

مبانی اخلاقی مصرف از دیدگاه مکاتب سودگرایی، وظیفه‌گرایی و اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۲۷ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۴/۷

علی‌رضا موفق*
علی‌اصغر هادوی‌نیا**

چکیده

اخلاق، دانشی است که می‌کوشد انسان بدون تهدید و تنبیه راه درست زندگی فردی و اجتماعی را انتخاب کند؛ کوششی که انسان براساس آن از منابع انسانی و طبیعی جهان بهره‌برداری شایسته کرده و حقوق دیگران را نیز در استفاده از آنها محترم می‌شمارد. براساس مبانی اخلاقی سودگرایی، مصرف نادرست و هدررفت منابع به‌طور مستقیم در تضاد و تنافی با منافع شخصی و عمومی قرار دارد، بنابراین حکم بر منفی بودن ارزیابی چنین رفتاری چندان دشوار نیست. از سوی دیگر، هدررفت منابع و مصارف ناروا به علت آنکه اسباب ظلم و تعدی به حقوق دیگران را فراهم می‌سازد، در این باره می‌توان به دو نوع ظلم درون و بین‌نسلی اشاره کرد که به‌وضوح غیراخلاقی بودن مصرف ناروا را در عرصه وظیفه‌گرایی روشن می‌سازد. در نظریه اخلاقی اسلام نیز براساس حسن و قبح عقلی مصرف نادرست و هدررفت منابع فراهم‌کننده ظلم به دیگران و تضییع نعمت‌های الهی و مذموم است و از سوی دیگر براساس وجدان بشری که اسلام آن را یکی از اسباب تشخیص افعال اخلاقی و غیراخلاقی می‌داند، ناپسند تلقی می‌شود. در تحقیق پیش‌رو، به روش تحلیلی توصیفی، ابتدا مصرف نادرست، از دیدگاه مبانی اخلاقی وظیفه‌گرایی و سودگرایی که از جمله مبانی مشهور اخلاقی غرب شمرده می‌شوند، سپس از دیدگاه مبانی اخلاقی اسلام بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: وظیفه، سود، وظیفه‌گرایی، سودگرایی، اخلاق، وجدان.

طبقه‌بندی JEL: D11, E21, P19, P49.

۳۴

فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی / سال نهم / شماره ۳ / زمستان ۱۳۸۸

Email: armovafagh@gmail.com.

* عضو هیئت‌علمی دانشگاه پیام نور.

Email: alihadavinia@gmail.com.

** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

مصرف از دیرباز یکی از مهمترین دغدغه‌های بشری بوده و در این روزگار نیز با توجه به منابع رو به اتمام از یکسو و مصرف بی‌رویه از سوی دیگر، اهمیت آن را روز به روز بیشتر کرده است. همواره عده‌ای بودند که در مصرف منابع و مایحتاج عمومی به حق خود راضی نبودند و می‌کوشیدند در هنگام استفاده پای خود را فراتر نهند. آمارهای بسیار تکان‌دهنده‌ای در این باره در کشور و خارج از مرزها وجود دارد.

این آمارها از آن حاکی است که برای داشتن دنیایی بهتر و به‌تعمیری قابل سکونت‌تر لازم است برنامه‌هایی تدوین شود تا براساس آن بتوان دست‌کم درباره کاهش معضل‌ها و گرفتاری‌ها در این باره اقدام کرد. بسیاری در این باره قوانین حقوقی را چاره کار می‌دانند که بی‌شک وجود این قانون‌ها ارزشمند است و الزام‌های موجود در آنها می‌تواند چاره بسیاری از مشکل‌ها باشد اما پرسش این است که اجبارها و الزام‌ها تا چه اندازه می‌تواند راهگشا باشد. آیا می‌توان راهی پیشنهاد کرد که انسان خود به‌گونه‌ای درونی به حقوقش قانع باشد؟ اخلاق در همین راه قدم برمی‌دارد. اخلاق به کوششی می‌پردازد که انسان بدون تهدید و تنبیه، راه درست را در زندگی اجتماعی و فردی انتخاب کند. کوششی که انسان براساس آن بتواند منابع انسانی و طبیعی جهان را به هدر نهد و حقوق دیگران را در استفاده از آنها محترم بشمارد.

ارزش اخلاق از آن جهت بیشتر و کارآمدتر است که باعث می‌شود انسان بدون هر گونه تمهیدی برای فرار و طفره از مسیر درست، قلباً راه عدالت را طی کند و از تضییع حقوق دیگران و تملک آن بپرهیزد. اگر به تاریخ بنگریم سال‌هاست که غرب با روی کار آمدن رنسانس به گرفتاری‌های اخلاقی بسیاری مبتلا شده است (تافلر، ۱۳۷۴: ۵۰۴-۸). ضعف‌های اخلاقی در جوامع بشری باعث شد تا دولت مردان بخواهند خلأ ناشی از آن را با رویکردهای قانونی و حقوقی پر کنند. به‌طوری که کم‌کم اخلاق جای خود را به قوانین حقوقی داد اما اینکه تا چه حد قوانین می‌توانند جای اخلاق و ارزش‌های آن را بگیرد با علامت پرسش اساسی روبه‌رو است. فقط می‌توان این نکته را به‌وضوح فهمید که اگر راه‌های حقوقی می‌توانست راه عدالت را در انسان نهادینه کند، به‌طور قطع نباید شاهد وضعیت موجود در جهان می‌شدیم. مسائل داخلی کشورها از یکسو و از آن مهمتر ظلم و

تجاوزی که در روابط بین‌الملل درباره کشورهای جهان سوم شاهد آن هستیم، مشکل‌های عمیقی را بر سر راه عدالت جهانی پدید آورده است. در راه توزیع عادلانه یا غیرظالمانه منابع سرشار جهانی قرن‌ها و فرسخ‌ها فاصله وجود دارد و روز به روز نیز این شکاف و فاصله عمیق‌تر می‌شود. به نظر می‌رسد جهان بیش از آنکه شاهد فقدان قوانین حقوقی باشد با ضعف شدید مبانی اخلاقی روبه‌رو است.

بسیاری از افراد در غرب و شرق عالم ضمن فهم ضرورت این امر، کوشیدند تا نظریه‌ها و مبانی لازم را برای استقرار پایه‌های اخلاقی تدوین کنند. نظریه‌های بسیاری در این‌باره پدید آمد و نظریه‌های متنوعی به منصفه ظهور رسید. در نوشتار پیش‌رو برای بررسی نظریه‌های پیش‌گفته به سه نظریه اشاره می‌شود که شاید مهمترین مبانی اخلاقی در دنیای گذشته و حال را رقم زند. دو نظریه مربوط به دنیای غرب است که به بررسی نظریه سودگرایی و وظیفه‌گرایی می‌پردازد و نظریه سوم نظریه اخلاقی - دینی اسلام است که نظریه مورد نظر این دین را برای انجام قضیه‌های اخلاقی مورد بررسی قرار می‌دهد.

هدف اصلی نوشتار پیش‌رو بعد از بررسی و تعریف نظریه‌های مربوطه جست‌وجوی راهی اخلاقی برای مصرف درست انسان است تا بتواند بدون لحاظ تنبیه‌های حقوقی در صدد اصلاح رویه مصرف برآید. رویه‌ای که حقوق دیگران در آن لحاظ شود و مهمتر آن که خود شخص بدون هر گونه ناراحتی درونی از رویکرد خود راضی باشد.

مفهوم‌شناسی

در این قسمت به تبیین چند مفهوم کلیدی می‌پردازیم و برخی از مفهوم‌های دیگر در مقاله به تناسب بحث اشاره می‌شود:

لذت (Pleasure): به احساس خوشحالی و رضایت انسان از چیزی یا امری که سبب پدید آمدن این امور شود، اطلاق می‌شود (Hornby, 1989: 949). در فارسی نیز به خوشی، عیش و حتی شهوت‌رانی نیز اطلاق می‌شود (آریان‌پور، ۱۳۷۵: ۴۰۷۱)؛

خوشحالی (Happiness): به احساس رضایت و خوشنودی و لذت از امری اطلاق می‌شود (Hornby, 1989: 949)

وظیفه (Duty): در اصطلاح کانت* آن است که فرد براساس عدم پیروی از تمایل‌های خود، فقط جواز انجام یک چیز را از میان راه‌های متفاوت ممکن داشته باشد (Audi, 1999: 249). فرهنگ‌ها و دایرةالمعارف‌های گوناگون به معانی متبادر ذهنی انسان درباره آن الفاظ تأکید می‌کنند که ممکن است هر یک به جای یکدیگر استعمال شوند. قابل ذکر است که به علت استعمال واژه لذت در مکتب‌هایی مانند: اپیکوریسم، هدونیسیم یا فرویدیسم (ibid: 713) نگاه کم‌وبیش منفی درباره آنها وجود دارد، در حالی که واژه خوشحالی اینگونه نیست. البته به نظر می‌رسد این نگرش فقط به میزان استعمال بستگی دارد نه به معنای محتوایی آنها چون همان‌گونه که بیان شد بنا به معنایی که از آن در فرهنگ‌ها شده، استعمال هر یک از آنها به جای دیگری چندان دور از ذهن نیست.

مبنای نخست: سودگرایی (Utilitarianism)

از مبانی رایجی که می‌توان آن را نظریه غالب در نظریه‌های اخلاقی دنیا قلمداد کرد، سودگرایی است. نظریه پیش‌گفته در ردیف نظریه‌های نتیجه‌گرا قرار داشته و براساس عامل وظیفه براساس ارتقای لذت تعریف می‌شود (Copp, 2006: 381). در این نظریه کلمه خوشی بیشتر معادل کلمه «Pleasure» در انگلیسی است که معنای آن را باید کلمه‌هایی مانند: خوشی، لذت‌های مادی و رفاه‌هایی که برخاسته از پول و ثروت است، جست‌وجو کرد. در تعریف دیگر سودگرایی نظریه‌ای در نظر گرفته می‌شود که مبنای خوبی و بدی براساس لذت و خوشایندها و امیال توجیه می‌شود (Sterba, 2009: 154).

در تعریف‌های پیش‌گفته و تعریف‌های مشابهی که برای سودگرایی شده، بر سنتی (Traditional) و کهنه‌بودن (Passing remark) این تعریف تأکید شده است. اخلاق‌گرایان جدید به جای لذت بیشتر از واژه شادی (Happiness) استفاده می‌کنند. به این معنا که فعل درست، فعلی است که شادی را ارتقا می‌بخشد و فعل نادرست و بد، فعلی است که شادی و خوشحالی انسان‌ها را از بین می‌برد. البته عدم شادی همیشه با درد و عدم لذت همراه است (ibid). به نظر می‌رسد واژه شادی به نوعی نظریه کیفیت را در اساس

* در این نوشتار وظیفه اشاره شده از سوی کانت مورد توجه است.

سودگرایی وارد می‌کند که در سطور آتی بدان پرداخته می‌شود.

درباره پیشینه این نظریه بسیاری باور دارند که مبنای نظریه سودگرایی به وسیله هابز بنا نهاده شده است؛ چون هابز کسی بود که طبیعت و سرشت انسان را خودخواه دانست (هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۶):

«به دنبال بقای خویش است و دل بر خوشی و کامرانی می‌نهد» (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۴۶).
اما آنکه نقش اساسی و محوری در زمینه سودگرایی ایفا کرده است، بتنام است. بتنام براساس دنباله‌روی از اندیشه‌های هیوم و در پی آن تأسیس مکتب فایده‌گرایی در رادیکالیسم فلسفی انگلستان نقش عمده‌ای ایفا کرد که مرحله نخست فلسفه اجتماعی آن سامان شمرده می‌شود. وی باور داشت که:

«همه فعالیت‌های انسانی - از جمله اخلاق - را می‌توان براساس اصطلاح خوشی و درد تجزیه و تحلیل کرد و سپس آنها را درک کرد مردم در انجام رفتارهای خود به دنبال لذت و خوشی بیشتر و پرهیز از درد هستند» (Craig, 2000).
وی بر این اساس باور دارد که طبیعت، انسان را تحت سلطه لذت و الم قرار داده و فقط در حیطه قدرت خوشی و لذت است که معلوم می‌شود چه باید انجام دهیم یا چه خواهیم کرد. باورهای افراطی وی درباره سنجش تمام افعال فقط با محک لذت بدوی و غیرکلی حتی قواعد را نیز از میان برداشت و باعث شد با رویکردی بیشتر ابن‌الوقتی به افعال نگریسته شود. افراد دیگری نیز به این نوع از سودگرایی باور دارند که از جمله آنها می‌توان به سی. اسمارت (J.J.C. Smart) و جوزف فلچر (Joseph Flecher) اشاره کرد.
در نوع مقابل، برخی به نوعی از سودگرایی با نام سودگرایی قاعده‌نگر (role - utilitarianism) اشاره کرده‌اند که به جای سودهای بدوی و موردی، ملاک قضاوت سودهایی است که کلیت و عمومیت دارند. این نوع از سودگرایی به فیلسوف‌هایی مانند جان استوارت میل تعلق دارد (کالینسون، ۱۳۸۰: ۴۵۱). فیلسوف‌هایی مانند: جورج برکلی (George Berkeley) و آربی. برانت (R.B.Brandt) نیز از مدافعان این دیدگاه معرفی شده‌اند (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۸۸). در این نظریه خوبی و بدی افعال نیز مربوط به سودی است که طبق قاعده به دست می‌آید نه آنچه به‌طور جزئی مربوط به موقعیت خاص افراد است.

از امور دیگری که در نوع نگاه بنتمام درباره لذت مطرح است، توجه به مقوله کمیت در لذت است. این نگاه را می‌توان از مجموع شاخصه‌هایی که وی برای ارزیابی لذت در نظر گرفته یا مسائل جانبی‌ای که درباره لذت ارایه کرده، دریافت. وی در این‌باره به جمع و تفریق عددی لذت‌ها باور داشت و فزونی یا کاستی آن را مورد دقت قرار می‌داد، بدون آنکه قلمرو آن را متفاوت بداند یا برای جنس آن نسبت به موارد گوناگون تفاوت قایل شود. بر همین اساس هم به‌طور مثال «اعتدال در لذت‌جویی» را برتر می‌دانست اما نه برای آنکه نوعی خاص از لذت را انسان تجربه می‌کند که از دیگر لذت‌ها برتر است بلکه فقط برای آنکه «مجموع کمی» لذت‌هایی که از راه اعتدال به دست می‌رویم بیشتر است (ژاکس، ۱۳۶۲: ۵۲).

در برابر بنتمام که در بررسی لذت‌ها فقط به کمیت و مقدار لذت توجه می‌کرد، میل، بایی جدید به نام مقوله کیفیت در لذت گشود. میل باور داشت که برخی لذت‌ها هستند که در اساس با دیگر لذت‌ها فرق دارند و از نوع دیگری هستند. نوع دیگری که نه تنها در کمیت بلکه در کیفیت، جنس خوشی و لذت‌بخشی نیز متفاوت و متمایز هستند (همان: ۴۶) اما چه لذت‌هایی هستند که از لحاظ کیفی با دیگر لذت‌ها فرق دارند. میل در این‌باره به «لذت‌های روحی» اشاره می‌کند. لذت‌هایی که پایدارتر، امن‌تر و آسان‌یاب‌تر، هستند (همان).

وی درباره تشخیص و ترجیح لذت‌های روحی بر لذت‌های مادی و غیرروحی چندان مشکل نمی‌داند. این موضوع را می‌توان از تعبیرهای تندلی که وی در این‌باره دارد، فهمید:

«اگر انسان بینوا باشد بهتر است تا اینکه خوکی خوش خوراک و کام‌روا باشد یا انسانی که به جای سقراط حکیم و فرزانه اما ناخشنود باشد بهتر است تا اینکه مردی ابله و کودن اما از نعمت‌ها، خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های چند بهره‌مند» (لنکستر، ۱۳۷۶: ۱۳۵).

مصرف نادرست و مکتب سودگرایی

دیدگاه‌های جرمی بنتمام در فلسفه اخلاق، از سوی آدام اسمیت تکیه‌گاه مناسبی جهت پردازش نظریه‌هایش در نظر گرفته شد. نظریه‌هایی که با تکیه بر آنها مکتب لیبرال - سرمایه‌داری سامان یافت. می‌توان گفت بسیاری از فرض‌های اساسی اقتصاد نئوکلاسیک‌ها نیز بر این اساس بنیاد شده است. از جمله این فرض‌ها می‌توان «حداکثرسازی مطلوبیت» در نظریه رفتار مصرف‌کننده و «حداکثرسازی سود» در نظریه رفتار تولیدکننده را در نظر

گرفت. افزون بر این، اصل حاکمیت مصرف‌کننده نیز که در این مکتب اقتصادی پی‌گیری می‌شود، می‌تواند زمینه مناسبی را برای مصرف نادرست فراهم کند که در اینجا به دو نمونه از آثار آن در دهه‌های اخیر اشاره می‌شود.

گسترش گازهای گلخانه‌ای

گازهای گلخانه‌ای (Greenhouse gases) گازهایی هستند که باعث اثر گلخانه‌ای در جو زمین می‌شوند. این گازها می‌توانند تا مدتی حرارت را در خود نگه دارند، و امروزه اضافه شدن بیش از حد گازهای گلخانه‌ای به جو زمین، باعث افزایش دمای زمین شده است (<http://fa.wikipedia.org>). پدیده گرمایش جهانی (Global warming)، مربوط به افزایش میانگین درجه حرارت زمین در نزدیکی سطح آن است. بیشتر افزایش دمایی که از اواسط قرن بیستم در کره زمین مشاهده شده، مربوط به گازهای گلخانه‌ای است که انسان‌ها تولید کرده‌اند. گرمایش جهانی، ضررهای اقتصادی دارد. تحقیق‌ها میزان مضرات اقتصادی گرمایش جهانی را از رقمی در حدود سه دلار برای هر تن دی‌اکسید کربن تا ۹۵ دلار برای هرتن برآورد کرده‌اند.

عامل اصلی انتشار این گازها، گاز دی‌اکسید کربن است که به اندازه فراوانی از سوختن سوخت‌های فسیلی تولید می‌شود. در این میان ایالات متحده با تولید ۲۵ درصد گازهای گلخانه‌ای در رتبه نخست کشورهای جهان قرار دارد. پس از آمریکا کشور چین با تولید ۱۳ درصد گازهای گلخانه‌ای در رتبه دوم قرار دارد. مقدار فراوانی از این گازها از مصرف انواع سوخت‌های فسیلی در خودروها، کارخانه‌ها و نیروگاه‌های تولید برق تولید می‌شود. در کنار آن نابودی جنگل‌ها نیز به وخامت این موضوع کمک می‌کند.

اقتصاد جهانی پس از برخورد با این پدیده، درصدد برخورد با آن برآمد. پیمان کیوتو از راهکارهای واکنش درباره این پدیده بود که از ۱۶ فوریه سال ۲۰۰۵، لازم‌الاجرا شد. براساس این پیمان، کشورهایی که تا سال ۲۰۱۲ نتوانند به هدف‌های این پیمان دست یابند باید افزون بر اینکه انتشار گازهای گلخانه‌ای خود را تا حدی که پیش از این تعیین شده بود کاهش دهند، در دوره بعد که از سال ۲۰۱۳ آغاز می‌شود، انتشار این گازها را ۳۰ درصد دیگر کم کنند.

امریکا و چین، مقید به پیمان کیوتو نیستند. امریکا در اصل از پیوستن به پیمان پیش‌گفته

سرباز زده است و چین نیز به علت اینکه در زمره کشورهای در حال توسعه می‌شود از قیدوبندهای پیمان کیوتو معاف است. هر چند کشورهای توسعه‌یافته بیشترین میزان تولید گازهای گلخانه‌ای را دارند اما کشورهای در حال توسعه بیشترین آسیب اقتصادی را از گرم شدن زمین می‌بینند. این موضوع نشان می‌دهد که این امر چگونه عدالت جهانی را به خطر انداخته است. بدیهی است که سرچشمه اصلی این پدیده بازگشت به مصرف نادرست می‌کند که از آثار مبنای سودگرایی است که در نظام سرمایه‌داری به صورت مبنای اخلاقی اتخاذ شده است.

لنگرگاه‌های آلودگی (Pollution Haven)

جریان سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی (Foreign direct investment (FDI)) به کشورهای در حال توسعه به صورت غم‌انگیزی در دو دهه گذشته در حال افزایش است. در همین زمان سست شدن استانداردهای زیست‌محیطی رخ داده است. نظریه‌های لنگرگاه آلودگی، به دنبال تبیین کثرت آلودگی در سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی مکزیکی مطرح شد. برخی مطالعه‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که با بررسی آلاینده‌های گوناگون، ارتباط مثبتی بین سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و آلودگی وجود دارد که از جهت آماری و اقتصادی در سطح بالایی معناداری این ارتباط را تأیید می‌کند. صنایعی که برای این آزمون انتخاب شده‌اند نتیجه‌های توصیه‌ی پیش‌گفته را تأیید می‌کند که ملاحظه‌های محیط زیستی برای تصمیم‌های منطقه‌ای بنگاه‌ها، اقتضا می‌کند که در سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی از صنایع کاربر استفاده شود.

نظریه پیش‌گفته به امکان این مطلب برمی‌گردد که بنگاه‌های فراملیتی به‌ویژه آنهایی که در سطح بالایی در فعالیت‌های آلاینده هستند، به کشورهای که از جهت استانداردهای محیط زیستی در سطح ضعیفی هستند، روی می‌آورند. فقدان نسبی مقررات زیست‌محیطی در کشورهای در حال توسعه می‌تواند مزیت نسبی را در تولیدهای آلاینده پدید آورد و آزادی تجاری و سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی می‌تواند به محیط زیست کشور میزبان خسارت وارد کند.

مبنای دوم: وظیفه‌گرایی

از دیگر نظریه‌هایی که درباره ملاک و مبنای فعل اخلاقی ارایه شده، نظریه وظیفه‌گرایی است. براساس این نظریه انسان وظیفه‌های مشخص و متمایزی داشته و براساس آن برخی از اعمال و رفتار انسان ذاتاً درست (Rightness) و برخی دیگر ذاتاً بد و اشتباه است. انسان در هنگام روبه‌رو شدن با افعال فقط باید به وظیفه خود بنگرد و ارزیابی نتیجه‌ها و تأثیرها نمی‌تواند بیان‌گر خوبی و بدی افعال باشد؛ به‌طور مثال، قتل انسان بی‌گناه، امری زشت و ناپسند است حتی اگر باعث جلوگیری از کارهای بد دیگر شود، یا ظلم بد است و عدالت خوب است حتی اگر سودمند یا مضر باشند. بنابراین هر فعل یا انجام یک قاعده حتی اگر مانند آنچه در سودگرایی مطرح است به بیشترین غلبه خیر بر شر نینجامد، می‌تواند درست یا الزامی باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۷).

۴۱

کانت مهمترین مؤسس این نوع نگرش به اخلاق است. اگر بخواهیم درباره اندیشه‌های وی به‌طور کافی بحث کنیم، بحث طولانی خواهد شد؛ بنابراین به‌طور گذرا به تناسب موضوع موردنظر به محورهای اصلی نظریه وی اشاره می‌شود:

۱. پیشینی‌بودن تکلیف اخلاقی: کانت باور دارد که نمی‌توان به‌طور تجربی به قضیه‌های اخلاقی و مفهوم‌های آن مانند ضرورت و تکلیف دست یافت. این امور در ذهن به‌صورت پیشینی وجود دارند و به عقل نظری مربوط نیست بلکه به عقل عملی ارتباط دارد. فیلسوف اخلاق نیز وظیفه دارد آن را از قید تمام عنصرهای دریافت شده از تجربه آزاد و عقل عملی را کردار سازد (Sterba, 2009: 314).

۲. نیت و اراده: در نظریه پیش‌گفته انگیزه و چگونگی اراده نقش محوری داشته و بدون در نظر گرفتن نتیجه‌ها و آثار مربوطه، به‌طور مستقل ارزشمند است؛ به‌طور مثال کسی که فقیران و نیازمندان فراوانی را با نیت سودجویی و به دست آوردن منافع مورد ملاحظت قرار می‌دهد، ارزش اخلاقی ندارد اما بر عکس کسی که کاری را برای انجام وظیفه انجام می‌دهد هر قدر که به لحاظ نتیجه کم‌اهمیت تلقی شود، به لحاظ اخلاقی ارزشمند است. کانت به‌طور خلاصه نظر خود را این چنین تبیین می‌کند:

«عملی اخلاقی است که نه از روی میل بی‌واسطه انجام گیرد، نه از روی مصلحت

شخصی؛ بلکه فقط به علت تکلیف انجام شود» (Kant, 1972: 66).

۳. تقابل با سودگرایی و تمایل‌های طبیعی: همان‌گونه که بیان شد، در این مکتب مهمترین ارزش، نیت مطلوب است. در این مطلوبیت نیز ابداً سود و تمایل‌های ذاتی دخالتی ندارد و به تعبیر کانت سودمندی و باروری بر فضیلت نیت نه چیزی می‌افزاید و نه می‌کاهد (کانت، ۱۳۶۹: ۱۳). بالاتر از این شاید بتوان از کلمات کانت این‌گونه استفاده کرد که نگرش‌های سودگرایانه و حاصل از طبیعت به نوعی مانع برای نگاه‌های اصیل اخلاقی شمرده می‌شود. مثال‌های وی در این باره فراوان است. فعل تاجری که بنا به ملاحظه‌های کاری و برای حفظ موقعیت شغلی خود از گران‌فروشی خودداری می‌کند یا رفتار مهرآمیز مادری که بنا به محبتی که در طبیعت و ذات خود به فرزندش عشق می‌ورزد و رفتار محبت‌آمیز دارد در زمره افعال اخلاقی قرار نمی‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۲۴).

۴. کلیت: در اندیشه کانت اراده خوب به وسیله شرطی تعیین می‌شود که خود نامشروط بوده و قانونی است که فقط مبتنی به خودش است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۱۶۳). بیان شد که اخلاقی بودن عمل، بسته به خواهش‌ها و قصد عامل یا نتیجه‌های مترتب بر عمل نیست. این مطلب کانت را وامی‌دارد که درباره معیار و ملاک اخلاقی بودن امری را ارایه کند. وی نتیجه می‌گیرد که اخلاقی بودن عمل فقط در مطابقت آن با قانون به‌طور کلی است. بنا به توضیح وی، عمل من اخلاقی است به این شرط و فقط به این شرط که بتوانم اراده کنم دستوری که از آن پیروی می‌کنم به قانون کلی مبدل شود (همان).

مصرف نادرست (براساس مبنای وظیفه‌گرایی)

به نظر می‌رسد که درباره ارتباط اخلاق و وظیفه‌گرایانه با مصرف، به لزوم پرهیز از تعدی و ظلم به حقوق دیگران می‌توان توجه کرد. پرهیز از ظلم به دیگران جزو نخستین قضیه‌های اخلاقی و قاعده‌های عام آن شمرده می‌شود (Copp, 2006: 425). به‌طوری که در اطلاق و استثنا ناپذیری آن جای هیچ شکی نیست. به‌طور مسلم این قاعده که «نباید ظلم کرد»، امری است که بنا به قول کانت باید به‌صورت کلی مورد توجه قرار گیرد و گرنه اگر حوزه انجام آن به‌طور کلی درست نباشد باید بپذیریم کسی نیز به ما ظلم کند که این

امر برای هیچ انسانی قابل قبول نیست. از این رو بدون آنکه به عواقب ظلم و تعدی بیندیشیم بنا به قول کانت با قاعده و امری مطلق روبه‌رو هستیم که انسان می‌تواند آن را به‌طور پیشین در وجود خود تشخیص دهد و به‌صورت تکلیف به آن عمل کند.

البته این موضوع در دو سطح قابل طرح است: افقی و عمودی. این دو مورد قادر هستند برای ما قاعده‌ای کلی و استثنا ناپذیری درست کنند که توجیه‌کننده وظیفه انسان درباره مصرف درست می‌باشند. برای تبیین بیشتر در ذیل هر یک توضیح‌هایی ارائه می‌شود:

۱. ظلم درون نسلی

وضعیت گرسنگی در جهان کنونی می‌تواند نشان دهد که مصرف نادرستی که اکنون جهان گرفتار آن است، نمودی از ظلم است. وضعیت تأسف‌بار کشورهای جنوب در دهه ۱۹۹۰ به‌وسیله جیمز گوستویاسپت، رئیس انستیتوی جهانی، این‌گونه وصف شده است:

«جنوب گرفتار بحران است، در کشورهای در حال توسعه براساس تخمین، هر سال حدود ۱۳-۱۸ میلیون نفر، به‌طور عمده کودکان، از گرسنگی و فقر می‌میرند. یعنی روزی ۴۰۰۰۰ نفر یا ۱۷۰۰ نفر در هر ساعت، فقط ۱۵-۱۰ درصد از گرسنگی به علت پیشامدهای نامنتظر است، بیشترین میزان گرسنگی ۹۰-۸۵ درصد، زاده فقر است» (بیو، ۱۳۷۶: ۹۵).

گرسنگی اختصاص به جنوب ندارد. در امریکا، بیش از بیست میلیون نفر چند روز از ماه را در گرسنگی به سر می‌برند و چیزی برای خوردن نمی‌یابند. آمار به دست آمده از آن حاکی است که در حدود ۸۰ درصد از خانواده‌هایی که زندگی آنها به کوپن تغذیه وابسته است، هرگز نمی‌توانند حداقل نیاز توصیه شده از طرف سازمان بهداشت سازمان ملل را تأمین کنند (جی لاری بران، ۱۳۷۱: ۲۲۷).

این وضعیت ادامه می‌یابد به‌گونه‌ای که در سال ۲۰۰۹ سازمان خواربار و کشاورزی ملل متحد (فائو) شمار مردم گرسنه در جهان را یک میلیارد و ۲۰ میلیون نفر اعلام می‌کند. بنا بر این اعلام، منطقه آسیا اقیانوسیه با ۶۴۲ میلیون انسان گرسنه، بیشترین آمار مردم نیازمند به غذا در جهان دارد و پس از آن آفریقا با ۲۶۵ میلیون انسانی که از گرسنگی دائمی در رنج هستند قرار دارد. این در حالی است که شمار افراد گرسنه در امریکای لاتین ۵۳ میلیون، در خاور نزدیک و آفریقای شمالی ۴۲ میلیون و در کشورهای توسعه‌یافته ۱۵ میلیون نفر اعلام شده است.

فائو، بحران اقتصادی جهان و به تبع آن، قیمت مواد غذایی را عامل این مشکل دانسته و می‌گوید که قیمت غذا اکنون نسبت به سال گذشته کاهش یافته اما هنوز بالاتر از نرخ میانگین این بها قرار دارد. افزایش اخیر قیمت مواد غذایی مردم فقیر جهان را به شدت تضعیف کرده به طوری که این قشر حدود ۶۰ درصد از درآمد خود را صرف سیرکردن شکم خود می‌کنند (<http://worldfood.ir>).

به این صورت، این تبیین تقویت می‌شود که با افزایش قیمتی که در اثر مصرف بی‌رویه صورت می‌پذیرد، زمینه ظلمی برای دیگران که در همان زمان زندگی می‌کنند، پدید می‌آید و این با اصل مطرح شده به وسیله مبانی وظیفه‌گرایی منافات دارد.

۲. ظلم بین نسلی

ظلم در سطح عمودی را می‌توان درباره روابط بین نسلی تبیین کرد. در این باره باید به نقش عدالت بین نسلی در توسعه پایدار اشاره کرد. توسعه اقتصادی زمانی پایدار خوانده می‌شود که مخرب نباشد و امکان حفظ منابع را برای آیندگان فراهم کند و این به آن معنا است که توسعه پایدار به منظور تحلیل و بررسی رابطه بین تغییر بازده اقتصادی و منابع طبیعی اساسی به کار برده می‌شود:

«توسعه اقتصادی و حفاظت از محیط زیست (توسعه پایدار)، جست‌وجو برای روشی از پیشرفت اقتصادی است که رفاه نسل‌های آتی را به خطر نیندازد» (زارع‌سلماسی، ۱۳۷۴: ۴۳).

توسعه پایدار مستلزم فرایند تغییری است؛ تغییر در استفاده از منابع، هدایت سرمایه‌گذاری‌ها، سمت‌گیری توسعه فناوری و تغییرهای نهادی که با نیازهای حال و آینده سازگار باشد، یعنی صرفه‌جویی در منابع کمیاب و تدبیر بسیار در استفاده از منابع فراوان و تجدیدپذیر (زاکس، ۱۳۷۴: ۳۵).

این برداشت از توسعه نشان می‌دهد در صورتی که مصرف نادرست باعث رشد اقتصادی شود، این امکان وجود دارد که با هدررفتن منابع کمیاب، چنین رشدی هرگز پایدار نبوده و برای نسل‌های بعد به جز فقر و عقب‌ماندگی را به ارمغان نیاورد. به همین علت چنین مصرفی با عدالت بین نسلی سازگار نیست. به این ترتیب می‌توان گفت از این جهت نیز مصرف نادرست، با مبانی اخلاقی وظیفه‌گرایان مخالفت دارد.

نظریه اخلاقی اسلام

درباره نظریه اخلاقی اسلام نظرهای گوناگونی نقل شده است. برخی به یکی از نظریه‌های مطرح شده در غرب تمایل پیدا کرده‌اند. به طوری که با اشاره به شواهدی درباره عنصر سود و نتیجه در اعمال، آن را به سودگرایی شبیه دانستند و برخی نیز این نگرش را نسبت به نظریه وظیفه‌گرایی اعمال کرده‌اند. آنان با تأکید بر تکلیف و وظیفه به‌ویژه عنصر نیت در اسلام، نظریه اخلاقی آن را به وظیفه‌گرایی منتسب دانستند. در حالی که به نظر می‌رسد به‌رغم برخی از شباهت‌ها که به‌طور کم‌وبیش درباره برخی از نظریه‌های اخلاقی می‌توان پیدا کرد، نظریه اخلاقی اسلام شبیه هیچ‌یک از نظریه‌های رایج درباره اخلاق نیست. علت این نتیجه آن است که نه سود و نه وظیفه و تکلیف و نه دیگر عنصرهایی مانند فضیلت که در قسمت‌های دیگر درباره آن توضیح‌هایی ارائه خواهد شد - دست‌کم بنا به تبیینی که در غرب از چنین اموری شده - در اسلام به عنوان عنصرهای محوری اخلاق مطرح نیست.

۴۵

پیش از بیان عنصرهای محوری اخلاق اسلامی، لازم است به تعریفی که اغلب اندیشه‌وران اخلاق اسلامی بیان کرده‌اند، اشاره شود. منظور از اخلاق، خلق و ملکه‌های نفسانی است که بدون مشقت برای انسان حاصل شود. علم اخلاق نیز به انسان کمک می‌کند تا بتواند به این ملکه‌ها دست یابد و ملکه‌های خوب و ارزشمندی را در وجود خود پدید یا تقویت کند یا آنکه درباره از بین بردن ملکه‌های ناپسند در وجودش اقدام کند (نراقی، ۱۳۶۶: ۱۸). آنچه به واسطه ملکه‌های نفسانی به انسان می‌رسد، به تعبیر حضرت امام علیه السلام صورت اخیر انسان می‌شود و با همان نیز به عالم دیگر منتقل می‌شود. از این‌رو می‌توان ارزش آن را تا حد ارزش خلقت انسان مهم تلقی کرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۳۲۳). بنا بر تأکید متون اسلامی می‌توان نقش بارز دو عنصر را در پدید ساختن و تقویت یا اصلاح ملکه‌های انسانی اثرگذار دانست که درباره هر یک توضیح‌هایی ارائه می‌شود:

۱. انگیزه

انگیزه صحیح که بر پایه تعلق آن به عالی‌ترین وجود عالم یعنی خداوند متعال تحقق یافته و در اخلاق اسلامی با عنوان اخلاص شهرت می‌یابد، مهمترین رکن اخلاق مورد نظر

اسلام را سامان می‌دهد (نراقی، ۱۳۸۱: ۵۳۴). به عبارت دیگر فعل اخلاقی در اسلام فقط در صورتی ارزشمند بوده و در ملکه‌های وی نقش دارد که فاعل آن درباره هدف و انگیزه مواظبت کند و آن را در راه خالق قرار دهد. اگر کسی بتواند نیت خود را به‌طور محض به آنچه بیان شد ارتباط بخشد، در آن صورت با قرار گرفتن در زمره مخلصین می‌تواند از ثمره‌های واقعی اخلاق مورد تأیید اسلام بهره‌مند شود.

در آموزه‌های دینی نیت به‌طور فزاینده‌ای مهم است. در برخی از روایات عمل نتیجه و ثمره نیت شمرده شده است (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۲۹۲). در برخی دیگر حقیقت عمل فقط در گرو نیت صالح تحقق می‌یابد (کلینی، ۱۳۶۵: ۲، ۸۴) و در برخی حتی برتر از عمل شمرده می‌شود (همان). این تعبیرها همگی به ارزش و اهمیت بی‌بدیل نیت تأکید می‌کند. این مطالب از آن حاکی است که در صورتی که نیت به معنای واقعی خوب باشد - یعنی منطبق بر موازین تعریف شده باشد - رفتارهایی که براساس آن تحقق می‌یابند، خوب و مطلوب خواهد بود و اگر بد باشند، رفتارهای منطبق بر آن بد خواهند شد. در قرآن کریم آمده است:

«قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء (۱۷)، ۸۴).

«هر کسی براساس شاکله و حقیقتش عمل می‌کند».

در برخی از تفسیرها که بر گرفته از روایات‌ها می‌باشد بیان شده است:

«منظور از شاکله همان نیت است» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱، ۵۰).

به خوبی می‌توان فهمید که نیت در آموزه‌های اسلامی حقیقت و روح عمل اخلاقی را تشکیل می‌دهد؛ به‌طوری که اگر نیت صالح و خوب برای یک فعل وجود نداشته باشد گویی خود عمل نیست و این ارزش نیت درونی را بیش از دیگران بیان می‌کند. البته نیتی مورد توجه اسلام است که متعلق آن صاحب تمام فضیلت‌ها و خوبی‌ها یعنی خداوند متعال بوده و به این وسیله اسباب تقرب و نزدیکی را فراهم می‌کند. چنین نیت و انگیزه‌ای نیز در مرتبه‌های بالاتر، ایمان انسان را تشکیل می‌دهد. فقط انسان دارای نیت صادق درباره خداوند مؤمن است و کسانی که از چنین نیتی محروم هستند، ایمان مطلوبی نیز ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹، ۲۹۶). به عبارت دیگر نیت نه‌تنها عمل انسان را به اوج می‌رساند، بلکه با حقیقت آن انسان ایمان مطلوب را برای خود مهیا می‌سازد و به بالاترین مقام ممکن در اسلام دست می‌یابد.

نکته بعدی آن است که اگر خداوند متعال به صورت متعلق نیت و انگیزه فعلی مدنظر باشد، لازمه‌اش آن می‌شود که انسان در راه ایمان و انس با خوبی‌ها قرار می‌گیرد و بسیاری از افعال ناپسند برای وجود مأنوس وی به بهترین و بالاترین خوبی به خودی خود شناسایی می‌شوند و از حالت ابهام در می‌آید.

نفی سودگرایی در مبانی انگیزشی

نکته مهمی که در مبنای انگیزشی اخلاق مورد نظر اسلام به‌طور مؤکد مورد توجه است آنکه متخلف به اخلاق اسلامی لازم است برای افعال خویش از جمله افعالی که به مصرف وی مربوط است فراتر از لذت‌های محسوس، به هدف‌های الهی بنگرد و آن را با این ملحوظات به انجام رساند. اگر به اندیشه اخلاقی اسلام با تأمل بیشتری دقت کنیم، شاید بتوان رموز عدم کامیابی سودگرایی در حوزه اخلاق را به دست آوریم؛ به‌طور مثال، اگر مسائل را به‌صورت بسیار اجمالی مورد توجه قرار دهیم می‌یابیم که خوشی‌ها و لذت‌ها در نگاه اخلاقی اسلام نه‌تنها نمی‌تواند اسباب رغبت به افعال اخلاقی را فراهم آورد بلکه بنا به تأکید روایت‌ها هر قدر میزان توجه انسان به میل و لذت‌ها و خوشی‌های مادی کمتر باشد، قدرت انسان برای انجام اعمال از جمله رفتارهای اخلاقی بیشتر است (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ح ۷۸۷۰ و ۷۸۷۱) و هر قدر این تمایل‌ها بیشتر باشد عزم و اراده و در نتیجه قدرت تملک وی نسبت به وجودش برای رفتارهای اخلاقی کمتر خواهد شد (همان: ح ۶۴۱۱).

به این علت می‌توان فهمید که چرا امور اخلاقی جوامعی که مبنای سود را برگزیده‌اند روز به روز وخیم‌تر شده و سیر آن بسیار نازل‌تر از پیش‌بینی‌های به عمل آمده است. بحث مصرف نیز از این روند مستثنا نیست. بنابراین اگر بخواهیم روند مصرفی جامعه تعدیل شود نباید همه امور را به سود و منفعت ختم کنیم. متأسفانه در این باره رسانه‌های جمعی به‌طور کامل سمت و سوی دیگری را برگزیده‌اند. آنها برای بهینه‌سازی مصرف اغلب به نگاه سودجویانه رو آورده‌اند در حالی با توجه به مطالب ارائه‌شده که تمسک به پدید ساختن انگیزه‌های الهی در این باره بسیار کارآمدتر است.

۲. عمل صالح

جزء دیگر نظریه اخلاقی اسلام نوع رفتار و عمل است. عمل نیز مانند نیت و انگیزه در ملکه‌های انسان اثرگذار است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۷: ۱، ۳۳). در آیات و روایات می‌توان این نکته را به وضوح دریافت که انگیزه و نیت و تمام اموری که با قلب و ذهن انسان در ارتباط است در صورت صحت و الاهی بودن به تنهایی کافی نیست و لازم است عمل و فعل مطلوب آن را همراهی کند (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۱۵۱).

نکته مهم آنکه برخلاف برخی تصورات عامیانه درباره اخلاق مذهبی که انگیزه و نیت را اصلاح و جبران‌کننده عمل می‌دانند؛ انگیزه و نیت با عمل و فعل ناپسند هم‌خوانی ندارد و انسان حق ندارد به صرف آنکه نیت و انگیزه صالحی دارد، درباره نوع عمل خود بی‌توجه باشد. به عبارت دیگر نوعی تلازم اجمالی بین نیت و فعل برقرار است. به طوری که اگر کسی نیتش صالح بود امکان ندارد دست‌کم خلاف‌های بین را مرتکب شود. برای تبیین این مطلب لازم است به دو راه از راه‌هایی که در آموزه‌ها برای تشخیص فعل اخلاقی قبیح از حسن بیان شده و تا حد فراوانی نیز به هم مربوط هستند، تأکید شود:

از راه‌های مشهور برای تشخیص خوب از بد و سره از ناسره در افعال راه وجدان است که بسیاری از اندیشه‌وران به آن تأکید دارند.* مقصود از این راه آن است که طبیعت انسان افزون بر مطلوب‌های حسی و فردی و افزون بر منفورهایی از این قبیل، برخی از کارها که جنبه ماورای طبیعی دارد و در رساندن انسان به مقاصد ماورای طبیعی مؤثر است یا در صلاح و مصلحت جامعه انسانی مؤثر است، طبعاً دوست دارد و آنها را زیبا و محبوب و دوست‌داشتنی می‌بیند. بر عکس وی سلسله‌ای از کارها را که مضر و مخل به اجتماع انسانی است دشمن می‌دارد و از آنها متنفر است. راستی، امانت، درستی، عفاف، تقوا، حیا، مروت و وجود، کرم و عدالت به همین علت زیبا است و دروغ، خیانت، شهوت‌پرستی، بی‌بندوباری، بی‌شرمی، نامردی، بخل، امساک و ستم به همین علت نازیبا و منفور است. آن حسی که این امور را درک می‌کند همان وجدان است که ریشه اخلاق

*. علامه جعفری رحمته‌الله در این باره کتابی با اسم وجدان نوشته‌اند (جعفری، ۱۳۷۵).

دانسته می‌شود (مطهری، ۱۳۶۶: ۲، ۲۰۷).

البته بررسی حوزه تشخیص این احساس، بحث طولانی را می‌طلبد که مجال بحث نیست اما به‌طور کلی می‌توان گفت این احساس در وجود انسان نهفته شده و وی می‌تواند به واسطه آن به تشخیص و تمییز بسیاری از افعال مطرح در اخلاق بپردازد.

راه بعدی که می‌توان آن را به نوعی تکمیل‌کننده راه وجدان دانست، بنا به تصریح قرآن کریم تقوا و پرهیزکاری است که باعث طهارت و پاکی درونی می‌شود. به این معنا که انسانی که طهارت درونی دارد بنا به توفیق و عنایت الاهی قادر است افعال مطلوب را از افعال نامطلوب متمایز کند (انفال (۸)، ۲۹). علامه طباطبایی رحمته‌الله در این باره همان‌گونه که درباره نیت صالح بیان شد، به ارتباط تنگاتنگ میان نیت صادق که برخاسته از ایمان واقعی است و عمل پاک و عاری از زشتی و نفرت تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹، ۲۹۶).

۴۹

بنابراین اسلام بر خلاف تصور برخی، مکتبی نیت‌گرا نیست که همه چیز را به نیت ختم کند و عمل و چگونگی آن را به فراموشی بسپرد. عمل مطلوب مانند بسیاری از مکتب‌های دیگر امری پذیرفته شده است که نیت مطلوب همیشه با عمل مطلوب در کنار هم قرار دارد. به عبارت دیگر امکان ندارد کسی به بهانه آنکه نیت درستی دارد به اعمال قبیحی مانند ظلم و تعدی دست یازد، چون همان‌گونه که بیان شد نیت مطلوب با پاکی و طهارتی همراه است که آن با اعمال ناپسندی مانند ظلم و تجاوز به حقوق دیگران سازگار نیست.

نکته دیگر آن است که چه‌بسا برخی از اعمال و رفتارهای اخلاقی به‌وضوح شناخته نشوند؛ هر چند که انسان اگر به درجه بالای طهارت برسد باز از خطا در تشخیص این‌گونه از امور نیز مصون خواهد بود اما این امر برای تمام انسان‌های مؤمن که درجه‌های متفاوتی از ایمان دارند، امکانپذیر نیست. از این‌رو لازم است منبع معرفتی دیگری برای تشخیص در دین وجود داشته باشد. در آموزه‌های اسلامی یکی دیگر از منابع تشخیص، نقل است. به این معنا که رفتارهای اخلاقی در آموزه‌ها به روشنی بیان شده‌اند. از این‌رو کمتر رفتاری در حوزه اخلاق هست که از منظر شرع تبیین نشده باشد.

مصرف نادرست و اخلاق اسلامی

مصرف نادرست و عدم توجه به میزان استفاده از نعمت‌های الهی، در آموزه‌های اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. درباره استنباط این موضوع به‌طور اجمالی به سه مطلب اشاره می‌شود که در هر یک از زاویه‌ای به موضوع مورد نظر پرداخته شده است:

۱. بیان شد که وجدان یکی از شاخصه‌های تشخیص افعال در نظام اخلاقی اسلام شمرده می‌شود که به گفته استاد مطهری علیه السلام در ذیل عنوان حسن و قبح عقلی که از سوی حکیمان و اصولیین مطرح شده جای می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱، ۷۷). وجدان مورد اشاره اندیشه‌وران اسلامی، درک درونی است که در پروسه‌ای با نام خودآگاهی به دست می‌آید (جعفری، ۱۳۷۵: ۳۰) و شخص با برخورداری از فطرتی سالم به خوبی از آن بهره‌مند خواهد بود.

حال این پرسش درباره مصرف قابل طرح است که آیا وجدان انسان مصرف نادرست را امری ناپسند می‌داند یا نه؟ آیا وجدان انسان می‌پسندد که انسانی با مصرف بیهوده حقوق دیگران را زیر پا بگذارد و حتی به آنان مجال مصرف ضرور را نیز ندهد. آیا وجدان درونی می‌پذیرد تا انسان با مصرف ناصحیح بسیاری از کوشش‌های هم‌نوعانش را نادیده گرفته و زحماتشان را هدر دهد؟ و از همه مهمتر آیا وجدان اخلاقی بشر اجازه می‌دهد نسبت به نعمت و هدیه‌ای که خداوند بزرگ به وی عطا کرده، بی‌اعتنایی کرده و از آن به خوبی و با دقت استفاده نکند؟ شاید بتوان جواب منفی به این پرسش‌ها را از اولیات مورد توجه وجدان هر انسانی دانست. به نظر می‌رسد فهم پاسخ پیش‌گفته نیاز به فرایند چندان پیچیده‌ای ندارد. اسلام بنا به تأکیدی که به وجدان اخلاقی دارد نفی پیش‌گفته را از یک سو تأیید و از سوی دیگر بنا به مسائلی که در ضرورت نبوت و ارتباط آموزه‌های اسلامی و عقل بشری مطرح شده، مورد تأکید و ابرام قرار می‌دهد.

۲. متون اسلامی که بسیاری از مطالب آن را می‌توان اخلاق مدون نامید، مشحون از تأکیدهای نقلی پیشوایان دینی برای نفی مصرف نادرست است که از آن به اسراف تعبیر شده است. این موضوع آنچنان مورد نفی قرار گرفته که می‌توان آن را یکی از گناهان کبیره دانست که به‌طور مصرح نصوص غیرقابل انکاری حتی در حد امری که برانگیزاننده خشم پروردگار است، درباره آن وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۱، ۳۴۶). نکته مهم آنکه اسراف و

مصرف نادرست فقط در کمیت‌های فراوان ممنوع نیست بلکه موضوع حرمت و ممنوعیت، مطلق تضييع است. به این معنا که هر چیزی که فایده داشته باشد، نباید دور ریخته شود حتی اگر کمیت و اندازه آن بسیار کم و کم‌ارزش باشد مانند اضافه نوشیدنی (همان). این همه تأکید دارد که رکن دوم اخلاق اسلامی نه تنها با مسئله هدررفت منابع و عدم تعادل در مصارف انسانی ناسازگار است، بلکه به طور کامل مورد نفی و نهي قرار گرفته است.

در آموزه‌های اسلامی به سه مورد اسراف، تبذیر و اتراف که از مصداق‌های مصرف نادرست هستند، اشاره می‌شود. همان‌گونه که در این آموزه‌ها مشاهده می‌شود، تکیه‌گاه اصلی ناپسندبودن مصرف نادرست، بازگشت به این امر دارد که از عمل صالح به دور بوده و در شمار اعمال ناپسند در نظر گرفته شده است.

سرف در لغت به معنای تجاوز کردن از حد در هر کاری است که از انسان سر بزند. گرچه کاربرد آن در هزینه‌کردن مال بیشتر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۰۷ (ماده سرف)). برخی نیز از آن به معنای «گراف کاری کردن، در گذشتن از حد میانه، تلف کردن مال، ولخرجی کردن» یاد کرده‌اند (معین، ۱۳۶۲: ۱، ۲۶۶). ادبیات قرآنی نیز آن را با اعتدال و میانه‌روی مرتبط دانسته است:

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان (۲۵)، ۶۷).

«و کسانی که هرگاه انفاق کنند، نه اسراف می‌کنند و نه سخت‌گیری، بلکه در میان این‌دو، حد اعتدالی دارند».

انفاق به معنای هزینه‌کردن و بذل مال برای نیازهای خود یا دیگران است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۴، ۲۶۸). به این ترتیب می‌توان گفت اعم از انفاق اصطلاحی بوده و با مصرف در اصطلاح اقتصادی آن مترادف است. در تفسیر اسراف و اقتار که نقطه مقابل یکدیگر هستند مفسران سخنان گوناگونی دارند که روح همه به یک امر باز می‌گردد و آن اینکه اسراف آن است که بیش از حد و در غیر حق و بی‌جا مصرف شود و اقتار آن است که کمتر از حق و مقدار لازم بوده باشد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵، ۱۵۲ و عاملی، ۱۳۶۳: ۶، ۳۹۶). کلمه قوام - به فتح قاف - نیز به معنای حد وسط و اعتدال است و همین کلمه به کسر «قاف» به معنای مایه هر چیز است و جمله «بین ذلک» متعلق است به

قوام (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۲، ۴۹۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۷، ۷۴ و ۷۷ و طوسی، ۱۴۰۹: ۷، ۵۰۷). بنابراین معنای آیه این است که بندگان رحمان انفاق می‌کنند و انفاقشان همواره در حد وسط و میان اسراف و إقتار است.

به این ترتیب می‌توان گفت: از آنجا که اسراف در برابر اعتدال قرار گرفته است، از عدالت به دور بوده و به ظلم نزدیک می‌شود.

تبذیر نیز با اسراف شباهت مفهومی دارند. تبذیر در لغت به معنای پراکندن و پریشان ساختن است (معین، ۱۳۶۲: ۱۰۲۱). به همین علت به صورت استعاره، برای کسی که مالش را ضایع می‌کند (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۱۳) یا مصرف مال در مکان و جهتی که بیهوده است (نراقی، ۱۳۷۵: ۶۲۵ - ۶۲۳) نیز استعمال شده است. به عبارت دیگر تبذیر، آن است که مال، در غیر موردش مصرف شود هر چند کم باشد اما اگر در موردش صرف شود هر چند که بسیار باشد تبذیر نیست.

إتراف از ماده «ترف» به معنای «التَّوَشُّعُ فِي النَّعْمَةِ» یعنی گسترش در روزی است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸، ۱۱۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۹، ۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۳، ۵۹ و مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۳، ۴۵۹). مُتْرِفٌ از ماده تَرَفٌ (بر وزن سبب) به معنای تَنَعُّمٌ و مترف درباره کسانی که مست و مغرور به نعمت شده و طغیان کرده‌اند، به کار برده شده و مصداق آن اغلب پادشاهان، جباران و ثروتمندان مستکبر و خودخواه است (رشیدالدین میبیدی، ۱۳۷۱: ۵، ۵۳۱؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱، ۳۹ و ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۹، ۱۷).

بنابراین، با توجه به مفهوم‌شناسی پیش‌گفته می‌توان این افعال را به عنوان افعال ناپسند اخلاقی، ارزیابی کرد.

راه دیگری که می‌توان برای این منظور پیمود، توجه به آثار و پیامدهایی است که درباره اسراف، تبذیر و اتراف در آموزه‌های اسلامی به آن اشاره شده است. این آثار به سه گروه تقسیم شده‌اند: آثار دنیوی، آثار روحی و آثار اخروی. از جمله پیامدهای دنیوی اسراف، کم‌برکتی (کلینی، ۱۴۰۵: ۴، ۵۵، ح ۳)، نابودشدن ثروت (همان: ۴، ۵۲، ح ۴ و ۸) و نعمت (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۰۳)، از بین رفتن امکانات (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۳۵۹، ح ۸۱۱۸ و ۸۱۱۹)، از بین رفتن سلامتی جسمی (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲، ۴۱۲؛ پاینده، ۱۳۷۴: ۲، ۳۲۰، ح ۱۹۱۱)،

ورشکستگی و افلاس (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۶۰، ح ۸۱۴۱) را می‌توان در نظر گرفت. برخی از آموزه‌ها حتی این امر را سبب سقوط اجتماع می‌دانند (اسراء (۱۷)، ۱۶). درباره آثار روحی می‌توان به محرومیت از روحیه جود و بخشندگی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ح ۸۶۲۶)، بی‌مروتی (همان: ۳۵۹، ح ۸۱۳۱ و ۵۲۹۲)، از بین رفتن شرافت (همان: ح ۸۱۴۳)، محرومیت از هدایت (غافر (۴۰)، ۲۸)، عدم استجابت دعا (کلینی، ۱۴۰۵: ۲، ۵۱۱، ح ۲)، همگامی با شیاطین (اسراء (۱۷)، ۲۷) اشاره کرد اما آنچه که درباره آثار اخروی اسراف مطرح شده است، بیان آشکارتری بر ارزیابی اخلاقی آن می‌تواند داشته باشد: مانند خشم الاهی (کلینی، ۱۴۰۵: ۴، ۵۲، ح ۲)، هلاکت (انبیاء (۲۱)، ۹) و کیفر اخروی (طه (۲۰) و ۱۲۷ و غافر (۴۰)، ۴۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برای بررسی مبانی اخلاقی مصرف در جهان غرب، دو مبنای مهم و رایج است که بیش از مبانی دیگر مورد توجه قرار دارد. نخست؛ مبنای سودگرایی که می‌توان آن را نظریه غالب غرب دانست. بر اساس دیدگاه پیش‌گفته سود و لذت به صورت کمی یا کیفی که از سوی بن‌تام و میل مورد توجه قرار گرفته است، به‌طور بنیادین محور تشخیص مسایل و قضیه‌های اخلاقی است. بررسی‌ها نشان می‌دهد معضل‌های بسیاری در جهان وجود دارد که مصرف ناروا باعث می‌شود تا کسب سود با کمیت یا کیفیت بیشتر با مشکل جدی روبه‌رو شود. از جمله آنها می‌توان به مواردی مانند گسترش گازهای گلخانه‌ای و افزایش آلاینده‌ها در جهان اشاره کرد.

نظریه بعدی وظیفه‌گرایی است که در آن بر وجدان بشری و عدم ظلم به دیگران تأکید می‌شود. از دو حیث مصرف بی‌رویه به ظلم خواهد انجامید. اولاً با افزایش قیمت که در اثر مصرف بی‌رویه صورت می‌پذیرد، بسیاری قدرت خود را برای خرید از دست داده، زمینه ظلمی برای دیگران که در همان زمان زندگی می‌کنند یعنی ظلم درون‌نسلی، پدید می‌آید. ثانیاً با هدر رفتن منابع کمیاب، امکان رشد پایدار از بین رفته و این امر، اسباب فقر و عقب‌ماندگی را برای نسل بعدی فراهم می‌آورد و به همین علت چنین مصرفی با عدالت

بین نسلی سازگار نیست.

نظریه اخلاقی اسلام نیز در جایگاه نظریه دینی - اخلاقی، مصرف ناصحیح را بر اساس ارکان خود نادرست و قبیح می‌داند چون امری که اسباب ظلم، تعدی و هدر دادن نعمت‌های پروردگار و زحمت‌های دیگران را فراهم می‌آورد، از یک سو با وجدان بشری که اسلام آن را یکی از اسباب تشخیص افعال اخلاقی و غیر اخلاقی می‌داند، سازگار نیست و از سوی دیگر با نیت مطلوب و طهارت درونی انطباقی ندارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. آریانپور، عباس، ۱۳۷۵ش، فرهنگ کامل، تهران: امیرکبیر.
۲. ابن منظور، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. براون، استوارت (گروه نویسندگان)، ۱۳۸۲ش، صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: نشر ققنوس.
۴. بیو، والدن، ۱۳۷۶ش، پیروزی سیاه، ترجمه احمد سیف و کاظم فرهادی، تهران: نقش جهان.
۵. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۷۴ش، نهج الفصاحه، تهران: جاویدان، اول.
۶. تافلر، الوین، ۱۳۷۴ش، موج سوم، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران: نشر فاخته.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶ش، غرر الحکم و درر الکلم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. توماس، هنری، ۱۳۷۵ش، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی فرهنگی.
۹. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۵ش، وجدان، تهران: نشر کرامت.
۱۰. جی لاری براون - اچ اف پایزر، ۱۳۷۱ش، گرسنگی در امریکا، ترجمه تقی زاده میلانی، شیراز: نوید، اول.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم: آل البیت علیه السلام.

۱۲. حرانی، حسن بن شعبه، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۳. حسینی همدانی، سیدمحمد، ۱۴۰۴ق، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی، اول.
۱۴. موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۷ش، *سر الصلوة معراج السالکین و صلوة العارفين*، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم، اول.
۱۶. رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱ش، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق: علی اصغر حکم، تهران: انتشارات امیرکبیر، پنجم.
۱۷. زارع سلماسی، حسن، ۱۳۷۴ش، «مقدمه ای برای توسعه پایدار»، *مجله جنگل و مرتع*، تهران، بی نا، ش ۲۹.
۱۸. زاکس، اینیاسی، ۱۳۷۴ش، *بوم شناسی و فلسفه توسعه در قرن ۲۱*، ترجمه سیدحمید نوحی، تهران: مؤسسه فرهنگی کیان.
۱۹. ژاکس، ۱۳۶۲ش، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر، دوم.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴ش، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دارالعلم، اول.
۲۱. ———، ۱۳۷۴ش، *المیزان*، قم: انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ش، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی، سوم.
۲۴. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۵. عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۳ش، *تفسیر عاملی*، تهران: کتابخانه صدوق، اول.
۲۶. غزالی، محمد، ۱۲۹۴ق، *المستصفی من علم الاصول*، بغداد: انتشارات بولاق.
۲۷. فرانکنا، ویلیام، ۱۳۷۶ش، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: طه.

۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، دوم.
۲۹. فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر، دوم.
۳۰. کالینسون، دایانه، ۱۳۸۰ش، پنجاه فیلسوف بزرگ، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: عطایی.
۳۱. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۵ق، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دارالاضواء.
۳۲. ———، ۱۳۶۵ش، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۴ش، تاریخ فلسفه، ۵، امیر جلال الدین اعلم، تهران: علمی و فرهنگی سروش.
۳۴. ———، ۱۳۷۵ش، تاریخ فلسفه، ۶، تهران: علمی و فرهنگی سروش.
۳۵. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹ش، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۳۶. لنکستر، لین، ۱۳۷۶ش، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۸. محمدی شهری، محمد، ۱۴۱۶ق، میزان الحکمه، ۱، قم: دار الحدیث.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳ش، دروس فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.
۴۰. ———، ۱۳۸۴ش، مکاتب اخلاقی، تهران، نشر امام خمینی علیه السلام.
۴۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷ش، مجموعه آثار شهید مطهری علیه السلام، ۱، تهران: صدرا.
۴۲. ———، ۱۳۶۶ش، مقالات فلسفی، تهران: حکمت.
۴۳. معین، محمد، ۱۳۶۲ش، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر، پنجم.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، اول.
۴۵. ———، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه، اول.

۴۶. _____، ۱۳۷۷ش، *اخلاق در قرآن*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۷. نجفی، محمدجواد، ۱۳۶۴ش، *تفسیر آسان (منتخب تفاسیر معتبر)*، تهران: کتابفروشی اسلامیة، اول.
۴۸. نراقی، احمد، ۱۳۷۵ش، *عوائد الأيام*، قم: انتشارات مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۴۹. _____، ۱۳۶۶ش، *معراج السعاده*، تهران: كانون انتشارات علمی.
۵۰. نراقی، ملامهدی، ۱۳۸۱ش، *علم/اخلاق/اسلامی*، سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: حکمت.
۵۱. هابز توماس، ۱۳۸۰ش، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، اول.
۵۲. یاسپرس، کارل، ۱۳۷۲ش، *کانت*، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: طهوری.
53. Audi, Robert, 1999, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University press.
54. Copp, Divid, 2006, *Ethical Theory*, Ethical Theory, oxford, oxford press
55. Copleston, Frederick, *A History of philosophy*, 5.
56. Hazlitt, Henry, 1972, *The Foundations of Morality*, Second edition, Los Angeles, Nash Publishing.
57. Hornby, AN S, 1989, *Oxford Advansed Learner's dictionary*, Oxford, Oxford University Press.
58. Kant, Immanuel, 1972, *Groundwork of Metaphysic of Morals*, London, Hutchinson.
59. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge
60. Stumpf, Samuel Enoch, Fieser James, 1988, *Socrates to Sartre*, McGraw-Hill.
61. Sterba, James p, 2009, *Etics*, London, Blackwell, 2009
62. www.tpww.co.ir.
63. www.fao.org.