

عدالت اجتماعی و دولت از منظر فلسفه سیاسی علامه طباطبایی

احمدرضا یزدانی مقدم

دانشیار گروه فلسفه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم. ایران.

a.yazdani@isca.ac.ir

چکیده

این مقاله، با استفاده از تحلیل متون مربوط، بر آن است که نسبت عدالت اجتماعی و دولت را از منظر فلسفه سیاسی علامه طباطبایی توضیح دهد. نگارنده در این مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه علامه طباطبایی درباره عدالت اجتماعی مستقل است و با دیدگاه‌های موجود در این باره تفاوت دارد. فلسفه سیاسی علامه طباطبایی درباره عدالت اجتماعی، بر پایه جایگاهی که برای اجتماع و هویت مستقل آن و نسبت فرد و اجتماع قائل است، به فرد و حقوق فردی اهمیت می‌دهد و به نقش اجتماع در فراهم آمدن ثروت فردی هم توجه دارد؛ ازین رو، از افراط و تفریط در دولت‌گرایی یا بازار آزاد برحذر می‌دارد و بر هویت مستقل اجتماع و تقدم آن بر دولت و وظایف دولت در قبال عدالت اجتماعی تأکید دارد. نتایج این مقاله برای برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قابل استفاده است. **کلیدواژه‌ها:** فلسفه سیاسی، علامه طباطبایی، عدالت اجتماعی، اجتماع، دولت.

۱. این مقاله برگرفته از پژوهشی با عنوان «فلسفه سیاسی علامه طباطبایی (ره)» در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است.

مقدمه

اجتماعی چیست؟ دیدگاه‌های موجود درباره عدالت اجتماعی در فلسفه سیاسی کدام است؟ عدالت اجتماعی از منظر فلسفه سیاسی علامه طباطبایی چگونه است؟ از منظر فلسفه سیاسی علامه طباطبایی عدالت اجتماعی امری حقیقی است یا اعتباری؟ توجیه نظری «حق» مورد نظر در عدالت اجتماعی چیست؟ نسبت عدالت اجتماعی با قرارداد اجتماعی چیست؟ عدالت توزیعی از منظر علامه طباطبایی چگونه است؟ برای تشخیص مصادیق عدالت اجتماعی از چه ملاک و معیاری می‌توان استفاده کرد؟ عدالت اجتماعی کشف می‌شود یا وضع می‌شود؟ نگارنده مقاله در پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا نگاهی کلی به عدالت و عدالت اجتماعی دیدگاه‌های موجود درباره عدالت اجتماعی خواهد داشت. در ادامه، عدالت اجتماعی و وظایف دولت در قبال عدالت اجتماعی از منظر فلسفه سیاسی علامه طباطبایی بررسی خواهد شد. این مقاله نشان می‌دهد که فلسفه سیاسی علامه طباطبایی، بر پایه سنت فلسفه سیاسی اسلامی، دولت را در خدمت اجتماع می‌انگارد و به سوی دولت‌گرایی افراطی و اقتصاد دولتی نمی‌رود. به همین ترتیب، از آنجا که هویت و حقوق مستقل اجتماع را به رسمیت می‌شناسد و از فردگرایی افراطی بازمی‌دارد، به سوی یک دولت شبگرد حامی منافع و مالکیت خصوصی هم نمی‌رود. فلسفه سیاسی علامه طباطبایی به تفکر اجتماعی و گفت‌وگوی اجتماعی برای تشخیص مصادیق عدالت اجتماعی بر پایه مقتضیات زمان و مکان بها می‌دهد و به تحقق اجتماع عقلی و اندیشه‌ای توجه دارد.

اجتماع و دولت از منظر فلسفه سیاسی اسلامی

بر پایه نظریات فارابی، ابن‌سینا و دیگران می‌توان گفت که مفهوم «اجتماع» مفهومی بنیادی در فلسفه سیاسی اسلامی است^(۱) (فارابی، ۱۴۰۵ق: صص ۴۹-۴۰ و ۷۰ و ۷۱؛ همو، ۱۹۸۳م: صص ۴۹ و ۶۳-۶۱؛ همو، ۱۹۸۶م: صص ۵۹-۵۲؛ همو، ۱۹۹۱م: صص ۱۱۷؛ همو، ۱۹۶۴م: صص ۱۰۷-۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: صص ۵۰۷-۴۸۷؛ همو، بی‌تا: صص ۷۱۸-۷۰۸؛ طوسی، ۱۳۷۲: صص ۲۱۰-۲۰۵ و ۹۸، ۹۹). از نحوه ورود فیلسوفان مسلمان به بحث دولت و حکومت معلوم می‌شود که از نظر آنان اجتماع تقدم ذاتی و رتبی بر دولت و حکومت دارد؛ از این رو، می‌توانیم فلسفه سیاسی اسلامی را یک فلسفه سیاسی اجتماع‌گرا به‌شمار آوریم. مقصود از اجتماع‌گرا بودن فلسفه سیاسی اسلامی معنای ویژه‌ای است و ممکن است با اجتماع‌گرایی^(۲) و یا هر رویکرد اجتماع‌گرایانه‌ای تشابه یا تفاوت‌هایی داشته باشد (Frazer, 2006: Chapters 1&2). اجتماع‌گرایی فیلسوفان مسلمان به دیدگاه و تحلیل خاص آنان از هستی‌شناسی اجتماع هم انجامیده است^(۳)

(طوسی، ۱۳۷۲: ص ۲۳۷). علاوه بر هستی‌شناسی ذکر شده، علامه طباطبایی در راستای دو مفهوم «سنت» و «سان» به تفصیل مفهوم و ایده سنت اجتماعی اسلام را هم مطرح کرده است.

عدالت و عدالت اجتماعی

عدالت مفهومی اخلاقی یا هنجاری است؛ یعنی هر آنچه «عادلان» است از لحاظ اخلاقی و هنجاری «خوب»^۱ یا «حسن» است و هر آنچه «ناعادلان» است از لحاظ اخلاقی «بد»^۲ یا «قبیح» است.

عدالت به این معناست که «حق» هر کسی به او داده شود. در ارتباط با این تعریف پرسش‌های زیر وجود دارد: الف) «حق» هر کسی چیست و کدام است؟ ب) عدالت چه چیزی را در چه حوزه‌هایی توزیع می‌کند؟ (هیوود، ۱۳۸۳: صص ۲۵۹-۲۶۸؛ Heywood, 2004: pp 173-178). مفهوم عدالت اجتماعی^۳ ناظر به رفاه اجتماعی^۴ است و از توزیع منافع و دستاوردهای اجتماعی پشتیبانی می‌کند. مفهوم عدالت اجتماعی می‌تواند هم ناظر به تفاوت سطح درآمدها در یک جامعه و هم ناظر به توزیع نابرابر ثروت بین کشورهای جهان در سطح بین‌المللی باشد. توزیع منافع هم منحصر به منافع اقتصادی نیست.

فلسفه سیاسی و عدالت اجتماعی

عدالت مورد نظر افلاطون نظم و ترتیب خاصی میان قوای انسان در عدالت فردی و میان گروه‌های اجتماعی در عدالت اجتماعی است (افلاطون، ۱۳۵۵: صص ۵۳، ۶۳، ۷۲، ۷۷، ۳۸، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰؛ سیبلی، ۱۳۹۶: صص ۱۳۴-۱۳۰؛ کلسکو، ۱۳۸۹: صص ۱۲۷-۱۳۶).

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس و سیاست عدالت اجتماعی را به عام و خاص تقسیم می‌کند؛ سپس عدالت خاص را به عدالت توزیعی و تصحیحی تقسیم می‌کند. او با استفاده از مفهوم عدالت توزیعی، سامان سیاسی عادلانه مورد نظر خود را توضیح می‌دهد که عبارت است از حکومت طبقه متوسط؛ زیرا حکومت طبقه متوسط به عدالت و تعادل نزدیک‌تر و از انقلاب و فروپاشی

1. Good
2. Bad
3. Social Justice
4. Social well – being

دورتر است (ارسطو، ۱۳۷۸: صص ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۷۲-۱۶۹ و ۲۰۲، ۱۷۳-۱۸۳، ۱۹۷-۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۴: صص ۱۱۵-۱۰۰، ۱۱۵-۱۲۱، ۱۳۱-۱۲۶، ۱۷۸-۱۸۴، ۱۹۲-۲۸۵، ۱۹۹، ۲۰۰، ۳۱۵-۳۱۰).

در پاسخ به پرسش از اینکه عدالت چیست؟ دست کم چهار منظر وجود دارد: فایده‌گرایی، قراردادگرایی رالزی، اختیارگرایی و مساوات‌طلبی (همپتن، ۱۳۹۱: صص ۲۸۵-۲۱۵). بر پایه فایده‌گرایی، مبنای سیاست‌های دولت باید بیشتر کردن فایده یا خوشبختی مردم باشد (همان: صص ۲۱۷ و ۲۱۸). از منظر فایده‌گرایی، هسته اخلاقی رفاه بشری است (همان: صص ۲۲۰). پرسش‌هایی متوجه فایده‌گرایی شده و آن را دچار چالش کرده است؛ تا جایی که فایده‌گرایی غیرعملی تلقی شده است (همان: صص ۲۲۹-۲۲۰).

نظریه عدالت رالز از ایده قرارداد اجتماعی فرضی استفاده می‌کند و پیشنهاد می‌کند که خود را در وضعیتی تصور کنیم که باید با افراد دیگری که با ما در جامعه زندگی می‌کنند بر سر اصل عدالتی توافق کنیم که باید بر جامعه حاکم باشد (همپتن، ۱۳۹۱: صص ۲۳۳). از نظر رالز قرارداد اجتماعی فرضی، برخلاف فایده‌گرایی، فرد را جدی می‌گیرد و هدف عدالت هم در نهایت برای رفاه فرد است (همان: صص ۲۳۶). به نظر رالز آنچه برای ساختن جامعه عادلانه لازم است نگرشی کلی است. زیرا آنچه بر افراد اثر می‌گذارد و هویت آنان را معین می‌کند نهادهای کلان مانند سرمایه‌داری، خانواده و نظام حقوقی هستند (همان: صص ۲۳۷). برای به دست آوردن درک و فهم کلی از عدالت لازم است آزمایشی فکری انجام دهیم که در آن مردم میان فهم‌های متفاوت از عدالت تصمیم‌گیری و انتخاب کنند. آن درک و فهمی که طرف‌های قرارداد بر سر آن توافق کنند بهتر از همه مفهوم عدالت را نشان خواهد داد.

از نظر رالز درک و فهم برگزیده همگان درک و فهمی است که او آن را «عدالت به مثابه انصاف» می‌خواند و شامل دو اصل است: اول، هر شخصی باید حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین آزادی ممکن داشته باشد که با آزادی مشابه برای دیگران سازگار باشد؛ دوم، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سامان داده شود که الف) به طور معقولی به نفع همه، به ویژه نابرخوردارترین افراد باشد و ب) به موقعیت‌هایی وصل باشند که در دسترس همه‌اند. اصل اول، اصل آزادی و اصل دوم، اصل تفاوت خوانده می‌شوند؛ براساس این دو اصل، دولت باید خیرهای اولیه را به طور مساوی توزیع کند، مگر آنکه توزیع نابرابر به نفع همگان باشد (همان: صص ۲۳۸ و ۲۳۹). رالز برای آزمایش فکری یادشده وضعیتی از قرارداد اجتماعی را تصویر می‌کند که در آن مردم در حجاب جهل از موقعیت بعدی خود در اجتماع و فارغ از علایقی که ممکن است در تصمیم‌گیری آن‌ها مؤثر

باشد، قرار دارند تا درباره سامان اجتماعی تصمیم بگیرند. از نظر رالز چنین افرادی بیشترین مقدار ممکن از خیرهای اولیه را می‌خواهند. خیرهای اولیه عبارت‌اند از: حقوق و آزادی‌ها، فرصت‌ها و قدرت‌ها و احترام به خویش. این‌ها خیرهایی هستند که دولت می‌تواند در توزیع آن‌ها اثر بگذرد و وسیله‌ای هستند برای آنکه فرد نقشه‌های زندگی خود را متحقق کند (همان: صص ۲۴۲-۲۳۹).

نظریه استحقاقی عدالت مورد نظر نوزیک شامل سه اصل است: ۱. شخصی که مطابق اصل عدالت در اکتساب، چیزی را به دست می‌آورد مستحق داشتن آن چیز است؛ ۲. شخصی که مطابق اصل عدالت در انتقال، چیزی را از کسی به دست می‌آورد که مستحق داشتن آن چیز بوده است، مستحق داشتن آن چیز است؛ ۳. هیچ‌کس مستحق داشتن چیزی نیست مگر با اعمال اصول ۱ و ۲. بدین ترتیب دو اصل ۲ و ۳ به اصل ۱ برمی‌گردند. مشکل اصل ۱ این است که روشن نیست که چگونه مالکیت شخص طبق اصل عدالت بوده است تا اینکه آن شخص را مستحق آن چیز بدانیم یا ندانیم (همان: صص ۲۵۶-۲۵۴، ۲۶۴-۲۶۲، ۲۵۳-۲۵۱).

اقتضای مفهوم عدالت از نظر مساوات‌طلبان، برابری توزیعی است. مقصود از برابری، برابری در رفاه و یا برابری در منابع و امکانات است (همان: صص ۲۷۴-۲۶۶).

عدالت اجتماعی از منظر علامه طباطبائی

اهمیت عدالت اجتماعی

از نظر علامه طباطبائی، عدالت اجتماعی نجات انسان از اسارت استخدام و استثمار مذموم است^(۴) و مهم‌ترین چیزی است که اجتماع انسانی را استوار و برقرار می‌کند، زیرا سعادت شخص انسان بر صلاح ظرف اجتماعی که در آن زندگی می‌کند مبتنی است و بسیار دشوار است که فرد در اجتماعی فاسد، سعادتمند و رستگار شود.^(۵) بدین ترتیب، اهمیت عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی روشن می‌شود. عدالت اجتماعی به استواری و برقراری و اصلاح اجتماعی می‌انجامد و اصلاح اجتماع شرایط لازم برای سعادت انسان را فراهم می‌آورد؛ بنابراین، عدالت اجتماعی هم از جنبه تأثیرات فردی و هم از جنبه تأثیرات اجتماعی آن دارای اهمیت است. به علاوه، علامه طباطبائی درباره عدالت اجتماعی بر این باورند که:

الف- عدالت اجتماعی را در برابر استخدام مذموم قرار می‌دهد و در مواردی از عدالت اجتماعی با عنوان استخدام متقابل یا طرفینی یاد می‌کند؛
ب- عدالت اجتماعی را مایه استواری و برقراری اجتماع می‌انگارد؛ بنابراین، از نظر این اندیشمند مخدوش شدن عدالت اجتماعی به بقا و تداوم زندگی اجتماعی آسیب می‌زند و

چه بسا زندگی اجتماعی را به ورطه نابودی بکشاند؛ ج- یکی از کارکردهای عدالت اجتماعی را اصلاح اجتماع می‌انگارد. اگر اجتماع صالح باشد، انسان نیز راحت‌تر به صلاح و رستگاری و سعادت نائل می‌شود؛ از این رو، علامه طباطبایی عدالت اجتماعی را در ارتباط با صلاح و سعادت و رستگاری انسان می‌انگارد و ارزیابی می‌کند.

عدالت اجتماعی، جامعه و حکومت

براساس آنچه بیان شد، عدالت اجتماعی آن است که انسان با هر یک از افراد جامعه چنان‌که شایسته اوست رفتار کند و او را در جایگاه خودش قرار دهد و لازمه‌اش آن است که جامعه این حکم را بر پا دارد و حکومت، که متولی امر جامعه و تدبیر آن است، به آن متعهد باشد (طباطبایی، بی‌تاب، ج ۱۲: ص ۳۳۱). براساس تحلیلی که علامه طباطبایی از نسبت میان جامعه و حکومت و عدالت اجتماعی ارائه می‌کند، عمل به عدالت اجتماعی و بر پا داشتن آن از وظایف جامعه و حکومت است و از کارویژه‌های حکومت بر پا داشتن عدالت اجتماعی است؛ بنابراین، سنجش عدالت اجتماعی به معنای سنجش جامعه و حکومت نیز خواهد بود. بدین معنا که می‌توان پرسید که آیا جامعه وظیفه خود را انجام می‌دهد یا نه؟ و آیا حکومت وظیفه خود را انجام می‌دهد یا نه؟

۱. تعریف عدالت اجتماعی معنای عدالت

تعریف عدالت اجتماعی مسبق به تعریف عدالت است. علامه طباطبایی در تعریف عدالت، حقیقت عدالت را برپایی «مساوات و موازنه» میان امور معرفی می‌کند؛ به این ترتیب که به هر کدام «سهم شایسته» داده شود تا در اینکه هر کدام در «جایگاه شایسته» قرار دارند، مساوی باشند (همان). در جای دیگر نیز عدالت را به «انصاف» معنا می‌کند (همان: ص ۳۴۹).

عدالت و حُسن

با توجه به معنای عدالت معلوم می‌شود که عدل و حُسن دو لفظ و مفهوم متفاوت هستند، اما یک مصداق دارند؛ بدین ترتیب، عدل ملازم با حُسن است و حُسن چیزی است که نفس به آن جذب می‌شود. قراردادن شیء در جایگاه شایسته، امری است که انسان بدان مایل است و به حُسن آن

اعتراف می‌کند؛ هرچند مردم، به جهت گوناگونی اشکال زندگی، در برشماری مصادیق عدالت گوناگون باشند (همان: ص ۳۳۱). با مساوق شمردن عدالت و حُسن، که از چگونگی تعریف علامه طباطبائی از معنای عدالت حاصل می‌شود، همان مطالبی که علامه طباطبائی درباره حُسن اجتماعی اظهار داشته است درباره عدالت اجتماعی هم جاری خواهد بود و همین‌طور مطالبی که درباره عدالت اجتماعی اظهار داشته است، درباره حُسن اجتماعی هم جاری خواهد بود. با تعریفی که علامه طباطبائی از عدالت ارائه می‌کند، مفهوم عدالت با مفهوم حُسن مساوق خواهد بود و در این صورت، عدالت اجتماعی با حُسن اجتماعی مساوق خواهد بود؛ بنابراین، جامعه‌ای که در آن عدالت اجتماعی برقرار باشد، جامعه‌ای نیکو و اخلاقی است و جامعه نیکو هم جامعه‌ای است که در آن عدالت اجتماعی برقرار باشد. اگر در جامعه‌ای عدالت اجتماعی برقرار نباشد یا کاستی داشته باشد، از حُسن و اخلاقی بودن جامعه کاسته خواهد شد. بدین ترتیب یکی از معیارهای ارزیابی جامعه خوب و مطلوب و اخلاقی بررسی موقعیت و چگونگی عدالت اجتماعی در آن جامعه است. علامه طباطبائی، چه درباره حُسن و چه عدالت اجتماعی، آن‌ها را اموری شخصی و مطابق خوشامد شخصی ندانسته است، بلکه آن‌ها را حجت و مرجع اجتماعی و پناهگاه اجتماع در برابر استبعاد و استعمار به‌شمار می‌آورد.

معنای عدالت اجتماعی

عدالت میان مردم یا عدالت اجتماعی آن است که هرکدام در همان جایگاهی که از نظر عقل یا شرع یا عرف، شایسته آن است قرار گیرند تا نیکوکار پاداش ببیند و بدکار مجازات شود و انصاف مظلوم از ظالم ستانده شود و در برپایی قانون، تبعیض و استثنایی نباشد (همان: ص ۳۳۱).

علامه طباطبائی ناظر به کدام معنا از عدالت اجتماعی است؟

در تعریفی که از عدالت گذشت، علامه طباطبائی عدالت را: الف) برپا داشتن مساوات و موازنه تعریف می‌کند؛ ب) سپس آن را به این صورت که به هر شخصی سهم شایسته او داده شود تعریف می‌کند؛ ج) دادن سهم شایسته را به این نتیجه که هر شخصی در جایگاه شایسته خودش قرار گیرد می‌داند؛ د) نتیجه آن را به صورت عدالت قضایی و حقوقی می‌پذیرد؛ ه) نتیجه آن را به صورت برابری در پیشگاه قانون تصویر و ترسیم می‌کند؛ همچنین، و) در جای دیگر هم عدالت را به معنای انصاف می‌شمارد.

به نظر می‌رسد که از نظر علامه طباطبائی، عدالت حقیقت واحدی است که در تمام این

صورت‌ها و تعاریف وجود دارد. همانا آن حقیقت واحد هم تعریف «الف» است. این نتیجه‌گیری و جمع‌بندی از نظر علامه طباطبایی درباره عدالت با دیگر موارد و تحلیل‌های وی درباره عدالت هم قابل پشتیبانی و تأیید است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که معانی گوناگون عدالت اجتماعی از نظر علامه طباطبایی در تقابل با یکدیگر قرار ندارند و علامه طباطبایی این معانی را قابل جمع با هم می‌داند؛ از این روست که معانی گوناگونی برای عدالت و عدالت اجتماعی برمی‌شمارد و گاه این معانی را به یکدیگر ارجاع می‌دهد. به نظر می‌رسد تعاریف گوناگونی که علامه طباطبایی از عدالت اجتماعی ارائه می‌کند^(۶) قابل ارجاع به تعریف مشهور «اعطاء کل ذی حق حقه» است.

ملاک عدالت اجتماعی

گذشته از تعریف عدالت اجتماعی، ملاک عدالت اجتماعی از نظر علامه طباطبایی، رعایت سود همگان و ایجاد نسبت توازن و تعادل میان اجزای اجتماع است؛ بنابراین، میان عدالت و مصلحت همگانی رابطه وجود دارد و در واقع، عدالت به معنای احراز سود و مصلحت و منفعت همه اعضای جامعه است و هرچه به این ملاک نزدیک‌تر شویم، به عدالت و تحقق آن نزدیک‌تر شده‌ایم (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸ الف، صص ۱۶۹-۱۶۷ و صص ۱۸۷-۱۸۳).

۲. آیا عدالت اجتماعی امر حقیقی است یا اعتباری؟

علامه طباطبایی در مقاله «ادراکات اعتباری» از سه اعتبار استخدام، اجتماع و عدالت اجتماعی سخن گفته است. درباره گفتار علامه طباطبایی در مقاله «ادراکات اعتباری» در مورد عدالت اجتماعی لازم است به چند مطلب توجه کنیم؛ اینکه آیا عدالت اجتماعی امر حقیقی است یا اعتباری؟ و اگر حقیقی است، چرا علامه طباطبایی آن را در زمره اعتبارات سه‌گانه یاد کرده است؟ توضیح اینکه علوم و ادراکات اعتباری، علوم عملی (به تعبیر علامه طباطبایی) و فعلی (به تعبیر مهدی حائری) هستند که امری را در واقع خارجی ایجاد می‌کنند. علوم و ادراکات اعتباری علوم نظری (به تعبیر علامه طباطبایی) یا انفعالی (به تعبیر مهدی حائری) نیستند که امری را در واقع خارجی کشف کنند. با توجه به این ویژگی علوم و ادراکات اعتباری، اگر عدالت اجتماعی امری اعتباری است، در این صورت در یک اجتماع فرضی، وجود یا فقدان عدالت اجتماعی را چگونه تشخیص دهیم؟

در پاسخ باید توجه داشت که مقصود علامه طباطبایی از اعتبار عدالت اجتماعی همانا اعتبار حُسن عدالت اجتماعی، یعنی اقدام و عمل به مقتضای عدالت اجتماعی در روابط اجتماعی است

و روشن است که اعتبار حُسن عدالت اجتماعی غیر از اعتباری دانستن خود عدالت اجتماعی است. بی تردید عدالت اجتماعی مفهومی است که ناظر به وجود روابط خاصی در اجتماع و زندگی اجتماعی است. وجود روابط خاص امری وجودی و دارای هستی حقیقی و خارجی است. آنچه می‌تواند علوم عملی و فعلی باشد، ایجاد و وجودبخشیدن به روابط خاص در زندگی اجتماعی است و نه وجود داشتن یا نداشتن و تحقق یافتن یا نیافتن روابط خاص در زندگی اجتماعی؛ بنابراین، عدالت اجتماعی به‌عنوان یک مفهوم حقیقی غیر از اعتبار حُسن عدالت اجتماعی، یک مفهوم اعتباری است. همین نسبت که میان اعتبار حُسن عدالت اجتماعی و وجود و تحقق عدالت اجتماعی وجود دارد، میان اعتبار حُسن و قبح و میان حقیقت خارجی حُسن و قبح نیز وجود دارد. چنان‌که علامه طباطبائی در مقاله ادراکات اعتباری هم در مورد حُسن و قبح و هم در مورد وجوب و حرمت تصریح می‌کند که چه وجوب و حرمت و چه حُسن و قبح گاه در رابطه با «صدور فعل از فاعل» لحاظ می‌شود و گاه در «مقام فعل فی نفسه»؛ در اینجا هم باید گفت عدالت اجتماعی گاه در مقام تحقق خارجی لحاظ می‌شود که در این صورت امر حقیقی است و گاه در مقام صدور فعل و انجام عمل از سوی فاعل، که در این صورت امر اعتباری خواهد بود.

۳. توجیه نظری «حق» در عدالت اجتماعی چیست؟

با توجه به اینکه تعاریف گوناگون علامه طباطبائی از عدالت قابل ارجاع به تعریف مشهور «اعطاء کل ذی حق حقه» است؛ در این صورت باید بررسی کنیم که حق موردنظر در این تعریف کدام است و این حق از کجا می‌آید؟ در پاسخ می‌توان در دیدگاه علامه طباطبائی حقوقی را برشمرد که عبارت‌اند از: الف) حقوق ناشی از چگونگی سازمان خلقت انسان؛ ب) حقوق ناشی از چگونگی ورود به زندگی اجتماعی؛ ج) حقوق ناشی از قرارداد. توضیح حقوق یادشده از این قرار است:

الف - حقوق ناشی از چگونگی سازمان خلقت انسان: به‌طور خلاصه این حقوق به این معناست که خود سازمان وجودی انسان حقوقی را برای او ایجاد و تعریف می‌کند. انسان نیازمند خوردن و آشامیدن و خوابیدن و ارضای نیازهای وجودی و زیستی خود است. علامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم (صص ۱۹۹ و ۲۰۰) و تفسیر المیزان (ج ۶: ص ۳۵۱) این موضوع را به تفصیل توضیح داده است.

ب - حقوق ناشی از چگونگی ورود به زندگی اجتماعی: می‌توان ادعا کرد که حق و حقوق موردنظر، در تعریف عدالت به «اعطاء کل ذی حق حقه»، حقوقی است که ما از زندگی اجتماعی انتظار داریم و برای همین است که وارد زندگی اجتماعی می‌شویم. یعنی لزوماً این حقوق به حقوق

طبیعی یا حقوق الهی و یا حقوق وضعی (اعم از دینی و عرفی) برگشت نمی‌کند، بلکه از چگونگی زندگی اجتماعی و ورود انسان به زندگی اجتماعی گرفته می‌شود. در اندیشه علامه طباطبایی انسان‌ها قبل از اعتبار اجتماع و ورود به زندگی اجتماعی به صورت فرضی فلسفی در شرایط قبل از اجتماع به سر می‌برند؛ زیرا انسان از اول فردی به این عالم نیامده، بلکه به طور اجتماعی وارد این عالم شده است. اعتبار اجتماع و سپس ورود به زندگی اجتماعی هم مبتنی بر رفع نیازها و حوایج و به دست آوردن منافع بوده است و قرارداد عملی زندگی اجتماعی هم به همین قصد برمی‌گردد. همین صورت فرضی و ترتیب یادشده در هر ورود به اجتماعی مفروض است؛ بنابراین، ورود به زندگی اجتماعی برای فرد حقوقی را ایجاد می‌کند و آن حق تأمین «نیازهای حیاتی و استکمالی» اوست. تعریف عدالت به «اعطاء حق کل ذی حق حقه»، دست‌کم به معنای لزوم تأمین این نیازها و رعایت همین حقوق ابتدایی و اعطای آن است. در مراتب بعدی می‌توان به حقوق ناشی از خدمات و فعالیت‌ها و وضعیت خاص افراد هم توجه کرد.

ج- حقوق ناشی از قرارداد: عدالت اجتماعی قرارداد عملی است و مضمون آن همان استخدام متقابل است؛ در عین حال، عدالت اجتماعی به قرارداد بر نمی‌گردد، یعنی منشأ آن قراردادی مقدم بر عدالت اجتماعی نیست بلکه عدالت اجتماعی همان قرارداد مشترک اجتماعی است؛ هم مضمون این قرارداد عدالت است و هم عمل به آن. عدالت اجتماعی و یا قرارداد اجتماعی حجت و مرجع مشترک اجتماعی و مایه بقا و استمرار زندگی اجتماعی است و با نفی آن، زندگی اجتماعی دچار اختلال و اختلاف می‌شود و ناچار استبداد و زور بر اجتماع حاکم می‌شود. در ادامه نسبت عدالت و قرارداد را بررسی می‌کنیم.

۴. چگونه باید حق یا جایگاه هر شخصی را تشخیص داد؟

علامه طباطبایی، بر اساس نظری که در حرکت جوهری دارد، تفسیری از انسان و اجتماع و وجود ممتد هر یک ارائه می‌کند و سپس مواردی از نسبی بودن «عدل» را برمی‌شمرد و توضیح می‌دهد که آن‌ها مصادیق «عدل» هستند؛ بنابراین، نسبت در مصادیق است و نه در مفهوم «عدل». اگر خود مفهوم عدالت نیز نسبی به حساب آید، در این صورت دیگر اجتماع انسانی حجت مشترک برای ارجاع نخواهد داشت و تنها عامل حفظ و اداره جامعه زور و تحکم خواهد بود، نه توافق مشترک اجتماعی و همدلی و همراهی اعضای جامعه؛ بنابراین، از نظر علامه طباطبایی، نسبت در مفهوم «عدالت» به استبداد سیاسی می‌انجامد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: صص ۳۸۲-۳۷۰).

با تفاوت‌گذاری میان مفهوم «عدل» از یک‌سو و مصادیق آن از سوی دیگر؛ همچنین، اولی را

ثابت و دومی را در معرض دگرگونی دانستن پرسش‌هایی پدید می‌آید از جمله اینکه این دگرگونی چگونه است؟ و بر اثر چه عواملی پدید می‌آید؟^(۷) تشخیص مصادیق عدل در جوامع گوناگون و یا زمان‌های متفاوت با چه کسی است؟ می‌توان پاسخ اجمالی این پرسش‌ها را در مفهومی جست که علامه طباطبایی از آن با عنوان «تفکر اجتماعی» یاد می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۳۱) و نوعی حوزه عمومی اجتماعی فرهنگی است. بر این اساس، می‌توان تشخیص مصادیق را بر عهده تفکر اجتماعی دانست.^(۸)

تشخیص جایگاه اشخاص بر اساس عقل یا شرع یا عرف صورت می‌پذیرد. در اینجا پرسش‌هایی ایجاد می‌شود: عقل چگونه عدالت را تشخیص می‌دهد؟ در صورت تعارض میان تشخیص عقل و شرع و عرف تقدم با کدام است؟ در صورت تعارض میان حکم عقل و شرع و عرف، و یا عقل و شرع، یا شرع و عرف، چنین تعارضی از نظر علامه طباطبایی به اخلال در مقدمات برهان برمی‌گردد، زیرا شرع به وسیله عقل تأیید شده است و تعارض میان دو حکم عقل معنا ندارد؛ مگر اینکه عقل در جایی در مواد و مقدمات برهان اشتباه کرده باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۷: ص ۲۹۸؛ همان، ج ۱۴: ص ۲۸۷)؛ بنابراین، می‌توان استظهار کرد که میان حکم عقل و حکم شرع باید هماهنگی وجود داشته باشد و عدم هماهنگی خبر از اشتباه در مبانی حکم و یا دریافت حکم یکی یا هر دو می‌دهد. در مجموع می‌توان استظهار کرد که در تعارض عقل و شرع تقدم با عقل است، زیرا انسان راه دیگری جز تبعیت از حکم عقل ندارد و دین و شرع را نیز با همین عقل اثبات کرده است. از ترتیب یادکردن «عقل و شرع و عرف» هم می‌توان همین تقدم عقل بر شرع را استفاده کرد. بدین ترتیب، معیار عدالت اجتماعی و قراردادن افراد در جایگاه شایسته خود عقل و شرع و عرف است؛ بنابراین، عقل و شرع و عرف، با حفظ ترتیب و اولویت، هستند که عدالت اجتماعی را بیان می‌کنند. ارجاع به سه گانه عقل و شرع و عرف در فلسفه سیاسی اسلامی سابقه طولانی دارد و همین ترتیب نشان می‌دهد که اولین ارجاع فیلسوفان مسلمان به عقل و سپس شرع و سپس عرف است؛ در عین حال، قابل بحث است که مقصود از عقل کدام عقل است. آیا عقل انسان کامل مورد نظر است یا عقل دانشی و تخصصی یا عقل متعارف مردم؟ به طور خاص از گفتاری که علامه طباطبایی درباره عدالت در تفسیر سوره نحل دارد برمی‌آید که عقل عموم مردم مورد نظر است نه عقل انسان کامل یا عقل فلسفی یا عقل دینی. زیرا علامه طباطبایی زمان نزول آیه را در مکه می‌داند و ارجاع به عقل پیامبر یا عقل دینی در گفت‌وگوی با عرب جاهلی کافر بی‌معناست.

با توجه به مفهوم «تفکر اجتماعی» در اندیشه علامه طباطبایی و آنچه از معرفت‌شناسی علامه طباطبایی با عنوان رئالیسم تعاملی قابل برداشت است می‌توان چنین تصویر کرد که علامه

طباطبایی می‌پذیرد که بحث و گفت‌وگو درباره مفهوم عدالت اجتماعی و مصادیق آن به تفکر اجتماعی یعنی اجتماع متفکران و اندیشمندان و اظهار نظر آنان و هر کسی که مایل باشد وارد این بحث و گفت‌وگو و مناظره شود، سپرده شود. در هر صورت، بی‌تردید می‌توان معیار عرف را به تفکر اجتماعی ارجاع دارد. معیار عقل نیز کم‌وبیش به همان تفکر اجتماعی ارجاع می‌یابد. شرع یا فهم شریعت و دریافت حقایق دینی نیز قابل ارجاع به اجتهاد اجتماعی و تدبیر اجتماعی در منابع و حقایق دینی و تفکر اجتماعی مسلمانان و شورای فکری و اندیشه‌ای آنان است.

تفکر اجتماعی

فیلسوفان مسلمان به موضوع گفت‌وگو توجه داشته‌اند؛ برای مثال فارابی از چگونگی اداره مدینه با تعقل و انواع تعقل و تعقل مشورتی و ابن‌سینا از ارجاع جزئیات احکام و قوانین به شوری سخن گفته است. با توجه به این سابقه، فیلسوف معاصر، علامه طباطبایی، از تفکر اجتماعی و تدبیر اجتماعی و اجتماع فکری و اجتهاد اجتماعی یاد کرده است. از نظر ایشان از جمله علل تاریخی مشکلات مسلمانان این بود که تفکر اجتماعی را کنار گذاشتند؛ ازین‌رو، دچار انحطاط فکری و علمی و معنوی و اخلاقی شدند. امروزه هم از جمله راه‌حل مشکلات این است که مسلمانان به تفکر اجتماعی برگردند.

منظور از مفهوم «تفکر اجتماعی» آن است که ما، آحاد مردم، اجتماع را به وجود می‌آوریم؛ از این‌رو، باید اجتماع را متعلق به خودمان و خودمان را متعلق به اجتماع بدانیم و برای خود و اجتماع منفعت و ضرر مشترک قائل باشیم. لازمه این امر آن است که در تصمیم‌گیری برای پیشرفت و پیشبرد اجتماع شرکت داشته باشیم. به همین ترتیب، ما انسان‌ها که موجوداتی اجتماعی هستیم می‌توانیم و باید در فهم حقایق نظری و عملی، دینی و دنیوی مشارکت کنیم. ما می‌توانیم با همدیگر اجتماع کنیم، همدیگر را مثل هم بدانیم، به سخنان هم گوش فرا دهیم، بدانیم منافع و مضار ما یا یکی است یا خیلی به هم نزدیک است. می‌توانیم از افکار هم استفاده کنیم، به هم اجازه فکر کردن و سخن گفتن بدهیم، از فکر و سخن هم استقبال کنیم، فضای لازم برای گفت‌وگو و امنیت گفت‌وگو فراهم کنیم؛ این گفت‌وگوها می‌توانند به تقارب افکار و آرا و تألیف نفوس بینجامد و یک حرکت از پایین به بالا به‌شمار بیاید و افکار عمومی در سطوح فراملی و فراملی و غیردولتی را شکل دهد. تفکر اجتماعی در سطوح ملی، اسلامی و جهانی قابل تصور است و در هر سطح اقتضانات خود را دارد. در هر صورت، تفکر اجتماعی در یک چهارچوب مقبول اطراف گفت‌وگو صورت می‌گیرد.

درباره موضوع تفکر اجتماعی گفتنی است که به نظر می‌رسد باید دیدگاه علامه طباطبائی در این‌باره را ناظر به شرایط آرمانی آن بدانیم، زیرا در شرایط واقعی اجتماعی موجود، تحقق تفکر اجتماعی به مثابه عرصه اظهار نظر درباره موضوعات اجتماعی سیاسی و غیره نیازمند ملاحظات است. از جمله اینکه در عرصه‌های واقعاً موجود، افراد سطح و دامنه اطلاعات و آگاهی و دانش‌ها و تخصص‌های واحد و یکسانی ندارند. همین تفوق اطلاعاتی و دانشی به ایده اصلی تفکر اجتماعی، که لحاظ دیدگاه‌های گوناگون است، صدمه می‌زند. مگر اینکه بخواهیم مفهوم تفکر اجتماعی را به صورت فرایند یا حاصل تفکر در میان جامعه علمی و دانشی لحاظ کنیم. چنین لحاظی، از این نظر که دانش انباشت تجربه و پژوهش و غیره در طول زمان است، بدون اشکال است و جامعه علمی و دانشی را می‌توان از مصادیق مفهوم تفکر اجتماعی به‌شمار آورد اما دامنه و عمومیت مفهوم تفکر اجتماعی بیشتر از آن است. گذشته از این، در عرصه‌های واقعاً موجود امیال و منافع گوناگونی وجود دارند که از قدرت‌ها و ابزارهای رسانه‌ای و تبلیغی و علمی برخوردار هستند و بدین ترتیب، افکار عمومی را تحت تأثیر قرار می‌دهند و موضوع تفکر اجتماعی را منتفی می‌کنند. با لحاظ ملاحظات از این دست به نظر می‌آید که تحقق تفکر اجتماعی در زندگی سیاسی اجتماعی هدف و آرمانی است که جامعه باید به سوی آن برود و در حوزه‌هایی که ممکن است آن را ایجاد و رعایت کند تا به تدریج همه عرصه‌های زندگی اجتماعی را دربر گیرد.

۵. عدالت اجتماعی؛ کشف یا وضع؟

آیا ارجاع به مفهوم تفکر اجتماعی ناظر به ماهیت کشفی یا وضعی عدالت اجتماعی است؟ توضیح اینکه در یک تقریر و تحلیل از سیر بحث عدالت و عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی گفته می‌شود که امروزه سخن از این است که عدالت چیزی است که مردم و اجتماع آن را عادلانه تشخیص می‌دهند و مردم مجازند امری را که تا دیروز عادلانه نمی‌دانستند امروز عادلانه بدانند و برعکس. حال اگر مقصود از این تقریر آن است که مردم و اجتماع تا دیروز امری را عادلانه تشخیص می‌دادند، امروزه با تحول و دگرگونی زندگی اجتماعی و با مطالعه و بررسی و با توجه به تحول و دگرگونی اجتماعی اقتصادی و غیره دریافته‌اند که دیگر آن موضوع عادلانه نیست بلکه ظالمانه است. چنین تقریری با اصول و مبانی اندیشه سیاسی علامه طباطبائی و با ارجاع به آثار و متون ایشان سازگار است. چنین عدالتی در واقع به این معناست که عقل و عرف به این نتیجه رسیده که مصداق گذشته عدالت در شرایط و تحولات جدید دیگر عادلانه نیست، بلکه جائزانه و ظالمانه است و امروزه با تغییر شرایط اقتصادی و سامان اجتماعی و غیره لازم است که به مصادیق و

روابط جدیدی توجه کنیم و آن‌ها را مصادیق امروزی عدالت در شرایط کنونی بدانیم. می‌توان چنین تشخیص عدالتی را کشف عدالت یا مصداق عدالت در تحولات اجتماعی، فرهنگی و تمدنی به‌شمار آورد.

اما اگر مقصود این است که چیزی که آن را واقعاً عادلانه نمی‌دانیم و عادلانه بودن آن را در شرایط جدید کشف نکرده‌ایم، فقط به حساب دلخواه و قدرت سیاسی و قانونی خودمان آن را به‌عنوان عدالت جعل و وضع کنیم، از نظر علامه طباطبایی و بر پایه اصول و مبانی ایشان چنین عدالتی، که می‌توان آن را عدالت جعلی و وضعی خواند، عین ظلم و جور است و صرف جعل و وضع اجتماعی یا جعل و وضع صاحبان نفوذ و قدرت، عدالت و جور و «عادلانه» و «ظالمانه» را به یکدیگر تبدیل نمی‌کند.

دیدگاه علامه طباطبایی در این باره و امکان و بلکه وقوع تحول در مصادیق عدالت در طول زمان و در مکان‌های مختلف و فرهنگ‌های متفاوت را می‌توان با ایده امام خمینی (ره) درباره تأثیر مقضیات زمان و مکان بر دگرگونی احکام الهی و تأثیر تغییر شرایط و دگرگونی و تحول موضوع مشابه دانست. این موضوع مربوط به بحث ثابت و متغیر است و علامه طباطبایی مقاله مستقلی در این باره دارد و در موارد متعدد در تفسیر المیزان نیز متعرض آن می‌شود. چنان‌که از مقاله و گفتارهای مستقل علامه طباطبایی در این باره در تفسیر المیزان و منابع دیگر فهمیده می‌شود، ایشان بحث را تا نهایت منطقی آن دنبال نمی‌کند و ادامه بحث را رها می‌کند. چنین اقدامی از سوی علامه طباطبایی در ده‌ها سال پیش قابل فهم و توجیه است، زیرا علامه طباطبایی در شرایطی و در میان صاحب‌نظران و اندیشمندانی بود که امروزه آزاداندیش‌ترین آنان پس از ده‌ها سال هنوز در تقابل فرضی و ناممکن عقل و شرع با ظواهر قرآن تقدم را به عقل نمی‌دهند. این درحالی است که علامه طباطبایی در همان زمان به تقدم و اولویت عقل حتی بر وحی تصریح کرده است. در چنان شرایطی علامه طباطبایی چاره‌ای جز رهاکردن بحث و ادامه‌ندادن آن و پیگیری نکردن نهایت منطقی آن نداشت.

۶. عدالت و قرارداد

مفهوم قرارداد عملی و عام اجتماعی، که امروزه در گفتمان دانش سیاسی در ایران به‌مثابه قرارداد اجتماعی مشهور است، غیر از مفهوم عدالت اجتماعی است. در نظر علامه طباطبایی قرارداد اجتماعی قراردادی است که با موضوع عدالت اجتماعی منعقد شده است؛ یعنی مضمون و موضوع قرارداد اجتماعی و عمل به آن عدالت اجتماعی است. بر این اساس، قرارداد اجتماعی به یک معنا

قرارداد عدالت اجتماعی است؛ از این رو، اعتبار اجتماع ناظر به قرارداد اجتماعی به یک معنا همان اعتبار عدالت اجتماعی ناظر به عدالت اجتماعی است. بدین ترتیب، عدالت اجتماعی اعتبار و حجیت خود را از یک قرارداد اولیه و مرجع کسب نمی‌کند بلکه خودش مضمون همان قرارداد اولیه و مرجع است؛ بنابراین، خود عدالت اجتماعی منشأ حجیت برای دیگر قراردادهاست.

عدالت اجتماعی و قرارداد اجتماعی

چه نسبتی میان عدالت اجتماعی و قرارداد به‌طور کلی یا قرارداد اجتماعی به‌طور خاص وجود دارد؟ این پرسش ناظر به دیدگاه هابز درباره برگشت عدالت به قرارداد است. وی عمل به قراردادی که در شرایط پس از تحقق زندگی اجتماعی و برقراری حکومت منعقد شده باشد را مصداق عدالت می‌انگارد. آیا علامه طباطبایی هم عدالت را به قرارداد ارجاع می‌دهد یا نه؟

از نظر علامه طباطبایی عمل به قرارداد به‌طور کلی، و عمل به قرارداد اجتماعی به‌طور خاص، از مصادیق عدالت و نادیده گرفتن قرارداد از مصادیق ظلم و ستم است. در مقایسه دیدگاه هابز و علامه طباطبایی باید توجه داشت که هابز وفای به قرارداد را به وجود حکومت منوط می‌کند، در حالی که در دیدگاه علامه طباطبایی باید به قرارداد عمل کرد، حتی اگر حکومتی در کار نباشد که از آن قرارداد پشتیبانی کند.

دیدگاه علامه طباطبایی آثار مهمی در روابط بین الملل و حقوق بین الملل خواهد داشت. خود علامه طباطبایی هم به این آثار توجه داشته و به آن‌ها تصریح کرده است. چنان که دیدگاه هابز نیز آثار مهمی در حقوق بین الملل و روابط بین الملل دارد و هابز نیز به این آثار توجه داشته و به آن‌ها تصریح کرده است. بنابر نظر هابز تا وقتی که یک قدرت غالب در عرصه روابط بین المللی وجود نداشته باشد، قراردادهای میان حکومت‌ها الزام‌آور نیستند و تنها الزامی که وجود دارد ناشی از ترس از قدرت و عکس‌العمل طرف مقابل است؛ از این روست که هابز قراردادهای را الفاظی تو خالی می‌داند و پشتیبان و ضامن واقعی قراردادهای را قدرت شمشیر و زور معرفی می‌کند. از منظر فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق هابز هم قراردادهای بین المللی الزام‌آور نخواهند بود، زیرا از پشتیبانی یک قدرت قاهر برخوردار نیستند. در حالی که از نظر علامه طباطبایی، قراردادهای بین المللی تا زمانی که طرف مقابل به آن‌ها عمل می‌کند الزام‌آورند و چنانچه طرف مقابل به آن‌ها عمل نکند الزام قرارداد از بین می‌رود. روشن است که دیدگاه علامه طباطبایی ناظر به جنبه هنجاری قضیه است، وگرنه ایشان در جنبه توصیفی روابط بین الملل به حاکمیت زور در روابط بین الملل توجه داشته و به آن تصریح می‌کند.

در تحلیل علامه از نسبت و رابطه عقد و عهد با عدالت اجتماعی چند نکته قابل توجه است که عبارت‌اند از:

اول، از نظر علامه طباطبایی عمل به قرارداد از مصادیق عدالت است؛ عدالت از لوازم زندگی اجتماعی است و از آن ناشی می‌شود. در حالی که از نظر هابز عدالت اصلاً بعد از استقرار دولت معنا دارد و در یک زندگی اجتماعی بدون دولت، عدالت معنا ندارد و دولت است که موجبات عدالت را فراهم می‌آورد. اما در اندیشه علامه طباطبایی دولت موجب عدالت نیست، بلکه موظف به اجرای آن است و عدالت به عنوان حجت مشترک اجتماعی، داور اعمال دولت نیز است. همچنین، باید توجه داشت که علامه طباطبایی از یک جامعه فرضی صحبت نمی‌کند، بلکه از جامعه عینی و واقعی انسانی که تحقق خارجی و تاریخی دارد سخن می‌گوید و بحث از عدالت اجتماعی را بر قرارداد اجتماعی مبتنی می‌کند که آن هم یک امر واقعی است که هم در گذشته تاریخی و هم در همین امروز عینیت و خارجیت دارد.

دوم، در تحلیل علامه طباطبایی عهد و وفای به عهد همواره مورد نیاز فرد و جامعه است. با تأمل در حیات اجتماعی انسان در می‌یابیم که همه مزایا و حقوق اجتماعی بر پایه عقد اجتماعی عام و عقدها و عهدهای فرعی مترتب بر آن بنا شده است و روابط و معاملات و تبادلات اجتماعی بر پایه یک «عقد عملی» انجام می‌پذیرد، حتی اگر عقد عملی یادشده هیچ‌گاه به گفتار هم نیاید؛ یعنی قرارداد اجتماعی عقد عملی است. اگر نقض عهد و عقد اختیاری برای انسان، از آن جهت که دارای قدرت و سلطه است یا به جهت عذری که می‌آورد، صحیح باشد در این صورت اولین چیزی که نقض می‌شود «عدل اجتماعی» است که همان پناهگاهی است که انسان از اسارت استخدام و استثمار به آن پناه می‌برد؛ بنابراین، عمل به عقد و قرارداد اجتماعی از مصادیق عدالت است (طباطبایی، بی‌تاب، ج ۵: صص ۱۵۸ و ۱۵۹).

از نظر علامه طباطبایی اسلام به عهد حرمت می‌نهد و وفای به عهد را مطلقاً واجب می‌شمارد؛ چه شخص عهدکننده، پس از میثاق و پیمان، نفع ببرد یا ضرر کند. زیرا رعایت عدل اجتماعی از رعایت هر نفع خاصی لازم و واجب‌تر است. اما اگر یکی از دو عهده‌کننده عهد خود را نقض کند، در این صورت عهدکننده دیگر هم می‌تواند آن را نقض کند. این حکم اجازه نقض، در صورت نقض طرف مقابل، خروج از بند استخدام و استعلا می‌مذمومی است که نهضت دین برای نابودی آن است. این از تعالیم عالی اسلام برای هدایت مردم به رعایت فطرت انسانی و نگاهبانی عدل اجتماعی است. اجتماع انسانی تنها براساس عدل اجتماعی سامان می‌یابد و براساس عدل اجتماعی است که ظلم استخدام و استثمار یک‌سویه نابود می‌شود (همان: صص ۱۶۰ و ۱۶۱).

مقصود از عقد اجتماعی عام یا عقد عملی در کلام علامه طباطبائی چیست؟

مقصود از عقد اجتماعی عام یا عقد عملی در کلام علامه طباطبائی همان قرارداد تشکیل اجتماع است، زیرا تشکیل اجتماع و زندگی اجتماعی بر تحدید و تعدیل استخدام و پذیرفتن استخدام متقابل استوار است. یعنی آدیان برای تحقق زندگی اجتماعی می‌پذیرند که قریحهٔ استخدام خود را نسبت به یکدیگر به موارد و مقداری محدود کنند که خود به دیگران خدمت می‌رسانند و دیگران از آن‌ها بهره‌مند می‌شوند و نوعی روابط متقابل استخدام در میانشان به وجود می‌آید. با این بیان، عقد اجتماعی عام یک قرارداد عدالت است؛ یعنی آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند و آنچه بر دیگران می‌پسندی بر خود پسند. بدین ترتیب، عقد اجتماعی عام یک قرارداد عدالت و رعایت انصاف است؛ در عین حال، اجرا و انجام آن به عنوان یک قرارداد نیز عدالت است. بر این اساس، پایبندی به قرارداد اجتماعی از مصادیق عدالت و عدالت مبادله‌ای است و محتوای این قرارداد نیز عدالت به معنای انصاف است. عدالت اجتماعی به معنای رعایت همین قرارداد اجتماعی است که مبتنی بر سود و منفعت همگانی است.

قرارداد و زندگی اجتماعی

علامه طباطبائی تحلیلی از ماهیت و اهمیت عهد و ارتباط آن با زندگی اجتماعی و عدل و سعادت ارائه کرده است و اظهار می‌دارد که انسان برای تدبیر حیات نیازمند تهیهٔ مقدمات و امنیت است و برای همین مقصود به عقد و عهد روی می‌آورد. جامعه مانند فرد نیازمند امنیت و صلح است؛ اسلام جامعه را در نظر دارد و برای همین، اجازهٔ نقض عهد نمی‌دهد. علامه طباطبائی پس از اشاره به مباحث ادراکات اعتباری (مکانیسم اعتبارسازی، اخذ اعتبار از خارج، توهم وجود خارجی برای اعتبار، انسان اجتماعی، نیازهای فردی و استخدام) تحلیل می‌کند که انسان با فکرش حیات و زندگی خود را تدبیر و اصلاح می‌کند و برای امروز و فردای خود کار می‌کند. کارها و اعمال انسان تصرفات مادی است و از نظر زمانی که لازم دارند، متفاوت هستند. عمدهٔ این اعمال متوقف بر سلطهٔ وسیعی بر زمان است و انسان عمدهٔ اعمال خود را باید با تهیهٔ مقدمات قبلی انجام دهد. انسان هنگامی می‌تواند مقدمات را تهیه کند که این امنیت را داشته باشد که اسباب لازم را از دست نمی‌دهد و دچار موانع و مزاحمت‌ها نمی‌شود. آگاهی به این حقیقت، انسان را برمی‌انگیزد که از رقبای خود امان و امنیت داشته باشد، مبنی بر اینکه او را در اموری که به یاری و مشارکت نیاز دارد یاری کنند یا در مواردی که عمل باید بدون موانع باشد، مانع او نشوند. بر این اساس، حتی انسانی که در خانهٔ خود خوابیده هم نیاز به امنیت از ممانعت مردم و مزاحمت آنان دارد. این نیاز به امنیت،

انسان را به اعتبار عقد و عهد هدایت می‌کند تا عملی را که می‌خواهد انجام دهد، با عمل معاونت و مشارکت دیگری پیوند زند و عهد ببندد، مانند بستن ریسمان که اجزای آن به هم اتصال دارند. عهد هم مانند عقد است که دیگری تعهد می‌کند که شخص را یاری کند یا مانع او نشود (طباطبایی، بی‌تاب، ج ۹: صص ۱۹۶-۱۸۴).

جامعه نیز مانند فرد انسان دارای مقاصد حیاتی است و نسبت یک جامعه با جامعه دیگر، مشابه نسبت انسان با انسان دیگر است؛ در نتیجه همانند فرد انسان برای انجام مقاصد و اعمال نیازمند امنیت و صلح است و حتی نیاز جامعه به امنیت و صلح، بیشتر از نیاز یک فرد انسان است. جامعه از یک سو نیازمند امنیت و صلح از طرف اجزا و اعضای خود است تا متلاشی نشود و از سوی دیگر، نیازمند امنیت و صلح از طرف رقبای خود است تا بتواند براساس امنیت و صلح داخلی و خارجی بر انجام مقاصد حیاتی خود اقدام کند (همان: صص ۱۸۷ و ۱۸۸).

عدالت اجتماعی و اجتماع جهانی / قرارداد عملی و عام جهانی / حجت مشترک جهانی

گفتار علامه طباطبایی در لزوم پابندی کشورها به معاهده‌ها و قراردادهای حاکی از این است که عدالت اجتماعی در اجتماع جهانی نیز تصور دارد. در این صورت آیا می‌توان از یک قرارداد عملی و عام جهانی سخن گفت؟ به این معنا که ما انسان‌ها با پذیرش زندگی در یک جامعه جهانی در واقع پذیرفته‌ایم که روابط عادلانه و متقابل سودبردن و سودرساندن میان ما برقرار باشد. محتوای این قرارداد، عدالت به معنای انصاف و عمل به این قرارداد عدالت مبادله‌ای است و در هر صورت، عدالت یک حجت مشترک جهانی است؛ همان‌طور که حجت مشترک و متفاهم در زندگی اجتماعی است و به همین جهت است که ما می‌توانیم خواهان عمل جوامع دیگر به قراردادهای فی‌مابین باشیم و اگر به آن قراردادهای عمل نشود، در واقع قرارداد عملی و ضمنی اولیه مبنی بر پذیرش زندگی در جامعه جهانی نقض شده است؛ بدین ترتیب می‌توان در دیدگاه علامه طباطبایی نوعی ایدئالیسم و وفای به عهد، مبتنی بر نوعی رئالیسم، راجع به قریحه استخدام را در زندگی و روابط بین‌الملل استنتاج کرد.

۷. عدالت توزیعی از نظر علامه طباطبایی

عدالت توزیعی

عدالت اجتماعی در دوران معاصر بیشتر به معنای توزیع ثروت است. علامه طباطبایی به توزیع

ثروت نیز توجه دارد و آن را در ارتباط با مالیات‌هایی که اسلام مقرر داشته است مورد بحث و توجه قرار داده است. از نظر ایشان خداوند مالک حقیقی اموال است و اموال را مایه قیام و معاش برای جامعه انسانی قرار داده است؛ از این رو، به انسان‌ها اجازه اختصاص و مالکیت اموال داده است. علامه طباطبائی این حقیقت را ریشه احکام و قوانین مهمی معرفی می‌کند. از جمله اصول ثابت درباره مالکیت اموال آن است که همه مال برای همه انسان‌هاست و مصالح یک عده خاص زمانی قابل قبول است که مصلحت عمومی مردم رعایت شود و اگر مصلحت عمومی به خطر بیفتد، در این صورت مصلحت عمومی بر مصلحت عده خاصی تقدم خواهد داشت. علامه طباطبائی احکام انفاق و معاملات و مانند آن‌ها را از فروع همین اصل ثابت معرفی می‌کند (طباطبائی، بی تا ب، ج ۴: ص ۱۷۱ و ج ۲، صص ۵۲ و ۳۸۵-۳۸۳).

از نظر علامه طباطبائی، اموال مهم‌ترین عامل قیام و برپایی جامعه انسانی است و عمده گناهان و بدی‌ها و جنایت‌ها و تجاوزها و ظلم‌ها یا به فقر مفرط و یا به غنای مفرط منتهی می‌شود. این مفاسد حاصل اختلال در نظام حاکم در حیات اموال و استفاده از ثروت و اختلال در احکام تعدیل مالکیت است. با اختلال احکام تعدیل مالکیت اشخاص امکان قبض اموال دیگران را پیدا می‌کند (همان، ج ۹: ص ۲۴۸).

در تحلیل علامه طباطبائی اجتماع افراد در جامعه هیئت و ساخت جدیدی می‌سازد و هویت جدید زنده‌ای پیدا می‌کند که مانند فرد انسان وجود و عمر، حیات و مرگ، آگاهی و اراده، ضعف و قوت، تکلیف و احسان، بدی و سعادت و شقاوت دارد (همان: ص ۳۸۶). شریعت اسلام سهمی از منافع و فواید اموال را برای جامعه کنار گذاشته است، مانند صدقات واجب یعنی زکات و خمس. از نظر علامه طباطبائی بنیان مالیات‌های اسلامی بر این است که نخست سهم اجتماع پرداخت شود و سپس فرد مالک آن سودی می‌شود که حاصل زحمت او و مدیون زندگی اجتماعی است؛ بنابراین، مالکیت فرد در طول مالکیت اجتماع قرار دارد. سهمی هم که برای اجتماع لحاظ می‌شود بیشتر از آن تهیدستان و نیازمندان است، نه برای افزایش تجملات و تشریفات اجتماعی و سیاسی. بر این اساس، توزیع ثروت مورد توجه علامه طباطبائی هم بوده است؛ وی این توزیع را در قالب مالیات‌ها بررسی می‌کند. در دیدگاه علامه طباطبائی مالیات‌ها به سود تعلق می‌گیرد و نه به دارایی و یا مصرف. منطق مالیات‌ها نیز از نظر علامه طباطبائی پرداخت سهم اجتماع است و از نظر وی مالکیت فرد در طول مالکیت اجتماع قرار دارد. ایشان چگونگی حیات و اخلاق فردی و اجتماعی را در ارتباط با نظام و حقوق اموال و مالکیت می‌داند.

با دیدگاهی که علامه طباطبائی درباره هویت مستقل اجتماع دارد، درآمدهای حاصل در

زندگی اجتماعی را در ارتباط با زندگی اجتماعی و حاصل از آن می‌داند؛ از این رو، منطق خاصی برای عدالت توزیعی و یا مالیات برمی‌شمارد که عبارت‌اند از:

الف- از مال موجود مالیات گرفته می‌شود.

ب- سهمی از مالیات برای جامعه قرار داده می‌شود. در واقع ثروت به دست آمده در مرتبه نخست از آن جامعه است و در مرتبه بعد از آن صاحب سرمایه یا کار است؛ بنابراین سهم زکات یا سهم خمس ملک جامعه است و در مرتبه بعد صاحب سرمایه یا کار در طول جامعه دارای مالکیت است.

ج- فرد آزاد است تا مال خود را در جهت اغراض مشروع مصرف کند، مگر اینکه جامعه دچار مخاطرات عامی (مانند هجوم دشمنان و قحطی عمومی) باشد که در این صورت صرف سرمایه در راه حفظ حیات جامعه واجب است.

د- اسلام مالیات‌هایی که به نفوس و ملک و زمین و اموال تجاری تعلق می‌گیرد را نوعی غصب و ظلم می‌داند که موجب محدودیت آزادی مالک می‌شود. در اسلام جامعه از فرد، تنها مال خودش را می‌گیرد که متعلق به غنیمت و فایده است (همان: ص ۳۸۷).

ه- اسلام همان‌طور که به جامعه توجه می‌کند، به افراد هم توجه می‌کند و حتی در اسلام رعایت حال افراد اولویت دارد؛ از این رو، از سهام هشت‌گانه زکات، هفت سهم برای افراد (مانند فقرا و مساکین و غیره) است و در خمس پنج سهم از شش سهم برای پیامبر و ذی‌القربی و یتامی و مساکین و ابن‌السبیل است. زیرا فرد عنصر مهم و ممتاز وجود و تحقق جامعه است و رفع اختلاف طبقات، که از اصول برنامه اسلام است، و ایجاد تعادل و توازن میان قوای مختلف جامعه تنها با اصلاح حال افراد و تقارب آنان با یکدیگر ممکن است.

و- مصرف مال جامعه برای ایجاد شکوه و تجمل و بالابردن قصرها و بناهای بلند و رهاکردن قوی و ضعیف یا غنی و فقیر به حال خود، تنها موجب دوری طبقات و افراد از یکدیگر می‌شود و تجربه طولانی و قطعی نشان می‌دهد که این‌گونه رفتار فایده‌ای ندارد.

ز- انسان مسلمان می‌تواند حقوق واجب مالی اش را خودش در مورد آن صرف کند بدون اینکه به ولی امر یا کارگزار او بدهد و این نوعی احترام به استقلال افراد جامعه است. آری، ولی امر یا حکومت اسلامی می‌تواند به جهت مصلحت اسلام و مسلمین از آن نهی کند (طباطبایی، بی‌تاب، ج ۹: ص ۳۸۸)، یعنی اموال را در جایی گرد آورد و در جهت اهداف اجتماعی از آن استفاده کند.

بر پایه آنچه علامه طباطبایی درباره منطق مالیات‌ها می‌گوید که نخست اینکه پرداخت

مالیات‌ها پرداخت حق اجتماع است، زیرا فراهم آوردن سود منوط به وجود اجتماع و زندگی اجتماعی و امکاناتی است که اجتماع به وجود آورده است و دوم اینکه مالکیت فرد در طول مالکیت اجتماع قرار دارد و سوم اینکه وی عمده مصرف مالیات‌ها را برای رفع نیازهای نیازمندان و فقرا و مساکین می‌داند، می‌توان عدالت اجتماعی به معنای عدالت توزیعی را هم در اندیشه علامه طباطبایی ملاحظه کرد.

چنان‌که گذشت، علامه طباطبایی مالیات‌های اسلامی را مبتنی بر هویت مستقل جامعه می‌داند. ایشان در عین اینکه برای اجتماع هویتی مستقل قائل است، فرد را مضمحل در اجتماع نمی‌انگارد؛ از این رو، به لزوم رعایت حال فرد توجه می‌کند و از جنبه‌هایی، رعایت حال فرد را بر تجملات و شکوه اجتماعی ترجیح می‌دهد. در اینجا توجه به دو نکته لازم است: اول اینکه دیدگاه علامه در این باره به دیدگاه خاصی که درباره «لزوم تقارب طبقات اجتماعی» برای حفظ زندگی اجتماعی دارد برمی‌گردد، یعنی از آنجاکه برای اجتماع هویت و حیات مستقل قائل است و بقا و استمرار و استحکام زندگی اجتماعی را هم منوط به حفظ پیوندهای اجتماعی می‌داند و حفظ پیوندهای اجتماعی هم زمانی معنا دارد که در روابط اجتماعی دوستی و محبت و اعتماد و غیره حاکم باشد و دست‌کم نفرت و سوءظن حاکم نباشد؛ از این رو، لازمه وجود روابط اجتماعی متعادل همانا تقارب طبقات یا کوشش مقبول در جهت تقارب طبقات است. بر این پایه است که علامه طباطبایی در مصرف مالیات‌های معهود شرعی جانب رفع فقر و مسکنت و نیاز افراد را بر جوانب دیگر مرجح می‌داند تا بدین ترتیب با کاستن از رنج و فقر و محرومیت افراد در میان آحاد و طبقات اجتماع تقارب حاصل آید و آنچه در تحلیل فلسفی وی اهمیت دارد، همین حرکت در جهت تقارب آحاد و طبقات اجتماعی از جهت ثروت و امکانات زندگی است و همین امر را می‌توان از اصول عدالت توزیعی از منظر وی به‌شمار آورد.

دولت و عدالت در دیدگاه علامه طباطبایی

دولت ساخته اجتماع و مترتب بر آن است؛ بنابراین، اجتماع بنیاد دولت است و تقدم ذاتی و رتبی بر دولت دارد. پذیرش زندگی اجتماعی مقدمه تحقق اجتماع است و پذیرش زندگی اجتماعی پذیرش عدالت اجتماعی را دربر دارد؛ از این رو، پذیرش زندگی اجتماعی پذیرش عدالت اجتماعی است. نفی عدالت اجتماعی نفی زندگی اجتماعی و بازگشت یا تحمیل استخدام یک‌سویه و مذموم است. بدین ترتیب، عدالت اجتماعی هم تقدم ذاتی و رتبی بر دولت دارد و برگرفته از دولت نیست. تحقق عدالت اجتماعی از وظایف دولت است و تقارب طبقات اجتماعی از لوازم عدالت اجتماعی

است؛ از این رو، تقارب طبقات اجتماعی از وظایف دولت است.

نتیجه‌گیری

مشکل دیدگاه افلاطون محدودیت عدالت اجتماعی مورد نظر او به سامان سیاسی اجتماعی جامعه است. همچنین، سامان سیاسی اجتماعی مورد نظر افلاطون معیارهای قابل قبولی ندارد. ارسطو نیز بیشتر به سامان سیاسی اجتماعی جامعه توجه دارد. گرچه ارسطو اشاراتی هم به توزیع خیرات دارد، منظور او از خیرات اجتماعی بیشتر خیرات سیاسی اجتماعی است و کمتر خیرات اقتصادی را در نظر دارد. در تحلیل رالز توجه به عدالت توزیعی و فرصت‌های برابر از نقاط قوت تحلیل به‌شمار می‌آید. عدم توجیه نظری لازم برای عدالت توزیعی و غیره از نقاط ضعف نظریه است. در نظریه نوزیک اصل به رسمیت شناختن حقوق و مالکیت فردی و مقید کردن آن به حقوق مالکیت مشروع و محدودیت دولت در اعمال تصرف در اموال و حقوق فردی از نقاط قوت است. نادیده گرفتن نقش و سهم اجتماع و نتیجه عینی نظریه در تضعیف بنیان‌های زندگی اجتماعی و نابودی اجتماع و دولت از نقاط ضعف نظریه نوزیک است. در اندیشه علامه طباطبایی با به رسمیت شناختن هویت مستقل اجتماع و نقش و اثر اجتماع در فراهم آوردن اموال فردی و معرفی حقوق مشروع مالکیت و توجه به مقصود از زندگی، ضعف‌های این دو نظریه برطرف می‌شود.

گفتار علامه طباطبایی درباره عدالت اجتماعی از جهاتی به گفتار فلاسفه سیاسی کلاسیک نزدیک‌تر است و بخشی از دیدگاه او درباره عدالت و عدالت اجتماعی بر پایه و در بستر تحلیل ارسطویی از عدالت اجتماعی قرار دارد. دیدگاه علامه طباطبایی با دیدگاه فایده‌گرایان شباهت‌هایی دارد، تا جایی که گاه متهم به فایده‌گرایی است؛ در عین حال، دیدگاه علامه طباطبایی با دیدگاه فایده‌گرایان تفاوت‌های اساسی دارد. از نظر علامه طباطبایی، اگرچه تحقق فایده بیشتر مطلوب است، عدالت اجتماعی صرفاً درصدد بیشتر کردن فایده افراد نیست؛ به علاوه در دیدگاه علامه طباطبایی سخن از یک فایده تعریف نشده نیست، بلکه فایده در ارتباط با کلیت فلسفه سیاسی علامه طباطبایی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او معنا پیدا می‌کند. دیدگاه علامه طباطبایی با دیدگاه رالز نیز شباهت‌ها و تفاوت‌های اساسی دارد. تقارب طبقات مورد نظر علامه طباطبایی با اصل برابری مورد نظر رالز شباهت دارد و حجاب جهل مورد نظر رالز با وضعیت ماقبل قرارداد عدالت اجتماعی شباهت دارد؛ در عین حال، تحلیل علامه طباطبایی صرفاً آزمایشی فکری نیست و در نتیجه متوقف بر مفهوم حجاب جهل نیست. وضعیت ماقبل قرارداد عدالت اجتماعی هم یک موقعیت تاریخی نیست تا متوقف بر اثبات تاریخی موقعیت مورد نظر باشد. همچنین، آزمایشی

فکری هم نیست بلکه حاصل یک تحلیل عقلی و فلسفی از انسان و رابطه او با انسان‌های دیگر است. ارجاع مالیات‌ها به هویت مستقل اجتماع و سهم اجتماع در ثروت حاصل شده در اجتماع و زندگی اجتماعی نشان می‌دهد که علامه طباطبایی به نکاتی توجه داشته است که در تحلیل رالز مغفول واقع شده است. فردگرایی رالز پیوند لازم را با زندگی اجتماعی پیدا نمی‌کند؛ در حالی که فردگرایی علامه طباطبایی در دل اجتماع‌گرایی او قرار دارد. همچنین، دیدگاهی که علامه طباطبایی درباره اجتماع و نسبت فرد و اجتماع دارد امکاناتی را درباره عدالت توزیعی فراهم می‌آورد که در دیدگاه‌های مشابه، مانند دیدگاه رالز یا نوزیک و دیگران، دیده نمی‌شود. علامه طباطبایی دستاورد اقتصادی فرد را در طول امکاناتی می‌بیند که اجتماع فراهم آورده است؛ از این رو، آنچه فرد در زندگی اجتماعی فراهم می‌آورد در مرتبه نخست از آن اجتماع و سپس فرد خواهد بود. بر این اساس، می‌توان از حق اجتماع در اموال فرد سخن گفت و در عین حال، ثروت و مالکیت و اراده فرد محترم است و از او سلب نمی‌شود.

امکان دیگری که در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی در ارتباط با عدالت اجتماعی مشاهده می‌شود، ارجاع تشخیص مصادیق عدالت اجتماعی به مفهوم تفکر اجتماعی است. علامه طباطبایی با استفاده از تفسیر آیه سوره نحل به معیارهای سه‌گانه برای تشخیص عدالت می‌رسد. این معیارهای سه‌گانه در اندیشه فلسفی اسلامی سابقه دارد، اما به‌کارگیری این معیارها در بحث عدالت اجتماعی از ابتکارات علامه طباطبایی است. تعریف عدالت اجتماعی به دادن حق هر کسی به او و ارجاع حق به حقوق انسانی افراد و حقوق اجتماعی آنان ناشی از زندگی اجتماعی و قرارداد اجتماعی و در نتیجه نقش انواع قراردادها در زندگی اجتماعی، مانند قوانین اساسی یک جامعه، امکانات دیگری است که در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی در ارتباط با موضوع عدالت اجتماعی قابل مشاهده است.

همچنین، از لوازم توجه دولت به وظیفه برقراری عدالت اجتماعی آن است که دولت در برقراری عدالت اجتماعی و در نتیجه در جهت تحقق تقارب طبقات اجتماعی بکوشد. کوشش دولت در جهت تحقق تقارب طبقات اجتماعی به شکل محدود کردن فرصت‌ها نیست بلکه با رعایت حقوق مردم و آحاد اجتماع صورت می‌پذیرد؛ بنابراین، تقارب طبقات اجتماعی با فراهم آوردن فرصت‌ها و ایجاد فرصت‌ها، و نه محدود کردن آن‌ها، تحقق می‌یابد؛ بدین ترتیب، دولت باید رویکردی اجتماع‌گرا و حقوق‌مدار در پیش گیرد.

کتابنامه

۱. آچارد، دیوید. ۱۳۸۸. «ملی‌گرایی و نظریه سیاسی». نظریه سیاسی در گذار (بررسی انتقادی). حسن آبنیکی. تهران: انتشارات کویر. چاپ اول.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. چاپ اول.
۳. _____ [بی‌تا]. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران. چاپ اول.
۴. ارسطو. ۱۳۶۴. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت کتاب‌های جیبی. چاپ چهارم.
۵. _____ ۱۳۷۸. اخلاق نیکو ماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو. چاپ اول.
۶. اسولیوان، نول. ۱۳۸۸. نظریه سیاسی در گذار (بررسی انتقادی). ترجمه حسن آبنیکی. تهران: انتشارات کویر. چاپ اول.
۷. افلاطون. ۱۳۵۵. جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ اول.
۸. جیکوبز، لزلی ای. ۱۳۸۶. درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین. ترجمه مرتضی جیریایی. تهران: نی. چاپ اول.
۹. سیبلی، مالفرد. ۱۳۹۶. ایده‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: نی. چاپ اول.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. ۱۳۸۱. المبدأ و المعاد. تصحیح، تحقیق و مقدمه از محمد ذبیحی و جعفر شانظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
۱۱. _____ ۱۳۸۶ الف. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی. ویرایش دوم. قم: بوستان کتاب. چاپ چهارم.
۱۲. _____ ۱۳۸۶ ب. مفاتیح الغیب. تصحیح، تحقیق و مقدمه از نجف‌قلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۶۲ الف. «رساله الاعتبارات». رسائل سبعة. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب. چاپ اول.
۱۴. _____ ۱۳۶۲ ب. «رساله التركيب». رسائل سبعة. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب. چاپ اول.

۱۵. _____ . ۱۳۸۷. تعالیم اسلام. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب. چاپ اول.
۱۶. _____ . ۱۳۸۸. بررسی‌های اسلامی. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب. چاپ دوم.
۱۷. _____ . بی تا الف. اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری. قم: انتشارات صدرا.
۱۸. _____ . بی تا ب. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طوسی، محمدبن محمد. ۱۳۷۲. اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامیه.
۲۰. فارابی، محمدبن محمد. ۱۹۶۴م. السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات. تحقیق و تعلیق فوزی متری نجار. بیروت: المطبعة الكاثولیکية. چاپ اول.
۲۱. _____ . ۱۹۸۳م. تحصيل السعادة. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار الاندلس. چاپ دوم.
۲۲. _____ . ۱۹۸۶م. الملة. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق. چاپ اول.
۲۳. _____ . ۱۹۹۱م. مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة. تحقیق البیر نصری نادر. بیروت: دارالمشرق. چاپ ششم.
۲۴. _____ . ۱۴۰۵ق. فصول منتزعة. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: المكتبة الزهراء.
۲۵. کلوسکو، جورج. ۱۳۸۹. تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نی. چاپ اول.
۲۶. کیملیکا، ویل. ۱۳۹۶. درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه میثم بادامچی و محمد مباحثی. تهران: نگاه معاصر. چاپ اول.
۲۷. می سن، اندرو. ۱۳۸۸. «جامعه‌گرایی و میراث آن». نظریه سیاسی در گذار (بررسی انتقادی). حسن آبنیکی. تهران: انتشارات کویر. چاپ اول.
۲۸. والزر، مایکل. ۱۳۸۹. حوزه‌های عدالت. ترجمه صالح نجفی. تهران: نشر ثالث. چاپ اول.
۲۹. همپتن، جین. ۱۳۹۱. فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو. چاپ اول.
۳۰. هیوود، اندرو. ۱۳۸۳. مقدمه نظریه سیاسی. عبدالرحمن عالم. تهران: قومس. چاپ اول.

۳۱. یزدانی مقدم، احمدرضا. ۱۳۸۷. «حرکت جوهری و ادراکات اعتباری». دانشگاه اسلامی. شماره ۳۹.
۳۲. _____ ۱۳۸۸ الف. «بررسی مقایسه‌ای حکومت و مصلحت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی». مطالعات انقلاب اسلامی. شماره ۱۴.
۳۳. _____ ۱۳۸۸ ب. «مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری». حکومت اسلامی. شماره ۵۱.
۳۴. _____ ۱۳۸۹. «فرهنگ در اندیشه علامه طباطبایی، درآمدی نظری». مجموعه مقالات سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه. جلد ۲. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۵. _____ ۱۳۹۷. «نقش شیعه در پیدایش، گسترش و تحول گزاره‌های علوم سیاسی (اجتماع از منظر فیلسوفان شیعه)». نقش شیعه در گسترش علوم مدیریت و سیاست. به کوشش سید حمید جزائری و جمعی از محققان. زیر نظر گروه علمی علوم انسانی کنگره بین‌المللی نقش شیعه در پیدایش و گسترش علوم اسلامی. قم: امام علی بن ابی طالب (علیه السلام). چاپ اول.
36. Frazer, Elizabeth. 2006. **The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict**. Oxford University Press, reprint: New York.
37. Heywood, Andrew. 2004. **Political Theory, An Interoduction**. third edition.

پی‌نوشت

۱. به‌ویژه از جهت مشابهت با تفسیر علامه طباطبایی از مدنی بالطبع بودن انسان مقایسه شود با: ر.ک: طباطبایی، بی‌تاب، ج ۲: صص ۱۱۸-۱۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ب: صص ۹۴-۹۶؛ همو، ۱۳۸۶ الف: صص ۴۲۶-۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲: صص ۸۱۵، ۸۱۶ و ۸۴۲-۸۳۹؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۷: صص ۲۹۳-۲۵۸.
۲. برای اجتماع‌گرایی بنگرید: جیکوبز، ۱۳۸۶: صص ۱۹۵-۱۹۰؛ کیملیکا، ۱۳۹۶: صص ۳۸۱-۲۹۱؛ همپتن، ۱۳۹۱: صص ۳۲۲-۳۱۶؛ می‌سن، ۱۳۸۸: صص ۴۱-۳۵؛ و نیز: آچارد، ۱۳۸۸: ص ۲۵۳.
۳. این مقدمه که شباهت عجیبی به تحلیل علامه طباطبایی از حیات مستقل اجتماع دارد، احتمالاً از مآخذ نظر علامه در این باره است. ر.ک.: طباطبایی، بی‌تاب، ج ۴: صص ۹۵ و ۹۶.

۴. «العدل الاجتماعی، و هو الرکن الذی یلوذ به و یأوی الیه الإنسان من إسارة الاستخدام و الاستثمار... فإن رعاية جانب العدل الاجتماعی أُلزم و أوجب من رعاية أى نفع خاص أو شخصی...» (طباطبائی، بی تا ب، ج ۵: صص ۱۶۱-۱۵۹). ایشان در جای دیگر می فرماید: «کمترین مسامحه در بسط و گسترش عدالت اجتماعی، یک دسته را بر دسته دیگر مسلط می کند و محصول سعی و کوشش دسته ناتوان را به توانا و زورمند اختصاص می دهد، چنان که طبقه حاکم و محکوم، طبقه ثروتمند و فقیر، طبقه زن و مرد، طبقه کارگر و کارفرما در جامعه های مترقی و غیردینی به همین شکل زندگی می کنند و پیوسته نیرومندان یک طبقه ناتوانان و زیردستان خود را استثمار می کنند» (همو، ۱۳۸۷: ص ۳۰۳).

۵. قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى»؛ ابتداءً سبحانه بهذه الأحكام الثلاثة التي هي بالترتيب أهم ما يقوم به صلب المجتمع الإنساني لما أن صلاح المجتمع العام أهم ما يتغنيه الإسلام في تعاليمه المصلحة فإن... الشخص مبنية على صلاح الظرف الاجتماعی الذی يعيش هو فيه، و ما أصعب أن يفلح فرد في مجتمع فاسد أحاط به الشقاء من كل جانب. و لذلك اهتم في إصلاح المجتمع اهتماماً لا يعادله فيه غيره..» (طباطبائی، بی تا ب، ج ۱۲: ص ۳۳۰).

۶. رعایت حدّ وسط و اجتناب از افراط و تفریط، اقامه مساوات و موازنه و اعطای سهم هر چیزی به آن، قرارگرفتن هر چیزی در جای خود، قرارگرفتن هر شخصی در جای خود، برابری قانونی (طباطبائی، بی تا ب، ج ۱۲: ص ۳۳۱)؛ استخدام اجتماعی متقابل و متوازن و متعادل (همان، ج ۲: ص ۷۰)؛ تسویه، اعطای حق به صاحب حق، قرارگرفتن هر شخصی در جای خود، تساوی (همان: ص ۲۷۴)؛ عدالت یعنی اعتدال و توسط میان دو سوی بالا و پایین و دو طرف افراط و تفریط، دارای ارزش حقیقی و جایگاهی مهم در جوامع انسانی است (همان، ج ۶: صص ۲۰۸-۲۰۴)؛ هرکس به حسب استحقاق خود از حقوق بهره مند گردد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۲۸۲)؛ همه در برابر قانون و عدالت برابرند و از این جهت فرقی میان شاه و گدا و غنی و فقیر و قوی و ضعیف و زن و مرد و سیاه و سفید، حتی میان پیغمبر و امام که معصوم اند و سایر مردم نیست و با استثنا و هیچ امتیازی نمی توان علیه کسی اعمال نفوذ کرد و آزادی قانونی را از وی سلب کرد (همان، ج ۲: ص ۳۰۷)؛ عدالت اجتماعی آن است که انسان نسبت به حقوق دیگران افراط و تفریط روا ندارد و همه را در برابر قانون مساوی ببیند و در اجرای مقررات دینی از حق تجاوز نکند و تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار نگیرد و از راه راست منحرف نشود (همو، ۱۳۸۷: ص ۲۲۴).

۷. برای پیگیری مطلب در اندیشه علامه طباطبایی ر. ک.: طباطبایی، ۱۳۶۲ ب: صص ۱۰۱ و ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۲ الف: صص ۱۴۰-۱۳۷؛ و نیز همو، بی تا الف، ج ۲: صص ۲۰۸، ۲۰۹.
۸. برای ملاحظه تحلیلی از تفکر اجتماعی نک.: یزدانی مقدم، ۱۳۸۷: ص ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۸ ب: صص ۱۴۸-۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲: صص ۴۰۳-۳۰۳.