



Positive and Negative Doctrines: Convergence or Divergence (A comparative Study in Moral Philosophy and Jurisprudential *Uṣūl*)

Mahdi Narimanpour  (Corresponding Author)

PhD Candidate, Fiqh and Private Law, Shahid Motahari University, Mashhad, Iran

Email: narimanpour71@gmail.com

Dr. Mohammad Bahrami Khoshhar

Associate Professor, Department of Fiqh, Shahid Motahari University, Mashhad, Iran

Masoud Narimanpour

MA Graduate, Private Law, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

Utilitarianism, as one of the theories discussed in normative ethics, is considered to be one of the most influential theories in moral philosophy. Traces of this theory can be found in many prevalent sciences. The theory is in accordance with the tradition of *'uqalā* (the wise) and has a long-standing history in the theological context despite its considerable growth in the non-theological space in the West. For instance, it can be observed where questions of virtue and vice are discussed. At its core, utilitarianism is a commendable concept that can also be advocated based on reason. However, scholars hold significantly different views regarding the quality of utilitarian thinking. Some take the maximization of happiness and the reduction of suffering as the model of utilitarianism. On the other hand, a group of thinkers center their utilitarianism around the reduction of suffering, which has multiple interpretations, including absolute, weak, moderate, and threshold negativisms. A similar tendency and pattern can be observed among scholars of *Uṣūl*, where some prioritize the avoidance of mischief (*mufsidih*), some prioritize attracting benefit (*maṣlahat*), some give precedence to the avoidance of mischief only in case of conflicting priorities, and yet some advocate for a balanced approach (*takhyīr*), considering the importance of benefit and mischief to be the criterion for preference except in cases where priorities are conflicting. The present research analyses the various approaches to utilitarianism and its justifications, using the analytical method and relying on library sources. It seems that the theory of negativism is weak and prioritizing the avoidance of mischief is logical and justified in case of conflict, whereas the principle of priorities (*'aham va muhim*) applies to non-conflicting cases.

Keywords: utilitarianism, positive utilitarianism, negative utilitarianism, benefit (*maṣlahat*), mischief (*mufsidih*), principle of priorities (*'aham va muhim*)





سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۳۶ - بهار ۱۴۰۳، ص ۲۴۹ - ۲۱۳	HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.77127.1392

دکترین مثبت و منفی؛ هم‌گرایی یا واگرایی (مطالعه تطبیقی در فلسفه اخلاق و اصول فقه)

مهدی نریمانپور (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری

Email: narimanpour71@gmail.com

دکتر محمد بهرامی خوشکار

دانشیار گروه فقه دانشگاه شهید مطهری

مسعود نریمانپور

کارشناسی ارشد حقوق خصوصی پردیس فارابی

چکیده

«فایده‌گرایی» از جمله نظریات مطرح شده در اخلاق هنجاری و از نظریات بسیار تأثیرگذار در فلسفه اخلاق است و ردپای آن را می‌توان در بسیاری از علوم مرسوم دید؛ اندیشه‌ای مبتنی بر سیره عقلا که علاوه بر رشد چشمگیر آن در فضای غیرالهیاتی در دنیای غرب، در فضای الهیاتی نیز سابقه دیرینه داشته است؛ از جمله در دین اسلام که می‌توان رد پای آن را در ضمن مسئله حُسن و قبح مشاهده کرد. نفس فایده‌گرایی، امری نیکوست که عقل نیز بدان حکم می‌کند؛ باوجود این، میان اندیشمندان در کیفیت فایده‌اندیشی تفاوت‌های بسیار چشمگیری وجود دارد: برخی، حداکثرسازی شادی و کاهش رنج را الگوی فایده‌گرایی و عده‌ای دیگر، کاهش رنج را محور فایده‌گرایی قرار داده‌اند که دارای خواص‌های متعددی است، از جمله: منفی‌گرایی مطلق، ضعیف، متوسط و آستانه‌ای. شبیه دو گرایش مذکور و الگوهای مشابه را می‌توان در میان علمای اصول نیز یافت. آنگونه که برخی اولویت را به دفع مفسده و برخی به جلب مصلحت و برخی دیگر، صرفاً در مقام تراحم به دفع مفسده داده‌اند و برخی نیز قائل به تخییر شده و در غیر از موارد تراحم، اهمیت مصلحت و مفسده را سنجه ترجیح دانسته‌اند. این نوشتار با روش تحلیلی توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای می‌کوشد به تحلیل رویکردهای متعدد فایده‌گرایی و استدلال آن‌ها بپردازد. حاصل تحقیق اینکه به نظر می‌رسد نظریه منفی‌گرایی، دچار ضعف بوده و اولویت دفع مفسده در صورت تراحم و جریان قاعده‌ا هم و مهم در غیر موارد تراحم، منطقی و موجه است.

واژگان کلیدی: فایده‌گرایی، فایده‌گرایی مثبت، فایده‌گرایی منفی، مصلحت، مفسده، اهم و مهم.

مقدمه

در سال‌های اخیر، مطالعات میان‌رشته‌ای حقوق و فلسفه اخلاق رشد چشمگیری داشته است؛ به‌گونه‌ای که مباحث شایان توجهی از فلسفه اخلاق در حوزه حقوق به کار گرفته شده است؛ از آن جمله مباحث، فایده‌اندیشی است که دامنه مباحث آن را می‌توان در بسیاری از علوم؛ از جمله اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و حقوق مشاهده کرد. فایده‌گرایی گرچه در آثار فیلسوفان مقدم همچون اپیکور مشاهده می‌شود، ولی نظام‌واره‌بودن آن با بن‌تأم شروع شد و افرادی همچون جان استوارت میل و هنری سیجویک آن را بسط و توسعه داده‌اند. این‌گونه از فایده‌گرایی، موسوم به فایده‌گرایی مثبت است که قائل به حداکثرسازی شادی و کاهش رنج بوده‌اند. فایده‌گرایی مثبت از نقادی مصون نمانده و از جهات متعدد نقد شده که منجر به ظهور مکاتب متعددی شده است، از جمله: فایده‌گرایی انتخاب عقلانی، فایده‌گرایی اولویت‌گر، فایده‌گرایی قاعده‌محور و... . یکی از این مکاتب، فایده‌گرایی منفی است که در واقع در تقابل با فایده‌گرایی مثبت است. این نوع از فایده‌گرایی اولین بار توسط کارل پوپر مطرح شد؛ گرچه تسمیه آن به فایده‌گرایی منفی توسط «ر. ن. اسمارت» انجام گرفت^۱ و بعد از وی نیز با این تسمیه به حیات خود ادامه داده است. فایده‌گرایی منفی مثبت‌گرایان را از این نظر محل نقادی قرار داده است که لازمه فایده‌گرایی مثبت این است که میان رنج و شادی و در سطح وسیع میان امور مثبت و منفی، تقارن و هم‌سویی وجود دارد، حال آنکه میان امور مثبت و منفی هم‌گرایی وجود ندارد.

مناقشه اخیر صرفاً در مکاتب غربی مطرح نبوده، بلکه در اسلام نیز خصوصاً در فقه اسلامی در ذیل برخی از مباحث اصولی و فقهی در قالب مفاهیمی؛ همچون مصلحت و مفسده، قاعده اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت و همچنین وجود رویکردهای با اولویت دفع مفسده در مکاتب فقهی، از جمله فقه شیعی نیز همواره مطرح بوده است.

در این جستار می‌کوشیم با تبیین مدعای فایده‌گرایی مثبت و منفی و استدلال‌های آنان و همچنین بیان رویکردهای اندیشمندان اصول، تقارن یا عدم تقارن امور مثبت و منفی روشن شود.

تتبع در پایگاه‌های علمی، از جمله نورمگز نشان می‌دهد که پژوهش‌های متعددی در خصوص فایده‌گرایی مثبت انجام شده، لکن در زمینه فایده‌گرایی منفی پژوهشی صورت نگرفته است؛ لذا مقتضی است که در این زمینه پژوهش صورت بگیرد و آرا و استدلال‌های آن‌ها بررسی شود.

ابتدا به تعریف رنج و شادی و مصلحت و مفسده و ارتباط میان مفاهیم و سپس به بررسی فایده‌گرایی

مثبت و منفی و استدلال‌های طرفین می‌پردازیم و در نهایت، رویکردهای علمای اصول در خصوص تقارن یا عدم تقارن امور مثبت و منفی، احصا و ادله آن‌ها بررسی می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی شادی و رنج و نسبت آن با مفهوم مصلحت و مفسده

أ. **تعریف رنج و شادی:** همان‌طوری که در مقدمه گفته شد، فایده‌گرایی منفی به‌عنوان واکنشی در مقابل فایده‌گرایی کلاسیک (مثبت) ظهور پیدا کرده است؛ مقتضای چنین وضعیتی این است که در این مکتب نیز رویکرد لذت‌گرایانه از فایده‌گرایی وجود داشته باشد. لذا مشاهده می‌شود که گروهی از نویسندگان با همین رویکرد اقدام به تعریف رنج و شادی کرده‌اند. مطابق این رویکرد، شادی عبارت است از لذت و فقدان درد!

به مقتضای این تعریف، رنج نیز عبارت است از درد و فقدان لذت. مطابق خوانش لذت‌گرایانه، شادی و رنج هر دو احساس هستند؛ شادی عبارت است از آنچه که انسان نسبت بدان احساس خوبی دارد و رنج عبارت است از آنچه که انسان بدان احساس بدی دارد.^۲

در واقع این عده از نویسندگان با تعریف لذت‌گرایانه از شادی و رنج، سایر تعاریف (از جمله تعاریف طرف‌داران فایده‌گرایی ایده‌آل و فایده‌گرایی ترجیحی) را از موضوع بحث خارج دانسته‌اند؛ چراکه معتقدند تمایلات و ترجیحات، فراتر از احساسات است. در مقابل، برخی موضوع نزاع را اعم گرفته‌اند و مطلق‌دکترین منفی و مثبت را مدنظر فایده‌گرایی منفی دانسته‌اند. منظور از دکترین مثبت عبارت است از هرآنچه که مثبت است؛ خواه شادی، خواه فایده و سود، خواه تمایل، خواه ترجیح و... و منظور از دکترین منفی عبارت است از هرآنچه که منفی است؛ به عبارت دیگر، هرآنچه ناخواستنی است.^۳

ب. **تعریف مصلحت و مفسده:** اندیشمندان اسلام، تعاریف متعددی از مصلحت ارائه کرده‌اند. در بخشی از این تعاریف، مصلحت را عبارت دانسته‌اند از محافظت بر مقصود شارع. عده‌ای نیز مصلحت را به جلب منفعت و دفع ضرر تعریف کرده‌اند.^۴ بعضی نیز مصلحت را به صلاح و صلاح را به نفع، بدون

1. Mulgan, understanding utilitarianism, 21.

2. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 318.

3. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 318.

4. Knutsson, What Is the Difference between Weak Negative and Non-Negative Ethical Views? 3.

5. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 317.

۶. غزالی، المستصفی، ۱۷۴/۱؛ طوفی، رسالة فی رعاية المصلحة، ۲۵؛ زرکشی، تشریح المصالح، ۱۳/۳.

۷. ابن‌قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ۴۷۸/۱؛ محقق جلی، معارج الاصول، ۲۲۱.

اشاره به دفع ضرر تفسیر کرده‌اند.^۱

گروهی نیز مصلحت را به لذت و فرح یا آنچه که وسیله لذت و فرح است و مفسده را به الم و غم شناسانده‌اند. لذت و الم را نیز اعم از جسمی و روحی و عقلی یا دنیوی و اخروی می‌دانند.^۲

تعاریف مذکور، اهم تعاریف ارائه‌شده از مصلحت است و دارای نکات و اعتراضات و اشکالات متعددی است که هرکدام از صاحب‌نظران در واکنش به این امور، تعریفی مجزا از مصلحت به عمل آورده‌اند، ولی عمده تفاوت میان این تعاریف را باید تقیید یا عدم تقیید به شرع دانست؛ مطابق این تقیید، «مصلحت» امری شرعی است، ولی بنابر عدم تقیید، «مصلحت» امر عرفی است. این بدین معناست که مطابق مصلحت عرفی، مصلحت از جنس مضرات و منافع است که بشر از آن می‌فهمد و حال آنکه مطابق مصلحت شرعی، مصلحت فراتر از مضرات و منافع مورد درک بشر است. در واقع، تعریف به مصلحت عرفی، تعریف نزدیک به تعریف مکاتب غربی است.

ج. نسبت رنج و شادی با مصلحت و مفسده: در این بخش، نسبت میان مفاهیم؛ از قبیل تقارن و تباعد سنجیده می‌شود و بدین ترتیب، ارتباط این مفاهیم بیشتر فهمیده می‌شود.

همان‌طوری که گفته شد از یک سو، سه تعریف عمده از مصلحت و مفسده ارائه شده است: تعریف به محافظت بر مقصود شارع، تعریف به جلب منفعت و دفع مضره و تعریف به لذت و درد و ازسوی دیگر، دو دیدگاه درباره محل نزاع مثبت‌گرایان و منفی‌گرایان وجود دارد؛ برخی گفته‌اند: صرفاً رنج و شادی (لذت و احساس‌گرایی) محل نزاع است و برخی دیگر، محل نزاع را اعم دانسته‌اند. بنابر اینکه محل نزاع اعم باشد؛ یعنی مطلق‌ترین مثبت و منفی محل نزاع باشد، تباینی میان مفاهیم نیست؛ چراکه مصلحت به‌عنوان دکترین مثبت و مفسده به‌عنوان دکترین منفی است. اما بنابر اینکه محل نزاع صرفاً لذت و رنج باشد؛ به‌عبارت دیگر، رویکرد لذت‌گرایانه حاکم باشد، هم‌پوشانی مفاهیم محل بحث است. بنابر تعریف مصلحت و مفسده به لذت و درد، ارتباط میان مصلحت و مفسده و رنج و شادی روشن است؛ چراکه هر چهار قسم مفاهیم حاکی از احساس خوشی و بدی است؛ بنابراین میان مفاهیم هم‌پوشانی وجود دارد. بنابر تعریف مصلحت و مفسده و جلب منفعت و دفع مضره نیز هم‌پوشانی میان مفاهیم روشن است؛ چراکه دو تعریف لغوی از نفع و منفعت ارائه شده است: عده‌ای از لغویان، نفع را متضاد ضرر معنا کرده‌اند.^۳

۱. ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة الإسلامیة، ۲۵/۳.

۲. فخر رازی، المحصول، ۱۷۹/۶.

۳. علی‌دوست، فقه و مصلحت، ۵۲.

۴. توکل، مصلحت در فقه شیعه و اهل سنت، ۸۴.

۵. ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۵۸/۸؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة، ۱۲۹۳/۳؛ فراهیدی، العین، ۱۵۸/۲.

مقابل، عده‌ای به خیر معنا کرده‌اند.^۱ بنابر هر دو تعریف، نفع و ضرر شامل لذت و درد می‌شود؛ چراکه نفع، موجبات خوشحالی و ضرر، موجبات درد و رنج است و بنابر تعریف به خیر نیز چنین است. بنابر تعریف مصلحت و مفسده به محافظت بر مقصود شارع، تفاوت میان مفاهیم محرز است؛ چراکه در مکتب غرب صرفاً عنصر مادیت مطرح است، ولی در مکتب اسلام صرفاً مادیت نیست؛ بلکه معنویت و اخرویت نیز مطرح است. با وجود این تفاوت، به دو دلیل هم‌پوشانی دیده می‌شود: اولاً، مصلحت شرعی حاوی نفع به انسان است و نفع حاوی لذت و فرح است؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت: مصالح و مفاسد شرعی سبب لذت و رنج در آدمی است؛ ثانیاً، در حوزه معاملات با استقرای احکام معاملی می‌توان این ادعا را مطرح کرد که ملاکات احکام، منافع و مضرات دنیوی است و منافع و مضرات، حاوی لذت و درد است؛ به هر روی، بنا بر هر سه تعریف مطرح شده از مصالح و مفاسد می‌توان ارتباط وثیق میان این مفاهیم و مباحث مرتبط را فهمید.

۲. نسبت موضع بحث در فلسفه اخلاق و اصول فقه (از حیث مقام ثبوت و اثبات)

در این بخش، به بررسی موضع بحث فایده‌گرایی و مصلحت‌گرایی در فلسفه اخلاق و اصول فقه می‌پردازیم. به عبارت دیگر، در این بخش روشن خواهد شد که آیا آنچه در اصول فقه تحت‌عنوان تقابل «مصلحت و مفسده» که گاهی ذیل «قاعده اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت» و گاهی به‌عنوان یک رویکرد و دیدگاه کلی مطرح می‌شود، با آنچه در فلسفه اخلاق تحت‌عنوان فایده‌گرایی مثبت و منفی که در تقابل یکدیگر هستند، دارای موضع و مکان واحد از حیث طرح مسئله هستند یا نه؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت: چه در فلسفه اخلاق و چه در اصول فقه، نقطه عزیمت بحث در باب دوران رنج و شادی یا به‌طور کلی دگرترین مثبت و منفی و مصلحت و مفسده، تقابل میان این مفاهیم و اولویت یکی از آنهاست، فارغ از اینکه در مقام ثبوت باشد؛ یعنی مقام معیار فعل اخلاقی و ملاکات احکام (در این مقام، بحث از تعارض معیارها و ملاکات است) یا در مقام اثبات باشد؛ یعنی مقام تزاحم (به‌معنای مصطلح) افعال اخلاقی و تزاحم احکام؛ چراکه در هر دو مقام، این تزاحم و تعارض میان مصلحت و مفسده و رنج و شادی تصویرشدنی است و فرقی از این حیث نیست، بلکه مهم این است که در دوران میان این مفاهیم، کدام را مقدم بدانیم؟ و اتفاقاً شواهد موجود نشان می‌دهد که دوران امر میان این مفاهیم، در هر دو مقام

۱. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۴۸۵/۱۱؛ فیومی، المصباح المنیر، ۶۱۸/۲.

۲. توکلی، مصلحت در فقه شیعه و اهل سنت، ۸۷.

۳. شهید اول، القواعد و الفوائد، ۳۵/۱؛ بهبهانی، الفوائد الحائریه، ۴۷۵؛ فاضل لنکرانی، رسائل، ۲۶۹.

مطرح شده است؛ توضیح مطلب اینکه، در باب مقام ثبوت، برای تعیین معیار فعل اخلاقی و ملاک احکام و صدور حکم با سه حالت مواجه هستیم: گاهی فعل صرفاً دارای مصلحت و گاهی صرفاً دارای مفسده است و گاهی هر دو جنبه را دارد؛ در دو حالت اول، میان اندیشمندان بحثی در خصوص اولویت مصلحت یا مفسده مطرح نیست. محل بحث، حالت سوم است که فعل مدّ نظر هم مصلحت دارد و هم مفسده که در واقع، تقابل میان مصلحت و مفسده یا به تعبیر فلاسفه اخلاق رنج و شادی یا دکترین مثبت و منفی است. شاهد بر این مدعا که تقابل میان مصلحت و مفسده در مقام ثبوت نیز مطرح است، آیه شریفه ۲۱۹ سوره بقره است. در این آیه در باب شراب و قمار آمده است که در این دو هم منافع است و هم مضرات و لکن مضرات آن بیشتر است؛ لذا شراب و قمار، بیشتر به سبب مضرات تحریم شده است. ادعای مذکور با شواهد موجود در اصول فقه نیز همخوانی دارد؛ بسیاری از علما، بحث از تقابل مصلحت و مفسده و اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت را مستند سخن خویش در باب دَوْران امر میان وجوب و حرمت در صورت عدم وجود مرجح قرار داده‌اند؛ اهمچنان‌که در باب اجتماع امر و نهی نیز مطرح کرده‌اند. در فلسفه اخلاق نیز این مطلب روشن است؛ چراکه محل اختلاف فایده‌گرایان مثبت و منفی، در صورت تقابل رنج و شادی است؛ یعنی جایی که هم مصلحت و هم مفسده بر فعل مدّ نظر مترتب می‌شود. در این صورت، منفی‌گرایان، جنبه منفی را معیار فعل اخلاقی و مثبت‌گرایان، جنبه مثبت را معیار فعل اخلاقی می‌دانند؛ در هر صورت روشن است که بحث در مقام ثبوت، یعنی معیار فعل اخلاقی است.

در مقام اثبات نیز در اصول فقه عمده فقہیان، بحث تقابل میان مصلحت و مفسده و اولویت مصلحت یا مفسده را در تراحم احکام مطرح کرده‌اند. در فلسفه اخلاق نیز گرچه در وهله اول چنین می‌نماید که محل بحث فایده‌گرایان صرفاً در باب معیار فعل اخلاقی، معادل ملاکات احکام در اصول فقه است، لکن مطالعه در استدلال‌های طرفین و تقسیم‌بندی‌های انواع فایده‌گرایی مثبت و منفی نشان می‌دهد که محل بحث صرفاً ملاک فعل اخلاقی نیست، بلکه شامل تراحم افعال اخلاقی (در مقام اثبات) نیز است؛ چراکه اولاً، عمده مثال‌هایی که فلاسفه اخلاق در هر دو مکتب زده‌اند مربوط به تقابل دو فعل است و اینکه به هنگام تقابل میان دو فعلی که یکی منشأ شادی و دیگری منشأ رنج است، تکلیف اخلاقی شخصی که در چنین وضعیتی قرار می‌گیرد، چیست؟ و ثانیاً، برخی از طرف‌داران فایده‌گرایی مثبت، نفس تراحم تکالیف را دلیل بر اثبات فایده‌گرایی (در مقام ملاک فعل اخلاقی) می‌دانند؛ به عبارت دیگر، آن‌ها استدلال می‌کنند که تراحم تکلیف ضرورتاً منجر به گذر از تکلیف‌گرایی و انتخاب غایت‌گرایی، از جمله فایده‌گرایی می‌شود.

۱. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۵/۲.

۲. حسینی مراغی، العناوین الفقهية، ۳۹۲/۲؛ خوبی، محاضرات فی الأصول، ۱۹۲/۲.

همچنان که یکی از فلاسفه اخلاق در تبیین مفهوم تقارن رنج و شادی که مدعای فایده‌گرایی مثبت است، با بیان تراحم تکالیف این مسئله را تبیین می‌کند.^۱

حاصل کلام اینکه، عمده بحث این است که تقابل میان رنج و شادی و مصلحت و مفسده و به‌طور کلی، دکترین مثبت و منفی، چه تکلیفی را برای ما ایجاد می‌کند؟ آیا باید مصلحت را مقدم بدانیم یا مفسده یا مخیر هستیم میان این دو فعل؟ فرقی نمی‌کند که مربوط به فعلی باشد که شارع و قانون‌گذار یا شخص مکلف از حیث اینکه هم دارای مصلحت و شادی و هم مفسده و رنج است، نوع حکم را مشخص خواهد کرد یا مربوط به دو فعل و حکم متزاحم باشد که یکی ذی‌المصلحه است و دیگری ذی‌المفسده. آنچه در اندیشه متفکرانی که در تقابل میان مصلحت و مفسده، محل دغدغه و مناقشه است، سنجش مصلحت و مفسده و به‌عبارت ملموس‌تر، سنجش سود و زیان است، فارغ از اینکه مقام اثبات باشد یا مقام ثبوت. به‌عبارت‌دیگر، همان‌طور که در مقام اثبات تحلیلی، هزینه و فایده برای انتخاب حکم مناسب از میان دو حکم و تکلیف است، در مقام ثبوت نیز همین اتفاق تکرار می‌شود؛ به این معنا که، شارع وقتی حکمی را بنا بر فایده انتخاب می‌کند، آن را با حکمی می‌سنجد که مفسده دارد و انتخاب نمی‌کند و سپس به حکم مفید فایده امر می‌کند. حاصل اینکه، نظریات فایده‌گرایانه در مقام ملاکات باشند یا در مقام اجرا و تراحم، از اصول واحدی پیروی می‌کنند؛ مسئله، صرف شباهت دو مفهوم و اندراج تحت یک مفهوم نیست؛ بلکه قواعد، حاکم بر دوران امور مثبت و منفی است. بنابراین، محل بحث تقارن یا عدم تقارن، رنج و شادی و مصلحت و مفسده است، نه بحث‌های مثل ملاکات احکام یا تراحم احکام؛ همچنان که این وضعیت (تقارن یا عدم تقارن) را در طرفداران جانب نهی یا جانب امر در اجتماع امر و نهی یا تقدم جانب امر در دوران میان محذورین یا قاعده اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت یا بالعکس مشاهده می‌کنیم، بدون اینکه ملاکات احکام و تراحم احکام را موضع و مکان بحث قرار دهند؛ چراکه بحث صرفاً دوران میان امور مثبت و منفی است، فارغ از اینکه این دوران در مقام ملاکات احکام باشد یا تراحم حکم.

۳. دوگانه تکلیف‌گرایی-غایت‌گرایی (به‌تبع فایده‌گرایی به‌عنوان بخشی از غایت‌گرایی)؛ گذر از تکلیف‌گرایی محض

آنچه بررسی می‌شود به‌جاست که یکی از بحث‌های سنتی اخلاق باشد و آن عبارت است از: یکی از دوگانه‌های مهم در میان انبوهی از دوگانه‌ها؛ تکلیف‌گرایی (Deontology) و غایت‌گرایی (Teleology) (فایده‌گرایی بخشی از غایت‌گرایی است). اهمیت طرح این بحث از آن‌روست که با توجه به بخش‌های قبلی،

1. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 317.

خواننده تیزبین بلافاصله با این تردید معقول مواجه خواهد شد که در دوران امر بین تکلیف‌گرایی و غایت‌گرایی (فایده‌گرایی) اولاً، به کدام یک می‌توان یا باید پایبند بود؛ ثانیاً و مهم‌تر اینکه، آیا احکام اسلام به سمت تکلیف‌گرایی گرایش دارد؟

بی‌تردید، چنین رویکردی، به خصوص در تکالیف اسلامی، غیرمحمتمل نیست و در آثار مؤلفان، نمونه‌های زیادی از این نوع رویکرد را می‌توان یافت. باین وجود، برخلاف آنچه در ابتدا آشکار می‌شود، چنین رویکردی به‌لحاظ تحلیلی در برابرِ واشکافی بیشتر، مقاومت نخواهد کرد و این احتمال، آهسته‌آهسته متزلزل‌تر هم خواهد شد.

باتوجه به هم‌پوشانی گسترده مطالب، به تبیین مواضع فلاسفه اخلاق و متفکران اسلامی به صورت جداگانه نمی‌پردازیم؛ بلکه برعکس، در ذیل ایرادات بنیادی به تکلیف‌گرایی محض که آن را به سوی غایت‌گرایی اجباری (و به‌طور خاص فایده‌گرایی) هدایت می‌کند، به اضافه کردن موضع حقوق اسلام نیز می‌پردازیم. اتخاذ چنین موضعی در عین اینکه ما را از دوباره‌کاری‌های غیرضروری باز می‌دارد، به‌طور خودکار و به‌سهولت، جایگاه حقوق اسلام را نیز در این دوگانه آشکار می‌سازد.

لازم است در ابتدا به دو نکته جدی بیشتر توجه کنیم: ۱. مهم است که ابتدا در تخریب این «به‌ظاهر» دوگانه‌گرایی، اما «به‌واقع» دوقطبی کاذب، کوتاه‌ترین مسیر انتخاب شود. به نظر می‌رسد چنین دوگانه‌ای قبل از شکل‌گیری عقیم می‌شود؛ چراکه همان‌طور که فایده‌گرایی مشهور، «جرمی بن‌تام» از مفهوم تکلیف‌گرایی (deontology) در معنای عام‌تری استفاده می‌کند، مصلحت‌گرایی نیز به‌لحاظ ماهوی فی‌نفسه نوعی تکلیف و واجد نیروی الزام‌آوری است^۱ و آنچه سبب معنادار شدن این تفاوت می‌شود پاسخ به این سؤال است که معیار و ملاک تکلیف، فایده و در کل، پیامد است یا نیازی به پیامد نیست. از این رو، تقسیم حوزه‌ها به واقعیت و حکم که دومی برای محدود ساختن اولی کاربرد دارد، تقسیم به‌جایی باشد. این تقسیم به‌نوبه خود، دوگانه محل بحث را به تک‌قطبی «حکم یا تکلیف» محدود می‌سازد. باین وجود، حتی اگر این دوگانه شکل بگیرد، هنوز راه دراز و پرفراز و نشیبی برای تکلیف‌گرایی صرف قلمداد شدن حقوق اسلام در پیش داریم. ۲. همان‌طور که پیش‌تر تبیین شد، «فایده‌گرایی» فلسفه اخلاقی است که بیان می‌کند که رفاه کلی یا «خوب» باید به حداکثر برسد و رنج یا «بد» باید به حداقل برسد. معمولاً در تقابل با فلسفه دئونولوژیک قرار می‌گیرد که بیان می‌کند قوانین اخلاقی نقض‌ناپذیری وجود دارد که بسته به موقعیت تغییر نمی‌کنند.^۲

1. Heinzmann, "Deontology Defended", 5197-5216-520.

2. Heinzmann, "Deontology Defended", 5197-5216-520; Ross, "The Right and the Good", 36; Brook, "Deontology, Paradox, and Moral Evil", 431-

درحقیقت، افزون بر پیامد، «ملاحظات دیگری نیز وجود دارد که ممکن است عمل یا حکمی را به‌جز خوبی یا بدی عواقب آن، صحیح یا واجب کند، ویژگی‌های خاصی از خود عمل غیر از ارزشی که به وجود می‌آورد.»^۱

از منظر فایده‌گرایانه، در صورتی می‌توان قتل را توجیه کرد که منافع آن بیشتر از هزینه‌ها باشد؛ برای مثال، اگر قتل جنایت‌کاری خطرناک، جان انسان‌ها را نجات دهد. از منظر دئونتولوژیک، یک عمل علی‌رغم پیامدهای آن، صرفاً درست یا نادرست است. دئونتولوژیست‌ها استدلال می‌کنند که اگر یک قاعده اخلاقی را بتوان در موقعیتی نقض کرد، در هر موقعیتی می‌توان آن را نقض کرد و بنابراین، دیگر قانونی اخلاقی نیست. برای مثال، «نکش» یک قاعده کلی کلاسیک دئونتولوژیک است و اما این قتل همیشه از منظر دئونتولوژیک اشتباه است، حتی اگر جان انسان‌ها را نجات دهد. برای یک فایده‌گرا، هدف، وسیله را توجیه می‌کند، درحالی‌که برای یک دئونتولوژیست یا تکلیف‌گرا چنین نیست.

با اختیار چنین تعریفی در فلسفه اخلاق اولاً، دایره و محدوده مفاهیم مشخص شد و ثانیاً، این بار با تردید بیشتری این سؤال مهم را دو مرتبه پرسید که آیا هنوز می‌توان تکلیف‌گرای صرف بود؟ آیا حقوق اسلام بی‌توجه به پیامدهاست؟ مسلماً پاسخ منفی است. با توجه به جمله «... فلسفه دئونتولوژیک...» بیان می‌کند قوانین اخلاقی نقض‌ناپذیری وجود دارد که بسته به موقعیت تغییر نمی‌کنند»، واضح است که موضع حقوق اسلام کاملاً در تضاد با نگاه تکلیف‌گرای صرف قرار می‌گیرد. دلایلی که در زیر مرتب می‌شوند، چنین تصور ابتدایی را از بین می‌برد.

۱. نظریه‌های تکلیف‌گرا، نقاط ضعف خاص خود را دارند؛ درحقیقت، خود تکلیف‌گرای در مقام اجرا، لاجرم با معضل «میل اجباری به غایت‌نگری» مواجه می‌شود؛ به این معنا که، تکالیف مختلفی وجود دارد که عاملان آن‌ها گاه با تعارض یا تراحم آن‌ها مواجه می‌شوند و در این صورت چاره‌ای جز «کدام‌یک را انتخاب کنم» ندارد؛ برای مثال، بازپرداخت بدهی‌های خود و محافظت از دیگران در برابر آسیب.

تلاش‌های مختلفی برای پاسخ به این معضل ارائه شده است که نمونه شایان توجه آن را باید «دیوید راس» دانست. «راس» بین تعهدات اولیه و تعهدات واقعی (مطلق) تمایز قائل می‌شود. مورد دوم «در عمل»، از لحاظ اخلاقی است، درحالی‌که مورد اول صرفاً «عوامل یا ملاحظات درستی» هستند که به‌عنوان واکنش اخلاقی نهایی باید مد نظر قرار گیرند. درحقیقت، درگیری‌ها و تعارضات، هر یک از این

وظایف ظاهری ممکن است نادیده گرفته شود. چیزی مانند «نجات و بهبود زندگی تعداد زیادی از مردم با پرداخت پولی زیاد به یک بیمارستان» یا «عمل به وعده‌ای خاص از قبیل نگهداری پول‌ها یا گنجی در جزیره‌ای دورافتاده»، هر دو وظیفه‌ای ابتدایی خواهد بود.^۱ «راس» نتیجه می‌گیرد دادن پول به بیمارستان وظیفه واقعی ما خواهد بود. بنابراین، وظیفه واقعی ما نقض وعده مربوط به حفظ گنج در جزیره دورافتاده است. ما این کار را برای نجات و بهبود زندگی انجام می‌دهیم. این طور نیست که ما در اینجا نیز وظیفه واقعی داریم که به وعده مربوط به جزیره عمل کنیم.^۲

رویکرد راس نیز در خطر فروپاشی به نوعی نتیجه‌گرایی است. این حقیقت، مد نظر اصولیان و فقهای اسلام نیز بوده است و برای رهایی از چنین معضلی، برخلاف کانت، قواعدی چون اهم و مهم را که ناظر بر تعارض احکام و توجه به «غایت و پیامدهاست» جعل کردند. در نتیجه، می‌توان گفت چاره‌ای جز تکمیل تکلیف‌گرایی با غایت‌گرایی و فایده‌گرایی نیست.

ب. تکلیف‌گرایی محض چه در فلسفه اخلاق و چه در فلسفه حقوق با معضلات اخلاقی و حقوقی مواجه می‌شود. توضیح مطلب اینکه، در تکلیف‌گرایی گاهی اوقات تعهدات مقوله‌ای (categorical obligations) در معنای کانتی، یک فرد مستلزم حفظ خلوص عاملیت اخلاقی خود به بهای داشتن اعمالش است که آن اعمال، جهان را از نظر اخلاقی در وضعیت بدتری قرار می‌دهد. برای مثال، مطابق تکلیف‌گرایی، ما مأمور به تکلیف هستیم فارغ از هرگونه ملاحظات احتمالی؛ خواه منجر به فجایع اخلاقی بشود یا نشود. این روایت کانت از جمله معروف لاتین است که می‌گوید: «عدالت باید اجرا شود، حتی اگر آسمان سقوط کند»، مشهور است که: «بہتر است که همه مردم از روی زمین هلاک شوند» تا اینکه بی‌عدالتی انجام شود یا اینکه در توجیه بمباران اتمی ژاپن گفته می‌شود اگر سیصد هزار نفر کشته نمی‌شدند، تلفات چندین برابر بیشتر می‌شد. وجود این معضلات اخلاقی، اندیشمندان را به تکاپو برای پاسخ و داشته است و راه‌هایی ارائه داده‌اند، از جمله پاسخ داده شده این است که: می‌توان آن را «تعیین حد یا آستانه‌ای برای پایبندی» نامید؛ به این معنا که، هنگامی تکلیف‌گرا علی‌رغم پیامدهای نامطلوب تاحدی حاکم است. اما وقتی پیامدها آن قدر وخیم می‌شوند که از آستانه تعیین شده عبور می‌کنند، نتیجه‌گرایی حاکم می‌شود. همان طور که می‌توان تصور کرد این آستانه به دو طریق اعمال‌شدنی است: آستانه ثابت؛ مانند اینکه با تغییر شرایط و افراد تغییر نمی‌کند (شبهه مجازات‌های ثابت در حقوق کیفری)، چنین آستانه‌ای به

1. Ross, "The Right and the Good", 19-20, 46.

2. Ross, "The Right and the Good", 21, 47.

3. Coney, "Against Moral Dilemmas", 87-97.

این معنا ثابت است که با شدت تکلیف، طبقه‌ای که نقض می‌شود، تغییر نمی‌کند. نوع دومی از آستانه که می‌توان تصور کرد «آستانه متغیر یا تناسب» است. فردی‌سازی مجازات‌ها متناسب با وضعیت مجرم، نمونه‌ای از این تلاش‌هاست. در این نسخه، آستانه به نسبت میزان اشتباه انجام‌شده متفاوت است؛ مانند ضربه‌زدن نقاط حساس بدن و دیگر نقاط.

با این حال، چنین تلاش‌هایی با مشکلات نظری جدی روبه‌روست؛ به این معنا که، علاوه بر اینکه هیچ معیاری برای تعیین این حداقل نداریم، اولاً، درباره چگونگی استدلال پس از رسیدن به آستانه ابهامی وجود دارد: آیا باید در حاشیه، بر اساس دلایل مستقیم نتیجه‌گرایانه محاسبه کنیم، از یک حالت جمع‌آوری وزن‌دار عامل استفاده کنیم، یا کار دیگری انجام دهیم؟

چنین راهکاری مدّ نظر متفکران اسلام بوده است. اگر به دنبال مصداق باشیم مطمئناً حکمت جعلی عناوین ثانویه‌ای چون لاجرح، لاضرر، مصلحت و... توجه به پیامدهاست، همچنان‌که در برخی از گزاره‌های فقهی چنین راه‌حلی دیده می‌شود؛ مانند وجوب برخی تکالیف، همانند امر به معروف و نهی از منکر، صراحتاً منوط به احتمال اثر شده‌اند،^۱

جهاد: فقها پذیرفته‌اند اگر دشمن بیش از دو برابر باشد، تکلیف ساقط است؛ چراکه بنا نیست ما برای کشته‌شدن به میدان جنگ برویم و... .

در نتیجه به نظر می‌رسد هرکجا رسیدن به نتایج مسدود شود، وجوب اعمال تکلیف هم ساقط می‌شود. حقیقت آن است که ما نمی‌توانیم یک تکلیف‌گرایی محض در حقوق اسلام ببینیم.

ج. راه سوم برای عبور از تکلیف‌گرایی محض؛ خواه در فلسفه اخلاق و خواه حقوق اسلام این است که می‌دانیم که مشخصه مشترک تمایز غایت‌شناسی و دئونتولوژی بر رابطه بین «حق» و «خوب» متمرکز است: غایت‌شناسی به این معناست که «خوب» بر «حق» ارجحیت دارد. دئونتولوژی به این معناست که «حق» بر «خوب» مقدم است.^۲

دو ویژگی فایده‌گرایی از این اصل اساسی استنباط می‌شود. اولاً، در فایده‌گرایی، حق با خیر مشخص می‌شود و خیر بر حق اولویت دارد؛ زیرا فایده‌گرایان درک خود از عدالت را از نظریه اخلاقی خود می‌گیرند و بنابراین مقصد نهایی آن‌ها نظریه‌های لذت‌گرایانه است. از سوی دیگر، در نظریه‌های لذت‌گرا کیفیت خاصی به لذت، حس و احساس نسبت داده می‌شود. طرح انتخاب عقلانی، مبتنی بر لذت است و آنچه سبب لذت می‌شود خوب و اخلاقی تلقی می‌شود. بر این اساس، انسان فقط نیازها، منافع، لذت و درد و... .

۱. محقق حلی، معارج الاصول، ۳۱۱/۱؛ ابن‌ادریس، السرائر، ۲۳/۲.

۲. Timmermann, "What's Wrong with 'Deontology?'", 173.

است. با تعیین عوامل عمل می‌کند و فایده نیز خیر اخلاقی را تعریف می‌کند. به همین دلیل، نتیجه‌گیری می‌شود که فایده‌گرایی، اخلاق را نه با کیفیت‌ها یا اصول اولیه؛ بلکه با اصول تجربی علمی طبیعی می‌سازد. در نتیجه، این نتیجه‌گیری که خوب مقدم بر حق است، برای فایده‌گرایان اجتناب‌ناپذیر می‌شود. در واقع، همان‌طور که هر رویدادی علتی دارد، بسیار طبیعی است که اعمال انسان علتی داشته باشد.

این مانع که درحقیقت در حوزه حقوق اسلام کاربرد دارد، مسیر را برای این سؤال باز می‌کند که آیا اسلام همواره بر حق و تکلیف به ضرر خیر و خوبی اولویت می‌دهد؟ در پاسخ قبلی و پاسخ‌های بعدی، ذکر مصادیق نقضی همچون عناوین ثانویه و حکم حکومتی روشن می‌سازد که ممکن است حقوق و تکالیف نادیده گرفته شوند.

د. بایستی به این حقیقت توجه داشت که به خصوص در حوزه احکام اسلامی، وجوب فعل به سبب وجوب نتیجه است. از آنجاکه احکام الهی تابع مصالح و مفاسد هستند، پس وقتی تکلیفی برعهده ما قرار می‌گیرد، بدین معناست که باید آن تکلیف را انجام دهیم تا مصلحت آن محقق شود. درحقیقت، اینکه امری واجب یا حرام شده است، بدین منظور است؛ یعنی به منظور تأمین مصالحی خاص تدارک دیده شده‌اند. پس وجوبشان نیز به دلیل نیل به آن مصلحت است. در واقع، قضیه‌ای شرطیه می‌توان ترتیب داد: «اگر معلول مصلحتی که در اثر تحقق فعل حاصل می‌شود - مطلوب باشد، فعلی که مقدمه یا سبب تحقق آن شود نیز مطلوب است؛ چون هر یک از اجزای علت تا به نسبت به معلول، وجوب بالقیاس دارند.» چون آن مصلحت مطلوب است، چیزی که آن مصلحت را ایجاد کند یا شرط تحقق آن مصلحت باشد، آن هم وجوب بالقیاس خواهد داشت.

در نتیجه، در رفتارهای ارزشی آنچه نباید به فراموشی سپرده شود نتایج فعل است. این امر به‌ویژه در مبحث معاملات (در مقابل عبادات) شایع‌تر است؛ برای مثال، در حیل شرعی ادر فقه که راهی برای دستیابی به نتایج ممنوعه احکام ثابت است یا قاعده نقض غرض که حول محور غرض از جعل احکام و تکالیف می‌چرخد، در کنار مباحث پیش‌گفته، همگی بر این حقیقت دلالت دارند که احکام اسلامی بی‌توجه به نتایج تکالیف نیست.

۴. فایده‌گرایی در اندیشه علمای اصول

در این قسمت به بررسی فایده‌گرایی در اصول فقه می‌پردازیم.

۱. نک: مکارم شیرازی، حیل‌های شرعی و چاره‌جویی‌های صحیح.

۲. نک: دکامی، «قاعده نقض غرض در کلام اسلامی».

فایده‌گرایی در غرب در دو فضای الهیاتی و غیرالهیاتی مطرح بوده است؛ دو مکتب «فایده‌گرایی مثبت و منفی» در فضایی غیرالهیاتی مطرح شده و در فضایی الهیاتی نیز فایده‌گرایی مطرح بوده است که در فضای آکادمیک به فایده‌گرایی الهیاتی موسوم است. فایده‌گرایی الهیاتی نظریه‌ای است که نشان می‌دهد قواعد اخلاقی استاندارد را می‌توان بر پایه فایده‌گرایانه مبتنی بر خیرخواهی خداوند قرار داد. از سوی دیگر، در این دیدگاه، بر عقل انسان و حُسن خلقت و معقول بودن اوامر الهی تأکید می‌شود.

با این حال، برچسب فایده‌گرایی الهیاتی می‌تواند گمراه‌کننده باشد؛ چراکه این تفکر اگرچه معتقد است که خدا به دنبال سعادت ماست، اما دلیل اینکه یک عمل را از نظر اخلاقی درست می‌دانند، مطابقت آن با اراده خداست؛ نه میزان شادی که به دست می‌آورد یا رنجی که به حداقل می‌رساند.

این رویکرد الهیاتی به فایده‌گرایی را می‌توان در اسلام در مسئله «حسن و قبح» و به عبارتِ اخص، در مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد دید. دو مسئله اخیر، نوع رویکرد علمای اصول را راجع به اصل فایده‌گرایی و واقعی بودن آن در عالم خارج نمایان می‌سازد و در واقع، جلوه‌ای از فایده‌گرایی در اسلام است. به بررسی اجمالی این دو مسئله می‌پردازیم که علمای اصول چگونه اندیشه فایده‌گرایانه داشته‌اند.

۱.۴. مسئله حسن و قبح

مسئله حسن و قبح، از جمله مسائلی است که به شدت محل اختلاف است: هم از حیث ذاتی و الهی بودن (مقام ثبوت) و هم از حیث عقلی و شرعی بودن (مقام اثبات) به شدت اختلاف شده است. دیدگاه اشاعره، بنابر آنچه از کلماتشان استنباط شدنی است، بر این است که حسن و قبح از نظر ثبوت و اثبات شرعی است؛ به این معنا که، افعال «بما هو هو» نه دارای حسن هستند نه دارای قبح، بلکه تابع اوامر و نواهی شرع هستند؛ لذا اگر خداوند متعال امر کرد، حسن خواهد بود و در غیر این صورت، قبیح خواهد بود. مطابق این دیدگاه، افعال هیچ اقتضائی ندارند، لذا بحث از فایده‌گرایی در این دیدگاه بی‌معنا خواهد بود. در مقابل، بسیاری از شیعه و معتزله قائل اند که از حیث ثبوت و اثبات وابسته به امر و نهی خداوند متعال نیست. از میان این گروه، برخی از حیث ثبوت قائل به نظریه ذاتی بودن حسن و قبح هستند؛ در مقابل، برخی قائل اند که حسن و قبح ذاتی نیست، بلکه از قبیل تطابق آرای عقلاست. از حیث اثبات نیز بسیاری از این گروه قائل به اکتشافی بودن حسن و قبح از نظر عقل هستند؛ به عبارت دیگر، طرفدار حسن و قبح عقلی هستند. اتخاذ این دیدگاه از شیعه و معتزله در واقع، نوعی از اندیشه فایده‌گرایی در حقوق اسلام را نشان می‌دهد؛ چراکه معانی‌ای که برای حسن و قبح ذکر شده است، به‌وضوح این فایده‌گرایی را در افعال

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ۸۵؛ سبحانی، رساله فی تحسین و تقبیح العقلین، ۲۳؛ فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ۲۹۷/۴.

۲. اصفهانی، نهاية الدراية، ۳۰/۳.

نشان می‌دهد. محققان، معانی متعددی را برای حسن و قبح مطرح کرده‌اند، از جمله:

۱. حسن و قبح به معنای موافقت و مخالفت با طبع؛ مطابق این معنا، هر آنچه که مطابق طبع و میل انسان است، حسن است و هر آنچه که مطابق میل و طبع انسان نیست، قبیح است.^۱
۲. حسن و قبح به معنای مصلحت و مفسده نوعی؛ مطابق این معنا، هر آنچه که متضمن مصلحت باشد، حسن و هر آنچه متضمن مفسده باشد، قبیح است.^۲
۳. حسن و قبح به معنای کمال و نقص نفسانی؛ بر طبق این معنا، هر آنچه سبب کمال نفسانی باشد، حسن است؛ مانند شجاعت و هر آنچه سبب نقص نفسانی شود، قبیح است.
۴. حسن و قبح به معنای مدح و ذم؛ مطابق این معنا، حسن عبارت است از آنچه سبب استحقاق مدح فاعل و ثواب می‌شود و قبیح عبارت است از هر آنچه سبب استحقاق ذم فاعل و عقاب می‌شود.^۳
۵. منافرت و ملائمت با قوه عاقله؛ بر مبنای این معنا، هر آنچه در ملائمت با قوه عاقله باشد، حسن و هر آنچه در مغایرت و منافرت با قوه عاقله باشد، قبیح است.^۴

بر طبق مبنای اول که عبارت باشد از مخالفت و منافرت با طبع، حسن و قبح در تطابق با تفسیر لذت‌گرایانه از افعال اخلاقی است، لکن این معنا مدنظر اشاعره و عدلیه نیست و لذا تفسیر لذت‌گرایانه از حسن و قبح میان اندیشمندان اسلامی مطرح نشده است. بر طبق معنای دوم که بنابر نظر برخی محل نزاع است، ارتباط حسن و قبح با تفسیر موسع از فایده‌گرایی بسیار ارتباط تنگاتنگ دارد؛ چراکه مطابق تفسیر موسع از فایده‌گرایی مطلق، دکترین مثبت و منفی مدنظر است و این مطلق‌انگاری شامل همه امور مثبت و منفی، از جمله مصلحت و مفسده است. بر طبق معنای سوم که عبارت است از کمال و نقصان نفسانی که بنابر نظر برخی، محل نزاع اشاعره و عدلیه است، کمال و نقصان نیز از قبیل فایده‌گرایی است که موجبات رنج و شادی است. شاهد بر این مدعا را می‌توان بر شمردن یادگیری علم و دانش به عنوان یکی از مصادیق بارز فایده‌گرایی دانست؛ لذا یکی از اشکالات میل به نظریه بنام این بود که به کمالات و منابع ابدی و اخروی، همچون تعلیم و تعلم توجهی صورت نگرفته است، حال اینکه این گونه لذات به مراتب از لذات دنیوی پایدارتر است؛^۵ همچنان که برخی از علمای اصول نیز فضایی همچون علم‌آموزی را برای کمال و

۱. تقنازانی، شرح المقاصد، ۲۸۲.

۲. سبحانی، رساله فی تحسین و تقیح العقلین، ۲۹.

۳. مظفر، اصول الفقه، ۲/۲۷۵.

۴. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱/۱۲۴.

۵. معلمی، فلسفه اخلاق، ۱۳۷.

نقصان مثال زده‌اند.^۱

معنای چهارم که عبارت است از مدح و ذم و به تبع ثواب و عقاب را باید ذیل تفسیر موسع فایده‌گرایی گنجانند؛ چراکه مدح و ذم شرعی و به تبع ثواب و عقاب خود نوعی فایده‌اندیشی است که مکلفان با توجه به آن (از حیث اینکه ثواب دارد یا عقاب)، سعی در انجام افعال دارند. اما معنای آخر که ملائمت و منافرت با قوه عاقله باشد، بنابر تفسیر برخی از علمای اصول بازگشت به مصلحت و مفاسد است که گفته شده ذیل تفسیر موسع گنجانده می‌شود.

۲.۴. تبیت احکام از مصالح و مفاسد

بارزترین مسئله‌ای که در اصول فقه به وضوح، فایده‌اندیشی علمای اصول را نشان می‌دهد، قول به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. شیعه و معتزله قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد هستند.^۲ در مقابل، به اشاعره منسوب است که قائل به تبعیت نیستند. شیعه و معتزله با استناد به ادله عقلی، بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تأکید دارند، ادله‌ای از این قبیل: لزوم ترجیح بلا مرجح؛ بدین تقریر که لازمه عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد این است که شارع افعال خود مبنی بر حرمت، وجوب، کراهت، استحباب را بدون هیچ مرجحی مقرر دارد؛ لغویت افعال؛ بدین تقریر که لازمه جعل احکام بدون غرض که عبارت باشد از مصالح و مفاسد، لغویت افعال خداست و لغویت، خلاف حکمت الهی است. این مسئله نیز به خوبی نشان می‌دهد که از نظر علمای اصول، شارع در احکام، بر مبنای محاسبه مصلحت و مفاسد، امر و نهی می‌کند؛ این سنجش، چیزی جز فایده‌اندیشی نیست.

۵. فایده‌گرایی مثبت

۱.۵. تعریف

فایده‌گرایی، نظریه‌ای اخلاقی است که معتقد است درستی یا نادرستی اخلاقی یک عمل بر اساس نتایج یا عواقب آن قضاوت می‌شود. پیامدهای یک عمل، ارزش آن را تعیین می‌کند. اگر عملی در مقیاس وسیع سبب خوشبختی مردم شود، از نظر اخلاقی صحیح است. اگر باعث ایجاد ناراحتی در مقیاس بزرگ شود، گفته می‌شود که از نظر اخلاقی نادرست است.^۴

۱. مظفر، اصول الفقه، ۲/۲۷۲.

۲. ابن‌شهیید ثانی، معالم الدین، ۲۱۴.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۵۵/۲۲؛ عضدالدین ایجی، شرح مختصر المتهمی، ۲۰۲.

ایده‌های فایده‌گرایانه به‌عنوان یک نظریه اخلاق هنجاری است با نگرش‌های غایی^۱ و پیامدهای سیاسی که عنصر حیاتی آن ناظر به ارائه راهنمایی هنجاری کامل برای هدایت رفتار عمومی جامعه است.^۲ جست‌وجوی خوشبختی یا به عبارتی تحلیل از طریق موازنه شادی و رنج را به‌عنوان تنها هدف غایی برای همه نوع بشر یا شاید برای همه موجودات ذی‌شعور، نشانه می‌رود؛ آراین‌رو، احساسی که منفعت‌گرا به آن متوسل می‌شود، «خیرخواهی تعمیم‌یافته» در برابر «خیرخواهی فردگرایانه» است.^۴

۵.۲. استدلال طرفداران فایده‌گرایی مثبت

طرفداران فایده‌گرایی مثبت، استدلال‌های متعددی مطرح کرده‌اند. در ادامه، به مهم‌ترین این استدلال‌ها می‌پردازیم:

أ. استدلال جان استوارت میل؛ مشاهده‌پذیری تجربی: مشهورترین استدلال برای سودگرایی، متعلق به جان استوارت میل (۱۸۶۱) است. «میل» به‌عنوان یک تجربه‌گرا معتقد بود: مثل بقیه دانش‌ها، شناخت ما از اخلاق و طبیعتاً «اهداف غایی» و اصول اولیه باید از مشاهده نشئت گرفته شود. لذا وی در استدلال خود برای اثبات فایده‌گرایی از این روش بهره می‌گیرد. نظریه میل دارای سه مرحله: ۱. حرکت از «میل مردم به امری» به «مطلوبیت آن امر»؛ ۲. حرکت از «خوب‌بودن خوشبختی هرکس برای او» به «خوشحالی عمومی برای مجموع افراد است»؛ ۳. خوشبختی، تنها هدف است. وی برای هر سه مرحله، استدلال جداگانه می‌کند، ولی بن‌مایه استدلال او را می‌توان در اثبات مرحله اول دانست که به‌نوعی اثبات مراحل بعدی متکی بر آن است و با تحریر خاصی از آن بهره می‌گیرد. وی می‌گوید که تنها دلیل قابل مشاهده‌بودن یک شیء این است که مردم آن را می‌بینند و تنها دلیل قابل شنیده‌شدن صدا این است که مردم آن را می‌شنوند و همچنین سایر تجارب نیز چنین است. وی بعد از بیان نکته اخیر استدلال می‌کند که تنها دلیل و مدرک اینکه چیزی مطلوب است این است که مردم آن را می‌خواهند و مشاهده می‌شود که عموم مردم به خوشبختی و مطلوبیت تمایل دارند.

ب. استدلال بنتام؛ فقدان جایگزین و خودگرایی روانی: استدلال اصلی بنتام را بایستی در اولین سطرهای کتاب او دانست که به نظر می‌رسد از دو روش مستقیم و غیرمستقیم برای اثبات نظریه خود بهره

1. Smart, Utilitarianism: For and Against, 7.

2. Goodin, Utilitarianism as a public philosophy, 4.

3. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 14.

4. Smart, Utilitarianism: For and Against, ۷.

5. Mill, Utilitarianism, 63.

6. Mill, Utilitarianism, 207.

می‌گیرد. ادر مقدمه اصول اخلاق و تشریح، خود را از اثبات با دلیل مستقیم بی‌نیاز می‌داند؛ چراکه معتقد است هر چیز دیگری را نیز نمی‌توان به خودی خود ثابت کرد و لاجرم، زنجیره‌ای از براهین باید از جایی آغاز شود. به عقیده بنتام ما به طور طبیعی تمایل داریم در هر امری به اصل مطلوبیت متوسل شویم؛ حتی در جایی که افرادی قصد دارند با این اصل به مخالفت برخیزند از استناد به آن در امان نیستند. به همین دلیل، او به نوعی از مخالفان دعوت می‌کند که گزینه‌های مد نظرشان را طرح کنند و باین حال، هر گزینه و انتخابی به سؤال دیگری منجر می‌شود. این فرایند ما را به این نقطه رهنمون می‌کند که همه جایگزین‌های اصل سودمندی، پیامدهای نپذیرفتنی دارند؛ مانند اینکه می‌توان تنها جایگزین سودگرایی را هوس‌بازی دانست که مبتنی بر خرافه یا علاقه شخصی باشد. به‌ویژه، بنتام بر اساس منافع شخصی طبقه حاکم به وضعیت موجود اخلاقی حمله می‌کند.

در مورد روش مستقیم، او می‌نویسد: طبیعت، بشر را تحت حاکمیت دو ارباب مقتدر قرار داده است؛ درد و لذت. این تنها برعهده آن‌هاست که به آنچه ما باید انجام دهیم اشاره کنند و همچنین تعیین کنند که چه کاری باید انجام دهیم. از یک سو، معیار حق و باطل و از سوی دیگر، سلسله علل و معلول‌ها، به عرش بسته است. آن‌ها ما را در هر کاری که انجام می‌دهیم، در هر چیزی که می‌گوییم، در هر فکری که می‌اندیشیم، اداره می‌کنند: هر تلاشی که می‌توانیم برای کنارگذاشتن تبعیت خود [از آن] انجام دهیم، فقط برای نشان دادن و تأیید آن مفید خواهد بود. در کلام ممکن است یک مرد وانمود کند که از امپراتوری آن‌ها چشم‌پوشی می‌کند؛ اما در واقعیت او [تحت حاکمیت آن] باقی خواهد ماند.^۳

طبیعی‌ترین قرائت از این جمله این است که این درد و لذت خود ماست که انگیزه اعمال ما می‌شود، زیرا چنین خواهد بود؛ بنابراین، استدلال اصلی او خودگرایی روانی است که منتج به خودگرایی اخلاقی می‌شود.

۶. فایده‌گرایی منفی

۶.۱. تعریف فایده‌گرایی منفی

برخی در تعریف گفته‌اند: «فایده‌گرایی منفی شکلی از پیامدگرایی منفی است که در آن افراد باید مجموع رنج را به حداقل برسانند یا اینکه باید رنج را به حداقل و سپس، میزان کل شادی را به حداکثر

1. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 16.

2. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 16.

3. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 16.

برسانند. می‌توان آن را نسخه‌ای از فایده‌گرایی در نظر گرفت که اولویت بیشتری به کاهش رنج نسبت به افزایش لذت می‌دهد.»^۱ برای مثال، اگر یک قرص نان داشته باشیم، پنج نفر خیلی گرسنه نیستند و یک نفر در شرف مرگ از گرسنگی است؛ فایده‌گرایی مثبت، نان را بین پنج نفر تقسیم می‌کند تا حداکثر سود را داشته باشد و سودمند منفی به یک نفر می‌دهد تا درد را به حداقل برساند.

این تعریف با این اشکال روبه‌روست که جامع نیست؛ چراکه بنابر برخی از خوانش‌ها، شادی اصلاً ارزش اخلاقی ندارد.

یکی دیگر از نویسندگان می‌نویسد: «سودگرایی منفی، شکلی از اصل فایده‌گرایانه است که در آن دستور به حداکثر رساندن شادی با دستور حذف رنج یا با هدف «کمترین رنج قابل اجتناب برای همه» جایگزین می‌شود.»^۲

همچنین گفته‌اند: «فایده‌گرایی منفی، یک اصطلاح جامع برای همه انواع فایده‌گرایی است که عدم تقارن بین رنج و شادی را ترسیم می‌کند.»^۳

شبهه همین تعریف را برخی دیگر از فایده‌گرایان منفی (در عصر حاضر) مطرح کرده‌اند: «منفعت‌گرایی منفی اخلاقی، یک نظام ارزشی است که تقارن اخلاقی لذت و درد را به چالش می‌کشد و به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، صرفاً برای اعمالی که تمایل به حداقل رساندن یا حذف رنج را دارند، ارزش قائل است.»^۴ به نظر می‌رسد از میان تعاریف مطرح‌شده، تعریف اخیر جامع‌ترین تعریف از منفی‌گرایی هست؛ چراکه دو عنصر اصلی منفی‌گرایی در تعریف گنجانده شده است: عدم تقارن بین رنج و شادی و اولویت‌دهی به رنج با هدف حذف رنج یا کاهش رنج.

۲.۶. انواع فایده‌گرایی منفی

سودگرایی منفی، همانند سایر مکاتب اخلاقی به چالش کشیده شده و نقدهای فراوانی نسبت بدان صورت گرفته است؛ به فراخور همین نقدها، نسخه‌های متعددی از سودگرایی منفی ارائه شده است که در واقع در پاسخ به نقدها و رفع اشکالات، خود را به‌روز کرده است. در این قسمت به مهم‌ترین اقسام سودگرایی منفی می‌پردازیم:

أ. منفی‌گرایی مطلق: مطابق این نسخه از فایده‌گرایی منفی، آنچه که مهم است، رنج است و شادی،

۱. Leslie, The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction, 12.

۲. Acton, Negative Utilitarianism, 1.

۳. Fricke, Verschiedene versionen Des negativen utilitarismus, 13.

۴. David Pearce, Why be negative?.

ارزش اخلاقی ندارد. در این نسخه مقصود این نیست که کاستن از رنج در اولویت از شادیِ حداکثری است؛ بلکه اصلاً شادی ارزش اخلاقی ندارد، بنابراین اولیوی مطرح نیست. این نسخه از منفی‌گرایی که معروف به منفی‌گرایی مطلق است، مطابق خوانشی است که «ر. ن. اسمارت» از منفی‌گرایی دارد: «چون خوشبختی (happiness) ارزش اخلاقی ندارد؛ هیچ حالتی بهتر از نیستی، نیست.»

ب. منفی‌گرایی متوسط: مطابق این نسخه از منفی‌گرایی، شادی و رنج هر دو مهم هستند و ارزش اخلاقی دارند، ولی هیچ اندازه از شادی (هرچقدر هم بیشتر باشد) نمی‌تواند هم‌سنگ رنج باشد، هرچند که آن رنج کمتر باشد. مطابق این نسخه، آنچه اولویت دارد به حداقل رساندن رنج است تا به حداکثر رساندن شادی که فایده‌گرایان مثبت، مدعی و در تلاش هستند تا رنج به حداقل برسد. بنابراین، حداکثرسازی شادی بعد از حداقل‌سازی رنج است.^۲

ج. منفی‌گرایی ضعیف: مطابق این نسخه، رنج و شادی هر دو اهمیت دارند، لکن رنج به نسبت شادی از اهمیت بیشتری برخوردار است. برای مثال، یک دقیقه در یک گاو برنزی ممکن است به میلیون‌ها سال زندگی شاد نیاز داشته باشد تا از نظر اخلاقی بیشتر باشد. با این وجود، پیشنهادکنندگان این نسخه از منفی‌گرایی معتقدند: مقادیری از شادی وجود دارد که می‌تواند بر مقدار معینی از رنج غلبه داشته باشد. به عبارت دیگر، نرخ مبادله‌ای میان (exchange rate) رنج و شادی وجود دارد که حکایت از این دارد که چقدر شادی لازم است تا به مقدار معینی از رنج غلبه کند. از این نسخه گاهی به (Negative-leaning utilitarianism) تعبیر می‌کنند.^۴

د. منفی‌گرایی آستانه‌ای: مطابق این نسخه، رنج و شادی هر دو مهم است، اما مقداری رنج وجود دارد که هیچ مقداری از شادی نمی‌تواند بر آن غلبه کند.^۵

۳.۶. استدلال منفی‌گرایان

یکی از عمده استدلال‌های مطرح شده به سود منفی‌گرایی این است که طبق نسخه کلاسیک فایده‌گرایی، بین رنج و شادی تقارن وجود دارد؛ حال آنکه، تقارنی بین شادی و رنج وجود ندارد. مفهوم تقارن رنج و شادی بر این دلالت دارد که افزایش شادی مثبت و کاهش رنج، زمانی که از نظر بزرگی برابر

1. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.

2. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.

3. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.

4. Tomasik, Three Types of Negative Utilitarianism, part: Types of Negative Utilitarianism.

5. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.

باشند، از نظر ارزش اخلاقی برابرند.^۱

کسانی که معتقد به عدم تقارن هستند جلوه‌های متعددی از عدم تقارن را ذکر کرده‌اند، یکی از این جلوه‌ها عدم تقارن در فوریت است؛ بدین معنا که، رنج ذاتاً مشکل است و فوریت ذاتی دارد؛ حال آنکه، حالتی که می‌تواند منجر به شادی با مقدار خیلی زیاد شود، مشکل‌ساز نیست؛ بنابراین، چنین حالت‌هایی که مشکل نیستند، فوریتی برای افزایش شادی ندارند.^۲

شبهه همین استدلال در اثر (THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES THE SPELL OF) (پوپر) با تعبیرات دیگر آمده است. بنابر نظر ایشان، منفی‌گرایی، اضطراب/فوریت یا جاذبه اخلاقی دارد؛ بدین معنا که، «رنج» یک درخواست مستقیم اخلاقی؛ یعنی درخواست کمک است، برخلاف «شادی»؛ هیچ چنین درخواستی وجود ندارد برای افزایش مقدار شادی شخصی که به هر حال شاد است. آذر واقع، وقتی تحت تأثیر رنج کسی قرار می‌گیریم، احساس می‌کنیم که از ما خواسته شده است تا کمک کنیم، در حالی که وقتی تحت تأثیر شادی کسی قرار می‌گیریم، معمولاً چنین فوریت عملی وجود ندارد. رنج، این ادعا را برای ما ایجاد می‌کند ولی خوشبختی، چنین ادعایی برای ما ایجاد نمی‌کند.^۴

برخی نیز فایده‌گرایی را ضد شهود ما انسان‌ها می‌دانند؛ شهود به ما می‌گوید که نه تنها باید به تسکین رنج اولویت دهیم، بلکه باید این کار را انجام دهیم؛ زیرا تسکین رنج بیش از ارتقای شادی اهمیت دارد.^۵ استناد به شهود در استدلال بسیاری از طرفداران عدم تقارن دیده می‌شود. استنادکنندگان به ضدشهودبودن سعی می‌کنند با آوردن مثال‌های ضدشهودبودن، فایده‌گرایی کلاسیک را نشان دهند: برای مثال، دیوید پیرس می‌گوید: «هیچ مقدار شادی که برخی از موجودات از آن بهره می‌برند، نمی‌تواند وحشت و صفت‌نشدنی آشویتس را توجیه کند. همچنین نمی‌تواند بر وحشت پراکنده از درد و ناامیدی غلبه کند که هر ثانیه، هر روز رخ می‌دهد.»^۶

همچنین استدلال شده است که بدترین پیامد تقارن این است که تحمیل رنج شدید بر فردی معین به منظور افزایش شادی دیگران می‌تواند مجاز و حتی اجباری باشد، حتی زمانی که آن دیگران از قبل، وضع

1. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 317.

2. Vinding, Suffering and happiness: Morally symmetric or orthogonal?, part: An asymmetry in urgency.

3. Popper, the Open Society and Its Enemies, 241.

4. Acton, Negative Utilitarianism, 86.

5. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 325.

6. Pearce, Why Be Negative?.

مالی خوبی داشته باشند.^۱

برخی نیز استدلال کرده‌اند که یافته‌های روان‌شناسی و علوم اعصاب به ما دلیلی می‌دهد که نسبت به این دیدگاه شک کنیم که شادی و رنج تقریباً متقارن هستند. همان‌طور که «آدام شرایو» می‌نویسد: نتایج اخیر علوم اعصاب نشان می‌دهد که لذت و درد، دو قطب متقارن یک مقیاس تجربه نیستند؛ بلکه در واقع، دو نوع تجربه متفاوت‌اند که به‌طور چشمگیری سهم متفاوتی در بهزیستی دارند.^۲

۴.۶. نقد فایده‌گرایی منفی

فایده‌گرایی منفی نیز همانند سایر مکاتب اخلاقی، از نقد مصون نمانده و انتقادهای فراوانی از آن شده است. نقدهای مطرح‌شده بر منفی‌گرایی، دو دسته است: نقدهایی که به‌صورت جداگانه بر نسخه‌های منفی‌گرایی و نقدهایی که بر همه نسخه وارد شده است؛ به‌طوری‌که اشکالات بر همه نسخه وارد است، نه صرفاً نسخه‌ای خاص. در این بخش، ابتدا به نقدهای کلی می‌پردازیم و در آخر، انتقادات واردشده بر تک‌تک نسخه‌ها را بررسی می‌کنیم.

أ. **نقد کلی منفی‌گرایی:** برخی از نویسندگان در نقد کلی منفی‌گرایی آورده‌اند: منفی‌گرایی، ارزیابی شخصی افراد را نادیده می‌گیرد؛ بدین صورت که، در زندگی روزمره بسیار واقع می‌شود که انسان‌ها میان رنج و شادی معاوضه می‌کنند؛ به‌سختی کار می‌کنند تا غذایی بهتری بخورند یا عجله می‌کنند تا به‌موقع تئاتر برسند یا مشغول گوش کردن به موسیقی یا خواندن کتاب هستند، به‌جای اینکه بر روی کاهش رنج یا حذف آن تمرکز کنند؛ حال آنکه، نظریه‌هایی که در خصوص رفاه طرح شده است، بر بهبود رفاه مردم به‌واسطه این مبادلات صحه می‌گذارند. در واقع، منفی‌گرایی، این بده‌وبستان افراد را نادیده می‌گیرد. این نادیده‌گرفتن تبادل میان رنج و شادی در منفی‌گرایی مطلق و واژگانی بسیار واضح است؛ چراکه مطابق هر دو نسخه، شادی ارزش اخلاقی ندارد و به‌تبع، چنین مبادله‌ای ارزشی ندارد. در منفی‌گرایی آستانه نیز اگر رنج بیشتر از آستانه باشد؛ چنین مبادله‌ای ارزشی ندارد. در منفی‌گرایی ضعیف نیز گرچه برخی از تبادلات را اخلاقی می‌دانند، لکن ممکن است که مردم دست به تبادلی بزنند، اما از نظر منفی‌گرایی ضعیف، ارزش اخلاقی نداشته باشد. بنابراین منفی‌گرایی، منافع افراد جامعه را نادیده می‌گیرد و بدین ترتیب به مردم آسیب می‌زند.^۴

ب. **نقد منفی‌گرایی مطلق و متوسط:** منفی‌گرایی مطلق و متوسط از آن‌رو که منتج به نتیجه‌ای واحد

1. Vinding, Suffering and happiness: Morally symmetric or orthogonal?, part: The implications of symmetry.

2. Diener & Emmons, The Independence of Positive and Negative Affect, 331.

3. Shrive, The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain To Animal Welfare, 1.

4. Fricke, Verschiedene versionen Des negativen utilitarismus, 16.

می‌شود و آن اینکه، رنج در همهٔ صور بر شادی ارجح است، دارای نقدهای مشترک‌الورود هستند. نقدهای متعددی از این دو نسخه ارائه شده است؛ از جمله اینکه، پذیرش این دو نسخه، مستلزم حذف کل بشر است؛ بدین ترتیب که، مثلاً اگر سلاحی در دست داشته باشیم که می‌توان با آن کل بشر را نابود کرد، اگر با آن سلاح نسل بشر را منقرض نکنیم، لازمه‌اش این است که بشر همچنان در رنج باشد و اگر نسل انسان را منقرض کنیم، دیگر رنجی وجود نخواهد داشت که در واقع، مطلوب طرفدارن منفی‌گرایی مطلق است.^۱ همچنین گفته شده است که مطابق این نسخه‌ها بهتر است که زندگی وجود نداشت، اگر سر سوزنی آدمی دچار ناراحتی و ناخوشایند شود یا اینکه اگر شخصی در باغی زندگی کند که حاوی شادی است، لکن در پای او خاری فرو می‌رود، فروزفتن خار در پای آن شخص بهتر از زندگی در آن باغ پر از شادی است.^۲

در پاسخ به استدلال اخیر ممکن است گفته شود: اولاً، این‌گونه دردها ماهیت کیفی متفاوتی با دردهای شدید و بزرگ همچون سرطان استخوان یا سوگواری یا شکنجه یا نسل‌کشی دارد و دردهایی همچون خراش سوزن، مشمول رنج نیست؛ ثانیاً، دردهای همچون خراش خاری در برخورد با رنج‌هایی که گاهی آن‌قدر وحشتناک است که قربانیان آن برای پایان دادن به عذاب خود حاضرند خود را نابود کنند، بسیار ناچیز است؛ هر سال حدود ۸۰۰۰۰۰ نفر در سراسر کرهٔ زمین درحالی که در چنگال ناامیدی هستند خود را می‌کشند؛ ده‌ها میلیون نفر به شدت افسرده هستند یا از دردهای عصبی مزمن رنج می‌برند. در واقع، این استدلال گمراه‌کننده است و به جای اینکه به رنج‌های اصلی بپردازد، به رنج‌هایی می‌پردازد که واقعاً مهم نیست.^۳

پاسخ گفته‌شده با اشکالات اساسی مواجه است: معیار درد خفیف و درد شدید چیست؟ در چه سطحی، درد، خفیف تلقی می‌شود و در چه سطحی، درد شدید؟ همچنین باتوجه به اینکه شادی نیز در این نسخه مد نظر قرار گرفته است، چه زمانی شادی واقعی ظهور می‌کند؟ به واقع، این نسخه به‌گونه‌ای است که عملاً جایی برای شادی در زندگی نمی‌گذارد؛ چراکه زندگی همواره با درد همراه است؛ خواه خفیف، خواه شدید.

ج. نقد منفی‌گرایی آستانه‌ای: از جمله نقدهای صورت‌گرفته بر این نسخه عبارت است از اینکه: لازمهٔ این گفتار که رنجی وجود دارد که هیچ مقدار شادی نمی‌تواند بر آن غلبه کند، وجود رابطهٔ غیرمنطقی

1. Griffin, Is Unhappiness Morally More Important than Happiness?, 48.

2. Pearce, THE PINPRICK ARGUMENT.

3. Pearce, THE PINPRICK ARGUMENT.

و ناپیوسته در رنج یا شادی است؛ بدین صورت که، دو سطح بسیار مشابه از شدت رنج وجود دارد؛ به طوری که رنجی کمی شدیدتر از رنج‌های دیگر، بی‌نهایت بدتر خواهد بود یا اینکه مقدار بسیار کمی از ارزش وجود دارد که هیچ مقدار شادی نمی‌تواند جهان را تا آن سطح از ارزش بهبود ببخشد.^۱

توضیح مطلب اینکه، فرض کنید یک توالی طولانی از رنج وجود دارد؛ مثلاً از شدیدترین رنج تا سبک‌ترین رنج (مثلاً خراش بسیار کوچک)، این توالی را می‌توانیم از یک تا ده (مثلاً) شماره‌گذاری کنیم؛ مطابق نسخه آستانه، درجه شماره یک، بی‌نهایت بدتر از شماره نه است و شماره نه بی‌نهایت بدتر از شماره هشت است و... در نتیجه، رابطه‌ای غیرمنطقی و ناگسست میان اعداد رقم خواهد خورد؛ حال آنکه، لازمه رابطه منطقی میان اعداد مذکور این است که به تعداد محدود از همدیگر بدتر باشند، نه به صورت نامحدود و نتیجه وجود رابطه ناپیوسته میان اعداد رنج، ایجاد رابطه ناپیوسته در اعداد شادی است و نتیجه رابطه منطقی میان اعداد رنج، ایجاد رابطه منطقی در اعداد رنج است که در این صورت، مقدار بسیار کمی از ارزش وجود دارد که شادی نمی‌تواند بر آن غلبه کند.

برخی دیگر نیز گفته‌اند که مشکل این نسخه این است که ما نمی‌توانیم آستانه‌ای (کمیت ضرب در کیفیت رنج) تعریف کنیم که برای همه معتبر است. توانایی جبران رنج، بستگی به قانون اساسی و محیط زیست و زندگی‌نامه هر فرد دارد.

د. نقد منفی گرای ضعیف: منفی‌گرایی ضعیف نیز مانند نسخه‌های پیشین از نقد مصون نمانده است؛ یکی از نقدهای وارد شده این است که این نسخه نامتسجم است؛ چراکه اینکه گفته می‌شود رنج از شادی مهم‌تر است؛ رنج با چه مقیاس‌هایی مهم‌تر از شادی است؛ مقیاس و معیار روشنی وجود ندارد تا بتوان آن‌ها را با هم مقایسه کرد؟ علت اینکه مقیاس و معیار روشنی وجود ندارد این است که روان‌سنجی تأیید می‌کند که عاطفه مثبت و منفی حامل اطلاعات متفاوتی است و نیاز به اندازه‌گیری و تجزیه و تحلیل جداگانه دارد.^۲

۷. دیدگاه علمای اصول

فقه‌های اسلام صرفاً به طرح مسئله فایده‌گرایی، ذیل مسئله «حسن و قبح» و مسئله «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» نپرداخته‌اند؛ بلکه دنباله مسئله، دامنه‌دار است و در قالب فروع متعدد به بحث گذاشته شده است؛ یکی از این فروع، تقارن یا عدم تقارن مصالح و مفاسد است که در واقع، نسخه اسلامی تقارن

1. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Objections to Negative Utilitarianism.

2. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Objections to Negative Utilitarianism.

یا عدم تقارن رنج و شادی و در سطح وسیع، دکترین منفی و مثبت است. علمای اصول در دو مسئله، دوران امر میان حرمت و وجوب و قاعده اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت که با تعبیر متعددی در فقه از آن یاد شده است، به ارائه دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند. مطابق این قاعده، اگر امر دایر شود بین جلب مصلحت و دفع مفسده، دفع مفسده اولویت دارد؛^۱ علمای اصول از قاعده مذکور گاهی به نحو مستقل و گاهی در ضمن مسئله دوران امر میان حرمت و واجب بحث کرده‌اند. به هر روی، با تتبع در دو مسئله اخیر، علمای اصول در تقابل میان مصلحت و مفسده چهار رویکرد داشته‌اند:

رویکرد اول؛ اولویت مطلق دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت: از برخی از عبارات فقها چنین استنباط می‌شود که قائل‌اند دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت، مطلقاً ترجیح دارد؛ چراکه در فروع فقهی، به طور مطلق بدون اینکه توأم با قیودی باشد، به قاعده مذکور استناد کرده‌اند؛^۲ همچنان‌که در برخی از کتب اصولی، تقدم مطلق مفسده نسبت به جلب مصلحت را به صراحت به برخی از فقها و علمای اصول نسبت داده و این قاعده را نقد کرده‌اند.^۳

این گروه، استدلال‌های متعددی مطرح کرده‌اند: استدلال به برخی از روایات که در آن جانب حرمت مقدم شمرده شده است، از جمله روایتی است که از امیرالمؤمنین نقل شده است: «اجْتِنَابُ السَّيِّئَاتِ أَوْلَى مِنْ اِكْتِسَابِ الْحَسَنَاتِ»؛^۴ روایاتی که در آن وقوف عندالشبهه بهتر از وقوع در هلاکت دانسته شده است، از جمله: «الوقوف عند الشبهة خیر من الإقتحام فی الهلکة و ترک حدیثا لم تروه خیر من روایتک حدیثاً لم تحصه».^۵ همچنین روایت تغلیب حرام بر حلال: «ما اجتمع الحلال و الحرام الا غلب الحرام الحلال».^۶ عده‌ای نیز استدلال کرده‌اند که ارتکاب مفسده از قبائح ذاتی است، حال آنکه جلب منفعت، از امور حسنی است که موافق میل و طبع انسان است و عقل حکم به تجنب از ارتکاب حرام می‌کند ولی در جلب منفعت چنین حکمی نمی‌کند. برخی نیز به بنای عقلا تمسک کرده‌اند؛ بدین تقریر که، اهتمام عقلا به دفع مفساد، بیشتر از اهتمام آن‌ها به جلب مصلحت است.^۷ همچنین استدلال شده است که عدم دفع شر،

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۱۹۴/۱.

۲. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۷۷.

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۱۹۴/۱؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ۳۹۵/۱.

۴. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۷۷.

۵. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۶/۲.

۶. فیض کاشانی، الوافی، ۱۹۴/۱.

۷. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللالی، ۱۳۲/۲.

۸. مدنی، درر الفوائد، ۳۴/۴.

۹. حکیم، اصول العامة، ۱۴۰.

منجر به حصول شر خواهد شد و حصول شر، اسباب حزن و اندوه انسان را فراهم می‌کند و به تبع، منجر به مشقت برای انسان خواهد شد، حال آنکه در صورت عدم وصول به خیر، به انسان نه خیر خواهد رسید و نه شر و به تبع، انسان در همان حالت اولیه خود (سلامت اصلی) باقی خواهد ماند و تحمیل این حالت آسان‌تر است.

علاوه بر استدلال‌های مذکور، می‌توان به استدلالی اشاره کرد که برخی در ترجیح جانب نهي بر جانب امر داشته‌اند و آن اینکه، به حسب استقراء، در احکام شرعی دیده می‌شود که اهتمام شارع به ترک مفسده بسیار است. گرچه مشهور در مصادیقی که ذکر کرده‌اند مناقشات فراوانی کرده‌اند؛ اما برخی از علما به صراحت به این اهتمام اذعان کرده‌اند. از جمله این بزرگان، میرزای شیرازی است. ایشان می‌فرماید: «فإن استقراء الموارد الشرعية المجتمعة فيها جهتا الوجوب و الحرمة من العبادات و المعاملات قاضٍ بترجيح النهي في مورد الشك، فإن المتتبع يجد في تلك الموارد أن الشارع غلب جانب الحرمة على جانب الوجوب في غالبها، فيلحق المشكوك بالغالب.»^۲

در تأیید این نظر می‌توان گفت: در بسیاری از عناوین ثانویه، همچون قاعده لاضرر و قاعده لاجرح و قاعده اضطرار دیده می‌شود که علما بر احکام اولیه مقدم دانسته‌اند و این نشان می‌شود که اهتمام شارع به دفع مفسده بیشتر است.

اشکالات و انتقادات فراوانی راجع به این رویکرد مطرح شده است که می‌توان مهم‌ترین این نقد را عبارت از این دانست که دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت، دارای اولویت دائمی نیست؛ چراکه چه بسا واجباتی باشند که به مراتب از برخی مفسدات از نظر اهمیت، بالاتر و دارای اولویت است؛ مانند نماز؛ همچنان که در عرف نیز دیده می‌شود که عقلاً در برخی مواقع مفسدی را متحمل می‌شوند تا مصلحتی را جلب کنند؛ بنابراین ممکن است در مواردی، مصلحت اهم از مفسده یا بالعکس باشد و در این گونه موارد، قاعده تقدیم اهم بر مهم جاری می‌شود، نه اینکه مطلقاً مفسده بر مصلحت مقدم شود.

رویکرد دوم؛ اولویت جلب مصلحت بر دفع مفسده: برخی از علمای حنبلی، از جمله ابن تیمیه^۳ و ابن قیم^۴ و ابن رجب^۵ بر این عقیده هستند که جنس فعل مأموریه، برتر از جنس فعل منهی عنه است. این

۱. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۶/۲.

۲. آشتیانی، تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی، ۲۶/۳.

۳. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۷۷.

۴. ابن تیمیه، الفتاوی، ۸۵/۲۰.

۵. ابن قیم، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ۱۷۷/۲.

۶. ابن رجب، جامع العلوم و الحكم، ۲۵۳/۱.

عده نیز برای مختار خود، وجوهی مطرح کرده‌اند؛ از جمله اینکه، اوامر (واجبات) مقصود فی نفسه است، ولی نواهی (محرمات) مقصود فی نفسه نیست؛ بلکه تشریح شده است تا مقصد اصلی حاکم شود؛^۱ خداوند متعال پاداش و اجابت را ده برابر قرار داده است، حال آنکه جزای منهیات، یکی پیش نیست؛^۲ مقصود از واجبات، ایجاد است و مقصود از منهیات، عدم آن‌هاست و خیری در عدم نیست، مگر اینکه متضمن امر وجودی باشد والا هیچ خیری در عدم نیست و عقل و تجربه بدان حکم می‌کند؛^۳ انجام حسنات سبب ترک سیئات است؛ بدین گونه که، «فعل»، «حسن یا «ضد فعل»، منهی است یا «مانع فعل»، منهی است، حال آنکه مجرد ترک سیئات سبب فعل حسنات نمی‌شود.^۴

نقد مطرح شده بر رویکرد اول، بر این رویکرد نیز وارد است؛ چراکه در فقه اسلامی موارد متعددی را می‌توان یافت که در آن مفسده بر مصلحت مقدم دانسته شده است؛ همچنان که میان عقلای عالم بسیار دیده می‌شود که برای دفع مفسده، جانب مصلحت را نادیده می‌گیرند.

رویکرد سوم؛ اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت در صورت تراحم: عده‌ای از علمای اصول، رویکرد جدیدی را اتخاذ کرده‌اند. بنابر نظر این عده، دوران امر میان جلب مصلحت و مفسده از سه حالت خارج نیست: ا. مصلحت، بزرگ‌تر از مفسده باشد؛ ب. مفسده، بزرگ‌تر از مفسده باشد؛ ج. میان مصلحت و مفسده تساوی برقرار باشد.^۵

در دو صورت اول، قاعده «تقدیم اهم بر مهم» جاری می‌شود. بنابراین، به ترتیب، جلب مصلحت و دفع مفسده مقدم می‌شود و در صورت سوم، دفع مفسده، مقدم بر جلب مصلحت است.^۶ این گروه نیز به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که طرفداران رویکرد اول بدان استناد کرده‌اند؛ لذا از طرح دوباره ادله پرهیز می‌کنیم.

رویکرد چهارم؛ تخییر در صورت تراحم مفسده و مصلحت: مطابق این نظریه، در صورت تساوی مفسده و مصلحت از نظر اهمیت، مکلف اختیار دارد که هر کدام را خواست، مقدم دارد. گرچه حسب تتبع، فقیه و عالم اصولی یافت نشد که در ذیل قاعده «دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت» این نظریه را پذیرفته باشد؛ لکن در مبحث اصولی دوران امر میان حرمت و وجوب، عده‌ای از علمای اصول قائل به

۱. ابن‌قیم، الفوائد، ۱۵۶.

۲. ابن‌قیم، الفوائد، ۱۵۶.

۳. ابن‌تیمیه، الفتاوی، ۸۵/۲۰.

۴. ابن‌تیمیه، الفتاوی، ۸۵/۲۰.

۵. سبکی، الأشباه والنظائر، ۱۵۰/۱.

۶. سلطان العلماء، قواعد الأحكام، ۹۸/۱؛ طوفی، شرح مختصر الروضه، ۲۱۴/۳.

تخیر هستند؛ مانند جایی که نمی‌دانیم امر، تکلیفی و جویی است یا حرمت دارد؟^۱ مطابق این رویکرد، در صورتی که وجه ترجیحی میان وجوب و حرمت وجود نداشته باشد، مکلف می‌تواند هر کدام را که خواست انجام دهد.

۸. ارزیابی دیدگاه‌ها

همان‌طوری که گفته شد دوران میان رنج و شادی، امور مثبت و منفی، نفع و ضرر، حسن و قبح، مصلحت و مفسده، فارغ از تفاوت معنای این مفاهیم، در واقع دوران است میان آنچه که برای انسان موجبات نگرانی و آنچه که موجبات شادی را فراهم می‌آورد؛ به عبارت دیگر، در دوران این مفاهیم، نقطه‌ای مشترک وجود دارد و آن عبارت است از اینکه در دوران آنچه که خوب است و آنچه که بد است، به کدامین سوء دست یابیم؟ آیا برای رفع بدی قدم برداریم و از خوبی بگذریم، چنان‌که طرفداران فایده‌گرایی منفی و طرفداران اولویت دفع مفسده گویند یا اینکه خوبی را در دست بگیریم و بدی را نادیده انگاریم؟ به نظر می‌رسد دفع امور منفی نسبت به جلب امور مثبت، با نفس آدمی ملائمت بیشتری داشته باشد؛ چراکه اولاً، مشاهده می‌شود که در میان عرف، تمایل به دفع امور منفی بیشتر از تمایل به جلب امور مثبت است؛ ثانیاً، تمایل به چنین راهی در میان اندیشمندان به‌وفور دیده می‌شود. بسیاری از علمای اصول همان‌طوری که گفته شد، طرفدار دفع امور منفی هستند، کما اینکه در بسیاری از گزاره‌های فقهی و حدیثی چنین رویکردی مطرح شده است، همان‌طوری که بخشی از این گزاره‌ها نقل شد؛ ثالثاً، رنج و شادی، به تعبیر وسیع‌تر، دگرترین مثبت و منفی و به تعبیر اسلامی، حسن و قبح و مصلحت و مفسده؛ از قبیل امور اضدادی هستند و بی‌شک، آنچه سبب الم و درد شود، ملایمتی با نفس ندارد؛ بلکه با آن منافرت دارد و همچنین آنچه که سبب لذت و خوشحالی شود، با نفس ملایمت دارد. بنابراین، نفس رنج، امر ناپسندی است که انسان‌ها تمایلی به این رنج ندارند و بالعکس شادی است که انسان‌ها آن را می‌پسندند. در نتیجه، از حیث ذاتی، تقارنی میان رنج و شادی وجود ندارد. بنابراین، از حیث مدعا، اصل سخن طرفداران فایده‌گرایان منفی مبنی بر عدم تقارن رنج و شادی، صحیح است؛ همچنان‌که برخی از پژوهشگران در ذیل قاعده «اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت» نسبت به تقدم جنس مفسده نسبت به جنس مصلحت اذعان کرده‌اند.^۴ بنابراین، در صورت تساوی رنج و شادی (مفسده و مصلحت)، رنج مقدم می‌شود و دیدگاه فایده‌گرایان

۱. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۵/۲.

۲. مظفر، اصول الفقه، ۲۷۳/۲.

۳. مظفر، اصول الفقه، ۲۷۳/۲.

۴. مبارک، درء المقاسد، ۱۷؛ سرآسیا و حسینی، «تقدحیت قاعده اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت»، ۹.

مثبت و دیدگاه حنبلیان و قائلان به تخییر، ضعیف است. از طرف دیگر، با وجود این تقدم ذاتی رنج نسبت به مفسده و عدم تقارن میان این دو، این گونه نیست که این تقدم نسبت به همه افراد رنج نسبت به همه افراد شادی جریان داشته باشد؛ چه بسا، بزرگی فردی از افراد رنج نسبت به فردی از افراد شادی آن قدر زیاد باشد که عقلای عالم نسبت به تقدم رنج در صورت اخیر شک به خود راه نمی‌دهند، همچنان که بالعکس قضیه اخیر نیز صادق است؛ لذا نقدهایی که نسبت به نسخه‌های مطلق و متوسط و آستانه‌ای منفی‌گرایی وارد شده است، موجه است؛ همچنان که بنا بر نکته اخیر، دیدگاه تقدم فایده‌گرایی مثبت، در همه شرایط منطقی نیست، حتی در مقام تراحم. بنابراین با توجه به گفته‌های پیشین، دیدگاه منفی‌گرایان ضعیف که در واقع، به حسب مدعا معادل دیدگاه قائلان به تفصیل در حقوق اسلام است، منطقی و موجه است.

نتیجه‌گیری

۱. فایده‌گرایی به عنوان نظریه‌ای نتیجه‌گرا که متعلق به اخلاق هنجاری است، از جمله مکاتب مهم اخلاقی است که منحصر در فلسفه اخلاق نیست و در بسیاری از علوم مطرح بوده است؛ از جمله اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و حقوق.
۲. فایده‌گرایی در یک تقسیم‌بندی به دو دسته تقسیم می‌شود: فایده‌گرایی مثبت و منفی. فایده‌گرایی مثبت عبارت است از: نظریه‌ای اخلاقی که معتقد است درستی یا نادرستی اخلاقی عملی، بر اساس نتایج یا عواقب آن قضاوت می‌شود؛ اگر عملی در مقیاس وسیع سبب خوشبختی مردم شود، از نظر اخلاقی صحیح است. اگر سبب ایجاد ناراحتی در مقیاس بزرگ شود گفته می‌شود که از نظر اخلاقی نادرست است. فایده‌گرایی منفی نیز شکلی از اصل فایده‌گرایانه است که در آن دستور به حداکثر رساندن شادی، با دستور حذف رنج یا با هدف «کمترین رنج قابل اجتناب برای همه» جایگزین می‌شود.
۳. اختلاف میان دو مکتب منفی‌گرایان و مثبت‌گرایان در این است که آیا میان رنج و شادی و در سطح وسیع، میان امور منفی و مثبت، تقارن وجود دارد یا نه؟ مثبت‌گرایان بر این ادعا هستند که میان امور منفی و مثبت تقارن وجود دارد، ولی منفی‌گرایان تقارن مذکور را رد می‌کنند.
۴. تقابل میان منفی‌گرایان و مثبت‌گرایان در حقوق اسلام نیز مطرح بوده است. علمای اصول در ضمن مبحث تقابل مصلحت و مفسده به ارائه دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند، از جمله: رویکرد اولویت مطلق مفسده، اولویت مطلق مصلحت؛ اولویت مفسده در صورت تراحم و تخییر میان مصلحت و مفسده در صورت تراحم.
۵. به نظر می‌رسد از میان انظار مختلفی که مطرح شده است، رویکرد منفی‌گرایان ضعیف در غرب و

رویگرد اولویت مفسده در صورت تراحم در اسلام، دیدگاه قریب به صواب است.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن علی. عوالی اللآلی العزیزة فی الاحادیث الدینیة. قم: دار سیدالشهداء. چاپ اول، ١٤٠٥ق.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم. الفتاوی. مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف. چاپ دوم، ١٤١٦ق.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی تا.
- ابن عاشور، محمد طاهر. مقاصد الشریعة الإسلامیة. قطر: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامیة. چاپ دوم، ١٤٢٥ق.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد. روضة الناظر و جنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب الإمام احمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الریان. چاپ اول، ١٤٢٣ق.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. اعلام الموقعین عن رب العالمین. بیروت: دار الکتب العلمیة. چاپ سوم، ١٤١١ق.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. الفوائد. بیروت: دار الفوائس. چاپ اول، ١٤٠٦ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الصادر. چاپ دوم، ١٤١٤ق.
- اصفهانى، محمد حسین. نهاية الدراية فی شرح الكفاية. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ١٤١٤ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ اول، ١٤١٩ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. فوائد الأصول. قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول، ١٤٠٧ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. کفاية الأصول. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، بی تا.
- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر. تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ١٤٠٩ق.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. الفوائد الحائریة الاصولیة الجدیة. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ اول، ١٤١٥ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین. قم: الشریف الرضی. ١٤٠٩ق.
- توکلی، اسد الله. مصلحت در فقه شیعه و اهل سنت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ اول، ١٣٨٤ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین. چاپ اول، ١٤٠٧ق.
- حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی. العناوین الفقهیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ١٤١٧ق.
- حکیم، محمد تقی. اصول العامة للفقه المقارن. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، بی تا.
- خوئی، سید ابوالقاسم. محاضرات فی الأصول. قم: مؤسسه إحياء آثار امام خوئی قدس سره. چاپ اول، ١٤٢٢ق.
- زركشى، محمد بن بهادر. تشنیف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی. قاهره: مكتبة قرطبة للبحث العلمی و

احياء التراث. چاپ اول، ١٤١٨ق.

سبحاني تبريزي، جعفر. رساله في التحسين و التقييح العقليين. بي جا: بي نا. بي تا.

سبكي، عبد الوهاب بن علي. الأشباه و النظائر. بيروت: دار الكتب العلمية. چاپ اول، ١٤١١ق.

سر آسيا، علي رضا عابدي و حسيني سيده رقيه. «نقد حجيت قاعده اولويت دفع مفسده بر جلب مصلحت»، فصلنامه

جستارهاي فقهی و اصولی. دوره ٧، ش ٧، ١٤٠٠ تا ٢٣، ٤٠. DOI: 10.22034/JRJ.2020.53315.1627

سلطان العلماء، عبدالعزيز بن عبد السلام. الفوائد في اختصار المقاصد او القواعد الصغرى. بي جا: دار الكتاب

الجامعي. چاپ اول، بي تا.

سلطان العلماء، عبدالعزيز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.

چاپ سوم، ١٤١٤ق.

شهيد اول، محمد بن مكي. القواعد و الفوائد. قم: كتاب فروشي مفيد. چاپ اول، بي تا.

صدر، محمد باقر. بحوث في علم الأصول. به تقرير: حسن عبدالساتر. بيروت: الدار الإسلامية. چاپ اول، ١٩٩٦م.

طباطبائي، علي بن محمد. رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ١٤١٨ق.

طوفي، سليمان بن عبد القوي. رساله في رعاية المصلحة. قاهره: الدار المصرية اللبنانية. چاپ اول، ١٤١٣ق.

طوفي، سليمان بن عبد القوي. شرح مختصر الروضة. بيروت: الرسالة. چاپ اول، ١٤٠٧ق.

عضدالدين ايجي، عبدالرحمان بن احمد. شرح مختصر المنتهى الاصولي. قاهره: مكتبة الكليات

الأزهرية. چاپ اول، ١٤٠٣ق.

علي دوست، ابوالقاسم. فقه و مصلحت. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي. چاپ دوم،

١٣٩٣.

غزالي، محمد بن محمد. المستصفي. بيروت: دار الكتب العلمية. چاپ اول، ١٤٠٣ق.

فاضل لنكراني، محمد جواد. رسائل. قم: مركز فقهی ائمه اطهار (ع). چاپ اول، ١٤٢٨ق.

فخر رازی، محمد بن عمر. التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي. چاپ اول، ١٤٢٠ق.

فخر رازی، محمد بن عمر. المحصول في علم اصول الفقه. بيروت: الرسالة. چاپ اول، ١٤١٢ق.

فخر رازی، محمد بن عمر. المحصول في علم الاصول. بيروت: الرسالة. چاپ اول، ١٤١٨ق.

فراهيدي، خليل بن احمد. العين. قم: هجرت. چاپ اول، ١٤١٠ق.

فياض، محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه. قم: مؤسسه احياء آثار امام خوئي قدس سره. چاپ اول، ١٤٢٢ق.

فيض كاشاني، فيض، محمد بن شاه مرتضى. الوافي. قم: كتابخانه امام اميرالمؤمنين علي (ع). چاپ اول، ١٤٠٦ق.

فيومي، احمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية. چاپ اول، بي تا.

مبارك، محمد بن عبدالعزيز. قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح و تطبيقاتها الطبية. رياض: وزارة الصحة.

چاپ اول، ۱۴۲۸ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن. معارج الوصول الی علم الأصول. قم: آل البیت (ع). چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
مدنی تبریزی، یوسف. درر الفوائد فی شرح الفرائد. قم: بصیرتی. چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. دار الهدایة. بی تا.
مظفر، محمد رضا. اصول الفقه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
معلمی، حسن. فلسفه اخلاق. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی. ۱۳۸۴.

Acton, H. B. , and J. W. N. Watkins. "Negative Utilitarianism", Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes. Vol 37.1963.83-11. DOL:

<https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/37.1.83>.<https://academic.oup.com/aristoteliansupp/article-abstract/37/1/83/1774030?redirectedFrom=fulltext>.

Bentham, J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Kitchener: Batoche Books. 2000.

Brook, Richard. "Deontology, Paradox, and Moral Evil", Social Theory and Practice. 33, no. 3.2007.431–40. DOL: 10.5840/soctheorpract200733316. <https://philpapers.org/rec/BRODPA>.

Conee, Earl. "Against Moral Dilemmas". The Philosophical Review. Vol. 91, No. 1,1982.87-97. DOL: 10.2307/2184670. <https://philpapers.org/rec/CONAMD>.

Diener, E. & Emmons, R. "The Independence of Positive and Negative Affect" Journal of Personality and Social Psychology. 47(5), 1984.1105-1117. DOI: [10.1037//0022-3514.47.5.1105](https://doi.org/10.1037//0022-3514.47.5.1105).
<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/6520704/>.

Driver, Driver. The History of Utilitarianism. 2009. Retrieved from. <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>.

Duignan, B. "Utilitarianism" (revised). Encyclopædia Britannica. Retrieved 5 July 2020.

Frankena, William. Ethics. Prentice Hall. 1973.

Fricke, F. "Verschiedene versionen Des negativen utilitarismus". Kriterion - Journal of Philosophy. 15 (1), 2002.13-27. DOI: [1515/krt-2002-011504](https://doi.org/10.1515/krt-2002-011504). <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/krt-2002-011504/html>.

Goodin, R. Utilitarianism as a public philosophy. Cambridge New York: Cambridge University Press. 1995.

Griffin, J. "Is Unhappiness Morally More Important than Happiness?". The Philosophical Quarterly. Vol. 29, No. 114.1979.47 – 55.DOI: <https://doi.org/10.2307/2219182>. <https://academic.oup.com/pq/article>

abstract/29/114/47/1455012?redirectedFrom=PDF

Heinzmann, Nora. "Deontology Defended", *Synthese* 195. no. 12:2018.5197–5216.

Knutsson, S. What Is the Difference between Weak Negative and Non-Negative Ethical Views? Retrieved from. <https://www.simonknutsson.com>.

Leslie, J. *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*. United Kingdom: Routledge. 1998.

Mayerfeld, J. "the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering". *The Southern Journal of Philosophy*. Vol 34. Issue3.1996.317-338. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1996.tb00795.x>.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.2041-6962>.

Mill, J. S. *Utilitarianism*. Broadview Press. 2010.

Moore, Michael. *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law*. Oxford. 2010.

Mulgan, T. *Understanding utilitarianism*. Acumen. 2017.

Nathanson, S. Act and Rule Utilitarianism. Retrieved from. <https://iep.utm.edu/util-a-r/>.

Ord, T. Why I'm Not a Negative Utilitarian? Retrieved from.

<http://www.amirrorclear.net/academic/ideas/negative-utilitarianism/>.

Paley, W. *The Principles of Moral and Political Philosophy*. fifth edition. Dublin. 1973.

Pearce, D. THE PINPRICK ARGUMENT. Retrieved from. <https://www.utilitarianism.com/pinprick-argument.html>

Pearce, D. 'Why be negative? Retrieved from. <http://www.hedweb.com/negutil.htm>.

Popper, K. *the Open Society and Its Enemies*. London: Routledge. 1945.

Ross, David. *The Right and the Good*. Oxford University Press. 2003.

Shriver, A. "The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Animal Welfare". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 23 (2), 2014.152-162. [10.1017/S0963180113000686](https://doi.org/10.1017/S0963180113000686). DOI: <https://philarchive.org/archive/SHRTACv1>. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24495693/>.

Smart, R. N. "Negative Utilitarianism". *Mind*. New Series. Vol. 67. No1.1958.268.542 – 543.

Smart, J. J. C. ; Williams, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press. 1973.

Timmermann, Jens. "What's Wrong with 'Deontology? " *Proceedings of the Aristotelian Society*. 115.2015.2015.75-92.

Tomasik, B. Three Types of Negative Utilitarianism. Retrieved from. <https://reducing-suffering.org/three-types-of-negative-utilitarianism/>.

Vinding, M. Suffering and happiness: Morally symmetric or orthogonal? Retrieved from. <https://centerforreducingsuffering.org/>.

Transliterated Bibliography

‘Aḡud al-Dīn Ījī. ‘Abd al-Rahmān ibn Aḡmad. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī*. Cairo: Maktaba al-Kuliyāt al-Azhariya. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḡammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *al-Farā’id al-Uṣūl*. Qum: Vizārat-i Farhang va Irshād Islāmī. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḡammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, s.d.

‘Alidūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va Maṣliḡat*. Qum: Sāzīmān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. Chāp-i Duvvum, 2015/1393.

Anṣārī, Murtaḡā ibn Muḡammad Amīn. *al-Farā’id al-Uṣūl*. Qum: Majm‘ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Āshtiyānī, Muḡammad Hasan ibn Ja‘far. *Taqrīrāt Āyat Allāh al-Mujaddid al-Shirāzī*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Bahbahānī, Muḡammad Bāqir ibn Muḡammad Akmal. *al-Fawā’id al-Ḥā’iriyah al-Uṣūliya al-Jādida*. Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Fakhr Rāzī, Muḡammad ibn ‘Umar. *al-Maḡṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: al-Risālah. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Fakhr Rāzī, Muḡammad ibn ‘Umar. *al-Maḡṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: al-Risālah. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Fakhr Rāzī, Muḡammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2000/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḡmad. *al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Fayyāḡ, Muḡammad Ishāq. *Muḡāḡarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mū’assisa Ihyā’ Āṣār Imām Khū’ī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: al-Maktaba al-‘Ilmiyyah, Chāp-i Awwal, s.d.

Fāzil Lankarānī. Muḥammad Javād. *al-Rasā’il*. Qum: Markaz-i Fiqhī A’imah Aṯḥār(AS). Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Fiyḍ Kāshānī, Fiyḍ, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Wāfi*. Qum: Kitābkhānah-yi Imām Amīr al-Mu’minīn ‘Alī(AS). Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *Uṣūl al-‘Āmah li-l-Fiqh al-Muqārin*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, s.d.

Ḥusaynī Marāghī, ‘Abd al-Fattāḥ ibn ‘Alī. *al-Anāwīn al-Fiqhiyya*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. *al-Rawḍa al-Nāzir wa janna al-Manāzir fī Uṣūl al-Fiqh ‘alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Mū’assisa al-Riyān. Chāp-i Awwal, 2002/1423.

Ibn Abī Jumhūr. Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Awālī al-Lā’lī al-‘Aziziyah fī Aḥādīth al-Dīniyyah*. Qum: Dār Sayyid al-Shuhadā. Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Maqāṣid al-Sharī‘a al-Islāmiyya*. Qatar: Wizārat-i al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyya. Chāp-i Duwwum, 2004/1425.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir. Chāp-i Duwwum, 1994/1414.

Ibn Qayyim Jawziyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *al-Fawā’id*. Beirut: Dār al-Nafā’is. Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Ibn Qayyim Jawziyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *l’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ā lamīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Sivum, 1991/1411.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Ma’ālim al-Dīn wa Malādh al-Mujtahidīn*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Ibn Taymiyya, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *al-Fatawā*. Madīnah: Majma’ al-Malik Fahad li-Ṭabā‘a al-Muṣaf al-Sharīf. Chāp-i Duwwum, 1995/1416.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kitāya*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1994/1414.

- Jawharī, Ismā‘īl ibn Hammād. *Tāj al-Lughā wa Shihāh al-‘Arabīya*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, Chāp-i Awwal, 1987/1407.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Muḥāḍarāt fī al-Uṣūl*. Qum: Mū‘assisa Ihyā’ Āsār Imām Khū‘ī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Madanī Tabrizī, Yūsuf. *Durar al-Fawā‘id fī Sharḥ al-Farā‘id*. Qum: Bašīratī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.
- Mu‘alimī, Hasan. *Falsafah-yi Akhlāq*. Qum: Intishārāt-i Markaz-i Jahānī ‘Ulum-i Islāmī. 2005/1384.
- Mubārak, Muḥammad ibn ‘Abd ‘Azīz. *Qā‘ida Dar’ al-Mafāsīd Muqadam ‘alā Jalb al-Mašālīh wa Taṭbīqātī-hā al-Ṭabīya*. Riyāḍ: Wizārat al-Šaḥāh. Chāp-i Awwal, 2007/1428.
- Muḥaqqiq Ḥillī. Ja‘far ibn Ḥasan. *Ma‘ārij al-Wūṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1983/1403.
- Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Dār al-Hidāya. S.d.
- Muzaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2009/1430.
- Šadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Taqrīr Ḥasan ‘Abd al-Sātīr. Beirut: Dār al-Islāmīya. Chāp-i Awwal, 1996/1417.
- Sarāsiyā, ‘Alī Rizā ‘Ābīdī va Husaynī Sayyidah Ruqayah. “Naqd-i Ḥujīyat Qā‘idih-yi Ulaviyat Daf ‘ Mafsadih bar Jalb-i Mašliḥat”. *Fašlnāmih-yi Justār-hā-yi Fiqhī va Uṣūlī*. Durīh-yi 7, no. 7, 2021/1400, 23-40. Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Qawā‘id wa al-Fawā‘id*. Qum: Kitāb-furūshī Mufīd. Chāp-i Awwal, s.d.
- Subḥānī Tabrizī, Ja‘far. *Al-Risālah fī al-Taḥsīn wa al-Taḥbīḥ al-Aqlayn*. s.l. s.n. s.d.
- Subkī, ‘Abd al-Wahāb ibn ‘Alī. *al-Ashbāh wa al-Nazā‘ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 1991/1411.
- Sulṭān al-‘Ulāmā; ‘Abd ‘Azīz ibn ‘Abd al-Salām. *Qawā‘id al-Aḥkām fī Mašālīh al-Anām*. Cairo: Maktaba al-Kuliyāt al-Azhariya. Chāp-i Sivum, 1994/1414.
- Sulṭān al-‘Ulāmā; ‘Abd ‘Azīz ibn ‘Abd al-Salām. *al-Fawā‘id fī Ikhtīṣār al-Maqāṣid aw al-Qawā‘id al-Šuḡhrā*. s.l. Dār al-Kitāb al-Jāmī‘. Chāp-i Awwal, s.d.
- Ṭabāṭabayī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Riyāḍ al-Masā‘il fī Taḥqīq al-Aḥkām bi al-Dalā‘il*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. *Sharḥ Maqāṣid al-Ṭalībīn fī Uṣūl al-Dīn*. Qum: al-Šarīf al-Raḍī. 1989/1409.

Tavakuli, Asad Allāh. *Maṣliḥat dar Fiqh-i Shi‘ah va Ahl-i Sunat*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzish va Pazhūhish Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 2006/1384.

Ṭūfi, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. *Risāla fi Ri‘āya al-Maṣlaḥa*. Cairo: Dār al-Miṣriya al-Lubnāniya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Ṭūfi, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍa*. Beirut: al-Risālah. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. *Tashnif al-Masāmi‘ bi-Jam‘ al-Jawāmi‘ li-Tāj al-Dīn al-Subkī*. Cairo: Maktaba Qurṭuba li-l-Baḥth al-‘Ilmī wa Iḥyā’ al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1997/1418.