

ورود مطلوبیت دوساحتی در تابع رفاه اجتماعی از نگاه رویکرد ارزشی اسلام

ali_jaberi2@yahoo.com

sabbaghif@yahoo.com

علی جابری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد کاظم صباغی / دکتری فلسفه اقتصاد اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵

چکیده

بحث از «تابع رفاه اجتماعی» و متغیرهای توضیحی آن یکی از مباحث مهم اقتصاد رفاه است. رویکرد غالب در تعریف «تابع رفاه اجتماعی» معرفی مطلوبیت به‌عنوان متغیر توضیحی آن است. چنین تعریفی متکی بر رویکرد ارزشی مطلوبیت‌گرایانه در اقتصاد متعارف است. بر اساس این نگرش، وضعیت ایدئال جامعه وضعیتی است که در آن بیشترین میزان مطلوبیت یا لذت برای مجموع افراد جامعه به‌دست آید. در این مقاله، با استفاده از روش «تحلیلی» این سؤال را بررسی می‌کنیم که آیا می‌توان مطلوبیت دوساحتی را به‌عنوان متغیر اصلی تابع رفاه اجتماعی بر اساس رویکرد ارزشی اسلام معرفی کرد؟ لازمه این دیدگاه، توسعه در مفهوم «مطلوبیت» و توسعه گستره آن به لذت‌های اخروی و برابر دانستن رفاه اجتماعی با حداکثرسازی مجموع لذت دنیا و آخرت افراد جامعه است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که مطلوبیت دوساحتی نمی‌تواند معیار کارآمد و جامعی برای سنجش و رتبه‌بندی وضعیت‌های رفاه اجتماعی اسلام باشد و به‌عنوان متغیر اصلی تابع رفاه اجتماعی در رویکرد اسلامی معرفی شود. استفاده از این متغیر در تابع رفاه اجتماعی اسلامی با مشکلات مبنایی و محاسباتی روبرو است. در این مقاله، بهره‌مندی از کالاها و خدمات ضروری و حلال مطابق نیاز و استحقاق و عدالت، به‌عنوان متغیری توضیحی در تابع رفاه اجتماعی با رویکرد اسلامی معرفی شده است.

کلیدواژه‌ها: رفاه فردی، تابع رفاه اجتماعی، مطلوبیت، مطلوبیت دوساحتی، مبانی ارزشی، ارزش‌های اسلامی.

طبقه‌بندی JEL: D60, D69, P4

توابع رفاه اجتماعی وضع بهینه توزیع رفاه در جامعه را بررسی می‌کنند که رفاه مطلوب و متغیرهای نشان‌دهنده آن بر اساس نوع ارزش‌های حاکم بر هر اقتصاد تعریف می‌شود. توابع رفاه در اقتصاد رایج، بر مبنای ارزش‌های اومانیستی پایه‌ریزی گردیده، که رفاه مادی را معیار کرامت انسانی معرفی کرده و نگرش بتنام در ارزش‌های اخلاقی، که بر دو اصل «لذت» و «درد» استوار است، محور و معیار سنجش آن قرار گرفته و به بررسی وضعیتی پرداخته‌اند که رفاه با این معیار در جامعه حداکثر می‌شود. محوریت عنصر «مطلوبیت» در رویکردهای حاکم بر اقتصاد رفاه، موجب گردیده است بحث‌های گسترده و متنوعی در خصوص این عنصر در ادبیات اقتصادی شکل بگیرد. عده‌ای از اقتصاددانان با دفاع از مطلوبیت، سعی نموده‌اند اشکالات وارد شده بر مطلوبیت را پاسخ دهند و با اصلاح مفهوم «مطلوبیت»، کارآمدی و قابلیت استفاده از آن برای تعریف «رفاه جامعه» را تثبیت کنند. گروهی دیگر با رد مطلوبیت و کارایی آن برای نشان دادن رفاه جامعه، معیارهای جایگزین را مطرح نموده‌اند. در رویکردهای اسلامی، تعدادی از اندیشمندان با تغییر در مفهوم و مصادیق «مطلوبیت»، سعی کرده‌اند سازگاری مطلوبیت با ارزش‌های اسلامی را اثبات و از همین معیار برای نشان دادن رفاه جامعه استفاده کنند. گروهی نیز با رد این عنصر، به معرفی معیارهای جایگزین پرداخته و بر اساس ارزش‌های اسلامی، تعریف جدیدی از «رفاه» و معیار آن ارائه کرده‌اند.

در این میان، موافقان ورود مطلوبیت با توسعه مفهوم و مصادیق «مطلوبیت» به لذت‌های اخروی و ارائه معیار «بیشینه‌سازی سرجمع لذت‌های دنیا و آخرت»، سعی کرده‌اند با حفظ عنصر «مطلوبیت» در تابع رفاه اجتماعی، سازگاری و کارآمدی آن در تابع رفاه اسلامی را ثابت و این مفهوم را جایگزین «مطلوبیت تک‌ساحتی» کنند. در این پژوهش، با تبیین و تحلیل مطلوبیت از دیدگاه ارزش‌های اسلامی، به دنبال این مسئله هستیم که آیا مطلوبیت دوساحتی می‌تواند معیار کارآمدی برای سنجش وضعیت‌های اجتماعی باشد؟ و بر اساس رویکرد ارزشی اسلام، این توسعه مفهومی چه تأثیری در کارآمدی و امکان استفاده از مطلوبیت در تابع رفاه اجتماعی و رتبه‌بندی وضعیت‌های اجتماعی ایجاد می‌کند.

پیشینه بحث

آثار ارائه شده در زمینه تأثیر ارزش‌های اسلامی بر مطلوبیت در تابع رفاه، به چند گروه تقسیم می‌شود: از آن‌رو که پایه‌های رفاه بر نظریات مصرف‌بنیان نهاده شده و نظریه «رفاه» به دنبال تقسیم بهینه منابع جامعه میان تمام مصرف‌کنندگان است، دسته اول آثاری است که تأثیر ارزش‌های اسلامی بر ورود مطلوبیت در نظریات مصرف را بررسی می‌کند:

انس زرقاء در مقاله «وابستگی جزئی در تابع مطلوبیت مسلمان» ویژگی انسان اسلامی را در این می‌داند که دارای تابع مطلوبیت دومی شامل متغیر جدیدی موسوم به «پاداش یا جزا در آخرت» است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴). سیدعقیل در مقاله «رفتار مصرف‌کننده اسلامی»، هدف مسلمان را حداکثر کردن مطلوبیت دنیایی و آخرتی

می‌داند (همان، ص ۹۶). عزتی در مقاله «اثر ایمان مذهبی بر رفتار مصرف‌کننده»، تابع «مصرف فرد مسلمان» را تابعی از مطلوبیت انتظاری وی می‌داند که تابعی از ایمان او به میزان پاداش و مطلوبیت عمل در آخرت است (عزتی، ۱۳۸۲). رجایی و میرمعزی و بیوسفی در نوشتارهای خویش، مطلوبیت فرد مسلمان را شامل مجموع مطلوبیت‌های دنیا و آخرت دانسته، معیار «حداکثرسازی سرجمع لذت‌های دنیا و آخرت» یا دستیابی به «لذت و الم با دوام و ابدی» را معرفی کرده‌اند (رجایی، ۱۳۸۹؛ میرمعزی، ۱۳۸۴). حسینی در مقاله «مفروضات نظریه رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی»، اصل مطلوبیت را برای تحلیل رفتار فرد مسلمان مناسب تشخیص نداده و اصل «بیشینه کردن پاداش الهی رفتار» را معرفی و آن را متفاوت از بیشینه‌سازی مطلوبیت می‌داند (حسینی، ۱۳۸۲). زاهدی وفا در مقاله «نقد ابتدای اقتصاد اسلامی بر مطلوبیت‌گرایی دوساحتی» معتقد است: مطلوبیت‌گرایی، مبنای غایت‌گرایانه دارد و باید مبنای تکلیف‌گرایی در اقتصاد اسلامی، جایگزین آن شود (زاهدی وفا، ۱۳۹۵). جابری نیز در مقاله «مطلوبیت‌گرایی الهیاتی بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبنای اسلامی»، معتقد است: مفاهیم و مبانی نهفته در مطلوبیت مانع استفاده از آن مطلوبیت در اقتصاد اسلامی، حتی پس از ورود قیود و اهداف اسلامی و تولید، مفهوم مطلوبیت الهیاتی است (جابری، ۱۳۹۱).

دسته دوم آثاری هستند که تأثیر رویکرد ارزشی اسلام بر شیوه ورود مطلوبیت در تابع رفاه را بررسی کرده‌اند: کرمی در مقاله «فردگرایی به‌مثابه مطلوبیت‌های افراد در تابع رفاه اجتماعی از منظر اسلام و لیبرالیسم»، مطلوبیت را به‌عنوان متغیر مؤثر در متغیر اصلی تابع مطلوبیت، پذیرفته و معتقد است: مصادیقی از مطلوبیت، که انسان و جامعه را در مسیر تقرب الی الله توانمند می‌سازند، می‌توانند به‌عنوان عامل مؤثر در متغیر توضیحی تابع رفاه وارد شوند (کرمی، ۱۳۹۳). حلاق معتقد است: «تابع رفاه تابعی از ترجیحات افراد در حوزه احکام مباح است که افراد در انجام و ترک آن آزاد و مختار هستند» (حلاق، ۱۹۹۴، ص ۵۰). باقری (۱۳۷۷)، «مطلوبیت» را به‌عنوان متغیر اصلی پذیرفته و بر اساس بیشینه‌سازی مطلوبیت اقشار کم‌درآمد، به دنبال تحقق «عدالت» در تابع رفاه اجتماعی است. آرمان‌مهر نیز تابع رفاه عدالت‌محوری را ترسیم می‌کند که مطلوبیت در آن معیار اصلی سنجش رفاه قرار گرفته و بر اساس بیشینه‌سازی مطلوبیت اقشار کم‌درآمد، سعی در ایجاد عدالت در تابع رفاه اجتماعی کرده است (آرمان‌مهر، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴). آنچه در نوشتارهای فوق دنبال نشده میزان سازگاری این معیار با ارزش‌های اسلامی و میزان کارآمدی آن در سنجش و اولویت‌بندی وضعیت‌های رفاهی جامعه است.

بنابراین، این نوشتار درصدد بررسی امکان استفاده از «مطلوبیت دوساحتی» یا «لذت پایدار» به‌عنوان متغیر توضیحی و معیار سنجش رفاه اجتماعی در «تابع رفاه اجتماعی اسلامی» بوده که در آثار مذکور دنبال نشده است.

تابع «رفاه اجتماعی» و متغیرهای توضیحی آن

مفهوم «رفاه اجتماعی» به رفاه جامعه و اجتماع به‌عنوان یک کل در مقابل رفاه افراد نظر دارد و نشان‌دهنده وضعیت مطلوب توزیع رفاه در میان یک جامعه است (چارلز و اون‌آر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱). تابع رفاه یک مفهوم ریاضی و

اقتصادی بوده که بیانگر رابطه بین متغیرهای توضیحی (وضعیت‌های رفاهی) و وابسته (رفاه جامعه) است و تعیین متغیرهای وابسته و توضیحی، به نظریات گوناگون در تعریف «رفاه اجتماعی» وابسته است (کرمی، ۱۳۹۴، ص ۷). مسئله در تابع رفاه این است که کدامیک از وضعیت‌های اجتماعی، رفاه اجتماعی بالاتر و بیشتری به دنبال دارد؟ در رتبه‌بندی وضعیت‌های اجتماعی، وزن و ارزش و شیوه وزن‌دهی وضعیت‌های اجتماعی برای محاسبه میزان رفاه جامعه، بررسی و بر اساس آن تصمیم‌گیری می‌شود. اقتصاد رفاه متعارف سنگ بنای تابع رفاه و متغیر توضیحی آن را بر مطلوبیت بنا نهاده و وضعیت بهینه را وضعیتی دانسته که بیشترین لذت برای افراد جامعه محقق شده باشد. در سیر پیشرفت این نظریات، «مطلوبیت‌های اجتماعی» جایگزین مطلوبیت فردی و «عدالت» جایگزین بیشترین لذت شد، اما متغیر توضیحی همچنان «مطلوبیت افراد» باقی ماند. هرچند در نظریات اخیر رفاه، «توانمندسازی» و «برخورداری از کالاهای اولیه» جایگزین متغیر مطلوبیت در تابع رفاه شده‌اند، اما همچنان رویکرد غالب و رایج در اقتصاد رفاه بر محور متغیر توضیحی مطلوبیت در حال نظریه‌پردازی است.

ایده «تابع رفاه اجتماعی» با مطلوبیت دوساخته

با جمع‌بندی و نگاهی به نظریات ارائه شده از سوی اندیشمندان اسلامی (در نظریات مصرف و توزیع و رفاه)، ورود مطلوبیت دوساخته در تابع رفاه اجتماعی بر اساس ارزش‌های اسلامی به یکی از صورت‌های زیر قابل تصور است:

- ورود به‌عنوان متغیر اصلی (متغیر توضیحی) در تابع رفاه؛

- ورود به‌عنوان متغیر فرعی و یکی از عوامل موثر بر متغیر اصلی در تابع رفاه؛

- مخالفت با ورود مطلوبیت در تابع رفاه اجتماعی به‌عنوان متغیر اصلی یا متغیر فرعی.

در صورت اثبات حالت اول، نوبت به صورت‌های بعدی نخواهد رسید. همچنین در صورت رد حالت اول و دوم، منطقاً حالت سوم اثبات گردیده است. بنابراین، محور مباحث مقاله در بخش اول، ورود مطلوبیت دوساخته در تابع رفاه اجتماعی به‌عنوان متغیر اصلی است. بحث از ورود مطلوبیت دوساخته در تابع رفاه اجتماعی به‌عنوان متغیر اصلی بحث، از امکان به‌کارگیری معیار مطلوبیت دوساخته یا لذت پایدار به‌عنوان متغیر مستقل تابع، برای تعیین وضعیت بهینه توزیع رفاه در جامعه و اولویت‌بندی وضعیت‌های گوناگون توزیع رفاه در جامعه است.

در این زمینه، دو رویکرد کلی در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد: «موافقت با ورود مطلوبیت دوساختی و تأیید مطلوبیت دوساختی»؛ و «مخالفت و ناکارآمد دانستن این عنصر برای نشان دادن رفاه اجتماعی». در ادامه، دلایل موافقان و مخالفان و نقد و بررسی آن ذکر می‌شود:

دلایل موافقان ورود مطلوبیت دوساخته یا لذت پایدار در تابع رفاه اجتماعی

ایده «مطلوبیت دوساخته» از سوی اندیشمندان مسلمان، عمدتاً در تحلیل رفتار مصرف‌کننده و ارائه نظریه تقاضای مسلمان به‌عنوان معیار مصرف در جامعه اسلامی مطرح شده است (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۲؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵). اما ارائه تابع رفاه اجتماعی بر اساس نظریه فوق، هنوز در ابتدای راه است. رجایی با ارائه طرحی از تابع

سعادت درصدد پایه‌گذاری «تابع سعادت» (رفاه) بر اساس مطلوبیت دوساخته یا لذت پایدار برآمده، اما نظریه ایشان در شیوه ترسیم تابع رفاه، هنوز ارائه نشده است (رجایی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۹). جمع‌بندی مقاله از دیدگاه و نظریات این دو گروه این است. از دیدگاه آنها، «مطلوبیت دوساخته» که از آن تحت عنوان «لذت پایدار» نیز تعبیر می‌شود، می‌تواند معیار مناسبی برای تصمیم‌گیری درباره نحوه توزیع رفاه در جامعه باشد، و با معیار قرار گرفتن این معیار، بهترین وضعیت رفاهی جامعه قابل تشخیص و اجرا می‌گردد. دلایل و شواهدی که می‌توان از مباحث و استدلال‌های این گروه برای تأیید «مطلوبیت دوساخته» استفاده نمود، عبارت است از:

اول. شیوه تشویق و ترغیب مؤمنان برای انجام عمل صالح در قرآن

آشنایی با شیوه تشویق و ترغیب مؤمنان و وعده‌های خداوند به مؤمنان برای انجام اعمال صالح، نشان می‌دهد که قرآن کریم بحث «لذت و الم» و تأثیر آن در انتخاب و رفتارسازی را امری مفروغ‌عنه گرفته است. بدین‌رو، در تشویق انسان‌ها به ایمان و عمل صالح، دایم نعمت‌ها و مواهب پر زرق و برق و لذت‌های بهشتی را مطرح می‌سازد، و در مقابل، برای بدکاران محرومیت از این لذت‌ها و گرفتاری در آتش دوزخ را به رخ می‌کشد و به‌عنوان عامل بازدارنده معرفی می‌نماید. آیات و قراین بیانگر این حقیقت است که اولاً، آدمی میل دارد برای همیشه در لذت و خوشی به سر برد. ثانیاً، ارضای این میل چیز نامطلوبی نیست. بنابراین، التذاد و بهره‌مندی از نعمت‌های الهی در این دنیا، تا آنجا که معارض و مزاحم با لذت‌های جاوید آخرتی و سعادت ابدی انسان نباشد هیچ اشکالی ایجاد نخواهد کرد (مصباح، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۷۵).

طرفداران این نظر، با استدلال به آیات و روایات، به این نتیجه می‌رسند که اسلام اصل «لذت» را پذیرفته و معیار و شاخص برای انتخاب بین لذت‌های مختلف و تعیین مصداق‌های اصلی و اصیل آن ارائه کرده است. این شاخص‌ها عبارتند از: برتری کیفی و کمی؛ یعنی طولانی‌تر و با دوام‌تر؛ و با کیفیت و عمیق‌تر بودن.

از قرآن کریم می‌توان شواهدی دال بر پذیرش لذت و سعادت با معیارهایی مانند برتری کیفی و دوام به دست آورد. قرآن کریم با تعبیراتی مانند: «والاخره خیر و ابقى» این حقیقت را گوشزد می‌کند که لذت آخرت از لذت دنیا از نظر کیفی بهتر، و به لحاظ کمی پایدارتر است (همان، ص ۲۹).

در این دیدگاه، قرآن کریم هدف از زندگی انسان را رسیدن به لذت پایدار ترسیم نموده و انسان‌ها را برای رسیدن به آن تشویق کرده است. بنابراین، آنچه هدف انسان در انتخاب‌ها و نشان‌دهنده رفاه و سعادت واقعی است؛ رسیدن به لذت پایدار است. در این صورت، معیار سنجش رفاه انسان نیز میزان رسیدن به لذت پایدار و مقدار تحقق آن است.

دوم. تأیید و توصیه به لذت‌گرایی در روایات

در روایات و سخنان معصومان علیهم‌السلام توصیه‌ها و دلالت‌های فراوانی بر تأیید لذت و مطلوبیت‌گرایی آمده است (عسکری و عنان‌پور، ۱۳۹۲).

- امام صادق علیه‌السلام: «بر خردمند لازم است که جز برای سه چیز کوچ نکند: ذخیره کردن برای معاد، یا بهبود بخشیدن به معاش، یا لذت بردن از حلال» (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

- امام علی علیه السلام: «مؤمن وقت خویش را سه بخش می‌کند: بخشی که در آن با پروردگار خویش مناجات کند، و بخشی که در آن به دنبال تأمین معاش خویش رود، و بخشی که به خلوت بپردازد تا از آنچه حلال و زینده است لذت ببرد» (این شعبه، ۱۳۶۳ق، ص ۲۰۳).

- امام رضا علیه السلام: «از لذایذ دنیوی نصیبی برای کامیابی خویش قرار دهید و تمنیات دل را از راه‌های مشروع برآورید. تفریح و سرگرمی‌های لذت‌بخش، شما را در اداره زندگی یاری می‌کند و با کمک آن بهتر به امور دنیای خویش موفق خواهید شد» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۲).

با توجه به فراوانی این‌گونه روایات، اصل لذت‌گرایی و تأثیر آن در زندگی انسان مورد پذیرش و تأیید اسلام است. بنابراین، می‌توان آن را پایه نظریه‌پردازی اسلامی قرار داد و میزان رفاه جامعه را بر اساس میزان لذت محقق شده در جامعه بررسی و شاخص‌گذاری نمود؛ اما با توسعه در مفهوم و مصداق «لذت» و مشروط به تحقق قرب الهی یا لذت پایدار.

سوم. هم‌راستایی و هم‌سویی منافع فرد و جامعه در پرتو لذت پایدار

با معیار قرار گرفتن لذت پایدار، افراد در انتخاب‌ها و ترجیحات خویش، تنها منافع فردی را در نظر نمی‌گیرند، بلکه برای رسیدن به لذت پایدار، منافع و مصالح جامعه را مورد توجه و بلکه در اولویت قرار می‌دهند. معیار «لذت پایدار» مطلوبیت‌های فرد را در جهت مصلحت جامعه جهت می‌دهد و نه تنها تضادها را مرتفع، بلکه با حاکمیت ارزش‌هایی نظیر ایثار، تعاون و مواسات، مصالح و خواسته‌های جامعه را جزو اهداف و اولویت‌های شخص قرار می‌دهد. بنابراین، مشکلات و نارسایی‌هایی که در تابع رفاه اجتماعی متعارف بر اساس لذت مادی پدید آمده است در این معیار پدید نمی‌آید، و با این معیار، امکان حداکثرسازی رفاه جامعه بدون ایجاد تراحم و کاهش مطلوبیت و لذت‌های دیگران فراهم می‌گردد.

در تربیت توحیدی، خداوند منافع فرد را با جمع پیوند زده و فرد برای رسیدن به نفع شخصی فردی به ضرر و زیان جامعه به شدت حساس است و آن را مورد توجه قرار می‌دهد. در این فضا، فرد از چنان روحیه اجتماعی برخوردار خواهد شد که رفاه و وسعت رزق را برای همه افراد جامعه آرزو می‌کند. بازگشت منافع جامعه به منافع فردی به حدی می‌رسد که فرد حاضر می‌شود جان خویش را به خطر بیندازد و خود را فدای مصالح جامعه کند (رجایی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۳۹).

چهارم. تحقق سعادت یا بهترین وضعیت رفاه اجتماعی در پرتو حاکمیت ارزش‌های اسلامی

در این دیدگاه، رفاه اجتماعی در اسلام معادل «سعادت» است و بر اساس آیات قرآن، تابع سعادت جایگزین تابع رفاه اجتماعی می‌شود. خوش‌بختی، رفاه و هدف انسان تحت عنوان «سعادت» تعریف و بررسی می‌شود (همان). کتب لغت «سعادت» را به معنای فراهم بودن و گسترش وسایل و زمینه‌های آسایش و بهره‌مندی؛ و لطف و یاری خداوند در دستیابی به خیر دانسته‌اند (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۰) علامه مصباح معتقد است:

سعادت و لذت به هم نزدیک و قریب‌الافق هستند و عمده تفاوت آن دو در این است که لذت در موارد لحظه‌ای و کوتاه‌مدت به کار می‌رود، ولی سعادت در مورد لذت‌های پایدار یا نسبتاً پایدار کاربرد دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۳۲).

از دیدگاه شهید مطهری، سعادت بستگی به مصلحت دارد و «مصلحت بودن» یک چیز یعنی: آن چیز با در نظر گرفتن همه جوانب و عواقب، فایده بیشتری داشته باشد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۵۳). با توجه به جای‌گزینی سعادت در تابع رفاه اسلامی و تعریف «سعادت» به «لذت مدام»، طبیعتاً «لذت پایدار» بهترین شاخصی است که می‌تواند میزان سعادت جامعه را نشان دهد. از سوی دیگر، عنصر «لذت پایدار» عامل تحقق و دستیابی به سعادت نیز هست. پیروی از لذت پایدار موجب می‌شود انسان با رعایت دقیق اهداف و اولویت‌های شرعی، به وظایف خویش عمل نموده، در راه رسیدن به لذت پایدار از ظلم و تبعیض و کوتاهی دوری کند، و عمل به وظایف و تحقق اهداف و شعایر اسلامی را وجهه همت خود قرار دهد. بنابراین، اگر مطلوبیت دوساخته معیار سنجش رفاه جامعه‌ای قرار گیرد، تحقق این معیار نشانگر تحقق بیشترین ارزش‌ها و حاکمیت گسترده ارزش‌ها نظیر کار و تلاش، عدالت، مبارزه با فقر و گسترش انفاق، و دوری از اسراف و ظلم است که به معنای تحقق کامل سعادت (رفاه) در جامعه است. بنابراین، معیار مطلوبیت دوساخته، در عمل محقق‌کننده رفاه جامعه اسلامی در شکل ارزشی و مطلوب آن است.

باز تعریف ورود «مطلوبیت دوساخته» در تابع رفاه اجتماعی

پیش از بررسی ادعاهای مطرح شده در خصوص استفاده از مطلوبیت دوساخته در تابع رفاه اجتماعی، باید تصویر روشنی از این دیدگاه ارائه دهیم. برای وضوح بیشتر این دیدگاه، تلاش می‌کنیم تا این دیدگاه را در قالب روابط ریاضی بازسازی کنیم: اگر تابع رفاه اجتماعی را تابعی از مطلوبیت دوساخته یا لذت پایدار بدانیم، متغیر اصلی، که میزان رفاه جامعه را اندازه‌گیری و اولویت‌بندی می‌کند، لذت پایدار خواهد بود. بنابراین:

$$W = F(U_p)$$

در رابطه بالا، W نشان‌دهنده رفاه و U_p نشان‌دهنده لذت پایدار است.

با توجه به اینکه منظور از لذت پایدار مجموع لذت‌های دنیا و آخرت با ترجیح و تقدیم لذت‌های اخروی بر دنیوی است، می‌توان نوشت:

$$W = F(U_D + U_A)$$

که در آن U_D نشان‌دهنده لذات دنیایی مطابق با شرع و هم‌راستا با لذات اخروی و U_A لذات اخروی است. از آن‌رو که بحث در تابع رفاه اجتماعی است، پس در واقع، رفاه جامعه تابعی است از لذت پایدار کل افراد جامعه:

$$W = F(U_{P1}, U_{P2}, U_{P3}, U_{P4}, \dots, U_{Pn})$$

و در نتیجه:

$$W = F\{(U_{D1} + U_{A1}), (U_{D2} + U_{A2}), (U_{D3} + U_{A3}), \dots, (U_{Dn} + U_{An})\}$$

هرچند این گروه شیوه محاسبه نهایی تابع را به‌صراحت ارائه نموده‌اند، اما از تبیین و توصیف‌های آنها برداشت می‌شود که تابع رفاه تابعی از مجموع لذت‌های پایدار افراد است. بنابراین:

$$W = \{(U_{D1} + U_{A1}) + (U_{D2} + U_{A2}) + (U_{D3} + U_{A3}) + \dots + (U_{Dn} + U_{An})\}$$

با این تصویر، به بررسی نارسایی‌های نظریه پرداخته می‌شود:

نارسی‌های ورود «مطلوبیت دوساخته» در تابع رفاه اجتماعی

هرچند طرفداران رویکرد «مطلوبیت دوساخته» دلایلی برای امکان استفاده از این متغیر در تابع رفاه اجتماعی ارائه داده‌اند، اما این رویکرد با دو اشکال عمده روبرو است: اشکال اول مبنایی است که ناظر به ناسازگاری این پیشنهاد با رویکرد ارزشی اسلام است. اشکال دوم جنبه محاسباتی دارد و بیانگر آن است که حتی اگر مطلوبیت دوساخته را به‌عنوان ملاک ارزش قبول کنیم، استفاده از آن برای سنجش تابع رفاه اجتماعی با مشکل مواجه است. در ادامه، مشکلات ورود مطلوبیت دوساخته در تابع رفاه اجتماعی را در قالب مشکلات مبنایی و محاسباتی ارائه می‌کنیم:

الف. مشکلات مبنایی رویکرد مطلوبیت دوساخته

استفاده از مطلوبیت دوساخته در تابع رفاه اجتماعی از جهت مبنایی اشکالاتی دارد. این مشکلات موجب می‌شود که اصل مبنای انتخاب مطلوبیت دوساخته به‌عنوان معیار سنجش رفاه اجتماعی با تردید مواجه شود:

۱. تمایز لذت در رویکرد فلسفی و رویکرد ارزشی

در مباحث فلاسفه مسلمان، بر این نکته تأکید شده است که تمایل انسان به لذت در ذات انسان ریشه دارد و برخاسته از کمال طلبی و حب ذاتی انسان به کمال خویش است. علامه مصباح «لذت» را لازمه و ملازم کمال انسان می‌داند. از نظر ایشان، وصول به هر مرحله از کمال و واجد شدن هر صفت وجودی، لذتی متناسب و هم‌سنگ با آن را به همراه دارد. از دیدگاه ایشان، حقیقت لذت، درک و دریافت مرتبه‌ای از وجود متناسب با نیازهای انسان است: اگر انسان واجد چیزی شود که با او ملایمت دارد از آن لذت می‌برد، و اگر چیزی را واجد شود که با وجود او ملایمت و مناسبت ندارد، از آن رنج می‌برد... پس لذت، همیشه در اثر پیدا شدن امری است که با وجود فرد سازش دارد. این امر لذت‌بخش، که «امری وجودی» است، «کمال» نامیده می‌شود. «کمال»: یعنی مرتبه‌ای از وجود که با این موجود سنخیت دارد و موجب بارورتر شدن وجود او می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۵۰)

ایشان سپس شرایط درک و وجدان یک لذت را چنین بیان می‌کند:

اولاً، قوه متناسب با درک آن چیز در انسان وجود داشته باشد.

ثانیاً، آن چیز را به‌عنوان مطلوب خود شناخته، و آن را سازگار با طبع خود بدانیم.

ثالثاً، شرایط فراهم آمدن آن درک نیز وجود داشته باشد و آن شیء در دسترس ما قرار گیرد (عدم موانع).

رابعاً، شیء مورد نظر در شعاع آگاهی و توجه ما قرار گرفته باشد (همان، ص ۱۵۶).

علامه مصباح لذت را تشکیکی و دارای مراتب گوناگون می‌داند. از دیدگاه ایشان اختلاف مراتب لذت به سه چیز بستگی دارد: ۱. شدت و ضعف نیروی ادراک؛ ۲. میزان مطلوبیت آن چیز؛ و ۳. میزان توجه انسان به آن شیء مطلوب.

از نظر این دیدگاه اصل وجود انگیزه لذت‌خواهی و گریز از درد در انسان برخاسته از حب ذات و کمال‌طلبی انسان بوده و مورد تأیید اسلام و روایات می‌باشد. در این دیدگاه، ملاک فعل اخلاقی کمال اختیاری یا رسیدن به لذت پایدار معرفی می‌گردد و از تلازم کمال و لذت و سعادت به‌عنوان ملاک فعل اخلاقی تعبیر گردیده است:

سعادت و کمال متلازمند. اگر انسان دارای چیزی شود که با او سنخیت دارد «کامل» شده است و از آن سنخیت لذت می‌برد و اگر لذت او دایمی هم باشد، پس او «سعادت‌مند» شده است. با این توضیح، می‌توان گفت: ملاک ارزش اخلاقی، سعادت، لذت و کمال است (همان، ص ۲۰۲).

از منظر مقابل، در رویکرد ارزشی اسلام، آنچه به‌عنوان هدف از اخلاق تعیین می‌گردد تحقق کمال اختیاری یا دستیابی به قرب الهی است. در این رویکرد، هرچند تحقق کمال اختیاری ملازم تحقق لذت باشد، اما انسان موحد در مسیر عبودیت و بندگی به دنبال تحقق رضایت و قرب الهی است و لذت و رسیدن به لذت به‌عنوان هدف و مقصد نهایی او مطمح نظر قرار نمی‌گیرد و تعیین نمی‌شود.

عبادت سه رکن دارد: «معبود»، «عابد» و «عمل عبادی». رکن اصیل از این ارکان سه‌گانه «معبود» است. عابد اگر، هم خود را دید و هم عبادت و هم معبود را، گرفتار «تثلیث» است و از توحید ناب، که مقام فناء محض است، بهره‌ای نبرده، و اگر عبادت و معبود را دید و خود را ندید، گرفتار «ثنویت» و دوگرایی است و به مرحله «فنا» نایل نیامده است؛ ولی اگر خود و عبادت خود را ندید و تنها معبود را مشاهده کرد، فانی و موحد ناب است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۲۳).

در جمع بین منظر اول و دوم، می‌توان گفت: از دیدگاه تحلیل فلسفی، هدف چیزی است که مورد توجه و تنبه قرار گرفته و انسان آن را انتخاب می‌کند. بنابراین، هرچند لذت در اثر کمال تحقق می‌یابد، اما آن چیزی را که اسلام به‌عنوان هدف انتخاب و مد نظر قرار می‌دهد قرب الهی و کمال است، نه لذت. علامه مصباح در تحلیل انگیزه‌های طولی و تعیین ارزش یک کار، معتقد است: انگیزه‌ای که اصالتاً مورد توجه و خواست نفس قرار می‌گیرد انگیزه اصلی و ارزش کار را تشکیل می‌دهد و سایر انگیزه‌ها ارزش غیر یی را تبعی پیدا می‌کنند: تعیین ارزش برای کار، آنجا که چند انگیزه طولی وجود داشته باشد تابع انگیزه اصلی است. به تعبیر دیگر، تابع آن چیزی است که اصالتاً مورد توجه نفس است.

امام خمینی^ع با اشاره به این مطلب، بیان می‌دارد:

حضرت پیغمبر اکرم^ص نمی‌خواست که ما فقط به چراگاه بهتری برسیم که خورد و خوراکش بیشتر از اینجا باشد و در همان جنبه‌ای که الاغ- مثلاً- از صورت جماع لذت می‌برد ما هم پایبند همان جنبه باشیم... زیرا منظور اصلی این است که مردمان به آن مقامی برسند که خود مبلغ قرآن به آن مقام رسیده است: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى». منظور او این بود و راه‌های این سعادت را هم بیان نمود (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۶۰).

بنابراین، هرچند لذت در انجام رفتار موثر است، ولی تعیین آن به‌عنوان معیار اخلاقی و نیت ارادی و هدف از فعل، با اشکال مواجه و در تقابل با رویکرد ارزشی اسلام است. در رویکرد اسلامی، معیار ارزش انتخاب‌ها، تأثیر آنها بر کمال انسان است که همان قرب الهی است.

۲. تفاوت انگیزه و ابزار کار با هدف و معیار سنجش

مطلوبیت به صورت طبیعی، به‌عنوان ابزار حرکت و رشد انسان یا به بیان دیگر، به‌عنوان انگیزه و محرک انسان قرار داده شده است، نه به‌عنوان هدف یا غایت نهایی او. بین ابزار بودن یا محرک بودن و هدف بودن تفاوت و تمایز وجود

دارد و یکی گرفتن و یکی دانستن این دو، نوعی مسامحه است. آیات و روایات از این عامل در جهت انگیزه‌بخشی به انسان برای انتخاب هدف برتر استفاده نموده‌اند، نه اینکه خود این عامل را هدف انسان قرار داده باشند.

هدف غایی مورد نظر فاعل از فعل اختیاری همان «مرتب‌ای از کمال» به اعتقاد فاعل است که او در نهایت، نیت وصول به آن را دارد و مطلوبیت آن برای فاعل، اصلی است. مطلوبیت هدف غایی، علت غایی فعل اختیاری است و می‌توان آن را «علت فاعلیت فاعل اختیاری» نامید. «علت غایی» به معنای مزبور، با غایت فعل، یعنی نتایج حاصل از آن متفاوت است، گرچه کمال حاصل از فعل یا برخی نتایج آن نیز از نتایج فعل است و در صورتی که مقصود فاعل باشد، مطلوبیت آن، علت غایی است. براین اساس، «هدف غایی» نامیدن برخی از غایات بیرونی فعل، مسامحه است؛ زیرا علت و منشأ فعل اختیاری انسان همواره کمال اختیاری خود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۷).

بدین‌روی، علامه مصباح از یک سو، بر تأثیر این انگیزه در تمام رفتارهای انسان تأکید کرده، و انگیزه تمام رفتارها را لذت می‌داند، به‌گونه‌ای که ایشان به نوعی، لذت‌گرا شناخته می‌شود:

می‌توان این اصل را پذیرفت که محرک اصلی انسان در همه فعالیت‌ها و رفتارهایش، تحصیل لذت و دوری از الم است. درباره انسان‌هایی که به بالاترین درجات کمال و انسانیت رسیده‌اند، یعنی کسانی مانند پیامبران و اولیای الهی، باز هم می‌توان گفت که عامل فعالیت آنان وصول به لذت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۱۴۲)

از سوی دیگر، تأکید دارد که لذت «انگیزه» و «نتیجه» فعل انسان است، نه هدف انسان:

حاصل کلام آنکه، لذت از یک حیث، عامل و انگیزه فعالیت و تلاش در زندگی هر انسانی است، و از حیثی دیگر، نتیجه و ثمره فعالیت و تلاش‌های روزمره است (همان، ص ۲۱۶).

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین تفاوت هدف با انگیزه و ابزار کار بیان می‌دارد:

انسان به طور طبیعی، به خوردن، خوابیدن و جنس مخالف گرایش دارد؛ ولی همه این امور ابزار کار است، نه هدف خلقت. انسان حکیم و فرزانه می‌داند که لذت بردن از غذا مزد کارگری و زحمت اوست و نه هدف؛ ولی فرد غیرعاقل چون به راز این گرایش تکوینی پی نبرده است، پیوسته به فکر تأمین لذت بیشتر است و پُر می‌خورد تا بیشتر لذت ببرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۴۵۸).

تفاوتی که میان ابزار کار با هدف مطرح شد، میان انگیزه فعل با معیار سنجش نیز وجود دارد و دلیلی وجود ندارد که لزوماً آنچه انگیزه کار است معیار دستیابی به هدف نیز قرار بگیرد. بنابراین، استدلال به اینکه انگیزه انسان در کارها لذت است، برای اینکه معیار سنجش رفاها وی نیز لذت باشد، تام نیست.

۳. ناسازگاری مبنا با اخلاص و عبودیت واقعی

از نگاه این گروه، اگر لذت تقرب و انس الهی نبود، حتی اولیای الهی و مخلصان انگیزه‌ای برای عبودیت و بندگی نداشتند. این گروه معتقدند: عامل محرک و اصلی در تمام انسان‌ها همان انگیزه لذت‌طلبی است. این مبنا با مبنای مخلصان و اخلاص واقعی نمی‌سازد که انسان، خود و لذت و عبادت خود را نبیند (همان، ج ۱، ص ۴۲۳).

روایات مرحله اخلاص را «نفی ما سوی الله» و ندیدن هیچ‌کس جز خدا دانسته‌اند، و اخلاص را «کمال توحید»

شمرده‌اند؛ چگونه کمال توحید با دیدن خود و تعقیب لذت و نفع خود قابل جمع است؟

امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: «و کمال توحیده الإخلاص له» (نهج البلاغه، خ ۱)، که منظور «إخلاص الوجود لله» است و سراسر هستی را خالصانه لله دانستن و غیر را راه ندادن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۴۰۶).

اخلاص از اسرار الهی است که جز در قلب حبیب خدا نمی‌گنجد. خداوند این سر را به‌عنوان ودیعه در قلب محبوب خود می‌گذارد. ممکن است کسی محب خدا باشد، اما محبوب او نباشد؛ و چون به مقام محبوبیت نرسیده، امین و حافظ آن سر نیست. از این رو، به مرحله اخلاص راه نمی‌یابد (همان، ج ۷، ص ۲۶۵).

ب. مشکلات محاسباتی مطلوبیت دوساحتی در تابع رفاه اجتماعی

معیار مطلوبیت دوساحتی برای اینکه بتواند بهترین وضعیت رفاهی جامعه را نشان داده، انتخاب کند دارای نارسایی‌ها و اشکالات محاسباتی است. این اشکالات عبارتند از:

۱. نبود امکان محاسبه و اولویت‌بندی میزان لذت پایدار

لذت امری است ذهنی که امکان اندازه‌گیری و سنجش آن وجود ندارد. این اشکال امری است مقبول تمام اندیشمندان که موجب رویگردانی از رویکرد مطلوبیت در خوانش‌های جدید رفاه و بناگذاری رفاه بر معیارهای عینی در میان اقتصاددانان جدید گردیده است. این اشکال، حتی بر رویکرد مطلوبیت تربیتی نیز وارد است و در اشکالات وارد شده بر مطلوبیت تربیتی اثبات گردیده که این رویکرد نیز مستلزم شمارش و اندازه‌گیری لذت یا مطلوبیت باشد (کاتوزیان، ۱۳۷۵، ص ۲۱۸). لذت پایدار هرچند مصداق لذت را تغییر می‌دهد، اما حقیقت لذت را تغییر نمی‌دهد و نمی‌تواند روش و معیاری برای سنجش میزان لذت معرفی نماید. با گسترش مصداق لذت به لذات اخروی، این اشکال عمیق‌تر می‌گردد؛ زیرا اندازه‌گیری و سنجش و مقایسه لذات اخروی پیچیده‌تر و سخت‌تر است و حتی با پذیرش رویکرد تربیتی، اولویت‌بندی میان لذت‌های پایدار، سخت‌تر و مشکل‌تر از لذات مادی و دنیوی است.

۲. نبود امکان محاسبه رفاه بر اساس معیار «مطلوبیت دوساحتی»

تابع فوق در نشان دادن رفاه اجتماعی، می‌تواند دچار انحراف و خطای زیاد گردد؛ زیرا در سنجش رفاه بر اساس سرجمع لذات دنیا و آخرت، وزن و نقش لذات دنیایی و نسبت میان لذت دنیایی و اخروی در تابع تعریف نشده است. بنابراین، فرض صورتی که افراد جامعه سرجمع لذات خود را بیشینه کرده باشند، اما رفاه اقتصادی (سرجمع لذات دنیایی) پایین باشد، فرض محال و دور از انتظاری نیست. در تابع فوق، فرض اینکه تمام افراد U_D را صفر یا در حد ثابت یا حتی حداقل نگه دارند و در مقابل، U_A را به حد اکثر برسانند قابل تصور است. برای مثال، با فرض ثابت U_D و حداکثرسازی U_A داریم:

$$W = \{(U_{D1} + \max U_{A1}) + (U_{D2} + \max U_{A2}) + \dots + (U_{Dn} + \max U_{An})\}$$

بنابراین، تابع فوق افزایش و حتی حداکثرسازی رفاه را نشان می‌دهد، درحالی‌که ذره‌ای بر لذات دنیایی افراد، که نشان‌دهنده رفاه مادی افراد و هدف از تابع رفاه اجتماعی باشد افزوده نشده است. البته این بدان معنا نیست که بین بیشینه‌سازی لذات اخروی و رفاه مادی تقابل وجود دارد؛ اما اثبات تلازم و همراهی همیشگی نیز سخت است؛ لزوماً حداکثرسازی لذات (چه به معنای متعارف و چه به معنای دوساحتی) مترادف و متلازم با رفاه نیست. اگر بیشتر افراد

جامعه وضعیت همراه با قناعت و سادگی و زاهدانه را انتخاب کرده باشند، طبق معیار فوق، بیشینه‌سازی محقق شده در حالی که در خارج رفاه اقتصادی محقق نشده است. در مقایسه با فرض فوق، وضعیت دومی را می‌توان در نظر گرفت که افراد جامعه بدون ارتکاب ممنوعات شرعی، به حداقل لذات اخروی بسنده کرده و بیشتر به لذات حلال و مشروع دنیایی پرداخته‌اند؛ یعنی U_A را ثابت نگه داشته‌اند و در مقابل U_D را حداکثر ساخته‌اند:

$$W = \{(\max U_{D1} + U_{A1}) + (\max U_{D2} + U_{A2}) + \dots + (\max U_{Dn} + U_{An})\}$$

با توجه به اینکه لذات دنیوی با همه حداکثر سازی، در مقابل لذات اخروی ناچیز و اندک هستند، سرجمع لذت‌ها نسبت به حالت اول، بیشینه نشده است؛ یعنی مقایسه دو معادله نشان می‌دهد که در حالت اول، افزایش رفاه داشته‌ایم، درحالی که - در واقع - در حالت دوم افزایش رفاه وجود داشته است.

۳. تحقق نیافتن عدالت بر اساس معیار «مطلوبیت دوساخته»

یکی از مهم‌ترین اهداف و محورهای اقتصاد اسلامی «عدالت» است، به گونه‌ای که هر ایده و نظریه‌ای که در چارچوب اقتصاد اسلامی طرح و ارائه می‌گردد، باید عدالت را مد نظر قرار دهد. اما این موضوع که چگونه معیار بیشینه‌سازی لذت‌های دنیا و آخرت می‌تواند عدالت اجتماعی را در جامعه و تابع رفاه تأمین کند، شفاف نیست. بر فرض که درون جامعه، عده اندکی توانسته باشند لذات اخروی خود را به بی‌نهایت برسانند، به گونه‌ای که هر تغییر در این وضعیت، موجب کاهش سرجمع لذت‌های جامعه شود، آیا چنین وضعیتی نشان‌دهنده تحقق عدالت در جامعه است؟ در تابع رفاه معرفی شده، کافی است یکی از U_A ها بی‌نهایت باشد؛ مثلاً، بر اساس احادیثی که یک ضربه حضرت علی علیه السلام در روز خندق، افضل از تمام اعمال امت است (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۸) در چنین فرضی، سرجمع لذات جامعه حداکثر شده، درحالی که ممکن است تمام U_D ها صفر یا حداقل باشد و در نتیجه، در جامعه به شدت بی‌عدالتی و تفاوت طبقاتی وجود داشته باشد.

در یک جامعه دو نفره، فرض کنید:

$$W = \{(U_{D1} + U_{A1}) + (U_{D2} + U_{A2})\}$$

در چنین حالتی، اگر U_{D1} را حداقل، و در مقابل، U_{A1} را حداکثر کنیم و برای فرد دوم U_{D2} را حداکثر و در مقابل، U_{A2} را ثابت یا حداقل نماییم:

$$W = \{(\min U_{D1} + \max U_{A1}) + (\max U_{D2} + U_{A2})\}$$

مطلوبیت هر دو حداکثر، و در نتیجه، تابع حداکثر گردیده، درحالی که عدالت اقتصادی محقق نشده است. حتی می‌توان ادعا کرد مطلوبیت دوساخته ابزار توجیه بی‌عدالتی است؛ زیرا ممکن است عده‌ای با ترویج زهد و کسب لذات اخروی، جامعه را از رفاه و بهره‌مندی‌های دنیایی دور نگه دارند و با وعده به جزا و پاداش اخروی، رضایت و قناعت دنیوی را ترویج و ثروت مادی جامعه را به نفع خود استثمار کنند.

۴. ابهام در شیوه و میزان توزیع هر یک از لذات میان افراد جامعه

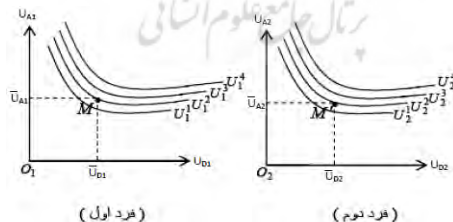
هر یک از لذات مادی و اخروی به چه نسبت و به چه میزان باید میان افراد جامعه توزیع و پخش شوند؟ آیا حاکمان جامعه باید تمام همت خود را بر افزایش حداکثری مطلوبیت اخروی افراد جامعه بگذارند، یا حداکثرسازی لذات دنیوی مشروع و لازم جامعه؟ در تقابل میان معنویت و عدالت اقتصادی، کدام اولویت و ترجیح دارد؟ اگر حاکم جامعه با محدودیت بودجه روبرو باشد، و میان کار فرهنگی و اخلاقی، که منجر به افزایش لذات اخروی جامعه می‌شود، با کار اقتصادی و توزیع ثانویه عادلانه، که منجر به افزایش لذات دنیوی جامعه می‌شود، تراحم وجود داشته باشد، حاکم باید کدام را انتخاب کند و در اولویت قرار دهد؟ حتی در توزیع میان دو تن، میزان حداکثرسازی لذات دنیوی و اخروی هر کدام به چه میزان و چه نسبتی باید انجام شود؟

ورود لذت‌های اخروی در معادله، معیار گزینش و انتخاب بین لذت‌ها را بسیار مبهم و پیچیده می‌کند. از آن رو که هر یک از لذات اخروی در مقایسه با لذات دنیوی ارزش و لذت بیشتری دارد، انسان تا چه حد باید به لذت‌های دنیایی بپردازد و تا چه حد به لذات اخروی؟ در موارد ایثار و انفاق و امور خیرخواهانه، انتخاب بین لذت بیشتر دنیایی - که حق شرعی فرد است - و لذت اخروی مطرح است که تعیین معیار انتخاب سخت و مبهم است.

اگر لذایذ اخروی را در این محاسبه در نظر بگیریم، در آن صورت، می‌توان گفت که دست شستن از همه لذایذ دنیوی و حتی بزرگ‌ترین لذت دنیوی، که پایه و مبنای همه لذایذ است، یعنی لذت حیات، به منظور دستیابی به لذایذ اخروی، کاری پسندیده و اخلاقاً ارزشمند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۶)

توضیح آنکه چون مبنای توابع رفاه در منحنی‌های بی‌تفاوتی افراد و مبادله میان مطلوبیت‌های افراد بر اساس جعبه «جورث» است، در بحث انتخاب افراد و تعریف منحنی‌های بی‌تفاوتی، ترسیم و انتخاب نقطه بهینه مبادله بین دنیا و آخرت یک فرد، بسیار پیچیده و مشکل است. اینکه فرد چگونه بین لذت‌های دنیا و آخرت خود مبادله می‌کند (چند واحد لذت دنیا را با چند واحد لذت آخرت مبادله می‌کند؟) اولین ابهام در ترسیم تابع رفاه بر اساس مطلوبیت دوساخته است.

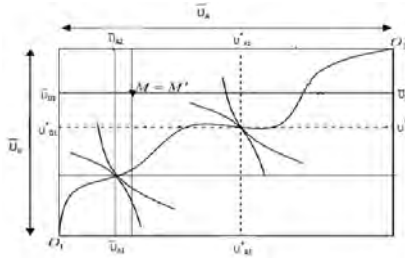
شکل ۱. منحنی بی‌تفاوتی افراد با فرض انتخاب بین مطلوبیت‌های دنیا و آخرت



(U_D یعنی مطلوبیت دنیا و U_A یعنی مطلوبیت آخرتی)

در تعیین وضعیت بهینه در قالب جعبه «جورث» نیز اینکه سیاست‌گذاران کدام حالت را به‌عنوان نقطه بهینه تشخیص داده و چه ترکیبی از لذات دنیا و آخرت را برای هر یک از افراد جامعه نقطه بهینه بدانند، مشکل و ابهام دوم خواهد بود؛ به‌ویژه با توجه به اینکه همگی قبول دارند تمام نقاط روی منحنی قرارداد نقاط بهینه است.

شکل ۲. جبهه اجورث و فرض نحوه انتخاب و تخصیص مطلوبیت های دنیا و آخرت میان دو فرد در جامعه



۵. ناسازگاری و ناهمگونی میان دو نوع لذت و در نتیجه نبود امکان جمع آنها

اگر لذات مادی وارد معیار شود مهم‌ترین اشکالی که بر نظریه وارد است نبود امکان جمع بین دو نوع لذت است؛ زیرا کیفیت و کمیت لذت‌های دنیایی محدود و محصور است، اما کیفیت و کمیت لذت‌های بهشتی نامحدود و نامحصور و غیرقابل درک. چگونه و با چه معیاری می‌توان این دو نوع لذت را با هم جمع و سرجمع آنها را محاسبه کرد؟ به بیان دقیق‌تر، اگر بپذیریم در یک طرف معادله، بی‌نهایت یا لذتی غیرقابل شمارش وجود دارد، وارد ساختن هر عددی در معادله نامفهوم و مبهم است و محاسبه معادله را مبهم می‌سازد.

$$W = \{(U_{D1} + U_{A1}) + (U_{D2} + U_{A2}) + (U_{D3} + U_{A3}) + \dots + (U_{Dn} + U_{An})\}$$

در معادله فوق، کافی است در یکی از مقادیر، مقدار بی‌نهایت ثبت شود؛ مثلاً $U_{A1} = \infty$. ورود هر عددی در سایر کمیت‌ها و مؤلفه‌های معادله فوق، نامفهوم و بی‌اثر خواهد بود. این در حالی است که در تمام مؤلفه‌ها، مقدار U_{A} بی‌نهایت است:

$$W = \{(U_{D1} + \infty) + (U_{D2} + \infty) + (U_{D3} + U_{A3}) + \dots + (U_{Dn} + \infty)\}$$

امکان جمع هیچ‌یک از U_{D} ها با بی‌نهایت وجود ندارد و این بدان معناست که نه تنها رفاه هر فرد قابل محاسبه نیست، بلکه رفاه جامعه قابل محاسبه نیست.

آنچه گفته شده، اگر عدد نمازگزاران در جماعت از ده نفر تجاوز کند، ثواب آن به اندازه‌ای است که اگر همه فرشتگان بخواهند آن را بنویسند نمی‌توانند، برای بیان این حقیقت است که هیچ درجه‌ای از درجات بهشت با معیارهای مادی و دنیایی قابل ارزیابی نیست. در جانب عذاب نیز مطلب چنین است. از این رو، خدای سبحان از باب تشبیه و تمثیل می‌فرماید: اگر همه آنچه در زمین است از آنان باشد و مانند آن نیز به آن ضمیمه گردد و کافران بخواهند آن را برای رهایی خود بدهند، نمی‌توانند از عذاب قیامت رهایی یابند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۲۲۲).

حتی اندیشمندان غربی، که لذت‌های غیرمادی را پذیرفته و خواسته‌اند آن را وارد معادله کنند، به این مشکل پی برده و اشاره کرده‌اند که وارد ساختن لذات غیرمادی در معادله، مشکل‌تر و غیرممکن است:

اگر قرار باشد اندیشه مطلوبیت‌گرایی را با توسعه در معنا و ورود ارزش‌ها و لذت‌های عالی بازسازی کنیم، مشکل می‌توان مطلوبیت را چنان صورت‌بندی کرد که بتواند پاسخ‌های قاطعی به ما بدهد. برای این کار، ما باید انواع مختلف لذت را صورت‌بندی کنیم و شمارگان و ماهیت لذت‌های پست‌تر و عالی‌تر را از هم تفکیک کنیم و تعریفی از نحوه اندازه‌گیری هر کدام به دست دهیم. اما وقتی که

چنین کردیم، سردرگم می‌شویم. آیا باید صرفاً لذت‌های عالی را بیشینه کنیم؟ یا لذت‌های پست را؟ یا مخلوطی از هر دو را؟ به بیان دیگر، توسعه در معنای «مطلوبیت» نه تنها مشکل مطلوبیت را حل نمی‌کند، بلکه مشکل را دو چندان می‌کند؛ چون به کمیت و شمارش در آوردن مطلوبیت‌های عالی سخت‌تر از لذت‌های مادی و دنیایی است (موسوی ثمرین، ۱۳۹۲، ص ۲۶).

۶. ابهام در مقصود از لذت‌های دنیوی

اینکه مقصود از «لذت‌های دنیایی» در این معیار چیست، مبهم بوده و باید تصریح و تبیین گردد. سه احتمال برای «لذت دنیایی» در معادله مزبور وجود دارد:

احتمال اول. فقط لذت‌های مادی، که صرفاً با نیت و قصد لذت دنیایی کسب می‌شود (لذت‌های حلال و مشروعی که با نیت دنیایی صرف تأمین می‌شود) به بیان دیگر، در معادله، مقدار مطلوبیت دنیایی که از یک موضوع به دست می‌آید، محاسبه می‌شود.

احتمال دوم. فقط لذت‌هایی که با نیت کسب پاداش اخروی دنبال می‌شوند. به بیان دیگر، مقدار لذت اخروی که فرد از یک کار کسب می‌کند و به دنبال آن است در معادله محاسبه می‌شود.

احتمال سوم. لذت‌هایی که فرد در عین کسب لذت مادی، به دنبال کسب لذت اخروی و رضایت الهی نیز هست. به بیان دیگر، مجموع هر دو مقدار، یعنی هم لذت دنیایی و هم لذت اخروی که فرد به دست می‌آورد، محاسبه و در معادله وارد می‌شود.

احتمال اول با مقصود و تبیین ارائه‌کنندگان نظریه نمی‌سازد؛ زیرا آنها بر اساس معیار «خیر و ابقی» در تمام موارد، لذات اخروی را اصل و معیار می‌دانند. علاوه بر آن، اشکالات وارد شده بر مطلوبیت‌گرایی متعارف در اینجا نیز حاکم است.

اگر احتمال دوم مد نظر باشد اولاً، باید عنوان و معیار را «حداکثرسازی لذت‌های اخروی» بیان نمایند و استفاده از عنوان «سرجمع لذت‌های دنیا و آخرت» به عنوان معیار، مسامحه در تعبیر است. ثانیاً، در این گونه موارد، آیا اصلاً میزان لذت دنیایی کسب شده از فعل در معادله وارد و محاسبه نمی‌شود؟ ثالثاً، تابع فوق رفاه اخروی انسان را نشان می‌دهد، نه رفاه دنیوی و مادی او را.

اگر احتمال سوم مد نظر باشد اصلی‌ترین اشکال این است که نظریه فوق بازگشت به نظریه دوم دارد و در واقع، از آن‌رو که در تمام موارد، معیار «خیر و ابقی» را حاکم می‌دانند، تمام تبیین‌ها بر اساس لذات اخروی انجام می‌پذیرد. بنابراین، اصلی‌ترین اشکال بر این نظریه آن است که تابع فوق، رفاه اخروی را نشان می‌دهد، نه رفاه دنیایی را. از سوی دیگر، تابع فوق تابع رفاه شارع است، نه تابع رفاه جامعه یا شخص؛ زیرا در تمام انتخاب‌ها و گزینش‌ها، خواست و راهنمایی شارع معیار است و انسان بر اساس ترجیحات شرع، دست به انتخاب می‌زند. پس تابع فوق نشان‌دهنده حداکثرسازی لذت شارع است نه جامعه.

بهره‌مندی به‌مثابه متغیر قابل تعریف در تابع رفاه اجتماعی

هرچند نقد ورود مطلوبیت دوساحتی در تابع رفاه اجتماعی، به تجزیه و تحلیل مباحث اقتصاد رفاه اسلامی کمک می‌کند، ولی تکمیل این بحث نیازمند ارائه جای‌گزینی برای مطلوبیت در تابع رفاه اجتماعی است. با بررسی منابع دینی، می‌توان دریافت که

در آیات و روایات، بهره‌مندی افراد از کالاها و خدمات حلال به‌عنوان معیاری برای رفاه اجتماعی قابل معرفی است. معرفی بهره‌مندی به‌عنوان متغیر تابع رفاه اجتماعی با رویکرد اسلامی، مبتنی بر توجه به تفکیک بین رفاه دنیوی و اخروی، تفکیک بین رفاه و احساس رفاه، تفکیک بین عوامل و متغیرهای رفاه و احساس رفاه و ارائه متغیر یا شاخص عینی برای سنجش رفاه دنیایی است. در این میان، نکته اخیر حایز اهمیت است. بر اساس این نکته، برای سنجش و رتبه‌بندی موقعیت‌های رفاهی جامعه (با توجه به تعریف «رفاه» در ابتدای مقاله) بهتر است امور عینی مطرح‌نظر قرار گیرد. خطوط کلی، که در ترسیم چنین شاخصی می‌توان مطرح کرد، عبارت است از:

الف. توجه به نیازهای حقیقی و طبیعی افراد

آنچه در روایات به‌عنوان «شاخص‌های سعادت» مطرح شده، عمدتاً ناظر بر نیازهای ضروری و طبیعی افراد مانند مسکن، مرکب، همسر، تغذیه و غذای مناسب، کار مناسب و شایسته است. این امر حاکی از آن است که اهل بیت علیهم‌السلام به مصداق‌های عینی و ملموس برای سعادت و رفاه توجه داشته‌اند.

ب. توجه به شأن و استحقاق افراد

یکی از مهم‌ترین معیارهای سنجش میزان رفاه افراد، توجه به استحقاق و شأن افراد است؛ یعنی مسلماً اسلام تساوی در بهره‌مندی را نپذیرفته و حداقل بر اساس معیار شأن و استحقاق افراد، رفاه و سطح بهره‌مندی هر فرد را تعیین می‌کند.

ج. توجه به حد کفاف و حد اسراف

آنچه محدوده کلی بهره‌مندی را در اسلام مشخص می‌کند، بهره‌مندی بین دو مرز کفاف و اسراف است. بنابراین، بهترین وضعیت رفاهی جامعه از دیدگاه اسلام، وضعیتی است که بهره‌مندی‌های کل جامعه در فاصله بین این دو مرز و با توجه به استحقاق و شأن افراد تعریف گردیده باشد.

بنابراین، پیشنهاد نهایی مقاله، ارائه شاخصی عینی که میزان بهره‌مندی واقعی افراد مطابق با نیاز و استحقاق در محدوده کفاف و اسراف باشد برای متغیر توضیحی تابع رفاه اجتماعی است که بررسی و ارائه مصداق چنین شاخصی پژوهشی مستقل و تلاشی ممتاز طلب می‌کند.

نتیجه‌گیری

یکی از رویکردهای غالب در توابع رفاه اجتماعی، استفاده از متغیر «مطلوبیت» به‌عنوان یک متغیر توضیحی و سنجشی است. در همین زمینه، این پیشنهاد مطرح شده که در تابع رفاه اجتماعی در رویکرد اسلامی، از متغیر «مطلوبیت دو ساحتی» یا «لذت دنیا و آخرت» استفاده شود.

در این مقاله، با استفاده از روش «تحلیلی»، امکان استفاده از مطلوبیت دوساحتی به‌عنوان متغیر توضیحی در تابع رفاه اجتماعی با رویکرد اسلامی بررسی شد. بر اساس یافته‌های پژوهش، هرچند مطلوبیت دوساحتی و اصل انگیزه بیشینه‌سازی لذت‌های دنیا و آخرت از سوی منابع دینی تأکید شده و یکی از انگیزه‌های محرک در مسلمانان

است، اما انتخاب این اصل به‌عنوان متغیر توضیحی در تابع رفاه اجتماعی، با اشکالات و نارسایی‌هایی مواجه است. نارسایی‌های ورود تابع مطلوبیت دوساخته در تابع رفاه اجتماعی را می‌توان در دو دسته نارسایی‌های مبنایی و محاسباتی جای داد. مشکلات مبنایی این دیدگاه شامل موضوعاتی همچون توجه نکردن به تمایز لذت به‌عنوان انگیزه و معیار ارزش اخلاقی و ناسازگاری آن با ارزش‌هایی همچون اخلاص است. ورود مطلوبیت دوساخته مشکلات محاسباتی متعددی نیز برای تابع رفاه اجتماعی در پی دارد؛ زیرا مطلوبیت‌ها و لذت‌های اخروی و حتی دنیوی قابل محاسبه و جمع‌زدن نیست. از این‌رو، مطلوبیت دوساخته معیار و مولفه کارآمد و جامعی به‌عنوان متغیر اصلی تابع رفاه اجتماعی نیست و نمی‌توان تابع رفاه اجتماعی را بر اساس معیار مطلوبیت دوساخته طراحی نمود.

این مقاله با استفاده از منابع اسلامی، بهره‌مندی حلال از کالاها و خدمات را به‌عنوان متغیر تابع رفاه اجتماعی تعریف کرد. در روایات معصومان علیهم‌السلام تأمین نیازهای ضروری و طبیعی افراد، مانند مسکن، مرکب، همسر، غذای مناسب و کار مناسب و شایسته از جمله شاخص‌های سعادت افراد معرفی شده است. این امر حاکی از توجه به مصداق‌های عینی و ملموس برای سعادت و رفاه و نه امور ذهنی، همچون لذت در شاخص‌بندی رفاه اجتماعی است. بر این اساس، می‌توان از بهره‌مندی افراد از کالاها و خدمات ضروری حلال به‌عنوان متغیر توضیحی در تابع رفاه اجتماعی با رویکرد اسلامی دفاع کرد. البته بسط این اندیشه نیازمند تحقیقات تکمیلی است.



منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ق، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
 آرمان مهر، محمدرضا، ۱۳۹۰، *رانز و حکیمی*، قم، دلیل ما.
 باقری، علی، ۱۳۷۷، «معیارهای توزیع درآمد و عدالت»، *نامه مفید*، ش ۱۳، ص ۳۲-۴۳.
 برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، قم، دار الکتب السلامیه.
 جابری، علی، ۱۳۹۱، «مطلوبیت‌گرایی الهیاتی بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبانی اسلامی»، *معرفت اقتصاد اسلامی*، ش ۶ ص ۱۴۵-۱۶۷.
 جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، *مباحثی در اقتصاد خرد نگرش اسلامی*، تهران، موسسه تحقیقات اقتصادی دانشگاه تربیت مدرس.
 جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ سوم، قم، اسراء.
 چارلز، موریس و فیلیس اون آر، ۱۳۸۹، *تحلیل اقتصادی: نظریه و کاربرد*، ترجمه حسن سبحانی، تهران، دانشگاه تهران.
 حسینی، سیدرضا، ۱۳۸۲، «مفروضات نظریه رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۹، ص ۲۷-۵۰.
 دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *اُرشاد القلوب إلى الصواب*، چ اول، قم، الشریف الرضی.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالشامیه.
 رجایی، سیدمحمد کاظم، ۱۳۹۴، *اقتصاد خرد با نگاهی به مباحث اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀
 —، ۱۳۸۹، «تقاضای سازگار با مبانی و ارزش‌های اسلامی»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۴۰، ص ۲۹-۵۶.
 زاهدی‌وفا، محمدهادی، ۱۳۹۵، «نقد ابتدای اقتصاد اسلامی بر مطلوبیت‌گرایی دوساخته؛ درآمدی بر تکلیف‌گرایی دینی»، *مطالعات اقتصاد اسلامی*، ش ۱۷، ص ۵۹-۸۴.
 عزتی، مرتضی، ۱۳۸۲، «اثر ایمان مذهبی بر رفتار مصرف‌کننده»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۱۱، ص ۱۱-۳۴.
 عسکری، مهدی و مجید عنان‌پور، ۱۳۹۲، «مطلوبیت‌گرایی در رفتار تولیدکننده بر اساس نظریه اقتصاد اسلامی»، *اقتصاد و بانکداری اسلامی*، ش ۲، ص ۱۰۳-۱۳۵.
 کاتوزیان، محمدعلی، ۱۳۷۵، *ایدئولوژی و روش در اقتصاد*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
 کرمی، محمدحسین، ۱۳۹۳، «فردگرایی به مثابه مطلوبیت‌های افراد در تابع رفاه اجتماعی از منظر اسلام و لیبرالیسم»، *جستارهای اقتصادی ایران*، ش ۲۱، ص ۱۶۱-۱۸۱.
 —، ۱۳۹۴، *توابع رفاه اجتماعی، تبیین دیدگاه‌ها و بررسی مبانی آنها با نگرش اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 مصباح یزدی، مجتبی، ۱۳۹۲، *بنیاد اخلاق*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۴ (الف)، *اخلاق در قرآن*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀
 —، ۱۳۹۴ (ب)، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀
 —، ۱۳۹۴ (ج)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀
 مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
 موسوی ثمرین، سیدسعید، ۱۳۹۲، «سیر تطور نظریه مصرف در اقتصاد و برخی مسائل آن»، *جستارهای مبین*، (نشریه الکترونیکی مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین)، سال نخست، جستار شماره ۲۳، نشانی دسترسی اینترنتی:
<http://jostar.mrsi.ir/Vol.1/jostar23.pdf>
 موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، عبدالغنی اردبیلی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ❀
 میرمعزی، سیدحسین، ۱۳۸۴، «الگوی مصرف کلان در جامعه اسلامی»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۲۰، ص ۳۳-۵۶.
 نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البت. ❀
 Hallaq, said, 1994, "A Note on the Existence of an Islamic Social Welfare Fuction", *Humanomics*, Vol. 10, P. 50-57.