



فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هفتم • شماره دوم • تابستان ۱۴۰۳

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 7, No. 2, Summer 2024



بررسی تطبیقی خیر ذاتی در فایده‌گرایی میل

و مصلحت در مدرسه کلامی بغداد

امیرحسین پاشایی* | حسین زارع** | سعید کاظمی***

doi: 10.22034/ethics.2024.51421.1685

چکیده

آنچه برای نتیجه‌گرایان در اخلاق هنجاری اهمیت دارد، تحقق خیر و نتیجه اعمال اخلاقی است. مراد از خیر در اینجا، خیر ذاتی است؛ نه خیر ابزاری. در عین حال، نتیجه‌گرایان از نظر تعیین مصداق خیر ذاتی اختلاف نظر دارند. در تقریر جان استوارت میل از فایده‌گرایی، مصداق خیر ذاتی، «لذت» و رهایی از آلم عنوان شده و کاری اخلاقی است که بیشترین لذت را برای بیشترین افراد به بار آورد. مفهوم «مصلحت» در سنت اسلامی قابل مقایسه با خیر ذاتی در نگاه فایده‌گرایان است؛ زیرا از یک سواصلی برای تعیین حُسن و قُبْح افعال است و از سویی دیگر، در مصداق‌شناسی آن در مدرسه کلامی عقل‌گرای بغداد می‌توان در عین اختلافات فراوان به اشتراکاتی با نظریه فایده‌گرایی دست یافت. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی این نتیجه به دست آمده که مصداق خیر ذاتی و مصلحت نهایی «لذت» و «آلم» است، اما تبیینی که رویکرد مصلحت با توجه به مرجع تشخیص مصلحت، محاسبه مصلحت و فرایند تأمین آن دارد باری از اشکالات لذت‌گرایی میل است.

کلیدواژه‌ها

خیر ذاتی، فایده‌گرایی، جان استوارت میل، مصلحت، مدرسه بغداد.

* استاد همکار دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران. (نویسنده مسئول). pashaei61@gmail.com

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، ایران. h.zare@umsha.ac.ir

*** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، ایران. s.kazemi@umsha.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸

■ پاشایی، امیرحسین؛ زارع، حسین؛ کاظمی، سعید. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی خیر ذاتی در فایده‌گرایی میل و مصلحت در مدرسه کلامی بغداد. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۷(۲۲)، ۹۷-۱۱۸. doi: 10.22034/ethics.2024.51421.1685

مکتب اصالت فایده یا فایده‌گرایی^۱ از رایج‌ترین مکتب‌های اخلاق هنجاری در غرب و به ویژه انگلستان است که با محور قرار دادن اصل سود^۲ تنها اعمالی را روا، اخلاقی و الزامی می‌داند که بیشترین واحد سود را برای بیشترین افراد به دنبال داشته باشد. اگر چه نشانه‌ها و دلالت‌هایی درباره این نظریه در فیلسوفان و متفکران پیش از بنتام وجود دارد، اما فایده‌گرایی به شکلی منسجم و ساخت‌وار در قرن نوزدهم در بریتانیا توسط جرمی بنتام^۳ (۱۷۴۸-۱۸۳۲) مطرح شد و جان استوارت میل^۴ (۱۸۰۶-۱۸۷۳) - شاگرد او - از مهم‌ترین تثبیت‌کنندگان و مدافعان آن به شمار می‌آید. بنتام، میل و سیدجویک (۱۸۳۸ - ۱۹۰۰)^۵ را فایده‌گرایان کلاسیک می‌خوانند. هر آنچه در سنت تجربی انگلستان ناظر به سودگرایی پدید آمده است، همگی حاشیه‌هایی بر نظر این متفکرین بوده‌اند. از سویی، بررسی این مکتب مهم اخلاقی به طور کلی و فایده‌گرایی جان استوارت میل به طور خاص، عمدتاً در فرهنگ غربی و سکولار شکل گرفته است.

از سویی دیگر، در سنت اسلامی کنش، رفتار و چرایی آنها اهمیت فراوان دارد. پژوهش‌ها و نظریه‌پردازی‌های اخلاقی در سنت اسلامی با دورویکرد قابل تدوین است؛^۱ درون‌دینی و با تکیه به روایات و آیات و تفاسیر مرتبط؛^۲ برون‌دینی با نگاهی عقلانی و فلسفی. در رویکرد دوم یکی از روش‌های مرسوم که کمک شایانی به نظم و نسق گرفتن نظریات می‌کند، مقایسه نظریات متناظر است.

مصلحت^۶ و مفسده، عنصری اساسی و محوری در تعیین حُسن و قُبُح افعال شمرده شده‌اند و آرایه‌ای که پیرامون آنها شکل گرفته است - در عین اختلافات - اشتراکات فراوانی دارند که سبب شده تا ظرفیت مقایسه بین رُکن مصلحت و سود و خیری که فایده‌گرایی به آن تأکید می‌کند را در کانون توجه قرار دهیم. مصلحت پایه نظریه ارزش در کلام شیعی را می‌سازد و در گام بعدی مبنایی می‌شود برای نظریه الزام در علومِ همچون فقه، حقوق و سیاست. از این‌رو، مصلحت در این علوم، بیشتر ناظر به فضای عملی، جزئی و احکام خاص مکلفین است، اما در کلام و



1. utilitarianism
2. Principle of Utility
3. Jeremy Bentham
4. John Stuart Mill
5. Henry Sidgwick
6. expediency

فلسفه، سنخ بحث‌ها ناظر به قواعد و احکام کلی و عام است. مسائل متعددی که در کلام شیعه پیرامون «مصلحت» شکل گرفته است؛ مانند ماهیت مصلحت، رابطه مصلحت با حسن و قبح، مرجع تعیین و محاسبه مصالح، معیار در تراحم مصالح و همگی سبب شده‌اند این دو رویکرد در حوزه الزام و ارزش را بتوان با یکدیگر مقایسه کرد.

نسبت‌سنجی تطبیقی بین خیر ذاتی و مصلحت غایی راه را برای نقد و بررسی نظریه‌های هنجاری اخلاقی غربی و شناخت نقاط قوت و ضعف آنها از یک‌سو و بازسازی و تنظیم نظریه‌های اخلاقی اسلامی از سوی دیگر، هموار می‌کند و می‌تواند برخی از دغدغه‌های طبیعی برای محققین اخلاق دینی را پاسخ دهد. از سوی دیگر، مدرسه کلامی بغداد - با محوریت شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی - با رویکردی عقل‌گرایانه مطالب مهم و قابل‌اتکایی را در سنت کلامی شیعه دارند که هدف ما از مقایسه تطبیقی در حوزه اخلاق هنجاری بین سنت غربی و شیعی را محقق می‌کنند. با وجود چنین مباحثی، سنت اسلامی ظرفیت طرح‌ریزی نظریه‌ای هنجاری متناظر با فایده‌گرایی با محوریت «مصلحت» دارد.



فایده‌گرایی و خیر

فایده‌گرایی از نظر بن‌تام که پیشرو و الگوی میل در این نظریه است، تقریباً مترادف با «اصل سود» است؛ زیرا او آن را «اصلی می‌داند که هر عملی را بر اساس تأثیری که در افزایش یا کاهش شادکامی گروه متأثر دارد تأیید یا رد می‌کند» (Bentham, 1998, p 14) جان استوارت میل هم در تعریف این نظریه می‌گوید: «کیش و آیینی که سود یا اصل بیشترین شادکامی^۱ را به عنوان پایه اخلاقیات می‌پذیرد، بر این است که اعمال به نسبت گرایشی که به بالا بردن شادکامی دارند درست‌اند و به نسبتی که تمایل به ایجاد متضاد شادکامی دارند، نادرستند». (Mill, 2001, p. 10)

میل در جای دیگر فایده‌گرایی را چنین تعریف می‌کند:

ضوابط و قواعدی برای رفتار آدمی که با رعایت آنها زیستی آنگونه که توضیح داده شد برای بیشترین گستره ممکن برای تمام نوع بشر و نه تنها نوع بشر، بلکه تا جایی که طبیعت اشیاء اجازه می‌دهد برای تمام موجودات حسّاس ممکن شود (Mill, 2001, p. 15).

1. happiness

سیجویک هم به عنوان سومین فایده‌گرای کلاسیک شادکامی افرادی را به رسمیت می‌شمارد که منفعتشان تحت تأثیر از آن عمل باشد (Sidgwick, 2000, p. 34). جولیا درایور، فایده‌گرایی را گونه‌ای از پیامدگرایی می‌خواند که از قضا مشهورترین نوع آن هم هست، نظریه‌ای که عمل درست را عملی می‌داند که خیر را بیشینه کند، یک بیشینه‌سازی بی‌طرفانه، از نظر او فایده‌گرایی کلاسیک بر این باور است که عمل درست عملی است که خیر را بیشینه می‌کند (درایور، ۱۳۹۴، ص ۲۴-۲۵). اینها برخی از تعاریف هستند، تا کنون تعریف‌های متعددی از فایده‌گرایی ارائه شده است، تا آنجا که تنوع و پیچیدگی‌های فراوان فایده‌گرایی ارائه تعریفی واحد از سودگروی که مورد اتفاق همگان باشد را دشوار و حتی ناممکن کرده است.

اما در اکثر قریب به اتفاق آنها می‌توان ارکان زیر را مشاهده کرد: یکم، اهمیت به «خیر ذاتی»^۱ در برابر «خیر ابزاری»^۲ که موضوع تحقیق حاضر هم هست (Heathwood, 1998, p. 8965). دوم، ممکن بودن مقایسه خیر در وضعیت‌های متفاوت و زندگی افراد. (Chappell & Crisp, 1998, p. 8788)، سوم، دفاع از بیشینه‌سازی^۳ ارزش‌ها (Chappell & Crisp, 1998, p. 8787؛ گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۳۱۹) چهارم، اصل بی‌طرفی^۴ است. بر این اساس، فایده‌گرایی از شخص می‌خواهد رفاه خود و دیگری را همچون فردی بی‌طرف، نیکوکار و منصف لحاظ کند (میل، ۱۳۹۶، 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»^۵ نسبت به انسان‌ها باشد، گره خورده است (Cottingham, 1998, p. 3886). پنجم، سودگروی به لحاظ ساختاری نظریه‌ای وحدت‌گرا است، به این معنا که معیاری واحد برای ارزیابی افعال ارائه می‌دهد که همان «اصل سود» است (مک‌ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱). ششم، سودگروی بیشتر دغدغه‌مند تعیین رفتار و کنش‌ها است 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، ۱۳۹۶، ص ۷۵؛ پاشایی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۴-۱۴۵).

1. intrinsically good
2. instrumentally good
3. maximization
4. impartiality
5. impartial spectator

انواع خیر و خیر ذاتی از نظر میل

فایده‌گرایان در عین اشتراکاتی که اشاره شد، در مسائلی اختلاف نظر دارند و همین امر سبب پیدایش انواع فایده‌گرایی شده است.

از میان انواع فایده‌گرایی؛ واقعیت‌گرا و احتمال‌گرا^۱، عینیت‌گرا و ذهنیت‌گرا^۲، کنش‌گرا و منش‌گرا^۳، بیشینه‌ساز مطلق و بیشینه‌ساز کافی^۴، عمل‌نگر^۵ و قاعده‌نگر^۶ و لذت‌گرا و نالذت‌گرا^۷، قسم اخیر را می‌توان حاصل اختلاف نظر فلاسفه اخلاق فایده‌گرا دربارهٔ مصداق خیر دانست. از نظر فایده‌گرایان، خیری که افراد از نظر اخلاقی موظف به بیشینه‌سازی آن هستند خیر غیر اخلاقی^۸ است که حکایت از سنجش‌پذیری کمی آن دارد (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۸۶). مراد از این «خیر» چیزی است که به خودی خود و فارغ از هر عاملی دیگر برای شخص خوب است، به عبارت دیگر، چیزی است که خوب ذاتی^۹ است نه خوب ابزاری^{۱۰} (Heathwood, 1998, p. 8965).



۱۰۱

بررسی بررسی تطبیقی خیر ذاتی در فایده‌گرایی میل و مصلحت در مدرسه کلامی بغداد

سودگروان به‌رغم توافق بر سر مفهوم خیر در تعیین مصداق خیر و آنچه به طور ذاتی خوب است، اختلاف دارند. اصحاب سودگروی در قرن نوزدهم و در درجهٔ 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 (Chappell & Crisp, 1998, p. 8788). از سویی 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). چنانکه اشاره شد، جان استوارت میل یک لذت‌گراست و از نظر او، لذت و رهایی از رنج، تنها چیزهایی هستند که در نهایت مطلوب‌اند و تمام چیزهای مطلوب دیگر یا به خاطر لذتی که در آنهاست مطلوب‌اند یا به خاطر اینکه ابزاری و وسایلی که هستند که لذت و دوری از درد را محقق می‌سازند. (Mill, 2001, p. 10).

میل می‌گوید از اپیکور تا بنتام وقتی از فایده بحث می‌کردند مرادشان چیزی در تعارض با

1. possibilists/actualists
2. abjectivist/subjectivist
3. satisficing the good/maximization of good
4. act-utilitarianism.
5. rule-utilitarianism.
6. Hedonist/non hedonis
7. non moral good
8. intrinsically good
9. instrumentally good

لذت نبوده است، بلکه دقیقاً منظورشان خود لذت بوده است، به همراه خالی بودن از رنج، آنها به جای ایجاد تقابل میان مفید^۱ و خوشایند^۲ یا زینتی^۳، همواره اظهار کرده‌اند که مفید، در کنار دلالت‌های دیگرش به همین معانی را می‌دهد. میل تصریح می‌کند که مراد از خوشبختی، لذت و نبود رنج است و مراد از ناخوشبختی، رنج و محرومیت از لذت (میل، ۱۳۹۶، ص ۵۷). از نظر او، مقصد نهایی‌ای که هر چیز دیگری به خاطر آن مطلوب و خواستنی است - اعم از اینکه خیر خویش را لحاظ کنیم یا خیر دیگران را - زیستنی تا حد ممکن، فارغ از درد و رنج و سرشار از لذت و خوشی هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی است (میل، ۱۳۹۶، ص ۶۵).

لذت کیفی و کمی یا عالی و دانی

جان استوارت میل - بر خلاف بن‌تام که تنها لذت را کمی تلقی می‌کرد و لذت شاعری را با لذت بازی‌های کودکانه در یک رده می‌دید - «کیفیت» در لذت را مطرح می‌کند. برخی انتقاد می‌کردند که سودگرایی برای افرادی که به احساسات و عواطف اهمیت فراوان می‌دهند، بی‌میلی عمیق به ارمغان می‌آورد و این تصور که زندگی غایتی بالاتر از لذات ندارد و هیچ چیز بالاتر از ارضای میل و شهوت نیست، بسیار سخیف و پست بوده و بیشتر درخور خوک‌ها است تا انسان. میل - در پاسخ به این منتقدها - پاسخ اپیکوریان به منتقدین خود را تکرار می‌کند، مبنی بر اینکه این معترضان هستند که طبیعت انسانی را این‌قدر خوار و خفیف تصور کرده‌اند که گویی هیچ ظرفیتی برای لذتی به جز لذات خوک‌گونه ندارند. این تهمت و فروکاهش انسانی صحیح نیست؛ زیرا انسان قوا و قابلیت‌های بسیار فراتر، فخیم‌تر و متعالی‌تر از شهوات حیوانی دارد و زمانی که انسان از این قابلیت‌ها آگاه شد، هیچ‌گاه شهوات حیوانی شادکامش نمی‌کند.

جان استوارت افزودن عناصری از سنخ مکتب رواقی و مسیحی برای کامل شدن پاسخ اپیکوریان را ضروری می‌داند، اما فارغ از این عناصر، تأکید می‌کند که در نظریات اپیکوری هم لذت‌های فکر، احساس و تخیل و لذت‌های راجع به احساسات اخلاقی همگی ارزشی بالاتر و عالی‌تر از لذات حسی صرف دارند. او در تعریضی به فایده‌گرایان، اظهار می‌کند که آنان عموماً

1. useful
2. agreeable
3. ornamental

ملاکشان در برتری لذات فکری بر لذات حسی، ملاک‌های کمی است، مانند دوام بیشتر، سلامت بیشتر، کم‌هزینه‌تر بودن و ... و نگاهی به برتری ذاتی لذات فکری نسبت به لذات حسی ندارند. در اینجاست که میل عنصر «کیفیت» را مطرح می‌کند و بر این است که فایده‌باوران افزون بر سنجه‌های مذکور در ترجیح لذات فکری به لذات حسی، می‌توانند از سنجه «برتری» ذاتی برخی لذات نسبت به برخی دیگر به صورت کاملاً سازوار استفاده کنند؛ زیرا برخی از انواع لذت نسبت به برخی دیگر ذاتاً خواستنی‌تر و ارزشمندترند. همچنان که در سنجش بسیاری از چیزها هم کیفیت و هم کمیت آنها لحاظ می‌شود، نامعقول است که در سنجش لذت تنها و تنها به ابعاد کمی آن توجه داشت (میل، ۱۳۹۶، ص ۵۸-۵۹).

اگر اشکال شود که چه کسی می‌داند کدام لذت کیفیتش بالاتر از لذتی دیگر است، میل در پاسخ برای برتری لذات کیفی بر کمی تنها یک چیز می‌گوید و آن ارجاع به تجربه‌کنندگان هر دو نوع لذت است، یعنی اگر لذتی باشد که تمامی یا اکثر قریب به اتفاق کسانی که هر دو لذت را تجربه کرده‌اند، آن لذت را ترجیح دهند و این ترجیح فارغ از تکالیف اخلاقی بوده باشد، نتیجه می‌گیریم که آن لذت، خواستنی‌تر است. حتی ممکن است برای رسیدن به آن لذت برتر سختی بیشتری تحمل کنند، اما همچنان حاضر به دست‌کشیدن از تحصیل آن نباشند، در این گونه موارد است که می‌توان کیفیت آن لذت را برتر از لذاند دیگر قلمداد کنیم. کیفیتی که حاکم بر کمیت است و در مقام مقایسه مقدم بر کمیت خواهد بود (میل، ۱۳۹۶، ص ۵۹).

جان استوارت در توضیح جایگاه لذات کیفی اشاره می‌کند که انسان‌های آگاه تمایل ندارند لذات کیفی‌ای که از آن برخوردارند یا امکان برخورداری از آن را دارند به بهای لذات پست‌تر از دست بدهند، شمار اندکی از انسان‌ها ممکن است رضایت دهند که به حیوان فروست‌تری تبدیل شوند به خاطر بهره‌وری از لذات حیوانی. هیچ انسان عاقلی رضایت نمی‌دهد به دیوانه‌ای تبدیل شود؛ چنانکه هیچ انسان صاحب وجدانی راضی به تبدیل شدن به فردی شرور و فرومایه نیست، اگر چه بداند آن فرومایه به داشته‌های ناچیز خود خرسندتر از او است. لازم به ذکر است که چنین افرادی به خاطر آگاهی بیشترشان، در راه رسیدن به هدف‌ها و لذات والا مستعد رنج‌های بیشتر و شدیدتری هستند. از نظر میل، نام‌های متعددی می‌توان برای چنین احساسی در نظر گرفت، او می‌گوید می‌توان از جهتی نام «غرور» به آن نهیم و از جهتی آن را «افتخار»، بدانیم؛ از منظر رواقی، عشق به آزادی و استقلال فردی به حساب آوریم و از منظری دیگر، میل به قدرت و هیجان تلقی کنیم، اما آنچه او مناسب‌ترین نام برای چنین احساسی می‌داند «احساس



شرافت و بلندمرتبه‌گی»^۱ است (میل، ۱۳۹۶، ص ۶۰-۶۱).

میل این احساس را در تمامی انسان‌ها بدون استثنا مشترک می‌داند، اما همراه با شدت و ضعف. شدت و ضعفی که از نظر او، ممکن است نسبتی با توانایی‌های ذهنی افراد داشته باشد. از نظر او، آنانی که این احساس شرافت در آنها قوی است، احساسات و لذات زودگذر و پست جز در مواردی مقطعی و موقت نمی‌تواند راضیشان کند. در مقابل، انسانی که می‌پندارد در شرایط مساوی انسان با شرافت خوشحال‌تر از موجود پست‌تر نیست، بین خوش حال و رضایت خلط کرده است. البته، باید توجه داشت که فردی که ظرفیت لذت بردنش پایین است شانس بیشتری برای ارضای کامل لذات فرودست دارد تا انسانی برتر؛ زیرا انسان شریف همواره دغدغه‌مند لذات کیفی و عالی‌تر در هستی است و چنین شخصی به حال فرد فرودستی که لذتش ارضا می‌شوند، غبطه نمی‌خورد؛ زیرا می‌داند آن خوشحالی حاکی از نگاه دانی‌تر افراد است (میل، ۱۳۹۶، ص ۶۱-۶۲). با این اوصاف، میل نتیجه می‌گیرد:

بهتر است انسانی ناراضی باشیم تا خوکی راضی؛ بهتر است سقراطی ناراضی باشیم تا ابلهی راضی و اگر ابله با خوک عقیده دیگری دارند، این به خاطر آن است که تنها طرف خودشان می‌شناسند، اما طرف مقابل برای مقایسه، هر دو طرف مسئله را می‌داند (Mill, 2001, p. 13).

نکته مهم اینکه میل برای اینکه اشکالاتی که به لذت‌گرایی بنیامی وارد شده بود را برطرف کند، به مسئله «کیفیت لذات» روی کرد. لذت‌گرایی میل تحت تأثیر داورهای جاافتاده کمال‌گرایانه^۲ است. بر همین اساس، برخی معتقد شده‌اند که میل را نمی‌توان فایده‌گرای لذت‌گرا خواند؛ البته، با اینکه لذت‌گرایی میل با بنیام زاویه دارد، اما همچنان آنچه خیر ذاتی دانسته می‌شود لذت است و نه چیز دیگر، افزون بر اینکه ساختار و اصل کلی نظریه آنها نیز یکی است و مبنای همه حقوق را اصل فایده می‌داند و به همین دلیل همچنان یک فایده‌گرای کامل است (دراپور، ۱۳۹۴، ص ۵۲).

میل این اشکال که بسیاری از افرادی که مستحق لذات برترند گاه و بی‌گاه بر اثر هوا و هوس لذات عالی را کنار می‌نهند و در پی لذات پست روان می‌شوند، نقص و نقضی برای درک برتری ذاتی لذات کیفی نمی‌داند؛ زیرا غالباً انسان‌ها به خاطر عواملی همچون ضعف شخصیت، لذات



۱۰۴

فلسفه‌نامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی
سال هفتم
شماره دوم
تابستان ۱۴۰۳

1. Sense of dignity
2. perfectionist intuitions

دم دستی را ترجیح می‌دهند، هرچند می‌دانند که از ارزش کمتری برخوردارند. چنانکه در لذات حسی نیز همین قاعده حکمفرماست، چه بسیار انسان‌هایی که سلامت خویش را به خاطر پیروی از لذات زودگذر مادی به مخاطره می‌اندازند با اینکه از اهمیت سلامتی آگاه‌اند. از نظر میل، این تغییر رویه‌ها و ترجیح لذات کمی بر کیفی از آن رو است که استعداد افراد برای ترجیح و درک لذات اصیل‌تر ضعیف یا نابود می‌شود؛ زیرا استعداد درک احساسات اصیل و والا در بیشتر طبایع آدمی همچون نهال بسیار نازکی است که به آسانی نابود می‌شود، نه تنها به وسیله تمایلات مخالف که بر اثر صرف تلاش معاش؛ چنان‌که اکثریت جوانان نیز اگر جامعه‌ای که میان آن پرتاب شده‌اند و دغدغه‌هایی که حاصل زندگی قهری آنان است، موافق و سازگار با تلاش برای تحصیل لذات والا و اصیل نباشد، این نهال به سرعت خشک می‌شود. فردی که ذوق فکری را به خاطر مشکلات زندگی از دست می‌دهد، به تبع آرزوهای بلند خویش را نیز به پرواز در نمی‌آورد، اینان لذات پست را عاقدانه به لذات عالی ترجیح نمی‌دهند، بلکه خود را به لذات پست عادت می‌دهند؛ زیرا تنها به آن دسترسی دارند. این سؤال را از خود باید پرسید که میان آنان که به طور کاملاً مساوی هر دو دسته لذت برایشان فراهم بوده است، آیا هرگز کسی با علم و آرامش دسته پست‌تر را ترجیح داده است؟! (درایور، ۱۳۹۴، ص ۶۲-۶۳).

از سویی دیگر میل در پاسخ به آنانی که خوشبختی و شادکامی را قابل دستیابی نمی‌دانند و قائلند که انسان می‌تواند بدون شادکامی نیز زندگی کند و بالاتر این‌که انسان تنها و تنها با کف نفس و دوری از لذات - که شرط لازم رسیدن به هر فضیلتی است - شریف می‌شود، بر این باور است که حتی اگر هیچ خوشبختی و شادکامی‌ای قابل دستیابی نباشد، ما می‌توانیم با گردش از سودگروی مثبت به سودگروی منفی، نظریه فایده را به گونه‌ای بازسازی کنیم که هدف آن - به جای جلب سود - رهایی و کاستن رنج باشد.

افزون بر این، لازم به ذکر است که محال بودن رسیدن به خوشبختی و شادکامی اگر نگوئیم دعوایی لفظی است، اغراق واقعیت است؛ چه اینکه اگر مراد از خوشبختی تداوم داشتن همیشگی حالات لذت‌بخش باشد، مشخص است که چنین تداومی محال است و همه می‌دانند که لذت و زندگی شادکامانه با تناوب و گاه‌گاهی بودن ارتباط مستقیم دارد و خوشبختی‌ای که منظور فیلسوفان اخلاق لذت‌گرا است، زندگی‌ای است که شامل لحظاتی از این نوع است و لذت‌های متنوعی دارد. البته، همراه با دردهایی اندک و گذرا، چنین زیستی است که شایسته نام خوشبختی است (درایور، ۱۳۹۴، ص ۶۶-۶۷).



مصلحت در نظر متکلمین مدرسه کلامی بغداد

مراد از مدرسه در این تحقیق، تفکرات و اعتقادات با رویکرد عقل‌گرایانه است که در حوزه‌ای فرهنگی-جغرافیایی، مانند بغداد رخ داده است. با این توضیح، رشد و شکل‌گیری جریان‌های متفاوت فکری در یک مدرسه ممکن است؛ اگر چه به طور خاص در مکتب بغداد تنها جریان کلامی عقل‌گرا شکل گرفته است که عمده‌تأمرهون تلاش‌های شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی است (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۹).

مفهوم و مصداق مصلحت

«مصلحت» در لغت از ریشه «صلح» گرفته شده و به معنای «صند فساد» آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۱۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۱۶). از این‌رو، «اصلاح» در مقابل «افساد» و «استصلاح» در برابر «استفساد» قرار گرفته است. نظر راغب این است که ماده «صلاح» اکثراً در باب افعال به کار برده می‌شود و از مشتقاتش استفاده می‌کند. او اصلاح انسان از طرف باری تعالی را در سه جهت طرح می‌کند؛ یک، خلقت کامل و نیکوی آدمی، دو برطرف کردن فساد از او بعد از خلقت، سه، تشریع احکام مطابق مصلحت برای او. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۹).

این واژه در اصطلاح نیز معنای لغوی خود را حفظ کرده است؛ چنان‌که برخی مانند غزالی اصل آن را «جلب منفعت و دفع ضرر» دانسته‌اند، اما در تعریف مختار خویش از مصلحت محافظت بر «مقاصد شریعت» را عنوان کرده‌اند؛ مقاصد پنج‌گانه‌ای که عبارتند از حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال بندگان. هر آنچه متضمن حفظ این اصول باشد مصلحت دانسته و هر آنچه سبب فوت این اصول پنج‌گانه شود مفسده عنوان کرده‌اند (غزالی، بی‌تا، ص ۶۳۶؛ حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۱) و برخی دیگر آن را تعریف کرده‌اند به آنچه موافق مقاصد دنیوی، اخروی یا هر دوی آنها است، حاصل آنکه تحصیل منفعت و دفع مضرات است که مهم است. گفته‌اند از آنجا که شرعیات مبتنی بر مصالح و مفاسدند واجب است در رعایت مصلحت تابع شرع باشیم و از این جهت مصلحت سه قسم است؛ معتبر، شرعی و مرسله (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۲).

اکنون سؤال این است در نظریه مصلحت، کلامی که قائل است اصل اساسی و نهایی «مصلحت» است و همین اصل، حُسن و قُبْح افعال را تعیین می‌کند، مصلحت یا خیر ذاتی چیست؟ خیری که باقی سودها و مصالح به علت منتهی شدن به آن ارزشمند هستند.



۱۰۶

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هفتم

شماره دوم

تابستان ۱۴۰۳

در نظر عقل‌گرایان بغداد، نهایی‌ترین خیر و به عبارتی، خیر ذاتی و مصلحتی که در نهایت انتظار حصولش می‌رود، همچون فایده‌گرایی، «لذت» است، اما مسیرها و نحوه دسترسی به آن در رویکرد مصلحت کلامی متفاوت است. توضیح اینکه وقتی در آراء این متکلمان رابطه مصلحت و مفسده را با لذت، ألم، نفع و ضرر را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که مصلحت و صلاح همان نفع و فایده است یا چیزی است که به آن منجر شود، سید مرتضی تصریح می‌کند «صلاح» همانا عبارت است از نفعی که آن را فایده تفسیر کردیم و هنگامی که فزونی و ازدیاد یابد آن را اصلح می‌گوییم؛ کما اینکه آنفع نیز گفته می‌شود. از نظر سید مرتضی، هر آنچه نفع دانسته شود، صلاح دانسته می‌شود و هر آنچه نفع دانسته نشود، صلاح نیز شمرده نمی‌شود و به همین دلیل است که صلاح در خداوند متعال، جمادات و مرده‌ها فرض ندارد، صلاح اضافه می‌شود به متعلقش همچنان که نفع چنین است؛ مثل اینکه گفته می‌شود صلاح زید، یا اصلح است برای زید (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۹ و ۱۸۶).



۱۰۷

از همین‌روست که می‌بینیم مصلحت و مشتقات آن در جای‌جای آثار متکلمین و موضوعات کلامی متناظر با منفعت و به جای یک‌دیگر استعمال می‌شوند. از نظر شیخ طوسی نیز واژه‌های خیر، نفع، فضل، حظ و لذت نظیر هم‌اند و ضد خیر، شر است و ضد نفع ضرر. (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۸ و ج ۷، ص ۳۷۶). از سویی دیگر، او قائل است که نفع همانا لذت یا آنچه به آن منجر شود است و اساساً نفع، به این علت «نفع» خوانده می‌شود که به لذت می‌انجامد و در مقابل، ضرر، انجام ألم یا غم یا چیزی است که به آن منجر شود (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۰۶). از نظر شیخ طوسی، فساد نیز اضرار مخالف حکمت است و اصلاح نفع موافق حکمت؛ بنابراین، دردهای دوزخ برای جهنمیان اصلاح نیست؛ زیرا نفعی برایشان ندارد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۵).

از راه دیگری می‌توانیم کشف کنیم که «مصلحت» همانا منفعت است. سید مرتضی، نفع بردن مکلف را یگانه غرض جعل تکلیف می‌داند؛ زیرا اگر تکلیف غرضی نداشته باشد، عبث و اگر غرضش ضرر مکلفین باشد قبیح خواهد بود و عبث و قبیح از پروردگار سر نمی‌زند و از همین‌رو، باید حتماً نفع بردن مکلف، غرض تکلیف باشد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۰). از سویی دیگر، می‌دانیم که احکام و افعال الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند و اساساً خلقت بشر و مکلفین بخاطر انتفاع آنها از ثواب، تفضل و عوض است - عوض در جایی است که درد و رنجی بخاطر مصالح دیگری به فرد برسد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۲).

با توجه به این دو مطلب - الف) غرض از تکلیف، انتفاع مکلفین است؛ ب) تکالیف تابع مصالح و مفساد واقعی اند - نتیجه می گیریم که مصلحتی که در تکلیف از آن صحبت می کنیم، همانا «منفعت» است.

افزون بر این، رابطه تنگاتنگ مصلحت، نفع و لذت زمانی روشن تر می شود که افزون بر تبعیت احکام و افعال الهی از مصالح و مفساد واقعی، می یابیم که هدف از اصل خلقت انسان، نفع بردن اوست و منفعت داشتن و ضرر نداشتن، ملاکی برای حسن بودن آفرینش موجودات در نظر گرفته می شود؛ تا جایی که اگر کوچک ترین ضرری - به خاطر مصلحت شخصی دیگر - متوجه مخلوقی شود، بر خداوند واجب است آن را با اعواض جبران نماید، اهمیت این امر تا حدی است که متکلمین در تعیین کمترین چیزی که واجب و حسن است خداوند بیافریند گفته اند، آن مخلوق، موجودی باید باشد که اولاً حی باشد و ثانیاً، افزون بر حیات شهوتی داشته باشد که با آن بتواند لذت را درک نماید (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۲؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۲۰) و از آنجا که مصلحت و نفع چنین با یک دیگر مساوق اند، از نظر شیخ مفید، اساساً خلق کردن مخلوقی که خداوند می داند منفعتی از خلقتش به خودش یا دیگری نمی رسد، جایز نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹).

بنابراین وقتی درباره درد و رنج و حسن و قبح سخن می گوئیم، به نوعی درباره مصلحت و حسن و قبح نظر می دهیم و به خاطر همین تساوق است که تبیین رنج های حسن و قبیح با مصلحت مرتبط است. شیخ طوسی در این باره معتقد است: اصل وجود درد و ادراک منفرت آن با طبع، توسط موجود حی، بدیهی و انکارش مکابره است و از همین رو، بحث اصلی در این است که کدام دردها قبیح اند و کدام حسن. از نظر ایشان، برخی تمام دردها را قبیح شمرده اند، مانند ثویه و مجوسیان و برخی دیگر بعضی دردها را حسن دانسته اند و در وجه حسنش اختلاف کرده اند؛ زیرا برخی همچون تناسخیه و بکریه، تنها استحقاق را عامل حسن آلام گفته اند، اما رأیی که به نظر خود شیخ طوسی صحیح است این است که دردها تنها به سه وجه قبیح می شوند و گر نه حسن اند؛ یکی بخاطر ظلم بودن، دیگری بخاطر مفسده بودن و سوم بخاطر عبث بودن. او در ادامه، ظلم را دقیقاً ضرری می خواند که این شروط را نداشته باشد. عبث هم چیزی است که غرضی در آن نیست، ألم عبث نیز دردی است که برای منفعتی محقق شده باشد که بدون آن درد هم، حصول آن منفعت ممکن می بود و غرض دیگری نداشته باشد. نکته مهم در عبث نبودن، حکیمانه بودن غرض است و اغراض سفیهانه خارج کننده فعل از قبح و عبث نیستند، مثل

این‌که فردی با دیگری توافق کند که در برابر ضرب و شتمش به او پول دهد، در اینجا وجود پول و عوض، ضرب و شتم را از ظلم بودن خارج می‌کند، اما از عبث بودن خیر؛ زیرا غرض حکیمانه نیست (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۵).

ناگفته پیداست که نفع آدمی باید غایت خلقت باشد؛ زیرا حق تعالی بی‌نیاز از نفع است، آلامی نیز که نصیب آدمی می‌شود یا به مصلحت خودش است یا دیگری که اگر بخاطر دیگری باشد خداوند با عوض ضررش را به نفع تبدیل می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۸-۱۰۷؛ شریف مرتضی، ۴۰۵ق، ج ۱، ۳۸۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۵؛ مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۹۸). تفسیر شیخ طوسی از آیه ۱۱ سورة بروج نیز مؤید همین مطلب است؛ زیرا در آن «الْفَوْزُ الْكَبِيرُ» را دقیقاً به «نفع خالص» و عظیم تفسیر می‌کند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ۳۲۰) و نفع آخرت را از آن جهت که دائمی و ابدی است از نفع منقطع دنیوی بهتر می‌خواند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۲).

وجود مفسده نیز درد را قبیح می‌کند؛ قبیحی که از نظر شیخ طوسی بدیهی و ضروری است و شبهه‌ای در آن نیست. بنابراین، روشن شد که بر خلاف نظر ثنویان، درد صرفاً از آن جهت که درد است زشت نیست؛ زیرا ممکن است مستحق باشد، مانند عقاب، یا دفع ضرر بزرگ‌تر و یا نفعی عظیم‌تر در پی داشته باشد، مانند جایی که برای نجات غریق ناچار از وارد کردن صدماتی به او شوند، مانند شکستن دستی که مانع نجات است یا خراشیده شدن پوست او در عملیات نجات، در این موارد واضح است این صدمات، نجات دادن را به فعلی مضر تبدیل نمی‌کند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۶). افزون بر این، آدمی بعضاً آلام و دردهایی تجربه می‌کند که نه قبیح بوده است و نه مستحق آن، مانند آلام و بیماری‌هایی که در طفولیت به فرد می‌رسد و یا آلامی که متوجه انبیاء و معصومین (ع) می‌گردد آلامی که تنها از جانب خداوند ممکن است، این‌ها با عوضی که خداوند متکفل پرداختش می‌شود حسن می‌شوند. دردی که حیوانات با تشنگی و گرسنگی می‌کشند نیز از همین جمله. (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۲).

سید مرتضی نیز دقیقاً درد و رنجی را که ظلم، عبث و مفسده نباشد حسن می‌داند و نظرش با وجوهی که در بالا ذکر شد موافق است. آنچه سید مرتضی افزون بر شیخ طوسی دارد این است که برخی از وجوه که درد را حسن می‌کنند، مانند استحقاق و دفع ضرری بزرگ‌تر نیاز به چیزی غیر خود برای حسن کردن درد ندارند، اما برخی دیگر افزون بر حصول آن وجوه، نیازمند حاصل شدن چیزهای دیگری نیز هستند تا درد و رنجی حسن شوند، مثل اعتبار، یعنی آنجا که خداوند دردی را برای عبرت دیگران ایجاد می‌کند، اگر چه اعتبار، آن را از عبث بودن خارج



می‌کند، اما نیازمند چیز دیگری به نام عوض هم هست که آن را از ظلم بودن خارج کند. دسته سوم آلامی هستند که آدمیان برای دستیابی به منفعتی بزرگتر بر خویش هموار می‌کنند، مانند رنج تجارت و سفر برای علم و شرط این قسم این است که دستیابی به آن منفعت بزرگ بدون تحمل آن ضرر ممکن نباشد و گرنه ایجاد درد قبیح می‌شود. خلاصه آنچه گفته شد این است که وجهی که ایجاد درد و رنج را از ظلم خارج می‌کند یکی استحقاق است که بین خدا و انسان مشترک است. یکی اعتبار است که مختص خداوند است و باقی وجوه مانند ایجاد درد و رنج برای دفع ضرر و جلب منفعت مختص ماست. در انتها سید مرتضی تصریح می‌کند تمام وجوهی که گفتیم برای حسن شدن درد و رنج در جایی است که مفسده وجود نداشته باشد و اگر - چنانکه در هر جایی مفسده عارض شود چون بدون شک مفسده وجه و دلیل است برای قبح - آن امر قبیح می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۵۲؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۲۱۷-۲۱۸) برای مثال، اگر در فعلی مانند امر به معروف و نهی از منکر مفسده‌ای همچون ترس از جان و مال وجود داشته باشد، آن امر قبیح می‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۳۸)

اگر چه معنای لذت بدیهی است، اما سید مرتضی در جایی مرادش از لذت را نیز درک کردن موجود حی و زنده، چیزی را که به آن اشتها و میل دارد، تعریف می‌کند. لذت از نظر شریف مرتضی به چیزی بیشتر از ساختار درک‌کننده که قلب باشد نیاز ندارد، مثل باقی افعال قلبی، در تعداد لذاتی که آدمی می‌تواند از آن بهره گیرد قائل است که لذات و شهوات بی‌شمارند و همه هم مقدور الهی هستند، اما ساختار درک‌کننده و قلب محدود است و از همین رو، این لذات از شهوات موجود در قلب بیشتر می‌شوند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۲). شیخ طوسی اجر اخروی‌ای که پروردگار برای مؤمنین در آخرت وعده داده را نیز از همین رو، به منفعتی تعریف کرده است که با فرد بوسیله عمل مستحق دریافت آن شده است؛ چه اینکه خوف اخروی مذکور در قرآن برای قیامت نیز ضروری است که افراد از وقوعش ایمن نیستند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۴).

در نهایت، نفع و ضرر از نظر متکلمین مکتب بغداد در نهایت به «لذت و ألم» منتهی می‌شود و با این دو شاخص ارزیابی می‌شود؛ چنانکه شیخ طوسی اشاره می‌کند که نفع و ضرر همان لذت و ألم هستند و تعریف نفع هر آن چیزی است که حیوان بوسیله آن لذت ببرد، حال مستقیماً لذت برد یا از آن چیزهایی باشد که منجر به لذت شود؛ چنان‌که در تعریف مضرت هم متألم شدن حیوان ملاک قرار گرفته است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۲؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹؛ زارع، ۱۴۰۱، ص ۷۶).

انواع مصلحت

«مصلحت» نزد متکلمین و فقهای مسلمان - اعم از عامه و شیعه - از جهات مختلف به انواع متعددی تقسیم شده است؛ از نظر انتساب به شارع به موارد زیر تقسیم شده است:

الف) مصالح عام (جاری در همه ابواب شریعت) و مصالح خاص (منحصر به یک باب) و اخص (منحصر به یک مورد معین)؛

ب) مصلحت عام و خاص، ثابت و متغیر، مدرک به عقل یا نقل، قطعی، مظنون و مشکوک از نظر انتساب به شارع؛

ج) ضروری، حاجی و تحسینی، تقسیم شده است (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۸۸).

فارغ از انتساب به شارع نیز به «مصلحت معتبر»، «مصلحت ملغی و غریب» و «مصلحت مرسل» تقسیم شده است که اولی مصلحت مورد تأیید شارع و دومی مصلحت رد شده از نظر شارع است و سومی مصلحتی است که دلیل و مستندی از شارع بر قبول یا رد آن در دست نیست. شیخ یوسف حامد العالم - اندیشمند عرب - مصالح را از سه جهت اصلی قابل تقسیم می‌داند: (۱) از جهت ذات مصلحت و موقعیت آن؛ (۲) از جهت گستره آن؛ (۳) از نظر اطمینان و عدم اطمینان به حصول آن در خارج و آثاری که دارد. او مصلحت را از جهت اول به پنج دسته حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال تقسیم می‌کند و به مصالح ضروری، حاجیه و تحسینی اشاره می‌کند و سپس مصلحت را از جهت گستره، به اعم و اضیق، مصلحت اجتماع و فرد تقسیم می‌کند. از جهت سوم نیز مصلحت را به نسبت آثاری که در خارج دارد به مصلحت مقطوع، مظنون و موهوم دسته‌بندی می‌نماید (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۸۹-۹۰).

با تحلیل آراء سه متکلم مطرح بغداد، سه دسته مهم می‌توان برای مصلحت در نظر گرفت؛ «مصلحت ثابت و متغیر» یا «موقت و دائمی» و «دنیوی و اخروی»؛ شیخ طوسی در تفسیر آیاتی که خداوند در عقوبت یهودیان برخی چیزها را برایشان حرام می‌کند، عنوان می‌کند که اگر چه تکالیف تابع مصلحت و برای تعریض ثوابند، اما جرم‌ها و معاصی می‌توانند مصالح و اقتضائات را تغییر داده و آنچه که تا دیروز مصلحت در حلیتش بود به حرمت تغییر دهد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰۷). نسخ برخی آیات و شرایع نیز از همین ملاک تبعیت می‌کند، یعنی آنجا که خداوند متعال اقتضای حکمت و عموم مصلحت را در تغییر برخی آیات می‌بیند آنها را نسخ و آیات و شرایع جدید جایگزین می‌کند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۱). سید مرتضی



نیز به این تغییرات ذیل معنای آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (سوره رعد، آیه ۳۹). اشاره می‌کند که خداوند متعال احکام شریعت را به خاطر علمی که به مصالح عباد دارد، تغییر می‌دهد و اگر چیزی وضعش تغییر کرده و به مفسده تبدیل شود، حرام و منهی شمرده می‌شود، اگر مصلحت داشته باشد واجب دانسته می‌شود و اگر مصلحتش از بین برود وجوبش ساقط و مباح خواهد شد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۸).

تطبیق

مصدق خیر و مصلحت؛ در هر دو رویکرد «خیر» و «مصلحت» محور اصلی برای تعیین افعال و احکام است، اما آنجا که پای تبیین مصداقی خیر و مصلحت به میان می‌آید، دو نوع خیر ذاتی و ابزاری نمایان می‌شوند، خیر ذاتی مهم و تعیین‌کننده است. میل این خیر را «لذت» عنوان می‌کند، اگر چه لذات را بر دانی و عالی تقسیم می‌کند، اما همچنان از دایره لذت‌گرایی خارج نمی‌شود و لذت را نهایی‌ترین خیری می‌داند که نوع انسانی به دنبال آن است. در کلام شیعی نیز برخی مصلحت را مقاصدی که خداوند از جعل احکام در نظر دارد برشمرده‌اند و به «مقاصد الشریعه» مصطلح کرده‌اند، برخی حفظ شریعت را غایت نهایی دانسته‌اند و برخی قُرب الهی را، اما متکلمان مدرسه بغداد مصلحت غایی را به «لذت و ألم» ارجاع داده‌اند و از این جهت با سودگروان مشترکند.

مرجع تشخیص لذت و خطاپذیری یا خطاناپذیری؛ نکته دیگر اینکه لذتی که در فایده‌گروی مطرح شده است، لذتی است که مرجع تشخیص آن یا فاعل فعل اخلاقی است یا فیلسوفان اخلاق و یا عرف اخلاقی جامعه انسانی یا در عنصر کیفیت داوران تجربه‌گر است، اما لذتی که در مصلحت کلامی از آن بحث می‌شود، با توجه به اینکه یا در نهایت، عقل با احکام ضروری خویش آن را کشف و اعتبار می‌کند (زارع و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۸۸) و یا خداوند متعال که جامع صفات نیک علی الاطلاق است آن را ملاک قرار می‌دهد، لذاتی است که اطمینان کامل به حقیقی بودن آنها خواهیم داشت و با توجه به مفروض بودن لذات اخروی و ترجیح آنها بر لذات موقت دنیوی به این خواهیم رسید که مصالح ذاتی در نظریه مصلحت حتماً و بدون خطا به لذات پایدار اخروی خواهند انجامید، افزون بر اینکه لذات و مصالح دنیوی‌ای که در طول لذات اخروی باشند هم خداوند متعال در جعل احکام لحاظ می‌کند. شایان ذکر است در

رویکرد کلامی، مرجع تشخیص لذت و ألم و به عبارتی، مصحلت و مفسده یا خدا یا عقل ضروری است و هر دو با توجه به ویژگی‌ها و صفات کمالی عاری از خطا خواهند بود؛ بر خلاف فایده‌گرایی که مرجع تشخیص سود یا لذت در آن یا فاعل یا عرف و یا فیلسوف اخلاق است که هر یک در معرض خطا و اشتباه هستند.

وحدت‌گرایی ساختاری؛ هر دو رویکرد در اصول وحدت‌گرا هستند و «فایده‌گرایی» اصل سود - اصلی که بیشترین خیر برای بیشترین افراد توصیه می‌کند - را به عنوان اصل یگانه و سرلوحه اصول معرفی می‌کند؛ به نحوی که باقی مسائل جزئی و اصول فرعی با ارجاع و تمسک به این اصل حل می‌شوند و افعال با محک این اصل ارزش‌داوری شده و تأیید یا رد خواهند شد. در نظریهٔ مصلحت هم اصل مصلحت ملاک تعیین خوبی و بدی اعمال است. بر اساس این اصل، مصلحت و مفسده که برابر است با منفعت و مضرت، اگر در فعلی از افعال باشد حُسن و قُبْح آن را معین می‌کنند و به عبارتی، افعالی فی نفسه دارای حُسن و قُبْح هستند که مصلحت یا مفسده داشته باشند. حال اگر این مفسده همیشگی باشد، جزء افعالی است که عقل بدون نیاز به شارع حکم به حسن یا قبح آن می‌کند، حال یا ضرورتاً مانند قبح ظلم، حُسن شکر مُنعم یا با تأمل و نظر مانند قبح دروغ‌گویی نافع و اگر مفسده آن متغیر باشد و نسبت به اوضاع و شرایط احتمال تغییر از مصلحت به مفسده برایش وجود داشته باشد، عقل - با کمک شارع - مصلحت و مفسده آن را کشف و حکم به حُسن و قُبْح آن می‌نماید (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۹-۳۱۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ۲۰۳).

ضمانت اجرا یا تحقّق سود؛ از نظر جان استوارت میل، ضمانت اجرا یا سائق‌هایی که سود را حمایت می‌کنند، امید به جلب رضایت و ترس از ناراحتی هم‌نوعان یا خدا (سائق بیرونی) و وجدان اخلاقی (سائق درونی) می‌داند (Mill, 2001, pp. 28-29)، اما در سنجش مصلحت برای آن دسته از احکام که عقل مستقلاً به آنها حکم می‌دهد، قوّهٔ عاقله را به عنوان ضمانت دارد و برای دستهٔ بسیار وسیعی از احکام که عقل به خاطر محدودیت‌هایش مصالح و مفاسد واقعی آن را کشف نمی‌کند، خداوند را به عنوان پشتوانهٔ احکام دارد، خداوندی که با علم، قدرت، حکمت، عدالت، هدایت و خیرخواهی مطلق، مصالح و مفاسد بندگان را می‌داند و احکام خویش را به تبع آنها جعل کرده و به بهترین شیوه به بندگان ابلاغ می‌نماید؛ مصالح و مفاسدی که احتمال خطا ندارد، ناظر به دنیا و آخرت است و رسیدن به ثواب و عقاب آخری توسط عدالتش تضمین شده است.



مصلحت صواب یا ناصواب؛ مصالحی که در رویکرد مصلحت تأیید می‌شود بر خلاف مصالح و خیرهایی که سودگرایی توصیه می‌کند، خطابردار نیست و مطلق منفعت را هم شامل نمی‌شود، بلکه تنها منافعی را در بر می‌گیرد که خالی از مفسده و ضرر باشد؛ چنانکه سید مرتضی تنها منافعی که «صواب» باشند را مصلحت می‌داند و هر صلاحی را مورد رضای خداوند و توصیه به بشر به حساب نمی‌آورد، مثل زمانی که فردی غذایی را بدزدد و تناول کند که اگر چه به منفعت و صلاحی دست یافته و شکم خویش را سیر کرده است، اما کار صوابی انجام نداده است و در حقیقت مصلحت نهایی و غایی را نیز دنبال نکرده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ۱۹۹-۲۰۰).

دامنه لذت و مصلحت؛ لذتی که میل مطرح می‌کند، تنها در افعالی که خیر جمعی داشته باشد و سرجمع یا معدل خیر را در نهایت زیاد یا کم کند سنجیده می‌شود؛ زیرا فایده‌گرایی، عملی را نیک می‌داند که بیشترین خیر را برای بیشترین افراد محقق کند، از این رو اگر افعالی را فرض کنید که تنها و تنها به سود یا زیان خود فاعل است از دایره ارزش‌گذاری اخلاقی خارج می‌شوند که امری نامطلوب است؛ زیرا اعمالی که فرد در رابطه با خویش نیز انجام می‌دهد در زمره موضوعات اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹-۲۰۰). در سوی دیگر مصلحتی که در متکلمین بغداد مطرح شد، دامنه گسترده‌ای دارد و این مصالح منحصر به فرد را هم تحت پوشش قرار می‌دهد؛ زیرا مرجع تشخیص آنها یا عقل ضروری است و یا خداوند متعال که هر دو با توجه به قدرت و وسعت شناختی که دارند تمامی افعال آدمی را با ملاک مصلحت و مفسده داوری و درست و نادرست را از هم جدا می‌کنند.

بی‌طرفی در سنجش لذت و مصلحت؛ خیر نهایی یا لذت و آلمی که میل در نظریه خویش مطرح می‌کند و از فاعل و داور اخلاقی می‌خواهد که بدون در نظر گرفتن سود خود یا عده‌ای خاص، بیشترین خیر برای بیشترین افراد را محاسبه کرده و آن را ملاک عمل قرار دهند، لذت و آلمی است که در عین «بی‌طرفی»^۱ باید به حداکثر برسد. این شرط در سنجش مصلحت به نحو مطلق رعایت می‌شود؛ زیرا مصالح و مفاسد یا توسط عقل مستقل و ضروری کشف می‌شود، یا توسط خداوند متعال. در صورت اول، عقل ضروری از نگاه متکلمان با بدیهیات و اصولی که مورد توافق عقلاء است، تنها مفاسد و مصالح همیشگی و دائمی را لحاظ می‌کند که در این میان

احساسات و علائق شخصی لحاظ نمی‌شود و در صورت دوم، خداوند که اکثر قریب به اتفاق احکام اخلاقی را با لحاظ کردن مصلحت و مفسده بندگان جعل می‌کند؛ چون عالم، بی‌نیاز و خیرخواه مطلق است، تنها و تنها خیر بندگان را در نظر می‌گیرد، خیری در نهایت انصاف و دقت، خیری که تحققش ضمانت شده است؛ زیرا از طرف کسی تشخیص داده شده که خالق هستی است، عالم مطلق به نیک و بد و مصالح بشر است و قادر مطلق و بی‌چون و چراست.

نتیجه‌گیری

اگر چه لذت و آلم در نظر هر دو اصل به عنوان خیرغایی تلقی می‌شود، اما مهم‌ترین تفاوت این دو رویکرد در مرجع تشخیص خیر است. در نظریه میل مرجع انسان، فیلسوف یا داوران مجرب است، اما در مکتب بغداد لذت‌ها و آلم‌ها در نهایت یا با احکام عقل بدیهی و بیشتر از رهگذر تشریع احکام الهی به دست می‌آید و از همین‌رو خطاناپذیر است. نتیجه دیگر اینکه همین امر سبب می‌شود مشکلی اساسی که سودگرایان به آن گرفتار آمده بودند حل شود؛ مشکل محاسبه خیر؛ زیرا در نظریه مصلحت خداوند هستند که محاسبه را با علم، قدرت و خیرخواهی مطلق انجام می‌دهد و این اطمینان برای انسان خواهد بود که لذت پایدار حقیقی در نهایت مقصد انسان در نظر گرفته شده است و شایسته این که این امر در غایت رعایت اصل بی‌طرفی رخ داده است. شایان ذکر است خیرهایی که اصل مصلحت بیان می‌کند مطلق منفعت را بر خلاف نظریه میل شامل نمی‌شود و منافی در نظر گرفته می‌شود که به اصطلاح «صواب» باشند.

نکته مهم دیگری که نتیجه می‌شود این است اصل مصلحت یکی دیگر از اشکالات مطرح به فایده‌گرایی را نیز رفع می‌کند؛ در فایده‌گرایی، اعمالی که تنها فایده خیر شخصی داشته باشد از دایره افعال اخلاقی کنار گذاشته می‌شود، اما در رویکرد مصلحت تمام جوانب و اعمال در نظر گرفته شده‌اند از جمله نیت فاعل اخلاقی که در فایده‌گرایی بی‌اهمیت انگاشته شده است.

فهرست منابع

ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
پاشایی، امیرحسین، و صادقی، هادی. (۱۳۹۹). سودگروی اخلاقی در آینه قرآن و عقل. حکمت اسلامی،



۷(۴)، ۱۳۹-۱۶۶.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۰۳ق). معارج الأصول (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

درايور، جوليا. (۱۳۹۴). پیامدگرایی (ترجمه: شیرزاد پیک حرفه). تهران: نشر حکمت.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات في غريب القرآن (تحقيق: صفوان عدنان داوود، چاپ اول). بيروت: دارالعلم الدار الشامیة.

زارع، حسین. (۱۴۰۱). بنیادهای کلامی اخلاق در اندیشه شیخ طوسی. مجله کلام اسلامی، ۳۱(۱۲۱)، ۵۹-۷۹.

زارع، حسین، صادقی، هادی، و پاشایی، وحید. (۱۳۹۸). مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی شیخ طوسی. مجله تحقیقات کلامی، ۷(۲۷)، ۸۵-۱۰۲.

سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۱). کلام امامیه؛ ریشه و رویش‌ها. مجله فلسفه و الهیات، ۱(۱۷)، ۵-۳۷.
شریف مرتضی. (۱۳۸۱). الملخص في أصول الدين (چاپ اول). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
شریف مرتضی. (۱۴۰۵ق). علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی (چاپ اول). قم: دار القرآن الکریم.

شریف مرتضی. (۱۴۱۱ق). الذخيرة في علم الکلام (تحقيق: سيد احمد حسینی). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

شیخ طوسی. (۱۳۸۲). تلخیص الشافعی (چاپ اول). قم: انتشارات المحبین.
شیخ طوسی. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (چاپ دوم). بيروت: دار الأضواء.
شیخ طوسی. (بی‌تا). التبيان في تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
شیخ مفید. (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات في المذاهب و المختارات (چاپ اول). قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). الميزان في تفسير القرآن الکریم (ترجمه: سید محمدباقر موسوی، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). فقه و مصلحت (چاپ دوم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

غزالی، محمد بن محمد. (بی‌تا). الاقتصاد في الاعتقاد (تصحیح و تحقیق: مصطفى القبانى الدمشقي). القاهرة: مصبعة الادبية.

فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق (ترجمه: هادی صادقی، چاپ سوم). قم: کتاب طه.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العين (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
گنسلر، هری. (۱۳۹۰). درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر (ترجمه: مهدی اخوان، چاپ اول). تهران:



۱۱۶

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هفتم

شماره دوم

تابستان ۱۴۰۳

انتشارات علمی و فرهنگی.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (چاپ دوم). قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی.

مک ناوتن، دیوید. (۱۳۸۳). نگاه اخلاقی؛ درآمدی به فلسفه اخلاق (ترجمه: حسن میاننداری، چاپ

اول). تهران: انتشارات سمت.

مکدرموت، مارتین. (۱۳۷۲). اندیشه‌های کلامی شیخ مفید (ترجمه: احمد آرام). تهران: انتشارات

دانشگاه تهران.

میل، جان استوارت. (۱۳۸۰). زندگی‌نامه خودنوشت (ترجمه: فریبرز مجیدی، چاپ اول). تهران: نشر

مازیار.

میل، جان استوارت. (۱۳۹۶). فایده‌گرایی (ترجمه: مرتضی مردیها، چاپ ششم). تهران: نشر نی.



۱۱۷

Bentham, J. (1998). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Prometheus Books.

Chappell, T., & Crisp, R. (1998). Utilitarianism. In *Routledge encyclopedia of philosophy*. London and New York: Routledge.

Cottingham, J. (1998). Impartiality. In *Routledge encyclopedia of philosophy*. London and New York: Routledge.

Heathwood, C. (1998). Welfare. In *Routledge encyclopedia of philosophy*. London and New York: Routledge.

Mill, J. S. (2001). *Utilitarianism*. Batoche Books.

Sidgwick, H. (2000). Utilitarianism. In M. G. Singer (Ed.), *Essays on ethics and method*. Oxford: University of Wisconsin.

West, H. R. (2013). Utilitarianism. In H. LaFollette (Ed.), *The international encyclopedia of ethics*. Wiley-Blackwell.



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی
پرتال جامع علوم انسانی