

اتخاذ هرگونه تصمیم سیاستی عمومی، تسهیل دستیابی به هر هدف اجتماعی و توصیه‌های برآمده از علوم اجتماعی، همه وابسته به درک مفهوم «خوب و بد/ درست و نادرست» است. اگر بپذیریم که اتخاذ تصمیم‌های سیاستی، مستلزم داوری و انتخاب از میان بدیل‌هایی است که برخی از آنها قابل انتساب به خوب (اخلاقی، روا یا درست) بودن و برخی قابل اتصاف به بد (غیراخلاقی، ناروا یا نادرست) بودن هستند، آنگاه اهمیت تحقیق حول مباحث مرتبط با تصمیم‌های سیاستی عمومی به‌روشنی جلوه‌گر خواهد شد. در نگاه اول، ممکن است چنین تصور شود که این موضوعات، میان عالمان علوم اجتماعی و یا افراد جامعه، روشن است و ملاک‌های خوبی و بدی (اخلاقی بودن و غیراخلاقی بودن) از نظر همه افراد و در همه شرایط و زمان‌ها معین و مشخص است؛ اما صرف‌نظر از اهمیت این ملاک‌ها در سیاست‌های کلان عمومی، متأسفانه این موضوعات در میان اندیشمندان علوم اجتماعی و به‌ویژه اقتصاد، نه‌تنها روشن نیست، بلکه تا حد زیادی ناشناخته است. به نظر می‌رسد در این زمینه، بیشترین سهم از آن «فلسفه اخلاق» است. بخشی از مباحث فلسفه اخلاق معطوف به درک عمل اخلاقی (روا، خوب، درست) و غیراخلاقی (ناروا، بد، نادرست) و متکفل ارائه ملاک برای اعمال خوب و بد / درست و نادرست است.

اگر بتوان درباره‌ی روایی (خوب / درست) یا ناروایی (بد / نادرست) یک اقدام یا تصمیم سیاستی عمومی، با استناد به ملاک‌ها یا معیارهای معینی داوری کرد، آنگاه دست‌کم در دو حوزه مهم در مطالعات علوم اجتماعی می‌توان از آن ملاک‌ها و معیارها بهره برد:

نخستین کاربرد معیارهای داوری، تعیین موضوع مورد مطالعه است. در بررسی یک موضوع سیاسی، جامعه‌شناختی یا قانون‌گذاری و یا در حوزه‌ای خاص از افعال انسانی، ممکن است دو دیدگاه متفاوت درباره‌ی روایی یا ناروایی آن وجود داشته باشد و علت تفاوت این دو نظر نیز به ملاک‌ها و معیارهای روایی و ناروایی مرتبط باشد. برای نمونه، در نظر بگیرید که در نگاه نظریه اول، ملاک «الف» و از منظر نظریه دوم، ملاک «ب» تعیین کننده درست یا نادرست بودن باشد. بدون شک، اگر علتی برای پذیرش نوع مشخصی از این ملاک‌ها و معیارها پدیدار شود، نوع نگاه عالمان علوم اجتماعی به مسائل حوزه تخصصی‌شان نیز متأثر خواهد شد. به دیگر بیان، با توجه به تفاوت این مبانی اخلاقی، امکان دارد اساساً مطالعه برخی جنبه‌های موضوع مطالعه، که مبتنی بر نظریه اول است، به محض پذیرش ملاک «ب» از دایره مطالعات خارج شود.

حوزه مهم دیگری که از ملاک‌ها و معیارهای روایی و ناروایی تأثیر می‌پذیرد، نوع توصیه‌های سیاستی علوم اجتماعی، اعم از جامعه‌شناسی، مدیریت، اقتصاد، علوم سیاسی و ارتباطات است. با توجه به متفاوت

نظریه «اخلاق هنجاری» و دلالت‌های آن در سیاست‌گذاری اقتصادی؛ درس‌هایی برای اقتصاد اسلامی

Sharabi@rihu.ac.ir
J.rezaei@isu.ac.ir
Movahedi@isu.ac.ir

سیدهادی عربی / استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
محمدجواد رضایی / دانشجوی دکتری علوم اقتصادی (اقتصاد اسلامی)، دانشگاه امام صادق (ع)
مهدی موحدی بکنظر / دانشجوی دکتری علوم اقتصادی (اقتصاد اسلامی)، دانشگاه امام صادق (ع)
دریافت: ۱۳۹۲/۴/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۲

چکیده

سیاست‌گذاری اقتصادی از جهات گوناگون، از جمله تعیین اهداف و گزینه‌ها، مستلزم ارزش داوری بر مبنای معیارهای انتخاب شده است. اقتصاد متعارف براساس معیارهای پارتویی و فنون هزینه و فایده در خصوص وضعیت‌های بدیل تصمیم‌گیری می‌کند که خود مبتنی بر نظریه «اصالت فایده» (مطلوبیت‌گرایی) در اخلاق است. هرچند اتخاذ این مبنا در سیاست‌گذاری، مزایایی برای اقتصاد متعارف ایجاد کرده، اما مشکلاتی نیز بر جای گذاشته است. این مقاله با «روش توصیفی - تحلیلی» به بررسی رابطه بین سیاست‌گذاری در اقتصاد متعارف و مبانی اخلاق هنجاری آن پرداخته و لوازم آن برای سیاست‌گذاری در اقتصاد اسلامی را بررسی می‌کند. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که به‌کارگیری نظریه «اصالت فایده» (مطلوبیت‌گرایی) به عنوان تنها مبنا برای سیاست‌گذاری در اقتصاد اسلامی، با وجود نقاط قوتش، موجب بروز کاستی‌های زیادی می‌شود. هرچند مقاله درصدد ارائه نظریه «اخلاق هنجاری اسلام» به عنوان مبانی سیاست‌گذاری اقتصادی نیست، اما مشکلات ابتدای سیاست‌ها بر تک مبنا مطلوبیت‌گرایی را تنقیح می‌نماید.

کلید واژه‌ها: اخلاق، اقتصاد، فلسفه، هنجار، تحلیل، هزینه، فایده.

طبقه بندی JEL: D61, D63, D78

اقتصاد کاربردی یا تحلیل سیاست ارتباط وجود دارد- که دارد-، سؤالی که پیش خواهد آمد از چپستی ماهیت این ارتباط است (پترسون و دیویس، ۱۹۹۹، ۱۱۷۵). در نهایت نیز به اهمیت جایگاه مطالعات فلسفه اخلاق در اقتصاد اشاره می‌کنند.

شاید بیشترین سهم در ورود مستقیم به ارتباط فلسفه اخلاق و تحلیل‌های اقتصادی از آن *دانیل هاسمن* و *مایکل مک فرسون* باشد که در مطالعات خود سعی کرده‌اند به روشنی به ارتباط مباحث فلسفه اخلاق و تحلیل‌های اقتصادی بپردازند. این دو اندیشمند ابتدا در مقاله‌ای نسبتاً مفصل در ۱۹۹۳ تحت عنوان فلسفه اخلاق را جدی بگیریم به مباحث اخلاقی مرتبط با تمامی قلمروهای علم اقتصاد اشاره کرده‌اند. این دو اندیشمند بعداً با تفصیل بسیار بیشتر در کتاب معروف خود با عنوان *تحلیل اقتصادی، فلسفه اخلاق و سیاست‌گذاری عمومی* (۲۰۰۶) در پی درک رابطه تحلیل و سیاست‌گذاری اقتصادی با اخلاق برآمده‌اند. آنها در فصل دوم با بیان یک نمونه از توصیه‌های اقتصادی سعی در نشان دادن ارتباط میان فلسفه اخلاق و اقتصاد داشته‌اند. و در فصل هفتم کتاب به بیان رابطه میان علم اقتصاد و برخی نظریات اخلاق هنجاری پرداخته و پس از آن به تأثیرپذیری دو مفهوم مهم در تحلیل و سیاست اقتصادی، یعنی رفاه و کارایی از آن نظریات اشاره کرده‌اند. علاوه بر آن هاسمن در مقاله‌ای تحت عنوان *مبانی فلسفی اخلاق هنجاری علم اقتصاد متعارف* (۲۰۰۷) به مبانی فلسفی (نه صرفاً اخلاق هنجاری) در علم اقتصاد متعارف پرداخته است.

از آنجا که پژوهش در قلمرو میان رشته‌ای فلسفه اقتصاد تأثیر غیرقابل انکاری بر تقویت مطالعات اقتصاد اسلامی دارد و به منظور تکمیل پژوهش‌ها و ترویج مطالعات میان رشته‌ای معطوف به فلسفه اقتصاد این مقاله سعی می‌کند ارتباط میان اخلاق هنجاری و بطور خاص سیاست‌گذاری اقتصادی را مورد بررسی قرار دهد. بدین منظور پس از اشاره به نظریات اخلاق هنجاری و نشان دادن اهمیت آنها در سیاست‌گذاری اقتصادی، به مبانی اخلاقی سیاست‌گذاری در اقتصاد متعارف یعنی مطلوبیت‌گرایی پرداخته و آن را از منظر سازگاری یا ناسازگاری با آموزه‌های اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. از آنجا که ناسازگاری‌های غیرقابل انکاری میان این مبانی و آموزه‌های اسلامی وجود دارد، در پایان مقاله به برخی دلالت‌های ضمنی آن برای اقتصاد اسلامی اشاره می‌کند.

اهمیت نظریات اخلاق هنجاری در سیاست‌گذاری اقتصادی

آیا انواع سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و اقتصادی قابل انصاف به اخلاقی یا غیراخلاقی بودن هستند؟ آیا بحث از «کارایی» و «عدم کارایی» در مباحث اقتصادی، جایگزین مفاهیم «اخلاقاً درست» و «اخلاقاً نادرست» نیست؟ آیا اساساً بین اخلاق و سیاست‌گذاری اقتصادی ارتباطی وجود دارد؟ ادعای اولیه

بودن ملاک‌های «الف» و «ب»، بسیار محتمل است که توصیه سیاستی مبتنی بر نظریه اخلاق هنجاری اول، به ارائه توصیه‌هایی سازگار با ملاک «الف»، و نظریه اخلاق هنجاری دوم، به ارائه توصیه سیاستی مرتبط با ملاک «ب» بپردازد. از این رو، نوع سیاست‌گذاری و توصیه‌های سیاستی نیز متفاوت خواهد شد. بنابراین، فلسفه اخلاق و نظریات مطرح شده توسط فیلسوفان اخلاق از اهمیت برخوردار می‌شوند.

این مطالعه در پی درک اهمیت و جایگاه نظریات اخلاق هنجاری در هرگونه توصیه سیاستی و به‌ویژه در سیاست‌گذاری اقتصادی است. به دیگر سخن، مقاله در پی درک ربط و نسبت نظریات اخلاق هنجاری و سیاست‌گذاری‌های اقتصادی است. با درک ملاک‌ها و معیارهای اخلاقی و غیراخلاقی بودن توصیه‌های سیاستی و البته منشأ اخلاقی آن در اقتصاد متعارف، زمینه برای تحلیل مبانی اخلاقی ارزیابی‌ها و تجزیه و تحلیل‌های سیاستی در اقتصاد متعارف فراهم می‌آید.

پیشینه تحقیق

در زمینه رابطه بین نظریه‌های اخلاق هنجاری و سیاست‌گذاری اقتصادی، مطالعات چندانی صورت نگرفته است. بویژه آنکه اقتصاددانان معمولاً از ورود به مباحث ارزشی پرهیز می‌کنند و حتی جریان فکری غالب در اقتصاد منکر راه داشتن ارزش‌ها به حوزه اقتصاد است. با این حال برخی از این مطالعات صرفاً به نشان دادن مبانی هنجاری و فلسفی در حوزه اقتصاد اشاره کرده‌اند و به روشنی به ارتباط میان اخلاق هنجاری و سیاست‌گذاری اقتصادی نپرداخته‌اند. از جمله این مطالعات می‌توان به *آمارتیا سن* (۱۹۸۷) و *دانیل لیتل* (۲۰۰۳) اشاره کرد. در این مطالعات عمدتاً بر نشان دادن ارتباط میان مباحث اخلاقی و فلسفی با اقتصاد اشاره شده است. سن عمدتاً به ارتباط میان مفهوم عقلانیت و رفاه و بار ارزشی آن توجه کرده است. لیتل سعی کرده است برخی مباحث هنجاری نهفته در اقتصاد رفاه و نظریه انتخاب عمومی را نشان دهد.

با این حال تک نگاشته‌هایی نیز وجود دارد که به ارتباط بین اخلاق هنجاری و سیاست‌گذاری پرداخته‌اند. از جمله مطالعات انجام گرفته در این زمینه می‌توان به *کمپل و راس* (۱۹۸۱) اشاره کرد که در مقاله خود در پی درک مبانی توصیه‌های سیاستی قابل انتساب به آدم اسمیت برآمده‌اند. آنها به نوعی در مطالعه خود سعی داشته‌اند نظریه اخلاق هنجاری متناسب با ایده‌های اسمیت، یعنی «بیشترین رضایت خاطر برای بیشترین تعداد از افراد جامعه» را مورد کاوش قرار دهند.

پترسون و دیویس (۱۹۹۹) نیز بر این عقیده‌اند که ارتباطی غیرقابل اجتناب میان اخلاق و تحلیل اقتصادی- فراتر از سیاست‌گذاری اقتصادی- وجود دارد. به بیان آنها اگر دریافتیم که میان فلسفه اخلاق و

اقتصاددانان «عدم ارتباط ملاک‌های اخلاقی با علم اقتصاد» و «محول کردن آنها به سیاست‌مداران و فیلسوفان» است. از این منظر، علم اقتصاد به دنبال تخصیص بهینه است و در ارزیابی و سنجش سیاست‌های اقتصادی، تنها آثار و نتایج آنها را بررسی می‌کند و فهرستی از هزینه‌ها و فواید هر سیاست اقتصادی را ارائه می‌دهد. برای تحلیل دقیق‌تر این انگاره، واکاوی نحوه سیاست‌گذاری‌های اقتصادی در واقعیت و بهره‌گیری از نظریات اخلاق هنجاری، نقطه عزیمت مناسبی است.

یکی از مصادیق بارز ردیابی نگاه ارزشی در تصمیم‌ها، مفروض‌های موجود در تحلیل‌های هزینه - فایده متداول از سوی اقتصاددانان است. در تحلیل هزینه - فایده معمول، آنچه بررسی می‌شود بر قیمت بازاری نتایج نهایی آن سیاست متکی است. آنچه در این رویکرد ارزیابی می‌گردد و ملاک خوبی یا رویی توصیه یک سیاست می‌شود، نتایج آن است. سیاست‌گذاری اقتصادی در واقعیت نیز از این اصل پیروی می‌کند. برای نمونه، در سیاست‌گذاری‌های مربوط به کاهش اثرات منفی خارجی، که حاصل فعالیت‌های تولیدی آلاینده است، پیامدهای گزینه‌های انتخابی و مقایسه آنها با یکدیگر براساس ارزش پولی‌شان و شیوه رایج در تصمیم‌گیری است. در تصمیم‌گیری برای انجام یک طرح ملی همچون «تغییر نظام پرداخت یارانه» نیز فواید (همچون تغییر الگوی قاجاق، اصلاح الگوی مصرف و رضایت برخی افراد) و هزینه‌ها (همچون کاهش یا حذف موانع اداری و قانونی موجود، نارضایتی برخی افراد و تغییر مزیت نسبی در میان صنایع) فهرست شده و سپس به هریک از آنها و با توجه به حجم این اثرات، ارزش پولی خاصی نسبت داده می‌شود. در نهایت، در صورت بیشتر بودن ارزش پولی فواید نسبت به هزینه‌ها، این سیاست به منظور اجرا، انتخاب می‌شود. این شیوه عملکرد در سیاست‌گذاری اقتصادی امری شایع است و با مراجعه به کتب اقتصاد بخش عمومی و نیز مباحث ارزیابی اقتصادی طرح‌ها، می‌توان به چارچوب‌های آن و نیز استیلای چنین رویکردی در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی پی برد. بنابراین، می‌توان الگوی سیاست‌گذاری‌های اقتصادی متعارف را مبتنی بر دو اصل ذیل دانست:

۱. اهمیت پیامدهای یک گزینه یا سیاست به عنوان ملاک ارزیابی؛ ۲. تحلیل و مقایسه هزینه‌ها و فواید براساس ارزش پولی.

این نوع نگاه، مدخل ورود فلسفه اخلاق و نظریات اخلاق هنجاری به مسئله است. فلسفه اخلاق دانشی است که هدف خود را داوری درباره درستی یا نادرستی، خوبی یا بدی، فضیلت یا نقصان، و قابل پذیرش یا عقلایی بودن اعمال، اهداف یا حالات قرار داده است (رانس، بی‌تا، ص ۹۸). اخلاق هنجاری موضوع خود را بررسی انواع امور خوب و بد و نحوه تعیین اعمال صواب و خطا قرار داده است (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۶). به بیان دیگر، هنگامی که در پی دستیابی به ملاک‌ها یا

قواعد تشخیص افعال صواب از خطا باشیم، آنگاه با اخلاق هنجاری سروکار خواهیم داشت (همان، ص ۱۹).

با مطالعه انواع نظریات اخلاق هنجاری، می‌توان قرابتی بین این شیوه عملکرد سیاست‌گذاران و اقتصاددانان با یکی از نظریات اخلاق هنجاری پیدا کرد. به بیان شاو، دو ایده بنیادین «مطلوبیت‌گرایی» (Utilitarianism)، به عنوان یک نظریه اخلاق هنجاری، عبارت است از:

۱. نتایج اعمال ما تنها ملاک ارزیابی اخلاقی است.
۲. براساس رضایت یا عدم رضایت (و یا مبتنی بر اثر آن عمل در رفاه) می‌توان این نتایج را سنجید و با هم مقایسه کرد (شاو، ۱۹۹۲، ص ۲).

با مقایسه دو اصل منتج از شیوه معمول سیاست‌گذاری اقتصادی و دو مبنای اخیر، می‌توان به نظریه‌ای که اقتصاد متعارف بر آن تکیه کرده است پی برد.

به‌راستی، آیا دو رکن مطلوبیت‌گرایی یعنی «مهم بودن پیامدها» و «سنجش پیامدها براساس مطلوبیت» قابل خدشه است؟ مگر این نظریه یگانه راهنمای مفید و منطقی در عرصه عمل نیست؟ مگر این شیوه بررسی و تحلیل، بدیهی و قابل دفاع به نظر نمی‌رسد؟

برای دستیابی به پاسخ روشن و دقیق این سؤالات، لازم است به شکل دقیق‌تری به توضیح نظریه «مطلوبیت‌گرایی» بپردازیم. بهره‌گیری از مطالعات فلسفه اخلاق و مشاهده نظریه مطلوبیت‌گرایی در کنار سایر نظریات اخلاق هنجاری، درک دقیق‌تر مطلوبیت‌گرایی، مبانی و دلالت‌های آن را امکان‌پذیر می‌کند. بنابراین، برای اینکه جایگاه نظریه اخلاق هنجاری در اقتصاد متعارف روشن شود، ابتدا نگاهی کلی به نظریات اخلاق هنجاری خواهیم انداخت.

نظریات اخلاق هنجاری

به‌طور کلی، نظریات اخلاق هنجاری با دقت در سه مؤلفه اساسی از اعمالی که توسط یک شخص انجام می‌شود، قابل درک است: ۱. شخص؛ یعنی فاعل عمل؛ ۲. فعل؛ یعنی عملی که شخص انجام می‌دهد؛ ۳. نتایج؛ یعنی پیامدهای آن عمل (دات و ویلبر، ۲۰۱۰، ص ۳۷). با توجه به این مؤلفه‌ها، نظریات اخلاق هنجاری در یک تقسیم‌بندی کلی، در سه نوع قابل دسته‌بندی است: نظریات فضیلت‌گرا (Virtue Theories)، نظریات تکلیف‌گرا (Deontological Theories)، و نظریات پیامدگرا (Consequentialist Theories). در ادامه، تبیین دقیق‌تر این نظریات ذکر خواهد شد.

نظریات فضیلت‌گرا با تأکید بر نوع انسان (مؤلفه اول)، عملی را روا می‌دانند که نشأت گرفته از

فضیلت باشد. «اخلاق فضیلت‌گرا»، نظریه‌ای است که در باب ارزش‌های اخلاقی، به جای تأکید بر «عمل» یا افعال، از انگیزه‌ها، نیت‌ها و ویژگی‌های مینشی و شخصیتی فاعل سخن گفته (خزاعی، ۱۳۸۰، ص ۴۴)، در یک کلام، بر نوع بودن شخص تأکید دارد. احکام اخلاقی در این نوع تفکر، ناظر به الزام یا وظیفه فاعل نبوده، حتی ارزیابی اخلاقی عمل یا نتایج آن عمل اصالتاً از اهمیت برخوردار نیست؛ آنچه مهم است فاعل و منش اخلاقی وی بوده و فعل اخلاقی یا روا آن است که فاعل فضیلت‌مند انجام می‌دهد (همان، ص ۴۵).

«فضیلت» را می‌توان به عنوان صفت مورد نیاز برای زندگی بالنده و متعالی تعریف نمود (هورسوس، ۱۹۹۱، ص ۲۲۶). فضیلت، محور اساسی اخلاق هنجاری در نظر ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) است. از نظرگاه این تفکر، شخص خوب دارای فضایل است. فضایل تأکید شده در طی تاریخ این تفکر نیز خرد، شجاعت، اعتدال، عدالت و نیز ایمان، امید و عشق عنوان شده است (گنسلر، ۲۰۰۴، ص ۲۰).

نظریات تکلیف‌گرا با تمرکز بر اعمال (مؤلفه دوم)، براساس عمل مبتنی بر اصول یا برخی قواعد دست به تحلیل می‌زند که تکالیف را معین می‌کنند. در تکلیف‌گرایی - همان‌گونه که از نامش پیداست - عمل براساس تعهدات و تکالیفی صورت می‌گیرد که آن عمل را اخلاقاً روا می‌دارد. نمونه‌ای از این نوع نگاه به اخلاقی بودن یک فعل، اخلاق کانتی است. مبتنی بر دیدگاه کانتی، «تکلیف من» یک تکلیف است، آن هم فارغ از نتایجش در این دنیا یا دنیای دیگر (Macintyre, 1996, p. 196). سؤال مبنایی این نظرگاه نیز این است که «چه کاری را باید انجام دهم؟».

با کمی دقت در چارچوب این نظریه اخلاق هنجاری، مشهود است که تعریف این نظریه به‌سبب تبیین نکردن مناسب اصول یا قواعد، فقط توضیحی صوری و فاقد محتوا ارائه می‌دهد. به دیگر بیان، اگر پیروی از تکلیف، مبنای عمل اخلاقی تلقی گردد، اصلاً خود قاعده اخلاقی چیست؟ چه مرجعی این تکالیف یا اصول را معین می‌کند؟ پیش‌گامان این نظریه چه چارچوب یا اصولی را در این زمینه ارائه کرده‌اند؟ در اینجا بهره‌گیری از تبیین هورسوس برای ادامه بحث مفید خواهد بود (Hursthouse, 1991, p. 224). وی در ادامه این گزاره، که «یک قاعده اخلاقی قاعده‌ای است که ...»، مکمل «تاریخی» عبارت مزبور را گزاره‌های «توسط خدا برای ما وضع شده باشد» یا «بنا به قانون طبیعی مورد نیاز باشد» می‌داند. مکمل‌های سکولار گزاره مزبور نیز می‌تواند عبارات ذیل باشد: «توسط عقل برای ما وضع شده باشد» یا «انتخاب همه افراد عاقل باشد».

نظریات تکلیف‌گرا نیز بسته به نقشی که قواعد کلی در آن دارند، انواع گوناگونی می‌یابند. «تکلیف‌گرایان عمل‌محور» بر این باورند که باید در هر موقعیت جزئی و به‌طور جداگانه و البته بدون توسل به قواعدی کلی، در پی درک چیز درست یا الزامی باشیم (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۹). در

نقطه مقابل نیز تکلیف‌گرایان «قاعده‌محور» بر این باورند که معیار صواب و خطا مشتمل بر یک یا چند قاعده کلی است (همان، ص ۵۰).

نظریات پیامدگرا نیز با تمرکز بر نتایج (مؤلفه سوم)، انجام افعالی را صحیح می‌دانند که منجر به «بیشترین پیامدهای خوب» (گنسلر، ۱۹۹۸، ص ۲۵۲) و یا همان «بهترین نتایج» شود. جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳م) و جرمی بنتهام (۱۷۴۸-۱۸۳۲م) از بزرگان این نوع تلقی از فعل اخلاقی بوده و آنچه در نظرشان مطلوب است، دست‌یافتن به بیشترین خیر برای بیشترین افراد متأثر از آن فعل است. بنابراین، عملی اخلاقاً رواست که بیشترین نتایج خوب را در جامعه به صورت کلی ایجاد کند.

مقایسه پیامدگرایی با تکلیف‌گرایی و بیان تمایز آنها موجب درک روشن‌تری از پیامدگرایی خواهد شد. از منظر تکلیف‌گرایان، حتی اگر عمل یا یک قاعده عملی، بیشترین غلبه خیر بر شر (نتیجه مفید) را برای خود شخص، جامعه یا جهان به وجود نیاورد، آن عمل یا قاعده می‌تواند اخلاقاً درست یا الزامی باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۷). دیگر تمایز ظریف این دو نظریه اخلاق هنجاری متوجه این مسئله است که نظریات پیامدگرایانه به جای آنکه متکی بر درستی یا نادرستی باشند، بر خوبی و بدی متکی هستند و در نقطه مقابل، معمولاً نظریه اخلاقی تکلیف‌گرا به واسطه ارائه یک سلسله قواعد اخلاقی، بر درستی یا نادرستی اشاره دارند (کریپ، ۱۳۷۸، ص ۴۰۲).

براساس اینکه نتایج برای کل جامعه معیار «اخلاقی بودن» قرار گیرد یا نتایج برای فاعل، پیامدگرایی به دو نوع تقسیم می‌شود: «پیامدگرایی مبتنی بر مطلوبیت‌گرایی» (Utilitarianism) و «پیامدگرایی مبتنی بر خودگرایی» (Ethical Egoism). در مطلوبیت‌گرایی، مقصود نهایی، عبارت است از: بیشترین خیر عمومی یا غلبه خیر بر شر در کل جامعه (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۸) یا به عبارت ساده، افزایش مجموع رضایت و بهروزی افرادی که در معرض آن عمل یا سیاست قرار دارند. اما در نقطه مقابل و براساس دیدگاه پیامدگرایی مبتنی بر خودگرایی، عملی که منافع شخصی «من» را حداکثر نکند، اخلاقی نیست. به دیگر بیان، از منظر این نظریه، هر کس باید به‌گونه‌ای عمل کند که خیر یا رفاه بلندمدت خود را حداکثر کرده، تنها هدفش پیگیری نفع شخصی باشد (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۶۷).

نمودار ۱: انواع نظریات اخلاق هنجاری



مطلوبیت‌گرایی نیز به «مطلوبیت‌گرایی عمل‌محور» (Act Utilitarianism)، «مطلوبیت‌گرایی قاعده‌محور» (Rule Utilitarianism) و «مطلوبیت‌گرایی عام» (General Utilitarianism) تقسیم می‌شود. مطلوبیت‌گرایان عمل‌محور معتقدند: به‌طور کلی و در مواجهه با انتخاب‌های پیش رو، باید بپرسیم: «این عمل من [و نه هر فردی] در این موقعیت [و نه در این نوع از شرایط و احوال] چه تأثیری بر غلبه کلی خیر بر شر دارد؟» به بیان دیگر، اگر دلایل معتبری داشتیم که در حالت خاصی راست نگفتن منجر به بیشترین خیر عمومی می‌شد، تمسک به اصل راست‌گویی صحیح نخواهد بود (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۸۸۸۷). مطلوبیت‌گرایی قاعده‌محور نیز به ما می‌گوید: باید کاری را انجام دهیم که توسط قواعدی پیشنهاد می‌شود که اگر افراد جامعه در پیروی از آن قواعد تلاش کنند، بهترین پیامدها حاصل می‌گردد (گنسلر، ۱۹۹۸، ص ۲۶۸). مبنا و اساس در این نوع مطلوبیت‌گرایی، همان پیامدهای افعال است. با وجود این، لازمه دستیابی به بهترین نتایج، پیروی از یک سلسله قواعد عنوان می‌شود.

مطلوبیت‌گرایی عام بر خلاف دو نوع پیشین، به دنبال بهترین نتایج یا بحث از قواعد نیست، بلکه پرسش اساسی‌اش این است که «اگر هر کسی بخواهد در چنین مواردی چنین کاری کند، چه رخ خواهد داد؟». ایده‌مبنایی این نوع نگاه بر این اصل استوار است که اگر در موقعیت خاصی انجام کاری برای کسی صواب باشد، انجام آن برای همه افرادی که در شرایط مشابهی قرار دارند نیز روا خواهد بود (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۹۱-۹۲). بنابراین، اگر مطلوبیت‌گرایی قاعده‌محور بر این باور باشد که «راست گفتن دایمی متضمن بیشترین خیر عمومی است»، مطلوبیت‌گرایی عام خواهد گفت: «راست‌گویی معمولاً متضمن بیشترین خیر است» (همان، ص ۹۴).

همان‌گونه که از مباحث پیشین پیداست، وجه تمایز همه این نظریات در مبنای نظری اخلاقی‌شان (فضیلت، تکلیف و نتیجه) است و رقابت و تقابل نظری این نظریات با یکدیگر بر این اساس قابل درک خواهد بود. خلاصه مطالب پیشین در نمودار (۱) نشان داده شده است.

تحلیل و ارزیابی مطلوبیت‌گرایی

مباحث پیشین جایگاه نظریه اخلاق هنجاری سازگار با علم اقتصاد متعارف، یعنی مطلوبیت‌گرایی را به خوبی روشن می‌کند. برای درک دقیق و روشن آن، مناسب است این نظریه به‌طور خاص تحلیل و ارزیابی شود. این ارزیابی می‌تواند از دو بعد مطرح شود: اولاً، ارزیابی مبتنی بر کاستی‌های نظریه اخلاق هنجاری مطلوبیت‌گرا؛ و ثانیاً، ارزیابی مبتنی بر مقایسه تطبیقی این نظریات با سایر نظریات اخلاق هنجاری مطرح شده.

اولین انتقاد عمومی وارد بر مطلوبیت‌گرایی، پیامدگرا بودن آن است. به راستی، آیا نتایج به تهنایی، بهترین سنجه پذیرش یا رد یک گزینه یا سیاست است؟ شاید بهره بردن از یک مثال سنتی مفید باشد (به نقل از: گنسلر، ۱۹۹۸، ص ۲۷۴). در مقام نظر، شهری را تصور کنید که در آن تماشاچیان اعدام، آن‌قدر از صحنه به دار آویختن افراد لذت می‌برند که اگر شما را به جرمی ناکرده هم دار بزنند، بیشترین لذت حاصل می‌آید. حال آیا به دار آویختن شما درست است؟ توجه به یک نمونه واقعی در سیاست‌گذاری اقتصادی، که به لحاظ مبنایی تفاوتی با آن مثال سنتی ندارد، مفید به نظر می‌رسد (Hausman & McPherson, 2006, p12)؛ سامرز در یادداشتی به اقتصاددانان همکارش در بانک جهانی، عللی به منظور لزوم انتقال صنایع آلاینده از کشورهای ثروتمند به کشورهای کمتر توسعه یافته اقامه کرده است. یکی از این علل این است که علاقه به پرداخت افراد کشورهای ثروتمند برای دستیابی به محیط زیست پاک، بالاتر از علاقه مشابه در کشورهای کمتر توسعه یافته است (تقاضا برای محیط پاک، کشش درآمدی بسیار بالایی دارد). بنابراین، می‌توان به انتقال این صنایع به عنوان کاری مفید و بایسته نگریست. آیا عمل مبتنی بر این علت، درست و اخلاقی است؟

به نظر می‌رسد پاسخ مطلوبیت‌گرایان چیزی جز «پذیرش این نتیجه»، «اعلام محتمل‌الوقوع نبودن این نوع موارد» و «جرح و تعدیل‌هایی در مطلوبیت‌گرایی» نخواهد بود (Gensler, 2004, p. 18)؛ که در هر سه صورت، یا اخلاقی بودن نظریه مطلوبیت‌گرا زیر سؤال می‌رود و یا اینکه دیگر از آن به عنوان یک نظریه اخلاق هنجاری نمی‌توان یاد نمود. از همین رو، منتقدان بسیاری بر تضاد دلالت‌های اخلاقی این نظریه با قضاوت‌های اخلاقی بیشتر مردم به عنوان علتی برای عدم پذیرش آن اشاره کرده‌اند (Brock, 1999, p. 943). در همین زمینه و به علت تضاد برخی لوازم نظریات پیامدگرا با درک عرفی ما درباره اخلاق، این نظریه، نظریه‌ای خودشکن معرفی شده است (اسلت، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳). از این منظر، پیامدگرایی به دلایل پیامدگرایانه قابل قبول نبوده و این خود علتی بر غیرقابل پذیرش بودن این نظریه است. حتی میل در اثر معروف خود (مطلوبیت‌گرایی)، اثبات صحت مطلوبیت‌گرایی را مطلوب بودن خرسندی در واقعیت رفتار مردم می‌داند. به بیان وی، تنها چیز مطلوب و تنها هدف، همین امر بوده و همه چیزهای دیگر برای رسیدن به این هدف، نقشی فراتر از ابزار یا وسیله ندارند (Mill, 2004, p. 199). از این رو، به واقع، پیامدها بهترین ملاک سنجش سیاست‌ها نیست. مؤید این بیان نیز اخلاقی ندانستن توجه صرف به نتایج در تصمیم‌گیری‌های افراد و تلقی عرفی‌شان از اخلاق است.

انتقاد دیگر وارد بر مطلوبیت‌گرایی آن است که اگر نتایج دو انتخاب (یعنی دو عمل، قاعده یا رفتار)

تصمیم‌ها جامعه هدف بزرگ‌تر و البته غیر آشکاری دارد که هیچ‌گاه مد نظر قرار نمی‌گیرد. بنابراین، از یک سو، به علت لزوم تحلیل پیامدهای واقعی، غیرواقعی، ملموس و غیرملموس، و از سوی دیگر، به سبب وجود مشکلاتی همچون احصا نشدن همه جانبه و دقیق همه پیامدهای یک سیاست، مطلوبیت‌گرایی در عرصه اجرا و در اتخاذ سیاست برتر، با مشکلاتی جدی روبه‌روست.

انتقاد چهارم به تصمیم‌گیری حین انتخاب یک سیاست برمی‌گردد. به راستی، چگونه می‌توان افزایش یا کاهش رضایت یا شادی افراد جامعه را سنجید؟ چگونه می‌توان بهبود اوضاع یا بدتر شدن وضعیت را محاسبه نمود؟ با چه ترازویی فزونی خیر بر شر قابل محاسبه است؟ به هر حال، شاید بتوان پیروی از قاعده یا رفتار خاصی را موجب افزایش یا کاهش مطلوبیت فرد یا افراد خاصی دانست، اما به واقع، نمی‌توان میزان این تغییر و در نتیجه، اثرات عمل مبتنی بر تحلیل مزبور را سنجید. از این رو، می‌توان انتقاد فقدان دست‌رسی به شیوه‌ای برای محاسبه، مقایسه و تجمیع رضایت یا مطلوبیت فرد یا افراد جامعه را بر هر سه نوع مطلوبیت‌گرایی (عمل‌محور، قاعده‌محور و عام) وارد دانست.

گرچه تاکنون به ارزیابی نظریه «اخلاق هنجاری مطلوبیت‌گرا» با توجه به لوازم و ویژگی‌هایش پرداختیم، اما بجاست با الهام از سایر نظریات اخلاق هنجاری نیز در پی ارزیابی این نظریه برآییم. از منظر اخلاق فضیلت‌گرا، فضیلت به خودی خود و نه به شکل ابزاری، مطلوب و مورد توجه است. چرا باید برای شخصی فضیلت‌گرا و یا برای تفکری مبتنی بر فضیلت‌گرایی، از ابزارهای تحلیلی مبتنی بر پیامدگرایی یا مطلوبیت‌گرایی عمل‌محور استفاده کرد؟ این در حالی است که در مطلوبیت‌گرایی همه این فضایل یا صفات، حداکثر در نقش یک ابزار ظاهر خواهند شد. علاوه بر این، باید توجه داشت که در تلقی عرفی افراد، شخصیت و منش انسان نیز می‌تواند از لحاظ اخلاقی ارزیابی شود.

شاید در یک نگاه اولیه، مهم‌ترین رقیب و به دلیل نظریات پیامدگرایانه از جمله نظریه «مطلوبیت‌گرای عمل‌محور»، اخلاق تکلیف‌گرا باشد. برخی منتقدان مطلوبیت‌گرایی بر این باورند که دست‌کم برخی قواعد و اصول، فارغ از خوبی یا بدی نتایجشان، صحیح و روا هستند (Shaw, 1999, p. 91). مبتنی بر همین تفکر است که از منظر منتقدان، «صداقت» و بسیاری دیگر از قواعد و اصول اخلاقی در پیامدگرایی، کم‌ارزش‌تر از آن چیزی که باید باشد در نظر گرفته می‌شود (Ibid, p. 108)؛ از نظر تکلیف‌گرایان - برای مثال - «صداقت» را فی‌نفسه و تحت هر شرایطی باید صواب و روا دانست، نه فقط به دلیل نتایج آن و نه فقط هنگامی که نتایج خوبی دارد. مسائلی همچون «قتل»، «فی‌نفسه - ناروا» و «وفای به عهد» صرف‌نظر از نتایج آن خوب است. اما پیامدگرایی و مطلوبیت‌گرایی همواره ارزش‌ها و ضد ارزش‌های اخلاقی را

کاملاً یکسان باشد و به‌طور خلاصه، در فایده معادل باشند آنگاه یک مطلوبیت‌گرا باید معترف باشد که امتیاز اخلاقی هر دو انتخاب یکسان بوده و برگزیدن هریک از دو انتخاب، ترجیح بلامرجح است. با این‌همه، ممکن است غلبه ایجاد شده خیر بر شر در دو حالت یکسان نباشد. برای مثال، فرض کنید عمل، قاعده یا رفتاری تمام خیرها را به گروه کوچک‌تری از افراد - در حالی که از امتیاز خاصی برخوردار نیستند - اختصاص داده، در حالی که گزینه دیگر، خیرها را در سطح وسیع‌تری از جمعیت و به شیوه متعادل‌تری توزیع کند. بنابراین، با فرض یکسانی نتایج دو گزینه مزبور، شیوه توزیعی این پیامدها متفاوت است. در این صورت و با توجه به ترجیح اخلاقی دومی بر اولی، براساس معیارهایی مانند عدالت و برابری، باید از هر شکل از مطلوبیت‌گرایی اجتناب ورزید. به بیان پالمر، اگر بیشترین سعادت مستلزم تأمین عدالت نباشد، باید اعلام نمود که تعیین صواب یا خطا بودن هر فعل یا رفتار، مستلزم چیزی بیش از تحلیل صرف نتایج است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۹۸-۹۹؛ پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹). از آن‌رو که مطلوبیت‌گرایی عمل‌محور در علم اقتصاد در قالب معیار کارایی پارتو و نیز تحلیل‌های «هزینه - فایده» متجلی شده، این انتقاد به معیارهای استفاده شده نیز وارد است.

انتقاد سوم به شیوه بهره‌گیری از مبنای اخلاقی مطلوبیت‌گرایی در صحنه عمل مربوط است. آیا در شیوه‌های معمول و رایج استفاده از تحلیل «هزینه - فایده»، به واقع، مطلوبیت همه افراد و تمامی پیامدهای سیاست‌ها شمارش می‌شود؟ برای تبیین مناسب‌تر موضوع، بهره‌گیری از یک مثال، مفید به نظر می‌رسد: تصمیم‌گیری برای ایجاد یک سد بر سر راه یک رودخانه را در نظر بگیرید. در نگاه اول و بر حسب پیامدهای این تصمیم و البته در قالب تحلیل «هزینه - فایده»، مسائلی همچون جریان درآمدی تولید برق حاصل از نیروگاه آبی، ارزش پولی کاهش خطر سیلاب و جریان درآمدی استخر یا دریاچه به وجود آمده پس از احداث سد از فواید قابل توجه، و مسائلی همچون هزینه ساختمان سد از هزینه‌های قابل لحاظ خواهد بود.

اما نکته مهم آن است که آیا صرف فزونی فواید مزبور بر هزینه‌ها، انجام این تصمیم را قابل دفاع می‌کند؟ به واقع، پیامدهایی همچون تغییر الگوی شغلی و فرهنگی خانوارهای همسایه رودخانه، اثرات زیست‌محیطی تغییر اکوسیستم بر نسل‌های آتی، اثرگذاری بر جریان آب‌های زیرزمینی، و نارضایتی - دست‌کم - یکی از کشاورزان یا دام‌داران از فروش زمین خود نباید مطرح نظر قرار گیرند؟ آیا اعلام امکان‌پذیر نبودن انجام این مطالعات از سوی مجریان یا تصمیم‌گیران طرح، از پیامد وجود این موارد می‌کاهد و یا مطلقاً اجازه خروج از آرمان پیامدگرایی (در نظر گرفتن و مقایسه دقیق همه پیامدها) را می‌دهد؟ گرچه پیامدهای مرتبط با چند گروه ذی‌نفع و متأثر و البته آشکار بررسی می‌شود، اما این

مراجعه مستقیم به برخی از آیات و روایات نیز چنین تلقی اولیه‌ای را تقویت می‌کند که اموری همچون حق یا عدالت فی‌نفسه مهم است و افراد یا حاکم اسلامی - و نیز سیاست‌گذاران اقتصادی - فارغ از نتایج محتمل، باید در پی آن باشند.

آیات ذیل بیانگر اهمیت اصول و قواعدی همچون «عدالت» و «عمل براساس الزامات و حیانی» - البته صرف‌نظر از پیامدهای محتمل آن - است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰)؛ «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶)؛ «وَلِلذَّلِكِ فَادَعِ وَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» (شوری: ۱۵).

در احادیث نیز چه در ابعاد فردی و چه در رابطه با حکومت اسلامی، پایبندی به برخی اصول و نیز عمل براساس برخی الزامات و تکالیف مورد توجه قرار گرفته است که در ادامه، به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

الف. الزام وفای به عهد: امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «وَعِدَةُ مُؤْمِنٍ بِرَأْدِ نَذْرٍ نَذْرٌ لَا يَنْقُصُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ شَيْءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶۳-۳۶۴) در جای دیگر، حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «اگر پیمانی بین تو و دشمن منعقد گردید یا در پناه خود، او را امان دادی به عهد خویش وفادار بمان و بر آنچه به عهده گرفته‌ای امانت‌دار باش و جان خود را سپر پیمان خود گردان» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۵۸۶).

ب. الزام حاکم به برقراری عدالت اقتصادی: حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «آیا به من دستور می‌دهید برای پیروزی خود، بر امت اسلامی، که بر آنها ولایت دارم، از جور و ستم استفاده کنم؟ به خدا سوگند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد» (سید رضی، ۱۳۷۹، خطبه ۱۲۶، ص ۲۳۸).

ج. لزوم تسلیم در برابر احکام و پیروی از معصومان علیهم السلام: «مردم به سه چیز مکلف شده‌اند: امامان را بشناسند، نسبت به آنچه از سوی ایشان بر آنها وارد می‌شود، تسلیم باشند، و در آنچه اختلاف دارند به آنان مراجعه کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۰).

همان‌گونه که پیداست، نقطه مشترک این احادیث، پیروی و پایبندی به برخی الزامات، فارغ از توجه به نتیجه افعال یا احکام است. مواردی همچون «حرمت قتل نفس»، «مجاز نبودن دروغ»، «حرمت ربا» و «عدم جواز مکاسب محرمه» نیز از مهم‌ترین اصول اخلاقی و تکالیفی است که بر انتساب این تکالیف (اصول یا قواعد) به نظام اخلاقی اسلام شکی وجود ندارد.

ابزاری می‌داند. در همین زمینه، یکی از محققان فلسفه و اقتصاد، توجه به اخلاق کانتی و اثر آن در اقتصاد را مد نظر قرار می‌دهد (White, 2009, p. 305-306)؛ وی در مقاله خود، بیان می‌دارد که ماهیت پیامدگرای موجود در اقتصاد متعارف، در نقطه مقابل اهداف اخلاق کانتی همچون وظیفه یا شأن انسانی است.

بنابر مطالب ارائه شده در این بخش، که هدف خود را تحلیل و ارزیابی نظریه «اخلاق هنجاری مطلوبیت‌گرا» قرار داده بود، می‌توان اعلام کرد: گرچه می‌توان به تحلیل مبتنی بر پیامدگرایی به‌عنوان امری لازم نگرست، اما خلاصه‌وار و به بیان سن برای بسیاری از تصمیمات اخلاقی کفایت نمی‌کند (Sen, 2004, p. 76). این انتقاد، هم از جانب عدم کفایت نظری این نظریه «اخلاق هنجاری» در الزامات نظری و عملی خود است و هم بدان علت که منطقاً - و حتی بدون تعلق خاطر به هریک از نظریات اخلاق هنجاری - دلیل متقاعدکننده‌ای بر ترجیح نظریه «مطلوبیت‌گرایی عمل‌محور» بر سایر نظریات اخلاق هنجاری وجود ندارد.

میزان سازگاری نظریه «اخلاق هنجاری مطلوبیت‌گرا» با سیاست‌گذاری در اقتصاد اسلامی

هرچند بررسی دقیق سازگاری یا ناسازگاری مکاتب و نظریات مختلف فلسفه اخلاق با سیاست‌گذاری اقتصادی در اقتصاد اسلامی، مستلزم مقایسه این نظریات با نظریه «اخلاق هنجاری اسلام» یا نظریه اخلاقی اقتصاد اسلامی است، اما باید تصریح کرد که ارائه نظریه اخلاقی اسلام به‌عنوان مبنای سیاست‌گذاری اقتصادی هدف مقاله نیست. از این‌رو، بر آنیم تا دست‌کم با رویکردی اسلامی، به بررسی تعارض‌های نظریه «مطلوبیت‌گرایی» به‌عنوان مبنای سیاست‌گذاری اقتصادی و اجتماعی با چارچوب نظریه «اخلاقی اسلامی» پردازیم و نشان دهیم که مطلوبیت‌گرایی تنها مبنای سیاست‌گذاری در اقتصاد اسلامی نیست.

بررسی اجمالی مکتب مطلوبیت‌گرایی و مقایسه آن با آموزه‌های اسلامی تفاوت‌هایی را بین این دو آشکار می‌سازد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. مبنای سیاست‌گذاری مطلوبیت‌گرایان پیامدگرایانه است، اما این ملاک در سیاست‌گذاری‌های اقتصاد اسلامی لزوماً پیامدگرایانه نیست و حتی ممکن است بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها با رویکردی غیر این صورت پذیرد. برای مثال، ممکن است در نظام اقتصاد اسلامی، انتخاب یک سیاست از سوی سیاست‌گذار با رویکردی تکلیف‌گرا و با توجه به ارزش این کار براساس نوع تأثیر این سیاست در کمال نفس اشخاص متأثر از سیاست تعیین شود. اتخاذ این سیاست‌ها از آن نظر رویکردی تکلیف‌گرا تلقی می‌شود که انتخاب این افعال و حسن و قبح اتخاذ بسیاری از امور و سیاست‌ها در نظام اقتصادی اسلام در مبنای، متکی به وحی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۰).

از این رو، در برخی موارد، جایی برای پیامدگرایی نیست و اصول تکلیفی (فارغ از پیامد حاصل شده) مطمح نظر است.

۲. نگاه مادی‌گرا و دنیوی به انسان و ارزش‌گذاری بیش از اندازه به سود و منفعت در مطلوبیت‌گرایی اقتصاد متعارف، تفاوت آن را با آموزه‌های اسلامی آشکار می‌سازد. از منظر اسلامی، سود و منفعت لزوماً مذموم نیست، بلکه حتی می‌تواند با فرض تحفظ بر سایر الزامات و ارزش‌های اسلامی، ملاک ارزیابی بدیل‌ها و تصمیم‌گیری قرار گیرد. با این حال، از نظر اسلام، سود و منفعت لزوماً با نگاه محدود مادی و دنیوی تعریف نمی‌شود. تمام آیات و احادیثی که نگاه تک‌بعدی به جهان را مذمت کرده و با نگاه صرفاً مادی مخالفت ورزیده و آن را غیرقابل دفاع دانسته، مؤید آن است که نمی‌توان با رویکردی مادی و محدود، به ارزش‌گذاری دست زد. در ادامه، به چند نمونه اشاره می‌شود: «رِزْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْأَحْرَثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَاقِ» (آل عمران: ۱۴)؛ «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّ الَّذِينَ يَتَّقُونَ أَلَّا تَعْقِلُونَ» (انعام: ۳۲)؛ «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» (توبه: ۵۵)؛ «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد: ۲۶)؛ «وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَلَّا تَعْقِلُونَ» (قصص: ۶۰).

۳. دلالت التزامی پایبندی به مطلوبیت‌گرایی آن است که تمامی آنچه در تصمیم‌گیری‌های فردی و حتی اجتماعی، قابل انتساب به ارزشی بودن و مطلوب بودن از نگاه اسلام است، نسبی بوده و ملاکی جز اندازه‌گیری و سنجش نتایج برای امور مطلوب وجود ندارد. به بیان ساده، خوب و بد ذاتی وجود ندارد. در صورتی‌که به نظر می‌رسد ارزش‌ها در نظر اسلام، به معنای مزبور نسبی نیستند.

شاید جنبه‌ای از این بحث در مسئله حسن و قبح عقلی قابل پی‌گیری باشد. مرحوم مطهری ذیل مسئله بررسی نظریه «نسبیت اخلاق» به این بحث می‌پردازد و در نهایت، با استناد به نظر علامه طباطبایی، اعلام می‌دارد که اصول زیبایی‌های (خوب‌های) عقلی و اصول زشتی‌های (بدی‌های) عقلی ثابت و فروعش متغیر است (مطهری، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۳۲). البته ایشان در جایی دیگر و با تمرکز بر مفهوم «فطرت» و پذیرش آن به عنوان یک مبنا در تربیت و کمال انسانی، قضاوت مردم درباره خوب و بد و به بیان دیگر، ارزش‌ها را لایتغیر دانسته (همان، ص ۲۶۴) در نتیجه، قایل به نسبیت نداشتن ارزش‌ها شده است.

۴. از منظر اسلامی، بردلیل‌پذیرفتن پیامدگرایی توسط انسان‌ها، که همان محدودیت دانش بشری

می‌باشد، تأکید شده است. اگر یک پیامدگرا به محدودیت‌های معرفتی انسان اعتقاد داشته باشد، دست‌کم به‌طور کلی، نمی‌تواند درک نتایج پیامد تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها را تنها ملاک روایی و اخلاقی بودن آنها بداند.

در بیان آیات و احادیث، آگاهی و تسلط بر پدیده‌ها در موارد متعددی از توان بشر خارج دانسته شده است که معنایی جز ناپیز بودن قدرت چیرگی بر آن پدیده‌ها و اطلاع از آنها در مقابل علم خداوند ندارد؛ آنجا که می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵). مطالبی همچون اندک بودن معلومات بشر - اعم از پیامبر یا غیر پیامبر - در مقایسه با حقایق و علم الهی (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۳۳، ص ۴۳۵)، بلکه تهی بودن خزانه دانش بشر (رازی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۹۳)، کافی نبودن حواس و قوای شناختی بشر در درک معارف واقعی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۷)، و نیز تأکید بر اینکه تنها آفریدگار و خالق موجودات به همه چیز علم تام دارد (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۸، ص ۶۵)، قابل برداشت است.

در آیه‌ای دیگر نیز چنین آمده است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶)؛ این آیه به صراحت، بر مدعای این بخش تصریح دارد. آنچه از ظاهر آیه برمی‌آید این است که اولاً، چه‌بسا چیزی در نظر انسان مکروه و نامطلوب جلوه کند اما در واقع، برایش مطلوب باشد و بعکس؛ ثانیاً، مبنای درک مطلوب و غیرمطلوب (منافع و هزینه‌های واقعی) نیز جز وحی چیزی نیست؛ چراکه تنها پروردگار از همه چیز آگاه است. آنچه از تفاسیر برمی‌آید نیز مؤید همین معناست، چه از نظر برخی مفسران «کراهت» به «نارضایتی از جهاد» تأویل شود و خداوند آگاه مطلق از خیر دانسته شود (طبرسی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸)، چه «کراهت» را «تفرط طبع بشر از برخی امور» معنا کرده و البته قایل به تعلق تکلیف به همان امور باشیم (جرجانی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۷)، چه بنا به تفسیر برخی، این نتیجه را بگیریم که «احکام شرع تابع مصالح راجح است، اگرچه مکلف عالم به مصالح آن نباشد» (کاشانی، ۱۳۳۶، ص ۴۶۳)، چه همانند برخی مفسران بر این باور باشیم که علت کراهت برخی امور توصیه شده توسط دین، علاقه انسان به لذت بردن از دنیا برمی‌گردد (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۰۱) و چه «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا» و «عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا» را منحصر به زمان حال و «خَيْرٌ لَّكُمْ» و «شَرٌّ لَّكُمْ» را متعلق به نهایت و عاقبت کار بدانیم (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۶). اینها هرکدام مؤیدی بر دلیل چهارم هستند.

تنها راه‌کاری که برای تکمیل یا اصلاح این ویژگی بشر از تعالیم شیعه برمی‌آید، تمسک به راهنمایی دست‌یافتگان به علم حقیقی است. زراره می‌گوید از امام باقر و امام صادق علیهما السلام شنیدم که می‌فرمودند:

«خداوند امر خلق خود را به پیامبرش واگذار کرد تا بنگرد آنان چگونه اطاعت خواهند کرد. سپس این آیه را تلاوت فرمودند: و آنچه پیامبر برای شما آورد بپذیرید و از آنچه شما را نهی کرد خودداری کنید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۶). برخی احادیث به دلالت التزامی، به معنای کافی نبودن دانش بشر، و در مقابل، لزوم تکیه بر منبع معرفتی جمعی همچون وحی است. برخی احادیث هم بیانگر انحصار آگاهی و دانش در نزد معصومان^{علیهم‌السلام} بوده، هر منبع دیگری - از جمله دانش منقطع از وحی - را برای کسب معرفت، کافی نمی‌داند. زراره می‌گوید نزد امام باقر^{علیه‌السلام} بودم که یکی از کوفیان از این گفته امیرالمؤمنین^{علیه‌السلام} جو یا شد که «از من پرسید از هر چه می‌خواهید. درباره چیزی از من نمی‌پرسید، مگر آنکه شما را از آن مطلع می‌کنم». امام^{علیه‌السلام} فرمودند: «علم هیچ چیز نزد کسی نیست، مگر آنکه از نزد امیر مؤمنان^{علیه‌السلام} صادر شود. مردم هر جا که می‌خواهند بروند. به خدا سوگند، حقیقت امر جز از اینجا صادر نمی‌شود» [و با دست خویش اشاره به خانه خود کردند] (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۹). از احادیث هم با هر تلقی که از عقل داشته باشیم، «اهمیت اوامر الهی» و «کافی نبودن اتکا به عقل بشر در عرصه زندگی» قابل استخراج است. «خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجتی آشکار و حجتی نهان. حجت آشکار، رسولان و انبیا و ائمه^{علیهم‌السلام} هستند، و حجت نهان عقل‌های بندگان» (همان، ص ۱۶).

همه این موارد بیانگر این اصل مهم است که بشر دست‌کم در برخی موارد - و چه بسا در بسیاری از موارد - باید به جای حساب‌گری‌های ناقص و گزینشی، در پیشگاه عالم مطلق سر تسلیم فرود آورد و پیروی از برخی اصول و قواعد را پذیرا باشد.

از این رو، با توجه به مطالب ارائه شده در بخش قبل (انتقادات وارد شده بر مطلوبیت‌گرایی) و نیز کلیات این بخش (ناسازگاری این نظریه با نظریه اخلاقی اسلام)، می‌توان اعلام نمود که از نظر اسلام، اگر پیامد‌گرایی به طور کلی قابل رد نباشد، قطعاً تنها نظریه اخلاق هنجاری مورد اتکای اقتصاد اسلامی هم نخواهد بود. توضیح بیشتر آنکه به نظر می‌رسد در برخی موارد، با توسعه مفهومی «پیامد» به مفاهیم غیرمادی و فراتر از لذت و الم مورد نظر مطلوبیت‌گرایان، بتوان برخی تعالیم اسلام را تحلیل نمود. در برخی از دیگر موارد نیز برخی تعالیم یا سیاست‌گذاری‌های اقتصادی اسلام را مبتنی بر تکلیف‌گرایی دانست.

دلالت‌های نظریات اخلاق هنجاری در سیاست‌گذاری اقتصادی مبتنی بر رویکرد اسلامی

به نظر می‌رسد وجود مبانی، رویکردها و شیوه‌های تحلیلی متنوع در مباحث اخلاقی، خود بیانگر پایبند نبودن متفکران و پیش‌گامان فلسفی و اجتماعی مغرب‌زمین به یک نظریه خاص در طول تاریخ است. با

توجه به مطالب پیش‌گفته، وجود خیل عظیمی از انتقادات و مباحث شکل‌گرفته حول نظریات پیامد‌گرا و حتی سایر نظریات اخلاق هنجاری، نگاه دقیق‌تر پژوهشگران دانشگاهی و حتی سیاست‌گذاران به تلاش محققان و اندیشمندان این حوزه و نیز الزامات این نظریات را می‌طلبد.

بررسی نظریات اخلاق هنجاری، توجه دادن به کاستی‌های روش‌های استفاده شده در سیاست‌گذاری و حتی تحلیل‌های علم اقتصاد حایز اهمیت است. اقتصاددانان اسلامی باید بدانند که حتی در صورت بهره‌گیری از مبانی اخلاقی مطلوبیت‌گرا، به انتخاب آگاهانه و توجه به همه ابعاد مسئله نیازمندند و باید توصیه‌های خود را مبتنی بر قضاوت‌های ارزشی و نظریه اخلاق هنجاری ذی‌ربط استوار بدانند. همان‌گونه که به نظر برخی، قرابت و آشنایی با مطالعات اخلاق باید به عنوان یک جزء مهم از آموزش و ابزارهای اقتصاددانان کاربردی متعارف باشد (پترسون و دیویس، ۱۹۹۹، ص ۱۱۷۹). اقتصاد اسلامی نیز نباید در مطالعات کاربردی و توصیه‌های سیاستی، خود را از این‌گونه مطالعات بی‌نیاز بداند.

دلالت بنیادین موضوع این مطالعه برای اقتصاد اسلامی آن است که صرف موضوع قرار دادن مسائل مربوط به جوامع اسلامی یا تعالیم اسلام، چارچوب‌های اخلاقی و هنجاری موجود در شیوه تحلیل اقتصادی را متحول نمی‌کند. یکی از جنبه‌های مهم اسلامی بودن یا نبودن (و یا دینی بودن یا نبودن) علوم اجتماعی و به‌ویژه اقتصاد، منتسب کردن مبانی اخلاق هنجاری آن به اسلام (دین) است. گرچه اتصاف «اسلامی بودن» یا «بومی بودن» به یک علم یا سیاست‌گذاری می‌تواند در موضوع مطالعه هم محقق شود، اما آنچه از اهمیت بالاتری برخوردار است مبانی بنیادین آن علم یا سیاست‌گذاری و درک درست و غلط/ خوبی و بدی است. از این رو، اقتصاد اسلامی باید به صراحت و شفاف، مبانی اخلاق هنجاری خود را اعلام کرده، مبتنی بر آن، به سیاست‌گذاری، تحلیل و حتی ارزیابی بپردازد. همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، این مبنا در هر دو حوزه مطالعه/عدم مطالعه برخی جنبه‌های موضوع بحث و نیز نوع توصیه سیاستی برآمده از مطالعات تأثیر مستقیم دارد.

تا اینجا معلوم شد که به محض ارائه توصیه‌های سیاستی و سیاست‌گذاری، باید به دنبال نظریه اخلاق هنجاری محل اتکای این توصیه‌ها باشیم. از سوی دیگر و به دلیل ناگزیر بودن اقتصاد اسلامی از سیاست‌گذاری، منطقاً درک نظر اقتصاد اسلامی از این نظرگاه با اهمیت است. نیز با توجه به کاستی‌های مبانی اخلاقی سیاست‌گذاری متعارف اقتصادی، گزینش مبنا یا تعدیل نظریات اقتصادی در اقتصاد اسلامی از اهمیت برخوردار خواهد شد. گرچه این مقاله در پی ارائه نظریه اخلاق هنجاری تأیید شده از سوی اسلام و به تبع آن، اقتصاد اسلامی - نیست، اما به نظر می‌رسد مطالعه دقیق فلسفه اخلاق و نظریات اخلاق هنجاری، تدوین یک نظریه اخلاقی جدید و یا ترکیب برخی معیارهای بحث شده برای اقتصاد

نکته‌نهایی این مطالعه نیز در لزوم اهتمام اقتصاددانان مسلمان به مباحث فلسفه اخلاق و غنی‌تر نمودن مبنای سیاست‌گذاری خود است. دو دلالت مهم برای سیاست‌گذاری اقتصاد اسلامی، که در این مطالعه بر آن تکیه گردید، عبارت است از: ۱. در حوزه‌هایی که اقتصاددانان اسلامی از معیارهای کارایی پارتو، تحلیل «هزینه-فایده» و سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری مبتنی بر «مطلوبیت‌گرایی» یا «پیامدگرایی» استفاده می‌کنند، باید به پیش‌فرض‌های خود تصریح کرده، تمام محدودیت‌های تحقیق خود را اعلام نمایند. اقتصاددانان اسلامی باید بدانند که مبنای سیاست‌گذاری‌های متعارف در علم اقتصاد و بسیاری از سیاست‌گذاری‌هایی که به اقتصاد اسلامی منتسب می‌شود، پیامدگرایی بوده، تمام انتقادات مطرح شده در این مقاله، بدانها نیز وارد است. ۲. در سیاست‌گذاری اقتصادی، باید به سایر نظریات اخلاق هنجاری نیز توجه نمود و دست‌کم، احتمال وجود معیارهای چندگانه در نظریه اخلاق هنجاری اسلام را داد. فراهم کردن این مبنای اخلاقی نه تنها در فرایند سیاست‌گذاری در اقتصاد اسلامی الهام‌بخش و راهنماست، بلکه می‌تواند از مؤلفه‌های اسلامی بودن علوم اجتماعی از جمله اقتصاد تلقی گردد.

اسلامی، دورنمای مناسبی از این هدف در اختیار می‌گذارد. برای مثال، فرانکنا (۱۳۷۶) دو اصل اساسی «مطلوبیت‌گرایی» و اصلی در باب «عدالت» را در الزام اخلاقی منظور نظر خود لازم می‌داند. در نظریه پیشنهادی وی، شیوه تعیین قواعدی که باید از آنها پیروی نمود، آن است که کدام قواعد، اقتضای مشترک دو اصل مطلوبیت و عدالت را بهتر تأمین می‌کند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴). حال سؤالی که می‌تواند مطرح شود آن است که آیا باید نظریه پیشنهادی فرانکنا، را که پس از درک کاستی‌های نظریات مطلوبیت‌گرایانه ارائه شده است، پذیرفت؟ و یا اینکه باید وزن سنگین‌تری به تکلیف‌گرایی داد؟ یا اینکه چارچوبی دیگر برای پی‌ریزی نظریه اخلاق هنجاری اسلامی مد نظر داشت؟

نتیجه‌گیری

سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و اقتصادی بر مبنای فلسفی و نظریات اخلاقی خاص خود مبتنی هستند. بخشی از فلسفه اخلاق و نظریات اخلاق هنجاری نیز موضوع خود را بررسی مبنای مزبور قرار داده‌اند. با تتبع در شیوه عمل اقتصاددانان و سیاست‌گذاران اقتصادی، که مبتنی بر تحلیل «هزینه - فایده» و معیار کارایی پارتویی است، دریافتیم که نظریه «اخلاق هنجاری مطلوبیت‌گرا» مبنای اخلاقی این نوع سیاست‌گذاری است. با تحلیل و ارزیابی نظریه مبنایی سیاست‌گذاری در اقتصاد متعارف به کمک مجموعه نظریات اخلاق هنجاری، دریافتیم که مطلوبیت‌گرایی با وجود کارآمدی گسترده‌ای که در صحنه سیاست‌گذاری دارد، کاستی‌های بسیاری دارد. از جمله انتقادات وارد شده بر مطلوبیت‌گرایی عبارت است از: ۱. انطباق نداشتن نظریه «مطلوبیت‌گرایی» با درک عرفی افراد از رفتار اخلاقی؛ ۲. نادیده انگاشتن جوانب توزیعی؛ ۳. فقدان امکان فهرست کردن تمام فواید و هزینه‌های انتخاب‌ها؛ ۴. فقدان دسترسی به شیوه‌ای برای محاسبه، مقایسه و تجمیع رضایت افراد؛ ۵. تقابل نظری معتقدان به نظریه اخلاقی فضیلت‌محوری؛ و ۶. اعتقاد نداشتن به وجود هرگونه تکلیف یا الزام.

پس از درک جایگاه نظریه اخلاق هنجاری مزبور در سیاست‌گذاری متعارف اقتصاد، در پی درک سازگاری یا عدم سازگاری آن با اقتصاد اسلامی (یا نظریه اخلاق هنجاری اسلام) بر آمده و به این نتیجه رسیدیم که مطلوبیت‌گرایی نمی‌تواند تنها مبنای اخلاقی استفاده شده در سیاست‌گذاری اقتصاد اسلامی باشد. به هر حال، به نظر می‌رسد چهار اصل کلی جاری در تعالیم اسلامی مانع انتساب مطلق نظریه «اخلاق هنجاری اسلام» به مطلوبیت‌گرایی یا پیامدگرایی می‌شود: ۱. ناسازگاری ظاهری برخی تعالیم اسلام با نگاه پیامدگرایانه؛ ۲. توجه نکردن به مؤلفه‌های معنوی در نظریه پیامدگرایی رایج؛ ۳. نسبی نبودن ارزش‌ها از منظر اسلام؛ و ۴. محدودیت بشر در شناخت و کسب اطلاع کامل از پیامدها.

Campbell, T. D. and I. S. Ross, 1981, "The Utilitarianism of Adam Smith's Policy Advice", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 1, P. 73 - 92.

Dutt, A. K, & Wilber, C. K, 2010, *Economics and Ethics: an Introduction*, Hampshire, Palgrave Macmillan.

Gensler, H. J, 2004, "Moral Philosophy", In H. J. Gensler, E. W. Spurgin & J. C. Swindal (Eds.), *Ethics; Contemporary Reading*, New York, Routledge, P. 1-24.

Hausman, D, 2007, "The Philosophical Foundations of Mainstream Normative Economics", in D. Hausman, *The Philosophy of Economics*, 3th ed, USA, Cambridge University Press.

Hausman, D. M. & McPherson M. S, 1993, "Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy", *Journal of Economic Literature*, Vol. XXXI, P. 671 - 731.

_____, 2006, *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, 2nd Edition. New York, Cambridge University Press.

Hursthouse, R, 1991, "Virtue Theory and Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, No. 20, P. 223 - 246.

Macintyre, A, 1996, *A Short History of Ethics*, New York, Macmillan and Simon & Schuster.

Mill, J. S, 2004, "Utilitarianism" In H. J. Gensler, E. W. Spurgin & J. C. Swindal (Eds.), *Ethics; Contemporary Reading*, New York, Routledge, P. 197 - 201.

Peterson, E. Wesley F. and George C. Davis, 1999, "Consequences, Rights, and Virtues: Ethical Foundations for Applied Economics", *American Journal of Agricultural Economics*, Vol. 81, No. 5, P. 1173-1180.

Runes, D. D. (Editor) (no date), *The Dictionary of Philosophy*, New York, Philosophical Library.

Sen, A, 2004 (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell Publishing.

Shaw, W. H, 1999, *Contemporary Ethics: taking account of utilitarianism*, Oxford, Blackwell Publishers.

White, M. D, 2009, "Immanuel Kant". In J. Peil & I. v. Staveren (Eds.), *Handbook of Economics and Ethics*, Cheltenham, Edward Elgar, P. 301 - 307.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، صحفی.

آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

اسلت، م، ۱۳۸۰، «نتیجه‌گرایی»، در: *مجموعه مقالات فلسفه اخلاق؛ برگرفته از دایره‌المعارف لارنس بکر*، ترجمه ع. پاکپور، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پالمر، م، ۱۳۸۸، *مسائل اخلاقی*، ترجمه ع. ر. آل‌بویه، تهران، سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جرجانی، حسین بن حسن، ۱۳۷۷، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، تهران، دانشگاه تهران.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، میقات.

خزاعی، ز، ۱۳۸۰، «اخلاق فضیلت مدار»، *نامه مفید*، ش ۲۸، ص ۶۴ - ۶۱.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

غروی، محسن، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام*، قم، یمین.

فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

فرانکنا، و. ک، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.

فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، صدر.

کاشانی، ملا فتح‌الله، ۱۳۳۶، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی.

_____, ۱۴۲۳ق، *زبدة التفاسیر*، قم، بنیاد معارف اسلامی.

کریپ، ر، ۱۳۷۸، «اخلاق و فرا اخلاق»، *نقد و نظر*، ش ۱۹ - ۲۰ (سنت و تجدد ۲)، ص ۳۹۸ - ۴۰۴.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

گنسلر، ه، ۱۹۹۸م، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه ح. بحرینی، تهران، آسمان خیال.

مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه.

مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، بی تا، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.

Brock, D. W, 1999, *Utilitarianism. In The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Audi, R. (General Editor) 2nd Edition. New York, Cambridge University Press. 942-944.

Byrne, P, 1992, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics: an introduction to moral theory and its relation to religious belief*, Chippenham, The Macmillan Press.