

عدالت در اندیشه فایده‌گرایان

سیدهادی عربی*

چکیده

عدالت از مهم‌ترین دغدغه‌ها و در عین حال درک دقیق آن یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم بشری بوده است. هر چند دیدگاه‌های مختلفی در باب عدالت مطرح است؛ اما در این میان دیدگاه فایده‌گرایان به دلیل پر نفوذ و مسلط بودن آن در نحله فکری غالب در علم اقتصاد (و تا حدودی سایر علوم اجتماعی) و جایگاه به نسبت قابل توجه در فلسفه اخلاق اهمیت خاصی دارد. این مقاله ضمن طرح اجمالی دیدگاه فایده‌گرا به بررسی مفهوم عدالت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری فایده‌گرایان می‌پردازد. با طرح این دیدگاه در اقتصاد و نشان دادن تعارض آن با عدالت، برخی از کوشش‌هایی که در جهت زدودن این تعارض مطرح شده است، ارائه و نقد بررسی می‌شود. اگرچه فایده‌گرایی با انتقادهای بسیاری مواجه شده است؛ اما مقاله به‌طور عمده ارتباط عدالت و فایده‌گرایی را ارزیابی می‌کند. نشان داده می‌شود که دیدگاه فایده‌گرا سودمند بودن عدالت را دلیل بر ارزش مستقل نداشتن آن تلقی و استنتاج می‌کند که عدالت چیزی جز ملاحظات فایده‌گرایانه نیست و از این طریق دغدغه عدالت به حاشیه رانده می‌شود و به‌ویژه در اقتصاد، کارآمدی و تخصیص بهینه جایگزین عدالت می‌شود و توزیع عادلانه در چارچوب تخصیص بهینه بازتعریف می‌گردد. مقاله نشان می‌دهد که ارزش مقدمی داشتن عدالت مستلزم نفی و به حاشیه راندن آن نیست؛ بلکه ملاحظه بهتری از عدالت در اختیار می‌گذارد و مزایایی نیز برای تصمیم‌های سیاستی عمومی دارد.

واژگان کلیدی: عدالت، فایده‌گرایی، عدالت اقتصادی

۱. مقدمه

فایده‌گرایی یکی از شاخه‌های پیامدگرایی یا نتیجه‌گرایی^۱ است. پیامدگرایی مکتبی اخلاقی است که روایی یا ناروایی افعال را بر اساس ارزش پیامدهای آنها تعیین می‌کند. بر اساس آموزه‌های این مکتب، هیچ عملی را نمی‌توان فی نفسه خوب یا بد تلقی کرد؛ بلکه برای قضاوت در مورد یک عمل، 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 بر اساس سنجش نتایج انجام می‌شود، لذا تصمیم‌گیری همواره میان خوب و بد نیست؛ 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، آنکه نتایج بد کمتری دارد، روا محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال شما می‌توانید میان دروغ یا نقض عهد آن را که نتایج بد کمتری دارد، از نظر اخلاقی روا ارزیابی کنید.^۲

مکتب پیامدگرا در مرحله دوم با این پرسش 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^۳ است.

بنتام^۴ بنیان‌گذار فایده‌گرایی در دوران معاصر، برای ایجاد اجماع در مورد مسائل مربوط به عدالت، به دنبال یک معیار بی‌چون و چرا برای حق بود. او معیارهایی مانند منطبق درست، حس مشترک، قانون طبیعی و یا احساسات اخلاقی را ذهنی و فاقد زمینه بیرونی برای قضاوت و در نتیجه غیر موجه می‌شمرد (۱۹۷۰، ص ۲۵). برای بنتام، عقل به‌عنوان «نور درونی» برای کنکاش موضوعات اخلاقی نبود؛ بلکه ظرفیتی برای ارزیابی عینی از پدیده‌های تجربی به شمار می‌رفت. بر اساس نظر بنتام هر تئوری عدالت که بر اساس نتایج مبتنی نشده باشد، ذهنی و بنابراین ناتوان از ارائه اصول راهنما برای تأمین منافع متضاد است (بری و الیوت،^۵ 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 آنان، عقل می‌تواند دلایل عینی برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی را روشن و آشکار کند. عقل‌گرایی آنها با تمرکز بر عواقب و نه

1. Consequentialism

۲. برای بحث تفصیلی‌تر مکتب نتیجه‌گرایی علاقمندان می‌توانند به فصل ۹ کتاب مبانی فلسفه اخلاق اثر رابرت هولمز (۱۳۸۲) مراجعه کنند.

3. Utilitarianism

4. Bentham, J.

5. Barry & Elliott

مفروضات پیشینی، باعث اجتناب از ذهنیت شهودگرایی می‌شود. بنتام با تمرکز بر مفهوم آینده‌نگر^۱ نتایج و پیامدها نسبت به مفهوم گذشته‌نگر و پیشینی^۲ حقوق، به سمت ارائه معیارهای عینی برای مفاهیم اخلاقی رفت؛ اما از آنجا که قضاوت بر اساس نتایج، مستلزم جمع‌پذیری و مقایسه‌پذیری فواید و منافع میان افراد است و این امر با مناقشات گسترده مواجه شده، وی با رجوع به فرض هماهنگی منافع افراد سراسر جامعه، این مشکل را نادیده می‌گیرد و کنار می‌گذارد (همان). بنابراین فایده‌گراها تنها ارزش‌غایی اخلاقی یا همان خیر و خوبی که باید بیشینه شود را فایده کل می‌دانند و قضاوت درباره همه امور و از جمله عدالت را به فایده ناشی از آن امور پیوند می‌زنند. اگرچه تلازمی منطقی میان فایده‌گرایی و دیدگاه لیبرالیستی وجود ندارد؛ ولی بیشتر نمایندگان پرنفوذ فایده‌گرایی در دوران معاصر دیدگاهی لیبرالی داشته‌اند.

بررسی دیدگاه فایده‌گرایی دست کم از دو جهت اهمیت دارد: نخست آنکه این دیدگاه تسلط قابل ملاحظه‌ای در اقتصاد دارد و بسیاری از نظریه‌های اقتصادی نحله فکری غالب، بر اساس فایده‌گرایی استوار شده است. هرچند به‌طور معمول اقتصاددانان از آشکار کردن مبانی فلسفی نظریات پرهیز می‌کنند، با این وجود سایه سنگین دیدگاه‌های فایده‌گرایانه به‌ویژه در آموزه‌های لیبرالیسم اقتصادی به‌طور کامل هویدا است. افزون بر علوم اقتصادی، دیدگاه‌های فایده‌گرا در میان سایر علوم اجتماعی نیز جایگاه مهمی دارد؛ جهت دوم، نفوذ چشم‌گیر این دیدگاه در میان فیلسوفان اخلاق طی قرون و اعصار متمادی است. نکته قابل توجه این است که هرچند این دیدگاه در اخلاق هنجاری، معیار روایی و ناروایی اخلاقی را در ارزش نتایج یا همان فایده آن جستجو می‌کند؛ اما همان‌طور که از مطالب آتی روشن خواهد شد، انعکاس آن در نظم بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی و تنظیمات عرصه‌های گوناگون اجتماع تبلور غیرقابل انکاری دارد.

فایده‌گرایی به دلیل سابقه طولانی در بسیاری از کتاب‌ها و مقاله‌های حوزه فلسفه و فلسفه اخلاق مورد اشاره و بررسی قرار گرفته است. در حوزه اقتصاد و سایر علوم اجتماعی نیز فایده‌گرایی تا حدودی شناخته شده است. با این حال تبیین و تحلیل مدعای فایده‌گرایان در باب عدالت و نمایاندن سازگاری یا ناسازگاری فایده‌گرایی با عدالت کمتر به صورت مستقل مورد توجه قرار گرفته است. معمولاً در لابه‌لای طرح دیدگاه‌های فایده‌گرا به دلالت‌های این دیدگاه در باب عدالت نیز اشاره می‌شود. این مقاله بر آن است که با طرح مختصر دیدگاه فایده‌گرا و بازنمایی آن در اقتصاد به رابطه آن با عدالت و نقد و بررسی دیدگاه فایده‌گرا در باب عدالت بپردازد. در ادامه ابتدا تعارض فایده‌گرایی با عدالت با تقریری به نسبت مشابه ادبیات اقتصاددانان مطرح و پاسخ ریچارد مروین

1. forward-looking

2. backward-looking

هیر^۱ - فیلسوف معاصر انگلیسی - به اختصار مرور می‌شود. تبیین نسبتاً تفصیلی میل که سعی دارد با روش عقلی و فلسفی به طرح و پاسخگویی تعارض عدالت و فایده پردازد، در قسمت بعدی مرور و در پایان دیدگاه فایده‌گرا در باب عدالت نقد و ارزیابی می‌شود.

۲. فایده‌گرایی در اقتصاد

فایده یا همان مطلوبیت در اقتصاد جایگاه ممتازی دارد؛ هم در بسیاری از نظریه‌های اقتصادی مانند نظریه رفتار مصرف‌کننده و...، فایده و مطلوبیت مبنای تبیین رفتار گرفته و هم در اقتصاد رفاه، فایده و مطلوبیت مبنای ارزیابی وضعیت‌ها، سیاست‌ها و اقدامات بدیل است (عربی، ۱۳۸۷، ص ۳۰-۳۲ و ص ۴۰-۴۳). انعکاس دغدغه فایده‌گرایانه در مکتب فکری غالب در اقتصاد به‌گونه‌ای است که وظیفه اصلی اقتصاد تخصیص بهینه منابع تعریف می‌شود؛ به‌گونه‌ای که فایده و مطلوبیت کل جامعه بیشینه شود. بنابراین مسئله اصلی توزیع بهینه نیست؛ بلکه تخصیص بهینه است و از این‌رو مسئله توزیع به حاشیه رانده می‌شود.

اما فایده و مطلوبیت که باید بیشینه شود، چیست؟ در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که ورود تفصیلی به آنها از قلمرو این مقاله بیرون است؛ اما به اختصار و برحسب نیاز این مقاله به برخی از دیدگاه‌ها اشاره می‌شود. یک دیدگاه، فایده یا مطلوبیت را نوعی لذت می‌شمارد (عربی، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۶۶). نماینده شاخص دیدگاه لذت‌گرا در دوران معاصر جرمی بنتام و پس از او جان استوارت میل است. اقتصاددانان نیز در نظریه رفتار مصرف‌کننده بر اساس توابع مطلوبیت عددی، به نوعی همین تلقی را داشتند. فرض می‌کردند که فایده ناشی از استفاده از کالاها و خدمات خود را در قالب اعدادی به‌عنوان واحدهای مطلوبیت نشان می‌دهد. البته چون مطلوبیت ناشی از استفاده کالا برای دیگران قابل مشاهده نیست، گاهی به‌جای استفاده از واحدهای مطلوبیت به ارزش پولی آن توجه می‌شود. این امر در اقتصاد به دلیل اینکه ارزش پولی، واحد اندازه‌گیری مشترکی را در اختیار می‌گذارد، بسیار رایج است.

بنابراین وضعیت بهینه چنان وضعیتی است که کل فایده در جامعه بیشینه شود. اما کل فایده جامعه از مجموع فایده تک تک افراد به دست می‌آید. بنابراین برای وضعیتی مانند X ، فایده کل یا همان رفاه جامعه عبارت است از:

$$W(x) = \sum_{i=1}^n u_i(x)$$

بر اساس فایده‌گرایی وضعیت بهینه (X^*) وضعیتی است که مجموع فایده افراد جامعه بیشینه شود. بنابراین:

1. Hare, Richard Mervyn

$$W(x^*) = \text{Max.} \sum_{i=1}^n u_i(x)$$

در وضعیت بهینه (x^*) فایده نهایی یا همان رفاه نهایی تک تک افراد با هم برابر است، یعنی:

$$Mu_1(x) = Mu_2(x) = \dots = Mu_n(x)$$

اگر توابع مطلوبیت تمامی افراد جامعه یکسان فرض شود، و مطلوبیت افراد نیز فقط تابع درآمد آنان باشد، در این صورت بیشینه رفاه کل در جایی است که درآمد نهایی تک تک افراد جامعه با هم برابر باشد. از آنجا که در فرآیند بیشینه‌سازی رفاه کل، برای تمامی آحاد جامعه وزن یکسانی در نظر گرفته می‌شود، می‌توان گفت در این دیدگاه نوعی برابری‌گرایی هم وجود دارد (سن،^۱ ۱۹۹۲، ص ۱۳-۱۴). بنابراین وضعیت عادلانه حالتی است که فایده کل بیشینه شود. این وضعیت در تقریر پیشین هم برابری‌گراست؛ زیرا در فرآیند بیشینه‌سازی برای فایده تمامی افراد اهمیت یکسانی قائل می‌شود و هم با فرض یکسانی توابع مطلوبیت افراد جامعه در این وضعیت رفاه نهایی یا همان فایده نهایی تمامی افراد برابر است. مهم‌تر از همه این است که به این ترتیب نه تنها جامعه به وضعیت عادلانه دست می‌یابد؛ بلکه در این فرآیند زیان کارایی ناشی از اختلال در انگیزه‌های افراد نیز به وجود نمی‌آید.

۳. برابری‌ستیزی دیدگاه فایده‌گرا

هر چند در فرمول‌بندی اقتصاددانان بر اساس مطلوبیت‌گرایی بیشترین رفاه کل ملاک قرار می‌گیرد و از مشکل زیان کارایی پرهیز می‌شود؛ اما این دیدگاه با مشکل دیگری مواجه است. اگر توابع مطلوبیت افراد متفاوت باشد که در واقع نیز چنین است، دیدگاه برابری رفاه که بر اساس تقریر اقتصاددانان به بیشینه‌سازی مطلوبیت (رفاه) کل جامعه تحویل می‌شود برابری‌ستیز و ضد عدالت است. دو فرد الف و ب را در نظر بگیرد که توابع مطلوبیت آنان با درآمدشان مرتبط است؛ اما از سطح معینی از درآمد، فرد الف دو برابر فرد ب مطلوبیت به دست می‌آورد. در این صورت قاعده بیشینه‌سازی مطلوبیت (رفاه) کل جامعه مستلزم این است که به فرد الف درآمد بیشتری اختصاص یابد، حتی اگر وی در حال حاضر درآمد بیشتری از ب داشته باشد (ماسگریو و ماسگریو، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳-۱۲۵، ج ۱). بنابراین آرمان برابری رفاه با تقریر مطلوبیت‌گرایی به نابرابری بیشتر منجر می‌شود.

این اشکال به صورت دیگری نیز تقریر شده است. از آنجا که معیار فایده‌گرایی مجموع فایده در جامعه را ملاک داوری قرار می‌دهد، نسبت به نحوه توزیع آن میان آحاد جامعه بی‌اعتناست. برای روشن شدن مسئله فرض کنید بخواهیم در مورد نحوه توزیع عادلانه درآمد در یک جامعه داوری

1. Sen

کنیم. بنابر معیار فایده‌گرایی توزیع مناسب درآمد آن است که سرجمع فایده در جامعه را بیشینه می‌کند. برای سادگی فرض کنید که جامعه به دو گروه تقسیم شده باشد و دو قاعده توزیعی الف و ب وجود دارد. اگر قاعده توزیعی الف مد نظر قرار گیرد گروه اول درآمدی معادل ۵۰۰۰۰ واحد پولی و گروه دوم درآمدی به اندازه ۱۰۰۰ واحد پولی کسب خواهند کرد. در قاعده توزیعی دوم گروه الف درآمدی به اندازه ۲۰۰۰۰ واحد پولی و گروه دوم درآمدی معادل ۱۰۰۰۰ کسب می‌کنند.

درآمد	قاعده توزیعی	قاعده توزیعی الف	قاعده توزیعی ب
درآمد گروه اجتماعی ۱	۵۰۰۰۰	۲۰۰۰۰	
درآمد گروه اجتماعی ۲	۱۰۰۰	۱۰۰۰۰	
درآمد کل جامعه	۵۱۰۰۰	۳۰۰۰۰	

اگر فایده اجتماعی را بر اساس مجموع درآمد ایجاد شده در جامعه اندازه بگیریم، قاعده توزیعی اول توزیع مناسب‌تری است. بر اساس قاعده توزیعی اول، مجموع درآمد جامعه ۵۱۰۰۰ واحد پولی است؛ در حالی که در قاعده توزیعی دوم، مجموع درآمد جامعه ۳۰۰۰۰ خواهد بود. از آنجا که در قاعده توزیعی اول مجموع درآمد جامعه بیشتر است، بر اساس معیار فایده‌گرایی این نوع توزیع مناسب‌تر ارزیابی می‌شود. در این مثال فرضی، بی‌اعتنایی معیار فایده‌گرایی به نحوه توزیع کاملاً آشکار است. در قاعده توزیعی اول نابرابری بسیار شدید است و درآمد یک گروه ۵۰ برابر گروه دیگر است؛ در حالی که در قاعده توزیعی دوم نابرابری بسیار کمتر است و یک گروه فقط دو برابر گروه دوم درآمد دارد. با این حال معیار فایده‌گرایی، توزیع نابرابرتر را ترجیح می‌دهد (استربا،^۱ ۱۹۹۲، ص ۱۵).

اگر فرض کنیم دو گروه یاد شده دو گروه ثروتمند و فقیر را نمایندگی کنند و درآمد پولی کسب شده مطلوبیت حاصل برای افراد را نشان دهد، آشکارا مشاهده می‌شود که دیدگاه فایده‌گرایان نسبت به برابری کاملاً بی‌توجه است و فقط به مجموع مطلوبیت کل در جامعه توجه دارد.

۴. زدودن تعارض فایده‌گرایی و عدالت

از آنجا که مکتب فایده‌گرایی بسیار پرنفوذ و جذاب بوده و طرفداران زیادی داشته است و از طرف دیگر تعارض آشکار آن با آرمان عدالت‌خواهی و برابری‌گرایی امری غیرقابل گذشت است همواره تلاش‌هایی برای رفع این تعارض صورت گرفته است. از جمله کسانی که سعی دارند نشان دهند میان

1. Sterba

فایده‌گرایی و عدالت ناسازگاری وجود ندارد، فیلسوف اخلاق فایده‌گرا^۱ ریچارد مروین هیر (۱۹۹۲) می‌باشد. وی معتقد است برای داوری در مورد یک نظریه عدالت ما باید مطابق اقتضائات عدالت، بی‌طرفانه قضاوت کنیم و همه جوانب آن نظریه را مد نظر قرار دهیم. حال اگر برخی ملاحظات تجربی مرتبط را نیز به حساب آوریم که در صورت قضاوت منصفانه باید آنها را در نظر بگیریم، میان فایده‌گرایی و عدالت یا تعارضی نیست و یا ناسازگاری کاهش می‌یابد. آن ملاحظه تجربی همان واقعیت تجربی نزولی بودن مطلوبیت نهایی پول و سایر کالاهای عمومی است. این امر باعث می‌شود که دلالت‌های التزامی نظریه فایده‌گرا در باب عدالت به نسبت برابری‌گرا باشد. حال مثال قبلی را بر اساس میزان مطلوبیتی که برای هر یک از دو گروه ایجاد می‌کند بازنویسی می‌کنیم.

مطلوبیت	قاعده توزیعی	قاعده توزیعی الف	قاعده توزیعی ب
مطلوبیت حاصل از درآمد گروه ۱	۵۵	۴۰	
مطلوبیت حاصل از درآمد گروه ۲	۱۰	۲۰	
مطلوبیت حاصل از درآمد کل جامعه	۶۵	۶۰	

فرض کنید قاعده توزیعی الف برای گروه اول و دوم به ترتیب ۵۵ و ۱۰ واحد مطلوبیت و قاعده توزیعی دوم برای دو گروه یاد شده به ترتیب ۴۰ و ۲۰ واحد مطلوبیت ایجاد کند. حال ملاحظه می‌شود که هرچند نظریه فایده‌گرا در باب عدالت، قاعده توزیعی اول را ترجیح می‌دهد؛ ولی در این حالت دو وضعیت توزیعی به نسبت برابرتر است (استرنا، ۱۹۹۲، ص ۱۶). می‌توان وضعیت‌هایی را فرض کرد که قاعده دوم بر اول ترجیح داده شود و نشان داد که نظریه فایده‌گرا کاملاً با لوازم برابری‌گرایی منطبق است. بنابراین می‌توان از بازتوزیع درآمدی و توزیع‌های برابرتر بر اساس ایده فایده‌گرا نیز دفاع کرد.

برخی از اقتصاددانان بر همین اساس حتی از بازتوزیع درآمدی نیز دفاع کرده‌اند. آرتور سسیل پیگو^۲ معتقد است به دلیل قانون قدیمی «مطلوبیت نهایی نزولی» هر چیزی که سهم مطلق درآمد در دسترس فقیران را افزایش دهد، به‌طور کلی رفاه را افزایش خواهد داد مشروط بر اینکه به هیچ‌وجه به کوچک شدن کل مقدار درآمد قابل تقسیم نینجامد؛ یعنی اثر منفی بر انگیزه فعالیت عاملان اقتصادی نداشته باشد. افزون بر این وی معتقد است درآمد برای ثروتمندان از آن جهت مطلوبیت دارد که آنان را نسبت به سایرین ثروتمندتر می‌کند، ولی برای فقیران مطلوبیت مطلق

۱. یادآوری این نکته لازم است که فایده‌گرایی هیر با فایده‌گرایی بنتام متفاوت است.

2. Arthur Cecil Pigou

دارد؛ زیرا برای آنان ضروریات و لوازم آسایش اولیه زندگی را فراهم می‌کند؛ یعنی نسبت بزرگ‌تری از مطلوبیت و رضایتمندی کسب شده از درآمد برای ثروتمندان ناشی از مقادیر نسبی درآمدشان است نه از مقادیر مطلق آن. بنابراین زمانی که منابع از ثروتمندان به فقیران انتقال می‌یابد زیان رفاهی ناشی از آن نسبت به منافع رفاهی که عاید فقیران می‌شود حتی واقعاً کمتر از چیزی خواهد بود که قانون مطلوبیت نهایی نزولی ارائه می‌دهد (پیگو،^۱ ۱۹۲۰، ص ۷۱).

اقتصاددانان معمولاً نسبت به آثار منفی سیاست‌های برابری خواهان بر انگیزه عاملان اقتصادی هشدار می‌دهند؛ همان‌طور که پیگو نیز حمایت خود را از برابری، مشروط به عدم وجود این اثر منفی می‌کند. در واقع اقتصاددانان معتقدند این آثار منفی قطعاً وجود دارند و لذا سیاست‌های بازتوزیعی به دلیل وجود زیان کارآیی بهینه نیستند. با این وجود، اقتصاد رفاه جدید استدلال پیگورا از جنبه‌های دیگری نیز مورد مناقشه قرار می‌دهد. از طرفی استدلال وی منوط به این شرط است که تابع مطلوبیت فرد فقیر و غنی یکسان باشد که چنین چیزی منطقی به نظر نمی‌رسد و از دیگر سو مقایسه‌پذیر بودن مطلوبیت‌های اشخاص با یکدیگر در نظریه جدید مطلوبیت مورد انکار واقع شده است. در واقع از آنجا که اقتصاددانان در نظریه انتخاب عقلانی مطلوبیت‌های اشخاص را مستقل از یکدیگر فرض می‌کنند و از دیگر سو چون مطلوبیت را فقط امری ذهنی می‌دانند، دلیلی وجود ندارد که میزان مطلوبیت حاصل از مقدار معینی پول یا کالای اجتماعی برای دو فرد را بتوان با هم مقایسه کرد. بنابراین هرچند نزولی بودن مطلوبیت نهایی پول و سایر کالاهای اجتماعی مورد قبول باشد، باز هم می‌توان تصور کرد که مطلوبیت نهایی آخرین واحد پول (برای مثال پنجاه هزارمین واحد) برای گروه اول از مطلوبیت نهایی آخرین واحد پول (برای مثال هزارمین واحد) برای گروه دوم بالاتر باشد. در واقع قانون مطلوبیت نهایی نزولی برای هر فرد در مصارف متوالی وی در یک واحد زمانی معین درست است؛ اما میزان مطلوبیت حاصل از هر واحد مصرف برای یک فرد با میزان مطلوبیت حاصل از همان واحد مصرف برای فرد دیگر قابل مقایسه نیست.

در اقتصاد رفاه جدید توابع مطلوبیت عددی کنار گذاشته شد و توابع مطلوبیت ترتیبی مورد توجه قرار گرفت. گذشته از این ماهیت و چیستی مطلوبیت (رفاه) نیز مورد تجدید نظر قرار گرفت. در تقریر جدید مطلوبیت و رفاه نوعی حالت درونی مانند لذت یا خشنودی نیست؛ بلکه رفاه ارضای ترجیحات است. این تقریر جدید افزون بر اینکه به توزیع بی‌توجه است به مشکل بزرگ‌تر دیگری نیز مبتلاست که حتی گاهی این دیدگاه، ضد ارزش‌های اخلاقی نیز می‌شود. این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که در این دیدگاه محتوای ترجیحات مد نظر قرار نمی‌گیرد. بنابراین شگفت‌آور

1. Pigo, A.c.

است که صرف نظر از محتوای ترجیحات (هرچند ترجیحات مبتذل، آزارگرا و...) اقتصاد به دنبال بیشینه‌سازی ارضای ترجیحات باشد. به دلیل منتقدان جدی و مدافعان پرحرارت، این دیدگاه مورد تجدید نظرهایی قرار گرفته و تفسیرهای قابل دفاع‌تری از آن ارائه شده است. از آنجا که این تفسیرها در اساس دیدگاه فایده‌گرا در باب عدالت تفاوتی ایجاد نمی‌کند از طرح آنها خودداری می‌شود (ر.ک: عربی، ۱۳۹۰، ص ۶۶-۷۱). اما به هر حال مشکل ارتباط و سازگاری عدالت با فایده به قوت خود باقی می‌ماند. یکی از فیلسوفانی که تلاش کرده است به صورت ریشه‌ای ناسازگاری عدالت و فایده را رفع کند و دیدگاه فایده‌گرا در باب عدالت را موجه نشان دهد جان استوارت میل^۱ است که در ادامه دیدگاه وی به اختصار بیان می‌شود. دفاع عقلی و به نسبت تفصیلی میل در این رفع تعارض چنان مورد توجه قرار داشته است که فیلسوفان معاصر فایده‌گرا نیز در دفاع از این دیدگاه و تبیین سازگاری این دیدگاه با عدالت به دیدگاه میل مراجعه می‌کنند. وی در دفاع از دیدگاه فایده‌گرا به دنبال تبیین این مسئله است که آیا عدالت اصلی مستقل از فایده است و برای رسیدن به پاسخ، ابتدا وی کاربردهای عدالت و معنای لغوی آن را بررسی می‌کند.

۴-۱. کاربردهای واژه عدالت

از نظر میل در اولین نگاه، عادلانه یعنی رعایت حقوق و ناعادلانه یعنی تجاوز به حقوق قانونی افراد. وی اشاره می‌کند که این داوری در باب عدالت استثنائاتی دارد مانند سلب قانونی حقوق از یک فرد یا دریغ داشتن حق قانونی فرد به دلیل اینکه نباید چنین حقی داشته باشد و قانون به ناحق او را صاحب حق کرده باشد. وی با اشاره به بحث‌های موافق و مخالف نقض قانون در مورد اخیر چنین نتیجه می‌گیرد که قانون نمی‌تواند معیار نهایی عدالت باشد و لذا به نظر میل عدالت باید به معنای رعایت حق اخلاقی و بی‌عدالتی یعنی تجاوز به حق اخلاقی افراد باشد و این دومین کاربرد واژه عدالت است؛ اما سومین کاربرد واژه عدالت از نظر میل شایستگی است. بنابراین اقتضای عدالت آن است که با افراد مطابق با هر آنچه شایسته‌اند (خیر یا شر) برخورد و رفتار شود. با این حال مسئله این است که منشأ شایستگی چیست؟ پاسخ میل این است که فرد، شایسته رفتار خوب از طرف کسانی است که وی در حق آنان خوبی کرده یا می‌کند و سزاوار رفتار بد از طرف افرادی است که در حق آنان بدی کرده یا می‌کند. بنابراین میل در اینجا عدالت را نوعی معامله به مثل می‌داند. وی خوبی در مقابل بدی را عدالت نمی‌داند؛ بلکه آن را مصداق رها کردن عدالت به خاطر ملاحظات دیگر تلقی می‌کند. از نظر وی در چهارمین کاربرد، عدالت یعنی رعایت تعهدات و

1. Mill, J.s.

بی‌عدالتی یعنی نقض تعهدات.^۱ با این حال وی معتقد است در برخی موارد عدالت به‌خاطر تکلیف سنگین‌تری ملغاً می‌شود مانند نقض عهد در دادن اسلحه به کسی که می‌خواهد بی‌گناهی را بکشد. وی پنجمین کاربرد عدالت را بی‌طرفی و بی‌عدالتی را جانبداری مغرضانه می‌داند. در عین حال میل معتقد است بی‌طرفی به خودی خود وظیفه نیست؛ بلکه آنچه الزامی است عدم تبعیض می‌باشد که یا به رعایت حقوق برمی‌گردد و یا رعایت استحقاق و شایستگی. گاهی هم بی‌طرفی یعنی تصمیم‌گیری بر مبنای منافع عمومی مانند تصمیمات در حوزه دولتی.^۲ و اما در ششمین کاربرد که از نظر وی مرتبط با بی‌طرفی است، عدالت به معنای مساوات است؛ اما به عقیده او این معنا نیز دارای استثنا است؛ یعنی مواردی که نابرابری دارای مصلحت است. به‌عنوان نمونه کسانی که ملاحظات فایده‌گرایانه را مستلزم تمایز در منزلت اجتماعی می‌دانند، نابرابری ثروت و امتیازات اجتماعی را منافی عدالت نمی‌شمارند؛ اما آنان که مصلحتی در این نابرابری فرض نمی‌کنند آن را ناعادلانه تلقی می‌کنند. از نظر وی تنوع برداشت در باب مصلحت نیز مانند گوناگونی نظرات در مورد عدالت است (میل، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶-۱۳۱).

وی پس از طرح کاربردهای مختلف این پرسش را مطرح می‌کند که فصل مشترکی که همه این معانی گوناگون را در خود جمع کند کدام است؟ از نظر وی گوناگونی معانی و ابهام در برخی از موارد آن، یافتن فصل مشترک را دشوار می‌کند و لذا وی واژه‌شناسی و بررسی ریشه لغوی آن را راهی برای برون‌رفت از این مشکل می‌شمارد. از این‌رو، میل با بررسی واژه عدل در زبان‌های مختلف و برخی از مشتقات آن استنتاج می‌کند که عنصر نخستین در مفهوم عدالت تطبیق با قانون است. اما قانون فقط قانون رسمی موجود نیست؛ بلکه هر قانونی است که به لحاظ اخلاقی موجه تلقی می‌شود و اخلاقاً باید چنین قانونی وجود داشته باشد. لذا نقض قانونی که به لحاظ اخلاقی بایسته نیست، بی‌عدالتی محسوب نمی‌شود و رعایت قانونی که وجود ندارد ولی اخلاقاً باید باشد الزامی است. از نظر وی محدوده کاربرد واژه عدالت فراتر از قوانین رسمی است و بسیاری از قلمروهایی را که ما مایل نیستیم به قانون رسمی بسپاریم مانند جزئیات زندگی خصوصی را نیز شامل می‌شود. به نظر وی در تمامی مواردی که ما قانونی را بایسته می‌دانیم، نقض آن را ناعادلانه و مستحق کیفر می‌شماریم؛ هرچند آن کیفر در مواردی کیفر رسمی نباشد و فقط ملامت و سرزنش باشد. لذا از نظر وی هسته مرکزی مفهوم عدالت الزام قانونی (قانون اخلاقاً موجه) است (همان، ص ۱۳۱-۱۳۴).

میل برای تمایز عدالت از سایر مفاهیم اخلاقی به تقسیم‌بندی مرسوم (هرچند نارسا از نظر

۱. در واقع در اینجا عدالت همان رعایت حق است؛ لذا اگر عهد و پیمان ایجاد حق کند رعایت حق عدالت و نقض آن بی‌عدالتی است.

۲. به نظر می‌رسد این مورد نیز به رعایت حقوق و استحقاق‌ها برمی‌گردد.

میل) وظایف اخلاقی می‌پردازد. از این منظر وظایف اخلاقی به دو دسته وظایف ناشی از تکلیف کامل و وظایف ناشی از تکلیف ناقص تقسیم می‌شود. وظایف ناشی از تکلیف کامل، برای فرد یا افراد خاصی حقی قابل مطالبه ایجاد می‌کند مانند ادای دین یا پرداخت نفقه؛ ولی وظایف ناشی از تکلیف ناقص مانند تکلیف ناشی از مطلوب بودن احسان و نیکوکاری برای دیگران حقی قابل مطالبه ایجاد نمی‌کند. عدالت مشتمل بر چیزی است که نه فقط انجام آن مطلوب و ترک آن نامطلوب است؛ بلکه حقی قابل مطالبه نیز ایجاد می‌کند. لذا وظیفه ناشی از عدالت تکلیفی کامل و وظایف اخلاقی دیگر تکلیف ناقص است (همان، ص ۱۳۵-۱۳۸).

۴-۲. عدالت ارزش اخلاقی مستقل یا غیر مستقل

هرچند میل جایگاه عدالت را در میان سایر مفاهیم اخلاقی ممتاز و والا قرار می‌دهد و حتی در نتیجه آن حق مطالبه نیز قائل است، با این حال اگر عدالت ارزشی مستقل از فایده نباشد مطالبه عدالت یعنی مطالبه فایده. لذا وی این مسئله را مطرح می‌کند که آیا احساس عدالت احساسی مستقل و لئفسه است یا این احساس ریشه در ملاحظات مربوط به مصلحت و خیر عمومی دارد؟ از نظر وی اگرچه خود احساس مذکور ریشه در مصلحت ندارد؛ اما عنصر اخلاقی درون آن ریشه در مصلحت دارد. از نظر او احساس عدالت از دو مولفه یعنی علاقه به کیفر خسارت زنده و آگاهی و همدلی با خسارت دیده تشکیل می‌شود.

وی عامل اول را ناشی از دو احساس می‌داند که به گمان وی بسیار طبیعی و شبه‌گریزی یا گریزی هستند. این دو احساس عبارتند از میل به دفاع از خود و همدلی و دلسوزی نسبت به دیگران. از نظر وی این دو احساس آنقدر طبیعی‌اند که میان انسان و حیوان مشترک هستند. با این حال، وی با توجه به دو اصل اجتماعی بودن و پیشرفت معتقد است برخلاف حیوانات که احساس همدلی آنها محدود به توله آنهاست، انسان ظرفیت همدلی با همه انسان‌ها بلکه با همه موجودات را دارد. به‌علاوه به یمن هوش و فراست بالاتر، انسان ظرفیت درک بالاتری از منافع را دارد؛ به‌طوری‌که منافع و تهدیدات جامعه را منافع و تهدید برای خود می‌شمارد و لذا گزینه دفاع از خود و همدلی او تحریک می‌شود. وی با توجه به این تحلیل نتیجه می‌گیرد که احساس عدالت احساس طبیعی تلافی کردن و انتقام گرفتن است که به خودی خود فاقد هرگونه عنصر اخلاقی است؛ اما آنچه اخلاقی است این می‌باشد که آن احساس کاملاً تابع همدلی اجتماعی شود؛ به‌طوری‌که در خدمت آن باشد و به فرامین آن گوش فرا دهد. در واقع آن احساس وقتی اخلاقی می‌شود که منحصرأ در جهت و انطباق با خیر عمومی فعال شود. بنابراین عدالت نیز چیزی جز رعایت ملاحظات فایده‌گرایانه نیست.

چنان‌که ملاحظه شد از نظر میل عدالت چیزی است که حق قابل مطالبه ایجاد می‌کند و جامعه باید از صاحب حق دفاع کند؛ اما میل دلیل این الزام را جز فایده عمومی یعنی امنیت نمی‌داند. چون امنیت بسیار ضروری و غیرقابل گذشت است؛ لذا احساس عدالت بسیار الزامی به نظر می‌رسد. استنتاج وی این است که عدالت اصلی مستقل و لئفسه نیست. ابهام بسیاری که درباره مفهوم، مصادیق و اقتضانات عدالت وجود دارد، از نظر وی مؤید مستقل نبودن این اصل عدالت است (میل، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳-۱۴۶).

۴-۳. عادلانه^۱ و به مصلحت^۲

چنان‌که در کاربردهای واژه عدالت گفته شد در هر مورد از کاربردها استثنائاتی هم وجود دارد که از نظر میل در آن موارد ما به دلایلی از جمله مصلحت عمومی (که از نظر میل همان منفعت عمومی است)^۳ از عدالت یعنی رعایت حق قانونی اخلاقاً موجه صرف نظر می‌کنیم. اما با توسل به فایده‌گرایی چنین به نظر می‌رسد که گویا تفاوت بین عادلانه و به مصلحت یعنی به نفع جامعه فقط تنوع در تعبیر است و یا یک تمایز وهمی است.

میل معتقد است بشر با پذیرش اینکه عدالت امری مقدس‌تر از زیرکی و خبرگی در تدبیر امور است و اینکه عطف توجه به الزامات زیرکی و خبرگی تنها پس از اجرای اقتضانات عدالت بایسته است، در واقع عدالت را در مرتبه‌ای بالاتر قرار داده است. وی معتقد است که عدالت مبتنی بر فایده مهم‌ترین و تعهدآورترین بخش تمامی اخلاقیات است. از نظر وی عدالت نامی برای گروهی از قواعد اخلاقی است که ارتباط نزدیکی با خطوط اصلی بهروزی و سعادت انسان دارد و به همین جهت از هر قاعده دیگری الزام‌آورتر است و این همان گوهر و اساس همان احساس عدالتی است که هر کس در درون خود می‌یابد. به اعتقاد میل اصل شایستگی به معنای خوبی در مقابل خوبی و بدی در مقابل بدی است و این نه تنها مضمون تعریف وی از عدالت است؛ بلکه به‌طور مسلم در برآوردهای بشری عادلانه بودن را فراتر از صرفاً به مصلحت و نفع جامعه بودن قرار می‌دهد (همان، ص ۱۵۲-۱۵۶).

وی به این نکته اشاره می‌کند که رأس فضائل قضایی یعنی انصاف و بی‌طرفی یکی از والاترین تکالیف بشر است و براساس ارتکاز عرفی و نیز با دقت و روشن‌بینی از اوامر عدالت محسوب می‌شود. به اعتقاد وی سامان تمام نهادهای اجتماعی و تلاش همه شهروندان باید در بیشترین حد ممکن با آن همگرایی داشته باشد. با این حال وی معتقد است این امر در اصل بیشترین خوشبختی

1. Just
2. Expedient

۳. نگاه کنید به: میل، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵-۱۳۸.

مندرج است؛ زیرا بر اساس فایده‌گرایی در محاسبه بیشترین خوشبختی، همه افراد یکسان در نظر گرفته می‌شوند. تمامی افراد حق دارند که با آنان به‌طور برابر رفتار شود، مگر اینکه پاره‌ای مصالح مقبول اجتماعی مستلزم عکس آن باشد. بنابراین از نظر میل عدالت نامی است برای برخی توقعات اخلاقی که در مجموع با مقیاس فایده اجتماعی در سطح بالاتری نسبت به سایر توقعات قرار می‌گیرد؛ لذا عدالت همان رفتارها و قواعدی است که منافع اجتماعی آنها بسیار بیشتر از سایر رفتارها و قواعد است (همان، ص ۱۵۷-۱۶۱).

۵. ارزیابی دیدگاه فایده‌گرا در باب عدالت

دیدگاه فایده‌گرا از ابعاد گوناگون ارزیابی و نقد شده است. برخی به اصالت فایده به‌عنوان مبنایی در اخلاق هنجاری ایراد گرفته‌اند که مکتب وظیفه‌گرایی کانت نمونه شاخص آن است (هولمز، ۱۳۸۲، فصل ۸)، گروهی دیگر برخی از جزئیات استدلال اصالت فایده در اخلاق را نقد کرده‌اند. برخی فیلسوفان اخلاق ایده فایده‌گرایی میل را مغالطه استنتاج «باید از هست» می‌شمارند. جورج ادوارد مور معتقد است خوب و خواستنی در اخلاق یعنی آنچه شایسته خواستن است نه آنچه عموماً مردم می‌خواهند. میل معتقد است هرچه غایت افعال بشر باشد، ضرورتاً معیار اخلاق هم هست. مقصد نهایی و مطلوب ذاتی افعال بشر عبارت است از زندگی تا حد ممکن فارغ از درد و رنج و تا حد ممکن سرشار از لذت و خوشی (میل، ۱۳۸۸، ص ۶۵). به نظر مور ادعای میل یک همان‌گویی است؛ زیرا می‌گوید ما فلان شیء را طلب می‌کنیم چون آن را طلب می‌کنیم (مور، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰). مک اینتایر که از منتقدان فایده‌گرایی و میل است، در مورد استنتاج «باید از هست» دیدگاه میل را اصلاح می‌کند؛ اما ایراد دیگری بر میل دارد. از نظر وی هر قرائتی از میل باید به‌گونه‌ای باشد که گزاره «همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند» بسان یک واقعیت امکانی تلقی شود. از نظر وی تنها زمانی می‌توان این تلقی را داشت که لذت نام یک متعلق ممکن از امور لذت‌بخش باشد؛ زیرا در غیر این صورت ادعای میل همان‌گویی خواهد بود. زمانی که لذت نام یک متعلق خاص مانند شراب، همسر، آواز و... باشد، در این صورت یقیناً نمی‌توان ادعا کرد که همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند یا لذت تنها چیز خواسته شده است. بنابراین از نظر مک اینتایر هر چند استدلال میل استنتاج «باید از هست» نیست؛ اما بر ابهام مفهوم لذت استوار است (مک اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۴۷۵-۴۷۶).

با این حال مدافعان فایده‌گرایی معتقدند این ابهام خاص فایده‌گرایی نیست و چنین ابهاماتی در نظریات رقیب نیز به چشم می‌خورد. گذشته از این، اصل در بیشتر اعمال انسان کسب لذت است و موارد نقض تنها استثنائاتی ناچیز است که نمی‌تواند اصل نظریه را ابطال کند. با این حال انتقاد دیگری به فایده‌گرایی میل وارد شده که اگر کسب لذت غایت افعال بشر است، لذت خود شخص

مورد نظر هر فرد است، پس لذت‌گرایی غیر خودگرا چگونه در نظریه میل ملاک قرار می‌گیرد و چگونه او از خودمحوری عبور می‌کند؟ اما حامیان و مدافعان میل معتقدند وی با طرح بحث اجتماعی بودن و پیشرفت به کمک آموزش و تربیت اخلاقی، از طرفی خودخواهی افراد را کم‌رنگ می‌کند و از طرف دیگر لذت دیگران را لذت هر فرد قرار می‌دهد (بری و الیوت، ۲۰۰۱). لذا با کمی توسعه در معنای لذت و با کمک حس و تربیت اجتماعی و دوران‌دیشی مصلحت‌جویانه می‌توان خودخواهی‌های کوتاه‌بین فردی را کنترل کرد. با این حال به نظر می‌رسد انتقاد مک اینتایر جدی است و میل استدلال خود را بر ابهام مفهوم لذت و ابهام مفهوم فایده استوار کرده است. اما بحث بعدی ارتباط عدالت و فایده که یکی از مهم‌ترین ایرادها بر فایده‌گرایی است و میل درصد پاسخگویی به آن است می‌باشد. بهتر است قبل از ورود به انتقادات وارد بر میل استدلال وی به‌طور خلاصه مرور شود که در قالب گزاره‌های ذیل قابل ارائه است:

الف) کاربردهای شش‌گانه درباره واژه عدالت نشان می‌دهد که فصل مشترکی که همه این معانی را در خود بگنجانند وجود ندارد؛ ب) با بررسی واژه عدالت در زبان‌های مختلف استنتاج می‌کند که هسته مرکزی مفهوم عدالت الزام قانونی است البته قانونی که اخلاقاً موجه باشد؛ ج) احساس عدالت احساس طبیعی تلافی کردن و انتقام گرفتن است و این به خودی خود فاقد هرگونه عنصر اخلاقی است. آن احساس وقتی اخلاقی می‌شود که منحصراً در جهت و انطباق با خیر عمومی فعال شود. پس عدالت همان ملاحظات فایده‌گرایانه است؛ د) عدالت چیزی است که حق قابل مطالبه ایجاد می‌کند و جامعه باید از صاحب حق دفاع کند. الزامی بودن دفاع جامعه از صاحب حق به دلیل فایده آن یعنی امنیت است. از آنجا که امنیت بسیار ضروری و غیرقابل گذشت است، لذا احساس عدالت بسیار الزامی به نظر می‌رسد؛ ه) عدالت اصلی مستقل و لئفسه نیست. عدالت نامی برای گروهی از قواعد اخلاقی است که ارتباط نزدیکی با خطوط اصلی بهروزی و سعادت انسان دارد و به همین جهت از هر قاعده دیگری الزام‌آورتر است؛ و) آنچه عادلانه تلقی می‌شود گاهی با ملاحظه منافع عمومی یا مصالح عمومی کنار گذاشته می‌شود، بنابراین عدالت چیزی جز رعایت منافع عمومی نیست؛ ز) عدالت نامی است برای برخی توقعات اخلاقی که در مجموع با مقیاس فایده اجتماعی در سطح بالاتری نسبت به سایر توقعات قرار می‌گیرد. حال هر یک از مدعیات بررسی می‌شود.

الف و ب) اما کاربردهای متعدد و متفاوت داشتن یک واژه نمی‌تواند دلیلی بر عدم اصالت آن مفهوم باشد. افزون بر این چنان‌که خود میل نیز اشاره می‌کند می‌توان اساس مفهوم عدالت را همان رعایت حق اخلاقی دانست و به این ترتیب کاربردهای متفاوت دارای فصل مشترک نیز خواهند بود. با این وجود با فرض اینکه کاربردهای عدالت دارای فصل مشترک هم نباشند، نمی‌توان

استنباط کرد که عدالت، ارزشی مستقل نیست. ارزش مستقل بودن یا نبودن آن در گرو استدلال عقلانی یا مراجعه به شهود ارتكازی عقلایی است.

ج) میل، احساس عدالت را مشتمل بر حس انتقام‌جویی می‌داند و آن را فاقد عنصر اخلاقی می‌شمارد. البته کلمات انتقام و تلافی بار منفی دارند؛ اما اگر خسارت دیده حقی داشته که خسارت زننده آن را نقض کرده است، مطالبه احقاق آن نه تنها عقلانی بلکه اخلاقی نیز هست. بنابراین اگر عدالت رعایت حقوق اخلاقی باشد، چنان‌که وی معترف است، پس جایگاه عدالت بالاتر از صرف خسارت زننده و خسارت دیده است؛ بلکه عدالت، حقوقی را برای افراد ایجاد می‌کند که افراد و جامعه باید آنها را تأمین و صیانت کنند. لذا عنصر درونی آن همان رعایت حقوق اخلاقی است که اخلاق، آنها را در شأن افراد لحاظ کرده است. پس عنصر درونی آن انتقام نیست که غیر اخلاقی فرض شود. از این‌رو، اگر برای ناقضان حقوق، مجازات و کیفری مطالبه شود نه به دلیل حس انتقام‌جویی بلکه به دلیل اهمیت اخلاقی خود آن حقوق است. به‌علاوه، مطالبه مجازات و کیفر از سوی خسارت دیده یا به صورت کلی از سوی مدعی‌العموم لزوماً از حس انتقام‌جویی ناشی نمی‌شود؛ بلکه در بسیاری از اوقات، به‌ویژه زمانی که از سوی دیگران (غیر از خسارت دیده) مطالبه می‌شود، به دلیل اهمیت رعایت حقوق و دور کردن اجتماع از آثار سوء نقض حقوق و رواج نا امنی است.

د) از نظر میل غیرقابل گذشت بودن عدالت به دلیل فایده آن یعنی امنیت است. بنابراین احساس نیرومندی که انسان‌ها از عدالت دارند نخست، برای چیز دیگری است و دوم، نشان‌دهنده این است که عدالت به دلیل ملاحظه فایده آن مد نظر قرار گرفته است و لذا ارزش مستقلی نیست. شاید مهم‌ترین بخش استدلال میل همین امر باشد که عدالت ارزش مستقلی نیست که البته این را به صورت‌های مختلفی بیان کرده است. اما آن فایده‌ای که عدالت برای رسیدن به آن فایده ارزشمند تلقی می‌شود چیست؟ کلمات وی دارای نوعی اضطراب است که به همین دلیل گاهی دیدگاه وی مشوش و بدون نتیجه مشخص تلقی می‌شود. وی در اینجا امنیت را فایده عدالت می‌شمارد و در جای دیگری (که خواهد آمد) خوشبختی را فایده آن می‌داند. به هر حال می‌توان این دو مدعا را در طول یکدیگر تلقی کرد و ارزش امنیت را نیز برای نقش آن در خوشبختی انسان دانست.

ه) از نظر میل عدالت مجموعه‌ای معین از قواعد اخلاقی است که نسبتاً بیشتر از سایر قواعد، الزامات رفاه بشری را تأمین می‌کند. با این حال وی استنتاج کرده است که آن مجموعه معین چیزی جز رفاه بشری نیست. بدون تردید این استنتاج نارواست. اگر قواعدی چنین ارتباط وثیقی با رفاه و خوشبختی انسان‌ها دارند، باید آن مجموعه معین را شناخت و به‌خوبی تبیین کرد. استدلال میل چنین القا می‌کند که چون عدالت برای خوشبختی (لذت و دوری از درد) است؛ بنابراین فقط دغدغه لذت

و دوری از رنج را داشته باشید، لذا در تقریر اقتصاددانان، تنها دغدغه، بیشینه‌سازی مطلوبیت یا همان فایده است. در اینجا خلطی صورت گرفته بدین ترتیب که اگرچه وضعیت عادلانه برای جامعه بشری دارای فایده است؛ اما این بدین معنا نیست که هر چیز دارای فایده همان وضعیت عادلانه است. به عبارت دیگر چنین نیست که وضعیت عادلانه چون دارای فایده است آن را عادلانه تلقی می‌کنیم؛ بلکه وضعیت عادلانه صرف نظر از فایده آن ویژگی‌هایی دارد که باید شناخته و تأمین شود، البته پس از تحقق آن شرایط، به طور کلی فایده اجتماعی نیز بر آن مترتب می‌شود.

از نظر میل عدالت، ارزش مستقل نیست؛ بلکه ارزش مستقل، خوشبختی انسان‌هاست و لذا عدالت برای دستیابی انسان‌ها به خوشبختی ارزشمند است و چیزی جز ملاحظه خوشبختی نیست. میل از طرفی عدالت را به خوشبختی تحویل می‌برد و از طرف دیگر خوشبختی را به لذت و دوری از رنج تقلیل می‌دهد. بسیاری از فیلسوفان غیر فایده‌گرا مانند فضیلت‌گرایان، ارزش تمام فضائل اخلاقی و از جمله عدالت را برای رسیدن انسان‌ها به سعادت و زندگی توأم با فضیلت می‌دانند. در عین حال هرگز عدالت را به سعادت تحویل نمی‌کنند (هولمز، ۱۳۸۲، فصل ۴). این خلط مانند آن است که گفته شود امنیت یا آزادی دارای فایده است پس امنیت یا آزادی چیزی جز فایده نیست. به نظر می‌رسد ابهام مفهوم فایده، رهنمی کرده و کلام میل را به همان‌گویی دچار نموده باشد؛ یعنی چیز دارای فایده، دارای فایده است. عدالت وضعیتی است که دارای فایده است، اما تمام سخن این است که آن وضعیت چیست؟ اصول و قواعد مقوم آن وضعیت کدام است؟ اما فایده‌گرایی با تحویل آن به فایده‌گرا در صدد است تا از پاسخ‌گویی و تعمق در مفهوم و اصول عدالت فرار کند. به این ترتیب دغدغه عدالت به کلی به حاشیه رانده می‌شود و دغدغه فایده تنها راهنمای عمل فردی و اجتماعی می‌شود.

فیلسوفان مسلمان نیز ارزش عدالت را برای سعادت انسان تلقی می‌کنند؛ با این حال عدالت چیزی است و سعادت چیز دیگری. شهید مطهری بر اساس پذیرش نظریه حقوق طبیعی که حق را امری واقعی و در مرحله قبل از وضع فرض می‌کند معتقد است حقوق وضعی باید موافق با حقوق طبیعی وضع شود و حقوق طبیعی نیز چنان‌اند که می‌توانند افراد را به کمال و سعادت واقعی خودشان رهنمون کنند. به نظر ایشان از آنجا که طبق دیدگاه اسلامی طبیعت هدفدار است، در فطرت هر موجودی چنان استعدادها و استحقاق‌هایی قرار داده شده است که به صورت طبیعی سازگار با هدف غایی آن موجود باشد و او را به سمت آن راهنمایی کند. بنابراین حقوق طبیعی بشر و انسان همان استعدادها و استحقاق‌های فطری بشر است که اگر به‌خوبی استیفا شود، او را به کمال و سعادت انسانی راهنمایی می‌کند (۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۵۸-۱۶۲).

استاد با اشاره به مقصد نهایی کمال و سعادت انسان‌ها از دیدگاه قرآن به این مسئله اشاره

می‌کند. از نظر استاد شهید «قرآن اصل عدالت را می‌پذیرد و برای آن فوق‌العاده اهمیت و ارزش قائل است، ولی نه به‌عنوان هدف بلکه مقدمه‌ای است که انسان در این دنیا و در سایه توحید، سعادت‌مند و خوش‌زندگی کند، و الا سعادت انسان را چیزی جز خدا تأمین نمی‌کند» «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸) که به دلیل کلمه «أَلَا» که خبر مهمی را می‌رساند و به دلیل تقدیم ذکرالله که افاده حصر می‌کند (تقدیم ماحقه التأخیر یفید الحصر)، تنها مایه آرامش انسان یاد خداست و عبادت هم مقدمه رسیدن به خداست؛ «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه، ۱۴)؛ «وَلِذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت، ۴۵)؛ یعنی هدف یاد خداست، همه چیز حتی عبادت، علم، قدرت، تزکیه نفس و... اهداف ثانوی برای رسیدن به خداست» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۷۷-۸۵؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲۵، ص ۵۱۱-۵۳۰). شهید مطهری مبنای الزامی بودن رعایت حقوق یعنی عدالت را دستیابی بهتر افراد بشر به سعادت خود می‌دانند. «برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند «باید» حقوق و اولویت‌ها رعایت شود» (۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۰-۸۱).

برخی از اندیشمندان مسلمان مسئله حقوق طبیعی را انکار می‌کنند و منشأ تمامی حقوق را به خداوند متعال باز می‌گردانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹-۱۶۸). اما خداوند متعال حقوق را بر اساس چه ملاک و معیاری اعطا می‌فرماید؟ قطعاً اعطای حقوق از جانب خداوند بدون مبنا و بی‌حکمت نیست. پاسخ این است که خداوند حکیم به هر موجودی به مقتضای خلقت و فطرتش چنان حقوقی را اعطا می‌فرماید که رعایت آنها او را به کمال حقیقی آن می‌رساند (همان، ص ۱۲۹-۱۳۲). بنابراین تمامی حقوق و احکام شریعت و از جمله عدالت برای رسیدن به کمال حقیقی انسان و سعادت اوست. علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۱۳ سوره مبارکه بقره عدالت اجتماعی را در واقع همان اعطای حق به ذی‌حق تلقی می‌کنند و معتقدند که خداوند از طریق ارسال انبیا و ارائه شریعت تحقق این عدالت را میسر فرموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۷۶). از آنجا که دین و شریعت برای هدایت انسان‌ها و رسیدن به کمال و سعادت حقیقی است؛ لذا عدالت اجتماعی نیز از طریق عمل به قوانین شریعت اسلام به منظور رسیدن به سعادت خواهد بود (همان). بنابراین ارزش مقدمی عدالت مستلزم فروکاستن آن نیست و فروکاستن آن به فایده در واقع نفی آن و جایگزینی دغدغه فایده به جای عدالت خواهد بود.

و) میل معتقد است که در برخی موارد آنچه عادلانه تلقی می‌شود با ملاحظه منافع عمومی یا مصالح عمومی کنار گذاشته می‌شود و از این نتیجه می‌گیرد که عدالت چیزی جز رعایت منافع عمومی نیست. نخست، در اینجا نیز کلام میل به ابهام مفهومی مبتلاست، چنان‌که منافع عمومی را با مصالح عمومی یکسان تلقی می‌کند. مصالح عمومی متضمن وضعیتی است که برای جامعه واقعاً خیر و خوب تلقی می‌شود، به خلاف منافع عمومی که لزوماً در گرو خیر و خوبی واقعی

نیست؛ دوم، چنان‌که خود میل می‌گوید نقش اصل فایده سامان دادن جدال فایده‌هاست (میل، ۱۳۸۸، ص ۸۳-۸۴)، یعنی در جایی که دو ارزش که هر دو نیز دارای فایده هستند، در عمل قابل دستیابی هم‌زمان نباشند با ملاحظه مصالح عمومی، یکی بر دیگری اولویت داده می‌شود و از یکی در مقابل دیگری صرف‌نظر می‌شود. این هرگز بدان معنا نیست که یک ارزش در دیگری مندرج و یا مندرک است. البته این سخن مفهوم دیگری نیز می‌تواند داشته باشد، هر چند در کلام میل به صراحت ذکر نشده است؛ بدین مضمون که اگر گاهی عدالت با ملاحظات دیگری کنار گذاشته می‌شود به معنای آن است که نخست، احکام عدالت الزام‌آورتر از احکام سایر ارزش‌های اخلاقی نیست و دوم، عدالت ارزشی مطلق نیست؛ بلکه مشروط است و قید و شرط‌هایی (مانند شرط عدم تعارض با منافع عمومی) دارد؛ این امر به‌خوبی در روایت اقتصاددانان نحله غالب مشهود است و آنان از ابتدا مسئله را بیشینه‌سازی مطلوبیت (فایده) کل می‌دانند. از نظر اقتصاددانان نحله غالب، اساساً عدالت مشروط به عدم تعارض با حداکثر منافع عمومی است و لذا عدالت از ابتدا در اولویت دوم قرار دارد. در تفکر اندیشمندان مسلمان، ارزش‌ها و حسن و قبح‌ها معمولاً مطلق نیستند؛ برای مثال برای حفظ جان فردی بی‌گناه، دروغ گفتن مجاز دانسته می‌شود؛ اما حسن عدالت مطلق تلقی می‌گردد.

در اینجا نیز باید بین دو مفهوم از عدالت تفکیک قائل شد. گاهی عدالت به معنای رعایت حقوق است و گاهی به معنای تمامیت و کمال یک سیستم است که مستلزم توازن، تعادل و هماهنگی بین مجموعه اجزای یک نظام است؛ به‌طوری‌که موجب می‌شود نظام به بهترین صورت به اهداف خود دست یابد. زمانی که به دلیل مصالح عمومی از عدالت به معنای اول صرف نظر می‌شود، در واقع از معنای اول عدالت، به معنای دوم آن رجوع شده است. عدالت به معنای اول می‌تواند مشروط باشد، ولی عدالت به معنای دوم مطلق است. با این حال معیار عدول از معنای اول نمی‌تواند منافع عمومی باشد؛ بلکه مصالح می‌تواند اجازه صرف نظر کردن از حقوق را بدهد. به عبارت دیگر عدالت در چند سطح قابل تصور است: سطح اول همان رعایت حقوق است که در واقع اجرای عدالت است. اما تحقق عدالت مستلزم آن است که خود حقوق عادلانه باشند. این سطح از عدالت حتی مقدم بر سطح قبلی است. بدون ورود به مباحث فراوانی که وجود دارد فقط به دیدگاه اندیشمندان مسلمان اشاره می‌شود که بر اساس آن حقوق عادلانه حقوقی است که رسیدن به کمال انسانی را برای بشر امکان‌پذیر می‌کند. از این‌رو در آیه ۲۵ سوره حدید که هدف از ارسال پیامبران برپایی عدالت توسط مردم ذکر شده است می‌فرماید ما پیامبران خود را با نشانه‌های آشکار فرستادیم و به آنان کتاب و میزان نیز دادیم تا مردم قیام به قسط کنند. برپایی قسط از سوی مردم مستلزم دانستن حقوق است؛ به همین دلیل در آیه شریفه این امر بر ارسال رسل، کتاب و میزان

(که در تفسیر قمی به امام تفسیر شده) مترتب شده است. بنابراین معیارهای قسط و عدل که همانا موارد حق و ظلم می‌باشد در کتاب و سنت ارائه شده است. به هر حال در این حالت کنش عادلانه یا فرد عادل است؛ در صورتی که موجب نقض حقوق نباشد. در این حالت عادلانه و وصف فعل ارادی یا خود فاعل است.

در مقابل گاهی عدالت به‌عنوان وصف یک وضعیت اجتماعی یا یک نظام اجتماعی به‌کار می‌رود. در این حالت عادلانه بودن به معنای تمامیت و کمال یک سیستم است؛ مانند کلمه عدل در آیه شریفه ۱۱۵ سوره انعام طبق برخی از تفاسیر (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۴؛ ابن‌عاشور، بی تا، ج ۷، ص ۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۲) و آیه شریف ۷ سوره انفطار که عدل در معنای تمامیت سیستم بدن انسان به‌کار رفته است. در این معنا از عدالت بقا، پایداری و کارآمدی سیستم در رسیدن به هدف مستلزم نوعی هماهنگی بین اجزای آن است. در چنین شرایطی ممکن است مصلحت عمومی سیستم اقتضا کند که گاهی از بعضی از حقوق صرف نظر شود؛ مانند زمانی که بقای حیات انسان ممکن است اقتضا کند که از برخی از اجزای بدن انسان صرف نظر شود. به بیان استاد شهید مطهری در عدل به این معنا مصلحت کل مطرح است (۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۸-۸۰). شاید بتوان گفت که در این صورت عدالت به معنای «وضع الشی فی موضعه» است و موضع مناسب هر چیز چنان معین می‌شود که سیستم به بهترین صورت به هدف برسد. البته برخی از اندیشمندان این معنای از عدالت را نیز به همان اعطای حق به ذی‌حق باز می‌گردانند. عدالت اگر معنایش توازن باشد، باز از آن معنای «اعطاء کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ» بیرون نیست چرا؟ چون هیچ وقت اجتماع متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال شود. توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت شود، حق اجتماع هم رعایت شود. از آن فرضیه نیز که اساساً حقوق افراد به کلی معدوم شود، هرگز توازن اجتماع به وجود نمی‌آید. بله، در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خودشان را فدای اجتماع بکنند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۲۳-۲۲۴). در واقع به تعبیر استاد شهید در اینجا به دلیل مصالح اجتماعی از حق فرد به نفع حق اجتماع که همان مصالح عمومی است صرف نظر شده است.

ز) به نظر میل عدالت نامی است برای برخی توقعات اخلاقی که در مجموع با مقیاس فایده اجتماعی در سطح بالاتری نسبت به سایر توقعات قرار می‌گیرد. در واقع میل با این استدلال تعارض عدالت و فایده‌گرایی را انکار می‌کند؛ اما به سؤال مهم دیگری که عدالت یعنی همان توقعات و قواعد اخلاقی که منافع اجتماعی آنها بسیار بیشتر است چیست؟ پاسخ نمی‌دهد و آن را آشفته رها می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

از منظر فایده‌گرایی، عدالت ارزشی مستقل نیست؛ بلکه در جهت بیشینه شدن لذت و خوشبختی انسان‌هاست. با وجود ابهامات فراوانی که در استدلال میل در مورد مفهوم عدالت وجود دارد و عدم تبیین مجموعه قواعدی که بیشتر از سایر قواعد اخلاقی، اصول و معیارهای عدالت را تأمین می‌کند و از طرف دیگر چنین القا می‌شود که جامعه باید دغدغه خوشبختی (لذت و دوری از رنج) داشته باشد و از این طریق دغدغه عدالت، به کلی به حاشیه رانده شده است. حتی اگر معیارهای اخلاقی دیگر مانند عدالت و حقوق نیز قابل اندراج در فایده باشند و ارزش بودن آنها نیز به‌خاطر فواید مترتب بر آنها باشد، باز هم دلیلی برای تقلیل وجود ندارد؛ زیرا نخست، آنچه دارای فایده است فقط به‌خاطر فایده آن ارزشمند نیست؛ بلکه ممکن است بسیاری از مردم بدون توجه به فواید، آن را ارزشمند بدانند؛ دوم توجه تفصیلی به امور دارای فایده به تصمیم‌گیری دقیق‌تر در زمان تعارض برخی امور دارای ارزش کمک می‌کند و اندراج آن در یک مفهوم کلی به حذف یا در حاشیه قرار گرفتن برخی از امور دارای ارزش منجر می‌شود؛ چنان‌که عدالت در دیدگاه نحله غالب در علم اقتصاد به حاشیه رانده شده است؛ سوم، بی‌توجهی به تفصیلات و جزئیات و اندراج آنها در مفهومی کلی، راه را بر تصمیمات فردی باز می‌کند؛ چهارم کلیت مفهوم فایده و ضرر، بدون توجه به برخی جزئیات موجب می‌شود مصادیق فایده و ضرر که باید با توجه به آنها تصمیم‌گیری صورت گیرد در هاله‌ای از ابهام قرار گیرد و تصمیم‌گیران بر اساس داورهای ذهنی خود هزینه-فایده کنند و این با هدف اصلی فایده‌گرایی یعنی عدم تفسیر سلیقه‌ای معیارها در تضاد است.

منابع

* قرآن کریم

- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحریر و التنویر، بی‌جا.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، کتاب طه.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ققنوس.
- عربی، سیدهادی (۱۳۸۷)، «از اقتصاد اثباتی تا اقتصاد هنجاری»، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۵۷.
- _____ (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی نظریات رفاه و بهروزی»، جستارهای اقتصادی، شماره ۱۵.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ماسگریو، ریچارد ا. و پگی ب. ماسگریو (۱۳۷۲)، مالیه عمومی در تئوری و عمل، ترجمه مسعود محمدی و یدالله ابراهیمی فر، انتشارات سازمان برنامه و بودجه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، نظریه حقوقی اسلام، نگارش محمدمهدی نادری قمی، محمدمهدی کریمی‌نیا، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، تکامل اجتماعی انسان، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱، ۱۹، ۲۱ و ۲۵، تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۳)، نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.
- مور، جرج ادوارد (۱۳۸۸)، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران: سمت.
- مک اینتایر (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، حکمت.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۸)، فایده‌گرایی، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران: نشر نی.
- Bentham J. (1970), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Ed).
- by Burns J. H., H. L. A. Hart, (1996), Oxford: Clarendon Press .

- Barry S. Clark, John E. Elliott (2001), "John Stuart Mill's Theory of Justice", *Review of Social Economy*, 59:4, pp. 467-490.
- Mill, J. S. (1963-1991), *The Collected Works of John Stuart Mill*, edited by J. M. Robson, University of Toronto Press.
- _____ (1875), *Dissertations and Discussions*, London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- _____ 1979(1861), *Utilitarianism*, Hackett Publishing Company, USA.
- Sen, Amartya (1992), *Inequality reexamined*, Harvard University Press, USA.
- Sterba, James P. (1992), *Justice: Alternative Political Perspective*, Ed. By J. P. Sterba, 2th ed, Wadsworth Publishing Company, USA.
- Hare R. M. (1992), *Justice and Equality*, in *Justice: Alternative Political Perspective*, ed. By James P. Sterba, 2nd ed, pp. 185-199, Wadsworth Publishing Company, California, USA.
- Pigou A. C. (1920), *The economics of welfare*, available at: <http://oll.libertyfund.org/titel/1410>, p. 71.