

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله تک‌نگاشت‌های
الگوی اسلامی ایران پیشرفت

بررسی انتقادی سرمایه‌داری به عنوان الگوی پیشرفت:

پارااداکس‌های میان مبانی، وعده‌ها و واقعیت نظام سرمایه‌داری

پیشگفتار

تعیین مبانی، ارکان، چارچوب و مسیر پیشرفت کشور در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران باید با مشارکت گسترده و حضور همه جانبه دانشمندان، محققان، نخبگان دانشگاهی و حوزوی و جوانان این مرز و بوم صورت گیرد. به گواه تاریخ و تجارب گذشته، پیشرفتی همه جانبه و پایدار خواهد بود که مبانی اسلامی و اقتضائات ایرانی در آن توأمان مورد توجه باشد.

اینک مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در آستانه اتمام سه سال تلاش‌های علمی، تخصصی و فکری درباره پیشرفت اسلامی ایرانی، برگزاری نشست‌های علمی و تخصصی، تاسیس اندیشکده‌های مرکز، انتشار صدها مقاله ارزشمند و تهیه نقشه راه تدوین الگو و انجام برخی از مراحل آن، در نظر دارد با هدف تولید دانش و گسترش و تعمیق ادبیات موضوعی در حوزه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، آثاری را به صورت تک‌نگاشت‌های علمی فاخر منتشر نماید. تک‌نگاشت نوشتاری تخصصی و نیمه مبسوط است که توسط یک پژوهشگر خبره در یک موضوع خاص نگاشته می‌شود. تک‌نگاشت از نظر حجم و محتوا حد فاصل مقاله و کتاب است و نویسنده با پردازش و تحلیل یافته‌ها و مطالعات تخصصی پیشین و افزودن یافته‌های پژوهشی جدید خود و تحلیل جامع و منسجم آنها افق‌های تازه‌ای را در زمینه مورد بررسی می‌گشاید.

سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که در مجلدات مختلف منتشر می‌شوند، حاصل تلاش جمعی از استادان، اندیشمندان و محققان دانشگاهی و حوزوی است که مراحل مختلف نگارش، ارزیابی، ویراستاری، تدوین و انتشار را با نظارت متخصصان و اهل فن گذرانده است و در اختیار صاحب‌نظران قرار می‌گیرد. در پایان از مساعدت‌ها و تلاش‌های ارزنده نویسندگان تک‌نگاشت‌ها و داوران و مراکز مختلف علمی و پژوهشی که ما را در تهیه، تدوین و انتشار این سلسله یاری رسانند، تقدیر و تشکر می‌شود. امید است این محتوای علمی بتواند افق‌های نو و روشنی را در پیش چشم متخصصان دانشگاهی و حوزوی بگشاید و هر روز در طی مسیر تدوین و تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گام‌های بلندتر و استوارتری برداشته شود.



فهرست

| | |
|---------|--|
| ۵..... | خلاصه..... |
| ۹..... | مقدمه..... |
| ۱۱..... | آزادی و شکل‌گیری سیستم حکومتی جدید در نگاه جان لاک..... |
| ۱۲..... | رساله اول..... |
| ۱۴..... | رساله دوم..... |
| ۲۱..... | سرمایه داری و مبانی فکری..... |
| ۲۲..... | سرمایه داری و آزادی اقتصادی..... |
| ۲۴..... | سرمایه داری و مبانی اخلاقی..... |
| ۲۴..... | آدام اسمیت و فعل اخلاقی..... |
| ۲۶..... | سمپاتی معیاری برای سنجش اخلاق..... |
| ۳۰..... | اندیشه فایده‌گرایی و فعل اخلاقی..... |
| ۳۱..... | جرمی بنتهام..... |
| ۳۲..... | جان استیوارت میل..... |
| ۳۷..... | لیبرتاریانیسم جدید و تفاوت آن با سمپاتی و فایده‌گرایی..... |
| ۴۱..... | سرمایه داری و آزادی در عمل..... |
| ۴۱..... | دو نگاه به سرمایه داری..... |
| ۴۳..... | ریشه‌های نگاه دینامیک..... |
| ۴۵..... | بسط نگاه دینامیک به سرمایه داری و مقوله آزادی..... |
| ۴۸..... | تحلیل..... |
| ۵۱..... | جمع بندی..... |
| ۵۴..... | در باب الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت..... |
| ۵۵..... | منابع..... |



خلاصه

بدون شک آزادی فردی مهمترین و اساسی‌ترین اصلی است که نظام‌های سیاسی و اقتصادی دنیای جدید مبتنی بر آن بنا نهاده شده است. در این زمینه متفکرانی نظیر لاک^۱ ادعا کردند حقوقی که در گذشته از سمت حاکمان به مردم عطا می‌شد، باید به صورت برعکس از سمت مردم به حاکمان عطا شود. همچنین، حق آزادی مردم و حق ثانویه مالکیت که به مانند برادر دوقلوی حق آزادی تلقی می‌شد، مبنای شکل‌گیری سیستم اقتصادی جدید گردید. سرمایه‌داری به عنوان بستر تحقق این حقوق در بعد اقتصادی، موضوع اصلی این نوشتار است. هدف از این نوشته این است که بررسی کنیم آیا در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت می‌توانیم به سرمایه‌داری به عنوان الگوی موفق رشد اقتصادی و فناوری رجوع کنیم؟ یا اینکه نیازمند شکل‌دهی الگوی جدیدی برای مباحث پیشرفت هستیم؟ این تک‌نگاشت در ابتدا با ارجاع به آرای جان لاک به عنوان تاثیرگذارترین فرد در انقلاب‌های فکری به سمت آزادی، نگاه وی را در این حوزه مورد بررسی قرار می‌دهد. با نگاهی به نظریات وی مشخص می‌شود که حق آزادی در نگاه جان لاک به عنوان یک حق طبیعی که خدا در طبیعت و انسان به ودیعه نهاده است نگریسته می‌شده است. به عبارت دیگر، دفاع لاک از مقوله آزادی کاملاً مبتنی بر یک نگاه مذهبی به خدا و طبیعت و انسان بوده و در نظر جان لاک حق حاکمیت به هیچ‌روی مانند حق ولایت از پدر به فرزند ارشد به ارث نمی‌رسد. بدین ترتیب وی مخالف هرگونه سیستم پادشاهی و حق الهی حاکمیت برای طبقه خاصی بوده است. بالعکس، وی بر حق آزادی انسان پای می‌فشرد و بدین ترتیب آزادی حیات را اصلی می‌داند که باعث شکل‌گیری قراردادی میان مردم می‌شود تا به سبب آن حکومت‌هایی شکل دهند و وظیفه این حکومت‌ها صیانت از همین حق آزادی مردم است.



حق آزادی را جان لاک به سمت آزادی تملک بر ماحصل دسترنج خود انسان یا همان حق مالکیت توسعه می دهد و آن را برادر دوقلوی حق آزادی طبیعی انسانها برمی شمرد. چنین حقی در بستر نظام اقتصاد آزاد امروزه که از آن به نظام بازار یا سرمایه داری یاد می شود به صورت نه تنها آزاد دانستن، بلکه تایید و اخلاقی دانستن دنبال کردن منفعت فردی تبلور یافته است.

از این روی، نوشتار پس از بحث درباب ریشه های فکری آزادی اقتصادی در دیدگاه جان لاک، به سراغ این مساله می رود که آیا اصولا نظام بازار آزاد یا سرمایه داری که مبتنی بر اصل آزادی دنبال کردن منفعت فردی، یا همان لیبرتاریسم یا ماکزیمم کردن مطلوبیت فردی، بنا شده است در دید پدران فکری آن یک نظام اخلاقی به شمار می رود یا نه؟

بدین منظور ابتدائاً به تفکرات اخلاقی فلسفی آدام اسمیت^۱ به عنوان اولین طرفدار نظام اقتصاد آزاد ارجاع می شود و نشان داده می شود که اگرچه اسمیت در کتاب ثروت ملل خود مدافع نظم خود تنظیم بازار مبتنی بر آزادی منفعت فردی بوده است، اما وی کمتر از دو دهه قبل از نگارش این کتاب، در کتاب اخلاقی خود به نام تئوری همزادپنداری اخلاقی، به شدت بر تمامی اصول اخلاقی که نفع فردی را توجیه می کند تاخته است. وی عنوان می کند که فعل اخلاقی فعلی است که همزاد پنداری یک ناظر بی طرف را به همراه داشته باشد و بدین ترتیب اسمیت هرگونه دفاع از منفعت فردی را رد می کند. وی هرگونه تقلیل فعل اخلاقی به رفتار انسان محاسبه گر اقتصادی را مذموم می داند.

به طور مشابه، اگرچه جرمی بنتهام^۲ به عنوان پایه گذار تفکر فایده گرایی به دنبال توجیه فایده گرایی فیزیکی و اندازه گیری آن بود، اما جان استیوارت میل^۳ با تغییر نگرش به فایده گرایی و بسط این مفهوم به وضوح نشان داده که فعل اخلاقی از منظر فایده گرایی فعلی است که نفع برای بیشترین آحاد را به همراه داشته باشد و این مساله مستلزم نیت خیر آفرینی برای اکثریت است. بنابراین در نگاه جان استیوارت میل نیز هیچ گونه اندیشه فایده گرایی نمی تواند همراه با تایید دنبال کردن منفعت فردی باشد که منشا و ریشه تفکرات لیبرتاریسم در نظام سرمایه داری است.

با روشن شدن این بحث که از نظر اخلاقی و فلسفی نمی توان دفاع و یا حتی جانبداری از

1. Adam Smith

2. Jeremy Bentham

3. John Stewart Mill



اصول آزادی دنبال کردن منفعت فردی در نظام سرمایه‌داری، حداقل در دیدگاه دو پدر فکری جریان فلسفه اقتصاد، یعنی آدام اسمیت و جان استیوارت میل، پیدا نمود؛ نوشتار به سراغ این بحث می‌رود که آیا اکنون در عمل در نظام سرمایه‌داری چنین آزادی که خیلی‌ها سنگ آن را به سینه می‌زنند محقق شده است یا نه. بدین منظور، با ارجاع به آراء و نظرات بزرگان این حوزه و گذر از یک نگاه انتزاعی و کاریکاتوری به سرمایه‌داری به سمت یک نگاه دقیق، عمیق و پیچیده، نشان داده می‌شود که چگونه سرمایه‌داری حداقل از سه بعد نه تنها آزادی موعود را برآورده نکرده است، بلکه به صورت بالعکس مردم را اسیر دست بنگاه‌های بزرگ گردانیده و حتی زندگی و علایق فردی آنها نیز به دست اینان شکل می‌گیرد. بدین ترتیب دو پارادوکس اساسی میان فکر و عمل نظام سرمایه‌داری متجلی است که اولی پارادوکس میان نظرات پیشگامان فکری و وعده‌های سرمایه‌داری و دوم پارادوکس میان وعده‌های سرمایه‌داری و تحقق آن است. طبعاً استدلال‌ات فوق به معنای تایید نگاه پدران فکری تمدن غرب نیست، بلکه بحث در باب درستی یا عدم درستی آن نظریات در جای خود مقرر است. از این روی، نمی‌توان به سرمایه‌داری به عنوان یک الگوی مطلوب پیشرفت نگریست و باید به دنبال الگوهای بومی جایگزین بود.

کلمات کلیدی: آزادی، سرمایه‌داری، منفعت‌گرایی، سمپاتی، فایده‌گرایی.





مقدمه

شاید بتوان مهمترین عنصر دنیای امروز^۱ را آزادی^۲ دانست. متفکران بسیاری بعد از رنسانس به تئوری پردازی و باز کردن ابعاد مختلف بحث آزادی پرداخته‌اند. بدون شک جان لاک یکی از مهمترین این متفکران است که با مطرح کردن حقوق طبیعی انسانها که غیر قابل انکار و جدانشدن است، حق آزادی را در کنار حق زندگی و حق مالکیت مطرح ساخت. در نگاه لاک، همه افراد در وضعیت آزادی مطلق قرار دارند، بدون اینکه وابسته به اراده هیچ انسان دیگری باشد (جان لاک، ۱۹۶۰: ۲۸۷). بدین ترتیب، مساله آزادی از یک مساله پراگماتیستی که حاکمان یا دولتمردان بنا به مصالح مختلف بدان بها می‌دادند تبدیل به یک مبحث فلسفی گردید که به زعم اشخاصی چون لاک، ارزش ذاتی دارد و باید بدان بها داد.

در این پارادایم، افرادی چون جان استیوارت میل در رساله در باب آزادی، به روشنی ادعا می‌کند که اثبات بر عهده مدافعان آزادی نیست، بلکه بر عهده مخالفان آن است، آنانی که می‌خواهند آزادی را محدود کنند... این یک فرض پیشینی به نفع آزادی است (جان استیوارت میل، ۱۹۶۳، جلد ۲۱: ۲۶۲). مبتنی بر این نگرش، هر قانون یا قدرتی که بخواهد آزادی مردم را محدود کند، باید برای این کار خود استدلال داشته باشد. از منظر سیاسی، این نگاه باعث می‌شود که نظام سیاسی و حکومتها تبدیل به یک سیستم قراردادی شوند که در آن حکومتها صرفا به وسیله یک قرارداد میان مردم و حاکمان تشکیل می‌شوند و وظیفه مبنایی آنها حفظ حقوق طبیعی شهروندان است و در هر زمان یا مکان، دولتمردان باید برای قید نهادن بر گردن آزادی استدلال محکم داشته باشند.

و حتی در میان متفکران غربی، زمانی که بحث تعارض میان آزادی و برابری و یا تقدم و تاخر

۱. به این دلیل از کلمه مدرن استفاده نشده است چرا که مدرن بار معنایی خاص خود را دارد و دنیایی که امروزه در آن زندگی می‌کنیم، صرفا با ویژگی‌هایی مدرن‌نیت شناخته نمی‌شود.

۲. منظور از آزادی یا عقیده به وجود مقوله‌ای به نام آزادی به عنوان یک مقوله مستقل فلسفی و قابل بحث در این نوشتار کلمه‌ای است که معادل غربی آن liberalism است و خود غربی‌ها هم با این واژه آن را بازمی‌شناسند.



آنها مطرح می‌شود، افرادی مانند پوپر به صراحت ادعا می‌کنند که آزادی مقدم بر برابری است و اگر به دنبال برابری باشیم، آزادی را نیز از دست خواهیم داد و سپس در میان این افراد ناآزاد، برابری نیز حکمفرما نخواهد بود (پوپر، ۱۹۷۴، ۲۰۰۵: ۳۶).

البته متفکران حوزه لیبرالیسم در غرب همگی مدافع یک ارزش ذاتی برای آزادی نیستند و همانگونه که گاس (۲۰۰۴) مطرح می‌سازد، لیبرالیسم یک طیف گسترده است از آنهایی که نظام‌های فکری فلسفی دارند تا کسانی که تئوری‌هایی در ارتباط با ارزش و خوب بودن دارند تا کسانی که تئوری درستی را مطرح می‌سازند تا کسانی که کلا یک دکترین سیاسی دارند. در میان متفکران متاخر، افرادی نظیر جان رالز عقیده داشتند که آزادی یک اصل جامع و جهانشمول نیست که بتوان از آن دفاع کرد (۱۹۹۶). جان رالز در عوض به نوعی لیبرالیسم سیاسی معتقد بود که هدف آن ایجاد یک چارچوب سیاسی است که در ارتباط با دکترین‌های متفاوتی که در مورد آزادی وجود دارد، بدون جهت و بدون تعصب و پیش داوری باشد. به زعم رالز، لیبرالیسم باید به یک مجموعه از اصول کلیدی که مورد توافق و قبول همگان است محدود شود.

در این نوشتار ابتدا به صورت مبسوط جریان سیاسی فکری که منجر به آزادی در انگلستان و سپس آمریکا و فرانسه گردید و در نظریات جان لاک متبلور بود به صورت مبسوط باز می‌شود. سپس مفهوم آزادی اقتصادی در نگاه وی که در نظم خود سازمان ده بازار یا نظام سرمایه داری تحقق یافته است مورد تحلیل قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که این آزادی قرین با یک مفهوم لیبرتارینی به معنای آزادی دنبال کردن منافع فردی است. در ادامه آرای دو تن از پدران اصلی فکری فلسفه اقتصاد یعنی آدام اسمیت و جان استیوارت میل مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده می‌شود که در نگاه آنان چنین تفکر لیبرتارینی به هیچ روی قابل دفاع از نظر اخلاقی نیست. در بخش بعد، این نکته مورد بررسی قرار می‌گیرد که علاوه بر اشکال اساسی در مبنای فکری سرمایه داری به مقوله آزادی، حتی آزادی خامی که در قالب آزادی فعالیت‌های اقتصادی به توده مردم وعده داده شده بود نیز محقق نشده است بلکه به عکس آزادی واقعی اقتصادی در نظام سرمایه داری خود را به شکل آزادی بی حد و حصر بنگاه‌های بزرگ متجلی کرده است. بدین ترتیب، چه در فکر و چه در عمل، نظام سرمایه داری نتوانسته آزادی را به شکل قابل دفاعی برای ساکنان خود به ارمغان بیاورد.



آزادی و شکل‌گیری سیستم حکومتی جدید در نگاه جان لاک

اگرچه جان لاک شاید اولین متفکری نباشد که ایده جدا شدن حکومت از دین و لزوم وجود آزادی برای انسان را مطرح نمود، اما قطعاً تاثیرگذارترین متفکر در این زمینه است (اگرچه تفکرات وی عمدتاً متأثر از جنگ‌های مذهبی آن دوران و رواج بی‌بندوباری و مشکلات فراوان در کلیسا نشأت می‌گرفت). جان لاک را اگرچه شاید نتوان تئوریسین این تحول سیاسی دانست اما بی‌تردید وی از جمله چهره‌های مطرح این دوران است که دو اثر معروفش یعنی نامه‌ای در باب تساهل و دو رساله در باب حکومت (هر دو به سال ۱۶۸۹ یک سال بعد از انقلاب منتشر شدند) در ادامه لیبرالیزه شدن سیستم سیاسی در انگلستان تاثیر داشتند. زندگی لاک متأثر از سه دسته آموزه‌های وی در عرصه‌ی مذهب، سیاست و علوم تجربی بود. در مذهب او دغدغه حقیقت متن مقدس، در سیاست صلح و ثبات حکومت و در علوم جدید دغدغه کشف دنیای نو مختصات فکری لاک را تشکیل داده‌اند. مهمترین نکته زندگی لاک به عنوان یکی از برجستگان مکتب تجربه‌گرای انگلیس همین مسئله تجربه است. در واقع لاک عقاید خود را از دل تجربه‌های سیاسی و مذهبی در دوران پر آشوب قرن ۱۷ انگلیس به دست آورده. حتی عقاید اقتصادی لاک نیز منبعث از تجارب شخصی وی در مسئولیت‌های دولتی است که در سایه‌ی ارل شافتسبری به دست آورده بود.

کتاب دو رساله حکومت چاپ ۱۶۸۹ میلادی است. اگرچه نوشتن این رسالات از سال‌های قبل از پیروزی انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ شروع شده بود. این کتاب شامل دو بخش یا رساله است. در رساله اول لاک در رد دکتترین پدرشاهی به ویژه در پاسخ به اثر سر رابرت فیلمر (۱۶۵۳-۱۵۸۸) یعنی پاتریارکا^۱ است که پس از مرگش در ۱۶۸۰ به چاپ رسید. فیلمر در کتابش با احتجاجات مذهبی از حق الهی پادشاه در سلطنت دم می‌زند و منشا قدرت پادشاه را اعطای این حق از سوی خداوند به پادشاه اول یعنی آدم(ع) می‌داند. بر این اساس جنس قدرت شاه و حیطه اختیارش مانند قدرت خداوند مطلق است.

لاک نیز در رساله اول با نقل قول‌هایی از کتاب مقدس و شیوه تفسیریش از آنچه فیلمر و دیگر تئوریسین‌های طرفدار حق الهی پادشاه نقل کرده‌اند به رد این ادعاها پرداخته. در رساله دوم که تاثیر گذاری و اهمیتش در سیاست عملی بسیار بیشتر است. لاک بخشی ایجابی کار خود در معرفی یک الگوی حکومتی مشروط (ورای اینکه دموکراسی یا پادشاهی



باشد) و مبتنی بر حقوق بنیادین را آورده است. بی تردید رساله دوم مهمترین اثر لیبرالیسم سیاسی است. لاک در بیان حقوقی که به زعم وی حقوق طبیعی^۱ انسانها هستند، حق زندگی، آزادی و حق مالکیت را برشمرد.

رساله اول

لازم به ذکر است که در ترجمه فرانسوی دورساله به سال ۱۶۹۱ مقدمه لاک و رساله اول و فصل اول رساله دوم حذف شده است. یعنی پدران فکری انقلاب فرانسه از جمله مونتسکیو، روسو و ولتر احتمالاً رساله اول را نخوانده اند. تنها چاپ قرن ۱۸ این اثر در آمریکا به سال ۱۷۷۳ در بوستون نیز مانند ترجمه فرانسه فاقد رساله اول بوده است.

رویکرد فیلمر در دفاع از حق الهی پادشاه یک دفاع مذهبی مبتنی بر کتاب مقدس است. اگر چه احتجاج مذهبی در بحث‌ها و نوشتارهای سیاسی مد زمانه بوده اما به نظر لاک، فیلمر از آن دست افرادی است که از متن مقدس ابزاری و سلیقه‌ای استفاده کرده اند. دکترین فیلمر دو بخش اصلی دارد یکی اعطای حق پادشاهی از جانب خداوند به آدم اولین بشر و ولایت پدر فرزندی و بعد پراکنده شدن فرزندان نوح که هر یک به نوعی پادشاهان خانواده و اخلاف خویش شدند. این حق خدا داده‌ی پادشاهی از آدم تا نوح و تا پادشاهان روزگار را لاک از زبان فیلمر اینگونه معرفی می‌کند (لاک، ۱۸۲۳: ۱۱):

«او (فیلمر) می‌گوید «نه تنها آدم که اخلاف پدرشاهش بنا به قانون پدر فرزندی ولایت پادشاهی بر فرزندان‌شان دارند، ص ۱۲ (پاتریارکا). این سروری که آدم به فرمان خدا بر تمام جهان دارا بوده، و بنا به حق خلف آدم بودن، دیگر فرزندان نیز از آن بهرمنند گشته‌اند، همان دامنه اختیارات هر پادشاهی است که از آغاز خلقت تا کنون حکم رانده است. ص ۱۵. اختیار مرگ و زندگی و اعلان جنگ و صلح ص ۱۳. آدم و دیگر پدرشاهان دارای قدرت مطلق در باب مرگ و زندگی رعایای خود بودند.»

آری قدرت پادشاه مطلق است چرا که ولایت شاه بر مردمان، از جانب خدا به آدم اعطا شده و حقی را که خدا به پادشاه اعطا کرده باشد تنها او می‌تواند محدود کند و نه هیچ قدرت مآدون خداوند. بنا به نظر فیلمر آدم(ع) در بدو خلقتش دارای حق بالقوه پادشاهی بوده

1. Natural Rights



اگرچه هنوز تنها بوده است و رعیتی نداشته. از نظر فیلمر نشان می‌دهد که اولین انسان هیچگاه (آنگونه که لاک بعدها تفسیر می‌کند) آزاد خلق نشده بلکه او تحت سلطه خداوند بوده و بعد فرزندان او تحت سلطه او، و به فرمان خداوند از طریق رابطه پدر فرزندی قرار می‌گیرند.

نقش پدر در مسیحیت با قرائت اروپایی نقش بسیار برجسته‌ای است. در واقع در دکتترین تثلیث ذات اقدس الهی در صورت پدر است. و در انجیل‌های چهارگانه خداوند با لفظ پدر آسمانی خطاب شده. پدر، پسر (عیسی مسیح) و روح القدس در عرض هم (بنا به قرائت‌های رسمی کاتولیسیم و کالونیسیم) قرار دارند و این سه یکی هستند با آنکه سه گانه اند. دکتترین تثلیث و نقش پدر در آن از یک طرف و دکتترین دو شمشیر از طرف دیگر در شکل‌گیری دکتترین پدرشاهی تاثیر داشته است.

دکتترین دو شمشیر در زمان پاپ بنیفاست هشتم^۱ در قرن ۱۳ مطرح شد. طبق این نظر حاکمیت کلیسا و پادشاه در واقع یکی است و از جانب خدا و در واقع کلیسا است. دو شمشیر اشاره به روایت انجیل لوقا دارد که در شام آخر مسیح و حواریون مسیح به حواریون رو کرده و می‌گوید سلاح تهیه کنند و حواریون جواب می‌دهند دو شمشیر داریم و مسیح در پاسخ می‌گوید بس است. بعضی تفسیر کرده اند که دو شمشیر متعلق به پترس حواری موسس اولین کلیسا بوده. و دو بودن نماد دوپاره بودن قدرت است که البته هر دو شمشیر در حقیقت از آن کلیساست اما یکی به اقتضا به پادشاهان مطیع کلیسا داده شده است. همین داستان و احتجاجات آن بعد ها از زبان مارتین لوتر این بار با تفسیری دقیقاً عکس تفسیر اول و ذیل عنوان دکتترین دو قلمرو (Two Kingdoms Doctrine) در دفاع از جدایی قلمرو دین و دنیا مطرح شد.

در نگاه لاک، به طور کل دکتترین پدرشاهی از بدو طرح دچار تناقض است. اولاً که احتجاجات کلامی آن مردود است ثانیاً ابتدای آن بر ولایت پدر بر فرزند مشکلات زیادی را می‌آفریند. اگر برادر نتواند بر برادر سلطه یابد (چنانچه فیلمر در این باب احتجاجات سست دیگری را از کتاب مقدس می‌آورد) آنگاه به تعداد پدران روی زمین پادشاه خواهیم داشت. این امتیاز نمی‌تواند بنا به ماهیت ارث نیز، برای فرزند مثلاً ارشد به ارث برسد لذا پادشاهی در این روایت دیگر از حالت حق طبیعی خارج می‌گردد. ثالثاً اگر تمام این امکانات را بپذیریم در



هر زمان تنها یک پادشاه بر حق خواهیم داشت و آن وارث اصلی آدم خواهد بود. لذا حداقل تمام پادشاهان زمان جز یکی غاصب اند و آن یکی نیز راه دشواری در اثبات اینکه وارث آدم است دارد. آری از دیدگاه لاک مالکیت انسانها بر زمین و مواهب آن به طور عام به همه از جانب خداوند اعطا شده است. هیچکس بنا به نص کتاب مقدس بر دیگری حق خلافت ندارد. وی در رساله دوم به بحث ایجابی خود در باب حکومت می پردازد.

رساله دوم

رساله دوم حکومت را بسیاری مانیفست کلاسیک لیبرالیسم و حاکمیت مدنی می دانند. در عمل دو رساله به سرعت پس از چاپ در سال ۱۶۸۹ به ویژه در میان سیاستمداران و قانونگذاران انگلیسی محبوب شد. ماحصل انعکاس اندیشه های لاک در رای و کلای پارلمان اعلامیه حقوق انگلیسی^۱ بود که به صورت قانون در پارلمان در ۱۶ دسامبر ۱۶۸۹ تصویب گشت. محتوای این قانون تماما تحدید قدرت شاه بود مواردی چون عدم توانایی شاه در دخالت در قانون، اعطای آزادی به پارلمان و عدم اختیار شاه در جمع آوری مالیات بدون رضایت نمایندگان قانونی از محتوای این قانون بودند.

هسته ی مرکزی اندیشه لاک مفهوم وضعیت طبیعی^۲ است. مفهوم وضعیت طبیعی در بازه ی گسترده ای از تاریخ توسط اندیشمندان پیش از لاک مورد کنکاش قرار گرفته است از ارسطو گرفته تا فیلسوفان مکتب مدرسی^۳ () کلیسا از جمله آکویناس و نیز فیلسوف سیاسی حامی قدرت بالای حکومت مرکزی یعنی هابز.

بسیاری رساله دوم حکومت لاک را قرائت لاک از وضعیت طبیعی می دانند که در پاسخ به توماس هابز فیلسوف متقدم نوشته شده. اگرچه لاک در رساله دوم چندان اسمی از هابز نمی برد در حالی که به وضوح رساله ی اولش پاسخ مکتوب به نظریه پدر شاهی فیلمر است. به هر ترتیب اگر حتی مخاطب لاک در رساله دوم آرای هابز نبوده، تقابل متد و نتیجه فلسفه لاک و هابز از مهم ترین تقابل های فکری در فلسفه سیاسی کلاسیک است.

لاک و هابز هر دو در مسئله پیشینی بودن وضعیت طبیعی هم داستانند. بر خلاف ارسطو و خلف کلیسایی اش آکویناس که انسان را حیوان مدنی می دانستند و تشکیل حکومت

1. English Declaration of Right

2. State of Nature

3. Scholastic



سیاسی را جزئی از طبیعت انسان می‌انگاشتند. لاک و هابز هر دو وضعیت طبیعی را وضعیت پیشا قراردادی و پیمان سیاسی را متاخر بر وضعیت طبیعی می‌دانند. تفاوت وضعیت طبیعی هابز و لاک در مفهوم حق طبیعی قرار دارد. از لحاظ هابز وضع طبیعی وضعیتی آشوبناک است و از آنجا که قانون منبعث از قرار داد بوده و در وضعیت طبیعی قرارداد و قانونی وجود ندارد جز قانون جنگل لذا حقی هم در آن قابل تصور نیست. هابز وضعیت طبیعی را چنین می‌انگاشت و فلسفه اش کاملاً مبتنی بر یک تقریر اولیه ماتریالیستی از جهان بود. لاک درست در نقطه‌ی مقابل فلسفه اش را بر مبنای یک تئولوژی مسیحی استوار کرد. انسان‌ها چنان که خداوند در متن مقدس بر آن صحنه گذاشته از وی حقوقی را دریافت کرده‌اند. و آن حق مالکیت بر جانشان، و هر آنچه از اسباب دنیوی است که در راستای حراست از حیاتشان به کار آید. پیش از وجود هر حکومتی هم نیز کسی حق (به ما هو حق) ندارد جان کسی را بستاند یا به حق مالکیت وی تجاوز کند.

در داستان کشته شدن هابیل توسط قابیل، قابیل بدون اینکه صحبت از قانون قراردادی به میان آید. پس از قتل برادر می‌داند که از آن پس همگان نفرینش خواهند کرد و هر کس او را بباید هلاک خواهد گرداند. تمام حکایات مذهبی حکایت از وجود قانون خداوندی دارد. و لاک در رساله اول نیز حاکمیت آدم بر فرزندان را یک رابطه پادشاهی نمی‌داند. لذا حاکمیت امری متاخر در جوامع انسانی است و بسیار پیش از ایجاد حکومت، انسان‌ها در وضعیت طبیعی و تحت قانون طبیعت بوده‌اند و هدف قانون طبیعت معطوف به حراست از حیات انسان‌ها یعنی همان عطیه الهی بود.

لاک در رساله وضعیت طبیعی را اینگونه تبیین می‌کند (همان: ۱۰۶):

«وضعیت طبیعی همچنین وضعیت مساوات و برابری است، وضعیتی که در آن همه‌ی قدرت و اختیارات قانونی دو سویه است و هیچکس نسبت به دیگری برتری ندارد. هیچ چیز بدیهی‌تر از آن نیست که همه‌ی آفریده‌های ممنوع و هم‌رتبه، به صورتی اتفاقی و در هم آمیخته، برای بهره‌مندی یکسان از همه‌ی مزایای طبیعت و کاربرد استعدادهای یکسان زاده شده‌اند. این مخلوقات بدون آنکه از دیگری فرمانبرداری کنند، با یکدیگر برابرند مگر آنکه خداوند و سرور همه‌ی آن‌ها بنا به خواست خود و با انتصابی روشن و آشکار به کسی حق برتری و سلطه بر دیگران را اعطا کند.»^۱



لذا وضعیت طبیعی وضعیت برابری است. چنانکه خداوند زمین را به طور برابر برای بهره مندی به همه ی آدمیان بخشیده است. نسبت خداوند و این وضعیت طبیعی را لاک در رساله اینگونه تبیین می کند که (صفحه ۱۰۸):

« وضعیت طبیعی دارای قانون طبیعی است که آن را کنترل و هدایت می کند و همه را به رعایت آن وا می دارد. این قانون که همان عقل است، به همه انسان ها که با آن مشورت می کنند می آموزد که هر کس مستقل و همه با هم برابرند و هیچکس نباید به زندگی، سلامت، آزادی یا دارایی دیگری آسیب برساند. زیرا همه انسان ها آفریده و مخلوق یک سازنده فرزانه ی مطلق و خدمت گذار یک پیشوا و فرمانروا هستند، و برای اجرای اوامر او به دنیا آمده اند.» انسان های آزاد که آزادی خود را از خدا دریافت کرده اند برای هدفی خلق شده اند. و آن اجرای اوامر خداست.

انسان ها تحت قانون طبیعت قرار دارند و لذا بر اساس این قانون پیش از آنکه حکومتی مجری قانون باشد آحاد خود محق به اجرای آن و لذا تنبیه و تعزیر متجاوزین به قانون طبیعتند. لاک می گوید (صفحه ۱۰۸):

« و بدین ترتیب، در وضعیت طبیعی، انسانی بر انسان دیگر مسلط می شود. اما هنگامی که او مجرمی را در اختیار خود می گیرد قدرت مطلق و خودسرانه ای ندارد تا بر اساس امیال و خواست های شخصی او را کیفر دهد، بلکه کیفر او باید کیفری باشد که عقل و وجدان سلیم حکم می کند. آن کیفر باید متناسب با قانون شکنی و در راه ترمیم و مهار کردن مجرم اعمال شود. این دو اصل یعنی ترمیم و مهار کردن مجرم، تنها دلایل موجه برای صدمه رساندن به دیگران، یعنی مجازات مجرم است. قانون شکن، با زیر پا گذاشتن قانون طبیعت، اعلام می دارد که تابع قانونی به جز قانون عقل و انصاف - همان قوانینی که خداوند برای راهنمایی اعمال آدمیان بر سر راه شان قرارداده، است. از این رو چنین انسانی برای بشریت خطرناک است.»

نکته اساسی در فضای فکری لاک یکی بودن قانون خدا طبیعت و عقل است. لاک در واقع قوانین خدا را مصادره به مطلوب عقل نمی کند. از آنجا که مسیحیت مذهبی بی شریعت بود تضاد چندانی بین قوانین عقلی و دینی احساس نمی شد. در واقع تضاد حقوق بشر نوین غربی و احکام شریعت یک تضاد جدید است و در ساحت فکری لاک جایی ندارد. امر قصاص که محل نزاع های بسیاری در میان فعالان حقوقی معاصر است از نظر لاک مبتنی بر قانون



طبیعت حکم خدا و عقل است. در این باب او می‌گوید (صفحه ۱۰۹):

«از این رو، همه‌ی انسان‌ها در وضعیت طبیعی حق دارند قاتل را بکشند. این حق به دو دلیل متعلق به آنهاست: اول، برای ترساندن و بازداشتن دیگران از ارتکاب چنین جرمی) که هیچ خسارتی نمی‌تواند آن را جبران کند)، و دوم، برای در امان داشتن دیگران از تکرار جنایت از سوی کسی که از عقل و معیارهای قانونی، که خداوند در اختیار بشر قرار داده سرپیچی کرده است. او با بی‌حرمتی و قتل نا عادلانه‌ی یک فرد علیه بشریت اعلام جنگ داده است. و می‌توان او را مانند یک شیر یا پلنگ، یعنی جانوران وحشی‌ای که انسان از دست آنها نه اجتماع و نه امنیتی دارد، تباه کرد. اینها همه بر قانون بزرگ طبیعت استوار است که ((هر کس خون انسان دیگری را بریزد خون او باید ریخته شود.)) قائل کاملاً متقاعد شده بود که پس از کشتن برادر خود، همه این حق را دارند که او را تباه کنند. به همین دلیل بود که فریاد برآورد «هر کس مرا پیدا کند باید مرا به قتل برساند» (کتاب پیدایش: ۵-۴)». از لحاظ لاک حق حیات آدمی متعلق به خودش نیست بلکه از آن خداوند است. لذا هر پیمانی که حیات انسانی را تسلیم انسان دیگری کند باطل است. آن شکلی از برده‌داری که جان انسانی را بتواند در کف تصمیم انسان دیگری قرار دهد تنها پیامد یک وضعیت است. وضعیت جنگ. لیکن، هر نوع قرار داد رضایتمندانه خارج از وضعیت جنگی نمیتواند رابطه بردگی-اربابی را موجه سازد. لذا برده‌اولا تجارت پذیر نیست چرا که حق فاتحی که در ابتدا مورد تجاوز قرار گرفته قابل فروش نیست ثانياً هیچ انسانی نمی‌تواند به هر دلیل ولو فقر زیاد خود و حیات خود را که ملک خداوند است به فروش برساند. در واقع آن مدل فروختن فرد نوعی فروختن کار فرد است و خریدار حقی بر جان و مال شخص ندارد.

بر خلاف نظر ارسطو انسان به طبیعتش حیوان مدنی نیست. بلکه انسان‌ها به طور آگاهانه برای فرار از خطرات وضعیت طبیعی داوطلبانه جامعه مدنی تشکیل می‌دهند. لذا جامعه مدنی از لحاظ لاک زمانی ایجاد می‌گردد که (صفحه ۱۴۳):

«بنابراین، هر جا تعدادی از مردم باهم در جامعه‌ای متحد شوند و همه آن‌ها از قدرت اجرایی‌ای که قانون طبیعت در اختیارشان قرار داده در گذرند و آن را به جامعه بسپارند، آن جامعه جامعه‌ای سیاسی یا مدنی است.»

و هدف از تشکیل حکومت توسط انسان‌ها چنانکه لاک می‌گوید چیزی جز ضمانت بر مالکیت انسان‌ها بر جان و مالشان نیست (صفحه ۱۴۳):



« بنابراین هدف اصلی انسان‌ها از پیوند خوردن درون یک تنواره ی سیاسی، و قرار دادن خود تحت یک حکومت، حفظ و مراقبت از مالکیت خویش است، چرا که در وضعیت طبیعی کمبود های زیادی وجود دارد.»

حکومت سیاسی مد نظر لاک توسط قانون طبیعت محدود شده است. در واقع حکومت در این تبیین از ابتدا حداقلی تعریف شده و ماهیتش قراردادی است نه چنان که از دکتربین پدرشاهی استنباط می گردد یک حق الهی. حکومت حداقلی قراردادی نیز ابتنائش بر یک جهانبینی مذهبی است. جهانبینی مبتنی بر برابری انسانها در مقابل قانون خداوند. لذا انسان‌ها بخشی از حقوق طبیعی خداداده را مثل حق کیفر دادن متجاوز، داوطلبانه و قراردادی واگذار می نمایند. تا از مواهب امنیت یک جامعه سیاسی بهره مند گردند.

پس قدرت قانون گذار در این تبیین محدود خواهد بود چنانکه (صفحه ۱۶۳):

« همانگونه که اثبات شد، یک فرد نمی تواند خود را تحت سلطه خودسرانه دیگری قرار دهد، و از آنجا که در وضعیت طبیعی دارای قدرت خودسرانه ای نیست که بتواند آن را روی زندگی، آزادی و مالکیت دیگری اعمال کند، تنها می تواند قدرتی را به جامعه و از آن طریق به قانونگذار تفویض کند که قانون طبیعت برای حفظ و مراقبت از خود و انسان‌های دیگر در اختیار او قرار داده است. بنابراین، قانونگذار نمی تواند قدرتی بیش از این داشته باشد.»

لذا هیچ قانونگذاری تحت هیچ قراردادی نمی تواند فرای قانون طبیعت که همان قانون خداوند است عمل کند. در نتیجه اگر حاکم به حقوق طبیعی سلب ناشدنی آنها تجاوز کند یعنی اموالشان را و یا جانشان را بی هیچ گناه غصب کند. خود را در وضعیت جنگی با مردمش قرار داده و مردم می توانند بلکه مکلفند او را از مقام قدرت به زیر بکشند.

بدین ترتیب وی سیستمی را پایه گذاری کرد که به مخالفت با نظام پادشاهی سابق به پاخواست که در آن پادشاهان حاکم مطلق بودند و اختیار آنها حد و مرزی نداشت و برای زندگی و آزادی مردم تصمیم گیری می کردند. در این نظام جدید سیاسی، حاکمیت به وسیله مردم و حقوق طبیعی آنها محدود می شد و این مردم بودند که تحت یک قرارداد اجتماعی، حاکمان را تعیین می کردند تا از حقوق طبیعی آنها محافظت کنند. چنین سیستمی که تحت عنوان *the consent of government* شناخته می شود، بعداً مبنای شکل گیری حکومت‌های جدید گردید که مهمترین آنها انقلاب فرانسه و ایالات متحده بودند به گونه ایکه پایه گذاران نظام حکومتی این کشورها بر این مبنا قانون اساسی خود را تنظیم



کردند.

توماس جفرسون سومین رئیس‌جمهور آمریکا، مسئولیت تهیه پیشنویس اعلامیه استقلال آمریکا را زمانی که وکیل جوانی بود با تلاش‌های جان آدامز^۱ بر عهده گرفت. جفرسون گفتار معروفی دارد که در آن جان لاک را در کنار بیکن و نیوتن، بزرگترین مردانی معرفی می‌کند که تا آن زمان تاریخ به خود دیده است. اگر چه جفرسون هر گونه کپی برداری از متن دیگری را هنگام نگارش این پیشنویس نفی می‌کند اما تاثیر فکری مستقیم لاک بر وی به ویژه از طریق رساله دوم حکومت و نیز الگو قرار دادن اعلامیه حقوق انگلیسی که ذکر آن رفت به عنوان الگویی برای تهیه این پیشنویس، حکایت از حضور مستقیم و غیر مستقیم لاک در اعلامیه استقلال آمریکا دارد.

. بخش ابتدایی اعلامیه چنین می‌گوید:

«آن هنگام که در گذار رخدادهای انسانی مردمانی ناگزیر می‌شوند رشته‌های سیاسی‌ای را که آن‌ها را با مردمی دیگر پیوند داده‌است بگسلند و برای خود در میان قدرت‌های روی زمین جایگاهی جداگانه و برابر بیابند که قوانین طبیعت و خداوندگار آفریننده طبیعت آن‌ها را سزاوار آن دانسته‌است، احترام شایسته به افکار عمومی بشریت ایجاب می‌کند که آن‌ها عللی را که آن‌ها را به جدایی و می‌دارد اعلام کنند.

ما این حقایق را بدیهي می‌انگاريم که همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند و آفریدگارشان حقوق سلب‌ناشدنی معینی به آن‌ها اعطا کرده‌است، که حق حیات، آزادی، و جستجوی خوشبختی از جمله آن‌هاست. و این که برای تضمین این حقوق، حکومت‌هایی در میان انسان‌ها برپا می‌شوند که اختیارات به حق خود را از رضایت حکومت‌شوندگان کسب می‌کنند. و این که هرگاه هر شکلی از حکومت پایمال کننده‌ی این هدف‌ها شود، حق مردم است که حکومت را تغییر دهند یا براندازند و حکومت تازه‌ای برپا دارند و بنیان آن را بر چنان اصولی بگذارند و قوای آن را به چنان صورتی سازمان دهند که بیش‌تر از همه به نظرشان محتمل می‌رسد که به امنیت و سعادتشان بینجامد. البته دوران‌دیشی حکم می‌کند که حکومت‌هایی که مدت‌هاست استقرار یافته‌اند به دلایل جزئی و زودگذر تغییر داده نشوند؛ و از همین رو تمام تجربیات نشان داده‌است که انسان‌ها بیشتر راغبند، هرگاه بدی‌ها تحمل‌پذیر است، آن‌ها را تحمل کنند تا این که با برانداختن اشکالی که به آن‌ها خو گرفته‌اند وضع خود را اصلاح کنند.



اما هرگاه رشته‌ی دراز سوء رفتارها و زورستانی‌ها پیوسته به همان سیاق ادامه یافت و از قصد کشاندن آن‌ها به زیر یوغ استبداد مطلقه حکایت داشت، حق آن‌ها، بلکه وظیفه آن‌هاست که چنین حکومتی را کنار بگذارند و برای امنیت آینده خود پاسداران تازه‌ای بگمارند.»

اوج حضور این جهانبینی در آغاز پاراگراف دوم است آنجا که حقوق اساسی، سلب ناشدنی خوانده می‌شوند چرا که خداوند آنان را اعطا کرده. حق حیات و حق آزادی و حق جستجوی سعادت (برای حفظ حیات) در دکترین فکری لاک اموری پیشا قراردادی اند. در واقع در وضعیت طبیعی قبل از شکل‌گیری هر حکومتی ما صاحب این حقوق هستیم. و هیچ حکومتی حق ستاندن این‌ها را از هیچ فردی ندارد.

اعلامیه حقوق مردم و شهروندان که مبنای انقلاب فرانسه بود و در سال ۱۷۸۹ آخرین بند آن تصویب شد، تلاش داشت تا حقوق فردی و جمعی را تعریف کند و این اعلامیه نیز با دکترین حقوق طبیعی هدایت می‌شد، حقوقی که جهانشمول است و در تمام زمانها، و در تمام مکانها معتبر است و صرفاً وابسته به ماهیت خود انسان است. بند اول این اعلامیه اینگونه شروع می‌شود:

۱- انسانها آزاد آفریده شده‌اند و آنها در حقوق خود مساوی و آزاد باقی خواهند ماند... و بند دوم به حقوق طبیعی انسانها اشاره می‌کند:

۲- هدف هر جامعه سیاسی حفاظت از حقوق طبیعی انسان است. این حقوق عبارتند از آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ظلم و زور است.

این نگاه در بندهای مختلف اعلامیه حقوق بشر نیز که در سال ۱۹۴۸ به تصویب سازمان ملل رسید منعکس شده است. بند اول این اعلامیه اینگونه شروع می‌شود:

همه انسانها آزاد آفریده شده‌اند و در حقوق و سرنوشت خود مساوی هستند. به همه آنها موهبت استدلال و هوشیاری عطا شده است و همه آنها باید به همدیگر با روحیه برادری رفتار کنند.

و سپس در بند ۲۱، همین حقوق طبیعی و آزادی انسانها را مبنای محدودیت حکومتها قلمداد می‌کند:

۱) هر شخصی حق دارد که در حکومت کشور خود مشارکت کند، به صورت مستقیم یا از طریق انتخاب آزاد نمایندگان. ۲) هرکسی حق دسترسی مساوی به خدمات عمومی کشور خود را دارد. ۳) خواست مردم باید مبنای قدرت حکومتها باشد؛ این خواست از طریق



انتخابات دوره ای بیان می‌شود ...

این مختصر نشان می‌دهد که نگاهی که جان لاک به عنوان یکی از اصلی‌ترین پایه‌گذاران جامعه امروزی به آزادی به عنوان یک حق طبیعی و غیر قابل انکار و جداسازی انسانها مطرح نمود، در شکل‌گیری جوامع مختلف و قوانین اساسی و اعلامیه‌های آنها چنین اثر شگرفی داشته است. در نگاه اینان، آزادی یک مساله پراگماتیسمی نیست که بنا به مصالح مختلف به سمت آن روی آورده شود، بلکه آزادی یک حق طبیعی و غیر قابل انکار آدمیان است و بدین ترتیب باید جوامع را بر این مبنا پایه‌گذاری نمود و همین حق آزادی آدمیان است که مبنایی برای محدود کردن حکومتها ایجاد خواهد کرد، نه بالعکس.

در این جریان، حق مالکیت و آزادی فعالیت‌های اقتصادی ناشی از همین آزادی انسان شمرده شده و در بسیاری از متون چنین حقی تنها در بستر نظم جدید بازار یا نظام سرمایه‌داری قابلیت تحقق دارد. در بخش بعدی پس از یک معرفی مختصر از نظام سرمایه‌داری بحثی در ارتباط با مبانی اخلاقی این نظام در نگاه دو متفکر معروف، یعنی آدام اسمیت و جان استیوارت میل ارائه خواهد شد که در آن نشان داده می‌شود تا چه میزان میان آرای این دو فیلسوف اختلاف وجود دارد. سپس در ادامه به بررسی این نکته پرداخته خواهد شد که آیا در عمل سرمایه‌داری به وعده‌ها و مواعیدی که به وسیله پدران فکری آن داده شده بود توانسته جامه عمل بپوشاند یا خیر.

سرمایه‌داری و مبانی فکری

سرمایه‌داری که از مهمترین تبعات آن انقلاب صنعتی و صنعتی شدن جوامع را می‌توان برشمرد، چنان دامنه و شمول گسترده‌ای داشته است که اثر آن بر روی جنبه‌های مختلف زندگی انسانها، اعم از اقتصادی و غیر اقتصادی، غیر قابل انکار است. از جمله این اثرات از منظر اقتصادی می‌توان به پدیده رشد اقتصادی به همراه توسعه فناوری اشاره نمود، مساله‌ای که تا قبل از نظام سرمایه‌داری در طول تاریخ بدین گونه سابقه نداشته است (Rosenberg and Bridzell, 1986). طبیعتاً در چنین نظامی که بستر شکل‌گیری رشد اقتصادی بوده است، تئوری‌ها و رویکردهای متنوعی برای توضیح پدیده رشد اقتصادی ایجاد شده است (Solow, 1956, 1957; Nelson and Winter, 1982; Romer, 1986, 1990).

نظام سرمایه‌داری در کشورهایی که خود را با چنین ویژگی می‌خوانند دو ویژگی مشترک



دارد، یک ایدئولوژی و یک واقعیت بیرونی (Nelson, 2010). ایدئولوژی آن بسیار ساده است و عقیده دارد که سازوکار بازار بهترین راه برای مدیریت بر فعالیت اقتصادی است در حالیکه واقعیت آن در استفاده از مکانیزم بازار بسیار پیچیده است و کشور به کشور رابطه میان دولت و بازار به صورت متفاوتی اداره می شود (همان).

ایدئولوژی نظام بازار خود بر چندین پیش فرض کلیدی شکل گرفته است که مهمترین آنان این است که واحدهای اقتصادی که به دنبال بیشینه کردن منفعت خود هستند بهترین نهادهایی هستند که می توانند کالاها و خدمات را تامین کنند. چنین اصلی بیانگر یک نگارش لیبرتارینی از آزادی اقتصادی است که توجیه کننده این است که افراد باید به دنبال نفع شخصی خود حرکت کنند و چنین نفعی را از طریق هرچه بهتر کردن تابع مطلوبیت اقتصادی خود حاصل می کنند. از طرف دیگر، کالاها و خدمات تابع خواسته های افراد و خانواده‌ها هستند که شکل دهنده طرف تقاضا بوده و در انتخاب کالاهای خود از آزادی عمل برخوردارند و حق مالکیت خصوصی دارند. در این میان، مکانیزم رقابت میان بنگاه ها باعث افزایش بهره‌وری، کاهش قیمت‌ها و ارائه بهتر کالاها به مشتریان خواهد شد. در سازوکار بازار، دولت عموماً نقش فراهم کننده شرایطی را دارد که نظام بازار در آن شرایط قادر به کار است، نظیر باز گذاشتن دست بنگاه ها، خانوارها، فراهم کردن سازوکار رقابت و غیره (Heilbroner & Thurow, 1994).

هنگامی که نظام بازار در عمل پیاده می شود، پیچیدگیهای فراوانی دارد که آن را از ایدئولوژی ساده فوق دور می کند (Nelson, 2010) و از این روی تحلیل سرمایه داری در عرصه عمل به سادگی ایدئولوژی بالا نیست و تلاشهای فراوانی برای توصیف و توضیح پدیده سرمایه داری و سازوکار نظام سرمایه‌داری صورت گرفته است (نظیر کتاب Reisman) 1998 که مجموعه کاملی از مباحث پیرامون سرمایه داری را البته با رویکرد خاص خود جمع‌آوری کرده است). بدین معنی، سرمایه داری در عرصه عملیک سیستم ترکیبی است که عیناً مطابق با ایدئولوژی بالا عمل نمی کند (Rosenberg and Bridzell, 1986).

سرمایه داری و آزادی اقتصادی

در نگاه کلاسیک به آزادی که تحت عنوان لیبرالیسم کلاسیک¹ مطرح است، نکته اساسی

1. classical liberalism



این است که اصل آزادی بدون وجود حق مالکیت محقق نمی‌شود. این نکته‌ای است که در نگاه جان لاک وجود داشته و جفرسون که اعلامیه استقلال آمریکا را پایه ریزی کرده بر آن تاکید ویژه‌ای داشته و سایر متفکران کلاسیک نیز بر آن صحنه گذارده‌اند. آنها معتقدند که یک سیستم اقتصادی که مبتنی بر مالکیت شخصی است، تماما با اصل آزادی فردی همخوان است و باعث می‌شود که هر دوی آنها بتوانند به حیات خود ادامه دهند. این اصل شامل آزادی آحاد مردم در به کارگیری نیروی کار و سرمایه نیز می‌گردد. در واقع، آنها اغلب بر این نکته پافشاری می‌کنند که آزادی و مالکیت یک چیز هستند.

لاک از پیشگامان طرح مسئله حق مالکیت است. حق مالکیت در چارچوب تز مذهبی فلسفی لاک و در ادامه‌ی حق حراست از حیات مطرح می‌گردد. لاک می‌گوید (لاک، ۱۸۲۳: ۱۱۶):

«گرچه زمین و همه موجودات پست تر، به طور اشتراکی، متعلق به همه‌ی انسان‌هاست، اما هر انسانی مالک شخص خویش است. حق این مالکیت را هیچکس جز او ندارد. می‌توان گفت که ثمره‌ی کار و تلاش بدن و دست‌ان او به معنی واقعی کلمه متعلق به خود اوست. از این رو، هر چیزی را که او از وضعیت آماده طبیعت جدا کند، با کار خود درآمیزد، و چیزی را که متعلق با خود اوست به آن پیوند زند، مالک آن چیز خواهد شد. از آنجا که آن چیز توسط او از طبیعت مشترک جدا شده است، و او با کار و تلاش خود چیزی به آن افزوده است، انسان‌های دیگر حق مشترکی نسبت به آن ندارند. از آنجا که بی‌تردید مالک کار خود صاحب کار است، حداقل در جایی که به قدر کافی برای دیگران باقی مانده باشد، هیچ انسان دیگری جز خود او که کارش را با آن چیز درآمیخته حقی نسبت به آن ندارد.»

اصل آزادی فعالیت‌های اقتصادی در کتاب ثروت ملل آدام اسمیت (۱۷۷۶) به صورت پررنگ خود را نشان می‌دهد، جایی که اسمیت معتقد است نظام بازار نظامی است که در آن افراد آزادانه به دنبال منافع شخصی خود می‌روند، ولی این فعالیت تک تک افراد در نهایت منجر به یک نتیجه کلی می‌شود که آن همانا سیستم هماهنگ بازار است که بهترین نتیجه را برای جامعه نیز به ارمغان می‌آورد. وی مثال قصابی را می‌زند که به دنبال سود فردی خودش است، اما حاصل کار وی برای کل جامعه مفید است و همگان از آن منتفع می‌گردند^۱. به زعم آدام اسمیت، نظام اقتصادی یک نظام خودمختار و مستقل است و باید



کمترین میزان مداخله از سوی دولت در آن صورت گیرد و این در واقع پیکربندی اصلی مدافعان کلاسیک آزادی است.

در دوره متاخر، برخی از آنان پا را نیز از این فراتر گذاشته و ادعا میکنند که اصولاً تنها راه موثر حفاظت از آزادی، ایجاد نظام بازار مبتنی بر حقوق مالکیت فردی است. به زعم اینان، توزیع قدرتی که در بازار آزاد اتفاق می‌افتد، باعث می‌شود تا آزادی در برابر نفوذ و دخالت‌های دولت حفاظت گردد. هایک که یکی از معروفترین متفکران مدافع نظام بازار آزاد در مکتب اتریشی است در این زمینه بیان میدارد که: "آزادی مطبوعات وجود نخواهد داشت اگر که ابزار چاپ در اختیار و کنترل دولت باشد، آزادی اجتماع وجود نخواهد داشت اگر تمامی اتاق‌ها تحت کنترل باشند، و آزادی حرکت وجود نخواهد داشت اگر تمام وسایل حمل و نقل در اختیار دولت باشد" (هایک، ۱۹۷۸: ۱۴۹).

نظام بازاری که مدافعان آزادی از آن دم می‌زنند، در یک بستری شکل گرفته که ما آن را سرمایه داری می‌نامیم. در وعده‌های مدافعان سرمایه داری، در واقع آزادی به کارگیری سرمایه به وسیله مردم و کمترین میزان مداخله از سوی دولت، یکی از مبانی اصلی استدالات مدافعان لیبرالیسم در نگاه کلاسیک است و این امر در بستر تاریخی به نام سرمایه داری امکان ظهور و بروز پیدا کرده است. به زعم آنان، تا زمانی که انسانها آزاد نباشند که نیروی کار خود را بفروشند یا قرارداد ببندند، یا تا زمانی که آزادی نباشند درآمد خود را ذخیره کنند و آنها را به نحوی که دوست دارند سرمایه گذاری کنند، یا تا زمانی که آزاد نباشند که در شرایطی که سرمایه کافی در اختیار دارند اقدام به تاسیس بنگاه نمایند، آنها آزاد نخواهند بود.

سرمایه‌داری و مبانی اخلاقی

اگرچه سرمایه‌داری به عنوان نظامی که بستر ایجاد آزادی فردی و آزادی اقتصادی را مهیا می‌کند شناخته شده است، اما کماکان مباحث فراوانی پیرامون میزان و درجه اخلاقی بودن این نظام وجود دارد به نوعی که این مباحث از زمان خود آدم اسمیت و یا حتی قبل از وی به صورت جدی مطرح بوده است.

آدام اسمیت و فعل اخلاقی

امروز اگرچه نام اسمیت به عنوان یک اقتصاددان بزرگ کلاسیک مطرح است و عمدتاً بیشتر



دانش پژوهان وی را با کتاب ثروت ملل که برخی آن را مانیفست اقتصاد سرمایه‌داری می‌شمارند، می‌شناسند اما اسمیت پیش از هر چیز یک فیلسوف اخلاق بود و خود، کتاب نظریه تمایلات اخلاقی را مهمترین اثرش می‌دانست. این دو اثر بزرگ اسمیت از جهاتی در یک نگاه، در تضاد محتوایی به نسبت هم قرار دارند.^۱

خواه فرض را بر تضاد بگیریم و یا بر همراهی محتوایی دو اثر، آنچه آشکار است مواجهه خواننده آشنا با نظریات کلاسیک اقتصادی وی، با آدام اسمیتی متفاوت در کتاب نظریه تمایلات اخلاقی است. اسمیتی که در ثروت ملل تصویری فرد گرایانه از یکایک انسان‌ها به عنوان تصمیم‌گیرندگان اقتصادی می‌دهد و پیام نورماتیوش برای سیاست‌گذار عدم دخالت در نظم خود انگیزه بازار است، در ذیل نظریات اخلاقی اش گویی تصویری از یک جامعه عادلانه مبتنی بر اخلاقی جمع‌گرایانه ارائه داده است. گزاره‌های توصیفی پیرامون آنچه که از لحاظ اسمیت اخلاقی است و آنچه که اخلاقی نیست یک کامیونیتاریانیست^۲ طرفدار همبستگی درونی جامعه را همانقدری به وجد خواهد آورد که یک لیبرترین^۳ راستگرا را از خواندن کتاب ثروت ملل.

نظریه تمایلات اخلاقی چاپ شده به سال ۱۷۵۹ اولین اثر مهم آدام اسمیت در مقام فیلسوف اخلاق است. کتاب که حاصل درس گفتارهای اسمیت در دوران استادی وی در دانشگاه ادینبورو است در هفت بخش تنظیم شده. در شش بخش اول اسمیت مجموعه‌ای از گزاره‌های توصیفی (Positive) را ارائه داده است

این توصیفات پیرامون آنچه از لحاظ وی کلیت کنش اخلاقی انسانی را تشکیل می‌دهد، ارائه شده. در واقع به نوعی اسمیت تئوری اخلاقی خود را در شش بخش نخست تبیین می‌کند. در بخش هفتم اسمیت به بررسی سایر سیستم‌های اخلاقی از اخلاق مبتنی بر فضیلت افلاطون و ارسطو گرفته تا به اخلاق رواقیون و اپیکوریان می‌پردازد و به بحث‌هایی راجع به اخلاق مبتنی بر منفعت پرداخته و نیز تفاوت‌های نظریه اش را با اخلاق سیستم فایده‌گرایانه^۴ را بیان کرده است. دستگاه فکری اخلاق فایده‌گرایانه در زمان نگارش این کتاب در ابتدای مسیر تکامل نظری خود قرار داشت و مهمترین متفکر فایده‌گرا در زمان اسمیت

۱. بحث این نوشتار حل این تضادها نیست. ولی دو رویکرد به صورت کلی وجود دارد که برخی معتقد به چرخش محتوایی نظر اسمیت و دیگران قائل به مکمل بودن این دو کتاب هستند.

2. Communitarian
3. Libertarian
4. Utilitarianism



هموطن و دوست صمیمی اسمیت یعنی دیوید هیوم بود. مفهوم کلیدی در نظریه اخلاقی اسمیت مفهوم سمپاتی است که به نوعی معنای هم دردی و یا هم خویش پنداری را در خود دارد. برای اجتناب از ابهام ما این مفهوم را به فارسی همان سمپاتی می خوانیم. سمپاتی در دیدگاه توصیفی اسمیت از اخلاق همان جایگاهی را دارد که مطلوبیت^۱ در نزد فایده گرایان داراست. در دستگاه توصیفی اسمیت سمپاتی مانند مطلوبیت، متر و معیار کنش اخلاقی آحاد است. در واقع آن کنشی اخلاقی است که اگر کنشگر توسط ناظر غیر ذینفع مورد مشاهده قرار گیرد بتواند احساس سمپاتی یا همدلی را با عمل خود در وی بر انگیزاند. ما نه تنها در باره ی عمل دیگران می توانیم به قضاوت بنشینیم بلکه خود نیز می توانیم قاضی بی طرف کنش های خود باشیم. لذا سمپاتی خود ما می تواند معیار عمل اخلاقی ما باشد.

دستگاه اخلاقی اسمیت از جنبه های متفاوتی جالب توجه است. از طرفی این دستگاه قضاوت در مورد کنش اخلاقی را گویی به چیزی درون ذهنی نسبت می دهد لذا به نوعی شبیه اخلاق فایده گراست از دیگر سو تمام آنچه اسمیت در شش فصل نخست پیرامون عمل اخلاقی می نویسد همه برآمده از درون نگری های ظریفی است که وی از تناسب و شایسته و ناشایسته های اخلاقی بیان می دارد. در اینجا دستگاه اخلاق وی بسیار شبیه به دستگاه مبتنی بر فضیلت به ویژه دستگاه حقیقت انگارانه اخلاقی افلاطون است. نکته مهم دستگاه اسمیت مخالفت عمده اش با لذت گرایی مبتنی بر منفعت شخصی، اخلاق نتیجه گرا و اخلاق تکلیف نگر است.

سمپاتی معیاری برای سنجش اخلاق

نکته کلیدی در واژه شناسی نظریه اخلاقی اسمیت، مفهوم سمپاتی^۲ است. اسمیت خود در جایی مفهوم سمپاتی را چنین تعریف می کند که (اسمیت، ۱۷۵۹: ۶):
«تاثیر و غمخواری واژگانی مناسب در توصیف حس همدردی ما با غم و اندوه دیگرانند. سمپاتی اگرچه شاید معنایش در اصل همین باشد. لیکن بدون دور شدن زیاد از معنای اصلی، در اینجا از آن به عنوان واژه ای برای نشان دادن تمام احساسات مشترک خود با هر حس و میل دیگران استفاده می کنیم».

1. Utility
2. Sympathy



لذا سمپاتی یک واکنش ممکن درون ذهنی ما خواهد بود وقتی به عنوان مشاهده‌گر بی طرف به کنش‌های دیگران و یا خود نظر بیان‌داریم. عمل شایسته عملی است که حس سمپاتی مشاهده‌گر بی طرف را بر انگیزاند. فرض کنیم کل دارایی شخص شماره ۱ دو سکه باشد و او یک سکه را به فرد نیازمندی کمک کند اگر ما به عنوان مشاهده‌گر بی طرف به این عمل نگاه کنیم و هیچ حب و بغضی نسبت به شخص بخشنده و فرد نیازمند نداشته باشیم با یک درون‌نگری عمل شخص شماره ۱ را شایسته‌تر از عمل شخص شماره ۲ دانست. حال شخص شماره دو که دارایی اش یک میلیون سکه است نیز به فرد نیازمند مذکور یک سکه کمک می‌کند اگرچه قضاوت ناظر بر نیک بودن عمل شخص شماره ۲ نیز صحت خواهد گذاشت اما از نظر وی عمل شخص اخیر به اندازه عمل فرد شماره ۱ تحسین‌برانگیز نیست. حال اگر عابر آگاه از ماجرای لب به تحسین فرد دو به اندازه تحسین فرد یک بگشاید ما با عمل وی حس سمپاتی نخواهیم داشت. به همین صورت گریه کودک در اثر ایجاد خراش کوچکی در دستش حس سمپاتی ما را بر خواهد انگیزد اما اگر مرد بالغی برای همان خراش آه و ناله سر دهد عمل او به نظر نامتناسب با زیان وارده ارزیابی می‌شود و در ما حس همراهی و همدردی را بر نمی‌انگیزاند.

لذا متر تناسب یا اخلاقی بودن کنش‌های آحاد حس سمپاتی ناظر بی طرف است. حس سمپاتی یک حس درون‌ذهنی است. نکته ظریف مسئله سمپاتی این است که این حس ریشه در خویشتن‌خواهی ندارد بلکه می‌تواند منبعث از دگرخواهی باشد. در واقع اسمیت بر خلاف فایده‌گرایان و لذت‌گرایان، دست دادن حس خوشایند به فرد را آخرین حلقه در ریشه‌شناسی اخلاقی خود نمی‌داند. او به کسانی که همه چیز را در نهایت به منفعت شخصی^۱ تقلیل می‌دهند نقد می‌کند که (همان: ۹).

«آنان که علاقه دارند که تمام تمایلات ما را به طور خاصی از انگیزه خود دوستی استخراج کنند ابایی ندارند تا بر اساس اصلشان مبتنی بر لذت و درد کنش‌ها، بگویند انسان، آگاه از ضعف‌ها و نیازش برای دریافت کمک از دیگران، از دیدن عملی که منطبق بر نیاز هایش باشد لذت می‌برد چرا که خاطرش از امکان دریافت چنان مساعدتی برای خود نیز جمع می‌گردد و نیز از دیدن عکس عمل مساعدت ناخشنود خواهد شد چرا که از وقوع همین اتفاق برای خود مطمئن خواهند گشت. اما لذت و درد هر دو به طور آنی دریافت می‌گردند و به



نظر می‌رسد که در هنگام مشاهده مساعدت آن ایده تصویری بیهوده است که هیچ کدام از این دو حس را برآمدن از انگیزه خود دوستی بدانند».

لذا اولین نقد اسمیت به تقلیل گرایان قضاوت‌های انسانی به انگیزه خود دوستی، مسئله سرعت تحلیل مشاهده‌گر است. فرد صد در صد مطمئن به اخلاق مبتنی بر منفعت، احتمالا تحسین ما از انجام مساعدت به فرد نیازمند توسط شخصی خیر را چنین تفسیر می‌کند که چون ما نیز انسانیم و نیاز داریم، عمل مساعدت هر جایی که انجام شود ما را نسبت به انجام این عمل در قبالمان در آینده و در صورت نیاز خاطر جمع خواهد کرد. لذا انگیزه تحسین نسبت به کمک به مستمندان نیز باز منبعت از خود دوستی است. اما آیا به راستی ما به عنوان ناظران هر روز اعمال افراد، چنین موجودات محاسبه‌گری هستیم؟ یافته‌ی فیلسوف اخلاق ما بر اساس درون‌نگری چیز دیگری به او می‌گویند. اسمیت حب ذات را به عنوان حلقه آخر در سلسله علل رفتارها و قضاوت‌های ما رد می‌کند. او معتقد است اساسا حس سمپاتی سریع‌تر از آن بروز خواهد کرد که منبعت از چنین محاسبه‌گری‌هایی باشد. اسمیت که متقدم بر کانت و میل است در جایی از کتابش سخنی می‌گوید که هماهنگ بودن نظریه سمپاتی و قاعده طلایی^۱ کانت را بیان می‌دارد. وی می‌گوید (همان: ۷۴):

«بنابراین آدمی بسیار شدیدتر به چیزی که بلاواسطه به خود او مربوط باشد علاقه دارد تا آن چیزی که به فرد دیگری مربوط باشد، لذا شنیدن خبر مرگ فرد دیگری که نسبت خاصی با ما ندارد اهمیت کمتری نسبت به کوچکترین حادثه‌ای دارد که مستقیما برای ما روی داده باشد و خواب و خوراک ما را کمتر تضییع می‌کند. با این حال ویرانی همسایه ما اگر چه شاید اهمیت کمتری از خسارت کوچکی که مستقیم به خود ما وارد بشد، داشته باشد. لیکن ما نباید حتی برای جلوگیری از وارد آمدن خسارت کوچک به خود او را خانه خراب کنیم. ما باید چه در این مورد و چه در هر موردی نه فقط خود را در آینده خود که باید خود را آنگونه که به چشم دیگران آید، به نظاره بنشینیم».

پس با این قرائت از حس سمپاتی می‌توانیم به این اصل یا حکم کلی برسیم که آنگونه عمل کن که در نگاه خود و دیگران حس سمپاتی را برانگیزی. در واقع آنگونه عمل کن که اگر دیگری چنین عملی می‌کرد به نگاه تو در مقام مشاهده‌گر خوش می‌آمد. و این کم و بیش همان قاعده طلایی است. لذا در مقام توصیه‌ای یا نورماتیو پیام اسمیت و پیام قاعده طلایی

۱. شخص باید به گونه‌ای با دیگران رفتار کند که دوست دارد دیگران در شرایط مشابه با او آن‌گونه رفتار کنند



اخلاق یکی است. ولی تفاوت در نگاه توصیفی درون‌نگرانه تر و دگر خواهانه تر اسمیت است. قاعده طلایی او لا یک حکم تکلیفی است. و ثانيا در مقام توصیف عمل اخلاقی به نوعی فرد را باز به منافع خود ارجاع می‌دهد. دزدی نکن چرا که اگر کسی از تو دزدی کند ناخرسند می‌شوی. در واقع طبق قاعده طلایی اخلاق فرد به صورت انتزاعی جای خود را با مفعول کنش عوض می‌کند و آنگاه تا حدی منافع خود را می‌سنجد. اما در نگاه اسمیت دزدی کردن بنا به شهود تک تک افراد امری مذموم است و لذا مشاهده‌گران بی طرف با آن حس سمپاتی ندارند و این نیازمند تعویض انتزاعی جایگاه مشاهده‌گر و قربانی عمل نیست. تنها درون‌نگری و تغییر انتزاعی جایگاه در نظریه اسمیت بین مشاهده‌گر و کنش‌گر رخ می‌دهد و نه بین مشاهده‌گر و موضوع کنش. لذا نظریه اسمیت حتی نسبت به قاعده طلایی کمتر مبتنی بر منفعت شخصی است.

این قسمت را با نقلی مجدد از اسمیت که در اواخر کتاب نظریه تمایلات اخلاقی آورده پایان می‌بریم. در این گفتار وی کاملا تفاوت سمپاتی^۱ و خود دوستی^۲ را نشان می‌دهد و بر جنبه ی دگر خواهانه تئوری خود تاکید می‌کند (همان: ۲۸۹):

«سمپاتی اما به هیچ وجه نمی‌تواند به عنوان یک اصل خودخواهانه در نظر گرفته شود. وقتی من با غم یا خشم شما حس همراهی دارم ممکن است در ظاهر به نظر برسد که احساس من بر آمده از انگیزه خود دوستی است. چرا که این حس می‌تواند از تصور مورد شما برای خود من نشأت بگیرد یعنی از قرار دادن خود در موقعیت شما و تصور اینکه من در چنین شرایطی چه حالی داشتم! اگرچه شاید به درستی گفته شود که سمپاتی تعویض خیالی موقعیت‌ها با فرد مورد مشاهده است با این وجود این تغییر خیالی قرار نیست واقعا برای خود من به وجود آید. وقتی من به شما برای از دست دادن تنها فرزندان تسلیت می‌گویم برای ورود به حس اندوه شما من تصور نمی‌کنم که من با شخصیت و مشخصات خودم اگر یک پسر داشتم و پسر مرده بود چه می‌شد. بلکه من تصور می‌کنم که من چه رنجی داشتم اگر واقعا جای شما بودم. لذا من نه تنها موقعیت خود بلکه شخصیت و ویژگی‌های خود را نیز تغییر می‌دادم. لذا تمام اندوه من تنها مربوط به شماست و بنابراین حداقل نمی‌توان آنرا خودخواهانه خواند».

از گفتار بالا این نتیجه حاصل می‌شود که اولا مشاهده‌گر جایگاه خود را با کنش‌گر عوض



می‌کند و نه موضوع کنش و مهم‌تر، ثانیاً مشاهده‌گر تماماً خود را در جای کنشگر می‌گذارد و نه فقط در موقعیت وی بلکه کاراکنشگر را نیز می‌پذیرد. لذا وقتی شما پسری هم نداشته باشید با فردی که پسری از دست رفته دارد می‌توانید همدردی کنید و نیازی به محاسبه‌گری برای این نیست که اگر من پسر داشتم چه می‌شد. مشاهده‌گر تنها و تنها با تعویض انتزاعی تمام مختصات خود با کنشگر می‌تواند حس همدردی را داشته باشد که در آن صورت اساساً نمی‌توان هیچ ارتباطی بین سمپاتی و منافع‌اش یافت.

همانگونه که در بالا عنوان شد، نه تنها آدام اسمیت در کتاب بعدی خود یعنی ثروت ملل تا حد زیادی متضاد با این مبانی سخن رانده است، بلکه در ادامه نیز بیان می‌شود که نظام سرمایه‌داری به هیچ وجه مبتنی بر اخلاق سمپاتی یا دگرخواهانه اسمیت بنا نشده است. همانگونه که در ادامه نیز نشان داده خواهد شد، حتی سرمایه‌داری مبتنی بر اندیشه فایده‌گرایی جان استیوارت میل نیز بنا نشده است.

اندیشه فایده‌گرایی و فعل اخلاقی

فایده‌گرایی از همان ابتدا با لذت‌گرایی یا هدونیسم اشتباه می‌شده. اگرچه فایده‌گرایی کاملاً یک نظریه فرد محور بوده اما نمی‌توان آن را یک گونه از اخلاق هدونیستی قلمداد کرد. جرمی بنتهام که یک نسل از اسمیت کوچکتر است بعداً قانون کلی فایده‌گرایی را به این صورت تعریف می‌کند که: آن عملی اخلاقی است که بیشترین مطلوبیت را برای بیشترین آحاد به ارمغان آورد. چنانچه در قرن نوزدهم فرزند خوانده بنتهام یعنی جان استوارت میل به طور مبسوط تشریح می‌کند از اجزای این حکم، نه مطلوبیت آن محدود به لذات فیزیکی است و نه از کل عبارت می‌توان برداشت کرد که فایده‌گرایی یک اخلاق نتیجه‌گرا^۱ است. در واقع بر خلاف برداشت بسیاری فایده‌گرایی نمی‌گوید به خاطر افزایش آسایش بدنی و فیزیکی مجموع جامعه می‌توان به یک فرد خاص بیگانه، آسیبی را وارد کرد. برای مثال فایده‌گرایی جنگ را برای تسخیر منابع ملت‌ها ولو اینکه برآیند حال اقتصادی مهاجم و مغلوب بهتر شود توصیه نمی‌کند.



جرمی بنتهام

«بیشترین شادی برای بیشترین افراد» این عبارت سر مشق اصلی اندیشه فایده‌گرایانه است. این نتیجه‌گایی عمل اخلاقی، تحت نام‌های اصل بیشترین لذت، اصل شادی و یا اصل بیشترین شادی کم و بیش توسط میل و بنتهام به عنوان جان کلام فایده‌گرایی مطرح شده است. اگرچه بنتهام پدر فکری این مکتب بوده ولی جان استوارت میل پسر خوانده و فرزند دوست بنتهام، وظیفه تنقیح و پرورش مفاهیم این مکتب را به عهده داشته است. لذا تمرکز بیشتر ما هم بر اثر اصلی میل در این زمینه که به نوعی مانیفست فایده‌گرایی است یعنی کتاب فایده‌گرایی (۱۸۶۳)، خواهد بود.

اما در همین عبارت به ظاهر ساده و دلپذیر اصل بیشترین شادی، نکات و ابهامات زیادی می‌تواند ذهن‌ها را به خود مشغول کند. اول از همه تعریف ما از شادی^۱ و حیطة تعلقات آن چه خواهد بود. در واقع مفید بودن^۲ و یا مطلوبیت^۳ یک عمل که منجر به شادی فرد خواهد شد چه کیفیات حسی و ذهنی را شامل می‌گردد. دوم وقتی صحبت از جمع شادی آحاد می‌کنیم دو پرسش مهم دیگر رخ می‌نمایند. اول اینکه بنا به چه فرضی شادی آحاد از نتیجه یک عمل را می‌توان مساوی فرض کرد و یا به اصطلاح آحاد را در تجربه لذات همگن انگاشت؟ و دیگر اینکه معیار اندازه‌گیری میزان شادی ایجاد شده در افراد متفاوت آن هم شادی برآمده از نتایج متفاوت چه خواهد بود؟ به بیان دیگر متر ما برای سنجش میزان مطلوبیت چیست؟ این‌ها پرسش‌های است از بدو تولد اندیشه فایده‌گرایی، این مکتب فکری را به چالش کشیده‌اند.

جرمی بنتهام در تلاش برای به دست دادن معیاری برای اندازه‌گیری مطلوبیت سعی در ارائه معیارهایی داد، که آن‌ها را عناصر یا ابعاد لذت بخش بودن یک عمل و یا نتایج آن می‌خواند. اگر چه بنتهام لذات روحانی و معنوی را هم به رسمیت می‌شناسد که در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت اما تمام تلاش وی در ارائه معیارهایی ملموس و کمی برای اندازه‌گیری است (شاید این را هم بتوان بخشی از میل به علمی کردن قرن نوزدهمی همه ساحات فکری از جمله اخلاقیات دانست). بنتهام در اثر مهم خود به یعنی «مقدمه‌ای بر اصول



اخلاق و قانون‌گزاری»^۱ ذیل مبحثی که معروف به محاسبات لذت^۲ است به ارائه معیار هایی برای سنجش میزان لذت بخشی دست می‌زند. این معیارها شامل ۷ ویژگی زیر است:
۱. شدت^۳: میزان عمق و قدرت لذت (که خود از این ابهام رنج می‌برد که شدت یک لذت یعنی چه؟)

۲. طولایی^۴: مدت زمانی که حس شادی یا لذت طول می‌کشد

۳. قطعیت^۵: آنجا که از احتمال اتفاق امر لذت بخش در پی انجام عملی خاص صحبت می‌کنیم.

۴. افق زمانی^۶: اینکه نتیجه مطلوب در چه فاصله زمانی از اکنون اتفاق خواهد افتاد.

۵. باز آوری^۷: این احتمال که عمل انجام شده همان نتایج مطلوبی را به ارمغان آورد که پیش از این به بار می‌آورد.

۶. خلوص^۸: احتمالی که انجام عمل عکس نتایج مطلوب پیشین را به همراه نداشته باشد.

۷. وسعت^۹: تعداد افرادی که از نتیجه مطلوب بهرمنند می‌شوند.

نقدهای افرادی چون آدام اسمیت بر عدم امکان انگاشتن، کنشگر اخلاقی به عنوان موجودی محاسبه‌گر پیش از این نیز طرح شد. به رغم این انتقادها تمایل به اندازه‌گیری مطلوبیت در علوم اجتماعی و به ویژه اقتصاد تا آنجا پیشرفته که در توسعه اقتصاد نئوکلاسیک برای مطلوبیت توابع ریاضی ارائه می‌گردد. امری که هنوز امکان‌ناپذیریش حتی با وجود پیشرفت های علوم عصب شناختی و آشنا شدن بیشتر ما، با ما به ازای فیزیکی‌الیسای احساسات، مورد تاکید برخی صاحب نظران است.

جان استیوارت میل

جان استوارت میل به نوعی پروژه بن‌تھام را به کمال رساند. فرمول بندی اصل بیشترین شادی هم که ذکر آن به عنوان سرمشق اصلی فایده‌گرایی رفت در واقع بیشتر توسط میل

1. Introduction to Principles of Morals and Legislation, Jeremy Bentham, 1789

2. felicific calculus

3. Intensity

4. Duration

5. Certainty

6. Propinquity

7. Fecundity

8. Purity

9. Extent



پرداخته شد و بر آن تاکید گردید. اما مهمترین وجه تفاوت فکری میل و بنتهام در مسئله کیفیت لذات است. بنتهام با آن که لذات متعالی را هم به رسمیت می‌شناخت اما نوشته هایش بیشتر به سوی توصیف لذت به عنوان امری محسوس و مادی گرایش داشت. وی به وضوح در صدد ارائه معیاری برای اندازه‌گیری لذت بود.

همین امر این تصویر اولیه را در باب فایده‌گرایی به عنوان نظریه‌ای تماماً لذت (مادی) محور موجب شد و صدای منتقدان را تا جایی برآورد که آن را نظریه‌ای در خور زندگی حیوانی و نه شرافت انسان خطاب کنند. درست چنانکه بدفهمی‌ها از نظریات هدمیستی تاریخی گریبان‌اندیش‌مندانی چون اپیکور را گرفت.

میل که کتاب فایده‌گرایی‌اش مانیفستی برای این مکتب اخلاقی و به علاوه جوابیه‌ای برای منتقدان بود اهتمام به بسط تعریف مفهوم لذت داشت. لذا مسئله کیفیت لذات را طرح کرد و حتی اقدام به رتبه‌بندی لذات بر اساس کیفیت و تعالی آنها نمود. در چرخشی آشکار از تلاش بنتهام برای به دست دادن معیاری آیزکتیو برای سنجش لذت، استوارت میل از گرایش به اندازه‌گیری فاصله‌گرفت و لذت را هرچه بیشتر در بستر سابژکتیو احساس کنشگر اخلاقی نشاناد. وی می‌گوید (میل، ۱۳۹۰: ۵۹):

«بسیار نامعقول خواهد بود که، در حالی که در برآورد هر چیزی، کیفیت و کمیت آن، هر دو مورد توجه قرار می‌گیرد، ارزیابی لذت صرفاً پیرو معیارهای کمی تلقی شود.»

در انتقاد به این حرف که فایده‌گرایی، مقام انسان را در حد حیوانی لذت‌جو پایین می‌آورد میل در جواب می‌گوید که هرگز هیچ فرد خردمندی حاضر نیست مقام انسانیت خود را با حیوان عوض کند حتی اگر زمانی بنا به متر و معیارهای کمی ببینیم حیوان از نوعی از زندگی لذت بیشتری می‌برد. همین‌طور شرافت انسانی به وی اجازه نمی‌دهد برای به دست آوردن لذات مادی تن به هر خفت و خواری بدهد.

در طرح این مسئله که آیا می‌توان گفت زندگی آزادانه برخی حیوانات در طبیعت شادی بخش‌تر از زندگی انسانی است. و یا در سطح جامعه انسانی نادان از دانا کمتر رنج می‌کشد. و یا چنانکه ژان ژاک روسو و برخی پدران انقلاب آمریکا معتقد بودند زندگی شهری و تمدن مدرن شادی و صفا را از زندگی انسانی ربوده است، می‌توان پاسخ‌های مربوطی را در آرا میل پیرامون تفکیک حس‌های لذت در انسان بر اساس کیفیت یافت. استوارت میل با تفکیک دو مفهوم کیفیت و رضایت می‌گوید (همان: ۶۱):



«کسی که می‌پندارد موجود برتر، در فرض شرایط نسبتاً برابر، خوشحال‌تر از موجود فروتر نیست دو انگاره کاملاً متفاوت، یعنی خوشحالی و رضایت را یکی گرفته است. جای بحث ندارد که موجودی که ظرفیت‌های لذت بردن او پایین است، شانس بیشتری دارد که آنها را به طور کامل ارضا کند در حالی که یک موجود برتر همواره دچار این دغدغه است که هر خوشبختی که او می‌تواند در این جهان انتظار ببرد نا کامل است.»

بر همین اساس، وی نه تنها جا را برای لذات متعالی مثل لذت از اثر هنری و بالاتر از آن لذت از زندگی شرافت‌مندانه، فداکاری و... باز می‌کند که این لذات را از لحاظ کیفی بالاتر از لذات مادی مثل خوردن و ارضای جنسی می‌نشاند. او از اساس با مبرا کردن هر نظریه هدونستی از اتهام ابتلا به لذات مادی می‌نویسد (همان صفحه ۵۸):

«هیچ نظریه‌ی اپیکوری زندگی شناخته نشده است که برای لذت‌های فکر، احساس و تخیل و لذت‌های راجع به انسان اخلاقی، ارزشی بالاتر از لذات حسی صرف مقرر نکرده باشد.»

مطالعه این سطور تمام تصویر یک زندگی لذت‌گرای حیوانی را برای کسی که آشنایی چندانی با اخلاق فایده‌گرا ندارد فرو می‌ریزد. و باز تعریف مطلوبیت نتایج اعمال بر اساس درجات کیفیت لذات، به حدی حیطة اطلاق فایده‌گرایانه بودن به هر عملی را گسترش می‌دهد، که می‌تواند از مانعیت تعریف آن به جد بکاهد. به این صورت پرسش ما از اینکه لذت چیست جوابی بسیار گسترده، از حس خوشایند لذات مادی تا احساس لذت یک مومن مذهبی از راز و نیازش با خداوند را خواهد گرفت. اما قاعده اصلی به ویژه از نظر میل به ارمغان آوردن بیشترین شادی برای بیشترین افراد است.

حال سوال اخلاقی را مطرح می‌کنیم که در چارچوب فایده‌گرایی عمل فداکارانه به طور مثال عمل شهادت طلبانه یک رزمنده در جنگ آیا قابل توجیه است؟ آیا می‌توان فایده‌گرایی را تصور کرد که برای آرمان خود به مهمترین لذت‌ها، یعنی خود زیستن و حیات خویش پشت پا بزند. پاسخ را از زبان میل این گونه می‌خوانیم که (همان: ۷۲):

«من خواهم پرسید آیا چنین ایثاری هرگز روی میداد اگر آن قهرمان یا شهید باور نداشت که حرکت اودیگران را از انجام فداکاریهای مشابه معاف می‌کند؟ آیا او چنین می‌کرد اگر گمان می‌کرد که صرف نظر کردن او از خوشی و شادمانی خودش، هیچ ثمری برای نظایر او در خلقت ندارد، جز اینکه قسمت دیگران را هم مثل خود او کند، و آنها را نیز در شرایطی



قرار دهد که از شادی خود دست بکشند؟ پس افتخار بر کسانی که می‌توانند لذایذ زندگی را از خود برانند وقتی با چنین کاری به شکلی شایسته کمک می‌کنند تا سرجمع خوشبختی در جهان افزوده شود».

به بیان دیگر اخلاق فایده‌گرا ضمن صحنه گذاشتن بر لذات کیفی و متعالی، پدیده‌ای چون فداکاری را هم که به سختی می‌توان لذتی فردی را برای شخص فداکار در آن یافت بر این سیاق توجیه می‌کند که فداکاری و قمار انسان بر سر بزرگترین داشته‌های خود چون سلامتی و حیات اگر در راه افزایش لذت دیگران باشد عملی اخلاقی و نیکو است اگرچه به خودی خود فداکاری برای فرد لذت یا خیری نداشته باشد.

همین سطور کافی است تا هر آنچه از فضایل در چارچوب اخلاق فضیلت محور و یا اخلاق تکلیف محور در سنت‌ها نیکو داشته می‌شد را ذیل فایده‌باوری نیز بیاوریم. در باب فضایل، مدد رسانی آنها نه فقط به غایت جمعی اصل بیشترین شادی بوده که فضایل بسیاری بالذات نیز مطلوبند (همان: ۱۱۱):

«ولسی آیا آموزه‌ی فایده‌گرا منکر این است که مردم طالب فضیلت‌اند، یا مدعی است که فضیلت مطلوب، خواستنی نیست؟ کاملاً برعکس فایده‌گرایی نه فقط عقیده دارد که فضیلت چیزی شایسته‌ی خواستن است بلکه اضافه می‌کند که فضیلت به شکل بی‌طرفانه و خالی از غرضی، یعنی برای خود مطلوب است».

قاعده طلایی^۱ که قرن‌ها به انحاء مختلف در آرای مکاتب فکری و مذاهب ظهور یافته نیز قابلیت سازگاری با اصول فایده‌باوری دارد. پس فضایل چه توجیه اخلاقی بالذات مطلوب بودن افلاطونی داشته باشد و چه راهنمایی بر اساس نظریه‌ی حد وسط ارسطو ما را به آنها رهنمون سازد و چه قاعده طلایی راستی آن را بیازماید، باز هم در یک دستگاه فایده‌گرایانه قابلیت ظهور به همان شکل قدیم خود را دارند با این تفاوت که این بار هم بر خلاف انتظار منتقدان، این راهیابی نه بر بستری فرد‌گرایانه که بر یک جمع‌گرایی مستتر در اصل بیشترین شادی استوار است.

در قاعده زرین عیسی ناصری ما روح فایده‌باور را می‌یابیم. رفتار با دیگران به شکلی که مایلیم دیگران با ما رفتار کنند، و دوست داشتن همسایه مثل خود، کمال مطلوب اخلاق فایده‌گرا است. به عنوان راهی برای تحقق نزدیکترین رهیافت ممکن به این ایده آل، موارد



زیر ضروری است. اول اینکه قوانین و ترتیبات اجتماعی باید خوشبختی (یا چنانکه گاه در تداول عامه چنین خوانده می شود) منافع هر فرد، را چنان در نظر بگیرد که بیشترین هماهنگی ممکن را با منافع کل داشته باشد، و دوم این که عناصر تربیت و عقیده، که تاثیر عظیمی بر شخصیت افراد اعمال می کنند، باید نفوذ خود را چنان به کار گیرند که در ذهن هر فرد شراکت جدایی ناپذیری میان خوشبختی او و خیر اجتماع بنا گردد، خصوصا جمع میان خوشبختی او و پیروی از الگو هایی در روش و منش، اعم از مثبت و منفی [ایجابی و سلبی] که دغدغه های ناظر به خوشبختی عام جهانی^۱ مقرر می دارد (همان: ۷۴).

ملاحظه می کنیم که چه اخلاق مبتنی بر فضیلت و چه اخلاقیات مبتنی بر قاعده طلایی در چارچوب فایده گرایی قابلیت باز تولید دارد. و یکی از عللی که این قابلیت را ایجاد کرده جنبه جمع گرایانه اخلاق فایده باور است. این امر و تاکید تربیتی استوارت میل در نقل قول بالا مبنی بر همسو کردن منافع فردی با خیر جمعی در یک تصویر کلی در تضاد با این انگاشته است که اخلاق فایده باور کاندیدای خوبی برای معرفی به عنوان اخلاق سیستم فرد محور و حق محور لیبرالیسم یا اخلاق بازار باشد.

دو تبیین فایده گرایی

گریز ذاتی اخلاق فایده گرا از هر قانون مطلق پیشینی از جمله قوانین مربوط به حقوق بنیادین یا طبیعی بشر از یک سو و اصالت دهی اش به شادی همگانی و جمعی به جای خیر فردی از دیگر سو به نظر در تضاد با این انگاشته است که فایده گرایی را یک اخلاق لیبرالیستی بخوانیم. فایده گرایی نه حق محور و نه در ظاهر فرد محور است. مکتب فایده گرا از زمان پیدایش و پرورشش از اواخر قرن هجدهم تا کنون شاهد تحول و تکامل و نیز انشعابات در میان قائلان به آن بوده است. در یک تقسیم بندی کلی فایده گرایی به دو صورت فایده گرایی قاعده محور^۲ و فایده گرایی عمل محور^۳ تبیین می گردد.

فایده گرایی قاعده محور به دنبال توجیه ضرورت قواعد همه مکانی و همه زمانی است. مجموعه ای از اصول مثلا حقوق بشر یا اصل صداقت در این دیدگاه از این جهت محترم و خدشه ناپذیر خواهند بود که در افق بلند مدت و در ورای مصلحت های آنی، سلامت و سعادت جامعه را تضمین می کند. در مثال شکنجه زندانی هر چقدر هم که این عمل به

1. Universal
2. Rule Utilitarianism
3. Act Utilitarianism



طور آنی منفعت آور باشد در بلند مدت زیرا گذاشتن اصل احترام به کرامت انسانی خطرات جدی تری را برای جامعه به همراه خواهد داشت.

خود میل در رساله ای در باب آزادی در دفاع از اصول آزادی خواهانه از این جهت از آزادی بیان و مذهب و انتخاب و ... دفاع می کند که احترام به این آزادی ها بنا به تجربه تاریخی بشر سعادت و شادمانی بیشتری را برای جامعه همراه خواهد داشت. این رویکرد از دفاع از آزادی ها متفاوت از رویکرد حق محور فیلسوفانی چون جان لاک خواهد بود. بر این اساس در چارچوب فایده باوری قاعده محور ما می توانیم لیبرال فایده گرا، سوسیالیست فایده گرا، و حتی مسیحی و مسلمان فایده گرا داشته باشیم.

اما از طرف دیگر در فایده گرایی عمل محور هیچ اصل محترم خدشه ناپذیری جز همان اصل بیشترین شادی برای بیشترین مردمان وجود نخواهد داشت. لذا هیچ نرم مذهبی، مکتبی و اخلاقی از معیار سنجش اصل لذت در امان نخواهد بود. در این چارچوب اگر بتوان نشان داد که عمل شکنجه زندانی بیش از عدم انجام آن مفید است، انجام آن عملی اخلاقی خواهد بود.

فایده گرایی قاعده محور که استوارت میل و شاید بنتهام را نیز بتوان ذیل آن قرار داد مجدداً بر وسعت نظریه فایده گرا و ضعف آن در نشان دادن تفاوتش با سایر مکاتب اخلاقی خواهد افزود. در این صورت هر کس می تواند بنا به فرهنگ و سنت خود و شهودش و در چارچوب هر اخلاقی عمل کند و باز خود را فایده گرا بخواند! لذا مانعیت تعریف فایده گرایی در صورت قاعده محورش به شدت تضعیف خواهد شد.

فایده گرایی حداقل در قرائت جان استوارت میل بیشتر نظر به مجموع آحاد دارد تا فرد. بسیاری اوقات فایده گرایی در قاب تصمیم گیری فردی دیده می شود ایده آحاد اتمیزه حداکثر کننده لذت که بیشتر مربوط به اخلاق لیبرتارینی یا اخلاق بازار است که یک وجه مهم اصل بیشترین شادی را مغفول می گذارد و آن وجه دگرخواهی این اصل در عبارت «بیشترین افراد» است.

لیبرتاریانیسم جدید و تفاوت آن با سمپاتی و فایده گرایی

اگرچه در نگاه اسمیت و میل، فعل اخلاقی تعاریف متفاوتی داشته است، اما هیچ کدام از تفکرات آنها مبنای شکل دهی نظام اقتصادی جدید نبوده است. اهمیت این امر در اینجاست



که آن در چیه ای که دوستان و حتی دشمنان لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی به اصولی چون حقوق بشر، اقتصاد آزاد رقابتی یا سرمایه داری مبتنی بر ساز و کار بازار می نگرند شدیداً متأثر از یک قرائت لیبرتارینی است، نه یک اصل فایده گرایی و نه یک اصل سمپاتی. در این قرائت از لیبرالیسم بر خلاف نظر مدعیان تأکیدی زیادتر از آنچه در لیبرالیسم یا اندیشه اقتصادی کلاسیک وجود داشت بر فردمحوری، تقدس بخشی به حقوق بنیادین و جهانشمول خواندن آن و نگاهی مطلق به ساز و کار علمی بازار و مهمتر از همه حذف نقش دولت از همه ی ساحت های زندگی حتی ساحت فرهنگی وجود دارد.

در اینجا نیز باید ذکر کرد که آنچه به نام اخلاق مبتنی بر منفعت فردی و یا لذت چه در تقبیح و یا در تجلیل از سیستم مدرن سرمایه داری مطرح می شود قرابت چندانی نه با اندیشه سمپاتی و نه اندیشه فایده گرایی ندارد. آدام اسمیت به روشنی تفاوت نگاه خودش را به نگاه لیبرتارینی که مطلوبیت را در مرکز قرار می دهد توضیح می دهد^۱:

«آن سیستمی که فضیلت را در مطلوبیت قرار می دهد در انطباق با آن سیستمی است که آن را در تناسب رفتار می بیند. بر اساس این سیستم تمام آن کیفیات ذهنی، سازگار با و نافع برای خود فرد یا سایرینی است که عملی را فضیلت‌مندانه یا عکس آن شرورانه می انگارند. اما خاصیت مطلوبیت یا سازگاری هر عملی بسته به درجه ای مشخص از آن دارد. هر خاصیت عملی مفید است وقتی محدود به میزان متعادلی باشد. و لذا هر خاصیت عمل می تواند مضر باشد اگر از میزان محدودی تجاوز کند. بنا بر این در این سیستم فضیلت نه تنها در مطلوبیت یک عمل بلکه در انجام میزان مشخصی از آن عمل است. تنها تفاوت بین این سیستم و آن سیستمی که من در صدد بنای آن هستم این است که آن سیستم مطلوبیت^۲ را و نه سمپاتی را به عنوان ابزار اندازه گیری میزان مناسب عمل در نظر می گیرد».

در اینجا اسمیت، وجهی از فایده گرایی را می کاود که بعد ها صورت تکامل یافته اش به صورت قانون نزولی مطلوبیت نهایی مطرح شد. یعنی یک لیوان آب وقتی تشنه ایم عالی است دو تا خوب است سه کافی و چهار شاید نامطلوب باشد. قانون نزولی بودن مقادیر نهایی و همراه شدن با مدل های تعادلی، سنگ بنایی برای جنبشی موسوم به انقلاب مارجینالیستی در سه مکتب اتریش، لوزان و مارشالی بود. این مهم منجر به تولد آن چیزی گردید که در آخر به اقتصاد نئو کلاسیک موسوم شد. امروز جریان غالب در علم اقتصاد

1. The Same Page 279

2. Utility



شاخه‌های مختلف قرائت مارشالی از اقتصاد نفو کلاسیک منبعث از انقلاب مارجینالیستی است.

به اجمال می‌توان گفت اسمیت مفهوم نزولی بودن مطلوبیت را با مصرف بیشتر درست می‌دانسته است. اما در مدل خود تناسب را به صورت امری درونی و بر خاسته از سمپاتی می‌سنجیده. برای مثال لیبرتارینها پر خوری را جایی می‌دیدند که خوردن یک لقمه بیشتر باعث کاهش مطلوبیت کل گردد اما اسمیت احتمالا پر خوری را حدی می‌دانسته که ناظر غیر ذینفع آن را مذموم بشمارد.

اگر چه اسمیت به این صورت عملا بر شباهت‌ها بین نظر خود و فایده‌گرایی صحه گذاشته اما در مقام توصیف ساز و کار اخلاقی، اسمیت خود آشکارا بر متفاوت بودن نظرش تاکید می‌کند. وی برای روشن سازی فرق سمپاتی با مفهومی مثل مطلوبیت به تشریح ساز و کار رقتاری نظریه خود می‌پردازد که (اسمیت، ۱۷۵۹: ۲۹۸):

«وقتی ما فردی یا عملی را تایید می‌کنیم احساسات ما در سیستم سابق الذکر {سمپاتی} از چهار منبع نشات می‌گیرد، که هر یک تا حدی با دیگری تفاوت دارد. اول ما به انگیزه‌های عامل انسانی حس سمپاتی را نشان می‌دهیم. دوم ما قدرشناسی کسانی را تصور می‌کنیم که از عمل فرد نفعی حاصل کرده‌اند. سوم، ما مشاهده می‌کنیم که عمل وی با قوانین کلی در دو بخش اول سازگار است یا خیر. و در نهایت وقتی چنین اعمالی را به عنوان جزیی از یک سیستم رفتاری در نظر می‌گیریم که غایتش افزایش شادی فرد یا جامعه در کل است، آن مجموعه برای ما یک دلپذیری را از مفهوم مطلوبیت به دست می‌دهد و نه چنان که گفتیم این مجموعه برخاسته از یک سیستم ماشینی حسابگر {سیستم فایده‌گرایی} باشد». اشارات اسمیت به سیستم مطلوبیت‌گرایی در کتاب نظریه تمایلات اخلاقی با توجه به شهرت کمتر این نگاه در آن زمان محدود است. اما از همین اشارات و از جمله اشارات بالا بر می‌آید که اسمیت در مقام توصیف با برخی از اجزای آن نظریه توافق نداشته. از نقل بالا نیز بر می‌آید که اسمیت ایده انسان محاسبه‌گر را قبول ندارد و احتمالا اگر امروز زنده بود قطعا شگفت زده می‌شد که در جریان غالب علم اقتصاد که وی از بنیانگزارانش بوده است، از پیچیده‌ترین فرمول‌های ریاضی برای ساخت مدل‌های کمی رفتار انسانی استفاده می‌شود.



عنوان یکی از قهرمانان اندیشه آزادی و لیبرالیسم در گفتمان ژورنالیستی داخلی و خارجی از او یاد می‌کنند. خود میل به ویژه در اواخر عمر خود گرایشاتی به سوسیالیسم داشته است. همچنین او در کتاب اصول علم اقتصاد سیاسی نوشته شده به سال ۱۸۴۸^۱ که برای ده‌ها سال تا زمان چاپ کتاب اصول علم اقتصاد آلفرد مارشال در سال ۱۸۹۰ مرجع اصلی آموزش اقتصاد در انگلستان به شمار می‌رفت، اشاراتی به ممکن بودن و مطلوب بودن تحقق یک سیستم سوسیالیستی را دارد. وی همچنین از مالکیت کارگران بر ابزار تولید و مباحث مدیریتی که امروزه ذیل سرفصل سوسیالیسم بازار مطرح می‌گردد دفاع کرده است. اگرچه انتقادات جدی نیز به غفلت آراء سوسیالیستی از مسئله رقابت و انگیزه داشته.

به هر ترتیب نگاه فایده‌گرایانه بر خلاف نگاه لیبرتارین‌نگاهی قاعده‌گریز است در واقع تنها قاعده آن اصل بیشترین شادی است و اگر قاعده دیگری را نیز بپذیرد چنانکه گفته شد در سایه صحه‌گذاری همین اصل است. از دیگر سو این مکتب اخلاقی به هیچ وجه ملازم فردگرایی و اتمیزه‌شدن جوامع، امری که در چارچوب آرا لیبرتارین به سرعت در جوامع در حال وقوع است، نمی‌باشد.

بدین ترتیب نه آدام اسمیت و نه جان استیوارت میل، هیچ‌کدام مدافع اتمیزه‌شدن جوامع و سوق دادن افراد به سمت حداکثر کردن سود فردی خود نبوده‌اند. آدام اسمیت اگرچه در کتاب ثروت ملل خود به تحلیل و توصیف نظم خودخواسته بازار می‌پردازد، اما در کتاب اخلاقی و فلسفی خود به هیچ‌روی مدافع اصل فردگرایانه اخلاقی نبوده است. به طریق مشابه، اگرچه اندیشه فایده‌گرایانه جرمی بنتهام بسیار نزدیک به نگاه مادی‌گرایانه اپیکور بوده است، اما در تقریر مفصلی که جان استیوارت میل بر اندیشه فایده‌گرایی کرده است، اصل بیشترین افراد به وضوح به چشم می‌خورد و وی به هیچ‌عنوان مدافع یک نگاه حداکثر کردن مطلوبیت فردی نبوده است. به عبارت دیگر، در دید هردوی این متفکران، به دنبال نفع شخصی رفتن به هیچ‌روی یک توجیه اخلاقی و فلسفی نداشته است.

به هر روی، نظم جدید سرمایه‌داری که ابتدائاً از تاکیدات جان لاک بر آزادی ریشه می‌گیرد و این آزادی مالکیت بر نتایج کار خود را در پرتو نظام جدید اقتصادی متبلور می‌بیند، در ادامه بر یک نگاه حداکثر کردن نفع فردی، و عمدتاً با این توجیه که این عمل منجر به حداکثر شدن نفع جامعه خواهد شد، بنا شده است. اما توجیهات و استدلال‌ات فلسفی کافی،

1. The Principles of Political Economy: with some of their applications to social philosophy



در نگاه پدران مکاتب فکری آن، یعنی نه جان استیوارت میل و نه آدام اسمیت نداشتند. در ادامه این بحث مورد توجه قرار می‌گیرد که حال آیا این نظام سرمایه‌داری در عمل توانسته چنین آزادی برای پیروان خود به ارمغان بیاورد؟

سرمایه‌داری و آزادی در عمل

اما یک سوال اساسی که کمتر مطرح شده این است که آیا این آزادی موعود لیبرتارینی که ریشه در تفکرات فلسفی آدام اسمیت و جان استیوارت میل نی ندارد، تحقق پیدا کرده یا نه و آیا سرمایه‌داری و نظام بازار آزاد، که به زعم اینان تنها راه حفاظت از آزادی حقیقی است، توانسته به این هدف برسد؟ و یک سوال کلیدی تر در پس این پرده اینکه علی‌الاصول سرمایه‌داری در دینامیک حرکتی خود، آیا می‌تواند با آزادی به شرحی که در بالا رفت همخوان شود؟ این پرسشی است که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد و بدین منظور، ابتدا سرمایه‌داری باز می‌شود و مورد بحث قرار می‌گیرد و پس از بررسی شاخصه‌های آن، نشان داده می‌شود که چنین آزادی به سمت دیگری منحرف شده و کسانی که مدافع آزادی در پرتو چنین سیستمی هستند، عمدتاً با ارائه یک تصویر کاریکاتوری از نظام بازار، از صورت مساله اصلی عبور می‌کنند.

دو نگاه به سرمایه‌داری

به صورت کلی می‌توان دو نگاه به سرمایه‌داری را برشمرد:

۱- سرمایه‌داری به عنوان نظام منفعلی که تغییرات از بیرون به آن اعمال شده و در پاسخ به این تغییرات این نظام سریع تمایل دارد تا به حالت تعادل برگردد. شاید سردمدار این نگاه را بتوان والراس برشمرد که همواره معتقد بود سرمایه‌داری تمایل دارد تا به حالت تعادل برگردد.

۲- نگاه بدیلی که سرمایه‌داری را یک نظام فعال می‌بیند که در درون خود واجد نیروها و انرژی‌هایی است که می‌توانند منشا تغییر گردند و بسیاری از واقعیت‌های سرمایه‌داری را توضیح دهند. اقبال به نیروهای درونی سرمایه‌داری اکنون در مکاتب مرسوم اقتصاد نیز رواج یافته است به نوعی که تئوریهایی جدید رشد (Romer, 1986, 1990) که عکس‌العملی در قبال ناکارآمدی مدل‌های استاتیک سابق بود، بعضاً خود را علناً وامدار شومپیتر می‌خوانند



(نظیر 2005 Aghion and Howitt).

نگاه اول نگاهی است که به صورت سنتی در اقتصاد مرسوم رواج داشته و اشخاصی مانند والراس از این دیدگاه حمایت می‌کردند. از تبعات فرض کردن نظام سرمایه به عنوان یک نظام ایستا این است که سیستم اقتصادی در حالت تعادل ایستا قرار دارد و تغییر در نظام سرمایه از بیرون نشات می‌گیرد و از این روی علت‌های تغییر را باید در جایی خارج از این نظام جستجو کرد. از این روی، نظام اقتصادی یک نظام منفعل است که به نیروهای اثرگذار بر خود از خارج پاسخ داده و خود را با آنها تطبیق می‌دهد. به عبارت دیگر، نظام سرمایه داری نظامی است که در درون خود تمایل دارد به حالت تعادل برسد. این نگاه همان نگاهی است که با ارائه یک تصویر کاریکاتوری و کاملا انتزاعی از سرمایه‌داری، و بدون توجه به جزئیات و پیچیدگی‌های آن، فرض می‌کند که بازارها علی‌الاصول در حالت تعادل هستند، سرمایه‌گذاری و ایجاد بنگاه به سادگی امکان پذیر است و تکنولوژی به راحتی خرید و فروش می‌شود و از یک شرکت به شرکت دیگر منتقل می‌گردد.

اما نگاه دوم که عمدتاً با کارهای شومپیتر رواج یافت، هرچند ریشه‌های آن را می‌توان در نگاه آدام اسمیت و مارکس نیز جستجو کرد، عقیده دارد که سرمایه‌داری در ذات خود یک نظام پویا است که واجد نیروهایی از درون است. شومپیتر عقیده دارد که درون نظام اقتصادی سرمایه‌داری یک منبع انرژی وجود دارد که خود عامل از بین بردن هرگونه تعادلی است و در ذات خود تمایل دارد تا از تعادل فرار کند. از این روی، شومپیتر معتقد است که چارچوب‌های تحلیلی ایستا و مبتنی بر حالت تعادل قادر به فهم بنیادهای اصلی نظام سرمایه‌داری نیستند (Schumpeter, 1937). وی با اذعان به اینکه چنین نگاهی در دل تحلیلهای مارکس نیز حضور دارد، بیان می‌کند: "مسئله‌ای که معمولاً مطرح می‌شود این است که کاپیتالیسم چگونه ساختارهای موجود را اداره می‌کند در حالیکه مسئله مرتبط این است که چگونه آنها را ایجاد کرده و چگونه از بین می‌برد. تا زمانی که این نکته درک نشود، پژوهشگر کار بیپوده‌ای انجام می‌دهد" (Schumpeter, 1943: 84).

در این نوشتار عقیده بر این است که نگاه دوم که به پیچیدگیها و واقعیتهای سرمایه‌داری توجه دارد، و منجمله تصویر صحیحی از یکی از بارزترین جنبه‌های این نظام، یعنی رشد و توسعه تکنولوژی، ارائه می‌دهد، نگاهی است که قابل اعتنا و اعتبار است و اتفاقاً بررسی دقیقتر همین نگاه و غور در ابعاد مختلف آن است که راه را برای فهم بهتر مقوله آزادی



باز می‌کند. توجه به مساله تکنولوژی، نشان می‌دهد که چگونه بازارها آنگونه نیست که مدعیان می‌گویند و فرصت‌های سرمایه‌داری آنگونه نیست که آنان بیان می‌کند و آحاد شهروندان، نه تنها آزادی اقتصادی ندارند، بلکه در چنگالهای تکنولوژی که به وسیله بنگاه‌های بزرگ ایجاد می‌شود اسیرند و این فناوری حتی آزادی‌های اجتماعی و شهروندی آنها را نیز سلب، بلکه تحت الشعاع قرار داده است.

ریشه‌های نگاه دینامیک

آدام اسمیت اولین کسی است که کارکرد نظام بازار را به یک اسلوب فکری به تصویر کشید که بعدها به علم اقتصاد معروف شد. به زعم اسمیت، تقسیم کار یکی از شاخصه‌های بنیادین کار در نظام بازار است که باعث بالا رفتن توان تولید و مهارت به میزان غیر قابل باوری می‌گردد. سپس وی در فصل ۳ کتاب ثروت ملل اشاره می‌کند که دینامیک تقسیم کار میان نیروی کار به وسیله ساین بازار تعیین می‌شود. هنگامی که بازار خیلی کوچک است، برای هیچ شخصی انگیزه‌ای ایجاد نمی‌شود تا خودش را کارمند شخص دیگری گرداند.

مارکس به عنوان جدی‌ترین منتقد به نظام سرمایه‌داری، تحلیل دیگری از کارکرد و دینامیک این نظام داشت. البته تحلیل مارکس از نظام سرمایه ریشه در مبانی فکری متافیزیکی و معرفت‌شناسی گسترده‌ای داشت که در تحلیلهای آدام اسمیت خود را به این شکل جدی نشان نمی‌دهند. مبتنی بر این ایده که تاریخ یک مسیر محتوم و تعیین شده‌ای دارد و دینامیک تغییر جوامع ناشی از تضاد طبقاتی و طغیان طبقه فرودست علیه طبقه فرادست است، مارکس عقیده دارد که طبقه سرمایه‌دار ابزار تولید را به انحصار خود درآورده است ولی پولی که به طبقه کارگر می‌دهد به میزان کاری نیست که آنان انجام می‌دهند، لذا از این طریق طبقه سرمایه‌دار مدام سود را برای خود برداشته و ثروتمندتر می‌گردد و فاصله طبقاتی افزایش می‌یابد. در نهایت این امر منجر به انقلاب گردیده و نظام سرمایه جای خود را به نظام سوسیالیستی خواهد داد (Marx, 1890).

به عبارتی، وجه ممیزه سرمایه‌داری خود را در ماشین نشان می‌دهد که با ابزارهای گذشته تفاوت ماهوی دارد و این ماشین است که باعث می‌شود سرمایه‌دار طبقه کارگر را تحت تسلط خود درآورد. شهید مطهری نیز این نگاه به سرمایه‌داری را تایید کرده و بدان صحنه می‌گذارد، جایی که می‌گوید: "ما هم مطابق این نظریه آقایان می‌گوییم ماشین با ابزارهای



قدیمی اختلاف ماهوی دارد و به تعبیر اینها اختلاف کیفی دارد، اختلاف سطحی و ظاهری و درجه‌ای نیست، بالاتر از این حرفهاست" (مجموعه آثار، جلد ۱۵: ۶۸۱)، هرچند ایشان با منطق بخش دوم مارکس، یعنی استثمار شدن نیروی کار به وسیله سرمایه دار که ریشه در نظریه ارزش وی دارد موافق نیستند^۱ (مجموعه آثار، جلد ۲۰: ۴۷۹).

در تحلیل دینامیک این نظام، مارکس عقیده دارد که نیروهای رقابتی بازار میان سرمایه‌داران آنها را مجبور می‌کند که دائم خروجی نیروی کار خود را بهینه کنند تا بتوانند در عرصه رقابت باقی بمانند. این نکته نشانگر این مساله است که نظام سرمایه‌داری برخلاف نظامهای گذشته نظیر فئودالیزم، نظامی است که در آن قدرت و طبقه غالب به جای تلاش برای حفظ وضعیت موجود ناچار است دائم تلاش برای تغییر و بهبود داشته باشد. در مانیفست کمونسیت، مارکس و انگلس به این نکته بدین گونه اشاره دارند که طبقه بورژوا بدون ایجاد تغییر مداوم در ابزار تولید نمی‌تواند وجود داشته باشد (Marx and Engels, 1848). بدین ترتیب، نظام سرمایه‌داری مجموعه مشوقهای قدرتمندی را ایجاد کرده است که سیستم را به صورت مداوم به سمت تغییرات تکنیکی و انباشت سرمایه به پیش می‌راند. از تفاوت‌های اساسی نگاه مارکس با آدام اسمیت این است که مارکس نظام سرمایه را صرفاً یک نظام بسته اقتصادی و فاقد تعامل و اثرگذاری بر سایر حوزه‌های زندگی نمی‌بیند، بلکه آن را نظام گسترده فکری می‌بیند که بر تمام شئون زندگی اثرگذار است.

شومپیتر به صورت گسترده‌ای چنین نگاه دینامیکی را از مارکس اخذ کرده است. وی در کتاب سوسیالیسم، کاپیتالیسم و دموکراسی بیان می‌کند که: "نکته کلیدی که باید درک کنیم این است که در تعامل با کاپیتالیسم، ما با یک فرآیند تغییر مداوم طرف هستیم. این امکان دارد عجیب بنماید که در دیدن این واقعیتی که کارل مارکس مدتها قبل بر آن تاکید کرده بود، همه می‌توانند اشتباه کنند" (۱۹۴۳: ۸۲).

به زعم شومپیتر، دینامیک نظام سرمایه‌داری را باید در بنگاه‌های بزرگ و فعالیتهای تحقیق و توسعه آنان که به سمت نوآوری رهنمون می‌شود جستجو کرد. در واقع، در تلاش برای فهم دینامیک سرمایه‌داری شومپیتر در اوایل قرن نوزدهم به نقش افراد کارآفرین در اقتصاد تکیه داشت اما با گذشت زمان وی متوجه شد که نقش بنگاه‌های بزرگ در فرآیند تغییر از طریق نهادینه کردن فعالیتهای تحقیق و توسعه بسیار پررنگ شده است و تحلیل دینامیک

۱. بحث در باب نظرات مارکس و انتقادات شهید مطهری به وی البته موضوع این نوشتار نیست.



سرمایه‌داری از طریق در نظر گرفتن سازوکار فعالیت بنگاه‌ها و تعامل آنها با یکدیگر و با جامعه امکان‌پذیر است.

بسط نگاه دینامیک به سرمایه‌داری و مقوله آزادی

نگاه شومپیتری بعد از جنگ جهانی دوم مورد توجه جدی قرار گرفت و نخبگان بسیاری به این مساله توجه کردند. از جمله کسانی که دینامیک سرمایه‌داری را بعد از شومپیتر مورد توجه قرار داده‌اند می‌توان به فریمن^۱، نلسون^۲ و روزنبرگ^۳ اشاره نمود، به نحوی که هر کدام بر جنبه‌ای خاص از این دینامیک تمرکز کرده‌اند. فریمن که بنیانگذار مرکز تحقیقات سیاست علم و تکنولوژی^۴ در دانشگاه ساسکس^۵ انگلستان به عنوان اولین مرکز رسمی مطالعه بر روی تحقیق و نوآوری بوده است، در وهله اول به نقش تحقیق و توسعه در اقتصاد و بنگاه‌های بزرگ بسیار علاقه‌مند بود (Freeman, 1974) و در وهله دوم از نقطه نظر شومپیتری به بحث‌های موجه‌های بلند تکنولوژیک و اثرات آن توجه ویژه‌ای داشت (Freeman and Perez 1988). ریچارد نلسون که ابتدا در بنیاد RAND فعالیت می‌نمود و سپس به دانشگاه کلمبیا رفت بسیار علاقه‌مند به تئوریه‌های رشد اقتصادی و فرآیند رشد بود که این مساله خود را در کتاب معروف وی با نام "تئوری تطوری تغییرات اقتصادی" در سال ۱۹۸۲ نشان داد (Nelson and Winter, 1982). در طرف دیگر، روزنبرگ که بسیار به فهم دینامیک کاپیتالیزم علاقه‌مند بود، با تکیه بر کارهای شومپیتر به بررسی مدل‌های نوآوری پرداخت (Kline and Rosenberg, 1986) و در کنار بررسی رابطه میان علم و تکنولوژی (Rosenberg, ۱۹۷۴) به ریشه‌یابی نحوه تطور نظام سرمایه‌داری و تفاوت آن در میان کشورهای مختلف در یک سیر تاریخی نیز پرداخت (Rosenberg and Bridzell, 1986). در مدل تکاملی نلسون و وینتر (Nelson and Winter, 1982) که پراچای‌ترین اثر این حوزه بعد از جنگ جهانی دوم است، بنگاه‌ها معادل ارگانیزم‌های ژنتیک هستند که در فعالیت روزانه خود دست به نوآوری می‌زنند. این نوآوری به مثابه جهش‌های ژنتیکی است که در محیط بازار صورت می‌گیرد و بازار و سایر نهادها هستند که نقش انتخابگر را بازی

1. Christofer Freeman

2. Richard Nelson

3. Nathan Rosenberg

4. Science and Technology Policy Research Unit (SPRU)

5. Sussex University



می‌کنند، به این معنی که نوآوری‌های موفق را پاداش داده و نوآوری‌های ناموفق به وسیله آنها طرد می‌گردند. همچنین بنگاه‌ها برای نوآوری و کارهای روزانه خود واجد روتین‌هایی هستند که این روتین‌ها از نسلی به نسل بعد در بنگاه‌ها منتقل می‌شوند و از این روی نقش توارثی را بازی می‌کنند. دینامیک ارائه شده به وسیله نلسون و وینتر نیز یک دینامیک اقتصادی است که مکانیزم رشد اقتصادی را تصویر می‌کند و به جنبه‌های دیگر نمی‌پردازد. چندین اثر مهم در تبیین دینامیزم حرکت نظام سرمایه‌داری به وسیله این متفکران نگاشته شده که از جمله می‌توان به مقاله نلسون با عنوان "سرمایه‌داری به عنوان موتور پیشرفت"^۱ اشاره کرد که با تکمیل دینامیزم شومپتتری، ویژگی‌هایی اصلی حرکت نظام سرمایه‌داری را برمی‌شمرد (Nelson, 1991). دیگری کتاب روزنبرگ با عنوان "غرب چگونه ثروتمند رشد کرد"^۲ است که با یک مطالعه تاریخی به بررسی بسترها و زمینه‌های مختلف رشد سرمایه‌داری از قرن ۱۶ تاکنون می‌پردازد (Rosenberg and Bridzell, 1986) و سومی کتاب "همانگونه که زمان می‌گذرد"^۳، نوشته فریمن است که به بررسی موجهای بلند تکنولوژیک در تغییرات سرمایه‌داری می‌پردازد (Freeman and Louca, 2001).

نلسون (۱۹۹۱) در تقریر ویژگی‌های سرمایه‌داری، و با تأکید بر اینکه سرمایه‌داری یک فرآیند دینامیک و حرکت تدریجی در دل خود دارد، خاصیت تجربه را با استفاده از مفهوم تلفات بیان می‌کند. وی می‌افزاید که ماهیت حرکت دینامیک سرمایه‌داری تلفات بالاست و این تلفات خود را به شکلهای مختلف فعالیتها و تجربه‌هایی نشان می‌دهد که به سرانجام نرسیده‌اند و از طرف دیگر بسیاری از اهداف مهم وجود داشته که به دلیل سودآور نبودن برای بنگاه‌ها، کسی به سراغ آنها نرفته است. به عنوان یک نتیجه کلی، نه تنها برخی از تجربه‌هایی که به سرانجام رسیده برای جامعه سود نداشته است، بلکه بسیاری از چیزهایی که برای جامعه سودآور بوده است نیز کسی به سراغ آنها نرفته و از این روی تلفات بالا، ویژگی اصلی نظام سرمایه‌داری است (صفحه ۱۹۴).

روزنبرگ در ابتدا با برشمردن ویژگی‌های نظام جدید اقتصادی و تغییرات جدی که در شیوه زندگی انسانها، فرهنگ، تمدن و اقتصاد ایجاد کرده است، دو فاکتور اصلی این نظام جدید را (۱) شکل‌گیری بنگاه‌های اقتصادی به گونه‌ای که در گذشته سابقه نداشته است و (۲) ایجاد

1. Capitalism as an engine of progress

2. How the west grew Rich

3. As Time goes by



سازوکار رقابت در بازار به گونه‌ای که در گذشته مطرح نبوده است، برمی‌شمرد. سپس در تشریح این دو فاکتور، وی به مساله آزادی به عنوان شاکله اساسی اشاره می‌کند به گونه‌ای که در سمت بنگاه‌ها، ابتدا نا محدودیتها و قیده‌های دولتی و مذهبی برداشته شد و سپس بنگاه‌هایی با اختیارات و آزادی‌های زیر تشکیل شدند:

۱- آزادی و اختیار تک تک افراد در شکل دهی بنگاه‌های اقتصادی
۲- آزادی و اختیار این بنگاه‌ها در مالک شدن کالاهای مختلف و سپس فروش آزادانه آنها
۳- آزادی و اختیار این بنگاه‌ها در انتخاب حوزه فعالیت، کسب تجربه در آن حوزه و حتی عوض کردن این حوزه فعالیت

۴- ایجاد مکانیزمی برای صیانت و حفاظت از حقوق مالکیت این بنگاه‌ها در سمت دیگر، بازارها نیز به عنوان نهادهای جدید ایجاد شدند به گونه‌ای که آنها نیز از قید و بند مذهب و حکومتها آزاد شدند و تصمیم‌گیری نهایی در مورد اینکه در این فرآیند رقابت چه کسی برنده است و چه کسی بازنده و پاداشها به چه کسی تعلق می‌گیرد، بر عهده بازارها نهادند. این رقابت نهادینه به نوبه خود باعث ایجاد انگیزه تغییر مداوم در بنگاه‌ها می‌گردد.

در بحث روزنبرگ چکیده و لب دینامیک سرمایه‌داری به شرح زیر است (Rosenberg and Bridzell 1986، صفحه ۳۳): سرمایه‌داری سیستمی است که آزادی عمل فراوانی برای تجربه بنگاه‌ها ایجاد کرده است، تجربه در توسعه تکنولوژی و تجربه در شکل‌های سازمانی جدید که به نوبه خود بتواند به نیاز بازار پاسخ دهد. المان‌های کلیدی یک نظام سرمایه‌داری از این قرار است:

۱- توزیع فراوان قدرت و منابع مورد نیاز برای تجربه و آزمون و خطا؛
۲- فقدان محدودیت‌های سیاسی و مذهبی بر تجربه؛ و
۳- مشوق‌هایی که پاداش فراوان برای موفقیت به همراه دارند که این پاداشها همان استفاده گسترده از نتایج آزمایش و تجربه هستند علاوه بر ریسک متحمل شدن ضرر فراوان در صورتی که تجربه به موفقیت نیانجامد.

تجربه صرفاً ایجاد یک محصول یا خدمات آزمایشگاهی نیست، بلکه تست یک محصول یا خدمات به صورت واقعی از طریق ارائه آزادانه آن به بازار و مصرف عموم است. انجام چنین تجربه‌ای نیازمند درجه بالایی از آزادی و استقلال از قوانین و مداخلات سیاسی است. و



هنگامی که بنگاه‌ها درجه بالایی از این اختیار را پیدا می‌کنند، فرآیند آزمون و خطا به همراه خود بالا رفتن تنوع را به همراه دارد، چرا که هم تنوع در خواست مصرف‌کنندگان را بالا می‌برد و هم تنوع در منابع موجود را افزایش می‌دهد. بدین ترتیب، به همراه هر تجربه‌ای که خود ناشی از آزادی بالای بنگاه‌هاست، تنوع درون سیستم افزایش می‌یابد و از این روی این تنوع روز به روز بیشتر می‌گردد. بنابراین سه کلمه در فهم دینامیک سرمایه‌داری حائز اهمیت کلیدی هستند: آزادی، آزمون و خطا و تنوع.

این سیستم نه تنها شامل یک تقسیم کار حرفه‌ای، بلکه نیازمند آن است. تقسیم کار بین حوزه‌های سیاسی، مذهبی، علمی و اقتصادی که به هر کدام از آنها یک درجه‌ای از آزادی می‌دهد تا بتواند بر موضوع خود متمرکز شود و کمترین مداخله‌ای از حوزه‌های دیگر (که این مداخله شاید در جوامع دیگر متداول باشد) پذیرا باشد...

روزنبرگ در انتها می‌افزاید: موفقیت‌های غرب در کسب خودمختاری ابتدائاً از رها کردن و یا تضعیف کنترل‌های سیاسی و مذهبی به دست آمد و باعث شد تا سایر بخش‌های زندگی اجتماعی فرصت تجربه تغییر را پیدا کنند. و البته، رشد، نوعی تغییر است و در شرایطی که تغییر غیر ممکن باشد، رشد نیز غیر ممکن خواهد بود. و تغییر موفق ذاتاً نیازمند درجه بالایی از آزادی برای تجربه است. و اعطا کردن چنین درجه آزادی البته هزینه‌اش این است که کسانی که بر جامعه حکمرانی می‌کنند کنترل خود را از دست بدهند. بخش اعظم جوامع، چه در گذشته و چه در زمان حال، چنین اجازه‌ای را نداده‌اند و به زعم وی، بنابراین از بند فقر نیز رها نشده‌اند.

کوتاه سخن اینکه به زعم روزنبرگ، دنیای جدید و موفقیت‌های آن مرهون تجربه است و تجربه نیازمند درجه بالایی از آزادی و خودمختاری برای بنگاه‌ها و نهادهای تجربه‌گر است، و طبعاً حاصل این نظام مبتنی بر آزادی و تجربه بنگاه‌ها، بالا رفتن روز افزون تنوع است. اما نتیجه آن چیست؟ به زعم روزنبرگ، نتیجه این نظام حرکت از سمت فقر به سمت ثروت مادی بیشتر است و کشورهای بی‌تجربه‌ای که این درجه از آزادی را برای بنگاه‌ها ایجاد نکرده‌اند، طبیعتاً از سمت فقر به سمت ثروت نیز حرکت نکرده‌اند.

تحلیل

عبارات به کار رفته به وسیله روزنبرگ و نلسون در مورد سرمایه‌داری به اندازه کافی



گویاست. آزادی در سرمایه‌داری برای چه کسی است و به چه معناست؟ آیا از آزادی مردم صحبتی به میان می‌آید؟ جوهره سرمایه‌داری یک کلمه است: آزادی بنگاه‌ها و شرکتها در آزمون و خطا. چه کسی توان آزمون و خطا دارد؟ پاسخ روشن است، کسی که توان مالی بالا برای تحقیق و توسعه دارد و او همانی است که تکنولوژی‌های جدید را توسعه می‌دهد و ابزار تبلیغات نیز دست اوست و با این کار نه تنها بازارها، بلکه سبک رفتاری مردم، اجتماع و فرهنگ را نیز شکل می‌دهد. و چه کسی موضوع این آزمون و خطاست؟ پاسخ این سوال نیز روشن است: جامعه و مردم. و چه محملی و بستری این امر را میسر می‌سازد؟ پاسخ آن بازار آزاد است. بررسی چند بعد از این مساله آموزنده است.

کریس فریمن در مقاله معروفی که به سال ۱۹۸۸ نگارش کرده، به بحث پارادایم‌های بزرگ تکنولوژیکی می‌پردازد که این پارادایمها نه تنها بر حوزه اقتصاد، عوض شدن سازوکارها و نحوه فعالیت بنگاه‌ها و تغییر بازارها تاثیر می‌گذارد بلکه در ادامه جامعه و فرهنگ را نیز شکل می‌دهد. به زعم وی نظیر پارادایم تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات یکی از بهترین مثالها در این زمینه است همانگونه که ماشین و تکنولوژی ماشینی یکی دیگر از پارادایم‌های تکنولوژیک در دنیا بوده است (فریمن و پرز ۱۹۸۸). چنین پارادایم‌های تکنولوژیک که عمدتاً نتیجه سالها تحقیق و توسعه بنگاه‌های بزرگ و تحت سیطره آنهاست، به سادگی سبک زندگی مردم را نیز تعیین می‌کند، علایق آنها را شکل می‌دهد، اولویتهای آنها را تعیین می‌کند، و به زعم اقتصاددانان تابع مطلوبیت آنها را می‌سازد.

این بنگاه‌های بزرگ که شومپیتر آنها را عامل اصلی در سرمایه‌داری می‌بیند و شکل دهنده جهت حرکت زندگی در غرب هستند، آیا به سادگی شکل می‌گیرند؟ آیا هر انسانی که طبق نگاه ساده به سرمایه‌داری می‌تواند به بازار وارد شده و سرمایه‌گذاری کند، می‌تواند یک بنگاه بزرگ شکل دهد؟ پاسخ این سوال طبعاً منفی است. اما حتی با فرض در اختیار داشتن منابع فراوان، به سادگی می‌توان بنگاه بزرگ شکل داد؟ پاسخ این سوال نیز منفی است. بنگاه بزرگ حاصل انباشت توانمندی و تجربه فناوری در طول سالیان متممادی است (دوسی، ۱۹۸۸، روزنبرگ، ۱۹۸۲، فریمن، ۱۹۹۷، نلسون، ۱۹۸۲، چندلر، ۱۹۹۰) و این توانمندی به سادگی قابل انتقال به غیر نیست (نوناکا، ۱۹۹۰، ۱۹۹۵). آیا امروزه کسی به سادگی می‌تواند بنگاهی مانند IBM یا اینتل یا Apple یا میکروسافت یا جنرال الکتریک یا جنرال موتورز شکل دهد؟ این بنگاه‌ها در واقع یک سرمایه عظیم برای هر کشوری هستند و



از این روست که دولت‌ها برای حفظ آنان به هر ابزاری متوسل می‌شوند، حتی به قیمت فشار وارد کردن بر اقشار مردم، بگذریم از اینکه این بنگاه‌ها و کارتل‌های بزرگ اقتصادی خود همواره از حامیان مالی اصلی دولت‌ها در انتخابات هستند.

بدین ترتیب، این بنگاه‌های بزرگ که شومپیتر به درستی در اوایل قرن بیستم اهمیت آنها را دریافته بود، از طریق توان بالای آزمون و خطا در توسعه فناوری‌های مختلف، قادر خواهند بود که ابعاد مختلف زندگی مردم را عوض کنند و در این میان چه بسا مردمی که ابزار آزمایشگاهی این بنگاه‌ها گردیده‌اند. انقلاب‌های بزرگ تکنولوژی، که آخرین آن انقلاب تکنولوژی اطلاعات است، چنان اثر گسترده‌ای دارد که از یک سو شیوه‌ها و سبک‌های مدیریتی را بهبود می‌دهد و از طرف دیگر، شغل‌های جدید، سبک‌های جدید زندگی، فرهنگ جدید و حتی عقاید جدیدی در میان مردم ایجاد می‌کند.

و البته بعد دیگر این توسعه همه جانبه فناوری ناظر به مساله ریسک است. از دهه ۹۰ بحث‌های جامعه هم آغوش خطر (بک ۱۹۹۲)، نتایج مدرن شدن (گیدنز، ۱۹۹۰) و توجه گسترده به ریسک و خطرات ناشی از تکنولوژی برای جامعه بسیار پررنگ شده است (جاسانوف، ۱۹۸۶). روشنفکران زیادی در این زمان شروع به بحث در مورد آزادی بی حد و خصم و خطرات بازگذاشتن دست بنگاه‌ها در توسعه فناوری کرده‌اند که یکی از موارد اصلی آن را می‌توان در حوزه بیوتکنولوژی مشاهده نمود (لویدوف، ۲۰۰۰، جاسانوف، ۱۹۹۵، میلستون، ۲۰۰۹)، جایی که مردم به صورت روز افزون با خطرات احتمالی استفاده از محصولات دست ورزی شده ژنتیک به وسیله بنگاه‌ها آگاه گردیدند و در نهایت اتحادیه اروپا تحت فشار مردم ناچار شد که محدودیت‌های جدی بر روی تولید و عرضه این محصولات در بازار بگذارد (لویدوف، ۲۰۰۲). این در حالیست که ایالات متحده کماکان به این مسائل واقعی نهنده و دست شرکت‌های بزرگ را برای سعی و خطا و ارائه محصولات به بازار باز گذاشته است (لویدوف، ۲۰۱۰).

در این میان، مردم یا اسیر تکنولوژی‌ها و محصولات بنگاه‌ها و شرکت‌ها هستند و رفتارها، عقاید و زندگی آنها به وسیله اینان شکل می‌گیرد، یا مواجه با خطرات و ریسک‌های ناشی از فعالیتهای این شرکت‌ها هستند و یا اینکه در برابر قدرت فراوان آنها، تنها کاری که می‌توانند انجام دهند ایجاد بنگاه‌های کوچکی است که به محض بروز نشانه‌هایی از موفقیت، به وسیله بنگاه‌های بزرگ خریداری شده و بلعیده می‌شوند. سرمایه داری اکنون چنگال‌های



سیطره خود را بیشتر از هر زمان دیگری بر سر مردم افکنده است و از آزادی انتخاب مطرح در ادبیات کلاسیک لیبرالیسم، یا همان لیبرتارین، تنها کالبدی مانده است که روحی در آن نیست. گزینه‌های این آزادی معلوم است، همانهایی که بنگاه‌های بزرگ در اختیار مصرف‌کنندگان قرار می‌دهند.

بدین ترتیب، شاید بیراه نباشد همانگونه که برخی منتقدان مطرح کرده‌اند، این نظام از سرمایه‌داری به سمت سرمایه‌سالاری حرکت کرده است، اما سرمایه‌سالاری نه بدان معنا که هرکس سرمایه‌داری داشته قدرت دارد، بلکه بدان معنا که در دینامیزم حرکت کاپیتالیسم، اکنون برخی سرمایه‌ها تبدیل به بنگاه‌های بزرگی شده‌اند که این بنگاه‌ها محمل انباشت دانش تکنولوژیک فراوانی است که به دارنده آن قدرت انجام کارهایی را می‌دهد که در گذشته هرگز بدین گونه در اختیار بشر نبوده است و این قدرت در ادامه به آن سمت تمایل دارد که در سیستم حاکمیتی و حکومتی نیز مداخله کند و چه بسا به سمت یک سیستم الیگارش‌ی حرکت کند (برنی، ۲۰۱۰). حال بماند بحث‌های دیگری که همین نویسندگان در مورد عدالت و بالارفتن شکاف طبقاتی در جامعه‌ای مثل آمریکا مطرح می‌کنند (همان).

جمع‌بندی

در این نوشتار با مروری به مساله آزادی و جایگاه کلیدی آن در نظرات متفکران اولیه، بدون بررسی درستی یا صحت و سقم نظرات آنان، و باز کردن مفهوم آزادی اقتصادی آنگونه که در نگاه پیشینیان و پدران این مکاتب فکری بیان شده بود، به بررسی مقوله آزادی در نظام سرمایه‌داری در دو بعد پرداخته شد. در بعد اول، پس از روشن شدن مبنای فکری آزادی در نگاه اشخاصی مانند جان لاک، این نکته به بحث گذاشته شد که نگاهی که توجیه‌کننده آزادی و مشروعیت به دنبال نفع شخصی رفتن و حداکثر کردن آن مبتنی بر یک نگاه حسابگرانه و عقلایی است به هیچ روی مورد تایید پدران فکری فلسفه اقتصاد غرب نیز نبوده است. در این باب، این نکته به تفصیل روشن گردید که نه آدم اسمیت و نه جان استیوارت میل، هیچ‌کدام طرفدار تفکر لیبرتارینی که امروزه اساس اقتصاد سرمایه‌داری است نبوده‌اند.

در بعد دوم، این نکته مورد بحث قرار گرفت که آزادی محقق شده در نظام سرمایه‌داری چیست و حاصل این بررسی با توجه به آرا متفکران بزرگ سرمایه‌داری این شد که سرمایه



داری مبتنی بر آزادی بنگاه‌ها و شرکت‌های بزرگ در انجام تقریباً هرآنچه که می‌خواهند بنا شده است، نه آزادی فعالیت‌های اقتصادی مردم. فهم این مطلب در نگاه به دینامیزم سرمایه داری نهفته است. شاید آدام اسمیت در زمانی که کتاب ثروت ملل را نگارش می‌کرد، هرگز فکر نمی‌کرد که مکانیز ساده تقسیم کار و تخصصی تر شدن و کسب مهارت افراد در کارهای تخصصی روزی بدانجا ختم شود که بنگاه‌های بزرگی شکل بگیرند که واجد توانمندیهای فناورانه چندگانه‌ای هستند که مبتنی بر آن بازارها و نیازهای جدید را نیز شکل می‌دهند^۱. به زعم آدام اسمیت، نیاز بازار یک مقوله مشخص است و لذا میزان تقسیم کار و حرفه‌ای شدن به وسیله این سبک بازار تعیین می‌شود، اما امروزه می‌بینیم که این تقسیم کار اولیه که اکنون تبدیل به توانمندیهای فناورانه بی‌همتایی شده است، خود نیاز بازار را شکل می‌دهد، سبک زندگی مردم را از طریق تبلیغات گسترده و سایر مکانیزم‌ها تعیین می‌کند و حتی عقاید آنها را نیز دستخوش دگرگونی می‌گرداند.

این دینامیزم هرگز با توسل به نگاه به سرمایه داری به عنوان یک سیستم استاتیک که تمایل دارد به حالت تعادل برگردد فهم نخواهد شد. همانگونه که فریمن اشاره می‌کند، اگرچه انقلاب اول تکنولوژی، یعنی مکانیزه کردن تولید از طریق در اختیار گرفتن نیروی آب، در انگلستان و به وسیله نبوغ یک عده مهندسان و متخصصان ایجاد شد، اما انقلابهای بعدی تکنولوژیک همه حاصل فعالیت‌های تحقیق و توسعه گسترده بنگاه‌ها بوده است و بدون آن وقوع انقلابهای بعدی تکنولوژیک غیر ممکن بوده است (Freeman and Soete, 1997). این پنج انقلاب تکنولوژیک، همانگونه که تصویر زیر نشان می‌دهد، عبارتند از:

۱- انقلاب مکانیزه شده صنعت که در آن بشر توانست به کارگیری نیروی آب و ایجاد ماشینهای صنعتی، صنعت نساجی را به صورت مکانیزه ایجاد کند

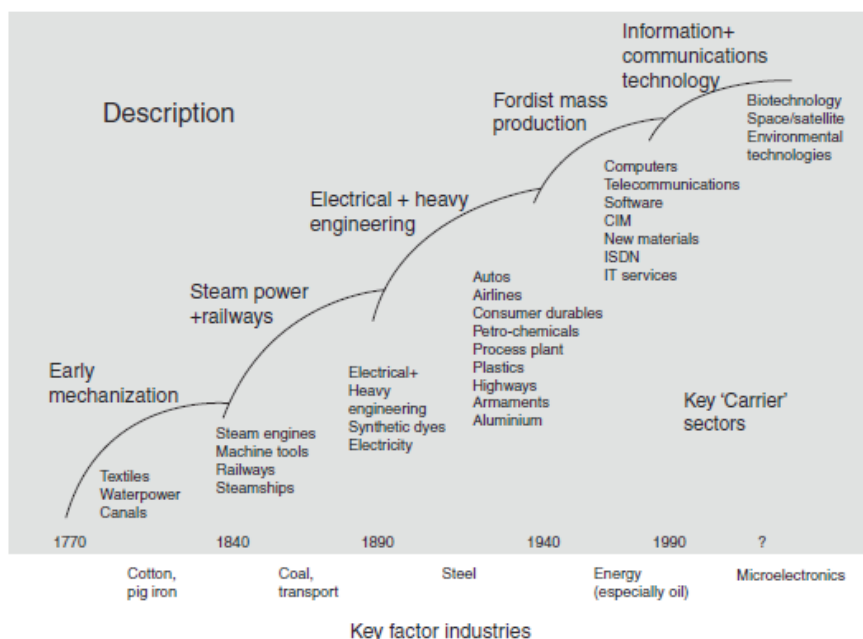
۲- انقلاب موتور بخار و خطوط راه آهن که باعث شد بشر بتواند منبع انرژی را از مکان جدا سازد چرا که ماشینهای قبلی باید در کنار رودخانه‌ها قرار می‌گرفتند تا به وسیله آب به حرکت درآیند اما در ماشینهای جدید از نیروی بخار آب در هر جایی می‌شد استفاده کرد و منبع اصلی انرژی ذغال سنگ برای گرم کردن آب بود.

۳- انقلاب الکتریسیته و مهندسی سنگین که بشر به وسیله آن توانست نیروی برق را به خدمت بگیرد و از طریق مهندسی سنگین، ماشین آلات سنگین و پیچیده تری را ایجاد کند

۱. هرچند مارکس در فصل ۱۳ و ۱۴ کتاب سرمایه هشدارهایی، هرچند خام، در مورد دینامیزم و خروجی تقسیم کار داده است.

۴- انقلاب تولید انبوه فورد که بشر به توان تولید انبوه تجهیزات سنگین دست پیدا کرد و بدین ترتیب وسایلی نظیر اتومبیل را که قبلاً با دست ساخته می‌شد، به صورت کارخانه تولید انبوه ایجاد کرد و نتیجه آن شکل‌گیری صنایع زیادی نظیر اتومبیل‌سازی، پتروشیمی، پلاستیک، آلومینیوم و غیره بود

۵- انقلاب فناوری اطلاعات و ارتباطات که در آن بشر در ابتدا توانست اطلاعات را ذخیره سازی کند و سپس با ایجاد ریزپردازنده‌ها قدرت پردازش آنها را پیدا نمود و سپس با شبکه‌های اینترنتی، توانست این اطلاعات را منتقل گرداند



منبع: داگسون، گان و سالتر، ۲۰۰۸: ۲۷

این انقلاب‌های تکنولوژیک خود به خود اتفاق نمی‌افتد. ریشه شکل‌گیری آنها تحقیق و توسعه و ولع بنگاه‌ها برای حفظ پیشتازی در بازارهای رقابتی است و بدین منظور، دولت‌ها باید درجه بالایی از آزادی برای آنها به ارمغان بیاورند، که این آزادی شامل آزادی در ارائه محصولات و خدمات جدید به بازار نیز هست، در غیر این صورت سعی و خطایی که مورد



انتظار بنگاه هاست محقق نخواهد شد (Freeman and Louca, 2001). بدین ترتیب، مدافعان و متکفران آزادی امروزه با یک پارادوکس اساسی میان فکر و عمل سرمایه داری مواجه هستند. در دینامیزم سرمایه داری، امروزه دولت‌ها ناچارند به صورت روز افزون آزادی عمل و اختیار بنگاه‌ها را فراهم کنند در غیر اینصورت، نمی‌توانند انتظار داشته باشند که این بنگاه‌ها بتوانند در وضعیت رقابت جهانی پیشتاز باشند و نتیجه این امر این خواهد بود که جامعه روز به روز بیشتر اسیر دست سعی و خطا و تلاش بنگاه‌های بزرگ برای توسعه فناوریهای جدید خواهد گردید و آزادی که در ابتدا مورد نظر مدافعان دنیای جدید بوده است، نه تنها در نظام سرمایه داری به صورت اخلاقی شکل نگرفته است، بلکه به صورت خام و ساده آن به معنی آزادی فعالیت‌های اقتصادی آحاد مردم نیز در حال رنگ باختن است.

در باب الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

پس از این همه سخن در باب سرمایه داری، سوالی که طرح می‌شود این است که فایده این مباحث برای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت چیست؟ در نگاه اول به نظر می‌رسد پاسخ آن روشن است. زمانی که سوسیالیزم به عنوان یک الگو شکست خورده و سرمایه داری به معنای لیبرال آن که ناگزیر از اعطای آزادی بالا به بنگاه هاست نیز اکنون در پیچ و خم تاریخ نشان داده که قرابتی با آزادی واقعی ندارد، اولین نتیجه گیری این خواهد بود که هیچ کدام از این الگوها نمی‌توانند الگوی مناسب برای پیشرفت اسلامی - ایرانی باشند. از این روی، سوال اساسی پیش روی این خواهد بود که پس کدام الگو می‌تواند الگوی مناسب برای پیشرفت اسلامی - ایرانی باشد؟ قطعاً این الگو از یک رویکرد برنامه ریزی استراتژیک ساده و یا چیدمان برخی نقاط قوت و ضعف در کنار یکدیگر حاصل نخواهد شد، بلکه نیازمند فهم و نظریه پردازی و بررسی‌های تاریخی خاص خود است. بدین منظور، بهترین رویکرد برای رسیدن به یک الگوی اسلامی ایرانی، کاوش در سیر تاریخی رشد و پیشرفت جامعه ایرانی در سده‌های گذشته خواهد بود که می‌تواند چراغ راه آینده ما باشد. کوتاه سخن اینکه این الگو از شرق و غرب به دست نخواهد آمد، بلکه از بستر بومی و دینی خود ما باید زاینده شود.



منابع

- میل، جان استیوارت. (۱۳۹۰). فایده‌گرایی، ترجمه: مرتضی مردیها. تهران: نشر نی.
شهید مطهری، مجموعه آثار، جلد ۱۵.
شهید مطهری، مجموعه آثار، جلد ۲۰.
- Aghion, P. and Howitt, P. (2005). Growth with quality-improving innovations: an integrated framework, in Handbook of economic growth, edited by Aghion P. and Durlauf S. Elsevier.
- Bernie, S. (2010). No To Oligarchy. The Nation. Retrieved 2012-08-18.
- Chandler, A. D. Jr. (1990). scale and scope: the dynamics of industrial capitalism. Cambridge MA, Belknap press, Harvard university.
- Dodgson, M. Gann D. M. and Salter A. (2008). The management of technology and innovation: strategy and practice, Oxford, Oxford University Press.
- Dosi, G. (1988). the nature of the innovation process. technical change and economic theory. London and New York, Pinter Publishers.
- Freeman, C. and Soete L. (1997). The economics of industrial innovation, 3rd edition, Routledge.
- Freeman, C. and Perez, C. (1988). Structural Crises of Adjustment, Business Cycles and Investment Behaviour. in DOSI et al., eds., pp.38-66.
- Freeman, C. and Louca F. (2001). as time goes by, Oxford, Oxford University Press.
- Heilbroner, R. and Thurow L. (1994). Economics Explained, New York: Simon and Schuster.
- Jasanoff, S. (1986). Risk management and political culture, Russel Sage Foundation.
- Jasanoff, S. (1995). product, process or programme: three cultures and the regulation of biotechnology. in Bauer M., resistance to new technology. Cambridge UK, Cambridge University Press: 311-331.



- Jasanoff, S. (2005). *Design on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Levidow, L. and Carr S. (2009). *GM food on trial, testing European democracy*, New York/London, Routledge.
- Levidow, L. and Murphy J. (2002). *The decline of substantial equivalence: how civil society demoted a risky concept. Science and citizenship in a global context: challenges from new technologies*. Institute of Development Studies University of Sussex.
- Levidow, L. Carr S. and Wield D. (2000). *Genetically modified crops in the European Union: regulatory conflicts as precautionary opportunities*, *Journal of Risk Research* 3(3): 189-208.
- Levidow, L. Carr S. Wield D. and Von Schomberg, R. (1997). *European Biotechnology Regulation: Framing the Risk Assessment of a Herbicide-Tolerant Crop*, *Science technology and human values* 22(4): 472-505.
- Lock, J., (1823). *Two Treatises of Government*.
- Marx, K. (1890). *Das Capital*, The modern Library Edition.
- Marx, K. and Engels F. (1848). *The communist manifesto*, reprinted in Marx K. and Engels F. *Selected Works*, Foreign Languages Publishing House: Moscow (1951, Vol 1).
- Millstone, E. (2009). *Science, risk and governance: radical rhetorics and the realities of reform in food safety governance*, *research policy* 38(4): 624-636.
- Nelson, R. (2010). *Capitalism as a mixed economy*, forthcoming in the handbook of capitalism,
- Nelson, R.R. and Winter S. (1982). *An evolutionary theory of economic change*. Cambridge MA, Belknap press, Harvard University.
- Nonaka, I. (1991). *The knowledge-creating company*. *Harvard Business Review*: 96-104.
- Nonaka, I. and Takeuchi (1995). *the knowledge creating company*. New York, Oxford University Press.
- Popper, K. (1976). *Unended quest*. London, Fontana.
- Reisman, G. (1998). *Capitalism: a treatise on economics*, Jameson Books.
- Romer, Paul M, (1986). *Increasing Returns and Long-run Growth*, *Journal of Political Economy*, vol. 94(5), pages 1002-37, October.
- Romer, Paul M, (1990). *Endogenous Technological Change*, *Journal of Political*



- Economy, vol. 98(5), pages S71-102, October.
- Rosenberg, N. (1982). *Inside the Black Box: Technology and Economics*. Cambridge MA, Cambridge University Press.
- Rosenberg, N. and Bridzell, L. E. (1986). *How the West Grew Rich: the economic transformation of the industrial world*, I.B. Tauris & Co. Ltd, publishers, London.
- Rosenberg, N. and Hall, B. H. (2010). *Handbook of the economics of innovation*, V. 1, North-Holland, Hardback.
- Schumpeter, J. A. (1937), Preface to the Japanese edition of *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung*, translated by I. Nakayama and S. Tobata, Tokyo: Iwanami Shoten. Reprinted in *Essays of J. A. Schumpeter*, R.V. Clemence (ed.), Cambridge, MA: Addison-Wesley (1951), p. 158.
- Schumpeter, J. A. (1943). *Capitalism, Socialism, and Democracy*, second edition. London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Smith, Adam. (1977) [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. University Of Chicago Press.
- Smith, Adam (1982) [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, vol. I of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.
- Weber, Max. (2002). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (Penguin Books, 2002) translated by Talcott Parsons, Scribner & Sons 1930: New York.