

## صورت‌پردازی مفهوم انسان و چگونگی تأثیر آن بر اندیشه سیاسی؛ هابز و جوادی آملی

احمد شفیعی\*

عبدالله حاجی‌زاده\*\*

محسن سلگی\*\*\*

### چکیده

این مقاله در سه محور کلی انسان‌شناسی در مفاهیم مورد نظر، از قبیل سرشت انسانی، تفسیر انسان، منشأ حق، روح، تحلیل عقلی زندگی اجتماعی، انگیزه انسان و یا عامل حرکت، حق و تکلیف، انسان پرومته‌ای در مقابل مقام خلافت، دین، و ... و نیز شرح و تفصیل در تفارق آن، به این نتیجه دست یافته است که وجوه تفاوت، ناشی از نگرش طبیعت‌گرای توماس هابز، در مقابل دیدگاه ترکیبی فطرت و طبیعت (با تأکید بر فطرت) جوادی آملی به انسان است. این دوگانگی در نگاه به انسان به عنوان یکی از مبانی اساسی اندیشه سیاسی، موجب شده است تا در باور جوادی، قدرت مطلق در اختیار امام معصوم و سپس نایب عادل او قرار گیرد حال آنکه در نگاه هابز، قدرت مطلق بایستی در اختیار شاه باشد. گزاره مزبور، چگونگی تأثیر صورت‌پردازی میان مفهوم انسان و اندیشه سیاسی در دستگاه فکری جوادی آملی و توماس هابز را نشان می‌دهد.

کلید واژه‌ها: انسان، اندیشه سیاسی، جوادی آملی، توماس هابز، طبیعت، فطرت.

---

\* استادیار فلسفه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۹/۱۹

## مقدمه

«وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» و روی زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی [متقاعدکننده] است و در خود شما: پس مگر نمی‌بینید؟ (ذاریات، ۲۱-۲۰).

انسان‌شناسی مجموعه‌ای معرفتی است که به بررسی بعد یا ابعادی از وجود انسان‌ها یا گروهی خاص از آنها می‌پردازد. تردیدی نیست که هیچ علم انسانی بدون شناخت انسان، به دست نمی‌آید (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱) و چون حقیقت انسان را روح تشکیل می‌دهد، بدون شناخت روح و روان انسان، شناسایی او ناممکن است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲-۲۱).

خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی اندیشه بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع، پرسش‌های مهم، اساسی، اندیشه‌ساز و اندیشه‌سوز، همواره درباره آنها مطرح شده و می‌شود و تمام تلاش فکری بشری، متوجه این سه کانون و یافتن پاسخ‌های درست و مناسب برای پرسش‌های مربوط به آنهاست (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

به بیان ماکس شلر (Max scheler)، هیچ وقت در عرصه تاریخ، انسان آن قدر برای خود مسئله نبوده که امروز هست. علوم تخصصی که پیوسته تعدادشان رو به افزایش است و با مسائل انسان سروکار دارند، بیشتر پنهان‌گر ذات انسان در پرده حجاب‌اند تا روشن‌گر آن (کاسیرر، ۱۳۶۰، ص ۳۴-۳۵).

در جهان بینی قرآن، همه موجودات آفریده خدایند و هیچ چیز در عرض خدا قرار ندارد، اما می‌توان گفت: جهان از منظر قرآن را باید مانند دایره‌ای با دو نقطه استناد به مختصات اصلی، یکی در بالا (خدا) و دیگری در پایین (انسان) در نظر گرفت (ابزودسو، ۱۳۶۱، ص ۹۲).

از آنجا که مفهوم انسان، اساس هر فلسفه سیاسی و اجتماعی قابل اعتنایی است، تحلیل مفهوم وجوهی از وجود انسان در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی و توماس هابز<sup>۱</sup>، شاید آغازی مناسب برای درک و توضیح تفارق اندیشه سیاسی آن فقیه - فیلسوف اسلام و آن فیلسوف دولت مدرن غرب باشد.

انسان همان موجود راست قامتی است که در همهٔ جهان و در همهٔ تاریخ وجود داشته است و دارد و از این رو، بسیاری آن را چونان امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند. اما همین موجود، به محض اینکه در معرض ارزیابی علمی و فلسفی قرار می‌گیرد، باب بسیاری از مسائل و پرسش‌ها را باز می‌کند که پاسخ به آنها همواره آسان نیست. تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که توسعهٔ علم و فلسفه بیش از آنکه انسان «ناشناخته»، را بشناساند، در جهت عکس آن، گام برداشته و «آشنا» را هرچه بیشتر «ناآشناتر» کرده است (فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۸-۳۳۷).

هر نظریهٔ سیاسی و اجتماعی، هر تصویری دربارهٔ جامعه، حکومت و عدالت، در تحلیل نهایی بر نوعی برداشت از «سرشت بشر» تکیه دارد. این برداشت چه آشکارا بیان شده باشد و چه به شکل تلویحی، سنگ بنیادینی است که بقیهٔ اجزای نظریه گرداگرد آن بنا می‌شود و چونان معیاری است که هر اصل و رویهٔ سیاسی و اجتماعی دیگری با آن سنجیده می‌شود. تنها کافی است رابطهٔ جدا نشدنی میان تصورات افلاطون، اگوستین قدیس، ماکیاول و هابز، روسو، بنتام یا میل را در اندیشهٔ سیاسی غرب (اودینک، ۱۳۷۹، ص ۸۵) و متفکرانی چون غزالی، فارابی، ابن‌خلدون و ملاصدرا را در اندیشهٔ اسلامی و مشرق زمین دربارهٔ سرشت انسان و نظریه‌های سیاسی و مدیریتی آنان به یاد آوریم (برزگر، ۱۳۸۹، ص ۴).

مفروض: نشانگرهای علوم انسانی قادر به آشکارسازی ماهیت انسان، حداقل همانند دیگر پدیده‌های هستی، نیست، بدین‌سان در عین حال که بنیاد هر نظام اندیشگی در باب انسان و حقوق او بر شناخت انسان استوار است، اما هرگونه تلاش برای شناسایی او صرفاً بر مجموعه مفاهیمی مبتنی است که، بیش از آنکه قابل «توضیح» باشد، بر «ارزش» های هر نظام دانایی معین - متعین اتکاء می‌کند و از همان ارزش‌ها تغذیه و جاری می‌شود. به تعبیر دیگر، در هر «مفهوم» از انسان، به رغم میل به تعمیم و جهان شمولی، به نوعی نفوذ معنا و نوعی از تزریق ارزش‌های فرهنگی - تمدنی مشخص نهفته است که مختصات هندسی «انسان مطلوب» آن تمدن را عیان می‌سازد.

مفهوم انسان در اندیشهٔ جوادی آملی و توماس هابز نیز البته از این قاعده خارج نیست. حال پرسش اصلی پژوهش مزبور این است که چه وجه تفارقی مابین صورت‌پردازی مفهوم

انسان از دیدگاه عبدالله جوادی آملی و توماس هابز وجود دارد؟ و از سوی دیگر اندیشهٔ سیاسی آن دو چگونه از مبانی انسان‌شناختی آنان متأثر شده است؟

فرضیهٔ نگارندگان بر این است که جوادی آملی از منظر خلقت و فطرت، و هابز، انسان را در دستگاه فکری طبیعت‌گرایی تعریف می‌کند و همین اختلاف در نگاه به جوهره انسان، موجب اختلاف نگرش در اندیشهٔ سیاسی نیز شده است. در این پژوهش کوشش شده است مؤلفه‌های مورد نظر از دیدگاه هر دو اندیشمند را طرح و سپس وجوه افتراق در صورت‌بندی مفهوم انسان و تأثیر آن بر اندیشهٔ سیاسی جوادی آملی و هابز واکاوی گردد.

### چارچوب مفهومی

موضوع انسان‌شناسی دارای سه محور کلی است که لازم است به عنوان قلمرو شناخت انسان به عنوان مبادی تصویری بحث مورد توجه قرار گیرد؛ در غیر این صورت معرفت و شناخت انسان به هر نحوی انجام گیرد ناقص است. آن سه محور کلی عبارتند از:

الف. هویت‌شناسی؛ یعنی حقیقت و هویت انسان چیست؟

ب. جایگاه‌شناسی؛ یعنی شناخت این اصل که جایگاه انسان در آفرینش کجاست؟

ج. شناخت تعامل انسان با هستی؛ به این معنا که تعامل میان انسان و آفرینش چگونه

است؟ (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۳۸).

دلیل محور بودن عناصر سه‌گانه بسیار روشن است، چرا که انسان در هستی، تافتهٔ جدا بافته‌ای از نظام کیهانی نیست که خداوند او را جدا خلق کرده باشد و جداگانه تأمین کند، بلکه یکی از اضلاع سه‌گانه مثلثی است که یک ضلع آن جهان، ضلع دیگر آن انسان و ضلع سوم آن ترابط جهان و انسان است.

این‌گونه نیست که انسان کاری را بیرون از حوزه جهان یا منقطع از عالم انجام دهد، بلکه همه ذرات هستی او در عالم اثر می‌گذارد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ»؛ و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم (اعراف، ۹۶). چنان که عالم نیز در او اثر می‌گذارد.

پس لازمهٔ انسان‌شناسی، جهان‌شناسی است، چون انسان یکی از اضلاع سه‌گانه این مثلث است و نیز لازمه آن، معرفت به پیوند جهان و انسان و دانایی از انسانیت انسان است. این نوع از معرفت، فرد را به مسیری مطمئن از شناخت حقوق انسان می‌رساند. حق انسانی آن است که با این مثلث هماهنگ باشد؛ یعنی هم با هویت و ساختار درون انسان و هم با شاکلهٔ بیرونی و ظاهری او و هم با نظام هستی و ترابط انسان و جهان هماهنگ باشد. پس اگر انسان در درون این مثلث قرار داشته و در درون این نظام زندگی می‌کند، حقوق او در همه ابعادش مطرح است؛ حقوق او باید با توجه به مثلث مزبور تنظیم و تنسيق گردد، یعنی باید توجه کرد که اولاً چه چیزی در نظام هستی، حق است تا حقوق طبیعی انسان با آن مطابق باشد. ثانیاً در ساختار انسان چه چیزی حق است. ثالثاً در پیوند میان عالم و آدم چه چیزی حق است تا حقوق انسان با آن هم‌آوا گردد. این یک اصل کلی در شناخت حقوق انسان است.

نکتهٔ دیگر اینکه شناخت انسان در فضای این مثلث نظام یافته، می‌تواند راه‌های فراوانی داشته باشد؛ بهترین راه آن، عنایت تام به رهنمود انسان‌آفرین است. اگر انسان موجودی تصادفی می‌بود که همانند علف‌های هرز به خودی خود می‌روید، می‌توانست در شناخت خودش اظهار نظر کند، یا اگر موجودی دارای علت بود و علت فاعلی‌اش خود بود، آنگاه جامعه انسانی و عقل جمعی و مانند آن می‌توانست نسبت به او معرفت و شناخت کامل پیدا کند و زمانی که خود را با خرد فردی یا جمعی شناخت، می‌توانست حقوق و تکالیف خود را مشخص سازد، اما اگر برهان عقلی و نقلی ثابت کرد که انسان نه تصادفی است و نه وابسته به خود، بلکه حدوثاً و بقائاً به خداوند و غنی بالذات وابسته است، ناچار است در شناخت خویش از راهنمایی او کمک بگیرد.

این نیز اصل دیگری است که در شناخت آفریده‌ها باید تعلیم آفریدگار را مورد توجه قرار داد، در غیر این صورت فرایند انسان‌شناسی به انحراف و گمراهی کشیده می‌شود و به دنبال آن شناخت حقوق انسان نیز با مشکل روبه‌رو خواهد شد (همان). با توجه به مطالب مزبور، پژوهش حاضر در سه محور کلی ذکر شده در موضوع انسان‌شناسی و با روش تحلیلی - تفسیری به واکاوی بحث پرداخته است.

## ۱. هویت‌شناسی؛

### ۱-۱. سرشت انسانی

در نگرش به جوهره انسانی و سرشت انسان، جوادی معتقد است وحشی بالطبع بودن انسان را می‌توان از آیاتی به دست آورد که خلقت مادی او بیان می‌کند یا در مقام سرزنش او هستند. مانند «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ» (ص، ۷۱) و «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج، ۱۹). در بیش از پنجاه آیه از این دست که مربوط به طبیعت است، انسان نکوهش شده است، از سوی دیگر، آنجا که سخن از فطرت است، از انسان با عظمت و جلال یاد شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰) و «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۹). بنابراین انسان، طبیعتی وحشی دارد و فطرتی متمدن (جوادی آملی، تفسیر انسان ...، ۱۳۸۹، ص ۴۵۸).

جوادی در مورد خلقت افراد در قرآن بر این اعتقاد است که قرآن از به کار بردن عنوان «حیوان» صرفاً قصد توهین یا تحقیر ندارد، چون جوهر و ساقه این کتاب الهی، ادب و هنر است که با توهین و سب و لعن و نفرین محض نمی‌سازد. قرآن کتاب تحقیق است؛ نه تحقیر، پس حیوان نامیدن برخی از افراد برای این است که حقیقتاً حیوان‌اند! کلام قرآن درصدد تحقیر کسی نیست، بلکه در مقام تحقیق است، هرچند این تحقیق با تحقیر برخی از افراد همراه باشد. یعنی این افراد واقعاً در حد حیوان هستند. جوادی معتقد است هر که تردید دارد، چشم دل باز کند تا حیوانیت آنها را به عیان قلب ببیند و اگر چشم بصیرت ندارد، به گزارش معصوم (ع) گوش می‌دهد و گرنه صبر کند تا پیشگاه حقیقت پدیدار شود؛ آنگاه آنها را بر اثر تناسخ ملکوتی به صورت حیوان خواهد دید (همان، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۱۴۴-۱۴۳).

از سوی دیگر جوادی در پاسخ به این سؤال که آیا انسان ذاتاً بر اساس سرشتی پاک و نیکو آفریده شده یا ذاتاً بد سرشت است، تبیین می‌نماید: در مکتب وحی که ملکه تمام علوم و سلطان همه معارف است، واقعیت انسان را می‌توان به تماشا ایستاد و در آفاق وجود الهی او جواب جامعی را برای پرسش مذکور به دست آورد. قرآن کریم نسبت به انسان، طبیعتی را تصویر می‌کند و حقیقتی را به لحاظ طبیعت، ترسیم می‌نماید که با در نظر گرفتن آن بخش مادی و طبیعی، آدمی را همواره در پی اسراف و اتراف و لذت‌جویی و رفاه‌طلبی و تن‌پروری

می‌داند و آنچنان که ذکر شد بیش از پنجاه آیه مشتمل بر نکوهش انسان در همین زمینه طبیعی ارائه می‌فرماید؛ اما جنبه دیگری نیز برای انسان در قرآن کریم بیان شده که همه ملکات و فضیلت‌های بلند انسانی الهی چون کرامت، خلافت، حمل امانت، شرافت و ... را در بر می‌گیرد و آن، همان حقیقت روح اللّهی و اصل و اساس انسانی است که طبیعت را به عنوان فرع و تابع، زیر پوشش خود گرفته است.

با توجه به این سخن، پاسخ این پرسش که سرشت انسان چگونه است، آشکار می‌شود؛ زیرا از یک سو وجود دو جنبه مذکور در انسان نشان می‌دهد که آدمی، هرگز با سرشتی بی‌تفاوت نسبت به خیر و شر آفریده نشده و از سوی دیگر، به جهت اصالت جنبه ملکوتی با آن همه فضایل الهی و فرع بودن طبیعت رفاه طلب آدمی، روشن می‌شود که گرایش انسان به لحاظ اصل حقیقت خود به سوی فضایل و ملکات الهی انسانی است و سمت و سوی وجود و چهره جان او همواره با ایمان و خیر و مسائل ارزشی روبه‌روست (همان، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴).

امام موسی بن جعفر <sup>(علیه‌السلام)</sup> می‌فرمایند: شخصی به نام وابصة بن معبد اسدی به قصد پرسش از حقیقت نیکی و گناه به محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید. پیامبر فرمودند: تو خود، سؤال خویش را مطرح می‌کنی یا من بگویم که چه پرسشی داری؟ عرض کرد: شما بفرمایید. حضرت فرمودند: آمده‌ای تا از «برّ» و «اثم» سؤال کنی؛ آنگاه در پاسخ او به این حقیقت اشاره کردند که برّ و نیکی، آن است که نفس انسان با او آرامش می‌یابد و قلب آدمی را به مرتبه اطمینان می‌رساند؛ اما گناه در وجود انسان تردید می‌آفریند و صحنه قلب را جولانگاه خویش می‌کند: «یا وابصة! البرّ ما اطمأنت إلیه النفس و البرّ ما اطمأنت به الصدر و الاثم ما تردّد فی الصدر و جال فی القلب و إن أفتاک الناس و أفتوک» (الجرالعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۶۶).

جوادی با بهره‌مندی از بیان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز روشن می‌سازد که فطرت و سرشت آدمی به خیر و نیکویی گرایش دارد و آن را نه می‌توان ذاتاً مایل به پلیدی دانست و نه بی‌تفاوت نامید؛ از این‌روست که قلب سالم همواره مرجع فتوای انسان است و تا بر کسی فتوا نشسته است، راه سعادت را به آدمی می‌نمایاند؛ اما اگر از این مرتبت حق خود به زیر کشیده شود و به اسارت هوا و هوس درآید، جز گمراهی و ضلالت چیزی در انتظار انسان نخواهد بود.

پس آدمی دارای طبیعت است و فطرت که اولی تن پرور و لذت جوست و دومی حق طلب و عدالت خواه. هرکس فطرت را بر طبیعت خویش غالب سازد و به جهاد با هواهای نفسانی برخیزد، مالک نفس خویش خواهد شد؛ چنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: با هوس ها جهاد نمایند تا مالک خودتان شوید؛ «جاهدوا أهواءکم تملکوا أنفسکم» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۴۲۹).

از آن سو هابز قضیة‌ای اساسی درباره سرشت انسان در جامعه مطرح کرده و در جایی آنها را به عنوان «فرض بسیار قطعی درباره سرشت انسان» توصیف نموده است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۳۷). قضیه‌ای که به واسطه سلسله درازی از استدلالات مبتنی بر مفروضات فیزیولوژیک و مشاهدات اجتماعی به دست آمده این است که آدمیان ضرورتاً درگیر نزاع وقفه‌ناپذیری بر سر قدرت با یکدیگر هستند. هابز با یکی از مقدمات اندیشه افلاطون و ارسطو مبنی بر اینکه جامعه مستقیماً و بی‌واسطه از طبیعت بشر سرچشمه می‌گیرد، مخالفت می‌ورزد. با این همه به نظر او آدمیان هیچ علاقه‌ای به گرد هم آمدن و تجمع ندارند؛ زیرا وی بر خلاف نظر جوادی حالت طبیعی آدمیان را جنگ و پیکار با یکدیگر می‌داند (استوتزل، ۱۳۶۳، ص ۴). به نظر وی آدمی به دنبال قدرت طبیعی و کسب قدرت است. در اندیشه هابز اصلی‌ترین انگیزه بشر قدرت‌طلبی و افزایش قدرت است (کرچ، ۱۳۴۷، ص ۵۶) و این انگیزه تا هنگام مرگ با اوست (آپورت و ادوارد، ۱۳۷۱، ص ۳۶). در اغلب جملات معروف هابز، زندگی انسان با صفات تنهایی، فقر، پلیدی، خشونت و کوتاهی، وصف شده است. در دیدگاه هابز، بی‌قراری، از آن نوعی که مازلو به جاه‌طلبی پایان‌ناپذیر تامبورلن نسبت می‌دهد، جوهر هرگونه حیات انسانی است. در جهان‌بینی هابز، در این سوی گور، آرامشی در کار نیست (آلبلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲). هابز می‌گوید «مادامی که ما در جهان زندگی می‌کنیم، از چیزی به نام آلودگی دائمی ذهنی خبری نیست، زیرا زندگی جز جنبش نیست و هرگز نمی‌تواند خالی از هراس، میل و احساس باشد» (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

## ۲-۱. تفسیر انسان به انسان در مقابل تفسیر مکانیکی

تضارب آراء در تفسیر انسان، بیش از امور دیگر است، زیرا اثر مثبت یا منفی هرگونه تحوّل که در علم، صنعت، معرفت‌شناسی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و مانند آن پدید می‌آید، سریعاً به تفسیر انسان منتقل می‌شود، زیرا یا موضوع اصلی آنها انسان است، مانند علوم انسانی؛ یا کاربرد آنها درباره انسان است. البته تأثیر تحول علوم متنوع، در کیفیت تفسیر انسان یکسان نیست.

آنچه از هابز نقل شده است، نشان از تحول عمیق و متفاوت تفسیر انسان از یک سو و تأثیر آن از فراز و فرود علوم، صنایع و معارف بشری از سوی دیگر است (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۳۸۹، ص ۵۰). در نظر هابز، فلسفه، جویای علیّت ضروری است؛ زیرا علیّت دیگر وجود نتوان داشت و فعالیت علی عبارت است از فرا آمدن حرکت به وسیله یک کارگر و یک کارپذیر، در حالی که کارگر و کارپذیر هر دو جسم باشند. تصوراتی چون آفرینش از هیچ (خلق از عدم)، فعالیت علی نامادی و علت‌های مختار در فلسفه جایی ندارند. سروکار ما تنها با فعل اجسام متحرک هم‌پهلوی است، یعنی با قوانین دینامیک که از روی ضرورت و به طرزی ماشین‌وار کار می‌کنند. این حکم همان اندازه درباره فعالیت انسان صادق است نه درباره فعالیت اجسام بی‌شعور. راست است که فعالیت عمدی موجودات عاقل با فعالیت اجسام بی‌جان تفاوت دارد؛ و به این لحاظ، کار قوانین بر تفاوت است. اما نزد هابز، بازپسین کلام از آن موجبیت ماشین‌انگارانه (مکانیستی) است، خواه در عرصه انسانی و خواه در عرصه غیرانسانی (کاپلستون، ج ۵، ۱۳۸۲، ص ۳۶).

هابز، جهان را متشکل از اجسام متحرک می‌دید که بر الگوی دقیق تنظیم شده و از قوانین مشخص و علی تبعیت می‌کند. نگاه او به جهان، در نگرشش به جامعه انسانی نیز منعکس می‌شود. در افکار او مؤلفه‌هایی به چشم می‌خورد که شاید بتوان آن را نگرش اتمی به انسان و روابط اجتماعی نامید. او واقعاً فکر می‌کرد جوامع بشری گویی از انبوه اتم‌ها آغاز می‌شوند و بر آن بود تا آنچه را که شاید بتوان «قانون گازها» در مناسبات انسانی نامید، کشف کند (برونسکی و مازلیش، ۱۳۷۸، ص ۲۱۹).

هابز با ارائه تفسیر مکانیکی از انسان، معتقد بود که حرکت انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاه مکانیکی تقلیل داد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه خیال، حافظه و تعقل است و در واکنش به تأثیر اجسام بیرون از خود حرکت می‌کند. هابز فرض خود را بر وجود انگیزه‌های درونی به ادامه حرکت قرار می‌دهد. این انگیزه‌ها در اساسی‌ترین شکل خود به نظر او همان انگیزه پرهیز از مرگ بود:

«هرکسی ... از مرگ دوری می‌گزیند، و این کار را به حکم انگیزه و میلی طبیعی انجام می‌دهد، همچنان که سنگی میل به سقوط دارد» (هابز، ص ۲۹).

در مقابل روایت ماشین‌وارگی و مکانیکی هابز، جوادی معتقد به تفسیر «انسان به انسان» است. تفسیر «انسان به انسان» از نگاه وی در پرتو آیات نورانی قرآن و رهنمود عترت طاهرین(ع) شعاع پر فروغی از شمس منیر «معرفة النفس» است که بهترین راه خودشناسی را برای سالکان این طریق می‌نماید.

از نظر جوادی، خودشناسی از زوایای مختلف قرآنی و برهانی و عرفانی مورد بحث متفکران قرار گرفته است؛ ولی تفسیر انسان به انسان، افق تازه‌ای از این علم را در برابر دیدگاه دانشمندان می‌گشاید. چون هرگونه تغییر، تهذیب و تزکیه انسان، نوع معرفت اوست و بهترین روش شناخت هر چیزی، پی بردن به همان شیء از طریق همان شیء است و کامل‌ترین معرفت درونی هر چیزی، ارزیابی اصول و فروع آن شیء و اشراف اصول آن بر فرع و ارجاع فروع آن به اصول است. بهترین طریق معرفت انسان اولاً آشنایی به عناصر محوری و ثانیاً ظهور آن عناصر اصیل در این اجزای فرعی و ثالثاً بازگشت این اجزای فرعی به آن عناصر اصیل است.

وی می‌گوید با این روش معرفتی است که تفسیر انسان به انسان میسر می‌شود تا در پی آسان بودن چنین تفسیری از انسان، تهذیب وی از صعوبت به سهولت بگراید، زیرا هرگونه تغییر و تحولی در انسان، مسبوق به معرفت و مصبوغ به تفسیر اوست (جوادی‌آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۲۰).

همان گونه که اصل عنوان «تفسیر انسان به انسان» از حریم تفسیری قرآن حکیم اصطیاد شده، توجیه چنین تفسیری نیز از قرآن کریم استفاده شده است. راز «تفسیر انسان به انسان» در نگاه جوادی را از دو منظر می‌توان تعیین کرد: ۱. انسان بر تبیین ساختار هستی خویش تواناست. ۲. فطرت وی معادل ندارد و از گزند تحریف و تبدیل مصون است (همان، ص ۳۶). در اندیشه وی هویت جمعی انسان که دارای ترکیب و وحدت حقیقی جسم و روح است، مانند ساختمان مدرن مهندسی شده نیست، زیرا تغییر ابعاد این بنا به اصل بنا آسیبی نمی‌رساند، بلکه تشبیه مزبور به این است که ترکیب حقیقی انسان مانند هیئت ترکیبی یک عدد جمعی مانند رقم ده است که از آحاد ویژه تشکیل شده است که در این حال، تغییر و تبدیل حلقات عدد به هیچ وجه ممکن نیست. مثلاً نمی‌توان پنج را جابه‌جا کرد و بین عدد هفت و نه قرار داد و عدد هشت را به جای آن گذاشت و بین چهار و شش قرار بگیرد. از بارزترین ثمر تفسیر

انسان به انسان که همان تحریر متن هویت او به خود اوست، روشن شدن خود از بیگانه است و خود اصلی، همان جان آدمی است و بیگانه همان تن وی (همان، ص ۴۸).

### ۳-۱. روح

در تبیین مفهوم روح، هابز، ارواح را چیزی جز اشباحی که ساخته خیال هستند نمی‌داند. وی تبیین می‌کند در مورد جوهر یا ذات عوامل نامرئی و موهومی که بدین‌سان در مخیله ساخته می‌شوند؛ آدمیان نمی‌توانند از طریق تفکر طبیعی جز به این تصور برسند که جوهر آنها با جوهر انسان یکی است، و روح انسان نیز با آنچه در رؤیا به هنگام خواب آشکار می‌شود و نیز با آنچه در آئینه به هنگام بیداری ظاهر می‌گردد، جوهری یگانه دارد. او می‌گوید:

«چون آدمیان نمی‌دانند که چنین اشباحی چیزی جز ساخته خیال نیستند پس گمان می‌کنند که آنها

اجسام واقعی و خارجی می‌باشند؛ و بنابراین آنها را روح می‌خوانند» (هابز، ص ۶۷).

به نظر هابز، همچنان که مردم لاتین زبان آن را *magines* [صورت] و *umbroe* [سایه و شب] می‌نامیدند و گمان می‌کردند که آنها روح یعنی اجسام اثیری رقیق و لطیفی باشند و بعلاوه چون عوامل و نیروهای نامرئی مخوف را نیز روح می‌شمارند؛ با این تفاوت که این عوامل به دلخواه خود هر وقت بخواهند ظاهر یا ناپدید می‌گردند (همان، ص ۷۸).

برخلاف عقیده هابز، جوادی معتقد است انسان مرکب از جسم و روح است و برای ادامه حیات، اهتمام به نیازهای آن دو جنبه، امری ضروری و لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸) و خداوند مقتدر، روزی دهنده جسم و روح همگان است (همان، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۹، ص ۴۲).

از سوی دیگر جوادی برخلاف هابز، تبیین می‌کند اگر کسی روح انسان را مادی بداند یا مجرد روح را در حد وهم و خیالات بیندارد و یا نازل‌ترین درجات مجرد عقلی را برای روح انسان قائل شود و یا مجرد از ماهیت را برای روح، به خیال اینکه با امکان آن ناسازگار است محال بداند، قهراً درباره نبوت و ولایت و شئون آن که عصمت از سهو و نسیان است، معرفتی متوسط یا ضعیف خواهد داشت (همان، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۶) و هریک از این دو جسم و روح، دارای قلب، سامعه، باصره، ذائقه، شامه و ... است (همان، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷). به اعتقاد جوادی حقیقت انسان روح است (همان، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۵). روح انسان گرچه متصف به امکان قوی و وجودی است، بلکه متن فقر و عین ربط است، ولی اگر مجرد از ماهیت و امکان ماهوی را برای روح انسان قائل شویم،

غلط نیست، زیرا فاصله میان روح مجردی که دارای امکان فقری بوده و منزله از امکان ماهوی است، با خداوند سبحان، همان فاصله محدود با نامحدود است (همان، ۱۳۸۱، ص ۲۲).

## ۲. جایگاه شناسی؛

### ۲-۱. مفهوم پرومته در مقابل مقام خلافت

همه دیدگاه‌های سنتی درباره انسان، در عالمی دارای یک مرکز مطلق طرح می‌شود، به طوری که انسان - جهان محوری مورد نظر آنها، در نهایت فقط گونه‌ای خدا محوری است. لکن توماس هابز در یک رویکرد تقابلی، معتقد است همه انسان‌ها در وضعی پرومته‌ای<sup>۱</sup> قرار دارند. (هابز، ۱۳۸۹، ص ۴۵) این درک پرومته‌ای از انسان و در پی آن انسان‌گرایی مشتق از آن نه فقط از جهت نظری بلکه از جهت عملی نیز، بزرگ‌ترین تأثیر را بر نظم طبیعت داشته است. به یک معنا، انسان پرومته هابزی، هم حقوق خدا و هم حقوق طبیعت را برای خویش تصرف کرد (نصر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷) این انسان نوین، که از سر غرور، خویش را پرومته‌ای خواند، خود را عاملی مستقل می‌دید که از قید نظم الهیاتی و هم از قید نظم طبیعی، که در آن زمان تأثیر ستاره‌شناختی ستارگان را شامل بود، هم از قید حاکمیت تکلیف (regnum gratia) و هم از قید حاکمیت طبیعت (regnum nature) آزاد است. این انسان نوین، که پرومته‌سوار آتش شناخت عالم را از آسمان ربوده و پیوند آن شناخت از همه اصول الهی گسسته بوده، مصمم بر آن شد که هم انسان‌های دیگر و هم عالم طبیعت را مسخر خویش سازد. بدین‌سان همان رب‌النوع انسان متجدد را که از آن به انسان پرومته‌ای تعبیر می‌شود، متولد شد. انسان پرومته‌ای در مقابل تعبیر مقام خلیفه‌اللهی انسان است (همان، ص ۲۳۲). این در حالی است که در اسلام، انسان جانشین خداوند بر روی زمین است و به فضل همین جانشینی بر مخلوقات دیگر نوعی قیمومت دارد. جوادی آملی در تحلیل مفهوم خلافت، تبیین می‌کند که تعیین جایگاه هر موجود، فرع بر تبیین ماهیت و هویت اوست، تا هویت شیء شناخته نشود، جایگاه او در نظام هستی روشن نخواهد شد و اگر هویت چیزی شناخته گردد، جایگاهش نیز خود به خود آشکار می‌شود. انسان از نگاه قرآن کریم به تعبیر جوادی،

۱. Prometheus، در اساطیر یونان، تایتان فرزند پاپتوس که آتش را از آسمان دزدید و به انسان داد. (هابز،

وجودی جامع دارد که او را شایسته مقام خلافت کرده است و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند. خدا انسان را که وجود عنصری او در زمین است، جانشین خود «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰) و مسجود ملائکه قرار داده است. «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا» (بقره، ۳۴). چنین انسانی به اعتقاد جوادی، حی متأله است. تا «حی» نباشد، خلیفه «حی قیوم» نیست و تا «متأله» نباشد، جانشین «الله» نیست. خلیفه‌الله باید متأله باشد، پس ملحد خلیفه‌الله نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰).

## ۲-۲. تحلیل عقلی زندگی اجتماعی

اگر انسان بخواهد با ساختار درونی خویش زندگی جمعی و گروهی داشته باشد، چاره‌ای جز تن دادن به حیات اجتماعی با قوانین و مقررات جمعی ندارد. اینکه آیا انسان مفطور بر اجتماع و مدنی‌الطبع است، یا ضرورت او را به زندگی اجتماعی می‌کشد، چندان اتفاقی میان اندیشمندان نیست، به اعتقاد جوادی اگر انسان مدنی‌الطبع، به معنای دیندار و عدل محور باشد، می‌بایست بیشتر آنها مؤمن، عادل، عالم و عاقل باشند، زیرا تخلف مقتضای ذات از مقتضی خود به طور کثرت و شیوع برخلاف عنایت آفرینش است، در حالی که چنین نیست. پس انسان مستخدم بالطبع است و می‌خواهد دیگران را به خدمت خود بگیرد. او مستعمر و مستثمر بالطبع است و این استعمار و استثمار زیر پوشش استخدام است؛ اما چون می‌بیند دیگران نیز با همین سلاح به میدان آمده‌اند، به ناچار تسلیم حکومت و قانون می‌شود و به تعادل متقابل رضایت می‌دهد، و گرنه با طبع اولی خود قانون‌گریز است نه قانون‌پذیر (جوادی‌آملی، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۹، ص ۴۶). شاید این مطلب، همان دیدگاهی باشد که برخی دانشمندان غربی در تجربه تاریخی خود به آن رسیده‌اند؛ چنان که توماس هابز می‌گوید:

طبیعت همه انسانها درنده‌خویی است. همواره مردم در حال جنگ و ستیزند. شاه باید قدرت مطلق داشته باشد تا قادر باشد جلوی استخدام و استبداد مردم را در جامعه بگیرد. معلمان، هنرمندان و واعظان، زبان شاه هستند و باید مردم را قانع سازند تا از شاه حمایت کنند (توماس، ۱۳۸۶، ص ۴۲۰).

لکن تفاوت بحث مستخدم بالطبع بودن انسان که جوادی مطرح می‌کند، با درنده‌خویی و توحشی که هابز بدان معتقد است در مهار قدرت و مشروعیت آن است، به طوری که به عقیده

جوادی، قدرت مطلق باید در اختیار رهبر معصوم و سپس در دست نایب عادل وی در حد مناسب خود قرار بگیرد، چون قدرت با عصمت یا با عدل ناب از یک سو و عقل و فطرت از سوی دیگر رام می‌شود، و گرنه هیچ عامل دیگری نمی‌تواند آن را در مسیر مستقیم قرار دهد (جوادی-آملی، انتظار بشر از دین، ص ۴۶؛ همان، تفسیر تسنیم، ج ۱۰، ص ۴۳۹).

جوادی چنین استدلال می‌کند، بشر به دلیل آن که متممّن بالاصل و یا مستخدم بالطبع و متممّن بالفطره است ناگزیر از زندگی اجتماعی است. انسان نمی‌تواند همانند دیگر حیوانات به صورت مستقیم از طبیعت بهره‌برداری کند، او برای حداقل زندگی نیازمند به خوراک و پوشاک و مسکنی است که از طریق تصرف و دخالت در طبیعت تهیه می‌شود و این همه بدون همکاری و همیاری و هماهنگی با دیگران آماده نمی‌شود. همیاری و هماهنگی افراد نیازمند به اجرای ضوابط و قوانینی معین و مشخص است و این قوانین برای این که سعادت زندگی اجتماعی را تأمین کند، باید براساس آگاهی نسبت به مصالح همگان بوده و همچنین به دور از هواها و هوس‌هایی باشد که به دنبال کسب منافع شخصی و گروهی است.

یعنی قانونی که جاهلانه تنظیم شده باشد و یا قانونی که براساس هوی و هوس باشد، تضمین‌کننده سعادت اجتماعی نیست و قانون معصوم از خطا و مصون از هوس تنها توسط انسان معصومی که متکی به وحی الهی است از ذات اقدس پروردگار دریافت می‌شود (همان، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱) این در حالی است که آنچنان که گذشت، هابز مبنای مهار و مشروعیت قدرت را واگذاری حقوق متقابل و ایجاد قرارداد اجتماعی می‌داند، از سوی دیگر با نادیده گرفتن وجه فطری انسان، او را گرگ انسان می‌نامد.

### ۳. شناخت تعامل انسان با هستی

#### ۳-۱. انگیزه انسان از عمل

در تحلیل مقوله انگیزه انسان از انجام یا ترک فعل در نگاه هابز، بحث را می‌توان با خواسته (Appetite) یا میل (Desire) آغاز کرد. میل از یک لحاظ، واژه بهتری برای انتقال معنای مورد نظر هابز باشد، زیرا معمولاً خواهش‌ها را به معنای حیوانی می‌گیریم در حالی که هابز این واژه را برای بیان همه انواع خواسته‌ها و امیال به کار می‌برد، چه امیال معطوف به لذت‌های فکری و

غیرمادی و چه امیال مربوط به ارضای لذت مادی. با این حال واژه «میل» آنقدر مبهم است که شاید بهتر باشد که همان واژه «خواهش» را به کار ببریم که به شیوه آشکارتری در حوزه فیزیولوژی قرار می‌گیرد (و این جایی است که هابز برای آن در نظر داشت). نخستین قضیهٔ هابز را می‌توان چنین بیان کرد که «آدمیان به وسیلهٔ خواهش‌ها و بیزاری‌ها به حرکت در می‌آیند» (هابز، ص ۳۰). البته این قضیه، آنچه را که هابز دربارهٔ سرچشمه‌های درونی حرکت‌های اختیاری و فرایند محاسبه‌گری گفته بود، خلاصه و ساده می‌سازد. هابز معتقد است «خواهش و بیزاری سرچشمه‌های آغازین جنبش در درون بدن آدمی است، پیش از آنکه آنها (خواهش‌ها و بیزاری‌ها) در قالب کنش‌های مشهود، ظاهر شوند» (همان، ص ۳۱).

برخلاف توماس هابز که عامل اصلی انگیزهٔ انسان را خواهش و بیزاری می‌داند، به باور جوادی، عقل عملی، عهده‌دار هرگونه انگیزه است، خواه به ایمان به حقایق تکوینی برگردد و خواه به اتصاف و عزم به انجام حقوق اعتباری رجوع کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸). از سوی دیگر جوادی معتقد است، خدای سبحان، اهمیت عقل عملی را این گونه بیان می‌کند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات، ۵۶). خداوند در این آیه، هدف آفرینش جن و انس را عبادت و بندگی می‌داند. از طرفی، عبادت و بندگی نیز در گرو انگیزه درست و صائب است و بدون بهره‌مندی از عقل، تحقق نمی‌یابد، به این معنا که اگر انسان نمی‌توانست انگیزه‌های درست و ارزشمند را در خود ایجاد کند و اگر قادر نبود با نظاره به آن سوی مادیات، اهدافی بلند را برای افعال خود در نظر بگیرد، عبودیت او معنای صحیح و مفهوم درست پیدا نمی‌کرد. از این رو در نگاه جوادی، هدفمندی خلقت، مدیون عقل عملی نیز هست و انسان‌ها بدون عقل عملی، توانایی ایجاد انگیزه صائب و عبادت حق را ندارند و از دسترسی به هدف خلقت باز می‌مانند (همان، ص ۱۸۰).

## ۲-۳. منشاء حق

یکی از مباحث مهم در انسان‌شناسی که با حقوق انسان و تعامل او با نظام هستی ارتباط پیدا می‌کند، بحث منشاء حق است. منشاء حق از نگاه غالب اندیشمندان غرب، از جمله توماس هابز به عنوان فیلسوف دولت مدرن در غرب، از یک سو قراردادهای اجتماعی و از سوی دیگر آزادی و اختیار ناشی از امیال فردی است. (هابز، ص ۱۶۰) این در حالی است که جوادی آملی بر این باور است که دیدگاه مزبور با مبانی اسلام سازگاری ندارد، زیرا حقیقت انسان، مسبوق به فراطبیعت

و ملحق به آن است؛ یعنی انسان گذشته از جنبه بدنی و مادی، روح اصیل و مجردی دارد که نه از خاک است و نه به خاک برمی‌گردد و همه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق او سازنده هویت تکاملی اوست. تمام قوانین باید بر اصول اولی آفرینش وی تکیه کنند و به مرجع نهایی او بعد از مرگ بازگردد. بنابراین، همه بایدها و نبایدهای حقوقی و تشریحی وی به استناد بودها و نبودهای تکوینی او خواهد بود، به طوری که اگر آن حقایق تکوینی فرضاً به صورت تشریح تجلی کند، به حالت مواد حقوقی متبلور می‌شوند و اگر این مواد حقوقی و تشریحی فرضاً به صورت تکوین تجلی یابند، به حالت همان حقایق تکوینی درمی‌آیند و باطن این قوانین و ملکوتشان حقایق و ظاهر آنها حقوق است، به گونه‌ای که تکوین و تشریح، حقیقت و حقوق، ملکوت ظاهر و باطن، یعنی دو روی سکهٔ انسانیت‌اند. منطقۀ فراغ نیز که عبارت از موارد اباحه، تخییر عقلی، اضلاع واجب نقلی و مانند آن است، دارای پشتوانۀ باز و آزاد تکوینی است که به استناد وسعت آن، سعه‌ای در حکم تشریحی پدید آمده است (جوادی، ۱۴۷، ص ۱۳۸۴).

### ۳-۳. حق و تکلیف

در تبیین مقولۀ حق و تکلیف، هابز در مرحلهٔ وضع طبیعی، مفهوم حقوق طبیعی و قوانین طبیعی را مطرح می‌کند، معنای این مفهوم بر طبق تعریف وی با هر معنایی که در گذشته داشته‌اند، بسیار متفاوت است، با این حال، طرح آنها در متن بحث از وضع طبیعی فرعی و غیر واقعی، به معنای آنها آسیب می‌رساند.

حق طبیعی به این صورت تعریف می‌شود:

آزادی هر کس برای کاربرد قدرت خود به شیوه‌ای که خودش می‌خواهد در حراست از وجود خویش، یعنی در جهت حفظ جان خود، و به تبع آن، انجام هر عملی که به تشخیص رأی و عقل آدمی مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند (هابز، ص ۳۹).

از سوی دیگر به اعتقاد هابز، هیچ تکلیف و التزامی برعهده هیچ کسی نیست، جز آنکه ناشی از اعمال خود وی باشد؛ چون آدمیان به حکم طبیعت به اندازه هم آزادند (همان، ص ۲۲۲). به عقیده هابز، آزادی امری طبیعی و زیستی است. آزادی هابزی، به گفته روسو لگام گسیختگی را برای انسان به بار می‌آورد (جونز، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۳)

جوادی ابتدا در تعریف حق می‌گوید:

حق در اصطلاح عام، حکم مطابق با واقع را می‌گویند که بر اقوال و عقاید و مذاهب و ادیان اطلاق می‌شود (الطوبخی، ۱۳۶۲، ص ۵۴۵؛ المقدی، ۱۹۸۷، ص ۱۴۳). اما تردیدی وجود ندارد در اینکه حق در برخی موارد دارای ماهیت اعتباری عقلانی و در برخی موارد شرعی است و شکی نیست که حق در همه موارد معنا و ماهیت واحد داشته و میان مصادیقش مشترک معنوی است، مفهوم آن اعتباری بوده و امکان تعریف حقیقی از نوع حد و رسم منطقی برای آن ممکن نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۷)

در نگاه جوادی، هرگز پذیرفته نیست که مفهوم حق در آزادی به معنای رهایی بی‌قید و شرط تعریف شود، خواسته‌های انسان حدود مشخص ندارد و چه بسا در جنبه‌های هواهای نفسانی، او را به پست‌ترین مرحله حیوانی سوق دهد. از نظر جوادی، چگونه می‌توان پستی و فرومایگی را در این حد، به معنای حق تفسیر نمود؟! حق انسان خلافت الهی است نه دست و پا زدن در لجن‌زار خواهش‌های نفسانی (همان، ص ۲۷۷). وی برخلاف هابز که قائل به هیچ‌گونه تکلیفی نیست، تحلیل می‌کند در اسلام، حق و تکلیف به جز درباره خداوند در تمامی موارد، طرفینی بوده و تلازم وجود دارد و تکلیف بدون حق یا حق بدون تکلیف، مصادق نخواهد داشت (همان، ص ۲۵۸) و بین حقوق و تکالیف اجتماعی تلازم وجود دارد. نمی‌توان ملتزم شد که در جامعه، همه دارای حقوق باشند، اما افراد حاضر در آن، ملزم به رعایت حقوق یکدیگر نباشند. اثبات هرگونه حقوق برای فرد در جامعه، برای دیگران تکلیفی را ایجاد می‌کند. البته به اعتقاد جوادی در مقابل دیدگاه هابز، در عالم تکوین، انسان چنین اختیار و حقی را دارد، اما در نظام تشریح چنین حقی را ندارد و باید خدا را بندگی کند (همان، سیره رسول ...، ۱۳۸۷، ص ۶۲).

#### ۳-۴. قانون الهی در مقابل قرارداد

در پرداختن به مفهوم قانون مورد نیاز در اداره جامعه، جوادی معتقد است چون انسان حیوانی مدنی‌الطبع است و اجتماع انسانی به دلیل خودخواهی انسان‌ها در معرض تنازع آدمیان قرار گرفته، دچار هرج و مرج و اختلال نظم می‌شود. از این رو وی بیان می‌کند که سنت و قانونی نیاز است که همگان در مقابل آن تسلیم شوند و در پرتو اجرای آن، نظم و امنیت در جامعه برقرار گردد تا نوع انسانی از هلاکت محفوظ بماند، قانون مذکور نیز باید از طرف آفریدگار انسان و جهان باشد و نیز آورنده آن باید دارای شخصیت ممتازی باشد که جامعه بشری امتیاز او را بپذیرد. از این رو، پیامبران از طرف خداوند مبعوث می‌شوند که اولاً بشر را به احکام و

قوانین الهی آگاه کنند و ثانیاً به طاعات ترغیب و از سیئات باز دارند و ثالثاً تا در پرتو اجرای قانون الهی، نوع انسان از زوال محفوظ بماند (همان، ۱۳۸۶، ص ۴۲).

این در حالی است که هابز حتم داشت و معتقد بود که نوع بشر در غیاب دولت، با سبعتی هرچه شدیدتر با هم رفتار می‌کنند. وی معتقد بود که چون توانایی انسان‌ها در کشتن یکدیگر برابر است، بنابراین، در موقعیت ناامنی دائمی، به نظم و قانون احساس نیاز می‌کنند. این امر فقط با قراردادی متقابل میسر می‌شود. آنها توافق می‌کنند که فردی را با اقتدار مطلق بر خود بگمارند تا به آنها بگوید که چه باید انجام دهند. هابز این شروع را در تمام نوشته‌هایش و عمدتاً در لویاتان پیش می‌نهد. او بر آن بود که جمعی از مردمان شاهی را برمی‌گزینند یا می‌گمارند فقط به این مقصد که به آنها فرمان دهد و از درگیری دائمی باز دارد. از نظر هابز، تنها راه برپایی چنین قدرت عالی که بتواند مردم را از تعدی به یکدیگر باز دارد تفویض قدرت و توان همه به یک اراده واحد است (برونسکی و مالیش، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). از سوی دیگر این پرسش مطرح می‌شود: اگر آدمیان بدان‌سان که هابز می‌گوید شدیداً تحت تأثیر امیال خود برانگیخته می‌شوند، پس چگونه می‌توانند با عقد قرارداد، تکلیف و التزامی را بپذیرند که به گفته او ممکن و ضروری است؟ و یا به گفته سر ویلیام تمپل «اگر آدمیان برده صفاتند معلوم نیست چرا نیازمند حکومت‌اند؛ و اگر گرگ صفاتند، معلوم نیست چگونه می‌توانند حکومت را تحمل کنند» (Tempel, 1951, p.99).

### ۳-۵. دین

مقوله دین، روابط چهارگانه انسان را (با خدا، با انسان‌های دیگر، با جهان آفرینش و با خود) تنظیم می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۲). لذا پرداختن بدان، به شناخت انسان و تعامل او با نظام آفرینش از یک سو و به شناخت مبانی انسان‌شناسی هر اندیشمند از دیگر سو، مدد می‌رساند. به عقیده هابز علائم و ثمره دین، تنها در انسان مشهود است، پس نمی‌توان در این باره تردید کرد که تخم دین نیز تنها در انسان وجود دارد و عبارت از خصوصیتی کاملاً عجیب و یا دست کم تا حدی غریب است که در موجودات زنده دیگر یافت نمی‌شود. وی می‌گوید:

تخم طبیعی دین از چهار چیز تشکیل گرفته است: عقیده به ارواح، جهل نسبت به علل ثانویه، احترام به آنچه برای آدمیان ترس‌آور است و پذیرفتن امور اتفاقی و تصادفی به عنوان نشانه دائمی وقوع آنها در آینده. دین به علت خیالات، پیش داوری‌ها و امیال و هیجانات گوناگون

آدمیان، به صورت مناسک و مراسمی چنان پیچیده و گوناگون در آمده است که معتقدات و مراسم مورد قبول یکی، اغلب برای دیگری خنده آور است (هابز، ص ۱۴۷).

هابز ترس از چیزهای نامرئی را منشاء طبیعی همان چیزی می‌داند که آدمیان در باطن خود آن را دین می‌دانند، اما از زاویه دیگر نیز معتقد است در خصوص منشاء دین، بسیاری از کسان مطالعه کرده‌اند و برخی از ایشان متمایل بدان شده‌اند که دین را رشد و پرورش بخشند و به لباس قانون بیاریند و آن را به عقایدی بیفزایند که خود درباره علل حوادث آینده که خود آنها را جعل کرده‌اند دهند، تا به وسیله آن عقاید، بهتر بتوانند بر دیگران حکومت کنند و از قدرت‌های آن بیشترین فایده را به دست آورند (همان، ص ۱۴۶). این در حالی است که برخلاف هابز، جوادی آملی معتقد است:

از آن جایی که طبیعت زدگان به فطرت آگاهی ندارند و به خدا معتقد نیستند، دین را پدیده‌ای در کنار پدیده‌های مادی پنداشته و اصل پیدایش آن را به عصر پس از عهد اساطیر و افسانه‌ها نسبت می‌دهند؛ اما قرآن کریم، دین را از درون با فطرت خداداد انسان منطبق و از بیرون نیز به خدای سبحان مستند می‌داند و آن را الهی می‌نامد و جز خدا هیچ عاملی را مبدأ تدوین قوانین دینی و نیز جز فطرت، چیزی را عامل درونی پذیرش دین، به رسمیت نمی‌شناسد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۸).

از سوی دیگر برخلاف هابز که دین و دینداری انسان‌ها را ناشی از ترس می‌پندارد، جوادی آملی، دین را از بین برنده ترس می‌داند: انسان به دلیل عقل، دریافت که وجودش و آنچه در تصرف اوست، مخلوق و مملوک خداوند جهان‌آفرین است؛ اگر به اطاعت مشغول شود، می‌ترسد که در ملک خداوند بدون اذن او تصرف کرده باشد و اگر به اطاعت مشغول نشود، ممکن است بر ترک طاعت، کیفر ببیند؛ زیرا خودداری از تصرف، احیاناً مبعوض خداوند است. به عبارت دیگر اگر بخواهد عملی را انجام دهد، بیمناک است که مبادا مجاز نباشد و اگر بخواهد همان عمل را ترک کند، بیمناک است که شاید وظیفه‌اش را انجام نداده باشد. از این رو در هر دو حال، از خشم خداوند بیمناک است؛ اما به وسیله بعثت انبیاء و بیان حدود فعالیت انسان، این ترس و بیم زایل خواهد شد و او بدون بیم، وظایف خود را انجام می‌دهد (همان، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

## نتیجه

نوشتار مزبور با ذکر مستندات لازم و با روش تحلیلی - تفسیری در مفهوم انسان‌شناسی، ضمن نظر داشت و مفروض دانستن مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، وجوه تفارق در صورت‌پردازی انسان در اندیشه سیاسی توماس هابز و جوادی‌آملی، در متغیرها و مؤلفه‌های ملحوظ را روشن نمود.

در نگرش توماس هابز حالت طبیعی آدمیان، جنگ و پیکار با یکدیگر است در حالی که به اعتقاد جوادی انسان هم دارای فطرت و هم طبیعت است و انسان طبیعتی وحشی و فطرتی متمدن دارد و سرشت انسانی بدون هیچ گونه گرایشی آفریده شده است و ظرفی تهی را می‌ماند که با هر خیر و شری پر شدنی است.

هابز با ارائه تفسیر مکانیکی و ماشین‌وارگی از انسان، معتقد بود که حرکت انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاه مکانیکی تقلیل داد. در مقابل، جوادی معتقد به روش «تفسیر انسان به انسان» می‌باشد. در نگاه وی بهترین طریق معرفت انسان (تفسیر انسان به انسان) اولاً: آشنایی با عناصر محوری وی، ثانیاً: اجزاء فرعی، ثالثاً: ظهور آن عناصر اصیل در این اجزاء فرعی و رابعاً: بازگشت این اجزای فرعی به آن عناصر اصیل است.

از سوی دیگر هابز برخلاف جوادی، قائل به جسم و روح انسان نیست و روح را چیزی جز اشباح ساخته خیال نمی‌داند. در تحلیل زندگی عقلی، اجتماعی، جوادی به امر مستخدم بالطبع بودن انسان معتقد است. البته این مقوله با درنده‌خویی و توحشی که هابز بدان معتقد است در واقع متفاوت‌اند، زیرا به عقیده جوادی قدرت مطلق بایستی در دست رهبر معصوم و سپس نایب عادل آن باشد، ولی در نظرگاه هابز، شاه بایستی قدرت مطلق را دارا باشد.

انسان نوین هابزی، که پرومتهوس‌وار، آتش شناخت عالم را از آسمان ربوده و پیوند آن شناخت از همه اصول الهی گسسته بوده، مصمم بر آن شد که هم انسان‌های دیگر و هم عالم طبیعت را مسخر خویش سازد. بدین‌سان همان رب‌النوع انسان متجدد، که از آن به انسان پرومته‌ای تعبیر می‌شود، متولد شد؛ که انسان پرومته‌ای در مقابل تعبیر مقام خلیفه اللهی انسان است که بنابر تعبیر جوادی، انسان «حی متأله» می‌باشد.

در بحث انگیزه و حرکت انسان، هابز، خواهش‌ها و امیال را عامل اصلی انگیزه انسان در عمل می‌داند. لکن جوادی بر این باور است که عقل عملی، عهده‌دار هرگونه انگیزه است، خواه، به ایمان، به حقایق تکوینی برگردد و خواه، به اتصاف و عزم به انجام حقوق اعتباری رجوع کند. منشاء حق از نگاه غالب اندیشمندان غرب، از جمله توماس هابز به عنوان فیلسوف دولت مدرن در غرب، از یک سو قراردادهای اجتماعی و از سوی دیگر آزادی و اختیار ناشی از امیال فردی است؛ لکن به اعتقاد جوادی همه باید‌ها و نبایدهای حقوقی و تشریحی انسان به استناد بوده‌ها و نبوده‌های تکوینی او خواهد بود، به طوری که اگر آن حقایق تکوینی فرضاً به صورت تشریح تجلی کند، به حالت مواد حقوقی متبلور می‌شوند و اگر این مواد حقوقی و تشریحی فرضاً به صورت تکوین تجلی یابند، به حالت همان حقایق تکوینی درمی‌آیند و باطن این قوانین و ملکوتشان حقایق و ظاهر آنها حقوق است، به گونه‌ای که تکوین و تشریح، حقیقت و حقوق، ملکوت ظاهر و باطن، یعنی دو روی سکه انسانیت‌اند.

در مفهوم حق و تکلیف، جوادی، یک رابطه تلازمی برقرار می‌کند، ولی هابز قائل به تکلیفی برای انسان در مقابل حق نیست. هابز معتقد به قرارداد اجتماعی در مقابل قانون الهی است که جوادی معتقد به آن است. به نظر نگارنده تفارق در وجوه صورت‌پردازی انسان از دیدگاه دو اندیشمند مزبور، ناشی از تفاوت در «نگاه دو بعدی» فطرت و طبیعت جوادی با نظرداشت فطرت به عنوان اصلی که همان حقیقت روح الهی و اصل و اساس انسانی است و طبیعت را به عنوان فرع و تابع، زیر پوشش خود گرفته است، در قبال نگاه «تک بعدی» و صرفاً طبیعت‌گرای هابز به انسان می‌باشد.

در خصوص مقولهٔ دین، برخلاف هابز که منشاء دین و گرایش به مذهب را ترس می‌پندارد، جوادی، دین را از درون، با فطرت خداداد انسان منطبق و از بیرون نیز به خدای سبحان مستند می‌داند و آن را الهی می‌نامد و جز خدا، هیچ عاملی را مبدأ تدوین قوانین دینی و نیز جز فطرت، چیزی را عامل درونی پذیرش دین، به رسمیت نمی‌شناسد. از سوی دیگر وی بر خلاف هابز، دین را عامل از بین برندهٔ ترس می‌داند.

این اختلاف و دوگانگی در نوع نگرش به جوهرهٔ انسان به عنوان مبنای اندیشهٔ سیاسی، موجب شده است تا به باور جوادی، قدرت در اختیار رهبر معصوم و سپس نایب عادل او قرار

گیرد، حال آنکه در نظرگاه هابز، قدرت مطلق بایستی در دستان شاه باشد. این گزاره، نشانگر چگونگی تأثیر میان صورت‌پردازی مفهوم انسان و اندیشهٔ سیاسی در دستگاه فکری جوادی آملی و توماس هابز می‌باشد.

## فهرست منابع

- قرآن
- نهج البلاغه
- آریلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
- استوتزل، ژان، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمهٔ علی‌محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- اوداینیک، ولودیمیر والتر، یونگ و سیاست، ترجمهٔ علیرضا طیب، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
- ایزودسو، توشی‌هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱.
- برزگر، ابراهیم، روان‌شناسی سیاسی، تهران: سمت، ۱۳۸۹.
- برونسکی، ج و بروس مازلیش، سیر اندیشه در غرب، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، تبریز: اختر، ۱۳۷۸.
- پاینده، ابولقاسم، نهج‌الفصاحه، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
- توماس، هنری، بزرگان فلسفه، فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، تفسیر تسنیم، جلد ۱۰ و ۱۳، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، ادب، فنای مقربان، ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، دین‌شناسی، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، سیره رسول اکرم در قرآن، ج ۹، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، حق و تکلیف، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، نسبت دین و دنیا، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، انتظار بشر از دین، قم: اسراء، ۱۳۸۹.

- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
  - جونز. و. ت، خداوندان اندیشه سیاسی، تهران: امیرکبیر، ترجمه علی رامین، ج ۲، ۱۳۶۲.
  - الحرالعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
  - رجبی، محمود، انسان شناسی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۰.
  - ردهد، برایان، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کافی و اکبر افسری، تهران: نشر آگه، ۱۳۷۳.
  - الطویخی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۱، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۲.
  - العاملی، الحر، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم: آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
  - فیرحی، داود، دین و دولت در عصر مدرن، تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹.
  - الفیومی‌المقدمی، احمد بن محمد بن اعلی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: مکتبه لبنان، ۱۳۸۷.
  - کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
  - کچ، دیوید، ریچارد اس، کراچ فیلد و اجرتون ال، بلاکی، فرد در اجتماع، ترجمه محمود صناعی، تهران: زوار، ۱۳۴۷.
  - گوردون دبیلیو، آلبورت و جونز، ادوارد ای، روان‌شناسی اجتماعی از آغاز تا کنون، ترجمه محمدتقی منشی طوسی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
  - مصباح، مجتبی، بنیادی‌ترین اندیشه‌ها، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
  - نصر، سید حسین، دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
  - هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- Sir William Temple, **An essay upon the original and nature of government**, new York: 1951)

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.