

بررسی تطبیقی مصلحت در مکاتب فردگرا و جمع‌گرای غربی و فقه امامیه

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۸

تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۱

حسین رحمت‌الهی*
زهرا پناهی بروجردی**

چکیده

مکاتب غربی با اتکا به عقل بشری تلاش کرده‌اند، مصلحت را تبیین کنند. در این میان فردگرایان با تأکید بر مصالح فردی، دارای رویکرد مشخص و پایداری در تعریف مصلحت و روش تأمین آن نبوده‌اند و دائماً بین توجه صرف به مصالح فردی و توجه نسبی به مصالح جمعی در نوسان هستند. جمع‌گرایان نیز با تأکید بر مصلحت عمومی در توجیه شیوه‌های تحقق آن دچار اختلاف نظر هستند. این رویکردها عموماً مصلحت را به معنای منافع مادی می‌دانند و از آن‌جا که پیامدگرا بوده و فاقد هنجار پیشینی هستند و شرایط را که دائم در حال دگرگونی است؛ در رویکرد خود لحاظ می‌کنند، لذا از ثبات لازم برخوردار نبوده و فاقد تعریف مشخصی از مصلحت و شیوه تأمین آن هستند. این در حالی است که فقه امامیه در تعریف و تشخیص مصلحت و شیوه‌های تحقق آن در جامعه موازین و معیارهای باثباتی دارد و با وجود اینکه مصالح عمومی و مصالح فردی هر دو دارای اهمیت هستند؛ اما در صورت تعارض بین این دو، مصلحت عمومی مقدم شمرده می‌شود.

واژگان کلیدی: مصلحت عمومی، مصلحت فردی، فردگرایی، جمع‌گرایی، دولت.

* استادیار دانشگاه تهران (hrahmat@ut.ac.ir).

** کارشناس ارشد حقوق عمومی (nap50@yahoo.com).

مقدمه

واژه «مصلحت» هنگامی وارد ادبیات سیاسی و حقوق عمومی شد که «کاردینال ریشیلیو» (۱۶۴۷-۱۵۸۵م) وزیر متبخر لویی سیزدهم در توجیه کفش‌های شاه به «مصلحت دولت» (Raison d'etre) اشاره کرد. این مفهوم جدید در ادبیات سیاسی غرب در عین حال وداع با خودکامگی افسار گسیخته‌ای هم بود که افرادی همچون ژان بَدن در توجیه آن به «حاکمیت مطلق پادشاه» استناد می‌کردند. پیش از این، اراده سلطان و در واقع امیال او بر همه چیز غلبه داشت، ولی چنان بود که گویی مصلحتی در کار است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵).

از آن پس، مصلحت مسیری طولانی را طی کرد و از مصلحت پادشاه تا مصلحت حکومت و مصلحت کشور در نوسان بود. با ظهور لیبرالیسم و حاکمیت آن بر عرصه اندیشه و عمل، مصلحت فردی، اولویت اول هرگونه قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی شمرده می‌شد. با بروز پیامدهای فردگرایی و توجه به جامعه، مصلحت جمع، چندی در عرصه اندیشه و عمل - حتی در جوامع لیبرالی غرب - خودنمایی کرد. رقابت فکری و عملی فردگرایی و جمع‌گرایی با تمام فراز و نشیب‌ها همچنان ادامه دارد و این در حالی است که در مکتب اسلام نیز توجه به مصالح جایگاه ویژه‌ای در فقه اهل سنت و شیعه داراست.

بررسی سیر تحول مصالح فردی و جمعی در غرب (در دو قالب لیبرالیسم فردگرا و جامعه‌گرایی) و فقه امامیه، هدف اصلی این نوشتار است. این مقاله همچنین درصدد پاسخ به چرایی فراز و نشیب رویکردهای فردگرا و جامعه‌گرا از طریق واکاوی مبانی نظری و هستی‌شناسی این دو نحله فکری در غرب و نشان‌دادن ضعف‌ها و قوت‌های آن در تطبیق با اصول ثابت و معیارهای دقیق مصلحت در فقه امامیه است.

۱. رویکرد فردگرا

۱-۱. مفهوم و مبانی نظری فردگرایی

فردگرایی در مفهوم کلی خود، «باور به اولویت یا اهمیت برتر فرد نسبت به هر گروه اجتماعی یا نهاد جمعی است» (Heywood, 2000, P. 133). ویژگی بارز دیدگاه فردگرا آن است که فردی می‌بایست در کانون هر نظریه سیاسی یا تبیین و تحلیل اجتماعی قرار گیرد. به عبارت دیگر، فردگرایی در مقام اثبات این ادعاست که کلیه قضایای راجع به جامعه می‌بایست از زاویه افرادی نگریسته شود که تشکیل‌دهنده آن هستند (Moore, 1993, P. 124). در هر نظریه فردگرایی ویژگی‌های مشترک چندی وجود دارد: نخست آنکه، در هر تحلیلی همواره به فرد به عنوان داده‌ای اولیه و مقدم بر جامعه نگریسته می‌شود. جامعه امری پیشینی، ذاتی یا فطری به‌شمار نمی‌رود؛ بلکه از طریق توافق و پیمان افراد است که قوام می‌یابد (Machan, 2005, P. 12). پس به لحاظ تاریخی، فرد مقدم بر جامعه است و اساساً جامعه برآمده و برخاسته از خواست افراد است. دوم آنکه، افراد موجوداتی خودمختار، آزاد و برابر تلقی می‌شوند. عمدتاً چنین آزادی و خودمختاری در حرکت از وضعیت طبیعی به سوی انعقاد قرارداد اجتماعی بروز می‌یابد (Johnston, 1994, P. 39). به‌علاوه، خودمختاری فرد به هیچ‌وجه با ورود وی به جامعه منخدوش نمی‌گردد و چنین اقدامی از سوی او صرفاً تضمین بیشتری را برای برخورداری وی از آزادی‌هایش فراهم می‌آورد. به عقیده جان لاک، حین ورود و در مرحله انعقاد قرارداد اجتماعی، همگان برابر تلقی می‌شوند (Lock, 2003, P. 154). سوم آنکه، فرد به عبارتی انسان، غایت بالذات قلمداد می‌شود (Flikschuh, 2000, P. 15). چهارم آنکه، عقل فرد و تجربه حسّی وی ابزارهای اصلی کشف حقیقت هستند؛ لذا اندیشیدن امری انفرادی تلقی می‌گردد (آربلاستر، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲) و همه افراد به یک اندازه از قوه عقل و استعداد اندیشیدن برای خود برخوردار هستند (همان، ص ۱۹۳).

هنگامی که فرد انسان محور مطالعات و مطالبات قرار گیرد، مصالح فردی وی مورد

توجه قرار گرفته و لیبرالیسم به عنوان مصداق بارز رویکرد فردگرا، با ظهور خود در قرن ۱۶، تاکنون این مصلحت فردی را مجدداً و در اشکال مختلف مورد پی‌گیری قرار داده است که انواع مختلف این پی‌گیری مصالح فردی در پی می‌آید.

۲-۱. لیبرالیسم

شناخت مفهوم مصلحت و چگونگی تحقق آن در خارج در نگاه لیبرالیستی نیازمند بررسی مبانی متافیزیکی و هستی‌شناختی آن است. هسته متافیزیکی و هستی‌شناختی لیبرالیسم فردگرایی است که مبنای فلسفی لازم را برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی به وجود می‌آورد. به همین دلیل فردگرایی لیبرال، هم هستی‌شناختی و هم اخلاقی است. لیبرالیسم به شدت فردگرا است و مفهوم فرد را واقعی‌تر و بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند و برای فرد در مقابل جامعه یا هر گروه جمعی دیگر، ارزش اخلاقی والاتری قائل بوده و فلسفه اخلاق، حقوق، اقتصاد و سیاست خود را بر محور فرد انسانی بنا می‌نهد (آربلاستر، ۱۳۷۶، ص ۱۹).

در دیدگاه لیبرالیستی اجتماع و جامعه، وجودی فرضی دارند و آنچه که واقعاً در خارج تحقق دارد، افراد و عناصر انسانی هستند و به تعبیر بنتهام (Jermy bentham) اجتماع پیکره‌ای فرضی است و تنها واقعیات موجود افرادی هستند که عملاً مردم را تشکیل می‌دهند. از این رو منافع اجتماع چیزی بیش از منافع مجموعه افراد تشکیل‌دهنده آن نیست (پناهی بروجردی، ۱۳۷۹، ص ۳۷).

در این تفکر، حقوق و خواست‌های افراد به لحاظ اخلاقی مقدم بر حقوق و خواست‌های جامعه قرار می‌گیرد؛ زیرا جامعه و حکومت سازوکارهایی هستند که به دست افراد بشر بنا نهاده شده‌اند. افرادی که دسته‌جمعی عمل می‌کنند، اما در عین حال فقط منافع خویش را در نظر دارند (آربلاستر، ۱۳۶۷، ص ۵۱).

اعتقاد به هماهنگی میان منافع فردی و اجتماعی صفت مشخص لیبرالیسم است. این اعتقاد که مسیری را از فلسفه و اخلاق به اقتصاد و از جان لاک و بنتهام تا اسمیت پیموده است، حتی پس از فرو ریختن اساس الهی آن که در فلسفه لاک دیده می‌شود؛ مدت‌ها به حیات خود ادامه داد (راسل، ۱۳۷۳، ص ۸۵۴).

اعتقاد به هماهنگی میان منافع فردی و اجتماعی در نظریه طبع بشر و دستِ نامرئی آدم/اسمیت تبلور می‌یابد؛ به موجب این نظریه، توده افراد در حالی که هر یک منافع خود را بدون توجه به دیگران دنبال می‌کنند و لزوماً آن‌طور که هابز فکر می‌کرد به ستیز با یکدیگر نمی‌پردازند؛ بلکه خود به خود با هم هماهنگ می‌شوند و در می‌آمیزند تا مصلحت‌عمومی را تأمین کنند* (آربلاستر، ۱۳۶۷، ص ۴۷ - ۴۸).

حاصل آنکه، در نگاه کلی به لیبرالیسم می‌توان گفت؛ مصلحت، از نظر آنان در چارچوب منافع فردی مطرح است و از آن‌جا که جامعه، وجودی طفیلی داشته و از جمع جبری افراد حاصل می‌شود؛ منافع و مصالح مستقلاً از منافع و مصالح افراد وجود ندارد. اما لیبرالیست‌ها در طول تاریخ نسبت به مفهوم مصلحت و چگونگی تحقق آن در خارج موضع واحدی نداشته‌اند. از این رو برای درک نگاه لیبرالیسم به مفهوم مصلحت، باید مکاتب لیبرالیسم کلاسیک، اصالت فایده، لیبرالیسم سازمان‌یافته و لیبرالیسم بی‌سازمان مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۲-۱. مصلحت در لیبرالیسم کلاسیک

حوزه مصلحت در نگاه لیبرالیسم کلاسیک؛ شامل امیال، علایق و منافع مادی و دنیوی در ابعاد فردی بوده و مرجع تشخیص آن فرد است؛ به این معنا که هر فرد خود مسئول تشخیص مصالح و منافع خود و تأمین آنها است. این مکتب بر خردگرایی تأکید داشته و بر این فرض استوار است که هر فرد به اندازه کافی عاقل است و می‌تواند بهترین داور مصالح و منافع خویش باشد (رحمت‌الهی، ۱۳۸۸، ص ۹۷)؛ از این رو، مسئولیت جمعی یا دولتی، بی‌معنا بوده و وجه عقلانی ندارد و دولت‌ها باید از داوری به جای فرد پرهیز کنند. لیبرالیست‌های کلاسیک معتقد بودند که اگر افراد، آزاد باشند تا منافع خود را تعقیب

* به طور خلاصه پیکره زیر رابطه اجزاء منظومه فکری لیبرالیسم را نشان می‌دهد:

«هستی‌شناسی» - اصالت فرد، یکتایی فرد، استقلال فرد، تقدیم فرد بر جامعه؛

«آموزه‌ها و ارزش‌ها» - آزادی فردی، حریم خصوصی، مدارا، حق جستجوی سعادت فردی، آزادی‌های اساسی (آزادی اجتماعات، انجمن‌ها، اتحادیه، نشر و بیان)؛

«نهادها و روش‌ها»: حکومت محدود، حاکمیت قانون، انتخابی بودن حکومت، پاسخگوبودن حکومت، تفکیک قوا، تضمین حقوق شهروندان در قانون، مالکیت خصوصی (پولادی، ۱۳۸۳، ص ۸۳).

کنند؛ منفعت همگان نیز تأمین خواهد شد (توحیدفام، ۱۳۸۱، ص ۹۵). به همین دلیل از آزادی و حق برابر کلیه افراد در استفاده از آزادی دفاع می‌کردند. اما مفهومی که آنها از آزادی اراده می‌کردند، مفهوم سنتی و منفی آزادی بود؛ یعنی برداشتن موانع از سر راه تلاش افراد برای کسب منافع خود و لذا به هیچ‌وجه آزادی مثبت یعنی قدرت استفاده از آزادی مورد نظر آنها نبود. در نگاه آنها مانع، عبارت است از هر زور، فشار و محدودیتی که فرد را از تلاش برای کسب منافعش باز دارد (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۶۲). آنها مهم‌ترین عامل ایجاد این موانع را مداخله گسترده دولت در عرصه‌های مختلف جامعه می‌دانستند و از این رو به شدت مخالف دخالت دولت به‌ویژه در عرصه اقتصاد بودند. زیرا از نظر آنها اقتصاد مناسب‌ترین عرصه‌ای است که می‌توان در آن نیازهای موجودات بشری را ارضا نمود و منافع فردی را تأمین کرد. به همین دلیل آزادی در این عرصه بیش از هر جای دیگری مورد تقاضا است. پس فرد باید به حال خود گذاشته شود تا بتواند در حداکثر آزادی ممکن برحسب انگیزه‌های سودجویانه خود عمل کرده و به رقابت با دیگران بپردازد تا از این رهگذر، مصلحت فرد و جامعه از مسیر قوانین طبیعی عرضه و تقاضا تأمین شود (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

لیبرالیسم کلاسیک بر این اعتقاد بود که برابری اقتصادی و دسترسی برابر به بازار برای همگان، مانند آزادی در تأمین مصلحت و منافع فرد نقش مهمی ایفا می‌کند. برابری مورد نظر آنها به مفهوم «عدالت معاوضی» نزدیک می‌شود. بدین معنا که آنان در عرصه اقتصاد آزاد (laissez faire) بر برابری و تناسب سود و زیان ناشی از معاملات تأکید فراوان داشته و معتقدند که باید مکانیزم بازار و قوانین و عملکرد دولت در این عرصه به نحوی باشد که تعادل بین اموالی که مبادله می‌شوند، بدون توجه به شایستگی و نیازمندی‌های افراد، برقرار شود و دولت نباید هیچ سهمی در توزیع و سنجش لیاقت‌ها داشته باشد (نقاشی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹).

از آن‌جا که افراد در عرصه مبادله بر اساس سنجش سود و زیان خود تن به معامله و بستن قرارداد می‌دهند و قرارداد منعقدشده، فی‌مابین افراد از اراده ناشی از منفعت‌اندیشی آنها نشأت می‌گیرد، لیبرالیسم کلاسیک که خواهان آزادی حداکثری بود؛ تأکید می‌ورزید که امکان بسته‌شدن قراردادهای غیرعادلانه و نابرابر وجود ندارد. از این

رو، دولت باید حداقل مداخله را در جامعه داشته باشد و لازم نیست نگران منفعت و رفاه شهروندان باشد و نباید از آنچه که برای تأمین امنیت شهروندان و حمایت از آنان در مقابل دشمنان خارجی لازم است، گامی فراتر نهد.

همچنین دولت نباید به منظور تأمین منفعت افراد، متصدی اموری مانند کمک به فقرا، قانون‌گذاری برای کارگران کارخانه‌ها، بهداشت و درمان عمومی، زهکشی، فاضلاب، واکسیناسیون، آموزش و پرورش و اموری از این قبیل شود (وینسنت، ۱۳۷۸، صص ۵۸، ۷۷ و ۷۸)؛ بلکه فرد باید با تلاش خود و استفاده از حداکثر آزادی، منافع خود را تأمین نماید. زیرا آزادی و برابری در استفاده از آن در عرصه اقتصاد مهم‌ترین عامل کسب منفعت فرد و در نهایت جامعه است، حال اگر افرادی نتوانند در این نظام، منافع فردی خود را تأمین کنند، درد و رنج و فقر ناشی از آن باید متوجه خود آنها باشد. چون آنها به منزله افراد خاطی و تن‌پروری هستند که سختی و فقر می‌تواند مدرسه خوبی برای آنها باشد و در مقابل حمایت دولت از این افراد عقب‌مانده و بی‌لیاقت، باعث تضعیف حرکت تکاملی بشر به سوی کسب حداکثر منافع و سعادت ناشی از حصول آن می‌شود (همان، ص ۵۹). از این رو از دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک، دولت مطلوب، دولت حداقلی (Minimal State) است که مداخله آن محدود به تأمین نظم و امنیت داخلی و خارجی، حمایت از مرز عرصه‌های خصوصی و عمومی و در عرصه اقتصاد حمایت از بازار آزاد و رقابت کامل می‌شود.

حاصل اینکه در نگاه لیبرالیسم کلاسیک مصلحت مهم و برتر، مصلحت فردی است که ساختارها و نهادهای سیاسی، حقوقی و اجتماعی باید در راستای تحقق آن ایجاد شده و عمل کنند.

۲-۱. مصلحت در مکتب اصالت فایده

در دورانی که لیبرالیسم کلاسیک سیطره داشت و اندیشه مسلط محسوب می‌شد؛ کم‌کم در دل آن اندیشه‌ای رشد کرد که از دامان آن مکتب اصالت فایده بیرون آمد که بر پایه نظریه اخلاقی نفع‌انگاری شکل گرفت (Pettit, 1993, pp. 230-248) و به گفتمان غالب در غرب تبدیل شد.

در این مکتب که در ذات خود مکتبی فردگرا است و جامعه را هیأت موهوم مرکب از اشخاص منفرد می‌داند (بیات، ۱۳۸۵، ص ۱۱)؛ به مصلحت عمومی توجه بیشتری شد و معتقد به نقش بیشتر دولت در تأمین مصلحت عمومی و لزوم دخالت دولت بود و به همین دلیل این مکتب را پایه‌گذار اندیشه‌های لیبرالیسم سازمان‌یافته دانسته‌اند. اما از سوی دیگر با توجه به تعریف کمی که از مفهوم مصلحت ارائه می‌کند و آن را جمع عددی منفعت‌های فردی دانسته، می‌توان گفت رویکرد این مکتب نسبت به مصلحت تنها کمی از لیبرالیسم کلاسیک معتدل‌تر است و تفاوت فاحشی با آن ندارد؛ زیرا اگر در لیبرالیسم کلاسیک مصلحت برتر، مصلحت فرد است؛ در مکتب اصالت فایده نیز مراد از مصلحت عمومی، جمع عددی منفعت افراد است که این تلقی نیز بیشتر متوجه منفعت فرد است تا جامعه.

به طور کلی مفهوم مصلحت در این مکتب، بر این نظریه استوار است که مهم‌ترین مسئله انسانی عبارت از تجربه شادکامی و لذت و درد و رنج است و چون همه انسان‌ها، خواسته‌ها و نیازهای یکسانی دارند و شادی‌ها و رنج‌هایشان همانند است، پس ارضای نیاز و تأمین شادی هیچ‌کس نمی‌تواند بر شادی دیگری برتری داشته باشد (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۴۳۸). از این رو ملاک تعیین مصلحت عمومی، جمع عددی منفعت فردی افراد جامعه است و مصلحت عمومی چیزی جز تأمین حداکثر منفعت فردی برای حداکثر افراد جامعه نیست (سیدفاری سیدفاطمی، ۱۳۸۱، ص ۳۰).

نکته مهم در این رویکرد آن است که نسبت به ماهیت مصالح و منافع در این دیدگاه که همان شادکامی و لذت و یا درد و رنج هستند، دو گرایش وجود دارد؛ یکی گرایش بتنهام است که مرادش از منفعت، شادی و لذت و درد و رنج حسی است که از نظر او شادی و لذت حسی، شامل: ثروت، قدرت، دوستی، شهرت و آوازه نیکو و علم و معرفت می‌شود و درد و رنج شامل فقر و نداری و ناتوانی، دشمنی و خصومت و بدنامی و بی‌آبرویی و ترس می‌شود (Bentham, 1998, pp. 319-343) و دیگری گرایش جان استوارت میل است. وی معتقد بود که انسان به عنوان موجودی متمایز از سایر جانداران صرفاً دنبال کسب لذت و یا دفع درد و رنج حسی و مادی نیست؛ بلکه در پی مفهوم اساسی‌تری است که غایت انسان را تشکیل می‌دهد و آن، شأن و شرافت

انسانی است. میل اعتقاد داشت که شادی و فایده، تمامیت نفس انسان را تبیین نمی‌کند؛ بلکه مفهومی انضمامی‌تر و کامل‌تر ویژه انسان وجود دارد که تمامیت انسان را تبیین می‌کند و آن شأن و شرافت است. استوارت میل، شادی، رفاه، آزادی، برابری و عدالت را در مفهوم شأن و شرافت می‌دید (رحمت‌الهی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷) و به‌طور ویژه بر آزادی به عنوان یکی از نفع‌های بنیادین تأکید داشت و معتقد بود که آزادی‌هایی چون آزادی بیان و انتشار، آزادی اندیشه و احساس، آزادی عقیده، آزادی مذهب و ...، آزادی‌های هستند که باید در جامعه به حداکثر ممکن رسانیده شوند و هدف و غایت هر دولتی باشد (Mill, 1863, P. 1063-1104). میل همچنین معتقد بود که برای تأمین حداکثر منفعت حداکثر افراد، دولت باید بیش از آنچه که لیبرالیسم کلاسیک اعتقاد داشت، دخالت کند و مسئولیت‌های گسترده‌تری را در راستای تحقق مصالح عمومی جامعه ایفا نماید. از دیدگاه وی، دخالت دولت خود جزئی از سیاست لیبرالی است، زیرا هدف آن رفع موانع غیرارادی و ناخواسته‌ای است که بر سر راه کوشش‌های سود طلبانه فرد پدید می‌آید. وی بر این عقیده بود که پی‌گیری نفع شخصی، منجر به تأمین منفعت حداکثر افراد نمی‌شود؛ از این رو تأمین مصالح و منافع حداکثر مردم مستلزم دخالت اقتصادی دولت است (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۸). به نظر می‌رسد بر این اساس بود که این اعتقاد شکل گرفت که لیبرالیسم سازمان‌یافته و دولت‌های حداکثری ریشه در اندیشه‌پردازی‌های اندیشمندان مکتب اصالت فایده دارد.

۳-۲-۱. مصلحت در لیبرالیسم سازمان‌یافته

با پیدایش بحران‌های سیاسی و اجتماعی در غرب (به‌ویژه در فاصله دو جنگ جهانی قرن بیستم)، در چارچوب مکتبی جدید نظریاتی متفاوت با لیبرالیسم کلاسیک با هدف سامان‌دهی به اوضاع اقتصادی و اجتماعی و حل بحران‌ها شکل گرفت که به لیبرالیسم سازمان‌یافته مشهور شد. در این دوران به موازات اینکه لیبرالیسم کلاسیک جای خود را به لیبرالیسم سازمان‌یافته می‌داد مصلحت به مفهومی که در لیبرالیسم کلاسیک مطرح بود و متضمن عدالت معاوضی بود، جای خود را به مفهومی از مصلحت عمومی داد که در لیبرالیسم سازمان‌یافته مطرح بود و متضمن عدالت توزیعی بود.

مصلحت عمومی‌ای که در لیبرالیسم سازمان‌یافته مورد نظر است با مفهوم مصلحت عمومی‌ای که در مکتب اصالت فایده مطرح است نیز، متفاوت است. منظور از مصلحت عمومی در مکتب اصالت فایده، جمع‌عددی مصلحت فردی حداکثر افراد جامعه است و از این نظر با دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک سازگارتر است. اما منظور از مصلحت عمومی در لیبرالیسم سازمان‌یافته، منفعت عمومی همه افراد جامعه است و شامل آن اموری است که حداقل سطح زندگی و فرصت‌های کسب منفعت را برای همه افراد جامعه فراهم می‌کند و در مصادیقی مانند آموزش و پرورش، بهداشت، حداقل خوراک، پوشاک، مسکن و امنیت تبلور می‌یابد (خالق‌پرست، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

در این مکتب اعتقاد بر این است که شهروندان حق برابری در بهره‌مندی از حقوق اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و ... دارند و این حق برابر، خود مستلزم وجود حق آزادی برای همه افراد به‌طور یکسان، در کسب منافع است.

در نگاه این مکتب، آزادی به معنای مثبت آن مورد نظر است و شامل ایجاد توانایی برای همه افراد جامعه در استفاده از فرصت‌ها برای کسب منافع خود می‌شود. به همین دلیل آنها برای تضمین این آزادی معتقد به لزوم دخالت دولت و اعمال کنترل توسط آن بر زندگی اقتصادی، جهت توزیع مجدد ثروت در جامعه شدند. زیرا آنها پراکندگی فاحش ثروت را ناعادلانه می‌دانستند و برای رفع آن بر اعمال شکل محدودی از توزیع مجدد ثروت تأکید می‌ورزیدند. البته در شکل‌گیری این نظریات در لیبرالیسم سازمان‌یافته به‌ویژه نقش گسترده‌تر دولت در جامعه برای تحقق مصلحت عمومی، نباید نقش کلیدی و مبنایی مکتب اصالت فایده را از نظر دور داشت (رحمت‌اللهی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷).

لیبرالیسم سازمان‌یافته به دنبال تضعیف نظام بازار نبود، بلکه تلاش آن در جهت افزایش کارایی این نظام و تعدیل آثار آن به منظور کاهش فقر و بی‌کاری و تحقق مصالح عمومی در جامعه از طریق دادن نقش بیشتر به دولت بود. از این رو به اقتصاد مختلط روی آوردند (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۷۵-۷۶) و بر مفاهیمی چون تعیین حداقل دستمزد، طراحی بیمه بهداشتی، درمانی و بی‌کاری، حقوق بازنشستگی، نظام مزایای نقدی و ایجاد حداقل سطح معیشت، سیاست‌گذاری اجتماعی، رفاه و تأمین اجتماعی، گسترش حقوق حمایتی از جمله حقوق کار و حقوق تأمین اجتماعی و ... تأکید

ورزیدند (نقاشی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴) و به دولتی روی آوردند که از آن به دولت رفاه (Welfare State) تعبیر می‌شود.

در دولت رفاه به طور عمده دو امر دنبال می‌شود: نخست اینکه، هر عضو اجتماع حق برخورداری از حداقل سطح زندگی را دارا باشد (همایون پور، ۱۳۷۸، صص ۲۵ و ۲۷) و دوم اینکه اشتغال کامل در رأس کلیه اهداف اجتماعی باشد و توسط سیاست عمومی حمایت شود. به عبارت دیگر در دولت رفاه تفاوت‌های فاحش بین ثروتمندان و فقیران باید کنترل شود، بی‌کاری و شرایط کار کارگران تا حد زیادی بهبود یابد و دستمزدها متناسب شود (برانت، ۱۳۸۳، ص ۱).

سرانجام اینکه تفکر تحدید قدرت دولت که در قلب اندیشه لیبرالیسم کلاسیک جای داشت؛ در تفکر لیبرالیسم سازمان‌یافته، جای خود را به دولت رفاه داد که مأموریت برآوردن نیازها و منافع تمامی افراد و گروه‌ها را داشت و بدین جهت دخالت نسبتاً گسترده‌تری در نظام بازار به منظور تأمین مصلحت عمومی می‌کرد (ژاک، ۱۳۷۸، ص ۹۶).

۴-۲-۱. مصلحت در لیبرالیسم بی‌سازمان

مشکلاتی که در اثر بحران‌های اقتصادی و اجتماعی دهه ۱۹۷۰ میلادی ظهور کرد، نظریه‌ها، اصول و مبانی فکری لیبرالیسم سازمان‌یافته را به‌طور جدی به چالش کشید و زیر سوال برد (رحمت‌الهی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳) و دولت رفاه را که دستاورد لیبرالیسم سازمان‌یافته برای اداره و تأمین منافع جامعه بود، ناکارآمد نشان داد و به پیدایش نظریه لیبرالیسم بی‌سازمان منجر گردید.

متناسب با این تحولات، مفهوم مصلحت عمومی آن‌چنان که در در لیبرالیسم سازمان‌یافته مطرح بود، نیز دچار تغییر شد؛ و در واقع، بازگشتی دوباره به مفهومی از مصلحت داشت که در لیبرالیسم کلاسیک مورد پذیرش واقع شده بود. این دیدگاه که اساساً بر فردگرایی مالکیت‌محور مبتنی است (صداقت، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱)؛ مانند لیبرالیسم کلاسیک اعتقاد دارد که تأمین منفعت افراد در جامعه فقط با استقرار بازار آزاد و روی کارآمدن دولت حداقل، که حافظ امنیت و تأمین‌کننده حداکثر آزادی به معنای منفی آن باشد، امکان‌پذیر است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۳۰۹-۳۱۰).

از نگاه لیبرالیسم بی‌سازمان، چون اساس بازار آزاد بر رقابت آزاد افراد و قانون عرضه و تقاضا مبتنی است، باید از نقش دولت در تنظیم بازار چشم پوشید و وظایف آن را در اموری مانند حفظ صلح و امنیت اشخاص و دارایی‌های آنها منحصر کرد که بازار آزاد از انجام آنها ناتوان است و یا تمایلی برای ورود به آن عرصه‌ها ندارد. از این رو، نظریه‌پردازان لیبرالیسم بی‌سازمان به‌ویژه رابرت نوزیک، طرفدار آزادی فردی و مالکیت خصوصی هستند و معتقدند که دولت حق ندارد به عنوان مصلحت شهروندان یا حمایت از آنان، محدودیت‌هایی ایجاد کند و آنها را به امری مجبور سازد (تی‌بلوم، ۱۳۷۳، ص ۹۲۴)؛ بلکه باید اجازه دهد که افراد به‌تنهایی یا به‌اتفاق کسانی که خود انتخاب می‌کنند منافع و مصالح خود را تشخیص داده و با همکاری ارادی و قراردادی یکدیگر، طرح‌ها و برنامه‌های خود را برای تأمین آن منافع و مصالح، به اجرا درآورند (اورز، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵).

آنها همچنین تأکید می‌کنند که «دولت حق ندارد، به منظور تأمین منافع عمومی، مردم را به یاری‌رساندن به دیگران وادار سازد» (Nozick, 1974, P. 13)، بلکه هرگونه توزیع در جامعه باید یا از طریق سازوکار دست نامرئی عرضه و تقاضا بوده و یا در قالب هدیه افراد به یکدیگر باشد.

دولت مطلوب نظریه‌پردازان لیبرالیسم بی‌سازمان، دولت حداقلی است (لسناف، ۱۳۷۸، ص ۴۰۱)، از این رو آنها خواستار کاهش سیاست‌گذاری‌های حمایتی و اجتماعی دولت و مداخله آن در امور رفاهی، آموزش همگانی، بهداشت و درمان و هزینه‌های ناشی از آن هستند (Frank, 1984, PP. 189-195) و معتقدند که تأمین این مصالح تا حدود زیادی باید به ابتکارات شخصی و بخش خصوصی واگذار شود. زیرا تصمیمات و گزینش‌های افراد و بخش خصوصی که با محاسبات منطقی و منفعت‌طلبانه شخص همراه است؛ بسیار موثرتر و ارزان‌تر از تصمیمات جمعی و بدون ابتکار و علائق شخصی است (لیدمان، ۱۳۸۱، ص ۳۴۲).

لیبرالیسم بی‌سازمان در تأکید بر دولت حداقلی تا آنجا پیش می‌رود که توجه زیاد به حقوق کار را آن‌گونه که در لیبرالیسم سازمان‌یافته مورد نظر بود، به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد، به طوری که یکی دیگر از نظریه‌پردازان این دیدگاه به نام فردریش هایک، تصریح می‌کند:

بدون سلب امتیازاتی که از نظر حقوقی به اتحادیه‌های کارگری داده شده است، انگلستان روی خوشی نخواهد دید (Green, 1987, P. 205 - 206).

توجه به عدالت معاوضی و پرهیز از عدالت توزیعی در لیبرالیسم بی‌سازمان، نکته مهم دیگری است که باید به آن اشاره کرد. نظریه‌پردازان این مکتب معتقدند که تحقق عدالت در جامعه فقط از طریق نظام معاوضی امکان‌پذیر است؛ از این رو، هرگونه توزیعی که از حد ایجاد صلح و امنیت و حفظ مالکیت در جامعه فراتر رود عادلانه نیست و نیز هرگونه دخالت دولت در توزیع و بازتوزیع اجباری به منظور ایجاد عدالت توزیعی، مشروعیت ندارد (تی بلوم، ۱۳۷۵، صص ۹۲۵ و ۹۲۸).

به طور کلی باید گفت که لیبرالیسم بی‌سازمان چون تنها منفعت اصیل را در جامعه، منفعت فرد می‌داند، حمایت از حقوق اجتماعی را عواملی زیان‌آور برای نظام بازار تلقی می‌کند و تلاش دارد سیاست‌گذاری‌های اقتصادی، حقوقی و اجتماعی خود را مانند لیبرالیسم کلاسیک، بر مبنای تأمین مصالح فردی و بدون توجه چندان به مصالح عمومی طراحی کند.

۲. رویکرد جمع‌گرا

۲-۱. مفهوم و مبانی نظری نگرش‌های جمع‌گرا

جمع‌گرایی در مفهوم عام خود، «باوری است مبنی بر اینکه؛ تلاش جمعی انسان در قیاس با تلاش برای خود، از ارزش عملی و اخلاقی بیشتری برخوردار است. جمع‌گرایی منعکس‌کننده این پندار است که طبیعت انسان سرشتی اجتماعی دارد و همچنین حاکی از آن است که گروه‌های اجتماعی اعم از طبقات اجتماعی، ملت‌ها، نژادها و یا هر چیز دیگری، ذوات و هویت‌های سیاسی معنادار هستند» (Heywood, 2000, P. 121). با این وصف، جمع‌گرایی نقطه مقابل فردگرایی تلقی می‌گردد.

از نظر تاریخی، جمع‌گرایی در قیاس با فردگرایی از قدمت بیشتری برخوردار است و رگه‌های نیرومندی از آن را در طیف وسیعی از مسلک‌ها و اندیشه‌ها می‌توان مشاهده کرد؛ چندان که به جرأت می‌توان ادعا کرد که تاریخ اندیشه بشر از بدو خلقت تا دوران

جدید، که با مدرنیته آغاز شد؛ شاهد انواع طیف‌های مختلفی از جمع‌گرایی بوده است. قرائتی در طیف‌های مختلف فکری جمع‌گرا در ادوار مختلف تاریخی، وجود ویژگی‌های مشترکی را در اکثر و شاید تمام آنها به اثبات می‌رساند. نخست آنکه، جمع‌گراها همواره سعی در خلق و برجسته‌سازی هویت اجتماعی مشترک برای انسان دارند و در پی آنند تا با نگرش به افراد انسانی به مثابه یک کل منسجم، منافع، سرنوشت، سعادت و درد و رنج انسانی مشترکی را برای آنها ترسیم کنند. دوم آنکه، اصالت و کمال اخلاقی فرد در هر حال مدیون نهادهای جمعی تلقی می‌گردد و تنها راه بارورسازی استعدادها و خلاقیت‌های او همین نهادها معرفی می‌شود. دولت، کشور، وطن، شهر، نژاد، طبقه، حزب، دین، قبیله و خانواده در زمره کلان‌ترین این نهادها هستند. خارج از این نهادها، تلاش فرد صرفاً دست‌وپازدنی بی‌ثمر است و زندگی وی بیرون از آنها، متمدنانه نخواهد بود (ارسطو، [بی‌تا]، ص ۶-۱۰). سوم آنکه، جمع‌گراها به انحاء مختلف به دولت محوری، اطاعت از مافوق، نظام اقتدار سلسله‌مراتبی، پایبندی شدید به سنت‌ها و عرف‌ها و آزادی مثبت ایمان دارند (Hare, 1996, P. 58). چهارم آنکه، نوعی واکنش روانشناختی و نگرش سلبی به تحمل‌گرایی در ذهنیت اکثر و نه لزوماً تمام جمع‌گراها مشهود است. به همین دلیل پندارهایی همچون ساده‌زیستی، نیک‌بودن تحمل درد و رنج، قناعت، احترام به مستمندان و اقشاری که در حاشیه اجتماع به سر می‌برند، فداکاری و ایثار و از خود گذشتگی، نوع‌دوستی و هم‌دردی با دیگران و مواردی از این دست به عنوان ارزش‌های اخلاقی، همواره ذهنیت جمع‌گراها را تسخیر کرده است (Bertram, 2004, PP. 17-30). در واقع، نگرش کلیه افراد در محیط‌هایی که به واسطه قداست نهادهای جمعی از صبغای جمع‌گرا برخوردار می‌باشد نیز به همین نحو است.

در جوامع جمع‌گرا، انسجام و وحدت یک آرمان است؛ آرمانی که بخش عمده‌ای از قوا و امکانات جامعه می‌بایست برای نیل به آن صرف گردد. به‌علاوه اکثر جمع‌گراها به نوعی جهان وطن‌گرایی نیز اعتقاد دارند. بر این اساس، تلاش آنها به نهاد جمعی که بدان تعلق دارند محدود نمی‌شود و یکی از اهداف نهایی آنها صدور آموزه‌های خود به محیط‌های بیرونی جهت تأسیس یک جامعه جهانی واحد و منسجم بر مبنای آموزه‌های

خاص خود می‌باشد. به همین دلیل برابری و مساوات، عدالت اجتماعی، برادری و اخوت و تأکید بر فطرت یکسان بشری در قیاس با آزادی منفی و کثرت‌گرایی به صورت شعار اصلی آنها مطرح می‌گردد. این امر، جمع‌گرایان را به نوعی آرمان‌شهرگرایی به عنوان یک برنامه کاری و ابزاری جهت معقول جلوه‌دادن ایدئولوژی خود، سوق می‌دهد.

رویکرد جمع‌گرایان به مصلحت، متفاوت از فردگرایی است. جمع‌گرایی در مفهوم مصلحت وارث برخی ارزش‌ها و سنت‌های فکری بوده و از نظریه‌ای روشن، خالص و یکدست پیروی نمی‌کند. بنابراین مفهوم مصلحت را در جامعه‌گرایان باید با دیدی کلی و با توجه به اصول کلی قابل پذیرش این رویکرد مورد بررسی قرار داد (مکنزی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

جمع‌گرایان جامعه را موجودی حقیقی می‌دانند که با مقتضیات و نیازمندی‌های خاص خود وجود عینی و تحقق خارجی داشته و به هیچ وجه مفهومی اعتباری نیست که از تصور گروهی از افراد مستقل به وجود آمده باشد. از منظر جامعه‌گرایان، اصالت با جامعه است و فرد، خارج از جامعه و اجتماع قابل تصور نیست. از این رو مفهومی که از مصلحت در این مکاتب مطرح است، مصلحت عمومی است. آنها هیچ جایگاه و حقی برای منفعت فردی در مقابل منافع عمومی و مصالح عمومی قائل نیستند و سیطره مطلق را به مصلحت عمومی می‌دهند. این مکاتب تکلیف‌گرا بوده و معتقدند که زندگی با دیگران یک سلسله تکالیف مختلفی برای افراد ایجاد می‌کند که در برابر آنها، منافع افراد در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و... تا جایی محترم است که ناقض این تکالیف نبوده و به منافع عمومی خدشه وارد نکند (نقاشی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵). جامعه‌گرایان در راستای تحقق مصلحت عمومی بر سه اصل کلی برابری، اجتماعی‌بودن و آزادی تأکید دارند. از نظر آنها این اصول ریشه در انسانیت دارند و اهدافی دست‌یافتنی برای جامعه انسانی هستند که باید تحقق یابند (مکنزی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

از نظر جامعه‌گرایان، برابری یکی از اصولی است که تحقق آن برای تأمین مصلحت عمومی، لازم و ضروری است. هر چند آنها باور دارند که انسان‌ها از لحاظ استعدادها، جسمانی یا ذهنی مساوی نیستند و انسان‌ها از لحاظ جنسیت، نژاد، استعداد یا طبقه،

تفاوت‌ها و تمایزهای طبیعی دارند. اما در عین حال معتقدند که صرف‌نظر از این تفاوت‌ها، همه انسان‌ها به خاطر وجود صفات مشترک ارزشمند و برتر انسانی، مستحق رفتار و امکانات برابر برای تأمین منافع خود هستند (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲). اما از آنجایی که فرد محصول جامعه است، تأمین منافع افراد تنها در محیط اجتماعی برابر و از طریق تأمین منفعت و مصلحت عمومی امکان‌پذیر است. از این رو آنها معتقدند؛ برابری چیزی است که باید تعقیب شود. جامعه‌گرایان تأمین منفعت عمومی را در تأمین نیازهای اساسی به‌طور برابر برای همه افراد جامعه و مبارزه با نابرابری‌های اقتصادی می‌دانند. از این رو آنها «به منظور فائق‌آمدن بر نابرابری‌ها هوادار توزیع مجدد ثروت با الغای مالکیت خصوصی بوده و شکل‌های گوناگونی از تولید تعاونی و شهرسازی بنیادی برای فائق‌آمدن بر رقابت و انزوا را پیشنهاد کرده‌اند و الگوهای جدید برای کار و تعلیمات به منظور رشد آزادانه فردیت در برابر نهاده‌اند» (مکنزی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸).

از نظر جامعه‌گرایان اصل دومی که در تحقق منفعت عمومی ضروری است، اصل اجتماعی‌بودن انسان‌ها و برادری آنها با یکدیگر است. این اصل در بردارنده مفاهیمی چون تعاون و دوستی است. هسته بنیادین اعتقاد جامعه‌گرایان این است که جامعه از لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر فرد است و ارزش تعاون و جماعت مقدم بر فردگرایی و منفعت طلبی شخصی افراد است. چرا که انسان‌ها مخلوقات هستند که همگی جزئی از یکدیگرند و بر اساس ذات خود با هم تعاون و همکاری دارند و جدا بودن و رقابت که محصول فردگرایی است؛ مسیری انحرافی در جامعه بشری است. از این رو آنها معتقدند مصلحت اصیل در جامعه، همان مصلحت عمومی است که از طریق اشتراک‌داشتن، همکاری متقابل و سهم‌بودن افراد در منافع یکدیگر به دست می‌آید. از این منظر ایجاد اتحادیه‌های صنفی، انجمن‌های دوستی و تعاونی در این راستا توجیه می‌یابد.

جامعه‌گرایان با فرض اصل اشتراک و همکاری متقابل اعضای جامعه، در مسئله چگونگی اداره جامعه برای نیل به منفعت عمومی در ابتدا معتقد به اداره جامعه به شکل اشتراکی و بدون وجود دولت بودند، اما در مراحل بعد برای رسیدن به منافع مشترک و عمومی جامعه، بر وجود دولت در چارچوب نظریه دولت سوسیالیستی تکیه کردند (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵). آنها سومین اصل موثر در تحقق مصلحت عمومی را اصل

آزادی می‌دانند. آنها تعریف لیبرالیسم کلاسیک از آزادی را که به معنای فقدان عوامل بازدارنده است؛ مردود شمرده و آن را تعریفی سطحی می‌دانند. از نظر آنها آزادی واقعی صرفاً رهایی از فشارهای بیرونی نیست؛ بلکه توانایی برای رسیدن به منافع و رشد جمعی است (مکنزی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵). آزادی به این معنا دیگر مفهومی منفک و در برابر مساوات نیست، زیرا مفهومی از آزادی در مقابل مساوات می‌ایستد که صرفاً در جهت رهایی از فشارهای بیرونی باشد که از آن به آزادی منفی تعبیر می‌شود، ولی وقتی آزادی به معنای حداکثر توان انتخاب و پیشرفت همه افراد جامعه باشد که از آن به آزادی مثبت تعبیر می‌شود، دیگر اصل مساوات و اصل آزادی دو اصل و مفهوم سازگار با یکدیگر برای نیل به مصلحت عمومی جامعه تلقی می‌شوند (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲). خلاصه اینکه، جامعه‌گرایان با تکیه بر این سه اصل معتقدند که برای تحقق مصلحت عمومی، جامعه باید از طریق نهادهای خود، متعهد به تنظیم فرآیندهای تولید و توزیع مساوی ثروت در میان افراد باشد. اما آنها، در عمل وسایل، راهکارها و رویه‌های مختلفی را برای رسیدن به این هدف برگزیدند. مسئله دیگری که برخی از جامعه‌گرایان بر آن تأکید داشتند، مسئله مالکیت اشتراکی ابزار تولید و وسایل عام‌المنفعه مثل امور مربوط به حمل و نقل و ارتباطات بود که همه آنها کم و بیش بر آن به عنوان راهکار مهم تأمین منفعت عمومی تکیه کرده‌اند (حلبی، ۱۳۷۵، ص ۵۲).

۲-۲. سوسیالیسم

همان‌طور که گفته شد؛ در خصوص مفهوم مصلحت عمومی و حاکمیت این سه اصل بر آن، همه جامعه‌گرایان وفاق نسبی دارند؛ اما در نگاه کلی به مصادیق بارز رویکرد جمع‌گرایی یعنی مکاتب سوسیالیستی باید گفت که این مکاتب مانند مکاتب لیبرالیستی ساخته اندیشه بشری هستند و در مورد شیوه‌های تحقق مصلحت، روش واحدی را دنبال نمی‌کنند و آرای آنان متفاوت بوده و دست‌خوش نوسان و تغییر است. در این جا به بررسی شیوه‌های تحقق مصلحت عمومی در مهم‌ترین گرایش‌های سوسیالیستی می‌پردازیم. این گرایش‌ها عبارتند از: سوسیالیسم تخیلی، سوسیالیسم انقلابی یا مارکسیستی، سوسیالیسم اصلاح‌طلب، سوسیالیسم اخلاقی، سوسیالیسم کثرت‌گرا و سوسیالیسم طرفدار بازار.

۱-۲-۲. مصلحت در سوسیالیسم تخیلی

ایده‌های اولیه تفکر سوسیالیستی در مکتب سوسیالیسم تخیلی شکل گرفته و پایه‌گذاری شده است. سوسیالیسم تخیلی در جهت تحقق و تأمین مصلحت عمومی به دنبال ارائه الگوهای همگانی برای زندگی افراد در جامعه بود. از این رو در همه زوایای زندگی بشر، از جمله تولید مثل، مقررات خانوادگی و چگونگی تغذیه یا لباس پوشیدن اعضای جامعه، به صورت کلی یا در مواردی جزئی و موشکافانه اقدام به ارائه الگو می‌کند. به عبارت دیگر این مکتب به دنبال این بود که حتی رفتارهای شخصی و جزئی افراد را در راستای تحقق منافع و مصالح جمعی و عمومی با ارائه الگوهای رفتاری مشابه و متناسب با روح جمعی و اشتراکی جهت‌دهی نماید (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶).

سوسیالیسم تخیلی ماهیتی ضدّ سیاسی داشت و برای اداره جامعه و تحقق مصلحت عمومی نقشی برای دولت قائل نبوده و مصلحت عمومی و منفعت جامعه را در تحقق جامعه‌ای غیرصنعتی (بدون وجود دولت) اشتراکی و شبانی می‌دانست. از نظر سوسیالیست‌های تخیلی، مصلحت عمومی در جامعه آرمانی مطلوب آنها از طریق انجام کارهای ماهیتاً زیباشناسانه و حسی، ایفای وظایفی متغیر و غیرثابت، از سوی اعضای جامعه و اشتغال به تولید کالاهای خوش‌ساخت برای تأمین منافع و ارضای نیازهای همگانی انسان‌ها، تحقق عملی می‌یابد (همان، ص ۱۶۲).

۲-۲-۲. مصلحت در سوسیالیسم انقلابی (مارکسیسم)

در نظریه مارکسیستی که بر اساس ترکیب انتقادی ماده‌گرایی عصر روشن‌گری، ایده‌آلیسم هگلی، اقتصاد سیاسی لیبرال و سوسیالیسم تخیلی استوار است، مفهوم دقیق مصلحت عمومی از طریق طرح نظریه مبارزه طبقاتی مارکس قابل تبیین است.

در تبیین نظریه مارکس ذکر دو نکته بسیار مهم است. نکته اول اینکه، جامعه بشری دارای زیربناها و روبناهایی است و نکته دوم اینکه، جامعه بشری در طول تاریخ درگیر مبارزه طبقاتی بوده است. از نظر مارکس، شرایط مادی و اقتصادی زندگی، شالوده کلیه ساختارهای اجتماعی و سیاسی و نیز آگاهی‌های بشری را تشکیل می‌دهد و مناسبت‌های تولید، زیربناهای واقعی هستند که روبناهای حقوقی و سیاسی بر پایه آنها شکل گرفته است (همان، ص ۱۳۶).

همچنین از نظر وی طبقات، گروه‌هایی هستند که بر اساس رابطه شأن با مالکیت و کنترل منابع مادی جامعه تعریف می‌شوند و موضوع مبارزه‌های طبقاتی مفاهیم یا باورها نیست، بلکه منافع مادی یعنی منافع طبقات مختلف جامعه است. با چنین نگرشی به تاریخ، نهادهای موجود در هر جامعه در راستای منافع طبقه حاکم عمل می‌کنند و به طور مشخص دولت نیز نه برای تأمین منافع عمومی؛ بلکه برای تأمین منفعت طبقه حاکم و مسلط شکل می‌گیرد.

به نظر مارکس، در روند تکامل جامعه بشری در طول تاریخ، مبارزه طبقاتی سرانجام به مبارزه طبقه کارگر با طبقه سرمایه‌دار منجر می‌شود که در نهایت به پیروزی و سیطره طبقه کارگر (پرولتاریا) و نابودی کامل طبقه سرمایه‌دار منجر می‌شود. با پیروزی این طبقه، دولت (دیکتاتوری پرولتاریا) بر روی کار می‌آید که نماینده طبقه کارگر و تأمین‌کننده منفعت و مصلحت آنها است و چون اکنون با از بین رفتن طبقه سرمایه‌دار دیگر نزاع و مبارزه طبقاتی از بین رفته و خاموش شده، تنها منفعت جمعی و مصلحت عمومی موجود در جامعه، مصلحت طبقه کارگر است که باید تأمین شود (رحمت‌الهی، ۱۳۸۸، ص ۴۴ - ۴۵). از سوی دیگر، چون جامعه نهایتاً بی طبقه می‌شود، در آن مرحله دیگر نیازی به دولت هم نیست، زیرا دولت در جامعه طبقاتی و برای حفظ منافع طبقه حاکم شکل می‌گیرد.

نتیجه اینکه، در چنین جامعه بی طبقه‌ای، تنها منفعتی که باید به دنبال آن بود، منفعت عمومی است که به شیوه‌ای اشتراکی و اولیه و نه از طریق وجود دولت باید تأمین شود، اما برخلاف تصویری که مارکسیسم از شیوه تحقق منافع عمومی در جامعه آرمانی خود بیان می‌کند؛ عملاً راهکارهای متناقضی برای تحقق عینی منفعت عمومی در جامعه پیشنهاد می‌کند و با استقرار جوامع کاملاً صنعتی، سازمان‌یافته و تحت کنترل دستگاه دولتی در صدد تأمین منافع عمومی جامعه برمی‌آید (همان، ص ۱۶۲).

۲-۲-۳. مصلحت در سوسیالیسم اصلاح طلب

سوسیالیسم اصلاح طلب ارتباط نزدیکی با لیبرالیسم سازمان‌یافته و محصول آن دولت رفاه داشته و نگاهی انتقادی - انکاری یا حداقل تجدیدنظرطلبانه به مارکسیسم دارد. این

مکتب به دولت، ابزارهای دموکراسی و بازار آزاد در چارچوب اقتصاد مختلط معتقد است. سوسیالیسم اصلاح طلب بر ضرورت وجود دولت در عرصه اداره جامعه و برای برقراری اهدافی مانند برابری، عدالت اجتماعی، حقوق اجتماعی و تأمین مصلحت عمومی تأکید می‌ورزد و در عرصه سیاست نیز وجود پارلمان، احزاب رقیب و دموکراسی پارلمانی را راهی برای تحقق مصلحت عمومی می‌داند. این مکتب همچنین بازار آزاد را در چارچوبی خاص، ابزار تحقق مصلحت عمومی در عرصه اقتصاد می‌داند. البته این بدان معنا نیست که به بازار آزاد سرمایه‌داری لیبرال انتقاد ندارد، اما انتقاداتش ماهوی نبوده و این نظام را نامشروع و غیراخلاقی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که نظام سرمایه‌داری لیبرال نظامی ناکارآمد و اسراف‌گرا است. همچنین این دیدگاه نسبت به توسعه صنعتی و جامعه صنعتی نگاهی مثبت دارد، ولی در پی سامان‌دادن به جامعه و تأمین مصالح اجتماعی از طریق اعمال مالکیت مختلط و ملی‌کردن صنایع همراه با توجه به بازار آزاد است (همان، صص ۱۳۷ و ۱۶۲).

حاصل آنکه، سوسیالیسم اصلاح طلب نسبت به روش‌های تحقق مصلحت عمومی در سوسیالیسم تخیلی و مارکسیستی، نگاهی انتقادی داشته و در مقابل با شیوه‌ای مشابه به لیبرالیسم سازمان‌یافته و دولت رفاه، سعی در تحقق مصلحت عمومی در جامعه دارد.

۲-۲-۴. مصلحت در سوسیالیسم اخلاقی

با وجود اینکه، سوسیالیسم اصلاح طلب در تحقق مصلحت عمومی بر انگیزه‌ها و شیوه‌های اخلاقی تکیه دارد، ولی آن را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد. این در حالی است که سوسیالیسم اخلاقی در تبیین مفهوم مصلحت عمومی بر پایه و مبنای انگیزه‌ها و شیوه‌های اخلاقی تأکید ویژه دارد و با نگاهی اخلاقی به مصلحت عمومی می‌نگرد و نگران درست یا حقیقی بودن منافع و مصالحی است که در جامعه مطرح می‌شود و برای تحقق مصلحت عمومی، صرف ایجاد حقوق مادی برای رفاه، تأمین اجتماعی، مراقبت‌های بهداشتی و درمانی رایگان، دریافت مقرری بی‌کاری و امثال آن را کافی نمی‌داند (همان، صص ۱۳۷-۱۳۸)؛ بلکه نقش تحقق مصالح اخلاقی و ارزشی که ریشه در ابعاد اخلاقی بشر دارند را در تحقق مصلحت عمومی جامعه بیشتر و مهم‌تر می‌داند.

۲-۲-۵. مصلحت در سوسیالیسم کثرت‌گرا

سوسیالیسم کثرت‌گرا در اداره جامعه و تحقق مصلحت عمومی هیچ نقشی برای دولت قائل نیست و معتقد است که مصلحت عمومی فقط باید از سوی گروه‌های متعدد خودسازمان‌یافته تحقق یابد.

این مکتب طرفدار قدرت و اقتدار توزیعی گروه‌های غیرمتمرکز و سازمان‌های تولیدکنندگان در راستای تحقق مصالح و منافع عمومی جامعه است و ترجیح می‌دهد، مصلحت عمومی جامعه را با تکیه بر انجمن‌های کارگری متعدد پیش ببرد (همان، صص ۱۵۲، ۱۳۸ و ۱۳۹). سوسیالیست‌های کثرت‌گرا در زمینه تحقق مصلحت عمومی نظرات مختلفی ارائه داده‌اند، برخی از آنان معتقد بودند که مصلحت عمومی جامعه فقط به وسیله استقرار جامعه ضدصنعتی، شبانی و قرون وسطایی صنفی، محقق می‌شود. عده‌ای دیگر معتقد بودند که سیستم صنعتی شدن جوامع باید حفظ شود، ولی نظام سرمایه‌داری باید کنار گذاشته شده و از بین برود (همان، صص ۱۶۲-۱۶۳).

۲-۲-۶. مصلحت در سوسیالیسم طرفدار بازار

سوسیالیسم طرفدار بازار مولود دهه ۱۹۸۰ است. هر چند ریشه آن را می‌توان در مکتب مارکس یافت. این مکتب با پیش‌فرض شکست سوسیالیسم اصلاح‌طلب در قرن بیستم شکل گرفت.

سوسیالیسم طرفدار بازار دارای نظریه‌ای درباره مصلحت عمومی است که نه می‌توان آن را اقتصاد آزاد لیبرالیستی دانست و نه اقتصاد مختلطی که در سوسیالیسم اصلاح‌طلب مطرح است. این مکتب تلاش دارد از طریق ارائه الگوهای خاصی از نقش دولت، نظام اقتصادی و مالکیت ابزار تولید، مفهوم مصلحت عمومی و تحقق آن را در جامعه تبیین کند. سوسیالیسم طرفدار بازار به دولت بدگمان بوده و معتقد است که تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها به‌ویژه در عرصه اقتصاد باید غیرمتمرکز باشد. آنها معتقدند بازار به شرط فاصله‌گرفتن از ویژگی‌های سرمایه‌داری لیبرال، می‌تواند به عنوان ابزاری تخصصی برای ارائه کالا و خدمات، در راستای تحقق منافع جمعی قرار گیرد. سوسیالیسم طرفدار بازار تأکید می‌کند؛ برنامه‌ریزی محدود همراه با احتیاط می‌تواند مورد

استفاده قرار گیرد، اما باید به شکلی متمایز از مداخله مستقیم باشد. آنها در راستای تحقق مصلحت عمومی، خواستار این هستند که قدرت به‌طور وسیع‌تری توزیع شده و منافع مالکان سرمایه، کارگران و مصرف‌کنندگان همگی بدون اولویت و به تساوی در نظر گرفته شود تا برابری، اخلاق و رفاه به همراه هم محقق شوند (همان، صص ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۶۳).

از نظر این دیدگاه، یکی از راه‌های تحقق منافع عمومی، اجتماعی کردن مالکیت ابزار تولید است، اما اجتماعی کردن مالکیت به معنای قراردادادن مالکیت در دست دولت نیست؛ بلکه در واقع حرکتی در راستای انتقال مالکیت ابزار تولید به کارگران به صورت جمعی است (جیکوینز، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷). در این صورت مالک شرکت‌ها نه سرمایه‌داران و نه دولت، بلکه کارگران - به عنوان یک گروه - خواهند بود و تصمیم‌های اقتصاد به طور جمعی توسط گروه‌های کارگری و در کارخانه‌ها اتخاذ خواهد شد. بنابراین، نظریه بازارهای اقتصادی برای هماهنگ کردن تصمیم‌ها بیش‌تر به همان شیوه‌ای که لیبرالیسم کلاسیک تجویز می‌کند؛ عمل می‌کنند.

۳. مصلحت در فقه امامیه

در دیدگاه اسلامی، اصطلاح مصلحت بر منفعتی اطلاق می‌شود که شارع حکیم برای بندگانش قرارداده که عبارت است از حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال از طرق معینی که در شرع ذکر شده است (رمضان البوطی، ۱۴۲۶، ص ۳۷). در این دیدگاه طرح مصلحت از دو منظر بسیار مهم است؛ یکی از جهت دایره شمول آن نسبت به مصالح دنیوی و اخروی و دیگری از منظر مصالح فردی و عمومی. مراد از مصلحت، اعم از معنای مادی آن است و شامل امور مادی و معنوی می‌شود. به این معنی که منظور از مصلحت، اموری است که نیازهای واقعی بشر را برای رسیدن به سعادت مادی و معنوی تأمین می‌نماید و در مقابل منظور از مفسده، هر امری است که دارای دو عنصر قبح و زیان‌آفرینی باشد و باعث انحراف بشر از سعادت مادی و معنوی او شود (میبدی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۲)، به عبارت دیگر، شریعت اسلام در پی جلب مصلحت و دفع ضرر در امور مربوط به دنیا و آخرت انسان است (فیض، ۱۳۸۲، ص ۳۴۰). البته از نظر

تعالیم اسلامی مصالح اخروی پایه همه مصالح و مقدم بر آنهاست؛ به همین علت مصالح دنیوی نه به نحو اطلاق، بلکه در چارچوب معینی که به تایید دین در راستای مصالح اخروی باشد؛* مطلوب است (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲).

مصلحت در فقه امامیه شامل مصالح فردی و عمومی است و منظور از مصالح فردی آن دسته از مصالحی است که در چارچوب قوانین شریعت، پذیرفته شده باشند، و گرنه ممکن است عقل بشری بر اساس لذایذ آنی و یا منافع مادی امری را مصلحت بشمارد که آن امر ذاتاً مفسده باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵)؛ مثل شرب خمر که به فرموده قرآن کریم مفسده آن بسیار بیشتر از منفعت آنها است.**

اما منظور از مصلحت عمومی مصالحی است که در حوزه اجتماع مطرح بوده و دارای مصادیقی چون حفظ شریعت اسلام، حفظ نظام اسلامی، جلوگیری از سلطه کفار بر کیان جامعه اسلامی، برقراری نظم و اداره صحیح امور جامعه، بالارفتن سطح تحصیلات و فرهنگ در جامعه اسلامی است (گرچی، ۱۳۷۵، ج ۲۲، ص ۲۸۷۷).

مصالح عمومی و فردی هر دو در فقه امامیه در چارچوب قوانین اسلام به رسمیت شناخته شده‌اند، اما در صورتی که مصالح فردی با مصالح عمومی در تعارض قرار گیرند، مصلحت فردی تحت الشعاع آن قرار گرفته و مصلحت عمومی مقدم می‌شود (علی احمدی، ۱۳۷۸، جلد ۷، ص ۳۱۵). «در شریعت اسلام و متون فقهی، موارد بسیاری از این ترجیح مشاهده می‌شود، می‌توان ضمان صاحبان حرف نسبت به تلف یا اتلاف آنچه از اموال دیگران در اختیار دارند، تحریم احتکار، جواز قیمت‌گذاری کالای دیگران از سوی حاکم و نوع اختیارات حاکم و... را حاکی از این ترجیح دانست» (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۵۴۱). اولویت مصلحت عمومی را تحت این مثال نیز می‌توان توضیح داد:

انسان باید در حفظ اموالش تلاش کند و مانع اتلاف آن شود و این عمل مطابق نفع و مصلحت اوست؛ حال اگر موقعیتی را فرض کنیم که اموال او در یک کشتی است که حفظ

* «... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...» (حشر (۵۹): ۷).

** «اِثْمَهُمَا اكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره (۲): ۲۱۹).

همین اموال، باعث غرق شدن سرنشینان کشتی می‌شود؛ مقتضای مصلحت عمومی در این است که از حفظ مال خود چشم‌پوشی کند و جان افراد را حفظ نماید (میبدی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۱).

همان‌طور که اشاره شد، ضابطه کلی این است که مصالح عمومی در اسلام بر مصالح فردی اولویت دارد؛ ولی عملاً این قاعده در قلمرو اجرا، با این مشکل مواجه است که اسلام به مصالح فردی نیز اهتمام ورزیده و بر آن به عنوان انگیزه و عامل تکاپو و تکامل اشخاص تأکید دارد و به همین جهت است که اعمال قواعدی مانند لاضرر، لاجرح و نفي اکراه شامل موارد شخصی نیز می‌شود.

در این جا باید گفت که در صورت بروز تعارض و تزامم بین این دو مصلحت، در موارد زیادی اگرچه مصلحت شخصی فدای مصلحت عمومی می‌شود، ولی به نظر می‌رسد که این خسارت به واسطه منافی که از ناحیه رعایت مصلحت عمومی عاید شخص می‌گردد؛ جبران می‌شود. اما مواردی نیز هست که مصلحت عمومی برای فرد زیان‌دیده مفید نیست و به میزان مصلحت فوت‌شده، مصلحتی از طریق مصلحت عمومی نصیب فرد نمی‌گردد (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴). در چنین مواردی اگر جبران ضرر توسط حکومت اسلامی ممکن باشد، این کار باید صورت بگیرد. مواردی هم وجود دارد که از طرفی، نوع ضرر به شکلی است که جبران آن از طریق کمک‌ها و مساعدت‌های دولتی امکان‌پذیر نیست و از طرف دیگر، در صورت رعایت مصالح فردی، آسیبی که به سبب نادیده‌گرفتن مصالح عمومی متوجه کل جامعه می‌شود، بسیار زیان‌بارتر از فوت مصلحت فردی خواهد بود؛ در این جا عقل حکم می‌کند به اینکه، باید مصلحت کل جامعه بر مصلحت اجزا آن یعنی فرد، مقدم شمرده شود.

مصلحت عمومی و تعارض و تزامم آن با مصلحت فردی از مباحثی است که در فقه‌الحکومه طرح می‌شود. فقه‌الحکومه، مربوط به احکام و قوانینی است که توسط حاکم اسلامی برای اداره جامعه وضع می‌شود (صرامی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲) اصول فقه‌الحکومه در صدد یافتن ابزارهایی برای به دست آوردن قوانین اداره جامعه بر مبنای مصلحت می‌باشد (همان، ص ۲۴۵). در فقه‌الحکومه احکامی که توسط حاکم اسلامی وضع می‌شود؛ باید بر اساس مصالح مشروع عموم مردم باشد. مشهور فقهای شیعه بر اهمیت و جایگاه ویژه مصلحت عمومی تأکید دارند. به عنوان مثال شیخ مفید نحوه

مصرف محصولات برآمده از اراضی «مفتوح العنوه» را به مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی می‌سپارد. وی در این زمینه می‌گوید:

حاکم اسلامی بقیه درآمد آن را می‌تواند به عنوان حقوق همکارانش که در اعتلای اسلام به وی مدد می‌رسانند؛ هزینه کند و نیز در راه مصلحتی که در نظر دارد، از قبیل: تقویت اسلام، برپایی دین، جهاد در راه خدا و غیر اینها، یعنی هر اقدامی که در بردارنده مصلحت عمومی باشد، به مصرف برساند (مفید، ۱۴۱۰، ص ۲۸۸).

از سوی دیگر، هرچند تشخیص مصلحت عمومی به دست حاکم جامعه اسلامی است، اما حاکم اسلامی در اعمال آن، مقید به رعایت شرایط و ضوابطی است که عبارتند از:

۱) مصالح عمومی در حوزه اجتماع مطرح است و مربوط به حوزه روابط خصوصی افراد نمی‌شود. همچنین مقوله عبادات را نیز دربر نمی‌گیرد، زیرا مربوط به رابطه فرد با خدای خود می‌باشد (حسینی، ۱۳۷۸، ص ۶۵). در نتیجه مصالح مربوط به احکام فردی، در دایره مصالح عمومی قرار نداشته و حاکم اسلامی اجازه مداخله در آن را ندارد؛ مگر اینکه مصالح این احکام، با مصالح عمومی مهم‌تری در تضاحم قرار بگیرد. در این صورت، از باب قاعده تقدیم اهم بر مهم، حاکم حق مداخله پیدا می‌کند و نیز اگر امور عبادی مربوط به عبادات جمعی باشد؛ از این جهت که مربوط به اجتماع است، در دایره مصالح عمومی می‌گنجد. البته حاکم اسلامی نمی‌تواند بر مبنای مصالح عمومی یک عبادت جمعی جدیدی را تشریح یا عبادات تشریح شده‌ای را نفی کند؛ بلکه فقط می‌تواند آنها را در چارچوب مصالح عمومی انتظام بخشد (صرامی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲).

۲) بین مصالح عامه با شریعت باید سازگاری وجود داشته باشد (مبیدی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۶). از جمله فقهای معاصر که به مسئله تبیین مصلحت در حوزه حکومت اسلامی اهتمام ویژه ورزید، امام خمینی علیه السلام بود. وی بر این ضابطه تأکید دارد و در این زمینه می‌گوید:

حکومت در اسلام به معنای تبعیت از قانون است و فقط قانون است که بر جامعه حکم‌فرمایی دارد، آن‌جا هم که اختیارات محدودی از سوی خداوند به رسول اکرم و ولایت داده شده، از طرف خداوند است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۴).

بنابراین مصلحت عمومی نباید با احکام شریعت مخالفت داشته باشد. البته آن‌جا

که مصلحت عمومی با احکام اولیه تراحم پیدا می‌کند و حاکم اسلامی مصلحت عمومی را مقدم می‌دارد، این به معنی نقض حکم شریعت و مخالفت با آن نیست؛ بلکه صرفاً در مقطع زمانی خاص، اجرای یک حکم اولیه در راستای حفظ مصالح مهم‌تری، متوقف می‌شود.

۳) مصالح عامه باید در چارچوب اهداف و برنامه‌های دین و شریعت قرار بگیرد (حسینی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹). حاکم اسلامی باید با توجه به هدف‌هایی که شریعت اسلام در احکام ثابت خود دنبال می‌کند، به تشخیص مصلحت پردازد و احکامی را بر اساس مصلحت‌سنجی وضع کند که به تحقق این اهداف بیانجامد (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۵). شهید صدر در این باره می‌نویسد:

کتاب و سنت وقتی از تشریح خبر داد و در متن قانون هدف آن را تصریح کرد، ذکر هدف صریحاً نشانه آن است که بخش خالی از قانون را که بر حسب مصلحت زمان در اقتصاد اسلامی متغیر و متحول است، چگونه می‌توان با قانون‌هایی برگرفته از هدف پر کرد (مزینانی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۶).

در قرآن کریم نیز در این خصوص، خداوند متعال می‌فرماید:

آنچه را که خداوند از مال‌های مردم بهره پیامبرش کرده است، از آن خدا و از آن پیامبر، خویشان پیامبر، یتیمان، مسکینان و مسافران در راه مانده است تا میان توان‌گران شما دست به دست نگرند.*

این آیه به یکی از اهداف ثابت اسلام در قانون‌گذاری اشاره دارد که عبارت است از تعدیل ثروت در جامعه و جلوگیری از انباشت ثروت در دست عده‌ای قلیل (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۸۵۹)؛ حال اگر حاکم اسلامی در راستای تحقق این هدف و بنا به مصالح عمومی حتی بخواهد از عده‌ای سلب مالکیت بکند؛ با اینکه مالکیت خصوصی در اسلام مورد حمایت است، مجاز به این کار خواهد بود (موسوی خمینی، ۳۷۸، ج ۱۰، ص ۱۳۸).

۴) مصالح عمومی باید توسط حاکم اسلامی با توجه به زوایای کارشناسی و تخصصی‌ای که در آن زمینه مطرح است، لحاظ شود زیرا از نظر عقل هر حاکمی هر چند از عقل، تفکری

* «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى والیتامی والمساکین وابن السبیل کی لنا یکون دولة بین الأغنیاء»، (حشر (۵۹): ۷).

باز و اندیشه‌هایی استثنایی برخوردار باشد؛ نمی‌تواند همه مصالح، مفاسد و ضرورت‌ها را بدون کمک دیگران تشخیص دهد و از این رو نیازمند بهره‌گرفتن از اندیشه دیگران و شریک‌شدن در عقول آنها است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۵۶۶). به همین دلیل حاکم اسلامی با توجه به عریض و طویل‌بودن عرصه حکومت و مواجه‌بودن با مصالح مختلف در موضوعات متنوع که هر کدام از آنها ممکن است مربوط به یک مقوله علمی جداگانه باشد، باید جویای نظر کارشناسان و متخصصان امور بشود (حسینی، ۱۳۷۸، ص ۷۰) و با آگاهی کامل از یک موضوع و مصالح آن، اقدام به صدور حکم مبتنی بر مصلحت عمومی نماید، زیرا مصلحت عمومی امری خطیر است که رابطه تنگاتنگی با شرایط علوم و فنون و مقتضیات زمان دارد و تشخیص آنها، نیاز به آگاهی کامل از امور مذکور دارد.

نتیجه

بررسی مصلحت در نگرش‌های مختلف رویکرد فردگرا (مکتب لیبرالیسم) نشان داد که این رویکرد در سیر تحولات خود نسبت به مصلحت، تعیین مصلحت اصیل و برتر و روش‌های تأمین مصلحت فردی همواره دچار تغییر و نوسان بوده است؛ چنان‌که اشاره شد، در لیبرالیسم کلاسیک، مصلحت به شکل فردی مورد نظر بوده است و مصالح فردی از طریق محدودکردن دخالت دولت در اداره جامعه، جایگاه برتر را داشت و همه ظرفیت‌ها در جهت تأمین این نوع مصلحت بود. مکتب اصالت فایده نیز اگرچه سنت فردگرایی لیبرالیستی را حفظ کرده و اصالت را به تأمین منافع بیشترین تعداد افراد متشکله جامعه می‌دهد، اما تا حدودی از مفهوم مصلحت فردی در لیبرالیسم کلاسیک فاصله گرفته و به نوعی توجه بیشتری به مصالح جمعی دارد. ولی این لیبرالیسم سازمان‌یافته است که از طریق دولت رفاهی و در قالب مداخله بیشتر دولت در سازوکار اقتصادی اجتماعی، مصالح عمومی را ضمن حفظ نسبی مصالح فردی، مورد توجه و اولویت بیشتر قرار می‌دهد با پیدایش لیبرالیسم بی‌سازمان، بازگشتی به مفهوم مصلحت فردی در قالب دولت حداقلی شد و دوباره اصالت و برتری مصالح فردی مورد توجه قرار گرفت.

رویکردهای جمع‌گرا نسبت به مصلحت، اگر چه در تعریف و تبیین مفهوم مصلحت و انتخاب مصلحت برتر در اداره جامعه دارای وفاق نسبی هستند و بر مفهوم

مصلحت عمومی به عنوان مصلحت اصیل و برتر تأکید دارند، اما بررسی در این رویکردها نشان می‌دهد که آنها نیز در انتخاب و تبیین شیوه‌های تحقق مصلحت عمومی، نظر واحدی نداشته و دچار تشتت آرا و اختلاف نظر هستند. در حالی که سوسیالیسم تخیلی ماهیتی ضدّ سیاسی داشت و برای اداره جامعه و تحقق مصلحت عمومی نقشی برای دولت قائل نبوده و مصلحت عمومی و منفعت جامعه را در تحقق جامعه‌ای غیرصنعتی (بدون وجود دولت) اشتراکی و شبانی می‌دید؛ سوسیالیسم انقلابی در نهایت، تحقق عینی منفعت عمومی را در استقرار جوامع کاملاً صنعتی، سازمان‌یافته و تحت کنترل دستگاه دولتی جستجو می‌کرد.

اما سوسیالیسم اصلاح‌طلب در روش‌های تحقق مصلحت عمومی هم نسبت به سوسیالیسم تخیلی و هم نسبت به مارکسیسم نگاهی انتقادی داشت و در مقابل شیوه‌ای مشابه با لیبرالیسم سازمان‌یافته و دولت رفاه را برای تحقق مصلحت عمومی در جامعه پیشنهاد می‌کند. این در حالی است که سوسیالیسم اخلاقی برای تحقق مصلحت عمومی صرف ایجاد رفاه، تأمین اجتماعی، مراقبت‌های بهداشتی و درمانی رایگان، دریافت مقرری بی‌کاری و امثال آن را کافی نمی‌دانست و بر نقش تحقق مصالح اخلاقی در تحقق مصلحت عمومی جامعه تأکید می‌ورزید. سوسیالیست‌های کثرت‌گرا نیز دچار اختلاف بودند. برخی از آنان تأمین مصلحت عمومی را در استقرار جامعه‌ای ضدّ صنعتی، شبانی و قرون وسطایی می‌دانستند و عده‌ای دیگر معتقد بودند که سیستم صنعتی شدن جوامع باید حفظ شود؛ ولی نظام سرمایه‌داری باید از بین برود. سوسیالیسم طرفدار بازار نیز به دولت بدگمان بوده و تأکید داشت که بازار به شرط فاصله‌گرفتن از ویژگی‌های سرمایه‌داری لیبرال، می‌تواند در راستای تحقق منافع جمعی قرار گیرد.

اما در دیدگاه اسلامی برخلاف مکاتب غربی، مصلحت اعم از معنای مادی آن است و شامل امور مادی و معنوی می‌شود. به عبارت دیگر، منظور از مصلحت، اموری است که نیازهای واقعی بشر را برای رسیدن به سعادت مادی و معنوی تأمین می‌نماید و در مقابل منظور از مفسده، هر امری است که دارای دو عنصر قبح و زیان‌آفرینی باشد و باعث انحراف بشر از سعادت مادی و معنوی او شود.

فقه‌های شیعه با نگاهی جامع، کامل و فراگیری در تعریف مصلحت، هم به مصالح

فردی نظر دارد و هم به مصالح عمومی. البته با وجود توجه زیادی که اسلام بر مصالح فردی دارد و بر آن به عنوان انگیزه و عامل تکاپو و تکامل اشخاص تأکید دارد؛ در صورت بروز تعارض بین مصالح فردی و مصالح عمومی، مصالح عمومی را مقدم می‌داند و برخلاف رویکردهای فردگرا و جمع‌گرا در غرب، در انتخاب مصلحت برتر در جامعه، اسلام رویکرد مشخص و نظریه ثابت و معینی دارد.

در شیوه‌های تحقق و اجرای مصلحت در جامعه نیز، فقهای شیعه معتقدند که تصدی این امر به دست حاکم اسلامی است. به این صورت که حاکم باید بر اساس ضوابط اسلامی و در چارچوب اهداف و برنامه‌های دین و شریعت به تبیین و تشخیص مصادیق مصالح عمومی در جامعه بپردازد. در این مورد نیز باید از نظر کارشناسان و متخصصان امور به منظور اشراف همه‌جانبه بر مصلحت مورد تشخیص، بهره‌مند گردید. تفاوت عمده در رویکردهای فردگرا و جمع‌گرا در غرب با دیدگاه فقهای شیعه درباره مصلحت از این ناشی می‌شود که این رویکردها، تابع شرایط بوده و با تکیه صرف بر عقل ابزاری درصدد توجیه آن هستند. این درحالی است که شریعت اسلام دارای موازین و معیارهایی است که به واسطه متصل‌بودن آنها به منبع معرفتی وحی، در تعریف و تشخیص مصلحت و شیوه‌های تحقق آن در جامعه از ثبات و استواری لازم برخوردار است.

منابع

۱. اربلاستر، انتونی؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷.
۲. ارسطو؛ سیاست؛ ترجمه حمید عنایت؛ تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸.
۳. اورز، آتیلا؛ دولت در تاریخ اندیشه غرب؛ ترجمه عباس باقری؛ تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۶.
۴. برانت، کریستینا؛ دولت رفاه و حمایت‌های اجتماعی؛ ترجمه هرمزهمایون پور؛ تهران: ناشر موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۸۳.
۵. بشیریه، حسین؛ آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تاسیسی، تهران: موسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
۶. —؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ تهران: نشرنی، ۱۳۸۶.
۷. بیات، مهناز؛ «ارزیابی مفهوم مصلحت عمومی در قوانین اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی ایران»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی؛ تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۵.
۸. پناهی بروجردی، نعمت‌اله؛ «جایگاه بخش خصوصی در نظام اقتصادی اسلام»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته اقتصاد؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۹.
۹. پولادی، کمال؛ تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (کتاب سوم قرن بیستم)؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.

۱۰. توحید فام، محمد؛ دولت و دموکراسی در عصر جهانی شدن، سیری در اندیشه‌های سیاسی معاصر غرب؛ تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۱.
۱۱. تی بلوم، ویلیام؛ نظریه‌های نظام سیاسی کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین؛ ترجمه احمد تدین؛ ج ۱، تهران: نشر آران، ۱۳۷۳.
۱۲. جمعی از نویسندگان؛ ایدئولوژی‌های نولیبرال؛ گردآوری و ترجمه پرویز صداقت؛ تهران: نگاه، ۱۳۸۸.
۱۳. جمعی از نویسندگان؛ تأمین اجتماعی در اروپا؛ ترجمه هرمز همایون‌پور؛ تهران: موسسه عالی پژوهش‌های اجتماعی، ۱۳۸۷.
۱۴. جیکویز، لزلی؛ درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین، نگرش دموکراتیک به سیاست؛ ترجمه مرتضی جیریایی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۱۵. حائری یزدی، مرتضی؛ کتاب الخمس؛ ج ۱، قم: انتشار دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۶. حسینی، سیدحبیب‌الله؛ «مصلحت در فقه امامیه و اهل تسنن»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی، تهران: دانشگاه تهران (آموزش عالی قم)، ۱۳۷۸.
۱۷. حسینی، سیدعلی؛ ضوابط احکام حکومتی؛ مجموعه آثار کنگره امام خمینی علیه السلام و اندیشه حکومت اسلامی، احکام حکومتی و مصلحت؛ ج ۷، چ ۱، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۱۸. حلبی، علی اصغر؛ بحث‌هایی در اندیشه سیاسی قرن بیستم، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵.
۱۹. خالوق پرست، حسین؛ «سیاست اجتماعی دولت پس از دولت رفاه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی؛ تهران: دانشگاه تهران (پردیس قم)، ۱۳۸۸.
۲۰. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: نشر پرواز، ۱۳۷۳.
۲۱. رحمت‌الهی، حسین؛ تحول قدرت، دولت و حاکمیت از سپیده‌دمان تاریخ تا عصر جهانی شدن؛ تهران: نشر میزان، ۱۳۸۸.

۲۲. رمضان البوطی، محمدسعید؛ ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة؛ ج ۴، دمشق: دار الفکر، ۱۴۲۶ق.
۲۳. ژاک، شوالیه، دولت قانونمند، ترجمه حمیدرضا ملک محمدی؛ تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۸.
۲۴. سیدفاطمی، سیدمحمد قاری؛ «نظریات اخلاقی در آئینه حقوقی»؛ مجله نامه مفید، ش ۲۹، سال هشتم، ۱۳۸۱.
۲۵. صرامی، سیف‌الله؛ احکام حکومتی و مصلحت؛ ج ۱، تهران: نشر عبیر، ۱۳۸۰.
۲۶. —؛ منابع قانون‌گذاری در حکومت اسلامی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۷. علی احمدی، حسین؛ نقش مصلحت نظام در فقه اسلامی؛ مجموعه آثار کنگره امام خمینی علیه السلام و اندیشه حکومت اسلامی، احکام حکومتی و مصلحت؛ ج ۷، چ ۱، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و مصلحت؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. عمیدزنجانی، عباسعلی؛ قواعد فقه بخش حقوق عمومی؛ ح ۳، چ ۱، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
۳۰. فیض، علیرضا؛ ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا (فقه پویا در مکتب سه فقیه)؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
۳۱. گرجی، ابوالقاسم؛ مقالات حقوقی؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۳۲. لسناف، مایکل ایچ؛ فیلسوفان قرن بیستم؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸.
۳۳. لیدمان، سون اریک؛ تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس؛ ترجمه سعید مقدم؛ تهران: اختران، ۱۳۸۱.
۳۴. مزینانی، محمد صادق؛ «مصلحت نظام از دیدگاه امام خمینی علیه السلام»؛ مجله حوزه، ش ۸۶ - ۸۵، سال پانزدهم، ۱۳۷۴.
۳۵. مفید، محمدبن نعمان؛ المقنعه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۶. مکنزی، یان؛ مقدمه‌ای برایدئولوژی‌های سیاسی؛ ترجمه م. قائد؛ تهران: نشر

مرکز، ۱۳۷۵.

۳۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله؛ صحیفه نور؛ ج ۱۰، تهران: مؤسسه نشر و

تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۲.

۳۸. —؛ ولایت فقیه؛ ج ۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.

۳۹. میبدی، فاکر؛ مصلحت نظام در اندیشه امام خمینی؛ مجموعه آثار کنگره

امام خمینی علیه السلام و اندیشه حکومت اسلامی، احکام حکومتی و مصلحت؛

ج ۷، چ ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.

۴۰. نقاشی، حسین؛ «مبانی حقوق بشری حق برخورداری از تأمین اجتماعی با

نگاهی بر اصل ۲۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»؛ پایان‌نامه

کارشناسی ارشد حقوق عمومی؛ تهران: دانشگاه تهران (پردیس قم)،

۱۳۸۷.

۴۱. نقیب‌زاده، احمد؛ مطالعه تطبیقی تحول دولت مدرن در غرب و ایران؛ (از مجموعه

دولت مدرن در ایران به اهتمام رسول افضلی)؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.

۴۲. وینسنت، اندرو؛ ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی؛ ترجمه مرتضی ثاقب فر؛

تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.

43. Bentham, J.; "An Introduction to the principle of Morals and Legislation"; Reprinted in caha, S. and Markie, Oxford University press, 1998.

44. Bertram Christopher; Rousseau and the social contract; London and New York, Routledge, 2004.

45. Flikschuh kotrin; kant and modern political philosophy; Cambridge: university press, 2004.

46. Frank. A.G. ; Critique and Anti - Cirique; Essays on Dependence and Reformism, London, 1984

47. Green. D. ; The New Right, The Counter-revolution in Political; Economic and social Thought, London, 1987

48. Hare R.H; Plato; oxford and New York, Oxford University

press, 1996.

49. Heywood Andrew; **Key Concepts in Politics**; London: Palgrave Publications, 2000.

50. Johnston David; **the ideas of a liberal theory: A Critique and Reconstruction**; Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1994.

51. Lock John; **Two treatises of Government and A Letter Concerning Toleration**; edited by: ian Shapiro; New Haven and London: Yale university press, 2003.

52. Machan, Tibor, R.; **Classical individualism: The supreme importance of Each Human Being**; London and New York: Routledge, 2005.

53. Mill.J.S.; **Utilitarianism, Clasic of Western philosophy**; ed. M.Chans; pp.1063-1104. 1863.

54. Moore Margaret; **Foundations of Liberalism**; London: Oxford, Clarendon press, 1993.

55. Pettit, P. ;**Conceqntialism, also Utility and Good**; both i14n ed. Singer. P. Blacmell companion to Ethics, oxford. 1993.

56. Robert, Nozick; **Anarchy, State and Utopia**; New York Books, Inc. 1947.