

راهکاری برای تحقق «حماسه اقتصادی»: بازخوانی «اخلاقی» اندیشه‌های «اقتصادی» اسمیت بر اساس «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»

شیرزاد پیک حرفه*

چکیده

نظریه اقتصادی کلاسیک بیشتر تمایل داشت ادم اسمیت را اقتصاددانی بداند که نیم‌نگاهی به فلسفه اخلاق داشت، نه یک فیلسوف اخلاق جدی با دغدغه‌های سترگ اخلاقی. به همین دلیل، ثروت ملل ادم اسمیت غالباً اثری کاملاً جدا از اثر اخلاقی او نظریه‌ای درباره عواطف اخلاقی - دانسته شد و بیش از آن قدر دید. این در حالی است که اسمیت اقتصاد و اخلاق را مکمل هم و این دو اثر را مرتبط به هم می‌دانست. او پیش از آنکه درباره اقتصاد بنویسد، درباره فلسفه اخلاق نوشت و بیش از آنکه اقتصاددان باشد، فیلسوف اخلاق بود. اسمیت، که غالباً پدرخوانده «سرمایه‌داری» دانسته می‌شود، ضمن ارائه اصول کلی آن، بسیاری از آفاتش را پیش‌بینی کرد. از میان آفاتی که وی برای «سرمایه‌داری» برشمرد، می‌توان به «دست‌مزدهای حداقلی»، «بهره‌کشی از نیروی کار در مستعمره‌ها»، «ازخودبیگانگی ناشی از تقسیم کار»، «ازبین‌رفتن مهارت‌های فرد» و «کاهش استعدادهای انسانی کارگران» اشاره کرد. او کوشید با ارائه تمهیداتی اخلاقی مانند تأکید بر «همدلی»، «عدالت در افزایش سطح دستمزد کارگران» و «برخورداری از فرصت برابر برای رقابت در اقتصاد»، از پیدایش آن آفات جلوگیری کند؛ اما خوانش یک‌سویه نظریه اقتصادی کلاسیک از پازل هنجاری اسمیت و بی‌توجهی به تمهیدات اخلاقی او در ثروت ملل و نظریه‌ای درباره عواطف اخلاقی، باعث شد بسیاری از پیش‌بینی‌های اسمیت درباره آفات «سرمایه‌داری» به‌وقوع پیوندند. این مقاله بر آن است با تکیه بر

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) shirzad.peik@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۵/۲۰

اندیشه‌های اخلاقی ادم اسمیت و بر اساس «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، خوانشی جدید از «سرمایه‌داری» ارائه کند که بتوان از آن به‌عنوان راهکاری برای تحقق «حماسه اقتصادی» و پیشبرد «تولید ملی» استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها: حماسه اقتصادی، فلسفه اخلاق، اقتصاد، همدلی، ادم اسمیت، سرمایه‌داری.

۱. مقدمه

در سال‌های اخیر، شاهد موج علاقه مجدد به آدم اسمیت (Adam Smith) (1723-1790) و احیای اندیشه‌های او به‌عنوان فیلسوف اخلاقی هستیم که اقتصاددان نیز بود؛ نه اقتصاددانی که دستی در فلسفه اخلاق داشت. نیاز روزافزون ما در این روزگار به یک روش دقیق فلسفی برای ایجاد ارتباط میان فرهنگ‌های مختلف، ظهور بحران‌های اقتصادی جهانی و طرح مسائل مهمی مانند حماسه اقتصادی، تولید ملی، اقتصاد مقاومتی، سیاست‌های اصل ۴۴، الگوهای توسعه، خصوصی‌سازی و هدفمندسازی یارانه‌ها در کشور نیز بر آتش این عطش، نفت تشدید می‌باشد. شرح اسمیت از «همدلی» در اثر سترگش، نظریه عواطف / اخلاقی (از این پس: TMS)^۱، که شوربختانه اندیشمندان «همدلی» لازم را با آن نداشتند، طرح خلاقانه و منعطفی را برای درک چگونگی نگرش آدمیان به یکدیگر در اختیار ما قرار می‌دهد. این طرح قرن هجدهمی آن قدر دقیق است که امروزه بسیاری از فیلسوفان آن را برای حل بسیاری از مشکلات و معضلات قرن بیست و یکم مفید و راه‌گشا می‌دانند. منظور از «همدلی»، برخلاف فهم رایج از آن، ترحم نیست. به‌علاوه، «همدلی»، چنان‌که هیوم شرح می‌دهد، عشق تعمیم‌یافته و انتزاعی و فارغ از موقعیت به بشریت نیست. «همدلی» از نظر اسمیت، نیرویی مهم است که می‌کوشد تمامی عواطف انسانی را از شخصی به شخص دیگر انتقال دهد. «همدلی» برای یک شخص - تماشاگر - این امکان را فراهم می‌کند که عواطف شخص دوم - فاعل - را درک کند.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد یکی از عوامل بسیار مهم در تحقق «حماسه اقتصادی»، تأکید و توجه به «تولید ملی» و «سرمایه‌گذاری» است. شوربختانه، موانع گسترده‌ای بر سر راه عملی کردن این تفکر وجود دارند که یکی از بزرگ‌ترین آنها نگرش منفی نسبت به «سرمایه»، «سرمایه‌دار» و «سرمایه‌داری» است. من، اکنون، در مقام واکاوی علل این نگرش نیستیم، اما به نظر می‌رسد این نوع نگرش تا حد زیادی معلول تأثیرپذیری از نگرش‌های

موسوم به «چپ» در عرصه اقتصاد است. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با دانشجویان در شانزدهم مرداد سال ۱۳۹۱، به خوبی بیانگر این نکته است:

نفس داشتن سرمایه و به کار انداختن سرمایه برای پیشرفت کشور، چیز بدی نیست؛ چیز ممدوحی است؛ به هیچ وجه مذموم نیست. آنچه مذموم است، این است که سرمایه و سرمایه داری محور همه تصمیم های کلان یک کشور و یک جامعه باشد؛ همه چیز را به سمت خودش بکشد. اینکه کسانی دارای سرمایه باشند، سرمایه را در خدمت رشد جامعه بگذارند - البته سرمایه دار سود هم خواهد برد؛ هم آن کار خوب است، هم آن سود حلال است - هیچ اشکالی ندارد. بنابراین، کلمه «سرمایه» و کلمه «سرمایه دار» به هیچ وجه چیز مذمومی نیست. سعی کنیم نگاه سوسیالیستی و مارکسیستی بر تفکر اقتصادی ما غلبه پیدا نکند. آنها نگاهشان نگاه دیگری است. در نظام سوسیالیستی، نفس سرمایه محکوم است؛ در نظام اسلامی به هیچ وجه این جوری نیست؛ سرمایه محکوم نیست، سوء استفاده از سرمایه محکوم است (پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری).

این جملات به خوبی بیانگر لزوم پرهیز از نگرش های موسوم به «چپ» در عرصه اقتصاد و واکاوی و بازخوانی «سرمایه داری» بر اساس ارزش های اخلاقی اسلامی - ایرانی است. یکی از این ارزش های بسیار مهم «همدلی» و لزوم توجه به دیگران است که شوربختانه هیچ جایی در «سرمایه داری» کنونی ندارد. واضح است که فرهنگ اسلامی - ایرانی ما سرشار از تأکید بر «همدلی» است و به گمانم چندان نیاز نیست بخشی از مقاله را به اثبات این ادعا اختصاص دهیم.^۲

این مقاله می کوشد قرائتی مبتنی بر «همدلی» از «سرمایه داری» ارائه کند. جالب اینجاست که نگرش مبتنی بر «سرمایه داری» و «تقسیم کار»، در بادی امر، در اندیشه ها و آثار ادم اسمیت به ویژه در *TMS*، توجه خاصی به این نکته کرده است، اما این نکته بعداً به دلایل گوناگون در «سرمایه داری» مغفول مانده است. «سرمایه داری» مشروط به تمهیداتی برای جلوگیری از آفات آن و تفسیر آن مبتنی بر «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، در شرایط کنونی می تواند به عنوان راه کاری برای تحقق «حماسه اقتصادی»، محل تأمل باشد.

۲. تأکید دوباره بر «همدلی» در اندیشمندان معاصر

مارتا نوسبام در *عدالت شاعرانه*، با استفاده از مفهوم «همدلی» در *TMS* اسمیت، می کوشد مبنایی برای «شفقت قضایی» ایجاد کند. او با بیان اینکه «در جامعه [کنونی] ما، گذاشتن خود به جای دیگری، از طریق همدلی و شفقت [دیگر] هیچ جایی ندارد»

(Nussbaum, 1999: xvii)، نشان می‌دهد که «همدلی» چگونه می‌تواند در حوزه عمومی مؤثر باشد. لُبُّ لُبَاب و جان کلام نوسبام در *عدالت شاعرانه*، چگونگی به‌کارگیری «همدلی» و فنون مرتبط با آن برای تأثیر بر قوانین و تغییرشان است. او بر این باور است که غفلت از «همدلی» باعث غفلت از جنبه‌های انسانی بسیار مهمی شده است.

لوک بولتانسکی نیز، همان‌طور که در مقدمهٔ *رنج دوردست* (Boltanski, 1999: xv) به‌صراحت بیان می‌کند، می‌کوشد با استفاده از مفهوم «همدلی» در *TMS* اسمیت، نقش رسانه را در درک رنج‌ها و مصایب انسان‌هایی که با ما قرابت فرهنگی ندارند، واکاوی کند. او از ما می‌پرسد وقتی رنج و مصیبتی که در تلویزیون می‌بینیم (تصاویر کودکان گرسنه، روستاهای بمباران‌شده، گورهای دسته‌جمعی و ...) دور از دستان ماست و ما در مقایسه با قدرت‌هایی که باعث ایجاد آن شده‌اند هیچ قدرتی نداریم، چه کاری از دستان برمی‌آید. او سپس با تأکید بر مفهوم اسمیتی «همدلی»، شیوه‌های گوناگونی را واکاوی می‌کند که در آنها از پایان قرن هجدهم به این سو، تماشاگران کوشیده‌اند عکس‌العمل قابل‌قبولی نسبت به آنچه دیده‌اند داشته باشند؛ همچنین، امکان وجود «همدلی» در فلسفهٔ سیاست مدرن را بررسی می‌کند.

نیر ایزیکوویتس نیز در *همدلی با دشمن*، برای ایجاد آشتی میان افراد و کشورهای که درگیر دعاوها و مناقشه‌های ژرف و طولانی‌اند، از روشی اسمیتی مبتنی بر «همدلی» بهره می‌گیرد. ایزیکوویتس در این کتاب، نخست مفهوم «آشتی» را تعریف و از آن دفاع می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که انسان‌ها چگونه با یکدیگر «همدلی» می‌کنند. او بر این باور است که صرف زندگی با دیگران ضرورتاً به آشتی با آنان منجر نمی‌شود و افراد و جوامع باید «منصفانه با هم رفتار کنند» و «یاد بگیرند که رفتار همدلانه‌ای با هم داشته باشند» (Eisikovits, 2009: 10). او «همدلی» را این‌گونه تعریف می‌کند: «همدلی عبارت است از اینکه پیش از آنکه دربارهٔ دیگران [و اعمال و تصمیم‌هایشان] بیندیشیم و داوری و اظهارنظر کنیم، سعی کنیم خود را جای آنها بگذاریم» (Ibid: 11). او بر آن است که «همدلی مستلزم شناخت دقیق از زندگی دیگران است» (Ibid). از نظر او، «همدلی» اولاً بدون شناخت «دیگری» ممکن نیست و دیگر اینکه با وجود اختلاف‌نظر با او می‌تواند به وقوع بپیوندد. او «همدلی» را فضیلتی پراگماتیک می‌داند که بر مبنای آن فاعل همواره با تردید از خود می‌پرسد: «چگونه می‌توانم زندگی را قابل‌تحمل‌تر کنم؟» «یک لحظهٔ بسیار حساس در همدلی وجود دارد که در آن شخص از خود می‌پرسد حال که من دقیقاً

می دانم که او در چه موقعیتی بود و با چه چیزهایی روبه‌رو شده است، اگر جای او بودم چه می‌کردم؟» (Ibid:13)

اما، اسمیت از این هم پا پیش‌تر می‌گذارد. اسمیت از تماشاگر بی‌طرف نمی‌خواهد خود را به جای فاعل بگذارد و از خود بپرسد که اگر جای فاعل بود چه می‌کرد، بلکه از او می‌خواهد از خود بپرسد که اگر می‌توانست خود را خودِ فاعل بداند، عمل او را چگونه ارزیابی می‌کرد؟

وقتی من فقدان تنها پسران را به شما تسلیت می‌گویم، برای وارد شدن به اندوهتان، در نظر نمی‌گیرم که من با این شخصیت و شغل، در صورت مرگ پسر، چگونه باید رنج ببرم؛ بلکه این نکته را در نظر می‌گیرم که اگر واقعاً شما بودم و تنها موقعیت را با شما عوض نمی‌کردم و اشخاص و شخصیت‌ها را هم با هم عوض می‌کردم - چگونه باید رنج می‌بردم. بنابراین، اندوه من کاملاً برای شماست و حتی یک ذره هم برای خودم نیست (Smith, 1982/1759: VII.iii.1.4).

انجام این کار مستلزم یک تعهد وجودی تخیل محور به حقیقت «دیگری» است. اسمیت به دشواری این امر اذعان دارد. آدمی در چنبره جدایی فیزیکی‌اش از دیگران است. آدمیان به‌سادگی با کسانی که با آنها ارتباط بیشتری دارند «همدلی» می‌کنند. اما، هرچه این ارتباط کمتر باشد، پدید آمدن «همدلی» دشوارتر می‌شود. اسمیت گستره همدلی را تا مرزهای وظیفه، عدالت و بازار می‌گستراند.

امارتیا سن نیز در *ایده عدالت*، بر این باور است که شرح اسمیت از «همدلی» و «بی‌طرفی [کاملاً] گشوده»، در مقایسه با مفاهیم آرمانی عدالت مانند «حجاب جهل» رالز، گزینه پراگماتیک‌تری را در اختیار ما قرار می‌دهد و «ربط وثیقی به برخی از [دعواها و] مشاجره‌های کنونی در دیوان عالی ایالات متحده [امریکا] دارد» (Sen, 2009: xi).

۳. تفسیر بازگفته «سرمایه‌داری» کلاسیک از آرای اسمیت

اسمیتی که بسیاری از این اندیشمندان جدید (مارتا نوسبام، لوک بولتانسکی، نیر ایزیکویتس، امارتیا سن و ...) به ما معرفی می‌کنند، هیچ شباهتی با آن تصویر کلیشه‌ای گذشته از او ندارد. اما، علت این تغییر تصویر چیست؟ علت اصلی این تغییر تصویر توجه به کتابی از اسمیت است که مدت‌ها، سخت مورد بی‌مهری واقع شده بود. کتاب نخست اسمیت، (TMS)، باعث شهرتش شد، اما تحت‌الشعاع کتاب بعدی او، پژوهشی درباره ماهیت و علل ثروت

ملل (از این پس: *WN*) قرار گرفت. اسمیت پس از طرح مفهوم بسیار مهم «همدلی» در *TMS*، برای تکمیل طرح‌هایش دست‌به‌کار نوشتن *WN* شد. او بر این باور بود که مشکلاتی که برای تأمین ضروریات اولیه در جامعه پیش‌می‌آیند، حاکی از گزینش‌های اخلاقی جامعه‌اند. از نظر او، بی‌عدالتی‌ها همیشه پیش از آنکه مسائلی اقتصادی باشند، مسائلی اخلاقی‌اند. اسمیت زندگی‌اش را صرف تلاش برای نشان‌دادن این امر کرد که اقتصاد باید در کنار اخلاق مطرح شود و هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند دیگری را نادیده بگیرد. او بر آن بود که برای حمایت از نیازمندان باید سازوکارهای دولتی وجود داشته باشند.

کمتر کسی از ما این جنبه‌های مهم اندیشه اسمیت را می‌شناسد. علت این عدم شناخت، توجه یک‌سویه به اثر غالباً (و نه صرفاً) اقتصادی اسمیت (*WN*) و ناآشنایی با اثر غالباً (و نه صرفاً) اخلاقی او (*TMS*) است. برای دستیابی به پازل هنجاری اسمیت و «باید»ها و «نباید»های مورد نظر او در سپهر اقتصاد و اخلاق، باید خودگرایی روان‌شناختی *WN* را در پرتو دیگرگرایی همدلانه روان‌شناختی و اخلاقی *TMS* بررسی کرد؛ وگرنه حاصل کار شیر بی‌پال و دم و اشکمی خواهد بود که ما را از درک مقاصد هنجاری اسمیت بازمی‌دارد.

هیچ‌یک از این دو اثر سترگ، مدعی فروکاست سابق‌های روان‌شناختی نخستین آدمی به یک طیف نیستند. اسمیت در این زمینه تکثرگراست. او به‌هیچ‌وجه فروکاست‌انگیزه‌های آدمی به یک علت کلی و فراگیر را بر نمی‌تابد و این نکته در درک اندیشه‌های او بسیار مهم است. مردم عموماً، به‌غلط، باور به سرشتی صرفاً خودخواهانه را به اسمیت نسبت می‌دهند؛ اما اسمیت از نخستین سطرهای *TMS* پیوسته از وجود خیرخواهی دفاع کرده است. اسمیت *TMS* را با حمله به خودگرایی روان‌شناختی هابزی و مندوبیلی آغاز می‌کند: «واضح است که انسان، هر قدر هم که خودخواه باشد، اصولی در ذاتش وجود دارند که او را به سرنوشت دیگران علاقه‌مند می‌کنند» (Smith, 1982/1759: I.i.1.1). این جمله ضمن تأکید بر قوت انگیزه‌های خودگرایانه در آدمی، به وجود (دست‌کم پاره‌ای از) انگیزه‌های دیگرخواهانه در او اشاره می‌کند. اسمیت در جمله بعدی با شدت بیشتری به حمله خود ادامه می‌دهد: «از این موارد می‌توان به دلسوزی یا ترحم اشاره کرد احساسی که ما از بدبختی دیگران درک می‌کنیم» (Ibid). اسمیت معتقد است آدمیان طبیعتاً دارای «میلی اصیل به خوشحال کردن هستند و تفری اصیل از رنجاندن برادران خود دارند. این میل به آنها یاد می‌دهد که وقتی چیزی مطلوب برادرشان است، احساس سبک‌بالی کنند و وقتی چیزی برایشان نامطلوب است، احساس درد» (Ibid: III.2.6). البته، اسمیت به وجه تاریک‌تر آدمی

نیز اقرار می‌کند؛ مثلاً، او می‌پذیرد که مردم از عشقی طبیعی به غلبه بر دیگران برخوردارند (Smith, 1976/1776: III.ii.10)، اما از نظر او، این عشق به غلبه را می‌توان از طریق «همدلی» و آموزش مهار کرد؛ هرچند اسمیت اعتراف می‌کند که این کار ممکن است نسل‌ها طول بکشد و مستلزم شدیدترین مداخلات از جانب دولت باشد. دوست‌داشتن دیگران پیش شرط «همدلی» است. این مهر با عشق‌به‌خود، آموزش، فشار اجتماعی و مداخله دولت تقویت می‌شود. اسمیت آموزش را در تغییرات اجتماعی و آگاهی از حقوق مدنی دیگران بسیار مهم می‌داند.

اسمیت با انتشار *WN*، به پدرخوانده «سرمایه‌داری» مدرن تبدیل شد؛ اما او خود، هرگز واژه سرمایه‌داری (*capitalism*) را به کار نبرد. سرمایه‌داری اسمیتی برای برخورداری همه اعضای جامعه از آموزش و منابع مناسب طراحی شده است و ادعای محوری‌اش آن است که آزادی سیاسی و اقتصادی لازم و ملزوم یکدیگرند و تقویت و تشکیل هر یک از آن دو برای تقویت و تشکیل دیگری لازم است. اسمیت در *WN* بر آن است که بهترین راه برای تحقق رشد اقتصادی، «تقسیم کار» یا در واقع «به هم پیوستن کار انسانی» (*division of labor*) است. با وجود این، او صراحتاً در نظرهایش گفته است که تقسیم کار، با وجود مزایایش، پتانسیل نابودی خلاقیت و هویت آدمی را نیز دارد. اسمیت برای مقابله با تأثیرات منفی تقسیم کار، به طور خاص، بر آموزش اجباری تأکید می‌کند. علاوه بر این، او در سراسر کتابش می‌کوشد تأثیرات منفی اقتصاد بازار آزاد را نشان دهد و ناعدالتی‌های موجود در آن را اصلاح کند. از نظر اسمیت، نابرابری و فقر عامل اصلی ایجاد فساد هستند:

وجود گرایش برای تحسین ثروتمندان در حد پرستش و به‌دیده‌تحقیرنگریستن یا دست‌کم، نادیده‌گرفتن طبقه فقیر و متوسط ... بزرگ‌ترین و فراگیرترین علت فساد عواطف اخلاقی ماست. شکوه و شکایت اخلاق‌گرایان در همه اعصار این بوده که احترام و تحسین، که فقط باید نثار حکمت و فضیلت شوند، غالباً نثار سرمایه و بزرگی می‌شوند و اهانت و تحقیر، که باید ارزانی شروران و احمقان شوند، غالباً به صورت ناعادلانه‌ای ارزانی فقرا و ضعفا می‌شوند (Smith, 1982/1759: I.iii.3.2).

از نظر اسمیت، فقر و نیاز که نتیجه آن است، علل اصلی فساد عواطف‌اند. فساد عواطف نیز به سهم خود، مانع «همدلی» می‌شود و اساساً هر چیزی که مانع «همدلی» شود، غیراخلاقی است. اسمیت در *TMS*، درباره وقوع این شکاف اجتماعی هشدار می‌دهد و خاطر نشان می‌کند که آدمیان موجوداتی اجتماعی‌اند و آدمی برای پرورش یک فرد باید همه

افراد را پرورش دهد. با وجود این، آنچه عملاً اتفاق افتاد عبارت بود از پایبندی سرسختانه به تفسیری کاریکاتورگونه، حرص مدارانه و خودخواهانه از بازار آزاد اسمیت که علاوه بر غفلت کامل از بسیاری از سازوکارهای حامی بازار، زنده‌های اسمیت، تدبیرهای پیشگیرانه او و آموزش اقتصادی را نیز نادیده گرفت. اندیشمندان معاصر که به دنبال احیای اسمیت‌اند، می‌کوشند با تکیه و تأکید بر جنبه‌های فروگذارمانده نظریه او، ضمن پایبندی به پارادایم اصلی تفکر او، پاره‌ای از ناکارآمدی‌های آن را، که به باور آنها معلول بی‌توجهی به زنده‌ها و تدابیر پیشگیرانه اوست، درمان کنند.

۴. مخالفت اسمیت با لیبرترینیسم، لیبرال دموکراسی و لسه‌فر مطلق

پاره‌ای از اندیشمندان بی‌اعتمادی اسمیت به نظام‌ها، ایمان او به دست نامرئی و بحث او درباره تولید محدود را گواهی دانسته‌اند بر آنکه نظریه‌های او شبه لیبرترین (libertarian) هستند. این تعبیر، بدفهمی بزرگی از نظریه اسمیت است، زیرا با وجود اینکه دولت در نظام اسمیت دارای نقش محدودی است، هیچ‌گاه مردم را به حال خود رها نمی‌کند. از نظر اسمیت، نقش دولت فقط در حوزه‌های کاملاً اقتصادی محدود است. علاوه بر این، بازار آزاد فقط هنگامی مورد قبول اسمیت است که ساختار جامعه به گونه‌ای باشد که باعث ارتقای عدالت، حقوق و اخلاق شود.

بنابراین، نمی‌توان *WN* را کلاً لسه‌فر^۶ (laissez-faire) خالصی دانست که فارغ از هرگونه دغدغه‌ای درباره بی‌عدالتی موجود در نابرابری‌های اقتصادی است. اسمیت در سراسر اثرش برای کاستن از شکاف طبقاتی، راه‌کارهایی را مبتنی بر نظریه اخلاقی‌اش ارائه می‌کند. دغدغه‌های مربوط به رفاه، تبعیض مثبت، خصوصی‌سازی آموزش، نقش انتخاب در آموزش و مسائل مربوط به تنوع، همگی موضوعاتی‌اند که اسمیت، هرچند غیرمستقیم، در آثارش بدان‌ها پرداخته است و شگفتا که او به حمایت از دیدگاهی مشهور است که به هیچ‌وجه حامی آن نیست. اسمیت فقط در صورت حمایت نهادهایی که برای خنثی کردن ویژگی ذاتاً تفرقه‌انگیز و استثمارگر سرمایه‌داری طراحی شده‌اند، بازار آزاد را ساختاری قابل قبول می‌داند. دولت حداقلی اسمیت با دولت حداقلی لیبرترین متفاوت است. دست‌کم، یکی از این تفاوت‌ها آن است که اسمیت حمایت از خیرهای عمومی (ایجاد ارتش، پلیس، مشاغل عمومی، مدارس عمومی و آموزش دینی) را از کارکردها و وظایف اصلی دولت می‌داند.

علاوه بر این، نظریهٔ اسمیت با پاره‌ای از گونه‌های مدرن لیبرال دموکراسی (liberal democracy) نیز متفاوت است. وجه توجیه اصول عدالت در پاره‌ای از گونه‌های مدرن لیبرال دموکراسی، مانند نظریه‌ای دربارهٔ عدالت رالز، ترس از احتمال وقوع سناریوی بدترین حالت برای هر فاعل است؛ مثلاً، طرفین قرارداد رالز، در وضع نخستین، می‌کوشند اصولی را تصویب کنند که نظام اهدافشان را هرچه بیشتر به پیش برد و این کار را با تلاش برای کسب بالاترین میزان از خواسته‌های اجتماعی اولیه انجام می‌دهند، زیرا این بالاترین میزان، آنها را قادر می‌کند تصورشان از خیر را بر صدر بنشانند. راه‌کاری که طرفین قرارداد، برای نیل به این هدف، در پیش می‌گیرند، استفاده از قاعدهٔ «بیشین-کمین» (maximin) است: آنها به دنبال انتخاب گزینه‌ای خواهند بود که در آن بدترین نتیجهٔ ممکن بهتر از بدترین نتیجه‌های ممکن در سایر گزینه‌هاست. رالز بر این نکته تأکید می‌کند که آنها «ترجیح می‌دهند [مستقیماً و] بدون هرگونه واسطه‌ای از آزادی‌هایشان محافظت کنند؛ نه اینکه بخواهند در محافظت از آنها از وسایلی استفاده کنند که خود نامطمئن‌اند و از محاسبات آماری پرمخاطره استفاده کنند» (Rawls, 1971: 160-1). این در حالی است که اسمیت بر این باور است که وجه توجیه اصول عدالت صرفاً آن است که یک گونهٔ خاص از رفتار با دیگران در مقایسه با گونه‌های دیگر، ذاتاً نادرست است.

۵. تقابل یا تعامل ارزش‌های «اقتصادی» و ارزش‌های «اخلاقی»

غرب در آغاز پیشرفت اقتصادی‌اش به شدت درگیر تقابل ارزش‌های «اقتصادی» با ارزش‌های «اخلاقی» بود. نگرش‌های اندیشمندان آن زمان را در برابر تقابل میان ارزش‌ها و ضرورت‌های اقتصادی و ارزش‌های اخلاقی می‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد. طرفه آنکه این سه نگرش، که می‌توان آنها را در چهارچوب آرای مختلف دربارهٔ رابطهٔ میان سنت و مدرنیسم گنجانند، معادل‌های مشابهی در میان اندیشمندان ما دارند. گروهی ارزش‌های اقتصادی را، به‌خودی‌خود، مابین با ارزش‌های اخلاقی می‌دانستند و در برابر ارزش‌های اقتصادی از ارزش‌های اخلاقی جانبداری می‌کردند. این گروه، به همین دلیل، جامعهٔ اقتصادی مدرن را نقد می‌کردند و در برابر آن از اقتصاد دوران قرون وسطی حمایت می‌کردند و خواستار احیای مجدد آن بودند. سنت‌گرایان و رمانتیک‌های فرانسوی و آلمانی را می‌توان از مهم‌ترین نمایندگان این اندیشه دانست؛

گروه دیگر، در صرف مابین بودن ارزش‌های اخلاقی با ارزش‌های اقتصادی، با گروه نخست هم‌رأی بودند، اما برخلاف ایشان از ارزش‌های اقتصادی جانبداری می‌کردند. تامس هابز- (1679-1679) (Thomas Hobbes, 1588)، برنرد مندویل (Bernard Mandeville, 1670-1733)، فرانسوا دو لا روشفوکو (François de La Rochefoucauld, 1613-1680) (ولتر، Voltaire) (1694-1778) و کلود آدرین هلوسیوس (Adrien Helvétius, 1715-1771) (Claude) را می‌توان نمایندگان این دیدگاه دانست. این گروه ارزش‌های اقتصادی را رذیلت‌های ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند و بر لزوم خوددوستی صرف تأکید می‌کردند؛

اما گروه سوم، که هم دغدغه‌های اخلاقی داشتند و هم مقتضیات دوران مدرن را به خوبی درک می‌کردند، تمام هم و غم خود را صرف بازخوانی ارزش‌های اخلاقی و اقتصادی و سازگاری آن دو با هم کردند. بسیاری از فیلسوفان اسکاتلندی و ایرلندی قرن هجدهم، مانند شافتسبری (Shaftesbury, 1671-1776)، هاجسن (Hutcheson, 1694-1746)، اسمیت و هیوم (Hume, 1711-1776) را می‌توان از مهم‌ترین نمایندگان این اندیشه دانست. این گروه می‌کوشیدند ضمن حمایت مشروط و محدود از خوددوستی، هم آن را در پرتو دیگرخواهی ببینند و هم در کنار آن، بر «همدلی» به‌عنوان ارزشی اخلاقی و سوپاپ اطمینان تأکید می‌کردند.

اسمیت هم در TMS و هم در WN «منفعت‌طلبی» را ضامن حفظ جامعه می‌داند، اما آن را در چهارچوب احترام به دیگری و «همدلی» توصیه می‌کند. او «منفعت‌طلبی» را از رذایلی مانند «خودخواهی»، «خودپرستی» و «حسادت» جدا می‌کند و می‌کوشد با جداسازی این رذایل اخلاقی از «منفعت‌طلبی»، ضرورت‌های اقتصادی دوران مدرن را با ارزش‌های اخلاقی سازگار کند. اسمیت برای این کار برخلاف فیلسوفان رنسانس و برخی از روشن‌نگران فرانسوی، به جای واژه بدنام «خوددوستی» (self-love) بیشتر از واژه منفعت شخصی (self-interest) استفاده می‌کند و می‌کوشد آن را از «خودخواهی» و «خودپرستی» مندویلی جدا کند. مندویل و اسمیت تلاش فرد برای پیشینه‌سازی منافع شخصی‌اش را، در چشم‌اندازی بزرگ‌تر و با نظر به فواید ناپیداتر و دیرپاب‌تر، به نفع کل جامعه می‌دانند، اما مندویل این امر را با زبانی غیراخلاقی بیان می‌کند و رذایل فردی را حسنات جمعی می‌داند، درحالی‌که اسمیت با ایضاح مفهومی «منفعت‌طلبی» و جداکردن پاره‌ای از رذایل اخلاقی مانند «خودخواهی»، «خودپرستی» و «حسادت» از آن، دیگر آن را رذیلت اخلاقی نمی‌داند.

۶. نتیجه گیری

یکی از بزرگ‌ترین موانع بر سر راه تحقق «حماسه اقتصادی» در کشور، مانعی نرم‌افزاری است نه سخت‌افزاری. تصور غالب و رایج در کشور، ضرورت‌های اقتصادی مانند «رقابت»، «دوراندیشی» و «کار و تلاش برای کسب سرمایه» را مقابل ارزش‌های اخلاقی می‌داند و همین امر باعث می‌شود واژه‌هایی مانند «سرمایه» و «سرمایه‌دار»، به‌خودی‌خود، دارای بار معنایی منفی در نزد قاطبه مردم باشند. همین نگرش منفی را می‌توان از بزرگ‌ترین موانع بر سر راه تحقق «حماسه اقتصادی» دانست.

راه‌کار اسمیت برای ایجاد سازگاری میان ارزش‌های اقتصادی و ارزش‌های اخلاقی، به‌ویژه در شرایط کنونی ما، بسیار درخور تأمل است. تلقی اخلاق‌گرایان سنتی باعث حذف همه فضایل زندگی تجاری مدرن از فهرست اخلاق می‌شد. اسمیت برای حل این مشکل و ایجاد سازگاری، فضیلت را امری تشکیکی می‌داند و گستره آن را گسترش می‌دهد. او میان فضیلت کامل که مستلزم ازخودگذشتگی و نفی خویشستن است، با فضایل متوسط که مستلزم درستی عمل است، تمایز می‌نهد. فضیلت کامل مستحق ستایش است، اما فضایل متوسط رفتارهای پسندیده‌ای‌اند که فاعل برای انجامشان لزوماً ستایش نمی‌شود.

البته، اسمیت در کنار این تلاش نظری برای مشروعیت‌بخشی به «سرمایه‌داری»، در موارد متعدد مانند «دستمزدهای حداقلی»، «بهره‌کشی از نیروی کار در مستعمره‌ها»، «ازخودبیگانگی ناشی از تقسیم کار»، «ازبین‌رفتن مهارت‌های فرد» و «کاهش استعدادهای انسانی کارگران»، آن را نقد می‌کند و می‌کوشد با زنده‌سازی مختلف، که شوربختانه چندان جدی گرفته نشدند، از آفت‌ها و آسیب‌های احتمالی آن جلوگیری کند.

نظریه اقتصادی کلاسیک بیشتر تمایل داشت قرائتی از *WN* ارائه کند که کاملاً از اثر اخلاقی اسمیت جدا باشد، اما اسمیت خود، این دو اثرش را در ساختار نظام‌مندی مرتبط به هم می‌دانست. او عمیقاً دل‌بسته شیوه‌هایی بود که اقتصاد از طریق آنها می‌توانست به شکوفایی خرد و اخلاق‌کسانی که در معرض آن‌اند، کمک کند. او سال‌ها پس از انتشار *WN* کماکان به ویرایش *TMS* می‌پرداخت و بنا بر گزارش‌هایی که به دست ما رسیده‌اند، *TMS* را «بسیار باارزش‌تر» می‌دانست. اسمیت سال‌های پایانی عمرش را صرف اصلاح *TMS* کرد و این توجه همیشگی او به *TMS* بیانگر اهمیت آن است.

آثار جدیدی که درباره اسمیت نوشته شده‌اند، بر ارتباط درونی نظام او تأکید می‌کنند و توجه خاصی به نظریه اخلاقی او دارند. برای انجام این کار باید *TMS* و *WN* را مکمل

یکدیگر دانست (نه جدا از هم) و لب لباب و جان کلام موج جدید احیای اسمیت، تأکید بر همین نکته بسیار مهم و تحقق آن مستلزم انجام پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، به‌ویژه در گروه‌های فلسفه، اقتصاد و علوم سیاسی است. واکاوی نقادانه «سرمایه‌داری» و بازخوانی «اخلاقی» اندیشه‌های «اقتصادی» ادم اسمیت، با تأکید بر مفهوم «همدلی» و بر اساس «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، می‌تواند هم ما را از گزند گرایش‌های موسوم به «چپ» در عرصه اقتصاد در امان نگه دارد و هم در تحقق «حماسه اقتصادی» و پیشبرد «تولید ملی» بسیار راه‌گشا باشد.

پی‌نوشت

۱. *TMS* به فارسی ترجمه نشده است، اما کتاب *زندگی و اندیشه‌های ادم اسمیت*، «بهترین منبع [در زبان فارسی] برای درک نظریه‌ای است که اسمیت در کتابش بسط داده است» (رنانی، ۱۳۹۱: ۲۰). برای مطالعه متن اصلی این کتاب ← Weinstein, 2001 و برای مطالعه ترجمه فارسی آن ← وینستین، ۱۳۹۱.

۲. ثقة الاسلام کلینی در *اصول کافی* (کلینی، ۱۴۰۱)، بیش از پنجاه روایت در این زمینه نقل کرده است؛ *بحارالانوار* نیز سرشار از روایاتی در این زمینه است. در اینجا، تنها به نقل یکی از آن روایات بسنده می‌کنم. در روایتی آمده است کسی خدمت امام حسن (ع) رسید و گفت: «یابن رسول‌الله! حاجتی دارم. گره کار من با دست شما گشوده می‌شود. [لطفاً] مشکلم را حل کنید». امام به همراه آن مرد برای حل مشکلمش به راه افتادند. هنگامی که از کنار مسجد عبور می‌کردند، دیدند امام حسین (ع) در مسجد معتکف است. امام رو به آن مرد کردند و فرمودند: «چرا راحت را دور کردی و پیش من آمدی؟ بهتر بود پیش برادرم می‌رفتی تا مشکلت را حل کند». آن مرد گفت: «پدر و مادرم به قربانت! این کار را کردم اما ایشان فرمودند من در اعتکاف هستم.» امام در پاسخ فرمودند: «أَمَا إِنَّهُ لَوْ أَعَانَكَ كَانَ خَيْرًا لَهُ مِنْ اِعْتِكَافِهِ شَهْرًا: اگر تو را یاری کرده بود برایش از یک ماه اعتکاف بهتر بود» (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۹۸). از امام ششم شیعیان نیز نقل است که: «قضاء حاجة المؤمن أفضل من ألف حجة مُتَقَبَّلَةٌ بِمَنَاسِكِهَا: حل مشکلات مردم از هزار حج پذیرفته‌شده برتر است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۵). ادبیات فارسی نیز سرشار از تأکید بر این امر است. در اینجا نیز به چند بیت از سعدی بسنده می‌کنم:

الف. دوست آن دانم که گیرد دست دوست در پریشان‌حالی و درماندگی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۲).

شیرزاد پیک حرفه ۱۳

ب. بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

(همان: ۴۷).

وگر بینم که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشینم گناه است

(همان: ۶۷).

۳. با توجه به وجود چاپ‌های متعدد از *TMS* و *WN*، در اینجا برای آسانی دستیابی به متن اصلی، به سبک ارجاع به آثار کلاسیک، ارجاع داده می‌شود. در این مقاله، هر جا که به *TMS* ارجاع داده می‌شود، عدد نخست نشان‌دهنده شماره بخش (*part*)، عدد دوم نشان‌دهنده شماره قسمت (*section*)، عدد سوم نشان‌دهنده شماره فصل (*chapter*) و عدد چهارم نمودار شماره بند (*paragraph*) مورد نظر است. ضمناً، هر جا که به *WN* ارجاع داده می‌شود، عدد نخست نشان‌دهنده شماره بخش (*book*)، عدد دوم نشان‌دهنده شماره فصل (*chapter*) و عدد سوم نشان‌دهنده شماره بند (*paragraph*) است.

۴. این کتاب، در سال ۱۳۹۱ به فارسی ترجمه شده است. برای مطالعه ترجمه فارسی این کتاب ← سین، ۱۳۹۱.

۵. سه بخش نخست *WN*، در سال ۱۳۵۷ به فارسی ترجمه شده است. برای مطالعه ترجمه فارسی آن سه بخش ← اسمیت، ۱۳۵۷.

۶. لسه‌فر اصطلاحی فرانسوی است به معنای «بگذار انجام دهد» و در حوزه علم اقتصاد به معنای عدم دخالت دولت در اقتصاد است.

منابع

اسمیت، ادم (۱۳۵۷). *ثروت ملل*، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده، تهران: پیام.

پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری:

<http://www.leader.ir/langs/fa/index.php?p=bayanat&id=9609>

رنانی، محسن (۱۳۹۱). «مقدمه دکتر رنانی» (بر کتاب *زندگی و اندیشه‌های ادم اسمیت*)، ترجمه شیرزاد پیک حرفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۶۹). *کلیات سعدی*، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.

سین، امارتیا (۱۳۹۱). *اندیشه عدالت*، ترجمه احمد عزیزی، تهران: نی.

کلینی رازی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱). *اصول کافی*، ج ۲، بیروت: دار صعب دارالتعارف.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، ج ۷۴، بیروت: الوفا.

پژوهش‌نامه علم و دین، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱

۱۴ راهکاری برای تحقق «حماسه اقتصادی»: بازخوانی «اخلاقی» ...

وینستین، جک راسل (۱۳۹۱). *زندگی و اندیشه‌های ادم اسمیت*، ترجمه شیرزاد بیک حرفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Boltanski, L. (1999). *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*, Graham D. Burchell (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Eisikovits, N. (2009). *Sympathizing with the Enemy: Reconciliation, Transitional Justice*, Leiden: Brill Academic Publishers.

Nussbaum, M. (1995). *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

Scheffler, S. (2003). "Rawls and Utilitarianism" in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Smith, A. (1976/1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols. Ed. R. H. Campbell and A.S. Skinner (eds.). Indianapolis: Liberty Press.

Smith, A. (1982/1759). *Theory of Moral Sentiments*, A. L. Macfie and D.D. Raphael (eds.), Indianapolis: Liberty Press.

Weinstein, J. R. (2001). *On Adam Smith*, Belmont: Wadsworth.