

نظریه عدالت در اندیشه دیوید هیوم

احمد واعظی*

چکیده

گرچه دیوید هیوم یک فیلسوف سیاسی مصطلح نیست، برخی دیدگاه‌های او در تفکر سیاسی اثرگذار بوده است، از آن جمله بینش خاص او درباره فضیلت عدالت. وی با اتکا به رویکرد تجربه‌گرایانه خویش تلقی نفع‌انگاران‌ای از عدالت عرضه می‌دارد و برخلاف تصور مرسوم و رایج، عدالت را یک فضیلت و ارزش ذاتی نمی‌داند و فضیلت بودن آن را به وجود شرایطی خاص مشروط می‌کند. مقاله حاضر ضمن تبیین تفصیلی دیدگاه‌های وی درباره عدالت و ارتباط آن با معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وی به بررسی و تحلیل انتقادی نظریه عدالت او می‌پردازد.

کلیدواژه: تجربه‌گرایی، نفع‌انگاری، عدالت، وضع طبیعی، فضیلت صناعی، فضیلت طبیعی، شرایط عدالت، خودخواهی معتدل.

۱. سهم هیوم در فلسفه سیاسی

تأثیر هیوم بر فلسفه سیاسی را می‌توان از دو مجرا پی گرفت. نخست تأکید وی بر فقدان وجود ارتباط منطقی میان قضایای ارزشی و قضایای واقعی است. این رویکرد منطقی مبدأ الهام و دست‌مایه اثبات‌گرایان منطقی (Logical Positivists) برای محدود کردن قلمرو مباحث فلسفه سیاسی و از گردونه خارج کردن بسیاری از مباحث سنتی آن قرار گرفت. در فراز مشهوری از کتاب *رساله‌ای در باره طبیعت آدمی* (Hume:1888,469) هیوم اصرار می‌ورزد که رد یک استدلال معتبر هرگز نباید برای وصول به نتایج ارزشی و هنجاری (Normative) از مقدمات مربوط به واقعیات و هست‌ها سود جست. این مطلب که به «چنگک هیوم» (Hume's Fork) مرسوم است سرآغاز بحثی دامن‌گستر تحت عنوان مسئله «باید و هست» (Isought blem) شده است، زیرا تأکید دارد که منطقاً نمی‌توان قضایای ارزشی (اعم از اخلاقی و حقوقی) را که از آن به «باید» تعبیر می‌کنیم، از قضایای مربوط به واقعیات استنتاج کرد. الزام و باید (ought) را نمی‌توان از «هست» (is) بیرون کشید. بنابراین، از قضایای ارزشی، اخلاقی و حقوقی نمی‌توان به کمک قضایای معرفتی حمایتی صورت داد و مقدمات واقعی (Factual Premises) نمی‌تواند نتایجی ارزشی و هنجاری را به دنبال داشته باشند. بازتاب این رویکرد در حوزه سیاست آن است که نیاستی به اتکای تحقیقات مربوط به طبیعت انسان و واقعیات جامعه انسانی اصولی سیاسی و اخلاقی را توصیه و تجویز کرد و این به معنای مرگ اندیشه سیاسی کلاسیک است، زیرا در اندیشه سیاسی کلاسیک متفکران همواره کوشیده‌اند تا تصور خویش از خیر و سعادت و حق را با واقعیات شرایط انسانی پیوند دهند و حقوق آدمیان، مدل سیاسی مطلوب و اصول و ارزش‌های حاکم بر روابط سیاسی را با توجه به تلقی خویش از واقعیات انسانی و جامعه انسانی مستند سازند. اثبات‌گرایان منطقی با طرح معیاری تنگ و محدود برای معناداری بر این نکته اصرار داشتند که اولاً، هرگونه اظهارنظر در باب واقعیات مربوط به انسان و جامعه باید برخاسته از تجربه و روش علمی تجربی باشد، زیرا تمام شهودهای عقلانی و غیرتجربی از اساس بی‌معنا است و تنها قضایای معنادار قضایای هستند که به روش تجربی قابل اثبات باشند. ثانیاً این واقعیات تجربی درباره انسان و جامعه نمی‌توانند مستند داورهای ارزشی و هنجاری در حوزه سیاست قرار گیرند، زیرا مغالطی بودن استنتاج «باید» از «هست» چنین حکم می‌کند که به لحاظ منطقی نباید الزامات حقوقی و نظام حقوق و وظایف را بر اساس واقعیات و شناخت‌ها مستند ساخت. این رویکرد تنگ‌نظرانه و اثبات‌گرایانه تنها دو مجرا برای بحث‌های سیاسی باقی می‌گذاشت که عبارت از مطالعه تجربی درباره رفتارهای سیاسی و نیز تحلیل منطقی مفاهیم

این‌ها همگی
تأثیر هیوم بر فلسفه سیاسی

سیاسی بود. گرچه پوزیتیویسم منطقی به سبب نامعقول بودن تز اثبات‌پذیری و تأکید ناموجه آنان بر بی‌معنا بودن هر آنچه غیر تجربی است، دیری نپایید، اما خدشه منطقی هیوم در ارتباط میان واقعیات و ارزش‌ها همچنان محور بحث منطقیان و فیلسوفان علم است. به هر تقدیر، براهین فلسفه سیاسی در مواردی که بر اساس برخی واقعیات نظیر سرشت آدمی شکل می‌گیرند، نیازمند حل مشکل منطقی‌ای هستند که هیوم در افکنده است.

اهمیت دوم هیوم برای فلسفه سیاسی مربوط به تلقی خاص او از مسئله عدالت است که در مقایسه با تفکر سنتی در باب عدالت رویکردی نوین و متفاوت ارزیابی می‌شود که بر اساس پیش‌فرض‌ها و ادعاهای ویژه‌ای شکل گرفته است. مکتوب حاضر به بررسی و ارزیابی تصور هیوم از عدالت اختصاص دارد و پیش از ذکر تفصیلی اهم نظریات وی لازم می‌دانم توضیحی درباره مکتوبات هیوم در مقوله عدالت ارائه دهم.

اصلی‌ترین نوشته وی درباره عدالت مربوط به کتاب *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی* است که در سال ۱۷۳۹ به چاپ رسیده است. این رساله مشتمل بر سه بخش یا سه کتاب اصلی است. عنوان بخش اول (Book I) «درباره فهم» نام دارد که دربردارنده معرفت‌شناسی هیوم است و درباره طریق وصول به دانش و محدودیت‌های معرفت‌آدمی و میزان موجه بودن معرفت‌های بشری بحث می‌کند. کتاب دوم (Book II) درباره امیال (of the passions) است که می‌توان آن را فلسفه روان‌شناسی هیوم نام نهاد که در مطاوی آن از آزادی اراده بشر و عقلانیت عمل نیز بحث می‌کند. کتاب سوم این رساله در باب اخلاقیات (of the morals) است که خود مشتمل بر سه فصل است. فصل اول آن از فضایل و ردایل به طور کلی بحث می‌کند و فصل سوم به ذکر فضایل طبیعی (Natural Virtues) و غیر مصنوع اختصاص دارد. فصل دوم از کتاب سوم مربوط به عدالت و بی‌عدالتی است که در طی این فصل هیوم مهم‌ترین دیدگاه‌های خویش را درباره عدالت به بحث می‌گذارد و با طرح نظریه‌ای تجربی از عدالت آشکارا بادیگاه کسانی نظیر جان لاک و کلارک (Clarke) که عدالت را امر طبیعی و دارای قوانین ابدی و تغییرناپذیر و قابل‌شناخت توسط عقل می‌دانند، فاصله می‌گیرد.^۱

هیوم در اثر دیگر خویش *تحقیق درباره اصول اخلاقیات* (Hume, 1966) که برای نخستین

۱. دو چاپ ویرایش شده از کتاب *رساله‌ای در باب طبیعت بشری* وجود دارد. ویرایش اول، همان‌طور که در پاورقی اول ذکر شد، به سال ۱۸۸۸ در آکسفورد به چاپ رسیده است و ویرایش دوم سال ۱۹۷۸ دانشگاه آکسفورد است، اما فلسفه ویرایش نشده کتاب در سال ۱۷۳۹ به چاپ رسیده است. در طول نوشتار حاضر عمده ارجاعات به ویرایش اول است و گاه به ویرایش دوم.

بار در ۱۷۷۷ به چاپ رسید، بخش سوم را به عدالت اختصاص می‌دهد. همچنین در ضمیمه این کتاب نکاتی را به مبحث عدالت خویش می‌افزاید. البته با توجه به این که این کتاب پس از کتاب رساله‌ای در باب طبیعت آدمی به رشته تحریر درآمده، حاوی نکات کمتری درباره عدالت است. عمده دیدگاه‌های هیوم در مقوله عدالت به کتاب اول او مربوط می‌شود.

حجم اصلی مکتوبات هیوم در مبحث عدالت تلاش برای پاسخ به دو پرسش اصلی است: نخست آن که منشأ و ریشه نیاز به عدالت چیست و در چه شرایطی قوانین عدالت و طرح اندیشه عدالت سودمند است و پرسش دوم این که عدالت چگونه فضیلتی است و چه تفاوتی یا شباهتی با دیگر فضایل شناخته شده اخلاقی دارد؟ درک جامع نظریه عدالت وی را با نگاه اجمالی به تلقی او از عدالت و مقایسه آن با برخی تصورات رایج و مشهور از عدالت پی می‌گیریم.

۲. تصور هیوم از عدالت

رویکرد غالب در نزد متفکرانی که به گونه‌ای با بحث عدالت درگیر شده‌اند آن است که به عدالت به عنوان یک فضیلت، ارزش یا معیار بنگرند که مستقل از امیال، اراده و منافع متلون و متغیر آدمیان از اعتبار و اهمیت خاصی برخوردار است و از آنان می‌خواهد که چه در حیات فردی و چه در حوزه عمومی و بستر جامعه و مقولاتی نظیر قانون‌گذاری، قضاوت، تصمیم‌گیری سیاسی، توزیع و تخصیص منابع ثروت و مواهب طبیعی، جانب عدالت رارایت کرده و روش، منش و تدبیر خویش را بر طبق اصول عدالت و اقتضائات آن تنظیم کنند. بر اساس این تلقی، عدالت همچون قضایای مسلم و مشهور اخلاقی در رتبه‌ای برتر از خواست و منافع فرد می‌نشیند و او مکلف است که خود را در خدمت آن قرار دهد، اگر بخواهد حیاتی معقول و عادلانه داشته باشد. البته متفکران مدافع این رویکرد تحلیل متفاوتی از محتوای عدالت، اصول آن و طریق وصول ما به محتوای عدالت دارند؛ برای نمونه کانت با رویکردی عقل‌گرایانه مبدأ و منشأ اصول عدالت را عقل محض و برخی تقریرهای «امر مطلق» (Categorical imperative) می‌داند، حال آن که جان‌رالز نظری کاملاً متفاوت دارد. وی بر آن است که عدالت و اصول آن کارکردی همچون بحث حقیقت در حوزه معارف نظری دارند و همچنان که صحت و سقم یک قضیه با معیاری به نام حقیقت شناخته می‌شود، ساختار اجتماعی و نظام حقوق و وظایف مطلوب با معیاری به نام عدالت و اصول آن ارزیابی می‌شوند. از نظر رالز، اصول عدالت قضایایی نیست که با عقل نظری کشف و درک شود، بلکه محصول توافق و قراردادی است که افراد در وضعیت و شرایط خاصی به آن اقدام می‌کنند.

تصور هیوم از عدالت هیچ تناسبی با این رویکرد غالب ندارد. در نگاه او، عدالت ارزش یا

فضیلت و یا معیاری مستقل از ذهنیت و خواست و امیال آدمیان نیست که نسبت به آن التزامی عقلی یا طبیعی داشته باشند. عدالت به خودی خود، حتی یک فضیلت نیست، بلکه انسان تنها در شرایط خاصی نیازمند آن می‌شود. تعریف عدالت و محتوا و قوانین آن، مصنوع بشر و محصول توافق و قراردادی است که افراد در جوامع مختلف به آن اقدام می‌کنند. پس عدالت چیزی نیست که ما به قوه عقل یا فطرت و طبیعت انسانی آن را درک کرده و متمایل به آن باشیم، بلکه در شرایطی که خود را نیازمند آن می‌بینیم و برایمان سودمند است، در قالب قوانین و قراردادهایی اجتماعی به آن ملتزم می‌شویم و محرک و انگیزه ما در التزام به قوانینی که خود ساخته‌ایم، نفع و سودی است که برالتزام به آنها متصور می‌شود.

همان‌طور که در طی مباحث آتی روشن خواهد شد، اساساً هیوم معتقد است در جایی که قوانین و تنظیمات - که محصول قرارداد و توافق بشری هستند - وجود ندارند، موضوعی برای طرح مسئله عدالت وجود نخواهد داشت، پس عدالت وصف قواعد و قوانینی است که افراد جامعه برای صیانت منافع خویش در شرایط خاصی جعل و تقنین می‌کنند. از این رو، هیوم با تصور عدالت به عنوان یک ارزش درونی که بشر به طور ذاتی و طبیعی به آن تمایل دارد خواهان تحقق و رعایت آن است، فاصله می‌گیرد. عدالت ارزش و فضیلت مطلق نیست که تابع شرایط خاص نباشد و در همه شرایط و احوال مطلوبیت داشته باشد، بلکه تنها در مواردی که افراد احساس می‌کنند که برای توزیع مواهب و مطلوبیت‌هایی نیازمند قوانینی هستند که چارچوب روابط آنها را مشخص کند، عدالت موضوع پیدا می‌کند و قواعد و قوانین آن نیز چیزی جز توافق و قرارداد افراد جامعه نیست.

هیوم کمتر به تحلیل ماهیت عدالت می‌پردازد و بیشتر معطوف به بررسی مباحثی نظیر وضعیت درونی ما نسبت به عدالت، شرایطی که نیاز به عدالت و عمل عادلانه را فراهم می‌آورد و رابطه عدالت با فضائل اخلاقی است. به اختصار می‌توان ادعا کرد که او دو پرسش اصلی را پاسخ می‌دهد: نخست آن که آیا عدالت یک فضیلت طبیعی است؟ و دوم آن که ریشه‌ها و شرایط طرح مسئله عدالت و نیاز به آن چیست؟ این که هیوم در دو جهت نسبتاً متفاوت، یعنی فضیلت نبودن عدالت و شرایط عدالت بحث می‌کند، به معنای آن نیست که او دو نظریه عدالت عرضه کرده است، چنان که برخی نظیر برایان باری گمان می‌کنند (Barry:1989,148) واقعیت این است که تلقی هیوم از عدالت مبتنی بر پیش تصورات خاص او درباره انسان، جایگاه معرفتی عمل آدمی، ماهیت فضایل اخلاقی و انگیزه‌های درونی آدمی در تشکیل جامعه و اقدام به رعایت قانون و عدالت است. بنابراین، آن چه او در دو محور اصلی ریشه‌های عدالت و فضیلت بودن آن می‌گوید، بخش‌هایی از نظریه عدالت است که کاملاً منطبق بر مبانی و دیدگاه‌های فلسفی‌ای است که

هیوم بر آنها اصرار می‌ورزد. فهم نظریه عدالت وی مبتنی بر درک این مبانی معرفتی و فلسفی است. از این رو، به تشریح اجمالی این دیدگاه‌ها می‌پردازیم. با توجه به این که هیوم نویسنده‌ای پراکنده‌نویس است و بدین سبب، پای مباحث متنوعی را در خلال بحث عدالت به میان می‌کشد، می‌کوشم تنها در مطالبی متمرکز شوم که هم مهم‌ترند و هم به ایضاح و شفافیت بیشتر نظریه عدالت وی مدد می‌رسانند.

۳. جایگاه عقل در سیاست و اخلاق

هیوم با نگاهی کاملاً تجربه‌گرایانه و موضعی ضد ارسطویی نقش بسیار محدودی برای عقل در حوزه اخلاق و سیاست تصور می‌کند. عقل‌گرایان از ارسطو به بعد همواره بر آن بوده‌اند که عقل پایه و بنیان قضایای اخلاقی و دیگر بخش‌های حکمت عملی مانند سیاست است. هیوم در بخش اول رساله‌ای درباره طبیعت آدمی تحت عنوان «درباره فهم» که در واقع، معرفت‌شناسی وی را رقم می‌زند، ضمن ارائه تحلیلی از توانایی‌ها و ظرفیت‌های ذهنی و معرفتی آدمی نقش عقل را در شکل‌دهی داورهای اخلاقی و سیاسی محدود می‌کند و در نقطه مقابل، میدان فراخی برای احساسات، امیال و عواطف بشری می‌گشاید.

بینش تجربه‌گرایانه وی کارکرد محدودی را برای عقل در نظر می‌گیرد. هیوم معتقد است که عقل آدمی تنها توان انجام دو کار را دارد: داور دربار امور واقع (Matters of fact) و نیز درک روابط میان ایده‌ها. مراد وی از امور واقع آن دسته از امور اختلافی است که با مراجعه به احساس و تجربه مستقیم قابل حل و رفع است. اساساً عقل قوه تشخیص حقیقت از غیرحقیقت است پس در مواردی که اختلاف و موافقت و مخالفت وجود دارد عقل و خرد آدمی مرجع حل اختلاف است. این اختلاف گاه در امور واقع است؛ یعنی امور تجربه‌پذیر و گاه در مورد روابط بین‌ایده‌ها (ideas) است. مراد هیوم از «ایده‌ها» روابط منطقی بین تصورات است. البته تجربه‌گرایی افراطی هیوم او را وامی‌دارد که ایده‌ها و تصورات را نیز محدود به تصوراتی کند که به طرق مختلف از ادراک حسی و تجربه، انتزاع و تفریع شده باشند. بنابراین، حقیقت و خطا و داورهای عقل، از نظر هیوم، به مدرکات حسی یا آنچه برخاسته از ادراکات حسی است، محدود می‌شود.^۱ (Hume:1975)

پذیرش این کارکرد محدود برای عقل طبعاً برای دخالت عقل در قلمرو اموری که مربوط به

۱. تلخیص دیدگاه هیوم را می‌توان در ضمیمه اول (Appendix 1) کتاب دیگر هیوم تحقیقی درباره فهم انسان یافت.

غایات و اهداف زندگی هستند، مجالی باقی نمی‌گذارد. هیوم بر آن است که عقل آدمی در مورد اهداف زندگی به طور عام و زندگی اخلاقی و سیاسی به طور خاص، هیچ توصیه‌ای نمی‌تواند داشته باشد. داوری‌های مربوط به ارزش‌های اخلاقی و سیاسی از سنخ «راهنمایی عملی» (Action-guiding) هستند که انجام آن از توانایی عقل خارج است. وی می‌گوید:

«به سبب آن که اخلاقیات بر اعمال و عواطف ما تأثیرگذار هستند نمی‌توانند از عقل ناشی شوند و این به دلیل آن است که عقل به تنهایی، همان‌طور که در سابق اثبات کردیم، هرگز نمی‌تواند چنین تأثیراتی داشته باشد. اخلاقیات شور و اشتیاق درونی را به هیجان می‌آورند و محرک یا مانع انجام اعمال می‌شوند. عقل به خودی خود عاجز از انجام این کار خاص است. بنابراین، قواعد اخلاق نمی‌توانند نتایج عقل باشند... مادام که این نکته صحیح است که عقل تأثیری بر امیال و اعمال ما ندارد، وانمود کردن این که اخلاق از طریق استنتاج عقلی کشف می‌شود، عبث و بی‌پهلو است. (Hume:1888, 458)

حال که عقل در قلمرو غایات زندگی ایفای نقش نمی‌کند، شأن او محدود به قلمرو ابزار و اسباب می‌شود. عقل مددکار آدمی در وصول به غایاتی است که به دست مرجع دیگری غیر از عقل ترسیم شده است. بدین ترتیب، هیوم عمیقاً با سنت عقل‌گرایی در حکمت عملی فاصله می‌گیرد. سنتی که بر آن است داوری‌های حوزه عمل نظیر اخلاق و سیاست اعتبار و ارزش خویش را وامدار عقل هستند و بایستی از بنیان‌های عقلی استنتاج شده باشند. یکی از مهم‌ترین دلایلی که هیوم در حمایت از نگرش ضد عقل‌گرایی خویش در حوزه حکمت عملی اقامه می‌کند، مغالطی بودن استنتاج باید از هست، است، که پیش از این اشاره‌ای مختصر به آن داشتیم.

نکته کلیدی در اندیشه هیوم آن است که وی ارزش‌های قلمرو حکمت عملی را بی ارتباط با دنیای عینی (world Objective) و مربوط به قلمرو احساس و عواطف ما می‌داند. از این رو، از دسترس عقل که منحصر در کشف روابط و داوری در باب صحت و سقم امور عینی و واقعی است، بیرون است. با کنار نهادن عقل به عنوان مرجع و پایه اخلاق و سیاست، هیوم احساس (Sentiment) را پایه زندگی اجتماعی، سیاسی و اخلاقی معرفی می‌کند. محوری‌ترین احساسی که هیوم به عنوان پایه حیات اجتماعی و اخلاقی از آن یاد می‌کند، حس نوع‌دوستی (Sympathy) و هم‌احساسی با دیگران است. البته در این که دقیقاً مراد هیوم از انسانیت و نوع‌دوستی چیست، پاره‌ای ابهامات وجود دارد؛ برای نمونه جاناناتان هریسون که از مشهورترین و دقیق‌ترین شارحان هیوم است و دو کتاب ارزشمند در تحلیل معرفت‌شناسی هیوم و نظریه عدالت وی نگاشته است، تصریح می‌کند که هیوم به وجود چیزی به نام عشق به هم‌نوع در طبیعت آدمی معتقد نیست.

(Harrison:1981, 18,20)

هیوم می‌نویسد:

به طور کلی، می‌توان تصدیق کرد که گرایشی در سرشت آدمی به عنوان عشق به نوع بشر، به خودی خود، وجود ندارد. (Hume: 1888,481)

به هر تقدیر، هیوم معتقد است که قوانین اخلاقی، غایات اجتماعی و اصول و اهداف حیات سیاسی بر پایهٔ احساسات و عواطف بشری رقم می‌خورد و تلاش می‌کند که نشان دهد که این پایه‌های احساسی تا حدود زیادی در آدمیان مشترک‌اند تا بدین وسیله از دلخواهی (Arbitrary) شدن اخلاقیات و حکمت عملی فاصله بگیرد. زمانی که چارچوب حیات ترسیم شد، آن‌گاه نوبت عقل فرا می‌رسد که به عنوان یک ابزار و وسیله در خدمت تأمین این غایات باشد. بنابراین، در تحلیل نهایی نه تنها عقل خادم و بردهٔ امیال و احساس بشر است، بلکه اخلاق نیز در خدمت احساس و امیال طبیعی بشر است، زیرا در رتبه‌ای فوق آن نمی‌نشیند تا نقش کنترل‌کننده امیال بشری را عهده‌دار باشد، بلکه محصول و نتیجهٔ احساسات است، پس از این اخلاق و عقل‌اند که باید خود را هم‌ساز و هماهنگ با امیال طبیعی بشر قرار دهند.

با چنین تحلیلی از عقل و اخلاق و ارزش‌های اجتماعی و سیاسی به وضوح روشن می‌شود که هیوم نمی‌تواند موافق با هرگونه تحلیلی از عدالت باشد که پایه‌های اصول آن را در عقل یا هر مرجع دیگری بیرون از احساس و امیال طبیعی بشر قرار می‌دهد. هیوم در عین اعتراف به این که ما نسبت موارد جزئی گاه احساس تأیید و گاه احساس عدم تأیید داریم و این گونه داورهای را بر اساس معیارهایی کلی انجام می‌دهیم، هرگز این معیارهای کلی را عقلانی یا فطری و ریشه‌دار در طبیعت آدمی نمی‌داند بلکه عمدهٔ این اصول را مصنوع بشر و متأثر از امیال و احساسات درونی مشترک بشر می‌داند. (Ibid, 273-275)

۴. ریشه و انگیزه عدالت طلبی

هیوم بر نقش اساسی عدالت به عنوان یک فضیلت سیاسی محوری تأکید می‌کند. از این رو، درگیر دو پرسش مهم می‌شود: نخست آن که ریشهٔ این فضیلت چیست و چرا بشر به این نقطه می‌رسد که عدالت را پایه‌ای اساسی در حیات سیاسی و اجتماعی خویش قرار می‌دهد؟ و پرسش دوم آن که عدالت چگونه فضیلتی است و چه تفاوت یا شباهتی با دیگر فضایل اخلاقی دارد؟

دربارهٔ پرسش نخست توجه به این نکته مهم است که هیوم مبنایی عقلانی برای عدالت نمی‌شناسد، بنابراین، عدالت‌طلبی نمی‌تواند محصول یک فرایند استنتاج نظری و کاوش عقلانی

پرسش‌های فلسفی کلیدی

باشد، پس از نگاه وی، عدالت ضرورتی عقلی و الزام و حکم خرد آدمی نیست. چنین نیست که عقل (عقل عملی بشر) بدون در نظر گرفتن منافع فردی و شرایط و موقعیت خاص فرد در یک داوری کلی و عمومی حکم به ضرورت اهتمام به عدالت و مطلوبیت عدالت ورزی کند. اگر فضیلت عدالت را فضیلتی عقلانی بدانیم، به این معنا خواهد بود که مطلوبیت و لزوم عدالت ورزی امری مطلق و دائمی و استثناناپذیر است، زیرا احکام عقل عملی نظیر احکام عقل نظری قضایی ضروری و مطلق است. از سوی دیگر، هیوم منکر وجود یک میل و گرایش و احساس درونی ذاتی در وجود آدمی است. او نمی‌تواند این معنا را تصدیق کند که آدمیان به طور ذاتی عدالت ورزی را ستایش می‌کنند و خواهان رعایت حقوق و منافع سایر افراد هم‌نوع خویش هستند. هیوم تصریح می‌کند که اگر به دلیلی - که توضیح آن خواهد آمد - احساس وظیفه نسبت به عدالت ورزی در فرد به وجود نیاید، هیچ انگیزه‌ای در درون آدمی وجود ندارد که راهبر اوبه سوی عدالت باشد. به همین دلیل، وی معتقد است در «وضع طبیعی» (State of nature) که مالکیت وجود ندارد، نه عدالت معنا پیدا می‌کند و نه بی‌عدالتی. معنای این سخن آن نیست که هیوم در وضع طبیعی به جواز اخذ داری‌های یکدیگر اعتقاد دارد، زیرا از نگاه او، تا قوانین مالکیت وجود نداشته باشد، مفاهیمی نظیر عدالت و بی‌عدالتی، مجاز بودن و غیر مجاز بودن، اساساً فاقد موضوع هستند. (Ibje, 501) از نظر هیوم، در وضع طبیعی پرسش از این که چرا باید عادل باشم، پیش نمی‌آید، زیرا بنا به تعریف، وضع طبیعی اشاره به وضعیتی دارد که افراد، محکوم قوانین موضوعه نیستند. در وضعیت فقدان وجود قانون هیچ محرکی در درون آدمی او را به رعایت عدالت فرامی‌خواند، زیرا پرسش از این که «چرا باید عادل باشم» - از نظر هیوم - معادل این است که «چرا باید قوانین را رعایت کنم» و به سبب این که قانونی وجود ندارد، پرسش از چرایی رعایت آن پیش نمی‌آید. (Harrison: 1981, 69)

با این توضیح اجمالی روشن می‌شود که هیوم ریشه‌ای درونی - اعم از عقلانی و احساسی - برای عدالت قائل نیست، نه الزامی عقلانی او را به عادل بودن فرا می‌خواند و نه احساس درونی و عشق به هم‌نوع او را به رعایت اصول عدالت دعوت می‌کند، بلکه ریشه عدالت را باید در جایی جست‌وجو کرد که نیاز آدمی به قانون را توجیه می‌کند، زیرا همان‌طور که اشاره شد، هیوم بارها به این نکته تصریح می‌کند که زمانی مبحث عدالت و بی‌عدالتی و پرسش از این که چرا باید عادل باشم مطرح می‌شود که فرد در جامعه‌ای زندگی کند که قوانینی در آن وجود دارد. وجود قوانین موضوعه بشری شاهد بر ضرورت طرح مسئله عدالت است. به تعبیر دیگر، لحظه‌ای که افراد در وضع طبیعی به این نتیجه می‌رسند که با وضع قوانین به این وضعیت بی‌قانونی خاتمه دهند، لحظه نیاز به عدالت است و در بستر طرح قوانین موضوعه بشری، مقوله عادل بودن - لزوم

رعایت قوانین - معنا و مفهوم پیدا می‌کند. بنابراین، ریشه عدالت‌طلبی همان ریشه قانون‌طلبی است و انگیزه گرایش به عدالت، نفس انگیزه گرایش به قانون و احترام به آن است. همان انگیزه‌ای که بشر را به این نقطه می‌رساند که باید قوانینی را وضع کند، انگیزه اصلی گرایش به عدالت است و لزوم اعتنای به عدالت را توجیه می‌کند.

گره زدن میحث عدالت با قوانین مصنوع بشری و تعریف کردن عدالت بر حسب قوانین، هیوم را در مقابل تعریف مشهور و رایج از عدالت قرار می‌دهد. معمولاً عدالت را به «اعطای حق صاحبان حق» تعریف می‌کنند. از نظر هیوم، این یک خطای آشکار است که «حق» را مستقل از عدالت و مقدم بر آن در نظر بگیریم، آن‌گاه عادل بودن را به مراعات این حقوق و اعطای آن به صاحبانش تعریف کنیم. حقوق بدون وجود قوانین موضوعه معنا و مفهوم ندارد، همچنان که عدالت بدون قوانین موضوع ندارد. پس عدالت و حق، هر دو پس از تکوین قوانین بشری متولد می‌شوند. بنابراین، مستقل از قوانین، حقی وجود ندارد، چه رسد به آن که مقدم بر عدالت نیز باشد. (Hume: 1888,526)

این نگاه قراردادی به عدالت، هیوم را از زاویه‌ای دیگر نیز در مقابل تصور رایج از عدالت می‌نشانند. تصور رایج آن است که عدالت یک معیار بیرونی برای داوری درباره محتوای اعمال و رفتار است، به همین سبب، رفتارها و اعمال به دو دسته عادلانه و غیرعادلانه تقسیم می‌شوند و این معیار بیرونی در مورد نفس قوانین نیز کاربرد دارد و قوانین را به دو دسته عادلانه و غیرعادلانه تقسیم می‌کند. اما بر اساس تصور هیوم، عدالت نمی‌تواند مستقل از قوانین وجود داشته باشد تا معیاری مقبول برای داوری و حاکم بر آنها باشد.

هیوم ریشه و انگیزه اصلی عدالت را توجه به منافع فردی (Self-interest) می‌داند. وی تأکید دارد که منفعت‌طلبی انگیزه اصلی تأسیس و تثبیت عدالت است که با نوعی همدلی (Sympathy) نسبت به منافع عمومی همراه می‌شود. این احساس همدلی موجب تأیید اخلاقی این فضیلت (عدالت) می‌شود. (Ibid,499-500) مراد هیوم آن است که منفعت‌طلبی فردی محض نمی‌تواند ریشه عدالت باشد، زیرا اقدام به تدوین قوانین یک اقدام جمعی است، پس باید به طریقی مشتمل بر منافع متقابل افراد - نه فرد خاص - باشد. بنابراین، لحظه تأسیس عدالت و وضع قوانین لحظه‌ای است که نفع فردی در ملازمت با پذیرش و همدلی نسبت به نفع دیگران مورد توجه قرار می‌گیرد. این همدلی به فرایند وضع قوانین و التزام به رعایت آنها - عدالت - بُعد ارزشی و اخلاقی می‌بخشد. توجه به نفع فردی بشر را تشویق و ترغیب به داشتن قوانین عدالت می‌کند. در وضع طبیعی که ظرف فقدان قوانین است، افراد اموال و دارایی‌های خود را در معرض خطر و نابودی و غصب شدن می‌بینند، از این رو، ضرورت وجود قوانینی برای حفظ و صیانت

اموال از تعدی دیگران را به خوبی احساس می‌کنند. به دلیل نامعلومی، هیوم قوانین و اصول عدالت را منحصر در مقوله مالکیت می‌کند و بر آن است که قوانین عدالت و آنچه افراد در وضع طبیعی به وضع و تدوین آنها اقدام می‌کنند، سه دسته می‌شود که همگی بر مدار مالکیت می‌گردند. نخستین دسته اصلی قوانین عدالت مربوط به تأسیس نهاد مالکیت و تثبیت و محترم شمردن آن است. دسته دوم درباره مقوله انتقال ملک است؛ یعنی شیوه‌های قانونی و مشروع انتقال دارایی‌ها و اموال به دیگران. و دسته سوم مربوط به قراردادهای و عهد و پیمان‌های منعقدشده میان افراد درباره اموال و دارایی‌های خود است. هیوم همه این سه دسته اصلی قوانین را عدالت می‌نامد. (Harrison:1981, 29)

منفعت‌طلبی فردی انگیزه لازم را برای اقدام به وضع قوانین عدالت فراهم می‌آورد. البته در فضایی که جمع به این نتیجه می‌رسد که این قوانین به نفع عموم افراد است؛ یعنی آن هم‌دلی که پیش از این اشاره داشتیم، اتفاق می‌افتد، ولی منفعت‌طلبی فردی را نمی‌توان انگیزه اصلی عادل بودن، یعنی التزام به این قوانین دانست، زیرا چه بسا در مواردی منفعت فردی شخص در گرو شکستن و بی‌اعتنا بودن به این قوانین باشد. و با توجه به آن که هیچ انگیزه درونی دیگر نظیر عشق به هم‌نوع نیز محرک اطاعت و احترام به قوانین نیست، باید ضمانت اجرایی معتبری مانند مجازات و جریمه در نظر گرفته شود تا به سبب ترس از آن، افراد به قوانین موضوعه گردن بنهند.

پس از پاسخ اجمالی هیوم به پرسش از ریشه و انگیزه اصلی نهفته در پس عدالت‌طلبی نوبت پاسخ به پرسش دوم، یعنی ماهیت فضیلت عدالت می‌رسد. همان‌طور که خواهیم دید، وی فضیلت بودن عدالت را به گونه‌ای تفسیر و تحلیل می‌کند که با مبنای او در باب ریشه عدالت و ارتباط آن با قوانین موضوعه بشری در تناسب کامل باشد.

۵. عدالت به مثابه فضیلتی صناعی

مواجهه اولیه با کلمات هیوم، به‌ویژه تأکید او بر این که هیچ انگیزه درونی ما را به عدالت و احترام به مالکیت دیگران و عدم سلب دارایی آنها دعوت نمی‌کند و تنها در ظرف وضع قوانین است که مسئله عدالت و بی‌عدالتی - به معنای التزام و عدم التزام به قوانین - موضوع پیدا می‌کند، این گمان را در اذهان بر می‌انگیزد که اساساً هیوم عدالت را یک فضیلت نمی‌داند. ولی تعمق بیشتر در کلمات او حاکی از آن است که وی عدالت را یک «فضیلت طبیعی» (Natural Virtve) نمی‌داند. وی بر آن است که عدالت یک فضیلت «صناعی» (Artificial) است. عدالت یک فضیلت است، زیرا از نظر هیوم، فضیلت و رذیلت امری است که موضوع داور اخلاقی قرار

می‌گیرد و نظر به این که عدالت و بی‌عدالتی مورد قضاوت اخلاقی بشر است، عدالت یک فضیلت است، گرچه یک فضیلت طبیعی نیست.

واژه طبیعی (Natural) گاه در مقابل نادر و کمیاب به کار می‌رود که این استعمال از واژه طبیعی محل بحث هیوم نیست. طبیعی گاه در مقابل مصنوعی و ساختگی (Artificial) به کار برده می‌شود که دقیقاً مراد وی از غیر طبیعی بودن فضیلت عدالت همین معناست. در وجود آدمی نسبت به انجام برخی اعمال انگیزه و میل درونی وجود دارد، از این رو، آدمی خود را وظیفه‌مند به انجام آنها می‌بیند. این انگیزه و میل درونی و طبیعی او را به انجام این قسم اعمال وادار می‌کند. و اگر در فردی این گرایش درونی و طبیعی رو به نقصان گذاشت با احساس وظیفه درصدد جبران آن بر می‌آید. به دلیل این که چنین میل و گرایش درونی در وجود آدمیان نسبت به عدم تصاحب دارایی و اموال دیگران وجود ندارد و هیچ انگیزه طبیعی و ذاتی‌ای او را به احترام به مالکیت دیگران وادار می‌کند، باید قوانینی وضع و تقنین شود که آدمی را به رعایت مالکیت دیگران مجبور سازد. به سبب این که این قوانین عدالت به دست بشر وضع می‌شود و انگیزه درونی در پس آن وجود ندارد، عدالت امری صناعی و ساختگی می‌شود.

نکته بسیار مهم آن که هیوم فضیلت داشتن عدالت (قوانین مالکیت و احترام و التزام به آنها را از سودمندی آن استنتاج می‌کند. از نظر هیوم، همه اقسام فضایل (Virtues) چه آنها که طبیعی‌اند و چه آنها که نظیر عدالت صناعی‌اند، از خصلت سودمندی (Usefulness) برخوردارند. عدالت و قوانین آن، طبق تحلیل هیوم، مجعول بشر و ساخته دست اوست، اما سودمندی آن امری ساختگی و قراردادی نیست، پس قوانینی که از خصلت سودمندی و مورد توافق مردم بودن برخوردارند، فضیلت به‌شمار می‌آیند و بنابراین، فضیلت بودن عدالت، اختصاص به مکان و زمان و جامعه خاص ندارد. قوانین عدالت و محتوای آن، گرچه به لحاظ مصداقی در جوامع مختلف با تفاوت‌هایی همراه است، زیرا جوامع و نظام‌های حقوقی مختلف مجموعه قوانین متفاوتی را پیشنهاد می‌کنند، اما فضیلت بودن اصل آن جای تردید نیست، زیرا ویژگی سودمندی، آنها را همراهی می‌کند. نفس این قوانین - هر چه باشد - فضیلت است و تمایل به اطاعت آنها نیز فضیلت (سودمند) است. مراد هیوم از این که عدالت مصنوعی (artificial) است، اما احساس اخلاقی بودن (فضیلت بودن) آن طبیعی و غیر صناعی است (Hume:1888,619) دقیقاً همین مطلب است.

هیوم فرق‌هایی میان فضیلت طبیعی و صناعی ذکر می‌کند، از جمله آن که نتایج مثبت و خیر (good) برخاسته از فضایل طبیعی قابل انتساب به هر مورد جزئی نیز هست. به این معنا که هر عمل جزئی از این قسم فضایل، اثر و نتیجه مثبت را به دنبال خواهد داشت، برخلاف عدالت که زمانی منفعت عمومی را در پی خواهد داشت که همگی به قوانین عدالت ملتزم شوند و التزام

بشری
و
فلسفی
کلاسیک

موردی فرد خاص، اگر با اطاعت دیگران همراه نشود، اثری نخواهد داشت. هیوم فضیلت طبیعی، مثل نیکوکاری (benevolence) را به یک دیوار و فضیلت صناعی، مثل عدالت را به یک طاق قوسی (vault) تمثیل می‌کند. نیکوکاری و عمل نیک خواهانه هر فرد حکم یک خشت را دارد که به اندازه خود در بالا بردن ارتفاع دیوار سهیم است ولو دیگران خشت‌های بعدی را بر آن نهند، اما طاق قوسی زمانی شکل می‌گیرد که همه اجزای آن پیوسته با هم فراهم آید و سپس اعمال عادلانه بخشی از افراد و انقیاد آنها نسبت به قوانین، اگر با التزام سایرین همراه نشود، نتیجه مثبت و خیری را به دنبال نمی‌آورد. (Hume:1975,305-306)

از نگاه هیوم، نه تنها مبحث عدالت، بلکه مفاهیمی نظیر وظیفه و الزام (obligation) نیز تابع وجود قوانین معمول بشری هستند و منهای وجود این قوانین ساخت بشر چیزی به نام وظیفه و الزام معنا پیدا نمی‌کند. به نظر می‌رسد که گره زدن این مقولات به قوانین مصنوع بشری، رویکرد و نظریه خاصی را در باب اخلاق رقم می‌زند. اما آیا می‌توان همه مفاهیم و محمولات اخلاقی را صناعی و وابسته به وجود قوانین و قراردادهای مصنوع بشری دانست؟

برخی شارحان هیوم، نظیر هریسون بر آنند که در تحلیل هیوم از مضامین اخلاقی و فضایل باید میان دو دسته از مفاهیم و محمولات اخلاقی تفکیک قائل شد و دسته اول که از آنها به کلمات ارزشی (Value words) یاد می‌کنیم، شامل مفاهیمی نظیر «خوب»، «بد» و «فضیلت» و «رذیلت» می‌شود. از سوی دیگر، در قلمرو اخلاق با دسته دیگری از مفاهیم روبه رو هستیم که فاقد عنصر ارزش گذاری درباره اعمال و رفتار هستند. مفاهیمی نظیر «درست»، «نادرست»، «مجاز»، «غیرمجاز» به این دسته دوم تعلق دارند که صرفاً بیان گر این نکته‌اند که چه کاری باید انجام گیرد یا می‌تواند انجام شود یا نباید تحقق یابد. تأکید هیوم بر وابستگی مضامین اخلاقی به قراردادها و قوانین مصنوع بشر معطوف به دسته دوم از مفاهیم اخلاقی است. اما مفاهیمی نظیر مهربانی و نیک خواهی و سخت کوشی می‌توانند فضیلت شمرده شوند، حتی در ظرفی که قوانین مجعول وجود ندارد، زیرا در چنین وضعیتی (وضع طبیعی) از ویژگی مفید بودن یا مورد توافق بودن برخوردارند.

بر اساس این تفسیر، عدالت و معظم عناوین و مفاهیم اخلاقی اموری صناعی (artificial) و قراردادی (conventional) می‌شوند، زیرا با قوانین موضوعه گره می‌خورند و این تحلیل را می‌توان نظریه‌ای خاص در باب اخلاقیات به حساب آورد. (Harrison:1981, 56-57)

ارتباط عدالت با قراردادها و قوانین مصنوع بشری به معنای آن نیست که این قراردادها در وجود آدمی انگیزه عدالت طلبی را ایجاد می‌کنند. از نگاه هیوم، اگر قراردادها نباشند، انگیزه‌ای بر انجام عدالت وجود نخواهد داشت، اما قراردادها و قوانین خلق انگیزه نمی‌کنند، بلکه به

انگیزه‌های موجود - به ویژه انگیزه منفعت‌طلبی - جهت می‌دهند. پیش از تثبیت قوانین (در وضع طبیعی) نفع‌طلبی (self-interest) راهبر آدمی به سوی تصاحب اموال و دارایی دیگران است، اما پس از وضع قوانین مالکیت که انتساب برخی اموال به هر فرد را حق قانونی او می‌شمارد و تعدی به مالکیت افراد را موجب مجازات می‌شناسد، نفع‌طلبی افراد آنان را به سوی احترام به قوانین عدالت سوق می‌دهد. البته انگیزه فعلی او به اطاعت از قوانین مالکیت و انجام عمل عادلانه، ترکیبی است از ترس از مجازات و ترس از محروم شدن از منافی که اجرای این قوانین و حاکمیت آن در جامعه برای وی در بر خواهد داشت. (Hume:1888,492)

عدالت به عنوان یک فضیلت صناعی، پیوند عمیقی با مسئله مالکیت دارد. هیوم بر آن است که بهترین تلقی از عدالت آن است که عدالت را به عنوان حافظ و نگهبان ساختار موجود و جاری مالکیت بدانیم؛ یعنی اصول و قوانین عدالت باید در خدمت حفظ وضع موجود مالکیت و انتقال ملکی باشند و از این رو، بر نارسا و غیرقابل عمل بودن هر تلقی دیگر از عدالت که بخواهد نظم و ساختار موجود مالکیت را بر هم زند، استدلال می‌کند.

هیوم معتقد است که اساساً سه مدل برای مسئله توزیع دارایی‌ها و اموال متصور است. توزیع عادلانه دارایی‌ها و اموال بر اساس سزاواری و استحقاق (desert)، توزیع بر اساس رعایت برابری (equality) و مدل سوم که همان وضع حاضر و موجود مالکیت و توزیع دارایی‌هاست. تأکید وی بر آن است که نمی‌توان استحقاق و سزاواری یا برابری را مبنای عدالت و قوانین حاکم بر توزیع دارایی‌ها و مالکیت قرار داد و همین وضع جاری باید مبنای ساختار عادلانه مالکیت باشد. استدلال او بر رد عنصر سزاواری و استحقاق به عنوان مبنای مالکیت آن است که معیار سزاواری به لحاظ اخلاقی مناقشه‌برانگیز است، از این رو، نمی‌تواند مبنای قوانینی عام قرار گیرد. به تعبیر دیگر، افراد به علت فقدان اشتراک نظر درباره معنا و مصادیق سزاواری و استحقاق نمی‌توانند درباره قوانین عام مالکیت به توافق برسند و توزیع عادلانه را بر اساس این قوانین تعریف کنند. به همین ترتیب، تکیه بر برابری به عنوان مبنای توزیع ملکی نیز غیرعلمی است، زیرا در واقع، افراد جامعه به لحاظ توانایی‌ها و استعدادها و قابلیت‌های فردی در وضعیتی برابر به سر نمی‌برند، پس همواره تمایلی جدی به نابرابری وجود دارد که تنها در سایه یک حکومت اقتدارگرا می‌توان آن را تا حدی مهار کرد. بنابراین، توزیع برابر امکانات و مواهب مستلزم وجود یک نظام سیاسی اقتدارگرا و قدرت‌مند است و این یک پارادوکس است، زیرا به نابرابری سیاسی دامن می‌زند. هیوم به این نتیجه منتهی می‌شود که برای حفظ آن دارایی‌ها و اموالی که مردم دارند (بر اساس همین نظم جاری و طبیعی) قوانینی باید وضع شود و هر تلاش دیگر برای تغییر ساختار توزیع عادلانه دارایی‌ها و ملکیت نافرجام است. (Plant:1991,52)

ع. شرایط عدالت

بی تردید، عدالت یک فضیلت است، چه آن را فضیلتی طبیعی بدانیم یا آن را همچون هیوم فضیلتی صناعی ارزیابی کنیم. پرسش آن است که آیا عدالت فضیلتی مطلق است یا آن که مشروط و مقید به وجود شرایطی خاص است. مراد از فضیلت مطلق آن است که ارزش و اعتبار آن مشروط به وجود شرایط خاص نیست و در همه احوال و موقعیت‌ها مطلوب و معتبر است؛ برای نمونه در عالم قضایا و علوم و معارف، حقیقت (truth) معیار و ارزشی مطلق است، زیرا صدق و اعتبار هر قضیه و نظریه منوط به حقیقت داشتن است. بنابراین، اعتبار خود حقیقت مشروط به شرایط خاص نیست و حقیقت و صدق به طور استثنای پذیر و مطلق معتبر است. آیا از منظر هیوم، عدالت نیز مانند حقیقت ارزش مطلق دارد؟

تاکید هیوم بر خصلت درمانی و ترمیمی داشتن فضیلت عدالت (Remedical Virtue) مانع اعتقاد وی به اعتبار مطلق داشتن عدالت می‌شود، زیرا از نگاه او، عدالت و قوانین آن زمانی ضرورت پیدا می‌کند که شرایط خاصی فراهم باشد که در آن شرایط، قوانین عدالت درمان و علاج واقع است و به ترمیم اوضاع مدد می‌رساند. در موقعیت و شرایطی که دامنه منازعات و اختلافات به حدی می‌رسد که ملاحظات اخلاقی و سیاسی نمی‌تواند به آنها پایان دهد، نوبت به قوانین عدالت می‌رسد تا مبنای حل منازعات شود. در چنین شرایطی عدالت فضیلت برتر و مقدم بر دیگر فضایل می‌شود، درست مانند فضیلت شجاعت در میدان جنگ. چنین نیست که شجاعت همه جا و در هر موقعیتی، حتی در غیر میدان رزم فضیلت برتر باشد، برای این که مشروط بودن فضیلت عدالت وضوح بیشتری یابد توجه شما را به این نکته جلب می‌کنم که از نظر هیوم، گاه عدالت اساساً یک فضیلت نیست؛ برای مثال در شرایطی که جو نیک‌خواهی و نیکوکاری محض بر افراد یک جامعه حاکم است، اساساً طرح بحث عدالت و قوانین عدالت فاقد موضوع است و امری زاید و حتی ضد ارزش است؛ برای مثال در یک خانواده ایده‌آل و صمیمی که روح صداقت و صمیمیت کامل میان افراد برقرار است، گرچه گاه اصطکاک منافع پیش می‌آید، کمتر به مسئله احقاق حقوق متوسل می‌شوند. این نه به دلیل شیوع بی‌عدالتی و حق‌کشی است، بلکه تمسک به قوانین عدالت و احقاق حقوق قانونی، تحت الشعاع صمیمیت و نیک‌اندیشی قرار گرفته است، زیرا در چنین جو و شرایطی، میزان سهمی که هر فرد از منافع و دارایی خانواده می‌برد، اساساً سبب نگرانی افراد دیگر نمی‌شود. البته اگر شرایط خانوادگی عوض شود و بر اثر شدت گرفتن منازعه خانوادگی احقاق حقوق فردی نیازمند قوانین و اصول عدالت شود، این جاست

در شرایطی
فردی که

که عدالت یک فضیلت شمرده می‌شود.

به هر تقدیر، شرایطی که عدالت را یک فضیلت می‌کند، منعطف و متغیر است و شرایط ممکن است به گونه‌ای تغییر یابد که طرح عدالت نه تنها فضیلتی نداشته باشد، بلکه بدل به ردیلت شود؛ برای مثال در خانواده‌ای که در جوّ صمیمی و یک‌رنگی کامل زندگی می‌کنند، اگر برای فردی از افراد خانواده مشکل و بیماری بر هزینه‌ای به‌وجود آید و دیگر افراد در کمال رضایت و دلسوزی حاضر به کمک و یاری او باشند، طرح مسئله حقوق و منافع هر فرد و لزوم تقسیم‌دارای خانواده بر اساس قوانین عدالت امری زاید و حتی موجب رنجش افراد است.

بسیار طبیعی است که هیوم با تفسیر خاص خویش از عدالت و صناعی دانستن آن و محدود کردن کارکرد عدالت به حل منازعات ملکی و تقسیم دارایی و اموال به چنین نتیجه‌ای برسد و عدالت را فضیلتی مشروط و غیر مطلق بداند. وی می‌گوید:

ظهور عدالت ریشه در قراردادهای (conventions) بشری دارد... و این قراردادها به منظور درمان (remedy) برخی تراحماتی که ناشی از تقارن ویژگی‌های خاص نفس بشر با موقعیت اشیای بیرونی است، قصد شده است. خودخواهی و سخاوت‌مندی محدود، از ویژگی‌های خاص نفسانی بشر است و موقعیت اشیای بیرونی اشاره به اموری نظیر سهولت تغییر آنها، کم‌یابی آنها در مقایسه با تمایلات و خواسته‌های بشر دارد... با افزایش متناسب نیکوکاری انسان‌ها یا کرم و سخاوت طبیعت و جایگزین کردن فضایل شریف‌تر و وجود نعمات بیشتر، عدالت بدل به امری زاید و بی‌فایده می‌شود. (Hume:1888, 494-495)

هیوم به تعدادی شرط اشاره می‌کند که به اعتقاد وی، وجود این شرایط موجب سودمندی عدالت و در نتیجه، انصاف عدالت و قوانین آن به فضیلت می‌شود. در صورت فقدان یکی از این شرایط دیگر عدالت یک فضیلت شمرده نمی‌شود، زیرا مبنای فضیلت، یعنی سودمندی را از دست می‌دهد. در این‌جا به برخی از این شرایط اشاره‌ای گذرا می‌کنم.

اولین شرط چیزی است که هیوم از آن به «کم‌یابی معتدل» (moderate scarcity) یاد می‌کند. اگر چیزی اساساً کم‌یاب نباشد؛ یعنی به وفور یافت شود و تقاضا و خواست بشر را به طور کامل و آسان ارضا کند، نظیر هوایی که تنفس می‌کند، دیگر نیازی به تقسیم عادلانه آن نیست و عدالت در این گونه موارد امری بی‌فایده و بیهوده است. از طرف دیگر، اگر کم‌یابی یک چیز در حد اعتدال نباشد، بلکه به طور افراطی کم‌یاب و نادر باشد، در این صورت نیز سخن گفتن از تقسیم عادلانه بر اساس قوانین عدالت لغو و بی‌فایده است، زیرا به علت شدت کم‌یابی قابل توزیع میان افراد نیست، پس موضوع عدالت امری است که از کم‌یابی معتدل برخوردار باشند.

(Hume:1975,184)

ترجمه‌ای از کتاب
فلسفه اخلاقی

از دیگر شرایط عدالت، «خودخواهی معتدل» (moderate selfishness) است. به طور طبیعی، در بشر عنصر خودخواهی وجود دارد، اما خودخواهی افراطی و لجام‌گسیخته را نمی‌توان ذاتی و طبیعی بشر دانست، آنچه مخلّط طرح مسئله عدالت است، خودخواهی افراطی است و گرنه خودخواهی عمومی که در طبیعت بیشتر وجود دارد، مانعی بر سر راه طرح مسئله عدالت نیست. خودخواهی افراطی سهمی منصفانه برای دیگران در نظر نمی‌گیرد تا براساس اصول و قواعد عادلانه در صدد تقسیم و توزیع اموال و منافع و دارایی‌ها باشد. از سوی دیگر، نیک‌خواهی و نیکوکاری افراطی (فقدان خودخواهی) نیز مانع سودمندی عدالت می‌شود، زیرا همچنان که در گذشته اشاره کردیم، اگر گذشت و نیکوکاری غیرمتعارف در میان افراد جامعه‌ای حاکم باشد، قوانین عدالت سودمندی خود را از دست می‌دهد. بنابراین، خودخواهی معتدل که حدّ فاصل خودخواهی افراطی و نیکوکاری محض (total benevolence) است، شرط لازم برای فضیلت بودن عدالت است. (Hume: 1888, 492-497)

از دیگر شروط عدالت وجود تناسب در میزان قدرت افراد جامعه است. اگر در جامعه‌ای عده‌ای به‌طور بسیار نابرابر از قدرت برخوردار باشند، عملاً عدالت به امری زاید تبدیل می‌شود، زیرا چیزی نمی‌تواند آنها را به رعایت قوانین عدالت و تن دادن به مقتضای آن ملزم کند. در این‌جا ضرورتی نیست که مثالی فرض زده شود. هیوم مثالی از ارتباط و نحوه برخورد اروپائیان متمدن و اهالی بومی هندوستان ذکر می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه قدرت بسیار برتر اروپائیان مهاجر نسبت به اهالی بومی هندوستان، آنان را به رفتاری مستکبرانه کشاند، به گونه‌ای که با نگاهی تحقیرآمیز به هندیان با آنان بسان حیوانات رفتار کردند تا نه تنها با این رفتار استکباری اصول عدالت، بلکه اصول انسانی را زیر پا بگذارند. (Hume: 1975, 197)

مبحث شرایط عدالت مورد توجه برخی متفکران پس از هیوم نیز قرار گرفته است؛ برای نمونه جان رالز شرایط عدالت را به شرایط طبیعی‌ای که در تحت آن شرایط همکاری بشری - به منظور ترسیم اصول عدالت - هم ممکن و هم ضروری می‌شود، تعریف می‌کند و این نگاه به شرایط عدالت را وام‌دار هیوم می‌داند. (Rawls: 109) گرچه رالز مانند هیوم اصول و قواعد عدالت را امری مصنوع و مخلوق و نوعی قرارداد و توافق بشری می‌داند نه حقایقی ابدی که با قدرت فاهمه یا وجدان و ضمیر بشری کشف و درک می‌شوند و هر دو از منوط بودن این توافق و قراردادها به شرایط خاص سخن می‌گویند، اما تلقی رالز از شرایط عدالت و کارکرد این شرایط متفاوت با نگاه هیوم به شرایط عدالت است. از نظر هیوم، کارکرد شرایط عدالت آن است که اولاً نیاز به قوانین عدالت را موجه می‌کند و موجبات سودمندی آن را فراهم می‌آورد. ثانیاً، انگیزه لازم برای مبادرت به تنظیم و جعل قوانین و اصول عدالت را زمینه‌سازی می‌کند، در حالی که از نظر

رالز، شرایط عدالت اشاره به اموری دارد که منصفانه بودن توافق به عمل آمده، در وضع نخستین و اصیل (original position) نسبت به اصول عدالت را تضمین می‌کند. شرایط عدالت از نظر رالز، در واقع، بیان‌گر وضعیتی است که افراد را در وضع نخستین احاطه کرده است. اموری نظیر غفلت از منافع و موقعیت فردی خویش، این وضعیت موجب می‌شود که افراد در ظرفی و شرایطی درباره اصول عدالت به توافق برسند که منافع فردی خویش را نمی‌توانند دخالت دهند و این نکته منصفانه بودن محتوای قراردادها و توافقات به عمل آمده درباره اصول عدالت را تضمین می‌کند. شرایط عدالت هیوم با شرایطی که کانت برای درک اصول عدالت ذکر می‌کند نیز کاملاً متفاوت است. هیوم شرایط عدالت را با توجه به واقعیات درونی انسان، به ویژه تمایلات و غرایزی نظیر نفع‌طلبی او از یک طرف و واقعیات بیرونی و محدودیت‌های عینی جامعه بشر از طرف دیگر، ترسیم می‌کند و با نگاهی تجربه‌گرایانه سعی در برشمردن این شرایط دارد. در ترسیم این شرایط به هیچ‌رو امور ارزشی و اخلاقی و باید و نبایدهای متافیزیکی و عقلانی راسخیم نمی‌کند به تعبیر دیگر، نگاه او بیشتر توصیفی و ناظر به محدودیت‌هایی است که ضرورت وجود قوانین و در نتیجه، ضرورت وجود عدالت را موجه می‌کنند. درست در نقطه مقابل، شرایط عدالت از نظر کانت در یک فضای ایده‌آلی و قلمرو خاصی شکل می‌گیرد که از زندگی تجربی و عادی و طبیعی فرد فاصله دارد. از نگاه کانت، زمانی آدمی به درک اصول اخلاقی و اصول عدالت نایل می‌شود که منافع و اهداف فردی خویش را نادیده بگیرد و خود را در قلمرو غایات ببیند و نگاه ابزاری به دیگران نداشته باشد، در چنین شرایطی او اراده نیک پیدا می‌کند و قوانین و اصولی که در این شرایط درک می‌کند اقتضای عقل محض است، از این رو، اصول عدالت و اخلاق قضایای امر مطلقاند و در نتیجه، از ضرورت و استثناناپذیری برخوردارند.

۷. ارزیابی و نقد نظریه عدالت هیوم

ملاحظه شد که هیوم متأثر از هابز در کتاب معروفش *لویاتان* با الهام از ایده «وضع طبیعی» تصویری از عدالت رابه تصویر کشید که نقش درمان و ترمیم منازعات و اختلافات وضع طبیعی - ظرف فقدان قانون و نظم- را بر عهده دارد. بنابراین، عدالت وصف یک نظام و مجموعه‌ای از قوانین است، به ویژه قوانینی که برای تنظیم امور مربوط به مالکیت و دارایی‌ها و منافع، جعل و وضع شده است. نظر به این که هیوم مبنا و منشأ ارزش و فضیلت بودن عدالت را نفع عام و سودمندی آن می‌داند و بر آن است که التزام به این قوانین خودخواهی معتدل و نفع‌طلبی افراد را ارضا می‌کند و این احساس است که انگیزه لازم را برای اقدام افراد به خروج از وضع طبیعی و تن دادن به وضع قوانین ملکی را فراهم می‌آورد، نظریه عدالت وی در زمره

پیش‌فرض‌های نظریه هیوم

نظریه‌های عدالت معتقد به «نفع‌انگاری» (Utilitarianism) طبقه‌بندی می‌شود.

وجود تعبیراتی نظیر «نفع عمومی» (Public Utility) یا «مصلحت عمومی» (Public Interest) در کلمات هیوم و تأکید او بر این‌که رعایت و استقرار قوانین عدالت به نفع عموم افراد است، گرچه او را به صف مدافعان نفع‌انگاری نزدیک می‌کند و نظریه عدالت او را به جای انتساب به مدل‌هایی نظیر «بهره‌مندی متقابل» (Mutual Advantage) و «شهودگرایی» (Intuitionism) به مدل نفع‌انگاری (Utilitarianism) منسوب می‌کند. اما در تفسیر نفع‌انگاری هیوم نباید دچار خطای زمان پریشی (Anachronism) شویم و تفسیر بن‌تام و جیمز میل را از نفع‌انگاری که به لحاظ زمانی متأخر از هیوم هستند، به وی انتساب دهیم. (Barry:1989,168) نفع‌انگاری مشهور و متداول که مرهون اندیشه بن‌تام و میل است، براساس این ایده شکل گرفته است که در تحلیل نهایی تنها یک ارزش و فضیلت بنیادین وجود دارد و آن به حداکثر رساندن نفع جمعی (Utility Maximizing) است و این ارزش باید مبنا و پایه همه نهادهای اجتماعی و تصمیمات سیاسی - اقتصادی قرار گیرد. اگر نفع‌انگاری را یک نظریه عدالت بدانیم، تأکید این نظریه بر آن خواهد بود که عدالت اجتماعی در سایه تأمین و اعتنا به این ارزش مبنایی حاصل می‌آید. بر طبق این معیار چه بسا نفع‌انگاری مجاز بشمارد که برخی تلقی‌های ابتدایی و عمومی از عدالت - در مورد دو فردی که استحقاق‌ها و سزاواری‌های برابر دارند - زیر پا گذاشته شود، اگر این غفلت و نادیده گرفتن استحقاق‌ها نهایتاً منتهی به حداکثر رساندن نفع جمعی شود. نفع‌انگاری مصطلح‌براین باور استوار است که خیر افراد مختلف با هم گره خورده و خیر جمعی که بر آیند خیر افراد است، معرف میزان نفع افراد نیز می‌تواند باشد. از این رو، به حداکثر رساندن نفع جامعه در نهایت، حکایت از ارتقای نفع آحاد جامعه می‌کند، سپس این به حداکثر رساندن نفع جمعی باید سرلوحه اهداف جامعه در قانون‌گذاری، اجرا و تصمیم‌گیری‌های کلان قرار گیرد.

واضح است که هیوم چنین نقشی را برای نفع جمعی در نظر نمی‌گیرد و توصیه او متوجه مبنا قرار دادن نفع جمعی و به حداکثر رساندن آن برای حداکثر افراد برای مقوله تدوین قوانین عدالت نیست. هیوم توصیه نمی‌کند که اصول و قوانین عدالت باید براساس نفع حداکثر افراد و به حداکثر رساندن آن تنظیم شود، بلکه او می‌گوید که انگیزه افراد در وضع طبیعی برای تغییر این وضع و رو آوردن به قوانین عدالت نفع فردی آنان است و اگر این قوانین رعایت شوند، نفع عمومی را نیز در پی دارند. این توجه به نفع عمومی به قوانین عدالت پایه اخلاقی و ارزش (فضیلت بودن) نیز می‌بخشد، زیرا براساس نظریه اخلاق هیوم چیزی ارزش و فضیلت اخلاقی شمرده می‌شود که موصوف به سودمندی باشد.

از منظر دیگر، نظریه عدالت هیوم نوعی قرار دادگرویی (Conventionalism) است، زیرا

عدالت را وابسته به مجموعه‌ای از قوانین موضوعه قرار می‌دهد و عمل عادلانه را احترام و التزام به این قوانین و قراردادهای تعریف می‌کند. البته قرار دادگرایی اشکال گوناگونی دارد؛ برای مثال تعریف مشهور از عدالت - اعطای حق هر صاحب حق - می‌تواند گونه‌ای قراردادگرایی باشد، اگر بپذیریم که حقوق افراد را نهادها و قراردادهای حقوقی و مجموعه قوانین موضوعه تعیین می‌کنند. اما اگر حقوق افراد را نه براساس قوانین و قراردادهای مصنوع بشری، بلکه برخاسته از نظام طبیعت و قوانین الهی بدانیم و برای بشر حقوقی طبیعی که وضع و رفع آنها به دست بشر و توافق‌های انسانی نیست، قائل شویم، آن‌گاه این تعریف مشهور حاکی از قراردادگرایی نخواهد بود. به هر تقدیر، هیوم با پیوند زدن حقوق و همچنین عدالت به قراردادهای و قوانین مجعول بشری آشکارا از قراردادگرایی دفاع می‌کند.

نقد نظریه عدالت هیوم را با نقد تلقی خاص او از انسان آغاز می‌کنیم. نظریه عدالت وی آشکارا بر تصویری به‌شدت تجربه‌گرایانه نسبت به انسان متکی است و در این نگاه محدودنگر و تنگ جایگاه عقل و ادراکات اخلاقی بشر به طرز مشهودی نادیده گرفته شده است. ریموند پلانٹ به درستی سر این که چرا هیوم تصویری غنی و همه‌جانبه را از انسان ارائه نمی‌دهد، را در پای‌بندی او به تجربه‌گرایی صریح و مطلق جست‌وجو می‌کند. این تجربه‌گرایی سخت‌گیرانه عملاً امکان ارائه هرگونه نظریه معرفتی غنی و کامل درباره انسان را از هیوم سلب کرده است. براساس تجربه‌گرایی و مبانی معرفتی هیوم اساساً امر ثابت و تغییرناپذیری به نام انسان (Self) وجود ندارد تا موضوع تحقیق و پژوهش تجربی قرار گیرد. هیوم با تکیه بر ادراک حسی تنها به وجود اموری اذعان می‌کند که قوای احساس و تجربی ما را متأثر کند و هیچ‌گاه قوای ادراک حسی ما در یک فرایند تجربی، امر ثابت و تغییرناپذیری به نام شخص (Person) یا فرد (Self) را مورد شناخت خویش قرار نمی‌دهند.

هیچ تجربه یا ادراک حسی خاصی وجود ندارد که مفهوم و تصور ثابتی از شخص یا فرد ارائه دهد، پس در مورد شناخت انسان ما با ادراکات حسی متشکست، و مختلف و متغیر مواجه هستیم و هیچ شناخت حسی ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد که معرف انسان باشد. ترس، محبت، سرما و گرما، گرسنگی و تشنگی را در وجود خویش احساس می‌کنیم، اما هیچ‌گاه چیزی به نام من (Myself) را مستقل از این ادراکات تجربی و حسی پراکنده و متغیر، دریافت حسی نمی‌کنیم تا درباره چستی آن نظریه‌پردازی کنیم، از این رو، هرگاه که از انسان یا از فرد و شخص سخن می‌گوییم، به جای اشاره به تصویری صریح از انسان و خود به مجموعه‌ای از این تصورات و ادراکات تجربی و حسی اشاره می‌کنیم. این نگاه معرفتی، واقعیتی تجربی و ثابت به نام انسان را به عنوان یک حقیقت ثابت که باید محور و موضوع انسان‌شناسی قرار گیرد، از اساس

منکر است، زیرا تجربه و ادراک حسی نمی‌تواند وجود این امر ثابت مشترک میان آدمیان را اثبات کند.^۱ (Plant:1991,53)

نفی تجربه‌گرایی افراطی و بررسی جایگاه معرفتی عقل آدمی از مباحث مهم معرفت‌شناسی است که مجال واسعی را طلب می‌کند که ورود در آن با هدف این نوشتار فاصله زیادی دارد. هم‌چنین مبنای اخلاقی هیوم و انکار معرفت‌های ضروری اخلاقی و پیوند زدن فضایل و ارزش‌ها به سودمندی و ارائه تفسیر تجربی از سودمندی‌همگی مباحث مناقشه برانگیز بسیار مهمی است که فلسفه اخلاق عهده‌دار آن است. مقصود آن است که مبانی فلسفی نظریه عدالت هیوم در بسیاری موارد در حوزه‌های مربوطه نظیر انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق با چالش‌ها و نقدهای جدی مواجه است و اعتبار نظریه عدالت وی در گرو فایق آمدن بر این چالش‌هاست.

مشکل دیگر آن که چنگک هیوم که در ابتدای مباحث به آن اشاره کردیم - عدم استنتاج باید از هست - دامن‌گیر نظریه عدالت هیوم نیز می‌شود و خود به مغالطه باید و هست مبتلا می‌شود. هیوم از یک سو، عدالت را با رعایت و التزام به قوانین موجود درباره مالکیت پیوند می‌دهد و تأکید می‌کند که اگر این قوانین رعایت نشود، آدمیان در وضعیت طبیعی و هرج و مرج ناشی از فقدان قانون و عدالت غوطه‌ور می‌شوند. بنابراین، وی ارزش‌مندی و فضیلت داشتن - بایستی بودن - عدالت و قوانین آن را از واقعیتی به نام سودمندی و تأثیر التزام به قوانین بر دفع هرج و مرج استنتاج می‌کند، یعنی «باید» و قضیه ارزشی را از واقعیت «هست» - سودمندی - بیرون می‌کشد و این همان امری است که هیوم در فلسفه خویش همگان را بر پرهیز از آن دعوت می‌کند.

هیوم عدالت را وصف قوانین مالکیت می‌گیرد و بر آن است که در ظرف فقدان قانون نه عدالت و نه بی‌عدالتی هیچ‌کدام موضوع ندارد. با پدید آمدن قانون هم چیزی به نام حقوق افراد و هم عدالت معنا پیدا می‌کند و عدالت و عمل عادلانه عبارت از رعایت و التزام به این قوانین خواهد بود. به نظر می‌رسد که هیوم از یک نکته بسیار مهم غفلت کرده و آن این‌که پرسش از عدالت،

۱. معرفت‌شناسی هیوم که براساس تجربه‌گرایی محض استوار است، نتایج غیرمتعارف فراوانی به دنبال دارد و در صدق بسیاری از مفاهیم و قضایای فلسفی و عقلانی تردید می‌کند؛ برای نمونه او علیت و ارتباط علی و معلولی را منکر است، زیرا براساس مبنای معرفتی او حس و تجربه ما از مشاهده برخورد دست یا توپ و حرکت توپ پس از این برخورد تنها قادر است که تماقب و توالی حرکت توپ به دنبال حرکت دست را ادراک کند، اما قوای حسی ما از چیزی به نام علت و ارتباط علی تصویر بر نمی‌دارد. از این رو، قانون علیت و ضرورت تحقق معلول به دنبال تحقق علت قابل تصدیق نیست، زیرا حس و تجربه آن را تأیید نمی‌کنند.

پرسشی مقدم بر قانون است، زیرا قانون خود موضوع عدالت و بی‌عدالتی است. همچنان که عمل خارجی می‌تواند مصداق عمل عادلانه و غیر عادلانه باشد، قانون نیز می‌تواند عادلانه و یا ناعادلانه باشد. بنابراین، در مورد هر قرارداد و توافق و قانونی به طور طبیعی این پرسش مطرح می‌شود که آیا این قانون رواست یا ناروا، عادلانه است یا ظالمانه، مناسب است یا نامناسب. اگر عدالت وصف قانون و به معنای رعایت قانون باشد و نه معیار فوقانی برای سنجش اعتبار و روایی قانون، در این صورت، هر قانونی به هر شکل و با هر محتوا باید موصوف به عادلانه بودن شود، حال آن‌که این برخلاف واقعیت و عقل سلیم است. قوانین مصنوع و معمول بشری که حاصل توافق عده‌ای یا اکثریت است، به خودی خود عادلانه بودن را - آن‌هم در همه موارد ممکنه - تضمین نمی‌کند.

ضعف دیگر نظریه عدالت هیوم به سبب انحصار قوانین عدالت به مقوله ملکیت و مباحث سه‌گانه مربوط به آن است. همان‌طور که برخی منتقدان و شارحان هیوم تصریح می‌کنند، تأکید افراطی هیوم بر پیوند مسئله عدالت با ملکیت گمراه‌کننده است و اساساً دلایل روانی و تاریخی چنین تأکیدی مبهم است. بشر نیازهای فراوانی دارد که یکی از آنها نیاز به دارایی و اموال است و از سوی دیگر، به لحاظ منطقی کاملاً خطاست که گمان بریم همه منازعات و اختلافات بشری ریشه در مالکیت امور کم‌یاب دارد. (Harrison: 1981, 42) نظم و قانون فقط برای تنظیم امور ملکی و مهار منازعات مالی نیست، بلکه زندگی جمعی دارای ابعاد متنوعی است که قوانین عدالت برای تنظیم همه اقسام این روابط لازم است.

نظریه عدالت هیوم درباره نحوه توزیع مطلوب و عادلانه خیرات و مواهب، مانند ثروت و منابع طبیعی، موقعیت اجتماعی و مناصب و نیز زحمات و مشقات و وظایف زندگی اجتماعی، ساکت است. سر این سکوت آن است که براساس رویکرد هیوم هر نظام حقوقی و مجموعه قوانین با هر محتوای قانونی موصوف به عدالت است، با وجود این، تصویب عام جایی برای گزینش معیارهای خاص یا نظام حقوقی خاص به عنوان نظام مطلوب و ایده‌آل برای توزیع خیرات اولیه باقی نمی‌ماند. تلقی هیوم از عدالت عملاً مسیر بحث مقایسه‌ای و انتقادی در زمینه الگوهای پیشنهادی درباره ساختار اجتماعی مطلوب و عادلانه را مسدود می‌سازد.

نکته دیگر آن‌که در نظریه عدالت هیوم پرسش از این‌که چرا باید به قوانین عدالت ملتزم باشیم، پاسخ روشنی نمی‌یابد. به خاطر آوریم که هیوم وجود تمایل و انگیزه طبیعی و درونی نسبت به انجام عمل عادلانه را منکر بود و فضیلت بودن عدالت را از سودمندی آن انتزاع می‌کرد و انگیزه اصلی نهفته در پس اقدام به جعل و تدوین قوانین عدالت را نفع‌طلبی و خودخواهی بشری می‌دانست. این تحلیل شاید مواردی را که عمل به قوانین نفع فردی مشخص به دنبال داشته

باشد، پوشش دهد و بایستنی بودن التزام به قوانین عدالت را توجیه کند - صرف نظر از مغالطه باید و هست - اما مواردی فراوان پیش می‌آید که نفع فردی شخص در شکستن قانون و بی‌اعتنایی به آن است. در این موارد، چه مبنای استدلالی لزوم اعتنای فرد و التزام عملی او به قوانین عدالت را موجه خواهد کرد؟ پیش فرض‌های نظری و اخلاقی و انسان‌شناختی هیوم راه را بر یافتن پاسخ مناسب به این پرسش مسدود می‌کند.

کتاب‌نامه

1. Hume David, *Treatise on Human nature*, edited by L.A. selby - Bigge The clarendon press, oxford, 1888.
2. Hume David, *An Enquiry concerning the principles of morals*, edited by la salle, Illinois, 1966.
3. Barry Brian, *Theories of Justice*, Harvester-Wheat sheaf, 1989.
4. Hume David, *An Inquiry concerning human Understanding and the principles of Morals*, edited by L.A. selby - Bigge, revised by P.Nidditch, The clarendon Press, 1975.
5. Harrison Jonathan, *Hume's theory of Justice*, clarendon press, oxford, 1981.
6. Plant Raymond, *Modern Political thought*, Blackwell, 1991.