

سودگرایی اخلاقی

حسین اترك

معنای سودگرایی اخلاقی

سودگرایی اخلاقی نظریه‌ای غایت‌گرا در باب اخلاق هنجاری، به مجموعه‌ای از نظریات گفته می‌شود که غایت نهایی اخلاقی زیستن را خیر عمومی قرار داده و معیار درستی و نادرستی و باید و نباید اعمال را، «اصل سود»^۱ می‌دانند. «اصل سود» یا «اصل بیشترین خوشی» اعمالی را که موجب بیشترین مقدار خوشی (یا خوش‌بختی، خوبی، خیر) برای بیشترین تعداد افراد می‌شوند، درست و اعمالی را که موجب کاهش خوشی و افزایش ناخوشی می‌شوند، نادرست می‌شمارد.^۲ به عبارت دیگر، اصل سود معیار درستی و نادرستی را غلبه بیشتر خیر عمومی بر شرّ می‌داند.^۳ سودگرایان در تعریف خوشی و ناخوشی (یا خیر و شرّ یا خوبی و بدی)^۴ به «لذّت و درد»، «ارضاء مطلق امیال و عدم آن» یا «ارضاء امیال صحیح و ناصحیح» و هم‌چنین در وحدت و کثرت خوبی و بدی اختلاف دارند.^۵

سیر تاریخی سودگرایی

اولین اندیشمند مشهور که بتوان او را به عنوان سودگرا معرفی کرد، اندیشمند چینی موتزو^۶ (قرن پنجم قبل از میلاد) است. او تمام دوستی‌های نوع بشر و تمام ارزش‌گذاری‌های اعمال را براساس سودمندی آنها می‌دانست.^۷

در یونان باستان اپیکور افکاری نزدیک به سودگرایی داشت. او لذت‌گرایی در باب ارزش را با نتیجه‌گرایی در عمل به هم آمیخت. او معتقد بود که زندگی سعادت‌مندانه، زندگی فیلسوفی است که بر اساس معیار خوشی و لذت بخشی عمل کند. اما خودمحموری اپیکور در کسب لذت و خوشی با سودگرایی بیگانه بود.^۸

هرچند دلایل سودگرایانه گه‌گاه در آثار اندیشه‌ورزان قرون وسطی به چشم می‌خورد، ولی در خلال عصر روشنگری بود که سودگرایی به عنوان یک مکتب فکری بزرگ مطرح شد. سودگرایی به دلیل ریشه داشتن در مطالعات علمی طبیعت انسان، آراسته شدن به نظریه‌های تجربی در باب احساس و مخصوصاً به دلیل تجددطلبی و سکولارمشربی، برای بسیاری جذاب می‌نمود.^۹ سودگرایی در واقع پاسخی به نظرات طبیعت‌گرایانه و خودگرایانه‌ها بزر بود. اندیشه او در مورد انسان، به عنوان موجودی غیر اجتماعی و خودگرا با میل سیری‌ناپذیر به قدرت، و نظریه او در باب الزام سیاسی باید پاسخ داده می‌شد.^{۱۰} شافستبری^{۱۱} (۱۶۱۲-۱۷۱۳) در پاسخ به هابز گفت: می‌دانیم که هر آفریده‌ای دارای خیر و صلاح فردی است و طبیعت، او را به پیروی از آن ملزم می‌کند، ولی انسان جزئی از یک دستگاه است و برای آن که شایسته عنوان آفریده نیک و فضیلت‌مند باشد باید همه تمایلات، انفعالات و احوالات ذهنی و نفسانی خویش را موافق خیر نوعش یا خیر دستگاهی که در آن قرار دارد و جزئی از آن است بکند. خیر فردی یا شخصی انسان عبارت است از: هماهنگی یا تعادل امیال، شهوات و تأثیراتش زیر نظارت و مهار عقل. ولی از آن‌رو که انسان بالطبع موجودی اجتماعی است، امکان ندارد که امیالش به هماهنگی و تعادل کامل برسد مگر آن که هماهنگ با جامعه باشد. خودخواهی بیش از حد، میلی زشت و رذیلانه است.^{۱۲}

فرانسیس هاجسون^{۱۳} نیز در صدد رد نظریه خودگرایانه هابز برآمد. او اندیشه شافستبری را سازمان داد و روشن ساخت. او با تأکید بر نیک‌خواهی و نیکوکاری، معیاری برای درستی و نادرستی اعمال ارائه کرد که کاملاً سودگرایانه بود: «بهترین فعل آن است که بیشترین خیر و خوشی را برای بیشترین تعداد انسان‌ها به بار آورد و بدترین فعل آن است که به همان سان شر و بدی به بار آورد.» این همان «اصل بالاترین خوشی» است که بعدها بنتام به واسطه آن مشهور شد.^{۱۴}

جان‌گی^{۱۵} با رساله نخستین: در باب اصل بنیادی فضیلت (۱۷۳۱)، اولین بیانیه مبرز از وضعیت سودگرایی را منتشر کرد. او در رساله‌اش ابتدا از معیار فضیلت و سپس از اراده و در نهایت از نظریه تداعی که اساس روان‌شناختی نظریه اخلاقی‌اش بود، سخن گفت. گی،

«نخستین معیار» فضیلت را در اراده خدا پیدا کرد. از آن جا که خداوند خوش بختی انسان‌ها را اراده می‌کند، پس خوش بختی معیار اراده خداست. خوش بختی به «جمع لذت» تعریف می‌شود. از آن جا که انگیزه فاعل اخلاقی خودگرایانه است و فاعل اخلاقی دنبال لذت خویش است، گوی نیز با مشکل بنیادی سودگرایان، یعنی دلیل ترجیح لذت و خوشی جامعه بر لذت و خوشی فرد مواجه بود. او برای حل مشکل، نظریه «مجوزها» را مطرح کرد و چهار مجوز طبیعی، اجتماعی، قانونی و دینی را برای عمل برشمرد و مدعی بود که تنها مجوزی که می‌تواند معیار کامل لذت اجتماعی و فردی را تضمین کند، مجوز دینی و فوق طبیعی است. وی معتقد بود شرط الزام اخلاقی تحصیل خوشی فرد است. و الزام کامل تنها از طریق خداوند میسر است، چون فقط او می‌تواند معیار کاملی که «خوشی فرد و خوشی جامعه» را تحصیل کند، ارائه دهد. بخش آخر رساله گوی مربوط به بحث روان‌شناختی بود. او مبنای روان‌شناختی اخلاق را قانون تداعی می‌دانست. از طریق قانون تداعی، اموری غیر از لذت فردی، به عنوان غایات اولیه و نزدیک طلب می‌شوند، هر چند غایت نهایی، لذت خواهد بود. از این رو، خواسته‌های نوع دوستانه می‌توانند ترویج شوند. اگر فردی به فرد دیگری کمک کند، انگیزه اولیه و مستقیم او ابراز محبت به اوست و این که غایت نهایی به سود خودش است چندان مهم نیست.^{۱۶}

دیوید هیوم در سال ۱۶۴۰ اولین رساله خود در باب اخلاق را با عنوان رساله‌ای در باب طبیعت بشر و در سال ۱۶۵۱ کتاب تحقیق درباره اصول اخلاقی را منتشر کرد. نقطه نظرات هیوم در این دو اثر متفاوت است، ولی به نظر می‌رسد تحقیق درباره اصول اخلاقی، موضع‌گیری واقعی او را بیان می‌کند. در این اثر، هیوم در تحلیل انگیزه‌های اخلاقی به سودگرایی مدرن نزدیک می‌شود. او اصل سود را می‌پذیرد، ولی پیوسته در تحلیل خود از فضائل آن را به شمار نمی‌آورد. در رساله، انگیزه نهایی اخلاق را خودگروی می‌داند و موضعش در اصل همان اعتقاد گوی است. ولی در تحقیق محاسبه او از طبیعت بشر، حکایت از گرایش‌های نوع دوستانه و نیز خودگرایانه دارد. خیرخواهی بی‌غرضانه طبیعی است.^{۱۷}

دیوید هارتلی در سال ۱۷۴۹ کتاب تحقیقاتی درباره بدن، وظیفه و خواسته‌های انسان را منتشر کرد. در این اثر، هارتلی نظریه تداعی معانی را به نحوی شرح و بسط می‌دهد که تأثیر بسیار زیادی بر مکتب تداعی‌گرایانه به خصوص بر جیمز میل داشت. او اصل سود را پذیرفت، اما همانند جی. اس. میل معتقد بود که تفاوت‌های کیفی در لذات وجود دارد. هارتلی یک

سودگرای طبیعت‌گرا بود. بسیاری از آثارش به بخش‌های الهیاتی اختصاص یافته بود. احتمالاً او اولین کسی است که مشکل محاسبه لذت‌گرایانه سود را مطرح کرد.^{۱۸}

سودگرایی الهیاتی^{۱۹}

جان براون،^{۲۰} آبراهام تاکر^{۲۱} و ویلیام پیلی^{۲۲} به دنبال جان‌گی نمایندگان سودگرایی الهیاتی بودند. خطوط کلی سودگرایی الهیاتی در رساله‌گی یافت می‌شود و براون، تاکر و پیلی تنها در گسترش و بسط آن نقش داشتند. جان براون، خوشی را ذات فضیلت می‌دانست و معتقد بود بسیاری از اعمال و محبت‌ها که در شرایط عادی به عنوان فضیلت محسوب می‌شوند، اگر از قانون بنیادی «بیشترین خوشی عمومی» تخلف کنند، طبیعت خود را تغییر داده و به شرور تبدیل می‌شوند. غایت‌نهایی از نظر براون، «تولید اختیاری بیشترین خوشی» بود. اما انگیزه افعال اخلاقی، خودگروانه است و افراد تنها به دلیل خوشی فردی برای انجام فضیلت و نیکی برانگیخته می‌شوند. به نظر او، تنها اعتقاد زنده و فعال به خداوند عالم و قادر مطلق می‌تواند این غایت دیگرخواهانه و انگیزه خودگروانه را هم‌ساز کند، خدایی که پس از این، انسان‌ها را بر طبق تلاش آنها برای افزایش یا کاهش خوشی هم‌نوعانشان، خوش‌بخت یا درمانده خواهد کرد.^{۲۳}

آبراهام تاکر (۱۷۰۶-۱۷۷۴)، در مقدمه در طلب نور طبیعت^{۲۴} می‌گوید که طبیعت آدمی را بازجسته و پی‌برده است که خوشی و رضایت‌مندی شخصی هرکس، سرچشمه‌نهایی همه افعال اوست. ولی هم‌چنین در پی آنست که قاعده نیک‌خواهی و احسان عمومی که معطوف به همه انسان‌ها است را تثبیت کند و قاعده بنیادی عمل را تلاش برای خیر و خوشی همگانی قرار دهد. او معتقد بود که انسان‌ها به مرور زمان بر اثر تکرار، از خودخواهی طبیعی به دیگرخواهی می‌گریند به گونه‌ای که دیگرخواهی غایت اعمالشان می‌شود. او ایثار و از خودگذشتگی به دلیل نفع عمومی را با مفاهیم الهیاتی خدا و آخرت توجیه می‌کند. وی یک «بانک کیهانی» فرض می‌گیرد که اداره‌کننده آن خداست و به تناسب استحقاق انسان‌ها، سرمایه مشترک خوشی یا لذت را در سهام آنها می‌ریزد. لذا انسان با تلاش برای افزایش خوشی و سعادت همگانی، خوشی و سعادت خود را می‌افزاید و خداوند سهم بیشتری برای او در دنیا یا آخرت در نظر می‌گیرد.^{۲۵} او هیچ تفاوت کیفی در لذت قائل نبود و با انتقاد از محاسبه لذت‌گرایانه، پیروی از قواعد کلی که به نفع اشخاص است (سودگرایی قاعده‌نگر) را به جای محاسبه نتایج احتمالی هر عمل شخصی

(سودگرایی عمل‌نگر) واجب می‌شمرد. ۲۶

ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵)، فیلسوف و متکلم انگلیسی که در سال ۱۷۸۵ کتاب اصول اخلاق و فلسفه سیاسی خود را منتشر کرد، معتقد بود که نمی‌توان درستی و نادرستی اعمال را بدون توجه به غایت و نتیجه‌شان مشخص کرد. او سودگرا بود و می‌گفت تنها سودمندی هر قاعده اخلاقی است که الزام‌آور است، و سعادت و خوشی وضعیتی است که در آن، مجموع لذت بر مجموع درد فزونی داشته باشد. درجه سعادت به درجه لذت بستگی دارد. هم‌چنین برای لذت تنها تفاوت کمی قائل بود. ۲۷ به اعتقاد وی آن چه از متون کتاب مقدس به دست می‌آید آن است که بندگان خداوند باید علاوه بر تحصیل نفع شخصی خود، به فکر بندگان دیگر هم باشند و به آنها نیکی کنند و برای ارتقاء خوشی آنها تلاش کنند. عمل درست، عملی است که بیشترین خوشی را برای بیشترین افراد بشر داشته باشد. و این جوهره سودگرایی است. او طبیعت، دین و حیات را بنیاد درست اخلاق می‌دانست. عناصر کلیدی نظریه اخلاقی او، در تعریف سه بخشی او از فضیلت خلاصه می‌شود: کار کردن برای خیر نوع بشر، اطاعت از اراده الهی، برای خوش‌بختی همیشگی. او اراده‌گرای الهیاتی بود و معتقد بود که نهایتاً اراده خداست که مشخص می‌کند چه چیزی درست است. ۲۸

کلود هلوئیوس (۱۷۱۵-۱۷۷۱)، هلوئیوس از سودگرایان غیر الهیاتی که هم‌زمان با پیلی، افکار سودگرایانه فیلسوفان انگلیسی را به فرانسه کشاند، عقیده سودگرایانه را در حکومت و قوه مقننه به کار برد و آن را اساس اصلاح قانون‌گذاری قرار داد. به نظر او هدف قانون‌گذار باید آن باشد که لذت و خوشی افراد را به نحو کاملی با مصالح عامه وفق دهد. اولین اصل در رفتار انسان، این حقیقت است که مردم لزوماً از منافع و علایق خود پیروی می‌کنند و آن چه را که به نفع شخصی آنها باشد خوب می‌دانند. به همین نحو، یک گروه از مردم یا یک ملت، آن چه را به عنوان اخلاقیات می‌پذیرند و وضع می‌کنند، مسائلی هستند که معتقدند به نفع عمومی مردم است. به عقیده هلوئیوس تنها مقیاس عقلی رفتار باید این باشد که «بزرگترین منفعت و خیر برای بیشترین تعداد در نظر گرفته شود و آن چه برخلاف اصل فوق باشد، ناچار به منفعت یک گروه و طبقه خاصی است». ۲۹

سودگرایی تجربی

جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، تقریری لذت‌گرا از سودگرایی ارائه کرد که متفاوت با تقریر الهیاتی پیلی بود. او یک اصلاح‌گر سیاسی بود و برای

اصلاح دادگاه و قانون تلاش می‌کرد. پرسش‌های اصلی او عبارت بودند از: هدف از این قانون یا نهاد چیست؟ آیا این هدف مطلوب است؟ اگر چنین است آیا این قانون یا نهاد در جهت برآوردن آن هدف است؟ و سرانجام چگونه می‌توان از جهت فایده‌بخشی، قانون یا نهاد را سنجید؟ به نظر بنّام معیار سودمندی در مورد قانون‌گذاری و نهادهای سیاسی این بود که تا چه اندازه به خوشی یا خوش‌بختی تعداد بیشتری از انسان‌ها یا افراد جامعه می‌انجامد. او اصل سود را محور نظریه اخلاقی و سیاسی خود قرار داد و معترف بود که این اصل، به هنگام مطالعه رساله سیاسی در باب حکومت اثر جوزف پریسلی (۱۷۳۳-۱۸۰۴) به ذهن او خطور کرده است. هیوم و هلوتیوس نیز تأثیر زیادی در شکل‌گیری آرای او داشتند.^{۳۱} نظرات سودگرایانه او در سه اثر عمده اش جستاری در باب حکومت (۱۷۷۶)، درآمدی بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری^{۳۲} (۱۷۸۹) و وظیفه‌گری (۱۸۳۴) منعکس شده است. او تنها الزام هر فرد را تحصیل بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد افراد جامعه قرار داد، و بر پایه مبنای لذت‌گرایی روان‌شناختی، خیر را با لذت و شر را با درد مترادف می‌دانست. درستی و نادرستی اعمال را بر اساس ایجاد لذت و درد می‌سنجید و برای محاسبه نتایج لذت‌مند و دردآور اعمال، چرتکه لذت‌سنج را ارائه کرد.^{۳۳}

هرچند تفکرات سودگرایانه تا قبل از بنّام وجود داشت، ولی به دلیل طرح منسجم و جامع افکار سودگرایانه، او را بنیان‌گذار و پدر سودگرایی اخلاقی می‌دانند.

جیمز میل (۱۷۷۳-۱۸۳۶) یکی دیگر از تجربه‌گرایان انگلیسی است که شاگرد و شیفته نظرات بنّام بود و تا آخرین نفس به عنوان مدافع خستگی‌ناپذیر نظرات او کوشید. در فاصله سال‌های ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۳ برای دائرةالمعارف بریتانیکا مقالات سیاسی نوشت و دیدگاه سودگرایی را در آنها مطرح کرد. وی در صدد برآمد به کمک روان‌شناسی تداعی^{۳۴} ثابت کند که رفتار نوع دوستانه چگونه برای افرادی که به دنبال لذت و راحتی خویش هستند، امکان دارد. او معتقد بود که ما هرگز لذات و آلامی جز لذات و آلام خودمان احساس نمی‌کنیم و تصور ما از لذات و آلام دیگران، در اصل تصور ما از لذات و آلام خودمان است که با تصور انسان دیگر تداعی یافته است. این ملاحظات کلید فهم امکان رفتار نوع دوستانه را به دست می‌دهد. جیمز میل مصمم بود که آیین بنّام را درست، بدون هیچ جرح و تعدیلی بپذیرد لذا حملات سختی به مکیتاش که سعی در تلفیق مکتب سودگرایی بنّام با اخلاق شهودی داشت، کرد.^{۳۵}

جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) از دیگر تجربه‌گرایان انگلیسی، فرزند جیمز میل، در

سال ۱۸۶۳ کتاب سودگرایی^{۳۶} را منتشر کرد و بدین وسیله در صدد پاسخ گویی به اشکالات وارد بر سودگرایی بنتمام و اصلاح و تعدیل آن برآمد. وی اصل سود را پذیرفت و اعمال انسان را آن جا که موجب افزایش خوشی و کاهش درد شود درست، و آن جا که موجب کاهش خوشی و ایجاد درد گردد، نادرست می دانست. مراد او از خوشی لذت و فقدان رنج بود. میل در صدد برآمد تا اصل سود را مستدل کند، ولی استدلالش چندان مقبول نیفتاد. با افزودن بُعد کیفیت لذت بر چرتکه لذت سنج بنتمام و تقسیم لذات به لذات عالی و دانی، به گمان خود خواست تا اشکال آن را برطرف کند، ولی بر مشکل آن افزود.^{۳۷}

ویلیام گادوین (۱۷۵۶-۱۸۳۶) رادیکال ترین سودگرای انگلیسی بود؛ کسی که اصل سودگرایی «اخلاق، آن نظام رفتاری است که براساس بیشترین خیر عمومی معین می شود» را تعقیب کرد. در دیدگاه موشکافانه او، عدالت مستلزم آن است که ما هر کاری را که می توانیم برای پیشینه سازی سود عمومی انجام دهیم حتی اگر مردن برای آن هدف باشد.^{۳۸} وی معتقد بود که عقل انسانی به او نشان می دهد که سعادت جمعی انسان ها از سعادت فردی هر یک با ارزش تر است و این معنا در همه حال صادق است. بنابراین باید سعادت دیگران را بر سعادت خود ترجیح داد به دلیل این که سرشت روان شناختی انسان به گونه ای است که بی اعتنایی به خوش بختی دیگران را ناخوشایند می شمارد. وی در پاسخ به این که چرا مردم برخلاف اصول عقل، بی اعتنا به سعادت دیگران هستند می گوید: محیط اجتماعی و بالاتر از همه تأثیر حکومت، انسان ها را فاسد کرده است و باید با تشکیل اجتماعی مرکب از عقلا و اندیشمندان واقع بین، تأثیرات منفی حکومت را برطرف ساخت.^{۳۹}

سودگرایی تکاملی^{۴۰}

هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳) یکی دیگر از سودگرایان انگلیسی است که نظریه اخلاقی اش مبتنی بر نظریه تکامل بود. او اصل بیشترین خوشی را قبول داشت و خوشی و خوش بختی را غایت نهایی زندگی می دانست و درستی و نادرستی اعمال را در نسبتی که با این هدف دارند می سنجید. وی منتقد محاسبات لذت گرایانه بنتمام بود و او را در این پندار، که مفهوم خوشی و خوش بختی برای همه روشن تر از مفهوم مثلاً عدالت است، بر خطا می دانست. او خود را «سودگرای عقلی» معرفی کرد به این معنا که مخالف سنجش نتایج اعمال فردی در موارد

جزئی بود و معتقد بود که باید از قواعد کلی که باعث نفع عمومی هستند بهره جست. هر چند اسپنسر خود را سودگرای عقلی می خواند ولی به سبب نظریه تکاملی اش در اخلاق به سودگرایی تکاملی مشهور شد. وی معتقد بود که تکامل تدریجی اخلاق، منجر به اصالت سود شده است. سودگرایی همواره در اعمال انسان ها و جامعه مکنون بوده است ولی در جوامع گذشته، دستوره های اخلاقی با یک نوع مرجعیت الهی و تقدیس و تصویب الوهی یا حداقل با تصور این گونه مرجعیت همراه بوده است اما با گذشت زمان، رفته رفته اخلاق از پیوند با معتقدات غیر اخلاقی آزاد شد و یک نگرش اخلاقی صرفاً مبتنی بر نتایج طبیعی و قابل تشخیص اعمال انسان پدید آمد. به عبارت دیگر، سیر تکامل در حوزه اخلاق به طرف سودگرایی بوده است. او هم چنین به اخلاق نسبی و مطلق معتقد بود. اخلاق مطلق دستورالعمل آرمانی است که در جامعه کاملاً متکامل و آرمانی تنظیم و تنسيق شده است و اخلاق نسبی دستورالعملی است که در جوامع کم و بیش متکامل اجرا می شود و نزدیک ترین تقریب به اخلاق مطلق است.^{۴۱}

لسلی استیون^{۴۲} در سال ۱۸۸۲ کتاب علم اخلاق را منتشر کرد. او در مقدمه کتاب، خودش را با سودگرایانی چون هیوم، بنتام، میل ها و اسپنسر هم مکتب معرفی کرده است. او جامعه را به صورت یک ارگانسیم تلقی نموده و خوبی را «سلامت ارگانسیم جامعه» تعریف می کند. نظریه تکامل در ارگانسیم اجتماعی او قابل مشاهده است. او همانند اسپنسر مخالف محاسبات سودگرایانه بود و می گفت: زندگی مجموعه ای از اعمال جدا از هم نیست که بتوان مجموع خوشی یا تیره بختی حاصل از علل مختلف را محاسبه کرد. او ملت متکامل را یک ملت خوشحال می دانست.^{۴۳}

سودگرایی شهودی

هنری سیجویک (۱۸۳۸-۱۹۰۰) آخرین فیلسوف سودگرای انگلیسی قرن نوزدهم می باشد. او در اثر ماندگار خود روش های اخلاق^{۴۴} به روش های خودگرایی، شهودگرایی و سودگرایی لذت گرا می پردازد. در حالی که سودگرایان پیشین با تمام اشکال شهودگرایی مخالف بودند، او نظریه سودگرایانه خود را با شهودگرایی تلفیق می کند. هر چند خود او سودگرایی لذت گرا بود، ولی مبنای روان شناختی بنتام را قبول نداشت. او به دو شهود بنیادی اخلاقی معتقد بود که بر اساس آنها می خواست سودگرایی را توجیه و مشکل ترجیح نفع عمومی بر نفع

شخصی به هنگام تضاد آنها را حل کند. اصل شهودی اول، اصل نیک خواهی بود. سیجویک معتقد بود این یک شهود بنیادی اخلاقی است که انسان را به ترجیح خیر کمتر خویش نسبت به خیر بیشتر دیگران هدایت می کند. اصل شهودی دوم، این قاعده کلی بود که «آدمی باید خیر خود را بر اساس خیر عمومی دنبال کند». البته این قاعده زمانی که خیر فردی به جای خیر عمومی مورد تأکید قرار می گیرد نظریه سیجویک را با مشکل مواجه می کند. سیجویک معترف بود که گاهی اوقات پیش می آید که باید بین خیر فردی و خیر عمومی یکی را انتخاب کرد و این در حالی است که تمام معیارهای دنیوی برای هماهنگی و سازش خیر فردی و عمومی به شکست انجامیده است. در این جا باید برای هماهنگی این دو خیر، از یک موجود فوق طبیعی کمک جست. ۴۵

سودگرایی متأخر (قرن بیستم)

جرج ادوارد مور (۱۸۸۳-۱۹۵۸)، شاگرد هنری سیجویک، یک شهودگرا و سودگرای قاعده نگر و در ناحیه ارزش ها کثرت گرا بود. او در سال ۱۹۰۳ کتاب مبادی اخلاق را منتشر کرد. او منتقد لذت گرایی بنام و میل بود و مفهوم خوبی را بسیط و غیر قابل تعریف می پنداشت و تعریف آن به لذت و دیگر امور طبیعی را «مغالطه طبیعت گرایانه» می نامید. ۴۶ او همچون سودگرایان دیگر معتقد بود که یک فعل ارادی فقط وقتی درست است که برای فاعل در آن شرایط، هیچ فعل دیگری ممکن نباشد که لذت بیشتری تولید کند، در غیر این صورت آن فعل نادرست است. ۴۷

برتراند راسل (۱۹۱۳-۱۹۸۷) و آر. ام. هیر از دیگر فیلسوفان سودگرای قرن بیستم هستند.

ویلیام کی. فرانکنا (۱۹۰۸-۱۹۹۴) از دیگر سودگرایان قرن بیستم است که تقریری ترکیبی از سودگرایی و وظیفه گرایی در کتاب فلسفه اخلاق خود ارائه می کند. گرچه او نتیجه گرا و معتقد به اصل سود بود، ولی «اصل نیکوکاری» را مبنایی تر از اصل سود می دانست و معتقد بود که اصل سود بر آن مبتنی است، چرا که اگر اصل نیکوکاری نبود، دلیلی برای تلاش برای افزایش خوبی و خیر عمومی وجود نداشت. ۴۸ اصل دیگری که پایه نظریه اخلاقی فرانکنا بود، «اصل عدالت» است که در واقع این اصل را برای رفع اشکالات مربوط به عدالت در سودگرایی سنتی در نظریه خود گنجانده است. سایر اصول اخلاقی را نیز مستقیم یا غیر مستقیم به این دو اصل باز

می‌گرداند. در ناحیه ارزش‌ها کثرت‌گرا بود و اصول دیگری غیر از لذت را دارای ارزش می‌دانست. نظریه اخلاقی او بیشتر تلاش برای تلفیق سودگرایی با وظیفه‌گرایی است تا بدین وسیله اشکالات سودگرایی رفع گردد. او نظریه اخلاقی خود را «وظیفه‌گرایی مرکب^{۴۹}» می‌نامد. ۵۰. هاستینگز راشدال، استیون تولمین، پی. اچ. سینگر و جی. جی. سی. اسمارت از دیگر سودگرایان قرن بیستم هستند. ۵۱.

تقسیمات سودگرایی

۱. سودگرایی عمل‌نگر، قاعده‌نگر و عام

سودگرایی عمل‌نگر، درستی و نادرستی اعمال را برحسب نتایج خوب و بد هر عمل به طور خاص و جزئی می‌سنجد و می‌گوید آیا این عمل خاص در این اوضاع و شرایط خاص که این فاعل خاص در آن قرار دارد، موجب غلبه خیر بر شر و افزایش خوشی یا کاهش ناخوشی می‌شود یا نه؟ لذا به شدت مخالف تعمیم و قاعده کلی دادن است. ۵۲. ولی سودگرایی قاعده‌نگر به دنبال نتایج فردی هر عمل نیست، بلکه به دنبال قواعدی است که به طور کلی عمل به آنها سودمند و موجب غلبه خیر بر شر می‌باشد؛ مثلاً می‌گوید قواعد «باید راست گفت» یا «باید به عهد وفا کرد» بیشترین خیر عمومی را در پی دارند و باید به آنها عمل کرد؛ یعنی هر فاعلی در هر شرایطی باید راست بگوید و وفای به عهد کند نه این که در هر مورد خاص، به سنجش نتایج راست‌گویی و دروغ‌گویی پردازد و ببیند که در این مورد خاص، راست‌گویی سودمند است یا دروغ‌گویی. ۵۳. اما سودگرایی عام حد وسط بین عمل‌نگر و قاعده‌نگر است. او می‌گوید هر فاعل اخلاقی در هر مورد خاص و جزئی که برایش پیش می‌آید باید از خود پرسد اگر تمام مردم در این شرایطی که الآن من در آن قرار دارم، قرار داشتند و این کاری که من تصمیم به انجامش گرفته‌ام انجام می‌دادند، آیا بیشترین خیر و سود را برای جامعه داشت یا نه؟ با یک مثال، تفاوت این سه نوع سودگرایی آشکار می‌شود: شخص فقیری با ده سر عائله در شرایطی قرار گرفته که می‌تواند بدون اطلاع کسی و بدون عواقب قانونی سوء، ثروت قابل ملاحظه‌ای از یک شخص ثروتمند عیاش و لاابالی بدزدد. در این جا سودگرایی عمل‌نگر توصیه به دزدیدن می‌کند چون بیشترین خیر را برای شخص فقیر و خانواده‌اش دارد. قاعده‌نگر براساس قاعده «نباید دزدی کرد» این کار را نادرست می‌شمارد. سودگرایی عام می‌گوید از آن جا که اگر قرار باشد همه فقیران از ثروتمندان دزدی کنند نتایج بدی برای جامعه

خواهد داشت، پس این عمل نادرست است. لذا او نه به قاعده‌ای استناد می‌کند و نه نتایج این عمل جزئی را معیار قرار می‌دهد، بلکه نتایج این عمل را اگر تعمیم بیابد، ملاک درستی و نادرستی قرار داده است؛ یعنی دو اصل سود و تعمیم‌پذیری برای او معتبر است.^{۵۴}

سودگرایی قاعده‌نگر خود بر حسب این که مراد از قاعده «قاعده جاری در جامعه» است یا هر نوع قاعده ممکن که اگر مردم به آن عمل می‌کردند، بیشترین نتایج خیر را در پی داشت، یعنی «قاعده آرمانی» دو قسم می‌شود: «سودگرایی قاعده واقعی نگر» و «سودگرایی قاعده آرمانی نگر». «باید راست گفت» از قواعد رایج در جامعه است، ولی «نباید بدی را با بدی جواب داد» از قواعد آرمانی است که در جامعه به آن کمتر عمل می‌شود، ولی اگر مردم به این قاعده عمل می‌کردند مطمئناً، نتایج بسیار خوبی داشت.^{۵۵}

۲. سودگرایی خودگرا و کل‌گرا

سودگرایی عمل نگر برخلاف قاعده‌نگر می‌تواند به صورت خودگرایانه و غیر خودگرایانه تفسیر شود. اگر عامل اخلاقی تنها به فکر بهترین نتایج برای شخص خودش باشد «خودگرا» و اگر به دنبال بهترین نتایج برای تمام افراد متأثر از آن عمل یا تمام نوع بشر و حتی تمام موجودات ذی‌شعور باشد «کل‌گرا» خواهد بود.^{۵۶} از نوع اول تعبیر به «خودگرایی اخلاقی»^{۵۷} می‌کنند و نوع دوم همان سودگرایی مصطلح و منظور ما در این مقاله است.

۳. سودگرایی سرجمع و میانگین

اختلاف دیگر سودگرایان در این است که آیا باید سعی کنیم سرجمع خوشی افراد جامعه بیشینه شود یا میانگین خوشی آنها؟ تفاوت این دو دیدگاه در مسئله افزایش جمعیت آشکار می‌شود. سودگرایان کلاسیک چون بنتام و جان استوارت میل سرجمع‌گرا بودند و از نظر آنها افزایش جمعیت در صورتی که موجب افزایش سرجمع سود و خوشی شود هرچند میزان سود و خوشی تک‌تک افراد کاهش یابد، باز مناسب‌تر است که جمعیت افزایش یابد. اما سودگرایی میانگین که مربوط به دوره متأخر است، افزایش جمعیت را تا آن‌جا مجاز می‌داند که موجب کاهش میانگین سود نشود چرا که طبق فرمول آنها مجموع سود افراد بر تعداد آنها تقسیم می‌شود و بزرگ‌تر شدن مخرج باعث کم شدن نتیجه است.^{۵۸}

۴. سودگرایی لذت‌گرا و غیر لذت‌گرا (آرمانی)

سودگرایان بر حسب این که خوبی و بدی یا خیر و شر بودن نتایج را صرفاً بر اساس «لذت» و خوشایندی یا «درد» و ناخوشایندی ارزیابی کنند یا نه به «لذت‌گرا و غیر لذت‌گرا»^{۵۹} تقسیم می‌شوند. بتنام سودگرایی لذت‌گرا بود و تنها «لذت» را دارای خیر ذاتی و «درد» را دارای شر ذاتی می‌دانست. موریک سودگرایی غیر لذت‌گرا بود که معتقد بود خوبی و بدی می‌تواند بر امور دیگری غیر از لذت و درد مانند کیفیات عقلی و زیبایی شناختی مبتنی باشد. جان استوارت میل، حالت میانه داشت و هرچند لذت و خوشایندی را شرط لازم خوبی می‌دانست ولی لذات را نیز در کیفیت متفاوت می‌دانست و آنها را به لذات عالی و دانی تقسیم می‌کرد.^{۶۰}

۱-۴. سودگرایی لذت‌گرای بتنام

الف) لذت‌گرایی روان‌شناختی بتنام: سودگرایی بتنام بر نوعی لذت‌گرایی روانی مبتنی است. وی معتقد بود همه انسان‌ها طبیعتاً در پی لذت و دفع درد هستند. بتنام فصل اول کتاب خود را چنین آغاز می‌کند: «طبیعت انسان، تحت سلطه دو حاکم مقتدر است: لذت و درد. این دو بر همه اعمال و اقوال و افکار ما حاکمند. هر کوششی که برای شکستن این سلطه صورت گیرد، حاکمیت آنها را بیشتر تأیید می‌کند. انسان ممکن است لفظاً مدعی نفی حاکمیت آنها باشد ولی واقعاً تابع آنهاست.^{۶۱}

مراد بتنام از لذت و درد، احساسات خوشایند و ناخوشایندی است که هر انسانی دارد. لذت، احساسات خوشایندی را که از خوردن، آشامیدن، کتاب خواندن، گوش دادن به موسیقی یا انجام کار نیک به انسان دست می‌دهد را شامل می‌شود. او تنها به کمیت لذت اهمیت می‌دهد و تفاوتی در کیفیت لذات قائل نیست. از نظر او:

لذتی که یک کودک از سنجاق‌بازی دارد با لذت خواندن یک شعر خوب مساوی است.

بتنام، این حقیقت یعنی لذت‌گرایی روانی را به عنوان معیار اخلاقیات قرار می‌دهد و می‌گوید:

فقط در حیطه لذت و درد است که معلوم می‌شود چه باید انجام دهیم یا تعیین

کنیم که چه خواهیم کرد. ۶۲

از یک سو باید و نباید و از سوی دیگر زنجیر علت‌ها و معلول‌ها به پای تخت آنها

(لذت و درد) بسته شده است. ۶۳

در نظر بنام خیر و خوش‌بختی با لذت و شرّ و بدبختی با درد مترادف است و چون انسان‌ها از نظر روان‌شناختی به دنبال کسب لذت و دفع درد هستند پس می‌توان نتیجه گرفت که اعمال درست، اعمالی هستند که موجب بیشترین لذت و کاهش دردند و اعمال نادرست، اعمالی هستند که موجب افزایش درد و کاهش لذتند. بنابراین، بنام تنها الزام اخلاقی را تلاش در جهت ارتقاء لذت و کاهش درد می‌داند. این استدلالی است که بعدها مورد نقد قرار گرفت.

بنام اصل سود، یعنی «ارزیابی درستی و نادرستی اعمال برحسب افزایش یا کاهش سود و لذت افراد متأثر از آن عمل» را بنیادی‌ترین و بالاترین اصل اخلاقی می‌دانست که اصول دیگر از آن اخذ می‌شوند. بنابراین، نمی‌شود از اصول دیگر در جهت مدلل کردن آن بهره جست. ۶۴ او حتی این اصل را ملاک ارزش‌گذاری نیت‌ها و انگیزه‌ها می‌دانست و معتقد بود نیت‌ها و قصدها تنها براساس تأثیرشان در ایجاد لذت و کاهش درد یا ایجاد درد و کاهش لذت، خوب یا بد هستند. ۶۵ اما معنای «سود» در نظر بنام «هر نوع خصوصیتی در شیء است که موجب تولید نفع، بهره، لذت، خوبی و سعادت یا خوش‌بختی می‌شود و یا از رخ دادن درد، تولید شرّ و بدبختی برای افراد متأثر از آن عمل جلوگیری می‌کند». ۶۶ بنام در مورد ارتباط لذت و درد با خوبی و بدی می‌گوید:

تنها لذت است که خوب است و فقط درد است که بد است و این دو ذاتاً خوب و

بد هستند. ۶۷

بنابراین، او تنها لذت را دارای ارزش ذاتی و امور دیگر را فاقد چنین ارزشی می‌دانست مگر این که موجب لذت شوند. از این رو، بنام نه تنها از جهت روان‌شناختی و الزام اخلاقی، لذت‌گرا بود بلکه در باب ارزش‌ها نیز لذت‌گرای وحدت‌گرا بود.

بنام لذات و دردها را به ساده و مرکب تقسیم می‌کرد. لذات ساده‌آهایی هستند که نمی‌توان آنها را به بیش از یک لذت تجزیه کرد. اما لذات مرکب از چند لذت ساده ترکیب یافته‌اند یا مخلوطی از لذات و دردها هستند. دردها هم به همین منوال هستند. او از چند لذت ساده نام می‌برد: لذت حسی، لذت مهارت، لذت دوستی، لذت خوش‌نامی، لذت قدرت، لذت

پرهیزگاری، لذت نیکوکاری، لذت آرزوها و... اما دردها: درد حسی، درد فقر، درد ناشی گری، درد دشمنی، درد بدنامی، درد پرهیزگاری، درد نیکوکاری، درد آرزوها و...^{۶۸} او چهار منبع متمایز برای لذات و دردها می‌شمارد: منبع طبیعی یا فیزیکی، منبع اخلاقی، منبع سیاسی و منبع دینی. که لذات و دردهای ما از اینها ناشی می‌شوند.^{۶۹}

ب) چرتکه لذت سنج بتنام: اگر درستی اعمال به افزایش سرجمع لذت یا کاهش سرجمع درد افراد متأثر از آن عمل است، پس باید فاعل اخلاقی میزان لذت و درد محتمل از عمل خویش را محاسبه کند و براساس آن تصمیم به عمل یا ترک آن بگیرد. بتنام برای اولین بار دستگاهی بر محاسبه لذت و درد ارائه می‌کند. او هفت عامل را در سنجش لذت دخیل می‌داند:

۱. شدت: لذات و دردها بر حسب شدت و قوتشان با یکدیگر متفاوتند. عملی که موجب لذت شدیدتری می‌گردد بر دیگر اعمال ترجیح دارد.

۲. مدت: ممکن است لذت حاصل عملی دارای دوام و پایداری بیشتری باشد و مدتی طولانی‌تر ما را متلذذ کند که در این صورت بر اعمال دارای لذت کوتاه مدت مقدم است.

۳. قطعیت: گاهی حصول لذت از یک عمل، محتمل و حصول آن از عمل رقیب دیگر قطعی و یقینی است. روشن است که لذت قطعی الحصول مقدم است و باید عملی که حصول لذت از آن قطعی است، انجام شود.

۴. نزدیکی و دوری: گاه لذت حاصل از یک عمل بلافاصله بعد از آن عمل و یا از زمان شروع عمل آغاز می‌گردد و گاه لذت با فاصله زمانی دورتری پدید می‌آید. روشن است که ما ترجیح می‌دهیم لذت بلافاصله بعد از عمل باشد، به هر حال نقد بهتر از نسیه است.

۵. باروری و استعداد: ممکن است در ادامه لذت یا درد اولیه حاصل از عمل، لذات و دردهای ثانویه دیگری زاییده شود. مطمئناً عملی که بارور و مستعد لذات ثانویه بیشتری است، بر عملی که اصلاً مستعد لذات دیگری نیست یا لذات ثانویه کمتری دارد، مقدم است.

۶. خلوص: گاهی لذات حاصل از یک عمل مخلوط با دردهایی نیز هست و این عمل به طور ناخواسته و طبیعی رنج‌هایی نیز به همراه دارد. پس بهتر است ما عملی را برگزینیم که دارای لذت خالص باشد یا حداقل درجه خلوص آن بالا باشد.

۷. شمول: شاخص اصلی سودگرایی برخلاف خودگرایی این بود که به فکر خیر عمومی

جامعه است، بنابراین، باید عملی را انتخاب کرد که بیشترین خیر و خوشی عمومی را در پی داشته باشد؛ یعنی به سود افراد بیشتری از جامعه باشد.^{۷۰}

اما فرایند محاسبه:

۱. تمام افرادی که متأثر از عمل ما هستند را محاسبه می‌کنیم.
۲. لذات و دردهایی که در وهله اول بر این افراد وارد می‌شوند را محاسبه می‌کنیم.
۳. لذات و دردهایی که در وهله دوم (لذات و دردهای ثانویه) بر آنها وارد می‌شود را محاسبه می‌کنیم.
۴. تمام این لذت‌ها را یک طرف و تمام دردها را یک طرف جمع می‌بندیم، اگر لذات بیشتر از دردها بود، این عمل درست، و گرنه نادرست است.^{۷۱}
۵. تمام گزینه‌های ممکن که برای عمل در پیش روی ماست را به همین منوال محاسبه می‌کنیم. در پایان، بهترین عمل، عملی است که بیشترین سرجمع لذت را داشته باشد.

ج) خصوصیات سودگرایی بنتام: آن چنان که قبلاً اشاره کردیم بنتام سودگرایی لذت‌گرا و وحدت‌گرا است، اما خصوصیت دیگر او، عمل‌نگر بودن اوست. بنتام سودگرایی عمل‌نگر است و نتایج هر عمل شخصی و جزئی را محاسبه می‌کند و هیچ قاعده‌ای را به عنوان معیار عمل قبول ندارد. خصوصیت مهم دیگر او، پیامدگرایی اوست. به این معنی که درستی و نادرستی عمل را صرفاً بر اساس نتایج و پیامدهای آن می‌سنجد. از این رو، هیچ ارزشی به انگیزه و نیت فردی نمی‌دهد، به عبارت دیگر، فاعل محور نیست.

خصوصیت دیگر بنتام، بی‌طرفی اخلاقی اوست. او معتقد است «هر فرد فقط یک نفر محسوب می‌شود نه بیشتر»^{۷۲}؛ یعنی هیچ تفاوتی میان افراد جامعه نیست؛ یعنی پدر، مادر، خواهر، خویشاوندان، دوستان و نزدیکان هیچ تفاوت و اولویتی نسبت به افراد دیگر جامعه ندارند و فاعل اخلاقی نباید در محاسبات سودگرایانه خود این امور را دخالت دهد و مثلاً عملی را انتخاب کند که سود بیشتری به خویشاوندانش می‌رساند در حالی که سرجمع آن نسبت به عمل دیگر پایین‌تر است. اصل بی‌طرفی اخلاقی به وسیله سودگرایان بعدی نیز پذیرفته شد و به اصل اساسی سودگرایی تبدیل شد. خصوصیت قابل ذکر دیگر، سرجمع‌گرا بودن بنتام است در مقابل سودگرایی میانگین.

۲.۴. سودگرایی شبه آرمانی میل

جان استوارت میل نیز همانند بنتام اصل سود یا اصل بالاترین خوشی را به عنوان اساس اخلاقیات پذیرفته و اعمال انسان را در صورتی که موجب بیشترین خوشی و سعادت گردند، درست و در صورتی که موجب کاهش خوشی و سعادت گردند نادرست می‌شمارد.^{۷۳} او نیز همچون بنتام، سود، خوشی و سعادت را به لذت و فقدان درد تعریف می‌کند و معتقد است هیچ چیز برای انسان ذاتاً مطلوب و خوب نیست مگر این که لذت بخش باشد و یا وسیله‌ای برای کسب لذت و رفع درد باشد.^{۷۴} میل نیز مخالف لذت‌گرایی شخصی و خودگرایی است و چیزی را خوب می‌داند که موجب «بیشترین مقدار خوشی» برای «بیشترین افراد» گردد؛ یعنی سرجمع سود و خوشی بالاترین مقدار باشد و معتقد است که گاه لازم می‌آید فرد به سبب بیشترین خوشی افراد دیگر از خوشی خود بگذرد و آن را فدای جامعه کند.

میل برای توجیه تقدم خیر جامعه بر خیر فردی، همانند بنتام متوسل به امور واقعی و حقایق اجتماعی می‌گردد. ابتدا می‌گوید: «اگر خوشی هر شخص برای او خیر و خوب است، پس خوشی اجتماعی نیز برای جامعه خیر و خوب است»^{۷۵}، سپس پای احساسات اجتماعی بشر را به میان کشید، می‌گوید «انسان به عنوان یک موجود، اجتماعی دارد و اجتماع در او این احساس را ایجاد می‌کند که آن را یکی از نیازهای طبیعی خود بداند و این که میان احساسات و هدف‌های هم‌نوعانش هماهنگی ایجاد کند و با خواسته‌های واقعی آنها مخالفت نکند و در پیش برد صلاح و خواسته‌های آنها تلاش کند»^{۷۶}.

این اندیشه که انسان موجودی اجتماعی است او را وادار می‌کند تا خوشی خود را با خوشی جمع یکی کند و خواهان خوشی و خیر همگانی باشد. او معتقد است که هر چند انسان‌ها به یک اندازه دارای احساسات اجتماعی نیستند و شوق به صلاح عمومی در برخی کم است، ولی این احساسات قابل تربیت و آموزش‌اند. با توسعه جوامع و آموزش و گسترش تمدن می‌توان این احساسات را متحول ساخته و در مردم افزایش داد.^{۷۷}

میل برخلاف بنتام، لذات را از لحاظ کیفی برابر نمی‌داند و معتقد بود عامل کیفی نیز باید به معیارهای اندازه‌گیری لذت افزوده شود. به عقیده میل برخی از فعالیت‌های عقلی، زیبایی‌شناختی و اخلاقی از لحاظ کیفی برتر از لذات جسمانی‌اند و معتقد بود که چنین لذاتی ذاتاً ارزشمندتر از لذات جسمانی‌اند چنان که لذت ساختن از لذت ویران کردن ارزشمندتر

است. لذا لذات را به لذات عالی و دانی تقسیم کرد. میل می‌گفت: «انسان ارضا نشده بودن بهتر است از خوک ارضا شده؛ سقراط ناراضی بسی بهتر از خوک راضی است»^{۷۸}. اما در جواب این سؤال که ملاک عالی و دانی بودن لذات از لحاظ کیفی چیست، قضاوت افراد با تجربه را که میزان گسترده و وسیعی از لذات را تجربه کرده‌اند، ملاک قرارداد. در میان دو لذت آن که تقریباً مورد تأیید همه افرادی است که هر دو لذت را تجربه کرده‌اند، بدون در نظر گرفتن تعهد اخلاقی، رجحان دادن همان لذت مطلوب‌تر است. او برتری کیفی را جبران‌کننده ضعف کمی لذت می‌دانست.^{۷۹} لذا سودگرایی میل را به دلیل نقد لذت‌گرایی کمی و توجه به کیفیات لذات برخی «سودگرایی شبه‌آرمانی»^{۸۰} و برخی «سودگرایی سعادت‌گرا»^{۸۱} یا «کمال‌گرا» نامیده‌اند.

میل یک سودگرایی قاعده‌نگر است و معتقد است که قواعد اخلاقی رایج، نظیر «نباید کسی را کشت» باید معتبر به حساب آید چون در تاریخ گذشته درستی آن به اثبات رسیده است. البته او انکار نمی‌کند که احتمال دارد گاهی قواعد کلی اخلاقی با هم تعارض کنند که در این صورت باید مستقیماً به نتایج خصوصی هر عمل رجوع کنیم و بر آن اساس تصمیم‌گیری کنیم.^{۸۲}

استدلال میل بر سودگرایی:

جان استوارت میل در توجیه اصل سود، استدلالی کرده است که بعدها مورد نزاع بسیاری واقع شد. میل ابتدا به مسئله دیدن اشاره می‌کند، می‌گوید همان‌طور که ما میز را می‌بینیم، پس می‌زدنی است و تنها دلیل بر این که می‌زدنی است آن است که ما آن را می‌بینیم و همان‌طور که تنها دلیل بر این که چیزی شنیدنی است، آن است که مردم آن را می‌شنوند، پس تنها دلیل بر این که سود و خوشی خواستنی است، آن است که مردم آن را می‌خواهند. پس سود و خوشی مطلوب و بایسته است. مردم خواهان لذت و خوش‌بختی‌اند و تنها انگیزه اصلی آنها در انجام امور، خوشی و خوش‌بختی است، پس طلب خوشی و سعادت امری الزامی است. و از آن‌جا که هر فردی خوش‌بختی خود را می‌خواهد، پس کل جامعه که از تک‌تک افراد تشکیل شده، خوش‌بختی و خیر خود را می‌طلبد بنابراین، تنها الزام اخلاقی تأمین سعادت جمعی است.^{۸۳}

۳.۴. سودگرایی آرمانی^{۸۴} مور

همان طور که گفتیم بتنام و میل تنها لذت را دارای ارزش ذاتی و خوب بالذات می دانستند و از این رو، سودگرایی لذت گرا بودند. ولی جورج ادوارد مور معتقد است که چیزهای دیگری غیر از لذت وجود دارند که دارای ارزش ذاتی و خوب بالذات هستند و لذت تنها ارزش و شرط ارزش مندی هر چیزی نیست.^{۸۵} از این رو، او سودگرایی غیر لذت گراست. از دیدگاه مور، سود یک امر آرمانی است که حاصل جمع ترکیب حالت های مختلف و ارزش های متکثر است. زیباشناسی، روابط دوستانه و صمیمانه، تحصیل معرفت و شناخت، همه لذت های ذاتاً ارزش مندند.^{۸۶} بنابراین، او در باب ارزش ها کثرت گرا بود و به وجود ارزش های متنوع و غیر متوافقی باور داشت که هر یک ارجح و اعتبار خود را دارند و به عنوان مصادیق سود باید آنها را مورد توجه قرار داد و بیشینه ساخت. او هم چنین معتقد به تفاوت کیفی لذات بود و انجام فعلی که لذت عالی تری به همراه دارد را اگرچه از مقدار کمی کمتری برخوردار باشد، بر انجام فعل با لذت پست تر ترجیح می داد.^{۸۷}

مور هدف خود از نوشتن کتاب مبانی اخلاقی را پاسخ به دو سؤال معرفی می کند: ۱. چه چیزهایی به دلیل خودشان خوبند (ارزش شناسی)؟ ۲. چه نوع کارهایی باید انجام دهیم؟ (وظیفه شناسی). او در جواب سؤال اول می گوید اگر تأمل کنیم یقیناً به چیزهایی خواهیم رسید که ذاتاً خوب هستند و آنها را به دلیل خودشان می خواهیم. این شناخت امری شهودی است و قابل اثبات نیست. از این رو، او را شهودگرا می خوانند. اما در جواب سؤال دوم می گوید باید کارهایی را انجام دهیم که بیشترین خوبی را پدید آورد. و این قابل اثبات و ابطال تجربی است چون مبتنی بر نتایج و پیامدهایی است که به دنبال خود دارد.^{۸۸}

مور منتقد سودگرایی لذت گرای بتنام و میل بود و استدلال میل بر اصل سود را مغالطه می دانست.^{۸۹} او یک سودگرای قاعده نگر بود و معتقد بود که قواعد کلی همانند «نباید کسی را کشت» به دلیل این که حکمت نسل های گذشته نشان داده است که نتایج قتل، در واقع، موجب بدبختی و فساد است و حتی در موارد استثنایی که به نظر می رسد قتل دارای نتایج خوبی است، باید این اصل و اصول سودمند دیگر حفظ شوند، زیرا نقض آنها در این موارد استثنایی هم، موجب تضعیف قاعده و نتایج بدی خواهد بود.^{۹۰}

۵. سودگرایی ترجیحی^{۹۱}

سودگرایی ترجیحی یا «نظریهٔ میل»^{۹۲} امروزه به طور وسیعی در میان فیلسوفان و نه فقط سودگرایان مطرح است. این نظریه که ابتدا توسط برتراند راسل مطرح شد اخیراً به وسیله آر. ام. هیر، جان راولز، جیمز گریفین، رالف سارترویوس و برخی از اقتصاددانان مورد حمایت قرار گرفته است.^{۹۳}

راسل در کتاب اخلاق و سیاست در جامعه می گوید:

به اعتقاد من در تعریف خوبی باید «میل» را هم دخالت دهیم. هنگامی باید گفت رویدادی خوب است که میلی را ارضا کند یا به عبارت دقیق تر، خوبی یعنی ارضای میل. رویدادی خوب تر از دیگری است که تمایلات بیشتری را و یا یک میل را به طور عمیق، ارضا کند. نمی خواهم تظاهر کنم که این تنها تعریف ممکن از خوبی است، بلکه فقط می خواهم بگویم نتایج این تعریف بیش از تعریف های دیگری که از لحاظ نظری موجه می نماید، با احساسات اخلاقی اکثریت نوع بشر هماهنگی دارند.^{۹۴}

راسل در ادامه، ارضای تمایلات افراد جامعه را در صورتی که از عمق یک سانی برخوردار باشند، به یک اندازه خوب می داند و عمل درست را عملی می داند که موجب خوبی بیشتری در جامعه شود؛ یعنی امیال بیشتری را ارضا کند؛ به عبارت دیگر، بیشترین سرجمع ارضای امیال را داشته باشد. او کودکی را مثال می زند که به طور پنهانی ۱۲ شکلات به او داده شده است. اگر او فقط به فکر ارضای میل خود باشد و همهٔ شکلات ها را به تنهایی بخورد، هر شکلات نسبت به شکلات قبلی، برایش لذت کمتری خواهد داشت و چه بسا شکلات دوازدهم را که می خورد هیچ لذتی از آن نبرد. اما اگر او شکلات ها را بین یازده دوست دیگرش تقسیم می کرد و میل آنها را هم ارضاء می نمود، سرجمع لذت ها و ارضای امیال و بالاتر از حالت اول می شد. لذا نتیجه می گیرد که «عمل درست، عملی است که به ارضای امیال همگانی کمک کند.»^{۹۵}

او برای حل مشکل تفاوت ارضای میل شخصی و میل اجتماعی، چندین راه پیشنهاد می کند که وضع قوانین کیفری و تشویقات اجتماعی از جمله آنهاست و باعث توافق منافع فردی و اجتماعی می گردد.^{۹۶}

راسل می گوید تعریف خوبی به ارضای میل ممکن است با این اعتراض مواجه شود که

برخی از تمایلات و ترجیحات مردم، نادرست و ناپسند است، آیا باید آنها را هم راضی نمود، مانند میل انسان به آزار و اذیت دیگران؟ او می‌گوید قطعاً نمی‌توان چنین چیزی را پذیرفت. لذا امیال انسان را به امیال «مقارن» و «متغیر» تقسیم می‌کند. امیال مقارن، امیال هماهنگ و موافق افراد یک جامعه است و امیال متغیر، امیال مخالف و متضاد افراد؛ برای مثال، افراد یک ملت میل مقارن به پیروزی در جنگ دارند که این میل با میل افراد جامعه دشمن، در تغایر است. سپس می‌گوید طبق تعریف ما از خوبی، ارضای امیال مقارن بر ارضای امیال متغیر ارجحیت دارد. لذا عشق، همکاری، شراکت و صلح بر نفرت، رقابت و جنگ ارجحیت دارد. «امیال درست امیالی هستند که با تعداد بیشتری از امیال، مقارن باشند و امیال نادرست امیالی هستند که ارضایشان منوط به سرکوبی امیال دیگر باشند».^{۹۷} لذا سودگرایی ترجیحی در تقریر اولیه، ارضای مطلق امیال و ترجیحات افراد را خوب و مطابق اصل سود و بالاترین خوشی می‌داند و در تقریر اصلاح شده، ارضای امیال صحیح و آرمانی آنها را جایز می‌شمارد و معتقد است که ترجیحات افراد ممکن است به دلیل خطا و اشتباه، غفلت، بی‌دقتی، تصمیمات عجولانه یا تحت تأثیر محرک‌های غالب و قدرت مند درونی و بیرونی، از انتخاب و ترجیح عقلانی و صحیح - که از شرایط آن اراده قوی و اطلاعات کامل جهت تصمیم‌گیری است - منحرف شوند.^{۹۸}

نظریه ارضای میل که به اعتبار ارضای ترجیحات به سودگرایی ترجیحی نیز مشهور است، از چند جهت بر سودگرایی لذت‌گرایی بن‌تام مزیت دارد؛ یکی این که محاسبه ترجیحات و تمایلات مردم از محاسبه میزان لذت آنها آسان‌تر است. دیگر این که به دلیل پی‌جویی تمایلات و خواسته‌های مردم و ارضای آنها رویکردی مردم‌سالار و دموکراتیک دارد.^{۹۹} بنابراین، سودگرایی ترجیحی سود را به معنای «ارضای امیال و ترجیحات» می‌داند و عمل درست را آن می‌داند که میزان بیشتری از امیال و ترجیحات مردم جامعه را برآورده سازد.

۶. سودگرایی رفاهی^{۱۰۰}

سودگرایی رفاهی به جای ارضای ترجیحات صرف، برآورد منابع و امکانات رفاهی مردم را در اولویت قرار داده است. منابع رفاهی به آن دسته از امکانات و منابع عمومی گفته می‌شود که قبل از تعقیب و ارضاء هر یک از ترجیحات خاص که هر یک از مردم دارند، داشتن آنها ضروری و لازم است؛ اموری که همه مردم نیازمند آنند و از اولیات زندگی به شمار می‌روند، مانند

سلامت جسمی و روحی، آموزش و پرورش، خانه و سرپناه، تغذیه سالم، پوشاک مناسب، درآمد و ثروت کافی و نظایر آنها. چنین اموری در سبب ترجیحات همه مردم یافت می‌شوند. انسان برای برآوردن چنین نیازهایی از بسیاری ترجیحات و امیال سطحی خود می‌گذرد و یا حتی متحمل درد و رنج می‌شود.^{۱۰۱}

سودگرایی رفاهی از آن جهت که اکثر مواردی که مردم منافع ضروری خود را در آن می‌بینند، برآورده شدنشان را نیز ترجیح می‌دهند، مشتمل بر سودگرایی ترجیحی و همگرا با آن است. اما از آن جهت که از ارضای ترجیحات کوتاه‌نظرانه و پست افراد به نفع حفظ منافع رفاهی درازمدت‌شان جلوگیری می‌کند، با آن متفاوت است. سودگرایی رفاهی با تقریر دوم سودگرایی ترجیحی - که ارضای ترجیحات آرمانی و صحیح را که در موقعیت آرمانی انتخاب، یعنی اراده قوی و اطلاعات کامل شکل می‌گیرد، مجاز می‌داند - در این نکته اختلاف دارد که معتقد است چون چنین موقعیت‌های آرمانی انتخاب به ندرت واقعیت می‌یابد، می‌توان به جای ارضای ترجیحات بر روی برآورد منابع و منافع رفاهی مردم به عنوان ملاک درست سود، متمرکز شد. البته نباید منافع رفاهی را چنان محدود تفسیر کرد که تصور شود مردم حق ندارند پس اندازهای خود را حتی برای چیزی که به دلیل آن پس انداز کرده‌اند، خرج کنند.^{۱۰۲}

نقد سودگرایی

الف) نقدهای عام بر سودگرایی

مراد از نقدهای عام، نقدهایی هستند که به بیش از یک گروه خاص از سودگرایان وارد است و شامل چند گروه یا تمام سودگرایان است.

۱. همان‌طور که دیدیم سودگرایی لذت‌گرا که شامل بتنام و میل می‌شد، تنها لذت را دارای ارزش ذاتی می‌دانست و این مورد نقد منتقدانی همچون مور بود. روشن است که انسان‌ها بسیاری از امور دیگر غیر از لذت را دارای ارزش می‌دانند حتی اگر انجام آنها برایشان هیچ لذتی به همراه نداشته باشد. حس نوع دوستی، ایثار و فداکاری برای نزدیکان، آیین، ملت و کشور خویش اموری هستند که انسان‌ها آنها را برای کسب لذت انجام نمی‌دهند چرا که در اکثر موارد آنها با لذت همراه نیستند. این ایراد مخصوصاً بر بتنام وارد است که معتقد به تفاوت کیفی لذات نیست و لذت حاصل از سنجاق‌بازی کودکانه را با لذت شعر خوب خواندن برابر می‌داند. و این

نظام اخلاقی باعث می‌شود انسان‌ها از تعالی روحی و اخلاقی باز بمانند چرا که هیچ‌گونه توصیه‌ای برای کسب فضایل اخلاقی یا حداقل لذات عالی ندارد.^{۱۰۳}

۲. سودگرایان دلیل قانع‌کننده‌ای برای ترجیح نفع عمومی بر نفع شخصی به هنگام تعارض آنها ارائه نمی‌دهند. دلیل اجتماعی بودن انسان‌ها که میل ذکر کرد نمی‌تواند الزامی برای ایجاد خیر عمومی درست کند. ظاهراً میل در ایجاد پل منطقی میان تمایل و الزام یا «است» و «باید» ناتوان بوده است.

۳. سودگرایی نظریه‌ای نتیجه‌گراست و آن‌چه برایش مهم است نتایج خوب یا بد اعمال است. این‌که چه کسی، با چه نیتی و با چه وسیله‌ای این فعل را انجام می‌دهد برای او مهم نیست؛ به اصطلاح، سودگرایی نظریه‌ای فاعل‌محور نیست. نیت و انگیزه فاعلی و وسیله‌ای که برای رسیدن به سود بیشتر به کار می‌برد برای او اهمیتی ندارد و این نادرست است. چون نیت و انگیزه فاعل در توصیف فعل او به خوبی و بدی دخالت دارد. نمی‌توان کسی را که به قصد قتل بی‌گناهی تیری را از کمان رها کرده ولی به اشتباه به قاتل گناه‌کاری اصابت می‌کند، مورد تحسین و تشویق قرار داد. از طرفی وسیله نیز مهم است. وجدان اخلاقی انسان‌ها نمی‌پذیرد که برای رسیدن به سود بیشتر از هر وسیله‌ای هرچند نادرست و غیر اخلاقی استفاده کرد؛ یعنی هدف و وسیله را توجیه نمی‌کند.^{۱۰۴}

۴. سودگرایی نظریه‌ای در باب الزام است و هدف آن پاسخ دادن به سؤال «چه باید کرد؟» است. چگونه زیستن و چگونه انسانی بودن برای آنها مطرح نیست. آنها تنها به دنبال درستی و نادرستی اعمال هستند. لذا به تربیت و تعالی معنوی و رشد اخلاقی افراد توجهی ندارند. انتقادی که فضیلت‌گرایان اخلاقی همچون السدر مک‌این‌تایر بر سودگرایان می‌کنند این است که شما به وضع موجود انسان نظر دارید و راهکارهایی برای وضع موجود او براساس لذت‌مند بودن یا ارضای میل او ارائه می‌دهید و آرمانی برای آینده‌ او ترسیم نمی‌کنید تا سعی کند خود را از این وضعیت نابسامان اخلاقی به کمال و تعالی اخلاقی برساند. لذا انسان سودگرا در صدد کسب فضایل اخلاقی نخواهد بود.^{۱۰۵}

۵. وظیفه‌گرایان نیز با توجه به اختلاف مبنایی که با نتیجه‌گرایان دارند، منتقد سودگرایی بوده و می‌گویند که ما صرف نظر از نتایج اعمال دارای وظایفی هستیم که موظف به انجامشان هستیم، چه سودی در پایان به دنبال داشته باشد و چه نداشته باشد. عدالت، احترام به آزادی و حقوق انسان‌ها،

و وفای به عهد و وظایفی هستند که حتی اگر نتایج بدی هم داشته باشند باید انجام شوند. ۱۰۶

۶. جان راولز، فیلسوف آمریکایی معاصر، در انتقاد از نتیجه‌گرایی سودگرایان می‌گوید انسان‌ها دارای حقوقی هستند که قابل سلب نیستند. آزادی و حقوق فردی و اجتماعی برای مردم از اولویت بالایی برخوردارند حتی بالاتر از رفاه و سود همگانی. حقوق طبیعی انسان‌ها را نمی‌توان به بهانه رفاه اجتماعی از آنها سلب کرد. نمی‌توان آزادی یا حق حیات انسانی را به دلیل سود بیشتر عده دیگر سلب نمود. ۱۰۷

۷. انتقاد دیگر به اصل بی‌طرفی اخلاقی سودگرایان است. همان‌طور که گفتیم بتنام و سایر سودگرایان معتقد بودند «هرکس فقط یک نفر است و نه بیشتر». تفاوتی میان افراد نیست، همه را باید به یک چشم نگاه کرد؛ خویشاوندان نزدیک با غریبه‌ها یک‌سانند. ولی به نظر می‌رسد این با وجدان انسانی در تضاد باشد. وجدان انسانی نمی‌پذیرد وقتی که نزدیکان او چون پدر و مادر نیازمند کمک او هستند نسبت به آنها بی‌تفاوت بوده و نفع دیگران را در نظر بگیرد. انسان‌ها نسبت به نزدیکان و خویشاوندانشان احساس مسئولیت می‌کنند. ۱۰۸

۸. مفهوم نتیجه مبهم است. و این ابهام باعث می‌شود که ما حتی برای یک بار هم نتوانیم بگوییم چه چیزی نتیجه عمل محسوب می‌شود. آیا نتیجه به پیامد بلاواسطه می‌گویند یا با واسطه. و اگر با واسطه را هم نتیجه می‌گویند، چه نوع واسطه‌ای مراد است قوی یا ضعیف؟ فرض کنید شخصی، آدرس منزل یکی از دوستان شما را می‌پرسد و شما او را راهنمایی می‌کنید. او دوست شما را می‌کشد، آیا قتل او نتیجه راهنمایی یا راست‌گویی شماست؟ یا فرض کنید پس از دادن آدرس بانک به دزدها توسط شما زد و خورد پلیس با دزدها، یکی از مشتریان بانک سکنه قلبی کرده و می‌میرد. آیا مردن او نتیجه عمل شماست؟ ۱۰۹

ب) نقدهای خاص سودگرایی

۱. نقد سودگرایی عمل‌نگر

همان‌طور که گفتیم سودگرایی عمل‌نگر درستی و نادرستی اعمال را بر حسب محاسبه نتایج خوب و بد عمل تعیین می‌کند. ولی محاسبه تمام نتایج هر عمل کار بسیار دشواری است. اولاً، پیش‌بینی جمیع نتایج خود عمل و ثانیاً، پیش‌بینی تأثیر آنها بر چه تعدادی از مردم و ثالثاً، پیش‌بینی جمیع نتایج گزینه‌های دیگر از اعمال که می‌توانیم انجام دهیم و باز تأثیر آنها بر چه تعداد

از افراد کار بسیار شاق و بلکه غیرممکنی است. اگر عمل ما بر هزاران و میلیون‌ها نفر در طول قرن‌های آینده تأثیر گذارد، چگونه می‌توان نتایج این عمل را محاسبه کرد.^{۱۱۰} آیا وجدان اخلاقی ما می‌پذیرد کودکی که کار خلافی کرد و با دروغ گفتن خود را از نتیجه شرّ تنبیه نجات داد، کار درستی کرده است، ولی کودک راست‌گو که اعتراف به گناه خود می‌کند و تنبیه می‌شود، کار نادرستی کرده باشد. یا بی‌گناهی را به دلیل خاموش کردن شورش مردم به دار بیاویزیم.^{۱۱۱}

۲. نقد سودگرایی قاعده‌نگر

سودگرایی قاعده‌نگر برای فرار از مشکل محاسبه نتایج هر عمل خاص، به قواعد رایج در جامعه که در طول زمان‌های گذشته، سودمند بودن آنها به اثبات رسیده توسل می‌جوید. اشکالی که در وهله نخست به نظر می‌رسد آن است که گاهی اوقات عمل به قاعده، بیشترین سود محتمل را ندارد، آیا باز باید ملتزم به قاعده باشیم؟ آیا بهتر نیست آن قاعده کلی را با چنین مواردی که عمل به آن سود کمتری دارد، استثناء بزنیم و قاعده کلی جدیدی درست کنیم، مثل «دروغ نگویند مگر در چنین مواردی»؟ اگر سودگرایی قاعده‌نگر چنین استثنایی را بپذیرد، ممکن است مجبور شود تن به استثنائات بی‌شماری بدهد. در آن صورت، عملاً او یک سودگرایی عمل‌نگر خواهد شد. هم چنین مجبور خواهد بود هزینه‌های زیادی برای عمومیت بخشیدن این قواعد جدید در جامعه پردازد. اما سودگرایی قاعده‌نگر می‌تواند پاسخ این اشکال را چنین بدهد که سودمندی این قواعد در گرو پذیرش عام آنهاست و نباید هیچ استثنایی زده شود حتی اگر در برخی موارد عمل به آنها بیشترین سود را نداشته باشد.^{۱۱۲}

مشکل دیگر سودگرایی قاعده‌نگر، تعارض قواعد است: فرض کنید عمل به قاعده راست‌گویی در یک مورد خطر کشته شدن یا مصیبت بسیار بزرگی دارد. از طرفی قاعده حفظ جان و جلوگیری از مصیبت وجود دارد که در این مورد با قاعده راست‌گویی در تعارض است. به کدام قاعده باید عمل کرد؟^{۱۱۳}

انتقاد دیگر به معیار انتخاب این قواعد است، آیا معیار صرفاً سودمندی آنهاست؟ در آن صورت، سودگرایی قاعده‌نگر هیچ ابائی ندارد که یک قاعده غیر اخلاقی را به دلیل سودمندی تصویب و الزام کند.^{۱۱۴}

۳. نقد سودگرایی سرجمع گرا

مشکل سودگرایان معتقد به سرجمع سود این است که بر مبنای آنها توزیع درست منابع و امکانات توزیعی است که بیشترین سرجمع خوشی و سود را به همراه داشته باشد. برای مثال، اگر طرح (الف) بر این مبنا باشد که منابع به طور مساوی بین ۱۰ نفر تقسیم گردد، در آن صورت سرجمع سود ۱۰۰ خواهد بود و اگر طرح (ب) بر این مبنا باشد که منابع میان ۸ نفر تقسیم شود و به ۲ نفر باقی مانده چیزی داده نشود، در آن صورت سرجمع سود ۱۱۰ واحد خواهد شد؛ سودگرای سرجمع گرا طرح (ب) را انتخاب می کند و این با عدالت توزیعی ای که حُسن آن مرتکز در انسان هاست مخالف است. ۱۱۵

۴. نقد سودگرایی بتنام

سودگرایی بتنام مورد بیشترین انتقادات قرار گرفته است. علاوه بر نقدهای عامی که شامل این سودگرایی نیز می شود، این انتقادات بر مبنای نظری بتنام وارد است:

الف) لذت گرایی روان شناختی بتنام قابل قبول نیست. او معتقد است انگیزه و داعی اصلی انسان در اعمال او لذت جویی و گریز از درد و رنج است. لذت، غایت نهایی اعمال بشری است. ثروت اندوزی، جاه طلبی، کسب شهرت، قدرت طلبی و... همه و همه برای لذت بردن است. اما بسیاری از منتقدان این نظر بتنام را برداشت نادرست از ساختار روانی و انگیزه های او دانسته اند. انسان ها بسیاری از کارها را برای اهداف دیگری غیر از لذت انجام می دهند. محبت مادر به فرزند و پرستاری شبانه روزی او به هنگام مریضی به دلیل لذت بردن از این کار نیست. بسیاری از انسان های ثروتمندی که تنها به ثروت اندوزی فکر می کنند و چه بسا با فلاکت در گوشه خیابان به گدایی می پردازند، غایت نهایی شان نه لذت بلکه نفس ثروت اندوزی است. البته درستی و نادرستی این اشکال منوط به آن است که از «لذت» چه معنایی را اراده کنیم. اگر لذت را به معنای رفاه، آسایش و خوش گذرانی بگیریم، روشن است که در شب زنده داری مادر و فلاکت گدا هیچ یک از این معانی وجود ندارد، اما اگر لذت را به معنای برخورداری از دل بخواه خود بگیریم، چه بسا مادر از پرستاری فرزند خود و گدا از ثروت اندوزی خود لذت ببرد.

ب) مور معتقدست لذت گرایان، چه بتنام و چه میل، در استنتاج الزام اخلاقی به لذت جویی دچار مغالطه شده اند. بتنام و میل از این واقعیت که انسان ها طبیعتاً و از نظر روان شناختی به دنبال لذت هستند، یک قضیه اخلاقی استنتاج کرده اند که انسان ها باید به دنبال کسب لذت باشند. به

عبارت دیگر، آنها از یک قضیه طبیعی و توصیفی، یک قضیه فراطبیعی و ارزشی استنتاج کرده‌اند. و این را اصطلاحاً استنتاج «باید» از «هست» می‌گویند. ۱۱۶

ج) میل به یک‌سان دانستن کیفیات لذات در نظر بتنام معترض است و معتقد است بسان سقراط ولی ناکام از لذت بردن، بهتر است از بسان ابلهی متلذذ بودن. او برداشت بتنام از طبیعت انسان را نادرست می‌داند و می‌گوید: «بتنام انسان را موجودی در معرض لذت و رنج می‌داند که در همه رفتارهایش دنبال منافع شخصی است... او هرگز انسان را موجودی نمی‌داند که توانایی استکمال روحی داشته باشد و در طلب این کمال به عنوان غایت برآید و آرزو داشته باشد که شخصیتش را بر طبق معیاری که از کمال دارد، بسازد».

اما برخی در مقابل میل معتقدند که افزودن بُعد کیفیت با مبنای بتنام ناسازگار است؛ چون وقتی بخواهیم میان لذات مختلف، بدون هیچ معیاری جز خود لذت فرق بگذاریم قهراً مبنای این فرق‌گذاری کمی خواهد بود. از این لحاظ بتنام تنها دیدگاه منطقی ممکن را اتخاذ کرده است. لحاظ تفاوت‌های کیفی لذت به معنای قبول معیاری غیر از لذت در ارزیابی لذات است. ۱۱۷

ه) اشکالات زیادی نیز به محاسبه لذت گرایانه بتنام شده است. این محاسبات بتنام مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است:

۱. بتنام مسلم فرض می‌کند که هر یک از ما می‌توانیم خوش‌بختی خودمان را اندازه‌گیری کنیم.
 ۲. سیاست‌مداران و حاکمان جامعه هم می‌توانند این اندازه‌گیری و برآورد را از جامعه داشته باشند.

۳. این اندازه‌گیری کمی است؛ یعنی می‌توان خوش‌بختی افراد را با یک عدد اصلی بیان داشت.
 ۴. خوش‌بختی افراد را می‌توان به هم اضافه کرد و سرجمع کلی خوش‌بختی را اندازه گرفت.
 به نظر منتقدان هر چهار پیش‌فرض مخدوش است:

۱. درک احساس خوش‌بختی و لذت، آن قدر شفاف نیست که بتوان اندازه‌گیری کرده و با یک عدد بیان داشت. حداکثر می‌توان این احساس را با الفاظ «خیلی، کم و متوسط» بیان داشت که خود اینها هم مبهم هستند.

۲. وقتی انسان نتواند لذت و خوش‌بختی خود را اندازه بگیرد، سیاست‌مداران چگونه می‌توانند خوش‌بختی جامعه را اندازه‌گیری کنند. ۱۱۸

۳. مهمترین مشکل مقایسه لذات و خوشی افراد با یک دیگر است. ما که از عالم درون

دیگران خبر نداریم تا بتوانیم بگوییم او از ما خوش بخت تر است یا نیست. معلوم نیست دردی که من از یک سوزن در دستم احساس می‌کنم یا لذتی که یک گدا از هزار تومان می‌برد با دردی که دیگری از فرو کردن سوزن دارد یا لذتی که یک ثروت مند از هزار تومان می‌برد برابر باشد. این مشکل به «مشکل مقایسه میان فردی سود»^{۱۱۹} معروف است. ۱۲۰

۴. وقتی محاسبه خوشی افراد و مقایسه آنها ممکن نبود، مسلماً جمع کردن آنها نیز ممکن نخواهد بود. (و محاسبه لذت گرایانه بنتمام غیر عملی است. فقط دو معیار شدت و مدت را در نظر بگیرید. در صورتی که دو عمل لذتی با یک شدت ایجاد کنند، عملی را انتخاب می‌کنیم که لذتش طولانی مدت است. اما اگر شدت و مدت لذت اعمال هر دو مختلف بودند، وظیفه چیست؟ چه مقدار از مدت را در برابر چه مقدار از شدت قرار دهیم؟^{۱۲۱})

ز) بنتمام می‌گوید باید حداکثر لذت را برای حداکثر افراد تأمین کرد. دو عمل X و Y را در نظر بگیرید که عمل X، ۲۵ واحد لذت برای ۵ نفر به همراه دارد و عمل Y فقط ۴ واحد لذت برای ۲۵ نفر. حال چه باید کرد؟ اگر بخواهیم قسمت اول دستور بنتمام، یعنی ایجاد حداکثر لذت را عمل کنیم، باید عمل X را که مجموعاً ۱۲۵ واحد لذت دارد را انجام دهیم. و اگر بخواهیم قسمت دوم حرف بنتمام، یعنی بیشترین افراد را منتفع کنیم، باید عمل Y را انجام دهیم که به ۲۵ نفر لذت می‌رساند. لذا کلام او گاهی اوقات خود متناقض می‌گردد. ۱۲۲ البته به نظر می‌رسد پاسخ این اشکال را بتوان با توسل به سرجمع‌گرا بودن بنتمام داد. برای او بیشترین سرجمع سود مطرح است، لذا باید عمل X را برگزید، ولی این با اشکال نقض عدالت توزیعی مواجه می‌شود که گفته شد.

۵. نقد سودگرایی جان استوارت میل

الف) افزودن بعد کیفیت در محاسبه لذت، نه تنها مشکلی را حل نکرد بلکه بر مشکل محاسبه افزود. کیفیت لذت را چگونه باید اندازه گرفت؟ عالی و دانی بودن لذت با چه ملاکی مشخص می‌شود؟ ممکن است آن چه را که شما لذت عالی می‌خوانید دیگری لذت دانی بداند، پس مجبورید ملاکی غیر از لذت برای ارزش‌گذاری به کار گیرید و این به معنای ابتدای اصل سود بر اصل دیگری است که مخالف مبنایی دانستن اصل سود است. ۱۲۳

ب) میل در استدلال‌های خود می‌گفت: «اگر خوشی هر فرد برای او خوب است، پس خوشی اجتماعی نیز برای جامعه خیر و خوب است». جان راولز در انتقاد از این استنتاج می‌گوید

دلیلی ندارد که اصول حاکم بر جامعه دنباله و توسعه اصول حاکم بر فرد باشد. اگر بپذیریم که درست آن است که اصل حاکم بر هر چیزی باید وابسته به ماهیت آن و متناسب با ماهیتش اتخاذ گردد، دیگر نباید انتظار داشته باشیم که اصل حاکم بر اجتماع نیز اصل سودگرایانه و مبتنی بر جلب منفعت باشد. ۱۲۴ ظاهراً اولز جامعه را چیزی غیر از مجموع افراد می داند.

ج) مور استدلال میل در مورد اصل سود را مورد انتقاد قرار داده و معتقد است که میل مرتکب دو اشتباه شده است: اولاً، «خوبی» که وصفی بسیط و تعریف ناپذیر است را تعریف نموده و ثانیاً، «خوبی» که وصفی غیر طبیعی است را براساس یک وصف طبیعی یعنی «خواستنی» تعریف کرده است. میل «خواستنی» را به «دیدنی» تشبیه کرد و گفت: همان طور که دلیل بر دیدنی بودن اشیاء، دیدن آن توسط مردم است، دلیل بر «خواستنی» بودن اشیاء، خواستن آن توسط مردم است. لذت تنها غایتی است که مردم می خواهند؛ پس لذت، خواستنی است؛ یعنی لذت خوب است.

مور مغالطه را در این جا می داند که «خواستنی» در قضیه مقدمه «لذت... می خواهند» با «خواستنی» در قضیه نتیجه، «لذت خواستنی است» به یک معنا نیست. اولی معنایی توصیفی و دومی معنایی ارزشی دارد؛ یعنی «شایسته خواستن» و به معنای خوب است، لذا هیچ شباهتی بین مفهوم دیدنی و خواستنی نیست. دیدنی به معنای قابل دیدن است، ولی خواستنی به معنای قابل خواستن نیست، بلکه شایسته خواستن است. مور این مغالطه را «مغالطه طبیعت گرایانه» می نامد؛ یعنی تعریف مفاهیم ارزشی مثل «خوب» به مفاهیم تجربی و طبیعی. ۱۲۵

در جواب مور گفته اند که میل در صدد تعریف مفهوم «خوبی» نبوده است، بلکه می خواسته خوب ترین چیزها را در ارزش گذاری مردم تعیین کند که آن خوش بختی است. هر چند تشبیه میل چندان دقیق نیست، ولی تمایز «خواستنی» و «خواستنی» آن چنان که مور القاء می کند نیز چندان روشن نیست. چرا که در موارد بسیاری «خواستنی» به معنای «چیزی که شایسته خواستن است و باید آن را خواست» نمی باشد، بلکه به معنای چیزی شبیه «آن چه هر انسان خردمندی می خواهد» است که مفهومی توصیفی است؛ مثل آن چه در بنگاه های معاملات می شود که این خانه چیزی خواستنی است؛ یعنی انسان عاقل آن را می خواهد. ۱۲۶

۶. نقد سودگرایی مور

جان سرل، این ادعا که قضایای ارزشی نمی توانند از قضایای توصیفی و طبیعی استنتاج

شوند و چنین استنتاجی «مغالطه طبیعت گرایانه» است، را رد کرده و خود آن را یک مغالطه می‌داند و «مغالطه مغالطه طبیعت گرایانه» می‌نامد. سرل مثال‌هایی را بیان می‌کند که در آنها چنین استنتاجی صحیح است، برای مثال می‌گوید: وزارت کشاورزی، میوه‌هایی که دارای خصوصیات A,B,C باشد را میوه‌های «درجه یک» ارزش گذاری می‌کند. قضایای «این سیب، درجه یک است» و «این سیب، خصوصیات A,B,C را دارد» چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ قضیه اول ارزشی و قضیه دوم توصیفی است. آیا واقعاً نمی‌توان گفت قضیه اول از قضیه دوم استنتاج می‌شود؟ مطمئناً انکار چنین استنتاجی مستلزم تناقض است؛ یعنی یا باید منکر درجه یک بودن آن سیب شد یا منکر دارای خصوصیات A,B,C بودن آن. ۱۲۷

سرل منشأ این مغالطه را شعار «کاربرد همان معناست» می‌داند و می‌گوید فیلسوفان زبانی کلاسی تصور می‌کردند که کاربرد جملات توصیفی با کاربرد جملات ارزشی فرق می‌کند؛ پس معنای این جملات هم متفاوت اند و جمله ارزشی نمی‌تواند از جمله توصیفی استنتاج شود. ۱۲۸

۷. نقد سودگرایی ترجیحی

همان‌طور که گفتیم سودگرایی ترجیحی سود را به معنای ارضای ترجیحات گرفت. اگر مراد او ارضای مطلق ترجیحات مردم باشد و هیچ تفاوتی میان ترجیحات از نظر عاقلانه یا احمقانه بودن آنها قائل نباشد، با این مشکل مواجه می‌شود که ترجیحات نادرست مردم را که به ضرر جامعه و دیگر اشخاص است چه باید کرد؟ مطمئناً نمی‌توان میل و ترجیح یک قاتل در کشتن مردم بی‌گناه را برآورده کرد. و اگر معتقد به ارضای ترجیحات درست و عقلایی و اصیل مردم باشد، با این مشکل مواجه است که اصلی غیر از اصل سود را برای ارزیابی درستی و نادرستی اعمال قبول کرده است و ناخودآگاه متوسل به اصول و ادراکات شهودی در تشخیص درستی و نادرستی ترجیحات شده است، در حالی که سودگرایی اساساً برای فرار از این شهودات، به قول خودشان بی‌اساس و ناپخته، مطرح شده است. ۱۲۹

از این که بگذریم مشکل دیگر این سودگرایان تغییر ترجیحات افراد در طول زندگی است. انسان‌ها در کودکی ترجیحاتی دارند که وقتی به سن بلوغ و نوجوانی می‌رسند، دیگر آنها را ندارند و ترجیحات جدیدی پیدا می‌کنند. همین‌طور وقتی به سن جوانی، میان‌سالی و پیری می‌رسند دائماً ترجیحاتشان در تغییر و تبدل است، چه بسا این ترجیحات روز به روز و حتی

ساعت به ساعت تغییر کنند. کدام یک از این ترجیحات بی‌شمار و چه بسا ضد هم را باید برآورد؟^{۱۳۰} کنت آرو^{۱۳۱} اصلی را به اثبات رسانده که به «اصل ناممکن آرو» معروف است. وی می‌گوید: «هیچ راهی برای جمع‌بندی ترجیحات اصلی افراد جامعه وجود ندارد تا بتوان براساس آن، سیاستی در مورد رفاه اجتماعی با شرایط قابل قبول، اتخاذ کرد».^{۱۳۲}

مشکل دیگر تفاوت کیفی ترجیحات به معنای شدت و ضعف آنهاست. ممکن است در یک رأی‌گیری، اکثریت جامعه طرح (الف) را و اقلیتی طرح (ب) را ترجیح دهند. ولی این اکثریت در ترجیحشان، چندان مصمم نیستند و ممکن است در صورت اجرای طرح (ب)، با آن موافق شوند ولی آن اقلیت در ترجیح خود بسیار مصمم هستند. آیا نباید تفاوتی میان ترجیحات قوی و ضعیف قائل شد. این شدت و ضعف را چگونه محاسبه می‌کنید؟^{۱۳۳}

۸. نقد سودگرایی رفاهی

سودگرایی رفاهی معتقد بود باید امکانات و منافع رفاهی مردم را تأمین کرد و رفاه عمومی جامعه را بالا برد. باید نیازهای اولیه و ضروری، از قبیل حفظ سلامت، خوراک، پوشاک، تغذیه مناسب، مسکن و سرپناه، آموزش و پرورش و... که تأمین‌کننده رفاه عمومی مردم است را برآورد. یافتن فهرستی از این نیازها و ترجیحات کار دشواری نیست، چرا که در سبب ترجیحات همه مردم مشترک و در اولویت قرار دارند. بنابراین تقریر، حقیقت، معرفت، زیبایی، نوع دوستی و دیگر ارزش‌ها تا جایی سزاوار حفظ و ارتقاء هستند که قابل تفسیر و تأویل به منافع رفاهی مردم باشند. و این چیزی است که مسلماً مورد انتقاد سودگرایان آرمانی چون مور قرار می‌گیرد.^{۱۳۴}

اما مشکل اصلی این است که سودگرایی از هر نوعی که باشد، قبل از هر چیز، نیازمند معیاری برای حکم کردن در مورد عمل افراد است. عملی که علاوه بر خود شخص بر افراد دیگری نیز تأثیر دارد. سودگرایی باید درستی و نادرستی اعمال را مشخص کند. اما به نظر می‌رسد سودگرایی رفاهی در مورد اعمال بسیار خصوصی افراد که ربطی به ایجاد رفاه عمومی جامعه و نیازهای اولیه ندارند، نتواند حکم کند. به فرض، مردم در یک جامعه آرمانی که تمام نیازهای رفاهیشان برآورده شده است زندگی می‌کنند، حال تکلیف آنها چیست و مطابق با چه معیاری باید اعمالشان را ارزیابی کنند؟ لذا به نظر می‌رسد سودگرایی رفاهی در نهایت به سودگرایی ترجیحی بازگشت کند و مشکلات آن را داشته باشد.

پی نوشت ها:

1. utility principle.
2. Hastings, A. W. "Utilitarianism", In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII, P:558, and Scarre, Geoffrey, Utilitarianism, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 4, p.439.
۳. فرانکنا، ویلیام. کی. فلسفه اخلاق، ص ۸۶.
۴. تعابیر سودگرایان در تعریف اصل سود مختلف است. برخی happiness و unhappiness به کار برده اند که به خوشی، خوش بختی و سعادت و متضادهای آنها ترجمه شده است. و برخی خوبی و بدی (good- and bandnes) و برخی خیر و شر (good و evil) به کار برده اند.
5. Hastings, A. W., "Utilitarianism", p.558 and Scarre, Geoffrey, "Utilitarianism", p.439 and J.J.C.Smart, "Utilitarianism", in *the Encyclopedia of Philosophy*, 8, p.206.
6. Mo Tzu.
7. Scarre, Geoffrey, Utilitarianism, 4, p.443.
8. ibid.
9. ibid.
10. Hastings, p.558-559.
11. shafestebury.
12. Copleston Frederick, *A History of philosophy*, 5, 172-173.
13. Francis Hatcheson.
14. ibid and Hastigs, p.558-559.
15. John Gay.
16. Hastings, p.559.
17. ibid, p.560.
18. ibid.
19. Theological Utilitarianism.
20. John Brown.
21. Abraham Tucker.

22. Wiliam Paley.
23. ibid.
24. The light of nature pursued.
25. Copleston, 5, p.193-194.
26. Hastings, Utilitarianism, p.560.
27. Copleston, 8, p.195-196.
28. Brown, Charlotte R., "Willian Paley", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, 7, p.187.

٢٩ . پاڙاڳاد، بهاءالدين، تاريخ فلسفه سياسي، ج ٢، ص ٧١٥-٧١٧.

30. Jeremy Bentham.
31. Copleston, 8, p.4.
32. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.
33. Hastings, P.561.
34. Associationist psychology.
35. ibid, p.17-19.
36. Utilitarianism.
37. Copleston, 8, p.25-30.
38. Scarre, Geoffrey, utilitarianism, p.443.
39. Mac Intyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, p.231-232.
40. Evoutional Utilitarianism.
41. Copleston, 8, p.136-139.
42. Leslie Stephen.
43. Hastings, Utilitarianism, p.564.
44. Methods of Ethics.
45. ibid., p.564-565.
46. Moore, G.E., *Principia Ethica*, p.10.

47. Moore, *Ethics*, p.11.

۴۸. فرانکنا، ویلیام. کی، فلسفهٔ اخلاق، ترجمهٔ هادی صادقی، ص ۱۰۶.

49. mixed deontological theory.

۵۰. همان، ص ۱۰۳.

51. J.J. C. Smart, "Utilitarianiam", in *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, 8, p.208.

۵۲. فرانکنا، ویلیام، کی، فلسفهٔ اخلاق، ص ۸۸-۸۷.

۵۳. همان، ص ۹۴-۹۵.

۵۴. همان، ص ۹۱-۹۳.

۵۵. همان، ص ۹۶-۹۷ و بنگرید به Smart, J. J. C., Utilitarianism, p.208.

56. *ibid*, p.207.

57. Egoism.

58. Smart, J.J.C. and Williams, Bernard, *Utilitarian, for and against*, p.27-28.

59. hedonistic and non-hedonistic utilitarianism.

60. Smart, J.J.C., Utilitarianism, p.257 and *ibid.*, p.12-13.

61. Bentham, Jeremy, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, ch.I, p.65.

62. *ibid*.

63. *ibid*.

64. Copleston, VIII, p.9-10.

65. Bentham, ch.II, p.69.

66. *ibid*, ch.I, p.66.

67. *ibid*, p.88-89.

68. *ibid*, ch.V, p.89-91.

69. *ibid*, ch.III, p.83-84.

70. *ibid*, ch.IV, p.86-87.

71. *ibid*, ch.IV, p.87-88.

72. Goodin, Robert, E., *Utility and The Good*, p.240.

73. Mill, J. S., *Utilitarianism*, ch.2, p.16-17.
74. *ibid.*
75. *ibid.*, ch.4, p.50.
76. *ibid.*, ch.3, p.45.
77. *ibid.*, ch.3, p.48.
78. Copleston, 8, p.31.
۷۹. بلوم، ویلیام تنودور، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، ص ۸۸۶-۸۸۷.
80. Quasi-Ideal Utilitarianism.
81. Eudamonic Utilitarianism.
۸۲. وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ص ۷۵-۷۶.
83. Mill, J. S., *Utilitarianism*, ch.4, p.49-56.
84. Ideal Utilitarianism.
85. Moore, G.E., *Principia Ethica*, p.87-90.
86. Goodin, *Utility and The Good*, p.243-244.
87. Moore, *Ethics*, p.22-23.
88. Moore, *Principia Ethica*, p.15.
89. *ibid.*, p.104.
۹۰. وارنوک، مری، ص ۷۵-۷۶.
91. Preference Utilitarianism.
92. desire theory.
93. Brandt, Richard B., *Morality, Utilitarianism, and Rights*, p.157.
۹۴. راسل، برتراند، اخلاق و سیاست در جامعه، ص ۶۹.
۹۵. همان، ص ۷۰-۷۲.
۹۶. همان، ص ۷۲.
۹۷. همان، ص ۷۲-۷۴.
98. Brandt, Richard B., p.163-164.

۹۹. براندت، ریچارد، اشکالات واقعی و ادعایی سودگرایی، ص ۲۳۴.
100. welfare utilitarianism.
101. Goodin, p.244.
102. ibid.
103. Copleston, 8, p.31-32.
104. Lyons, David, Utilitarianism, in *Encyclopedia of Ethics*, 3, p.1743.
105. Mac Intyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, p.234-235.
106. Lyons, David, p.1740.
۱۰۷. ساندل، مایکل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ص ۶۴.
108. Goodin, p.246.
۱۰۹. هولمز، رابرت ال.، مبانی فلسفه اخلاق، ص ۲۷۹.
۱۱۰. همان، ص ۲۶۲ و ۲۷۶.
۱۱۱. همان، ص ۲۶۲ و ۲۷۶ و بنگرید به: Smart, J.J.C., *Utilitarianism*, p.208-209
112. Hooker, Brad, *Rule-consequentialism*, p.18.
113. ibid, p.20.
114. ibid, p.23.
۱۱۵. همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ص ۲۳؛ ساندل، مایکل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ص ۶۱-۶۲.
۱۱۶. وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ص ۶۲-۶۳.
117. Copleston, 8, p.29-30.
۱۱۸. همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ص ۶۲-۶۳.
119. interpersonal comparison of utility problem.
120. Lyons, David, *Utilitarianism*, p.184 and see Goodin, *Utility and The Good*, p.246.
۱۲۱. بازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، ص ۸۶۶-۸۶۷.
۱۲۲. همان، ص ۸۶۴-۸۶۵.
123. Copleston, 8, p.29-30.
۱۲۴. مایکل، ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ص ۶۵.

۱۲۵. وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ص ۵۷-۵۹.

۱۲۶. همان، ص ۵۹-۶۲.

127. Searle, John, *Speech Acts*, p.134.

128. *ibid*, p.148.

۱۲۹. همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ص ۲۲۴-۲۲۵ و بنگرید به: Brandt, Richard, B., p.163-164.

۱۳۰. همان، ص ۲۲۷ و بنگرید به: *ibid*, p.170-172.

131. Kenth Arrow.

۱۳۲. همان.

۱۳۳. مک ناتن، دیوید، نگاه اخلاقی، ص ۲۴۱-۲۴۲.

134. Goodin, *Utility and The Good*, p.24.

کتاب نامه:

همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نور، تهران، ۱۳۸۰.

پازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، کتاب‌فروشی زوار، ۱۳۶۶.

فرانکنا، کی. ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، انتشارات طه، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۶.

مک ناتن، دیوید، نگاه اخلاقی؛ درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه حسن میاننداری، سازمان سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳.

بلوم، ویلیام تئودور، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، نشر آران، ۱۳۷۳.

راسل، براتراند، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، انتشارات بابک، تهران، ۱۳۵۵.

براندت، ریچارد، اشکالات واقعی و ادعایی سودگرایی، ترجمه محمود فتحعلی، مجله ارغنون، شماره ۱۶،

تابستان ۱۳۷۹، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مایکل، ساندر، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنائی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم، چاپ اول، ۱۳۸۱.

هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۲.

- A. W. Hastings, Utilitarianism, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, publisher: T & T Clark, 2003.
- Geoffrey Scarre, Utilitarianism, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, Academic press, 1998.
- David Lyons, Utilitarianism, in *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, second Edition, New York and London, Routledge, 2001.
- Routledge Encyclopedia of philosophy*, ed. Edward Craiy, first published in 1998 by Routledge.
- Frederick Copleston. S. J., *A History of philosophy*, published by Doubleday, 1966.
- J.J.C. Smart, and Bernard Williams, *Utilitarianism, for and against*, Cambridge university press, 1986.
- Rihard B. Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, London, Cambridge university press, 1992.
- John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Prometheus Books, New York, 1987.
- J. J. C. Smart, Utilitarianism, in *the Encyclopedia of philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, 1972.
- Jeremy Bentham, An Introduction to the principles of morals and legislation, in *Utilitarianism and other Essays*, ed. Alan Ryan, Penguin book, 1987.
- Robert E. Goodin, Utility and the Good, in *A companion to ethics*, ed. Peter Singer, Blackwell, 1993.
- John Searle, *Speech Acts*, Cambridge university press, 1994.
- Alasdair Mac Intyre, *A short History of Ethics*, Routledge, 1998.
- G. E. Moore, *Principia Ethica*, Prometheus Books, 1988.
- G. E. Moore, *Ethics*, Oxford university press, 1965.
- Brad Hooker, Rule-consequentialism, in *Stanford Encyclopedia of philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism-rule/>