

بررسی ارزش اخلاقی عدالت از نظر هیوم

سعید پوردانش*

سیدمصطفی شهرآیینی**

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۹

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

در این مقاله برآنیم به کوشش هیوم برای پاسخ به مسئله‌ای بپردازیم که در کتاب رساله در باب طبیعت انسان شاهد آنیم؛ هیوم در این کتاب از سویی، با انتقاد شدید از نظریات مدافع «خودمدارانگاری» در اخلاق، بر آن است که «دیگردوستی» شرط تحقق اخلاق است و وجود اخلاق را امکان‌پذیر می‌سازد، و از دیگر سو، اظهار می‌دارد که پاره‌ای فضائل اخلاقی (فضائل صناعی) همچون عدالت، از همان آغاز پیدایش‌شان از سر خوددوستی و به انگیزه حفظ مالکیت شخصی پدید آمده و فقط به‌مرور زمان است که نام فضیلت به‌خود گرفته‌اند. در مقاله پیش‌رو می‌خواهیم نشان دهیم که هیوم چگونه در رساله در باب طبیعت انسان و هم در کتاب اخلاقی دیگرش، یعنی کاوش در مبانی اخلاق، با دو روایت متفاوت می‌کوشد نشان دهد که این دو رأی با یک‌دیگر قابل جمع‌اند. در نهایت، بیان خواهیم نمود که کدام‌یک از این دو روایت منسجم‌تر و با اصول و مبانی اخلاق وی سازگارتر است.

واژگان کلیدی: اخلاق، عدالت، فضائل، خوددوستی، دیگردوستی، هم‌دلی، فایده‌مندی

* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، آدرس الکترونیک:

firelight_gr@yahoo.com

** دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز، آدرس الکترونیک:

m_shahraeen@yahoo.com

مقدمه

با نظری به تاریخ فلسفه می‌توان دریافت که از زمان افلاطون تا به امروز، بحث در باب عدالت و کوشش برای تعریف و تحلیل عدالت، دست‌مایه آثار و کتب متعدد و مباحثات بسیار در عرصه فلسفه و در علوم انسانی بوده است. فیلسوفان و نویسندگان گوناگون در به‌دست‌دادن تعریف و تحلیلی جامع از عدالت، چندان اختلاف نظر داشته‌اند که می‌توان عدم‌اجماع آنها را بر سر تعریفی واحد از عدالت در آثارشان به‌روشنی دید.

با آن که حتی امروزه نیز به نظر نمی‌رسد اجماعی بر سر تعریف عدالت وجود داشته باشد، اما روشن است که کوشش برای تحقق عدالت و عدالت‌خواهی از جمله آرمان‌ها و ارزش‌های بی‌چون‌وچرا، والا و مسلط در دوران مدرن تلقی می‌گردد و تعریف و تلقی هر جامعه‌ای از عدالت و نیز میزان دغدغه‌مندی و پیگیری افراد آن جامعه نسبت به عدالت‌خواهی، تعریف‌کننده سطح پیشرفت فکری و میزان مدنیت آن جامعه به‌حساب می‌آید. اما، با این‌همه، می‌توان درباره مطلق‌دانستن ارزش عدالت، چون‌وچرا کرد و ریشه‌ها و علل عدالت‌خواهی، و همچنین دلایل فضیلت خواندن آن را مورد واکاوی و پرسش‌گری قرار داد. بدین‌منظور، پرسش‌ها، تحلیل‌ها و پاسخ‌های هیوم در باب عدالت، می‌تواند آغازگر واکاوی‌ای سنجش‌گرانه و بسیار مناسب باشد.

هیوم هم در نخستین کتاب اخلاقی خود، موسوم به *در باب اخلاق* که در واقع بخش سوم کتاب *رساله در باب طبیعت انسان* است، و هم در کتاب *اخلاق دومش یعنی کاوش در مبانی اخلاق*، که تجدید نظری کلی در آرای اخلاقی *رساله در باب طبیعت انسان* است، دو روایت کمابیش متفاوت را در باب عدالت عرضه می‌دارد. ما نخست به روایت هیوم از عدالت بر اساس کتاب سوم *رساله در باب طبیعت انسان* و سپس به روایت بدیل او از عدالت در کتاب *کاوش در مبانی اخلاق* خواهیم پرداخت. اکنون به منظور روشن‌تر ساختن مسئله اصلی این مقاله در این‌جا سیر مباحث را فهرست‌وار بیان خواهیم نمود:

نخست بیان خواهیم نمود که هیوم در کتاب *رساله در باب طبیعت انسان* شرط اخلاق را وجود «حس هم‌دلی از موضع عام» می‌داند و بر این اساس، بر نظریه‌های مبتنی بر «خودمدار انگاری»^۱ حمله می‌کند. پس از آن نشان خواهیم داد که هیوم در کتاب مذکور پس از تقسیم‌بندی فضائل به

1. egoism

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

دو دسته طبیعی و صناعی، عدالت را نخستین فضیلت صناعی و شرط پدید آمدن فضائل صناعی دیگر قلمداد می‌کند و برای نشان دادن اینکه پیدایش عدالت ریشه در خوددوستی دارد، وارد تحلیلی از چگونگی شکل‌گیری و مراحل تکامل عدالت می‌شود. در این جا مسئله اصلی مطرح می‌گردد: هیوم از یک سو بر آن است که «دیگردوستی» شرط تحقق اخلاق است و وجود اخلاق را امکان‌پذیر می‌سازد، و از دیگر سو، اظهار می‌دارد که پاره‌ای فضائل اخلاقی (فضائل صناعی) همچون عدالت، از همان آغاز پیدایش‌شان از سر خوددوستی و به انگیزه حفظ مالکیت شخصی پدید آمده و فقط به مرور زمان است که نام فضیلت به خود گرفته‌اند. هیوم به جهت رفع این معضل در کتاب رساله در طبیعت انسان اعطای ارزش اخلاقی به عدالت را به مرور زمان و بر اساس «هم‌دلی از موضع عام» می‌داند. اما او در دومین کتاب اخلاق خود یعنی کاوش در مبانی اخلاق راه دیگری را برای تحلیل عدالت در پیش می‌گیرد. وی در این کتاب عدالت را جزء «فضائل اجتماعی» و دلیل اصلی ارجمندی آن را فقط و فقط «فایده‌مندی» اش قلمداد می‌کند. بنابراین، می‌کوشیم نشان دهیم که هیوم به چه دلائلی ارزش اخلاقی عدالت منحصر به «فایده‌مندی» آن می‌داند. سپس، به منظور روشن ساختن دلیل ارجمندی اخلاقی اصل «فایده‌مندی»، به تعریف و تحلیل هیوم از «حس خیرخواهی» چونان منشأ اخلاق و تمایزات اخلاقی خواهیم پرداخت، و سپس بیان خواهیم نمود که وی چگونه نشان می‌دهد که توانایی همدلی، که برآمده از خیرخواهی ذاتی انسان‌ها است، منشأ ارجمندی «فایده‌مندی» است. سرانجام، نتیجه خواهیم گرفت که روایت هیوم از عدالت در کتاب کاوش در مبانی اخلاق از روایت اول او در کتاب رساله در طبیعت انسان^۱ منسجم‌تر و در حل مسئله مذکور موفق‌تر است.

هم‌دلی و دیگرخواهی

پیش از ورود به بحث عدالت، باید در خصوص تلقی هیوم از ویژگی فعل اخلاقی و نیز درباره سرچشمه اخلاق از نظر وی به اجمال سخن بگوییم. با توجه به توصیفات هیوم از قابلیت «هم‌دلی» انسان‌ها، می‌توان دریافت که وی در رساله، هم‌دلی را مهم‌ترین سرچشمه تأیید و عدم تأیید اخلاقی می‌داند و هم‌دلی را به «قابلیت انسان‌ها برای برقراری ارتباط متقابل و تبادل

۱. زین پس برای اختصار به جای رساله در باب طبیعت انسان عنوان رساله و به جای کاوش در مبانی اخلاق عنوان کاوش را می‌آوریم.

10 Study on the Value of Moral Justice in Hume

Saeid Pourdanesh - Seyed Mustafa Shahræeni

انفعالات با یکدیگر» تعریف می‌کند. از نظر هیوم، احساسات اخلاقی در پاره‌ای شرایط بسیار خاص پدید می‌آیند؛ به این معنا که این‌گونه نیست که هرگاه کسی موجب درد و رنجی در ما گردد نسبت به او احساس عدم تأیید اخلاقی، و هرگاه کسی موجب لذت و شادی در ما گردد، نسبت به وی احساس تأیید اخلاقی داشته باشیم، بلکه تنها هنگامی احساس تأیید یا عدم تأیید اخلاقی، به معنای واقعی کلمه، در ما پدید می‌آید که مصالح خود را نادیده بگیریم و آنها را در داوری خود بر فعل شخص کنش‌گر، دخیل نکنیم.^۱ به باور هیوم، چنین موقعیتی تنها از راه «هم‌دلی»، آن هم از «موضعی عام»، در ما به وجود می‌آید. ارزیابی افعال دیگران از موضعی عام به آن دلیل لازم است که هم امور را از موضعی شخصی و تنها در نسبت با سود و زیان خودمان نسنجیم و هم نه فقط با آشنایان و اطرافیان خود، بلکه با هر انسانی به دلیل آن که هم‌نوع ما است و منافع و مصالح و تعلقاتی همچون ما دارد، هم‌دلی نماییم:

خصایص خوب دشمن [مانند شجاعت، جنگاوری] گرچه برای ما زیان‌بخش است، بازهم درخور ارج و احترام است. [البته] این [ارج و احترام] تنها هنگامی است که منش [فرد] را به طور کلی، و بی هیچ ارجاعی به مصلحت‌های جزئی خویش در نظر بگیریم.^۲

بنابراین، می‌توان گفت هیوم، هم‌دلی را شرط وجود اخلاق می‌داند و اینکه در میان انسان‌ها اخلاق وجود دارد نشانه آن است که انسان‌ها به هم‌دلی، آن هم از موضعی عام و فارغ از اغراض شخصی، هم توانا و هم راغب هستند. همچنین می‌توان گفت که به نظر هیوم در رساله، این هم‌دلی است که دیگرخواهی را چونان یکی از ملاک‌های اصلی هر فعل اخلاقی، ممکن می‌سازد؛ وی بر آن است از آنجا که خوبی و بدی افعال تنها به انگیزه‌های افراد بازمی‌گردد نه به خود افعال، که همچون نشانه‌ها یا علائم انگیزه‌ها تلقی می‌گردند و به خودی خود خنثی هستند، بنابراین فعلی اخلاقاً خوب است که با انگیزه‌های دیگرخواهانه انجام پذیرد نه فعلی که از سر منافع شخصی یا «خودخواهی» انجام شود. هیوم به اندازه‌ای در این موضع مصر است که می‌گوید هرچند ممکن است عملی که از سر خودخواهی یا منافع شخصی انجام یافته باشد، در ظاهر دیگرخواهانه یا نیک باشد و حتی منافی برای افراد دیگر یا عموم مردم داشته باشد، این ظواهر، آن فعل را اخلاقاً نیک نمی‌کند، و گذشته از این، صرف منفعت‌رساندن به دیگران نیز شرط کافی برای فعل اخلاقاً نیک

1. Schmidt 2003: 233 & Hume 1948: 52 2. Ibid: 244 (افزوده‌های داخل قلاب از نگارنده است.)

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

نیست.^۱ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت هیوم یکی از معیارهای بسیار مهم در فضیلت‌مندی انگیزه‌های اخلاقی را داشتن امیال خیرخواهانه نسبت به دیگران می‌داند که تنها هم‌دلی، تحقق آن را ممکن می‌سازد.

اقسام فضائل در رساله

هیوم در کتاب سوم رساله، فضائل را به دو دسته طبیعی^۲ و صناعی^۳ تقسیم می‌کند و همه بخش دوم این کتاب را به فضائل صناعی و همه بخش سوم و نهایی آن را به فضائل طبیعی اختصاص می‌دهد. تفاوت فضائل طبیعی و صناعی برخلاف آنچه ممکن است نخست به ذهن برسد، از لحاظ نسبی نیست که با طبیعت انسان دارند. به باور هیوم، هیچ امری، صرف‌نظر از اخلاقی بودن یا نبودنش، وجود ندارد که از انسان سر بزند و انسانی و در نتیجه، طبیعی نباشد.^۴ بنابراین، تفاوت این دو قسم فضیلت به این است که آنها وابسته به صناعات آدمیان باشند یا نباشند. از این‌رو، هیوم آن دسته فضائل را که پیدایش‌شان مبتنی بر صناعات و ابداعات انسان‌ها نیست، طبیعی، و آن دسته فضائل را که با پیدایش برخی صناعات و ابداعات به‌وجود می‌آیند و مبتنی بر آنها هستند، صناعی می‌نامد.

فضائل طبیعی

به نظر هیوم، فضائل طبیعی همان‌گونه که از نام‌شان برمی‌آید، ویژگی‌های فطری انسان و انفعالات ویژه‌ای هستند که موجب افعال و رفتارهای ویژه‌ای می‌شوند. هیوم عزت‌نفس^۵، انسانیت، قدرشناسی، عشق به کودکان، بلندنظری، خیرخواهی و شفقت را نمونه‌هایی از این فضائل می‌شمارد و از میان این موارد بر عزت‌نفس و انسانیت تأکید می‌کند و این دو را با اطمینان از فضائل طبیعی می‌داند. به باور هیوم، این فضائل، برخلاف فضائل صناعی، همواره و در هر شرایط و موقعیتی، فضیلت هستند و از این حیث هرگز تغییری نمی‌کنند. وانگهی، این فضائل وقتی در فعل و رفتار شخص متجلی می‌گردند، در مشاهده‌گر احساسات مثبتی ایجاد می‌کنند که همان لذت یا تأیید اخلاقی نام دارد. در واقع، فضائل طبیعی، ویژگی‌ها و خصایص ثابتی هستند که هیوم آنها را فطری طبیعت انسان می‌داند. او در رساله، برخی از اصول پایه‌ای اخلاق را از وجود و

1. ibid: 244-245

2. natural

3. Artificial

4. ibid: 246

5. generosity

ماهیت فضائل طبیعی استخراج می‌کند و این فضائل را تبیین‌کننده برخی تمایلات یا عدم‌تمایلات ذاتی انسان‌ها به امور مختلف، و نیز تعیین‌کننده پاره‌ای مصادیق تمایزات و باید و نبایدهای اخلاقی می‌شمارد.^۱

انتقاد به نظریه «خودمدار انگاری»

در اینجا باید یکی از نتایج مهمی را که هیوم از بحث فضائل طبیعی می‌گیرد، خاطر نشان سازیم. چنان‌که پیش از این بیان کردیم، هیوم مخالف متفکرانی است که اساس اخلاق را یک‌سره مبتنی بر خوددوستی^۲ می‌دانند. او با تکیه بر بحث فضائل طبیعی نیز این نظریه را رد می‌کند و اظهار می‌کند اگر تنها فضائل طبیعی موجود در انسان عزت‌نفس و انسانیت می‌بود، همین دو به خودی خود کافی بود که نظر متفکرانی همچون هابز و دومندویل را رد کرد که اساس اخلاق را تنها مبتنی بر حبّ ذات می‌دانند. هیوم استدلال می‌کند چون این دو فضیلت را داریم می‌توانیم مطمئن باشیم که دست کم دو میل یا انگیزه داریم که جزء نهادین و تفکیک‌ناپذیر طبیعت انسانی هستند، و در نتیجه، دلیلی در دست داریم که «تأییدهای اخلاقی ما، در برخی موارد، منشأیی غیر از انتظار سود، هم برای خودمان و هم برای دیگران دارد.»^۳ پس، روایتی که فیلسوفان معتقد به «خودمدارانگاری» از اساس اخلاق ارائه می‌دهند، نادرست است؛ روایت این فیلسوفان از «خودخواهی» انسان‌ها، همچون تصویر هیولاهای دهشتناکی است که در افسانه‌ها به آن برمی‌خوریم، تصویری که از طبیعت حقیقی انسان سخت به‌دور و حاصل بدفهمی است. به باور هیوم، شاید کم‌تر کسی باشد که دیگری را بیش از خود دوست داشته باشد، اما این هم صادق است که کم‌تر کسی هست که همه عواطف محبت‌آمیزش، چنان‌چه باهم در نظر گرفته شوند، تعادل عواطف خودخواهانه‌اش را برهم نزنند.^۳

فضائل صناعی

هیوم برای فضائل صناعی، نمونه‌هایی چون عدالت، وفاداری، پاک‌دامنی و وفای به عهد را برمی‌شمارد و آنها را محصول منافع شخصی، تعلیم و تربیت، و بودن انسان‌ها در اجتماع می‌داند. از نظر هیوم، فضائل صناعی دارای این ویژگی هستند که اگر انسان متمدن نمی‌گشت و صناعات و

1. Schmidt 2003: 245-246 & ibid: 395

2. self-love

3. Hume 1948: 256 & 396-397

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

پدیده‌های مقتضی وضع متمدنانه همچون جامعه و حق مالکیت را به وجود نمی‌آورد، این فضائل موسوم به صناعی، یا اساساً به وجود نمی‌آید و یا فضیلت خوانده نمی‌شد.^۱ این بدان معنا است که اگر شرایط زندگی و نحوه زیست انسان - به هر علتی - از وضع متمدنانه خارج گردد، فضیلت بودن یا فضیلت خواندن این دسته از فضائل از میان می‌رود:

برای انسان‌ها در وضع طبیعی یا نامتمدنانه‌شان [اگر] با فضائل صناعی و محدودیت‌ها آشنا می‌شدند، اموری نا ضروری بودند. در آن وضع ابتدایی، فضائل طبیعی برای ادامه نظم در گروه‌های کوچک خویشاوندمحور، که انسان‌ها شکل داده‌اند، بسنده است. اما از آنجایی که جامعه انسانی بزرگتر و پیچیده‌تر شد، شرایط تغییر یافت (برای مثال کالاهای مادی نایاب شد)، و این تغییرات منجر به تعارض میان واحدهای اجتماعی موجود گشت، تعارضاتی که فضائل طبیعی قادر به حل آن نبودند. در نتیجه، قراردادها^۲ نخست تنظیم کننده حق مالکیت و سپس عهد و پیمان‌ها بودند، و پس از آن حکومت تدریجاً شکل گرفت.^۳

دلایل ذاتی نبودن فضیلت برای عدالت

از آنجا که هیوم عدالت را نخستین فضیلت صناعی و شرط پیدایش دیگر فضائل صناعی می‌داند، برای ابتدای این فضیلت بر شرایط و روابط خارجی نمونه‌هایی می‌آورد؛ به عقیده هیوم، اگر شرایط و منابع موجود برای رفاه یا بقای انسان‌ها متفاوت می‌بود (برای نمونه، اگر اموال ضروری مادی کمیاب نمی‌بود)، وضع قواعد مالکیت نیز برای برقراری صلح و نظم ضرورتی نمی‌داشت؛ و از آنجا که به باور او عدالت براساس پیدایش مفهوم حق و قوانین ناظر بر مالکیت پدید آمده، هم در رساله و هم در کاوش شرایط گوناگونی را مثال می‌آورد تا ثابت کند که با تغییر شرایط یا منابع، قوانین عدالت و مالکیت هم اعتبار و سودمندی و ارزش خود را از دست می‌دهند. برای نمونه، هیوم اسطوره «عصر طلایی» را مثال می‌زند که در آثار شاعران یونانی و لاتین مکرر وصفش آمده است و آن را در مقایسه با افسانه «وضع طبیعی» قرار می‌دهد، که فیلسوفان آن را ساخته‌اند:

«وضع طبیعی، که چونان افسانه‌ای صرف تلقی می‌گردد، بی‌شبهت به افسانه «عصر طلایی» نیست که ساخته و پرداخته شاعران است، تنها با این تفاوت که اولی، چونان وضعیتی پر از جنگ، خشونت و ناعدالتی توصیف می‌گردد، در حالی که دومی، برای ما چونان دل‌رباترین و

1. Haakonssen 2009: 348
3. Norton 2009: 292-293

2. conventions

صلح‌آمیزترین شرایطی ترسیم می‌شود که می‌تواند به خیال آید. اگر بتوانیم ادعای شاعران را باور کنیم، در آن عصر نخستین طبیعت، یعنی عصر طلایی، فصل‌ها چنان معتدل بوده‌اند که آدمیان هیچ نیازی به فراهم آوردن رخت و سرپناه برای خود در برابر شدت گرما و سرما نداشته‌اند. رودها از شراب و شیر سرشار بوده‌اند، از درختان شهد می‌تراویده، و طبیعت به‌خودی‌خود بزرگ‌ترین نعماتش را می‌آفریده است. در عین حال، این برترین امتیازات آن زمانه شادی نبود: نه تنها طوفان اصلاً در طبیعت نبود، بلکه آن نوع دیگر طوفان‌های خشم‌آگین یعنی کین‌توزی آدمی‌زادگان، که اینک این‌سان آشوب و اغتشاش درمی‌اندازد، اصلاً بر قلوب انسان‌ها ناشناخته بود، از آزمندی، جاه‌خواهی، بی‌رحمی، و خودخواهی چیزی به گوش کسی نرسیده بود؛ احساس صمیمیت و مودت، نازک‌دلی و ترحم، هم‌دلی و هم‌دردی تنها عواطفی بود که ذهن با آن آشنا بود. حتی تمایز مؤدبانه مال من و مال تو از ذهن آن مردمان شادکام بیرون بود و مفهوم دارایی و تعهد، عدالت و بی‌عدالتی را هم با خود برده بود.^۱

هیوم با مقایسه وضع طبیعی خشونت‌بار و هرج‌ومرج‌آمیز با وضع آرمانی و صلح‌آمیز «عصر طلایی»، بر آن است تا نشان دهد این هردو وضعیت، به‌رغم تضاد بسیارشان با یک‌دیگر، در فضیلت ندانستن عدالت و بی‌معنا شمردن قوانین مالکیت، مشترک هستند. همچنین هیوم با آوردن نمونه‌هایی از زندگی هرروزه مانند روابط میان زوجها یا دوستان صمیمی یا روابط حاکم بر خانواده گرم و عاطفی، نشان می‌دهد که در این موارد نیز قوانین مالکیت و تمایز «مال من و مال تو» از میان می‌رود. همین نمونه‌ها کافی است تا متوجه گردیم که چرا هیوم به‌شدت اصرار می‌ورزد عدالت وابسته به شرایط و روابط خاصی است که ابدی و لایتغیر نیست و به محض این‌که این شرایط و روابط تغییر یابد، عدالت نیز ارزش یا فضیلت‌بودن خود را از دست می‌دهد. بنابراین، هیوم نتیجه می‌گیرد که عدالت ذاتاً فضیلت نیست و نمی‌تواند ازلاً و ابداً فضیلت باشد و بلکه فضیلت‌بودن آن تنها وابسته به شرایط و مناسبات خاص حاکم بر زندگی است.

طرح مسئله

با توجه به تعریف هیوم در باب فضائل صناعتی، و نیز با توجه به انتقاد صریح او از نظریه «خودمدارانگاری» در اخلاق، در اینجا ممکن است این پرسش مهم پیش آید: هیوم که پیدایش اساس اخلاق به معنای عام را ناشی از میل دیگر دوستی می‌داند و تنها انگیزه‌های دیگر خواهانه را

1. Hume 1948: 264

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

اخلاقاً نیک یا فضیلت‌مندانه می‌شمارد، چگونه می‌تواند فضائل صناعی را که ریشه در میل خوددوستی یا منافع شخصی دارند، فضیلت بنامد؟ و با توجه به این‌که فضائل صناعی بخش عمده‌ای از فضائل را در بر می‌گیرد وی چگونه مینا بودن دیگر دوستی برای اخلاق را با منشأ بودن خوددوستی برای فضائل صناعی سازگار می‌کند؟ از آنجایی که هیوم عدالت را چونان نخستین فضیلت صناعی، و علت پیدایش فضائل صناعی دیگر می‌شمارد، دادن پاسخی کامل به پرسش پیش‌گفته، و توجیه اسناد ارزش اخلاقی به عدالت، تنها پس از بحثی تفصیلی دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری و تکامل عدالت، ممکن می‌تواند بود:

هیوم در روایتش از فضائل صناعی بر عهده می‌گیرد سه موضوعی را که با شکل‌گیری حکومت ارتباط دارند، تبیین کند: ۱- منشأ این قراردادها که مبتنی بر منافع شخصی است، ۲- شکل‌گیری انگیزه‌های اخلاقی که برای ایجاد افعالی همساز با این قراردادها بسنده‌اند، ۳- و این واقعیت که ما اکنون در پاسخ به افعالی که با این قراردادها همسازند، احساساتی تاییدکننده داریم، و در پاسخ به آن افعالی که این همسازی را زائل می‌کنند احساس عدم‌تایید داریم^۱.

چگونگی شکل‌گیری و تکامل عدالت

هیوم در همان آغاز بخش دوم از کتاب سوم رساله با عنوان «عدالت و بی‌عدالتی»، مثالی می‌آورد تا نشان دهد صفات «فضیلت‌مندانه» و «رذیلت‌آمیز» نه از امور واقع بلکه تنها وصف انگیزه‌های عامل است و در نتیجه، افعال به‌خودی‌خود اخلاقاً خنثی بوده و جز نشانه‌ای برای انگیزه‌های عمل نیستند؛ او از همین مثال وارد بحث عدالت می‌شود و به ابتدای آن بر مالکیت اشاره می‌کند:

«گیریم شخصی به من پولی داده به این شرط که چندروزه بازگردانم؛ حال پس از سررسید توافق شده، اگر مبلغ را از من بخواهد و من [به‌جای پس‌دادن پول] بیرسم؛ چرا و به چه انگیزه‌ای باید پول را بازگردانم؟ شاید اگر ذره‌ای صداقت، یا حس تکلیف و الزام داشته باشم، عنایتیم به عدالت، و انزجارم از خباثت و رذالت دلایلی کافی [برای بازگرداندن پول] است. و این پاسخ، بی‌شک، برای انسانی در وضع متمدنانه، و هنگامی که بنا بر قواعدی معین و آموزشی همگانی، تعلیم و تربیت یافته، درست و اقناع‌کننده است. اما در وضع ابتدایی و طبیعی‌تر - اگر می‌خواهید آن را «وضع طبیعی» بنامید - این پاسخ را چونان پاسخی نامعقول و سفسطه‌آمیز نمی‌پذیرند. زیرا شخص در این وضعیت، بی‌درنگ می‌پرسد: «این صداقت و عدالت بر چه چیزی مبتنی

است، که تو آن را در بازگرداندن وام و چشم‌پوشی از مالکیت دیگران می‌یابی؟» از تفاوت معنای عدالت در این دو وضعیت می‌توان نتیجه گرفت که یقیناً آن صداقت و عدالت در فعل بیرونی قرار ندارد. و بنابراین، من آن را در انگیزه‌ای که فعل خارجی از آن نشأت می‌گیرد، قرار می‌دهم.^۱

برای درک بهتر مقصود هیوم باید گفت، به باور وی، بازگرداندن پول که مصداقی از فضیلت وفای به عهد یا عدالت می‌باشد، نمونه‌ای از افعال فضیلت‌مندانه‌ای است که در وضع متمدانه بشر به وجود آمده است و از آنجا که در این وضع متمدانه، مفاهیمی همچون حق^۲، مالکیت، عدالت و وفای به عهد وجود دارند و در نتیجه معنادار و شناخته شده‌اند، این فعل نیز بر اساس چنین بستری چونان فعلی درست و ضروری تلقی می‌گردد به این اعتبار که، انگیزه‌های نهفته در پس آن نیز معنادار و فضیلت‌مندانه قلمداد می‌شود. اما، همین عمل در «وضع طبیعی» و ابتدایی بشر بی‌معنا و نامعقول قلمداد می‌گردد چراکه در این وضع، مفاهیمی همچون حق و مالکیت، اساساً وجود و موضوعیت ندارند که فضیلت وفای به عهد یا عدالت دارای معنایی باشد. و این چنین، اگر هم کسی چنین عملی را در وضع طبیعی انجام دهد، به دلیل بی‌معنایی مفاهیم ذکر شده و در نتیجه ناشناخته بودن انگیزه‌های فرد عامل، آن عمل نیز نامعقول و بی‌معنا تلقی می‌گردد. بنابراین، از این مطلب که عدالت برای انسان نامتمدن نه وجود و نه معنایی دارد، هیوم نتیجه می‌گیرد که عدالت، فضیلتی وضعی و صناعی است. اکنون در اینجا پرسشی پدید می‌آید: پس عدالت چرا به وجود آمد؟ هیوم برای پاسخ به این پرسش وارد تحلیلی مبسوط از شکل‌گیری مفاهیم مالکیت و حق می‌گردد.

هیوم بر وضعیت ذاتاً مخاطره‌آمیز انسان تأکید می‌کند. در میان همه حیوانات، به نظر می‌رسد، افراد انسانی مزیت‌های طبیعی بسیار کمی به نسبت امیال و نیازهای خود داشته باشند. انسان‌ها، اگر تنها باشند، ناتوانند و پیوسته، خطر از دست دادن هر دارایی مادی که به دست آورده‌اند، تهدیدشان می‌کند. تنها به وسیله نیروهای پیونددهنده است که انسان‌ها می‌توانند این نقص را جبران کنند؛ به عبارت دیگر، تنها به وسیله شکل‌دادن جوامع است که انسان‌ها می‌توانند، چنان که نیاز دارند، نیرو، توانایی‌ها، و امنیت‌شان را افزایش دهند. هیوم مسلم فرض می‌کند نیاکان بسیار

1. Hume 1948: 247

2. right

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

دور ما تجربه جامعه - یعنی هیچ تجربه‌ای از قرارداد یا واحدهای اجتماعی قانون محور - نداشته‌اند. خوش‌بختانه، شکل‌گیری و درک مزیت چنین واحدهایی، مبتنی بر ویژگی نابودشدنی طبیعت انسانی، یعنی شهوت جنسی است. گروه‌های اجتماعی قانون محور جزء سرچشمه‌های ابتدایی و نامتمدنانه ما نیستند. اما چنین گروه‌هایی چونان نتیجه فراگرد اجتماعی شدن ظهور می‌کنند که با شهوت جنسی آغاز می‌گردد و به خانواده منجر می‌گردد، که خود مینیاتوری از واحدهای اجتماعی یا جوامع مادر^۱ هستند. این شکل‌گیری اولیه جوامع، برخی از نیاکان ما را به فهم‌ای مسئله سوق داد که تعارض میان جوامع نخستین، کشمکش بر سر دارایی‌های بیرونی بود. برخی نیز دریافتند که به خاطر هر فرد و هر خانواده این تعارضات کاهش می‌یابند، و به این هدف مطلوب می‌توان به وسیله تصویب قراردادها یا قوانینی که داشتن چنین اموالی را تثبیت کند، نائل آمد.^۲

این چنین، هیوم به وجود آمدن عدالت را مبتنی بر قراردادهایی ناظر بر حفظ اموال انسان‌ها در وضع طبیعی می‌داند. او در بخش «در باب منشأ عدالت و مالکیت» در کتاب سوم رساله بیان می‌کند که انسان‌ها پس از خروج از وضع طبیعی، جامعه به معنای حقیقی را شکل دادند و قوانین حاکم بر مالکیت یا عدالت را برای بقای خود و حفظ صلح و رفاه به وجود آوردند؛ اما این تغییر مهم در زندگی انسان‌ها مستلزم این بوده است که آنها به خوددوستی در خود، آگاه شده باشند. به سخن دیگر، میان خوددوستی ناآگاهانه^۳ و خوددوستی آگاهانه^۴ فرق بسیار است. مقصود هیوم از خوددوستی ناآگاهانه، همان خوددوستی طبیعی در انسان‌ها است که انگیزه برخی از اعمال آنها است، تنها با این وصف که به وجود خوددوستی آگاهی ندارند و این حالت خاص وضع طبیعی است. اما رفته‌رفته همین خوددوستی و افعال ناشی از آن، از خود خبر می‌دهد و انسان‌ها به وجود چنین انگیزه‌ای در خود آگاهی می‌یابند.^۵ به عقیده هیوم، این آگاهی از خوددوستی تغییر مهمی ایجاد می‌کند چرا که شکل‌گیری جامعه و تنظیم آگاهانه و رسمی قوانین مالکیت را ممکن می‌سازد. برای روشن‌تر شدن مطلب باید گفت، به باور هیوم پیدایش عدالت در بدو امر نتیجه فهم ضمنی افراد است که به گونه‌ای مبهم یا غریزی دریافت‌ه بودند که اگر هر فردی در رفتار خود

1. proto-societies
3. unreflective self-interest
5. Hume 1948: 249-25

2. Norton 2009: 296
4. enlightened self-interest

محدودیت‌هایی را اعمال سازد که مالکیت دیگران پای‌مال نگردد، مالکیت خودش نیز حفظ خواهد شد و بدین ترتیب، امنیت خود و خانواده‌اش نیز تأمین می‌شود. این همان مرحله اول شکل‌گیری عدالت است که انسان‌ها در «وضع طبیعی و وحشی» هستند و قوانین مالکیت و عدالت را به گونه‌ای نسبی و پراکنده رعایت می‌کنند، بدون آن که قوانین مالکیت را رسماً تعریف یا به آن تصریح کرده باشند. بنابراین، هیوم شکل‌گیری عدالت و قوانین مالکیت و عملی‌شدن آنها را محصول عهد و پیمان یا قرارداد اجتماعی «آگاهانه» نمی‌داند، بلکه آن را مبتنی بر ابداعی ناآگاهانه و پیش از تشکیل جامعه قلمداد می‌کند.

به سخن دیگر، هیوم بر آن است که عدالت در بدو پیدایش، حاصل ادراک غریزی فرد فرد انسان‌ها است بدون آن که قوانینی صریح و مدون در این باب وجود داشته باشد. در این مرحله یا وضعیت گویی هر فردی به دیگری می‌گوید: «من از دست یازیدن به اموال تو خودداری می‌کنم مادامی که تو نیز از دست یازیدن به اموال من خودداری کنی». این چنین، وی برخلاف هابز، انکار می‌کند که پیدایش پدیده عدالت محصول وفاق یا تصمیمی همگانی و آگاهانه بر سر رعایت حق مالکیت باشد.^۱ اما به باور هیوم، انسان‌ها رفته‌رفته به این خود دوستی که انگیزه اصلی حفظ مالکیت و نظم و صلح نسبی جامعه است، و همچنین به قواعد عدالت و مالکیت آگاهی می‌یابند، و این قواعد را با اراده‌ای جمعی رسماً و صریحاً تعریف و تنظیم می‌کنند و آنها را در سطح اجتماع متحقق می‌سازند. این همان مرحله دوم تکامل عدالت یعنی مرحله آگاهی یافتن مستقیم و بی‌واسطه انسان‌ها به عدالت و تعریف قوانین مالکیت و ارجاع به این قوانین به عنوان معیار و ملاک رفتار و کردار افراد در قبال یکدیگر است. به همین دلیل، برای افرادی که در این وضعیت دوم زندگی می‌کنند، شکل زندگی انسان‌ها در وضعیت نخست که هیچ قرارداد صریحی برای عدالت و هیچ ارجاعی به این قوانین وجود ندارد، نامعقول می‌شود. در این مرحله که جامعه به معنای حقیقی خود شکل گرفته است، مفاهیمی همچون حق، عدالت، مالکیت، الزام و سخن گفتن از آنها برای افراد، برخلاف مرحله اول، کاملاً روشن و بامعنا است. همچنین در چنین جامعه‌ای ارزش‌ها و بایسته‌های دیگری نیز به وجود می‌آید، مانند: وفاداری^۲ که رعایت عهد و پیمان‌ها و

1. Hume 1948: 253-260

2. fidelity

احترام به آنها در ساحت‌های مختلف جامعه است و حس تعهد^۱ که احساس احترام به جامعه سیاسی و سرسپاری به آن به منظور حفظ موجودیت آن است.^۲

چگونگی اسناد صفات «اخلاقی» به عدالت و «غیر اخلاقی» به بی عدالتی

چنان که گذشت، هیوم نشان می‌دهد که ما چگونه با قراردادهایی که خود به وجود آورده‌ایم سازگار می‌شویم و چگونه این احساس را داریم که عمل بر اساس این قراردادها را که حافظ امنیت و مصالح ما هستند، ضروری می‌دانیم. اما هیوم آگاه است که مسئله فقط این نیست که ما نقض این قراردادها را منافی مصالح و منافع مان می‌دانیم، بلکه رعایت یا عدم رعایت این قوانین را چونان اموری اخلاقی تلقی می‌کنیم. در اینجا او وارد تبیین مرحله سوم تکامل عدالت می‌گردد. هیوم می‌پرسد چگونه این قراردادها که در وهله اول اخلاقاً خنثی هستند و از سر نیاز و خوددوستی به وجود آمده‌اند، به تدریج نه تنها بار اخلاقی به خود می‌گیرند بلکه عمل بنابر این قراردادها دارای الزام اخلاقی می‌گردد؟ چه شرایطی سبب می‌شود که انسان‌ها نسبت به رعایت عدالت احساس تأیید اخلاقی و نسبت به انجام بی عدالتی احساس عدم تأیید اخلاقی پیدا کنند؟^۳ هیوم یادآوری می‌کند که تمامی تحلیل‌های مطرح درباره عدالت در دو مرحله پیش، در خدمت این مرحله سوم است که به نوعی هدف اصلی کتاب سوم رساله، یعنی کشف بنیادهای اخلاق است. هیوم در بخش «عدالت و بی عدالتی» در پاسخ به این مسئله، نخست بر ویژگی‌ای در طبیعت انسانی انگشت می‌گذارد که داشتن احساسات اخلاقی نسبت به عدالت و بی عدالتی را توجیه می‌کند:

«گرایش به ساختن قواعدی کلی، و تثبیت این قواعد است که می‌تواند حتی در برابر فشارهای خوددوستی نیز تاب بیاورد. همین که قراردادهایی را تأسیس کردیم که ناظر بر مبادله مالکیت هستند، احساسات ما می‌تواند به وسیله این قراردادها تحت تأثیر قرار گیرد، حتی اگر آنها یا به کارگیری آنها با خوددوستی که این قراردادها را به وجود آورده، تعارض پیدا کند. قراردادها با داشتن نوعی قدرت مستمر، خوددوستی را تا اندازه‌ای مهار می‌کنند.»^۴

هیوم علاوه بر ویژگی «ساختن قواعد کلی»، بر نقش ویژگی دومی در طبیعت انسان یعنی «هم‌دلی» تأکید می‌ورزد و بیان می‌دارد «هم‌دلی» ما را توانا می‌سازد که از منافع خودخواهانه مان

1. Allegiance

2. Hume 1948: 261-266 & 296-298 & Haakonssen 2009: 351

3. ibid: 253 & 269

4. Norton 2009: 300-301

فراتر رویم و در پاسخ به افعالی که نظام عدالت را ابقا می‌کنند، احساس تأیید اخلاقی، و در پاسخ به اعمالی که موجب نقض نظام عدالت می‌گردند احساس عدم تأیید اخلاقی داشته باشیم. در توضیح این امر او بیان می‌دارد: با ریشه‌دواندن بیش از پیش قواعد کلی یا همان قراردادهای مالکیت و عدالت، و همچنین با بیشتر شدن فاصله زمانی از به وجود آمدن آن قراردادها، نه تنها جوامع متکامل‌تر و مناسبات و روابط موجود در آنها گسترده‌تر و پیچیده‌تر می‌گردد، بلکه فهم این مسئله نیز برای افراد مشکل‌تر می‌شود که این قراردادها بر اساس مصالح و منافع شخصی به وجود آمده‌اند. به همین دلیل برخی از افراد که به انجام اعمالی «ناعادلانه» مبادرت می‌ورزند، خود نمی‌دانند که در حال نقض آن قراردادها هستند. اما برخی از این امر آگاه‌اند، زیرا از عملکرد این افراد زیان دیده‌اند و به همین دلیل نسبت به کار این افراد خاطی احساس عدم تأیید و بیزاری دارند. اما به باور هیوم، این حس عدم تأیید فقط مختص افراد زیان دیده نیست، بلکه ناظرانی که از عواقب اعمال این افراد خاطی دور هستند و آسیبی ندیده‌اند نیز اعمال افراد خاطی را تأیید نمی‌کنند. این حس عدم تأیید به بی‌عدالتی همگانی می‌شود چراکه افراد جامعه دارای احساسات اجتماعی شده‌اند و چنین اعمال ناعادلانه‌ای را نه تنها برای منافع و مصالح شخصی خود، بلکه برای منافع و مصالح عمومی جامعه و همه افراد زیان‌بار و خطرناک می‌دانند. اما به عقیده هیوم، دلیل اصلی پیدایش احساسات اجتماعی، وجود حس «هم‌دلی» در طبیعت انسان‌ها است. از این رو می‌توان گفت، بیزاری از نقض قراردادها که نخست برای حس خوددوستی و ترس از به‌خطرافتادن منافع شخصی بود، اینک به واسطه حس «هم‌دلی»، آن هم از موضعی عام و فارغ از مواضع و اغراض شخصی، به انگیزه دیگر دوستی برانگیخته می‌گردد. بنابراین، هیوم بر آن است که «هم‌دلی» از موضعی عام موجب حس دیگر دوستی می‌گردد، آن هم با شدتی که گاهی بر خوددوستی غلبه می‌کند و انسان‌ها حتی در آنجایی که پای سود و زیان خودشان نیز در میان نیست، به دست‌گیری و حمایت از دیگران می‌شتابند.^۱

سرانجام، هیوم پس از اشاره به این دو ویژگی طبیعت انسانی در ایجاد احساسات اخلاقی نسبت به عدالت، به نقش آموزش و تربیت تأکید می‌کند. او اظهار می‌دارد که والدین و آموزش و پرورش عمومی و همچنین قانون‌گذاری قانون‌گذاران و نحوه عمل سیاست‌مداران و حاکمان، نقش

1. Hardin 2007: 138-139 & Hume 1948: 269-272

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

به‌سزایی در نهادینه‌سازی حس تأیید اخلاقی، احترام و ستایش به عدالت و حس عدم‌تأیید اخلاقی و بیزاری نسبت به بی‌عدالتی در اذهان افراد از کودکی دارد؛ تا جایی که داشتن احساسات اخلاقی نسبت به عدالت و بی‌عدالتی، شدت‌بخشیدن به حس «هم‌دلی» و دیگر دوستی، ریشه‌دواندن هرچه بیشتر قواعد و هنجارهای کلی بایسته و انعطاف‌ناپذیری آن‌ها، جزء لاینفک فرهنگ و سنت جوامع گوناگون در طول تاریخ می‌گردد.^۱

تحلیل عدالت بر اساس اصل فایده‌مندی در کتاب کاوش در مبانی اخلاق

هیوم در کتاب *کاوش در مبانی اخلاق*، همچون رساله در باب عدالت به تفصیل سخن می‌گوید و به نظر می‌رسد اینکه در دومین کتاب اخلاقی خود نیز - پس از بحث‌های مفصل رساله در این باره - به بحث عدالت می‌پردازد، دو دلیل دارد: یکی اینکه گمان می‌کرد نظریات وی در باب عدالت به دلیل غرابت و بدعت آن در رساله فهمیده نشده و یا بد فهمیده شده است و دیگری اینکه در *کاوش*، در تحلیل خود از دلائل ارزش اخلاقی عدالت، تجدیدنظری کلی کرده بود: «راهبرد رساله به‌طور خاص موفق نبود، زیرا هنگامی که منتقدان او مدعیاتش را درباره عدالت چونان فضیلتی صناعی فهمیدند، کوشیدند آراء او را با آراء نظریه‌پرداز خودمدار، توماس هابز پیوند دهند».^۲ بنابراین، هیوم خود را ناگزیر می‌دید که در *کاوش*، در باب عدالت باز هم به تفصیل سخن گوید، اما این بار با تفاوت‌هایی هم در ارائه آراء و هم در سیر استدلال‌های خود. وی در *کاوش* و در بحث عدالت، از دو حیث تغییر رأی داده است: نخست، علت شکل‌گیری عدالت و ضرورت حفظ و رعایت قراردادها و قوانین ناظر بر مالکیت را نه خوددوستی، بلکه «فایده‌مندی» آن به حال جامعه می‌داند.^۳ دوم، در بحث از دلیل ارج‌مندی اخلاقی عدالت، آن را خیرخواهی عام انسان‌ها می‌داند. اما در *کاوش* درباره مراحل تکامل عدالت به کلی ساکت است. پس از این مقدمه، باید به بحث درباره دو جنبه متفاوت بحث عدالت در *کاوش* بپردازیم.

۱. کاپلستون ۱۳۸۶: ۳۵۲، ۲۷۳ Hume 1948:

۲. نسبتی که هیوم با باور به خیرخواهی فطری انسان‌ها و منشأ بودن آن برای پیدایش اخلاق، به‌شدت از قبول آن ابا داشت.

Taylor 2009: 316

۳. هیوم ۱۳۹۲: ۴۱-۴۲

فایده‌مندی؛ دلیل ارج‌مندی عدالت

هیوم در کاوش در مبانی اخلاق، ارج‌مندی اخلاقی عدالت را در «اصل فایده‌مندی» می‌جوید. او در این کتاب، عدالت را جزء فضائل اجتماعی یا «فضائلی که برای دیگران سودمندند»، می‌شمارد و این مطلب را بدیهی می‌داند که بخشی از ارزش اخلاقی عدالت در مقام یکی از فضائل بسیار مهم اجتماعی، ناشی از سودمندی آن است و این مطلبی نیست که نیازی به اثبات داشته باشد. اما آنچه او آن را نیازمند اثبات می‌داند این است که سودمندی «تنها» دلیل ارزش اخلاقی عدالت است و به دیگر سخن، عدالت همه ارج‌مندی و ارزش اخلاقی خود را فقط و فقط از سودمندی خود می‌گیرد نه از هیچ مولفه دیگری.^۱ افزون بر این، هیوم در کاوش همچنان بر سر این نظر خود در رساله باقی است که فضیلت بودن عدالت کاملاً به شرایطی خارجی بستگی دارد. از این‌رو، در فصل سوم کاوش، مثال‌های بسیاری می‌آورد تا هم نشان دهد ارزش اخلاقی عدالت تنها منحصر به سودمندی‌اش است و هم این که سودمندی عدالت همیشگی و در همه شرایط و همه زمان‌ها و مکان‌ها نیست بلکه این سودمندی تنها در شرایطی وجود دارد که می‌توان آن را شرایط معمول و عادی نامید. بنابراین، اگر نظم این شرایط معمول و عادی با همه مناسباتش بر هم خورد، سودمندی عدالت از میان می‌رود. به همین منظور، وی مثال‌های متعددی از شرایط نامعمول گوناگون مانند وضعیت‌های آرمانی یا خشونت‌آمیز و هرج‌ومرج‌گونه می‌آورد تا نشان دهد که چگونه در این شرایط نه تنها اجرای عدالت به حال تعلیق درمی‌آید بلکه فضیلت بودن آن نیز به دلیل ناسودمندی‌اش در آن شرایط، رنگ می‌بازد:

«فرض کنید جامعه‌ای چنان به کسر مایحتاج عمومی دچار شده باشد، که به‌رغم صرفه‌جویی و کار بسیار، نتواند شمار زیادی از مردم را از نابودی و همه آنها را از بینوایی شدید نجات دهد؛ گمان من این است که در چنین وضعیت وخیمی، به‌سادگی پذیرفته می‌شود که قوانین دقیق عدالت به حالت تعلیق درآید و جای خود را به [مقتضیات ناشی از] انگیزه‌های قوی‌تر ضرورت بقا بسپارد ... اگر شهری در معرض خطر هلاکت ناشی از قحطی و گرسنگی باشد، آیا قابل تصور است که کسی چیزی برای خوردن و زنده‌ماندن بیابد، اما به‌جهت مراعات آنچه در شرایط عادی، قواعد انصاف و عدالت تلقی می‌شود، از خیر نجات جان خود بگذرد؟ فایده و گرایش فضیلت عدالت این است که، از طریق حفظ نظم در جامعه، شادکامی و امنیت ایجاد کند، اما وقتی جامعه

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

بر اثر فلاکت بسیار در آستانه انهدام است، خشونت و بی‌عدالتی [ناشی از تلاش برای زنده ماندن در چنین وضعی، در مقایسه با نابودی ناشی از گرسنگی] شری بزرگتر نیست؛ در چنین احوالی، هر انسانی، برای نجات جان خود، مجاز است هر آنچه را که احتیاط الزام می‌کند یا طبیعت بشری او روا می‌دارد، انجام دهد.^۱

به جز شرایط و اوضاع کمابیش نامعمول و غیرعادی، هیوم برای شرایط نامعمول و غیرعادی دیگری که درست متضاد مثال پیش گفته است، نیز نمونه‌هایی می‌آورد. و آن شرایط آرمانی و صلح‌آمیزی است که در آن هیچ کم‌وکسری و جنگ و درگیری وجود ندارد، و همه آدمیان خوش‌بخت و شادند:

«به نظر بدیهی می‌رسد که در چنین وضعیت شادمانه و بخت‌یاری، تمامی فضیلت‌های اجتماعی شکوفا می‌شوند، و رواج و رونق آنها ده چندان می‌گردد؛ به جز فضیلت ناشی از حسد و احتیاط که عدالت نام دارد، که حتی یک‌بار هم به خواب کسی نخواهد آمد. زیرا وقتی هرکسی بیش از حد کافی دارد، توزیع امکانات [که مقتضای عدالت است] چه فایده‌ای دارد؟ وقتی تجاوزی متصور نیست، مالکیت چه جایگاهی دارد؟ چرا باید بگویم این چیز مال من است، در جایی که وقتی دیگری آن را تصرف کرد، تنها کاری که باید من بکنم این است که دستم را دراز بکنم و چیزی مشابه آن را بردارم؟ عدالت، که در چنین فرضی به کلی بی‌فایده است، به چیزی بی‌بهره و تشریفاتی بدل خواهد شد، و دیگر شانس برای این که در سایه فضایل جایی از آن خود کند، نخواهد داشت.»^۲

هیوم از این دست وضعیت‌های نامعمول مثال‌های بیشتری را می‌آورد، اما همین نمونه‌ها کافی است که نشان دهد چرا و چگونه به باور هیوم، عدالت، در هر مصداقی از این دو وضعیت نامعمول متضاد، هم کارآیی و هم سودمندی خود را از دست می‌دهد و دیگر فضیلت تلقی نمی‌شود. هیوم نتیجه می‌گیرد که سودمندی و فضیلت بودن عدالت و همچنین نیاز به وجود آن، تنها متعلق به وضع معمول و عادی جامعه است که چیزی میانه دو حد نهایی و فور ابزار و منابع مادی و قحطی یا کم‌بود مطلق منابع مادی است. و مادامی که شرایط انسان در «میانه» این دو حد نهایی است وجود عدالت و قوانین ناظر بر مالکیت و اجرای آنها مطلقاً ضروری و مورد نیاز است.^۳ هیوم در

۱. همان: ۳۱-۳۳. همه افزوده‌های داخل قلاب تا پایان بخش مربوط به کتاب کاوش، از مترجم کتاب کاوش در مبانی اخلاق است.

۲. همان: ۳۵.

۳. همان: ۲۷-۲۸.

پایان، پس از آن که تحلیل خود از عدالت را بر اساس اصل فایده‌مندی به پایان می‌رساند، نتیجه پایانی خود را چنین اظهار می‌دارد:

«می‌توانیم نتیجه بگیریم که این خصیصه مفیدیت، عموماً، بیشترین نیروی الزام‌آوری، و برترین [غلبه] را بر [عموم] احساسات [اخلاقی] ما دارد. به همین دلیل هم، [این فضل فایده‌مندی] منشأ بخش بزرگی از شایستگی‌های منسوب به بشر، خیرخواهی، دوستی، دغدغه‌مندی نسبت به احوال همگانی، و دیگر محسنات اجتماعی‌ای از این دست باشد؛ همان‌طور که منشأ منحصر تصویب اخلاقی وفاداری، راستگویی، راستکاری و دیگر کیفیات و اصول ستودنی سودمند است. این در مورد قواعد فلسفی و حتی عقل‌ورزی عرفی پذیرفتنی است که چنانچه اصلی در مورد یک نمونه، نیروی تبیینی زیادی داشته باشد، در مورد نمونه‌های مشابه هم همان نیرو را دارد. این اصل اساسی فلسفه‌ورزی [یعنی همان فلسفه طبیعی یا فیزیک] نیوتن است.»^۱

اکنون که چگونگی تحلیل هیوم از عدالت را در کتاب *کاوش* بیان نمودیم، باید به این مسئله پردازیم که هیوم در این کتاب، دلیل ارزش اخلاقی فایده‌مندی را - که به باور او تنها دلیل ارج‌مندی عدالت و دیگر فضائل اجتماعی است - چگونه تبیین می‌کند.

خیرخواهی چونان منشأ اخلاق و تمایزات اخلاقی

هیوم در کتاب *کاوش*، پس از بیان انتقادات متعدد و شدید به مدافعان نظریه «خودمدارانگاری» همچون اپیکور، هابز، برنارد دومندویل و جان لاک، به خیرخواهی چونان یکی از ویژگی‌های فطری طبیعت انسانی و منشأ اخلاق و تمایزات اخلاقی می‌نگرد. از همین‌رو، در برخی مواقع، برای این معنا از خیرخواهی، مترادف‌هایی همچون حس انسانیت یا انسان‌دوستی یا دیگر دوستی را استعمال می‌کند. وی خیرخواهی را میلی اولیه می‌داند، زیرا برآن است که اگر خیرخواهی و دیگرخواهی از اصول و غرایز اولیه و بنیادین نباشد، شکل‌گیری اخلاق که تنظیم رفتار با دیگران است، امکان‌پذیر نخواهد بود. هیوم برای موضع خود این دلیل را می‌آورد که نه با تلقی خوددوستی چونان اساسی‌ترین اصل طبیعت انسانی، اصول اخلاقی به معنای حقیقی خود شکل می‌گیرند، و نه اگر خیرخواهی را امری برساخته و جعلی بدانیم^۲ اخلاق، چنان‌که تاریخ بشر نشان می‌دهد،

۲. اشاره به نظر برنارد دومندویل

می‌تواند این گونه دیرپا و ریشه‌دار در میان انسان‌ها باشد.^۱ بنابراین هیوم، خیرخواهی را چونان شرط هرگونه عمل اخلاقی تلقی می‌کند:

«اصطلاح اخلاق متضمن احساس مشترکی است میان بنی‌بشر، که چیزهای مشابهی را عرضهٔ تحسین عام می‌نماید، و چنان می‌کند که هر انسانی، یا بیشتر انسان‌ها، در عقیده یا تصمیم راجع به آنها توافق داشته باشند. نیز این اصطلاح مشتمل بر احساسی است، به‌حدی همه‌گیر و شامل که می‌تواند به همهٔ بشریت توسع داده شود، و چنان می‌کند که افعال و رفتار، حتی وقتی متعلق به کسانی است که خیلی دور از ما هستند، معرض ستایش یا نکوهش شوند، بسته به اینکه در توافق یا تخالف با همین قاعده باشند که جافته‌اند است. این هر دو وضعیت تنها موکول به احساس انسان‌دوستی است.»^۲

هرچند، هیوم شرط وجود اخلاق را وجود حس خیرخواهی در انسان می‌داند، به‌هیچ‌روی وجود ردائلی همچون آز و طمع، جاه‌طلبی، غرور و تکبر را که ناشی از حب نفس‌اند، در نفوس انسانی انکار نمی‌کند. بنابراین، اگر هیوم در کوشش خود برای کشف مبانی عام اخلاق چنین خصائلی را کنار می‌گذارد به‌دلیل آن است که به‌زعم وی، حب نفس و خصائل ناشی از آن، زمینه‌ها یا انگیزه‌های مناسبی برای جستجوی منشأ اخلاق نیستند، نه اینکه ساحت انسان را از این دست ردائیل برکنار بدارند. وی حتی می‌پذیرد که زور آمدی حب نفس و خصائل ناشی از آن در بیشتر مواقع از حس دیگرخواهی نیز بیشتر است، اما از آنجایی که نمی‌پذیرد که بتوان به‌گونه‌ای منطقی و سازگار همهٔ امیال و افعال اخلاقی انسان را به حب نفس فروکاست و بسیاری از افعال و انگیزه‌های اخلاقی انسان را با آن تبیین و توجیه نمود، حب نفس را به‌هیچ‌روی منشأ مناسب و صحیحی برای اخلاق و تمایزات اخلاقی نمی‌داند:

«مقام‌خواهی من مقام‌خواهی دیگری نیست؛ هیچ واقعه یا شیئی نمی‌تواند [آرزوی] هر دو را متحقق کند؛ اما انسان‌دوستی یک نفر انسان‌دوستی همه است؛ و چیز واحدی این تمایل را در تمامی ابنای بشر تشفی می‌دهد.»^۳

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت، دلیل آن که هیوم بر خیرخواهی در انسان بسیار تأکید می‌ورزد و می‌کوشد تا نظریات مخالف با خیرخواهی فطری انسان را رد کند، آن است که گمان می‌کند تنها

۱. همان: ۲۰۳-۲۱۳

۲. همان: ۱۶۸

۳. همان: ۱۶۹

با اثبات فطرت خیرخواه و دیگرخواه انسان است که می‌توان بنیادی استوار و خلل‌ناپذیر برای اخلاق و تمایزات اخلاقی پی‌ریزی کرد:

«این احساسی که از انسانیت مایه می‌گیرد، نه فقط در میان تمامی موجودات بشری امر واحدی است، و ستایش و نکوهش واحدی تولید می‌کند، بلکه دامنۀ [دغدغه‌مندی] آن هم تمامی موجودات بشری را دربرمی‌گیرد؛ یعنی هیچ‌کس نیست که کردار و پندار او، به یمن این احساس، موضوع ستایش و نکوهش هرکس دیگری نباشد.»^۱

این‌چنین، می‌توان نتیجه گرفت که بنابر نظر هیوم، تنها با سنجش میزان خیرخواهی موجود در افعال می‌توان دربارهٔ ارزش اخلاقی افعال داوری کرد و افعال را فضیلت‌مندانه یا ردیلا نه دانست. و بنابراین، با توجه به نقشی که هیوم برای حس خیرخواهی در معنای اخیر قائل است، به نظر می‌رسد بتوان خیرخواهی را معادل با «حس اخلاقی» دانست.^۲

هم‌دلی جزء مقوم عدالت و فضائل اجتماعی

هیوم در *کاوش* آن معنایی را که در *رساله* از هم‌دلی در مدنظر داشت، ترک می‌گوید. مقصود هیوم از هم‌دلی در *رساله*، تبادل و ارتباط متقابل انفعالات انسان‌ها با یکدیگر است اما بحث هم‌دلی را در *کاوش*، چونان لازمهٔ خیرخواهی فطری انسان مطرح می‌کند و توانایی انسان‌ها به هم‌دلی کردن را ناشی از خیرخواهی آنها می‌داند. گرچه وی در *کاوش* تعریف آشکاری از هم‌دلی به‌دست نمی‌دهد، اما می‌توان با نظر به مجموع سخنانش دربارهٔ هم‌دلی، آن را این‌گونه تعریف کرد: «هم‌دلی توانایی است که به‌واسطهٔ آن انسان‌ها خیرخواهی خود را در قبال یک‌دیگر متحقق می‌سازند.» پس، هم‌دلی ربطی وثیق با خیرخواهی دارد و می‌توان شدت و ضعف تحقق آن را در هر فرد، با چگونگی میزان خیرخواهی آن فرد سنجید. به سخن دیگر، هرچه خیرخواهی فردی جزئی‌تر و تنگ‌تر باشد، دایرهٔ هم‌دلی او نیز تنها به افرادی همچون خانواده و دوستان و آشنایانش محدود خواهد بود. اما هرچه خیرخواهی فردی عام‌تر و وسیع‌تر گردد، میزان هم‌دلی او نیز فراخ‌تر می‌شود چنان‌که شامل بیگانگان و حتی انسان‌هایی از ملل و فرهنگ‌های دیگر نیز می‌شود.^۳

۱. همان: ۱۶۹

۲. چنان‌که گفتیم، این یکی از آن مسائلی است که هیوم در *کاوش* نظر خود را نسبت به *رساله* تغییر داده است، زیرا چنان‌که دیدیم او در *رساله* هم‌دلی را معادل با «حس اخلاقی» می‌دانست.

۳. همان: ۱۰۰

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

بنابراین هیوم استدلال می‌کند که از طریق همگانی‌تر کردن دایره شمول هم‌دلی، می‌توانیم دارای احساسات و دغدغه‌های مشترک گردیم و با تحقق این امر، اخلاق و همبستگی میان افراد جامعه بسیار بالا می‌رود. دلیل این امر آن است که با هم‌دلی، در واقع از خود و منافع و تعلقات خود فراتر می‌رویم و دیگران را نیز انسان‌هایی همچون خودمان دارای تعلقات، منافع و حقوق لحاظ می‌کنیم. این چنین، هم‌دلی سبب می‌شود که احساسات اخلاقی و معیارهای ستایش و سرزنش همگانی شکل بگیرد و هرکس هر عملی را با توجه به منافع و خوش‌آیند همگان، اخلاقی تلقی کند.^۱ او در نهایت، اظهار می‌دارد از راه هم‌دلی که ابزار تحقق خیرخواهی و انسان‌دوستی است، می‌توان تبیین کرد که چرا فایده‌مندی جزء مقوم فضائل اجتماعی است. به نظر می‌رسد هیوم بر خود لازم می‌داند که فایده‌مندی فضائل را به وسیله هم‌دلی تبیین نماید، زیرا فایده‌مندی معمولاً در نسبت با خوددوستی معنا می‌شود و ارج‌مندی آن نیز ناشی از منفعت شخصی تلقی می‌گردد؛ اما هیوم بر آن است که با بررسی تجربی زندگی اجتماعی انسان‌ها درمی‌یابیم که ارج‌مندی اخلاقی این اصل را می‌توان با هم‌دلی توجیه نمود:

«در تأیید همگانی ما نسبت به منش‌ها و کنش‌ها، گرایش به فایده‌مندی فضائل اجتماعی از سر منفعت‌خواهی شخصی نیست که ما را برمی‌انگیزد، بلکه تأثیری بس همه‌گیرتر و گسترده‌تر در کار است. این طور می‌نماید که گرایش به خیر همگانی، و ارتقاداتن صلح، هماهنگی و نظم در اجتماع، با اثر نهادن بر مبانی خیرخواهانه ساخت وجودی‌مان، همواره ما را به پشتیبانی فضیلت‌های اجتماعی برمی‌انگیزد. و به‌عنوان یک تأکید اضافه، آشکار می‌شود که این اصول هم‌دلی و نوع‌دوستی چنان عمیق به احساسات ما رسوخ می‌کند، و چنان تأثیر نیرومندی دارد که می‌تواند قوی‌ترین سرزنش‌ها و ستایش‌ها را برانگیزد. این نظریه نتیجه ساده تمامی این استنتاجات است که به نظر می‌آید هر یک از آنها مبتنی بر تجربه‌ها و مشاهدات یکسان است.»^۲

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در نظر هیوم، فایده‌مندی عدالت و تأیید همگانی آن نه متعلق به فرد در مقام فرد و نه حاصل عمل فردی است، بلکه متعلق کل جامعه و حاصل اراده جمعی است.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به مسئله اصلی این مقاله، که آیا میان اینکه خوددوستی منشأ پیدایش عدالت و دیگر فضائل صناعی، و دیگر دوستی یا خیرخواهی منشأ فضائل اخلاقی است، تناقضی وجود دارد، می‌توان گفت که کوشش هیوم در رساله بی ثمر است. توضیح اینکه، وی با تحلیل خود در رساله نشان می‌دهد که شکل‌گیری عدالت در مقام قراردادی اخلاقاً خنثی، از سر «خوددوستی آگاهانه» و به منظور حفظ امنیت، مالکیت و حقوق شخصی افراد است، و تنها پس از گذشت زمان است که در انسان‌ها احساسات اخلاقی نسبت به رعایت یا عدم رعایت عدالت پدید می‌آید. از آنجا که هیوم در این تحلیل، از همان آغاز، قوانین ناظر به عدالت را اخلاقاً خنثی و از سر «خوددوستی آگاهانه» قلمداد می‌کند، در توجیه پیدایش احساسات اخلاقی نسبت به عدالت، به دشواری می‌افتد. او هرچند در بیان مرحله سوم تکامل عدالت، هم‌دلی از موضع عام را دلیل پیدایش این احساسات اخلاقی معرفی می‌کند، اما به نظر می‌رسد، بنا به تعریف او از عدالت، خوددوستی در ذات عدالت وجود دارد و اساس تحقق و موجودیت آن است. بنابراین، هنگامی که دلیل اصلی پیدایش و موجودیت عدالت را حفظ مالکیت و حقوق شخصی تعریف می‌کنیم، هر قدر هم که بنا به انگیزه‌های دیگر خواهانه برای حفظ عدالت عمل کنیم، باز هم بنا به تعریف، اولاً و بالذات به منافع و تعلقات خود و ثانیاً و بالعرض به منافع دیگران نظر داریم. به سخن دیگر، نخست از سر خوددوستی عمل می‌کنیم و سپس چون افراد دیگر را دارای منافع و تعلقاتی همچون منافع و تعلقات خود می‌بینیم، با آنها هم‌دلی می‌کنیم.

اما هیوم، در کتاب کوش راه دیگری را در پیش می‌گیرد، و برای اجتناب از این محذور، اظهار می‌کند که انسان‌ها دارای خیرخواهی عام هستند و علت پیدایش عدالت نیز نه خوددوستی، بلکه فایده‌مندی آن به حال جامعه است. سپس، بر آن می‌شود که دلیل ارزش اخلاقی فایده‌مندی را توجیه کند، و در این مسیر از آنجا که وجود حس خیرخواهی را برای ارزش اخلاقی هر پدیده‌ای ضروری می‌داند، ارزش فایده‌مندی فضائل اجتماعی را نه صرفاً در پیوند با منفعت شخصی و حب نفس، بلکه در پیوند با خیرخواهی همگانی می‌بیند. به سخن دیگر، هیوم برای جلوگیری از این اعتراض که ارج‌مندی عدالت تنها به دلیل سودمندی آن برای منافع شخصی افراد است و خوددوستی آنها را ارضا می‌کند، می‌کوشد نشان دهد که دلیل ارزش اخلاقی فایده‌مندی عدالت و

سعید پوردانش، سیدمصطفی شهرآیین

در کل فضائل اجتماعی نزد افراد، فقط برای تأمین منافع شخصی نیست، بلکه هر فرد، به واسطه حس هم‌دلی عام خود، که برآمده از خیرخواهی عام اوست، درمی‌یابد که عدالت برای دیگران نیز سودمند است و به همین دلیل، رعایت عدالت دارای ارزش اخلاقی است. حتی می‌توان گفت که به‌زعم هیوم، عدالت اولاً و بالذات برای تأمین خیر همگانی سودمند است، و پس از آن که در سطح عام و با تصویب قوانین از سوی کل جامعه متحقق شد، ثانیاً و بالعرض افراد نیز از سودمندی آن بهره‌مند می‌گردند. این چنین، تحلیل هیوم درخصوص دلیل ارزش اخلاقی عدالت در کتاب کاوش موفق‌تر از رساله بوده و با مبانی اخلاق وی سازگارتر است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- کابلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه از هابز تا هیوم*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- هیوم، دیوید، *کاوش در مبانی اخلاق*، ترجمه مرتضی مردیها، چاپ اول، تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۲.

Haakonssen, Knud, *The Structure of Hume's Political Theory*, in David Fate Norton and Jacqueline Taylor, *Cambridge Companion to Hume*, Second Edition, Cambridge University Press, 2009.

Hardin, Russell, *David Hume: Moral and Political Theorist*, Oxford University Press, 2007.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London, 1948.

Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, London, 1948.

Norton, David Fate, *The Foundation of Morality in Hume's Treatise*, in Norton, 2009.

Schmidt, Claudia M, *David Hume: Reason in History*, the Pennsylvania State University Press, 2003.

Taylor, Jacqueline, *Hume's Later Moral Philosophy*, in Norton, 2009.

Study on the Value of Moral Justice in Hume

Saeid Pourdanesh*
Seyed Mustafa Shahræeni**

Abstract

In this article, we aim to deal with Hume's attempt to answer the issue that he propounds in his book, *A Treatise of Human Nature*. In this book, on the one hand, he criticizes moral egoism and maintains that the other matter of interest is the condition of realization of morality, while on the other hand, he declares a certain level of moral virtue (artifact virtues), as justice, from the beginning come into being on the basis of self-interest and by the motive of protection of private ownership which only in the passage of time have been named virtue. In this article, we attempt to demonstrate how Hume, in *A Treatise of Human Nature*, and in his other moral book, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, with two varying narrations, attempts to show that these two views come together. Finally, we shall clarify which one is more coherent and more compatible with the principles of his moral theory.

Keywords: Hume, Moral, Justice, Virtues, Egoism, Other-Interest

* M. A student of philosophy, Allameh Tabatabaei University.

Email Address: firelight_gr@yahoo.com

** Associate Professor, University of Tabriz, philosophy department.

Email Address: m_shahraeen@yahoo.com