

فلسفه و سیاست:

نقش معرفت‌شناسی پوپر و هایک در مجادلات سیاسی قرن بیستم

محمد عابدی اردکانی*

ریحانه میرجلیلی**

چکیده

عدالت، آزادی، و دموکراسی از جمله مهم‌ترین مقوله‌هایی هستند که نه تنها در گذشته فیلسوفان سیاسی با آن‌ها سروکار داشته‌اند، بلکه در تاریخ معاصر غرب نیز مورد مناقشه آن‌ها هستند. پوپر و هایک دو متفکر قرن بیستم‌اند که از منظر «معرفت‌شناسی» مفاهیم فوق را به سمت مجادلات جدی در اندیشه سیاسی سوق داده‌اند. مقاله حاضر سعی دارد، با تکیه بر معرفت‌شناسی پوپر و هایک، دغدغه‌های فکری این دو متفکر را، که عمدتاً در مقابله با ایدئولوژی توتالیترسم نمایان شده است، مورد بررسی مقایسه‌ای قرار دهد. نتایج حاصل از این پژوهش بیان‌گر آن است که هایک، به دلیل تکیه بر «نظم خودانگیخته» و «نقد عقل‌گرایی مدرن» در معرفت‌شناسی، هرگونه تلاش سازمان‌یافته و برنامه‌ریزی‌شده برای بازسازی عقلانی جامعه را بیهوده می‌داند، اما پوپر به سبب تأکید بر «عقل‌گرایی انتقادی»، «لغزش‌پذیری»، و «ابطال‌پذیری» در معرفت‌شناسی معتقد به اصل «مهندسی اجتماعی تدریجی» است. با وجود این، هر دو متفکر مدافع اندیشه «آزادی»، «جامعه باز»، و «دموکراسی» هستند. پژوهش حاضر از نوع توصیفی - تحلیلی با رویکرد مقایسه‌ای است و جمع‌آوری داده‌ها نیز از طریق کتاب‌خانه‌ای و استفاده از منابع معتبر صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: آزادی، نظم خودانگیخته، مهندسی اجتماعی، هایک، پوپر.

* دانشیار دانشکده حقوق، علوم سیاسی، و تاریخ، دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)، maa1374@gmail.com

** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق، علوم سیاسی، و تاریخ، دانشگاه یزد،

reyhanemirjalili97@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰



۱. مقدمه

باوجود دغدغه‌های مستمر فیلسوفان سیاسی اعصار گذشته نسبت به مفاهیم کلیدی مربوط به اندیشه سیاسی از قبیل عدالت، آزادی، برابری، دموکراسی، و دولت، تقریباً جای ابهام باقی نمی‌ماند که در قرن بیستم مفاهیم مذکور در اندیشه سیاسی وزن و جایگاه بیش‌تر و بالاتری یافته و فیلسوفان سیاسی تاریخ معاصر غرب را به‌سوی مجادلات سیاسی جدی سوق داده است. یک عامل مهم و مؤثر در بروز چنین مجادلاتی رویش و رشد ایدئولوژی توتالیتریسم در دو شکل متفاوت چپ‌گرایانه (سوسیالیسم و مارکسیسم و کمونیسم) و راست‌گرایانه (فاشیسم و نازیسم) است. بنیان و حامیان این ایدئولوژی‌ها نسبت به این مفاهیم دیدگاه و موضع خاص خودشان را داشتند؛ موضعی که هرچه باشد با نظر لیبرال‌های رقیب یا دشمن آن‌ها ناهم‌سو و چالش‌برانگیز است. از میان فیلسوفان سیاسی تاریخ معاصر غرب، هایک و پوپر بیش‌ازهمه به ضدیت و مقابله با این ایدئولوژی‌ها برخاستند. درواقع، وجه اشتراک عمده این دو متفکر لیبرال تلاش برای دفاع از اصول لیبرالیسم درمقابل ایدئولوژی توتالیتری با اتخاذ رویکردی مشابه در حوزه معرفت‌شناسی است. باوجوداین، ارزیابی هایک به‌عنوان یک لیبرال راست‌گرا و پوپر به‌منزله یک لیبرال چپ‌گرا، ازیک‌سو، و وجود بعضی خطوط افتراق در رویکرد معرفت‌شناختی آن دو، ازسوی دیگر، باعث بروز پاره‌ای تفاوت‌ها در اجزای اندیشه سیاسی آن‌ها شده است که این موضوع، خود، بر حدت و شدت مجادلات سیاسی در تاریخ معاصر اندیشه سیاسی غرب افزوده است.

هدف این پژوهش بررسی اجمالی دغدغه‌های فکری هم‌سو و ناهم‌سوی هایک و پوپر با تمرکز بر مفاهیم کلیدی در اندیشه سیاسی آن‌هاست که به‌دلیل شرایط خاص حاکم بر قرن بیستم باب مجادلات سیاسی را در حوزه اندیشه گشوده است. ازاین‌رو، پرسش اصلی آن عبارت است از: «اندیشه سیاسی مرتبط با معرفت‌شناسی هایک و پوپر که به مجادلات سیاسی در قرن بیستم دامن زده است چیست و اشتراکات و افتراقات آن کدام است؟». گرچه درمورد پوپر و هایک آثاری وجود دارد، ولی آن‌چه به نوشتار حاضر بداعت و نوآوری و جذابیت می‌بخشد بازشدن باب همین مجادلات سیاسی نشئت‌گرفته از شرایط خاص حاکم بر قرن بیستم است که بین هایک و پوپر، ازیک‌سو، و رقیبان فکری و ایدئولوژیکی آن دو، ازسوی دیگر، تجلی یافته است. برای دستیابی به اهداف پژوهش، ابتدا معرفت‌شناسی هایک و پوپر و پس‌ازآن اجزای اندیشه سیاسی آن دو که نشئت‌گرفته از معرفت‌شناسی آن‌هاست بررسی و سپس مقایسه می‌شود.

۲. معرفت‌شناسی هایک

آنچه هایک در حوزه اندیشه سیاسی بیان کرده است ارتباطی اندام‌وار با مبانی فکری و فلسفی او دارد. در این میان، نگاه معرفت‌شناختی او حائز اهمیت بسیار است. مهم‌ترین مؤلفه‌های معرفت‌شناسی هایک به شرح زیر است:

۱.۲ نظم خودانگیخته

هایک، با وجود تأیید وجود تفاوت‌هایی بین واقعیت حاکم بر طبیعت و واقعیت حاکم بر اجتماع، تصریح می‌کند که نظم خودجوشی که بر نظام طبیعی حاکم است بر جهان اجتماع نیز غالب است. این جاست که باید گفت هسته مرکزی معرفت‌شناسی هایک مفهومی است به نام «نظم خودانگیخته یا خودجوش» (catallaxy). او بین «نظم ساخته‌شده» (constructed order) و «نظم رشدیافته» (grown order) تمایز قائل می‌شود، زیرا اولی، که تعبیر او از آن «taxis» است، مبتنی بر خردگرایی سازنده‌گراست که ارتباط نزدیکی با مفهوم اقتدار دارد و برپایه فرمان و اطاعت استوار است (هایک ۱۳۸۲: ۱۶۸-۱۶۹). هایک با کاربرد این نظم برای کل جامعه به شدت مخالف است؛ درحالی‌که دومی، که همان نظم خودجوش موردنظر اوست و وی آن را «cosmos» می‌نامد، هیچ قصد و طرح آگاهانه‌ای آن را به وجود نمی‌آورد و مبتنی بر هدایت آگاهانه و طراحی عقلانی نیست (هایک ۱۳۸۰: ۶۸). او این نظم دومی را برای زندگی اجتماعی مناسب و حاکم بر آن می‌داند و می‌گوید جامعه موجودی هدف‌مند و مصنوعی یا طرحی عقلانی نیست که از قبل توسط انسان‌ها ساخته و پرداخته شده باشد (Hayek 1979: vol. 1, 35-38; Hayek 1967: 163-164). با این حساب، «شناخت ضمنی» (implicit knowledge) یا عملی بر شناخت منظم و علمی و عقلی در اولویت است؛ یعنی معرفت ما از جهان اجتماع، نخست، در اعمال ما منعکس می‌شود و بعد در نظریه‌ها. عقلی که در بیرون از جهان یا جامعه باشد وجود ندارد (Hayek 1979: vol. 3, 33)؛ مقایسه کنید با احمدی ۱۳۷۷: ۷۸-۸۱). با چنین رویکردی است که هایک «خردگرایی صنع‌گرای فرانسوی» یا «عقل‌گرایی ساختمان‌گرایانه» را موردنقد قرار می‌دهد. منظور از خردگرایی مذکور آن است که خردگرایان فرانسوی معتقدند که نهادهای اجتماعی محصول طرح عاقدانه عقل انسانی هستند و بنابراین نهادها را می‌توان به نحو مطلوب اصلاح کرد یا اساساً نهادهایی جدید و جای‌گزین ایجاد کرد. بنابراین، از نظر هایک، صنع‌گرایی فرایندی است

که طی آن، به‌جای توجه به انواع آزادی و خلاقیت‌های فردی که به شکل‌گیری نظم خودجوش می‌انجامد، نظم‌های سازمان‌دهی‌شده و هدف‌مند به تمام افراد جامعه تحمیل می‌شود (Hayek 1991: 16, 102-103).

۲.۲ رابطه بود و نمود

هایک، تحت‌تأثیر کانت، اعتقاد داشت که انسان‌ها نمی‌توانند پدیده‌ها و امور را چنان‌که در واقع هستند دریابند، زیرا نظامی که آن‌ها در تجارب خود (حتی تجارب حسی) می‌یابند حاصل خلاقیت ذهنشان است و واقعیت عینی و خارجی ندارد. انسان قادر به شناخت واقعیات، به‌ویژه واقعیات پیچیده، با جزئیاتشان نیست. در نتیجه، درکی که ما از جهان داریم پرداخته ذهن ماست و «انتزاع» راه غلبه انسان بر ناتوانی ناشی از جهل یا کنارآمدن با جهالت نسبت به واقعیت‌های جزئی است؛ چون ما نمی‌توانیم تمام جوانب واقعیت را دریابیم، به‌ناچار به انتزاع متوسل می‌شویم. هم‌چنین، این اتکای به انتزاع دلیل توجه زیاد ما به عقل نیست، بلکه بیان‌گر علم ما به محدودیت‌های آن است (هایک ۱۳۸۲: ۲۶). تصویری که ما از جهان در ذهنمان شکل می‌دهیم مستقیماً از تعامل و دادوستد ما با جهان پدیدار می‌شود (Hayek 1960: 24؛ مقایسه کنید با گری ۱۳۷۹: ۱۶-۱۸). پس، ما حتی در ادراک‌های حسی خود به‌نحو گزینشی عمل می‌کنیم. بدین ترتیب، ما باید، به‌جای تلاش بیهوده برای شناخت «بود»، معرفت خود را به «نمود» محدود کنیم. این ملاحظات بیان‌گر آن است که هایک به نظریه «ذهنی‌بودن ارزش‌ها» اعتقاد دارد. درعین‌حال، مانند پوپر بر این باور است که چهارچوب مذکور ثابت نیست، بلکه تکامل‌پذیر است (غنی‌نژاد ۱۳۸۱: ۱۰۴-۱۰۹). او با ارائه نظریه تقسیم معرفت به این نتیجه رسید که شناخت در افراد مختلف پراکنده و در میان تمام افراد به‌طور نسبی وجود دارد (Hayek 1949: 50).

۳.۲ هایک و نقد عقل‌گرایی مدرن

تأکید هایک بر ناتوانی ذهن در دریافت قواعد حاکم بر اندیشه آگاهانه، خود، به‌معنای نفی «عقل‌گرایی» دکارتی است. دکارت با تکیه بر عقل‌گرایی اعتقاد داشت که «ذهن» انسان که به شناسایی خود مشغول است متمایز از «عین» است، و بیرون از جهان طبیعت و جامعه وجود دارد و قائم‌به‌ذات است. اما از نظر هایک، خودآگاهی ذهن یعنی درک کامل ذهن با ذهن

ممکن نیست. او معتقد است که این دوگانه‌پنداری دکارتی باعث می‌شود که به‌غلط بپنداریم می‌توان جامعه و نهادهای آن را به‌شیوه‌ای برنامه‌ریزی‌شده سامان داد. براساس این اشتباه که ریشه در اندیشه افلاطونی و مسیحی دارد چنین پنداشته می‌شود که یک عقل در بیرون از جهان یا در درون جهان یا در نهان روح انسانی بر جهان و انسان حکم‌فرمانی دارد (بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۸۱-۸۲؛ پولادی ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۷).

۳. اندیشه سیاسی هایک

معرفت‌شناسی هایک بر اندیشه سیاسی وی سایه افکنده است. او در تاریخ اندیشه سیاسی معاصر غرب به طرح نظریاتی پرداخته است که به‌دلیل چالش آن با چهارچوب‌های فکری متعارف در قرن بیستم اهمیت ویژه‌ای دارد. مهم‌ترین اجزای اندیشه سیاسی وی عبارت‌اند از: مقابله با جامعه و دولت توتالیتار، مخالفت با عدالت اجتماعی، و دفاع از آزادی و دموکراسی.

۱.۳ مقابله با جامعه و دولت توتالیتار

بخش عمده‌ای از دل‌مشغولی هایک مخالفت با تفکر تمامیت‌خواه و برنامه‌ریزی‌شده است که در قرن بیستم در ایدئولوژی‌های توتالیتاریستی چپ‌گرایانه و راست‌گرایانه تبلور یافته بود. وجه مشترک آن‌ها تکیه بر اقتصاد و سیاست متمرکز و برنامه‌ریزی‌شده و جامعه بسته است. ضدیت هایک با چنین تفکری از رویکرد معرفت‌شناختی وی، به‌ویژه تأکید او بر مفهوم «نظم خودجوش»، ناشی می‌شود. به‌نظر وی، به‌دلیل آن‌که در جهان اجتماع و سیاست نیز مثل جهان طبیعت نظم خودجوش حکم‌فرماست، نمی‌توان برنامه‌ریزی اجتماعی دقیق و ازقبل طراحی‌شده‌ای مبتنی بر خرد انسانی داشت. اندیشه بازسازی جامعه به‌صورتی عقلانی و نیز هرگونه اندیشه‌ای که مبتنی بر «انقلاب» و تحولات بنیادین و خشونت‌بار باشد عبث و بیهوده است. اشتباه عمده ایدئولوژی‌ها و دولت‌های تام‌گرا آن است که می‌کوشند برای امور اجتماعی، به‌امید غلبه بر هرج‌ومرج و مشکلات، از طریق مداخله جدی دولت برنامه‌ریزی منسجم و سازمان‌یافته‌ای در ابعاد بزرگ (مثل کمونیسم، فاشیسم، و نازیسم) یا در ابعاد کوچک (از نوع سوسیال دموکراتیک و حتی لیبرال دموکراتیک) تهیه و تدوین کنند؛ درحالی‌که این تلاش‌ها بیهوده است، زیرا مبتنی بر داعیه‌های بزرگی است که به نظم خودانگیخته لطمه وارد می‌کند و سرانجام ناگزیر به عدم کارایی اقتصادی و مسائل سیاسی

منجر می‌شود (پولادی ۱۳۸۸: ۱۰۵، ۱۱۰؛ هایک ۱۳۹۵: ۱۳). او حتی دولت رفاه را نیز، که اقتصاددانان آن نظم خودجوش مبادلات اقتصادی و اجتماعی را با عملکرد سازمان‌های مصنوع و هدف‌مند اشتباه می‌کنند، موردانتقاد جدی قرار می‌دهد. این نظم خودجوش به‌وسیله بازار و به‌واسطه عمل افراد در قوانین مالکیت، مجازات، و قراردادهای ایجاد شده است. به‌نظر هایک، لغو بازار و جای‌گزینی آن با برنامه‌ریزی متمرکز و دستوری از بالا به پایین توسط دولت‌های توتالیتریستی قرن بیستم به‌منزله لغو نظم مذکور است و عواقب بدی دارد (Hayek 1979: vol. 2, 64-70, 108-109؛ مقایسه کنید با Hayek 1945: 518-525).

۲.۳ مخالفت با عدالت اجتماعی

به‌نظر هایک، خطرناک‌ترین تهدید علیه عدالت و قانون از اندیشه عدالت اجتماعی و سوسیالیسم ناشی می‌شود. عدالت اجتماعی ناقض اصول قانون عادلانه و آزادی است. دولت کارآمد در این حوزه دولتی است که به نابرابری افراد جامعه در داشتن امکانات بی‌اعتنا باشد. تلاش قدرت سیاسی برای یک‌سان‌سازی و حذف این‌گونه تفاوت‌ها و نابرابری‌های اولیه، خود، موجب رفتار نابرابر و متفاوت با افراد می‌شود و بنابراین ناروایی‌هایی ایجاد می‌کند. نتیجه نهایی اجرای چنین سیاست‌هایی آن است که حکومت‌های کمونیستی، به‌بهانه عدالت اجتماعی، بر زندگی مردم مسلط می‌شوند و جامعه در اندیشه عدالت اجتماعی از مفهوم نظم خودجوش آن خارج می‌شود. ازاین‌رو، وجود مالکیت خصوصی نامحدود، خود، جزئی از اندیشه عدالت به‌معنای واقعی آن است (Hayek 1979: vol. 2, 99). بدین ترتیب، از نظر هایک، عدالت اجتماعی اساساً یک مفهوم نامعتبر، بی‌معنا، و سراب است که درعمل ممکن نیست. هرگونه تلاش برای تحقق آن اقدامی ظاهری است که نه‌تنها به برقراری عدالت منجر نمی‌شود، بلکه مانع رشد اقتصادی و پیدایش و گسترش بیش‌تر نابرابری‌ها و باعث برهم‌زدن نظم اجتماعی می‌شود (جلیلی مرند و دیگران ۱۳۹۵: ۱۷۷).

۳.۳ دفاع از آزادی و دموکراسی

رویکرد معرفت‌شناختی هایک و نیز تعلق خاطرش به نولیبرالیسم باعث شده است که آزادی در کانون اصلی توجهش قرار گیرد. نزد او، تکامل و ترقی و نظم خودجوش محصول آزادی است. از نظر او، آزادی صرفاً ارزش نیست، بلکه منبع و شرط اخلاقی‌ترین

ارزش‌هاست (Hayek 1960: 6). البته، توجه او به آزادی اساساً آزادی «منفی» است. افراد باید دسترسی برابر به آزادی منفی داشته باشند که از طریق قواعد قانونی غیرمشخص تضمین شده است (توحیدفام ۱۳۹۱: ۴۸). به‌باور او، آزادی منفی فقدان و نفی شرایط نامطلوب است. هرگونه اجبار خارجی دشمن آزادی فرد است. تجاوز به آزادی فقط در اجبار و سلطه دیگران ظاهر می‌شود و نه داشتن امکانات. اندیشه نادرست عدالت توزیعی این پنداشت غلط را ایجاد کرده است که آزادی در گرو تمسک به منابع و وسایل مادی است (بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۸۷-۸۸؛ Hayek 1979: vol. 3, 130؛ Hayek 1960: 21).

البته، هایک باوجود تأکید بر آزادی فردی به سنت‌های اجتماعی نیز اهمیت می‌دهد. او سنت را مهم‌ترین منشأ ارزش‌های انسانی تلقی می‌کند و معتقد است که فرهنگ‌ها مجموعه‌ای از سنت‌های کم‌وبیش منسجم و هماهنگ هستند. بنابراین، سنت‌ها در قالب فرهنگ‌ها به‌وجود می‌آیند (غنی‌نژاد ۱۳۸۱: ۱۳۳-۱۴۵). باوجود توجه هایک به سنت، رویکرد او با دیدگاه محافظه‌کاران نسبت به سنت متفاوت است، زیرا برخلاف محافظه‌کاران، معتقد به پالایش تدریجی قواعد و اصول اخلاقی و سنت‌هاست.

از نظر هایک، بهترین نظام برای تحقق آزادی دموکراسی است. برخلاف متفکرانی که جوهر دموکراسی مدرن را در اصل «برابری» می‌بینند، او این جوهر را در اصل «آزادی» می‌جوید. بدین ترتیب، حکومت و نظام مطلوب هایک نوعی از لیبرال دموکراسی است که صرفاً در درون نظام سرمایه‌داری و حوزه مالکیت خصوصی امکان رشد می‌یابد و کارویژه آن الزاماً تضمین صلح داخلی و آزادی فردی و منع‌کننده از سرکوب آزادی موردنیاز برای هدایت فعالیت اقتصادی است (هایک ۱۳۸۲: ۲۱۵). پس، اگر دموکراسی دیگر تضمینی برای آزادی فردی نباشد، از ماهیت حقیقی خود دور شده و چه‌بسا خصلت نظام توتالیتار به خود گرفته است (غنی‌نژاد ۱۳۸۱: ۲۵). هایک، به یک معنا، دموکراسی را حکومت «قانون» می‌داند که وظیفه اصلی‌اش پاسداری از آزادی فردی است، زیرا آزادی فردی محصول قانون است (Hayek 1979: vol. 3, 50-51). به‌علاوه، دموکراسی‌ای که هایک از آن دفاع می‌کند صرفاً دموکراسی «اکثریتی» نیست، زیرا به‌باور او در این نوع دموکراسی نظر اکثریت به‌ناروا قانون قلمداد می‌شود، درحالی‌که دولت، خود، باید تابع قانون بنیادی و همگانی باشد که تبیین‌کننده عدالت و حدود آزادی فرد و قدرت دولت است. بدین ترتیب، هایک از دموکراسی نه به‌منزله حاکمیت اکثریت، بلکه به‌مثابه حکومت قانون دفاع می‌کند (بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۹۱).

۴. معرفت‌شناسی پوپر

اندیشه سیاسی پوپر نیز، مانند هایک، متأثر از نظریات او در معرفت‌شناسی است که معرفت مکتب جدیدی در شناخت محسوب می‌شود. شاخص‌ترین آموزه‌های پوپر در معرفت‌شناسی دو اصل «لغزش‌پذیری» و «عقل‌گرایی انتقادی» است که در ادامه به‌اجمال بررسی می‌شوند.

۱.۴ اصل لغزش‌پذیری

اصل لغزش‌پذیری، که به مقوله آزمون و خطای انسان در معرفت اجتماعی منتهی می‌شود، با اصل «ابطال‌پذیری» (falsifiability)، که مورد تأکید پوپر است، کاملاً گره خورده است. پوپر، برخلاف پوزیتیویست‌های منطقی، اعتقاد داشت که به‌جای تکیه بر اصل «اثبات‌پذیری» و تلاش برای اثبات یک فرضیه از طریق تجربی و استقرا، یک نظریه علمی را باید به‌نحوی تدوین کرد که بتوان با عقل و منطق یا تجربه و آزمایش کذبش را مشخص کرد یا اگر کذبش محقق نشد، موقتاً صدقش را تا به‌میان آمدن فرضیه یا نظریه رقیب نیرومندتر و جامع و مانع‌تر بعدی پذیرفت. به‌باور او، این روش به رشد علم و تمیز قضایای تجربی از غیرتجربی و علم از شبه‌علم منجر می‌شود (Popper 1959: 9-10, 82-84). به‌نظر پوپر، این ادعا که «علوم طبیعی، همه، علمی استقرایی هستند» ادعایی نادرست است (پوپر ۱۳۶۹: ۹۵). هیچ نوع استدلال استقرایی نمی‌تواند با قطعیت و قاطعیت منطقی به تکوین نظریه علمی بینجامد. گسترش دانش با پیش‌نهادن فرضیه‌های تخیل‌اندیش آغاز می‌شود، و بنابراین فرضیه‌هایی از این نوع جزء علم‌اند. به‌جای این‌که از موارد جزئی به‌سوی قضیه کلی برویم و قاعده‌سازی کنیم (استقرا) بهتر است از قیاس شروع کنیم (خرمشاهی ۱۳۶۱: ۱۲۳؛ پوپر ۱۳۶۳). بدین ترتیب، این نگاه متفاوت معرفت‌شناختی پوپر، که متکی بر اصل ابطال‌پذیری است، آشکارا دلالت بر آن دارد که از نظر او معرفت بشری می‌تواند متصف به «لغزش‌پذیری» باشد. باید اندیشه وجود منابع غایی معرفت را کنار گذاشت و اعتراف کرد که معرفت بشری مرکب از اشتباهات، تعصبات، رؤیاها، و امیدهای ماست (Popper 1972: 30)؛ مقایسه کنید با پوپر ۱۳۸۹: ۲۸۹، ۳۸۶-۳۹۰. با چنین رویکردی است که پوپر معتقد است هستی از سه جهان تشکیل شده است: جهان اول یا جهان طبیعی که به امور فیزیکی و مادی اختصاص دارد؛ جهان دوم یا جهان ذهنی که به حیطه

ذهن و روان یعنی حالت‌های ذهنی انسان مربوط می‌شود؛ و جهان سوم یا جهان بین‌الذهانی که نمود عینی ذهنیات است و به معقولات و اندیشه و فرهنگ و عقلانیت مربوط می‌شود (Popper 1982 a: 130؛ پوپر ۱۳۶۹: ۲۲۳-۲۲۶؛ مقایسه کنید با کشاورز و نورانی ۱۳۹۵: ۱۱۸؛ مگی ۱۳۵۹).

۲.۴ اصل عقل‌گرایی انتقادی

نگاه معرفت‌شناختی پوپر، به‌ویژه اصل لغزش‌پذیری نهفته در آن، حاوی این پیام مهم نیز است که باید برای نقد و نقادی اهمیت قائل شد. این بخش از فکر او در نظریه «عقل‌گرایی انتقادی» نمایان شده است. براساس این نظریه، اگر همه قوانین علمی فرضیاتی اثبات‌نشده هستند، و اگر ما مجموعه‌ای از قوانین کلی داریم که می‌توانیم از آن‌ها استفاده کنیم، ولی هیچ‌گاه نمی‌توانیم بگوییم این‌ها واقعاً صادق‌اند، و نیز اگر پیشرفت‌های علمی هیچ‌وقت به پایان خود نمی‌رسند، در این صورت باید پذیرفت که «نقد» مقوله‌ای جدی و مؤثر در حیات انسان‌هاست که امکان پیشرفت و اصلاح را برای آن‌ها فراهم می‌کند (Corvi 1997: 128). هم‌چنین انتقاد احتمال حذف خطا را افزایش می‌دهد. رشد علم، برخلاف نظر رایج پوزیتیویست‌ها، در تأیید و اثبات نظریات نیست، بلکه محصول نقد آن‌ها و تجدیدنظر در آن‌هاست (بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۶۱، ۷۶؛ رهبری ۱۳۸۷). در این‌جا، پوپر درمقابل «محافظه‌کاران» قرار می‌گیرد. محافظه‌کاران معتقدند که نهادهای اجتماعی، اخلاقیات، اعتقادات، و سنت‌های ما عمدتاً موروثی هستند. آن‌ها حکمت قرون و تبلور عقل جمعی و تاریخی محسوب می‌شوند و بنابراین باید مورداحترام قرار گیرند. این ترتیبات و تأسیسات درواقع وسیله‌ای برای در چهارچوب نگه‌داشتن انسان‌ها و کنترل آن‌ها محسوب می‌شوند (عالم ۱۳۸۲: ۴۰۲-۴۰۴). پوپر فقط تاحدی با این نظر محافظه‌کارانه موافق است. او می‌گوید، علاوه بر به‌ارث‌بردن همه چیزهای فوق، ما سنت «نقد» را نیز به‌ارث می‌بریم و بنابراین امکان نقد عقلانی نظریه‌ها، سنت‌ها، و نهادهای گذشته و در نتیجه پیشرفت و سازندگی فراهم می‌شود (پوپر ۱۳۶۳: ۱۴۹؛ مقایسه کنید با بارخ ۱۳۷۹: ۲۰۴). به‌نظر او، یونانیان باستان نخستین کسانی بودند که سنت‌ها و نهادهای گذشته را موردنقد عقلانی قرار دادند و همین عامل آن‌ها را قادر ساخت از عصر شناخت مبتنی بر «اسطوره» عبور کنند و به عصر شناخت «عقلانی» و فلسفی برسند (Popper 1982 b: 199-209).

۵. اندیشه سیاسی پوپر

اندیشه سیاسی پوپر نیز، مثل هایک، برخاسته از نگاه معرفت‌شناختی وی است. گرچه او از جنبه‌های مختلف به مطالعه جهان اجتماع و سیاست پرداخته است، ولی محورهای برجسته و شاخص دغدغه‌های فکری او عبارت‌اند از: «نظریه مهندسی اجتماعی»، «جامعه باز و دشمنانش»، و «دفاع از آزادی و دموکراسی» که در ادامه به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱.۵ نظریه مهندسی اجتماعی

تمرکز پوپر بر اصل لغزش‌پذیری در شناخت و آزمون و خطا در پیشرفت علمی باعث شده است که پوپر در جهان اجتماع به طرح نظریه‌ای بپردازد که مشهور به «مهندسی اجتماعی» است. این نظریه را باید در واقع به منزله طرحی تلقی کرد که می‌کوشد نظریه‌های متفکرانی چون افلاطون و هگل و مارکس را، که مبتنی بر «اصالت تاریخ» است، به طور جدی به چالش بکشد. در زمان پوپر، نگرش تاریخ‌باوری و غایت‌اندیشی، هم در گرایش‌های چپ و هم در گرایش‌های راست جنبش‌های توتالیتاریستی، نفوذ زیادی داشت. از دیدگاه پوپر، این نگرش که مدعی یافتن اصولی عام برای سازمان‌دهی سراسری جامعه است و در نهایت به «ناکجا‌آبادها» ختم می‌شود سزاوار شدیدترین نقدهاست. به همین دلیل، در دو کتاب *فقر اصالت تاریخ و جامعه باز و دشمنانش* به نقد جدی چنین طرز فکری پرداخته است. از نظر او، این نگرش به اشتباه تاریخ را دارای مسیر قانون‌مند و جهت معینی می‌داند که ذاتاً مستقل از اراده انسان‌هاست. تجربه نشان داده است که تلاش برای بازسازی سراسری همه‌جانبه اجتماعی، مثل آنچه در شوروی سابق یا آلمان هیتلری و ایتالیای موسولینی اتفاق افتاد، به ساختن نظام‌های توتالتر (تمامیت‌خواه) منجر می‌شود. بدین ترتیب، پوپر با «مطلق‌گرایی» مخالف است (پوپر ۱۳۶۴: ۲۱۱-۲۱۴، ۲۲۴-۲۲۶؛ پوپر ۱۳۸۷: ۱۱۱). هم‌چنین، ناگفته پیداست که طرح این نظریه به منزله مخالفت پوپر با تمام اقدامات خشونت‌بار و ناگهانی، از جمله شورش‌ها و انقلابات اجتماعی، است.

بدین ترتیب، پوپر با رد نظریه غایت‌اندیشی و تاریخی‌گری تأکید دارد که همه تلاش‌ها باید متوجه رفع تدریجی نارسایی‌های جامعه باشد و نه بازسازی سراسری آن، زیرا باتوجه به ماهیت معرفت بشری که از یک سو مبتنی بر اصل «لغزش‌پذیری» و از سوی دیگر

اصل «آزمون و خطاپذیری» است و نیز پویایی جامعه بشری، چنین بازسازی‌ای اصولاً امکان‌پذیر نیست (پولادی ۱۳۸۸: ۱۲۷). هم‌چنین، محل تردید است که شیوه ایجاد مدینه فاضله و تأمین سعادت کامل برای مردم به نتیجه مطلوب بینجامد.

۲.۵ جامعه باز و دشمنانش

طرح جامعه «باز» درمقابل جامعه «بسته» بار دیگر تعارض فکری پوپر را با متفکران ایدئولوژی‌های توتالیتار و انقلابی زمانه او آشکار می‌کند. از نظر پوپر، جامعه بسته تداعی‌کننده همان آموزه‌ها و اصول توتالیتاری است که در عصر خودش هم در کشورهای کمونیستی و هم در کشورهای فاشیستی دیده می‌شد، هرچند ریشه‌های آن به گذشته، به‌ویژه افکار افلاطون و هگل، بازمی‌گردد. در چنین جوامعی که در طول تاریخ وجود داشته‌اند همه‌چیز شکل قالبی و کلیشه‌ای دارند؛ نهادهای اجتماعی و رفتارهای سیاسی نرمش‌ناپذیر، ثابت و یک‌نواخت، و اسیر تابوها هستند؛ و افراد که دارای تفکر جادویی هستند، نه عقلانی، در همه کارها مقلدند و به مقدسات و مسلمات ایمان کورکورانه دارند (پوپر ۱۳۶۴: ۲۰۲). درمقابل، منظور پوپر از جامعه باز جامعه‌ای است که افرادش پیوسته جویای چرایی کارها باشند و در مقدسات، مسلمات، و تابوها شک کنند و تصمیمات اجتماعی را پس از بحث با یک‌دیگر با معیار عقل بگیرند (عنایت ۱۳۷۷: ۶۹). تغییر خود پوپر از جامعه باز جامعه‌ای است که افراد با حکم‌های شخصی روبه‌رو هستند (پوپر ۱۳۶۴: ۲۳۲). او ویژگی مهم دیگر جامعه باز را امکان «انتقاد» از سیاست‌گذاران می‌داند. به‌نظر او، چون سیاست‌گذاری ذاتاً متضمن تبعات پیش‌بینی‌نشده است، بنابراین، هرچه پیش‌اندیشی و بحث و انتقاد درباره آن بیش‌تر باشد، امکان توفیق آن نیز بیش‌تر است. بدین ترتیب، در سیاست‌گذاری حسن‌نیت کفایت نمی‌کند و تصمیمات سیاسی باید دائماً آزمایش شوند تا از یک‌طرف موارد موفقیت آن‌ها و از طرف دیگر نارسایی‌ها و معایبشان معلوم شود. سیاست‌مداران معمولاً بر شواهد موفقیت سیاست‌های خود تأکید می‌کنند و از تحقیق در اشتباهات ناشی از تصمیمات خود پرهیز می‌کنند؛ و این خود مهم‌ترین علت رکود و شکست است. بدین ترتیب، خطا در تصمیمات سیاسی، همانند نظریه‌های علمی، وقتی آشکار می‌شود که انتقاد ممکن باشد (همان: ۲۴۸؛ مقایسه کنید با بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۷۶-۷۷).

۳.۵ دفاع از آزادی و دموکراسی

پوپر از مدافعان آزادی فردی است و به آزادی در همه سطوح اعتقاد دارد. به‌باور او، آزادی و استقلال شخصی از عمده‌ترین ارزش‌هایی است که به هر قیمت باید از آن‌ها دفاع شود. درعین حال، پوپر مخالف آزادی نامحدود است و آن را عامل نابودی آزادی برمی‌شمارد. ازاین‌رو، تصریح می‌کند که حکومت و شهروندان، هرکدام، متقابلاً مسئول‌اند؛ یعنی ازیک‌سو ما به آزادی نیاز داریم تا بتوانیم از سوءاستفاده حکومت از قدرت جلوگیری کنیم و ازسوی دیگر به حکومت نیاز داریم تا از سوءاستفاده از آزادی جلوگیری به‌عمل آید (پوپر ۱۳۸۳: ۱۵۶). پوپر درعین حال، در کنار اصل آزادی، از اصل «برابری» نیز سخن به‌میان می‌آورد، گرچه آزادی را مقدم بر برابری می‌داند:

اگر چیزی وجود داشت که سوسیالیسم را با آزادی فردی جمع می‌کرد، من هنوز سوسیالیست بودم، زیرا هیچ‌چیزی بهتر از یک زندگی توأم با قناعت و ساده و آزاد در جامعه تساوی طلب ممکن نبود وجود داشته باشد. مدتی گذشت تا سرانجام پی بردم که این تصور رؤیای زیبایی بیش نیست؛ و آزادی مهم‌تر از برابری است؛ و کوشش برای متحقق‌ساختن برابری آزادی را به‌خطر می‌افکند؛ و اگر آزادی از دست برود، دیگر حتی برابری هم در میان نآزادان نخواهد بود (Popper 2002: 35).

با چنین رویکردی است که همانند دوتوکویل برابرخواهی شهروندان را تهدیدی برای آزادی و حتی تقویت حکومت مرکزی می‌داند، زیرا از نظر او برای اجرایی‌شدن برابری حکومت مرکزی باید قدرت‌مند باشد؛ و اگر این حکومت نیرومند دراختیار دیوان‌سالاران قرار گیرد، یا بدتر از آن غاصبانی آن را غصب کنند، چه‌بسا مردم آزادی خود را از دست بدهند و آن را ساده و آسان تسلیم کنند (Popper 1984). درعین حال، پوپر می‌پذیرد که آزادی مطلق و نامحدود مضر و زیان‌بار است؛ ازجمله باعث می‌شود که ثروت‌مندان و قدرت‌مندان ضعیفان را به‌اسارت بکشند. نزد پوپر، آن آزادی‌ای که دست اقلیتی زورگو و سلطه‌گر را برای اعمال فشار بر افراد فقیر و فرودست جامعه باز گذارد آزادی واقعی نیست، زیرا به ابزاری برای محدودیت آزادی دیگران مبدل شده است.

این موضع پوپر نشان می‌دهد که او تلاش دارد بین لیبرالیسم و سوسیالیسم به‌نوعی پیوند و آشتی ایجاد کند. او گرچه قلباً به لیبرالیسم تعلق دارد، ولی عقلاً نمی‌تواند بعضی از جنبه‌های مثبت سوسیالیسم را نیز نادیده بگیرد. به همین دلیل، ازیک‌سو به نقد سوسیالیسم

می‌پردازد؛ مثلاً می‌گوید که در چنین نظام اقتصادی به دلیل آن‌که سوسیالیزه کردن مستلزم انباشت قدرت اقتصادی است، تفاوت درآمدها بیش‌تر و امکان سوءاستفاده از قدرت افزون‌تر است یا دخالت صاحبان قدرت اقتصادی در سیاست می‌تواند خطر کنترل افکار عمومی را پیش آورد؛ اما ازسوی دیگر از جهاتی به دفاع از آن برمی‌خیزد. برای مثال، قبول می‌کند که در دستور کار حکومت و جامعه قرار گرفتن رفع بی‌نواهی و تهی‌دستی لازم است، هرچند این اقدام نباید آزادی را به‌خطر اندازد. او هم‌چنین به ضرورت آزادی «مثبت» در کنار آزادی «منفی» اذعان دارد. این‌ها همه نشانه موضع «میانه» پوپر و موافقتش با میزانی از مداخله دولت در امور است. ازاین‌رو، به دولت رفاه اهمیت زیادی می‌دهد (لسناف ۱۳۹۴: ۲۹۰).

توجه پوپر به دو اصل برابری و آزادی به معنای آن است که وی به دموکراسی نیز توجه و تعلق خاصی دارد. او در خطابه‌ای که به نام «ترازنامه آزادی» در اکتبر ۱۹۶۵ در سوئیس ایراد کرد می‌گوید که از دموکراسی بهتر سراغ نداریم، زیرا در این نوع حکومت مردم از احترام برخوردارند و عده مظلومان و پای‌مال‌شدگان اندک است. گرچه پوپر در کنار این ادعا می‌پذیرد که دموکراسی‌های موجود در غرب نتوانسته‌اند به‌طور کامل انتظارات ما را برآورده کنند، لکن در مجموع به دفاع از آن‌ها برمی‌خیزد و می‌گوید راز پیشرفت دموکراسی‌های غربی را باید نه در ثروت و منابع طبیعی آن‌ها، بلکه در سابقه وجود اندیشه آزادی و انتقاد دانست (پوپر ۱۳۹۳: ۴۹، ۷۳، ۷۸، ۱۴۰-۱۴۱، پوپر ۱۳۸۳: ۱۸۵، ۱۹۹). این درحالی است که واقعیت‌های عینی و تجربی در نظام‌های لیبرال دموکراسی نشان از آن دارند که آن‌ها، برخلاف تصور پوپر، تاجه‌اندازه از اهداف اولیه و واقعی خود، یعنی تأمین دو اصل اساسی آزادی و برابری، و در نتیجه کارایی مناسب دور شده‌اند. همین کمبودها و ضعف‌ها باعث شده است که در این حکومت‌ها روزبه‌روز از تعداد رأی‌دهندگان و اعتماد مردم به حکومت و احزاب سیاسی کاسته شود و مردم دل‌سرد، منفعل، بدبین، و بی‌ثبات باشند (نش ۱۳۸۰: ۲۵۵).

باوجود دفاع پوپر از دموکراسی، او دموکراسی واقعی را به منزله روشی که برطبق آن حکام توسط اکثریت انتخاب می‌شوند نمی‌داند، زیرا ممکن است اکثر مردم، چنان‌که در دیکتاتوری‌های انقلابی پیش می‌آید، حکامی را انتخاب کنند که مخالف جامعه باز، نهادهای مدنی و آزاد، و انتقاد باشند. به‌باور وی، چنین دریافتی از دموکراسی صوری است. پس، پوپر نیز چونان جان استوارت میل قبول دارد که دموکراسی نه تنها از جباران و اقلیت‌ها، بلکه از اکثریت نیز می‌تواند آسیب ببیند. از این منظر، پوپر دموکراسی را وسیله‌ای برای

اجتناب از جباریت و استبداد، محفوظ نگه داشتن قانون، تقسیم آزادی‌ها به صورت مساوی در قبال مسئولیت‌های شهروندی، و اقدام به توزیع یک‌سان محدودیت‌های آزادی و برابری می‌داند (پوپر ۱۳۷۸: ۱۱۹).

۶. مقایسه اندیشه سیاسی پوپر و هایک

باتوجه به ملاحظات بیان شده در مباحث قبلی، اکنون امکان مقایسه اندیشه‌های این دو متفکر فراهم است. بنابراین، به منظور مشخص شدن اشتراکات و افتراقات آن‌ها، ابتدا معرفت‌شناسی این دو متفکر و سپس اصول اندیشه‌های سیاسی‌شان مورد مقایسه قرار می‌گیرد.

۱.۶ مقایسه معرفت‌شناسی هایک و پوپر

دیدگاه معرفت‌شناسی این دو متفکر به هم نزدیک است و تفاوت‌های اندکی دارد. پوپر شناخت را امری تکاملی، انتقادی، و مستعد خطاپذیری می‌داند. او، تحت تأثیر نظریه تکاملی داروین، اعتقاد دارد که موجودات و از جمله انسان‌ها برای ادامه بقا و کاهش احتمال خطا و رسیدن به مراحل عالیه تکامل باید با محیط ارتباط داشته باشند و خود را با اطرافشان تطبیق دهند. در جهت این اصل، پوپر شناخت متکی بر تجربه محض و به شیوه پوزیتیویستی را رد می‌کند. او نظریه‌ای را علمی و مقاوم می‌داند که از آزمون‌های پی‌درپی ابطال موفق بیرون آمده باشد. بنابراین، وی یقین را مانع پیشرفت علم می‌داند و به علم نگاهی سلبی دارد (پوپر ۱۳۶۳: ۴۵-۶۵؛ مقایسه کنید با شی یمر ۱۳۷۷: ۸۷-۹۱، ۲۰۱؛ کلاته ساداتی ۱۳۹۲: ۱۶۴-۱۶۷). هایک نیز با تمام این موارد کم‌وبیش موافق است و مخالفی ندارد. او هم، مثل پوپر، برای تمیز علم از شبه علم، معیار ابطال‌پذیری را به جای اثبات‌پذیری پذیرفت (هایک ۱۳۸۰: ۴۳)؛ به جای عقل‌گرایی ساختمان‌گرایانه بر عقل‌گرایی انتقادی انگشت گذاشت (غنی‌نژاد ۱۳۸۱: ۳۲)؛ برخلاف شیوه دکارتی و هم‌سو با روش کانتی، ساختار ذهن را متغیر دانست و گفت که ما نمی‌توانیم جهان را آن‌چنان‌که هست بشناسیم، بلکه درکی که ما از جهان داریم، همه، ساخته و پرداخته ذهن ماست. از این رو، شناخت «بود» ناممکن است و معرفت ما به «نمود» محدود می‌شود؛ و چون چنین است، نمی‌توان ارزش را به مثابه چیزی عینی و ذاتی در نظر گرفت، بلکه جنبه «ذهنی» دارد (هایک ۱۳۹۵: ۱۰۸؛ مقایسه کنید با پولادی ۱۳۸۸: ۱۰۶).

باوجود این اشتراکات چشم‌گیر، شاهد بعضی تفاوت‌ها نیز در حوزه معرفت‌شناسی این دو فیلسوف هستیم که در مقایسه با اشتراکات آن‌ها کم‌اهمیت‌ترند. نگاه پوپر به روش‌شناسی علوم طبیعی و علوم اجتماعی با نگاه هایک در این مورد متفاوت است. پوپر معتقد به یگانگی روش شناخت این دو حوزه علم است و اعتقاد دارد که تجربه چیزی است که باید هم مسائل علوم طبیعی و هم مسائل علوم انسانی با آن محک زده شوند. درمقابل، هایک معتقد است نحوه روش و مطالعه حوزه‌های مختلف علوم با هم متفاوت است. او فیزیک‌دانی را مثال می‌زند که نمی‌تواند مسائل مخصوص به عرصه علوم اجتماعی و ابطال آن‌ها را بررسی کند. هم‌چنین، پوپر معتقد به این است که علوم اجتماعی ساده‌تر و علوم طبیعی پیچیده‌ترند، درحالی‌که نظر هایک در این مورد معکوس است (کچوئیان و فولادیان ۱۳۸۶: ۴۴؛ غنی‌نژاد ۱۳۸۱: ۱۰۶).

تفاوت دیگر مربوط به نوع نگاه این دو فیلسوف به مقوله «عقل» و رابطه آن با «سنت» است. گرچه هر دو خردگرایی دکارتی را موردنقد قرار می‌دهند و به‌جای آن از عقل‌گرایی انتقادی سخن به میان می‌آورند، لکن برداشت آن دو از توانایی و جایگاه عقل و سنت در نظام اجتماعی انسان‌ها متفاوت است. پوپر معتقد است که در رشد و پیشرفت انسان و اجتماع عقل اهمیت زیادی دارد. البته، چون انسان از یک سو به جزئیات زندگی اجتماعی اشراف ندارد و جامعه همواره در پویایی است و از سوی دیگر خطاپذیر است، برنامه‌ریزی کلی و سراسری ممکن نیست، بلکه فقط می‌توان با تکیه بر عقل، به‌جای مهندسی سراسری و کلی جامعه، جامعه را به‌صورت تدریجی و جزء به جزء مهندسی کرد (بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۸۳؛ پولادی ۱۳۸۸: ۱۳۳-۱۳۴). البته، پوپر به جایگاه و نقش سنت در جامعه نیز اذعان دارد، ولی نه تنها تصریح، بلکه حتی تأکید می‌کند که تمام سنت‌ها و نهادهای گذشته باید به‌طور جدی موردنقد عقلانی قرار بگیرند (پولادی ۱۳۸۸: ۱۳۰)؛ اما هایک درباره توانایی عقل و حدود تفحص عقلانی و نظری در «نظم خودجوش» اجتماعی در مقایسه با پوپر نظری محافظه‌کارانه‌تر دارد. به نظر هایک، انسان موجودی کاملاً عقلانی نیست؛ یعنی همه اعمال او معطوف به اهداف عقلانی نیست. از این رو، موانع برنامه‌ریزی را، برخلاف پوپر، خیلی جدی‌تر می‌گیرد. به‌باور او، بخش عمده شناختی که زندگی اجتماعی بر آن استوار است خصلتی عملی، یعنی غیرعلمی، دارد. شناخت علمی و آشکار و منظم درباره جهان اجتماع، برخلاف جهان طبیعت، آن‌قدر انتزاعی است که مانع از هرگونه برنامه‌ریزی آگاهانه و حتی مهندسی اجتماعی محدود و تدریجی موردنظر پوپر می‌شود. درواقع، هرگونه برنامه‌ریزی

مبتنی بر «تظاهر به شناخت» است (بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۸۳، ۸۸، ۹۵). انسان‌ها موجوداتی محدود و واقع در شرایط تاریخی‌اند که در یک زمینه فرهنگی رشدونمو کرده و در جهان اقتصادی - اجتماعی‌ای فروافتاده‌اند که خود نقشی در ایجاد آن ندارند، به‌ویژه آن‌که چنین جهانی براساس پیش‌داوری‌های تاریخی و سنت‌های گذشتگان تفسیر شده است، نه براساس عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی محض. بدین ترتیب هایک، برخلاف پوپر، سنت را دربرابر عقل برمی‌کشد، زیرا اعتقاد دارد که سنت‌ها محصول عقل انسان نیستند، بلکه عقل در چهارچوب سنت‌ها و در جریان تحولی آن‌ها شکل می‌گیرد. همان‌گونه‌که انتزاع مقدم بر ذهن است، سنت نیز مقدم بر عقل است. هر پیشرفتی باید مبتنی بر سنت باشد. آن‌چه عقل انجام می‌دهد اصلاح برخی از سنت‌هاست، نه ابداع کل آن‌ها (هایک ۱۳۸۰: ۱۹-۲۰).

۲.۶ مقایسه اصول اندیشه سیاسی هایک و پوپر

اشتراک نظر هایک و پوپر در حوزه معرفت‌شناسی باعث شده است که در حوزه اندیشه سیاسی نیز اشتراکات فکری این دو فیلسوف بیش‌تر و برجسته‌تر از افتراقات آن‌ها باشد. تعلق هایک و پوپر به لیبرالیسم، باوجود پاره‌ای اختلافات در جزئیات، دلالت بر آن دارد که اصلی‌ترین دغدغه فکری آن‌ها پاسداری و دفاع از ارزش‌ها و اصول لیبرالیسم درمقابل ایدئولوژی‌های رقیب است. از آن‌جاکه در قرن بیستم جدی‌ترین رقیب فکری و ایدئولوژیکی پوپر و هایک تمام اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌هایی بود که به‌نام‌های مختلف کمونیسم و مارکسیسم و سوسیالیسم و فاشیسم و نازیسم در «توتالیتاریسم» تبلور یافته بود، آشکار است که این دو فیلسوف تمام وجه همت خود را به مقابله و مبارزه با این رقیب قدرت‌مند معطوف دارند. با درنظرگرفتن چنین هدفی است که متوجه می‌شویم در پس هرآن‌چه آن‌ها به‌عنوان اصول و اجزای اندیشه سیاسی خود مطرح کرده‌اند طرد و نفی چنین رقیبی نهفته است. درواقع، اندیشه سیاسی این دو فیلسوف ازیک‌سو نتیجه رویکرد معرفت‌شناختی آن‌ها و ازسوی دیگر، مقابله با چنین رقیبی بوده است.

باتوجه به چنین هدف مشترکی، نخستین دغدغه پوپر و هایک ضدیت آن‌ها با تفکر غایت‌اندیشانه و اتوپایی است. ازاین‌رو، تاریخ‌باوری را رد می‌کنند و معتقدند این دیدگاه یک خرافه‌پرستی به‌وجود می‌آورد که مانع از ابطال و آزمون علم و روش‌های آن می‌شود و نیز نوعی جبرگرایی را پرورش می‌دهد. به‌علاوه، اصالت‌دادن به تاریخ و قائل‌شدن معنایی ذاتی برای آن به پرورش توهم مهندسی کلی و سراسری جامعه، ایجاد آرمان‌شهرگرایی، و

نظام‌های حکومتی متمرکز، برنامه‌ریزی‌شده، مستبد، و آزادی‌ستیز و در یک کلمه به ترویج توتالیترایسم می‌انجامد (کلاته ساداتی ۱۳۹۲: ۱۶۴-۱۶۷؛ شی یرمر ۱۳۷۷: ۴۰؛ پولادی ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۰؛ بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۶۹). به علاوه، مخالفت مشترک پوپر و هایک با اندیشه انقلاب و به طور کلی هرگونه تحرک اجتماعی مبتنی بر خشونت و حوادث ناگهانی و دفعی و بیهوده و عبث تلقی کردن آن‌ها نیز در همین جهت است.

دغدغه مشترک دیگر پوپر و هایک دفاع از آزادی و دموکراسی است. از دیدگاه هر دو اندیشمند، آزادی فی‌نفسه دارای ارزش است و قابل فروکاستن به دیگر ارزش‌ها نیست. از نظر آن‌ها، حتی وجود دولت به قصد حمایت و حفاظت از آزادی است (هرسیج و نانسی ۱۳۸۴: ۵۱-۵۰؛ توحیدفام ۱۳۹۱: ۵۷). البته، آزادی موردنظر آن دو عمدتاً آزادی «منفی» است تا آزادی «مثبت». باوجوداین، پوپر برخلاف هایک نسبت به آزادی مثبت نیز بی تفاوت نبوده و آن را رد نکرده است. دلیل اصلی این رویکرد پوپر و هایک نسبت به آزادی، از یک سو، دفاع از لیبرالیسم و از سوی دیگر، جلوگیری از گسترش مشی اقتدارگرایانه و فراهم کردن امکان مهار حکومت توسط مردم است (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده ۱۳۸۹: ۷۲-۷۶؛ توحیدفام ۱۳۸۵: ۱۱۶-۱۱۷).

هر دو فیلسوف معتقدند که از میان انواع حکومت‌ها دموکراسی در تأمین و تضمین آزادی بهترین است. غایت دموکراسی محقق‌ساختن آزادی است. به نظر آن‌ها، جامعه‌ای را می‌توان «دمکراتیک» (یا آزاد و باز) نامید که در آن بتوان آزادانه سخن گفت و ابراز عقیده و انتقاد کرد. البته، دموکراسی موردنظر پوپر و هایک لزوماً به معنای حکومت عامه یا اکثریت نیست، بلکه به معنای حکومت قانون است که از طریق آن امکان پراکندگی قدرت سیاسی، جلوگیری از خودکامگی، و مهار قدرت فراهم شده باشد (بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۷۸).

در کنار این وجوه اشتراک اساسی، در پاره‌ای موارد نیز بین دغدغه‌های فکری و سیاسی پوپر و هایک تفاوت‌هایی وجود دارد. عمده‌ترین تفاوت رابطه بین «آزادی» و «برابری» است. گرچه پوپر مثل هایک به اصل آزادی بسیار بها می‌دهد و آن را فی‌نفسه ارزش می‌داند، اما همانند هایک نیست که برای آزادی هیچ قید و شرطی لحاظ نکند. به نظر او، درست است که از یک سو کوشش برای محقق‌ساختن برابری می‌تواند آزادی را به خطر اندازد، لکن از سوی دیگر آزادی نامحدود و بازگذاشتن دست انحصار و صاحبان زر و زور به آزادی اقشار ناتوان و آسیب‌پذیر جامعه به شدت لطمه وارد می‌کند و منجر به فساد، از جمله شکاف طبقاتی، می‌شود. نتیجه آن‌که از نظر پوپر، آزادی بی‌حد و حصر مخل آزادی

واقعی و دموکراسی است و بنابراین به میزانی از مداخله دولت در امور، به‌ویژه امور اقتصادی، نیاز است (پولادی ۱۳۸۸: ۱۳۴؛ شی یرمر ۵۲-۵۳؛ بشیریه ۱۳۷۸: ج ۲، ۷۷؛ رهبری ۱۳۸۷)؛ اما هایک در مورد رابطه آزادی و برابری چنین برداشتی ندارد. او با بهره‌گیری از مفهوم «نظم خودجوش» مدعی است که در جامعه آزاد و باز موردنظر او که همان جامعه دموکراتیک محسوب می‌شود نظام اقتصادی بازاری به‌صورت خودکار و بدون نیاز به هیچ‌گونه عامل بیرونی، از جمله مداخله دولت، به تعادل می‌رسد. بدین ترتیب، نظام بازار با بهره‌گیری از دانش و معرفت پراکنده در جامعه و بدون دخالت اجباری و خودسرانه قدرت فعالیت‌ها را با یک‌دیگر هماهنگ می‌کند. پس، نظم خودانگیخته در واقع همان «دست پنهان» موردنظر آدام اسمیت است که براساس آن جست‌وجوی منافع خصوصی به تأمین خیر عام می‌انجامد (Hayek 1944: 27; Hayek 1979: vol. 2, 108-109).

باتوجه به توضیحات فوق، گرچه می‌شود با قاطعیت گفت که پوپر آزادی سیاسی و هایک آزادی اقتصادی را پایه و اساس دیگر آزادی‌ها می‌داند، ولی نمی‌شود با قاطعیت اعلام کرد که موضع کدام‌یک نسبت به دموکراسی نزدیک‌تر است، زیرا هرگونه اظهارنظر در این مورد وابسته به این است که دموکراسی چگونه تعریف شود؛ برای مثال، اگر عنصر بنیادین دموکراسی را اصل «برابری» بدانیم، موضع پوپر به دموکراسی نزدیک‌تر است، زیرا وی برخلاف هایک اصل برابری را نادیده نمی‌گیرد؛ اما اگر این عنصر را در اصل «آزادی» ببینیم، موضع هایک به دموکراسی نزدیک‌تر خواهد بود تا پوپر. هایک، برخلاف پوپر، هیچ قید و شرطی برای آزادی نمی‌پذیرد. بی‌جهت نیست که پوپر دولت رفاه را قبول دارد، ولی هایک به آن حمله می‌کند. پوپر اعتقاد دارد که طرح دولت رفاه یا نظریه حمایت‌گری دولت امری لازم است و آن را از طریق مهندسی اجتماعی تدریجی و نه اتوپایی ممکن می‌داند (زمان‌زاده ۱۳۸۸). هم‌چنین، سخن از «سودنگری منفی» به میان می‌آورد که در برابر آموزه «سودنگری مثبت» جرمی بتام قرار می‌گیرد. براساس این مفهوم، کار دولت تأمین بیش‌ترین سود یا بیش‌ترین خرسندی برای بیش‌ترین شمار شهروندان نیست، بلکه کار دولت جلوگیری از بیش‌ترین رنج اجتناب‌پذیر است.

۷. نتیجه‌گیری

به دلیل داشتن رویکرد معرفت‌شناختی نزدیک به هم، دغدغه‌های پوپر و هایک در جهان اجتماع و سیاست نیز بسیار به هم نزدیک است، هرچند حاوی تفاوت‌هایی نیز است.

به لحاظ معرفت‌شناسی، هردو قائل به آن‌اند که شناخت متکی بر تجربه محض و به‌شیوه پوزیتیویستی قابل قبول نیست، و یقین مانع پیشرفت علم است. درعین حال، تأکید هایک بر «نظم خودجوش» و انتقاد او از «عقل‌گرایی مدرن» ازیک‌سو و تمرکز پوپر بر «مهندسی اجتماعی تدریجی» و دفاع از «عقل‌گرایی انتقادی»، ازسوی دیگر، نشانه تفاوت دید آن‌ها در حوزه معرفت‌شناسی است. باتوجه به این‌که پوپر و هایک در عصری می‌زیستند که ایدئولوژی‌های توتالیتاریستی جایگاه قابل توجهی یافته و حتی دولت‌هایی به‌پشتوانه قدرت سیاسی خود اصول و آموزه‌های ایدئولوژی‌های مذکور را وارد صحنه و میدان عمل کرده بودند، این دو، به‌عنوان نمایندگان برجسته لیبرالیسم، رسالت اصلی خود را در آن یافتند که در حوزه اجتماع و سیاست درمقابل ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه رقیب به دفاع از اصول و ارزش‌های لیبرالیسم برخیزند. بنابراین، ازیک‌سو با مقوله‌هایی چون تاریخ‌باوری، دولت، و جامعه دارای سازمان سلسله‌مراتبی مرکزی و قدرت متمرکز، برنامه‌ریزی دستوری، مهندسی اجتماعی سراسری، کلیت‌گرایی، و آرمان‌شهرجویی به مخالفت برخاستند و ازسوی دیگر، از اصولی مانند آزادی و دموکراسی و جامعه باز و آزاد به‌طور جدی دفاع کردند. البته، این هم‌سویی دو فیلسوف در کلیت امور به‌معنای آن نیست که در جزئیات بین آن دو هیچ‌گونه اختلاف و تفاوتی وجود ندارد، کم‌این‌که برای مثال پوپر معتقد به آزادی مشروط و هایک معتقد به آزادی مطلق است. پوپر آزادی سیاسی را بر سایر اشکال آزادی ترجیح می‌دهد، اما هایک تعلق ویژه‌ای به آزادی اقتصادی دارد. پوپر، برخلاف هایک، نمی‌تواند اصل برابری را که از بنیادی‌ترین اصول دموکراسی محسوب می‌شود نادیده بگیرد. گرچه جامعه باز پوپر مثل جامعه دموکراتیک هایک مبتنی بر حاکمیت اصول آزادی و اراده و انتقاد و انتخاب است، اما برخلاف هایک، لاقلاً به‌لحاظ اقتصادی متضمن میزانی از دخالت دولت در اقتصاد به‌منظور مقابله با صاحبان زر و زور و حمایت از ناتوانان جامعه است؛ درحالی‌که منظور هایک از جامعه باز جامعه‌ای است که در آن نظام اقتصادی بازار با بهره‌گیری از مفهوم «نظم خودجوش» به‌طور خودکار و بدون هیچ اجبار خارجی و دخالت دولت به مقابله با ناهماهنگی‌ها برمی‌خیزد و درنهایت به تعادل می‌رسد.

مجموعه این ملاحظات ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که عامل اصلی نزدیکی و هم‌سویی مبانی فلسفی و اصول اندیشه سیاسی پوپر و هایک اساساً از آن‌جا نشئت می‌گیرد که دراصل هر دو فیلسوف معتقد و وفادار به لیبرالیسم هستند، با این تفاوت که پوپر با پذیرش اصل برابری تلاش کرده است که لیبرالیسم را به‌نوعی تعدیل کند؛ یعنی درعین

قبول و تأکید بر اصولی چون فردگرایی و آزادی و حقوق فردی نقش و مداخله محدود دولت را در سامان‌دهی این اصول نیز پذیرفته است و لازم می‌داند، و بنابراین از این لحاظ باید او را یک «سوسیال دموکرات» نامید. در مجموع، پوپر را نه می‌توان در جناح «راست‌نو» قرار داد و نه «چپ‌نو». او از جهاتی به تمام‌معنا یک «لیبرال» است و از ارزش‌ها و اصول آن دفاع می‌کند، و از جهات دیگر نیز رگه‌هایی از گرایش‌های «سوسیالیستی» در او دیده می‌شود. با این حساب، شاید تعبیر مناسب برای بیان گرایش فکری پوپر آن باشد که او در مجموع یک «لیبرال سیاسی» و یک «سوسیال دموکرات اقتصادی» است؛ یعنی در حوزه سیاست اساساً مدافع اصول لیبرالیسم و در حوزه اقتصاد کم‌وبیش تابع ارزش‌های سوسیالیستی است. در حالی که هایک، به دلیل تمایلات «نولیبرالیستی»، حاضر به پذیرش آن مداخله محدود دولت، که پوپر بدان اذعان دارد، نیز نیست و اصرار دارد که دولت از هرگونه مداخله‌ای در امور شهروندان به‌دور باشد و در نتیجه خود شهروندان به‌صورت خودجوش امور اقتصادی خود را به‌پیش برند و بدین طریق عدالت و آزادی را به‌معنای واقعی و کامل آن محقق سازند.

کتاب‌نامه

- بارخ، بیخو (۱۳۷۹)، *متفکرین سیاسی معاصر*، ترجمه منیرالسادات مادرشاهی، تهران: سفیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، ج ۲، تهران: نشر نی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳)، *حکمت‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۴)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۹)، *جست‌وجوی ناتمام*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۳)، *زندگی سراسر حل مسئله است*، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران: نشر مرکز.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۷)، *فقر تاریخی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۹)، *اسطوره چهارچوب*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۹۳)، *می‌دانم که هیچ نمی‌دانم*، ترجمه پیروز دستمالچی، تهران: ققنوس.
- پولادی، کمال (۱۳۸۸)، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، تهران: نشر مرکز.

فلسفه و سیاست: ... (محمد عابدی اردکانی و ریحانه میرجلیلی) ۱۵۳

- توحیدفام، محمد (۱۳۸۵)، «هایک و دموکراسی قانونی»، فصل‌نامه سیاست، ش ۷۳.
- توحیدفام، محمد (۱۳۹۰)، «بازاندیشی مبانی معرفت‌شناسی تکامل‌گرای هایک»، فصل‌نامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ش ۲۵.
- توحیدفام، محمد (۱۳۹۱)، «تلازم آزادی و حکومت قانون در اندیشه هایک»، فصل‌نامه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، س ۵، ش ۱۸.
- جلیلی مرند، علیرضا و دیگران (۱۳۹۵)، «عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، رالز، شهید مطهری، و شهید صدر با تأکید بر چیستی عدالت»، فصل‌نامه جستارهای اقتصادی/ایران، س ۱۵، ش ۲۹.
- حیدری، محمدحسین و دیگران (۱۳۹۰)، «عقلانیت انتقادی از منظر کارل پوپر و دلالت‌های آن برای تربیت اخلاقی»، مجله علوم تربیتی، دوره ۶، ش ۱ و ۲.
- خاندوزی، احسان (۱۳۹۰)، «بازخوانی و نقد نظریه‌های عدالت اقتصادی در قرن بیستم»، فصل‌نامه مجلس و راهبرد، س ۱۸، ش ۶۸.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، پوزیتیویسم منطقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زمان‌زاده، حمید (۱۳۸۸)، «لیبرال راستین، فریدریش فون هایک»، روزنامه دنیای اقتصاد، ش ۱۸۳۷.
- شهرام‌نیا، امیرمسعود و جلال حاجی‌زاده (۱۳۸۹)، «تبیین مبانی دموکراسی در اندیشه‌های فلسفی کارل پوپر»، نشریه غرب‌شناسی بنیادی، س ۱، ش ۱.
- شی یرمر، جرمی (۱۳۷۷)، اندیشه سیاسی کارل پوپر، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: وزارت امور خارجه.
- علی‌احمدی، رضا (۱۳۷۷)، بررسی و نقد دیدگاه هایک در مورد عدالت اجتماعی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)، دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: زمستان.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۱)، درباره هایک، تهران: نگاه معاصر.
- غنی‌نژاد، موسی و خشایار دیهیمی (۱۳۸۳)، «مروری بر آثار و اندیشه‌های هایک»، مجله بررسی‌های بازرگانی، ش ۵.
- فراهانی فرد، محمدعلی (۱۳۹۷)، «نسبت رویکردهای فراتجربی در علم اقتصاد با حکمت عملی اقتصاد اسلامی»، فصل‌نامه روش‌شناسی علوم انسانی، س ۲۴، ش ۹۷.
- کچوئیان، حسین و مجید فولادیان (۱۳۸۶)، «فلسفه علوم اجتماعی از دیدگاه پوپر»، فصل‌نامه دانشگاه قم، س ۹، ش ۲.
- کشاوری، سوسن و زهرا نورانی (۱۳۹۵)، «مقایسه مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کارل پوپر با آموزه‌های اسلامی»، فصل‌نامه علوم تربیتی/از دیدگاه اسلام، س ۴، ش ۷.

کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲)، «فقر ضدتاریخی‌گری در مواجهه با تاریخ؛ با یک ارزیابی انتقادی»، فصل‌نامه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء، س ۲۳، دوره جدید، ش ۱۱.

گری، جان (۱۳۷۹)، *اندیشه سیاسی فون‌هایک*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

لسناف، مایکل ایچ (۱۳۹۴)، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: ماهی.

مگی، برایان (۱۳۵۹)، *پوپر*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.

نش، کیت (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.

هایک، فریدریش (۱۳۸۰)، *قانون، قانون‌گذاری، و آزادی*، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران: طرح نو.

هایک، فریدریش (۱۳۸۲)، *در سنگر آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: لوح فکر.

هایک، فریدریش و میلتون فریدمن (۱۳۹۵)، *راه بردگی*، ترجمه حمید پاداش و فریدون تفضلی، تهران: نگاه معاصر.

هرسیچ، حسین و نصرالدین نانسی (۱۳۸۴)، *پوپر و دموکراسی*، اصفهان: مهر قائم.

- Corvi, Roberta (1997), *An Introduction to The Thought of Popper*, London and New York: T. R. Patrick Camiller.
- Hayek, August Von (1944), *The Road to Serfdom*, London and New York: Routledge and Sons
- Hayek, August Von (1945), "The Use of Knowledge in Society", *The American Economic Review*, vol. 35, Issue 4.
- Hayek, August Von (1949), *Individualism and Economic Order*, London: Routledge and Keagan.
- Hayek, August Von (1960), *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, August Von (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Hayek, August Von (1979), *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*, vol. II, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, August Von (1979), *Law, Legislation and Liberty: The Political Order of a Free People*, vol. III, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, August Von (1991), "The Legal and Political Philosophy of David Hume" in: *The Trends of Economic Thinking, The Collected Works of Hayek*, vol. III, London and New York: Routledge.
- Popper, Karl Raimund (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson, reprinted by Routledge 1992, published in Routledge Classics 2002, London and New York: Routledge.
- Popper, Karl Raimund (1972), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge.

فلسفه و سیاست: ... (محمد عابدی اردکانی و ریحانه میرجلیلی) ۱۵۵

Popper, Karl Raimund (1982 a), *The Open Universe: An Argument for Determinism*, London: Hutchinson.

Popper, Karl Raimund (1982 b), *Quantum Theory and the Schism in Physics* London: Routledge.

Popper, Karl Raimund (1984), “Response upon Receiving the Award of the Fondation Tocqueville”, Speech by Karl Popper on October 29.

Popper, Karl Raimund (2002), *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London: Routledge.

