



نظریات عدالت توزیعی

دکتر سیدهادی عربی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۳۹۵

عربی، سیدهادی، ۱۳۳۹-

نظریات عدالت توزیعی / مؤلف سیدهادی عربی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵.

ده، ۳۵۶ص. جدول، نمودار. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۳۸۳: اقتصاد؛ ۳۲)

ISBN: 978-600-298-143-1

بها: ۱۷۲۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه، ص. [۳۳۷] - ۳۴۶: همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

۱. عدالت توزیعی. ۲. Distributive justice. ۳. توزیع (نظریه اقتصادی). ۴. Distribution (Economic theory).

۵. عدالت. ۶. Justice. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۳۳۹/۲

HB۵۲۳/ع۴ن ۱۳۹۵

۴۵۳۲۶۸۴

شماره کتابشناسی ملی



نظریات عدالت توزیعی

مؤلف: دکتر سیدهادی عربی (عضو هیأت علمی دانشگاه قم)

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ویرایش و صفحه‌آرایی: اعتصام

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۵

تعداد: ۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۱۷۲۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰)

نمابر: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰، ص.ب. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۰۲۱-۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

www.ketab.ir/rihu: فروش اینترنتی

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمته‌الله بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر به عنوان منبع درس نظریه‌های عدالت در اقتصاد برای دانشجویان رشته اقتصاد برای مقاطع تحصیلی کارشناسی و کارشناسی ارشد قابل استفاده است.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلف محترم اثر، دکتر سیدهادی عربی و نیز از ناظر محترم حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر سیدحسین میرمعزی سپاسگزاری کند.

فهرست مطالب

۱	پیشگفتار
۲	عدالت اجتماعی و اقتصادی
۴	معضل عدالت اقتصادی
۵	نگاه سلبی و ایجابی به عدالت
۷	طبقه‌بندی نظریات عدالت توزیعی
۱۳	تمایز نظریات عدالت توزیعی

فصل اول: عدالت در مکتب اصالت فایده

۱۷	مقدمه
۱۸	زمینه‌های فایده‌گرایی
۲۱	فایده‌گرایی در اقتصاد
۲۳	برابری و فایده‌گرایی
۲۴	زدودن تعارض فایده‌گرایی و برابری
۲۷	فایده‌گرایی جان استوارت میل
۳۰	فایده‌گرایی و اخلاقی بودن
۳۳	ارتباط عدالت و فایده
۳۴	کاربردهای واژه عدالت
۳۶	تمایز مفهوم عدالت از سایر مفاهیم اخلاقی
۳۷	عدالت، ارزش اخلاقی مستقل یا غیرمستقل
۳۸	حق و ذی‌حق از نظر میل
۴۰	عادلانیه و به‌مصلحت
۴۲	ارزیابی دیدگاه فایده‌گرا

فصل دوم: عدالت در اندیشه لیبرترین یا اختیارگرایان

۵۵مقدمه
۵۸فردریش آگوست فون هایک
۵۹عدالت یعنی قواعد رفتار عادلانه و برابری در مقابل قانون
۶۰خصلت سلبی قواعد رفتاری
۶۳رد هرگونه اصل توزیعی
۶۴هایک و ایده نابرابری‌های محیطی
۶۵مخالفت با آرمان برابری فرصت
۶۶مخالفت با عدالت به معنای برابری پاداش‌ها با شایستگی‌ها
۷۰قواعد مشترک رفتار، بنیاد نظم اجتماعی
۷۰عدالت و نظم‌های طبیعی
۷۳نظم‌های طبیعی و مصنوعی
۷۴نظم خودجوش
۷۴نقد خردگرایی دکارتی
۷۵نهادهای خودانگیخته
۷۸دفاع هایک از نظم بازار
۸۰ابهام در معنای خیر عمومی و انتقاد به فایده‌گرایان
۸۱پذیرش مشروط برخی خدمات عمومی
۸۱توجیه هایک در مورد حملات تند خود
۸۲ارزیابی و انتقادات
۱۰۰رابرت نوزیک
۱۰۴انتقادات نوزیک به اصول توزیعی
۱۰۴الف) اصول مبتنی بر وضعیت نهایی
۱۰۴ب) اصول الگودار
۱۰۵عدم امکان تفکیک بین توزیع و تولید
۱۰۶نوزیک در مقابل رالز
۱۰۶نوزیک در مقابل برابری‌گرایان
۱۰۸ناسازگاری اصول توزیعی با حقوق مشروع و آزادی افراد
۱۱۰ناسازگاری اصول توزیعی با دولت حداقل
۱۱۰نظریه استحقاق
۱۱۶ارزیابی و انتقادات
۱۲۲برخی دلالت‌های ناپذیرفتنی ایده خودمالکی
۱۳۱میلتون فریدمن
۱۳۳بازار آزاد رقابتی شرط لازم آزادی سیاسی
۱۳۶دولت و تغییر توزیع

۱۳۷	دولت و اقدامات رفاهی
۱۳۸	دولت و کاهش فقر
۱۴۰	ارزیابی و انتقادات

فصل سوم: عدالت در دیدگاه لیبرال رالزی

۱۴۳	مقدمه
۱۴۷	موضوع و قلمرو عدالت به مثابه انصاف
۱۴۸	مسئله عدالت توزیعی از دیدگاه رالز
۱۴۹	مفروضات عدالت به مثابه انصاف
۱۵۰	ایده‌های اساسی عدالت به مثابه انصاف
۱۵۰	نقش اصول عدالت
۱۵۱	روش دستیابی به شرایط منصفانه همکاری (اصول عدالت)
۱۵۲	فرایند منصفانه توافق و ایده وضعیت نخستین
۱۵۴	هویت اخلاقی افراد
۱۵۴	مبنا و متعلق برابری
۱۵۵	معنای آزادی اشخاص
۱۵۵	ایده توجیه عمومی و تأکید مجدد بر قراردادگرایی
۱۵۷	تعادل تأملی، اجماع همپوشان و توافق عمومی
۱۵۸	کارکرد اصول عدالت
۱۵۹	مفاد اصول عدالت
۱۶۰	برابری منصفانه فرصت‌ها
۱۶۱	آزادی‌های اساسی برابر
۱۶۲	اصول عدالت و نقش‌های ساختار اساسی جامعه
۱۶۳	چهار مرحله در باب اصول عدالت
۱۶۳	مواهب اساسی و محروم‌ترین افراد
۱۶۵	انتقاد سن از مواهب اساسی رالز
۱۶۷	نقض پرفیت و مشکل اصل تفاوت
۱۶۹	اصل تفاوت و مسئولیت محروم‌ترین افراد
۱۶۹	دو نکته در باب اصل تفاوت
۱۷۰	اصل صرفه‌جویی و پس‌انداز عادلانه
۱۷۰	مالیات و اصل صرفه‌جویی و پس‌انداز
۱۷۱	استحقاق، شایستگی و عدالت به مثابه انصاف
۱۷۲	مواهب طبیعی و فطری در عدالت به مثابه انصاف
۱۷۳	عدالت به مثابه انصاف و رژیم‌های مختلف
۱۷۶	عدالت رالزی و دولت رفاه سرمایه‌داری

اولویت حق بر خیر و ابزاری نبودن خیر	۱۷۷
دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی و دموکراسی رویه‌ای	۱۷۸
ارزش منصفانه آزادی‌های سیاسی و صوری بودن آزادی‌ها	۱۷۹
سایر آزادی‌های اساسی	۱۸۰
خانواده به‌عنوان بخشی از ساختار اساسی جامعه	۱۸۱
لیبرالیسم سیاسی و عدالت	۱۸۲
نقد و ارزیابی نظریه رالز	۱۸۳
۱. انتقادات دسته نخست	۱۸۳
۲. انتقادات دسته دوم	۱۸۹

فصل چهارم: نظریات برابری‌گرایان

مقدمه	۱۹۵
چرا برابری؟	۱۹۶
برابری در چه چیز؟	۲۰۰
۱. برابری در نتیجه	۲۰۰
۱-۱. برابری درآمد و ثروت	۲۰۰
۱-۲. برابری رفاه	۲۰۳
۲. برابری در برخی شرایط رسیدن به نتیجه و دستاورد	۲۰۵
۲-۱. برابری منابع	۲۰۵
۳. برابری فرصت برای رفاه	۲۱۳
الف) برابری فرصت صوری	۲۱۵
ب) برابری فرصت واقعی	۲۱۷
دیدگاه‌های بینابین	۲۱۹
تفسیر اصل رفتار برابر	۲۲۰
ج) برابری فرصت به مثابه برابری شانس پیروزی و موفقیت	۲۲۲
انتقادات بر برابری فرصت	۲۲۶
انتقادات لیبرترین: قرائت ریچارد اِپستین	۲۲۹
انتقاد بوکانان	۲۳۰
انتقاد آرنسون	۲۳۱
۴. برابری توانمندی‌ها	۲۳۵
نقطه کانونی دیدگاه سن	۲۳۷
کارکردها و توانمندی‌ها	۲۳۸
دیدگاه ناسیام	۲۴۱
توانمندی‌های اساسی انسان	۲۴۳
برابری در دسترسی به فایده	۲۴۴

۲۴۸	دفاع سن در مقابل انتقادات کوهن.....
۲۵۰	دفاع کافمن از سن.....
۲۵۲	دیدگاه‌های انتقادی به نظریه توانمندی.....
۲۵۸	۵. برابری مرکب.....
۲۵۹	دیدگاه آندرسون.....
۲۶۱	والزر و برابری مرکب.....
۲۶۲	مواهب اجتماعی.....
۲۶۳	تکثرگرایی و برابری مرکب.....
۲۶۴	چرا برابری مرکب؟.....
۲۶۵	برابری شأن اجتماعی.....
۲۶۷	ارزیابی برابری مرکب.....

فصل پنجم: عدالت در دیدگاه اجتماع‌گرایان

۲۷۷	مقدمه.....
۲۸۰	۱. السدیر مک اینتایر (۱۹۲۹، گلاسکو، اسکاتلند).....
۲۸۲	نقد مک اینتایر بر نظریات عدالت مدرن.....
۲۸۸	دیدگاه مک اینتایر در باب عدالت.....
۲۹۳	۲. مایکل ساندل.....
۲۹۴	تقدم حق بر خیر در دیدگاه رالز.....
۲۹۶	نقد ساندل بر تصویر خود لیبرالی.....
۲۹۷	نقد ساندل از تصویر جامعه لیبرالی و بی‌طرفی.....
۲۹۸	نادیده گرفتن خیرات جمعی در نظریه رالز.....
۳۰۲	جمع‌بندی.....
۳۰۴	۳. چارلز تیلور.....
۳۰۵	هویت فرد و نقش جامعه.....
۳۰۶	نقش خیر در ارزش‌گذاری‌ها.....
۳۰۷	رد عقلانیت فرایندی و تقدم حق بر خیر.....
۳۰۸	رد بی‌طرفی لیبرالی.....
۳۰۸	سه معضل اساسی جامعه مدرن.....
۳۱۲	مایکل والزر.....
۳۱۳	ناسازگاری با نظام دموکراتیک.....
۳۱۴	ناتوانی در فهم عدالت توزیعی.....
۳۱۵	تکثرگرایی والزر.....
۳۱۹	معیار توزیع هر خیر متناسب با فهم و تلقی خاص از آن.....
۳۲۰	تأکید بر نقش فرهنگ و انتقاد از دیدگاه جهان‌شمول رالز.....

۳۲۳	برابری مرکب
۳۲۵	مواهب اجتماعی در جوامع لیبرال دموکرات معاصر
۳۳۰	ارزیابی و انتقادات
۳۳۲	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
۳۳۷	منابع و مأخذ

نمایه‌ها

۳۴۷	نمایه آیات
۳۴۹	نمایه اشخاص
۳۵۳	نمایه اصطلاحات
		۳۵۶

پیشگفتار

عدالت یکی از دغدغه‌های مهم بشر بوده است. آرمان عدالت‌خواهی چنان گسترده و عمومی است که می‌توان گفت انسان‌ها دارای حس عدالت‌خواهی هستند. در دوران‌ها، قرن‌ها و روزگاران با وجود تفاوت‌ها و تمایزهای چشمگیر و خارق‌العاده جوامع و تمدن‌ها و به‌رغم تغییرات شگفت‌انگیز در روابط و نهادهای اجتماعی، اوضاع و شرایط زندگی، عدالت‌جویی و عدالت‌خواهی همواره از اشتراک‌های فرهنگی تمامی جوامع بوده است. به هر حال عدالت‌خواهی ریشه در سرشت انسان‌ها داشته و از این‌رو خواسته‌ای فطری تلقی شده است.

با وجود این، چیستی و ماهیت عدالت و چگونگی تحقق آن بسیار بحث‌انگیز بوده و پیچیدگی مفهومی و چند بعدی بودن آن، مسئله را دشوارتر کرده است. عدالت در بسیاری از عرصه‌های اجتماع مطرح می‌شود؛ از عرصه اقتصاد، سیاست و حقوق تا عرصه‌های نظری محض مانند فلسفه، کلام، اخلاق و تا عرصه‌های شخصی و فردی مانند عدالت فرد. هرچند این نوشته اصالتاً ناظر به عدالت اقتصادی است و به سایر قلمروها مگر به اقتضای ایضاح به عدالت اقتصادی نمی‌پردازد؛ با این حال توجه به رویکردهای مختلف در باب عدالت به مشخص‌تر شدن مباحث کمک بسیار خواهد کرد.

گاهی عدالت به مثابه یک فضیلت مد نظر قرار می‌گیرد؛ فضیلتی که افراد به آن آراسته می‌شوند و یا فضیلتی که به‌عنوان اصلی اخلاقی، هدایتگر کردار و افعال انسان‌هاست؛ این تلقی از عدالت را عدالت اخلاقی می‌نامند. عدالت گاهی چنان عام تلقی می‌شود که کل اخلاق را در برمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، عادلانه و ناعادلانه بودن یک موضوع دقیقاً به معنای اخلاقاً درست یا نادرست بودن آن موضوع تلقی می‌شود. برای افلاطون و برخی از معاصران او، عدالت برترین فضیلت بود

و طینی از درستی در خود داشت؛ اما ارسطو عدالت را جزئی از اخلاق تلقی می‌کرد. در این صورت صرف‌نظر از عادلانه یا ناعادلانه بودن یک امر از درستی یا نادرستی آن نیز می‌توان سؤال کرد (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷-۲۸۸).

ادعای اینکه چیزی ناعادلانه است نسبت به گفتن اینکه آن چیز بد یا غیر اخلاقی است خاص‌تر است. ممکن است من به شما جسارت کنم، خودخواهانه رفتار کنم و دست به نوعی رفتار شیطانی و غیر اخلاقی بزنم، بدون آنکه - به نظر برسد - در حق شما بی‌عدالتی کرده‌ام. از سوی دیگر، عملی که ناعادلانه است، شاید در مجموع از نظر اخلاقی موجه باشد؛ مانند زمانی که ضرورت‌های جنگ زیر پا گذاشتن قانون در مورد حق قانونی یک خائن را اقتضا کند. ما می‌توانیم بپذیریم که این عمل ناعادلانه است؛ اما روی هم رفته، هنوز هم باید انجام شود. این نشان می‌دهد که ما در سخن گفتن از عدالت یا بی‌عدالتی تنها در خصوص یک محدوده از تصویر اخلاقی بحث می‌کنیم. تفکیک میان عدالت جبرانی، رویه‌ای و توزیعی نیز اهمیت دارد:

۱. عدالت جبرانی یا تصحیحی^۱: در اینجا عدالت به دنبال تصحیح خطا یا جبران خسارتی است که به دلیل اعمالی مانند دزدی یا فریب، اتفاق افتاده است؛ لذا با مجازات یا مطالبه خسارت می‌خواهد آن را جبران کند؛

۲. عدالت رویه‌ای^۲: عدالت در اینجا به‌عنوان معیار و اصلی است که بر توافقات، پیمان‌ها و مراحل دادرسی حاکم است و مشروع و منصفانه را از نامشروع و غیر منصفانه متمایز می‌کند؛

۳. عدالت توزیعی^۳: عدالت در این قسم، اصل و معیاری است که بر توزیع مواهب و یا تکالیف اجتماعی حاکم می‌باشد. در اینجا مسئله این است که توزیع مواهب و تکالیف اجتماعی چگونه باید باشد. همین امر یعنی عدالت توزیعی موضوع نوشته حاضر است.

عدالت اجتماعی و اقتصادی

چه بسا بسیاری از بی‌عدالتی‌ها، مصادیق بی‌عدالتی اجتماعی نباشند؛ به‌عنوان مثال والدینی را در نظر بگیرید که تنها به دختر خود اجازه حضور در دانشگاه را می‌دهند، آن هم زمانی که توانایی به دانشگاه فرستادن همه فرزندان‌شان را دارند. آنها ناعادلانه رفتار می‌کنند؛ اما بی‌عدالتی

1. Corrective justice

2. Procedural justice

3. Distributive justice

در این مورد لزوماً یک بی‌عدالتی اجتماعی نیست. عدالت در یک معنا فضیلتی اجتماعی است، چون ویژگی و شاخصه روابط ما با دیگران است. عدالت اجتماعی به ساختار و خط‌مشی‌های یک جامعه در رابطه با نهادهای سیاسی، حقوقی، اقتصادی و اجتماعی آن اشاره دارد. آیا آنها عادلانه‌اند؟ آیا ناقض حقوق افراد جامعه هستند؟ آیا به برابری شهروندان در برابر قانون منتهی می‌شوند؟ بنابراین ساختاری مبتنی بر قانون که دست یک گروه را برای نفوذ ناحق باز می‌گذارد، ناعادلانه است. یک قاضی فاسد که با زندانی کردن یک بی‌گناه از نظام قضایی سوء استفاده می‌کند، مرتکب بی‌عدالتی دردناکی شده است؛ اما چنین عصیان فردی‌ای مصداقی از بی‌عدالتی اجتماعی نیست، مگر اینکه نظام اجتماعی مورد بحث با چنین فساد مداری و یا دیگران را به آن ترغیب کند (آرتور و شاول، ۱۹۹۱، ص ۴-۵).

عدالت به‌طور عام و عدالت اجتماعی به‌طور خاص با توزیع منافع و تکالیف سروکار دارد. عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی را نیز در بر می‌گیرد؛ اما کاملاً با آن برابر نیست، گرچه هر دو تا اندازه‌ای نگران چگونگی توزیع چیزهایی هستند که برای مردم اهمیت دارند. قدرت‌ها و آزادی‌های سیاسی ممکن است ناعادلانه توزیع شوند؛ اما این موضوع هنوز به معنای دقیق کلمه یک معضل عدالت اقتصادی به‌شمار نمی‌رود؛ مگر اینکه بی‌عدالتی سیاسی مورد بحث برخاسته از یک توزیع اقتصادی خاص باشد. بنابراین براساس اینکه مواهب و تکالیفی که متعلق توزیع هستند، اقتصادی یا اجتماعی باشند عدالت اقتصادی یا اجتماعی خوانده می‌شود. با وجود این به دلیل اینکه همه یا اکثر مواهب و تکالیف اجتماعی در مواهب اقتصادی در اختیار افراد تأثیرگذار است، تفکیک عدالت اقتصادی و اجتماعی کم‌رنگ شده است و در این نوشته نیز چنین تمایزی مد نظر قرار نمی‌گیرد. بنابراین مفهوم عدالت اقتصادی به‌طور عام شامل مواهب اجتماعی نیز در نظر گرفته می‌شود.

گفتنی است که عدالت اقتصادی، گاهی از منظر فلسفی به‌عنوان یک معضل فلسفی و گاهی از منظر معضلات تجربی متعددی که معمولاً اقتصاددانان و اندیشمندان علوم اجتماعی معطوف به آنها هستند و تمایل بسیاری به پیش‌بینی نتایج سیاست‌های مختلف اقتصادی دارند و به دنبال بهترین سیاست‌ها برای تحقق عدالت هستند مورد بحث قرار می‌گیرد. بدیهی است که این دو موضوع بسیار به یکدیگر مرتبطند. هم نتایج اقتصادی و اجتماعی نظریات فلسفی مختلف در

باب عدالت باید مد نظر قرار گیرد و هم مبانی فلسفی سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی خاص باید مورد توجه واقع شود. با وجود این تفکیک و تمایز این دو، به‌ویژه مسئله نظری و سیاستی آن اهمیت دارد و این پژوهش به‌طور عمده بر مسئله نظری عدالت تمرکز دارد.

معضل عدالت اقتصادی

معضل عدالت اقتصادی به سادگی قابل بیان است؛ مواهب و تکالیف اجتماعی-اقتصادی بر چه مبنایی باید توزیع شوند؟ اما مانند هر مسئله مهم فلسفی، پاسخ‌های بی‌شماری برای این پرسش وجود دارد. برخی (طرفداران آزادی فردی) معتقدند که عملکرد بازار آزاد، عدالت را تضمین می‌کند. دیگران (مانند فایده‌گرایان) تصور می‌کنند که نیازها یا علایق مردم باید نگرانی اصلی باشد. برخی دیگر میزان استحقاق با احتساب زمان کار، تلاش یا مشارکت را مبنای توزیع قرار می‌دهند. از منظر برخی دیگر توزیع برابر، بازتابی از انسانیت مشترکی به نظر می‌رسد که همه در آن سهیم هستند و از این منظر باید برابری هسته عدالت اقتصادی تلقی شود. معضل فلسفی تصمیم‌گیری در این مورد است که از میان این نظرات و سایر موضع‌گیری‌ها کدام‌یک به راستی برتر است و آوردن دلیل برای نتایجی که دیگران را اقناع کند. هرگاه ما تنها با کنار هم گذاشتن و یا تلفیق اصول ساده توزیع، کار را ادامه دهیم، به نتایج متقاعدکننده‌ای نمی‌رسیم. تنها در صورتی می‌توان به پاسخ نسبتاً متقاعدکننده (هرچند غیر اجتماعی) رسید که به نظریه یا نظریات هنجاری و دلایل فلسفی عام‌تر که اصول توزیعی می‌تواند بر آنها مبتنی باشد، متوسل شویم تا دلیل نظری برای توجیه یک توزیع اقتصادی خاص فراهم کند. از این‌رو در کتاب حاضر تلاش شده تا نظریات عدالت در قالب مکاتب مختلف که بر چارچوب‌های فلسفی و هنجاری متفاوتی استوارند بررسی شود.

اما معضل دیگری در باب مباحث فلسفی و اخلاقی - که عدالت نیز در زمره آنهاست - در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پدیدار شد. اثبات‌گرایی منطقی هر گزاره و قیاس منطقی را که نه با شواهد تجربی قابل تصدیق و نه به لحاظ تعریف صحیح بود را بی‌معنا و مهمل دانست و لذا نظریه سیاسی و اخلاقی را به قلمرو پوچی، همراه با شعر، متافیزیک و دیگر تراوشات عاطفی منتسب کرد. از این‌رو تصور شد که لازم نیست هیچ فیلسوفی وقتش را برای فلسفه اجتماعی و اخلاقی هدر دهد. این توصیه به‌طور کامل مورد اعتنا قرار نگرفت و فلاسفه تحت نفوذ به اصطلاح فلسفه زبان رایج، توجهشان را به سوی تحلیل واژگان کلیدی گفتمان اخلاقی معطوف کردند.

فلسفه می‌تواند حرفی برای گفتن در حوزه اخلاقیات داشته باشد؛ اما هنوز هم نباید انتظار زیادی از آن داشت. به‌ویژه که گفته شده، نباید از فلسفه انتظار داشت تا برای پرسش‌های دشوار اخلاق و سیاست اجتماعی، پاسخ‌های ماهوی فراهم آورد. در گفتمان اخلاقی و اجتماعی یک منطق وجود دارد؛ اما حقیقت این موضوعات قابل شناخت نیست؛ در واقع، هیچ حقیقت واقعی برای شناخت وجود ندارد؛ زیرا در نهایت، موضوع همه اینها، تقدم احساسات فردی است.

با وجود این، عدم پذیرش افق‌های باریک و کوتاه‌بینانه اثبات‌گرایی منطقی و توجه کامل به شیوه زبانی واقعی - هر دو محصول فلسفه زبان رایج - برخی را از این بن‌بست به بیرون هدایت کرد. فیلسوفان با دقت بیشتری در ماهیت گفتمان اخلاقی نگریستند و برای آنکه نقش واقعی و بسزای برهان و استدلال در فلسفه اخلاقی، سیاسی و نیز امکان رسیدن به پاسخ‌های فلسفی به پرسش‌های فشارآور این موضوعات را قدر بدانند، مجبور به رهایی از قید ناشناخت‌گرایی (یعنی این اعتقاد که دعاوی اخلاقی نه می‌تواند درست باشد و نه نادرست) خویش شدند. به تدریج و در اواخر دهه ۱۹۵۰ و سپس در سراسر دهه ۱۹۶۰، مقالات و کتبی که تمایل به احیای ذات فلسفه سیاسی داشتند پدیدار شدند. نظریه عدالت رالز، که در سال ۱۹۷۱ منتشر شد، نقطه عطفی در جهت رشد توجه به فلسفه اجتماعی و تکامل آن بود (آرتور و شاو، ۱۹۹۱، ص ۱-۲).

نگاه سلبی و ایجابی به عدالت

دیدگاه‌های گوناگون، پیچیدگی‌های درونی مفهوم عدالت و تاریخ طولانی مباحث، موجب شکل‌گیری تلقی‌های مختلفی شده است. گاهی عدالت به صورت مفهومی سلبی تلقی می‌شود، این رویکرد عدالت را ذاتاً یک فضیلت سلبی^۱ می‌دانند، در این تلقی از عدالت به طور عمده مسئله این است که مردم چگونه «نباید» با دیگران رفتار کنند. این رویکرد عدالت، که در مقابل مفهوم بی‌عدالتی^۲ می‌باشد، عبارت است از انجام ندادن کارهایی که موجب ضرر دیگران می‌شود. بنابراین در روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی باید از تضییع حقوق افراد جلوگیری و حقوق افراد محترم شمرده و رعایت شود.

در مقابل می‌توان عدالت را به صورت مفهومی ایجابی تلقی کرد. در این رویکرد، عدالت،

1. negative virtue

2. injustice

جنبه ایجابی^۱ دارد که براساس آن، اقداماتی فراتر از تصحیح خطاهای صورت گرفته لازم است که شامل ترویج و تبلیغ آرمانی درباره روابط عادلانه انسانی به عنوان بخشی از یک جامعه هماهنگ و سالم می‌شود. در این رویکرد تنها رعایت حقوق موجود برای تحقق عدالت کافی نیست؛ بلکه باید ابتدا روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی عادلانه مشخص و روابط حقوقی بر مبنای روابط عادلانه وضع شود. در اینجا می‌خواهیم روابط عادلانه را ایجاد کنیم (کمپل، ۲۰۰۱^۲، ص ۳).

دو نگاه سلبی و ایجابی از نظر عملی و سیاستی نیز به دو دیدگاه محافظه‌کارانه^۳ و اصلاح‌طلبانه^۴ مرتبط می‌شود. نگاه سلبی در باب عدالت به دیدگاه محافظه‌کارانه می‌انجامد. بدین معنا که عدالت با تلقی سلبی لوازم محافظه‌کارانه‌ای خواهد داشت. لازمه سیاستی این دیدگاه تلاش برای حفظ وضع موجود در جامعه در مقابل دخالت‌های مخرب و برهم‌زننده نظم خواهد بود. لذا عدالت مستلزم قواعدی است که روابط اجتماعی موجود را حفظ کند و با هر فردی براساس انتظارات مشروع برآمده از قراردادها و قوانین معمول و معروف در جامعه برخورد شود و از هر نوع انحرافی از هنجارهای اجتماعی پذیرفته شده جلوگیری شود. در مقابل تلقی ایجابی عدالت می‌تواند پایه و اساسی برای برنامه‌های سیاسی اصلاح‌طلبانه، براساس مفهوم و معنایی که یک اجتماع خاص درباره عدالت و بی‌عدالتی در نظر دارد، فراهم آورد. لازمه این نگاه حفظ وضع موجود و قواعد آن نیست؛ بلکه قواعد و قوانین جا افتاده اجتماعی نیز می‌توانند از منظر عدالت نقد شوند. تلقی ایجابی از عدالت مستلزم حرکت فعال در جهت ایجاد تنظیمات اجتماعی عادلانه است (همان، ص ۳-۴).

به همین ترتیب می‌توان از عدالت، مفهومی اقلی^۵ یا اکثری^۶ در نظر داشت. گاهی عدالت مؤلفه‌ای معیار، برای مشروعیت است. بنابراین رژیم‌های سیاسی در صورتی که به عدالت رفتار کنند، مشروع خواهند بود. از این‌رو ظلم حکومت‌ها، توجیهی معمول برای نافرمانی‌های مدنی و انقلاب‌های سیاسی است. عدالت در این نگاه به‌عنوان معیاری حداقلی برای حقانیت قدرت سیاسی نقش ایفا می‌کند. ممکن است عدالت برای بیان آرمان‌های کمال‌گرایانه درباره

1. Positive

3. Conservative

5. Minimalist

2. Campbell

4. reformist

6. maximalist

بهترین اشکال روابط انسانی در آرمانی‌ترین جوامع نیز به‌کار رود. مفاهیم برابری کامل فرصت‌ها و پاداش‌های منصفانه در تمامی روابط اجتماعی و در همه زمینه‌ها نمونه‌هایی از آرمان‌های مورد انتظار درباره عدالت هستند که با مفهوم اکثری از عدالت مرتبط‌اند (همان، ص ۴).

هرچند موضوع عدالت همواره در طول تاریخ مطرح بوده ولی با افزایش مداخله دولت‌ها در امور اجتماعی و اقتصادی موضوع عدالت توزیعی به بحثی پویا و همواره پرچالش تبدیل شده است. هرگونه قانون‌گذاری، سیاست‌گذاری و تغییرات آنها آثار توزیعی دارد. از تغییر قوانین و مقررات گوناگون مربوط به مالیات گرفته تا قوانین ازدواج و طلاق همه و همه آثار توزیعی گاه گسترده‌ای دارند. عدالت توزیعی با تمهید اصل یا اصول هنجاری می‌تواند راهنمای مناسبی برای وضع و یا تغییر قوانین، مقررات و سیاست‌ها باشد.

طبقه‌بندی نظریات عدالت توزیعی

برای نظریات عدالت توزیعی طبقه‌بندی‌های مختلفی ارائه شده است. براساس یک دسته‌بندی نظریات عدالت توزیعی براساس اصولی که برای توزیع عادلانه ارائه کرده‌اند، به سه دسته قالبی،^۱ گزینشی^۲ و رویه‌ای^۳ تقسیم می‌شود (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴). نظریات قالبی بر یک اصل ساده به‌عنوان قالب و چارچوب عدالت توزیعی تکیه می‌کنند. این اصل قالبی، مساوات است؛ بنابراین براساس این دسته از نظریات صرف‌نظر از ویژگی‌ها، شخصیت، نیازها، خواسته‌ها، استحقاق و... افراد، مواهب اجتماعی به‌صورت مساوی میان آنان تقسیم می‌شود. بدیهی است که چنین معیاری نمی‌تواند عقلاً به‌عنوان عادلانه پذیرفته شود و از این‌رو توافق قابل قبولی نیز کسب نمی‌کند. شاید فقط نظریات بسیار افراطی کمونیستی چنین ملاکی را عادلانه بدانند که امروزه چنین داعیه‌ای تقریباً وجود ندارد.

نظریات دسته دوم بر اصل یا اصولی استوار هستند که به‌عنوان مبنا و معیار عدالت برگزیده شده‌اند. برخلاف دسته اول که برای اجرای عدالت هیچ‌گونه اطلاعاتی درباره افرادی که قرار است توزیع میان آنها صورت گیرد، لازم نیست، در این نظریات باید اطلاعاتی درباره افراد داشته باشیم. این نظریات براساس اینکه چه اصلی را مبنای عدالت تلقی کرده‌اند متفاوت می‌شوند.

1. Mechanical

2. Selective

3. Procedural

اصولی مانند به هر کس به اندازه نیازش، خواسته‌هایش، حقوقش، استحقاق و شایستگی‌هایش، ارزش و شأن انسانی‌اش از جمله اصول مدنظر قرار گرفته در نظریات مختلف است. اصل شأن برابر، حاکی از این امر است که افراد صرف‌نظر از خواسته‌ها، نیازها، جد و جهد و فعالیت‌هایشان واجد ارزش ذاتی برابر هستند. بنابراین باید با آنان رفتاری برابر داشت. این اصل، برابری طلبی نامیده می‌شود که لزوماً مستلزم توزیع مساوی نیست؛ بلکه مستلزم نوعی توزیع است که شرایط برابری را برای افراد فراهم آورد.

دسته سوم نظریات رویه‌ای هستند. در اینجا اصل یا اصول عدالت معطوف به روند و رویه‌ای است که توزیع مواهب و تکالیف اجتماعی براساس آن صورت می‌گیرد. جان رالز^۱ (۱۹۷۱، ص ۸۵-۹۰) سه نوع عدالت رویه‌ای معرفی کرده است: الف) عدالت رویه‌ای ناقص؛^۲ ب) عدالت رویه‌ای کامل؛^۳ ج) عدالت رویه‌ای محض.^۴

الف) عدالت رویه‌ای ناقص: در این نوع عدالت رویه‌ای، ما علی‌الاصول می‌توانیم نتیجه منصفانه و عادلانه را پیش‌بینی کنیم و معیاری مستقل از روند و رویه برای استناد در اختیار داریم؛ اما روشی مصون از خطا که وقوع نتیجه عادلانه را تضمین کند، در اختیار نداریم. در اینجا فقط رویه‌ها چنان تعریف می‌شود که احتمال وقوع نتیجه را حداکثر کند؛ اما آن را به صورت قطعی تضمین نمی‌کند. نظام کیفری متشکل از دادگاه، هیأت منصفه، وکیل، قوانین و مقررات مربوط به دادرسی و... همه تدابیری هستند که احتمال رسیدن به نتیجه عادلانه (فقط و فقط کسی که جرم مرتکب شده به تناسب جرمش مجازات شود) را حداکثر می‌کند. با وجود این رویه حاضر به دلیل نداشتن روش تضمین نتیجه، ناقص است و گاهی بی‌گناهان مجرم شناخته و زمانی مجرمان تبرئه می‌شوند و گاهی هم ممکن است مجازات متناسب با جرم نباشد؛

ب) عدالت رویه‌ای کامل: در اینجا نیز علی‌الاصول می‌توانیم براساس معیاری مستقل از روال مشخص کنیم که نتیجه عادلانه چیست. برخلاف مورد قبل روشی وجود دارد که اگر به دقت انجام شود تقریباً وقوع نتیجه عادلانه را تضمین می‌کند. فرض کنید قرار است کیک بین دو نفر تقسیم شود و می‌دانیم نتیجه منصفانه و عادلانه تقسیم مساوی کیک است. چگونه عمل کنیم که نه تنها کیک به طور مساوی میان آنان تقسیم شود؛ بلکه هر دو نفر متقاعد شوند که روند منصفانه بوده است؟

1. John Rawls

2. Imperfect procedural justice

3. Perfect procedural justice

4. Pure procedural justice

براساس عدالت رویه‌ای کامل باید یک نفر تقسیم کیک را به عهده گیرد، ولی حق نفر دیگر است که ابتدا قسمت خودش را بردارد. این روش نه تنها تحقق عدالت را تضمین می‌کند؛ بلکه برای هر دو نفر متقاعدکننده خواهد بود که روند منصفانه بوده است؛

ج) عدالت رویه‌ای محض: در اینجا اصل، ملاک و معیاری مستقل از رویه در اختیار نداریم که بتوانیم با استناد به آن نتیجه عادلانه را پیش‌بینی کنیم. بنابراین باید ابتدا بر رویه‌ای به‌عنوان رویه منصفانه توافق صورت گیرد و سپس آن رویه ملاک عمل قرار گیرد. در این صورت نتیجه هرچه باشد منصفانه خواهد بود؛ زیرا ناشی از رویه‌ای است که در ابتدا به‌عنوان رویه منصفانه مورد توافق قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه در مورد یک بازی از قبل نمی‌توان نتیجه عادلانه را پیش‌بینی کرد؛ اما می‌توان بر قواعد منصفانه بازی توافق کرد و سپس افراد براساس آن قواعد به بازی مشغول شوند و نتیجه هرچه باشد منصفانه تلقی خواهد شد.

گاهی تصور می‌شود که تمام مسئله عدالت توزیعی، عدالت رویه‌ای محض است و نیازی به اصول‌گزینی که در بند (ب) مطرح شد، وجود ندارد. تمام آنچه مورد نیاز می‌باشد این است که بتوانیم نظام اقتصادی-اجتماعی منصفانه‌ای را براساس توافق ایجاد کنیم. به اعتقاد هولمز حامیان نظام سرمایه‌داری، نظام مبتنی بر بازار آزاد را دارای چنین ویژگی‌ای می‌دانند؛ اما حقیقت آن است که نه عدالت رویه‌ای محض تمام مسئله عدالت توزیعی است و نه نظام سرمایه‌داری چنین خصلتی دارد، بلکه عدالت رویه‌ای نیز می‌تواند به اصلی‌گزینی بازگردانده شود. به‌عنوان مثال اصلی مانند اینکه به هر کسی بر طبق جد و جهد، ابتکار، نیاز، هوش و استعداد... در نظامی با حداکثر آزادی و برابری فرصت‌ها برای همگان که به‌عنوان منصفانه مورد توافق قرار گرفته است (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۳۰۴-۳۰۶).

به دلیل نقض و ابرام‌هایی که در مورد هر اصل توزیعی واحد به‌عنوان معیار توزیع عادلانه مطرح شده است، برخی از فیلسوفان کافی بودن تکیه بر هر اصل واحدی به‌عنوان معیار توزیع عادلانه را انکار می‌کنند و تلفیق دو یا چند معیار در یک اصل پیچیده‌تر را نیز فاقد ملاک و معیار منطقی متقاعدکننده می‌دانند و در نتیجه، برخی فیلسوفان وجود راه‌حلی برای مسئله عدالت توزیعی را رد کرده‌اند و معتقدند مشکل آن‌قدر پیچیده است که بهتر است به حال خود رها شود. اما چرا چنین نتیجه‌گیری باور نکردنی به‌دست می‌آید؟ هرگاه ما تنها با کنار هم گذاشتن و یا تلفیق اصول ساده توزیع به دنبال حل مشکل عدالت باشیم، چنین نتیجه‌ای گریزناپذیر است.

تنها در صورتی می‌توان به پاسخ رسید که به یک نظریه هنجاری عام‌تر متوسل شویم تا دلیل نظری برای توجیه یک توزیع اقتصادی خاص فراهم کند (آرتور و شاو، ۱۹۹۱، ص ۶-۷).

اگر بخواهیم با نظریات هنجاری عام‌تری به دنبال استدلال بر عدالت توزیعی باشیم، بهتر است نظریات عدالت بر اساس مکتب فلسفی حاکم بر آنها طبقه‌بندی شود. بر این اساس نظریات عدالت به پنج گروه طبقه‌بندی^۱ شده است: عدالت لیبرترین (اختیارگرا)، عدالت مبتنی بر ایدئولوژی رفاهی لیبرال، عدالت مبتنی بر ایدئولوژی فایده‌گرایی، عدالت مبتنی بر ایدئولوژی اجتماع‌گرا و عدالت مبتنی بر فمینیسم (کمپل، ۲۰۰۱، ص ۶-۹). تلقی اختیارگرایان از عدالت، بر حقوق فردی تأکید دارد و آن را مبنایی غیرقابل‌گذشت می‌شمارد که در تمامی ساماندهی‌های اجتماعی باید مورد توجه قرار گیرد و حتی قوانین و قراردادهای اجتماعی نیز نمی‌توانند حقوق اساسی افراد را لغو کنند یا نادیده انگارند. بنابراین عدالت توزیعی به رعایت حقوق و استحقاق‌های افراد باز می‌گردد. تأکید بر آزادی به‌عنوان ارزش برین، تأکید بر حقوق افراد به‌ویژه حقوق مالکیت، تأکید بر سازوکار بازار آزاد در روابط اقتصادی و دولت کوچک و حداقلی از مشترکات این دیدگاه است. اندیشمندانی مانند هایک، نوزیک و فریدمن در این دیدگاه قرار می‌گیرند.

عدالت مبتنی بر ایدئولوژی رفاهی لیبرال^۲ که نماینده برجسته آن جان رالز فیلسوف معاصر آمریکایی است، تلاش دارد که تضاد عدالت و آزادی را که در دیدگاه لیبرال کلاسیک وجود دارد با ارائه نظریه‌ای لیبرال رفع کند. وی موضوع عدالت را نهادهای اجتماعی معرفی می‌کند و با ارائه عدالت به مثابه انصاف در پی آن است که قواعدی منصفانه برای همکاری اجتماعی ارائه کند. بر این اساس تمامی افراد جامعه از آزادی‌های اساسی اجتماعی به‌طور برابر برخوردارند و نابرابری‌ها تا زمانی که سهم محروم‌ترین افراد جامعه را از مواهب اساسی اجتماعی افزایش می‌دهد مجازند.

عدالت مبتنی بر ایدئولوژی فایده‌گرایی که روایی و ناروایی اخلاقی اعمال را به نتیجه و پیامد آنها پیوند می‌دهد، تأکید بر فایده و منافع عمومی اقدامات و سیاست‌ها، عدالت را به حاشیه می‌راند. بنابراین با تأکید بر آزادی فردی و سازوکارهای بازار به دنبال ایجاد بیشترین خیر و

۱. در طبقه‌بندی‌های عدالت مرهون پژوهش خوب برادر ارجمند جناب آقای دکتر محمد شجائیان در رساله دکتری ۹۱-۹۲ ایشان هستم.

۲. توجه شود که دیدگاه رالز در مقابل دیدگاه دولت رفاه لیبرال است و رالز به این مسئله تصریح می‌کند چنان که در فصل مربوط به دیدگاه وی اشاره خواهد شد.

خوشبختی در کل جامعه است. این دیدگاه که نمایندگان برجسته آن در دوران معاصر عموماً لیبرال هستند، در میان اقتصاددانان نیز بسیار پرنفوذ است و نحله فکری غالب در اقتصاد بر این اندیشه استوار است. بنتام، میل، هیر، هارسانی و پوزنر از نمایندگان مشهور این دیدگاه هستند. دیدگاه اجتماع‌گرایان^۱ که تلاش می‌کنند از فردگرایی محض در زمینه تعیین و تعریف حقوق فردی پرهیز و ارزش‌ها را در بستر فرهنگ اجتماعی هر اجتماع خاص جستجو کنند. در این دیدگاه هر اجتماعی یک تلقی خاص از عدالت دارد و ایده‌ها و معیارهای مربوط به عدالت را باید در درون گروه‌ها و اجتماعات براساس ارزش‌ها و فرهنگ‌های خودشان جستجو کرد. بنابراین نه تنها ما نمی‌توانیم معیاری فراگیر و عام برای عدالت در همه اجتماعات ارائه دهیم؛ بلکه حتی در یک اجتماع نیز نمی‌توان عدالت را در قالب یک یا چند اصل معین خلاصه کرد. محور مشترک این دیدگاه‌ها، نفی رویکرد فردگرایانه در تبیین عدالت و توجه و تمرکز معرفت‌شناختی بر اجتماع برای تعریف خیر و ارزش‌هاست. السدیر مک اینتایر، مایکل ساندل، ولزر و تیلور از نمایندگان برجسته این دیدگاه هستند.

دیدگاه فمینیستی از عدالت واجد مؤلفه‌هایی از اجتماع‌گرایی از یک‌سو و لیبرالیسم رفاهی از سوی دیگر است (همان، ص ۸-۹). این تلقی از عدالت، ناشی از توسعه و بسط نظریه‌های سیاسی فمینیستی است. از نظر فمینیست‌های لیبرال، آرمان عدالت مستلزم حقوق برابر تمامی انسان‌ها اعم از زن و مرد و صرف‌نظر از جنسیت است. بنابراین تمامی حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی باید براساس شأن برابر زن و مرد تنظیم شود. در نتیجه غایت نهایی فمینیست‌های لیبرال در عرصه عدالت عبارت است از حقوق برابر و یکسان برای مردان و زنان به شکلی که جنسیت در توزیع مزایا و تکالیف اجتماعی، نقشی نداشته باشد. البته دیدگاه فمینیست‌ها در قالب نحله‌های گوناگونی ظهور یافته است؛ اما از آنجا که از طرفی جوهره نگاه آنها به نفی تبعیض‌ها یا تفاوت‌های جنسیتی بازمی‌گردد، و در واقع بن‌مایه این تفکر همان عدالت برابری‌گرایانه است و از طرف دیگر مکاتب برابری‌گرا به تفصیل بحث شده است، این دیدگاه به‌طور مستقل مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

جیمز استربا^۲ (۱۹۹۹، ص ۲-۳) بر این اساس که هر دیدگاه با یک آرمان سیاسی خاص همراه است، تقسیم‌بندی دیگری از نظریه‌های عدالت به‌دست می‌دهد. وی تلقی‌های معاصر

درباره عدالت را در شش دسته اختیارگرایانه، سوسیالیستی، لیبرال دموکراتیک، اجتماع‌گرایانه، فمینیستی و پست مدرن تقسیم می‌کند. از نظر استر با آزادی یا به عبارت دقیق‌تر، اختیار^۱ بالاترین آرمان و ارزش اجتماعی تلقی می‌شود و از این‌رو در تلقی اختیارگرا (لیبرترین) عدالت به گونه‌ای تعریف می‌شود که در تعارض با آزادی و اختیار قرار نگیرد. برابری،^۲ آرمان سیاسی تلقی سوسیالیستی است. تلقی لیبرال دموکراتیک در صدد است تا آرمان آزادی و برابری را سازگار کند. در این دیدگاه عدالت مستلزم آن است که در عین تحفظ بر آرمان آزادی تا حد ممکن در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شهروندان از حقوق نسبتاً برابر برخوردار باشند و یا حتی المقذور نابرابری‌ها کاهش یابد. دیدگاه اجتماع‌گرایان بر محور آرمان سیاسی خیر عمومی^۳ استوار می‌شود. در این دیدگاه خیر عمومی مفهوماً و مصداقاً در چارچوب فرهنگ و تاریخ اجتماعات شکل می‌گیرد. از نظر استر با آرمان سیاسی تلقی فمینیستی از عدالت را می‌توان دو جنسی^۴ در نظر گرفت. پست مدرن‌ها نیز تبیینی عام و فراگیر برای عدالت را مورد تردید و انکار قرار می‌دهند و معتقدند باید مبنایی محلی^۵ و محدود برای توجیه چگونگی تنظیم مواهب و تکالیف اجتماعی در نظر گرفت.

رونالد دورکین، فیلسوف لیبرال سیاسی معاصر نظریات ارائه شده در باب عدالت را به سه گروه غایت‌گرا،^۶ حقوق‌محور^۷ و تکلیف‌محور^۸ تقسیم می‌کند. نظریه‌های غایت‌گرا درباره عدالت، آن دسته از دیدگاه‌هایی هستند که در نهایت براساس یک غایت یا هدف خاصی بنا شده‌اند. به عبارت دیگر، نظریه عدالت، در جهت بسط و ارتقای یک غایت خاص، توجیه می‌شود. دورکین، دیدگاه‌های فایده‌گرایانه درباره عدالت را از جمله نظریات غایت‌گرا معرفی می‌کند که هدفش نیل به نفع است. نظریات حقوق‌محور معتقدند، هر فردی واجد «حقی» نسبت به یک عمل سیاسی خاص در درون یک نظریه سیاسی ویژه است و عدم اعطای آن حقوق به فرد، ناعادلانه محسوب می‌شود. نظریات تکلیف‌محور نیز عدالت را براساس تکالیفی که هر فرد نسبت به مجموعه‌ای از اعمال دارد و به شیوه‌ای خاص بنا شده است، توجیه می‌کند (دورکین، ۱۹۷۸، ۱۶۹-۱۷۰ به نقل از کمپل، ۲۰۰۱، ص ۷۱-۷۲).

1. Liberty

3. common good

5. Local

7. rights-based theories

2. equality

4. androgyny

6. teleological theories

8. duty-based theories

تمایز نظریات عدالت توزیعی

بررسی عدالت توزیعی مستلزم تبیین سه مؤلفه اساسی در این باب است: الف) متعلق توزیع یا آنچه توزیع می‌شود؛ یعنی مواهب و تکالیفی که قرار است معیاری برای توزیع عادلانه آنها ارائه شود. چیزهای مختلفی مانند درآمد، ثروت، فرصت‌ها، مشاغل و رفاه می‌تواند متعلق توزیع مواهب و مواردی مانند انواع مالیات‌ها متعلق توزیع تکالیف تلقی شود؛ ب) افرادی که توزیع مواهب و تکالیف میان آنها صورت می‌گیرد. تمام افراد جامعه، گروه‌ها، گروه‌های خاص، تمام افراد نسل حاضر، افراد نسل فعلی و نسل‌های آتی و... گزینه‌های احتمالی هستند که می‌توانند در بحث عدالت توزیعی مد نظر قرار گیرند؛ ج) اصل یا اصولی که توزیع باید براساس آنها صورت گیرد. در اینجا نیز اصول متفاوتی مانند مساوات، نیاز، استحقاق، رقابت منصفانه و... مطرح می‌شود. یک نظریه در باب عدالت توزیعی باید در مورد هر سه مؤلفه تبیین روشنی داشته باشد. هرچند نظریات مختلف عدالت براساس این سه مؤلفه از یکدیگر متمایز می‌شوند، ولی متأسفانه صاحب‌نظران به روشنی به این موارد پرداخته‌اند؛ بنابراین در طرح دیدگاه‌های مختلف این موارد به صراحت بررسی و اشاره نشده است. با وجود این خواننده می‌تواند از لابه‌لای مباحث صاحب‌نظران دیدگاه هر کدام را در مورد این سه مؤلفه به دست آورد. از آنجا که هدف این پژوهش طرح دقیق مباحث از طرف خود صاحب‌نظران است تا استدلال‌ها و دیدگاه‌های هنجاری هر دیدگاه به خوبی روشن شود در این کتاب سعی شده است در بیان نظریات از تحلیل آنها اجتناب شود.

افزون بر موارد پیشین نحوه استدلال و مواجهه با مسئله عدالت از موارد مهمی است که نظریات را از یکدیگر متمایز می‌کند. آیا یک نظریه پیشنهاد می‌کند که تصمیم‌گیری برای چگونگی توزیع با توجه به پیامدهای توزیع باشد و یا به حقوق و پیروی از قوانین اخلاقی مشخص به عنوان ضروریات اذعان دارد؟ دیدگاه اول نوعی غایت‌گرایی است که پرنفوذترین شکل آن همان فایده‌گرایی در باب عدالت است. دیدگاه‌های غایت‌گرایانه ممکن است میل به ترویج غایت دیگری - مثل ایمان مذهبی و یا تعالی انسانی - داشته باشند و برای معیارهای توزیعی که آنها را خوب تشخیص دهند، دلیل بیاورند. یک نظریه ممکن است به جای توجیه یک الگوی توزیع با توسل به پیامدهای آن، ادعا کند که قواعد و حقوق باید در توزیع کالاهای اقتصادی محترم شمرده شوند؛ همان‌طور که میان نظریه‌های غایت‌گرا بر سر اینکه ترویج چه چیزی خوب است، اختلاف نظر وجود دارد وظیفه‌گرایان نیز به شکل گسترده‌ای بر سر اینکه کدام حقوق و قواعد و به چه مقدار باید منظور شوند، آرای متفاوتی دارند.

مسئله مهم دیگری که در هنگام بررسی یک نظریه عدالت خاص باید به خاطر سپرد، مبنایی است که آن نظریه برای اثبات مفاد نظریه خود و متقاعد کردن دیگران ارائه می‌دهد؛ در حالی که قرارداد اجتماعی رالز بر عدالت جمعی قراردادی تأکید دارد، نوزیک و آزادی‌خواهان دیگر، آن تمهیداتی را عادلانه می‌دانند که از انتخاب‌های غیر اجباری و توافقات افراد واقعی ناشی شوند. چنین نظریه‌ای با بینشی قوی در مورد تقدم آزادی و سپس ترسیم تصویری جذاب از جهان آغاز می‌گردد که در آن حق عدم تحمیل، خیر بنیانی تلقی می‌شود. رالز و نوزیک هر دو تا حدی به بینش‌های اخلاقی متکی هستند و فایده‌گرایان با توسل به احساسات خیرخواهی طبیعی ما، از فایده‌گرایی دفاع می‌کنند.

بینش‌ها، همان‌طور که فلاسفه اخلاق معاصر این واژه را به کار می‌برند، اساساً نگرش‌ها یا قضاوت‌های اخلاقی‌ای هستند که تا حدودی به صحت آنها اطمینان داریم. بینش‌ها ممکن است یکی از این دو نوع باشند: بینش‌هایی در مورد موضوعات خاص (گرفتن ماشین همسایه بدون رضایت او برای رفتن به حراجی ژانویه اشتباه است) و یا در مورد اصول کلی و عام اخلاقی (سرقت عمل نادرستی است). بینش‌ها با نشان دادن اینکه یک اصل مسلم بیش از هر جایگزینی با بینش‌های ما در موارد خاص سازگار است و سپس به‌کارگیری این اصل در راستای حل و فصل مسائل اخلاقی که بینش‌های ما در آنها قطعی نیستند، برای پاسخ به مسائل مورد اختلاف مانند عدالت اقتصادی استفاده می‌شوند (آرتور و شاو، ۱۹۹۱، ص ۸-۱۰).

اینها مسائلی هستند که نظریات عدالت را از یکدیگر متمایز می‌کنند. صرف نظر از اختلاف دیدگاه‌هایی که در میان فمینیست‌ها وجود دارد، جوهره اصلی این نظریات در باب عدالت نوعی برابری است و در واقع به دنبال حذف تبعیض‌ها و نابرابری‌های میان زن و مرد هستند، پس به لحاظ نظری این دیدگاه در برابری‌گرایان می‌گنجد؛ اما از آنجا که این کتاب فقط نظریات عدالت توزیعی را بررسی می‌کند و به عرصه انطباق هر یک از دیدگاه‌ها به مصادیق مختلف مواهب و فشارهای اقتصادی-اجتماعی نمی‌پردازد؛ لذا به دیدگاه فمینیستی که در واقع نوعی انطباق برابری‌گرایی در عرصه‌ای خاص است، نمی‌پردازد. افزون بر این، نظریات پست مدرن نیز بیشتر دیدگاه انتقادی نسبت به ارائه اصل یا اصولی واحد و جهان‌شمول دارند که این ایده نیز در دیدگاه اجتماع‌گرایان به خوبی دیده می‌شود.

چنان‌که گفته شد نظریات عدالت توزیعی به صورت‌های مختلفی قابل طبقه‌بندی است و انتخاب طبقه‌بندی واحد به اهداف نویسندگان مختلف در طرح موضوع بستگی دارد. از آنجا که

در این نوشته، غرض اصلی طرح و بررسی دیدگاه‌های مختلف و متنوع در باب عدالت توزیعی است، اندراج دیدگاه‌های مختلفی که جوهره واحدی در باب اساس نظریه توزیعی دارند در قالب مکاتب مختلف عدالت، که از سوی فیلسوفان انجام شده است، مجال مناسبی را برای طرح دیدگاه‌های مختلف و در عین حال پرهیز از تشتت و پراکندگی ایجاد می‌کند. تبیین جامع و مانعی از نحوه و ترتیب ارائه مکاتب دشوار است. با این حال، فایده‌گرایی در میان اقتصاددانان نحله فکری غالب جایگاه ویژه‌ای دارد و این امر در بسیاری از نظریات اقتصادی به‌ویژه با رویکرد خرد به چشم می‌خورد. حتی دیدگاه هنجاری حاکم بر اقتصاد رفاه متعارف نیز همان فایده‌گرایی است؛ از این رو شاید مقدم داشتن دیدگاه فایده‌گرا در باب عدالت توزیعی مناسب‌تر باشد. در عین حال اگر از ریشه‌های تاریخی مکاتب مختلف صرف نظر و صرفاً دوران معاصر در نظر گرفته شود می‌توان سابقه تاریخی فایده‌گرایی را مقدم دانست.^۱ اختیارگرایی نیز به دلیل اعتقاد راسخ به بازار آزاد و دولت حداقل، بسیار نزدیک به نحله فکری غالب در اقتصاد است؛ از این رو پس از فایده‌گرایی طرح اختیارگرایی مناسب است.

سایر مکاتب یعنی لیبرال‌الزی، برابری‌گرایی و اجتماع‌گرایی به نوعی ناظر به دو مکتب گذشته است و هر کدام از منظری منتقد فایده‌گرایی و اختیارگرایی هستند. البته منتقد بودن به معنای این نیست که هیچ نقطه مشترکی ندارند. بدیهی است که بسیاری از دیدگاه‌های برابری‌گرا و حتی دیدگاه رالز به نوعی لیبرال هستند و از این نظر مشترکاتی با فایده‌گرایی و اختیارگرایی دارند. با این حال تمایزها و تفاوت‌هایی قابل توجه، آنها را از مکاتب فایده‌گرایی و اختیارگرایی جدا می‌کند.^۲ مکاتب رالزی و برابری‌گرا درصدد ایجاد نوعی آشتی میان لیبرالیسم و عدالت هستند؛ ولی مکتب اجتماع‌گرا اساساً بر لیبرالیسم انتقاد دارند. هرچند نوع انتقادات همه اندیشمندان یکسان نیست؛ ابتدا قرار بود که عدالت توزیعی از منظر آموزه‌های اسلامی نیز بحث و بررسی شود؛ اما به دلیل گستردگی مطالب پیشنهاد شد که دیدگاه اسلامی در مجلد دیگری بررسی گردد که هم کتاب بسیار حجیم نشود و هم طولانی شدن مباحث و گستردگی آن موجب خستگی و ملالت خوانندگان نباشد. بنابراین، در این کتاب نظریات و دیدگاه‌های متعارف عدالت در پنج گروه فایده‌گرایان، اختیارگرایان، لیبرال‌رفاهی‌الزی، برابری‌گرایان و

۱. اما یادآوری این نکته لازم است که نمی‌توان دقیقاً براساس تقدم تاریخی ترتیب فصول را به‌طور کامل توجیه کرد.
 ۲. با این حال مکاتب فکری جریان‌هایی هستند که در طول زمان توسط اندیشمندان مختلف ترویج و توسعه می‌یابند؛ لذا به‌عنوان مثال اختیارگرایان متأخر، خود از منتقدان رالز هستند.

اجتماع‌گرایان بررسی می‌شود و دیدگاه اسلامی انشاءالله در مجلد دیگری بحث و بررسی خواهد شد. با وجود این در برخی از موارد در ارزیابی نظریات متعارف، بسیار مختصر به برخی از آموزه‌های اسلامی اشاره شده است. در تبیین نظریات متعارف سعی شده است که دیدگاه‌ها نسبتاً تفصیلی و مستند به منابع اصلی ارائه شود تا خواننده به‌طور دقیق در فضای اصیل بحث‌ها قرار گیرد و براساس استنادات، امکان مراجعه به منابع اصلی را هم داشته باشد.

فصل اول

عدالت در مکتب اصالت فایده

مقدمه

بررسی دیدگاه فایده‌گرا دست‌کم از دو جهت اهمیت دارد: نخست آنکه این دیدگاه تسلط قابل ملاحظه‌ای در اقتصاد دارد و بسیاری از نظریات اقتصادی نحله فکری غالب براساس فایده‌گرایی استوار شده است. هرچند معمولاً اقتصاددانان از آشکارسازی مبانی فلسفی نظریات پرهیز می‌کنند، با این حال سایه سنگین دیدگاه‌های فایده‌گرایانه به‌ویژه در آموزه‌های لیبرالیسم اقتصادی کاملاً هویدا است. افزون‌بر اقتصاد، دیدگاه‌های فایده‌گرا در میان سایر علوم اجتماعی نیز جایگاه غیرقابل انکاری دارند؛ جهت دوم، نفوذ چشمگیر این دیدگاه در فلسفه اخلاق و در میان فیلسوفان آن طی قرون و اعصار است. نکته درخور توجه این است که هرچند دیدگاه حاضر در اخلاق هنجاری معیار روایی و ناروایی اخلاقی را در ارزش نتایج یا همان فایده آن جستجو می‌کند؛ اما چنان‌که از لابه‌لای مطالب آتی مشخص خواهد شد، انعکاس آن در نظم بخشی به ارزش‌های اخلاقی و تنظیم عرصه‌های گوناگون اجتماع تبلور غیرقابل انکاری دارد.

فایده‌گرایی یکی از شاخه‌های پیامدگرایی یا نتیجه‌گرایی^۱ است. پیامدگرایی مکتبی اخلاقی است که روایی یا ناروایی افعال را براساس ارزش پیامدهای آنها تعیین می‌کند. بنابراین هیچ عملی را به خودی خود نمی‌توان خوب یا بد تلقی کرد؛ بلکه باید پیامدها و نتایج آن عمل را بررسی کرد؛ عملی خوب است که دارای بهترین نتایج باشد. اگر فعلی در میان افعال و گزینه‌های ممکن دیگر بیشترین نتایج خوب را داشته باشد، آن عمل رواست. از آنجا که داوری براساس سنجش نتایج انجام می‌شود؛ لذا تصمیم‌گیری همواره میان خوب و بد نیست؛

1. Consequentialism

بلکه گاهی انتخاب بین خوب و خوب‌تر است و گاهی میان بد و بدتر. بنابراین در میان افعال بدیل که همه آنها نیز بد هستند، گزینه‌ای که نتایج بد کمتری دارد، روا محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال شما می‌توانید میان دروغ یا نقض عهد آن را که نتایج بد کمتری دارد، اخلاقاً روا ارزیابی کنید.^۱

مکتب پیامدگرا در مرحله دوم با این سؤال جدی مواجه می‌شود که کدام نتیجه، خوب و کدام بد محسوب می‌شود؟ برای این سؤال پاسخ‌های متفاوتی وجود دارد؛ اما رایج‌ترین و پرنفوذترین نحله فکری در چارچوب نتیجه‌گرایی، فایده‌گرایی^۲ است. فایده‌گرایی دیدگاهی اخلاقی است که ملاک روایی اخلاقی یک فعل را اثر و نتیجه آن فعل بر مجموع فایده اجتماع می‌شمارد. در این تفکر فایده کلی جامعه ملاک قضاوت قرار می‌گیرد نه فایده یک گروه اجتماعی یا برخی از افراد جامعه. بنابراین فایده‌گرایی دیدگاهی خودگرا نیست که بیشترین فایده برای شخص فاعل را ملاک ارزیابی اخلاقی فعل قرار دهد. در فایده‌گرایی بیشترین فایده برای کل جامعه معیار داوری است نه بیشترین فایده برای فاعل (فرانکنا، ۱۳۸۳؛ هولمز، ۱۳۸۲).^۳

زمینه‌های فایده‌گرایی

اگرچه ریشه‌های فایده‌گرایی تا اندیشه‌های یونانیان باستان قابل تعقیب است؛ اما رواج این مکتب در دوران معاصر به اندیشه‌ها و مطالعات جرمی بنتام برمی‌گردد و شاید بتوان از او به‌عنوان بنیانگذار فایده‌گرایی در دوران بعد از رنسانس یاد کرد. بدون تردید رخدادهایی که پس از رنسانس در اروپا شکل گرفت بر ظهور مکاتب فکری و از جمله فایده‌گرایی بسیار مؤثر بوده است. منازعات غم‌انگیز اربابان کلیسا با دانشمندان، ناتوانی الهیات مسیحی در تبیین جهان مادی و

۱. برای بحث تفصیلی در خصوص مکتب نتیجه‌گرایی ر. ک: فصل ۹ کتاب رابرت هولمز (۱۳۸۲)

2. Utilitarianism

۳. مکتب اصالت فایده نیز در تبیین ماهیت فایده یا مطلوبیت با مشکلات اساسی مواجه است. لذت، رضایتمندی، خوشبختی، رفاه از جمله موارد قابل ذکر در تبیین فایده است. یکی از دیدگاه‌های پرنفوذ در این زمینه دیدگاه لذت‌گراست که فایده را لذت می‌شمارد و حتی سعادت آدمی را نیز در همان لذت می‌داند. این دیدگاه در واقع خیر و خوبی را همان فایده تلقی می‌کند و از آنجا که به دنبال خیر ذاتی است نه عرضی و نسبی؛ لذا معتقد است لذت تنها چیزی است که همان خیر ذاتی است و هم برای همه خیر است و نسبی نیست. هرچند تلقی‌های دیگری هم در مورد خیر ذاتی و هم در مورد اینکه فایده حتماً باید خیری ذاتی باشد وجود دارد؛ اما دیدگاه پرنفوذ لذت‌گرا غالب است (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۵۶-۲۶۱).

نهضت اصلاح دینی موجب شکل‌گیری جریاناتی شد که در نهایت به جدایی علم از اخلاق شهرت یافت. طرد تفکرات ماورای طبیعی و تسلط تجربه‌گرایی در کنار پیشرفت‌ها و موفقیت‌های علوم طبیعی در تبیین پدیده‌های طبیعی و تسلط بر طبیعت، اندیشمندان علوم انسانی را تحت تأثیر قرار داد (عربی و لشکری، ۱۳۸۳، فصل دوم).

در نتیجه شکوه علوم طبیعی و سلطه پوزیتیویسم، مطالعات حوزه علوم انسانی فاقد اعتبار و ارزش علمی تلقی شد و این امر دانشمندان علوم انسانی را برانگیخت که با تقلید از روش‌های علوم طبیعی سعی کنند این دانش‌ها را به نصاب علوم طبیعی نزدیک کنند. بدین منظور باید مفاهیم و موضوعات گزاره‌های علوم انسانی به مفاهیم عینی و قابل مشاهده تغییر یابند تا گزاره‌ها و قضایای علوم انسانی نیز در مسیر کمی‌سازی و آزمون تجربی قرار گیرند. لذا خیر، خوبی و سعادت انسان که غایت تمامی فعالیت‌های انسان به‌شمار می‌رود و در طی قرون و اعصار همواره دانشمندان به دنبال تبیین چیستی و ماهیت و راه‌های نیل به آن بودند، به تمنیات و خواسته‌های نفسانی تنزل و تقلیل یافت. توماس هابز در لویاتان خیر را هر آنچه مورد تمناست تعریف کرد و مهم‌ترین تمناها را آز و حرص که مولد ثروت و جاه که موجب قدرت است، دانست (میل، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

از آنجا که خواسته‌های نفسانی لزوماً موجب خیر و سعادت افراد و جامعه نمی‌شوند و این امر بر همگان آشکار و مشهود بود و در طی اعصار و قرون همواره توسط فیلسوفان و اندیشمندان تأکید شده بود که سعادت و بهروزی انسان در آزادی از تمنیات نفسانی است، تلاش‌های فراوانی صورت گرفت تا نقاب کراهت را از چهره آنها بزدايند همان که در نهایت در افسانه زنبوران برنارد ماندویل به فضایل اجتماعی ملقب شد. بنابراین آنچه رذایل اخلاقی فردی نامیده می‌شد فضایل اجتماعی شد که اگر این رذیلت‌ها نباشد جامعه شاهد پیشرفت نخواهد بود. البته به قول هیرشمن، اسمیت با جایگزینی اصطلاحات خوشایندی مانند فایده و نفع به جای هوای نفس و رذیلت زهر پارادوکس تکان‌دهنده ماندویل را گرفت (هیرشمن، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

در چنین فضایی اگر قرار باشد در باب درستی و نادرستی، روایی و ناروایی اخلاقی افعال، ملاک و معیاری ارائه شود، تجربه‌گرایی و تسلط روش‌های تجربی علوم طبیعی، ذهن را به سمت معیاری مشهود و محسوس سوق می‌دهد. از آنجا که تسلط، موفقیت و برتری علوم تجربی و طبیعی بر اذهان بسیاری استیلا یافته و از طرفی گزاره‌ها و قضایای عقلی که تجربه‌راهی برای اثبات یا رد آنها ندارد، توسط پوزیتیویسم بی‌معنا و غیرعلمی اعلام شده و از دیگر سو

برخی منازعات و مجادلات بی‌فایده و دیرپای فلسفی ملال‌آور شده است، این همه موجبات خوش‌اقبال‌ی رویکرد نتیجه‌گرا در اخلاق را فراهم و استقبال بخشی از ارباب معرفت را در پی می‌آورد. به این ترتیب فایده‌گرایی دوران جدید راه را بر تجربه و کمیت‌گرایی در اخلاق می‌گشاید. بنتام^۱ که بنیان‌گذار فایده‌گرایی در دوران معاصر محسوب می‌شود، برای ایجاد اجماع در مورد مسائل مربوط به عدالت، به دنبال یک معیار بی‌چون و چرا برای حق بود. او معیارهایی مانند منطق درست، حس مشترک، قانون طبیعی و یا احساسات اخلاقی را ذهنی و فاقد زمینه بیرونی برای قضاوت و در نتیجه غیرموجه می‌شمرد (بنتام، ۱۹۷۰، ص ۲۵). برای بنتام، عقل به‌عنوان «نور درونی» برای کنکاش موضوعات اخلاقی نبود؛ بلکه ظرفیتی برای ارزیابی عینی از پدیده‌های تجربی به‌شمار می‌رفت. براساس نظر وی هر تئوری عدالت که براساس نتایج مبتنی نشده باشد، ذهنی و بنابراین ناتوان از ارائه اصول راهنما برای تأمین منافع متضاد است (بری و الیوت، ۲۰۰۱، ص ۴۷۰).

بنابراین فایده‌گرایان با رد هرگونه اعتماد بر دانش پیشینی، به سمت تجربه‌گرایی متمایل شدند که توسط هیوم بسط یافته بود. با این حال، فایده‌گرایان عقل‌گرا بودند تا آنجا که به اعتقاد آنها عقل می‌تواند دلایل عینی برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی را شفاف کند. عقل‌گرایی آنها با تمرکز بر عواقب و نه مفروضات پیشینی، باعث اجتناب از ذهنیت شهودگرایی می‌شود. بنتام با تمرکز بر مفهوم آینده‌نگر^۳ نتایج و پیامدها نسبت به مفهوم گذشته‌نگر و پیشینی^۴ حقوق، به سمت ارائه معیارهای عینی برای مفاهیم اخلاقی رفت؛ اما از آنجا که قضاوت براساس نتایج مستلزم جمع‌پذیری و مقایسه‌پذیری فواید و منافع بین افراد است و این امر مورد مناقشات گسترده قرار گرفته است، وی با رجوع به فرض هماهنگی منافع افراد سراسر جامعه این مشکل را نادیده می‌گیرد و کنار می‌گذارد (همان). همان ایده‌ای که در افسانه زنبوران عسل ماندویل تأکید شده بود؛ یعنی پیگیری منافع شخصی توسط افراد، منافع اجتماعی را فراهم می‌آورد.

بنابراین فایده‌گرایی دیدگاهی است که تنها ارزش غایی اخلاقی یا همان خیر و خوبی که باید بیشینه شود را فایده کل می‌داند. بنابراین قضاوت درباره همه امور و از جمله عدالت را به فایده ناشی از آن امور پیوند می‌زند. اگرچه تلازمی منطقی میان فایده‌گرایی و دیدگاه لیبرالیستی

1. Bentham

2. Barry & Elliott

3. forward-looking

4. backward-looking