

بررسی سودگرایی بنّام

مجتبی جلیلی مقدّم*

چکیده

سودگرایی بنّام، یکی از تأثیرگذارترین مکاتبی است که حوزه تأثیر آن بر اخلاق و حقوق مشهود است و دارای نقاط قوت و ضعف قابل ملاحظه‌ای است. هرچند سودگرایی را نمی‌توان نوآوری بنّام دانست. اما وی سودگرایی را به طور مستدل ارائه کرد و تفسیری جاودانه از آن ارائه نمود. «لذت» و «الم» دو مفهوم بنیادین سودگرایی هستند؛ زیرا سود یعنی افزایش لذت و کاهش الم، و سودگرایی، همان‌گونه که از نامش آشکار است، اصل سود را اصل اولیه می‌داند. مقصود از سود، نه سود شخصی بلکه سود جمعی است؛ به گونه‌ای که معیار هر عمل اخلاقی نزد بنّام، «بیشترین سود برای بیشترین افراد» است.

این مقاله به روش تحلیل استادی نگارش یافته است و سعی بر آن است با تحلیل مقدمات، اصول و نتایج تفکر بنّام، بررسی نقّادانه‌ای از آن به عمل آید و حاصل مقاله اینکه بزرگ‌ترین مزیت فایده‌گرایی به دست دادن ملاک عینی و عملی است. به عبارت دیگر، سودگرایی مدعی است: تنها، اصل فایده یعنی «بیشترین سعادت بیشترین افراد»، ملاکی برای عمل به دست می‌دهد. بنّام حتی برای سنجش لذات که واحدند و نتیجه عمل‌اند ملاک‌های هفت‌گانه ارائه می‌دهد که ذیل بُعد کمی می‌گنجد و از سویی مکتب بنّام علی‌رغم مزیتی که دارد نمی‌تواند به تمامی انتقادهای وارده پاسخ قانع‌کننده و درخوری بدهد. در پایان اشکالات وارد بر نظریه بنّام در سودگرایی مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: لذت، الم، سود، سنجش کمی، عمل‌نگری.

مقدمه

دست می‌دهد که براساس آن، می‌توان به سؤالات اخلاقی، و همچنین از آن‌رو که لذت و خوشی افراد دیگر و جامعه هم مدنظر است، به بسیاری از سؤالات سیاسی و حقوقی نیز پاسخ داد.

در کتب تاریخ فلسفه و همچنین کتاب‌هایی که درباره سودگرایی نوشته شده، به طور اجمالی به مکتب بنتام اشاره شده است، اما در این مجال در پی آن هستیم که زمینه فکری بنتام و مقدمات و اصول و نتایج تفکر وی را به ترتیب منطقی ملاحظه کنیم و نشان دهیم که بنتام تحت تأثیر چه افرادی، چه مکاتب و تفکراتی قرار داشت و چه هدفی داشت؟ و همچنین وی چگونه به مکتب فایده‌گرایی رهنمون شد و علاوه بر این در پاسخ به اشکال‌ها و انتقادات چه تفسیری از تفکر خویش ارائه کرد؟ تا اینکه بتوانیم مزیت و نقصان این مکتب تأثیرگذار را از میان اهداف، نتایج، تفاسیر و انتقادات و پاسخ‌ها روشن سازیم.

الف. اسلاف بنتام

اصولاً تفکر در عدم صورت نمی‌گیرد و انسان تحت تأثیر نظریات فلسفی و علمی قرار دارد. این تأثیر چنان در تاروپود ذهن انسان جای می‌گیرد که جدایی از آن غیرممکن می‌نماید. فیلسوفان و نظریه‌پردازان نیز از این قاعده مستثنا نیستند و به ناچار تحت تأثیر پارادایم‌ها و نظریات گوناگون هستند و از مصالح پیشینیان و معاصرانشان برای ساختن ساختمان فلسفی خویش بهره می‌برند. بنتام نیز از نظریات اسلاف خود سود جسته است و خود نیز به این استفاده معترف است. اصول کلی لذت‌گرایی را هلوسیوس، هاجسن و هیوم مطرح کرده بودند. هلوسیوس بر این عقیده بود که آدمی باید اعمال خود را با توجه به مصالح عمومی ارزیابی کند. بنتام

سودگرایی^(۱) یکی از مکاتبی است که هنوز هم طرفداران جدی دارد. ریشه‌های اخلاق مبتنی بر سودگرایی به آریستیوس شاگرد سقراط و اپیکور می‌رسد. در فلسفه جدید، لاک و هیوم از نمایندگان این حوزه به شمار می‌روند، اما صاحبان اصلی آن جرمی بنتام و جان استوارت میل هستند. اصالت فایده یا نفع، صورت منسجم و تکامل‌یافته اصالت لذت است. پیش از بنتام فایده‌گرایی همچون هلوسیوس، بکاریا، هاجسن، جان براون، شفتسبری، هربرت اسپنسر، هارتلی و... بودند، اما بنتام با استفاده از نظریات پیشینیان و همچنین نبوغ خود سلاح و ابزاری برای اصلاح اجتماعی ساخت و روایتی جاودان از آن ارائه کرد.

اصالت نفع، یکی از دو تفکر اخلاقی مهم قرن نوزده بود و در برابر دیگر تفکر مهم اخلاقی آن زمان یعنی اصالت معنوی قرار داشت. بنتام کلمه «فایده‌گرا» را بی‌آنکه برای میل شناخته شده باشد، در دو نامه (۱۷۱۸ و ۱۸۱۰) به کار می‌برد؛ و نیز جالب توجه است که وی در سومین نامه خود مخالفتی برای درآمدن به جرگه مسلکی تازه نشان نمی‌دهد. بنتام برای این آیین تازه‌نام «فایده‌گرایی» را پیشنهاد می‌کند.

سودگرایی در پی رفع نقوص نظریه‌های فریضه‌شناختی و خودگرایی است. «نظریات فریضه‌شناختی، انسان‌های دیگر را جدی می‌گیرند، ولی توجهی به ارتقای خیر انسان‌های دیگر ندارند. خودگرایی ارتقای خیر را جدی می‌گیرد، ولی توجه جدی به انسان‌های دیگر ندارد. «سودگرایی» این هر دو نقیصه را به یکباره چاره می‌کند.»^(۲)

بنتام برای اندازه‌گیری و سنجش لذات که رهنمون به فعل اخلاقی است، ملاک و معیار عینی و ملموس به

بشری به دست دهد تا بتوان نظریه‌ای عینی و به دور از خیال‌پردازی ارائه کرد. در همین زمینه، تبیین روان‌شناختی از طبیعت انسان به دست می‌دهد. وی در این نگاه روان‌شناختی به انسان، تحت تأثیر روان‌شناسی تداعی‌گرایانه هارتلی قرار دارد. در نظریه هارتلی تصورات برای انسان تداعی می‌شوند؛ به این معنا که یک تصور، تصور دیگری را به همراه دارد و آن را به دنبال خود می‌آورد. مثلاً، وقتی دو حادثه همزمان اتفاق افتاده باشد بعد از مدتی با تصور یکی از آنها، دیگری برایمان تداعی می‌شود. بنتام تحت تأثیر این نظریه، طبیعت انسان را در نهایت، با دو نیروی لذت و الم مشخص می‌کند. وقتی ما می‌خواهیم عملی را انجام دهیم، اگر با آن لذتی تداعی شود به سمت آن می‌رویم، اما اگر با آن عمل رنج و الم تداعی شود از آن می‌گریزیم؛ در نتیجه، علت همه اعمال آدمی در میل به کسب لذت و دوری از الم است. به عبارت دیگر، بنتام با این تعمیم نفسانی آغاز کرد که ما معلول میل به لذت و روی‌گردانی از الم هستیم و تمام افعال انسان بر حسب لذت و الم قابل تحلیل است، به گونه‌ای که برای تکمیل این تحلیل نیازمند مفهوم دیگری نیستیم.

وی می‌گوید: «طبیعت، انسان را زیر سلطه دو حاکم مقتدر و قوی قرار داده است: لذت و الم. فقط تحت تأثیر این دو امر است که مشخص می‌شود ما چه باید بکنیم و یا چه خواهیم کرد.» وی از تعادل بین الزام اخلاقی و ضرورت نفسانی، اصل کلی فایده یا سود را استخراج کرد. از آن‌رو که این دو عامل (لذت و الم) انگیزه هر نوع رفتاری هستند، بنابراین، هر نظری درباره اینکه معیار درست و نادرست چیست، باید با توجه و شناخت این مبنای روان‌شناختی باشد. اصل فایده، این نوع مبنای مورد توجه قرار می‌دهد.^(۵)

مفهوم منفعت اجتماعی را از هیوم وام گرفت. کتاب سوم از تصنیف رساله «طبیعت انسانی» که هیوم آن را نوشته بود، تأثیر زیادی بر بنتام داشت. بنتام در این باره می‌گوید: «به خوبی در خاطر دارم، همین که آن قسمت از این اثر [کتاب سوم رساله هیوم] را که به موضوع مذکور می‌پردازد، خواندم، احساس کردم انگار حجابی از برابر دیدگانم زدوده شد. آن‌گاه برای نخستین بار دانستم که مسئله مردم، مسئله فضیلت است... در اینجا صرف‌نظر از چند مورد استثنایی، با دلیل متقن ثابت شده که شالوده هر فضیلت بر فایده است؛ ولی من دلیلی برای استثنای بیش از آنچه مورد نظر هلوسیوس بوده است، نمی‌بینم.»^(۳)

بنتام در سال ۱۷۶۸ رساله‌ای به نام «حکومت» از ژوزف بریستلی به دستش رسید که این عبارت را در آن یافت: «بیشترین سعادت برای بیشترین افراد.» بریستلی گفته بود: خوشی یا خوشبختی اکثریت اعضای یک جامعه معیاری است که همه امور آن حکومت و جامعه را بر مبنای آن باید سنجید. اما هاجسون حتی پیش از وی در مباحث اخلاق گفته بود: بهترین عمل، عملی است که به بیشترین خوشی یا خوشبختی بیشترین افراد منتهی گردد. چزاره بکاریا هم چنین مضمونی دارد.^(۴) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، بنتام سخت تحت تأثیر چنین صاحب‌نظرانی است و راه برای وی برای ارائه نظریه‌اش به خوبی هموار شده بود و وی آن نظریات را به شیوه‌ای صریح و جامع و بر مبنای اساسی اخلاق و قانون‌گذاری منطبق ساخت.

ب. مقدمات و اصول تفکر بنتام

۱. تبیین روان‌شناختی

بنتام در نظر دارد در گام نخست مفهومی روشن از طبیعت

۲. اصل سود

در نظر جرمی بتنام، کلمات و واژه‌هایی مانند لذت، خیر، خوشی و خوشبختی، همه به یک چیز ارجاع دارند و اصل سود نه تنها این واژه‌ها را دربر می‌گیرد، بلکه ناظر به الم و رنج نیز هست و در پی کاهش الم است. به عبارت دیگر، اصل سود یعنی: بیشترین لذت و کمترین رنج و الم.

بتنام در پی استوارکردن اصل فایده برمی‌آید و معتقد است که باید برای اثبات چیزی، چیز دیگری را اثبات کرد و آن امر نیز به نوبه خود در پی اثبات امر دیگر است و سرانجام به امری می‌رسیم که قابل اثبات نیست؛ همان‌گونه که در هندسه به بدیهیات می‌رسیم، در اخلاق نیز چنین است. وی در پی دادن صورت منطقی به اخلاق است و به اصل فایده به عنوان اصلی بدیهی و مسلم می‌نگرد که نیازی به اثبات ندارد؛ زیرا طبیعت انسانی به گونه‌ای است که اگرچه اصل فایده را اظهار نمی‌دارد و حتی به آن فکر هم نمی‌کند، اما ناخودآگاه رفتارش را با آن تطبیق می‌دهد. در ضمن، مردم برای اثبات نادرستی این اصل باید به مباحث و دلایلی بپردازند که خود ناشی از اصل فایده است.^(۶)

بتنام بر آن است که اصولی مانند تزهده یا ترحم و تنفر دینی، در تغایر با اصل فایده که بنیادش بر فهم و شناخت قرار دارد هستند. اصل تزهده در پی تقلیل شادی و لذت است. این اصل نمی‌تواند کسی را به پویایی دایمی وادار کند. بر مبنای اصل تزهده، افراط در لذت به الم منتهی می‌شود، این اصل، انسان را نسبت به لذت بدگمان می‌کند (به خاطر اجتناب از المی که در اثر افراط در لذت به وجود آمده)، تاحدی که شیفته الم و رنج می‌شود. این اصل سوءاستفاده از اصل فایده است. بتنام اصل ترحم و تنفر را که براساس آن، اعمال به درست و نادرست تقسیم می‌شوند، اصل نمی‌داند و با در نظر گرفتن تمامی

جنبه‌هایش، به مانند وسیله‌ای برای اجتناب از تمسک به یک معیار خارجی و ابزاری برای تحمیل احساسات عامل و آفریننده بر دیگران می‌بیند. برای بیان مفهوم ترحم و تنفر، از اصطلاحاتی مانند احساس اخلاقی، احساس مشترک و... استفاده می‌شود و به این ترتیب، از توجه به معیاری عینی و واقعی اجتناب می‌شود؛ اصل دینی هم که چیزی جز تغییر شکل اصول تزهده و ترحم و تنفر نیست.^(۷)

۳. ماهیت لذت و الم

لذت و الم که اساس نظریه بتنام به شمار می‌روند، مفاهیمی همبسته و بسیطند. وی معتقد است: در این باره نیازی به نازک‌اندیشی و نگاه متافیزیکی نداریم؛ باید همان معنایی از لذت و الم را برداشت کرد که عامه مردم از آن می‌فهمند، نه بیشتر و نه کمتر؛ به عبارت دیگر، لذت و الم همانند که در حین عملی برایمان تداعی می‌شود. همان‌گونه که اشارت رفت، بتنام این را یک خطای منطقی می‌داند که کلمات را مستقل از سیاق استعمال آنها معنادار بدانیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که همگان احساسشان می‌کنند. لذت، شامل لذت خوردن و آشامیدن یا گوش دادن به یک موسیقی و یا لذت خواندن یک کتاب و یا حتی نجات یک انسان است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در دیدگاه بتنام هیچ تفاوت کیفی میان لذات وجود ندارد و همه لذات برابر و یکسانند و در نتیجه، بتنام از بعد کمی به لذات می‌نگرد و وقتی شعار بیشترین لذت را سر می‌دهد، منظورش بیشترین لذت از بعد کمی است؛ زیرا برای وی لذات درجات کیفی ندارند. مثلاً، اگر لذت خوردن غذایی بیشتر از لذت نجات جان یک انسان باشد باید خوردن غذا را انتخاب کرد!

۴. لذت همگانی

بنتام با توجه به خوشی و لذت دیگران، مسیرش را از خودگرایی جدا می‌کند و اساساً شعار «بیشترین خوشی و سعادت برای بیشترین افراد»، مشعر بر جدایی از خودگرایی است.

اصل فایده‌ای که وی ارائه می‌دهد و معیار ارزیابی تمام اعمال آدمی است، علاوه بر آدمی، بر جوامع و دولت‌ها هم حاکم است و کاربرد دارد. بنتام جامعه را جدا و منفک از افراد نمی‌داند. تعریف وی از جامعه به دور از هر تمایز ساختگی میان فرد و جامعه است. جامعه فقط عبارت است از تمامی اعضای آن. جامعه یک پیکر مجعول است؛ به عبارتی، متشکل از افرادی است که در حکم اعضای آن پیکرند، و منفعت و سود جامعه عبارت است از سر جمع منافع آحاد اعضایی که آن را تشکیل می‌دهند. زمانی که اعمال، تمایل به ایجاد لذت بیشتر و رنج کمتر و به عبارتی سود در جامعه دارند، با اصل فایده قابل تطبیقند.^(۸)

بنتام اعتقاد دارد که اگر بخواهیم به منافع عمومی خدمت کنیم باید منافع خصوصی را اهمیت داده و دنبال کنیم. مراد وی از اکثریت و بیشترین افراد، اکثریت جامعه بشری است نه اکثریت موجودات یا - مثلاً - وجود و بنتام در مورد سود جامعه اصل بی‌طرفی را اعمال می‌کند و منفعت گروهی را بر عده‌ای دیگر ترجیح نمی‌دهد.

۵. معیارهای اندازه‌گیری لذت و الم

با توجه به تأکید بنتام بر لذت بیشتر و الم و رنج کمتر و اینکه غایت اخلاقی همه اعمال باید بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر باشد، باید گفت: خیر و شر، هر چه که باشند، قابل اندازه‌گیری‌اند و در این اندازه‌گیری، یکی از آنها به نحو کمی یا دست‌کم ریاضی بر دیگری می‌چربد. و از

طرفی، کمی دانستن لذات کار اندازه‌گیری را آسان‌تر می‌کند؛ از این رو، باید ملاک و معیاری برای اندازه‌گیری و سنجش لذت و الم ارائه نمود تا بتوان بیشترین لذت سود را محاسبه کرد و از آن رو که سود و خوشی بیشترین افراد هم جزء اصل فایده است، اهمیت این ملاک سنجش دو چندان می‌شود.

البته در این کار، بنتام نخستین متفکر نیست و سابقه محاسبه لذت به هاچسن برمی‌گردد و گویی وی در این نکته هم بر تفکر بنتام تأثیر داشته است.^(۹)

بنتام می‌اندیشید که می‌توان میزان لذت و رنج را محاسبه کرد. وی هفت معیار برای ارزیابی لذات و آلام ارائه می‌دهد: ۱. شدت؛ ۲. مدت؛ ۳. قطعیت؛ ۴. نزدیکی یا دوری (این چهار معیار مربوط به افرادی است که لذات و آلام فردی را مورد ارزیابی قرار می‌دهند)؛ ۵. باروری (یعنی تمایل اعمال به پدید آوردن لذات یا آلام بیشتر)؛ ۶. خلوص (دو معیار ۵ و ۶ ارتباطی به لذت و الم ندارند، بلکه مربوطه به اعمال‌اند؛ پس وقتی تمایل اعمال را در پدید آوردن لذت و الم ارزیابی می‌کنیم این دو معیار مورد توجه قرار می‌گیرند)؛ ۷. گستردگی (این معیار و ملاک زمانی اهمیت دارد که مصالح جامعه مدنظر باشد). زمانی که تمایل یک عمل را نسبت به افزایش منافع یک جامعه یا گرایشی که در ممانعت از آن دارد بررسی می‌کنیم، محاسبه‌ای است از مقدار لذت و المی که هر فرد دارد. در این سنجش، تصمیم خود را بر اساس تعادل قرار می‌دهیم؛ یعنی هریک از لذایذ و هریک از آلام را جداگانه جمع می‌زنیم، دو حاصل جمع را از یکدیگر تفریق می‌کنیم. از نتیجه به دست آمده معلوم می‌شود که تمایل عمومی تا چه میزان به جانب خیر یا شر است. تصمیمات ما در زندگی روزانه همانند فرایند این محاسبه اخلاقی است، اما هرگز به این وضوح ارزیابی نمی‌شوند.^(۱۰)

۶. عمل‌نگری

آنچه برای بنّام حایز اهمیت است فقط اعمال است و بس. وی نه به انگیزه‌ها و قی می‌نهد و نه به قواعد و احکام کلی توجهی نشان می‌دهد، بلکه عمل‌نگر محض است؛ به عبارت دیگر، فقط باید لذت و الم هر عملی را به طور جداگانه محاسبه کرد.

«جالب‌ترین جنبه اصل فایده این است که اعمال را مورد داوری قرار می‌دهد نه انگیزه‌ها را. اکثر نظریه‌های اخلاقی انگیزه‌ها را عامل پدید آمدن عمل می‌دانند و نه خود عمل را. حتی نظریه اخلاقی هیوم نیز بر پایه ارزیابی انگیزه‌هاست. اما بنّام به عمل توجه دارد؛ البته پیداست که چرا نظریه‌ها بر عمل معطوف است و نه انگیزه. تنها انگیزه‌های آدمی می‌تواند میل به لذت و روی‌گردانی از الم باشد. این انگیزه‌ها را نمی‌توان تغییر داد، اعمال باید به حسب تمایلشان به افزایش یا تقلیل آن چیزهایی که انگیزه‌های ما طالب آنند ارزیابی شوند.»^(۱۱)

نزد بنّام اصل سود حتی قواعد کلی‌ای برایمان به وجود نمی‌آورد تا ما را به عملی اخلاقی رهنمون شود، بلکه صرفاً با محاسبه نتایج لذت‌بخش و دردآور هر فعل جزئی می‌توانیم فعل خوب و درست را تشخیص دهیم و ارزیابی کنیم. این ارزیابی با ملاک‌های هفت‌گانه ذکرشده انجام می‌پذیرد. در صورت لزوم انتخاب بین شقوق مختلف، کمیت لذت تنها معیار است. نزد بنّام در صورت تساوی کمیت لذت، بازی کودکان به اندازه شاعری خوب است.

جمع‌بندی مقدمات و اصول

مقدمات و اصول نظریه سودگرایی بنّام را - همان‌گونه که پیش‌تر بدان‌ها اشاره شد - این‌گونه می‌توان خلاصه کرد: بنّام برای ارائه نظریه اخلاقی، در قدم اول در پی روشن

کردن طبیعت بشری است و در این زمینه، از روان‌شناسی تداعی‌گرایانه هارتلی سود می‌جوید و به دو مفهوم اساسی لذت و الم و سپس به اصل سود که عبارت است از لذت بیشتر و الم کمتر، می‌رسد. لذات در نظر بنّام یکسانند و تفاوت کیفی با یکدیگر ندارند و هنگامی که از لذت بیشتر سخن به میان می‌آید، «بیشتر» از منظر کمی است نه کیفی. بنّام اصل سود خود را «بیشترین سود برای بیشترین افراد» قرار می‌دهد و از سود شخصی به سود اجتماعی پل می‌زند. بنّام برای اندازه‌گیری و سنجش لذات ملاک‌های هفت‌گانه‌اش را ارائه می‌کند که این ملاک‌ها باید صرفاً در اعمال جزئی به کار روند. این معیارها و ملاک‌ها کاری به انگیزه‌ها ندارند و از سوی دیگر، قواعدی کلی نمی‌سازند و فقط در مورد اعمال می‌توان آنها را به کار بست. به عبارت دیگر، بنّام یک عمل‌نگر محض است.

ج. نقد و ارزیابی

انتقادهای بسیاری بر نظریه بنّام وارد شده که برخی، مقدمات و برخی اصول و بعضی هم نتایج نظریه وی را زیر تیغ قرار می‌دهند و به چالش می‌کشند.

۱. انتقادات بر مقدمات

۱-۱. برای روشن کردن طبیعت انسانی نیازی به تبیین روان‌شناختی نیست، بلکه از منظر فلسفی، اجتماعی و حتی دینی بهتر می‌توان طبیعت انسان را تبیین کرد.

۱-۲. تبیین روان‌شناختی، روش درستی است و بنّام را به خاطر استفاده از روان‌شناسی برای ارائه تبیینی از طبیعت انسانی می‌بایست ستود، اما نکته در اینجاست که آن روان‌شناسی تداعی‌گرایانه‌ای که بنّام از آن سود می‌جوید اکنون منسوخ گشته و نظریات روان‌شناسی

یا... از واژه «خوب» بود؛ زیرا با این کار ما قواعد یک صورت‌بندی اجتماعی را به یک صورت‌بندی اجتماعی دیگر سرایت داده‌ایم؛ همان‌گونه که بنتام در پی تبیین علمی از اخلاق برمی‌آید، با تبیین روان‌شناسانه که تبیین علمی است حکم به «لذت» بودن «خوب» می‌کند.

۲-۱-۲. در نظر جرج ادوارد مور، اخلاق مبتنی بر این است که چه امری خوب است؛ از این رو، سؤال از «خوب» مهم‌ترین سؤال و تعریف «خوب» اساسی‌ترین نکته در اخلاق است که یک اشتباه در مورد آن در قیاس با هر اشتباه دیگری مستلزم بیشترین احکام نادرست در اخلاق است. مور اعتقاد دارد که «خوب» امری بسیط و از این رو، غیرقابل تعریف است؛ زیرا تنها امور مرکب را می‌توان تعریف کرد. «خوب»، خوب است، همین و بس؛ از «خوب» نمی‌توان تعریفی به دست داد، همان‌گونه که نمی‌توان «قرمز» را تعریف کرد. مور بر آن است که هر تعریفی از «خوب» ارائه شود به دلیل بسیط و غیرقابل تعریف بودن آن، نوعی مغالطه خواهد بود. وی آن را «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌خواند^(۱۳) و به دلیل آنکه همه فیلسوفان اخلاق در پی تعریف «خوب» بوده‌اند، تاریخ فلسفه اخلاق موزه‌ای از شکست‌های آنان است. بنتام هم با تعریف «خوب» به «لذت»، در دام این مغالطه افتاده است.

۲-۱-۳. انتقاد و ایراد بنیادینی که بر نظام‌های اخلاقی بسیاری وارد شده، استنتاج «باید» از «است»، می‌باشد. هیوم معتقد بود که از هیچ «باید»ی، «است» استنتاج نمی‌شود. حال این ایراد را بر سودگرایی گرفته‌اند؛ یعنی از اینکه انسان به دنبال لذت است نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان باید به دنبال لذت باشد. به قول کانت، نظریه اصالت سود، قادر نیست بین تمایل و الزام، یعنی بین «هست» و «باید» پُل منطقی برقرار کند. کانت به این

دیگری جایگزین آن گشته است و در نتیجه، باید گفت: گام نخست و پایه‌ای نظریه بنتام که روان‌شناسی تداعی‌گرایانه هارتلی است دستخوش تغییر شده و باید از نظریات روان‌شناسی دیگری برای تبیین و روشن کردن طبیعت انسانی استفاده کرد و چه بسا به اصول و نتایجی کاملاً مغایر با سودگرایی رسید.

۲. انتقادهای اصول

برخی از انتقادهایی که بر اصول نظریه بنتام وارد شده مختص بنتام نیست و بر بیشتر متفکران اخلاق وارد است که شامل بنتام هم می‌شود و برخی انتقادهای اختصاصی به اصول بنتام دارد.

۲-۱-۲. انتقادهای عام:

۲-۱-۱. ویتگنشتاین در تفکر متأخرش که حول محور زبان می‌چرخد، بازی‌های زبانی را مطرح می‌کند. در این دیدگاه، زبان صرفاً نشانه‌ای نیست که معانی ذهنی را منتقل کند، بلکه معنای هر واژه را باید در کاربرد آن در زبان جست‌وجو کرد. هر زبان برخاسته از یک صورت زندگی یا صورت‌بندی اجتماعی است که قواعد خاص خودش را دارد. مثلاً، زبان دین، علم و هنر برخاسته از صورت‌بندی‌های اجتماعی دین، علم و هنر هستند و قواعد خاص خودشان را دارند. زبان اخلاق هم برخاسته از صورت زندگی یا صورت‌بندی اجتماعی اخلاق است و قواعد خاص خودش را دارد. از آن رو که ذات مشترکی در میان زبان‌ها وجود ندارد در نتیجه، قواعد یک بازی زبانی را نباید به قواعد بازی زبانی دیگر سرایت داد، همان‌گونه که نمی‌توان قواعد بازی فوتبال را به بازی والیبال سرایت داد.^(۱۲) در نتیجه، معنای واژه «خوب» در اخلاق را باید در کاربرد آن در بازی زبانی اخلاق جست‌وجو کرد نه اینکه در پی تبیین فلسفی یا علمی

تأکید دارد، در حالی که انسان‌ها بسیاری از اموری را که برخوردار از لذت نیستند دارای ارزش می‌دانند؛ مثل حس نوع‌دوستی و فداکاری. انسان‌ها این‌گونه امور را برای کسب لذت انجام نمی‌دهند؛ چراکه در اکثر موارد با لذت همراه نیستند. (۱۵)

۲-۲-۱-۲. سودگرایی مدعی است: انسان برای لذت است که کاری را انجام می‌دهد؛ مثلاً، به خاطر لذتی که از کمک به یک محتاج می‌بریم به او کمک می‌کنیم. در حالی که بعکس است؛ یعنی لذت محرک ما در کمک به انسان محتاج نیست، بلکه معلول آن است؛ یعنی وقتی به محتاجی کمک می‌کنیم، به خاطر کمکی که به آن محتاج کرده‌ایم لذت می‌بریم.

۲-۲-۱-۳. اگر طبق نظر بنتام، میل به لذت و اجتناب از الم انسان را به جنبش وامی‌دارد، حال این نظر براساس تجربه قابل تعمیم است یا توضیح واضح است؟ اگر اولی باشد، با یک مورد نقض، نادرست خواهد بود، و زندگی پارسایان مورد نقض نظریه بنتام است و اگر بنتام بگوید که پارسایان هم درصدد اجر خداوند هستند، منتقد خواهد گفت: هر نوع مثالی که آورده شود بنتام می‌گوید انگیزه‌ای غایی وجود دارد که خواستار لذت است.

مفهوم لذت: بنتام لذت و الم را در کنار هم قرار می‌دهد، در حالی که میانشان اختلافاتی دیده می‌شود. مثلاً، الم می‌تواند در مکان واقع شود (مثل گوش درد یا پادرد)، اما لذت چنین نیست. به عبارتی، الم برخلاف لذت احساسی معین است. همچنین آلام معلول علت‌های مشخصی هستند، اما لذات اصولاً قابل تفکیک از اعمال نیستند. این انتقاد را گیلبرت راییل در کتاب **معضلات** مطرح کرده است. در دفاع از بنتام می‌توان گفت: درست است که لذت و الم مبهم‌اند، اما ناتوانی بنتام در شرح دقیق این دو، دلیل بر نادرستی نظریه‌اش نیست.

مشکل دچار نمی‌شود؛ زیرا قلمرو «است» و «باید» را جدا می‌کند و هریک از این دو قلمرو را به عقل نظری و عقل عملی اختصاص می‌دهد. اما نظریه اصالت فایده که عقل را به نظری و عملی تقسیم نکرده، در برابر این انتقاد چه می‌تواند بکند؟

این ایراد در مورد بنتام در استنباط لذت‌گرایی اخلاقی از لذت‌گرایی روان‌شناختی نمود می‌یابد. لذت‌گرایی روان‌شناختی می‌گوید: انسان در پی لذت و اجتناب‌کننده از الم است و لذت‌گرایی اخلاقی می‌گوید: انسان باید در پی لذت و اجتناب از الم باشد؛ حال استنباط «باید» از «است» در نظریه بنتام روشن نیست.

در دفاع از بنتام گفته شده که وی «باید» را تمسخر می‌کند و در پی حذف این واژه از فهرست لغات اخلاقی است، اما این واژه را به معنای خاصی که در اخلاق دارد حذف می‌کند نه به طور کلی. وی معنایی دیگر به این واژه می‌دهد؛ گفتن اینکه عملی باید انجام گیرد مثل این است که گفته شود آن عمل قابل انطباق با اصل فایده است. با توجه به این تعبیر از واژه «باید» که حکایت از حالت واقعی امور دارد، می‌توان گفت که تفاوتی با «است» ندارد. پس این اشکال بر بنتام وارد نیست، مگر آنکه منتقد ثابت کند که منظور بنتام از «باید» تعریف محسوس و قابل ادراک امور نباشد. (۱۴)

همان‌گونه که گفته شد، علاوه بر اشکالات و انتقادهای عام، انتقاداتی هم وارد شده که منحصر به اصول سودگرایی بنتام است که دسته‌ای از آنها معیار و ملاک لذت و دسته‌ای هم سنجش و اندازه‌گیری لذت و الم را به چالش می‌کشاند.

۲-۲. انتقادات خاص:

۲-۲-۱. انتقادات از معیار لذت:

۲-۲-۱-۱. بنتام بیش از حد به یکی از انگیزه‌های بشری

۲-۲-۴. کارلایل نیز به انتقاد از اندازه‌گیری لذت و الم پرداخته است. از نظر وی، میان فهم و عقل تفاوت وجود دارد. به سبب عقل، حقیقت را که از منطق قطعی‌تر است به صورت شهودی درک می‌کنیم و در نتیجه، هر نوع حسابی که برای سنجش لذت اختراع شود ربطی به ادراک شهودی اخلاق ندارد.

۲-۲-۵. محاسبه تمامی لذات و آلام هر عمل بسیار دشوار است؛ زیرا اولاً پیش‌بینی جمیع لذات و رنج‌های خود عمل و ثانیاً، پیش‌بینی تأثیر آنها بر چه تعداد از مردم و ثالثاً، پیش‌بینی تمامی لذات و آلام گزینه‌های دیگر از اعمال که می‌توانیم انجام دهیم و باز تأثیر آنها بر چه تعداد از افراد، کار بسیار دشواری است. اگر عمل ما بر میلیون‌ها نفر در طول قرن‌های آینده تأثیر بگذارد، چگونه می‌توان میزان لذت و الم این عمل را محاسبه کرد؟

۲-۲-۶. قاعده بی‌طرفی که در اصل سودگرایی، یعنی «بیشترین خوشی برای بیشترین افراد» رعایت می‌شود نیز مورد نقد قرار گرفته است. بر طبق اصل بی‌طرفی، هرکس فقط یک نفر است و نه بیشتر و در نتیجه، سود عده‌ای را نباید بر سود عده‌ای دیگر ترجیح داد. در نتیجه، در اندازه‌گیری لذت و الم، نباید سود نزدیکانمان با دیگران تفاوتی داشته باشد، حال آنکه وجدانمان نمی‌پذیرد که وقتی پدر یا مادرمان نیاز به کمک دارد به دیگری کمک کنیم.

۳. انتقادات بر نتایج سودگرایی بنّام

با فرض پذیرفتن مقدمات و اصول تفکر بنّام در نتایج حاصل از آن، به تعارضات و اشکالات چندی برمی‌خوریم که برخی از تعارضات و اشکالات در بعد و حکم جزئی و فردی و برخی در رابطه فرد و جامعه و سود آنها و سرانجام، برخی دیگر در جامعه رخ می‌نمایند.

۲-۲-۴. سودگرایی درون متناقض و خود متناقض است؛ یعنی اینکه آیا سودگرایی می‌پذیرد با توجه به لذت و اصل سود می‌توان به نظریه‌ای غیر از سودگرایی رسید؟ به عبارت دیگر، ممکن است کسی مدعی شود که در پی لذت و اصل سود، به مکتبی غیر از سودگرایی رسیده و لذت و سود آن مکتب را بیش از سودگرایی می‌داند.

۲-۲-۲. انتقادات از اندازه‌گیری لذت و الم:

۲-۲-۱. می‌توان اعتراض کرد که اولاً، کسی لذت و الم را اندازه‌گیری نمی‌کند؛ ثانیاً، اگر کسی محاسبه کند، به شیوه بنّام محاسبه نمی‌کند؛ ثالثاً، معیارهای بنّام غیرقابل مقایسه‌اند، مثلاً، نمی‌توان مدت را همانند قطعیت اندازه‌گیری کرد؛ رابعاً، در محاسبه سلیقه‌های فردی دخالت دارند؛ پس مطلق نیستند.

البته بنّام در پاسخ می‌گوید: انسان‌ها نتایج اعمالشان را محاسبه می‌کنند؛ برخی کمتر و برخی دقیق‌تر و خلاصه آنکه همه اهل حساب‌اند.

۲-۲-۲. ایراد دیگر بر اندازه‌گیری این است که حتی اگر بتوان اختلافات فیزیولوژیک و نیز مقدار لذت را به حسب ملازمتش با بدن اندازه گرفت، ولی باز هم نمی‌توان احساس خود لذت را اندازه‌گیری کرد. البته بنّام در مقام پاسخ می‌تواند بگوید: اگر تفاوت‌هایی که در احساس وجود دارد هیچ ملازمتی با جسم ندارند، پس چرا همیشه احساسات مربوط به خود را متفاوت از دیگران می‌شناسیم؟

۲-۲-۳. نمی‌توان به طور صریح گفت که چه چیزی نتیجه عمل ماست و با توجه به آن لذت و الم را اندازه‌گیری کنیم؛ آیا نتیجه پیامد بلاواسطه است یا باواسطه؟ اگر باواسطه است، چه واسطه‌ای؛ ضعیف یا قوی؟ وقتی با سنگ شیشه را می‌شکنیم، ما عاملیم، اما وقتی که کسی را لو می‌دهیم و او بی‌گناه کشته می‌شود، صرفاً ما فاعل نیستیم. (۱۶)

۳-۱. بعد فردی:

که گویی چنین آرمانی در جامعه حاصل نیست و افراد باید برای رسیدن به آن تلاش کنند. به عبارت دیگر، بنام چگونه خودمداری و نوع دوستی یا در پی لذت خود بودن و در پی لذت دیگران بودن را با هم آشتی می‌دهد؟ آیا چنین چیزی امکان‌پذیر است؟ در دفاع از بنام باید گفت: وی بر آن نیست که انسان‌ها طبیعتاً خودخواه و خودمحورند، بلکه وی قایل به عواطف اجتماعی است که نقطه مقابل آن است و بدین ترتیب، لذت خیرخواهی را هم مورد توجه قرار می‌دهد و آن را چنین تعریف می‌کند: «لذت ناشی از ملاحظه لذتی که سایر موجوداتی که موضوع خیرخواهی ما هستند باید ببرند، و به حساب آوردن حق سایر موجودات حساس که با آنها آشناییم.» ثانیاً، هرچند آیین بنام بر آن است که انسان با ملاحظه لذت دیگران از آن روی لذت می‌برد که این امر اصالتاً برای او خوشایند است، نگاهی هم به اصول روان‌شناسی تداعی‌گرا دارد، و به مدد آن توضیح می‌دهد که چگونه انسان می‌تواند به طلب خیر و صلاح دیگران باشد، بی‌آنکه به خیر و صلاح شخص خود بیندیشد. (۱۹)

با همه این تفاسیر، باید گفت که علی‌رغم توصیه بنام به سود و عواطف اجتماعی، گذار از سود شخصی به سود اجتماعی با اتکای صرف به سودگرایی بسیار مشکل است و احتمال آن نزدیک به صفر است.

۳-۲-۲. ربط فرد با جامعه: بنام در سخن از بیشترین لذت برای بیشترین افراد، از توزیع لذت و شادی حرفی نمی‌زند. مثلاً، جامعه‌ای را فرض کنیم که اقلیتی، بی‌اندازه دارای لذت، و اکثریتی در الم باشند و مجموع شادی اقلیت بیش از مجموع الم اکثریت باشد؛ در این صورت، طبق نظریه بنام این عمل حاکم بر جامعه خوب خواهد بود، حال آنکه توزیع باید عادلانه باشد و این صحیح نیست که اکثریتی فدای منافع اقلیتی شود. بنام می‌تواند

۳-۱-۱. این انتقاد مربوط به تعارض ارزش نتایج عمل با ملاحظات دیگر است. آیا وجدان اخلاقی ما می‌پذیرد کودکی که کار بدی کرده و با دروغ خود را از تنبیه نجات داده است کار درستی کرده و کودکی که راست گفته و برای کار بدش تنبیه شده است کار نادرستی کرده؟ (۱۷)

۳-۱-۲. اگر کسی به طور اتفاقی تیری را رها کند و بر جنایتکاری اصابت نماید، بر اساس مکتب اصالت سود تشویق می‌شود، در حالی که چنین عملی قابل تشویق نیست. همچنین هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند. وظیفه‌گرایان بر این انتقاد تأکید دارند.

۳-۱-۳. سودگرایان به وضع موجود انسان نظر دارند و راه کارهایی برای وضع موجود او بر اساس لذت‌مند بودن یا ارضای میل او ارائه می‌دهند و آرمانی برای آینده‌شان ترسیم نمی‌کنند تا انسان سعی کند خود را از این وضعیت نابسامان اخلاقی به کمال و تعالی اخلاقی برساند. از این‌رو، انسان سودگرا درصدد کسب فضایل اخلاقی نخواهد بود. (۱۸)

یکی از قدیمی‌ترین ایرادها به نتایج ناشی از اندازه‌گیری صرفاً کمی در سودگرایی بنام است. این انتقاد بر آن است که لذت‌ها تفاوت‌های کیفی دارند و انسان‌ها آنها را از لحاظ کیفی و ارزشی درجه‌بندی می‌کنند و اگر چنین قابلیت را از انسان‌ها دریغ کنیم آنها را تا حد حیوان تنزل داده‌ایم؛ همان‌گونه که کارلایل نظریه بنام را فلسفه خوک‌ها می‌نامید.

۳-۲. فرد و جامعه و سود آنها:

۳-۲-۱. اگر بین خوشبختی شخصی و عمومی تعارض پیش آید تکلیف چیست؟ گاهی بنام چنان سخن گفته که گویا لذت تک‌تک افراد در نهایت به بیشترین لذت برای بیشترین افراد منجر می‌شود و گاهی نیز چنان سخن گفته

هنگامی که اعتقاد عموم بر این باشد که فرد بی‌گناهی قاتل است و اعدام وی می‌تواند تأثیری عبرت‌آمیز داشته باشد، در این حالت با ملاک سودگرایانه باید آن بی‌گناه را اعدام کرد و یا می‌توان فرد سالمی را تکه‌تکه کرد و اعضایش از قبیل قلب و کلیه و... را به چندین بیمار بخشید و استدلال کرد که با از بین رفتن یک نفر چندین بیمار از مرگ نجات یافتند و بدین ترتیب، خوشی و سعادت بیشتری حاصل شد. (۲۳)

۳-۳-۳. انتقاد دیگر این است: مفهوم سود و سعادت اجتماعی ممکن است به استبداد بینجامد، همان‌گونه که در تاریخ چنین تجربه‌ای واقع شده است. مفهوم سعادت خطرناک است... همیشه این پرسش را می‌توان مطرح کرد که چه بهای عظیمی برای آن سعادت پرداخته شده است. بنابراین، مفهوم «بیشترین سعادت برای بیشترین عده»، را می‌توان برای دفاع از هر جامعه پدرمدارانه یا استبدادی که در آن جامعه، بهای پرداخت شده برای سعادت، آزادی افراد آن جامعه در انتخاب‌های خویش است، مورد استفاده قرار داد. ممکن است در شرایطی معین آزادی و سعادت ارزش‌هایی از بنیاد ناسازگار باشند. می‌توان نشان یک فرزند مشروع فایده‌گرایی را که نزد آن آزادی فدای سعادت شده در تاریخ سوسیالیسم فائینی یافت که در آن اقلیتی روشنفکر برای اکثریت غیرروشنفکر طرح به راه انداخته بودند. (۲۴)

۳-۳-۴. انتقاد دیگر بر خیر اجتماعی «بیشترین سود برای بیشترین افراد» را باتلر و راسل وارد کرده‌اند: ممکن است عملی میزان خیر را در جامعه افزایش دهد و سودمند باشد، اما از نظر توزیع میزان ناعادلانه باشد، به گونه‌ای که داشتن عدالت سود کمتری داشته باشد. مثلاً، در یک جامعه ۱۰۰ نفری، عملی که باعث ایجاد ۲۰۰ واحد سود برای ۵۰ نفر شود (به ازای هریک از آن ۵۰ نفر

بگوید که این مثال عاری از صداقت است؛ زیرا اگر - مثلاً - ۱۰۰ واحد لذت باشد و ۱۰۰ نفر انسان؛ اگر مساوی باشد، ۱۰۰ واحد لذت خواهیم داشت، اما اگر غیرمساوی تقسیم شود و به ۱۰ نفر هر کدام ۱۰ واحد لذت و به ۹۰ نفر بعدی هیچ، در حقیقت، در اینجا ۱۰۰ واحد لذت داریم اما از آن باید ۹۰ واحد الم را کسر کنیم که به ۱۰ واحد لذت تقلیل می‌یابد و این رقم در برابر ۱۰۰ واحد لذت که در توزیع عادلانه به دست می‌آمد کمتر است و از این رو، طبق نظریه بنتام، چنین کاری توصیه نمی‌شود. (۲۰)

۳-۳-۳. جامعه:

۳-۳-۱. مفهوم بیشترین سعادت بیشترین عده را به صورتی اخلاقاً مشروع، فقط در مورد جامعه‌ای می‌توان اطلاق کرد که در آن جامعه فرض بر این باشد که هنجارهای غیرفایده‌گرایانه رفتار شایسته، مورد حمایت است. مفهوم سعادت عمومی را به طریق واضح و مشروع در جامعه‌ای می‌توان اطلاق کرد که در آن جامعه همگان متفق‌القولند که سعادت عمومی عبارت است از بیمارستان‌ها و مدارس بیشتر و بهتر. لیکن در مورد جامعه‌ای که اکثر مردم سعادت عمومی را عبارت از قتل عام اقلیتی می‌داند، چه باید گفت؟ اگر در جامعه‌ای ۱۲ نفری، ۱۰ نفر آزارگرانی باشند که شکنجه ۲ نفر دیگر را لذت و سعادت بدانند چه باید گفت؟ در نتیجه، باید گفت که بنتام سودگرایی سازگار نیست. به عبارتی، وی بر تمسکی ضمنی به هنجارهای دیگری، مثلاً نوع دوستی و... که در تعریف بیشترین سعادت استفاده شده‌اند، اعتماد کرده است. (۲۱)

۳-۳-۲. اشکالی را نیز ای. اف. کریت (۲۲) بر سود اجتماعی وارد کرده است. وی نمونه‌ای می‌آورد. حلق آویز کردن یک فرد بی‌گناه، در صورت احراز شرایط معینی، می‌تواند به افزایش سعادت همگانی کمک کند. مثلاً،

شده، نمی‌توان انتظار داشت که افعال و اعمال ما را در ترازوی اخلاق قرار دهد و ما را به سوی تحقق اهداف عالی و انسانی رهنمون شود. البته هرچند قلمرو عمل حوزه و قلمرو نسبیت و نه مطلق‌گرایی است و باید از محاسن نظریه‌ها برای پیشبرد عملی در جامعه سود جست و مکاتب اخلاقی دیگر، آشکار و پنهان و خواسته و ناخواسته نیم‌نگاهی به سود دارند، وگرنه دچار نظریه‌پردازی صرف شده و با نادیده گرفتن یکی از تمایلات مؤثر انسان نوعی جمود را تجربه خواهند کرد؛ با این حال، اگر سودگرایی بخواهد بر سنجش خوبی و بدی اعمالمان تأثیری داشته باشد، باید در اصول تفکر بنیادین تغییراتی بنیادین ایجاد کند، به گونه‌ای که تاریخ نیز به این تحول شهادت می‌دهد. نمونه بارز آن، تقریرها و گرایش‌های مختلف از سودگرایی بعد از بنیاد است که به اختصار عبارتند از: سودگرایی عام، قاعده‌نگر اولیه و آرمانی، تکاملی، شهودی، کل‌گرا، سرجمع‌گرا، میانگین‌گرا، ترجیحی، رفاهی و... که البته هر کدام از گرایش‌ها نیز به اشکالات خاص خود مواجهند.

۴ واحد سود)، بهتر و برتر از عملی است که باعث ایجاد ۱۰۰ واحد سود برای ۱۰۰ نفر (به ازای هر نفر، ۱ واحد سود) شود.

به طور خلاصه، آنچه عادلانه است، مستقل از سود است. اگر اصل عدالت گاهی بتواند بر اصل سود غالب آید، دیگر نمی‌توان به این پرسش که چه چیزی صواب است با تمسک به اصل سود پاسخ داد.

راسل سخنی دارد که بی‌مناسبت با این مسئله نیست. وی در کتاب **اخلاق و سیاست در جامعه** می‌گوید: در جهان بی‌جان نه خوبی هست نه بدی. به اعتقاد من، باید «میل» را هم دخالت دهیم. وقتی باید بگوییم رویدادی خوب است، که میلی را ارضا نماید. یا به عبارت دقیق‌تر بگوییم، خوبی یعنی ارضای میل، رویدادی خوب‌تر از دیگری خواهد بود که تمایلاتی بیشتر و یا یک میل را عمیقاً ارضا کند. نمی‌خواهم تظاهر کنم که این تنها تعریف ممکن از خوبی است، بلکه می‌خواهم بگویم نتایج این تعریف بیش از تعریف‌های دیگری که از لحاظ تئوری موجه می‌نمایند، با احساسات اخلاقی اکثریت نوع بشر هماهنگی دارند. (۲۵)

نتیجه‌گیری

از آن بیان کردیم روشن شد:

۱. پایه‌گذار مکتب سودگرایی، یعنی بنیاد، اصلاحگر اجتماعی و در پی تأثیر بر جامعه و اصلاح آن بود. ملاک و معیاری که این مکتب برای اخلاقی بودن اعمال ارائه می‌دهد، عینی و عملی است که می‌توان گفت بزرگ‌ترین حُسن این مکتب است؛ هرچند که به نظر می‌رسد عملی بودن ملاک سود را نیز می‌توان به چالش کشید.
۲. اگر سودگرایی بنیاد عین حقیقت لحاظ شود، تاب مقاومت نخواهد داشت و با توجه به نقدهایی که وارد

منابع

- اینتایر، السدیر مک، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- راسل، برتراند، *اخلاق و سیاست در جامعه*، ترجمه حسین حیدریان، تهران، بابک، ۱۳۴۹.
- شهریاری، حمید، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک/ اینتایر*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۸.
- فرانکنا، ویلیام. کی.، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه، ۱۳۷۶.
- کاپالدی، نیکولاس، بنتام، میل و مکتب فایده‌گرایی، ترجمه محمد بقایی، تهران، اقبال، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
- مگی، برایان، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
- مور، جورج ادوارد، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری‌یزدی، قم، پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- ویتگنشتاین، لودویگ، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۷.
- —، *کتاب آبی*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نی، ۱۳۸۵.
- هولمز، رابرت ال.، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- Glock, Hans Johann, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxrord, Blackwell, 1996.

پی‌نوشت‌ها

1. Utilitarianism.
- ۲- ویلیام. کی. فرانکنا، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، ص ۸۵
- ۳- نیکولاس کاپالدی، بنتام، میل و فایده‌گرایی، ترجمه محمد بقایی، ص ۲۱.
- ۴- ر.ک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۹.
- ۵- ر.ک: نیکولاس کاپالدی، همان، ص ۲۵ و ۲۶؛ منوچهر صانعی دره‌بیدی، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، ص ۶۹-۷۰.
- ۶- ر.ک: نیکولاس کاپالدی، همان، ص ۲۹-۳۰.
- ۷- همان، ص ۳۱-۳۳.
- ۸- همان، ص ۲۸؛ فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۸.
- ۹- ر.ک: حمید شهریاری، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک/ اینتایر*، ص ۲۳۸.
- ۱۰- ر.ک: نیکولاس کاپالدی، همان، ص ۳۴ و ۳۸.
- ۱۱- همان، ص ۲۶.
- ۱۲- ر.ک: لودویگ ویتگنشتاین، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۳-۴۳؛ همو، *کتاب آبی*، ترجمه ایرج قانونی، ص ۳۸؛
- Hans Johann Glock, *A Wittgenstien Dictionary*, p. 125, 193 & 194.
- ۱۳- ر.ک: جرج ادوارد مور، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری‌یزدی، ص ۱۴۵-۱۴۷.
- ۱۴- ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ص ۵۱ و ۵۲.
- ۱۵- ر.ک: السدیر مک‌ اینتایر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۴۶۶؛ فردریک کاپلستون، همان، ص ۳۲.
- ۱۶- ر.ک: رابرت ال. هولمز، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، ص ۱۷۹.
- ۱۷- همان، ص ۲۹.
- ۱۸- ر.ک: السدیر مک‌ اینتایر، همان، ص ۳۰.
- ۱۹- ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۹؛ حمید شهریاری، همان، ص ۲۳۹.
- ۲۰- ر.ک: نیکولاس کاپالدی، همان، ص ۴۰-۵۶.
- ۲۱- ر.ک: السدیر مک‌ اینتایر، همان، ص ۴۷۳-۴۷۴.
22. E. F. Carritt.
- ۲۳- همان، ص ۴۷۷-۴۷۹؛ برایان مگی، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۸۴.
- ۲۴- السدیر مک‌ اینتایر، همان، ص ۴۷۳.
- ۲۵- برتراند راسل، *اخلاق و سیاست در جامعه*، ترجمه حسین حیدریان، ص ۶۹.