

کاربست تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه‌ی قرار اجتماعی توماس هابز

عبدالحسین خسروپناه^۱
محمدهادی امین‌ناجی^۲
محمدحسن صالحی هفشجانی^۳

چکیده

هدف: هدف از این تحقیق، اثبات این مطلب بود که ایجاد تغییر در مبانی و پیش‌فرضهای انسان‌شناختی هابز، موجب تغییر در محتوای نظریه‌ی قرار اجتماعی وی خواهد شد. این پژوهش گام آغازین در راستای دستیابی به نظریه‌ی قرار داد اجتماعی اسلامی با محوریت آموزه‌های قرآنی است. **روش:** مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به استخراج مبانی انسان‌شناختی نظریه‌ی قرار اجتماعی هابز و جاگذاری مبانی انسان‌شناختی قرآنی در این نظریه پرداخته است. **یافته‌ها:** علوم انسانی بر پیش‌فرضهای انسان‌شناختی خاصی استوار است و نظریه‌هایی که در این علوم ارائه می‌شود، مستقیم یا غیر مستقیم بر این پیش‌فرضها مبتنی است. بر این اساس، جهت‌گیری دیدگاهها و نظریات یک شخصیت علمی به مبانی انسان‌شناختی او وابسته و در ارتباط است؛ به طوری که تغییر در مبانی و پیش‌فرضهای او موجب تغییر در نظریه‌های وی خواهد شد. **نتیجه‌گیری:** پس از جایگزینی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه‌ی قرار اجتماعی، تغییرات اساسی در این نظریه به وجود آمد.

واژگان کلیدی: مبانی انسان‌شناختی قرآنی، هابز، سعادت، فردگرایی، نظریه‌ی قرار اجتماعی.

دریافت مقاله: 98/11/26؛ تصویب نهایی: 99/03/21.

1. دکترای فلسفه و کلام اسلامی و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
2. دکترای علوم قرآن و حدیث و دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور مرکز، تهران جنوب.
3. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور مرکز، تهران جنوب (نویسنده مسئول) / نشانی: تهران؛ خیابان استاد نجات‌اللهی، نبش چهارراه سپند / شماره: 84224000 / Email: Mhsalehi1366@gmail.com

الف) مقدمه

علوم انسانی به مطالعه و پژوهش پیرامون ابعاد مختلف انسان، تبیین و تفسیر رفتار فردی و نهادهای اجتماعی و چگونگی زیستن او می‌پردازد. انسان موجودی است که در ساختار وجودی و زندگی خود ساحت‌های گوناگونی نظیر ساحت زیستی - جسمانی، روانی - روحانی و فردی - اجتماعی دارد. علوم انسانی با معرفی انسان مطلوب و سپس توصیف انسان تحقق‌یافته، مأموریت تغییر به سوی انسان مطلوب را دارد.

قرآن کریم با معرفی انسان مطلوب و باید و نبایدهای انسانی می‌کوشد انسانهای موجود و تحقق‌یافته را تغییر دهد و به سطح و حد انسان مطلوب برساند. تفاوت معارف قرآنی با علوم انسانی غربی در این است که قرآن، انسان تحقق‌یافته را در ساحت تراث ملک و ملکوت، با رویکرد و حیاتی معرفی می‌کند؛ اما علوم انسانی غربی، در صدد شناخت ساحت ملکی انسان تحقق‌یافته با رویکرد تجربی - عقلی است. قرآن به دنبال تغییر انسان محقق به انسان مطلوب ملکوتی (دنیوی و اخروی) و مقرب به جبروت الهی است؛ اما علوم انسانی غربی به دنبال تغییر انسان محقق به ساحت دیگر ملکی و دنیوی است. (خسروپناه، 1393: 9)

هر نظام معرفتی و علمی، پایه‌های مختلف هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه، ارزش‌شناسانه، دین‌شناسانه و انسان‌شناسانه دارد که علوم انسانی نیز چنین است. علوم انسانی بر پیش‌فرضهای انسان‌شناختی خاصی استوار است و نظریه‌هایی که در این علوم پیشنهاد می‌شود، مستقیم یا غیر مستقیم مبتنی بر این پیش‌فرضهاست. بنابر این، جهت‌گیری دیدگاهها و نظریات یک شخصیت علمی، به مبانی انسان‌شناختی او وابسته و مرتبط است؛ به طوری که تغییر در مبانی و پیش‌فرضهای او، موجب تغییر در نظریه‌های وی خواهد شد. (رجبی، 1381: 22؛ مصباح یزدی، 1386: 320-319)

یکی از نظریه‌های مهم علوم انسانی در حوزه سیاست، نظریه قرار اجتماعی توماس هابز است. اگرچه برخی از اندیشمندان، استوار بودن نظریه‌های علوم انسانی بر پایه مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و... را انکار می‌کنند؛ ولی ما در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، مبانی انسان‌شناختی نظریه قرار اجتماعی هابز را استخراج و با مبانی انسان‌شناختی قرآنی جایگزین کرده، در نهایت در خواهیم یافت که تفاوت در مبانی و پیش‌فرضها موجب تغییر در محتوای نظریه قرار اجتماعی هابز خواهد شد.

تحلیل نظریات مهم علوم انسانی به این شیوه، همچون نظریه قرار اجتماعی که از جمله نظریه‌های مهم در حوزه علوم سیاسی است، فوایدی خواهد داشت؛ از جمله اینکه: مبنای شناختی نظریات موجود در علوم انسانی و اجتماعی غربی باعث شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر آن نظریات خواهد شد؛ به جامعه علمی کشور نشان داده خواهد شد که این نظریات، مبتنی بر پیش‌فرضها و مقدماتی است که از سوی نظریه‌پردازان ارائه شده است؛ می‌توان با این الگو به تولید علوم انسانی اسلامی از راه بررسی مبنای شناختی نظریات علوم غربی و

کاربست مبانی اسلامی در آنها کمک کرد تا بدین ترتیب، نظریات تولیدشده در این حوزه، از اتفاق عمیق تری برخوردار شوند.

ب) نظریه قرار اجتماعی

بنیاد نظریه قرار اجتماعی¹ بر این فرضیه نهاده شده است که پیش از تشکیل حکومت و جامعه مدنی، انسان در وضع طبیعی² زندگی می کرده است. این وضع، حالتی پیش از سیاسی یا اجتماعی شدن است که جامعه سازمان یافته نبود و در آن هیچ قدرت سیاسی وجود نداشت تا قوانین و مقرراتی را وضع کرده و به اجرا گذارد. طرفداران این نظریه در خصوص شرایط زندگی در وضع طبیعی اتفاق نظر ندارند؛ برخی آن را وضع دمنشانه کامل که در آن قانون جنگل بر زندگی آدمیان حاکم است تصور کرده اند؛ برخی دیگر آن را یک زندگی معصومانه و با سعادت تلقی کرده اند و افرادی دیگر هم آن را وضعی کاملاً ناامن، گرچه تا حدی انسانی، می دانستند. شرایط هر چه بود، به هر حال انسان تصمیم گرفت این وضع را ترک کند و جامعه ای مدنی بنا بر یک قرار اجتماعی برپا دارد. پس از آن، قانون طبیعی جای خود را به قانون بشری داد که توسط اقتدار سیاسی به اجرا درآمد. (عالم، 1388: 181-180)

ج) انسان شناسی توماس هابز (1679 - 1588)

توماس هابز، نظریه پرداز سیاسی انگلیسی، در سایه و سیطره اومانیسم پس از رنسانس، نظریه پردازی می کند و نگاه او به انسان نیز کاملاً بر مبنای اومانیسم و انسان محوری است. انسان در نظام فکری او، بت هستی و مستقل در نظر گرفته شده و حفظ حیات او و تأمین خواسته هایش مهم ترین مسئله تلقی می شود.

نگاه ویژه هابز به طبیعت بشری، مقدمات اصلی فلسفه سیاسی او را شکل داده و پشتوانه آن هم نگاه مکانیکی وی به جهان است. وی فیلسوفی تجربه گراست و نقطه شروع هر تحلیلی در نزد او، مبتنی بر حس و تجربه است.

1. ماشین وار انگاری انسان

هابز، جهان را به طور کلی متشکل از ماده در حال حرکت می داند و گزارشی که از روان شناسی بشر عرضه می کند کاملاً مکانیستی است. او با تبیینی مکانیکی، انسان را مانند یک ماشین، قابل شناخت می داند (بلوم،

1. *The Social Contract Theory*
2. *State of Nature*

694 ♦ کاربست تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار ...

1373:518). از دیدگاه وی، چیستی انسان را باید همچون هر پدیدار دیگری به کمک روشهای علوم طبیعی و تجربی بیان کرد و از آنجا که قوانین فیزیکی متقن و خدشه‌ناپذیرند، می‌توان از آنها برای تبیین حیات انسان بهره برد. هابز همه اشیا فیزیکی را ماده در حال حرکت معرفی می‌کند و اندیشه‌ها، احساسات و حالات آگاهی انسانها را نیز نتیجه حرکات فیزیکی بدن انسان و اندامهای داخلی او می‌داند و معتقد است این حرکات فیزیولوژیکی، حیات موجود زنده؛ یعنی انسان را حفظ می‌کنند (پلانت،¹ 1991: 39-40). او ماده‌گرایی تمام‌عیار خود را نشان می‌دهد و می‌گوید: «گر بپذیریم که زندگی صرفاً حرکت اندامهاست و سرمنشأ حرکت هم عمدتاً درونی است، پس چرا نتوانیم گفت که همه دستگاههای خودکار دارای حیات مصنوعی‌اند؟ زیرا قلب چیزی نیست جز فتری، و اعصاب چیزی نیستند جز بندهایی، و مفصلها چیزی نیستند جز چرخهایی که به کل بدن، چنانکه خداوند خواسته است، حرکت می‌بخشند» (هابز، 1380: 71). هابز، روح را چیزی جز اشباح ساخته خیال نمی‌داند و قائل به وجود روح و نفس برای آدمی نیست (همان: 146). در فلسفه هابز، سروکار ما تنها با تأثیر و تأثر اجسام متحرک هم‌پهلوی یکدیگر است؛ یعنی با قوانین دینامیک که از روی ضرورت و به طرز ماشینی‌وار کار می‌کنند و این حکم به همان اندازه که درباره فعالیت آدمی صادق است، درباره فعالیت اجسام فاقد شعور نیز صادق می‌کند. (کاپلسون، 1388: 36)

2. عقل و آگاهی انسان

تعریف عقل نزد هابز چنین است: «منظور از واژه عقل که ما آن را از جمله قوای ذهنی انسان می‌دانیم، همان شمارش (یعنی جمع و تفریق) تبعات اسامی عمومی مورد اتفاق برای علامت‌گذاری و بیان معنای افکار ماست؛ وقتی آنها را پیش خودمان شمارش می‌کنیم، این کار را علامت‌گذاری می‌نامیم و وقتی افکار خود را به دیگران عرضه یا اثبات می‌کنیم، آن را بیان معنا می‌نامیم» (هابز، 1380: 98)

هابز معتقد است عقل قادر به دریافت واقعیت خارجی نیست، بلکه تنها با ارائه تعاریف و مقدمات، از آنها نتیجه‌گیری می‌کند و این مستلزم آن نیست که این تعاریف و مقدمات منطبق بر واقعیت خارجی باشند. او قوه تعقل و استدلال را خدمتگزار امیال و آرزوها می‌داند (همان: 99). به دلیل اینکه عقل هیچ کس و حتی عقل شماری از افراد موجب یقین نمی‌شود؛ وقتی مجادله‌ای رخ می‌دهد، طرفین مجادله طبق توافق خود باید داوری را انتخاب کنند که هر دو به رأی او تمکین کنند، و گرنه مجادله آنان به جنگ و ستیز می‌انجامد و حل نشده باقی می‌ماند. بنابر این، همه مجادلات از هر نوعی، نیازمند داور می‌باشند. (همان: 99-98)

3. سعادت انسان

با توجه به مبانی حسی معرفت‌شناختی هابز، مفهوم سعادت عبارت است از پیشرفت مستمر؛ یعنی در طلب کامیابی بودن، نه به کامیابی رسیدن. سعادت در این نگاه، پویا و نسبی است و چیزی به نام خیر عظمی یا برترین نیکی¹ که شامل همه نیکی‌هاست یا همه خوبی‌ها از آن ناشی می‌شوند، وجود ندارد؛ اما شرّ اعلا یا شرّ مطلق² که همان مرگ خشونت‌بار توسط دشمن است که هر کسی از آن می‌ترسد، وجود دارد (سیلی، 1394: 611). به عقیده هابز، سعادت و خرسندی به معنی حرکت و پیشرفت مداوم امیال و خواهشها از چیزی به چیزی دیگر است و دست یافتن به چیز اول، تنها مقدمه‌ای است برای اشتغال خاطر نسبت به چیز دوم؛ زیرا نهایت امیال و آرزوهای انسان فقط یک بار و در یک لحظه ارضا نمی‌شوند، بلکه آدمی می‌خواهد برای همیشه از امکان ارضای امیالش در آینده مطمئن باشد. (هابز، 1380: 138)

4. قدرت انسان

هابز، قدرت را به دو نوع طبیعی (قوای بدنی و ذهنی) و ابزاری (قدرتهای اکتسابی انسان) تقسیم کرده و آن را وسیله‌ای برای نیل به امر مطلوب تعریف می‌کند. او قدرت را اساس میل انسانی برمی‌شمارد و تمام قدر و ارزش انسان را وابسته به آن می‌داند (همان: 131). هابز معتقد است امکانات لازم برای ارضای امیال کمیاب‌اند؛ بنابراین، رقابتی برای کسب این امکانات شکل می‌گیرد و این موجب می‌شود افراد علاوه بر نگرانی در تأمین امکانات ضروری خود، نگران حفظ آنها از دستبرد دیگران هم باشند و در نتیجه، از روی خودپرستی و رقابت، جوای کسب قدرت باشند. او گرایش کلی انسان را «میلی دائمی و بی‌قرار» می‌داند که همیشه به دنبال قدرتی تازه است و فقط با مرگ پایان می‌پذیرد؛ به این معنا که ما علاوه بر شهوتی سیری‌ناپذیر به قدرت و حفظ آن، بدون قدرت نیز نمی‌توانیم زندگی خوبی داشته باشیم. (همان: 138)

می‌توان گفت که نظریه سیاسی هابز برگرفته از مباحث سعادت و قدرت است که این دو نیز مبتنی بر نظریه حرکت اویند؛ زیرا هابز در نظریه سیاسی خود، از قدرت به رقابت و از رقابت به جنگ و ستیز و از جنگ به آرزوی امنیت و آرامش و فرمانبرداری از قدرت عمومی می‌رسد. (یزدانی مقدم، 1391: 52)

5. آزادی انسان

هابز، آزادی³ را «فقدان موانع خارجی» می‌خواند که بخشی از قدرت انسان در رسیدن به خواسته‌هایش را سلب می‌کند (هابز، 1380: 160). با این تعریف، هابز از حق طبیعی که آزادی کامل اراده انسانی را تضمین کرده است، دفاع می‌کند. انسان، دیگر یک موجود اخلاقی شمرده نمی‌شود، بلکه جای تعهد، قدرت لجام

1. Supreme Good
2. Summum Malum
3. Liberty

696 ♦ کاربست تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار ...

گسیخته و تمایل نامحدود برای جستجوی امنیت و رضایت خصیصه اساسی رفتار انسانی می‌شود (بوم، 1373: 533) و «هر کس به هر چیزی حتی به جان دیگران هم حق دارد». (هابز، 1380: 161)

تعریف هابز از آزادی، مرادف تعریف لیبرالیسم از این واژه است. در لیبرالیسم، این واژه معمولاً به صورت «آزادی از» چیزی تعریف می‌شود و نه «آزادی برای» منظوری. توضیح آنکه وقتی از آزادی صحبت می‌کنیم، با سه پرسش روبه‌رو می‌شویم: آزادی از چه چیزی؟ برای چه؟ و برای که؟ لیبرالیسم اغلب آزادی را به شکل منفی آن؛ یعنی شرایطی که در آن شخص مجبور نیست، مقید نیست، در امورش مداخله نمی‌شود و تحت فشار قرار نمی‌گیرد، تعریف می‌کند. (آربلاستر، 1377: 83)

به اعتقاد هابز، انسان پیش از ورود از وضع طبیعی به جامعه مدنی، دارای آزادی مطلق است؛ اما وضع طبیعی فاقد ثبات و دوام است؛ زیرا انسانها تقریباً با هم برابرند و برای رقابت در رسیدن به اهداف یکسان، با هم دشمنی می‌کنند. بنابراین، وضع طبیعی همراه با آزادی مطلق جای خود را به وضع جنگی همراه با هرج و مرج که منجر به نابودی انسانها می‌شود، می‌دهد (محمودی، 1377: 23). بر این اساس، هابز در اینکه آزادی طبیعی ناممکن و غیر قابل اعمال است، تردید ندارد و آدمیان را دعوت می‌کند تا آزادی مدنی یا سیاسی را بپذیرا شوند. در وضع طبیعی همین که فرد تصمیم می‌گیرد بر اساس اراده خود از آزادی بهره‌مند شود، دیگری نیز می‌خواهد طبق اراده خود به تمتع از آزادی نایل شود. حاصل کار، تصادم و ضایع شدن امور است. در حالی که در جامعه مدنی، حراست و ایمنی «توسط قدرت مطلقه» تدارک می‌شود و مردمان در سایه صلح، امنیت، شایستگی، لطافت و زیبایی و دانش و نیکخواهی زندگی می‌کنند. (همان: 27)

6. فرد/ اجتماع گرایی انسان

بر اساس نگاه مکانیستی هابز، همان‌طور که طبیعت مجموعه‌ای از ذرات مادی منفصل از هم است و همه اتفاقات فیزیکی و شیمیایی بر اساس حرکت و تعامل میان اتمها و ذرات تبیین می‌شود، انسانها نیز در جامعه به منزله ذرات مادی و اتمهای متحرک از هم جدایی‌اند که هر کدام به دنبال اهداف خویش‌اند و یکدیگر را به عنوان رقیب و ابزاری برای دستیابی به مقاصد خود تلقی می‌کنند. تشکیل جامعه که حاصل کنار هم قرار گرفتن این ذرات و اتمهاست، به صورت صناعی (نه طبیعی) و کاملاً مصلحت‌اندیشانه با هدف تأمین صلح و امنیت برای نیل به اهداف هر یک از آحاد جامعه است (توسلی، 1398: 129-128). بنابراین، هابز به مکتب فردگرایی تعلق دارد (عالم، 1388: 187) و اگر او به استقرار یک قدرت مطلقه متمرکز قوی تأکید دارد، به این سبب است که بتواند این ذرات (انسانها) بیگانه جدا از هم را که به طور طبیعی در حال نزاع و دوری از یکدیگرند، به اجبار در کنار هم و تحت نظم و صلح و امنیت نگاه دارد. (توسلی، 1398: 129)

د) وضع طبیعی

وضع طبیعی، وضعیتی است که جوهره آن فقدان فرمانروایی سیاسی و نبود دولت در مرحله‌ای از زندگی اجتماعی است. در وضع طبیعی؛ یعنی در حالت نبود دولت و پیش از تشکیل جامعه سیاسی، با انسانهای مجزا و منفردی مواجهیم که هر یک در پی کسب قدرت و تضمین امنیت خویش‌اند. در این وضع، انسانها در رقابت و تعارض دائمی با یکدیگر برای کسب قدرت قرار دارند. خاستگاه این تعارض، طبیعت انسانهاست و از آنجا که انسانها قوای برابری دارند، تعارض و محاصمه بی‌پایان خواهد بود (پلات، 1991: 42). در وضع طبیعی، آدمیان دشمن یکدیگرند و به عبارتی: «نسان، گرگ انسان است» و در آن هیچ درکی از درست و نادرست، عدالت و بی‌عدالتی وجود ندارد. قاعده زندگی فقط این است که هر کس هرچه می‌تواند برای خود به دست آورد و تا هر زمان که می‌تواند از آن نگهداری کند. قانون زور و حيله‌گری، دو فضیلت اصلی به شمار می‌روند. خلاصه اینکه، وضع طبیعی قابل نفس کشیدن نیست؛ زیرا هیچ کس بر جان خود ایمن نیست. هابز سه عامل را سبب به وجود آمدن این وضع می‌داند: رقابت، ترس و افتخار (هابز، 1380: 156-160). هابز بیان می‌دارد که مقصودش از وضع طبیعی، وضعی ماقبل سیاسی و اجتماعی است که انسانها در آن بدون قدرت مشترکی که از آن خوف داشته باشند، زندگی می‌کنند. این وضع منجر به وضعیت جنگی می‌شود؛ جنگ همه علیه همه. (همان: 157)

ه) تأسیس دولت و نظریه قرار اجتماعی هابز

بر اساس آنچه بیان شد، اجتماعی بودن انسان یا سازگاری وی طبیعی نیست، بلکه تنها به علت «قرارداد» است. هابز بر اساس گزارشی که از وضع طبیعی می‌دهد، برای رهایی از آن، ضرورت ایجاد شکلی از حکومت مطلقه را مطرح می‌کند. این کار با محدود کردن حقی که افراد در وضع طبیعی دارند، ایجاد می‌شود. مردم در وضع طبیعی خواهان بیرون آمدن از این وضع و وارد شدن به جامعه مدنی‌اند. قاعدتاً این امر مستلزم آن است که از حق طبیعی خود نسبت به همه چیز چشم‌پوشند. آنها دوست دارند این حق را با امنیتی معامله کنند که در وضع طبیعی وجود ندارد؛ وضعیتی چنان وحشت‌آور که مردم به ناچار حاضرند عملاً تن به هر شکلی از حکومت بدهند، از جمله فرمانروایی نامحدود (کلوکو، 1391: 127). وی به منظور برقراری روابط اجتماعی درون چنین جامعه‌ای، ایجاد حکومت قدرتمندی به نام لویاتان¹ را در قالب قرار اجتماعی ترسیم می‌کند که حق وضع قوانین را از افراد سلب و به مرجعی فراتر از همه افراد واگذار کند. اصل اساسی تشکیل دولت، انعقاد یک میثاق یا قرارداد است که در آن، حقوق یا آزادی‌های فردی به حاکم قدرتمندی واگذار می‌شود که از تمامی محدودیتها آزاد است. هابز اصرار می‌ورزد که واگذاری

698 ♦ کاربری تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار ...

قدرت به حاکمیت باید مطلق، غیر قابل برگشت و بدون شرط باشد؛ حاکم باید آنقدر قدرتمند باشد که بتواند با ترسی که در دل اتباع ایجاد می‌کند، هدف انسانها را از تأسیس دولت که همان میل به زندگی در صلح و امنیت است، تأمین کند. (بلم، 1373: 542-541)

نکته دیگر آن است که طرفین این قرارداد، خود اتباع‌اند و حاکم چه شخص باشد یا اشخاص، نقشی در این قرارداد ندارد و اصلاً طرف قرارداد نیست. بنابر این، حاکم می‌تواند هر چه می‌خواهد انجام دهد. حتی نقض عهد از جانب حاکم بی‌معناست؛ زیرا او عهدی نبسته است. پس حق اعتراضی نسبت به حاکم وجود ندارد و مردم اختیاراتی را که به حاکم انتقال داده‌اند، نمی‌توانند پس بگیرند و حق مخالفت با او را هم ندارند؛ زیرا خود بنیانگذار اعمال وی می‌باشند. بنابر این، حکومت هابزی، حکومتی مطلقه و حاکمیتی «یکپارچه و غیر قابل تجزیه» است که اختیارات وسیع و تبعات گسترده‌ای دارد. (عالم، 1388: 186)

(و) مبانی انسان‌شناختی قرآن

1. ابعاد وجودی انسان

از منظر قرآن، انسان دارای دو ساحت روح و جسم است و بعد جسمانی او در خدمت روح اوست. این دو در طول حیات دنیوی با هم‌اند. این روح است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و شناخت انسان بدون شناخت روح و روان آدمی امکان‌پذیر نیست (جوادی آملی، 1386: 21). قرآن کریم روح را به عنوان تمام حقیقت آدمی معرفی کرده که می‌تواند به مقام قرب الی‌الله نایل شود و به کمال حقیقی خود برسد و جسم خاکی را محدود و فانی می‌داند و از مرگ با تعبیر «یتوفاکم»؛ یعنی دریافت خویشتن و خود انسان یاد کرده است. (سجده: 11-7؛ صا: 72؛ مؤمنون: 16؛ رحمن: 27-26؛ قصص: 88)

2. سعادت و قدرت انسان

از نظر اسلام، قدرت و حرکت به سوی قدرت بی‌نهایت از گرایشهای فطری انسان است که در وجود او نهادینه شده و تنها با رسیدن به مقام قرب الهی - که همان سعادت انسانی است - ارضا می‌شود (حسین‌زاده، 1390: 240-241؛ خسروپناه، 1392: 203). استخدام متقابل انسانها و تصرف و بهره‌برداری از طبیعت، همگی ابزاری برای حرکت استکمالی و رسیدن انسان به سعادت است. (طباطبایی، 1390، ج 2: 117-116)

هابز، قدرت را برای داشتن و لذت بردن تفسیر می‌کند؛ ولی قرآن قدرت را برای فعل و عمل می‌داند. بر این اساس، داشتن قدرت در آموزه‌های قرآنی برای حرکت به سوی قرب الهی تفسیر می‌شود.

3. اختیار و آزادی انسان

قرآن، آزادی را هدف نهایی نمی‌داند، بلکه ارزش آزادی و عدم آن بر پایه هدف نهایی خلقت انسان است. آزادی همراه با مسئولیت است و حق و تکلیف، توأمان با یکدیگر. مفهوم حق و آزادی به معنای رهایی بی‌قید و شرط نیست؛ زیرا خواسته‌های انسان حدود مشخصی ندارند. از منظر قرآن، حق و تکلیف به جز درباره خداوند، در تمام موارد طرفینی بوده و تکلیف بدون حق و حق بدون تکلیف مصداق نخواهد داشت و بین آنها تلازم وجود دارد (جوادی آملی، 1388: 258). حدود آزادی اجتماعی انسان را باید با در نظر گرفتن پیش‌فرضهای اسلام درباره آدمی و هدف او شناخت. از منظر قرآن، انسان مخلوق خدایی است که خالقیت، مالکیت و ربوبیت مختص اوست (خسروپناه، 1392: 158-155). اصل اولی این است که تنها خداوند حق حاکمیت دارد و انسان نیز فقط باید بندگی او را بکند و فقط از او اطاعت کند. (نهج‌البلاغه: نامه 31). بنابر این، اطاعت و پیروی تنها از کسانی که خداوند اطاعت از آنان را واجب می‌داند (نساء: 59)، لازم است.

4. عقل و آگاهی انسان

عقل در اندیشه اسلامی منشأ تمام ادراکات بشری و دارای دستاوردهای قطعی و یقینی است (خسروپناه، 1395: 300-306). عقل بر اساس دو کارکرد استقلالی و ابزاری، به عقل منبعی (مستقل)؛ اصلی برای درک حقایق و قانونگذاری و عقل ابزاری (غیر مستقل) به عنوان منبع فرعی، کاشف برخی از تکالیف و حقوق الهی تقسیم می‌شود (خسروپناه، 1394: 146). عقل و مشتقات آن در قرآن به معنای درک، فهم، قوه تشخیص حق و باطل و خیر و شر، حدود 49 بار تکرار شده است؛ از جمله: «این مثلها را برای مردم می‌زنیم، ولی جز اهل معرفت در آنها تعقل نمی‌کنند» (عنکبوت: 43). در برخی روایات از عقل به عنوان نیروی نورانی در انسان نام برده شده که با رشد و پرورش آن می‌توان حقایق فوق تصور را درک کرد و به یاری آن، تفاوت بین حق و باطل را تشخیص داد؛ این مرتبه از عقل در متون اسلامی به «یقین» موسوم است (خسروپناه، 1392: 117). در همین باره رسول خدا (ص) فرمودند: «عقل نوری است که خداوند برای انسان آفریده است و در پرتو آن می‌تواند بین امور آشکار و پنهان تمایز نهد» (احسان، 1405: 132). در روایتی دیگر از ایشان نقل شده: «عقل نوری در دل انسان است که با آن حق و باطل را تشخیص می‌دهد» (دیلی، 1412: 198).

5. فطرت

اصطلاح فطرت در قرآن که از ماده «فطر» و بر وزن فعله آمده، در دو معنا به کار برده شده است: «آفرینش ویژه انسان» و «دین» (راغب اصفهانی، 1428: 398). روشن‌ترین شاهد بر فطرت‌مندی انسان، آیه 30 سوره روم است: «پس حق‌گرایانه و بدون انحراف با همه وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور [و پابرجا و ثابت بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است باش. برای آفرینش خدا هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی نیست. این

700 ♦ کاربری تحلیل مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار ...

است دین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند». آیات دیگری نیز به صورت غیر مستقیم به این مقوله اشاره کرده‌اند که انسانها دارای فطرت‌اند. (ر.ک: انعام: 41-40؛ توبه: 67؛ ابراهیم: 10؛ حشر: 19؛ غاشیه: 22)

قرآن کریم انسان را دو گونه توصیف کرده است؛ در تعدادی از آیات، انسان موجودی حریص (معارج: 21-19)، ظلوم و جهول (احزاب: 72)، عجول (اسراء: 11؛ انبیاء: 37) و ... است و در برخی از آیات، عالی‌ترین ثناها و ستایشها درباره انسان به کار رفته و به بهترین شکل و با زیباترین الفاظ از او سخن رفته و ویژگی‌های منحصر به فردی به او نسبت داده شده است. (ر.ک: بقره: 30؛ انعام: 165؛ اسراء: 70؛ سجده: 9-7؛ تین: 4)

برخی مفسران، مدحها و تمجیدهای قرآن را از انسان، ناظر به فطرت‌گرایی و نکوهشها را ناظر به طبیعت‌گرایی آدمی می‌دانند (مام خمینی، 1392: 81-80؛ طباطبایی، 1390، ج 13: 176؛ جوادی آملی، 1382: 293-295؛ همو، 1387: 21-23؛ همو، 1384: 213-216). توضیح آنکه، انسان بالقوه دارای تمام استعدادها منفی و مثبت است، اما استعدادهای مثبت در فطرت اوست و استعدادهای منفی در طبیعتش و اولی اصل است و دومی فرع. به دیگر سخن، خود طبیعت یا فطرت بالذاته مورد نکوهش یا ستایش نیستند؛ چون این دو، قوای روح و مخلوق تکوینی خداوند. انسانی که به اختیار، فطرت را بر وجود خویش حاکم کرده است، قرآن او را می‌ستاید و انسانی که به سوءاختیار خود، طبیعت را بر وجود خویش حاکم کرده، قرآن او را نکوهش می‌کند و کار او را زشت می‌شمارد. بر این اساس، تمام فضایل انسانی به فطرت‌گرایی و همه رذایل به طبیعت‌گرایی انسان بازمی‌گردد. (جوادی آملی، 1384: 214)

6. فرد/ اجتماع‌گرایی انسان

انسان در اسلام، موجودی اجتماعی و مسئول است و شخصیت واقعی او در اجتماع ظهور و بروز می‌یابد. قرآن علاوه بر اهتمام به زندگی فردی، به زندگی جمعی تأکید فراوان دارد و بخش مهمی از آیات ناظر به این مطلب است. انسان از حیث طبیعت؛ یعنی همان «حماً مسنون» (حجر: 28) و «طین» (ص: 71)، مستخدم بالطبع است؛ اما روح و فطرت وی که مستلزم فرشته‌خویی است و خداوند آن را به خود نسبت می‌دهد (ص: 72)، مدنی بالفطره است. بنابر این، اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست و متمدن بودن، عدل‌خواهی و حق‌طلبی، مقتضای فطرت اوست نه طبع او. (جوادی آملی، 1377: 395-391؛ همو، 1391: 44-45)

اجتماعی بودن انسان نیز به سبب بهره‌گیری از دیگران و به استخدام درآوردن آنان است. انسان در مقایسه با دیگر موجودات، نیازهای تکوینی و نواقص بیشتری دارد؛ به طوری که خود قادر به تأمین همه آنها نیست. از این رو، ناگزیر از زندگی اجتماعی است تا با استفاده و استخدام دیگران، نیازهای خود را مرتفع سازد و سعادت خویش را رقم بزند. از سوی دیگر، انسان بنا به طبیعت خود برای تأمین خواسته‌ها، به استخدام درآوردن سایر موجودات را حق طبیعی خویش می‌داند. البته او بر این امر نیز واقف است که دیگر انسانها نیز برای رفع نیازهایشان استخدام دیگران را حق خود می‌دانند. در صورتی که برای این تضاد و

تعارض منافع و حقوق چاره اندیشی نشود، جنگ و منازعه گسترش یافته، زندگی اجتماعی فروخواهد پاشید. او به ناچار به این نتیجه خواهد رسید که نیازهای خود را در ضمن رابطه‌ای برابر حقوق دیگران دنبال کند و از طریق استخدام متقابل و تعاون با آنان به رفع نیازهایش بپردازد تا بدین ترتیب، جامعه نیز پایدار بماند و سعادت انسان را تأمین کند. چنین امری در گرو آن است که روابط و مناسبات اجتماعی تحت قوانین و مقرراتی مشخص سامان یابد. بدیهی است اعتبار و احترام قوانین مدنی مذکور، برآمده از کارآمدی آن در حفظ و بقای جامعه انسانی و تأمین سعادت و کمال بشری است. اما سعادت و کمال امری حقیقی و تکوینی است. بنابر این، قوانین اجتماعی صالح باید قوانینی سازگار با وجود و همسو با فطرت انسان باشند. این قوانین اگرچه با موازین عقلی مطابقت دارند، اما عقل به دلیل عدم احاطه به پیچیدگی‌های وجود انسان و خواسته‌های وی، از وضع آن ناتوان است. در نتیجه، برای وضع این قوانین باید به آموزه‌های وحیانی مراجعه کرد. پس انسان در امور اجتماعی خود نیازمند تشریح دینی و تقنین الهی است که خداوند متعال با انزال کتب و ارسال رُسل آن را محقق ساخته است (طباطبایی، 1390، ج 2: 130-124)؛ همچنان که فرمود: «حکم و قانون تنها به دست خداست، و او دستور داده که جز او را نپرستید. این است دین استوار، ولیکن بیشتر مردم نمی‌دانند» (نوبه: 40) و نیز فرمود: «پیامبرانی را مژده‌دهنده و بیم‌رسان برانگیخت و با آنان به درستی و راستی کتاب نازل کرد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند» (بقره: 213)

گفتنی است بحث مستخدم بالطبع بودن انسان با درنده‌خویی و توحشی که هابز بدان معتقد است، در واقع دو چیز و دارای نتایج و آثار متفاوتی در امر سیاسی‌اند. در نظریه اسلامی، قدرت مطلق باید در اختیار رهبر معصوم (ع) و سپس در دست نایب عادل وی در حد مناسب خود قرار گیرد؛ چون قدرت با عصمت یا با عدل ناب رام می‌شود، و گرنه هیچ عمل دیگری نمی‌تواند آن را در مسیر مستقیم قرار دهد. (جوادی آملی، 1391: 46)

ز) جایگزینی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار اجتماعی هابز

در این بخش ابتدا مبانی انسان‌شناختی هابز و بازتاب آن در نظریه قرار اجتماعی (جدول 1) نشان داده می‌شود و در ادامه با جایگزینی و کاربست مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار اجتماعی (جدول 2)، خواهیم دید که نظریه چه تغییراتی خواهد کرد.

جدول 1

مبانی انسان‌شناختی هابز	بازتاب مبانی انسان‌شناختی هابز در نظریه قرار اجتماعی
ابعاد وجودی انسان	هابز روح را چیزی جز اشباح ساخته خیال نمی‌داند و قائل به وجود روح و نفس برای آدمی نیست.
سعادت و قدرت انسان	سعادت به کامیابی رسیدن مداوم در دنیاست. سعادت نسبی است و چیزی به نام خیر مطلق وجود ندارد. انسانها به دلیل داشتن امیال و شهوات و منابع محدود، پیوسته در طلب قدرت و در حال نزاع و ستیزند و آنچه موجب سعادت انسانها می‌شود ارضای امیال و آرزوها و شهوات است. قدر و ارزش انسان وابسته به قدرت اوست. هر آنچه بتوان به عنوان قدرت تعریف کرد ستودنی و پسندیده است؛ چون انسانها تقریباً از لحاظ قوای جسمی و ذهنی با هم برابرند و در برآوردن لذتها و تأمین امنیت و حفظ خویش با یکدیگر رقابت دارند، به جنگ و ستیز با هم روی می‌آورند و هر کس جوای قدرتمند است تا بتواند بر دیگری فایز آید.
عقل انسان	تمام کارکردهای عقل، ظنی است و عقل هیچ کس و حتی شماری از افراد موجب یقین نمی‌شود و قادر به دریافت واقعیت خارجی نیست. قوه تعقل و استدلال، خدمتگزار امیال و آرزوهاست.
آزادی انسان	آزادی طبیعی ناممکن و غیر قابل اعمال است و آدمیان باید آزادی مدنی یا سیاسی را پذیرا شوند؛ زیرا در وضع طبیعی همین که فرد تصمیم می‌گیرد بر اساس اراده خود از آزادی بهره‌مند شود، دیگری نیز می‌خواهد طبق اراده خود به تمتع از آزادی نایل شود. حاصل کار، تضاد و ضایع شدن امور است. در حالی که در جامعه مدنی، حراست و ایمنی «توسط قدرت مطلقه» تدارک می‌شود و مردمان در سایه صلح، امنیت، شایستگی، لطافت و زیبایی و دانش و نیکخواهی زندگی می‌کنند.
فطرت انسان	هابز قائل به فطرت نیست؛ زیرا اندیشه او مادی‌گرایانه است و روح و نفس را قبول ندارد. جمع‌بندی هابز از انسان در یک جمله این است که «انسانها همگی یکدیگرند». او آدمیان را ذاتاً شرور، خودخواه و درنده‌خو می‌داند که به دلیل احساس ناامنی مجبور به جنگ بی‌پایان با هم‌نوعان خود هستند.
فرد/ اجتماع‌گرایی انسان	انسان موجودی فردگراست و هیچ علاقه‌ای به تجمع و زندگی اجتماعی ندارد.
	آنچه انسان را مجبور به تشکیل جامعه می‌کند صرفاً ترس از جنگ و ستیزی است که از خودخواهی، قدرت‌طلبی و لذت‌جویی آدمیان پدید می‌آید.

جدول 2

	مبانی انسان‌شناختی قرآنی	بازتاب مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه‌ی قرار اجتماعی هابز
انسان ابعاد وجودی	انسان دارای دو ساحت روح و جسم است و بعد جسمانی او در خدمت روح اوست. این دو در طول حیات دنیوی با هم‌اند. این روح است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و شناخت انسان بدون شناخت روح و روان آدمی امکان‌پذیر نیست. قرآن روح را به عنوان حقیقتی معرفی می‌کند که می‌تواند به مقام قرب الهی‌الله نایل شود و به کمال حقیقی خود برسد و جسم خاکی را محدود و فانی می‌داند.	یکی از اهداف تشکیل حکومت، علاوه بر تأمین نیازهای مادی و رفاهی و ایجاد امنیت، تعالی روح انسانی و رسیدن به کمال و لذایذ اخروی بر پایه‌ی عدالت اجتماعی در جامعه است.
انسان سعادت و قدرت	قدرت و حرکت به سوی قدرت بی‌نهایت از گرایش‌های فطری انسان است که در وجود او نهادینه شده و تنها با رسیدن به مقام قرب الهی - که همان سعادت انسانی است - ارضا می‌شود. هابز قدرت را برای داشتن و لذت بردن تفسیر می‌کند، ولی قرآن قدرت را برای فعل و عمل می‌داند. بر این اساس، داشتن قدرت و تصرف و بهره‌برداری از طبیعت، همگی ابزاری برای حرکت استکمالی و رسیدن انسان به سعادت و قرب الهی است.	به دلیل اینکه حرکت استکمالی انسان فقط در بستر اجتماع شکل می‌گیرد (طباطبایی، 1390، ج 2: 176)، انسان به حکومتی که بتواند محدودکننده‌ی قدرتهای نامشروع باشد و مؤلفه‌ی قدرت را در مسیر حقیقی خود قرار دهد، نیازمند است.
انسان آزادی	آزادی همراه با مسئولیت است و حق و تکلیف توأمان با یکدیگر. مفهوم حق و آزادی به معنای رهایی بی‌قید و شرط نیست؛ چراکه خواسته‌های انسان حدود مشخصی ندارند. انسان مخلوق خدایی است که خالصیت، مالکیت و ربوبیت مختص اوست.	تنها کسی که تعیین کننده بایدها و نبایدهای زندگی انسان است خداوند متعال و کسانی که از طرف او مأذون به تبیین قوانین الهی و تشکیل حکومت اسلامی می‌باشند.
انسان عقل	عقل منشأ تمام ادراکات بشری و دارای دستاوردهای قطعی و یقینی است عقل بر اساس دو کارکرد استقلالی و ابزاری، به عقل منبعی (مستقل) و اصلی برای درک حقایق و قانون‌گذاری و عقل ابزاری (غیر مستقل) به عنوان منبع فرعی، کاشف برخی از تکالیف و حقوق الهی، تقسیم می‌شود. عقل به عنوان نیرویی نورانی در انسان است که با رشد و پرورش آن می‌توان حقایق فوق تصور را درک نمود و به یاری آن تفاوت بین حق و باطل را تشخیص داد؛ این مرتبه از عقل در متون اسلامی به «یقین» موسوم است. عقل انسان فقط در خدمت امیال و شهوات، چنانچه هابز می‌گوید نیست؛ بلکه عقل موهبتی الهی است که در صورت حاکمیت بر انسان قوای غضب و شهوت را تعدیل کرده و او را در مسیر حق قرار می‌دهد.	در مسائل حکومتی و قضایی عقل حکم می‌کند که باید به شخصی مراجعه کرد که دستاوردهای یقینی و وظیفه‌ی عقلش، هم گسترده‌تر و هم عمیق‌تر باشند، نه هر فردی که به گفته هابز صرفاً با توافق مردم حکومت را در دست بگیرد.
انسان فطرت	انسان بالقوه دارای تمام استعدادهای منفی و مثبت است، اما استعدادهای مثبت در فطرت اوست و استعدادهای منفی در طبیعتش و اولی اصل است و دومی فرع. تمام فضایل انسانی به فطرت‌گرایی و همه رداییل به طبیعت‌گرایی انسان بازمی‌گردد.	به منظور رشد و تکامل انسانها نیاز به قدرت و حاکمی است که طبیعت آدمی را تعدیل کرده، فطرت ملکوتی او را به فعلیت برساند و در سایه آن جامعه‌ای توحیدی شکل بگیرد.
فرد/ اجتماع‌گرایی انسان	انسان در اسلام موجودی اجتماعی و مسئول است و شخصیت واقعی او در اجتماع ظهور و بروز می‌یابد. انسان از حیث طبیعت، مستخدم بالطبع و از جنبه روحی، مدنی بالطبع است.	انسان بنا به طبیعت خود برای تأمین خواسته‌ها، به استخدام در آوردن سایر موجودات را حق طبیعی خویش می‌داند. البته او نیک می‌داند دیگر انسانها نیز برای رفع نیازهایشان استخدام دیگران را حق خود می‌دانند. برای جلوگیری از تعارض و منازعه و تضمین بقا و سعادت جامعه بشری باید قوانین صالح اجتماعی و همسو با فطرت وضع شود. اگرچه این قوانین با موازین عقلی مطابقت دارد ولی به دلیل عدم احاطه عقل به پیچیدگی‌های وجود آدمی و نیازهای او، از وضع قوانین ناتوان است. بنابر این، باید برای وضع قوانین به آموزه‌های وحیانی که از طریق ارسال رسل و انزال کتب توسط خداوند متعال انجام شده است، مراجعه کند.

ح) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بنیان نهادن نظریه سیاسی هابز بر انسان‌شناسی قرآنی، آثاری متفاوت از نتایج به دست آمده از نظریه قرار اجتماعی هابز به دست خواهد داد. نتیجه کاربرست مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار اجتماعی هابز به طور خلاصه چنین است:

انسان دارای طبیعتی حیوانی و فطرتی ملکوتی است. از گرایشهای فطری او، قدرت‌طلبی و حرکت به سوی قدرت نامتناهی - کمال مطلق - است. انسان از حیث طبیعت، مستخدم بالطبع و از جنبه روحی، مدنی بالفطره است. شخصیت او در اجتماع ظهور و بروز می‌یابد؛ بنابراین، برای تأمین خواسته‌هایش با استفاده و استخدام دیگران، نیازهای مادی و معنوی خود را مرتفع می‌سازد و بدین‌گونه سعادت خویش را رقم می‌زند. البته این استخدام یکطرفه نیست، بلکه استخدام متقابلی است که بر پایه تعاون و همکاری صورت می‌گیرد. چنین امری در گرو آن است که روابط و مناسبات اجتماعی تحت قوانین و مقرراتی مشخص سامان یابد. اما سعادت و کمال، امری حقیقی و تکوینی است؛ پس قوانین اجتماعی صالح باید قوانینی سازگار با وجود و همسو با فطرت انسان باشند. این قوانین اگرچه با موازین عقلی مطابقت دارند، اما عقل به دلیل عدم احاطه به پیچیدگی‌های وجود انسان و خواسته‌های وی، از وضع آن ناتوان است. بنابراین، برای وضع این قوانین باید به آموزه‌های وحیانی مراجعه کرد. پس انسان در امور اجتماعی خود نیازمند تشریح دینی و تقنین الهی است که خداوند متعال با انزال کتب و ارسال رُسل آن را محقق ساخته است.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آربلاستر، آنتونی (1377). لیبالیسم غرب، ظهور و سقوط. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز، چ سوم.
- احسانی، ابن ابی الجمهور (1405 ق.). عوالی اللئالی. قم: سیدالشهدا.
- امام خمینی، سید روح‌الله (1392). شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- بلوم، ویلیام تی (1373). نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین. تهران: نی.
- توسلی، حسین (1398). نقد مبانی ارزش‌شناختی لیبرالیسم. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (1384). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (1391). جامعه در قرآن. قم: اسراء، چ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (1388). حق و تکلیف. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (1382). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (1377). شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (1386). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء، چ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (1387). فطرت در قرآن. قم: اسراء، چ پنجم.
- حسین زاده، محمد (1390). تگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- خسروپناه، عبدالحسین (1392). انسان‌شناسی اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین (1393). در جستجوی علوم انسانی اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین (1395). فلسفه شناخت. تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد. قم: دفتر نشر معارف و مؤسسه حکمت نوین اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (1394). فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری). قم: دفتر نشر معارف.
- دیلمی، حسن بن محمد (1412 ق.). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: الشریف الرضی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (1428 ق.). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رجبی، محمود (1381). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سیبلی، مالفرد (1394). ایده‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: نی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1390 ق.). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عالم، عبدالرحمن (1388). بنیادهای علم سیاست. تهران: نی.

706 ♦ کاربرست تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرار ...

- کاپلستون، فردریک چارلز (1388). تاریخ فلسفه. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلوسکو، جورج (1391). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نی.
- محمودی، سید علی (1377). نظریه سیاسی در فلسفه سیاسی هابز و لاک. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (1386). معارف قرآن (1-3). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- هابز، توماس (1380). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.
- یزدانی مقدم، احمد رضا (1391). انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- **Holy Quran.**

- **Nahj Al-Balaghah.**

- Abrilastron, Anthony (1998). **The Emergence and Fall of Western Liberalism.** Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Markaz Publication.
- Alam, Abd al-Rahman (2009). **The Theoretical Bases of Political Science.** Tehran: Ney.
- Blume, William T. (1994). **The Theories of Political System.** Translated by Ahmad Tadayyon, Tehran: Ney.
- Deylami, Hasan Ibn Mohammad (1412 AH). **Ershad al-Gholoob Ela al-Savab.** Qom: Sharif al-Razi.
- Ehsaei, Ibn Abi Al-Jomhur (1405 AH). **Avali al-Laali.** Qom: Seyyed al-Shohada.
- Hobbes, Thomas (2001). **Leviathan.** Translated by Hosein Bashiriyeh. Tehran: Ney.
- Hoseinzadeh, Mohammad (2011). **Epistemological View of Revelation, Inspiration, Religious and Mystical Experience and Nature.** Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Imam Khomeini, Seyyed Roohollah (2013). **Jonud-e Aghl va Jahl (Soldiers of Wisdom and Ignorance).** Qom: Imam Khomeini Publishing.
- Javadi Amoli, Abdollah (1998). **Shariat in the Light of Cognition.** Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2003). **The Real human life in Quran.** Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2005). **The Interpretation of Man through Man.** Qom: Esra.

- Javadi Amoli, Abdollah (2007). **Human being in Quran in ward and out ward**. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2008). **Nature in Quran**. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2009). **Right Obligation in Islamic**. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2012). **The Society in Quran**. Qom: Esra.
- Kapleston, Frederick Charlz (2009). **A History of Philosophy**. Translated by Amir Jalaluddin Aalam. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Khosropanah, Abdolhosein (2013). **Islamic Anthropology**. Qom: Maaref Publication Office.
- Khosropanah, Abdolhosein (2014). **In Search of Islamic Humanities**. Qom: Maaref Publication Office.
- Khosropanah, Abdolhosein (2015). **Philosophy Humanities Theoretical Foundations**. Maaref Publication Office.
- Khosropanah, Abdolhosein (2016). **Philosophy of Cognition**. Research and Editing Hasan Panahi Azad. Qom: Maaref Publication Office.
- Klosko, George (2012). **History of Political Theory**. Translated by Khashayar Deyhimi. Tehran: Ney.
- Mahmoudi, Seyyed Ali (1998). **The Doctrine of Liberty in Hobbes's and Locke's Political Philosophy**. Tehran: Institute for Humanities and Research Institute.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2007). **Maaref Quran (1-3)**. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Plant, Raymond (1991). **Modern Political Thought**. Oxford: Basil Blackwell.
- Ragheb Esfahani, Hosein Ibn Mohammad (1428 AH). **Al-Mofradat Fe Gharib Al-Quran**. Beirut: Dar Ehya Al-Torath Al-Arabi.
- Rajabi, Mahmood (2002). **Anthropology**. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Sibley, Mulford (2015). **Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought**. Translated by Abd al-Rahman Alam. Tehran: Ney.
- Tabatabaei, Mohammad Hosein (1390 AH). **Almizan Fe Tafsir Al-Quran**. Beirut: Al-Aalami Lelmatbooat Institute.
- Tavasoli, Hosein (2019). **A Critique of the Cognitive Values of Liberalism**. Qom: Bostan Ketab.

708 ♦ کاربرد تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریهٔ قرار ...

- Yazdani Moghaddam, Ahmad Reza (2012). **Anthropology and its Consequences in the Political Thought of Hobbes and Allameh Tabatabaei**. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

