بازخوانی و نقد نظریه‌های عدالت اقتصادی در قرن بیستم

دکتر سیداحسان خاندوزی*

تاریخ دریافت ۹۰/۱۲/۷	تاریخ پذیرش ۹۱/۳/۱۰

نیمه دوم قرن بیستم، شاهد تولد چندین نظریه مهم عدالت در اندیشه لیبرال بود که تلاش می‌کردند مبنایی غیرسوسیالیستی برای عدالت اقتصادی فراهم کنند. شناخت و ارزیابی این نظریه‌ها که روی بسیاری از سیاستگذاری‌های ملی و بین‌المللی مؤثر هستند، مقدمه لازمی برای تکمیل بنیان‌های تحلیلی دانشمندان اجتماعی و در نهایت بهبود سیاستگذاری‌های عدالت‌محور در کشور به‌شمار می‌رود.

در این مقاله پنج نظریه برجسته از عدالت اقتصادی که در دهه‌های اخیر نمایندگان مبرزی داشته‌اند بررسی می‌شوند که عبارت‌اند از: آزادی‌مداری (هایک)، قراردادگرایی (رالز)، رفاه‌گرایی (پازنر)، زمینه‌محوری (والزر) و قابلیت‌مداری (سن). برخی از این دیدگاه‌ها در نهایت به فروکاستن مفهوم عدالت به مفاهیم دیگری مانند آزادی یا رفاه می‌انجامند و تعدادی دیگر فقط فرایند رسیدن به قواعد عدالت اجتماعی را نشان می‌دهند. توجه به نقاط قوت و ضعف این نظریه‌ها، می‌تواند در مسیر کشف نظریه اسلامی عدالت برای سیاستگذاری‌های نظام به ما یاری رساند.

کلیدواژه‌ها: عدالت اقتصادی؛ لیبرالیسم؛ فلسفه اخلاق؛ اقتصاد؛ فلسفه سیاسی

---

* عضو هیئت علمی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی؛
E-mail: smkhandoozi@gmail.com

Archive of SID

www.SID.ir

مقدمه

برخلاف قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که پرچم عدالت، در نظریه و عمل، به‌دست دیدگاه‌های سوسیالیستی و در رأس همه پیروان کارل مارکس (۱۸۸۳ - ۱۸۱۸) بود، نیمه دوم قرن بیستم با ضعف تدریجی این دیدگاه‌ها توأم شد و لیبرال‌ها توانستند پرچم نظریه‌پردازی عدالت را از دست نومارکسیست‌ها درآورند. بنابراین جز خرده‌نظریاتی که درباره دولت رفاه و نیازهای اساسی (پل استریتن)، برابری در منابع اقتصادی (رونالد دوورکین) و ساختار نظام جهانی (سمیر امین و امانوئل والرشتاین) مطرح شد، هیچ‌گاه نظریه جامع و قابل توجهی از اردوگاه برابری‌طلبان ارائه نگردید.

از نیمه دوم قرن بیستم تاکنون حداقل پنج دیدگاه مهم درخصوص ماهیت و مبنای عدالت اجتماعی در میان اندیشمندان لیبرال به‌وجود آمده است که برخی از آنها منشأ تأثیرات مهمی در نحوه سیاستگذاری دولت‌ها و توصیه نهادهای بین‌المللی بوده‌اند. نظریه رالز و دیدگاه آمارتیا سن نمونه‌هایی از نظریه‌های پرنفوذ عدالت به‌شمار می‌روند که نشان دادن آثار سیاستی و ارزیابی نتایج آنها مجال دیگری می‌طلبد. البته غیر از آنها صاحب‌نظرانی چون دوورکین و کولم نیز تألیفات متعددی در این حوزه دارند، اما نظریه آنها منوط به بخش‌هایی از طرح کلی عدالت است. حتی آمارتیا سن نیز پیش از کتاب *ایده عدالت*، در سال ۲۰۰۹، صاحب نظریه مستقلی نبود و پیرو رالز شناخته می‌شد، اما اکنون قابلیت بررسی متمایز دارد. نکته مهم آن است که جز دیدگاه والزر و سن، دیگر نظریات این دوره بازسازی یک مکتب فلسفی قدیمی است و بازتاب آن مصافی می‌باشد که بین فلسفه‌های اخلاق و فلسفه‌های سیاسی متفاوت در قرون هجدهم و نوزدهم حادث شده بود. ازاین‌رو در ابتدای تشریح این نظریات، اشاره‌ای کوتاه به پیشینه آن در فلاسفه گذشته خواهیم داشت.

۱ نظریه عدالت آزادی‌مدار

کتاب *سراب عدالت اجتماعی* هایک بزرگ‌ترین نماینده برداشتی از عدالت است که

Archive of SID

www.SID.ir

آزادی را ارزش کانونی جامعه می‌داند. هابز و لاک نیز عقایدی دراین‌باره دارند. به‌عنوان نمونه هابز معتقد است زمانی که دولت قوانین اصلی را برای حراست از جان و مال مردم وضع کرد، دیگر عدالت در مبادله و توزیع بی‌فایده است زیرا ارزش هر چیز از جمله کار آدمیان در دادوستد داوطلبانه یا بازار تعیین می‌شود و هیچ‌گونه مبنای اخلاقی دیگری برای تعیین ارزش وجود ندارد (هابز، ۱۳۸۰: ٤٥). در اندیشه لاک نیز جز اصول آزادی (با همان نگاه حقوق طبیعی و عقلی)، حفظ امنیت و حق مالکیت مبنای دیگری برای سنجش عدالت اجتماعی یافت نمی‌شد (لاک، ۱۳۸۷).

اما عقیده هایک درخصوص عدالت ازنظر فلاسفه لیبرال فراتر است. به‌نحوی‌که وی را در زمره لیبرتارین‌ها (اختیارگرا) می‌دانند که شعبه‌ای افراطی و ضددولتی از ایده آزادی‌خواهی کلاسیک است. اگرچه می‌توان کتاب روبرت نوزیک با نام *هرج‌ومرج، دولت و آرمان‌شهر* را به‌عنوان مبنای بررسی این رویکرد قرار داد، اما واقعیت آن است که تمام ایده‌های نوزیک به نحو فلسفی‌تری ریشه در آرای هایک دارد. تمام مسائلی که نوزیک درباره بی‌معنایی عدالت توزیعی، رد هرگونه الگوی پیش نوشته شده از عدالت و نفی قواعد مبتنی‌بر یک وضع نهایی مفروض در فصل هفتم کتابش بیان می‌کند به‌طور کامل‌تری در اندیشه هایک یافت می‌شود؛ و تنها تفاوت، عبارت جدیدی است که نوزیک با عنوان معیار استحقاق برای عدالت برمی‌شمارد و یک قاعده سه‌مرحله‌ای برای آن وضع می‌کند (Nozik, 1976: 150):

- کسی که مالی را مطابق با اصول عادلانه تملک دارایی‌ها به‌دست می‌آورد، مستحق آن است،
- کسی که مالی را مطابق با اصول عادلانه انتقال دارایی‌ها از فرد دیگری که استحقاق مالکیت آن را داشته است دریافت می‌کند، مستحق آن است،
- هیچ‌کس مستحق هیچ مالی نیست مگر با به‌کار بردن (یا تکرار) اصل اول یا دوم.

بنابراین توزیعی که در آن هر فردی به دارایی مستحق خود رسیده باشد، عادلانه

Archive of SID

www.SID.ir

خواهد بود و به‌صورت دیگر معنایی نخواهد شد. فردریش آگوست فون هایک، اقتصاددان و فیلسوف سیاسی اتریشی، مهم‌ترین آرای خود را در یک مجموعه سه‌جلدی با عنوان *حقوق، قانونگذاری و آزادی* در فاصله سال‌های ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۹ منتشر کرد. وی در جلد دوم با عنوان *سراب عدالت اجتماعی* به شرح نظریه عدالت پرداخت. بستری که هایک به تبیین جایگاه عدالت می‌پردازد عبارت است از: الف) نگاه به جامعه به‌مثابه یک نظم متکی بر اراده‌های متکثر و متفاوت یا نظم خودجوشی که براساس برنامه‌ای از قبل طراحی شده است و تحت یک اراده تحمیلگر عمل نمی‌کند و ب) آزادی و اختیار انسان‌ها، ارزش محوری به‌شمار می‌رود. وی از قول دیوید هیوم نقل می‌کند که در یک جامعه آزاد، خیر عمومی عبارت است از تسهیل پیگیری اهدافی که افراد گمنام و ناشناخته دارند (Hayek, 1976: 1). او مخالف تأکید بر اهداف جمعی و عمومی به نمایندگی دولت است زیرا اجازه می‌دهد گروه اندکی تقریباً درباه تمام مسائل، مداخله یا قانون و محدودیت وضع کنند. به‌نظر وی دولت متولی تأمین رفاه عمومی و نیازهای افراد جامعه نیست زیرا نه رفاه و نیاز هرکس را می‌داند و نه می‌تواند آن را به انجام رساند. دولت صرفاً مسئول زمینه‌سازی است تا افراد و گروه‌های اجتماعی بتوانند رفاه خود را راحت‌تر تأمین کنند (Ibid.: 2).

بدین‌ترتیب هایک ایده «جامعه بزرگ آزاد» را مطرح می‌کند. تأکید وی بر ناشناخته بودن افراد هدف در قانونگذاری، ناشی از آن است که در یک جامعه بزرگ برخلاف اجتماعات کوچک، اهداف مشخص نیستند بنابراین فقط می‌توان برای فرایند و ابزارهای توافق جمعی قاعده وضع کرد؛ نه برای تحقق یک نتیجه خاص یا یک وضعیت نهایی مشخص. به بیان دیگر نتیجه و وضعیت حاصل از توافقات آزادانه هرچه باشد عادلانه است، بنابراین تنظیم درست قواعد رفتار فردی، بدون پایبندی به یک غایت خاص مهم است (Ibid.: 5). توقع آنها از دولتی که اکثریت، آن را انتخاب می‌کنند پایبندی به این قواعد و حرکت در مسیر آن است، قواعدی که خود حکومت نباید واضع آن و معیار عادلانه بودن

Archive of SID

www.SID.ir

یا نبودنش باشد. براساس این نه تنها دولت بلکه حتی اکثریت هم نمی‌توانند به بهانه دمکراسی، هدفی خاص یا منفعت مشخصی را برای عموم تعیین کنند و ایده مطلوبیت‌گرایی را انحرافی از لیبرالیسم می‌دانند (Ibid.: 8).

نکته برجسته در نظریه هایک آن است که «عادلانه بودن» تنها وصف رفتار انسانی می‌باشد. یک وضعیت اجتماعی را نمی‌توان موضوع عدل یا ظلم دانست. بر همین اساس قواعد رفتار عادلانه ناظر بر قواعد مستقل از وضع نهایی است که کمکی برای ایجاد نظم خودجوش اجتماعی می‌باشد و پایه حقوق خصوصی و جامعه آزاد به‌شمار می‌رود (Ibid.: 31). به‌نظر وی همان‌طور که نمی‌توان درباره یک پدیده ذاتاً اجتماعی، مانند نحوه گفتار یا پوشش مردمان جامعه قضاوت عادلانه یا ناعادلانه کرد، درباره نحوه توزیع مالکیت‌ها نیز نمی‌توان چنین سخنی گفت زیرا نتیجه انتخاب‌های آزاد و تاریخی میلیون‌ها انسان است که بدون نقشه قبلی یا بدون تحمیل، چنین وضعی یافته است.

به اعتقاد هایک اگر وضعیت یا شرایط اجتماعی‌ای را عادلانه یا ناعادلانه می‌خوانیم معنای آن این است که یک فرد یا برخی افراد خاص را مسئول آن شرایط یا مجاز برای تغییر آن بدانیم. یک موقعیت اقتصادی یا سیاسی (مثل فاصله فقیر و غنی) می‌تواند ازنظر ما خوب یا بد باشد اما نمی‌تواند متصف به عدل شود. به‌عبارت‌دیگر نمی‌توان کاری را که خارج از اراده یا کنترل انسان است ناعادلانه خواهند و اگر گاه شرایطی را که ناشی از انجام یک وظیفه اخلاقی است ظالمانه می‌دانیم (مانند شرایط دستمزد کارگران) درواقع عمل انسانی موجب آن را ناعادلانه می‌شماریم نه آن موقعیت خارجی را (Ibid.: 32).

به‌نظر هایک حتی می‌توانیم رفتارهای جمعی از مردم یا سازمانی مانند دولت را ناعادلانه بخوانیم اما نمی‌توانیم درباره جامعه این‌گونه سخن بگوییم. پس در اندیشه هایک عدالت اجتماعی به عدالت در رفتار عاملان اجتماعی تقلیل می‌یابد. هدف قانون ایجاد زمینه و انگیزه برای رفتارهای عادلانه است و اگرچه قانون می‌تواند درست یا غلط وضع شود، اما حتی قانون نیز خود عادلانه یا ناعادلانه نیست. به همین ترتیب نتایج حاصل از یک موقعیت اقتصادی و

Archive of SID

www.SID.ir

اجتماعی (مانند فقر برخی گروه‌ها) نیز نمی‌تواند ناعادلانه تلقی شود (.Ibid). زیرا نظم خودجوش برایند اعمال افراد بسیاری است و هیچ‌کس مسئولیت یا قدرت تعیین آن را که نتیجه و پیامد این همه رفتار مستقل چگونه خواهد بود ندارد. ازاین‌رو در نظم خودجوش نمی‌توان قاعده‌ای برای موقعیت نهایی افراد تعریف کرد. بنابراین اگر موقعیت اجتماعی یا ثروت بیشتر فرد الف نسبت به ب، نتیجه خاص رفتار یک فرد نباشد، نمی‌توان شرایط فرد ب را ناعادلانه توصیف کرد. در این نظریه عدالت توزیعی در جامعه هیچ معنایی ندارد (Ibid.: 33).

با توجه به اینکه رفتار عادلانه، ازنظر هایک، فقط در حوزه رفتارهای اثرگذار بر دیگران معنا دارد، پرسش عدالت اجتماعی در اندیشه وی عبارت است از: قواعد رفتار فردی عادلانه در حریم عمومی چیست؟ وی قواعد رفتار عادلانه را به دو بخش تقسیم می‌کند: حقوق خصوصی (شامل آزادی و مالکیت شخصی) و حقوق کیفری (Ibid.: 34). در این میان هیچ تک‌گزاره‌ای بیانگر عدالت نیست بلکه کل قواعد، نظام را تشکیل می‌دهند. اصولی که بیانگر شرایط کسب و انتقال دارایی‌ها، عقد قراردادها یا کسب و خلع از حقوق اجتماعی یا قدرت سیاسی‌اند همگی در خدمت وضع قوانین قرار می‌گیرند تا از قواعد رفتار عادلانه حمایت کنند (Ibid.: 35). این عصاره قانونگذاری اختیارگرایان است.

هایک با استناد به اصل وضع قانون برای افراد و موقعیت‌های ناشناخته، نکته بدیع دیگری را در نظریه عدالت وارد می‌کند و آن ماهیت سلبی اصول عدالت است (البته این ریشه در لیبرال دارد). ازآنجاکه قواعد رفتار عادلانه بدون در نظر گرفتن نتیجه نهایی یا موقعیت مطلوب وضع می‌شود، تمام این قواعد ماهیت سلبی دارند یعنی رفتار و هدف خاصی را توصیه و ترغیب نمی‌کنند بلکه افراد را از نوعی تعامل و رفتار بازمی‌دارند (Ibid.: 36). در نتیجه عدالت یعنی قواعدی که نشان می‌دهند با دیگری چگونه مبادله (حقوق خصوصی) و مراوده کنیم (حقوق کیفری). اصرار این رویکرد بر دولت حداقلی که نه وظایف گسترده و نه اختیارات و مداخلات وسیعی داشته باشد، از این مبنا نشئت می‌گیرد.

ازنظر هایک بهترین نقش برای عدالت، حفاظت از حوزه آزادی فردی و نفی غایات

Archive of SID

www.SID.ir

جمعی است. عدالت هیچ ربطی به وضعیت نهایی افراد یا تحقق یک هدف اقتصادی ویژه ندارد، بلکه هدف عدالت در یک نظم خودجوش پرهیز از نزاع و تسهیل همکاری داوطلبانه از طریق حذف عوامل نااطمینانی است. ازاین‌رو حاکمیت عدالت کمک می‌کند تا پیش‌بینی کنید طرف مقابل چگونه با شما مبادله یا مراوده خواهد داشت و چه حدومرزی را مراعات می‌کند (Ibid.: 38). همان‌طور که مشاهده می‌شود این رویکرد شاخصی جز «حداکثر آزادی برابر» ندارد، اما با دیگر رویکردهای لیبرال مانند حقوق طبیعی، قراردادگرایی کانت و مطلوبیت‌گرایی بسیار متفاوت است. به‌تبع معیارهای اقتصادی سیاستگذاری مانند رشد و کارایی نیز معیار مطلوب این رویکرد نیست. اما اصول رفتار فردی عادلانه نزد هایک چیست؟ پاسخ او همان دیدگاه سه‌گانه دیوید هیوم است: ثبات و احترام به مالکیت، انتقال توأم با رضایت و پایبندی به پیمان‌ها (Ibid.: 40).

وی یک فصل از کتابش را به‌طور کامل به رد معنای رایج از عدالت اجتماعی (به معنای معیار ارزیابی جامعه) و به‌ویژه مفهوم «عدالت توزیعی» اختصاص می‌دهد و آن را بستری برای القای نگاه سوسیالیستی می‌شمارد (Ibid.: 62). واضح است که در این تلقی روابط داوطلبانه بازاری و رقابت اقتصادی، فارغ از نتیجه آن، بهترین سازوکار تحقق عدالت‌اند (Ibid.: 64). بنابراین منطق بازی اقتصاد که هدایتگر عاملان اقتصاد است باید عادلانه باشد و نتیجه بازی ارتباطی با عدالت ندارد. شدت حمایت از وضع موجود و واگذاری تمام امور به سازوکارهای خودتنظیم بازار در نظریات هایک به اوج خود می‌رسد، به‌نحوی‌که او حتی مداخله کردن به قصد اصلاح در فرایندهای نادرست بازار را موجب بی‌نظمی بازار می‌داند (Ibid.: 142).

۱-۱ ارزیابی

دیدگاه هایک آن‌قدر عدالت را ضعیف ساخته و درواقع به آزادی فرومی‌کاهد که عملاً باید گفت وی نظریه‌پرداز نفی عدالت اجتماعی است، شاید به همین دلیل است که بعد از

Archive of SID

www.SID.ir

وی مدافعان بزرگی پیدا نکرد. همچنین موارد متعددی مانند ادعای «طبیعی بودن عدالت و بی‌عدالتی» (تشبیه آن به تطور تاریخی زبان) به‌شدت محل مناقشه و بدون هیچ استدلالی فقط بیان شده است. اما دو دسته نقد بر این رویکرد قابل طرح است:

۱-۱-۱ نقد بیرون‌گفتمانی

ریشه تمام توصیه‌های هایک در این مکتب، اصالت فرد و طفیلی بودن جامعه است؛ به‌نحوی که وی در کتابش به بی‌ارزشی جامعه تصریح دارد (Ibid.: 75). می‌توان گفت هایک هم‌زمان بر فردگرایی معرفتی، فردگرایی هستی‌شناختی و فردگرایی اخلاقی تأکید می‌کند و این مبنایی است که در هریک از سه بعد آن دلایل مخالفت متعددی مطرح شده است: اندیشمندان دیگری از افلاطون گرفته تا هگل و سوسیالیست‌ها به رویکردی کاملاً معارض باور دارند و بسیاری از متفکران نیز راه میانه‌ای را در پیش گرفته‌اند که همسو با هایک نیست و تفصیل هرکدام مجال مستقلی می‌طلبد. نکته دیگر منحصر بودن حقوق فرد به آزادی و حقوق سلبی است (کسی مانع اعمال اختیار دیگری نشود). وی باید به یک پرسش بنیادین پاسخ می‌داد و آن اینکه اساساً حقوق انسان ازسوی چه مرجعی یا چه فرایندی تعیین می‌شود؟ چه‌کسی گفته است که آزاد بودن هر فرد بالاتر از تمام حقوق است؟ آیا انسان‌ها حقوق ایجابی ندارند؟ آیا فقیری که قدرت کار ندارد صاحب حق نیست و دیگران تکلیفی ندارند؟ به‌نظر می‌رسد تنها زمانی می‌توانیم حقوق ایجابی را انکار کنیم که سرشت و فطرتی برای انسان و غایتی برای خلقت او قائل نباشیم. بنابراین هر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی دیگری که مبنا باشد می‌تواند کاخ حق فردی هایک را فروریزد.

۱-۱-۲ نقد درون‌گفتمانی

حتی با پذیرش دیدگاه کلی هایک، دو نقد مهم بر تلقی عدالت او وارد است:

- گاهی عدالت برای جبران نتایج رفتارهای غیرعمدی حکم صادر می‌کند مانند راننده‌ای که غیرعمد کسی را مجروح می‌کند یا می‌کشد (Arons, 2009: 91). چرا ضرر و

Archive of SID

www.SID.ir

زیان میلیون‌ها انسان محروم که از سیاست‌های دولت یا رفتار گروهی سودجو آسیب دیده‌اند، ربطی به عدالت ندارد؟ ازسوی‌دیگر قطعاً سنت‌های غیررسمی یا قوانین و ساختارهای رسمی هر جامعه تأثیر جدی بر پیامدهای بازار دارند. در نتیجه می‌توان علل و ریشه‌های مشخصی برای محرومیت‌ها شناسایی و آنها را اصلاح کرد.

● مغالطه بزرگی که هایک درباره عدالت مرتکب می‌شود خلط میان غیرارادی بودن و خوب بودن است (Ibid.: 45). وی پیامدهای بازار آزاد را به‌دلیل اینکه بیرون از اراده و برنامه فرد یا گروهی خاص است، طبیعی می‌داند و معتقد است به عدالت ارتباطی ندارد. اما آیا هر امر غیرارادی، خوب و مقبول است؟ مگر ما درباره حوادث طبیعی مانند سیل و زلزله که به‌طور غیرارادی بر ما هزینه‌های بسیار تحمیل می‌کنند، عکس‌العمل ترمیمی یا پیشگیرانه انجام نمی‌دهیم؟ به بیان دیگر فقط زمانی می‌توانیم فرض غلط طبیعی بودن فقر و محرومیت را قبول کنیم که این پدیده‌ها را خوب بدانیم و ظاهراً هایک ابایی از این امر ندارد.

۲ نظریه عدالت قراردادگرا

قراردادگرایان مخالف ایده آزادی برابر نبودند، اما به‌جای مشخص کردن اصل آزادی به‌عنوان ملاک عدل اجتماعی، معتقد به سازوکاری برای شناخت و توافق جامعه بر اصول عدالت بودند. این رویکرد که جان رالز در نیمه دوم قرن بیستم پرچم‌دار آن است، ریشه در آرای امانوئل کانت دارد. در ارزشمندی آرمان عدالت نزد کانت همین بس که، اگر عدالت از جامعه رخت بربندد هیچ ارزشی در جهان برای زندگی انسان باقی نمی‌ماند (کانت، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

کانت گرچه با ایده حقوق طبیعی موافق است و مثلاً علم حقوق (به معنای فلسفی آن) را دانش شناخت حقوق طبیعی می‌داند، اما دیدگاه متفاوتی درباره منشأ و روش استقرار حقوق دارد. وی تکالیف انسان نسبت به دیگر انسان‌ها را به دو گروه عمده تقسیم می‌کند که ریشه بحث عدالت است (کانت، ۱۳۸۰: ۲۶۰):

Archive of SID

www.SID.ir

● تکالیف مربوط به خیرخواهی که بدون مسئولیت و الزام است و ریشه‌اش تمایلات انسان‌هاست (در حالت عادی ناشی از انگیزه‌های اخلاقی و جبران است و در حالت عالی ناشی از عشق و دوستی)؛

● تکالیف مربوط به عدالت که با مسئولیت، الزام و بازخواست همراه می‌باشد و ریشه‌اش حقوق دیگران است. کانت عالی‌ترین تکالیف اجتماعی را حرمت نهادن به حقوق دیگران می‌داند و با صراحت معتقد است در جهان هیچ‌چیز به‌اندازه حقوق انسان‌ها و مردم مقدس و محترم نیست.

ازاین‌رو حق بر دو گونه است:

● حق طبیعی (مبتنی‌بر اصول پیشینی) که متناظر تحقق آن عدل طبیعی است.

● حق وضعی (ناشی از اراده قانونگذار) که متناظر تحقق آن عدل وضعی یا قراردادی است.

حقوق وضعی عبارت است از مجموعه حقوق مدنی و حق طبیعی که خود شامل حقوق فطری و تملکی است. حق فطری بدون وابستگی به عمل انسان تنها از سرشت او ناشی شده اما حق تملکی نتیجه عمل است. به بیان دیگر حق طبیعی دربردارنده دو حق بنیادین است: اول آزاد بودن (فطری) و دوم مالک شدن (تملکی). بنابراین عدل طبیعی یعنی به رسمیت شناختن حق آزادی و مالکیت انسان‌ها (کانت، ۱۳۸۸: ۷٤). این مفهوم توسط اندیشمندان لیبرال به کانون فلسفه سیاسی تبدیل شد، هرچند آنها از دیگر ابعاد نظریه کانت چشم‌پوشی کردند. وی سپس به روشی متفاوت از فلاسفه پیشین و مشابه فقهای مسلمان به بررسی تفصیلی منشأ و شیوه انواع مالکیت‌ها، عقود و ایقاعات می‌پردازد. کانت یک اصل ماقبل سیاسی به نام اصل عام عدالت را بنا می‌گذارد به‌این‌ترتیب که وقتی تنظیمات و ترتیبات مدنی عادلانه‌اند که حداکثر آزادی یکسانی را برای همگان ممکن سازند (سالیوان، ۱۳۸۰: ٤۰). این آزادی به‌دلیل انتساب آن به انسان، مساوات‌گراست و دولت لیبرال باید همه‌کس را دارای منزلت اخلاقی واحد بداند و هیچ‌گونه امتیاز خاص، محرومیت خاص یا استثنائی قائل نشود.

بدون شک احیای رویکرد قراردادگرایی به عدالت اجتماعی در قرن اخیر توسط جان

Archive of SID

www.SID.ir

رالز انجام شد. گزافه‌گویی نیست اگر رالز را معروف‌ترین نظریه‌پرداز عدالت در قرن بیستم و به‌تبع، کتاب *نظریه عدالت* را جریان‌سازترین اثر معاصر وی بدانیم. واقعیت این است که در هیچ‌یک از نظریات قرن بیستم، عدالت از چنان جایگاهی که در دیدگاه رالز دارد، برخوردار نیست. رالز تنها لیبرالی است که به‌طور مستقل برای عدالت نظریه‌پردازی کرده نه به‌عنوان طفیلی آزادی. قرائت او از عدالت برمبنای ایده آزادی‌های اساسی و تکثر فردگرایانه است. وی در نخستین عبارات کتابش می‌گوید: عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است و هر قانون یا نهادی فارغ از آنکه چقدر کارآمد و سامان‌یافته باشد، اگر ناعادلانه باشد باید اصلاح یا کنار گذاشته شود ... عدالت مانند صدق، قابل معامله و مصالحه نیست ... تنها چیزی که به ما اجازه می‌دهد بی‌عدالتی را تحمل کنیم، پرهیز از بی‌عدالتی بزرگ‌تر است (رالز، ۱۳۸۷: ۳۲).

رالز عدالت را از خاستگاه اخلاقی بررسی نمی‌کند بلکه آن را به‌عنوان مسئله نظم اجتماعی و فلسفه سیاسی مدنظر قرار می‌دهد، هرچند وی می‌داند که نظریه عدالت به نظریه تمایلات اخلاقی وابسته است (همان: ۹۷). به بیان دیگر او از ارائه یک آموزه جامع اخلاقی که عدالت در ذیل آن تعریف شود، به نحو استادانه‌ای می‌گریزد (رالز، ۱۳۸۳: ۱۸). رالز بعدها تصریح می‌کند که هدفش طراحی نظام عادلانه نبوده، بلکه راهکار او فقط برای جامعه دمکراتیکی مناسب است که مبتنی‌بر لیبرالیسم سیاسی می‌باشد. یعنی جامعه‌ای که اولاً، تکثر اهداف زندگی افراد را به رسمیت می‌شناسد و ثانیاً، قدرت سیاسی را در دست شهروندان آزاد و برابر قرار می‌دهد (همان: ۸۱-۷۹). در چنین جامعه‌ای بحران سازگاری جمعی و مسئله مشروعیت سیاسی خودنمایی می‌کند. ازنظر رالز «وجود یک برداشت عمومی از عدالت در جامعه‌ای که از افرادی با اهداف گوناگون تشکیل شده، سازنده ویژگی بنیادین یک اجتماع انسانی سامان‌مند است» (رالز، ۱۳۸۷: ۳٤).

در اینجا به مسئله افتراق در نگرش رالز می‌رسیم که طی آن موضوع عدالت رفتارها و داوری‌های خاص نیست بلکه ساختار بنیادین جامعه یعنی حقوق اساسی سیاسی و ترتیبات

Archive of SID

www.SID.ir

اقتصادی و اجتماعی کلان است (همان: ۳۷). البته وی منکر کاربرد مفهوم عدالت برای دیگر سطوح نیست اما ساختارهای جامعه را نخستین و اثرگذارترین موضوع عدالت می‌داند. رالز بر این نکته که دانستن عدالت یا بی‌عدالتی نهادهای جامعه مهم است، تأکید دارد (همان: ۱۰٦-۱۰۲). به‌نظر وی اصول عدالت دو کارکرد مهم دارند: اول تعیین شیوه تخصیص حقوق و تکالیف در نهادهای اساسی جامعه و دوم تعیین شیوه مناسب توزیع منافع و هزینه‌های همکاری اجتماعی (همان: ۳٤). ازاین‌رو اصول عدالت، بخشی (مهم‌ترین بخش) از ایدئال اجتماعی است (همان: ٤۱) زیرا می‌توان مسائل بنیادین اجتماعی دیگری مانند همکاری، کارآمدی و ثبات را که جزئی از عدالت نیستند، در نظر گرفت (همان: ۳٦).

از دیگر ویژگی‌های متمایز نظریه رالز آن است که در روش‌شناسی استخراج اصول عدالت، پیرو روسو و کانت است و مبنای قرارداد اجتماعی را پیش می‌کشد، قرارداد فرضی انسان‌های آزاد، عقلایی (نفع‌طلب) و برابر که در پس پرده‌ای از ناآگاهی قرار دارند، یعنی هیچ‌کس از جایگاه خود در جامعه، موقعیت طبقاتی یا شأن اجتماعی و مقام سیاسی‌اش اطلاع ندارد و حتی از بهره خود در توزیع دارایی‌ها و توانایی‌های طبیعی نیز بی‌خبر است (همان: ٤٤). بدین‌ترتیب اصول عدالت حاصل توافق یا چانه‌زنی منصفانه است و از قبل به نفع یا زیان اشخاص یا گروه‌های خاصی تدوین نشده است (همان: ۹۲). رالز نام ایده خود را ازآن‌جهت *عدالت به‌مثابه انصاف* گذاشت که توافق بر اصول عدالت در وضعیت نخستین به‌صورت منصفانه صورت می‌گیرد. وی معتقد است در چنین شرایطی است که بیشترین همکاری داوطلبانه در جامعه شکل می‌گیرد.

با تمام این مقدمات و شرایط، اصول عدالت مورد توافق منصفانه چیست؟ رالز اصل مطلوبیت‌گرایی، یعنی توزیعی که مطلوبیت کل جامعه را زیاد کند، را چندان برای پذیرش همگانی معقول نمی‌داند. البته خود اذعان دارد که مسئله گزینش اصول بی‌اندازه دشوار است و نباید توقع قانع شدن همگان را داشت (همان: ٤۹). رالز در نهایت معتقد است افراد در وضعیت نخستین دو اصل را برمی‌گزینند:

Archive of SID

www.SID.ir

● **اصل اول مستلزم برابری در تخصیص حقوق و تکالیف پایه است**: هر شخص باید حق برابری با دیگران را در برخورداری از بیشترین آزادی‌های اساسی سازگار با آزادی‌های دیگران داشته باشد (همان: ۱۱۰).

● **اصل دوم بیانگر دلیل نابرابری‌هایی است که جامعه آنها را می‌پذیرد**: باید نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به‌گونه‌ای سامان‌دهی شوند که اولاً، وابسته به مناصب و مزایایی باشد که راه دسترسی به آن تحت شرایط برابری فرصت‌ها به روی همگان گشوده باشد و ثانیاً، بیشترین سود را برای نابرخوردارترین‌ها (محروم‌ترین) دربرداشته باشد (همان: ۱٤۱).

به‌نظر رالز در تحقق جامعه عادلانه اصل برابری بر اصل تفاوت (اصل دوم) مقدم است و در اصل دوم نیز فراهم کردن فرصت‌های برابر نسبت به محروم‌ترین گروه‌ها اولویت دارد.

در یک نگاه کلی رالز می‌داند که روش قراردادگرایی، از نوع متکی بر حقوق (نه متکی بر یک سعادت غایی یا خیر نهایی که حقوق با آن تعریف می‌شود)، نه تنها روشی متباین با مطلوبیت‌گرایی و نتیجه‌گرایی است بلکه با همه دیدگاه‌های غایت‌گرا (مانند فضیلت‌گرایی ارسطو) نیز مشترک می‌باشد (همان: ۷۰-٦٦). روش او این مزیت را دارد که کمتر در معرض آسیب داوری‌های شهودی از عدالت و وزن‌دهی‌های سلیقه‌ای است اما مروری بر نظریات رالز نشان می‌دهد استدلال‌های او نیز از این آفت دور نیست و هرجا پای استدلال محکم می‌شود، سخن از دریافت درونی یا شهودی می‌زند.

وی در کتاب *عدالت به‌مثابه انصاف* بیان می‌کند، از بین نظام‌های سیاسی در عصر جدید، فقط دو نظام دمکراسی مبتنی‌بر مالکیت خصوصی و سوسیال دمکراسی این ظرفیت را دارند که دو اصل عدالت را برآورده سازند (رالز، ۱۳۸۳: ۲۳۱-۲۲۸). کتاب رالز، تمایل او را به دمکراسی مبتنی‌بر قانون اساسی (در مقابل دمکراسی رویه‌ای که جز خواست اکثریت، محدودیتی بر محتوای قانون وجود ندارد) نشان می‌دهد، زیرا تصریح حقوق و آزادی‌های برابر و همگانی در قانون اساسی مانع نقض یکباره و کلی آن خواهد شد.

در نظریه رالز مسئله عدالت توزیعی، صورت‌مسئله توزیع ثروت و منزلت در یک مکان

Archive of SID

www.SID.ir

و زمان نیست بلکه مترادف توزیع بین‌نسلی است. پرسش او این است که نهادهای اساسی را چگونه باید به‌صورت طرح واحدی تنظیم کرد تا نظام منصفانه و کارآمدی از همکاری اجتماعی بتواند از نسلی به نسل دیگر تداوم یابد؟ (همان: ۹۳). به‌نظر می‌رسد رالز درخصوص کالاهای تولید شده، مسئله توزیع را چندان مهم نمی‌داند زیرا مشخص است ارزش تولید شده باید به چه‌کسی برسد، او عدالت تخصیصی را درباره کالاهایی قابل طرح می‌داند که حاصل تولید انسان نیست و کسی حقی بر آن ندارد. بنابراین رالز در حوزه‌ای خاص با نظر کسانی مانند نوزیک موافق است زیرا عقیده دارد وقتی ساختار اساسی به‌گونه‌ای تنظیم شود که همه از قواعد به رسمیت شناخته شده پیروی کنند و به دعاوی تعیین شده احترام گذارند، توزیع نهایی کالاها عادلانه به‌شمار می‌رود، فارغ از اینکه توزیع چگونه رقم خورده است (همان: ۹٤). رالز این مسئله را عدالت زمینه‌ای می‌نامد. البته رالز با نوزیک تفاوت‌هایی نیز دارد، اول آنکه وی عدالت زمینه‌ای را مرحله‌ای پس از تنظیم عادلانه ساختارهای اساسی جامعه می‌داند (همان: ۹۸). تفاوت دیگر رالز آن است که او تصریح دارد منظورش صرفاً رفع موانع انتخاب (آزادی منفی) نیست بلکه دادن توانمندی به گروه‌های محروم برای انتخاب واقعی است. سومین نقطه تمایز رالز با نوزیک آن است که در نظریه‌اش، اصول عدالت مقدم بر ملاحظات مربوط به کارایی است (رالز، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

۱-۲ ارزیابی

تأکید رالز بر عدالت، به‌ویژه روش بحث و نتیجه وی (سازگار کردن آزادی‌مداری با اولویت دادن به محروم‌ترین گروه‌ها) بسیار ارزشمند و ستودنی است، اما به‌نظر می‌رسد با تغییر زمینه (کانتکس) و ماهیت انسان‌های مدنظر، اصول عدالت وی نیز دستخوش دگرگونی می‌شوند. چنانچه دو اصل عدالت فقط یکی از سناریوها و انتخاب‌های ممکن باشند آنگاه نمی‌توان بر توصیه‌ها و نتایج اصرار کرد، اما اگر بر نتایج نظریه اصرار داریم باید دلایل محکمی برای رسیدن به دو اصل عدالت ارائه کنیم که این‌چنین نیست. هم

Archive of SID

www.SID.ir

انسان مدنظر رالز و هم زمینه قرارداد، تأثیر شگرفی در انتخاب‌ها دارد: انسان عصر سنت و حتی انسان‌های مدرن در هند، شیلی، مصر و شوروی چگونه انتخاب می‌کنند؟ آیا بدون مفروضاتی از ماهیت انسان، امکان ارائه نظریه جهان‌شمول قرارداد اجتماعی وجود دارد؟ بنابراین برخی مانند ساندل معتقدند رالز برخلاف اظهار نداشتن پیش‌فرض اخلاقی، یک انسان‌شناسی در دل نظریه خود دارد یا دست‌کم مستلزم آن است (Sandel, 1998).

براساس این اگر «اصل تفاوت» را از دل نظریه رالز بیرون بکشیم، نظریه او فقط یک صورت‌بندی پیچیده از دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک خواهد بود زیرا در فقدان معیار مقدم بودن محروم‌ترین‌ها، تنها معیار آزادی برابر باقی می‌ماند. او بیان می‌کند که اگر دستمزد قرارداد کارگران در شرایط آزاد و فرصت برابر مورد توافق قرار گیرد، هیچ معیاری جز این قواعد عمومی برای تعیین استحقاق بیشتر یا کمتر کارگر وجود ندارد (رالز، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

ازسوی‌دیگر نگارنده مقاله معتقد است مسئله تقدم خیر بر حق و بستر جامعه‌ای که رالز به‌عنوان ارزش مادر در نظریه‌اش فرض می‌گیرد، یعنی جامعه‌ای که هیچ تعریف مفروضی از خیر و سعادت را برای اعضا ارائه نمی‌کند و هرکس آزاد است اهداف و غایات خویش را پیش برد، وجه مشترک مهم دیدگاه او با اختیارگرایان و مصداق کامل مدینه احرار (رهاشدگان) در نظریه فارابی است (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۵۵-۲۵۳).

نقدهای مهم دیگری نیز بر رالز وارد شده است، مثلاً مک‌اینتایر به‌عنوان منتقد صاحب‌نام مدرنیسم و لیبرالیسم، نقد خود را از موضع فضیلت‌گرایی ارسطویی مطرح کرده و معتقد است اساس تلقی رالز از «خیر» نادرست است، زیرا هم نسبی است (گویا حقیقتی بیرون از ایده و سلیقه افراد وجود ندارد) و هم فردی. اگر انسان‌ها در حقیقت خود، یک خیر مشترک دارند تنها همان تلقی از خیر حقیقی، درست است و در نتیجه فقط یک نظریه عدالت که با آن خیر حقیقی مشترک سازگار است، قابل تأیید خواهد بود (لنگهاوزن، ۱۳۷٦). همان‌گونه که در ارزیابی رویکرد هایک گفته شد، اگر انسان‌شناسی دیگری مبنای نظریه عدالت قرار گیرد که در آن غایات و خیر حقیقی انسان‌ها از منبع معتبری (مانند وحی) شناخته

Archive of SID

www.SID.ir

شوند آنگاه پیش‌فرض‌های نظریه رالز نیز باید تغییر یابند که به‌تبع آن نتایج نیز متفاوت می‌شوند.

۳ نظریه عدالت رفاه‌گرا

نظریه عدالت رفاه‌گرایان بیش از همه به سنت فکری فلاسفه مطلوبیت‌گرا[1] نزدیک است. سنتی که هم در فلسفه اخلاق و سیاست و هم در اقتصاد، در زمره مؤثرترین جریان‌ها به‌شمار می‌رود. مطلوبیت‌گرایی به معنای مدرن آن به صاحب‌نظرانی چون هیوم، بنتام و جان استوارت میل برمی‌گردد (Albee, 2002). البته مطلوبیت‌گرایی آنها تفاوت‌هایی باهم دارد، اما به‌هرحال مهم‌ترین شاخه نتیجه‌گرایان اخلاقی (در مقابل وظیفه‌گرایان) است. عصاره تلقی رویکرد مطلوبیت‌گرا آن است که اولاً، از جهت فردی، عملی صحیح است که بیشتر خواست‌ها و خوشایندهای انسان را ارضا کند و رنج کمتری به دنبال داشته باشد. ثانیاً، ازنظر اجتماعی، سیاست و تصمیمی درست است که لذت و رضایت افراد متأثر از آن را بیشتر نماید. ثالثاً، ازآنجاکه مردم در عمل خودخواه و سودگرا هستند، ترتیبات اجتماعی باید به‌نحوی تنظیم شود که فعالیت‌های افراد به‌سمت ثروت و رفاه بیشتر برای تعداد زیادتری از افراد سوق داده شود. به بیان دیگر مشروعیت حقوق، سیاست‌ها و قوانین اقتصادی منوط به همسویی کارکرد اینها با کارایی و ثروت عمومی بیشتر است (توسلی، ۱۳۷۵: ۲٦٦).

گرچه مطلوبیت‌گرایان کم‌وبیش در سه ایده کلی فوق مشترک‌اند اما از دوران قدیم تا اخیر، چهار تفسیر از مطلوبیت قابل تمایز است: مطلوبیت به‌عنوان لذت، مطلوبیت به‌عنوان رضایت، مطلوبیت به‌مثابه حالت ایدئال و مطلوبیت به‌مثابه ترجیحات. در کنار این دسته‌بندی‌ها، تقسیمات دیگری نیز در ادبیات مطلوبیت‌گرایی رایج است از جمله: مطلوبیت‌گرایی منفی در مقابل مثبت،[2] حداکثر کردن مطلوبیت متوسط در مقابل مطلوبیت

1. Utilitarian
2. Negative vs. Positive

Archive of SID

www.SID.ir

کل و مطلوبیت‌گرایی مبتنی‌بر عمل در مقابل مبتنی‌بر قاعده[1] (Bojer, 2003: 22).

رویکرد سنتی مطلوبیت‌گرایی در قرن بیستم نماینده‌ای در نظریه‌های عدالت ندارد اما رفاه‌گرایان (که در نتیجه‌گرایی اخلاقی با مطلوبیت‌گرایان اشتراک دارند) با موضعی نزدیک، حرف‌های زیادی برای گفتن دارند. از میان اندیشمندان رفاه‌گرا، پازنر نظریه‌ای درباره عدالت دارد، گرچه برخی از اقتصاددانان همچون میلتون فریدمن نیز در این نظریه شریک‌اند. ریچارد پازنر، به‌عنوان یک حقوق‌دان و صاحب نظریه، بی‌شک از اثرگذارترین چهره‌های حوزه «حقوق و اقتصاد» در قرن اخیر به‌شمار می‌رود. وی در کتاب *علم اقتصاد عدالت*، در سال ۱۹۸۱، گام دیگری در مسیر حاکم کردن نگرش و ابزار تحلیل اقتصادی در دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی از جمله حقوق برداشت.

به عقیده پازنر فرض اصلی علم اقتصاد، رفتار عقلایی مردم یعنی حداکثر کردن رضایتمندی مادی شخصی است، که مهم‌ترین قواعد اقتصادی با اتکا به این فرض استخراج می‌شود. اما این فرض منحصر به تصمیمات بازاری و روابط صرفاً اقتصادی نیست بلکه عموم مردم در دیگر حوزه‌ها نیز عقلایی رفتار می‌کنند. وی معتقد است بسیاری از انتخاب‌ها مانند نوع تخلف یک مجرم و میزان جریمه، زمان ازدواج، انتخاب تعداد فرزند، مدرسه محل تحصیل و رشته انتخابی و ...، براساس همان فرض رفتار عقلایی قابل توجیه، پیش‌بینی و در نتیجه سیاستگذاری است (Posner, 1981: 2). او خود را در این نگرش پیرو بنتام می‌داند.

پازنر به دنبال نگرشی درباره عدالت است تا مطلوبیت‌گرایی بنتام را که مورد هجوم شدیدترین نقدهای اخلاقی است، با سنت کانت که احترام به آزادی و حقوق انسان‌هاست جمع کند. همان دوراهی که رالز بر سر آن، راه دوم را برگزیده بود. بااین‌حال وی اصل حداکثرسازی ثروت جامعه را به‌عنوان معیار عدالت برمی‌شمارد، اصلی که به‌دلیل امکان انتخاب‌های بیشتر انسان‌ها (آزادی) و تعریف وسیع ثروت‌های غیربازاری و غیرپولی (اخلاق) به لحاظ فلسفه اخلاق بیشتر قابل دفاع است (Ibid.: 65). جدا از این قابلیت، ثروت نسبت به

1. Act Utilitarianism vs. Rule Utilitarianism

Archive of SID

www.SID.ir

مطلوبیت ذهنی، معیار مناسب‌تری برای یک علم اثباتی است و ماهیت کمّی دارد.

به‌نظر پازنر نظریه او هم از جهت تلقی عدالت به‌عنوان ساختار بنیادین جامعه و نظام توزیع حقوق و وظایف، با رویکرد رالز سازگاری دارد و هم از جهت عدم تعارض با موقعیت نخستین؛ موقعیتی که افراد در پرده جهل قواعدی را برمی‌گزینند که بیشترین رفاه (ثروت) را برای جامعه به دنبال داشته باشد. به قول پازنر هر انتقادی از جهت عدالت به بازار آزاد وارد باشد حتی اقتصاددانان مارکسیست نیز قبول دارند که این نظام به کارایی و افزایش ثروت بیشتر منجر می‌شود. همچنین بسیاری از اصول اخلاق اجتماعی را می‌توان هماهنگ با اصل حداکثرسازی ثروت دانست درحالی‌که مطلوبیت‌گرایی این ویژگی را ندارد. به‌عنوان مثال پایبندی به تعهدات، احترام به حق مالکیت، راستگویی و ... به‌دلیل تأثیری که بر مساعد شدن فضای کسب‌وکار، افزایش اعتماد و کاهش هزینه‌های مبادله دارند، به رشد ثروت و رفاه اقتصادی منجر می‌شوند (Ibid.: 67).

به‌طورقطع انتقاد به این نظریه، خدشه وارد شدن به حقوق اصلی انسان‌ها با توجیه حداکثر کردن ثروت است. پازنر معتقد است کاستی نظریه‌اش بسیار کمتر از مطلوبیت‌گرایان است. وی به بهانه تولید بیشتر ثروت، افراد را به نقض حقوق مالکیت و مبادله داوطلبانه مجاز نمی‌داند. اقتصاددانان در شرایط پایین بودن هزینه‌های مبادله جامعه را به وضع حقوق تشویق می‌کنند زیرا در شرایط مبادله آزاد، این حقوق نصیب کسانی می‌شود که برای آنها بیشترین ارزش را دارد، اما اگر هزینه‌های مبادله، مانع شود وضع حقوق، چندان کارآمد نیست. مثلاً اگر سازوکاری برای مبادله حق برای عدم آلودگی صوتی یا امواج مخابراتی وجود نداشته باشد، شرکت‌های تولیدکننده آلودگی به‌کار خود ادامه می‌دهند و جز تحمیل دولتی، کاری از کسی برنمی‌آید، گویی حقی وجود نداشته است. البته در حالت انتزاعی چنانچه رونالد کوز نشان داد اگر هزینه برای عقد قرارداد و مبادله حقوق صفر باشد، تعیین طرف صاحب حق تفاوتی در نتیجه ایجاد نمی‌کند، بلکه فرایند چانه‌زنی و راضی کردن طرف مقابل، حق را به‌دست آنکه بیشترین بهره‌برداری را

Archive of SID

www.SID.ir

می‌کند می‌رساند، اما چون درواقعیت این‌گونه نیست باید در کنار اصل حداکثرسازی ثروت، صاحبان حق را نیز مشخص کرد (Ibid.: 71).

به‌نظر پازنر حقوق را فقط دستور الزامی مقام رسمی جامعه تعیین نمی‌کند بلکه حقوق، سازوکار تغییر انگیزه‌ها و تنظیم رفتارهای اجتماعی است. این حقوق وقتی عادلانه است که با حفظ حقوق انسانی، جهت‌گیری تمام قوانین به‌سوی انگیزه‌بخشی برای حداکثر کردن ثروت جامعه باشد. براساس این پازنر یک گزاره اثباتی دارد و آن این است که حقوق کامن‌لا در طول تاریخ و به نحو غیربرنامه‌ریزی شده، براساس رفاه اقتصادی بیشتر دگرگون شده و احکامش را تنظیم کرده است. گزاره دستوری پازنر نیز آن است که این بهترین هدف‌گذاری برای حقوق عمومی و دادگاه‌هاست و باید رفاه اقتصادی، معیار قانونگذاری و حقوق باشد (Ibid.: 4-5).

۱-۳ ارزیابی

گرچه نقدهای جدی بر مطلوبیت‌گرایی موجب شده که در ابتدای قرن بیست‌ویکم این رویکرد مدافعان اندکی داشته باشد اما تأثیرات آن بر نحله‌هایی از اقتصاد و حقوق ماندگار است. نقدهای متعدد به فلسفه اخلاق مطلوبیت‌گرایی موجب شد که حتی هارسانی چاره‌ای جز لحاظ کردن برخی قیود و شروط در دفاعش از مطلوبیت‌گرایی نداشته باشد (Harsanyi, 1982: 56). رویکردی که اولاً، بر غایت و پیامد یک فعل تکیه می‌کند و ثانیاً، معیار را ادراک درونی انسان‌ها می‌داند (Konow, 2003: 1200). به بیان دیگر دو اصل زیربنایی این رویکرد عبارت‌اند از: اول، افعال و انتخاب‌های انسان در ذات خود، خوب و بد ندارند بلکه نتیجه انتخاب است که خوبی یا بدی آن را رقم می‌زند. دوم، نتیجه یک فعل زمانی خوب است که بالاترین رضایت را نزد بیشترین افراد جامعه ایجاد کند. رفاه‌گرایی فقط در اصل دوم با مطلوبیت‌گرایی متفاوت است یعنی معیار را احساس درونی و خوشایند جامعه نمی‌داند بلکه شاخصی بیرونی و کمی (ثروت) می‌شمارد. بدین‌ترتیب

Archive of SID

www.SID.ir

می‌توان گفت همان نقدهایی که علیه اصل اول مطلوبیت‌گرایی مطرح شده بر دیدگاه پازنر و رفاه‌گرایی نیز وارد است. درخصوص اصل دوم یعنی امکان سنجش رضایت جامعه و مشکلات روش‌شناختی آن نیز تنگناهای جدی وجود دارد (Sen, 2000: Ch. 1). شاید به همین دلیل است که امروزه تلاش می‌شود از راه‌های جایگزین مانند رفاه‌گرایی استفاده شود.

به یک معنا می‌توان گفت عدالت مطلوبیت‌گرایان حتی از قراردادگرایان نیز، فاصله بیشتری با آرمان عدالت دارد زیرا به انکار ماهیت عدالت و انکار زیربنای ثابتی برای تعیین حقوق و تکالیف می‌انجامد و رضایتمندی را مترداف با عدالت قرار می‌دهد. به‌طوری‌که دیگر نیازی به این حجم نظریه درباره چیستی جامعه عادل و چگونگی اداره عادلانه نبود. به بیان دیگر تلقی مطلوبیت‌گرا موجب ماهیت ژله‌ای عدالت می‌شد به‌نحوی‌که هیچ‌گونه ماهیت مشخص و اصل ثابتی برای عدالت باقی نماند.

بسیاری از متفکران غربی معتقدند این رویکرد با مبانی اصیل لیبرالیسم سازگار نیست، زیرا به‌راحتی می‌تواند متضمن نقض حقوق مسلم و آزادی‌های انسان‌ها شود. گاهی دفاع مطلوبیت‌گرایان از حقوق فردی به این دلیل است که رعایت آن ضامن منافع بلندمدتی است. چنین وعده‌ای کاملاً به زمان، اوضاع و رضایت مردم وابسته است، یعنی اگر مطلوبیت مردم با نقض حقوق اساسی یک یا جمعی از افراد بیشتر شود، شما مجاز به ظلم خواهید بود زیرا حرف آخر را خوشایند جامعه می‌زند نه حقوق طبیعی. به قول کانت دفاع سراسر ابزارگرایانه از آزادی و حقوق، نه تنها حقوق انسانی را آسیب‌پذیر می‌کند بلکه در حفظ حرمت ذاتی و کرامت افراد نیز ناتوان می‌ماند (ساندل، ۱۳۷٤: ۹).

ایده پازنر، در بهترین حالت، توصیف کاملاً متناسبی با جوامع مدرنی است که منطق سرمایه‌داری و بازاری در تصمیمات افراد ریشه دوانده، نه جوامعی که هنوز بیشتر انتخاب‌ها براساس سنت‌های عرفی، اخلاق، مذهب یا ارزش‌های غیرمادی است. همچنین پازنر می‌بایست برای تجویز این نحو از قانونگذاری و دفاع از معیار شدن «حداکثرسازی ثروت» دلایل حقوقی و اخلاقی مناسبی ارائه می‌داد اما چنین نکرده است.

Archive of SID

www.SID.ir

۴ نظریه عدالت زمینه‌محوری

بین متون متفکرانه‌ای که در نیمه دوم قرن بیستم حرف تازه‌ای در چیستی عدالت دارد، کتاب *حوزه‌های عدالت* اثر مایکل والزر است که در سال ۱۹۸۳ منتشر شد. والزر به‌نسبت بسیاری از بزرگانی که نام بردیم اندیشمند نام‌آوری نیست. وی مبدع سنت فلسفی جدیدی نیست، اما به‌دلیل همین اثرش، به‌طورقطع پایه‌گذار یک نظریه اجتماعی قابل تأمل است. گستردگی برداشت او از عدل و انصاف، نه تنها به انتزاع، ساده‌سازی و کلی‌گویی منجر نشده بلکه بر پیچیدگی و واقع‌گرایی دیدگاهش نیز افزوده است به‌نحوی‌که کتابش از مصادیق و مثال‌های متنوع مشحون می‌باشد. او بهتر از هرکس دیگری نقش مفهوم زمینه را در معانی عدالت در هر جامعه و دوره‌ای تبیین کرده است به‌طوری‌که ایده او را به نام «نظریه کانتکسی عدالت» می‌شناسند.

به‌نظر او عدالت توزیعی مفهومی گسترده دارد که این سرآغاز اختلاف نظریه او با دیگر مکاتبی است که مرز محدودی برای آن تعریف می‌کنند. به اعتقاد والزر جامعه بشری یک اجتماع مبتنی‌بر توزیع است، هرچند توزیع همه ماجرا نیست اما بخش بسیار مهمی می‌باشد. ما گردهم می‌آییم تا چیزهایی را تقسیم و مبادله کنیم. همچنین دور هم جمع می‌شویم تا چیزهایی را بسازیم که قسمت و مبادله می‌شوند ولی همان ساختن در میان ما در قالب نوعی تقسیم کار توزیع می‌شود (والزر، ۱۳۸۹: ۲۳). بدین‌ترتیب او نحوه تقسیم و برخورداری هرکس از قدرت و منصب، امنیت، ثروت و کار، حیثیت و شهرت، پاداش و مجازات و ... را از موضوعات عدالت اجتماعی می‌داند، مواهب متعددی که با تکثر در رویه‌ها، کارگزاران و معیارهای توزیع تناسب دارد (همان: ۲٤).

والزر معتقد است تاریخ مجموعه بسیار وسیعی از سامان‌دهی‌ها و ایدئولوژی‌های عدالت توزیعی را به نمایش می‌گذارد اما انگیزه یک فیلسوف، مقاومت در برابر تاریخ یا جهان‌نمودها و جست‌وجوی وحدت زیربنایی است: فهرست کوتاهی از مواهب اساسی که در قالب یک موهبت محوری قابل تفسیر است. وی برخلاف این خط‌مشی فیلسوفانه

Archive of SID

www.SID.ir

استدلال می‌کند که جست‌وجوی وحدت در حکم بد فهمیدن موضوع اصلی عدالت توزیعی است. والزر ماهیت عدالت در جامعه را با کثرت پیوند می‌زند، البته این به معنای صحه گذاشتن بر هر معیار توزیعی پیشنهاد شده یا هر کارگزار توزیعی نیست. باید اصولی در کار باشند که آن انتخاب را توجیه کنند و بر آن حد بگذارند یعنی یک نوع مشروع از کثرت‌گرایی. اما به‌هرحال وی مخالف فیلسوفانی است که تا امروز به دنبال یک نظام توزیعی موجه بوده‌اند (همان: ٢٦).

او با فهم عمیق از ماهیت پدیده‌های اجتماعی معتقد است، راه دسترسی واحدی به انواع سامان‌ها و ایدئولوژی‌های توزیعی وجود ندارد. از زمان افول اقتصاد تهاتری، پول عام‌ترین میانجی مبادله بوده است، اما این مثل قدیمی که با پول نمی‌توان همه‌چیز خرید، نه فقط ازلحاظ هنجاری بلکه ازلحاظ واقع نیز درست است. اینکه چه‌چیزی را می‌توان خرید و چه‌چیزی را نمی‌توان، خود نکته‌ای است که اعضای جامعه باید همواره درباره آن تصمیم بگیرند. بنابراین اگرچه بازار یکی از مهم‌ترین ساخت‌های توزیع مواهب اجتماعی بوده، اما هیچ‌گاه یک نظام توزیعی تمام‌عیار و بی‌نقص نبوده است. به نحو مشابه هیچ‌گاه مجموعه‌ای از کارگزاران دولتی به‌عنوان تنها مرجع تصمیم‌گیری و کنترل همه توزیع‌ها وجود نداشته است. هیچ قدرت دولتی تا به حال آن‌قدر فراگیر نبوده که بتواند همه الگوهای توزیع، تقسیم و مبادله را که جامعه از دل آنها شکل می‌گیرد، تحت کنترل خود درآورد ... در نهایت اینکه هرگز یک معیار واحد یا مجموعه ثابتی از معیارها برای همه انواع توزیع در کار نبوده است: شایستگی، اصل و نسب، نیاز، دوستی، مبادله آزاد، وفاداری سیاسی، تصمیم دمکراتیک و ... هرکدام در کنار بسیاری از معیارهای دیگر جای خود را دارند و همزیستی مسالمت‌آمیزی در میانشان برقرار نبوده است (همان: ٢٥).

رویکردی که والزر مطرح می‌کند، فراتر از اختلاف مصادیق و معیارهای عدالت در برهه‌های تاریخی یا جوامع مختلف است. او عدالت را دستاورد بشر می‌داند و معتقد است پرسش‌هایی که نظریه عدالت توزیعی پیش می‌آورد گستره‌ای از جواب‌ها را می‌پذیرد که

Archive of SID

www.SID.ir

در این چارچوب مجال زیادی برای تنوع فرهنگی و انتخاب سیاسی وجود دارد. به بیان دیگر اصول عدالت، به لحاظ فرم، کثرت‌گرا هستند یعنی مواهب اجتماعی متفاوت باید به دلایل مختلف و در انطباق با رویه‌های متفاوت و به‌دست کارگزاران مختلف توزیع شوند. همه این تفاوت‌ها از استنباط‌های متفاوت از مواهب اجتماعی نشئت می‌گیرند، چرا که به‌ناچار محصولی تاریخی و فرهنگی‌اند (همان: ۲۸).

وی اعتقاد دارد که فرایند اصلی عدالت توزیعی عبارت است از تصور، خلق، ارزش‌گذاری و توزیع مواهب[1] در جامعه. در اینجا تصور و خلق مواهب اجتماعی بر توزیع تقدم دارد. مواهب با معانی خود، ابزار حیاتی مناسبات اجتماعی‌اند و پیش از آنکه در دستان مردم قرار گیرند در ذهن آنها هویدا می‌شوند (همان: ۲۹). این تلقی از خیرات اجتماعی قرابت بسیار زیادی با «مفاهیم اعتباری» در فلسفه اسلامی دارد. علامه طباطبایی نیز بحث عدل را در همین زمینه طرح می‌کند، اما دیدگاه والزر عمق فلسفی نظر علامه طباطبایی را ندارد (طباطبایی، ۱۳٦۲). والزر نظریه خود درباره مواهب را در شش قضیه بیان می‌کند:

۱. مواهب موضوع عدالت توزیعی، مواهبی اجتماعی‌اند و نمی‌توان ارزش آنها را مستقل از دیگران تعیین کرد؛

۲. انسان‌ها به‌علت شیوه‌ای که مواهب اجتماعی را تصور، خلق و تصاحب می‌کنند و به‌کار می‌بندند، هویت‌هایی انضمامی می‌پذیرند؛

۳. هیچ‌گونه مجموعه واحدی از مواهب اساسی یا اولیه وجود ندارد که در کل جهان مادی و معنوی قابل تصور و ارزش‌گذاری مشابه باشد؛

٤. هر معیار و سامان توزیع لازمه ذاتی هریک از مواهب نیستند بلکه جزئی از ماهیت اجتماعی آن است. به بیان دیگر هر توزیعی در نسبت با معناهای اجتماعی مواهب مورد بحث، عادلانه یا ناعادلانه خواهد بود؛

۵. معانی اجتماعی خصلتی تاریخی دارند؛ بدین‌ترتیب توزیع‌ها و به‌تبع عادلانه بودن یا

---

1. Goods

Archive of SID

www.SID.ir

نبودن آنها، در گذر زمان تغییر می‌کنند (هرچند پاره‌ای از مواهب اساسی، در زمان‌ها و مکان‌های زیادی هنجارگذار به‌شمار می‌روند)؛

٦. هنگامی که معناها متمایز باشند، توزیع‌ها بایستی مستقل و منفک از هم باشند. هر موهبت اجتماعی یک سپهر توزیعی خاص خود را می‌سازد که سامان‌ها و معیارهای درونی خود را دارد (همان: ٣٤-٢٩).

در میان این قلمروهای مختلف، دو مشکل می‌تواند بروز نماید: اول، سلطه یعنی یک موهبت مسلط که افراد واجد آن به همین دلیل، مهار طیف وسیعی از دیگر مواهب را در دست گیرند. دوم، انحصار یعنی محدود کردن یک موهبت در میان افراد معدودی به قصد سوءاستفاده از آن و زمینه‌سازی سلطه. وی معتقد است هیچ‌گاه یک موهبت اجتماعی بر تمامی مواهب سلطه نداشته و هیچ انحصاری هم کامل نبوده است اما هر جامعه‌ای الگوهای تبدیل مواهب دارد، به‌نحوی‌که موهبت مسلط به برخی دیگر از خیرات اجتماعی تبدیل می‌شود: در یک جامعه سرمایه‌سالار، سرمایه سلطه دارد و خیلی راحت به حیثیت اجتماعی و قدرت سیاسی تبدیل می‌شود (همان: ٣٦). براساس این در هر دوره‌ای که، مثلاً آریستوکراسی یا حاکمیت کلیسا وجود داشته، موهبت مسلط و الگوی تبدیل آن به دیگر مواهب اجتماعی متفاوت بوده است. والزر مبارزات اجتماعی درباره توزیع را در قالب یکی از موارد زیر جای می‌دهد:

- **انحصار ناعادلانه است**: موهبت مسلط باید به‌طور برابر یا عادلانه‌تری توزیع شود.
- **سلطه ناعادلانه است**: راه باید برای توزیع‌های مستقل همه مواهب اجتماعی باز بوده و هیچ‌کدام مسلط نباشند.
- **الگوی سلطه و انحصار ناعادلانه است**: موهبت مسلط که در انحصار یک گروه است باید جای خود را به یک موهبت مسلط دیگر دهد.

وی بیشتر فلاسفه اجتماعی را حامی گزاره اول می‌داند (مدرنیته از مخالفت با انحصار اشراف بر زمین و معیشت، کلیسا بر حقیقت و پادشاهان بر قدرت آغاز شد). برخی مانند

Archive of SID

www.SID.ir

مارکس معتقد به گزاره سوم و خود والزر مدافع گزاره دوم است (همان: ۳۹). مخالفان انحصار، با موهبت مسلط مشکلی ندارند اما معتقدند اگر همان موهبت مسلط به نحو وسیعی توزیع شده باشد، ممکن نیست هیچ موهبت دیگری به انحصار گروهی درآید. مثلاً در یک جامعه سرمایه‌دار اگر همگان به‌طور تقریباً برابر پول یا زمین داشته باشند، کسی بر دیگری مسلط نخواهد شد. یعنی شکستن انحصار پول، در عمل سلطه پول را خنثی می‌کند. اما به‌نظر والزر این «برابری ساده» چندان دوام نخواهد داشت زیرا در فرایند تبدیل مواهب، مردم پول را برای کسب زمین یا کارخانه یا تحصیلات عالی به‌کار می‌برند و به‌تدریج مالکیت، کارفرمایی یا فرهیختگی موهبت مسلط خواهد شد و کم‌کم به انحصار گروهی خاص درخواهد آمد. ازاین‌رو دوباره به وضعیت جامعه‌ای نابرابر و توأم با انحصار خواهیم رسید. البته بسیاری از فلاسفه اجتماعی این رویه را پذیرفته و برای تعدیل آن، تنها حدود و قیودی را برای موهبت مسلط معرفی می‌کنند، مثلاً اصل تفاوت رالز (نابرابری‌ها به‌نفع محروم‌ترین‌ها باشد) تنها یک قید برای تعدیل اوضاع است یعنی انحصار سرمایه‌داران یا فن‌سالاران را از اساس تغییر نمی‌دهد (همان: ٤٢). واضح است که حتی اگر از برابری کامل در هر موهبتی شروع کنیم، به‌تدریج و در دادوستد، وضع نابرابر شده و موهبت مسلط به‌دست گروه معدودی می‌افتد. بنابراین برای غلبه بر چنین انحصارهایی قدرت دولتی لازم است، قدرتی که می‌تواند خود انحصار جدید و خطرناک‌تری ایجاد کند (همان: ٤٣).

نظریه والزر درباره عدالت این است که هدف باید از برابری ساده و نفی انحصار به برابری پیچیده و نفی سلطه تغییر یابد. جامعه عادلانه در نظر او جامعه‌ای نیست که درون هریک از قلمروهای عدالت (ثروت، قدرت، شهرت و ...) برابری ساده حاکم باشد. ممکن است مواهب اجتماعی مختلف به‌نحوی‌که در واقعیت هستند، نابرابر و حتی انحصارطلبانه توزیع شده باشد، اما هیچ موهبت خاصی به‌طور عام قابل تبدیل به دیگر مواهب نیست و در نتیجه نابرابری‌های یک حوزه به دیگر حوزه‌ها سرریز نمی‌کند، نابرابری‌های مختلف به یکدیگر اضافه نخواهند شد، جامعه عادل یعنی تحقق برابری پیچیده، یعنی نبود موهبت

Archive of SID

www.SID.ir

مسلط (همان: ٤٦). امتیاز دیگر این حالت مداخله کمتر دولت و کاهش انحصار دولتی است. در این شرایط هیچ شهروندی به‌دلیل جایگاهش در حوزه موهبت الف، مزیتی در قلمرو موهبت ب ندارد. به بیان دیگر موهبت الف را نباید در میان مردان و زنانی توزیع کرد که موهبت ب را دارند فقط به این علت که آنها دارای موهبت ب هستند (همان: ٥١). بنابراین تسلط بر مواهب زمینه‌ساز سلطه بر انسان‌هاست. انسان خودکامه و مستبد کسی است که بخواهد به‌دلیل موهبت بیشتری که در یک موهبت دارد، دیگر مواهب را نیز به سلطه درآورد.

والزر نتیجه می‌گیرد که شاخصه مهم عدالت اجتماعی، به رسمیت شناختن تفکیک قلمروها، نفی تجاوز و سلطه است. معیار توزیع و برتری در حوزه اقتصاد در قلمرو دینداری معنایی ندارد و معیارهای کمک خیریه در توزیع مناصب سیاسی و قدرت جایگاهی ندارند. وی گرچه اذعان دارد به دنبال نقشه ایدئال یا طرح جامعی نیست (همان: ٦٠) اما برای آنکه نظریه عدالتش را به نحو مشخص‌تری بیان کند، سه معیار مهم برای سه قلمرو یک اجتماع سیاسی بیان می‌کند و البته باب معیارهای بیشتر را هم نمی‌بندد (همان: ٥٩-٥٢):

- اول، معیار مبادله آزاد در قلمرو مبادلات بازاری، که البته درون خود حاوی تکثر است و متضمن هیچ شکل نهایی خاصی در توزیع نیست.
- دوم، معیار شایستگی در قلمرو مناصب رسمی و قلمرو پاداش و کیفر، که آن هم منعطف و کثرت‌گراست.
- سوم، معیار نیاز در قلمرو امور خیریه، نوع‌دوستی و کمک به تهی‌دستان.

۱-۴ ارزیابی

نظریه والزر نکته آموزنده‌ای برای پیشگیری از سرریز شدن بی‌عدالتی از یک حوزه به حوزه دیگر دارد. مثلاً برتری در حوزه مبادلات بازاری مجالی برای تسخیر مناصب سیاسی یا کاستن از کیفر جرم فراهم نمی‌کند. اما در داخل هر حوزه هنوز به این پرسش مبنایی عدالت

Archive of SID

www.SID.ir

که معیار مناسبات عادلانه در یک قلمرو چیست، پاسخ نمی‌دهد. به بیان دیگر همان‌طور که رالز سازوکار جدیدی را برای رسیدن به عدالت اجتماعی نشان داد، والزر نیز در درک مفهوم و سطوح عدالت اجتماعی و ارتباط حوزه‌های عدالت کمک می‌کند، اما ما را از تکرار پرسش محتوایی (چیستی عدالت) بی‌نیاز نمی‌سازد. درواقع بخش‌های مهمی در این دیدگاه مسکوت مانده است:

اولاً، مرزهای سه قلمرو مبادلات، مناصب و خیریه کجاست؟ آنها چگونه از یکدیگر متمایز می‌شوند؟ چه روابطی در قلمرو مبادلات آزاد جای می‌گیرد و چه مناسباتی را باید از جنس مناصب و جزا دانست؟ ثانیاً، تعارض‌های احتمالی سه معیار نهایی والزر (بازار، شایستگی و نیاز) چگونه مرتفع می‌شود؟ فرض کنید دولت برای تأمین نیازهای تهی‌دستان (معیار سوم) به درآمد مالیاتی نیاز دارد که تا حدی آزادی و کارایی بازار را محدود می‌کند (نقض معیار اول). راهکار حل تزاحم‌ها چیست؟ حتی ما می‌دانیم که تدارک بسترهای عملکرد بازار (مثل امنیت، وضع قوانین، حفاظت از مالکیت‌ها و قراردادها، زیرساخت‌ها و ...) مستلزم وضع محدودیت‌هایی برای آزادی عاملان بازار است، در این خصوص چه باید کرد؟ حدود و ثغور و ملاک‌های مداخله دولت چیست؟ ثالثاً، معیارهای سه‌گانه عدالت دقیقاً چه هستند؟ تعریف «شایستگی» برای یک پست سیاسی یا کیفر شایسته یک عمل چیست؟ معیار «نیازمندی» چیست؟ رابعاً، بخش‌های مهمی از عدالت وجود دارند که بر بازار مقدم‌اند و نمی‌توان آن را به بازار موکول کرد، زیرا بازار پس از شکل‌گیری دسته‌ای از قواعد شروع به‌کار می‌کند؛ مانند تعیین حقوق مالکیت به‌ویژه درخصوص ثروت‌های عمومی (انفال در فقه اسلامی) که تأثیر فوق‌العاده‌ای در برخورداری‌ها دارند. به‌نظر می‌رسد بدون پاسخ به این پرسش‌ها، نمی‌توان نظریه جامعی ارائه کرد.

۵ نظریه عدالت قابلیت‌مدار

آخرین نظریه تأثیرگذار در نیمه دوم قرن بیستم، تلقی عدالت به‌مثابه شرایط لازم برای

Archive of SID

www.SID.ir

شکوفایی استعدادها و امکان استفاده از قابلیت‌هاست که بیش از همه با نام آمارتیا سن گره خورده است. گرچه وی از اوایل دهه ۱۹۸۰ مقالات و کتاب‌های متعددی درباره موضوع فقر و نابرابری تألیف کرده و نظریه قابلیت[1] وی در ادبیات اقتصاد توسعه مورد استقبال قرار گرفته بود، اما تا سال‌های اخیر به‌عنوان صاحب نظریه متمایز عدالت شناخته نمی‌شد. به بیان دیگر تمرکز سن بر بخش‌های خاصی از پازل کلی عدالت اجتماعی (مانند حل معضل گرسنگی، فقر، بهداشت، آموزش، فقدان آزادی‌های پایه و ...) بود که البته در این مسیر موفقیت‌های نظری و عملی شایانی نیز در سطح بین‌المللی کسب کرد، اما او را نظریه‌پرداز عدالت نمی‌نامیدند.

وی، در سال ۲۰۰۹، کتابی را به یاد رالز منتشر و تلاش کرد رویکرد متفاوتی را درباره عدالت اجتماعی پایه‌گذاری کند. او جدی‌ترین نقدهای خود به عدالت رالزی را در همان کتاب مطرح کرد. برنده جایز نوبل اقتصاد، در سال ۱۹۹۸، در کتاب *ایده عدالت* میان دو سنت فکری قراردادگرایی و مقایسه‌ای (تطبیقی) فرق می‌گذارد و نظریه عدالت خود را درون سنت دوم معرفی می‌کند که به‌طور مشخص با نحوه اندیشیدن کانت درباره عدالت و نظریه رالز متفاوت است. او مرزهای روشنی نیز با تلقی‌های احساس‌گرایانه، روان‌شناسانه و شهودی از عدالت دارد. به بیان دیگر وجه مشابهت سن با نگرش کانتی این است که توجیه عادلانه بودن را به عقل و خرد بازمی‌گرداند، آن هم خردی که در عرصه عمومی امکان گفت‌وگو و تفاهم دارد. وی تصریح می‌کند که برخلاف عمده نظریات مدرن عدالت که بر تعریف «جامعه عادلانه» تمرکز می‌کنند، کتاب او براساس «مقایسه‌های مبتنی‌بر بهبود واقعی عدالت» تنظیم شده است (Sen, 2009: 8). ازاین‌رو رویکرد سن به عدالت بیش از آنکه به شیوه لاک، روسو و کانت نزدیک باشد، با رویکرد اسمیت، بنتام، مارکس و میل قرابت دارد. وی بیان می‌کند که رویکرد متفاوتی به عینیت دارد که با روش گروه دوم شباهت بیشتری دارد و برخلاف رالز به یک دسته اصول قطعی برای تعریف کامل عدالت در جوامع

1. Capability

Archive of SID

www.SID.ir

منجر نمی‌شود (Ibid.: 46). سن در نهایت ضمن تأیید تأثیر غیرقابل انکار نظریه رالز به‌ویژه در ایده «موقعیت پرده نادانی»، شش محدودیت مهم را برای آن برمی‌شمرد (Ibid.: 90).

او معتقد است که تعریف جامع از عدالت، شرط لازم و کافی برای ارائه شاخص و سیاست عادلانه نیست. این نکته به‌ظاهر عجیب تا حدی ریشه در شناخت اجمالی همگان از مصادیق عدل و ظلم دارد. سن تلاش اشخاصی مانند رالز برای ترسیم زوایای یک جامعه عادلانه را رویکرد تعالی‌گرا[1] می‌خواند که هدفش معرفی ترتیبات اجتماعی کاملاً عادلانه است. وی در مقابل به طرف‌داری از رویکرد تطبیقی[2] می‌پردازد که تمرکز آن بر رتبه‌بندی ترتیبات اجتماعی است (Ibid.: 15). سن در رویکرد تطبیقی تا حد زیادی از روش کنت ارو و نظریه انتخاب اجتماعی[3] الهام می‌گیرد، نظریه‌ای که به دنبال بیان ترجیحات اجتماعی از دید مردم جامعه است (Ibid.: 95).

به‌نظر وی جست‌وجو برای راه‌های مختلف گسترش عدالت در جامعه مستلزم قضاوت‌های تطبیقی از عدالت است که در آن معرفی ترتیبات عادلانه نه لازم است و نه کافی. مثلاً سیاست‌های ریشه‌کنی گرسنگی یا بی‌سوادی گامی به جلو برای تحقق عدالت است اما امکان دارد فاصله جامعه را با لوازم و اقتضائات عدالت به معنای متعالی و کامل چندان بهبود نبخشد. بسیاری از عناصری که موجب تقویت عدالت در رویکرد مقایسه‌ای می‌شوند در رویکرد متعالی همچنان جزء حالت‌های بی‌عدالتی طبقه‌بندی می‌شوند. مثلاً نظام بیمه درمان پیشرفتی در عدالت است اما بی‌عدالتی‌های بسیاری را در همان حوزه درمان باقی می‌گذارد. واقعیت آن است که رویکرد متعالی کاملاً متفاوت و متمایز از دغدغه‌های رایجی است که مردم در جهان خارج با آن سروکار دارند.

البته تأکید بر اهمیت قضاوت‌های کاربردی و عمل‌گرا دلیل کافی و مناسبی برای نفی رویکرد متعالی نیست. سن در این راستا دو پرسش را مطرح می کند: الف) آیا پاسخ به

---

1. Transcendental Approach
2. Comparative Approach
3. Social Choice Theory

Archive of SID

www.SID.ir

پرسش رویکرد متعالی به‌طور طبیعی و غیرمستقیم ما را به ارزیابی تطبیقی رهنمون نمی‌کند؟ (از طریق فاصله ما با وضعیت هدف) این فرضیه را کافی بودن بررسی‌های متعالی‌گرا می‌نامند. ب) آیا پاسخ به پرسش رویکرد متعالی پیش‌نیاز ضروری برای نظریه عدالت تطبیقی است؟ این فرضیه را ضرورت بررسی‌های متعالی می‌نامند. سن در نهایت نتیجه می‌گیرد که تعیین دقیق ویژگی‌های جامعه عادلانه هیچ ثمره قطعی و الزامی برای رتبه‌بندی موقعیت‌ها از وضع عادلانه و فاصله با شرایط بهینه ندارد.

وی نقطه شروع خود را سؤال از چگونگی گسترش و بهبود عدالت می‌داند نه پرسش از ماهیت نهادهای جامعه عادلانه (Ibid.: 9). این نقطه عزیمت، متفکران را با تحقق واقعی و بیرونی عدالت در جامعه درگیر می‌کند نه معنای ذهنی عدالت. به بیان دیگر نگرش ترتیبات‌محور[1] از عدالت را به نگرش تحقق‌محور[2] نزدیک می‌کند. نگرش ترتیبات‌محور به معنای جست‌وجوی ترتیبات ایدئال اجتماعی است. یکی از دلایلی که سن را به رویکرد تحقق‌محور مایل می‌سازد آن است که وی عقیده دارد دفاع از مجموعه یکتایی از اصول کامل عدالت کاری است ازلحاظ منطقی و عقلی، دشوار و راهی است پر از سنگ و خار (Ibid.: 11).

او برای نشان دادن پیچیدگی غیرقابل حل نظریه «جامعه عادلانه» به یک مثال متوسل می‌شود. او داستانی ساده را بیان می‌کند که در آن یک فلوت و سه کودک وجود دارد. آنا، کودک اول، معتقد است که چون فقط او در بین سه متقاضی فلوت قادر است آن را بنوازد، فلوت باید به وی داده شود. باب، کودک دوم، بر این باور است که فلوت باید به او داده شود چون او در بین سه کودک از همه فقیرتر است و هیچ وسیله‌ای برای بازی ندارد. ازاین‌رو فلوت می‌تواند تنها اسباب‌بازی او باشد و برایش لذتی بی‌حدوحصر را فراهم آورد. کارلا، کودک سوم، معتقد است که فلوت باید به او داده شود زیرا او فلوت را در مقابل کاری که انجام داده است، به‌عنوان دستمزد دریافت کرده است و بنابراین حق دارد

1. Arrangement-focused
2. Realization-focused

Archive of SID

www.SID.ir

از حاصل کارش لذت ببرد. سن این پرسش را مطرح می‌کند که کدام‌یک از این سه نفر برمبنای عدالت حق دارد مالک فلوت باشد؟ پاسخ آمارتیا سن به این پرسش آن است که هیچ ساختاری وجود ندارد که بتواند پاسخی قطعی و تغییرناپذیر به این سه درخواست بدهد و بدون تردید اعلام کند که تملک فلوت برمبنایی عادلانه انجام شده است.

امر واقع این است که هیچ‌گونه راه‌حل یک‌بعدی برای پرسش وجود ندارد. فقط وقتی مشکل حل می‌شود که شخص بتواند ذهنیت و مبانی نگرشی خود را نیز برای شناخت عدالت مورد استفاده قرار دهد. سه متقاضی فلوت براساس سه بینش تأکید بر متعالی کردن انسان، فقرزدایی و حق برخورداری از ثمره کار، هریک حق تملک فلوت را در چارچوبی عادلانه دریافت می‌کنند. بنابراین اینکه مالک فلوت کدام‌یک از سه کودک باشد، به این موضوع که فلسفه عدالت را شخص چگونه می‌بیند، وابسته است. باب که فقیرترین کودک است، براساس فلسفه برابری‌خواهان می‌تواند مالک عادلانه فلوت باشد. آزادی‌خواهان کارلا را مالک عادلانه فلوت می‌دانند زیرا او برای دریافت فلوت کار کرده است و در نهایت مطلوبیت‌خواهان عقیده دارند که آنا باید فلوت را دریافت کند زیرا او بیش از سایرین از داشتن فلوت لذت خواهد برد و با نواختن آن بیشترین مطلوبیت را کسب خواهد کرد. با این اوصاف عادلانه است که فلوت به او برسد (Ibid.: 14).

به‌نظر سن هریک از فیلسوفان عدالت یک نقطه کانونی را برای قضاوت خویش برگزیده‌اند: نظریه‌های مبتنی‌بر مطلوبیت، رضایتمندی و شادمانی جامعه را و نظریه‌های مبتنی‌بر منابع، درآمد یا مصرف (رفاه) بالاتر را مهم‌ترین اطلاعات برای قضاوت درباره عدالت اجتماعی دانسته‌اند. سن به هیچ‌یک از دو رویکرد مذکور تعلق ندارد بلکه رویکرد مبتنی‌بر آزاد بودن (یا قادر بودن) را انتخاب می‌کند. جامعه‌ای عادلانه است که افراد بتوانند اولویت‌ها و خواست‌های زندگی خویش را آن‌گونه که می‌اندیشند برآورده سازند (Ibid.: 231).

او همچنین بسط و تعمیق آزادی را مهم‌ترین راهکار رفع بی‌عدالتی می‌داند، زیرا هم از جهت فرصت‌ها و هم از جهت فرایندها ارزش بیشتری فراهم می‌کند (Ibid.: 228). البته

Archive of SID

www.SID.ir

سن از موضع اختیارگرایی محض (لیبرتارین) به آزادی نمی‌نگرد بلکه تصریح می‌کند هم‌زمان با فرصت‌هایی که آزادی در اختیار جامعه قرار می‌دهد مسئولیت‌های آنها نیز در قبال تصمیماتی که آزادانه می‌گیرند بالا می‌رود. بنابراین دیدگاه قابلیت در دل خود، پایبندی به وظایف و تکلیف‌گرایی را همراه دارد (Ibid.: 19). این ویژگی در نگرش‌های بدیل مانند مطلوبیت‌گرایی وجود ندارد.

ویژگی نظریه سن در آن است که بی‌عدالتی توزیعی (فقر) را به محرومیت از توانمندی‌ها و شکوفا نکردن قابلیت‌ها بازمی‌گرداند، به‌نحوی‌که انسان‌های توانمند خواهند توانست از فقر نجات یابند. وی براساس این نظریه «قابلیت» را مطرح می‌کند و مفهوم آزادی را بسط می‌دهد (Ibid.: 232-258). به‌نظر او آزادی به مفهوم ایجابی (به معنای داشتن قدرت) و توانمند ساختن محرومان راهکار رفع فقر است، نه بازتوزیع درآمدها. نظام بازار به‌دلیل اینکه امکان‌ها و انتخاب‌های بیشتری برای شکوفایی قابلیت‌ها و فرصت‌های برابر به مردم می‌دهد، کاملاً در راستای بهبود عدالت عمل می‌کند (سن، ۱۳۸۱). وی گرچه برخلاف رالز استقرار عدالت را از نهادهای اساسی یک نظام شروع نمی‌کند اما در مسیر تحقق عدالت اجتماعی نقش مهمی برای تغییر ساختارها و نهادها قائل است. به‌نظر سن برای بهبود عدالت، ما نیازمند دو دسته تدابیر اصلاحات نهادی و تغییرات رفتاری هستیم (Sen, 2009: 111).

۱-۵ ارزیابی

اگرچه پیچیدگی‌های طراحی نظریه عدالت برکسی پوشیده نیست، اما رویکرد سن نیز بسیار افراطی به‌نظر می‌رسد زیرا برای بسیاری از سؤالات وی، پاسخ‌های روشنی وجود دارد. نقد دیدگاه سن بدین‌علت ضرورت دارد که اگر آن را بپذیریم از اساس نیازی برای کشف ضوابط یک نظام اجتماعی (یا اقتصادی) عادلانه نخواهد بود. نقطه ضعف این نگرش آن است که با فرض سنجش موقعیت‌های اقتصادی عادلانه یک جامعه یا جوامع با

Archive of SID

www.SID.ir

یکدیگر، در مقام تجویز و توصیه‌های سیاستی، چاره‌ای جز داشتن اصول، ضوابط و قواعدی برای برقراری عدالت نیست.

جدول ۱ چکیده ارزیابی نظریات

صاحب نظریه	نقطه کانونی نظریه	مهم‌ترین نقد نظریه
هایک	حقوق سلبی فردی با محوریت آزادی	نفی حقوق ایجابی و نفی ماهیت جامعه و در نتیجه تهی کردن عدالت اجتماعی، عدم ارائه استدلال برای نکات مهم
رالز	قرارداد اجتماع در شرایط پرده نادانی	نفی خیر مشترک و درعین‌حال ابتنا بر دیدگاه انسان‌شناسی
پازنر	بیشینه‌سازی ثروت جامعه	توجه صرف به پیامدگرایی اعمال و نفی مبنای ثابت برای تعیین حقوق
والزر	تفکیک قلمروها و ارائه معیارهای متکثر و زمینه‌ای در داخل هر قلمرو، مهم شمردن نفی سلطه به‌جای نفی انحصار	عدم تعیین معیارها یا حداقل روش کشف، معیارهای عدالت در داخل هر قلمرو
سن	توجه به آزادی‌های مثبت و حقوق ایجابی برای توانمند شدن، عمل‌گرایی با توجه به نیازهای اولیه	عدم ارائه مبنای فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق، انکار نیاز به یک نظریه متعالی و جامع

به بیان دیگر حتی اگر با تکیه بر شاخص‌های تطبیقی و مقایسه‌ای مانند شاخص‌های عمومی درآمد، سلامت، آموزش و بهداشت دانستیم که وضعیت اقتصاد ایران نسبت به یک دهه قبل ناعادلانه‌تر شده است، چه راهکارهایی برای بهبود وضع سلامت و درآمد باید در پیش گرفت؟ آیا ما برای بهبود درآمد، سلامت و سواد مجاز به نقض حقوق و

Archive of SID

www.SID.ir

آزادی‌های بخشی از مردم هستیم؟ آیا می‌توان به وضع مالیات‌های کمرشکن یا دولتی کردن اقتصاد، سلامت و آموزش اقدام کرد؟ آیا مجازیم برای کاهش فساد اقتصادی هر مفسد کوچکی را به پای چوبه دار بفرستیم؟ به‌نظر نمی‌رسد جواب سن به این پرسش‌ها مثبت باشد، اما نفی نظریه متعالی و جامع چنین ابهاماتی را مطرح می‌کند. با فرض اینکه در همه جوامع رفع گرسنگی، بی‌سوادی، بیماری و ... گامی به‌سوی عدالت است، نمی‌توان خود را از داشتن نظریه جامعی برای شناخت عدالت بی‌نیاز دانست؛ زیرا صدها پرسش مانند موارد فوق بی‌پاسخ خواهد ماند؟ تا زمانی که تکیه‌گاه موجهی در میان نظریات چیستی عدالت نداشته باشیم، نمی‌توانیم به این‌گونه پرسش‌ها پاسخ دهیم یا مطمئن باشیم که سیاست برون‌رفت از موقعیت ناعادلانه، به وخامت اوضاع در دیگر حوزه‌ها منجر نخواهد شد.

۶ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به‌طور خلاصه نقاط قوت و ضعف هریک از پنج دیدگاه مذکور در جدول فوق نشان داده شده است. از میان این نظریات، آمارتیا سن به عدم ضرورت و مطلوبیت یک نظریه جامع عدالت (دست‌کم به‌صورت متعالی) معتقد است. چنان‌که گفتیم این دیدگاه با چالش‌های جدی روبه‌روست و پرسش‌های زیادی را بی‌پاسخ می‌گذارد. نظریه‌های جان رالز و مایکل والزر نیز نکات آموزنده‌ای درخصوص سازوکار شناخت اصول عدالت اجتماعی و نسبت عدالت در حوزه‌های مختلف با خود دارند اما جواب آنها به چیستی ماهیت عدالت و قواعد آن محل تأملات جدی است که به برخی از آنها در متن مقاله اشاره شد. دو نظریه دیگر یکی عدالت را به «بیشترین آزادی برابر» فرومی‌کاهد (اختیارگرایی) و دیگری عدالت را به «بیشترین ثروت اجتماعی» تقلیل می‌دهد (رفاه‌گرایی).

همان‌طورکه ملاحظه می‌شود سؤال از ماهیت عدالت همچنان مهم‌ترین پرسش هنجاری پیش‌روی اندیشمندان اجتماعی است و تا تکلیف آن روشن نشود، سطوح اثباتی

Archive of SID

www.SID.ir

بحث مانند معیارهای عدالت و فراز و فرود عدالت در جوامع مختلف و تأثیر سیاست‌ها بر شاخص عدالت پیشرفت چندانی نخواهد کرد. شاید به همین دلیل است که متفکرانی با دغدغه‌های واقعیت‌گرا (مانند سن) تلاش می‌کنند راه فراری برای بررسی‌های فلسفی عدالت بیابند و زودتر خود را به مسند توصیه‌های سیاستی برسانند.

نکته قابل توجه آن است که در این میان جای خالی نظریه‌ای با خاستگاه فلسفه اخلاق «وظیفه‌گرایی یا فضیلت‌گرایی» مشهود است. پتانسیل‌های بالقوه‌ای که در منابع اسلامی و شیعی برای نظریه‌پردازی عدالت وجود دارد در کنار ضرورت تدارک نظریه‌ای بومی، این وظیفه را بر دوش اندیشمندان جامعه قرار می‌دهد تا به‌سوی یک نظریه منسجم و روزآمد اسلامی گام‌های جدی بردارند.

Archive of SID

www.SID.ir

منابع و مآخذ

۱. توسلی، حسین (۱۳۷۵). *مبانی نظری عدالت اجتماعی*، تهران، نشر بنیاد مستضعفان.

۲. رالز، جان (۱۳۸۳). *عدالت به‌مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، نشر ققنوس.

۳. ـــــــ (۱۳۸۷). *نظریه عدالت*، ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

٤. سالیوان، راجر (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

۵. ساندل، مایکل (۱۳۷٤). *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

٦. سن، آمارتیا (۱۳۸۱). *توسعه به‌مثابه آزادی*، ترجمه حسین راغفر، تهران، نشر کویر.

۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳٦۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، نشر صدرا.

۸. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۱). *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.

۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰). *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نشر نقش و نگار.

۱۰. ـــــــ (۱۳۸۸). *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نشر نقش و نگار.

۱۱. گزل، سیلویو (۱۳۸۳). *نظام اقتصاد طبیعی*، ترجمه سیدابراهیم بیضایی، تهران، نشر سمت.

۱۲. لاک، جان (۱۳۸۷). *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.

۱۳. لنگهاوزن، محمد (۱۳۷٦). «کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟»، *نقد و نظر*، ش ۲ و ۳.

۱٤. مارکس، کارل (۱۳۷۹). *سرمایه*، ترجمه ایرج اسکندری، تهران، نشر فردوس.

۱۵. والزر، مایکل (۱۳۸۹). *حوزه‌های عدالت*، ترجمه صالح نجفی، تهران، نشر ثالث.

۱٦. هابز، توماس (۱۳۸۰). *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

17. Albee, E. (2002). *A History of English Utilitarianism*, London, Routledge Press.

18. Arons, Eric (2009). *Hayek Versus Marx*, New York, Routledge.

Archive of SID

www.SID.ir

19. Bojer, H. (2003). *Distributional Justice*, New York, Routledge.
20. Harsanyi, J. C. (1982). *Morality and the Theory of Rational Behavior, In Sen and Williams, Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press.
21. Hayek, F. V. (1976). *The Mirage of Social Justice*, New York, Routledge.
22. Konow, J. (2003). "A Positive Analysis of Justice Theories", *Journal of Economic Literature*.
23. Nozik, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books.
24. Posner, Richard (1981). *The Economics of Justice*. Harvard University Press.
25. Sandel, M. (2009). *Justice: What's the Right Thing to Do?*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
26. _____ (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.
27. Sen, Amartya (2000). "Social Justice and the Distribution of Income", Handbook of Income Distribution, Vol. 1, Ch. 1.
28. _____ (2009). *The Idea of Justice*, New York, Allen Lane.

Archive of SID

www.SID.ir

Archive of SID

www.SID.ir