

## نقدی بر معرفت‌شناسی فون هایک در تبیین آزادی:

### ارائه شواهدی از اسلام

غلام حسین باقری \*

علی شیرخانی \*\*

محمد ترابی \*\*\*

#### چکیده

فون هایک، از متفکران غربی قرن بیستم، دیدگاه‌های مهمی درباره آزادی انسان در مباحث جامعه‌شناسی، اقتصاد و سیاست مطرح کرده است که محل استناد پژوهشگران است. اغلب تحلیل‌ها و نقدهایی که بر این دیدگاه‌ها انجام شده در درون گفتمان لیبرالیستی و معطوف به کاربرد نظریات او بوده است و تحقیقات و نقدهای کمی درباره منشأ فکری و فلسفی این دیدگاه‌ها صورت گرفته است. بر همین اساس، تحقیق حاضر تلاشی است تا با استفاده از فراتحلیل آثار فون هایک و مرور نظام‌یافته تحلیل‌ها و نقدهای مرتبط، ضمن تحلیل ریشه‌های فلسفی اندیشه هایک، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هایک از انسان آزاد را نقادی کند و نظر اسلام درباره گزاره‌های اصلی نظریه او دربرساخت آزادی انسان را جویا شود. نتایج فراتحلیل نشان داد که حذف قوه استدلال در فهم امور، قیاس جامعه انسانی با نظم خودانگیخته بیولوژیکی، قیاس ذات انسان و ارگانسیم، تبیین فیزیکی و پدیداری از علم‌النفس و تفسیر نارسا از ذهن و آگاهی انسان نقص معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی دارد. همچنین، یافته‌ها حاکی از آن است که هایک در کمال وسیله‌ای دانستن آزادی، تعیین منبع آزادی از طریق تعامل

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (gh.bagheri1351@gmail.com).

\*\* استاد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول: rooz1357@gmail.com).

\*\*\* دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (Mtorabi1418@gmail.com).

پوزیتیویستی انسان با محیط، تمایزندان «آزادی»، «رهایی» و «اختیار» از همدیگر و نادیده‌انگاری نقش استدلال و تفکر بشر در جبر و تکوین، در تضاد رادیکال با اسلام قرار دارد.

**کلیدواژه‌ها:** انسان، آزادی، اسلام، فون هایک، نظم خودانگیخته، لیبرالیسم.

## مقدمه

فون هایک از فلاسفه برجسته و متفکران نئولیبرال در زمینه آزادی‌های فردی و اجتماعی است که معتقد است آزادی فردی بنیان پیشرفت، توسعه و رفاه در جامعه است. در بیان او کشور آزاد کشوری است که در آن آزادی افراد تا حد ممکن از طریق اجباری که افراد دیگر اعمال می‌کنند نقض نشود (Hayek, 1960: 9-12). همچنین، او معتقد است آزادی در جامعه از طریق تغییرات تدریجی و خودانگیخته حاصل می‌شود (Hayek, 1973: 17) و سیر تکامل به سمت آزادی نیازی به خالق ندارد، چون مسیر خود را از طریق آزمون و خطا پی می‌گیرد و در این میان آزادی فردی، مشخصه عملیاتی این سیر تکاملی است (Hayek, 1967: 70-73). مضمون جدید آزادی به معنای فقدان هر گونه الزام بیرونی است و آزادی حقیقی انسان در گرو رهایی از فشار نیازهای فیزیکی و نظام اقتصادی است و در این میان نقش دولت حفظ حاکمیت قانون و به حداقل رساندن مداخلات ارادی و خودسرانه است (Hayek, 1960: 82-86). آزادی در منظر هایک متفاوت با آزادی سیاسی، آزادی درونی و آزادی به معنای قدرت و توانش است، بلکه فضیلتی متمایز است که به افراد اجازه می‌دهد بدون احساس اجبار، اهداف متفاوتشان را دنبال کنند و خود را با محیط در حال تغییر، سازگار کنند به نحوی که این تغییر و سازواری به توسعه و پیشرفت می‌انجامد (Hayek, 1973: 18). همچنین، در تبیین رابطه آزادی و استدلال، هایک معتقد است رویکردهای عقل‌گرایانه بر کنترل، و طراحی‌های عامدانه مبتنی بر تفکر انسان تأکید دارند، در حالی که رویکردهای مبتنی بر آزادی تکاملی بر سنت، نظم خودانگیخته جوامع و محدودیت‌های استدلال انسان تأکید دارند و بر همین اساس، استدلال انسان ملزم به عمل در قالب و ساختار تکامل اجتماعی است (Gray, 1998: 1-5).

این در حالی است که خوانش جامعی از اندیشه فون هایک وجود ندارد و اغلب، برداشت‌های فلسفی، سیاسی و اقتصادی از اندیشه او در تبیین آزادی، متناقض یا دست‌کم پرسش‌برانگیز است. یکی از دلایل آن مانع‌الجمع بودن عناصر موجود در نظام فکری فون هایک است که از اصل دربرگیری دوجانبه تبعیت نمی‌کند، موضوعی که بسیاری از محققان به آن اشاره کرده‌اند. بر همین اساس، بررسی و شناخت ریشه‌های

فکری و فلسفی اندیشه فون هایک اهمیت و ضرورت دارد. مسئله دیگری که در بررسی اندیشه فون هایک مشهود است و باعث تفاوت در تفسیر آرای وی شده است، تطبیق برداشت‌ها در سطوح مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و پراگماتیک با همدیگر است که نوعی نقص روش‌شناختی به شمار می‌رود، لذا به دست دادن تحلیلی که به تمایز این سطوح قائل باشد، ضروری است. همچنین، نکته دیگری که در بررسی آرای فون هایک در پیشینه تحقیق به چشم می‌خورد فقدان نگاه انتقادی به اندیشه‌های او در نظریه‌پردازی است. نظر به این نارسایی‌ها، در این مقاله می‌کوشیم با اتخاذ روش فراتحلیل آثار فون هایک درباره آزادی و مرور نظام‌یافته تحقیقات مرتبط با دیدگاه‌های این متفکر غربی، ضمن ترسیم تصویری کلی از ریشه‌های نظام فکری فون هایک درباره آزادی و اندیشه فلسفی مرتبط با آن، مفاهیم «نظم خودانگیخته» و «قانون آزادی» در اندیشه وی را تحلیل کنیم و در نهایت، ضمن تبیین نظریه منشور آزادی، آن را به صورت انتقادی بکاویم و نظر اسلام را درباره برخی از مهم‌ترین گزاره‌ها در نظریه آزادی او جویا شویم. این تحقیق از حیث تبارشناسی اندیشه فون هایک، اتخاذ منظر انتقادی و همچنین تحلیل در سه سطح روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و کاربردشناسی، و تحلیل مقایسه‌ای با نظر اسلام، تمایز و نوآوری دارد.

### پیشینه تحقیق

چارچوب نظری استفاده‌شده در مقاله حاضر انسان‌شناسی انتقادی است که بر مبانی معرفتی انسان استوار است. انسان‌شناسی انتقادی دربردارنده دسته‌ای از رویکردهای نظری است که با ابتنا بر پیش‌فرض‌های سهل‌الاثبات و با استخدام روش‌های انتقادی، گزاره‌ها و فرضیات محقق را از انسان، فرهنگ، تمدن و دیگر موضوعات مرتبط با انسان شکل می‌دهد، باعث خودآگاهی انسان می‌شود و انسان را از ظرفیت‌های وجودی خویش آگاه می‌کند (Trikovich, 1990: 61). بر اساس این قالب فکری، هر نوع دانشی راجع به فیزیک و متافیزیک انسان، که باعث تعالی شناخت انسان از خود و دیگران می‌شود، ارزشمند است (Scholte, 1969: 430). از دیگر مفروضات این قالب فکری که باعث تحدید ارزشیابی آن می‌شود و از بروز و ظهور سوگیری مبتنی بر بافت فرهنگی و قومیتی جلوگیری می‌کند، محور قراردادن خود انسان به عنوان محور معرفت‌شناختی علم است، بدان معنا که هر گفتمانی در هر قالبی یا در هر بافتی بدون خود انسان فاقد ارزش است (Ibid.: 432-435). این برهان جهان‌شمول از انسان با تفاسیر انسان‌شناختی فوکو و دریدا تطابق دارد که بر محوربودن انسان (به شکل «ما») در همه دانش‌ها تأکید می‌کنند. البته این التزام پیشینی بر

محمور بودن انسان مانع از تحلیل پسینی آن بر اساس بافت نمی‌شود و بر همین اساس است که از انسان‌پژوهی انتقادی، همانند دیگر رویکردهای انتقادی، برای فراتحلیل و بررسی مقایسه‌ای استفاده می‌شود، و در تحقیق حاضر نیز چنین بوده است.

به دلیل اهمیت و کاربرد اندیشه‌های هایدک در نظریات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، به‌ویژه اقتصاد نئولیبرالی بازار، مقالات متعددی در این زمینه منتشر شده است که به چند نمونه از جدیدترین و مرتبط‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم. کولف (Kolev, 2024) در مقاله‌ای با نگاهی انتقادی مبنای اندیشگانی هایدک در تفسیر آزادی را تحلیل کرده و نشان داده است که سیر تحول دانش نویسه هایدک حول «نظم خودانگیخته» و «آزادی اجتماعی» دچار تغییر رادیکال شده است و از اینکه «چگونه نظم پایدار به ایجاد آزادی می‌انجامد؟» شروع کرده و به این رسیده است که «چگونه آزادی باعث تکامل نظم می‌شود؟» که خود نوعی تناقض به شمار می‌رود. مک داوول (McDowell, 2023) در نوشته‌ای در تلاش برای بررسی بنیان فکری ظهور نئولیبرالیسم در پاسخ به بحران‌های لیبرالیسم، اندیشه هایدک و ریشه‌های معرفتی‌اش را بررسی کرده و دریافته است که نقد هایدک از اندیشه لیبرال مبتنی بر نوعی جدال معرفت‌شناختی حول توانایی ذهن است که در اندیشه‌های جرمی بنتام ریشه دارد و فهم آن برای فهم هایدک و آزادی نئولیبرال ضروری است. چیس (Chasse, 2022) نیز در مقاله‌ای مفاهیم «اجبار»، «آزادی» و «دموکراسی» را در اندیشه هایدک و جان دیویی بررسی کرده و نشان داده است هایدک قائل به تقلیل و تحدید نقش قانون‌گذار و قوانین انتزاعی است، زیرا به مشروعیت و بسندگی مطلق آن‌ها در تعیین مقدرات جامعه انسانی معتقد نیست. فیلیپ (Filip, 2020) در فصلی از کتاب فراز نئولیبرالیسم و نشیب آزادی، بر اهمیت هایدک در ترویج مفهومی نئولیبرالی از آزادی تأکید کرده و در نتیجه‌گیری خود گفته است که این رویکرد نظری در اقتصاد و سیاست، برخی دستاوردها داشته، اما در لایه پنهان خود خسارت‌های بسیار به جوامع مدنی وارد کرده، که از جمله مهم‌ترین آن‌ها از دست دادن روح آزادی بشر است.

اغلب پژوهش‌هایی که در بافت ایران انجام شده بر کاربست اندیشه‌های هایدک در ساحات مختلف اجتماع، اقتصاد و سیاست متمرکز است و کمتر به موضوع بررسی خود اندیشه هایدک پرداخته است. طاهرخانی و خلقی (۱۳۹۹) نظام معرفتی اندیشه هایدک را بررسی، و روند تشکیل جامعه بشری را در سایه اخلاق و سنت توصیف کرده‌اند. در نتایج این مقاله بر نفی عقل‌گرایی هایدک تأکید شده و تصریح کرده‌اند که در اندیشه هایدک نظام گسترده ساری در جوامع متمدن حاضر، در تفکر انسان ریشه ندارد و محصول تقید

غیرعامدانه از برخی اعمال و عادت‌های سنتی و به طور کلی اخلاقی است که در نهایت آینده‌ای نامعلوم، و حتی غیراخلاقی برای بشر ترسیم کرده است. موسی‌وند و دیگران (۱۳۹۶) جایگاه نظم خودانگیخته در نظریه آزادی فون هایک را از منظر اشارات تربیتی بررسی کرده و نشان داده‌اند که توجه به توسعه تفکر انتقادی فراگیر باعث توسعه شخصیت و تکامل آن می‌شود. این در حالی است که هایک بین «عقل‌گرایی انتقادی» و «عقل‌گرایی ساخت‌گرایانه» تمایز قائل شده است و اولی را ضامن تکامل بشر می‌داند. توحیدفام (۱۳۹۱) موضوع آزادی و وابستگی آن به حکومت قانون را در اندیشه فون هایک بررسی کرده و نشان داده است که معرفت‌شناسی هایک متأثر از اندیشه‌های گوناگونی است و شناخت کلیت آن، به‌ویژه در حوزه کاربست سیاسی، به دلیل بخشی‌بودن گزاره‌های اندیشگانی در ساحات مختلف و اثرگرفتن از متفکران مختلف دشوار است. اما مقاله پیش رو اولین تحقیقی است که جنبه‌های انسانی معرفت‌شناسی هایک را با ذکر گزاره‌هایی از اسلام نقد کرده است. چنین نقدی بر انسان‌شناسی هایک نوآورانه است.

## ۱. نظام عقاید و مختصات فکری هایک

هایک در پاسخ به بسیاری از مسائل پیچیده معاصر در حوزه علوم انسانی با بهره‌گیری از سنت روشنفکری لیبرالیسم کلاسیک، نوشته‌هایی را در حوزه فلسفه، اقتصاد و روش‌شناسی نظریه اجتماعی نگاشته است که عمدتاً حول محور آزادی از منظرهای گوناگون است و روی هم‌رفته نظام عقیدتی متمایزی به شخصیت فکری او داده است. بدون شناخت این نظام فکری، تحلیل و نقد دیدگاه هایک امکان‌پذیر نیست. از این رو، ابتدا ابعاد مختلف این نظام فکری را به اختصار بررسی می‌کنیم.

### ۱.۱. تبارشناسی فلسفه هایک

گری معتقد است تلاش فون هایک برای بازبین اصول لیبرال، تلاشی برای تطبیق این اصول با اوضاع و احوال و بافت قرن بیستم بوده است (Gray, 1998: 3). بدیهی است که تأکید هایک بر ارزش‌های لیبرالیسم کلاسیک مانند اولویت فردی و اخلاقی بشر برای آزادی، فضیلت‌های بازار آزاد و الزام به محدودیت کنشگری دولت تحت حاکمیت قانون در فضایی اندیشگانی شکل گرفته است که با مدرنیته قابل مصالحه نیست (Barry, 1979: 38). علی‌رغم اینکه هایک در زمینه‌های مختلفی مانند تاریخ اندیشه، اقتصاد نظری، روان‌شناسی و علم حقوق سخن به میان آورده، اما ریشه همه آن‌ها را می‌توان در نوعی دیدگاه متمایز فلسفی

در هایک جست‌وجو کرد (Ibid.: 39). بسیاری از محققانی که اندیشه‌های فلسفی هایک را بررسی کرده‌اند به اشتباه نظام فلسفی هایک را نوعی نظام گزینشی از فلاسفه انتقادی پساکانتی می‌دانند که گزینشی از ارنست ماخ، کارل پولانی، ویتگنشتاین و فیلسوفانی مانند پوپر است. از باب نمونه، هایک در کتاب خود با عنوان *نظم حسی*، تعهد بلاشرط خود به رئالیسم مبتنی بر حدس پوپر را اعلام می‌کند (Hayek, 1952: 173)؛ یا در کتاب منشور آزادی چندین گزاره صریح مبنی بر تقید به اندیشه ماخ بیان کرده است (Hayek, 1960: 13). اما بررسی مقایسه‌ای این آراء، که بخشی از آن در این مقاله آمده است، نشان می‌دهد که علی‌رغم شباهت مکتب فکری و وجود برخی گزاره‌های همپوشان، فلسفه هایک برخی تمایزات ماهوی دارد که نوع اندیشه او را منحصر به فرد جلوه داده است (Shearmur, 1996: 23).

با این حال، گری (Gray, 1998: 5) معتقد است فلسفه هایک در زمینه‌های معرفت‌شناختی، دانش نفس، اخلاق و نظریه حقوق مبتنی بر فلسفه کانت است و کلیدی‌ترین گزاره در این قرابت را می‌توان اعتقادنداشتن هایک (Hayek, 1952: 4-5) به توانایی انسان در شناخت «جهان همان‌گونه که هست» دانست. بر همین اساس است که هایک (Ibid.: 177) تأکید می‌کند که نظمی که از طریق تجربه، حتی تجربه حسی، حاصل می‌شود محصولی از فعالیت خلاقانه ذهن است و با واقعیتی که جهان ارائه می‌دهد تفاوت دارد. همین گزاره شاکله اصلی فلسفه انتقادی پساکانتی هایک را نیز تحت تأثیر قرار داده است که به ناممکن بودن وصول انسان به نظرگاهی متعالی خارج از ذهن قائل است که بتوان مبتنی بر آن به شناختی واقعی از جهان دست یافت که آلوده علایق، تجارب و تعصبات انسان نباشد (Gray, 1998: 7). البته یکی از سختی‌های شناخت نظام عقیدتی هایک در آن است که در همه نوشته‌هایش از دیدگاه‌های دانشی مبتنی بر معرفت‌شناسی کانتی استفاده نکرده است و در برخی زمینه‌ها مانند نظریات حقوقی، دیدگاهش فاقد ریشه فلسفی و مبتنی بر دانش رویه‌ای است (Kley, 1994: 53). این در برخی گزاره‌های هایک، از جمله تفسیر انواع گونه‌های عقل‌گرایی (Hayek, 1967: 82-95) و برخی دیگر از نوشته‌های او مانند قانون، تقنین و آزادی (Hayek, 1973: 29) مشهود است.

## ۲.۱. تمایزات فلسفی هایک

چنان‌که گفتیم، نظریه دانشی کانت و عقیده‌اش درباره ذهن انسان در تحلیل و انعکاس جهان، از فلسفه کانتی تبعیت می‌کند؛ اما با این حال، هایک در نظریه دانش، فلسفه و معرفت‌شناسی خود تمایزاتی دارد که به برخی

از مهم‌ترین آن‌ها در این بخش اشاره شده است. هایک معتقد بود دانش انسان را نمی‌توان بر اساس برداشت‌های حسی بنیادین بازساخت کرد و بر همین اساس آرایه‌های تقلیل‌گرایانه از پدیدارگرایی را در فلسفه ذهن ناکارآمد می‌دانست (Hayek, 1952: 178). او هرگز از اصول عقاید حلقهٔ وین دربارهٔ بی‌معنابودن عبارات متافیزیکی حمایت نمی‌کرد؛ اما در عین حال معتقد بود پرسش‌های متافیزیک سنتی، مسائلی وانمودی هستند و بر اساس همین موضع نظری است که او در کتاب منشور آزادی تأکید می‌کند که بحث‌های تاریخی دربارهٔ آزادی ارادهٔ انسان نیز متضمن همین مسائل وانمودی است (Hayek, 1960: 13). در این باره او معتقد است تعیین علی‌اقدامات انسان، با نسبت‌دادن مسئولیت به عامل انسانی برای انجام‌دادن آن اقدام سازگاری دارد که در زیر و ذیل موضوع آزادی بیشتر محل بحث قرار گرفته است. یکی دیگر از تمایزات فکری هایک، تمایل به مثبت‌گرایی در سطح نگرش به مسائل است. اگرچه فون هایک در هستی‌شناسی و متافیزیک قائل به رد دوگانه‌گرایی غایی است، اما در عین حال اصرار دارد که در عقل عملی و روش علمی انسان دوگانه‌گرایی اجتناب‌ناپذیر است (Gray, 1998: 9). به بیان دیگر، او به نوعی رابطه بین حیطهٔ ذهن و فیزیک معتقد است و می‌گوید گرچه نظریه ما را بر آن می‌دارد تا دوگانه‌گرایی غایی در نیروهای هدایت‌کننده حیطه‌های ذهن و فیزیک را نپذیریم، اما برای اهداف عملی، ناچار به اتخاذ موضعی دوگانه هستیم. یکی دیگر از تمایزات هایک، اعتقاد به تکامل‌گرایی در معرفت‌شناسی نظریهٔ ادراک و دانش بشری است که با ایده «جهان سه» که پوپر مطرح کرده است قرابت دارد (Hayek, 1952: 176). این یعنی دانش انسان در ابتدا نوعی دانش حیوانی خطاپذیر است که از طریق فرآیند کدزدایی اطلاعات کدگذاری‌شدهٔ جهان پیرامون به وسیلهٔ حواس انسان به شکل دانش در ضمیر بشر نهادینه می‌شود و تدریجاً تکامل می‌یابد. البته، علی‌رغم این تقرب، نظریهٔ اجتماعی هایک در ذیل حاکمیت قانون تبلور می‌یابد و با نظریهٔ اجتماعی پوپر و میل تفاوت بنیادین دارد که در ادامه بیان خواهیم کرد. یکی دیگر از مختصات فکری هایک، پراگماتیک‌بودن او در نگاه به نظریه و دانش بود. هایک در عین حال که به انتزاعی‌بودن و مفهومی‌بودن ماهیت دانش حسی معتقد بود، تصریح داشت که دانش بشر در نهایت دانشی عملی و ضمنی است که در مهارت و شخصیت انسان تجلی می‌یابد نه در قالب گزاره و نظریه (Hayek, 1967: 60-62).

### ۱.۳. اصول نظریه‌پردازی هایک

مباحثی که هایک درباره آزادی و نظریات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برگرفته از آن مطرح کرده است حول دو مفهوم بنیادین «نظم خودانگیخته» و «آزادی ذیل حاکمیت قانون» می‌چرخد که قبل از ورود به بحث اصلی به آن پرداخته‌ایم.

#### ۱.۳.۱. نظم خودانگیخته

کوکاتاس (Kukathas, 1989) معتقد است نظریه اجتماعی هایک درباره نظم خودانگیخته در تقابل با سفسطه ساخت‌گرایانه برگرفته از فلسفه دکارتی شکل می‌گیرد، بدان معنا که اگر نظمی که در جامعه می‌بینیم به نحو معناداری محصول هدایت فهم بشری نباشد و ذهن انسان هم خود زاییده تکامل فرهنگی باشد، نظم اجتماعی نمی‌تواند حاصل کنترل آگاهانه یا طراحی مبتنی بر عقل‌گرایی باشد. هایک (Hayek, 1973: 17) در کتاب خود با عنوان قانون، تشریح و آزادی تصریح می‌کند که خطاهای موجود در عقل‌گرایی ساخت‌گرایانه در دوگانه‌انگاری دکارتی ریشه دارد که به وجود جوهر مستقل ذهن در خارج از نظام طبیعت قائل است، جوهری که به شکل تقریر پیشینی به بشر اعطا شده و آن را قادر ساخته است نهادهای جامعه و فرهنگ را برای زیست خود طراحی کند. این در حالی است که این ایده در تقابل با دانش انسان درباره تکامل بشر قرار دارد. هایک (Ibid.: 17) در ادامه خطای بزرگ عقل‌گرایی دکارتی را جابه‌جایی انسان‌انگارانه دسته‌بندی‌های ذهنی با فرآیندهای اجتماعی می‌داند. بر همین اساس، وی (Hayek, 1967: 73) در مجموعه نوشته‌هایش نظم اجتماعی را حائز دو مشخصه خودانگیختگی و فاقد طراحی پیشینی می‌داند و در تبیین بیشتر آن تصریح می‌کند که برهم‌کنش قواعد رفتاری و فردی با کنش‌های دیگر افراد و اوضاع و احوال محیطی، منجر به برساخت نوعی نظم کلی می‌شود که وظیفه نظریه اجتماعی، تبیین این نظم شکل‌گرفته است، اما فقط می‌تواند ساختارهای انتزاعی و کلی آن را تشریح کند.

گری (Gray, 1998: 26-28) در تفسیر نظم خودانگیخته هایک آن را در تقابل با نظم ساخته‌شده می‌داند و می‌گوید چون این نظم خودانگیخته فاقد طراحی تجویزی است و محصول تفکر آگاهانه بشری نیست، قابلیت برتابیدن جهالت بنیادینی را دارد که انسان در حیطه‌های بی‌شماری از دانش لازم برای اداره جامعه با آن مواجه است. این یعنی اولاً امکان طراحی و تقریر نوعی نظام پیشینی جامع برای اداره جامعه وجود ندارد، چون انسان درباره بسیاری از ابعاد و مؤلفه‌های جامعه جهل دانشی دارد؛ و ثانیاً نظم خودانگیخته می‌تواند از دانش بخشی (دانش به اشتراک گذاشته‌شده در درون میلیون‌ها انسان) برای اداره امور استفاده

کند، در حالی که نظم طراحی‌شده کل‌نگرانه از انجام‌دادن چنین چیزی عاجز است. به عبارت دیگر، نظم خودانگیخته دائماً در حال تطبیق خود و کارکردهای خود با نظم موزاییکی جاری در دل میلیون‌ها حقیقت موجود در نهاد انسان‌های گوناگون است (Hayek, 1973: 73-74).

بر این اساس، چنین فرآیند توسعه و تکاملی از نظم خودانگیخته در زمینه‌هایی همچون اقتصاد نمو می‌یابد که در آن از دانش عملی ذخیره‌شده در عادت‌ها، رفتارها و نگرش‌های انسان استفاده می‌شود تا امور اقتصادی جامعه جلو رود. رشد خودانگیخته ساختارهای منظم اجتماعی، از جمله زبان، قانون، اخلاق، بازار و حتی فناوری، از این روند تکاملی تبعیت می‌کند (Hayek, 1973-1979: 253). البته هایک معتقد است این روند تکاملی خودانگیخته حتی در ساخت بلورها (مولکول) و خلق کهکشان‌ها هم عمومیت دارد، اما او فقط بر جنبه نظم اجتماعی حاصل از آن تأکید کرده است (Hayek, 1967: 39). به طور کلی، نظم خودانگیخته هایک قائل به ساختارهای خودنظم‌دهنده و تکاملی در جامعه است که بر اساس انتخاب طبیعی قواعد کنش‌ها و ادراکات انسان عمل می‌کند. به بیان دیگر، نظریه نظم اجتماعی هایک دارای دو مؤلفه تکاملی بودن و طبیعی بودن (سرشتی و ناآگاهانه) بر ساخت نظم است، موضوعی که به صورت نظام‌یافته در بسیاری از نظریات مرتبط با جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی نادیده گرفته شده است؛ چون حتی برخی بنیان‌گذاران علم جامعه، مانند هربرت اسپنسر، به کنترل آگاهانه بشر بر رفتار ذاتی خویش قائل بوده‌اند و این از تمایزات نظریه اجتماعی هایک است (Gray, 1973-1979: 29).

یکی دیگر از تمایزات نظریه اجتماعی هایک، رد دورستگی مغالطه‌آمیز طبیعت-قرارداد است که در اندیشه‌های متفکران هم‌زمینه هایک، از جمله پوپر، بر آن تأکید شده است. برخلاف پوپر، هایک به انتخاب رقابتی قواعد و کنش‌های رقیب در جامعه قائل است که به صورت طبیعی و تکاملی حادث می‌شوند (Hayek, 1973-1979: 153). در تبیینی ساختارمند، پتسولاس (Petsulas, 2013) نظم خودانگیخته هایک را در سه بُعد در مقابل نظم تجویزی و ساخته‌شده دیده است: بُعد پیچیدگی، بُعد هدف، و بُعد انتزاع. در بُعد پیچیدگی، هایک به ساده‌بودن مؤلفه‌های نظم تجویزی قائل است، زیرا طراح و عاملی بیرونی آن را تدوین کرده است و بر همین اساس دربردارنده مؤلفه‌هایی است که ذهن انسان قادر به درک آن‌هاست، اما در طرف مقابل نظم خودانگیخته بدون توجه به قابلیت‌های ذهن انسان و بر اساس سازوکاری درون‌زا و خودتنظیم‌گر است و بنابراین انسان شناخت و کنترل محدودی بر آن دارد. در بُعد هدف هم نظم

ساخته‌شده تجویزی در جهت هدف طراح و سازنده آن است، در حالی که نظم خودانگیخته وابسته به اقدام هدفمند اجزای تشکیل‌دهنده آن است، زیرا این اجزا در مزاج خود تنظیماتی را فرا گرفته‌اند که به حفظ نظم منجر می‌شود (Ibid.: 13-14). بُعد سوم نیز بُعد انتزاع است که در آن هایک به عینی بودن نظم ساخته‌شده و تجویزی قابل است، زیرا چنین نظمی در دسترس حواس انسان است و انسان می‌تواند از طریق معاینه، آن‌ها را مستقیماً درک کند، در حالی که نظم‌های خودانگیخته، ذاتی انتزاعی دارند و نمونه‌هایش مانند ذهن، بازار و جامعه در بردارنده نظامی از روابط انتزاعی بین عناصر خود هستند که با مشخصه‌های انتزاعی تفسیر شده‌اند. این نظم‌ها مستقیماً ادراک‌پذیر نیست و فقط می‌توان آن‌ها را بر اساس نظریه‌ای که ناظر به همه مؤلفه‌ها و مشخصات تشکیل آنان است، به صورت ذهنی بازسازی کرد (Ibid.: 14). اگر بخواهیم این بخش را جمع‌بندی کنیم، باید گفت «نظم خودانگیخته» مفهوم پیچیده‌ای است که ذهن انسان نمی‌تواند ادراک مسلطی از آن داشته باشد، چه رسد به اینکه قابلیت کنترل آن را داشته باشد. جامعه هم نوعی از همین نظم خودانگیخته است و آنچه بشر از آن فهم می‌کند در نهایت فراتر از شناخت قوانین کلی حاکم بر ساخت آن نخواهد بود. دلیل ناتوانی انسان در شناخت جزئیات نظم جامعه هم ناشی از پراکندگی، موقتی بودن و ضمنی بودن دانش انسان است. از طرف دیگر، ذهن انسان خود مولود نیروهای تکاملی است که باعث ایجاد نظم خودانگیخته شده‌اند. بر همین اساس نمی‌توان نظم جامعه را تحت کنترل آگاهانه قوه استدلال درآورد.

### ۱.۳.۲. آزادی ذیل حاکمیت قانون

هایک از متفکران قرن بیستم است که نامش با مفهوم «آزادی» عجین شده است. بسیاری از محققان معتقدند تلاش هایک برای تبیین نظریه آزادی نوعی مخالفت با سوسیالیسم بوده است؛ زیرا معتقد بود این نظام فکری قادر به تضمین آزادی بشر نیست. در ادراک هایک، آزادی فردی مخلوق قانون است و متاعی است که خارج از جامعه مدنی امکان تحقق ندارد. او همچنین مدعی است حاکمیت قانون، در صورت فهم درست و کاربست متناسب، تضمین‌کننده آزادی انسان است. بر اساس نظر کوکاتاس (Kukathas, 1989: 4)، دو مفروض اصلی در نظریه آزادی هایک وجود دارد؛ یکی نظم خودانگیخته، ناخودآگاه و غیرتجویزی که به آن اشاره کردیم؛ ولی مفروض دوم در فلسفه سیاسی هایک، که شاکله نظریه آزادی آن را تشکیل می‌دهد، این است که آزادی انسان به شکل توانایی او در کنترل اوضاع و احوال خودش یا به شکل خودفرمانی تجمعی تعبیر نمی‌شود، بلکه آزادی زمانی تحقق می‌یابد که انسان از حیطه‌ای محافظت‌شده بهره‌مند باشد، به نحوی که دیگران قادر به مداخله در آن حیطه نباشند و او بتواند در این حیطه تعریف‌شده بر

اساس اهداف تعریف‌شده خویش پیش رود، مفروضی که در تقابل رادیکال با سوسیالیسم کارل مارکس قرار می‌گیرد (Kukathas, 1989: 5). به عبارت دیگر، آزادی در اندیشه هابک به استقلال ذیل حاکمیت قانون در مقابل اراده دلبخواهی دیگری تعریف شده است، یعنی جامعه آزادی که در آن رفتار انسان بر اساس قانون عدالت تنظیم می‌شود، به طوری که هر فرد قادر است در اتمسفری صلح‌جویانه، اهداف خود برای رشد، تعالی و تأمین نیازهایش را محقق کند (Hayek, 1960: 12). بر این اساس، بزرگ‌ترین هدف در تلاش برای آزادی، مساوات در برابر قانون دانسته شده است (Ibid.: 82) و تفاوت‌های فردی نمی‌تواند دلیلی باشد تا نگاه حکومت به آن‌ها و رفتارشان در قبال آن متفاوت باشد (Ibid.: 86). در چنین تفسیری، حتی اگر دولت یا حکومت به هر دلیل مجبور به استفاده از زور در برابر اراده مردم شود، چنین کاربستی از اجبار هم باید غیرتبعیضی باشد.

## ۲. تحلیل انتقادی هابک

گفتیم که هابک دو گزاره را در تبیین آزادی مطرح کرده است. از منظر او، جامعه آزاد جامعه‌ای است که در آن انسان تحت اجبار ناشی از اراده دلبخواهی دیگران قرار نگیرد و همچنین فرد برای رسیدن به اهداف خود با مانع یا اجبار آن‌ها مواجه نشود. البته این بدان معناست که هیچ بازدارنده‌ای در جامعه وجود نداشته باشد. به همین دلیل است که هابک بین آزادی و حاکمیت قانون رابطه برقرار می‌کند (Hayek, 1960: 11). در این منظر، حاکمیت قانون برساخته از مجموعه‌ای از قوانین و نظام‌نامه‌های رفتاری است که در ظاهر نوعی اجبار مشروع به شمار می‌رود، ولی در ذات خود به معنای واقعی آزادی است. در نگاه هابک، قانون متشکل از نظم ساخته‌شده و نظم تکامل‌یافته است. برای تمایز بین این دو نوع نظم، که تشکیل‌دهنده کلیت قانون هستند، هابک از «نوموس» و «تز» استفاده می‌کند، به طوری که «نوموس» همان نظم رشدیافته از دل قراردادهای و سنت‌های جامعه در فرآیندی ذیل به سطح است، در حالی که «تز» قانون برساخته از حاکمیت است که به شکل سطح به ذیل بر جامعه ساری شده است (Hayek, 1967: 77)؛ بنابراین، منظور از قانون در نگاه هابک، قانون عرفی یا قانون مدون نیست، بلکه معطوف به کل نظام قوانینی است که ورای هر نوع از تقنین وجود دارد و به صورت فرهنگی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و از طریق تجربه و تعامل بشر با خود و با محیط تکامل یافته است (Petsulas, 2013: 28). از نگاه هابک (Hayek, 1960: 100)، تقنین مطلق در قالب فراقانون تعبیر می‌شود که نباید آن را با مفاهیم متافیزیکی برگرفته‌شده از واقعیت تجربی اشتباه گرفت،

بلکه برگرفته از تعامل بشر با بشر و محیط اجتماعی است. در این بیان، وظیفه نظام قضایی صیانت از آزادی در قالب حفظ نظم خودانگیخته حقوقی است؛ بنابراین، در یک جمله، مفهوم «آزادی» تحت حاکمیت قانون بدان معناست که ما وقتی از قوانین عمومی و انتزاعی اعمال شده بر جامعه تبعیت می‌کنیم، دیگر در معرض اراده دیگران نخواهیم بود و بنابراین آزادی و تقنین مطلق تا زمانی که در تطابق و سازگاری با قوانین رفتاری تکاملی و خودانگیخته و قوانین انتزاعی برساخته در جامعه باشد منع سلب آرا محسوب نمی‌شود (Ibid.: 119). بررسی اندیشه‌های هایدک حاکمی از آن است که تعریف او از آزادی تحت حاکمیت قانون، در جنبه‌های مختلف معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و پراگماتیک (کاربردشناسی) محل نقد است. در ادامه، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

## ۲.۱. نقدی بر معرفت‌شناسی هایدک

در حالی که بسیاری از محققان در حوزه اندیشه فلسفی و سیاسی، هایدک را احیاگر لیبرالیسم سنتی می‌دانند، اما یکی از انتقادات کلیدی از هایدک تضاد معرفتی اندیشه او با روح لیبرالیسم کلاسیک است. تبیین از انسان به عنوان موجودی آزاد و خودتعیین‌گر و همچنین الزام وجود قوانین مستدل منطقی برای تنظیم رابطه انسان‌ها با همدیگر، کلیدی‌ترین گزاره در لیبرالیسم است. حال آنکه بارزترین و متمایزترین مشخصه در نظریه آزادی هایدک با این گزاره کلیدی لیبرالیسم در تناقض است، زیرا در چارچوب فکری هایدک انسان موجود خودتعیین‌گری دیده نشده که از قوه استدلالش برای فهم و سازمان‌دهی اجتماع استفاده می‌کند. جامعه آزاد را شکل می‌دهد و سپس آن را تعالی می‌بخشد، بلکه وجودی طبیعی و ارگانیسمی بیولوژیک تعبیر شده که اگرچه در سطح با سایر ارگانیسم‌ها تفاوت دارد، اما در ذات با سایر ارگانیسم‌ها یکی است. به همین دلیل ادراک هایدک از جامعه انسانی بر اساس قیاسی نارسا بین جامعه انسان و نظم طبیعی موجود در ارگانیسم‌های بیولوژیک شکل گرفته است. البته هایدک جامعه انسانی را بسیار پیچیده‌تر از ارگانیسم بیولوژیک و نظم فیزیکی تعبیر کرده، اما در معرفت‌شناسی‌اش هر دو را دارای ذات مشابه دانسته است. پذیرش این برداشت هایدک از ذات انسان معادل پذیرش و تن‌دادن به جایگاه پایین انسان در نظم حاکم بر هستی و همچنین پذیرش طبیعی بودن و شبه‌بیولوژیک بودن فرآیند حاکم بر جامعه انسانی است. حال آنکه انسان به واسطه قوه استدلال می‌تواند در جایگاهی فرای طبیعت قرار گیرد و بر آن مسلط شود. یکی دیگر از تضادهای معرفت‌شناسی هایدک با روح آزادی، که حتی در مکاتب لیبرال تأیید می‌شود، تعامل نزدیک بین استدلال و آزادی است، اما

هایک استدلال و به طور کلی عقل‌گرایی را از موانع موجود بر سر راه تکامل طبیعی نظم خودانگیخته دانسته است. فورسیت (Forsyth, 1988) دلیل این نقص معرفت‌شناسی در اندیشه‌هایک را تأکید افراطی هایک بر جنبه حیوانی انسان و همچنین تقلیل او از استدلال به حس یا غرض نفسی می‌داند که به دنبال تسلط بر جزئیات هستی و سپس کاربست آگاهانه آن در امور بشری است.

## ۲.۲. نقدی بر انسان‌شناسی هایک

یکی دیگر از ایرادهای روش‌شناسی در اندیشه‌هایک، که بر نظریه‌پردازی او درباره آزادی انسان تأثیر گذاشته است، برداشت او از انسان و ذهن انسان است. او در شناخت خود از علم نفس و برای کشف ذات ذهن انسان دچار خطای روش‌شناختی شده و برای کشف ذهن فعالیت ذهنی را به شکل فعالیت فیزیکی بازساخت کرده و نظم‌پذیداری و ذهنی‌حس انسان را با نظم فیزیکی موجود در الیاف سیستم عصبی مرکزی برابر دانسته است. هایک این روش خود را فرضی و استنباطی می‌داند و می‌گوید این بدان دلیل است که پدیدار ذهنی را نمی‌توان با پدیدار ذهنی متعارف ادراک کرد. لذا او ضمن اقرار به هم‌شکل نبودن این دو مقوله، نظم فیزیکی را مشابه نظم ذهنی می‌داند و آن‌قدر بر این شباهت شناختی اصرار دارد که نیاز به ارائه اصول و مفاهیم تبیینی در توصیف نظم ذهنی را تلاشی حشو دانسته است (Hayek, 1952: 40)، موضوعی که استقلال ذهن را محل تردید قرار می‌دهد. همچنین، ایراد دیگری که در اینجا پدیدار می‌شود تشابه ذهن انسان با ذهن حیوان است که هایک معتقد است علی‌رغم سطح آگاهی ذهن و پردازش ذهنی انسان از محیط، تفاوت ماهوی ایجاد نمی‌شود و تفاوت ذهن انسان با حیوان فقط تفاوت در سطح است که در همان گزاره معرفت‌شناختی هایک از انسان به عنوان یک ارگانیسم ریشه دارد (Ibid.: 178). این ادراک طبیعت‌گرایانه از ذهن انسان در برساخت نظریه اجتماعی او از آزادی و اجبار تأثیر مستقیم گذاشته است (Forsyth, 1988: 241). بر این اساس، «اجبار» عبارت است از دست‌کاری ارادی داده‌های محیطی که ذهن انسان به عنوان یک ارگانیسم از بافت اجتماعی و انسان‌های دیگر دریافت، و بر اساس آن کنشگری می‌کند. به عبارت دیگر، اگر انسان به عنوان یک ارگانیسم، به دلیل دخالت انسان دیگری مجبور شود به محرک‌هایی غیر از محرک ساطع شده از محیط پاسخ دهد و بر اساس آن عمل کند آزادی‌اش سلب شده است (Hayek, 1960: 29).

بسیاری از محققان و ناقدان هایک معتقدند او در شناخت خود از انسان قادر به تبیین تفکر انتزاعی انسان نبوده و آن را به عنوان سازوکاری مکانیکی تفسیر کرده است. به همین دلیل قادر به تعریف «آگاهانه»

نیست و فقط کارکردهای آگاهانه را بیان می‌کند. این نارسایی باعث شده است او قادر به تمایز بین انسان و سایر کنشگرهای محیط نباشد. به طور کلی، از منظر هایک انسان ارگانیسمی است که برای بقا در محیطش ناچار به سازگاری خود با محیط است. تفکر انسان چیزی غیر از تغییر دائم الگوهای سیستم عصبی انسان نیست که بخشی از آن واکنشی و بخشی از آن محاسبه‌ای است و باعث می‌شود انسان بتواند اهداف خود را در محیط دنبال کند. نقد وارد بر این گزاره انسان‌شناختی هایک این است که انسان ارگانیسمی نیست که صرفاً دریافت‌کننده محرک‌ها از محیط باشد، بلکه در درون خود از قوه استدلال، تمایز و تفکر انتزاعی بهره می‌برد و این، محرک‌ها را دسته‌بندی و تحلیل می‌کند. این نقد شناختی عمیقی بر ساختارگرایی عینی‌گرای هایک است که برای ترمیم نواقص نظری خود، جهان و انسان را به هویت‌هایی عینی و پدیداری تقلیل داده است. این گزاره‌های ساختارگرایانه و مثبت‌گرا، علاوه بر نقدهای شناخت‌گرایانه و ساخت‌گرایانه، از منظر الاهیاتی قابلیت نقد دارد. مضاف بر آن، واکنش رفتاری انسان برای بقای او در محیط کافی نیست. انسان در پردازش ذهنی خود از محیط قادر به حصول مفاهیم و نیل به نتیجه‌گیری‌هایی است که از طریق محرک‌های محیطی دریافت نکرده است و دانشمندان عقل‌گرا در براهینی مانند «فقر محرک» آن را نقد کرده‌اند.

## ۳.۲. نقدی بر فون هایک از منظر اسلام

در آیات و روایات و آرای مفسران اسلامی، هدف اساسی انبیا (ع) و انزال دین، آزادی و رهایی بشر از اسارت‌ها و بندگی ذکر شده است. در این میان، آزادی معنوی مقدم بر دیگر آزادی‌ها بوده است که در سایه اعتقاد و ایمان آزادانه به خداوند محقق می‌شود. به همین سبب اسلام اجازه تقلید در اصول دین را نمی‌دهد و اکتساب آن را مشروط به تحقیقی آزادانه می‌داند که در نهایت متضمن انسان آزاد و جامعه آزاد و توحیدی است که انسان را از رقیب و جبرهای مختلف رهایی می‌بخشد (مطهری، ۱۳۷۳: ۹). نقص‌های معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی مذکور، که در اندیشه هایک بررسی شد، از منظر اسلام در معرض نقد اساسی است. علاوه بر آن، بخش‌هایی از اندیشه هایک که مکاتب فکری غربی پذیرفته‌اند، از نظر اسلام در خور نقد است و با واقعیت‌های جهان هستی تفاوت دارد. در این بخش، به برخی از مهم‌ترین این‌ها از منظر اسلام اشاره خواهیم کرد.

تفاوت بنیادینی بین نگاه هایک به آزادی و نگاه اسلام به این مقوله مهم بشری وجود دارد. از نظر هایک، آزادی هدف تکامل در جوامع بشری است که انسان را به صلح و رفاه می‌رساند؛ اما در نگاه اسلام، آزادی وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است که سعادت مادی و معنوی بشر است. بر اساس دیدگاه مطهری (همان:

۶۰)، آزادی در نگاه اسلام هدف نیست، بلکه ارزشی مافوق ارزش‌های مادی است، به نحوی که انسان برای رسیدن به آن حتی حاضر به گذشت از صلح و رفاه دنیوی خویش است. به عبارت دیگر، در این نوع نگاه، آزادی، خود، کمال بشریت نیست، بلکه وسیله کمال بشریت است، بدان معنا که انسان فقط با آزادی از قید و بندهای مادی قادر به تحصیل کمال بشر است. بر این اساس، موجود تحت جبر قادر به وصول کمال نیست که نشان می‌دهد در مکتب اسلام، آزادی نوعی کمال وسیله‌ای است نه کمال هدفی (همو، ۱۳۹۵: ۳۱۷/۲۳). در حالی که هابک ضرورت آزادی را تحقق اهداف بشر در زیست فردی و اجتماعی می‌داند، اسلام معتقد است یکی از اساسی‌ترین اهداف و ضروریات آزادی، بروز استعداد‌های بشر است که در اندیشه هابک به تکامل طبیعت‌گرایانه خلاصه شده است (یزدی، ۱۳۷۹: ۱۹). تفاوت دیگر بین تفسیر اسلام و غرب از آزادی، در منشأ و منبع آزادی است. هابک منبع آزادی را در «تیسس» و «نوموس» می‌داند که یا قانون تحمیل‌شده از سوی حکومت یا قانون عرفی تجمعی از تجارب و تکامل بشر در محیط است. حال آنکه از منظر اسلام، آزادی حقیقی از سوی خداست که به بشر اعطا شده و در آیات و روایات متعددی بر آن تأکید شده است و در آن عامل آزادی، بشری تعیین شده که خلیفه خدا (بقره: ۳۰)، دارای فطرت (روم: ۳۰)، دارای شخصیتی آزاد و مستقل و مختار (رعد: ۱۱) و قائل به تمایز بین خوبی و بدی (شمس: ۸) است.

در تعبیری پراگماتیک هم موسوی خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۴۰۶/۳) آزادی را عطیه‌ای الهی و فطری می‌داند که از جانب خدا و از طریق شریعت به بشر اعطا می‌شود و آگاهی او را افزایش می‌دهد تا به سوی کمال حرکت کند. بر همین اساس، قانون برساخته از تجربه و کنش بشر یا حاصل تدوین بشر را برای سعادت و رفاه مادی و معنوی بشر ناکافی می‌داند. این را حتی مکاتب غیرنئولیبرالی غرب هم نقد کرده‌اند. فورسیت (Forsyth, 1988: 236) هم در نقد هابک تصریح می‌کند که در ریشه‌های لیبرال غربی، چه فلسفی و چه اخلاقی، خوانش طبیعت‌گرایانه از انسان به عنوان موجودیتی که مناسب‌اتش، از جمله آزادی آن بر مبنای قرارداد، مکانیسم، سنت‌ها یا دارایی‌های ماتریالیستی به دست می‌آید، پذیرفتنی نیست و آزادی انسان بر آگاهی از ارزش‌های نامتناهی روحی و معنوی خود استوار است و انسان در صورت شناخت خود و ارزش خود قادر خواهد بود ارزش و آزادی دیگران را بپذیرد و این باعث می‌شود آزادی از حالت فردی به حالت اجتماعی توسعه و تعمیم یابد و در ساختارهای اجتماعی و سیاسی نمود پیدا کند. برخلاف انگاره نئولیبرالی هابک، در اسلام نیز انسان بعد از هدایت آزاد است و بر شخصیت مستقل و آزاد انسان از الزامات مادی تأکید شده است. قرآن

(انسان: ۳)<sup>۱</sup> بر این آزادی تأکید می‌کند و می‌فرماید انسان پس از شناخت خود و حصول آزادی از قید و بندهای نفس و دنیا قادر به تغییر مناسبات جامعه نیز هست (رعد: ۱۱).<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، برخلاف دیدگاه هایک، انسان آگاه و عارف به نفس، فاعل آزادی فردی و اجتماعی است نه اینکه رویه‌های اجتماعی منجر به بروز خودانگیخته آزادی شود، در حالی که ذهن و روح انسان در آن تصرفی معنادار نداشته باشد.

یکی از ایرادهایی که منتقدان غربی به روش‌شناسی هایک وارد کرده‌اند، تقدم نظریه‌پردازی او در موضوعات اجتماعی و اقتصادی بر مطالعات بنیادین او در فلسفه و اندیشه است، به گونه‌ای که دانش نویسه او برخلاف اغلب متفکران بزرگ از نظریه‌پردازی شروع شده و سپس به فلسفه و بنیادهای اندیشگانی رسیده و باعث شده است فون هایک در نظریات ابتدایی خود از مبانی فلسفی و اندیشگانی لازم محروم، و لذا فاقد عمق لازم در نظریه‌پردازی باشد. به نظر می‌رسد بر ساخت او از آزادی در مقایسه با مکاتب فلسفی و الاهیاتی غربی به نوعی ساده‌انگارانه و سطحی‌نگرانه به نظر برسد. ارزش‌انگاری نکردن اخلاق و صریح نبودن نظریه اخلاقی وی درباره آزادی از همین قبیل است. در نگاه اسلام نیز آزادی دارای لایه‌ها و ساحات متعدد دانسته شده و رابطه‌اش با عدالت، حکمت، تعقل و فطرت انسان مشخص است، در حالی که هیچ کدام از این گزاره‌ها در اندیشه فون هایک وجود ندارد، کم‌رنگ است یا در تعارض با این مفاهیم است که مهم‌ترین آن‌ها بی‌اعتقادی به صلاحیت استدلال در تبیین آزادی بشر و حیوان‌انگاری انسان در ذات است. در نگاه اسلام نوعی از آزادی برای انسان تعریف شده است که او را نه در سطح، بلکه در ذات متمایز از سایر ارگانسیم‌های هستی می‌داند.

جعفری (جعفری، ۱۳۸۳: ۴۰۳) بین «آزادی»، «رهایی» و «اختیار» تمایز قائل می‌شود و «اختیار» را از مشخصات انسان می‌داند که در دیگر ارگانسیم‌ها یافت نمی‌شود. همچنین، در این نوشته آزادی «طبیعی»، «محض» و «تصعیدشده» از همدیگر تمایز یافته و آزادی تصعیدشده را نظارت و سلطه شخصیت بر فعل دانسته است که مختص انسان است (همان: ۴۰۵). از منظری دیگر، در حالی که فون هایک آزادی را ایجاد مانع بر سر هدف انسان می‌داند و قوه تعقل را برای شناخت مصلحت انسان ناقص می‌شمرد، اما اسلام بین «آزادی» و «رهایی» تمایز قائل شده و آزادی را رهایی بند و مانع از مسیر تعقل و آگاهی بشر دانسته است نه مانع بر سر هدف بشر (قربانی لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۸۹). تأکید اسلام بر استدلال عقلانی و ریشه‌مند در

۱. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».

۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

فطرت در مقابل بسیاری از تعابیر پوزیتیویستی غربی از ادراک و شناخت انسان قرار می‌گیرد. بر این اساس، به واسطه ظرفیت فطری شناخت خوبی از بدی و فجور و تقوا (خیر و شر) را به انسان الهام کرده است و می‌تواند با تأمل در اعمال و رفتارها و امور زندگی، اعمال و رفتار و امور نیک را از نادرست تشخیص دهد (شمس: ۸).<sup>۱</sup> این شناخت فطری پایه و مبنای دیگری برای آزادی انسان فراهم می‌کند. انسان به دلیل چنین شناختی در انتخاب هر یک از خوبی‌ها و بدی‌ها آزاد است. از دیدگاه اسلام، انسان به این دلیل آزاد دانسته شده که می‌تواند خود خوبی و بدی را درک کند و بر اساس این درک، مسیر درست را برگزیند (میراحمدی، ۱۳۸۰: ۳). بر همین اساس، مطهری (مطهری، ۱۳۹۵: ۳/۴۲۰) معتقد است آزادی انسان بر مبنای فطرت و شناخت فطری‌اش اثبات‌پذیر است و اختیار و آزادی جز با پذیرش آنچه در اسلام «فطرت» نامیده می‌شود و قبل از اجتماع در متن خلقت به انسان داده شده است، معنا پیدا نمی‌کند.

یکی دیگر از ابعاد تناقض دیدگاه هابک با اندیشه اسلامی رابطه انسان آزاد با حکومت است. هابک مداخله حکومت حتی در اقتصاد را گواهی برای سلب حق انسان می‌داند، در حالی که در نظام اسلامی حقوق متقابلی بین حکومت و انسان وجود دارد، به نحوی که حاکم جامعه اسلامی حق ولایت در بسیاری از امور جامعه و فرد را دارد، که به منظور برقراری عدالت انجام می‌شود. نظری (نظری، ۱۳۸۲: ۹۳). برای تبیین این موضوع ضمن اشاره به بخشی از خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه<sup>۲</sup> مبنی بر وظایف و حقوق متقابل ولی و مردم و تفسیر از حق آزادی به حق عام (هود: ۶۱)<sup>۳</sup> و حق خاص (که مصادیق فراوان فقهی دارد)، مداخله نکردن دولت در تفکر اسلامی را باعث تضییع حقوق مادی و معنوی انسان می‌داند، که از جمله مهم‌ترین آن‌ها حق آزادی، بقا و زیست است. وجود نهاد بیت‌المال هم که مدیریت اصلی‌اش در دست حاکم اسلامی است، در تقابل با موضوع اقتصاد آزاد و توزیع ثروت در بازار آزاد در اندیشه هابک است؛ زیرا هابک پیامد سازوکار بازار را هرچه که باشد، حق می‌داند و دخالت در آن را سلب حق و آزادی فردی و اجتماعی محسوب می‌کند، در حالی که اسلام بر توزیع عدالت و ثروت تأکید دارد. تفاوت‌های رادیکال بین آزادی در

۱. «فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوِيهَا».

۲. «فَإِذَا آذَتِ الرَّعِيَةَ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ، وَ آذَى الْوَالِي...».

۳. «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا».

کسب ثروت از منظر اسلام و بازار آزاد که هایک مطرح کرده است، هم در ساحت اقتصادی و هم در ساحت حقوقی و بیان موضوعاتی مانند رابطه بین آزادی و مالکیت خصوصی ظرفیت تحقیق مستقل دارد.

## نتیجه

دیدگاه هایک درباره آزادی بشر برگرفته از ادراکی طبیعت‌گرایانه یا فیزیکیالیستی از انسان است که حتی با برخی از اصول لیبرالیسم کلاسیک تضاد دارد، فاقد خوانش اخلاقی از آزادی است و برخی گزاره‌هایش فاقد بنیان علمی در علم النفس، علوم طبیعی و علوم شناختی است و باعث شده است انسان را در ذات شبیه سایر ارگانیسم‌های موجود در هستی بداند و بر مبنای همین فلسفه غلط، تفسیری از آزادی و اجتماع بیان کند که در سیاست و اقتصاد هم کاربرد دارد. بسیاری از گزاره‌های معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هایک در تعارض با دین اسلام قرار دارد. نظریه اخلاقی و بنیان‌های دینی فون هایک نیاز به تبیین بیشتری دارد که پیشنهاد می‌شود در تحقیقات آتی بررسی شود.

## منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۹۰). سید رضی، محمد بن حسین، ترجمه: علی شیروانی، قم: معارف.
- توحیدفام، محمد (۱۳۹۱). «تلازم آزادی و حکومت قانون در اندیشه هایک»، در: مطالعات روابط بین‌الملل، ش ۱۸، ص ۴۷-۷۳.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۸۳). حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و غرب، قم: مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه محمدتقی جعفری.
- طاهرخانی، علی؛ خلقی، جعفر (۱۳۹۹). «بررسی معرفت‌شناسی نولیبرالیسم در اندیشه سیاسی فریدریش فون هایک»، در: مطالعات منافع ملی، ش ۲۱، ص ۲۳-۴۲.
- قربانی لاهیجی، زین‌العابدین (۱۳۸۳). اسلام و حقوق بشر، قم: نشر سایه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). انسان کامل، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). مجموعه آثار، قم: صدرا.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). صحیفه نور، ج ۲۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسی‌وند، محبوبه؛ قانلی، یحیی؛ ضرغامی، سعید؛ محمودنیا، علی‌رضا (۱۳۹۶). «جایگاه نظم خودانگیخته در نظریه آزادی فون هایک و بررسی اشارات تربیتی آن»، در: تعلیم و تربیت، ش ۳۳، ص ۳۳-۵۲.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۰). «مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن»، در: علوم سیاسی، ش ۱۵، ص ۱-۸.

- 
- نظری، حسن (۱۳۸۲). «عدالت اقتصادی از نظر هایک و اسلام»، در: مطالعات و سیاست‌های اقتصادی، ش ۳۵، ص ۸۵-۹۸.
  - یزدی، حسین (۱۳۷۹). آزادی از نگاه استاد مطهری، تهران: صدرا.
  - Barry, N. P. (1979). *Hayek's Social and Economic Philosophy*, London: Macmillan.
  - Chasse, J. D. (2022). "Coercion, Freedom, and Democracy in Hayek, Dewey, and Commons", in: *Journal of Economic Issues*, 56 (1): 18-39.
  - Filip, B. (2020). "The Importance of Hayek and Friedman to the Neo-Liberal Concept of Freedom" in: *Palgrave Insights into Apocalypse Economics: The Rise of Neo-liberalism and the Decline of Freedom*, Springer, pp. 17-28.
  - Forsyth, M. (1988). "Hayek's Bizarre Liberalism: A Critique", in: *Political Studies*, 36 (2): 235-250.
  - Gray, J. (1998). *Hayek on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
  - Hayek, F. A. (1952). *The Sensory Order*, London: Routledge & Kegan Paul.
  - Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul.
  - Hayek, F. A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge & Kegan Paul.
  - Hayek, F. A. (1973-1979). *Law, Legislation and Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul.
  - Kley, R. (1994). *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.
  - Kolev S. (2024). "When Liberty Presupposes Order: F. A. Hayek's Contextual Ordoliberalism", in: *Journal of the History of Economic Thought*, 46 (2): 288-311.
  - Kukathas, C. (1989). *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.
  - McDowell, T. (2023). "Hayek's Theory of Mind and the Origins of the Neoliberal Critique of Modern Liberalism", in: *Critical Policy Studies*, 17 (4): 563-579.
  - Petsulas, C. (2013). *Hayek's Liberalism and its Origin*, London: Routledge.
  - Scholte, B. (1969). "Toward a Reflexive and Critical Anthropology", In: *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes (ed.), pp. 430-457, New York: University of Michigan Press.
  - Shearmur, J. (1996). *Hayek and After: Hayekian Liberalism as a Research Program*, London: Routledge.
  - Trickovic, D. (1990). "Contextualizing Critical Anthropology: A Metacritique", in: *NEXUS: The Canadian Student Journal of Anthropology*, 7 (1): 61-77.