| تاریخ دریافت:۱۳۹۸/۴/۳ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۸/۶/۲۶ |

عدالت اجتماعی و دولت از منظر فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی

احمدرضا یزدانی مقدم

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

a.yazdani@isca.ac.ir

چکیده

ایـن مقالـه، بـا اسـتفاده از تحلیل متـون مربوط، بر آن اسـت که نسـبت عدالت اجتماعی و دولت را از منظر فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی توضیح دهد. نگارنده در این مقاله نشـان می‌دهد کـه دیدگاه علامه طباطبایی دربـارهٔ عدالت اجتماعی مسـتقل است و با دیدگاه‌های موجود در این‌باره تفاوت دارد. فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایـی دربارهٔ عدالـت اجتماعی، بر پایهٔ جایگاهی که بـرای اجتماع و هویت مستقل آن و نسبت فرد و اجتماع قائل است، به فرد و حقوق فردی اهمیت می‌دهد و بـه نقش اجتماع در فراهم‌آمدن ثروت فردی هم توجـه دارد؛ ازین‌رو، از افراط و تفریـط در دولت‌گرایی یا بـازار آزاد برحذر می‌دارد و بر هویت مسـتقل 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: فلسفهٔ سیاسی، علامه طباطبایی، عدالت اجتماعی، اجتماع، دولت.

۱. این مقاله برگرفته از پژوهشـی با عنوان « فلسـفهٔ سیاسـی علامه طباطبایی(ره)» در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

مقدمه

اجتماعی چیست؟ دیدگاه‌های موجود دربارهٔ عدالت اجتماعی در فلسفهٔ سیاسی کدام است؟ عدالت اجتماعی از منظر فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی چگونه است؟ از منظر فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی عدالت اجتماعی امری حقیقی است یا اعتباری؟ توجیه نظری «حق» موردنظر در عدالت اجتماعی چیست؟ نسبت عدالت اجتماعی با قرارداد اجتماعی چیست؟ عدالت توزیعی ازنظر علامه طباطبایی چگونه است؟ برای تشخیص مصادیق عدالت اجتماعی از چه ملاک و معیاری می‌توان استفاده کرد؟ عدالت اجتماعی کشف می‌شود یا وضع می‌شود؟ نگارندهٔ مقاله در پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا نگاهی کلی به عدالت و عدالت اجتماعی دیدگاه‌های موجود دربارهٔ عدالت اجتماعی خواهد داشت. در ادامه، عدالت اجتماعی و وظایف دولت درقبال عدالت اجتماعی از منظر فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی بررسی خواهد شد. این مقاله نشان می‌دهد که فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی، بر پایهٔ سنت فلسفهٔ سیاسی اسلامی، دولت را در خدمت اجتماع می‌انگارد و به‌سوی 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، به‌سوی یک دولت شبگرد حامی منافع و مالکیت خصوصی هم نمی‌رود. فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی به تفکر اجتماعی و گفت‌وگوی اجتماعی برای تشخیص مصادیق عدالت اجتماعی بر پایهٔ مقتضیات زمان و مکان بها می‌دهد و به تحقق اجتماع عقلی و اندیشه‌ای توجه دارد.

اجتماع و دولت از منظر فلسفهٔ سیاسی اسلامی

بر پایهٔ نظرهای فارابی، ابن‌سینا و دیگران می‌توان گفت که مفهوم «اجتماع» مفهومی بنیادی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی است[۱] (فارابی، ۱۴۰۵ق: صص ۴۹ـ۴۰ و ۷۰ و ۷۱؛ همو، ۱۹۸۳م: صص ۴۹ و ۶۳ـ۶۱؛ همو، ۱۹۸۶م: صص ۵۹ـ۵۲؛ همو، ۱۹۹۱م: ص ۱۱۷؛ همو، ۱۹۶۴م: صص ۱۰۷ـ۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: صص ۵۰۷ـ۴۸۷؛ همو، بی‌تا: صص ۷۱۸ـ۷۰۸؛ طوسی، ۱۳۷۲: صص ۲۱۰ـ۲۰۵ و ۹۸، ۹۹). از نحوهٔ ورود فیلسوفان مسلمان به بحث دولت و حکومت معلوم می‌شود که ازنظر آنان اجتماع تقدم ذاتی و رتبی بر دولت و حکومت دارد؛ ازاین‌رو، می‌توانیم فلسفهٔ سیاسی اسلامی را یک فلسفهٔ سیاسی اجتماع‌گرا به‌شمار آوریم. مقصود از اجتماع‌گرابودن فلسفهٔ 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]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

(طوسی، ۱۳۷۲: ص ۲۳۷). علاوه‌بر هستی‌شناسی ذکرشده، علامه طباطبایی در راستای دو مفهوم «سنت» و «سانّ» به‌تفصیل مفهوم و ایدهٔ سنت اجتماعی اسلام را هم مطرح کرده است.

عدالت و عدالت اجتماعی

عدالت مفهومی اخلاقی یا هنجاری است؛ یعنی هر آنچه «عادلانه» است ازلحاظ اخلاقی و هنجاری «خوب»[1] یا «حَسن» است و هر آنچه «ناعادلانه» است ازلحاظ اخلاقی «بد»[2] 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 ۲۵۹ـ۲۶۸؛ Heywood, 2004: pp 173-178).

مفهوم عدالت اجتماعی[3] ناظر به رفاه اجتماعی[4] 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 منحصربه منافع اقتصادی نیست.

فلسفهٔ سیاسی و عدالت اجتماعی

عدالت موردنظر 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 ۱۳۴ـ۱۳۰؛ کلوسکو، ۱۳۸۹: صص ۱۳۶-۱۲۷).

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 عادلانهٔ موردنظر خود را توضیح می‌دهد که عبارت است از حکومت طبقهٔ متوسط؛ زیرا حکومت طبقهٔ متوسط به عدالت و تعادل نزدیک‌تر و از انقلاب و فروپاشی

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

دورتر است (ارسطو، ۱۳۷۸: صص ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۹۷ ، ۱۹۸، ۱۷۲ـ۱۶۹ و ۲۰۲، ۱۸۳ـ۱۷۳، ۱۹۷ـ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۴: صص ۱۱۵ـ۱۰۰، ۱۲۱ـ۱۱۵، ۱۳۱ـ۱۲۶، ۱۸۴ـ۱۷۸، ۲۸۵ـ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۰، ۳۱۵ـ۳۱۰).

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

نظریهٔ عدالت رالز از ایدهٔ 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: ص۲۳۳). ازنظر رالز قرارداد اجتماعی فرضی، برخلاف فایده‌گرایی، فرد را جدی می‌گیرد و هدف عدالت هم درنهایت برای رفاه فرد است (همان: ص۲۳۶). به نظر رالز آنچه برای ساختن جامعهٔ 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: ص ۲۳۷). برای به‌دست‌آوردن 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.

ازنظر رالز درک و فهم برگزیدهٔ همگان درک و فهمی است که او آن را «عدالت به‌مثابه انصاف» می‌خواند و شامل دو اصل است: اول، هر شخصی باید حقی برابر نسبت‌به گسترده‌ترین آزادی ممکن داشته باشد که با آزادی مشابه برای دیگران سازگار باشد؛ دوم، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به‌نحوی سامان داده شود که الف) به‌طور معقولی به نفع همه، به‌ویژه 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 به‌طور 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

باشـد، قرار دارند تا دربارهٔ سامان اجتماعی تصمیم بگیرند. ازنظر رالز چنین افرادی بیشترین مقدار ممکـن از خیرهای اولیه را می‌خواهنـد. 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 ۲۴۲ـ۲۳۹).

نظریهٔ اسـتحقاقی عدالت موردنظر نوزیک شامل سـه اصل است: ۱. شخصی که مطابق اصل عدالت در اکتساب، چیزی را به‌دست می‌آورد مستحق داشتن آن چیز است؛ ۲. شخصی که مطابق اصل عدالت در انتقال، چیزی را از کسـی به‌دسـت می‌آورد که مسـتحق داشتن آن چیز بوده است، مسـتحق داشـتن آن چیز است؛ ۳. هیچ‌کس مستحق داشـتن چیزی نیست مگر با اِعمال 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 شـخص طبق اصل عدالت بوده است تا اینکه آن شخص را مستحق آن چیز بدانیم یا ندانیم (همان: صص ۲۵۶ـ۲۵۴، ۲۶۴ـ۲۶۲، ۲۵۳ـ۲۵۱).

اقتضای مفهوم عدالت ازنظر مسـاوات‌طلبان، برابری توزیعی اسـت. مقصود از برابری، برابری در رفاه و یا برابری در منابع و امکانات است (همان: صص ۲۷۴ـ۲۶۶).

عدالت اجتماعی از منظر علامه طباطبایی

اهمیت عدالت اجتماعی

ازنظـر علامـه طباطبایی، عدالت اجتماعی نجات انسـان از اسـارت اسـتخدام و اسـتثمار 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] بدین‌ترتیب، اهمیت عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی روشـن می‌شود. عدالت اجتماعی به اسـتواری و برقراری و اصلاح اجتماعی می‌انجامد و اصلاح اجتماع شـرایط لازم برای سـعادت انسـان را فراهم می‌آورد؛ بنابرایـن، عدالت اجتماعی هم از جنبهٔ تأثیرات فردی و هم از جنبهٔ تأثیرات اجتماعی آن دارای اهمیت اسـت. به‌علاوه، علامه طباطبایی دربارهٔ عدالت اجتماعی بر این باورند که:

الـف‌ـ عدالـت اجتماعی را در برابر اسـتخدام مذموم قرار می‌دهـد و در مواردی از عدالت اجتماعی با عنوان استخدام متقابل یا طرفینی یاد می‌کند؛

بـ‌ـ عدالـت اجتماعی را مایهٔ اسـتواری و برقراری اجتماع می‌انـگارد؛ بنابراین، ازنظر این اندیشـمند مخدوش‌شدن عدالت اجتماعی به بقا و تداوم زندگی اجتماعی آسیب می‌زند و

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

چه‌بسا زندگی اجتماعی را به ورطهٔ نابودی بکشاند؛

ج- یکـی از کارکردهای عدالت اجتماعی را اصـلاح اجتماع می‌انگارد. اگر اجتماع صالح باشـد، انسان نیز راحت‌تر به صلاح و رستگاری و سـعادت نائل می‌شود؛ ازاین‌رو، علامه طباطبایی عدالت اجتماعی را در ارتباط با صلاح و سـعادت و رسـتگاری 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 شایسـتهٔ اوسـت 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 اسـت، به آن متعهد باشـد (طباطبایـی، بی‌تـا ب، ج ۱۲: ص ۳۳۱). براسـاس تحلیلی که علامه طباطبایی از نسـبت میـان جامعـه و حکومت و عدالت اجتماعی ارائه می‌کند، عمـل 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 پرسـید که آیا جامعه وظیفهٔ خود را انجام می‌دهد یا نه؟ و آیا حکومت وظیفهٔ خود را انجام می‌دهد یا نه؟

۱. تعریف عدالت اجتماعی

معنای عدالت

تعریف عدالت اجتماعی مسـبوق به تعریف عدالت اسـت. علامه طباطبایـی در تعریف عدالت، حقیقـت عدالـت را برپایی «مسـاوات و موازنه» میان امـور معرفی می‌کنـد؛ به‌این‌ترتیب که به هر کدام «سـهم 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 می‌شـود که عدل و حُسـن دو لفظ و مفهوم متفاوت هستند، اما یک مصداق دارند؛ بدین‌ترتیب، عدل ملازم با حُسـن اسـت و حُسن چیزی است که نفس به آن جذب می‌شـود. قراردادن شـیء در جایگاه شایسـته، امری است که انسـان بدان مایل است و به حُسن آن

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

اعتـراف می‌کند؛ هرچند مردم، به جهت گوناگونی اَشـکال زندگی، در برشـماری مصادیق عدالت گوناگون باشـند (همان: ص ۳۳۱). با مسـاوق شـمردن عدالت و حُسـن، که از چگونگی تعریف علامه طباطبایی از معنای عدالت حاصل می‌شود، همان مطالبی که علامه طباطبایی دربارهٔ حُسن اجتماعی اظهار داشـته اسـت دربارهٔ عدالت اجتماعی هم جاری خواهـد بود و همین‌طور مطالبی که دربارهٔ عدالت اجتماعی اظهار داشـته اسـت، دربارهٔ حُسـن اجتماعی هم جاری خواهد بود. با تعریفی که علامه طباطبایی از عدالت ارائه می‌کند، مفهوم عدالت با مفهوم حُسـن مسـاوق خواهد بود و در این صورت، عدالت اجتماعی با حُسـن اجتماعی مساوق خواهد بود؛ بنابراین، جامعه‌ای که در آن عدالت اجتماعی برقرار باشد، جامعه‌ای نیکو و اخلاقی است و جامعهٔ نیکو هم جامعه‌ای اسـت کـه در آن عدالت اجتماعی برقرار باشـد. اگـر در جامعه‌ای عدالت اجتماعی برقرار نباشـد یا کاسـتی داشـته باشـد، از حُسـن و اخلاقی بودن جامعه کاسته خواهد شـد. بدین‌ترتیب یکی از معیارهای ارزیابی جامعهٔ خوب و مطلوب و اخلاقی بررسی موقعیت و چگونگی عدالت اجتماعی در آن جامعه اسـت. علامـه طباطبایی، چه دربارهٔ حُسـن و چه عدالت اجتماعـی، آن‌ها را اموری شخصی و مطابق خوشامد شخصی ندانسته است، بلکه آن‌ها را حجت و مرجع اجتماعی و پناهگاه اجتماع در برابر استعباد و استثمار به‌شمار می‌آورد.

معنای عدالت اجتماعی

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

علامه طباطبایی ناظر به کدام معنا از عدالت اجتماعی است؟

در تعریفی که از عدالت گذشـت، علامه طباطبایی عدالت را: الف) بر پا داشـتن مساوات و موازنه تعریف می‌کند؛ ب) سـپس آن را به این‌صورت که به هر شخصی سهم شایستهٔ او داده شود تعریف می‌کند؛ ج) دادن سـهم شایسته را به این نتیجه که هر شخصی در جایگاه شایستهٔ خودش قرار گیرد می‌دانـد؛ د) نتیجـهٔ آن را به‌صـورت عدالت قضایی و حقوقـی می‌پذیرد؛ ه) نتیجـهٔ آن را به‌صورت برابری در پیشگاه قانون تصویر و ترسیم می‌کند؛ همچنین، و) در جای دیگر هم عدالت را به معنای انصاف می‌شمارد.

به‌نظـر می‌رسـد که ازنظـر علامه طباطبایـی، عدالت حقیقت واحدی اسـت کـه در تمام این

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

صورت‌ها و تعاریف وجود دارد. همانا آن حقیقت واحد هم تعریف «الف» است. این نتیجه‌گیری و جمع‌بنـدی از نظر علامه طباطبایی دربارهٔ عدالـت با دیگر موارد و تحلیل‌های وی دربارهٔ عدالت هم قابل پشـتیبانی و تأیید اسـت. بدین ترتیب، به‌نظر می‌رسد که معانی گوناگون عدالت اجتماعی ازنظـر علامـه طباطبایی در تقابل با یکدیگر قرار ندارند و علامـه طباطبایی این معانی را قابل جمع با هم می‌داند؛ ازاین‌روسـت که معانی گوناگونی برای عدالت و عدالت اجتماعی برمی‌شمارد و گاه ایـن معانی را به یکدیگر ارجاع می‌دهد. به‌نظر می‌رسـد تعاریـف گوناگونی که علامه طباطبایی از عدالت اجتماعی ارائه می‌کند[۶] قابل ارجاع به تعریف مشهور «اعطاء کل ذی حق حقه» است.

ملاک عدالت اجتماعی

گذشـته از تعریف عدالت اجتماعی، ملاک عدالت اجتماعی ازنظر 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 درواقع، عدالت به معنای احراز سود و مصلحت و منفعت همهٔ اعضای جامعه است و هرچه به این ملاک نزدیک‌تر شویم، به عدالت و تحقق آن نزدیک‌تر شده‌ایم (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸الف، صص ۱۶۹-۱۶۷ و صص ۱۸۷-۱۸۳).

۲. آیا عدالت اجتماعی امر حقیقی است یا اعتباری؟

علامه طباطبایی در مقالهٔ «ادراکات اعتباری» از سـه اعتبار اسـتخدام، اجتماع و عدالت اجتماعی سـخن گفته اسـت. دربارهٔ گفتار علامـه طباطبایی در مقالـهٔ «ادراکات اعتبـاری» درمورد عدالت اجتماعـی لازم اسـت به چنـد مطلب توجه کنیم؛ اینکـه آیا عدالت اجتماعی امر حقیقی اسـت یا اعتباری؟ و اگر حقیقی اسـت، چرا علامه طباطبایی آن را در زمرهٔ اعتبارات سه‌گانه یاد کرده است؟ توضیـح اینکه علـوم و ادراکات اعتباری، علوم عملی (به تعبیر علامـه طباطبایی) و فعلی (به تعبیر مهدی حائری) هسـتند که امری را در واقع خارجی ایجـاد می‌کنند. علوم و ادراکات اعتباری علوم نظـری (به تعبیر علامه طباطبایـی) یا انفعالی (به تعبیر مهدی حائری) نیسـتند که امری را در واقع خارجـی کشـف کنند. با توجه به این ویژگی علـوم و ادراکات اعتباری، اگر عدالت اجتماعی امری اعتباری اسـت، در این صورت در یک اجتماع فرضـی، وجود یا فقدان عدالت اجتماعی را چگونه تشخیص دهیم؟

در پاسـخ 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

و روشــن اســت که اعتبار حُســن عدالت اجتماعی غیر از اعتباری‌دانســتن خود عدالت اجتماعی اســت. بی‌تردیــد عدالت اجتماعی مفهومی اســت که ناظر بــه وجود روابط خاصــی 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 اســت و نه وجود داشــتن یا نداشــتن و تحقــق یافتن یا نیافتــن روابط خاص در زندگــی اجتماعی؛ بنابرایــن، عدالت اجتماعی به‌عنوان یک مفهوم حقیقی غیر از اعتبار حُســن 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 طباطبایی در مقالهٔ ادراکات اعتباری هم درمورد حُســن و قبح و هم درمورد وجوب و حرمت تصریح می‌کند که چه وجوب و حرمت و چه حُسن و قبح گاه در رابطه با «صدور فعل از فاعل» لحاظ می‌شــود و گاه در «مقام فعل فی نفسه»؛ در اینجا هم باید گفت عدالت اجتماعی گاه در مقام تحقق خارجی لحاظ می‌شود که در این‌صورت امر حقیقی است و گاه در مقام صدور فعل و انجام عمل ازسوی فاعل، که در این‌صورت امر اعتباری خواهد بود.

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

با توجه به اینکه تعاریف گوناگون علامه طباطبایی از عدالت قابل ارجاع به تعریف مشهور «اعطاء کل ذی حق حقه» اســت؛ در این صورت باید بررســی کنیم که حــق موردنظر در این تعریف کدام اســت و این حق از کجا می‌آید؟ در پاسخ می‌توان در دیدگاه علامه طباطبایی 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:

الــف ـ حقوق ناشــی از چگونگی ســازمان خلقت انســان: به‌طــور خلاصه این حقــوق به این معناســت که خود سازمان وجودی انســان حقوقی را برای او ایجاد و تعریف می‌کند. انسان نیازمند خوردن و آشــامیدن و خوابیدن و ارضای نیازهای وجودی و زیستی خود است. علامه طباطبایی در اصول فلســفه و روش رئالیســم (صص ۱۹۹ و ۲۰۰) و تفسیر المیزان (ج ۶: ص ۳۵۱) این موضوع را به تفصیل توضیح داده است.

ب ـ حقــوق ناشــی از چگونگی ورود به زندگــی اجتماعی: می‌توان ادعا کــرد که حق و حقوق موردنظر، در تعریف عدالت به «اعطاء کل ذی‌حق حقه»، حقوقی اســت که ما از زندگی اجتماعی انتظار داریم و برای همین است که وارد زندگی اجتماعی می‌شویم. یعنی لزوماً این حقوق به حقوق

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

طبیعی یا حقوق الهی و یا حقوق وضعی (اعم از دینی و عرفی) برگشت نمی‌کند، بلکه از چگونگی زندگـی اجتماعی و ورود انسـان بـه زندگی اجتماعی گرفته می‌شـود. در اندیشـهٔ علامه طباطبایی انسان‌ها قبل از اعتبار اجتماع و ورود به زندگی اجتماعی به‌صورت فرضی فلسفی در شرایط قبل از اجتماع به‌سـر می‌برند؛ زیرا انسـان از اول فُرادی به این عالم نیامده، بلکه به‌طور اجتماعی وارد این عالم شـده است. اعتبار اجتماع و سـپس ورود به زندگی اجتماعی هم مبتنی‌بر رفع نیازها و حوایج و به‌دسـت‌آوردن منافع بوده اسـت و قرارداد عملی زندگی اجتماعی هم به همین قصد برمی‌گردد. همین صورت فرضی و ترتیب یادشـده در هر ورود به اجتماعی مفروض اسـت؛ بنابراین، ورود به زندگـی اجتماعی برای فرد حقوقی را ایجاد می‌کند و آن حق تأمین «نیازهای حیاتی و اسـتکمالی» اوست. تعریف عدالت به «اعطاء حق کل ذی حق حقه»، دست‌کم به معنای لزوم تأمین این نیازها و رعایـت همیـن حقـوق ابتدایی و اعطای آن اسـت. در مراتـب بعدی می‌توان به حقوق ناشـی از خدمات و فعالیت‌ها و وضعیت خاص افراد هم توجه کرد.

ج ـ حقوق ناشی از قرارداد: عدالت اجتماعی قرارداد عملی است و مضمون آن همان استخدام متقابل است؛ درعین‌حال، عدالت اجتماعی به قرارداد برنمی‌گردد، یعنی منشأ آن قراردادی مقدَّم بر عدالت اجتماعی نیست بلکه عدالت اجتماعی همان قرارداد مشترک اجتماعی است؛ هم مضمون این قرارداد عدالت اسـت و هم عمل به آن. عدالت اجتماعی و یا قرارداد اجتماعی حجت و مرجع مشـترک اجتماعی و مایهٔ بقا و اسـتمرار زندگی اجتماعی اسـت 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، براسـاس نظری که در حرکت جوهری دارد، تفسـیری از انسان و اجتماع و وجود ممتد هر یک ارائه می‌کند و سپس مواردی از نسبی‌بودن «عدل» را برمی‌شمرد و توضیح می‌دهد که آن‌ها مصادیق «عدل» هسـتند؛ بنابراین، نسبیت در مصادیق است و نه در مفهوم «عدل». اگر خود مفهوم عدالت نیز نسـبی به‌حسـاب آید، در این‌صورت دیگر اجتماع انسـانی حجت مشترک برای ارجاع نخواهد داشـت و تنها عامل حفظ و ادارهٔ جامعه زور و تحکم خواهد بود، نه توافق مشـترک اجتماعی و همدلی و همراهی اعضای جامعه؛ بنابراین، ازنظر علامه طباطبایی، نسـبیت در مفهوم «عدالت» به استبداد سیاسی می‌انجامد (طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۱: صص ۳۸۲ـ۳۷۰).

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

ثابت و دومی را در معرض دگرگونی دانستن پرسش‌هایی پدید می‌آید ازجمله اینکه این دگرگونی چگونه است؟ و براثر 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 جُست که علامه طباطبایی از آن با عنوان «تفکر اجتماعی» یاد می‌کند (طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۴: ص ۱۳۱) و نوعی حوزهٔ عمومی اجتماعی فرهنگی است. بر این اساس، می‌توان تشخیص مصادیق را بر عهدهٔ تفکر اجتماعی دانست.[۸]

تشخیص جایگاه اشخاص براساس عقل یا شرع یا عرف صورت می‌پذیرد. در اینجا پرسش‌هایی ایجاد می‌شود: عقل چگونه عدالت را تشخیص می‌دهد؟ درصورت تعارض میان تشخیص عقل و شرع و عرف تقدم با کدام است؟ درصورت تعارض میان حکم عقل و شرع و عرف، و یا عقل و شرع، یا شرع و عرف، چنین تعارضی ازنظر علامه طباطبایی به اخلال در مقدمات برهان برمی‌گردد، زیرا شرع به‌وسیلهٔ 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 ب، 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. درمجموع 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 شایستهٔ 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 سه‌گانهٔ عقل و شرع و عرف در فلسفهٔ سیاسی اسلامی سابقهٔ طولانی دارد و همین ترتیب نشان می‌دهد که اولین ارجاع فیلسوفان مسلمان به عقل و سپس شرع و سپس عرف است؛ درعین‌حال، قابل بحث است که مقصود از عقل کدام عقل است. آیا عقل انسان کامل موردنظر است یا عقل دانشی و تخصصی یا عقل متعارف مردم؟ به‌طور خاص از گفتاری که علامه طباطبایی دربارهٔ عدالت در تفسیر سورهٔ نحل دارد برمی‌آید که عقل عموم مردم موردنظر 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 اندیشهٔ علامه طباطبایی و آنچه از معرفت‌شناسی علامه طباطبایی با عنوان رئالیسم تعاملی قابل برداشت است می‌توان چنین تصویر کرد که علامه

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

طباطبایی می‌پذیرد که بحث و گفت‌وگو دربارهٔ مفهوم عدالت اجتماعی و مصادیق آن به تفکر اجتماعی یعنی اجتماع متفکران و اندیشمندان و اظهارنظر 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 تدبّر 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 ادارهٔ 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 تدبّر اجتماعی و اجتماع فکری و اجتهاد اجتماعی یاد کرده است. ازنظر ایشان ازجمله 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 ازجمله راه‌حل مشکلات این است که مسلمانان به تفکر اجتماعی برگردند.

منظور از مفهوم «تفکر اجتماعی» آن است که ما، آحاد مردم، اجتماع را به‌وجود می‌آوریم؛ ازاین‌رو، باید اجتماع را متعلق به خودمان و خودمان را متعلق به اجتماع بدانیم و برای خود و اجتماع منفعت و ضرر مشترک قائل باشیم. لازمهٔ 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 می توانیم با همدیگر اجتماع کنیم، همدیگر را مثل هم بدانیم، به سخنان هم گوش فرا دهیم، بدانیم منافع و مضارّ ما یا یکی است یا خیلی به هم نزدیک است. می‌توانیم از افکار هم استفاده کنیم، به هم اجازهٔ فکرکردن و سخن‌گفتن بدهیم، از فکر و سخن هم استقبال کنیم، فضای لازم برای گفت‌وگو و امنیت گفت‌وگو را فراهم کنیم؛ این گفت‌وگوها می‌توانند به تقارب افکار و آرا و تألیف و تألیف نفوس بینجامد و یک حرکت از پایین به بالا به‌شمار بیاید و افکار عمومی در سطوح فروملی و فراملی و غیردولتی را شکل دهد. تفکر اجتماعی در سطوح ملی، اسلامی و جهانی قابل تصور است و در هر سطح اقتضائات خود را دارد. در هر صورت، تفکر اجتماعی در یک چهارچوب مقبول اطراف گفت‌وگو صورت می‌گیرد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

دربارهٔ موضوع تفکر اجتماعی گفتنی اســت که به‌نظر می‌رســد باید دیدگاه علامه طباطبایی در این‌بــاره را ناظر به شــرایط آرمانی آن بدانیم، زیرا در شــرایط واقعی اجتماعــی موجود، تحقق تفکر اجتماعــی به‌مثابه عرصهٔ اظهارنظر دربارهٔ موضوعات اجتماعی سیاســی وغیــره نیازمند ملاحظاتی اســت. ازجمله اینکه در عرصه‌های واقعاً موجود، افراد سطح و دامنهٔ اطلاعات و آگاهی و دانش‌ها و تخصص‌هــای واحــد و یکســانی ندارند. همین تفــوق اطلاعاتی و دانشــی به ایــدهٔ اصلی تفکر اجتماعــی، که لحاظ دیدگاه‌های گوناگون اســت، صدمه می‌زند. مگر اینکــه بخواهیم مفهوم تفکر اجتماعــی را به‌صــورت فراینــد یا حاصل تفکر در میان جامعهٔ علمی و دانشــی لحــاظ کنیم. چنین لحاظی، از این نظر که دانش انباشــت تجربه و پژوهش وغیره در طول زمان اســت، بدون اشــکال اســت و جامعهٔ علمی و دانشــی را می‌توان از مصادیق مفهوم تفکر اجتماعی به‌شمارآورد 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 بدین‌ترتیب، افکار عمومی را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند و موضوع تفکر اجتماعی را منتفی می‌کنند. با لحاظ ملاحظاتی از این دست به‌نظر می‌آید که تحقق تفکر اجتماعی در زندگی سیاسی اجتماعی هدف و آرمانی اســت که جامعه باید به‌ســوی آن برود و در حوزه‌هایی که ممکن است آن را ایجاد و رعایت کند تا به‌تدریج همهٔ 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 اینکــه در یــک تقریــر و تحلیل از ســیر بحث عدالت و عدالت اجتماعی در اندیشــهٔ سیاســی گفته می‌شــود که امروزه ســخن از این اســت که عدالت چیزی اســت کــه مردم و اجتمــاع آن را عادلانه تشــخیص می‌دهند و مردم مجازند امــری را که تا دیروز عادلانه نمی‌دانســتند امروز عادلانه بدانند و برعکــس. حــال اگــر مقصود از این تقریر آن اســت که مــردم و اجتماع تا دیروز امــری را عادلانه تشــخیص می‌دادنــد، امروزه با تحول و دگرگونــی زندگی اجتماعی و با مطالعه و بررســی و با توجه بــه تحول و دگرگونــی اجتماعی اقتصادی وغیره دریافته‌اند که دیگر آن موضوع عادلانه نیســت بلکه ظالمانه اســت. چنین تقریری با اصول و مبانی اندیشــهٔ سیاســی علامه طباطبایی و با ارجاع به آثار و متون ایشــان ســازگار اســت. چنین عدالتی درواقع به این معناســت که عقل و عرف به این نتیجه رســیده که مصداق گذشــتهٔ عدالت در شرایط و تحولات جدید دیگر عادلانه نیست، بلکه جائرانه و ظالمانه است و امروزه با تغییر شرایط اقتصادی و سامان اجتماعی وغیره لازم است که به مصادیق و

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

روابط جدیدی توجه کنیم و آن‌ها را مصادیق امروزی عدالت در شرایط کنونی بدانیم. می‌توان چنین تشـخیص عدالتی را کشـف عدالت یا مصـداق عدالت در تحولات اجتماعـی، فرهنگی و تمدنی به‌شمار آورد.

امـا اگر مقصود این اسـت کـه چیزی که آن را واقعـاً عادلانه نمی‌دانیـم و عادلانه‌بودن آن را در شـرایط جدید کشـف نکرده‌ایم، فقط به حسـاب دلخواه و قدرت سیاسـی و قانونی خودمان آن را به‌عنـوان عدالـت جعل و وضع کنیم، ازنظـر علامه طباطبایی و بر پایهٔ اصول و مبانی ایشـان چنین عدالتـی، کـه می‌توان آن را عدالت جعلی و وضعی خواند، عین ظلم و جور اسـت و صرف جعل و وضـع اجتماعی یا جعل و وضع صاحبان نفوذ و قدرت، عدالت و جور و «عادلانه» و «ظالمانه» را به یکدیگر تبدیل نمی‌کند.

دیـدگاه علامـه طباطبایی در این‌باره و امـکان و بلکه وقوع تحول در مصادیـق عدالت در طول زمان و در مکان‌های مختلف و فرهنگ‌های متفاوت را می‌توان با ایدهٔ امام خمینی (ره) دربارهٔ تأثیر مقضیـات زمـان و مکان بر دگرگونی احکام الهـی و تأثیر تغییر شـرایط و دگرگونی و تحول موضوع مشـابه دانسـت. این موضوع مربوط به بحث ثابت و متغیر اسـت و علامه طباطبایی مقالهٔ مستقلی در این‌بـاره دارد و در مـوارد متعدد در تفسـیر المیزان نیز متعرض آن می‌شـود. چنان‌کـه از مقاله و گفتارهای مستقل علامه طباطبایی در این‌باره در تفسیر المیزان و منابع دیگر فهمیده می‌شود، ایشان بحث را تا نهایت منطقی آن دنبال نمی‌کند و ادامهٔ بحث را رها می‌کند. چنین اقدامی ازسوی علامه طباطبایی در ده‌ها سـال پیش قابل فهم و توجیه اسـت، زیرا علامه طباطبایی در شـرایطی و در میان صاحب‌نظران و اندیشـمندانی بود کـه امروزه آزاداندیش‌ترین آنان پس از ده‌ها سـال 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 تقدّم و اولویت عقل حتی بر وحی تصریح کرده است. در چنان شرایطی علامـه طباطبایی چاره‌ای جز رهاکـردن بحث و ادامه‌ندادن آن و پیگیری نکـردن نهایت منطقی آن نداشت.

۶. عدالت و قرارداد

مفهـوم قرارداد عملـی و عام اجتماعی، که امروزه در گفتمان دانش سیاسـی در ایران به‌مثابه قرارداد اجتماعی مشـهور اسـت، غیر از مفهوم عدالت اجتماعی اسـت. در نظر علامـه 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 اسـت. بر این اساس، قرارداد اجتماعی به یک معنا

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

قرارداد عدالت اجتماعی است؛ ازاین‌رو، اعتبار اجتماع ناظر به قرارداد اجتماعی به یک معنا همان اعتبـار عدالت اجتماعی ناظر به عدالت اجتماعی اسـت. بدین‌ترتیب، عدالـت 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 نسـبتی میان عدالـت اجتماعی و قرارداد به‌طـور کلی یا قرارداد اجتماعـی به‌طور خاص وجود دارد؟ این پرسـش ناظر به دیدگاه هابز دربارهٔ 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؟

ازنظـر علامه طباطبایی عمل به قـرارداد به‌طور کلی، و عمل به قرارداد اجتماعی به‌طور خاص، از مصادیـق عدالت و نادیده‌گرفتن قرارداد از مصادیق ظلم و سـتم اسـت. در مقایسـهٔ دیدگاه هابز و علامـه طباطبایی باید توجه داشـت کـه هابز وفای به قرارداد را به وجـود حکومت منوط می‌کند، درحالی‌که 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 بین‌الملل و حقوق بین‌الملل خواهد داشـت. خود علامه طباطبایی هم به این آثار توجه داشـته و به آن‌ها تصریح کرده اسـت. چنان‌که دیدگاه هابز نیز آثـار مهمـی در حقوق بین‌الملل و روابط بین‌الملل دارد و هابز نیز به این آثار توجه داشـته و به آن‌ها تصریح کرده اسـت. بنابر نظر هابز تا وقتی که یک قدرت غالب در عرصهٔ روابط بین‌المللی وجود نداشته باشد، قراردادهای میان حکومت‌ها الزام‌آور نیستند و تنها الزامی که وجود دارد ناشی از ترس از قدرت و عکس‌العمل طرف مقابل اسـت؛ ازاین‌روسـت کـه هابز قراردادهـا را الفاظی تو خالی می‌داند و پشـتیبان و ضامن واقعی قراردادها را قدرت شمشـیر و زور معرفی می‌کند. از منظر فلسفهٔ اخلاق و فلسـفهٔ حقوق هابز هم قراردادهای بین‌المللی الزام‌آور نخواهند بود، زیرا از پشـتیبانی یک قدرت قاهر برخوردار نیسـتند. درحالی‌که ازنظر علامه طباطبایی، قراردادهای بین‌المللی تا زمانی کـه طـرف مقابل به آن‌ها عمـل می‌کند الزام‌آورنـد و چنانچه طرف مقابل به آن‌هـا عمل نکند الزام قرارداد ازبین می‌رود. روشـن اسـت که دیدگاه علامه طباطبایی ناظر به جنبهٔ هنجاری قضیه است، وگرنه ایشـان در جنبهٔ توصیفی روابط بین‌الملل به حاکمیت زور در روابط بین‌الملل توجه داشـته و به آن تصریح می‌کند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

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

اول، ازنظر علامه طباطبایی عمل به قرارداد از مصادیق عدالت است؛ عدالت از لوازم زندگی اجتماعی است و از آن ناشی می‌شود. درحالی‌که ازنظر 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 اندیشهٔ علامه طباطبایی دولت موجب عدالت نیست، بلکه موظف به اجرای آن است و عدالت به‌عنوان حجت مشترک اجتماعی، داور اعمال دولت نیز است. همچنین، باید توجه داشت که علامه طباطبایی از یک جامعهٔ فرضی صحبت نمی‌کند، بلکه از جامعهٔ 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 گذشتهٔ تاریخی و هم در همین امروز عینیت و خارجیت دارد.

دوم، در تحلیل علامه طباطبایی عهد و وفای به عهد همواره موردنیاز فرد و جامعه است. با تأمل در حیات اجتماعی انسان درمی‌یابیم که همهٔ مزایا و حقوق اجتماعی بر پایهٔ عقد اجتماعی عام و عقدها و عهدهای فرعی مترتب بر آن بنا شده است و روابط و معاملات و تبادلات اجتماعی بر پایهٔ 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، بی‌تا ب، ج ۵: صص ۱۵۸ و ۱۵۹).

ازنظر 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 عهدکنندهٔ دیگر هم می‌تواند آن را نقض کند. این حکمِ اجازهٔ نقض، درصورت نقض طرف مقابل، خروج از بند استخدام و استعلای مذمومی 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).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

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

مقصود از عقد اجتماعی عام یا عقد عملی در کلام علامه طباطبایی همان قرارداد تشـکیل اجتماع اسـت، زیرا تشـکیل اجتماع و زندگی اجتماعی بر تحدید و تعدیل اسـتخدام و پذیرفتن اسـتخدام متقابل استوار است. یعنی آدمیان برای تحقق زندگی اجتماعی می‌پذیرند که قریحهٔ استخدام خود را نسبت‌به یکدیگر به موارد و مقداری محدود کنند که خود به دیگران خدمت می‌رسانند و دیگران از آن‌ها بهره‌مند می‌شـوند و نوعی روابط متقابل استخدام در میانشان به‌وجود می‌آید. با این بیان، عقد اجتماعی عام یک قرارداد عدالت اسـت؛ یعنی آنچه بر خود نمی‌پسـندی بر دیگران مپسـند و آنچه بر دیگران می‌پسـندی بر خود بپسـند. بدین‌ترتیب، عقد اجتماعی عام یک قرارداد عدالت و رعایت انصاف اسـت؛ درعین‌حال، اجرا و انجام آن به‌عنوان یک قرارداد نیز عدالت اسـت. بر این اسـاس، پایبندی به قرارداد اجتماعی از مصادیق عدالت و عدالت مبادله‌ای اسـت و محتوای این قرارداد نیز عدالت به معنای انصاف است. عدالت اجتماعی به معنای رعایت همین قرارداد اجتماعی است که مبتنی‌بر سود و منفعت همگانی است.

قرارداد و زندگی اجتماعی

علامه طباطبایی تحلیلی از ماهیت و اهمیت عهد و ارتباط آن با زندگی اجتماعی و عدل و سعادت ارائه کرده اسـت و اظهار می‌دارد که انسـان برای تدبیر حیات نیازمند تهیهٔ مقدمات و امنیت اسـت و بـرای همیـن مقصود به عقد و عهد روی می‌آورد. جامعه مانند فرد نیازمند امنیت و صلح اسـت؛ اسلام جامعه را درنظر دارد و برای همین، اجازهٔ نقض عهد نمی‌دهد. علامه طباطبایی پس از اشاره بـه مباحث ادراکات اعتباری (مکانیسـم اعتبارسـازی، اخذ اعتبار از خـارج، توهم وجود خارجی برای اعتبار، انسـان اجتماعی، نیازهای فردی و استخدام) تحلیل می‌کند که انسان با فکرش حیات و زندگـی خـود را تدبیـر و اصلاح می‌کند و برای امـروز و فردای خود کار می‌کنـد. کارها و اعمال انسان تصرفات مادی است و ازنظر زمانی که لازم دارند، متفاوت هستند. عمدهٔ این اعمال متوقف بر سـلطهٔ وسـیعی 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 ازدست نمی‌دهد و دچار موانع و مزاحمت‌ها نمی‌شـود. آگاهی به این حقیقت، انسـان را برمی‌انگیزد که از رقبای خود امان و امنیت داشـته باشـد، مبنی‌بر 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،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

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، بی‌تا ب، ج ۹: صص ۱۹۶ـ۱۸۴).

جامعه نیز مانند فرد انسان دارای مقاصد حیاتی است و نسبت یک جامعه با جامعهٔ دیگر، مشابه نسبت انسان با انسان دیگر است؛ درنتیجه 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 یک‌سو نیازمند امنیت و صلح ازطرف اجزا و اعضای خود است تا متلاشی نشود و ازسوی دیگر، نیازمند امنیت و صلح ازطرف 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 پایبندی کشورها به معاهده‌ها و قراردادها 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 جامعهٔ جهانی درواقع پذیرفته‌ایم که روابط عادلانه و متقابلِ سودبردن و سودرساندن میان ما برقرار باشد. محتوای این قرارداد، عدالت به معنای انصاف و عمل به این قراردادْ 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 قراردادها عمل نشود، درواقع قرارداد عملی و ضمنی اولیه مبنی‌بر پذیرش زندگی در جامعهٔ جهانی نقض شده است؛ بدین‌ترتیب می‌توان در دیدگاه علامه طباطبایی نوعی ایدئالیسم و وفای به عهد، مبتنی‌بر نوعی رئالیسم، راجع‌به قریحهٔ استخدام را در زندگی و روابط بین‌الملل استنتاج کرد.

۷. عدالت توزیعی ازنظر علامه طباطبایی

عدالت توزیعی

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

ثروت نیز توجه دارد و آن را در ارتباط با مالیات‌هایی که اسلام مقرر داشته است مورد بحث و توجه قرار داده اســت. ازنظر ایشــان خداوند مالک حقیقی اموال اســت و اموال را مایهٔ قیام و معاش برای جامعهٔ انســانی قرار داده اســت؛ ازاین‌رو، به انســان‌ها اجازهٔ اختصاص و مالکیت اموال داده است. علامــه طباطبایی این حقیقت را ریشــهٔ احکام و قوانین مهمی معرفــی می‌کند. ازجمله اصول ثابت دربارهٔ مالکیت اموال آن است که همهٔ مال برای همهٔ انسان‌هاست و مصالح یک عدهٔ خاص زمانی قابــل قبول اســت که مصلحت عمومی مردم رعایت شــود و اگر مصلحت عمومــی به خطر بیفتد، در ایــن صورت مصلحت عمومی بر مصلحت عدهٔ خاصی تقدم خواهد داشــت. علامه طباطبایی احکام انفاق و معاملات و مانند آن‌ها را از فروع همین اصل ثابت معرفی می‌کند (طباطبایی، بی‌تا ب، ج۴ : ص ۱۷۱ و ج ۲، صص ۵۲ و ۳۸۵ـ۳۸۳).

ازنظر علامه طباطبایی، اموال مهم‌ترین عامل قیام و برپایی جامعهٔ انسانی است و عمدهٔ گناهان و بدی‌هــا و جنایت‌هــا و تجاوزها و ظلم‌هــا یا به فقر مفرط و یا به غنای مفرط منتهی می‌شــود. این مفاســد حاصــل اختلال در نظــام حاکم در حیازت اموال و اســتفاده از ثــروت و اختلال در احکام تعدیل مالکیت اســت. با اختلال احکام تعدیل مالکیت اشخاص امکان قبض اموال دیگران را پیدا می‌کند (همان، ج ۹: ص ۲۴۸).

در تحلیل علامه طباطبایی اجتماع افراد در جامعه هیئت و ســاخت 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 احســان، 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. ازنظر علامه طباطبایی بنیان مالیات‌های اســلامی بر این اســت که نخســت سهم اجتماع پرداخت شــود و ســپس فرد مالک آن سودی می‌شــود 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 آنِ تهیدستان و نیازمندان است، نه برای افزایش تجملات و تشریفات اجتماعی و سیاسی. بر این اســاس، توزیع ثروت موردتوجه علامه طباطبایی هم بوده اســت؛ وی این توزیع را در قالب مالیات‌ها بررسی می‌کند. در دیدگاه علامه طباطبایی مالیات‌ها به سود تعلق می‌گیرد و نه به دارایی و یا مصرف. منطق مالیات‌ها نیز ازنظر علامه طباطبایی پرداخت ســهم اجتماع اســت و ازنظر 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.

بــا دیدگاهــی که علامه طباطبایــی دربارهٔ هویت مســتقل اجتمــاع دارد، درآمدهای حاصل در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

زندگـی اجتماعـی را در ارتباط با زندگی اجتماعی و حاصـل از آن می‌داند؛ ازاین‌رو، منطق خاصی برای عدالت توزیعی و یا مالیات برمی‌شمارد که عبارت‌اند از:

الف ـ از مال موجود مالیات گرفته می‌شود.

ب ـ سـهمی از مالیـات برای جامعه قـرار داده می‌شـود. درواقع ثروت به‌دسـت‌آمده در مرتبهٔ نخست از آنِ جامعه است و در مرتبهٔ بعد از آنِ صاحب سرمایه یا کار است؛ بنابراین سهم زکات یا سـهم خمس مِلک جامعه اسـت و در مرتبهٔ بعد صاحب سـرمایه یـا کار در طول جامعه دارای مالکیت است.

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

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

هـ ـ اسلام همان‌طور که به جامعه توجه می‌کند، به افراد هم توجه می‌کند و حتی در اسلام رعایت حال افراد اولویت دارد؛ ازاین‌رو، از سـهام هشـت‌گانهٔ زکات، هفت سهم برای افراد (مانند فقرا و مسـاکین وغیره) اسـت 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 برنامهٔ اسـلام اسـت، و ایجاد تعادل و توازن میان قوای مختلف جامعه تنها با اصلاح حال افراد و تقارب آنان با یکدیگر ممکن است.

و ـ مصرف مال جامعه برای ایجاد شـکوه و تجمل و بالابردن قصرها و بناهای بلند و رهاکردن قـوی و ضعیـف یا غنی و فقیر به حـال خود، تنها موجب دوری طبقـات و افراد از یکدیگر می‌شود و تجربهٔ طولانی و قطعی نشان می‌دهد که این‌گونه رفتار فایده‌ای ندارد.

ز ـ انسان مسلمان می‌تواند حقوق واجب مالی‌اش را خودش درمورد آن صرف کند بدون اینکه بـه ولی امر یـا کارگزار او بدهـد و این نوعی احترام به اسـتقلال افراد جامعه اسـت. آری، ولی امر یا حکومت اسـلامی می‌تواند به جهت مصلحت اسـلام و مسلمین از آن نهی کند (طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۹: ص ۳۸۸)، یعنی اموال را در جایی گرد آورد و در جهت اهداف اجتماعی از آن استفاده کند.

بـر پایهٔ آنچـه علامه طباطبایـی دربارهٔ منطـق مالیات‌ها می‌گوید که نخسـت اینکـه پرداخت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

مالیات‌هـا پرداخـت حق اجتماع اسـت، زیـرا فراهم‌آوردن سـود منوط به وجود اجتمـاع و زندگی اجتماعی و امکاناتی است که اجتماع به‌وجود آورده است و دوم اینکه مالکیت فرد در طول مالکیت اجتمـاع قرار دارد و سـوم اینکه وی عمده مصـرف مالیات‌ها را برای رفع نیازهـای نیازمندان و فقرا و مسـاکین می‌دانـد، می‌توان عدالت اجتماعی بـه معنای عدالت توزیعی را هم در اندیشـهٔ علامه طباطبایی ملاحظه کرد.

چنان‌کـه گذشـت، علامـه طباطبایی مالیات‌هـای اسـلامی را مبتنی‌بر هویت مسـتقل جامعه می‌داند. ایشـان درعین اینکه برای اجتماع هویتی مسـتقل قائل اسـت، فرد را مضمحل در اجتماع نمی‌انـگارد؛ ازایـن‌رو، به لزوم رعایت حال فرد توجه می‌کنـد 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 علامـه در این‌باره به دیـدگاه خاصی که دربارهٔ «لزوم تقارب طبقـات اجتماعی» برای حفظ زندگی اجتماعـی دارد برمی‌گـردد، یعنی ازآنجاکه برای اجتماع هویت و حیات مسـتقل قائل اسـت و بقا و اسـتمرار و اسـتحکام زندگی اجتماعی را هم منوط به حفظ پیوندهـای اجتماعی می‌داند و حفظ پیوندهـای اجتماعـی هم زمانی معنـا دارد که در روابط اجتماعی دوسـتی و محبت و اعتماد وغیره حاکم باشد و دست‌کم نفرت و سوءظن حاکم نباشد؛ ازاین‌رو، لازمهٔ وجود روابط اجتماعی متعادل همانا تقارب طبقات یا کوشـش مقبول در جهت تقارب طبقات اسـت. بر این پایه اسـت که علامه طباطبایی در مصرف مالیات‌های معهود شـرعی جانب رفع فقر و مسکنت و نیاز افراد را بر جوانب دیگر مرجّح می‌داند تا بدین‌ترتیب با کاستن از رنج و فقر و محرومیت افراد در میان آحاد و طبقات اجتمـاع تقـارب حاصل آید و آنچـه در تحلیل فلسـفی وی اهمیت دارد، همیـن حرکت در جهت تقارب آحاد و طبقات اجتماعی از جهت ثروت و امکانات زندگی اسـت و همین امر را می‌توان از اصول عدالت توزیعی از منظر وی به‌شمار آورد.

دولت و عدالت در دیدگاه علامه طباطبایی

دولت ساختهٔ اجتماع و مترتب بر آن است؛ بنابراین، اجتماع بنیاد دولت است و تقدم ذاتی و رتبی بر دولت دارد. پذیرش زندگی اجتماعی مقدمهٔ تحقق اجتماع است و پذیرش زندگی اجتماعی پذیرش عدالت اجتماعی را دربر دارد؛ ازاین‌رو، پذیرش زندگی اجتماعی پذیرش عدالت اجتماعی اسـت. نفی عدالت اجتماعی نفی زندگی اجتماعی و بازگشت یا تحمیل استخدام یک‌سویه و مذموم است. بدین‌ترتیب، عدالت اجتماعی هم تقدم ذاتی و رتبی بر دولت دارد و برگرفته از دولت نیست. تحقق عدالـت اجتماعی از وظایف دولت اسـت و تقارب طبقـات اجتماعی از لـوازم عدالت اجتماعی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

است؛ ازاین‌رو، تقارب طبقات اجتماعی از وظایف دولت است.

نتیجه‌گیری

مشکل دیدگاه افلاطون محدودیت عدالت اجتماعی موردنظر او به سامان سیاسی اجتماعی جامعه است. همچنین، سامان سیاسی اجتماعی موردنظر 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 درنظر دارد. در تحلیل رالز توجه به عدالت توزیعی و فرصت‌های برابر از نقاط قوت تحلیل به‌شمار می‌آید. عدم توجیه نظری لازم برای عدالت توزیعی وغیره از نقاط ضعف نظریه است. در نظریهٔ نوزیک اصل به‌رسمیت‌شناختن حقوق و مالکیت فردی و مقیدکردن آن به حقوق مالکیت مشروع و محدودیت دولت در اِعمال تصرف در اموال و حقوق فردی از نقاط قوت است. نادیده‌گرفتن نقش و سهم اجتماع و نتیجهٔ عینی نظریه در تضعیف بنیان‌های زندگی اجتماعی و نابودی اجتماع و دولت از نقاط ضعف نظریهٔ نوزیک است. در اندیشهٔ علامه طباطبایی با به‌رسمیت‌شناختن هویت مستقل اجتماع و نقش و اثر اجتماع در فراهم‌آوردن اموال فردی و معرفی حقوق مشروع مالکیت و توجه به مقصود از زندگی، ضعف‌های این دو نظریه برطرف می‌شود.

گفتار علامه طباطبایی دربارهٔ عدالت اجتماعی از جهاتی به گفتار فلاسفهٔ سیاسی کلاسیک نزدیک‌تر است و بخشی از دیدگاه او دربارهٔ 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؛ درعین‌حال، دیدگاه علامه طباطبایی با دیدگاه فایده‌گرایان تفاوت‌های اساسی دارد. ازنظر علامه طباطبایی، اگرچه تحقق فایدهٔ بیشتر مطلوب است، عدالت اجتماعی صرفاً درصدد بیشترکردن فایدهٔ افراد نیست؛ به‌علاوه در دیدگاه علامه طباطبایی سخن از یک فایدهٔ تعریف‌ناشده نیست، بلکه فایده در ارتباط با کلیت فلسفهٔ 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 موردنظر علامه طباطبایی با اصل برابری موردنظر رالز شباهت دارد و حجاب جهل موردنظر رالز با وضعیت ماقبل قرارداد عدالت اجتماعی شباهت دارد؛ درعین‌حال، تحلیل علامه طباطبایی صرفاً آزمایشی فکری نیست و درنتیجه متوقف بر مفهوم حجاب جهل نیست. وضعیت ماقبل قرارداد عدالت اجتماعی هم یک موقعیت تاریخی نیست تا متوقف بر اثبات تاریخی موقعیت موردنظر باشد. همچنین، آزمایشی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

فکری هم نیست بلکه حاصل یک تحلیل عقلی و فلسفی از انسان و رابطهٔ او با انسان‌های دیگر است. ارجاع مالیات‌ها به هویت مستقل اجتماع و سهم اجتماع در ثروت حاصل‌شده 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؛ درحالی‌که فردگرایی علامه طباطبایی در دل اجتماع‌گرایی او قرار دارد. همچنین، دیدگاهی که علامه طباطبایی دربارهٔ اجتماع و نسبت فرد و اجتماع دارد امکاناتی را دربارهٔ 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؛ ازاین‌رو، آنچه فرد در زندگی اجتماعی فراهم می‌آورد در مرتبهٔ نخست از آن اجتماع و سپس فرد خواهد بود. بر این اساس، می‌توان از حق اجتماع در اموال فرد سخن گفت و درعین‌حال، ثروت و مالکیت و ارادهٔ فرد محترم است و از او سلب نمی‌شود.

امکان دیگری که در فلسفهٔ 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 آیهٔ سورهٔ نحل به معیارهای سه‌گانه برای تشخیص عدالت می‌رسد. این معیارهای سه‌گانه در اندیشهٔ 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 درنتیجه نقش انواع قراردادها در زندگی اجتماعی، مانند قوانین اساسی یک جامعه، امکانات دیگری است که در فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی در ارتباط با موضوع عدالت اجتماعی قابل مشاهده است.

همچنین، از لوازم توجه دولت به وظیفهٔ برقراری عدالت اجتماعی آن است که دولت در برقراری عدالت اجتماعی و درنتیجه در جهت تحقق تقارب طبقات اجتماعی بکوشد. کوشش دولت در جهت تحقق تقارب طبقات اجتماعی به شکل محدودکردن فرصت‌ها نیست بلکه با رعایت حقوق مردم و آحاد اجتماع صورت می‌پذیرد؛ بنابراین، تقارب طبقات اجتماعی با فراهم‌آوردن فرصت‌ها و ایجاد فرصت‌ها، و نه محدودکردن آن‌ها، تحقق می‌یابد؛ بدین‌ترتیب، دولت باید رویکردی اجتماع‌گرا و حقوق‌مدار در پیش گیرد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

کتابنامه

۱. آچـارد، دیویـد. ۱۳۸۸. «**ملی‌گرایـی و نظریهٔ سیاسـی**». نظریهٔ سیاسـی در گذار (بررسـی انتقادی). حسن آب‌نیکی. تهران: انتشارات کویر. چاپ اول.

۲. ابن‌سـینا، حسـین‌بن عبدالله. ۱۳۷۶. **الالهیات من کتاب الشـفاء**. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. چاپ اول.

۳. ـــــــــــــــــــ [بی‌تـا]. **النجـاة مـن الغـرق فـی بحـر الضـلالات**. ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران. چاپ اول.

۴. ارسطو. ۱۳۶۴. **سیاست**. ترجمهٔ حمید عنایت. تهران: شرکت کتاب‌های جیبی. چاپ چهارم.

۵. ـــــــ ۱۳۷۸. **اخلاق نیکوماخوس**. ترجمهٔ محمدحسـن لطفی. تهـران: طرح نو. چاپ اول.

۶. اسـولیوان، نوئل. ۱۳۸۸. **نظریهٔ سیاسی در گذار (بررسی انتقادی)**. ترجمهٔ حسن آب‌نیکی. تهران: انتشارات کویر. چاپ اول.

۷. افلاطون. ۱۳۵۵. **جمهور**. ترجمهٔ فؤاد روحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ اول.

۸. جیکوبـز، لزلـی ای. ۱۳۸۶. **درآمدی بر فلسـفهٔ سیاسـی نوین**. ترجمهٔ مرتضـی جیریایی. تهران: نی. چاپ اول.

۹. سـیبلی، مالفرد. ۱۳۹۶. **ایده‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی**. ترجمهٔ عبدالرحمن عالم. تهران: نی. چاپ اول.

۱۰. صدرالدین شـیرازی، محمدبن ابراهیم. ۱۳۸۱. **المبدأ و المعاد**. تصحیح، تحقیق و مقدمه از محمد ذبیحی و جعفر شانظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.

۱۱. ـــــــــــــــــــ ۱۳۸۶ الف. **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه**. تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی. ویرایش دوم. قم: بوستان کتاب. چاپ چهارم.

۱۲. ـــــــــــــــــــ ۱۳۸۶ ب. **مفاتیح الغیب**. تصحیح، تحقیق و مقدمه از نجف‌قلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.

۱۳. طباطبایی، سـید محمدحسـین. ۱۳۶۲الف. «**رساله الاعتباریات**». رسـائل سبعه. قم: بنیاد علمی و فکری اسـتاد علامه سید محمدحسـین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب. چاپ اول.

۱۴. ـــــــــــــــــــ ۱۳۶۲ب. «**رسـاله الترکیب**». رسـائل سبعه. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب. چاپ اول.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

۳۱. یزدانی مقدم، احمدرضا. ۱۳۸۷. «**حرکت جوهری و ادراکات اعتباری**». دانشگاه اسلامی. شمارهٔ ۳۹.
۳۲. ـــــــــــــــــــ. ۱۳۸۸الف. «بررسی مقایسه‌ای حکومت و مصلحت در اندیشهٔ امام خمینی و علامه طباطبایی». **مطالعات انقلاب اسلامی. شمارهٔ ۱۴.**
۳۳. ـــــــــــــــــــ. ۱۳۸۸ب. «**مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریهٔ ادراکات اعتبار**». حکومت اسلامی. شمارهٔ ۵۱.
۳۴. ـــــــــــــــــــ. ۱۳۸۹. «**فرهنگ در اندیشهٔ علامه طباطبایی، درآمدی نظری**». مجموعه مقالات سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه. جلد ۲. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۵. ـــــــــــــــــــ. ۱۳۹۷. «**نقش شیعه در پیدایش، گسترش و تحول گزاره‌های علوم سیاسی (اجتماع ازمنظر فیلسوفان شیعه)**». نقش شیعه در گسترش علوم مدیریت و سیاست. به کوشش سید حمید جزائری و جمعی از محققان. زیرنظر گروه علمی علوم انسانی کنگرهٔ بین‌المللی نقش شیعه در پیدایش و گسترش علوم اسلامی. قم: امام علی‌بن 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.

پی نوشت

۱. به‌ویژه از جهت مشابهت با تفسیر علامه طباطبایی از مدنی بالطبع‌بودن انسان مقایسه شود با: ر.ک: طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۲: صص ۱۱۸ـ۱۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ب: صص ۹۶ـ۹۴؛ همو، ۱۳۸۶الف: صص ۴۲۶ـ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲: صص ۸۱۵، ۸۱۶ و ۸۴۲ـ۸۳۹؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۷: صص ۲۹۳ـ۲۵۸.
۲. برای اجتماع‌گرایی بنگرید: جیکوبز، ۱۳۸۶: صص ۱۹۵ـ۱۹۰؛ کیملیکا، ۱۳۹۶: صص ۳۸۱ـ۲۹۱؛ همپتن، ۱۳۹۱: صص ۳۲۲ـ۳۱۶؛ می‌سن، ۱۳۸۸: صص ۴۱ـ۳۵؛ 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 این‌باره است. ر.ک.: طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۴: صص ۹۵ و ۹۶.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

۴. «العـدل الاجتماعـی، و هـو الركن الذی یلوذ به و یأوی إلیه الإنسـان من إسـارة الاسـتخدام و الاسـتثمار ... فـإن رعایة جانـب العدل الاجتماعی ألـزم و أوجب من رعایـة أی نفع خاص أو شـخصی...» (طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۵: صص ۱۶۱ـ۱۵۹). ایشـان در جای دیگر می‌فرماید: «کمترین مسـامحه در بسـط و گسـترش عدالت اجتماعی، یک دسته را بر دسـتهٔ دیگر مسلط می‌کنـد و محصول سـعی و کوشـش دسـتهٔ ناتوان را بـه توانـا و زورمند اختصـاص می‌دهد، چنان‌کـه طبقـهٔ حاکم و محکوم، طبقـهٔ ثروتمند و فقیر، طبقهٔ زن و مرد، طبقـهٔ کارگر و کارفرما در جامعه‌های مترقی و غیردینی به همین شـکل زندگی می‌کنند و پیوسـته نیرومندان یک طبقه ناتوانان و زیردستان خود را استثمار می‌کنند» (همو، ۱۳۸۷: ص ۳۰۳).

۵. قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ یأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسـانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی»؛ ابتدأ سـبحانه بهذه الأحکام الثلاثـة التـی هی بالترتیـب أهم ما یقوم به صلب المجتمع الإنسـانی لمـا أن صلاح المجتمع العـام أهم ما یبتغیه الإسـلام فی تعالیمه المصلحة فإن ... الشـخص مبنیة علی صلاح الظرف الاجتماعی الذی یعیش هو فیه، و ما أصعب أن یفلح فرد فی مجتمع فاسـد أحاط به الشقاء من کل جانـب. و لذلـک اهتم فی إصلاح المجتمع اهتماما لا یعادله فیه غیره ..» (طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۱۲: ص ۳۳۰).

۶. رعایت حدّ وسط و اجتناب از افراط و تفریط، اقامهٔ مساوات و موازنه و اعطای سهم هر چیزی به آن، قرارگرفتن هر چیزی در جای خود، قرارگرفتن هر شـخصی در جای خود، برابری قانونی (طباطبایی، بی‌تا ب، ج ۱۲: ص ۳۳۱)؛ استخدام اجتماعی متقابل و متوازن و متعادل (همان، ج ۲: ص ۷۰)؛ تسـویه، اعطـای حق بـه صاحب حق، قرارگرفتن هر شـخصی در جای خود، تساوی (همان: ص ۲۷۴)؛ عدالت یعنی اعتدال و توسط میان دو سوی بالا و پایین و دو طرف افـراط و تفریط، دارای ارزش حقیقی و جایگاهی مهم در جوامع انسـانی اسـت (همان، ج ۶: صص ۲۰۸ـ۲۰۴)؛ هرکس به حسب استحقاق خود از حقوق بهره‌مند 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 معصوم‌اند و سایر مردم نیسـت و با استثنا و هیچ امتیازی نمی‌توان علیه کسی اعمال نفوذ کرد و آزادی قانونی را از وی سـلب کرد (همان، ج ۲: ص ۳۰۷)؛ عدالت اجتماعی آن اسـت که انسان نسبت‌به حقوق دیگران افراط و تفریط روا ندارد و همه را در برابر قانون مسـاوی ببیند و در اجرای مقررات دینی از حق تجاوز نکند و تحت‌تأثیر عواطف و احساسـات قرار نگیرد و از راه راسـت منحرف نشود (همو، ۱۳۸۷: ص ۲۲۴).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]

۷. بـرای پیگیری مطلب در اندیشـهٔ علامه طباطبایی ر. ک.: طباطبایـی، ۱۳۶۲ب: صص ۱۰۱ و ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۲الف: صص ۱۴۰ـ۱۳۷؛ و نیز همو، بی‌تا الف، ج ۲: صص ۲۰۸، ۲۰۹.

۸. برای ملاحظهٔ تحلیلی از تفکر اجتماعی نک.: یزدانی مقدم، ۱۳۸۷: ص ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۸ب: صص ۱۴۸-۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲: صص ۴۰۳ـ۳۰۳.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.2.1.0]