

بررسی تطبیقی جایگاه انسان در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب با تأکید بر آراء استاد جوادی آملی و توماس هابز

امیرعلی آزادی

کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
azadiiii3000@gmail.com

چکیده

بشر در طول تاریخ تلاش نموده است پرده از هستی خود بردارد. یکی از رویکردهای در این مسئله رویکرد فلسفی است که به دنبال رسیدن به چیستی و هویت انسان است. فلسفه‌ها بر اساس اصول و مبانی فلسفی‌شان تفسیرهای متفاوتی از انسان ارائه داده است. فیلسوفان ماتریالیست چون هستی را منحصر در ماده می‌بینند، تفسیر طبیعت‌گرایانه و مادی از انسان ارائه می‌دهد؛ اما در طرف مقابل فیلسوفان الهی و حکیمان متأله که هستی را دارای مراتب مادی و فرا مادی می‌داند و تبیین الهیاتی از هستی و شئون آن ارائه می‌دهد انسان را نیز به‌عنوان جان جهان مرکب از دو ساحت روح و بدن دانسته و بر این اساس تفسیر می‌کند. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، تطبیقی، به تحلیل انسان در اندیشه دو متفکر: هابز به‌عنوان نماینده تفکر ماتریالیستی غربی و جوادی آملی نماینده تفکر حکمت اسلامی پرداخته است. هابز با اتخاذ روش تجربی هستی انسان را به ماده تقلیل داده و انسان را صرفاً جسمی می‌داند که مانند دستگاه کار می‌کند. منابع شناخت را به حس و عقل محدود می‌داند معرفت انسان را بر مبنای قوانین حرکت تبیین می‌نماید. مهم‌ترین و شدیدترین میل را در انسان میل به قدرت می‌داند. قدرت نه تنها مطلوب بلکه ارزش اخلاقی است. از آنجا که منابع محدود و هر کس در راه رسیدن به قدرت مطلق و تسلط بر جهان است، بی‌نظمی و هرج مرج ناگزیر است اما انسان به دلیل برخورداری از عقل برای نجات از این وضعیت تن به قرارداد اجتماعی می‌دهد. جوادی آملی با استفاده از روش عقلی، شهودی و وحیانی انسان را موجود دویبعدی می‌داند که روح اصل هویت آن را تشکیل می‌دهد. وی انسان را به «حی متأله» تعریف می‌کند. برای انسان منابع ادراک چون حس، عقل، شهود (فطرت) و وحی قائل است. انسان گرایش ذاتی به خدا دارد و با راهنمایی وحی و به کارگیری تمام منابع معرفت می‌تواند به کمال برسد و مظهر تجلی صفات الهی شود. انسان دارای کرامت است و می‌تواند خلیفه الهی شود. از طرف دیگر چون انسان سیر نشدنی است می‌تواند از هر حیوانی پست‌تر و پلید شود. انسان دارای اختیار است. انسان موجود اجتماعی است بنابراین جامعه باید نظم داشته باشد. نظام اجتماعی باید راهنمای انسان باشد که آن را از فساد جلوگیری کرده و حفظ کرامت او را نماید. فلذا برخورد حاکمیت با انسان، باید حفظ کرامت الهی در او و رشد استعدادهای او باشد.

واژه‌های کلیدی: هابز، جوادی آملی، انسان، فلسفه غرب و فلسفه اسلامی.

مقدمه

اولین چیزی که ما انسان‌ها با آن مواجهیم خود ما هستیم. در این کره خاکی در حال چرخش و سرگردان در فضا ما تنها هستیم و اولین چیزی که مراقب آن هستیم خودمانیم. همیشه مواظب هستیم آسیب کمتری به ما برسد، تلاش میکنیم منفعت بیشتری به دست بیاوریم. همه انسانها اینطور هستند. اینکه من اینقدر تلاش میکنم از خود حفاظت کنم و آسیبهایی که به من می‌رسد جلوگیری کنم برای چیست؟ شناختن این موضوع برای هر انسانی حائز اهمیت است. شاید این موجودی که برای آن تلاش میشود اصلاً اهمیتی نداشته باشد و یا اصلاً اهمیت آن بیش از اینکه به آن توجه شده باشد. در اندیشه اسلامی شناختن خود بسیار ارزشمند تلقی شده و پلی به سمت خالق و پروردگار معرفی شده است. (من عرف نفسه قد عرف ربه) و حتی از نتیجه گرفته میشود که اگر کسی خدايخود را نشناخته باشد به گونه‌ای خودش را هم نشناخته است. شناخت خود و شناخت خدا کاملاً در ارتباط و پیوند نزدیک باهم است. پس شناخت خود به عنوان یک انسان در اندیشه اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است، فطرتاً همه ما انسانها در تلاش هستیم خودمان را حفظ کنیم، پرورش و رشد مادی و معنوی بدهیم. کانونی‌ترین مسئله‌ای که دغدغه یک انسان می‌تواند باشد این است که عالی‌ترین رشد و پرورشی که به «خود» میتوان داد، چه نوع پرورشی است. عالی‌ترین پرورشی که انسان باید به آن برسد، آیا پرورش مادی است یا پرورش معنوی. همیشه نمیتوانیم پرورش مادی و هم معنوی را باهم فراهم کرد. گاهی اوقات باید اولویت‌ها را لحاظ کرد. این پرسش در زمینه ارتباط انسان با خودش است. در زمینه ارتباط انسان با انسانهای دیگر این مسئله نیز خود را بروز میدهد. آیا من انسان در ارتباط با انسانهای دیگر چگونه باید بروز کنم و چه رفتاری باید در رابطه با انسانهای دیگر داشته باشم؟ با عنایت به اینکه انسان‌های دیگر هم مثل من انسان هستند. آیا باید از سر رحمت و شفقت با آنها ارتباط برقرار کرد یا از سر تکبر و استیلا؟ هر کدام از این ایده‌ها منطق خاص خود را دارد. کسی که معتقد است باید با انسانهای دیگر با رحمت و شفقت برخورد کرد بر اساس یک مبنای فلسفی این رویکرد را اتخاذ میکند. کسی که میگوید: باید از رویکرد گرگ‌منشی با انسانهای دیگر رفتار کرد، او نیز یک منطق و فلسفه‌ای را دلیل سخن خود قرار میدهد. در بخش ارتباط انسان با طبیعت باز این پرسش قابل طرح است. آیا طبیعتی در اختیار انسان است، حق دارد نابود کند؟ آیا اصلاً انسان وظیفه‌ای در قبال طبیعت ندارد؟ جنبه چهارم در رابطه انسان و خدا است. آیا انسان در رابطه با خدای خود وظیفه‌ای دارد؟ پاسخ به این چهار ارتباط (ارتباط انسان با خود، با انسانهای دیگر، با طبیعت و با خدا) منوط به شناخت خود است. انسان تا خودش را نشناسد نمیتواند پاسخ دهد در این چهار ارتباط چگونه ورود کند؛ بنابراین به نظر میرسد مسئله خودشناسی مسئله اول همه ما انسانها است. آنچه در این نوشتار آمده است. تلاشی برای بررسی دیدگاه دو شخصیت معروف اسلامی و غربی است که در دو جبهه کاملاً متضاد از یکدیگر قرار گرفته اند و در صدد تبیین انسان شناسی بر اساس الگوهای فلسفی ضد هم هستند. یکی بر اساس فلسفه الهی و وحیانی به انسان‌شناسی می‌پردازد، دیگری بر اساس سکولاریسم و اومانیزم تلاش میکند، انسان را معرفی نماید.

روش انجام پژوهش

با توجه به ماهیت موضوع روش پردازش اطلاعات این تحقیق، توصیفی، تحلیلی و انتقادی با رویکرد تطبیقی است. سعی می‌شود مبانی، نظریات و استدلال‌ها در باب مسئله تحقیق فراهم آید. روش گردآوری مطالب نیز اسنادی و کتابخانه‌ای است.

یافته‌های پژوهش

گفتار اول: اختیار و آزادی از منظر توماس هابز

شروع قرن هفدهم میلادی، نظریه حق طبیعی، جایگزین نظریه حق الهی شد و به صورت مفهوم کلیدی فلسفه سیاسی مدرن درآمد؛ بنابراین فلسفه سیاسی مدرن، سیاست را بر پایه جهانی عقل‌محور قرارداد. طبق این نگرش فلسفه سیاسی مدرن، سیاست دیگر داده‌های طبیعی نبود، بلکه عنصری بود که باید ابداع می‌شد. از جمله فیلسوفانی که تحت این نگرش، نظام فلسفه سیاسی خود را بیان کردند، توماس هابز بود. دستگاه فلسفه سیاسی هابز بر این محور قرار دارد که هستی مجموعه‌ای از

اجسام و مواد در حال حرکت است. هابز میان رفتار اختیاری و خودخواسته و رفتار ناخواسته، ضمن رد مفهوم اراده آزاد تمایز می‌نهد. از نظر او همه کنش‌ها الزامی‌اند، اما همه به علت‌های خارجی ضرورت نمی‌یابند. آزادی یا رهایی اموری‌اند که با اجبار بیرونی و خارجی در تضادند. به زعم هابز مسئله اجتماعی آن است که انسان به لحاظ گوهر و طبیعت خود به دنبال صیانت و سعادت خود است و هرگاه دو روح دو انسان به یک چیز مایل شوند، آن دو دشمن یکدیگر می‌شوند و اگر دشمن شدند، می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند و یا یکی تسلیم دیگری شود. به عقیده هابز انسانها اساساً در جهت حفظ منافع خود هستند و بر این اثر باهم به رقابت و ستیز می‌پردازند. از اینروست که هابز می‌اندیشید که هرج و مرج امری طبیعی است. حال آنکه جامعه منظم و سازمان‌یافته ابداعی و تصنعی است.

توماس هابز در لویاتان حسابی صحنه را برای تاملات آتی راجع به ماهیت آزادی چید. به زعم هابز، آزادی معطوف به "غیاب ممانعت" یا "موانع بیرونی" در مقابل "حرکت" است. چنین آزادی‌ای نه تنها کنشگران ذی‌شعور که "جانوران و نباتات و جمادات" را نیز شامل می‌شود. برای نمونه می‌توانیم بگوییم: آب آزاد نیست تا ورای آن کوزه - که در آن محصور است - جاری شود. جداری کوزه یک "مانع بیرونی" است که از "حرکت" آب جلوگیری می‌کند؛ یعنی آزادی آب را تحدید می‌کند. هر چیزی که اسیر یا محصور باشد به این معنا که به واسطه‌ی یک نیروی مخالف بیرونی از حرکت در فضای بخصوصی ممانعت شود، می‌گوییم از آزادی برای حرکت فراتر از آنجا محروم است. به همین ترتیب برای همه‌ی موجودات زنده‌ای که توسط زنجیر یا دیوار اسیر و زندانی شده باشند، یا برای آبی که در یک گودال یا کوزه گرفتار آمده و در غیر این صورت جاری می‌شد.

می‌گوییم که از آزادی حرکت آن گونه که در غیاب موانع بیرونی می‌داشت محروم شده است. هابز به روشنی میان آزادی و قدرت تمییز قائل می‌شود. وقتی که موانع حرکت بیرونی باشد، گفته می‌شود که آن چیز آزادی ندارد لیکن وقتی که موانع حرکت درونی باشد، گفته می‌شود که آن چیز قدرت ندارد [در این معنا] این حقیقت که سنگ نمیتواند به اراده‌ی خود حرکت کند به این معنا نیست که آزادی حرکت ندارد؛ بلکه سنگ قدرت یا توان حرکت ندارد به همین قیاس، اگر فرد بیماری بستری شده و قادر به حرکت نیست نه آزادی که توانایی راه رفتن ندارد.

این تمایزی را که هابز میان آزادی غیاب موانع (بیرونی و قدرت توانایی درونی به انجام یک کار) قائل می‌شود، خیلی‌ها به عنوان صورت بندی اولیه‌ای از آزادی منفی [در مقابل آزادی مثبت] خوانده‌اند. همچنین از آنجا که لیبرال‌های کلاسیک عموماً از آزادی منفی دفاع کرده‌اند، گاهی از هابز به عنوان یکی از طرفداران اولیه‌ی این مکتب فکری یاد می‌شود. در نتیجه برای هابز آزادی عبارت است از توانایی قیدوبند نخورده مطابق این معنا، آنجا که پای جامعه‌ی انسانی به میان می‌آید یک انسان آزاد کسی است که در آن کارهایی که بضاعت و استعدادش را دارد، با قید و بندی به انجام آنچه اراده می‌کند، مواجه نباشد.

جهان بینی هابز مبتنی بر طبیعت‌گرایی است شناخت وی بر اساس تجربه هست. از این رو اصول اندیشه و افکار هابز فقط ناشی از دو منبع ادراک هست حس و عقل که مکمل برای هم دیگر هستند. حس مکمل ناقصی برای عقل است و در نتیجه آن به مادی‌گرایی وابسته می‌شود. نگاه مادی‌گرا وجود انسان را به جسم او تقلیل می‌دهد و وجود نفس و روح مستقل را از افق دید و حوزه شناخت از اساس نفی می‌کند. در نزد هابز انسان موجود صرفاً جسمانی و تمام حرکات درونی و شناخت او ادامه حرکت بیرونی هستند. این حرکات در نهایت به میل او تبدیل می‌گردد. محیط شناخت انسان منحصر به عالم طبیعت است و این امر او را وادار به پذیرش قوانین طرز زندگی موجودات در آن می‌کند. با این جهان بینی در عالم موجود انسان تنها توان حرکتی دارد که هدف آن ناشی از امیال خود است.

آنچه در این عالم وجود دارد منابع و منافع آن است که انسان امیال به بهره‌برداری هر چه بیشتری نسبت به آن دارد هابز اصل را درون انسان و امیال درونی انسان را قرار می‌دهد که منابع و منافع در خارج فقط ابزار و وسیله برای قانع شدن و به رضایت درونی رسیدن می‌باشند. از تمام امیال مهمترین آنها میل رسیدن به قدرت است. قدرت احساس نیاز اصلی درونی او را برطرف می‌کند. قدرت ضعف طبیعت انسان را جبران می‌کند و به او آزادی و اختیار می‌بخشد. اخلاق در نزد هابز مبتنی بر قدرت

است. مسئله ای که در این مورد مطرح میشود برخورد انسانها به هم دیگر در راه رسیدن به قدرت انسانها به یک منابع و منافع است فلذا انسانها مزاحم و مانع هم میشوند. این امر باعث می شود جنگ و جنجال ایجاد شود. فلذا انسان گرگ صفت و حاضر است هم نوعان خود را از بین ببرد. تنها ایجاد حاکمیت قوی و دولت مرکزی که همه مطیع آن هستند راه برای آرامش است. انسان ذاتاً قابل اصلاح نیست و تربیت صحیح طبیعت وحشی و امیال وی را درست نمی کند. فلذا انسان ذاتاً نیاز به کنترل دارد انسانها میبایست مهار شوند.

به عقیده هابز انسان موجود کاملاً طبیعی است، از نیازهای مادی و سست و پست است. از آن رو که پر انسان و امیال وی ادامه حرکت بیرونی است و اشیاء جهان قابل پیش بینی و یا بالقوه قابل پیش بینی حرکات انسان هم قابل پیش بینی است. انسان را مثل دستگاه مکانیکی می داند که کار او مشخص است. از آن رو که انسان تکویناً تابع قوانین طبیعت است، دارای آزادی و اختیار نیست. مهم ترین عامل مانع آزادی خود طبیعت است که انسان ضعیف توان انجام کاری که می خواهد، ندارد. آزادی در نزد هابز مثل قدرت احساس درونی است که در خارج به کاربرده می شود. انسان آزاد انسانی است که به هر چه میل دارد برسد. در نزد هابز، قدرت کمال و صفت اصلی کمال مطلق است. بنابراین می توان نتیجه گرفت که از نظر توماس هابز که به عنوان فیلسوف و سیاست دان مشهور عالم غرب، آزادی به معنای رهایی از بندها و موانع طبیعی انسان که به طبیعت ضعیف او برمی گردد. مهمترین عامل آزادی و رهایی از موانع قدرت است که میل اصلی انسان و کمال او است. این طریق به هرج و مرج و جنگ همه علیه همه منتهی می گردد. لذا جامعه نیاز به قدرت بزرگی دارد که بتواند آن را مهار کند. از این رو تربیت و اصلاح و راهنمایی انسان و جامعه و رشد ابعاد درونی و شکوفایی استعدادها را نمی تواند هدف باشد.

گفتار دوم: دیدگاه جوادی آملی در خصوص اختیار و ارزشهای اخلاقی

چیستی اختیار و ارزش

اختیار یا اراده آزاد یا به اشتباه آزادی اراده در انسانها، قدرت یا ظرفیت نخاب بین گزینه ها یا عمل در موقعیتهای خاص مستقل از قیدهای طبیعی، اجتماعی یا الهی است.

وقتی می گویم «من برای چیدن آجرها بر روی میز دارای اراده هستم منظورم این است که من قادرم در وضعیتی بهوش و حواس جمع آجرها را بردارم و روی هم بگذارم. وقتی فردی در وضعیت مستی یا خواب آلودگی شدید قرار دارد یا بیمار است اصطلاحاً میگوییم او در این شرایط اراده چندانی ندارد. منظورمان این است که او در این شرایط چندانی برای تصمیم گیری آگاهانه ندارد. می توان اراده داشتن را توانایی خواستن» نیز نامید.

به معنای لغوی ارزش قبلاً اشاره رفت؛ اما درباره ارزش اخلاقی از دیدگاه دین این امور ذکر شده می توان اراده داشتن را «توانایی خواستن» نیز نامید.

به معنای لغوی ارزش قبلاً اشاره رفت؛ اما درباره ارزش اخلاقی از دیدگاه دین این امور ذکر شد. است: هماهنگی با فطرت الهی؛ هماهنگی با من برتر (من علوی)؛ سازگاری و هماهنگی باعاطفه

بشری؛ تجلی اسماء و صفات الهی در انسان؛ عبودیت و بندگی الهی و درک آن.

برای فهم بهتر ملاکهای ارزش اخلاقی توجه به نکاتی ضروری به نظر می رسد:

۱- صرف حضور یک صفت، دلیل بر ملاک بودن ارزش اخلاقی» از دیدگاه دین نیست؛ از این رو مثلاً اگر کسی مطلوبیت را به تنهایی ملاک ارزش بداند، گرفتار مغالطه شده است؛ زیرا امکان دارد چیز دیگری؛ مانند کمال محبوبیت و یا سودمندی، ملاک ارزش باشد. پس مطلوب بودن به تنهایی ملاک ارزش اخلاقی نیست بلکه باید با ملاکهای دیگر ارزش اخلاقی در دین؛ مانند هماهنگی با فطرت الهی سنجیده شود؛ زیرا با توجه به مبانی صحیح عقلی و دینی؛ هماهنگی با فطرت الهی و انسانیت انسان عاطفه من برتر الزامات نفسانی و ... تجلی اسما و صفات الهی و کمالات مترتب و عبودیت و بندگی و درک مقام الهی در رسیدن به این نکته که هر چیز غیر او هیچ است، بهترین ملاکهای ارزشی بودن اخلاق و اخلاقیات است.

۲- مصادیق ارزشی گاهی ارزش ذاتی دارند و گاهی ارزش مقدماتی؛ یعنی مقدمه ارزش بالاتری هستند. به عنوان مثال؛ دفاع در مقابل دشمن و استقلال، هر دو ارزشمندند ولی دفاع، دارای ارزش مقدماتی است؛ زیرا مقدمه استقلال و یا حافظ آن است، ولی

استقلال نسبت به دفاع این حالت را ندارد، اگرچه مقدمه یک ارزش بالاتر باشد به همین دلیل بالاترین ارزش و ارزش اصیل در اخلاق را میتوان نمود اسما و صفات الهی و مقام عبودیت دانست.

۳- فاعل مختار، به دو شرط به ارزشهای اخلاقی دست می یابد:

الف) فعل او به خودی خود، خیر و دارای ارزش مثبت باشد؛ که به ارزشهای ذاتی و غایات مطلوب و هماهنگی با فطرت الهی و امثال آن وابسته است. برای نمونه؛ ارزش راست گویی - با قطع نظر از فاعل آن - به میزان هماهنگی آن با روح ملکوتی و تأثیرگذاری آن در به دست آوردن کمالات معنوی و صفات الهی است.

ب) این فعل با نیت پاک و خالص انجام شود. در فلسفه اخلاق اسلامی، برای ارزش داشتن یک رفتار و عمل اخلاقی هم حسن فعلی لازم است و هم حسن فاعلی مراد از حسن فعلی این است که صورت و جرم فعل باید متناسب با نیت خیر باشد نه این که کاملاً با آن ناهمگون و نامتناسب باشد؛ مثلاً کسی که نیت نیکی کردن به کودک یتیمی، دارد نباید به او سیلی بزند؛ چون سیلی زدن با نیت خیر نسبت به کودک یتیم سازگاری ندارد. مراد از حسن فاعلی هم این است که فاعل باید مقصودش از انجام عمل، خیر باشد؛ مثلاً کسی که به دیگری سلام میکند وقتی سلام او ارزش اخلاقی دارد که مقصود گوینده، ادای احترام باشد نه تملق یا تمسخر درست است که ظاهر عمل سلام کردن، دارای حسن است اما حسن اخلاقی وقتی است که با نیت ارزشمند همراه باشد.

گفتنی است؛ در این میان بحث درباره جایگاه عقل در کشف ارزشهای اخلاقی از اهمیت بیشتری برخوردار است این بحث دیرینه ای فرقه ساز در میان اندیشمندان اسلامی داشته است. امامیه و معتزله، از توانایی عقل در کشف ارزشهای اخلاقی دفاع کرده اند؛ اما اشاعره عقل را از ابزار معرفت اخلاقی به شمار نیاورده و شرع را یگانه راه کشف و فهم اخلاقیات دانسته اند. هر یک از طرفین برای تثبیت دیدگاه خود و رد دیدگاه مقابل ادله ای اقامه کرده اند.

از آن رو که موضوع ارزشهای اخلاقی رفتار اختیاری انسان است. پس زمانی میتوان سخن از ارزشهای اخلاقی گفت که امور مطلوب که از عناصر عمومی ارزشمندی است از روی اختیار کسب شود؛ یعنی انسان از روی اختیار و اراده خود راست بگوید. پس تا اینجا ویژگی ارزش اخلاقی این شد که چیزی مطلوب باشد و این مطلوب بودن مربوط به فعل اختیاری انسان باشد.

نقش دین در دست یابی انسان به کمال نهایی هدف ارزشهای اخلاقی تأمین سعادت انسانها است. به شناخت کمال نهایی و همچنین شناخت معیارهای اخلاقی با بیان های دینی ممکن است دین با ارائه کمال مطلوب و با لذات تقرب به خداوند معیار و ملاک «خوب» و «بد» و «باید» و «نباید» را در اختیار انسان گذارده و اهداف اخلاقی را بیان میدارد.

اصول اخلاقی برای تهذیب و تکامل روحی انسان ضرورت دارد از این رو ثابت و مجرد بودن انسان مستلزم این امر است که اصول در نظر گرفته شده برای تهذیب آن باید ثابت، مجرد و تغییرناپذیر باشد، زیرا قضایای کلی بدون داشتن پایگاه ثابت قابل فرض نیست. بنابراین، لازم است اصولی که مرجع نهایی، رفتار باور و احکام اخلاقی است جاودانه و ثابت باشد.

یکی از محمل های استوار و دگرگون ناپذیر اصول اخلاقی اراده خداوند است. اراده خداوند از طریق وحی و شریعت برای ما محرز می شود. ما از طریق وحی میشناسیم که حکم، دستور و اراده خداوند چیست؟ در این تلقی، حکم تغییر ناپذیر خداوند مرجع اصول اخلاقی معرفی می گردد. این تلقی که به چارچوب ارجاع تغییر ناپذیر در مجموعه قواعد اخلاقی موسوم است، این معنی را می رساند که در هر شرایطی، مستمسک قرار دادن اصول اخلاقی با تضمین و پذیرش آموزه های دینی.

برخی رویکردهای طبیعت گرایی و غیر وحیانی (سکولاریستی)

مکاتب اخلاقی سکولاریستی معیارهای مادی و غیردینی برای اخلاق ذکر نموده اند. مکتب «قراردادگرائی معیار خوبی و بدی اخلاقی را قرارداد و توافق مجموعه ای از انسانها می داند. توماس هابز ژان ژاک روسو و جان لاک بر این مسئله تأکید می ورزیدند که خوبی و بدی بر اساس قرارداد و پیمانهای افراد با همنوعانشان شکل می گیرد و معیار خوبی و بدی همان قراردادها و پیمان های بین الافراد است.

مکتب لذت گرایی بر این ادعا تأکید دارد که لذت بردن اگر عین خوبی و بدی نیست لافل معیاری برای خوبی و بدی است. بر اساس این دیدگاه خوبی و بدی را می توان با فراهم سازی لذت تشخیص داد و رفتار انسانها را با همین ملاک ارزیابی کرد. از

حامیان این دیدگاه اپیکور، جرمی بنتام و جان استوارت میل میباشند فردریک، نیچه بنیان گذار مکتب اصالت قدرت اخلاقی، قدرت را به عنوان معیار ارزشهای اخلاقی معرفی می نمود. وی تأکید می ورزید که «ناتوانان و ناتندرستان باید نبود شوند. این است نخستین اصل بشر دوستی. وی «خوب» و «بد» را چیزی جز احساس قدرت و ناتوانی و معیار خوبی و بدی را چیزی جز عنصر قدرت و افزایش و کاهش آن نمی دانست. تمام نظریات اخلاقی مکاتب طبیعت گرایی خالی از اشکالات مختلف از جمله اشکالات منطقی نیست و قابل نقد است.

متکی ساختن اخلاق بر لذت‌های شخصی و زودگذر که مورد تأکید لذت‌گرایان است، باهدف اخلاق سازگار نیست. هدف اصلی، اخلاق تهذیب و تکامل روحی و معنوی انسان است. ارجاع رفتار اخلاقی به لذت‌های شخصی نه تنها انسان را به اهداف اخلاقی نزدیک نمی سازد، بلکه او را از انسانیت خارج ساخته و به مرتبه حیوانات تنزل می دهد. سنجیدن افعال اختیاری انسان بر واقعیت‌های طبیعی و غیر اختیاری نظیر قدرت طلبی در نظام منطقی درست نیست. علاوه بر اینکه مکتب اخلاقی قدرت‌گرا شأن انسان را در حد درندگان تنزل داده و اصول پذیرفته شده تمام انسانها نظیر خوبی عدالت و بدی ظلم را نادیده می گیرد.

آنچه در بسیاری از مکاتب اخلاقی سکولار چالش ایجاد نموده است همراه بودن رویکردهای مذکور با نسبیت حقایق اخلاقی است. نسبیت در اخلاق موجب می شود که احکام اخلاقی تابع ذائقه و میل افراد و شرایط اجتماعی بوده و در نتیجه افراد احکام اخلاقی متعارض داشته باشند. تعارض احکام اخلاقی نیز مستلزم هرج و مرج در زندگی اجتماعی است. احکام اخلاقی بیانگر رابطی رفتار اختیاری انسان و اهداف و کمالات نهائی او است. از این رو، شایسته صدور احکام اخلاقی آن است که هم سازوکار رفتار آدمی را شناخته و هم بر کمال و سعادت حقیقی انسان اشراف داشته باشد. تجربه نشان میدهد که انسان‌ها نه بر سازوکار پیچیده رفتار خود اشراف دارند و نه سعادت و کمال واقعی خود را می شناسند از این رو اخلاق در صدور و بیان احکام و همچنین در تعیین اهداف اخلاقی وابسته به دین است ملاک ارزشهای اخلاقی سعادت واقعی انسانها است و سعادت واقعی انسان تقرب به خداوند و رضایت او است. اعتقاد به خداوند و پذیرش یک عالم غیر دنیوی، که در آن نتایج افعال روشن می گردد، معنادار و موجه می گرداند خداوند با صفات علم مطلق قدرت بی منتهای عدالت و بی طرفی کامل و درستکاری در جایگاه ناظر آرمانی در اخلاق قرار گرفته و صدور احکام اخلاقی از ناحیه او مرجعی اطمینان‌بخش برای توجیه باورها و رفتارهای اخلاقی خواهد بود در حوزه، معیار قرب به خداوند یعنی تقرب وجودی انسان به خداوند و رضایت او به عنوان بالاترین مرحله کمال، انسان مصداق اتم سعادت و معیار ارزش گذاری رفتار و احکام اخلاقی است.

آزادی در اندیشه اسلامی و تفاوت آن با اندیشه غربی

آزادی در غرب برخاسته از خواسته‌ها و تمایلات نفسانی انسانهاست فلسفه ی آزادی آنها اصالت انسان و خواسته‌های اوست و در این دیدگاه، الحادی انسان باید آزاد باشد و هر چه خواست انجام دهد. در این نگرش آزادی منهای خدا و دین بتی است مبتنی بر انسان پرستی و طلبکار بودن انسان از خدا و لذا آزادی و خواست انسان مقدم بر دین و ارزش آن فوق دین است؛ دین به عنوان یک امر سلیقه ای وقتی ارزش دارد که مزاحمتی با خواسته‌های فردی نداشته باشد. در این تلقی حکومت و قانون بر خواست مردم استوار است مردم هر قانون و حکومتی را خواستند انتخاب می کنند و وظیفه ی حکومت و قانونگذار تأمین و حفظ هر چه بیشتر این نوع آزادی است.

در اسلام، اساس و ریشه ی آزادی در جهان بینی توحیدی است. در مفهوم آزادی اسلامی، توحید و عبودیت انحصاری، خداوند نهفته است اسلام برای انسانها شخصیت و ارزش ذاتی قائل است و او را بنده ی هیچ کس غیر خدا نمیداند هر کسی اسلام و مبانی آن را پذیرفت، انسان را آزاد میداند؛ آزادی ای که هم در بعد اخلاقی و هم در بعد حقوقی خود، ظهور پیدا می کند. آزادی دینی تکلیف مدار است؛ انسان باید تنها از خداوند اطاعت نموده، به احکام و دستورهای او عمل نماید و حکومت و نظامی را بپذیرد که قانون و حاکمان آن از سوی خداوند تعیین شده باشند. آزادی اجتماعی و سیاسی مطلق، به این معنی که انسانها هر چه خواستند انجام دهند و هر قانونی را به دلخواه وضع کنند، وجود ندارد. تکلیف، گریزی مسئولیت ناپذیری و عدم قانونمندی، نشانه ی وحشی‌گری و جاهلیت است؛ در اسلام تمدن و مدنیت به معنای پذیرفتن تکلیف و مسئولیت و قانون

مداری است و آزادی دینی؛ یعنی رهایی انسانها از قید بندگی و حاکمیت غیر خدا. جوهره‌ی آزادی اسلام رهایی از قیدوبندهای نفسانی و اسارت بندگان و آزادی غربی، عین اسارت و بندگی شیطان است.

در جهان بینی اسلام انسان موجودی با استعدادهای فراوان است که با سیر در مراتب روحی و معنوی، توانایی رشد و تکامل بینهایت دارد و اگر خدا را بندگی و اطاعت نماید و تحت فرمان او باشد، کرامت و ارزش، یافته با فعلیت یافتن استعدادهای همه‌ی مسیرهای کمال برای او بازخواهد شد. تکالیف الهی در واقع برای رساندن انسان به حق اصیل خویش؛ یعنی همان کمال و سعادت جاودان است در مقابل نفی تکلیف و آزادی از بندگی خدا انسان را اسیر نفس و پیرو شیطان می‌سازد و او را در طبیعت محصور کرده از سیر در طریق تعالی باز می‌دارد؛ پس جوهره‌ی آزادی اسلام، رهایی از قیدوبندهای نفسانی و اسارت بندگان و آزادی غربی، عین اسارت و بندگی شیطان است.

آزادی در اسلام موهبتی است که انسان با آن راه سعادت خود را بر می‌گزیند. اسلام منادی آزادی‌ای است که انسانها را در مسیر انتخاب سعادت و کمال خود، با رفع موانع و ایجاد شرایط، آزاد گذاشته است. مکتب اسلام هم به دنبال رفع موانع درونی است و هم درصدد رفع موانع بیرونی، موانع بیرونی آزادی، حکومت‌های ناحق و قدرتهای ظالم و موانع درونی، حرص و طمع و تبعیت از شهوات است و هیچ عاملی مانند شهوت و هوی و هوس انسان را برده نمی‌کند. اگر انسان اسیر هوای نفس شد نه قادر است اعمال نیک و سعادت آور انجام دهد و نه از آنچه موجب شقاوت است، پرهیز کند و این بدترین اسارت است. در عوض، کسی که در پرتو دین داری به آزادی درونی دست یافت، انجام کار نیک و ترک کار ناپسند برایش آسان است و این آزادی درونی به آزادی بیرونی خواهد انجامید. مکاتب غربی برای رفع موانع آزادی، تنها به عامل بیرونی، یعنی نفی حکومت‌های دیکتاتوری میپردازند و در مقابل زمینه‌ی اسارت انسانها را با دامن زدن به تمایلات و هوسها و آزاد گذاشتن آنها فراهم نموده راه بدبختی آنها را هموار میکنند و این موانع درونی، انسان را به ذلت در برابر ابرقدرت‌های ظالم خواهد کشاند.

اختلاف اساسی دیگر، در گستره‌ی قوانین و حدودمرز آزادی است. در عمل، هیچ جامعه‌ای دارای آزادی مطلق نیست و وجود قوانین برای اداره‌ی انسانها امری ضروری است و هر قانونی در ذات خود، محدود کننده‌ی نوعی آزادی است. در غرب، قانون تنها ناظر به مسائل اجتماعی است؛ یعنی تنظیم و اداره‌ی جامعه را بر عهده دارد؛ تا انسانها در صحنه‌ی اجتماع بتوانند بدون برخورد و مزاحمت به حداکثر خواسته‌های خود برسند و اگر کسی اسیر تمایلات و هوسهای خود شود و سعادت و مصالح دنیوی و اخروی خود و دیگران را به خطر اندازد، مانعی ندارد. قوانین نه تنها برای محدود کردن این نوع آزادی وضع نشده، بلکه اساساً قانون گذار چنین حقی را ندارد. آزادی اسلامی یک امر الهی است اولاً، هر شخصی خود را موظف میداند آن را همانگونه که خدا خواسته است بپذیرد و ثانیاً، دفاع و مبارزه برای حفاظت این ودیعه‌ی الهی را یک تکلیف و وظیفه دینی می‌داند.

نتیجه گیری

نوع نگاه هر مکتب به انسان و تعریفی که از انسان ارائه میدهد، پایه و زیربنای علوم انسانی آن مکتب از جمله علوم فلسفی، سیاسی و اجتماعی محسوب میشود که تعیین کننده مسیر و اهداف آن هست. در این میان چپستی انسان و ماهیت او توسط متفکران و نظریه پردازان مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته است. رویکرد ماتریالیستی هستی انسان را به بعد مادی او فرو کاسته و تبیین مادی و طبیعی از انسان ارائه میدهد که قادر به شناخت تمام ابعاد هستی انسان نیست؛ اما در اندیشه اسلامی انسان موجود دویعدی و مرکب از روح و بدن تعریف شده و بر بعد مجرد او تأکید بیشتر رفته است. تعریف رایج منطقی از انسان چه در فلسفه چه اسلامی و چه فلسفه غربی «حیوان ناطق» است به معنای موجود زنده دارای قوه تفکر و تکلم. از ورود فلسفه به جهان اسلام حدود دوازده قرن میگذرد و در حقیقت دوازده قرن است که مسلمانان دارای نوعی حیات علمی هستند که از آن میتوان به «حیات فلسفی» تعبیر کرد. فلسفه اسلامی شامل سه مکتب است ۱ مشایی که بنیانگذاران آن فارابی و ابن سینا هستند و روش آن تعقل به عقل محض میباشد. ۲. اشراقی که بنیانگذار آن شیخ اشراق شهاب الدین

سهروردی است و روش آن علاوه بر تعقل به عقل محض تزکیه نفس و در نظر گرفتن شهود است. صدراپی که بنیانگذار آن صدر المتألهین است روش آن با عقل و شهود سیر و سلوک معنوی است.

فلسفه غرب، فلسفه ای مبتنی بر عقل بشر و منقطع از وحی است، البته نه اینکه لزوماً همیشه مخالف وحی باشد. به همین دلیل است که تنوع قابل ملاحظه ای در فلسفه ی غرب مشاهده می شود. هر فیلسوفی با اتکا بر تفکر و دریافت خود نظامی میسازد و عرضه می کند. یکی از تفاوت های فلسفه غرب با فلسفه اسلامی این است که فلسفه غرب محدود به الهیات بالمعنی الاخص و یا بحث معرفت نمانده است. فلسفه اسلامی بیشتر به بحث امور عامه و احکام وجود و متافیزیک و ما بعد الطبیعه پرداخته و نتیجه ای که از آن گرفته مربوط به الهیات بالمعنی الاخص؛ یعنی اثبات ذات باری تعالی است ولی فلسفه غرب فلسفه معرفت است نه فلسفه وجود تفاوت دیگر این است که فلسفه غرب مبانی سایر محصولات فکری انسان را از قبیل، هنر، اخلاق، علم و تاریخ و و را هم مدنظر قرار داده است فلسفه غرب شامل چهار دوره تاریخی است فلسفه باستان، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و فلسفه معاصر.

جوادی آملی حکیم متألهی است که تلاش در مباحث حکمت متعالیه و عرفان نظری و تفسیر قرآن، این حکیم متأله را از توجه به پرسشها و مسائل دنیای جدید بیگانه نساخته است؛ بلکه ایشان با استفاده از آن مبانی، درباره برخی مسائل نو نیز به اندیشه ورزی و پاسخ گویی پرداخته است. مباحثی چون دیدگاه اسلام درباره محیط زیست مسئله، زن اخلاق حکومتی و نسبت عقل و وحی و علم و دین در این مقوله می گنجند.

از نظر آیت الله جوادی آملی نه تنها حکمت و اندیشه متعالی از جمع بین این سه منبع (تفسیر و فلسفه و عرفان حاصل میشود بلکه وجود و شخصیت شخص حکیم نیز در پرتو این سه منبع نور شکل می گیرد.

اهتمام استاد جوادی به فلسفه عرفان تفسیر و کوشش در جمع بین برهان و عرفان قرآن، مبنایی معرفت شناختی و مابعدالطبیعی دارد. اساساً حکمت متعالیه صدراپی چیزی جز جمع بین این سه نوع معرفت نیست. حکمت متعالیه صرف دانستن مجموع معارف مختلف نیست. چنین نیست که شخصی با دانستن فلسفه و کلام و عرفان و دیگر معارف متکثر به حکمت متعالیه برسد؛ بلکه حکمت متعالیه معرفت واحد و بسیطی است که معارف دیگر را به نحو عالیتری در بردارد؛ آنچنان که مطلق در عین وحدت، کثرات مقید را در بر دارد.

ایشان انسان را به حی متأله تعریف میکنند. در این تعریف مقصود از «حی» همان تعبیر فلاسفه به حیوان ناطق است و منظور از تأله نیز خداخواهی مبتنی بر خداشناسی است. طبق این تعریف، هر حیوان ناطقی، حقیقتاً انسان نیست بلکه انسان حقیقی کسی است که علاوه بر اندیشه، تأله نیز داشته باشد. بر اساس این تعریف خداخواهی در فطرت تمامی آدمیان وجود دارد، اما عده ای آن را زیر خاکهای تیره و ظلمانی جهل و عصیان مدفون کرد و تأله خدادادی خویش را در قالب ناطق مقدس بودگی خویشتن و سرسپردگی به امیال اغبال طواغیت، اصنام و شیاطین، زنده به گور کرده اند. توماس هابز (Thomas Hobbes) یکی از فیلسوفان سیاسی برجسته انگلستان بود که بیشتر به ب کارهایش در فلسفه سیاسی و کتاب لویاتان (۱۶۵) نوشته شده شهرت دارد. برابر مقدمات فلسفی و وجود شناختی که در دو اثر دیگر هابز «جسم» و «طبیعت انسانی به تفصیل آمده است، فقط اجسام وجود دارند که ممکن است اجسام مادی به معنای دقیق کلمه (یا) (طبیعی) و اجسام سیاسی (مصنوعی) باشند. از سویی انسان بخشی از ماده است و از آن تشکیل شده است و از سوی دیگر، به عنوان موجودی که میتواند اجسام مصنوعی به وجود آورد سازنده و فاعل نظریه سیاسی است. شناختها مجموعه احساس هاست که به نوبه خود دگرگونیها یعنی حرکاتی است که در اجسام محسوس ایجاد شده و به وسیله اعصاب به مغز انتقال یافته است. ادراکات ما از جهان احساس دگرگونیهای مربوطی است که در جوهر دماغی وارد میشود و بنابراین این ادراکات اموری ذهنی اند. گزینه های غلبه ناپذیری تعیین کننده دقیق همه اعمال انساناندر اعمال انسانی جایی برای آزادی وجود ندارد و اند خیر با مطلب شی با نامطلوب یگانه است.

نتیجه منطقی این مادی مذهبی نظریه دولت مطلقه است. در نظر هابز، در موضوع سیاست، آزادی به اندازه اخلاق و متافیزیک غیر قابل قبول است در دولت همچنان که در طبیعت، قدرت موجد حق است. حالت طبیعی انسانها (جنگ) همه با همه است و دولت وسیله ضروری پایان بخشید به این حالت است دولت زندگی و اموال افراد را به بهای اطاعت منفعلانه و مطلق که از آنها

انتظار دارد، مورد حمایت قرار می‌دهد امر دولت خیر است و نهی دولت شر؛ اراده دولت عالیتیرین قانون هابز به این موجود مصنوعی که دولت یا جمهوری را به وجود می‌آورد - یعنی آدمکی حقیقی که دارای زندگی صرفاً ماشینی است و نبوغ انسانی آن را طرح کرده و ساخته است - «لویاتان» نام می‌دهد.

هدف اصلی وی از بحث انسان بررسی امیال و تلاشها و غرضهای او بوده که صورت و ماهیت انسانی به طور کلی را به دست می‌آورد. بحث در مورد انسان مقدمه‌ای برای بحث هابز به این موجود مصنوعی که دولت یا جمهوری را به وجود می‌آورد - یعنی آدمکی حقیقی که دارای زندگی صرفاً ماشینی است و نبوغ انسانی آن را طرح کرده و ساخته است - «لویاتان» نام می‌دهد.

هدف اصلی وی از بحث انسان بررسی امیال و تلاشها و غرضهای او بوده که صورت و ماهیت انسانی به طور کلی را به دست می‌آورد بحث در مورد انسان مقدمه‌ای برای بحث جامعه شناختی و سیاسی ایجاد مکانیسم و دستگاه کنترل فرد و جامعه و جلوگیری از بی نظمی است. علت پرداخت به این بحث چنان که تاریخ آشکار و واضح نشان می‌دهد درگیری شدید و جنگ بوده است. هابز به تأمل و تحلیل و بررسی پرداخت تا راه حلی پیدا شود. با به دست آوردن صورت و ماهیت انسان راه ادامه زندگی و مسیر و شکل و صورت ممکن برای بقاء و رشد طبیعی او معین می‌شود. هابز مثل بسیاری از فیلسوفان جهان غرب ماده گرا است آنچه را قبول دارد که قابل مشاهده باشد. اساس و سنگ بنا در مطالعات انسانی رفتار و حرکات او میباشد. چنان که اطراف و محیط زندگی ما جهان طبیعت است و انسان در طبیعت بین حیوان بوانات زندگی میکند، مبدأ و مبنای شناخت انسان طبیعت است. اعتقاد هابز در مورد انسان چندان فرقی با اعتقاد در مورد انواع حیوانات ندارد زیرا اولاً، انسان در مشخصات اصلی خود مانند حرکات و امیال و احساسات تفاوتی ندارد، ثانیاً، خود هابز مکرر گفت که انسانها گرگ برای هم دیگرند.

هابز اساس همه چیز را حرکت میدانند حرکت انسان و ماهیت او را میسازد. حرکات در طبیعت قابل پیش بینی است. انسان موجود طبیعی و امیال مشخص دارد فلذا حرکاتش هم قابل پیش بینی می‌باشند. هابز انسان را به دستگاه و ماشین و مکانیسم تشبیه میکند که در درون او کار همه چیز مشخص است. با توجه به مکانیستی بودن انسان و کار دستگاه مانند بودن درون او، برای تنظیم کار او بیرون از خود باید انسان بزرگ و دستگاه بزرگ بسازد که نام آن لویاتان یا دولت و حکومت است. 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 ماهیچه ها، قوه خیال، حافظه و تعقل است و در واکنش به تأثیر اجسام بیرون از خود حرکت میکند. هابز فرض خود را بر وجود انگیزه های درونی به ادامه حرکت قرار میدهد. این انگیزه ها در اساسی ترین شکل خود به نظر او همان انگیزه پرهیز از مرگ بود: هرکسی ... از مرگ دوری می‌گیرند و این کار را به حکم انگیزه و میلی طبیعی انجام می‌دهد همچنان که سنگی میل به سقوط دارد.

هابز وجود روح را انکار میکند تنها چیزی که به آن قائل است نفس همان ذهن و ذهنیات بیش نیست که به مغز و جسم برمی‌گردد. تصور و ذهن و ذهنیات نوعی حرکت و آثار آن می‌باشد.

هابز معتقد است برخی حرکتها را کوچک ابتدایی در بدن انسانها پیش از آغاز به حرکت، سخن گفتن و دیگر اعمال نمایان وجود دارد. او این حرکتها را کوشش «می‌نامد. وقتی کوشش به سمت چیزی است باید آن را میل» نامید و وقتی از چیزی برگرفته میشود «بیزاری» نام می‌گیرد. به عقیده هابز، دو نوع میل و خواهش در انسان وجود دارد که برخی از آنها مانند علم دوستی، عشق به زندگی، علاقه به صلح و آرامش و ترس از مرگ، او را به سوی سازگاری و همزیستی مسالمت آمیز با دیگران هدایت میکند ولی در مقابل امیالی مثل خود پرستی، قدرت طلبی و یا حتی امیال مثبتی مانند گرایش به برابری نیز در انسان وجود دارند که مانع از همزیستی مسالمت آمیز افراد با یکدیگر می‌شود. هابز عقیده دارد که امیال نوع دوم بر نوع اول سلطه دارد. به نظر او علت اصلی کشمکشها و درگیریهای تاریخی بین انسانها را میتوان در همین امر جستجو کرد. از نظر هابز، یکی از مهم ترین امیال انسان تمایل شدید او به کسب قدرت و توانایی است. این میل تا زمانی که انسان زنده است با او همراه بوده و هیچگاه وی را رها نمیکند زیرا تنها از طریق به دست آوردن قدرت بیشتر است که می‌تواند خود را جمیع خطرات و تهدیدها حفظ کند.

بر این اساس، هابز عقیده دارد که مهمترین هدف انسان در زندگی دستیابی به قدرت است و به همین دلیل، همه مسائل گوناگون زندگی او تحت تأثیر این مسئله اصلی قرار می‌گیرد.

از آنجایی که هابز اندیشمندی ماده‌گر است در نتیجه تمامی تحلیلهای او از انسان و مباحث مربوط به آن، ماهیتی کاملاً مادی گرایانه دارد. بر همین اساس، او منکر وجود آزادی اراده در انسان است و به صراحت اظهار می‌کند که چیزی به نام «انتخاب آزادانه انسان وجود ندارد زیرا تمامی عواطف و اندیشه‌های آدمی، از حرکات مغز و سایر اندامهای او سرچشمه می‌گیرد. مغز و سایر اعضا و جوارح انسان نیز به نوبه خود، تحت تأثیر اجسام و اشیاء خارجی قرار دارند؛ بنابراین، با توجه به تأثیر گذاری عوامل محیطی بر اراده و خواست انسان به راحتی میتوان رفتارهای او را در آینده پیش بینی کرد. به عبارت دیگر، انسان در مقابل تأثیراتی که از محیط پیرامون خود می‌گیرد، دارای هیچ اراده و اختیاری نیست.

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 به اعتقاد جوادی حقیقت انسان روح است. روح منحصر به عالم طبیعت و دنیا نیست بلکه در دیگر هستی حضور دارد. انسان ذاتاً، طالب کمال می‌باشد.

محدودیت مهمترین وجه ضعف انسان است اطلاعات محدود در دسترس انسان توان قطعی نمیدهد که او کی است و چی کار باید بکند. جوادی آملی تنها چاره و صورت امکان پذیر برای معرفت انسان را دین میداند. فقط دین صحیح و درست آن چیزی است که راه را برای شناخت خود باز میکند و بند محدودیتها را می‌گشاید. 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. به بیان جوادی فطرت و سرشت آدمی به خیر و نیکویی گرایش دارد و آن را نه میتوان ذاتاً مایل به پلیدی دانست و نه بی تفاوت نامید؛ از این روست 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 پس عدالت خواه. هرکس فطرت را بر طبیعت خویش غالب سازد و به جهاد با هواهای نفسانی برخیزد، مالک نفس خویش خواهد شد. انسانها در بعد الهی مشترکند و از نظر فطرت یکسان اند و تفاوتی ندارند چراکه فطرت همگی بر خداجویی است.

در فلسفه رایج غرب تجربه سنگ بنای شناخت و معرفت است مراحل شناخت و کسب معرفت:

< بر اساس دیدگاه هابز را میتوان به این صورت ترسیم کرد حرکت خارجی < اندامهای حسی حرکات درونی < تصور ذهنی < حرکات ارادی یا امیال از نظرهابز ریشه‌ی همه‌ی افکار حس است. در فرهنگ اروپایی Reason را مترادف عقل میدانند که همان Re-eason هست به معنای «دوباره آسان کردن یا ساده سازی دوباره در واقع عقل غربی همان اصالت عقل حسی تا سرحد محسوسات است. هابز اعتقاد پایبندی و اصالت دین و وحی ندارد بلکه به عقل طبیعی معتقد است که اگر قرار باشد دین و وحی پذیرفته شود باید زیر سایه عقل طبیعی که همان عقل تجربی و وابسته به حس است، بررسی شود.

در اندیشه اسلامی چهارراه برای شناخت وجود دارد (الف) راه حس این راه برای همگان باز است. ب. راه عقل راهی است که خواص توان پیمودن آن را دارند. (ج) راه دل و قلب (راه تهذیب و تزکیه): این راه برای عارفان گشوده است. (د) راه کتاب منیر و راه وحی این راه مختص به انبیای الهی است.

در فلسفه غرب اندیشه بر اساس شناخت تجربی شکل گرفته است. تجربه معرفت انسان را محدود میکند چراکه قادر نیست به بسیاری از مسائل روحی و روانی و عوامل دیگر را ببرد. شناخت تجربی از چیزهایی خبر میدهد که در دسترس حس باشد. در شناخت محدودیت یافته انسان چیزهایی را درک میکند که مطابق طبیعت و ساخت جسمی او است عالم ماده را انسان با حس و عقل درک می‌کند معرفت و شناختی که بر اثر و نفوذ حس و عقلی که مکمل حس است، شکل بگیرد، جهان بینی ساخته میشود که در آن فقط عالم خارج و مادی جا دارد. چون عالم مادی اثر دارد و حس و عقل آن را درک میکنند، وجود آن ثابت می‌شود. در چنین شرایطی منابع ادراک دیگر از قبیل شهود و وحی تعطیل خواهند بود. بر این اساس انسان از حیات، عوامل

دیگر و نظام هستی خبر نخواهد داشت جهان بینی ناشی شده از تجربه و طبیعت گرائی ما را به این نتیجه میرساند که آنچه وجودش ثابت است همین عالم طبیعت و ماده است. نتایج این وضعیت امور ذیلاند: (۱) آنچه وجود دارد عالم و طبیعت است. (۲) نظام هستی منحصر به همین عالم است. (۳) چنان که نظام هستی همین جهان است مرکز آن نیز این عالم دنیا می‌باشد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه قم: ۱۳۶۷.
۴. ابن فارس، مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۹۳، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۵. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۷۵.
۶. امامی، سید حسین «اجتماعی مفاهیم اجتماعی آزادیتوماس هابز» روزنامه اعتماد ملی ۱۳۸۷/۵/۱.
۷. امید، مسعود، «مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه اسلامی»، نامه فلسفه، شماره ۱۱.
۸. اندیشه سیاسی توماس هابز (فارسی). دانش‌نامه آثار سروش. بازبینی‌شده در ۱۶ فروردین ۱۳۹۰.
۹. بلوم، ویلیام، نظریه های نظام سیاسی، ج ۲، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر آران، ۱۳۷۳.
۱۰. تاک، ریچارد، هابز، ترجمه حسین بشریه، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۱. جمعی از نویسندگان، فلسفه اخلاق، قم، نشر معارف.
۱۲. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۳.
۱۳. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۴ صورت و سیرت انسان در قرآن، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۴. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن ج ۱۲ (فطرت در قرآن). مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۵. جوادی آملی، سخنرانی سال ۸۵، هنر و سینمای معنوی.
۱۶. جوادی آملی، سروش هدایت، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۱۷. جوادی آملی، شریعت در آیین معرفت، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۲.
۱۸. جوادی آملی، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۲.
۱۹. جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۳.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، قیسات، شماره ۳۵، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، قسمت ۱.
۲۲. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۲۳. جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت.
۲۴. حسن زاده آملی، حسن، انسان در عرف عرفان.
۲۵. خانجانی، علی اکبر، عقل چیست؟ دایره المعارف عرفان، ۱۳۸۷.
۲۶. خداوندان اندیشه سیاسی در غرب، پیشین، ص ۱۱۸۸.
۲۷. خسرو پناه، عبدالحسین انسان‌شناسی اسلامی.
۲۸. دهخدا، علی اکبر لغت نامه دهخدا، ج ۷.
۲۹. دین‌پرست، منوچهر. «آیا انسان هنوز هم گرگ انسان است؟». روزنامه اعتماد، شماره ۲۳۶۲، ۱۷ فروردین ۱۳۹۱. بازبینی‌شده در ۱۸ بهمن ۱۳۹۳.
۳۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ ه.ق.
۳۱. رجبی، محمود انسان‌شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

۳۲. رضی، الشریف الذریعه الى مكارم الشریعه، الفصل الثانی فی العقل، منشورات، ۱۴۱۴ ق.
۳۳. زبیدی مرتضی، تاج العروس. بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۴.
۳۴. سجادی، جعفر فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱.
۳۵. سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی.
۳۶. شجاعی، مرتضی، انسان در حکمت صدرائی،
۳۷. شریفی، احمدحسین، نقش عقل در کشف ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، مجله معرفت اخلاقی، سال سوم، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۱۱.
۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، قم، صدرا، بی‌تا.
۳۹. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه، موسوی، محمدباقر، ج ۲، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۴۰. غرویان، محسن، فلسفه اخلاق، قم، نشر پیک جلال، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ه ق.
۴۲. فیومی، المصباح المنیر، قم، دار الهجره، چاپ سوم ۱۴۲۵ ه ق.
۴۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه ج ۱، ترجمه، مجتبی، سید جلال‌الدین، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
۴۴. کلینی، اصول کافی، ج ۱.
۴۵. مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق اسلامی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳، مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی، دین و آزادی از دیدگاه علامه طباطبائی.
۴۷. مصباح، مجتبی، نقش نیت در ارزش اخلاقی، مجله اخلاق و حیانی، سال اول، زمستان ۱۳۹۱.
۴۸. مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۳ ش، میزگرد فلسفه شناسی (۴) مکاتب فلسفه اسلامی، معرفت فلسفی، شماره ۴.
۴۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، قم، نشر صدرا، ۱۳۸۲.
۵۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (سیرفلسفه در اسلام)، ج ۵.
۵۱. معلمی، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۵۲. مگی، براین، فلاسفه بزرگ.
۵۳. میر قربانی. «توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)». بازبینی شده در ۱۸ بهمن ۱۳۹۳.
۵۴. نصر آبادی، بختیار، حسن علی، بیات، مریم، «شیوه‌های تثبیت ارزش‌های اخلاقی در قرآن»، مجله اخلاق، سال دوم، ۱۳۹۱، شماره ۸.
۵۵. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
۵۶. یزدانی مقدم، احمدرضا انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبائی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.