

Justice and Freedom relationship in Hikmat Motalieh political philosophy; with emphasis on Allameh Tabatabai's views

Mohammad-sadig Nosratpanah *
Mohammad-mehdi Seyfi **

Received: 2018/12/05
Accepted: 2019/09/18

Justice and freedom are fundamental concepts in human society that Scholars of political science considered concepts, foundations, method of credit in the society and the relations of those concepts. In this article, using the method of analysis of "text-based methodical interpretations", the types and bases of two concepts of justice and freedom in Allameh Tabatabai's views are presented. Then formulation of the relationship between these two concepts is presented based on Allameh Tabatabai's views. In this viewpoint, justice is an objective and, prescriptive that one that forms the first pillar of human social life, and is the identity of the Hikmat Mota'alieh political philosophy wisdom. Justice is established after the formation of a community among humans, meaning that it is proportional to the affairs and presents the true desires of each person, and, as a result, all the other credentials of the social life of human beings are based on which legitimacy and credibility are established. Freedom is also an obvious and at the same time the most basic human needs and desires, and it is considered to be the first human being based on human self-determination and on the basis of liberty. Also, since in the thought of the great Tabatabai, the social system has not consolidated except on the basis of justice, and other issues and issues of political philosophy, including freedom, are not based on it alone, freedom is in the two areas of "background and precondition" and "purpose and outcome" of justice. At the same time, the equilibrium between these two concepts is the complication of the consistency of society.

Keywords: Justice, Freedom, Hikmat Motalieh, Allameh Tabatabai. Politics

* Assistant Professor of Political Science at Imam Sadig University , Tehran, , I.R. Iran.
(Corresponding author) nosratpanah@isu.ac.ir

** Ph.D. Student of Public Law at Tehran University, Tehran, I.R. Iran m.seyfi313@gmail.com

رابطه عدالت و آزادی در حکمت سیاسی متعالیه؛ با تأکید بر آراء علامه طباطبایی

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷

محمدصادق نصرت پناه *

محمد مهدی سیفی **

چکیده

عدالت و آزادی از مفاهیم بنیادین و اساسی جامعه بشری است که مفهوم‌شناسی، مبانی، نحوه اعتبار در جامعه و رابطه این دو همواره مورد توجه اندیشمندان علم سیاست بوده است. در این مقاله با استفاده از روش تحلیل داده‌های «تفسیر متن‌محور» به تعریف، انواع و مبانی دو مفهوم عدالت و آزادی در آراء علامه طباطبایی پرداخته و صورت‌بندی‌ای از رابطه این دو مفهوم با یکدیگر ارائه شده است. در این نگاه، عدالت امری عینی و در عین حال اعتباری است که اولین رکن حیات اجتماعی بشری را شکل داده و هویت حکمت سیاسی متعالیه قائم به آن است. عدالت بعد از تشکیل اجتماع در میان انسان‌ها، اعتبار شده و به معنای تناسب در امور و ارائه استحقاق حقیقی هر شخص است و در نتیجه تمام اعتباریات دیگر حیات اجتماعی بشر بر آن استوار شده و به واسطه آن مشروعیت و اعتبار می‌یابد. آزادی نیز مفهومی بدیهی و در عین حال از ابتدایی‌ترین نیازها و خواسته‌های انسانی بوده و بر اساس تقوم نفس انسانی و بر مبنای اختیار، برای انسان امری اولی محسوب می‌شود. همچنین از آن‌جاکه در اندیشه علامه طباطبایی، نظام اجتماعی جز بر پایه عدالت قوام نگرفته و سایر مسائل و موضوعات عمده فلسفه سیاسی، از جمله آزادی جز بر اساس آن شکل نمی‌یابد، آزادی در دو حیطة «زمینه و پیش شرط» و «هدف و نتیجه» و امدار عدالت است. در عین حال تعادل میان این دو مفهوم از عوارض قوام جامعه است.

واژگان کلیدی: عدالت، آزادی، حکمت متعالیه، علامه طباطبایی، سیاست.

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، جمهوری اسلامی ایران (نویسنده مسئول)

nosratpanah@isu.ac.ir

m.seyfi313@gmail.com

** دانشجوی دکتری رشته حقوق عمومی دانشگاه تهران، تهران، جمهوری اسلامی ایران

مقدمه

بیان مسأله: آزادی و عدالت از مفاهیم بنیادینی هستند که در فلسفه سیاسی بدان ها توجه بسیار شده است. اما آنچه بیش از تحلیل موردی این مفاهیم مسأله ساز بوده، تحلیل تقدم و تأخر این دو مفهوم نسبت به یکدیگر است که محل بروز آراء مختلفی شده و مکاتب گوناگونی را رقم زده است. از جمله این مکاتب می توان به لیبرالیسم، با اولویت دادن به قرائت خاصی از آزادی (رک. بشیریه، ۱۳۹۰ و Arblaster، ۱۹۸۴) و سوسیالیسم و مارکسیسم با اولویت دادن به تفسیر خاصی از عدالت (بشیریه، ۱۳۹۶ و Wright، 1987)، اشاره داشت. در این خصوص دغدغه پژوهش حاضر تبیین این رابطه از دیدگاه علامه طباطبایی می باشد.

اهمیت: هرچه جوامع پیچیده تر می شود، سخن از عدالت، آزادی و رابطه این دو در ساحت های گوناگون زیست جمعی و ساختارهای کلان اجتماعی دشوارتر می شود (اشتراوس، ۱۳۷۳، صص. ۲۱۴-۲۶۲). به همین خاطر می توان اظهار داشت که اهمیت موضوع حاضر از باب نظری است که می تواند منشأ طراحی نظام حکمت سیاسی اسلام قرار گیرد.

ضرورت: با توجه به مطرح بودن رابطه بین عدالت و آزادی در حوزه نظام سیاسی، عدم توجه به اندیشه های اسلامی و بومی می تواند راه را بر حاکمیت دیدگاه های سکولار هموار سازد. بر این اساس ورود به موضوع حاضر دارای ضرورت نظری و همچنین کاربردی است.

سؤال ها: پرسش اصلی این مقاله عبارتست از: «رابطه عدالت با آزادی در حکمت سیاسی متعالیه و بر پایه اندیشه علامه طباطبایی چیست؟». در این راستا به پرسش از «تعریف و مبانی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه بر پایه اندیشه علامه طباطبایی چیست؟» و «تعریف و مبانی آزادی در حکمت سیاسی متعالیه و بر پایه اندیشه علامه طباطبایی چیست؟»، به عنوان سوال های فرعی نیز پرداخته شده است.

اهداف: هدف اصلی این مقاله نخست توسعه دانش اسلامی و بومی در موضوع مهم عدالت و آزادی است. افزون بر آن ارائه یک پشتیبان نظری برای دستگاه حکومتی به عنوان هدف بعدی مدنظر بوده است.

۱. پیشینه تحقیق

اندیشمندانی که در حوزه رابطه میان عدالت و آزادی در اسلام پژوهش کرده‌اند، عموماً آثارشان از مبنای فلسفی اسلامی و بر پایه حکمت سیاسی متعالیه برخوردار نیست، چه رسد به این‌که به فحص این موضوع در آراء علامه طباطبایی پرداخته باشند. با این حال در یک دسته‌بندی کلی می‌توان برخی از مهم‌ترین آثار موجود در موضوع این مقاله را به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

۱-۱. آثاری که به تحلیل ارتباط آزادی و عدالت در اندیشه اهل سنت پرداخته‌اند.

تعداد آثاری که از منظر اهل سنت به موضوع بررسی عدالت یا آزادی در اندیشه اسلامی پرداخته‌اند، قابل توجه است. مهم‌ترین این آثار «العداله الاجتماعیه فی الإسلام» (قطب، ۱۹۹۳، صص. ۸۸-۹۰)، «برداشت مسلمانان از عدالت» (خدوری، ۱۳۹۴، ص. ۲۸۲)، هستند. این آثار ضمن داشتن بستر فکری و زمینه متفاوت با موضوع این مقاله، بعضاً موضعی نسبی به مفهوم عدالت داشته یا روایتی تاریخی از آن ارائه داده‌اند. همچنین به رابطه میان عدالت با سایر مفاهیم پایه فلسفه سیاسی، از جمله آزادی، توجه نکرده‌اند. لذا در موضوع مقاله سخن قابل عرضه‌ای ندارد.

۱-۲. آثاری که به تحلیل ارتباط آزادی و عدالت در اندیشه تشیع پرداخته‌اند.

آثاری که در اندیشه سیاسی شیعه در موضوع عدالت و آزادی به نگارش درآمده‌اند، طیف متنوعی را دربرمی‌گیرد. مهم‌ترین این آثار «نظریه عدالت در اندیشه فارابی، امام خمینی و شهید صدر» (جمشیدی، ۱۳۸۰)، «عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲)، مجموعه مقالات «درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام» (علیخانی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۰)، مجموعه مقالات «درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام» (علیخانی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸)، مجموعه مقالات «عدالت و سیاست؛ بررسی ابعاد نظری و کاربردی عدالت در گفتمان سیاسی اسلام و غرب» (شریعت، ۱۳۸۸، ص. ۱۴)،

مقاله «بررسی تطبیقی الگوی عدالت از منظر شهید مطهری و مایکل والزر» (مجیدی و امید، ۱۳۹۷)، و «آزادی در فلسفه سیاسی اسلام» (میراحمدی، ۱۳۸۱، ص. ۲۳) هستند. این پژوهش‌ها نیز گرچه تلاش‌های قابل ستایشی در موضوع مقاله هستند، ولی اولاً به موضوع ارتباط عدالت یا آزادی ورودی نکرده‌اند؛ ثانیاً نگاه این آثار عموماً غیر فلسفی و غیر متوجه بر مبادی حکمت سیاسی متعالیه است؛ ثالثاً در بُعد مربوط به چارچوب نظری مربوط به حکمت سیاسی متعالیه، فاقد نوآوری موردنظر این مقاله هستند.

۳-۱. آثاری که به تحلیل رابطه آزادی و عدالت در حکمت متعالیه پرداخته اند.

مهم‌ترین آثاری که با این رویکرد به موضوع پرداخته‌اند، عبارتند از: «مقدمه‌ای بر حکمت سیاسی متعالیه» (حسنی، ۱۳۸۹، صص. ۱۴۱-۱۵۷)، «حکمت سیاسی متعالیه» (حسنی، ۱۳۹۰، صص. ۲۸۹-۳۰۰) و «اندیشه سیاسی صدرالمتألهین» (لک‌زایی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸). اما این آثار نیز علی‌رغم ارزش نظری و بررسی خوبی که در موضوع حکمت سیاسی متعالیه دارند، اولاً خوانش انجام شده از مفاهیم پایه مربوط به این مقاله در این کتب، بر پایه صدرالمتألهین صورت پذیرفته و اندیشه علامه طباطبایی، کمتر مورد استفاده قرار گرفته است؛ ثانیاً پرداخت این آثار به موضوع اعتباریات، به‌عنوان مبنای طرح عدالت و آزادی، با مبنای این مقاله در ربط عدالت و آزادی به اعتباریات تفاوتی اساسی دارد؛ ثالثاً در این کتب اشاره‌ای به مفاهیم پایه سیاست نظیر عدالت آزادی در اندیشه ایشان و حکمت سیاسی متعالیه صورت پذیرفته است.

در مجموع و با توجه به سابقه ارائه شده به نظر می‌رسد پژوهش در موضوع رابطه عدالت و آزادی با محوریت میراث فلسفی حکمت متعالیه در آراء علامه طباطبایی به نحو منسجم و یکپارچه صورت نگرفته است. به همین دلیل این پژوهش درصدد است تا موضوع مذکور را در حکمت سیاسی متعالیه با تکیه بر آراء علامه طباطبایی صورت‌بندی کرده و رابطه عدالت و آزادی را در اندیشه ایشان به نحو منسجمی به سامان رساند.

۲. روش تحقیق

تحقیق حاضر از نوع بنیادی است و به منظور ارائه صورت‌بندی‌ای از رابطه عدالت و آزادی در حکمت سیاسی متعالیه در آراء علامه طباطبایی از «تفسیر روشی متن‌محور» استفاده شده که متعلق به حوزه روش‌های هرمنوتیکی به شمار می‌آید، با این توضیح که قائل به اصالت متن است. ویژگی‌های این روش را می‌توان به صورت زیر فهرست کرد: الف. لزوم محوریت قصد مؤلف در تمامی انتسابات معنا به متن؛ درک معنای متن و آنچه متن درصدد بیان آن است، اصلی‌ترین هدف از مراجعه به متن و به معنای ایضاح آن چیزی است که مقصود مؤلف از چینش الفاظ متن و القای کلام را شکل می‌دهد (سبحانی، ۱۳۸۵، صص. ۱۵-۱۳).

ب. پرهیز از قرائت آزاد متن و ضرورت پای‌بندی به تفسیر روشمند (واعظی، ۱۳۹۰، صص. ۳۳۵-۳۳۶)؛

پ. لزوم ضابطه‌مندی تفاوت در فهم؛ اختلاف در فهم امری مطابق با اصل و قاعده بوده و بی‌ضابطه و اختیاری نیست؛ بلکه در جایی رخ می‌دهد که مفسران در جهت وصول به معنای متعین مشترک و واحد حرکت کنند و به دلیل بروز مشکلاتی در فهم معنای عینی اختلاف رخ می‌دهد. در این روش اختلاف در فهم متن عمدتاً به اموری بیرون از ذهنیت و اراده مفسر مربوط است (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶، ص. ۶۲۸).

ت. ممنوعیت اجتهاد در برابر نص و لزوم ترجیح اظهار بر ظاهر؛ مفسر موظف است تا به دنبال نص و قوی‌ترین احتمال معنایی برود، زیرا درجه کشف و حکایت آن از مقصود مؤلف بیش از دیگر معانی محتمل است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۱).

ث. لزوم متابعت از قرائت معتبر؛ چون ظهور متن از معنا و مقصود مؤلف پرده برمی‌دارد و عقلاً به ظهورات اهتمام می‌ورزند، پس ظهور کلام جنبه طریقی دارد، برای درک مراد واقعی مؤلف. همچنین ظهور نوعی و موضوعی از فهم کلام مؤلف حجت است، نه ظهور شخصی. یعنی عرف و اهل کلام بایستی معنا را بفهمند نه این‌که دغدغه‌ها و دلایل شخصی مؤید معنا باشد. البته احتمال عدم تطابق ظهور نوعی و عرفی متن با مراد مؤلف منتفی است زیرا اسباب این عدم انطباق احتمالی، به واسطه اصول عقلایی حاکم بر زبان، منتفی است (واعظی، ۱۳۹۰، صص. ۳۳۳-۳۳۵).

ج. پرهیز از تأویل‌گرایی و تمثیل‌گرایی متن؛ معنای ظاهری کلام (ظهور نوعی) حجت و معتبر است و حمل کلام به تمثیل و رمزی بودن نیازمند قرینه یا شاهی است که مبتنی بر آن نتوان ظاهر را حفظ کرد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، صص. ۲۶۶-۲۷۳).
چ. لزوم تمسک به محکّمات و حمل معنای متشابهات با توجه به محکّمات (ر.ک. نصرت‌پناه و درخشه، ۱۳۹۳؛ همچنین سبحانی، ۱۳۸۵؛ علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶؛ واعظی، ۱۳۹۰).

با توجه به این توضیحات در این مقاله بر اساس گام‌های زیر از این روش استفاده شده است:

اول. رجوع به بستر فکری و آثار اصلی علامه طباطبایی؛ توجه به بستر فکری حکمت متعالیه و رجوع مستقیم به آثار و نصوص علامه طباطبایی، و نه تفاسیر موجود از اندیشه ایشان، مقدمه ورود به موضوع این مقاله است.

دوم. شناسایی دلالت‌های اظهر متون نوشته شده توسط علامه طباطبایی و حمل ظاهر بر اظهر؛ در این مقاله آثار نگاشته شده توسط علامه طباطبایی و متون تشریح شده توسط برجسته‌ترین شاگرد ایشان، شهید مطهری، (بنا به تصریح علامه طباطبایی) به‌عنوان دلالت‌های اظهر قرار گرفته و چارچوب اصلی و محورهای کلیدی نگارش مقاله بر پایه این آثار استوار شده و باقی آثار به‌عنوان ظاهرها بر محور دلالت‌های اظهر فهم و حمل شده است.

سوم. شناسایی محکّمات اندیشه علامه طباطبایی و حمل معنای متشابهات بر آن‌ها؛ در آثار اظهر علامه طباطبایی نیز محکّمات و متشابهاتی وجود دارد. لذا تلاش شد تا محکّمات آثار ایشان با رجوع به متون ایشان و با کلید درک محوریت در فهم متشابهات، استخراج شود. لذا محکّمات به‌دست آمده در مواردی مانند تأکید ایشان بر محوریت عدالت در هستی‌شناسی جهان‌بینی اسلامی و تقدم آن بر معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، تأکید بر اعتباریات (علی‌الخصوص اعتباریات اجتماعی) در فهم علوم انسانی، تلازم عقل و نقل در فهم دین، توجه به فطرت به‌عنوان رکن وجودی انسان و... استخراج شده و محور فهم آثار دیگر علامه قرار گرفته‌اند.

چهارم. استخراج نصوص و تکیه بر آن‌ها و پرهیز از اجتهاد در برابر نص؛ شناسایی

اظهر و نیز محکومات در اندیشه علامه طباطبایی منجر به شناسایی نصوص در آثار ایشان می‌شود. شناسایی نصوص از آن‌رو اهمیت دارد که در صورت عدم فهم نصوص و تکیه بر آن‌ها، باب اجتهاد بدون ضابطه باز می‌شود. در صورتی که به نصوص آثار علامه طباطبایی تکیه نشود، تعاریف و چارچوب ارائه شده فاقد روایی شده و استناد مباحث به دست آمده به علامه طباطبایی دچار خدشه می‌شود. پس استخراج نصوص می‌تواند ضابطه فهم معنا در اندیشه علامه طباطبایی بوده و راهگشای فهم قصد مؤلف باشد.

پنجم. تأکید بر قرائت معتبر از اندیشه علامه طباطبایی؛ پس از استخراج نصوص و باتوجه به بیان صعب و فلسفی علامه طباطبایی، می‌بایست به قرائتی از آثار ایشان دست یافت که مبتنی بر آن مبانی اظهر و دلالت‌های محکم اندیشه ایشان را زیر سؤال نرود. به این منظور لزوم توجه به قرائت معتبر ضروری است و این قرائن بر مبنای نصوص، اظهِرها و محکومات اندیشه ایشان صورت می‌پذیرد. لذا با این خوانش برخی از آثار گردآوری شده توسط شارحان علامه، که از حیث توجه به این سه‌گانه دارای خطا هستند، کنار گذاشته می‌شوند.

۲. مبانی مفهومی و تحلیلی

با توجه به رویکرد پژوهش حاضر لازم است تا نخست مبانی تحلیل موضوع به بحث گذارده شود و در ادامه مبتنی بر آنها، الگوی ارتباط استنباط و ارایه شود:

۲-۱. تحلیل عدالت در حکمت سیاسی متعالیه

الف. تعریف عدالت

با بررسی مبادی تفکری حکمت سیاسی متعالیه، دو تعریف از عدالت به دست می‌آید: بنابر تعریف اول، عدالت حد وسط قوای سه‌گانه غضب، شهوت و مدبره است. به این صورت که این سه قوه در احاطه دو حد افراط و تفریط هستند؛ حد وسط قوه غضب، شجاعت، حد وسط قوه شهوت، عفت و حد وسط قوه مدبره، حکمت عملی است و مجموع آن‌ها را عدالت می‌نامند (طباطبایی ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۱۳۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۶۹۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص. ۱۱۶). شهید

مطهری نیز در تعریفی نزدیک به این تعریف، عدالت را موزون بودن دانسته است (مطهری، ۱۳۷۷، ص. ۷۸). در تعریف دوم، عدالت عبارت است از «شهادت را در خدمت غیب آوردن، شهوات را در خدمت عقول قرار دادن، ارجاع جزء به کل، دنیا را دنبال‌رو آخرت قرار دادن و محسوس را معقول کردن» (طباطبایی ۱۴۳۰ق، ج ۳ و ۴، ص. ۴۵۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۹۲، ص. ۳۶۷). آشکارا عدالت به هر دو معنا «ملکه‌ای نفسانی» است. این دو تعریف می‌تواند به حوزه سیاست و اجتماع تعمیم یابد؛ چراکه عدالت در معنای اجتماعی و سیاسی با حقوق و تکالیف ارتباطی وثیق دارد و براساس همین رابطه وثیق است که بسیاری عدالت اجتماعی را به «رعایت حقوق افراد و عطاکردن به هر ذی‌حق، حق او را» تعریف کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ص. ۷۸). هم‌چنین نقطه مقابل عدل به این معنا بی‌تناسبی است، نه ظلم (مطهری، ۱۳۷۷، ص. ۷۹).

البته عدالت تنها در رابطه افعال اختیاری فاعل مختار، تعریف می‌شود. اگر حد وسط و موضع شیء در این تعاریف، اجزاء و قوای انسان باشد، عدالت فردی است و اگر مراد انسان‌های دیگر باشد، عدالت اجتماعی است. پس با توجه به این نکته و انضمام آن به تعاریف پیشین، می‌توان تعریف عدالت را بر محور رکن «حق» استوار ساخت. این تعریف به‌عنوان یک مفهوم ارزشی مثبت خاص، عبارت است از: «وضع الشیء فی موضعه» یا «اعطاء کل ذی حق حقه». هم‌چنین این تعریف می‌تواند رفتار سیاسی را نیز در محور خود بگنجانند و به‌صورت منع توأمان «پایمال کردن حق» و «زیر بار ظلم رفتن» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص. ۵۳۳) جلوه کند. بنابراین مهم‌ترین رکن در تعریف عدالت مفهوم «حق» است؛ تحقق یا عدم تحقق عدالت منوط به تشخیص حق و ذی‌حق و دقت در رسیدن حق به ذی‌حق است. به تعبیری حق و عدالت دو همزاد تاریخی هستند. عدالت برای رساندن افراد به حق خود است و برای هرکسی نیز حقی منظور شده است تا عدالت برقرار شود. حق، امتیاز، نصیب یا اولویتی است که برای شخص در نظر گرفته می‌شود و براساس آن، صاحب حق نقش ویژه‌ای متناسب با آن امتیاز به‌عهده می‌گیرد و به‌اعتبار این حق، دیگران موظف می‌شوند تا در مقام اجرای عدالت، این نقش و شئون آن‌را برای صاحب حق محترم بشمارند و دیگران را از تجاوز به آن باز دارند (طباطبایی ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۲۴۱). به بیان شهید مطهری:

«حقوق از این جا ناشی می شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به سوی غایت و هدفی است. عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است» (مطهری، ۱۳۸۳، ب، ص. ۲۱۲).

در مجموعه نظام هستی تکوین و تشریح، هر موجودی همراه با هستی خود و با حضور خود، حقی بر دیگران دارد و دیگران نیز حقی بر او دارند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص. ۱۸۵). بنابراین هر انسانی دارای حقوقی است که بنابر حق طبیعی و فطری خود واجد آنها شده (مطهری، ۱۴۰۳، ق، ص. ۱۶۴-۱۶۵) و اساساً حق هر موجودی را، حد وجودی او تعیین می کند. پس حق هر یک از افراد بشر برابر است با تعریف انسان، به اضافه کمالات اکتسابی که در این فرد به فعلیت می رسد. بنابراین، نیازی نیست که منشأ حق مقید به رابطه فاعلی یا غایی شود، (مطهری، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۲) یا برای انسان حقوق ویژه ای منظور کرده و این حقوق ویژه از دیگر موجودات سلب شود (مطهری، ۱۳۷۷، ج، ص. ۸۱۳). پس حق و عدالت دو حقیقت نفس‌الأمری دارند:

در واقع و نفس‌الامر حقی هست و ذی‌حقی. ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن خودش یک واقعیتی است. اسلام آمد و دستورهای خود را طوری تنظیم کرد که هر حقی به ذی‌حق خود برسد. اسلام دستورهای خود را مطابق حق و عدالت تنظیم کرد... و عدالت امری است که اگر اسلام هم دستور نمی داد باز حقیقتی بود (مطهری، ۱۳۷۷، ج، صص. ۹۵۳-۹۵۴).

عدالت و حق قبل از آن که قانونی وضع شود وجود داشته است و با وضع قانون ماهیت عدالت و حقوق انسانی عوض نمی شود (مطهری، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۰). همه انسان‌ها در برابر یکدیگر ذی‌حق و نسبت به هم دیگر مسئول و در عین حال صاحب حق هستند و همین استحقاق، موجب می شود که همه موظف به ادای حق باشند (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۹ و ۱۰، ص. ۵۹). البته هر جا سخن از حقی به میان می آید در مقابل آن مسئولیتی نیز ایجاد می شود و هر حقی یک تکلیف بر دوش انسان می گذارد و هر تکلیفی نیز حقی برای وی ایجاد می کند. اگر حیات و زندگی حق انسان است، پس به ناچار انسان، باید برای تأمین و تداوم آن بکوشد و مکلف به حیات است و نمی تواند آن را از خود سلب کند. از سوی دیگر، حق انسان بهره‌مندی از نظم و مقرراتی است که

در مسیر خیر و سعادت او و موجب استقرار عدالت در جامعه است و همان‌گونه که انسان نمی‌تواند آن حقوق را از خود سلب کند، این احکام قانونی را نیز نمی‌تواند انجام ندهد؛ زیرا اگر تسخیر طبیعت و بهره‌مندی از نعمت‌های گوناگون آن، حق انسان است، حفظ آن‌ها از نابودی و هلاکت و منع خود و دیگران از اضرار بر آن‌ها نیز تکلیفی بر دوش انسان است. بنابراین، بر مبنای عدالت، ذی‌حق بودن یک فرد، به معنای ضرورت استیفای آن به هر نحو و در هر وقت نیست؛ زیرا دیگران نیز در همان وضعیتی که موظف به رعایت حق یا ادای حق او هستند، خود نیز ذی‌حق هستند و نمی‌توان به استناد حق‌طلبی یا رعایت حق یک فرد، حقی را از دیگران سلب کرد و این منع مشروط، خود بر اساس حق و عدالت است.

ب. مبنای عدالت

اعتبار عدالت، تنها برای عدالت اجتماعی تعریف می‌شود، نه عدالت الهی و عدالت فردی؛ زیرا این دو امری اعتباری نبوده و حقیقتی وجودی هستند. عدالت اجتماعی نیز در ارتباط با دو اصل استخدام و اجتماع اعتبار می‌شود:

«انسان با هدایت طبیعت و تکوین، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۲۰۸).

انسان موجودی است که دیگران را در خدمت خود و منافع خود می‌خواهد. به خدمت گرفتن دیگران همان اعتبار استخدام است. از آنجایی که انسان به جهت ویژگی‌های وجودی نیازمند زندگی اجتماعی است و از طرف دیگر انسان‌ها دارای قریحه به خدمت گرفتن دیگر انسان‌ها هستند، پس با یکدیگر مصالحه کرده و راضی می‌شوند به میزانی که از یکدیگر بهره می‌برند، به یکدیگر بهره برسانند و زندگی اجتماعی تشکیل دهند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۰۷). لازمه این حکم، حکم دیگری است تا اجتماع استقرار یافته و هر ذی‌حقی به حق خود برسد و روابط میان اعضای اجتماع متعادل باشد. این حکم، حکم به عدالت اجتماعی است. بنابراین اعتبار عدالت اجتماعی بر اصل استخدام استوار است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۲۰۸).

در این تحلیل، اعتبار اجتماع، به اعتبار استخدام منتهی، و زندگی اجتماعی بر

قراردادی عملی مبتنی شده است که نتیجه آن منفعت همگان بر مبنای عدالت اجتماعی است. در واقع، عدالت اجتماعی به سودرسانی متقابل و استخدام طرفینی تعریف شده است و منفعت همگانی اساس قرارداد اجتماعی قرار گرفته است. با این بیان قرارداد اجتماعی عام، مبتنی بر مصلحت اجتماعی همگانی، یک قرارداد عدالت است، که در واقع رعایت انصاف در ارتباط و نسبت با دیگران است (طباطبایی ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۲۴۶) و پای بندی به آن نیز از مصادیق عدالت قراردادی است و عدالت اجتماعی نیز به معنای رعایت همین قرارداد اجتماعی بوده که مضمون آن سود، «مصلحت» و «منفعت» همگانی است. پس «حسن و قبح» مبنای عدالت است و انسان‌ها باتوجه به برداشتی که از حسن و قبح دارند به استخدام دیگران و تشکیل اجتماع و عمل عادلانه اقدام می‌کنند. البته اعتبار «حسن و قبح» برخلاف اعتبارات سه‌گانه «استخدام»، «تشکیل اجتماع» و «عدالت»، اعتباری قبل از تشکیل اجتماع است.

اراده فعل از «باید» اعتباری سرچشمه می‌گیرد و پس از اعتبار «باید» است که انسان اقدام به انجام عمل می‌کند. عمل انسان برای تحقق چیزی است که در خارج وجود ندارد؛ زیرا اگر چیزی در خارج وجود داشته باشد، نیازی به فعل آدمی برای تحقق آن نیست و واقعیت خارجی از آن نظر که واقعیت خارجی است، هیچ‌گاه باعث فعالیت ارادی انسان نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۲۰۳). انسان احتیاج به اعتبار دارد، زیرا به واسطه این اعتبار است که اراده او به حرکت درمی‌آید و فعلی از او صادر می‌شود. البته وقتی انسان چیزی را طلب می‌کند، آنرا از آن جهت می‌خواهد که موجب کمالی برای او می‌شود، نه موجب کاستی وی. پس از اعتبار «باید»، اعتبار حسن و قبح نیز مطرح می‌شود. حسن و قبح، ناظر به اعمال، و اعمال ارادی ناشی از اعتبار هستند. بنابراین حسن و قبح اموری اعتباری هستند. هم‌چنین حسن و قبح به دو صورت مطرح می‌شود: یکی حسن و قبح فعل در مقام صدور از فاعل و دیگر حسن و قبح فعل فی نفسه. اولی اعتباری است و دومی از معقولات ثانی فلسفی.

پ. عدالت و حسن و قبح

انسان برای اولین بار با معنای حسن، از راه مشاهده زیبایی و اعتدال خلقت و تناسب اعضاء، به‌ویژه در چهره هم‌نوعان آشنا می‌شود. سپس این حسن را در دیگر

امور محسوس طبیعی، مشاهده می‌کند تا این‌که در نهایت معنای حُسن را «سازگاری یک شیء با آن‌چه از آن قصد می‌شود» می‌یابد. سپس این معنا را از جهت سازگاری یا ناسازگاری افعال و معانی و عناوین با سعادت حیات انسانی یا بهره‌گرفتن از زندگی، به افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی تعمیم می‌دهد. بر این اساس، عدل، احسان به مستحق، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و مانند این‌ها حُسن بوده و ظلم و تجاوز و مانند این‌ها قبیح هستند؛ زیرا دسته اول با سعادت انسان و بهره‌مندی در ظرف اجتماع سازگار بوده و دسته دیگر ناسازگار هستند. برخی افعال مانند عدل - که سازگار با غایت و مقصود اجتماع هستند - حُسن دائمی ثابت دارند و برخی که ناسازگار هستند، مانند ظلم، قبیح دائمی دارند. برخی افعال نیز از جهت احوال و زمان‌ها، مکان‌ها یا جامعه‌ها، مختلف هستند. البته تفاوت و دگرگونی در مصادیق حُسن و قبیح با تفاوت و دگرگونی در مفهوم حُسن و قبیح متفاوت است و انسان بنا بر تحول و دگرگونی عوامل مؤثر در جامعه اگر به دگرگونی همه احکام اجتماعی هم راضی شود، هیچ‌گاه راضی نمی‌شود که وصف عدل از او سلب شده و ظالم نامیده شود. انسان همیشه عدل را حُسن می‌داند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۳ و ۴، ص. ۸).

اجتماع نیز غایتی دارد که همان سعادت نوع انسان است و برخی افعال، موافق و برخی افعال، مخالف هدف اجتماع است. از این‌رو در اجتماع نیز حُسن و قبیح وجود دارد. اگر هم مواردی از نسبی بودن حُسن و قبیح در اجتماعات گوناگون وجود دارد، این مصادیق هستند که نسبی بوده و اصل حُسن و قبیح در این اجتماعات ثابت است. چراکه حُسن و قبیح و دیگر احکام اجتماعی، که اساس حجت اجتماعی هستند، اگر از حقیقتی برخوردار نباشند، حجت مشترک مقبول اجتماع از بین می‌رود و برای اداره اجتماع جز زور و تحکم راهی باقی نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، صص. ۲۵۰-۲۵۸). هم‌چنین جامعه انسانی پدید نیامده و آباد نمی‌شود و به سعادت نمی‌رسد، مگر با اعتقاد به اصول علمی و گذراندن قوانینی اجتماعی که همه آن‌را محترم بدانند و مجری و نگهبانی داشته باشد که قوانین را پاسداری کرده و آن‌را در جامعه اجرا کند. این سنت‌ها و قوانین، پیامدها و مصالح و مفاسدی دارند و برای اصلاح جامعه، اعتبار می‌شوند. پس کمال و سعادت‌تی که انسان باید به آن برسد، با جامعه‌ای است که در آن

سنت‌ها و قوانین شایسته‌ای حکم کند که ضامن رسیدن انسان به سعادت هستند. سنت‌ها و قوانین اجتماعی که گزاره‌های عملی اعتباری بوده و میان نقص و کمال انسان واسطه شده‌اند و تابع مصالحی هستند که کمال انسانی است. این کمال نیز امری حقیقی و سازگار با نواقصی است که مصادیق نیازهای حقیقی انسان است و در حقیقت نیازهای انسان، این گزاره‌های عملی را اعتبار کرده است. مراد از نیازها آن چیزی است که نفس انسان با میل‌ها و تصمیم‌هایش می‌طلبد و عقل، که تنها نیروی تمیز میان سود و زیان است، آن را تصدیق می‌کند. بنابراین لازم است که اصول این سنت‌ها و قوانین، نیازهای حقیقی حسب واقع باشد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۷ و ۸، صص. ۲۵۱-۲۵۲). پس مفاهیم اعتباری برای رساندن انسان به سعادت، نقش واسطه‌ای دارند و سنت‌ها و قوانین اجتماعی نیز در پاسخ به نیازهای حقیقی انسان اعتبار می‌شوند و معیار تشخیص این نیازهای حقیقی، عقل انسان است.

مهم‌ترین نیازی که بنا به تصدیق عقل، جامعه انسانی را استوار و برقرار می‌دارد، عدالت است. گرچه در نظر طبیعی انسان، مهم‌ترین چیز، خود فردی او است، اما سعادت شخص بر صلاح ظرف اجتماعی، که در آن زندگی می‌کند، مبتنی است و بسیار دشوار است که فردی در جامعه فاسد، سعادت‌مند و رستگار شود (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۵ و ۶، صص. ۴۴۷). حقیقت عدل، برپایی موازنه میان امور است به این صورت که به هر کدام سهم شایسته داده شود تا این که هر کدام در جایگاه شایسته خود قرار گیرند و در برپایی قانون تبعیض و استثنایی نباشد. از این جا معلوم می‌شود که عدل و حُسن، گرچه دو مفهوم متفاوت هستند، اما یک مصداق دارند. حُسن، چیزی است که نفس به آن جذب می‌شود و انسان به آن مایل است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۵ و ۶، صص. ۴۴۸). عدالت هم قراردادادن شیء در جایگاه شایسته‌اش است به نحوی که انسان به حُسن آن اعتراف کند. لذا عدالت اجتماعی هم آن است که انسان با هر یک از افراد جامعه، چنان که شایسته اوست، رفتار کند و او را در جایگاه خودش قرار دهد و لازمه این امر آن است که جامعه، این حکم را برپا دارد و حکومت، که متولی امر جامعه و تدبیر آن است، آن را به گردن گیرد. پس به یک معنا عدل همان انصاف است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۵ و ۶، صص. ۴۵۷).

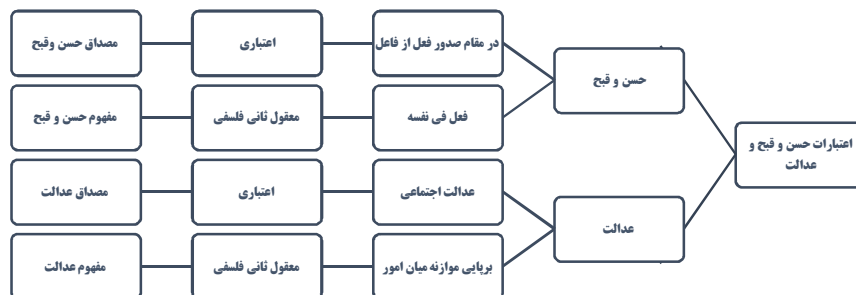
اگر انسان بتواند با قدرت و سلطه یا با عذرآوردن، آن چه از روی اختیار با عقد و عهد

بسته است را نقض کند، در این صورت، اول چیزی که نقض می‌شود، عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی، رکنی است که انسان از اسارت استخدام و استثمار دیگران به آن پناه می‌برد. رعایت عدالت اجتماعی از نفع خاص و شخصی لازم‌تر است، مگر در صورت نقض عهد که در این صورت، اجازه نقض عهد برای خروج از بند استخدام و برتری‌جویی لازم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۲۰۳). پس باتوجه به این گفتار درباره معنای حسن و تفسیر آن به «سازگاری یک شیء با آن چه از آن قصد می‌شود» و برشماری برخی امور و حسن دانستن آن‌ها با این توضیح که «این گونه حُسن و قبح از جهت سازگاری با فرض و مقصود اجتماع به فعل نسبت داده می‌شود»، مشخص می‌شود که:

«انسان، این معنا را از جهت سازگاری یا ناسازگاری افعال و معانی و عناوین با سعادت حیات انسانی یا بهره‌مندی از زندگی، به افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی تعمیم داد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۱۸۵).

این بیان نشان می‌دهد که انسان در آغاز حُسن را به گونه معقول ثانی فلسفی دریافته و سپس در مورد اعتباریات اجتماعی به کار می‌گیرد. همین مطلب درباره عدالت نیز صدق می‌کند. عدالت به «اعطاء کل ذی حق حقه» تعریف شد و و این تعریف باتوجه به عینیت و محوریت حق در تعریف عدالت، می‌رساند که عدالت معقول ثانی فلسفی است. به بیان دقیق‌تر «حُسن و قبح» و «عدالت» معقول ثانی فلسفی، و «اعتبار حُسن و قبح» و «اعتبار عدالت»، به عنوان مصادیق «حُسن و قبح» و «عدالت»، اعتبار بالمعنی الاخص هستند. بنابراین می‌توان گفت: در اعتبار حُسن و قبح یا اعتبار عدالت از حُسن و قبح و عدالت، به معنای معقول ثانی فلسفی، الهام گرفته شده است. چگونگی پدید آمدن اعتبار «باید» و نیز چگونگی پیدایی و گسترش مفاهیم «حُسن و قبح» و «عدالت»، این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، صص. ۲۰۴).

شکل شماره (۱): اعتبارات دوگانه حُسن و قبح و عدالت



داوری عقل درباره مصادیق حُسن و قبح نیز به منزله مفاهیم اعتباری بر اساس تشخیصی است که درباره حُسن و قبح به مثابه معقول ثانی فلسفی می دهد. یعنی اگر دریافت عقل چنین باشد که عمل «الف» به نتیجه «ب» منتهی می شود و از این رو از مصادیق حُسن به معنای معقول ثانی فلسفی است، در این صورت، حُسن عمل «الف» را اعتبار می کند. هم چنین اگر دریافت عقل چنین باشد که عمل «ج» به نتیجه «د» می انجامد و از این رو از مصادیق قبیح به معنای معقول ثانی فلسفی است؛ در این صورت، قبح عمل «ج» را اعتبار می کند. پس قضایای اعتباری یکسان نبوده و از نظر خیر، شر، نفع، ضرر، سعادت، شقاوت، فضیلت، رذیلت، حق و باطل میان آن ها تفاوت است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۸۵). نتیجه آن که میان مفهوم حُسن و قبح و عدل و میان مصادیق آن ها تفاوت است و اولی ثابت و دومی در معرض دگرگونی است. البته می توان مصادیق صحیح حُسن و قبح یا عدالت در جوامع گوناگون را در مفهوم «تفکر اجتماعی» یافت (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، صص. ۲۰۸-۲۰۹). بر این اساس می توان تشخیص مصادیق را برعهده «تفکر اجتماعی» دانست. در این «اجتماع فکری»، موضوعات دینی، اجتماعی، خانوادگی و... مورد بررسی قرار گرفته، تفاهم حاصل شده و موضوعات را حل و فصل می کنند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۳۰۲).

اگر خود مفاهیم حُسن و قبح و عدالت نسبی به حساب آیند، در این صورت، دیگر «تفکر اجتماعی» حجت مشترکی 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 نسبت در مفاهیم حُسن و قبح و عدالت به استبداد سیاسی می‌انجامد. پس عدالت، معنای عامی است که می‌تواند وصف برای اعتقاد و فعل و عمل انسان و اجتماع قرار گیرد و از آنجا که عدالت اجتماعی، ماهیت اجتماعی دارد، جامعه و حکومت وظیفه دارند که آن را برقرار سازند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۵ و ۶، ص. ۴۵۲). بنابراین حُسن و قبح و عدالت گرچه از نظر مفهوم متفاوت هستند، اما از نظر مصداق مطابق هستند و مصداق حُسن و قبح اجتماعی، همان مصداق عدالت اجتماعی است. حُسن و قبح و عدالت اجتماعی هم نسبی نبوده و مرجع «تفکر اجتماعی» در برابر استعباد و استثمار به شمار می‌روند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۱۹۹).

البته بایستی توجه داشت که منشأ عدالت اجتماعی قراردادی مقدم بر عدالت اجتماعی نیست، بلکه عدالت اجتماعی، خود، همان قرارداد مشترک اجتماعی است که مضمون آن، همان استخدام متقابل بوده و در آن هرکس، به همان مقداری که از دیگران بهره می‌گیرد، می‌بایست به دیگران بهره برساند. هم مضمون این قرارداد، عدالت است و هم عمل به آن. با نفی عدالت اجتماعی زندگی اجتماعی دچار اختلال و اختلاف شده و ناچار استبداد و زور بر اجتماع حاکم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۳۲۱). در این اندیشه، زندگی اجتماعی و بهره‌مندی‌ها و حقوق اجتماعی بر عقد اجتماعی عام و عقدها و عهدهای فرعی مترتب بر آن استوار هستند. مضمون این عقد اجتماعی عام یا قرارداد اجتماعی، عدالت اجتماعی است و نقض این قرارداد اجتماعی، نقض عدالت اجتماعی خواهد بود. اگر عدالت اجتماعی نقض شود، استخدام مذموم و استثمار و استعلاء و برتری جویی برقرار می‌شود. همچنین عدالت بر مبنای عمل به معاهدات میان جوامع انسانی نیز می‌تواند مطرح باشد. زیرا گرچه اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی به اعتبار استخدام منتهی می‌شود و از این رو رئالیسمی سیاسی در پیش نهاده می‌شود، اما در همین مقدار متوقف نمانده و واقعیت سیاسی زندگی اجتماعی انسان براساس تحلیلی که از انسان و حقیقت وجودی و حیات اجتماعی او دارد، سامان داده می‌شود.

۲-۲. تحلیل آزادی در حکمت سیاسی متعالیه

الف. تعریف آزادی

آزادی در تعریف ابتدایی خود به عدم وجود مانع تعریف می‌شود: «بشر باید در اجتماع از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد، دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشد، او را محبوس نکنند... که جلو فعالیتش گرفته شود، دیگران او را استثمار نکنند، استخدام نکنند، استعباد نکنند، یعنی تمام قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خودشان به کار نگیرند» (مطهری، ۱۳۸۵، ص. ۴۳۷). به همین دلیل است که فقدان آزادی اجتماعی یکی از گرفتاری‌های بشر در طول تاریخ است:

«یکی از مقاصد انبیاء به طور کلی و به طور قطع این است که آزادی اجتماعی را تأمین کنند و با انواع بندگی‌ها و بردگی‌ها اجتماعی و سلب آزادی‌هایی که در اجتماع هست، مبارزه کنند» (مطهری، ۱۳۸۵، ص. ۴۳۸).

در اندیشه علامه طباطبایی آزادی مفهومی بدیهی بوده که هر انسانی به نحو فطری و ذاتی آن را درک می‌کند. لذا ایشان این مفهوم را بی‌نیاز از تعریف دانسته و بحث خود را از نحوه شکل‌گیری فعل ارادی در وجود انسانی آغاز می‌کند. علامه در بحث آزادی نقش اراده انسانی را برجسته کرده و آن را اصلی تکوینی در نهاد انسان می‌داند که آزادی از آن نشأت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۳ و ۴، ص. ۱۸۳). ایشان اراده را حالتی درونی و نفسانی معرفی می‌کند که در اثر به‌کار افتادن حواس باطنی پدید می‌آید، به طوری که اگر نباشد شعور انسان باطل می‌شود. به همین دلیل اراده یک عمل - که همواره ناشی از نوعی حب و شوق است - هنگامی در انسان ایجاد می‌شود که آدمی آن عمل را به دلیل آن که کمالش در آن است ترجیح دهد و نفع آن را بیشتر از ضررش بداند. بنابراین از نظر علامه طباطبایی انسانی که هنوز در زندگی اجتماعی قرار نگرفته است، آزاد است و می‌تواند این آزادی را در به نحو ذاتی و طبیعی درون خود بیابد و برای آزادی دیگر نیازی به استدلال و برهان نخواهد بود. لذا انسان صرفاً می‌تواند از محدودیت‌های آزادی پرش کند نه خود آزادی (که به مثابه امری طبیعی و به شیوه‌ای وجدانی از آن اطلاع حاصل می‌کند).

آزادی موردنظر در جامعه سیاسی، آزادی تحصیل علم و انجام عمل مناسب برای این رشد است. تمهید آزادی، تحصیل علم و جریان آن وابسته به تدبیر حکومت است و حکومت مسئول حفظ آن است؛ اما مراحل پس از آزادی به حسن اختیار افراد وابسته است. حکومت تمهیدات لازم را فراهم می‌آورد؛ اما اگر مردم با سوء اختیار، مانند رسوم غلط، خودشان راه آزادی را ببندند و خود را در غل و زنجیر هواها گرفتار سازند، آزادی اجتماعی - سیاسی حاصل نخواهد شد و جویندگان آزادی نیز آزار خواهند دید. پس آزادی حقیقی به اختیار خود فرد وابسته است و هیچ‌کس نمی‌تواند در آن دخیل باشد، آن را از شخص بگیرد یا به او عطا کند؛ آزادی حقیقی را فقط با حسن اختیار می‌توان داشت و با سوء اختیار از دست داد.

در روابط انسانی اصل اولی عدم سلطه دیگر انسان‌ها بر انسان است؛ اما این انسان که در زمین زندگی اجتماعی را آغاز کرده، اراده‌اش او را به آزادی از سلطه دیگران سوق می‌دهد، ولی زندگی اجتماعی باعث می‌شود که انسان اراده‌اش را با اراده دیگران و فعالیت‌های خود را با فعالیت‌های دیگران همراه سازد، نتیجه این می‌شود که انسان در برابر یکسری قواعد و قوانین که اراده و فعالیت‌ها را با وضع محدودیت‌هایی تعدیل می‌کند، خاضع و تسلیم باشد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۳۱۶). بنابراین همان طبیعت و آفرینشی که به انسان آزادی اراده بخشیده است، محدودکننده اراده و عمل انسان است و آن رها بودن ابتدایی و آزادی اولیه را محدود می‌سازد. پس در این نگاه گرچه آزادی اجتماعی امری مقدس است، اما در کنار آن نوع دیگری از آزادی هم ارزشمند است:

«پیغمبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر آزادی معنوی بدهند و آزادی معنوی است که بیشتر از هر چیز دیگر ارزش دارد. تنها آزادی اجتماعی مقدس نیست، بلکه آزادی معنوی هم مقدس است و آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست و این است درد امروز جامعه بشری که بشر امروز می‌خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند ولی به دنبال آزادی معنوی نمی‌رود یعنی نمی‌تواند قدرتش را حفظ کند چون آزادی معنوی را جز از طریق نبوت، انبیاء دین، ایمان و کتاب‌های آسمانی نمی‌توان تأمین کرد. ممکن است انسانی باشد که همان طور که از نظر اجتماعی آزادمرد است، زیر بار

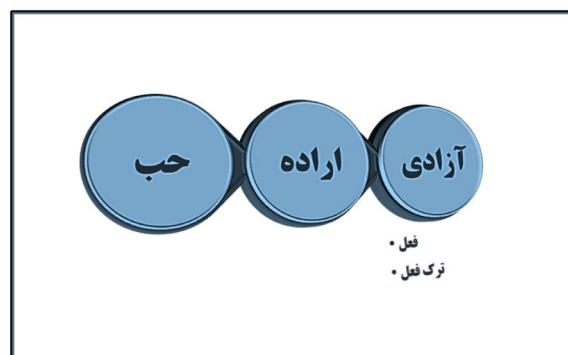
ذلت نمی رود، زیر بار بردگی نمی رود و آزادی خود را حفظ کرده باشد یعنی وجدان و عقل خودش را آزاد نگه داشته باشد. این آزادی همان است که در زبان دین «تزکیه نفس» و «تقوا» گفته می شود» (مطهری، ۱۳۸۵، صص. ۴۴۰-۴۴۱).

در این نگاه آزادی معنوی شکوفاکننده انسانیت انسان و شرط لازم آزادی اجتماعی در نظر گرفته شده و در صورت عدم تحقق آن، آزادی اجتماعی بشری نیز فایده‌ای نخواهد داشت:

«بزرگترین خسران عصر ما این است که همه اش می گویند آزادی، اما جز از آزادی اجتماعی سخن نمی گویند. از آزادی معنوی دیگر حرفی نمی زنند و به همین دلیل به آزادی اجتماعی هم نمی رسند» (مطهری، ۱۳۸۵، ص. ۴۶۱).

بر این اساس و با هدف محور قراردادن توجه ویژه به انسانیت انسان، آزادی معنوی مقدمه‌ای برای رسیدن به مفهوم اعتباری آزادی است. درحقیقت برای رسیدن به آزادی واقعی، انسان ها باید نخست از درون خود آزاد شده و بنده و برده شهوات و مادیات و دلبستگی‌های دنیوی نباشند. درحقیقت این تقوا است که به انسان آزادی معنوی می دهد و او را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد می کند و ریشه بردگی‌ها و اسارت‌های اجتماعی را از بین می برد (مطهری، ۱۳۷۸، ص. ۵۰۸).

باتوجه به این نکات نیز باعنایت به بدیهی بودن آزادی در اندیشه علامه طباطبایی، می توان رابطه آزادی، اراده و حب را به صورت شکل زیر به نمایش درآورد.
شکل شماره (۲): نمودار رابطه آزادی، اراده و حب در اندیشه علامه طباطبایی



ب. مبانی آزادی

باتوجه به تعریف آزادی مشخص شد که آنچه در این تعریف اهمیت شایان دارد، توجه به مبانی آزادی است. چراکه آنچه منجر به تعیین معنا، حدود و انواع آزادی شده است، مبانی آزادی بوده و برهمین اساس است که آزادی در فرهنگ‌های مختلف دارای معانی و حدود مختلفی می‌شود. لذا برای تدقیق معنا و تعریف و حدود آزادی انسان در اندیشه علامه طباطبایی، می‌بایست مبانی آزادی در اندیشه ایشان، به شرح زیر مورد توجه قرار گیرد:

مبنای اول. اختیار انسانی

علامه طباطبایی معتقد است نسبت انسان قبل از شروع هر کاری به انجام و ترک آن کار نسبتی مساوی است. انسان به حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده و تنها او است که می‌تواند برای خود هر کاری را که می‌خواهد اختیار کند، و به عبارتی دیگر او در هر فعلی که به آن برخورد کرده و از آن مطلع می‌شود، هم می‌تواند طرف انجام دادن آن فعل را انتخاب کند و هم طرف ترک آن را. پس به همین جهت است که فعل به انسان نسبت داده می‌شود، چون انسان به حکم فطرتش نسبت به فعل و ترک فعل مطلق العنان است و این انتخابش نه در طرف فعل و نه در طرف ترک فعل مقید به هیچ قیدی و معلول هیچ علتی غیر از انتخاب خودش نیست و این است معنای این که گفته می‌شود انسان تکویناً و به حسب خلقتش موجودی است آزاد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۳ و ۱۴، ص. ۵۷۹). لذا اساساً اختیار انسان وقتی به فعلی تعلق می‌گیرد که آن فعل به اراده انسان مرتبط شود و در نتیجه اختیار به معنای انتخاب بهتر از میان انتخاب‌های موجود است.

البته وجود موجود مختار و از جمله انسان و عمل اختیاری آنان، نه تنها منافاتی با نظام علی و معلولی و ضروری ندارد، بلکه ضرورت علی و معلولی در مورد انسان و با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان، مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار آن نسبت به افعال انسان، موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از او است. زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند، به واسطه علت تامه‌اش ضرورت می‌یابد. افعال انسان نیز چنین است؛ علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرایز، تمایلات، عواطف، سوابق ذهنی و سنجش و موازنه و مال‌اندیشی و قدرت عزم

و اراده. هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، باید مطلوبی را برای انسان دربر داشته باشد و باید لااقل با یکی از تمایلات و غرایز انسان وفق کند. از این رو اگر انسان هیچ مطلوبی را دربر نداشته باشد و به اصطلاح حکما «نفس» فایده فعل را تصدیق نکنند، امکان ندارد که قوای فعاله انسان به سوی آن عمل روانه شود.

پس از آن که توافق آن با بعضی تمایلات محرز شد، سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله می‌کند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه، یعنی قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می‌گیرد و مآل‌اندیشی می‌کند. اگر احیاناً آن کار درعین موافقت و ارضاء برخی تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری دربرداشت، یا آن که درعین موافقت با بعضی از غرایز ذاتی، غرایز و فطریات عالی‌تر را ناراضی سازد، در این صورت، اراده در مقابل تمایل تحریک شده، مقاومت می‌کند و آن را به عقب می‌راند و اگر از این لحاظ به موانعی بر نخورد یا آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می‌شود، کوچک‌تر باشد، حالت عزم و اراده پیدا می‌شود و فعل، صورت وقوع پیدا می‌کند. یعنی انسان، پس از مقایسه و سنجش و موازنه فواید و مضار، یا جانب ترک و یا جانب فعل را ترجیح می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، صص. ۱۵۳-۱۵۵). پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد، طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا انتخاب یا اراده خود انسان است، نه چیز دیگر. پس ضرورت، مؤید و مؤکد اختیار است و ضرورت علی و معلولی به معنای «جبر» نیست تا با «اختیار» منافات داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، صص. ۱۶۰-۱۶۱). زیرا ضرورت علی و معلولی هم شامل رابطه فاعل بالجبر با فعل او می‌شود، هم شامل فاعل بالاختیار و فعلش.

البته لازمه وجود اختیار و آزادی تکوینی، یک آزادی دیگر است و آن آزادی تشریحی است که طبق آن انسان در زندگی اجتماعی از آن استفاده می‌کند. انسان از میان انواع طرقتی که برای زندگی اجتماعی اش وجود دارد، طریق دلخواه خود را انتخاب می‌کند و کسی حق ندارد بر او استعلاء یافته و او را بی‌جهت مطیع خود کرده و خواست خود را برخلاف میل او بر او تحمیل کند. در روابط انسانی اصل اولی عدم سلطه دیگران بر انسان است. این انسان که در زمین زندگی اجتماعی را آغاز کرده

است، اراده‌اش او را به آزادی از سلطه دیگران سوق می‌دهد. ولی زندگی اجتماعی باعث می‌شود که انسان اراده‌اش را با اراده دیگران و فعالیت‌های خود را با فعالیت‌های دیگران همراه سازد، نتیجه این می‌شود که می‌بایست در برابر یکسری قواعد و قوانین که اراده و فعالیت‌ها را با وضع محدودیت‌هایی تعدیل می‌کند، خاضع و تسلیم باشد. بنابراین همان طبیعت و آفرینشی که به انسان اراده و آزادی تکوینی بخشیده است، محدودکننده اراده و عمل انسان است و آن رها بودن ابتدایی و آزادی اولیه را مقید و محدود می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۱۷۴).

مبنای دوم. زندگی اجتماعی انسانی

در نگاه علامه طباطبایی انسان به تنهایی نمی‌تواند ادامه حیات داده و به سعادت برسد؛ لذا می‌بایست زندگی اجتماعی تشکیل داده و با سایر افراد انسانی تعاون داشته باشد:

«انسان در میان تمامی جانداران موجودی است که باید اجتماعی زندگی کند و این مطلب احتیاج به بحث زیاد ندارد، چراکه فطرت تمامی افراد انسان چنین است یعنی فطرت تمام انسان‌ها این معنا را درک می‌کند و تا آنجا هم که تاریخ نشان داده هر جا بشر بوده اجتماعی زندگی می‌کرده و آثار باستانی هم (که از زندگی قدیمی‌ترین بشر آثاری به دست آورده) این مطلب را ثابت می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۳ و ۴، ص. ۱۴۴).

بنابراین ویژگی اجتماعی بودن، ویژگی‌ای است که به لحاظ هستی‌شناختی اساس زندگی اجتماعی انسان را تشکیل داده و از وی جدا نیست. با این حال انسان ابتدائاً توجهی آگاهانه به این موضوع نداشته است، بلکه تحت تأثیر عوامل وراثتی و محیطی به اجتماع روی می‌آورد؛ بدون آن که نحوه شکل‌گیری اجتماع را مورد بحث مستقل قرار دهد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص. ۵۱). براساس نظر علامه طباطبایی پاسخ به سؤال از هستی جامعه در «میل به استخدام» یافت می‌شود. انسان بر اساس ماهیت وجودی از طرفی آزاد است و از طرف دیگر فطرتاً میل دارد که اشیاء طبیعت را به خدمت خود درآورد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، ص. ۱۷۵). این خصیصه، خصیصه‌ای اولیه است و همان‌طور که در بحث از مبنای عدالت توضیح داده شد، آن‌چنان قدرت دارد که انسان را به تسلط بر انسان‌های دیگر سوق می‌دهد و باعث تشکیل اجتماع شود. انسان

کمال جو بوده و بنابر ذات خود می‌خواهد خیلی زود به کمال برسد و به همین دلیل جهان اطراف خود را به دیده ابزار رسیدن به کمال می‌نگرد و همین صفت درونی سبب می‌شود که به هم‌نوعان خود نیز به همین غرض نگاه کرده و قصد استخدام آنان را نیز داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص. ۲۰۳-۲۰۴). در نتیجه برخورد و تضاد منافع به وجود آمده و به منظور رفع این تضاد، افراد مجبور می‌شوند با یکدیگر از در مسالمت درآمده و برای دیگران نیز حقوقی مشابه حقوق خود قائل شوند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱ و ۲، صص. ۱۷۵-۱۷۶). بدین سان می‌توان گفت تشکیل اجتماع در حقیقت نوعی تفاهم بر سر استخدام یکدیگر است؛ چراکه هر فرد دیگری را در رفع بخشی از نیازهای خود به خدمت می‌گیرد و در مقابل، برای رفع بخشی از نیازهای وی به استخدام او درمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۲۰۶).

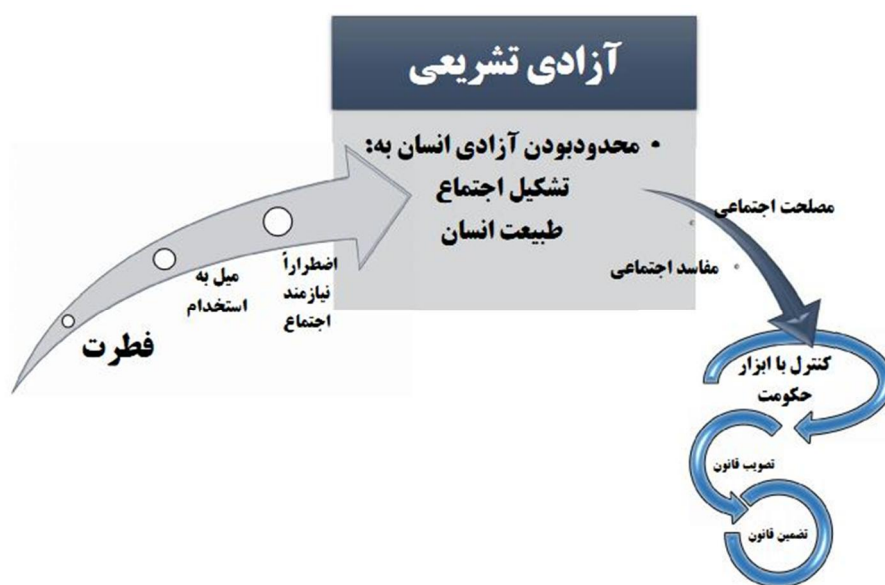
پس با توجه به نقش «گرایش به استخدام»، بشر به حکم اضطرار و برای رفع نیازهای زندگی به تشکیل اجتماع مدنی روی می‌آورد؛ و گرنه هیچ انسانی حاضر نمی‌شود دامنه آزادی خود را محدود کند. در حقیقت انسان بنابر طبع ثانویه اجتماعی است، و نه طبع اولیه، که آزادی خواه و منفعت‌گرا است. (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰ و ۱۱، ص. ۳۸۸) در نتیجه انسان به حسب طبیعتش طالب گسیختن قیودی است که جامعه بر او تحمیل کرده و هرگاه قدرتی بیاید این قیود را از بین می‌برد. لذا تشکیل جامعه به‌طور طبیعی آزادی فردی را محدود می‌کند که این محدودیت نتیجه گریزناپذیر اجتماع است.

نتیجه این‌که انسان هرچند که به حسب خلقتش آزاد است اما انسانی که دارای زندگی اجتماعی می‌شود، در مقابل مسائل زندگی که مصالح و منافع اجتماع، آن‌ها را به وجود می‌آورد، آزاد نیست و اگر اجتماع در این مصالح و منافع اجبار و الزامی را انجام داده و اوامری صادر می‌کند معنایش سلب آزادی مردم نیست؛ زیرا در مسائلی حکم می‌راند که انسان اجتماعی در آن مسائل آزاد نیست تا حکومت آزادیش را سلب کرده باشد؛ بلکه زندگی اجتماعی، این آزادی را از او سلب کرده است. با این مبنا، انسان آزاد در جامعه سیاسی، رفتار، کردار و گفتار خویش را بر گرد محور هستی که باید و نباید زندگی اجتماعی و حیات انسانی را می‌شناسد، تنظیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص. ۱۶۲). مسئولیت انسان نیز در برابر جامعه و هستی از اختیار و آزادی

وی سرچشمه گرفته و وی در برابر همه رفتارهای فردی و جمعی خود، پاسخ گو است (مطهری، ۱۳۷۷ب، ص. ۸۷).

در شکل زیر، مبانی هستی‌شناختی آزادی در نگاه علامه طباطبایی با تأکید بر بیان هستی‌شناسی جامعه ترسیم شده است.

شکل شماره (۳): نمودار آزادی تشریحی از دیدگاه علامه طباطبایی



نتیجه‌گیری

باتوجه به‌مباحث پیش‌گفته، عدالت و آزادی در اندیشه علامه طباطبایی، هر دو از مبنای مشترکی برخوردار هستند و به طبع استخدام‌طلبی انسانی بازمی‌گردند؛ ولی عدالت به‌منظور تحدید این طبع توسط انسان‌ها و به‌منظور حفظ حیات اجتماعی انسانی اعتبار می‌شود، درحالی‌که آزادی تکوینی در وهله اول، نیازی بدیهی بوده و در پاسخ به‌همان طبع اولی استخدام‌طلبی انسان، زمینه بروز می‌یابد. لکن در اندیشه علامه طباطبایی، آزادی تشریحی و اجتماعی از دو سو به‌عدالت نظر داشته و بدان وابسته است؛ چراکه در نگاه ایشان، عدالت از دو جهت به‌عنوان رکن فلسفه سیاسی تعریف می‌شود:

الف. به عنوان زمینه و پیش شرط؛

ب. به مثابه هدف و نتیجه.

پیش شرط بودن عدالت، از آن حیث است که آزادی اجتماعی حقی است که تنها در یک بستر عادلانه و در شرایطی که همه آحاد یک اجتماع دارای حس رسیدن به حق خود بوده و از یک برابری نسبی برخوردار باشند، نتیجه بخش بوده و محقق خواهد شد. به علاوه، در این نگاه هدف آزادی اجتماعی تحقق عدالت است؛ زیرا ثمره آن همان است که افراد در یک رقابت سالم، تنها مرهون تلاش و مکتسبات خویش باشند و از این طریق، هر چیز در جای خویش بنشیند و هر ذی حقی به حق مستحق خویش برسد. «حق» نیز معنای موسعی دارد و از تأمین شرایط لازم برای زیست شرافت مندانه آغاز و تا فراهم آوری بستری مساعد برای تحقق ظرفیت های وجودی و کمالات خلقی، نطقی و روحی ادامه می یابد. این تعبیر از حق، قادر است فحوا و چارچوب گسترده ای به مطالبات آزادی خواهانه انسان ها ببخشد.

بر این اساس مطالبه آزادی بدون اجتماعی وجود آن پیش شرط و بدون ملاحظه این هدف، خیلی سریع آن را به ضد خویش بدل می سازد. این که مشاهده می شود در آراء علامه طباطبایی، بر مسأله عدالت همانند مسأله آزادی های مدنی و اجتماعی تأکید شده است، اولاً بدان سبب است که آزادی اجتماعی از پیش و پس، ملفوف و مضبوط به عدالت است و ثانیاً تحقق عدالت، به طور طبیعی به حصول آزادی منجر خواهد شد. زیرا بازگرداندن حقوق تضییع شده به صاحبان آن، همان آزادگذاران انسان ها در مسیر کسب استحقاق ها است. این دو معنا در اندیشه علامه طباطبایی، همان طور که در مبنای انسانی و نشأت گرفته از فطریات انسانی، دارای مبنای مشترک برگرفته از فطرت استخدام طلب انسانی هستند، در عین حال با هم ممزوج و درهم تنیده و به یکدیگر وابسته هستند. چراکه مطالبه عدالت، مستلزم وجود آزادی است و تحقق آن، منتهی به احقاق حقوق مسلم بشری می شود.

ارزش و فایده آزادی اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی، برحسب میزان توفیقش در تحقق عدالت سنجیده می شود. چنان چه اگر آزادی اجتماعی هیچ نقش و اثری در بسط و تحکیم عدالت نداشته باشد یا به علت فقد شرایط عادلانه در جامعه، به نفع

صاحبان مکتب و اقشار ویژه تمام شود و به بی‌عدالتی و نابرابری‌های بیشتری در جامعه دامن بزند، از نظر علامه طباطبایی، مذموم است. هم‌چنان‌که عدالت تحمیل شده و مخالف فطرت انسانی که مانع از فعالیت آزاد و به‌فعلیت درآمدن استعدادها و شکوفاشدن ظرفیت‌ها و نمایان‌شدن شایستگی‌ها باشد نیز درحقیقت عدالت نبوده و نامنتج و نامقبول است. هم‌چنین وجود نسبت موزون و متعادل میان آزادی و عدالت، با امکان تحرک اجتماعی افقی و عمودی برای تمامی آحاد و اقشار جامعه سنجیده می‌شود؛ بدین معنا که میسر بودن جابه‌جایی در پلکان مراتب اجتماعی و در نقش‌ها و موقعیت‌های هم‌تراز، مؤید وجود «آزادی» است و تسری این فرصت و امکان به تمامی آحاد و اقشار اجتماعی، مؤید وجود «عدالت» در سطح جامعه است. البته مهم‌تر از امکان تحرک اجتماعی برای همه اقشار، مسئله معیارهای تعیین شایستگی و شرایط کسب موقعیت‌های برتر است. مثلاً انسانی و متعالی بودن معیارها و اکتسابی بودن شرایط ارتقاء و منوط بودن آن به تلاش‌های فردی و میسر و عملی بودن کسب شایستگی‌ها برای تمامی آحاد، از ملزومات چنین امری است. فروگاهی و نقصان در هر یک از عناصر این مجموعه، موجب خللی است در یکی از دو وجه تحرک سالم اجتماعی؛ یعنی «امکان تحرک آزاد» و «دسترسی عادلانه به مستلزمات تحرک». نکته مهم‌تر در تلقی علامه طباطبایی از این دو مفهوم، این است که سهم آزادی و عدالت در این سازه مرکب، لزوماً یک‌به‌یک نیست؛ بلکه کاملاً تابع خصوصیات جوهری آن‌ها از یک‌سو و ضرورت‌های موقعیتی از سوی دیگر است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- امام علی علیه‌السلام (۱۳۷۹) نهج‌البلاغه. گردآوری: محمدابن حسین شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، قم: مشهور.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲). عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب.
- اشتراوس، لئو و کراپسی، جوزف (۱۳۷۳). نقد نظریه دولت جدید، ترجمه احمد تدین، تهران: کویر.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶). تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، (ج ۱): اندیشه‌های مارکسیستی، تهران: نشر نی، چاپ چهاردهم.

- بشیریه، حسین (۱۳۹۰). تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، (ج ۲): لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی، چاپ دهم.
- جمشیدی محمد حسین (۱۳۸۰). نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر، تهران: پژوهشکده امام خمینی رحمه الله.
- حسینی، ابوالحسن (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر حکمت سیاسی متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، ابوالحسن (۱۳۹۰). حکمت سیاسی متعالیه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خدوری، مجید (۱۳۹۴). برداشت مسلمانان از عدالت، قم: دانشگاه مفید، چاپ اول.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). زبان دین و قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). هرمنوتیک، قم: انتشارات توحید، چاپ دوم.
- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شریعت، فرشاد به‌اهتمام - (۱۳۸۸). عدالت و سیاست؛ بررسی ابعاد نظری و کاربردی عدالت در گفتمان سیاسی اسلام و غرب، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجه‌وی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۴۱۹ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۹۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد‌های ۲ و ۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۹). روابط اجتماعی در اسلام، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۸ق). الإنسان و العقیده، تحقیق: الشیخ صباح الربیع، الشیخ علی الأسدی، قم: باقیات، الطبعة الثانية.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۳۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، دوره ۱۰ جلدی، قم: منشورات ذوی‌القربی.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۶). روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۸الف). درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۸ب). درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام، تهران: پژوهشکده مطالعات

- فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و دانشگاه امام صادق علیه السلام.
قطب، سید (۱۹۹۳). العدالة الاجتماعیه فی الإسلام، بیروت: دارالشروق، الطبعة ۱۳.
کرنستون، موریس (۱۳۷۰). تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه جلال الدین اعلم، تهران: امیر کبیر.
لکزایی، نجف (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی صدرالمتهلین، قم: بوستان کتاب.
مجیدی، حسن و امیدی، مهدی (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی الگوی عدالت از منظر شهید مرتضی مطهری و مایکل والزر»، فصلنامه دانش سیاسی، شماره ۲۸.
مطهری، مرتضی (۱۴۰۳ق). بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷الف). مجموعه آثار، جلد ۱، تهران: صدرا، چاپ هفتم.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ب). مجموعه آثار، جلد ۲، تهران: صدرا، چاپ هفتم.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ج). مجموعه آثار، جلد ۴، تهران: صدرا، چاپ ششم.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار، جلد ۱۶، تهران: صدرا، چاپ دوم.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۳الف). مجموعه آثار، جلد ۱۹، تهران: صدرا، چاپ چهارم.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ب). مجموعه آثار، جلد ۲۱، تهران: صدرا، چاپ دوم.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). مجموعه آثار، جلد ۲۳، تهران: صدرا، چاپ سوم.
موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۹). صحیفه امام، جلد‌های ۵، ۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^{رحمه الله}، چاپ سوم.
میراحمدی، منصور (۱۳۸۱). آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، تهران: بوستان کتاب.
نصرت‌پناه، محمدصادق و درخشه، جلال (۱۳۹۳)، «کاربرد روش تحلیل هرمنوتیک در مطالعات اسلامی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم شماره سوم.
واعظی، احمد (۱۳۹۰). نظریه تفسیر متن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
Arblaster, A. (1984). The Rise and Decline of Western Liberalism. Oxford: Basil Blackwell.
Wright, A. (1987). Socialism: Theories and Practices. Oxford: Oxford University Press.