

اخلاق و اقتصاد

یکی از علل مهم آشفتگی فکری در تحلیل مسائل اقتصادی، از این پیشداوری نادرست ناشی می‌شود که در جوامع پیشرفته صنعتی (مدرن) که «اقتصاد» وجه غالب در زندگی اجتماعی آنها است، معنویت و کلاً هرگونه اصل اخلاقی، رخت بر بسته است.

گویا در اندیشه اقتصادی مدرن، به علت اینکه نفع فردی انگیزه اولیه و اصلی فعالیت انسانی تلقی می‌شود، هیچ اصل اخلاقی ملحوظ نشده و دنیای اقتصادی، دنیای بیرحم مادیات محض است. این طرز فکر نادرست، دو زیان جدی و خطرناک به همراه داشته است. اول اینکه درک ما را از ماهیت جوامع صنعتی مدرن سخت مخدوش و غیر واقعی کرده و دیگر اینکه، رفتار اجتماعی ما در حوزه فعالیت‌های اقتصادی - آنجا که خواسته‌ایم از جوامع صنعتی تقلید کنیم - کاملاً غیر اخلاقی و بی‌بندوبار شده است. عدم درک مضمون اخلاقی اندیشه اقتصادی جدید، موجب شده است فعالیت‌های اقتصادی، اغلب صحنه عملیات تردستی و کلاهبرداری تصور شود. در این نوشته ضمن اشاره به جایگاه برخی ارزشهای اخلاق سنتی در اندیشه اقتصادی دوران جدید، ملاحظه خواهد شد که چگونه «اقتصاد»، در اندیشه و جامعه مدرن، هدف صرفاً اقتصادی ندارد، بلکه وسیله‌ای برای تحقق و تحکیم ارزشها و هدفهای سیاسی و اجتماعی نیز است.

بررسی و تبیین اقتصاد سیاسی کلاسیک و به طور کلی اندیشه اقتصادی جدید از دیدگاه اصول اخلاقی عام و جهانشمول، در نگاه اول، بسیار مشکل می‌نماید. در اقتصاد سیاسی و کلاً در اندیشه مدرن، انسان به عنوان فرد مستقل،

خودبسنده و غایت ارزشی فی‌النفسه، مرکز ثقل قرار می‌گیرد. این طرز تلقی از انسان ظاهراً در تضاد، با ارزشهای عام اخلاقی مانند «دیگردوستی» Alturisme و مقدم داشتن نفع عمومی و کلاً مفاهیم سستی عدالت (عدالت توزیعی و اصلاحی) است. سؤال اینجا است که تنش ناگزیر بین اندیشه جدید و ارزشهای اخلاقی (سستی) چگونه می‌تواند منتهی به آرامش و سازگاری شود؟ انسان مدرن یا «انسان اقتصادی» آدم اسمیت، که انگیزه اصلی فعالیت‌های وی نفع شخصی است، چه منزلی در نظام ارزشهای اخلاقی (سستی) که اساساً نافی نفع شخصی و مبلّغ نوعدوستی است، می‌تواند داشته باشد؟ برای پاسخ به این پرسشها ابتدا بهتر است به «جان لاک»، یکی از مهمترین نمایندگان اندیشه مدرن رجوع شود. «لاک» معتقد است مالکیت در واقع ادامه و نتیجه حق طبیعی اولیه، یعنی حق حفظ حیات است. از نظر وی تمامی نعمتهای طبیعی روی زمین به کلیه انسانها تعلق دارد و انسانها مشترکاً مالک همه مواهب طبیعی‌اند. با این حال هر فردی نسبت به شخص خود دارای حق مالکیتی است که کس دیگری نمی‌تواند مدعی آن شود.

از این مالکیت انحصاری یا شخصی، «لاک» نتیجه می‌گیرد که محصول فعالیت‌های فردی نیز جنبه مالکیت انحصاری یا شخصی پیدا می‌کند.^۱ شخص با کار خود آنچه را که قبلاً، در وضع طبیعی، متعلق به همه بود به‌طور انحصاری به مالکیت خود درمی‌آورد.

مالکیت از کار ناشی می‌شود و کار، خود فعالیتی است در جهت حفظ حیات. یعنی نگاهیانی از حق طبیعی اولیه. لذا از دیدگاه «لاک» مالکیت از حق طبیعی نشأت می‌گیرد و از این نظر دارای مشروعیتی متعالی است. اهمیت مالکیت (خصوصی) نزد «لاک» و جنبه تقدسی که از این بابت پیدا می‌کند به حدی است که شاید بتوان گفت مفهوم انسان در اندیشه وی، عمدتاً «انسان مالک» است. «انسان مالک» لاک با خصوصیاتش که دارد، پیش‌درآمد «انسان اقتصادی» آدم اسمیت است. اما علیرغم منزلت والایی که مالکیت نزد «لاک» دارد، باید تأکید کرد که وی بلافاصله

1. J. Locke, «Two Treatises of Civil Government», (1690), Everyman's Library,

بعد از ارائه نظریه مالکیت خود، آن را به دو شرط محدود می‌کند. علت این امر را باید در همان مشکل ارزشهای اخلاقی سنتی جستجو کرد. «لاک» در واقع دو شرط محدودکننده برای مالکیت قائل می‌شود: یکی اینکه بهره‌گیری از نعمتهای طبیعی تا حدی مجاز است که از این نعمتها برای دیگران نیز باقی بماند. شرط دیگر اینکه تملک نعمتهای طبیعی تا حدی مجاز است که ضایع شدن این نعمتها را - به علت بلااستفاده ماندن - موجب نشود. نکته مهمی که در این خصوص باید مورد تأکید قرار گیرد این است که «لاک» با بسط اندیشه خود عملاً به این نتیجه می‌رسد که هیچ مانعی برای مالکیت نامحدود وجود ندارد. نخستین شرطی که وی برای محدودیت مالکیت ذکر می‌کند یک مفهوم بسیار ابتدایی و قدیمی از «عدالت توزیعی» است. نعمتهای طبیعی چون متعلق به همه انسانها است پس توزیع آنها باید عادلانه باشد و تملک خصوصی آنها نباید باعث محروم شدن دیگران از آنها شود. این طرز فکر در واقع پایه اصلی کلیه دکترینهایی است که مالکیت خصوصی نامحدود را محکوم می‌کند. رویکرد «لاک» به مسأله، فوق‌العاده جالب و کاملاً جدید است. «لاک» اصل اخلاقی عدالت توزیعی را که به قدمت قرون و اعصار است و مقبولیت عام دارد، مستقیماً مورد تردید قرار نمی‌دهد. او نه تنها این کار را نمی‌کند بلکه آن را می‌پذیرد و به عنوان شرطی برای نظریه مالکیت خود ذکر می‌کند. او هوشمندانه از درگیر شدن با سنت می‌پرهیزد و حتی آن را پاس می‌دارد. اما در عین حال استدلال خود را به گونه‌ای بسط می‌دهد که جای مالکیت محدود و نامحدود با یکدیگر عوض می‌شود. فیلسوف انگلیسی می‌گوید اگر هدف این است که انسانها از نعمتهای بیشتری بهره‌مند شوند، در این صورت مالکیت خصوصی بهترین وسیله است. چرا که ثروتهای مادی عمدتاً ناشی از کار و صنعت انسانی‌اند و چون مالکیت خصوصی سبب تشویق به کار بیشتر می‌شود، لذا مالکیت خصوصی منتهی به بهره‌مندی و رفاه بیش از پیش تمامی انسانها خواهد شد.

«لاک»، کار انسان را منشأ ۹۹ درصد ثروتهای مادی می‌داند و معتقد است عملاً تنها با کار انسان است که ثروتها افزایش می‌یابد.^۱ تازگی فکر و استدلال وی،

1. J. Locke, «Traite, du Gouvernement Civil», (1690), Flammarion, Paris, 1984, p. 206.

در همین نکته نهفته است. اندیشمندان قدیم، طبیعت را منشأ ثروتها می‌دانستند و چون ثروت‌های طبیعی معین و تغییرناپذیرند، لذا تملک خصوصی آنها به معنی محروم شدن دیگران از قسمتی از کل ثروتها تلقی می‌شد. حال آنکه در اندیشه «لاک» ثروتها، بالقوه نامعین و نامحدود است. از این رو مالکیت نیز می‌تواند نامحدود باشد، بدون اینکه به اصل اخلاقی مورد اشاره، خدشه‌ای وارد شود. در مورد شرط دوم محدودیت مالکیت نیز، استدلال «لاک» جنبه کاملاً اقتصادی دارد و در اینجا هم به نتایجی کاملاً مغایر با اندیشه سنتی می‌رسد. به عقیده وی، پول و مبادله می‌تواند مانع ضایع شدن محصولات جمع‌آوری شده، به هدر رفتن نعمتهای طبیعی و نیز کار و زحمت انسانها شود.^۱

با اینکه «لاک» به صراحت از مفهوم عدالت تعویضی Justice Commutative یا عدالت اصلاحی Corrective صحبت نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد که طبق نظریه پولی «لاک»، این مفهوم از عدالت، دیگر در روابط مبادله‌ای کاربردی ندارد. باید تأکید کرد که در اندیشه سنتی، «عدالت تعویضی» در مبادله، به این نتیجه ناگزیر می‌رسد که در یک داد و ستد، هیچ‌یک از طرفین نباید سود یا زیان ببرند. سود یک طرف به معنی زیان طرف دیگر است. مبادله وقتی عادلانه و درست است که بین دو چیز، با ارزش مساوی صورت گیرد. در نظریه مبادله پولی «لاک» هر دو طرف در داد و ستد، نفع می‌برند و هیچ‌کدام متضرر نمی‌شوند. او پول را به عنوان وسیله‌ای در جهت جلوگیری از ضایع شدن محصولات و به هدر رفتن کار و زحمت انسانها معرفی می‌کند. به عبارت دیگر چون نتیجه مبادله پولی برای یک طرف داد و ستد، ممانعت از ضایع شدن محصول کار وی و برای طرف دیگر رفع نیازمندی است، از این رو می‌توان گفت که هر دو در این معامله نفع می‌برند. به این ترتیب در اندیشه فیلسوف انگلیسی، مبادله پولی و گسترش مالکیت خصوصی از طریق آن، به هیچ وجه در تضاد با اصل عدالت تعویضی قرار نمی‌گیرد. بلکه برعکس، این جریان در حقیقت ابزاری در جهت حفظ و گسترش «حق طبیعی» تلقی می‌شود. ملاحظه می‌شود که «لاک» در برابر سنت و اصول اخلاقی آن موضع‌گیری

1. Locke, «Two Treatises...», op.cit., II, 46-47.

نمی‌کند. بلکه بر عکس با حرکت از همین اصول با تفسیر خاصی که از منزلت انسان می‌دهد (انسان به عنوان آفریننده ثروت) به نتایج کاملاً جدید و مغایر با نتایج اخلاق سنتی می‌رسد.

این روش محتاطانه که از ویژگیهای تفکر «لاک» در تمامی موارد است، موجب شده است که بعضی از مفسرین، صفت بارز اندیشه‌های وی را خردمندانه (Reasonable) بدانند و نه صرفاً خردگرایانه (Rational).^۱ فیلسوف انگلیسی در واقع معتقد به عقل عاقلانه است و نه عقل صرفاً عقلی. این عقل عاقلانه است که انسان را به فهم «قانون طبیعت» یا «قانون الهی» راهنمایی می‌کند.

روش «لاک» نفی سنت با تکیه بر خرد نیست. بلکه کوشش در درک حکمت یا خردمندی نهفته در سنت است. آنچه که او انجام می‌دهد گشودن افق معرفتی جدیدی است که در آن، اصول اخلاق سنتی، تفسیر جدید و معنی گسترده‌ای پیدا می‌کند. از دیدگاه وی و دیگر متفکرین اندیشه مدرن، آنچه که انسان مدرن را از سایر هموعاش متمایز می‌سازد، گسترش کار و صنعت بشری و افزایش ثروت‌های مادی و وسایل رفاهی از این طریق است. او می‌گوید بخش ناچیزی از آنچه که نیازهای مادی و خواسته‌های انسان را برآورده می‌سازد، دست‌نخورده و بکر در طبیعت وجود دارد و بخش اعظم ثروت‌های مادی توسط کار و صنعت انسان فراهم می‌آید.

اینجا در واقع «لاک» از مفهوم «تولید» صحبت می‌کند. مفهومی که نزد قدما وجود نداشت و تصور آن به لحاظ هستی‌شناسی Ontologie و معرفت‌شناسی خاص آنها، ممنوع بود. تصور مولد بودن کار انسان به این نتیجه منتهی می‌شود که ثروت، محدودیت طبیعی ندارد. بلکه مقدار آن تابعی از میزان پیشرفت کار و صنعت انسان است. میزان ثروت، از قبل داده شده نیست که بتوان در مورد آن بحث توزیعی کرد. این استدلال در مورد مالکیت نیز صدق می‌کند. حدود مالکیت توسط «کار» تعیین می‌شود. این است که تصور مالکیت محدود نمی‌تواند صحیح باشد. چرا که میزان ثروتی که انسان تولید می‌کند از قبل معلوم نیست و بسته به میزان کار و مهارت وی تغییر می‌کند. در اندیشه قدما و نیز تفکر خاص قرون وسطی، تمامی

1. S. Goyard-Fabre, «J. Locke et la Raison Raissonable», Vrin, Paris, 1986, pp. 39-41.

موجودات در طبیعت، مرتبه معینی دارند و نسبت به مرتبه آنها، طبیعت، سهم و حق معینی در اختیار آنها قرار داده است. این اصل در مورد انسانها نیز صدق می‌کند. هر انسانی در جامعه، مرتبه معینی دارد و سهم او نیز به‌طور طبیعی معین است. مفهوم «عدالت توزیعی» در واقع این معنی را می‌رساند: «به هر کس به تناسب مرتبه طبیعی وی». واضح است که در چارچوب چنین تفکری، تکاثر ثروت به صورت تجاوز به ناموس طبیعت تلقی خواهد شد. چون سهم هر کس معین است. اگر کسی بیش از سهم خود طلب کند، دیگران را از حق‌شان محروم کرده است و این کار چیزی جز نقض اصل عدالت توزیعی نیست. اما نزد «لاک» و کلاً در تفکر مدرن انسانها از قبل در مرتبه معینی قرار ندارند و سهم‌شان نیز از پیش معلوم نیست. انسانها دارای حقوق برابرند و تمتع هر کس به اندازه کار و کوششی است که انجام می‌دهد. اینجا، اصل عدالت توزیعی به این صورت معنی پیدا می‌کند که «به هر کس به اندازه کارش». تکاثر ثروت دیگر ناقض عدالت نیست. چرا که هر کس خود، سهم خود را تولید می‌کند و افزایش سهم یکی موجب کاهش سهم دیگری نمی‌شود. نکته جدید و بسیار مهمی که در این مفهوم از عدل باید مورد تأکید قرار گیرد اینست که دیگر عدل به معنی تناسب بین اجزاء یک کل (جامعه) تلقی نمی‌شود. بلکه حاصلت کاملاً فردی پیدا می‌کند: «به هر کس به اندازه کارش». سهم عادلانه هر کس به میزان کار فردی وی بستگی دارد نه به مرتبه اجتماعی اش.

اما علی‌رغم استدلالهایی که متفکرین متجدد در توجیه ضرورت مالکیت خصوصی و نفع شخصی، در جهت افزایش سطح رفاه اجتماعی ذکر کرده‌اند، نباید تصور کرد که اخلاق جدید صرفاً مضمون سودجویانه داشته و اهداف کاملاً اقتصادی (افزایش ثروت ملل) را دنبال می‌کند. چنین تفسیر صرفاً اقتصادی (ماتریالیستی) از تفکر و اصول اخلاقی جامعه مدرن، مسلماً ناقص و یک‌بعدی خواهد بود. همچنانکه «آلبرت هیرشمن» نشان داده است به نظر می‌رسد که از دیدگاه بسیاری از متفکرین دوران تجدد، «نفع خصوصی» یک هدف مستقل و غایی تلقی نمی‌شده، بلکه وسیله‌ای در جهت رسیدن به اهداف سیاسی (غیر اقتصادی) بوده است.^۱

از پایان قرون وسطی، به ویژه در قرون هفدهم و هیجدهم و با شروع و

1. A. O. Hirschman, «Les Passions et les Interets», PUF, Paris, 1980.

گسترش جنگهای داخلی و خارجی پایان‌ناپذیر در اروپا، این اندیشه نزد متفکرین اروپایی بروز نمود که به جای اتکاء به موعظه‌های اخلاقی و مذهبی، باید قواعد رفتاری تازه‌ای برای تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی بین انسانها پیدا کرد.^۱ به این ترتیب توسعه تجارت و صنعت از این لحاظ که موجب صلح آمیز شدن روابط بین انسانها می‌شود به عنوان درمانی برای نابسامانیهای سیاسی و جایگزینی واقع‌گرایانه برای اصول اخلاقی غیرکارآمد، مورد استقبال قرار گرفت. تأکید یکپارچه متفکرین دوران جدید، از «ماکیاولی» گرفته تا «روسو» بر اینکه انسانها را آن‌گونه که هستند باید شناخت و با آنها روبرو شد، از این مشکل نشأت می‌گرفت که برای جلوگیری و کنترل «انفعالات انسانی ویرانگر» *Passions Destructrices* انسان، موعظه‌های اخلاقی فلاسفه و دستورات دینی کاری از پیش نمی‌برند. لذا باید تدابیر جدیدی ابداع کرد. اما در هر حال اولین قدم در این راه تشریح ماهیت انسانی است.^۲

«هیرشمن» می‌گوید: تحلیل‌های فلاسفه قرن هفدهم در مورد چگونگی رام کردن انفعالات نفسانی ویرانگر، به این راه حل می‌انجامد که باید بین آنها تمایز ایجاد کرد و مبارزه یکی را بر علیه دیگری برانگیخت. یعنی از گروهی انفعالات نفسانی که خصلت پرخاشگری کمتری دارند، باید برای کنترل و متوازن کردن گروه دیگر که خطرناکتر و مخربترند، استفاده کرد.

به عبارت دیگر، برای تضعیف و رام کردن انفعالات نفسانی، باید بین آنها مبارزه درونی ایجاد کرد (اصل تفرقه بینداز و حکومت کن). اما دفاع از یک گروه از انفعالات نفسانی بسیار مشکلتر از حمله به تمامی آنها است. طبق سنت، انفعالات نفسانی اساسی به هم پیوسته‌اند و از همدیگر نشأت و قوت می‌گیرند و در کل، در برابر عقل و الزامات رستگاری می‌ایستند.^۳

«هیرشمن» می‌نویسد: «داستانهای متعدد قرون وسطی یادآور مبارزه بین فضائل *Vertus* و رذائل *Vices* در میدان جنگ روح انسانی است. حال می‌توان این مسأله را طرح کرد که شاید همین سنت، طی یک جریان پارادوکسال، در دورانهای

1. Idem, p. 116.

2. Idem, p. 18.

3. Idem, p. 24.

بعد، مبارزه از نوع دیگری را تصور می‌کند که در آن، نبرد بین انفعالات نفسانی جریان دارد و هدف این مبارزه، همچنان صلاح نوع بشر است. در هر صورت این فکر در قرن هفدهم به وجود می‌آید. به طوری که آن را نزد متفکرینی با سلیقه‌های کاملاً متفاوت مانند بیکن و اسپینوزا می‌توان سراغ گرفت.^۱

«بیکن» در کتاب معروف خود پیشرفت علوم، اخلاقیون گذشته را به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید آنها همیشه بر اصول اخلاقی تأکید کرده‌اند اما هیچ‌گاه روش دست یافتن و تحقق آنها را بیان نکرده‌اند. «بیکن» در ارائه این اندیشه که انفعالات نفسانی را باید با دسته دیگری از انفعالات نفسانی کنترل کرد و تحت سلطه درآورد، در حقیقت از متقدمین «اسپینوزا» و «دیوید هیوم» است. «اسپینوزا» در کتاب اخلاق، نظریه «انفعالات نفسانی جبران‌کننده» *Passions Compensatrices* را طرح می‌کند و می‌گوید «ممکن نیست عاطفه‌ای^۲ جلوگیری و یا زائل شود مگر به وسیله عاطفه‌ای متضاد که قویتر از آن است»^۳.

در اندیشه «اسپینوزا»، پیروزی خرد و عشق به خدا هدف است و اصل انفعالات نفسانی جبران‌کننده یا جایگزین، نشان‌دهنده مسیری است که باید پیمود. فکر جبران انفعالات نفسانی، بخش جدایی‌ناپذیری از کل فلسفه اخلاقی «اسپینوزا» است. او در پایان کتاب اخلاق می‌نویسد: «سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است. جلوگیری از شهوات موجب این نمی‌شود که ما از سعادت لذت ببریم. بلکه برعکس لذت از سعادت است که ما را قادر به جلوگیری از شهواتمان می‌کند».

«هیوم» بسیار شدیدتر از «اسپینوزا» به فقدان دسترسی و تسلط عقل بر عواطف و شهوات اعتقاد دارد. از نظر وی هیچ چیز نمی‌تواند خیزش یک هوس را متوقف کند، مگر خیزشی مخالف آن. او معتقد است که مسؤولین حکومتی و

1. Idem. p. 24.

۲. اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۴.
مترجم فارسی اخلاق اسپینوزا، عاطفه را معادل *Passion* گرفته است. در این مقاله برای این واژه «انفعالات نفسانی» به کار رفته است.

۳. همان، ص ۳۰۵-۳۰۴.

قانون گذاران باید اصل ترجیح شر کمتر به بیشتر را در جامعه جاری سازند. «هیوم» توصیه می کند که عشق به تملک و ثروت را باید جایگزین عشق به لذت کرد.

«هیرشمن» معتقد است آن دسته از انفعالات نفسانی کم خطر که نقش جبران کننده و مهارکننده دیگر انفعالات نفسانی ویرانگر را بر عهده می گیرند، به تدریج رنگ و عنوان دیگری پیدا می کنند. به این ترتیب مفهوم «نفع» (یا منافع) از دیگر امیال و هواهای نفسانی انسان متمایز می شود. نوع خاصی از هوای نفسانی که در گذشته حرص، طمع و مالدوستی نام داشت، به تدریج عنوان دیگری (نفع) کسب می کند و نقش سرکوب و خشی کردن امیال و هوسهای خطرناکتر و ویرانگر مانند جاه طلبی، عشق به قدرت و لذات جنسی را به عهده می گیرد. ترکیب خودخواهی Egoism و عقلانیت Rationality (به معنی حسابگری)، مبین رفتار ناشی از نفع Interest است.¹

«هیرشمن» تأکید دارد که ادبیات قرن هفدهم پر از آثاری است که در مورد انفعالات نفسانی صحبت می کنند و در میان تمامی اینها، مالدوستی Ararice به عنوان ننگین ترین میل و هوس تلقی می شود، اما از زمانی که نام «نفع» بر آن می نهند، وضع عوض می شود و پس از آن کمتر از همه مورد سرزنش قرار می گیرد و به علاوه، وسیله ای می شود برای مقابله با دیگر هواهای نفسانی بدتر. این تغییر موضع تنها به این خاطر نیست که واژه «خشی» تری چون «نفع» جایگزین اصطلاح اخلاقاً مذموم «مالدوستی» می شود، بلکه واژه جدید (نفع) معنی مثبت و آموزنده ای نیز دارد که عبارت است از اتخاذ روشهای عقلانی در رفتار انسانی. نفع در واقع انگیزه سومی برای رفتار انسانی، مابین عقل و انفعالات نفسانی است.

زمانی که انفعالات نفسانی، مخرب و عقل، ناتوان تلقی شد، آینده نوع بشر چشم انداز تاریکی پیدا کرد. اما با وارد کردن «نفع» به عنوان مقوله سوم، دلها به امید روشن شد. قضاوت تاریک دوران فئودالی درباره «ماهیت انسانی»، جای خود را به راه حلی عملی و امیدوارکننده داد. علت نفوذ و شیوع مفهوم «نفع» را باید در این حقیقت جستجو کرد. گذشته از این، از رفتار مبتنی بر «نفع شخصی» انسانها نتیجه دیگری حاصل می شود که از ابتدا مورد توجه و استقبال شدید اندیشمندان دوران

1. Hirschman, op.cit., p. 37.

جدید قرار گرفت. این نتیجه عبارت است از نظم اجتماعی مستمر و قابل پیش بینی. در دنیایی که تمامی انسانها مطابق منافع خود عمل کنند، رفتار انسانها طبق قاعده‌ای محکم و قابل اتکا خواهد بود و از آن، نظم اجتماعی منسجم و قابل پیش بینی پدیدار خواهد شد. برقراری نظم، آرامش و صلح در چنین جامعه‌ای بسیار آسانتر از وضعی خواهد بود که رفتار انسانها طبق هیچ قاعده ثابت و معینی صورت نگیرد و هیچ نیروی بازدارنده واقعی نتواند جلوگیری از خیزش هواهای نفسانی گوناگون شود. مبنای پیدایش علوم اجتماعی جدید، بخصوص اقتصاد سیاسی، همین رفتار طبق قاعده انسانها و نظم اجتماعی حاصل از آن است. کلیه تئوریهای علم اقتصاد، به ویژه تحلیل‌های میکرواقتصادی، از نظریه رفتار مصرف کننده تا نظریه بنگاه و حداکثر کردن سود، بر اساس قاعده کلی کردار مبتنی بر نفع انسانها بنا شده است. اگر این قاعده در جوامع انسانی جاری نباشد، شالوده هستی‌شناسانه *Ontologique* علم اقتصاد ممتنع می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان به جایگاه اصول اخلاقی (سنتی) در جوامع مدرن و به ارتباط این اصول با اندیشه اقتصادی و به طور کلی تفکر جدید، پی برد. این ارتباط از دو جنبه قابل تحلیل است: یکی سیاسی-اجتماعی و دیگری اقتصادی.

تأیید مال دوستی و نفع شخصی نزد متفکرین جدید، به معنی کنار نهادن اصول اخلاقی سنتی نبود. بلکه به منظور مهار کردن انفعالات نفسانی ویرانگر و جامعه‌ستیز بود. چون جستجوی نفع شخصی به لحاظ اجتماعی مفید و به لحاظ اخلاقی خشی یا بی ضرر تشخیص داده می‌شد به تدریج مورد تأیید قرار می‌گرفت. «آدام اسمیت» کسی که در پایه‌ریزی علم اقتصاد بیش از همه نقش دارد، در کتاب معروف خود نشان می‌دهد که ثروتمند شدن جامعه تنها در سایه ثروتمند شدن افراد و جستجوی نفع شخصی امکان‌پذیر است. در سیستم اقتصادی «اسمیت» که آنرا «سیستم آزادی طبیعی» نام می‌نهد، جستجوی نفع شخصی به «خیر عمومی» (ثروتمند شدن ملت یا جامعه) می‌انجامد. لذا می‌توان گفت رفتار سودجویانه و مبتنی بر نفع شخصی، از لحاظ اقتصادی توجیه اخلاقی پیدا می‌کند. اما باید توجه کرد این توجیه اقتصادی که آنرا نزد «لاک» نیز می‌توان سراغ گرفت، تنها اساس و پایه توجیه اخلاقی رفتار مبتنی بر نفع خصوصی نیست. بلکه نتایج سیاسی و

اجتماعی این رفتار برای برقراری جامعه مدنی و صلح و آرامش بین انسانها نیز، همان قدر اهمیت دارد.

اینجا می توان به علت اهمیت اقتصاد در اندیشه مدرن پی برد: نظریه «هماهنگی منافع فردی و جمعی» که پایه اساسی اقتصاد سیاسی کلاسیک را تشکیل می دهد، در حقیقت علاوه بر توجیه اقتصادی یعنی «ثروت ملل» و «رفاه مادی» ناظر بر نتایج سیاسی و اجتماعی نیز هست. یعنی توجیه اخلاقی مهمتری، به علت حفظ انسجام جامعه و برقراری نظم و صلح بین انسانها دارد. به عبارت دیگر، اقتصاد علاوه بر رفاه مادی، کارکرد سیاسی و اجتماعی اساسی دارد. بسیاری از انتقادهای مربوط به تسلط مادیت و اقتصاد در جوامع مدرن، به این نکته مهم اشعار ندارند. این درست است که در جامعه مدرن، اقتصاد تبدیل به هدف شده است. اما باید توجه کرد که هدف قرار گرفتن اقتصاد، صرفاً جنبه اقتصادی ندارد. بلکه اقتصاد وسیله ای برای دست یافتن به هدفهای غیراقتصادی (سیاسی و اجتماعی) نیز هست. انتقاد از مادیت و اقتصادگرایی حاکم بر جوامع مدرن، منحصر به مصلحین اجتماعی سنت گرا و منتقدین «چپ» یا «راست» نیست. بلکه اقتصاددانان برجسته ای چون «کینز» نیز این اقتصادگرایی را مورد سرزنش قرار داده و پیشنهاد کرده اند بهتر است دیگر اقتصاد به عنوان هدف و ارزش نهایی تلقی نشود. بلکه از آن به عنوان وسیله ای در جهت تحقق هدفهای متعالی انسانی و اجتماعی مانند عدالت نیز استفاده شود. همچنان که «لویی دومون» تأکید می کند، این سلب اولویت از اقتصاد چون در تضاد با مهمترین ارزشهای جامعه مدرن قرار دارد، با مقاومت شدیدی روبرو می شود. اما اگر این برنامه ریزی موفق به در هم شکستن مقاومت ارزشها شود، در این صورت تحول عمیقی در جامعه مدرن اتفاق می افتد. مهمترین نتیجه این تحول، روی آوردن دوباره به روابط تعبدی برای حفظ انسجام و صلح و آرامش در جامعه است. اما چون روابط تعبدی به شکل طبیعی آن، به عنوان ارزش، از اندیشه مدرن رخت بر بسته است، از این رو بازگشت روابط تعبدی، شکل بیمارگونه ای خواهد داشت. یعنی چیزی جز سرکوب نخواهد بود.^۱

1. L. Dumont, «Homo aequalis», Gallimard, Paris, 1985, p. 132.

رژیمهای کمونیستی و فاشیستی هر یک به نوعی اولویت اقتصاد و منزلت فرد و نفع شخصی را نفی و هدفهای سیاسی و اجتماعی را جایگزین آن کردند. اما نتیجه، چیزی جز حکومتهای توتالیتر سرکوبگر نبود.

بسیاری از اقتصاددانان امروز به اعتبار اینکه اقتصاد سیاسی از محدوده مبانی ارزشی اولیه فراتر رفته و به علم مستقلی تبدیل شده است، خود را بی نیاز از معرفت به چگونگی حصول و تکوین علم اقتصاد می دانند. در این اطمینان به کفایت علمی، خطر بزرگی وجود دارد. «لویی دومون» می نویسد: «اقتصاددان وقتی به قصد خیر خواهانه می خواهد دانش خود را که مطمئن به کفایت آن است، در خدمت هدفهای اجتماعی قرار دهد، غافل از این است که با این کار «جعبه پاندور» را باز می کند»^۱.

به عبارت دیگر، وسیله قرار دادن اقتصاد، هم اقتصاد را نابود می کند و هم نظم اجتماعی و سیاسی متکی بر آن را. اما هدف قرار دادن اقتصاد تنها به نتایج اقتصادی رضایت بخش منجر نمی شود، بلکه نظم اجتماعی جدیدی را به وجود می آورد که در آن بسیاری از هدفهای مهم اخلاقی و اجتماعی، مانند آزادی فردی و صلح و آرامش در زندگی سیاسی، تحقق می یابد.

در جوامع توسعه نیافته، از جمله در کشور ما، رابطه بین اخلاق و اقتصاد به معضل بسیار پیچیده تری تبدیل شده است. ساختار سنتی تولید و روابط عینی اقتصادی- اجتماعی دگرگون شده، اما ارزشهای سنتی نتوانسته است هیچ راه حلی برای سازگاری خود در این وضع جدید پیدا کند. این است که واقعیات، بیش از پیش در تضاد با ارزشها قرار می گیرد. تداوم و تعمیق این تضاد ممکن است نتایج اسفبار و غیر قابل پیش بینی داشته باشد. برای از میان برداشتن این مشکل، دور راه حل می توان تصور کرد: یکی سازگار کردن واقعیات با دستورات اخلاقی و ارزشهای سنتی و دیگری، سازگار کردن این ارزشها با واقعیات اساسی. کوششهایی که تاکنون برای اصلاح و تغییر در علم اقتصاد و از این طریق ایجاد تغییر در واقعیات اقتصادی به منظور تطبیق آنها با ارزشهای سنتی صورت گرفته، نشان دهنده یک مشکل معرفتی بزرگ و سوء تفاهم ریشه ای در درک موقعیت و چگونگی این علم است.

1. Idem, p. 134.

در اسطوره شناسی یونان قدیم، جعبه «پاندور» Pandore محتوی تمام شرها است.

باید توجه کرد که علم اقتصاد محصول یک شیوهٔ تعقلی جدید و ویژه است که هیچ جایگاهی در نظام تعقلی اندیشهٔ سنتی نمی‌تواند داشته باشد. در شیوهٔ تعقلی جدید، نقطهٔ آغاز، دستورات و ارزشهای اخلاقی نیست. بلکه خود واقعیات است. علوم اجتماعی جدید، از جمله علم اقتصاد، با تفکر دربارهٔ انسان به صورتی که هست به وجود آمده و اطلاق علم به این نظامهای فکری نیز به همین لحاظ است. شیوهٔ تفکر جدید منتهی به تفسیری نو از ارزشهای اخلاق سنتی شد و به این ترتیب نظام ارزشی و در نتیجه قواعد رفتاری انسان جدید را متحول ساخت. این تغییر و تحول در جهت سازگاری و تطبیق ارزشها با واقعیات سیر کرد. آن گونه که در نهایت نظام یکپارچه و جدیدی پدید آمد، که به آن جامعهٔ مدرن می‌توان اطلاق کرد.

علم اقتصاد در صدد توضیح و تجزیه و تحلیل واقعیات مربوط به نظم اجتماعی ویژه‌ای است که در سایهٔ قواعد رفتاری خاص این جامعهٔ مدرن پدید آمده است. از این رو می‌توان گفت که اصلاح و تغییر این علم برای تطبیق آن با ارزشهای سنتی، حرکتی کاملاً وارونه است. بر مبنای دستورات اخلاقی (باید، باشدها) نمی‌توان علم بنا کرد. علم، توضیح نظری واقعیات (آنچه هست) است. این تصور که با تسلط بر ابزار تئوریک علم اقتصاد، می‌توان ارزشهای سنتی را به شکل اولیه و دست‌نخورده، به عنوان اهداف اجتماعی و سیاسی تحقق بخشید، توهمی بیش نیست. چرا که سعی در تحقق این اهداف، قواعد رفتاری خاصی را، که ابزار تئوریک علمی بر پایهٔ آنها بنا شده است در هم می‌ریزد و به این ترتیب، اساس هستی‌شناسانهٔ علم اقتصاد از بین می‌رود. علم اقتصاد از این اصل اولیه آغاز می‌کند که در یک جامعهٔ بزرگ، دستورات اخلاقی نمی‌تواند تنظیم‌کنندهٔ رفتار اجتماعی افراد و ایجادکنندهٔ نظم قابل پیش‌بینی باشد. حال آنکه با اصل قرار دادن رفتار مبتنی بر نفع شخصی، رفتار اجتماعی افراد، نظم معین و قابل پیش‌بینی پیدا می‌کند. مضمون علم اقتصاد در واقع توضیح چگونگی پیدایش، ساختار و عملکرد این نظم است. بنابراین هر کوششی که به قصد اصلاح علم اقتصاد، بخواهد دستورات اخلاقی را اصل رفتاری انسانها قرار دهد. در واقع علم اقتصاد را اصلاح نمی‌کند، بلکه آنرا از ریشه نفی می‌کند. واضح است که چنین کوششهایی، به دلیل اشکال اساسی متدولوژیک و معرفتی پیش‌گفته، هیچ‌گاه به لحاظ نتایج علمی راه به جایی

نمی‌برد و پیوسته دچار تناقضات غیر قابل حل می‌شود. اما نتایج عملی این «اصلاح علمی» بسیار استفاک‌تر است. ارزشها و هدفهای اقتصادی اعلام شده، چون در تضاد یا واقعیات است، هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد. در نتیجه بین ارزشها و واقعیات اقتصادی، دوگانگی به وجود می‌آید.

در چنین وضعی پافشاری بر اصول اخلاقی، به دلیل اینکه فاصله بین حرف و عمل را گسترده‌تر می‌سازد، قدر و منزلت آن را در جامعه مخدوش و زندگی اقتصادی را بیش از پیش از اخلاقیات تهی می‌سازد. به این ترتیب، ظاهر سازی تبدیل به قاعده رفتاری عام شده و امکان برقراری یک نظم اجتماعی منسجم و قابل پیش‌بینی، غیر ممکن شده و دستگاه اقتصادی فلج می‌شود. به دیگر بیان، از یک سو مجموعه ارزشهای سنی و اخلاقی لطمه می‌بیند و از سوی دیگر، بازدهی اقتصادی از دست می‌رود.