

سودگروی اخلاقی در آینه قرآن و عقل

امیر حسین پاشایی^۱، هادی صادقی^۲

چکیده

سودگروی که با نام‌های دیگری همچون فایده‌گرایی، مکتب اصالت فایده و همه‌گروی نیز شناخته می‌شود، یکی از رایج‌ترین نظریات هنجاری در فلسفه اخلاق است که با محور قرار دادن اصل سود، افعال را بر اساس نتایجی که برای بیشترین افراد به‌دنبال دارد، ارزش‌گذاری می‌کند. این نظریه از زمان ارائه نظام‌مندش توسط «جرمی بنتام» تاکنون، تقریرات، تعدیل‌ها، نقدها، مخالفان و موافقان فراوانی را به خود اختصاص داده است که بیشتر آنها در سنت فلسفی غرب و با نگاهی کلان و اجتماعی شکل گرفته است. ما در این تحقیق بر آن شدیم که این نظریه اخلاقی را در بعد رفتار فردی از منظر قرآن و عقل بررسی کنیم. در این راستا پس از تقریر و تبیینی جامع، مهم‌ترین اشکالات سودگروی مطرح شده و در آینه آموزه‌های قرآنی سنجیده می‌شود. نتیجه آنکه اشکالات این نظریه با توجه به آیات قرآن، مانع از آن است که آن را نظریه معیار قرآنی در اخلاق فردی یا اخلاق خرد محسوب کنیم.

واژگان کلیدی: سودگرایی اخلاقی، فایده‌گرایی، اصل سود، قرآن، عقل.

۱. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث

pashaei61@gmail.com

sadeqi.hadi@gmail.com

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث

مقدمه

سودگروی از مهم‌ترین نظریات فلسفه اخلاق در حوزه اخلاق هنجاری قلمداد می‌شود. اگرچه اصول و محورهای مهم این نظریه - که اجمالاً در پی بیشینه‌سازی خیر برای بیشترین افراد است - در آراء متفکران قبلی، خصوصاً در سنت فلسفی انگلستان مشهود است، اما تا پیش از «جرمی بنتام»^۱ (۱۷۴۸-۱۸۳۲م) به شکلی سازمان‌یافته بیان نشده بود. این نظریه به شکلی منسجم و ساخت‌وار در قرن نوزدهم در بریتانیا توسط جرمی بنتام عنوان شد. سپس «جان استوارت میل»^۲ (۱۸۰۶-۱۸۷۳م) - شاگرد وی - و «هنری سیدویک»^۳ (۱۸۳۸-۱۹۰۰م) به دفاع و اصلاح از فایده‌گرایی پرداختند. سپس متفکر نامی، چون «جورج ادوارد مور»^۴ (۱۸۷۳-۱۹۵۸م) با پرداختن به این نظریه، از لذت‌گرایی میل انتقاد و تقریری «آرمانی» از «خوب» ارائه نمود و در اواخر قرن بیستم، «ریچارد مروین هیر»^۵ (۱۹۱۹-۲۰۰۲م) یکی از مهم‌ترین نسخه‌های اخیر سودگروی را تدوین کرد (Chappell & Crisp, 1998, p. 8788).

شایان توجه است که سودگروان اغلب در حوزه ارزش و فرااخلاق، لذت^۶ را مصداق سود^۷ غایی و حداکثرسانی آن را هدف فعل اخلاقی می‌دانند. ریشه‌های چنین نظری را می‌توان در یونان باستان در آراء سقراط (۴۷۰/۴۶۹-۳۹۹ ق.م)، افلاطون^۸ (۴۲۷/۴۲۸-۳۴۷/۳۴۸ ق.م) و ارسطو^{۱۰} (۳۲۴-۳۸۲ ق.م) مشاهده کرد.

1. Jeremy Bentham.
2. John Stuart Mill.
3. Henry Sidgwick.
4. Georg Edward Moore.
5. Richard Mervyn Hare.
6. Pleasure.
7. Utility.

۸. رک: افلاطون، ۱۳۵۷، ص ۹۸-۹۹؛ ۱۱۷-۱۲۸؛ ۱۷۳۳-۱۷۵۵ و ۳۲۵-۳۳۶

۹. رک: افلاطون، ۱۳۵۷، ص ۱۲۲۹-۱۲۴۸.

۱۰. ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۸۹؛ ۳۶۷-۴۰۴.

اکثر قریب به اتفاق نقد و بررسی‌های مرتبط با این نظریه در سنت غربی صورت گرفته است. از همین رو برای رشد و غنای اخلاق و پایه‌های فلسفی آن باید با نگاهی اسلامی، به‌ویژه قرآنی به تحلیل و ارزیابی آن پرداخت. به همین منظور تلاش می‌کنیم در این تحقیق، سودگروی اخلاقی را با الهام گرفتن از قرآن کریم، اما با روشی فلسفی بررسی کنیم.

نکته شایان ذکر در تبیین مسأله این است که سودگروی اخلاقی به‌طور ویژه قابلیت این را دارد که از دو منظر به آن پرداخته شود؛ یکی منظر فردی یا «اخلاق خرد» و دیگری منظر اجتماعی یا «اخلاق کلان». در منظر اول - که به حوزه اخلاق فردی مرتبط است - سودگروی در پی معیاری برای رفتار تک‌تک افراد جامعه می‌باشد و توصیه‌هایش متوجه افراد بوده و استدلال‌ها و انتقادهای مربوط نیز با توجه به همان رویکرد طرح می‌شوند. اما در منظر اجتماعی، از سودگروی به‌منظور ارائه پایه‌ای اخلاقی برای فلسفه سیاسی و برپایی دولت یا حکومت مطلوب استفاده می‌شود و به‌عنوان نظریه‌ای معیار برای عملکرد دولت و حکومت به حساب می‌آید.

در این مقاله سودگروی از منظر فردی بررسی می‌شود و باید توجه داشت که ممکن است آنچه در بخش‌های مختلف پژوهش ذکر می‌شود، از منظر اخلاق اجتماعی یا کلان صادق نباشد؛ زیرا بنتام، هیوم، آدام اسمیت و عده دیگری از خالقان عصر جدید، متأثر از «برنارد ماندویل» (۱۶۷۰م-۱۷۳۳م)^۱، نویسنده کتاب افسانه زنبورها هستند. محور اصلی سخنان ماندویل در آن کتاب، غوغای عجیبی برانگیخت و آن این بود که در جامعه‌ای براساس کندوی زنبورها، دو دسته آدمیان زندگی می‌کنند. یک دسته کارگران زحمتکش، حق‌شناس، شریف و مولد و دسته دوم اشراف تنبل، بیکار، مدعی، شکم‌باره و دغل‌باز هستند. روزی این دغل‌بازان تصمیم گرفتند که شرافتمند شوند و از همان روز، روزگار جامعه سیاه شد. دیگر خریداری برای هنر، مشوقی برای هنرمندان، طالبی برای اجناس لوکس و... باقی نماند (see: Mandevill, 1988, p, 66-75). ماندویل چنین نتیجه می‌گیرد که در جامعه انسانی، همچون جامعه زنبوران، سیئات (گناهان) فردی تبدیل به حسنات جمعی می‌شوند و به بیان دیگر، رذایل انسانی جایگزین فضایل اخلاقی می‌شوند. سیئات فردی، حسنات جمعی است. این از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان امروز بشر جدید است که پذیرفته

1. Bernard Mandeville.

است با پرداختن به جنبه‌هایی از زندگی خویش که تا قبل از آن مذموم و زشت تلقی می‌شده (مثل سودجویی، قدرت‌طلبی و شهرت‌خواهی)، می‌توان زندگی اجتماعی معقول و مقبولی را بنا کرد و تا آنجا که نظم خودجوش زندگی جمعی بشر، سیئات فردی را به حسنات اجتماعی تبدیل می‌کند، سیئات فردی نیز در لیبرالیسم به رسمیت شناخته شده است.

بزرگانی از فرهنگ ما - چون غزالی و مولوی - پذیرفته بودند که گناهکاران و ناپاکان نیمی از وزن معیشت جمعی را به دوش می‌کشند. بنابراین می‌توان صورتی را فرض کرد که چیزی به لحاظ فردی خوب باشد، اما به لحاظ اجتماعی زیان‌آور تلقی شود. همچنین ممکن است چیزی به لحاظ فردی بد باشد، اما به لحاظ اجتماعی خوب باشد.

تعریف، ویژگی‌ها و ادله

ارائه تعریفی واحد از سودگروی که مورد اتفاق همگان شود، به خاطر پیچیدگی‌ها و تنوع فراوانش دشوار و حتی ناممکن است. اما می‌توان با توجه به مستندات و مشترکات موجود، تصویری مقبول از نظریه را ترسیم کرد. سودگروی با پذیرش «اصل سود» به‌عنوان مبنای اخلاق، ملاک درستی و نادرستی اعمال را میزان افزایش شادکامی یا کاهش آن می‌داند (میل، ۱۳۹۰، ص ۵۷) شادکامی بیشترین افرادی که منفعتشان تحت تأثیر است (Sidgwick, 2000, p, 34). «اصل سود» از نظر بن‌تام تقریباً معادل خود نظریه است؛ چراکه وی آن را اصلی می‌داند که هر عملی را براساس تأثیری که در افزایش یا کاهش شادکامی گروه متأثر دارد تأیید یا رد می‌کند (Bentham, 1998, p, 14).

ویژگی‌های اصلی سودگروی با توجه به تقریرهای مختلف عبارت است از:

یک) سودگروی تنها «شادکامی»^۱ را خوب می‌داند (Chappell & Crisp, 1998, p, 8788). مراد از «شادکامی یا رفاه» در فلسفه اخلاق که گاه با تعبیر «به‌زیستی» از آن یاد می‌شود، معمولاً چیزی است که به خودی خود و فارغ از هر عامل دیگری برای شخص خوب است. به عبارت دیگر، چیزی است که خوب ذاتی^۲ است نه خوب ابزاری^۳ (Heathwood, 1998, p. 8965).

1. Welfare.
2. intrinsically good.
3. instrumentally good.

سودگروان به‌رغم توافق بر سر این اصل، در تعیین مصداق رفاه و آنچه به‌طور ذاتی خوب است اختلاف دارند. اصحاب سودگروی در قرن نوزدهم و در درجه اول، سودگرایان کلاسیک (مانند بنتام، میل و بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم) «لذت» را یگانه مصداق خوب ذاتی می‌دانستند که البته اشکالات فراوانی را هم تحمل کردند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۶؛ هولز، ۱۳۸۵، ص ۲۷۴؛ Chappell & Crisp, 1998, p. 8788). از سوی دیگر، مدل‌های غیر لذت‌گرایانه، بدیل‌هایی غیر از لذت و درد (مانند معرفت، آزادی یا استقلال، زیبایی، عشق و دوستی، صلح، سلامتی و فعالیت عقلانی و خلاقانه) معرفی می‌کنند (West, 2013, p. 5262).

دو) ممکن بودن مقایسه رفاه در وضعیت‌های متفاوت و زندگی افراد (Chappell & Crisp, 1998, p. 8787). مراد از رفاه یا خیر در سودگروی، خیر غیر اخلاقی^۱ است و حکایت از سنجش‌پذیری کمی آن دارد (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۸۶). الگوی پیشنهادی جرمی بنتام در محاسبه لذت و الم شاهدهی بر این مدعا است.

سوم) سودگروی مدافع بیشینه‌سازی^۲ ارزش‌هاست (Chappell & Crisp, 1998, p. 8787؛ گنسلر، ۱۳۹۰: ۳۱۹). سودگروی نظریه‌ای نتیجه‌گروانه است و در اصل بیشینه‌سازی اختلافی میان سودگروان نیست، اما در میزان و سطح آن اختلاف نظر وجود دارد. حداکثرسازی بی قید و شرط از نظر برخی دست‌نیافتنی و سخت‌گیرانه است. از همین رو در پی ترویج بیشینه‌سازی به میزان «کافی» و راضی‌کننده هستند (West, 2013, p. 5264).

چهار) اصل بی‌طرفی^۳ است. بر این اساس فایده‌گرایی از شخص می‌خواهد رفاه خود و دیگری را همچون فردی بی‌طرف، نیکوکار و منصف لحاظ کند (میل، ۱۳۹۰، ص ۷۴). بنتام تصریح می‌کند «هر فرد تنها یکی به حساب می‌آید نه بیشتر» (Chappell & Crisp, 1998, p. 8791). این شرط با عبارت مشهور آدام اسمیت که فرد باید همچون «تماشاگری بی‌طرف»^۴ نسبت به انسان‌ها باشد، گره خورده است (Cottingham, 1998, p. 3886). این

۱. در اینجا مقصود از غیر اخلاقی چیزی است که متعلق به حوزه اخلاق نباشد؛ مانند امور زیبایی‌شناختی یا ابزاری و مانند آن. هنگامی که می‌گوییم «فلائی خوب رانندگی می‌کند»، مقصودمان این است که از لحاظ رعایت اصول و قواعد فنی رانندگی خوب است و [مثلاً] سرعت، امنیت و راحتی را در رانندگی‌اش دارد. در اینجا صفت «خوب» به معنایی غیر اخلاقی به‌کار رفته است (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸-۱۴۰).

2. Maximization.
3. Impartiality.
4. impartial spectator.

اصل متمایزکننده سودگروی از سایر نظریه‌های نتیجه‌گرا، مانند خودگروی و دیگرگروی است؛ چراکه خودگرا دغدغه‌مند خیر خویش است و دیگرگرا دل‌مشغول رفاه دیگران. اما فایده‌گرا فارغ از هر گونه جهت‌گیری، بر خنثی بودن کامل افراد تأکید کرده و از فاعل می‌خواهد بر این اساس محاسبه و عمل کند.

پنج) سودگروی به لحاظ ساختاری نظریه‌ای وحدت‌گراست. به این معنا که معیاری واحد برای ارزیابی افعال ارائه می‌دهد که همان «اصل سود» است (مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱). از این رو نظریات مخالفش غالباً کثرت‌گرا بوده و اصول متعددی را از نظر اخلاقی برای ارزیابی معرفی می‌کنند که هر یک فی‌نفسه و فارغ از اصل سود معتبرند. از این رو سودگروی نسبت به نظریات کثرت‌گرا ساده‌تر و برتر است (مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۲۴۶-۲۴۷)؛ چراکه از مقدمات کمتری برخوردار بوده و امکان تعارض اصول اخلاقی در آن فرض نمی‌شود.

شش) سودگروی بیشتر دغدغه‌مند تعیین رفتار و کنش‌هاست تا ملکات و منش‌ها. غالب مباحثی که در کتب فلسفه اخلاق قرن بیستم درباره سودگروی وجود دارد، ناظر به همین حوزه است (Chappell & Crisp, 1998, p, 8789). میل تصریح می‌کند که فایده‌باوران می‌پذیرند که «انگیزه کنش‌گر هیچ ربطی به اخلاقی بودن کنش ندارد؛ گرچه به اخلاقی بودن کنش‌گر بسیار مربوط است» (میل، ۱۳۹۰، ص ۷۵). سودگرایان افزون بر انگیزه، بر شخصیت و منش فاعل هم تأکید نمی‌کنند. از نظر میل، «هیچ معیار اخلاقی شناخته شده‌ای درباره خوبی و بدی یک فعل از روی خوبی و بدی فاعل آن تصمیم نمی‌گیرد». از نظر وی، سودگروان - در برابر فضیلت‌گروان - بر این امر واقفند که انجام عملی اخلاقی، ضرورتاً حاکی از شخصیت فضیلت‌مند عامل نیست و اعمال نادرست نیز گاهی از فاعلی سر می‌زند که خصائل شایسته تحسین دارد؛ بر خلاف رواقیان که بنیاد این نظر را نهادند که آنکه فضیلت دارد همه چیز دارد (میل، ۱۳۹۰، ص ۷۸-۷۹). اما از آنجایی که زبان اخلاق علاوه بر داوری افعال به مدح و ذم منش‌ها نیز می‌پردازد، طبق نظر سیجویک آنچه برای فایده‌گرا مهم است پیامد و سود عمل تحسین و تقبیح است [و نه منش‌های خوب و بد]. یعنی چنانچه مذمت کردن عملی نادرست فایده‌ای نداشته باشد، نباید انجام شود (ادرواردز، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴-۲۷۵).

بسیاری از متفکران، سودگرایی را به خودی خود موجه دانسته‌اند؛ به نحوی که تلاش

برای اثبات آن بیشتر ما را دور می‌سازد. بتام نیز اصل سود را که بر اساس آن «بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد معیار درستی و نادرستی است»، اثبات نمی‌کند و آن را به صورت اصل موضوع تلقی می‌کند (بکر، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶)، در این روش به «شهود»^۱ ارجاع داده می‌شود؛ مانند سیجویک که سودگروی را نتیجه تأمل مداوم در فهم متعارف اخلاقی می‌داند (Chappell & Crisp, 1998, p. 9169). باین حال تلاش‌هایی برای موجه و مستدل کردن سودگروی انجام شده است که محدوده این مقال اجازه پرداختن به آنها را نمی‌دهد. از این رو تنها به ذکر منابع آن اشاره می‌کنیم: برای آگاهی از استدلال میل (رک: مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶-۲۴۹) و «سودگروی ترجیحی»^۲ (Hare, 1999, p. ۱۰۸؛ Hare: Hare, 1981, p. 108؛ <http://philosophy.tamu.edu>).

نقد و بررسی

انتقادات و مناقشات سودگروی، همچون تقریرات نظریه بسیار گسترده و متنوع است؛ به گونه‌ای که گنجاندن همه آنها در این تحقیق امکان‌پذیر نیست. از این رو سعی شده است به اشکالاتی که اهمیت و عمومیت بیشتری دارند اشاره شود.

۱. عدم جامعیت

هر نظریه اخلاقی باید جامع مسائل باشد. یعنی استعداد تبیین حکم برای کل موضوعات اخلاقی را داشته باشد تا در مواقع ضروری مورد استفاده قرار گیرد. انتقادات ذیل از این جهت به سودگروی وارد شده‌اند.

الف) در برنگرفتن احکام فردی

سودگروی عموماً نظریه‌ای پیامدگراست و به تبع، افعالی را داوری می‌کند که نتیجه‌ای برای انسان‌ها داشته باشد و از این رو اعمالی را که فقط دارای بعد فردی است و سود یا زیانی برای جامعه ندارد، از دایره اخلاق و ارزش‌گذاری کنار گذاشته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹-۲۰۰). حال آنکه اعمالی که فرد در رابطه با خویش نیز انجام می‌دهد، در زمره موضوعات اخلاقی است.

1. Intuition.
2. Universalizability.
3. preference utilitarianism.

قرآن به این حوزه اعمال توجه دارد و در آیه ۶ از سوره تحریم خداوند به ایمان آوردندگان می‌فرماید که مراقب و دغدغه‌مند خود و اهل بیتشان باشند از آتش قیامت. افزون بر این، آیاتی نیز که به ظلم کردن انسان به خود یا مواظبت از خویش دارد (اعراف (۷)، ۲۳؛ بقره (۲)، ۵۴، مائده (۵)، ۱۰۵) می‌تواند این حوزه عملی را در بر گیرد.

البته شاید بتوان در برابر این اشکال، از سودگروی دفاع کرد؛ چراکه معیار سودگروی فی‌نفسه متعارض با عمل فردی نیست و می‌تواند آن را نیز شامل شود. به این بیان که معیار سودگروی در دو مرحله اجرا می‌شود: یکی محاسبه بیشترین خیر که این مرحله در عمل فردی هم فرض می‌شود، و دیگری توزیع آن برای بیشترین افراد که این مرحله در موضوع مورد اعتراض، تنها یک عضو دارد و آن‌هم خود فاعل است. بنابراین از لوازم معیار سودگروی در عملی که فردی است و سود اجتماعی ندارد این است که بر همان یک عضو تطبیق کند.

اما اگر [بتوان] وضعی را فرض کرد که سود فردی از تأمین سود یک‌یک افراد جامعه حاصل شود، در اینجا آنچه مهم است حالات تعارض است. یعنی در موارد تعارض است که معلوم می‌شود سود فردی مقدم است یا سود جمعی. اگر سودگروی بتواند راهی را نشان دهد که در تعارضات میان سود فرد و سود جمع، ضمن رعایت سود جمع، انگیزه‌های فردی را نیز تأمین کند، موفق خواهد بود. این راه در مکاتب دنیاگرایانه قابل تأمین نیست. اما در فرهنگ‌های دینی با توجه به وجود خداوند و جهان آخرت قابل فرض است. فرد از سود خود برای جامعه می‌گذرد، اما در عوض سود اخروی بیشتری را که خداوند وعده داده به دست می‌آورد و یا ممکن است فارغ از آخرت، در همین دنیا سود دنیوی دیگری به عوض آنچه از دست داده نصیبش شود.

در قرآن برای هر دو وضعیت شواهد و آیاتی وجود دارد. آیاتی که بهشت و پاداش‌های اخروی نیکان را ذکر کرده‌اند، شاهدی بر دسته اول‌اند. در این آیات، خداوند بهشت، نعمت‌ها، لذت‌ها و بالاتر از آن رضایت الهی را به کسانی که تقوای الهی پیشه کرده‌اند وعده می‌دهد (آل عمران (۳)، ۱۵) و می‌فرماید عمل هیچ عمل‌کننده‌ای را چه مرد باشد و چه زن، ضایع نمی‌کند و بی‌اجر نمی‌گذارد و بدی‌های آنان را از میان می‌برد و در بهشت واردشان می‌کند (آل عمران (۳)، ۱۹۵).

از سوی دیگر، برخی از آیات ناظر به وضعیت دوم و حاکی از عوض دادن برخی

اعمال توسط خداوند در همین دنیا است. قرض الحسنه، انفاق، صدقه و زکات از زمره این اعمالند. ممکن است در نظر نخست تصور شود که این موارد سبب کاهش مال و ثروت می‌شود، اما قرآن حقیقت را خلاف این تصور می‌داند.

خداوند در قرآن می‌فرماید هر که قرض نیکو دهد، آن را برایش چندین برابر اضافه می‌کند (بقره (۲)، ۲۴۵) و کسانی که اموالشان را در راه خدا می‌بخشند، همچون دانه‌ای هستند که خوشه‌ای بر دهد و هفتصد برابر شود (بقره (۲)، ۲۶۱). ربا را نابود و صدقات را فزونی می‌بخشد (بقره (۲)، ۲۷۶) و آنچه از ربا به نیت افزایش سود از اموال مردم پرداخت می‌شود، نزد خداوند افزایشی ندارد. بلکه فزونی حقیقی از آن زکاتی است که از سر خشنودی حق پرداخت می‌شود (روم (۳۰)، ۳۹) و برای مردان و زنان صدقه‌دهنده افزایش دو چندان و اجری نیکو خواهد بود (حدید (۵۷)، ۱۸).

بنابراین در فرهنگ اسلامی علاوه بر تأمین سود اجتماعی، سود فردی هم تأمین می‌گردد؛ یا در آخرت و یا در دنیا و آخرت.

ب) اهمیت ندادن به انگیزه‌ها و منش‌ها

سودگروی در حوزه اخلاق هنجاری، نظریه‌ای درباره الزام است و در این راه بیشتر درباره کنش‌ها توصیه و داوری می‌کند تا منش و انگیزه (Chappell & Crisp, 1998, p. 8789) و این شامل بیشترین شکل‌های سودگروی می‌شود که به‌طور کلی اگر فعل، سود را به حداکثر برساند، فرقی نمی‌کند که انگیزه فاعل ستودنی، نکوهیدنی یا خنثی باشد (Oakley, 2009, p. 95). به عبارتی، سودگروی جزء نظریه‌های فعل‌محور است، نه فاعل‌محور. از همین رو است که با نظریات اخلاق فضیلت‌نا سازگار است (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۴۵، West, 2013, p. 5264). همان‌طور که اشاره شد، جان استوارت میل تصریح می‌کند که انگیزه در اخلاقی شدن کنش نقشی ندارد (میل، ۱۳۹۰، ص ۷۵).

اما فهم متعارف و شهود اخلاقی [به این] حکم می‌کند که انگیزه‌ها، ویژگی‌های منش و شخصیت فاعل سهمی وسیع و غیر قابل اغماض در اخلاق دارند و بی‌توجهی به آن از اشکالات اساسی سودگروی است و همین امر سبب تعارض این نظریه با بسیاری از داوری‌های مشترک و جاافتاده اخلاقی شده است و آنان را بر آن داشته که نظریات خویش را تعدیل کنند.

گفتنی است این مشکل بیشتر در رویکرد کلاسیک وجود داشته است و اخلاق معاصر

در کنار پذیرش مسئولیت عینی^۱ به مسئولیت ذهنی^۲ نیز بها می‌دهد. در این مسئولیت، عوامل ذهنی^۳ یعنی معتقدات و تمایلات شخصی عامل نیز در نظر گرفته می‌شود و صرفاً عوامل عینی و نتایج آنها بررسی نمی‌شود. از فواید این نوع نگاه، ارزش‌داوری معقول‌تر درباره فاعل است؛ زیرا فاعلی که با توجه به تمایلات و نیات خویش به وظیفه ذهنی خویش عمل می‌کند، سزاوار تحسین است؛ حتی اگر به‌خاطر جهل به مسأله‌ای نتایج بدی حاصل شده و منجر به انجام نشدن وظیفه عینی وی شده باشد. این نظرگاه در مسائل اخلاقی مهمی مانند تعریف خطای اخلاقی، مجازات و عدم مجازات آن و برائت و عدم برائت عامل اخلاقی نقش‌آفرینی می‌کند (اتکینسون، ۱۳۹۱، ص ۵۹-۸۶).

نکته دیگر اینکه چنین بی‌اعتنایی به انگیزه‌ها و منش‌های فاعل ممکن است لازمه‌هایی داشته باشد که با فهم متعارف اخلاقی انسان سازگاری نداشته باشد. تداوم این امر ممکن است به حذف صددرصدی فاعل در اخلاق بیانجامد. به این نحو که حتی اگر فاعل کار زشتی را با اکراه و اجبار شخص دیگری انجام داد، تقبیح شود و این نتیجه، عنصر اختیار را که لازمه اخلاق است حذف می‌کند. از سوی دیگر ممکن است این کار منجر به سلب مسئولیت اخلاقی به‌طور کلی از تمام فاعل‌ها شود؛ زیرا زمانی که تنها فعل مهم باشد و فاعل به‌طور مطلق - چه مختار و چه مجبور و... - اهمیت نداشته باشد، داوری کردن فاعل امری زائد و غیر ضروری می‌گردد و فاعل‌ها انگیزه کافی برای مسئولیت‌پذیری اخلاقی نخواهند داشت. افزون بر این باید به این موضوع نظر داشت که مسئولیت اساساً بر دوش فاعل است نه فعل. اگر قرار باشد مسئولیت اخلاقی داشته باشیم، چاره‌ای از ارزش‌گذاری نسبت به فاعل نداریم.

«درک پارفیت»^۴، «پیتر ریلتن»^۵ و «جولیا درایور»^۶ از جمله اخلاق‌پژوهان معاصری هستند که بر این نظرنند و به انگیزه‌ها و ویژگی‌های منش توجهی اصیل نشان داده‌اند. متفکران دیگری نیز مانند «فیلیپ پتیت»^۷ و «مایکل اسمیت»^۸ در دهه‌های اخیر تحت عنوان

1. objective responsibility.
2. subjective responsibility.
3. Subjective.
4. Derek Parfit.
5. Peter railton.
6. Julia driver.
7. Philip Pettit.
8. Michael Smith.

«سودگروی فراگیر»^۱ افزون بر اعمال از سنجش فضایل و هر آنچه مربوط به فاعلیت فاعل است، با ملاک سودگروانه و بیشینه سازی بیشترین خیر عمومی سخن گفته‌اند (بیک حرفه، ۱۳۹۳، ص ۵۱-۵۴).

در دوره معاصر «آر. ام. آدامز»^۲ به رابطه سودگروی و انگیزه‌ها توجه خاص نشان داده است. او در مقاله‌ای که با نام سودگروی انگیزه‌نگر^۳ نوشته، معتقد است انگیزه‌هایی که از نظر اخلاقی سودمندترند بهتر به‌شمار می‌آیند و انسان کامل اخلاقی باید مفیدترین الگوی انگیزشی را - که وجودش به‌نحو علی در انسان‌ها ممکن است - به شدیدترین نحو دارا باشد. از نگاه آدامز، سودگروی انگیزه‌نگر از هر دو منظر عملی و نظری با سودگروی عمل‌نگر متفاوت است؛ چراکه براساس معیارهای سودگروی انگیزه‌نگر امکان دارد داشتن الگویی انگیزشی‌ای که ممکن است به عملی اشتباه از نگاه سودگروی عمل‌نگر منجر شود، خوب و درست باشد و از آنجایی که همیشه نتایج عمل صرفاً نتایجی که متأثر از انگیزه ایجاد شده‌اند نیستند، نمی‌توان ضرورتاً الگوی انگیزشی‌ای را که منجر به نتایج مفیدتر می‌شود، در کل بهتر از دیگر الگوها دانست (Adams, 1976, p. 468-469).

در نگاه اسلامی، ارزش اخلاقی تنها افعال جوارحی را در بر نمی‌گردد، بلکه اعمال جوانحی، نیت و فضایل درونی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. در سیستم ارزشی اسلام، آنچه ارزش ذاتی دارد قرب الهی است، قربی که آثار بیرونی آن در جهان آخرت نائل شدن به بهشت و متنعم شدن جاودان از آن است. خداوند متعال برای رسیدن به چنین غایت قصوایی، رسولان داخلی و بیرونی برای انسان قرار داده است؛ رسول درونی همانا عقل است و رسولان بیرونی که انبیاء الهی باشند، به استمداد عقل برخاسته و آنجایی که نیاز به استمداد و واکاوی دارد را در قالب دستورات حکیمانه شریعت پوشش داده‌اند.

احکام بسیار فراوانی ناظر به نیت، انگیزه‌ها و امور باطنی داریم که ذکر آنها در حوصله این تحقیق نیست. قرآن کریم نیز با این امر همسو است و به اهمیت امور درونی تأکیداتی دارد. در بسیاری از آیات ملاک قبولی اعمال، نیت و انگیزه انجام آنها خوانده شده است. به عبارتی، علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز مهم و بلکه اساس عمل است.

1. Global utilitarianism.
2. Robert Merrihew Adams.
3. Motive utilitarianism.

برخی از آیات قرآن کریم، از جمله آیه «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره (۲)، ۲۲۵) به صراحت اعلام می‌کند که معیار ارزش‌گذاری، نیت قلبی انجام افعال است، نه صرف حُسن فعلی، و در آیه «وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره (۲)، ۲۸۴) بیان می‌کند که منویات و مکنونات قلبی افراد محاسبه خواهند شد. در آیه «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره (۲)، ۱۰) نیز خداوند متعال بیماری منافقان و مکاران را به قلب آنها نسبت داده و در آیه «...كَذَلِكَ يُطَبِّعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» (غافر (۴۰)، ۳۵)، «قلوب» متکبران زورگو است که توسط خداوند مهر می‌شود.

همچنین خداوند در کنار عمل صالح، «ایمان» را شرط رستگاری خوانده و به آن امر می‌کند (بقره (۲)، ۴۱) و تقوای درون را عنوان کرده و تعظیم شعائر را از مصادیق تقوای قلوب بر می‌شمارد (حج (۲۲)، ۳۲). افزون بر این، قرآن در آیات متعددی انگیزه، نیت و افعال مطلوب را آنهایی معرفی کرده است که تنها به خاطر رضایت الهی صورت پذیرفته باشند. در آیات «وَسَيَجْزِيهَا الْأُنثَىٰ * الَّذِينَ يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ» (لیل (۹۲)، ۱۷-۲۰) خداوند متعال صفت متقی را انجام عمل، فقط و فقط با انگیزه الهی ذکر کرده است و با آوردن «إِلَّا» انگیزه مقبول را در تحصیل رضایت الهی منحصر می‌کند. قرآن کریم از انفاق با نیتی غیر الهی و برای خودنمایی نهی می‌کند و آن را فعلی بی‌حاصل و بی‌پاداش می‌خواند (بقره (۲)، ۲۷۲) و در مقابل، صرفاً افرادی را که با نیت تحصیل رضای الهی انفاق می‌کنند، کامیاب معرفی می‌کند (بقره (۲)، ۲۶۵). دیگر اینکه قرآن شرط مأجور شدن از احسان را تسلیم وجه الهی بودن می‌خواند (بقره (۲)، ۱۱۲) و در لیلۃ‌المبیت نیز کسب رضای الهی هدف انجام عمل حضرت علی بن ابی‌طالب علیه السلام معرفی شده است (بقره (۲)، ۲۰۷). آیات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد.^۱

البته اسلام برخی از کارها را نیز فارغ از الهی بودن نیت دارای ارزش دانسته و انجام آنها را از مکلف خواسته است. به عنوان مثال، امر به معروف واجب است؛ حتی اگر به آن اعتقادی نداشته باشیم یا آن را با قصد قربت انجام ندهیم. وجه جمع آیات فوق با این دست از احکام این است که در اسلام امور دو گونه ارزش‌گذاری می‌شوند؛ ارزش دنیوی، ارزش اخروی.

۱. (ر.ک: نساء (۴)، ۳۸؛ مائده (۵)، ۱۵؛ کهف (۱۸)، ۲۸؛ انسان (۷۶)، ۸ و ۹؛ رعد (۱۳)، ۲۲؛ روم (۳۰)، ۳۹؛ ممتحنه (۶۰)، ۱).

دسته نخست ارزش‌هایی هستند که برای تحکیم بنیان و نظام اجتماع ضروری‌اند و انجام آنها حتی بدون قصد قربت به‌خاطر مصلحت‌های عمومی بایسته است. دسته دوم، ارزش‌های پایدار و اصیلی است که تحقق آنها شرط استحقاق ثواب اخروی است. آیات بالا ناظر به همین قسم‌اند. به این معنا که نیت و فضایی که در راستای رضایت الهی نباشند، استحقاق ثواب اخروی ندارند؛ اگرچه ممکن است برخی کارها از نظر دنیوی دارای ارزش اخلاقی باشند.

کوتاه سخن اینکه قرآن افزون بر عمل بیرونی، نیت و فضایل درونی را نیز در حیطه ارزش‌گذاری اخلاقی وارد کرده است و چنان‌چه نیت و فضایل در راستای کسب رضایت الهی نباشند، ثواب اخروی شامل آنها نمی‌شود؛ اگرچه ممکن است برخی کارها ارزش اخلاقی دنیوی داشته باشند.

۲. نقض اصول اخلاقی شخصی

این اشکال را برنارد ویلیامز^۱ تحت عنوان نقض یکپارچگی^۲ (نقض اصول عمیق اخلاقی شخصی) عنوان کرده است. از نگاه وی، سودگروی در برخی موقعیت‌ها (مانند مثال‌های نقضی که طراحی کرده است) از عامل می‌خواهد اصول اخلاقی عمیق، وحدت و کمال منش و شخصیت خویش را نادیده گرفته و بر وفق سودگروی عمل کند. او جیم را مثال می‌زند که در جنگل به راهزنانی برمی‌خورد که تعدادی را زندانی کرده‌اند. رئیس آنها به جیم پیشنهاد می‌دهد که یک نفر از زندانیان را بکشد تا باقی آزاد شوند، در غیراین صورت همه زندانیان را اعدام خواهد کرد. از نظر ویلیامز سودگروی به‌راحتی به جیم اجازه می‌دهد که این کار را کرده و باقی زندانیان را آزاد کند. اما این توصیه با دو مشکل روبه‌رو است:

یک) عدم تمامیت اخلاقی در احساس اخلاقی عامل: هر فردی علاوه بر اهداف کوتاه مدت یا بلند مدت خویش، اصول و تعهداتی بسیار عمیق دارد که حاضر به نقض آنها نیست و تمام عمر بر آنها اصرار می‌ورزد؛ اصولی که از نظر وی، هویت فرد را تعیین می‌کنند؛ مثل تعهد قلبی فرد بر کرامت ذاتی و همیشگی یکایک انسان‌ها.

وی اینها را «commitment» می‌خواند. ویلیامز بر این است که در برخی مواقع مانند شرایط جیم، اگر فرد یک نفر را بکشد، اصول خویش را نقض کرده است و این امر

1. Bernard Williams.
2. Integrity.

«احساس» بسیار بدی در وی ایجاد خواهد کرد؛ به نحوی که در تمامی زندگی نمی تواند راحت زندگی کند. اما سودگروی به چنین احساساتی اهمیت نمی دهد و این اشتباهی فاحش است.

دو عدم تمامیت اخلاقی در فعل اخلاقی عامل: از نظر ویلیامز اهداف و پروژه‌ها به دو دسته پروژه‌های من و پروژه‌های دیگران تقسیم می شود. هریک از اینها در جای خویش مهم اند و باید مورد توجه قرار گیرند. اما سودگروی در چنین موقعیت‌هایی از آنجایی که تنها نتایج برایش مهم است، به اهداف و پروژه‌های عامل توجه نمی کند و این نادیده گرفتن چیزی است که بیشترین نقش را در شکل دهی و معنابخشی به زندگی عامل دارد. چنین تجویزهایی سبب از خودبیگانگی عامل اخلاقی خواهد شد.

افزون بر این مطالب، در هر دو مشکل باید بر این نکته توجه داشت که از نظر ویلیامز در برخی موقعیت‌ها (مانند موقعیت جیم) مسئولیت سلبی^۱ به دوش عامل نیست. بنابراین اگر جیم کاری نکند و کسی را نکشد، مسئولیت نتایج بدی که از کشته شدن همه زندانیان ایجاد می شود به عهده قاتل (رئیس قبیله) است نه جیم. به بیان دیگر، ویلیامز اشکال می کند که چرا باید شخصی مانند جیم اصول عمیق و ریشه دار اخلاقی خویش و پروژه خود را فدای هوس بازی یا اهداف کوتاه مدت «قاتل» بکند و بعد هم مسئول کارهای او باشد (see: Williams, 1973, p. 100-110).

قرآن کریم چنین اقداماتی را بر نمی تابد. خداوند در قرآن از ظلم کردن نهی کرده است.^۲ امام علی علیه السلام نیز می فرماید «اگر اقالیم سبعة را به من ببخشند که با گرفتن پوست جویی از دهان موری خداوند را نافرمانی کنم، چنین نمی کنم» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۷). بنابراین اندک ظلمی به بی گناهان روا نیست و نمی توان توصیه سودگروی را در مواردی مانند مثال زندانی‌ها پذیرفت.

دیگر اینکه سخن ویلیامز درباره مسئولیت سلبی به نحو مطلق درست نیست؛ چراکه در

۱. negative responsibility. به این بیان که اگر انجام کار (الف) سبب نتیجه (ب) شود و انجام ندادن آن منجر به نتیجه (ج) گردد، آنگاه اگر (ج) بدتر از (ب) باشد، فرد باید آن کار را انجام ندهد و اگر انجام داد مسئولیت (ج) با وی خواهد بود (Williams, 1973, p. 108).

۲. رک: سوره: حدید (۵۷)، ۲۵؛ مائده (۵)، ۸۱ نحل (۱۶)، ۹۰؛ یونس (۱۰)، ۴۴؛ شعرا (۲۶)، ۲۲۷؛ ص (۳۸)، ۲۶؛ النساء (۴)، ۴۰ و ۱۳۵؛ الأعراف (۷)، ۲۹، آل عمران (۳)، ۲۱ و ۱۰۸؛ مائده (۵)، ۴۲؛ الأنفال (۸)، ۵۱.

اسلام در برخی موارد انسان در برابر وظایفی که انجام نداده است نیز مسئولیت دارد و به طور مطلق نمی‌توان وظایف را تنها در کنش‌ها و کرده‌های افراد در نظر گرفت. به‌عنوان مثال، انسان نسبت به اشاعه معروف و رفع منکر وظیفه دارد و اگر در جایی می‌توانسته امر به معروف یا نهی از منکر کند و این کار را نکرده است، مسئول نتایج بدی است که واقع می‌شود. مثال دیگر اینکه در اسلام نجات جان مؤمن واجب است. حال اگر مؤمنی در حال غرق شدن باشد و شما به‌رغم توانایی کاری برای نجات وی انجام ندهید، اخلاقاً در مرگ وی مسئول هستید.

۳. مشکل محاسبه سود

از مهم‌ترین اشکالاتی که به سودگروی وارد شده این است که اندازه‌گیری و مقایسه سود اعمال در چنین نظریه‌ای، یا ممکن نیست و یا بسیار زمان‌بر و طاقت‌فرساست. این مشکل معلول ابهام‌ها و موانعی است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

الف) ابهام در حقیقت خوبی و بدی نتایج

محاسبه نتایج و ترجیح نتایج خوب بر بد، متوقف بر تشخیص خوبی و بدی پیامدهای افعال است. اما مشکل این است که پیامدهای خوب کدامند و پیامدهای بد کدام؟ یکی از عللی که باعث پیدایش مشکل در محاسبه سود می‌شود، ابهام در حقیقت خوبی و بدی نتایج است. چه بسیار مواردی که انسان به گمان پیامدهای بد، عملی را دوست ندارد اما در واقع به سود اوست و بالعکس. قرآن صراحتاً در آیه ۲۱۶ سوره بقره به این امر اشاره می‌کند و می‌فرماید: «چه بسا چیزی را ناگوار شمارید، درحالی که به حقیقت خیر شما در آن است و بسا چیزی را دوست می‌دارید، ولی در واقع برای شما شرّ است. خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید» (بقره ۲، ۲۱۶). به همین دلیل که عقل انسان به‌تنهایی قادر به شناخت همه نتایج و روابط بین اعمال نیست، خداوند وجود دین و راهنما را برای تعدیل جوامع انسانی و راهیابی بشر به سعادت و کمال دنیوی و اخروی ضروری شمرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۸). در آیه ۲۱۳ از سوره بقره نیز هدف ارسال پیامبران و دستورات الهی، رفع اختلافات مردم عنوان شده است.

بنابراین تنها با استفاده از عقل نمی‌توان حقیقت خوبی و بدی نتایج را به‌دست آورد. در

نتیجه محاسبه سود به‌نحو صحیح ناممکن خواهد شد.

(ب) ملاک تشخیص نتیجه

لازمه محاسبه نتایج اعمال، روشن بودن ملاک^۱ «نتیجه» است. ملاک واضحی در اینکه چه آثاری را در زمره «نتیجه» فعل به حساب بیاوریم در دست نداریم. هولمز در این باره می‌گوید دو حالت را تصور کنید. در حالت اول، با یک سنگ شیشه‌ای را می‌شکنید و در حالت دوم، نشانی بانکی را به پرسنده‌ای می‌دهید و سپس او در سرقتی مسلحانه از بانک، افرادی را می‌کشد. آیا هر دو اتفاق (شکستن شیشه و سرقت و قتل افراد) نتیجه فعل «شما» به حساب می‌آیند؟ حالت دوم، نتیجه با واسطه کار شماست؛ چراکه در تحقق آن، بین شما و اتفاق رخ داده، اراده و عمل فردی دیگر قرار گرفته شده است. آیا نتایج با واسطه، نتایج فعل ما به حساب می‌آیند؟ به نظر می‌آید نتیجه خواندن این گونه پیامدها با اختیاری بودن افعال اخلاقی در تعارض باشد؛ چراکه انتساب کار فاعلی دیگر به شما سبب می‌شود اراده و اختیار آن فرد، اعمال «شما» را خوب و بد سازد، نه اختیار و اراده شما، و واضح است که این با اختیار شما منافات دارد (رک: هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۹۱-۲۹۸).

اما در واقع باید میان دو دسته نتایج تفاوت قائل شد؛ یکی اینکه نتایج با واسطه‌ای که به طور عادی بر کار ما مترتب می‌شوند و دیگری نتایج با واسطه‌ای که به طور عادی بر کار ما مترتب نمی‌شوند. مثال بانک از قسم دوم است. همین قسم نیز دو صورت دارد: گاه از قصد واسطه آگاهیم و گاه اطلاع نداریم. تنها در صورت دوم از قسم دوم است که ما مسئولیت اخلاقی نداریم. مثالی که هولمز می‌زند تنها یک صورت را شامل می‌شود و صورت‌های دیگر را در بر نمی‌گیرد. لذا اگر ما ندانیم که پرسش‌کننده قصد دزدی دارد و احتمال دهیم می‌خواهد کارهای عادی بانکی‌اش را انجام دهد، به دلیل اینکه این عمل عادتاً منجر به خلاف نمی‌شود، ما مسئول کارهایی که فرد واسطه انجام می‌دهد نیستیم. بله، اگر آن عمل نوعاً منجر به خلاف می‌شود، ما مسئولیت خواهیم داشت؛ مثلاً اگر کسی نشانی شراب‌فروشی یا فروشنده مواد مخدر و مانند اینها را بخواهد.

متفکران اسلامی نیز ذیل سرفصل‌هایی مانند «جبر و اختیار» و «متولدات» یا «خلق اعمال» در پی پاسخ به این سؤال محوری بوده‌اند که چه افعالی فعل مکلف و چه افعالی فعل خداست. به‌طور خلاصه اشاعره با توجه به اصل «لا خالق الا الله» فاعلیت انسان را نفی کرده‌اند و با طرح نظریه «کسب» در پی توجیه پاداش و عقاب اخروی برآمده‌اند. معتزله در

1. criterion.

سوی دیگر، انسان را فاعل و ایجاد کننده کارهایش بر شمرده‌اند. ولی در دامنه آن اختلاف دارند که فعل تنها شامل کنش‌های درونی یا افعال قلبی انسان مانند اراده و تفکر است یا علاوه بر آنها به افعال جوارحی نیز سرایت می‌کند. به افعال دسته نخست «مباشره یا مبتدئه» و به افعال دسته دوم «متولده» می‌گویند. همچنین در مورد متولدات این سؤال وجود دارد که تا چند واسطه اثر یک عمل به‌عنوان نتیجه آن به حساب می‌آید. در فرهنگ اسلامی تصریح شده است که اگر کسی سنت یا بدعتی را پایه‌گذاری کرد، عمل همه کسانی که تا قیامت به آن عمل می‌کنند، جزء نتایج عمل او به حساب می‌آید. پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و سلم در این باره می‌فرماید: «هر کس سنت نیکویی را پایه‌گذاری کند، اجر آن و اجر کسانی که به آن عمل کنند برای اوست تا روز قیامت؛ بدون آنکه از اجرهای آنها چیزی کم شود» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۹).

در مورد این موضوع مناقشات و اختلافات فراوانی صورت گرفته است و سودگرایان باید ملاکی را معرفی کنند که براساس آن بتوان تشخیص داد؛ اینکه چه چیزی نتیجه عمل فرد هست و چه چیزی نتیجه عمل او نیست.^۱

ج) محاسبه نتایج آینده

بر فرض ملاک روشنی برای تعیین اینکه چه چیزی نتیجه است و چه چیزی نتیجه نیست به دست آید، مشکل بعدی رخ می‌نماید. محاسبه نتایج واقعی اعمال در گرو محاسبه «جمع» نتایج عمل و «جمع» نتایج اعمال بدیش می‌باشد. افزون بر آن باید حاصل هر محاسبه را به صورت تطبیقی مقایسه و موازنه کنیم. اما آیا محاسبه «جمع» نتایج در توان آدمی است؟ فرض کنید می‌توانیم نتایج کنونی فعل را تا حدودی احصا کنیم. اما آیا نتایجی که فعل در «زمان‌های آینده» بر انسان‌ها دارد نیز همین حکم را دارد؟ به استناد مثال‌های فراوانی چون به دنیا آوردن هیتلر، چنگیز یا ... می‌توان دریافت که نتایج آینده در تیررس عقل انسان نیستند. روشن است که در چنین شرایطی دست‌یابی به موازنه‌ای رضایت‌بخش اگر محال نباشد، بسیار دشوار است.

با توجه به بیان قرآن نیز در خواهیم یافت که: اولاً علاوه بر محاسبه تمام اعمال کوچک و بزرگی که فرد مرتکب شده است (قمر (۵۴)، ۵۲-۵۳)، آثاری نیز که اعمال وی در حال و

۱. رک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۷۱؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۵۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۱-۲۷۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۹۶۵-۱۹۶۲م، ج ۹، ص ۱۱-۱۵.

آینده خواهند داشت در نظر گرفته می شود. خداوند در این باره می فرماید: «البته این ماییم که مرده‌ها را زنده می کنیم و آنچه را از پیش فرستاده‌اند، آثار آنها را می نویسیم و همه چیز را (از اعمال مکلفان و حوادث این جهان) در نسخه‌ای آشکار (لوح محفوظ) به‌طور فراگیر برشمرده‌ایم» (یس (۳۶)، ۱۲). از آنجایی که آینده در دسترس محاسبه انسان نیست و از سویی آثار فعلی عمل هم به‌نحو تام و تمام، نیاز به علم و احاطه کامل به حقایق امور دارد، عقل محدود آدمی به‌تنهایی نمی‌تواند آنچنان‌که شایسته و بایسته است به نتایج اعمال آگاه شود.

د) محاسبه شدت و ضعف نتایج اعمال

مانع دیگر در راه محاسبه سود به شدت و ضعف آثار اعمال بر می‌گردد؛ یعنی جدای از اصل نتایج، محاسبه شدت و ضعف نتایج اعمال در توان انسان نیست. ممکن است یک رفتار، در زمان وقوع، اثرش چندان شدید نباشد، اما در آینده فوق‌العاده شدید شود یا یک رفتار اکنون به‌طور گذرا نتایج بسیار شدیدی داشته باشد، ولی چندی بعد اثر آن فوق‌العاده کم شود. بنابراین محاسبه شدت و ضعف نتایج اعمال به‌طور دقیق و واقعی نشدنی است و به تبع در محاسبه سود نیز نمی‌توان کامیاب بود.

برخی فلاسفه با کاربست اصل موضوع «امواج آبگیر»^۱ سعی در حل این مانع و مانع قبلی داشته‌اند. اما این روش درست نیست؛ زیرا: اولاً نادیده گرفتن آثار عمل هر چند با واسطه باشد، دلیلی موجه ندارد، مگر آنکه اثر آن نزدیک به صفر شده باشد. ثانیاً در بسیاری اوقات آثار با واسطه ضعیف نمی‌شود، بلکه گاه با شدت اولیه و گاه قوی‌تر از آن استمرار می‌یابد؛ مثلاً یک جریان بدعت‌گذار خطرناک را در نظر بگیرید. در بسیاری اوقات بنیان‌گذاران چنین جریاناتی بدعتی گذاشته‌اند، اما در ابتدا چندان اثرگذار نبوده است. ولی با گذشت زمان و به تدریج بر شدت تأثیر آن افزوده شده و مردم بیشتری را متأثر از خود کرده است.

ه) محاسبه روابط اعمال و کسر و انکسار آثار

برای محاسبه سود در سودگروی باید روابطی که اعمال بدیل با یکدیگر دارند سنجیده شود و سپس آثار منفی از آثار مثبت کسر شود تا خوبی یا بدی خالص فعل مشخص شود. اما

۱. ripple in the pond: براساس این اصل، همان‌گونه که امواج حاصل از پرتاب سنگی در آبگیر هر چه از مرکز دور و به اطراف نزدیک می‌شود، ضعیف‌تر شده و به تدریج به حد صفر می‌رسد. اعمال ما نیز هر چه از زمان وقوع می‌گذرد، اثرش کمتر شده و به حد صفر نزدیک می‌شود. و لذا همان محاسبه در زمان وقوع کفایت می‌کند.

این امر به راحتی حاصل نمی‌شود؛ چراکه اعمال روابط بسیار پیچیده‌ای باهم دارند به نحوی که تمامی آنها در دسترس کشف عقل قرار نمی‌گیرد. با بررسی آیاتی که به تأثیر و تأثر اعمال و روابط آنها پرداخته‌اند نیز به این امر خواهیم رسید که عقل آدمی به تنهایی نمی‌تواند به چنین آثاری واقف شود.

در برخی آیات قرآن، اعمال نیک سبب از بین رفتن اعمال بد و کفاره آنها شمرده شده‌اند (هود (۱۱)، ۱۱۴؛ انفال (۸)، ۲۹؛ نساء (۴)، ۳۱) و در برخی دیگر، پاره‌ای از اعمال سبب می‌شوند کارهای بد انسان به کارهای نیک تبدیل شود (فرقان (۲۵)، ۷۰). از آیه ۷ از سوره عنکبوت درمی‌یابیم که برخی کارهای نیک نه تنها سبب می‌شوند خداوند کارهای بد افراد را ببخشد، بلکه باعث می‌شوند بیشتر از آنچه عمل کرده‌اند به آنها پاداش دهد. در آیه ۲ سوره محمد نیز خداوند می‌فرماید ایمان و عمل صالح افزون بر کفاره گناهان، سبب اصلاح امور توسط خداوند می‌شود و - براساس آیات ۳۳ تا ۳۵ سوره زمر - صداقت و تصدیق آن سبب می‌شود خداوند بدترین اعمال آنها را بخشیده و پاداششان را براساس بهترین کاری که انجام می‌دادند قرار دهد.

و) انتقال نتایج اعمال به دیگران

از نظر بیان قرآن کریم، برخی اعمال سبب می‌شوند فاعل، عمل و اثر اعمال دیگران را به خودش منتقل کند. این مطلب در داستان قتل هابیل توسط قابیل ذکر شده است. بنا بر سخن قرآن، هابیل به برادرش می‌گوید اگر مرا بکشی من تو را نخواهم کشت، بلکه «من می‌خواهم که تو با کشتن من گناهان خودت و گناهان مرا به دوش بگیری» (مائده (۵)، ۲۹). بنا بر نظر برخی از مفسران، از جمله علامه طباطبایی، معنای ظاهری آیه مراد است؛ یعنی انتقال گناهان مقتول به قاتل (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۹۵). برخی کارها نیز سبب می‌شود انسان مانند گناه دیگران را متحمل شود؛ چراکه عین آنها براساس آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام (۶)، ۱۶۴) بر گردن عامل است. در تفسیر آیه «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ» (نحل (۱۶)، ۲۵)، بنا بر ظاهر آیه و برای جمع با آیات دیگری^۱ که بار هر گناهی را تنها به عهده عامل آن می‌دانند، این نکته گفته شده است که گناهکاران مذکور علاوه بر گناه عمل خویش، مثل گناه کسانی را که

۱. رک: انعام (۶)، ۱۶۴؛ طور (۵۲)، ۲۱؛ هود (۱۱)، ۱۱۱.

اغفال کرده‌اند نیز به دوش می‌کشند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۳۵-۳۳۶).
 آیه ۱۳ از سوره عنکبوت نیز به همین امر اشاره دارد. این آیه در رد کفاری است که ادعا می‌کردند گناه مؤمنان را در صورت گرایش به راه کفار به گردن می‌گیرند و معنایش این است که کافران نمی‌توانند عین خطاهای مؤمنین را به دوش بکشند؛ چراکه خطای هر کس به عهده خویش است. اما علاوه بر خطاهای خویش، مثل خطاها و وزر مؤمنینی که به‌دست آنان کافر شده‌اند را نیز بدون اینکه چیزی از گناهان آن‌دسته از مؤمنان کم شود، حمل می‌کنند؛ زیرا به اختیار خویش به کفر گراییده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۶۱).
 اثر دیگری که در برخی اعمال وجود دارد این است که خداوند آنها را دوبرابر یا بیشتر و تا هفتصد برابر جزا می‌دهد. خداوند در آیات ۵۴ سوره قصص و آیه ۲۶۱ سوره بقره به این اعمال و پاداش‌ها اشاره کرده است.

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت براساس قرآن و اسلام، نتایج اعمال در نظام محاسباتی ویژه‌ای سنجیده می‌شوند. این نظام از قوانینی پیروی می‌کند که تمامی آنها در دسترس عقل نیست و نیازمند بیان خداوند - که عالم و مالک مطلق است - می‌باشد. بنابراین، محاسبه سود برای انسان ممکن نیست.

نکته مهم دیگر این است که - همان‌طور که مشاهده شد - در نگاه سودگرایان تنها و تنها سود دنیوی لحاظ شده است و محاسبه و مقایسه به نسبت نتایج افعال در زندگی مادی این جهانی مد نظر قرار گرفته است. حال آنکه در نگاه اسلامی، آنچه اصیل و شایسته هدف قرار داده شده است، جهان عقبی است. این جهان اگرچه به اندازه خود مهم است، اما مزرعه‌ای است برای آخرت و مقدمه‌ای است برای اینکه افراد با ایمان و عمل صالح - که شامل تقوا، صدق، صبر، جهاد با مال و نفس و ... می‌شود - به فوز نهایی و رضوان الهی دست یابند؛ فوز و رضوانی که تنها در سرای جاویدان و پایدار اخروی حاصل می‌شود و جهانی که لذات و سعادتش خالص و همیشگی است و هیچ خوف و حزنی برای رستگاران‌ش وجود نخواهد داشت. آیات فراوانی از قرآن کریم ناظر به این امر است.^۱

مشکل تحقق «بیشینه‌سازی» سود

بر فرض امکان محاسبه سود و صرف نظر از مشکلات آن، تحقق شرط «بیشینه‌سازی سود»

۱. رک: تغابن (۶۴)، ۹؛ بروج (۸۵)، ۱۱؛ توبه (۹)، ۲۰ و ۱۱۱؛ مزمل (۷۳)، ۲۰؛ حشر (۵۹)، ۲۰؛ نبأ (۷۸)، ۳۱.

بسیار دشوار و نشدنی به نظر می‌رسد؛ شرطی که به گفته «مور» نیز اولین اصل به‌دست آمده از نظریه است.^۱ با این شرط، سودگرا از نظر منطقی باید از زندگی خود و خانواده خویش دست بکشد و تمام وقت و توان خویش را صرف کمک به افزایش خیر عمومی بکند. به‌عنوان مثال، فرد باید با صرف تمام وقت، پول و انرژی برای کمک به رفع فقر فعالیت کند؛ تاجایی که دیگر در توانش نباشد. اما آیا چنین شرطی از نظر عملی و با توجه به زندگی انسان‌های معمولی دست‌یافتنی است؟

گرچه سودگرایان اغلب در این مرحله ادعا می‌کنند که محدودیت‌هایی برای قابلیت‌های انسان وجود دارد و سودگرایی تنها ما را به انجام آنچه «در توان داریم» ملزم می‌کند. اما مفهوم «توانایی» نیز کمکی به حل مشکل نکرده و بیشتر بر ابهام آن می‌افزاید؛ چراکه ماهیت و حدود و ثغور «توان» خیلی مشخص نیست؛ مثلاً در برداشتی منطقی هر شخصی «می‌تواند» کار، زمان، انرژی، هزینه و تمام زندگی‌اش را در تلاش برای کمک به امور عام‌المنفعه صرف کند (Chappell & Crisp, 1998, p. 8790) و در عمل هم افرادی را می‌بینیم که زندگی خود را وقف خدمت به دیگران کرده‌اند. ولی بسیاری هم به حداقل اکتفا می‌کنند و می‌گویند همین مقدار در حد توان ماست، نه بیشتر.

در مقابل این اشکال برخی^۲ اصل متقاعدکنندگی^۳ را جایگزین اصل حداکثرسانی^۴ کرده‌اند. بر آن اساس حتی اگر کاری سود را «به اندازه کافی» افزایش دهد می‌تواند خوب تلقی شود (پیک حرفه، ۱۳۹۳، ص ۵۵-۵۷؛ west, 2013, p. 5264).

به‌هرحال در سودگروی (هم در حداکثرسازی مطلق، هم در حداکثرسازی در حد توان و هم در حداکثرسازی به اندازه کافی) قید حداکثرسازی وجود دارد و در تعدیل‌های مذکور تنها سقف حداکثرسازی کوتاه‌تر شده است و همچنان اگر فردی، اندکی کمتر از آن حد، خیر را بیشینه کند، کاری اخلاقی انجام نداده است. اما از نظر قرآن و روایات، خوبی منحصر در بالاترین درجه ارزش نیست. ارزش در اسلام نظامی رتبی و تشکیکی دارد. یعنی همان‌گونه که در فقه عناوین حرام، مکروه، مباح، مستحب و واجب بیانگر این مراتب

۱. از نظر مور، یک فعل ارادی فقط زمانی درست است که فاعل نتواند به‌جای آن، فعل دیگری را انجام دهد که بیش از فعل کنونی لذت به بار آورد و فقط وقتی غلط است که فاعل می‌توانست چنین کند. (مور، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۱۸).

۲. Michael Slote: (رک: ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۲۴۵)

3. Satisficing
4. Maximizing

هستند، در اخلاق نیز اعمال در چنین طیفی دسته‌بندی می‌شوند. به‌عنوان نمونه، برخی از صدقات در قرآن واجب شمرده شده‌اند (توبه (۹)، ۱۰۳) و برخی مستحب (آل عمران (۳)، ۱۳۴)؛ مثلاً مهلت دادن به بدهکاری که تنگ‌دست است خوب است، ولی اگر اصل بدهی را به وی ببخشی بهتر است (بقره (۲)، ۲۸۰). به‌علاوه، این امر که در میان ضد ارزش‌ها و کارهای بد نیز برخی بد و برخی بدترند (مانند بدتر بودن فتنه از قتل (بقره (۲)، ۱۹۱)، نشان‌دهنده این است که دسته‌بندی کارها به این نحو که عمل یا خوب باشد یا بد، درست نیست. در احادیث نیز چنین نظامی مشهود است. امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمودند: «صدقه دهید حتی به ظرفی خرما، حتی به قسمتی از ظرفی از خرما، حتی به مشتی خرما یا به قسمتی از مشتی خرما و حتی اگر نداشتید به کلامی نرم صدقه دهید» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۴).

اشکال در گستره دریافت‌کنندگان سود

ابهام دیگری که در سودگرایی وجود دارد، در حوزه گستره افراد است. یعنی آیا باید سود را در میان تمامی افراد جهان افزایش داد یا در میان افرادی محدود (West, 2013, p. 5264). چنین توجه بیش از حدی به کمیت سبب تقسیم سودگرایی به دو شکل مطلق^۱ و معتدل^۲ شده است. با توجه به دیدگاه مطلق، عمل صحیح عملی است که به‌طر کلی بیشترین خیر کل را ایجاد کند. اما دیدگاه معتدل می‌گوید عمل صحیح عملی است که سطح میانگینی از خیر را در جمعیتی به حداکثر برساند.

به هر دو تقریر اشکالاتی وارد شده است. براساس دیدگاه معتدل، چنان‌چه فردی به فکر داشتن فرزندی باشد، اگر سود این فرزندآوری کمتر از متوسط موجود برای جامعه هدف باشد، کاری ضداخلاقی است؛ حتی اگر هیچ‌گونه اثرات زیان‌باری نداشته باشد و زندگی فرزند هم بسیار عالی شود. براساس دیدگاه مطلق مشهورترین اشکال، ایراد «نتیجه متناقض» درک پرفیت است. از نظر وی، معیار سودگرایی مجموعه‌ای از مردم را که از نظر زندگی در سطحی بسیار پایین قرار دارند و به‌سختی فراوان زندگی می‌گذرانند ولی تعدادشان بسیار است، بر مجموعه‌ای از انسان‌ها که زندگی خوبی دارند ولی تعدادشان کم است، ترجیح می‌دهد. چنین ترجیحی به‌رغم اینکه از لوازم سودگروی است، اما با غرض

1. total form.
2. average form.

نظریه که همانا افزایش واقعی و ملموس سود باشد متناقض می‌شود. این اشکال در مثال تقسیم یک قرص نان بین دو نفر یا تقسیم بین هزار نفر برجسته می‌شود. در حالت اول، دو نفر سود متعارفی از تقسیم نان می‌برند. اما در حالت دوم، با اینکه افزایش سود صورت گرفته است، اما مقدار نانی که به هر یک از هزار نفر می‌رسد، آنقدر ناچیز است که شبیه معدوم است و نفعی برای هیچ کسی ندارد. سودگروی اگرچه براساس معیار، حالت دوم را تأیید می‌کند، اما به لحاظ غرض که همان افزایش واقعی خیر عمومی باشد، ناکام است.

پارافیت راه حل خروج از این مشکل را محدود کردن دایره سودگروی به «افراد تحت تأثیر» می‌خواند. البته اخیراً برخی نیز برای رفع این اشکال، بر آن شده‌اند که برای ارزش باید حداقلی تعیین کرد؛ به نحوی که اگر رفاه به کمتر از سطح معینی افول کند، دیگر نتواند با کمیت افراد جبران شود (Chappell & Crisp, 1998, p, 9169). یعنی در تطبیق با فرض تقسیم قرص نان، اگر هر تکه نان تقسیمی از کمترین حدی که برای قابل استفاده بودن نان ضروری است - مثلاً یک‌هشتم قرص نان - کمتر باشد، دیگر سود و منفعت به حساب نمی‌آید و این حد از ارزش، با ضرب شدن در تعداد استفاده‌کننده‌ها بالاتر نخواهد رفت.

بی‌طرفی و مسئولیت‌های ویژه

همان‌طور که گذشت، سودگرایان مسئولیت ویژه‌ای را نسبت به هیچ شخصی بر نمی‌تابند و اصرار دارند که [بقبولانند] سود افراد مختلف دارای وزن یکسان است و هیچ طبقه، نژاد، مذهب و جنسیتی برای افراد ترجیحی در پی ندارد (West, 2013, p, 5271). ولی این اصل با فهم متعارف و شهود اخلاقی انسان‌ها تعارض پیدا می‌کند؛ چراکه در بسیاری از موقعیت‌ها، انسان در قبال افرادی که با آنها رابطه خاص و بیشتری دارد، احساس مسئولیتی ویژه می‌کند و نیز از چنین افرادی در برخی مواقع انتظار توجهی خاص نسبت به خود دارد. این بی‌توجهی به عواطف و احساسات بین نزدیکان و دوستان، سبب سرخوردگی و سرد شدن روابط بین انسان‌ها خواهد شد، به‌عنوان مثال، حالتی را تصور کنید که شما بیمارید و برادرتان تنها و تنها با این توجیه به عیادت شما بیاید که کار وی سبب افزایش خیر عمومی می‌شده است و شخص شما اهمیت خاصی برایش نداشته‌اید. در چنین حالاتی، افراد احساس می‌کنند که فی‌نفسه هیچ جایگاه و ارزشی در جهان ندارند و تنها ابزاری برای افزایش سر جمع کلی سود هستند و این مخالف شهود اخلاقی انسانی است.

«بی‌طرفی» در اسلام نیز به این شکل پذیرفته نیست. اگرچه اسلام در اجرای عدالت و

مبارزه با ظلم، بی طرفی را لحاظ می کند و هیچ کس را استثنا نمی کند، اما در احسان کردن، بعضی اقشار را در اولویت قرار می دهد و برای عامل مسئولیتی ویژه در برابر آنها تعریف می کند. خداوند در آیه ۳۶ از سوره نساء، افرادی را که باید مورد احسان قرار بگیرند به صورت رتبی ذکر کرده و از آنان که دارای اهمیت بالاترند شروع فرموده است؛ والدین، خویشان، یتیمان، مساکین، همسایه نزدیک، همسایه دور، رفیق نزدیک، در راه مانده و برده شخص. همچنین اجمالاً در ارث نیز خویشاوندانی که نزدیک ترند مقدم بوده (انفال ۸)، ۷۵؛ احزاب (۳۳)، ۶ و ارث بیشتری می برند. بنابراین از نظر اسلام، انسان ها در قبال برخی از گروه های اجتماعی و افرادی خاص مسئولیت های ویژه ای دارند و بی طرفی به صورت ذکر شده نمی تواند مقبول باشد.

با این حال می توان صورت تعدیل شده ای از سودگرایی را در نظر گرفت که این ملاحظات را نیز در محاسبات سود و زیان کلی در نظر بگیرد. پایه این دیدگاه به این نظریه بازمی گردد که وجود و جریان عواطف انسانی میان اشخاصی که رابطه ای نزدیک با یکدیگر دارند، به سلامت عمومی جامعه مدد می رساند و ضمن افزایش خیر فردی و خانوادگی، به خیر کلی اجتماع نیز کمک می کند. اگر چنین پایه ای را بپذیریم، آنگاه می توان از شکال یاد شده رهایی پیدا کرد.

نتیجه گیری

سودگروی در سطح اخلاق خرد یا اخلاق فردی با وجود مدافعان فراوان و تقریرات متعددش اشکالات زیادی دارد؛ اشکالاتی که بر مبنای اصول اخلاقی قرآن نیز بر آن وارد است. بنابراین نمی توان سودگروی را نظریه ای معیار در این سطح از اخلاق، به ویژه در اخلاق قرآنی به حساب آورد و انسان ها و اعمال آنها را براساس آن ارزش داوری کرد. البته در اسلام الزامات فراوانی بر سود رساندن به همگان وجود دارد، ولی صرف وجود چنین توصیه هایی نمی تواند اثبات کند که اصل سود مبنای اخلاق قرآنی و اسلامی در زمینه اخلاق فردی و عملی انسانهاست؛ به نحوی که اگر کاری سود همگانی نداشته باشد، ضد اخلاقی شود و افراد مجاز به انجام آنها نباشند.

اما اینکه به نحو ایجابی اسلام چه نظریه ای در باب اخلاق هنجاری دارد، اجمالاً می توان گفت اسلام حسن و قبح ها را از دو طریق عقل و شرع مشخص می کند؛ احکامی که بنا بر

نظر مشهور علمای شیعه تابع مصالح و مفساد واقعی است. مصالح و مفسادی که یا عقل به نحو تفصیلی از آنها مطلع است و به آنها حکم می‌دهد (مانند حسن عدل و قبح ظلم) و یا عقل به تنهایی به آنها دسترسی جامع ندارد و نیازمند بیان شریعت است. در اینجا است که احکام شریعت ملاک و معیار افعال انسانی را تعیین می‌کنند و براساس مصلحت و مفسده بندگان خداوند متعال تکالیف اخلاقی و غیر اخلاقی را ابلاغ می‌نماید. حال از آنجایی که مصلحت و مفسده با نفع و ضرر و لذت و ألم مساوق بوده و قرب الهی و ثواب اخروی نیز که مصداق بارز سعادت و فوز پایدار است کاملاً با لذت قرین و برابری می‌کند و دوزخ و عقاب اخروی نیز با درد عجین است، اجمالاً خواهیم گفت که اخلاق هنجاری اسلامی - اخلاقی است که حسن و قبح‌ها را براساس منافع و مصالح عباد در قالب احکام و قواعد اخلاقی بیان کرده است و از آنجاکه این جعل از علم و قدرت مطلق الهی نشأت گرفته، هم خطاناپذیر است، هم جامع و مانع است، هم به مصلحت فردی بندگان توجه شده و هم مصلحت جمعی آنها مد نظر قرار گرفته است.

البته شایان ذکر است که تفصیل این نظریه، خود کتاب‌ها و مقالات متعددی را می‌طلبد؛ چه اینکه همین امر تاب تفاسیر متفاوتی را نیز دارد؛ من جمله اینکه می‌توان نظریه‌ای جامع در این باب با نام «حق‌گروی» عرضه کرد. نظریه‌ای که بسته به هر مرحله‌ای از رشد و تکامل ظرفیت‌های وجودی انسان، نظریه هنجاری متناسب آن مرحله را توصیه می‌کند و برای همه انسان‌ها یک نسخه واحد نمی‌پیچید. محققان برای آشنایی کامل با این نظریه می‌توانند به کتاب «فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین: فرانظریه یکپارچگی» نوشته هادی صادقی، نشر کتاب طه که در سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است، رجوع نمایند.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. اتکینسون، آر.اف (۱۳۹۱). درآمدی به فلسفه اخلاق. ترجمه سهراب علوی‌نیا. تهران: هرمس.
۲. ادواردز، پل، بورچرت، دونالد ام (۱۳۹۲). دانشنامه فلسفه اخلاق. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: نشر سوفیا.
۳. ارسطو (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ سوم. تهران: طرح نو.
۴. افلاطون (۱۳۵۷). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
۵. ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. قم: نشر الشریف الرضی.
۶. بکر، لارنس. سی (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه اخلاق غرب. گروهی از مترجمین. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. بیک حرفه، شیرزاد (۱۳۹۲). «گونه‌های گوناگون فایده‌گرایی». فصل‌نامه تأملات فلسفی، ۴(۱۲)، ص ۳۵-۶۹.
۸. تفتازانی، مسعودبن عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. قم: نشر الشریف الرضی.
۹. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (للصبحی صالح)، مصحح فیض الاسلام. قم: نشر هجرت.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق). خلق الأعمال. تهران: منشورات الحکمه.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن الکریم. ترجمه سید محمدباقر موسوی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. با تصحیح حسن‌زاده آملی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. فرانکنا، ویلیام. کی (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. چاپ سوم. قم: کتاب طه.
۱۴. قاضی عبدالجباربن احمد (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. _____ (۱۹۶۲م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. قاهره: الدار المصریة.
۱۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۱۷. گنسلر، هری (۱۳۹۰). درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر. ترجمه مهدی اخوان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۳). نگاه اخلاقی: «درآمدی به فلسفه اخلاق». ترجمه حسن میاننداری. تهران: سمت.
۲۰. مور، جرج ادوارد (۱۳۸۲). اخلاق. ترجمه اسماعیل سعادت. چاپ سوم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۱. میل، جان استوارت (۱۳۹۰). فایده‌گرایی. ترجمه مرتضی مردی‌ها. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
۲۲. هولمز، رابرت. ال (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه مسعود علیا. چاپ سوم. تهران: ققنوس.
23. Adams, Robert Merrihew (1976). "Motive Utilitarianism", *the Journal of Philosophy*, Vol. 73.
24. Bentham, Jeremy (1998). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Prometheus Books.
25. Chappell, Tim & Roger, Crisp (1998). "utilitarianism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London and New York: Routledge).
26. Cottingham, John (1998). "Impartiality", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.
27. Heathwood Christopher (1998). "Welfare", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.
28. Mandeville, Bernard (1998). *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, 2 vols, with a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye, Oxford: At the Clarendon Press.
29. Oakley, Justin (2009). "A Virtue Ethics Approach", in Helga Kuhse and Peter Singer (eds), *A Companion to Bioethics*, Second Edition, Wiley –Blackwell.
30. R. M. Hare (1981). *moral Thinking*, New York: Oxford University Press Inc.
31. R. M. Hare (1999). *Objective Prescriptions, and Other Essays*, New York: Oxford University Press.
32. sidgwick, henry (1886). *outlines of the history of ethics*, New York: makmillan.
33. Sidgwick, Henry (2000). "utilitarianism", in Singer, Marcus G. (Ed.), *Essays on Ethics and Method*, Oxford: University of Wisconsin.
34. West, Henry R (2013). "Utilitarianism", in Lafollette, Hugh, *The international encyclopedia of ethics*, wiley- Blackwell.
35. Williams, Bernard and Smart, J. J. C (1973). *utilitarianism for and against*, New York: Cambridge University Press.