

مقدمه

علم اقتصاد متعارف، به وسیلهٔ مکتب نئوکلاسیک تکمیل شد و به بلوغ رسید. توجه اصلی این مکتب در طرف تقاضا، «مطلوبیت نهایی» بود و به نظریه پردازان این مکتب، کاربرد مطلوبیت در علم اقتصاد را کانون توجه خود قرار دادند. به همین دلیل، هم «نهائیون» (Marginalism) لقب گرفتند. بدیهی است که مطلوبیت‌گرایی در فلسفهٔ اخلاق، «سودگروی» تعبیر می‌شود و یکی از مکاتب مبتنی بر نتیجه‌گرایی به شمار می‌رود.

علم اقتصاد نئوکلاسیک، اساساً استخراج منحنی تقاضا را با تابع مطلوبیت شروع می‌کند. مطلوبیت (Utility)، سطح رضایتمندی (Satisfaction) یا ترجیحات (Preference) مربوط به هریک از بسته‌های بازاری را به نمایش می‌گذارد. در این زمینه، از منحنی‌های بی‌تفاوتی استفاده می‌شود و چون همهٔ بسته‌های بازاری واقع در یک منحنی بی‌تفاوتی، از رضایتمندی یکسانی برخوردارند، مطلوبیت یکسانی هم دربردارند. طبیعی است که بسته‌های قرار گرفته در منحنی‌های بی‌تفاوتی بالاتر، بسته‌های موجود در منحنی‌های بی‌تفاوتی پایین‌تر، مطلوبیت بیشتری دارند. در نتیجه، یک مصرف‌کنندهٔ عقلایی سعی می‌کند که در بالاترین منحنی بی‌تفاوتی قابل دسترس قرار بگیرد؛ به عبارت دیگر، مطلوبیت خود را حداکثر نماید. البته حداکثر کردن مطلوبیت، مصرف‌کننده را ملزم می‌کند تا قیمت کالاهای دیگر و سطح درآمد خود را مورد توجه قرار بدهد، که توسط خط بودجه (Budget constraint) به نمایش گذاشته می‌شود.

این مسئله به اصطلاح ریاضی، از طریق تشکیل تابع لاگرانژ (Lagrange) و به وسیلهٔ حداکثر کردن «تابع مطلوبیت»، با توجه به محدودیت خط بودجه و استخراج مشتقات مرتبهٔ اول و دوم، بیان می‌شود.

$$L : \text{Max}U(X_1, X_2, \dots, X_n) - \lambda(X_1P_1 + X_2P_2 + \dots + X_nP_n - I)$$

« λ » ضریب لاگرانژ نامیده می‌شود. با برقراری شرط مرتبهٔ اول، مقادیر بهینهٔ « X_i »ها به دست می‌آید و با برقراری شرط مرتبهٔ دوم، می‌توان منحنی تقاضا را رسم کرد. (Mansfield, 1975, p.30-34)

در مقولهٔ اقتصاد اسلامی، دربارهٔ این بهینه‌سازی دو نوع پرسش می‌تواند طرح شود: ۱. آیا ارزش‌های اسلامی نیز می‌توانند در داخل تابع مطلوبیت قرار بگیرند؟ ۲. تابع مطلوبیت یا مطلوبیت‌گرایی، از چه ماهیتی برخوردار است و هنجارهای نهفته در آن کدام‌اند؟ به نظر می‌رسد که مشکل اصلی را پرسش دوم به خود اختصاص می‌دهد. در بیان اهمیت این پرسش، همین بس که اول مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است، ولی از پرسش دوم به کلی غفلت شده است.

مطلوبیت‌گرایی الهیاتی بررسی ارزش‌های سازگار

با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبانی اسلامی

علی جابری*

چکیده

برخی از اقتصاددانان مسلمان ضمن نقد حاکمیت مطلوبیت‌گرایی در طرف تقاضای اقتصاد متعارف، در تلاش‌اند با اضافه کردن متغیرها و پارامترهای موردنظر اسلام، تابع مطلوبیت را برای رفتار مسلمانان بازسازی کنند. طرح این رویکرد، این سوال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان مشکل مطلوبیت‌گرایی را با گسترش دامنه مطلوبیت حل کرد. در این مقاله، با استفاده از روشی تحلیلی، این فرضیه را مطرح می‌کنیم که ارزش‌های نهفته در تابع مطلوبیت نئوکلاسیک هرگز قابل جمع با اصول ارزشی اسلامی نیستند و در نتیجه هر نوع تلاشی بر قرار دادن اصول اسلامی در تابع مذکور بی‌حاصل خواهد بود. برای تأیید این فرضیه، به بررسی اندیشه‌های مطلوبیت‌گرایان الهیاتی می‌پردازیم که ترکیبی از اندیشهٔ مطلوبیت‌گرایی و ارزش‌های دینی است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد، اولاً پارامترها و متغیرهای موردنظر این دسته از اندیشمندان مسلمان قبلاً توسط نسل اول مطلوبیت‌گرایان (مطلوبیت‌گرایان الهیاتی) منظور شده است، ثانیاً ارزش‌های مذکور حداکثر می‌توانند ارزش‌های سازگار با نظریه امر الهی را به نمایش بگذارند. این درحالی است که تباین و تضاد ارزش‌های موردنظر اسلام با آنچه نظریهٔ امر الهی بر آن تأکید می‌کند، بر هیچ کس پوشیده نیست.

کلید واژه‌ها: مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، ارزش‌ها، نظریهٔ اقتصادی، غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی

طبقه بندی JEL: B0, B3, B40

آنچه نظریه پردازان اقتصاد اسلامی دربارهٔ بهینه‌سازی رفتار مصرف‌کننده بحث کرده‌اند، اصول موضوعهٔ حاکم بر رفتار مسلمانان، و امکان یا عدم امکان قرار دادن آن اصول در تابع مطلوبیت است، که به پرسش اول مربوط می‌شود؛ درحالی‌که، امکان قرار گرفتن اصول موضوعهٔ اسلامی در تابع مطلوبیت، فرع بر شناخت تابع مطلوبیت و شناخت ماهیت و ارزش‌ها و هنجارهای نهفته در مطلوبیت‌گرایی است.

این پژوهش بر این عقیده است که اگر بخواهیم مکتب مطلوبیت‌گرایی و ارزش‌های حاکم بر آن را به‌خوبی بشناسیم، افزون بر عواملی که در تابع مطلوبیت قرار می‌گیرند، باید فضای شکل‌گیری این نظریه و فضای حاکم بر نظریهٔ مطلوبیت‌گرایی را نیز موشکافی کنیم، که عمدتاً در «مطلوبیت‌گرایی الهیاتی» (Theological Utilitarianism) تجسم بیشتری دارد.

در بین پیشگامان اولیهٔ مطلوبیت‌گرایی، «سودگرایان الهیاتی» عبارت‌اند از: ریچارد کامبرلند (Cumberland Richard)، جان گی (John Gay)، و افرادی همچون جان براون (John Brown)، دیوید هارتلی (David Hartley)، آبراهام تاکر (Abraham Tucker) و ویلیام پیلی (William Paley). این نحله از مطلوبیت‌گرایان بر این عقیده‌اند که با توجه به تأکید خاص ذات مقدس الهی بر ارتقا و بهبود خوشبختی انسان‌ها، ما ناگزیر از این امر هستیم.

فرضیهٔ این پژوهش عبارت است از اینکه تابع مطلوبیت نئوکلاسیک‌ها، بر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهایی استوار است که هرگز قابل جمع و سازگار با ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی نیستند و در واقع، این دو نوع اصول ارزشی، از ماهیت دوگانه‌ای برخوردارند. در نتیجه، تمام تلاش‌ها برای گنجاندن اصول اسلامی یادشده در تابع مطلوبیت، بی‌حاصل خواهد بود.

پیشینهٔ تحقیق

عنوان «سودگرایی الهیاتی» یکی از عناوین فرعی مقاله‌ای است که با عنوان «سودگرایی اخلاقی» توسط حسین اترک نگاشته شده است. (اترک، ۱۳۸۴) نویسندهٔ مقاله در زمینهٔ سودگرایی الهیاتی، صرفاً به معرفی اجمالی برخی از نظریه‌پردازان این نظریه پرداخته است. ایشان با اختصاص یک پاراگراف چندسطری به هریک از این متفکران، به معرفی جان براون، آبراهام تاکر و ویلیام پیلی پرداخته است. تا آنجا که این تحقیق بر آن دست یافت، مطالب انعکاس‌یافته در کمتر از دو صفحه این مقاله، تنها متن تدوین‌یافته در ادبیات فارسی پیرامون مطلوبیت‌گرایی الهیاتی به شمار می‌رود.

سیدرضا حسینی در مقالهٔ خود با عنوان «مفروضات نظریهٔ رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی»

(حسینی، ۱۳۸۲، ص ۵۹-۹۰)، اندیشمندان مسلمان را در دو گروه قرار می‌دهد: گروه اول معتقدند که با بزرگ‌تر کردن U، می‌توان تمام پارامترها و متغیرهای اسلامی را در داخل قالب مطلوبیت قرار داد. در مقابل، گروه دیگر معتقدند که این مسئله امکان‌پذیر نیست و باید U جایگزین گردد. در ادامهٔ مقاله، حسینی الگوی پیشنهادی خودش را ارائه می‌دهد. نکتهٔ مهمی که دربارهٔ این مقاله وجود دارد، این است که اولاً وی هرگز درصدد تجزیه، تحلیل و موشکافی مطلوبیت‌گرایی نیست؛ ثانیاً ایشان اصلاً مطلوبیت‌گرایی الهیاتی را بحث نکرده است.

مرتضی عزتی نیز در کتاب خود با عنوان *ایمان، عقلانیت و رضایت خاطر*، ضمن اشاره به ماهیت دیدگاه حاکم در اقتصاد متعارف، به بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده توسط اندیشمندان اسلامی پرداخته و در پایان، الگوی پیشنهادی خود را عرضه کرده است. از آنجا که مباحث وی، از ماهیتی مشابه مباحث سیدرضا حسینی برخوردار است، از طرح جزئیات آن در این بخش خودداری می‌شود و بررسی آن را به بخش پنجم واگذار می‌کنیم.

۳. مروری بر تفکرات اندیشمندان مطلوبیت‌گرایان الهیاتی

۳-۱. ریچارد کامبرلند (۱۶۳۱-۱۷۱۸)

دکترین مطلوبیت‌گرایی از زمان پیلی و بنتام (Bentham) نقش قابل‌ملاحظه‌ای در اخلاق انگلیس ایفا کرده است؛ ولی ویژگی‌های اساسی این سیستم، توسط یک افلاطونی معاصر کمبریج بیان شده و تعمیم یافته است. کامبرلند، در اثر بحث‌انگیز خود تحت عنوان *قوانین طبیعی* (De legibus natureae)، پس از پرداختن به مباحث اخلاقی به سبک آن روز، (Albee, 2002, p.1) تاریخ یهود را گرایش اصلی خود قرار داد و در مقام اسقفی پیتربرو (Peterborough) درگذشت (Passmore, 2006, v. 1, p. 614).

کامبرلند با این ادعا کار خود را شروع می‌کند که قوانین طبیعی پایه و اساس دانش‌های حقوقی و اخلاقی را تشکیل می‌دهد. ایشان این اصول و قوانین را از تجزیه و تحلیل ماهیت علت‌العلل، یعنی خداوند، و نیز از ماهیت انسان انتزاع می‌کند. (Albee, 2002, p. 15) پسمور تأکید می‌کند که خود کامبرلند نیز نگرش خود را علمی، و در عین حال غیرمتافیزیکی می‌دانست. او در تلاش بود اخلاقی را بنا کند که در عین استواری‌اش بر آیین مسیحیت، مبتنی بر حس و تجربه و مستقل از وحی باشد. (Passmore, 2006, v. 1. p. 614-615) با تبدیل این بخش از مطالب کامبرلند به گزاره، خواهیم داشت:

گزاره ۱. (کامبرلند الف): قوانین طبیعی - که کامبرلند آنها را پایه و اساس دانش‌های حقوقی و اخلاقی می‌دانست - از تجزیه و تحلیل ماهیت علت‌العلل و انسان استخراج شده‌اند؛

گزاره ۲. (کامبرلند ب): وی نگرش اخلاقی خود را علمی، یعنی مبتنی بر حس و تجربه، و غیرمتافیزیکی، یعنی مستقل از وحی می‌دانست.

او در تلاش است نشان بدهد که تمام مفاهیم اخلاقی بر اساس یک قانون طبیعی، که وی آن را قانون الهی می‌نامد، قابل بیان‌اند. وی معتقد است که در پرتو این قانون، پیروی از «خیر عمومی» رفاه انسان‌ها را تأمین می‌کند. (Passmore, 2006, v. 1. P. 615) «خیر عمومی» هدف انجام همه افعال اخلاقی است و مشتمل بر «خوشبختی» و «کمال» فاعل و انجام‌دهنده کار است (Albee, 2002, p. 1) و از آنجاکه حاکی از مشیت الهی است، پاداش و کیفر را نیز به دنبال خواهد داشت. (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۷۹-۸۰) از نظر وی، فعالیت اختیاری انسان اگر منطبق بر قانون طبیعی باشد، ملقب به «خیر اخلاقی» خواهد شد. ایشان معتقد است که فضایل اخلاقی، از التزام و تعهد به پیگیری «خیر عمومی» قابل استنباط‌اند. (Passmore, 2006, p.615 & Albee, 2002, p.15-49)

پسمور بر نکات کلیدی نگرش کامبرلند این‌گونه تأکید می‌کند: الف). گزاره‌ای اطمینان‌بخش و واقعیتی تغییرناپذیر، که تعهدات و الزامات اخلاقی همه افراد را تعیین می‌کند؛ ب) تعقیب «خیر عمومی»؛ ج) رصد کردن و به نظاره نشستن جهان هستی؛ و د) تولید قواعد و احکام اخلاقی دیگر، به‌عنوان کاربردهای قانون طبیعی (C. F. Passmore, 2006, p. 615).

گزاره ۳. (کامبرلند ج): کامبرلند تمام مفاهیم اخلاقی را از قانون طبیعی واحدی قابل استخراج می‌داند که بر اساس آن، فضایل اخلاقی از التزام و تعهد به پیگیری «خیر عمومی» قابل استنباط‌اند و «خیر عمومی» ماهیتی «الهی» دارد حاکی از مشیت الهی است و در نتیجه، دربردارنده پاداش و کیفر بوده، مراعات و ارتقای آن به نفع همه است.

گزاره ۴. (کامبرلند د): از نظر وی، قانون طبیعی، گزاره‌ای اطمینان‌بخش و تغییرناپذیر است که همه انسان‌ها را به تعقیب «خیر عمومی» ترغیب می‌کند؛ و همه قواعد و احکام اخلاقی دیگر نیز کاربردهای قانون طبیعی به شمار می‌روند.

۲-۳. جان گی (۱۶۹۹-۱۷۴۵)

جان گی رساله خود (Preliminary Dissertation) را با تعریف «فضیلت» (Virtue) آغاز می‌کند. وی در تلاش برای ارائه معیاری برای فضیلت، می‌نویسد: فضیلت «عبارت است از پیروی از یک قاعده زندگی

که کارهای همه موجودات عقلایی را در جهت نیل به خوشبختی یکدیگر هدایت می‌کند؛ نوعی پیروی که حاکی از التزام و رضایت‌خاطر باشد.» بنابراین، اولاً گی بر این عقیده است که فضیلت، پیوسته در ارتباط با دیگران تحقق می‌یابد؛ ثانیاً فضیلت دال بر نوعی «الزام و تعهد» است؛ ثالثاً این تعهد و الزام، مبتنی است بر «خوشبختی» یا «بدبختی» جاری یا آتی انسان‌ها استوار است (Albee, 2002, p. 71).

گزاره ۵. (گی الف): فضیلت به مثابه یک قاعده زندگی است که حاکی از التزام و رضایت‌خاطر، و در ارتباط با دیگران است و به‌عنوان یک تعهد و الزامی در جهت خوشبختی حال یا آینده دیگران عمل می‌کند.

گی این پرسش را مطرح می‌کند: چه چیزی می‌تواند هر کسی را در هر حالی ملزم کند که از یک قاعده زندگی پیروی نماید؟ وی در پاسخ به این پرسش، چهار نوع تعهد و الزام را ممکن می‌داند: ۱. طبیعی، از طریق «پی بردن به نتایج طبیعی اشیا»؛ ۲. فضایل اجتماعی و الزام به کسب و برخورداری از فضیلت؛ ۳. حقوق مدنی و پیروی از قوانین اجتماعی؛ ۴. دینی؛ این نوع تعهد، تعهدات و الزاماتی را که از «اقتدار خداوند» ناشی می‌شود، مورد توجه قرار می‌دهد. گی در نهایت با انتخاب شق آخر، یک تعهد کامل و فراگیر را ناشی از اقتدار خداوند می‌داند؛ زیرا فقط اوست که انسان را در همه حالات، خوشبخت یا بدبخت می‌کند. از این رو، «مشیت الهی»، به‌مثابه یک قاعده و ملاک فضیلت عمل می‌کند (Ibid, p.72-73).

گزاره ۶. (گی ب): گی ضمن مقدم داشتن ترجیحات جامعه بر ترجیحات فردی در یک نگرش دینی، مشیت الهی را به‌لحاظ مطلق اقتدار و فراگیری، به‌عنوان یک تعهد و الزام فراگیر، ملاک فضیلت می‌داند.

نخستین معیاری که گی بر اساس تعریف خود برای فضیلت انتخاب می‌کند، عبارت است از «هم‌رنگی و یک‌نواختی با خواست الهی»، به‌عنوان اساسی‌ترین معیار فضیلت. در کنار این معیار، معیارهای دیگری را نیز برای فضیلت لازم می‌داند؛ از قبیل «سازگاری با طبیعت» و «سازگاری با عقل» (Sprague, 1967a, p.34-35).

گزاره ۷. (گی ج): نخستین و مهم‌ترین معیار فضیلت موردنظر گی عبارت است از سازگاری با مشیت الهی، که لازمه آن سازگاری با طبیعت و عقل به‌عنوان دو معیار مکمل است.

به‌رغم تأکیدات گی به «فضیلت» همچنین «ترجیح لذت‌های جامعه بر لذت‌های فردی»، از نظر وی، هدف از انجام هر کاری «لذت» است و همین امر است که بذاته انسان را به انجام آن کار ترغیب

می‌کند. (Ibid, p.74.) ایشان خوبی را به خوشبختی، و خوشبختی را به سرجمع لذاذت تعریف می‌کند. (Ibid, p.79) بر این اساس، گوی انگیزه‌های عاملان اخلاقی را در نهایت، «خودگرایانه» می‌دانست و معتقد بود شرط الزام اخلاقی، تحصیل خوشی فرد است (Ibid, p.73).

گزاره ۸ (گی د): گوی هدف نهایی افراد از انجام هر کاری را «لذت» می‌داند، و خوبی را نیز به «سرجمع لذاذت» تفسیر می‌کند، و دیدگاه وی، از ماهیتی «خودگرایانه» برخوردار است.

۳-۳. جان براون (۱۷۱۵-۱۷۶۶)

در تکمیل و گسترش سودگرایی الهیاتی - که گوی آن را پی‌ریزی کرد - جان براون نیز اثر خود درباره فضایل (The Obligations of Man to Virtue) را با تعریف فضیلت آغاز کرده است. وی معتقد است که فضیلت چیزی جز «پیروی از علایق خودمان در جهت کالاهای عمومی نیست.» به تعبیر دیگر، از نظر براون، فضیلت عبارت است از فراهم آوردن بزرگ‌ترین خوشبختی همگانی (Albee, 2002, p.85).

با مطرح شدن فضیلت، نخستین پرسشی که برای براون مطرح بود، عبارت است از اینکه چه انگیزه‌هایی باعث می‌شوند انسان برای انجام فضایل تحریک شود؟ براون تنها دلیل و انگیزه تحریک یا تعهد به انجام فضایل را، احساس خوشبختی بالفعل یا چشم‌انداز آتی آن می‌داند (Ibid). از نظر وی، امر خوب و پسندیده عبارت است از خوشبختی نوع بشر؛ مسئله‌ای که ما باید بر اساس توانایی‌ها و معلومات خودمان به صورت فعال در آن مشارکت کنیم (Ibid, p.89).

گزاره ۹ (براون الف): براون با تأکید بر فضیلت، هدف از کسب فضایل را «پیروی از علایق شخصی در قالب امروزی سودگروی، به جهت احساس خوشبختی حال و آینده نوع بشر» می‌داند.

درباره براون، این نکته قابل توجه است که ایشان در تأکید بر نقش ذات مقدس الهی، تا آنجا پیش می‌رود که معتقد است «جوهره دین» عبارت است از اعتقاد راسخ به خدای قادر بصیری که بر اساس رفتار اختیاری‌ای که افراد در جهت خوشبختی یا بدبختی نسل‌های بعدی خودشان انجام می‌دهند، در جهان آخرت آنها را پاداش یا کیفر خواهد داد (Ibid). چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، در استدلال براون بر مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، بر طبیعت یا عقل انسان تأکید نشده است، تا از یک نتیجه ملموس و قطعی برخوردار باشد؛ چنان‌که در کامبرلند این گونه بود؛ بلکه در واقع این ذات مقدس الهی است که مایه خوشی و شادکامی انسان است. به قول آلبی، انسان موردنظر براون باید پیوسته در تلاش باشد تا بر اساس فهم و اطلاعات خودش، در راستای «سعادت عمومی» گام بردارد.

در بررسی مشکل تضاد منافع نوع بشر و منافع فردی خود انسان، در عین تأکید بر نقش دین و

و عده پادشاه‌ها و عقاب‌های اخروی آن، براون معتقد است که هیچ چیز دیگری جز دین نمی‌تواند این جهان را از شرایط اسفناکی که در آن به سر می‌برد، نجات دهد و هدایت کند (Ibid, p.90).

گزاره ۱۰ (براون ب): براون ضمن تأکید بر نقش دین و پادشاه‌های اخروی آن، جوهره دین را اعتقاد راسخ به خدای قادر و بصیری می‌داند که پادشاه‌ها و کیفرهای اخروی را بر اساس خدمات افراد به دیگران قرار داده است؛ که وی از آن به «سعادت عمومی» تعبیر می‌کند.

گزاره ۱۱ (براون ج): در تضاد و تباین بین کارهای برخوردار از منافع اجتماعی و منافع شخصی، وی تنها راه نجات و هدایت افراد را در پیروی از دین می‌داند.

۴-۳. دیوید هارتلی (۱۷۰۵-۱۷۵۷)

هارتلی در فلسفه علم از پیروان جان لاک به شمار می‌آید؛ هرچند کوشیده است ادبیات لاک را در قالب گزاره‌های دینی بیان کند (Sprague, 1967b, v.4, p.235). سه ویژگی اساسی طبیعت انسان که هارتلی در صدد تبیین آنهاست، عبارت‌اند از احساس، حرکت و تولید فکر. همچنین، وی حرکت را دو نوع می‌داند: خودکار و اختیاری. وی تمایز این دو را در این می‌داند که حرکت خودکار مبتنی بر احساس است؛ درحالی‌که حرکت اختیاری، بر اساس ایده و تفکر شکل می‌گیرد. از این رو، هارتلی معتقد است که حرکت اختیاری انسان، از ایده و تفکر ناشی می‌شود؛ نه صرفاً از احساس یا نیروی خارجی (Ibid).

گزاره ۱۲ (هارتلی الف): هارتلی با پیروی از جان لاک، احساس را منشأ پیدایش تفکر، و تفکر را نیز منشأ حرکت اختیاری انسان می‌داند.

آلبی فصل مربوط به «طبقات شش‌گانه لذات و دردهای عقلانی» را معروف‌ترین فصل تألیف مذکور هارتلی می‌داند که وی این شش طبقه را به شرح زیر بیان کرده است: لذات و دردهای مربوط به: ۱. تخیل؛ ۲. جاه‌طلبی و بلندهمتی؛ ۳. نفع شخصی؛ ۴. همدردی؛ ۵. تجلی خداوند؛ ۶. حس اخلاقی. از نظر هارتلی، ساختار وجودی انسان به‌گونه‌ای است که از طریق «لذت» و «درد» برای انجام کارها تحریک می‌شود؛ به‌گونه‌ای که محبت فعال، منجر به «مطلوبیت» می‌شود و در مقابل، تنفر مؤثر، «بیزاری» را به دنبال خواهد داشت (Albee, 2002, p. 118).

گزاره ۱۳ (هارتلی ب): هارتلی پس از بیان ترتیب صعودی طبقات شش‌گانه لذت و درد، احساس لذت و درد را منشأ و موتور محرکه کارهای انسان می‌داند.

در تبیین جایگاه «نفع شخصی» در سیستم هارتلی، آلبی سه نوع نفع شخصی را در این سیستم قابل تفکیک می‌داند: ۱. «نفع شخصی ناخالص» یا تعقیب وسایل برای به‌دست آوردن لذت حس، تخیل و

جاه‌طلبی؛ ۲. «نفع شخصی پالایش‌شده» یا تعقیب وسایل برای رسیدن به لذات ناشی از همدردی، تجلی الهی و حس اخلاقی؛ ۳. «نفع شخصی عقلانی» یا تعقیب چیزهایی که وسایل و ابزار رسیدن به بیشترین خوشبختی ممکن به شمار می‌روند. از نظر آلبی، اگر انسان در پیروی از نفع شخصی عقلانی، جنبه‌های ناخالص را محدود و جنبه‌های پالایش‌شده را ارتقا ببخشد، این مسئله فضیلت شمرده می‌شود؛ ولی اگر عکس قضیه صادق باشد، در این صورت، فسادی بیش نخواهد بود (Ibid, p. 124).

گزاره ۱۴. (هارتلی ج): هارتلی نفع شخصی را در سه نوع «ناخالص»، «پالایش‌شده» و «عقلایی» طبقه‌بندی می‌کند؛ هرچند نوع ناخالص آن، از طریق طبقات پایین قابل حصول است، نوع پالایش‌شده صرفاً از طبقات بالا به دست می‌آید. نوع عقلایی آن نیز به همان معنای بهینه‌سازی امروزی اقتصاد می‌باشد.

هارتلی در توجیه دیدگاه سودگروی الهیاتی خود بر این عقیده است که محبت الهی موجب پیدایش لذتی می‌شود که به لحاظ نوع و درجه، به هر لذتی ترجیح دارد. ایشان همین مسئله را مهم‌ترین دلیل بر پیروی از آن و هدف نهایی قرار دادن آن می‌داند. وی تأکید می‌کند که «محبت الهی، همه جوانب طبیعت ما را تنظیم می‌کند؛ بهبود می‌بخشد و تکمیل می‌کند» (Ibid, p.127).

گزاره ۱۵. (هارتلی د): محبت الهی، اولاً موجب پیدایش هر لذت دیگر است؛ ثانیاً تنظیم‌کننده، بهبودبخشنده و تکمیل‌کننده همه جوانب طبیعت انسان به شمار می‌آید؛ ثالثاً، می‌تواند هدف نهایی قرار بگیرد.

۵.۳. ابراهام تاکر (۱۷۰۵-۱۷۷۴)

تاکر نیز همانند هارتلی، روان‌شناسی جان لاک را به‌منزله پایه و اساس نگرش خود می‌پذیرد؛ (Ibid, p.132)، ولی برخلاف لاک که هرگز سیستم اخلاقی را بر دیدگاه فلسفی خود بنیان نهد، سیستم اخلاقی تاکر نتیجه منطقی تجربه‌گرایی تمام‌عیار بود (Ibid, p.146). ایشان در طلب نور که سه جلدش در حیات خودش به چاپ رسید، «حس اخلاقی» و معتقدات اخلاقی را تشریح کرد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۱۰).

بحث را با پرسشی که خود تاکر مطرح می‌کند، پیش بریم. تاکر می‌گوید: آنچه در انگیزه‌های ما وزن ایجاد می‌کند، چیست؟ چرا بعضی چیزها ما را به خود جذب می‌کنند، اما برخی دیگر متقابلاً ما را از خود دفع می‌کنند؟ طبق نقل آلبی، خود تاکر پاسخ صریح و روشنی به این پرسش می‌دهد و آن اینکه ویژگی اساسی موارد نوع اول، «لذت‌بخشی» است؛ درحالی که در موارد نوع دوم، این ویژگی عبارت است از «محنت‌زا و دردآور بودن» (Albee, 2002, p. 137).

با وجود این، به دلیل همراه بودن بیشتر موارد لذت‌ها و دردها با ابهام و شک و تردید، تاکر همانند جان لاک، معتقد است «رضایتمندی» و «عدم رضایت» معیارهای جامع‌تری نسبت به «لذت» و «درد» هستند. در ضمن، اولاً تاکر «خیر مطلق» (Summum bonum) را به «خوشبختی» تعبیر می‌کند که مجموع رضایتمندی‌ها را تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً، منظور ایشان از رضایتمندی، رضایتمندی تمام مخلوقات الهی است (McNAIR, 1998, p. 8718).

گزاره ۱۶. (تاکر الف): تاکر با پیروی از روان‌شناسی جان لاک، سیستم اخلاقی خود را با تجربه‌گرایی بنا می‌کند که بر اساس آن صرفاً «لذت‌بخشی» و «محنت‌زایی» در افعال، انگیزه ایجاد می‌کنند و به انگیزه‌ها وزن می‌بخشند.

گزاره ۱۷. (تاکر ب): تاکر به رغم تأکید بر لذایذ حاصل از انجام عمل، به دلیل نقص در مفهوم «لذت‌بخشی»، «رضایتمندی» را جایگزین لذت می‌کند و خوشبختی انسان را، در برآورده شدن همه رضایتمندی‌های مخلوقات الهی می‌داند و آن را «خیر مطلق» می‌نامد.

خدای تاکر دارای صفاتی همچون، «حضور فراگیر»، «قادر متعال» و «علیم» است. در بین جلوه‌های صفات الهی، فلسفه اخلاق تاکر، دو صفت «مشیت» و «عدالت» را برجسته کرده است. ایشان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اولاً خداوند صرفاً خوشبختی مخلوقات خود را مدنظر دارد؛ و ثانیاً، هرگز منافع خودش را تعقیب نمی‌کند (Ibid, p.8719). از نظر وی، «عدل الهی بدین معناست که به‌طور اجتناب‌ناپذیر، یک نوع تساوی کاملاً برابری از بخت و اقبال بین انسان‌ها برقرار است» (Albee, 2002, p.153)، به‌گونه‌ای که عدالت به معنای مقدار برابری از «خوشحالی» برای همه است؛ بدون اینکه استحقاق افراد، هیچ‌گونه مداخلیتی در این امر داشته باشد (Ibid).

گزاره ۱۸. (تاکر ج): تاکر در بین صفات الهی، بر «مشیت» و «عدالت» تأکید می‌کند که بر این اساس خداوند صرفاً خوشبختی مخلوقاتش را مدنظر دارد، و نوعی تساوی کاملاً برابر از بخت و اقبال در خوشبختی‌ها برای همه برقرار است، بدون مداخلت استحقاق‌ها.

حال این پرسش قابل طرح است که آیا می‌توان گفت نگرش تاکر، یک تئوری «دیگرگرایانه» اخلاقی است؟ پاسخ آلبی به این مسئله، منفی است (Ibid, p.154). هرچند اصطکاک بین منافع فردی و اجتماعی، مورد پذیرش تاکر است، اما ایشان معتقد است که برای یک فرد فضیلت‌گرا، منافع فردی باید تقدم داشته باشد (Ibid, p.156). با همه تأکید و تعریف و تمجید تاکر درباره خیرخواهی و سخاوتمندی، تلقی او از فضیلت، بیشتر متمایل به عناصری از «خودگرایی» است. تاکر تأکید می‌کند که

ما به‌عنوان «خودگرا»، کار را شروع می‌کنیم و به پایان می‌بریم؛ که خود تاکر از آن به «تحویل‌گرایی» تعبیر می‌کند (Ibid, p. 160-161). وی چنین استدلال می‌کند که «هیچ تمایز کیفی بین لذایذ برقرار نیست و دیگرگرایی صرفاً حالت تعمیم‌یافته خودگرایی است (Ibid, p. 162).

گزاره ۱۹. (تاکر د): با همه تأکید تاکر بر خیرخواهی و دیگرگرایی، در فضیلت‌گرایی تحویل‌گرایانه وی، دیگرگرایی به خودگرایی تقلیل می‌یابد. در نتیجه، منافع فردی بر منافع اجتماعی مقدم است. کارها با خودگرایی شروع و با خودگرایی پایان می‌یابند.

نکات مورد تأمل دیگر تفکر آلبی این است که در نگرش وی، از یک‌سو «جبرگرایی» و از سوی دیگر، «لذت‌گرایی» حاکم است. این در حالی است که مک نیری، از تفکر جبرگرایانه او به «جبرگرایی نرم» (Soft determinism) (McNAIR, 1998, p. 8719) و آلبی به «جبرگرایی کامل» (Out-and-out determinist)؛ «لذت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر» (Uncompromising hedonist) و «لذت‌گرایی تام و کامل» (Thoroughgoing hedonist) تعبیر می‌کند (Albee, 2002, p.144 & 150).

گزاره ۲۰. (تاکر ه): تاکر در تلاش بر پیوند زدن علل خارجی و پیشینی انجام کارها با سرچشمه الهی، با نگرشی جبرگرایانه، معتقد به بیشترین خوشبختی خدایی از طریق بیشترین خوشبختی برای همه است، که صرفاً از طریق الزام و اجبار انسان برای دنبال کردن خوشبختی‌های خودش حاصل می‌شود.

۶.۳. ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵)

ویلیام پیلی، متکلم و معلم فلسفه اخلاق قرن هجدهم انگلیس، و متعلق به سنت «ضدخداپرستی» است، که وحی را مکمل دین طبیعی می‌داند (Brown, 1998, p.6282). وی در اثر خود با عنوان اصول فلسفه سیاسی و اخلاق، (The Principles of Moral and Political Philosophy) از مطلوبیت‌گرایی الهیاتی دفاع می‌کند، و در الهیات طبیعی یا شواهد وجود و نشانه‌های خدا، (Natural Theology) که معروف‌ترین اثر ایشان را تشکیل می‌دهد، به بیان مفصل و طراحی آن می‌پردازد. ظرافت کار ایشان در کتاب اصول فلسفه سیاسی و اخلاق را می‌توان از جمله آغازین آن به‌دست آورد: «فلسفه اخلاق، اخلاق، اخلاقیات، وجدان اخلاقی و قانون طبیعی، همگی به یک مفهوم‌اند؛ یعنی علمی که وظایف انسان را به‌همراه توجیحات آنها، به انسان‌ها می‌آموزد» (Sprague, 1967c, p.76). این در حالی است که تعریف پیلی از «وظایف»، از مطلوبیت‌گرایی الهیاتی وی ناشی می‌شود که بر اساس آن، طبیعت وجودی انسان دال بر این است که مشیت الهی در مورد انسان، عبارت است از خوشبختی وی در دنیا و آخرت (Ibid, p. 76).

گزاره ۲۱. (پیلی الف): در الهیات طبیعی پیلی به‌عنوان یک متکلم ضد خداپرستی، اخلاق و اخلاقیات، معادل قانون طبیعی است که وظایف انسان‌ها را بیان و توجیه می‌کند. تعریف وی از وظایف نیز مطلوبیت‌گرایانه است: دلالت ماهیت وجود انسان بر تعلق مشیت الهی خوشبختی انسان در دنیا و آخرت.

در کتاب الهیات طبیعی، پیلی برای اثبات وجود خدا به برخی از پدیده‌های طبیعی متوسل می‌شود. وی در استدلال خود بر برهان نظم، بحث را با برخورد با یک قطعه سنگ در گذر از یک بیابان شروع می‌کند و آن را با برخورد با یک ساعت در همان محل مقایسه می‌کند. ایشان معتقد است، درحالی‌که در مورد سنگ می‌توان ادعا کرد که از اول همان جا بوده است؛ ولی چنین ادعایی در مورد ساعت، نامعقول و ناپذیرفتنی است؛ زیرا وجود دستگاهی با این پیچیدگی از نظم بالا، حاکی از وجود یک «ذهن هدفمند»، «دست هماهنگ‌ساز» و «هوشی» است که این دست را هدایت می‌کند. ایشان استدلال می‌کند که تدبیر نیاز به مدبر و نظم، به ناظم نیاز دارد. این درحالی است که از نظر پیلی، فضایل اخلاقی صرفاً از طریق «طبیعت» و «دین طبیعی» قابل حصول است (پیتی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۲۱).

گزاره ۲۲. (پیلی ب): پیلی در تلاش برای اثبات وجود خداوند متعال، با طرح مسئله ساعت، از برهان نظم در طبیعت کمک می‌گیرد؛ زیرا تدبیر به مدیر، و نظم به ناظم نیاز دارد. همچنین از نظر او «طبیعت» و «دین طبیعی» منشأ پیدایش فضایل اخلاقی است.

بر اساس پژوهش‌های براون، عناصر کلیدی نظریه فضایل اخلاقی پیلی را یک بیان سه‌بخشی از فضایل تشکیل می‌دهد: «خدمت به نوع بشر، در جهت انجام فرامین الهی، و به خاطر خوشبختی ابدی» (Brown, 1998, p. 6783). ایشان چنین استدلال می‌کند: خداوند «خیرخواه» است و خوشبختی مخلوقات برایش مطلوب است؛ پس قاعده‌ای که باید ما در تصمیم‌گیری خود به‌کار بگیریم، است از «قانون مطلوبیت». از نظر پیلی، هرچند ما انسان‌ها اصولاً «مخلوقات خودگرایی» هستیم، ولی قدرت خداوند متعال بر تشویق و تنبیه ما در جهان آخرت، باعث می‌شود که ارتقای خوشبختی دیگران، مکمل خودگرایی ما باشد و در راستای آن قرار بگیرد (Ibid, p.6783).

گزاره ۲۳. (پیلی ج): پیلی در قالب یک بیان سه‌بخشی، فضیلت را به «خدمت به نوع بشر، در جهت انجام فرامین الهی، و به خاطر خوشبختی ابدی» تعریف کرد. در نتیجه، خداوند به‌واسطه‌ای در جهت خودگرایی متافیزیکی انسان، نقش‌آفرین است.

بدیهی است که اخلاق موردنظر پیلی، اخلاق کاربردی است که انسان را در رسیدن به کردار درست راهنما باشد. در همین راستا، ایشان به‌دنبال چند استاندارد عینی است که از طریق ملاحظه دقیق

نتایج طبقات مختلف کارها، امکان‌پذیر است. نکته جالب توجه در مورد ایشان، عبارت است از معادل قرار دادن نتایج مذکور با پیامدهای «لذت‌گرایانه». طبق نقل آلبی، پیلی مدعی است: «هر آنچه که مصلحت‌آمیز است، درست است و مطلوبیت قاعده اخلاقی است که به‌تنهایی الزامی بودن آن را تعیین می‌کند» (Albee, 2002, p.172). بنابراین، همان‌گونه که آلبی نیز تأکید می‌کند، خوشبختی برای پیلی، همانندگی و تاکر، از مجموعه لذت‌ها به‌دست می‌آید (Ibid, p.169-170).

گزاره ۲۴. (پیلی د): بیشتر پیلی در تلاش برای ارائه معیاری از اخلاق کاربردی در قالب نظریات «نتیجه‌گرایانه»، خوشبختی را مجموعه لذت‌ها معرفی می‌کند؛ درحالی‌که نتایج مورد انتظار در افعال نیز معادل نتایج لذت‌گرایانه آنهاست و هر آنچه که مصلحت‌آمیز است، درست است و «مطلوبیت» یک قاعده اخلاقی است که به‌تنهایی الزامی بودن هر فعالیتی را تعیین می‌کند.

۴. مطلوبیت‌گرایی الهیاتی و ارزش‌ها؛ ماهیت و الزامات

با پایان یافتن دوره مکتب اسکولاستیک و شروع دوره رنسانس، فاصله زمانی بین نیمه قرن شانزدهم تا اوایل قرن هجدهم، به‌طور ویژه نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری علوم، از جمله علم اقتصاد و مسایل مربوط به آن داشته است. تاریخ عقاید اقتصادی، به‌ویژه مباحث مربوط به مبانی فکری فیزیوکرات‌ها - که بدون هیچ تغییری، مبانی فکری کلاسیک‌ها و اقتصاددانان بعدی تا امروز را نیز تشکیل می‌دهد - بیانگر پایه‌گذاری این مبانی بر اصولی از قبیل «طبیعت‌گرایی»، «دئیسم» و «لذت‌گرایی» است، که همه این اصول، از دستاوردهای مقطع یادشده به‌شمار می‌آیند. این درحالی است که همین اصول، به نوبه خود، هم‌زمان ارزش‌های حاکم بر این علم را نیز سامان دادند و به ارمغان آوردند؛ زیرا طبیعت‌گرایان و دئیست‌ها، با توجه به تحولات به‌وجود آمده در مبانی فکری و عقیدتی‌شان، قرائت خاص خودشان از خدا، معنویت و پاداش‌های اخروی را طرح کردند. ازاین‌رو، وقتی در اقتصاد متعارف، بحث از معنویات می‌شود و از خداوند، مشیت الهی، پاداش‌ها و عقاب‌های الهی سخنی به میان می‌آید، تداعی‌کننده اصول پیش‌گفته و فضای شکل‌گیری و ملزومات آنهاست؛ مسائلی که در گزاره‌های بالا به نمایش گذاشته شده‌اند.

این اصول، در کنار اصول دیگر، به‌صورت برجسته، محرز و مسلم، به‌عنوان مبانی و اصول موضوعه علم اقتصاد متعارف به‌شمار می‌رود، و این مسئله کم‌وبیش در ادبیات علم اقتصاد به تصویر کشیده شده است؛ اما در عین حال، عمق، محتوا و مدلول اصول یادشده، چندان مورد توجه پژوهشگران اقتصاد قرار نگرفته است. ازاین‌رو، بحث را با طبیعت‌گرایی دنبال می‌کنیم.

در تعریف طبیعت‌گرایی در علم اقتصاد می‌توان گفت، طبیعت‌گرایی نگرش خاصی به علوم اجتماعی است که بر اساس آن تناسب شیوه‌های تحقیق، و قرابت موضوعات اصلی علوم طبیعی و اجتماعی، مورد تأکید قرار می‌گیرد. بر این اساس، طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی، (Epistemological naturalism) طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological naturalism)، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological naturalism) به‌خوبی قابل تفکیک‌اند (Benton, 1998, p.717). در متون فلسفی، اصولاً طبیعت‌گرایی بر اساس نوعی معرفت‌شناسی مطرح می‌شود که مرادف با «اثبات‌گرایی» تلقی می‌گردد که طبق آن، «آزمون‌پذیری» مهم‌ترین ویژگی علوم طبیعی به‌شمار می‌رود. در نتیجه، ویژگی‌های «معرفت علمی» عبارت‌اند از قابلیت‌پذیری آزمون‌های تجربی؛ ارائه گزاره‌های قانون‌وار کلی؛ تناسب گزاره‌های یادشده با «تبیین» و «پیش‌بینی» و بالاخره، تمایز روشن‌بین «قضایات‌های ارزشی» و «گزاره‌های واقعی» (Ibid).

در تکمیل بعد طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی و در راستای آن، این بعد به التزام و تعهد به به‌کارگیری روش‌شناسی علوم طبیعی در نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی تفسیر شده است (C.f. Steven Luper, 1998).

بالاخره، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیز از دو بعد سلبی و ایجابی برخوردار است. در بعد سلبی، طبیعت‌گرایی، دال بر رد هرگونه فلسفه مابعدالطبیعی است. بر این اساس، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی اصولاً به‌معنای انکار هر نوع خدایی تفسیر شده است؛ خدایی که بیرون از طبیعت و خالق طبیعت است. در بعد ایجابی، طبیعت‌گرایان مدعی‌اند که واقعیت، از جمله زندگی انسان و جامعه، عبارت است از آنچه که در نظام طبیعی، به‌صورت علی و معلولی تبلور یافته و برقرار است. (Giere, 2001, p. 308) این مسئله در گزاره‌های (۱) و (۷) به‌خوبی دنبال شده است.

این درحالی است که، مباحث «طبیعت‌گرایی در اخلاق»، بر مقبولیت و توجیه‌پذیری طبیعت‌گرایانه تعاریف و اصطلاحات اخلاقی استوار است. این مسئله را می‌توان در گزاره‌های (۱)، (۳)، (۴)، (۲۱) و (۲۲) دنبال کرد. تعریف طبیعت‌گرایانه اخلاق، دال بر «تقلیل‌پذیری» مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی به مفاهیم و اصطلاحات علمی می‌باشد؛ چنان‌که گزاره (۱۹) به‌روشنی دال بر این مسئله است (Feldman, 1989, p.365).

بدیهی است که این‌همه تأکید بر نقش طبیعت و بزرگ کردن طبیعت و اصول حاکم بر آن از یک‌سو، و کم‌رنگ کردن نقش متافیزیک و ذات مقدس الهی از سوی دیگر، چیزی جز اعتقاد به

«دئیسم» نخواهد بود. البته این مسئله هیچ منافاتی هم با خالقیت، مشیت الهی در اداره جهان هستی و تقریر پاداش و عقاب اخروی از طرف ذات باری (جل و علا) ندارد.

فیلسوف و متخصص الهیات، ساموئل کلارک، (Samuel Clarke)، دئیست‌ها را به لحاظ اعتقاد به صفات و مشیت الهی و پاداش‌ها و عقاب‌های اخروی، به چهار نوع تقسیم می‌کند و در نهایت، بر قدر جامع و مشترک آنها مبنی بر «انکار وحی»، تأکید می‌کند؛ مسئله‌ای که گزاره (۲) به خوبی دال بر تحقق آن در مطلوبیت‌گرایان الهیاتی است (C.f. Rowe, 1998).

نکته جالب توجه دیگر در مورد اندیشمندان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، توجه به جایگاه و موضع آنها در ارتباط با تقسیمات مربوط به اخلاق هنجاری است. بر اساس دیدگاه‌های ارائه شده در تعیین معیاری برای اتصاف افعال اختیاری انسان به «حسن» و «قبح»، و به دست آوردن معیاری برای تعیین «خوبی» یا «بدی»، و تشخیص «درستی» یا «نادرستی» افعال، نظریات و مکاتب اخلاقی در اخلاق هنجاری به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند: الف) نظریه‌های غایت‌گرا؛ ب) نظریه‌های وظیفه‌گرا. این در حالی است که غایت‌گرایان نیز اولاً بر اساس نوع غایت، به گروه‌هایی از قبیل «سودگرایی» «لذت‌گرایی» و... و ثانیاً بر اساس متعلق غایت، به «خودگرایان» و «دیگرگرایان» تقسیم شده‌اند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۳۴).

اندیشمندان مطلوبیت‌گرای الهیاتی، در عین حال که به لحاظ سودگروی، دیگرگرا به شمار می‌روند (گزاره‌های (۳)، (۵)، (۶)، (۹)، (۱۷) و (۲۳) به خوبی دال بر این مسئله‌اند)، خودگرایی را نیز مورد توجه جدی خود قرار داده‌اند. (از باب نمونه، ر.ک: گزاره‌های (۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۲)، (۱۴)، (۱۹)، (۲۰) و (۲۳)).

افزون بر این، سودگرایان الهیاتی، در کنار سودگروی (گزاره‌های (۳)، (۴)، (۱۰)، (۱۷)، (۱۸)، (۲۰) و (۲۳))، لذت‌گرایی را نیز چراغ راه خود قرار داده‌اند (گزاره‌های (۸)، (۱۲)، (۱۳)، (۱۶) و (۲۴)) (همان).

همچنین، مطلوبیت‌گرایان الهیاتی در حالی که به لحاظ سودگروی (و لذت‌گرایی) در زمره غایت‌گرایان قرار می‌گیرند (چنان‌که در گزاره‌های یادشده، به ویژه (۳)، (۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۵)، (۱۶)، (۱۹)، (۲۱) و (۲۴) نیز می‌بینیم)، به لحاظ مراعات امر الهی، اراده الهی، مشیت الهی، دین الهی و انجام فرامین الهی (گزاره‌های (۳)، (۶)، (۷)، (۱۱)، (۱۸) و (۲۱)) نیز در جرگه قائلان به حسن و قبح شرعی یا «نظریه امر الهی» (Divine command theory) به شمار می‌آیند که در کنار نظریه کانت، دو نظریه وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر را به خود اختصاص می‌دهند.

روشن است که منظور ما از نظریه پرداز وظیفه‌گرا، متکلمی است که معتقد است واقعاً آنچه عمل را

نهایتاً صواب یا خطا می‌سازد، صرفاً متعلق امر یا نهی الهی قرار گرفته است، نه چیزی دیگر. این درحالی است که مسئله از دو حال خارج نیست و هر دو شق نیز مورد مناقشه است:

الف) مطلوبیت‌گرایان الهیاتی، در عین تأکید بر اراده و مشیت الهی، در واقع «نتایج» کارها را مدنظر دارند، که ویلیام فرانکنا درباره آنها می‌نویسد: طرفداران نظریه امر الهی، گاهی مدعی‌اند که صواب و خطا متعلق و تابع امر و نهی خدا هستند؛ ولی در عین حال معتقدند که باید کاری انجام داد که از بیشترین خیر عمومی برخوردار باشد؛ یعنی در واقع اخلاق عملی این افراد، شبیه اخلاق سودگرا، خودگرای اخلاقی یا وظیفه‌گرای کثرت‌انگار خواهد بود (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۳)

ب) از سوی دیگر، اگر اندیشمندان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، در واقع وزن اصلی را به اراده و مشیت الهی می‌دهند و صرفاً آن را معیار صواب و خطا می‌دانند، در این صورت در جرگه نظریه‌پردازان حسن و قبح شرعی - که به «نظریه امر الهی» نیز معروف است - خواهند بود. مشکل این گزینه نیز در این است که هر چند طرفداران نظریه امر الهی مسئله را به ذات مقدس الهی منتسب می‌کنند، ولی چنان‌که در جای خودش بیان شده است (مروارید و همتی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۲۹)، نظریه امر الهی، قرابت زیادی به نظریه اشاعره دارد. با توجه به ماهیت «کلام» تشیع، بدیهی است که نظریه امر الهی به همان نسبتی که به کلام اشاعره نزدیک است (چنان‌که در گزاره (۲۰) و مطالب مربوط به آن به خوبی منعکس شده است)، از کلام تشیع فاصله پیدا می‌کند و دور می‌شود.

۵. اقتصاددانان مسلمان و مسئله مطلوبیت‌گرایی

در بررسی نحوه تعامل اقتصاددانان مسلمان با مسئله مطلوبیت‌گرایی، به نظر می‌رسد که استخراج منحنی تقاضای مسلمانان از طریق حداکثرسازی تابع مطلوبیت، یکی از دغدغه‌های اساسی همه این اندیشمندان به شمار می‌رود؛ اما آنچه که نظریه‌پردازان اقتصاد اسلامی بر آن تأکید کرده‌اند، عبارت است از تجزیه و تحلیل و بررسی مفهوم عقلانیت و اصول موضوعه حاکم بر رفتار مسلمانان از یک‌سو، و امکان یا عدم امکان قرار دادن آن اصول در تابع مطلوبیت از سوی دیگر؛ بدون کمترین توجهی به اصول موضوعه و ارزش‌های نهفته در مبانی مکتب مطلوبیت‌گرایی؛ درحالی‌که، امکان قرار گرفتن اصول موضوعه اسلامی در تابع مطلوبیت، فرع بر شناخت تابع مطلوبیت و شناخت ماهیت و ارزش‌ها و هنجارهای نهفته در مطلوبیت‌گرایی است، که متأسفانه به‌طور کلی از این مسئله غفلت شده است.

در واقع، نحوه تعامل اقتصاددانان مسلمان با مسئله مطلوبیت‌گرایی و شیوه تجزیه و تحلیل آن را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: الف) گروهی معتقدند با افزودن متغیرها و عوامل موردنظر اسلام،

می‌توان تابع مطلوبیت را برای رفتار مسلمانان بازسازی کرد و مسئله بهینه‌سازی را در رفتار آن به‌کار گرفت؛ ب) برخی صرفاً با تجزیه و تحلیل و بررسی مفهوم عقلانیت و اصول موضوعه حاکم بر رفتار مسلمانان، مطلوبیت‌گرایی را رد می‌کنند و درصددند اصول دیگری را جایگزین آن کنند.

در میان طرف‌داران گروه اول، می‌توان از انس الزرقا، اسد زمان، توتونچیان، سیدحسین میرمعزی، احمدعلی یوسفی و عبدالامیر خادمعلی‌زاده نام برد. در حالی که الزرقا بر گنجاندن «پاداش یا جزای اخروی» در تابع مطلوبیت تأکید می‌کند، زمان در تلاش است نوع دوستی، اشباع‌پذیری و نیازهای اساسی را به‌عنوان اصول موضوعه حاکم بر رفتار مصرف‌کننده مسلمان، وارد مدل نماید و توتونچیان بر قرار دادن مفاهیم «انفاق، اسراف، تبذیر و حد کفاف» در تابع مطلوبیت، پافشاری می‌کند (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۷-۶۸).

همچنین میرمعزی انگیزه همه رفتارهای انسان اسلامی را «بیشینه کردن لذت‌های دنیوی و اخروی و کمینه کردن رنج‌های دنیایی و آخرتی با تقدم لذت‌ها و رنج‌های آخرتی بر دنیایی» می‌داند. البته از آنجاکه پای آخرت در میان است، تشخیص این هدف را بدون وحی امکان‌پذیر نمی‌داند (میرمعزی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۵). احمدعلی یوسفی با اشاره به ادبیات علم اقتصاد متعارف، به‌ویژه با تأکید بر واژه‌های «درد» و «الم»، حداکثرسازی مطلوبیت در اسلام را به‌صورت کامل می‌پذیرد و آن را از طریق حب ذات، قابل توجیه می‌داند (یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۵۰-۵۱). ایشان ضمن تقسیم لذت به دنیوی زودگذر و اخروی جاودان و ترجیح دومی در مقابل اولی، می‌نویسد: «انسان اگر رفتار عقلایی داشته باشد و حیات را شامل حیات آخرتی و دنیایی بداند و بیشتر را بر کمتر و ناپایدار ترجیح دهد، تخصیص درآمدش به‌گونه‌ای خواهد بود که مطلوبیتش در دنیا و آخرت بیشتر باشد» (همان، ص ۵۱).

بالاخره، خادمعلی‌زاده نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «مفاهیم دنیا و آخرت از دیدگاه امام علی (ع)» معتقد است با اصالت دادن به سرای باقی و نعمت‌های اخروی، می‌توان مشکل تضاد بین منافع فردی و اجتماعی را از مدل نئوکلاسیکی زدود و از این طریق به حداکثرسازی مطلوبیت پرداخت (خادمعلی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶-۱۳۷).

طرف‌داران گروه دوم به چند دسته قابل تقسیم‌اند: ۱. کسانی که با تأکید بر پیروی از احکام شرع، بهینه‌سازی «تطابق رفتار با احکام» را جایگزین تابع مطلوبیت معرفی می‌کنند. از طرف‌داران این نظریه به نجات‌الله صدیقی و منذر قحف می‌توان اشاره کرد. از نظر این گروه، نه‌تنها رفتار افراد تابع مطلوبیت آنها نیست، بلکه مطلوبیت یک فرد مسلمان نیز در گرو پیروی از احکام شرع است (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۳).

۲. اندیشمندانی که با تأکید بر علاقه فرد مسلمان بر مصرف کالاهایی که رضایت ذات مقدس الهی را دربر داشته باشند، حداکثر کردن «محبت الهی» را جایگزین مطلوبیت معرفی می‌کنند. کاظم صدر، فرد شاخص این دیدگاه به شمار می‌رود. از نظر وی، این حب و علاقه، در واقع نوعی ارتباط و جاذبه است که میان انسان و کمالات او وجود دارد (همان).

۳. متفکرانی که ضمن تأکید بر نیازهای افراد مسلمان، «مصلحت‌العباد» را جایگزین مطلوبیت معرفی می‌کنند. در میان این گروه می‌توان به فهیم‌خان و شاطبی (عزتی، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵) اشاره کرد. از نظر این گروه، اسلام نقشی برای خواسته‌های نفسانی در رفتار مصرف‌کننده قائل نیست. در مقابل، «نیازها» در اسلام جایگزین خواسته‌های نفسانی است (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۳).

۴. تفکری که با تأکید بر مفهوم «مسلمان»، ابعاد و انواع «زندگی» در اسلام و نیز مفهوم «انگیزه»، «رضایت‌خاطر» را جایگزین تابع مطلوبیت می‌کند. این دیدگاهی است که مرتضی عزتی به طرح و بسط آن پرداخته است. ایشان تنها وجه متمایز فرد مسلمان از غیرمسلمان را در اعتقادات او می‌داند؛ اعتقاد به معاد، عبودیت و تعلق داشتن به خداوند. بنابراین، از نظر ایشان انگیزه مسلمان می‌تواند کسب قرب الهی و رضایت‌خاطر اخروی و دنیوی باشد. وی دیدگاه خود را «رضایت‌خاطر» می‌نامد و آن را اولاً سازگار با فطرت انسان می‌داند؛ ثانیاً از آن جهت که مفهوم دنیا و آخرت را دربر می‌گیرد، اعم از مطلوبیت برمی‌شمارد؛ و ثالثاً معتقد است که این مفهوم، حتی کسانی را که برخلاف نفع و مطلوبیت دنیوی و اخروی خود عمل می‌کنند، شامل می‌شود (عزتی، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۳۴).

در نقد و بررسی نحوه تعامل اقتصاددانان مسلمان با مسئله مطلوبیت‌گرایی، بحث را با نقد گروه دوم شروع می‌کنیم. مهم‌ترین مسئله و چالشی که متوجه این گروه در ارتباط با مطلوبیت‌گرایی است، عدم توجه به ماهیت و کم و کیف هنجارهای نهفته در مطلوبیت‌گرایی می‌باشد. بدیهی است که هر نوع تلاشی بر رد مطلوبیت‌گرایی، فرع بر شناخت تابع مطلوبیت‌گرایی و هنجارهای ملازم و سازگار با آن است.

افزون بر این، هرچند کار و تلاش علمی این گروه از اقتصاددانان مسلمان در جای خود قابل تقدیر است، ولی نکته جالب توجه اینجاست که تمام دیدگاه‌های مطرح‌شده توسط آنها، قبلاً به‌وسیله مطلوبیت‌گرایان الهیاتی، البته از زوایای دیگر و در فضای فکری دیگر، بیان شده است. برای تأکید بیشتر، به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

در حالی صدیقی و قحف بر تطابق رفتار با احکام تأکید می‌کنند و مطلوبیت فرد مسلمان را نیز در گرو پیروی از احکام شرع می‌دانند که براون نیز راه نجات و هدایت افراد را در پیروی از دین می‌داند

با هم مشترک‌اند؛ به‌ویژه با همه نقشی که میرمعزی در تشخیص اهداف دنیوی و اخروی بر وحی قائل است. آیا ممکن است جمع اضداد را در یک مدل لحاظ کنیم و انتظار بازدهی از آن در جوامع اسلامی داشته باشیم؟

۴. همان‌گونه‌که در فلسفه اخلاق به‌صورت مفصل و مدلل بحث شده است، معتقدترین گروه به خداوند در جوامع غربی، قائلان به «نظریه امر الهی» هستند. این درحالی است که اولاً همه مطلوبیت‌گرایان الهیاتی از چنین ایده‌ای برخوردارند (برای نمونه رجوع کنید به گزاره‌های ۲۰ و ۲۴)؛ ثانیاً همان‌گونه‌که در جای خودش بحث و اثبات شده - این نظریه از نوعی جبرگرایی برخوردار است. در نهایت، در خوش‌بین‌ترین حالت، مطلوبیت‌گرایی، یک نوع تفکر اشعری مسلکی است که کاملاً با تفکر امامیه متفاوت است.

۵. چنان‌که در گزاره‌های ((۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۲)، (۱۴)، (۱۹)، (۲۰) و (۲۳)) می‌بینیم، مطلوبیت‌گرایی بر خودگرایی استوار است؛ حال آنکه ادعای اندیشمندان مسلمان چیز دیگری است. این دو چگونه قابل جمع‌اند؟

۶. مطلوبیت‌گرایی، لذت‌گرایی را نصب‌العین خود قرار داده است (گزاره‌های (۸)، (۱۲)، (۱۳)، (۱۶) و (۲۴)). آیا می‌توان آموزه‌های شرع مقدس اسلام را با آن جمع کرد؟

با توجه به این ویژگی‌ها و ارزش‌های نهفته در مطلوبیت‌گرایی، چگونه می‌توان با قرار دادن پارامترهای اسلامی در تابع مطلوبیت، مطلوبیت‌گرایی را بازسازی و اسلامی کرد؟

نتیجه‌گیری

حاکمیت مطلوبیت‌گرایی در طرف تقاضای علم اقتصاد، یکی از مسائل و مشکلاتی است که مورد تأمل جدی اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. این درحالی است که از منظر این تحقیق، مسئله و مشکل فقط این نیست که آیا امکان درج ارزش‌های اخلاقی اسلامی نیز در تابع مطلوبیت وجود دارد یا نه؛ بلکه مسئله اساسی، ماهیت ارزش‌هایی است که به‌عنوان مبانی و اصول موضوعه، در شکل‌گیری و مدل‌سازی مطلوبیت‌گرایی نقش ایفا کرده‌اند. برای آشنایی و تجزیه و تحلیل ماهیت مبانی یادشده باید به بررسی و کنکاش علمی مطلوبیت‌گرایی الهیاتی بپردازیم؛ تفکری که سودگرایان الهیاتی آن را مبنا و اساس شکل‌گیری سودگروی در انگلستان قرار دادند.

در راستای این هدف، اندیشمندان این نحله از سودگرایان بررسی شد و نکات کلیدی و اساسی به‌دست‌آمده در گزاره‌های مربوط به آنها، استخراج و برجسته‌سازی شد. این اندیشمندان به‌ترتیب عبارت‌اند از: ریچارد کامبرلند، جان گی، جان براون، دیوید هارتلی، آبراهام تاکر و ویلیام پیلی.

(گزاره ۱۱) و پیلی فضیلت را در جهت انجام فرامین الهی و خوشبختی ابدی تعریف می‌کند (گزاره ۲۳). همچنین، به‌رغم تأکید رضا صدر بر رضایت ذات مقدس الهی و حداکثر کردن محبت الهی در مصرف کالا و خدمات، دیوید هارتلی نیز «محبت الهی» را مبناى مدل‌سازی خود قرار داد و آن را به‌منابه هدف نهایی، منشأ هر لذتی معرفی کرد (گزاره ۱۵).

همان‌گونه‌که فهیم‌خان و شاطبی «مصلحت‌العباد» را جایگزین مطلوبیت‌گرایی می‌کنند، ویلیام پیلی نیز در تابع مطلوبیت‌گرایی خود بر این عقیده است هر آنچه در خدمت به نوع بشر «مصلحت‌آمیز» باشد، درست است (گزاره ۲۴). عزتی نیز در حالی به «رضایت‌خاطر» پافشاری می‌کند که تاکر به‌دلیل نواقصی که در لذت وجود دارد، «رضایتمندی» را جایگزین لذت می‌کند و خوشبختی را در برآورده شدن همه رضایتمندی‌های مخلوقات الهی می‌داند (گزاره ۱۷) و گی نیز فضیلت را یک قاعده زندگی می‌داند که حاکی از التزام و رضایت‌خاطر انسان در جهت خوشبختی حال و آینده دیگران باشد.

حال که این عناوین، مورد توجه نظریه‌پردازان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی نیز بوده است، بهتر است متفکران اسلامی پس از کسب آشنایی با دیدگاه‌های آنها، تمام زوایا و ویژگی‌های تعیین‌کننده و متمایز شرع مقدس اسلام را ترسیم کنند.

به این ترتیب به نقد گروه اول می‌پردازیم. باز هم به زحمات اندیشمندان و گام‌هایی که در این جهت برداشته‌اند، ارج می‌نهیم و به‌منظور تکمیل بحث آنها، توجه به نکاتی را لازم می‌دانیم:

۱. گروه اول در تلاش برای بازسازی تابع مطلوبیت‌اند، بر پاداش‌ها و عقاب‌های اخروی تأکید می‌کند. این درحالی است مطلوبیت‌گرایان الهیاتی عیناً بر همین واژه توجه اکید دارند و می‌توانیم در گزاره‌های ۳، ۱۰، ۲۱ و ۲۳ آن را مطالعه کنیم. همین‌طور نوع‌دوستی و دیگرگرایی، یکی دیگر از واژه‌هایی است که محور نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. در این مورد هم اگر مطلوبیت‌گرایان الهیاتی بیشتر از اقتصاددانان مسلمان به آن نپرداخته باشند، کمتر از آنان نبوده‌اند. شاهد این امر، گزاره‌های ۳، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۸ و ۲۳ می‌باشند.

۲. برای طرف‌داران گروه اول توجه به این مسئله لازم است که مطلوبیت‌گرایی بر طبیعت‌گرایی استوار است. بر اساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، مطلوبیت‌گرایان، متافیزیک و وجود هر نوع خدایی خارج از طبیعت را که خالق آن نیز باشد (خدایی که ما مسلمانان معتقدیم)، منکرند. حال چگونه ممکن است ارزش‌های متافیزیکی را به مدلی بار کنیم که بر اساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی شکل گرفته است.

۳. تابع مطلوبیت، بر اساس دئیسم شکل گرفته است. دئیست‌ها به‌رغم تفاوت دیدگاه‌ها، در انکار وحی،

این درحالی است که در این مکتب، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی بر اصولی همچون طبیعت‌گرایی، دئیسم و لذت‌گرایی استوار است. طبیعت‌گرایان و دئیست‌ها با توجه به تحولات به‌وجودآمده در مبانی فکری و عقیدتی‌شان، قرائت خاص خودشان از خدا، معنویت و پاداش‌های اخروی را عرضه کردند. این درحالی است که، مباحث «طبیعت‌گرایی در اخلاق»، از یک‌سو بر مقبولیت و توجیه‌پذیری طبیعت‌گرایانه تعاریف و اصطلاحات اخلاقی استوار است؛ و از سوی دیگر، دال بر «تقلیل‌پذیری» مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی به مفاهیم و اصطلاحات علمی می‌باشد. افزون بر این، اتفاق‌نظر در «انکار وحی» وجه مشترک تمام دئیست‌ها به شمار می‌رود. بالاخره، بر اساس تقسیم‌بندی‌های اخلاق‌هنجاری و نیز گزاره‌های به‌دست‌آمده در این تحقیق، اندیشمندان مطلوبیت‌گرای الهیاتی، هم‌زمان در گروه‌های «سودگرا» و «خودگرا» از یک‌سو و «غایت‌گرا» و «وظیفه‌گرا» از سوی دیگر قرار می‌گیرند. اندیشمندان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی با اهمیت دادن به اراده و مشیت الهی، به‌عنوان معیار صواب و خطا، در جرگه نظریه‌پردازان حسن و قبح شرعی که به «نظریه امر الهی» معروف است، قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که این خود یک مسئله جدی است، زیرا نظریه امر الهی غرب، همان نسبت انطباق و قرابت با نظریه اشاعره از کلام تشیع دور می‌شود. نکته پایانی این است که با توجه به این ویژگی‌ها و ارزش‌های نهفته در مطلوبیت‌گرایی، چگونه می‌توان با قرار دادن پارامترهای اسلامی در تابع مطلوبیت، مطلوبیت‌گرایی را بازسازی و اسلامی کرد؟

منابع

- اترک، حسین، «سودگرایی اخلاقی» (۱۳۸۴)، *نقد و نظر*، ش ۳۷-۳۸، ص ۲۶۴-۳۰۰.
- جابری، علی، «علم اقتصاد متعارف و خودگرایی لذت‌گرایانه» (پاییز و زمستان ۱۳۸۸) *معرفت اقتصادی*، ش ۱، ص ۱۶۳-۱۸۴.
- حسینی، سیدرضا، «مفروضات نظریه رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی» (بهار ۱۳۸۲) *اقتصاد اسلامی*، ش ۹، ص ۲۷-۵۰.
- خادمعلی‌زاده، عبدالامیر، «مفاهیم دنیا و آخرت از دیدگاه امام علی(ع)» (۱۳۸۸) در: *اصلاح الگوی مصرف*، سیدحسین میرمعزی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- عزتی، مرتضی (۱۳۸۷)، *ایمان عقلانیت و رضایت خاطر*، تهران، مرکز پژوهش‌های اقتصاد.
- فرانکنکا، ویلیام کی (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مروارید، محمود و احمدرضا همتی مقدم (۱۳۸۹)، *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی، بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۷)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معلمی، حسن (۱۳۸۰)، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- موسوی، سیده منا و محسن جوادی، «راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی» (پاییز ۸۸)، *قیسات*، ش ۳، ص ۱۱۳-۱۳۸.
- میرمعزی، سیدحسین (۱۳۸۴)، *اقتصاد کلان با رویکرد اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ویلیام پیتی، «برهان نظم»، ترجمه حسین نوروزی تیمورلویی (بهار ۱۳۷۹)، *کلام اسلامی*، ش ۳۳، ص ۱۱۳-۱۲۱.
- یوسفی، احمدعلی، «مبانی اعتقادی رفتار مصرف در آموزه‌های نبوی» (۱۳۸۸)، در: *اصلاح الگوی مصرف*، سیدحسین میرمعزی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- Albee, Ernest, (2002), *A History of English Utilitarianism*, Great Britain: Routledge.
- Benton, Ted, (1998), Naturalism in social science, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.1, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, v.6, p. 717-721.
- Brown, Chralotie R, (1998), Paley, William (1743-1805), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge, p. 6282- 6284.
- Feldman, Richard, (1989), Epistemology and ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.3, E. by Donald M. USA: MACMILLAN, p. 365-370.
- Giere, Ronald N, (2001), Naturalism, Blackwell Companions to philosophy, a Companion to the philosophy of Science, e. W. H. Newton Blackwell.
- J. F. P., (1995, 1999), Naturalism, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, E. by ROBERT AUDI, Cambridge.
- Luper, Steven, (1998), Naturalized epistemology, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.6, E. Donald M., USA: MACMILLAN, p. 728-731.
- Mansfield, Edwin, (1975), *Microeconomics: Theory and applications*, New York: W. W. Norton & Company.
- McNAIR, T, (1998), Tucker, Abraham, (1705-74), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London:

Routledge.

Passmore, John, (2006), Cumberland, Richard, *Paul Edwards Encyclopedia of Philosophy*, v. 1, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 614-615.

Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, Cambridge U, p. 949-950, 1999.

Rowe, William L, (1998), Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 853-856.

Shelburne, Robert C, (December 2006), A UTILITARIAN WELFARE ANALYSIS OF TRADE LIBERALIZATION", UNECE DISCUSSION PAPERS SERIES No. 2006.4, , 1-35.

Sprague, Elmer, "Gay, John", *Encyclopedia of Philosophy*, 1967.a, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 34-35.

_____, "Hartley, David", *Encyclopedia of Philosophy*, 1967.b, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 234-236.

_____, "Paley, William", *Encyclopedia of Philosophy*, 1967.c, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, PP.75-78.