



به نام خدا



# گزارش کارشناسی

## نوشتاری در باب اخلاق و اقتصاد



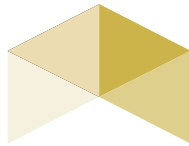
موسسه عالی پژوهش تأیید صلاحیت‌های

اقتصاد و سرمایه‌گذاری





موسسه عالی پژوهش‌های اقتصادی



## نوشتاری در باب اخلاق و اقتصاد

تهیه و تدوین: حسین راغفر  
ناظر علمی: گروه اقتصاد و سرمایه‌گذاری

شماره مسلسل: EI۲۴DF (۹۸/۱۹)  
تاریخ انتشار گزارش: ۹۸/۲/۳۰

واژه‌های کلیدی:  
عدالت اجتماعی  
سرمایه‌داری  
عدالت اقتصادی  
حقوق طبیعی  
آزادی  
اخلاق اقتصادی  
بهره‌وری



خواننده گرامی از طریق  
اسکن بارکد، می‌توانید جهت  
شرکت در نظرسنجی این  
کتاب به لینک مربوط به آن  
مراجعه کنید.



پیشگفتار مؤسسه .....	۴
نوشتار اول: اخلاق، راهنمای سیاست‌ها و عمل اقتصادی.....	۶
مقدمه.....	۶
۱- کارایی و عدالت.....	۸
۲- اخلاق اقتصادی و عدالت اقتصادی.....	۱۳
نوشتار دوم: نظریه‌های عدالت اقتصادی.....	۱۶
۱- نظریه‌های عدالت اجتماعی با جهت‌گیری خودخواهانه.....	۱۷
۱-۱- قید فردگرا.....	۱۷
۱-۲- نظریه‌های عدالت توزیعی سرمایه‌داری مبتنی بر سهم مشارکت	
عوامل.....	۱۹
۱-۲-۱- نظریه بهره‌وری نهایی.....	۱۹
۲- نظریه مارکسیستی سهم مشارکت: نظریه بهره‌وری متوسط.....	۲۱
۳- نظریه‌های حقوق طبیعی یا استحقاق.....	۲۵
۳-۱- چالش‌هایزی.....	۲۵
۳-۲- حقوق طبیعی از نظر جان لاک.....	۲۹
۴- نظریه استحقاق نازیک.....	۳۶
۵- نظریه‌های عدالت به مثابه آزادی.....	۴۲
۵-۱- اخلاق اقتصادی فریدمن.....	۴۴
۶- جمع‌بندی.....	۵۰
منابع.....	۵۴

## پیشگفتار مؤسسه

بدون تردید فقدان درک روشنی از عدالت و چگونگی تحقق آن در جامعه یکی از کاستی‌های فکری- فرهنگی است که خود را به صورت شکست در تحقق آرمان‌های آن جامعه متجلی می‌کند.

مفهوم عدالت خود در طول تاریخ فلسفه سیاسی و در عمل اقتصادی با اختلاف نظرهای زیادی مواجه بوده است و امکان اجماع بر یک درک واحد از آن را دشوار کرده است. بنابراین رویکردهای مختلف به نظریه‌های عدالت مطرح شده است که در برخی هدف یافتن نظم‌های اجتماعی تمام و کمال عادلانه و در برخی رتبه‌بندی ترتیبات و نظم‌های اجتماعی مختلف است. از این رو در این نوشتار تلاش شده است ضمن مروری بر الزامات اخلاقی کارکرد یک نظام بسامان و مفهوم عدالت، تلاش‌های نظری که اقتصاددانان در دهه‌های اخیر برای عادلانه کردن سهم عوامل تولید مبذول داشته‌اند مورد توجه قرار گیرد.





شناخت و ارزیابی این نظریه‌ها که بر بسیاری از سیاستگذاری‌های ملی و بین‌المللی موثر هستند، مقدمه‌ای برای تکمیل بنیان‌های تحلیلی تصمیم‌گیران اجتماعی و اقتصادی و در نهایت بهبود سیاستگذاری‌های عدالت محور در کشور به شمار می‌رود.

شهرام غفاری  
رئیس مؤسسه  
بهار ۱۳۹۸

کلمات کلیدی

- عدالت اجتماعی
- سرمايه‌داری
- عدالت اقتصادی
- حقوق طبیعی
- آزادی
- اخلاق اقتصادی
- بهره‌وری

تاکید علم اقتصاد بر کارایی اقتصادی است که "کارایی تخصیصی" یا "بهینگی پارتو" نیز نامیده می‌شود. معمولاً تعداد زیادی بهینه‌های پارتو وجود دارند که بسیاری از آنها با هر ضابطه اخلاقی ناعادلانه و غیرمنصفانه ارزیابی می‌شوند. بنابراین، در بهترین وضعیت می‌توان نتیجه گرفت که کارایی اقتصادی یک شرط لازم برای یک اقتصاد به لحاظ اقتصادی عادلانه یا منصفانه است اما شرط کافی برای چنین اقتصادی نیست.

اما واقعیت از اینهم بدتر است، چون بدون وجود ابزاری که برندگان آسیب‌های بازندگان را جبران کنند ممکن است دستیابی به وضعیت بهینه پارتو بسیار مشکل شود اگر غیرممکن نباشد. برای کسانی که می‌خواهند دنیای منصفانه‌تر و عادلانه‌تری وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد هدف دستیابی به کارایی اقتصادی بشدت تضعیف می‌شود. اگر اقتصاددانان موضع قدرتمندتری در بیان عدالت نداشته باشند به نظر می‌رسد مسئولیت خود را وانهاده‌اند.

این نکته نشان می‌دهد که اقتصاددانان در مقام سیاستگذار و مشاور سیاستی با یک معما مواجه هستند. از یک سو، یک چشم‌انداز صرفاً مبتنی بر کارایی اقتصادی، قانع‌کننده نیست. از سوی دیگر، آموزش‌های رسمی آنها احتمالاً شامل فلسفه اخلاق یا رشته‌های دیگری نمی‌شود که به حل مسائل اخلاقی‌ای کمک می‌کنند که سیاستگذار با آنها مواجه می‌شود. وقتی اقتصاددان در چنین موقعیتی قرار می‌گیرد این دیدگاه را اتخاذ می‌کند که انصاف یا عدالت اقتصادی موضوعاتی اختیاری هستند. این نکته به نوبه خود می‌تواند آنها را به حمایت از یک هدف مطلوبیت‌گرای ساده یا هدف حداکثر کردن منافع اجتماعی با هزینه کمتر هدایت کند.

در تعریف اصولی که به نهادهای حاکم جوامع شکل می‌دهند و آنها را مقید می‌کنند، جوامع آشکارا دچار سردرگمی هستند. اما حتی در مواردی که قواعد سیاسی نظام تدبیر و تمشیت امور<sup>۱</sup> صورت‌بندی‌های روشنی داشته باشند، مفاهیم فلسفی

1-governance

ژرف تری از حقوق و تعهدات انسان در بستر اجتماعی باید مشخص شده و مورد بحث قرار گیرند. شاید تا حدودی متناقض به نظر برسد که بنیان‌های نامشهود فلسفه اجتماعی تنها از طریق یک مهندسی مشهود تعیین نمی‌شوند. همچنین ساختار این بنیان‌های نامشهود تأثیر مستقیم مشهود چندانی بر روی پیرایه‌های افزوده شده به روبنای اخلاق و حقوق، آن‌گونه که استفاده عملی از آن حکم می‌کند، ندارد.

این بی‌میلی در شکل دادن به یک آداب و رسوم جامع به عنوان راهنمای سیاست‌های بخش عمومی در جامعه ایرانی به شدت مشهود است. در حقیقت، یک دودلی و تردید آشکار درباره سازوکار بازار آزاد وجود دارد، سازوکاری که تخصیص کالاها و منابع را در بخش فردگرایی اقتصاد تعیین می‌کند در افواه و افکار عمومی با نوعی ظن و تردید در کارکردهای آن مواجه بوده است.

در یک اقتصاد بازار آزاد و فردگرا، از یک سوی توجه زیادی به مفاهیم آرمانی مسئولیت فردی شده است که از جمله آنها می‌توان به فرصت پیشبرد توانایی‌های یک فرد به مرزهای آن، رقابت در میان افراد و بنگاه‌ها فقط بر مبنای ویژگی‌های مرتبط و پیشرفت سریع در پایه‌های مادی اشاره کرد که اقتصاد بازار می‌کوشد آنها را ترغیب کند. اما از سوی دیگر، کسب سود تا حدودی مورد تردید است و محافظت از منافع جامعه و به ویژه گروه‌های خاصی در مقابل نیروهای رقابتی بازار به عنوان یک ضرورت در نظر گرفته می‌شود، تغییرات اجتماعی ناشی از ابداعات مبتنی بر بازار و رشد سریع از یک سو توصیه می‌شوند و از سوی دیگر نفی می‌شوند.

این نگرش که از یک سوی فرد به دنبال تجلیات مادی زندگی است در مقابل نگرش متعارض دیگری که نسبت به کارکرد نیروهای رقابتی بازار برای کسب سود، دچار تردید می‌شود، به لحاظ عقلی مغایرت ندارد. این ماهیت مغایر نگرش‌ها، حکایت از آن دارد که یک فلسفه اقتصادی حتی روشن و دارای سازگاری درونی، ضرورتاً ممکن است توسط عموم مردم درک نشود چه رسد به اینکه درک واحدی از آن داشته باشند.



منشأ عمده‌ترین تردیدهایی که درباره اقتصاد بازار آزاد وجود دارد، به سازوکارهای توزیعی این نظام مربوط می‌شود - یعنی به شیوه‌ای که در آن نظام اقتصادی محصول اجتماعی را در میان صاحبان منابعی که در تولید آن همکاری کرده‌اند، توزیع می‌کند - و این یک امر اتفاقی نیست و اتفاق گسترده‌ای در این زمینه وجود دارد.

علی‌رغم این تبعیت ناقص از نظام سرمایه‌داری، کارایی این نظام موجب پذیرش آن در جوامعی می‌شود که ماهیت باورها و اخلاق اقتصادی در آن جوامع مبهم است. اقتصاددانان، فعال اقتصادی و سایر مدافعین این نظام سرمایه‌داری با ارجاع به عملکرد ضعیف و یا ناکارآمد اقتصادهای دیگر موفق بوده‌اند با توسل به عباراتی که عموم مردم آنها را درک نمی‌کنند چنین استدلال کنند که بازارهای رقابتی منابع را به شیوه‌ای توزیع می‌کنند که "محصول اجتماعی را حداکثر می‌کند".

اما اگر کسی استدلال کند که بازارهای رقابتی محصول اجتماعی را حداکثر می‌کنند، مطالباتی را در مورد محصول به طور برابر یا به طور عادلانه و یا به طور اخلاقی توزیع می‌کنند، باید یک نظریه به خوبی تعریف شده عدالت اقتصادی را ارائه کند که بر قضاوت‌های ارزشی استوار است؛ و این در حالی است که این قضاوت‌های ارزشی از وضوح و روشنی بسیار کمتری نسبت به این گزاره برخوردارند که "بیشتر بهتر از کمتر است" که از اصول پذیرفته شده در اقتصاد فردگراست. نکته قابل توجه این است که صورت‌بندی و دفاع اقناع‌کننده از نظریه‌های عدالت اقتصادی بسیار مشکل‌تر است تا از نظریه‌های کارایی اقتصادی.

بنابراین نظام‌نامه یک اقتصاد کل‌نگر برای یک جامعه شامل مجموعه منسجمی از باورهای پذیرفته شده مربوط به کارایی و عدالت است که با آن سازوکار اقتصادی، به کمک یا به همراه دستگاه اقتصاد دولتی، کارکردهای تخصیصی و توزیعی خود را انجام می‌دهد. آیین نظام‌نامه باید به مثابه یک راهنمای اخلاق اجتماعی ارتباط منطقی با عمل و انفعال دولت داشته باشد، و به مثابه یک موضوع سیاسی عملی به‌طور گسترده‌ای مورد پذیرش شهروندان قرار گرفته باشد. این مجموعه اصول فلسفی اقتصاد که حتی باید بیشتر در حوزه اقتصادی مصداق داشته باشد تا در حوزه سیاسی،



به شکل متقاعد کننده و قابل درکی در ایران صورت‌بندی نشده است، به ویژه وقتی به جنبه‌های عادلانه توزیع در آمد پرداخته می‌شود.

به این ترتیب اقدامات قوای مقننه، اجرایی و قضایی بدون ارجاع به این مجموعه اصول راهنمای عمیقاً جاافتاده و به‌طور گسترده‌ای پذیرفته شده، شکل می‌گیرند و بنابراین نه تنها جهت‌گیری همسو با یکدیگر و در جهت تحقق یک جامعه عادلانه ندارند بلکه در موارد گوناگون و متعدد می‌توانند در تعارض با یکدیگر و با اصول عدالت اجتماعی عمل کنند. در عوض و به‌طور مشخص در ارتباط با عدالت توزیعی هر یک از این قوا حرکت‌های برهم‌افزایی در حول حفظ وضع موجود انجام می‌دهند که عمدتاً محرک آنها قدرت سیاسی، جلب آراء رأی دهندگان، یا تبلیغات موفق احزاب سیاسی است که سیاست‌های رفاهی توزیعی آنها وعده‌های ناظر به آینده است.

شاید این بی‌شکل بودن به‌خاطر فقدان اصول راهنمای اخلاقی در ابتدای امر نامطلوب نباشد و در حقیقت ممکن است به نیل به پایداری و ثبات اجتماعی کمک کند. دولت مردمی باید به اندازه کافی انعطاف‌پذیر باشد تا تغییر نگرش‌های اجتماعی و ساختارهای قدرت را در یک جامعه در حال تحول منعکس کند. گرایش‌های متصلب فلسفه خشک و انعطاف‌ناپذیری که به سهولت قابل تبدیل به مشخصه‌های زمان حاضر نمی‌شوند، می‌توانند مانع از انطباق‌های ضروری با کارکرد سیاسی شوند.

مردم‌سالاری در ذات خود سیاست‌های برهم‌افزا است. جایی که موفقیت مستمر آن مشروط به این است که منافع گروه‌های رقیب را در برگیرد و می‌کوشد تا حرکت‌های مختلف را با قید حفظ وضع موجود همسو و منطبق کند. مردم‌سالاری برای انطباق خود با اصول راهنمای اخلاقی در حوزه اقتصاد نیازمند ثبات اجتماعی است و در صورت بروز تحولات شدید ادواری، ناتوان از انطباق با این اصول اخلاق اجتماعی است؛ ناتوانی‌ای که ویژگی مشترک اشکال دیگر دولت‌ها است.

اما از سوی دیگر، جایی که کارکرد روزمره دولت به مثابه عامل اجتماعی نسبت به فشارهای صاحبان قدرت و منافع صاحبان ثروت حساس است و تقریباً بدون استثنا هر سیاست و اقدام اقتصادی پیامدهای مستقیم یا غیرمستقیم توزیعی به زیان منافع عمومی دارد، خطراتی ثبات و پایداری نظام را تهدید می‌کنند. این امر یک ویژگی ذاتی فرایندهای دولتی است که در غیاب یک اخلاق اقتصادی نتیجه‌ای بدیهی است؛ اخلاقی که به روشنی و وضوح تعریف نشده باشد.

یک فرایند سیاسی مردم سالار آرمانی غیر قابل حصول، شکلی از رقابت سیاسی محض را توصیه می‌کند - یعنی شرایطی که در آن هر گروه از شرکت کنندگان تنها سهمی متناسب با اندازه گروه خود، در اختیار دارد. انقلاب ارتباطات راه دور، سازمان صاحبان قدرت و منافع را قادر ساخته است تا با هدایت و هماهنگی، فشار بر روی مقامات منتخب را تبدیل به یک مسأله عادی و متداول کنند. جایی که تصمیمات توزیعی اتخاذ می‌شوند، این گروه‌ها که انگیزه‌های مالی قوی دارند و دارای منابع کافی هم هستند، با اعمال فشار همه چیز را به نفع خود تغییر می‌دهند. در زیر پوشش حمایت از منافع مردم و رای دهندگان در یک فرایند انتخاباتی، اشکال کمابیش فریبکارانه نفوذ رشد می‌کنند. این گروه‌ها در پناه شعارهایی که نتایج آنها برای عموم مردم قابل درک نیست می‌کوشند تا وارد مجامع تصمیم‌گیری شوند و با نفوذ در کردیورهای پارلمان‌ها سهم عمده‌ای از منافع سیاسی - اقتصادی خاصی را به نفع خود مصادره می‌کنند. بدون یک اخلاق اقتصادی صریح، مداخله دولت در فرایند اقتصادی، و به‌ویژه در فرایند بازتوزیعی، اغلب موجب می‌شود که منافع جبرانی گروه‌های گسترده‌ای از شهروندان به سهولت نادیده گرفته شود و درست بر خلاف تصور رایج، معمولاً همین گروه‌های میانه و پایین هستند که به ویژه در فرایندهای بازتوزیعی به گروه‌هایی که در موقعیت تصمیم‌گیری‌های سیاسی قرار دارند یارانه می‌دهند.

آنچه که تحت عنوان اخلاق کاربردی در کشورهای آنگلو ساکسن متداول است اخلاق را صرفاً به صورت یک عامل تصحیح‌کننده "عقلانیت اقتصادی" به کار می‌گیرد و از "اقتصاد اخلاقی" <sup>۱۱</sup> به صورت تقلیل کارکردی اخلاق در علم اقتصاد استفاده می‌کند. در مقابل باید جهت‌گیری را تغییر داد و بر هنجاری بودن ذاتی خود عقلانیت اقتصادی تاکید کرد و یک مفهوم جامع از عقلانیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق در نظریه اقتصادی ارائه کرد. در این رویکرد جایگزین، چارچوب اجتماعی‌ای که در آن یک اقتصاد بازار اجتماعی واقعا متمدن باید استقرار یابد توصیف می‌شود.

اگر هدف سیاست‌های بخش عمومی - اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی - ارتقاء زندگی انسان است باید این حکم عمومی را دقیق‌تر کنیم؛ چگونه؟

فعالیت اقتصادی مبتنی بر تقسیم کار یک فرایند اجتماعی است که برای تامین نیاز انسان در حفظ و تداوم کیفیت زندگی صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد که در طبیعت

اشیاء یک شکل اجتماعی عقلانی در فعالیت اقتصادی نهفته است که اگر قرار باشد معنادار باشد باید در خدمت زندگی جهت گیری شده باشد.

اما در نظریه اقتصاد بازار مدرن، بیشتر و بیشتر منطق ذاتی اقتصاد در تناقض با درک ما و اندیشه‌های حاکم درباره زندگی خوب و روش‌های زندگی در یک جامعه بسامان و عادلانه با شهروندان آزاد و برابر قرار دارد. این منطق از یک سو بیکاری مردم را محکوم می‌کند و از سوی دیگر در بازار کار با فشار فزاینده کار پرمشقت، گروهی را به انقیاد گروه دیگر در می‌آورد؛ و آن را بهبود مستمر "بهره‌وری" می‌نامد و همزمان ناتوان از تامین حداقل نیازهای اساسی در دسترسی به یک زندگی انسانی برای همگان است. این منطق یک رشد اقتصادی بی‌ترحم را ارائه می‌کند که سطوح بالای زندگی و مصرف را برای بخشی از افراد فراهم آورده است اما به هزینه محیط‌زیست و پیدایش بحران‌های دائمی برای نسل‌های گذشته، حال و آینده بشر. به خاطر محدودیت الگوی این منطق (که به لحاظ علمی کاملاً موجه است) در طبقه‌بندی‌های عقلانیت اقتصادی، علم اقتصاد محض فاقد طبقه‌بندی‌های اخلاقی فلسفی لازم الاجراست. خوشبختانه، اخلاق فلسفی معاصر طی سال‌های اخیر پیشرفت قابل ملاحظه‌ای بر حسب "دقت" داشته است به طوری که "اخلاق کاربردی" هر روز بیشتر و بیشتر در مباحث عمده اجتماعی-سیاسی حضور پیدا کرده است. اما صرفاً کافی نیست که اخلاق را به عنوان جایگزین یا تصحیح کننده عقلانیت اقتصادی بکاربریم. در پس منطق اقتصادی بازار همواره هنجارها قرار دارند- در نتیجه باید آن را در درون تفکر اقتصادی ابراز کنیم و آن را در پرتو منطق اخلاقی مورد بررسی قرار دهیم. شناخت دقیق فرایندهای تفکر که مطابق با منطق درونی بازار باشد و زوایای پنهان لحظات هنجاری را آشکار کند. تامل انتقادی درباره بنیان‌های هنجاری منطق درونی بازار وظیفه مشخص اخلاق اقتصادی است که بیش از "اخلاق کاربردی" از یک سو و "علم اقتصاد هنجاری" از سوی دیگر است.

کانت مسیر تاملی به بلوغ و جهت‌گیری استقلال در زندگی را روشنگری یا "ظهور انسان از نارسایی و عدم بلوغ خود ساخته" نامید<sup>۱</sup>. مهمترین وظیفه اصیل اخلاق عقلانی مدرن تاکید بر آزادی انسان برای تعیین زندگی خودش است.

اخلاق اقتصادی مدرن باید این الزام اخلاق مدرن، به ویژه به صورت تامل انتقادی

۱- نگاه کنید به ایمانوئل کانت "پاسخی به پرسش روشنگری چیست؟" در مکتوبات سیاسی ۶۰-۵۴ در ص ۵۴.

در قلمرو اقتصاد را تامین کند و اینکه باید بتواند با ایدئولوژی‌های فوق العاده پرنفوذ و دیدگاه‌های گروه‌های قدرتمند صاحب منافع مقابله کند. به این ترتیب نیازمند شکلی از تفکر عقلانی درباره مباحث بنیادین در اخلاق اقتصادی هستیم که خود نیازمند مطالعه مستقلی است.

برای روشن‌تر شدن نقش اخلاق در تعیین سیاست‌های اقتصادی لازم است اشاره‌ای به جهت‌گیری‌های دو اقتصاد موفق جهان داشته باشیم که توانستند به سرعت بر مصائب عظیم جنگ غلبه کنند و کشورهای خود را از ویرانه‌های بجا مانده از جنگ به الگوهای موفق پیشرفت و توسعه مبدل کنند. این دو کشور ژاپن و آلمان هستند. همچنین لازم است ابتدا به اخلاق اقتصادی که حداکثر سود را شعار ویژگی‌های بنگاه‌ها قرار داده‌اند اشاره کنیم. در این نگاه، انسان موجودی است خودخواه<sup>۱</sup> و بیشینه‌خواه<sup>۲</sup>. در این نگاه به انسان، او به تنهایی مسئول همه نتایج زندگی خود است. در حالی که انسان همچنین دارای ویژگی‌های دیگری همچون دگرخواهی و عدالت‌طلبی نیز هست. انسان‌ها در محیط‌های متفاوتی با ظرفیت‌ها و فرصت‌های کاملاً متفاوتی به دنیا می‌آیند و رشد می‌کنند و بدیهی است که بخش قابل توجهی از ظرفیت‌های بسیار متفاوت آنها موهون منابع و فرصت‌های متفاوتی است که در اختیار داشته‌اند. اقتصادها نظام‌هایی هستند که به وسیله آنها منابع کمیاب بین افراد و طرف‌های رقیب توزیع می‌شود. به ویژه اینکه اقتصادها نظام‌های تخصیصی‌ای هستند که یک بعد تعاملی یا تجمیع‌کننده دارند. آنچه افراد انجام می‌دهند منجر به الگوهای تجمیعی‌ای می‌شوند که به نوبه خود تغذیه‌کننده چیزهایی هستند که تعیین می‌کنند افراد چه کار انجام دهند؛ به عنوان مثال آنها هستند که فرصت‌ها و انتظارات افراد را تعیین می‌کنند.

مبانی فکری و فرهنگی ژاپن بر اساس این درک از انسان استوار است که هدف زندگی حفظ کرامت انسان است و آنچه قوام بخش این کرامت است نیروی کار اوست. به این ترتیب اخلاق اقتصادی در این کشور بر پایه رشد مبتنی بر اشتغال کامل شکل می‌گیرد و شعار حداکثر کردن تلاش و سخت‌کوشی جایگزین شعار حداکثر کردن سود شده است. به همین دلیل است که در دوران افول اقتصادی برای

1- Self-interest

2- Maximizer

کاهش هزینه‌های بنگاه افراد اخراج نمی‌شوند بلکه درآمد همه کارکنان از مدیران عالی تا کارکنان زیردست به نسبت‌هایی کاهش می‌یابد تا به تلاش جمعی بر دوران افول غلبه کنند (نگاه کنید به نفی زاده ۱۳۹۴).

در ۱۹۴۸ لودویگ اِرهارد وزیر اقتصاد آلمان اصلاحات اقتصادی پس از جنگ دوم جهانی این کشور را با معرفی بازار اجتماعی آغاز کرد تا جایگزین اقتصاد متمرکز نازی بشود که به تدریج از ۱۹۳۶ تا بعد از جنگ بنا شده بود. اقتصاد بازار اجتماعی ای که با یک نظام بازار آزاد تلفیق شد و همراه با ارائه سخاوتمندانه خدمات اجتماعی و یک بازار کار کاملاً مقررات گذاری شده کار می‌کند. این اقتصاد بازار اجتماعی یک بازار آزاد اجتماعی است که از طریق یک بازار سرمایه خصوصی، نهادینه کردن آرامش اجتماعی از طریق هماهنگی بین کارفرما و کارگر، و تصویب یک قانون بی‌سابقه ضد کارتل کار خود را آغاز کرد (ون هووک، ۲۰۰۴).

## ۲- اخلاق اقتصادی و عدالت اقتصادی

**هر تفسیر از عدالت بر یک درک از مجموعه‌ای از اصول اخلاق استوار است که وظیفه آن تعیین ملاک‌های خیر و شرّ و درست و غلط است. از اینرو هر تفسیر از عدالت اجتماعی یک ارزش گذاری اخلاقی بر مبنای مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است و به این ترتیب هر وضعیت یا اقدامی عادلانه است که اخلاقی باشد.**

عدالت و آزادی دو مقوله‌ای هستند که بسیاری از متفکرین آن‌ها را ویژگی‌های ذاتی و طبیعی برای انسان ارزیابی کرده‌اند. از همین رو این مفاهیم تبدیل به ارزش‌های عام و جهانی شده‌اند و هیچ نظام فکری حاضر نیست متهم به قربانی کردن یکی در ازای نیل به دیگری شود. چرا که عدالت بدون آزادی عدالت نیست و آزادی بدون عدالت آزادی. اما در طول قرون متمادی همواره این دو، یا یکی و یا هر دو، یا یکی و هر یک به نسبتی، قربانی قدرت بوده‌اند. به علاوه، در موارد متعددی حتی حکومت‌هایی که با شعار دفاع از یکی (بدون ذکر تردید نسبت به دیگری) به قدرت رسیده‌اند چه بسا نه تنها مورد تردید را قربانی کرده‌اند بلکه به مورد مطلوب نیز جفا کرده‌اند. به نام

آزادی، آزادی را قربانی کرده‌اند و در دفاع از عدالت، ظلم‌ها بر عدالت روا داشته‌اند. از همین رو تلاش‌های خستگی ناپذیری توسط مصلحین و متفکرین جوامع مختلف صورت پذیرفته است تا از این دو مفهوم ابهام‌زدایی شود. تعبیر چامسکی ناظر بر ظلمی است که بر آزادی و عدالت هر دو رفته است وقتی می‌گوید "آزادی بدون فرصت یک هدیه شیطانی است، و امتناع از فراهم آوردن چنین فرصت‌هایی جنایت است". فقدان یک برداشت روشن از عدالت در طول حیات انقلاب اسلامی از جمله کاستی‌های نظری انقلابی است که مهمترین هدف آن تحقق عدالت بوده است.

"عدالت توزیعی" که "عدالت اجتماعی" یا "عدالت اقتصادی" نیز نامیده می‌شود همواره از جمله دغدغه‌های همه جوامع بشری بوده است. مباحث مربوط به عدالت اجتماعی، در گسترده‌ترین معنای خود، وقتی بروز می‌کنند که تصمیماتی موجب می‌شوند تا بر توزیع منافع و هزینه‌ها بین افراد یا گروه‌های مختلف اثر گذارند. به این ترتیب موضوع عدالت اجتماعی چگونگی توزیع عادلانه است که در سه قلمرو قدرت، ثروت و درآمد، و منزلت بررسی می‌شود. به این ترتیب بحث عدالت الهی به هیچ‌وجه موضوع بحث عدالت اجتماعی نیست. فرض بر این است آنچه که علت بی‌عدالتی در جهان است نه طبیعت و قوانین حاکم بر آن بلکه روابط اجتماعی و روابط بین انسان‌هاست و بنابراین به عنوان یک برساخته اجتماعی محصول ساختارهای قدرت و خود انسانهاست.<sup>۱</sup>

ورود دین به بحث عدالت اجتماعی از مسیر اصول اخلاق دینی ممکن می‌شود. اصول اخلاقی مجموعه‌ای از دستورالعمل‌هایی است که موجب تحوّل "خود" آدمی می‌شود که این تحوّل خود سبب می‌شود که درک آدمی از جهان نو شود. تمسک به اصول اخلاق، سلوک و رفتار را متحوّل می‌سازند و رفتار و سلوک تحوّل یافته، قدرت درک و شناخت جهان، یعنی معرفت‌شناسی، را با انطباق بیشتر با واقع، یعنی وجودشناسی، افزایش می‌دهد.

اما مضمون و محتوای اخلاق دینی در سه فضیلت تواضع، احسان، و صداقت خلاصه می‌شود. تواضع یعنی خود را بجای دیگری قرار دهیم و احسان یعنی به دیگری چنان بنگریم که گویی خود ماست. صداقت، که همان حق‌طلبی است، درک اشیاء و امور آنگونه که هستند است. دو فضیلت نخست سبب می‌شوند که از خود شخصی و

۱- قرآن کریم سوره ۴ آیه ۷۹.

فردی رها و آزاد شویم که این زمینه درک اشیاء و امور را آنگونه که هستند فراهم می‌آوردند. به این ترتیب تواضع و احسان شرط‌های لازم برای تحقق صداقت هستند.

در اصول اخلاق ادیان ابراهیمی نفس عمل خود حامل ارزش‌های خوب و بد، زشت و زیبا، خیر و شرّ است. در حالی که در اندیشه‌های دنیوی و عرفی (سکولار) نتیجه عمل حائز اهمیت و ارزش گذاری است. در ادیان الهی عمل، چه خیر و چه شرّ، تاثیر درونی دارد در حالی که در معرفت شناسی لیبرال چون آگاهی جمعی<sup>۱</sup> در آن جایی ندارد و هر چه هست دنیای ملموس مادی است این تنها، نتیجه عمل است که حائز ارزش گذاری می‌شود.

تاثیر اخلاق اقتصادی بر شکل‌گیری نهادها و سیاست‌های اقتصادی- اجتماعی، برداشت‌های فردی از زندگی خوب امری پذیرفته شده است. فقدان یک اخلاق اقتصادی یکی از دلایل فقدان یک درک روشن از زندگی خوب و جامعه مطلوب است که راهنمای راهبردهای کلان و سیاست‌های اقتصادی هستند.

---

1- Collective consciousness

## نوشتار دوم: نظریه‌های عدالت اقتصادی با جهت‌گیری‌های خودخواهانه

آزادی و عدالت دو مقوله‌ای هستند که بسیاری از متفکرین آن‌ها را ویژگی‌های ذاتی و طبیعی برای انسان ارزیابی کرده‌اند. از همین رو این مفاهیم تبدیل به ارزش‌های عام و جهانی شده‌اند و هیچ نظام فکری حاضر نیست متهم به قربانی کردن یکی در ازای نیل به دیگری شود. چرا که عدالت بدون آزادی عدالت نیست و آزادی بدون عدالت، آزادی.

اما در طول قرون متمادی همواره این دو، یا یکی و یا هر دو، یا یکی و هر یک به نسبتی، قربانی قدرت بوده‌اند. به علاوه، در موارد متعددی حتی حکومت‌هایی که با شعار دفاع از یکی (بدون ذکر تردید نسبت به دیگری) به قدرت رسیده‌اند چه بسا نه تنها مورد تردید را قربانی کرده‌اند بلکه به مورد مطلوب نیز جفا کرده‌اند. به نام آزادی، آزادی را قربانی کرده‌اند و در دفاع از عدالت ظلم‌ها بر عدالت روا داشته‌اند. از همین رو تلاش‌های خستگی‌ناپذیری توسط مصلحین و متفکرین جوامع مختلف صورت پذیرفته است تا از این دو مفهوم ابهام زدایی شود.

"عدالت توزیعی" که "عدالت اجتماعی" یا "عدالت اقتصادی" نیز نامیده می‌شود گرچه این روزها عبارتی است که بسیاری آن را بکار می‌برند اما همواره از جمله دغدغه‌های همه جوامع بشری بوده است. ارسطو مطالبی در باب "عدالت توزیعی" نگاشت و افلاطون در باب اینکه در یک جامعه آرمانی دارایی چگونه باید تخصیص داده شود سطوری به رشته تحریر درآورد. اما آنچه مراد آن‌ها از عدالت توزیعی بود با آنچه نظریه‌های مدرن درصدد ارائه آن هستند تفاوت جوهری دارند. مباحث مربوط به عدالت اجتماعی، در گسترده‌ترین معنای خود، وقتی بروز می‌کنند که تصمیماتی موجب می‌شوند تا بر توزیع منافع و هزینه‌ها بین افراد یا گروه‌های مختلف اثر گذارند. به این ترتیب موضوع عدالت اجتماعی چگونگی توزیع عادلانه است که در سه قلمرو قدرت، ثروت و درآمد، و منزلت بررسی می‌شود. نظریه‌های عدالت اجتماعی مدرن را می‌توان به دودسته کلی تقسیم بندی کرد. نظریه‌هایی که جهت‌گیری خودخواهانه و فردگرا دارند و نظریه‌هایی که جهت‌گیری اجتماعی دارند. دسته نخست نظریه‌ها بر مفهوم فرد به عنوان واحد بنیادی علاقت و توجه



اخلاقی استوار است. در این برداشت تقدس زندگی فردی، احترام به شان او بر اساس برابری اخلاقی انسان‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. به این معنا این دسته از نظریه‌های عدالت اجتماعی فردگرا هستند. در دسته دوم نظریه‌های عدالت اجتماعی افراد را نسبت به یکدیگر متعهد می‌بیند و از همین رو ماهیت اجتماعی این نظریه‌ها شکل می‌گیرد. افراد نسبت به یکدیگر دارای وظایفی هستند که ناظر بر حقوقی هستند که منافع شخصی آنها را تامین می‌کنند.

این نوشتار به دسته نخست از نظریه‌های عدالت اجتماعی می‌پردازد. ابتدا نظریه‌های عدالت توزیعی سرمایه‌داری مبتنی بر سهم مشارکت عوامل مورد بررسی قرار می‌گیرند که در این دسته از نظریه‌ها به تعیین سهم عوامل شرکت‌کننده در تولید توجه می‌شود. نظریه متداول و معروف بهره‌وری نهایی بررسی می‌شود. نظریه بهره‌وری متوسط در نظریه مارکسیستی سهم مشارکت هر عامل را می‌توان در این دسته از نظریه‌های عدالت توزیعی بررسی کرد. سپس نظریه‌های مبتنی بر حقوق طبیعی و استحقاق مطالعه می‌شود که در این ارتباط نظریه‌های تامس هابز، و جان لاک به عنوان پایه گذاران نظریه حقوق طبیعی مرور می‌شوند. سپس آراء رابرت نازیک و نظریه استحقاق او بررسی می‌شود. نظریه‌های عدالت به مثابه آزادی دسته دیگری از نظریه‌های عدالت اجتماعی خودخواهانه هستند که در این مجموعه از نظریه‌ها آراء میل‌تون فریدمن بررسی می‌شوند. بخش پایانی به جمع بندی اختصاص داده شده است.

---

## ۱- نظریه‌های عدالت اجتماعی با جهت‌گیری خودخواهانه

### ۱-۱- قید فردگرا

در تفکر لیبرال سنتی مفهوم فرد به عنوان واحد بنیادی در کانون توجه اخلاقی قرار دارد. چه این برداشت مبتنی بر اصول دینی یا عرفی استوار باشد، تقدس حیات فرد، احترام برای شان او مبتنی بر مبانی برابری اخلاقی به رسمیت شناخته شده، حمایت از آزادی اراده و عمل فرد، و درستی اساسی جستجوی او برای خوشنودی شخصی پیامدهای این مفهوم بنیادی از تمامیت شخصیت، یعنی فردیت موجود اخلاقی هستند.

همانطور که اشاره شد، مبنای این دیدگاه در ریشه مقدس روح انسان در اعتقاد مسیحی و در آموزه حقوق طبیعی قرار دارد و به عنوان یک گزاره اصل موضوعی پذیرفته می‌شود که از آن قضایای دیگری استخراج می‌شوند (نگاه کنید به نازیک ۱۹۷۴، ۵۱-۴۸). هر نظریه قابل قبول و به طور بالقوه مفید درباره عدالت اقتصادی که برای جوامع غربی طراحی شده است باید منطبق با این اصل ایمانی ایدئولوژیکی جامعه لیبرالی باشد. این بخش از این نوشتار به بررسی نظریه‌های عدالت اقتصادی فردگرا به این مضمون می‌پردازد.

فردگرایی‌ای که مرتبط با این برداشت از فرد است ریشه در یک زمینه اجتماعی دارد و با آن وضعیت مشروط می‌شود. حقوق اجتماعی‌ای که از به رسمیت شناختن منحصر به فرد بودن فرد ناشی می‌شوند حامل تعهداتی است که به حقوق مشابه دیگران تجاوز صورت نگیرد. وقتی آن تعهدات توجه خود را به رفاه دیگران بسط داده می‌دهد فردگرایی دوگانه<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. در این صورت مطالبات استقلال فردی مبتنی بر یک تفسیر اجتماعی منفعلانه از فردگرایی محدود می‌شود، و این محدودیت هم متوجه کسانی است که به خاطر توجه و نگرانی اجتماعی از خود گذشته می‌کنند و هم برای کسانی است که از آن منتفع می‌شوند. با پذیرش این نگرانی اجتماعی فعال، به عنوان مثال برای رفاه فردی، شاید برای اجتماع درست باشد که دسترسی به مواد مخدر محدود شود، یا استفاده از کمربند ایمنی در خودروها الزامی شود، و از خودکشی جلوگیری شود، و نیز از منابع حاصل از طریق بازار مالیات اخذ شود تا برنامه‌هایی را برای کسانی که جامعه آن‌ها را مستحق می‌شناسد اجرا کند.

نظریه‌های عدالت اجتماعی در تخصیص وزن‌های نسبی به تفسیر خودخواهانه یا غیراجتماعی (یا جامعه‌گریز) از حقوق فرد و به تفسیر مبتنی بر احساس شفقت و همدردی اجتماعی فعال به طور قابل ملاحظه‌ای متفاوت هستند. بسته به جهت‌گیری غالبی که این نظریه‌ها در این بعد نشان می‌دهند می‌توان این نظریه‌ها را به دو طبقه‌بندی با جهت‌گیری‌های فردگرای خودخواهانه و اجتماعی تقسیم‌بندی کرد. بدون تردید این دو شاخگی تا حدودی از دلخواهی بودن رنج می‌برد اما یک چارچوب تحلیلی مفید فراهم می‌آورد. مشکل اساسی در بنا کردن یک نظریه عدالت اقتصادی که یک ظرفیت اجماع و پذیرش همگانی را داشته باشد این است که بتواند

1- dualistic individualism

یک توازن بین شاخه‌های خودخواهانه و مبتنی بر شفقت اجتماعی از عدالت برقرار کند. این طبقه‌بندی، با عطف توجه به این توازن در نظریه‌ها، به قضاوت در قابل قبول بودن درون‌بینی‌های آن‌ها کمک خواهد کرد.

این بخش به ارائه نظریه‌های عدالت اجتماعی تخصیص یافته است که در آن جهت‌گیری خودخواهانه که تأکید بر استحقاق فردی دارد وجه غالب را داراست. چنین نظریه‌هایی جامعه را به صورت یک وسیله نسبتاً خنثی در نظر می‌گیرند که در درون آن فرد هدف‌های خودخواهانه را دنبال می‌کند، البته که وجودش ضروری است اما مثل هوا، باید مسلم فرض شود و تقاضاهای اندکی روی عامل فردی اعمال می‌کند. هر جا که مناسب باشد اقدام اجتماعی عموماً به صورت حامی حقوق فردی دیده می‌شود، که البته این اقدامات اجتماعی اگر چه از سر بی‌میلی اما ضمناً از سر شفقت، به عنوان کارکردهای اصلاحی پذیرفته می‌شوند.

## ▲ ۲-۱- نظریه‌های عدالت توزیعی سرمایه‌داری مبتنی بر سهم مشارکت عوامل

در شرایط آرمانی اقتصاد رقابت کامل چنین فرض می‌شود که خدمات هر عامل پاداشی دریافت می‌کند که برابر است با میزان مشارکت آن در تولید، شامل قیمت پایاپای کننده بازار. نظریه‌های مشارکتی مستقیم یا غیرمستقیم تأکید می‌کنند که محروم کردن یک فرد از آنچه که تولید کرده است، بدون آن که خدمات او به طور مناسب جبران شود، به لحاظ اخلاقی غلط است. به طور کلی درباره ماهیت قیمت دریافتی توسط خدمات عامل در سرمایه‌داری به عنوان یک شاخص مشارکت چه می‌توان گفت و چه توجیهی بر حسب عدالت می‌توان ارائه کرد؟

### ۱-۲-۱- نظریه بهره‌وری نهایی

فرض می‌کنیم که بازدهی نزولی نسبت به خدمات عامل متغیر وجود دارد - که منظور این است که هر عاملی که به مجموعه‌ای از کلیه عوامل دیگر، که مقدار آن‌ها ثابت فرض می‌شود، افزوده می‌شود تولید اضافی مثبت خواهد بود اما هر چه عامل متغیر بیشتر شود اندازه تولید اضافی کمتر خواهد شد - هر بنگاه حداکثر کننده سود تا جایی خدمت هر عامل تولید را بکار می‌گیرد که آخرین واحد بکار گرفته شده دقیقاً آنچه به درآمد می‌افزاید برابر باشد با آنچه به هزینه می‌افزاید. اقتصاددانان این درآمدهای افزوده شده‌ای که در لبه یا حاشیه مقادیر منابع متغیر بکار گرفته

شده رخ داده‌اند را درآمد نهایی محصولات<sup>۱</sup> می‌نامند. بنابراین در جواب تعادل نظام رقابتی آرمانی، خدمات هر عامل، درآمد نهایی تولید خود را کسب می‌کند، به این معنا که مبلغی که به او پرداخت می‌شود درآمدی است که اگر آن عامل تولید بیرون کشیده شود، با ثابت بودن سایر واحدهای خدمات عوامل باقی‌مانده بکار گرفته شده در موقعیت‌های جاری آنها، از بین می‌رفت.

بنابراین توزیع محصول اجتماعی از ضرب قیمت خدمت عامل (که مساوی است با درآمد نهایی محصول) در تعداد واحدهای آن خدمت، که توسط هر فرد کنترل می‌شود، و جمع این محصولات بر روی مجموعه انواع عوامل تحت تملک بدست می‌آید. بنابراین هر فرد نسبت به محصول کل اجتماعی و قیمتی که به آخرین واحد (با کمترین تولید) تعلق می‌گیرد مطالباتی را مطرح می‌کند. هر چه میزان منابع موجود بیشتر باشد، با ثابت بودن مقادیر سایر عوامل، به‌خاطر بازدهی‌های نهایی نزولی فیزیکی و نیاز به کاهش اندکی از قیمت محصول برای فروش محصول فیزیکی اضافی، درآمد نهایی محصول کوچکتر خواهد بود. حائز اهمیت است که بازدهی نسبت به هر واحد از آن منبع در اقتصاد کوچکتر خواهد بود. علت آن این است که هر واحد درآمد اضافی‌ای را دریافت می‌کند که اگر هر واحد از آن منبع استفاده نشود آن درآمد حاصل نخواهد شد. البته میزان منبع موجود بستگی به مقدار موجود در آغاز دوره زمانی و نیز آمادگی صاحبان آن برای فروش خدمات آن در بازار دارد.

در تفکر بعضی از اقتصاددانان به طور مستقیم، و به نظر بسیاری از نظریه پردازان معتقد به آزادی اقتصادی به طور غیرمستقیم، این واقعیت که بازار به عوامل با درآمد محصولی که آنها (یعنی، واحدهای نهایی آنها) کسب کرده‌اند پاداش می‌دهد نه تنها شاهدهی است بر کارایی اقتصاد سرمایه‌داری بلکه بر عدالت آن نیز هست. این حامیان سرمایه‌داری در درآمد نهایی محصول را به صورت "سهم مشارکت" آن عامل به محصول اجتماعی ارزیابی می‌کنند، و با یک فرض اضافی که عموماً بیان نشده است مبنی بر اینکه عدالت مستلزم آن است که خدمت هر عامل آنچه را که به صورت بهره‌وری به جامعه داده است، به میزان برابر به آن عامل برگرداند. بنابراین توزیع عادلانه درآمد، از طریق مالکیت چنین عواملی، منعکس‌کننده این پاداش‌های عادلانه خدمات عوامل است.

---

1- marginal revenue products

به عنوان مثال، جان بیتس کلارک<sup>۱</sup> که مفهوم بهره‌وری نهایی را در آغاز قرن بیستم مطرح کرد چنین نوشت:

هدف این کار نشان دادن این نکته است که توزیع در آمد به وسیله یک قانون طبیعی کنترل می‌شود، اگر این قانون بدون اصطکاک کار کند، به هر عامل تولید میزان ثروتی را که آن عامل خلق کرده است اختصاص می‌دهد. آنها (محصولات نهایی) به لحاظ نظری نرخ‌های طبیعی‌ای هستند که علم در جستجوی آنها بوده است (کلارک ۱۹۳۸، ۷vii).

با در نظر داشتن تفوق نظریه‌های حقوق طبیعی در قرون هفده، هجده، و نوزده، از نظر کلارک این یک قدم کوچک از "قانون طبیعی" به "عدالت" بود. در حقیقت این همانی (قانون طبیعی و عدالت) بدیهی بود همانطور که برای بسیاری از حامیان بازار آزاد با وضوح کمتری (یا به طور ناهشیارانه) چنین است (نگاه کنید به باوئر ۱۹۸۱).

---

## ۲- نظریه مارکسیستی سهم مشارکت: نظریه بهره‌وری متوسط



شاید تا حدودی تناقض گونه باشد که کارل مارکس - پرنفوذترین منتقد اقتصاد سرمایه‌داری - به ثابت قدم‌ترین حامیان سرمایه‌داری در قبول یک نظریه سهم مشارکتی در عدالت اقتصادی ملحق شود. اینکه آیا کل نظام تحلیلی او این امکان را به او می‌دهد که از چنین نظریه‌ای حمایت کند یا خیر موضوع مورد مناقشه محققین مارکسیست است (به عنوان مثال نگاه کنید به کوهن، نیگل، و اسکانلون ۱۹۸۱).

اما قرائت ساده کتاب سرمایه و آثار بعدی او این باور را به این تفسیر از نظریه استثمار او بخشید، و این موضوع مسلط در نقدهای حامیان او از اقتصاد بازار بود تا اینکه محبوبیت روشنفکرانه نظریه از خودبیگانگی پس از جنگ جهانی دوم در تفکر غربی بر آن سایه افکند (نگاه کنید به پفر ۱۹۹۰، فصل ۵).

مارکس سرمایه‌داری را به عنوان یک شیوه متمایز تولید بر مبنای وجود دو نهاد منحصر به فرد در درون آن شناسایی کرد، که این دو عبارت بودند از بازاری که

1- John Bates Clark

در آن نیروی کار به قیمت ارزش مبادله واقعی آن به طور "دلخواه" توسط کارگران بفروش می‌رسید و یک طبقه سرمایه‌دار که مالک ابزار تولید است که بدون آنها نیروی کار کارگران غیرقابل استفاده است. مارکس تصور کرد که اگر چه کالاهای سرمایه‌ای به لحاظ فیزیکی مولد هستند، آنها می‌توانستند به محصولاتشان فقط ارزش نیروی کار مستهلک شده‌ای را که از خودشان کاسته‌اند منتقل کنند. از این رو، کالاهای سرمایه‌ای، که صرفاً کار متبلور شده در مقابل کار زنده هستند، به ارزش محصول اجتماعی فقط ارزش مستهلک شده را می‌افزاید. هیچ بازدهی خالصی به سرمایه‌دار به عنوان سهم مشارکت او تعلق نمی‌گیرد. از نظر مارکس یکی از مهم‌ترین "تناقض‌های" سرمایه‌داری این واقعیت است که تولید کالاها ضرورت یک کوشش اجتماعی است، اما ابزار اساسی بکارگیری بهره‌وری نیروی کار به صورت مالکیت خصوصی می‌ماند.

تمام ارزش خالص محصول نیروی زنده است، که به تنهایی ظرفیت حیاتی کردن کالاهای سرمایه‌ای و خلق ارزش مبادله را دارد. از این رو، مبتنی بر یک پایه مشارکتی، کل ارزش محصول اجتماعی (پس از کسر استهلاک) فقط ارزش نیروی کار است، که می‌توان گفت برای برقراری عدالت، نیروی کار باید متوسط محصول خالص خود را دریافت کند. بنابراین، بهره (یا، به طور معادل، سود) در سرمایه‌داری نتیجه استثمار است که خود نتیجه مالکیت خصوصی ابزار تولید است. چون تمام سهم‌های دیگر در توزیع درآمد مشتقات حاصل از ارزش اضافی است که شامل انواع اجاره یا بهره مالکانه، سودهای حاصل از عمده و خرده‌فروشی، دستمزدهای تبلیغات، و از این قبیل هستند، مارکس به شیوه‌ای که در آن سایر سهم‌های درآمدی تعیین می‌شدند و زمان اندکی را صرف ابزاری می‌کردند که به وسیله آنها این فرایند "سلب مالکیت از سلب کنندگان مالکیت" انجام می‌شود علاقه‌ای نداشت.

تحلیل مارکس از توزیع سرمایه‌داری او را به این تاکید هدایت کرد که اگرچه نیروی کار زنده کل ارزش خالص تولید اجتماعی را خلق می‌کند، نهادهای مالکیت سرمایه‌داری که مالکیت خصوصی ابزار تولید را مجاز داشته‌اند سرمایه‌دارها را نیز مجاز کرده‌اند که بخشی از این محصول را - که "ارزش اضافی" نامیده می‌شود - برای مصارف شخصی مصادره کنند پرسشی که در مورد نظریه توزیع عادلانه مطرح می‌شود این است که آیا نظریه تکامل اجتماعی مارکس او را مجاز می‌دارد که نظام

سرمایه‌داری را به عنوان یک نظام ناعادلانه مورد انتقاد قرار دهد به خاطر اینکه سهم مشارکت کارگران در تولید به طور کامل در شکل دستمزد پرداخت نمی‌شود. این استثمار کارگر نتیجه نهادهای اصلی سرمایه‌داری است و مادامی که شیوه تولید سرمایه‌داری وجود دارد، ادامه خواهد یافت. اما پرسش بعضی از محققین این است که آیا از نظر مارکس استثمار ناعادلانه است یا خیر؟ به عنوان مثال مارکس چنین می‌نویسد:

عدالت معاملاتی که بین عوامل تولید برقرار می‌شود بر این واقعیت استوار است که این معاملات به صورت پیامدهای طبیعی ناشی از روابط تولیدی بروز و ظهور می‌کنند. اشکال حقوقی‌ای که در آنها این معاملات اقتصادی به صورت اقدامات ارادی و داوطلبانه شرکت‌کنندگان ظاهر می‌شوند، به عنوان تجلیات اراده مشترک آنها و به عنوان قراردادهایی که می‌توانند توسط دولت به عنوان یک طرف منفرد به اجراء درآیند، چون این اشکال حقوقی صرفاً شکل و صورت هستند نمی‌توانند این محتوا را تعیین کنند. این اشکال حقوقی صرفاً تجلی آن روابط هستند. محتوا آن چیزی است که دقیقاً متناظر است با شیوه تولید، و متناسب با آن است. هر چیزی که در تعارض با آن باشد ناعادلانه است. برده‌داری، بر مبنای شیوه تولید سرمایه‌داری ناعادلانه است؛ همینطور است تقلب در کیفیت کالاها (مارکس، سرمایه جلد ۳، ۳۳۹).

مفاهیم عدالت، مثل کلیه نظام‌های ارزشی و اعتقادی و دستگاه نهادی حامی آنها در نظام مارکسیستی محصولات شیوه تولیدی هستند که به دستاورد فنی و تکنولوژیکی آن عصر مربوط می‌شود. مارکس مطالب نسبتاً کمی در مورد برداشت‌هایش درباره توزیع درآمد در شیوه‌های تولید سوسیالیستی و کمونیستی نوشت و آنچه هم که نوشت نسبتاً ساده و سطحی است. در نقد برنامه گوتا، جایی که بیشترین بخش تفکر او در این باره مطرح شده است، مارکس برای تعیین سهم مشارکتی توزیع درآمد در شیوه‌گذار سوسیالیستی از سرمایه‌داری به کمونیسم نقش قائل است. مارکس در هر دو جوامع سوسیالیستی و کمونیستی پیش‌بینی می‌کرد که محصول اجتماعی کل قبل از اینکه توزیعی به کارگران انجام گیرد به‌خاطر استهلاک، سرمایه‌گذاری خالص، و بیمه یا وجوه ذخیره، کاهش می‌یابد، و مبالغی نیز برای خیرخواهی و کمک به اهدافی همچون حمایت از آن‌هایی که قادر به کار کردن نیستند، کسر خواهد شد. به علاوه، مخارج انجام شده برای کالاهای عمومی به مقدار زیادی افزایش می‌یابد. پس از کسر

این هزینه‌ها آنچه باقی می‌ماند قابل توزیع بین کارگران است.

اما در شیوه سوسیالیستی به دلیل رسوبات خلف سرمایه‌داری خود، توزیع این محصول خالص مبتنی بر سهم مشارکت خواهد بود. هر کارگر یک برکه گواهی‌ای دریافت خواهد کرد که میزان و "شدت" یا کیفیت کار ارائه شده توسط وی را تایید می‌کند. درآمدهای نابرابر به خاطر مواهب نابرابر، همچون تفاوت در توانایی و ظرفیت برای کار کردن است، اما مارکس بر این وضعیت تاکید داشت و آن را شکلی از برابری می‌دانست چون چنین نابرابری‌هایی از تفاوت‌های طبقاتی ناشی نمی‌شود بلکه از کاربرد برابر معیاری متعارف و مشترک برای همه ناشی می‌شود. این مبنای مشارکتی برای تقسیم محصول اجتماعی تنها به معنای مارکسیستی آن برای این شیوه تولید در حال‌گذار عادلانه است و علت آن نیاز به انگیزه بخشی به کارگرانی است که هنوز آلوده به ویروس سرمایه‌داری هستند. عدالت هرگز نمی‌تواند فراتر از ساختار اقتصادی جامعه و توسعه ضمنی فرهنگی آن برود.

اما در شیوه تولید کمونیستی نظریه سهم مشارکتی را می‌توان رد کرد. تقسیم کار حذف می‌شود و تمایز بین نیروی کار جسمانی و فکری از بین می‌رود. کار یک وسیله خودشکوفایی خواهد شد، و نیازی به انگیزه بخشی به کارگران نیست. چنین تغییرات نگرشی موجب ارتقاء محصول اجتماعی به سطوحی خواهد شد که اجازه می‌دهد که عدالت مساوات طلب برقرار شود. در چنین شرایطی، راهنمای توزیع اصلی خواهد شد که توسط لویی بلانک<sup>۱</sup> اعلان شد: "از هر کس به قدر توانائیش، به هر کس مطابق با نیازش."

نگرش‌های مارکس در جهت نظریه مشارکتی عدالت به دلیل پیچیدگی‌هایشان نگرش‌هایی مشکل هستند، اما می‌توان آنها را به صورت زیر خلاصه کرد. سرمایه‌داری به عنوان یک نظام اقتصادی مستلزم استثمار ناعادلانه طبقه کارگر است، کارگری که نمی‌تواند سهم مشارکت خود از ارزش خالص محصول اجتماعی را دریافت کند. در دوره گذار سوسیالیستی یک پایه مشارکتی توزیع باید استقرار گیرد، یعنی به این معنا عادلانه خواهد بود که استثمار طبقاتی از بین می‌برد و چنین نابرابری‌هایی که از تمایزهای میان کارگران بروز می‌کنند منعکس کننده استفاده از یک معیار مشترک برای همه است. به علاوه چنین نابرابری‌هایی باید بر مبنای ضرورت به انگیزه بخشی

1-Louis Blanc



و کسب محصول اجتماعی بیشتر توجیه شوند که فقط می‌تواند در یک جامعه کاملاً مبتنی بر همکاری و تعاون ظهور و بروز پیدا کند. از اینرو اختلاف اصلی مارکس با سرمایه‌داری بر حسب جنبه‌های مشارکتی آن به صورت یک پدیده طبقاتی است، نه به‌خاطر پیامدهای غیر مساوات‌طلب آن برای افراد در درون طبقه. سرانجام اینکه مرحله اوج تکامل اجتماعی - کمونیسم - با جامعه بدون طبقه آن سهم مشارکتی کارگران در تولید را مطابق با توانایی‌های آنها برجسته می‌کند، اما از تولید مطابق "نیاز" شان به صورتی تعریف نشده از محصول تولید شده برداشت می‌کند.

### ۳- نظریه‌های حقوق طبیعی یا استحقاق

**نظریه‌های عدالت اجتماعی که بر مبنای حقوق طبیعی استوار هستند تاکید می‌کنند که قانون طبیعی فرد را در مقابل اخاذی و اقدامات مستبدانه، یا مداخله در رفتار و سلوک توسط افراد دیگر یا دولت حمایت می‌کند.**

چنین مداخلاتی در مالکیت فرد یا فضای اقدامات او فقط وقتی پذیرفتنی هستند که فرد با آنها موافقت کرده باشد و مداخلات عامل مداخله‌کننده مطابق با تعهداتی صورت گیرد که ممکن است در قراردادی مشخص شده باشد. در مورد دولت، اثبات موفق یک حق است که فرد را متعهد می‌کند که موافقت ارادی و صریح خود را اعلام کند که پایه مشروعیت دولت را تشکیل می‌دهد (مکینتایر ۱۹۶۶، ۱۵۶-۱۵۵).

### ۱-۳- چالش‌ها

با گذر از دوره قرون وسطی و از هم گسیختگی وحدت روحانی مسیحیت که با جنبش دین‌پیرایی (اصلاح دینی) متجلی شد، فلاسفه اخلاق شروع به جستجو درباره تبیین‌های خیر و شر، درست و غلط، عادلانه و ناعادلانه کردند که کاملاً بر اراده اختیاری خداوند قرار نمی‌گرفت. آیا وجه دیگری از جوهر الهی نبود که از آن اصول اخلاق و عدالت سرچشمه گرفته باشد - وجهی که تجلیات آن با سهولت بیشتری توسط ذهن ناقص انسان درک شده بود؟ آیا در حقیقت خداوند خود را خارج از خیر نامتناهی خود به اصولی که نه مستبدانه بودند و نه هوسبازانه و خودرأی محدود نکرده بود؟

فلاسفه در قرن شانزدهم از طریق تفکر مدرسی به رواقیان، سیسرو آگوستین، و تامس آکواینس برگشتند و توجه خود را معطوف "قانون طبیعی" به مثابه اصول الهی منطقی درستی کردند که مستقل از وحی بودند و انسان‌های عقلایی می‌توانستند آنها را به‌طور مستقیم درک کنند. چون آنها به سادگی قابل درک بودند، برای همه انسان‌ها با قوه ذهنی سالم الزام‌آور بودند و منعکس‌کننده حکمت الهی‌ای بودند که جهان را شکل بخشیده بود. گروتیوس<sup>۱</sup> (۱۶۴۵-۱۵۸۳) متفکر نافذی در قرن هفدهم بود که انسان را موجودی می‌دید که با طبیعتش هدایت می‌شود و در جستجوی همزیستی مسالمت‌آمیز با همسایگانش بر اساس شناختی است که او از قانون طبیعی دارد. بنابراین، انطباق انسان با قانون طبیعی و توانایی او برای تشکیل جوامع بر قوه منطقی درستی که توسط خالق او در او نهاده شده بود استوار بودند. انسان قوانین طبیعت را شناخته بود، و درصدد فرمانبرداری از آنها بود، و ممکن بود مجبور به انطباق خود با آنها به‌خاطر قوه فاهمه و عقل باشد که این قوه نیز مستقل از وحی بود.

هابز آموزه قانون طبیعی و توانایی عقل انسان را در تشخیص آن پذیرفته بود. اما در کتاب لوپاتان معتقد به سائقه‌های خود پرستی انسان در کسب لذت به وسیله اعمال قدرت بر روی انسان‌های دیگر می‌شود و به این ترتیب او را وامی‌دارد تا بر خلاف تمایلات طبیعی‌اش به زندگی مسالمت‌آمیز عمل کند (نگاه کنید به هابز ۱۹۱۴). بنابراین، انسان با لذت و قدرت وسوسه می‌شود، و در حالی که در وضعیت طبیعی هابزی اساساً توانایی یکسانی با سایر هم‌نوعانش دارد موجودی غیراجتماعی، سنگدل در رفتار با دیگران، کاملاً خودخواه در هدف‌هایش، و هراسان از پیامدهای انگیزه‌های دیگران نسبت به زندگی و آزادی خویش است (همان، ۱۳). در چنین شرایطی زندگی "جنگ همه علیه همه است،" گوشه‌گیر، بیچاره، کریه، ددمنش، و کوتاه. "اما هر فردی در این وضعیت حق طبیعی استفاده از قدرتش را برای حفظ خود دارد، و در حقیقت بنا به قانون طبیعی لازم است که از حیات خود دفاع کند. نخستین رشته از قانون طبیعی - قاعده عمومی تشخیص داده شده به وسیله عقل - این است که فرد در جستجوی آرامش است، اما رشته دوم این است که انسان به هر وسیله‌ای از حیات خود دفاع می‌کند. به‌طور کلی‌تر، "به این ترتیب قوانین طبیعت نه‌نیاز به تدوین و نشر دارند و نه به اعلان. همانطور که در این جمله گنجانده می‌شود مورد تأیید همه جهان است، با دیگران کاری نکن که اگر دیگران با تو همان کار را انجام دهند آن را

1-Grotius

غیرمنطقی می‌دانی" (همان، ۱۴۴). این جمله هر دو رشته‌های قانون نخست را درون خود جای می‌دهد.

اما در وضعیت طبیعی، جنگ همه علیه همه ناعادلانه و غلط نیست چون چنین واژه‌هایی در چنین وضعیتی وجود ندارند. قانون اخلاقی ساخته انسان است و انسان‌ها باید بر سر فرد یا افرادی که باید این قانون را بسازند توافق کنند. ترس از مرگ، که شور قدرتمندی در همگان است، استقرار یک عاملیت را که بتواند قانون اخلاقی را تعریف و آن را اجرا کند القاء می‌کند. جواب آماده در انتقال متقابل قدرت به وسیله قرارداد به یک طرف قرارداد (قانونگذار یا پادشاه) است که به او اقتدار انحصاری در تدوین قانون طبیعی در یک قانون اساسی می‌دهد و اینکه کسانی را که متعرض آن می‌شوند تنبیه می‌کند. هابز معتقد است که پایبندی به قرارداد قانون طبیعی دیگری است و، در واقع، عدم پایبندی به یک قرارداد فقط یک بی‌عدالتی است (همان، ۷۴).

هابز یکی از پرسش‌های بنیادین اخلاق را مطرح می‌کند و آن این است که وقتی احکام اخلاقی در تعارض با منافع شخصی او قرار می‌گیرند، چرا فرد باید از این احکام تبعیت کند؟ پاسخ او سازش ناپذیر است: وقتی زور نباشد افراد فشارهای قانون طبیعی را تحت چنین شرایطی نادیده خواهند گرفت. بنابراین، قدرتی که قوانین حمایت از هر کس را در مقابل همگان تعریف و اجرا می‌کند باید در قدرتش مطلق باشد تا تنبیه کند و به فرمانبرداری امر کند.

با تصویب حق الهی سلاطین، تحلیلگران اجتماعی در جستجوی منشاء حاکمیت و محدودیت‌های قدرت دولت بودند، و هابز هر دو را در پذیرش خود از خودپرستی تسکین نیافته سرشت بشریافت. افراد در وضعیت طبیعی هابزی یک جامعه را فقط به یک دلیل تشکیل خواهند داد و آن حمایت در مقابل همنوعان است. قانون طبیعی فقط وقتی حاکم می‌شود که نظام سیاسی مجازاتی را بر کسانی که از آن تبعیت نمی‌کنند اعمال کند. بنابراین دولت از یک قرارداد اجتماعی ظهور می‌کند که در آن حاکمیت به وسیله افراد به دولت داده می‌شود تا هریک از آنها را از غارت و یغمای همشهری‌هایشان حفظ کند. به علاوه، برای حصول اطمینان از رعایت کامل و جامع قوانین، اعطای حاکمیت باید به طور مطلق صورت پذیرد یعنی فقط زمانی که احکام دینی، سایر سازوکارهای اجتماعی، و وجدان فرد تحت انقیاد احکام مطلق دولت در آیند،

فقط با قانون طبیعی‌ای محدود شوند که در صدد اعمال آن هستیم، فرد می‌تواند مطمئن شود که تحت حمایت است.

خواسته اصلی استقرار قانون طبیعی است، که هابز آن را به شکل منفی قاعده طلایی مذکور در فوق مرتبط می‌سازد. اما اخلاقیات قانون طبیعی تمام و کمال وابسته به وجود حاکمیت مطلق دولت و نهادهای قضایی است که بر پا می‌کند (سایجویک ۱۹۶۱، ۱۷۰-۱۶۳). به نظر می‌رسد که هابز در این نکته دچار تناقض شده باشد: انسان قادر به شناخت قانون طبیعی از طریق منطق و عقل است، اما حاکم، صاحب قدرت می‌شود که آن قانون را به شکل قانون اساسی بنا و تفسیر کند. حاکم، به عنوان بنده خدا، تحت انقیاد قانون طبیعی است، اما او نمی‌تواند قرارداد را نقض کند چون یک طرف پیمان اجتماعی نیست. فرد مجبور به اطاعت از آن قانون است حتی اگر معتقد باشد که آن قانون مخالف قانون طبیعی است. تنها شرطی که طی آن می‌توان دیگر از حاکم تبعیت نکرد وقتی است که او قدرت حمایت از افراد را از دست بدهد. اما معلوم نیست که چگونه فرد باید تصمیم بگیرد که در چه زمانی این ناتوانی بروز کند.

هابز مطالب اندکی برای گفتن درباره عدالت توزیعی اقتصادی دارد، چون در جامعه مدنی عدالت توزیعی اقتصادی به‌طور تمام و کمال در قلمرو حاکم قرار دارد. قانون نخست، توزیع زمین اموال عمومی است آنگونه که قانونگذار یا سلطان مناسب می‌داند. فراتر از آن:

هر چیز دیگر متعلق است به اموال عمومی، (یعنی، به حاکم) تا به هر شیوه‌ای که مناسب بدانند آن‌ها را توزیع کنند، هر نوع قرارداد بین افراد تحت حاکمیت، همچون قراردادهای خرید، فروش، مبادله، استقراض، وام دادن، اجاره کردن و گرفتن، باید توسط حاکمیت مشخص شود، و کلمات و علائمی که سبب اعتبار آن قراردادها می‌شوند توسط حاکمیت تعیین می‌شود. در همین راستا توزیع تغذیه، یعنی مقدار مواد غذایی کافی برای مصرف هر یک از افراد کشور، با در نظر گرفتن الگوی کل کار، نیز از جمله وظایف حاکمیت است (همان، ۱۳۳-۱۳۲).

اما هابز در وضعیت طبیعی یک مساوات طلب است. چون همه افراد در این وضعیت برابر هستند، منابعی را که نمی‌توان به‌طور مساوی تقسیم کرد

هرجا امکانپذیر است باید در تملک عمومی نگهداشت، و هر جا که بقدر کافی وجود دارد هیچ حدی نباید برای مصرف و استفاده آن قائل شد. در صورت عدم تحقق چنین وضعیتی، اگر لازم باشد کالاهای کمیاب را باید سهمیه‌بندی کرد، توزیع برابر به عنوان قانون طبیعت حکم می‌کند که توزیع میان افراد از طریق قرعه کشی صورت گیرد (همان، ۸۰). در نظریه هابز تدارک برای خلق مالکیت خصوصی در وضعیت طبیعی بیان نشده است، و وجود آن در جامعه مدنی در اختیار هوا و هوس حاکم قرار دارد. تفکر هابز در طرح سه پرسش اساسی در قرون هفده و هجده و تعمیق بخشی به آنها، نقش تفکر تکوینی ایفاء کرده است. این سه پرسش عبارتند از:

۱- آیا انسان در وضعیت طبیعی تا این حد تحت تاثیر خودپرستی قرار دارد که انگیزه‌های او تا این حد تحت سلطه سائقه‌های لذت و قدرت قرار می‌گیرد، و وضعیت روانشناختی او تا این اندازه تحت تسلط هراس از مرگ قرار دارد؟ آیا سرشت بشر در نوعی از بازی معمای زندانیان قرار دارد که به طور منطقی به نقض قانون طبیعی‌ای که این قانون آن را برای بقاء انسان مطلوب می‌شناسد، منجر شود؟

۲- آیا اعطای ضروری حاکمیت به دولت توسط قرارداد اجتماعی امری مطلق است و فقط با تفسیر خودش از یک قانون طبیعی که به عنوان اصول اخلاقیات وضع شده، محدود شده است؟

۳- آیا مقدر است که جامعه باید ناهماهنگ باشد تا یک دولت مطلقه پیوسته در تقلاي ممانعت شهروندان از درگیر شدن در جنگ و خصومت برای قدرت و دارایی باشد؟ آیا نباید انتظار چالش‌های ادواری در مقابل چنین دولتی را داشت که به از هم گسیختگی آن منجر شود؟ آیا نوع بشر باید در جستجوی چنین جامعه مقید به ناسازگاری و نزاع و ناهماهنگی باشد؟

### ۲-۳- حقوق طبیعی از نظر جان لاک

واکنش‌ها به چالش‌های هابزی فوری و با رویکردهای متنوع همراه بود. فلاسفه اخلاق افلاطونی کمبریج (به ویژه کادوورث و هنری مور) معتقد بودند که حقیقت اخلاقی همانقدر عینی است که قوانین ریاضی هستند و مستقل از هر دو اراده الهی و اراده انسانی است، اما ریشه در عقل الهی دارد و توسط عقل انسانی قابل درک است. مور

تاکید داشت که یک قوه "صورتبخشی خیر" قوه کنش پذیر نسبت به تعالی روح یا حس فضیلت منجر به یک حس لذت واقعی می‌شود. اما در حالیکه آنها مفهوم هابزی اخلاقیات را آنگونه که به وسیله اراده دولت بنا شده باشد و یا آنگونه که مور استدلال‌های مکتب احساساتی را پیش‌بینی کرده بود به چالش کشیدند. دلائلی ارائه نکردند که چرا افراد سائقه‌های خودپرستی را برای لذت و قدرت سرکوب می‌کنند (سایجویک ۱۹۶۰، ۱۷۴-۱۷۰).

شفتسبری (۱۷۱۳-۱۶۷۱) با برداشت هابز از سرشت بشر به مقابله پرداخت و به طور مستقیم تأکید کرد که عواطف انسان با عقل او همزیستی دارند و سبب می‌شوند که او نسبت به هموعان خود احساس عاطفه داشته باشد که سائقه‌های خودپرستی او را معتدل و سائقه‌های بد نهاد را سرکوب می‌کنند. مبانی روانشناختی برای اخلاق نیاز به لقاء دینی نداشت و "احساس اخلاقی" جبران‌کننده‌ای فراهم آورد که اجازه می‌داد خودپرستی و نوع‌دوستی با یکدیگر همزیستی داشته باشند. فرانسیس هاجسون (۱۷۴۷-۱۶۹۴) نیروی روانشناختی توانمندکننده برای یک جامعه هماهنگ را یک حس فضیلت در نظر می‌گرفت که چون با پنج حس جسمانی همزیستی داشته باشد مستقیماً به عمل خیرخواهانه منجر می‌شود. دانشجوی او آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳) وجود هر قوه اخلاقی جداگانه را نفی می‌کرد و در عوض اصرار داشت که این توانایی انسان در همدلی با دیگران است که پایه در تخیل دارد و بنیان یک جامعه هماهنگ را فراهم می‌آورد. این مفهوم همچنین مفهوم عدالت کیفری قصاص<sup>۲</sup> را به عنوان تقاضای متناسب قربانی جنایت پایه‌ریزی کرد. وجدان اشتقاقی فرد او را به انتخاب زندگی اخلاقی بجای یکی از خودپرستی‌های هابزی هدایت می‌کند.

ژوزف باتلر (۱۷۵۲-۱۶۹۲) یکی دیگر از متفکرین متنفذ در این گرایش "احساساتی" است که چالش او ترسیم محدود هابز از سرشت انسان است. همچون شفتسبری او معتقد است که وجدان اجتماعی، اگرچه ضعیف‌تر از خودپرستی است، در روان انسان وجود دارد و انسان را به انتخاب اقدامات خیرخواهانه و نیز خودخواهانه هدایت می‌کند. اما برخلاف شفتسبری او معتقد بود که وجدان یک شکل از عقل و منطق است که از طریق تفکر درباره نتایج اقدامات بدست می‌آید. دولت و نهادهای آن برای هدایت فرد عقلانی برای انتخاب اخلاق غیر ضروری هستند. وجدان یک

1-boniform

2-retributive justice

"خودشیفتگی منطقی" را تعریف می‌کند که ما را به رضایت خاطر بیشتر از اقدامات خیرخواهانه رهنمون می‌شود.

تلاش همه این نظریه پردازها این بود که در روان انسان قوایی بجز "عقل"، به معنای محدود ظرفیت منطقی‌ای که به مشارکت انسان‌ها در جامعه رهنمون می‌شود، بیابند به نحوی که فراتر از ملاحظات نفع شخصی تنگ نظرانه آنها برود و رفاه هموعان آنها را نیز در نظر بگیرد. به یک معنا آنها معتقد بودند که انسان‌ها دارای توانایی ذاتی‌ای هستند که برای پذیرش تعهدات انسانی شخص در قوه تعقل او نهاده نشده است. این تعهدات را می‌توان تحت عنوان رشته شفقت و ترحم انصاف دسته‌بندی کرد.

اما جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) به عنوان پرنفوذترین معمار اخلاق عصر خود در واکنش به هابز و اصلاح بنیاد جدیدی برای نظریه قرارداد اجتماعی این مسیر را انتخاب نکرد. بلکه او نظریه قانون طبیعی و عدالت اجتماعی خود را بر قوه محدود عقل بشر استوار ساخت. ذهن انسان هیچ مفهوم و اندیشه ذاتی‌ای که توسط خداوند در درون او نهاده شده باشد ندارد، اما ذهن انسان دارای شهود است، که با آن فرد از وجود خود آگاه می‌شود، و با قوه عقل انسان حقیقت را از شواهد حسی و از قوه درک درونی استنتاج می‌کند (لاک ۱۹۴۷، ۲۹۸-۲۹۷، ۳۲۹-۳۲۵). در وضعیت طبیعی‌ای که لاک ترسیم می‌کند- که مقدم بر استقرار یک جامعه مدنی توسط قرارداد اجتماعی است- انسان‌ها قادرند قانون طبیعی را از طریق عقل و شهود (نه مفاهیم درونی و ذاتی) بشناسند و تصدیق کنند. اصول این قانون شامل موارد زیر است:

۱- همه انسان‌ها آزاد و برابر زاده می‌شوند، که منظور لاک از آن این است که در وضعیت طبیعی فرد این "آزادی را دارد که اراده خود را در هر چیزی که آن قاعده [یعنی قانون طبیعی] توصیه نمی‌کند دنبال کند، و تحت انقیاد اراده بی‌ثبات و دمدمی مزاج، نااطمینان، ناشناخته، و خودرای انسان دیگری نباشد، چون آزادی طبیعت باید تحت هیچ قیدی بجز قانون طبیعی، نباشد." (لاک ۱۹۲۴، رساله دوم: ۱۲۷).

۲- هر فرد الزام دارد که به هیچ فرد دیگری آسیب نزنند و در حقیقت تا جایی که حفظ و صیانت از خود او به مخاطره نیفتد، اقداماتی را برای حفظ افراد دیگر اتخاذ کند. فرد این حق را دارد که تخطی از قانون طبیعی را به میزانی از زور مجازات کند که متناسب با شدت تخطی و ضروری برای ممانعت از تخطی‌های بعدی باشد.



۳- قراردادهایی باید محترم شناخته شوند که افراد آزادانه وارد آنها می‌شوند. اما، چون هیچ فردی قدرت خاتمه بخشیدن به زندگی خود را ندارد، و چون بردگی فقط وقتی می‌تواند وجود داشته باشد که برده‌دار قدرت حیات و ممت برده را در اختیار داشته باشد، هر قراردادی که در آن یک فرد خود را تحت قدرت مطلقه فرد دیگری قرار دهد فاقد اعتبار است (همان ۱۸۷-۱۸۶).

۴- در وضعیت طبیعی مواهب طبیعت دارایی مشاع همه افراد است مگر اینکه هر عضو جامعه نیروی کار خود را با چنین مواهبی تلفیق و ترکیب کند، که در آن زمان نتیجه حاصله دارایی آن عضو جامعه می‌شود. اما این حق برقراری ادعای مالکیت خصوصی مشروط به قیود و محدودیت‌های مهمی است که در زیر به آنها پرداخته می‌شود.

۵- اولیاء بر فرزندان سلطه دارند تا زمانی که آنها به بزرگی و بلوغ برسند، اما ملزم به پرورش آنها تا آن مرحله از بلوغ هستند.

بنابراین وضعیت طبیعی از نظر لاک وضعیتی است که در آن جامعه در خانواده‌ها سازماندهی می‌شوند، که در آن عقد قرارداد وجود دارد، و شهروندان تعهدات خاصی را نسبت به همسایگان محروم‌تر اختیار می‌کنند. این وضعیت به‌طور کامل متفاوت از هرج و مرج خشونت طلبانه به‌طور پیوسته تهدید کننده حیات است که هابز تصویر می‌کرد. اما، اختلاف نظرهای جدی بین افراد در این مورد بروز می‌کنند که انگیزه غالب فرد کمک به خود اوست، آنگونه که هابز به آن معتقد بود، بروز می‌کنند و نحوه قضاوت‌ها در مورد آنها به هیچ‌وجه رضایتبخش نیست. تجاوز به حقوق طبیعی بدون مجازات انجام می‌پذیرد، و بنابراین مشاجره‌ها ظرفیت حل خشونت بار دارند. با چنین تهدیدهایی نسبت به آرامش فردی و صلح اجتماعی وجود دارد، یک قرارداد اجتماعی نهادینه می‌شود که در آن افراد به عنوان یک مجموعه به قدر کافی قسمتی از حاکمیت خود را به دولت واگذار می‌کنند تا به او اجازه دهند که ایمنی جسمانی و امنیت دارایی‌های آنها را حفظ کند (همان ۱۸۰-۱۷۹، ۲۰۶).

محدودیت‌های وضع شده در مورد مرجعی که قدرت به او واگذار شده است به وسیله مجموعه‌ای از قدرتهایی تعیین می‌شوند که تنها برای اعمال قانون طبیعی بر کلیه ساکنین آن جامعه ضروری هستند. اگر دولت ناتوان از انجام تعهداتش در



اعمال قانون طبیعی باشد، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. از سوی دیگر آنهایی که مزایای حمایت‌های مشروع دولت را می‌پذیرند ممکن است نخواهند در قرارداد اجتماعی شرکت کنند چون با پذیرش حمایت‌های دولت افراد به طور ضمنی به این قرارداد رضایت می‌دهند.

علیرغم درک عقلانی از قانون طبیعی توسط شهروندان جامعه، ضمانت‌های اجرایی مدنی و مذهبی ضروری هستند، چون لاک مجموعه قانون طبیعی را احکام خدا می‌دانست. بنابراین استقرار و مشروعیت آنها (آنگونه که هابز تاکید می‌کرد) وابسته به نهادهای مدنی نبودند، اما سرانجام بر پایه‌های احکام الهی استوار شدند که در عملی کردن آنها دولت به عنوان کارگزار عمل می‌کند.

بنابراین در نظریه لاک قوه دیگری بجز عقل، که با تجربه تقویت و با تأمل عمیق‌تر می‌شود، در هدایت افراد برای پذیرش قاعده قانون طبیعی در تعریف عدالت و انصاف اجتماعی لازم نیست. لاک در کتاب رساله‌ای در باب شناخت انسان تاکید می‌کند که مفاهیم اخلاقی از طریق حس‌ها درک می‌شوند، اما ناظر منطقی در درون فرد آنها را در قانون اخلاقی ادغام می‌کند - قانونی که (با اتخاذ دیدگاه افلاطونی کمبریج) با دقت ریاضیاتی قابل اثبات است. همگان قاعده آن را می‌پذیرند وقتی یک فرد می‌کوشد تا نفع شخصی خود را حداکثر کند، حداکثر کردن خیر فردی به صورت لذت و اجتناب از درد و الم در نظر گرفته می‌شود، معنای این تلاش برای حداکثر کردن نفع شخصی پایمال کردن مفهوم رفاه اجتماعی نیست. اما، در این نفع شخصی توانایی پذیرش مقداری از مسئولیت رفاه دیگران در جامعه، بدون اینکه نیازی به اجحاف‌ها و اخاذی‌های دولت به این منظور وجود داشته باشد، نهفته است. خیر اخلاقی، یا انطباق با قانون اخلاقی، شامل یک لذت متعالی‌تر ناشی از این انطباق است.

تفکر لاک شامل عدالت اقتصادی تقریباً به طور کلی به حقوق طبیعی مالکیت خصوصی مرتبط می‌شود، و ساختار نظریه او در این موارد روشن نیست. این احساس وجود دارد که لاک از نظریه خود درباره حقوق مالکیت راضی نبود، و به این معنا این نظریه ناقص است. در وضعیت طبیعی، ابتدا همه مواهب طبیعت در مالکیت مشاع همه است. اما هر کسی می‌تواند با افزودن نیروی کار خود به این منابع موقعیت این منابع را به مالکیت خصوصی تغییر دهد، البته با یک شرط اصلی:

در این صورت هر آنچه را که او از وضعیتی که طبیعت فراهم آورده است و بجا گذاشته است در بر می گیرد، او نیروی کار خود را با آن آمیخته است، و به آن چیزی افزوده است که متعلق به خود اوست، و بدینوسیله آن را تبدیل به دارایی خود می کند. این منبع توسط او از وضعیت دارایی مشاع وضعیت طبیعی کنده می شود و آن را با افزودن نیروی کار خود و خارج کردن آن از حقوق مشترک انسان های دیگر، متعلق به خود می کند. برای اینکه این "کوشش" دارایی بلا منازع او شود، هیچ کس دیگری جز او حقی نسبت به آن چیزی که زمانی دارایی مشترک بود ندارد، حداقل جایی که [منابع] به اندازه کافی و با کیفیتی به همان خوبی از دارایی مشاع برای دیگران باقی مانده باشد (لاک، ۱۹۲۴ رساله دوم ۱۳۰).

هر انسانی دارایی ای در خود دارد و کار به عنوان انعکاسی از آن کیفیت طبیعی مبنای مالکیت خصوصی را در وضعیت طبیعی فراهم می آورد. اما لاک به خاطر توجه به مبنای مالکیت خصوصی عمده بحث خود را معطوف شرایط یک جامعه کشاورزی می کند که در آن زمین یک کالای رایگان است یا حداقل به وفور وجود دارد. بنابراین وضعیت عادی این است که "به اندازه کافی و با کیفیتی به همان خوبی" برای دیگران باقی مانده باشد. اما حتی وقتی این امر درست باشد حق طبیعی انسان نسبت به مالکیت خصوصی در زمین به وسیله نیاز محدود می شود؛ هیچ فردی نسبت به زمینی که محصول آن، حتی اگر ثمره نیروی کار خود او باشد، به خاطر اینکه بیش از ظرفیت مصرف اوست پیوسد و فاسد شود استحقاق ندارد (همان ۱۳۱).

از اینرو بحث لاک از مبنای قانون طبیعی مالکیت محدود به کشت زمین یا نگهداری دام در یک اقتصاد معیشتی است و با توانایی مصرف فرد یا خانواده مقید می شود. تحت این شرایط لاک تخمین می زند که نیروی کار در حدود ۹۰ درصد ارزش خام محصولات زمین را تولید، و در حدود ۹۹ درصد از محصول کشاورزی را مصرف می کند. درک این نکته که چرا وقتی زمین یک کالای رایگان است مالکیت زمین به هر میزان سازگار با حقوق طبیعی نیست مشکل است، اما روشن است که حتی در چنین شرایطی لاک با مفهوم یک حق طبیعی به اکتساب نامحدود مشکل دارد.

شرط لاک یک حد روشن بر روی مالکیت خصوصی وضع می کند وقتی که زمین در وضعیت طبیعی کمیاب باشد و برای اینکه همه انسان ها زنده بمانند باید آن را سهمیه بندی کرد. در این صورت قانون طبیعی بنا به فرض حکم خواهد کرد که هیات

قانونگذار مستقر شده به وسیله قرارداد اجتماعی، مالکیت زمین را به حد کفایت برای بقاء محدود کند. لاک می‌گوید اما وقتی اجتماع پول را به عنوان یک وسیله مبادله و یک ذخیره ارزش ابداع می‌کند یک مساله غامض بروز می‌کند، چون در این صورت تولیدی که در دوره تولیدش مصرف نشود را می‌توان برای مصرف آینده به صورت مطالبات معوق "ذخیره" کرد. در وضعیت طبیعی حد تملک دارایی با اندازه تعریف نشد بلکه با فاسد و تباه شدن محصول تعریف شد؛ اما وقتی پول به عنوان یک ابزار مبادله اتخاذ شود می‌توان از آن حد اجتناب کرد.

در این صورت چه چیزی در اقتصاد پولی حدهای اکتساب مالکیت خصوصی را تعیین می‌کند؟ لاک از این سؤال ناراحت شد و نتوانست به آن پاسخ دهد. چون پول فقط وقتی مفید است که مورد قبول عامه باشد و در وضعیت طبیعی وجود ندارد (اما اینکه چرا وجود ندارد معلوم نیست)، استفاده از آن یک شرط قرارداد اجتماعی نیست و از این رو یک مبنای روشن در قانون طبیعی ندارد. بنابراین، قیود مالکیت دارایی در این جامعه پیشرفته‌تر به وسیله مقام قانونگذار تعیین می‌شوند، که با قوانین طبیعی مقید می‌شوند، و این مقام یک "مالکیت نامتناسب و نابرابر زمین" را پذیرفته است (همان، ۱۴۰).

این واقعیت که توانایی ذخیره کردن ارزش اجازه می‌دهد که زمین بیشتری برای تولید محصول بیشتر مورد استفاده قرار گیرد تا رفاه جامعه را ارتقاء بدهد در توجه لاک به عدالت مالکیت خصوصی مورد عنایت او قرار نگرفت. او با مفهوم اکتساب نامحدود دارایی، و اساساً زمین، راحت نیست اما او اندیشه‌های خود را فراتر نمی‌برد و به جامعه پساقرداد اجتماعی نمی‌پردازد. این واقعیت، به علاوه محدود بودن تحلیل او تقریباً به طور کامل به زمین و محصولات زمین، به معنای این است که او بنیاد قانون طبیعی را برای وجود مالکیت خصوصی در جامعه مدرن بدون اتکاء معلق رها می‌کند. برای سردرگمی بیشتر حق ارث را به عنوان یک حق طبیعی بنا کرد (همان، ۲۱۴).

سرانجام اینکه در رساله نخست، که احتمالاً بعد از رساله دوم نگاشته شده است، لاک از منظر شفقت و ترحم اجتماعی عدالت اقتصادی به عنوان حقوق خودخواهانه فراگیر در موارد محنت و درماندگی به طور آشکار دفاع می‌کند. نقل قول زیر در تاکید عدالت تولید "صنعت درستکار" و مواریت "اکتساب عادلانه" از اجداد و نیاکان جالب توجه است.

می‌دانیم که خداوند انسان را به ترحم و شفقت دیگران وانگذاشته است که یکی اگر بخواهد بتواند دیگری را گرسنگی دهد. خداوند، مالک و پدر همه، به هیچ یک از فرزندان چنین ویژگی‌ای را در قسمت خاص او از امور و دارایی‌های این جهان اعطاء نکرده است اما به برادران نیازمند او حقی در مازاد کالاهای او داده است. به طوری که در مقابل خواست‌های مبرم او نمی‌توان به طور عادلانه او را از آن منع کرد؛ و بنابراین هیچ انسانی هرگز نمی‌تواند قدرت عادلانه‌ای بر زندگی انسان دیگر با حق مالکیت در زمین یا داراییها داشته باشد، چون برای یک انسان صاحب ملک و مستغلات گناه است که بگذارد برادرش به خاطر دریغ کمک او از دارایی فراوانش بمیرد؛ چون همانطور که عدالت به هر انسانی استحقاق محصول سعی و کوشش صادقانه او را و کسب منصفانه دارایی‌هایی که از اجدادش به او رسیده است را می‌دهد. بنابراین در جایی که یک انسان وسیله دیگری برای زنده ماندن ندارد "صدقه" برای چنین انسانی آنقدر در مال فراوان دیگری حق قائل است که خواست شدید او را تامین کند (همان، رساله نخست بخش ۴۲، ۳۰).

---

#### ۴- نظریه استحقاق نازیک

در میان نظریه‌های عدالت توزیعی با جهت‌گیری پر حرارت تر خود خواهانه نظریه‌ای است که مورد حمایت آزادی‌گرا (لیبرترین‌ها) است، که مبنای وجود دولت و قدرت‌های مشروع آن در حق طبیعی فرد در سازماندهی برای صیانت از نفس است. متنفذترین نظریه متاخر از این نوع نظریه رابرت نازیک (۱۹۷۴) است که بحث خود را با پذیرش وضعیت طبیعی و حقوق طبیعی لاک آغاز می‌کند. نظریه آزادی‌گرا در درون این چارچوب ارائه خواهد شد.

---

اثر نازیک یک اثر در فلسفه سیاسی است، و او در آن سه مجموعه از قضایا را از حقوق طبیعی‌ای که در یک وضعیت طبیعی لاک وجود دارند استنتاج می‌کند:

• ۱- دولت به عنوان یک نهاد در یک چنین وضعیت طبیعی در نتیجه روابط قراردادی میان افراد ظهور می‌کند که در آن افراد به طور داوطلبانه وارد آن می‌شوند تا برای حقوق فردی خود حمایت کسب کنند. بنابراین دولت به این دلیل مشروعیت بدست می‌آورد که حقوق طبیعی هیچ کسی را نقض نکند، بلکه هیچ قدرتی مستقل از قدرتی که به طور داوطلبانه توسط افرادی که آن را تشکیل داده‌اند به آن اعطاء شده باشد ندارد.

• ۲- اما، تنها دولتی که با حقوق طبیعی افراد سازگاری دارد دولت حداقل<sup>۱</sup> است، که اساساً حمایت خود را محدود به آن افرادی می‌کند که از تلاش‌های هموعانشان در تجاوز به حقوق آنها بدون اجازه یا جبران مصون باشند.

• ۳- اگر هدف‌های نظریه پردازان آرمانشهری را تحلیل کنیم درمی‌یابیم که تنها چارچوبی که هدف‌های آنها را به انجام می‌رساند نیز دولت حداقلی است.

قضایای اول و دوم به نظریه عدالت اقتصادی مرتبط می‌شوند. نازیک از این قضایا اصول عدالت اقتصادی خود را استخراج می‌کند:

• ۱- اصل عدالت در اکتساب<sup>۲</sup> که می‌گوید اگر دارایی‌های یک فرد (دارایی‌هایی که از آن درآمد کسب می‌کند، ثروتی که از آن درآمد حاصل نمی‌شود، اشیاء وغیره) به طریق عادلانه کسب شده باشند، به طور عادلانه متعلق به او هستند.

• ۲- اصل عدالت در انتقال<sup>۳</sup>، تاکید می‌کند که اگر فردی داوطلبانه دارایی‌هایی را به فرد دیگری منتقل کند، چه از طریق پرداخت بهای کالاها و خدمات باشد یا از طریق هدیه یا ارث این انتقال صورت گیرد، آن دارایی‌ها دارایی‌های عادلانه گیرنده هستند.

• ۳- اصل اصلاح عدالت در دارایی<sup>۴</sup>. اگر دارایی‌های حال حاضر فردی با روش‌های ناعادلانه -از طریق تقلب، زور، دزدی، یا هر گونه نقض درک داوطلبانه بودن - بدست آمده باشند در این صورت عدالت مستلزم آن است که دارایی‌های

1-minimalist state

2-justice in acquisition

3-justice in transfer

4-rectification of justice in holdings



حاصله به صاحبان اصلی آنها عودت شوند، یا ارث به صاحبان آنها برگردانده شود، یا از طریق پرداخت خسارت جبران شوند.

وجه برجسته نظریه عدالت نازیک در دارایی‌های اقتصادی این است که یک نظریه فرایندی است تا یک نظریه وضعیت غایی که یک چارچوب ساختاری برای توزیع مطلوب دارایی‌ها (چه برای یک برهه از زمان یا در بلندمدت) فراهم آورد که بتوان در مورد انطباق توزیع واقعی با توزیع عادلانه قضاوت کرد. بنابراین اصل استحقاق در دارایی‌ها یک اصل تاریخی از عدالت است، که به طور کامل بستگی به عدالت فرایندهایی دارد که به وسیله آنها یک ساختار توزیع شکل گرفته است و نه به شکل خود ساختار پدید آمده. نازیک نیز نظریه استحقاق خود را به عنوان یک فرایند تاریخی از آنچه که او آن را "نظریه‌های انگاره‌ای و الگویی" <sup>۱</sup> می‌نامد متمایز می‌کند، این نظریه‌ها تاکید دارند که یک توزیع عادلانه با توزیعی انطباق دارد که با یک متغیر یا صفت - ارزش اخلاقی، مشارکت، هوش، و از این قبیل - یا یک جمع وزنی از این کیفیت‌ها همبستگی دارد. نازیک به طور معماگونه‌ای چنین نظریه‌هایی را زیر مجموعه‌ای از نظریه‌های تاریخی می‌داند، اما این نظریه‌ها به خوبی منطبق با نظریه‌های وضعیت غایی یا نظریه‌های الگویی هستند.

تصور نازیک مبنی بر اینکه عدالت اقتصادی را باید به طور کامل با فرایند تعریف و اندازه گیری کرد و نه با نتیجه غایی - نظریه او را تبدیل به یک آموزه "غیرنتیجه‌گرا" <sup>۲</sup> کرده است - یک معاضدت مهم است که باید مورد مخالفت هر کسی قرار بگیرد که به طور جدی علاقمند به استنتاج یک اخلاق اقتصادی برای یک جامعه لیبرال است. از طریق این اخلاق اقتصادی توزیع کالاهای مادی کاملاً از هر مفهوم شایستگی جدا می‌شود و آنچه می‌ماند اراده‌گرایی <sup>۳</sup> و توزیع داوطلبانه و از روی اراده است. این اراده‌گرایی یک همبستگی منطقی بین نقطه آغاز نازیک در وضعیت طبیعی لاکو و تفسیر او از حقوق طبیعی‌ای است که به صورت محدودی معطوف منافع فردی است (چیزی که در اثر نازیک رشته خودپرستانه عدالت اقتصادی نامیده شده است). فقط آن نهادهایی عادلانه هستند که از طریق اقدامات داوطلبانه افرادی که کاملاً خارج

1-pattern theories

2-non-consequentialist

3-voluntarism

از نفع شخصی عمل می‌کنند و فقط با محدوده‌هایی که برای حمایت از همان حقوق طبیعی افراد دیگر طراحی شده‌اند مقید می‌شوند:

"چرا قائل نباشیم که بعضی افراد باید هزینه‌هایی را متحمل شوند که بعضی از افراد دیگر به خاطر خیر اجتماعی کلی منافع بیشتری از آن کسب کنند؟ اما هستی اجتماعی با خیری که متحمل یک فداکاری برای خیر خود شود وجود ندارد. فقط افراد وجود دارند، افراد متفاوت، با زندگی‌های فردی خودشان. استفاده از یکی از این افراد برای منافع دیگران، از او برای منافع دیگران استفاده می‌کند. نه چیزی بیشتر. آنچه اتفاق می‌افتد این است که به خاطر دیگران چیزی در مورد او انجام می‌شود. صحبت از خیر کلی اجتماعی این نکته را مخفی می‌کند. (آیا تعمدی است؟) استفاده از یک فرد به این وجه به اندازه کافی این واقعیت را که او انسان متفاوتی است، و اینکه زندگی او تنها زندگی‌ای است که او دارد را محترم نمی‌شمارد و به حساب نمی‌آورد. او از فداکاری‌ای که انجام می‌دهد خیری کمتر از آنچه استحقاق اوست دریافت نمی‌کند، و هیچ کسی این حق را ندارد که او را وادار به چنین کاری کند - به ویژه نه حکومت یا دولت که خواهان تبعیت اوست (چون افراد دیگری تبعیت نمی‌کنند) و بنابراین اینکه دولت باید بین شهروندانش بی‌تفاوت باشد (همان، ۳۳-۳۲).

بنابراین نازیک تفسیر محدودتری از فردگرایی را اختیار می‌کند که با جامعه به صورت منفعلانه‌ای رفتار می‌کند. او به نتیجه‌ای هدایت می‌شود که مجبور کردن فرد به پذیرش درجه‌ای از مسئولیت رفاه اقتصادی دیگران، یا جنبه ترحم اجتماعی عدالت اقتصادی مطالبه بزور ناعادلانه‌ای است که به وسیله دولت غیر بی‌طرف اعمال می‌شود.

حقوق دارایی تملک شده به وسیله فرد فقط با محدودیت‌های مناسب دولت حداقل مقید می‌شود. اگر فردی دارایی‌هایی را در انطباق با اصول اول، دوم، و سوم کسب کرده باشد، آن دارایی به طور عادلانه‌ای متعلق به اوست. از آنجایی که حقوق مالکیت در نهایت حقوقی هستند که استفاده از آن را محدود می‌کنند، استفاده فرد از مالکیت فقط با وضع محدودیت‌هایی بر روی تحمیل اثرات خارجی منفی بر دیگران مقید می‌شود. چنین نقض مرزهای حقوق طبیعی دیگران باید ممنوع باشد یا باید جریمه جبرانی پرداخت شود، و دولت

ناظر وظیفه دارد که این محدودیت‌ها را اعمال کند. از اینرو، عدالت اقدامات دولت در اعمال رشته اصلاحی عدالت اجتماعی حداقل در دولت حداقل به رسمیت شناخته می‌شود.

اما نازیک در تعریف حدهای این تعهد اصلاحی باید با پیامدهای اجتماعی پر مشقت و دشوار مالکیت خصوصی دارایی که لاک را، آنگونه که بحث شد، دچار گرفتاری کرده بود دست و پنجه نرم می‌کرد. نخستین مساله مشکل به ریشه مالکیت دارایی در وضعیت طبیعی بر می‌گردد. اصل نخست نازیک، که عدالت اصل و منشاء دارایی‌ها را بنا می‌کند، توضیحی در این مورد نمی‌دهد که چه چیزی عدالت دارایی‌های اولیه را تعیین می‌کند. لاک تاکید کرد که یک فرد یک حق طبیعی نسبت به ترکیب تلاش و نیروی کار خود با منابع تملک نشده دارد. اما بلافاصله لاک این شرط را مشروط به این نکته کرد که "به اندازه کافی و با کیفیتی به همان خوبی از دارایی مشاع برای دیگران باقی مانده باشد."

مبنای لاک برای مشروعیت بخشی به مالکیت خصوصی یک تفسیر منسوخ برای اقتصادهای مدرن است. نازیک اساساً دلائل خود را درباره مشروعیت مالکیت خصوصی بر فرایندهای انتقال داوطلبانه استوار کرد و در پاسخ به سؤال مبنای دارایی‌ها، کاربرد اصل اصلاح عدالت در دارایی‌ها را به تعداد اندکی از نسل‌های گذشته محدود کرد. اما زمان بیشتری مصروف تفسیر شرط لاک در درون محدوده‌های نظریه استحقاق خود از عدالت اقتصادی کرد. سؤال این است که چگونه این شرط در قیودی که بر پیگیری نفع شخصی توسط فرد اعمال می‌شود و از اینرو در تعهدات دولت حداقل در اعمال کارکردهای اصلاحی آن جا داده می‌شود؟

نکته حائز اهمیت این است که نازیک تاکید می‌کند که هیچ نظریه "کافی" درباره عدالت نمی‌تواند بدون یک تفسیر ضعیف از شرط لاک وجود داشته باشد. نازیک کارکرد آن را به صورت بیمه‌ای تفسیر می‌کند که وضعیت دیگران به خاطر کسب دارایی به وسیله یک فرد بدتر نمی‌شود. این یک قضیه مبهم است، و نازیک آن را با بکار بردن در نظریه استحقاق خود صریح‌تر می‌کند: "فرایندی که به طور عادی منجر به یک حق دائمی برای به ارث گذاشتن دارایی‌ای که پیشتر مالک نداشته است می‌شود اگر موقعیت دیگران به این دلیل بدتر شود دیگر مجاز نیست (همان ۱۷۸). وقتی قابلیت استفاده



و کاربرد آن تعیین شود، فرد باید آنهایی را که آسیب خورده‌اند جبران کند یا از کسب آن دارایی باید ممانعت شود. اما سؤال این است که چه زمانی موقعیت دیگران بدتر می‌شود؟

در جوامع پیشرفته، نازیک معتقد است که شرط لاک در مورد شرایطی تحت تغییرات بزرگ کاربرد دارد، وقتی که فردی یک ماده مهم حیاتی را انحصاری می‌کند. به عنوان مثال، اگر فردی تنها منبع یک ماده جدید را کشف کند که وجود آن قبلاً ناشناخته بوده است، دیگران از آن آسیب نمی‌خورند چون قبل از انحصاری شدن آن ماده از آن استفاده نمی‌کردند. یا اگر یک محقق پزشکی، درمانی را برای یک بیماری بسیار نادر کشف کند و از استفاده از آن برای درمان کسانی که از آن بیماری رنج می‌برند امتناع ورزد، شرط لاک به همان دلائل نقض نمی‌شود. اما در مواردی مثل مورد دوم، از آنجایی که وقتی حقوق مالکیت مبتنی بر اکتشافات جدید است، کسب این حقوق مالکیت حقوق نسل‌های آینده را برای انجام همان اکتشافات محدود می‌کند. بنابراین، قابل پذیرش است که یک محدودیت زمانی برای چنین حقوقی قائل شویم، همانطور که در مورد حق اختراعها<sup>۱</sup> انجام می‌شود، یا با منع کردن حق به ارث گذاشتن، آن حقوق را به زمان حیات مکتشف محدود کنیم.

اما در مجموع نازیک به این نکته اعتراف می‌کند که شرط لاک در یک اقتصاد بازار در موارد بسیار نادر کاربرد دارد: "من معتقدم که عملیات آزاد یک نظام بازار با شرط لاک در عمل کار نخواهد کرد" (همان، ۱۸۲).

بنابراین اصول اساسی نظریه استحقاق نازیک با شرط لاک تغییر نمی‌کنند. اگر اکتساب دارایی‌های فرد در پرتو سه اصل اکتساب عادلانه باشد، این دارایی‌ها در بستر جامعه‌ای با یک دولت حداقل عادلانه هستند، و مداخله دولت در این دارایی‌ها با هدف بازتوزیع آنها ناعادلانه است. نظریه‌های انگاره‌ای یا وضعیت غایی عدالت اجتماعی فرض می‌کنند که کالاها به صورت مائده الهی از بهشت نازل می‌شوند، و به این دلیل می‌توان اقدامات بازتوزیعی را به صورت عادلانه انجام داد. اما در نظریه نازیک چنین کالاهایی متعلق به افرادی هستند که استحقاق آنها را دارند، و بنابراین توزیع مجدد آنها نقض آن حقوق طبیعی مبتنی بر استحقاق است. اینکه بخواهیم به دیگران نیز حقوق چنین کالاها یا خدماتی را بدهیم که مسلماً اهمیت زیادی

1-patents

برای حیات انسان به صورت مراقبت‌های پزشکی یا سر پناه یا تلاش برای برابر کردن فرصت‌ها برای محرومین دارند و به این منظور دولت بر استحقاق‌های عادلانه نیکوکاران غیر داوطلب مالیات وضع کند این مالیات‌ها ناعادلانه هستند. در عمل اخذ چنین مالیات‌هایی اعطای بخشی از حقوق مالکیت فردی که از او مالیات اخذ شده به دیگران است که به این ترتیب او را تبدیل به یک برده می‌کند. اگر قرار باشد که عدالت حاکم باشد چنین منافعی به دیگران باید به صورت اختیاری اعطاء شود. نازیک بحث خود را چنین جمع‌بندی می‌کند:

از هر کس مطابق با آنچه که انتخاب می‌کند انجام دهد، به هر کس مطابق آنچه که او برای خود انجام می‌دهد (شاید با کمک مبتنی بر قرارداد دیگران) و آنچه که دیگران انتخاب می‌کنند برای او انجام دهند و انتخاب می‌کنند به او آنچه را که پیشتر (تحت این اصل) داده بودند و هنوز خرج یا منتقل نشده باشد بدهند."

و به طور فشرده‌تر: "از هر کس آنگونه که انتخاب می‌کنند، به هر کس آنگونه که انتخاب می‌شوند" (همان، ۱۶۰).

استفاده اکید نازیک از این تفسیر اجتماعی منفعلانه از فردگرایی منجر به یک نظریه حقوق مالکیت می‌شود که لاک آن را نخواهد پذیرفت. همانطور که ملاحظه شد لاک تعهدات صدقه اجتماعی برای آنهایی که نیاز شدید دارند را می‌پذیرد.

اما آیا بعضی اقدامات قابل قبول دولت حداقل بازتوزیعی نیستند؟ به عنوان مثال ارائه حمایت‌های آتش نشانی یا حمایت نیروی انتظامی از کسانی که بیش از اندازه فقیر هستند که بتوانند مالیات پردازند در عمل مالیات گرفتن از بعضی‌ها برای ارائه منافعی به دیگران است. پاسخ نازیک این است که تعریف "بازتوزیعی" به نیت برنامه وابسته است و نه به اثرات آن (همان ۱۱۴). چون نیت ارائه چنین خدمات حمایتی به آنهایی که بیش از حد فقیر هستند که بتوانند برای آن خدمات پرداخت کنند، پرداخت به جای آنها توزیع مجدد کالاها نیست بلکه نتایج ناشی از طبیعت کالاهای عمومی است، این اقدامات اقدامات قابل قبول دولت هستند.



گروهی از نظریه‌های عدالت اقتصادی که بلندپروازی کمتری در معماری آنها وجود دارد و در نتیجه با دقت کمتری ساخته شده‌اند در حول مفهوم سازو کار یک جامعه به عنوان ابزاری که هدف اصلی عدالت آن صیانت از یا حداکثر کردن شعاع انتخاب آزادانه خودخواهانه فرد است. چون چنین هدفی می‌کوشد مانع از رشته‌های اصلاح اجتماعی و رافت و شفقت عدالت اقتصادی شود، این نظریه‌ها در نظریه اجتماعی به سمت مواضع آزادی‌گرای یا آزادی‌گرای مقید میل می‌کنند.

بنابراین طرفداران آنها تقریباً به طور ثابتی حامیان سرمایه‌داری با بازار آزاد و یک دولت محدود، اگر نه حداقل، هستند. آزادی انتخاب برای افراد در هر جنبه از رفتار - اجتماعی، سیاسی، مذهبی، و از این قبیل - راه حل همه مسائل مربوط به عقاید، ترجیحات، و سلیقه‌های متعارض است. این مکتب فکری از سازوکارهای اجتماعی‌ای دفاع می‌کند که چنین تعارض‌هایی را حل می‌کنند و همکاری را در شیوه‌هایی که زور، و به طور خاص زور دولت، را حداقل می‌کنند ترغیب می‌کنند. بنابراین رفتار عادلانه با فرد دلالت بر حداقل کردن نقش‌های نهادهای قهری و جابر دارد. به لحاظ تاریخی، چنین نهادهایی دارای ماهیت مذهبی، سیاسی، و اقتصادی بوده‌اند، و بنابراین عدالت مستلزم آن است که این نهادهای بالقوه ستمگر با ابزارهای نهادی مسدود شوند. از آنجایی که در جوامع غربی در دوران مدرن تهدیدهای سوء استفاده‌های مذهبی از آزادی انتخاب فرد اساساً از بین رفته است، کانون توجه این فلاسفه بر روی محدودیت‌های قدرت سیاسی و اقتصادی دولت است.

تعداد نسبتاً زیادی از متفکرین که بسیاری از آنها را اقتصاددانان تشکیل می‌دهند می‌توان در این طبقه‌بندی نسبتاً گسترده قرار داد، اگرچه تأکیدات آنها در درون این طبقه‌بندی متفاوت است. مکتب موسوم به اطریشی به رهبری لوودویگ فون میسر و فردریک فون هایک وجه برجسته این طبقه‌بندی را تشکیل می‌دهند. مکتب شیکاگو مرکب از اقتصاددانان برجسته‌ای همچون فرانک نایت، هنری سایمون، میلتون فریدمن، و جرج استیگلر از جمله این گروه از اقتصاددانان هستند. از آنجایی که در اینجا اساساً تأکید بر اخلاق اقتصادی است، تحلیل خود را محدود به این محققین و با

تاکید ویژه بر آثار میلتون فریدمن می‌کنیم، که پر نفوذترین عصرروشنفکری آمریکا بوده است و مفاهیم عدالت اقتصادی را به روشن‌ترین وجه توسعه بخشیده است.

### ▲ ۱-۵- اخلاق اقتصادی فریدمن

فریدمن در تعریف فرض خود از خیر مطلق<sup>۱</sup> حیات بشر صریح و روشن است: خیر مطلق حیات بشر تدارک فرد با فرصت زندگی کردن با حداکثر شعاع آزادی عمل است که سازگار با حقوق مشابه دیگران است (فریدمن ۱۹۶۲، ۱۲). بنابراین، ساختار جامعه باید به چنان شیوه‌ای شکل بگیرد که کمترین مداخله ممکن برای اعمال همزیستی مسالمت‌آمیز لازم باشد؛ هر جا که مناسب باشد اثرات خارجی را تصحیح کند؛ هرگاه امکان ارائه کالاهای عمومی برای افراد مقدور نباشد آنها را ارائه کند؛ و تا حدودی، رشته شفقت عدالت را اجرا کند (سارتر ۱۹۷۳).

از نظر فریدمن، مادامی که اقتصاد بازار آزاد برای تمرکز زدایی از قدرت اقتصادی مستقر است، قدرت دولت در محدود کردن حوزه انتخاب فرد و به طور بالقوه تهدید آزادی‌های اساسی تنها منبع قدرتی است که باید از آن ترسید. فریدمن بر اساس تجربیات خود تأکید می‌کند که اقتصاد آمریکا، با چنین قدرت انحصاری موجود که با به‌خاطر رفتار ترجیحی و جانبدارانه دولت از گروه‌های ذینفع ایجاد شده‌اند و یا به‌خاطر رقبای فعال به طور موثری مقهور و رام شده‌اند، به صورت یک اقتصاد کاملاً رقابتی به طور کارا عمل می‌کند (فریدمن ۱۹۶۲، ۱۲۰). چنین تمرکز زدایی، در حالیکه یک شرط کافی برای آزادی سیاسی نیست، یک شرط لازم است، او معتقد است که چون تمرکز زدایی تضمین می‌کند که فرد متمرد یا مخالف سیاسی را نمی‌توان با یک قدرت سیاسی که کنترل متمرکزی بر روی اقتصاد نیز دارد از امرار معاش محروم کرد. یکی از جاذبه‌های بنیادین اقتصاد بازار برای یک فرد لیبرال با این اعتقاد این است که اقتصاد بازار تنها شیوه موثر برای جدا کردن قدرت سیاسی از قدرت اقتصادی است، که بدینوسیله منبع اصلی بالقوه بی‌عدالتی اجتماعی ریشه کن می‌شود.

بی‌نامی بازار<sup>۲</sup> - فردگرایی غیر شخصی<sup>۳</sup> نهاد بازار این اجازه را می‌دهد که ناهمساز سیاسی یا اجتماعی به شغل دست یابد. فریدمن می‌گوید اقتصاد بازار از کارگر در مقابل کارفرمای بی‌انصاف، با فراهم آوردن این

1-summum bonum

2-anonymity

3-impersonal individualism

امکان که بتواند جای دیگری شغل بگیرد، حمایت می‌کند. اقتصاد بازار به فرد مصرف‌کننده اجازه می‌دهد که کالاهایی را بدست آورد که به وضعیت آرمانی او نزدیک هستند چون بازار می‌تواند با سلائق متعارض از طریق متمایز کردن محصولات، یکبار دیگر، این امکان را فراهم آورد که انتخاب فردی را حداکثر کند. و مهم‌تر از همه اینکه انگیزه سود که به اقتصاد بازار نیرو می‌بخشد از آزادی‌های مدنی حمایت می‌کند، به این معنا که می‌کوشد تا برابری رقابت برای پاداش ثمربخش باشد. مشخصات بی‌ارتباط فردی در جستجو برای کارترین عامل مختلط، یا ارزاترین قیمت، یا بالاترین پیشنهاد قیمت در وضعیت مبادله، نادیده گرفته می‌شوند. فریدمن همچنین اقتصاد بازار را به صورت تنها ابزار کسب تخصیص و مدیریت منابع کارا ارزیابی می‌کند، اما این بخش از استدلال او ارتباطی با عدالت اجتماعی ندارد و به همین دلیل به آن نخواهیم پرداخت. اما باید گفت که چون هر نظریه کافی عدالت اقتصادی باید منطبق با سایر اهداف اجتماعی باشد، این تاکید مرتبط با کارکرد سرمایه‌داری را نمی‌توان نادیده گرفت. اما به خاطر تأکیدی که فریدمن بر نظام سرمایه‌داری به عنوان حداکثرکننده آزادی فردی دارد، باید این نکته را در نظر گرفت که حتی اگر نشان داده شده باشد که بسیار ناکاراست دفاع از نهادهای آن در جامعه هنوز قدرتمند است.

از یک سو، دولت تقریباً به‌طور ثابت آزادی فردی را محدود می‌کند. وقتی تصمیماتی توسط دولت اتخاذ می‌شود نتایج آن دوگزینه‌ای است یا باید اقدامی صورت گیرد یا نباید اقدامی صورت گیرد. طیفی از گزینه‌های ممکن وجود ندارد همانطور که در تصمیم‌گیری بازار چنین است. بنابراین تحت قاعده حداکثر ۴۹/۹ درصد مردم باید با آنچه که ۵۰/۱ درصد مردم تصمیم می‌گیرند که عملی شود موافقت کنند. از اینرو، نه تنها بهبود کارایی، بلکه تامین نیاز غالب برای حداکثر کردن انتخاب فرد، و بسیاری از کارکردهای دیگر باید تحت کنترل بازار در آیند. به عنوان مثال، دیگر ضرورتی ندارد که آموزش و پرورش همگانی آموزش و پرورش دولتی باشد. این فریدمن بود که مفهوم حواله‌های اعتباری<sup>۱</sup> آموزشی را مطرح کرد که دولت در اختیار اولیاء قرار دهد به جای اینکه آموزش و پرورش که مورد تعدی دیوانسالاری آموزشی دولتی

است را ارائه کند، به طوری که دانشجویان بتوانند در نهادهای آموزشی خصوصی شرکت کنند و این نهادها مجبور شوند بر سر کیفیت و قیمت خدمات ارائه شده با یکدیگر رقابت کنند.

حتی بدتر از این وقتی است که دولت تصمیم بگیرد که در حق انتخاب شغل توسط فرد از طریق وضع محدودیت‌های صدور پروانه یا مقررات منطقه‌بندی مداخله کند. این اقدامات فرد را از آزادی‌هایش محروم می‌کند و حق انتخاب مصرف‌کننده را محدود می‌کند. از اینرو، صدور مجوز فعالیت توسط دولت برای لوله‌کش و پزشک، یا نهاد دولتی مقررات مربوط به ساختمان‌ها معمولاً به دستور گروه‌های ذینفع حاکم که می‌خواهند عرضه محدود باشد صورت می‌گیرد (همان ۱۳۸). اقدامات اصلاحی همچون پیگردهای قانونی ضد تراست یا حمایت‌های قیمتی یا آزمایش داروها عملیات کارآمدتر رقابت را نادیده می‌گیرند، هزینه‌های بیشتری از منافع آنها ایجاد می‌کنند. همگی برای حفظ منافع گروه‌های ذینفع و صاحب نفوذ صورت می‌گیرند و انتخاب فردی را محدود می‌کنند.

فریدمن آنچنان از مداخله دولت در محدود کردن ترجیحات فردی وحشت زده شده است که در دادن قدرت به دولت برای اعمال بدون تبعیض قانون اساسی یا حتی کنترل انحصارهای طبیعی همچون آب و برق دولتی تردید داشت. در مورد اعمال بدون تبعیض فریدمن معتقد است که دولت حق تحمیل ترجیحات خود به افراد را ندارد، ولو اینکه به لحاظ اخلاقی تعصب‌های آن فرد تا بسیار هم مورد انزجار باشند. به لحاظ اخلاقی بهتر است که اجازه بدهیم تعصب‌های جنسی، مذهبی، یا نژادی وجود داشته باشند بجای اینکه از قدرت دولت برای جلوگیری از آنها استفاده کنیم (همان ۱۱۸-۱۱۰). تا جایی که به مقررات‌گذاری و نظم بخشی انحصارها مربوط می‌شود، فریدمن معتقد است که مداخله دولت در کارکردهای آنها یا تعیین نرخ‌های فعالیت - همچون قیمت یا نرخ سرمایه‌گذاری - منجر به عدم کارایی بیشتر می‌شود تا به آنها اجازه دهد که به شیوه‌ای بدون مقررات کار کنند.

در آن حوزه محدود شده مقررات‌گذاری دولت که لازم و ضروری است، تشخیص مصلحت‌های اداری باید به حداقل برسد. بنام عدالت نیازمند حاکمیت قانون هستیم و نه حاکمیت انسان‌ها. مقررات باید به طور مشروح روشن باشند به طوری که هیچ کارگزار دولتی نتواند بر تفسیرهای قانونی اثر گذارد. کارکرد فرد تحت پوشش قدرت

دولت تهدیدهای جدی به آزادی فردی است وقتی که قدرت با محدودیت‌های دقیق تعیین نشده باشد.

در این صورت دولت در اجرای عدالت اقتصادی فراتر از کارکردهای حداقلی اصلاحی چه نقشی خواهد داشت؟ آیا این نقش به حمایت شفقت اجتماعی از عزت نفس فردی بسط می‌یابد؟ در این مورد تمایل‌های فریدمن آزادمنش‌تر از تمایل‌های نازیک هستند. به عنوان مثال، فریدمن معتقد است که اقدامات اولیه امداد و کمک در طرح قرارداد جدید<sup>۱</sup> اقداماتی ضروری بودند (همان ۸۵). این فریدمن بود که پیشنهاد کرد حمایت رفاهی به شکل یک مالیات منفی بر درآمد صورت گیرد تا انتخاب مصرف‌کننده را حداکثر کند و کارایی را در حمایت از ارائه کمک به آنهایی که استحقاق دریافت آن را دارند افزایش دهند. جاذبه آن این است که ضمن تضمین حداقل معیشت لازم به شخصیت یا استقلال فرد آسیب نمی‌زند و انگیزه‌های او را حفظ می‌کند. فریدمن معتقد بود که با ارائه مالیات منفی بر درآمد و تبدیل تدریجی برنامه‌های تامین اجتماعی به یک برنامه داوطلبانه و اختیاری، بقیه خدمات اجتماعی را می‌توان به وسیله خیریه‌های خصوصی ارائه کرد (فریدمن، ۱۱۴-۱۱۰).

از نظر فریدمن برابری فرصت‌ها به معنای عام آن - برنامه‌های اجتماعی فعال برای تصحیح یا اصلاح محرومیت‌هایی که می‌توان آنها را این چنین معالجه کرد - جزء تعهدات جامعه نیست. افراد باید از یک اقتصاد بازار در درون قیود طبیعی توانایی‌های آنها و از فرصت‌هایی که افراد به طور متفاوت می‌توانند استفاده کنند بهره‌گیرند تا فرصت‌های برابر را توسعه بخشند. فریدمن مساله را با شناسایی برابری فرصت‌ها با آنچه که برابری رقابت برای پاداش نامیده می‌شود تعریف می‌کند:

هیچ مانع مورد دلخواه و مستبدانه‌ای نباید مردم را از دستیابی به آن موقعیت‌هایی که استعدادهای آنها مناسب آنهاست و ارزش‌هایشان آنها را به جستجوی آن موقعیت‌ها هدایت می‌کنند منع کند. نه تولد، ملیت، رنگ، مذهب، جنسیت، و نه هیچ مشخصه بی‌ارتباط دیگری نباید تعیین‌کننده فرصت‌هایی باشند که در مقابل یک فرد گشوده هستند، تنها توانایی‌های خود او باید تعیین‌کننده باشند (همان، ۱۲۳).

سرانجام اینکه نگرش فریدمن نسبت به عدالت توزیعی که به وسیله توزیع درآمد سرمایه‌داری دارد - به طرز شگفت‌آوری - مقید و محافظت شده است. اصل اخلاقی

ضمنی، اصل مشارکت بهره‌وری نهایی است:

اصل اخلاقی‌ای که مستقیماً توزیع درآمد را در یک جامعه اقتصاد آزاد توجیه می‌کند عبارت است از "به هر کس مطابق با آنچه او و ابزار متعلق به او تولید می‌کنند." حتی عملیات این اصل به طور ضمنی بستگی به اقدام دولت دارد. حقوق مالکیت موضوعات قانون و عرف اجتماعی هستند. تعریف و اجرای آنها یکی از کارکردهای اصلی دولت است. توزیع نهایی درآمد و ثروت تحت عملیات کامل این اصل می‌تواند کاملاً به طور برجسته‌ای بستگی به قواعد مالکیت اتخاذ شده داشته باشند (فریدمن ۱۹۶۲، ۱۶۲-۱۶۱).

انتظار نمی‌رود که یک لیبرال به اصول قانون طبیعی متوسل شود، اما به نظر می‌رسد که یک معتقد به آراء هابز که حق دولت به اتخاذ نهادهای مالکیت را به رسمیت می‌شناسد حقی برای درآمدهای حاصل از دارایی منابع در بازار قائل نیست. این یک تفاوت برجسته با آزادی‌گرایی نازیک است، حتی اگر شرط لاکي اتخاذ شده توسط او را در نظر بگیریم.

فریدمن پس از بحث درباره بعضی از اعتراضاتی که دیگران به اصول توزیع سرمایه‌داری کرده بودند، همچون حق ارث، چنین ادامه می‌دهد:

این واقعیت که این استدلال‌های علیه به اصطلاح اخلاق سرمایه‌داری فاقد اعتبار هستند ثابت نمی‌کند که اخلاق سرمایه‌داری یک اخلاق پذیرفته شده است. برای من توجیه قبول یا رد آن، یا توجیه هر اصل جایگزین دیگر مشکل است. من به این دیدگاه رسیده‌ام که این اصل را از خودش و به خودی خود نمی‌توان به عنوان یک اصل اخلاقی در نظر گرفت، بلکه باید آن را به عنوان ابزار یا قضیه فرعی یک اصل دیگر همچون آزادی در نظر گرفت (همان ۱۶۵-۱۶۴).

فریدمن سپس ادامه می‌دهد و تأکید می‌کند که مبنای مشارکتی ضمنی برای توزیع یک جنبه از هسته اصلی ارزش‌ها در جامعه است و به عنوان یک اصل "مطلق" پذیرفته شده است، و نه صرفاً به عنوان یک نهاد ابزاری (که بنا به فرض برای تخصیص کارا ضروری هستند) (همان ۱۶۷).

این گزاره تأیید مجدد موضع برتری است که فریدمن برای آزادی فردی در قضاوت نسبت به نهادهای اجتماعی قائل است. اما این گزاره همچنین یک عدم پذیرش



اخلاقی الگوها و انگاره‌های توزیعی است که به دلایل حداکثر کردن آزادی و کارایی در آثار فریدمن با شدت و حرارت از آن دفاع شده است. فریدمن در جوهر این خواسته‌ها مبنایی در حقوق طبیعی یا فردگرایی یا استحقاق‌هایی که چنین انگاره‌ها و الگوهای را توجیه کنند نیافت. تشخیص او مبنی بر اینکه دفاع صرفاً ابزاری آنها در دستیابی به اهداف اجتماعی دیگر پایه اخلاقی آنها را شدیداً تضعیف می‌کند او را سرانجام به تاکید بر این نکته هدایت کرد که پایه مشارکتی بهره‌وری نهایی برای توزیع مورد پذیرش جامعه آمریکا نوعی اصل نهادی است که فاقد پشتوانه فلسفی است. به نظر می‌رسد که استدلال او با اندکی سر درگمی همراه باشد:

۱- یک اقتصاد بازار باید به عنوان یک شرط ضروری برای نیل به خیر غایی حداکثر کردن آزادی برای فرد (خانواده) است پذیرفته شود؛

۲- نمی‌توان از توزیع درآمد در چنین اقتصادی - که مطمئناً یکی از مهمترین احکام اجتماعی آن است - به طور مستقل بر حسب عدالت دفاع کرد بلکه باید آن را با مشارکت‌های ابزاری آن در نیل به خیر غایی توجیه کرد؛

۳- اما پذیرش اجتماعی توزیع درآمد فراتر از نقش ابزاری آن می‌رود و باید با حضور در هسته‌ای از ارزش‌ها "تبیین" شود که مبنای این ارزش‌ها مبهم است.

در این طبقه از متفکرین محققین دیگری حضور دارند که نظریه‌های عدالت اقتصادی آنها از اهمیت مشابهی با اخلاق فریدمن برخوردار است اما حکایت از تنوع مهمی دارند. به عنوان مثال، فردریک هایک در کتاب جاده بردگی که در خاتمه جنگ جهانی دوم به چاپ رسید بعضی از مباحث فریدمن را در تاکید بر اینکه هر حرکتی به سمت دولت رفاه آغازی است که انتهای آن از دست رفتن آزادی فردی است پیش بینی می‌کند. هایک در آثار بعدی خود علیه کلیه تلاش‌هایی که برای تغییر الگوی توزیع بازار صورت می‌گرفت بحث می‌کند بر این مبنا که بازار به هر کس ارزش منافی را که او به دیگران اعطاء می‌کند می‌دهد (هایک ۱۹۶۰، ۸۸-۸۷). او بر یک نظریه مشارکتی اکید تاکید نمی‌کند، در این اثر نه او ثابت می‌کند که این نظریه به یک معنای غایت‌انگارانه مشارکت عملی فرد به محصول اجتماعی است، و نه اینکه نظریه استحقاق نازیکی تاکید می‌کند و به طور مستقیم سخنی از هدایا یا مواردی نمی‌کند. اما، استدلال او روح مشترکی با هر دو نظریه نازیک و فریدمن دارد.

در کانون تفکر اجتماعی لیبرال غربی مربوط به اصولی که مبتنی بر آن جامعه به نحو عادلانه‌ای سازماندهی شود و کار کند مفاهیم فردگرایی و اراده‌گرایی قرار دارند. دو جنبه دوگانه فردگرایی که در تعارض با یکدیگر در شکل‌دهی به فلسفه و سیاست‌گذاری اجتماعی هستند شناسایی شده‌اند.

هر دوی این رشته از تفسیرها بر حفظ حرمت سرشت شخصیت انسان استوار هستند. احترام به منحصر به فرد بودن مشخصه‌های انسان، آسیب‌پذیری نسبت به آزار و صدمه که از خودآگاهی او ناشی می‌شود، و شایستگی ذاتی جستجوی او در تحقق امیالش مطابق با ترجیحاتش. بنابراین، نهادهای اجتماعی و اصولی که ساختار و کارکرد آنها را تعریف می‌کنند، باید به شیوه‌ای شکل داده شوند که منطبق با اهمیت محوری فرد در اولویت‌های اخلاقی جامعه باشند. البته، این نکته نیز به رسمیت شناخته شده است که حقوقی که از این اصول موضوعه و مفروضات اساسی ناشی می‌شوند مشروط به تعهد و پایبندی هر فرد به رعایت همین حقوق برای دیگران است.

رشته نخست این تفسیر بر درستی انجام خواهش‌های نفس توسط فرد، انتخاب ارادی و داوطلبانه اهداف فردی، و مالکیت و انتقال دارایی تأکید دارد. همزمان، و بر همان مبنای فلسفی، این تفسیر این تعهد را وضع می‌کند که افراد متعهد به تدارک رفاه مادی برای خود و وابستگان‌شان می‌شوند و نسبت به اجرای تعهدات قراردادی که آزادانه منعقد کرده است وفادار می‌ماند.

رشته دوم فردگرایی، که این تفسیر نیز از تقدس شخصیت فردی سرچشمه می‌گیرد، دلالت بر تعهد به صیانت از حیات و عزت نفس آن دسته از افرادی دارد که قادر به تدارک رفاه مادی خود و وابستگان‌شان، بنا به دلائلی که خارج از کنترل و توانایی آنهاست، نیستند. این رشته دوم با محدودتر کردن تمایلات خودپرستانه شفقت را وارد تفسیر خود می‌کند.

نظریه‌های عدالت اقتصادی در جستجوی یافتن اصول موضوعی برای تعیین تأکیداتی هستند که باید برای حقوق و تعهداتی قائل شد که توسط این دو

وجه از فردگرایی بیان می‌شوند. و نیز تاکیداتی که باید بر نقش اصلاحی دولت در نظارت بر استقرار و کارکرد سازوکارهایی اعمال کرد که آن تاکیدات را عملی کنند. به عبارت دیگر، اصول اساسی عدالت اقتصادی موارد زیر را تعیین می‌کنند: (۱) شیوه‌هایی که در آن فرد باید از منابعی که برای منافع خودش بکار می‌گیرد منتفع شود، (۲) از خود گذشتگی در بخشی از منافع فردی که حق اخلاقی محرومین است، و (۳) حفظ حرمت‌ها از طریق مدیریت و اقدامات ضروری دولت به نحوی که مانع از اقداماتی شود که موجب واژگونی این اصول شوند. این سه اصل عدالت اجتماعی را می‌توان به ترتیب (۱) اصل خودپرستی، (۲) اصل شفقت اجتماعی، و (۳) اصل اصلاح اجتماعی نامید.

در این نوشتار نظریه‌های برجسته عدالت اقتصادی که حمایت اصلی خود را معطوف رسته خودپرستی می‌کنند بررسی شدند. سه رویکرد اصلی چنین اصولی شناسایی شدند و مورد بحث قرار گرفتند که عبارتند از: (۱) نظریه‌های سهم مشارکتی، (۲) نظریه‌های حقوق طبیعی یا استحقاق، (۳) و نظریه‌های حداکثر کردن آزادی.

مبنای اصل موضوعی مشترک نظریه‌های مشارکتی این درک شهودی است که هر فردی نسبت به آنچه که بتوان نشان داد که سهم مشارکت او در محصول اجتماعی است به درستی صاحب حق است، و اینکه دادن کمتر از این سهم مشارکت به او بی‌عدالتی است. به طور تناقض گونه‌ای، بسیاری از توجیهات اقتصاد بازار آزاد و جایگزینی که کارل مارکس برای آن پیشنهاد می‌کند هر دو بر این اصل موضوع استوار هستند.

نظریه‌های حقوق طبیعی بر پایه اصل موضوعی استوار هستند که در قرون هفده و هجده میلادی بنا شد و از تحقیق در سرشت دولت و مکان هندسی مشروعیت حاکمیت آن پدید آمد. این مناظرات در حول سرشت بشر در جهانی بدون نهادها و انواع چنین صناعت بشری که از طریق همکاری ارادی و داوطلبانه و توافق‌های قراردادی بین افراد بروز می‌کنند متمرکز شدند. چنین استنتاج شد که دولت‌ها از هر نوعی که باشند اساساً با هدف صیانت از حیات و دارایی فرد بنا می‌شوند، و از جمله وظایف و محدودیت‌های قانونی در ارتباط با چنین دولت‌هایی اصول عدالت اقتصادی است.

بلندپروازانه‌ترین نظریه از این نوع نظریه استحقاق نازیک است که اصول آن به طور مشروح بسط داده شده‌اند. این نظریه تاکید دارد که عدالت اقتصادی را باید به وسیله ماهیت فرایندهایی که به وسیله آن افراد دارایی‌های مادی خود را بدست می‌آورند ارزیابی کرد و نه به وسیله الگوی چنین دارایی‌هایی که در یک زمان خاص ارائه شده‌اند. معیاری که مشروعیت آن فرایندها را تعیین می‌کند اراده گزینی اقداماتی است که آن فرایندها را تعریف می‌کنند، شرایطی را تعیین می‌کنند که دلالت دارند بر فقدان تقلب، زور، و بی‌کفایتی. کارکردهای اصلاحی دولت باید حداقل باشند، و مطالبات خیریه‌ای و صدقه‌ای که به زور از طریق اقدامات دولت از افراد اخذ شوند ناعادلانه هستند. اصول عدالت اقتصادی نازیک به طور صریح بیشترین جهت‌گیری‌ها را به سمت خودپرستی دارد.

نظریه‌های حداکثر سازی آزادی پیامد فردگرایی را به عنوان ضرورت حداکثر کردن شعاع آزادی اراده عامل فردی تفسیر می‌کنند، و در درون محدودیت‌های طبیعی آن و قیود تحمیل شده توسط سایر عواملی که در حال پیگیری همین اقدام هستند عمل می‌کنند. از چنین حداکثر سازی مقید باید با قدرت تمرکززدایی کننده در جامعه صیانت کرد که می‌تواند به شیوه‌های مستبدانه در صدد مداخله در امور فرد برآید. از هر عامل که در جستجوی کسب منفعت از اقدامات ارادی و داوطلبانه دیگران است باید صیانت شود، به ویژه در مقابل خرید خدمات عامل نیروی کار که در اختیار دارد. دولت، به عنوان بزرگترین تهدید نهادینه کردن چنین مداخلات ناعادلانه در آزادی فردی، باید به شدت در اقداماتش محدود و مقید شود. و اقتصاد بازار سرمایه‌داری، که قدرت اقتصادی را در جامعه از قدرت سیاسی تقسیم می‌کند و قدرت اقتصادی را غیر متمرکز می‌کند، بزرگترین حمایت را از حق انتخاب آزادانه فرد فراهم می‌آورد.

بر حسب شرط‌های اصول عدالت توزیعی، نظریه‌های سهم مشارکت در محدود کردن برداشت خود از استحقاق نسبت به مطالبات و ادعاهای قابل اثبات محصول یا خلق ارزش و جدا کردن هدایای داوطلبانه یا موازیت تعلق گرفته به فرد متفاوت از نظریه‌های استحقاق هستند. نظریه‌های حداکثر کردن آزادی تاکید خود را در اصول توزیعی بر روی اراده‌گرایی اقدامات فردی که بر توزیع اثر می‌گذارند قرار می‌دهد، همانطور که نظریه‌های استحقاق انجام می‌دهند. اما چنین توزیع‌هایی را به عنوان یک هدف فرعی برای نیل به هدف اصلی حداکثر کردن آزادی اراده می‌پذیرند. اما هر دو

نظریه در جای تاکیدشان با هم تفاوت دارند - یکی روی فرایند از طریق اراده گرایی متاثر می‌شود، دیگری روی درجه‌ای که اراده گرایی حاصل می‌شود.

اگرچه فرصت نقد مشروح این نظریه‌ها در این مقاله فراهم نیامد، اما یک نظریه کافی برای عدالت اقتصادی باید دربردارنده نوعی توازن بین رشته‌های خودپرستی و اجتماعی که به وسیله فرد گرایی و اراده گرایی منعکس می‌شوند برقرار کند. باید در جستجوی نوعی توازن بین این رشته‌ها باشیم که توسط نظریه‌هایی که مورد بررسی قرار گرفتند بیان نشد. بنابراین لازم است نظام‌های مهم عدالت توزیعی‌ای مورد مطالعه قرار بگیرد که بر رشته‌های اجتماعی تاکید دارند که می‌تواند موضوع مقاله مستقل دیگری باشد.



1. Bauer, Paul T.,(1981), Equality, The Third World and Economic Delusion. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
2. Clark, John Bates (1938), The Distribution of Wealth. New York. Macmillan.
3. Cohen, Marshall, Thomas Nagel and Thomas Scanlon, eds. (1980), Marx, Justice and History. Princeton, N.J. Princeton University Press.
4. Freud, Sigmund (1961 [1930]), Civilization and Its Discontents. Standard Edition, Hogarth Press. vol. 21.
5. Friedman, Milton (1962) Capitalism and Freedom. Chicago, University of Chicago Press.
6. Friedman, Milton and Rosa Friedman (1979), Free to Choose. New York. Avon.
7. Hayek, Friederich von (1960), The Constitution of Liberty. Chicago, University of Chicago Press.
8. Hobbes, Thomas (1914), Leviathan. London, J. M. Dent & Sons.
9. Locke, John, (1947), An Essay Concerning Human Understanding. London, Dent and Sons.
10. Locke, John, (1924) Of Civil Government, (First and Second Treatises) London, J. M. Dent and Sons.
11. Locke, John, (1988) Two Treatises of Government, ed. P. Laslett. Cambridge. Cambridge University Press.
12. MacIntyre, Alasdair (1966), A Short History of Ethics. New York, Macmillan.
13. Marx, Karl (1967) Capital. Vol. 3. New York, International Publishers.
14. Marx, Karl (1978) The Critique of the Gotha Program from R.C .Tucker, Marx-Engels Reader. New York. Norton.
15. Peffer, R. G., (1990), Marxism, Morality and Social Justice. Princeton, N. J. Princeton University Press.



16. Sartre, Jean-Paul (1973), Existentialism and Humanism, London, Eyre Mehthuen.

17. Sidgwick, Henry (1960) Outline of the History of Ethics, 6th edition. Boston. Beacon Press.