

نشریه پژوهش‌های فلسفی

دانشگاه تبریز

سال ۸، بهار و تابستان ۹۳

شماره مسلسل ۱۴

مشکل محاسبه در فایده‌گرایی:

نقد و بررسی نظریه جی.سی.سی.اسمارت

سحر کاوندی*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)

محسن جاهد

استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

محمدحسین ارشدی بیدگلی

کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق - دانشگاه زنجان

چکیده

فلسفه اخلاق شامل سه حوزه‌ی فرااخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی است. فایده‌گرایی یکی از دیدگاه‌های مهم مطرح در حوزه‌ی اخلاق هنجاری است که معیار درستی اعمال انسان را بر سود و زیان پیامدهای آن و یا به عبارتی بر میزان خوشبختی ایجاد شده برای همه‌ی افرادی که تحت تأثیر آن فعل قرار دارند، مبتنی می‌سازد. فایده‌گران خود به دو گروه عمل‌محور و قاعده‌محور تقسیم می‌شوند. دسته‌ی نخست به میزان خیر یا خوشبختی‌ای که هر عمل در یک موقعیت خاص ایجاد می‌کند توجه کرده و گروه دیگر به میزان خیر یا خوشبختی که یک اصل یا قاعده به همراه دارد نظر دارند. جی.سی.سی.اسمارت یک پراگماتیست و حامی فایده‌گرایی عمل‌محور است. در این نوشتار کوشیده‌ایم که پس از بیان اصول مورد قبول فایده‌گرایان برخی از اشکالات مطرح شده به مسأله محاسبه‌ی پیامدهای اعمال را مورد بررسی قرار داده و پاسخ‌های ارائه شده از سوی اسمارت به آنها را بیان کنیم. اسمارت برای پاسخگویی به این انتقادات به جای محاسبه‌ی پیامدها از مقایسه‌ی دو «وضعیت کلی» سخن به میان می‌آورد و با این کار صورت مسأله را پاک می‌کند. وی می‌کوشد تا با تمایز میان دو نوع محاسبه یعنی محاسبه‌ی پیامدهای یک عمل و ارزیابی و محاسبه‌ی اعمال ممکن پیش‌رو و همچنین با توسل به مثال «امواج آبگیر» و نیز توسل به «قواعد سرانگشتی» برای مواردی که ضرورت توسل به قواعد احساس می‌شود، به کلیه‌ی انتقادات وارد شده بر محاسبه در فایده‌گرایی پاسخ دهد.

واژه‌های کلیدی: اسمارت، فایده‌گرایی، عمل‌محور، قاعده‌محور، وضعیت کلی، قواعد سرانگشتی.

تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۴/۱۹ تأیید نهایی: ۱۳۹۲/۶/۱۰

*-Email: drskavandi@znu.ac.ir

مقدمه

اصولاً مباحث فلسفه اخلاق در سه حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرند: ۱) فرااخلاق (Metaethics) ۲) اخلاق هنجاری (Normative Ethics) ۳) اخلاق کاربردی (Applied Ethics). از میان این سه حوزه، فرااخلاق انتزاعی‌ترین بخش فلسفه اخلاق است که مباحث تحلیلی در آن بحث می‌شود. در اخلاق هنجاری به بررسی اصول و قواعد هنجاری و باید و نبایدهای اخلاقی توجه می‌شود. اما در اخلاق کاربردی ما به اخلاق فلسفی در زندگی واقعی و مسائل خاص مربوط به مشاغل و حوزه‌های کاربردی توجه می‌کنیم (ویلیامز، ۱۳۸۳، ۱۵). البته برخی از صاحب‌نظران، فلسفه اخلاق را به دو شاخه اصلی تقسیم کرده‌اند و اخلاق کاربردی را نیز زیر مجموعه اخلاق هنجاری دانسته‌اند (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۳۱؛ پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۰). علت این اختلاف نظر در تقسیم‌بندی آن است اخلاق کاربردی که ما آن را به به عنوان شاخه‌ای مجزا در کنار اخلاق هنجاری و اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق می‌شناسیم، از اواسط قرن بیستم رو به رشد نهاد (Bunnin, 2004, p.41). لازم است این نکته را مدنظر داشته باشیم که رابطه‌ی میان حوزه‌های سه‌گانه در فلسفه اخلاق، یک رابطه‌ی طولی است. بنابراین مواضع ما در فرااخلاق در اندیشه‌های ما، در اخلاق هنجاری و به تبع آن در اخلاق کاربردی مؤثر خواهد بود.

نظریات اخلاق هنجاری از یک منظر به نظریات (۱) نتیجه‌گرایانه (Consequentialistic) و (۲) وظیفه‌گرایانه (Deontic) تقسیم می‌شوند که قسم دوم، از موضوع بحث ما خارج است؛ اما نظریات نتیجه‌گرایانه یا پیامدگرایانه - که البته با اندکی مسامحه غایت‌گرایی (Teleologism) را هم دربرمی‌گیرد - شامل سه نظریه‌ی خودگرایی (Egoism)، دیگرگرایی (Altruism) و سودگرایی یا فایده‌گرایی (Utilitarianism) است که مقاله‌ی حاضر به قسم اخیر می‌پردازد. خودگرایی/اخلاقی، عملی را درست می‌داند که بیشترین پیامد مطلوب یا فایده را صرفاً برای خود فاعل به همراه داشته باشد. برخلاف این دیدگاه، دیگرگرایان بر این باورند که تنها عملی درست است که بیشترین نتایج مطلوب یا فایده را صرفاً برای دیگران به بار آورد. اما سودگرایی یا فایده‌گرایی، نظریه‌ای هنجاری و غایت‌گرایانه می‌باشد که به نوعی جمع میان دو دیدگاه فوق بوده و درستی و نادرستی هر عمل را بر خوبی و بدی پیامدهای آن عمل نسبت به تمام افراد مبتنی می‌سازد (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۸).^۱

فایده‌گرایی دیدگاهی است که ریشه‌ی آن را می‌توان در اندیشه‌های یونان باستان یافت (Crisp & Chappell, 1998, p.553). آریستئیپوس (Aristippus of Cyrene) را که هم‌عصر افلاطون بود، نخستین کسی دانسته‌اند که لذت را برای انسان خیر می‌دانست و اعتقاد داشت که تنها لذت است که آدمی را به ادامه حیات وادار می‌سازد. اپیکور (Epicurus) نیز که یک فایده‌گرا بود، لذت‌های معنوی را نیز مدنظر داشت و حتی آنها را بر لذت‌های مادی ترجیح می‌داد (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۴۱).^۲ اما نخستین کسی که این دیدگاه را به عنوان یک نظریه‌ی

هنجاری تدوین و تنظیم نمود جرمی بنتام (Jeremy Bentham) - فیلسوف و حقوقدان انگلیسی - بود. فایده‌گرایی بنتامی بیشتر لذت‌گرایانه (Hedonistic) بوده و هدف اصلی وی اصلاح و ایجاد تغییرات در ساختار سیاسی و نظام کیفری بریتانیا بود (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰). با دقت نظر در آراء فایده‌گرایان می‌توان گفت اصول بنیادین یا مؤلفه‌های اساسی در اندیشه‌ی فایده‌گرایان کلاسیک عبارتند از:

الف) اصل نتیجه (Principle of Consequence): درستی و نادرستی هر فعل صرفاً بر اساس پیامدهای آن تعیین می‌شود نه هیچ چیز دیگر.

ب) اصل فایده یا سود (Principle of utility): در ارزیابی پیامدهای هر عمل، تنها چیزی که اهمیت دارد، میزان لذت و الم حاصل شده است و امور دیگر نامربوطند.

ج) اصل بی‌طرفی (Impartiality): که می‌گوید در محاسبه‌ی لذت و الم ایجاد شده هیچ‌کس نباید مهمتر از دیگری باشد و همه‌ی افراد در این مورد باهم برابرند. به عبارت دیگر نفع هیچ‌کس نباید مهمتر از نفع دیگری قلمداد شود (ریچلز، ۱۳۸۹، صص ۱۵۷-۱۵۸).^۳ فایده‌گرایی یکی از دیدگاه‌های اخلاق هنجاری است که به دلیل همسو بودن در نگاه نخست اصول بنیادین آن با فطرت و شهودهای آدمی، مورد استقبال اغلب متفکرین و حتی عامه‌ی مردم قرار گرفته است.

۱. تعریف و اقسام فایده‌گرایی

«اصل سود» یا «اصل بیشترین خوشبختی» (Greatest happiness principle) که فایده‌گرایی از آن استفاده می‌کند، عمل درست را عملی می‌داند که موجب بیشترین خوشی یا خوشبختی برای بیشترین تعداد افراد گردد و بر این اساس، عملی نادرست است که موجب کاهش خوشبختی و افزایش ناخشنودی یا رنج گردد (Geoffrey, 1988, p.439). بنتام معتقد بود که ما باید همه‌ی اعمال را بر اساس تأثیری که بر افزایش یا کاهش سود و لذت افرادی که تحت تأثیر آن عمل‌اند، ارزیابی و ارزش‌گذاری کنیم (Bentham, 2000, p.14). از نظر وی، اصل سود به گرایش یک چیز، برای ایجاد سعادت اشاره دارد نه به سودمندی آن چیز. جان استوارت میل (John Stuart Mill) بزرگترین شاگرد و دنباله‌رو بنتام است که به حق می‌توان او را نماینده‌ی شاخص مکتب فایده‌گرایی خواند. اندیشه‌ها و نوآوری‌های وی و همچنین پاسخهایی که او به انتقادات مخالفان داده است و بدان وسیله سبب اصلاح و تعدیل این نظریه شده است به حق دقیق، موشکافانه و بی‌نظیر است. شاید بتوان کاملترین تعریف از اصل فایده را در سخنان وی یافت که می‌گوید:

«اعمال درست‌اند، به تناسبی که به افزایش خوشبختی گرایش دارند؛

نادرست‌اند به تناسبی که به افزایش ناخوشبختی گرایش دارند. منظور از

خوشبختی، لذت و نبود رنج است؛ و مقصود از ناخوشبختی، رنج و نبود لذت است» (میل، ۱۳۸۸، ص ۵۷).

لذت و دوری از رنج و الم تنها اموری هستند که برای فایده‌گرایان ذاتاً و فی‌نفسه مطلوب‌اند و مطلوبیت امور کثیر دیگر یا به دلیل لذتمندی خود آنهاست یا به دلیل آن است که وسیله‌ای برای ایجاد لذت و کاهش رنج و الم هستند. جورج ادوارد مور (Moor George Edward) به این نکته اذعان می‌کند که این به معنی انکار هر گونه ارزشی برای چیزهای دیگر نیست، بلکه به معنای انکار ارزش ذاتی (Intrinsic Value) امور دیگر است (مور، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

فایده‌گرایی با توسل به احساس خیرخواهی عام (General Benevolence) که در سرشت هر انسان نوع‌دوستی وجود دارد، سعی در اثبات موضع خویش دارد. خیرخواهی عام یعنی همان تمایل به جستجوی خوشبختی یا پیامدهای خوب برای همه‌ی نوع بشر یا شاید برای همه‌ی موجودات ذی‌شعور (میل، ۱۳۸۸، صص ۶۵-۶۶)، که اندیشه‌ی بنیادین فایده‌گرایان را شکل می‌دهد. دیدگاه فایده‌گرایی مبنایی روان‌شناختی و سرشتی دارد. همه‌ی ما تمایلی درونی به افزایش لذت و خوشی و کاهش ناخوشی و رنج داریم. این مسأله خصوصاً در آنجا که ما لذت و خوشی را فقط به امور محسوس و پست محدود نکرده بلکه لذات عالی را نیز در نظر داشته باشیم، بسیار معقول و قابل قبول می‌نماید. علیرغم همه انتقاداتی که به اصل سود و دیدگاه فایده‌گرایی وارد می‌شود این نظریه به دلیل مبنای سرشتی و فطری‌اش برای بسیاری از متفکرین قابل توجه و تأمل بوده است. متأسفانه برخی با فروکاستن هر نوع جستجوی لذت و شادی به لذت‌های پست و دانی و زندگی حیوانی این نظریه را رد می‌کنند. در حالی که با نظر به استدلال‌های مختلف فایده‌گرایان در دفاع از دیدگاه خویش و با توجه به اصلاحات و تعدیلات صورت گرفته در این نظریه و نیز ویژگی‌های خاص موجود در آن، شاهد اقبال گسترده اندیشمندان در قرون اخیر بوده‌ایم که ارائه‌ی تقریرهای مختلف از این نظریه می‌تواند دال بر همین مطلب باشد.

جولیا درایور (Julia Driver)، در مقاله‌ی خویش تحت عنوان تاریخ فایده‌گرایی (Driver, 2009) می‌گوید: «فایده‌گرایی نظریه‌ای است که معتقد است: عملی به لحاظ اخلاقی درست است که بیشترین خیر را ایجاد کند». وی بتنام و میل را دو تن از فایده‌گرایان کلاسیک - یا لذت‌گرا (Hedonist) - می‌داند که خیر را به لذت تحویل می‌برند. به عقیده‌ی ما با توجه به تأکیدهای فراوان و نیز شواهد و قراینی که در آثار میل و به خصوص کتاب فایده‌گرایی وی در رابطه با کیفیت لذات و تمایز میان لذات عالی و دانی بیان شده (نک: میل، ۱۳۸۸، صص ۵۸-۵۹)، قرار دادن شخصی نظیر میل در این تقسیم‌بندی درست نخواهد بود. وی همچنین به تقریرهای دیگری از فایده‌گرایی، نظیر شهودگرایی (Intuitionism) سیدویک (Sidgwick)، فایده‌گرایی

آرمانی (Ideal Utilitarianism) جی.ای. مور و همچنین فایده‌گرایی ترجیحی آر.ام. هیر (R. M. Hare) اشاره می‌کند.

فایده‌گرایی با تمام تعدیل‌های صورت‌گرفته در آن و ارائه‌ی تقریرهای گوناگون همچون هر نظریه دیگری خالی از اشکال و نقاط ضعف نیست. همانگونه که جی.اسمارت خود نیز اعتراف می‌کند که دیدگاه فایده‌گرایانه‌ای که وی ارائه می‌کند مبنای نظری محکمی ندارد، اما وی به استدلال از راه بهترین تبیین روی آورده و بیان می‌کند که نظریات رقیب همچون وظیفه‌گرایی و دیدگاه‌های مبتنی بر تدبیر / دوراندیشی (Prudence) نیز همین مشکل را دارند (Smart, 2007, p.41). هرچند وی به اشکالات خاص هریک از نظریات رقیب نیز اشاره می‌کند.

نظریات اخلاقی را از دو جهت می‌توان تقسیم کرد: الزام و ارزش. نظریات فایده‌گرایانه در باب الزام اخلاقی را در مرحله‌ی نخست به عمل‌محور (Act-utilitarianists)، قاعده‌محور (Rule-utilitarianism) و عام (General-utilitarianism) تقسیم کرده‌اند. فایده‌گرایان عمل‌محور معتقدند که:

همواره با توسل مستقیم به اصل سود باید بگوییم که چه چیزی درست یا الزامی است. به بیان دیگر، با تأمل در اینکه کدامیک از اعمالی که پیش روی ماست، تحقیقاً یا احتمالاً، بیشترین غلبه‌ی خیر بر شر در جهان را ایجاد می‌کند، باید بپرسیم: «این عمل من در این موقعیت، چه تأثیری بر غلبه‌ی کلی خیر بر شر دارد؟» نه اینکه بپرسیم: «این نوع عمل از هرکسی در این نوع اوضاع و احوال چه تأثیری بر غلبه‌ی کلی خیر بر شر دارد؟» (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

به تعبیر دیگر، فایده‌گرایی عمل‌محور، عملی را درست می‌داند که بیشترین غلبه‌ی خیر بر شر را در یک موقعیت خاص داشته باشد؛ یا به عبارت دیگر می‌توان چنین بیان داشت که فایده‌گرایی عمل‌محور به ارزیابی مستقیم هر عمل به واسطه‌ی نتایج آن، نظر دارد. این دیدگاه کسانی همچون بنتام، جی.ای.مور، جوزف فلچر (Joseph F. Fletcher) و جی.جی. اسمارت است. گرچه فلچر به جای آن از «اخلاق وضعیت» (Situation Ethics) سخن می‌گوید و فایده‌گرایی عمل‌محور را یکی از انواع آن می‌پندارد. فایده‌گرایان عمل‌محور نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ بر اساس فایده‌گرایی عمل‌محور محض (Pure Act-Utilitarianism)، در هر موردی باید پیامدهای تمام گزینه‌های پیش رو سنجش و محاسبه شود و هیچ‌گونه تعمیمی از تجارب گذشتگان پذیرفته نیست. در حالی که براساس فایده‌گرایی عمل‌محور معتدل استفاده از قواعدی که از تجارب پیشین اخذ شده، مجاز دانسته شده است (همو، ۸۸-۸۹). برخی دیگر همچون اسمارت، انواع فایده‌گرایی عمل‌محور را براساس اینکه آیا نتایج خوبی که باید مورد ارزیابی قرار گیرد، نتایج مرتبط با خود فاعل است یا نتایجی است که برای کل بشر (یا موجودات

حساس) خوب باشد، فایده‌گرایی عمل‌محور را به دو شاخه‌ی خودگرایی‌انه (Egoistic) و کل‌گرایی‌انه (Holistic) تقسیم می‌کنند (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۳۸۶).

اما قسم دیگر از فایده‌گرایی که به فایده‌گرایی عام موسوم است با ترکیب اصل سود - که بنیان دیدگاه فایده‌گرایان را تشکیل می‌دهد - با اصل تعمیم‌پذیری - که وظیفه‌گرایی همچون کانت به آن تأکید می‌کرد - موضع خویش را ابراز می‌دارد. به عبارت دیگر، فایده‌گرایی عام به ما می‌گوید عملی درست است که بیشترین غلبه‌ی خیر بر شر را در یک موقعیت خاص، به شرط تعمیم‌پذیر بودن آن، داشته باشد. فایده‌گرایی عام می‌خواهد بگوید که اگر انجام عملی را برای فردی درست و مجاز بپنداریم، آن عمل باید برای همه‌ی کسانی که در آن شرایط هستند نیز درست و مجاز باشد (فرانکنا، ۱۳۸۹، صص ۹۱-۹۲).

فایده‌گرایی قاعده‌محور، از جهت توسل به یک قاعده در موارد جزئی همانند وظیفه‌گرایی است - و از این جهت اشکال قاعده‌پرستی (Rule Worship) به هر دو نظریه وارد است - اما برخلاف وظیفه‌گرایی معتقد است که حداقل در حالت عادی، اصل سود تعیین‌کننده‌ی قواعد است یعنی عمل بر طبق قاعده‌ای که بیشترین سود را دارد عمل درست خواهد بود. اگر هرکسی به طور کلی - یا اغلب - بر اساس قواعد رایج عمل کند، خیر یا خوشبختی عمومی، بیشتر حاصل خواهد شد. فایده‌گرایی قاعده‌محور، خود به سه شاخه تقسیم می‌شود. فایده‌گرایی قاعده‌محور اولیه؛ که در آن، قواعد صرفاً نتایجی را ضابطه‌بندی می‌کنند که فایده‌گرایی عام به آنها می‌رسد. قسم دوم فایده‌گرایی قاعده‌محور عملی (واقعی) است؛ بر اساس این دیدگاه یک فعل در صورتی درست است که با قواعد اخلاقی مقبول یا رایج جامعه موافق باشد و در صورتی خطاست که اینگونه نباشد. و سرانجام، فایده‌گرایی قاعده‌محور آرمانی، که بر دو گونه است: یکی آنکه معتقد است عمل، اگر و تنها اگر با مجموعه‌ای از قواعد سازگار باشد که موافقت عمومی با آنها، سود را به بالاترین حد ممکن می‌رساند، درست است و دیگری معتقد است یک عمل درست است، اگر و تنها اگر با مجموعه‌ای از قواعد وفق یابد که متابعت عمومی از آنها، سود را به حداکثر می‌رساند - و چنین تصور می‌شود که متابعت، چیزی کمتر از موافقت با یک قاعده است (فرانکنا، ۱۳۸۹، صص ۹۴-۹۷).

۲. انتقادات وارد بر فایده‌گرایان

از آنجا که انتقادات وارد بر فایده‌گرایی در مواضع متعدد مورد بحث و بررسی پژوهشگران حوزه‌ی فلسفه اخلاق قرار گرفته است، ما در اینجا صرفاً برخی از مهمترین و رایج‌ترین انتقادات مطرح شده علیه فایده‌گرایان را ذکر کرده و سپس اشکال محاسبه‌ی نتایج را مطرح کرده و آراء اسمارت در این خصوص را که موضوع اصلی این مقاله است، مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

۲-۱. عدم انحصار ارزش ذاتی در لذت

عده‌ای همچون مور این اشکال را به فایده‌گرایی وارد دانسته‌اند که بر خلاف نظر فایده‌گرایان، تنها لذت، دارای ارزش ذاتی نیست بلکه اموری دیگر همچون ایثار، حسن نوع‌دوستی، فداکاری برای نزدیکان، دین، ملت و کشور خویش و... اموری هستند که انسان‌ها آنها را برای کسب لذت انجام نمی‌دهند چرا که غالباً لذتی به همراه آنها نیست بلکه فی‌حد ذاته برای آنها ارزش قائل می‌شوند. انسان چون چنین اموری را خوب و ارزشمند می‌پندارد با دستیابی به آنها خوشحال می‌شود، نه اینکه چون آنها باعث خشنودی او می‌شوند آنها را خوب و ارزشمند بپندارد (مور، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲؛ ریچلز، ۱۳۸۹، صص ۱۶۰-۱۶۱).

به نظر می‌رسد این اشکال - در صورت پذیرش - بیشتر دیدگاه فردی همچون بن‌تام را به چالش خواهد کشید؛ چرا که میل با تمایزی که میان لذات عالی و دانی قائل می‌شود تا حدی از این اشکال می‌گریزد. انتقادی که میل به بن‌تام وارد می‌کند آن است که وی اولاً معیار کیفیت را در محاسبه‌ی لذت وارد نکرده است و ثانیاً خوشبختی انسانها را مفهوم واحد بسیطی فرض نمی‌کند (میل، ۱۳۸۸، صص ۶۵ و ۷۳). اما در اینجا نیز مجدداً اشکالی پیش می‌آید و آن اینکه تمسک به معیار لذت به تنهایی نمی‌تواند هنگام گزینش میان لذت‌های ناهمگون راهنمای ما باشد. مثلاً خوشبختی حاصل از خوردن یک نوشیدنی و شنا کردن یا خوشبختی حاصل از زندگی به سبک یک راهب یا یک نظامی قابل مقایسه با یکدیگر نیست و نمی‌توان گفت که کدامیک خوشبختی بیشتری را ایجاد می‌کند. چرا که هیچ معیار کمی یا کیفی برای اندازه‌گیری میزان این خوشبختی‌ها وجود ندارد. باتوجه به این ویژگی ناهمگونی لذتها و خوشبختی‌ها، مفهوم بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد که بن‌تام مطرح کرده و میل بر آن تأکید می‌کند فاقد هرگونه محتوای روشن و کاربرد عینی در اعمال ما خواهد بود (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰، صص ۱۲۲-۱۲۳).^۴

مور، در کتاب/خلاق خود، به منظور ارائه‌ی راه حلی مناسب برای این مطلب، موضعی متفاوت اخذ کرده و می‌گوید موضع وی در فایده‌گرایی به هیچ وجه متضمن این مطلب نیست که لذت تنها چیز ذاتاً خوب و الم تنها چیز ذاتاً بد است:

«نظریه‌ی ما به هیچ وجه تصدیق نمی‌کند که لذت تنها چیزی است که ذاتاً خوب است و الم تنها چیزی است که ذاتاً بد است. به عکس تصدیق می‌کند که هر کلی که مقدار فزونی لذت بر الم در بر داشته باشد ذاتاً خوب است، صرف نظر از اینکه علاوه بر آن، چه مقدار چیزهای دیگر ممکن است دربرداشته باشد و همچنین هر کلی که مقدار فزونی الم بر لذت داشته باشد ذاتاً بد است» (مور، ۱۳۸۲، صص ۵۰-۵۱).

مور معتقد است این وضعیت یا حالت امور است که تعیین‌کننده خوبی ذاتی آن است. وی تمایزی میان یک چیز «نه‌ایتناً خوب» یا «خوب لافسه» با یک کل «ذاتاً خوب» قائل می‌شود. تفاوت یک چیز «نه‌ایتناً خوب» یا «خوب لافسه» با یک کل «ذاتاً خوب» در آن است

که یک چیز نهایتاً خوب، حتی اگر - در یک جهان ممکن مفروض - به تنهایی وجود داشته باشد باز هم خوب خواهد بود، در حالیکه یک کل «ذاتا خوب» ممکن است اجزایی داشته باشد که ذاتاً خوب نباشند. یعنی اگر کاملاً به تنهایی وجود داشته باشند، خوب نباشد(همو، ۵۱). به نظر می‌رسد آنچه که مک‌اینتایر آن را فاقد محتوای روشن می‌داند، نیازی به محتوای روشن، از آن نوع که وی می‌گوید ندارد. مفهوم لذت یا سود، مفهومی است که با توجه به وضعیت امور معنا می‌یابد. سود یا لذت حتی ممکن است از فردی به فرد دیگر تغییر کند؛ بدین صورت عملی در یک وضعیت و برای یک فرد، سودمند و درست باشد و در جای دیگر و برای دیگری اینگونه نباشد. اینکه ما ارزیابی و محاسبه‌ی امور را چگونه انجام می‌دهیم مسأله‌ای دیگر است که دیدگاه اسمارت قابل توجه است.

در پاسخ به این اشکال که «لذت به تنهایی دارای ارزش ذاتی نیست» و اینکه گفته می‌شود ما افعال مختلف را با انگیزه‌های متفاوتی به جز لذت - نظیر ایثار، رضای خداوند، نوع‌دوستی، انجام وظیفه و...- انجام می‌دهیم، می‌توان اینگونه بیان داشت که حتی در مسأله‌ای نظیر ایثار هم می‌توان از فایده‌گرا بودن فاعل سخن گفت. به هر حال انسان بدون انگیزه، میل و اراده به انجام هیچ فعلی را پیدا نمی‌کند. این انگیزه را هر چه که باشد - خواه مادی باشد خواه معنوی- می‌توان همان سود و فایده‌ای دانست که فاعل در پی آن بوده است(میل، ۱۳۸۸، صص ۹۵ و ۱۱۰). به اعتقاد نگارنده‌ی این نوشتار، به لحاظ روانشناختی تمامی انسانها در افعال خود به نوعی به دنبال سود و منفعت هستند. چرا که سود و فایده، انگیزه‌ی غایی و بنیادین فاعل برای انجام فعل است. اساساً انسان عاقل انجام کار بدون در نظر گرفتن سود و منفعت را عبث می‌پندارد. انجام ندادن فعل عبث و بی‌فایده در آموزه‌های دین مبین اسلام که کاملترین دین است نیز مورد تأکید قرار گرفته است.^۵ از نگاه ما آموزه‌های دین مبین اسلام را نیز بدین معنا که بیان کردیم می‌توان به نوعی فایده‌گرایانه یافت. به عبارت دیگر ثواب و عقاب، دو واژه‌ی جایگزین شده و یا دربردارنده‌ی سود و زیان، در زبان دینی هستند. جای بسی تعجب است که برخی با برداشتی نادرست از معنا و مفهوم سود به راحتی از کنار نظریه‌ی فایده‌گرایی می‌گذرند. شاید این امر به علت این برداشت خطاست که این گروه بدین گمان هستند که یک فایده‌گرا، تنها به لذت بها می‌دهد و آن را نیز امری عینی می‌پندارد؛ اما مقصود از سود و فایده‌ای که ما آن را بنیان روان‌شناختی کلیه‌ی افعال انسان می‌دانیم، تنها لذت نیست بلکه می‌توان گفت لذت تنها یکی از امور فایده‌مند است. برخی از امور سودمند، عینی و برخی ذهنی‌اند؛ برخی مادی و برخی معنوی‌اند و... اگر خوب دقت شود، پایه و اساس سایر نظریات اخلاقی نیز بر مبنای فایده و سود بنا شده است(میل، ۱۳۸۸، ص ۴۹). البته در پاسخ به منتقدینی که اشکال می‌کنند که فایده‌گرایان بیش از اندازه بر یکی از انگیزه‌های بشری - یعنی لذت - تأکید می‌کنند(شهریاری، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹) باید گفت، از موضع مورد حمایت ما، لذت تنها یکی از امور ارزشمند و مفید است و فایده و سود را نباید مساوی یا مساوق آن دانست؛ چرا که مفهوم سود و فایده و منفعت اعم از

مفهوم لذت است. و اگر منظور این گروه این باشد که فایده‌گرا بیش از اندازه بر سود و منفعت تأکید می‌کند به اعتقاد ما، این مطلبی است که هیچ انسانی اگر خوب اندیشه کند - خواه فایده‌گرا باشد یا نباشد - از پذیرش آن ایابی ندارد.

اسمارت دیدگاه بنتام را در اینکه لذت، تنها معیار ارزیابی پیامدها باشد رد می‌کند؛ چرا که اگر میزان لذت، تنها معیار خوبی عمل باشد، امکان دارد که در یک زمان خاص یک فیلسوف خشنود و راضی به خوبی یک گوسفند خشنود و راضی باشد. در چنین حالتی ما باید بپذیریم که با پیشگیری از مولید انسانی، جمعیت انسان‌ها را کاهش داده و در عوض به افزایش جمعیت گوسفندان کمک کنیم. قبول چنین چیزی برای ما دشوار است (Smart, 2007, pp.15-16). با این حساب همه‌ی منتقدانی که می‌گویند فایده‌گرایان، لذت را تنها معیار ارزیابی درستی و نادرستی امور می‌دانند، در برابر تقریر اسمارتی حرفی برای گفتن نخواهند داشت.

۲-۲. ناسازگاری فایده‌گرایی با شهادهای اخلاقی ما

این اشکالی کلی است که بسیاری از مثالهای نقضی را که بر علیه نگرش فایده‌گرایانه در حوزه‌ی اخلاق مطرح می‌شود، دربرمی‌گیرد. مثالهای نقضی که تقریباً پایه و اساس همه‌ی آنها یک چیز است و آن «ناسازگاری با شهادهای اخلاقی یا عقلانی» بشر است. ما سعی می‌کنیم برخی از مثالهایی را که افراد مختلف بر علیه فایده‌گرایی ارائه کرده‌اند بیان کرده و سپس پاسخهای مشترکی را برای همه آنها بیان کنیم. بدیهی است که مثالهای مطرح شده از جنبه‌های مختلف می‌توانند ذیل عناوین مختلف قرار گیرند، لیکن ما برای سهولت کار آنها را ذیل یک عنوان بررسی می‌کنیم.

۲-۲-۱. نقض حقوق فردی و اجتماعی افراد: گاهی اصل بیشترین

خوشبختی برای بیشترین افراد - که فایده‌گرایان از آن سخن می‌گویند - مستلزم نقض آزادی‌ها و حقوق فردی و اجتماعی اشخاص است. این اشکال همچنین تحت عنوان «تعارض با اصل برابری» (Equality) نیز مطرح شده است. ما به این دلیل انتقاد «تعارض با اصل عدالت» را ذیل عنوان «نقض حقوق افراد» مطرح می‌کنیم که اغلب مثالهای مطرح شده از سوی کسانی که این انتقاد را مطرح می‌کنند همان نادیده گرفتن یکی از حقوق انسانی، همچون حق حیات است. کسانی که چنین انتقاداتی را مطرح می‌کنند، این فرض را بدیهی می‌پندارند که همه‌ی انسانها دارای حقوق و شئون اخلاقی برابر هستند. بر این اساس، مثلاً اگر بیشتر افراد یک جامعه از دیگرآزادی لذت ببرند، بر طبق اصل فایده‌گرایان باید این کار را بر آرامش و حقوق دیگران مقدم بداریم. اگر در جایی حکم قتل ناعادلانه در مورد یک فرد باعث ایجاد رعب و وحشت در مجرمان و برقراری آرامش در جامعه گردد، به نظر می‌رسد که فایده‌گرایی همچون میل در پذیرش این مسأله ناچار است؛ اما از طرف دیگر، تأکیدی که میل بر آزادی و حقوق افراد دارد، به نظر می‌رسد که در تعارض با اصل بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد باشد (شهریاری،

۱۳۸۸، ص ۲۴۱). به تعبیر دیگر گاهی اوقات پیش می‌آید که نقض عدالت، نتیجه‌ی بهتری نسبت به اجرای عدالت دارد. بر این اساس فایده‌گرایی با آرمان عدالت‌خواهی در تقابل خواهد بود. رالز در این رابطه اشاره می‌کند که مسائلی همچون آزادی و حقوق فردی و اجتماعی برای مردم از اولویت و ارزش بالایی برخوردارند حتی بالاتر از رفاه و سود همگانی؛ حقوق طبیعی انسان‌ها را نمی‌توان به بهانه‌ی سود و رفاه اجتماعی از آنها سلب کرد (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۶۴).

۲-۲-۲. انتقاد به اصل بی‌طرفی (Impartiality) [مسئله‌ی وظایف ما در

قبال افراد خاص]: بی‌طرفی در نظریات اخلاقی به معنای فضیلت یکسان رفتار کردن با خود و دیگران است؛ به عبارت دیگر یعنی انسان منافع خودش را بر دیگران ترجیح ندهد و یا اگر در مقام داوری بین دو فرد یا گروه دیگر است، قضاوت وی به هیچ وجه تحت تأثیر منافع و یا زیانمایی که به آن فرد یا گروه می‌رسد، قرار نگیرد. این اصل ارتباط وثیقی با مفاهیم برابری، عدالت (Justice) و انصاف (Fairness) دارد (Bunnin & Yu, 2004, p.333). بی‌طرفی، یکی از بنیادی‌ترین اصولی است که جمیع علمای اخلاق بر آن تأکید کرده‌اند و در هر نظریه‌ی معقول و قابل قبول اخلاقی باید این اصل رعایت شود. اما به نظر این نکته واضح است که اندیشه‌های اخلاقی ما هیچگاه بی‌طرفانه نبوده و نیستند. ما در روابط خود نسبت‌هایی با افرادی خاص همچون پدر، مادر، همسر، فرزند و... داریم و در مقابل آنها وظایفی را بر عهده‌ی خود می‌بینیم که نمی‌توانیم به راحتی از زیر بار این وظایف و مسئولیت‌ها شانه خالی کنیم.^۷ وضعیتی را فرض کنید که در آن ما بین نجات دو نفر مرددیم. در یک چنین وضعیت بحرانی، اگر ما بین نجات جان دو نفر مردد باشیم که هیچ نسبت و مسئولیتی نسبت به آن افراد نداریم شاید - البته فقط شاید- تصمیم‌گیری برای ما آسان باشد؛ اما هنگامی که یکی از آن دو نفر، فردی باشد که ما در قبال آن وظیفه‌ای اخلاقی خاصی را احساس می‌کنیم، نمی‌توان به اصل بی‌طرفی و اصل فایده، آنگونه که یک فایده‌گرا انتظار دارد پایبند بود. اکثر انسان‌ها - و شاید همه‌ی انسان‌ها - هابی که در جهان واقعی ما زندگی می‌کنند- اگر بین نجات جان یکی از بستگان یا نزدیکان خود و فردی غریبه که حتی ممکن است دانشمندی بزرگ و بسیار مفید برای تمامی انسانها باشد ناچار به انتخاب شوند، احتمالاً نجات کسی را انتخاب خواهند کرد که وابستگی عاطفی نسبت به وی دارند. ژکس می‌گوید اگرچه این درست است که ما باید نفع جمع را مد نظر قرار دهیم اما ما نباید احساسات و تمایلات خودخواهانه‌ی بشر را نیز از نظر دور داریم. فایده‌گرایی نظریه‌ای خودمتناقض است. زیرا از یک سو فرد را به بی‌غرضی و بی‌طرفی توصیه می‌کند و از سوی دیگر مبنای فلسفه‌ی خویش را بر پایه‌ی نفع‌طلبی (خواه برای خود، خواه برای دیگران) بنا نهاده است (ژکس، ۱۳۶۲، صص ۵۶-۵۷).

۲-۲-۳. نتایج عجیب و غریب: کسانی که این اشکال را مطرح کرده‌اند بر

این باورند که پذیرش اصول فایده‌گرایی در عمل منجر به ایجاد پیامدهایی خواهد شد که

انسان از پذیرش آنها ابا دارد یا به اصطلاح اندیشه‌ی روشن‌بینانه‌ی اخلاقی (Enlightend moral thinking)، فایده‌گرایی را رد می‌کند و به تعبیر ما با شهودهای عقلانی ما ناسازگار است. به عنوان مثال شهری را در نظر بگیرید که در آن انسانها از دیدن صحنه‌ی اعدام دیگران چنان لذتی می‌برند که حتی اگر فرد بیگناهی را هم به دار بیاویزند، لذت آنها به حداکثر می‌رسد. بر این اساس یک فایده‌گرا نیز باید چنین عملی را تأیید کند و شما هم اگر واقعاً فایده‌گرا باشید باید دوست داشته باشید که به دار آویخته شوید. و چون هیچ‌کس نمی‌تواند چنین خواسته‌ای داشته باشد، هیچ‌کس هم نمی‌تواند با سازواری، فایده‌گرا باشد (گنسلر، ۱۳۸۹، ۲۶۱).

۲-۲-۴. پاسخ به اشکالاتی که بر مبنای تعارض با شهودهای اخلاقی

بیان می‌شوند: در پاسخ به مثالهای انتقادی از این نوع بر علیه فایده‌گرایی، که به شهودهای عقلانی متوسل می‌شوند، می‌توان چند نکته را متذکر شد: اول اینکه چنین مثالهایی اکثراً دور از ذهن و غیرواقعی هستند (ریچلز، ۱۳۸۹، ۱۶۹). به نظر نگارنده‌ی این نوشتار، اینکه «فرض کنیم شهری وجود دارد که همه‌ی مردم آن از دیدن صحنه اعدام لذت می‌برند»، هیچ مشکل عملی را حل نمی‌کند. اگر فرضی به این غریبی روا باشد، پاسخ فایده‌گرا از این غریب‌تر نخواهد بود که بگوید «اگر شما چنین شهری را پیدا کردید، ما در آن تن به اعدام خود خواهیم داد!». ثانیاً، شما از کجا مطمئنید که اگر مثلاً فرد بی‌گناهی را برای جلوگیری از شورش بکشید، عواقب آتی آن - زمانی که دروغ شما فاش شود- بدتر از زمانی که چنین کاری را انجام نمی‌دادید، نخواهد بود؟ مثال «جامعه‌ای که بیشتر افراد آن از دیگرآزاری لذت می‌برند» نیز در زمره همین‌گونه مثالهاست و می‌توان پاسخ آن را نیز به همین نحو داد. علاوه بر این، این اشکال به همه نظریاتی که در تبیین مواضع خود به شهودهای اخلاقی متوسل می‌شوند وارد است که خود «شهودهای اخلاقی» معیار ثابتی ندارند و بسیار دچار خطا می‌شوند (گنسلر، ۱۳۸۵، ۱۱۴-۱۱۵). چه بسیارند شهودهای اخلاقی در میان مردم هر جامعه، که تحت تأثیر فرهنگ و تعصبات و خرافات به بیراهه رفته‌اند.

۲-۳. مشکل محاسبه در فایده‌گرایی

بنتام در ارزیابی و محاسبه لذت و الم معیارهایی را مد نظر قرار می‌داد. شدت، دوام، قطعیت، قرابت، باروری، خلوص و گستردگی عملی معیارهای هفت‌گانه‌ی بنتام در محاسبه میزان و ارزش لذات را تشکیل می‌دهند. از آنجا که بنتام فقط تفاوت کمی میان لذات را لحاظ می‌کرد، و این باعث بروز مشکلات زیادی برای این اندیشه می‌شد، میل معیار کیفیت را هم به این معیارها اضافه کرد (میل، ۱۳۸۸، ۵۸). مشکل محاسبه، یکی از مشکلات اساسی پیش روی فایده‌گرایان است که از همان زمانی که بنتام و میل این دیدگاه را به عنوان نظریه‌ای در اخلاق هنجاری مطرح کردند، ذهن متفکرین این حوزه را به خود مشغول داشته است. پس از آن نیز

اکثر غریب به اتفاق فیلسوفانی که اصل فایده را به عنوان اصل غایی اخلاقی خویش پذیرفته‌اند، با آن دست به گریبان بوده و در صدد ارائه‌ی راهکاری برای حل انتقادات وارد بر این اصل برآمده‌اند. گاه این امر باعث شده که برخی از افرادی که در صدد یافتن پاسخی برای برون‌رفت از این مشکل بوده‌اند، به حدی از اصول مورد قبول این نظریه فاصله بگیرند که اگر نیک بنگریم دیگر نمی‌توان آنها را فایده‌گرا دانست.

جی.جی.سی. اسمارت را می‌توان یک فیلسوف فایده‌گرای عمل‌محور معتدل دانست که به نوبه‌ی خود در صدد پاسخگویی به مشکل محاسبه در فایده‌گرایی برآمده است تا تفسیر و نسخه‌ی جدید و معقولی از این نظریه ارائه دهد. علیرغم انتقاداتی که به نسخه‌ی اسمارتی فایده‌گرایی وارد است - و ما در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت - شیوه‌ای که وی در ارزیابی و محاسبه‌ی پیامدهای خوب و بد یک عمل اتخاذ می‌کند نیز درخور توجه است. ما ابتدا برخی از اشکالات وارد شده به محاسبه‌ی پیامدها را بیان کرده و پس از آن دیدگاه اسمارت را در پاسخ‌گویی به این انتقادات ارائه شده است، بیان خواهیم کرد.

۲-۳-۱. انواع مختلف لذت یا خوشی قابل محاسبه نیستند: منتقدان بر این

باورند که برخلاف آنچه فایده‌گرایان تصور می‌کنند، لذت و الم را نمی‌توان با مقادیر کمی نشان داد تا بتوان بوسیله‌ی ارزیابی و محاسبه‌ی سرجمع لذت و الم حاصل شده، به قضاوت درباره‌ی درستی یا نادرستی یک عمل پرداخت (گنسلر، ۱۳۸۵، ۲۵۵). همچنین از طرف دیگر می‌توان این اشکال را به فایده‌گرایی وارد دانست که چون لذات نوعاً با یکدیگر متفاوتند، از این رو لذات عالی و دانی با یکدیگر قیاس‌ناپذیرند (واربرتون، ۱۳۸۸، ۲۲۳). به عنوان مثال اساساً سؤال از اینکه لذت خواندن کتاب بیشتر است یا شنا کردن، به نظر سؤالی بی‌معنی می‌آید، چه رسد به محاسبه‌ی مقدار سود یا لذت آن. در جایی که پای محاسبه‌ی دو نوع متمایز از لذت به میان می‌آید، از آنجا که ملاک و معیار مشترک و مشخصی برای سنجش آنها وجود ندارد، ما را در انجام محاسبه‌ی بالاتکلیف می‌گذارد. همچنین به نظر می‌رسد باید به این نکته نیز توجه کرد که تمایز میان لذات ممکن است با اغراض و تمایلات شخصی صورت گیرد؛ مثلاً یک ورزشکار فوتبال را عالی‌ترین لذت می‌داند در حالیکه که یک فیلسوف فعالیت‌های فکری را برتر می‌داند. حتی در میان لذاتی که بر اساس تقسیم‌بندی استوارت میل در یک گروه قرار می‌گیرند، امکان اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً دو لذت حاصل از خواندن شعر و حل مسأله‌ی ریاضی را در نظر بگیرید. با وجود اینکه هر دو به نظر جزو لذات عالی هستند ممکن است یک فرد علاقمند به حل مسائل ریاضی که هیچ درکی از شعر و ادبیات ندارد، خواندن شعر را کاری بی‌هوده و فاقد لذت به حساب آورد. با در نظر گرفتن این نکته کار محاسبه دشوارتر می‌نماید.

اسمارت در فراخلاق موضعی ناشناخت‌گرایانه اتخاذ می‌کند و بر اساس آن کارکرد کلمات «باید» و «خوب» را ابتدا بیان تجویز و موافقت (Express Approval) یا به تعبیر دیگر

امر کردن (Commend) می‌داند. وی می‌گوید با واژه‌ی "باید" ما به افعال امر می‌کنیم اما در اینجا، من واژه‌ی "خوب" را برای امر کردن به وضعیت امور (States of Affairs) به کار می‌برم و معتقد است که اگر ما بتوانیم با اطمینان به تمامی پیامدهای دو عمل الف و ب علم پیدا کنیم و اگر آنها تنها اعمال ممکن پیش روی ما باشند، یک فایده‌گرای عمل‌محور اگر گمان کند که مجموع پیامدهای الف بهتر از ب هستند، امر به انجام الف خواهد کرد. بیان واژه‌ی بهتر خودش امر به آن محسوب می‌شود. بنابراین یک فایده‌گرای عمل‌محور باید دو نوع ارزیابی و محاسبه انجام دهد: ۱) ارزیابی پیامدهای هر عمل (۲) ارزیابی و مقایسه‌ی اعمال ممکن پیش‌رو با یکدیگر. اسمارت بیشتر ارزیابی نوع دوم یعنی ارزیابی و مقایسه‌ی اعمال را مورد توجه قرار می‌دهد (Smart, 2007, 13-14).

اگر ما بتوانیم پیامدهای آتی دو عمل الف و ب را با قطعیت پیش‌بینی کنیم، برای تصمیم‌گیری درباره‌ی اینکه کدام عمل را انجام دهیم باید ابتدا مجموع پیامدهای الف را تصور کرده و به دقت روی آنها فکر کنیم. سپس مجموع پیامدهای ب را تصور کرده و به دقت روی آنها فکر کنیم و ببینیم به عنوان یک انسان و فردی خیرخواه - در حالیکه خود را فقط به عنوان یک فرد و به میزان برابر با دیگران منظور داشته‌ایم - پیامدهای کدام را ترجیح می‌دهیم. به تعبیر دیگر ما صرفاً به دنبال مقایسه‌ی دو وضعیت کلی (Total Situation) هستیم نه جمع‌بندی یا محاسبه‌ی میزان لذت یا خوشبختی، و می‌توانیم بگوییم که یک وضعیت کلی نسبت به دیگری بهتر است. مثلاً اغلب مردم یک وضعیت کلی را که در آن یک میلیون انسان، خوب می‌خورند و می‌پوشند و از لذت‌های مختلف بهره می‌برند را بر یک وضعیت کلی که در آن ۹۹۹ نفر دارای چنین شرایطی به همراه یک نفر با دندان درد و بیماری وجود دارد، ترجیح خواهند داد (Ibid, 32-33). اسمارت می‌گوید با استفاده از روش مقایسه‌ی دو وضعیت کلی، ما از اشکال رایج به فایده‌گرایی که شامل تصور نامعقول جمع‌بندی و محاسبه‌ی خوشی است در امان می‌مانیم. یعنی صرفاً تصور کردن دو یا چند وضعیت کلی و گفتن اینکه کدامیک ترجیح دارد. از این‌رو ما تنها به یک مقایسه‌ی ترتیبی نیاز داریم نه محاسبه‌ی کمی و عددی (Ibid, 37-38).

همچنین اسمارت، سه ویژگی را برای خوشی‌های مختلف ذکر می‌کند که در تمایز نهادن میان آنها و ترجیح یکی بر دیگری به ما کمک می‌کند: الف) مقدار بیشتر: افزایش خوشبختی نسبت به توزیع برابر آن ارزش بیشتری دارد ب) احتمال وقوع بیشتر: خوشبختی‌های با احتمال وقوع بیشتر، ارزش بیشتری دارند ج) کیفیت برتر: لذت‌های عقلانی نسبت به دیگر لذات در درجه‌ی بالاتر قرار دارند. همه‌ی آنچه ما باید برای ترجیح میان لذات انجام دهیم، به میان آوردن وضعیت کلی پیامدها است (Ibid, 35).

۲-۳-۲. اغلب اوقات، زمان برای محاسبه‌ی نتایج اعمال پیش‌رو

محدود است: محاسبه‌ی اینکه کدامیک از اعمال ممکن پیش‌رو احتمالاً من‌حیث‌المجموع

بیشترین سعادت، را به بار خواهد آورد کاری دشوار و در بعضی مواقع حساس و اضطراری، ناممکن به نظر می‌رسد. مثلاً وضعیتی را تصور کنید که ما در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که زمانی برای محاسبه نداریم مانند جایی که چند نفر در ساختمانی که دچار حریق شده است گرفتار شده‌اند و ما - مشروط به اینکه به سرعت وارد عمل شویم - فقط می‌توانیم یکی از آنها را نجات دهیم (واربرتون، ۱۳۸۸، ۲۲۲-۲۲۳). در چنین موقعیتی محاسبه‌ی اینکه نجات جان کدام فرد بیشترین سود را خواهد داشت، صرفاً زمانی را که می‌توانیم برای نجات جان آن یک نفر صرف کنیم را نیز از ما می‌گیرد و به عبارتی زیان انجام چنین محاسبه‌ای بیشتر از سود آن خواهد بود.

پاسخ میل به این انتقاد آنست که ما باید به قواعد تجربی متوسل شویم و نیازی نیست در هر مورد دست به محاسبه بزنیم چون ما زمانی به اندازه‌ی طول عمر بشر برای انجام چنین محاسباتی داشته‌ایم. به راحتی نمی‌توان اصول اخلاقی رایج را که محصول حافظه تاریخی بشر است نادیده گرفت. این امر بدین معناست که تمامی انسانهایی که در طول تاریخ براساس این اصول عمل کرده‌اند در اشتباه بوده‌اند (میل، ۱۳۸۸، ۸۴-۸۵). عدم پذیرش این پاسخ میل منجر به اتخاذ موضعی ناواقع‌گرایانه می‌گردد که خود دچار مشکلاتی جدی است و بررسی آن در حوصله‌ی این نوشتار نمی‌گنجد.

اسمارت در جواب گروهی که برای دفاع از موضع خویش می‌گویند که چون ما در بسیاری از مواقع برای محاسبه زمان کافی نداریم، پس بهتر است به قواعد متوسل شویم، می‌گوید: اگرچه ممکن است ما تمایل داشته باشیم که خود را به عمل کردن بر طبق قواعد خاص عادت دهیم، چرا که اولاً، عمل کردن بر طبق این قواعد عموماً بهترین نتیجه را در پی دارد و ثانیاً، ما اغلب برای محاسبه زمان نداریم، اما فایده‌گرایی عمل‌محور، این قواعد را به عنوان قواعد سرانگشتی صرف (Mere Rule of Thumb) به حساب می‌آورد و آنها را نیز صرفاً به عنوان راهنمایی‌های اولیه به کار می‌برد. به عبارت دیگر یک فایده‌گرای عمل‌محور هنگامی که برای فکر کردن و محاسبه، زمان نداشته باشد و هنگامی که اعمالش را از روی عادت - و نه از روی تفکر اخلاقی - انجام می‌دهد، بر طبق قواعد عمل خواهد کرد. اسمارت معتقد است مسائلی همچون کمبود زمان، خستگی ذهن در اثر محاسبه‌ی مداوم در هر عملی، تعصبات شخصی در موقع تصمیم‌گیری [غفلت و...]، باعث می‌شود برای اینکه از موضع فایده‌گرایانه عدول نکنیم به قواعد متوسل شویم (Smart, 2007, 35). به عنوان مثال بهتر است برای پیشگیری از خستگی ذهن به قواعد متوسل شویم و ذهن خود را برای انجام فعالیت‌های سودمند دیگر آماده نگاه داریم.

۲-۳-۳. پیامدهای اعمال ما نامحدودند: ما اساساً نمی‌توانیم نتایج اعمالمان را

پیش‌بینی و محاسبه کنیم؛ چرا که دامنه‌ی اثرات افعال ما بسیار گسترده بوده و اغلب اوقات تا بی‌نهایت ادامه دارد. شاید بتوان با ظن قوی گفت عمل (الف) در طول پنج دقیقه‌ی آتی نتایج (ب) را به همراه خواهد داشت. اما خود (ب) نیز ضرورتاً پیامدهایی خواهد داشت و همین طور تا

آخر زمان این مسأله ادامه پیدا می‌کند. کجا این پیامدها متوقف خواهند شد تا ما بتوانیم محاسبه کنیم که آیا عمل نخستین ما درست بوده است یا نه؟ (پالمر، ۱۳۸۸، ۱۴۷).

اما اسمارت در پاسخ به این انتقاد، به تمثیل «امواج آبگیر» (Ripples on a Pond Model) متوسل می‌شود و می‌گوید: پیامدهای اعمال نیز مانند حیات تمامی موجودات ذی‌شعور تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد و بالاخره از بین می‌رود. علاوه بر این ما معمولاً در عمل نیازی به در نظر گرفتن پیامدهای بعید نداریم؛ چرا که آنها مانند امواج آبگیر - زمانی که سنگی را در آن می‌اندازیم - نهایتاً به صفر نزدیک می‌شوند. ممکن است باز انتقاد شود که به نظر می‌رسد که نه تنها پیامدهای اعمال ما کم نمی‌شوند بلکه هر قدر فاصله‌ی میان پیامدهای یک عمل از خود آن عمل بیشتر شود، آن پیامدها افزایش می‌یابند. اسمارت در پاسخ به انتقاد اخیر اینگونه پاسخ می‌دهد که اگر ما بپذیریم که هر نسلی نسبت به نسل پیش از خود خوشبخت‌تر می‌شود، دیگر نگران ناشناخته بودن پیامدهای بعید اعمال نخواهیم بود. ما بدون اینکه پیامدهای بعید را از محاسبات خود کنار بگذاریم قادر به انجام هیچ کاری نخواهیم بود و این همان کاری است که ما اغلب در زندگی روزمره‌ی خود نیز انجام می‌دهیم. ما برای اینکه فایده‌گرایی را در عمل کارآمد سازیم به تمثیل *امواج آبگیر* نیاز داریم (Ibid, 33-34). آنچه که اسمارت در اینجا مطرح می‌کند بیانی پراگماتیستی است که در سرتاسر اندیشه‌های وی به چشم می‌خورد. او ما را به آنچه که مردم در زندگی واقعی خویش انجام می‌دهند ارجاع می‌دهد. انسانها غالباً بر اساس محاسباتی که در زندگی روزمره‌شان دارند، پیش‌بینی‌هایی را انجام می‌دهند و براساس آن نیز عمل می‌کنند. کسانی که محاسبه‌ی پیامدها را غیرممکن می‌دانند اگر نگاهی به امور خود بیاندازند مشاهده می‌کنند که چه بخواهند و چه نخواهند باید برای ادامه‌ی حیات محاسباتی را انجام دهند. شاید این بدان سبب است که ما رابطه‌ی عمل و عکس‌العمل و همچنین علت و معلول را در ذهن خود داشته و بر اساس آن عمل می‌کنیم. در یک نگاه دقیقتر شاید بتوان گفت که بدون پیش‌بینی و محاسبه‌ی اعمال ادامه‌ی زندگی برای انسان بسیار سخت و یا غیرممکن خواهد بود. با توجه به نظرات بیان شده از سوی اسمارت می‌توان گفت وی تنها پیامدهای کنونی و آینده‌ی نزدیک یک عمل را مد نظر دارد. به عبارت دیگر اگر آینده را به سه قسمت یعنی *بعید*، *نسبتاً نزدیک* و *نزدیک* تقسیم کنیم، اسمارت فقط قسم سوم را به عنوان پیامدهای عمل در پیش‌بینی‌ها و محاسبات خود لحاظ می‌کند.

۲-۳-۴. پیش‌بینی پیامدهای آتی یک عمل خارج از قدرت و اراده‌ی

ماست: مور در کتاب *اخلاق* خود این انتقاد را جدی‌ترین انتقاد به فایده‌گرایی می‌داند (مور، ۱۳۸۲، ۱۳۹-۱۴۰). وی می‌افزاید ما به ندرت می‌توانیم بگوییم از میان شیوه‌های عمل پیش‌روی ما کدام یک بهترین پیامدها را خواهند داشت؛ چرا که همواره احتمال ایجاد پیامدهای ناخواسته و غیرمترقبه وجود دارد. یک حادثه‌ی پیش‌بینی نشده همواره ممکن است دقیق‌ترین محاسبات ما را باطل کند و حتی در عمل به جای بهترین نتایج به بدترین نتایج ممکن منتهی گردد. ممکن

است کسی نتایج خوبی را برای یک عمل پیش‌بینی کند و بنابراین آن عمل برای وی درست باشد اما بر حسب اتفاق پیامدهای بدی به بار آورد. البته این فرض به شکل دیگر هم قابل تصور است که فردی پیامدهای عملی را بد بداند و با این حال اقدام به انجام آن کند ولی بر حسب اتفاق عمل وی بهترین نتایج را به همراه داشته باشد. در چنین مواردی، یک فایده‌گرا اگر صرفاً محاسبه‌ی نتایج را در نظر بگیرد باید عمل نفر اول را که به نظر درست می‌رسید، نادرست و عمل فرد دوم را که به نظر نادرست می‌رسید، درست بداند و حال آنکه این امر با شهادهای اخلاقی ما ناسازگار است. فضیلت‌گرایان به همین دلیل است که توجه خود را به درون فاعل معطوف داشته‌اند و در مقابل نظریات نتیجه‌گرایان موضع گرفته‌اند.

مور، خود بر اساس تمایز میان آنچه که درست یا غلط است و آنچه که *اخلاقاً سزاوار* است یا *نکوهش* است، به این اشکال پاسخ می‌دهد (همو، ۱۴۱-۱۴۳). وی می‌گوید کسی که انتظار پیامدهای خوبی از عملش داشته اما به سبب وقوع حادثه‌ای پیش‌بینی نشده، پیامدهای بدی با عملش به بار آورده است را نباید نکوهش کرد ولی این دلیل نمی‌شود که عمل او را درست بدانیم. فعل چنین فاعلی نادرست است اگرچه وی سزاوار سرزنش نیست. و عکس این استدلال نیز در مورد فاعلی که با علم به بد بودن فعلش بدان مبادرت ورزیده اما بر حسب اتفاق عمل او نتایج خوبی به بار آورده صادق خواهد بود که عمل چنین فردی اگرچه سزاوار نکوهش است، اما درست خواهد بود. به اعتقاد مور هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای اینکه درست و نادرستی افعال انسان را تابع ماهیت ذاتی آنها یا تابع انگیزه‌هایی که آن افعال به سبب آنها انجام گرفته‌اند و یا حتی تابع نتایج احتمالی آنها بدانیم، وجود ندارد. این نکته‌ی اخیر قطعاً یکی از مواردی است که اختلاف نظر روشنی را بین اندیشه‌های مور و اسمارت آشکار می‌سازد. مسأله‌ی تمایز میان پیامدهای بعید و غریب افعال و اینکه پیامدهای یک عمل تا کجا می‌تواند ادامه داشته باشند یکی از مسائل پیش‌روی تمامی نتیجه‌گرایان است که اسمارت نیز به آن پرداخته است (Smart, 2007, 33).

اسمارت این اشکال را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده و درصدد پاسخگویی به آن برمی‌آید. وی می‌گوید ممکن است اینگونه اشکال شود که ما نمی‌توانیم به طور قطع بگوییم که وضعیتهای کلی گوناگونی که ممکن است از اعمال ما نتیجه شوند چیستند؛ و بالاتر از این حتی نمی‌توانیم یک احتمال تقریبی را هم برای وضعیت کلی در نظر بگیریم. ما تنها می‌توانیم احتمالات گوناگون نتایج ممکن و مختلف یک فعل را تعیین کنیم. اگر ما مجبور باشیم که وضعیت کلی را بر اساس احتمالات ارزیابی کنیم مسلماً ما مجبور خواهیم بود که به درون وضعیت کلی رفته و عناصر مختلف را براساس احتمالات مختلف بررسی کنیم و با این کار ما باز به یک محاسبه بازگشته‌ایم؛ به عبارت دیگر در مقایسه دو وضعیت کلی نیز ما سرانجام به یک محاسبه نیاز خواهیم داشت. اسمارت در اینجا معتقد است که ممکن است برخی گمان کنند که فقط در صورتی که ما بتوانیم یک احتمال عددی (Numerical) را برای پیامدهای اعمالمان تعیین کنیم می‌توانیم روش مقایسه‌ی دو وضعیت کلی را کاربردی سازیم، در حالیکه چنین چیزی

امکان ندارد. اما اسمارت در پاسخ به این اشکال، به این نکته اشاره می‌کند که اگرچه سخن گفتن از یک ارزش عددی برای نتایج احتمالی بی‌معنی است اما به طور معمول، در عمل چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد و ما شاهد این هستیم که اغلب مردم در تصمیمات عملی رایج‌شان احساس می‌کنند که می‌توانند احتمالات و مزیت‌های اعمال‌شان را ارزیابی کنند (Ibid, 38-39).

برنارد ویلیامز نیز همین اشکال را از منظری دیگر و با استدلالی متفاوت مطرح می‌سازد. وی چنین استدلال می‌کند که یکی از اثرات و نتایج فعل که ما باید در محاسبه‌ی هر فعل لحاظ کنیم، «اثرات پیشینی و تجربه شده» (Precedent Effect) است. بدین معنی که به لحاظ روان‌شناختی این اصلی معتبر است که چیزی که در گذشته تجربه شده و نتایج خوبی داشته، برای افراد دیگر به صورت یک اصل درآید. این اصل مورد قبول فایده‌گرایان خواهد بود اگرچه یک وظیفه‌گرا آن را نمی‌پذیرد. چنین اصل پذیرفته شده‌ای از سوی فایده‌گرایان، مبتنی بر خلط است. فرض کنید که فعلی در یک وضعیت خاص بهترین عمل بوده است. اگر چنین فعلی مبتنی بر تجارب گذشتگان باشد و آن گذشتگان نیز با توجه به تجارب قبلی اقدام به این کار کرده باشند، آنگاه اگر در این میانه خلط و یا خطایی صورت گرفته باشد، محاسبه‌ی چنین عملی بسیار پیچیده یا غیرممکن خواهد بود؛ به عبارت دیگر اگر وضعیت پیشینی و وضعیت پسینی، دو وضعیت متفاوتند، اینکه ما وضعیت نخست را به عنوان سابقه و تجربه‌ای برای وضعیت دوم در نظر بگیریم، یک درک نادرست و خلط دو وضعیت یا شرایط خواهد بود (Gensler, 2004, 213). چنین انتقادی بیشتر به فایده‌گرایی قاعده‌محور وارد است اما از آنجا که اسمارت نیز در اغلب موارد به دلایلی مختلفی همچون کمبود وقت و... به قواعد سرانگشتی متوسل می‌شود، می‌توان گفت که این انتقاد به دیدگاه وی نیز وارد است و او نتوانسته پاسخی قانع‌کننده برای این مسأله ارائه دهد.

۲-۳-۵. محاسبه‌ی نتایج با ابراز احساسات خودجوش (Spontaneous)

ما ناسازگار است: برخی انتقاد کرده‌اند که چنین دیدگاه فایده‌گرایانه‌ای، با ابراز احساس‌های خودجوش ما که خارج از اختیار ما هستند در تعارض قرار می‌گیرد. این افراد مثال مردی را که وقتی می‌بیند همسرش خسته است و از روی یک احساس خودجوش پیشنهاد می‌کند که او ظرفها را بشوید، مطرح می‌کنند (Kaplan, 1960, 229). به دیگر سخن، اگر چنین مردی فایده‌گرا باشد لازم می‌آید که به محاسبه‌ی پیامدهای محتمل عملش بپردازد در حالیکه ما اغلب نمی‌توانیم بر چنین احساسات خودجوش و پرشوری غلبه کنیم.

اسمارت در پاسخ به چنین انتقادی می‌گوید مسلماً نیازی نیست که در چنین مواقعی یک فایده‌گرا دست به محاسبه بزند. چون چنین کاری زندگی زناشویی را تلخ می‌کند. یک فایده‌گرا به خوبی به این نکته واقف است که در چنین مواقعی که در اثر تأمل و گزینش عمل نمی‌کنیم - یعنی به صورت خودجوش عمل می‌کنیم - هیچ‌گونه روش تصمیم‌گیری، اعم از

فایده‌گرایانه یا غیرفایده‌گرایانه وجود ندارد که بتواند به ما کمک کند. علاوه بر این، دلایل فایده‌گرایانه‌ی خوبی برای این مطلب وجود دارد که حتی ما باید برخی از احساسات خودجوش را در خود پرورش دهیم. به تعبیر دیگر می‌توان چنین گفت که یک فایده‌گرایی عمل‌محور علی‌القاعده بر طبق عادت و یا قواعد خاص عمل می‌کند اما معیار اصلی او - عمل‌محوری - زمانی به کار برده می‌شود که نتواند براساس عادت عمل کند و نیاز به تأمل و گزینش داشته باشد (Smart, 2007, 44-45). علاوه بر این، به اعتقاد نگارنده‌ی این نوشتار حتی اگر در چنین مواردی نیاز به محاسبه را هم بپذیریم یک نوع محاسبه‌ی سرانگشتی که اسمارت از آن سخن می‌گوید می‌تواند راهگشا باشد و نیازی به محاسبه‌ی دقیق همه‌ی پیامدها نیست.

ممکن است انتقادی دیگر به اسمارت وارد شود مبنی بر اینکه اگرچه ما در مورد احتمالات روزمره و معمول دست به محاسبه و پیش‌بینی می‌زنیم، این امر توجیه‌کننده‌ی آن نیست که ما در حوزه‌ی اخلاقیات نیز قادر به انجام چنین محاسبه‌ی باشیم از این رو لازم است که قواعد اخلاقی انعطاف‌ناپذیر و جزمی داشته باشیم. اسمارت در جواب به این مورد خواهد گفت اگر چه ممکن است ما روشهای دقیق و مشخصی برای تصمیم‌گیری در انجام یک فعل نداشته باشیم اما در چنین مواقعی روشهای نادقیق و تقریبی (Approximat Method) می‌توانند کار ما را راه بیندازند (Ibid, 40)؛ و البته مقصود وی از یک روش نادقیق، همان روش محاسبه‌ی سرانگشتی است که بارها در جاهای مختلف از آن سود می‌جوید.

۳. نقد و بررسی دیدگاه اسمارت

با توجه به رسالت عملی که اسمارت برای یک نظریه‌ی اخلاقی و هنجاری قائل است و از آنجا که اندیشه‌های فایده‌گرایانه‌ی وی مبنای پراگماتیستی دارد، او بیشتر به کاربردی کردن این نظریه توجه می‌کند. این امر در شیوه‌ای که وی در ارزیابی نتایج به کار می‌برد نیز مشهود است. به نظر می‌رسد اتخاذ موضعی ناشناخت‌گرایانه در فرااخلاق، به اسمارت این امکان را می‌دهد که پاسخ مناسبی را برای اغلب اشکالات وارد بر محاسبه، فراهم آورد.

اگرچه اسمارت به انتقاداتی که به محاسبه‌ی نتایج در فایده‌گرایی وارد شده، پاسخ‌های درخور توجهی داده است، اما اشکالاتی نیز به دیدگاه وی وارد است. وی برای اینکه از انتقادات وارد بر محاسبه‌ی پیامدها، بگریزد به جای محاسبه‌ی پیامدها از مقایسه‌ی دو «وضعیت کلی» سخن به میان می‌آورد و با این کار صورت مسأله را پاک می‌کند. وی دو نوع محاسبه را مد نظر دارد. یکی محاسبه‌ی پیامدهای هر عمل و دیگری ارزیابی و مقایسه‌ی اعمال ممکن پیش‌رو. اسمارت بیشتر ارزیابی نوع دوم را مورد توجه قرار داده و همچنین معتقد است که در ارزیابی و محاسبه‌ی پیامدهای یک عمل، ما تنها می‌توانیم باورهای احتمالی در رابطه با افعال خود داشته باشیم و نمی‌توانیم به طور یقینی پیامدهای افعالمان را مشخص کنیم (Ibid, 30). اگرچه، اغلب پاسخهای اسمارت به اشکالات وارد بر محاسبه بر اساس تجربیاتی است که ما در زندگی روزمره

خود داریم و به همین دلیل با آنچه در عالم واقع رخ می‌دهد بیشتر تطابق دارد و مقبول‌تر می‌نماید، اما با این حال به نظر می‌رسد که وی نتوانسته است پاسخی منطقی و قانع‌کننده به این اشکال بدهد چرا که «وضعیت کلی» واژه ای گنگ و مبهم است.

علاوه بر این وی برای راحت‌تر شدن محاسبه و پیشگیری از به حساب آوردن پیامدهای بعید، تمثیل «امواج آبگیر» را می‌پذیرد و در پذیرش این مطلب نیز به این اشاره می‌کند که انسان در زندگی واقعی خویش نیز معمولاً به پیامدهای بعید افعالش توجه نمی‌کند. اگرچه می‌توان این مطلب را از اسمارت پذیرفت که غالباً ما به پیامدهای بعید اعمالمان بی‌توجه هستیم اما این انتقاد به دیدگاه وی وارد خواهد بود که ما مواردی را هم داریم که از محاسبه‌ی پیامدهای بعید اعمال خود ناچاریم و در چنین مواردی نمی‌توانیم به راحتی به تمثیل امواج آبگیر متوسل شویم؛ خصوصاً در مواردی که ممکن است انجام یک عمل پیامدهای بعید فاجعه باری به همراه داشته باشد.

اسمارت برای پیشگیری از محاسبه‌ی پیامدهای هر عمل، به «قواعد سرانگشتی» متوسل می‌شود و معتقد است اگرچه به دلایل مختلف همچون کمبود زمان، خستگی ذهن در اثر محاسبه‌ی مدام و... به نظر می‌رسد که باید در زندگی خود به قواعدی اخلاقی متوسل شویم؛ لیکن یک فایده‌گرایی عمل‌محور این قواعد را به عنوان قواعد سرانگشتی صرف به حساب می‌آورد و همچون یک راهنمایی اولیه به کار می‌برد. وی با بیان این مطلب می‌خواهد موضع خودش را از فایده‌گرایان قاعده‌محور و همچنین وظیفه‌گرایان کاملاً متمایز سازد تا مانند آنها به قاعده‌پرستی متهم نشود. اگر مبانی اندیشه‌ی اسمارت را بپذیریم، شاید بتوان گفت که وی به نحو مطلوبی توانسته است بدون آنکه از موضع خویش عدول کند یا متهم به قاعده‌پرستی گردد، استفاده از قواعد را در اندیشه‌ی عمل‌محورانه‌ی خود بگنجانند. با همه‌ی این تفاسیر باید اعتراف کنیم که وی نتوانسته است برای انتقادی که ویلیامز در خصوص عدم امکان محاسبه‌ی نتایج و خلط دو وضعیت مطرح می‌کند، پاسخی قانع‌کننده فراهم آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک. (West, 2006, p.1) و هولمز، ۱۳۸۵، صص ۲۷۱-۲۷۲.
۲. برای مطالعه‌ی بیشتر نک. یوسف کرم، ص ۳۳۳.
۳. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی این اصطلاح نک. علیا، ۱۳۹۱، ص ۵۴، ذیل مدخل <impartiality>، گری‌لینگ، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰. همچنین برای مطالعه و بررسی دقیق‌تر درباره‌ی این اصل، نک. (Jollimore, 2011) و <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/impartiality/>.
۴. برای مطالعه بیشتر و وضوح مطلب در این باره نک. شهریار، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰ و واربرتون، ۱۳۸۸، ص ۲۲۳.

۵. برای مطالعه بیشتر در این باره نک. (تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۳۱۷-۳۱۸، ذیل تفسیر آیه ۵۵ سوره‌ی فرقان که می‌فرماید: «وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَضُرُّهُمْ وَ كَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيراً») (خَيْرُ النَّاسِ يَنْفَعُهُمُ لِلنَّاسِ: نهج الفصاحه، حدیث ۱۴۹۲، ص ۲۶۵) (أَفْضَلُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمُ لِلنَّاسِ: غررالحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۵۱۴، ح ۹۹۵۹) (أَعْظَمُ النَّاسِ قَدْرًا مَنْ تَرَكَ مَا لَا يَعْنيهِ، من لا يحضره الفقيه، ۱۴۱۳ ه. ق.، ج ۴، ص ۳۹۵)

علاوه بر این در اندیشه‌ی متفکرین اسلامی که متأثر از آموزه‌های اسلامی هستند نیز می‌توان اندیشه‌ی فایده‌باورانه را مشاهده کرد. برای مطالعه‌ی بیشتر در این خصوص نک. جاهد، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۷۶ و ابن حزم، ۱۹۶۱، صص ۱۴-۱۵.

۶. ریچلز این اشکال را تحت دو عنوان جداگانه یعنی «تعارض با اصل عدالت» و «نقض حقوق افراد» ذکر می‌کند ولی به نظر می‌رسد این دو را می‌توان ذیل یک عنوان قرار داد. برای آشنایی به تقریرهای مختلف این اشکال نک. واربرتون، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴؛ فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳؛ پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸؛ گنسلر، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳.

۷. افراد زیادی این اشکال را مدنظر داشته‌اند و ما سعی کردیم همه‌ی اشکالات را ذیل یک عنوان بیان کنیم. برخی این اشکال را به عنوان ردیه‌ای بر اصل بی‌طرفی که از اصول بنیادین فایده‌گرایان است مطرح کرده‌اند و عده‌ای نیز تحت عنوان مسؤلیتهای ویژه بدان پرداخته‌اند. برای مطالعه نک. (Tännsjö, 2002, pp.6-7) و گری‌لینگ، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۷؛ پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷.

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۷)، غررالحکم و درر الکلم؛ کلمات قصار امام علی(ع)، ترجمه و تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن حزم. (۱۹۶۱)، الاخلاق و سیر، بیروت، الجنته الدولیه الترجمه الروائع.
- ادواردز، پل. (۱۳۷۸)، فلسفه‌ی اخلاق: از دایره‌المعارف فلسفه ویراسته‌ی پل ادواردز، تهران، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، موسسه‌ی انتشاراتی تیبان.
- اینتایر، السدیر مک. (۱۳۹۰)، در پی فضیلت، ترجمه‌ی حمید شهریار، و محمدعلی شمالی، تهران، انتشارات سمت.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۸)، مسائل اخلاقی، ترجمه‌ی علیرضا آل بویه، تهران، انتشارات سمت.
- پاینده، ابوالقاسم. [گردآوری] (۱۳۸۵)، نهج الفصاحه: کلمات قصار پیامبر اکرم(ص)، تحقیق و ترجمه‌ی جعفر دلشاد؛ نصرالله شاملی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جاهد، محسن. «ندیشه‌های اخلاقی ابن هیثم بصری»، فصلنامه‌ی پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱۷، ۱۳۹۱، صص ۶۹-۸۵.
- ریچلز، جیمز. (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه‌ی آرش اخگری، تهران، انتشارات حکمت.
- ژکس. (۱۳۶۲)، فلسفه اخلاق: حکمت عملی، ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات سیمرغ.

- ساندل، مایکل. (۱۳۷۴)، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شهریاری، حمید. (۱۳۸۸)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السیدر مک اینتایر*، تهران، انتشارات سمت.
- صدوق، ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۱۳ ه.ق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی‌تا)، *تفسیر المیزان*، ج ۱۵، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- علی (ع). (۱۳۷۷)، *غررالحکم و دررالکلم آمدی*، ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- علیا، مسعود. (۱۳۹۱)، *فرهنگ توصیفی فلسفه‌ی اخلاق*، تهران، انتشارات هرمس.
- فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، انتشارات طه.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه: بنیاد تا راسل*، ج ۸، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرم، یوسف. بی‌تا، *تاریخ الفلسفه الاروبیه فی العصر الوسیط*، دارالقلم، بیروت، لبنان.
- گری‌لینگ، ای.سی. و دیگران (۱۳۸۰)، *نگرشیهای نوین در فلسفه*، ج ۱، ترجمه یوسف دانشور و دیگران، قم، انتشارات طه.
- گنسلر، هری. جی. (۱۳۸۹)، *درآمدی جدید به فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۲)، *اخلاق*، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸)، *مبانی اخلاق*، ترجمه‌ی غلامحسین توکلی و علی عسکری یزدی، تهران، انتشارات سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- میل، جان استوارت. (۱۳۸۸)، *فایده‌گرایی*، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
- واربرتون، نایجل. (۱۳۸۸)، *آثار کلاسیک فلسفه*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس.
- ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی زهرا جلالی، قم، نشر معارف.
- هولمز، رابرت. ال. (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس.

-Bentham, Jeremy. (2000), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitcheners, Batches Book.

-Bunnin. Nicholas & Yu. Jiyuan. (2004), "Impartiality" In: The Blackwell dictionary of Western philosophy, Malden, Blackwell publishing.

-Crisp. Roger & Chappell T. (1998), "Utilitarianism", in: The Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge.

-Driver, Julia. (2009), "The History of Utilitarianism": In Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>.

-Gensler, Harry J. & Earl W. Spurgin and James C. Swindal. (ed) (2004), *ETHICS: Contemporary Reading*, New York and London, Routledge.

-Jollimore, Troy. (ed) (2011), "Impartiality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/impartiality/>.

-Kaplan, Morton A. (1960), <Some Problems of the Extreme Utilitarian Position>, *Ethics*, Vol. 70, No. 3.

-Geoffrey, Scarre. (1998), "Utilitarianism", In: Contributors: R. T. Chadwick, *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. 4, San Diego, CA: Academic Press.

-Smart, J.J.C., and Williams, Bernard. (2007), *Utilitarianism For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press.

-Tännsjö, Torbjörn. (2002), *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

-West, Henry R. (ed) (2006), *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, First published by Blackwell.