بر حسب ویژگی‌های متعددی که به خود می‌گیرد بیان کرده است. گاه فاقد مفهوم، گاه واجد آن، گاه بی‌واسطه و گاه به واسطه، گاه بدون قاعده رفتاری و گاه با قاعده اخلاقی کلی.

علاوه بر نحوه شکل‌گیری مفهوم ناظر بی‌طرف - که بخشی از روش تجربی کثرت‌گرای اسمیت را نشان می‌دهد - کاربرد موقعیت‌گرایانه اسمیت از ناظر بی‌طرف در داوری‌های اخلاقی قابل توجه است. برای مثال در حل مسئله «خیرخواهی نسبت به فقرا یا اغنیا» چنین راه حل موقعیت‌گرایانه ای را از طریق واگذار کردن داوری به ناظر

99 . TMS,52
100 . Ibid,97

۱۰۱ . قریب به آنچه که در فلسفه اسلامی تشکیکی می‌گفتند.

بیطرف انجام می‌دهد. صلح و امنیت در جامعه، منوط به احترام به کسانی است که بسیار از ما غنی‌ترند و شفقت و دلسوزی در ما بستگی به شفقت در حق کسانی دارد که از ما فقیرترند. البته برای اسمیت صلح و نظم در جامعه مهمتر است از شفقت بر بینوایان.^{۱۰۳}

با این حال اسمیت داوری در مورد اینکه در این موقعیت‌های مختلف چگونه باید دست به انتخاب زد را به رأی ناظر بی‌طرف وامی‌گذارد. ناظر بی‌طرف می‌تواند در موقعیت‌های خاص قاعده‌های مشخصی را در اختیار ما قرار دهد که شفقت ما بر فقرا یا احترام بر اغنیا ترجیح دارد.^{۱۰۴}

نفع شخصی

نفع شخصی و تحلیل اسمیت از محرک‌های خودخواهانه و خوددوستانه را می‌توان در نظریه کنش اسمیت و نیز در نظریه فضیلت او بررسی کرد. در اینجا تا آن حد که به مسئله فضیلت مربوط نمی‌شود به مسئله نقش نفع شخصی در کنش‌های انسانی می‌پردازیم.

نفع شخصی بیشتر با کتاب *ثروت ملل* شناخته می‌شود.^{۱۰۵} در *ثروت ملل* نیز مانند *نظریه احساسات اخلاقی* گاه نفع شخصی با عنوان کنش خوددوستانه^{۱۰۶} مورد اشاره است. قطعه مشهوری که از اسمیت نقل می‌شود نیز این دو واژه را در کنار هم به کار

۱۰۲. اسمیت از اخلاق گرایانی سخن می‌گوید که ما را به شفقت بر بینوایان فرامی‌خوانند و از رویارویی با ثروت بیم می‌دهند، این بیم و هراس به حدی است که ثروتمندان نیز در پی فضیلت و خرد افتاده‌اند. اما اسمیت بر آن است که طبیعت تفاوت ذاتی میان انسان‌ها قرار داده است که یکی غنی و دیگری بینواست و این تفاوت روشن‌تر از تفاوت مبهم و غیر قطعی است که بر اساس فضیلت و حکمت ایجاد می‌شود (TMS.166).

103 . TMS.166

104 . Ibid.167

۱۰۵. جورج استیگلر در این مورد می‌گوید: ثروت ملل قلمرو شگفتی است که بر ستون‌های نفع شخصی استوار شده است (Stigler 1971,3).

106 .self-love

برده است:

... او [انسان] بیشتر موفق خواهد بود اگر بتواند خوددوستی هموعانش را در راستای منافع خویش جلب کند، و به ایشان نشان دهد که به نفع خودشان است برای او همان کارهایی را انجام دهند که وی به آنها نیاز دارد... ما از سخاوتمندی قصاب و آبجو ساز و نانوا انتظار شام نمی‌کشیم بلکه به جهت التفات آنها به منافعشان انتظار شام داریم. ما خود را نه مخاطب انسان دوستی ایشان بلکه مخاطب خوددوستی شان می‌دانیم. و با ایشان نه از ضروریاتمان بلکه از منافعشان سخن به میان می‌آوریم.^{۱۰۷، ۱۰۸}

اسمیت در اینجا خوددوستی دیگران را به عنوان محرک کنش آنها می‌داند و مرد دوراندیش در اینجا کسی است که به دیگران نشان دهد نفع آنها با منافع او سازگار است و نفع هر دو در مبادله است. این میل خوددوستی در *نظریه احساسات اخلاقی* به صورت عاطفه ای بیان می‌شود که حد معقولی از کنش اجتماعی است؛ نه اجتماعی است و نه غیر اجتماعی؛ یعنی عاطفه خودخواهانه،^{۱۰۹} عاطفه ای است که در آن فرد نه خیر دیگران را مد نظر دارد (خیرخواهی) و نه ضرر ایشان را دنبال می‌کند، بنابراین نه عاطفه ای اجتماعی است نه غیر اجتماعی، نه تحسین می‌شود و نه مورد مذمت است. این خنثی بودن از جهت ارزشگذاری اخلاقی را اسمیت در شرح سیستم‌های اخلاقی مورد اشاره قرار می‌دهد که تا پیش از هاچسن خوددوستی نه منشأ فضیلت بود و نه مورد تقبیح بود^{۱۱۰}، اما در نظریه فضیلت هاچسن تلاش بر این است که خوددوستی و

۱۰۷. این قطعه در دو نسخه در آثار اسمیت به همین صورت آمده است و قبل و بعد آن با یکدیگر متفاوت است (البته اختلاف مضمونی میانشان نیست مگر عبارات که متفاوت است). یکی آنچه همه به عنوان متن عمده اسمیت می‌شناسند؛ یعنی ثروت ملل، و دیگری متنی که در دستنوشته‌های گلاسگو یافته شده است و تحت عنوان «پیشنویس ثروت ملل» شناخته می‌شود (LJ, 623). تکرار این بند در هر دو متن نشان می‌دهد که ادعای نظریه چرخش [Umschwungstheorie] از طرف مکتب تاریخی اقتصاد در مورد اسمیت صادق نبوده است. چون تاریخ این پیشنویس کمی قبل از چاپ اولین نسخه نظریه احساسات اخلاقی است.

نفع شخصی از کنش اخلاقی طرد شود تا به این طریق کنشی فاقد قصد که در نظریه مختار هاچسن مبنای فضیلت‌مندی است به دست آید^{۱۱۱}. اسمیت خود در صدد است که از جهت ضرورت این محرک، آن را دوباره وارد نظریه اخلاقی سازد. به همین جهت در فضیلت عدالت خواهیم دید که مسئله ضرورت مبنایی برای ارزشگذاری اخلاقی او می‌شود.

اما در نظریه کنش باید توجه داشت که اسمیت تا آنجا که مسئله نخستین اشکال کنش همدلانه است؛ یعنی در اشکال بی‌واسطه‌ی کنش، تبیین محاسبه‌گرایانه را اخذ نمی‌کند. اسمیت در ابتدای کتاب *نظریه احساسات اخلاقی* خود می‌گوید:

اما علت همدردی هر چه باشد و هر قدر این علت محرک باشد، هیچ چیزی بیشتر از این خرسندمان نمی‌سازد که مشاهده کنیم دیگر هم‌نوعانمان عواطفی همچون ما در سینه دارند و هیچ چیزی ما را بیشتر از این متحیر نمی‌کند که دریابیم ایشان این عواطف را ندارند. کسانی که در صددند همه احساسات ما را از صور پالایش یافته‌ای از خوددوستی^{۱۱۲} استنتاج کنند، حتی بر حسب اصول خودشان توجهی به این لذت [از همدردی دیگران با ما] و این رنج [از ناهمدردی دیگران با ما] نمی‌کنند. آنها می‌گویند که انسان از ضعف خویش و نیازش به مساعدت دیگران آگاه است، بنابراین هر جا که آنها با عواطف آدمی‌سازگار باشند شادی می‌کند چرا که از بابت [اینکه] ضدیت آنها [با چیست] خاطرش آسوده است. اما این لذت و رنج اغلب چنان ناگهانی است، و تحت چنان شرایط پیش پا افتاده‌ای^{۱۱۳} رخ می‌دهد که بدیهی است نمی‌توان آن‌ها را از ملاحظات بر پایه نفع شخصی استنتاج کرد^{۱۱۴}.

رانه‌هایی مانند میل به محبوب بودن از طرف دیگران، از طریق تأیید آنها و همدردی آنها با احساسات ما در این بند مبنایی احساسی برای کنش قلمداد شده است. برای مثال میل ما به اینکه آنچه می‌دانیم را برای دیگران بازگو کنیم، مثلاً کتابی برای برایشان بخوانیم، یا نقل قولی را بیاوریم، گاه به محاسبه سود و زیان آن مربوط نیست؛ گاه

111 . Ibid,207-8

112. Selve-Love

113 . frivolous occasions

۱۱۴ . تأکیدها از من است.

115 . Ibid,39

هیجان ناشی از دانستن ممکن است محرک ما در مشارکت احساس با دیگران باشد. اینگونه رانه و همینطور همدردی‌هایی که در ابتدای تحلیلش از آنها یاد می‌کند، مانند وقتی که با رقصنده ای ناخودآگاه همراهی می‌کنیم یا وقتی ضربه ای بر پای دیگری وارد می‌شود پایمان را پس می‌کشیم^{۱۱۶}، انواع احساساتی اند که به نظر او به جهت ناگهانی و بیواسطگی شان قابل استنتاج از اصل خوددوستی، خودخواهی و نفع شخصی نیستند. اسمیت به عنوان یک تجربه گرا، بنابر اصلی که به نظر او خود طرفداران نظریه فوق آن را رعایت نکرده اند، از اولویت احساس بر عقل در تکوین پدیده‌ها سخن می‌گوید. اسمیت از نظریه ای احساس گرا در تکوین کنش سخن می‌گوید. با این تذکر که این احساس گرایی را در تکوین کنش همدلانه دنبال می‌کند و به تکوین آن در اشکال اجتماعی و عقلانی که پای ناظر بی‌طرف به میان می‌آید و انواع پیچیده تر کنش شکل می‌گیرد، قایل است^{۱۱۷}. همانطور که یک تجربه گرا منکر وجود مفاهیم و ایده‌ها نیست، بلکه آن‌ها را بر پایه انطباعات حسی قرار می‌دهد. در نظریه تکوینی اسمیت در این مرحله جایی برای عقلانیت محاسباتی مورد استفاده در *ثروت ملل* نیست.

نظریه فضیلت

نظریه فضیلت را باید در کتاب *نظریه احساسات اخلاقی* جست که در آن مستقیماً از فضایل سخن به میان آمده است. در اینجا نیز همانگونه که ملاحظه خواهیم کرد اسمیت طیفی از فضایل را در نظر دارد به صورتی که در بخشی از این طیف نمی‌تواند فضایل را متناسب با مطلوبیت‌های اقتصادی یافت.

بیان اسمیت در نظریه کنش که بخشی از آن همدردی را به عنوان محرکی بیواسطه

116 . Ibid,37-8

۱۱۷ . اوتسن بر پایه این تکوینی بودن نظریه اسمیت استدلالش را در جهت حل مسئله اسمیت استوار ساخته است. او معتقد به نقش آموزش در کودک و ارتقاء مفهوم همدردی به سطحی است که در آن داوری اخلاقی شکل می‌گیرد و ناظر بیطرف به صورت یک پروسه تکمیل شونده شکل می‌گیرد (Otteson, 107-8).

در برابر محرک‌های با واسطه ای مانند داوری عقلانی قرار می‌داد در مورد نظریه فضیلت نیز ابهام و تعارض ایجاد می‌کند. به نظر می‌آید اسمیت گاه از جامعه تجاری جدید دفاع می‌کند و گاه همچون روسو از ارزشهای اخلاقی این وضع جدید بیزار است.^{۱۱۸} اسمیت ستایشگر جامعه تجاری جدید نیست اما بیان مراتبی از فضیلت قایل است که بر حسب آن فضایل جامعه جدید نیز مرتبه ای هرچند فروتر از فضیلت‌مندی را داراست. این بیان مراتبی می‌تواند توضیح دهد که چرا اسمیت گاه سخنانی متعارض در مورد اخلاق جامعه جدید دارد؛^{۱۱۹} گاه ارزش‌های اقتصادی و رقابتی را تأیید می‌کند^{۱۲۰} و گاه از ارزش‌های اخلاقی والا که طبیعت به اغنیا داده است ستایش می‌کند و آن را بر ارزش‌های مبهمی مانند فضیلت و حکمت برتری می‌دهد.^{۱۲۱} برحسب نظریه فضیلت اسمیت نه دیدگاه صرفاً تنزیهی‌هاچسن در مورد فضیلت همه ارزش‌های اخلاقی را نشان می‌دهد و نه دیدگاه مندویل که جایی برای فضیلت نمی‌گذارد و نه دیدگاه سودگرایانه ای که فضیلت را در دوراندیشی و نفع صرف می‌جوید. اخذ موضعی در این میانه برای اسمیت از طریق بیان مراتبی از ارزش‌های اخلاقی و فضایل آن ممکن است. در این مدل اسمیت جایگاهی فروتر به ارزش‌ها و فضایل جدید می‌دهد تا در جدول ارزش‌ها آنها را بتوان تحت عنوان فضیلت حفظ کرد و از سوی دیگر دست بالا را به فضایی می‌دهد که اخلاق ناب آنها را تنها نامزد فضیلت می‌شمرد. در اینجا نمونه‌هایی را در متن نظریه احساسات اخلاقی در این مورد بررسی می‌کنیم.

در بخشی از نظریه احساسات اخلاقی اسمیت به دو شکل از همدردی اشاره

118 . Force 2003: 3

۱۱۹ . پیر فورس در کتابی که به مفهوم نفع شخصی پیش از اسمیت پرداخته است از تعارض‌های اسمیت یاد می‌کند. مثلاً از دوگانگی موضع اسمیت در مورد جامعه تجاری سخن می‌گوید که گاه علیه آن و له روسو موضع می‌گیرد و گاه موافق با آن و در ستایش این جامعه سخن می‌گوید (force 2003,3). به نظر ما این تعارض گونگی‌های اسمیت را در قابل روش موقعیت‌گرای او باید بازخوانی کرد که همیشه درجه از صدق برای گزاره‌های خود قایل است به همین جهت از قیده‌های نسبی دائماً در گزاره‌های توصیفی و قاعده‌هایش استفاده می‌کند و مراتبی برای شیوه‌های رویداد کنش ارائه می‌کند.

120 . TMS,208

121 . Ibid,166

می‌کند: ۱) همدردی بدون آنکه موضوع مورد نظر (مثلاً خشم از یک واقعه) نسبت خاصی به ما یا فرد مورد همدردی داشته باشد؛ یعنی به طور عینی حالت ایجاد شده در فرد مورد همدردی روی بدهد و همه بتوانند با آن همدردی کنند. اسمیت احکام علمی و ذوقی را از این قبیل می‌داند.^{۱۲۲} ۲) همدردی در مورد حکمی که موضوع آن به فرد حکم کننده یا همدردی کننده نسبت خاصی دارد یعنی هر کدام نسبتی با موضوع دارند که موجب اختلاف می‌شود. اما می‌توان از اختلافات صرف نظر کرد به نفع دیگری؛ یعنی در عین عدم تناسب بین احساس خودمان و فرد مورد نظر، از خود می‌گذریم و دیگری را تأیید می‌کنیم.^{۱۲۳} مثل وقتی که دیگری مشکلی دارد که ما ناتوان از شرکت در احساس او به طور کامل هستیم، اما او را با اینهمه تأیید می‌کنیم. همدردی نخست ملازم با فضایی است که ملایم طبع است و نیازی به از خود گذشتگی خاصی در آن نیست: مانند «بخشش بدون ریا» و «دست و دل باز بودن». اما دومی ملازم با فضایی است که مستلزم از خودگذشتگی است مانند «خوشتن داری».^{۱۲۴} اسمیت با طرح این دو گونه فضایل که یکی فضایی برتر و دیگری فروتر است و نسبتشان با احساس فرد، تفاوت مهمی میان شایستگی و فضیلت قایل می‌شود؛ او معتقد است شایستگی صرفاً تأیید پذیر است اما فضیلت ستودنی است.^{۱۲۵} و^{۱۲۶} مانند اینکه وقتی گرسنه ایم غذا می‌خوریم که شایسته است. اما اگر دیگری به ما نیاز دارد از مال خود به او می‌دهیم که این کار تنها تأیید نمی‌شود بلکه ستوده می‌شود. با طرح این تفاوت و آنچه او در مورد گونه‌های فضیلت ذکر کرد، به نظر اسمیت دو استاندارد برای رفتار شایسته وجود دارد: یکی اینکه کمال و شایستگی مطلق را می‌طلبند و از توان بسیاری فراتر می‌روند و آن دیگری از کمال مطلق فاصله دارد و هر که تاحدی به آن نزدیک می‌شود رفتارش کامل تر است.^{۱۲۷} او این ایده را با مقایسه آثار زیبا توسط منتقد هنری

122 . TMS,42-3

123 . Ibid,43-4

124 . Ibid,44

125 . Ibid,45

۱۲۶. «در این مورد تفاوت قابل توجهی میان فضیلت و شایستگی صرف وجود دارد؛ یعنی میان آن کیفیاتی و رفتارهایی که سزاوار تحسین و تکریم اند و آنها که صرفاً سزاوار تأیید اند» (TMS,45).

127 . Ibid,45

تشبیه می‌کند که در ذهنش ایده ای از اثر هنری کامل دارد و آثار را به میزان نزدیکی به آن ستایش می‌کند.^{۱۲۸} این مثال به روشنی ایده مراتبی بودن فضایل را نزد اسمیت نشان می‌دهد.

در نظریه ارزش و فضیلت اخلاقی اسمیت نیز شاهدیم که مسئله برای او نزدیکی و دوری از کمال مطلق اخلاقی است و برخلاف نظام‌های اخلاقی دیگر فضیلت و یا معیاری مطلق را تنها شکل ارزشمندی اخلاقی قلمداد نمی‌کند. اسمیت در برابر هاچسن در نقد سیستم‌های اخلاقی که فضیلت را به خیرخواهی فاقد قصد تقلیل می‌دهند می‌گوید:

در مورد نظام‌های که بررسی کردم می‌توان گفت تبیین کافی از منشأ برتری فضیلت عالی خیرخواهی نمی‌دهند، حال در این نظام [نظام اخلاقی که خیرخواهی را برترین فضیلت قرار می‌دهد] نقضی معکوس وجود دارد؛ اینکه تبیین کافی از تأیید ما در مورد فضایل فروتری مانند دوراندیشی، زرنگی، احتیاط، میانه روی، ثبات و پایداری نمی‌دهد.^{۱۲۹}

در این قطعه فضایل عالی مانند خیرخواهی سطحی بالاتر از کنش را داراست که لزوماً تنها شکل از فضیلت نیستند. اما شکل‌های دیگری از فضیلت نیز وجود دارد که نزد ما (درک عمومی) تأیید پذیر است. اما نظریه اخلاق متعالی هاچسن که تنها به شکل‌های عالی اخلاقی می‌پردازد نمی‌تواند بیانی شامل ارائه دهد که این بخش از ارزش گذاری اخلاقی را نیز در بر بگیرد. به عبارت دیگر نظریه اخلاقی هاچسن بخشی از فهم متعارف از فضیلت را پوشش نمی‌دهد. بنابراین نگاهی مرتبه ای باید به فضیلت داشت که این موارد تجربی را نیز در بر بگیرد.

مورد سوم از نگاه مراتبی اسمیت به فضیلت را می‌توان در رابطه فضایل سه گانه با فضیلت خویشتن داری جست. اسمیت فضایل سه گانه عدالت، دوراندیشی و خیرخواهی را سه گونه حداقلی از فضیلت می‌داند که با آنها فرد فضیلتمند است اما آنچه این سه را به کمال می‌رساند و مرتبه کمال فضیلتمندی است فضیلت خویشتن داری است. که در صورت وجود آن هر یک از این سه می‌تواند صورت کامل خود را

128 . Ibid,46
129 . Ibid,208

به دست آورد هرچند بدون آن هم شخص فضیلتمند است^{۱۳۰}.

در اینجا خویشتن داری یک فضیلت مکمل است که در وجود آن هر یک از رفتارهای ناشی از عدالت خواهی، دوراندیشی و خیرخواهی صورت کامل خود را به دست می‌آورد. به عبارت دیگر هر فضیلت در صورتی که از سر خویشتن داری باشد فضیلت کامل تلقی می‌شود. اسمیت در فضیلت خویشتن داری نفی امیال و عواطف خویشتن را می‌بیند. وقتی فرد گزینه‌ی وسوسه کننده دیگری جز دوراندیشی، عدالت و خیرخواهی نداشته باشد کنشش کاملاً فضیلت‌مندانه نیست مگر اینکه در برابر وسوسه دیگری خویشتنداری نشان دهد.^{۱۳۱} خویشتن داری، که به نظر اسمیت لزوماً با کنار نهادن عواطف به ویژه نوع خودخواهانه آن همراه است^{۱۳۲}، شکل عالی ارزشگذاری اسمیت است اما همانطور که اسمیت می‌گوید باعث نمی‌شود بدون آن فضیلت در کار نباشد و کنش اخلاقی قلمداد نشود.

اسمیت می‌توانست فضیلت دیگری مانند دوراندیشی را شرط کامل بودن یک فضیلت قلمداد کند. این امر منوط به نظام ارزش گذاری او است. او شکل عالی فضیلت را حالتی از نفی میل و خواهش قرار می‌دهد که صورت زاهدانه‌ای به نظریه او در مورد فضیلت می‌دهد. اما این تنها سر دیگری از طیف فضایل است که در آغاز آن فضایل محاسبه گرانه و معمولی قرار داد.

جایگاه نفع شخصی در نظریه فضیلت

اگر دیدگاه اسمیت در نظریه احساسات اخلاقی را به بینش اخلاق والایی که در بخشی از نظریه اخلاقی او وجود دارد خلاصه نکنیم، همانطور که در بیان مراتبی او دیدیم

۱۳۰. «انسانی که بر اساس قانون دوراندیشی کامل، عدالت قاطع و خیرخواهی درست، عمل می‌کند، را می‌توان کاملاً فضیلت‌مند دانست. اما کاملترین شناخت از این قاعده‌ها به تنهایی نمی‌تواند او را قادر سازد که به این سیاق رفتار کند: عواطف [passions] او ممکن است او را بفریبد؛ گاهی او را به شکستن قاعده‌هایی که او خودش عاقلانه و متین پذیرفته و ادارد یا اغوا کند. کاملترین شناخت اگر که با کاملترین خویشتن داری همراه نشود اغلب موجب نمی‌شود که او قادر به انجام تکلیفش باشد» (TMS.172).

131 . Ibid,174
132 . Ibid,173

می‌توان شکل‌هایی از بیان اخلاقی سازگار با ارزش‌های اقتصادی را نیز یافت. در این بخش از فضایل مور نظر اسمیت نفع شخصی نقش عمده‌ای را دارد. حضور نفع شخصی در فضایل اخلاقی کتاب «نظریه» نشان می‌دهد که فضیلت اخلاقی برای اسمیت یک مفهوم محض دیگرخواهانه نیست و به میزان دوری یا نزدیکی به فضایل والا که اشاره شد می‌توان رد پای تحلیل نفع شخصی را در تحلیل اسمیت ملاحظه کرد. هر چه از فضایل والا دور می‌شویم بیشتر آثار نفع شخصی را می‌توان ملاحظه کرد.

عدالت

در بیان فضیلت عدالت اسمیت از هماهنگی یاد می‌کند که منافع افراد یک جامعه ضرورتاً باید با یکدیگر داشته باشند. این هماهنگی از آن جهت است که نفرت^{۱۳۳} به عنوان یک مکانیسم دفاعی نشان دهنده میل هر کس بر حفظ منافعش در برابر کسی است که آن را مورد خدشه قرار داده است. در این تحلیل هر کس نخست منافع خودش را بر دیگران ترجیح می‌دهد.^{۱۳۴} و نفرت حاکی از خدشه وارد شدن بر منافع اوست که با آن همدردی ندارد. او اولاً منافعش را بر دیگری ترجیح می‌دهد. اما در برخوردی اجتماعی که ناظر بیطرف مبنای کنش فرد است، فرد کنش خود را از منظر ناظر بیطرفی می‌نگرد که مخدوش شدن منافع همه را ضروری برای همگان می‌داند.^{۱۳۵} بنابراین در یک شکل زندگی اجتماعی فرد منافع شخصی‌اش را در هماهنگی با منافع دیگران می‌بیند. این هماهنگی با منافع دیگران ناشی از داوری خیرخواهانه نیست. در اینجا عدالت برای توضیح آن گونه هماهنگی منافع و آنگونه فضیلت اجتماعی است که ناشی از ضرورت است.^{۱۳۶} این همکاری ضروری^{۱۳۷} مورد اشاره اسمیت به عنوان دوستی و خیرخواهی میان تاجران و صورتی از خیرخواهی نیز مطرح می‌شود. او از واژه لاتین *necessitudo* برای بیان این گونه دوستی یاد می‌کند که فرد از سر ضرورت

133 . resentment

134 . Ibid,79

135 . Ibid,79

136 . Ibid,80

137 . necessary assistance

ناشی از موقعیت به آن تن می‌دهد و مادامیکه در این موقعیت قرار دارد این رفتار ضروری رفتاری موفق است.^{۱۳۸، ۱۳۹} در همکاری عادلانه نیز هماهنگی منافع شرط ضروری رفتار وابستگان به یک گروه مانند جامعه است. فرد ناعادل که به ضرورت این رفتار عادلانه تن نمی‌دهد، از طریق نظام حقوقی به همدردی با عدالت ناچار می‌شود؛ یعنی از طریق مجازات. در مورد خیرخواهی نیز نوعی دیگر از همراهی بین منافع اجتماعی وجود دارد. اما اسمیت در بیان مقایسه میان آن‌ها در فصلی می‌گوید «جامعه می‌تواند تحت شرایط نامناسب و بدون خیرخواهی به حیات خود ادامه دهد. اما با شیوع بیعدالتی کاملاً نابود خواهد شد».^{۱۴۰} این فضیلت ناشی از انتخابی آزاد برای یک جامعه نیست بلکه به زبان کانتی «شرط پیشین» جامعه است، چرا که حتی جامعه‌ای از دزدان و جانیان نیز ناچار از گزینش آن هستند.^{۱۴۱} اسمیت به روشنی در نظریه احساسات اخلاقی اظهار می‌کند عشق میان انسان‌ها مبنای زندگی اجتماعی نیست، بلکه ضرورت هماهنگی منافع و کارکرد آن است که مبنای زندگی است، هرچند عشق می‌تواند به بهبود زندگی کمک کند.^{۱۴۲}

در تحلیل نهایی اسمیت عدالت را به عنوان حداقل لازم برای زیست اجتماعی مطرح می‌کند اگرچه شکل‌های حداکثری مانند عشق و خیرخواهی نیز بر کارکرد عدالت در جامعه می‌افزایند و از دید شمول نگر اسمیت خارج نمی‌شوند.

۱۳۸. می‌گوید «در میان مردمان مهربان ضرورت آرامش داشتن در یک توافق دوجانبه، نوعی از دوستی را ایجاد می‌کند که با آنچه که برای کسانی که در یک خانواده به دنیا آمدند متفاوت است. همکاران در یک اداره یا همکاران در یک تجارت یکدیگر را برادر می‌خوانند و دائماً به یکدیگر چنان احساس دارند که گویی واقعاً چنین است... رومیان این نوع از ملازمت را با واژه‌ی *necessitudo* بیان می‌کردند که از جهت اشتقاقی ظاهراً به معنی آنچه‌ی است که بر حسب ضرورت یک موقعیت تحمیل شده است» (TMS, 165).

139 . Ibid,165
140 . Ibid,80-81
141 . Ibid,80
142 . Ibid,80

دوراندیشی

بیشترین نزدیکی در نظریه فضیلت اسمیت با دیدگاه اقتصادی اش مربوط به نقش مشابه فضیلت دوراندیشی در دو کتاب است. اسمیت فرد دوراندیش را که در اخلاق هاجسنی مورد توجه نبود دوباره مورد توجه خاص قرار داده است. فردی که لزوماً به اخلاق والای خیرخواهانه متوسل نمی‌شود بلکه نسبت برای منافعش نیز اهمیت قایل است این امر اگرچه تا حدی صادق است اما در تحلیل رابطه این فضیلت با نفع شخصی باید به شکل خاص منفعت اندیشی در دوراندیشی توجه داشت. اسمیت این منافع را در سه مورد اصلی خلاصه می‌کند: *حفظ سلامتی، جایگاه اجتماعی و شهرت و اعتبار در میان هم‌نوعان*^{۱۴۳، ۱۴۴} دوراندیشی با اینکه بیشتر از دو فضیلت دیگر اشاره به توجه و مراقبت از منافع شخص اشاره دارد اما نباید آن را شکل برهنه‌ای از خوددوستی و عواطف خودخواهانه شمرد. نفع شخصی را گاه می‌توان در میان عواطف خوددوستانه و خودخواهانه در کتاب نظریه عواطف اخلاقی جست و گاه باید به معنایی خاص در سایه اصطلاح دوراندیشی که اسمیت شرح کرده باید آن را فهمید.^{۱۴۵} فرد دوراندیش اسمیت تنها مراقب منافع نزدیک خود و بی‌اعتنایی به منافع دیگران نیست بلکه در سایه توجه به داوری ناظر بیطرف تلاش می‌کند تا علاوه بر سلامت شخصی به دو مورد دیگر از منافع شخصی خود که بیشتر اجتماعی اند برسد یعنی جایگاه اجتماعی و اعتبار اجتماعی که هر دو منافع او را به مراعات منافع دیگران پیوند می‌دهد.

در دوره اسمیت نزاع بین طرفداران اخلاق اپیکوری و رواقی گرم بود و اسمیت در این میانه از دیدگاه منسوب به اپیکور که همه چیز را خوددوستی تقلیل می‌داد دوری

۱۴۳. به نظر می‌رسد اسمیت در اینجا نیز از سه بخشی بودن منافع که در فضیلت عدالت نیز یاد شد می‌خواهد تا حد ممکن بهره ببرد. این سه را تقریباً می‌توان هم‌عرض با سه منفعت حیات شخصی، مالکیت و قرار دادها دانست که در مورد آنها نیز حفظ آن به ترتیب مهمترین اولویت‌های منافع شخصی محسوب می‌شد.

می‌جست.^{۱۴۶} اسمیت به بینش اخلاقی رواقی که همه چیز را به نظم عقلانی در طبیعت به واسطه عامل پنهانی لوگوس فرومی‌کاست شباهت‌هایی داشت.^{۱۴۷} یکی از مواردی که اسمیت را در این دعوا از جبهه اپیکوریان جدید دور می‌سازد تلقی او از دوراندیشی و توجه به منافع است؛ او دوراندیشی را در طریق اپیکوری نمی‌داند:

«وقتی دوراندیشی به بالاترین حد کمالش می‌رسد به هنر، استعداد، عادت یا حالتی از عمل منتهی می‌شود که کاملترین شایستگی در هر شرایط و موقعیت ممکن را در بر دارد. و در بردارنده‌ی بالاترین کمال فضایل فکری و اخلاقی را ضرورتاً خواهد داشت. بهترین سری است که به بهترین قلب پیوند خورده است، کاملترین حکمتی است که مرکب از کاملترین فضیلت است، تشکیل دهنده خصلت حکیم آکادمی و مشائی است، در حالیکه دوراندیشی فرومرتب‌ه آنی است که اپیکور دارد».^{۱۴۸}

در این قطعه روشن می‌شود که اسمیت دوراندیشی را از آنچه گاه تحت عنوان خودخواهی و خوددوستی محرک‌های رفتار می‌شمرد جدا می‌سازد. تقلیل همه رفتارها به این نوع نفع شخصی موضوعی بود که اسمیت در برابر آن موضع می‌گیرد و در شرح دوراندیشی او معلوم می‌شود که دوراندیشی مورد نظرش آنچیزی نیست که به عنوان دیدگاهی اپیکوری در برابر آن موضع گرفته است.

خیرخواهی

در دو فضیلت عدالت و دوراندیشی روش تحلیل اسمیت این بود که فرد در آغاز به منافع خود می‌اندیشد اما مرحله به مرحله در روند رشد اجتماعی اخلاقی اش آن را با منافع دیگران پیوند می‌دهد و در شکل کاملی از فضیلت عدالت و دوراندیشی او هماهنگی میل خودخواهانه خود با خیر دیگران را درک می‌کند. بنابراین شکل عالی

146 . Haakonssen 2006: 8

۱۴۷ . اگرچه در نظریه احساسات اخلاقی به آن‌ها نیز انتقاداتی دارد و نظام طبیعت مورد نظرش را از آنها تمایز می‌سازد: « به نظر می‌رسد نقشه و نظامی که طبیعت برای رفتار ما طرح کرده است کاملاً از طرح و نظام رواقی متفاوت است...» (TMS,161).

فضایل عدالت و دوراندیشی توجه به منافع دیگران در جهت کسب بهترین شکل از منافع برای خود است. در فضیلت خیرخواهی نیز این توجه به خیر دیگری بر مبنای میل اولیه هر کس به منافع خود بسط داده شده است. این جمله که «هرکس بیشتر به نحوی عمیق علاقه مند به آنچیزی است که به خودش مربوط است تا آنچه به دیگری مربوط است» جمله ای از ثروت ملل نیست. بلکه در نظریه احساسات اخلاقی پذیرفته شده است که هر کس در بدو امر متوجه منافع خویش است^{۱۴۹}، اما این منافع را در گرو هماهنگی با دیگران می‌یابد. در خیرخواهی این بسط نفع شخصی را باید به واسطه آنچیزی یافت که اوتسون با اصطلاح اصل خویشاوندی آن را مشخص می‌سازد^{۱۵۰}.^{۱۵۱} مطابق این اصل همدردی که عبارت است از تخیل موقعیت دیگری بر حسب آنچه به تجارب ما نزدیک تر است و در میان این تجارب ما نخست چیزی را درک می‌کنیم که به ما وابسته است یعنی نخست خودمان و سپس نزدیکانمان، موضوع شدیدترین همدردی هستند و سپس کسانی که نمی‌شناسیم. خویشاوندی اگرچه در کلیت اندیشه اسمیت شیوع دارد اما به ویژه در این مورد خاص روشن می‌شود که چگونه نفع شخصی در آغاز تحلیل کنش‌های خیرخواهانه قرار می‌گیرد و نیز روشن می‌سازد که چگونه در این مورد نیز اسمیت بینشی طیفی دارد که مراتبی از تجارب همدلانه را از اشکال ساده به پیچیده تر دنبال می‌کند.

همدردی در اسمیت نخست در نسبت به آنچیزی روا دانسته می‌شود که نسبت و خویشاوندی به ما دارد. این همدردی نخستین را اسمیت همدردی مألوف^{۱۵۲} می‌نامد که عاطفه طبیعی ما نسبت به یکدیگر بر اساس آن تعیین می‌شود. بر اساس این همدردی مألوف ما به آن کسی عاطفه طبیعی داریم که مدت زمانی طولانی با او به سر برده

149 . Ibid,79

۱۵۰ . اهمیت این اصل برای اوتسون در حل مسئله اسمیت است. که در مقدمات مربوط به تاریخچه مسئله اسمیت به آن اشاره کردیم.

151 . otteson,183-89

152 . Habitual sympathy

باشیم^{۱۵۳} و درجه به درجه که از این خویشاوندی کم می‌شود به طور طبیعی همدردی ما ضعیفتر می‌شود. در مورد فضیلت خیر خواهی که عبارت است از «نگرانی برای خیر دیگری»^{۱۵۵}، اسمیت بر اساس همین اصل خویشاوندی معتقد است در صورتی که ما با کسی خویشاوند باشیم، نسبت به او خیر خواهی بیشتری داریم تا کسی که از ما دور است. اسمیت فصل مربوط به فضیلت خیرخواهی را با طرح دیدگاه اخلاق رواقی آغاز می‌کند که فرد نخست به مراقبت از خویش می‌اندیشد. اسمیت این را می‌پذیرد و آن را اینگونه صورتبندی می‌کند:

« هر فردی لذت و درد خود را محسوس تر از لذت و درد دیگران درک می‌کند. لذت و درد او احساسات اصیل اند و گونه دوم یک تصور اندیشیده شده^{۱۵۶} و همدردانه از احساساتی است که دیگران [به نحو محسوس] دارند. اولی را می‌توان گفت جوهر است و دومی سایه»^{۱۵۷}.

جوهر که در اینجا همان نفع شخصی است مبنای اصل خویشاوندی است، پس از آن نزدیکترین‌ها به ما و سپس کسانی که دورترند موضوع خیرخواهی ما هستند.

خویشتن داری

از فضیلت عدالت تا دوراندیشی و سپس خیرخواهی ما شاهدیم که عواطف خودخواهانه برای منافع دورتر منع می‌شود تا فرد بتواند از نفع آتی بهره مند شود. در خویشتن داری که مکملی بر فضایل پیشین است اسمیت روند مذکور را در شکل نهایی اش توصیف می‌کند که به عنوان صورتی والا از فضیلت می‌تواند فضایل دیگر را کامل

۱۵۳. بنابراین این همدردی و عاطفه محیطی است نه وراثتی و ژنتیکی یعنی ارتباطی به این ندارد که چه کسی پدر یا مادر یا خویشاوند چه کسی است بلکه مربوط می‌شود به اینکه با چه کسی مدت زمان طولانی به سر برده ایم؛ بنابراین فرزند خوانده ای که با ما به سر برده باشد بیشتر موضوع همدردی مآلوف است تا فرزند اصلی که او را ندیده ایم (TMS,163).

154 . TMS,163-64
155 . otteson,183-84
156 . reflected
157 . Ibid,163

سازد. اگر فرد از عواطف خودخواهانه صرف نظر کند رفتار او که در جهت عدالت و دوراندیشی و خیرخواهی است می‌تواند معنای کامل خود را به دست آورد.

در بیان اسمیت از همدردی، وی صبوری و خویشتن داری بر مصایب را علت آن می‌داند که مردم با ما همدردی داشته باشند و ناشکیبایی بر مصیبت آن‌ها را از همدردی با ما دور می‌سازد.^{۱۵۸} این خویشتن داری در بیان اسمیت رد اغواگری امیال است که با نفی آن فرد می‌تواند به دور از عواطف و هیجانات و تنها بر پایه خرد دست به گزینش بزند و فضیلت‌مند باشد.^{۱۵۹} بنابراین خویشتن داری در برابر رفتارهای خودبه‌خودی و احساسات نخستینی است که مبنای کنش محسوب می‌شوند؛ شکل کاملی از عقلانیت اخلاقی. اسمیت این نفی عواطف را در فضیلت دوراندیشی یکبار مورد اشاره قرار داده بود. در آنجا مبنای این خویشتن داری منافع آتی بود.^{۱۶۰} در برابر نیازهای بیواسطه اکنون فرد دوراندیش از نفع طلبی زمان حاضر به سود منافع فردا دست از عملی می‌شوید. این خویشتن داری همچنین در عمل بر اساس تکلیف دینی مورد اشاره اسمیت است. زمانی که فرد نه برای مجازات انسان‌ها بلکه برای مجازات الهی خویشتن داری می‌کند بر اساس منافع دور دست به عمل می‌زند. اسمیت این تلقی از منافع را با اصطلاح جالب «قوی ترین محرک نفع شخصی»^{۱۶۱} مورد اشاره قرار می‌دهد.^{۱۶۲} به نظر می‌رسد که اسمیت خویشتن داری را که شکل زاهدانه‌ی فضیلت اخلاقی اوست را همزمان صورت والای نظر به منافع شمرده است. هرچند این صورت از فضیلت از صور دیگر طیف فضایل به جهت ساختار و شیوه تحقق متفاوت است.

نتیجه:

ما در این مقاله «مسئله اسمیت» را بر اساس نظریه «فضیلت» و «کنش» اسمیت بررسی کردیم. به نظر می‌رسد اسمیت نگاهی مراتبی به این دو مقوله داشته است. به صورتی

158 . Ibid,57-58

159 . Ibid,174

160 . Ibid,171

161 . strongest motives of self-interest

162 . Ibid, 124

که رشته ای از انواع کنش‌ها و فضایل را بر روی یک طیف قرار داده است. در این طیف در آغاز اشکال بسیط کنش و فضیلت را ملاحظه می‌کنیم و سپس صورت‌های پیچیده کنش و فضیلت را می‌بینیم. آنچه به عنوان تضاد دیدگاه اخلاقی و اقتصادی اسمیت به نظر می‌رسید در این نگاه طیفی قابل فهم می‌گردد. اسمیت در این طیف‌ها صورت‌های عالی اخلاقی را از صورت‌های متوسط و فروتر جدا ساخته است. یعنی صورت‌هایی که مبتنی بر نفع شخصی است یا کنش خودبه‌خودی فرد را در بر دارد نیز در مجموعه نظریات اخلاقی اسمیت در کنار کنش‌های عقلانی و فضایل دیگرخواهانه، جایگاهی دارد. بنابراین تصور اینکه اسمیت شکافی میان دیدگاه اخلاقی و اقتصادی اش در کار باشد، درست به نظر نمی‌رسد. این سازگاری اما از گونه تقلیل دیدگاه‌های اخلاقی به دیدگاه‌های اقتصادی یا به عکس نیست. اسمیت به جهت بینش موقعیت‌گرایی که دارد دیدگاهی گشوده بر همه تجارب انسانی در نظریه احساسات اخلاقی عرضه کرده است که بر حسب آن، بخشی از کنش‌های انسانی که مبتنی بر نفع اندیشی است را در کنار کنش‌های دیگر قرار داده است. این بینش شمول‌گرا مانع تفاوت اخلاق به معنای والا، که اسمیت آن را فراتر از حد متعارف کنش انسانی می‌شمارد، و اخلاق به معنای متوسط، که رفتارهای مبتنی بر نفع شخصی را نیز شامل می‌شود، نیست. این شمولیت اخلاق بر اقتصاد را در دو محور کنش و فضیلت می‌توان نشان داد: نظریه کنش: مبنای کنش در اخلاق یعنی همدردی نیز مادامیکه در نخستین درجات احساس خودبه‌خودی قرار دارد با نفع شخصی و خوددوستی اختلاف دارد اما وقتی همدردی از طریق ناظر بیطرف که عقل جمعی را نمایندگی می‌کند به کار می‌رود با اندیشه مبتنی بر نفع شخصی در ثروت ملل سازگار می‌شود.

نظریه فضیلت: اسمیت در تلاش است در نظریه فضیلتش بر خلاف رویه معمول طیف فضیلت را گسترده‌تر سازد به صورتی که کنش‌های معطوف به نفع شخصی در دایره کنش‌ها تأیید پذیر و در جهت کنش‌های تحسین پذیر قرار گیرد. به همین جهت او طرحی از فضایل ارائه می‌کند که در آن طیف فضایل از اشکال ضروری تری مانند

عدالت تا اشکال والاتری مانند خویشتن داری بسط می‌یابد. این شیوه بیان فضایل به اسمیت اجازه می‌دهد که ضمن حفظ معنای والای اخلاقی و فضایل والا برخی فضایل متوسطی که متناسب زندگی اقتصادی جدید هستند را تحت پوشش معیارهای اخلاقی قرار دهد. در ثروت ملل بیشتر تمرکز او بر آن دسته از فضایی است که اساس اجتماع را ایجاد می‌کنند مانند بر قراری عدالت و از اشکال خاص فضایل اخلاقی مانند از خود گذشتگی که بنابر تلقی عمومی تنها شکل مقابل نفع شخصی است به عنوان یک فضیلت سخن به میان نمی‌آید.

بنابراین کتاب نظریه احساسات اخلاقی از جهت بخشی از نظریه کنش (آنجا که کنش آگاهانه و در سایه قاعده‌های عقلانی قرار داد و خودبه خود نیست) و بخشی از نظریه فضیلت (آنجا که حداقل‌های ضروری رفتار درست نه اشکال والای آن مد نظر است) مقدمه ای بر کتاب ثروت ملل و ثروت ملل بسط این بخش از نظریات اسمیت است.

منابع:

- کاتوزیان، محمد علی (۱۳۸۱) *آدام اسمیت و ثروت ملل*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- Broadie, A. *the Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press, 2003.
- Calkins, M. J. and Patricia H. Werhane. Adam Smith, Aristotle, and the Virtues of Commerce. *the Journal of Value Inquiry* , 32, 43-60, 1998.
- Clark ,Candace, Sympathy Biography and Sympathy Margin. *The American Journal of Sociology*, 93, 290-321, 1987.
- Haakonssen, K., *The Cambridge Companion to Adam Smith*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Hutcheson. F, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. Aaron Garrett (Indianapolis: Liberty Fund, 2002). It is part of the Online Library of

Liberty web site <http://oll.libertyfund.org>

Force ,P, *Self-Interest Before Adam Smith,A Genealogy of Economic Science*.New York: Cambridge University Press, 2003.

Lang, F. *The History of Materialism And Criticism of its Present Importance* (3 ed.). (C. E. Thomas, Trans.) New York: Humanities Press, 1950.

Macfie, A.L. Adam Smith's Moral Sentiments as Foundation for His Wealth of Nations. *Oxford Economic Papers*, 3, 209-228, 1959.

_____, *The individual in society: papers on Adam Smith*, London: Allen & Unwin, 1967.

Monthes, L. Das Adam Smith Problem : Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for our Understanding of Sympathy. *Journal of the History of Economic Thought*, 25:1, 63 – 90, 2003.

_____, *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*.London:Palgrave Macmillan, 2004.

Newton, I. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*.(A.Motte, Trans. in 1729). The translations revised, and supplied with an historical and explanatory appendix, by Florian Cajori. New York: University of California Press, 1974.

Onken A. Das Adam Smith Problem. *Zeitschrift Für Socialwissenschaft*. 7: 27, 443-45, 1898.

_____, *Details of Adam Smith Und Immanuel Kant: Der Einklang Und Das Wechselverhältniss*. Kessinger Publishing, 2009[1877].

Onken,A. The Consistency of Adam Smith , *The Economic Journal*, 7: 27 ,443-450, 1897.

Otteson. J.R. *The Market of Life*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Shionoya,Y. *The German Historical School: the Historical and ethical*

approach to economics. London: Routledge, 2001

[Smith]TMS, *The Theory of Moral Sentiments*. Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith Vol. I and II, ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, vol. II of the (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), 1981.

_____, WN, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. I and II, ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, vol. II of the Glasgow Edition of the Works and correspondence of Adam Smith (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), 1981.

_____, LRBL, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres . Lectures On Rhetoric and Belles Lettres*. ed. J. C. Bryce, vol. IV of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (Indianapolis: Liberty Fund, 1985). The online edition is published by Liberty Fund under license from Oxford University Press, 1976.

_____, LJ, *Lectures On Jurisprudence Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. ed. E. C. Mossner and I. S. Ross, vol. VI of the (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), 1987.

_____, CA, *Correspondence of Adam Smith, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. compiled by K. Haakonssen and A. S. Skinner . Vol. VII of the (Indianapolis: Liberty Fund, 2003), 2003.

_____, EPS, *Essays on Philosophical Subjects*. ed. W. P. D. Wightman and J. C. Bryce, vol. III of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), 1982.

Stigler , G. Smith's Travels on the Ship of the State. *History of Political Economy* 3: 265, 1971.

Teichgraeber III, Richard. Rethinking Das Adam Smith Problem .*The Journal of British Studies*, 20:2,106-123, 1981.

Witztum, A. A study into Smith's conception of the human character: Das Adam Smith problem revisited. *History of Political Economy*,30: 3, 289-513, 1998.