

مجموعه نگارش فلسفی ۱  
کاری از موسسه پژوهشی  
نگاه معاصر

Download from: [aghalibrary.com](http://aghalibrary.com)

# دربارهٔ هاپیک

موسی غنی نژاد



نگرش فلسفی ۱

---

موسی غنی نژاد

دربارهٔ هایک

نشر نگاه معاصر

# دربارهٔ هایگ

موسی غنی نژاد

\*\*\*

ناشر: نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری:

باسم‌الرسالام / حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر / لیتوگرافی: پارسا / چاپ و

صحافی: فرنو/ نوبت چاپ اول: ۱۳۸۱ / شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه / قیمت: ۱۲۰۰ تومان

**نگاه معاصر**  
نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحد دانش (اقدسیه) شماره ۴۹، واحد ۱۰

تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ شماره ۲۲۸۴۹۳۹

پست‌الکترونیکی [negahemoaser@yahoo.com](mailto:negahemoaser@yahoo.com)

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

غنی‌نژاد اهری، موسی، ۱۳۳۱-

دربارهٔ هایگ / موسی غنی‌نژاد- تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

ISBN 964-7763-05-0:

شابک ۹۶۴-۷۷۶۳-۰۵۰

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه:ص. [۱۴۷]: همچنین به صورت زیرنویس.

۱. هایگ، فریدریش آوگوست فون، ۱۸۹۹ م. - Hayek, Friedrich August Von. ۲. اقتصاد - .

تاریخ - قرن ۲۰ م. الف. عنوان.

۳۳۰/۰۹۲

HB ۱۰۱/۵۲

۸۱-۲۴۹۰م

کتابخانه ملی

## فهرست

۱

نگاهی گذرا بر زندگی و اندیشه «هایک» / ۵

۲

معرفت‌شناسی و اقتصاد / ۳۱

۳

هایک و روش‌شناسی ابطال‌گرایانه پوپر / ۹۱

۴

سراب عدالت اجتماعی / ۱۱۱

۵

اخلاق / ۱۲۹



## نگاهی گذرا بر زندگی و اندیشه «هایک»

فردریش اگوست فون هایک<sup>۱</sup> در تاریخ هشتم می ۱۸۹۹ در وین (اتریش) در خانواده‌ای دانشگاهی به دنیا آمد. پدر وی پزشک و استاد دانشگاه وین بود. او تحصیلات خود را از سال ۱۹۱۸ در رشته حقوق در همان دانشگاه آغاز کرد و در سال ۱۹۲۱ موفق به دریافت درجه دکتری در رشته مزبور شد. او علاوه بر حقوق، به اقتصاد و روان‌شناسی نیز علاقه خاصی داشت. از این‌رو، در همان سالها در کلاسهای درس اوژن فون بوهم - باورک<sup>۲</sup> نظریه پرداز اقتصادی معروف مکتب اتریش - مکتبی که کارل منگر<sup>۳</sup> پیش‌کسوت آن بود - شرکت می‌کرد. علاقه وی به فلسفه موجب شد که تحت تأثیر ارنست ماخ<sup>۴</sup>، فیزیکدان و فیلسوف علوم،

- 
1. Friedrich August von Hayek.
  2. Eugen von Böhm-Bawerk.      3. Carl Menger.
  4. Ernst Mach.

رساله‌ای با عنوان «مدخلی بر نظریه تکامل معرفت انسانی» بنویسد؛ که بیش از سی سال بعد با تغییراتی، تحت عنوان «نظم حسی: تحقیقی درباره مبانی روان‌شناسی نظری» منتشر شد. هایک به دنبال آشنا شدن با لودویک فون میزس<sup>۱</sup> به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی و اقتصادی این متفکر برجسته مکتب اتریش قرار گرفت. آن دو در سال ۱۹۲۷ «مؤسسه اتریشی تحقیقات اقتصادی» را بنیان گذاشتند، که هایک تا سال ۱۹۳۱ مدیریت آن را برعهده گرفت. او در سال ۱۹۲۸ در سفری به لندن، جان مینارد کینز<sup>۲</sup> را که معروف‌ترین اقتصاددان آن زمان انگلیس بود، ملاقات نمود. از همان ملاقات اول، اختلاف نظر مهمی بین آنها در مورد نظریه بهره به وجود آمد؛ اما علی‌رغم این‌که این اختلاف نظرها در زمینه‌های مختلف اقتصادی رفته رفته شدیدتر شد و حتی به مجادلات قلمی کشید، دوستی آنها هیچ‌گاه خدشه‌دار نشد.

هایک در سال ۱۹۳۱ به دنبال سلسله کنفرانس‌هایی که در «مدرسه اقتصادی لندن» (L.S.E.) ارائه کرد - که حاصل آن، کتاب *قیمتها و تولید*<sup>۳</sup> است - به استخدام این مدرسه مهم اقتصادی درآمد. او که اولین استاد خارجی L.S.E. بود، بدین ترتیب به لندن نقل مکان کرد و تا سال ۱۹۵۰ در آنجا اقامت گزید. سالهای ۱۹۳۰ دوره پر بار مجادلات قلمی و تبادل نامه بین او و «کینز» است. او در این سالها مقاله‌های متعددی درباره سیاستهای پولی، نظریه بهره و سود، سیکل‌های اقتصادی و مانند آن نوشت. هایک در این نوشته‌ها نظرهای «کینز» و طرفداران وی را در مورد رابطه اشتغال و تقاضای کل رد می‌کرد و نظر خود را مبنی بر این‌که بیکاری عمدتاً ناشی از تخصیص ناصحیح سرمایه‌گذاریهاست

1. Ludwig von Mises.

2. John Maynard Keynes.

3. Prices and Production.

می‌پروراند. به نظر وی، این تخصیص نادرست به علت سیاستهای پولی نادرست به وجود می‌آید. در سال ۱۹۴۱ اثر اقتصادی مهم وی تحت عنوان نظریه محض سرمایه<sup>۱</sup> منتشر شد. اما آغاز جنگ جهانی دوم و بحران ناشی از نازیسم موجب گردید که مسائل عاجل روز ذهن او را بیش از مسائل صرفاً اقتصادی به خود مشغول دارد. مسئله سوسیالیسم و برنامه‌ریزی متمرکز دولتی شاید بیش از هر چیزی موضوع نوشته‌های نقادانه هایک را از آن سالها به بعد تشکیل می‌دهد. آنچه در کنار این مسئله، نظر هایک را به طور مستمر و بیش از پیش به خود جلب می‌کند، مسائل «ایستمولوژی»<sup>۲</sup> و «نظریه معرفت»<sup>۳</sup> است. در نوشته مهمی که در سال ۱۹۳۷ تحت عنوان «اقتصاد و معرفت»<sup>۴</sup> منتشر کرد، هایک برای اولین بار، نظرهای خود را در مورد تقسیم معرفت<sup>۵</sup> ارائه داد و با این کار رفته رفته از نظریه اقتصادی ارتدوکس فاصله گرفت؛ او بخصوص مفهوم تعادل عمومی والراس<sup>۶</sup> را که هسته مرکزی این نظریه است به کنار نهاد. در سال ۱۹۳۵ با خواندن کتاب کارل پوپر، منطق اکتشاف علمی، نزدیکی فکری زیادی در زمینه سیاسی و فلسفی با این نویسنده احساس کرده از این‌رو، در سال ۱۹۳۶ از پوپر دعوت کرد تا در سمینار وی در «مدرسه اقتصادی لندن» کتاب فقر تاریخیگری را معرفی کند. این در واقع آغاز یک دوستی طولانی بود.

از سال ۱۹۴۱ هایک تحقیقات خود را در زمینه «ضد انقلاب علم» و «علم‌گرایی»<sup>۷</sup> ادامه، و در این نوشته‌ها کاربرد کورکورانه روشهای مرسوم

- 
1. The Pure Theory of Capital.      2. epistemology.
  3. theory of knowledge.              4. Economics and knowledge.
  5. division of knowledge.            6. Walras.
  7. Scientism.

در علوم طبیعی در علوم اجتماعی را مورد انتقاد قرار داد. او «عقلانیت صنع‌گرا»<sup>۱</sup> (یا به گفته پوپر، خردگرایی ساده‌لوحانه) را مورد نقادی شدید قرار داد و ادعاهای آن را در مورد ادراک تمام و کمال جامعه و بخصوص تغییر دادن عقلایی نظم اجتماعی رد کرد. در سال ۱۹۴۴ کتاب او تحت عنوان راهی به سوی بردگی<sup>۲</sup> منتشر شد. موضوع اصلی کتاب انتقاد از سوسیالیسم و برنامه‌ریزی<sup>۳</sup> اقتصادی جامعه است. با این کتاب، هایک شهرت جهانی پیدا کرد، اما در عین حال، دشمنان زیادی برای خود تراشید؛ چراکه در آن علاوه بر سوسیالیسم مارکسیستی (شوروی)، سوسیال دموکراسی و هر نوع افزایش اقتدار اقتصادی دولت را به عنوان خطری برای آزادی و گام نهادن در طریق بردگی، مورد سرزنش قرار داده بود. بعد از پایان جنگ، وی به شدت نسبت به آینده آزادی بدبین بود و از این‌رو، فعالیت‌هایی را در جهت حفظ سنت‌های آزادی‌خواهی آغاز کرد. برای این منظور، وی از تعدادی از روشنفکران برجسته عصر خود - اقتصاددانان، حقوقدانان، مورخ و روزنامه‌نگار - (در مجموع در حدود چهل نفر) دعوت کرد تا در کنفرانسی در مون پرلن<sup>۴</sup> سوئیس گرد هم آیند و در مورد اصول اساسی نظم آزاد و شیوه‌های حفظ آن بحث و تبادل نظر نمایند. از میان دعوت‌شدگان می‌توان از موريس آله<sup>۵</sup>، ميلتون فريدمن، لودویگ فون میزس، مایکل پولانی<sup>۶</sup>، کارل پوپر و لاینل رایینس<sup>۷</sup> نام برد. شرکت‌کنندگان تصمیم می‌گیرند که آن کنفرانس را به صورت نهادی دائمی برای گفتگو درآورند. به این ترتیب، «انجمن مون پرلن» به وجود می‌آید. هایک از

1. Constructivist rationalism.
2. *The Road of Serfdom.*
3. Planism.
4. Mont Perlin.
5. Maurice Allais.
6. M. Polanyi.
7. L. Robbins.

۱۹۴۷ تا ۱۹۶۰ ریاست این انجمن را برعهده داشت و از آن به بعد نیز رئیس افتخاری آن بود. این انجمن اکنون در حدود چهارصد عضو از سی کشور دنیا دارد و تقریباً سالی یک بار در کشورهای مختلف تشکیل جلسه می‌دهد.

در سال ۱۹۴۹ هایک «مدرسه اقتصادی لندن» را ترک می‌کند و بعد از تدریس در دانشگاه آرکانزاس<sup>۱</sup>، سمت استادی علوم اجتماعی و اخلاقی و نیز ریاست «کمیته اندیشه اجتماعی» را در دانشگاه شیکاگو می‌پذیرد. درس افتتاحیه وی در شیکاگو در مورد اندیشه‌های کنت و هگل بود. اقامت او در این شهر موجب ارتباطش با نظریه‌پردازان «مکتب شیکاگو» گردید. فرانک نایت<sup>۲</sup>، میلتون فریدمن و جرج استیگلر<sup>۳</sup> به شدت از اندیشه‌های هایک تأثیر پذیرفتند. سمینارهای وی که خصلت چند رشته‌ای<sup>۴</sup> داشتند - فلسفه، اقتصاد، سیاست و حقوق - شنوندگان بسیاری را به خود جلب کرد. در این دوره نیز مقالات و کتابهای متعددی نوشت که معروف‌ترین شان بنیاد آزادی<sup>۵</sup> نام دارد. در این کتاب، هایک مبانی فلسفی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی آزادی را، که به تعبیر وی در حدود یک قرن به فراموشی سپرده شده بود، دوباره بازنویسی کرده، خود را وارث مندویل<sup>۶</sup>، هیوم، اسمیت<sup>۷</sup>، بورک<sup>۸</sup>، توکویل و اکتون<sup>۹</sup> معرفی می‌کند.

در سال ۱۹۶۲ هایک از آمریکا به اروپا نقل مکان کرد و با قبول کرسی استادی اقتصاد سیاسی در دانشگاه فرایبورگ جانشین دوست قدیمی

1. Arkansas.

2. Frank Knight.

3. G.Stigler.

4. Multi disipline.

5. *The Constitution of Liberty*.

6. Mandeville.

7. smith.

8. Burke.

9. Acton.

خود والتر اوکن<sup>۱</sup> در آن دانشگاه شد. اوکن بنیانگذار مکتب اُرد<sup>۲</sup> در سالهای پایانی جنگ بود، که مبانی نظری «معجزه اقتصادی» آلمان عمدتاً مدیون اعضای این مکتب آزادی خواهانه است. به این ترتیب می بینیم که هایک با تمامی محافلی که در مقابل نظریه‌های کینز مقاومت کردند - یعنی مکتب اتریش، مدرسه اقتصادی لندن، مکتب شیکاگو و بالاخره مکتب اُرد - همکاری نزدیک داشته است. در مدت اقامت هفت ساله‌اش در فرایبورگ (۱۹۶۲-۱۹۶۹) دو کتاب، پنج بروشور و سی مقاله نوشت. در سال ۱۹۶۴ دانشگاه توکیو دکترای افتخاری به وی اعطا کرد. در سال ۱۹۶۹ پس از سالها دوری به زادگاه خود، اتریش، بازگشت و سمت استادی ممتاز دانشگاه سالزبورگ را برعهده گرفت، اقامت چندان دلپذیری در اتریش در انتظار وی نبود؛ علاوه بر بیماری جسمانی، هایک در انزوای فکری و سیاسی به سر می برد. با این همه کار تحقیقاتی سنگینی را دنبال می کرد که نتیجه آن انتشار اولین جلد از کتاب سه قسمتی وی، *قانون، قانون گذاری و آزادی: قواعد و نظم*، در سال ۱۹۷۳ بود. این اثر در واقع، ادامه اندیشه‌های وی در کتاب *بنیاد آزادی* است؛ هایک می کوشد که پس از ارائه مبانی آزادی، کاربرد واقعی آن را در شرایط فعلی نشان دهد. جلد دوم این کتاب با عنوان *سراب عدالت اجتماعی*، در سال ۱۹۷۶ و جلد سوم آن، *نظم سیاسی یک ملت آزاد* در سال ۱۹۷۹ منتشر شد.

در سال ۱۹۷۴ جایزه نوبل در اقتصاد، مشترکاً به هایک و گونار میردال<sup>۳</sup> اقتصاددان سوئدی تعلق گرفت. جالب اینجاست که این دو از هر نظر، در نقطه مقابل هم قرار دارند؛ میردال از لحاظ نظریه اقتصادی یکی از پیشگامان نظریه پولی کینز است و از لحاظ سیاسی یکی از

1. Walter Eucken.

2. Ordo.

3. Gunnar Myrdal.

نظریه پردازان سوسیال دموکراسی سوئدی به شمار می آید، در حالی که هایک یکی از منتقدان سرسخت نظریه پولی کینز و نیز هرگونه تفکر آغشته به سوسیالیسم است.

هنگام دریافت جایزه نوبل، هایک اظهار داشت که اگر قبل از ایجاد جایزه نوبل در اقتصاد، عقیده وی را در این مورد می پرسیدند، با آن مخالفت می کرد؛ چرا که افتخار و شهرت ناشی از دریافت جایزه نوبل «موجب پیدایش اقتداری<sup>۱</sup> می گردد که در زمینه اقتصادی هیچ انسانی نباید از آن برخوردار باشد... این که کسی دستاوردها و خدمات شایانی برای علم اقتصاد داشته است، دلیل نمی شود که در تمامی مسائل جامعه صاحب نظر و صلاحیت باشد - چیزی که مطبوعات و رسانه ها القا می کنند؛ به طوری که شخص، خود در نهایت به آن متقاعد می شود».

در سال ۱۹۷۷ هایک به فرایبورگ بازگشت و در آنجا اقامت گزید. او در پایان سالهای هفتاد قصد داشت که مناظره ای میان سوسیالیست ها و آزادی خواهان در پاریس ترتیب دهد، که به علت عدم استقبال سوسیالیست ها انجام نشد. متنهایی که هایک به این مناسبت فراهم کرده بود، نقطه آغازی شد برای کتاب آخر وی تحت عنوان "The Fatal Conceit: The Intellectual Error of Socialism". موضوع اصلی این کتاب به گفته خود هایک، عبارت است از رد این اعتقاد نادرست که انسان خود را ساخته است (گوردون چایلد). این کتاب که در سال ۱۹۸۸ منتشر شد، حکم وصیت نامه هایک را دارد. هایک در سال ۱۹۹۲ در سن ۹۳ سالگی درگذشت. او به هنگام مرگ، استاد ممتاز دانشگاه شیکاگو، و عضو آکادمی بریتانیا<sup>۲</sup> و تعدادی از دانشگاههای معتبر دنیا بود.

1. authority.

2. British Academy.

## ۱. هایک و فلسفه

هایک از ابتدای فعالیتهای فکری خود، به فلسفه و معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) توجه خاصی داشت. مفاهیم نظری وی در مورد اقتصاد و نیز نتیجه‌گیریهای سیاسی‌اش، همه متأثر از دیدگاههای معرفتی و نظریه‌شناخت او هستند. برای مثال، می‌توان گفت که نظریه بازار هایک و مخالفت سرسختانه‌اش با برنامه‌گرایی<sup>۱</sup> از نظریه مهم وی در مورد «تقسیم معرفت» ناشی می‌شود. در رابطه مستقیم با مسائل فلسفی، هایک به روان‌شناسی نیز پرداخته است. همچنان‌که در ابتدای این نوشته اشاره کردیم، وی در دوران جوانی کتابی در مورد «روان‌شناسی نظری» نوشت که بعداً در سال ۱۹۵۲ با تغییراتی منتشر شد. علاقه وی به روان‌شناسی نظری به حدی بود که مدتی در انتخاب موضوع اصلی تحقیقات خود، بین اقتصاد و روان‌شناسی تردید داشت، تا این‌که بالاخره اولی را برگزید. نکات متعددی از تحقیقات دوران جوانی‌اش در مورد روان‌شناسی را می‌توان در آخرین نوشته وی سراغ گرفت. اقتصاددان و فیلسوف ما در مسائل معرفتی، خود را از پیروان «کانت» می‌دانست و همانند وی معتقد بود که نظمی که انسان در عالم خارج «کشف» می‌کند، در واقع ناشی از فعالیت آفریننده ذهن خود اوست. حس عبارت است از سازوکار بازخوانی<sup>۲</sup> که اطلاعات مربوط به محیط بیرونی را به صورتی بسیار انتزاعی انتقال می‌دهد. از این‌رو، مقوله اساسی<sup>۳</sup> به آن صورتی که «دکارت» معتقد بود، وجود ندارد. ذهن انسان خود محصول تحولی طولانی است. نتیجه مهم چنین اندیشه‌ای عبارت است از دوگانگی بین ذهن و عالم مادی (فیزیکی). ذهن را نمی‌توان به طور کامل توضیح داد و

1. Planism.

2. decode.

3. fundamental category.

آن را به ابعاد صرفاً فیزیکی تقلیل داد؛ این کار دست‌کم از لحاظ عملی غیرممکن است. موضع‌گیریهای فلسفی هایک در موارد مختلف بر این مبنا قرار دارد. از این‌روست که او یگانگی تام علم (وحدت بین علوم طبیعی و انسانی) را غیرممکن می‌داند و با نقد علم‌گرایی<sup>۱</sup> - یعنی به کارگیری روشهای علوم طبیعی در علوم انسانی - تأکید می‌کند که معرفت در نوع اخیر اساساً ذهنی<sup>۲</sup> است. انتقاد وی از استنباط نادرست از «خود» بر همین اساس صورت می‌گیرد. از نظر وی، رویکرد انسان به دنیایی که قصد شناخت آن را دارد باید رویکردی ذاتاً خاضعانه باشد. در اینجا منظور از خضوع<sup>۳</sup> صرفاً یک فضیلت اخلاقی نیست، بلکه نوعی موضع‌گیری علمی است. انسان قادر به «توضیح» کامل پدیده‌ها نیست و هرگونه پیشرفت علمی، در واقع بیش از پیش، گستره جهل بشر را نشان می‌دهد. هایک همانند «هیوم»، «آدام اسمیت» و سایر فیلسوفان آزادی، قائل به محدودیت تواناییهای «خرد» است و نهادهای پیچیده انسانی را محصول یک فرآیند تحولی تدریجی و طولانی می‌داند و نه محصول خرد آگاهانه انسان.

مفهوم «تقسیم معرفت» را برای اولین بار «هایک» در سال ۱۹۳۷ در مقاله مهمی درباره «اقتصاد و معرفت» مطرح کرد و به جرأت می‌توان گفت که این یکی از اصیل‌ترین و مهم‌ترین دستاوردهای وی در زمینه «معرفت‌شناسی اقتصادی» است. «تقسیم معرفت» نزد «هایک» همان منزلت و اهمیتی را دارد که «تقسیم کار» نزد «مندویل» و «اسمیت». جامعه از افرادی تشکیل شده که هر کدام معرفتهای خاص و محدودی دارند. هیچ فردی قادر به احاطه بر مجموع معلومات تمام افراد نیست؛

1. Scientism.

2. Subjective.

3. humility.

بخصوص اگر توجه کنیم که معرفت تنها منحصر به معرفت عقلی نیست، بلکه معرفت دیگری، با دامنه‌ای بسیار وسیع‌تر، وجود دارد که عبارت است از معرفت عملی، که به صورت علمی نمی‌توان آن را صورت‌بندی کرد، ولی با این حال بخش مهمی از عمل و زندگی روزمره ما را تشکیل می‌دهد. «تقسیم معرفت» بدین معنی است که هر فردی از معلوماتی هم که در اختیار ندارد سود می‌برد. این سود جستن همانند فایده‌ای است که در تقسیم کار مشاهده می‌شود: نجار علی‌رغم این‌که خیاطی بلد نیست، می‌تواند لباس تهیه کند. همچنان‌که هیچ فردی قادر به داشتن تمامی تخصص‌های گوناگون کار نیست، احاطه داشتن به تمامی معرفتها (علمی و عملی) و اطلاعاتی که افراد جامعه در اختیار دارند نیز امری غیرممکن است. نظریه تقسیم معرفت یکی از پایه‌های نظری نقادی برنامه‌ریزی متمرکز و سوسیالیسم را تشکیل می‌دهد. در اقتصاد متمرکز، برنامه‌ریز به هیچ روی قادر به جمع‌آوری کلیه اطلاعات ضروری و مفید در جامعه، به منظور تخصیص مطلوب منابع، نیست. برنامه‌ریزی، در بهترین حالت خود، تنها می‌تواند براساس اطلاعات بسیار محدود صورت گیرد؛ از این رو کارایی و بازدهی آن بسیار ناچیز است.

دیدگاه معرفتی هایک در مورد انسان و جامعه درست در نقطه مقابل «علم‌گرایی» قرار دارد. منظور وی از این اصطلاح (علم‌گرایی)، تقلید کورکورانه از روش و زبان خاص علوم «فیزیکی» در علوم اجتماعی است. علم‌گرایی از خردگرایی صنع‌گرا (یا «ساده‌لوحانه» به قول پوپر) ناشی می‌شود که خود متکی بر اعتماد نامحدود به امکانات عقل است. «دکارت» یکی از اولین و بزرگ‌ترین نمایندگان این طرز تفکر است. «عقلانیت صنع‌گرا» و به دنبال آن علم‌گرایی، با متفکرین فرانسوی قرن هجده و نوزده، از اصحاب دایرةالمعارف و «ژان ژاک روسو» گرفته تا مکتب پلی تکنیسین‌ها و طرفداران سن سیمون (سوسیالیسم فرانسوی) و

«آگوست کنت»، رشد فوق‌العاده‌ای یافت. در انگلستان اندیشمندانی نظیر «بیکن»، «هابز» و «بنتام» در این نحله فکری قرار دارند. «علم‌گرایی» خصلت ذهنی<sup>۱</sup> دانش در علوم اجتماعی را رد می‌کند و به عینی<sup>۲</sup> بودن معرفت علمی در تمامی زمینه‌ها معتقد است. هایک این «عینیت‌گرایی» در علوم اجتماعی را که یکی از ویژگیهای جامعه‌شناسی (کنت) است، یک اشتباه «روش‌شناسی» بزرگ توصیف می‌کند. یکی دیگر از ویژگیهای «علم‌گرایی»، که در عین حال وجهه دیگری از اشتباه معرفتی این دیدگاه فکری است، نقش پراهمیت مفاهیم کلی در تجزیه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی است. این کل‌گرایی<sup>۳</sup> مفهومی، که باز هم باید گفت یکی از ویژگیهای جامعه‌شناسی است، مفاهیم کلی‌ای نظیر جامعه، اقتصاد، سرمایه‌داری، امپریالیسم و مانند آن را موجودات و موضوعاتی کاملاً مشخص و قابل شناخت تلقی می‌کند. جستجوی «قوانین توسعه» جوامع و «فلسفه تاریخ» و مانند آن نتیجه توهّمات متفکرین «کل‌گرا» است. هگل، کنت، مارکس، سومبارت و اشپنگلر در صد کشف چنین «قوانین» خیالی‌ای بودند. «مارکسیسم» مهم‌ترین نماینده این طرز تفکر در دوران معاصر است. «کل‌گرایی علمی» رابطه بسیار نزدیک «تمامت‌خواهی سیاسی» یا «توتالیتاریسم» دارد. علم‌گرایی با این تصور که تمدن زاینده خرد است، به بازساختن و هدایت آگاهانه و عقلایی جامعه باور دارد. پشتوانه فکری توتالیتاریسم سیاسی و اصولاً هر نوع مهندسی اجتماعی نیز، این باور ساده‌لوحانه به ساختن مصنوعی جامعه و نهادهای آن است. هایک جامعه و نهادهای مهم آن را محصول قرارداد بین انسانها و

1. subjective.
2. objective.
3. collectivism.

ساخته‌ی اراده‌ی آگاهانه‌ی آنها نمی‌داند، بلکه آنها را «نظم‌های خودجوشی»<sup>۱</sup> می‌داند که طی هزاران سال زندگی عملی انسانها و تحولات تدریجی ناشی از آزمون و خطا و بقای اصلح به وجود آمده‌اند. هایک بر این کشف مهم «مندویل» و «آدام اسمیت» شدیداً تأکید می‌کند که جامعه و نهادهای آن گرچه محصول عمل انسانها هستند، نتیجه‌ی قصد و طرح<sup>۲</sup> آگاهانه‌ی آنها نیستند. نهادهای اجتماعی مهمی نظیر زبان، اخلاق، حق، پول و بازار از این دست‌اند. هیچ ذهن بشری این نهادها را به طور آگاهانه طراحی نکرده است؛ اینها نتیجه‌ی تحولی تدریجی و طولانی‌اند. این تحول به صورت یک جریان انتخاب اصلح و آزمون و خطا، که در آن ساختارهای غیرکارآمد به خودی خود حذف می‌شوند، عمل می‌کند. چنین تحولی به تدریج، موجب پیدایش و تداوم نهادهای مفید و کارآمد می‌گردد. هایک به شباهت و نزدیکی این تفکر با نظریه‌ی «داروین» در مورد تحول انواع اذعان دارد و تأکید می‌کند که برخلاف تصور عامه، این داروین بوده که تحت تأثیر نظریه‌پردازان نظم خودجوش، نظیر مندویل، هیوم، اسمیت، فرگسون و استیورات، «نظریه‌ی تحول انواع» خود را مطرح ساخته است؛ زیست‌شناسی از اقتصاد تأثیر پذیرفته است و نه برعکس. متفکرانی که به مفهوم نظم خودجوش دست یافتند، متفکران متجدد آزادی و بنیانگذاران علم اقتصاد بودند. از نظر هایک، این علم در واقع تنها علم اجتماعی‌ای است که در سایه‌ی روش «سوپرژکتیویستی» خود و ادراک نظم‌های خودجوش، واقعاً پیشرفت کرده است.

## ۲. هایک و اقتصاد

هایک خود اذعان دارد که در بخش نخست فعالیت‌های علمی خود،

1. spontaneous order.

2. design.

«اقتصاددان محض» بوده و درست به همین علت که قسمت مهمی از زندگی اش را صرف مطالعه اقتصادی کرده، توانسته است فلسفه سیاسی خود را پیروانند و کتابی همچون *بنیاد آزادی* را بنویسد.

او از نظر اقتصادی از پیروان «ویزر»<sup>۱</sup> و میزس<sup>۲</sup> است و نظریات مهم وی در جهت مکتب فکری اتریش، که توسط «کارل منگر» در اواخر قرن نوزدهم بنیان گذاری شد، قرار دارد. در مورد مکتب اتریش سوء تفاهمهای زیادی وجود دارد که اغلب در کتابهای تاریخ اندیشه اقتصادی مطرح شده است. این مکتب همانند مکتب لوزان (والراس) به عنوان نسخه متفاوتی از یک تحول فکری در اقتصاد یعنی «مارژینالیسم» تلقی می شود. اما آنچه اغلب مورد غفلت قرار می گیرد، تفاوت های بسیار مهم و اساسی بین این دو مکتب فکری مارژینالیستی است. رواج سنت فکری «والراس» در کشورهای انگلیسی زبان و بویژه امریکا، و تبدیل شدن آن به اقتصاد آکادمیک و مسلط، مکتب اتریش و نظریات آن را تحت الشعاع قرار داد، به طوری که بعدها مارژینالیسم (یا مکتب نئوکلاسیک به تعبیر متأخرین) عمده‌ترادف با نظریات سنت فکری والراس شد. اقتصاددانان اتریشی، برخلاف نئوکلاسیک های سنت والراسی، بر نقش زبان در جریانها و پدیده های اقتصادی و نیز بر اهمیت نهادهای انسانی، از جمله پول، تأکید بسیار دارند. آنها ریاضی شدن زیاده از حد نظریه اقتصادی را به دیده بی اعتمادی می نگرند و معتقدند که توضیح علمی کلیه واقعیات اقتصادی از طریق نظام معادلات مستقل از زمان، غیر ممکن است.

مفهوم بازار در نظام فکری هایک نقش درجه اول دارد؛ به طوری که آن را نه تنها یک نهاد اساسی جوامع مدرن، بلکه عامل غیر قابل اجتناب تمدن بشری به شمار می آورد. بازار همانند جامعه انسانی، نهاد

1. Wieser.

2. Mises.

خودجوشی است که جریان تحول هزاران ساله‌ای را پشت سر دارد. بازار به دنبال هزاران سال تجربه انسانها، از طریق آزمون و خطا در زمینه چگونگی تولید مادی، به صورت کارآمدترین شیوه تولیدی درآمده است. هایک بازار را نهاد و جریان<sup>۱</sup> تلقی می‌کند و نه مدلی انتزاعی<sup>۲</sup> (والراس و نظریه تعادل عمومی). و از این رو، در نهایت، مفهوم «تعادل» را که عمدتاً خصلت مکانیکی دارد، کنار می‌گذارد. قیمتها برای وی وسایل انتقال اطلاعات اند؛ آنها در چارچوب نظمی خودجوش (بازار) عمل می‌کنند که خود در نهایت، مشکل پراکندگی اطلاعات را در جامعه چاره‌جویی می‌نماید. قیمت همانند قطب‌نما، فرد را در تصمیم‌گیری اقتصادی هدایت می‌کند: چه کالایی را به چه روشی باید تولید کرد؟ چه میزان باید مصرف، و چقدر باید پس‌انداز نمود؟ و ... هیچ ابزار دیگری چنین کارایی اقتصادی‌ای ندارد. برنامه‌ریزی متمرکز که چونان بدیلی برای نظام بازار مطرح شد؛ به هیچ‌وجه نمی‌تواند کارایی مطلوبی داشته باشد؛ چرا که رفتار مختلف اقتصادی افراد جامعه متضمن میلیون‌ها اطلاعات گوناگون و پراکنده است به طوری که جمع‌آوری و طبقه‌بندی آنها از عهده هیچ برنامه‌ریزی بر نمی‌آید. بخصوص اگر توجه کنیم که رفتار افراد، و از این رو میلیون‌ها اطلاعات لازم برای برنامه‌ریزی، دائماً در حال تغییر و تحول است.

از آنجا که از واژه بازار تعبیر بسیار متفاوتی توسط نویسندگان مختلف ارائه شده، که باعث ابهام این مفهوم در اذهان عمومی گردیده است، هایک واژه یونانی الاصل «کاتالاکسی» را برای بیان نظم بازار پیشنهاد می‌کند. فعل یونانی *Katallattein* که مبنای اصطلاح «کاتالاکسی» است، تنها به معنی مبادله نیست، بلکه «قبول کردن در جمع» و «از دشمن

1. processus.

2. paradigm.

دوست ساختن» نیز معنی می دهد. بنابراین، عملکرد بازار تنها متوجه هدف محدود مبادله کالاها و خدمات نیست، بلکه به کل نظام اجتماعی مربوط می شود. «هایک» نظم موجود در بازار «کاتالاکسی» را نظمی انتزاعی می داند که در وهله اول برای انسان محسوس و قابل درک نیست؛ فقط با قدرت تفکر و استنتاج می توان به وجود چنین نظمی پی برد. او نظم بازار را به نظم موجود در یک بازی تشبیه می کند که تنها با رعایت قواعد خاص آن بازی می تواند به وجود آید و عمل کند.

شهرت «هایک» به عنوان اقتصاددان به نظریات وی در مورد بحرانها و نوسانات ادواری اقتصادی مربوط می شود، که کاملاً در جهت مخالف نظریه های «کینز» قرار دارد. طی سالهای ۱۹۳۰ مجادلات قلمی بسیار تندی بین هایک و کینز در مورد توضیح بحرانهای اقتصادی و نظریه های پولی درگرفت. هایک با حرکت از نظریه سرمایه «اتریشی»، اقتصاددانان معاصر خود را به علت درهم آمیختن «سرمایه» به عنوان وسیله تولید و سرمایه به عنوان «وجوه» ایجادکننده درآمد، به باد انتقاد گرفت. او همانند «بوهم باورک» معتقد است که سرمایه را نباید همچون داده همگن<sup>۱</sup> و عامل تولیدی که درآمد (سود) از آن ناشی می شود، تلقی نمود؛ سرمایه را باید با عناصر واقعی تشکیل دهنده آن توصیف کرد. هایک با الهام از اندیشه «بوهم باورک»، سرمایه را همچون جریان «تغییر مسیر تولید»<sup>۲</sup> می داند. تولید از طریق سرمایه عبارت است از تولید غیرمستقیم یا تغییرمسیر یافته. در این شیوه تولید، کالاهای نهایی یا مصرفی مستقیماً توسط کارگران تولید نمی شوند، بلکه توسط کالاهای واسطه ای یا سرمایه ای تولید می گردند. این روش بازدهی بیشتری از تولید مستقیم دارد، اما مستلزم این است که در ابتدای کار از میزان تولید کالاهای نهایی

کاسته شود تا بتوان کالای واسطه‌ای ایجاد نمود. بنابراین در این روش، صرفه‌جویی در مصرف امری ناگزیر است. صرفه‌جویی در مصرف بدین معنی است که تعدادی از مصرف‌کنندگان حاضرند استفاده از کالاهای نهایی را به «تأخیر» بیندازند. تأخیر زمانی، در واقع، هزینه‌ی این روش تولید است که به صورت پس‌انداز تجلی می‌کند. هزینه‌ی صرفه‌جویی یا پس‌انداز توسط «بهره» جبران می‌شود که خود ناشی از مازاد ارزش کالاها در زمان حاضر نسبت به ارزش همان کالاها در آینده است. علت این مازاد ارزش اساساً از ضعف طبیعت بشری و بی‌تابی وی نسبت به مصرف بلافاصله سرچشمه می‌گیرد.

هایک به تبعیت از اقتصاددان سوئدی، ویکسل<sup>۱</sup> به دو نوع نرخ بهره معتقد است: نرخ طبیعی که به بیشترین بازدهی در «تغییر مسیر تولید» بستگی دارد؛ یعنی، به تعبیر ویکسل و نئوکلاسیک‌ها، نرخ طبیعی بهره به بازدهی سرمایه مربوط است. دیگری نرخ بهره پولی یا بانکی که توسط مراجع پولی و بانکی معین می‌شود. ویکسل می‌گوید که این دو نرخ در حالت تعادلی یکی هستند؛ اما به علت وجود نهادهای اعتباری (بانکها) ممکن است نرخ بهره بانکی کمتر از نرخ طبیعی باشد. در این صورت یک جریان تکاثری افزایش قیمت‌ها و درآمدها به وجود می‌آید که در نهایت، منجر به بحران شده، جریان تکاثری را معکوس می‌کند. «هایک» انتشار بیش از حد پول را از طریق تسهیلات اعتباری و مانند آن عامل اصلی ایجاد بحرانهای اقتصادی می‌داند. البته این نظریه را نباید صرفاً نظریه‌ای مربوط به حجم پول و سطح قیمت‌ها یعنی نظریه کمی پول دانست. از نظر هایک، اثر تخریبی افزایش زیاده از حد اعتبارات، بیشتر در جهت مخدوش کردن قیمت‌های نسبی عمل می‌کند. برهم خوردن ساختار

1. Wicksell.

قیمتهای نسبی منجر به اختلال در ساختار تولیدی و بویژه در جریان «تغییر مسیر تولید» می‌گردد. افزایش اعتبارات مسیر غیرمستقیم تولید را به قدری زیاد می‌کند که دیگر هیچ تطابقی با تمایل مصرف‌کنندگان به پس‌انداز ندارد. به عبارت دیگر، (به تعبیر نئوکلاسیک‌ها) سرمایه‌گذاری از پس‌انداز (یعنی آنچه مردم می‌خواهند در آینده مصرف کنند) بیشتر می‌شود. این سرمایه‌گذاری بیش از حد، علت اصلی بحرانهای اقتصادی است.

بحث و مجادله بین هایک و کینز طی سالهای دهه ۱۹۳۰، که قبلاً به آن اشاره کردیم، عمدتاً به همین مسئله بحران و کساد و نیز «پول» برمی‌گردد. از نظر هایک سیاست انبساطی پولی، بخصوص از طریق کاهش نرخ بهره، در وهله آخر منتهی به «مازاد سرمایه‌گذاری» یا به عبارت دیگر، عدم تطابق (مازاد) سرمایه‌گذاری نسبت به پس‌انداز مورد نظر عناصر اقتصادی می‌شود. تعادلی که به این ترتیب، میان سرمایه‌گذاری و پس‌انداز به هم خورده، دیر یا زود توسط بحران و تعدیلهای متعاقب آن در ساختار قیمتها و تولید، دوباره برقرار می‌گردد. تعدیلهای لازم نیاز به زمان دارند و در طی این مدت، ناگزیر بیکاری وجود خواهد داشت. سیاستهای تسهیل اعتباری، کاهش نرخ بهره و مانند آن، که توسط «کینز» و طرفداران وی توصیه می‌شود، تنها نتیجه‌اش بدتر شدن وضعیت و تأخیر در تعدیلهای لازم خواهد بود. هایک همانند آدم اسمیت، سرمایه‌گذاری را محدود به پس‌انداز می‌داند. بحران در نهایت، به این علت پیدا می‌شود که جامعه در صدد برمی‌آید در سطحی بیش از امکانات واقعی خود زندگی کند. چنین کاری همان‌قدر برای جامعه زیان‌آور است که برای فرد. اما «کینز» چنین نظری را نمی‌پذیرد و معتقد است که سرمایه‌گذاری محدود به پس‌انداز نیست؛ به علاوه، زیاده‌روی در پس‌انداز باعث کاهش تقاضای کل واقعی می‌گردد که به نوبه خود

تولید را دچار کسادى نموده، در نتیجه، سطح اشتغال و درآمدها را پایین می‌آورد. پس به هر وسیله‌ای که شده باید سرمایه‌گذارها را تشویق نمود و از این طریق بیکاری را کاهش داد. بیش از دو دهه تجربه اجرای سیاستهای «کینزی» در کشورهای صنعتی، نشان داد که هایک در نظریات خود بیش از «کینز» محق بوده است. سیاستهای کینزی نه تنها بیکاری را در درازمدت از بین نبرد، بلکه در نهایت موجب افزایش آن، توأم با بلای دیگری به نام تورم شد. فرضیه اساسی و مهم کینزی مبنی بر این که رابطه مستقیم و مثبتی بین تقاضای کل و اشتغال وجود دارد، تقریباً در تمامی موارد، در درازمدت غلط از آب درآمد. امروزه در اغلب کشورهای صنعتی، سیاستهای اقتصادی، کم و بیش و به طور مستقیم یا غیرمستقیم، به نوعی ملهم از نظریه‌های هایک است.

### ۳. هایک و سیاست

فلسفه سیاسی هایک رابطه بسیار نزدیکی با تحلیلهای اقتصادی وی دارد؛ به طوری که می‌توان گفت در نهایت، فلسفه سیاسی و اقتصادی او کل منسجمی را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن را، به پیروی از خود هایک در کتاب *قانون اساسی آزادی*، «فلسفه آزادی» نام نهاد. هایک در اغلب نوشته‌های خود بر این نکته تأکید دارد که مطالعات اقتصادی وی را به شناخت «نظم خودجوش»، ابتدا در عرصه اقتصادی و سپس در سایر زمینه‌های اجتماعی، قادر ساخته است. ضرورت آزادی، چه اقتصادی و چه سیاسی، و غیرممکن بودن سوسیالیسم، همه نتایجی هستند که از اعتقاد به «نظم خودجوش» ناشی شده‌اند. اما تحلیل اقتصادی محض به خودی خود، به هیچ وجه کافی نیست. مطالعه نظم خودجوش بازار هایک را به تفکر در مورد شرایط به وجود آمدن و رشد این نظم وا داشته و بدین ترتیب او به ناگزیر، از اقتصاد به سیاست روی آورده است. از نظر وی،

آزادی شرط لازم برای تحقق و نیز عملکرد مطلوب نظمهای خودجوش، بخصوص در عرصه اقتصادی (بازار) است.

منظور هایک از آزادی عمدتاً آزادی سیاسی و مدنی فردی است. محدود کردن قدرت دولت توسط حکومت قانون از نظر هایک، اندیشه مرکزی آزادی سیاسی را تشکیل می دهد. این قاعده یعنی «حکومت» توسط قانون و نه توسط انسانها، اولین بار به وسیله یونانیها کشف و صورت بندی شد. آنها این قاعده را «ایزونومی»<sup>۱</sup> نامیدند، که به معنای «برابری همه در برابر قانون است». هایک می گوید «ایزونومی» اصلی به مراتب مهم تر از «دموکراسی» - کشف دیگر یونانیها - است. مفهوم ایزونومی از یونانیها به «رمی»ها و بخصوص «سیسرون» منتقل شد، که از نظر هایک یکی از پیشگامان اندیشه آزادی است. آرمان ایزونومی از طریق فیلسوفان اسکولاستیک، بخصوص توماس آکویناس مقدس و اسکولاستیک های اسپانیولی، به فیلسوفان اجتماعی دوران جدید یعنی «لاک»، «هیوم»، «کانت»، «اسمیت»، «فرگسون» و «استوارت» و ... انتقال یافت. «انقلاب باشکوه انگلیس»<sup>۲</sup> در قرن هفدهم اوج جدید تحقق آرمان حکومت قانون است. در اینجا حکومت قانون را نباید به معنای حکومت «قانون موضوعه» دانست. نزد هایک، قانون نظم خودجوشی است محصول تحولی طولانی؛ همانند دیگر نهادهای مهم، مثل بازار. قوانین به طور عقلایی و ارادی توسط انسانها تدوین نمی شوند، بلکه توسط یک جریان انتخاب تدریجی، قواعد حقوقی مؤثر و مفید، برای تضمین آزادی و رونق، به وجود می آیند. این موضوع در مورد قواعد مربوط به اخلاق نیز صحت دارد. هایک با آنچه پوزیتیویسم قانونی<sup>۳</sup> نامیده می شود، یعنی ایجاد ارادی و عقلایی حق و اخلاق، شدیداً مخالف است.

1. Isonomie.

2. Glorious Revolution.

3. legal positivism.

هایک حکومت قانون را نگهبان و تجسم قانونی آزادی می‌داند و می‌نویسد: "طبق فرمول کانت (ولتر نیز قبل از وی سخنی تقریباً به همین مضمون دارد: «انسان تا زمانی آزاد است که از هیچ کس جز قانون اطلاعات نکند.» این مفهوم، دست‌کم به صورت مبهم و آرمانی‌اش، از زمان رم قدیم وجود داشته است ... "وی در دنباله همین مطلب و در خصوص اشتباه رایجی که در مورد «حکومت قانون» به وجود آمده است ادامه می‌دهد: "حاکمیت مردمی و حکومت‌های دموکراتیک تا اندازه‌ای مسؤل شیوع این اعتقادند که قانونگذار قدرت نامحدودی دارد. ریشه این اعتقاد به مفهوم کاملاً غلطی از حکومت قانون برمی‌گردد که مطابق آن، حکومت قانون حکومتی است که در آن تمامی اعمال دولت براساس قانون‌گذاری مرتب صورت می‌گیرد. تدابیر حکومت ممکن است از لحاظ حقوقی کاملاً قانونی باشند، اما در عین حال، مطابق با حکومت قانون نباشند ... می‌توان ادعا کرد که «هیتلر» تمامی قدرتهای نامحدودش را با رعایت قانون اساسی کسب کرد و این امر از نظر حقوقی هیچ ایرادی ندارد. اما آیا می‌توان ادعا نمود که در آلمان هیتلری، قانون حاکم بود؟ ... عمل استبدادی می‌تواند توسط قوانین شکل قانونی به خود بگیرد ... با دادن قدرتهای نامحدود به دولت [از طریق و روال قانونی]، مدیریت استبدادی شکل قانونی به خود می‌گیرد و بدین طریق دموکراسی می‌تواند مطلق‌ترین حکومت استبدادی را ایجاد کند." حکومت قانون مستلزم این است که قدرت جبری دولت تحت شرایط از قبل معین شده توسط قانون، و دقیقاً به صورت پیش‌بینی شده در آن، محدود شود. هرگونه اصلاح و تغییر در این اصل به حکومت قانون خدشه وارد می‌کند. این حکومت مستلزم محدود کردن قدرتهای قانون‌گذاری، به رسمیت شناختن حقوق غیرقابل تفکیک فرد، و تجاوزناپذیری حقوق انسانی است.

هایک به تبعیت از «لرد اکتون»<sup>۱</sup> معتقد است که آزادی وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف عالی سیاسی نیست، بلکه خود، همان هدف عالی سیاسی است؛ اما دموکراسی اساساً وسیله است؛ شیوه‌ای مفید برای حفظ صلح داخلی و آزادی فردی. از این رو، به هیچ وجه نمی‌توان آن را خدشه‌ناپذیر دانست. هایک می‌گوید فراموش نکنیم که اغلب اتفاق افتاده که تحت حکومت یک قدرت اقتدارگرا، آزادی فرهنگی و معنوی بیشتری وجود داشته است تا تحت حکومت بعضی از دموکراسی‌ها؛ دست‌کم، این امر قابل تصور است که تحت حکومت اکثریت همگن و عقیدتی<sup>۲</sup>، دموکراسی می‌تواند همان قدر جبار باشد که بدترین دیکتاتوری‌ها. آنچه مورد تأکید هایک است این نیست که دیکتاتوری به ناگزیر آزادی را از بین می‌برد، بلکه این است که هرگونه برنامه‌ریزی اجتماعی یا اقتصادی (سوسیالیسم) منجر به دیکتاتوری می‌شود؛ زیرا دیکتاتوری کارآمدترین وسیله برای جبر<sup>۳</sup> و تحقق جبری یک آرمان است، و از این نظر، برای یک جامعه برنامه‌ریزی شده غیرقابل اجتناب است. از نظر وی، زمانی که دموکراسی دیگر تضمینی برای آزادی فردی نباشد، می‌توان آن را به صورتی تحت نظام توتالیتر تصور نمود؛ نباید دچار این توهم شد که قدرت تا وقتی که در دست اکثریت است تبدیل به قدرت خودرأی<sup>۴</sup> نخواهد شد. آنچه مانع خودرأی شدن قدرت می‌شود نه منشأ آن، بلکه محدود بودن آن است. کنترل دموکراتیک می‌تواند مانع خودرأی شدن قدرت گردد، اما صرف وجود دموکراسی منتهی به این هدف نمی‌شود. اگر قدرت دموکراسی توسط قواعد ثابتی محدود نشود، ناگزیر تبدیل به قدرت خودرأی می‌گردد. هایک در توصیف آنچه او دموکراسی حقیقی

1. Lord Acton.

2. doctrinal.

3. coercion.

4. arbitrary.

(توأم با آزادی) می‌نامد و تفاوت آن با آنچه به غلط، دموکراسی تصور می‌شود، از «لرد اکتون» نقل قول می‌کند: «اصل حقیقتاً دموکراتیک مبنی بر این‌که هیچ‌کس نباید قدرت خود را به مردم تحمیل کند، بدین صورت تعبیر می‌شود که هیچ‌کس نباید خود را از تحت قدرت مردم بودن خلاص کند یا از آن طفره رود. اصل حقیقتاً دموکراتیک مبنی بر این‌که مردم را نباید وادار به عملی کرده که مایل به آن نیستند، بدین صورت تعبیر می‌شود که مردم آنچه را که دوست ندارند تحمل نمی‌کنند. اصل حقیقتاً دموکراتیک مبنی بر این‌که از اراده‌افراد تا آنجا که ممکن است ممانعت به عمل نخواهد آمد، بدین صورت تعبیر می‌شود که اراده‌جمعی مردم مقید به هیچ چیز نخواهد بود.»

هایک توجه به فرد و اصالت منزلت وی را از شرایط ضروری آزادی می‌داند و در این باره می‌نویسد: «اگر این اصل را بپذیریم که فرد جز وسیله‌ای در خدمت موجودات<sup>۱</sup> عالی‌تری به نام جامعه یا ملت نیست، در این صورت به خودی خود، تمامی خصصتهای رژیم توتالیتر که از آن واژه داریم، از این اصل جاری خواهد شد.» عدم تساهل، از میان برداشتن تمامی اختلاف‌نظرها، و عدم توجه و احترام به زندگی و خوشبختی فردی، نتایج اساسی و ناگزیر اصل فوق هستند. برای جمع‌گرایان، منافع «خودپرستانه» افراد را باید فدای اهداف عالی جمعی کرد. در این صورت، زمانی که یک هدف مشترک بر تمامی ملاحظات و مشغله‌های فکری غلبه می‌کند، دیگر نمی‌توان از قواعد عام سخن گفت. درحالی‌که یک نظام مبتنی بر آزادی فردی، متکی بر قبول عام اصول کلی به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد نظم در امور اجتماعی است، در مقابل، حکومت مبتنی بر جمع که هدف اعلام شده آن حمایت از «منافع جامعه»

---

1. entity.

است، خود را پایبند هیچ اصول عامی نمی‌داند. از نظر هایک، زمانی که موضوع معینی تبدیل به هدف عالی دولت شد، هرچند که این هدف، منافع طبقه خاص، امنیت یا قدرت مملکت، خوشبختی بیشترین تعداد افراد، و یا پشتیبانی از هر اندیشه مجرد باشد، حکومت تبدیل به حکومت مطلقه می‌شود. در این باره، هایک دو نوع جامعه را از هم متمایز می‌کند. از یک سو جامعه قبیله‌ای وجود دارد که در آن شرط صلح داخلی این است که تمامی اعضا، خود را وقف هدفهای مشترک معینی کنند و از این لحاظ، خود را تابع اراده کسی بدانند که در هر لحظه قادر به انتخاب این هدفها باشد؛ از سوی دیگر جامعه باز انسانهای آزاد قرار دارد، که ممکن نمی‌گردد مگر زمانی که افراد تنها مجبور به اطاعت از قواعد مجردی باشند که حیطة وسایلی را که هر کسی برای رسیدن به هدفهای خود حق دارد از آن استفاده کند، معین می‌کند. جامعه باز صلح‌آمیز ممکن نیست مگر زمانی که برای دستیابی به یکپارچگی، از توسل به روشی که بیشترین کارایی را در گروه کوچک دارد، خودداری شود. این روش عبارت است از: کاربرد اصل ذیل: «برای آن که افراد در هماهنگی با هم زندگی کنند باید کاری کرد که همه یک هدف معین و مشترک را دنبال کنند.» چنین تصویری از هنر ایجاد یکپارچگی، مستقیماً منجر به تعبیر زندگی سیاسی از زاویه رابطه «دوست - دشمن» می‌شود. هایک می‌گوید تمامی دیکتاتورهای از این حربه به طور مؤثری استفاده کرده‌اند.

هایک مخالف سرسخت هرگونه تفکر جمع‌گرایانه<sup>۱</sup> است و موضوع اغلب نوشته‌های وی، بخصوص آثار متأخرش، در جهت نشان دادن اشتباه معرفتی متفکران جمع‌گرا و بطلان نتیجه‌گیریهای سیاسی و اجتماعی‌شان است. او معتقد است که نقطه ضعف ذاتی اندیشمندان

جمع‌گرا در این است که آنها علی‌رغم آن که می‌گویند جامعه به یک معنا بیش از حاصل جمع ساده افراد است، این نظر را مطرح می‌سازند که برای حفظ یکپارچگی این موجود بزرگ‌تر (جامعه) باید آن را تابع کنترل آگاهانه کرد؛ یعنی کنترلی که در نهایت، توسط یک روح فردی اعمال خواهد شد. نتیجه چنین برخوردی این است که همواره آن کسی که در نظر، جمع‌گراست، در عمل از عقل فردی ستایش می‌کند و می‌خواهد که تمامی نیروهای جامعه تابع مدیریت یک روح واحد حاکم بشوند؛ درحالی‌که آن کسی که فردگراست و به حدود عقل فردی آگاهی دارد، از آزادی به عنوان وسیله تضمین هرچه کامل‌تر توسعه روابط متقابل میان افراد دفاع می‌کند. برای هایک جمع‌گرایی فکری مقدمه جمع‌گرایی سیاسی یا «توتالیتاریسم» است. محکوم کردن توتالیتاریسم از نظر هایک صرفاً جنبه اخلاقی و انسانی (ارزشداوری) ندارد، بلکه بیشتر از جهت تحلیل نظری و نشان دادن اشتباه معرفتی اندیشه جمع‌گرا صورت می‌گیرد.

## یادداشت

\* اطلاعات مربوط به زندگی نامه هایک را از کتاب زیر برگرفته ایم:

Gille Dostlar, Diane Ethir, *Friedrich Hayek, Philosophic, Economic et Politique*, Economica, Paris, 1989.

\*\* آثاری از هایک که در این نوشته از آنها استفاده شده است:

F. Hayek, *La Route de la Servitude*, (1944), PUF, Paris, 1985

F. Hayek, *Scientisme et Sciences Sociales*, Plon, Agora, Paris, 1953

F. Hayek, *Droit, Logislation et libarte*, (1976), PUF, Paris, 1984-85, 3 Tames

F. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Routledge & Kegan, London, 1948

F. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, the University of Chicago Press, 1978

F. Hayek, *Prix et Production*, Calnarm-Levy, Agora, Paris, 1985



## معرفت‌شناسی و اقتصاد

### ۱. خردگرایی تحولی و چگونگی فرآیند شناخت

نظریه‌های هایک دربارهٔ اقتصاد، فلسفهٔ سیاسی و حقوق و مانند آن، همه ریشه در خردگرایی (راسیونالیسم) خاص وی و نظریهٔ شناخت مربوط به آن دارد. مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) در اندیشهٔ وی به قدری با مباحث اقتصادی درهم تنیده‌اند که شاید اغراق‌آمیز نباشد اگر گفته شود که هایک یکی از فیلسوف‌ترین اقتصاددانان و اقتصاددان‌ترین فیلسوفان است. هایک به لحاظ اندیشهٔ ویژه‌ای که دارد، نظریه‌های اقتصادی خود را صراحتاً با مقدمات و قضیه‌های معرفت‌شناختی توضیح می‌دهد. او در فلسفه و نظریهٔ شناخت، خود را پیرو «دیوید هیوم» فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم می‌داند. هایک معتقد است که طی قرن هیجدهم، دو جریان خردگرایانه متمایز در کنار هم وجود داشته که به اشتباه و تحت تأثیر فیلسوفان فرانسوی آن عصر، هر دو

جریان را تحت عنوان واحد «روشنگری»<sup>۱</sup> ذکر می‌کنند. این عنوان واحد تفاوت مهمی را که بین فیلسوفان فرانسوی، از «ولتر» گرفته تا «کندرسه»<sup>۲</sup> از یک سو، و فیلسوفان اسکاتلندی و انگلیسی مانند «برنارد مندویل»، «دیوید هیوم»، «آدام اسمیت» و «ادموند بورک» از سوی دیگر وجود دارد، نادیده می‌گیرد. خردگرایان فرانسوی تحت تأثیر «دکارت»، قدرت فوق‌العاده و نامحدودی برای عقل قائل بودند؛ به طوری که تصور می‌کردند عقل خودآگاه می‌تواند تعیین‌کننده هرگونه عمل جزئی باشد. «دیوید هیوم» مخالف چنین تصویری از عقل است و با تحلیل عقلانی به مبارزه با ادعاهای بلندپروازانه عقل می‌رود.<sup>۳</sup> هیوم با تأکید بر محدودیت چاره‌ناپذیر تواناییهای عقل، معتقد است که تنها با شناخت چنین محدودیتی است که می‌توان کارایی و توانایی عملی عقل را افزایش داد. هایک می‌گوید نقادی هیوم از خردگرایی دکارتی، و به طور کلی فرانسوی، موجب شده است که برخی فلسفه وی را ضد خردگرایی بدانند؛ اما واقعیت این است که هیوم نه تنها مخالفتی با عقلانیت ندارد، بلکه فلسفه وی مبتنی بر عقلانیت حقیقی است. تفاوت اولیه و بارز این دو نوع راسیونالیسم را باید در رویکرد آنها به منشأ نهادهای اجتماعی جستجو کرد. خردگرایان فرانسوی معتقدند که نهادهای اجتماعی محصول طرح و قصد عامدانه عقل انسانی هستند و بنابراین، این نهادها را می‌توان به نحو مطلوبی اصلاح کرده، سازمان داد و یا اساساً نهادهای

۱. Enlightenment یا به فرانسه Lumiere.

2. Condorcet.

3. F.A. Hayek, "The legal and political philosophy of David Hume" in *The Trends of Economic Thinking*, The collected works of Hayek, vol. III, Routledge, 1991, p. 101.

جدید و جایگزینی ایجاد نمود. هایک این نوع خردگرایی را که دمساز با جو «حکومت مطلقه» ای است که در اروپا (بخصوص فرانسه) سعی در ایجاد ساختار متمرکز جدیدی برای دولت داشت، عقلانیت صنع‌گرا<sup>۱</sup> می‌نامد.<sup>۲</sup> اما در سنت فکری فیلسوفان آزادی اسکاتلندی و انگلیسی، از جمله هیوم، نهادهای اجتماعی محصول یک جریان تحولی تدریجی و دیرپا تلقی می‌شوند. هایک که خود متعلق به این سنت فلسفی است، عقلانیت مورد نظر این فیلسوفان را تحولی<sup>۳</sup> توصیف می‌نماید. هایک به پیروی از این خردگرایی تحولی معتقد است که نهادهای بنیادی تمدن بشری مانند قواعد اخلاقی و حقوقی، زبان، پول، بازار و مانند آن، هیچ‌کدام با عقل خودآگاه فردی و با قصد و نیت، طراحی و ایجاد نشده‌اند، بلکه همگی طی یک جریان تحولی طولانی به طور خودجوش به وجود آمده‌اند. این تحول توسط سازوکاری انتخابی، آزمون و خطا و از میان رفتن ساختارهای بدون کارایی صورت گرفته است.

### مفهوم انتزاع و اهمیت آن

از لحاظ نظریه‌شناخت، مهم‌ترین تفاوت بین دو نوع خردگرایی را شاید بتوان با توجه به چگونگی تلقی آنها نسبت به انتزاع، توضیح داد. ابهام موجود درباره مفهوم خردگرایی ناشی از عدم توجه به این تفاوت تلقی معرفت‌شناختی است. به عقیده هایک، یکی از ویژگیهای عقلانیت صنع‌گرا عدم اعتماد به انتزاع است، حال آن‌که خردگرایی تحولی انتزاع را وسیله ناگزیری می‌داند که ذهن به توسط آن می‌تواند با واقعیتی که نمی‌تواند همه جوانب آن را بفهمد، رویارویی کند. از دیدگاه تفکر

1. constructivist rationalism. 2. Idem, pp. 102-103.

3. evolutionary.

صنع‌گرا، انتزاع به عنوان ویژگی انحصاری اندیشه و مفاهیم آگاهانه تلقی می‌شود، درحالی‌که انتزاع در واقع ویژگی موجود در کلیه روندهای تعیین‌کننده‌کردار<sup>۱</sup> انسانی است؛ حتی قبل از آن‌که این روندها در اندیشه آگاهانه ظاهر شوند یا به صورت زبانی (گفتاری) بیان گردند. هر زمان که گونه‌ای از وضعیت، عکس‌عملی را در فرد ایجاد می‌کند که مطابق با طرح کلی یک سلسله‌کردارهای معین است، این رابطه‌بنیادی که به آن «انتزاع» می‌گویند، حضور دارد<sup>۲</sup>. از نظر هایک، انتزاع مقدم بر عقل است و اساساً هرگونه رفتار انسانی، چه آگاهانه باشد و چه غیرآگاهانه، مبتنی بر انتزاع است. انگیزه‌ها یا تحریک‌کننده‌های مشخص، مستقیماً عکس‌عمل معینی را در یک سیستم عصبی مرکزی ایجاد نمی‌کنند، بلکه بعضی از اقسام یا اشکال تحریک‌کننده‌ها برخی گرایشها به عمل را در جهات نزدیک به آن ایجاد می‌نمایند؛ تنها با ادغام این گرایشهای متعدد است که در نهایت، یک عمل مشخص بروز می‌کند. انتزاع نه تنها ویژگی موجود در کلیه روندهای ذهنی آگاهانه و ناآگاهانه است، بلکه مبنای توانایی انسان برای فعالیت به بهترین وجه ممکن در دنیایی است که شناخت ناقصی از آن دارد. به عبارت دیگر، انسان تنها از طریق انتزاع می‌تواند بر جهل فلج‌کننده‌اش نسبت به واقعیت‌های خاص (جزئی) فایز آید و خود را با محیط ناشناخته اطراف تطبیق دهد. هایک می‌گوید انتزاع چیزی نیست که ذهن توسط اسلوبهای منطقی، با مشاهده واقعیت آن را تولید کرده باشد، بلکه خاصیت مقولاتی است که ذهن با آنها عمل می‌کند؛ انتزاع محصول ذهن نیست، بلکه چیزی است که ذهن از آن

1. action.

2. Hayek, "Droit, Législation et Liberté", PUF, 1985, vol. 1, p.

تشکیل یافته است. او در ادامه تأکید می‌کند که کردار (عمل) ما هیچ‌گاه براساس ملاحظه کامل تمامی واقعتهای یک وضعیت مشخص نیست، بلکه ما همیشه برخی از جنبه‌هایی را که مهم و معنی‌دار می‌دانیم، از بقیه جدا می‌کنیم؛ این جدا کردن به صورت یک انتخاب آگاهانه صورت نمی‌گیرد، بلکه توسط سازوکاری انجام می‌پذیرد که ما کنترل آگاهانه بر روی آن نداریم<sup>۱</sup>. منظور هاینکه این است که افعال انسانی براساس یک سلسله قواعد و اصول کلی (انتزاعی) صورت می‌گیرد که توسط عقل انسانی طراحی و ایجاد نشده‌اند. حال، سؤال این است که عقل چه جایگاه و نقشی در این میان دارد.

#### عقل و تحول فرهنگی

از نظر هاینکه، ذهن (متفکر) انسان محصول تحول فرهنگی است. فرهنگ به عقیده وی عبارت است از انتقال قواعد رفتاری آموخته شده‌ای که هیچ‌گاه اختراع نشده‌اند و کارکرد آنها معمولاً برای افرادی که از آنها تبعیت می‌کنند ناشناخته است<sup>۲</sup>. فرهنگ در واقع، اولین وجه تمایز انسان از دیگر حیوانات است و در نتیجه عملکرد تحولی فرهنگ است که تمدن بشری به وجود می‌آید. پیدایش تمدن، ابتدا در سایه مطیع نمودن غرایز حیوانی نسبت به عادات غیرعقلانی، یعنی قواعد رفتاری‌ای که زائیده عقل نیستند مانند «تابو»ها، ممکن شد؛ چراکه در اثر همین قواعد رفتاری بود که تشکیل گروه‌های منظم انسانی و گسترش آنها به جوامع بزرگ‌تر امکان‌پذیر گردید. هاینکه می‌گوید ویژگی انسان در توانایی تقلید و نیز انتقال آموخته‌هاست. گسترش توانایی وی در خصوص یادگیری آنچه در شرایط مختلف باید انجام دهد - یا مهم‌تر از آن، آنچه نباید انجام دهد - او را از زندگی حیوانی جدا و متمایز نمود. بسیاری از چیزهایی که انسان یاد

1. Idem, p. 35.

2. Idem, vol. 3, p. 185.

گرفت از طریق آموختن مفهوم کلمات بود. یادگیری قواعد رفتاری و تکیه بر آنها، وی را قادر نمود تا افعال خود را با محیط تطبیق دهد، بدون این‌که نیازی به شناخت چگونگی عملکرد سایر عوامل محیطی داشته باشد. یعنی انسان در اغلب موارد یاد گرفت که آنچه را که باید، انجام دهد بدون این‌که بفهمد چرا؛ و اینکه پیروی از آداب و رسوم (قواعد رفتاری) بیشتر به نفع اوست تا سعی در درک این آداب و رسوم<sup>۱</sup>. هایک در توضیح چگونگی پدید آمدن عقل، می‌نویسد:

اشیاء خارجی در اصل، از طریق شیوه مناسب رفتار انسان نسبت به آنها تعریف می‌شدند. فهرستی از قواعد آموخته‌شده، که شیوه خوب یا بد کردار در شرایط مختلف را به او یادآوری می‌کردند، به او این توانایی فزاینده را دادند که خود را با شرایط متغیر تطبیق دهد و بویژه، بتواند با دیگر اعضای گروه خود همکاری کند. بدین ترتیب، سنتی از قواعد رفتاری، که مستقل از افرادی است که آنها را یاد گرفته‌اند، اداره زندگی انسانی را در دست گرفت. زمانی این قواعد یاد گرفته شده، شامل طبقه‌بندی مختلف اشیاء، آغاز به گنجاندن (درج) نوعی بازنمایی<sup>۲</sup> = [تصویر] از محیط نمود - که به انسان اجازه می‌داد تا حوادث بیرونی را پیش‌بینی نماید و با عمل خود بر آنها سبقت جوید - که آنچه ما آن را عقل می‌نامیم پدید آمد. بنابراین، مقدار هوش<sup>۳</sup> بسیار بیشتری در نظام قواعد رفتاری جای گرفته بود، تا در اندیشه‌های انسان نسبت به محیط اطرافش<sup>۴</sup>.

1. Idem, pp. 187-8.

2. representation.

3. intelligence.

4. Idem, p. 188.

حداصل زندگی حیوانی و دنیای انسانی عقل نیست؛ چرا که پیش شرط به وجود آمدن عقل یک رشته قواعد رفتاری و فرهنگ یا به عبارت دقیق‌تر، مجموعه‌ای از نظمهای خودجوش است که زندگی جمعی (گروهی) انسانها و فعالیت هرچه موفقیت‌آمیزتر آنها را در محیطی ناشناخته فراهم می‌آورد. کنترل و تسلط بر غرایز حیوانی ویرانگر توسط عقل صورت نمی‌گیرد، بلکه توسط عاداتها و قواعد رفتاری‌ای که محصول عقل نیستند و مقدم بر آنها، تحقق می‌یابد. عقل در فرآیند گسترش این قواعد رفتاری یا فرهنگ به وجود می‌آید و به هیچ‌وجه آفریننده آنها نیست، بلکه شاید درست‌تر این است که بگوییم عقل محصول این فرآیند است. آنچه اغلب، مورد غفلت قرار می‌گیرد همین واقعیت است که میان غرایز طبیعی (حیوانی) و عقل (قدرت درک‌کننده آگاهانه) رشته پدیدارهایی از سنخ دیگر (قواعد رفتاری و نظمهای خوش یا فرهنگ) وجود دارند که بخش مهمی از تمدن بشری در سایه آنها تحقق پیدا کرده است. هاینک بر این باور است که گزینه قدیمی‌تر از آداب و رسوم و سنت است و اینها قدیمی‌تر از عقلند؛ آداب و رسوم و سنت از لحاظهای منطقی، روان‌شناسی و زمانی، میان گزینه و عقل قرار دارند<sup>۱</sup>. غفلت از این واقعیت یکی از ویژگیهای مهم عقلانیت صنع‌گراست که هر پدیدار و نظم غیرطبیعی را محصول طرح و قصد عقل آگاهانه انسان می‌داند.

هایک تأکید دارد که بسیار گمراه‌کننده خواهد بود اگر تصور کنیم که مغز یا ذهن یک فرد اوج سلسله مراتب ساختارهای پیچیده ایجاد شده طی جریان تحولی است و اوست که فرهنگ را ابداع کرده است. ذهن در یک ساختار سنتی و غیرشخصی قواعد آموخته شده، پیچیده شده است

1. Hayek, "La présomption fatale, les erreurs du socialisme", PUF, 1993, p. 35.

و توانایی وی در ایجاد نظم در زندگی تجربی‌اش، پاسخی موروثی است در چارچوب فرهنگی که هر ذهن فردی در آن پرورش یافته است. مغز اندامی است که ما را قادر به جذب فرهنگ می‌کند و نه ابداع آن. هایک می‌گوید این «دنیای سوم»، به اصطلاح کارل پوپر، با این‌که هر لحظه توسط میلیون‌ها ذهن متفاوت که در آن مشارکت دارند، حفظ می‌شود، نتیجه‌ی جریان تحولی متفاوتی از تحول بیولوژیکی مغز است، که ساختار بسیار متکامل آن، زمانی مفید واقع می‌شود که یک سنت فرهنگی برای جذب شدن (توسط مغز) وجود داشته باشد. به دیگر سخن، ذهن نمی‌تواند پدید آید مگر به صورت بخشی از یک ساختار متمایز دیگر، یا نظم متمایز (فرهنگ، قواعد رفتاری، نظمهای خودجوش)؛ علی‌رغم این‌که این نظم دوام و گسترش نمی‌یابد مگر به این علت که میلیون‌ها ذهن فردی، اجزاء آن را جذب می‌کنند و تغییر می‌دهند.<sup>۱</sup> یکی از ویژگیهای مهم خردگرایی تحولی‌هایک یا «عقلانیت انتقادی» پوپر، همین تأکید بر محدودیت توانایی ذهن و عقل فردی و وابستگی آن به یک نظم پیچیده‌تر خارجی است.

در چارچوب اندیشه‌ی هایک، کردار انسانی و ارزشهایی که این کردار بر آنها مبتنی است، از سه منبع سرچشمه می‌گیرند: غرایز طبیعی، آداب و رسوم (قواعد رفتاری خودجوش یا فرهنگ) و قواعد مصنوع آگاهانه عقل

۱. دیدگاههای هایک در خصوص چگونگی پدید آمدن ذهن (نظریه‌ی تحولی) و عملکرد آن، به طور دقیق و منظم در کتابی که وی درباره‌ی روان‌شناسی نظری نوشته، آمده است:

Hayek, *Sensory Order, An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, (1952), University of Chicago Press, 1963.

بشری. از نظر وی، تفاوت بین قواعد ناشی از هر کدام از سه جریان متفاوت فوق منجر به تداخل و روی هم قرار گرفتن نه تنها سه لایه و سنخ از قواعد، بلکه خیلی بیشتر از آن شده است، که علت آن عمدتاً ناشی از حفظ سنتهای مختلف در طول مراحل پی‌درپی تحول فرهنگی است. نتیجه چنین فرآیندی این است که انسان مدرن با تضادهای رنج‌آوری روبه‌رو شده است؛ تضادهایی که او را مجبور به تغییرات مکرر کرداری، با آهنگی هرچه سریع‌تر می‌کند. البته در نقطه آغاز، اساس محکمی با تغییرات اندک وجود دارد که عبارت است از میراث ژنتیکی؛ یعنی انگیزه‌های غریزی ناشی از ساختار فیزیولوژیکی. پس از آن ما با تمامی بقایای سنتهای کسب‌شده در انواع پی‌درپی ساختارهای اجتماعی روبه‌رو می‌شویم؛ سنتهای مجهز به قواعدی که انسان، عامدانه آنها را انتخاب نکرده است. شیوع این قواعد بدین علت بوده که برخی از رفتارها رونق، رفاه و قدرت گروهی را که از آنها تبعیت می‌کردند افزایش می‌داده است و باعث وسعت یافتن اعضای این گروهها، نه تنها از طریق تولیدمثل، بلکه شاید بیشتر، از طریق پیوستن بیگانگان به این گروهها، می‌شده است. بالاخره فرای تمامی اینها، لایه سوم باریکی وجود دارد که عبارت است از قواعدی که عامدانه به منظور نیل به برخی مقاصد معلوم، اتخاذ شده و یا تغییر یافته‌اند.<sup>۱</sup> هایک می‌گوید گذار از گروههای کوچک انسانی (جوامع اولیه) به جامعه‌های اسکان‌یافته و سپس به جامعه گسترده و باز و همراه با آن به تمدن، به این علت صورت گرفته که انسانها یاد گرفتند که چگونه به جای پیروی از غرایز ذاتی (حیوانی) برای نیل به نتایج ملموس، از قواعد همگانی انتزاعی اطاعت کنند. او تأکید می‌کند که قواعد موروثی سنت بهتر می‌تواند در خدمت کارکرد جامعه باشند تا آنچه به طور غریزی

1. Hayek, *Droit*,... op.cit., vol. 3, p. 191.

خوب دانسته می‌شود یا آنچه به طور عقلانی برای رسیدن به هدفهای خاص مفید تشخیص داده می‌شود؛ این حقیقتی است که اندیشه‌ی صنع‌گرای مسلط عصر ما نمی‌تواند بپذیرد. اشتباه است اگر فکر کنیم که انسان به منظور ارضای امیال ذاتی‌اش به طور عامدانه، یعنی با قصد و طرح قبلی، یک نظم اجتماعی ایجاد کرده است؛ چرا که بدون تحول فرهنگی، که پلی بین غریزه و توانایی ایجاد طرحها و قصدهای عقلانی است، انسان نمی‌توانست به عقل دست یابد. هایک به تکرار و تأکید، می‌نویسد:

انسان به علت هوشمندی‌اش قواعد رفتاری جدیدی را اتخاذ نکرد، بلکه با تبعیت از قواعد رفتاری جدید [غیرغریزی] بود که هوشمند شد. علی‌رغم این‌که بسیاری از خردگرایان این اندیشه را نمی‌پذیرند - و حتی آن را با تمام اهمیتی که دارد خرافات توصیف می‌کنند - باید تأکید کنیم که انسان هیچ‌گاه بارورترین نهادهایش را، از زبان گرفته تا حقوق، با گذر از اخلاق ابداع نکرده است؛ او هنوز هم قادر به درک این نیست که چرا باید آنها را حفظ کند، درحالی‌که نه غرایز وی را ارضا می‌نمایند و نه عقل او را<sup>۱</sup>.

غفلت از محدودیتهای عقل و جایگاه واقعی آن و عدم توجه به این حقیقت که در سنتها، قواعد رفتاری و کلاً تمامی نهادها و نظمهای خودجوش، هوشمندی و عقلانیتی وجود دارد که قدرت و پیچیدگی آنها بسیار فراتر از هر عقل خودآگاه فردی است، موجب شده است که خردگرایان صنع‌گرا پیش‌فرضهای نادرستی برای اندیشه‌ی عقلانی تصور کنند. هایک در این مورد به خردگرایان علم‌گرا که گرایش به نفی سنت،

1. Idem, pp. 194-5.

اخلاق سنتی و کلاً تمایل به سوسیالیسم دارند، اشاره می‌کند. او علت این امر را در پیش‌فرضهای نادرست تفکرشان در خصوص خردگرایی می‌داند و آنها را در چهار دسته طبقه‌بندی می‌کند:

۱. این تصور که پیروی از آنچه به طور علمی نمی‌توان آن را توجیه نمود یا با مشاهدات آن را اثبات کرد، غیرعقلانی است.

۲. این تصور که پیروی از آنچه نمی‌توان آن را فهمید، غیرعقلانی است.

۳. این تصور (به دنبال مورد قبلی) که دنبال کردن مسیری که اهداف آن کاملاً از قبل معین و تعریف نشده‌اند، غیرعقلانی است (انیشیتین، راسل، کینز).

۴. این تصور که هر عملی که آثار و نتایج آن از قبل معلوم نگردد و جنبه سودمند آن اثبات نشود، غیرعقلانی است. موارد ۲ و ۳ و ۴ با اندک تفاوت‌هایی، بیان یک مطلب به سبکهای متفاوت است. هایدک دو نکته را در خصوص موارد چهارگانه فوق مورد تأکید قرار می‌دهد: نخست، این اندیشه که در زمینه‌هایی، معرفت یا عقل ما دارای محدودیتهایی است و علم را می‌توان کشف چگونگی این محدودیتها دانست، در هیچ‌کدام وجود ندارد. نکته دیگر این‌که، آنها هیچ توجهی به چگونگی تشکیل نظم گسترده تمدن ندارند<sup>۱</sup>. نکته مهم اینجاست که به عقیده هایدک، آنچه مورد غفلت خردگرایان علم‌گرا (صنع‌گرا) قرار می‌گیرد، یعنی وجود نظمهای خودجوشی که محصول کردار انسانهاست، اما ناشی از طرح و قصد حامدانه نیست، دقیقاً نقطه آغاز نظریه اجتماعی و علوم اجتماعی جدید است<sup>۲</sup>.

1. Hayek, *La présomption...*, op.cit., pp. 85-86.

2. Hayek, *Droit*, ..., op.cit. vol.1, p.43.

## سویژکتیویسم در علوم اجتماعی

با توجه به خردگرایی تحلیلی هایک که خود ناشی از نظریه‌ی وی در خصوص چگونگی پدیدار شدن نهادهای اجتماعی و تمدن است، می‌توان گفت که تئوری شناخت وی شدیداً دارای صبغه‌ی «سویژکتیویستی» است. نظمهایی که در جوامع انسانی وجود دارند اساساً بر دو نوع هستند: نظمهای مصنوع که با طرح و قصد عامدانه ایجاد می‌شوند، مانند تمامی نظمهای سازمانی؛ و نظمهای خودجوش که هیچ عقل فردی‌ای آن را طراحی و ایجاد نکرده است، مانند زبان، بازار و جز آن. علوم اجتماعی جدید با کشف نظمهایی از نوع اخیر آغاز می‌شود. شناخت چگونگی پدیدار شدن، ساختار و عملکرد این نظمها، مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوع علوم اجتماعی را تشکیل می‌دهد. به عقیده‌ی هایک، نظمهای خودجوش ناشی از رعایت قواعد رفتاری خاصی‌اند و این قواعد، خود می‌توانند نظمها (یا نهادها)ی خودجوشی باشند و نیز می‌توانند ناشی از قواعد مصنوع عقل بشری باشند.<sup>۱</sup> به هر صورت، چون وجود نظمهای خودجوش به رعایت یک رشته قواعد کلی (انتزاعی) وابسته است، و این رعایت منوط به اعتقاد و تلقی ذهنی افراد نسبت به آن قواعد است. پس می‌توان گفت که موضوع علوم اجتماعی، امری عینی<sup>۲</sup> به معنی مستقل از ذهن افراد جامعه نیست، بلکه بیشتر، امری ذهنی<sup>۳</sup> است. البته باید دقت کرد که در اینجا، منظور از ذهنی این نیست که موضوع علوم اجتماعی زاینده‌ی ذهن محقق یا مشاهده‌گر است که به دلخواه و تخیل خود آن را می‌آفریند، بلکه منظور این است که امر اجتماعی یا وقایع اجتماعی صرفاً عبارتند از عقاید و نظریات افرادی که ما اعمال آنها را مطالعه می‌کنیم.

1. Idem, p. 54.

2. objective.

3. subjective.

به عقیدهٔ هایک، اغلب موضوعات مربوط به کردار انسانی یا اجتماعی، «واقعیات عینی» به مفهوم عادی و فیزیکی کلمه نیستند؛ در خصوص اعمال انسانی، اشیاء عبارتند از تلقی‌ای که انجام‌دهندگان عمل نسبت به آنها دارند. او با ذکر مثالی این موضوع را توضیح می‌دهد و می‌گوید که هر موضوع مربوط به کردار انسانی، مانند مفهوم «ابزار»، «وسیله» و یا هر وسیلهٔ معینی مانند چکش یا فشارسنج، را که در نظر بگیریم، مشاهده می‌کنیم که این مفاهیم را صرفاً به عنوان «واقعیات عینی»، یعنی مستقل از تلقی افراد نسبت به آنها، نمی‌توان درک کرد.<sup>۱</sup> چکش را به عنوان یک واقعیت عینی یا فیزیکی صرف نمی‌توان تعریف کرد، بلکه مفهوم آن بیان‌کنندهٔ کارکرد و هدفی است که افراد برای آن قائل هستند. آنچه فرضاً بین چکش فلزی و چکش چوبی و یا بین ساعت شنی و ساعت مکانیکی مشترک است همین تلقی افراد از کارکرد و هدفی است که به منظور استفاده از آن درست شده‌اند، وگرنه بین آنها هیچ چیز عینی یا مادی مشترکی وجود ندارد که بتوان از طریق آن، مفهوم چکش یا ساعت را بیان کرد.<sup>۲</sup> هایک بر این باور است که برای تفکیک دیدگاه علوم

1. Hayek, *Scientisme et Science Sociales*, (1952), Ed. Plon, Paris, 1986, p. 32.

۲. هایک می‌گوید با توجه به این‌که در علوم اجتماعی نظری و بخصوص در علم اقتصاد، اساساً از همین رابطهٔ بین وسایل و هدفها صحبت می‌شود (تخصیص منابع یا وسایل کمیاب به اهداف متعدد جایگزین)، بعضی این علوم را به عنوان «علوم تئولوژیک» (*Sciences Téléologiques* یا علوم هدف‌شناسانه یا غایت‌شناسانه) توصیف کرده‌اند. اما این توصیف به نظر وی گمراه‌کننده است. چون ممکن است این نظر را القا کند که نه تنها کردارهای افراد، بلکه ساختارهای اجتماعی‌ای نیز که آنها تولید می‌کنند، کسی به طور عامدانه برای منظور خاصی آنها را ایجاد کرده است. هایک اصطلاح

طبیعی و علوم اجتماعی، کلماتی بهتر از «عینی»<sup>۱</sup> و «ذهنی»<sup>۲</sup> در اختیار نداریم؛ اما این مفاهیم ممکن است بدون توضیحات لازم گمراه‌کننده باشند. برای محقق علوم طبیعی تباین به سادگی، بین «واقعیت‌های عینی» و «عقاید ذهنی» وجود دارد، اما این تمایز را به این راحتی در علوم اجتماعی نمی‌توان ملاحظه کرد و دلیل آن هم این است که موضوع<sup>۳</sup> [= امر عینی مورد مطالعه] در این علوم در عین حال «عقاید» [= امر ذهنی] است - البته واضح است که موضوع مورد مطالعه در این علوم، عقاید محقق نیست، بلکه عقاید آنهایی است که اعمالشان مورد مطالعه قرار می‌گیرد. بدین لحاظ، واقعیت‌های اجتماعی همان‌قدر کمتر ذهنی‌اند که واقعیت‌های علوم طبیعی؛ چرا که آنها نیز مستقل از مشاهده‌گرند. تفاوت آنها با واقعیت‌های علوم فیزیکی در این است که آنها اعتقادات و عقاید افرادند؛ صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این عقاید، اینها داده‌های ما در علوم اجتماعی هستند. به علاوه، ما اینها را نمی‌توانیم مستقیماً در ذهن افراد مشاهده کنیم، بلکه می‌توانیم از طریق اعمال و گفتار اشخاص شناسایی کنیم و این امکان شناسایی از آنجا ناشی می‌شود که ما خود، ذهنی مشابه آنها داریم<sup>۴</sup>. نکته مهمی که به کار بردن صفت «ذهنی» را برای موضوع علوم اجتماعی توجیه می‌کند این است که شناخت و اعتقادات اشخاص مختلف، با این‌که دارای ساختار مشترکی است که ارتباط را امکان‌پذیر می‌سازد، در عین حال، از جهات متعددی ممکن است متفاوت و اغلب، متضاد باشد. اگر فرض کنیم که تمامی شناختها و

«پراگماتولوژی» (Proxéologie) را در این خصوص مناسب‌تر می‌داند. ر.ک:

اثر پیشین هایک (یادداشت صص ۳۲ و ۳۳).

1. objective.

2. subjective.

3. object.

4. Idem, p.35.

اعتقادات افراد مختلف یکسان هستند، یا اگر موضوع مورد مطالعه خود را محدود به یک ذهن مجزا بکنیم، دیگر تمایز بین امر عینی و ذهنی اهمیت چندانی نخواهد داشت. اما شناخت مشخصی<sup>۱</sup> که راهنمای عمل یک گروه از اشخاص باشد، هیچ‌گاه به صورت یک مجموعه منجسم و منطقی وجود ندارد. این شناخت تنها به صورت پراکنده، ناقص و غیرمنسجم در ذهن افراد متعدد ظاهر می‌گردد؛ این پراکندگی و نقص موجود در هر شناختی، یکی از واقعیات اساسی است که علوم اجتماعی باید از آن آغاز کنند. هایک می‌گوید آنچه را که فلاسفه و اهل منطق به عنوان «کاستیهای صرف» ذهن انسانی با تحقیر رد می‌کنند، در علوم اجتماعی به واقعیتی با اهمیت اساسی تبدیل می‌گردد. تصور این‌که شناخت، بویژه شناخت مشخص [= انضمامی] واقعیتهای خاص، به طور «عینی» یک امر داده شده است، یعنی برای همه افراد یکسان است، منشأ اشتباهات دائمی در علوم اجتماعی بوده است.<sup>۲</sup>

به عقیده هایک، آنچه در خصوص روابط بین انسانها و اشیاء در ارتباط با کردار انسانی حقیقت دارد، به طریق اولی در رابطه بین انسانها نیز صحت خواهد داشت، به سخن دیگر، از لحاظ علوم اجتماعی، چنین روابطی را به طور عینی، یعنی مستقل از اعتقادات انسانی، نمی‌توان تعریف کرد. این موضوع خود را به آشکارترین شکل در اقتصاد سیاسی، که به عقیده وی پیشرفته‌ترین شاخه علوم اجتماعی است، نشان می‌دهد. موضوعات مورد مطالعه فعالیت‌های اقتصادی را به طور «عینی» نمی‌توان تعریف کرد؛ آنها همگی در رابطه با مقاصد انسانی، معنا پیدا می‌کنند. یک «کالا»، ثروت اقتصادی، غذا و یا پول را نمی‌توان برحسب ویژگیهای صرفاً فیزیکی تعریف کرد؛ اینها تنها نسبت به عقایدی که اشخاص درباره آنها

1. concrete.

2. Idem, p.37.

دارند، مفهوم پیدا می‌کنند. مفهوم پول در اقتصاد را نمی‌توان به طور فیزیکی، به عنوان «صفحات فلزی گرد و کوچک» درک کرد. نظریه اقتصادی درباره‌ی چوب، فولاد، گندم و ... سخن نمی‌گوید، بلکه موضوع مورد مطالعه آن عقیده و تلقی افراد نسبت به این چیزهاست. در خصوص دو نفری که در حال رد و بدل کردن دو شیء اند، ما هیچ معیار فیزیکی‌ای نداریم تا طبق آن تشخیص دهیم که آنها مشغول مبادله‌اند یا بازی و یا انجام مناسک مذهبی. بدون در نظر گرفتن مقصود افراد از اعمالشان، هرگونه کوششی در توضیح این اعمال و پیدا کردن نظم در آنها، محکوم به شکست است<sup>۱</sup>. در علوم اجتماعی، که در صدد تبیین کردار انسانهاست، داده‌های ما عبارتند از تصویری که انسانها از انسان و دنیای فیزیکی دارند؛ چرا که انگیزه کردار آگاهانه انسانها تنها همین شناخت و اعتقادات افراد است.

همچنان که خود هایک نیز اشاره کرده و برخی مفسران اندیشه وی نیز تأکید دارند، تمایز بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی از طریق تقابل بین دو مفهوم عینی و ذهنی، ممکن است گمراه‌کننده باشد. هایک به پیروی از نظریه شناخت کانتی، امکان دست یافتن به واقعیت عینی یا به اصطلاح کانت، شیء در خود (دنیای آن‌گونه که هست) را غیرممکن می‌داند. هرگونه شناختی مبتنی بر انتزاعها (ساختار تشکیل‌دهنده ذهن) است. بنابراین، با محدودیتی چاره‌ناپذیر در ادراک واقعیت در تمام جزئیات و پیچیدگیهایش روبه‌روست. انتزاع از دیدگاه هایک، همچنان که قبلاً اشاره شد، وسیله سازگاری انسان با محیط است و بنابراین، خود محصول رابطه متقابل ذهن با محیط بیرونی است. با توجه به این‌که در علوم فیزیکی نیز شناخت علمی (مانند هر شناخت دیگری) براساس انتزاع صورت

1. Idem, pp. 39-41.

می‌گیرد، به جرأت می‌توان گفت که در این علوم نیز شناخت حقیقتاً یک فرآیند ذهنی است. یکی از مورخان فیزیک جدید می‌نویسد:

علوم دقیقه<sup>۱</sup> دیگر واقعیت عینی<sup>۲</sup> را مورد مطالعه قرار نمی‌دهند... تمایز بین امر عینی و امر ذهنی محو شده است... اگر فیزیک جدید ما را به جایی رهنمون شده باشد، آن عبارت است از بازگشت به خودمان....

نظر مشابهی را از «نیل بوهر»<sup>۳</sup> فیزیکدان دانمارکی نقل می‌کنند که مدعی بود علم چیزی درباره دنیا به صورتی که به خودی خود هست<sup>۴</sup> نمی‌گوید، بلکه درباره کنش متقابل ما با دنیا سخن می‌گوید. او بر این باور بود که یک حصار نفوذناپذیر در برابر موضوع قابل شناخت<sup>۵</sup> وجود دارد. اینها شباهت زیادی با دیدگاههای هابک درباره نظریه شناخت به طور عام دارد<sup>۶</sup>. اما این سؤال ممکن است طرح شود که، با توجه به آنچه گفته شد، تمایز بین موضوع علوم اجتماعی به عنوان «امر ذهنی» و موضوع علم فیزیک به عنوان «امر عینی» به چه معناست؟ شاید بتوان گفت که این تفکیک از دو لحاظ صورت می‌گیرد: یکی این که متغیرها در علوم اجتماعی اساساً تابعی از ارزشها و اعتقادات درست یا غلط (ذهنی) افرادند، یعنی واقعیتی مستقل از تلقی ذهنی افراد وجود ندارد، درحالی که در فیزیک علی‌رغم این که فرآیند شناخت ذهنی است، موضوع مورد

1. exact sciences.

2. objective reality.

3. Niel Bohr.

4. as it is in itself.

5. knowable.

6. of. A. Shand, *Free Market Morality, The Political Economy of the Austrian School*, Routledge, 1990, pp. 23-24.

مطالعه مستقیماً تابعی از ارزشها و اعتقادات نیست. دیگر این‌که، موضوع مورد مطالعه در علوم اجتماعی در ذهن افراد قرار دارد و خارج از ذهن فردی عینی ندارد، اما موضوع علوم طبیعی واقعیتهای مستقل از ذهن افراد دارد؛ اگرچه این واقعیتهای را نمی‌توان در تمام ابعاد و جزئیاتشان، به طور عینی درک کرد. تمایز دوم گویای این واقعیت نیز هست که در علوم اجتماعی، به لحاظ این‌که ذهن و کردار افراد با هم متفاوت است، متغیرهای مورد مطالعه در این علوم را به دشواری می‌توان به طور کمی اندازه‌گیری کرد. به عنوان مثال، در مباحث اقتصادی برای توضیح ارزش کالا از مفهوم مطلوبیت یا مطلوبیت<sup>۱</sup> استفاده می‌شود؛ اما می‌دانیم که چنین مفهومی خارج از ذهن فردی وجود ندارد و اساساً به سلیقه و قضاوت شخصی بستگی دارد و چون سلیقه‌ها و قضاوت‌های اشخاص متفاوت است، پس با هیچ معیار و مقیاس معینی نمی‌توان مطلوبیت را اندازه‌گیری کرد.

## ۲. نظریه تقسیم معرفت

هایک با تکیه بر دیدگاه سوژکتیویستی در علوم اجتماعی، نظریه بسیار مهم تقسیم معرفت یا شناخت<sup>۲</sup> را مطرح می‌سازد. این نظریه و نتایج منطقی حاصل از آن را در واقع می‌توان یکی از ریشه‌ای‌ترین انتقادات از تئوری ارتدوکس اقتصادی (تئوری نئوکلاسیک حاکم بر محافل آکادمیک) و نیز تئوری اقتصاد سوسیالیستی (برنامه‌ریزی متمرکز) دانست. هایک از این اصل ساده و بدیهی آغاز می‌کند که همه کس همه چیز را نمی‌داند. دانش و اطلاعات هر فردی ناگزیر، جزئی و خاص است؛ بنابراین، افراد از این نظر در موقعیتهای خاص و متفاوتی قرار دارند. به طوری که می‌توان

1. marginal utility.

2. division of knowledge.

گفت در میان افراد جامعه نوعی پراکندگی اطلاعات وجود دارد. او در ادامه می‌نویسد:

در اینجا به وضوح، مسئله تقسیم معرفت وجود دارد که مشابه مسئله تقسیم کار است و دارای اهمیتی دست‌کم، به همان میزان است. اما درحالی‌که مسئله اخیر [= تقسیم کار] یکی از موضوعات اصلی تحقیق از همان آغاز علم ما [= اقتصاد] بوده است، مسئله اول [= تقسیم معرفت] کاملاً مورد غفلت واقع شده است؛ هرچند که به نظر من مسئله مرکزی واقعی، اقتصاد به عنوان یک علم اجتماعی است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که در یک فرآیند پیچیده‌تر تولید، یک نفر (تولیدکننده) نمی‌تواند تمامی مهارت‌ها را به طور کامل داشته باشد و قادر به انجام کلیه مراحل تولیدی به طور فردی نیست و تولید با کارایی بیشتر، به ناگزیر توسط تقسیم کار امکان‌پذیر است، در خصوص دانش و اطلاعات لازم برای فعالیت انسانها نیز چنین پدیداری وجود دارد. یک شخص یا نهاد به تنهایی نمی‌تواند مجموعه اطلاعات کلی و جزئی را که به طور پراکنده در اختیار افراد است، یکجا داشته باشد، اما روابط متقابل خودجوش بین افراد در یک نظام بازار رقابتی به گونه‌ای عمل می‌کند که نهایتاً استفاده کارآمد و بهینه از این اطلاعات پراکنده، صورت می‌گیرد. قبل از پرداختن به چگونگی عملکرد این نظام که به عقیده‌هایک، یکی از مهم‌ترین موضوعات علم اقتصاد است و خود وی آن را با مفهوم «رقابت به عنوان اسلوب اکتشاف» توضیح می‌دهد، باید خود مفهوم دانش و اطلاعات در اقتصاد را از دیدگاه‌هایک به طور دقیق‌تری مورد بررسی قرار دهیم. بدون

1. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Routledge & Keagan Ltd., London, 1949, p.50.

روشن شدن این مفهوم، استدلال‌های بعدی هایک و اصلاً «نظریه تقسیم معرفت» وی غیرقابل درک خواهد بود.

دانش و شناخت افراد، به عقیده هایک، منحصر به معرفت‌های عقلانی یا نظری نیست، بلکه علاوه بر اینها، نوع دیگری از شناخت وجود دارد که عبارت است از معرفت‌های عملی؛ یعنی اطلاعات جزئی و خاص افراد درباره خود و محیط اطراف خود. این اطلاعات، با وجود اهمیت تعیین‌کننده‌ای که در فعالیت (کردار) روزمره فرد دارند، به صورت نظری قابل بیان یا انتقال نیستند. بنابراین، مسئله شناخت دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از داده‌های «عینی» اقتصادی، مانند قیمت‌های جاری، دارد. تصمیم‌گیری و فعالیت افراد صرفاً براساس این داده‌ها صورت نمی‌گیرد، بلکه علاوه بر آنها از معلومات مشخص و فردی (و بنابراین، صرفاً ذهنی) خود نیز بهره می‌جویند. نکته مهمی که در اینجا باید مورد تأکید قرار گیرد تفکیک بین ویژگی عینی و ذهنی داده‌هاست. داده‌های اقتصادی، مانند قیمت‌ها، تنها برای مشاهده‌گر بیرونی (اقتصاددان، محقق و خلاصه کسی که در این داده‌ها ذینفع نیست) جنبه عینی دارند، وگرنه همین داده‌ها برای کسانی که بر مبنای آنها تصمیم به انتخاب و فعالیت می‌گیرند، ویژگی ذهنی دارند.<sup>۱</sup> برای درک این موضوع، کافی است توجه کنیم که فرضاً

۱. جیمز بوکانان در این خصوص می‌نویسد: «ناتوانی اقتصاددانان در تمایز بین داده‌هایی که افراد بر مبنای آنها تصمیم می‌گیرند (انتخاب می‌کنند)، چه در بازار و چه در عرصه ساختارهای سیاسی، و داده‌هایی که به طور عینی توسط مشاهده‌گران بیرونی مطرح می‌شوند، منجر به اغتشاش روش شناختی موجود شده است.»

J. M. Buchanan, "Is Economics the Science of Choice?" in *Roads to Freedom, Essays in Honour of F.A.V. Hayek*, Routledge, London, 1969, p. 64.

تغییر در قیمت یک کالا عکس‌العمل کاملاً یکسانی را در بین افراد ایجاد نمی‌کند؛ یعنی هر کس تعبیر کم و بیش متفاوتی از این واقعیت یا داده اقتصادی دارد. از همین روست که به رغم امکان پیش‌بینی جهت و گرایش عکس‌العمل، به هیچ‌وجه نمی‌توان دامنه (اندازه) دقیق آن را، همانند فیزیک، محاسبه کرد. بنابراین، می‌توان گفت که معلومات و اطلاعات بنیادی در اقتصاد، یعنی چیزهایی که مبنای تصمیم و فعالیتند، به طور عینی غیرقابل بیان یا غیرقابل انتقال هستند؛ چرا که اساساً خصلت فردی و ذهنی دارند. بخش مهمی از شناخت و معلومات مفید یک تولیدکننده برای تصمیم‌گیری درباره تولید، همچنان که قبلاً اشاره شد، جنبه صرفاً عملی دارند؛ مانند شناخت جزئی وی درباره موقعیت مکانی، وضعیت فرهنگی و اجتماعی، روابط با رقبا، تواناییهای شخصی و غیره. این ویژگیهای فردی را بنا به طبیعتشان نمی‌توان به صورت استاندارد و صورت‌بندی شده درآورد. اینها به علاوه خصلت ذهنی داده‌های اقتصادی برای تصمیم‌گیرندگان موجب می‌شود که شناخت و معلومات مؤثر بر فعالیتهای اقتصادی عمدتاً گنگ و غیرقابل بیان<sup>۱</sup> باشند. بر مبنای چنین دیدگاهی از مسئله شناخت اقتصادی، هایدک استدلالهای خود را در جهت انتقاد از اقتصاد سوسیالیستی (بویژه مفهوم سوسیالیسم بازار و امکان عملی آن) از یک سو، و نقادی نظریه نئوکلاسیک ارتدوکس از سوی دیگر، بسط می‌دهد.<sup>۲</sup>

سوسیالیسم بازار، همانند هر نوع دیگری از سوسیالیسم، مستلزم

1. inarticulate.

2. D. Lavoie, "The Market as a Procedure for Discovery and Conveyance of Inarticulate Knowledge", in Hayek, *Critical Assessments*, Routledge 1991, pp. 220-222.

برنامه‌ریزی متمرکز به منظور تخصیص «بهینه» منابع است. اما برای چنین کاری باید کلیه داده‌ها و اطلاعات اقتصادی جمع‌آوری شود و در اختیار سازمان برنامه‌ریز قرار گیرد. حال اگر قبول کنیم که عمده اطلاعات و داده‌های اقتصادی مؤثر، ماهیتاً گنگ و غیرقابل بیان و، در نتیجه، غیرقابل انتقال هستند، ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که برنامه‌ریز با مشکل غیرقابل حلی روبه‌روست، که عملاً تحقق مدل سوسیالیسم بازار را غیرممکن می‌سازد. همین انتقاد متوجه مدل تعادل بازار رقابت کامل نئوکلاسیک‌ها نیز هست. چرا که در این مدل نیز تمام اطلاعات و داده‌های اقتصادی برای همه عوامل اقتصادی، استاندارد شده و معلوم فرض می‌شوند؛ یعنی در اینجا نیز از خصلت ذهنی داده‌های اقتصادی برای تصمیم‌گیرندگان و نیز مسئله شناختهای گنگ و غیرقابل بیان غفلت می‌گردد. تصور نئوکلاسیک‌ها از نظام اقتصادی، ماشین خودکاری است که اگر اطلاعات درست و کامل به آن داده شود و عوامل خارجی در کارکرد آن دخالت نکنند، همیشه در وضعیت تعادلی به سر می‌برد. هایک این تصور مکانیکی و دور از واقع در خصوص نظام بازار را قبول ندارد؛ از نظر وی، نظام بازار یک جریان تحوّل اکتشاف و انتقال اطلاعات آشکار و گنگ، و استفاده مؤثر و مفید از آنهاست.

طبق نظریه «تقسیم معرفت»، استفاده از شناخت و اطلاعات شرایط خاص، جزئی و فردی یا اطلاعات مشخص<sup>۱</sup> که در میان میلیون‌ها انسان پراکنده است، تنها در صورتی امکان دارد که این افراد در تعیین اهداف خود آزاد باشند. هایک می‌گوید در یک دنیای نامطمئن، تلاش افراد در اغلب موارد در جهت نیل به اهداف نهایی معین نیست، بلکه در جهت کسب وسایلی است که می‌تواند او را در رسیدن به اهداف دورتر کمک

کند. انتخاب اهداف نزدیکتر یا بلافاصله<sup>۱</sup> - که در واقع، وسایلی برای رسیدن به اهداف نهایی است، اما در عین حال اموری است که درباره آنها در مقطع زمانی معین با قطع و یقین می‌توان تصمیم گرفت - براساس شناخت و اطلاعات شخص نسبت به شرایط و امکانات مشخص خود صورت می‌گیرد. انسان اغلب سعی می‌کند که در کوتاه‌مدت، وسایلی به دست آورد تا بتواند در آینده از طریق آنها نیازهایش را برآورده سازد. در جوامع مدرن، این وسیله چیزی جز پول نیست که توسط آن می‌توان اغلب چیزهای مشخص دلخواه را در آینده خریداری کرد. اما آنچه انسان را قادر به انتخاب کارآمد یا مؤثر<sup>۲</sup> در میان امکانات مختلف موجود می‌نماید، علایمی است که به صورت قیمت کالاها و خدمات در جامعه وجود دارد. دریافت این اطلاعات شخص را قادر خواهد کرد تا با استفاده از معلومات خاص ناشی از محیط و شرایط ویژه خود، هدف کوتاه‌مدت را معین کند و کاری را انجام دهد که به بهترین نتایج در این خصوص برسد. از طریق انتخاب اهداف بلافاصله (کوتاه‌مدت) - که برای شخص چیزی نیست جز کسب وسیله دارای ارزش متعدد<sup>۳</sup> [= پول] به منظور برآورده کردن اهداف دورتر - شخص معلومات خاص خود درباره داده‌های مشخص را در خدمت نیازها و خواسته‌های هموعان خود به کار می‌گیرد. بنابراین، در واقع، در سایه آزادی انتخاب موضوع فعالیتها و اهداف نهایی است که از معلومات مشخص پراکنده در سطح جامعه، استفاده کارآمد و مطلوب صورت می‌گیرد. امکان چنین استفاده‌ای از شناختها و اطلاعات پراکنده، هم‌چنین بدین علت فراهم می‌گردد که امکاناتی که در اختیار افراد گوناگون قرار دارد، متفاوت است. چون چنین

1. immediate.

2. efficace.

3. polyvalant.

شرایطی که افراد مختلف در یک زمان معین در آن قرار دارند برای هر کسی متفاوت است و چون بیشتر این شرایط خاص تنها برای افراد ذریبند معلوم است، بنابراین، امکان استفاده مؤثر از چنین شناخت پراکنده و متفاوتی تنها در نظامی امکان‌پذیر است که در آن تصمیم‌گیرندگان نهایی افراد مستقل و آزاد هستند. نظم خودجوش بازار چون مبتنی بر انتخابات تصمیمات آزادانه فردی است، امکان استفاده از معلومات و اطلاعات جزئی، مشخص و غیرقابل انتقال (گنگ) را به نحو احسن فراهم می‌آورد، درحالی‌که تصور چنین استفاده‌ای در یک نظام متمرکز تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی غیرممکن است.<sup>۱</sup>

### ۳. نظم بازار، ماهیت، ساختار و عملکرد آن

مفهوم بازار نزد هایک، که مبتنی بر نظریه تقسیم معرفت وی است، کاملاً متفاوت با مدل استاندارد بازار رقابتی نئوکلاسیک است. در نظریه نئوکلاسیک بازار (مدل والر اس - پارتو) در اختیار داشتن شناخت و اطلاعات کامل، از فروض اولیه است، درحالی‌که به عقیده هایک، مسئله اصلی دقیقاً در اختیار نبودن چنین شناخت و اطلاعاتی است. به عقیده وی، فرض اولیه مدل نئوکلاسیک نه تنها غیرواقعی است، بلکه مهم‌تر از آن، موجب غفلت از طرح مسئله اساسی در اقتصاد بازار، یعنی چگونگی استفاده کارآمد از اطلاعات پراکنده، مشخص و در نتیجه، جزئی و ناقص، می‌گردد. به عبارت دیگر در مدل نئوکلاسیک، مسئله از ابتدا، و به غلط، حل شده فرض می‌شود و بنابراین، اصلاً موردی برای طرح آن باقی نمی‌ماند. هایک می‌گوید مدل نئوکلاسیک با معلوم فرض کردن کلیه «داده‌های» اقتصادی، مسئله را به صورت یک موضوع صرفاً منطقی طرح می‌کند، به طوری که پاسخ به مسئله در فرضیات اولیه آن نهفته است.

1. Hayek, *Droit ...*, op.cit, vol.2, p.10.

چون مسئله اقتصادی در این مدل، به صورت چگونگی استفاده از داده‌های کاملاً معلوم اقتصادی طرح می‌شود، در نتیجه به طور طبیعی، بهترین پاسخ خود را در مدل‌های صرفاً ریاضی پیدا می‌کند. اما به تأکید، می‌توان گفت که مسئله اقتصادی‌ای که جامعه با آن روبه‌روست این نیست؛ چرا که داده‌ها در سطح کل جامعه، به طور کامل و «عینی» بر هیچ کس معلوم نیستند. به دیگر سخن، مسئله اقتصادی جامعه تخصیص بهینه منابع داده شده و معلوم در کلیت آن نیست، بلکه مسئله دقیقاً عبارت است از چگونگی استفاده بهتر از منابعی که برای هر کدام از اعضای جامعه به طور پراکنده معلوم است، به منظور نیل به هدفهایی که اهمیت نسبی آنها نیز تنها برای همین افراد، شناخته شده است. به طور خلاصه، مسئله عبارت است از استفاده از معلوماتی که در کلیت خود برای هیچ کس معلوم نیست.<sup>۱</sup> با توجه به این که داده‌های مشخص یا زمانی و مکانی افراد دائماً در تغییر است، در نتیجه می‌توان گفت که هیچ چیزی غیرواقع‌بینانه‌تر از این نیست که همانند مدل نئوکلاسیک، نه تنها داده‌ها را تماماً معلوم، بلکه آنها را ثابت و غیرمتغیر نیز فرض کنیم. در واقع، یک جنبه مهم دیگر از مسئله اقتصادی جامعه همین تطبیق و سازگاری سریع با تغییرات دائمی در شرایط خاص زمانی و مکانی است. هایک می‌گوید در چنین وضعیتی، قاعدتاً تصمیمات نهایی باید توسط افرادی که درگیر با این شرایط و تغییرات هستند گرفته شود. زیرا آنها هستند که مستقیماً در جریان تغییر اطلاعات و منابع جدید در دسترس، قرار دارند.<sup>۲</sup> با در نظر گرفتن وضعیت واقعی اقتصاد جامعه می‌توان به اهمیت کارکرد نظم خودجوش بازار پی برد؛ زیرا تنها در این نظام است که تصمیم‌گیرهای

1. Hayek, "The Use of Knowledge in Society" in *Individualism and Economic Order*, op.cit., pp. 77-78.

2. Idem pp. 83-84.

اقتصادی توسط افراد صورت می‌گیرد. اما مسئله‌ی اصلی‌ای که باید توضیح داد، از همین تصمیم‌گیریهای فردی سرچشمه می‌گیرد و عبارت است از چگونگی ایجاد هماهنگی بین تصمیمات افرادی که هیچ‌کدام، از هیچ نظر (سلیقه، اطلاعات، تواناییها و مانند آن) به دیگری شباهت کامل ندارد<sup>۱</sup>. هایک می‌گوید قیمتها در بازار به صورت یک نظام اطلاع‌رسانی کارآمد عمل می‌کنند و با عملکرد خود هماهنگی و سازگاری بین تصمیمات فردی را در سطح کل جامعه فراهم می‌آورند.

با ذکر یک مثال فرضی می‌توان به کارکرد نظام اطلاع‌رسانی قیمتها پی‌برد. فرض کنیم که در جایی در دنیا، موقعیت مناسب جدیدی برای استفاده از یک ماده‌ی خام، مثلاً قلع، به وجود آمده است (یعنی تقاضای آن بالا رفته) و یا یکی از منابع عرضه‌ی آن از بین رفته و در نتیجه، قلع کمیاب‌تر شده است. آنچه مصرف‌کنندگان قلع لازم است بدانند علت کمیابی نیست، بلکه این واقعیت است که مقداری از قلعی که آنها برحسب معمول استفاده می‌کردند، به طور سودآورتری در جای دیگری مصرف می‌شود؛ در نتیجه، آنها باید صرفه‌جویی کنند. برای اکثریت مصرف‌کنندگان قلع حتی ضرورتی ندارد که بدانند نیاز فوری (تقاضای قلع) در کجا افزایش پیدا کرده، یا صرفه‌جویی در مصرف قلع باید به نفع کدام نیازهای دیگر صورت گیرد. اگر فقط تعدادی از آنها از تقاضای جدید مستقیماً اطلاع حاصل کنند و منابعشان را به آن سمت منتقل کنند و اگر کسان دیگری با اطلاع از این شکاف جدید ایجاد شده (در تخصیص

---

۱. هایک در نوشته‌های اولیه‌ی خود بیشتر، از مفهوم تعادل (equilibrium) استفاده می‌کرد تا هماهنگی (coordination). اما به تدریج، به این نتیجه رسید که مفهوم تعادل، که برگرفته از علم مکانیک است، برای توضیح پدیدارهای پیچیده‌ای مانند نظم بازار مناسب نیست؛ لذا مفهوم هماهنگی و سازگاری متقابل (adjustment) را جایگزین آن کرد.

منابع)، از منابع دیگری آن را پرکنند، اثر این جریان به سرعت در کل نظام اقتصادی منتشر می‌گردد و نه تنها تمامی مصارف قلع، بلکه مصارف کالاهای جایگزین و نیز جایگزین خود اینها و همچنین عرضه تمامی کالاهایی را که از قلع ساخته می‌شوند و جایگزینهای آنها و ... را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این جریان، بیشتر آنهایی که این جایگزینها را صورت می‌دهند، هیچ چیزی درباره علت اصلی این تغییرات نمی‌دانند. کل جریان به صورت یک بازار واحد عمل می‌کند، درحالی که هیچ‌کس هیچ کنترل و نظارتی بر روی کل جریان ندارد، و هماهنگی تنها از طریق تصمیمات فردی کسانی که حوزه‌های شناخت محدودشان در زمینه‌های مشترکی مانند حلقه‌های زنجیر با هم مرتبط هستند، صورت می‌گیرد. یعنی این حلقه‌های ارتباطی به صورت یک نظام ارتباطی، اطلاعات ضروری را به همه می‌رسانند. از نظر هایک، کارکرد قیمتها را باید به صورت یک نظام اطلاع‌رسانی در نظر گرفت که در آن هر قدر انعطاف‌پذیری قیمتها بیشتر باشد، قیمتها وظیفه اطلاع‌رسانی خود را بهتر انجام می‌دهند. ویژگی مهم این نظام، صرفه‌جویی در شناخت یا اطلاعات است؛ یعنی میزان اطلاعات اندکی که فرد ذینفع در نظام، لازم است داشته باشد تا بتواند تصمیم درستی بگیرد. در این نظام، ضروری‌ترین و اساسی‌ترین اطلاعات به خلاصه‌ترین شکل ممکن، به صورت یک نشانه (قیمت)، جریان یافته، در اختیار افراد مربوط قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup> هایک تأکید دارد که البته سازگاریها و تصحیح‌هایی که افراد براساس نظام اطلاع‌رسانی قیمتها انجام می‌دهند، احتمالاً هیچ‌گاه «کامل»، به مفهومی که در نظریه نئوکلاسیک «تعادل عمومی» مورد نظر است، نخواهد بود. اما این موضوع نباید منتهی به قضاوت‌های نادرست درباره کارآمد بودن<sup>۲</sup> نظام

1. Hayek, *Individualism ...*, op cit., pp. 85-87.

2. efficiency.

قیمتها گردد. نباید تصور کرد که کارایی این نظام تنها در شرایط و مفروضات مدل نئوکلاسیک، یعنی کامل بودن اطلاعات و نیز تصحیح‌ها و سازگاریها (تعادل)، امکان‌پذیر است. این مفروضات غیرواقعی پیش شرطهای منطقی کارآمد بودن نظام اطلاع‌رسانی قیمتها، همچنان‌که در مثال مذکور ملاحظه شد، نیستند. نظام قیمتها در یک دنیای دائماً در حال تغییر، با چنان سرعت و کارایی‌ای اطلاعات ضروری را در سطح جامعه، بین افراد (مربوط) پخش می‌کند، که هیچ دستگاه یا سازمان ساخته عقل و طرح بشری قادر به انجام آن نیست. هایک بر این باور است که نظام قیمتها از نوع نظمهای خودجوشی است که (همانند زبان)، انسان قبل از آن‌که ساختار آن را درک کند، استفاده از آن را یاد گرفته است. اگرچه هنوز با بهترین استفاده از آن فاصله زیادی دارد. نه تنها تقسیم کار، بلکه استفاده هماهنگ از منابع، که خود نیز بر تقسیم معرفت (شناخت و اطلاعات) مبتنی است، توسط نظام قیمتها امکان‌پذیر شده است.<sup>۱</sup>

#### 1. Idem, p.88.

«مایکل پولانی» اپیستمولوگ (معرفت‌شناس) برجسته معاصر، نظام قیمتها را با نظریه عمومی خود درباره نظمهای چندمرکزی (polycentric) توضیح می‌دهد. از نظر وی، کارایی نظامهای اطلاعاتی چندمرکزی، مانند نظام قیمتها، به طور غیرقابل مقایسه‌ای بیشتر از کارایی نظمهای تک‌مرکزی یا سازمانهای مصنوع طرح و قصد انسانی است. هیچ نظم تک‌مرکزی‌ای قادر به تسلط و اراده حجم عظیم اطلاعات موجود و در حال جابه‌جایی در نظمهای چندمرکزی نیست. بنابراین، از نظر وی سوسیالیسم (برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی) به عنوان جایگزینی برای اقتصادهای گسترده مبتنی بر نظام بازار، از لحاظ نظری و عملی غیرممکن است. ر.ک:

Michaël Polanyi, *La Logique de la liberté*, (1951), PUF, Paris, 1989, pp. 48-77.

### رقابت به عنوان اسلوب اکتشاف

جنبه مهم دیگر نظم بازار، علاوه بر نظام اطلاع‌رسانی و ایجاد هماهنگی قیمت‌ها، عملکرد آن به عنوان یک جریان یا اسلوب اکتشاف است. اما قبل از پرداختن به این موضوع لازم است که به مفهوم رقابت نزد «هایک» و انتقاد وی از نظریه نئوکلاسیک «رقابت کامل» به اجمال، اشاره شود. هایک می‌گوید در اقتصاد نئوکلاسیک، معیار قضاوت درباره مؤثر بودن و کارآمد بودن رقابت، نظریه معروف به «رقابت کامل» است و به هر میزانی که رقابت در دنیای واقعی از مفروضات آن نظریه دور باشد، رقابت نامطلوب و حتی زیانبار تلقی می‌شود. او چنین برداشتی از رقابت را درست نمی‌داند و معتقد است که موضوع مورد بحث نظریه «رقابت کامل» اساساً ربط چندانی به رقابت ندارد و نتیجه‌گیریهای آن مورد استفاده چندانی برای سیاست‌های اقتصادی ندارند. استدلال وی این است که نظریه «رقابت کامل» چنان وضعی را مفروض می‌گیرد که طبق نظریه حقیقی و قدیمی‌تر، آن وضع نتیجه یا گرایش نهایی فرآیند رقابت است؛ و این‌که اگر وضعیت مفروض نظریه رقابت کامل واقعاً موجود باشد، نه تنها تمام فعالیت‌هایی که فعل رقابت کردن بر آنها دلالت دارد بی‌معنا می‌شوند، بلکه احراز این وضعیت، چنین فعالیت‌هایی را عملاً غیرممکن می‌سازد.<sup>۱</sup>

بررسی مفروضات یا پیش‌شرط‌های نظریه رقابت کامل، که فهرست مألوف آنها در همه کتاب‌های درسی مدرن وجود دارد، می‌تواند موضوع بحث را روشن کند. این پیش‌شرط‌ها را هایک به سه دسته تقسیم می‌کند؛ اما در عین حال تأکید می‌کند که اینها واقعاً از همدیگر مستقل نیستند:

1. Hayek, "The Meaning of Competition", in *Individualism ...*, op.cit., p.92.

۱. عرضه و تقاضای کالاهاى همگن<sup>۱</sup> توسط تعداد زیادى از خریداران و فروشندگان که هر کدام سهم کوچکی در کل بازار دارند و از این رو، هیچ کدام نمی‌توانند تأثیر محسوسی روی قیمت داشته باشند.

۲. آزادى ورود به بازار و فقدان دیگر موانع در خصوص تحرک قیمت‌ها

و منابع.

۳. شناخت کامل کلیه مشارکت‌کنندگان در بازار نسبت به عوامل

مربوط<sup>۲</sup>.

هایک می‌گوید اگر ما بازار یک کالای مصرفی نهایی را در نظر بگیریم و از موقعیت تولیدکنندگان یا فروشندگان این کالا آغاز کنیم، درمی‌یابیم که طبق شرط سوم، آنها همگی از پایین‌ترین هزینه تولید این کالا آگاهند. اما این آگاهی که ما از ابتدا، آن را داده شده فرض می‌کنیم، در واقع یکی از نکات اساسی است که طی فرآیند رقابت معلوم می‌شود. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که نقطه آغاز نظریه تعادل رقابتی، کارکرد اصلی فرآیند رقابت را کنار می‌نهد؛ یعنی پاسخ مسئله‌ای را که تنها در پایان جریان رقابت معلوم می‌گردد، از ابتدا، داده شده فرض می‌گیرد. همین وضعیت در خصوص اطلاعات کامل تولیدکنندگان از نیازها و خواسته‌های مصرف‌کنندگان - یعنی انواع کالاها و خدمات مورد تقاضا و قیمت‌هایی که مصرف‌کنندگان حاضر به پرداخت آنند - نیز صدق می‌کند. در حقیقت، اینها را نباید واقعیات داده شده تصور کرد؛ اینها مسائلی هستند که در جریان رقابت، پاسخ خود را پیدا می‌کنند. درخصوص مصرف‌کنندگان یا خریداران نیز وضع به همین منوال است. شناخت آنها درباره شقوق مختلف انتخابی که در برابرشان وجود دارد، تنها در فرآیند رقابت در بازار حاصل می‌شود، نه در نقطه آغاز؛ کل جریان بازار رقابتی در حقیقت،

1. homogeneous.

2. Idem, p. 95.

در خدمت برآورده ساختن نیاز به پخش اطلاعات ضروری برای انتخاب خریداران است. بدین لحاظ، فرض تئوری رقابت کامل مبنی بر این‌که خریداران از ابتدا شناخت کاملی نسبت به کالاها و خدمات دارند، کارکرد بسیار مهم اطلاع‌رسانی فرایند رقابتی را نادیده می‌انگارد. در هر صورت، اگر رقابت را «سعی در به دست آوردن آنچه دیگران سعی در به دست آوردن آن در همان زمان می‌کنند» بدانیم، این سؤال مطرح می‌شود که فروشنده در یک «بازار رقابتی کامل» چه تدابیری را در جهت آن هدف (رقابت) می‌تواند اتخاذ کند؟ پاسخ‌هایک این است که دقیقاً هیچ تدبیری؛ چرا که در چنین بازاری فعالیت‌هایی مانند تبلیغات، شکستن قیمت‌ها و بهبود کیفیت کالاها و خدمات تولیدی، همگی طبق تعریف، منتفی است (چون فرض بر این است که همهٔ فروشندگان شناخت کاملی از تقاضای همهٔ خریداران دارند). در نتیجه، می‌توان گفت که «رقابت کامل» در حقیقت، به معنای فقدان هرگونه فعالیت رقابتی است.<sup>۱</sup>

نکتهٔ مهم دیگری که در خصوص «نظریهٔ رقابت کامل» باید مورد تأکید قرار گیرد، عبارت است از غفلت از کلیهٔ روابط شخصی که بین طرف‌های ذینفع در فعالیت‌های اقتصادی معمولاً وجود دارد. در زندگی واقعی، شناخت ناکافی از کالاها و خدمات در دسترس، تا حدودی با شناختی که ما طبق تجربه از اشخاص یا بنگاه‌های عرضه‌کنندهٔ آنها پیدا می‌کنیم جبران می‌شود. در اینجا در واقع، رقابت تا حدود زیادی به معنای رقابت برای کسب شهرت و نیت خوب است؛ چرا که برحسب چنین شناختی از تولیدکننده است که ما بخشی از مسائل روزانهٔ خود را حل می‌کنیم. کارکرد رقابت در اینجا، دقیقاً این است که به ما اطلاع دهد که چه کسی بهتر می‌تواند به ما خدمت کند: کدام بقال، سوپر مارکت، هتل، آژانس

1. Idem, p. 96.

مسافرتی، پزشک و یا حقوقدان، بهتر می‌تواند برای مسائل خاص و شخصی ما راه‌حل مناسب‌تری پیدا کند؟ واضح است که در تمامی این زمینه‌ها، دقیقاً به این دلیل که خدمات افراد یا بنگاه‌های مختلف هیچ‌گاه عیناً یکسان نیست، رقابت بسیار شدید است؛ و ما در سایه همین رقابت است که می‌توانیم خدمات بهتری دریافت کنیم. نظریه نئوکلاسیک بازاری را که در آن کالاها عیناً یکسان نباشند بازار رقابت ناقص<sup>۱</sup> می‌خواند؛ درحالی‌که یکسان نبودن کالاها و خدمات ناشی از ماهیت آنهاست و ربطی به شدت و ضعف رقابت ندارد. هایک تأکید می‌کند که اگر دو پزشک خدمات کاملاً مشابهی ارائه نمی‌دهند، بدین دلیل نیست که رقابت بین آنها شدت کمتری دارد، بلکه بدین معناست که هر میزان رقابت بین آنها دقیقاً همان نتایجی را نخواهد داشت که در صورت همانندی کامل خدمات آنها به وجود می‌آید. صحبت از نقص رقابت در مواردی که موضوع تفاوت ماهوی و ضروری بین کالاها و خدمات است، منتهی به خلط مبحث و نتیجه‌گیریهای نادرست می‌گردد.<sup>۲</sup>

به عقیده هایک، اگر مفروضات مصنوعی نظریه رقابت کامل را به کناری نهیم، احتمالاً بهتر می‌توانیم ماهیت و معنای فرآیند رقابتی را درک کنیم. اگر به جای همانندی کامل کالاها و خدمات، فرض کنیم که هیچ دو کالایی کاملاً یکسان نیستند، بلکه بازار از سلسله کالاهای نزدیک به هم که به سهولت، قابل جانشینی اند تشکیل شده است، نتیجه تحلیل رقابت در این وضعیت، از بسیاری جهات با شرایط زندگی واقعی ارتباط بیشتری خواهد داشت تا نتیجه تحلیل تئوری رقابت کامل. واضح است که در چنین وضعیتی نتیجه رقابت به میزان وسیعی نامعین خواهد بود، اما با این حال، فرآیند رقابت موجب خواهد شد که قیمت هر کالایی آن‌قدر ارزان

1. imperfect competition.

2. Idem, p. 97.

شود که مانع جایگزینی نزدیک‌ترین کالای جانشین گردد. درست است که چنین بازاری منجر به تطبیق قیمت‌ها با هزینه‌های مارژینال (حاشیه‌ای) نخواهد شد (چنین تطبیقی مستلزم این فرض غیرواقعی است که حساسیت تقاضا بین کالاهای جانشین بی‌نهایت باشد، یعنی همچون دو کالای کاملاً همانند در بازار رقابت کامل)، اما این موضوع چیزی از اهمیت قضیه نمی‌کاهد. برای پی بردن به اهمیت دستاورد رقابت در دنیای واقعی نباید مبنای مقایسه را وضعیتی آرمانی (رقابت کامل) قرار داد که در آن، همچنان که قبلاً اشاره شد، رقابت عملاً غیرممکن است؛ بلکه باید مبنای آزمون را وضعیتی واقعی قرار دهیم که در آن رقابت ممکن است، اما در عمل از آن ممانعت می‌شود. مثلاً وضعیتی را در نظر بگیریم که در آن، افراد خاصی مجاز به تولید کالاهای بخصوصی باشند، یا قیمت‌ها توسط دولت معین شود؛ در این شرایط، نه تنها کالاهای گوناگون توسط بهترین تولیدکنندگان، و لذا با کمترین هزینه، تولید نخواهد شد، بلکه بهترین کالاهای مورد پسند مصرف‌کنندگان، در صورتی که آزادی انتخاب داشتند، هیچ‌گاه تولید نخواهند شد. و ارتباط بین قیمت‌های واقعی و پایین‌ترین هزینه‌های تولید کالاها و خدمات گسیخته خواهد شد. به طور خلاصه، در این وضعیت تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان در برابر گزینه‌های مختلف و داده‌های متفاوتی از وضعیت رقابتی قرار خواهند داشت. مسئله واقعی در کل این قضایا، این نیست که آیا ما کالاهای معینی را به قیمت‌هایی که مطابق هزینه مارژینال معینی هستند خریداری می‌کنیم یا نه، بلکه عمدتاً این است که نیازها و خواسته‌های مردم توسط چه کالاها و خدماتی به ارزان‌ترین وجه برآورده می‌شوند. از این لحاظ، راه‌حل مسئله اقتصادی جامعه عبارت است از سفر جستجوگرانه در دنیای ناشناخته‌ها؛ کوششی در جهت اکتشاف راه‌های بیش از پیش بهتر انجام امور. راه‌حل هر مسئله اقتصادی چیزی جز همین فرآیند اکتشافی نیست.

زیرا کلیه مسائل اقتصادی ناشی از تغییرات غیرقابل پیش‌بینی‌ای هستند که مستلزم سازگاری و تطبیق‌اند. وقایع پیش‌بینی نشده موجب تصمیم‌گیریهای جدید به منظور سازگاری با آنها می‌گردند. اگر ضرورت چنین سازگاریهایی پیش نمی‌آمد و در هر زمان ما می‌دانستیم که کلیه تغییرات متوقف شده و تمامی امور برای همیشه دقیقاً به روال حال جریان خواهند داشت، دیگر مسئله‌ای به عنوان تخصیص منابع مطرح نمی‌شد. هایدک می‌گوید کسی که با در اختیار داشتن دانش یا مهارت مخصوص به خود قادر است هزینه تولید یک کالا را تا پنجاه درصد پایین بیاورد، حتی اگر قیمت محصولات خود را فقط بیست و پنج درصد کاهش دهد، خدمت بزرگی به جامعه انجام داده است. زیرا نه تنها قیمت کاهش یافته، بلکه در هزینه‌ها نیز صرفه جویی شده است. اما این صرفه جوییهای بالقوه تنها از طریق رقابت تحقق می‌یابند. درست است که کاهش قیمت برحسب هزینه مارژینال تولیدکننده نزدیک‌ترین کالای جانشین خواهد بود و نه مطابق با هزینه مارژینال خود تولیدکننده - به طوری که بسیاری از کالاها قیمتهایی بسیار بالاتر از هزینه‌های مارژینال‌شان خواهند داشت - اما در هر صورت، فرآیند رقابت موجب خواهد شد که کالاها به ارزان‌ترین وجه ممکن، در شرایط واقعی و نه فرضی، تولید شوند<sup>۱</sup>. فقدان عملی مفروضات نظریه رقابت کامل و در نتیجه، عدم تطبیق قیمت کالاها با هزینه مارژینال‌شان، چیزی از اهمیت فرآیند رقابت نمی‌کاهد. هایدک در این خصوص می‌نویسد:

نقصانهای واقعی و ناگزیر رقابت را نمی‌توان به صورت برهانی علیه رقابت به کاربرد؛ همان‌طور که مشکلات رسیدن به یک راه‌حل کامل در هر کاری نمی‌تواند دلیلی بر ترک کوشش برای

1. Idem, pp. 100-101.

حل مسئله گردد، یا همان‌طور که فقدان سلامتی کامل نمی‌تواند برهانی برای مخالفت با سلامتی تلقی گردد<sup>۱</sup>.

همچنان‌که مشاهده شد، بازار از دیدگاه‌های دو کارکرد بسیار مهم و در عین حال به هم پیوسته دارد: یکی نظام اطلاع‌رسانی و ایجاد وحدت و انسجام در میان فعالیتهای پراکنده اقتصادی؛ و دیگری اسلوب اکتشاف، یعنی نظامی برای پیدا کردن بهترین گزینه‌ها. هر دو کارکرد بازار تنها از طریق فرآیند رقابت امکان‌پذیر است؛ بنابراین، هر اقدامی در جهت محدود کردن یا از بین بردن رقابت به معنی کاهش یا محو‌کارایی نظام بازار است. به رغم این‌که مفهوم رقابت بیش از هر جای دیگری، در مباحث اقتصادی، طرح و مورد بررسی قرار گرفته است، هایدامنه بسیار وسیع‌تری برای رقابت قائل است. از نظر وی، رقابت یک روش عقلایی برای مقابله با محدودیت شناخت و نقص اطلاعاتی در یک محیط پیچیده و دائماً در حال تغییر است. در مسابقات ورزشی یا در بازار، از طریق رقابت است که معلوم می‌شود که چه کسی بهتر از دیگران عمل می‌کند یا چه کسی در یک زمینه خاص، بهترین است. این روش البته همه را الزاماً وادار به استفاده از حداکثر توانشان نمی‌کند، اما روشی است که بهترین انگیزه‌ها را برای تلاش حداکثر افراد فراهم می‌آورد. رقابت انگیزه‌ای برای تلاش بیشتر نسبت به خطرناک‌ترین رقیب به وجود می‌آورد، اما اگر این رقیب به فاصله زیادی عقب باشد، در این صورت، بهترین فرد آزادی عملی در تعیین شدت فعالیت خود خواهد داشت. حداکثر تلاش زمانی صورت خواهد گرفت که رقیب به فاصله ناچیزی پشت سر باشد و شخص از قبل نداند که تا چه می‌تواند بهترین باشد.

1. Idem, p. 105.

رقابت نه تنها به طور عینی بهترینها را به همه می‌شناساند، بلکه به علاوه، موجب شناخت بیشتر هر فرد از تواناییهای شخصی خود و نیز کسب اطلاعات و مهارتهای جدیدتر و بیشتر می‌گردد. هایک بر این باور است که رقابت، همانند آزمایش در علوم، قبل از هر چیز، بویژه یک اسلوب اکتشاف است<sup>۱</sup>. واضح است که مفهوم اکتشاف در دنیای ناشناخته‌ها معنی دارد؛ بنابراین در نظریه‌هایی که کلیه داده‌ها را مفروض می‌گیرند، رقابت معنای چندانی نخواهد داشت. به علاوه، اکتشاف یک جریان تحولی است و به هیچ‌وجه متضمن رسیدن به حقیقت مطلق یا وضعیت کاملاً مطلوب نیست. رقابت عبارت است از روشی که بهتر از روشهای شناخته‌شده دیگر حداکثر به گسترش و استفاده کارآمد از اطلاعات و تواناییهای بالقوه افراد و نیز آموزش بیشتر آنها کمک می‌کند. رقابت هیچ‌گاه به یک وضعیت آرمانی ایستا که در آن همه داده‌های مجهول معلوم شده باشند، منتهی نمی‌شود؛ چرا که جریان رقابت چیزی جز کسب و انتقال شناخته‌ها، اطلاعات و تواناییهای جدید نیست؛ جریانی که طبیعتاً موجب تغییر داده‌های قبلی و موجود می‌گردد.

با وجود این که رقابت بهترین روش استفاده از استعدادهاست، ارزش

۱. برای توضیح چگونگی پیشرفت در علوم و نشان دادن نقش و اهمیت رقابت در آن، مایکل پولانی به مقایسه آن با چگونگی عملکرد رقابت در نظام بازار توسل می‌جوید. «دانیل لاوا» در تحقیق جالبی با الهام از ابتکار پولانی، به مقایسه‌ای در جهت معکوس دست می‌یازد؛ یعنی برای توضیح عملکرد رقابت در بازار به نقش رقابت به عنوان عامل پیشرفت در علوم می‌پردازد. در این مقایسه، جستجوی سود در «بازار» همان کارکردی را پیدا می‌کند که جستجوی «حقیقت» در تحقیق علمی؛ در هر دو مورد، آزادی جستجو شرط بهبود و پیشرفت است.

آن را نباید با نتایج مشخصی، که طبق تصورات پیش‌ساخته درباره دستاوردهای مطلوب آن، مورد انتظار است، سنجید. چنین کاری همان‌قدر بیهوده و بی‌معناست که قضاوت درباره ارزش آزمایش‌های علمی براساس مقایسه نتایج به دست آمده با نتایج مورد انتظار صرفاً نظری. نتایج آزمایش انعکاس‌دهنده شرایطی است که آزمایش در آن صورت گرفته است؛ بنابراین، ارزش این نتایج را باید با توجه به شرایط واقعی انجام آن مورد داوری قرار داد. درباره نتایج رقابت در بازار نیز باید شرایط و وضعیت واقعی را ملاک قرار داد. بنابراین، در عرصه رقابت، همانند هر آزمایش دیگری، نمی‌توان از حداکثر کردن نتایج قابل اندازه‌گیری سخن گفت. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که رقابت، در شرایط مساعد برای عملکرد آن، منتهی به استفاده بهتر از تواناییها و اطلاعات می‌گردد.<sup>۱</sup> رقابت بهتر از هر اسلوب شناخته‌شده دیگری موجب استفاده بهینه از منابع از یک سو و بالا بردن شناخت، اطلاعات و بنابراین، تواناییهای افراد می‌گردد؛ اما هیچ‌کدام از این دستاوردهای مهم قابل اندازه‌گیری نیستند. به علاوه، در فرآیند رقابت، داده‌های اقتصادی دائماً تغییر می‌یابند و بنابراین، هیچ‌گاه ما با داده‌های ثابتی سروکار نداریم که بتوانیم مطلوب‌ترین وضعیت یا بیشترین مطلوبیت را محاسبه کنیم. این مسئله افزون بر مشکل اساسی دیگری است که در خصوص محاسبه عددی مطلوبیت و مقایسه بین شخصی مطلوبیت وجود دارد. فقدان مقیاس کمی مطلوبیت، محاسبه حداکثر مطلوبیت را در سطح کل جامعه غیرممکن می‌سازد. بنابراین، دستاوردهای رقابت درخصوص افزایش مطلوبیت، قابل محاسبه و مقایسه با یک وضعیت حداکثر نیست. بر پایه ایجاد فرصتهای بیش از پیش استفاده از امکانات، می‌توان به منافع حاصل از

1. Hayek, *Droit...*, op. cit., vol. 3, p. 81.

رقابت پی برد. در وضعیت رقابتی، تولیدکنندگان برای تأمین منافع خود مجبورند در جهت برآوردن نیازها و خواسته‌های مصرف‌کنندگان تلاش بیشتری کنند. نتیجه‌ی این تلاشها به صورت کاهش قیمتها، افزایش کیفیت کالاها، ارائه‌ی کالاهای جدید، صرفه‌جویی در هزینه‌ها و مانند آن، خود را نشان می‌دهد.

### رقابت و رفتار عقلایی

دستاورد بسیار مهم دیگر رقابت، به عقیده‌ی هایک، ایجاد و ترویج رفتار عقلایی است. این نقش اساسی رقابت در بیشتر مواقع، مورد غفلت قرار می‌گیرد و علت آن تصور نادرست درباره‌ی رابطه‌ی بین رفتار عقلایی و کارکرد بازار رقابتی است. تصور رایج و غالب بین بیشتر اقتصاددانان این است که رفتار عقلایی پیش‌شرط نظریه‌ی اقتصادی بازار رقابتی است، درحالی‌که از نظر هایک، تز بنیادی نظریه‌ی اقتصادی کاملاً برعکس این تصور است؛ یعنی مدعی است که رقابت افراد را وادار می‌کند که برای بقا و موفقیت خود، کردار عقلایی داشته باشند. نظریه‌ی اقتصادی بر این فرض بنا نشده که اکثریت شرکت‌کنندگان در بازار، یا حتی تمامی آنها، خردگرا هستند، بلکه برعکس، بر این اندیشه استوار است که عمدتاً یک گروه کوچک از افراد نسبتاً خردگراتر، دیگران را از طریق رقابت وادار می‌کنند تا برای برتری جستن، رقیب آنها شوند. در جامعه‌ای که رفتار عقلایی امتیازی برای فرد فراهم می‌آورد، روشهای عقلایی به تدریج، نضج می‌گیرند و با تقلید انتشار می‌یابند. رفتار عقلایی زمانی عمومیت پیدا می‌کند که داشتن آن برای افراد امتیاز محسوب شود. هایک به تأکید می‌گوید که به طور کلی، عقلانیت پیش‌شرط رقابت نیست، بلکه برعکس، رفتار عقلایی محصول رقابت یا سنتهایی است که آن را مجاز می‌دانند. کوشش در جهت نوآوری، یعنی پیدا کردن روشهایی بهتر از روشهای متداول،

مسیری است که طی آن، توانایی تفکر توسعه می‌یابد و بعدها به صورت بحث و نقادی بروز می‌کند.<sup>۱</sup> هرگاه و در هر زمینه‌ای که رقابت ضدآرزو تلقی شود و از آن ممانعت به عمل آید، امکان نوآوری محدود می‌شود و بدین لحاظ، اساساً راه برای پیشرفت اندیشه و عمل مسدود می‌گردد. البته نباید فراموش کرد که رقابت اغلب، عامل برهم زدن آرامش، تعادل و اطمینان موجود است و به این سبب نمی‌تواند برای اکثریت مردم خوشایند باشد. تلقی منفی و بدبینانه اکثریت جامعه نسبت به رقابت، که ریشه‌گریزی و غیرعقلایی دارد، اغلب زمینه‌ساز سیاستهای ضدرقابتی از سوی حکومتها و دیگر نیروهای اجتماعی متشکل است. همان‌طور که هایک می‌نویسد:

نهایتاً رقابت همیشه عبارت است از فرآیندی که طی آن یک گروه کوچک، به طور غیرمستقیم، گروه بزرگ‌تری از افراد را وادار به انجام کاری می‌کند که برایشان خوشایند نیست و در صورتی که رقابت وجود نداشت، این کار را نمی‌کردند: تلاش شدیدتر، تغییر عادات، دقت، پشتکار و انضباط بیشتر در کار<sup>۲</sup> خود.

واضح است که مخالفت با رقابت، بیشتر از سوی تولیدکنندگان و گروههای متشکل آنها صورت خواهد گرفت؛ چرا که آنها مستقیماً و به طور ملموس، دشواریها و عوارض رقابت را حس و تحمل می‌کنند، درحالی‌که امتیازات رقابت برایشان غیرمستقیم و تنها به طور «تئوریک» قابل درک است. از طرف دیگر، تولیدکنندگان و دیگر افراد در مقام مصرف‌کننده، به رغم این‌که از دستاوردهای رقابت، مانند کاهش قیمتها، بهبود کیفیت کالاها و جز آن استفاده می‌برند، اغلب تصویری از کردارهای

1. Idem, pp. 89-90.

2. Idem, pp. 90-91.

فردی که چنین دستاوردهایی را به بار آورده است ندارند. بنابراین، نباید انتظار داشت که اکثریت جامعه با آغوش باز از ارزشها و اخلاق رقابتی استقبال کنند. رقابت به رغم میل اکثریت و در سایه‌ی حقی که قانون حاکم بر جامعه برای افراد و اقلیتها قائل است، می‌تواند تحقق یافته و بر اکثریت تحمیل شود. از همین روست که رقابت را بیشتر در جوامعی می‌توان سراغ گرفت که حکومت قانون وجود دارد و حقوق فردی محترم شمرده می‌شود. در چارچوب چنین منطقی، هایک شک دارد که در دموکراسی نامحدود، یعنی جامعه‌ای که در آن قانون صرفاً تبدیل به رأی و حکم اکثریت شده است، نظام بازار رقابتی مطابق قواعد خاص خود، بتواند پدیدار گردد.<sup>۱</sup> در اینجا نیز می‌توان به اهمیت انتزاع به طور کلی و حکومت مبتنی بر قواعد انتزاعی و قوانین کلی نزد هایک پی برد: پیشرفت اندیشه و عمل از نظر وی، عمدتاً ناشی از عمومیت یافتن رفتار رقابتی است و این خود منوط به آزادی عمل افراد و اقلیتها در مقابل رأی و اراده‌ی اکثریت است؛ یعنی در چارچوب جامعه‌ی مبتنی بر قواعد انتزاعی یا حکومت قانون امکان‌پذیر است.

#### ۴. فردگرایی روش‌شناختی

مفهوم فردگرایی روش‌شناختی ریشه در مباحثات مهم و معروف روش‌شناختی، موسوم به «جدال روشها»<sup>۲</sup> دارد، که در سالهای پایانی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، بین متفکرین سوئیژکتیویست اتریشی (کارل منگر) از یک سو، و طرفداران مکتب تاریخی آلمان (شمولر) از سوی دیگر، جریان داشت. مطالب زیادی در این خصوص نوشته شده است، اما اغلب آنها موضوع این جدال را به صرف تقابل بین روش قیاسی و روش استقرایی و یا نیاز به چارچوب نظری و بی‌نیازی از آن (اتکا به وقایع

1. Idem, p.91.

2. Methodenstreit.

تجربی و تاریخی) تقلیل می‌دهند و از جنبه بسیار مهم این بحث که به «سوپرژکتیویسم» و آنچه بعدها به روش‌شناسی فردگرایانه یا فردگرایی روش‌شناختی (در مقابل کل‌گرایی روش‌شناختی) معروف شد، غفلت می‌کنند. اصطلاح «فردگرایی روش‌شناختی» را ظاهراً برای اولین بار، «شومپتر» در سال ۱۹۰۸ به کاربرد هدف وی از جعل این اصطلاح این بود که آن را از مفهوم «فردگرایی سیاسی»، به معنای برنامه‌ای سیاسی برای حفظ آزادی فردی، متمایز کند. از نظر شومپتر، «فردگرایی روش‌شناختی» عبارت است از یک شیوه تحلیل اقتصادی که نقطه آغاز آن بررسی رفتار افراد است<sup>۱</sup>. اما باید دقت کرد که تمایز این دو مفهوم به معنای نفی رابطه درونی و جدایی‌ناپذیر بین آنها نیست؛ نه تنها منشأ آنها یکی است، بلکه نوعی ضرورت منطقی بین آنها وجود دارد، به طوری که تفکیک آنها به تناقض و نتیجه‌گیریهای فاقد انسجام منتهی می‌گردد<sup>۲</sup>.

فردگرایی روش‌شناختی از دیدگاه هایک، وجه تفکیک‌ناپذیری از آن

1. F. Machlup, *Methodology of Economics and Other Social Sciences*, New York, Academic Press, 1978, p. 472.

۲. «مارک بلوگ» در کتاب *روش‌شناسی اقتصادی خود فردگرایی روش‌شناختی* را یک اصل «پوپر»ی می‌نامد و این موضوع را مورد تأکید قرار می‌دهد که پوپر و هایک هیچ‌کدام، به وضوح بین دو مفهوم فردگرایی تفکیک قائل نشده‌اند و از یکی به دیگری لغزیده‌اند (ص ۴۴). بلوگ در همان اثر از این اندیشه پوپر که «وظیفه اصلی علوم اجتماعی اساسی ... عبارت است از نشان دادن آثار اجتماعی غیرمستقیم و ناخواسته‌کردارهای انسانی هدفمند»، اظهار تأسف می‌کند و می‌پرسد: این تفکر چه سازگاری‌ای با فردگرایی روش‌شناختی دارد؟ به نظر می‌رسد که بلوگ در نسبت دادن فردگرایی روش‌شناختی به پوپر و نیز در پرسش مربوط به تعریف پوپر از علوم اجتماعی، از یک نکته اساسی غفلت می‌کند و آن منشأ «سوپرژکتیویستی» فردگرایی روش‌شناختی است.

چیزی است که وی فردگرایی حقیقی (در برابر فردگرایی کاذب) می‌نامد. از نظر وی، فردگرایی حقیقی در شکل مدرن آن، با «جان لاک» آغاز می‌شود، با متفکرانی چون «برنارد مندویل» و «دیوید هیوم» گسترش می‌یابد و با «آدام فرگسون» و «آدام اسمیت» و دیگر متفکر مهم معاصر وی «ادموند بورک» به اوج می‌رسد. نمایندگان فردگرایی کاذب عمدتاً متفکران فرانسوی، اصحاب دایرةالمعارف، «ژان ژاک روسو» و فیزیوکرات‌ها، هستند. فردگرایی عقل‌گرای این گروه از متفکران، که خردگرایی دکارتی نقش مسلطی در آن دارد، به دلایلی که هایک توضیح می‌دهد (عقلانیت صنع‌گرا)، به نتایجی کاملاً مخالف با ارزشهای فردگرایانه، یعنی سوسیالیسم و دیگر انواع جمع‌گرایی منجر می‌شود.<sup>1</sup> هایک درباره‌ی اساسی‌ترین ویژگی‌های فردگرایی حقیقی می‌گوید که آن را در مرتبه‌ی اول باید «نظریه‌ای درباره‌ی جامعه» دانست؛ کوششی برای درک نیروهایی که تعیین‌کننده‌ی زندگی اجتماعی انسان هستند. تنها در مرتبه‌ی دوم است که می‌توان آن را به صورت مجموعه‌ای از اصول سیاسی تعریف کرد؛ اصولی که از آن «نظریه‌ی درباره‌ی جامعه» سرچشمه گرفته‌اند. او تأکید می‌کند که چنین تعریفی از فردگرایی باید برای رد جاهلانه‌ترین سوءتفاهم‌های رایج در این باره، یعنی این تصور که فردگرایی مبتنی بر اعتقاد به افراد مجزا و خودکفاست، کافی باشد. فردگرایی به عنوان «نظریه‌ای درباره‌ی جامعه»، از انسانهایی سخن می‌گوید که کل ماهیت و خصلتشان توسط هستی آنها در جامعه معین می‌گردد. اگر غیر از این بود، فردگرایی نمی‌توانست هیچ سهمی در فهم ما از جامعه داشته باشد. مضمون اصلی فردگرایی (معرفت‌شناختی) این است که برای درک

---

1. Hayek, "Individualism: True and False", in *Individualism and Economic Order*, op.cit., p.5.

پدیدارهای اجتماعی هیچ راهی جز از طریق درک کردارهای فردی نسبت به دیگران و متأثر از رفتار مورد انتظار آنها، نیست. در این خصوص، هایک اذعان دارد که فردگرایی، همان‌طور که «کارل پریبرام» نشان داده است، نتیجه ضروری «نومینالیسم» فلسفی است؛ درحالی‌که نظریه‌های جمع‌گرایانه ریشه در سنت رئالیسم مفهومی، یا آنچه پوپر به وجه مناسب‌تری «ذات‌گرایی»<sup>۱</sup> می‌نامد، دارد. اما رویکرد نومینالیستی منحصر به فردگرایی حقیقی است و فردگرایی کاذب «روسو» و فیزیوکرات‌ها، به علت ریشه «دکارتی» شان قویاً خصلت «ذات‌گرایانه» دارند.<sup>۲</sup>

فردگرایی «حقیقی» به عنوان نظریه‌ای درباره جامعه، در نقطه مقابل نظریه‌های کل‌گرایانه در این خصوص قرار دارد، که مدعی شناخت مستقیم واحدهای اجتماعی مانند جامعه و غیره هستند و اینها را موجوداتی قائم به ذات و مستقل از کردارهای فردی تشکیل‌دهنده آنها تلقی می‌کنند. از سوی دیگر، فردگرایی حقیقی (یا روش‌شناختی) در مقابل فردگرایی کاذب عقل‌گرا قرار دارد که در عمل، اغلب به «جمع‌گرایی» می‌انجامد. هایک می‌گوید رویکرد اول، جامعه را در چارچوب آثار به هم پیوسته کردارهای فردی بررسی می‌کند و نهادهایی را که پیشرفتهای بشری بر آنها بنیاد گرفته، نهادهای خودجوشی تلقی می‌نماید که با طرح و قصد آگاهانه ایجاد نشده‌اند. از نظر وی کشف نظمهای خودجوش، که سابقه آن به مندویل بازمی‌گردد و متفکرانی چون «تساکر»<sup>۳</sup>، «فرگسون»، «آدام اسمیت» و «ادموند بورک» آن را تکمیل کرده‌اند، دستاورد بزرگ اقتصاد سیاسی کلاسیک است که شالوده فهم ما

1. essentialism.

2. Idem, p. 6.

3. Tucker.

را نه تنها از اقتصاد بلکه از اغلب پدیدارهای اجتماعی تشکیل می‌دهد.<sup>۱</sup> عدم توجه به مبنای معرفت‌شناختی بسیار عمیق موجود در اقتصاد سیاسی کلاسیک، که هایک همیشه سعی در توضیح آن داشت، موجب شده است که فردگرایی موجود در نظریه اقتصادی را اغلب ناشی از پیش‌داوریهای غیرعلمی بدانند. این نوع تلقی از اقتصاد سیاسی کلاسیک یکی از ویژگیهای تفکر اقتصادی مارکس، پیروان وی و دیگر سوسیالیست‌هاست.

فردگرایی روش‌شناختی ارتباط نزدیکی با سوبژکتیویسم در علوم اجتماعی دارد.<sup>۲</sup> قبلاً ملاحظه شد که بر مبنای دیدگاه سوبژکتیویستی، هایک معتقد است که موضوع علوم اجتماعی، عقاید یا مفاهیمی است که مبنا یا راهنمای عمل فرد هستند. اما با توجه به این‌که عقاید و مفاهیم تنها در ذهن فرد جای دارند و به علاوه، هر عملی که انسانها انجام می‌دهند در وهله اول یک عمل فردی است، بنابراین می‌توان گفت که روش علوم اجتماعی ناگزیر باید فردگرایانه باشد. تأکید بر سوبژکتیویسم، واقعیت‌تشکیل‌دهنده پدیدارهای اجتماعی را در وهله اول در حیطه ذهن و کردار فردی قرار می‌دهد، ولی این سخن به معنای نفی اجتماعی بودن وجود انسان و یا نفی واقعیت مجموعه‌های متشکل از افراد، چون ملت، دولت، حزب و مانند آن، به عنوان عوامل تعیین‌کننده جریان وقایع انسانی نیست. همان‌گونه که «میزس» می‌گوید:

انسان به عنوان موجود متفکر و صاحب تصمیم و عمل، وقتی که از زندگی ماقبل انسانی خود جدا می‌شود، از همان زمان، یک موجود اجتماعی بود. تحول عقل، زبان و همکاری نتیجه فرآیند واحدی است؛ آنها به طور تفکیک‌ناپذیر و ضروری در

1. Idem, pp. 7-8.

2. Hayek, *Scientism et ...*, op.cit., p.52.

پیوند با هم هستند. اما این فرآیند در درون افراد صورت می‌گیرد و عبارت است از تحولات در رفتار افراد. این فرآیند در هیچ ذات دیگری غیر از افراد نمی‌توانست رخ دهد. به غیر از کردارهای افراد، هیچ اُسطقس دیگری برای جامعه وجود ندارد.<sup>۱</sup>

واقعیت وجود پدیدارهای جمعی، مانند دولت، ملت یا تقسیم کار اجتماعی و ... تنها در کردارهای افراد قابل تشخیص است. آنها را نمی‌توان با چشم سر، یعنی با حس بینایی مشاهده کرد. به صرف دیدن توده‌ای از افراد (جمعیت) نمی‌توان به درک واقعیت آن نایل آمد: آیا این یک اجتماع داوطلبانه است؟ یک گروه سازمان‌یافته با هدف معین است؟ یا یک ازدحام جمعیت تصادفی و بدون هدف؟ پاسخ به این سؤالات بستگی به درک ما از معنایی که افراد برای حضور خود در آن جمع قائل هستند، دارد؛ و این معنا همیشه در ذهن افراد قرار دارد. شناخت پدیدارهای اجتماعی، نه از طریق حواس، بلکه توسط ادراک - یک فرآیند فکری - امکان‌پذیر است. هویت و عینیت پدیدارهای اجتماعی ریشه در ذهنیت افراد دارد؛ از این رو، نمی‌توان واقعیتی مستقل از افراد برای آنها قائل شد و بنابراین برای توضیح چگونگی ظهور و تحول آنها، به طور منطقی باید از فرد آغاز کرد. معنی سوپژکتیویسم در علوم اجتماعی و فردگرایی روش‌شناختی ناشی از آن، به اجمال همین است.

کل‌گرایی (هولیسیم) روش‌شناختی درست برعکس فردگرایی روش‌شناختی، در پیوند با عینیت یا ابژکتیویسم<sup>۲</sup> در علوم اجتماعی

1. L. V. Mises, "Action Humaine", PUF, Paris, 1985, p. 47.

2. objectivism.

است.<sup>۱</sup> سعی در داشتن یک رویکرد کاملاً عینی (غیرذهنی) در بررسی پدیدارهای اجتماعی، به در نظر گرفتن و اعتقاد به پدیدارهای اجتماعی مستقل از فرد (ذهن) منجر می‌شود؛ یعنی این تصور که گروهها، مجموعه‌ها و پدیدارهای اجتماعی به صورت داده‌های عینی - مستقل از ذهن افراد - وجود دارند و قابل مشاهده و مطالعه هستند. این وسواس در عینیت، عملاً در مواردی به بهترین نوع ذهنیت می‌انجامد؛ یعنی تصورات مبهم عامیانه به عنوان داده‌های عینی و واقعی تلقی می‌شوند. اغلب تصورات «آنتروپومورفیک»<sup>۲</sup> درباره‌ی پدیدارهای اجتماعی از این دست است؛ مثلاً تصور این‌که جامعه به عنوان یک موجود قائم به ذات یا حتی «زنده» دارای قدرت اراده و تصمیم‌گیری است. سخن گفتن از جامعه به عنوان مرجع تصمیم‌گیری درباره‌ی تخصیص منابع، توزیع درآمد و عدالت اجتماعی، یا مثلاً صحبت از نیازهای جامعه به عنوان یک واقعیت عینی و مانند آن، همه در حقیقت، اشتباه گرفتن یک رشته تصورات نظری خام با واقعیات عینی است. هایک «رنالیسم مفهومی» (مفهوم مخالف نومیالیسم) را منشأ این اشتباهات معرفت‌شناختی می‌داند.<sup>۳</sup> البته نباید این سخن هایک را این‌طور فهمید که کلیه‌ی گروهها و مجموعه‌ها و پدیداری‌های اجتماعی تصورات خام عامیانه‌اند؛ منظور وی نشان دادن و تأکید بر تناقض موجود در رویکردهای کل‌گرایانه و ابژکتیویستی است. اما در هر صورت، «کل‌گرایی» به عنوان یک روش مطالعه و توضیح پدیدارهای اجتماعی، حتی در خصوص گروهها و مجموعه‌هایی که

1. Hayek, *Scientisme et ...*, op.cit., p. 81.

۲. *Anthropomorphique*؛ یعنی تصور انسان‌وار از کلیه پدیدارها یا گرایش نسبت دادن رفتار انسانی به همه پدیدارها.

3. *Idem*, p. 83.

واقعیت عینی دارند، نادرست است؛ چون واقعیت اینها چیزی جز کردارهای افراد نیست. از این‌رو، بدون در نظر گرفتن این کردارها (فردگرایی روش‌شناختی) تبیین علمی ممکن نخواهد بود. بسیاری از نقادیهای هایک و به طور کلی، اقتصاددانان مکتب اتریش از نظریه‌های اقتصاد کلان به همین موضع‌گیری معرفت‌شناختی آنها در خصوص نفی کل‌گرایی برمی‌گردد<sup>۱</sup>. تحلیلهای اقتصاد کلان معطوف به مقادیر کلی، مانند تقاضای کل، سطح عمومی قیمتها و غیره، و روابط متقابل بین آنها، بدون در نظر گرفتن کردارهای افراد است. اغلب متغیرهای مورد بحث در اقتصاد کلان، ساخته ذهن اقتصاددانان یا پژوهشگران هستند و متغیرهای واقعی به این معنی که بر روی تصمیمات افراد اثر مستقیم بگذارند نیستند. کسی که می‌خواهد درباره خرید یک جفت کفش تصمیم بگیرد، تصمیم وی در درجه اول براساس تغییرات قیمت کفش خواهد بود، نه شاخص سطح عمومی قیمتها. هایک در مباحثات اولیه خود با «کینز» درباره تأثیر پول و سیاستهای پولی در اقتصاد واقعی، از تحلیلهای مبتنی بر مفاهیم کلان اقتصادی کینز، مانند سود کل، سرمایه‌گذاری کل، سطح عمومی قیمتها و ... انتقاد می‌کند و می‌گوید این‌گونه تحلیلها موجب غفلت کینز از ساختار واقعی تولید و در نتیجه، دوری وی از تحلیل مسائل واقعی اقتصادی شده است<sup>۲</sup>. هایک می‌گوید بین مقادیر کلی<sup>۳</sup>، میانگینها و یا شاخصها که ابزار تحلیلهای اقتصاد کلان هستند، نمی‌توان به طور مستقیم روابط علی برقرار کرد. آنها محصول ذهن مشاهده‌گر بیرونی (اقتصاددان) هستند و بنابراین، تصور آنها به عنوان واقعیات مستقل و دارای ارتباط و

1. A. Shand, op.cit., p. 29.

2. Hayek, *Economic Freedom*, IEA, Basil Blackwell, 1991, p. 8.

3. aggregates.

پیوند متقابل با هم، بی‌معناست. روابط علی و متقابل تنها در پدیدارهای فردی قابل تصور است.<sup>۱</sup> در واقع، کلیه تغییرات در مقادیر کلی و میانگینها از طریق تصمیمات و تغییرات فردی صورت می‌گیرد. نقادی هایک از تحلیل‌های کلان اقتصادی کینز اساساً ریشه معرفت‌شناختی دارد. بنیاد مدل اقتصادی کینز بر فرض وجود یک رابطه علی بین دو مقدار کلی، یعنی تقاضای کل و تولید کل، نهاده شده است. در این مدل، با ثابت فرض کردن سطح عمومی قیمت‌ها و وجود بیکاری عوامل تولید، سطح تولید کل و اشتغال کل، تابعی از تقاضای کل تلقی می‌شود. نتیجه نظری و عملی بسیار مهم این مدل این است که با افزایش متغیرهای مستقل مدل، حجم پول و هزینه‌های دولت (یعنی اتخاذ سیاست‌های پولی و مالی انبساطی) می‌توان سطح تولید و اشتغال کل را بالا برد. هایک می‌گوید درست است که در برخی موارد، ممکن است افزایش تقاضا برای برخی کالاها موجب افزایش عرضه، بدون افزایش در قیمت‌ها، گردد، اما واقع‌بینانه‌تر و مفیدتر این خواهد بود که فرض کنیم که اغلب کالاها کمیاب هستند؛ بدین معنا که هرگونه افزایش در تقاضا، با ثابت فرض کردن سایر شرایط، به افزایش در قیمت منجر می‌شود.<sup>۲</sup> مشاهده بیکاری عوامل تولید دلیل بر این نیست که در خصوص کلیه کالاها امکان افزایش تولید بدون افزایش قیمت وجود دارد. درست است که در کوتاه‌مدت، سیاست‌های انبساطی اقتصادی باعث افزایش درآمد اسمی می‌گردد و این افزایش در مورد برخی کالاها موجب افزایش تولید و اشتغال می‌شود، اما در موارد احتمالاً بیشتری، قیمت‌ها

1. Hayek, "Prix et Production", *Clman Levy*, Paris, 1975, pp. 62-63.
2. Hayek, "The Pure Theory of Capital", Routledge, 1941, p. 376, in *Economic Freedom*, op.cit., p.22.

افزایش می‌بایند. با توجه به این‌که این تغییرات در همهٔ موارد یکسان (به یک میزان) نخواهد بود، بنابراین، ساختار قیمت‌های نسبی تغییر پیدا خواهد کرد. افزون بر این، افزایش حجم پول که اغلب ضامن مؤثر بودن سیاست‌های انبساطی است، از طریق کاهش نرخ بهرهٔ اسمی، شیوهٔ تولید سرمایه‌بر و در نتیجه، تولید کالاهای سرمایه‌ای را افزایش می‌دهد، که آن نیز ساختار قیمت‌های نسبی را به طور مصنوعی تغییر می‌دهد. تغییر در ساختار قیمت‌های نسبی به معنی تغییر در چگونگی تخصیص منابع است، اما چون این تغییرات ناشی از تحول در رجحان مصرف‌کننده نبوده، بلکه از بیرون به نظام قیمت‌ها تحمیل می‌شود، می‌توان گفت که تخصیص منابع نسبت به قبل، به وجه نامطلوب‌تری صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، افزایش کوتاه‌مدت در سطح تولید و اشتغال در گرو سیاست انبساطی پولی و تورم فزاینده خواهد بود. زیرا هرگونه توقف در آهنگ انبساط پولی نرخ بهره را که به طور تصنعی پایین آمده، بالا می‌برد و بخش تولید کالاهای سرمایه‌ای را دچار رکود می‌سازد. البته در اینجا انعطاف‌ناپذیر بودن دستمزدها باعث تشدید رکود می‌شود؛ چون امکان روی آوردن بنگاه‌ها به شیوهٔ تولید کاربر را از آنها سلب می‌کند. از نظر هایک، بیکاری توأم با تورم نتیجهٔ نهایی (درازمدت) سیاست‌های کلان اقتصادی کینزی یا سیاست‌های به اصطلاح «مدیریت تقاضای کل» است. رویکرد «کل‌گرایانه» کینز موجب می‌شود که وی از تأثیر این سیاست‌ها بر ساختار تولید و مخدوش شدن قیمت‌های نسبی غفلت کند، و بر این تصور (یا توهم) باشد که بین تقاضای کل و سطح تولید کل و اشتغال، یک رابطهٔ مستقیم و سادهٔ علت و معلولی وجود دارد. به علت همین رویکرد «کل‌گرایانه» است که کینز با خلط دو مفهوم پول و سرمایه، به نتایج کاملاً غیر علمی و غیر معقول می‌رسد و مدعی امکان نرخ بهرهٔ صفر و برطرف کردن کامل کمیابی سرمایه می‌گردد.

## ۵. مسئله هماهنگی و نهادهای اجتماعی و سیاسی

هایک بخش مهمی از فعالیت‌های فکری خود را، بویژه از سال‌های جنگ دوم جهانی به بعد، به فلسفه سیاسی، حقوق و نهادهای آزادی اختصاص داد. علت این امر در درجه نخست، بدون شک، حوادث حاد سیاسی مانند ظهور ناسیونال سوسیالیسم در آلمان، فاشیسم در ایتالیا و سپس به طور کلی، گسترش سریع انواع گوناگون اندیشه‌ها و ارزش‌های سوسیالیستی در سراسر دنیا از جمله در دنیای آزاد (یعنی دموکراسی‌های غربی) بود. تهدید سوسیالیسم، اگر هم عاجل‌ترین علت روی آوردن وی به مباحث غیراقتصادی و نوشتن کتاب عامه فهمی مانند راهی به سوی بردگی<sup>۱</sup> در سال ۱۹۴۴ باشد، علت و انگیزه شاید مهم‌تری هم از لحاظ علمی برای این کار وجود دارد که ناشی از رویکرد معرفت‌شناختی خاص هایک در مباحث اقتصادی است. نتیجه منطقی نظریه تقسیم معرفت و نظم بازار هایک جایگزین نمودن مسئله هماهنگی به جای مفهوم تعادل در نظریه اقتصادی است. نظریه تعادل عمومی به رغم این‌که در برخی موارد، مانند نشان دادن روابط متقابل بین قیمت‌ها می‌تواند مفید باشد - و خود هایک در توضیح «دوره‌های اقتصادی» از آن استفاده می‌کند - به علت این‌که بر فرضیات نادرست (کامل و عینی فرض کردن اطلاعات) بنا شده نمی‌تواند مسئله اصلی علم اقتصاد را طرح نماید. این مسئله هماهنگی و سازگاری بین خواسته‌ها و تصمیم‌های افرادی است که هر کدام اطلاعات پراکنده، خاص و متفاوتی دارند. هایک در نظریه بازار خود که اساساً نظریه‌ای معرفت‌شناختی است، به این نتیجه می‌رسد که در شرایط آزادی انتخاب و رقابت بین افراد، سازگاری و هماهنگی به نحو مطلوب‌تری تحقق می‌یابد. بنابراین، چگونگی نهادهای

1. *The Road to Serfdom.*

اجتماعی و سیاسی که تعیین‌کننده شرایط محیطی مساعد یا نامساعد برای عملکرد نظم بازار و ایجاد هماهنگی‌اند، کمال اهمیت را پیدا می‌کنند. به دیگر سخن، اگر مسئله هماهنگی را موضوع اصلی و مرکزی علم اقتصاد بدانیم، مطالعه آن دو جنبه «درونی» و «بیرونی» پیدا می‌کند. مطالعه درونی به عملکرد نظام بازار در چارچوب مباحث خاص آن (صرفاً اقتصادی) می‌پردازد؛ اما مطالعه بیرونی، شرایط محیطی یا نهادی مناسب با عملکرد بازار را مورد تحقیق قرار می‌دهد و ناگزیر، مباحثی از فلسفه سیاسی، حقوق و اخلاق را در رابطه با اقتصاد مطرح می‌سازد. علت این‌که بخش وسیعی از نوشته‌های هایک، بخصوص آثار متأخر وی، خصلت چندرشته‌ای (فلسفه، سیاست، اخلاق و اقتصاد) دارند، همین است. بنابراین، مطالعات چندرشته‌ای هایک را، حتی در مواردی که مباحث اقتصادی در آنها مستقیماً طرح نمی‌شود، نباید خارج از حیطه علم اقتصاد یا اقتصاد سیاسی (اصطلاحی که هایک ترجیح می‌دهد) دانست. این تحقیقات همچنان که عنوان فرعی کتاب سه جلدی بسیار مهم وی به آن اشاره دارد، جزئی از برنامه مطالعات اقتصادی، به معنی عام کلمه، است.<sup>۱</sup>

وجود نظم بازار و عملکرد مؤثر آن به عنوان نظام اطلاع‌رسانی، اسلوب اکتشاف و نهایتاً ایجاد هماهنگی بین خواسته‌ها و تصمیمات افراد، در درجه اول مستلزم آزادی انتخاب افراد است که بخش وسیع و

---

۱. عنوان اصلی کتاب قانون، قانون‌گذاری و آزادی (*Law, Legislation and Liberty*) است و عنوان فرعی آن عبارت است از: گزارش جدیدی از اصول آزادی خواهانه عدالت و اقتصاد سیاسی (*A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*) در رجاعات خود ترجمه فرانسوی اثر را مأخذ قرار داده‌ایم.

مهم اطلاعات موجود در جامعه را به طور پراکنده و غیرقابل انتقال در اختیار دارند. اما آزادی وقتی به وجود می‌آید که اطاعت از قواعد انتزاعی مشترک جایگزین اهداف مشخص مشترک می‌شود.<sup>۱</sup> این تعریف از آزادی گویای منشأ آن از لحاظ منطقی و تاریخی نیز هست. یعنی آزادی فردی زمانی امکان‌پذیر می‌شود که زندگی اجتماعی انسان از وضعیت یک جامعهٔ قبیله‌ای که انسجام آن عمدتاً مبتنی بر اتحاد اعضا، حول هدفهای مشخص است (حکومت اهداف یا *téléocratie*) به یک جامعهٔ باز که انسجام آن حول رعایت قواعد انتزاعی تحقق می‌یابد (حکومت قانون یا *nomocratie*) تحول پیدا می‌کند.<sup>۲</sup> هایک می‌گوید در یک جامعهٔ بزرگ، یا جامعهٔ باز به اصطلاح پوپر، که اغلب اعضای آن همدیگر را نمی‌شناسند، هیچ توافقی دربارهٔ اهمیت نسبی اهداف متفاوت اعضا حاصل نمی‌آید. اگر بنا باشد که حتماً در خصوص ترتیب ترجیحات برای منافع خصوصی افراد توافقی حاصل آید، به جای هماهنگی، جنگ آشکار منافع به وجود خواهد آمد. آنچه در چنین جامعه‌ای توافق و صلح را امکان‌پذیر می‌سازد این است که افراد ملزم به حصول توافق دربارهٔ اهداف نیستند، بلکه تنها در خصوص وسایل مناسب برای رسیدن به طیف گسترده‌ای از اهداف به توافق می‌رسند.<sup>۳</sup> این شیوهٔ ایجاد انسجام و صلح در یک جامعهٔ بزرگ در واقع، همان حکومت قانون<sup>۴</sup> است، که افراد در چارچوب آن آزادی انتخاب دارند. نظم خودجوش بازار تنها در سایهٔ رعایت یک سلسله قواعد رفتاری عام (حکومت قانون) امکان‌پذیر می‌گردد. هایک می‌گوید انسانها با این‌که همواره متوجه هستند که رعایت

1. Hayek, *La présomption fatale*, op.cit., p. 88.

2. Hayek, *Droit*, ..., vol. 2, p. 46.

3. Idem, p.4.

4. Rule of law.

قواعد یا قوانین برای حفظ «نظم» لازم است، اما اغلب این نظم را با اطاعت از قوانین اشتباه می‌گیرند و متوجه نیستند که رعایت قواعد به طریق دیگری هم نظم را تضمین می‌کند؛ یعنی با تحقق بخشیدن به نوعی هماهنگی بین اعمال اشخاص مختلف. نظمهای خودجوش و انتزاعی مانند زبان و بازار، در واقع فرآیند چنین هماهنگی‌ای هستند. هایدک تأکید می‌کند: «تنها زمانی که به روشنی معلوم شود که نظم فعالیتها، به طور عینی وضعی متفاوت از قواعدی است که منتهی به تشکیل این وضع می‌گردند، آن‌گاه می‌توان فهمید که چنین نظم انتزاعی‌ای می‌تواند دلیل وجود قواعد رفتاری باشد. بنابراین، فهم این رابطه شرط ضروری برای فهم خود قانون است.» اما فهم این رابطه علی در دوران معاصر، به عقیده وی، در چارچوب علم اقتصاد میسر شد و نه علم حقوق. او در ادامه می‌نویسد: «اگر عده‌ای هنوز نفهمیده‌اند که «دست نامرئی» چیست - از میان حقوقدانان کمتر کسی قادر به درک آن است - و آن را هنوز مورد تمسخر قرار می‌دهند، در این صورت کارکرد قواعد رفتاری درست [= قانون] در واقع غیر قابل درک خواهد بود.»<sup>۱</sup>

تفکر درباره شرایط امکان تشکیل نظم بازار، هایدک را به اندیشیدن درباره ماهیت قواعد رفتاری عام (فلسفه حقوق) و در نهایت و به ناچار، به بحث اخلاق می‌کشاند. از نظر هایدک، قواعد رفتاری عام، عادتها، سنتها و قوانین، که خود نیز اساساً پدیدارهای خودجوش هستند، ناشی از باورها و ارزشهای انسانی‌اند. قوام و انسجام هر جامعه‌ای نهایتاً به اعتقادات و اصول اخلاقی آن جامعه بستگی دارد. اما مسئله اینجاست که جوامع نوعاً متفاوتند و چگونگی قوام و انسجام آنها یکسان نیست. به طور کلی، همان‌طور که اشاره شد، در جوامع کوچک قبیله‌ای یکپارچگی اعضای آن

عمدتاً براساس اهداف مشخص شکل می‌گیرد و تعاون و همکاری مستقیم بین اعضا از اصول تشکیل‌دهنده این‌گونه جوامع است، اما در جوامع گسترده و بزرگ چنین امکانی عملاً وجود ندارد و ناچار جامعه براساس قواعد کلی و انتزاعی، بدون هدف مشخص شکل می‌گیرد. هایک می‌گوید غریزه دیگری دوستی که به صورت یک اصل قوام‌دهنده در گروه کوچک عمل می‌کند، در جامعه بزرگ نمی‌تواند چنین کارکردی داشته باشد، اما در عین حال، به علت غریزی بودن و نیز به علت این‌که برخی از گروه‌های کوچک در جوامع گسترده به حیات خود ادامه می‌دهند (مانند خانواده، انجمنهای داوطلبانه و جز آن) این غریزه به صورت یک اصل اخلاقی در جوامع بزرگ نیز حضور دارد. هایک معتقد است که بخشی از مشکل کنونی ما ناشی از این است که ما باید در دو دنیا یا دو نظم متفاوت، که هر کدام اصول و قواعد خاص خود را دارند، زندگی کنیم. اگر به پیروی از گرایشهای غریزی و احساساتی، قواعد دست‌نخورده و نامحدود میکروکوسم<sup>۱</sup> به معنای گروه کوچک یا دسته مانند خانواده را به ماکروکوسم (جامعه و تمدن گسترده) تعمیم دهیم و در آن عملی سازیم، با این کار آن را از بین خواهیم برد؛ و اگر برعکس، بخواهیم دائماً قواعد نظم گسترده را در گروههای محدود و خودمانی اجرا کنیم، اینها را، نابود خواهیم کرد. ما باید یاد بگیریم که با تنظیم افکار و احساساتمان، به طور همزمان در دو دنیای متفاوت زندگی کنیم.<sup>۲</sup> اما چنین کاری بسیار دشوار است و بسیار اتفاق می‌افتد که بین این دو انضباط متفاوت تنش و تداخل ایجاد می‌شود؛ و این تنش اغلب به صورت تعمیم ارزشهای «میکروکوسم» به «ماکروکوسم» بروز می‌نماید. رقابت که یکی

---

1. Microcosme.

2. Hayek, *La presumption* ..., p. 28.

از ارزشهای بنیادی جامعه بزرگ است، غالباً تحت تأثیر ارزشهای اخلاقی گروه کوچک - که ریشه قوی در گرایز دارند - مورد تردید قرار می‌گیرد. این سخن که «همکاری بهتر از رقابت است» اغلب مورد تأیید و تحسین همگان قرار می‌گیرد. اما واقعیت این است که این شعار که به «گروه کوچک» تعلق دارد اگر به زندگی اجتماعی و اقتصادی جامعه بزرگ تعمیم داده شود، به مانعی بزرگ بر سر راه کارکرد مؤثر نظم بازار تبدیل می‌گردد. هایک معتقد است که سوسیالیسم و نیز کلیه ایدئولوژی‌های مخالف نظام بازار ریشه در انگیزه‌های اخلاق قبیله‌ای دارند و بر این اشتباه فکری بنا شده‌اند که براساس چنین اخلاقی می‌توان یک جامعه بزرگ و گسترده ایجاد کرد.

#### ۶. محدودیت شناخت، آزادی و خیر عمومی

بنیاد تفکر هایک چه در زمینه اقتصاد و چه در سایر رشته‌ها، نظریه شناخت وی و اصل مهم تشکیل‌دهنده آن، یعنی محدودیت توانایی شناخت بشری، است. انسان قادر به شناخت واقعیات، بویژه واقعیات پیچیده، در تمامی جزئیاتشان نیست. همچنان که قبلاً اشاره شد، به عقیده هایک، انتزاع شیوه یا وسیله غلبه انسان بر عجز ناشی از جهل یا کناره آمدن انسان با جهالت خود نسبت به واقعیتهای جزئی است. تأکید خستگی‌ناپذیر هایک بر اهمیت قواعد کلی و انتزاعی از همین موضوع سرچشمه می‌گیرد. به عقیده وی، اتکا بر انتزاع نشانه اهمیت دادن بیش از حد به عقل نیست، بلکه نشانه شناخت محدودیتهای آن است. اهمیت بیش از حد دادن به تواناییهای عقل منتهی به طغیان علیه تبعیت از قواعد انتزاعی می‌گردد<sup>۱</sup>. پدیدار شدن جوامع و تمدنهای گسترده، بزرگ و

1. Hayek, *Droit ...*, vol. 1, p.38.

پیچیده انسانی تنها در سایه تبعیت از قواعد کلی میسر شده است؛ قواعدی که پیروی از آنها نظمهای خودجوش بسیار پیچیده‌تری را به وجود آورده و هماهنگی و انسجام بین خواسته‌ها و کردارهای میلیون‌ها فرد مستقل را امکان‌پذیر ساخته است. در بعد سیاسی، تبعیت از قواعد کلی و انتزاعی همان چیزی است که به آن «حکومت قانون» می‌گویند؛ و این در واقع، بنیاد اجتناب‌ناپذیر هرگونه آزادی فردی است. اما طبق نظریه «تقسیم معرفت»، استفاده کارآمد از اطلاعات پراکنده، جزئی و «گنگ» تنها زمانی ممکن است که افراد آزادی انتخاب داشته باشند. بنابراین، ملاحظه می‌شود که جانبداری هایک از آزادی همانند پایبندی وی به فردگرایی، در درجه اول صبغه معرفت‌شناختی و علمی دارد تا ارزشی؛ به همین لحاظ شاید بتوان گفت که لیبرالیسم هایک اساساً لیبرالیسم معرفت‌شناختی است. البته این سخن بدین معنا نیست که ارزشها از دیدگاه وی منزلت درجه دوم دارند، بلکه درست برعکس، ارزشها یا اصول اخلاقی، از نظر وی، از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده روابط اجتماعی یا موضوع علوم اجتماعی هستند.

به عقیده هایک، زندگی اجتماعی انسانها در درازمدت تحت سلطه برخی اصول اخلاقی مورد اعتقاد توده مردم است. او تأکید می‌کند که تنها اصل اخلاقی‌ای که تاکنون توانسته است رشد مداوم یک تمدن پیشرفته را ممکن سازد، اصل آزادی فردی بوده است؛ یعنی این‌که فرد در تصمیم‌گیریهایش تنها توسط قواعد رفتاری انتزاعی (کلی) هدایت شود و نه دستورات مشخص فرد یا افراد دیگر. آنچه پیشرفته‌ها را ممکن ساخته، این است که افراد این توانایی را یافته‌اند که برای خود یک حوزه حفاظت‌شده (مالکیت خصوصی) ایجاد کنند، به طوری که در چارچوب آن بتوانند استعدادهایشان را در جهت اهدافی که انتخاب نموده‌اند به کار گیرند. باید دقت کرد که این مفهوم از آزادی و کارکرد آن، خصلتی کاملاً

سلبی دارد؛ یعنی قواعد کلی یا قوانین جامعه آزاد عمدتاً نبایدها را معین می‌کنند. قوانین در یک جامعه آزاد، چون کلی و انتزاعی‌اند و هدف مشخصی را دنبال نمی‌کنند، هیچ‌گاه جنبهٔ ایجابی ندارند؛ یعنی افراد را به طور جمعی وادار به انجام کار مشخصی نمی‌کنند. به سخن دیگر، در جامعهٔ انسانهای آزاد، هدفهای مشخص و مشترک جمعی‌ای، که افراد وادار به تحقق آنها شوند، وجود ندارد. اما چون هنوز بخش بزرگی از سنتهای اخلاقی ریشه در جامعهٔ قبیله‌ای دارد که انسجام آن مبتنی بر اشتراک هدفهاست، فقدان هدفهای مشترک در جامعهٔ بزرگ اغلب یک نقص اخلاقی تلقی می‌شود. هایدک می‌گوید گرایش به ایجاد یکپارچگی در جامعه براساس هدف یا هدفهای مشترک، هنوز در انسانها بسیار قوی است. این گرایش در گروههای کوچک مطلوب است، اما در جامعهٔ بزرگ بسیار خطرناک است. این غریزه در عصر مدرن، منشأ دو تهدید بزرگ برای تمدن و آزادی، یعنی ناسیونالیسم و سوسیالیسم، است.<sup>۱</sup>

اهمیت آزادی فردی برای قوام و شکوفایی جامعهٔ بزرگ و ویژگی سلبی بودن آن موجب می‌شود که وظایف حکومت در چارچوب معینی تعریف شود. به باور هایدک، تنها آزادی نیست که خصلت سلبی دارد، بلکه صلح و عدالت نیز از ارزشهای بزرگ تمدن بشری هستند که چنین ویژگی‌ای دارند. از این‌رو، بهترین خدمتی نیز که حکومت در جامعهٔ بزرگ انسانهای آزاد می‌تواند انجام دهد، به ناگزیر ماهیت سلبی دارد. علت این امر در جهالت پایدار هر مغز انسانی و هر سازمان هدایت‌کنندهٔ رفتار انسانی نسبت به واقعیات خاص متعدد و غیرقابل محاسبه‌ای است که ضرورتاً نظم مجموعهٔ فعالیتها را معین می‌کنند. تنها ابلهان تصور می‌کنند که همه چیز را می‌دانند؛ اما تعداد این ابلهان زیاد است و همیشه این خطر

1. Idem, vol.2, pp. 133-134.

وجود دارد که انسان با فراموش کردن جهل ساختاری خود، دستاوردهای مهم تمدن را بر باد دهد. هایک می‌گوید که به علت همین محدودیت شناخت انسان، قدرت سیاسی باید به تشکیل ساختاری انتزاعی کمک کند که در آن، انتظارات متعدد اعضا به طور تقریبی با یکدیگر سازگار گردد؛ برای این منظور، حکومت باید افراد را وادار به رعایت برخی قواعد سلبی و بعضی ممنوعیتها، بدون توجه به اهدافی که آنها دنبال می‌کنند، نماید. شاید صلح تنها آرمان بزرگی است که مردم خصلت سلبی بودن آن را اغلب می‌پذیرند، اما روشنفکران کمال‌جو<sup>۱</sup> که خواهان این هستند که آزادی، عدالت یا قانون، جنبه‌ی ایجابی به خود گیرد، غافل از این هستند که چنین کوششی سبب تباهی آرمانهای اساسی و سوءاستفاده از آنها خواهد شد.<sup>۲</sup>

هایک معتقد است که مجبور کردن افراد تنها زمانی پذیرفتنی است که در خدمت «خیر عمومی» باشد. اما مسئله اینجاست که تعریف دقیق این مفهوم (خیر عمومی) بسیار مشکل است و هر کس ممکن است آن را به نحوی تفسیر کند. به عقیده‌ی وی، علت این امر شاید این باشد که اغلب تصور می‌شود که نفع عمومی، به یک معنا، عبارت است از مجموعه‌ی نفعهای خصوصی؛ حال آن‌که جمع کردن میان منافع خصوصی، به وضوح، امری غیرممکن است. هایک می‌نویسد:

در یک جامعه بزرگ - که در آن افراد آزادند که دانسته‌های خود را در جهت نیل به اهداف خاص خود به کار گیرند - خیر عمومی که دولت باید در جهت تحقق آن عمل کند، نمی‌تواند متشکل از مجموعه‌ی رضایتها [= مطلوبیتها]ی خصوصی افراد مختلف باشد؛ به این دلیل ساده که این مطلوبیتها و شرایط

1. perfectionnistes.

2. Idem, vol.3, pp. 155-156.

متعددی که وضعیت آنها را معین می‌کنند، نه برای دولت و نه هیچ‌کس دیگر معلوم نیستند... مهم‌ترین خیر عمومی که تحقق آن مستلزم وجود حکومت است، نه برآورده کردن منافع کس یا کسان معین، بلکه تحقق شرایطی است که در آن، افراد و گروه‌های کوچک این شانس مساعد را داشته باشند که آنچه را که برای برآورده کردن نیازهایشان لازم است، متقابلاً فراهم کنند<sup>۱</sup>.

این تعریف از خیر عمومی، که یادآور رویکرد سوژکتیویستی هایک به مباحث اجتماعی است، آشکارا متأثر از اندیشه‌های آدام اسمیت در کتاب *ثروت ملل* است. از نظر هایک، این مسئله مهم و اساسی در علوم اجتماعی و به طور کلی در تمدن جدید که چگونه می‌توان بدون توافق بر سر اهداف مشترک به یک نظام منسجم، هماهنگ و کارآمد دست یافت، کشف بزرگ اقتصاد سیاسی کلاسیک است. با توجه به این‌که مسئله هماهنگی براساس قواعد انتزاعی و نظم‌های خودجوش، بنیاد تفکر هایک را در همه تحقیقات وی در زمینه‌های مختلف تشکیل می‌دهد، می‌توان گفت که تمامی تحلیلهای وی، همان‌طور که خود نیز همواره اذعان می‌کند از نظریه اقتصادی سرچشمه می‌گیرند.

1. Idem, vol.2, p. 2.



## هایک و روش‌شناسی ابطال‌گرایانه پوپر

آشنایی هایک و پوپر با هم، به سالهای آغازین فعالیتهای علمی این متفکر برمی‌گردد. اولین ملاقات آنها در سال ۱۹۳۵ صورت گرفت؛ زمانی که پوپر به دعوت هایک، نسخه اولیه فقر‌تاریخگیری را طی سال تحصیلی ۱۹۳۵-۳۶ در سمینار هایک در «مدرسه اقتصادی لندن»<sup>۱</sup> ارائه کرد. از آن پس، دوستی و ارتباط فکری آنها هیچ‌گاه گسیخته نشد. هایک برای بار اول، در کنفرانس «اقتصاد و معرفت» (۱۹۳۶)، به کتاب *منطق اکتشاف علمی پوپر و مفهوم «ابطال»* نزد وی اشاره می‌کند.<sup>۲</sup> پوپر در کتاب *فقر تاریخگیری*، که عمده اندیشه‌های خود را درباره روش‌شناسی علوم اجتماعی در آن بیان کرده، به طور مکرر به نوشته‌های هایک استناد

---

1. LSE.

2. F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, London, Routledge & Kegan Paul 1949, p. 33.

می‌کند و آشکارا آنها را مورد تأیید قرار می‌دهد. به علاوه، طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، هایک در بیشتر نوشته‌های خود در پیرامون روش‌شناسی، به اندیشه‌های پوپر ارجاع می‌دهد؛ کتاب *مطالعاتی در فلسفه، سیاست و اقتصاد* را به وی اهدا می‌کند؛ و از اینها گذشته، خود را به صراحت، طرفدار پوپر می‌خواند<sup>۱</sup>، اما آنچه باید مورد تأکید قرار گیرد، این است که علی‌رغم نزدیکی و مشابهت دیدگاه‌های معرفت‌شناختی این دو متفکر، تشبیه‌های کم و بیش آشکاری میان روش‌شناسی آنها، بویژه درباره‌کاربرد اصل ابطال‌پذیری در علوم اجتماعی، وجود دارد.

«خردگرایی انتقادی» پوپر و رد روش‌شناسی استقرایی و پوزیتیویسم توسط وی، همانندی زیادی با «خردگرایی تحولی» هایک، نظریه‌ محدودیت معرفت بشری و سوپژکتیویسم مورد تأکید وی، بویژه در علوم اجتماعی، دارد. هایک از همان اولین نوشته‌های خود، یعنی قبل از آشنایی با پوپر، بر محدودیت کار تجربی و روش استقرایی واقف بود. او در یکی نوشته‌های اولیه خود به زبان آلمانی، تحت عنوان *نظریه پولی و دور تجاری* (۱۹۲۹) خاطر نشان می‌کند که برای آزمون درستی یک نظریه نمی‌توان به کار تجربی متوسل شد، «بلکه تنها در جهت منفی است که می‌توان یک نظریه را توسط داده‌های آماری، حقیقت‌آزمایی کرد. اطلاعات آماری می‌تواند نشان دهد که پدیدارهایی وجود دارند که نظریه قادر به تبیین آنها به اندازه کافی نیست، یا این‌که اصلاً قادر به کشف چنین پدیدارهایی نیست<sup>۲</sup>». از نظر هایک، نظریه برخاسته از تحقیق استقرایی نیست، بلکه کوششی فکری برای تبیین پدیدارهاست. تحقیق تجربی

- 
1. "Hayek: philosophie, économie et politique", Sous La direction G. Dostaler et D. Ethier, Paris: Economica, 1989, p.81.
  2. Idem, p. 82.

زمینه‌هایی را آشکار می‌سازد که در آنها کار تحقیقی زیادی برای انجام دادن وجود دارد؛ اما یک نظریه، تنها زمینه محدود و معینی را شامل می‌شود. بنابراین «ابطالها» یا «ردها» ما را مجبور به کنار نهادن یک نظریه نمی‌کنند، بلکه ادعاها و انتظارات ما را نسبت به گستره کاربرد آن کاهش می‌دهند. البته به طور منطقی می‌توان نتیجه گرفت که هرچه دامنه «ابطالها» فزونی گیرد، قدرت و استحکام نظریه کاستی خواهد یافت؛ و برعکس، نظریه‌ای بیشتر علمی تلقی خواهد شد که در برابر آزمونه‌های سیستماتیک ابطال بتواند بیشتر مقاومت کند. هایک این دیدگاه روش‌شناختی اولیه خود را در خصوص محدودیت تحقیق تجربی، تا آخر حفظ می‌کند. با این‌که این موضع روش‌شناختی همانندی زیادی با اندیشه‌های پوپر دارد، با اندکی دقت، اختلاف شدید نه چندان کوچکی را می‌توان میان این دو متفکر تشخیص داد.

پوپر اصل «ابطال‌پذیری» را به عنوان معیار علمی بودن نظریه‌ها مطرح می‌سازد، درحالی‌که می‌دانیم اغلب فرضیه‌های اقتصادی‌ای که هایک از آنها دفاع می‌کند ابطال‌ناپذیرند. به عنوان نمونه، به مثالی از خود پوپر رجوع می‌کنیم؛ او بدرستی، این گزاره را که «همهٔ افعال بشری برخاسته از خودخواهی و انگیزهٔ منافع شخصی است»، ابطال‌ناپذیر می‌داند و می‌نویسد: «آشکارا این نظریه، با همهٔ گونه‌های مختلف آن، ابطال‌پذیر نیست: هیچ مثالی از عمل برخاسته از نوعدوستی نمی‌تواند این نگرش را رد کند که یک انگیزهٔ خودخواهانه در پشت آن مخفی بوده است.<sup>۱</sup>» گزارهٔ فوق همانند گزاره‌های ابطال‌ناپذیر دیگری چون اصل عقلانیت، ترجیح بیشتر بر کمتر، حداکثر کردن مطلوبیت، مانند آن، شالودهٔ نظریهٔ اقتصادی را تشکیل می‌دهد. هایک با پذیرفتن گزاره‌های ابطال‌ناپذیر علم اقتصاد

۱. کارل پوپر، واقع‌گیری و هدف علم، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، انتشارات

چگونه می‌تواند خود را طرفدار روش‌شناسی پوپری معرفی کند؟ و سؤال مهم‌تر این‌که، پوپر با محک تجربی «ابطال‌پذیری» خود، چگونه می‌تواند مهر تأیید بر روش‌شناسی علم اقتصاد بزند و آن را علمی‌تر از همه‌ی علوم اجتماعی بداند؟ برای پاسخ به این پرسشها، ابتدا بهتر است اجمالاً به دیدگاه‌های پوپر در خصوص «ابطال‌پذیری» و تصریح و تدقیق این اصل در نوشته‌های متأخر پوپر بپردازیم؛ و سپس دیدگاه‌های این فیلسوف را درباره‌ی روش‌شناسی علوم اجتماعی، در مقایسه با اندیشه‌های هایک، مورد بررسی قرار دهیم.

پوپر در زندگی‌نامه علمی خود اذعان دارد که نظریه شناخت و روش‌شناسی وی ریشه در نقادی روش استقرایی به عنوان روش علمی دارد. از دیدگاه وی، نظریه نادرست درباره علم با «بیکن» آغاز می‌شود که طبق آن، همه علوم استقرایی هستند و استقرا عبارت است از استقرار یا تأیید یک نظریه به وسیله مشاهده و تجربیات مکرر. او درباره دلیل پیدایش چنین دیدگاهی درباره علم می‌نویسد:

... چون دانشمندان می‌خواستند حدود علم را از غیر علم و نیز از علوم الهی و فلسفه اولی مشخص نمایند دست به دامن استقرا، که از بیکن گرفته بودند به عنوان ضابطه‌ای در تمایز، شده بودند. (از طرف دیگر می‌خواستند جهت توجیه نظریه‌هایشان مبانی شناخت معتبری هم‌ارز منابع مذهبی داشته باشند) اما سالها بود که من ضابطه بهتری جهت تمایز داشتم؛ یعنی ضابطه آزمون‌پذیری و ابطال‌پذیری با این وسیله می‌توانستم استقرا را کنار بگذارم بدون این‌که مسئله تمایز اشکالی ایجاد کند.<sup>۱</sup>

۱. کارل پوپر، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۹۵.

رد روش استقرایی در علوم تجربی بدین معناست که از نظر پوپر، «ثوریها هیچگاه قابل اثبات تجربی نیستند... پس باید معیاری برگزینیم که گزاره‌های اثبات‌ناپذیر را هم به درون قلمرو علم تجربی راه دهد»<sup>۱</sup>. معیاری که پوپر برای تمیز علم از غیر علم پیشنهاد می‌کند، درست در نقطهٔ مقابل تصور استقرارگرایان و پوزیتیویست‌ها قرار دارد؛ یعنی به جای آن‌که معیار ایجابی قابل اثبات بودن تجربی یک نظریه را ملاک علمی بودن قرار دهد، معیار سلبی ابطال‌پذیری را به عنوان محک تشخیص، طرح می‌کند:

مسلم است که ملاک من در تجربی یا علمی شمردن دستگامی از گزاره‌ها، تن دادن آن دستگام به آزمون تجربی است. بدین ترتیب این معنا به ذهن می‌آید که به عوض اثبات‌پذیری، ابطال‌پذیری دستگامها را معیار تمیز بگیریم یعنی در نظر من علمی بودن هر دستگام، در گرو اثبات‌پذیری به تمام معنای آن نیست، بلکه منوط به این است که ساختمان منطقی‌ش چنان باشد که رد آن به مدد آزمونهای تجربی میسر باشد. هر دستگام علمی تجربی باید در تجربه قابل ابطال باشد<sup>۲</sup>.

اندیشه‌های روش‌شناختی پوپر و نقادی وی از پوزیتیویسم، تحول مهمی در فلسفهٔ علم پدید آورد و نقطهٔ آغازی شد برای ظهور یک جریان فکری مهم که به آن «سنت رشد معرفت» می‌گویند. نمایندگان برجستهٔ این سنت فکری در فلسفهٔ علم، «توماس کوهن»، «ایمر لاکاتوش» و «فایرابند» هستند. نقادیهای متفکران «سنت رشد معرفت»، پوپر را در

۱. کارل پوپر، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سید حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، صص ۵۵-۵۶. ۲. همان، ص ۵۶.

موارد متعددی، از جمله درباره‌ی اصل «ابطال‌پذیری»، وادار به پاسخگویی کرد.

پوپر در نوشته‌های متأخر خود بر این نکته تأکید می‌کند که درباره‌ی مفهوم «ابطال‌پذیری» از دیدگاه وی، سوء تفاهم زیادی صورت گرفته است. او منشأ این سوء تفاهم را در عدم توجه به خصلت صرفاً منطقی اصل ابطال‌پذیری، و خلط آن با ابطال ایجابی و قطعی می‌داند. از نظر وی، «ابطال‌پذیری» ملاکی برای تشخیص میان گزاره‌های مربوط به علوم تجربی (نظریه‌ها و فرضیه‌ها) و گزاره‌های دیگر، مخصوصاً گزاره‌های علمی دروغین، ماقبل علمی و متافیزیکی است. او این را تحدید حدود برای یافتن ملاک علمی بودن تلقی می‌کند. از نظر وی، یک گزاره (نظریه، حدس) تنها و تنها وقتی به علوم تجربی تعلق دارد که ابطال‌پذیر باشد. اما او در توضیح این ملاک، بر خصلت منطقی آن تأکید می‌نماید: «ابطال‌پذیری به معنای ملاک تحدید حدود، یک مطلب منطقی محض است. تنها با ساختار منطقی گزاره‌ها و طبقه‌های گزاره‌ها سروکار دارد. و هیچ کاری با این مسئله ندارد که آیا باید فلان نتایج آزمایشی ممکن به عنوان ابطال‌ها پذیرفته شود یا پذیرفته نشود<sup>۱</sup>». اما نکته اینجاست که اگر ملاکی تجربی و قطعی برای رد یا پذیرفتن نتایج آزمون نداشته باشیم، این اصل ابطال‌پذیری تا چه میزان و به چه معنا می‌تواند در عمل مورد استفاده و ملاک قرار گیرد؟ برای روشن شدن موضوع، بهتر است به دو معنای متمایز ابطال‌پذیری از دیدگاه پوپر توجه کنیم:

- ۱ - «ابطال‌پذیر» به عنوان اصطلاحی منطقی - فنی، به معنی ملاک تحدید حدود یا ابطال‌پذیری. این مفهوم منطقی محض - که می‌شود گفت: ابطال‌پذیر علی‌الاصول - بر روی ارتباط

منطقی میان نظریه مورد نظر و طبقه‌ای از گزاره‌های شالوده‌ای (یا ابطال‌گرهای بالقوه توصیف‌شده توسط آنها) بنا شده است. ۲- «ابطال‌پذیر» به این معنی که نظریه مورد نظر می‌تواند به صورت قطعی یا جامع، یا قابل اثبات باطل شود («ابطال‌پذیر قابل اثبات»). من همیشه در این باره تأکید کرده‌ام که حتی یک نظریه که به معنای اول آشکارا ابطال‌پذیر می‌نماید، هرگز ابطال‌پذیر به این معنای دوم نیست. (به همین دلیل بنابر قاعده تعبیر ابطال‌پذیر را به معنای اولی فنی به کار برده‌ام. در معنای دوم نیز بنابر قاعده نه از ابطال‌پذیری بلکه از ابطال و مسائل آن سخن گفته‌ام<sup>۱</sup>).

پوپر با آوردن مثالهایی از تاریخ تحول نظریه‌های علمی نشان می‌دهد که به رغم عدم قطعیت ابطال به طور تجربی، نمونه‌های متعددی از انقلابهای علمی وجود دارد که از طریق ابطالهای متوالی صورت گرفته است. اما پوپر منکر این واقعیت مهم نیست که ابطال زمانی موجب پیشرفت و انقلاب علمی می‌گردد که مورد قبول و اجماع دانشمندان باشد، و این‌که «غالباً مدتی دراز طول می‌کشد تا یک ابطال پذیرفته شود<sup>۲</sup>». بنابراین، ملاحظه می‌شود که عدم قطعیت هرگونه ابطال تجربی مسئله پذیرش یا عدم‌پذیرش ابطال توسط دانشمندان را به عنوان عامل نهایی ابطال و توسعه نظریه‌های علمی مطرح می‌سازد. بدین ترتیب، محدودیت آزمون تجربی به عنوان ملاک علمی بودن، روشن‌تر می‌شود. ابطال یا ابقای یک نظریه تنها به نتیجه آزمون تجربی نظریه بستگی ندارد، بلکه عامل مهم و تعیین‌کننده دیگری نیز وجود دارد که عبارت است از

۲. همان، ص ۲۳.

۱. همان، ص ۲۲.

بحث و مناقشه میان دانشمندان. واضح است که هرچه انتقادپذیری اهل علم بیشتر باشد، شرایط مساعدتری برای توسعه و پیشرفت علمی، از طریق ابطال نظریه‌های غیرکارآمد و طرح نظریه‌های بهتر، فراهم خواهد بود. به نظر می‌رسد که دست‌کم بخش مهمی از دغدغه‌ی پوپر در خصوص ابطال‌پذیری گزاره‌های علمی از همین قضیه ناشی می‌شود.

اهمیت نقادی و انتقادپذیری از نظر پوپر به قدری است که وی عقل را به معنی قبول آمادگی برای انتقاد تعریف می‌کند، و روش انتقادی را جریانی عام‌تر از آزمون تجربی می‌داند:

در «جامعه باز» بر این تأکید داشتم که روش انتقادی اگرچه هر کجا ممکن باشد به آزمایش و مرجحاً آزمایش‌های علمی دست می‌زند، می‌تواند به گرایش عقلانی و انتقادی تعمیم پیدا کند. و چنین استدلال می‌کردم که بهترین معنای لغت «عقل» و «عقلانی» آمادگی جهت قبول انتقاد است، یعنی آمادگی برای شنیدن انتقاد‌های دیگران و همواره از خود انتقاد کردن. می‌کوشیدم تا بقبولانم که این گرایش انتقادی عقلانی را باید تا حد ممکن گسترش داد و پیشنهاد می‌کردم که اسم این گرایش انتقادی را عقلانیت انتقادی بگذاریم.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که اصل ابطال‌پذیری ریشه در همین عقلانیت انتقادی و به طور مشخص در انتقادپذیری، به عنوان روش علمی، دارد. یعنی پوپر برای مقابله با جزم‌گرایانی چون مارکسیست‌ها و فرویدی‌ها، که موضعی کاملاً انتقادناپذیر داشتند، معیار ابطال‌پذیری را به عنوان محک تشخیص علم از غیر علم مطرح می‌کند. در هر صورت، این تصور و تفسیری است

۱. کارل پوپر، جستجو ناتمام، ص ۱۳۸.

که هایک از روش‌شناسی پوپر به دست می‌دهد و بدین معنا خود را «پوپری» می‌داند. هایک می‌گوید:

... به یک معنا من قبل از این‌که پوپر کتاب *منطق اکتشاف علمی* را چاپ کند، «پوپری» بودم. طی سالهای دهه ۱۹۲۰، هر کدام از ما، به طور مداوم با دو گروه از اشخاص - مارکیست‌ها و فرویدی‌ها - مباحثه داشتیم که مدعی بودند اندیشه‌هایشان برحسب ماهیتی که دارند، غیرقابل رد هستند. این ادعا که یک نظریه علمی غیرقابل رد است بسیار حرص‌آور است. این موضوع پوپر را وادار کرد تا این‌گونه استدلال کند که نظریه ابطال‌ناپذیر طبق تعریف، غیرعلمی است. زمانی که پوپر این نظر را، در جزئیات آن صورت‌بندی کرد، من آن را به خاطر این‌که بیان‌کننده احساسم درباره این مسئله بود، پذیرفتم.<sup>۱</sup>

بنابراین، معلوم می‌شود که طرفداری «هایک» از روش‌شناسی پوپر بیش از آن‌که به «ابطال‌پذیری» به معنای تجربی و خاص آن مربوط باشد، ناظر به «انتقادپذیری» به معنای عام آن است. حال که ملاحظه شد به چه معنا، هایک را می‌توان «پوپری» نامید، بهتر است به این موضوع پردازیم که پوپر به چه معنا خود را طرفدار روش‌شناسی هایک می‌داند. در اینجا موضوع بحث به روش‌شناسی علوم اجتماعی باز می‌گردد، که پوپر در کتاب *فقر تاریخ‌نگری* به آن پرداخته و در جای جای آن، با تأیید و تحسین، از هایک نقل قول کرده است.

موضع‌گیری پوپر در خصوص روش‌شناسی علوم اجتماعی خالی از

---

1. Weimar and Palermo, (Dir.), "Cogmition and the Symbolic Processes", in *Dostaler*, op.cit, p.8.

ابهام نیست. او در عین حال که از وحدت روش‌شناسی در علوم طبیعی و اجتماعی سخن می‌گوید، به وجوه افتراق آنها نیز اشاره دارد. او علی‌رغم این‌که اصل ابطال‌پذیری را به علوم اجتماعی نیز تعمیم می‌دهد، نمی‌گوید که با توجه به ویژگی‌های علوم اجتماعی - که خود نیز بر آنها تأکید دارد مانند دشواری‌های مربوط به روش‌های کمی و اندازه‌گیری - چگونه می‌توان از ابطال‌پذیری تجربی سخن گفت. به نظر می‌رسد هر زمان که پوپر به روش علوم اجتماعی می‌پردازد، به جای مفهوم ابطال‌پذیری تجربی، بیشتر، از جایز الخطا بودن و انتقادپذیری استفاده می‌کند: «اگر و تنها اگر، آماده‌ی آن باشیم که از خطاها و اشتباهات خود چیز بیاموزیم، به پیشرفتی می‌رسیم، و این نتیجه‌ی وقتی حاصل می‌شود که خطاهای خود را باز شناسیم، و به جای آن‌که در آنها به صورت جزئی پافشاری نمایم، از آنها نقادانه استفاده کنیم. با آن‌که ممکن است این تحلیل پیش‌پا افتاده بنماید، به گمان من روش هر علم تجربی را نمایش می‌دهد<sup>۱</sup>». البته پوپر آزمون تجربی نظریه‌ها را بهترین راه برای پی‌بردن به خطاها می‌داند. از دیدگاه وی، نظریه‌ها فرضیه‌های موقتی هستند که کارآمد بودن آنها با آزمون معلوم می‌گردد و هر تأیید تجربی، نتیجه‌ی آزمون‌هایی است که با روح انتقادی صورت گرفته است تا روشن شود که نظریه مورد بحث در کجا اشتباه می‌کند. او در ادامه می‌نویسد:

روش علمی در سیاست بدین معنی است که هنر بزرگ متقاعد کردن خودمان را به این‌که اشتباه نکرده‌ایم، و این‌که نسبت به آنها تجاها و رزیم و آنها را پنهان کنیم و دیگران را به سبب آنها مورد ملامت قرار دهیم، با هنر بزرگ‌تر پذیرفتن مسئولیت به خاطر آنها کوشش برای چیز آموختن از آنها، و به کار بستن این

معرفت برای پرهیز کردن از اشتباهاتی که ممکن است در آینده از ما سر بزنند، جانشین کنیم.<sup>۱</sup>

این سخنان پوپر، همانند اغلب مباحث اصلی کتاب فقر تاریخیگری، در نقادی مارکسیست‌ها و سایر جزم‌گرایانی است که نظریه‌های خود را حقیقی و خطاناپذیر تلقی می‌کنند و نسبت به پیش‌بینی‌های نادرست نظریه‌های خود تجاهر می‌ورزند و نادرستی پیش‌بینی خود را ناشی از «انحراف» واقعیتها از مسیر حقیقی خود می‌دانند و نه ناتوانی آن نظریه در تبیین واقعیتها. به عنوان مثال، زمانی که «انقلاب کارگری» برخلاف پیش‌بینی مارکس، به جای آن‌که در پیشرفته‌ترین جامعه سرمایه‌داری آن زمان یعنی انگلستان رخ دهد، در روسیه عقب‌مانده صورت گرفت، لنین قضیه را این‌گونه توجیه کرد که بخشی از رهبری طبقه کارگر انگلیس با هم‌دستی و مشارکت با سرمایه‌داران در غارت امپریالیستی جوامع تحت استعمار، به نوعی طبقه اشرافیت (آریستوکراسی) کارگری استحاله یافته است و بدین ترتیب با خیانت به طبقه کارگر، از وظیفه تاریخی و حقیقی خود، یعنی انقلاب سوسیالیستی، دست شسته است. به سخن دیگر، از نظر لنین واقعیت مسیر غلط (غیرحقیقی و کاذب) پیموده است، وگرنه ایرادی به نظریه وارد نیست!

پوپر با این‌که تفاوت‌های آشکار میان روش‌های علوم اجتماعی و طبیعی و حتی تفاوت‌های موجود میان شاخه‌های گوناگون خود این علوم را می‌پذیرد، بر آن است که روش‌های تمامی این علوم «اساساً» یکی است: «اساس همه این روش‌ها عرضه کردن توضیحات علیتی و محک زدن آنها (از طریق پیشگویی‌ها) است.<sup>۲</sup> در این روش که به آن «فرضیه‌ای - استنتاجی» می‌گویند، هیچ‌کدام از گزاره‌های علمی که در معرض آزمون

قرار می‌گیرند، هیچ‌گاه قطعیت مطلق ندارند و همیشه به صورت فرضیه‌های موقتی و آزمایشی باقی می‌مانند. پوپر بر این عقیده است که علم چه در عرصه طبیعت و چه در اجتماع، پیوسته با تبیینها، پیش‌بینیها و آزمونها سروکار دارد، و روش محک زدن و آزمون فرضیه‌ها یکی است.<sup>۱</sup> قبل از این‌که به مسئله وحدت روش آزمون فرضیه‌ها (در علوم طبیعی و اجتماعی) که یکی از معضلات روش‌شناسی پوپر است، بپردازیم، بهتر است ببینیم اساساً نظریه در اندیشه پوپر از لحاظ معرفت‌شناسی چه جایگاهی دارد و چگونه فراهم می‌آید. همان‌طور که قبل از این اشاره شد، پوپر نظریه را محصول تعمیم استقرایی مشاهدات تجربی نمی‌داند. او این تصور از روش علمی را که از مشاهده آغاز و به استخراج تئوری منتهی می‌گردد، نوعی خطای دیداری تلقی می‌کند و می‌گوید همیشه در مراحل توسعه علمی نقطه آغاز، نه مشاهده، بلکه یک فرضیه یا حتی پیش‌داوری است، که مشاهدات را رهبری و تنظیم می‌کند و به ما مدد می‌رساند تا از میان موضوعات مشاهده‌بی‌شمار آنها را انتخاب کنیم که مورد توجه و دل‌بستگی ماست.<sup>۲</sup> این دیدگاه همانندی زیادی با معرفت‌شناسی‌هایک دارد که اساساً مبتنی بر اهمیت تعیین‌کننده انتزاع و نیز تقدم آن در هر فرآیند شناخت و فراتر از آن، در هر کردار انسانی است. علاوه بر این، تأثیر کاملاً روشن‌هایک بر پوپر را در بحث مربوط به چگونگی موضوعات علوم اجتماعی می‌توان مشاهده کرد. پوپر در ادامه سخن خود در خصوص تقدم نظریه بر مشاهده، می‌نویسد:

این موضوع در علوم اجتماعی آشکارتر از علوم طبیعی است، که ما نمی‌توانیم موضوعات بحث خود را پیش از آنکه درباره آنها فکر کرده باشیم ببینیم و مشاهده کنیم. چه بیشتر

موضوعات علم اجتماع - اگر نگوییم همه آنها - موضوعات و اشیاء مجرد هستند؛ آنها ساختمانهای نظری هستند (حتی «جنگ» یا «سپاه» هم، هر اندازه در نظر شما اظهار این مطلب عجیب بنماید، مفاهیم مجرد هستند. آنچه واقعی و غیر مجرد است، کسانی است که در جنگ کشته شده‌اند؛ یا مردان و زنانی که لباس خاص نظامی بر تن کرده‌اند، و نظایر اینها). این اشیاء و موضوعات، و این ساختمانهای نظری که برای بیان تجربه و احساس ما به کار می‌رود، نتیجه ساختن بعضی مدلها و نمونه‌ها است برای بیان کردن بعضی تجربه‌ها - که این خود روشی نظری در علوم طبیعی است (که در آنجا برای خود مدلهایی از اتم و مولکول و مایع و جامد و غیره می‌سازیم). ... غالباً از این امر بی‌خبریم که با فرضیه‌ها یا نظریه‌ها کار می‌کنیم، و به همین جهت مدلهای نظری را با اشیاء واقعی اشتباه می‌کنیم. این نوعی از اشتباه است که بیش از اندازه رایج است.<sup>۱</sup>

این سخنان پوپر انعکاسی از اندیشه‌های «هایک» در مقاله روش‌شناختی معروف وی تحت عنوان «علم‌گرایی و مطالعه جامعه» است که پوپر در این بخش و نیز بخشهای دیگری از کتاب خود به آن ارجاع می‌دهد. او در ادامه می‌نویسد: «... وظیفه نظریه اجتماعی این است که مدلهای جامعه‌شناختی ما را به دقت به صورت توصیفی یا اسمی‌گرانه، یعنی از طریق افراد و اوضاع و احوال و توقعات و روابط و غیره ایشان بسازد و تحلیل کند - و این خود اصلی است که می‌توان آن را «فردی‌گری

روش شناختی» نامید.<sup>۱</sup> «همچنان‌که ملاحظه می‌شود، پوپر «فردگرایی روش شناختی» را به دنبال رویکرد «اسمیگرانه» (نومینالیستی) و ملازم با آن می‌آورد، و این دقیقاً با روش‌شناسی «مکتب اتریش» تطبیق می‌کند، که در پی «جدال روشها»، توسط «کارل منگر» بنیان‌گذاری شد. پوپر می‌گوید علی‌رغم پیروزی بی‌چون و چرای نومینالیسم روش‌شناختی در علوم طبیعی جدید، این رویکرد در علوم اجتماعی با مقاومت کسانی، بخصوص تاریخ‌نگران، روبه‌رو شده است که معتقد به واقعیت مفاهیم کلی، یا به گفته‌ی وی، معتقد به «ذات‌گرایی» روش‌شناختی هستند. او این رویکرد به علوم اجتماعی را غیرعلمی می‌داند و بر این رأی است که روش علمی، چه در عرصه‌ی طبیعت و چه اجتماع، نومینالیسم است.<sup>۲</sup> بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که میان علوم طبیعی و اجتماعی نوعی یگانگی روش‌شناختی وجود دارد.

برای روشن نمودن یگانگی روش‌شناختی در تمامی علوم، پوپر نقل قولی از هایک می‌آورد که هدف آن دقیقاً نشان دادن تفاوت روش میان فیزیک و علوم اجتماعی است. منظور پوپر از این کار، برطرف نمودن سوءتفاهمی است که دانشمندان علوم اجتماعی، مانند هایک، در خصوص روش علوم طبیعی دچار آن هستند. هایک درباره‌ی تفاوت روش می‌نویسد:

فیزیکدانی که بخواهد مسائل علوم اجتماعی را به یاری مقایسه‌ای با عرصه‌ی بحث مخصوص خود فهم کند، باید جهانی را در نظر مجسم سازد که در آن بتواند از طریق مشاهده‌ی مستقیم درون‌اتم‌ها را بشناسد، و نه امکان تجربه کردن با پاره‌هایی از ماده را دارد و نه چیزی جز عمل متقابل عده‌ی نسبتاً

معدودی از اتم‌ها در مدتی محدود را می‌تواند مشاهده کند. از معرفتی که نسبت به انواع مختلف اتم‌ها پیدا کرده است باید مدلهایی از همه راه‌های گوناگون ترکیب این اتم‌ها برای ساختن مجموعه‌های بزرگتر بسازد، و چنان کند که این مدلها هرچه بیشتر همه جنبه‌های نمونه‌های معدودی را که وی در آنها توانسته بود نمودهای پیچیده‌تری را مشاهده کند، نمایش دهد. ولی قوانین عالم کبیر که وی می‌تواند از روی معرفتی که از عالم صغیر دارد استخراج کند، پیوسته «استنتاجی» باقی خواهد ماند ... و هرگز نمی‌تواند آنها را با تجربه کنترل شده مورد تحقیق قرار دهد - هرچند که ممکن است با مشاهده پیشامدهایی که بر وفق نظریه او غیرممکن می‌نمایند، ابطال آنها مسلم شود<sup>۱</sup>.

پوپر به دنبال این نقل قول و در تفسیر آن می‌گوید به غیر از جمله اول، بقیه گفتار هایک حکایت از وحدت روش کامل بین فیزیک و علوم اجتماعی دارد. آنچه هایک به عنوان روش علوم اجتماعی توصیف می‌کند - یعنی روش استنتاجی - از نظر پوپر، دقیقاً با روش علوم طبیعی تطبیق می‌نماید. به عقیده پوپر، آنچه هایک را به اشتباه انداخته، بعضی تفسیرها از روش علوم طبیعی است که طبق آن گویا روش این علوم استقرایی است. پوپر چنین تفسیری از روش علوم طبیعی را مردود می‌داند و تأکید می‌کند که روش این علوم «کاملاً با توصیفی که استاد

---

۱. همان، صص ۱۴۳ و ۱۴۴ به نقل از مقاله هایک تحت عنوان، «علم‌گرایی و مطالعه جامعه» در مجله *Economica* شماره‌های IX و X.

هایک از روش علم اجتماع کرده است مطابق درمی آید<sup>۱</sup>. پوپر معتقد است که اختلافهایی که به وجود آنها در جمله اول هایک اشاره شده، چندان که در نگاه اول به نظر می‌رسد، بزرگ نیست و همچنان که خواهیم دید، او معرفت «شهودی» انسان نسبت به رفتار خود را، به عنوان موضوع علم اجتماع، امتیازی برای این دسته از علوم در مقایسه با علوم طبیعی تلقی می‌کند.

یکی از ویژگیهای مهم علوم اجتماعی از دیدگاه هایک این است که نتیجه صحیح یک وضعیت واقعی و غیرانتزاعی را نمی‌توان پیش‌بینی کرد. پوپر بر این سخن مهر تأیید می‌زند و اضافه می‌کند که این قضیه منحصر به علوم اجتماعی نیست و در جهان غیرانتزاعی فیزیکی نیز صدق می‌کند. تنها از راه جدا کردنهای مصنوعی تجربی است که می‌توان پیشامدهای فیزیکی را پیشگویی کرد. «ما بسیار دور از آنیم که، حتی در فیزیک، نتایج دقیق یک وضعیت غیرمجرد را همچون یک طوفان یا یک آتش‌سوزی پیشگویی کنیم»<sup>۲</sup>. لازم به تکرار و تأکید نیست که در معرفت‌شناسی هایک، معرفت یا علم نه تنها به واقعیات در اجزاء انضمامی آن صورت نمی‌گیرد، بلکه اساساً چنین معرفتی برای ذهن انسان غیرممکن است. علم به کلیات یا امور انتزاعی (مجرد) مربوط می‌شود. به دیگر سخن، علت وجودی علم، یعنی برپا ساختن نظریه‌ها و مدلها، دقیقاً همین عدم توانایی ذهن انسان در درک وضعیت واقعی (انضمامی) در تمامی جزئیات آن است. در این خصوص، هایک و پوپر به طور اصولی هم عقیده‌اند، اما درحالی‌که هایک موضوع مورد مطالعه علوم اجتماعی را پیچیده‌تر از موضوع علوم طبیعی می‌داند، پوپر درست خلاف این رأی را دارد.

شاید مهم‌ترین اختلاف نظر میان دو متفکر در ارزیابی میزان پیچیدگی موضوع مورد مطالعه در طبیعت و جامعه باشد. پوپر برخلاف هایک، پیچیدگی علوم اجتماعی را کمتر از علوم طبیعی می‌داند و می‌گوید وضعیت‌های اجتماعی غیرمجرد عموماً کمتر از وضعیت‌های فیزیکی غیرمجرد پیچیدگی دارند؛ زیرا در اغلب وضعیت‌های اجتماعی، اگر نگوئیم در همه آنها، نوعی عنصر عقلانیت وجود دارد. وجود این عنصر عقلانیت اگرچه هیچ‌گاه کامل نیست، اما به هر حال موجب می‌شود که برای کنشها و واکنش‌های انسانی بتوان مدل‌های نسبتاً ساده‌ای ساخت. پوپر می‌گوید این نکته تفاوت فاحشی را میان علوم اجتماعی و طبیعی نشان می‌دهد که

شاید مهم‌ترین تفاوت در روش‌های آن دو باشد ... مقصودم امکان قبول چیزی در علوم اجتماعی است که می‌توان آن را روش ساختمان منطقی یا عقلانی یا شاید «روش صفر» نامید. مقصودم روش ساختن مدلی است بنا بر این فرض که همه افراد مورد نظر عقلانیت کامل (و شاید نیز این فرض که اطلاعات کامل) داشته باشند، و این‌که چنین مدلی را نوعی مختصات صفر بگیریم و اندازه عملی انحراف مردم را نسبت به آن تخمین بزنیم. مثالی از این روش، مقایسه‌ای است میان رفتار عملی (مثلاً در تحت تأثیر پیشداوری سنتی و نظایر آن) و رفتار مدل که آن را بر مبنای «منطق محض انتخاب» بدان صورت که در معادلات علم اقتصاد توصیف شده، انتظار داریم<sup>۱</sup>.

با این‌که پوپر خود تصریح می‌کند که «روش صفر» برگرفته از روش رایج در علم اقتصاد است، آن را مورد تأیید قرار می‌دهد، درحالی‌که

می‌دانیم در روش علم اقتصاد، بخصوص آن رویکردی که مورد توجه پوپر است - یعنی مکتب اتریش، از کارل منگر گرفته تا هایک - ابطال‌گرایی تجربی در فرضها و گزاره‌های اولیه آن، جایی ندارد. تنها راه رفع این تناقض در اندیشه پوپر این است که در مواردی، بویژه در علوم اجتماعی، منظور وی از ابطال‌پذیری را - همچنان‌که قبلاً نیز اشاره شد - به انتقادپذیری تعبیر کنیم. در تأیید سخن خود می‌توانیم به بخش دیگری از گفتار پوپر اشاره کنیم؛ آنجا که وی تفاوت مهم دیگر میان روشهای علوم اجتماعی و طبیعی را به دشواریهای مربوط به عملی کردن روشهای کمی و بویژه روش اندازه‌گیری می‌داند: «در فیزیک، مثلاً ما می‌توانیم پارامترهای معادلاتمان را، علی‌الاصول، به عده کوچکی از ثابتهای فیزیکی تحویل کنیم - و این تحویلی است که با کامیابی در بسیاری از حالات مهم صورت گرفته است. در علم اقتصاد چنین نیست؛ در اینجا پارامترها خود در اغلب حالات مهم متغیرهایی به سرعت تغییر پذیرند. و این خود آشکارا از معنی و تفسیرپذیری و محک‌پذیری اندازه‌گیریهای ما می‌کاهد<sup>۱</sup>». از این داوری کاملاً درست پوپر در خصوص متغیرهای اقتصادی، به طور منطقی می‌توان نتیجه گرفت که دامنه آزمون تجربی و معنای آن در علم اقتصاد، نسبت به علوم طبیعی، بسیار محدودتر است و بنابراین، اصل ابطال‌پذیری در اقتصاد، ناگزیر مضمون تجربی بسیار کم‌رنگی دارد.

نهایتاً به عنوان نتیجه، می‌توان گفت که مقایسه اندیشه‌های دو متفکر نشان‌دهنده وجوه اشتراک بسیار قوی در رویکرد معرفت‌شناختی و اختلافی، شاید نه چندان جزئی، در رویکرد روش‌شناختی آنهاست. هر دو متفکر خردگرا هستند؛ یعنی به تبیین عقلی و استدلالی واقعیت

معتقدند، اما خردگرایی آنها بسیار متواضعانه است. آنها، برخلاف خردگرایان افراطی مانند مارکسیست‌ها و فرویدی‌ها، ادعای این را ندارند که بتوان همهٔ واقعیتها را در تمام جزئیات آن تبیین و نیز پیش‌بینی کرد؛ آنها چنین ادعاهایی را خلاف عقل و علم می‌دانند. آنها برخلاف پوزیتیویست‌ها، شناخت علمی را حرکت از مشاهدات تجربی و استنتاج نظریه از همبستگی بین مشاهدات نمی‌دانند، بلکه معتقدند که فرآیند علمی از ذهن، یعنی نظریه‌ها و حتی پیش‌داوریها، آغاز می‌شود و هدف آن نه نفوذ در ذات واقعیات، بلکه تبیین برخی از جنبه‌های واقعیات و ارائه پیش‌بینیهای محدود و معین است. فرآیند علمی بیشتر جنبهٔ سلبی انتقاد و کنار گذاشتن اشتباهات را دارد تا خصلت ایجابی نیل به حقیقت مطلق. و اما دربارهٔ وحدت روش علوم طبیعی و اجتماعی تا آنجا که به نفی روش استقرایی و توسل به شیوهٔ فرضیه‌ای - استنتاجی مربوط می‌شود، هر دو توافق نظر دارند، ولی اصل ابطال‌پذیری به عنوان معیار‌گزاره‌ها و نظریه‌های علمی با اندیشهٔ هایک، بویژه دربارهٔ علوم اجتماعی، سازگاری ندارد. اغلب گزاره‌های علم اقتصاد، که به عنوان گزاره‌های علمی مورد قبول هایک و با کمال تعجب، مورد تأیید خود پوپر نیز هستند، طبق تعریف پوپر، ابطال‌ناپذیرند و بنابراین، در چارچوب روش‌شناسی خاص پوپر قاعدتاً باید آنها را غیرعلمی تلقی کرد. گذشته از این، آزمون نظریه‌های اقتصادی در کلیت آنها با مقایسهٔ پیش‌بینیهایشان با داده‌های واقعی، با توجه به مشکل «تفسیرپذیری و محک‌پذیری» متغیرهای اقتصادی، مضمون و معنای بسیار محدودی دارد. ظاهراً هایک هیچ‌گاه به مسئلهٔ ابطال‌پذیری در اقتصاد مستقیماً نپرداخته است؛ اما تأکیدهای مکرر وی در تأیید پوپر - اگرچه این تأیید الزاماً به اصل ابطال‌پذیری مربوط نمی‌شده - موجب بروز ابهامهایی شده است. شاید تنها توضیح معقولی که بتوان در این باره داد این است که هایک ابطال‌پذیری را

مترادف با انتقادپذیری و جایزالخطا دانستن تمامی گزاره‌ها و نظریه‌های علمی تلقی می‌کند. واضح است که چنین رویکردی بیش از آن‌که به جایگاه و اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌ها و نظریه‌ها مربوط باشد، به شیوه‌راهبرد بحث علمی ارتباط دارد. در غیر این صورت، معنای سخن هایک را که «قبل از پوپر، پوپری بوده است» چگونه می‌توان تفسیر کرد؟

## سراب عدالت اجتماعی

مفهوم عدالت اجتماعی همانند بسیاری از مفاهیم مهم رایج در بحثهای اجتماعی در جامعهٔ امروزی ما، برگرفته از فرهنگ غربی است. این مفاهیم وارداتی به لحاظ این‌که بدون توجه به چگونگی پیدایش، مضمون و عملکرد واقعی‌شان، مورد استفاده قرار گرفته و می‌گیرند، اندیشهٔ اجتماعی ما را دچار ابهام، اغتشاش و تناقض می‌کنند. موضع ما در برابر اندیشه‌ها و ارزشهای غربی از همان ابتدا، انتخاب (التقاط) بوده است. البته این انتخاب بر مبنای برگرفتن «خوبها» و کنار نهادن «بدها» انجام می‌گیرد و از این‌رو، صرف انتخاب را نمی‌توان محکوم نمود؛ اگرچه دربارهٔ معیار تشخیص خوب و بد جای بحث فراوان است. به هر حال، مسئله‌ای که از آن غفلت می‌شود این است که انتقال مفاهیم، ارزشها و نهادهای یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و جذب و سازگار نمودن آنها با یکدیگر، در چه شرایطی و بر چه مبنایی امکان‌پذیر است. پاسخ به این پرسش مستلزم طرح قبلی مسئلهٔ دیگری است و آن این‌که، فرهنگی که

انتخاب از آن صورت می‌گیرد اساساً چگونه فرهنگی است و مضمون دقیق و واقعی آنچه برگرفته می‌شود، چیست؟ متأسفانه این مسائل هنوز به طور جدی در جامعه‌ی ما طرح و بررسی نشده‌اند و بدین سبب بیشتر بحث‌های رایج در خصوص مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی (که همگی آکنده از مفاهیم برگرفته از فرهنگ بیگانه‌ی غربی هستند) در اغلب اوقات، به جدلهای لفظی توخالی با نتایج عملی زبان‌بار تبدیل گشته‌اند. عدالت اجتماعی یکی از این مفاهیم و ارزشهای وارداتی است که در سطوح مختلف جامعه‌ی ما ظاهراً مقبولیت عام یافته است و در بیشتر مباحث اجتماعی و اقتصادی به عنوان یک هدف مطلوب، دست‌یافتنی و حتی اخلاقاً ضروری، مطرح می‌شود. منظور از عدالت اجتماعی چیست؟ آنچه در جامعه‌ی ما پذیرفته شده است تصور مبهمی از توزیع اجتماعی «عادلانه» یا «مناسب» امکانات و ثروتهاست، بدون این‌که به این موضوع توجه شود که در چه شرایطی می‌توان مفهوم عدالت را متصف به صفت اجتماعی نمود و یا با چه معیاری توزیع را می‌توان عادلانه تلقی کرد. برای باز نمودن این بحث ما در این نوشته نقطه‌نظرهای «فردریک فون هایک» را در خصوص عدالت اجتماعی منعکس خواهیم نمود. هایک تحقیقات مبسوط و مفصلی درباره‌ی این موضوع انجام داده است، به طوری که این موضوع در عنوان فرعی جلد دوم اثر مهم سه جلدی وی، *سراب عدالت اجتماعی*، بازتاب یافته است.<sup>۱</sup> او «سراب عدالت اجتماعی» را تهدیدی جدی برای بزرگ‌ترین دستاورد تمدن غربی، یعنی آزادیهای فردی، می‌داند و معتقد است که «عدالت اجتماعی» در واقع «اسب تروا»ی سوسیالیسم در جوامع آزاد است و همانند خود سوسیالیسم از

1. F. A. von Hayek, "Law, Legislation and Liberty", vol. 2, *The Mirage of Social Justice* Routlodg & Keagn Paul, London, 1976.

نوعی خردگرایی کاذب، یا آنچه وی خردگرایی صنع‌گرا<sup>۱</sup> می‌نامد، ناشی می‌شود.

هایک عدالت را ویژگی‌ای مربوط به رفتار انسانی می‌داند و می‌گوید دقت در کلام ایجاب می‌کند که صفات عادلانه و ناعادلانه را تنها بر رفتار انسانی اطلاق کنیم. اگر این واژه‌ها در توصیف یک وضعیت به کار روند، فاقد معنا خواهند بود، مگر این‌که شخص معینی مسؤول برقراری این وضعیت شناخته شود. یک واقعه به خودی خود یا یک وضعیت که کسی قادر به تغییر آن نیست، می‌تواند خوب یا بد توصیف شود، اما صفات عادلانه یا ناعادلانه را دربارهٔ آنها نمی‌توان به کار برد. نوزادی که معلول به دنیا می‌آید، کودکی که دچار بیماری غیر قابل علاج می‌شود، انسانی که نزدیک‌ترین کس خود را از دست می‌دهد، همگی واقعه‌ها و وضعیت‌هایی ناگوارند، اما ناعادلانه (یا عادلانه) نیستند؛ چرا که هیچ‌کدام از تصمیم و رفتار شخص معینی ناشی نشده‌اند. اما اغلب اتفاق می‌افتد که به خاطر گرایش «آنتروپومورفیسمی» که در تفکر و زبان ما وجود دارد، بسیاری از پدیده‌ها را، از طبیعت گرفته تا نهادهای اجتماعی، دارای فکر و اراده و مسؤولیت تلقی می‌کنیم و دربارهٔ عادلانه یا ناعادلانه بودن کلیهٔ وضعیت‌ها به قضاوت می‌نشینیم<sup>۲</sup>. مفهوم عدالت مستلزم این است که فرد یا افرادی، عملی را باید یا نباید انجام دهند. این مفهوم ایجاب می‌کند که از قبل، قواعدی وجود داشته باشد که معرف مجموعه شرایطی است که در آن، بعضی از انواع رفتار انسانی ممنوع یا الزامی‌اند. بنابراین، تعریف عدالت در چارچوب قواعد رفتاری عادلانه (صحیح) امکان‌پذیر است و

1. Rationalisme Constructiviste.

2. Hayek, *Droit, Législation et liberté*, vol. 2, PUF, Paris, 1981, pp. 37, 38.

بر رفتار مسؤولانه (طبق قاعده یا خلاف قاعده) فرد یا افراد دلالت دارد. در سطح اجتماعی، اعمال هماهنگ افرادی که در یک سازمان با قصد و نیت قبلی و برای هدف معینی گرد هم آمده‌اند، می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد. اما نظمهای اجتماعی خودجوش<sup>۱</sup> را، که تشکیل و عملکردشان به قصد و اراده‌ی افراد معینی بستگی ندارد، نمی‌توان متصف به عادلانه یا ناعادلانه بودن کرد. از این لحاظ، اعمال حکومت را می‌توان از جهت عدالت داوری کرد، اما در مورد خود جوامع انسانی، که نظمهای خودجوشی هستند، چنین قضاوتی جایز نیست.<sup>۲</sup>

باید توجه نمود که هایک به دو نوع نظم در روابط اجتماعی بین انسانها قائل است: یکی نظمی که محصول طرح و قصد<sup>۳</sup> آگاهانه انسانهاست و با هدف یا هدفهای معینی ایجاد می‌شود؛ او این نظم را سازمان<sup>۴</sup> می‌نامد. و دیگری نظمی که با رعایت قواعد رفتاری خاص و طی یک سیر تحولی طولانی، خودبه‌خود به وجود می‌آید و طرح و قصد انسانی در آن نقشی نداشته است و هدف یا هدفهای معینی در تشکیل آن در نظر گرفته نشده است؛ او این را نظم خودجوش توصیف می‌کند. مفهوم نظم خودجوش و تمایز آن با نظم مصنوع ارادی انسان (سازمان) در اندیشه‌ی هایک کمال اهمیت را دارد و در واقع، هسته‌ی مرکزی کل نظام فکری و تعقلی وی را تشکیل می‌دهد. از این رو، برای فهم دقیق نظریات وی درباره‌ی عدالت اجتماعی، لازم است که قدری بیشتر بر روی این موضوع تأکید شود. هایک بر این عقیده است که تقسیم پدیده‌ها به دو مقوله‌ای که امروزه طبیعی و مصنوعی می‌نامیم، به متفکران یونان قدیم، در قرن پنجم پیش از میلاد مسیح، بازمی‌گردد. این تمایز بین پدیده‌ها به این صورت توضیح

1. ordre spontané.

2. Idem, p.39.

3. design به انگلیسی.

4. organization.

داده می‌شده که یک دسته مستقل از عمل انسانی وجود دارند (طبیعی) و دسته دیگر محصول عمل انسانی و یا طرح و قصد آگاهانه وی (مصنوعی) هستند. تمایز غیردقیق در خصوص دسته دوم پدیده‌ها موجب می‌شده که بعضی از نویسندگان یک پدیده معین را، به لحاظ این‌که ناشی از عمل انسانی است، مصنوعی بدانند؛ درحالی‌که نویسندگان دیگری همان پدیده را، به این دلیل که ناشی از طرح و قصد آگاهانه بشری نیست، طبیعی تلقی می‌نمودند. تنها در قرن هیجدهم بود که متفکرانی چون «برنارد مندویل» و «دیوید هیوم»، دسته سوم و متمایزی از پدیده‌ها را آشکار کردند که بعدها «آدام فرگسون» آن را «نتیجه عمل انسانی، اما نه ناشی از طرح و قصد آگاهانه وی» توصیف نمود. هایدک می‌گوید توضیح این دسته سوم از پدیده‌ها که مستلزم مجموعه نظری متمایزی بود، به موضوع علوم اجتماعی نظری (جدید) تبدیل شد.<sup>۱</sup> کشف مقوله سومی از پدیده‌ها به یکباره صورت نگرفت، بلکه در میان فیلسوفان مدرسی (اسکولاستیک‌های) قرون وسطی نیز، بعضی به چنین نتایجی رسیده بودند. در قرن دوازدهم میلادی بعضی از این نویسندگان، تمامی پدیده‌هایی را که محصول تفکر آگاهانه نبودند، تحت عنوان «طبیعی<sup>۲</sup>» طبقه‌بندی می‌کردند. بدین ترتیب، «لوئیس مولینا<sup>۳</sup>»، از متفکران مسیحی یسوعی، در آثار خود از «قیمت طبیعی» سخن می‌گفت و منظور وی این بود که این قیمت «ناشی از خود پدیده است و به قوانین و مقررات بستگی ندارد. این قیمت بستگی به شرایط متعددی دارد که آن را تغییر می‌دهند؛ همانند احساسها، ذائقه‌ها و ارزیابیهای متفاوت افراد». آنها معتقد بودند که قیمت ریاضی و دقیق کالا را نمی‌توان از قبل معین نمود و این قیمت تنها

1. Hayek, op.cit., vol.1, p.23.      2. naturalis.

3. Luis Molina.

نزد خدا شناخته شده است؛ چراکه بستگی به آنچنان شرایط گوناگون و متغیری دارد که هیچ انسانی قادر به شناخت آنها نیست. از این رو، تعیین «قیمت عادلانه»<sup>۱</sup> را باید به عهده‌ی بازار گذاشت<sup>۲</sup>. اما این آغاز تلقی تحولی از نهادهای اجتماعی، در قرون هفدهم و هیجدهم، بویژه تحت تأثیر اندیشه‌های «دکارت»، تحت الشعاع «خردگرایی صنع‌گرا» قرار گرفت و در نتیجه، معانی واژه‌های «عقل» و «قانون طبیعی» کاملاً عوض شد. عقل که دربرگیرنده‌ی توانایی روح انسان برای تمییز بین خوب و بد - یعنی بین آنچه مطابق قواعد موجود است و آنچه نیست - تلقی می‌شد، جای خود را به این دیدگاه داد که عقل عبارت است از توانایی ایجاد چنین قواعدی با حرکت از قضایای اولیه‌ی بدیهی. بدین ترتیب، مفهوم «قانون طبیعی» تبدیل به «قانون عقل» شد. این قانون طبیعی تعقلی جدید (اندیشه‌ی گروسوس و جانشینان وی) در واقع در یک فکر با مخالفان پوزیتیویست خود مشترک بود و آن این‌که همه‌ی قوانین توسط عقل درست شده‌اند و یا دست‌کم می‌توان آنها را کاملاً از طریق عقل توجیه کرد. تفاوت آن دو مکتب در این است که طبق تصور مکتب اول، «حق» را می‌توان از قضیه‌های ماقبل تجربی استنتاج کرد، حال آن‌که پوزیتیویسم، حق را محصول اعمال ارادی و تصمیم‌گیری مبتنی بر شناخت تجربی، در جهت تحقق هدفهای مطلوب انسانی، تلقی می‌کند<sup>۳</sup>. اما از دیدگاه طرفداران نظریه‌ی تحولی (از جمله هایک) حق همانند بسیاری دیگر از پدیده‌های اجتماعی، محصول عمل انسانی است، اما ناشی از طرح و قصد آگاهانه‌ی بشری نیست. هایک بر این عقیده است که حق همانند نهادهای اجتماعی بزرگ دیگر چون زبان، اخلاق، پول، بازار و خود جامعه، به طور آگاهانه طراحی و ایجاد نشده

1. Juste prix.

2. Idem, p. 24.

3. Idem, p.25.

است بلکه محصول یک جریان تحولی طولانی است. این تحول توسط یک سازوکار انتخابی، آزمون و خطا، و از میان رفتن ساختارهای بدون کارایی صورت می‌گیرد<sup>۱</sup>. هدفمند بودن و مفید بودن نهادهایی نظیر پول، بازار، زبان و غیره، اغلب این توهم را به وجود می‌آورد که انسانها به طور تعقلی این نهادها را به منظور همین هدفها طرح‌ریزی و ایجاد کرده‌اند. درحالی‌که در واقع، این هدفمند و مفید بودن همانند عملکرد ارگانهای موجودات بیولوژیکی است و در حقیقت، چنین عملکردی در سایه یک تحول تدریجی طولانی به دست آمده است<sup>۲</sup>.

حال می‌توان پی برد که چرا هایدک از «سرآب» عدالت اجتماعی سخن می‌گوید. در واقع، اگر جامعه را آنچنان‌که وی معتقد است، نظم خودجوش بدانیم، وضع موجود در آن را، هرچند ناگوار و نامطلوب باشد، نمی‌توان ناعادلانه (یا عادلانه) دانست؛ چرا که این وضع محصول طرح و قصد آگاهانه شخص یا اشخاص معینی نیست. عدالت اجتماعی فرد را مخاطب قرار نمی‌دهد، بلکه جامعه را مسئول می‌شناسد. اما سوای خطای «آنتروپومورفیسیم» که جامعه را موجودی صاحب اراده، تصمیم و مسؤولیت می‌داند، تنها در صورتی می‌توان جامعه را مسئول به حساب آورد که از لحاظ ساختار و عملکرد، وضع یک «سازمان» را داشته

1. Idem, p. 26.

هایک با تکیه بر تحقیقات مفصلی که، بخصوص در انگلستان صورت گرفته است، می‌گوید که نظریه تحولی «داروین» ریشه در نظریه‌های نظم خودجوش متفکرین قرن هیجدهم، مانند مندویل و هیوم، دارد. برای توضیح بیشتر ر. ک: پانویس ص ۱۸۱ همان اثر.

2. Hævek, *Scientisme et sciences sociales*, Plon (Agora), Paris, 1953, pp. 131-133.

باشد، نه یک نظم خودجوش. سازمان تشکیلات هدفمندی است که با طرح و قصد آگاهانه بنا می‌شود و هر عضوی برای تحقق هدف یا اهداف سازمان، وظیفه‌ی معینی به عهده دارد و از اختیارات و امتیازات متناسب با آن نیز برخوردار است. مسؤولیتها در سازمان مشخصاً معلوم است؛ بنابراین، اگر امتیازات متناسب با عملکردها نباشد و یا تبعیض در توزیع امتیازات وجود داشته باشد، می‌توان گفت که رفتار مسؤولین ناعادلانه است و در نتیجه، خود سازمان را نیز می‌توان ناعادلانه توصیف کرد. پس تنها زمانی می‌توان از عدالت اجتماعی سخن گفت که جامعه به صورت یک سازمان تصور شود. مفهوم عدالت اجتماعی مستلزم تصور جامعه به صورت سازمان است؛ از این رو، هر اقدامی که در جهت تحقق عدالت اجتماعی صورت می‌گیرد، عملاً به معنای گام برداشتن در جهت تبدیل جامعه به سازمان است. اما یک جامعه بزرگ را هیچ‌گاه نمی‌توان به سازمان تبدیل کرد و همچنانکه خواهیم دید، کوشش در این طریق نه تنها اساس هرگونه عدالتی را از بین می‌برد، بلکه سایر دستاوردهای مهم تمدن بشری را نیز در معرض نابودی قرار می‌دهد.

ظاهراً «جان استوارت میل» اولین کسی است که اصطلاح عدالت اجتماعی را به معنی امروزی کلمه به کار برده و آن را با صراحت، معادل مفهوم عدالت توزیعی قرار داده است. طبق نظر وی، عدالت اجتماعی یا توزیعی یعنی این که جامعه باید رفتار یکسانی با تمام کسانی که شایستگی یکسانی دارند، داشته باشد.<sup>۱</sup> او که در کلیه تعاریف خود از عدالت، همواره رفتار فردی را در نظر دارد، در این یک مورد از رفتار جامعه صحبت می‌کند. تعریف عدالت به این صورت که هر کس باید پاداشی

1. J. S. Mill, *L'utilitarisme*, (1861), Flammarion, Paris, 1988, p.

متناسب با شایستگی‌اش دریافت کند، مستلزم حل این مسئله است که جامعه چگونه می‌تواند شایستگی افراد را تشخیص دهد. سوای این مشکل که تشخیص شایستگی آحاد جامعه بزرگ امری فراتر از توانایی بشری است، باید گفت که اساساً جامعه که به معنای دقیق کلمه، متفاوت از دستگاه حکومتی است، نمی‌تواند در جهت تحقق هدف معینی اقدام کند. از این رو، دست یافتن به عدالت اجتماعی ایجاب می‌کند که آحاد جامعه به گونه‌ای سازمان‌دهی شوند که بتوان آنچه را که در جامعه تولید می‌شود به سهم‌های خاصی بین افراد یا گروه‌ها تقسیم کرد. به عبارت دیگر، جامعه باید به یک سازمان هدفمند تبدیل گردد تا بتوان آرمان عدالت اجتماعی را تحقق بخشید. واضح است که منطبق نهایی چنین کاری به معنای به انقیاد درآوردن افراد و سلب آزادی‌هایشان است. هایدک این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که: آیا چنین تکلیف اخلاقی‌ای واقعاً وجود دارد که انسان خود را مطیع قدرت کند تا با تنظیم فعالیت‌های اعضای جامعه، نوع معینی از توزیع را که به روایتی عادلانه تلقی می‌شود، تحقق بخشد؟<sup>۱</sup> اغلب به سادگی، تصور می‌شود که عدالت اجتماعی ارزش اخلاقی جدیدی است که باید به ارزش‌های اخلاقی پیشین افزوده شود و جای خود را در نظام قواعد اخلاقی پیدا کند. اما بیشتر اوقات از این مسئله غفلت می‌شود که برای عملی ساختن آرمان عدالت اجتماعی، باید نظم جامعه را به طور کلی و بنیادی تغییر داد و در نتیجه، بسیاری از ارزش‌های دیگر را قربانی آن نمود.<sup>۲</sup>

هایدک مخالفتی با دخالت حکومت در امر حمایت از افراد تهیدست، حتی به صورت تضمین حداقل درآمد برای آنها، ندارد؛ اما معتقد است

1. Hayck, *Droit, Législation et liberté*, vol.2, p.77.

2. Idem, p. 81.

که چنین کاری باید حتماً در خارج از چارچوب نظم اقتصادی (بازار) انجام گیرد تا عملکرد آن را مختل نکند؛ وگرنه نتیجه‌نهایی نقض غرض خواهد بود. یعنی ایجاد اختلال در نظم اقتصادی چون موجب تخصیص نامناسب منابع و کاهش امکانات تولید ثروت می‌گردد، از این طریق در نهایت، امکان حمایت از افراد کم‌درآمد را نیز محدودتر می‌کند. کمک به افراد کم‌درآمد را نباید با مسئله توزیع درآمد و ثروت در سطح جامعه، که هدف اصلی عدالت اجتماعی است، یکسان انگاشت. کمک به هم‌نوعان همواره در تمامی جوامع به اشکال مختلف وجود داشته است و باید تأکید کرد که این کار مستلزم دگرگونی نظم اقتصادی نیست. اما آرمان‌خواهی عدالت اجتماعی توزیع درآمد و ثروت را در سطح کل افراد و اقتدار جامعه در نظر دارد و به ناچار، با نظام اقتصادی (تولیدی) تداخل پیدا می‌کند. منطق توزیعی عدالت اجتماعی، عملکرد خنثی و بی‌طرفانه نظم بازار را برنمی‌تابد. در یک جامعه مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد، تخصیص منابع و در نهایت، توزیع درآمد، از طریق سازوکار قیمتها و نظم بازار صورت می‌گیرد. با توجه به این‌که بازار رقابتی نوعی نظم خودجوش و غیرشخصی است، همچنان‌که قبلاً اشاره شد، صفات عادلانه یا ناعادلانه را درباره آن و نتایجی که به بار می‌آورد، نمی‌توان به کار برد. نتایج نظام بازار، همانند نتایج رقابت در یک «بازی»، از قبل معلوم نیست. با وجود این‌که علاوه بر مهارت و جدیت بازیکنان، عوامل خارجی و غیرقابل پیش‌بینی (که اغلب به مجموعه آنها شانس اطلاق می‌شود) نیز در نتیجه مسابقه مؤثر است، اما نتیجه هرچه باشد، نمی‌توان آن را ناعادلانه یا عادلانه خواند. عدالت تنها به نحوه انجام بازی مربوط می‌شود؛ یعنی اگر کسی قواعد بازی را رعایت نکند، عمل وی «نادرست» و غیرعادلانه است و به تبع آن نتیجه بازی را نیز می‌توان ناعادلانه خواند، اما اگر تمام بازیکنان و داور به قواعد بازی پایبند باشند، نتیجه بازی را،

هرچند ناخوشایند و نامنتظره باشد، نمی‌توان ناعادلانه توصیف کرد. این موضوع دربارهٔ بازنده‌ای نیز که شایستگی یکسان یا حتی بیشتری نسبت به برنده دارد و صرفاً برحسب تصادف باخته است، صدق می‌کند. هیچ بازیکن درست‌کاری به صرف این‌که شایستگی بیشتری از برنده دارد، به نتیجهٔ بازی اعتراض نمی‌کند؛ البته به شرط این‌که قواعد بازی کاملاً رعایت شده باشد. علت این امر واضح است؛ عدالت اساساً ویژگی رفتار فردی است و ارتباطی به وضعیت پدیده‌ها ندارد. این موضوع عیناً در مورد نظم بازار نیز صدق می‌کند. نظم اقتصادی بازار مستلزم رعایت بعضی از قواعد رفتاری کلی است. عدالت در اینجا مربوط به نحوهٔ رفتار شرکت‌کنندگان در رقابت اقتصادی و نیز بی‌طرفی داور (دولت) ناظر بر قواعد بازی است. اگر نسبت به قواعد تخلفی صورت نگیرد، نتیجهٔ عملکرد بازار را از زاویهٔ عدالت نمی‌توان داوری کرد؛ چراکه نتایج نظم بازار محصول طرح و قصد قبلی شخص یا اشخاص ویژه‌ای نیست. «توزیع» درآمد و ثروت ناشی از نظم بازار ممکن است برای بعضی بسیار ناگوار بیاید؛ یعنی بازندگانی باشند که از هر نظر «شایستگی» شان بیشتر از برندگان است؛ اما این وضع را نمی‌توان ناعادلانه خواند. چون هیچ رفتار ناعادلانه‌ای آن را به وجود نیاورده است. به کار بردن واژهٔ توزیع در خصوص نظم بازار منشأ ابهام و سوء تفاهم بزرگی است. اقتصاد بازار مبتنی بر مکانیسم (سازوکار) قیمت‌هاست و این سازوکار عبارت است از علایمی برای تولیدکنندگان، که به خاطر نفع خودشان، رو به سوی تولید کالاهایی آورند که افراد جامعه بیشترین نیازمندی یا تقاضا را برای آنها دارند. سازوکار قیمت‌ها راهنمای اولویت‌های تولیدی است و از این طریق، حداکثر خدمت ممکن را برای بیشترین تعداد افراد فراهم می‌آورد. سازوکار قیمت‌ها اطلاعات مربوط به اولویت خواسته‌های افراد (مصرف‌کنندگان) جامعه را به تولیدکنندگان منتقل می‌کند و اساساً یک

نظام اطلاع‌رسانی است و هیچ ربط مستقیمی به توزیع به عنوان هدفی خاص ندارد. چگونگی توزیع نتیجه‌ی تبعی‌آشتی بین خواسته‌های مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان است و وضعیت آن به هیچ‌وجه از قبل قابل پیش‌بینی نیست. حال اگر یک اقتدار مرکزی (مثلاً حکومت) بخواهد وضعیت معینی از توزیع (عدالت اجتماعی) را هدف قرار دهد، به ناچار نظام اطلاع‌رسانی سازوکار قیمت‌ها را برهم می‌زند و کارایی بازار را از آن می‌گیرد. اتخاذ هرگونه سیاست مستقیم توزیعی (عدالت اجتماعی) به معنی نقض و برهم زدن نظم اقتصادی بازار است.

اتخاذ سیاست‌های توزیعی در ادامه‌ی منطقی خود سیاست‌های تولید معینی را نیز به دنبال می‌آورد و در نتیجه، کل نظام اقتصادی از بنیاد دگرگون می‌شود. هایک می‌گوید این فکر که همه‌ی افراد باید متناسب با شایستگی‌هایشان و یا خدماتی که به جامعه می‌دهند، پاداش دریافت کنند، از همان ابتدا مستلزم یک اقتدار مرکزی است که نه تنها مسؤلیت توزیع پاداشها را به عهده داشته باشد، بلکه وظایف افرادی را که پاداش می‌گیرند نیز معین کند. به عبارت دیگر، استقرار عدالت اجتماعی ایجاب می‌کند که افراد علاوه بر پیروی از قواعد کلی (قانون)، دستورات خاصی را که برای هر فرد مشخصی صادر می‌گردد، اجرا کنند. نظم اجتماعی متناسب با چنین وضعی که در آن، افراد در خدمت اجرای هدف‌های معین یک نظام واحد هستند سازمان است و نه نظم خودجوش<sup>۱</sup>. اما تبدیل جامعه به یک سازمان، یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای تمدن بشری، یعنی آزادی‌های فردی را، که عمدتاً در سایه‌ی عملکرد نظم خودجوش بازار ممکن شده است، از بین می‌برد. به عقیده‌ی هایک، یکی از بزرگ‌ترین نتایج استقرار نظم بازار، به صورت نظام اقتصادی غالب بر کل جامعه، که طی

1. Idem, pp. 102-103.

دو قرن اخیر گسترش پیدا کرده است، سلب قدرت از کسانی است که بخواهند از آن استفاده خودسرانه (استبدادی) کنند. او می‌گوید نظم بازار بزرگ‌ترین تحدید قدرت استبدادی را در طول تاریخ بشری عملی ساخته است؛ حال آن‌که سراب عدالت اجتماعی، این پیروزی عظیم (آزادی شخصی) را به طور جدی به خطر می‌افکند.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که هایدک از چند نظر، عدالت اجتماعی را سراب، یعنی مفهومی فاقد مضمون واقعی، توصیف می‌کند. اول همان نکته‌ای است که قبلاً به آن اشاره شد، یعنی اگر عدالت را یک ویژگی مربوط به رفتار فردی بدانیم، مفهومی عدالت اجتماعی تناقض در کلام است. اما اگر منظور از عدالت اجتماعی همان مفهوم قدیمی عدالت توزیعی باشد، امکان آن تنها در محدوده گروه کوچک (همانند خانواده) قابل تصور است، ولی در جامعه بزرگ تحقق‌پذیر نیست. همان‌گونه که اشاره رفت، عدالت اجتماعی مستلزم دخالت اقتدار مرکزی (حکومت) است. برای برقراری برابری مادی و رفاهی بین افراد جامعه، حکومت مجبور است رفتار نابرابری نسبت به افراد داشته باشد؛ چرا که هر فردی دارای توانایی، استعداد، دانش، وضعیت طبیعی و اجتماعی متفاوتی است. بنابراین، ایجاد برابری مستلزم اتخاذ رفتاری نابرابر است. به عبارت دیگر، حکومت مجبور است به جای رفتار مبتنی بر قواعد عام و همه شمول (قانون) از دستورالعمل‌های خاص و موردی استفاده کند. واضح است که در این صورت اساس حکومت قانون و هرگونه نظام حقوقی، که الزاماً مبتنی بر قواعد عام و همه شمول است، برهم می‌ریزد و راه برای اقتدار نامحدود و استبدادی حکومت باز می‌شود. روی دیگر اقتدار نامحدود حکومت، سلب آزادی‌های فردی است. باید تأکید کرد که عدالت

1. Idem, p. 120.

توزیعی تنها در یک گروه کوچک مانند خانواده می‌تواند امکان‌پذیر باشد که در آن رئیس خانواده با اطلاع کامل از وضعیت خاص و نابرابریهای موجود بین اعضای خانواده، می‌تواند توزیع مناسبی را، به گمان خود، بین آنها انجام دهد. اما دسترسی به چنین اطلاعاتی در مورد آحاد یک جامعه بزرگ، برای حکومت یا هر اقتدار مرکزی‌ای عملاً غیرممکن است. بنابراین، اقدام در جهت جاری ساختن عدالت توزیعی در یک جامعه بزرگ کوششی بی‌سرانجام است و تنها نتیجه‌ای که از آن عاید می‌شود، عبارت است از تبدیل جامعه به یک سازمان. به عبارت دیگر، عدالت توزیعی در جامعه امروزی در عمل منتهی به نوعی آرمان‌خواهی سوسیالیستی می‌گردد. از این‌روست که هایک عدالت اجتماعی را «اسب تروا»ی سوسیالیسم می‌خواند. اما نتیجه دیگر کوشش برای تحقق عدالت اجتماعی، همان‌گونه که ذکر شد، محدودتر شدن هرچه بیشتر حوزه اقتدار و اختیار فردی، به لحاظ گسترش اقتدار حکومتی و تبدیل جامعه به سازمان است. هر گام به پیش در جهت عملی ساختن عدالت اجتماعی، گامی به پس در زمینه آزادیهای فردی است. اما زمانی که آزادی فردی از بین می‌رود یا بسیار محدودتر می‌شود، استقلال، اختیار و مسؤلیت فردی، یعنی پایه و اساس هرگونه اصل اخلاقی (از جمله عدالت) نیز از جامعه رخت برمی‌بندد. هایک می‌گوید عدالت اجتماعی موجب وابستگی افراد به قدرت می‌شود و این وابستگی باعث از بین رفتن آزادی تصمیم شخصی، یعنی آنچه هر اخلاقی ضرورتاً براساس آن بنا شده، می‌گردد.<sup>۱</sup>

عدالت اجتماعی علی‌رغم شباهت و قرابت آن با مفهوم قدیمی عدالت توزیعی، مفهومی کاملاً جدید است. عدم توجه به این مسئله

1. Idem, p. 119.

ممکن است موجب بروز سوء تفاهمهایی گردد. در واقع، آرمان عدالت اجتماعی به دنبال نهضت‌های دموکراتیک و مساوات‌طلبانه سیاسی در دوران جدید اروپا (قرون هفدهم و هیجدهم) به وجود آمد. این نهضتها خواهان لغو امتیازهای سیاسی و اجتماعی دوران اشرافیت و برابری همه در مقابل قانون بودند. امکان مشارکت برابر حقوق همه افراد جامعه در زندگی سیاسی یکی از مضامین اصلی کلیه نهضتها و انقلابهای دموکراتیک دوران جدید بود. تحقق کمابیش این آرمانها، توأم با گسترش روابط بازار در جوامع اروپای غربی، شکوفایی اقتصادی چشمگیری را، بویژه طی قرن نوزدهم، به دنبال آورد. اما به وضوح پیدا بود که همه آحاد و اقدار جامعه به یکسان نمی‌توانند از این فراوانی ثروت و رفاه بهره گیرند. در مواردی نابرابریهای اقتصادی حتی از گذشته بیشتر شده بود، به طوری که این امر موجب گردید که رؤیای جاودانه «دوران زرین گذشته» در خوابهای پریشان‌گروههایی از مردم و نیز روشنفکران پدیدار شود. به طور کلی، دو نوع عکس‌العمل نسبت به این وضع به وجود آمد: یکی محافظه‌کارانه، که تمامی ناهنجاریها را ناشی از انقلابها و دگرگونی نظم پیشین قلمداد می‌کرد؛ و دیگری رادیکال و سوسیالیستی، که انقلابهای دموکراتیک و آزادی‌خواهانه را ناقص و ناتمام تلقی می‌کرد و معتقد بود که دموکراسی و آزادی سیاسی را باید با دموکراسی و آزادی اقتصادی (آزادی از فقر) تکمیل نمود. آرمان عدالت اجتماعی در چنین شرایطی پدید آمد. عدالت اجتماعی که بعضاً آن را عدالت اقتصادی نیز می‌نامند، در حقیقت عبارت است از کنترل نظم اقتصادی و تنظیم ارادی توزیع ثروت به منظور فایق آمدن بر نابرابری اقتصادی ناشی از نظم بازار. مفهوم عدالت اجتماعی براساس این تصور به وجود آمده است که با شناخت کامل قوانین اقتصادی، می‌توان آنها را به منظور تحقق اهداف اجتماعی معینی (توزیع عادلانه درآمد) به خدمت گرفت؛ غافل از این‌که چنین

اقدامی به معنی تبدیل جامعه به سازمان، یا به عبارت دیگر، از میان برداشتن نظمی (خودجوش) است که قوانین اقتصادی خود بیانگر عملکرد آن هستند. این بر شاخ نشستن و بن بریدن در واقع منطق درونی هر نوع سیاست سوسیالیستی و آرمان‌گرایی مبتنی بر عدالت اجتماعی است.<sup>۱</sup>

نکته مهمی که درباره‌ی جوامعی مانند جامعه‌ی ما، که هنوز به توسعه‌ی اقتصادی پایدار دست نیافته‌اند، باید مورد تأکید قرار گیرد این است که خلط آرمان عدالت اجتماعی با مفهوم قدیمی عدالت توزیعی، در عمل منجر به اتخاذ سیاستهای ضد توسعه می‌گردد؛ بدین معنا که پیوندی ناگفته و شاید ناخواسته بین نیروهای محافظه‌کار، که از هرگونه تحولی واهمه دارند و «عدالت توزیعی» را تضمینی برای حفظ وضع موجود تلقی می‌کنند، و نیروهای «چپ» ترقی‌خواه، که خواهان توزیع ثروت و درآمد با آرمان سوسیالیستی «عدالت اجتماعی» هستند، به وجود می‌آید. حاصل چنین ترکیب متناقض و نامتجانسی تبدیل حکومت به تنها «قیم» اقتصادی جامعه و ایجاد سد محکمی در برابر ابتکارات فردی و گسترش نظام بازار رقابتی است. کشورهای آمریکای لاتین نمونه‌ی بارزی در این خصوص هستند؛ تمایل به سیاستهای مرکانتیلیستی (سوداگرانه) که ریشه در گذشته تاریخی بسیار دور و فرهنگ کشورهای آمریکای لاتین دارد، با خواست نیروهای «پروگرسیست» (پیشرو) به منظور استفاده از دولت

۱. «فرانسویس فوکویاما» نیز به شیوه‌ی خود این تناقض بین آرمان سوسیالیستی و عملکرد آن را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید آرمان مارکسیستی گسترش «قلمرو آزادی» (عمدتاً آزادی از فقر) به طور نسبی و بیش از هر نظامی، در جوامع پیشرفته‌ی مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد تحقق یافته است. ر.ک:

Francis Fukuyama, *La fin de L'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris 1992, pp. 161-162.

برای توزیع مجدد ثروت بین فقرا، تحت لوای «عدالت اجتماعی»، گره خورده و عملاً دولت را در این جوامع، تبدیل به فعال مایشاء اقتصادی و سیاسی کرده است.<sup>۱</sup> اتخاذ بدون تأمل آرمان عدالت اجتماعی به عنوان یکی از آخرین دستاوردهای انسانی تمدن جدید، علاوه بر مشکلاتی که ذکر شد، زیان جبران‌ناپذیر دیگری نیز به همراه می‌آورد و آن بی‌اعتبار کردن شأن و منزلت «حق» و «قانون» در جامعه است. البته این مسئله منحصر به جوامع توسعه‌نیافته نیست، اما شدت و حدت آن در این‌گونه جوامع بیشتر است. هایدک می‌گوید اخیراً، یک مفهوم ایجابی و مثبت از عدالت، علاوه بر مفهوم سلبی آن، جای خود را در اعلامیه‌ها و اسناد حقوق ملی و بین‌المللی باز کرده است. مفهوم سلبی عدالت به صورت قواعد رفتار عادلانه تعریف می‌شود، اما مفهوم ایجابی عدالت به معنی مکلف کردن حکومت به ادای برخی حقوق خاص و معین برای افراد است، که اغلب به آنها حقوق «اجتماعی و اقتصادی» اطلاق می‌شود. این حقوق، مانند حق کار و مسکن و... در عمل به معنای طلبی است که افراد از جامعه دارند. ادای این‌گونه حقوق و طلبها مستلزم ترتیب دادن روابط اجتماعی به صورت سازمان است. اما می‌دانیم که تبدیل جامعه به سازمان، بنیاد هرگونه قاعده رفتاری عام و همه شمول را از بین می‌برد؛ بنابراین، مشاهده می‌شود که حقوق اجتماعی و اقتصادی جدید به هیچ‌وجه با حقوق مدنی قدیمی سازگاری ندارند و قبول یک دسته از حقوق در حقیقت نفی دسته دیگر است.<sup>۲</sup> این حقوق اجتماعی و اقتصادی جدید برای نخستین بار به صورت مدون و رسمی، در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۸ ذکر

1. A. O. Hirschman, *The Turn to Authoritarianism in latin America* ..., cité in F.Fukuyama, op. cit, p.133.

2. Hayek, op.cit., p.124

شده است. این اعلامیه علاوه بر حقوق مدنی غربی، دارای فصلهایی است که آشکارا تحت تأثیر مفهوم خاصی از حقوق، متأثر از انقلاب مارکسیستی روسیه، تدوین شده است. به دنبال بیست و یک بند اولیه که طی آنها حقوق مدنی کلاسیک عنوان شده است، هفت بند مربوطه به حقوق اجتماعی و اقتصادی آمده است، که در واقع بیانگر حق یا طلبی است که هر فرد از جامعه دارد. اما معنای حقوقی این سخن که هر کس «حق دارد از طریق مساعی ملی و بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خود را، که لازمه‌ی شأن انسانی و رشد آزادانه‌ی شخصیت اوست ... تحقق بخشد» (ماده ۲۲) چیست؟ سوای ابهام موجود در کلیه مفاهیم به کار رفته در این ماده «اعلامیه»، مسئله اینجاست که اگر کسی از این حق محروم شود، چه مرجعی در مقابل وی مسؤول است و او برای احقاق حق خود دعوای خود را در کدام دادگاه باید طرح کند؟ سایر مواد اعلامیه نیز که به حق کار، مسکن، بهداشت، آموزش و مانند آن می‌پردازد، وضعی به همین منوال دارد. این مواد که بیانگر آمال و آرزوهای بسیار والای انسانی‌اند، هیچ‌کدام منزلت حق، به معنای دقیق و حقوقی کلمه، را ندارند. به علت ابهامی که در بندهای این حقوق اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی وجود دارد، مانند «شرایط منصفانه و رضایت‌بخش کار»، «مسکن و مراقبتهای طبی مناسب»، «رشد شخصیت» و ...، هیچ جامعه‌ای هرچند پیشرفته، قادر به سامان بخشیدن به آنها نیست. از این رو، تنها نتیجه مهمی که در نهایت، حاصل می‌شود، بی‌ارج شدن مفهوم «حق» به طور کلی است. هایک می‌گوید معرفی آرمانها و آرزوها به صورت حق، نه تنها اسباب و لوازم افزایش ثروت را از جامعه دور می‌کند، بلکه واژه «حق» را بدون ارزش و فاقد محتوای نماید. واژه‌ای که حفظ معنای حقیقی و دقیق آن، برای برقراری یک جامعه آزاد، دارای کمال اهمیت است.<sup>۱</sup>

1. Idem, p. 127.

# ۵

## اخلاق

### اشاره

از نظر هایک تمدن در سایه تشکیل سنت یا سنتهای مناسب به وجود آمده است. ارزشهای اخلاقی درونمایه اصلی سنت و موجد نظمی است که دوام و بقای جامعه به آن بستگی دارد. انسانها از طریق ارزشهای اخلاقی است که قادر می‌شوند بر برخی از غرایز طبیعی مخرب مسلط شوند و زندگی اجتماعی صلح‌آمیز و پرباری را تشکیل دهند. ارزشهای اخلاقی در حقیقت مبنای تشکیل‌دهنده قواعد رفتاری درست، مناسب و پذیرفته شده برای ایجاد جامعه صلح‌آمیز و پررونق است. از سوی دیگر، اگر توجه کنیم که در اندیشه مدرن، عدالت در چارچوب کردار انسانها تعریف می‌شود، به رابطه بسیار نزدیک میان اخلاق و عدالت نزد هایک پی می‌بریم: عدالت در واقع زیرمجموعه بحث گسترده‌تر اخلاق است. کردار عادلانه عبارت است از کردار منطبق یا سازگار با قواعد رفتاری کلی مورد تأکید سنت، که خود ریشه

در فرهنگ و ارزشهای اخلاقی حاکم بر آن دارد. بنابراین بحث اخلاق مقدمه‌ای است ضروری برای درک مفهوم عدالت از دیدگاه هایک.

مصلحان اجتماعی و اخلاقیون اغلب با سوءظن به علم اقتصاد و مبانی نظری آن می‌نگرند. این سوءظن اگرچه ممکن است از لحاظ علمی موجه نباشد، بی‌علت هم نیست. برخی از مبانی تشکیل‌دهنده علم اقتصاد، مانند حداکثر کردن مطلوبیت و سود به عنوان اصل رفتاری مصرف‌کننده و تولیدکننده، آشکارا در تناقض با اصول «اخلاقی» همه شمولی، نظیر نوع‌دوستی و فداکاری است. این تنش میان اخلاق و اقتصاد نه تنها از چشم پیشگامان و بنیانگذاران علم اقتصاد (لاک، مندویل، هیوم و آدام اسمیت) پوشیده نمانده، بلکه آنها شالوده این علم جدید را با حرکت از این تناقض بنا نهاده‌اند.

اما با تحولات بعدی این علم در جهت استدلالهای صوری و صرفاً ریاضی، منزلت نظری مبانی آن به فراموشی سپرده شد، و اقتصاددانان در برابر نگاه مظنون اخلاقیون ترجیح دادند و انمود کنند که اصل حداکثر کردن نفع خصوصی، صرفاً یک فرض منطقی است و بدین لحاظ فاقد بار اخلاقی می‌باشد. این ترفند چون بر حقیقت استوار نبود نتوانست تنش میان اخلاق و اقتصاد را چاره‌جویی نماید. واقعیت این است که نفع‌جویی شخصی همانند اصول موضوعه ریاضی یک اصل خنثی از لحاظ اخلاقی نیست بلکه، درست برعکس، یک اصل کاملاً اخلاقی است. اگر توجه کنیم که مبنای بسیاری از اختلافات مکتبهای سیاسی و اقتصادی را آرمانها و ارزشهای اخلاقی تشکیل می‌دهند، به اهمیت بحث درباره رابطه میان اخلاق و اقتصاد پی می‌بریم. یکی از معدود اندیشمندان معاصر که چنین رابطه‌ای را مورد تأکید قرار داده، فردریک فون هایک است. پژوهشهای مفصل و چندرشته‌ای وی (از فلسفه و معرفت‌شناسی گرفته تا تاریخ،

سیاست و اقتصاد) دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری و قوام یافتن جوامع گسترده (مدرن) امروزی به طور عمده مبتنی بر تئوری تحولی سنت، به عنوان فرایند دربرگیرندهٔ مجموعه‌ای از ارزشهای اخلاقی، است. به عقیدهٔ هایک اخلاق، نقش تعیین‌کننده‌ای در چگونگی تخصیص منابع کمیاب دارد؛ به طوری که پیشرفت و توسعهٔ اقتصادی جوامع و قوام دوام آنها در نهایت، تابعی از ارزشهای اخلاقی حاکم بر آنهاست.

هایک بر این رأی است که فراتر رفتن انسان از یک موجود وحشی و دست یافتن وی به تمدن، بیشتر در سایهٔ اخلاق و سنت امکان‌پذیر شده است و نه عقل و محاسبه. مسیر شکل‌گیری جوامع گسترده‌تر (از گله‌ها، گروه‌ها و قبایل اولیه)، و حرکت آنها به سوی تمدنهای بزرگ، نشان‌دهندهٔ یک جریان تحولی تدریجی در فرهنگ این جوامع است. طی این جریان تحولی انسانها به مدد قوهٔ تقلید که ذاتی آنهاست، یاد می‌گیرند که چگونه، با مسلط شدن بر برخی غرایز طبیعی و تبعیت از برخی قواعد رفتاری کلی، می‌توانند زندگی اجتماعی صلح‌آمیزتر و پررونق‌تری داشته باشند. البته فرایند یادگیری در این خصوص، همانند فرایند یادگیری در کودکان، به طور عمده غیرعامدانه و غافلانه صورت می‌گیرد. نظم جامعه و تواناییهای فردی و جمعی اعضای آن، تابعی است از قواعد رفتاری حاکم بر روابط میان افراد؛ و این قواعد به نوبهٔ خود بازتابی است از فرهنگ و ارزشهای اخلاقی که افراد در زندگی فردی و اجتماعی بدان پایبندند.

در جریان تحولی جوامع بشری آنچه در واقع اتفاق می‌افتد و تعیین‌کنندهٔ مسیر آینده است عبارت است از: گزینش اصول و قواعد رفتاری که جامعه را پرجمعیت‌تر، پررونق‌تر و قوی‌تر می‌نماید و بقای آن را در شرایط دشوار تنازع با نیروهای مخرب طبیعت و رقابت با سایر جوامع تضمین می‌کند. گزینش فرهنگی که طی آن اصول و ارزشهای اخلاقی «برتر» بتدریج به منصفهٔ ظهور می‌رسند و بناگیزر مورد تقلید و

سرمشق دیگران قرار می‌گیرند، در حقیقت توضیح‌دهنده چگونگی شکل‌گیری جوامع گسترده و متمدن از یک سو، و نابودی گروه‌ها، قبایل و جوامعی که نتوانسته‌اند به ارزشها و فرهنگ مناسبی برای بقای خود دست یابند، از سوی دیگر است. هایک معتقد است که پیروی صرف از غرایز طبیعی، چه از نوع بد آن مانند سلطه‌طلبی و خودخواهی و چه از نوع خوب آن مانند نوع‌دوستی و نیکوکاری که خاص گروه‌ها و جوامع کوچک انسانی است مانع پیدایش جوامع گسترده و متمدن می‌گردد. چنین جوامعی زمانی امکان‌پذیر می‌گردند که روابط میان انسانها نه براساس صرف غرایز، بلکه مبتنی بر قواعد کلی آموخته‌شده - ناشی از ارزشهای اخلاقی و فرهنگ - باشد.

نظم گسترده موجود در جوامع متمدن امروزی محصول طراحی آگاهانه هیچ متفکری نیست، بلکه نتیجه پیروی غیرعامدانه از برخی اعمال و عاداتهای سنتی، و به طور عمده، اخلاقی است که بسیاری از آنها برای انسان مطبوع نیستند و انسانها از درک معنای آنها عاجزند و اعتبار آنها را نمی‌توانند اثبات کنند. با این حال، این اعمال و آداب توسط فرایند انتخاب تحولی، به طور نسبتاً سریعی گسترش می‌یابند. منظور، انتخاب طبیعی گروههایی است که از آنها پیروی می‌کنند و بدین وسیله جمعیت، ثروت و توان آنها نسبتاً به دیگر گروه‌ها فزونی می‌گیرد.<sup>۱</sup>

از نظر هایک نه غرایز انسان به طور طبیعی او را به سوی تمدن (جوامع گسترده) راه می‌برد و نه عقل انسانی دارای آنچنان توانی بوده که بتواند نظم پیچیده لازم برای امکان یافتن جوامع گسترده را طراحی نماید. آنچه توانسته انسان را به مرتبه رفیع زندگی در جامعه بزرگ و متمدن نایل گرداند، چیزی جز سنت نبوده است که میان غریزه و عقل قرار دارد، و

اخلاق در حقیقت درونمایه‌ی برخی از مهم‌ترین تعالیم آن می‌باشد. برای درک دیدگاه‌های هایدک لازم است بدانیم که وی اعمال و رفتار انسانها را ناشی از سه منبع می‌داند که عبارتند از: غریزه، سنت و عقل. او سنت را که بین غریزه و عقل قرار دارد مهم‌ترین منشأ ارزشهای انسانی تلقی می‌نماید.<sup>۱</sup> سنتها در قالب فرهنگ وجود دارند، به سخن دیگر فرهنگ، مجموعه‌ای از سنتهای کم و بیش هماهنگ و منسجم است. هایدک می‌گوید: فرهنگ نه طبیعی است و نه مصنوعی، نه به صورت «ژنتیک» انتقال می‌یابد و نه به صورت عقلانی ایجاد می‌شود. فرهنگ عبارت است از: انتقال قواعد رفتاری تعلیم داده شده‌ای که هیچ‌گاه اختراع نشده‌اند و کارکرد<sup>۲</sup> آنها معمولاً برای افرادی که از آنها تبعیت می‌کنند ناشناخته است. تمدن، به طور عمده، در سایه‌ی مطیع نمودن غرایز حیوانی موروثی به عادات غیرعقلانی [فرهنگ و سنتها] که موجب تشکیل گروههای منظم و با ابعاد تدریجاً فزاینده می‌شد، ممکن شده است.<sup>۳</sup> این‌که تمدن با مهار نمودن برخی از غرایز موروثی امکان‌پذیر شده است، سخن تازه‌ای نیست. اگرچه هایدک درباره‌ی غرایز و ارزشها و قواعد رفتاری ناشی از آنها نکات جالب و بدیعی دارد که ما در ادامه بدان خواهیم پرداخت، اما این ادعا که عقل نقش درجه اول و تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری جوامع گسترده و متمدن نداشته است نیاز به توضیح بیشتری دارد.

درباره‌ی رابطه میان عقل و جریان پیشرفت فرهنگی و تمدنی، نظریه‌ی هایدک با تصور عمومی و حتی تفکر اغلب اندیشمندان و روشنفکران

۱. هایدک، ۱۹۸۹، ص ۱۸۸.

## 2. Function.

۳. هایدک ۱۹۸۹، ص ۱۸۵.

م تفاوت است. او می‌گوید: برای درک چگونگی شکل‌گیری تمدن‌ها، باید به طور کلی این تصور را که انسان در سایه‌ی برخورداری از عقل قادر به تولید فرهنگ بوده است، کنار بگذاریم. آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌نماید، توانایی بیشتر وی در تقلید و انتقال آنچه یاد گرفته است می‌باشد. توانایی وسیع‌تر انسان درخصوص یادگیری آنچه در شرایط مختلف باید انجام دهد یا، مهم‌تر از آن، آنچه نباید انجام دهد، وجه تمایز اساسی وی از دیگر حیوانات و نیز از انسان وحشی است. بسیاری از چیزهایی که وی یاد گرفت - اگر نگوئیم بزرگترین بخش آنها - از طریق یادگیری مفهوم کلمات بود. قواعد رفتاری که او را قادر می‌کرد تا افعال خود را با محیط تطبیق دهد، مسلماً از اهمیتی بیش از «شناخت» شیوه رفتار دیگر چیزها برخوردار بود.

به سخن دیگر، انسان در اغلب موارد یاد گرفت که آنچه را که باید، انجام دهد بدون این‌که بفهمد چرا بایستی آن را انجام دهد؛ و این‌که پیروی از آداب و رسوم بیشتر به نفع اوست تا سعی در درک آنها.<sup>۱</sup>

به عقیده‌ی هایک، سنت، یعنی آداب و رسوم و قواعد رفتاری تقلیدشده، بر عقل تقدم تاریخی و منطقی دارد. او در خصوص شکل گرفتن کلمات و مفاهیم می‌گوید: اشیاء خارجی در اصل از طریق شیوه مناسب رفتار انسان نسبت به آنها تعریف می‌شد. فهرستی از قواعد یادگرفته شده، که شیوه خوب یا بد رفتار در شرایط مختلف را به او یادآوری می‌کردند، به او این توانایی فزاینده را دادند که خود را با شرایط متغیر تطبیق دهد و، بویژه، این‌که بتواند با دیگر اعضای گروه خود همکاری نماید. بدین ترتیب سنتی از قواعد رفتاری، که مستقل از افرادی است که آنها را یاد گرفته‌اند، آغاز به اداره‌ی زندگی انسانی نمود. زمانی که

این قواعد یاد گرفته شده، شامل طبقه‌بندی انواع مختلف اشیاء، آغاز به گنجاندن نوعی بازنمای<sup>۱</sup> از محیط نمود، که به انسان اجازه می‌داد تا حوادث بیرونی را پیش‌بینی نماید و با عمل خود بر آنها سبقت جوید، آنچه ما عقل می‌نامیم پدید آمد. بنابراین احتمالاً مقدار «هوش»<sup>۲</sup> بسیار بیشتری در سیستم قواعد رفتاری متبلور شده، تا در اندیشه‌های یک انسان نسبت به محیط اطرافش.<sup>۳</sup>

با این مقدمه، هایک جایگاه عقل و ذهن متفکر انسان را توضیح می‌دهد: «بنابراین گمراه‌کننده است اگر تصور کنیم که مغز یا ذهن یک فرد، اوج سلسله مراتب ساختارهای پیچیده ایجاد شده طی جریان تحولی است، و اوست که فرهنگ را ابداع کرده است. ذهن در یک ساختار سنتی و غیرشخصی قواعد آموخته شده، پوشیده است و توانایی وی در منظم نمودن [طبقه‌بندی] تجربه‌اش پاسخگو است موروثی در چارچوب فرهنگی که هر ذهن فردی در آن پرورش یافته است. مغز اندامی است که ما را قادر به جذب فرهنگ می‌کند، اما نه ابداع آن. این سومین دنیا، به اصطلاح سرکارل پوپر، با این که هر لحظه توسط میلیون‌ها ذهن متفاوت که در آن مشارکت دارند، حفظ می‌شود نتیجه یک جریان تحولی متمایز از تحول بیولوژیکی مغز است، که ساختار بسیار متکامل آن زمانی مفید واقع می‌شود که یک سنت فرهنگی برای جذب وجود داشته باشد. به سخن دیگر، ذهن نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر به صورت بخشی از یک ساختار متمایز دیگر یا نظم متمایز [فرهنگ]، به رغم این که این نظم دوام و گسترش نمی‌یابد مگر به این علت که میلیون‌ها ذهن، اجزاء آن را جذب می‌کنند و تغییر می‌دهند.»<sup>۴</sup>

1. representation.

2. intelligence.

۴. همان، ص ۱۸۸.

۳. همان، ص ۱۸۸.

همچنان‌که ملاحظه شد در اندیشه‌هایک عقل و ذهن فعال انسان محصول فرهنگ (و سنت) است نه منشأ آن. و اگر بشر توانسته است با مهار زدن بر غرایز خود و ایجاد قواعد رفتاری مغایر با آنها، جوامع هرچه گسترده‌تر و متمدن‌تری به وجود آورد، این در درجه اول در سایه برخی سنتهای مناسب امکان‌پذیر شده است. این سنتها طی یک جریان انتخابی تحولی، و به طور خودجوش، پدیدار شده‌اند و هیچ ذهن یا عقل فردی‌ای آنها را ابداع نکرده است. واقعیت این است که عقل فردی به رغم این‌که مهمترین وسیله محاسبه و پیش‌بینی انسانهاست، قادر به درک و احاطه کامل بر نظمهای پیچیده حاصل از سنتها و فرهنگ مانند زبان، اخلاق، حقوق، پول و بازار نیست؛ بنابراین، و به طریق اولی، نمی‌تواند مدعی ابداع آنها یا ابداع جایگزینهای کامل‌تری برای آنها باشد.<sup>۱</sup>

اما همه عقل‌گراها، فیلسوفان و دانشمندان این واقعیت را نمی‌پذیرند و بسیاری معتقدند که ترقی و تمدن در گرو عقل محاسبه‌گر انسان است و برای دست یافتن به جامعه مطلوب که به طور عقلایی طراحی و ایجاد می‌گردد، باید همگی آن قواعد رفتاری و سنتهایی را که نمی‌توان توجیه عقلانی برای آنها تصور نمود به کناری نهاد و اخلاق جدیدی را بی‌ریزی نمود. هایک این نوع از خردگرایی را صنع‌گرایانه می‌نامد که به عقیده وی نسخه منحط و نادرستی از تفکر عقلانی است که اندیشه‌ها و آرمانهایشان را باید تهدیدی بزرگ و جدی برای تمامی دستاوردهای تمدن بشری تلقی نمود. اما قبل از پرداختن به این موضوع لازم است به آنچه پیش از سنتها و فرهنگ، و به طریق اولی عقل، تعیین‌کننده رفتار انسانهاست توجه کنیم یعنی غرایز.

۱. هایک، ۱۹۵۳، ص ۱۳۵-۱۳۲ و ۱۹۴۹، ص ۲۵.

پیش از آن‌که سنتها و فرهنگ شکل بگیرد، انسانها یا موجودات شبه‌انسانی با غرایز خود زندگی می‌کردند. غرایز و ارزشهای ناشی از آن، در تشکیل قواعد رفتاری انسانها تقدم زمانی دارد. هایدک می‌گوید نوع انسانی و اجداد بلافصل آن صدها هزار سال زندگی قبیله‌ای و گروهی را پشت سر گذاشته است. غرایز انسان در تناسب با این نوع زندگی گروهی شکل گرفته است. این غرایز که به طور ژنتیکی موروثی است در خدمت تحکیم همکاری میان اعضای گروه بوده است. اعضای گروه هدفهای مشترک و مشخصی را جهت تهیه مایحتاج خود دنبال می‌کردند، و اغلب شخصاً همدیگر را می‌شناختند.

هماهنگی میان اعضای گروه اساساً به غرایز همبستگی و دیگر دوستی<sup>۱</sup> بستگی داشت. البته کاربرد این غرایز محدود به اعضای گروه بود و درباره دیگران صدق نمی‌کرد. انسان تنها به صورت عضوی از یک گروه می‌توانست زندگی کند، انسان مجزا بسرعت به یک انسان مرده تبدیل می‌شد. از این رو هایدک تأکید می‌کند که، از لحاظ تاریخی و تجربی، فردگرایی اولیه «هابز» افسانه‌ای بیش نیست. انسان وحشی، موجود تنها و مجزایی نیست، غرایز وی غرایز جمع‌گرایانه‌اند. «جنگ همه علیه همه» هیچ‌گاه روی نداده است.<sup>۲</sup>

پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا ارزشهای ناشی از این غرایز جمع‌گرایانه را می‌توان ارزشهای اخلاقی تلقی کرد؟ یا به سخن کوتاه، آیا ارزش اخلاقی می‌تواند نشأت گرفته از غریزه - از هر نوع آن - باشد؟ پاسخ هایدک به این پرسش منفی است. او می‌نویسد: «با توجه به اینکه مفهوم اخلاق جز در تقابل با رفتار بی‌قاعد - بی‌اختیار<sup>۳</sup> و

1. altruism.

۲. هایدک، ۱۹۹۳، صص ۲۰-۱۹.

نیندیشیده از یک سو، و جستجوی عقلانی نتایج کاملاً مشخص از سوی دیگر، معنا ندارد، من ترجیح می‌دهم استفاده از اصطلاح اخلاق را منحصر به این قواعد غیرغریزی نمایم که موجب رشد بشریت در سایه‌ی نظم گسترده شده است. عکس‌العملهای فطری<sup>۱</sup> دارای کیفیت اخلاقی نیستند و سوسیوبیولوژیست‌هایی که اصطلاحاتی چون دیگر دوستی را به آنها اطلاق می‌کنند در اشتباه هستند. دیگر دوستی را زمانی می‌توان مفهوم اخلاقی دانست که بگوییم از عواطف دیگر دوستانه باید تبعیت کرد.<sup>۲</sup>

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، از نظر نویسنده ما ارزشهایی مانند دیگر دوستی و سایر ارزشهای جمع‌گرایانه را تا زمانی که عمل به آنها منشأ فطری و غریزی داشته باشد نمی‌توان اخلاقی تلقی نمود. اخلاق به مجموعه‌ای از سنتهای آموخته‌شده مربوط می‌شود، نه رفتار ذاتی و موروثی نوع انسانی. اما تفکیک میان ارزشهای ناشی از غرایز و ارزشهای صرفاً اخلاقی ناشی از سنت (آموخته‌شده) همیشه کار چندان آسانی نیست و در بسیاری موارد مرز میان آنها مخدوش می‌شود. دیگر دوستی به رغم آن‌که ریشه در غرایز دارد، اما چون اغلب مورد تأکید مصلحان اجتماعی قرار می‌گیرد، به صورت یک ارزش والای اخلاقی تلقی می‌شود. از سوی دیگر همان‌گونه که هایک خاطر نشان می‌سازد، «زمانی که اخلاق را دیگر، همچون غریزه، فطری تلقی نکنیم بلکه مجموعه‌ای از سنتهای آموخته‌شده بدانیم، رابطه‌ی آن با آنچه معمولاً تأثرات، عواطف یا احساسات می‌نامیم به مسائل گوناگون جالبی می‌انجامد. اگرچه اخلاق آموختنی است اما همیشه به صورت قواعد صریح عمل نمی‌کند، بلکه

3. impulsive.

1. innate.

ممکن است همانند غرایز به شکل نفرت و بیزاری از برخی از انواع کردار بروز نماید. اغلب، اخلاق به ما می‌گوید که چگونه از میان رفتارهای غریزی فطری انتخاب کنیم یا از آنها پرهیز نماییم.<sup>۱</sup>

طبق نظر هایک به طور کلی دو نوع متمایز از ساختار جوامع بشری را می‌توان از هم تفکیک نمود: جامعه ابتدایی (قبیله‌ای)، و جامعه متمدن که اوج آن «جامعه بزرگ» (به قول آدام اسمیت) یا جوامع مدرن امروزی است. نظم و انسجام جامعه ابتدایی مبتنی بر کردارهای جمعی غایتمند است و قواعد رفتاری عمدتاً ریشه در غرایزی دارند که وجود آنها برای حفظ چنین جامعه‌ای ضرورت دارد مانند: غریزه همبستگی و دیگر دوستی درون‌گروهی (قبیله‌ای).

اما نظم جامعه متمدن ناشی از رعایت قواعد رفتاری کلی و آموخته شده است که همانند قواعد بازی، انتزاعی‌اند و به خودی خود دارای هیچ مضمون مشخصی نیستند. مانند: قاعده درستکاری، و وفای به عهد. رفتار مبتنی بر این قواعد، تنها در سایه تعالیم فرهنگی و سنتی امکان‌پذیر می‌گردد و غرایز صرف نه تنها نمی‌توانند منشأ چنین رفتارهایی باشند بلکه اغلب در تضاد با آنها قرار دارند. به عقیده هایک جامعه متمدن تنها طی تقریباً هشت هزار سال اخیر به وجود آمده و از زندگی شهری، به معنای خاص کلمه که در واقع پیش‌درآمد جامعه بزرگ است، تنها حدود سه هزار سال می‌گذرد. بدین ترتیب او تخمین می‌زند که تمدن محصول کمابیش یک صد نسل از موجودات انسانی است، و گذار به جامعه بزرگ بسیار متأخرتر صورت گرفته است.<sup>۲</sup> تمدن مجموعه خاصی از قواعد و نهادهاست که طی قرن‌ها تحول فرهنگی بتدریج به

۱. هایک، ۱۹۸۸، ص ۱۳؛ ۱۹۹۳، ص ۲۱.

۲. هایک، ۱۹۶۰، فصل ۳؛ گمبل، ۱۹۹۶، ص ۲۷.

وجود آمده‌اند. هایک می‌گوید: دستگاهها و تجهیزات بیولوژیکی انسان همگام با ابداعات فرهنگی و نهادی تحول نیافته است. در نتیجه بسیاری از غرایز و عواطف انسان هنوز سازگاری بیشتری با زندگی قبیله‌ای دارد تا با زندگی در جامعه متمدن. بدین علت تمدن اغلب به عنوان پدیداری غیرطبیعی، بیمارگونه و مصنوعی تلقی می‌شود و انسانها با سماجت در پی فرار از انضباط و الزامات آن هستند.<sup>۱</sup>

جوامع و تمدنهای گسترده امروزی با ساختارهای موجود آن، محصول تحول فرهنگی و سستهایی از قواعد رفتاری ناشی از آن [یعنی اخلاق] است.

قواعد مربوط به مالکیت فردی یا متکثر<sup>۲</sup>، امانتداری، درستکاری، قرارداد، مبادله، تجارت، رقابت، سود و زندگی خصوصی، همگی توسط سنت، آموزش و تقلید انتقال می‌یابد تا توسط گزینه؛ و عمدتاً متشکل از منعها، «نباید انجام دهی»، است که محدوده تصمیمات فردی را معین می‌سازد. هایک تأکید می‌ورزد که نوع بشر با پیروی از قواعدی که اغلب در تناقض با خواسته‌های غرایز است به تمدن دست یافت. این قواعد، اخلاق جدید و متفاوتی را به وجود آورد که «اخلاق طبیعی» یعنی غرایزی را که تضمین‌کننده یکپارچگی گروههای کوچک است، حذف یا محدود نمود.

اظهارات رسوایی برانگیز «برنارد مندویل» در عصر خود مبنی بر این‌که اصل بزرگ زندگی اجتماعی، و پایه و اساس و جوهر تجارت، اشتغال و رونق زندگی اقتصادی، «شر» یا «رذیلت» است، در واقع برای رساندن این معنا بود که قواعد نظم گسترده در تعارض با غرایز فطری یا

۱. گمبل، ۱۹۹۶، ص ۲۸.

«اخلاق طبیعی» که مبنای یکپارچگی گروه کوچک است، قرار دارد.<sup>۱</sup> مندوبیل نشان داد که در یک جامعه بزرگ که، بناگزیب، تقسیم کار گسترده‌ای در آن صورت گرفته است، «خیر عمومی» زمانی تأمین می‌گردد که جلو برخی غریزه‌های «خوب» در عرصه روابط اجتماعی میان انسانها گرفته شود. به عنوان مثال اگر اصل همبستگی و تعاون، که هستی و قوام گروههای کوچک اغلب به آن بستگی دارد، به تمامی عرصه‌های فعالیتهای اجتماعی و اقتصادی در جوامع بزرگ تعمیم داده شود، ثروت، رونق، کارایی و، در نهایت، قوام و هستی این جوامع بتدریج رو به زوال خواهد نهاد. زیرا یکی از مهم‌ترین عواملی که کارایی انسانها را در جامعه مدرن بالا برده و ثروت و رفاه افراد را فزونی بخشیده عبارت است از وجود مالکیت فردی و اعمال رقابت در حوزه‌های گوناگون فعالیتهای اقتصادی. در نتیجه رقابت است که کارآفرینان و مدیران کارآمد در سطوح مختلف پدیدار شده و عهده‌دار امور می‌گردند. در چنین شرایطی، در صورتی که همبستگی - اصل «اخلاقی غریزی» - جایگزین رقابت گردد، همچنانکه مندوبیل بیش از دو سده پیش با شهامت و درایت بیان نمود، فاجعه به بار خواهد آمد.

مثال فرضی دیگری می‌تواند روشنگر بیشتر این مطلب باشد: فرض کنیم در یک جامعه گسترده امروزی، همه آحاد جامعه تصمیم می‌گیرند که به جای مقید نمودن رفتار اجتماعی خود در چارچوب قواعد کلی و قوانین و قراردادهای، به غریزه همبستگی و دیگر دوستی محض روی آورند و نیکوکاری مشخص را اولین اصل رفتاری خود قرار دهند. در این صورت چه اتفاقی خواهد افتاد؟ بسیاری از افرادی که صبح به قصد کار از خانه بیرون می‌آیند هیچ‌گاه به سر کار خود نخواهند رسید. زیرا در مسیر

خود به کسانی برخوانند خورد که هر کدام مشکلات مشخصی دارند و آنها بنا بر اصل همبستگی و نیکوکاری به رفع آنها خواهند پرداخت. مدیر یک سازمان بزرگ دولتی یا خصوصی، بر فرض، ناگزیر خواهد بود به جای آن‌که وقت و انرژی خود را صرف تصمیم‌گیری درباره‌ی منافع صدها یا هزاران نفر نماید، توان خود را در جهت رفع اشکال فنی اتومبیل یک پیرزن ناتوان در کنار خیابان به کار گیرد. بر این قیاس دیگر افراد جامعه نیز هر کدام به کاری غیر از کار اصلی و تخصصی خود مشغول خواهند شد و در نتیجه کارایی و نهایتاً نظم و انسجام جامعه فرو خواهد پاشید.

نظریه‌ی مندویل درباره‌ی ممانعت از برخی گزینه‌های «خوب»، موجب اختلاف نظر میان اندیشمندان بعد از وی گردید. «روسو» از غرایز «طبیعی» دفاع کرد، در حالی که هیوم، فیلسوف معاصر وی، آشکارا اظهار داشت که «عاطفه‌ی شریفی مانند بخشندگی، به جای آن‌که انسانها را با [زندگی در] جوامع بزرگ سازگار سازد، همان قدر ضد چنین جوامعی است که تنگ‌نظرانه‌ترین خودخواهیها».<sup>۱</sup>

هیوم بخوبی دریافته بود که سخاوت زیاد مانع پس‌انداز، یعنی منبع سرمایه‌گذاری و پیشرفت اقتصادی، است. بنابراین سخاوت اگرچه در خانواده، محفل دوستانه و گروه کوچک، عاطفه‌ی شریفی تلقی می‌شود، اما چون در جامعه‌ی بزرگ خلاف «خیر عمومی» عمل می‌نماید، منزلت اخلاقی آن همانند تنگ‌نظرانه‌ترین خودخواهیهاست. هایک می‌گوید: پیوند میان اقتصاد و قواعد انتزاعی متعددی، مانند آنچه مربوط به مسؤولیت فردی و مالکیت فردی می‌گردد، تصادفی نیست. اقتصاد از همان ابتدا به سؤالاتی درباره‌ی چگونگی تشکیل نظم گسترده میان انسانها از طریق فرایند تغییرات و ارزیابی‌هایی که فراتر از توانایی مشاهده و درک

ماست، آغاز می‌کند. به عقیدهٔ هایک، آدام اسمیت اولین کسی بود که دریافت که ما در جامعهٔ بزرگ در برابر شکل‌هایی از نظم و همکاری میان انسانها هستیم که فراتر از توانایی درک و شناخت ماست. او در ادامه می‌نویسد: «شاید بهتر بود «دست نامرئی» وی را «مدل نامرئی» یا غیر قابل مشاهده توصیف می‌کردیم. از طریق نظام قیمت‌ها، ما در شرایطی که از کلیت آن آگاهی نداریم، کارهایی انجام می‌دهیم، و این کارها نتایجی به بار می‌آورند که در پی آنها نبوده‌ایم. در جریان فعالیتهای اقتصادی [مبادله]، ما از نیازهایی که برآورده می‌سازیم اطلاع نداریم، و از منشأ آنچه دریافت می‌نماییم بی‌خبریم. تقریباً هر کدام از ما به کسانی خدمت می‌کنیم که نمی‌شناسیم و یا حتی از وجودشان ناآگاهیم، و در مقابل ما دائماً از خدمات افراد دیگری زندگی می‌کنیم که چیزی راجع به آنها نمی‌دانیم. چنین چیزی به این علت ممکن می‌شود که ما خود را در چارچوب بزرگ نهادها و سنتهای اقتصادی، قانونی و اخلاقی مقید کرده‌ایم.»<sup>۱</sup>

خیری که هر فرد در یک جامعهٔ گسترده به دیگر افراد ناشناس می‌رساند بسیار بیشتر از نیکوکاری مستقیم است. زیرا کارایی نظم گسترده (مکانیسم قیمت‌ها و تقسیم کار وسیع) خیلی بیشتر است. اما غیرمستقیم و غیرعامدانه بودن آن از یک سو و ناشناس ماندن کسانی که از آن بهره‌مند می‌شوند از سوی دیگر، موجب می‌گردد که غریزه همبستگی و دیگر دوستی انسانها در جامعهٔ گسترده ارضا نشود، و نیاز به نیکوکاری مستقیم همچون انگیزه‌ای قوی باقی بماند. انسانها در یک جامعهٔ بزرگ با نظم گسترده نسبت به گروه کوچک، خیر فوق‌العاده بیشتری به هموعان خود می‌رسانند، اما به طور پارادوکسیکال، از لحاظ

اخلاقی کمتر احساس رضایت می‌کنند. این پارادوکس، بخصوص برای متفکران و روشنفکرانی که به علم اقتصاد آشنایی نداشتند، منشأ سوء تفاهمهای بسیاری درباره‌ی منزلت اخلاق در جامعه‌ی مدرن بوده است. به عقیده‌ی هایک علم اقتصاد، امکان تحقق و چگونگی عملکرد نظم گسترده در جوامع مدرن را تبیین می‌کند، و توضیح می‌دهد که چگونه این نظم خود یک فرایند جمع‌آوری و نیز استفاده از اطلاعات بسیار پراکنده در میان افراد جامعه است. اطلاعاتی که هیچ سازمان برنامه‌ریزی - و به طریق اولی هیچ فردی - قادر به شناخت، تسلط و کنترل آن نیست. وقتی نظمی به وجود می‌آید که امکان استفاده از اطلاعات پراکنده را فراهم می‌آورد، دیگر برای افراد ضرورتی ندارد که برای رسیدن به هدف مشترکی به توافق برسند (مانند آنچه در گروه کوچک اتفاق می‌افتد)، زیرا اطلاعات پراکنده و استعدادهای افراد از این به بعد می‌تواند در خدمت اهداف متفاوتی مورد استفاده قرارگیرد. هایک در ادامه می‌نویسد: «چنین جریانی در بیولوژی نیز همانند اقتصاد مشاهده می‌شود. حتی در بیولوژی به معنای محدود کلمه، تغییرات تحولی به طور کلی گرایش به حداکثر صرفه‌جویی در استفاده از منابع را دارد.»<sup>۱</sup> او به نقل از بیولوژیست‌های معروف معاصر تأکید می‌ورزد که تحول بیولوژیکی، کورکورانه مسیر استفاده‌ی حداکثر از منابع را طی می‌کند.<sup>۲</sup> و این‌که «اخلاق عبارت است از مطالعه‌ی شیوه‌ی پرداختن به تخصیص منابع.»<sup>۳</sup>

از دیدگاه وی این اظهارات نشان‌دهنده‌ی پیوندهای درونی نزدیک میان تحول، بیولوژی و اخلاق است. هایک تأکید می‌ورزد که تحول فرهنگی، در واقع، ادامه‌ی تحول بیولوژیکی (ژنتیکی) است. انتقال فرهنگ و تمدن از

۱. هایک، ۱۹۹۳، ص ۲۴. ۲. هوارد، ۱۹۸۲، ص ۸۳.

۳. هاردین، ۱۹۸۰، ص ۳.

نسلی به نسلهای بعد به صورت ژنتیکی صورت نمی‌گیرد، بلکه توسط سنت انجام می‌شود. به نظر می‌رسد که حلقهٔ پیوند میان انتقال بیولوژیکی و انتقال فرهنگی عبارت است از توانایی یادگیری انسان از هموعان خود بخصوص از طریق تقلید. این توانایی یکی از ویژگیهای ذاتی انسان است که به جایگزینی برخی غرایز توسط قواعد رفتاری و سنتها (فرهنگ) کمک می‌نماید. طولانی شدن دوران کودکی و نوجوانی، که جزئی از این توانایی است، احتمالاً آخرین مرحلهٔ تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز در تحول بیولوژیکی بوده است.<sup>۱</sup>

انسان امروزی، در واقع، محصول یک جریان تحولی متشکل از دو مرحلهٔ بیولوژیکی و فرهنگی است که دومی نسبت به اولی بسیار کوتاه و متأخر است. از دیدگاه هایدک هر دو نتیجه، ناشی از انتقال ژنتیکی و انتقال فرهنگی را می‌توان سنت نامید؛ اما آنچه مهم است، این است که آنها اغلب در تضاد با هم هستند. نکتهٔ مهمی که باید بر آن تأکید ورزید این است که تحول فرهنگی و سنتهای ناشی از آن (اخلاق فرهنگی)، منجر به نابودی کامل سنتهای ناشی از تحول بیولوژیکی (اخلاق طبیعی) در همهٔ ساختهای زندگی انسان نمی‌گردد. این دو اخلاق، در همکاری و تضاد با هم، در زندگی انسان مدرن امروزی حضور دارند: علی‌رغم تحول فرهنگی و به وجود آمدن تمدنهای گوناگون، انسانها از غرایز حاکم بر گروه کوچک منفک نشده‌اند. هایدک می‌گوید: ما از میراث گروه کوچک جدا نشده‌ایم، و غرایز ما، نه کاملاً با نظم گسترده - که پدیداری متأخر است - سازگاری یافته و نه توسط آن کاملاً خنثی شده است.<sup>۲</sup> بعلاوه، باید تأکید نمود که ساختارهای نظم گسترده، در جوامع امروزی، تنها از افراد تشکیل نشده است بلکه در آنها تعداد زیادی نظامهای فرعی - مانند

۲. هایدک، ۱۹۹۳، صص ۲۷-۲۸.

۱. هایدک، ۱۹۹۳، ص ۲۸.

خانواده، سازمانها و دیگر گروههای کوچک - نیز هستند که اغلب با هم تداخل دارند. درون این نظمهای فرعی پاسخهای غریزی قدیمی همانند همبستگی و دیگر دوستی به حیات خود ادامه می‌دهند. اما اینها به رغم اهمیتی که برای کارکرد گروههای کوچک دارند، نمی‌توانند مبنایی برای یک نظم گسترده‌تر فراهم آورند. به عقیده‌هایک بخشی از مشکل ما در حال حاضر این است که باید دائماً زندگی، اندیشه و احساسات خود را طوری تعدیل کنیم که به طور همزمان در میان دو نوع نظم مختلف و طبق قواعد متفاوت به سر بریم. اگر به پیروی از امیال غریزی و احساساتی، قواعد دست نخورده و نامحدود میکروکوسم (یعنی گروه کوچک، مثلاً خانواده) را به ماکروکوسم (تمدن گسترده) تعمیم دهیم و در آن عملی سازیم، با این کار ماکروکوسم را نابود می‌کنیم. و اگر برعکس بخواهیم دائماً قواعد نظم گسترده را در گروههای محدودتر و خودمانی‌تر جاری سازیم، اینها را با این کار از بین خواهیم برد. ما باید یاد بگیریم که همزمان در دو دنیای متفاوت زندگی کنیم.<sup>۱</sup>

اما زندگی در دو دنیای متفاوت، و بعضاً متضاد، نه آسان است و نه دل‌پذیر. این مشکل، بخشی از ناخرسندی درونی و تشویش دایمی انسان مدرن را توضیح می‌دهد. زندگی در جامعه‌ی متمدن مستلزم انضباط سختی است که طی آن زندگی انسان در دو ساحت متناقض جریان می‌یابد. جای تعجبی نخواهد داشت، اگر تصور کنیم که گرایشی ذاتی، انسان مدرن را به گریز از این انضباط سخت و بازگشت نهایی به دنیای صرف غریزه‌ها فرا می‌خواند. هایک می‌گوید: به نظر می‌رسد که کریستف کلمب تشخیص داده بود که زندگی انسانهای وحشی (در قاره‌ی آمریکا) برای غرایز فطری انسان دل‌پذیری بیشتری دارد. او از این امر نتیجه می‌گیرد که احتمالاً

نوستالژی آبا و اجدادی<sup>۱</sup> برای زندگی انسان وحشی، منشأ اصلی سنت جمع‌گرایانه<sup>۲</sup> است. او به دفعات تأکید می‌ورزد که: «سوسیالیسم بسادگی عبارت است از تأیید دوباره اخلاق قبیله‌ای؛ اخلاقی که تضعیف تدریجی آن حرکت به سوی جامعه بزرگ را امکان‌پذیر ساخته است.»<sup>۳</sup>

به عقیده هایدک تنها اصل اخلاقی که توانسته است رشد یک تمدن پیشرفته را ممکن سازد اصل آزادی فردی است، یعنی این‌که فرد در تصمیم‌گیریهایش توسط قواعد رفتاری کلی و انتزاعی هدایت شود و نه توسط دستورهای مشخص. در این صورت افراد این توانایی را می‌یابند که حوزه حفاظت‌شده‌ای (مالکیت شخصی) برای خود ایجاد کنند که مصون از اراده و تعرض خودسرانه دیگران باشد، به طوری که در چارچوب آن بتوانند استعدادهایشان را در جهت اهدافی که انتخاب نموده‌اند به کار گیرند.<sup>۴</sup>

آزادی نزد هایدک به معنای آزادی از همه قید و بندها و رها شدن در دنیای غرایز نیست، بلکه برعکس او آزادی را در چارچوب قید و بندهای کلی، یعنی قانون، میسر می‌داند. او به نقل از کانت می‌نویسد: «انسان تا زمانی آزاد است که از هیچ کس، جز قانون، اطاعت نکند.»<sup>۵</sup> آزادی به این معنا عبارت است از تعیین حدود اختیار افراد توسط حکومت قانون و جلوگیری از تحمیل اراده آزاد (نامحدود) یک فرد به افراد دیگر. حکومت قانون برای افراد این امکان را فراهم می‌آورد که در چارچوب حدود معینی (حوزه حفاظت‌شده توسط قانون) آزادانه، اهدافی مستقل از اهداف و اراده‌های دیگر افراد جامعه را دنبال نمایند. آنچه زندگی

1. atavism.

2. collectivism.

۴. هایدک، ۱۹۸۱، ص ۱۶۲.

۳. هایدک، ۱۹۹۳، ص ۲۹.

۶. هایدک، ۱۹۸۵، ص ۶۴.

۵. هایدک، ۱۹۸۹، ص ۱۸۱.

صلح‌آمیز انسانها را در جامعه به رغم فقدان هدف مشترک میان آنها امکان‌پذیر می‌سازد و، بعلاوه، موجب فزونی رفاه و ثروت افراد می‌گردد، عبارت است از دادوستد یا مبادله. اما آنچه برای تحقق و رونق مبادلات ضرورت دارد قواعدی است که معین کند چه چیزی به چه کسی تعلق دارد (مالکیت)، و به چه نحوی این مالکیت با توافق متقابل قابل انتقال است.<sup>۱</sup> با توجه به این‌که از دیدگاه هایک مالکیت شرط لازم برای عدالت است<sup>۲</sup>، می‌توان گفت که در اندیشه وی مهم‌ترین ارزشها و نهادهای مؤسس جامعه مدرن - یعنی مبادله آزاد، مالکیت فردی (متکثر) و عدالت - مجموعه به هم پیوسته و منسجمی را تشکیل می‌دهند که در آن، آزادی فردی به عنوان والاترین ارزش اخلاقی، و حکومت قانون به عنوان مهم‌ترین نهاد موجد نظم، نقش اساسی و محوری دارند.

نکته مهمی که باید بر آن تأکید ورزید این است که آزادی به معنایی که اینجا به کار می‌رود هیچ ربطی به آنچه «روسو» و طرفدارن او، «وضع طبیعی» می‌نامند ندارد. آزادی به عنوان یک اصل اخلاقی ناظر بر مجموعه‌ای از سنتهای آموخته شده در خصوص قواعد رفتاری است. به سخن کوتاه، آزادی یک موضوع فرهنگی است و نه طبیعی یا غریزی. بعلاوه، عملی که منشأ آن صرفاً غریزه (فطرت) و یا اجبار (ضرورت) باشد، نمی‌تواند از زاویه اخلاق مورد داوری قرار گیرد. عمل اخلاقی زمانی معنا دارد که توأم با اراده آزاد باشد. در مجبور نمودن افراد به

۱. هایک، ۱۹۸۱، صص ۱۳۱-۱۳۲.

۲. هایک به نقل از لاک می‌نویسد: «آنجا که مالکیت وجود ندارد، عدالت نیز غایب است. این قضیه همان‌قدر صحیح و دقیق است که تمامی برهانهای اقلیدوسی؛ زیرا اندیشه مالکیت ناظر به حق داشتن چیزی است و مفهوم بی‌عدالتی عبارت است از تجاوز به این حق.» [هایک، ۱۹۹۳، ص ۴۹]

نیکوکاری - یا هر کار دیگری - هیچ ارزش اخلاقی‌ای نهفته نیست. بنابراین جامعه گسترده و متمدن که در آن، به قول آدام اسمیت، افراد در چارچوب قانون آزادانه در پی اهداف شخصی خود هستند<sup>۱</sup>، نه تنها فاقد اخلاق نیست، بلکه هستی و عملکرد آن مبتنی بر اخلاق است، و اساساً عمل اخلاقی در چارچوب شرایط و روابط موجود در چنین جامعه‌ای معنای واقعی خود را باز می‌یابد.

۱. اکنون می‌توان به منزلت اخلاقی نفع‌جویی شخصی و حداکثر کردن منافع که در علم اقتصاد بر آن تأکید می‌شود پی برد. پی‌گیری آزادانه اهداف شخصی در چارچوب روابط اقتصادی همان نفع‌جویی شخصی است. زیرا مهم‌ترین هدف اقتصادی فزونی گرفتن بر هزینه‌ها یا ایجاد سود (نفع) است. اخلاقیون در نقادی مبانی علم اقتصاد معمولاً از دو نکته مهم غفلت می‌کنند: اول این‌که، جستجوی هدف یا نفع شخصی در حوزه حفاظت‌شده توسط قانون صورت می‌گیرد و نفع‌جویی خارج از حدود قانون به معنای نفی اصول اقتصادی است. دوم این‌که، کردار مبتنی بر حداکثر کردن نفع، موجب صرفه‌جویی در هزینه‌ها و تخصیص مطلوب‌تر منابع می‌گردد و بدین لحاظ به نفع عموم افراد جامعه است.



## نمایه نام‌ها

پوپر، کارل، ۷، ۸، ۱۴، ۳۸، ۷۱،	آرام، احمد، ۹۳
۸۲، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷،	آکویناس، توماس، ۲۳
۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۵،	آله، موریس، ۸
پولانی، مایکل، ۸، ۵۸	استیگلر، جرج، ۹
تاکر، ۷۳	استوارت، ۱۶، ۲۳
توکویل، ۹	اسمیت، آدام، ۹، ۱۳، ۱۶، ۲۳، ۳۲،
چایلد، گوردون، ۱۱	۷۲، ۷۳، ۸۹، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۳،
داروین، ۱۶	۱۴۹
دکارت، ۱۴، ۳۲، ۱۱۶	اشپنگلر، ۱۵
راینس، لاینل، ۸	اکتون، لرد، ۹، ۲۵، ۲۶
راسل، ۴۱	انیشتین، ۴۱
ژان ژاک روسو، ۱۴، ۷۲، ۱۴۲،	اوکن، والتر، ۱۰
۱۴۸	باورک - اوژن فون بوهم، ۵، ۱۹
سومبارت، ۱۵	بلوگ، مارک، ۷۱
سیسرون، ۲۳	بنتام، ۱۵
شمولر، ۷۰	بورک، ادموند، ۹، ۳۲، ۷۲، ۷۳
شومپتر، ۷۱	بوکانان، جیمز، ۵۰
علی آبادی، ایرج، ۹۴	بوهر، نیل، ۳۲، ۴۷
فایرلند، ۹۵	بیکن، ۱۵، ۹۴
فرگسون، آدام، ۱۶، ۲۳، ۷۲، ۷۳،	پارتو، ۵۴
۱۱۵	پولن، مون، ۸
فریدمن، میلتن، ۸، ۹	پیرام، کارل، ۷۳

والراس، ۷، ۱۷، ۱۸، ۵۴	فوکویاما، فرانسیس، ۱۲۶
ویزر، ۱۷	کانت، ۲۳، ۴۶
ویکسل، ۲۰	کلمب، کریستف، ۱۴۶
هایز، ۱۵، ۱۳۷	کمالی، سید حسین، ۹۵
هایک، فردریش آگوست فون، ۵، ۶	کنت، آگوست، ۱۵
۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴	کندرسه، ۳۲
۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱	کوهن، توماس، ۹۵
۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹	کینز، جان مینارد، ۶، ۱۰، ۱۹، ۲۱
۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹	۲۲، ۴۱، ۷۷، ۷۸
۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷	گروسیوس، ۱۱۶
۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵	لاک، ۲۳، ۱۳۰، ۱۴۸
۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۶	لاکاتوش، ایمر، ۹۵
۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸	لاوال، دانیل، ۶۶
۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶	ماخ، ارنست، ۵
۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۹	مارکس، ۱۵، ۷۴
۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹	مندویل، برنارد، ۹، ۱۳، ۱۶، ۳۲
۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲	۷۲، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۱
۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳	منگر، کارل، ۵، ۱۷، ۷۰، ۱۰۴
۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰	۱۰۸
۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷	مولینا، لوئیس، ۱۱۵
۱۴۸	میردال، گونار، ۱۰
هگل، ۹	میزس، لودویک فون، ۶، ۸، ۱۷
هیتلر، ۲۴	۷۴
هیوم، دیوید، ۹، ۱۳، ۱۶، ۲۳، ۳۱	میل، جان استوارت، ۱۱۸
۳۲، ۷۲، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۴۲	نایت، فرانک، ۹

## نمایهٔ مکان‌ها

بریتانیا، ۱۱	آلمان، ۸۰
پاریس، ۱۱	اتریش، ۱۰، ۷۷، ۱۰۸
شوروی، ۸	اروپا، ۱۲۵
شیکاگو، ۹	اروپای غربی، ۱۲۵
فرایبورگ، ۱۰، ۱۱	ایتالیا، ۸۰



## منابع:

- F. A. Von Hayek, *Individualism and Economic Order*, Routledge, London, 1949.

- F. A. Von Hayek, *Scientism et Science Sociales*, Plon, Paris, 1953.

- F. A. Von Hayek, *The Constitution of liberty*, London, Routledge, 1960.

- F. A. Von Hayek, *Droit, Législation et liberté*, Vol.1, PUF, Paris, 1985.

- F. A. Von Hayek, *Droit, Législation et liberté*, Vol.2, PUF, Paris, 1981.

- F. A. Von Hayek, *Droit, Législation et liberté*, Vol.3, PUF, Paris, 1989.

- F. A. Von Hayek, *The Fatal Conceit, the Errors of Socialisme*, Routledge, 1988.

- F. A. Von Hayek, *La Presomption Fatale, les Erreurs du Socialisme*, PUF, 1993.

- J. G. Hardin, *Promethean Ethics: Living with Death, Competition and Triage*, St. Louis, Washington University Press, 1980.


- J. H. Howard, *Darwin*, Oxford University Press, 1982.

- A. Gamble, *Hayek, The Iron Cage of liberty*, London, Polity, 1996.

Download from: [aghalibrary.com](http://aghalibrary.com)

کتابخانه

شماره هایک  
قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال



۸۰۵۸ (۱)-۳۹/۲-D۵/۵  
۶۶۴۰۰۷۰۶ - خوارزمی