

نقد ابتدای اقتصاد اسلامی بر مطلوبیت‌گرایی دوساخته؛ درآمدی بر تکلیف‌گرایی دینی

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۳/۳۰

محمدهادی زاهدی وفا*

محمد مهدی عسکری**

محمد نعمتی***

مهدی موحدی بکنظر****

چکیده

یکی از برخوردهای معمول محققان اقتصاد اسلامی با نظریه مطلوبیت اقتصاد نئوکلاسیک، قرار دادن مؤلفه‌های اسلامی همچون انفاق، وقف، خمس و زکات و امثال آنها در کنار مؤلفه‌های تابع مطلوبیت اصلی است. این تغییر که با افزودن مؤلفه‌های ساحت اخروی انسان مسلمان همراه است، گویا به جهت رفع نقص نگاه اقتصاددانان نئوکلاسیک به انسان و تلاش در جهت تولید نظریه مطلوبیت اسلامی صورت پذیرفته است. این نوآوری ناقص، سطحی و التقاطی - که آن را می‌توان ناشی از ضعف روش‌شناختی اقتصاد اسلامی به حساب آورد - زمانی مهم جلوه می‌کند که عده‌ای از همین محققان اقتصاد اسلامی با تمسک به تقریری لذت‌گرایانه از نظام اخلاقی اسلام و بدون کمترین توجهی به اصول موضوعه و ارزش‌های نهفته در مبانی این نظریه، به دنبال تبیین و توجیه فلسفی آن برمی‌آیند. در این مقاله از منظری درون دینی به تبیین اشکالات و تناقضات مطلوبیت‌گرایی دوساخته پرداخته شده است، اما تمام اهتمام بر این بوده تا در نقد و بررسی اشکالات پیش‌گفته به معرفی «تکلیف‌گرایی دینی» به عنوان مبنای اخلاقی اقتصاد اسلامی پرداخته شود. به نظر می‌رسد با توجه به تعالیم اسلامی، نظریه اخلاقی مختار، بهتر از مفهوم پرتناقض مطلوبیت‌گرایی دوساخته می‌تواند مبنی قاعده رفتاری یک انسان مسلمان باشد.

واژگان کلیدی

لذت‌گرایی، مطلوبیت‌گرایی دوساخته، تکلیف‌گرایی دینی، فلسفه اخلاق

طبقه‌بندی JEL: D01, B40, A12

zahedi@isu.ac.ir

* دانشیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق(ع)

m.askari@isu.ac.ir

** دانشیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق(ع)

nematy@isu.ac.ir

*** استادیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق(ع)

movahedi@isu.ac.ir

**** دانشجوی دکتری علوم اقتصادی دانشگاه امام صادق(ع) (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از مفاهیم بنیادین برای اعمال مبنای فردگرایی روش‌شناختی^۱ در تبیین ابعاد نظری اقتصاد نئوکلاسیک و کسب نتایج مورد انتظار آن، مفهوم انسان اقتصادی است. اقتصاد نئوکلاسیک فردگرا از چند جهت نیازمند ترسیم مفهومی از این انسان اقتصادی است تا به مثابه واحد تحلیل، با مشخص کردن منطق انتخاب وی به تبیین‌های نظری اقتصاد متعارف کمک کند؛ نخست پیشنهاد منطقی است که یک عامل اقتصادی باید به آن مجهز باشد و دوم اینکه از این مبنا به عنوان یک فرض بنیادین برای موجه‌سازی قواعد مفروض حاکم بر نهادها و ساختارهای اقتصاد نئوکلاسیک بهره گیرد.

تحلیل پدیده‌های اقتصادی در منطق اقتصاد نئوکلاسیک با تبلور این مفهوم روش‌شناختی از اقتصاد خرد آغاز شده و تعمیم می‌یابد. با اتصاف انتخاب منتج از نظریه مطلوبیت به عقلانیت مستتر در آن (به عنوان یکی از مهمترین جلوه‌های انسان اقتصادی مورد ادعا)، این نظریه بیش از هر چیز بیانگر مکتب اخلاقی حاکم بر اقتصاد نئوکلاسیک خواهد شد. با مروری بر سیر تاریخی تأثیرپذیری اقتصاد از مکاتب و نظریات مختلف فلسفه اخلاق، می‌توان ادعا کرد مفهوم عقلانیت حاکم بر اقتصاد از جنبه‌های مختلف می‌تواند بر فلسفه نفع‌طلبی و خودگرایانه اسمیتی، فایده‌گرایی بنتامی و یا به تعبیر شومپیتر، بر لذت‌گرایی خودگرایانه [جونزی] استوار باشد (Zafirovski, 2008, pp. 793-809). در واقع بعد از ظهور مفهوم انسان اقتصادی در اقتصاد نئوکلاسیک است که نظریه مطلوبیت مبتنی بر فلسفه لذت‌گرایی خودگرایانه [جونزی]، به سنگ بنای نظری علم اقتصاد تبدیل می‌شود (Jevons, 1888, p.21). در این نگاه انسان به دنبال انتخابی است با بیشینه لذت خالص. لذت‌ها و رنج‌های هر فرد، کمیت‌های اندازه‌گرفتنی فرض می‌شوند که از جمع جبری آنها خوشایندی خالص فرد حاصل می‌شود؛ آنگاه از جمع خوشایندی‌های فردی که به همه آنها وزن برابر داده می‌شود می‌توان براساس فایده‌گرایی بنتامی^۲، سعادت و رفاه اجتماعی کل جامعه یا بهروزی و رفاه حاصل از اعمال یک سیاست را محاسبه کرد (Bentham et al, 1996, p.14). شایان ذکر است مبتنی بر بُعد خودگرایانه این اخلاق

هنجاری است که لذت‌طلبی افراد به عنوان مصداق بارز منفعت‌طلبی افراد، منفعت جمعی اقتصاد را نیز تضمین خواهد کرد.

در مقابل، نظریه‌پردازی در عرصه اقتصاد اسلامی در بیشتر اوقات با یک متناظرسازی همراه بوده است؛ تناظری که معمولاً همراه با افزودن مؤلفه‌های اسلامی و زدودن مؤلفه‌های غیر اسلامی عیان در نظریه‌پردازی‌های اقتصاد است. با این نگاه می‌توان نحوه تعامل محققان اقتصاد اسلامی با نظریه مطلوبیت و شیوه تجزیه و تحلیل آنها را در دو گروه شناسایی کرد

(۱) گروهی معتقدند با افزودن متغیرها و عوامل مورد نظر اسلام، می‌توان تابع مطلوبیت را برای رفتار مسلمانان بازسازی کرد و مسأله بهینه‌سازی را در رفتار آنها به کار گرفت.

(۲) برخی با تجزیه و تحلیل و بررسی مفهوم عقلانیت و اصول موضوعه حاکم بر رفتار مسلمانان، مطلوبیت‌گرایی را رد کرده و درصددند اصول دیگری را جایگزین آن کنند.

در این بین بسیاری از محققان اقتصاد اسلامی گروه اول، با تقریری لذت‌گرایانه از مکتب اخلاقی اسلام که از این به بعد آن را «لذت‌گرایی دوساخته» خواهیم خواند «بیشینه‌سازی سرجمع لذات مادی و معنوی» را به عنوان مبنای انتخاب فرد مسلمان معرفی می‌کنند. به نظر می‌رسد این مبنا از منظر تعالیم اسلامی اساساً دچار اشکال بوده و تناقضات بسیاری را به دنبال خواهد داشت. از این رو برآنیم تا در این مقاله به تبیین مطلوبیت‌گرایی دوساخته از منظر محققان اقتصاد اسلامی پرداخته و در ادامه با تبیین مرحله به مرحله تناقضات و اشکالات وارد بر آن، زمینه را برای ارائه اخلاق هنجاری مختار اقتصاد اسلامی فراهم کنیم.

به این منظور، مقاله پیش‌رو بعد از مقدمه، مروری گذرا خواهد داشت بر نظر اقتصاددانانی که به نوعی به دفاع از مطلوبیت‌گرایی دوساخته پرداخته‌اند. در ادامه با تبیین مطلوبیت‌گرایی مورد پذیرش این محققان اقتصاد اسلامی، به بیان تناقضات و اشکالات وارد بر این مفهوم خواهیم پرداخت. نکته قابل توجه در تنظیم و ترتیب این

تناقض‌ها و پاسخ‌های مطروحه، ارائه اخلاق هنجاری مختاری است که معتقدیم انتخاب انسان اقتصاد اسلامی باید بر آن مبنا استوار باشد.

۱. پیشینه تحقیق

برخی از محققان اقتصاد اسلامی، به دلیل تفاوت آشکار دیدگاه‌های اسلام با مبانی انسان‌شناختی و نظام ارزشی حاکم بر مفروضات نظریه‌های انتخاب اقتصاد متعارف درصدد برآمده‌اند تا برای تحلیل انتخاب فرد مسلمان، چارچوبی متناسب با ارزش‌های اسلامی ارائه کنند. آنها را می‌توان در دو گروه قرار داد:

گروه اول: افرادی مانند قحف، سید عقیل، انس الزرقاء، اسد زمان، توتونچیان، میرمعزی، یوسفی و خادم‌علی‌زاده هستند که اصل موضوعه پیشینه‌سازی مطلوبیت را با وارد کردن احکام و محدودیت‌های اسلامی، برای فرد مسلمان بازسازی کرده‌اند؛ در جدول زیر به طور خلاصه به ذکر آراء برخی از محققان گروه اول نسبت به کیفیت پذیرش مطلوبیت‌گرایی دوساحته پرداخته شده است.

جدول شماره (۱): کیفیت پذیرش مطلوبیت‌گرایی دوساحته از سوی برخی محققان اقتصاد اسلامی

محققان اقتصاد اسلامی	پذیرش مطلوبیت‌گرایی دوساحته
منذر قحف	پذیرش پیشینه‌سازی رستگاری (و در بعضی نوشته‌ها، پیشینه‌سازی مطلوبیت با تعمیم دوره زندگی مسلمان به آخرت) که تابع چهار عامل است: ۱. مجموعه عوامل مذهبی، سیاسی، فرهنگی، روانی، اجتماعی، قانونی و...؛ ۲. پس‌انداز؛ ۳. هزینه‌های در راه خدا؛ ۴. کالاها و خدمات مصرفی.
سید عقیل	پذیرش پیشینه‌سازی مطلوبیت‌دنیایی و آخرتی مسلمان که تابع چهار عامل است: ۱. مصرف جاری (حال)؛ ۲. پس‌انداز یا سرمایه‌گذاری برای مصرف آینده؛ ۳. کمک به دیگران برای کسب پاداش آخرتی؛ ۴. هزینه کردن در راه مقاصد اجتماعی با هدف کسب پاداش آخرتی است.
انس الزرقاء	پذیرش پیشینه‌سازی مطلوبیت مسلمان از طریق مصرف در دنیا و کسب پاداش در آخرت به وسیله رعایت قواعد اسلامی.

اسد زمان	پذیرش بیشینه‌سازی مطلوبیت مسلمان با وارد ساختن نوع دوستی، اشباع‌پذیری و نیازهای اساسی به عنوان اصول موضوعه حاکم بر رفتار مصرف‌کننده مسلمان در تابع مطلوبیت.
توتونچیان	پذیرش بیشینه‌سازی مطلوبیت مسلمان با وارد ساختن مفاهیم انفاق، اسراف، تبذیر و حدکفاف در تابع مطلوبیت.
میرمعزی	پذیرش بیشینه‌سازی سرجمع لذات دنیوی و اخروی و کمینه کردن سرجمع رنج‌های دنیوی و اخروی با تقدم لذات اخروی بر دنیوی با اتکاء به وحی (میرمعزی، ۱۳۸۶، صص ۶۰-۵۹).
یوسفی	پذیرش بیشینه‌سازی سرجمع لذات دنیوی و اخروی و کمینه کردن سرجمع رنج‌های دنیوی و اخروی با تقدم لذات اخروی بر دنیوی با پذیرش حب ذات در اسلام (یوسفی، ۱۳۸۹، صص ۸۰-۷۹).
خادم‌علی‌زاده	[پذیرش بیشینه‌سازی مطلوبیت برای فرد مسلمان] با اصالت دادن به سرای باقی و نعمت‌های اخروی برای رفع مشکل تضاد بین منافع فردی و اجتماعی از مدل نئوکلاسیکی.

منبع: برگرفته از (حسینی، ۱۳۸۲، صص ۳۸-۳۲) و (عزتی، ۱۳۸۲، صص ۱۳-۱۲).

گروه دوم: کسانی هستند که با رد اصل موضوعه مطلوبیت، اصول موضوعه دیگری را مطرح ساخته‌اند. اصول موضوعه‌ای چون «اصل بیشینه کردن تطابق رفتار با احکام شرع»، «اصل بیشینه کردن مصلحت‌العباد»، «اصل بیشینه کردن حب یا رضایت خداوند»، «بیشینه کردن کمال»، «رفع نیاز خود و دیگران در چارچوب اصول اسلامی» و «بیشینه‌سازی لذات اخروی» (حسینی، ۱۳۸۲، صص ۳۸-۳۲).

علی‌رغم مخالفت ظاهری نظریه‌پردازان گروه دوم با نظریه مطلوبیت‌گرایی دوساخته، هیچکدام از این محققان به احصاء مشکلات و تناقضات پذیرش مطلوبیت‌گرایی دوساخته نپرداخته‌اند.

در این بین سیدرضا حسینی (۱۳۸۲) در مقاله خود با نام «مفروضات نظریه رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی» ابتدا چارچوب و دسته‌بندی مناسبی از آراء محققان اقتصاد اسلامی پیرامون تبیین رفتار مصرف‌کننده مسلمان ارائه می‌کند. هر چند وی در نهایت «بیشینه‌کردن پاداش الهی تخصیص درآمد» را -ظاهراً با عدم‌پذیرش

مطلوبیت‌گرایی دوساخته - مناسب‌ترین هدف افراد مسلمان معرفی می‌کند، اما به اشکالات وارد بر مطلوبیت‌گرایی دوساخته نمی‌پردازد (حسینی، ۱۳۸۲).

علی جابری (۱۳۹۱) در مقاله خود با عنوان «مطلوبیت‌گرایی الهیاتی؛ بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبانی اسلامی» از اقتصاددانان مسلمانی که در تلاش‌اند تا با اضافه کردن متغیرها و پارامترهای موردنظر اسلام، تابع مطلوبیت را برای رفتار مسلمانان بازسازی کنند انتقاد می‌کند. وی این فرضیه را مطرح می‌کند که ارزش‌های نهفته در تابع مطلوبیت نئوکلاسیک هرگز قابل جمع با اصول ارزشی اسلامی نیستند. ایشان برای تأیید این فرضیه، به بررسی اندیشه‌های مطلوبیت‌گرایان الهیاتی می‌پردازد که ترکیبی از اندیشه مطلوبیت‌گرایی و ارزش‌های دینی است (جابری، ۱۳۹۱). وی نیز در مقاله خود در جهت نمایش تباین و تضاد ارزش‌های موردنظر اسلام با مطلوبیت‌گرایی دوساخته نبوده است.

۲. مبنای فلسفی مطلوبیت‌گرایی دوساخته

برخی از محققان اقتصاد اسلامی که توجه ویژه‌ای به مبنای اخلاقی - فلسفی اقتصاد متعارف و به یک معنا معیار انتخاب انسان اقتصادی آن داشته‌اند سعی نموده‌اند تا - به تناظر - به تبیین مبنای اخلاقی - فلسفی انسان اقتصاد اسلامی بپردازند. این محققان برای نمایش پیشینه و قوت مبنای اتخاذ شده خود، علاوه بر آیات و روایات، نظرات فلسفی برخی از فیلسوفان اسلامی را به عنوان مؤید و مبنای فلسفی خود معرفی می‌کنند. یکی از این فلاسفه اسلامی، آیت‌الله مصباح یزدی است.

مصباح یزدی، یکی از فیلسوفان اخلاق معاصر است که به تبیین مکتب اخلاقی اسلام پرداخته است. ایشان در تبیین نظام مکتب اخلاقی اسلام به اصول و عناصر بسیاری که تمامی آنها متخذ از تعالیم اسلامی است اشاره کرده و قائل است تمامی این اصول و عناصر اسلامی در شکل دادن به این نظریه مؤثر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۳). از آنجایی که بیشتر ابعاد عنوان شده توسط سایر مکاتب اخلاقی را می‌توان با قبض و بسط مفهومی مناسب در داخل این نظام اخلاقی منتسب به اسلام پیدا کرد ایشان از یک بعد خاص مثل لذت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی برای نامیدن این نظام اخلاقی استفاده نکرده و به طور عام با نام نظام اخلاقی اسلام از آن یاد کرده‌اند (مصباح یزدی،

۱۳۹۳، صص ۳۵۵-۳۵۴). اما ایشان در کتب و مقالات مختلف همچون مصباح یزدی (۱۳۸۲) و مصباح یزدی (۱۳۷۷، صص ۲۱۲-۱۸۵) با ارائه تفسیر خاصی از لذت‌گرایی به دنبال بیان این موضوع بوده‌اند که نظام اخلاقی اسلام نه تنها نافی لذت‌گرایی نیست بلکه به نوعی می‌توان به توجه اسلام به تمام وجوه بشری از جمله لذت‌طلبی انسان نظر داشت. این تقریر لذت‌گرایانه از نظام اخلاقی اسلام است را می‌توان «غایت‌گرایی دوساخته» یا «لذت‌گرایی دوساخته» نامید. در واقع دو ساحت مذکور در اتصاف‌های صورت گرفته، ناظر به ساحت دنیا و آخرت است و نه لذتی که در نگاه آخرت ناباوری تنها در دنیا معنا پیدا می‌کند.

در بین محققان اقتصاد اسلامی کمتر کسی است که به تبیین مبانی فلسفی تابع مطلوبیت فرد مسلمان پرداخته باشد. از معدود کسانی که با تمسک به آراء فلاسفه‌ای چون مصباح یزدی به تبیین چنین موضوعی پرداخته است، میرمعزی است. وی اشاره می‌کند که انسان همیشه در پی لذت و دوری از درد و رنج است. زیرا غریزه حب ذات، غریزه اساسی در نهاد و نهان انسان است. وی در این میان با ارجاع به بخشی از کتاب «فلسفتنا» شهید صدر، از غریزه حب نفس به عنوان یکی از غرائز مهم زندگی بشر یاد می‌کند (میرمعزی، ۱۳۸۶، ص ۵۹). وی در ادامه اضافه می‌کند که انسان به طور طبیعی همیشه در صدد انتخاب امور و راه‌هایی برای کسب لذت بیشتر و پرهیز از درد است. در این غریزه همه انسان‌ها مشترکند. پس می‌توان گفت سعادت نزد همه انسان‌ها، «برخورداری از بیشترین لذت و کمترین رنج» است. وی در ادامه با تمسک به آراء آیت‌الله مصباح یزدی به چهار قاعده [شبه بنتامی] اشاره می‌کند (میرمعزی ۱۳۸۶، ص ۶۰). این چهار قاعده عبارتند از:

۱. لذت پایدار بر ناپایدار ترجیح دارد؛
۲. لذت کمی بیشتر بر کمتر ترجیح دارد؛
۳. لذت متعالی تر بر لذت کمتر متعالی ترجیح دارد؛
۴. لذت پایدار، متعالی و بیشتر آینده بر لذت فانی، پست و کمتر ترجیح دارد.

وی معتقد است این چهار قاعده از قضیه‌های بدیهی عقلی هستند. از این رو نیاز به استدلال نداشته و مورد اتفاق همه انسان‌ها (با هر بینش و ارزش) هستند. اختلاف‌های بینشی در تشخیص نوع لذت‌ها و مرتبه آنها از جهت کیفی و پایداری یا ناپایداری آنها ظاهر می‌شود. سعادت به مفهوم «بیشترین لذت با کمترین رنج» با این قاعده‌ها، مورد قبول همه مکاتب است. جهان‌بینی‌های متفاوت فقط در تفسیر لذت و رنج برتر و پایدارتر اختلاف دارند (میرمعزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰).

وی اشاره دارد که در بسیاری از موارد، این لذت‌ها در تزامن با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ گاه خوردن یک غذای لذیذ یا دیدن یک منظره فرح‌بخش در این دنیا انسان را از لذت‌های جهان آخرت باز می‌دارد. اما لذات اخروی بر پایه غریزه حب ذات در مقام تزامن، ترجیح داشته و نمی‌توان هدف غایی را تنها بیشینه کردن لذت‌های مادی و کمینه کردن رنج‌های این دنیا دانست. از سوی دیگر لذت‌های دنیوی، چنان که به لذت‌های اخروی انسان آسیب وارد نکند، مجاز شمرده می‌شود و می‌تواند در سعادت انسان تأثیر مثبت داشته باشد. بنابراین، سعادت، برخورداری از لذت بیشتر و پایدار و دوری از رنج و الم در زندگی‌ای است که شامل دنیا و آخرت می‌شود. از دیدگاه اسلام، انسانی سعادت‌مند است که «سرجمع لذت‌های دنیوی و اخروی» اش بیشینه شود (میرمعزی، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

۳. تناقضات موجود در مفهوم بیشینه‌سازی سرجمع لذات مادی و معنوی

در بررسی «مفهوم بیشینه‌سازی سرجمع لذات مادی و معنوی» به عنوان مواجهه لذت‌گرایانه محققان اقتصاد اسلامی با انسان اقتصادی مسلمان، سؤالات و اشکالات بسیاری پدیدار می‌شود. بخشی از این اشکالات ناظر به عدم درک درست از جایگاه لذات در منظومه مفاهیم دینی و بخش دیگر ناظر به عدم شناخت مطلوبیت‌گرایی در نظریه‌پردازی اقتصاد متعارف است.

در ادامه سعی خواهیم کرد تا از منظر اسلامی و با تحلیلی درون دینی به طرح مهمترین اشکالات و تناقضات موجود در این مفهوم بپردازیم. بدیهی است احصاء و بررسی هر یک از این تناقضات به دلیل مقدمه‌چینی و نتیجه‌گیری‌های مورد نیاز،

همپوشانی‌هایی با سایر موارد مطروحه خواهد داشت اما تمام سعی بر این خواهد بود تا ترتیب طرح این تناقضات بگونه‌ای باشد که ضمن نقد این مفهوم، به معرفی مبنای اخلاقی مختار در اقتصاد اسلامی پرداخته شود. این انتقادات به شکل زیر مرتب شده‌اند.

۳-۱. با هر تعریف و تفسیری از لذات مادی و معنوی، نمی‌توان مقسمی در این مبنا برای تفکیک «لذات مادی» از «لذات معنوی» پیدا کرد.

در فضای لذت‌گرایی دوساخته، فرد با بکارگیری قواعد شبه بنتامی، به محاسبه سرجمع لذات و آلام مادی و معنوی می‌پردازد و از این طریق گزینه دارای بیشترین سرجمع لذت خالص را انتخاب می‌کند. اما مراد از لذات مادی و لذات معنوی چیست؟

لذت معنوی و اخروی، احساس خوشایندی است که انسان بنا به باور (ایمانی- اعتقادی) خود به دنبال تحقق علل موجب آن است؛ اما با لحاظ سه نکته: نخست اینکه فرد جهت تحقق آن باید ملتزم به انجام (یا ترک) اموری با تکیه بر آزادی اراده، نیت الهی و کیفیت خواسته شده شرع و لحاظ مراتب آن باشد. دوم اینکه فرد برای برخوردار شدن از این احساس خوشایندی، ممکن است متحمل ناخوشایندی‌هایی (در این دنیا) شود ولی در صورت تحقق، هیچکدام از این ناخوشایندی‌ها (با توجه به ایمان و اعتقاد فرد) مانع از میل درونی وی برای برخوردار شدن از این احساس خوشایندی نشده است. سوم اینکه صفت «معنوی» بیانگر این مطلب است که تمام خوشایندی‌های اصیل این قسم لذت منحصر در آخرت است.

«لذت مادی» در این نگاه، احساس خوشایندی است که انسان بنا به باور (غریزی- تجربی) خود به دنبال تحقق علل موجب آن است. در جهت برخوردار شدن از لذت، فرد ممکن است متحمل ناخوشایندی‌هایی قبل، حین و یا بعد از برخوردار شدن از این احساس خوشایندی شود ولی در صورت تحقق، هیچکدام از این ناخوشایندی‌ها (با توجه به حس غریزی و یا تجربی فرد) مانع از میل درونی وی برای برخوردار شدن از این احساس خوشایندی نشده است. در این بین برای درک تمایز صفت مادی از صفت معنوی در اتصاف لذت، لازم است دو تفسیر از صفت «مادی» را ارائه دهیم.

تفسیر اول: صفت مادی حاکی از این است که تمام خوشایندی‌ها (و ناخوشایندی‌های قبل، حین و یا بعد) این قسم لذت، منحصر و محدود در این دنیا است. فعلی که باعث بروز این خوشایندی‌ها می‌شود هیچگونه اثری در ساحت اخروی انسان ندارد. از این رو لذت‌های به اصطلاح حرام را نمی‌توان لذت مادی به حساب آورد چون ناخوشایندی‌های ناشی از فعل به اصطلاح حرام، محدود به این دنیا نیست. و از همین رو لذت‌های به اصطلاح مباح و مشروع دینی را لذت مادی به حساب می‌آوریم چون در تلقی‌های مصطلح دارای صفت واجب، حرام، مستحب و مکروه نیست تا بخواهد اثر اخروی داشته باشد.

طبق تفسیر اول از لذات مادی، انسان با هدف بهره‌مندی از لذت مادی می‌تواند از خوشایندی‌هایی برخوردار شود بدون اینکه این خوشایندی‌ها اثری در لذات معنوی و ساحت اخروی وی داشته باشند. آیا فعلی را می‌توان نام برد که اثر اخروی نداشته باشد. به نظر می‌رسد این معنا از لذات مادی دارای اشکال باشد که در بیان تناقض بعد، مفصل‌تر به آن خواهیم پرداخت.

تفسیر دوم: صفت مادی ناظر به لذات و خوشایندی‌هایی است که خداوند برخوردار از آنها را در دنیا لازم و مقدمه‌ای برای برخوردار از لذات اخروی دانسته است. بنابراین در برخوردار از لذات مادی و معنوی یک رتبه‌بندی قاموسی^۳ (Blackorby, 2008) وجود دارد. یعنی همانطور که برای یافتن یک واژه دو حرفی در یک لغت نامه ابتدا به دنبال حرف اول رفته و بعد از یافتن حرف اول به دنبال حرف دوم و به عبارتی واژه خود هستیم در بیشینه‌سازی تابع سرجمع لذات مادی و معنوی، لازم است تا انسان مسلمان در طول زندگی خود به حکم وحی، اندازه مشخصی از لذات مادی را کسب نموده تا این سعادت دنیوی (به عنوان مقدمه)، سعادت اخروی وی را تضمین نماید، چرا که اگر جز این باشد، سعادت اخروی وی نیز حاصل نخواهد شد. در واقع مطلوبیت‌گرایان دوساحته، برای لذات اخروی نسبت به لذات مادی تقدم قائلند (میرمعزی، ۱۳۸۶، ص ۶۱) و با این نگاه از منظر ایشان جایی برای انتخاب لذات مادی باقی نمی‌ماند. مطلوبیت‌گرایان دوساحته برای باز کردن فضا جهت انتخاب لذات مادی ممکن است اینگونه استدلال کنند که برخوردار از برخی لذات مادی، مقدمه و

شرط برخورداری از لذات معنوی است. بنابراین لذات مادی به واسطه مقدمه بودن، دارای اثر اخروی و لذت معنوی است.

طبق این تفسیر، تفکیک لذات مادی از معنوی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اگر مراد از این تفکیک، اشاره به تحقق لذت و یا تجلی لذت در ساحت مربوطه باشد لذات مادی، اثر اخروی نیز دارد (چون عدم توجه به لذات مادی در این تفسیر سعادت اخروی را تضمین نمی‌کند)، بنابراین چرا باید با صفت مادی شناخته شوند؟

در این بین می‌توانیم قائل به تفسیر سومی از لذات مادی و معنوی باشیم که در ادامه به بحث پیرامون آن خواهیم پرداخت. اما به طور خلاصه اینکه لذت معنوی، می‌تواند لذت مآجل ناشی از عملی باشد که با نیت الهی انجام می‌شود در این صورت یک عمل ظاهراً مادی مثل خوردن می‌تواند مصداق برخورداری مآجل از لذت معنوی باشد. از سوی دیگر لذت مادی، می‌تواند لذت حاصل از عملی باشد که بدون نیت الهی انجام می‌شود. از این رو هر عملی حتی یک عمل ظاهراً معنوی مثل نماز، می‌تواند دارای لذت مادی باشد.

۲-۳. تفکیک «لذات مادی» از «لذات معنوی» در مبنای انتخاب فرد مسلمان، به نوعی بیانگر تفکیک نادرست «امور مادی» از «امور اخروی» برای اوست؛ تفکیکی که از درک اشتباه رابطه دنیا و آخرت نشأت می‌گیرد.

با توجه به توضیحاتی که در تبیین اشکال قبل (با تأکید بر تفسیر اول از لذات مادی و معنوی) اشاره شد، تفکیک لذات مادی و معنوی به نوعی بیانگر تفکیک نادرست امور دنیوی از امور اخروی است. در واقع مجموعه تعالیم اسلامی هیچگاه مؤید وجود چنین تفکیکی (به معنی عدم اثرگذاری بر یکدیگر) نبوده است. از سوی دیگر (با تأکید بر تفسیر دوم از لذات مادی و معنوی) باید دید مقدمه بودن دنیا برای آخرت به چه معنی است. از این رو لازم است مروری مختصر بر منابع دینی مشتمل بر رابطه دنیا و آخرت داشته باشیم.

ساحت آخرت، ساحت زندگی مقصود، اصیل و جاودانه آدمی است. انسان برای رسیدن به آخرت آفریده شده و تمام غایت آدمی در آنجا معنا می‌یابد.^۴ برای رسیدن به چنین مقصدی، لازم است سازوکاری براساس علم و حکمت الهی آفریده شده و انسان

با تمام ویژگی‌های نهادینه شده در وی، مواجهه خاصی با این سازوکار و اسباب تعبیه شده در آن داشته باشد. سازوکار رسیدن به تمام مقصودی که در ساحت اصیل آخرت معنا می‌یابد، باید تماماً در ساحت دنیا رقم خورد. بنابراین تمام تجلی باورها و انگیزه‌ها و اعمال انسان در ساحت دنیا است که کیفیت ساحت اخروی انسان را رقم می‌زند. از این رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که برای رسیدن به آخرت چاره‌ای جز زندگی انسان در دنیا نیست اما نه اینکه دنیا برای خود دنیا آفریده شده باشد و فی نفسه موضوعیت داشته باشد.^۶

از سوی دیگر دنیا قرار نیست محل اقامت طولانی انسان باشد بلکه به مثابه پلی^۶ است که محل عبور وی به سرای باقی است.^۷ دنیا در عین گذرگاه بودن سرای فریب و امتحان است. به این منظور دنیا به زینت‌ها و لذات و شهوات، احاطه شده تا انسان را به خود مشغول سازد.^۸ با مقایسه ساحت زودگذر دنیوی نسبت به ساحت جاودانه اخروی، هر انسانی به میزان کیفیت توانایی در دل بردن از این جذابیت‌های دنیایی، ساحت اخروی خویش را بهتر می‌سازد. در واقع از منظر طلب لذات و شهوات، دنیا و آخرت کاملاً در مقابل هم تعریف می‌شوند.^۹ کسی که به دنبال بهره بیشتری از لذات دنیوی (اعم از حلال و حرام آن) باشد به همان نسبت از پاداش اخروی باز خواهد ماند و بالعکس.^{۱۰} بنابراین هیچگاه نمی‌توان از منظر کسب لذت، دنیا و آخرت و به اصطلاح لذات مادی و معنوی را در کنار یکدیگر و در یک جهت تعریف کرد.^{۱۱} بنابراین بر انسان لازم است تا ضمن اجتناب از لذات دنیوی^{۱۲} از اسباب دنیوی برای ساختن آخرت خود انتفاع برد.^{۱۳} با این معنا «در دنیا چیزی که مربوط به آخرت نباشد نداریم» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۸). به عبارت دیگر «همه در دنیا، کارهایی [به ظاهر مباح که گمان داریم شاید در آخرت ما تأثیری ندارند] انجام می‌دهیم؛ از قبیل نفس کشیدن، چشم بر هم زدن، قدم برداشتن، نشستن و برخاستن، نگاه کردن، معاشرت، سخن گفتن، سخن شنیدن، غذا خوردن، روابط بین زن و شوهر، روابط بین افراد جامعه و رابطه بین حکومت و مردم، هر یک از این افعال می‌توانند تأمین‌کننده سعادت اخروی ما و یا ببارآورنده خسران در آخرت ما باشند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، صص ۵۹-۵۸).

در بیشینه‌سازی تابع لذات مادی و معنوی، هر دو گونه لذات، (حتی با فرض تقدم لذات معنوی بر لذات مادی) هدف و غایت فرد مسلمان قرار گرفته است در صورتی که این مهم خلاف آن درکی است که از رابطه دنیا و آخرت در منابع اسلامی آمده است.

۳-۳. «بیشینه‌سازی سرجمع لذات مادی و لذات معنوی» بر خلاف ادعا، تنها با انتخاب لذات معنوی (و بدون حضور لذات مادی) بیشینه خواهد شد.

طبق ادعای مطرح شده، تابع مطلوبیت (لذت) فرد مسلمان دارای دو متغیر جمع‌پذیر خواهد بود یعنی «لذات مادی» و «لذات معنوی». از این رو هر فرد مسلمان باید با اتکاء به وحی (که مصادیق هر یک از موارد فوق را در زندگی وی مشخص کرده) و با تقدم بخشیدن به لذات معنوی (در مقام تزاحم)، به دنبال بیشینه ساختن سرجمع لذات مذکور باشد. با این اوصاف شکل تابع و قیود آن به قرار زیر خواهد بود.

با توجه به نکاتی که در مباحث قبل مطرح شد می‌توان گفت فرد مسلمان (با نگاه لذت‌گرایی دوساخته) در بیشتر مواقع بین انتخاب لذتی به ظاهر مشروع و مباح و انجام فعلی که لذتی اخروی به دنبال دارد، تزاحم می‌بیند. این تزاحم نه تنها بین لذات مادی و لذات معنوی بلکه بین کیفیات مختلف لذات معنوی نیز وجود دارد. در واقع بعضی لذت‌های این دنیایی ظاهراً مشروع و مباح، در مقام تزاحم باعث محرومیت انسان از لذائذ آخرت می‌شوند (میرمعزی، ۱۳۸۶، ص ۶۱). پیگیری این لذائذ، عذابی را در پی ندارند، چون با عدم تخطی از فرامین الهی اصل ورود در بهشت برای آنان مفروض است، اما در مقام تزاحم با انتخاب لذت مادی به جای لذت اخروی در مراتب نازل بهشت قرار گرفته و از مراتب عالی‌تری محروم می‌شود. چنین التذاذی چون عقابی در بر ندارد شرعاً مباح عنوان می‌شود، اما از آنجایی که موجبات نیل به مراتب بالاتر اخروی را فراهم نمی‌آورد به نوعی مکروه و ترک آن مستحب خواهد بود. اما باید توجه داشت که چنین مرجوحیتی [بنا به حکمت]، موجب حرمت نمی‌شود. با دقت در این موضوع می‌توان راز امتناع و پرهیز اولیای خدا حتی از التذاذات مباح و تجملات مشروع را دریافت^{۱۴} (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، صص ۲۳-۲۲).

حال می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که در تابع مطلوبیت فرد مسلمان، در تزامن با هر لذت مادی، قطعاً یک بدیل معنوی قابل انتخاب وجود دارد که تابع مطلوبیت وی را بیشینه کند و اگر چنین باشد، منطقاً برای بیشینه ساختن تابع مطلوبیت، تنها لذت معنوی است که انتخاب می‌شود. به نوعی انتخاب لذت مادی برای کسب لذت مادی در مقایسه با هر انتخاب دیگری که لذت اخروی بیشتری را به دنبال داشته باشد، انتخاب نادرستی است. هر چند در این مفهوم نیز بیشینه‌سازی هنوز بر روی تابع لذت صورت می‌گیرد، اما مبتنی بر این مفهوم هدف انسان در دنیا بیشینه ساختن لذت اخروی عنوان می‌شود و از آنجایی که هر عمل انسان در دنیا با ارتقاء و کیفیت چنین لذتی سنجیده می‌شود بنابراین «بیشینه‌سازی لذات معنوی» تا اینجای بحث به نظر می‌رسد، مفهوم مناسب‌تری است. در ادامه توضیح خواهیم داد که اتخاذ موقت این مبنا تعارضی با روایات ترک دنیا ندارد.

۳-۴. هر دو معیار تصمیم‌گیری فرد مسلمان هنوز ناقص بوده و مستلزم اضافه کردن اموری چون معرفت و ایمان جهت رفع مشکل شناختی و بینشی در تشخیص برتری لذات است. «لذت» به احساس خوش‌آیندی گفته می‌شود که ناشی از ملائمت و انطباق «آثار آفاقی»^{۱۵} تحقق یافته یا در حال تحقق «(متلذذ) با «امور انفسی»^{۱۶} فاعل لذت برنده» (متلذذ) است. ممکن است در عالم آفاق، امری تحقق یابد (با فعلیت فاعل لذت برنده و یا بدون فعلیت وی) اما میزان ملائمت و انطباق آن (متلذذ) با امور انفسی فاعل (متلذذ) است که می‌تواند برخورداری از احساس لذت فراهم‌شده و میزان و کیفیت آن را مشخص کند. بنابراین آنچه موجب برخورداری متفاوت افراد از لذت می‌شود، تفاوت در آثار آفاقی تحقق یافته نیست بلکه دریافت و درک زمینه انفسی فاعل است. امور انفسی فاعل نیز بسته‌ای پیچیده و در هم تنیده‌ای از «تمایلات، باورها، گرایش‌ها و ارزش‌های» او از گذشته تا کنون است.

در مکتب لذت‌گرایی تک‌ساحته، خودِ فاعل لذت‌برنده است که بعد از تعیین لذت به عنوان خیر اعلی^{۱۷} (Mill, 2002, p.181)، با تمسک به غریزه و تجربه خود به بیشینه‌سازی لذت خود می‌پردازد. بنابراین هیچکس نمی‌تواند (به عنوان یک ناظر بیرونی) وی را برای اتخاذ گزینه‌ای که اختیار کرده مؤاخذه نماید. چرا که این انتخاب

به امور انفسی این فرد وابسته است و مؤاخذه ناظر بیرونی بیانگر چیزی نیست جر انطباق و ملائمت این فعل با امور انفسی ناظر بیرونی. بنابراین بیشینه‌سازی فرد لذت‌گرا ممکن است با تمسک به افعال خوگسفتانه بدست آمده باشد یا افعال انسانی همچون خواندن یک کتاب. جان استیوارت میل^{۱۸} در قالب لذات پست و لذات والا به این بحث پرداخته است. وی با تمسک به نظر اکثریت کسانی که هر دو لذت را تجربه کرده‌اند برخلاف آنچه گفته شد ادعا دارد که هر انسان، لذات والا همچون مطالعه شکسپیر را به لذات پست و خوگ‌مآبانه ترجیح می‌دهد (Mill, 2002, pp. 187-189). در این صورت این ادعا، نظر شخصی وی و آن اکثریتی است که وی به عنوان یک ناظر بیرونی در نظر گرفته است. بنابراین در فضای لذت‌گرایی تک‌ساخته به دلیل نبود معیاری متعالی در شناخت لذات والا و برتر، می‌توان قائل به پلورالیسم (تکثرگرایی) در لذت‌گرایی بود. اما در صورت پذیرش لذت‌گرایی دوساخته باید معیاری متعالی مثل وحی را (به عنوان مشخص‌کننده خیر اعلی) برای اولویت‌بندی لذت‌ها پذیرفت. در صورت عدم پذیرش معیار متعالی، نمی‌توان به حکم انتخاب لذت دون (به زعم ناظر بیرونی)، متلذذ مسلمان را مؤاخذه کرد که چرا چنین لذتی (به زعم ناظر بیرونی، والا) را انتخاب نکرده است. در صورتی که اینگونه مؤاخذه‌ها و نکوهش‌ها در ادبیات دینی بسیار دیده می‌شود.

از سوی دیگر شناخت به برخی از لذات مستلزم افزایش ایمان است. بنابراین برخلاف لذت‌گرایی تک‌ساخته در این نگاه باید ایمان و معرفت را جهت رفع مشکل شناختی و بینشی در تشخیص برتری لذات معنوی بر لذات مادی (و همچنین عدم قبول لذت‌گرایی تکثرگرایانه در نگاه دینی) به مدل مفهومی اضافه کرد. بنابراین مفهوم بیشینه‌سازی لذات مادی و معنوی و یا حتی مفهوم بیشینه‌سازی لذات معنوی، برای تبیین مبنای انتخاب و تصمیم‌گیری فرد مسلمان، از این جنبه نیز دارای نقص است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

۳-۵. لذات (و درد) مادی، عامل ابتلاء، بقا و اثر تبعی انجام هر عملی در دنیاست و فی نفسه برای کسب لذت انسان مسلمان موضوعیت ندارد.

با نگاهی به مفهوم لذت در فضای لذت‌گرایانه و فایده‌گرایانه اقتصاد متعارف به خوبی روشن می‌شود که تمسک به اصل لذت و فایده، به عنوان یک اصل بنیادین اخلاقی است. در واقع از منظر این مکاتب اخلاقی، لذت حاصل از یک انتخاب و عمل به عنوان معیار روایی و درستی آن، می‌تواند تمیزدهنده انتخاب اخلاقاً درست از انتخاب اخلاقاً نادرست باشد. بنابراین لذت به عنوان یک اصل می‌تواند در قامت یک هدف نمود پیدا کند (Mill, 2002, pp. 185-186). لذت در این فضا خیر اعلی، مبنا و هدف زندگی است.

لذت مادی در نگاه طرفداران پیشینه‌سازی لذات دوساخته نیز دارای همین خصوصیت است. هر چند لذت معنوی با فرض تقدم در کنار آن قرار گرفته اما با این حال، چنین بیانی از لذت مادی در تابع مطلوبیت فرد مسلمان، لذت مادی را به هدف تبدیل می‌کند. از این رو تمامی محققان اقتصاد اسلامی طرفدار این نگاه، کسب لذات مادی را هدفی مقدمه‌ای برای نیل به سعادت اخروی دانسته و از این رو حضور آن در پیشینه‌سازی تابع مطلوبیت فرد مسلمان را لازم می‌دانند (رجوع کنید به مطالعات اشاره شده در پیشینه تحقیق). حال با توجه به این توضیحات باید دید لذات مادی - با اوصافی که محققان اقتصاد اسلامی طرفدار لذت‌گرایی دوساخته به آن قائلند - در منظومه مفاهیم دینی چه جایگاهی دارند؟ برای درک این جایگاه، باید به سوالات مختلفی پاسخ گفت. یکی از این سوالات مهم، سوال از کارکرد این لذت‌ها در عالم دنیاست.

یکی از کارکردهای لذت، تضمین بقای انسان است. اجازه دهید تا برای توضیح بیشتر این مطلب از مفهوم مخالف لذت یعنی «درد» استفاده کنیم. حکمت الهی اقتضاء می‌کند تا انسان در حفظ حیات و گذران زندگی خود در دنیا بی تفاوت نباشد. از این رو در وی نیازهایی تعبیه شده است. نیاز، تمایل شدید انسان برای فرار از ناخوشایندی‌هایی است. بنابراین لزوم بقای انسان حکم می‌کند تا خوشایندی حاصل از رفع نیازهای ضروری وی به عنوان محرک، عمل کند.

یکی دیگر از کارکردهای لذات و خوشایندی‌های ساحت دنیا، مشغول ساختن و دلبسته ساختن انسان به خود است. دنیا محلی است که انسان باید تمام و نهایت عبودیت و بندگی خود به خدا را اثبات کند چون در دنیا غایت و هدفی جز این ندارد.^{۱۹} بنابراین انسان مسلمان با انجام هر عملی، متناسب با کیفیت آن یا رشد می‌کند و یا دچار خسران می‌شود و حد میانه‌ای نخواهد داشت. این بندگی به هر مقدار که اثبات شود، کیفیت زندگی اخروی وی را به همان کیفیت مهیا می‌سازد. اثبات بندگی و عبودیت انسان مستلزم نه تنها گذر از امتحانات الهی بلکه مستلزم کیفیت گذر از آن است؛^{۲۰} این امتحان دارای سه ویژگی مهم است؛ اولاً این امتحان متوجه تکلیفی و عملی است که خداوند از بنده خود انتظار انجام آن را دارد (مسلم است که این معیار نمی‌تواند برای همه افراد یکسان باشد، در واقع انسان‌ها متناسب با مراتب وجودی خویش درک متفاوتی از لذت به مثابه عامل امتحان دارند به شناخت و به یک معنا سلوک وجودی و قرب انسان به خداوند بستگی دارد. آنچه که در یک مرتبه وجودی لذت تلقی می‌شود ممکن است در مرتبه دیگر موجب الم شود).^{۲۱} ثانیاً انسان در هر امتحان، نسبت به کیفیت انجام تکلیف الهی، میزان و مرتبه بندگی و عبودیت خود را نشان می‌دهد.^{۲۲} ثالثاً امتحان با اسبابی انجام می‌گیرد که فرد نسبت به جدایی و اتصال به آنها حُب و لذت (سراء و نعماء) و ترس و درد (ضراء و بأساء) دارد. برای مثال حب و دلبستگی به اموال و فرزندان و امثال آن (به مثابه لذت)^{۲۳} و ترس از فقر و نقص و نرسیدن به آنها (به مثابه درد و رنج).^{۲۴} اسباب امتحان برای هر انسان با توجه به ویژگی‌ها و حالات و روحیات وی، اموری هستند که وی به آنها دلبستگی داشته و یا از آنها ترس دارد.

البته ممکن است اثر تبعی انجام تکلیفی، همراهی با احساس خوشایند لذت باشد، اما اگر برخورداری از این لذت به ظاهر مباح (که قرین تکلیف است)، مانعی در ارتقاء معنوی انسان ایجاد کند، موجب خسران خواهد بود. از آن بالاتر اگر این لذت به ظاهر مباح در کنار نیت الهی انجام تکلیف، محرکی هر چند کوچک در انگیزه فعل فرد مسلمان باشد به همان اندازه شراکت در نیت، مانع رشد وی خواهد بود. بنابراین

هیچگاه چنین لذت مادی‌ای را نمی‌توان انگیزه ادای تکلیف و یا حتی جزئی از آن قرار داد.

در تعالیم اسلامی، نه تنها پیروی و پیگیری از لذائد مادی مورد تأکید قرار نگرفته بلکه کراراً حب و دلبستگی به این لذائد و مشغول شدن به آنها مورد مذمت قرار گرفته است.^{۲۵} اما هرگاه چنین ادعایی در مقابل لذت‌گرایان دوساحتی مطرح شود معمولاً با پاسخی پیش‌فرض و همیشه آماده بعد از ارجاع به آیاتی چون (رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً) (بقره: ۱۹۷) و (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (اعراف: ۳۲) و یا احادیثی چون «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۶) «آن هم با تأکید بر فراز اول آنها» عنوان خواهند کرد: سعادت اخروی مستلزم سعادت دنیوی است؛ نباید هیچیک از مواهب و لذات مباحی که خداوند در دنیا قرار داده را حرام کرد؛ سعادت‌مند کسی است که سعادت دنیا و آخرت را با هم داشته باشد. اما آیا این دسته از آیات و احادیث مورد ادعایی ایشان، مؤید لذت‌گرایی دوساحتی است؟

البته اینگونه نیست که فرد مسلمان مؤمن به آخرت، هیچگاه نباید لذائد دنیا را احساس کند تا از این رو رهبانیت پیشه کرده، تارک دنیا شود و بخشی از تکالیف خود در عرصه فردی و اجتماعی را به این بهانه کنار گذارد، بلکه نباید در مسیر انجام تکلیف الهی، آن را هدف یا حتی جزئی از هدف قرار داده و به آن احساس رغبتی نشان دهد. فرد مسلمانی که برای خدا و در راه خدا کار می‌کند می‌داند که رزاق خداست، اگر رزقش افزایش یابد (که ممکن است همراه با لذتی برای او باشد) امتحان است،^{۲۶} اگر رزقش کاهش یابد (که ممکن است همراه با ترس و رنج باشد) امتحان است،^{۲۷} کسی که ضروریات زندگی عیال و فرزند را برای خدا و در راه خدا برطرف می‌کند در حال انجام تکلیف خود است^{۲۸} و آلاً می‌داند که رزق همه آنها با خداست.^{۲۹} اگر شخصی برای رزق واسع و دفع دین دعا می‌کند می‌داند که رزاق خداست و دعا تکلیفی برای اوست.^{۳۰} پس انسان مسلمانی که دنیا را اینگونه می‌بیند چه لذتی برای او باقی می‌ماند. انجام همه این امور به حکم تکلیف، بر فرد مسلمان لازم است اما این مهم به معنی

لزوم بهره‌گیری از لذات دنیوی به عنوان هدف (هر چند مقدمه‌ای) نیست، بلکه توان وی در بی‌رغبت بودن به این لذت‌قرین تکلیف است که مراتب بالای اخروی را برای وی به ارمغان می‌آورد.

۳-۶. انگاره «عمل به تکلیف الهی»، بهتر از انگاره «پیشینه‌سازی لذات» می‌تواند بازگوی مبنای انتخاب فعل فرد مسلمان باشد.

محققان اقتصاد اسلامی تأکید دارند که با قبض و بسط مفهومی انگاره لذت می‌توان به تبیین تمام انگیزه‌های فرد مسلمان پرداخت. اما دلیل تأکید زیاد محققان اقتصاد اسلامی به استفاده از انگاره لذت در اقتصاد اسلامی چیست؟

به نظر می‌رسد حداقل یکی از این دلایل، ضعف روش‌شناختی نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی متعارف باشد. از آنجایی که اقتصاد متعارف و توفیقات صورت گرفته در عرصه تبیین‌های نظری اقتصاد نئوکلاسیک از این مبنا ریشه گرفته است، این مهم، انگیزه لازم برای محققان اقتصاد اسلامی را به وجود می‌آورد تا با اتکاء به مؤیدات فلسفی و توجیه لذت‌گرایی دوساخته (به عنوان یک لذت‌گرایی تعمیم‌یافته) مقدمات گردهم‌برداری از روش و صورت نظریات اقتصادی متعارف را مهیا سازند.

اما تمسک به مفهوم لذت دوساخته برای ارائه قاعده انتخاب فرد مسلمان مشکلات زیادی دارد. از سویی نیازمند مفاهیم کمکی بسیاری چون ایمان، شناخت، نیت، تکلیف، قرب، کمال، ابتلاء، حق، خیر، وحی و شرع است. از سوی دیگر لذت‌گرایی دوساخته در تشخیص فعل اخلاقی فرد مسلمان دچار دور می‌شود. اولاً لذت را مبنای انتخاب می‌گیرد و معیار متعالی شرع (وحی) را به عنوان شناساننده لذت می‌پذیرد. اما چه لزومی دارد بعد از شناخت تکلیف به دنبال درک لذت حاصل از آن باشیم. به عبارت دیگر اگر وحی به عنوان راه شناخت خیر اعلی، انتخاب فعل اخلاقی فرد مسلمان و حداکثر لذت است چرا خود وحی و تحقق فعل عمل به وحی (یعنی تکلیف) را به عنوان مبنای انتخاب نپذیریم تا این اشکالات پیش‌گفته را نیز نداشته باشد.

۳-۷. مفهوم بیشینه‌سازی لذت مادی و معنوی حداکثر می‌تواند یک مبنای اخلاقی باشد، اما قرار نیست یک قاعده تبیین‌کننده (و حتی پیش‌بینی‌کننده) باشد.

مهمترین کارکرد این مفهوم از بیشینه‌سازی در اقتصاد متعارف بیان منطقی است که یک عامل اقتصادی باید به آن مجهز باشد. بتنام و همکاران^{۳۱} (۱۹۹۶)، میل^{۳۲} (۲۰۰۲)، جونز^{۳۳} (۱۸۸۸) و اجورث^{۳۴} (۱۸۷۹) از جمله کسانی بودند که در قالب مطالعه علم اقتصاد به مثابه یک علم اخلاقی تبیین فلسفی چنین کارکردی از بیشینه‌سازی را به کارکرد دوم آن پیوند دادند. دومین کارکرد مهم این مفهوم، استفاده از آن به عنوان یک فرض بنیادین برای موجّه‌سازی قواعد مفروض حاکم بر ساختارهای اقتصاد و نهاد بازار آزاد و قواعد ثانویه مترتب بر آن در اقتصاد نئوکلاسیک همچون کارایی^{۳۵} و تخصیص^{۳۶} بود. بنابراین تجویز به عقلانیت ابزاری و تبیین پسینی نتایج نهاد بازار آزاد از مهمترین کارکردهای چنین فرضی خواهند بود. اما علاوه بر دو مورد پیش‌گفته، پیش‌بینی رفتار انسان‌های اقتصادی به عنوان کارکرد دیگر این مفهوم شناخته می‌شود. اما آیا مفهوم بیشینه‌سازی مطلوبیت این کارکرد را خواهد داشت؟

مکتب لذت‌گرایی تک‌ساحته از چنان عمومیتی برخوردار است که نمی‌توان کسی را از دایره عمل به آن خارج دانست. برای مثال اگر شخصی لذت‌گذرا برای نجات همسفر ناشناس‌اش، جان خود را فدا می‌کند، اینگونه تعبیر می‌شود که در لحظه تصمیم، کشته شدن خود را به زندگی پر رنج و افسوس حاصل از عدم نجات آن فرد ترجیح داده است و یا اگر شخصی فرضاً جلیقه نجات همسفرش را برای نجات خودش بدزدد، در واقع خوشی حاصل از زنده ماندن خود را به درد حاصل از عذاب وجدان مردن همسفرش ترجیح داده است. بنابراین لذت‌گرایان همواره در دفاع از این مکتب ادله‌های اینچنینی را آماده دارند. در نگاه اول به نظر می‌رسد این خاصیت برای یک نظریه یا مکتب اخلاقی، به عنوان یک نقطه قوت محسوب شود، اما در واقع نقطه ضعف بسیار بزرگی است. چرا که با این مبنا صرفاً باید به تبیین پسینی یک انتخاب پرداخت. اگر از یک لذت‌گرا راجع به پیش‌بینی رفتار یک فرد سؤال شود وی (با توجه به مکتب اخلاقی اتخاذ شده) تنها می‌تواند به رفتاری که از منظر او عقلایی و اخلاقی است اشاره کند و با این عمومیت هیچگاه نمی‌تواند پیش‌بینی خاصی از رفتار فرد

انجام دهد. چنین مشکلاتی در اقتصاد باعث شد تا ارضاء ترجیحات و رجحان‌های آشکار شده جایگزین مفهوم مطلوبیت‌گرایی و لذت‌گرایی مستتر در آن شود (Hausman and McPherson, 2006, p. 48). اما توجه به این نکته لازم است که اگر عقلانیت تصویر شده در لذت‌گرایی تک‌ساخته و مصادیق آن مورد پذیرش عمومی قرار گیرند، آنگاه می‌توان با استفاده از این قاعده به پیش‌بینی رفتار افراد نیز پرداخت. بنابراین بحث اصلی در «لذت‌گرایی تک‌ساخته»، «لذت‌گرایی دوساخته» و حتی «تکلیف‌گرایی الهی» تبیین و یا حتی پیش‌بینی نیست (مگر با لحاظ شرایطی) بلکه مبنایی است برای انجام فعل بهینه، عقلایی و اخلاقی افراد در اقتصاد و در نتیجه استخراج اصول ثانوی حاکم بر نهادهای نظام اقتصادی. از این رو بحث به هیچ عنوان انطباق بیشتر هیچکدام از این مبانی با وضعیت موجود انسان‌ها نیست تا لازم باشد نزدیک‌ترین مبنا به آن برای تبیین و پیش‌بینی اتخاذ شود بلکه لازم است مبنایی که بیشترین انطباق را با خیر اعلی به عنوان معیار متعالی دارد اتخاذ شود.^{۳۷}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه اقتصاد اسلامی در زمان حاضر تا حد زیادی تحت‌الشعاع منطق به ظاهر واقع‌گرایانه نفع‌طلبی شخصی نئوکلاسیکی است و رهایی از آن برایش دشوار می‌نماید. یکی از این موارد، تکیه محققان اقتصاد اسلامی بر لذت‌گرایی یا مطلوبیت‌گرایی دوساخته است. لذت‌گرایی دوساخته، تقریری ناقص، سطحی و التقاطی از مکتب اخلاقی اسلام است که برخی از محققان اقتصاد اسلامی متعارف تلاش دارند تا بدون کمترین توجهی به اصول موضوعه و ارزش‌های نهفته در آن، بدیلی اسلامی از مطلوبیت‌گرایی و تبیین فعل عقلایی - اخلاقی فرد مسلمان ارائه دهند. این مقاله در جهت تبیین «تکلیف‌گرایی الهی» به نقد و بررسی «لذت‌گرایی دوساخته» پرداخته است. مهمترین انتقادات وارد بر نگاه «لذت‌گرایی دوساخته» به قرار زیر است:

۱. اشکال در تعریف لذات مادی و معنوی؛
۲. اشکال در تفکیک لذات مادی از لذات معنوی؛
۳. تناقض در تابع بیشینه‌سازی سرجمع لذات مادی و معنوی؛

۴. ناقص بودن مفهوم بیشینه‌سازی و لزوم تکمیل آن با مفاهیمی چون ایمان؛
 ۵. عدم توجه به جایگاه لذت در کنار تکلیف؛
 ۶. وجود دور در مفهوم بیشینه‌سازی لذات؛
 ۷. عدم توجه به کارکرد مفهوم بیشینه‌سازی در اقتصاد متعارف.
- این نتیجه‌گیری را می‌توان به شکلی دیگر در جدول ذیل مشاهده کرد.

جدول (۲): مقایسه سه مکتب اخلاقی جهت ابتدای اقتصاد اسلامی بر آنها

تکلیف‌گرایی الهی	لذت‌گرایی دو ساحتی	لذت‌گرایی خودگرایانه تک ساحتی	
تکلیف	لذت (درد)	لذت (درد)	انگاره مرکزی
عبودیت	سعادت	لذت	خیر اعلی
ایمان و اعتقاد به غیب	ایمان و اعتقاد به غیب	غریزه و تجربه	راه شناخت خیر اعلی
نبیل به قرب الهی	نبیل به لذت بیشتر و پایدارتر	نبیل به لذت بیشتر	نیت (انگیزه)
وحی (شرع)	وحی (شرع) و زمینه انفسی متلذذ	زمینه انفسی متلذذ	معیار ارزش‌گذاری و رتبه‌بندی افعال اخلاقی
عبودیت بیشتر با اتکاء به وحی	به امید برخورداری از لذت بیشتر با اتکاء به وحی	ملائمت بیشتر با زمینه انفسی متلذذ	ویژگی یک فعل اخلاقی‌تر
اثر وضعی عمل به تکلیف یا سر باز زدن از آن	عمده انگیزه عمل انسان مسلمان در دنیا	-	جایگاه پاداش و عقاب اخروی
اثر تبعی هر عمل و بالتبع محل ابتلاء	بخشی از انگیزه و همچنین اثر وضعی عمل انسان مسلمان در دنیا	انگیزه و همچنین اثر وضعی هر عملی	جایگاه لذات و دردهای دنیوی

منبع: برگرفته از مطالعات نویسندگان

یادداشت‌ها

1. Methodological Individualism

۲. اصل فایده اصلی است که با هر نوع عملی، هر چه باشد، بر اساس قابلیتش در افزایش یا کاهش شادکامی آن گروهی که منافع آنها مورد بحث است، موافقت یا مخالفت می‌کند.

به عبارت دیگر، آن عمل را براساس قابلیت که برای ایجاد شادکامی یا مقابله با آن دارد، تأیید یا رد می‌کند. می‌گوییم هر عملی هرچه باشد، بنابراین اعمال [تنها] یک فرد خاص منظور نیست بلکه هر عمل و اقدام مرتبط با حکومت نیز مورد نظر می‌باشد (Bentham et al., 1996, p. 14).

3. Lexicographic

۴. وَ قَالَ ع: فَإِنَّ الدُّنْيَا خُلِقَتْ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ خُلِقْتُمْ لِلْآخِرَةِ (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۱).

۵. وَ قَالَ ع: الدُّنْيَا خُلِقَتْ لِغَيْرِهَا وَ لَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا (نهج البلاغه، حکمت ۴۶۳).

۶. وَ قَالَ ع: الدُّنْيَا مَعْبَرَةٌ الْآخِرَةِ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۷).

۷. وَ قَالَ ع: فَإِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تُخْلَقْ لَكُمْ دَارَ مُقَامٍ بَلْ خُلِقَتْ لَكُمْ مَجَازاً لِتَرْوُدُوا مِنْهَا الْأَعْمَالَ إِلَى دَارِ الْقَرَارِ فَكُونُوا مِنْهَا عَلَى أَوْفَازٍ وَ قَرَّبُوا الظُّهُورَ لِلزِّيَالِ (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۲).

۸. وَ قَالَ (ع): إِنِّي أَحَدَرْتُكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ حُقَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَ تَحَبَّبَتْ بِالْعَاجِلَةِ وَ عُمِّرَتْ بِالْآمَالِ وَ تَزَيَّنَتْ بِالغُرُورِ لَا تَدُومُ حَبْرَتُهَا وَ لَا تُؤْمَنُ فُجَعَتُهَا غَرَارَةٌ ضَرَارَةٌ زَائِلَةٌ نَافِدَةٌ أَكَالَةٌ غَوَالَةٌ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۰).

۹. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَاراً بِالْآخِرَةِ وَ فِي طَلَبِ الْآخِرَةِ إِضْرَاراً بِالدُّنْيَا فَأَضِرُّوا بِالدُّنْيَا فَإِنَّهَا أَوْلَى بِالْإِضْرَارِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۱)، وَ قَالَ ع مَرَارَةُ الدُّنْيَا حَلَاوَةُ الْآخِرَةِ وَ حَلَاوَةُ الدُّنْيَا مَرَارَةُ الْآخِرَةِ (نهج البلاغه، حکمت ۲۴۳).

۱۰. إِنَّ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ عَدُوَّانِ مُتَفَاوِتَانِ وَ سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أُبْغِضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا وَ هُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ مَا شِئْنُهُمَا كَلَّمَا قَرُبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعُدَ مِنَ الْآخَرِ وَ هُمَا بَعْدُ ضَرَّتَانِ (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۰)، عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع يَقُولُ مَنْ لَمْ يَتَغَرَّ بِعَرَاءِ اللَّهِ تَقَطَّعَتْ نَفْسُهُ عَلَى الدُّنْيَا حَسْرَاتٍ وَ اللَّهِ مَا الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةُ إِلَّا كَكَفَّتِي الْمِيزَانِ فَأَيُّهُمَا رَجَحَ ذَهَبَ بِالْآخِرِ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۴) وَ قَالَ ع: كَمَا أَنَّ الشَّمْسَ وَ اللَّيْلَ لَا يَجْتَمِعَانِ كَذَلِكَ حُبُّ اللَّهِ وَ حُبُّ الدُّنْيَا لَا يَجْتَمِعَانِ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۱).

۱۱. لَا يَنْفَعُ الْعَمَلُ لِلْآخِرَةِ مَعَ الرَّغْبَةِ فِي الدُّنْيَا (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۱).

۱۲. لَا خَيْرَ فِي لَذَّةٍ لَّا تَبْقَى (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۴).
۱۳. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى الْآخِرَةِ الدُّنْيَا (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۷۲).
۱۴. لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ (آل عمران: ۹۲)، وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَأَسِيرًا (الإنسان: ۸).

15. Objective
16. Subjective
17. Summum Bonum
18. John Stuart Mill

۱۹. مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ۵۶).
۲۰. أَوْ حَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (العنكبوت: ۲).
۲۱. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (بقره: ۲۸۶)، إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (الكهف: ۷).
۲۲. لِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ (آل عمران: ۱۵۴).
۲۳. لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ (آل عمران: ۹۲)، إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ (تغابن: ۱۵).
۲۴. وَ لِنَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ (البقره: ۱۵۵).
۲۵. مَنْ أَحَبَّ الدَّارَ الْبَاقِيَةَ لَهَا عَنِ الدَّائِثِ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۶) إِنَّ الدُّنْيَا عَيْشُهَا قَصِيرٌ وَ خَيْرُهَا يَسِيرٌ وَ إِقْبَالُهَا خَدِيعَةٌ وَ إِدْبَارُهَا فَجِيعَةٌ وَ لَدَاتُهَا فَانِيَةٌ وَ تَبِعَاتُهَا بَاقِيَةٌ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۷).
۲۶. فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنَ (الفجر: ۱۵).
۲۷. وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنَ (الفجر: ۱۶).
۲۸. عَبْدُ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنَّا وَ اللَّهُ لَنَطْلُبُ الدُّنْيَا. فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): تَصْنَعُ بِهَا مَاذَا قَالَ: أَعُوذُ بِهَا عَلَى نَفْسِي وَ عَلَى عِيَالِي، وَ أَتَصَدَّقُ مِنْهَا، وَ أَصِلُ مِنْهَا، وَ أَحُجُّ مِنْهَا. قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): لَيْسَ هَذَا طَلَبُ الدُّنْيَا، هَذَا طَلَبُ الْآخِرَةِ. (الطوسي، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶۲).

۲۹. وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ (الإسراء: ۳۱)

۳۰. وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ (النساء: ۳۲)

31. Bentham et al

32. Mill

33. Jevons

34. Edgeworth

35. Efficiency

36. Allocation

۳۷. وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع) إِنِّي لَأَكْرَهُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ لَأِ غَرَضٍ لِي إِلَّا تَوَابُهُ فَأَكُونُ كَالْعَبْدِ الطَّمِيعِ الْمُطِيعِ إِنْ طَمَعَ عَمَلٍ وَإِلَّا لَمْ يَعْمَلْ وَ أَكْرَهُ أَنْ أَعْبُدَهُ لِخَوْفٍ عِقَابِهِ فَأَكُونُ كَالْعَبْدِ السَّوِّءِ إِنْ لَمْ يَخَفْ لَمْ يَعْمَلْ قِيلَ فَلِمَ تَعْبُدُهُ قَالَ لِمَا هُوَ أَهْلُهُ بِأَيَادِيهِ عَلَيَّ وَ إِنِعَامِهِ (مجموعه ورام، ج ۲، ص ۱۰۸) وَ قَالَ (ع) إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ (ابن شعبه حرانی، ص ۲۴۵).

کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *الخصال*، تهران: کتابچی، چاپ اول.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳)، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: مرکز النشر

التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.

جابری، علی (۱۳۹۱)، «مطلوبیت‌گرایی الهیاتی بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی»،

معرفت اقتصاد اسلامی، شماره ۶، صص ۱۶۸-۱۴۵.

حسینی، سیدرضا (۱۳۸۲)، «مفروضات نظریه رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی»، *اقتصاد*

اسلامی، شماره ۹، صص ۵۰-۲۷.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی (طوسی)*، قم: دارالتغافه، چاپ اول.

عزتی، مرتضی (۱۳۸۲)، «اثر ایمان مذهبی بر رفتار مصرف‌کننده»، *اقتصاد اسلامی*، شماره ۱۱، صص ۱۱-۳۴.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: الاسلامیه، چاپ چهارم.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، *اخلاق در قرآن*، همکاری محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۳ جلد.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، «لذت و سعادت از دیدگاه قرآن کریم»، *کوثر*، شماره ۱۰، صص ۱۳-۲۴.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *نظریه سیاسی اسلام*، همکاری کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
مصباح یزدی، محمدتقی و احمدحسین شریفی (۱۳۹۳)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
میرمعزی، سیدحسین (۱۳۸۶)، «روش فلسفه علم اقتصاد اسلامی»، *اقتصاد اسلامی*، شماره ۲۷، صص ۴۵-۶۶.

ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، *مجموعه ورام*، قم: مکتبه فقیه، ۲ جلد.
یوسفی، احمدعلی (۱۳۸۹)، «انسان‌شناسی و رفتار مصرفی»، *کوثر معارف*، شماره ۱۳، صص ۵۳-۸۲.

- Bentham, J. (1996). *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Clarendon Press.
- Edgeworth, F. Y. (1879). The Hedonical Calculus. *Mind*, 4(15), 394-408.
- Hausman, D. M., & McPherson, M. S. (2006). *Economic Analysis, Moral Philosophy and Public Policy*. Cambridge University Press.
- Zafirovski, M. (2008). Classical and Neoclassical Conceptions of Rationality-Findings of an Exploratory Survey. *The Journal of Sociol-Economics*, 37(2), 789-820.

A Criticism of Basing Islamic Economics on Two Dimensional Utility Theory, an Introduction to Islamic Duty Based Morality

Mohammad Hadi Zahedi Vafa*

Received: 11/09/2015

Mohammad Mahdi Askari**

Accepted: 19/06/2016

Mohammad Nematy***

Mahdi Movahedi Backnazar****

Some Islamic economists often in facing with the utility theory of neoclassical economics insert Islamic components such as Infaq, Waqf, khoums, Zakat and so on in the original utility function. It seems that this incomplete, superficial and eclectic innovation of Islamic economists is due to methodological weaknesses of the Islamic economics. These Islamic economists often explain and justify it philosophically by hedonistic interpretation of Islamic morality and without paying attention to hidden axioms and moral values of two Dimensional utility theory. In this way it seems problematic. In this paper we are going to explain the problems and contradictions of two dimensional utility theory from the Islamic point of view. In review of such the contradictions it will be tried to introduce "Islamic duty- based morality" as moral foundation of Islamic economics. According to Islamic teachings it seems that this moral theory as a behavioural principle of a Muslim is better than two- dimensional utility theory.

Keywords: Hedonism, Two- Dimensional Utility Theory Two- Dimensional Hedonism, Islamic Duty Based Morality, Moral Philosophy

JEL Classification: A12, B40, D01

* Associate Professor, Faculty of Islamic Studies and Economics, Imam Sadiq University, zahedi@isu.ac.ir

** Associate Professor, Faculty of Islamic Studies and Economics, Imam Sadiq University, m.askari@isu.ac.ir

*** Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Economics, Imam Sadiq University, nematy@isu.ac.ir

**** Ph.D. Student of Economic Sciences, Faculty of Islamic Studies and Economics, Imam Sadiq University, (Corresponding Author), movahedi@isu.ac.ir