

## سودگروی اخلاقی؛ نگاهی قرآنی - اسلامی (با تأکید بر مصلحت بندگان)

امیرحسین پاشایی\*

هادی صادقی\*\*، حمیدرضا شریعتمداری\*\*\*

### چکیده

در این پژوهش برای فراهم ساختن زمینه‌های فلسفه اخلاق اسلامی نظریه سودگروی اخلاقی با آموزه‌های اسلامی و آیات قرآنی تطبیق داده شده و با رویکردی توصیفی - تحلیلی در دو بخش تنظیم شده است: نخست، ملاک وضع قواعد الهی باتوجه به ایتنا نظام اخلاقی قرآن بر قواعدی عام بررسی شده است و حاصل این که احکام الهی نهایتاً در دنیا یا آخرت، به نحو فردی یا اجتماعی، به مصلحت و نفع بندگان است و به افزایش سود در کل مجموعه منجر می‌شود؛ دوم، ملاک فعل اخلاقی در مقام عمل بندگان است که برای پاسخ به چگونگی ملاک و معیار عملی قرآن برای افعال و منش‌ها و هماهنگی یا ناهماهنگی آن با اصول سودگروی مطرح شده است. با وجود این که مفاد بسیاری از آیات قرآن از نظر نتایج عملی با اصول سودگروی سازگار است، نمی‌توان «اصل سود» را مبنای اعمال یا منش‌های اخلاقی دانست. با این حال، آیاتی که با سودگروی ناسازگار به نظر می‌رسند نیز ذکر و بررسی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه سودگروی، فایده‌گروی، اصل سود، مصلحت بندگان، اخلاق قرآنی.

\* دکترای دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم (نویسنده مسئول)، pashaei61@gmail.com

\*\* استاد تمام گروه اخلاق، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، sadeqi.hadi@gmail.com

\*\*\* دانشیار فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، Hrshariatmadari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰

## ۱. مقدمه

مباحث فلسفه اخلاق به‌طور کلی به دو دسته اخلاق هنجاری (normative ethics) و فرااخلاق (meta ethics) تقسیم می‌شود. در اخلاق هنجاری، افعال و منش‌های درست یا نادرست و اصول و معیارهای تبیین آن‌ها بیان می‌شود، اما در فرااخلاق بیش‌تر به تحلیل و تبیین معناشناختی، وجودشناختی، یا معرفت‌شناختی مفاهیم و قضایای اخلاقی یا توجیه آن‌ها پرداخته می‌شود.

در اخلاق هنجاری نظریات متعددی مانند خودگروری (egoism)، سودگروری (utilitarianism)، دیگرگروری (altruism)، وظیفه‌گروری (deontology)، و اخلاق فضیلت‌نگر (virtue ethics) مطرح شده است که هر یک به‌نحوی معیار الزام و ارزش اخلاقی را تعیین کرده‌اند. سه نظریه نخست که ذیل نتیجه‌گرایی قرار می‌گیرند در این‌که خیر چه افرادی را باید در فعل اخلاقی فراهم کرد با هم تفاوت دارند؛ خودگروری عملی را اخلاقی می‌خواند که بیش‌ترین خیر را تنها برای فاعل به‌ارمغان آورد و به فاعل نیز توصیه می‌کند که صرفاً به‌دنبال خیر شخصی خود باشد. دیگرگروری عملی را اخلاقی محسوب می‌کند که بیش‌ترین خیر را برای افرادی غیر از خود فاعل به‌ارمغان آورد و سودگروری که با نام‌های دیگری هم چون منفعت‌گروری، همه‌گروری، و فایده‌گروری نیز شناخته می‌شود ایجاد بیش‌ترین خیر را برای بیش‌ترین افراد (از جمله خود عامل) توصیه و ملاک فعل اخلاقی قلمداد می‌کند.

با نگاهی به تاریخ نظریه سودگروری می‌توان به دیوید هیوم (David Hume 1711-1776) که بر مفهوم سود در اخلاق تأکید داشت و پس‌از آن سودگرایان الهی مانند جوزف پریستلی (Joseph Priestley 1733-1804) و ویلیام پالی (William Paley 1743-1805) اشاره کرد که معتقد بودند خدا ما را به ترویج بیش‌ترین خوش‌بختی ملزم کرده است. هم‌زمان با آن‌ها در فرانسه کلود هلوتیوس (Claude Helvétius 1715-1771) از سودگروری به‌عنوان نظریه‌ای سیاسی حمایت کرد و براساس آن ایجاد بیش‌ترین خوش‌بختی برای مردم را وظیفه دولت خواند. وی ویلیام گادوین (William Godwin 1756-1838) یکی دیگر از سودگرایان برجسته را تحت‌تأثیر قرار داد.

در این میان جرمی بنتام (Jeremy Bentham 1748-1832) ساخت‌وارترین شکل این نظریه را ارائه کرد و شاگرد وی جان استوارت میل (John Stuart Mill 1806-1873) به بزرگ‌ترین سودگرای بعدی تبدیل شد که هنری سیدجویک (Henry Sidgwick 1838-1900) نیز از وی پیروی کرد. سپس متفکر نامی جورج ادوارد مور (Georg Edward Moore 1873-1958)،

با پرداختن به این نظریه، از لذت‌گرایی میل انتقاد و تقریری «آرمانی» از «خوب» ارائه کرد و در اواخر قرن بیستم، ریچارد مروین هیر (Richard Mervyn Hare 1919-2002) یکی از مهم‌ترین نسخه‌های اخیر سودگروی را تدوین کرد (Chappell and Crisp 1998: 87).

از سوی دیگر از آن‌جا که بیش‌تر سودگروان لذت (pleasure) را مصداق «سود» (utility) غایی و حداکثرسانی آن را هدف فعل اخلاقی می‌دانند، در ردیابی ریشه‌های این نظریه نظریاتی خودنمایی می‌کنند که لذت را خیر نهایی و یا در فعل اخلاقی مهم قلمداد کرده‌اند؛ از این جهت ریشه‌های این نظریه به یونان باستان می‌رسد.

سقراط (Socrates 470/469-399 B.C.) در فیلبوس (Philebus) از دانایی، لذت، و این‌که کدام‌یک بر دیگری برتری دارند سخن گفته است (افلاطون ۱۳۵۷: ۱۷۳۳ به بعد) و در پروتاگوراس (Protagoras) از رابطه سودمندی و خوبی، نسبت لذت با خوب، و اهمیت اندازه‌گیری کمی آن بحث کرده (همان: ۹۸-۹۹؛ ۱۱۷-۱۲۸) و در گورگیاس (Gorgias) به تمایز خوبی از لذت اشاره داشته است (همان: ۳۲۵ به بعد).

افلاطون (Plato 428/427-348/347 B.C.) نیز در جمهوری (Republic) ماهیت لذت، انواع آن، و لذت حقیقی را بیان کرده است (همان: ۱۲۲۹-۱۲۴۸). پس از وی ارسطو (Aristotle 382-324 B.C.) در اخلاق نیکوماخوس، در کتاب‌های هفتم و دهم، درباره لذت، ماهیت لذت و مسائل مرتبط با آن سخن رانده است (ارسطو ۱۳۸۹: ۲۳۹-۲۸۹؛ ۳۶۷-۴۰۴).

پس از افلاطون و ارسطو رواقیان بر رعایت بی‌طرفی و توجه صرف نداشتن به خیر شخصی که از لوازم سودگروی است از طریق تعمیم حس دغدغه نفس به دیگران و تمام جهان تأکید کردند. ایده بی‌طرفی به‌طور حداکثری در آثار متأخر فیلسوف اسکاتلندی، فرانسیس هاجسون (Francis Hutcheson 1694-1747)، نیز یافت می‌شود (Chappell and Crisp 1998: 8787).

آنچه گذشت حکایت از اهمیت این نظریه در فلسفه اخلاق و متفکران این حوزه دارد. اکثر تحلیل‌ها و بررسی‌های این نظریه در سنت غربی شکل گرفته و در سنت اسلامی کم‌تر بررسی شده است؛ از این رو و نیز به‌منظور فراهم آوردن زمینه‌هایی برای فلسفه اخلاق اسلامی در این نوشتار سعی بر این است اصول و مؤلفه‌های کلی این نظریه، فارغ از نظر به نوع خاصی از آن، با محور قرار دادن آیات قرآن کریم تحلیل و بررسی شود.

## ۲. چیستی سودگرایی

تقریرها و تعریف‌های متعددی از این نظریه وجود دارد. جان استوارت میل از بزرگ‌ترین مدافعان سودگرایی در تعریف ابتدایی خویش می‌نویسد:

مسئله‌ای که فایده یا اصل بیش‌ترین خوش‌بختی را به‌عنوان مبنای اخلاقیات می‌پذیرد بر این باور است که اعمال به نسبتی که گرایش به افزایش خوش‌بختی دارند درست‌اند و به نسبتی که به افزایش ناخوش‌بختی گرایش دارند نادرست‌اند. منظور از خوش‌بختی لذت و نبود رنج است؛ و منظور از ناخوش‌بختی رنج و محرومیت از لذت است (میل ۱۳۹۰: ۵۷).

وی پس از بحث از کیفیت لذات سودگروی را مجموعه‌ی قواعدی می‌خواند که رعایت آن‌ها در افعال سبب تحقق زندگی مطلوب (زندگی با میزان لذت بیش‌تر و درد و رنج کم‌تر) با بیش‌ترین گستره‌ی ممکن برای انسان‌ها و تمام مخلوقات حساس می‌شود (همان: ۶۵-۶۶).

جورج ادوارد مور سودگروی را نپذیرفته است، اما تحلیل و تبیینی مفید از آن را با تفکیک میان درست، باید (وظیفه)، و نباید به‌دست داده است. از نظر مور فعل «درست» فعلی است که حداقل به‌اندازه‌ی هر بدیل دیگری لذت به‌بار آورد و «باید یا وظیفه» فعلی است که بیش از هر بدیل دیگری لذت در پی داشته باشد و «نباید» شامل افعالی می‌شود که کم‌تر از بدیل‌های دیگری که فاعل می‌تواند انجام دهد لذت حاصل کند (مور ۱۳۸۲: ۲۴).

هنری سیجویک، که از دیگر موافقان مطرح سودگروی است، در تعریف این نظریه می‌نویسد: «منظورم از سودگرایی نظریه‌ای اخلاقی است که رفتار عینی یا ظاهری درست را، تحت هر شرایطی، چنان رفتاری می‌داند که به ایجاد بیش‌ترین شادکامی ممکن برای بیش‌ترین افرادی که منافعشان تحت تأثیر است منجر می‌شود» (Sidgwick 2000: 34).

بنابر آن چه گفته شد، سودگرایی را می‌توان نظریه‌ای دانست که معیار نهایی درباره‌ی صواب، خطا، و الزام را تنها «اصل سود» می‌داند و براساس آن از نظر اخلاقی اعمال، قواعد، یا فضائلی را باید محقق کرد که بیش‌ترین خیر یا کم‌ترین شر را برای بیش‌ترین افراد در پی داشته باشند. جرمی بنتام، بنیان‌گذار سودگرایی، «اصل سود» را که عنصر مشترک در انواع تقریرهای این نظریه است چنین تعریف می‌کند: اصلی که هرگونه عملی را، براساس گرایشی که در زیادکردن یا کم‌کردن خرسندی گروهی که خرسندی‌شان موضوع بحث است بروز می‌دهد، تأیید یا رد می‌کند (Bentham 1998: 14).

گفتنی است مراد از خیر و شر در اصل سود خیر و شر غیر اخلاقی است، زیرا زمانی که در صدد تعریف اخلاقی بودن کاری هستیم آوردن خیر و شر اخلاقی در تعریف نادرست و مستلزم دور است. در این جا مقصود از غیر اخلاقی چیزی است که متعلق به حوزه اخلاق نباشد، مانند امور زیبایی‌شناختی یا ابزاری و مانند آن. هنگامی که می‌گوییم «فلانی 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 رانندگی اش دارد. در این جا صفت «خوب» به معنایی غیر اخلاقی به کار رفته است (بنگرید به فرانکنا ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۴۰). سودگروان ممکن است در مصداق آن چه از نظر غیر اخلاقی خوب است دیدگاه‌های مختلفی داشته باشند و مصادیقی مانند لذت، معرفت، قدرت، تحقق نفس، کمال، و ... را لحاظ کنند، اما غالباً لذت را برگزیده‌اند (همان: ۴۵-۴۶).

با وجود این که سودگرایان در مصداق ارزش غیر اخلاقی اختلاف دارند، همگی در این توافق دارند که حداکثرسانی آن برای بیش‌ترین افراد معیار فعل و داوری اخلاقی است. لازمه به حداکثرساندن سود ممکن بودن اندازه‌گیری و محاسبه است؛ اما در این امر با چالش‌ها و مشکلات بسیاری روبه‌رویم، مانند این که در ارزیابی نتایج افعال چه مؤلفه‌هایی را باید در نظر داشت یا چه چیزهایی را می‌توان «نتیجه» فعل دانست؟ برای تصمیم‌گیری و انتخاب یک فعل، آیا «جمع» نتایجش باید مشخص و منظور شود یا بخشی از آن کفایت می‌کند؟ آیا تنها نتایج بی‌واسطه از پیامدهای فعل به‌شمار می‌آید یا نتایج با واسطه و غیرمستقیم نیز مهم‌اند؟ در نتایج غیرمستقیم چه ضابطه‌هایی برای واسطه‌ها وجود دارد؟ آیا نتایج یک عمل با واسطه‌هایی دور از انتظار نیز در زمره «نتایج» فعل شمرده می‌شود؟ برخی از این مسائل حکایت از اشکالاتی دارد که منتقدان به سودگرایی وارد کرده‌اند (هولمز ۱۳۸۵: ۲۹۱-۲۹۸).

از آن‌جا که بررسی و پاسخ به این ایرادات پژوهشی مستقل می‌طلبد، به همین نکته اکتفا می‌کنیم که با وجود مشکلات فراوان در راه سنجش سود و مقایسه اعمال بدیل، سودگرایان سنجش کلی سود و ضرر اعمال را ممکن می‌دانند. با دقت در این باره به نظر می‌آید که اصل محاسبه سود منطقاً امری امکان‌پذیر است. هر فردی به وجدان و تجربه درمی‌یابد که هم سود و ضرر یا خیر و شرهای غیر اخلاقی مانند لذت و الم با هم تفاوت دارند، هم در میان خود خیرها و شرور از حیث کمیّت و کیفیت تفاوت وجود دارد.

الگوی جرمی بتنام در محاسبه لذت و الم که هفت ملاک شدت، مدت، میزان یقین، قرابت، بارآوری، خلوص، و وسعت را برای سنجش گرایش کلی سود افعال نسبت به

بدیل‌هایش پیش‌نهاد می‌کند شاهدی بر این مدعاست (فرانکنا ۱۳۸۹: ۸۶). از نظر منطقی نیز لذت شدیدتر، طولانی‌تر، یا یقینی‌تر از لذتی که این‌گونه نیست بیش‌تر و والاتر است و بر بدیل‌های خویش ترجیح دارد. هرچه افراد به جوانب اعمال بیش‌تر و دقیق‌تر آگاهی داشته باشند و تجربه آن‌ها افزون‌تر باشد، مسلماً نتایج حال و آینده اعمال را بهتر و دقیق‌تر پیش‌بینی می‌کنند و مقایسه و نتیجه‌گیری دقیق‌تری از سود آن‌ها خواهند داشت.

### ۳. اقسام سودگروی

سودگروی می‌تواند در دو حوزه ناظر به ارزش یا الزام (کنش و رفتار) مطالعه شود. دیدگاه نخست را «سودگروی ویژگی‌نگر» (trait-utilitarianism) می‌خوانند که براساس آن فضائلی مورد تأیید است که بیش‌ترین خیر را برای بیش‌ترین افراد تأمین کند. فضیلت نیز ملکه، عادت، کیفیت، یا خصلت شخص یا روح است که فرد آن را داراست یا به‌دنبال آن است (همان: ۱۴۲-۱۴۳) و بیش‌تر در اخلاق فضیلت مطرح می‌شود. اما غالب مباحثی که در کتب فلسفه اخلاق قرن بیستم درباره سودگروی وجود دارد در دسته سودگروی ناظر به کنش و رفتار (الزام) جای می‌گیرد (Chappell and Crisp 1998: 8789).

از این‌رو در این پژوهش تمرکز بر سودگروی ناظر به الزام است که به دو دسته عمل‌نگر (act-utilitarianism) و قاعده‌نگر (rule-utilitarianism) تقسیم می‌شود. تقریر کلاسیک سودگرایی عمل‌نگر آن است که درستی هر عمل را با ملاک «به‌حداکثر رساندن سود برای بیش‌ترین افراد» ارزیابی می‌کند. از نظر سودگرایان عمل‌نگر، عملی بالفعل صحیح است که در واقع خیر را به حد اعلی برساند، اما عملی که هنوز انجام نشده است اما انتظار می‌رود که در صورت انجام خیر را به حد اعلی برساند بالقوه صحیح است. عمل‌کنندگان معمولاً برای انجام‌دادن اعمالی که بالقوه صحیح‌اند سرزنش خواهند شد (ibid.: 8794). عمل‌نگران برای قواعد و اصول مطلق اخلاقی اصالتی قائل نیستند و تنها ملاک تعیین‌کننده خوبی و بدی عمل نتایج عملی خاص در موقعیتی خاص است. سودگروی عمل‌نگر به سه قسم «محض» (pure act-utilitarianism)، «معتدل» (modified act-utilitarianism)، و «عام» (general utilitarianism) تقسیم می‌شود (فرانکنا ۱۳۸۹: ۸۸-۹۲).

در سوی دیگر سودگروان قاعده‌نگرند که بر نقش محوری قواعد تأکید می‌کنند و صحت و سقم اعمال جزئی را با تطبیق دادن بر قواعد کلی معیار می‌سنجند. در این نظریه انتخاب، ابقا، تجدید نظر، یا تغییر قواعد را تنها اصل سود تعیین می‌کند (همان: ۹۴-۹۵).

کوتاه سخن، اگر عمل آدمی مطابق با قاعده‌ای باشد که تبعیت همگانی از آن به‌اندازه هر قاعده بدیل دیگری برای جمیع مردمانی که از آن اثر می‌پذیرند فزونی خیر بر شر را به‌بار آورد، درست است (هولمز ۱۳۸۵: ۲۸۳).

#### ۴. تحلیل و بررسی

پس از تبیین چیستی و اقسام سودگروی، نظریه را در ترازوی قرآن می‌سنجیم و با کشف موضع قرآن در این باره، سعی خواهیم کرد گامی در فراهم‌آوردن زمینه‌های نظریه اخلاقی اسلام برداشته شده باشد.

#### ۱.۴ احکام و الزامات در اسلام

در دین مبین اسلام همانند هر مکتب اصیل و سابقه‌دار دیگری شاهد قواعد، الزامات، و احکامی در حیطه‌های مختلف از جمله اخلاقیات هستیم، آموزه‌هایی کلی که ناظر به همه انسان‌ها و همه زمان‌ها بیان شده است و ملاک‌ها و معیارهای اخلاقی و ضد اخلاقی را ذکر کرده است، احکامی که براساس مبانی اصولی از منابع قرآن، سنت، و عقل به‌دست می‌آید. قواعدی که در اسلام از آن یاد می‌کنیم قواعد و الزاماتی است که منشأ وضع خداوند متعال است، خداوندی که دارای صفات کمالی و جلالی بسیاری است، صفاتی مانند عالمیت مطلق که سبب می‌شود به تمام جوانب احکام چه در حیطه آثار فردی آن و چه در حیطه آثار اجتماعی آن اشراف علمی داشته باشد و از آن‌جاکه خیرخواه و لطف‌کننده به بندگان است احکامی را قاعده سازد که مصلحت‌بندگان در آن ملحوظ شده باشد، راه را از بیراهه مشخص کند تا ضرری از آن متوجه بندگان نشود تا درنهایت آنان را سعادت اخروی نائل کند.

از همین‌روست که خداوند متعال در ضرورت ارسال نبی و شریعت می‌فرماید که تا وقتی شریعتی ابلاغ نشده و راه از بیراهه مشخص نشده است کسی را توبیخ و عذاب نخواهد کرد (اسراء: ۱۵). و ثمره وجود شریعت و قواعد الزامی را رفع اختلاف میان انسان‌ها عنوان فرماید (بقره: ۲۱۳)، اختلافی که وجود آن دلیلی است بر ناکافی بودن عقل بشری برای رفع این اختلافات، بدون استعانت از آموزه‌های انبیا. به همین دلیل هم خداوند وجود دین و راه‌نما را برای تعدیل جوامع انسانی و راه‌یابی بشر به سعادت و کمال دنیوی و اخروی ضروری برشمرده است (بنگرید به طباطبائی ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۶۸).

در آیاتی دیگر، خداوند متعال باتوجه به موانعی که سر راه عقل برای شناخت خیر از شر وجود دارد می‌فرماید: چه بسا خیرهایی که خداوند واجب کرده است، اما آدمی از آن کراهت دارد و چه بسیار چیزهایی که انسان دوست‌دار آن است، اما درحقیقت برایش شر است (بقره: ۲۱۶)؛ بنابراین این الزامات و واجبات الهی برای آدمی خیرند، هرچند او از آن‌ها کراهت داشته باشد.

از سوی دیگر در سودگروی نیز شاهد الزامات و قواعدی هستیم که براساس «اصل سود» ملاک عمل خوانده شده‌اند، اصل سودی که معیار درستی و نادرستی هر چیزی را ضریب تأثیر آن چیز در افزایش یا کاهش سود عمومی افراد تحت تأثیر می‌داند و گفتنی است که در سودگروی عمل‌نگر اصل سود توسط هر فاعل و در هر عمل جزئی باید اعمال شود و فعلی نسبت به دیگر بدیل‌ها ترجیح داده شود که سود بیش‌تری برای افراد تحت تأثیر ایجاد می‌کند. اما در سودگروی قاعده‌نگر اصل سود نه برای هر عمل جزئی، بلکه برای تعیین قواعدی کلی استفاده می‌شود و براساس آن قواعدی تصویب می‌شود که نسبت به دیگر قواعد بیش‌ترین خیر را برای بیش‌ترین افراد ایجاد کند.

پرواضح است که سودگروی قاعده‌نگر ظرفیت بسیار بیش‌تری برای تطبیق تناظری با اسلام دارد، چراکه هر دو الزاماتی کلی را در خود برای تعیین درست از نادرست جای داده‌اند. در گام نخست برای چنین تطبیقی بررسی دو نکته لازم است: نخست این‌که آیا احکام و الزامات کلی اسلامی براساس اموری واقعی و تابع مصالح و مفاسدی حقیقی و عینی وضع شده‌اند یا خیر؛ دوم این‌که اگر جواب مثبت است آن مصالح و مفاسد واقعی که ملاک جعل احکام‌اند چه نسبتی با بندگان دارند؛ آیا دست‌رسی و تحقق خیر عمومی آنان در آن الزامات اعتبار شده است یا خیر.

اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی ندانیم، نظریه اخلاقی اسلام به نظریه حسن و قبح شرعی نزدیک می‌شود، بدین معنا که آنچه خداوند امر کند خوب و آنچه از آن نهی کند بد است و عقل نمی‌تواند حسن را از قبیح تشخیص دهد؛ به بیان دیگر، حسن و قبح اعمال ذاتی و عقلی نیست، اما اگر احکام الهی را تابع مصالح و مفاسد واقعی بدانیم و به این نتیجه دست یابیم که ملاک در جعل آن‌ها نیز مصلحت عمومی بندگان است، می‌توانیم وضعیت اسلام با سودگروی قاعده‌نگر را مقایسه کنیم. البته باید در این‌جا دو مقام «جعل احکام از سوی خداوند متعال» و «عمل بندگان به احکام اخلاقی» را از هم جدا کرد. دیدگاه اسلام در مقام عمل بندگان از پاسخ به این سؤال به دست می‌آید که چرا بندگان باید کارهای اخلاقی را انجام دهند. اگر پاسخ این باشد که هر فرد به سبب منافع خود باید به قواعد



اخلاقی عمل کند، نظریه اخلاقی اسلام به گونه‌ای تفسیر می‌شود و اگر پاسخ این باشد که باید برای نفع عمومی عمل کند، به نحوی دیگر.

#### ۲.۴ تبعیت احکام و قواعد الهی از مصالح و مفاسد واقعی

«مصلحت» در لغت از ریشه «صلح» گرفته شده و به معنای «ضد فساد» آمده است (فراهیدی ۱۴۱۰ ق: ج ۳، ۱۱۷؛ ابن منظور ۱۴۱۴ ق: ج ۲، ۵۱۶). «مصلحت» در اصطلاح نیز معنای لغوی خود را حفظ کرده است و می‌توان آن را به «جلب منفعت و دفع ضرر» تعریف کرد (حلی ۱۴۰۳ ق: ۲۲۱؛ غزالی بی تا: ۶۳۶؛ طوسی بی تا: ج ۵، ۴۱۷).

مشهور متکلمان، اصولیون، و فقهای عدلیه (معتزله و امامیه) به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی یا همان نفس الامری قائل‌اند؛ یعنی معتقدند که متعلق احکام الهی به گونه‌ای است که فعل یا ترک آن‌ها در سرنوشت انسان‌ها اثرگذار است، در بردارنده مصلحت یا مفسده‌ای برای بندگان است و همین ملاک موجب تعلق امر یا نهی شارع شده است (بنگرید به مفید ۱۴۱۳ ق: ۵۹؛ سیدمرتضی ۱۲۵۰: ۱۲۱-۱۲۲؛ سیدمرتضی ۱۴۰۵ ق: ج ۱، ۴۰۵؛ سیدمرتضی ۱۴۱۱ ق: ۱۸۷-۱۸۸؛ طوسی ۱۴۱۷ ق: ۷۳۰؛ حلی ۱۴۱۳ ق: ج ۵، ۳۰؛ حلی ۱۴۰۳ ق: ۱۸۱؛ فاضل مقداد ۱۴۰۴ ق: ج ۲، ۸۹؛ میرزای قمی بی تا: ج ۱، ۲۴؛ انصاری ۱۲۸۱: ج ۱، ۳۴۸؛ فاضل ۱۰۶۵: ج ۲، ۳۰۸؛ لاهیجی ۱۰۷۲: ۵۹؛ نجفی بی تا: ج ۲۲، ۳۴۴؛ صدر بی تا: ۴۰؛ موسوی خویی بی تا: ج ۱، ۳۴۴؛ سبحانی بی تا: ۵۵۸). حتی بسیاری از متکلمان علاوه بر اعتبار مصلحت در جعل احکام اعتبار امر «أصلح» در احکام الهی را مطرح کرده‌اند، یعنی خداوند متعال در جعل قوانین نافع‌ترین احکام را در نظر خواهد گرفت (بنگرید به مفید ۱۴۱۳ ق: ۵۹؛ سیدمرتضی ۱۴۱۱ ق: ۲۰۱-۲۰۶؛ طوسی ۱۴۰۶ ق: ۱۴۱).

اگرچه این مسئله معمولاً در مباحث اصولی و فقهی مطرح شده است، ماهیتاً مسئله‌ای کلامی است؛ زیرا به حکیمانه بودن افعال تشریحی خداوند مربوط می‌شود و از آن‌جاکه این موضوع از مسائل علم کلام، فقه، و اصول است، در این تحقیق نظر مشهور را از اصول موضوعه قلمداد می‌کنیم.

#### ۱.۲.۴ مصلحت در مقام وضع احکام شرعی

چون خداوند متعال، حکیم، خیرخواه، و قادر مطلق است و هدایت بندگان به دست اوست، قواعد و اصولی نیز که وضع می‌کند تماماً به نفع و صلاح بندگان خواهد بود؛ حال، این نفع

و صلاح گاه می‌تواند سود و منفعت اجتماعی و عمومی افراد باشد، مانند «قصاص» و گاه می‌تواند مقدمتاً به نفع یکایک افراد باشد، مانند برخی اعمال مستحب عبادی، اما نهایتاً با توجه به تعدد بودن بندگان به افزایش منفعت بندگان منجر می‌شود. باین وصف در اسلام شاهد نظامی از قواعد اخلاقی هستیم که خداوند متعال منفعت و مصلحت بندگان را یا به صورت جمعی یا به صورت فردی لحاظ کرده است و با امتثال آن بیش‌ترین خیر برای بیش‌ترین بندگان محقق خواهد شد.

در تأیید این سخن، با تأملی درباره حکم و موضوع برخی احکام و قواعد و توسل به تصریحاتی مانند آیه قصاص، فیء، ربا، زکات، و ... که از لسان شارع ذکر شده است چنین برمی‌آید که خیر تمام افراد، حفظ نظام اجتماعی، و رسیدن به جامعه مطلوبی که لازمه رشد و کمال افراد است سبب وضع آنهاست؛ در آیه قصاص (بقره: ۱۷۹) حکمت تشریح قصاص حیات انسان‌ها عنوان شده است و با توجه به آیه قبلی استفاده می‌شود که هر چند عفو می‌تواند رحمت و تخفیفی برای قاتل باشد، مصلحت عموم تنها با قصاص تأمین می‌شود و قصاص است که حیات بشری را ضمانت می‌کند، نه عفو کردن یا دیه گرفتن یا جای‌گزینی دیگر و این حکم هر انسان عاقل است (بنگرید به طباطبائی ۱۳۷۴: ج ۱، ۶۵۷). در آیه فیء (حشر: ۷) خداوند به صراحت اعلام می‌کند که فیء و غنائمی که بدون جنگ به دست مسلمانان می‌رسد از آن خدا، پیامبر، خویشان وی، یتیمان، بینویان، و در راه‌ماندگان است و دلیل وضع این حکم جلوگیری از گردش انحصاری اموال در میان توان‌گران است. این تمرکززدایی از ثروت حاکی از مصلحت اقتصادی و معیشتی عموم افراد جامعه و جلوگیری از ایجاد تضاد طبقاتی در میان مردم است که به تبع، ضررهای اقتصادی فراوانی خواهد داشت؛ بنابراین مصلحت عمومی افراد سبب جعل حکم شده است و با عمل به آن مصلحت و خیر جامعه تأمین می‌شود.

علاوه بر قرآن کریم، در روایات نیز ملاک احکامی مانند زکات، قتل نفس، زنا، ربا، و ... به صراحت بیان شده است که می‌تواند مؤیدی برای مباحث فوق باشد:

امام رضا علت تشریح زکات را قوت گرفتن فقرا و زیاد شدن اموال مردم ذکر فرموده است (کلینی ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۰). هم‌چنین علت حرمت قتل نفس را فساد و نابودی خلق و از بین رفتن تدبیر دانسته‌اند (حرّ عاملی ۱۴۰۹ ق: ج ۲۹، ۱۴) و درباره ممنوعیت زنا فسادهای مترتب بر آن را، هم‌چون کشتن نفوس، از بین رفتن نسب‌ها، نپرداختن به تربیت کودکان، از بین رفتن ارث و میراث، سبب حکم دانسته‌اند (همان: ج ۲۰، ۳۱۱).

از منظر امام صادق ربا که فعالیت اقتصادی مضرّی است به این سبب حرام شده است تا مردم تجارت و خرید و فروش را رها نکنند و قرض الحسنه در میانشان زیاد شود و نیازهایشان برآورده شود (همان: ج ۱۸، ۱۲۰).

امام رضا در بیان علت حکمی دیگر می‌فرماید: قطع دست سارق برای عبرت دیگران وضع شده و دزدی برای جلوگیری از فساد اموال و کشته شدن انسان‌ها ممنوع شده است (همان: ج ۲۸، ۲۴۲).

در موارد فوق، ملاک جعل حکم با افزایش خیر و کاهش شر افراد جامعه ارتباطی مستقیم دارد؛ بنابراین در بسیاری از احکام اسلامی آنچه مصلحت عموم مردم است معیار و ملاک جعل حکم قرار گرفته است. در تأیید این سخن می‌توان به حدیث امام رضا اشاره کرد که می‌فرماید: همانا چنین یافتیم که هرآنچه خدای تبارک و تعالی حلال فرموده است صلاح و بقای بندگان را شامل بوده است و به آن احتیاج دارند و بی‌نیاز از آن نیستند و در آنچه حرام کرده است نیازی برای بندگان نیافتیم، بلکه مایه فساد است و شاهدیم که خداوند متعال آنچه را حرام کرده است هنگام نیاز بدان، به سبب صلاحی که در آن زمان در آن شیء هست، حلال می‌کند؛ مانند مردار، خون و گوشت خوک، هنگامی که شخصی برای صلاح حفظ و رفع مرگ ناچار به استفاده از آن‌ها شود (همان: ج ۲۵، ۵۱).

نتیجه این که احکام و الزامات کلی اسلامی، اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی، ناظر به مصلحت عباد، بلکه ناظر به بالاترین مصلحت آنان جعل می‌شود و عمل به آن‌ها سبب افزایش خیر در سطح عمومی خواهد بود. جاعل آن‌ها، برخلاف سودگروی، خداوندی است که عالم مطلق است و به تمامی جوانب امر آگاه است و بنابراین اشکالاتی مانند ناشناخته بودن آثار فعل، ممکن نبودن محاسبه نتایج افعال، و ... که ناشی از احاطه نداشتن کامل عقل به جوانب امور بود در این جا وارد نمی‌شود، الزاماتی که از سر خیرخواهی و هدایت الهی نازل می‌شوند و راه‌گشای انسان‌ها در امور اختلافی‌اند. این درحالی است که قواعد در سودگروی چه از تجربه زیسته سالیان بسیار دور آدمی نشئت گرفته باشند، چنان‌که میل می‌گوید (میل ۱۳۹۰: ۸۴)، چه از عرف هر جامعه‌ای، و چه از منظر فلاسفه اخلاق تأیید شده باشند، از عقل بشری برخاسته‌اند و خالی از نقص و اشکال نیستند، چه این که بسیاری از آن‌ها در طول زمان نقض می‌شوند و به آن‌ها اشکال وارد می‌شود و جایشان را به قواعد دیگری می‌دهند.

#### ۲.۲.۴ مقام معیار فعل اخلاقی انسان

در این بخش، فارغ از مقام جعل احکام و قواعد الهی، ملاک فعل اخلاقی را بررسی می‌کنیم و به این سؤال پاسخ می‌دهیم که آیا می‌توان ملاک اخلاقی بودن افعال را باتوجه به قرآن به دست آورد.

با بررسی قرآن کریم و مقایسه آن با اصول سودگرویی، به آیات بسیاری برمی‌خوریم که با قواعد اخلاقی سودگروانه سازگار است، یعنی قواعدی که به نفع عموم مردم و جامعه است، قواعدی که اگر خلاف آن‌ها عمل شود، از جهات بسیاری به جامعه ضرر وارد می‌شود یا از سود قابل توجهی محروم می‌ماند که در ادامه، برخی از این شواهد را بررسی می‌کنیم.

#### ۱.۲.۲.۴ شواهدی بر سازگاری

دو اصل «عدالت» و «احسان» را می‌توان از مهم‌ترین اصولی دانست که احکام اجتماعی قرآن کریم تابع آن‌هاست و راه‌کارهایی نیز برای تحقق آن اصول ارائه شده است. اصل عدالت موجب نظم و امنیت اجتماعی می‌شود و براساس آن افراد در برابر جامعه و حقوق دیگران مسئول‌اند و به‌میزان فعالیت‌هایی که برای جامعه انجام می‌دهند مستحق دریافت پاداش‌اند؛ اما این اصل برای داشتن جامعه‌ای مطلوب کفایت نمی‌کند، زیرا بسیاری از افراد جامعه دچار نقص‌ها، محدودیت‌ها، و محرومیت‌هایی‌اند که به آن‌ها امکان انجام برخی از وظایفشان در قبال جامعه را نخواهد داد. حتی ممکن است از اداره خانواده خویش نیز ناتوان باشند که اسلام برای این موارد، با استفاده از اصل احسان، از دیگر افراد جامعه که توانایی بیش‌تری دارند، می‌خواهد که به هم‌نوعان خویش کمک کنند و به دیگران بی‌تفاوت نباشند (مصباح یزدی ۱۳۸۴: ج ۳، ۴۳-۴۷).

خداوند به این اصول در قرآن کریم (نحل: ۹۰) اشاره کرده است و افزون‌بر آن، در آیات متعددی رعایت حقوق افراد را که لازمه اصل عدالت است گوش‌زد کرده است. (بنگرید به نساء: ۳؛ حجرات: ۹؛ مائده: ۴۲؛ آل عمران: ۳، ۱۲۷، ۱۵۲؛ هود: ۸۵؛ انبیاء: ۴۷؛ یونس: ۴؛ شوری: ۱۵؛ مائده: ۸؛ انعام: ۱۵۲؛ بقره: ۲۸۲؛ نساء: ۵۸، ۱۳۵؛ مائده: ۸؛ اعراف: ۲۹؛ حدید: ۲۵).

لازمه سودگرایی پذیرش اصل احسان است. خداوند در چندین آیه احسان‌کنندگان را محبوب خویش خوانده (آل عمران: ۱۳۴، ۱۴۸؛ مائده: ۱۳، ۹۳) و آن‌ها را دارای بهترین دین دانسته (نساء: ۱۲۵) و خود را همراه آنان خوانده (عنکبوت: ۶۹) و پاداششان را بهشت قرار داده (مائده: ۸۵) و بخشش گناهان و افزودن اجرشان را وعده داده است (بقره: ۵۸).

قرآن کریم برای تحقق این اصول مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اجتماعی را که یا مطلقاً یا در حوزه عدالت و احسان جای می‌گیرند وضع کرده است که بسیار گسترده و متنوع‌اند و حیطة وسیعی از اعمال انسان‌ها را در بر می‌گیرند و به همین دلیل ذکر همه آنها در این مقال نمی‌گنجد، اما اشاره به برخی از مهم‌ترین آنها می‌تواند برای تأیید اهمیت والای مصلحت عمومی در قرآن کریم مفید باشد.

#### ۱.۱.۲.۲.۴ بایدهای اجتماعی

قرآن کریم حساسیت بسیاری نسبت به ویژگی‌های اولین و کوچک‌ترین نهاد جامعه یعنی خانواده نشان می‌دهد و پس از توصیه به اصل ازدواج و تشکیل خانواده (نور: ۳۲) بر سلامت روابط متعددی که در خانواده جریان دارد تأکید ورزیده (بنگرید به بقره: ۸۳، ۱۸۰، ۲۱۵؛ انعام: ۱۵۱؛ عنکبوت ۸؛ لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵؛ مریم: ۱۲-۱۵، ۳۱-۳۲؛ اسراء: ۲۳-۲۴) و احترام به والدین را بلافاصله پس از ایمان به خدا ذکر کرده است (نساء: ۳۶). بدیهی است که سلامت خانواده در افزایش خیر و سود جامعه نقشی کلیدی دارد.

پرهیز از تفرقه و هم‌بستگی اجتماعی بر محور ایمان الهی و دین حق (آل عمران: ۱۰۳) و تعامل انسان‌ها براساس نیکی و تقوا به جای گناه و دشمنی از دیگر هنجارهای قرآنی است (مائده: ۲). هم‌چنین خدای متعال برای حفظ یک‌پارچگی و استقلال جامعه اسلامی مؤمنان را برادر می‌خواند (حجرات: ۱۰) و آنها را از پذیرش ولایتی غیر از ولایت خویش برحذر می‌دارد (آل عمران: ۲۸؛ نساء: ۱۴۴) که آیات دیگری نیز این مضمون را تأیید می‌کنند (بنگرید به نساء: ۱۳۹، ۱۴۵؛ مائده: ۵۱، ۵۷؛ توبه: ۲۳؛ مجادله: ۲۲؛ ممتحنه: ۱).

از فضائل دیگری که با حقوق دیگران و افزایش سود جمعی ارتباط دارد انفاق است که قرآن کریم بدان سفارش کرده (بقره: ۱۹۵) و آن را از صفات متقین خوانده است (بقره: ۳). اینار نیز از دیگر آموزه‌هایی است که در افزایش صلاح و خیر عمومی جامعه مؤثر است؛ خداوند از خودگذشتگی انصار نسبت به مهاجرین مکه را، درحالی‌که خود نیازمند بودند، یادآور می‌شود و آنها را می‌ستاید (حشر: ۹).

پای‌بندی به عقود و پیمان‌ها نیز شرط افزایش ثبات و آرامش افراد جامعه است که قرآن کریم در آیات متعددی بدان توصیه فرموده است (بنگرید به بقره: ۱۷۷؛ مؤمنون: ۸؛ مائده: ۱؛ آل عمران: ۷۷؛ اسراء: ۳۴؛ مؤمنون: ۸؛ معارج: ۳۲).

افزون بر این‌ها قرآن کریم به اصلاح اجتماعی توصیه و از فساد نهی کرده (اعراف: ۱۴۲) و اصلاح اجتماع را رویه حضرت شعیب پیامبر خوانده است (هود: ۸۸؛ نیز بنگرید به بقره:

۲۷، ۶۰، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۲۴؛ نساء: ۱۱۴؛ مائده: ۳۳، ۶۴؛ اعراف: ۱۴۲، ۵۶؛ انفال: ۱؛ نحل: ۸۸؛ حجرات: ۹-۱۰؛ قصص: ۸۳).

فضائل اخلاقی دیگری مانند صلۀ ارحام و اکرام خویشاوندان (بقره: ۸۳)، تواضع (فرقان: ۶۳)، و امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران: ۱۰۴) در قرآن کریم وجود دارد که همگی برای تحقق جامعه‌ای مطلوب نیاز است و سبب افزایش خیر و منفعت عمومی می‌شود.

#### ۲.۱.۲.۲.۴.۴. نیاید های اجتماعی

خداوند به موازات توصیه‌ها و هنجارها آدمی را از ارتکاب بسیاری از افعال و صفات منفی مرتبط با حوزه اخلاق و حقوق دیگران نهی کرده و آن‌ها را مستوجب مذمت و عقاب اخروی دانسته است. در نگاهی کلی، قرآن کریم تجاوز به جان، آبرو، و اموال انسان‌های دیگر را ممنوع می‌داند.

برای تحقق خیر عمومی، پس از حرمت قتل نفس (بنگرید به بقره: ۸۴، ۸۵؛ آل عمران: ۲۱-۲۲؛ نساء: ۹۲-۹۳؛ مائده: ۳۲؛ انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۳؛ فرقان: ۶۸)، باید شخصیت و آبروی افراد از سوی دیگران محترم شمرده شود که قرآن کریم برای تحقق آن از بدگمانی، تجسس در امور خصوصی، و غیبت دیگران نهی کرده (حجرات: ۱۲) و از تهمت و افترا بستن که سبب بدبینی افراد جامعه به یکدیگر و سلب آرامش روانی افراد می‌شود بر حذر داشته است (احزاب: ۵۸). استهزا و تمسخر دیگران نیز از عوامل تهدید و تحقیر شخصیت اعضای جامعه و سبب کاهش خیر و افزایش شرور اجتماعی است و نهی شده است (حجرات: ۱۱). از دیگر صفات مذمومی که سبب فساد و تباهی خیر عمومی جامعه می‌شود و مورد مذمت قرآن کریم قرار گرفته است نفاق است و منافقان فاسق (توبه: ۶۷)، دروغ‌گو (منافقون: ۱)، و اهل فساد خوانده شده‌اند (بقره: ۱۲).

در قرآن کریم، غیر از نفوس و آبرو یا شخصیت، حقوق مالی افراد نیز محترم شمرده شده و از تجاوز به اموال دیگران (مائده: ۳۸) و مصادیقی مانند خوردن مال یتیم (نساء: ۲)، کم‌فروشی (انعام: ۱۵۲)، رشوه و رباخواری (بقره: ۲۷۸-۲۷۹)، و به‌طور کلی کسب از راه حرام (بقره: ۱۸۸) نهی شده است.

اسلام در کنار این دستورات احکام و راه‌کارهای عملی دیگری نیز برای رفع اختلافات احتمالی افراد جامعه و دفع ظلم ظالمان در قالب احکام حقوقی و کیفری و شرایط مراجع صالح قضایی وضع کرده است که شرح مفصل آن‌ها در کتب فقهی آمده است.

#### ۲.۲.۲.۴ بررسی این مقام

با وجود مؤیداتی که در تطبیق سودگروی با آیات قرآن کریم ذکر شد، هنوز نمی‌توان این نظریه را از نظر قرآن اثبات شده دانست؛ چراکه صرف سازگاری و منافات نداشتن برای اثبات نظریه کافی نیست، بلکه باید نظریه و اصول آن به نحو ایجابی و اثباتی مورد قبول قرآن باشد. به همین منظور باید اثبات شود قرآن کریم در مقام بیان معیار فعل اخلاقی فعلی را توصیه می‌کند که به‌انگیزه ایجاد بیش‌ترین خیر برای بیش‌ترین افراد انجام شده باشد، یا در ارزش‌داوری و تحسین و تقبیح اخلاقی افعال «اصل سود» را معیار قرار می‌دهد، یا به افراد توصیه می‌کند که در مقام انتخاب افعالی را انتخاب کنند که بیش‌ترین سود عمومی را به‌وجود آورد. موضع قرآن کریم را در این باره در دو بخش بررسی می‌کنیم:

#### ۱.۲.۲.۲.۴ معیار ارزش‌گذاری

سودگروی نظریه‌ای ناظر به الزام، اصول، و قواعد است که در این نوع نظریات قواعد و اصول (مانند اصل سود) اعمال را مجاز، ممنوع، یا الزامی می‌کنند و درباره‌ی انگیزه‌های درونی و منش افراد توصیه‌ای ندارند؛ پس مهم‌ترین محور داوری عمل فرد است. در مقابل این رویکرد، اخلاق مبتنی بر فضیلت است که بیش‌تر به انگیزه و ویژگی‌های منش اهمیت می‌دهد تا به ظاهر اعمال (هولمز ۱۳۸۵: ۴۵-۴۷، ۷۰). از این منظر میان آموزه‌های قرآنی و سودگروی سازگاری وجود ندارد؛ زیرا قرآن تنها اعمال را تعیین و داوری نمی‌کند، بلکه فضائل و خصوصیات درونی و منش انسان‌ها را نیز ارزش‌گذاری می‌کند و افزون‌براین، در بسیاری از آیات، ملاک قبولی اعمال نیت و انگیزه‌ی انجام آن‌ها عنوان شده است و علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز مهم و چه‌بسا اساس عمل قرار گرفته است. خداوند متعال در قرآن کریم به‌صراحت اعلام می‌کند که معیار ارزش‌گذاری نیت قلبی انجام افعال است، نه صرف حُسن فعلی (بقره: ۲۲۵) و منویات و مکونات قلبی افراد محاسبه خواهند شد (بقره: ۲۸۴). در آیاتی دیگر نیز بیماری منافقان و مکاران را به قلب نسبت می‌دهد (بقره: ۱۰) و «قلوب» متکبران زورگو را ممه‌ور خدا می‌خواند (غافر: ۳۵) و «ایمان» را در کنار عمل صالح شرط رستگاری می‌خواند و به آن امر می‌کند (بقره: ۴۱) و تعظیم شعائر را از مصادیق تقوای قلوب برمی‌شمارد (حج: ۳۲). بنابراین قرآن برخلاف سودگرایان، علاوه بر رفتار، به فضائل، منویات، و ملکات نیز توجه دارد و اعم از آن است، گرچه ممکن است اصل و اساس ارزش‌گذاری اعمال در قرآن کریم فضائل و نیت باشد که پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد.

#### ۲.۲.۲.۲.۴ توجه به رضوان الهی

ممکن است گفته شود که گرچه نظریه سودگروی در اکثر تقریرات و از نگاه بیش تر نظریه پردازان در قالب نظریه ای ناظر به الزام، اصول، و قواعد بیان شده است، تقریرهای ناظر به ارزش یا فضیلت که به سودگروی ویژگی نگر معروف اند نیز می توان ارائه کرد که براساس آن فضائی تأیید می شوند که بیش ترین خیر را برای بیش ترین افراد تأمین کنند. در پاسخ باید گفت که سودگروی ویژگی نگر به فضائل، صفات، منش و انگیزه ها توجه دارد، اما هم چنان نظریه ای غایت گروانه است؛ یعنی انگیزه ها و منش هایی را خوب می داند که مطابق اصل سود باشند. بنابراین سودگروی این امکان را ندارد که حسن فاعلی را آن چنان که قرآن بیان می کند تأیید کند. با بررسی آیات قرآن کریم درخواستیم یافت که هر چند انگیزه، منش، و فضائل مورد توصیه و تأیید قرآن اند، نگرش قرآن به آن ها انحصاراً غایت گروانه نیست؛ در برخی آیات، انگیزه و نیت غایت گروانه تأیید نمی شود و انگیزه و منش شایسته و مقبول باید ناظر به کسب رضایت الهی باشد؛ یعنی شرط لازم برای عمل مقبول انجام افعال به انگیزه کسب رضایت خداست، نه تحصیل منافع.

در آیات ۱۷ تا ۲۱ سوره «لیل» (و سِجِّئُهَا الْأَتَقَى، الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى، وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى، إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى، وَ لَسَوْفَ يَرْضَى) خداوند صفت متقی را انجام عمل فقط و فقط با انگیزه الهی ذکر می کند و با آوردن «إِلَّا» انگیزه مقبول را در تحصیل رضایت الهی منحصر می کند. خداوند، افزون بر اشاره به اعطای تام اجر عاملان، امر می کند که انفاق باید تنها و تنها برای کسب رضایت الهی باشد (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ) (بقره: ۲۷۲) و از انفاق با نیتی غیر الهی و برای خودنمایی نهی می کند و آن را فعلی بی حاصل و بی پاداش می خواند و در برابر، افرادی را که با نیت تحصیل رضای الهی انفاق می کنند کامیاب معرفی می کند (بقره: ۲۶۵).

هم چنین تسلیم وجه الهی بودن شرط لازم برای مأجور شدن از احسان است (بقره: ۱۱۲)، تا آن جا که در لیلۃ المبيت کسب رضای الهی هدف انجام عمل حضرت علی بن ابی طالب معرفی شده است (بقره: ۲۰۷). آیات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد (بنگرید به نساء: ۳۸؛ مائده: ۱۵؛ کهف: ۲۸؛ انسان: ۸-۹؛ رعد: ۲۲؛ روم: ۳۹؛ ممتحنه: ۱). بنابراین سودگروی، صرف نظر از این که نظریه ای در حوزه الزام ارائه کند یا ارزش، در توجه انحصاری به نتایج باقرآن تفاوت دارد.



با این حال، قرآن کریم به نتایج اعمال نیز کاملاً بی‌توجه نیست و در بسیاری از آیات نتایج اعمال خوب یا بد را برای ترغیب یا تحذیر بندگان ذکر کرده است؛ آیاتی که معامله خدا با انسان، بهشت، و نعمت‌های آن، جهنم و عذاب‌هایش، بهتر بودن آخرت از دنیا، و به‌طور کلی جزا، پاداش، خیر و شر انسان را ذکر و به آن‌ها ترغیب می‌کند یا از آن‌ها برحذر می‌دارد از این دست‌اند (بنگرید به توبه: ۱۱۱؛ عنکبوت: ۱۶؛ حج: ۷۷؛ اعلی: ۱۶-۱۷؛ زخرف: ۷۱؛ فاطر ۳۴-۳۵؛ نازعات: ۴۰-۴۱؛ انسان: ۱۰-۱۲).

حاصل آن‌که خداوند عملی را که به‌انگیزه رسیدن به پاداش و نعمات بهشتی و احتراز از جهنم و عذاب‌های آن باشد غیرمجاز نمی‌داند. علاوه بر این، برپایه تبعیت احکام و قواعد از مصالح و مفاسد واقعی و کشف این‌که در برخی موارد مصلحت عمومی ملاک وضع احکام است، عمل کردن برای برآوردن مصالح عمومی نیز در مواردی جایز خواهد بود.

می‌توان گفت که این کثرات و تمایزات ظاهری آیات بدین صورت طولی قابل جمع‌اند که چون انسان‌ها دارای روحيات و ویژگی‌های بسیار متنوع و مختلفی‌اند، خداوند متعال از هر فردی و باتوجه به وضعیت روحی و میزان رشدی که دارد عملی را خوب می‌داند و می‌پذیرد که ممکن است از گروه دیگری که در مرتبه بالاتر از اویند نپذیرد.

ویژگی مشترک و اساسی میان انسان‌ها حب ذات و انگیزه‌های خودگروانه است؛ بنابراین قرآن کریم این ویژگی را در انسان‌ها به رسمیت شناخته است و با ذکر بسیاری از تبشیرها و تندی‌های دنیایی و آخرتی، بندگان را به سوی اعمال راه‌نمایی کرده است. چون مطلوبیت سود شخصی بدیهی است، خداوند متعال هیچ‌گاه به سعادت و رستگاری فی‌نفسه امر نکرده است، بلکه آن را از باب ترغیب بندگان غایت امتثال اوامر الهی دانسته است (آل عمران: ۳۰). این نشان می‌دهد همه انسان‌ها ذاتاً به سعادت‌مندی میل دارند و نیازمند امر و انبعاث به طرف آن نیستند، بلکه به مجرد آگاهی از مصداق و مسیر دست‌یابی به آن به‌طور طبیعی خواهانش می‌شوند؛ اگرچه ممکن است به سبب موانعی مانند غفلت و سستی دست‌یابی به آن محقق نشود که می‌توان آیات فراوانی را ناظر به این اصل دانست (بنگرید به بقره: ۱۸۹؛ آل عمران: ۱۳۰، ۲۰۰؛ مائده: ۳۵، ۹۰، ۱۰۰؛ اعراف: ۶۹، ۸، ۱۵۷؛ حج: ۷۷؛ نور: ۳۱، ۵۱؛ جمعه: ۱۰؛ توبه: ۸۸؛ فصلت: ۴۶؛ روم: ۳۸، ۴۴؛ مجادله: ۲۲؛ انفال: ۴۵).

## ۵. نتیجه‌گیری

باتوجه به این‌که قوانین الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی است، این قوانین یا به صلاح فرد است یا به صلاح جامعه که در نهایت منجر به افزایش خیر کل انسان‌ها خواهد شد که از این

حیث نظام احکام اسلامی قابلیت تطبیق با سودگروی قاعده‌نگر را باتوجه به شرایطی که خاص نظام اسلامی است دارد، شرایطی که ناظر به جاعل احکام و ویژگی‌های وی (خداوند در اسلام و فلاسفه اخلاق یا عرف در سودگروی) احکام و الزامات اخلاقی و امثال‌کنندگان است؛ با این توضیح که چون خداوند خیرخواه، قادر، و هادی است، احکامی به نفع دنیوی یا اخروی بندگان جعل می‌کند و در تأیید این امر می‌توان به آیات و روایاتی اشاره کرد که مصادیقی از نفع عمومی را صراحتاً ملاک جعل حکم دانسته‌اند، مانند قصاص، فیء، و ... .

در منظری دیگر، فارغ از بحث جعل احکام، به ملاک فعل اخلاقی از نظر عمل بندگان پرداختیم و در پی پاسخ به چرایی اخلاقی شدن یک فعل از نظر قرآن کریم برآمدیم. نتیجه بررسی آیات و آموزه‌های قرآنی و روایی در این بخش سازگاری بسیاری از اصول و قواعد اسلامی با سودگروی بود، بدین معنا که قواعد و دستورات اسلام از لحاظ نتیجه و ثمره بیرونی مطابق و ایجادکننده خیر همگانی است، اما از حیث اثباتی نمی‌توان دلیلی قطعی در اثبات یا توصیه این مطلب یافت که «فعلی اخلاقی است که به‌انگیزه ایجاد بیش‌ترین خیر برای بیش‌ترین افراد انجام شود یا بیش‌ترین خیر برای بیش‌ترین افراد را محقق کرده باشد». افزون‌براین، اصول قرآنی اعم از سودگروی است، چراکه برخلاف سودگروی که نظریه‌ای رفتارگراست از فضائل و نیات درونی نیز سخن گفته و آن‌ها را شرط لازم برای قبولی بسیاری از اعمال دانسته است. برخی از اصول قرآن با سودگروی ناسازگار است، زیرا در بسیاری از آیات الهی بودن نیت و انگیزه لازم شمرده شده است.

در وجه جمع و رفع تناقض آیات می‌توان گفت که الهی بودن انگیزه و غایت بالاترین سطح اخلاق است و لازمه آن نفی کامل انگیزه‌ها و افعال دیگر نیست؛ یعنی خداوند متعال باتوجه به ظرفیت و قابلیت هر فرد یا گروه و میزان رشدی که از لحاظ روحی و دینی دارد، اعمال خاصی را مجاز می‌شمارد و البته همه را به رشد و پیشرفت و دستیابی به قله اخلاق عملی توصیه می‌کند که همانا عمل به فضائلش انحصاراً برای رضایت الهی است.

## کتاب‌نامه

- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، *لسان‌العرب*، بیروت: دار صادر.  
ارسطو (۱۳۸۹)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.  
افلاطون (۱۳۵۷)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

سودگروی اخلاقی؛ نگاه‌های قرآنی - اسلامی (با تأکید بر مصلحت‌بندگان) ۱۰۱

- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ ق)، *المکاسب*، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.  
خُرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ ق)، *معارض الأصول*، قم: مؤسسه آل‌البيت عليهم السلام.  
خُرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشيعة*، قم: مؤسسه آل‌البيت.  
حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق)، *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، *المفردات في غريب القرآن*، بیروت: دار العلم الدار الشامیة.  
سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *الأضواء على عقائد الشيعة الإمامية*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).  
سیدمرتضی (۱۲۵۰ ق)، *تنزيه الأنبياء*، قم: الشريف الرضي.  
سیدمرتضی (۱۴۰۵ ق)، *رسائل الشريف المرتضى*، قم: دار القرآن الکریم.  
سیدمرتضی (۱۴۱۱ ق)، *الدخيرة في علم الكلام*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.  
شاهرودی، محمد ابراهیم جناتی (بی‌تا)، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، بی‌نا.  
صدر، سید محمد باقر (بی‌تا)، *قاعدة لا ضرر ولا ضرار*، بی‌نا.  
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، *الميزان في تفسير القرآن الکریم*، ترجمه سید محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۶ ق)، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الأضواء.  
طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق)، *العدة في أصول الفقه*، قم: چاپخانه ستاره.  
طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبيان في تفسير القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا)، *المستصفى من علم الاصول*، تصحیح و تحقیق رمضان، ابراهیم محمد، بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم.
- فاضل، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، *التنقيح الرائع لمختصر الشرائع*، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- فاضل، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ ق)، *إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين*، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، *العین*، قم: هجرت.
- فهم‌نیا، محمد حسین (۱۳۸۹)، *مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۵)، *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۷۲)، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تهران: الزهراء.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، *اخلاق در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق)، *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*، قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفید.

- مور، جورج ادوارد (۱۳۸۲)، *اخلاق*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: علمی و فرهنگی.
- موسوی خویی، سیدابوالقاسم (بی تا)، *مصباح الفقاهة (المکاسب)*، بی تا.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۰)، *فایده گرایی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نی.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (بی تا)، *غنائم الأيام فی ما يتعلق بالحلال و الحرام*، بی تا.
- نجفی، محمدحسن بن باقر (بی تا)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Bentham, Jeremy (1998), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Prometheus Books.

Chappell, Tim and Roger Crisp (1998), "Utilitarianism", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.

Sidgwick, Henry (2000), "Utilitarianism", in: Singer, Marcus G. (ed.), *Essays on Ethics and Method*, Oxford: University of Wisconsin.