

**Philosophy and humanities**  
Web Address: philosophyandhumanities.ir  
Email: philosophyandhumanities@irip.ac.ir  
Tel:+982166492169  
Attribution-NonCommercial 4.0 International  
(CC BY-NC 4.0)  
Open Access Journal

## **Philosophy and humanities**

**Vol. 1, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 1**

### **Allameh Tabatabaei's narration of the anthropological foundations of the identity logic of society**

**pp: 27-52**

Mehdi Jamshidi\*

#### **Abstract**

In this article, an attempt has been made to formulate and narrate the anthropological basis of Allameh Seyyed Mohammad Hossein Tabatabaei's view on the identity logic of the Islamic society. In other words, the Islamic society has a specific identity logic that arises from its anthropological foundations and is formed in accordance with it. For this purpose, a library study was conducted and the categories emerging from his works were examined in the framework of the qualitative content analysis method. In the layer of the identity logic of the Islamic society in the inner sphere, these categories, which are anthropological principles, were identified: "faithful cooperation", "increasing knowledge and practice", "geographical intervention" and "religious government". In the layer of the identity logic of the Islamic society in the external arena, these categories were obtained

---

\* a researcher at the Institute of Islamic Culture and Thought, a member of the Department of Cultural Studies.

Received date: 4/3/2023

Accepted date: 12/9/2023

as anthropological principles: "universal unity" and "semantic differentiation".

**Keywords:** identity logic, Islamic society, anthropological principles, Tabataba'i sign, nature

### **Extended Abstract**

In this article, although the logic of the social world has been mentioned, the purpose is not to deal with the traditions and principles of the social world, but the goal is to understand the rules made by the Islamic society within the framework of anthropological principles, so that it becomes clear that what logic does this world rely on in its prescriptive dimension and which anthropological principles does this logic arise from? Since in this article, the discussion is about the status and religious identity of the Islamic society and this world is studied from the perspective and angle of its basic anthropological requirements and implications, the term "identity logic" should be used, which indicates the prominence of the element of religion in this study. Therefore, the "identity logic of the Islamic society" is a series of rules that should govern the existence and operation of such a world in the internal and external spheres. These rules either monitor the internal situation of the social world and formulate its internal equations, or they monitor its external situation and define the relationship of this world with other social worlds.

This issue has been referred to the thought of Allameh Seyyed Mohammad Hossein Tabataba'i - may God have mercy on him -. Among his innovations in the field of interpretation of the Holy Qur'an is his effort to solve social problems in the text of interpretation. He is one of the first commentators who came out of the retrospect and tried to engage and confront his Qur'anic interpretations and analyzes with the controversies and practical and objective problems of the contemporary society and to create and give different answers. In this extension, he looked at the society in addition to the human being from the point that it is a structural extension of the human being and has personality and identity; And along with individual Islam, he insisted on social Islam, which takes control of human life and establishes social systems. Here, the philosophical mind of Tabataba'i thought helped him a lot to be able to move the verses of the Holy Quran to the arena of social life and its practical and objective issues. At the same time, his theories have solid and rooted principles in religion, including his many epistemological positions, he has openly addressed anthropological principles and explained his opinion with such references.

The main goal of the article is to design Allameh Tabataba'i's narrative of the identity logic of the Islamic society in the framework of anthropological principles, and the secondary goals are to achieve his narrative of the identity logic of the social world in the inner realm and the identity logic of the social world in the outer realm. This study is prescriptive and recommended, and it puts forward a set of dos and don'ts

and shows what characteristics "social policy" will have if it is designed on the basis of religion.

The main question is, what is Allameh Tabatabai's anthropological account of the identity logic of the Islamic society? In other words, if the social world is formed on the basis of divine religion and its anthropological approach, in what framework does it operate? Sub-questions include: What is Tabatabai's account of the identity logic of the Islamic society in the inner sphere? What account does Tabatabai have of the identity logic of the Islamic society in the outer world? What is the essence and meaning of Islamic society? What is the relationship between the Islamic state and the engineering of the Islamic society? Is it necessary to show decisiveness as an engineer of Islamic society? What is the reason for the incompatibility of value pluralism with the theory of nature? What is the reason for value demarcation with foreign social worlds? What is the secret of value discrimination towards alien social worlds?

Since we are facing the text firstly, secondly we want to present an analytical and inferential question to it and find answers, thirdly we want to present the answers in the form of innovative concepts, we have used the qualitative content analysis method which is suitable for such a situation. Therefore, the main question was referred to his works and various related materials were compiled.

## References

- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1386). *Quran in Islam*. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1386b). *Shia in Islam*. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387 A). *Shia*. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387b). *The mission of Shiism in today's world*. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387). *Man from beginning to end*. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387). *Islamic reviews*. C1. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387). *Islamic reviews*. C2. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387). *A collection of messages*. C1. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387). *A collection of messages*. C2. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1387H). *Islamic teachings*. Qom: Bostan Kitab.
- \_\_\_\_\_ (1389). *Tafsir al-Mizan*, Vol. 1-20. Translated by Mohammad Bagher Mousavihamdani. Qom: Islamic Publications Office.
- \_\_\_\_\_ (1390). *Principles of realism philosophy and method*. Tehran: Sadra.

فلسفه و علوم انسانی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۷-۵۲

## روایت علامه طباطبایی از مبای انسان‌شناسانه منطق هویتی جامعه

مهدی جمشیدی\*

### چکیده

در این مقاله، تلاش شده است که مبای انسان‌شناسانه نگاه علامه سیدمحمدحسین طباطبایی به منطق هویتی جامعه اسلامی، صورت‌بندی و روایت شوند. به بیان دیگر، جامعه اسلامی، یک منطق هویتی خاص دارد که برآمده از بنیان‌های انسان‌شناختی آن است و در تناسب و تناظر با آن شکل گرفته است. پس هدف این است که خاستگاه‌های انسان‌شناختی‌ای که بر سازوکار هویتی جامعه اسلامی، حاکم هستند آشکار شوند. برای این منظور، به مطالعه کتابخانه‌ای رو آورده شده و مقوله‌های برآمده از آثار ایشان در چهارچوب روش تحلیل محتوای کیفی، بررسی شده‌اند. در لایه منطق هویتی جامعه اسلامی در عرصه درونی، این مقوله‌ها که مبای انسان‌شناسانه هستند شناسایی شدند: «تعاون مؤمنانه»، «فزاینده‌گی علم و عمل»، «مداخله جغرافیایی» و «دولت‌مندی دیانت». در لایه منطق هویتی جامعه اسلامی در عرصه

---

\* پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. رایانامه: m.jamshidi.60@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

بیرونی نیز این مقوله‌ها به عنوان مبادی انسان‌شناسانه به دست آمدند:  
 «مجتمع واحد جهانی» و «تمایزطلبی معنایی».  
**کلیدواژه‌ها:** منطق هویتی، جامعه اسلامی، مبادی انسان‌شناختی، علامه  
 طباطبایی، فطرت.

#### مقدمه

**بیان مسأله.** جهان اجتماعی، قلمروی از زندگی انسان است که در آن، مناسبات و تعاملات میان انسان‌ها شکل می‌گیرد و انسان‌ها به واسطه آن می‌توانند از فواید و منافع زندگی جمعی بهره‌مند شوند. جهان اجتماعی، موضوع مطالعه علم اجتماعی است و رویکردهای دوگانه ساختارگرایی و عاملیت‌گرایی، بر اساس تصویری که نظریه‌پردازان از هستی‌های جهان اجتماعی دارند، پدید می‌آید؛ به طوری که متناظر با سطوح خُرد این جهان، عاملیت‌های انسانی به‌عنوان موضوع اصلی علم اجتماعی معرفی می‌شوند، و متناظر با سطوح کلان آن، ساختارها بر جایگاه موضوع اصلی تکیه می‌زنند. اما به هر حال، جهان اجتماعی دربردارنده هر دو نوع از واقعیت اجتماعی و آمیزه‌ای از آنها است. بدین جهت، تأمل و تدقیق درباره لایه‌ها و اضلاع هستی‌شناختی جهان اجتماعی، بسیار مهم و تعیین‌کننده رهیافت‌های نظری و روشی است. جهان اجتماعی، چه از لحاظ ذاتی و طبیعی، و چه از لحاظ برساختی و وضعی، مبتنی بر «منطق درونی» است و چگونگی عمل آن، از همین منطق برمی‌خیزد. به عبارت دیگر، تحرکات و تحولات در جهان اجتماعی، بی‌قاعده و بی‌چهارچوب نیستند، بلکه یک سلسله «سنت‌های طبیعی» و «سازوکارهای وضعی»، آن را صورت‌بندی می‌کنند.

در این مقاله، هر چند از منطق جهان اجتماعی سخن به میان آمده است، اما غرض، پرداختن به سنت‌ها و اصول تکوینی جهان اجتماعی نیست، بلکه هدف این است که در چهارچوب مبادی انسان‌شناسانه، قواعد برساخته جامعه اسلامی، شناخته شوند تا روشن شود که این جهان در بُعد تجویزی خویش، بر چه منطقی تکیه دارد و این منطق از متن کدام مبادی انسان‌شناسانه برمی‌خیزد. از آنجا که در این مقاله، بحث درباره حیثیت و هویت دینی جامعه اسلامی است و این جهان از منظر و زاویه اقتضاها و دلالت‌های مبادی انسان‌شناسانه‌اش، مطالعه می‌شود، باید تعبیر «منطق هویتی» را به کار برد که نشانگر برجسته بودن عنصر دین در این مطالعه است. بنابراین، «منطق هویتی جامعه اسلامی» عبارت است از سلسله قواعدی که باید بر نحوه وجود و عمل چنین جهانی

در عرصهٔ درونی و بیرونی حاکم باشند. این قواعد، یا ناظر به موقعیت درونی جهان اجتماعی هستند و معادلات داخلی آن را صورت‌بندی می‌کنند، یا ناظر به موقعیت بیرونی آن هستند و نسبت این جهان با جهان‌های اجتماعی دیگر را تعریف می‌کنند. از طرف دیگر، این قواعد بر مجموعه‌ای از مبادی انسان‌شناسانه تکیه دارند و فروع و نتایج‌شان به شمار می‌آیند.

این مسأله، به تفکر علامه سیدمحمدحسین طباطبایی -رحمه‌الله‌علیه- ارجاع داده شده است. وی یک فیلسوف و مفسر بسیار توانمند در دورهٔ اخیر بوده است؛ چنان‌که می‌توان او را یکی از عالی‌ترین متفکران مسلمان شمرد که تفوق علمی‌اش، همچنان محفوظ باقی مانده است. از جمله نوآوری‌های او در زمینهٔ تفسیر قرآن کریم، اهتمام او به حل مسأله‌های اجتماعی در متن تفسیر است. وی جزو نخستین مفسرانی است که از فضای گذشته‌نگر، خارج گردید و کوشید برداشت‌ها و تحلیل‌های قرآنی خود را با مناقشه‌ها و مسأله‌های عملی و عینی جامعهٔ معاصر، درگیر و مواجه سازد و پاسخ‌هایی متفاوتی را ساخته و پرداخته نماید. در این امتداد، وی هم افزون بر انسان، به جامعه از آن جهت که امتداد ساختاری انسان و دارای شخصیت و هویت است نگریست؛ و هم در کنار اسلام فردی، بر اسلام اجتماعی که تدبیر زندگی انسان را در دست می‌گیرد و نظامات اجتماعی را برپا می‌کند، اصرار ورزید. در اینجا، ذهن فلسفی‌اندیش طباطبایی به او بسیار کمک کرد تا بتواند آیات قرآن کریم را به عرصهٔ حیات اجتماعی و مسأله‌های تدبیری و عینی آن سوق دهد. در عین حال، نظریه‌های او دارای مبادی استوار و ریشه‌دار در دین هستند، از جمله او در بسیاری از مواضع معرفتی خویش، آشکارا به مبادی انسان‌شناسانه پرداخته و رأی خویش را با چنین ارجاعی توضیح داده است.

**هدف‌ها و پرسش‌ها.** هدف اصلی مقاله، طراح‌ی روایت علامه طباطبایی از منطق هویتی جامعهٔ اسلامی در چهارچوب مبادی انسان‌شناسانه است، و هدف‌های فرعی، دستیابی به روایت او از منطق هویتی جهان اجتماعی در عرصهٔ درونی و منطق هویتی جهان اجتماعی در عرصهٔ بیرونی هستند. این مطالعه، تجویزی و توصیه‌ای است و مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها را پیش رو می‌نهد و نشان می‌دهد که «سیاست اجتماعی»، چنانچه بر مدار دین طراح‌ی شود، چه خصوصیات خواهد داشت.

پرسش اصلی این است که علامه طباطبایی، چه روایت انسان‌شناسانه‌ای از منطق هویتی جامعهٔ اسلامی دارد؟ به بیان دیگر، اگر جهان اجتماعی بر پایهٔ دین الهی و رویکرد

انسان‌شناختی آن شکل گرفته باشد، در چهارچوب چه قاعده‌هایی عمل می‌کند؟ پرسش‌های فرعی نیز عبارتند از این‌که: علامه طباطبائی چه روایتی از تعاون مؤمنانه به‌مثابه منطق هویتی جامعه اسلامی در زمینه همبستگی اجتماعی دارد؟ علامه طباطبائی چه روایتی از فزاینده‌گی علم و عمل به‌مثابه منطق هویتی جامعه اسلامی در زمینه تدوام اجتماعی دارد؟ علامه طباطبائی چه روایتی از مداخله جغرافیایی به‌مثابه منطق هویتی جامعه اسلامی در زمینه ترمیم اجتماعی دارد؟ علامه طباطبائی چه روایتی از دولت‌مندی دیانت به‌مثابه منطق هویتی جامعه اسلامی در زمینه ساختارسازی اجتماعی دارد؟ علامه طباطبائی چه روایتی از مجتمع واحد جهانی به‌مثابه منطق هویتی جامعه اسلامی در زمینه جهانی‌بودگی اجتماعی دارد؟ علامه طباطبائی چه روایتی از تمایزطلبی معنایی به‌مثابه منطق هویتی جامعه اسلامی در زمینه مرزبندی بیناجتماعی دارد؟

روش. از آنجاکه اولاً با متن روبرو هستیم، ثانیاً می‌خواهیم پرسشی تحلیلی و استنباطی را به آن عرضه کنیم و پاسخ‌هایی را بیابیم، ثالثاً خواهان عرضه پاسخ‌ها در قالب مفاهیم نوآورانه‌ایم، روش تحلیل محتوای کیفی را به کار گرفته‌ایم که با چنین موقعیتی تناسب دارد. براین اساس، پرسش اصلی به آثار ایشان ارجاع داده شد و مطالب گوناگونی که با آن ارتباط داشتند، گراوری شدند. آن‌گاه این مطالب و مقولات در دو بخش درونی و بیرونی قرار داده شدند و برای هر یک، روند مستقلی پیموده شده و مفاهیمی تعریف شدند. در بخش منطق هویتی جهان اجتماعی در عرصه درونی، مفهوم مرکزی عبارت است از همبستگی ساختاری، و در بخش منطق هویتی جهان اجتماعی در عرصه بیرونی، مفهوم مرکزی عبارت است از تمایزخواهی ساختاری.

پیشینه. پژوهش‌هایی که درباره این موضوع یا جنبه‌هایی از آن انجام شده‌اند چند دسته‌اند. برخی به اساس شکل‌گیری جامعه از منظر علامه طباطبائی پرداخته‌اند (نوروزی و عابدی، ۱۳۹۱؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۱)، بعضی به مسأله وجودشناسی اجتماعی و مناسبات فرد و جامعه نگریسته‌اند (جلالوند و طاهری و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۸؛ حسنی، ۱۴۰۰)، عده‌ای به یکی از مسأله‌های معطوف به جامعه نظر افکنده‌اند (فقیه‌ایمانی و کریمی و ایزدی، ۱۴۰۱؛ افشار کرمانی، ۱۳۹۴؛ هاشمی و بابایی، ۱۳۹۶؛ یزدانی‌مقدم، ۱۳۹۸)، کسانی به دنبال برجسته‌سازی منزلت حکومت در جامعه بوده‌اند (عبدالله، ۱۳۹۵؛ ملک‌زاده، ۱۳۹۶؛ میرخلیلی، ۱۳۹۹؛ امید، ۱۳۹۵)، و برخی نیز جوامع دیگر و از جمله غرب را بررسی کرده‌اند (آقاجانی، ۱۴۰۱). این قبیل پژوهش‌ها، پاره‌های مفید و

ارزشمندی از فراهم آورده‌اند اما در عین حال، خلاء طراحی یک چشم‌انداز کلی و ناظر به منطق هویتی جامعه اسلامی، احساس می‌شود.

### ۱- مبادی انسان‌شناسانه منطق جامعه اسلامی در عرصه درونی

#### ۱-۱- همبستگی اجتماعی؛ تعاون مؤمنانه

پیداست که پرسش از همبستگی اجتماعی، معطوف به تأمل درباره عنصر یا عنصری است که مایه قوام‌یافتگی و انسجام جامعه می‌شود و جامعه نیز از آن جهت که حاصل هم‌نشینی و هماهنگی هویتی افراد است، گره‌خورده با مفهوم همبستگی است. براین اساس، چنانچه نخ‌های این پیوستگی و همگرایی در جامعه‌ای سست شوند و در معرض پارگی قرار بگیرند، سخن از فروپاشی اجتماعی به میان خواهد آمد.

وجود اختلاف طبقاتی میان انسان‌ها موجب می‌شود که بعضی از افراد جامعه، بعضی دیگر را بیشتر استخدام کنند. این امر، برآمده از اختلاف در ادراک‌ها و احساس‌هاست و خود نیز سبب اخلاف در هدف‌هاست. در نتیجه، دامنه اختلاف به اعمال نیز کشیده می‌شود. در این حال است که در نظام اجتماع، اختلال به وجود می‌آید. بدین جهت است که جامعه محتاج تشریح قانون است و چون هیچ‌کس همانند خدای متعال، عالم به مصالح و مفسد زندگی فرد و جامعه نیست، بهترین قانون برای تدبیر جامعه، قانون دین است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۷۷-۱۸۰). به بیان دیگر، از آنجاکه «عقل انسانی» برای تدبیر جامعه - به گونه‌ای که سعادت آن را در پی داشته باشد - کافی نیست، حاجت قطعی به «وحی الهی» است (طباطبایی، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۱-۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶ ب: ۱۲۰). به واقع، اگر در دنیا باید امید به خیر و سعادت باشد، باید به دین و تربیت دینی امید داشت؛ چنان‌که در غرب، چون اساس اجتماع را بر کمالات مادی و طبیعی قرار داده و دین و اخلاق را مهمل گذاشته‌اند، فضائل انسانی را از دست داده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۲۶). روش اسلامی، منطبق بر «دموکراسی» نیست؛ زیرا در «قوانین ثابت جامعه»، فقط «خدای متعال» است که حق قانون‌گذاری دارد و در «قوانین متغیر جامعه» نیز با این که نتیجه «شورای مردم» است، اما پایه اصلی آنها حق و واقع‌بینی است نه خواست اکثریت و امیال و عواطف آنها. البته در جامعه علم و تقوا که اسلام تربیت می‌کند، هرگز اکثریت، خواسته‌های هوس‌آمیز خود را به حق ترجیح نمی‌دهند (طباطبایی، ۱۳۸۷ ا: ۱۶۶).



از این رو، اسلام یک دین صد در صد اجتماعی (طباطبایی، ۱۳۸۷: ح: ۲۹۱) و یک «روش کامل اجتماعی» است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ح: ۳۰۱)؛ یعنی دین اسلام، حتی در لایه‌های فردی‌اش نیز به جنبه‌های اجتماعی نگریسته و در همه حال، مصالح معنوی جامعه را مهم‌ترین ملاک انگاشته است، و هم هرآنچه که برای سعادت اجتماعی در بعد معنوی و ایمانی لازم بوده را ارائه کرده است.

سازوکار تأثیر اسلام بر انسان بدین صورت است که اسلام از راه‌های سه‌گانه «ارشاد مولوی»، «استدلال یا بیان منطقی» و «ولایت یا کشف» بهره برده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۴۶). قوانین بر افعال و اعمال اجتماعی انسان‌ها نظارت دارد نه بر شعور درونی و احساسات نهانی آنها، در حالی که اختلاف از شعور درونی و خودخواهی سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که تنها دین می‌تواند امور باطنی انسان را اصلاح کند، رافع حقیقی اختلاف اجتماعی، تنها روش دین است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج: ۱۴۷-۱۴۸). قوانین از تخلف و نافرمانی در امان نمی‌مانند مگر این که بر پایه اخلاق فاضله انسانی قرار داده شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ث: ۲۲۶-۲۲۷). پس دین، تنها راه حل منطقی رفع اختلافات اجتماعی است (طباطبایی، ج: ۲: ۱۷۹). قرآن درباره مبنا و اساس همبستگی در جامعه اسلامی می‌فرماید: *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا* (آل عمران: ۱۰۳). و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید.

اعتصام به خدا و رسول، همان «اعتصام بحبل الله» است و «حبل الله» یعنی آن رابط و واسطه‌ای که «عبد» و «رب» را به هم وصل می‌کند و آسمان را به زمین مرتبط می‌سازد؛ چون اعتصام به خدا و رسول، اعتصام به کتاب خدا است که عبارت است از وحی‌ای که از آسمان به زمین می‌رسد. پس «حبل الله»، همان قرآن و رسول خدا است. این آیه، متعرض حکم «جماعت مجتمع» است، به این دلیل که می‌فرماید «جَمِيعًا» و نیز می‌فرماید «لَا تَفَرَّقُوا». پس این آیه به «مجتمع اسلامی» دستور می‌دهد که به کتاب و سنت، معتصم شود (طباطبایی، ج: ۳، ص: ۵۷۲). در لایه نخست، سخن از عبد و رب آمده و گفته شده که لازمه ارتباط یافتن عبد به رب، همین چنگ زدن به ریسمان الهی است و آن‌گاه این ادب عبودیت فردی، به عرصه جامعه نیز سوق داده شده و استدلال شده که چون آیه، جامعه را مخاطب قرار داده است، پس در مقام وصف عبودیت جامعه اسلامی است که اهل اعتصام به حبل الهی است. آن ریشه فردی به این ساحت نیز کشیده شده و حکم فرد به حکم جامعه تعمیم داده شده است.

به این مسأله می‌توان از منظر دیگری نیز نگریست. انسان، هر چیزی را در جهت انتفاع خود، «استخدام» می‌کند، اما درحالی‌که بهره‌برداری انسان از جمادات و نباتات و حیوانات، یک‌سویه است و انسان در آنها، به نفع خود تصرف می‌کند، روابط انسان با انسان‌های دیگر، به صورت دیگری است. چون همه انسان‌ها میل دارند که از یکدیگر، به نفع خود استفاده کنند، پس انسان همچنان به سیر خود در استخدام افراد دیگر ادامه داد، تا به این مشکل برخورد که هر فردی، از فرد یا افراد دیگر، همان را می‌خواهد که دیگران از او می‌خواهند. از این‌رو، انسان ناگزیر شد بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه بدهد دیگران هم به همان اندازه، از او بهره‌کشی کنند. همین‌جا بود که انسان پی برد به این‌که باید «اجتماع تعاونی» تشکیل دهد، حال آن‌که اگر «اضطرار» در میان نبود، انسان حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. این، معنای عبارت «الانسان مدنیُّ بالطَّبع» است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۷۶). به بیان دیگر، برای انسان به‌تنهایی، رفع نیازمندی‌ها و تحصیل کمالات ملائم با ذاتش ممکن نیست و از این‌رو، مجبور به اجتماع و تعاون و مدنیّت است تا در قالب تقسیم‌کار، همه برای یکدیگر کار کنند و در نتایج شریک باشند (طباطبایی، ۱۳۸۶ الف: ۱۰۷-۱۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۱۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ پ: ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ ح: ۴۱-۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۵-۲۰۹). در این بیان، انسان به گونه‌ای ترسیم شده که زندگی اجتماعی مبتنی بر تعاون، به عنوان امری غریزی و طبیعی معرفی شده است؛ یعنی خلقت انسان به صورتی است که اقتضای زندگی اجتماعی دارد و این امر هم به دلیل مزایای است که در زندگی اجتماعی، نصیب او می‌شود. پس بنای جامعه بر همکاری و مساعدت است و انسان به این انگیزه است که زندگی اجتماعی را بر زندگی فردی ترجیح می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین اسباب اتفاق، «تفکر اجتماعی» است و تفکر اجتماعی به این معنی است صلاح جامعه و همگان دیده شود. در مقابل، «تفکر انفرادی»، حاصل هوا و هوس است و هر روز فرقه تازه‌ای را می‌آفریند و نیروهای اجتماعی را درگیر تعاض با خودشان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۱-۱۹۲). قرآن کریم نیز مسلمانان را به همکاری و همدلی و وفاق بر مدار «فضیلت‌های عالی انسانی» فرا می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۶۵):

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (مانده: ۲). و در نیکوکاری و پرهیزگاری، با یکدیگر همکاری کنید، و [اما] در گناه و تعدی، دستیار هم نشوید.

## ۲-۱. تداوم اجتماعی؛ فزاینده‌ی علم و عمل

مقصود از تداوم اجتماعی، آن است که منطق هویتی جامعه به صورت طبیعی و درون‌خیز، بازتولید شود و جامعه دچار انقطاع و بریدگی از چهارچوب‌های معنابخش و دیرینه‌اش نشود و سوییۀ هویتی دیگری نیابد. انقطاع‌های اجتماعی در عرصه هویتی، درجات و ضرایب مختلف دارند و در وضع عادی، روشن است که در لایه‌های رویی و سطحی، جامعه در حال زایش و بازسازی خویش است، اما در اینجا، مسأله عبارت از است چرخش‌های هویتی که استحاله و اضمحلال فرهنگی ایجاد می‌کنند.

تجربه قطعی دلالت می‌کند بر اینکه وقتی انسان «متوجه» معلوماتی نباشد که در زندگی‌اش برای خود تهیه می‌کند و با «عمل» به آن معلومات و «تمرین عملی دائمی»، به یاد آنها نباشد، به تدریج آن معلومات از یادش می‌رود و به بوتۀ فراموشی سپرده می‌شود. در این هم شکی نداریم که «عمل» در همه شئون، دایر مدار «علم» است؛ چنان‌که هر زمان که علم، قوی باشد عمل، قوت می‌گیرد و هر زمان علم، ضعیف باشد عمل هم ضعیف می‌گردد. از این رو، هر زمان که علم یک علم صالحی باشد، عمل هم صالح می‌شود، و هر زمان که علم فاسد باشد عمل هم فاسد می‌گردد. خدای تعالی هم حال «علم» و «عمل» را در این آیه به «زمین» و «روئیدنی‌ها»ی آن مثل زده و فرموده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۷۷): وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا (اعراف: ۵۸). و زمین پاک [و آماده]، گیاهش به اذن پروردگارش برمی‌آید و آن [زمینی] که ناپاک [و نامناسب] است [گیاهش] جز اندک و بی‌فایده بر نمی‌آید. و نیز شکی نداریم در این‌که علم و عمل، «اثر متقابل» در یکدیگر دارند؛ به طوری که قوی‌ترین داعی به عمل، علم است و وقتی عمل واقع شد و اثرش به چشم دیده شد، بهترین معلمی است که همان علم را به آدمی می‌آموزد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۷۷). این تحلیل قرآنی در «سطح خرد» قرار دارد و سازوکار و مناسبات علم و عمل را در «انسان» مطرح می‌کند تا در مرحله بعدی که معطوف به تدبیر «اجتماع» است، از این آموزه‌های انسان‌شناختی استفاده نماید.

از آنچه که گفته شد باید نتیجه گرفت که مجتمع صالحی که «علم نافع» و «عمل صالح» دارد، باید علم و عمل خود را با تمام نیرو «حفظ» کند؛ یعنی اگر افراد آن

مجتمع، اگر فردی را ببیند که از آن علم «تخلف» کرد، او را به سوی آن علم برگردانند، و شخص منحرف از طریق خیر و معروف را به حال خود واگذار نکنند، و نگذارند آن فرد در پرتگاه منکر، سقوط کند و در مهلکه شر و فساد بیفتد، بلکه هر یک از افراد آن مجتمع به شخص منحرف برخورد نماید، او را از انحراف نهی کند (همان، ص ۵۷۷). حفظ هویت جامعه اسلامی، وابسته به همین «واکنش‌های فردی» است و چنانچه واکنش نسبت به خیر و شر کنار نهاده شود، هم علم تضعیف خواهد شد و هم عمل. به این ترتیب، جامعه اسلامی نیز هویت نخستین و قدسی خویش را خواهد باخت.

این همان دعوت به فراگیری و تشخیص معروف از منکر و همچنین امر به معروف و نهی از منکر است. از اینجا روشن می‌شود که چرا از «خیر» و «شر» تعبیر به «معروف» و «منکر» نمود. وقتی قرآن کریم به جامعه توصیه می‌کند که همگی به حبل‌الله چنگ بزنید و متفرق نشوید، معلوم است که در چنین مجمعی که همه افرادش چنگ به حبل‌الله دارند، معروف در آن خیر، و منکر در آن شر است. به فرض هم که این نکته در نظر نبوده باشد، وجه اینکه خیر و شر را معروف و منکر خوانده، این است که به حسب نظر «دین»، خیر همان معروف است و شر همان منکر، نه به حسب «عمل خارجی» (همان، ص ۵۷۷-۵۷۸). حالت نخست، از غلبه فضای اجتماعی حکایت می‌کند که در آن، فرهنگ عمومی به گونه‌ای صورت‌بندی شده است که ارزش‌های الهی، معرف انگاشته می‌شوند. حالت دوم نیز بیانگر این حقیقت است که اگر در «فرهنگ جامعه»، ارزش‌های الهی به عنوان معروف شناخته نشوند، دست‌کم در نزد خود «دین»، اینها به عنوان ارزش شناخته می‌شوند. این بیان برای خیر و شر، «ملاک پیشااجتماعی» در نظر می‌گیرد و آنها را به پسند جمعی فرو نمی‌کاهد، بلکه چنان‌که در مباحث بعدی گفته خواهد شد، خیر و شر را به ساختار وجودی انسان و اقتضاها و دلالت‌های تکوینی آن نسبت می‌دهد.

قرآن کریم می‌فرماید: *وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* (آل عمران: ۱۰۴). و باید از میان شما گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند و آنان همان رستگارانند.

مسئله این است که نباید جامعه اسلامی از هویت الهی‌اش فاصله بگیرد و برای این‌که چنین اتفاقی رخ ندهد، باید کسانی در درون جامعه اسلامی، منطق هویتی آن را

بازتولید کنند و مجال ندهند که منطق‌های هویتی دیگر از لحاظ علم و عمل در آن جای بگیرند. چنین غایتی با کنشگری بخشی از جامعه نیز محقق خواهد شد و نیاز نیست که همه جامعه، درگیر آن شوند؛ چون کنشگری همان بعضی از افراد جامعه، دغدغه را برطرف خواهد کرد. نکته مهم دیگر این‌که استقرار این سازوکار در جامعه اسلامی، به سبب وجود همان خصوصیات در «انسان» است که درباره نسبت علم و عمل مطرح شد. پس طرح تدبیری و تجویری اسلام در مورد جامعه، «سرچشمه‌های انسان‌شناختی» دارد و ما برای توضیح و توجیه مهندسی اجتماع، باید بحث را به سطح خرد سوق بدهیم.

### ۳-۱. ترمیم اجتماعی؛ مداخله جغرافیایی

هنگامی که جامعه دچار گزند و آفت می‌شود، سازوکارهای تاریخی و طبیعی‌اش برای اصلاح، فعال می‌شوند و این فرآیندهای نهادینه‌شده و خودجوش، می‌کوشند نقطه تعادل اجتماعی را حفظ و از بحران جلوگیری کنند. از این‌رو، فاصله‌گیری از وضع تعادل اجتماعی، محتاج ترمیم است و این امر در برخی موارد از درون ساخت اجتماعی برمی‌خیزد و دردها و چالش‌ها را علاج می‌کند. به بیان دیگر، جامعه دارای منطق تکوینی برای خوداصلاحی است و لحظه‌های بحرانی، موقعیت‌های مناسبی برای طراحی سازوکارهای اصلاحی است.

در قرآن کریم آمده است: *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقَرَّفُوا وَآخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ* (آل عمران: ۱۰۵). و چون کسانی مباشید که پس از آنکه دلایل آشکار برایشان آمد، پراکنده شدند و با هم اختلاف پیدا کردند، و برای آنان عذابی سهمگین است. از آنجا که بعید نیست جمله «مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» فقط به جمله «وَآخْتَلَفُوا» متعلق باشد؛ می‌توان گفت مراد از «اختلاف»، تشّت از جهت «اعتقاد» است و مراد از «تفرّق»، تشّت از جهت «بدن». همچنین اگر تفرّق، جلوتر از اختلاف آمده، برای این است که جدایی بدن‌ها، مقدمه جدایی عقاید است. وقتی یک قوم، به هم نزدیک و مجتمع و مربوط باشند، عقایدشان نیز به یکدیگر متصل است و در آخر از راه تماس و تأثیر متقابل، متحد می‌شوند و اختلاف عقیدتی در میان‌شان رخنه نمی‌کند. برعکس، جدایی بدن‌ها باعث اختلاف مشرب‌ها و مسلک‌ها می‌شود و به تدریج هر چند نفری، دارای افکاری جدای از افکار دیگران می‌شوند. پس آیه می‌گوید شما مسلمانان، مانند آن امت‌ها نباشید که در آغاز، بدن‌هایشان از یکدیگر جدا شد و در آخر این جدایی از

اجتماع، سبب شد که عقائدشان هم مختلف گردد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۷۹-۵۸۰). منزلت بدن‌های فردی در همبستگی اجتماعی در این برداشت آشکار شده و نشان داده شده است که «بدن» می‌تواند نقطه آغاز «تکثر هویتی» باشد. به بیان دیگر، چنانچه «زیست‌جهان بدنی» افراد جامعه تغییر کند و آنها از یکدیگر فاصله جسمی و جغرافیایی بیابند، «زیست‌جهان هویتی» شان نیز دگرگون خواهد شد و شکاف‌های معنایی و فکری از راه خواهند رسید و آن پراکندگی به این پراکندگی خواهد انجامید.

خدای تعالی این اختلاف اجتماعی را در مواردی از کلامش به «بغی» نسبت داده است: وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ (بقره: ۲۱۳). و جز کسانی که [کتاب] به آنان داده شد، پس از آنکه دلایل روشن برای آنان آمد، به خاطر ستم [و حسدی] که میان‌شان بود؛ [هیچ کس] در آن اختلاف نکرد.

با وجود اینکه «ظهور» اختلاف در آراء و عقائد، امری ضروری است و جلوگیری افراد از آن ممکن نیست، چون درک و فهم افراد مختلف است، اما «برطرف‌شدن» آن هم به وسیله اجتماع، ضروری است. «اجتماع بدن‌ها» با یکدیگر به خوبی می‌تواند این اختلاف را برطرف سازد. پس «رفع اختلاف»، امری است ممکن و مقدور؛ البته به «واسطه». خلاصه اگر جامعه به طور مستقیم نتواند اختلاف را برطرف سازد، با یک واسطه می‌تواند و آن هم این است که بدن‌ها را به هم متصل و مرتبط سازد. پس با این حال، اگر امتی نخواهد این کار را انجام بدهد، امتی باغی و ستمگر است و خودش به دست خود، اختلاف راه انداخته و در آخر هلاکت را برای خود فراهم کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۸۰). بروز اختلاف‌های فکری و اعتقادی، برخاسته از این است که انسان‌ها در مقام درک و فهم، تنوع دارند و برداشت‌های شان یکسان نیست، اما این سخن به آن معنی نیست که هرگز نمی‌توان از این وضع اختلافی عبور کرد و همبستگی را پدید آورد، بلکه رفع اختلاف‌های بینشی، ممکن هست. در این میان، حتی از طریق «اجتماع بدن‌ها» نیز می‌توان اختلاف‌های فکری را برطرف نمود؛ یعنی «هم‌زیستی‌های جغرافیایی» و «در کنار هم بودن‌های جسمی» موجب می‌گردد که به تدریج، «قربت‌های نظری» و «همگونی‌های معرفتی» افزایش یابند و افق‌های مشترک شکل بگیرند.

#### ۴-۱. ساختارسازی اجتماعی؛ دولت‌مندی دیانت

هرچند زندگی مؤمنانه و توحیدی، جان‌مایه جامعه اسلامی است و اساس منطق هویتی آن را تشکیل می‌دهد، اما این‌گونه نیست که این امر، به‌خودوانهاد و رهاشده باشد و در درون هندسه دولت ننشیند، بلکه افزون بر لایه اجتماعی و درون‌خیز دین‌داری که از متن جامعه می‌جوشد، حاکمیت نیز باید خود را نسبت به دیانت، مسئول و مکلف بشمارد و دین در عرصه ساختارهای رسمی و دولتی، جنبه رسمی و غالب داشته باشد. این تجویز، بدین سبب است که جامعه باید در کنارهای نیروهای غیررسمی، بافت رسمی و قانونی را نیز درگیر بازآفرینی خویش نماید تا آنان که قصد برهم‌زدن نظم دینی را دارند و تابع تعلیم و تربیت نمی‌شوند، خود را بر عرصه عمومی تحمیل نکنند.

مهم‌ترین هدفی که اسلام در تعلیماتش دنبال کرده، «اصلاح اجتماع» است؛ زیرا هر چند انسان‌ها، فرد هستند و وجود مستقل دارند و هر فردی برای خود، شخصیتی و خیر و شری دارد، اما از لحاظ «طبیعت مدنیت» - که مشترک میان همه انسان‌هاست - سعادت هر فردی وابسته به صلاح و اصلاح ظرف اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند. در ظرف «اجتماع فاسد»، دستیابی فرد به سعادت، بسیار دشوار است، بلکه به‌طور معمول، محال است. به همین جهت، اسلام از طریق آموزه‌های خود کوشیده است انسان‌ها را هم در ذات خود و هم در «ظرف اجتماع»، صالح سازد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۲۴۸؛ همان، ج ۱۲: ۴۷۶-۴۷۹). وابستگی نسبی سعادت فردی به سعادت اجتماعی به طبع مدنی انسان بازمی‌گردد و این پیوستگی، ریشه در خود انسان دارد. انسان بر اساس نوع خلقتش، موجودی اجتماعی است و در زندگی اجتماعی نیز خواه‌ناخواه، مصالح و مفاسد درهم‌تنیده و ممزوج هستند. این‌گونه نیست که همه افراد بتوانند خویش از چنبره اقتضاها و فضاها، اجتماعی برهانند، بلکه به دلیل ضعف اراده، بیش‌وکم از آنچه که در جامعه می‌گذرد، رنگ می‌پذیرند.

براین اساس، نبوت دارای وجوه اجتماعی است و پیامبر بیش از هر چیز در متن دعوت و رسالت خویش به دنبال «جامعه‌سازی الهی» است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۲۳؛ همان، ج ۴: ۱۹۹؛ همان، ج ۱۸: ۳۷). افزون‌براین، اگر به رابطه در جامعه اسلامی، بسیار اعتنا و اهتمام شده، به این دلیل است که تعامل‌ها و پیوستگی‌ها در تعالی یا انحطاط معنوی فرد انسان، تأثیر فراوانی دارند و انسان خواه‌ناخواه، از رهگذر همین ارتباط‌ها است که کمال یا سقوط را تجربه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۴۴؛ همان، ج ۶: ۱۲۱).

و ۲۴۸؛ همان، ج ۸: ۳۶۴؛ همان، ج ۱۲: ۴۷۹ و ۴۸۱؛ همان، ج ۱۶: ۳۲۵). این همه نشان می‌دهد که طلب سعادت «فرد» بدون آن‌که «جامعه» در مسیر الهی قرار بگیرد، آرمان دور از دسترسی است و یا دست‌کم، این امر به‌تنهایی نمی‌تواند سطح بالایی از هدف‌های قدسی را محقق گرداند. به این جهت است که نباید به «خودسازی» بسنده کرد، بلکه باید «جامعه‌سازی» را نیز در دستور کار قرار داد.

از این رو در قرآن کریم، تکلیف مؤمنان متمکن، یعنی کسانی که قدرت اجتماعی به دست می‌آورند و می‌توانند جامعه‌سازی کنند، استقرار نظام اجتماعی الهی دانسته شده است: *الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ* (حج: ۴۱). [مؤمنان] همان کسانی [هستند] که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده و امی‌دارند و از کارهای ناپسند، باز می‌دارند.

این آیه، توصیفی از «نوع مؤمنین» است، و نه فرد فرد آنان، و غرض از نوع مؤمنین، مؤمنین عامه مسلمانان تا روز قیامت است؛ چون به خصیصه و طبع هر مسلمانی اشاره می‌کند از آن جهت که «مسلمان» است، هر چند که قرن‌ها بعد به وجود آید. مراد از تمکین مؤمنان در زمین این است که خدای متعال، ایشان را در زمین، «نیرومند» کند؛ به طوری که هر کاری را که بخواهند، بتوانند انجام دهند، و در اختیار کردن هر نوع زندگی که بخواهند، آزاد باشند، و هیچ مانعی یا مزاحمی نتواند سد راه آنان شود. حال اگر مؤمنان در زمین، تمکن پیدا کنند، یک «جامعه صالح» به وجود می‌آورند که در آن، نماز به پا داشته، و زکات داده می‌شود، و امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌گیرد. اگر از میان همه عبادات، نماز، و از میان همه امور مالی، زکات را نام برد، بدین جهت است که این دو در باب خود، عمده هستند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۵۴۶-۵۴۷). روشن است که این آیه، مضمون اجتماعی دارد و می‌خواهند منطق درونی جامعه اسلامی را معرفی کند؛ جامعه‌ای که حاصل «قدرت‌گیری مؤمنان» است. از آنجا که تحقق چنین دگرگونی‌هایی در جامعه، وابسته به تشکیل حکومت است، به نظر می‌رسد که غرض از تمکین، «دولت‌مندی مؤمنان» است؛ چنان‌که اگر مؤمنان حکومت را در اختیار خویش بگیرند، از چنین قابلیت‌هایی در سطح عالی برخوردار خواهند شد.

شباهت سازوکار اسلام به عنوان یک دین الهی و مبتنی بر وحی آسمانی با حکومت‌های غیردینی که قانون‌های انسانی وضع می‌کنند این است که در هر دو،



«مراقبان رسمی» برای «ظواهر اعمال مردم» گمارده می‌شوند تا از تخلف و قانون‌شکنی جلوگیری شود و برای آنان که تخلف می‌کنند نیز کیفر تعیین می‌گردد. این سازوکار، تنها در صورت «قدرتمندی قانون نسبت به متخلفان» و همچنین «ظهور جرم» تحقق خواهد یافت. این در حالی است که اسلام، چند سازوکار دیگر را نیز در کنار این امر قرار داده است: اول این که از راه فریضه «امر به معروف» و «نهی از منکر»، همه مردم را بی‌استثنا، مراقب اعمال یکدیگر و نگهبان قانون قرار داده است؛ دوم این که می‌گوید اعمال مردم از نیک و بد، «ضبط» و «حفظ» می‌شوند و در آخرت، انسان درباره آنها «بازخواست» خواهد شد؛ سوم این که خدای متعال در همه جا «حاضر» و «ناظر» اعمال انسان است و هیچ امری از او پنهان نمی‌ماند. اما «عقل» در جایی که مزاحم و مانعی برای آزادی عمل در میان نباشد، از تخلف نهی نمی‌کند و به پیروی از قانون - که برخلاف آزادی عمل است - فرا نمی‌خواند. پس چون که عقل در همه موارد به پیروی از قانون حکم نمی‌کند، وسیله کافی برای هدایت مداوم انسان نیست. این در حالی است که وحی به طور «کلی» و «مداوم»، به اطاعت از قانون حکم می‌کند. از این رو، توانایی دین در جلوگیری از تخلف، بیشتر از قانون‌های عادی انسانی است و دین در برقراری نظم اجتماعی، امکان‌های بیشتری دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۳-۱۱۵). بنابراین، حاکمیت‌های سکولار، تنها بر «بدن‌ها» سلطه دارند و تصرف و مهارشان نیز محدود به ظهورات بیرونی و عینی کنشگران اجتماعی است، در حالی که بدن‌اندیشی و توقف قالب‌های بیرونی و محسوس، موجب «کثرت قانون‌گذاری‌ها» و «تراکم بازدارندگی‌های عینی» می‌شود و جامعه را هرچه بیشتر دچار انقباض و فروبستگی می‌سازد. در منطق حاکمیتی اسلام، اصالت از آن وجدان اخلاقی و بیش هستی‌شناسانه مبتنی بر «ایمان دینی» است و کوشیده می‌شود در درجه نخست، این سازوکار ایجاد و تثبیت شود تا نظم اجتماعی، «خودانگیخته» و «درونی» باشد، نه آمرانه و تحمیلی.

## ۲- مبادی انسان‌شناسانه منطق جامعه اسلامی در عرصه بیرونی

### ۲-۱. جهانی‌بودگی اجتماعی؛ مجتمع واحد جهانی

جامعه اسلامی، منحصر به فرد نیست که فقط به یک تاریخ خاص، محدود باشد و نتوان آن را عام شمرد؛ بلکه به سبب تکیه بر فطرت - که امر مشترک میان نوع انسان است - مستعد جهانی‌شدن است و باید مرزهای جغرافیایی را درنوردد و همچون چتری جامع، همگان را پوشش بدهد. درست است که سخن از جامعه است، اما جامعه نیز می‌تواند

دلالت جهانی بیابد و فراملی باشد؛ چنانکه جامعه واحد جهانی، می‌تواند واقعیت داشته باشد.

انسان دارای «فطرت خاص به خود» است که او را به یک «سنت خاص زندگی» و «راه معین» که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند. از این‌رو، انسان، «نوع واحد»ی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف، اختلاف پیدا نمی‌کند. پس انسان، از این جهت که انسان است، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است، لازم است که در مرحله عمل، تنها یک سنت ثابت برای او مقرر شود، و هادی واحد، او را به آن هدف ثابت، هدایت کند. البته منظور این نیست که اختلاف افراد و مکان‌ها و زمان‌ها، هیچ تأثیری در برقراری سنت دینی ندارد، بلکه این امر، فی‌الجمله و تاحدی مقبول است، اما سخن در این است که اساس سنت دینی، مبتنی است بر ساختمان و بنیه انسانیت؛ آن بنیه‌ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام، و ثابت در همه (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۲۶۸-۲۶۹؛ همان، ج ۲: ۹۶ و ۲۲۷؛ همان، ج ۷: ۲۶۷ و ۲۶۹؛ همان، ج ۸: ۳۹۰؛ همان، ج ۹: ۳۲۰؛ همان، ج ۱۰: ۴۴۳؛ همان، ج ۱۵: ۶۴؛ همان، ج ۱۶: ۲۶۷ و ۲۷۹ و ۲۸۳ و ۲۸۷ و ۲۸۸؛ همان، ج ۱۷: ۳۶۸).

پس باید وضع «جامعه» را به «انسان» ارجاع داد و بر اساس ساختار وجودی انسان، درباره سنت‌های اجتماعی داوری کرد. اگر انسان دارای «هویت پیشاجتماعی» است و ساختار وجودی‌اش، مستقل از آنچه که در جامعه می‌گذرد است، پس باید درباره وضع جامعه و روش‌ها و منطقی‌های آن بر اساس خود انسان تصمیم گرفت و این «پایگاه ثابت» و «هسته تکوینی» را اصل قلمداد کرد. از این‌رو، بی‌هویت‌انگاری انسان و یا این‌که هویت او، دستخوش تلاطم‌های اجتماعی پنداشته شود، به «نسبیت» در سنت‌های اجتماعی و از دست رفتن ملاک برای «داوری» درباره این سنت‌ها خواهد انجامید. برای داوری به یک نقطه ثابت و تکوینی نیاز است که «طبیعی» و «بهنجار» تصور شود و آن‌گاه در چهارچوبش، واقعیت‌های اجتماعی سنجیده شوند. نظریه «فطرت»، چنین امکان بزرگی را برای علم اجتماعی اسلامی فراهم می‌کند. اساس این بحث را باید بر اصل «فطرت» استوار ساخت که مهم‌ترین مبدأ انسان‌شناختی ما به شمار می‌آید و اغلب استدلال‌های مان نیز در نهایت، به آن متکی است:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ (روم: ۳۰). پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان

سرشتی که خدا، مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای، تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار. وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس: ۷-۱۰). سوگند به نفس [انسان] و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد؛ که هر کس آن [نفس] را پاک گردانید، به قطع، رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت، به قطع، در باخت.

در همین امتداد باید افزود که حد و مرز کشور اسلامی، مرز «جغرافیایی» و «طبیعی» و یا اصطلاحی نیست، بلکه «اعتقاد» است. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ (حجرات: ۱۳). ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر، شناسایی متقابل حاصل کنید؛ در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.

توضیح این که بدویت - صحرائشینی که زندگی در آن قبیله‌ای و طایفه‌ای است - و اختلاف منطقه زندگی، دو عامل اصلی تقسیم انسان به «شعوب» و «قبایل» بوده‌اند، که در نتیجه، زبان‌ها و رنگ پوست بدن‌ها و... مختلف شدند. سپس باعث شده است که هر قومی، قطعه‌ای از قطعات کره زمین را به خود اختصاص دهند و نام «وطن» بر آن بگذارند. این امر هر چند در رابطه با حوائج طبیعی انسان پیدا شده، ولی امری غیرفطری هم در آن راه یافته است و آن، این است که فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع انسان در «یک مجتمع» گرد هم آیند؛ زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت دعوت می‌کند به این که قوای جدای از هم، با تراکم یافتن تقویت شوند و همه، یکی گردند تا زودتر و بهتر به هدف‌های صالح برسند. اشکال دیگر این که این واحد اجتماعی جدید که وطن نام دارد، سایر انسان‌ها و اجتماع‌ها را به خدمت می‌گیرد و از آنها بهره‌کشی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۹۸-۱۹۶). این تحلیل نشان می‌دهد که طبع عالم بر وفاق و هماهنگی و مساعدت، استقرار یافته است و کشمکش و تضاد و ناسازگاری در آن اصالت ندارد. عالم در جهت کمال است و کمال بالاتر و بیشتر نیز وابسته به یکی شدن و اتحاد و انسجام. باید همه نیروهای انسانی و اجتماعی در کنار یکدیگر قرار بگیرند و جهت واحد را انتخاب کنند تا هرچه بیشتر به غایت خلقت دست یابند و مراتب عالی‌تری از کمال و سعادت را تجربه کنند. این تحلیل آنجا پیش می‌رود که سخن از «مجتمع واحد جهانی» می‌گوید؛ یعنی همه مردم در تمام جهان باید

گرد هم آیند و بر مدار توحید و حق، یکی شوند و فاصله‌ها و شکاف‌ها را از میان بردارند.

همین امر باعث شده که اسلام، اعتبار این گونه انشعاب‌ها و چنددستگی‌ها و امتیازها را لغو اعلام کند و اجتماع را بر پایه «عقیده» بنا نهد نه بر پایه «جنسیت»، «قومیت»، «وطن» و امثال آن. اسلام حتی در مثل پیوند «زوجیت» و «خویشاوندی» - که اولی، مجوز تمتعات جنسی و دومی، وسیله میراث‌خواری است - نیز مدار و معیار را «توحید» قرار داده است، نه منزل و وطن و امثال آن؛ از قبیل این‌که فلان فرزند از پدر و مادر مسلمان که از دین توحید خارج است، با اینکه از پدرش و مادرش متولد شده است، اما به خاطر کفرش از آن دو ارث نمی‌برد و همسرش نیز نمی‌تواند از جامعه اسلامی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۹۸). «توحید» از سنخ «عقیده» است و عقیده فراتر از مناسبات جسمانی و جغرافیایی است. پس تمرکز بر عقیده به معنی عبور از «جهان طبیعی» به «جهان انسانی» است که در آن ارزش‌ها و معانی و اندیشه‌ها و انگیزه‌ها حضور دارند. این مرتبه، حدی از کمال را شامل می‌شود اما همه آنچه که باید در نظر داشت این نیست، بلکه در لایه‌ای فراتر باید گفت توحید، یک عقیده حق است و سعادت انسان را در پی دارد.

یکی از بهترین شواهد برای معنای یاد شده، این است که اسلام، «توحید» را در هیچ حالی، مهمل نگذاشته و بر مجتمع اسلامی واجب کرده است که حتی در هنگام شکست از دشمن و ضعف، تا آنجا که می‌تواند در احیای دین بکوشد. اسلام حتی بر فرد مسلمان نیز واجب کرده که دین خدا را محکم بگیرد و به قدر توانایی‌اش به آن عمل کند؛ هر چند اگر سخت‌گیری دشمن اجازه تظاهر به دین‌داری نمی‌دهد، در باطنش به عقاید دین معتقد باشد و اعمال ظاهری را با اشاره انجام دهد. پس مجتمع اسلامی، طوری طراحی شده است که در «تمام احوال» می‌تواند زنده بماند؛ چه در آن حال که خودش حاکم باشد و چه در آن حال که محکوم دشمن باشد. دلیل بر این معنا، آیاتی است که در قرآن کریم درباره تقیه نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۹۸). بنابراین، توحید را باید اصل بنیادین انگاشت که در هیچ شرایطی، مجاز به عبور از آن نیستیم. این اصل، افزون بر این‌که یک «اصل فردی» است، یک «اصل اجتماعی» نیز هست؛ یعنی جامعه اسلامی نیز نباید حتی در دشوارترین شرایط و انقباضی‌ترین

موقعیت‌ها، آن را نادیده بگیرد. هیچ امری در جامعه اسلامی، در عرض توحید نمی‌نشیند و هم‌وزن آن نیست.

## ۲-۲. مرزبندی بیناجتماعی؛ تمایزطلبی معنایی

استقلال و مرزبندی با جهان‌های فرهنگی بیگانه یا نفی هضم و استحاله شدن در جهان‌های فرهنگی بیگانه، مسأله‌ای است که به نسبت جهان فرهنگی ما با جهان‌های فرهنگی دیگر، مرتبط است. این‌که جوامع باید با یکدیگر در تعامل باشند و از امکان‌های درونی یکدیگر بهره بگیرند، یک حقیقت است و نباید آن را انکار کرد، اما مسأله این است که نباید به روابط نامنضبط و مهارنشده تن در داد و موجبات زوال و فناى هویتی جامعه اسلامی را فراهم کرد. جامعه اسلامی در عین این‌که باید ارتباط و تعامل را در پیش بگیرد و احسن‌ها را اتباع کند، باید حریم هویتی خویش را نیز مراقبت نماید و مجال نهد که به تدریج، دیگری‌های هویتی‌ها در رگ و پی او رسوخ کنند.

اسلام به مرزبندی هویتی جامعه اسلامی نسبت به جوامع کفار، بسیار توصیه کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۳۶ و ۲۴۰؛ همان، ج ۵: ۱۸۷ و ۶۰۴ و ۶۳۴ و ۶۴۳؛ همان، ج ۶: ۳۸؛ همان، ج ۹: ۱۸۹ و ۲۷۴ و ۲۸۶ و ۵۴۲؛ همان، ج ۱۹: ۳۸۸ و ۳۹۴-۴۱۲). از جمله قرآن کریم می‌فرماید: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ (آل‌عمران: ۲۸). مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هر که چنین کند در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره ای] نیست.

«ولایت» در اصل به معنای «مالکیت تدبیر امر» است، اما درباره «حب» نیز استعمال شده است. کاربرد دوم بدان مناسبت بود که اغلب، ولایت مستلزم «تصرف» یک دوست در امور دوست دیگر است؛ به طوری که ولی در امور آن دیگری، دخالت می‌کند تا پاسخگوی علاقه او نسبت به خودش باشد، و دیگری هم اجازه دخالت در امور خود را به ولی می‌دهد، چون متأثر از خواست و سایر شئون روحی او است و می‌خواهد بیشتر به او تقرب جوید. پس از آنجا که تصرف محبوب در زندگی محب، هیچ‌گاه خالی از حب نیست، اگر ما «کفار» را «اولیا»ی خود قرار بدهیم، خواهناخواه با آنان «امتزاج روحی» پیدا کرده‌ایم، و امتزاج روحی نیز موجب می‌شود که «رام» آنان شویم، و از اخلاق و سایر شئون حیاتی آنان، متأثر گردیم؛ زیرا که نفس انسانی، «خوپذیر» است.

به بیان دیگر، تضادی که میان دو صفت «ایمان» و «کفر» وجود دارد، به دارندگان صفت ایمان و صفت کفر، یعنی «مؤمن» و «کافر» نیز سرایت می‌کند، یعنی آن دو را از نظر عقاید و اخلاق، از هم جدا می‌شوند، و نتیجه این جدایی هم این می‌شود که ممکن نیست بین آن دو، ولایت و پیوستگی برقرار باشد. ولایت، موجب پدید آمدن «اتحاد» و «امتزاج» است، حال آن‌که دو صفت ایمان و کفر که در این دو طایفه وجود دارد، موجب تفرقه است. از این رو، هنگامی که انسان مؤمن، ولایت کفار را بپذیرد، و این ولایت قوی باشد، خودبه‌خود، «خواص و آثار ایمان» او زائل گشته، و به تدریج، «اصل ایمان» وی هم تباہ می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۳۶-۲۳۸). در این بیان، ریشه حکم قرآنی به اوصاف روحی انسان نسبت داده شده است که بر اساس آنها، انسان دارای حالت گیرندگی و اقتباس است و هم‌نشینی و مصاحبت آنچنانی، موجب می‌شود که به صورت نامحسوس، «امتزاج روحی» پدید آید و در این حال نیز، فرد و جامعه اسلامی می‌پذیرد که دنباله‌رو و مطیع دیگری‌های هویتی‌اش باشد. این اطاعت عملی و تمکین عینی در ساحت اجتماعی، برخاسته از آن «انفعال روانی» است که در لایه انسان‌شناختی رخ داده است.

در آیه دیگری می‌خوانیم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ (مائده: ۵۱). ای کسانی که ایمان آورده‌اید! یهود و نصاری را دوستان [خود] مگیرید، [که] بعضی از آنان، دوستان بعضی دیگرند. و هر کس از شما، آنها را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود.

قرآن کریم در این آیه، از دوستی مسلمانان با اهل کتاب، به حدی که باعث به وجود آمدن «کشش روحی نسبت به اهل کتاب» شود، نهی کرده است؛ چون این نوع رابطه دوستی، سرانجام سیره دینی جامعه مسلمان را - که اساس آن، پیروی از حق و سعادت انسان‌ها است - دگرگون ساخته، و سیره کفر را - که اساسش، «پیروی از هوای نفس» و «پرستش شیطان» و «خروج از راه فطرت» است - در میان آنان مستقر می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۶۱۰). این کلام خدای متعال که فرد مسلمان را ملحق به یهود و نصارا کرده است، به این معنا نیست که چنین فردی، یهودی و نصرانی است، نه مسلمان، بلکه مقصود این است که او، «به منزله آنان» و «شبيه به آنان» است؛ چنان‌که ایمان، حقیقتی است که از جهت «خلوص» و «ناخالصی» و «کدورت» و «صفا»، دارای مراتب مختلفی است و همین ناخالصی و کدورت است که خدای متعال از آن به مرض

قلوب، تعبیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۶۱۲-۶۱۳). همچنین آیاتی که دلالت بر «تَفَوُّق و غلبهٔ اسلام بر تمام ادیان دیگر» دارند (توبه: ۳۳؛ صف: ۹؛ فتح: ۲۸)، مؤید این نظر هستند که نباید دچار اختلاط با بیگانگان و جهان‌های فرهنگی بیگانه شد: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (توبه: ۳۳). او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هر چه دین است، پیروز گرداند، هر چند مشرکان، خوش نداشته باشند.

کلمه «اظهار»، هنگامی دربارهٔ چیزی بر ضد چیزی دیگر استعمال می‌شود، به معنای «غلبه» است. پس معنای این که دین اسلام را بر سایر ادیان، «اظهار» داد، این است که آن را بر سایر ادیان، «غلبه» داد. و منظور از همهٔ ادیان، همهٔ آیین‌های غیرخدایی است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۴۳۱). کلمه «هُدَى» نیز به معنای آن هدایت الهی است که خدای متعال، رسول خود را با آن، مقارن و همراه داشت. همچنین «دینِ الْحَقِّ»، همان دین اسلام که با واقع و حق، انطباق دارد. از این رو، معنای آیه این است که خدای متعال، آن کسی است که رسول اکرم را با هدایت - یا با آیات و معجزات - و با دینی فرستاد که با فطرت و حقیقت آفرینش، منطبق است، تا آن را بر سایر ادیان، غلبه دهد، هر چند مشرکان نخواهند و ناخشنود شوند. از این معنا به خوبی به دست می‌آید که ضمیر «لِيُظْهِرَهُ» به دین حق برمی‌گردد، و متبادر از سیاق آیه هم همین است (همان، ج ۹: ۳۲۹). بنابراین، روابط جامعهٔ اسلامی با کفار نباید به گونه‌ای نباشد که تسلط نسبت به مسلمانان برای کفار به وجود آید.

به این ترتیب، اگرچه ارتباط و تعامل با جهان‌های فرهنگی بیگانه، انکار نمی‌شود و فضای تصنعی و بسته، شکل نمی‌گیرد، اما تلاش می‌شود به واسطهٔ «حصارکشی» و «مرزبندی»، مناسبات و ارتباطات بینا فرهنگی در چارچوب «مهارشده» و «منضبط» تحقق یابد، نه آن که فارغ از هرگونه نظارت و هدایت فرهنگی، جامعهٔ اسلامی در معرض تعدی و تهاجم فرهنگی جوامع غیرمسلمان قرار گرفته و به حال خود، «رها» شود. ما نباید به بهانهٔ کم‌رنگ شدن مرزهای فرهنگی، مرزهای موجود را بشکنیم و منفعلانه، تسلیم شرایط و اقتضاهایی شویم که هنوز از قدرت نسبی مقاومت و بازدارندگی در مقابل آنها برخوردار هستیم.

### نتیجه‌گیری

۱. این‌که گفته شود منطق هویتی جامعه اسلامی در عرصه درونی، بر همبستگی ساختاری مبتنی است، اشاره به ولایت اثباتی دارد و این، به معنی اتخاذ مؤمنان به عنوان ولی و اخوت ایمانی مسلمانان نسبت به یکدیگر است. پس معیار و ملاک یکپارچگی جامعه اسلامی، وحدت ایمانی آنهاست. در جامعه اسلامی، افراد از این جهت که همگی پیروان اسلام هستند، به یکدیگر متصل و واحد هستند، نه به سبب تعلقات دیگر. تمام مناظرها و محک‌های دیگر، اعتباری و غیرارزشی و نمی‌توانند مدخلیتی در انسجام اجتماعی داشته باشند. ریشه انسان‌شناختی این امر که یکی از ضلع‌های منطق هویتی جامعه اسلامی است، نظریه فطرت است؛ یعنی فطرت‌مندی انسان و اصالت فطرت در انسان است که چنین تجویزی را در پی دارد. حکمت ولایت اثباتی نیز، هم‌افزایی اجتماعی مؤمنانه است؛ یعنی حرکت جامعه اسلامی باید بر اساس تعاون ایمانی باشد و همه بکوشند بر محور توحید و عبودیت، در امتداد سیر کمالی قرار بگیرند.

۲. منطق هویتی جامعه اسلامی در عرصه بیرونی، با مفهوم تمایزخواهی ساختاری نشان داده شده است که بر ولایت نفی دلالت دارد؛ یعنی عدم اتخاذ کافران به عنوان ولی و مرزبندی فرهنگی با غیرمسلمانان. از این رو، جامعه اسلامی باید در برابر اغیار و دگرهای هویتی خویش، نسبت به استقلال ایمانی‌اش، حساس باشد و اجازه ندهد مغلوب و مسخر شود. حکمت ولایت نفی، احتمال درآمدن به آیین غیرمسلمانان از طریق امتزاج روحی کنشگران انسانی است که یکی مبادی انسان‌شناختی منطق هویتی جامعه اسلامی است. پس تداوم ایمانی، وابسته به مراقبت از حصارهای معنایی و حریم‌های هویتی است. در عین حال، جامعه اسلامی باید چشم‌انداز جهانی را انتخاب کند و تلاش کند به سوی جهانی‌سازی قدسی پیش برود و یک مجتمع اسلامی جهانی شده بر پا کند.

### منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- افشار کرمانی، عزیزالله (۱۳۹۴). «جایگاه و کارکرد اختلاف در جامعه بشری از نظر علامه طباطبایی». فصلنامه پژوهش دینی. دوره ۱۵. شماره ۳۱. صص ۶۱-۷۴.
- آقاجانی، نصرالله (۱۴۰۱). «تفکر اجتماعی در غرب‌شناسی از منظر علامه طباطبایی». فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی. دوره ۱۰. شماره ۳۸. صص ۹۰-۱۱۵.



- امید، مهدی (۱۳۹۵). مردم و حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی علامه طباطبائی. قم: مرکز المصطفی.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۱). «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبائی». فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان. دوره ۲. شماره ۲. صص ۴۱ - ۶۲.
- جالوند، مهدی؛ طاهری، اسحاق؛ سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۸). «بازشناسی نسبت فرد و جامعه به مثابه مبنایی هستی‌شناسانه در آرای اجتماعی علامه طباطبائی». فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی. دوره ۸. شماره ۱۶. صص ۲۰۹ - ۲۲۹.
- حسنی، حمید (۱۴۰۰). «وجودشناسی اجتماعی علامه طباطبائی بر اساس اعتباریات». فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی. شماره ۲۹. صص ۱۳۱ - ۱۵۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶ الف). قرآن در اسلام. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ب). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ الف). شیعه. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ب). رسالت تشیع در دنیای امروز. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ پ). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ت). بررسی‌های اسلامی. ج ۱. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ث). بررسی‌های اسلامی. ج ۲. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ج). مجموعه رسائل. ج ۱. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ چ). مجموعه رسائل. ج ۲. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ح). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). تفسیر المیزان، ج ۱-۲۰. ترجمه محمدباقر موسوی‌همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
- عبدالله، عبدالمطلب (۱۳۹۵). «حکومت سعادت‌گرا در اندیشه سیاسی علامه طباطبائی». فصلنامه حکومت اسلامی. دوره ۲۱. شماره ۷۹. صص ۵۳-۷۶.
- فقیه‌ایمانی، محمدرضا؛ کریمی، محمود؛ ایزدی، مهدی (۱۴۰۱). «مبنای محبت در نظریه انسان‌شناسی علامه طباطبائی و دلالت‌های اجتماعی آن». فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث. دوره ۱۵. شماره ۳۰. صص ۳۴۹ - ۳۸۱.
- ملک‌زاده، محمد (۱۳۹۶). «ماهیت سیاست اسلامی در قرآن از منظر علامه طباطبائی». فصلنامه قیاسات. دوره ۲۲. شماره ۸۶. صص ۱۹۷ - ۲۲۳.

- میرخلیلی، سیدجواد (۱۳۹۹). «بررسی و تحلیل جایگاه حکومت در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی». فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی. دوره ۱۷. شماره ۶۳. صص ۲۰۴-۱۸۵.
- نوروزی، رضاعلی؛ عابدی، منیره (۱۳۹۱). «مبانی تشکیل جامعه از منظر علامه طباطبایی و دلالت‌های آن در تربیت اجتماعی». فصلنامه حکمت اسراء. شماره ۱۲. صص ۱۶۵-۱۹۵.
- هاشمی، سیدعلی‌اکبر؛ بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۶). «نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبایی و مبانی آن». فصلنامه نقد و نظر. دوره ۲۲. شماره ۸۶. صص ۹۳-۱۱۷.
- یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۹۸). «عدالت اجتماعی و دولت از منظر فلسفه سیاسی علامه طباطبایی». فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی. دوره ۵. شماره ۱۵. صص ۳۴-۷.