

مصالح فردی و عمومی از منظر اسلام و مکاتب رقیب

علی‌رضا لشکری*

چکیده

تعیین جایگاه دولت در نظام‌های اقتصادی مبتنی بر رویکردهای فلسفی در مورد بهترین ساماندهی و ترتیبات نهادهای اجتماعی و اقتصادی است. بر همین اساس نوع ارتباط میان دولت و بخش خصوصی به مثابه یکی از مهم‌ترین دغدغه نظام‌های اقتصادی مبتنی بر مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی این نظام‌هاست. غایات و انگیزه‌های انسان از زندگی و فعالیت‌های اقتصادی بر اساس این مبانی، تعریف شده و بر اساس آن، رفتارهای فردی و اجتماعی تبیین و در نهایت حوزه فعالیت‌های فرد و دولت معلوم می‌شود. در همین راستا نوع نگرش به فرد، مصلحت فرد و جامعه بر انتخاب‌گری فرد و تصمیم‌گیری و سیاست‌ورزی دولت و حوزه دخالت آن تأثیر شایانی دارد. مقوله فردگرایی و جمع‌گرایی به مثابه موضوعی اساسی در نظریه‌های علوم اجتماعی در دوره جدید حیات اجتماعی انسان برجستگی ویژه‌ای یافته است.

در پاسخ به این سؤال که غایات و انگیزه‌های یاد شده در نظام اسلام چگونه تبیین می‌شود، این نوشتار با استفاده از روش تحلیل محتوا و استدلال قیاسی ضمن تمرکز بر مبانی فلسفی نظام‌های مطرح موجود در مقایسه با نظام اسلامی، به بررسی مباحث مبنایی نظیر غایات، اهداف و انگیزه‌ها در این نظام‌ها می‌پردازد. همچنین با بررسی گرایش‌های فلسفی اندیشمندان مسلمان در مورد فرد و جامعه، به ماهیت خیر و یا مصالح فردی و جمعی پرداخته و تلاش می‌کند از آن طریق به شناخت جایگاه دولت در حوزه مربوطه مدد رساند. در این راستا ملاحظه می‌شود که اندیشمندانی که هویت جمعی را پذیرفته‌اند مصالح جمعی را به مصالح و حقوق فردی تأویل نمی‌برند و مصالح جمعی را از جهت اینکه حاوی اهمیت بیشتری است بر مصالح فردی مقدم می‌دارند. در حالی که کسانی که هویت جمعی را نپذیرفته‌اند مصالح جمعی را به حقوق فردی تقلیل داده و آن را از حیث تقدیم حق اکثریت بر حقوق فردی مقدم داشته‌اند.

واژگان کلیدی: فرد، فایده، مصلحت فردی، جامعه، مصلحت جمعی، دولت.

طبقه‌بندی JEL: P35, Z13

۱. مقدمه

شاید ابتدایی و مورد انتظارترین کاربرد دولت در زندگی اجتماعی انسان، تأمین نظم و امنیت در سایه اجرای قوانین است؛ اما به تدریج معلوم شده که این قوانین خود تأثیر شگرفی بر ساختارهای حاکم، نوع تعاملات افراد، شیوه زندگی انسان‌ها و بالأخره توزیع منابع میان افراد می‌گذارد و در نهایت دستیابی به اهداف مورد نظر را به شدت متأثر می‌کند.

تأملات فلسفی در مورد بهترین ساماندهی و تنظیم نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از مباحث مهم و پیشینی تعیین جایگاه دولت در یک نظام اقتصادی است. چنانچه فیلسوفان سیاسی به دنبال تأسیس اصولی مبنایی هستند تا بر اساس آن شکل مشخصی از دولت توجیه و تبیین شود و نشان دهند چگونه افراد در یک دولت خوب از حقوق مسلم خود برخوردار می‌شوند. در چنین مبحثی مقولاتی مانند کیفیت زندگی انسانی، از پیش تعیین نشدن شکل دولت و انتخاب شکل دولت از سوی مردم و اینکه چرا دولت خوب از بد متمایز می‌شود مورد بحث قرار می‌گیرد (میلر،^۱ ۲۰۰۳). یکی از مسائل اصلی این مبحث آن است که روابط میان افراد چگونه و بر اساس چه قواعدی و به منظور تأمین چه اهدافی سامان می‌یابد؟ آیا در این مورد تنها فرد و مصالح افراد مد نظر قرار دارد و یا جامعه و مصالح جمعی نیز نقش آفرینی می‌کند؟ و بالأخره اینکه این مصالح، حوزه قدرت و دخالت دولت را چگونه تحت تأثیر قرار می‌دهد؟

چیستی و نقش آفرینی غایات و اهداف و گستره معناداری در زندگی انسان با تغییر نگرش بزرگی که پس از رنسانس در مغرب زمین اتفاق افتاد مورد بازبینی قرار گرفت و به تبع آن مفهوم دولت و مأموریت‌های آن نیز متحول شد. دولت جدید بر اساس اصول مدرنیته، یعنی دنیاگرایی (سکولاریزم)، فردگرایی و عقلانیت شکل گرفت و گسستی اساسی میان دولت جدید و قدیم رقم خورد (بشیریه، ۱۳۷۶). این اصول در یک تحول بنیادین، از سویی، سعادت و غایت زندگی را باز تعریف می‌کند و از سوی دیگر، تنها فرد را صاحب و مهبط سعادت اعلام می‌کند.

از شاخصه‌های اصلی مباحث پس از رنسانس در مورد دولت، ابتدای این مباحث بر عقل انسان و انکار هر مرجع دیگر و در نتیجه طرد ماوراءالطبیعه بود. در این مواجهه اومانستی، انسان و رضایتمندی او محور قرار گرفت و مقولات متضمن رضایتمندی انسان، تحت عنوان «خیر»^۲ طبقه‌بندی شد.

در نتیجه این تحول، رویه متداول پیشین مبنی بر تبعیت سیاست از اخلاق و فضیلت، مورد بازبینی قرار گرفت و ماکیاوولی فضیلت را صرفاً به عنوان امری که از نظر سیاسی می‌تواند مفید واقع شود تابع سیاست قرار داد. وی آزمون‌جویی را امری غیراخلاقی و جان‌شین اخلاقیات دانست و برای اولین بار اعلام کرد که فلسفه باید در خدمت تمامی هدف‌های آدمیان باشد (استراوس و کراپسی، ۱۳۷۳).

1. Miller

2. Good

در نزد ماکیاوولی سیاست ماهیتی غیر مقدس دارد و از همین دارای تصویری غیر اخلاقی است (جهانگلو، ۱۳۷۲). وی معتقد است پادشاه نباید از استفاده از ابزارهای غیر اخلاقی و رذیلانه برای حفظ دولت شانه خالی کند؛ زیرا ابزار اخلاقی ممکن است به نابودی او منجر شود، در حالی که ابزارهای غیر اخلاقی ممکن است امنیت و رفاه را به همراه داشته باشد (ریس، ۲۰۰۴).^۱

در دوره جدید لیبرالیسم، به مثابه اندیشه‌ای مبتنی بر محوریت انسان این جهانی و به نام کرامت و آزادی او پدید آمد و مورد قبول اکثر اندیشمندان مغرب زمین قرار گرفت.

در نگرش لیبرالی تصویری که از فرد ارائه می‌شود می‌تواند مبتنی بر نیازها، غرایز، تمایلات، استعدادها و یا حقوق باشد؛ اما در هر حال تصویری مستقل از مضامین اجتماعی است. جوهره رویکرد فردگرایی را همین تصویر تشکیل می‌دهد. جامعه نیز مجموعه‌ای از افراد است که ارتباط میان آنان فاقد هرگونه جنبه‌های درونی و تماماً خارجی است (بحرانی، ۱۳۹۴). فردگرایی وجوه متعددی از قبیل معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و اخلاقی دارد. فردگرایی اخلاقی از جهت اینکه هر فرد را منشأ ارزش‌ها و اصول اخلاقی معرفی می‌کند و این ارزش‌ها را قائم به فرد می‌داند اهمیت می‌یابد. افزون بر آن فردگرایی اخلاقی در ارتباطی تنگاتنگ با موضع فلسفی در مورد فرد و جامعه است و بنابراین فردگرایی فلسفی و پارادایم‌های مقابل نظیر جمع‌گرایی نیز در این راستا مورد توجه است.

نوع رویکرد به فرد و جامعه و اهداف و غایات فعالیت‌های افراد چگونگی رفتارهای فرد و انتخابگری او، تا حد قابل توجهی تعریف مصلحت و خیر در یک نظام سیاسی و اقتصادی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در حقیقت، مسئله بعدی این است مصلحت چه کسی، فرد و یا جامعه، باید ملاحظه شود و بنابراین بررسی انگیزه‌ها و رفتارها و اعمال فرد از گذرگاه اهداف و مصالح فرد و جامعه عبور می‌کند و پایه و اساس فعالیت‌های دولت از مسیر چنین فرایندی شکل می‌گیرد.

در نظام اسلامی نیز، که اختیارات دولت در آن به مصلحت جامعه محدود و مقید می‌شود، تبیین ماهیت خیر و مصلحت و نسبت آن با فرد و جامعه به صورت یکی از مسائل اساسی نظام اقتصادی و سیاسی اسلام ظاهر و بررسی و مطالعه آن از ضروریات پژوهش در مباحث دولت اسلامی محسوب می‌شود. بنابراین یکی از محوری‌ترین مسائل این است که اختیارات دولت اسلامی چگونه به موضوع مصالح فرد و جامعه و یا مصالح فرد ارتباط می‌یابد؟ پاسخ به پرسش‌های مهمی از فقه حکومتی رهین تبیین این مسئله است. برخی از سؤالات این حوزه عبارتند از: آیا نحوه تقابل میان حکم حکومتی و حکم فرعی اولیه از باب تزامم است و یا باب تعارض؟ آیا مصالح عمومی به حقوق عمومی تحویل می‌یابد؟ آیا حقوق عمومی به حقوق افراد تقلیل

1. Rees

می‌یابد و یا اینکه جامعه دارای حقی مستقل است؟ تقدم مصلحت عمومی بر مصالح افراد آیا بر مبنای اهم بودن مصلحت است و یا با ملاحظه مصلحت اکثریت افراد تقدم می‌یابد؟ بنابراین، و برای فراهم کردن زمینه پاسخ به پرسش‌های یاد شده، این نوشتار مفاهیمی مانند خیر، فایده و مصلحت و مباحث پیرامونی آن را بررسی می‌کند. در این بررسی عنایت به رویکردهای فلسفی در مورد فرد و جامعه بسیار مهم و معلوم است که خیر و مصلحت چه کسی باید تعقیب شود؟ در نتیجه مبحث مصالح و همچنین فرد و جامعه در نظام اسلامی را مورد توجه قرار می‌دهد.

این مقاله، به منظور بررسی مورد نظر، در گردآوری داده‌ها و روش شناسایی از روش اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده می‌کند و در تجزیه و تحلیل مفاهیم مورد نظر در مکاتب فلسفی و اخلاقی از روش تحلیل محتوا و در استنتاج و نتیجه‌گیری از روش قیاسی بهره می‌برد.

۲. مکاتب اخلاقی غرب و موضوع خیر و مصلحت

نظریات جدید حوزه اخلاق پس از قرون وسطا، متناسب با نگرش جدید غرب، رویکرد متفاوتی با اندیشه ارسطویی دارند. در رویکرد فضیلت‌گرایی ارسطو سخن از این است که «چگونه انسانی باید بشوم» و «چه کنم» تا به آن غایت مطلوب برسیم؟ از همین‌رو نظریه اخلاقی ارسطو یک نظریه غایت‌گراست و انسان با داشتن قوه و استعداد برای رسیدن به غایتی که مشتمل بر خیر نهایی و فضیلت و کمال او می‌باشد، تلاش می‌کند. از این‌رو ارتباطی میان وضعیت کنونی هر انسان و آن‌گونه که می‌تواند و باید باشد، وجود دارد. احکام اخلاقی عاملی برای حرکت انسان از قوه به فعلیت و دستیابی به غایت و کمال اوست.

در عصر جدید که تصور از ماهیت انسان دچار تحول شده، غایت و فضیلت انسان از فلسفه زندگی او حذف و فضیلت‌گرایی از فلسفه اخلاق رخت بر بسته است. در نظریه‌های جدید اخلاقی به جای عامل، بر نفس عمل تأکید شده و سؤال، از چه باید بکنم و چگونه خوب از بد را تشخیص دهم جایگزین سؤال چگونه باید باشم شده است. اگر غایتی هم جستجو می‌شود نه به‌عنوان فضیلت نفس انسان، بلکه به‌مثابه خصوصیت عمل، نظیر سود و فایده، مورد نظر است. در این راستا فلاسفه اخلاق در دو شاخه اصلی، اخلاق هنجاری و فرااخلاق (فرانکنا، ۱۳۷۶)، به مطالعات فلسفی عمل انسان پرداخته‌اند.

اخلاق هنجاری در دو محور اساسی مورد بحث قرار می‌گیرد: محور نخست شامل بررسی گزاره‌های اخلاقی، مانند راستگویی خوب است و ظلم بد است، می‌باشد؛ در محور دوم معیارها و ملاک‌های قضاوت در مورد اینکه کدام فعل به لحاظ اخلاقی خوب یا بد است ارائه و حمایت

می‌شود. این محور می‌تواند با انگیزه‌های فاعل ارتباط یابد و با موضوع این مقاله پیوند بخورد. نظریاتی که در این مورد ارائه شده‌اند در دو دسته کلی غایتگرانه^۱ و وظیفه‌گرایانه^۲ طبقه‌بندی می‌شود. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که غایت در این چارچوب با اندیشه ارسطویی کاملاً متفاوت است. نظریه فضیلت‌گرای^۳ ارسطو اگرچه به نوعی غایتگراست؛ اما دارای ملاکی مستقل و متفاوت از غایتگرایی سودگرا و در مورد غایت خود انسان می‌باشد و بنابراین مناسب است مستقل از نظریات اخلاقی دوره اخیر طبقه‌بندی شود.

۲-۱. غایتگرایی

مکتب غایتگرایی به‌طور کلی و پیامدگرایی^۴ به‌عنوان مهم‌ترین مکتب رویکرد غایتگرا نتیجه و یا پیامد عمل را ملاک ارزیابی روایی و ناروایی و شناخت عمل خوب از بد، می‌داند. از نظر یک غایتگرا (و پیامدگرا) تنها ویژگی مؤثر در صواب و ناصواب بودن عمل فایده و خیر است که از انجام عمل حاصل می‌شود. در این صورت نفس عمل نقشی در روا و خوب بودن و یا بد و ناروا بودن عمل ندارد و هر عملی که پیامدهای خوبی به همراه داشته باشد خوب و روا و هر عملی که پیامدهای نامطلوبی داشته باشد بد و نارواست. بر این اساس، حتی می‌توان مجموعه‌ای از اعمال خوب را رتبه‌بندی و میان مجموعه‌ای از اعمال بد قضاوت کرد.

اما پاسخ به این سؤال که خوب و یا بد بودن نتیجه و پیامد اعمال خود بر اساس چه ملاک و معیاری مشخص می‌شود؟ و غایت مطلوب اخلاقی چگونه تعیین می‌شود؟ منشأ اختلاف نظر غایتگرایان شده است. غایتگرایان بر اساس پاسخی که به این سؤال که کدام پیامد خوب و کدام بد است؟ به دو گرایش عمده زیر تقسیم می‌شوند:

الف) خودگروی:^۵ از نظر خودگرایان، فرد نه تنها در جستجوی به دست آوردن بیشترین خیر، سود و مصلحت است؛ بلکه یگانه وظیفه اساسی او این است که بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر را برای «خودش» فراهم آورد (همان)؛

ب) فایده‌گروی یا سودگروی:^۶ این مکتب مطرح‌ترین و پرطرفدارترین دیدگاه نتیجه‌گرایی است و جیمز استوارت میل که از بزرگ‌ترین فیلسوفان این مکتب به‌شمار می‌آید، مؤثرترین خوانش این مکتب را ارائه و اقتصاد متعارف را به شدت متأثر کرده است. از این‌رو بررسی این مکتب دارای اهمیت فزون‌تر و سزاوار توجه بیشتری است.

1. Teleological Theory
3. Virtue Ethics
5. Egoeism

2. Deontological Theory
4. Consequentialism
6. Utilitarianism

در این مکتب ملاک ارزیابی درستی و روایی یک عمل بر اساس نتیجه و اثر آن عمل بر خیر عمومی و سرجمع فایده تعریف می‌شود. از آنجا که صواب و درستی به معنای ایجاد بیشترین خیر برای جامعه است ارزیابی اعمال نیز بر همین اساس معنا پیدا می‌کند. در نگرش فایده‌گرایان سود و فایده فرد و یا برخی از افراد جامعه ملاک ارزیابی صواب و روایی یک عمل نیست؛ بلکه سود و خیر کلی آن عمل به‌عنوان ملاک و معیار ارزیابی معرفی می‌شود. بنابراین برخلاف خودگروی که بیشترین خیر و سود فرد فاعل را ملاک ارزیابی قرار می‌دهد، فایده‌گرایی بیشترین خیر و فایده کل جامعه را معیار داوری اخلاقی افعال می‌داند (همان).

در این مکتب مصلحت در قالب منفعت شناسایی می‌شود و هیچ مصلحتی در رتبه‌ای بالاتر از «فایده» قرار نمی‌گیرد. بنابراین همه قواعد پیشینی نظیر عدالت، که می‌تواند منافع را در چارچوبی خاص قرار دهد، را به‌گونه‌ای پسینی و مترتب بر منفعت شناسایی می‌کند. بر همین اساس جان استوارت میل عدالت را گرامی می‌دارد؛ اما آن را در راستای نتایج و فواید مترتبه بر عمل شناسایی می‌کند و برای آن ارزشی مستقل از نتایج عمل قائل نیست.

۱-۱-۲. عدالت؛ ارزشی وابسته به فایده

در نظر میل احساس عدالت احساسی مستقل و قائم به خود^۱ نیست (میل، ۱۳۸۸) و از ملاحظاتی که در مورد خیر و مصلحت عمومی وجود دارد، نشئت می‌گیرد. مفهوم عدالت مستقل و متفاوت از فایده نمی‌تواند فهمیده شود. در حقیقت ابهام زیادی که درباره مفهوم و مصادیق عدالت وجود دارد، عدم استقلال عدالت از فایده را تأیید می‌کند (همان).

۲-۱-۲. عادلانه^۲ و به مصلحت^۳

میل تمایز میان «عادلانه» و «به مصلحت» و «منفعت اجتماعی» را امری موهوم و تخیلی نمی‌داند و عدل را به «مصلحت» فرو نمی‌کاهد. وی بر این باور است عدالتی که مبتنی بر فایده باشد مهم‌ترین و تعهدآورترین بخش اخلاقیات است. عدالت نامی است بر سطوحی از قواعد اخلاقی که در ارتباط تنگاتنگ با خطوط اصلی به‌روزی^۴ انسان است. بدین ترتیب عدالت همان حقوقی است که منافع اجتماعی انسان را تضمین کند (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

1. per se

2. Just

3. Expedient

4. well being

۲-۲. وظیفه‌گرایی

وظیفه‌گرایان بر آنند که ویژگی‌های خود عمل، قطع نظر از میزان خیر و نتایجی که به دنبال دارد، می‌تواند عمل را صواب یا خطا گرداند. اخلاقی بودن افعال بر اساس ماهیت ذاتی آنها و انطباق آنها بر یک قاعده و اصل عام است. در نظر وظیفه‌گرا، عملی نظیر وفای به عهد، کاری عادلانه بوده و (بر طبق عقاید متدینین) به آن فرمان داده شده است. صرف وجود این ویژگی‌ها برای اتصاف وفای به عهد به صواب کافی است، هر چند هیچ خیر و فایده‌ای بر انجام آن مترتب نشود.

کانت^۱ از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان وظیفه‌گراست و نظرات او تأثیر شگرفی بر عقاید و گرایش‌های تفکر پس از او داشته است. در نظام معرفتی او شیئی فی نفسه از پدیدار متمایز است و این تمایز در همه حوزه‌ها وجود دارد. معرفت انسان آنگاه که مستقل از فعالیت‌های ذهن حاصل شود فی نفسه و معرفتی پیشینی است. اما معرفت تجربی که با گذر محسوسات از قالب‌های ذهنی و مقولات فاهمه به وجود می‌آید پدیدار را تشکیل می‌دهد. کانت معتقد بود که در نفس انسان افزون‌بر عوارض و پدیدارها، عقل عملی که سرمنشأ قانون اخلاقی است نیز وجود دارد. از نظر کانت قوانین اخلاقی اموری مستقل از تمایلات و حالات و شرایط انسان‌اند.

فلسفه عملی کانت به دو بخش اصلی اخلاق و نظریه عدالت تقسیم می‌شود. نظریه عدالت کانت، روابط میان انسان‌ها و اصول حاکم بر این روابط را مورد توجه قرار می‌دهد؛ اصولی که ضمن صیانت از حق هر فرد در کارها و پیگیری آزادانه خواسته‌هایش، آزادی فرد را به حداکثر می‌رساند. وی اخلاق را عبارت از وظیفه پیروی از قانون عام و یا امر مطلق می‌داند. آزادی درونی و بیرونی انسان که پایه‌های نظام اخلاقی هستند، مربوط به لحاظ فی نفسه انسان هستند و از همین‌رو، قانون اخلاقی که محصول ذات اخلاقی معقول انسان است، به هیچ شرط یا امر تجربی، که در مورد پدیدارها جاری است، مقید نیست. در نتیجه، وظایف اخلاقی بر درک‌های پسینی و تجربی ما از سرشت انسان و خیر و سعادت متوقف نیستند (واعظی، ۱۳۸۸). از سویی، اصل اخلاقی پیشینی مورد نظر کانت چنین است: «به‌گونه‌ای عمل کن که گویی عمل تو قاعده‌ای کلی به‌عنوان قانونی جهان‌شمول مورد استفاده قرار گیرد و همه آن را به کار گیرند» (کانت، ۲۰۰۲).

۲-۲-۱. سازنده‌گرایی کانت در عقل عملی؛ استقلال ارزش اخلاقی از فایده

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای تلاش‌های فکری برای عصری که می‌خواست بنیان‌های جدید اجتماعی را پی افکند، سازنده‌گرایی ذهن انسان بود. کانت معتقد بود عقل نظری به متعلقات خویش تعیین می‌بخشد؛ اما این متعلقات از منشأ دیگری غیر از عقل (یعنی از تجربه) به دست آمده‌اند،

1. Kant

در حالی که عقل عملی، خود، منشأ متعلقات خویش است و به اعمال اراده و گزینش می‌پردازد (همو، ۱۹۶۹).

بنابراین، عقل عملی خود منشأ قانونی است که ملاک تصمیم‌ها و رجحان‌هاست. از همین رو، عقل عملی افزون‌بر اینکه در حوزه اخلاق کشف می‌کند و تشخیص می‌دهد، عهده‌دار وضع نیز می‌باشد و بالمآل سازنده اصول و ارزش‌های اخلاقی است. عقل، قادر است مستقل از امیال و عواطف، ملاک‌هایی برای روایی اعمال ارائه کند و بنابراین با تکیه به عقل می‌توان دریافت کدام‌یک از اصول رفتاری موجه و کدام‌یک ناموجه است. اصول رفتاری غیر اخلاقی و ضد اخلاقی، عقلاً غیر قابل دفاع و توجیه‌اند (مک ناوتن، ۱۳۸۰).

۳. وابستگی رویکرد فلسفی به فرد و جایگاه ارزش‌های اخلاقی

نکته شایان توجه پس از مرور دو رویکرد فایده‌گرا و غایت‌گرا این است که اساس این دو رویکرد به رفتارهای انسان را «فردگرایی» تشکیل می‌دهد. برحسب این رویکرد فرد یک واحد مستقل و دارای هویتی قائم به ذات است. فرد انتخابگری خودمختار است و بر اساس آگاهی از ترجیحات خود دست به انتخاب می‌زند. در این دیدگاه تنها مرجع تشخیص خیر، خواه بر حق مقدم باشد و یا مؤخر، فرد است و در نتیجه منظور از خیر در هر دو رویکرد «خیر فردی» و به عبارت دیگر خیری است که مرجع قضاوت در مورد خیر بودن آن خود فرد است. در عین حال در دهه‌های اخیر دیدگاه دیگری در میان فلاسفه غرب، که به‌عنوان جامعه‌گرایی شهرت یافته، مورد توجه و استقبال قرار گرفته است. این دیدگاه اهمیت موضوع «خیر اجتماعی» را در مقابل خیر فردی مطرح می‌کند.

۴. خیر اجتماعی در دیدگاه جامعه‌گرایان

خاستگاه و پایگاه فکری همه جامعه‌گرایان یکسان نبوده و متفاوت است. اما آنان در نقد فردگرایی لیبرالیسم و بیان تنگناها و مشکلات حاصل از آن و همچنین عدم توجه کافی لیبرال‌ها به جامعه در شکل‌گیری انتخاب‌ها و رفتارهای افراد اشتراک نظر دارند. از سوی دیگر باید میان جامعه‌گرایی این افراد با جامعه‌گرایی جمع‌گرایانی نظیر کارل مارکس و هگل، که به وجود عینی جامعه اعتقاد دارند، تمایز قائل شد. مایکل سندل، چارلز تیلور،^۱ السدیر مکینتایر^۲ و مایکل والزر^۳ مشهورترین نظریه‌پردازان این رویکرد هستند.

مایکل سندل در مورد نارسایی فردگرایی کانت معتقد است تصویر فرد اخلاقی کانت،

1. Charles, Taylor

2. Alsdair, Macintyre

3. Walzer Michae

که مرجع داوری در قضایای اخلاقی و اصول عدالت است، مبتنی بر این پیش فرض ارائه می شود که هویت افراد از غایات، اهداف و آگاهی های او جدا و مستقل است. استقلال هویت فرد از غایات تنها بنابر برخی حالات می تواند مقبول باشد و در برخی صور مردود و غیر قابل قبول است. در صورتی که منظور از استقلال و انفکاک هویت فرد از غایات این باشد که فرد قادر است که در مورد اهداف و آینده خود تصمیم بگیرد پیش فرض مزبور قابل قبول است؛ اما در صورتی که منظور این باشد که فرد به لحاظ هستی شناختی مستقل از غایات و اهدافش می باشد مردود و غیر قابل قبول است. از نظر سندل به لحاظ هستی شناختی، هویت فرد منفک و مستقل از اهداف و غایات و امیالش نیست. این اهداف و غایات بخشی از هویت افرادند و در ملکیت آنان نیستند تا بتوانند آن را به کناری نهند و از خود جدا کنند (سندل، ۱۹۸۴).

بنابراین اختلاف جامعه گرایان با فردگرایان به این موضوع برمی گردد که آیا فرد مستقل از جامعه مرجع تشخیص خیر و غایت خویش است؟ از نظر جامعه گرایان در عین اینکه فرد انتخابگر است؛ اما شکل گیری برداشت فرد از خیر و سعادت و یا مصلحت و به طور کلی، ارزش های مؤثر در تصمیم گیری فرد، متأثر از جامعه ای است که در آن زندگی می کند. اکنون می توان نام خیر و مصلحت برآمده از چنین فرایندی را خیر اجتماعی گذاشت. بدین ترتیب منظور از خیر اجتماعی خیر کل و مصلحت جامعه نیست. بلکه منظور این است که فرد، خیر خود را در درون روابط اجتماعی و متأثر از باورها و اعتقاداتی که در جامعه وجود دارد تشخیص می دهد و در این تشخیص قائم به ذات نیست.

در نتیجه جامعه گرایان، نیز مانند فردگرایان، اعم از فردگرایان و فایده گرایان، هنگام سخن از مصلحت به مثابه یک هدف و غایت، مصلحت فردی را مورد نظر قرار می دهند. یادآور می شود که نباید هدف قرار دادن «مصلحت کل» از سوی فایده گرایان با کل گرایی جمع گرایان یکسان تلقی شود. فایده گرایی که معتقدند باید مصلحت و منفعت کل را از طریق جمع جبری مصلحت افرادی که بیشترین منافع را دارند بیشینه کرد، در واقع منافع و مصالح افراد را ملاک محاسبات خویش قرار داده و به مصلحت کل فی نفسه و مستقل از مصلحت افراد، اعتقادی ندارند.

۵. خیر اجتماعی از دیدگاه جمع گرایان

گاهی منظور از خیر اجتماعی و مصلحت جامعه خیر و مصلحتی است که به جامعه به مثابه کل تعلق می گیرد. در این صورت باید برای مصلحت کل در مقابل مصلحت افراد وجودی مستقل در نظر گرفت و بنابراین برای جامعه غایتی و سرنوشتی مستقل از غایت و سرنوشت تک تک افراد قائل بود. جامعه می تواند قوانین و یا سنت ها و رفتارهایی داشته باشد که از جمع رفتارهای افراد حاصل نمی شود.

هگل را می‌توان برجسته‌ترین نماینده رویکرد کل‌گرایی در مصلحت دانست. در نظر هگل در صورتی که جامعه تنها برای منافع شخصی تصور شود جامعه مدنی است و دولت در چنین جامعه‌ای دولت به معنای تام و مورد نظر هگل نیست. دولت در صورتی تام و یا همان جامعه است که به‌عنوان نظامی قانونی و اخلاقی به منظور نیل انسان‌ها هم به منافع شخصی و هم به منافع دیگران (منافع عمومی) مد نظر قرار گیرد.

هگل دولت را تنها هنگامی با ثبات می‌داند که غایات خصوصی و عمومی در آن همسان باشند. غایت دولت نیز شادی شهروندان است؛ اما شادی شهروندان و غایات خصوصی آنها نیز در درون جامعه شکل می‌گیرد و از متن جامعه برمی‌خیزد. غایات شهروندان، به‌عنوان موجوداتی اخلاقی و عقلایی، بر اساس موقعیت‌ها و ارزش‌هایی که اجتماعی هستند فهمیده می‌شود. این ارزش‌ها در غایات خصوصی مضمینند. بنابراین برخلاف بنتهام علایق و اهداف و غایات انسان‌ها با امیال آنها متفاوت است و جدای از روابط و ارزش‌های پذیرفته شده اجتماعی تعریف نشده و معنایی ندارد. البته از نظر هگل غایات عمومی و ارزش‌های عمومی نیز گسسته از این غایات خصوصی نیست و از غایات خصوصی فهمیده می‌شود.

در نظر هگل خیر و غایات عمومی مانند عدالت و نظم اجتماعی افزون‌بر اینکه وسیله‌ای برای دستیابی به غایات خصوصی، مانند ثروت حرمت و فضیلت، می‌باشند خودشان، فی‌نفسه، مطلوبند (پلامناتز، ۱۳۷۸).

بنابراین غایات عمومی از دو جهت منشأ تفاوت‌های میان هگل و طرفداران اصالت فایده است؛ اولاً غایات خصوصی بر اساس غایات اجتماعی شکل می‌گیرند؛ ثانیاً غایات اجتماعی و خیر عمومی نیز دارای مطلوبیت فی‌نفسه‌اند.

در نظر هگل جامعه تکامل یافته، مرکب از افراد عاقلی است که میان غایات خصوصی و عمومی هماهنگی ایجاد کرده‌اند و بخشی از نظام کاملاً همبسته‌ای از رفتار و اعتقاد را تشکیل می‌دهند.

انسان‌ها در فرایند ایجاد محیط اجتماعی، خود را متحول ساخته و تبدیل به موجوداتی عاقل و هدفمند شده و در درون نظم اجتماعی قادر به جستجوی چیزهای مطلوب خویش می‌گردند.

از نظر هگل همواره ارتباط نزدیکی میان عقلانیت و اراده فردی و عقلانیت و نظم اجتماعی و سیاسی وجود دارد. فرد می‌تواند تنها در اجتماعی که شرایط اجتماعی و سیاسی مساعد باشد دارای مجموعه‌ای منسجم و پاینده از امیال و اصول باشد (همو، ۱۳۷۱).

در نتیجه در نظر هگل غایات دولت همان غایات بخش خصوصی و مصالح کل همان مصالح افراد است و تصمیم‌گیری‌ها و مصلحت‌جویی‌های دولت در راستای رضایتمندی و مصالح افراد است و بنابراین هیچ تعارضی میان این مصالح وجود ندارد.

۶. خیر و مصلحت در نظام اسلامی

اکنون به منظور آشنایی با جایگاه مصلحت در نظام اسلامی و تأثیر آن بر حوزه وظایف دولت، مناسب است مصلحت در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی بررسی و به قرابتی هماهنگ از آن دست پیدا کرد. بدین لحاظ این مفهوم در حوزه‌های اخلاق فلسفه سیاسی و فقه سیاسی اسلام مطالعه می‌شود.

۶-۱. غایتگرایی در اسلام

چنانچه گذشت مکاتب اخلاقی از جهتی به دو دسته وظیفه‌گرایی و غایتگرایی تقسیم می‌شوند. اکنون باید ملاحظه کرد نظام اخلاقی اسلام چه نسبتی با این دو دیدگاه داشته و با کدام‌یک سازگاری بیشتری دارد. بررسی نظرات فلاسفه مسلمان سازگاری بیشتر مکتب اخلاقی اسلام با غایتگرایی را نشان می‌دهد. آیت الله مصباح یزدی در مورد غایتمند بودن اعمال انسان می‌نویسد: انسان از اعمال خود هدفی دارد و این هدف گاهی خود، مقدمه‌ای برای چیز دیگری می‌شود که آن چیز نیز به نوبه خود مقدمه برای تحصیل هدف سومی است. ولی، در نهایت یک هدف و غایت برای اعمال ما وجود دارد که هرچند به صورت ضعیف، ارتکازی و نیمه آگاهانه، متوجه آن هدف هستیم و آن را هدف نهایی می‌نامیم (۱۳۹۱، ص ۲۹).

تعداد قابل توجهی از آیات و روایات نشان می‌دهند که کارهای خیر انسان موجبات سعادت و رستگاری انسان است و این همان معنای غایت‌انگاری است. برخی از آیات نیز اعمال انسان را تحت عناوینی نظیر تجارت و خرید و فروش قرار داده است^۱ (شیروانی، ۱۳۸۲).

در نظام اخلاقی اسلام، غایتی هست که خوبی هر کاری، مطلوبیت اخلاقی هر عملی و ارزش هر فعلی به خاطر آن و به سبب آن است، و آن چیز همان سعادت فاعل فعل است. دستیابی به زندگی سعادت‌مندانه مرهون تلاش و کوشش آدمی است و دستورالعمل‌های اخلاقی سمت و سوی کارهایی را که ما را به آن سعادت می‌رساند، مشخص می‌کند (همان).

بدین ترتیب غایت افعال از نظر اسلام با سعادت انسان پیوند می‌خورد و هر عملی که سعادت انسان را به دنبال داشته باشد مطلوب و پسندیده دانسته می‌شود.

در نتیجه نظام اخلاقی اسلام اولاً یک نظام غایت‌انگار است؛ یعنی فعل اخلاقی در اسلام هدف و غرض (غایت) دارد و ثانیاً در غایتگرایی خودگراست؛ یعنی هدف و غرض از فعل مربوط به شخص عامل است (همان).

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (صف، ۱۰) و همچنین: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ (توبه، ۱۱۱).

۶-۲. چیستی غایت و مصلحت در نظام اخلاقی اسلام

در اسلام هدف از اعمال انسان نیل به سعادت است و بنابراین اعمال از این جهت که می‌توانند انسان را به سعادت برسانند دارای قابلیت و ویژگی به نام مصلحت می‌شوند. ملاحظه می‌شود همان‌طور که در نظام اخلاقی فایده‌گرا کسب لذت و مطلوبیت غایت افعال انسان تلقی می‌شود، در نظر فلاسفه اخلاق مسلمان نیز کسب سعادت به‌عنوان غایت و اعمال انسان به رسمیت شناخته شده است. البته در نظر اسلام سعادت‌جویی در اساس همان لذت‌جویی است؛ اما چنانچه در سطور بعد خاطر نشان می‌شود لذت‌گرایی در نظام اخلاقی اسلام و غرب تفاوت‌های اساسی دارد. جستجوی سعادت، همانند جستجوی لذت، یک گرایش فطری در انسان است. فطری بودن این گرایش‌ها از آن‌رو است که آفرینش انسان به‌گونه‌ای است که انسان به‌طور تکوینی و غیراختیاری گرایش به سعادت و همچنین لذت دارد و از رنج می‌گریزد. این سخن بدین معناست که این امور خود به خود داخل در حوزه اخلاق قرار نگرفته بنابراین نمی‌توان طالب لذت و گریزان از رنج را ستایش و یا سرزنش کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱).

۶-۲-۱. رابطه لذت و سعادت

شاید در بدو امر چنین به نظر آید که در اسلام لذت‌جویی انسان امری مذموم و ناپسند به‌شمار آید. اما در قرآن کریم نه تنها وجود گرایش به لذت در انسان انکار نشده، بلکه دسته‌ای از آموزه‌های خود را براساس این میل طبیعی انسان بنیان نهاده و در روش تربیتی خود از آن بهره می‌برد. استفاده از تعبیرهای سعادت، فلاح، فوز و امثال آنها در قرآن کریم به معنای این است که چون انسان فطرتاً طالب سعادت است باید برای نیل به مطلوب خود به دستورات دینی عمل کند (همو، ۱۳۷۶). در دیدگاه ابن‌سینا لذت اساساً با کمال انسان همراه است. به نظر وی در لذت چهار عنصر وجود دارد. ادراک، نیل و وجدان، کمال و خیر. از آنجا که این چهار عامل مشکک و ذو مراتبند، لذت نیز امری ذو مراتب خواهد بود. نکته مهم این است که اموری لذت و سعادت بیشتری را به همراه دارند که دارای کمال بیشتر باشند؛ زیرا هر یک از قوای نفس انسانی کمال ویژه به خود را دارند و حصول کمال آنها سعادت آنهاست (ابن‌سینا، ۱۳۶۴).

در نتیجه قوه‌ای که کمالش برتر، همیشگی‌تر، بادوام‌تر یا دست‌یافتنی‌تر باشد یا خودش از نظر ذات و ادراک در کامل‌ترین و برترین شرایط باشد، ضرورتاً دارای لذت و خوشی‌های برتر و بالاتر خواهد بود.

اما بالاترین قوه در انسان قوه عاقله و تعقل است و بنابراین برترین کمال برای انسان نیز کمال عقلی است. در این صورت لذت حاصل از رسیدن به چنین کمالی، بالاترین لذت‌هاست.

نتیجه چنین نگرشی این است که لذت‌جویی آمیخته با کمال‌جویی است و سعادت انسان نیز با نیل به بالاترین کمالات حاصل می‌شود (هادوی‌نیا، ۱۳۹۰).

شهید مطهری نیز سعادت را جدای از لذت معنا نمی‌کند. حقیقت سعادت، این است که انسان از لذت دائمی و فراگیر برخوردار باشد. علت ذکر لذت و سعادت به همراه هم همین است. سعادت را باید لذتی دانست که مانع لذت مهم‌تر یا باعث رنج بزرگ‌تری نشود و شقاوت را نیز باید رنجی شمرد که مانع رنج بزرگ‌تر یا مقدمه لذتی مهم‌تر نباشد (مطهری، ۱۳۶۶).

۳-۶. غایتگرایی خودگرا

انکون که نظام اخلاقی اسلام با غایتگرایی سازگارتر به نظر می‌رسد سؤال این است که اسلام انسان را خودگرا معرفی می‌کند یا دیگرخواه می‌داند. در واقع سؤال این است که منشأ سعادت‌طلبی (و لذت‌جویی) انسان چیست؟

پاسخی که بر اساس آموزه‌های اسلامی داده شده این است که سعادت‌جویی و لذت‌گرایی انسان از حب ذات او بر می‌خیزد. حب ذات به‌عنوان شامل‌ترین غریزه در انسان بدین معناست که انسان لذت و سعادت خویش را دوست دارد و درد و شقاوت خود را منفور می‌دارد و در قامت انگیزه‌ای که انسان را به کار و تلاش سوق می‌دهد ظاهر می‌شود. در بخش علت‌غایی در فلسفه نیز این موضوع مطرح است که انسان در رفتار اختیاری خود همواره غایت و غرضی را دنبال می‌کند. اما غایت هر فعلی نیز به فاعل آن بر می‌گردد و در نتیجه، هر عمل خوبی به کمال و سعادت فاعل می‌انجامد. حتی عملی مانند نیکی به انسانی دیگر در واقع به هدف کمال و نفع فرد نیکوکار صورت می‌گیرد. زیرا نیکوکار با دیدن وضعیت انسانی در مانده غمگین می‌شود و برای رفع اندوه خود به انسان در مانده کمک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲).

غایتگرایی در نظام اخلاقی در اسلام از نوع خودگرا دانسته شده است. آیات قرآن نشان می‌دهد که غایت‌نهایی و مطلوب بالذات برای اعمال انسان فوز و فلاح خود فاعل است. قرآن کریم از انسان‌ها می‌خواهد کار خوب انجام دهند تا از این طریق خودشان رستگار شوند. هرگز از کسی خواسته نشده کاری را برای رستگاری دیگران انجام دهد. در مواردی هم که از انسان‌ها خواسته شده برای هدایت دیگران کاری انجام دهند از آن‌رو بوده که این کار، در راستای نیل به سعادت خودشان است (شیروانی، ۱۳۸۲).

۶-۴. ماهیت مصالح عمومی در فلسفه سیاسی و اقتصادی اسلام

فلسفه سیاسی در موضوعات حوزه زندگی عمومی و پیشبرد کیفیت آن بحث می‌کند و حوزه سیاسی را با مصالح عمومی یکسان می‌شمرد. بنابراین موضوع فلسفه سیاسی، کل دولت یا جامعه سیاسی است. فلسفه سیاسی به موضوعاتی که به زندگی عمومی انسان‌ها و ارتقای آن مربوط است می‌پردازد، مصالح عمومی را همان حوزه سیاسی می‌داند (بشیریه، ۱۳۷۴).

نظریه‌هایی که در فلسفه سیاسی ارائه می‌شود به ناچار همراه با فرضیاتی درباره نهاد و سرشت انسان است و همین برداشت خاصی از طبع انسان است که شاکله اساسی یک فلسفه سیاسی را به وجود می‌آورد. یکی از این مقولات اساسی نگرش فردگرایانه و یا جمع‌گرایانه است (همان).

سازگار دانستن نظام اخلاقی و اعتقادی اسلام با غایتگرایی خودگرا ممکن است منشأ این نتیجه‌گیری شود که نظام سیاسی و اقتصادی اسلام در راستا و متناسب با دیدگاه فردگرایان است. به نظر می‌رسد برای قضاوت در این مورد نباید به صرف خودگرایی اکتفا کرد و بررسی جنبه‌های مختلفی از حیات انسان و جامعه و حتی جهان از دیدگاه اسلام را باید در حوزه بررسی وارد کرد. یکی از عرصه‌های مؤثر بر گرایش مکاتب اخلاقی در مورد خودگرایی و کیفیت آن و ارتباط آن با جامعه، چگونگی تعریف انسان و مصالح و سعادت و لذت‌های اوست.

خودگرایی لزوماً و همواره به معنای فدا کردن مصلحت جامعه و دیگران در پیشگاه منافع فردی نیست و بر اساس نوع نگرش به انسان و جهان ممکن است بروز تعارض میان منافع فردی و جمعی به حداقل کاهش یابد. چنانچه می‌توان مدعی شد خودگرایی فرد مسلمان با مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگران توأم است و سعادت فرد تنها با دیگرخواهی میسر است و بنابراین مصلحت و سرنوشت فرد با مصلحت و سرنوشت جمع پیوند می‌خورد و انفکاک میان این دو وجود ندارد. به عبارت دیگر صرف توافق بر سر خودگروی کافی نیست؛ بلکه چگونگی این خودگروی هم مهم است. تفاوت در همین نکته دیدگاه اسلامی را از دو دیدگاه فردگرایی و جامعه‌گرایی متمایز می‌کند.

۶-۵. تفاوت دیدگاه اسلام در مورد مصلحت با فایده‌گرایی

یکی از تفاوت‌ها میان مصلحت‌جویی در اسلام و فایده‌گرایان در نوع نگرش دینداران به هستی و از جمله اعتقاد آنها به آخرت و جهان واپسین و نقش آن در تعیین غایت فعل اخلاقی ظهور می‌کند. در دیدگاه فایده‌گرایی لذت ولو معنوی بر اساس مدرکات نفسانی و فهم و تشخیص هر فرد شکل می‌گیرد و در نتیجه تنها مرجع تشخیص لذت و مصلحت، خود فرد است. اما در اسلام لذت همان سعادت فرد است و همه اشکال آن لزوماً با حس و حتی عقل انسان درک نمی‌شود و در مواردی این لذات از سوی خالق جهان به انسان معرفی می‌شود.

در واقع برای انسانی که به جهان دیگر اعتقاد دارد و لذات و سعادت برای او منحصر به لذات این جهانی نیست و لذات پایدار سرای دیگر را دنبال می‌کند، عقل او حکم می‌کند که برای نیل به آن لذات، حتی اگر اکنون این لذات برای او قابل درک نباشد، باید به اخبار صادقی که در این مورد صادر شده توجه کند. بر همین اساس است که پیروی از انبیای الهی عقلاً واجب است.

بر این اساس و به منظور نیل به کمال و سعادت فرد، خوددوستی و حب ذات مشروط به دیگرخواهی است. این تلقی از غایت و مصلحت فرد دقیقاً در تقابل با تلقی نظام اخلاقی لیبرال است که در آن، دیگرخواهی مشروط به خودخواهی است. در نظام لیبرال، حتی بنا بر برتری بخشیدن به لذات کیفی بر لذات کمی، دیگرخواهی مشروط بر اینکه موجب افزایش رضایتمندی فرد شود معقول و موجه است. در حالی که در نظام اسلامی خودخواهی توأم با دیگرخواهی است. فرد مسلمان، دیگران را بخشی از وجود خود تلقی می‌کند و اهتمام به امور مسلمانان در نزد او از چنان ارزش والایی برخوردار است که دیگران را مانند خود ارزشیابی می‌کند. در این صورت دیگرخواهی در راستای خودگرایی قرار می‌گیرد و تعارض میان مصالح فرد و جامعه از میان می‌رود. البته این سخن با سخن جمع‌گرایان و سلب اختیار از فرد در مقابل جامعه تفاوت آشکاری دارد. فرد مختار است و می‌تواند نسبت به دیگران بی‌تفاوت باشد؛ اما این امر به معنای از دست رفتن سعادت فرد و حتی قرار گرفتن جامعه در معرض هلاکت و فروپاشی است.

جدول ۱: دیگرخواهی و افق محاسبه مصلحت (لذت)

اسلام	فایده‌گرایی	دیگرخواهی (مکتب)	افق محاسبه
	وظیفه‌گرایی	ملاک نتیجه عمل و مشروط به خودخواهی است	دنیا
	ملاک نفس عمل و مستقل از خودخواهی است	ملاک نتیجه عمل و توأم با خودخواهی است	دنیا و آخرت

بدین ترتیب و در مراحل از بحث، موضوع تنها این نیست که فرد در رفتارهای خود نیل به سعادت را جستجو می‌کند. بلکه این سؤال مطرح می‌شود که سعادت و شقاوت جامعه، به مثابه کل، در گرو چگونه رفتاری از سوی افراد است؟ ملاحظه می‌گردد که برای پاسخ به این پرسش دامنه بحث از چگونگی و کیفیت خودگرایی فراتر می‌رود و گستره افق حیات انسان و سرنوشت جامعه را نیز دربرگرفته و چستی مصلحت و سعادت جامعه را مورد پرسش قرار می‌دهد. بدین ترتیب چستی مصلحت عمومی در مقابل مصلحت فردی به نقطه عطفی در فلسفه اخلاق، سیاست و اقتصاد تبدیل می‌شود.

از نظر مکاتبی نظیر فایده‌گرایی ماهیت مصلحت عمومی متفاوت از مصلحت افراد نبوده و همان جمع جبری این مصلحت‌هاست و از نظر برخی دیگر وجود مصلحت عمومی متفاوت و مستقل از وجود مصلحت‌های تک تک افراد جامعه بوده و باید بین «مصلحت عمومی» و «مصلحت خصوصی» تمیز قائل شد. «مصلحت عمومی» را نباید به جمع مصلحت‌های فردی تقلیل داد و بنابراین نمی‌توان مصلحت عمومی را تعدیل مصلحت‌های فردی به‌گونه‌ای که بهترین نتیجه را برای جمع داشته باشد، تعبیر کرد (معینی علمداری، ۱۳۷۸).

تفاوت نگرش‌ها، حاوی آثار متعدد مهمی بر حوزه فعالیت دولت و اختیارات آن و نوع جهت‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها خواهد بود. برای نمونه نگرشی که مصلحت عمومی را چیزی جز سازش مجموعه مصلحت‌های خصوصی نمی‌داند، در نهایت از مفهوم منفی آزادی فراتر نمی‌رود. از سوی دیگر، کسانی که مصلحت افراد را تابع صرف مصلحت عمومی قرار می‌دهند، حداکثر به مفهوم مثبت آزادی می‌رسند و در بسیاری موارد به دستاویز رعایت مصالح عامه به راحتی از مصالح فردی چشم می‌پوشند.

دیدگاه‌های یاد شده در واقع دو سر یک طیف محسوب می‌شوند. بدین ترتیب مصلحت عمومی به ملاکی برای داوری درباره سازماندهی این دو حیطه تبدیل می‌شود (همان). به‌طور طبیعی دیدگاه‌هایی که هم برای مصلحت فردی و هم مصلحت جمعی استقلال قائلند در مفاهیمی مانند آزادی و عدالت از دشواری و پیچیدگی بیشتری برخوردار خواهد بود. قضاوت نهایی در این مورد به موضع فرد در مورد اصالت فرد، جامعه و یا هر دو بستگی دارد و بسته به نوع دیدگاه انسان در این مورد مصلحت عمومی مستقل از، و یا وابسته به، فرد محسوب خواهد شد.

شاید یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های مبنایی میان رویکرد اسلامی با رویکرد اقتصاد بازار در تعریف اختیارات و وظایف دولت مبتنی بر همین تعریفی است که از مصالح و منافع فردی و عمومی صورت می‌گیرد. بنابر رویکرد اقتصاد بازار تنها مصالح واقعی مصالح فردی است و بنابراین عرصه فعالیت‌های اقتصادی در وهله نخست عرصه فعالیت بخش خصوصی است و دولت در فعالیت‌های اقتصادی دخالت نمی‌کند مگر اینکه جامعه نیازمند فعالیتی باشد که بخش خصوصی فاقد انگیزه‌ها و یا کارایی لازم برای انجام فعالیت آن باشد. اما در صورتی که اسلام افزون بر سعادت فردی، سعادت جمعی را به‌طور مستقل به رسمیت بشناسد، در شناسایی وظایف دولت، تفاوتی اساسی میان رویکرد اسلامی با رویکرد اقتصاد متعارف پدید می‌آید.

۷. رویکرد فلسفی به فرد و جمع در میان اندیشمندان مسلمان

مبحث اصالت فرد و یا جامعه از مباحث مبنایی است که در قرون اخیر در میان فلاسفه به طور مستقل و ویژه مورد بحث قرار گرفته است و در میان متقدمین، در ذیل عناوینی مانند مدنی بالطبع بودن انسان و یا اهمیت دولت و جامعه مورد اشاره قرار گرفته است. به همین دلیل نظرات گذشتگان را باید از ضمن مجموعه مواضع آنها دریافت کرد. اما این مبحث همراه با اهمیت یافتن فرد در اندیشه غربیان و لزوم اتخاذ اصول مترتب بر آن در نظام‌های سیاسی، نمایان‌تر و پررنگ‌تر از گذشته دنبال می‌شود. با عنایت به اینکه در جهان سیاست، لزوم برپایی نظام اسلامی دیرتر در میان اندیشمندان مسلمان مورد توجه و اهتمام قرار گرفته این مبحث نیز با تأخیر در میان آنان مطرح شده است. مروری بر افکار و آرای اندیشمندان معاصر مسلمان، و به طور خاص شیعی، نشان می‌دهد که در زمینه اعتقاد به اصالت فرد هیچ‌گونه اختلافی میان آنان وجود ندارد و تمامی این اندیشمندان برای فرد هویتی مستقل از جامعه قائل هستند. اما نکته جالب توجه این است که غالب این متفکران برای جامعه نیز به هویتی مستقل از افراد اذعان دارند.

نخستین فیلسوف شیعی که موضوع اصالت جامعه را به طور گسترده بررسی کرده علامه طباطبایی است. ایشان در ذیل آیه پایانی سوره شریفه آل عمران^۱ و در توضیح رابطه در جامعه اسلامی یادآور می‌شود که انسان به طور فطری موجودی اجتماعی است و از سویی روند اجتماعی شدن و تکامل اجتماعی انسان همراه با تکامل مادی و معنوی او صورت می‌گیرد. انسان برای نخستین بار از طریق انبیای الهی به مصالح و منافع زندگی اجتماعی آگاهی یافت. اسلام نیز دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئله اجتماع را مهمل نگذاشته و بنابراین مصالح زندگی اجتماعی را نیز پوشش داده است.

در بررسی نظر مرحوم علامه می‌توان تبیین وی از رابطه فرد و جامعه و وجود عینی جامعه را طی سه مرحله دنبال کرد. در مرحله نخست، امکان وجود عینی جامعه را بررسی می‌کند؛ در مرحله دوم، دلیل عقلی بر امکان وجود عینی جامعه اقامه می‌کند و در مرحله سوم، دلیل نقلی بر صحت دلیل عقلی ارائه می‌دهد.

در مرحله نخست علامه طباطبایی پس از بیان نکات مورد اشاره در آیه مذکور به رابطه‌ای که اسلام میان فرد و اجتماع قائل است می‌پردازد و در این مورد به جهان آفرینش استشهد می‌کند که در آن هر جزء آثار و خواص ویژه خود را دارد. سپس اجزایی با هم ترکیب شده و از آن ترکیب، فوایدی نو، افزون بر فوایدی که در تک تک اجزا بودند حاصل می‌شود. به همین ترتیب، افراد انسانی نیز با همه کثرتی که دارند، اما از ترکیب آنها در یک «نوع» وحدتی به وجود می‌آید که

۱. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

می تواند منشأ آثار جدیدی باشد. ایشان افزون بر اینکه وجود جامعه را ممکن می دانند، از طریق عقلی و نقلی به اثبات آن نیز می پردازند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۲ و ۱۵۳-۱۵۴).

متفکر بزرگ شهید مرتضی مطهری در توضیح نظر استاد خویش ترکیب را دارای انواعی می داند و ترکیب افراد در جامعه را حالتی می داند که در آن اجزا پس از ترکیب، استقلال خود را در آثار از دست نداده و هویت خود را حفظ می کنند، در عین حال، به واسطه تأثیر و تأثرات، استعداد پذیرش هویت جدیدی را پیدا می کنند و پس از اتحاد با آن هویت جدید، وجود جدیدی پدید می آید. از نظر ایشان، جامعه مرکب حقیقی و از نوع مرکبات طبیعی است که در آن ترکیب روحها، اندیشهها، عاطفهها، خواستها، ارادهها و بالآخره ترکیب فرهنگی، نه ترکیب تنها و اندامها، اتفاق می افتد. افراد انسان که هر کدام با سرمایه ای فطری و سرمایه ای اکتسابی از طبیعت، وارد زندگی اجتماعی می شوند، روحاً در یکدیگر ادغام می شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می شود، می یابند. مرکب حاصل شده یک «واحد» واقعی است، یعنی تنها هویتی یگانه وجود دارد و کثرت اجزا تبدیل به وحدت کل شده است (مطهری، ۱۳۶۸). ایشان در بخش ادله عقلی و نقلی نیز با علامه هم رأی هستند.

یکی از بزرگترین اندیشمندان در مورد جامعه، شهید سید محمدباقر صدر است. ایشان اگرچه وارد ادله عقلی امکان و یا اثبات وجود جامعه نمی شود و حتی دیدگاه هگل را مورد انتقاد شدید قرار می دهد؛ اما در ضمن در سلسله درس های تفسیر موضوعی قرآن کریم، موضوع سنت های تاریخ در قرآن را بررسی می کند و این سنت ها را در مورد جامعه و به طور مستقل از افراد جاری می داند. وی معتقد است آیات ۴۹ از سوره مبارکه یونس^۱ و ۳۹ از سوره شریفه اعراف^۲ بدین معنا هستند که برای هر امتی، اجلی (مدت سررسیدی) وجود دارد و هر وقت آن اجل فرا برسد، تأخیر و تقدیمی در کار نخواهد بود.

در این دو آیه، اجل به امت نسبت داده شده و امت به معنای جامعه است. امت، یعنی جامعه و وجود جمعی مردم و نه وجود این فرد و آن فرد. بنابراین، افزون بر اینکه افراد دارای اجلی حتمی هستند، امت ها هم اجلی دارند. این اجل مربوط به وجود اجتماعی همه افراد به عنوان امت است (صدر، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

شهید صدر سپس منظور از امت را بیان می کند و می نویسد: گروهی که بین افرادش روابط و پیوندهایی براساس مجموعه ای از افکار و مبانی وجود دارد و این پیوندهای مشترک آنها را در برخی

۱. لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ.

۲. وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ. وَ قَالَتْ أُولَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون.

از نیروها و استعدادها به هم مربوط می‌کند، جامعه را تشکیل می‌دهد و قرآن مجید از آن به امت تعبیر می‌کند. این امت، دارای اجل است. همانند فرد مرگ و زندگی و حرکت دارد. فردی که حرکت دارد می‌گوییم زنده است و سپس می‌میرد. همان‌گونه که فرد دارای اجل بوده و تابع قانون است، امت‌ها هم اجل معینی دارند و قوانینی بر آنها حاکم است. وی نتیجه می‌گیرد که سنت‌هایی بر تاریخ حکومت می‌کنند که متفاوت از سنت‌های جاری در مورد افراد هستند و در این‌باره به این آیات ۴ و ۵ سوره شریفه حجر اشاره می‌کند.^۱

علامه آیت‌الله جوادی آملی نیز به این مبحث توجه می‌کند هرچند دلیل عقلی بر اثبات آن را مردود می‌داند؛ اما از آنجا که دلیلی بر عدم امکان وجود عینی جامعه اقامه نمی‌کند؛ بنابراین حکم عقل در مورد عدم امکان جامعه را نمی‌پذیرد. ایشان در وهله بعد با بررسی ادله نقلی در مورد جامعه نتیجه می‌گیرد وحدت برای مؤمنان امری حقیقی، و نه جعلی و اعتباری می‌باشد. از نظر ایشان این روایات ظهور در این دارند که روح واحدی میان امت اسلامی حاکم است و تا وقتی برهان عقلی بر خلاف این ظاهر اقامه نشود، ظهور روایات به قوت خود باقی است^۲ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۸-۳۲۰). بدین ترتیب می‌توان از مجموعه مطالب ارائه شده نتیجه گرفت که ایشان وجود عینی جامعه مؤمنان را بر اساس ادله نقلی می‌پذیرند.

در میان اندیشمندان مسلمان معاصر آیت‌الله مصباح یزدی از معدود متفکرانی هستند که در تمام مراحل، با استدلال‌های علامه طباطبایی مخالفت و افزون بر نقد ادله عقلی در تمامی ادله نقلی علامه خدشه وارد کرده‌اند. مجموعه مباحث و ادله‌ای که میان این اندیشمندان در مورد وجود عینی جامعه جریان دارد در جدول زیر ارائه شده است:

پرتال جامع علوم انسانی

۱. وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ * مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ.

۲. روایاتی نیز دارای چنین ظهوری در خصوص جامعه مؤمنان هستند. استاد جوادی آملی به سه دسته از این روایات اشاره می‌کند: دسته اول، امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: اهل ایمان برادر یکدیگرند و فرزندان یک پدر و مادرند و هنگامی که از مردی رگی زده شود، دیگران برایش بیداری می‌کشند؛ دسته دوم، امام صادق (علیه السلام) فرمود: مؤمن برادر مؤمن است مانند یک بدن که هرگاه عضوی از آن به درد آید بقیه اعضا نیز آن درد را دریابند و روح‌هایشان نیز از یک روح است و همانا اتصال شدت روح مؤمن به روح خدا از شدت اتصال شعاع خورشید به آن بیشتر است؛ دسته سوم، جابر جعفی می‌گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: فدایت گردم، گاه بدون اینکه حادثه ناگواری برایش پیش آید یا اتفاقی بر من نازل شود، غمگین می‌شوم؛ به طوری که آثار اندوه را خانواده و دوستانم در چهره‌ام مشاهده می‌کنند (راز این غمگینی چیست؟). امام (علیه السلام) فرمود: آری جابر! خداوند عزوجل مؤمنان را از طینت بهشت آفرید و از نسیم خویش در آنها دمید، از همین رو مؤمن برادر پدر و مادری مؤمن است. اگر روح مؤمنی در جایی غمگین شود، برادر مؤمن او نیز ناخودآگاه متأثر می‌شود؛ زیرا آنان از یک روح هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷).

جدول ۲: مقایسه نظریات در مورد وجود عینی جامعه برحسب دلیل عقلی و دلیل نقلی

انديشمند	امكان وجود عيني جامعه عقلاً	اثبات وجود عيني جامعه عقلاً	امكان وجود عيني جامعه نقلاً	اثبات وجود عيني جامعه نقلاً
علامه طباطبائی	+	+	+	+
شهید مطهری	+	+	+	+
شهید صدر	مسکوت	مسکوت	+	+
استاد جوادی آملی	+	-	+	برای جامعه مؤمنان
استاد مصباح یزدی	-	-	-	-

۸. مصالح جمعی در نظرات امام خمینی رحمته الله علیه

اکنون که دیدگاه اندیشمندان معاصر امامیه در مورد فرد و جامعه ملاحظه و تأثیر آن در نوع رویکرد به مصالح اجتماعی مرور شد، مناسب است نظرات امام خمینی، به عنوان معمار نظام جمهوری اسلامی، در این راستا مورد توجه قرار گیرد.

امام خمینی در حوزه فلسفه سیاسی اسلام، موضوع حکومت در عصر غیبت را مورد توجه قرار داده و ولایت فقیه را به عنوان شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول خدا صلی الله علیه و آله قلمداد می‌کند. از دیدگاه امام خمینی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله افزون بر پیام‌آوری و تبلیغ احکام الهی دارای منصب‌های قضاوت میان مردم و زعامت جامعه اسلامی بودند. از دیدگاه امام راحل، امامان معصوم علیهم السلام جانشینان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند (امام خمینی، ۱۳۸۷) و پس از آنان فقهای جامع شرایط دارای دو منصب اخیر یعنی قضاوت و زعامت هستند و می‌توانند در راستای مصالح اسلام و مسلمین احکامی صادر کنند (همو، ۱۳۸۸).

منظور امام از مصلحت همان مصلحت عمومی یا مسلمین یا جامعه اسلامی است. چنانچه تصریح دارند که حاکم جامعه اسلامی، بر اساس مصلحت اسلام و مسلمین عمل می‌کند (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۰). اساساً در جایی که مجتهدی نتواند مصلحت عمومی را تشخیص دهد نمی‌تواند زمام امور جامعه را به دست بگیرد (همان، ج ۲۱).

حضرت امام احکام حکومتی را نه تنها از احکام اولیه می‌دانند؛ بلکه احکام حکومتی را مقدم بر احکام اولیه معرفی می‌کنند گویا هنگامی که مصلحت عمومی وجود داشته باشد اساساً نوبت به ملاحظه مصلحت احکام اولیه نمی‌رسد. امام خمینی اگرچه در حوزه کلام و فلسفه وارد مباحث اصالت جمع و فرد نمی‌شوند؛ اما مطالعه بیانات ایشان در مورد اختیارات حکومت اسلامی مواضع ایشان را با مواضع کسانی که به اصالت فرد و جمع قائلند نزدیک و یا دست‌کم سازگار نشان می‌دهد؛ زیرا چنین می‌نماید که در نظر ایشان در صورت وجود مصلحت عمومی، و حکم حاکم مطابق با آن، دیگر نوبت به حکم اولیه نمی‌رسد.

۹. جمع‌بندی مصالح و مسئولیت‌های دولت در مکاتب مختلف

نوع نگرش به فرد، مصلحت فرد و جامعه بر انتخابگری فرد و تصمیم‌گیری و سیاست‌ورزی دولت و حوزه دخالت آن تأثیر شایانی دارد. در ادامه تأثیر نگرش‌های اشاره شده بر حوزه مسئولیت دولت مورد توجه قرار می‌گیرد.

الف) فردگرایان غایتگرا: آنها فرد و منافعهش را بر هر امر دیگری مقدم می‌دانند و فعالیت‌های دولت را تنها در راستای منافع فرد تعریف می‌کنند. از نظر چنین متفکرانی دولت باید حداقل حضور در فعالیت‌های اقتصادی را داشته باشد و صرفاً در آن دسته از فعالیت‌هایی که بخش خصوصی انگیزه‌ای برای انجام آن فعالیت ندارد و یا حضورش همراه با کارایی نیست جواز حضور دارد. این نگرش بر تقدم آزادی فرد پافشاری می‌کند و آن را بر هر ارزش دیگری از جمله عدالت مقدم می‌داند و در نتیجه به توزیع درآمد و ثروت اهمیت چندانی نمی‌دهد؛

ب) فردگرایان وظیفه‌گرا: در این مورد می‌توان نظریه رالز را که مبتنی بر وظیفه‌گرایی کانت است نام برد. اصول عدالت در نزد او، برخلاف غایتگرایان، مقید به امر اخلاقی است و بنابراین عدالت را در راستای منافع و مطلوبیت‌های جمعی نمی‌بیند. از همین جاست که رالز به اندیشه تقدم حق بر خیر رهنمون می‌شود و حق فردی را بر خیر جمعی مقدم می‌داند. بدین ترتیب حق و عدالت نه تنها محدودیتی برای خیر است؛ بلکه احراز هیچ خیری به معنای نادیده گرفتن حق فردی نیست. در راستای این تقدم است که رالز برای دولت نقش توزیعی قائل می‌شود. از نظر رالز در تأمین عدالت اجتماعی دو شاخه توزیعی وجود دارد. وظیفه اولین شاخه توزیعی برقراری عدالت نسبی در سهام توزیعی از طریق مالیات‌بندی و اصلاحات لازم در حقوق مالکیت است. دومین بخش شاخه توزیع مالیات‌بندی برای افزایش درآمدها و بنابر اقتضای عدالت است. از نظر رالز بار سنگین مالیات باید عادلانه تسهیم شود. یک مالیات بر هزینه تناسبی می‌تواند جزئی از بهترین طرح مالیاتی باشد (رالز، ۱۳۸۸)؛

ج) جامعه‌گرایان: چنانچه در مورد جامعه‌گرایان گذشت هویت فرد به لحاظ هستی‌شناختی، منفک و مستقل از اهداف و غایات و امیالش نیست. این اهداف و غایات بخشی از هویت افراد بوده و در ملکیت آنان نیستند تا بتوانند آن را به کناری نهند و از خود جدا کنند. در این صورت فرد مستقل از جامعه مرجع تشخیص خیر و غایت خویش نیست. فرد در عین اینکه دست به انتخاب می‌زند اما شکل‌گیری ارزش‌های مؤثر در تصمیم‌گیری وی، از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند تأثیر می‌پذیرد. بدین ترتیب تشخیص فرد از خیر خود در درون روابط اجتماعی و متأثر از باورها و اعتقاداتی که در جامعه وجود دارد صورت می‌پذیرد. بنابراین چارچوب روابطی که خیرات، ارزش‌ها و باورها در آن نهادینه می‌شوند در موضوع بهره‌مندی افراد از خیرات و مواهب اجتماعی و چگونگی توزیع آن اهمیت اساسی پیدا می‌کند.

از نظر جامعه‌گرایان دولت وظیفه دارد وسایل لازم برای تربیت خوب و با فضیلت را برای شهروندانش فراهم کند. بدین ترتیب برخلاف نظر لیبرال‌های کلاسیک دولت بی‌طرف نبوده و توسعه ادراک اخلاقی و درستکاری از وظایف اولیه دولت محسوب شده و دولت باید نقش فعالی برای دفاع از جامعه و ارزش‌هایش به عهده بگیرد (جاویدی و مهرمحمدی، ۱۳۸۵).

همچنین در زمینه توزیع خیرات نیز دولت بی‌طرف دانسته نمی‌شود. برای مثال والزر ضمن ارائه یازده خیر اجتماعی در جوامع معاصر غربی اصول حاکم بر توزیع این خیرات را برگرفته از درک مشترک شهروندان در مورد این خیرات می‌داند. وی امنیت و رفاه را یکی از این خیرات دانسته و آن را با تأمین اجتماعی مرتبط می‌داند. در نظر والزر معیار مناسب برای توزیع عادلانه این خیر اجتماعی، معیار نیاز است. تأمین اجتماعی از جمله مراقبت‌های بهداشتی باید بر اساس نیاز افراد توزیع شود. این معیار خود برخاسته از درکی خاص از روابط اجتماعی که به مثابه تعهدی و التزامی منبعث از قرارداد اجتماعی است و عمیق‌ترین معنای آن دفاع از حقوق فقرا و نیازمندان است. بسیاری از جوامع برخوردار از دولت رفاه مراقبت پزشکی و درمانی را به منزله نیازی اساسی شناسایی می‌کنند که باید عادلانه توزیع شود. دولت و حاکمیت مسئول تأمین این نیاز است (واعظی، ۱۳۸۸). بنابراین و با توجه به اینکه جامعه‌گرایان معیارهای توزیع عادلانه را نسبت به کشورهای مختلف یکسان نمی‌دانند نحوه حضور و دخالت دولت در توزیع خیرات اجتماعی متفاوت خواهد شد؛

د) جمع‌گرایان؛ جمع‌گرایان مصالح و منافع عمومی را مقدم بر منافع فردی شمرده و برای جامعه هویت مستقلی قائل می‌شوند. آنان حوزه اختیارات و مسئولیت‌های دولت را نیز وسیع‌تر می‌بینند و در نهایت دامنه دخالت دولت در اقتصاد را گسترده‌تر می‌دانند. دولت‌های سوسیالیستی اگرچه مثال بارز این دیدگاه هستند؛ اما دولت‌های دیگری نظیر دولت‌های اسکاندیناوی که اندازه دخالت در اقتصاد آنان بالاست نیز می‌تواند در نزدیک به چنین دیدگاهی قلمداد شوند.

تعیین حوزه فعالیت‌های دولت و دخالت آن در اقتصاد جامعه در نظام‌های اقتصادی بر اساس دیدگاه‌هایی که در حوزه نظام اخلاقی و فلسفی آن نظام پذیرفته شده‌اند صورت می‌پذیرد. گستره افق حیات و تعریف انگیزه‌ها از سویی و ابعاد وجودی حیات انسان از سوی دیگر، از مبانی مهم ترسیم تعامل میان افراد و دولت و تعیین جایگاه حضور دولت است. لازمه پذیرش هویت جمعی به مثابه پدیده‌ای عینی و مستقل، پذیرش استقلال خیر و مصلحت جمعی از مصالح افراد است. در این صورت غایات فعالیت‌های افراد و دولت در یک جامعه تنها مصالح تک تک افراد نیست؛ بلکه مصلحت جامعه نیز در ارزش‌گذاری این فعالیت‌ها مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. از آنجا که این مصالح به سرنوشت تمامی افراد جامعه ارتباط می‌یابد در مرتبه‌ای بالاتر از مصالح فردی قرار گرفته

و از ارزش بیشتری نسبت به آن برخوردار است. این امر مستلزم آن است که برای حفظ این مصالح چاره‌اندیشی و، حتی‌المقدور، از دست رفتن این مصالح ممانعت به عمل آید. تشکیل دولت اسلامی تحت مسئولیت حاکمی عادل، تدبیری برای حفظ این مصالح است.

بدین ترتیب، ضمن اذعان به اهمیت اساسی مصالح فردی و لزوم احترام به آن، حاکم اسلامی در قامت نیرویی که عهده‌دار حفظ و حراست از «مصالح عمومی» که متضمن نیل جامعه به سعادت است معنا و ظهور می‌یابد و از این حیث با دولت‌های لیبرالی و سوسیالیستی تفاوتی اساسی پیدا می‌کند.

ملاحظه می‌شود نوع نگرش به فرد و جامعه و مصلحت فرد و جامعه تأثیری بنیادین بر نظام اقتصادی و حوزه دخالت دولت می‌گذارد. در جدول زیر نوع نگرش مکاتب مزبور به مصلحت و خیر و رابطه آن با رویکرد توزیعی دولت مورد اشاره و تفاوت میان رویکرد اسلامی با مکاتب رقیب نشان داده شده است.

جدول ۳: تفاوت اسلام با سایر مکاتب در مصلحت فردی و عمومی و جایگاه دولت

مکتب / مصلحت	لیبرالیسم (فایده‌گرا)	لیبرالیسم (وظیفه‌گرا)	جامعه‌گرایان	جمع‌گرایان	اسلام
فردی	نتیجه عمل (افق این جهانی)	نفس عمل (افق این جهانی)			
			نتیجه عمل (افق این جهانی)		
اجتماعی					
جمعی				نتیجه عمل (افق این جهانی)	
فردی و جمعی					نتیجه عمل (افق دو جهانی)
دخالت دولت و رویکرد توزیعی	حداقلی و فاقد رویکرد توزیعی	حاوی رویکرد توزیعی دولت	بر اساس ارزش‌های جامعه دارای رویکرد توزیعی دولت می‌باشد	دخالت کامل دولت و رویکرد توزیعی	دخالت دولت تنها بر اساس مصالح جمعی (و با رعایت مصالح فردی)

۱۰. سخن آخر

قرار گرفتن مصلحت عمومی در جایگاه سنگ زیرین قدرت دولت اسلامی مقتضی آن است که مفهوم مصلحت عمومی در تمامی خرده‌نظام‌های اسلامی، از جمله فقه، مورد توجه قرار گیرد و رابطه این مفهوم در تمام این نظام‌ها بررسی شود. نکته مهم و غیرقابل اغماض در مورد حوزه

مسئولیت دولت اسلامی این است که نمی‌توان این حوزه را به صرف کلیاتی نظیر تقدم مصالح جمعی بر مصالح فردی تبیین کرد و لازم است در این چارچوب تبیین دقیق‌تری از ماهیت این مصالح اراده شود. مقاله حاضر تلاش می‌کند مبانی این مبحث و تأثیر آن بر حوزه مزبور را نشان دهد و اهمیت این مبانی در مباحث مترتب بر آن را گوشزد کند.

برای مثال در فقه اسلامی وفاق قابل توجهی میان اندیشمندان وجود دارد که در تقابل میان مصالح جامعه و مصالح افراد، مصالح اجتماعی تقدم می‌یابد و بر دولت اسلامی است که بنابر مقتضای تأمین مصالح عمومی حکم و عمل کند. اما نوع نگرش به چنین تقدمی، بر اساس مبانی فردگرایانه متفاوت از نگرشی است که بر مبنای «اصالت فرد و جامعه» صورت می‌گیرد.

در صورتی که مصالح، مبنای جعل تکلیف دانسته شود و از سویی ملازمه میان تکلیف و حق پذیرفته شود، مصالح به حقوق تحویل می‌شود. در این حالت در واقع تقابل میان حق جامعه و حق افراد صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب مسئله این است که چگونه حق جامعه بر حق افراد مقدم می‌شود. در نگرش فردگرایانه حق جامعه به حق افراد تقلیل می‌یابد و تقابل در قامت تقابل میان حق اکثریت و اقلیت ظهور پیدا می‌کند. در نتیجه حق اکثریت بر حق اقلیت تقدم داشته می‌شود. اما در دیدگاهی که به وجود هویت جمعی اعتقاد دارد حق جامعه بر حق افراد اهمیت بیشتری دارد و حاکم از مصلحت اهم مواظبت می‌کند.

در گام بعد مطالعه پیرامون مصالح عمومی و احکام حکومتی و ارتباط میان این احکام و احکام اولیه‌ای که متضمن مصالح افراد است، بر اساس مبانی مشخص، از نیازهای ضروری مبحث حوزه اختیارات دولت اسلامی برای ارائه دیدگاهی جامع و متناسب با شرایط حاضر است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۳۶۴)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. استراوس، لئو و جوزف کراپسی (۱۳۷۳)، نقد نظریه دولت جدید، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات کویر.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۷)، بدائع الدرر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۴. _____ (۱۳۸۸)، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۵. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۱۰ و ۲۰ و ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۶. بحرانی، مرتضی (۱۳۹۴)، فردگرایی و جمع‌گرایی در آموزه‌های اسلامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، «اسلام، دولت قدیم و جدید»، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره دوم.
۸. _____ (۱۳۷۴)، دولت عقل، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
۹. پلاماتز، جان (۱۳۷۸)، «نظریه دولت در فلسفه سیاسی هگل»، مجله‌نامه فرهنگ، ترجمه توحید عبدی، ش ۳۲، ص ۱۰۴-۱۱۱.
۱۰. _____ (۱۳۷۱)، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۱. جاویدی، طاهره و محمود مهرمحمدی (۱۳۸۵)، «رویکرد تطبیقی به دلالت‌های تربیتی نظریه‌های دموکراسی، چالش میان نظریه‌های لیبرال، جماعت‌گرا و تفاهمی»، مطالعات اسلامی، ش ۷۱.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۷، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جهانبگلو، رامین (۱۳۷۲)، ماکیاولی و اندیشه رنسانس، تهران: نشر مرکز.
۱۴. رالز، جان (۱۳۸۸)، نظریه عدالت، ترجمه سیدمحمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۵. شیروانی، علی (۱۳۸۲)، «خودگروی در اخلاق اسلامی»، مجله پگاه حوزه، ش ۱۱۰، ص ۲۶-۲۹.

۱۶. صدر، محمدباقر (۱۳۸۱)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال‌الدین موسوی، تهران: تفاهم.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۴، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۰. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۷۸)، «رابطه مصلحت عمومی و آزادی فردی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، ش ۴۴، ص ۱۴۹-۱۷۴.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، ج ۱، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. _____ (۱۳۷۶)، اخلاق در قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۶۶)، مقالات فلسفی، تهران: حکمت.
۲۵. مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۰)، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. میل، جان استوارت (۱۳۸۸)، فایده گرایی، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران: نشر نی.
۲۷. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. هادوی‌نیا، علی اصغر (زمستان ۱۳۹۰)، «مفاهیم لذت و سعادت در اقتصاد اسلامی (با رویکرد شناختی)»، اقتصاد اسلامی، ش ۴۴، ص ۵۷-۷۶.
29. Kant, Immanuel (1969), *Critique of Pure Reason*, trans. N.k. smith, London.
30. Kant, Immanuel (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Edited and translated by Allen W. Wood, Yale University Press. New Haven and London.
31. Miller, David (2003), *Political Philosophy: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press.
32. Rees.E.A (2004), *Political Thought from Machiavelli to Stalin*, PALGRAVE MACMILLAN, PalgraveConnect - 2016-02-03.
33. Sandel, Michael (1984), *liberalism and its critics*, New York university press.