

Hayek's Critique of Social Justice

Fariba Sanjari Moghadam*

Abstract

Abstract: Justice has always been one of the highest human values and a perennial aspiration throughout history. Many thinkers consider justice the most fundamental of moral virtues, essential for the stability, continuity, and well-being of human life. Among its various forms, distributive justice holds a prominent position. However, not all thinkers advocate for this approach, and some have critically examined it. Friedrich Hayek, a prominent liberal thinker, is one such critic. This paper explores Hayek's critical perspective on social justice, emphasizing his epistemological stance and defense of minimal government. The central hypothesis posits that a liberal thinker like Hayek, who prioritizes individual freedom, inherently holds reservations about the concept of social justice. The findings reveal that Hayek critiques social justice as an impractical ideal, arguing that it could lead to a mirage. This study adopts a descriptive-analytical approach, utilizing library and documentary data collection methods.

Keywords: Justice, Freedom, Government, Rights, Hayek.

Introduction

Justice, as one of the fundamental and timeless values of human societies, has always been a central focus of philosophers and thinkers. Many intellectuals consider justice to be the most essential virtue, enabling a peaceful and prosperous life for individuals. Among the various forms of justice, distributive and social justice hold particular importance, as they focus on the distribution of resources and opportunities in society, aiming to ensure equality. However, not all thinkers support this approach. Friedrich

* Assistant Professor, Department of Law, Payame Noor University, Tehran, Iran,
Faribasanjari@ut.ac.ir.com

Date received: 31/07/2024, Date of acceptance: 01/05/2025



Hayek, a prominent liberal thinker, stands as one of the foremost critics of the concept of social justice. Hayek believed that social justice could become an unattainable ideal that contradicts the principles of liberty and a minimal state. The purpose of this paper is to examine and analyze Hayek's critique of social justice, focusing on his philosophical and political perspectives. The central question of this research is why Friedrich Hayek, as a liberal thinker, opposed the concept of social justice, and what reasons he presented for criticizing it. The hypothesis is that Hayek, as a proponent of individual freedom and minimal government, rejected social justice due to its demand for government intervention and its limitation on personal liberties, which contradicts his epistemological framework.

Materials and Methods

This research employs a descriptive-analytical method, drawing on library resources and documents to examine Hayek's theories on social justice and his criticisms of the concept. The study references philosophical, political, and economic works of Hayek and existing critiques on his viewpoints.

Discussion and Results

Friedrich Hayek, a modern liberal thinker, strongly advocated for individual liberty and minimal government intervention. He believed that society could only function harmoniously if individual freedoms were protected and respected. Within this framework, Hayek made several key critiques of social justice, which are outlined below:

- 1. Ambiguity of Social Justice:** Hayek argued that social justice is an inherently vague and undefined concept. In his view, it lacks any objective or practical foundation in society. As a result, social justice becomes nothing more than an ideological aspiration, unachievable in real-world terms.
- 2. Contradiction with Freedom:** One of Hayek's most significant critiques is the contradiction between social justice and individual freedom. He believed that efforts to establish social justice require extensive government intervention in economic and social matters, which inevitably restricts individual freedoms. Any attempt to redistribute wealth or resources, in the name of social justice, would violate natural rights and infringe on fundamental personal liberties.
- 3. Minimal Government Role:** Hayek was a staunch proponent of minimal government, arguing that the primary role of the state should be limited to

ensuring security, order, and the protection of free-market laws. In his view, any government intervention in resource distribution or economic planning to achieve social justice would lead to authoritarian regimes that suppress individual freedoms in favor of collective ideals.

4. Epistemological Critique: Hayek also criticized social justice from an epistemological standpoint. He believed that no individual or institution possesses the knowledge or information necessary to plan and distribute resources fairly and justly. He argued that central planning aimed at creating social justice would ultimately result in inefficiency and economic failure. The lack of comprehensive knowledge about individual needs and desires, according to Hayek, would lead to injustice rather than fairness.

5. The Mirage of Social Justice: Another of Hayek's critiques is that social justice can become an illusion. He believed that social justice is an unattainable ideal because human societies are inherently unequal, with individuals placed in different positions due to variations in talent, opportunity, and motivation. Consequently, attempts to create a fully just society through redistribution of resources would only lead to dissatisfaction and frustration among the populace.

Conclusion

In conclusion, Hayek's critique of social justice is based on several key principles. Firstly, social justice is an undefined and impractical concept that cannot be realistically implemented. Secondly, efforts to achieve social justice are at odds with individual freedoms and natural rights. Thirdly, government intervention in the name of social justice leads to the creation of a powerful and centralized state that ultimately sacrifices personal liberties.

Hayek argued that the pursuit of social justice could create new crises, particularly in economic, social, and political domains, rather than solving existing problems. He emphasized that a society can only achieve stability and balance when individual rights and freedoms are prioritized, and the government plays a supervisory, rather than an interventionist, role.

Therefore, it can be concluded that Hayek's criticisms of social justice stem from his philosophical and economic foundations and are rooted in his defense of individual liberty and minimal government. His perspective stands in opposition to other liberal and socialist theorists who advocate for equality and social justice.

through redistributive policies. Ultimately, Hayek concludes that social justice is not only unachievable but also a potential threat to personal freedoms.

Bibliography

- Arblaster, Anthony. (2007). *The Rise and Decline of Liberalism*. Translated by Mokhber, Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Augustine, Saint. (2013). *The City of God*. Translated by Tofighi, Qom: Nashr-e Adyan va Mazaheb. [in Persian]
- Spragens, Thomas. (1998). *Understanding Political Theory*. Translated by Rajaei, Tehran: Nashr-e Agah. [in Persian]
- Bashiriyeh, Hossein. (2000). *Liberalism and Conservatism*. Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]
- Berlin, Isaiah. (2011). *Four Essays on Liberty*. Translated by Movahed, Tehran: Nashr-e Kharazmi. [in Persian]
- Jamshidi, Mohammad Hossein. (2001). *The Theory of Justice from the Perspective of Farabi, Martyr Sadr, and Imam Khomeini (May His Soul Be Sanctified)*. Tehran: Imam Khomeini Research Institute and Islamic Revolution. [in Persian]
- Rawls, John. (2017). *A Theory of Justice*. Translated by Noori, Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Renani, Mohsen, & Bastani Far, Iman. (2007). *Catalaxy and Justice: Examining the Distributive Consequences of Intervention in Catalaxy (Case Study: Isfahan)*. *Economic Research Journal*, 7(27), 285-331. [in Persian]
- Sen, Amartya. (2000). *Freedom and Equality*. Translated by Fesharki, Tehran: Shirazeh Publications. [in Persian]
- Shapiro, John. (2001). *Liberalism: Its Meaning and History*. Translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Schumpeter, Joseph. (2001). *History of Economic Analysis (Vol. 3)*. Translated by Fatemi, Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Ghani-Nejad, Mussa. (1993). *The Mirage of Social Justice from Hayek's Perspective*. *Farhang Quarterly*, 10, 42-49. [in Persian]
- Ghani-Nejad, Mussa. (1997). *Ethics from Hayek's Perspective*. *Naqd va Nazar Monthly*, Issues 2 & 3. [in Persian]
- Friedman, Milton. (1993). *Free to Choose*. Translated by Hakimi Zadeh, Tehran: Nashr-e Parsi. [in Persian]
- Fleischacker, Samuel. (2017). *Distributive Justice*. Translated by Amini, Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Ghaderi, Hatem. (2000). *Political Thought in the Twentieth Century*. Tehran: Samt Publications. [in Persian]

229 Abstract

- Cottingham, John. (2011). *A Descartes Dictionary*. Translated by Afzali, Tehran: Nashr-e Hekmat va Falsafeh. [in Persian]
- Kazemi, Seyyed Ali Asghar. (1995). *Method and Perspective in Politics*. Tehran: Office for Political Studies. [in Persian]
- Kazemi, Ali Asghar. (2002). *The End of Politics and the Last Myth*. Tehran: Qom Publications. [in Persian]
- Kuhn, Thomas. (1990). *The Structure of Scientific Revolutions*. Translated by Ahmad Aram, Tehran: Nashr-e Soroush. [in Persian]
- Kymlicka, Will. (2017). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Translated by Badamchi, Tehran: Nashr-e Negah-e Moaser. [in Persian]
- Gray, John. (2000). *Hayek's Political Philosophy*. Translated by Khashayar Dehimi, Tehran: Nashr-e Tarh-e No. [in Persian]
- Gray, John. (2002). *Liberalism*. Translated by Savouji, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications. [in Persian]
- McLean, Ian. (2002). *The Oxford Dictionary of Political Science*. Translated by Hamid Ahmadi, Tehran: Nashr-e Mizan. [in Persian]
- Mackenzie, Ian. (1996). *An Introduction to Political Ideologies*. Translated by Mohammad Qaed, Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Muller, Jerry. (2020). *The Mind and the Market*. Translated by Nasrollah Zadeh, Tehran: Nashr-e Bidgol. [in Persian]
- McGrath, Alistair. (2005). *Christian Theology: An Introduction*. Translated by Hadadi, Qom: Nashr-e Adyan va Mazaheb. [in Persian]
- Habermas, Jürgen. (2001). *Globalization and the Future of Democracy*. Translated by Pouladi, Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Hayek, Friedrich August von. (2006). *In Defense of Liberty*. Translated by Ezzatollah Fouladvand, Tehran: Lohe Fekr Publications. [in Persian]
- Hayek, Friedrich August von. (1997). *A Legacy Called Social Justice*. Translated by Ezzatollah Fouladvand, *Rah-e No Journal*, 19, September 1997, 8-9. [in Persian]
- Hayek, Friedrich August von. (1998). *Liberty, Reason, and Tradition*. Translated by Fouladvand, in Ezzatollah Fouladvand, *Reason in Politics*, Tehran: Tarh-e No Publications, 121-142. [in Persian]
- Hayek, Friedrich August von. (2020). *Law, Legislation, and Liberty (3 Volumes)*. Translated by Ma'iri and Mussa Ghani-Nejad, Tehran: Donya-e Eqtesad Publications. [in Persian]
- Herzoc, Lisa. (2024). *The Invention of the Market*. Translated by Mostafa Zali, Tehran: Tarjoman Publications. [in Persian]
- Hampton, Jean. (2001). *Political Philosophy*. Translated by Khashayar Dehimi, Tehran: Tarh-e No Publications. [in Persian]

- Hume, David. (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Translated by Taghian, Tehran: Nashr-e Guya. [in Persian]
- Vincent, Andrew. (1999). *Modern Political Ideologies*. Translated by Morteza Saqebfar, Tehran: Nashr-e Ghoghnoos. [in Persian]

نقد هایک بر مفهوم عدالت اجتماعی

فریبا سنجری مقدم*

چکیده

عدالت از والاترین ارزشهای انسانی و یکی از آرمانهای همیشگی جوامع در طول تاریخ بوده است. به عقیده بسیاری از اندیشمندان در میان فضیلت‌های اخلاقی، عدالت بنیادی‌ترین آنهاست که قوام و دوام زندگی و سعادت انسانها را امکان‌پذیر می‌سازد. عدالت انواعی دارد از جمله عدالت توزیعی. ولی همه متفکرین نه تنها مدافع این رویکرد نیستند، بلکه دست به نقادی آن نیز زده‌اند. هایک یکی از متفکرین لیبرال است که انتقاداتی به این مفهوم وارد کرده و همین نگاه هایک سوال اصلی این مقاله شده است. فرضیه مقاله بر آن بوده که یک متفکر لیبرال همچون هایک که بر اولویت آزادی تأکید دارد احتمالاً انتقاداتی به عدالت (اجتماعی) نیز دارد. یافته‌های تحقیق نشان داده که هایک با اتکای بر یک مبنای معرفت‌شناختی ضمن دفاع از دولت حداقلی، رویکرد عدالت اجتماعی را با توجه به پارادایم فکری‌اش نقد کرده و نشان داده است که این آرمان می‌تواند حتی تبدیل به سراب بشود. رویکرد مقاله توصیفی-تحلیلی و شیوه جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است.

کلیدواژه‌ها: عدالت، آزادی، حکومت، حقوق، هایک.

۱. مقدمه

کلمه «عدالت (justice)» به معنای برقراری تعادل و انصاف در روابط اجتماعی و اقتصادی است. این واژه به دو جنبه اصلی تقسیم می‌شود: عدالت توزیعی (distributive justice) و عدالت تنظیمی. عدالت توزیعی به توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها در جامعه اشاره دارد و بر این اصل تأکید می‌کند که افراد باید بر اساس نیازها و شایستگی‌های خود از امکانات

* استادیار گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، Faribasanjari@ut.ac.ir.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱



بهره‌مند شوند. از سوی دیگر، عدالت تنظیمی به اصلاح نابرابری‌های موجود در توزیع منابع می‌پردازد و تأکید می‌کند که باید اقداماتی برای حمایت از اقشار آسیب‌پذیر و کاهش فاصله‌های اجتماعی انجام گیرد. ترمینولوژی عدالت همچنین شامل مفاهیم مرتبطی مانند انصاف، حقوق بشر و برابری است. انصاف به معنای برخورد یکسان با همه افراد و فراهم کردن فرصت‌های برابر برای آنهاست. حقوق بشر به حقوق اساسی هر فرد اشاره دارد که باید در هر جامعه‌ای رعایت شود. برابری نیز به تساوی در حقوق و فرصت‌ها تأکید دارد و به‌عنوان یکی از ارکان اصلی عدالت اجتماعی شناخته می‌شود. این مفاهیم به‌طور مشترک به درک عمیق‌تری از عدالت و چالش‌های آن در جوامع مختلف کمک می‌کنند.

با این حال، اگرچه مفاهیم عدالت و عدالت اجتماعی، از آرمانهای شناخته شده و ارزشمند بشریت در طول تاریخ بوده است، ولی معهذا این مفهوم آرمانی نیست که همه متفکرین و فلاسفه از آن دفاع کرده باشند. در این میان بوده‌اند اندیشمندانی که با منطق و استدلالی خاص، و در درون پارادایم فکری خودشان عدالت اجتماعی را نقد کرده‌اند و آن را به دلایلی رد کرده‌اند. این نگاه انتقادی به عدالت اجتماعی غالباً در میان متفکرین مکتب لیبرالیسم جاری و ساری بوده است. یکی از متفکرین شاخص این مکتب که دست به نقد مفهوم عدالت اجتماعی زده است، فردریش فون هایک (۱۸۹۹-۱۹۹۲) بوده است.

هایک در واقع یکی از مهمترین نمایندگان فلسفه آزادی به مثابه ارزش کانونی جامعه و جدی‌ترین مخالف دولت و مداخله‌گرایی در قرن گذشته محسوب می‌شود. هایک هیچ‌گاه معتقد به شکست اندیشه‌ها و ایده‌های لیبرالیسم کلاسیک نبود. او در بحبوحه بحران دهه ۱۹۳۰ و افول باور به «حکم طبیعی» و «دست نامرئی» در زمانه‌ای که اندیشه مداخله‌گرایی در غرب طرفداران زیادی داشت، از محدود افرادی بود که عکس مخالفت با مداخله‌گرایی و هرگونه ایفای نقش دولت به منظور اصلاح مکانیزمهای اجتماعی را بلند کرد. در روزگاری که نابرابری در فرصتها، عدم تعادل‌های اجتماعی و عدم مکانیزم عادلانه در توزیع ثروت، مهمترین مسائل را شکل می‌داد، در ساحت اندیشه هایک نه تنها دشمن محوری نظامهای مارکسیستی و سوسیالیستی محسوب میشد، بلکه با هر نوع اندیشه‌ای درون سنت لیبرالیسم که نابرابریها در فرصت، ثروت و عدم تعادل‌های اجتماعی را فتح بایی برای ورود دولت و نهادهای مشابه به منظور بازگشت تعادل اجتماعی قرار میداد، به صراحت مخالفت میکرد. از این حیث بسیاری هایک را در زمره لیبرتارینها قرار داده‌اند؛ و بدینی افراطی وی به ایفای نقش دولت بسیار محل بحث بوده است.

با این مقدمات، این مقاله بر آن است که ضمن بررسی مفهوم عدالت اجتماعی به بازخوانی نقد هایک بر آن پردازد. به همین دلیل مقاله ابتدا با طرح این پرسش که عدالت اجتماعی چیست و چه تباری دارد، در بخش چارچوب نظری عقبه فکری این سنت را بررسی می کند. سپس با بازخوانی دستگاه فکری هایک نشان داده خواهد شد که این فیلسوف با کدامین مبانی معرفت شناختی دست به نقد مفهوم عدالت اجتماعی می زند.

۲. چارچوب نظری: عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه سیاسی و اجتماعی است که در اندیشه اروپایی از دوران باستان تا دوران معاصر به طور مداوم مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این مفهوم به بررسی توزیع عادلانه منابع، حقوق و فرصت‌ها در جامعه پرداخته و رابطه آن با برابری و آزادی را تحلیل می کند. در این باره، تاریخچه عدالت اجتماعی در اندیشه اروپایی را می توان به سه دوره اصلی تقسیم کرد: دوران باستان، عصر روشنگری، و دوران مدرن.

در دوران باستان، فلسفه‌های اجتماعی به ویژه در یونان و روم باستان پایه‌گذار اندیشه‌های عدالت اجتماعی بودند. افلاطون در کتاب «جمهور» (Republic) به تعریف یک جامعه عادلانه پرداخته و بر اهمیت تقسیم کار و نقش هر طبقه اجتماعی تأکید کرده است. او استدلال می کند که عدالت به معنای ایفای نقش صحیح هر فرد در جامعه است و همچنین جامعه‌ای که در آن طبقات اجتماعی در تعادل باشند، یک شهر عادلانه است. ارسطو نیز در کتابهای سیاست و به ویژه اخلاق نیکوماخوسی به بررسی عدالت می پردازد و آن را به دو نوع تقسیم می کند: عدالت توزیعی و عدالت اصلاحی. او بر این باور بود که عدالت اجتماعی باید بر اساس نیازها و شایستگی‌های افراد شکل بگیرد.

سنت آگوستین، فیلسوف و الهی‌دان قرن چهارم میلادی، نظریه‌ای عمیق و تأثیرگذار درباره عدالت ارائه داده است که به خصوص در کتاب «شهر خدا» (City of God) مطرح شده است. او عدالت را به عنوان یکی از ویژگی‌های خداوند و معیاری برای زندگی انسانی می بیند. به باور آگوستین، عدالت نه تنها به معنای رعایت قوانین و حقوق انسانی، بلکه به معنای ارتباط انسان با خدا و تحقق اراده الهی نیز هست (مکگراث، ۱۳۸۴: ۴۱). آگوستین به این نکته اشاره می کند که عدالت واقعی تنها در دنیای الهی و به وسیله‌ی محبت به خدا و انسان‌ها قابل دسترسی است. او بر این باور است که عدالت انسانی بدون ارتباط با خدا

نمی‌تواند به درستی شکل بگیرد. در این راستا، او عدالت را به عنوان یک فضیلت اخلاقی می‌داند که باید در زندگی فردی و اجتماعی به کار گرفته شود و بر اهمیت عشق و همدلی تأکید می‌کند. آگوستین می‌نویسد: «عدالت عبارت است از فضیلت ادا کردن حق هر کسی به صاحب آن حق. پس هنگامی که انسان خدای حقیقی را ترک کند و تسلیم اهریمنان پلید شود (آگوستین، ۱۳۹۲: ۸۹۹)» عدالت را نیز از دست می‌دهد.

با گذار از عصر باستان و سده‌های میانه به دوران مدرن، تحولی عمیق در مفهوم عدالت ایجاد شد. تا پیش از آن عدالت بیشتر یک فضیلت فردی بود و در مجموعه فضایی قرار می‌گرفت که هر فرد بایستی آن را کسب می‌کرد. ولی با ظهور رنسانس و سپس مدرنیته، عدالت بُعد اجتماعی عمیق و ژرفی پیدا کرد، و دیگر بیش از آن که فضیلتی فردی باشد، ویژگی و صفتی شد برای کلیت حیات اجتماعی و شیوه سازماندهی آن. فیلسوفانی مانند جان لاک، ژان ژاک روسو و توماس هابز، پیش از آن، به تبیین حقوق طبیعی و اجتماعی پرداختند. لاک در «دومین رساله درباره حکومت» (Two Treatises of Government) به حقوق طبیعی انسان و اهمیت مالکیت خصوصی اشاره می‌کند، که به عنوان پایه‌های عدالت اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. روسو در «قرارداد اجتماعی» (The Social Contract) مفهوم اراده عمومی را مطرح کرده و بر این باور بود که جامعه باید بر اساس توافق جمعی شکل بگیرد. او عدالت را در وابستگی به این اراده عمومی و در خدمت به خیر عمومی می‌بیند.

عصر روشنگری در قرن هجدهم، نقطه عطفی در اندیشه عدالت اجتماعی بود. چرا که عدالت اجتماعی با همه شباهت و قرابت آن با مفهوم قدیمی عدالت توزیعی مفهومی کاملاً جدید است. عدم توجه به این مسئله ممکن است که موجب بروز سوء تفاهم‌هایی گردد. در واقع آرمان عدالت اجتماعی به دنبال نهضت‌های دموکراتیک و مساوات طلبانه سیاسی در دوران جدید اروپا (قرون هفدهم و هجدهم) بوجود آمد. این نهضت‌ها خواهان لغو امتیازهای سیاسی و اجتماعی دوران اشرافیت و برابری همه در مقابل قانون بودند. امکان مشارکت برابر حقوق همه افراد جامعه در زندگی سیاسی یکی از مضامین اصلی کلیه نهضت‌ها و انقلاب‌های دموکراتیک دوران جدید بود. تحقق کمابیش این آرمان‌ها توأم با گسترش روابط بازار در جوامع اروپای غربی شکوفایی اقتصادی چشم‌گیری را بخصوص طی قرن نوزدهم به دنبال آورد. اما به وضوح پیدا بود که همه آحاد و اقشار جامعه به یکسان نمی‌توانند از این فراوانی ثروت و رفاه بهره‌گیرند (غنی‌نژاد، ۱۳۷۲: ۴۶). در این مقطع بود که مفهوم عدالت اجتماعی به معنای خاص آن پا عرصه وجود نهاد.

در قرن نوزدهم و بیستم، با ظهور نظریه‌های اقتصادی و اجتماعی جدید، مفهوم عدالت اجتماعی به طور قابل توجهی تکامل یافت. کارل مارکس به بررسی تضادهای طبقاتی و نابرابری‌های اقتصادی پرداخت و عدالت اجتماعی را در راستای تحقق یک جامعه کمونیستی می‌دانست. او استدلال می‌کرد که تنها با حذف مالکیت خصوصی و تقسیم عادلانه منابع می‌توان به عدالت اجتماعی دست یافت. با تبیین و صورتبندی خاصی که مارکس از عدالت اجتماعی به دست داد و آن را با نوعی از سوسیالیسم انقلابی پیوند زد، دیگر عدالت اجتماعی صرفاً اقدامی نبود که به صورت تکنیکی بتوان آن را اتخاذ کرد، بلکه یک استراتژی بود که بر مبنای آن باید تمامی نهادهای اجتماعی را باز طراحی کرد.

عموماً آرمانهای عدالت و آزادی را در تضاد یکدیگر دیده‌اند. بر مبنای این دو آرمان نیز دو مکتب فکری کلان ایجاد شده است. یکی سوسیالیسم است که دال مرکزی آن عدالت است و دیگری لیبرالیسم بوده که در کانون مفهومی آن آزادی قرار داشته است. اگرچه باور عمومی بر این بوده که لیبرالیسم نمی‌تواند به عدالت (اجتماعی) بپردازد، ولی در سده بیستم فیلسوف آمریکایی، جان رالز، با طرحی که ارائه کرد کوشید تا به جمع این دو بپردازد. او در کتاب «نظریه‌ای در مورد عدالت» (A Theory of Justice) ضمن ارائه طرح خاص خودش از قرارداد اجتماعی و با نقد نظریه قرارداد فلاسفه پیش از خود، کسانی مثل هابز و لاک و روسو، کوشید تا در الگوی قرارداد اجتماعی خودش مفهوم عدالت را نیز بگنجاند (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۱۰۴). او مفهوم «اصل تفاوت» را معرفی کرد که به توزیع عادلانه ثروت و فرصت‌ها اشاره دارد. رالز بر این باور بود که عدالت باید به گونه‌ای باشد که به نفع ضعیف‌ترین اعضای جامعه باشد (رالز، ۱۳۹۶). اصولاً عدالت، در تقسیم بندی متفاوتی، به دو گونه عدالت افقی و عدالت عمودی قابل تقسیم است. عدالت افقی به معنی «برخورد برابر با افراد در موقعیتهای نابرابر» است. مثلاً دادن پاداش برابر به همه کارکنان در پایان سال، نوعی عدالت افقی است. همچنین توزیع کوپن مواد غذایی به صورت سرانه و نظایر آنها. عدالت عمودی، به معنی «برخورد نابرابر اما متناسب، با افراد در موقعیتهای نابرابر» است. مثلاً وضع مالیات تصاعدی بر درآمد، نوعی عدالت عمودی است. هرچه درآمد افراد بالاتر می‌رود، نرخ مالیات پرداختی آنها نیز افزایش می‌یابد. عدالت تخصیصی مورد نظر اقتصاد، از نوع عدالت عمودی است. اگرچه عدالت توزیعی میتواند از نوع عمودی یا افقی باشد (رنانی و باستانی‌فر، ۱۳۸۶: ۲۹۲).

اگرچه درون سنت لیبرالی، کسی مانند جان رالز، این چنین به دفاع از اصل عدالت پرداخته

است، ولی متقابلاً کسانی نیز بوده و هستند که به نقد رادیکال آن پرداخته اند. مثلاً میلتون فریدمن بر این باور است که اصولاً زندگی به ذات خود منصفانه نیست بنابراین دولت نمی‌تواند روندی را اصلاح کند که طبیعت اختیار کرده است. او معتقد است که این نظم طبیعی نه تنها نیازی به مداخله دولت ندارد، بلکه به نوبه خود فواید زیادی نیز داشته است؛ لذا ما باید روی دیگر سکه را هم ببینیم و دریابیم که از رهگذر همین بی‌عدالتی‌های رایج در جامعه، سودهای زیادی نیز عاید افراد شده است. در نظامی که در آن مردم راهشان را خود برمی‌گزینند و لذا بار بیشتر پیامدهای آن را نیز خود بر دوش می‌کشند همان نظامی است که اکثراً در طول تاریخ بر ما حکم‌فرما بوده است... همان نظامی که گروهی دیگر را برانگیخت تا جرات ورزند و سرمایه مورد نیاز کارهای خطرناک و ماجراجویانه را فراهم آورند (فریدمن، ۱۳۷۲: ۱۶۴). فریدمن معتقد است که همین نظم نابرابر و به زعم برخی ناعادلانه نهادهایی را ایجاد کرده است که موجب رونق و رفاه کلیت جامعه شده است:

قبول که هنری فورد ثروتی بی‌کران بدست آورد، اما مملکت هم از آن رهگذر به وسیله‌ای ارزان و قابل اعتماد برای حمل و نقل دست‌یافت، به علاوه آن که روش تولید کلان را هم فراگرفت. افزون بر این در بسیاری موارد ثروتهای شخصی نیز نهایتاً به خدمت جامعه درآمد: بنیادهای راکفلر، فورد و کارنگی تنها نمونه‌های مشهوری از بنیادها و مؤسسات بی‌شمار خیریه‌اند، و هریک شاهی بسیار برجسته بر عملکرد نظامی است که بر «برابری فرصتها» و بر «آزادی» مبتنی است (فریدمن، ۱۳۷۲: ۱۶۵).

همین نگاه را آلبرت هیرشمن در کتاب معروف «هواهای نفسانی و منافع» (۱۳۹۲) دنبال می‌کند و نشان می‌دهد که بر مبنای یک اصل پذیرفته شده در سنت اسکاتلندی اقتصاد که بعداً مبنای دیدگاه‌های لیبرالی قرار گرفت، سیئات فردی در نهایت حسنات جمعی را می‌سازند. هایک نیز «مفهوم عدالت اجتماعی» را به عنوان «اسب تروا»یی می‌شناسد که برای نفوذ توتالیتریزم به کار می‌رود (هایک، ۱۳۹۹: ۱۴۸).

بنابراین اگرچه عدالت اجتماعی نه تنها یک مفهوم نظری، بلکه یک الزام عملی برای تحقق یک جامعه عادلانه و پایدار است و با بررسی تاریخچه آن در اندیشه اروپایی، می‌توانیم به درک بهتری از چالش‌ها و فرصت‌های پیش روی جوامع امروز دست یابیم، ولی باید توجه داشت که انتقاداتی نیز به آن وارد شده است از جمله نقدهایی که فون هایک بر آن اقامه می‌کند.

۳. آرمانگرایی و عدالت از نگاه فون هایک

فون هایک، همچون، کارل پوپر، تمرکز زیادی بر نقد آرمانگرایی و مهندسی اجتماعی و مداخله گرایی دولتی دارد. در زمینه فلسفه سیاسی وی زیربنای تفکر خود را بر نقد عقلگرایی دکارتی از آزادی قرار داده که در آن انسان با نگاهی بیرونی جهان را مورد شناخت و موضوع مطالعه خود قرار میدهد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۸۲). پژوهشهای هایک به طور عمده مبتنی بر تئوری تحولی سنت، به عنوان فرایند دربرگیرنده مجموعه‌ای از ارزشهای اخلاقی است. به عقیده هایک اخلاق، نقش قاطعی در چگونگی تخصیص منابع کمیاب دارد؛ به طوری که پیشرفت و توسعه اقتصادی جوامع و قوام و دوام آنها در نهایت، تابعی از ارزشهای اخلاقی حاکم بر آنهاست. هایک بر این رای است که فراتر رفتن انسان از یک موجود وحشی و دست یافتن وی به تمدن، بیشتر در سایه اخلاق و سنت امکانپذیر شده است و نه عقل و محاسبه. مسیر شکل گیری جوامع گسترده‌تر (از گله‌ها، گروه‌ها و قبایل اولیه)، و حرکت آنها به سوی تمدنهای بزرگ، نشاندهنده یک جریان تحولی تدریجی در فرهنگ این جوامع است. طی این جریان تحولی انسانها به مدد قوه تقلید که ذاتی آنهاست، یاد می‌گیرند که چگونه، با مسلط شدن بر برخی غرایز طبیعی و تبعیت از برخی قواعد رفتاری کلی، می‌توانند زندگی اجتماعی صلح آمیز تر و پررونقتری داشته باشند. البته فرایند یادگیری در این خصوص، همانند فرایند یادگیری در کودکان، به طور عمده غیرعامدانه و غافلانه صورت می‌گیرد. نظم جامعه و تواناییهای فردی و جمعی اعضای آن، تابعی است از قواعد رفتاری حاکم بر روابط میان افراد؛ و این قواعد به نوبه خود بازتابی است از فرهنگ و ارزشهای اخلاقی که افراد در زندگی فردی و اجتماعی بدان پای بندند. وی اعتقاد دارد که انسان نمی‌تواند به کمک عقل خود نهادهای اجتماعی موثر را طراحی کند زیرا هیچ نظامی که واقعیت عینی و خارجی داشته باشد در جهان متصور نیست و هرگونه نظامی که انسان در محیط پیرامون خود مشاهده می‌کند، محصول خلاقیت ذهن اوست. همانگونه که می‌دانیم در اندیشه دکارت انسان با تکیه بر بدیهیات اولیه به این نتیجه رسید که نمی‌توان انسان و اندیشیدن را انکار کرد. پس انسان از آنجایی که درباره امور و پدیده‌ها تفکر می‌کند، می‌تواند سوژه شناسای جهان و پدیده‌های آن شود. بر این اساس می‌توان به جایگاهی خارجی و ذهنی دست یافت که جهان و انسان را موضوع خود قرار داده و دست به تغییر آگاهانه آن می‌زند (کاتینگم، ۱۳۹۰: ۲۳۳). این تفکر در عرصه نظریات اجتماعی به شکلی رادیکال و انقلابی ظاهر شده و الهامبخش حرکتهای اجتماعی

زیادی در اروپا شد. در میان متفکران اروپایی اندیشه‌های روسو را می‌توان با این نظریه از آن جهت مقایسه کرد که روسو دست به انتقاد از نهادهای اجتماعی زده و آنها را عامل فساد و تباهی بشر و تغییر این نهادها را برای آزادی انسان لازم میدانست. این تغییر آگاهانه نهادها مستلزم شناخت ذهنی است که روسو آن را مسلم انگاشته بود و در اندیشه‌های مارکس هم صحبت از تغییر جهان موجود به جهان مطلوب می‌شود که لازمه آن هم نگاه برین و فارغ از تجربه انسان به جهان است که هایک آن را امری محال و تحقق‌ناپذیر می‌داند.

هایک همچون آیزایا برلین قائل به «آزادی منفی» (Negative liberty) است (برلین، ۱۳۹۰). او آزادی مدرن را محصول قصد و عمد انسان در طراحی و تاسیس آن نمی‌داند بلکه آن را امری تکاملی محسوب می‌کند که چون انسانها مفید بودن آن را لمس کرده‌اند بر آن پافشاری کرده و آن را امری ضروری به حساب آورده‌اند. وی در اثبات این امر از ناتوانی ذهنی انسان سخن می‌گوید و اینکه عقل نمی‌تواند چارچوبهای ثابت و دائمی برای شناخت در اختیار داشته باشد. از آنجایی که چارچوبهای شناختی عقل موقتی و تکامل پذیرند، پس شناخت درازمدت و کلی رفتارها یا نهادهای اجتماعی و سپس برنامه‌ریزی فراگیر برای ساختن آنها بر اصول و ارزشهای مشخص کاملاً بیهوده است.

از نظر هایک تمدن در سایه تشکیل سنت یا سستهای مناسب به وجود آمده است. ارزشهای اخلاقی درونمایه اصلی سنت و موجد نظم است که دوام و بقای جامعه به آن بستگی دارد. انسانها از طریق ارزشهای اخلاقی است که قادر می‌شوند بر برخی از غرایز طبیعی مخرب مسلط شوند و زندگی اجتماعی صلح‌آمیز و پرباری را تشکیل دهند. ارزشهای اخلاقی در حقیقت مبنای تشکیل‌دهنده قواعد رفتاری درست، مناسب و پذیرفته شده برای ایجاد جامعه صلح‌آمیز و پررونق است (غنی نژاد، ۱۳۷۶: ۱۱). در اندیشه هایک نظریات اجتماعی مقدم بر واقعیت نیستند، بلکه این نظریات ابتدا به صورت واقعیات در متن زندگی وجود داشته و سپس در قالب نظریه یا طرح و نقشه ظاهر شده‌اند. هایک در مورد آزادی به دو سنت انگلیسی و فرانسوی قائل است؛ یکی تجربی و فارغ از قیدوبند دستگاه‌های یکپارچه نظری، دیگری نظری و عقلی. اولی بر پایه تعبیر سنتها و نهادهایی است که خودانگیخته رشد کرده بودند ولی کاملاً درک نمیشدند و دومی به منظور ساختن آرمانشهری که برپا داشتن آن غالباً کوشش شده اما هرگز به حقیقت نپیوسته است. سنت عقلی و دلنشین و به ظاهر منطقی فرانسوی که فرض را بر وجود نیروی نامحدود عقل

آدمی میگذارد و از این رهگذر او را غرقه در غرور مباهات می کند، به تدریج تاثیر و نفوذ بیشتری یافته و سنت کم سخن و پوشیده تر انگلیسی به مرور رو به قهقرا گذاشته است. آنچه به نام سنت بریتانیایی آزادی مشهور شده، فی الواقع به دست گروهی از فیلسوفان اسکاتلندی به رهبری دیوید هیوم، آدام اسمیت و آدام فرگوسن عمدتاً با استناد به سنت منبعث از قوانین عرفی به قالب بیان ریخته شده است (هرتسک، ۱۴۰۳: ۴۷). در مقابل به سنت عصر روشنگری فرانسه برمیخوریم که از عقلگرایی دکارت اشباع بوده و اصحاب دایره المعارف و روسو و فیزیوکراتها که کندرسه معروفترین نمایندگان آن به شمار میرفتند (هایک، ۱۳۷۷: ۱۲۴). این دو گروه را مجموعاً بدون هیچگونه تمایزی، اغلب امروز پدران آزادیخواهی مدرن میخوانند ولی تضادی بزرگتر متصور نیست از تضاد میان هر یک با دیگری از نظر سیر تکاملی و کارکرد نظام اجتماعی و نقش آزادی در آن. ریشه این تباین مستقیماً به تخالف نظرگاه اساساً تجربی در انگلستان و دیدگاهی عقلی در فرانسه می رسد. تضاد بین نتایج عملی مترتب بر هر یک از این دو نظرگاه را اغلب مفسرین چنین بیان کرده اند که یکی جوهر آزادی را خودانگیختگی و عدم اجبار و الزام می داند، دیگری عقیده دارد که آزادی جز باطلب هدفی مطلق و جمعی و رسیدن به آن محقق نخواهد شد. یکی خواستار رشد آهسته و نیمه آگاهانه مانند رشد موجود زنده است، دیگری طالب هدفمندی مکتبی است. یکی مدافع روش آزمون و خطاست و دیگری طالب الگویی صحیح و معتبر که به روز به اجرا گذاشته شود.

با توجه به مخالف هایک با سنت فرانسوی و میراث عقلگرایی انتزاعی دکارتی و اعتقادش به نگاه انگلیسی به انتظام اجتماعی و چگونگی تکوین و تنظیم جامعه، او مفهوم «کاتالاکسی» (Catallaxy) یا «نظم خودجوش» (Spontaneous order) را پیشنهاد می کند. هایک، میان دو گونه نظم تمایز قائل می شود: نظم ساخته شده و نظم رشدیافته. نظم ساخته شده با طرح و قصد آگاهانه انسانها ایجاد می شود و در آن طبق سلسله مراتبی خاص، بالاترین مرجع یا قدرت، به افراد دستور می دهد چگونه رفتار کنند، این بالاترین مرجع، با توجه به توانایی های احتمالی که دارد روابط مختلف را تنظیم می کند. روابط اجتماعی حاکم بر این نوع نظم، در سلسله مراتب فرمانبرداری خلاصه می شود و حقوق و تکالیف افراد آشکار است، چنین نظامی در سازمان هایی همانند شرکت های بزرگ و کوچک، ارتش، کلیسا و مانند آنها دیده می شود. در نقطه مقابل، نظم رشدیافته، نظامی است که هیچ فرد یا گروهی را نمی توان پدید آورنده آن دانست. هیچ گونه هدف از پیش تعیین شده ای در نظم

رشد یافته تعریف نشده و هیچ طرح و قصد آگاهانه‌ای برای شکل‌دهی از پیش تعیین شده‌ای در نظم رشدیافته تعریف نشده و هیچ طرح و قصد آگاهانه‌ای برای شکل‌دهی به آن دیده نمی‌شود. در چنین نظامی، افراد یا واحدها در پی دستیابی به اهداف انفرادی خود هستند و برای تحقق اهداف فردی خویش با هم تعامل و مبادله می‌کنند که می‌توان این نظم را حاصل ناآگاهانه و برنامه‌ریزی نشده چنین تعامل و مبادله‌ای بین فردی دانست. (هایک، ۱۳۸۵: ۶۷)

هایک از این مفهوم نظم خودجوش یا کاتالاکسی دو منظور داشت. او نظم بازار را خودجوش می‌نامید چرا که این نظم، به جای آن که بکوشد فعالیتها را از طریق برنامه‌ریزی عالمانه و عامدانه هماهنگ کند، اهداف انسانی را از طریق توسل به انگیزه‌های واقعی و موجود نهفته در منفعت طلبی شخصی هماهنگ می‌ساخت. از سویی دیگر، کاتالاکسی یا نظم خودجوش به این معنا بود که نظم نهادهایی مثل بازار و جامعه به شیوه‌ای برنامه‌ریزی شده و دانسته، همساز با مجموعه‌ای از آرمانها، به وجود نیامده است. بلکه این نظامی است که خودجوشانه و به مرور زمان، از طریق فرایندهایی از آزمون و خطا شکل گرفته است، و تنها به این دلیل محفوظ مانده است که طیف گسترده‌ای از افراد آن را سودمند یافته‌اند (مولر، ۱۳۹۹: ۶۸۲). گرچه هایک مفهوم کاتالاکسی یا نظم خودجوش را در اصل به ادبیات اقتصادی وارد کرده است، اما بیش از همه انگیزه‌اش بیان ناتوانی دولت در مداخله و مدیریت مؤثر اقتصاد بازار بود، با این حال مفهوم کاتالاکسی به تدریج کاربردهای اندیشگی گسترده‌ای یافته است. در عالم واقع، کاتالاکسی هویتی است که محصول «مبادله مختارانه» است و مبادله نیز نتیجه «آزادی» است. کاتالاکسی، هویتی خود پدیدار و خود تکامل یابنده است که می‌تواند به خدمت پایداری بلند مدت اجتماعی درآید. از این گذشته، در عرصه اندیشه نیز کاتالاکسی ابزاری کارآمد برای درک و فهم کارایی درست عدالت در عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی است (رنانی و باستانی‌فر، ۱۳۸۶: ۲۸۷).

در برابر مفهوم کاتالاکسی یا نظم خودجوش — که آشکارا برآمده از سنت تجربی انگلیسی است و حتی رگه‌هایی از محافظه‌کاری ادموند برکی را نیز با خود حمل می‌کند — نوع بدیل سنت فرانسوی قرار دارد که او منتقد آن بود. در واقع نقد هایک بر عقل‌گرایی دکارتی و سنت فرانسوی شدیداً برآمده از روحیه محافظه‌کار او بود که حتی در اواخر عمرش تندتر شد. حتی او به عنوان فردی سکولار رفته رفته به سنتهای مهیبی همچون اسبابی مفید برای انتقال شیوه‌هایی از رفتار نگریست که به رغم ماهیت غیرعقلانی‌شان،

مکملهایی ضروری برای نهادهای بازار و حاکمیت قانون بودند (مولر، ۱۳۹۹: ۶۸۴). هایک از سنت فرانسوی عقلانیت تلویحاً با نام «سفسطه سازندگی» نام میبرد که با ثنویت دکارتی یعنی جدایی ذهن و عین، ارتباطی تنگاتنگ داشته و بر طراحی آگاهانه نهادهای اجتماعی تاکید دارد. او کاتالاکسی یا نظم خودجوش را در برابر این ایده فرانسوی قرار می‌دهد و معتقد است که تمدنهای بزرگ بشری را انسان، ابتدا در ذهن خود طراحی نکرده است، بلکه این تمدنها محصول آزمون و خطاهای زیادی است که همواره در زندگی انسان اتفاق می‌افتد. پیشرفت و ترقی به تصمیم آگاهانه افراد برای انجام اموری خاص وابسته نیست، بلکه این مفهوم به معنای آگاهی انسان بر اموری مفید است که تاکنون ناشناخته مانده‌اند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۸۳).

بنابراین هایک با مبانی معرفت‌شناختی ماخو از سنت تجربی و محافظه کار انگلیسی و با اتکای بر مفاهیمی همچون نظم خودجوش و نقد عقلگرایی انتزاعی دکارتی و سنت فکری فرانسوی، هر گونه مداخله دولت و یا نهادهای عمومی در نظم اجتماعی و نهادهایی همچون بازار را رد می‌کند و قال بر این است که باید این نهادها به واسطه یک نظم خودجوش و در بستر تکامل تاریخی خودشان رشد و نمو داشته باشند. از همین رو، هایک مهندسی اجتماعی مداخله‌گرایانه به نفع مفهومی مانند عدالت اجتماعی را رد می‌کرد و از چنین اقدامی به سراب یاد می‌کند. در ادامه این موضع هایک به تفصیل بررسی خواهد شد.

۴. سراب عدالت اجتماعی

هایک عدالت را خصیصه مربوط به رفتار انسانی می‌داند و می‌گوید دقت در کلام ایجاب می‌کند که صفات عادلانه و ناعادلانه را تنها به رفتار انسانی اطلاق کنیم (بشیریه، ۱۳۷۹: ۸۶). اگر این واژه‌ها در وصف وضعیت به کار رود، فاقد معنی خواهد بود، مگر اینکه شخص معینی مسئول برقرار کردن این وضعیت شناخته شود. واقعه‌ای بخودی خود یا وضعیتی که کسی قادر به تغییر آن نیست، می‌تواند خوب یا بد وصف شود، اما صفات عادلانه یا ناعادلانه را درباره آنها نمی‌توان به کار برد. نوزادی که معلول به دنیا می‌آید، کودکی که دچار بیماری لاعلاج می‌شود، انسانی که نزدیکترین کس خود را از دست می‌دهد، همه وقایع و وضعیتهای ناگواری هستند، اما ناعادلانه یا عادلانه نیستند، چراکه هیچکدام از تصمیم و رفتار شخص معینی ناشی نشده‌اند (غنی‌نژاد، ۱۳۷۲: ۴۴).

وی با انتقاد از متفکرانی که حدود عقل انسان را نادیده میگیرند و میخواهند براساس تحلیل عقلی خود دست به طراحی و تدوین جامعه مورد نظرشان بزنند، نتیجه کار آنان را چیزی غیر از آنچه خود به دنبال آن بوده‌اند، می‌داند و اینگونه اندیشیدن درباره عقل را «برساختگرایی عقلی» مینامد، آنگاه در مورد برساختگرایان و برداشت آنان از عقل می‌گوید؛ شاید قابل درک است که چرا خردگرایان تابع برساختگرایی و مباهی به قوای عقل سر به شورش بر میدارند وقتی از آنان خواسته می‌شود به قواعدی گردن نهند که اهمیتشان را کاملاً نمیفهمند و قادر به پیشبینی جزئیات نظم محصول آن نیستند. اما چنین مینماید که میل به این که همه چیز را تابع کنترل عقلانی کنیم، نه تنها به هیچ وجه استفاده از عقل را به بالاترین حد نمی‌رساند، بلکه خود بر سوء تصویری اساسی از قوای عقلی بنیاد شده است و عاقبت به نابودی دادوستد آزاد میان اذهان مختلف می‌انجامد که رشد عقل باید از آن مایه بگیرد. بیش عقلی‌راستین نسبت به نقش عقل خودآگاه حکایت از آن دارد که یکی از مهمترین کارهای عقل، شناخت حدود صحیح کنترل عقلانی است. در اینجا به نظر می‌رسد که هایک از جهاتی نیم‌نگاهی به فلسفه کانتی نیز دارد.

وی همانند فیلسوف لیبرال دیگر یعنی کارل پوپر کلی‌گرایی و ساختن غایت‌های واهی و آنگاه رنگ و لعاب عقلانی دادن به آنها را مهمترین خطر می‌داند که انسان را سوار بر مرکب تخیلات برنامه‌ریزان اجتماعی به وادی توتالیتاریسم سوق میدهد. او بر این باور است که حکومت‌های توتالیتار تنها افراد را مجبور به تلاش در راه رسیدن به غایت‌های موهوم نمیکند، بلکه با تلقین و شگردهای مختلف، مردم را وادار میکنند تا این غایت‌ها را از آن خود بدانند و به همین خاطر است که احساس استبداد و خفقان در کشورهایی که از این نوع حکومت‌ها برخوردار هستند، معمولاً کمتر از آن میزانی است که مردم کشورهای لیبرال فکر می‌کنند.

وی استفاده نادرست از عقلانیت و تخریب ارزش‌های انتزاعی را عاملی می‌داند که به دولتهای توتالیتار این یقین نادرست یعنی قدرت برنامه‌ریزی کلی برای جامعه را می‌دهد؛ در حالی که واقعیت‌ها چیزی دیگری است و پس از تخریب جامعه و عملی نشدن وعده‌های داده شده، تنها تعجب و حیرت از شکست این برنامه‌ها است که میماند. مرجع برنامه‌ریزی پیوسته باید درباره مسائل بر مبنای شایستگی‌هایی تصمیم بگیرد که هیچگونه قواعد اخلاقی معین در زمینه آنها وجود ندارد و درعین حال باید تصمیمات خود را نزد مردم توجیه کند یا لا اقل آنان را متقاعد سازد که تصمیمات مزبور درست بوده است. ممکن است مسوولان

تصمیم گیری هیچ اصلی را به جز پیشداوری خودشان راهنما قرار نداده باشند ولی اگر بخواهند جامعه صرفاً منفعلانه تسلیم نشود، بلکه فعالانه از تصمیمات مآخوذه پشتیبانی کند باید به مردم بگویند که اصل هادی چه بوده است؟ نیاز به عذر تراشی برای رغبت‌ها و بی‌رغبتی‌ها که چون بهانه دیگری نیست باید راهنمای برنامه ریز در بسیاری از تصمیماتش باشد و ضرورت ذکر دلایل به صورتی که نزد عده هرچه بیشتری از مردم مقبول بیفتد او را مجبور به تئوری سازی می‌کند. یعنی اظهاراتی درباره بستگی‌های امور واقع به یکدیگر بعداً به بخش جدایی ناپذیری از نظریه حکومتی تبدیل می‌شود. این جریان اسطوره سازی به منظور توجیه اقدامات برنامه گذار، لازم نیست آگاهانه باشد. یک مدیر توتالیتار ممکن است صرفاً با راهنمایی انزجار غریزی از وضعی که خود را در آن دیده است و علاقه به نظم و سلسله مراتبی جدید که بهتر با تصور وی از شایستگی‌ها سازگار باشد، پیش برود، بدین نحو پیرو نظریه‌هایی می‌شود که پیشداوری‌هایی را که او با بسیاری از مردم در آنها شریک هستند به ظاهر توجیه عقلانی می‌کند و نظریه‌های شبه علمی به بخشی از مناسک رسمی تبدیل می‌شود که کم و بیش راهنمای اعمال همه کس قرار می‌گیرد.

گذشته از فلسفه سیاسی عرصه دیگری که هایک عمیقاً در آن تأثیرگذار واقع شد، عرصه اقتصاد بود. وی با همان استدلالی که در دفاع از عقلانیت تجربی دارد به دفاع از اقتصاد بازار آزاد و مبارزه با اقتصاد سوسیالیستی و کینزی می‌پردازد. اساس تفکرات اقتصادی وی بر این شالوده است که ابتکارات و ابداعات و تجربیات عده زیادی از انسانها در نهایت مجموعه‌هایی را خلق می‌کند که ما به آن بازار می‌گوییم و این کنشهای متفاوت و حتی متضاد در بازار است که به نظامی خودجوش منتهی می‌شود، نظامی که براساس تدبیر یک یا چند نفر به وجود نیامده است بلکه اساساً به صورت تکاملی و غیرآگاهانه سامان گرفته است.

با این تفصیل، هایک معتقد است آن چه به عنوان عدالت اجتماعی معرفی و اجرا شده است در واقعی سرابی بوده که سوسیالیستها معرفی کرده اند: «ابداع افسانه «عدالت اجتماعی» تا حدود زیادی ناشی از این سازوکار دمکراتیک خاص است که نمایندگان را وادار می‌نماید تا برای امتیازاتی که درباره منافع خاص قایل می‌شوند، توجیه اخلاقی اختراع کنند (هایک، ۱۳۹۹، ج ۳: ۱۱)». در جایی دیگر هایک عدالت اجتماعی را مرده ریگی می‌خواند که اگر چه از پس نزاعهای چند سده گذشته خودنمایی می‌کند، ولی نمی‌تواند وضعیت فعلی را تمثیل کند: «عدالت اجتماعی را چیزی به جز فرمولی پوچ نمی‌دانم که

عادتاً برای طرح ادعایی خاص بدون اقامه هیچ دلیلی به کار می رود (هایک، ۱۳۷۶: ۸). البته شاید بتوان گفت یکی از دلایل این نوع موضع گیری هایک علیه عدالت اجتماعی می تواند ناشی از تجربه تلخ شکست دولتهای سوسیالیستی در نیمه دوم سده بیستم نیز باشد. آرمان عدالت اجتماعی که بن مایه تفکر سوسیالیستی و بلوک شرق در دوران جنگ سرد بود، نتوانست به منصفه ظهور برسد و از دل آن دیکتاتوریهایی توتالیتری بیرون آمد که هم عدالت و هم آزادی را بر باد فنا داد. به همین دلیل می توان گفت احتمالاً تجربه زیسته هایک نیز در این موضع گیری بی تاثیر نبوده است. البته این نوع نگاه در واقع تفسیر زمینه محور از آرا و عقاید هایک محسوب می شود در حالی که به نظر می رسد منطق درونی اندیشه هایک مستقل از شرایط اجتماعی و زیستی این متفکر بوده است.

ولی در اساس نقد اصلی هایک بر هر نوع عدالت توزیعی نقدی معرفت شناختی بوده است، هایک دانسته ها و معرفت بشری را شامل معرفت علمی و معرفت عملی می داند و بر معرفت عملی اولویت قائل است، زیرا این نوع معرفت شکل دهنده اصلی رفتار عاملان اقتصادی و اجتماعی است. در این صورت قسمت اعظم اطلاعاتی که برای سیاست گذاری ضروری است غیرقابل انتقال و غیرقابل بیان خواهد بود. هایک در مورد بایدها و نبایدهای عدالت توزیعی بحث نمی کند زیرا اساساً آن را غیرممکن می داند. به عقیده او تنها سازوکاری که می تواند همه اطلاعات پراکنده را ملحوظ کند، نظام آزاد بازار است و هر نوع مداخله ای کارایی این نظام را بر هم می زند و درعین حال مداخله دولت نیز مثر ثمر نخواهد بود، زیرا دولت فاقد اطلاعات جزئی و شخصی افراد است و تنها نتیجه سیاست های توزیعی، از بین بردن کارایی و اخلال در تخصیص بهینه است.

بنابراین، در نگاه فریدریش هایک، عدالت زیرمجموعه مباحث اخلاقی است و کردار عادلانه همان کردار منطبق با قواعد کلی رفتار و مورد تأکید سنت، که ریشه در فرهنگ و ارزش های جامعه و تمدن دارد. از دیدگاه او، مالکیت شرط لازم برای عدالت است و نظم موجود در جامعه خودجوش بوده و از پیش طراحی شده نیست. از این رو، فرایند بازار نه عادلانه و نه غیرعادلانه است، بلکه تنها عمل انسانی را می توان عادلانه یا غیرعادلانه خواند. پس نابرابری های موجود در نظام بازار اجتناب ناپذیر و حتی مفید است. بنابراین، عدالت توزیعی بی بنیاد، غیرعملی و سلیقه ای بنا گردید که چه بسا انطباق میان خدمت و پاداش را بر هم می زند؛ آنچه ضامن کفایت اقتصادی است. بدین روی، دولت نمی تواند آگاهی لازم

برای اصلاح جامعه و تصحیح فرایندهای بازار را در اختیار داشته باشد و باید مفهوم «عدالت اجتماعی» از فرهنگ سیاسی جامعه حذف شود (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۹۱).

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله به نقدهای فون هایک دربارهٔ مفهوم عدالت اجتماعی پرداخته شد. همان گونه که در متن مقاله مشاهده شد از آنجایی که او اهمیت ویژه‌ای به نظم خودجوش اجتماعی یا کاتالاکسی می‌دهد و تأکیدی که بر اهمیت آزادی فردی در برابر دولت و قدرت دارد، لذا نمی‌تواند با مفهوم عدالت اجتماعی هم‌دل باشد. هایک، که به عنوان یک فیلسوف لیبرال اقتصادی شناخته می‌شود، از طرفی به‌طور قاطع با سوسیالیسم و ایده‌های توزیع منابع اقتصادی به صورت متمرکز مخالفت می‌کند و از سویی دیگر بر این باور است که اجتماعات به طور طبیعی به انضباط و تعادل می‌رسند بدون این که نیاز به مداخلهٔ فراگیر دولت داشته باشند. بنا براین از جهاتی می‌توان گفت که هایک نیز همچون پوپر اساساً مهندسی اجتماعی در هر شکل آن را رد می‌کند و قائل به تکامل تاریخی جوامع است.

هایک دربارهٔ آنچه که به عنوان «عدالت اجتماعی» شناخته می‌شود، نظریاتی که توسط بسیاری از نظریه‌پردازان سوسیالیست یا فیلسوفان توزیع عدالت در جوامع ارائه شده است، را رد می‌کند. وی به جای تمرکز بر تساوی نتایج (equality of outcomes)، بیشتر به حقوق افراد و آزادی‌های شخصی تأکید دارد که او معتقد است باید محترم داشته شود. برای هایک، ایدهٔ عدالت اجتماعی که بر اساس توزیع منابع مالی یا توانایی‌های اقتصادی افراد باشد، باعث محدودیت آزادی و حقوق اساسی افراد می‌گردد که این امر با ارزش‌های لیبرالیستی وی در تضاد است.

هایک نظام فکری خود را اساساً بر نقد عقل‌گرایی انتزاعی دکارتی استوار می‌کند و از همین رو، هر گونه برنامه ریزی که بخواهد از بالا و متزع از واقعیت باشد - ولو آن که به نام آرمان ارزشمندی همچون عدالت اجتماعی انجام شود - را رد می‌کند. هایک به نظم خودجوشی باور دارد که جامعه به واسطه تکامل تاریخی و فرهنگی خود به آن دست یافته است. او به‌طور مستقیم نقد سوسیالیسم را مطرح می‌کند و ارزشمندی آزادی فردی و حقوق آن را در مقابل دولت و تداخلات زیاد آن بیان می‌کند. به عقیدهٔ هایک، بهترین حکومت وقتی است که کمترین مداخلات را داشته باشد و به فرد اجازه دهد تا به طور طبیعی نتایج اقتصادی و اجتماعی خود را تشکیل دهد. بر اساس این دیدگاه، مفهوم عدالت

اجتماعی که بیشتر به توزیع یا انصاف اقتصادی تأکید دارد، با دیدگاه لیبرالی هایک در تعارض قرار می‌گیرد. به طور کلی، هایک به‌طور قاطع از طریق آثار و نظریاتش نشان داده است که مفهوم عدالت اجتماعی در سنگر سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی سوسیالیستی، برای وی ناپذیرفتنی است. او از آنجا که به طرزی منحصر به فرد به آزادی فردی ارزش می‌دهد و تداخلات دولتی را محدود می‌کند، به سمت یک نظریه‌پردازی لیبرال دربارهٔ عدالت اجتماعی پیش می‌رود که از تعادل بین آزادی فردی و نظم اجتماعی تشکیل شده است.

کتاب‌نامه

- اسپریگنز، توماس (۳۷۷)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه رجایی، تهران، نشر آگاه
- آربلاستر، آنتونی (۱۳۸۶)، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه مخبر، تهران، نشر مرکز
- آگوستین، سنت (۱۳۹۲)، شهر خدا، ترجمه توفیقی، قم، نشر ادیان و مذاهب
- برلین، آیزایا (۱۳۹۰)، چهارمقاله دربارهٔ آزادی، ترجمه موحد، تهران، نشر خوارزمی
- بشیری، حسین (۱۳۷۹)، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نشر نی
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰)، نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، شهید صدر و امام خمینی (قدس سره)، تهران، نشر پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
- رالز، جان (۱۳۹۶)، نظریهٔ درباب عدالت، ترجمه نوری، تهران، نشر مرکز
- رنانی، محسن، و باستانی‌فر، ایمان. (۱۳۸۶). کاتالاکسی و عدالت: بررسی پیامدهای توزیعی مداخله در کاتالاکسی (مطالعه موردی: شهر اصفهان). پژوهشنامه اقتصادی، ۷(۲۷)، ۲۸۵-۳۳۱.
- سن، آمارتیا (۱۳۷۹)، آزادی و برابری، ترجمه فشارکی، تهران، نشر شیرازه
- شاپیرو، جان (۱۳۸۰)، لیبرالیسم معنا و تاریخ آن، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز
- شومپتر، جوزف (۱۳۸۰)، تاریخ تحلیل اقتصادی (ج ۳)، ترجمه فاطمی، تهران، نشر مرکز
- غنی نژاد، موسی (۱۳۷۶)، اخلاق از دیدگاه هایک، ماهنامه نقد و نظر ۱۳۷۶ شماره ۲ و ۳
- غنی نژاد، موسی (۱۳۷۲)، سراب عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، فصلنامه فرهنگ، شماره ۱۰، صفحات ۴۹-۴۲
- فریدمن، میلتون (۱۳۷۲)، آزادی انتخاب، ترجمه حکیمی‌زاده، تهران، نشر پارسی
- فلای‌شاکر، ساموئل (۱۳۹۶)، عدالت توزیعی، ترجمه امینی، تهران، نشر مرکز
- قادری، حاتم (۱۳۷۹)، اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نشر سمت

نقد هایک بر مفهوم عدالت اجتماعی (فریا سنجری مقدم) ۲۴۷

- کاتینگم، جان (۱۳۹۰)، فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه افضلی، تهران، نشر حکمت و فلسفه
- کاظمی، سید علی اصغر (۱۳۷۴)، روش و بینش در سیاست، تهران، نشر دفتر مطالعات سیاسی
- کاظمی، علی اصغر (۱۳۸۱)، پایان سیاست و واپسین اسطوره، تهران، نشر قومس
- کوهن، تامس (۱۳۶۹)، ساختار انقلابهای علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر سروش
- کیملیکا، ویل (۱۳۹۶)، درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه بادامچی، تهران، نشر نگاه معاصر
- گری، جان (۱۳۷۹)، فلسفه سیاسی هایک، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر طرح نو
- گری، جان (۱۳۸۱)، لیبرالیسم، ترجمه ساوجی، تهران، نشر وزارت خارجه
- لین، ایان مک (۱۳۸۱)، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، تهران، نشر میزان
- مکگراث، آلیستر (۱۳۸۴)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه حدادی، قم، نشر ادیان و مذاهب
- مکنزی، یان (۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی، ترجمه محمد قائد، تهران، نشر مرکز
- مولر، جری (۱۳۹۹)، ذهن و بازار، ترجمه نصراله‌زاده، تهران، نشر بیدگل
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۸)، ایدئولوژیهای سیاسی مدرن، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، نشر ققنوس
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۰)، جهانی شدن و آینده دموکراسی، ترجمه پولادی، تهران، نشر مرکز
- هایک، فریدریش آوگوست فون (۱۳۷۶)، مرده ریگی به نام عدالت اجتماعی، ترجمه عزت الله فولادوند، نشریه راه نو، شماره ۱۹، شهریور ۱۳۷۶، صفحات ۸-۹
- هایک، فریدریش آوگوست فون (۱۳۷۷)، آزادی و عقل و سنت، ترجمه فولادوند، در عزت الله فولادوند، خرد در سیاست، تهران، نشر طرح نو، صفحات ۱۴۲-۱۲۱
- هایک، فریدریش آوگوست فون (۱۳۸۵)، در سنگر آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، نشر لوح فکر
- هایک، فریدریش آوگوست فون (۱۳۹۹)، قانون، قانون گذاری و آزادی (۳ جلدی)، ترجمه معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران، نشر دنیای اقتصاد
- هرتسک، لیزا (۱۴۰۳)، اختراع بازار، ترجمه مصطفی زالی، تهران، ترجمان
- همپتن، جین (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر طرح نو
- هیوم، دیوید (۱۳۷۷)، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه تقیان، تهران، نشر گویا