



A Critical Analysis of Amartya Sen and Adam Smith's Views on Moral Philosophy and Political Affairs with Emphasis on the Theory of Moral Sentiments

Mahmoud Motavasl¹  , Mahboubeh Vahabi Abyaneh² 

1. The Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran.

motvasel@ut.ac.ir

2. The Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran.

vahabi.m@ut.ac.ir

Received: 2025/05/05; Accepted 2025/07/14

Extended Abstract

Introduction and Objectives: Adam Smith, the founder of the classical orthodox school, authored two enduring works: *The Wealth of Nations* (1776) and *The Theory of Moral Sentiments*. Despite the importance of both, economists and educational systems in economics have predominantly focused on *The Wealth of Nations*, while the latter—addressing the moral, philosophical, psychological, and legal foundations of human behavior—has received far less attention. This neglect has led to the omission of key concepts such as sympathy, altruism, impartiality, and justice from economic education and practice, though these could form the very basis of human decision-making and action.

Amartya Sen's introduction to the classic edition of *The Theory of Moral Sentiments* centers on the place of moral feelings in Smith's economic, moral, and political thought, raising four key themes: rationality, the plurality of human motivations, the integration





of ethics and economics, and the role of institutions and the free market. Sen defends the coherence between Smith's two major works, arguing that perceived contradictions stem from neglecting Smith's moral foundations. We argue that if *The Wealth of Nations* had been written explicitly upon the moral framework established in this earlier work, many of the shortcomings and criticisms directed at it as the cornerstone of modern economics might never have arisen.

This study aims to critically analyze the perspectives of Amartya Sen and Adam Smith and to reveal the shared methodological error underlying major schools of economic thought over the past two centuries—an error rooted in faulty assumptions about human nature. The study's theoretical framework focuses on Smith's key moral concepts such as virtue, justice, sympathy, and impartiality, providing a basis for rethinking the relationship between ethics and economics. This rethinking is not only essential for reforming economics education but could also redirect economic policymaking toward justice, sustainability, and genuine independence. Moreover, revisiting these concepts could help develop contextually adapted models consistent with societies' cultural and moral values. Methodologically, this research employs documentary and comparative analysis. The two major works of Smith—*The Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments*—were examined directly through the original texts and reliable translations. This included structural analysis, identification of key concepts, and comparison of their application across the two works. Sen's introduction served as a primary source for extracting his four analytical themes, which were then compared with Smith's content. Furthermore, the shared methodological error across various schools of economic thought—from classical and neoclassical to Austrian, German historical, institutionalist, and Marxist—was identified and critiqued. This error largely stems from misunderstanding human nature and will, and neglecting the moral capacities of human beings. Complementary sources such as works by Commons, Veblen, Mitchell, and North, as well as relevant philosophical and religious texts, were consulted. Analyses were conducted within a five-dimensional framework (philosophical, psychological, methodological, legal, and ethical) to systematically reveal the interrelation between economic theory and its moral underpinnings. This approach enabled not only a critique of Sen's interpretations but also a reconstruction of the genuine moral foundation in Smith's economic thought. Comparative analysis of historical and contemporary examples was also undertaken to examine the practical



applications of these concepts in economic policymaking. Countries that have achieved sustainable growth by relying on moral principles and effective institutions were studied, illustrating that the integration of morality and economics is not only possible but demonstrably effective.

Findings reveal that contrary to popular belief, Smith's two works are not contradictory but rather profoundly coherent: *The Wealth of Nations*, in its entirety, aligns with the moral foundations of *The Theory of Moral Sentiments*. Smith emphasizes the necessity of justice and rule of law even in the absence of benevolent virtues and defines impartiality as a fundamental marker of human identity. Comparison of Sen's four analytical pillars with Smith's works indicates that neglecting the plurality of human motivations and reducing rationality to mere profit-seeking has led to distortions in economic teaching and policymaking. Furthermore, both historical and contemporary evidence—including the experience of East Asian economies—demonstrate that adherence to Smith's moral principles can foster economic independence and sustainable welfare. The critique of methodological errors among economic schools further shows that flawed assumptions about human nature have resulted in Darwinian and materialist tendencies that ignore human moral and volitional capacities. These findings underscore the pressing need to revisit the moral foundations of economics and to re-establish an ethics-centered theoretical framework. Empirical analysis confirms that integrating moral principles into policy design can reduce inequality, increase social trust, and promote economic sustainability. Altogether, these results provide strong evidence for re-examining economics education and practice, suggesting that morality can serve as a lasting competitive advantage in the global economy.

The study concludes that returning to the ethical foundations advocated by Smith—particularly the virtues of justice, empathy, and impartiality—can provide a coherent framework for reforming both economic education and practice. Such a reform requires revisiting the fundamental assumptions of economic schools and embracing a more elevated conception of rationality aimed at enhancing human dignity and achieving social justice. Neglect of these principles has not only led to ineffective economic policies but also to the erosion of human identity and structural dependency. It is recommended that economics curricula, especially at the graduate level, incorporate the moral-philosophical dimensions of Smith's original works and other thinkers who engage deeply with ethical



foundations rather than superficial analysis, in order to rebuild economics upon sound moral bases. Likewise, policymakers should learn from countries that have achieved economic independence by integrating moral principles and efficient institutions. Through such methodological reorientation, divine moral principles can serve as the foundation for constructing resilient economies. Ultimately, the study emphasizes that economic development cannot be reformed without reconnecting ethics and economics—this reassessment is both a scientific and practical necessity for the future of the discipline. Such a reconnection can yield an economic system that is not only efficient but also just and humane—one capable of greater resilience in the face of social and economic crises and more conducive to sustainable development. Moreover, a return to ethical principles can rebuild public trust in economic institutions and strengthen social capital. The authors express gratitude to the professors and researchers whose critiques and suggestions enriched this study.

Cite this article: Motavasli, Mahmoud, and Vahabi Abyaneh, Mahboubeh (2025). A Critical Analysis of Amartya Sen and Adam Smith's Views on Moral Philosophy and Political Affairs with Emphasis on the Theory of Moral Sentiments: *Journal of Humanities Methodology*, 31(124): 33-74.

نقد و تحلیل دیدگاه آمارتیاسن و آدام اسمیت در خصوص فلسفه اخلاق و امور سیاسی با تأکید بر نظریه احساسات اخلاقی

محمود متوسلی^۱ ، محبوبه وهابی ایبانه^۲

۱. استاد، دانشکده اقتصاد، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

gmheidari@gmail.com

۲. استادیار، دانشکده کارآفرینی، دانشکده‌گان مدیریت دانشگاه تهران، تهران، ایران.

vahabi.m@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳

چکیده گسترده

مقدمه و اهداف: آدام اسمیت، بنیان‌گذار مکتب کلاسیک ارتدکس، دو اثر ماندگار با عناوین ثروت ملل (۱۷۷۶) و نظریه احساسات اخلاقی دارد. با وجود اهمیت هر دو، تمرکز غالب اقتصاددانان و نظام آموزشی اقتصاد بر ثروت ملل بوده و اثر دوم، که بنیان‌های اخلاقی، فلسفی، روان‌شناختی و حقوقی رفتار انسانی را بررسی می‌کند، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این غفلت موجب شده است که مفاهیمی چون همدلی، نوع‌دوستی، بی‌طرفی و عدالت، که می‌توانند شالوده تصمیم‌گیری و کنش انسانی باشند، در آموزش و عمل اقتصادی جایگاهی نیابند. مقدمه آمارتیاسن بر نسخه کلاسیک نظریه احساسات اخلاقی، بر جایگاه احساسات اخلاقی در اندیشه اقتصادی، اخلاقی و



سیاسی اسمیت متمرکز است و چهار محور کلیدی را مطرح می‌کند: عقلانیت، تکثر انگیزه‌های بشری، پیوند اخلاق و اقتصاد، و نقش نهادها و بازار آزاد. آمارتیاسن با دفاع از هم‌راستایی دو اثر اسمیت، برداشت‌های متعارض را ناشی از کم‌توجهی به بنیان‌های اخلاقی او می‌داند. به باور ما، اگر ثروت ملل بر پایه چهارچوب اخلاقی این اثر نوشته می‌شد، بسیاری از نواقص و انتقادات به‌عنوان نخستین سنگ‌بنای اقتصاد مرسوم مطرح نمی‌شد. این پژوهش با هدف تحلیل انتقادی دیدگاه‌های آمارتیاسن و اسمیت، و آشکارسازی خطای متدولوژیک مشترک مکاتب اقتصادی دو قرن اخیر -ناشی از فرضیات نادرست درباره ماهیت انسان- انجام شده است. تمرکز ویژه بر مفاهیمی چون فضیلت، عدالت، همدلی و بی‌طرفی به‌عنوان ارکان فلسفه اخلاقی اسمیت، چهارچوب نظری این مطالعه را شکل می‌دهد و زمینه‌ای برای بازاندیشی در پیوند اخلاق و اقتصاد فراهم می‌آورد. این بازاندیشی نه‌تنها برای اصلاح آموزش اقتصاد ضروری است، بلکه می‌تواند مسیر سیاست‌گذاری اقتصادی را نیز به سمت عدالت، پایداری و استقلال واقعی تغییر دهد. افزون‌براین، بازخوانی این مفاهیم می‌تواند به ایجاد الگویی بومی و متناسب با ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی کشورها کمک کند.

پژوهش حاضر از روش تحلیل اسنادی و مقایسه تطبیقی بهره می‌گیرد. ابتدا دو اثر اصلی اسمیت (ثروت ملل و نظریه احساسات اخلاقی) به‌صورت مستقیم و با رجوع به متن اصلی و ترجمه معتبر بررسی شد. این بررسی شامل تحلیل ساختاری، شناسایی مفاهیم کلیدی، و مقایسه نحوه به‌کارگیری آنها در/ دو اثر بود. سپس مقدمه آمارتیاسن به‌عنوان منبع کلیدی تحلیل و چهار محور او استخراج و با محتوای آثار اسمیت تطبیق داده شد. افزون‌براین، خطای متدولوژیک مشترک مکاتب اقتصادی - از کلاسیک و نئوکلاسیک تا اتریشی، تاریخی آلمان، نهادی و مارکسیستی- شناسایی و نقد شد. این خطا عمدتاً ناشی از برداشت نادرست از سرشت و اراده انسانی و غفلت از ظرفیت‌های اخلاقی اوست. برای این منظور، منابع تکمیلی شامل آثار کامونز، وبلن، میچل، نورث، و متون فلسفی و دینی مرتبط مورد استفاده قرار گرفت. تحلیل‌ها در چهارچوب منظومه پنج‌وجهی (فلسفی، روان‌شناسی، متدولوژیک، حقوقی و اخلاقی) انجام شد تا پیوند میان نظریه اقتصادی و بنیان‌های اخلاقی به‌صورت نظام‌مند آشکار شود. این رویکرد امکان داد تا افزون بر نقد دیدگاه آمارتیاسن، جایگاه واقعی اخلاق در اندیشه اقتصادی اسمیت بازسازی شود. همچنین، از روش تحلیل تطبیقی

برای بررسی نمونه‌های تاریخی و معاصر استفاده شد تا کاربرست عملی این مفاهیم در سیاست‌گذاری اقتصادی روشن شود. در این مسیر، نمونه‌هایی از کشورهایی که با اتکا به اصول اخلاقی و نهادهای کارآمد به رشد پایدار رسیده‌اند، مورد مطالعه قرار گرفت. این نمونه‌ها نشان دادند که پیوند اصول اخلاق و اقتصاد نه تنها ممکن، بلکه در عمل نیز اثربخش است.

یافته‌ها نشان می‌دهد برخلاف برداشت رایج، دو اثر اسمیت نه تنها متعارض نیستند، بلکه ثروت ملل در کلیت خود با بنیان‌های اخلاقی نظریه احساسات اخلاقی هم‌راستا است. اسمیت بر ضرورت عدالت و حاکمیت قانون حتی در غیاب فضایل نیکوکارانه تأکید دارد و بی‌طرفی را شاخص هویت انسانی می‌داند. مقایسه محورهای آمارتیا سن با آثار اسمیت نشان می‌دهد غفلت از تکثر انگیزه‌های انسانی و محدود کردن عقلانیت به سودمحوری، موجب انحراف در آموزش و سیاست‌گذاری اقتصادی شده است. همچنین، شواهد تاریخی و معاصر، از جمله تجربه کشورهای شرق آسیا، نشان می‌دهد که اتکا به اصول اخلاقی اسمیت می‌تواند به استقلال اقتصادی و رفاه پایدار بینجامد. نقد خطای متدولوژیک مکاتب اقتصادی نیز آشکار کرد که فرضیات نادرست درباره ماهیت انسان، به پذیرش الگوهای داروینستی و مادی‌گرایانه انجامیده و ظرفیت‌های اخلاقی و ارادی انسان را نادیده گرفته است. این یافته‌ها ضرورت بازنگری در بنیان‌های نظری اقتصاد و بازگشت به چهارچوبی اخلاق‌محور را برجسته می‌کند. افزون‌براین، تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد در صورت ادغام اصول اخلاقی در سیاست‌گذاری، می‌توان به کاهش نابرابری، افزایش اعتماد اجتماعی و پایداری اقتصادی دست یافت. این نتایج، شواهدی قوی برای ضرورت بازنگری در آموزش و عمل اقتصادی فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که اخلاق می‌تواند به‌عنوان یک مزیت رقابتی پایدار در اقتصاد جهانی عمل کند.

تحلیل‌ها نشان می‌دهد بازگشت به سنخ بنیان‌های اخلاقی که اسمیت به‌عنوان پشتوانه‌های اقتصاد معرفی می‌کند، به‌ویژه فضیلت عدالت، همدلی و بی‌طرفی، می‌تواند چهارچوبی برای اصلاح آموزش و عمل اقتصادی فراهم آورد. این امر مستلزم بازنگری در فرضیات بنیادین مکاتب اقتصادی و پذیرش عقلانیتی متعالی است که مقصد آن ارتقای شأن انسانی و تحقق عدالت اجتماعی است. بی‌توجهی به این اصول، نه تنها موجب ناکارآمدی سیاست‌های اقتصادی شده، بلکه به تضعیف هویت انسانی و وابستگی ساختاری انجامیده است. پیشنهاد می‌شود برنامه‌های آموزشی اقتصاد، به‌ویژه در مقاطع

تحصیلات تکمیلی، با محتوای نوع آثار اصلی اسمیت و دیگر اندیشمندان غنی شود که بیش از مباحث سطحی به پایه‌ها و اصول تحلیل‌های اخلاقی پرداخته‌اند تا زمینه برای بنای اقتصاد بر پایه‌های درست فراهم شود. همچنین، سیاست‌گذاران باید از تجربه کشورهای بهره‌گیرنده که با اتکا به اصول اخلاقی و نهادهای کارآمد به استقلال اقتصادی رسیده‌اند تا بتوان براساس این فرایند روش‌شناختی در بنیان اقتصاد، اصول اخلاق الهی را قرار داد و اقتصادی بر این پایه بنا نهاد. در نهایت، این مطالعه تأکید می‌کند که اصلاح مسیر توسعه اقتصادی بدون پیوند اخلاق و اقتصاد، امکان‌پذیر نیست و بازاندیشی در این پیوند، ضرورتی علمی و عملی برای آینده اقتصاد است. این بازاندیشی می‌تواند به ایجاد نظام اقتصادی‌ای بینجامد که نه تنها کارآمد، بلکه عادلانه و انسانی باشد. چنین نظامی قادر خواهد بود در برابر بحران‌های اقتصادی و اجتماعی تاب‌آوری بیشتری نشان دهد و مسیر توسعه پایدار را هموار کند. افزون‌براین، بازگشت به اصول اخلاق می‌تواند اعتماد عمومی به نهادهای اقتصادی را بازسازی و سرمایه اجتماعی را تقویت کند. از استادان و پژوهشگرانی که با نقدها و پیشنهادهای خود به غنای این پژوهش کمک کردند، سپاسگزار می‌شود.

واژگان کلیدی: آدم اسمیت، آمارتیا سن، احساسات اخلاقی، فضیلت، عدالت، ناظر بی‌طرف، همدردی.

استناد: متوسلی، محمود، و وهابی ایبانه، محبوبه (۱۴۰۴). نقد و تحلیل دیدگاه آمارتیا سن و آدم اسمیت در خصوص فلسفه اخلاق و امور سیاسی با تأکید بر نظریه احساسات اخلاقی. مجله روش‌شناسی علوم انسانی ۳۱(۱۲۴): ۳۳-۷۴.

مقدمه

آمارتیاسن در صفحات آغازین نسخه کلاسیک کتاب «نظریه احساسات اخلاقی»، با نگارشی ژرف، به بحث پیرامون موضوعیت احساسات اخلاقی در آرای اقتصادی، اخلاقی و فلسفه سیاسی آدام اسمیت پرداخته است. او در این نوشتار، ضمن بررسی اصول بنیادین شیوه کار اسمیت به عنوان اقتصاددانی تجربه‌گرا، باظرافت دلایلی را مبنی بر چرایی کم‌توجهی مفسران آرای اقتصادی اسمیت به چهارچوب نظری مینا در کتاب نظریه احساسات اخلاقی ارائه کرده است. ما نیز بر این باوریم که اگر «ثروت ملل» بر پایه چهارچوب و تحت هدایت و راهبری فرم‌های^۱ برگرفته از کتاب نظریه احساسات اخلاقی نوشته می‌شد، بسیاری از انتقادات و تفسیرهای مرتبط با کاستی‌ها و نواقص آن، به عنوان سنگ‌بنای اولیه مکتب اقتصادی، مطرح نمی‌شد. این کاستی‌ها، به گونه‌ای که آمارتیاسن در چهار مقوله تبیین کرده است؛ شامل درک عقلانیت، تکثیر و چندگانگی انگیزه‌های بشری (فرا تر از صرف انگیزه نفع شخصی)، پیوند میان اخلاق و اقتصاد و نقش نهادها و وابستگی متقابل آنها و همچنین، کارایی بازارهای آزاد در اقتصاد است که پیش‌تر در مقاله‌ای تفصیلی به نقد و تحلیل این غفلت‌های چهارگانه در آثار آدام اسمیت پرداختیم.^۲ اما در این نوشتار تحلیل دیدگاه آمارتیاسن و اسمیت در خصوص فلسفه اخلاق و امور سیاسی مورد نظر است. گفتنی است تأملات آمارتیاسن در این بخش عمدتاً متمرکز بر مفاهیمی مانند فضیلت، عدالت، همدردی و بی‌طرفی است که به عنوان ارکان اصلی نظام فلسفی اسمیت در «نظریه احساسات اخلاقی» شناخته می‌شود؛ از این رو، در این مقاله از یک سو به نقد درونی رهیافت آمارتیاسن در ادامه مباحث مقدماتی نگارش شده توسط وی پرداخته شده است و از سوی دیگر، با استناد به منابع تکمیلی از قلمرو فلسفه، رهیافت یادشده تدقیق و شاکله‌ای منسجم از نظام فلسفه اخلاقی اسمیت ارائه شده است.

1. Forms

۲. در مقاله «دیدگاه آمارتیاسن و نقد و تحلیل غفلت‌های چهارگانه از آثار آدام اسمیت» افزون بر نقدها و تحلیل‌های گفته شده، ترجمه کاملی از گفته‌های آمارتیاسن در بخش مقدمه کتاب «نظریه احساسات اخلاقی» آورده شده است.

۱. علم اخلاق، فضیلت و پیامدها^۱

آمارتیاسن در این بخش بر این گفته از آدام اسمیت تأکید کرده است که انتخاب اعمال و قواعد نه تنها به ماهیت ذاتی این اعمال، بلکه به جهانی نیز وابسته است که از اجرای آنها پدید می‌آید (اسمیت، ۲۰۱۰، ص ۲۰) و از این رو، این گونه استنباط می‌کند که اسمیت در نظریه اخلاقی فضیلت محور خود در پی شناسایی اعمالی است که هم به لحاظ ماهیت و هم از حیث پیامدهای کاربردی، فضیلت مند باشند، از این رو، نظریه اخلاقی وی واجد دو رویکرد اخلاقی است: نخست، اخلاق مبتنی بر فرائض^۲ (تدوین قواعد مشخص برای هدایت رفتار اخلاقی) و دوم، فایده‌باوری^۳ (بیشینه‌سازی به‌روزی عمومی). از این رو، می‌توان این گونه استنباط نمود که اسمیت در نظریه خود به دنبال فضائلی است که هدف غایی آنها شکوفایی شخصیت و دستیابی به سعادت غایی انسانی باشد (متوسلی و رستمیان، ۱۴۰۱، ص ۹۸). بر اساس این، همان‌طور که در بخش هفتم از کتاب نظریه احساسات اخلاقی آمده است، اسمیت به جای تمرکز بر تدوین اصول ثابت و استوار اخلاقی، در صدد ترسیم طرحی است که افراد از طریق هماهنگی و همسویی با آن به سوی کمال انسانی رهنمون شوند. او در ذیل بخش دوم از همین بخش، به بیان تعابیر گوناگون از ماهیت و سرشت فضیلت به شرح زیر پرداخته است:

الف) فضیلت مبتنی بر تناسب^۴: هنگامی که خلق و خوی فضیلت مند تنها برخاسته از یک‌گونه از احساسات نیست؛ بلکه از کنترل و هدایت متعامل تمامی احساسات نشئت می‌گیرد. این احساسات بسته به موضوعات مورد پیگیری، شدت و نحوه ابرازشان، ممکن است فضیلت یا رذیلت به همراه داشته باشند. در این حالت، فضیلت در تناسب و تعامل رفتارها جلوه‌گر می‌شود؛

ب) فضیلت مبتنی بر احتیاط^۵: زمانی که فضیلت در پیگیری نفع شخصی و سعادت و شادکامی خود فرد است. در این رویکرد، احتیاط به عنوان محور فضیلت، رفتار فرد را در جهت خیر و صلاح خویش هدایت می‌کند؛

۱. علم اخلاق، فضیلت و پیامد، عنوان سرفصلی است که در مقدمه نگارش شده توسط آمارتیاسن بر کتاب نظریه احساسات اخلاقی آمده است. از آنجا که سرفصل‌های پیشین این مقدمه در مقاله نخست مورد تحلیل قرار گرفته، این مقاله با تحلیل این سرفصل آغاز شده است.

2. Deontology

3. Utilitarianism

4. virtue consists in propriety

5. virtue consists in prudence

ج) فضیلت مبتنی بر نیکوکاری: هنگامی که فضیلت تنها از احساساتی سرچشمه می‌گیرد که هدفشان سعادت و شادکامی نه خود فرد، بلکه دیگران است. نوعی نیکوکاری که عاری از هرگونه نفع شخصی^۱، هر عملی را فضیلت‌مند می‌کند (اسمیت، ۲۰۱۰، ص ۳۷۱).

روشن است که فضیلت در هر تعریف، جلوه‌ای از سرشت انسانی است. نخست، فضیلت به معنای هدایت صحیح عواطف است که در تعادل و تناسب متجلی می‌شود؛ دوم، فضیلت به مثابه هدایت انگیزه‌های خودخواهانه است که در احتیاط نمود می‌یابد؛ و سوم، فضیلت به صورت نیکوکاری بی‌غرضی است که سعادت دیگران را هدف قرار می‌دهد. به باور اسمیت، هیچ‌یک از این تعاریف به تنهایی نمی‌تواند تبیین‌کننده کلیت این مفهوم باشد و لازم است تا در ترکیبی هم‌افزا با یکدیگر دیده شود.

اسمیت در تبیین ادراک خود از فضیلت بر دو اصل بنیادین تأکید می‌کند: نخست آنکه، فضیلت باید خودخواهی و دگرخواهی سرشت انسانی را به یکدیگر پیوند دهد و دوم آنکه، فضیلت باید هم‌واجد مطلوبیت‌های عملی باشد و هم زیبایی‌های اصیلی را دربرگیرد که فراتر از کارکردهای صرفاً عملی و ابزاری‌اند. (متوسلی و رستمیان، ۱۴۰۱، ص ۱۰۰) از این‌رو، او میان کسانی که در «پی ستایش‌اند»^۲ اما فاقد شایستگی حقیقی‌اند و انگیزه‌های خودخواهانه را دنبال می‌کنند و کسانی که «درخور ستایش‌اند»^۳ و با انگیزه‌هایی دگرخواهانه در پی امور والا و زیبایی راستین‌اند، تمایز قائل می‌شود. در نظریه اخلاقی فضیلت‌محور اسمیت، نیکوکاری^۴ با تأکید بر وجه اجتماعی و دگرخواهانه‌اش در قله فضائل انسانی قرار می‌گیرد (همان).

با وجود این، اگر از منظری دیگر به این سه وجه بنگریم، می‌توان گفت: منظر نخست، رعایت نزاکت و آداب معاشرت است که نه تنها با اصول عام انسانی هم‌راستا است، بلکه به صورت فرهنگی، تجلی درونی و بیرونی یافته است. منظر دوم، تأمین منافع و شادمانی شخصی برای هر فرد در سه بعد فیزیکی، ذهنی^۵ و روحی^۶ است که آرامش، آسایش و لذت‌های پاک زندگی را برای فرد به ارمغان می‌آورد و منظر سوم، ثمره

-
1. benevolence disinterested
 2. Praise
 3. Praise worthiness
 4. beneficence
 5. mental
 6. spiritual

شادمانی و مسرت دیگران است. این سه منظر در کنار یکدیگر، شکل‌دهنده به جامعیتی سیستماتیک در باب فضیلت انسانی البته با نگرشی کمال‌گرایانه است.

۲. فلسفه سیاسی و عدالت^۱

اگرچه محور مباحث در این بخش متمرکز بر فلسفه سیاسی است و نه اخلاقی، اما ارتباط تنگاتنگ این دو مقوله از نگاه اسمیت ریشه در مفهوم عدالت دارد که به‌عنوان فضیلتی مرتبط با مقتضیات نظم اجتماعی شناخته می‌شود. اسمیت عدالت را چنان بنیادین می‌داند که تحقق آن و ایجاد شرایط عادلانه در جامعه از معدود مواردی است که او در آن از اعمال اجبار مشروع دفاع می‌کند. برای او عدالت حتی برتر از نیکوکاری با ماهیتی دگرخواهانه است و ضروری‌ترین فضیلت برای حفظ نظم اجتماعی قلمداد می‌شود (متوسلی و رستمیان، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳).

از این رو، نظریه‌پردازی اسمیت در باب عدالت، واجد دلالت‌مندی‌های سیاسی ویژه‌ای است که آمارتیاسن در این بخش به آنها پرداخته است. او می‌کوشد نظریه عدالت اسمیت را در مقایسه با نظریه‌های جریان اصلی عدالت که در قرون اخیر شکل گرفته‌اند، تحلیل و ارزیابی کند. به‌زعم سن، فلاسفه ساختارشکن عصر روشنگری، دو مسیر فکری متمایز را در اندیشه‌ورزی درباره عدالت دنبال کرده‌اند:

الف) رویکرد «قراردادگرا»^۲ که در قرن هفدهم با توماس هابز^۳ به اوج رسید و متفکرانی چون جان لاک،^۴ ژان‌ژاک روسو^۵ و ایمانوئل کانت آن را به شیوه‌های گوناگون دنبال کردند. در واقع، آنان در این رویکرد به دنبال شناسایی ترتیبات نهادی^۶ «عادلانه و آرمانی» برای جامعه‌اند. الزامات عدالت با توجه به مقتضیات این نهادها تعریف می‌شود و انتظار می‌رود رفتار افراد چنان با این ساختارها هماهنگ باشد که نهادها به‌صورت کامل کارآمد و اثربخش عمل کنند (اسمیت، ۲۰۱۰/۱۷۵۹، ص ۲۲). این رویکرد در بردارنده دو شاخصه بارز و متمایز است:

-
1. Political philosophy and justice
 2. contractarian
 3. Thomas Hobbes
 4. John Locke
 5. Rousseau Jean-Jacques
 6. arrangement Institutional

- تمرکز بر عدالت کامل و بی نقص، باهدف شناسایی شاخص های اجتماعی که تحت هیچ شرایطی نمی توان از آنها عدول کرد؛

- تأکید بر استقرار درست نهادها^۱ که به «نهادگرایی استعالیی»^۲ معروف است. شعار اصلی در این دیدگاه، اصلاح و تصحیح نهادها برای حل تمامی مسائل اجتماعی است. مشابه رویکرد مکتب نهادگرایی در برابر دیگر مکاتب اقتصادی. براساس این، اگر نهادها به درستی تعریف، تدوین و تضمین شوند، مشکلات جامعه مرتفع خواهد شد. این نهادهای صحیح امکان گذار از یک بردار هنجاری^۳ به بردار هنجاری دیگر را به گونه ای که شومپیتر مورد نظر داشت، فراهم می کنند؛^۴ گذاری که جهشی^۵ در بینش ها، نگرش ها و جهان بینی ها به دنبال دارد. در مقابل، مکتب کلاسیک اقتصادی بر شفافیت قیمت ها^۶ برای رفع مسائل اقتصادی نظیر تورم، بیکاری، نابرابری در توزیع درآمدها و شیوه تولید و غیره تأکید دارد؛ درحالی که مکتب نئوکلاسیک، آزادسازی تجارت را راه حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی می داند.^۷

باوجود این، تمرکز رویکرد قراردادگرا بر استقرار نهادهای عادلانه به این معناست که اگر این نهادها نتوانند رفتار عادلانه را در به عادت و رویه ای معمول^۸ در جامعه مبدل کنند، سازمان های عدالت خواه به نتیجه مطلوب نخواهند رسید. البته نمی توان از نقش اثرگذار نهادهای غیررسمی و یا عوامل غیرنهادی داخلی و خارجی برای رسیدن به جامعه ای عادلانه و منصف غفلت نمود. به همین دلیل، رویکرد دومی مطرح شد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

ب) رویکرد «مقایسه ای»^۹ در تقابل با رویکرد قراردادگرا، با تمرکز بر کاهش بی عدالتی های مشهود و قابل شناسایی، موفقیت های چشمگیری به دست آورد. نمونه برجسته آن، لغو برده داری بود که با تحقق آن، بخش عظیمی از جامعه، هویت انسانی و برابری خود با دیگران را بازیافت. نبرد علیه برده داری که

1. Get the institutions right
2. institutionalism transcendental
3. Vector norm

۴. برای مطالعه دیدگاه شومپیتر درخصوص توسعه رجوع شود به این مقاله:

Schumpeter, Joseph A. (2005). Development. Journal of economic, XIII, 108-120.

5. Leap like
6. Get the price right
7. trade will do the job
8. Habit of thought
9. comparative

کامونز در فصل سیزدهم از آخرین اثر خود اقتصاد کنش جمعی، آن را «نبردی در راستای آرمان‌های اخلاقی»^۱ توصیف می‌کند (کامونز، ۱۹۷۰، ص ۲۲۱). همچنین فقر پدیده فراگیر دیگری است که محصول بروکراسی‌ها و ساختارهای طبقاتی است و نوعی تبعیض نژادی به شمار می‌رود. حتی امروزه در کشوری با ادعای مدنیت مانند انگلستان، نابرابری طبقاتی و تبعیض نژادی همچنان آشکار است. استثمار گسترده کارگران و مزدبگیران توسط نظام سرمایه‌داری و بهره‌گیری از آنان نشان‌دهنده ارشدیت صاحبان سرمایه و ترویج فرهنگ مزدوری برای بقای این ساختار است.

به‌هر ترتیب، رویکرد «مقایسه‌ای» به دنبال آن است تا به بررسی این موضوع بپردازد که با رفع بی‌عدالتی‌های آشکاری چون برده‌داری، فقر و استثمار^۲ گسترده کارگران، جهان چگونه در مسیر پیشرفت قرار خواهد گرفت. این رویکرد، که بهترین توصیف برای آن "فهم و درک عمیق مقایسه‌ای"^۳ است، از سوی آدام اسمیت و متفکرانی چون ماری دو کوندورسه^۴ (بنیان‌گذار قواعد ریاضی نظریه انتخاب اجتماعی)، جرمی بنتام، مری ولستن کرفت،^۵ کارل مارکس^۶ و جان استوارت میل^۷ مورد حمایت قرار گرفت.

البته بازنمودی تکامل‌یافته‌تر به این شیوه از فهم و درک مقایسه‌ای، فهم آزادی انسان است؛ انسانی که آزادی همزاد با آفرینش اوست و از این رو، هرگونه استثمار انسان به اشکال گوناگون برای اندیشمندانی نظیر آمارتیاسن که انسان را غایت^۸ والای^۹ هر آرمان می‌داند و یا برای کانت که انسان را «ارزش مطلق»^۹ می‌داند، پذیرفتنی نیست. با وجود این، هانا آرنت (۱۹۸۹) با تأسف از انسانی سخن می‌گوید که به‌رغم ماهیت والای وجودی‌اش، ناچار به مبادله ارزش‌های فرهنگی، شخصیتی و ذاتی خود با سرخوشی‌ها و لذت‌های زودگذر^{۱۰} دنیایی است.

روش‌گاه علوم انسانی و مطالعات تربیتی
رتال جامع علوم انسانی

1. of warfare the moral Ideals
2. exploitation
3. comparative realizations
4. Marquis de Condorcet
5. Wollstonecraft Mary
6. Marx Karl
7. John Stuart Mill
8. Profoundness End
9. Absolute worth
10. entertainment

به‌زعم آمارتیاسن، جریان اصلی کنونی در فلسفه سیاسی درباره نظریه عدالت، که جان رالز^۱ پرچم‌دار برجسته آن است، وام‌دار سنت «نهادگرایی استعلایی»^۲ است. رالز در کتاب نظریه‌ای در باب عدالت^۳ به بیان اصولی می‌پردازد که انتخاب نهادهای عادلانه و بی‌نقص را ممکن می‌کند. او به‌صراحت می‌نویسد: «هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه آشنای قرارداد اجتماعی لاک، روسو و کانت را تعمیم دهد و به سطح بالاتری از انتزاع برسد...» (رالز، ۱۹۷۱، ص ۱۱). براساس این، رالز فرض می‌کند افراد در یک همکاری اجتماعی، به‌صورت مشترک اصولی را برمی‌گزینند که حقوق و وظایف اساسی را تعیین و تقسیم منافع اجتماعی را مشخص کند. او در نظریه‌اش توانسته است تا الگوی قرارداد اجتماعی را از مقام تبیین تشکل سیاسی جامعه به سطح بالاتری از انتزاع، یعنی مقام تبیین اصول عدالت ارتقا دهد که معیار حقانیت و درستی ترتیبات و نهادها و مناسبات اجتماعی است؛ البته تحت لوای اصولی که به قرار زیر است:

- اصل برابری در حقوق و وظایف اساسی: هر فرد از حقوق برابر برای بهره‌مندی از جامع‌ترین آزادی‌های اساسی برخوردار است، مشروط بر آنکه این آزادی‌ها با آزادی دیگران هماهنگ باشد؛
 - اصل برابری منصفانه فرصت: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی، مانند نابرابری در ثروت و قدرت، تنها زمانی عادلانه‌اند که به نفع همه، به‌ویژه محروم‌ترین اعضای جامعه باشند. کسب سود بیشتر توسط اقلیت تنها در صورتی مشروع است که به بهبود وضعیت افراد کم‌برخوردار منجر شود (توسلی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۶).^۴ نزد جان رالز، اصل دوم (برابری منصفانه فرصت) بر اصل اول (برابری در آزادی‌های اساسی)، مقدم است؛ به این معنا که پذیرش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تنها زمانی موجه است که آزادی‌های اساسی و برابری واقعی در فرصت‌ها و حقوق اولیه، محقق شده باشد و این نابرابری‌ها به بهبود وضعیت محروم‌ترین اقشار جامعه منجر شود.
- در مورد نظریه عدالت رالز باید گفت که آمارتیاسن آن را در تناسب با آرای اسمیت نمی‌داند؛ زیرا

1. John Rawls

2. Transcendental institutionalism

3. *A theory of justice*

۴. توسلی، حسین (۱۳۷۶). مبنای عدالت در نظریه جان رالز. فصلنامه نقد و نظر، ۳(۲)، ۱۲۲-۱۴۹.

معتقد است تمرکز اسمیت بیشتر بر فهم و ادراک عمیق از ماهیت نهادهای عدالت و چگونگی توسعه و اشاعه آن توسط نهادهای مرتبط است؛ درحالی‌که جان‌رالز به این سؤال می‌پردازد که نهادهای تمام و کمال عدالت چه هستند. باوجوداین، به نظر می‌رسد شکل‌گیری نهادهای عادلانه نیازمند فرایندهای پیچیده تعاملات اجتماعی است و صرف ایجاد نهادها یا قرارداد اجتماعی برای تحقق عدالت کافی نیست و ضرورتاً اصول و آموزه‌های عدالت باید از طریق آموزش عمومی و نهادینه‌سازی به عادت فکری و باور جمعی تبدیل شوند تا در جامعه ریشه دواند.

۳. بی‌طرفی و ناظر بی‌طرف^۱

مفهوم بی‌طرفی که آمارتیا سن در مقدمه کتاب به آن پرداخته است، از منظر تضاد میان رویکرد آدم اسمیت و رویکرد قراردادهای اجتماعی مطرح می‌شود. این تضاد به فرم، شاکله و شیوه راهبری بی‌طرفی موردنیاز برای تحقق عدالت و انصاف بازمی‌گردد. به باور سن، «ناظر بی‌طرف» نزد اسمیت می‌تواند هم در درون یک گروه و هم بیرون از آن تعریف شود؛ درحالی‌که رویکرد قراردادهای اجتماعی بر دیدگاه‌های افراد درون جامعه و قرارداد در حال شکل‌گیری متمرکز است. از نظر سن، ناظر بی‌طرف اسمیت، حوزه‌ای گسترده‌تر و بازتر را دربرمی‌گیرد.

برای روشن‌تر شدن این موضوع، لازم است تفاوت‌های میان مواضع اسمیت و جان‌رالز، و نیز اسمیت و ایمانوئل کانت، درخصوص بی‌طرفی و ارتباط آن با منافع متقابل و نحوه پرهیز از نگرش‌های کوتاه‌نظرانه، که سن به آنها اشاره کرده، بررسی و نقد شود. همچنین، مراجعه به آرای فکری رافائل در کتاب «ناظر بی‌طرف: فلسفه اخلاق آدم اسمیت»^۲ ضروری است؛ زیرا به‌لحاظ تاریخی به منشأ شکل‌گیری این مفهوم به‌ویژه نزد سه فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی، فرانسیس هاتچسون، دیوید هیوم و آدام اسمیت پرداخته است.

1. Impartiality and the Impartial Spectator

2. Raphael, D. D. (2007). *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*. Clarendon Press.

۳-۱. ناظر بی طرف نزد اسمیت و جان رالز

از منظر آدام اسمیت، همان گونه که ما دائماً در منظر دید و قضاوت دیگران هستیم، رفتار دیگران نیز از نگاه و داوری ما پنهان نمی ماند (اسمیت، ۲۰۱۰/۱۷۵۹، صص ۱۲۹-۱۳۰). اکنون چنانچه گشودگی دیدگاه اسمیت را در برابر محدود بودن دیدگاه جان رالز بپذیریم، منشأ بی طرفی برای تمام ابنای بشر را باید در وجدان بیدار و ضمیر پاک مشترک آنان جستجو نمود. در این صورت، همدلی و خیرخواهی برای خود و دیگران در فضایی کاملاً باز و فراگیر توجیه پذیر می شود.

با تأمل در اندیشه های اسمیت، می توان دریافت که کتاب نظریه احساسات اخلاقی در جامعیت فلسفی خود، نوع دوستی و دگرخواهی را صرفاً ضرورتی برخاسته از نیازهای اجتماعی نمی داند؛ بلکه امری وجوبی و فطری جهت حفظ شأن و مقام و شخصیت انسانی^۱ است. همدلی در این دیدگاه نیز امری فراحسی و فراذهنی و مرتبط با «من درونی»^۲ است که نمادی از حق و حقیقت است. این من درونی باید ناظر بر اعمال و کردار «من بیرونی»^۳ یا شخص کنشگر قرار گیرد. اگر فرد بتواند تعادلی میان کنش های خود و این ناظر درونی (که در حقیقت همان ناظر واقعی یعنی خداوند است)، برقرار کند، قضاوتش بی طرفانه خواهد بود.

درواقع، بی طرفی، عدالت و انصاف همان مأموریتی است که برای انسان به عنوان جانشین خداوند بر روی زمین مقرر شده است و لازم است تا خود را پایبند و متعهد به آن به منظور نظارت^۴ بر رفتار و کردار خود و برادرانش بدانند. با این ملاحظات، دیگر رویکرد قراردادهای اجتماعی محدود به نهادهای عدالت ساختاریافته از طریق قواعد و یا دیدگاه های مشهور و عمومی^۵ نمی شود؛ بلکه به سیر و سلوکی متکی است که ریشه در وجدان و فطرت نهاده شده در وجود انسان از بدو خلقت دارد.

-
1. humanity
 2. within Man
 3. without Man
 4. Superintended
 5. Popular opinion

۳-۲. ناظر بی‌طرف نزد اسمیت و کانت

از دیدگاه آمارتیاسن شباهت‌های قابل توجهی میان دیدگاه‌های ایمانوئل کانت و آدام اسمیت در باب بی‌طرفی وجود دارد و حتی دو اثر کانت، یعنی بنیان‌های مابعدالطبیعه‌ی اخلاق^۱ (۱۷۸۵) و نقد عقل عملی^۲ (۱۷۸۸) را متأثر از نظریه احساسات اخلاقی اسمیت می‌داند. با وجود این، این برداشت نیازمند نقد است. واژه مورال^۳ در عنوان اثر اسمیت صرفاً به «اخلاق» اشاره دارد؛ در حالی که «قانون مورال» (Moral law) نزد کانت که به «قانون معرفت نفس»^۴ ترجمه می‌شود، هم «اخلاق» و هم «تهذیب نفس» را شامل می‌شود. در نظام فلسفی کانت، آزادی مبنا و اساس است و زمینه‌ساز شکوفایی ظرفیت‌ها، استعدادها و نبوغ نهفته در وجود انسانی است. از این رو، بعید است که کانت تحت تأثیر اسمیت بوده باشد؛ زیرا گستره مفهومی «مورال» در فلسفه استعلایی کانت فراتر از چهارچوب نظریه احساسات اخلاقی اسمیت است. کانت بر «خودشناسی»^۵ به‌عنوان گمشده مدرنیسم تأکید دارد و از این رو، غفلت از آن بزرگ‌ترین خطای روش‌شناختی است که منتج به برداشت نادرست از ماهیت و سرشت انسانی شده است. لذا، هر نوع سوگیری^۶ و قضاوت نادرست اخلاقی، حاصل عدول از اصل آزادی در «جامعیت مفهومی فزادگنی از آن»^۷ است.

آزادی در نگاه کانت و البته در کلیت و جامعیت آن، نه تنها عدالت و برابری را پیش‌نیاز تعاملات اجتماعی قرار می‌دهد و استقرار نهادهای عدالت را در قالب «آزادی سلبی»^۸ وجوبی قطعی می‌داند، بلکه جنبه‌های ایجابی آزادی^۹ را در هویت مستقل و آرمانی انسان از درون متذکر می‌شود. این آزادی درونی، هیچ مکتب یا ایسم^{۱۰} را تابو نمی‌انگارد و مسخ هیچ اندیشه‌ای نمی‌شود. از این منظر، بی‌طرفی در درون انسان به صورت «درخور ستایش بودن» متجلی می‌شود. به‌دیگرسخن، اصل آزادی در جامعیت مفهومی آن، فرم، شاکله و ماکزیم و چراغ راه برای هر دو وجه «من درونی» و «من بیرونی» قرار می‌گیرد.

1. Groundwork
2. Critique of practical reason
3. Moral
4. Moral law
5. Self-knowledge
6. partiality
7. Idea of freedom
8. freedomfrom/ negative freedom
9. Freedom for/positive freedom
10. ism

با این تفاسیر، نه تنها تمایز گسترده میان دیدگاه کانت و اسمیت روشن می‌شود، بلکه محدودیت‌های دیدگاه جان‌رالز و رویکرد قراردادهای اجتماعی نیز آشکار می‌شود. پرسش اساسی درباره قرارداد اجتماعی این است: چطور می‌توان منافع متقابل و درهم‌تنیده کشورها را با یک قرارداد اجتماعی که محدود به اعضای آن است، توجیه نمود؟ یا چگونه می‌توان خصلت جهان‌شمولی همدلی را، بدون در نظر گرفتن ماهیت فزادنی و فراحسی آن که برآمده از وجدان و فطرت انسانی است و به دور از منافع مادی و نیازهای جامعه‌پذیری، تصور نمود؟

به همین دلیل، کانت در بحث بی‌طرفی، موضعی کاملاً پیشینی^۱ و خالص و مستقل از تعاملات تجربی اتخاذ می‌کند. در مقابل، بی‌طرفی نزد اسمیت، به‌عنوان یک تجربه‌گرا، ناشی از منشأ مشترکی میان افراد یک جامعه است و در سطحی آرمانی، به ضمیر پاک و وجدان پاک انسانی پیوند می‌خورد؛ وجدانی که به‌دلیل ماهیت فراحسی خود، روح ناب و بیدار بشری را نمایندگی می‌کند.

۳-۳. ناظر بی‌طرف و منافع متقابل^۲

آمارتیاسن در این بخش از مقدمه کتاب، این پرسش را مطرح می‌کند که اگر طبق رویکرد قراردادهای اجتماعی، تمامی قراردادها ذاتاً به اعضای یک دولت مستقل محدود باشند، چگونه می‌توان آنها را به‌کل جهان تعمیم داد و آیا این رویکرد با محدودیت مواجه نیست؟ به باور سن، ابزار تحلیلی «ناظر بی‌طرف» در اندیشه اسمیت این محدودیت را برطرف می‌کند. این ابزار نه از طریق قراردادهای پذیرفته‌شده میان اعضای یک دولت، بلکه از طریق قضاوت داوران بی‌طرفی عمل می‌کند که ارزیابی‌هایشان، چه از دور و چه از نزدیک، برای دستیابی به قضاوت عقلانی بی‌طرفانه مورد سنجش قرار می‌گیرد. با این تفسیر، سن معتقد است که تنها راه برون‌رفت از آشوب جهانی، بازگشت به اندیشه‌های اسمیت و بهره‌گیری از مفهوم ناظر بی‌طرف اوست.

آمارتیاسن به‌منظور تبیین دیدگاه خود به ذکر نمونه‌هایی از کتاب «ثروت ملل» اسمیت می‌پردازد تا نشان دهد مواضع اسمیت، به‌ویژه در زیر سؤال بردن قرارداد اجتماعی غیر متعارف شکل‌یافته توسط

1. priori A

2. Interdependent Interests and the Impartial Spectator

کمپانی هند شرقی و سیطره بریتانیا بر هند و قحطی فاجعه‌بار سال ۱۷۷۰ مؤید پیشنهاد وی از نقشه راه برون‌رفت است. اسمیت کمپانی هند شرقی را نمونه‌ای از قرارداد اجتماعی غیر متعارف می‌داند که نه تنها «هند شرقی را سرکوب کرده و حکومتی مستبدانه در آنجا برقرار ساخت»، بلکه «اصلاً توانایی حکمرانی بر قلمروهای تحت تصرف خود را ندارد». در اینجا، مفهوم «ناظر بی طرف» اسمیت فراتر از مرزهای یک دولت عمل می‌کند و قضاوت پیرامون عدالت را به سطحی جهانی ارتقا می‌دهد.

به باور سین، این موضع اسمیت و نقد سلطه‌گری قدرت‌های بزرگ مانند بریتانیا، آمریکا و امروزه چین، امکان اجرایی شدن نهادهای قرارداد اجتماعی را غیرممکن می‌کند. باوجوداین، اجرای برنامه عدالت‌خواهانه همراه با تغییرات بنیادین، بنا به گفته داگلاس نورث، نیازمند دولتی مقتدر و فراتر از آن عزم و اراده تصمیم‌سازان در هر کشور است.^۱ نورث در پاسخ به این پرسش که «درک و آگاهی چه کسی برای ایجاد تغییرات بنیادین اهمیت دارد؟» تأکید می‌کند که نه هر فردی، بلکه تنها تصمیم‌سازان و سیاستمداران قادر به ایجاد چنین تحولاتی هستند (نورث، ۲۰۱۲، ص ۱۲).

در دنیای امروز، وابستگی متقابل کشورها به یکدیگر، امری اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، تأکید بر اصل وحدت‌بخش میان انسان‌ها، یعنی روح مشترک جمعی، نه تنها ضروری است، بلکه می‌تواند بستری برای تحولات بنیادین در نظام ناعادلانه حاکم بر جهان فراهم آورد. این تحول از طریق معرفی پارادایمی نوین ممکن می‌شود؛ پارادایمی که با کاهش بی‌عدالتی‌ها و ترویج قضاوت‌های اخلاقی بر پایه بی‌طرفی، نور امید را در راستای ساخت جهانی عادلانه در عمق وجود جوامع روشن می‌کند.

۳-۴. ناظر بی طرف و اجتناب از نگرش‌های کوتاه‌نظرانه^۲

آمارتیاسن در این بخش از مقدمه تأکید می‌کند که آدام اسمیت رویکرد بی‌طرفی را برگزیده تا امور سیاسی و اخلاقی را از قید نگرش‌های کوتاه‌نظرانه رها کند. برای تأیید این ادعا، او به بخشی از متن نظریه احساسات اخلاقی ارجاع می‌دهد تا نشان دهد این برداشت با استناد به سخنان خود اسمیت قابل دفاع است.

۱. جهت مطالعه دقیق دیدگاه داگلاس نورث به مقاله زیر مراجعه شود

North, D. (2006). Understanding the process of economic change. *Storia del Pensiero Economico*, (2005/2).

2. the impartial spectator and the avoidance of parochialism

... زنده‌به‌گور کردن و کشتار نوزادان - عمل رایجی بود که کم‌وبیش در تمامی ایالات یونان و حتی در میان اهالی آداب‌دان و متمدن آتن نیز مجاز شمرده می‌شد... عرفِ جاافتاده حتی طریقت فلاسفه را نیز - که می‌بایست منصفانه‌تر و صحیح‌تر می‌اندیشیدند - منحرف کرده بود و به همین دلیل همچون بسیاری از مواقع دیگر به‌جای آنکه این اجحاف و تعدی موحش را توبیخ کنند، با ملاحظات دور از ذهن و غیرقابل‌قبولی در باب سودمندی عمومی از آن پشتیبانی به عمل می‌آوردند. ارسطو در این باره چنان سخن می‌گوید که گویی چیزی بوده که حاکمان باید در بسیاری مواقع آن را تشویق می‌کرده‌اند. افلاطون شفیق و دلسوز نیز همین موضع مشابهی را دارد و با وجود آن همه عشق به بشریت که به تمامی آثارش جان می‌بخشد، در هیچ کجا چنین عملی را نامناسب ندانسته و رد نمی‌کند (اسمیت، ۲۰۱۰، ص ۲۸).

نمونه‌ای که آمارتیاسن به آن اشاره کرده است، تنها یک مصداق عینی است؛ درحالی‌که می‌توان به تجارب تاریخی متعددی چون افراط‌گرایی مذهبی، ناسیونالیسم، نژادپرستی و ادعاهای برتری نژادی و قومی اشاره نمود که چهره‌ای تاریک، ظالمانه و هولناک از خود به‌جا گذاشته‌اند؛ چهره‌ای که حتی در میان حیوانات نیز به‌ندرت دیده می‌شود. گویی بشریت از یک حکایت قدیمی عبرت نگرفته است که در درون هر انسان دو گرگ^۱ ساکن‌اند: گرگی مهربان، آرام و بی‌آزار که تنها در برابر انحراف از مسیر درست یا آسیب دیدن، واکنش نشان می‌دهد و گرگی خشمگین که همواره کینه‌توز و مهاجم است و به هر‌که در مسیرش باشد، حمله می‌کند. این دو گرگ در وجود انسان‌ها پیوسته در ستیزند، اما درنهایت، گرگی پیروز می‌شود که بیشتر تغذیه شده باشد. نتیجه اینکه گرگ‌صفتی و سلطه قانون جنگل، حاصل پرورش گرگ کینه‌ورز و خشمگین درون است.^۲

۴. تمایلات درونی و سوگیری‌ها، شمول‌پذیری و برابری^۳

آمارتیاسن در این بخش به تمایلات شخصی و عاطفی آدام اسمیت و نه سوگیری‌های زمینه‌ای او پرداخته و کوشیده است با مبنایی منطقی به بررسی موضوع پردازد. به باور سن، اسمیت به‌درستی معتقد بود که

1. Two Wolves

۲. این حکایت نخستین بار توسط بیلی گراهام (۱۹۷۸) نقل شده

Graham, B. (1978). The Holy Spirit: Activating God's power in your life (p. 92). Word Books.

3 inclinations, inclusion, and equality

«قاطع‌ترین و قابل‌اعتمادترین قضاوت‌های ما درباره درست و غلط توسط قواعد و مفاهیمی ساماندهی می‌شود که از استقرار عقلی نشئت گرفته‌اند». با وجود این، او تأکید می‌کند «ادراکات اولیه» ما درباره درست و غلط، نه از عقل، بلکه از حس و عاطفه فوری و بی‌واسطه سرچشمه می‌گیرد. این ادراک می‌تواند سرنخ‌هایی درباره سوگیری‌ها و زمینه‌های عاطفی فرد ارائه دهد.

سن، شمول‌پذیری جهانی اسمیت را برجسته‌ترین ویژگی شخصیتی او می‌داند. اسمیت اگرچه تکالیف خاصی برای افراد در قبال هم‌جواری‌هایشان قائل است، اما فراتر از آن، به شمول‌پذیری اخلاقی و سیاسی در مقیاس جهانی توجه دارد. این شمول‌پذیری با سوگیری معرفت‌شناختی قوی او همخوان است که همه انسان‌ها را ذاتاً برابر می‌داند. به گفته سن، توانایی اسمیت در نادیده گرفتن مرزهای طبقه، جنسیت، نژاد و ملیت برای فرض برابری پتانسیل‌های انسانی، بدون قائل شدن به تفاوت‌های ذاتی در استعدادها، شگفت‌انگیز است. از این رو، نظریه احساسات اخلاقی سرنخ‌های مهمی درباره سوگیری‌های درونی و عاطفی اسمیت ارائه می‌دهد.

اگر شمول‌پذیری^۱ را در مقابل استثنایپذیری قرار دهیم، تأکید کانت بر ماهیت جهان‌شمول انسان مبتنی بر قانون معرفت نفس، تأمل‌برانگیز می‌شود. اسمیت نیز ظاهراً همه انسان‌ها را صرف‌نظر از قوم، نژاد، زیست اجتماعی یا ملیت، برابر می‌داند و قابلیت‌ها و استعداد‌هایشان را ذاتی وجودشان می‌بیند. او استعداد بالقوه یک فیلسوف و یک باربر را در بدو تولد یکسان فرض می‌کند و تفاوت‌های میان افراد را به عادات، آموزش و محیط پرورشی آنها نسبت می‌دهد.

می‌توان تحلیل کرد که طبقات فرودست اغلب به دلیل درگیری برای تأمین حداقل معیشت و زنده ماندن، فرصت تفکر و درک آزادی ذاتی خود را ندارند. کودکی که در خانواده‌ای فقیر متولد می‌شود، به تدریج نابرابری طبقاتی و شرایط تحمیلی را می‌پذیرد. فقر با ایجاد محدودیت در نگرش و امکانات، مانع شکوفایی استعدادها می‌شود و تنها محدودی به صورت اتفاقی از این چرخه رهایی می‌یابند. از نظر اسمیت، تفاوت‌ها میان افراد در متجلی ساختن خلاقیت‌ها، نتیجه دسترسی نابرابر به فرصت و نه تفاوت در استعداد‌های ذاتی آنان است.

اسمیت حتی از ادعای برخی معاصرانش درباره برتری ژنتیکی سفیدپوستان خشمگین می‌شود و

می‌نویسد: «هیچ سیاهی از اهالی ساحل آفریقا نیست که از این نظر دارای همان میزان علو طبعی نباشد که روح ارباب فرومایه‌اش اغلب قادر به درک آن‌هم نیست». هدف اسمیت از بیان مثال‌هایی چون برابری ذاتی سیاهان ساحل آفریقا با اربابان‌شان، تأکید بر تفاوت‌های حاصل از محیط پرورشی است. باوجوداین، پرسش مهمی که مطرح می‌شود آن است که اگر اسمیت به برابری ذاتی همه انسان‌ها باور دارد، چرا در هیچ‌یک از آثارش به نقد نظام طبقاتی و نژادپرستی حاکم بر جامعه انگلستان پرداخته است و آن را به‌عنوان مفروض ذهنی و داده‌شده^۱ پذیرفته است؟ این تناقض ظاهری در اندیشه اسمیت نیازمند بررسی عمیق‌تر است.

۵. ناظر بی‌طرف در تحلیل رافائل^۲

رافائل در ابتدای کتاب «ناظر بی‌طرف: فلسفه اخلاق آدام اسمیت» به نقد مفسرانی می‌پردازد که عمدتاً اقتصاددان بوده، به کتاب نظریه احساسات اخلاقی به‌ویژه ویرایش ششم آن، صرفاً به منظور یافتن ارتباط آن با ثروت ملل پرداخته‌اند. او می‌نویسد: «این رویکرد منجر به طرح «مسئله آدام اسمیت»^۳ شده است که ناشی از تناقضات ظاهری در فرضیات روان‌شناختی میان این دو اثر است (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۱). همچنین، رافائل به مفسرانی اشاره می‌کند که کوشیده‌اند مواضع شخصی اسمیت در مسائل اخلاقی را از این کتاب استخراج نمایند. در این میان، او از پروفسور چارلز گریسولد^۴ یاد می‌کند که به جای تمرکز بر تبیین دیدگاه‌های شخصی اسمیت در باب اخلاقیات، بر «تمایل او به ترویج عمل فضیلت»^۵ تأکید کرده است (همان، ص ۶).

فارغ از دغدغه‌های مفسران و مباحث شکل‌گرفته پیرامون «مسئله آدام اسمیت» پرسش کلیدی این است که چرا اسمیت در نظریه احساسات اخلاقی حقوق طبیعی^۶ را نه به‌عنوان بخشی از «فلسفه اخلاق»^۷

1. Given

۲. آنچه در این بخش مورد نظر قرار گرفته است، بخش‌هایی از کتاب نگارش شده توسط رافائل با عنوان زیر است:

Raphael, D. D. (2007). *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*. Clarendon Press.

3. problem Smith Adam

4. Griswold Charles

5. practice of virtue promote the

6. jurisprudence natural

7. moral of part philosophy

که در دانشگاه‌های اسکاتلند آن زمان رایج بود، بلکه به‌عنوان بخشی از نظریه احساسات اخلاقی خود در نظر گرفته است؟ پاسخ به این پرسش، مستلزم فهم دیدگاه‌های فلاسفه پیشین نظیر فرانسیس هاتچسون و دیوید هیوم است که پیش از اسمیت به تبیین نظریه‌های اخلاقی خود پرداخته‌اند.

هاتچسون و هیوم هر دو از منتقدان سرسخت فیلسوفان عقل‌گرا، از جمله ساموئل کلارک^۱ و ویلیام وولستون^۲ بودند که قضاوت^۳ و انگیزه عمل اخلاقی^۴ را صرفاً عملکرد عقل می‌دانستند. در مقابل، هاتچسون و هیوم معتقد بودند قضاوت‌های اخلاقی،^۵ ریشه در احساس^۶ دارند و انگیزه عمل اخلاقی نه لزوماً عقلی، بلکه احساسی است. هیوم به‌ویژه در «رساله‌ای درباره طبیعت انسانی»^۷ با نقد تند عقل‌گرایان استدلال می‌کند که «تمایزات اخلاقی»^۸ نشئت گرفته از عقل نیست؛ بلکه نشئت گرفته از «حسی اخلاقی»^۹ است. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۶-۷) هیوم با به‌کارگیری اصطلاح حس اخلاقی که از هاتچسون وام گرفته بود، این مفهوم را با لفظ sentiment در آثار خود به کار می‌برد. به گفته رافائل، اسمیت با پذیرفتن دیدگاه هیوم، با این فرض پیش رفته است که مشارکت بیشتر در فلسفه اخلاق مستلزم در نظر گرفتن «احساسات» به‌عنوان عنصر بنیادین قضاوت‌های اخلاقی است. باوجوداین، برخی معتقدند تمایز اسمیت با پیشینیانش در این است که هاتچسون و هیوم صرفاً به توصیف منشأ^{۱۰} یا اصل قضاوت‌های اخلاقی پرداخته‌اند؛ درحالی‌که اسمیت با تکیه بر مشاهدات خود از رفتار انسانی، به‌ویژه در جامعه‌اش، به تبیین اخلاق پرداخته است. البته این رویکرد از نقطه نظر برخی فلاسفه فاقد جهان‌شمولی است (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۸).

باوجوداین، چگونگی ورود مفاهیمی چون «بی‌طرفی» و «همدلی» به نظریه قضاوت‌های اخلاقی

1. Clarke Samuel
2. Wollaston William
3. judgement
4. motive of moral action
5. judgement moral
6. on rests feeling
7. *Treatise of Human Nature*
8. moral distinctions
9. moral sense
10. Origin

اسمیت، مسئله‌ای مهم است که نیازمند بررسی مقدماتی دیدگاه هاتچسون و هیوم و تقابل نظرات آنان با عقل‌گرایان است؛ موضوعی که در ادامه و براساس گفته‌های رافائل به آن پرداخته خواهد شد.

۵-۱. موضع‌گیری مشخص هاتچسون در خصوص قضاوت اخلاقی و ایفای نقش بی‌طرفی

نظریه‌های سه فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی، فرانسیس هاتچسون،^۱ دیوید هیوم و آدام اسمیت، درباره قضاوت اخلاقی^۲ بر نقش حس و درک «ناظران یا مراقب‌ها»^۳ تأکید دارند. این درحالی است که فیلسوفان عقل‌گرای انگلستان، مانند ساموئل کلارک و ویلیام وولستون، قضاوت و انگیزه عمل اخلاقی را مبتنی بر پیش‌فرضی روان‌شناختی از «خودخواهی و حب نفس»^۴ در نیت کنشگر می‌دانند. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۲۷) هاتچسون با نقد این روانشناسی خودخواهانه، قضاوت اخلاقی را به صورت «غیر نفع‌طلبانه»^۵ و بی‌غرض معرفی نمود و کنش‌هایی اخلاقی را فاقد تمایلات نفع‌طلبانه، چه در پذیرش و چه در اجتناب^۶ از عمل تعریف نمود. (همان) او به جای محوریت دادن به گرایش‌های نفع‌طلبانه، بی‌طرفی و فقدان سوگیری را مرکز قضاوت‌های اخلاقی قرار داد. این دیدگاه با این فرض توجیه می‌شود که اگر منشأ قضاوت‌ها را وجدان و فطرت ناب انسانی و منشأ رفتار انسانی را سنت‌های جمعی و وجدان بیدار جامعه بدانیم - چنان‌که در فرهنگ اسکاتلندی مرسوم بود - نفع‌طلبی و سوگیری امری حاشیه‌ای خواهد بود.

در پی طرح نظریات هاتچسون، فیلسوفانی مانند لرد شفتسبری^۷ و بی‌شاپ باتلر،^۸ فضیلت^۹ را وظیفه و تعهدی الزامی و مزیت برای هر مخلوقی دانستند و انحراف از این تعهد درونی را مایه ضلالت و گمراهی^{۱۰} قلمداد کردند. برای آنها قضاوت اخلاقی تنها از منظر روانشناسی کنشگر معتبر است؛ اما هاتچسون معتقد بود قضاوت اخلاقی برای تأیید عمل یک فرد باید کاملاً فاقد منافع شخصی و تمایلات

1. Hutcheson
2. theory of moral judgment
3. spectators of Feeling
4. psychology egoistic
5. judgements disinterested
6. Omission
7. Shaftesbury Lord
8. Butler Bishop
9. Virtue
10. Vice

نفع طلبان^۱ باشد (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۲۸). او بر این باور بود که چنین قضاوتی زمانی ممکن است که انگیزه خیرخواهی^۲ به صورت طبیعی در فرد پدید آید. درک این خیرخواهی طبیعی با مقایسه حس اخلاقی و عشقی بی‌نیاز از خواسته‌های شخصی ممکن می‌شود؛ عشقی که از خیرخواهی خالص سرچشمه گرفته و لذت، شغف، شادی و تحسین زیبایی‌شناختی را به دنبال دارد و حسی درونی و فrazدھنی را سبب‌ساز می‌شود.

اگر با این عینک بنگریم، فضیلت برای هاتچسون، پذیرش خیرخواهی و زیبایی و تحسینی است که وحدت در کثرت^۳ را پدید می‌آورد. فضیلت و خیرخواهی بدون انتظار پاداش و بده بستان است و به دلیل این خلوص، دلپذیر و زیباست. او نظاره‌گری^۴ یا مشاهده‌گری^۵ را فضیلتی عاشقانه و پسندیده می‌داند که حسن نیت^۶ و علاقه ناظر را نسبت به کنشگر برمی‌انگیزاند (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۲۹) این ناظر، آزاد و فارغ از تعلقات شخصی، بازنمایی واقعی از بی‌طرفی است که به بازیگران^۷ در تمامی صحنه‌های زندگی الگو^۸ می‌دهد. اما آیا هر ناظری تحسین امور عمومی را نسبت به امور خصوصی ترجیح می‌دهد؟ در پاسخ باید گفت آن زمان که اعمال ما واقعاً خیر و مفید برای عموم باشد، نه تنها تمام مشاهده‌کنندگان و ناظران آن را تأیید و تحسین می‌کنند، بلکه آنچه خود تأیید می‌کنیم نیز مورد قبول آنها قرار می‌گیرد. واژه‌هایی نظیر شایستگی، قابل تقدیر و ستایش بودن نشان‌دهنده کیفیت اعمالی هستند که تأیید ناظر را به دنبال دارند.

اما آیا عملی که شایسته خوانده می‌شود و یک مشاهده‌گر آنها را تأیید می‌نماید، لزوماً تمامی مشاهده‌گران دیگر نیز آن را ستایش می‌کنند؟ پاسخ به این پرسش به درک صحیح بی‌طرفی وابسته است. اگر بی‌طرفی را حسی فrazدھنی بدانیم که با رهایی از خودخواهی، فرد را به خودشناسی می‌رساند و وجدان

-
1. interestedness
 2. motive of benevolence
 3. unity-in-variety
 4. spectators
 5. observers
 6. good will
 7. Actors
 8. Exemplar

او را ناظر بر رفتارها و قضاوت‌هایش قرار می‌دهد، این بی‌طرفی به همه هم‌منوعان^۱ تعمیم می‌یابد. به تعبیر کانت، شایستگی و تحسین‌پذیری بدون چشم‌داشت در قلب فرد نهادینه می‌شود. البته نزد کانت، معیار تحسین‌پذیری یک عمل، مطابقت آن با قانون جهان‌شمول معرفت نفس^۲ است؛ قانونی که برای تمام بشریت واجد اعتبار بوده و دارای وجوبی قطعی و یقینی^۳ است. از این منظر، ناظر بی‌طرف^۴ نقطه عطفی برای گذر از بدویت (حاکمیت با قوانین حدی) به مدنیت و حاکمیت قانون^۵ است؛^۶ مرتبه‌ای فراتر کنشگری^۷ و در میانه راه رسیدن به اندیشه‌پردازی که خاستگاه معدودی فلاسفه^۸ است.

1. feeling Fellow

2. Moral laws

3. Apodictic

۴. ناظر بی‌طرف در فلسفه کانت به صورت یک موجود واقعی یا شخص خاص ظاهر نمی‌شود؛ بلکه به صورت امری پیشینی (a priori) متجلی است که هر فرد عقلانی می‌تواند با تأمل در قانون معرفت نفس (Moral) به آن دست یابد. این دیدگاه با مفهوم «شایستگی تحسین (worthiness of esteem)» هم‌خوانی دارد که در فلسفه کانت به مطابقت عمل با قانون معرفت نفس اشاره دارد. به گفته کورسگارد، قانون معرفت نفس کانت به‌عنوان یک «ناظر درونی» عمل می‌کند که فرد را به خودآیینی و قضاوت بی‌طرفانه هدایت می‌کند (Korsgaard, 1996, p. 159).

5. of Rule law

۶. در تأکید این گفته، الیسون می‌نویسد: فیلسوف در نظام کانت، با تحلیل پیشینی، بنیان‌های خودآیینی و آزادی را روشن می‌کند که برای تحقق مدنیت و حاکمیت قانون ضروری‌اند (Allison, 2004, p. 112).

۷. در فلسفه کانت، کنشگران افرادی هستند که در مقام عمل، تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده خود رفتار می‌کنند. اما از نظر کانت، تنها کنشی اخلاقی است که از اراده خیر و پایبندی به قانون اخلاقی ناشی شود. به گفته کانت در بنیان‌های مابعدالطبیعه اخلاق، «تنها اراده خیر است که فی‌نفسه خیر است، صرف‌نظر از نتایج آن» (Kant, 1785, Ak. 4:394). کنشگر اخلاقی ایدئال کانت، فردی است که با خودآیینی (autonomy) و آزادی درونی، خود را به قانون اخلاقی متعهد می‌کند.

۸. کانت در نقد عقل محض (۱۷۸۱) و دیگر آثار خود، فیلسوف را به‌عنوان فردی معرفی می‌کند که نه تنها به دنبال حقیقت است، بلکه نظام‌های فکری را برای فهم جهان و هدایت کنش انسانی تدوین می‌کند. فیلسوفان در فلسفه کانت با تأمل در مفاهیم پیشینی و جهان‌شمول، از جمله قانون اخلاقی، به ارتقای خودآگاهی بشری و تبیین شرایط امکان معرفت و اخلاق کمک می‌کنند. فیلسوف در فلسفه کانت، فراتر از کنشگر یا ناظر بی‌طرف، به‌عنوان یک «اندیشه‌پرداز» عمل می‌کند که به دنبال حقیقت فی‌نفسه و اصول متعالی است. در نقد عقل عملی، کانت فیلسوف را مسئول تبیین قانون معرفت نفس می‌داند که نه تنها برای افراد، بلکه برای کل بشریت معتبر است (Kant, 1788, Ak. 5:19).

جدول ۱. مقایسه سه نوع انسانی در نظام فلسفی کانت و اسمیت

ویژگی	کنشگران (Actors)	ناظران بی‌طرف (Impartial spectators)	فیلسوفان (Philosophers)
تعریف در فلسفه کانت	افرادی که در مقام عمل، با اراده خود رفتار می‌کنند و ممکن است تحت تأثیر تمایلات یا قانون اخلاقی باشند Kant, 1998/1785, Ak.) (4:394) ^۱	دیدگاه عقلانی یا قانون اخلاقی که قضاوت‌های بی‌طرفانه و جهان‌شمول را ممکن می‌سازد (Kant, 1788, Ak. 5:30)	اندیشه‌پردازانی که اصول پیشینی و جهان‌شمول را تبیین و به خود آگاهی بشری کمک می‌کنند (Kant, 1788, Ak. 5:19).
تعریف در فلسفه اسمیت	افرادی که در جامعه با انگیزه‌های متنوع (خودخواهانه یا دگرخواهانه) عمل می‌کنند و رفتارشان تحت تأثیر همدلی و قضاوت دیگران است. Smith, 2010/1759, (Part I)	شخصیتی که از منظری بی‌طرفانه و با همدلی، قضاوت‌های اخلاقی را انجام می‌دهد Smith, 2010/1759, Part (III)	متفکرانی که با تأمل در رفتار انسانی و قضاوت‌های اخلاقی، نظام‌های اخلاقی را تبیین می‌کنند؛ مانند خود اسمیت Smith, 2010/1759, Part (VII).
منشأ قضاوت (کانت)	عقل عملی و قانون اخلاقی پیشینی، یا در موارد غیر اخلاقی، تمایلات شخصی Kant, 1998/1785, Ak.) (4:414).	قانون اخلاقی جهان‌شمول که مستقل از تجربه است Kant, 1993/1788, Ak.) (5:30)	عقل نظری و عملی با تأمل در اصول پیشینی Kant, 1993/1788, Ak.) (5:19).

۱. رفرانس Kant, 1785, Ak. 4:394 بدین معناست که ارجاع نوشته به صفحه ۳۹۴ از جلد چهارم نسخه آکادمیک «بنیان‌های مابعدالطبیعه اخلاق» است

ویژگی	کنشگران (Actors)	ناظران بی طرف (Impartial spectators)	فیلسوفان (Philosophers)
منشأ قضاوت (اسمیت)	احساسات، همدلی و تأیید اجتماعی، با تأثیر محیط و عادات Smith, 2010/1759, Part (I; Raphael, 2007, p. 28).	حس اخلاقی و همدلی بی طرفانه که از وجدان و فطرت انسانی نشئت می‌گیرد Smith, 2010/1759, Part (III; Sen, 2009, p. 126).	مشاهدات تجربی از رفتار انسانی و تعمیم آنها به اصول اخلاقی Smith, 2010/1759, Part VII; Raphael, 2007, (p. 8).
ارتباط با قانون اخلاقی (کانت)	ملزم به عمل براساس قانون اخلاقی، اما ممکن است تحت تأثیر هوس‌ها باشند Kant, 1998/1785, Ak.) (4:397)	تجلی قانون اخلاقی به عنوان معیار بی طرفی Kant, 1993/1788, Ak.) (5:30).	تدوین قانون اخلاقی به عنوان مبنای خودآیینی و آزادی (Allison, 2004, p. 112).
ارتباط با قانون اخلاقی (اسمیت)	قانون اخلاقی صریح نیست؛ رفتارها از طریق همدلی و قضاوت ناظر بی طرف تنظیم می‌شوند Smith, 2010/1759, Part (III)	ناظر بی طرف معیاری برای قضاوت اخلاقی ارائه می‌دهد که به وجدان پاک انسانی متصل است Smith, 2010/1759, Part (III; Raphael, 2007, p. 29).	اصول اخلاقی از مشاهدات تجربی و حس اخلاقی استخراج می‌شوند، نه قانون پیشینی Smith, 2010/1759, Part (VII)
مثال (کانت)	فردی که براساس وظیفه به دیگری کمک می‌کند Kant, 1998/ 1785, Ak.) (4:398)	دیدگاه عقلانی که کنش را با قانون جهان شمول ارزیابی می‌کند Kant, 1993/1788, Ak.) (5:31).	خود کانت که قانون اخلاقی را تدوین کرد (Kant, 1993/1788).
مثال (اسمیت)	فردی که از روی خیرخواهی یا نفع شخصی عمل می‌کند Smith, 2010/1759, Part (Part I).	ناظر فرضی که رفتار خیرخواهانه را تأیید می‌کند Smith, 2010/1759, Part (III).	خود اسمیت که نظام اخلاقی مبتنی بر همدلی را تدوین کرد Smith, 2010/ 1759, Part (VII)

فیلسوفان (Philosophers)	ناظران بی‌طرف (Impartial spectators)	کنشگران (Actors)	ویژگی
تسهیل‌گذار از بدویت به مدنیت با تبیین اصول اخلاقی (Allison, 2004, p. 112).	مبنای حاکمیت قانون و مدنیت با ارائه معیار بی‌طرفانه (Guyer, 2010, p. 103).	با پایبندی به قانون اخلاقی به مدنیت کمک می‌کنند (Kant, 1998/1785, Ak.) . (4:430)	ارتباط با مدنیت (کانت)
ارتقای درک اخلاقی جامعه با تحلیل رفتار انسانی Smith,2010/ 1759, Part (VII)	تضمین نظم اخلاقی و اجتماعی از طریق قضاوت بی‌طرفانه Smith,2010/1759,Part (III).	با کنش‌های خیرخواهانه و همدلانه به نظم اجتماعی کمک می‌کنند Smith,2010/ 1759,) . (Part I	ارتباط با مدنیت (اسمیت)

۵-۲. موضع‌گیری مشخص هیوم در خصوص قضاوت اخلاقی و ایفای نقش همدردی

به باور رافائل، دیوید هیوم در میان دیگر فیلسوفان تجربه‌گرای اسکاتلندی (هاتچسون و اسمیت)، با نگرشی نوآورانه به تبیین نظریه قضاوت اخلاقی پرداخته و آن را در قالب ظرفیتی حسی برای تأیید و یا رد اعمال تعریف نموده است. از نگاه هیوم، احساس لذت یا ناخوشنودی، ریشه در «همدلی» داشته و از قضاوت فرد نسبت به عمل خود یا دیگران سرچشمه می‌گیرد. او خوشنودی ناظر از خیرخواهی را به لذتی نسبت می‌دهد که از همدلی با عملی خیرخواهانه پدید می‌آید و ناخوشنودی از نیت بد یا بدخواهی را نتیجه همدلی با رنج و ناراحتی ناشی از آن عمل می‌داند. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۲۹)

برخلاف فرانسیس هاتچسون که فضیلت را به خیرخواهی محدود می‌کند، هیوم فضیلت را مفهومی پیچیده‌تر می‌داند که نیازمند نظریه‌ای جامع‌تر است. نزد او فضیلت در دو دسته قابل تمایز است: نخست، «فضیلت‌های طبیعی»^۱ که خودانگیخته ستایش برانگیز و سرشار از خیرخواهی‌اند؛ و دوم «فضیلت‌های مصنوعی»^۲، که به رویه‌های اجتماعی و تمایلات طبیعی وابسته‌اند و هیوم عدالت را از جمله آنها می‌داند. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۰۲۹) بدین ترتیب، هیوم تمام تأییدات اخلاقی را بر پایه همدلی استوار ساخت و

1. naturalvirtue

2. Artificial virtue

قضاوت اخلاقی ناظر را به عنوان احساسی خوشایند یا ناخوشایند تعریف نمود که از کیفیت ذهنی یا عینی یک عمل نشئت می‌گیرد. در این دیدگاه، ناظر بی‌طرف محور قضاوت اخلاقی است و کیفیت قضاوت او هم در وجه عینی (نظارت بر کنش‌های دیگران و بالعکس) و هم در وجه ذهنی (وجدان و فطرت پاک درونی) مورد توجه قرار می‌گیرد. وجه عینی نظم و امنیت اجتماعی را تضمین می‌کند؛ در حالی که وجه ذهنی، با تمرین و مراقبه، وجدان را به محکمه‌ای برای تأیید یا تنبیه درونی تبدیل می‌کند؛ نیرویی در درون که ثمره آن نزدیک شدن به آزادی در معنای فراذهنی آن است. اما اینکه چرا وجدان درونی و نظارت بیرونی در نظریه قضاوت اخلاقی هیوم به همدلی و یا حس فراذهنی سپرده شده است، ریشه‌های عمیق فلسفی دارد که در بردارنده اصل وحدت در کثرت برای تمام موجودات و نتیجه وجدان بیدار آدمیان است. هیوم حتی زبان اخلاق را از حب نفس^۱ متمایز می‌سازد؛ زیرا معتقد است این دو ماهیتشان به دوجهان متفاوت تعلق دارد. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۰) زبان اخلاق برای او فارغ از تمایلات نفع‌پرستی و خودخواهی و بیانگر اشتراک حسی میان انسان‌هاست. با عینک حب نفس به وضعیتی خاص می‌نگریم، اما با عینک اخلاق که بنگریم، تنها اصول جهان‌شمول و چهارچوب‌های بشردوستانه و ارزش‌هایی که برای تمامی بشریت پذیرفتنی‌اند، مشروعیت می‌یابد. این قاعده‌ای الزامی است که هر فرد متناسب با اصول انسانی موظف است تا به قضاوتی بی‌طرفانه آن‌هم در جامعیتی مفهومی بپردازد.

بر اساس این، وظیفه حرفه‌ای و اجتماعی یک قاضی در منصب قضاوت بسیار حساس است؛ زیرا او موظف است تا در موضعی کاملاً بی‌طرفانه قضاوت نماید. هرگونه جانب‌داری، عدالت و انصاف را زیر سؤال می‌برد و هویت حرفه‌ای و اجتماعی او را مخدوش می‌کند. اما چگونه می‌توان بی‌طرفی را که نمایش و نمادی از آزادی است با عدم تأثیرپذیری ناظر محقق کرد؟ خداوند در آیه نهم از سوره حشر پاسخ می‌دهد: [وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ و کسانی که در دارالهجره (مدینه) و ایمان، قبل از مهاجران جای گرفتند و کسانی را که (از مکه) به سویشان هجرت نمودند، دوست می‌دارند و در دل، نیازی به آنچه (از فین) به مهاجران داده شده احساس نمی‌کنند و اگر چه خود شدیداً در فقر هستند، ولی مهاجران را بر خود مقدم می‌دارند و کسانی که از بخل نفس

1. self - love

محافظت شوند، آنان همان رستگاران‌اند]. بدین معنا که آزادی از حرص مفراط نفس، مقدمه رسیدن به بی‌طرفی و یک گام به سوی انسانیت و مدنیت و درک حقیقت آزادی در معنای بالذات آن است. مأموریتی که یک فیلسوف برای خود قرار می‌دهد و در راستای آن تمام تلاش خود را می‌نماید.

۵-۳. موضع‌گیری مشخص اسمیت در خصوص قضاوت اخلاقی

• نحوه ایفای نقش بی‌طرفی

رافائل در تحلیل فلسفه اخلاق آدم اسمیت تأکید می‌کند اسمیت قضاوت اخلاقی را نوعی حس عدالت‌خواهی^۱ و معیاری برای تنبیه^۲ و مجازات می‌داند. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۲) از نظر اسمیت، تمایل طبیعی بشر به تحسین عدالت و مجازات، ریشه در احساسات اخلاقی دارد. هنگامی که دادرسی در برابر شکایتی از بی‌عدالتی، وعده جبران خسارت می‌دهد، این اقدام برای هر ناظر بی‌طرفی جلوه‌ای از عدالت و برابری است. به بیانی دیگر، بی‌طرفی برای اسمیت در مفهوم عدالت و مساوات^۳ متبلور می‌شود؛ هرچند او معتقد است تاکنون هیچ‌کس نتوانسته آموزه ناظر بی‌طرف را به‌صورت کامل صورت‌بندی نماید. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۳ به نقل از اسمیت، نظریه احساسات اخلاقی (۱۷۵۹)).

اسمیت، بی‌تفاوتی را از ویژگی‌های برجسته ناظر بی‌طرف می‌داند، شاید به این علت که ناظر هرگز ذینفع نیست و قضاوتش صرفاً بر وجدان بیدار و معیارهای مستحکم انسانی استوار است. این دیدگاه به‌نوعی جهان‌شمولی اشاره دارد که نماینده و معرف هر مشاهده‌گر دیگری با احساسات مشترک انسانی

1. sense of justice

2. punishment

۳. اما همین بی‌طرفی اگر در کلام کانت مطرح می‌شود، به‌یقین دربردارنده «جامعیت (Idea) مفهومی فراذهنی از بی‌طرفی» بود؛ جامعیتی که ما فقط به مظاهری از آن وقوف داریم و به‌طورکامل قابل ادراک نیست. واژه Idea با I بزرگ در معنای جامعیت مفهومی فراذهنی، جامعیتی است که قابل ادراک به صورت کامل نبوده و تنها نشئه‌ها، بردارها و ابعادی از آن قابل ادراک است. برای مثال زمانی که به واژه جامعیت مفهومی فراذهنی از آزادی اشاره می‌کنیم، منظور جامعیتی است که انواع گوناگون آزادی نظیر آزادی بیان، قلم، مطبوعات، انتخاب و غیره را شامل می‌شود و این موارد تنها ابعادی از جامعیت مورد نظر است؛ اما آن آزادی بالذات و فی‌نفسه که همزاد با آفرینش انسانی است، جامعیت فراذهنی از آزادی است که فراگیر و مطلق با ماهیتی جهان‌شمول بوده و بایستی وجودی (Categorical imperative) است. آزادی که ادراک کامل آن برای انسان محدود و مقید ممکن نیست و این استنتاج و استنباط وجود دارد که گستره مشخصی از این مفهوم با توجه به محدودیت ذهنی برای هر فرد قابل ادراک باشد (متوسلی، وهایی ۱۴۰۳(ب)، ص ۷).

است. ناظر باید آرمان انسانیت را در خود پرورش دهد، که این امر فراتر از همدلی معمولی است. او باید همدلی‌اش را چنان تقویت کند که بتواند خود را به‌جای فرد مورد مشاهده قرار دهد.

در مورد عزت نفس^۱ نیز ناظر با مهار انگیزه‌های طبیعی و متعادل ساختن احساساتش، به این فضیلت دست می‌یابد. در نگاه اسمیت، عزت نفس همراه با آدمیت نشانه کمال سرشت انسانی است. (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۴) از این رو، تأیید یا رد وجدان و نحوه پاسخگویی به ندای فطرت وجودی، نتیجه قضاوت ناظر بی‌طرف است. هنگامی که رفتار و کردار خود را به محک آزمون وجدان می‌سپاریم، آگاهییم که ترازوی عدالت الهی در دستان ماست و ناظر بی‌طرف را در مرکز توجه و تخیل خود قرار داده‌ایم. وجدان، آینه احساسات اجتماعی و محصول تعاملات ماست. ما به قضاوت اجتماعی نیاز داریم تا شاهد کاستی‌های ظاهری و منش باطنی و تناقض ذهنی خود باشیم.

• ناظر بی‌طرف و آزمون شخصیت

ما پیوسته عواطف، شور و کردار خویش را در معرض نگاه تیزبین دیگران قرار می‌دهیم؛ اما پیش از آن، هویت و شخصیت خود را در محک آزمون قرار داده‌ایم. به‌دیگر سخن، خویشتن را ناظر بر رفتار خویش می‌دانیم و از این رهگذر، پیامدها و آثار اعمالمان را می‌سنجیم. این دریچه نگاه ماست که با بهره‌گیری از دیدگاه دیگران، می‌توانیم به اصلاح و پالایش رفتار و کردار خویش بپردازیم.^۲ (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۵ به نقل از اسمیت، نظریه احساسات اخلاقی (۱۷۵۹)، بخش سوم) ناظر بی‌طرف، که در ذهن ما تأییدکننده و یا ردکننده کردارمان است، درحقیقت، برساخته تخیل و وجدان ماست؛ وجدانی که تجلی از خمیرمایه شخصیتی و هویتی ماست. اگر قضاوت ما درباره خودمان با همان بی‌طرفی و انصافی باشد که در داوری دیگران به کار می‌بریم، آنگاه به والاترین مرتبه اخلاص، بی‌طرفی و آزادی درونی دست یافته‌ایم. به بیانی دیگر، باید بتوانیم خود را چنان ببینیم که دیگران را، تا حقیقت وجودمان را در دو وجه متجلی کنیم: «من درونی»^۳ و «من بیرونی»^۴. در این میان، ناظر بی‌طرف همان «من درونی» است و کنشگر «من بیرونی».

-
1. Self- command
 2. our of propriety Scrutinize the own conduct
 3. within Man
 4. without Man

آیا این هماهنگی نخستین گام برای عبور از مراحل سه‌گانه تعالی فردی و اجتماعی نیست؟ پیش از آنکه فرد به نظاره‌گری بی‌طرفانه از بیرون بیندیشد، به این آگاهی رسیده است که «من درونی» یا خدای درون، ناظر بر اوست.^۱ آن‌چنان‌که خداوند در آیه چهاردهم از سوره علق فرموده: [أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى] آیا او نمی‌داند که خداوند کردارش را می‌بیند؟ سخن آدم اسمیت در این جمله، جلوه‌ای باشکوه و مشترک میان تمام ادیان الهی است:

“The author of nature has made man the immediate judge of mankind, and has, in this respect, as in many others, created him after his own image, and appointed him his vicegerent upon earth to superintend the behaviour of his brethren” [p.37]

«خالق طبیعت انسان را قاضی بلافصل بشریت قرار داد و همانند بسیاری موارد دیگر تصویر و منظری از خود آفرید و وی را به‌عنوان جانشین و خلیفه خود در زمین منصوب نموده تا هدایت و راهبری رفتار و کردار برادران خود را برعهده گیرد» (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۷).^۲

رافائل معتقد است: اگر به ویرایش دوم و ویرایش‌های بعدی از کتاب نظریه احساسات اخلاقی بنگریم، اعتماد به تخیل^۳ به‌عنوان انعکاسی از وجدان پاک بشری همواره مورد تأکید و توجه اسمیت بوده است و از آن به‌عنوان دریچه نگاه معنوی (اخلاقی) یاد می‌کند. اسمیت در ویرایش ششم این اثر می‌نویسد: «هر که تحت تأثیر ستایش اجتماعی قرار گیرد، نشانه غرور و خودپسندی اوست؛ و مهم‌تر آنکه اگر در قضاوت و دادرسی، ندای وجدان را نادیده انگارد». (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۵ به نقل از اسمیت، نظریه احساسات اخلاقی (۱۷۵۹)، بخش سوم) از نگاه او، وجدان در قوه تخیل متجلی است و همواره هشدار می‌دهد؛ اما غرور کاذب و منیت فرد می‌تواند او را ه سرکشی در برابر این ندای درونی سوق دهد.

1. within God Us

۲. مصداق بارز این گفته را می‌توان در آیه ۳۰ سوره روم مشاهده نمود. خداوند در این آیه به صراحت عنوان کرده است که فطرت انسانی از سرچشمه فطرت الهی است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». تفسیر و تحلیل کامل این آیه قرآنی در پیوند با سرشت و ماهیت انسانی در مقاله زیر آورده شده است:

متوسلی، محمود، وهابی ایبانه، محبوبه. (۱۴۰۳). نگاهی معرفت‌شناسانه به جامعیت تئوریک نبوغ با استناد به آموزه‌های الهی، عرفانی و استعلائی. جستارهای اقتصادی با رویکرد اسلامی، ۲۱(۴۳)، ۱-۲۴. doi: 10.30471/ice.2024.10289.2429

3. imagination

• وجوه بی طرفی در نگاه اسمیت

آدام اسمیت بی طرفی را در دو وجه مورد تأمل قرار می دهد: ۱. فضیلت انسانیت؛ ۲. خویشن‌داری^۱ و کف نفس. از نگاه اسمیت، انسانیت و شرف انسانی فراتر از همدلی معمولی است و نتیجه تلاش ناظر برای تعالی بخشیدن به حس همدلی خویش است، تا جایی که می تواند وضعیت احساسی دیگری را عمیقاً درک کند و خود را در جایگاه او تصور نماید. در مقابل، خویشن‌داری در آیین مسیحیت، به فضیلت و کمال سرشت انسانی تعبیر می شود (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۴).

Humanity (Stoic) + self-command

کف نفس و خویشن‌داری + انسانیت

در آیین مسیحیت، عشق به همسایگان آن گونه که به خودمان عشق می ورزیم بالاترین قانون است و خویشن‌داری اساساً به این معناست که احساسی که نسبت به خود داریم، با آنچه دیگران برای ما قائل اند، همخوان باشد. از این رو، تأیید یا رد وجدان - یا همان ضمیر باطن - نتیجه قضاوت‌های ناظران بی طرف است. ما دیگران را به عنوان ناظر قضاوت می کنیم و رفتار خویش را چنان می سنجیم که گویی در برابر تأیید ناظر بی طرفی قرار دارد؛ گویی با تخیل یک ناظر بی طرف، خود را به محک آزمون می گذاریم (رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۵). اگر وجدان و ضمیر باطن را محصولی اجتماعی و آینه‌ای از حس جمعی بدانیم، دیدگاه اسمیت توجیه می شود که بدون جامعه، انسان از شناخت ویژگی‌ها، زیبایی‌ها و کاستی‌های ذهنی خویش ناتوان است. ناظر بی طرف نه موجودی عینی که کردار ما را تأیید یا رد می کند، بلکه مخلوقی ذهنی است؛ درحقیقت، «خود ماست»؛ اما در شمای ناظری بی طرف و نه یک بازیگر. قضاوت خویش بسان قضاوت دیگری، اوج اخلاص و بی طرفی است.

اسمیت در ویرایش دوم نظریه احساسات اخلاقی گامی فراتر می نهد و بی طرفی را چنین توصیف می کند: «من خود را به دو شخص تقسیم می کنم: ۱. من ناظر (من درونی) ندای وجدان و ضمیر پاک انسانی؛ ۲. من بازیگر (من بیرونی)، متأثر از محیط بیرونی. او در بحث خویشن‌داری و کف نفس، دو معیار برای قضاوت اخلاقی خویش معرفی می کند:

1. Virtue of humanity
2. Self command

- ایده^۱ نزاکت و کمال، که به بلوغ فکری^۲ و تعالی انسانی اشاره دارد؛

- نزدیک شدن به این ایده، که در جهان محسوس و از طریق رفتار عمومی مردم قابل تحقق است.

(رافائل، ۲۰۰۷، ص ۳۴ به نقل از اسمیت، نظریه احساسات اخلاقی (۱۷۵۹)، بخش اول)

معیار نخست، قضاوت ناظر بی طرف را در ذهن هر انسان شکل می‌دهد؛ ایده‌ای که به تدریج از تأمل در رفتار ویژگی‌های خود و دیگران پدید می‌آید و به شاکله و ماکزیمی برای هدایت تبدیل می‌شود، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴). اگر این وجه به درستی عمل کند، روح پاک و ازلی به تدریج در قلب انسان نهادینه می‌شود؛ اما معیار دوم، از مشاهده رفتار واقعی اکثریت جامعه شکل می‌گیرد. معیار نخست، «بایدها»^۳ یا فرم‌هایی بی قید و شرط و معیار دوم «هست‌ها»^۴ یا واقعیت‌های اقتضایی‌اند. فاصله میان این دو - در فرد، جامعه و حتی ملت - گاه بسیار است. اولی ایدئال هنجاری برخاسته از وجدان پاک است و دومی، واقعیت‌های اثباتی زندگی اجتماعی. اگر سرشت انسانی از خصیصه‌های متعالی تغذیه شود، فرهنگی والا پدید می‌آید که در فرایندی نظام‌مند، ترتیبات آن نمایان خواهد شد.

۶. جمع‌بندی یافته‌ها و ملاحظات پایانی

رهیافت اخلاقی و فلسفی آدم اسمیت، با وجود اقبال کم اقتصاددانان به آن، دربرگیرنده مفاهیمی کلیدی است که تبیین نظام‌مند آنها، به‌عنوان مدخل پایانی در این مقاله، می‌تواند به‌منزله رهیافتی مؤثر در عرصه تحلیل‌های اقتصادی به کار گرفته شود. بدون تردید کاوش در تلاش‌های اسمیت در جایگاه فیلسوف اخلاق در نظریه احساسات اخلاقی بی‌بهره از عناصر مفید و سازنده نیست؛ باوجوداین، همان‌گونه‌که آمارتیاسن نیز به آن اشاره داشته است، تناقض در تحلیل تفسیرگران اقتصادی، به‌دلیل کم‌توجهی به چهارچوب نظری طرح‌شده توسط وی در این اثر است؛ چهارچوبی که به میانجی وجود چهار مفهومی کلیدی همدردی، ناظر بی طرف، فضیلت و عدالت نقش مهمی در تحلیل آرای اقتصادی او داشته و ازاین‌رو، در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

-
1. Idea
 2. perfection of human nature
 3. Ought to
 4. Ises

۶-۱. همدردی (Sympathy)

همدردی و نوع دوستی مفاهیمی فراذهنی و فراحسی متعلق به جهان هوشمند^۱ و شما و تصویری از روح پاک و وجدان بیدار بشری است؛ خصیصه‌ای که یادآور آزادی در جامعیت مفهومی فراذهنی آن^۲ است و می‌تواند منشأ و مأخذ تمامی صفات نیک، زیبایی‌ها، کثرت در وحدت، کمال عقل و ترجمان خلق و خلاقیت برای ابنای بشری باشد. همدردی و نوع دوستی با جامعه‌پذیری و نیکوکاری، نیک‌اندیشی، فضیلت و عدالت‌خواهی نه تکلیف و وظیفه‌ای تحمیل‌شده از بیرون، بلکه حکمی دارای وجوب قطعی^۳ و باید نومن انسانی مبتنی بر سرشت، ماهیت و فلسفه آفرینش انسانی است.

چنانچه آزادی اکسیر جریان یافتن نبوغ از طریق روح آدمی و نوری روشنایی‌بخش به ظرفیت‌های نامتناهی در وجود آدمی باشد و اخلاق و تزکیه نفس را جزئی جدایی‌ناپذیر از آن بدانیم، آنگاه اهمیت مباحث طرح‌شده در کتاب نظریه احساسات اخلاقی و ادعاهای آمارتیاسن در خصوص بی‌توجهی و غفلت تحلیل‌گران آرای اقتصادی اسمیت از مقوله عقلانیت، تکثر انگیزه‌های بشری، الزامات نهادی و بازارها و علم اخلاق در اقتصاد بیش از پیش توجیه می‌یابد.

۶-۲. ناظر بی‌طرف (Impartial spectator)

ناظر بی‌طرف اگرچه نخستین بار در نمایش‌نامه‌ها و کنسرت‌ها به کار گرفته شد، اما به نمایش واقعی زندگی انسان‌ها برای درک حقیقت تسری یافت. پل و گذرگاهی برای بازیگران^۴ به‌منظور تفکر و تأمل در جایگاه فلاسفه جستجوکننده حقیقت بالذات و فی‌نفسه انسانی، بی‌طرفی که با هرگونه تورش و جانب‌داری در قضاوت و داوری نه‌تنها در ارکان عمومی، بلکه در جایگاه فردی مخالف بوده و آن را مغایر اصول و آداب مرسوم و معمول زیست اجتماعی می‌داند.

در ادبیات اسمیت این نظارت از طریق ۱. من درون (Man- within) و من بیرون (Man-without) دائماً در حال اجراست و ۲. به طریق اولی هر فرد در نظاره و مشاهده دیگران در جامعه قرار دارد و این

1. Inteligible world
2. Idea of freedom
3. Apodictic
4. Actors

نظارت بر رفتار و کردار هم‌نوعان و برادران، مسئولیتی است که به حکم جانشینی خداوند بر روی کره زمین از طرف خالق جهان^۱ براساس اصول انسانی و معرفت نفس بایستی صورت پذیرد. اما با گسترش جوامع از توصیه‌های اخلاقی به صورت de facto که ریشه در آداب و سنن و تاریخ جامعه دارد و نظم و آرامش اجتماعی به تبع آن مورد انتظار است به de jure یا همان قوانین مصوب برگرفته از خرد جمعی^۲ به صورت قوانین عرفی^۳ و مدنی^۴ بدل شد که عهده‌دار روابط متقابل انسانی است و تبعیت از آن توسط قضات و دوایر قانون‌گذاری و قوه مجریه الزامی است.

بی‌طرفی در یک‌کلام، تجلی آزادی فزاینده و فراحسی انسان در گذر از تعلقات فردی و اولی بودن حقوق اجتماعی بر حقوق فردی است. با قبول پیش‌فرض وجود انسان در دو بعد نومن و فنومن^۵، اگر قرار است جامعه‌پذیری را در جامعیتی فزاینده در نظر آوریم، حقوق اساسی‌ترین رکن آن برای تعاملات انسانی است. حقوقی که فرد را در یک جامعه به‌عنوان شخصی قانون‌مدار^۶ و وضع‌کننده قانون^۷ می‌داند و باید‌های راهنما در تعاملات اجتماعی را جهان‌شمول و موردپذیرش تمام بشریت می‌داند و البته سایر خصلت‌های بی‌طرفی و عدالت و غیره می‌تواند در ذیل آن توجیه و تفسیر گردد.

۳-۶. فضیلت (virtue)

مفهوم فضیلت در مقابل رذیلت^۸ قابل‌تعریف است. از نگاه کانت و در سطحی محدودتر در آموزه‌های اسمیت، انسانی که صاحب اراده و اختیار^۹ بوده، در گستره خیر مطلق^{۱۰} تا شر مطلق^{۱۱} قادر به انتخاب

1. The author of the earth

2. Common sense

3. Common law

4. Civil law

۵. جهت مطالعه ابعاد انسانی در جامعیت آن در سه دوره حیات ر.ک: متوسلی، محمود، وهابی ایبانه، محبوبه. (۱۴۰۳). نگاهی

هستی‌شناسانه به فرایند تئوری‌پردازی در باب نیوغ در قلمرو علم حصولی و حضوری. جستارهای اقتصادی با رویکرد

اسلامی، ۲۱(۴۱)، ۷-۴۷. doi: 10.30471/iee.2024.10294.2430

6. Legal person

7. Self legislator

8. Vice

9. Autonomy

10. Highest good

11. Radical evil

است.^۱ او خود باید اندیشه کند و اجازه ندهد تا هیچ‌کس و یا هیچ گروهی به جای او فکر کند.^۲ نتیجه تفکر و تأمل، قضاوت و داوری و سپس انتخاب و انجام کنشی خاص می‌باشد و به تبع آن هر فرد باید مسئولیت انتخاب و گزینش راه خود را بپذیرد و ماکزیم و شاکله وجودی خویش را پی‌ریزی نماید. البته باید که فرد در زیست اجتماعی خود و ارتباط و تعامل با دیگران و حتی تمام مخلوقات بشری، همواره موضع فکری دیگران را در نظر داشته باشد یا از آنچه طبیعت به او دیکته می‌کند، هوشیارانه درس بگیرد و در نهایت اینکه به تفکری سعادت‌بخش برای هدایت به سوی فضیلت مجهز شود؛ تفکری که سازگار با اصول جهان‌شمول انسانی است و بدون قید و شرط مورد پذیرش است.

۴-۶. عدالت و انصاف (justice & equality)

آخرین و شاید مهم‌ترین مفهوم در این بخش، موضوع عدالت و انصاف در مقابل ظلم و جور می‌باشد. عدالت تنها در یک رابطه متقابل در جامعه و یا جامعه‌پذیری معنا پیدا می‌کند و در مفهومی که ما به آن استناد می‌کنیم، جزئی از ایده فراذهنی آزادی آن‌هم از جنبه سلبی آن است. اسمیت اگرچه اصول آرمانی خود را برای یک جامعه سالم و در نظم و امنیت پیش‌فرض قرار داده است، اما واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی را به خوبی می‌شناسد.

نفس انسان اگر تعلیم و تعلم نیابد و اگر برای شکل دادن به نظم، چهارچوب پیدا نکند، خام باقی خواهد ماند و اهلیت نخواهد یافت. با نفس رام نشده و تربیت نیافته به‌راحتی از حق و حقیقت دور خواهد ماند و به کفر و عناد مبتلا خواهد شد، این کنار گذاشتن و یا غفلت از حق است که ظلم و ستم را موجب می‌شود. عدالت و توازن روحی، صبر و شکیبایی در درون و انگیزه برای استعلا و تعالی روح را زمینه‌سازی می‌نماید. عدالت در عمل جنبه خاصی از بی‌طرفی است. عادل کسی است که اصول انسان‌ساز و سازگار با وجدان پاک را ماکزیم و نهادینه وجود نموده است.

اسمیت تأکید دارد که ممکن است در یک جامعه فضیلت‌ها، خیرخواهی‌ها و نیک‌خویی‌ها رایج

۱. مصداق قرآنی این گفته در بخشی از آیه ۸ از سوره شمس این‌گونه آمده است: **فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** و به او شر و خیر او را الهام کرد.

2. Think for yourself, do not let the others to think for you

نبوده و پایدار باقی بماند؛ اما اگر در آن جامعه عدالت و انصاف جاری نشود و ظلم و ستم شیوع پیدا کند، قطعاً آن جامعه فروپاشیده و متزلزل خواهد شد (الملک بیتی مع الکفر و لایبیتی مع الظلم). ظلم به نفس در سطح فردی و اجتماعی بسیار پیچیده بوده و نمی‌توان در این به آن پرداخت، اما آیا کسی که تعادل، توازن و میانه‌روی را در وجود خود جاری نکرده باشد، می‌تواند در جبهه بیرونی و اجتماعی مثل و مثال عدالت‌خواهی باشد؟

در پایان باید گفت: چهارچوب نظری شکل‌یافته در کتاب نظریه احساسات اخلاقی درعین حال که با گریز از «هست»‌های متداول و مرسوم در زیست بشری و با پرداختن به بایدهای وجودی او شکل یافته است، اما در یک جامعیت‌توریک، همدردی و نوع‌دوستی با ماهیتی فراذهنی و فراحسی و متعلق به جهان هوشمندی، تنها اصلی است که کل نظام فلسفی آدام اسمیت در نظمی سیستماتیک حول آن سامان یافته است. همچنین، در خصوص فضیلت که در مقابل رذیلت و یا عدالت که در مقابل ظلم و جور قرار می‌گیرد، قدرت انتخاب و تشخیص و داوری انسانی است که شخصیت و هویت او را به محک آزمون تجربی می‌گذارد و درنهایت، مهر تأیید و یا ردی را بر شاکله‌ای خودساخته او قرار می‌دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- توسلی، حسین (۱۳۷۶). مبنای عدالت در نظریه جان رالز. فصلنامه نقد و نظر، ۳(۲)، ۱۲۲-۱۴۹.
- کامونز، جان آر (۱۹۷۰). اقتصاد کنش جمعی؛ واقع‌گرایی اقتصادی مبتنی بر بنیان‌های حقوقی، ترجمه متوسلی، محمود. وهابی ایبانه، محبوبه (۱۴۰۱). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- متوسلی، محمود، ورستیمان، علی (۱۴۰۱). بازخوانی روشنگرانه منظومه فکری آدام اسمیت با تأکید بر سویه‌های مغفول ایده‌های نهادگرایانه او. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- متوسلی، محمود، وهابی ایبانه، محبوبه (۱۴۰۳). نگاهی هستی‌شناسانه به فرایند تئوری‌پردازی در باب نبوغ در قلمرو علم حصولی و حضوری. جستارهای اقتصادی با رویکرد اسلامی، ۲۱(۴۱)، ۴۷-۷ (الف)
- متوسلی، محمود، وهابی ایبانه، محبوبه (۱۴۰۳). نگاهی معرفت‌شناسانه به جامعیت تئوریک نبوغ با استناد به آموزه‌های الهی، عرفانی و استعلایی. جستارهای اقتصادی با رویکرد اسلامی، ۲۱(۴۳)، ۲۴-۱. doi: 10.30471/iee.2024.10289.2429 (ب)

References

- Allison, H. E. (2004). Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense. Yale University Press.
- Guyer, P. (2010). Kantian communities. In C. Payne & L. Thorpe (Eds.), Kant and the concept of community.
- Kant, I. (1993). Critique of practical reason (L. W. Beck, Trans.). Macmillan. (Original work published 1788)
- Kant, I. (1998). Groundwork for the metaphysics of morals (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1785)
- Korsgaard, C. M. (1996). Creating the kingdom of ends. Cambridge University Press.
- North, D. C. (2012). Understanding the process of economic change. In Worlds of capitalism (pp. 107-120). Routledge.
- Raphael, D. D. (2007). The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy. Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). A theory of justice. Harvard University Press.

- Sen, A. (2009). The idea of justice. Harvard University Press.
- Smith, A. (2010). The theory of moral sentiments. Penguin. (Original work published 1759)

