



A Reflection on the Relationship between Moral Philosophy and Adam Smith's Economics: A Discussion on the Foundations of Islamic Economics

 Mohammad Reza Ghaemi Nik ¹ ✉

1. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ghaeminik@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 4 October 2024

Received in revised form: 31

January 2025

Accepted: 12 July 2025

Available online: 12 July 2025

Keywords

Adam Smith; Theory of Moral Sentiments; Wealth of Nations; imaginal abstraction; Islamic economics

Abstract

Adam Smith, in *The Theory of Moral Sentiments* and *The Wealth of Nations*, presents a novel approach to the intersection of moral philosophy and economics. By emphasizing concepts such as empathy, the imaginative faculty, and the impartial spectator, Smith lays the philosophical foundations of his economic thought. Unlike Aristotle and Aquinas, who distinguish sharply between human passions and reason or the divine, Smith and his predecessor David Hume locate the basis of morality within the realm of imagination and sympathy. Although this perspective rejects the notion of intrinsic moral good and evil, it offers a distinctive ethical framework. John Milbank's theological critique of Smith's secular moral philosophy, alongside Mulla Sadra's concept of imaginal abstraction (تجرد مثالی) within his Transcendent Wisdom (حکمت متعالیه), provides a potential solution to overcome this divide. Mulla Sadra's imaginal abstraction is accessible to all humans and preserves the idea of inherent moral values. This integrated approach can serve as a moral foundation for Islamic economics. Nonetheless, developing a practical operational model based on these philosophical insights requires further research.

Cite this article: Ghaemi Nik, M., R. (2025). A Reflection on the Relationship between Moral Philosophy and Adam Smith's Economics: A Discussion on the Foundations of Islamic Economics, *Islamic Economics Doctrines*, 1(2), 179-209. <https://doi.org/10.30513/ied.2025.6306.1232>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تأملی در ارتباط فلسفه اخلاق و اقتصاد آدام اسمیت؛ بحثی در مبانی اقتصاد اسلامی

✉ محمد رضا قائمی نیک

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: ghaeminik@razavi.ac.ir

چکیده

آدام اسمیت در دو کتاب نظریه عواطف اخلاقی و ثروت ملل، رویکردی نوین به فلسفه اخلاق و اقتصاد ارائه می‌دهد. وی با تمرکز بر مفاهیمی چون همدلی، قوه تخیل و ناظر بی طرف، بنیان‌های فلسفی اقتصاد خود را شکل می‌دهد. در مقایسه با رویکرد ارسطو و توماس آکویناس که میان احساسات انسانی و عقل/خداوند گسست قائل بودند، اسمیت و هیوم تلاش کردند مبنای اخلاق را در قلمرو تخیل و همدلی تعریف کنند. این رویکرد اگرچه منجر به نفی حسن و قبح ذاتی می‌شود، اما نگاهی متفاوت به مفاهیم اخلاقی ارائه می‌دهد. نقد جان میلبنک به دیدگاه الهیاتی اسمیت و پیشنهاد حکمت متعالیه ملاصدرا با طرح تجرد مثالی، راه حلی برای غلبه بر این گسست ارائه می‌دهد. تجرد مثالی در دیدگاه ملاصدرا هم برای همه انسان‌ها قابل دسترس است و هم امکان حفظ حسن و قبح ذاتی را فراهم می‌کند. این رویکرد می‌تواند مبنای اخلاقی برای اقتصاد اسلامی باشد، هرچند دست‌یابی به الگوی عملیاتی، نیازمند پژوهش‌های بیشتر است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱

کلیدواژه‌ها

آدام اسمیت، نظریه عواطف اخلاقی، ثروت ملل، تجرد مثالی، اقتصاد اسلامی.

استناد: قائمی نیک، محمد رضا. (۱۴۰۴). تأملی در ارتباط فلسفه اخلاق و اقتصاد آدام اسمیت؛ بحثی در مبانی اقتصاد اسلامی، آموزه‌های اقتصاد اسلامی، ۲۱(۲)، ۱۷۹-۲۰۹.

<https://doi.org/10.30513/ied.2025.6306.1232>

مقدمه

توجه به تأثیر ارزش‌های اخلاقی در اقتصاد، اگرچه در آثاری مانند اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری از ماکس وبر یا حتی تأملات مکتب اتریش به خوبی قابل پیگیری است، اما به نظر می‌رسد سرمنشأ این مسئله را بتوان در نقطه تأسیس علم اقتصاد در آرای آدام اسمیت نیز دنبال کرد. همانطور که می‌دانیم اسمیت پیش از انتشار بررسی درباره ماهیت و علل ثروت ملل (۱۷۷۶) کتاب دیگری به نام نظریه عواطف اخلاقی (۱۷۵۹) داشته است؛ اما مهمتر از این تقدم زمانی، نقش مقدماتی فکری نظریه عواطف اخلاقی نسبت به ثروت ملل است. بنابراین تقدم، اسمیت با تکیه بر نوعی از نظریه اخلاقی خاص، امکان تکوین اقتصاد جدید و قواعد آن از جمله عرضه و تقاضا را یافته است. پدر علم اقتصاد در اخلاق و البته از حیث روابط دوستانه، به شدت متأثر از دیوید هیوم و نظریه اخلاقی اوست، اما کوشیده است تا معضله فلسفی اخلاق هیوم، مخصوصاً در ارتباط انسان با دیگران را مرتفع سازد و امکان طرح اخلاق اجتماعی را ممکن نماید. دیدگاه اسمیت، در عین حال تفاوت بسیار زیادی با دیدگاه کلاسیک فلسفه اخلاق ارسطویی یا توماس آکویناس دارد. برای فهم بهتر نظریه اسمیت، پس از مروری بر پیشینه تحقیق در زبان فارسی، ابتدا گسست میان فلسفه اخلاق مدرن (با تأکید بر هیوم) را از فلسفه اخلاق ارسطو و توماس آکویناس بررسی کرده و سپس به نظریه اخلاقی اسمیت و ارتباط آن با ثروت ملل خواهیم پرداخت. در بخش پایانی مقاله مروری بر مبنای فلسفه اخلاق حکمای مسلمان خواهیم داشت و از خلال این مقایسه، امکان‌هایی برای اقتصاد اسلامی را مطرح خواهیم کرد.

پرسش‌های تحقیق

با نظر به این مقدمه، این مقاله می‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. رابطه دو کتاب نظریه عواطف اخلاقی و بررسی درباره ماهیت و علل ثروت ملل از آدام

اسمیت چیست؟

۲. نظریه اخلاقی حکمای مسلمان، رابطه عواطف اخلاقی و عقل را چگونه توضیح می‌دهند؟

۳. ظرفیت‌های نظریه اخلاقی حکمای مسلمان در مقایسه با نظریه عواطف اخلاقی اسمیت، چه

ظرفیت‌هایی را برای اقتصاد اسلامی ایجاد می‌کند؟

پیشینه تحقیق

کتاب نظریه عواطف اخلاقی به زبان فارسی ترجمه نشده و کتاب ثروت ملل (۱۳۵۷) به ترجمه

سیروس ابراهیم زاده، بخش هایی از نسخه اصلی است و شامل همه بخش ها نمی شود. مرضیه خسروی در کتاب مختصر ۱۵۳ صفحه ای به نام دست نامرئی، بعضی دیگر از بخش های کتاب ثروت ملل اسمیت را ترجمه کرده است. محمدعلی همایون کاتوزیان، (۱۳۹۹) در آدم اسمیت و ثروت ملل، روایت مبسوطی از کتاب ثروت ملل و بخش های مختلف آن ارائه کرده و ورودی جدی به کتاب عواطف نظریه اخلاقی نداشته است. لیزا هرتسک (۱۴۰۲) در کتاب اختراع بازار با ترجمه مصطفی زالی، مقایسه بسیار قابل توجهی میان دیدگاه تاریخی هگل به بازار و دیدگاه آدم اسمیت داشته است. هرتسک، اگرچه به رابطه دو کتاب اسمیت به یکدیگر اشاره کرده است، اما مسئله اصلی او در این کتاب، توضیح تاریخی دیدگاه بازار و تحولات آن است و به همین دلیل، به موضوع این مقاله، اشاره ای مختصر کرده است. محمود توسلی و علی رستمیان (۱۴۰۱) در بازخوانی روشنگرانه منظومه فکری آدم اسمیت، علاوه بر بررسی وجوه مختلف تفکر آدم اسمیت، اشاره ای مختصر اما مفید به انسان شناسی اجتماعی آدم اسمیت در نظریه احساسات اخلاقی در فصل دوم کتاب داشته اند و البته در فصل آخر، با تفصیل بیشتری به نسبت بازار و اخلاق توجه کرده اند. با این حال توجهی به نقد دیدگاه او از منظر اسلامی نداشته اند. جک راسل وینستین (۱۳۹۲) در کتاب زندگی و اندیشه های آدم اسمیت با ترجمه شیرزاد پیک حرفه، به ارائه تصویری کاملاً فلسفی از آدم اسمیت می پردازد. او می گوشت اسمیت را به مثابه فیلسوفی اخلاقی معرفی کند و پس از مروری بر زندگی او، در فصل دوم، کتاب اصول راهبر و راهگشای پژوهش های فلسفی را به عنوان نخستین اثر شناخته شده اسمیت بررسی می کند و در نهایت، عمدتاً بر نظریه عدالت او تأکید دارد؛ با این حال گذار نویسنده بر نظریه عواطف اخلاقی، گذرا است. از حیث شرح هایی که بر دیدگاه کلی آدم اسمیت، با تمرکز بیشتری بر کتاب عواطف نظریه اخلاقی نوشته شده است، احمد علامه فلسفی (۱۳۹۹) در کتاب آدم اسمیت منتشر شده، توجه قابل وصفی به اسمیت از حیث فلسفی کرده و به همین دلیل، تا حدی توانسته است با تمرکز بر آموزه دست نامرئی، ارتباط میان این دو کتاب او را توضیح دهد. با این حال او توجهی به نقد و بررسی دیدگاه اسمیت از منظر اخلاق اسلامی یا نظریه های اخلاقی دیگر نداشته است.

در نهایت، نزدیک ترین کتاب در زبان فارسی به موضوع این مقاله، کتاب بسیار نایاب تحلیل کتاب ثروت ملل و نظریه عواطف اخلاقی با ترجمه محمدرضا عاطفی از ایمن باتلر (۱۴۰۰) است و پیش از آن، با عنوان چکیده از رساله: ثروت ملل، به همراه چکیده بسیار کوتاهی

از رساله تئوری عواطف اخلاقی با ترجمه حسین گرشاسبی (۱۳۹۲) به بازار نشر آمده و البته این نسخه نیز کم‌یاب است. این کتاب که ترجمه‌ای از ثروت ملل فشرده و نظریه عواطف اخلاقی فوق‌العاده فشرده^۱ است. باتلر که از سرشناسان این حوزه محسوب می‌شود، در این کتاب تا حد زیادی موضوع این مقاله را شرح داده است، هرچند تأکید اصلی‌اش بر کتاب ثروت ملل است و توضیح او از نظریه عواطف اخلاقی، حدود ۷ صفحه است و طبیعتاً ورودی به نقد دیدگاه آدام اسمیت نداشته است. در میان مقالات نیز تنها مقاله مرتبط با موضوع، مقاله بسیار مختصر ۴ صفحه‌ای از شیرزاد پیک حرفه (۱۳۹۱) است که البته به رغم اختصار و عدم ارجاعات تفصیلی، بینش‌های مناسبی برای موضوع این مقاله ارائه کرده است.

۱. کلیاتی از فلسفه اخلاق کلاسیک و مسیحی

با توجه به تعریف خاص انسان در نظر ارسطو و تعریف فصل‌میزه نطق و عقل برای انسان نسبت به حیوان، فعل اخلاقی نیز به مثابه فعل انسانی، با قوه عقل مرتبط است. بنابراین فعالیت فضیلت‌مندانه، یعنی فضیلت عقلانی که همان کسب سعادت و نیک‌بختی است (کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۳۸۲)؛ با این حال درک فلسفه اخلاق ارسطو در گرو فهم مفهوم «حد وسط» است. از نظر ارسطو، «فضیلت اخلاقی، استعداد و قابلیت برای انتخاب است که اساساً عبارت است از حد وسط که با قاعده‌ای نسبت به ما معین می‌شود؛ یعنی قاعده‌ای که به وسیله آن، یک انسان عاقل آن حد وسط را معین می‌کند» (ارسطو، ۲۰۱۵، ۱۱۰۶، ص ۱۰). فی‌المثل شجاعت حد وسطِ تهور و ترس است و عقل، قوه‌ای است که به واسطه آن امکان شناخت شجاعت ممکن می‌شود. پیوند خوردن «معرفت» به حد وسط برای شناخت آن، از نظر ارسطو به دلیل آن است که والاترین فضیلت اخلاقی، معرفت است.

» یکی از فضائل اخلاقی، معرفت است (یعنی خلق و خو و حالتی که بدان

وسیله استدلال می‌کنیم) (ارسطو، ۲۰۱۵، ۱۱۳۹، ص ۳۱-۳۲).

بنابراین از آنجا که قوه نطق به معنای تعقل، فصل‌میزه انسان است، انسان اخلاقی همان انسان متأمل و عاقل است.

1. condensed wealth of nations and the incredibly condensed theory of moral sentiments

” عالی ترین سعادت عبارت است از اندیشیدن و تأمل نظری (ارسطو، ۲۰۱۵،

مقدمه، کاپا، ص ۷).

تعریف تعقل و کسب معرفت به مثابه والاترین فضیلت اخلاقی برای انسان ارسطویی، امکان توضیح وجه فنا ناپذیر انسان را فراهم می کند و به همین دلیل، امکان شکل گیری فعل اخلاقی وجود دارد.

” ما باید تا حد ممکن بکوشیم تا فانی بودن خود را کنار بگذاریم و هر چه

می توانیم به حیاتی زندگی کنیم که عالی ترین عنصر در ما تعیین می کند (ارسطو،

۲۰۱۵، ۱۱۷۷ ب، ص ۲۶).

دیدگاه ارسطویی در توماس آکویناس تکمیل می شود. از نظر او، ماهیت دیدار مبارک و سعادت آمیز، عبارت است از فعل عقل تا فعل اراده؛ زیرا عقل قوه ای است که به وسیله آن ما مالک چیزی هستیم و اراده، قوه ای است که به وسیله آن از چیزی که قبلاً توسط عقل داشته ایم، بهره مند می شویم (آکویناس، ۱۹۸۴، بخش اول، سوال ۲۶، بند ۲). ارسطو در اخلاق نیکوماخوس دلیل می آورد که افعال هر فاعلی برای غایتی است و افعال فاعل انسانی برای نیل به سعادت است. او می گوید سعادت باید عبارت از یک فعالیت باشد و در وهله نخست، عبارت از فعالیتی است که برترین قوه در آدمی را در جهت برترین و شریف ترین اهداف کامل کند. او به این نتیجه می رسد که سعادت آدمی در وهله نخست عبارت از نظریه^۲، یعنی تأمل در برترین وجودات و اساساً تأمل در محرک نامتحرک، یعنی خداوند است. این دیدگاه توماس آکویناس، با فلسفه آفرینش انسان نیز گره می خورد. از آنجا که مقصود از آفرینش انسان نیل به غایت سعادت ازلی است که از توانایی نیروی طبیعی آدمی فراتر است، ضروری بود که انسان علاوه بر قانون طبیعی و قانون انسانی با قانون الهی نیز به سوی غایتش هدایت شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۲۳). پس قانون اخلاقی در نهایت بر ذات الهی مبتنی است و بنابراین نمی تواند تغییر یابد. خداوند قطعاً آن را اراده می کند اما آن بر هیچ فعل خودسرانه اراده الهی مبتنی نیست. این سخن که قانون اخلاقی اصولاً بر اراده الهی مبتنی نیست به هیچ وجه بدین معنا نیست که قانون اخلاقی ای وجود دارد که به نحوی مرموز در پس خداوند قرار دارد و بر خداوند حاکم

است. خود خداوند ارزش متعالی است و منشأ و معیار هر ارزشی است. ارزش‌ها به او وابسته‌اند اما به این معنا که بهره‌ها یا تفکرات محدود خداوندند، نه به این معنا که خداوند ماهیت و ویژگی ارزشی‌شان را به آن‌ها اعطا می‌کند.

نظریه توماس درباره ریشه مابعدالطبیعی، یعنی ریشه خدایی قانون اخلاقی به هیچ وجه ویژگی عقلانی یا ضروری آن را تهدید نمی‌کند. در نهایت به این دلیل که خداوند همان است که هست، قانون اخلاقی هم همان چیزی است که هست؛ زیرا خود طبیعت آدمی، که قانون آن در قانون طبیعی نشان داده می‌شود بر خداوند متکی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۲۴).

۱-۱. تأملی در بنیان فلسفه اخلاق ارسطویی و توماسی

در فلسفه اخلاق ارسطویی و توماسی، دستیابی به سعادت مستلزم پیمودن فاصله‌ای عمیق میان جنبه مادی-حسی و جنبه عقلانی-متافیزیکی انسان بود. شناخت «حد وسط» اخلاقی به عنوان مبنای کنش فضیلت‌مندانه، منوط به درکی عقلانی و متافیزیکی از امور بود، حال آن‌که اکثر انسان‌های عادی در جنبه امیال و ادراکات حسی خود گرفتار بودند. این شکاف میان انسان آرمانی اخلاقی و انسان معمولی، از جمله عوامل بنیادینی بود که فلسفه اخلاق مدرن را بر آن داشت تا بنیان کنش اخلاقی را از شناخت عقلانی-متافیزیکی به سمت دریافت‌های حسی اولیه‌ای سوق دهد که برای عموم مردم قابل دسترس بوده و در حوزه تخیل انسان جای می‌گیرد.

۱. انقلاب کوپرنیکی در اخلاق

هیوم در نقد فلسفه اخلاق سنتی، آن را شبیه نجوم پیش از روزگار کوپرنیک می‌داند (هیوم، ۱۹۵۱، ج ۲، ص ۲۸۲) که یحتمل بایستی توسط خود هیوم، دستخوش انقلاب کوپرنیکی شود. مطابق این دگرگونی که البته می‌توان در آرای اخلاقی دیگر فیلسوفان این دوره، از جمله جان لاک، توماس هابز، شافستبری، مندویل، هاجسن و نظایر آن‌ها نیز دنبال کرد (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸-۲۰۰)، منشأ فعل اخلاقی، دیگر نه در تعقل یا تأمل عقلانی، بلکه در احساس^۳ یا احساس اخلاقی^۴ است. هیوم از واژه^۵ passion برای توصیف عام از هرگونه انفعال یا انطباع حسی بر نفس انسان بهره

3. feeling

4. moral sentiment

۵. در زبان فارسی، معادل‌های مختلفی برای این واژه انتخاب کرده‌اند. امیرجلال‌الدین اعلم در جلد ۵ تاریخ فلسفه کاپلستون در بخش مربوط به هیوم، آن را معادل «انفعال» ترجمه کرده است، اما می‌توان برای آن معانی دیگری همچون شورمندی، اشتیاق، هوا و هوس و نظایر آن‌ها نیز در نظر گرفت.

می‌گیرد که فاقد هرگونه واسطه‌ای است. با این حال او میان انطباعات حسی و انطباعات بازتابی تمایز می‌نهد.

” انطباعات نخستین یا حسی، چنان‌اند که از قوام تن، از روح حیوانی، یا از گم‌کردن اشیاء بر اندام‌های بیرونی و بدون هیچ ادراک پیشین در نفس پدید می‌آیند. انطباعات دومین یا بازتابی چنانند که از یکی از انطباعات نخستین، نشأت می‌گیرند، خواه بی‌میانجی و خواه به میانجی تصور. همه انطباعات حواس و همه دردها و لذت‌های جسمانی از گونه نخست‌اند و انفعالات و دیگر عواطف همانندشان از گونه دوم (هیوم، ۱۹۵۲، ص ۲، ص ۲۷۵).

در نظر هیوم، تخیل، علت و عامل پیونددهنده انطباعات اولیه و ثانویه در هر فرد انسانی است (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۳۳۸) و همدلی، مهم‌ترین عامل شناخت هر فرد از دیگران است.

” هنگامی که انفعالی آکنده از همدلی است، نخست تنها به میانجی آثارش و آن نشانه‌های بیرونی در چهره و گفتگویی که تصورش را می‌رسانند، شناختنی است (هیوم، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۳۱۷).

در ادامه به تفصیل خواهد آمد که این مؤلفه همدلی در نظریه اسمیت نیز نقشی مهم ایفا می‌کند، اما از حیث قوای انسانی، این تخیل است که نقش قاعده‌سازی برای افعال اخلاقی انسانی را بازی می‌کند.

در نظریه اخلاقی هیوم، نقشی که عقل برعهده دارد، تمایز قابل توجه دیدگاه او با دیدگاه کلاسیک و مسیحی درباره اخلاق را نشان می‌دهد. در دیدگاه او عقل تابعی از انطباعات و امیال است. «عقل به تنهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای هر فعل اراده باشد» و «عقل هرگز نمی‌تواند با انفعال در جهت اراده ضدیت ورزد» (هیوم، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۴۱۳). بنابراین عقل به معنای فهم مجردات که با نسبت‌های میان تصورات یا با امور برهانی و استدلالی سروکار دارد، هرگز علت هیچ فعلی نیست و تنها نقشی که عقل می‌تواند برعهده گیرد، تنظیم خواست‌های امیال انسانی است.

” انگیزشی که بر کرده‌ایمان فرمان می‌راند، تنها راهنمود عقل است؛ برخیزنده از عقل نیست. از چشم‌انداز درد یا لذت است که بیزاری یا گرایش نسبت به شیئی بر می‌خیزد و نه عقل (هیوم، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۴۱۴).

نقش عقل به زعم هیوم آنقدر ابزاری و وابسته به امیال است که حتی نمی‌تواند مانع تحقق خواست‌های امیال انسانی گردد.

” از آنجا که عقل به تنهایی هرگز نمی‌تواند فعل را فرآورد یا مایه پیدایی خواست شود، نتیجه می‌گیرم که همین قوه عقل از بازداشتن خواست یا از ستیز بدن با موضوع برگزیده انفعال یا عاطفه ناتوان است. این نتیجه، ضروری است (هیوم، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۵).

نقش خدمت‌گزاری، روشن‌ترین و واضح‌ترین نقشی است که هیوم برای عقل نسبت به انفعالات و امیال در نظر می‌گیرد.

” هنگامی که درباره ستیزه انفعال و عقل سخن می‌گوییم سخنان مان دقیق و فلسفی نیست. عقل برده انفعالات است و باید چنین باشد و هرگز دعوی کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آن‌ها نتواند بود (هیوم، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۴۱۵).

این دیدگاه هیوم ناشی از آن است که او، مانند بسیاری از متفکرین مدرن، گرایش‌های طبیعی و محسوس انسانی را عامل مؤثر در کردار آدمی می‌داند و از این حیث، دقیقاً در مقابل سنت ارسطویی قرار می‌گیرد که افعال انسانی را نتیجه عقل مجرد می‌دانند. هیوم در مثالی، منظور خود را به وضوح بیان می‌دارد:

” فعلی همچون قتل عمد را تصور کنیم که رذیلانه‌اش می‌شمرند. به هر شکلی که تمایل دارید، آن را بررسی کنید و ببینید که آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی را که رذیلت می‌نامید، بیابید. به هر نحوی که مشاهده کنید، تنها انفعالات، انگیزه‌ها و خواست‌ها و اندیشه‌هایی معین می‌یابید. هیچ امر واقع دیگری در این مورد نیست... هرگز نمی‌توانید رذیلت را بیابید مگر آن‌که تأمل خویش را به درون

سینه‌تان بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجوید که در شما نسبت به این فعل بر می خیزد. اینجا یک امر واقع هست. ولی موضوع احساس است نه عقل. در خود شما نهفته است نه در شیء موضوع (هیوم، ۱۹۵۲، ج ۳، ص ۴۶۸-۴۶۹).

این مثال به خوبی بیانگر نقض نگاه ذات انگارانه ارسطویی یا توماسی است که شناخت ذات امور در خارج از ذهن انسان را منوط به درک آن توسط عقل متافیزیکی یا مابعدالطبیعی می دانند. این دیدگاه که در پدیدارشناسی بارکلی نیز به وضوح قابل پیگیری است، در این دوره مدنظر فیلسوفان مدرن قرار داشت.

یکی از این فضائل اخلاقی که دیدگاه اخلاقی هیوم را روشن تر می سازد و البته نقشی بسیار مهم در اخلاق سیاسی یا اجتماعی او دارد، عدالت است. از نظر هیوم، «فایده همگانی، یگانه منشأ عدالت است و تأمل درباره نتایج سودمند این فضیلت، یگانه شالوده ارجمندی آن است» (هیوم، ۱۹۵۲، ص ۱۸۳). با توجه به مبانی هیوم در فلسفه اخلاق، عدالت نمی تواند همچون ارسطو، فضیلتی ذاتی باشد، بلکه ناگزیر بایستی تابعی از امیال و خواست های محسوس انسانی قلمداد گردد. بنابراین طبیعی است که هیوم به تصریح، عدالت را امر مصنوع^۷ بشری برای فایده همگانی زندگی جمعی می داند. اگر قراردادهایی برای تنظیم و تأسیس حقوق دارایی ها در میان نباشد، ناگزیر در زندگی جمعی آشوب برخواهد خواست.

” نیاز به قراردادی منعقد از سوی همه اعضای جامعه هست تا به تملک اموال بیرونی ثبات بخشد و سبب شود که هر کسی از آنچه می تواند با بختیاری و کوشایی خویش به دست آورد در آسودگی برخوردار گردد... بدین وسیله جامعه را به پانگاه می داریم که برای بهروزی و بقای آنان و خودمان بسیار ضروری است (هیوم، ۱۹۵۱، ج ۳، بخش ۲، فصل ۲، ص ۴۸۹).

این صنعت در نظر هیوم، آنقدر مهم است که می تواند بر دارایی فردی انسان ها نیز تأثیرگذار باشد.

” دارایی ما چیزی نیست مگر آن اموالی که تملک دائم شان بنابر قوانین

جامعه مسجل گشته است، یعنی باور و قوانین عدالت... منشأ عدالت، منشأ دارایی‌ها را تعیین می‌کند. صناعتی واحد، هر دو را پدید می‌آورد (هیوم، ۱۹۵۱، ج ۳، بخش ۲، فصل ۲، ص ۴۹۱).

بنابراین عدالت در نظر هیوم، فضیلتی صناعی و نه ذاتی و ازلی است. با این حال هیوم برای تأمین وجه پایدار و مداوم عدالت، برخلاف سنت ارسطویی یا مسیحی، آن را با امور ازلی مانند طبیعت یا عقل یا خداوند گره نمی‌زند، بلکه پیوند آن را با همدلی برقرار می‌سازد.

اینکه چرا ما تصور فضیلت را به عدالت و تصور رذیلت را به ظلم ملحق می‌کنیم را باید در مفهوم همدلی دنبال کرد. ما به میانجی همدلی در ناخوشی دیگران شریک می‌شویم. بدین سان مصلحت شخصی انگیزه اصلی برقراری عدالت است، اما همدلی با مصلحت همگانی سرچشمه پسند اخلاقی است که همراه آن فضیلت می‌آید (هیوم، ۱۹۵۱، ج ۳، بخش ۲، فصل ۲، ص ۴۹۹-۵۰۰).

۲. تکمیل پروژه هیوم در عملیات بازار

آدام اسمیت، در استمرار تدریس از ۱۷۵۱ در دانشگاه گلاسکو در فلسفه اخلاق، کتاب نظریه عواطف اخلاقی را در ۱۷۵۹ منتشر ساخت. محتوای کتاب نشان می‌دهد که او با نظریات اخلاقی فلاسفه زمان خود از جمله توماس هابز، مندویل، شافتمبری، هاجسون (استاد او در اخلاق) و هیوم آشنا بوده و با بعضی مخالف و با بعضی دیگر همراهی داشته است؛ اما در این میان، آشنایی و همراهی فکری او با دیوید هیوم بیش از دیگران است. نظریه عواطف اخلاقی تقریباً مکمل دیدگاه هیوم، مخصوصاً با محوریت مفهوم همدلی است، اما طرح مفاهیمی مانند ناظر بی طرف^۸ و دست نامرئی^۹، زمینه آغاز پروژه فکری دیگری را در نظریه عواطف اخلاقی برای اسمیت باز می‌گذارد که در ثروت ملل تکمیل می‌شود. در این مقاله، مجال مروری تفصیلی بر کتاب مفصل نظریه عواطف اخلاقی نیست، اما با تأکید بر سه مفهوم همدلی، ناظر بی طرف و دست نامرئی خواهیم کوشید تا مقدمات ارتباط این کتاب و ثروت ملل و به تبع آن، ارتباط نظریه اخلاقی اسمیت و علم اقتصاد را بررسی کنیم.

8. Impartial spectator

9. Invisible hand

۳-۱. همدلی، ناظر بی طرف و دست نامرئی

همدلی در نظر آدام اسمیت، کمابیش معنایی مترادف با معنای مدنظر هیوم دارد، با این حال او این مفهوم را با مفهوم مهم ناظر بی طرف پیوند می زند. آدام اسمیت، اگرچه همچون هابز و برخلاف سنت ارسطویی و توماسی، اعمال انسانی را منتج از شهوت و شور درونی آن ها می داند، برخلاف هابز و شاید مندویل (در کتاب افسانه زنبوران، ۱۷۰۵) که بر خودخواهی و منفعت طلبی به عنوان نیروی پیشران افعال انسانی تأکید دارند، بر اصل همدلی تأکید می کند. جمله اول نظریه عواطف اخلاقی ناظر به این تمایز دیدگاه است که در ذیل فصل اول با عنوان همدلی بیان می شود:

” واضح است که انسان هر قدر هم که خودخواه باشد، اصولی در ذاتش وجود دارند که او را به سرنوشت دیگران علاقه مند می کنند. هر چند که از این کار چیزی جز لذت تماشا^{۱۰} عایدش نمی شود (اسمیت، ۱۹۸۴، ص ۹).

مفهوم تماشا یا دیدن، در توضیح مفهوم همدلی اهمیت بسیار زیادی برای درک نظریه اخلاقی اسمیت دارد.

آدام اسمیت با گره زدنِ همدلی با تماشا و دیدنِ ناظر بی طرف، به تدریج از دیدگاه هیومی درباره همدلی فاصله می گیرد و معنای اجتماعی آن را با وضوح بیشتری بیان می کند. همدلی برای او به معنای ترحم نیست، بلکه او با تأکید بر استعاره تئاتر در سرتاسر نظریه عواطف اخلاقی، می کوشد نشان دهد که انطباعات و احساسات اخلاقی انسان از دریچه دیگران قابل توجه است. به تعبیر دیگر، اگر همدلی در نظریه هیوم، آن هم به شکلی مبهم برای شناخت فرد از دیگران مطرح شد، در نظر اسمیت، نقشی بنیادین در شکل گیری احساسات اولیه و ثانویه بازی می کند. همدلی برای یک شخص تماشاگر، این امکان را فراهم می کند که عواطف شخص دوم (فاعل) را درک کند، اما افزون بر این، در نظر اسمیت، همدلی برای عمل قابل قبول نیز مبنایی برای داوری اخلاقی ایجاد می کند. به تعبیر دیگر، در نظر اسمیت، وجه اجتماعی احساسات، اهمیت مضاعفی دارد تا جایی که بر احساسات اولیه و ثانویه فرد نیز تأثیرگذار است. او زیر عنوان نسخه ششم نظریه عواطف اخلاقی را با عنوان «جستاری در

10. seeing

واکاوی اصولی که انسان‌ها طبیعتاً به واسطه آن‌ها رفتارها و منش‌های همگان و سپس خودشان را قضاوت می‌کنند» نامگذاری می‌کند (توسلی، ۱۴۰۱، ص ۳۴). علاوه بر این، فصل‌بندی کتاب نظریه عواطف به خوبی به توجه و عنایت اسمیت نسبت به نقش اجتماعی احساسات در نسبت با احساسات فردی تأکید دارد. او برخلاف سنت فردگرایی متفکرین زمانه خودش از جمله دکارت، قائل به تقدم عوامل اجتماعی بر عوامل فردی است. او در فصل اول، از زیربخش اول از قسمت اول نظریه عواطف اخلاقی به همدلی می‌پردازد و در فصل دوم از زیربخش اول از بخش اول به جامعه به مثابه نظامی از همدلی متقابل توجه نشان می‌دهد و پس از آن است که در بخش سوم، خاستگاه و شالوده احساسات فردی را توضیح می‌دهد (توسلی، ۱۴۰۱، ص ۳۵). بنابراین، همدلی اساساً امر مقدم نسبت به دیگر احساسات است و انسان، به واسطه تخیل می‌تواند فارغ از احساسات فردی و شخصی، در جایگاه ناظر بی‌طرف، احساسات دیگری را درک کند. تخیل، قوه‌ای است که به مدد آن، ناظر بی‌طرف می‌تواند خودش را به جای فرد فاعل و در موقعیت او قرار دهد. یکی از خصایص ناظر بی‌طرف و نامغرضی که اسمیت از آن سخن می‌گوید، قابلیت او برای رهایی دادن خود از شرایط عینی خویشتن و فهم شرایط واقعی دیگران به قصد درک احساسات و کردارهای آن‌ها و در نتیجه امکان قضاوت درباره افعال اخلاقی است. بنابراین، با توجه به پیوندی که آدام اسمیت میان همدلی و ناظر بی‌طرف برقرار می‌سازد، می‌توان گفت که همدلی برای اسمیت، بیش از آن‌که یک انطباع یا احساس فردی باشد، ناظر به «وضعیتی» از احساسات و انطباعات شکل گرفته است (اسمیت، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۲). با این حال، باید دقت کنیم که اسمیت، وضعیت ناظر بی‌طرف را برخلاف سنت ارسطویی، در مقام عقل مجرد تعریف نمی‌کند، بلکه آن را از طریق همدلی، به واسطه تخیل برای همگان قابل درک می‌سازد. تماشاگر با بررسی نشانه‌های بیرونی و قابل مشاهده از جانب فاعل، آنچه را که باید احساس فاعل باشد، تصور می‌کند و با استفاده از تخیل، گونه ناقص و ضعیف‌تر آن را در ذهنش ایجاد می‌کند. اگر همدلی ممکن باشد و تماشاگر بتواند عاطفه فاعل را برانگیزد، آنگاه تماشاگر، عمل فاعل را شایسته می‌داند و اگر همدلی ممکن نباشد و تماشاگر نتواند عاطفه فاعل را برانگیزد، آنگاه تماشاگر عمل فاعل را سزاوار سرزنش می‌داند. بنابراین، تماشاگری، نقشی فعال در شکل‌گیری انطباعات و احساسات دارد.

برای فهم بهتر جایگاه ناظر بی‌طرف اسمیت، می‌توان آن را از حیث قرارگرفتن در مقام

قضاوت درباره احساسات و انطباعات انسانی با خداوند در نظریه اخلاقی توماس آکویناس یا حد وسط عقلی ارسطو مقایسه کرد. از نظر اسمیت، سیستم درونی آدمیان به گونه‌ای است که علاوه بر پاسخ به تقویت منفی یا مثبت، می‌کوشند پیشاپیش داوری‌های اجتماعی را نیز پیش‌بینی نمایند. فاعلی که به نحو مناسبی اجتماعی شده، اعمال خود را مورد داوری قرار می‌دهد و با این کار می‌کوشد به جای جامعه بر افعالش مدیریت نماید. فاعل تصور می‌کند تماشاگر است و در حال تماشای بی‌طرفانه عمل شخص دیگری است؛ حتی اگر آن عمل، عمل خود فاعل باشد. به تعبیری دیگر، موقعیت ناظر بی‌طرف، موقعیت مجرد فرد از عمل اخلاقی خود و قضاوت درباره عمل خود نیز هست. علاوه بر این، در موقعیت‌هایی که فاعل به ناچار باید با داوری جامعه مخالفت کند، نیز این داوری، تماشاگر بی‌طرف است که بنیان وجدان را سامان می‌بخشد. این جایگاه نیز توسط تخیل در اختیار انسان قرار می‌گیرد و انسان با تخیل می‌تواند نقش قاضی و ناظر نسبت به احساسات خویش یا احساسات دیگران را کسب کند. اما از آن‌سو، فاعل‌های فردی نیز تحت قضاوت ناظر بی‌طرف و همدلی با او، دست به تعدیل احساسات و انطباعات خویش می‌زنند و از این طریق، میان فرد و جامعه تعادل برقرار می‌شود. این وضعیت، امکان درک امر کلی اخلاقی را فارغ از انفعالات و احساسات شخصی فراهم می‌آورد و می‌توان به مدد آن، به قاعده اخلاقی دست یافت؛ نقشی که در دیدگاه ارسطو و آکویناس برعهده عقل و خداوند بود.

همدلی سازوکاری است که افراد به وسیله آن داوری جمعی را تعیین می‌کنند و فاعل از طریق آن عواطفش را تعدیل می‌کند. به تعبیر اسمیت:

”انسانی که عاشق ایجاد یک سیستم است، برعکس، مستعد آن است که به جهل مرکب دچار شود و غالباً آنقدر زیبایی‌های فرضی طرح آرمانی‌اش از دولت را برمی‌شمرد که دیگر نمی‌تواند کوچک‌ترین انحرافی از آن را برتابد. ظاهراً او تصور می‌کند که به همان سادگی که می‌تواند مهره‌های مختلف را بر روی صفحه شطرنج بچیند، می‌تواند اعضای مختلف یک جامعه بزرگ را در کنار هم مرتب نماید. او این نکته را در نظر نمی‌گیرد که مهره‌های صفحه شطرنج به جز حرکتی که به دست بر آن‌ها تحمیل می‌کند، به خودی خود دارای هیچ حرکتی نیستند؛ اما در صفحه شطرنج بزرگ جامعه انسانی، هر مهره به خودی خود دارای حرکتی مختص به خود

است که کاملاً با حرکتی که قانونگذار ممکن است بر آن تحمیل نماید متفاوت است. اگر آن دو حرکت با هم منطبق باشند و در یک جهت عمل نمایند، بازی جامعه انسانی به آسانی و با هماهنگی پیش می‌رود و احتمال شادی و کامیابی آن زیاد خواهد بود؛ و اگر آن دو حرکت متضاد باشند، این بازی به نحو رقت‌انگیزی پیش خواهد رفت و جامعه همواره در بیشترین درجه ممکن بی‌نظمی خواهد بود (اسمیت، ۱۹۸۴، ج ۶، ص ۲۳۴).

این مقام، دقیقاً مقامی است که خداوند در نظریه توماس آکویناس به عنوان قاضی افعال اخلاقی انسان برعهده دارد. با این حال، در نظریه هیوم و آدام اسمیت، این نقش کاملاً از درون احساسات و انطباعات حسی انسان‌های عادی برمی‌خیزد و از آنجا که با قوه تخیل عادی شکل می‌گیرد، برخلاف نظر ارسطو و آکویناس، چندان فاصله‌ای با زندگی روزمره و احساسات انسان‌های عادی ندارد.

برای ارتباط میان کتاب نظریه عواطف و ثروت ملل، کافی است تعبیر «مهره‌های شطرنج» در عبارت فوق‌الذکر از کتاب نظریه عواطف را با مهره‌های ثروتمند و فقیر جایگزین کنیم تا عبارت مشهور او در نظریه عواطف اخلاقی که مشتمل بر عبارت دست نامرئی است (بخش چهارم، فصل اول)، معنای روشنی پیدا کند.

”ثروتمندان [یا مهره‌های ثروتمند] فقط از میان انبوه ارزشمندترین و خوشایندترین چیزها دست به انتخاب می‌زنند. آنان با وجود این که تنها به دنبال آسایش خود هستند و تنها هدف‌شان از استخدام هزاران کارگر ارضای تمایلات خودخواهانه و سیری‌ناپذیر خود است و با وجود خودخواهی و حرص طبیعی‌شان تنها اندکی بیش از فقرا مصرف می‌کنند، همواره یک دست نامرئی آنان را در جهت توزیع تقریباً یکسان ضروریات زندگی هدایت می‌کند. اگر چنین توزیعی صورت بگیرد، زمین به نسبت یکسانی میان همه ساکنانش قسمت خواهد شد و در نتیجه، آنان بدون این که چنین قصدی داشته باشند و بدون آگاهی نسبت به آن، در جهت ارتقای منافع جامعه عمل می‌کنند و بر خورداری آنان به تکثر گونه‌ها منجر می‌شود (اسمیت، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

از این منظر، اسمیت برخلاف دیدگاه ارسطویی یا توماسی، قواعد کلی را که البته در قلمرو تخیل شکل می‌گیرند، متأخر از قواعد جزئی و در دسترس برای همه انسان‌ها می‌داند. بنابراین، ملاک‌های مطلق عقلی یا الهی درباره داور ارزشی ما وجود ندارند.

” این باور سمیت مبنی بر عدم وجود چنین ملاک‌هایی، در ادامه به انکار این تصور منجر خواهد شد که قواعد کلی رفتار به وسیله خداوند و از طریق وحی به ما رسیده است و در همه موارد و برای همه فاعل‌ها ضرورتاً باید به نحو برابر و به یک گونه به کار برده شوند. اخلاق محصول تخیل آدمی است و بدون تأثیر الهی قابل اتکاست و ممکن است ملاک‌هایش در موقعیت‌های مختلف، متفاوت باشد (علامه، ۱۳۹۹، ص ۹۰).

۳-۲. عملیات بازار، به مثابه نظریه عدالت

شاید بتوان بر محور مفهوم دست نامرئی، ارتباط میان نظریه عواطف اخلاقی و ثروت ملل را توضیح داد. البته آدام اسمیت، پیش از انتشار نظریه عواطف اخلاقی، در رساله «تاریخ اخترشناسی» (۱۷۵۸) از استعاره دست نامرئی ناظر به اعتقاد منجمین درباره تأثیر سیاره مشتری (ژوپتر) بر تحولات عناصر اربعه زمین بهره می‌گیرد؛ مراد او ناظر به نقش الهیات طبیعی (دئیسم) در شناخت امور طبیعی است و اسمیت این عبارت را در حکم استعاره‌ای برای اشاره به علتی مطرح می‌کند که هنوز با دانش موجود نمی‌توان آن را شناخت (توسلی، ۱۳۹۹: ۹۶).

” آتش می‌سوزاند و آب طراوت می‌آورد. اجسام سنگین فرو می‌افتند و اجرام سبک‌تر، بنا به سرشت خود، به بالا می‌روند و هیچ یک از این‌ها را نمی‌توان به دست نامرئی ژوپتر نسبت داد (تاریخ اخترشناسی، ص ۴۹ به نقل از توسلی، ۱۳۹۹، ص ۹۶).

با این حال، اسمیت این تعبیر را در ثروت ملل، جلد ۴، فصل دوم، پاراگراف نهم به این شکل به کار برده است:

” اما درآمد سالانه هر جامعه، همیشه دقیقاً مساوی با ارزش قابل مبادله کل تولید سالانه صنعت آن یا دقیقاً برابر با هرچیزی با همین ارزش مبادله است. هر فرد،

بنابراین تا آنجا که می‌تواند تلاش می‌کند تا سرمایه‌اش را برای تولیدات داخلی به کار گیرد و همچنین صنعتی را که تولیداتش در آن بیشترین ارزش را دارند، رهبری می‌کند. چنین شخصی نه قصد ترویج و ترفیع منافع عمومی را دارد و نه می‌داند که تا چه مقدار این منافع را ترفیع می‌کند. قصد وی تنها ایجاد امنیت برای خود از طریق حمایت از صنعت داخلی در برابر صنعت خارجی است و با اداره کردن صنعت بدین گونه، وی تنها به فکر دستاورد خویش است. او در این روند، همانند موارد دیگر، توسط یک دست نامرئی هدایت شده است تا منفعتی ایجاد نماید که هرگز قصد آن را نداشته است. این که او خود را عضوی از جامعه نمی‌داند همیشه برای جامعه بد نیست. او با تعقیب منافع شخصی خود، معمولاً بیش از آنچه واقعاً قصد آن را داشته باشد، منفعت جامعه را ارتقا می‌بخشد (اسمیت، ۱۹۷۷، ج ۴، ص ۴۹۳-۴۹۴).

مقایسه معنای دست نامرئی در نظریه عواطف اخلاقی و ثروت ملل، به خوبی نشان می‌دهد که اسمیت در هر دو، یک معنا را مراد می‌کند، اما در اولی، بیشتر معطوف به قلمرو تعادل بخش عواطف اخلاقی، مخصوصاً خودخواهی است و در معنای دوم، کاملاً در قلمرو روابط اقتصادی و صنعتی به کار می‌رود. اسمیت که در حد فاصل نوشتن این دو کتاب در طی سفری به فرانسه، با دیدگاه فیزیوکرات‌ها نیز آشنا شده بود، کتاب «پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل» (۱۷۷۶) را از حیث محتوایی بر سه محور تقسیم کار، آزادی بشر و تلاش برای منافع عمومی جامعه تدوین می‌کند. او در تقسیم کار، متذکر می‌شود که اولاً جدایی و تمایز پیشه‌ها از هم به عمیق شدن روابط مالکانه (روابط اجتماعی مبتنی بر مالکیت خصوصی) دامن می‌زند؛ ثانیاً جدایی پیشه‌ها از هم و سلطه روابط مالکانه بر دیگر اشکال روابط اجتماعی، زمینه را برای انزوای اقتصادی فراهم می‌آورد، به این معنا که افراد در جریان تخصص‌یابی فزاینده، نیاز کمتری به بودن و همزیستی ارگانیک با یکدیگر دارند؛ زیرا قادرند در تنهایی کار خود را به پیش ببرند؛ ثالثاً روابط مالکانه به سیطره ملاحظات تکنیکی و کمی در روابط انسانی دامن می‌زند (توسلی، ۱۳۹۹، ص ۴۲).

در این فضا، اسمیت می‌کوشد با استعانت از نظریه عواطف اخلاقی و مؤلفه همدلی، نقصان‌های اخلاقی ناشی از تقسیم کار را مرتفع سازد، با این تفاوت که در ثروت ملل، او

به دنبال سازوکاری عینی‌تر از عواطف اخلاقی برای برقراری ارتباط عمیق میان افراد در یک زندگی اجتماعی است. در اینجا، اسمیت با توسل به اصل پیامدهای ناخواسته که بیان دیگری از دست نامرئی است، قصد دارد تا نشان دهد که در ورای انزوای فردی و پی‌جویی منفعت شخصی در فرایند تقسیم کار، نوعی نظم خودانگیخته و سیال شکل می‌گیرد. دست نامرئی مکانیسم میانجی است که پیامدهای این اعمال خودخواهانه را به نظم‌ها و ترتیباتی تحویل می‌کند که نهایتاً زمینه تحقق خیر عمومی و منفعت همگانی را فراهم می‌آورند (توسلی، ۱۳۹۹، ص ۹۹).

عدالت از نظر اسمیت، مانند هیوم، محصولی مصنوعی و ناشی از توافق همدلانه اجتماعی است:

”عدالت، رکن اصلی حفظ کل جامعه است. اگر عدالت رخت بربندد، ساختار جامعه انسانی از هم می‌گسلد و فرو می‌پاشد (اسمیت، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۸۶).

با این حال اسمیت اگرچه همدلی را بر پایه تخیل ناظر بی طرف، در کتاب عواطف نظریه اخلاقی برای ایجاد عدالت ضروری می‌داند، اما در ثروت ملل می‌کوشد برای آن وجهی نهادی به نام «بازار»^{۱۲} تعریف کند. اسمیت در نظریه عواطف اخلاقی، ناظر بی طرف را به مثابه قاضی یا سنجشگری برای عواطف و رفتارهای ناشی از آن در نظر می‌گیرد:

”ما هر قضاوتی هم نسبت به احساسات و انگیزه‌هایمان داشته باشیم، ناگزیر همیشه ارجاعی پیشنهادی به آن قضاوت دیگران داریم؛ چه در مقام آنچه این قضاوت هست و چه در مقام آنچه در موقعیتی خاص در آینده خواهد بود و چه در حکم تصویری که از قضاوت‌های آن‌ها داریم. ما می‌کوشیم تا رفتارمان را از منظر یک ناظر بی طرف و بی غرض مورد سنجش قرار دهیم (اسمیت، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۱۱۰).

اما در ثروت ملل، این نقش در مقام تحدیدگر تقسیم کار و آزادی‌های ناشی از آن، به بازار سپرده می‌شود.

”این قدرت مبادله [بازار] است که به تقسیم کار فرصت می‌دهد، بنابراین

وسعت این تقسیم کار باید همیشه به وسعت آن قدرت یا به عبارت دیگر با وسعت بازار محدود شود (اسمیت، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۳۵).

بنابراین اساساً بازار برای برقراری عدالت و در جهت ایجاد توازن میان نیروهایی است که در فرایند تخصص یافتگی تقسیم کار به دنبال حداکثر آزادی شخصی هستند. بازار به مثابه خداوندگاری است که قواعد پی جویی منفعت شخصی را تنظیم و تعدیل می‌کند؛ همان کاری که ناظر بی طرف در عواطف نظریه اخلاقی انجام می‌داد.

۴. بررسی الهیاتی نظریه اخلاقی و اقتصادی اسمیت

چنان‌که اشاره شد، مقایسه میان فلسفه اخلاق ارسطویی و توماسی با فلسفه اخلاق هیوم و اسمیت به خوبی نشان می‌دهد که همدلی و ناظر بی طرف اسمیت جایگزینی برای قاضی اخلاقی است که حداقل در نظریه توماس، مصداق آن خداوند است. با این حال، تمرکز بر ارتباط محتوایی نظریه عواطف اخلاقی و ثروت ملل اسمیت نشان می‌دهد که بازار، وجه نهادی ناظر بی طرف است که امکان قضاوت و تعیین حدود و سنجش رفتار اقتصادی انسان‌های حاضر در تقسیم کار مدرن را فراهم می‌آورد. به تعبیر دیگر، اگر افعال منفعت جویانه انسان‌های حاضر در نظم تقسیم کار را تابع امیال و انطباعات حسی آن‌ها بدانیم، وجه نهادی همدلی و ناظر بی طرف، همان بازار است که روابط مبتنی بر تقسیم کار را محدود کرده و مقید می‌سازد و این عیناً عنوان فصل سوم از کتاب اول ثروت ملل است: «تقسیم کار، با گسترش بازار محدود می‌شود».

با این حال، رویکرد تجربه‌گرایانه هیوم و اسمیت، تمایز قابل توجهی با رویکرد عقل‌گرایانه ارسطو و توماس آکویناس دارد. در نظریه هیوم و اسمیت، آن قلمرویی که آزادی امیال انسانی را مقید می‌سازد، به قلمرو تخیل محدود بوده و عقل، صرفاً ابزار یا کارگزاری برای امیال و عواطف است، در حالی که در نظریه آکویناس، عقلی که در پرتو هدایت الهی قرار بگیرد، منشأ تعریف حسن و قبح اخلاقی است و رفتار انسانی در مقایسه و سنجش با آن، به رفتار حسن یا قبیح متصف می‌شود. در نظریه توماس آکویناس، انسان به مثابه عالم صغیر در عالم کبیر قرار دارد و نظم حاکم بر امیال و عواطف و عقل او، تابعی از نظم حاکم بر کلیت عالم مخلوق الهی است و بنابراین قواعد فعل اخلاقی نیز تابعی از قواعد الهی است، در حالی که همانطور که اریک وگلین متذکر شده است، انسان در نظریه اسمیت، با درک پدیداری از جهان روبه‌رو است و

چون جهان پدیداری، جهان برساخته انسانی است، موضوعاتی مانند عدالت، نه فضیلتی ذاتی، بلکه امری مصنوع بشر برای زندگی بهتر است (وگلین، ۱۹۹۹، ص ۱۸۷). به همین دلیل، نظم حاکم بر افعال اخلاقی او تابعی از تعادل و توازن ناشی از همدلی انسان‌ها با یکدیگر است. در آدام اسمیت، عواطف و احساسات اخلاقی، قابلیت مبادله می‌یابند و منفعت شخصی که برخاسته از احساسات اخلاقی است، نه در مقایسه با حقایق ازلی و ابدی الهی یا عقلی، بلکه با منفعت شخص دیگری، محدود و کنترل می‌شود.

جان میلبنک به خوبی به مقایسه توماس آکویناس و اسمیت پرداخته است:

” به نظر آکویناس، چنین می‌آمد که لیبرال بودن و بلندنظری، طبعاً منفعت جویانه‌تر از عدالت‌اند، زیرا آن‌ها مخصوصاً به فضیلت بخشندگان اهمیت می‌دهند، در حالی که عدالت صرفاً به رفاه اشخاص دیگر ناظر است. در حالی که از نظر اسمیت، این وضعیت معکوس است؛ از آنجا که نفع خود به صیانت نفس نه به بافضیلت بودن مربوط می‌شود، عدالت که نفع خود شخص را تضمین می‌کند، نافع‌ترین فضیلت و نیکوکاری و احسان در راه خداوند، غیرنافع‌ترین است.... به تعبیر دیگر، ماحصل دیدگاه اسمیت آن است که مازاد تولید نباید در راه خداوند، به فقرا صدقه داده شود، بلکه بایستی در خدمت تنظیم بازار در آید. با توزیع نکردن مازاد به صورت احسان و صدقه، بلکه در عوض جمع کردن آن و سرمایه‌گذاری آن در صنایع آینده، عامل نیاز در میان کارگران و بنابراین انگیزه کارکردن با امکان انضباط سازمان یافته پیوسته به طور دائمی حفظ می‌شود و ابزار مطمئن تری برای کنترل اجتماعی بدست می‌آید» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۹۰).

به همین دلیل او، اقتصاد اسمیت را به مثابه صورت سکولار نظریه عدل الهی (تئودیه) مسیحی و علم مسابقه و رقابت توصیف می‌کند (میلبنک، ص ۸۳).

میلبنک در تحلیل خود، دست نامرئی بازار را ترجمه سکولار و این‌دنیایی^{۱۳} از آموزه مشیت الهی می‌داند (میلبنک، ص ۹۹) که با حضور الهیات طبیعی (دئیسم) امکان روایت دینی از آن نیز ممکن می‌شد. از نظر او، مهم‌ترین تحولی که در جریان نظریه‌های اخلاقی هیوم، شافتمبری و

اسمیت رقم می‌خورد، جایگزینی خداوند متعال^{۱۴} با خداوند درون‌ماندگار^{۱۵} و این دنیایی است که امکان معامله انسان با خداوند را فراهم می‌سازد.

” تنها تغییری نسبتاً ناچیز رقم خورد که در آن، تدبیر یا طرح الهی خدای متعالی به خدای درون‌ماندگار شده یا حال در طبیعت موقوف گردید. کشف علمی تقسیم کار به مثابه ابزار آشتی دادن نفع فردی و عمومی پیشاپیش توسط متألّهان الهیات طبیعی صورت گرفته بود و اسمیت، فقط این ایده را به دقت فنی بیشتری شرح و بسط داد. اسمیت، توجه به همدلی به جای توجه به عقل را هم عرض با تمرکز بر علل فاعلی به جای علل غایی در علم طبیعی تلقی می‌کند. علم اجتماعی باید مانند علم طبیعی خود را از توهم متافیزیکی خلاص کند، از این طریق دیگر به چیزها یا اشخاص کوششی ذاتی به سوی اهداف مقررشان نسبت داده نمی‌شود. بر اساس این مدل، علم اجتماعی اسمیت شامل مشیت الهی «متناهی شده»^{۱۶} ای است که به طور صریح و واضح، به مثابه عاملی یگانه و مخصوصاً قدرتمند و با ثبات، چه آگاه و چه غیر آن، تصور می‌شود. دست نامرئی بازار چیزی بیش از استعاره است، زیرا خدا - طبیعت (در الهیات طبیعی)، نفع شخصی و گرایش یا خصیصه دادوستد را در افراد به چنان شیوه‌ای نهاده است که عمل آن‌ها به یک هماهنگی کلی می‌انجامد. نه در دیدگاه اسمیت، مداخله مشیت الهی برای تضمین هر پیامد خاص ناهمگنی لازم است و نه در متألّهان طبیعی قدیمی‌تر، بلکه علیت ثابت ناشی از مشیت الهی مبتنی بر ایجاد و تداوم نظام‌های بازاری است که به طور ناهمگنی حاصل شده‌اند (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۱۰۱-۱۰۳).

اما این علیت که در بازار شکل می‌گیرد برخلاف روابط علّی در نظر ارسطو یا توماس، اساساً متافیزیکی نیست، بلکه در قلمرو روابط ریاضی و قابل محاسبه بازار تعریف می‌شود.

” مفهوم نوع خاصی از اعتقاد به مشیت الهی بر تلقی اسمیت از خلق الساعه

14. transcendent

15. immanent

16. finitized

بودنِ غایات حاکم است و او را گریزی نیست. این امر در پیوند با ایده علم ریاضی است که امکان تفسیر ابزاری از عقل را فراهم می‌سازد (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳).

۴. ظرفیت‌های حکمت اسلامی درباره اخلاق و امکان‌هایی برای اقتصاد اسلامی

” انسان چون به مرتبه طفولیت رسد، با سه قوه (میل) هم آغوش باشد که آن، قوه شیطنت (که ولیده واهمه است)، قوه غضب و قوه شهوت است؛^{۱۷} انسان هر چه رشد حیوانی کند، این سه قوه در او کامل شود و رشد نماید و احکام طبیعت و حیوانیت بر او غالب شود... چون کم اتفاق افتد که کسی خود به تنهایی بتواند از این حجب بیرون آید و با فطرت اصلیه سیر به عالم اصلی خود بنماید و به کمال مطلق و نور و جمال و جلال مطلق برسد، حق تبارک و تعالی، به عنایت ازلی و رحمت واسعه، انبیای عظام را برای تربیت بشر فرستاد و کتب آسمانی را فرو فرستاد تا آن‌ها از خارج کمک به فطرت داخله مخموره که وزیر عقل است، کنند و نفس را از این غلاف غلیظ نجات دهند (خمینی، ۱۳۹۱، ص ۷۹).

مضمون این عبارت از کتاب «شرح جنود عقل و جهل»، درباره رابطه سه قوه شیطنت (واهمه)، غضب و شهوت با عقل و فطرت، در بسیاری از کتب اخلاقی دیگر حکمای مسلمان نیز دیده می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۹۶؛ نراقی، ۱۳۸۹، ص ۵۰-۵۱؛ مطهری، ۱۳۹۵، ص ۳۱۰).^{۱۸} بر اساس این دیدگاه، افعال اخلاقی جوارحی و جوانحی انسان، تابع امیال و قوای نفسانی اوست که در این سه قوه تجمیع می‌شود؛ خروج این قوا از حدود خاص خود، باعث ضلالت انسان و

۱۷. فروع قوه شیطننت، عجب، کبر، طلب ریاست، خدعه، مکر، نفاق، کذب و امثال آن، فروع قوه غضب، خودسری، تجبر، افتخار، سرکشی، قتل، آزار خلق و امثال آن و فروع قوه شهوت، حرص، بخل و امثال آن است.

۱۸. این بحث عمدتاً در ابتدای کتب اخلاقی یا ابتدای بخش‌های مربوط به علم النفس در آثار زیر نیز قابل پیگیری است: مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب (۱۹۰۶) تهذیب الأخلاق، قاهره، مطبعة السعادة؛ بخش‌های اول کتاب. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد بن محمد (۱۹۷۷) اخلاق ناصری، تهران، شرکت سهامی انتشار؛ فصل اول، بخش مربوط به نفس و قوای نفس.

غزالی، محمد (۱۹۳۹) احیاء علوم الدین، جلد سوم، قاهره، مطبعة العربیه، بخش کتاب ریاضیت النفس و تهذیب الاخلاق. صدرالمألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۸ و ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن سینا (۱۹۵۲) الشفاء، قاهره، دارالکتب المصریة، بخش النفس در الطبیعیات.

تباهی او می‌شود و هدایت آن‌ها در ذیل عقل که خود بایستی تحت هدایت انبیای الهی قرار گرفته باشد، باعث بازگشت انسان به فطرت اصیل خویش و رشد و ارتقای او می‌گردد. بر اساس این دیدگاه که شباهت بسیاری با دیدگاه توماس آکویناس دارد، هدایت قوا و امیال انسانی در ذیل عقل، معنای دیگر تزکیه نفس است.

” غایت القصوای توصیه‌های اخلاقی در قالب احادیث شریفه و اوامر الهی و علوم الهیه، اخلاق، سبکبار نمودن نفس است از عالم مظلم طبیعت و توجه دادن ارواح است به عالم غیب و منقطع نمودن طایر روح است از شاخسار درخت دنیا که اصل شجره خبیثه است و پرواز دادن آن است به سوی فضائل عالم قدس و محفل انس که روح شجره طیبه است و این حاصل نیاید مگر از تصفیه عقول و تزکیه نفوس و اصلاح احوال و تخلیص اعمال (خمینی، ۱۳۹۱، ص ۸).

با این حال تزکیه نفس در زبان حکمای مسلمان، مخصوصاً صدرالمتهلین شیرازی، مترادف با حرکت جوهری نفس از مادی‌ترین سطح حیات تا درک سطوح مجرد و عقلانی آن است. از این حیث، انسان، به موازات جهان، واجد سه سطح حس، تخیل و عقل است که در حرکت جوهری به ایفای نقش می‌پردازند.

در حرکت جوهری نفس، ساحت حسی و تجربی انسان با ساحت‌های فوقانی آن ارتباط دارد و تکامل انسانی باعث ارتقای نفس از درک حسی به درک ساحت‌های بالاتر می‌گردد. از این حیث، مطابق توضیح صدرالمتهلین شیرازی، مجرد مثالی یا مجرد برزخی که برای همه انسان‌ها در دسترس و قابل تحقق است (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۸۳)، قلمرویی است که انسان می‌تواند با تکیه بر تزکیه تخیل خود، به درک حقایق این ساحت نائل آید. با این حال برای درک این ساحت، انسان باید بتواند قوای حسی و امیال و خواست‌های نفسانی خویش را تزکیه و به تعادل برساند. غلبه هر یک از قوای سه‌گانه مذکور بر عقل باعث می‌شود که انسان در عبور از ساحت حسی وجود خود به ساحت‌های بالاتر، از جمله ساحت وجود تخیلی یا وجود عقلانی دچار نقصان گردد. ساحت حسی وجود انسان یا آنچه که در عبارات اخلاقی فوق، ابعاد حیوانی انسان نامیده شده است، ناظر به وجه اشتراک وجود انسانی با جمادات، گیاهان و حیوانات است که متشکل از ماده، همراه با صورت جسمی و صورت عنصری (شامل

عناصر اربعه) و صورت معدنی است.^{۱۹} گیاهان و حیوانات، واجد صورت معدنی و بنابراین جاندار هستند، اما وجه ممیزه انسان در عبور از این ساحت و نیل به ساحت مجرد نفس است. این حرکت از ساحت حیوانی به ساحت انسانی، همان تزکیه نفس است که از حیث مزاج شناختی با تعادل مزاج‌های چهارگانه (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۲۲-۸۶) و از حیث اخلاقی، مترادف با تعادل بخشی میان قوای شهوت و غضب و واهمه است. پس از این تعادل اخلاقی و مزاجی است که امکان اولین تجرد یا پرواز دادن روح به سوی عالم بالاتر که مترادف با عالم برزخ و متناسب با قوه تخیل است، مهیا می‌گردد.

این حد از حرکت جوهری نفس، تجرد مثالی است و برخلاف تجرد عقلی که متعلق به نوادر از انسان‌هاست، برای همه انسان‌های عادی قابل دسترسی است. تجرد مثالی که ابتدا توسط شیخ اشراق صورت‌بندی شده و در حکمت متعالیه، به شکل کامل‌تری مستدل می‌شود، نوعی از تزکیه نفس است که در آن، جسم انسان، از یک سو واجد آثاری است که به صورت جسمیه جسم بازمی‌گردند و از سوی دیگر فاقد ویژگی‌هایی است که برخاسته از هیولا یا برخاسته از ترکیب صورت جسمیه و هیولانند.^{۲۰} (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۵۹).

این عالم که در انسان با قوه تخیل و در جهان، با عالم برزخ شناخته می‌شود، قلمرویی فیما بین محسوسات و قوای حسی از یک سو و عالم مجردات عقلی از سوی دیگر است. در این مقام انسان امکان درک وجوهی از کلیت و ویژگی‌های فراشخصی را می‌یابد. در مقام تطبیق، می‌توان این ساحت از وجود انسان را با تخیل در دیدگاه هیوم یا اسمیت دارای قرابت دانست؛ هرچند از حیث محتوا متفاوت است.

همانطور که اشاره شد، هیوم و اسمیت با بهره‌گیری از قوه تخیل و به واسطه احساس همدلی، امکان درک همزمان خود شخصی و غیرشخصی را تعریف می‌کردند و به این واسطه، امکان قضاوت یا تعدیل احساس شخصی را فراهم می‌آوردند. در تجرد مثالی نیز درک این قلمرو که نسبت به عالم محسوسات، از تجرد نسبی برخوردار است، امکان درک انسانی فراشخصی را برای اشخاص فراهم می‌آورد.

۱۹. الوجود الخیالی فهو وجود صوری غیر مشروط به حضور المادة ولا الادراک الحسی الا عند الحدوث (اسفار، ج ۹: ۵۹) و الوجود الحسی وجود صوری غیر ذی وضع بهذه الاشارات الحسیه الا انه مشروط بوجود المادة الخارجیه ... حتی انه لو عدمت تلك المادة الخارجیه لم تكن الصورة الحسیه مفاضه علی قوه الحس (همان).

۲۰. ذلك العالم المسمى بعالم المثال والبرزخ، كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوه و كمال بلا نقص و قرار بلا حركه و دوام بلا تجدد و الحركه لا توجد فی ذلك العالم اصلا

با این حال تخیل مطرح در تجرد مثالی، مقید به عالم عقول مجرد است و درک کلی انسان بماهو انسان با تجرد عقلی محقق می‌شود، اما به جهت این‌که تجرد عقلی، متعلق به نوادر انسانی است، صدرالمتألهین شیرازی برخلاف ابن‌سینا، با طرح تجرد مثالی، امکان درک ساحت غیرشخصی انسان را برای انسان‌های عادی ممکن می‌داند.

ابن‌سینا که از حیث نظری، دیدگاه او در این زمینه مانند توماس آکویناس است، فقط تجرد عقلی را صورت‌بندی می‌کند، در حالی که صدرالمتألهین، تجرد عقلی را متعلق به نوادر انسانی دانسته و تجرد مثالی را مستدل می‌سازد تا با تکیه بر قوه خیال، درک آن برای عموم انسان‌ها ممکن باشد. ملاصدرا اثبات می‌کند که برخلاف نظر ابن‌سینا که حصول صور عقلی کلی برای نفس صرفاً از طریق تجرد عقلی و اتحاد آن‌ها با قوه عاقله انسانی امکان‌پذیر است، می‌توان با تکیه بر ویژگی‌های دیگری در صورت خیالی، حصول این صور را به واسطه صدور آن‌ها از قوه خیال ممکن دانست (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).^{۲۱} بنابراین انسان‌های عادی می‌توانند با تکیه بر درک ناشی از قوای خیالی، امکان درک غیرشخصی از انسان و قوای او را بیابند. در مقام تشبیه با دیدگاه اسمیت، انسان‌ها با تجرد مثالی می‌توانند در جایگاه ناظر بی‌طرفی قرار گیرند که امکان قضاوت درباره اعمال شخصی خود یا دیگری را بیابند، هرچند حقیقت اصیل انسان در نهایت در عالم عقل معنادار خواهد بود.

صدرالمتألهین در ارتباط ساحت حسی انسان و ساحت خیالی او، به طرح ایده بدن مثالی در مقایسه با بدن طبیعی نیز می‌پردازد. مراد از بدن طبیعی، همین جسمی است که انسان تا لحظه مرگ همراه با خویش دارد و با مرگ از میان می‌رود؛ اما در باطن این بدن طبیعی، بدن مثالی (یا همان حیوان نفسانی یا حیوان برزخی) نیز وجود دارد که در این جهان، پیوسته با هم و مؤثر بر یکدیگرند. این بدن مثالی در جهان پس از مرگ نیز همراه انسان باقی می‌ماند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۴۹).

صدرالمتألهین برای توضیح واضح‌تر بدن مثالی، به عالم رویا و خواب اشاره می‌کند و بدن مثالی را همان بدنی می‌داند که انسان در عالم رویا با آن می‌بیند، می‌شنود، خوشحال و

۲۱. ان الصورة غیر ذات وضع مادی و کل ما لا وضع مادی له لا یمکن حصوله فی ذی وضع مادی، فهی غیر حاصله فی قوه جسمانیة لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المبیانه الوضعیه، فالمدرک لها قوه مجردة وهی لیست بالقوه العاقله، لان العقل مدرکات العقل غیر منقسمه (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۴۷۸)

ناراحت می‌شود و دیگر اعمال انسانی را انجام می‌دهد. با این حال میان بدن طبیعی، بدن مثالی (قلمرو خیال) و نفس ناطقه عقلانی انسان، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد.

” هنگامی که حالتی نفسانی عارض نفس ناطقه شود و تبدیل به ملکه نفسانی گردد، بدن مثالی را تحت تأثیر این ملکه و متناسب با آن ایجاد می‌کند و بدین ترتیب بدن مثالی شخص به تدریج با پیدایش ملکات متفاوت نفسانی تغییر می‌کند و حتی بر بدن طبیعی تأثیر می‌گذارد. اگر این ملکات از فضائل اخلاقی باشند، شکل بدن مثالی، زیباتر از بدن طبیعی می‌شود و اگر از رذائل اخلاقی باشند، شکل و شمایل حیوانی را پیدا می‌کند. البته پس از مرگ، امکان این تعامل میان بدن طبیعی و بدن مثالی از میان می‌رود و بدن مثالی ثابت باقی می‌ماند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۵۲-۵۵۳).

این عبارت اولاً به خوبی نشان می‌دهد که مسئله تجسم اعمال اخلاقی انسان در ساحات بالاتر از ساحات محسوس جسمانی چگونه صورت می‌پذیرد و ثانیاً توصیه‌های علمای اخلاق مسلمان، مطابق بیان مذکور از شرح جنود عقل و جهل و دیگر کتب اخلاقی برای تزکیه نفس معنادار می‌شود. این دیدگاه همچنین می‌تواند راهی برای توضیح افعال اقتصادی انسان‌های عادی فراهم آورد.

در نزد عرفا و حکمای مسلمان، مخصوصاً با صورت‌بندی ملاصدرا، خیال متصل به مثابه خیال مقید یا اصغر و خیال منفصل به عنوان خیال مطلق یا اکبر مطرح گردید (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۴۷). او به تبع سهروردی، وجود عالم مثال و تجرد آن از ماده در عین تعلقات مادی‌اش را می‌پذیرد، اما با توضیح چگونگی تجرد همه قوای ادراکی انسان از جمله قوه خیال متصل، به طرح امکان تجرد مثالی برای همه انسان‌ها می‌پردازد.

نفس همه انسان‌ها این امکان را دارد که از طریق حرکت جوهری، از سطح جسم به تجرد و بقای روحانی برسد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۲-۲۳). ملاصدرا با توضیح تناظر میان انسان و عالم، قوه خیال انسانی را متناظر با عالم مثال متصل می‌داند و همه نفوسی که به تجرد برزخی می‌رسند، در این عالم حضور دارند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۰۰). در ارتباط خیال متصل و منفصل است که رؤیت‌های انسان‌های بزرگ عالم تشیع با امام غایب صورت می‌پذیرد.

به تعبیر هانری کربن:

”حکایات سهروردی و قصص موجود در سنت شیعی که حکایت نیل به «سرزمین امام غایب» را بازمی‌گوید، هیچ‌یک خیال واهی، غیر واقعی یا تمثیلی نیستند. تنها به مدد ادراک مخیل می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در آنجا به وقوع می‌پیوندد صرفاً به یاری آگاهی مخیل می‌توان تجربه کرد (کربن، ۱۳۷۲، ص ۲۶۷).

در هر صورت، با طرح ایده تجرد مثالی و در دسترس بودن آن برای عموم انسان‌ها در حکمت متعالیه، این قدرت کنترل اخلاقی منحصر به نوادر انسانی که توانایی درک مجردات عقلی را داشته باشند نیست، بلکه قوه تخیل انسانی که محدود به قوای عقلانی است، می‌تواند امکان همدلی یا قرار گرفتن در جایگاه ناظر بی‌طرف را برای همه انسان‌ها فراهم آورد. با این تفاوت که ناظر بی‌طرف در تجرد مثالی حکمت متعالیه، مقید به اوامر الهی و حقایق متعالی آن است که خود را در رعایت شریعت توسط انسان مکلف و پیوند اخلاق و فقه نشان می‌دهد.

هرچند بحث درباره بسط رابطه قوه تخیل و حواس جسمانی نیازمند فرصت دیگری است، اما به تناسب موضع مقاله، می‌توان به توصیه‌های علمای اخلاق و حکمای مسلمان مبنی بر رعایت صدق در رفتار (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۳۰)، عدم اشتغال بسیار زیاد به امور دنیایی (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۳۸)، اعتدال در مزاج جسمانی (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۶۷) و نظایر آن‌ها اشاره کرد که همگی بیانگر رابطه دوسویه اعمال روزمره، از جمله کنش‌های معیشتی و اقتصادی بر قوه خیال هستند.

با این حال بیش از همه، مسئله تأثیر نیت انسانی بر شریعت و افعال انسان متشرع، از جمله افعال اقتصادی او، پیوند دهنده این درک از قوه خیال بر افعال ظاهری و امور روزمره اقتصادی انسان است.

”قدسی بودن مبتنی بر بهره‌مندی از صبغه و جنبه الهی در عقاید و اخلاق و افعال فردی است و آن نیز در پرتو حسن و نیکویی فعل و فاعل به دست می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۹۱).

از این منظر، حکمای معاصری نظیر امام خمینی (ره)، افعال کلان سیاسی که شامل افعال

اقتصادی نیز می‌شود را به تحول نفسانی انسان از خلال تحول در خلیات گره زده‌اند: «ملت ایران توانست سرنوشت خود را تغییر دهد؛ این تغییر یک تحول نفسانی و روحی بود که به شکل ملتی تغییر کردند که ظلم و ستم را نمی‌پذیرند و شهادت را فوز می‌دانند و از کشور خود دفاع می‌کنند» (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۲۸).

ایشان تحول فکری و فرهنگی را مقدمه استقلال اقتصادی می‌دانند:

”تا این مغزی که انگلی است و استعماری است عوض نشود و باورمان نیاید که ما هم آدم هستیم، نمی‌توانیم استقلال پیدا کنیم... استقلال فکری شرط اول استقلال است که ما فکرهايمان را عوض کنیم (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۳۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد تا با بیان ارتباط مضامین اصلی کتاب ثروت ملل با نظریه عواطف اخلاقی در نظریه آدام اسمیت، توضیح داده شود که علم اقتصاد اسمیت، چگونه تحت تأثیر ارزش‌های اخلاقی مدنظر اوست. اسمیت در استمرار سنت متفکرین اخلاق اسکاتلندی، از جمله هیوم و شافتمسبری، با تکیه بر قوه تخیل در انسان و با طرح احساساتی نظیر همدلی یا آموزه ناظر بی طرف، می‌کوشد امکان قضاوت و سنجش و حتی کنترل اعمال اخلاقی افراد انسان را توضیح دهد. تخیل اسمیتی این امکان را فراهم می‌آورد تا انسان با تکیه بر احساس همدلی، درکی «غیرشخصی» و تا حدی «کلی» از احساسات خویش به دست آورد و با نشستن در موضع همزمان فاعل اخلاقی و ناظر بی طرف، امکان تعدیل احساسات خویش را داشته باشد. این دیدگاه در ثروت ملل، در ارتباط با مایملک اقتصادی توضیح داده می‌شود. امیال و احساسات شخصی انسان‌ها، با اصل تقسیم کار مدرن گره می‌خورد و بازار، نهادی است که امکان محدودسازی و کنترل و قضاوت و سنجش منافع ناشی از تقسیم کار تخصصی را فراهم می‌آورد. در تحلیل الاهیاتی دیدگاه اسمیت، با اشاره به تحلیل جان میلبنک اشاره شد که این نظریه، در حقیقت صورت این دنیایی و سکولار از جایگاه خداوند به مثابه قاضی و سنجشگر اخلاقی، مخصوصاً با نظر به ایده دست نامرئی خداوند ارائه می‌دهد.

دیدگاه هیوم و اسمیت و نظایر آن‌ها، در حقیقت در واکنش به نقصانی در فلسفه اخلاق

ارسطویی و توماسی شکل گرفت که در آن، فاصله‌ای عمیق میان احساسات و انفعالات انسانی‌های عادی و درک عقلانی انسان‌های عاقل و ناطق وجود داشت. در دیدگاه کلاسیک ارسطو و توماس، امکان نیل به درک عقلانی و الهی از امور اخلاقی برای همگان وجود ندارد، در حالی‌که هیوم و اسمیت با آغاز از احساسات و انفعالات در دسترس انسانی‌های عادی و طرح احساس همدلی مبتنی بر تخیل، امکان دسترسی فراگیر انسان‌های عادی به قواعد اخلاقی را میسر می‌سازند.

ما در این مقاله سعی کردیم نشان دهیم که در حکمت متعالیه و تجرد مثالی صدرالمتألهین شیرازی، امکان دستیابی به شناخت کلی از انسان و عبور از ویژگی‌های شخصی او را برای همه انسان‌های عادی فراهم می‌آورد. با این حال قوه خیال در تجرد مثالی در حکمت متعالیه برخلاف دیدگاه اسمیت، قلمرو منفک از عالم عقول و نفس ناطقه عقلانی انسان نیست، بلکه ساحتی پایین‌تر و در دسترس‌تر از آن است. این ایده می‌تواند در تطبیق با دیدگاه اسمیت، امکان طرح نظریه اخلاقی متفاوتی را در نسبت با اقتصاد فراهم آورد، اما در این دیدگاه، برخلاف دیدگاه اسمیت، برای کنترل اعمال و امیال انسانی برخاسته از غضب و شهوت و واهمه، مجبور نیستیم که آن‌ها را با قوای غضب و شهوت و واهمه دیگر انسان‌ها کنترل کنیم و بنابراین به نفی حسن و قبح ذاتی دست بزنیم، بلکه آن‌ها قابل کنترل از طریق عقل و فطرت انسانی هستند.

با این حال این طرح مسئله، صرفاً امکانی برای تحقق و نظریه‌پردازی درباره اقتصاد اسلامی است که می‌تواند در پژوهش‌های بعدی دنبال کرد. همان‌طور اشاره شد، اسمیت، ثروت ملل را ناظر به محسوسات مادی جهان اقتصاد و توجه به وجه نهادی نظریه عواطف اخلاقی خود نوشت؛ بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان از ایده اخلاقی حکمای مسلمان برای چنین طرحی استفاده کرد و اقتضائات عینی تعاملات معیشتی و اقتصادی جهان اسلام را با تکیه بر این نظریه اخلاقی در اقتصاد اسلامی صورت‌بندی نمود. به علاوه با توجه به نقش نیت انسانی در افعال مربوط به شریعت، این دیدگاه می‌تواند به مباحث فقهی اقتصاد اسلامی نیز پرتوی جدید بیفکند.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). **الاشارات و تنبيهات**، شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغه.
۲. اسمیت، آدام. (۱۳۵۷). **ثروت ملل**. ترجمه سیروس ابراهیم زاده. تهران: نشر پیام.
۳. باتلر، ایمون. (۱۴۰۰). **تحلیل کتاب ثروت ملل و نظریه عواطف اخلاقی**. تهران: انتشارات سایان استارگان.
۴. پیک حرفه، شیرزاد. (۱۳۹۱). «اسمیتی که نمی شناسیم/ موج جدید احیای آدام اسمیت و ارائه تصویری تازه از اندیشه های او بر پایه کتاب نظریه عواطف اخلاقی». **کتاب ماه فلسفه**، ۶۵، ۶۹-۷۲.
۵. توسلی، محمود؛ رستمیان، علی. (۱۴۰۱). **بازخوانی روشنگرانه منظومه فکری آدام اسمیت**. قم: دانشگاه مفید.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). **نسبت دین و دنیا**. قم: اسراء.
۷. خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). **صحیفه امام خمینی (ره)**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. خمینی، روح الله. (۱۳۹۱). **شرح جنود عقل و جهل**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۱). **المبدأ و المعاد (ج ۲)**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۱۰)**. قم: دفتر نشر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). **نظام حکمت صدرایی (جلد سوم: انسان شناسی)**. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. علامه فلسفی، احمد. (۱۳۹۹). **آدام اسمیت**. تهران: انتشارات فراروان شناسی.
۱۵. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۴). **محجة البیضاء فی تذهیب الاحیاء**. قم: انتشارات حسنین.
۱۶. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم)**. ترجمه سید جلال الدین مجتبوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۱۷. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). **تاریخ فلسفه (جلد پنجم: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)**. ترجمه امیرجلال الدین اعلم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.

۱۸. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه** (جلد دوم: فلسفه قرون وسطا، از آگوستینوس تا اسکوتوس). ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۱۹. کرین، هانری. (۱۳۷۲). «عالم مثال». ترجمه سید محمد آوینی. **نامه فرهنگ**، ۲ (۲-۳) و ۱۰-۱۱، ۲۶۷.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). **فلسفه اخلاق**. قم: انتشارات صدرا.
۲۱. میلبنک، جان. (۱۳۹۶). **الهیّت و نظریه اجتماعی**. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی.
۲۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۸۹). **معراج السعاده**. قم: انتشارات طوبای محبت.
۲۳. وینستین، جک راسل. (۱۳۹۲). **زندگی و اندیشه‌های آدام اسمیت**. ترجمه شیرزاد پیک حرفه.
۲۴. هرتسک، لیزا. (۱۴۰۲). **اختراع بازار**. ترجمه مصطفی زالی. تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی.
۲۵. همایون کاتوزیان، محمد علی. (۱۳۹۹). **آدام اسمیت و ثروت ملل**. تهران: انتشارات امیرکبیر.
26. Aquinas, T. (1984). *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas* (Five Volumes). Christian Classics.
27. Aristotle. (2015). *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. A&D Books.
28. Hume, D. (1951). *A Treatise of Human Nature*. Ed. by A. Selby-Bigge. Oxford.
29. Hume, D. (1952). *Enquiries Concerning the Human understanding and Concerning the principle of Morals*. Ed. by A. Selby-Bigge. Oxford.
30. Smith, A. (1977). *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*. Ed. by Edwin Cannan. University of Chicago Press.
31. Smith, A. (1984). *The Theory of Moral Sentiments*. Ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Liberty Fund.
32. Voegelin, E. (1999). *History of political Ideas* (vol.7: The New Order and Last Orientation). Ed. by Jurgen Gebhardt. University of Missouri Press.