

بررسی خاستگاه توابع رفاه اجتماعی در رویکرد برگسون-ساموئلسن از منظر اسلام و سکولاریسم

دکتر الیاس نادران*

دکتر محمدحسین کرمی اسفه**

چکیده

با توجه به اینکه تابع رفاه اجتماعی به رتبه‌بندی توزیع رفاه میان افراد جامعه می‌پردازد، این بحث مطرح می‌شود که خاستگاه و منشأ تعیین این رتبه‌بندی چیست؟ اقتصاد رفاه قدیم و پارتویی، این رتبه‌بندی را برخاسته از مطلوبیت‌ها و ترجیحات فردی افراد می‌دانست؛ اما رویکرد برگسون-ساموئلسن آن را برخاسته از ترجیحات اجتماعی افراد می‌داند. هر دو رویکرد، با ایده سکولاریسم که همه ترجیحات را تنها در حوزه شناخت انسانی قرار می‌دهد، کاملاً سازگار است؛ اما با اندیشه اسلامی که معرفت‌های وحیانی را نیز می‌افزاید، تنها در محدوده‌ای خاص قابل قبول است. در این مقاله، این محدوده بررسی شده و زمینه‌آرائه تابع رفاه اجتماعی براساس ترجیحات اجتماعی افراد در یک جامعه اسلامی، فراهم شده است. از آنجا که این پژوهش، الگویی از ایده اجتماعی افراد در جوامع اسلامی مانند ایران را ارائه می‌کند، می‌تواند در آمادی به نظریه‌پردازی بومی در باب تابع رفاه اجتماعی قلمداد شود.

واژه‌های کلیدی: تابع رفاه اجتماعی، رویکرد برگسون-ساموئلسن، فردگرایی، ترجیحات فردی، ترجیحات اجتماعی افراد و اقتصاد رفاه.

طبقه‌بندی JEL: A13, B49, D19, D69, D79, P16, P52, Z12.

۱. مقدمه

توابع رفاه اجتماعی از دو منظر ماهیت و روش‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند. در این مقاله، از ماهیت این توابع که مربوط به رتبه‌بندی توزیع‌های مختلف رفاه میان افراد جامعه است، سخنی به میان نمی‌آید؛ اما از میان مباحث روش‌شناختی که به موضوعات پیرامونی این تابع مربوط می‌شود، تنها به بحث خاستگاه این توابع پرداخته می‌شود. بحث از خاستگاه که منشأ پیدایش توابع رفاه اجتماعی را نشان می‌دهد، در میان مباحث اقتصاد اسلامی از اهمیت ویژه برخوردار است؛ زیرا مشخص می‌کند که در یک جامعه اسلامی، رهنمودهای مربوط به سیاست‌گذاری‌های اقتصادی تا چه حد می‌تواند از ایده‌های افراد سرچشمه بگیرد.

در جوامع سکولاریستی، به طور کلی سیاست‌گذاری‌های اقتصادی بر رجحان‌های فردی یا اجتماعی افراد مبتنی است؛ اما در یک جامعه اسلامی همه ترجیحات افراد، قابلیت برای مبنای قرار گرفتن در سیاست‌گذاری‌ها را ندارند؛ از سوی دیگر ترجیحاتی که از چنین قابلیت برخوردارند، با ترجیحات افراد در جوامع دیگر متفاوتند؛ زیرا جوامع مختلف از نظر ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و اعتقادات تأثیرگذار در این ترجیحات با یکدیگر تفاوت دارند. این تفاوت حتی در میان جوامع اسلامی نیز در محدوده تنگ‌تر به چشم می‌خورد؛ در این صورت، الگوی متناسب با ترجیحات افراد در جامعه‌ای مانند ایران، ممکن است تا حدودی با الگوی متناسب با جامعه دیگر اسلامی متفاوت باشد؛ از این رو، هر جامعه‌ای به الگویی بومی از رفاه اجتماعی نیازمند است. تأکید مقام معظم رهبری علیه‌السلام بر مردم‌سالاری دینی که بر بها دادن به ترجیحات افراد در اداره جامعه دلالت دارد و نیز تأکید ایشان بر بومی کردن نظریات اجتماعی که بر اساس آن ترجیحات ارائه می‌شود، دلیل روشنی بر این تفاوت در میان جوامع مختلف است. این پژوهش نیز با درک اهمیت چنین الگوهای بومی، گوشه‌ای از زمینه‌های روش‌شناختی آن را که به خاستگاه توابع رفاه مربوط می‌شود، بررسی و راهکار دستیابی به چنین الگویی را ارائه می‌کند. بدیهی است که بحث درباره خود نظریات و الگوهای بومی مردم‌سالار، پژوهش‌های مستقل دیگری را می‌طلبد.

۲. خاستگاه توابع رفاه اجتماعی در رویکردهای مختلف

درباره خاستگاه توابع رفاه اجتماعی تاکنون سه رویکرد ارائه شده است: رویکردهای اقتصاد رفاه قدیم و جدید پارتویی، خاستگاهی مشابه؛ اما رویکرد دیگر که نقطه عطفی در این باب به‌شمار می‌آید، خاستگاه متفاوتی را معرفی کرده‌اند. این رویکرد را که برگسون^۱ ابداع و ساموئلسن^۲ در کتاب مبانی تحلیل‌های اقتصادی بسط داده است، اکنون به رویکرد

1. Bergson.

2. Paul A. Samuelson.

برگسون-ساموئلسن شناخته می‌شود. این مقاله، رویکرد اخیر را که مورد توجه نظریه‌پردازان معاصر توابع رفاه نیز قرار گرفته است، محور اصلی در این مبحث قرار می‌دهد؛ اما برای متمایز شدن آن از رویکردهای دیگر، لازم است ابتدا درباره رویکردهای دیگر و خاستگاه آنها نیز سخن گفته شود.

۱-۲. خاستگاه تابع رفاه اجتماعی در رویکرد اقتصاد رفاه قدیم

اقتصاد رفاه قدیم را پیگو^۱ بر اساس مبانی فلسفه اخلاق بنتام^۲ در سال ۱۹۲۰م پایه‌گذاری کرد. این رویکرد، توجه اصلی خود را به مطلوبیت‌های کل افراد معطوف می‌دارد و از آنجا که مطلوبیت کل از مطلوبیت‌های یکایک افراد تشکیل می‌شود، برای رتبه‌بندی و ترجیح یک مجموعه از مطلوبیت کل بر مجموعه دیگر باید به مطلوبیت‌های یکایک افراد رجوع کرد. این نکته بدین معناست که از نظر این رویکرد، خاستگاه تابع رفاه اجتماعی، مطلوبیت‌های افراد است که به حوزه ترجیحات فردی آنان مربوط می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۲۷).^۳

۲-۲. خاستگاه تابع رفاه اجتماعی در رویکرد اقتصاد رفاه جدید پارتویی

پس از پیگو، نظریه‌پردازانی مانند لرنر^۴ و پارتو^۵ تابع رفاه اجتماعی را براساس مطلوبیت‌های ترتیبی افراد بنا نهادند. این ساختار که اکنون کارایی پارتویی نامیده می‌شود، توسط اقتصاددانانی مانند کالدور^۶، هیکس^۷، سیتوفسکی^۸، ساموئلسن و لیتل^۹ بسط داده شد و به نام «اقتصاد رفاه جدید» شهرت یافت. از آنجا که کارایی پارتویی شامل موارد زیان و خسارت نمی‌شد، هدف اصلی بسط‌دهندگان این بود که آن را به موارد جبران فرضی میان منفعت‌برندگان و زیان‌دیدگان تعمیم دهند (سوزومورا، ۱۹۸۷، ص ۴۱۸).^{۱۰} این رویکرد، یک تفاوت اصلی با اقتصاد رفاه قدیم داشت و آن مطرح کردن مطلوبیت‌های ترتیبی به جای شمارشی بود. با این تغییر، هرچند از مطلوبیت کل و مجموع مطلوبیت‌های افراد نامی برده نمی‌شد؛ اما همچنان معیار رتبه‌بندی توزیع رفاه، براساس مطلوبیت بیشتر برای کل جامعه تعیین می‌شد؛ از این رو، خاستگاه تابع رفاه اجتماعی در رویکرد یادشده نیز مطلوبیت‌های افراد است که به حوزه ترجیحات فردی آنان مربوط می‌شود، قلمداد می‌شد.

1. Arthur c. pigou.

3. Frederick charles copleston.

5. Vilfredo pareto.

7. John r. Hicks.

9. Ian M. David little.

2. Jeremy Bentham.

4. Abba p. Lerner.

6. Nicholas Kaldor.

8. Tibor Scitovsky.

10. Kotaro Suzumura.

۲-۳. خاستگاه تابع رفاه اجتماعی در رویکرد برگسون-ساموئلسن

برگسون، با این باور که برای بیان اهداف مطلوبیت‌گرایان بننامی، اصلاً نیازی به بیان شمارشی مطلوبیت‌ها نیست (برگسون، ۱۹۳۸، ص ۳۲۷)، همانند پارتو، هیکس و لرنر مطلوبیت‌های افراد را به صورت ترتیبی در نظر می‌گیرد؛ اما در عین حال، این تفاوت اساسی را نیز با دو رویکرد دیگر دارد که به جای ترجیحات فردی افراد، ترجیحات اجتماعی آنان را مورد توجه قرار می‌دهد. در حقیقت، در این رویکرد فرض بر این است که افراد از دو نوع ترجیحات برخوردارند: در ترجیحات فردی، وضعیت‌های فردی افراد که از نظر آنان برای خودشان خوب است و در ترجیحات اجتماعی، وضعیت‌های اجتماعی که از نظر آنان برای جامعه خوب است، رتبه‌بندی می‌شوند. در ترجیحات اجتماعی، فرض بر این است که افراد می‌توانند خود را در جامعه احساس کنند و به آنچه برای جامعه خوب است، بیندیشند. هارزانی، درباره این ترجیحات که مایه امتیاز رویکرد برگسون-ساموئلسن بر رویکردهای دیگر است، چنین می‌نویسد که هر فرد از یک تابع رفاه اجتماعی مخصوص به خود برخوردار است که می‌تواند متفاوت یا برای همه افراد یکسان باشد (هارزانی، ۱۹۶۹، ص ۴۶).^۱

مارک بلاگ نیز معتقد است هر فردی، خود، مطلوبیت‌های افراد مختلف را مقایسه می‌کند و گویی این مقایسه‌ها در تابع رفاه اجتماعی، در چارچوب تابع برگسون-ساموئلسن ثبت شده‌اند و به طور کلی، ترجیحات افراد را در یک رتبه‌بندی اجتماعی از وضعیت‌های اقتصادی بیان می‌کنند (بلاگ، ۱۹۹۲، ص ۱۲۳).^۲ این ترجیحات را با مثالی درباره عبور از چراغ قرمز بهتر می‌توان توضیح داد: فردی را در نظر بگیرید که بدون اعتنا به چراغ قرمز، از چهار راه عبور می‌کند؛ ولی اگر از او پرسند آیا عبور از چراغ قرمز کار درستی است یا خیر؟ با توجه به زیان‌های هرج و مرج در جامعه، به نادرستی آن نظر می‌دهد. در این مثال، تصمیم به عبور از چراغ قرمز، از قبیل ترجیحات فرد از منظر ملاحظات فردی و دیدگاه او به نادرستی عبور از چراغ قرمز، از قبیل ترجیحات از منظر ملاحظات اجتماعی است.

برای توضیح این مطلب، فرض می‌کنیم جامعه‌ای از n فرد با مجموعه X حاوی وضعیت‌های اجتماعی معین و قابل جانشین x, y, z, \dots تشکیل شده باشد. هر فرد i ، ترجیحاتی ترتیبی بر روی عناصر X دارد که در دو وضعیت اجتماعی x, y عبارت خواهد بود از: $\{xP_iy\}$ اگر فقط اگر xR_iy و نه yR_ix و $\{xI_iy\}$ اگر فقط اگر xR_iy و yR_ix . در این رابطه که P_i فقط رابطه ترجیحات شخص i و I_i رابطه بی‌تفاوتی او را نشان می‌دهد، رتبه‌بندی بر روی دو وضعیت اجتماعی x, y انجام می‌گیرد (پتینیک، ۲۰۰۸، ص ۶۶۲). بنابراین رتبه‌بندی در رویکرد

1. John C. Harsanyi.

2. Mark Blaug.

برگسون-ساموئلسن کاملاً متفاوت از دو رویکرد دیگر که رتبه‌بندی بر روی وضعیت‌های فردی افراد انجام می‌گیرد، خواهد بود.

۳. نقش اندیشه سکولاریسم در خاستگاه توابع رفاه اجتماعی غیر الهی

در زبان عربی معادل سکولاریسم، دو واژه به کار رفته است؛ یکی واژه «العِلْمَانِيَه» است که از علم گرفته شده و منظور این است که سکولاریسم انسان‌ها را در اداره امور زندگی فردی و اجتماعی به فراگیری علم و تدبیر دعوت می‌کند. واژه دیگر «العِلْمَانِيَه» است که از عالم گرفته شده است و به معنای این جهانی و دنیایی اندیشیدن است. گرچه برخی معنای اول را ترجیح داده و معتقدند: ریشه لغوی سکولاریسم در اصل از علم گرفته شده است (العظمه، ۲۰۰۸، ص ۱۷-۱۸)؛ اما می‌توان گفت این واژه به اندازه‌ای به ضد دینی بودن و دنیایی اندیشیدن به جای توجه به خدا و آخرت و معنویت شهرت یافته است که برخی گفته‌اند: «سکولاریسم از واژه لاتینی سیکولولریس به معنای «این جهانی، این زمانی» گرفته شده است. سکولار در مقابل دین یا مذهب است و به نگرشی از زندگی اشاره دارد که دین در آن نفوذ نداشته باشد؛ از این‌رو، سکولاریسم، دغدغه این جهانی فکر کردن به جای آسمانی فکر کردن را دارد و بیشتر با این ویژگی شناخته می‌شود» (ریس، ۱۹۹۶، ص ۶۹۳).^۱

این دو معنا را این‌گونه می‌توان آشتی داد که به نظر سکولاریست‌ها رابطه انسان با خدا، در عبادت و پرستش خداوند و اطلاع از غیب و جهان آخرت خلاصه می‌شود و هیچ‌گاه به حوزه‌های دیگر فردی و اجتماعی راه نمی‌یابد. از این‌رو، آنان رابطه انسان با خدا را همانند خرافات می‌دانند که عقل و علم، اندیشه‌ای در آنها ندارد. امور رازآلود و غیبی را، عقل نمی‌تواند کشف کند؛ اما ارتباط انسان با خودش و با انسان‌های دیگر از امور دنیایی و این جهانی هستند که عقل بشر در آنها راه می‌یابد؛ از این‌رو، به نظر آنان در این امور نباید به منابع معرفتی دیگر مانند وحی الهی رجوع کرد (واعظی، ۱۳۷۹، ص ۶۷).

می‌توان گفت همه رویکردهای یادشده در باب تابع رفاه اجتماعی، در قالب تفکر سکولاریستی جای می‌گیرند؛ زیرا همه آنها از منابع وحیانی غافلند و تنها به خواسته‌ها و معرفت‌های انسانی و بدون در نظر گرفتن چارچوب وحیانی توجه دارند. بدیهی است چنین فردگرایی مطلق در اندیشه اسلامی نمی‌گنجد؛ زیرا اسلام در عین حال که برای خواست و اندیشه افراد در چارچوب معینی ارزش قائل است، منابع وحیانی را اساس معرفتی در تشخیص راه سعادت برمی‌شمارد.

1. William Reese.

۴. نقش اندیشه الهی در تعیین خاستگاه تابع رفاه اجتماعی

هرچند نقش اندیشه الهی را در هر یک از رویکردهای مربوط به خاستگاه توابع رفاه اجتماعی می‌توان مورد بحث قرار داد؛ اما در این پژوهش، تنها رویکرد برگسون-ساموئلسن مورد بررسی قرار می‌گیرد. این رویکرد که خاستگاه تابع رفاه اجتماعی را ترجیحات اجتماعی افراد می‌داند، طبعاً این باور را نیز به همراه دارد که افراد افزون بر رجحان‌های فردی، از رجحان‌های اجتماعی نیز برخوردارند. منظور از رجحان‌های اجتماعی در اینجا ترجیحاتی است که برگسون در رویکرد تابع رفاه اجتماعی فردگرای خود، ادعا می‌کند. در یک جامعه اسلامی نیز افراد می‌توانند، دست‌کم از دو طریق از این ترجیحات اجتماعی برخوردار شوند: یکی، صفات و گرایش‌های نفسانی خوب و بد هر فرد است که علاوه بر تأثیرگذاری بر رجحان‌های فردی، گاهی ترجیحات اجتماعی افراد را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. طریق دیگر، ادراکات عقلانی افراد است؛ به این معنا که هر فرد افزون بر ادراکات عقلانی در امور فردی خود، از داورهای و رهیافت‌های عقلانی در امور اجتماعی نیز برخوردار است که رجحان‌های اجتماعی او را شکل می‌دهد.

در رجحان‌های عقلانی، چه مربوط به حوزه فردی و چه اجتماعی، به طور معمول هدفی مورد توجه قرار می‌گیرد که با توجه به آن هدف، استدلالی عقل‌پسند ارائه می‌شود. این هدف، در رجحان‌های فردی معمولاً به جنبه‌های شخصی افراد، مانند منافع شخصی دنیوی یا اخروی او مربوط می‌شود. در ترجیحات اجتماعی نیز به رغم اجتماعی بودن آن، ممکن است هدف مورد توجه لزوماً مربوط به جامعه نباشد؛ بلکه گاهی این هدف مربوط به جامعه و گاهی مربوط به فرد است. در اینجا تنها نمونه‌ای از هر یک از اهداف مربوط به فرد و جامعه را در ترجیحات اجتماعی افراد در جامعه اسلامی مورد اشاره قرار می‌دهیم. در هدف مربوط به فرد، می‌توان انگیزه منفعت‌طلبی را در نظر گرفت. منفعت‌طلبی نه تنها در بسیاری از ترجیحات فردی، بلکه در بسیاری از ترجیحات اجتماعی نیز هدف قرار می‌گیرد. همان‌طور که در ادامه توضیح خواهیم داد، عموم انسان‌ها به طور معمول، گزینه‌های مربوط به حوزه اجتماعی خود را با توجه به منافع شخصی خود برمی‌گزینند.

در هدف مربوط به جامعه می‌توان منافی را در نظر گرفت که خداوند متعال از خلقت خود برای همه افراد انتظار دارد. افراد می‌توانند با توجه به این هدف انسانی و الهی تعقل کنند و مواردی را ترجیح دهند که منافی برای همه انسان‌ها در برداشته باشد. البته عقلانیت در قسم اخیر برای فرد مسلمان، با اعتقاد به خداوند متعال و باور به خالقیت او همراه است که در این صورت می‌تواند به عنوان خاستگاه تابع رفاه اجتماعی، تنها در یک جامعه دینی مطرح شود.

در آثار اندیشمندان اسلامی، کم و بیش مباحثی کلی پیرامون ترجیحات اجتماعی دیده

می‌شود؛ اما نگارنده تاکنون در این باره مطلبی به‌عنوان خاستگاه تابع رفاه اجتماعی نیافته است. در این پژوهش در تلاش برای پیوند نظرات اندیشمندان اسلامی به خاستگاه تابع رفاه اجتماعی، به سه رهیافت اشاره شده است که هر یک به‌طور جداگانه می‌توانند برای چنین پیوندی به‌کار آید:

۱. رهیافت صفات نفسانی به ترجیحات اجتماعی: بر این رهیافت، عالمان اخلاق مانند فیض کاشانی تأکید دارند؛

۲. رهیافت عقلانی به ترجیحات اجتماعی با هدف منافع شخصی: این رهیافت را علامه طباطبایی و شهید مطهری تبیین کرده، ولی آن را برای یک جامعه اسلامی معتبر ندانسته‌اند؛

۳. رهیافت عقلانی به ترجیحات اجتماعی با هدف منافع اجتماعی از خلقت الهی: این رهیافت از نظرات استاد مصباح استفاده می‌شود.

۴-۱. رهیافت صفات نفسانی به ترجیحات اجتماعی

از منظر عالمان اخلاق برخی از صفات نیک یا بد انسان که به صورت ملکه نفسانی درآمده‌اند، رجحان‌های فردی و اجتماعی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. صفاتی مانند بخشندگی، بخل و قساوت بر حسب شدت و ضعف می‌توانند در حوزه‌های فردی یا اجتماعی قرار گیرند. به‌طور معمول در حوزه رجحان‌های فردی، این صفات در مراتب ضعیف‌تر قرار دارند. به‌عنوان نمونه صفت بخشندگی که در مرتبه ضعیف آن، سخاوت یا بخشش چیزی است که مورد نیاز نیست، به ترجیحات فردی مربوط می‌شود. این صفت، حتی در مراتب کمی شدیدتر، یعنی مرتبه ایشار که بخشیدن مالی است که بخشنده به آن نیاز دارد نیز، از ترجیحات فردی خارج نمی‌شود؛ اما هنگامی که سخاوت به حدی برسد که فرد رفاه و وسعت رزق را برای همه افراد جامعه آرزو کند، به عرصه رجحان‌های اجتماعی وارد می‌شود. فردی که در وجودش صفت بخشندگی در مراتب بالای آن رسوخ کرده باشد، از چنین روحیه اجتماعی برخوردار خواهد شد؛ در این صورت، او نه تنها از بخشیدن خودش، بلکه به‌طور کلی از رفع فقر از جامعه شادمان می‌شود.

صفت بخل نیز از نظر شدت و ضعف همانند صفت بخشندگی است. در مراتب ضعیف، فرد بخیل در بخشش مال خود به دیگران بخل می‌ورزد. در مراتب کمی شدیدتر که آن نیز در حوزه رجحان‌های فردی قرار دارد، فرد بخیل حتی به خودش نیز بخل می‌ورزد؛ از این‌رو، بسیاری از افراد بخیل، از اموال خود مصرف نمی‌کنند تا بیمار می‌شوند و حتی پس از بیماری، خود را درمان نیز نمی‌کنند. آنان به‌رغم اینکه میل به غذا دارند؛ ولی بخل‌شان مانع از تهیه غذا و خوردن آن می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۷۹)؛ اما در عرصه ترجیحات اجتماعی، گاهی بخل به حدی

می‌رسد که او تنگ‌دستی و بیچارگی را برای جامعه و دیگران آرزو می‌کند. این حد بخل از بخل معمولی که فرد به مال خودش و در حوزه رجحان‌های فردی بخل می‌ورزد، فراتر است؛ بلکه اینان آنچنان به بخل شدیدی گرفتار شده‌اند که حتی نسبت به مال دیگران و در حوزه رجحان‌های اجتماعی نیز بخل می‌ورزند. بخل شدید در حوزه ترجیحات اجتماعی، حتی موجب می‌شود توصیف حال خوب بنده‌ای از بندگان خدا و نعمت‌هایی که خدا به او داده است، برای فرد بخیل گران تمام شود و هرگاه پریشانی کارهای مردم و بخت‌برگشتگی و به مقصد نرسیدن و تیرگی زندگانی آنها توصیف شود، از آن شادمان شود؛ بنابراین چنین اشخاصی همواره بخت‌برگشتگی دیگران را دوست دارند و در مورد نعمت‌هایی که خدا به بندگان ارزانی داشته، بخل می‌ورزند. گویی صاحبان نعمت، آن نعمت‌ها را از ملک و خزانه شخص بخیل دریافت می‌کنند (همان، ج ۵، ص ۳۳۸).

قساوت قلب نیز یکی دیگر از صفات نفسانی است که در رجحان‌های فردی و اجتماعی انسان تأثیر دارد. از نظر اجتماعی، فردی که دارای قساوت قلب است، نه تنها از فقر و درماندگی افراد فقیر آزرده خاطر نمی‌شود، بلکه خوشحال نیز خواهد شد؛ از این رو، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌فرماید: «کسی که چهل روز غذای مورد نیاز مردم را احتکار کند، قساوت، او را فرا گرفته است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۶۶).^۱ این مطلب به این معناست که قساوت قلب موجب دست زدن به کارهایی مانند احتکار می‌شود که نشان‌دهنده بی‌تفاوتی فرد نسبت به درماندگی دیگران است. در مقابل آن، صفت رقت قلب است که موجب می‌شود انسان در ترجیحات اجتماعی، نسبت به دیگران عطف داشته باشد و همیشه به نفع حقوق همه افراد جامعه قضاوت کند. این صفت از آن‌رو رجحان اجتماعی را دربردارد که در حالت شدت رقت قلب، انسان بدون اینکه به نفع خود بیندیشد، تنها برای دیگران دل می‌سوزاند.

آنچه گفته شد مطالبی است که عالمان اخلاق از روایات معصومان (علیهم السلام) برگرفته‌اند. در این روایات، بخل شدید به «شَح» تعبیر شده است. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:^۲ «بخیل کسی است که از مال خود بخل می‌ورزد و شحیح کسی است که حتی از مال دیگران نیز بخل می‌ورزد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۲). از بزنی نیز نقل شده است: «نامه حضرت رضا به حضرت جواد (علیه السلام) را خواندم [که خطاب به فرزندش فرموده بود] ای ابا جعفر! به من خبر داده‌اند که وقتی سوار بر مرکب می‌شوی [تا از خانه بیرون روی]، خادمان، تو را از درب کوچک بیرون می‌برند. این کار، ناشی از بخل آنان است. آنان نمی‌خواهند کسی مالی را از تو دریافت کند. به

۱. عن علی بن ابی طالب (علیه السلام): «من احتکر الطعام أربعين يوماً قسا قلبه».

۲. وَ قَالَ الْقَضَائِلُ بْنُ عِيَاضٍ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) أَ تَدْرِي مَنْ الشَّحِيحُ؟ قُلْتُ هُوَ الْبَخِيلُ. فَقَالَ (علیه السلام) الشُّحُّ أَشَدُّ مِنَ الْبُخْلِ إِنَّ الْبَخِيلَ يَبْخُلُ بِمَا فِي يَدِهِ وَ الشَّحِيحُ يَشْخُ عَلَيَّ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ وَ عَلَيَّ مَا فِي يَدِهِ حَتَّى لَا يَرَى فِي أَيْدِي النَّاسِ شَيْئًا إِلَّا تَمَنَّى أَنْ يَكُونَ لَهُ بِالْحِلِّ وَ الْحَرَامِ لَا يَشْخُ وَ لَا يَنْتَفِعُ بِمَا رَزَقَهُ اللَّهُ.

حقی که بر تو دارم، از تو می‌خواهم ورود و خروجت را به‌جز از درب بزرگ قرار ندهی و وقتی بیرون می‌روی، طلا و نقره به‌همراه داشته باشی و اگر کسی از تو چیزی خواست به او عطا کنی...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۲). شکی نیست که خادمان حضرت، از مال خود نمی‌بخشیدند و نیز بخشش حضرت به دیگران، هیچ ضرری برای آنان نداشته است؛ اما بخل شدید، آنها را وادار به کارهایی می‌کرد که از خیر رساندن حضرت به دیگران جلوگیری کنند.

از این سخن برای یافتن رهیافتی از صفات نفسانی به رجحان‌های اجتماعی افراد، این نتیجه به‌دست می‌آید که اگر در جامعه‌ای این قبیل صفات در وجود انسان‌ها رسوخ کند و به‌صورت ملکه نفسانی درآید، می‌تواند مبنایی برای رجحان‌های مربوط به توزیع رفاه قرار گیرد و مسیر سیاست‌گذاری‌های اقتصادی جامعه را مشخص کند؛ در این صورت، تابع رفاهی فردگرا ارائه می‌شود که خاستگاه آن صفات نیک نفسانی افراد است.

۴-۱-۱. نقد و بررسی رهیافت صفات نفسانی به ترجیحات اجتماعی

برطبق آنچه گفته شد، برخی از صفات نیک انسانی مانند سخاوت و رقت قلب می‌توانند آنچنان در وجود انسان‌ها رسوخ کنند که نه تنها رجحان‌های فردی، بلکه رجحان‌های اجتماعی افراد را نیز شکل دهند؛ البته برای اینکه این قبیل ترجیحات اجتماعی به‌عنوان خاستگاه تابع رفاه اجتماعی مطرح شوند، باید درخواست و رفتار همه یا بیشتر افراد جامعه اسلامی نمایان باشند و این عمومیت مستلزم تحقق جامعه‌آل ایده‌آل اسلامی است که در شرایط عادی در دسترس نیست؛ در صورتی که این پژوهش درصدد ارائه مبنایی برای سیاست‌گذاری‌های اقتصادی است که جامعه را به ایده‌آل برساند؛ نه اینکه در حال حاضر به ایده‌آل رسیده باشد؛ به دیگر سخن، پژوهش حاضر تنها به یک جامعه ایده‌آل اسلامی اختصاص ندارد که رهیافت صفات نیک نفسانی به‌عنوان خاستگاه تابع رفاه اجتماعی کفایت کند؛ بلکه هر جامعه اسلامی را که افراد آن به اصول اساسی اسلام اعتقاد داشته باشند، فرامی‌گیرد و در این صورت، نیازمند به خاستگاه عام‌تری است.

۴-۲. رهیافت عقلانی به ترجیحات اجتماعی با هدف منافع شخصی

علامه طباطبایی و شهید مطهری، عقلانیتی را که عموم افراد به‌طور معمول در رجحان‌های اجتماعی نمایان می‌سازند، مورد بررسی قرار می‌دهند و با ریشه‌یابی این ترجیحات عقلایی، منشأ آنها را حب ذات و منافع شخصی معرفی می‌کنند. به نظر آنان، انگیزه حب ذات در انسان موجب می‌شود که به هر طریقی که بتواند موجودات دیگر را به نفع خود استخدام کند. انسان در این استخدام، به مواد، اجسام، گیاهان و حیوانات بسنده نمی‌کند و هم‌نوعان خود را نیز به خدمت

می‌گیرد. استخدام هم‌نوعان، این تفاوت را با موجودات دیگر دارد که در آنها استخدام طرفینی است؛ یعنی همان‌طور که او می‌خواهد دیگران را به نفع خود بگمارد، دیگران هم می‌خواهند او را به نفع خود استخدام کنند. در این صورت، او ناچار است حق دیگران را نیز در نظر بگیرد و به دیگران اجازه دهد به همان اندازه که از آنها بهره می‌برد، آنان نیز از او بهره ببرند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۱). شکل‌گیری این فرایند عقلانی که مورد تأیید استاد مطهری نیز هست (طباطبایی، ۱۳۵۰، ص ۱۹۹)، بده‌بستانی را میان منافع شخصی و اجتماعی پدید می‌آورد که هر چند با انگیزه نفع شخصی شروع می‌شود؛ اما به حوزه‌ای وسیع‌تر از حوزه فردی، یعنی به حوزه ترجیحات اجتماعی افراد تعلق دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۷۹).

۴-۲-۲. بررسی ترجیحات اجتماعی عقلانی ناشی از منفعت شخصی

منظور از ادراکات عقلی در این بحث، ادراکات عقل عملی است که عقلایی نیز گفته می‌شود. در این عقلانیت، عقل انسان با در نظر گرفتن هدفی، سازگاری یا ناسازگاری امری را با آن هدف تشخیص می‌دهد. با توجه به این نکته، این قبیل ادراکات عقلانی را دست‌کم از دو منظر می‌توان مورد بررسی قرار داد: یکی از منظر هدفی که در این عقلانیت مورد توجه قرار می‌گیرد و دیگری از منظر اینکه آیا این ادراکات عقلانی، ظنی یا قطعی هستند. از منظر هدف، علامه طباطبایی معتقد است: هر چند انسان‌ها در پی جویی منافع شخصی خود به رجحان‌های اجتماعی دست می‌یابند؛ اما آنها از اطمینان و اعتبار لازم در مطابقت با شریعت الهی برخوردار نیستند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۵).

از منظر ظنی یا قطعی بودن عقلانیت نیز می‌توان گفت از آنجا که علامه طباطبایی و شهید مطهری نگاهی کلی به مسئله دارند و مشکل اصلی را در نامعتبر بودن عقلانیتی که تنها توجه به منافع شخصی دارد، می‌دانند، دیگر درباره ظنی یا قطعی بودن آنها که مشکل ثانوی است، بحثی به میان نیاورده‌اند؛ بنابراین اگر صورت مسئله تغییر کند و هدف دیگری غیر از منافع شخصی در نظر گرفته شود، درباره ظنی یا قطعی بودن این ادراکات نیز باید سخن گفت. در این صورت، بدون تردید می‌توان گفت که منافع و اهداف مورد تأیید و تأکید بینش الهی با ظن و گمان به‌دست نمی‌آیند؛ بلکه باید به یقین دریافت که گزینه انتخاب شده، انسان را به منافع و اهداف الهی خواهد رساند.

۴-۳. رهیافت عقلانی به ترجیحات اجتماعی با هدف منافع اجتماعی از خلقت الهی

در دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری که توضیح داده شد، ترجیحات اجتماعی در حد عقلانیت عموم افراد در نظر گرفته می‌شود. به همین دلیل، از منظر این دیدگاه، عقل‌خادم

خواسته‌های غریزی و منافع شخصی است. حال اگر این ترجیحات را در حد ادراکات عقلی افرادی در نظر بگیریم که اول به خداوند متعال اعتقاد دارند و دوم، منافع اجتماعی-الهی را هدف قرار می‌دهند، در این صورت، حوزه کارکرد عقل به منافع شخصی محدود نخواهد شد. از این رو، استاد مصباح با توجه به این قبیل ادراکات عقلی، معتقد است: عقل، یک نیروی مدرک است و می‌تواند از خواسته‌های شخصی فراتر برود و با رشد ادراکی که پیدا می‌کند، درباره خواسته‌های اجتماعی نیز بیندیشد؛ در این صورت، مقتضای طبیعت اولیه عقل انسان این نیست که تنها به سود شخصی بیندیشد؛ بلکه می‌تواند مصالح کل جامعه را در نظر بگیرد و این‌گونه بیندیشد که همه افراد در یک جامعه، استعداد رسیدن به کمالاتی را دارند و خدای متعال ایشان را برای هدفی آفریده است. همه آنان مخلوق خداوند هستند و هدف از آفرینش انسان، این است که همه آنان به کمال برسند. بدیهی است این هدف با تأمین منافع یک یا چند فرد تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین هر فرد با مراجعه به عقل خود خواهد فهمید که او نیز تنها یکی از افراد این جامعه است که باید به هدفش برسد و به هیچ وجه درست نیست که افراد دیگر فدای او شوند؛ بلکه چنین اندیشه منفعت‌طلبی با هدف کلی خلقت ناسازگار است (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷-۱۲۶).

۴-۳-۱. بررسی رهیافت عقلانی به ترجیحات اجتماعی با هدف منافع اجتماعی از خلقت الهی از مطالب یادشده نتیجه می‌شود که افراد مسلمان افزون بر ترجیحات فردی از ترجیحات اجتماعی عقلانی نیز برخوردارند که به جای منافع شخصی، منافع اجتماعی مورد انتظار از خلقت الهی را مورد توجه قرار می‌دهند. با توجه به این ایده، رجحان‌های اجتماعی افراد در جوامع اسلامی می‌تواند از ترجیحات فردی آنان متفاوت باشد. افراد می‌توانند در ترجیحات اجتماعی خود به اهدافی بیندیشند که منافع شخصی در آن راه نمی‌یابد؛ اما در ترجیحات فردی، بر حسب تفاوت در سطح کمال و رشد اخلاقی افراد، منافع شخصی می‌تواند تأثیرگذار باشد. تفاوت جوامع دینی و غیر دینی را نیز می‌توان در چنین منافع غیر شخصی و الهی ارزیابی کرد. در جوامع دینی، افراد در ترجیحات اجتماعی خود، انگیزه‌های دینی مانند منافع اجتماعی از خلقت الهی را مورد توجه قرار می‌دهند؛ اما در جوامع غیردینی، به‌طور معمول، افراد انگیزه‌ای برای در نظر گرفتن منافع فراتر از منافع شخصی ندارند؛ از این رو، ترجیحات اجتماعی آنان نیز همانند ترجیحات فردی، با انگیزه منافع شخصی توأم است. شاهد بر این مطلب، این اعتقاد معمول در دیدگاه اجتماعی نظریه‌پردازان غیردینی است که آنچه افراد در ترجیحات فردی برمی‌گزینند، برای جامعه نیز خوب و کافی تلقی می‌شود.

۵. نتایج

بر طبق رویکرد برگسون-ساموئلسن، افراد افزون بر رجحان‌های فردی، از ترجیحات اجتماعی نیز برخوردارند؛ در این صورت، در توابع رفاه مبتنی بر اندیشه سکولاریسم بدون هیچ محدودیتی، اما در اندیشه اسلامی به طور محدود می‌توانند خاستگاه توابع رفاه اجتماعی را در نظر بگیرند. در تعیین حد و مرز این خاستگاه برای توابع رفاه در اندیشه اسلامی، می‌توان دو نوع از این ترجیحات اجتماعی را مورد بحث و بررسی قرار داد: یکی صفات و گرایش‌های نفسانی خوب هر فرد مانند خوی بخشندگی است که علاوه بر ترجیحات فردی، گاهی به ترجیحات اجتماعی نیز راه می‌یابد. خوی بخشندگی مستلزم این است که بخشش به هیچ‌کس دریغ نشود و همه افراد از این نظر به دیده یکسان نگریسته شوند؛ البته به‌رغم اینکه این نوع ترجیحات اجتماعی می‌تواند معیار برابری همه افراد را در رتبه‌بندی رفاه اجتماعی معرفی کند؛ اما ارائه آن به‌عنوان خاستگاهی برای تابع رفاه اجتماعی در اندیشه اسلامی مناسب نیست؛ زیرا معیار مذکور تنها به جامعه ایده‌آلی که این قبیل صفات نیکو به صورت ملکه برای همه انسان‌ها درآمده باشد، مربوط می‌شود؛ در صورتی که موضوع مورد بحث در این مقاله، عام‌تر از یک جامعه ایده‌آل است.

نوع دیگر ترجیحات اجتماعی از باب ادراکات عقلایی افراد در امور اجتماعی است. این نوع ترجیحات را می‌توان دست‌کم با دو انگیزه منافع شخصی و اجتماعی مورد انتظار از خلقت الهی مورد بحث قرار داد. افراد با توجه به منافع شخصی، می‌خواهند افراد دیگر را به نفع خود بگمارند؛ در این صورت بر اثر اصطکاک منافع میان افراد، تعارض پیش می‌آید و هر فرد برای دستیابی به منافع خود می‌فهمد که باید حقوق دیگران را نیز در نظر بگیرد؛ البته این اندیشه عقلایی که در آن، عقل خادم خواسته‌های غریزی و منافع شخصی است و وحی الهی در آن راه ندارد، از نظر اندیشمندان اسلامی مردود شمرده شده است. انگیزه تحصیل منافع مورد انتظار از خلقت الهی نیز اقتضا می‌کند که زمینه‌های مادی برای تکامل همه افراد فراهم شود؛ زیرا تمامی انسان‌ها از استعداد رسیدن به کمالاتی برخوردارند و هدف از آفرینش آنان، فراهم شدن زمینه‌های رفاهی لازم برای تکامل همه افراد است. از آنجا که در این درک عقلانی، خدا محوری حاکم است، می‌توان آن را به‌عنوان خاستگاه تابع رفاه اجتماعی در اندیشه اسلامی مطرح کرد.

منابع

- * قرآن کریم
- * صحیفه سجادیه
۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق / ۱۳۶۳ش)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، الطبعة الثانية، قم: جماعة المدرسين.
 ۲. الطباطبائی، السید محمدحسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، الطبعة الثالثة، بیروت-لبنان: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ۳. _____ (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
 ۴. _____ (۱۳۷۰ش)، قرآن در اسلام، چ پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۵. العظمة، عزیز (۲۰۰۸)، العلمانیة من منظور مختلف، الطبعة الثالثة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
 ۶. فیض کاشانی (۱۴۱۷ق)، محمد بن شاه مرتضی، المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء، الطبعة الرابعة، قم: جماعة المدرسين بقم.
 ۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۸، تهران: سروش.
 ۸. کالیز، جان و فیلیپ جونز (۱۳۸۸ش)، مالیه عمومی و انتخاب عمومی، ترجمه الیاس ناداران و آرش اسلامی و علی چشمی، ج ۱، تهران: سمت.
 ۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط-الإسلامیة)، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
 ۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸)، انسان شناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 ۱۱. _____ (۱۳۸۰)، اخلاق در قرآن، ج سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، تکامل اجتماعی انسان، چ چهارم، تهران: صدرا.
 ۱۳. النبهان، محمد فاروغ (۱۹۹۸م)، الاتجاه الجماعی فی التشريع الاقتصادی الاسلامی، چ ۴، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۱۴. واعظی، احمد (۱۳۷۹)، حکومت دینی، چ چهارم، قم: مرصاد.

15. Arrow, K. J. (1967), "Values and Collective Decision-Making", in *philosophy, politics and society*, Blachwell, vol.3, P. 117-135.
16. Bergson, Abram (1938), "A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics", *Quart.J.Econ*, 52(2), P. 310-34, Feb 1938.
17. Bergson, Abram (1983), "pareto on social Welfare", in *journal of economic literature*, Vol. 21, P. 40-46, march.
18. Blaug, Mark (1992), *the Methodology of Economics*, 2ed, Cambridge University Press.
19. Hallaq, Said (1994), "A note on the existence of an silamic social welfare function", *Humanomics*, Vol. 10 Iss: 2, P. 50-57.
20. Harsanyi, John C. (1969), "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", in: *readings in welfare economics*, London: committee of the amrican economic association.
21. Layard, P.R.G, and Walters, A.A (1978); *Microeconomic Theory*; McGraw-Hill, New York.
22. Pattanaik, Prasanta K (2008), "Social Welfare Function" in: *The New Palgrave; A Dictionary of Economics*. London: Macmillan Press. 2end.
23. Reese, William. L (1996), *Dictionary of "Philosophy and Religion"* Humanities Press, New Jersey.
24. Samuelson, Paul (1947), "*Foundations of Economic Analysis*", Harvard University. Press, Cambridge, Mass.
25. Sen, A, k. (1971) "Collective Choice and Social Welfare", Holden, Day, San Francisco; republished Oliver & Boyd, Edinburgh.
26. Sen, Amartya (1987), "Rational Behaviour" in: *the New Palgrave; a Dictionary of Economics*; Vol.4. Macmillan Press, London.
27. Suzumura, Kotaro (1987), "Social Welfare Function" in: *The New Palgrave; A Dictionary of Economics*; Macmillan Press, London.