

## سرشت انسان در اندیشه هابز و ارزیابی پیامدهای اخلاقی آن بر مبنای آراء علامه طباطبائی

روح الله شهریاری\*

### چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، از طریق رجوع به اندیشه‌های انسان‌شناختی توماس هابز، در پی پاسخ به این سوال برآمده است که سرشت انسان در اندیشه هابز چگونه است؟ تا در پرتو آن و با نظر به اندیشه‌های علامه طباطبائی پیامدهای اخلاقی آن تبیین و ارزیابی گردد. رجوع به اندیشه‌های علامه در این خصوص، علاوه بر تبیین پیامدهای دیدگاه هابز، امکان مقایسه تطبیقی و نیز آشنایی با رای صحیح در خصوص هر مورد را فراهم می‌آورد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در تلقی هابز، انسان در حرکات و اعمال خود تابع امیال و انفعالات است به گونه‌ای که حتی عقل او مسخر امیال و هیجانات او است. در نتیجه برای کنترل انسان، هابز دست یافتن به توافق جمعی و در نهایت به حاکمیت حاکمان تن دادن را می‌پذیرد، تا سازش میان انسان‌ها برقرار شود. نتیجه این دیدگاه دست شستن از پشتوانه حقیقی داشتن ارزش‌های اخلاقی است. در مقابل علامه چون از یک سو انسان را ملکی ملکوتی می‌داند، از سوی دیگر عقل را توانمند در شناخت حسن و قبح افعال می‌داند از پشتوانه واقعی احکام اخلاقی، ذاتی بودن حسن و قبح، صدق و کذب‌پذیری و برهان‌پذیر بودن آنها سخن می‌گوید. به اعتقاد علامه وضع و اجرای ارزش‌های اخلاقی توسط حاکمان - چنانکه هابز به آن اعتقاد دارد - تبعیت از هوای نفس را در پی خواهد داشت و موجب ظلم و ایجاد طبقات اجتماعی می‌شود. همچنین ضمانت اجرایی ارزش‌ها را از بین خواهد برد. بدین جهت علامه حقیقت مطلب را در تبیین دیگری جست و جو می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** سرشت انسان، پیامدهای اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی، هابز، علامه طباطبائی.

\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی. گرایش اخلاق. دانشگاه معارف قم.

(Roohollah127@gmail.com)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸)

## بیان مسئله

سه محور اندیشه بشر در طول تاریخ، خدا، انسان و جهان بوده است که در همه اعصار پرسش‌های اساسی درباره آنها مطرح شده. تمام تلاش فکری بشر متوجه این سه محور و یافتن پاسخ درست و مناسب برای پرسش‌های مربوط به آنها است. در این میان انسان‌شناسی که به معنای مجموعه‌ای معرفتی است که به بررسی ابعاد یا بعدی از وجود انسان یا گروه خاصی می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۱)، جایگاه متمیزی دارد چنانکه شناخت انسان، حقیقت وجودی و ظرفیت‌های او مورد تاکید قرآن کریم قرار گرفته است (آل عمران: ۱۳۷؛ انعام: ۱۱؛ عنکبوت: ۲۰؛ حج: ۴۶). انسان‌شناسی در شکل‌گیری علوم انسانی جایگاه ویژه‌ای دارد به گونه‌ای که هیچ علم انسانی بدون شناخت انسان به دست نمی‌آید (مصباح، ۱۳۹۲: ۱۲۱). همه نظام‌های اجتماعی و اخلاقی، در صورتی از پشتوانه لازم برخوردار خواهند بود که به حل درست و روشن پاره‌ای از مسائل اساسی انسان‌شناسی که مبنای آن نظام‌ها را تشکیل می‌دهد، دست یافته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). بدین جهت شکل‌گیری نظام‌های اخلاقی و سیاسی نیز تاحدی وابسته به شناخت انسان است. هر تلقی از انسان و حقیقت وجودی او دلالتی ممتاز در شکل‌دهی یک مکتب اخلاقی یا سیاسی خواهد داشت. از همین روی اندیشه‌های یک فیلسوف در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اخلاقی را باید مبتنی بر دیدگاه‌های انسان‌شناختی او دانست. این نکته در مورد توماس هابز صادق است. هابز به جهت دیدگاه سیاسی‌اش در باب حکومت مورد توجه اهل قلم بوده است. چنانکه پیشینه‌های پژوهش‌های موجود این مهم را نشان می‌دهد (نک: قادر زارع، افراسیابی (۱۳۹۸)؛ شهرآیینی، نوظهور، کریمی (۱۳۹۷)؛ لعل‌علیزاده (۱۳۹۵)؛ شفیع‌ی،

حاجی زاده، سلگی (۱۳۹۰)؛ فراتی (۱۳۸۴)؛ صادقی تبار (۱۳۸۲)). اما بر اساس آنچه بیان شد می‌تواند ادعا نمود اساس اندیشه‌های سیاسی هابز از دیدگاه‌های انسان‌شناختی او نشأت گرفته است. تصریحات خود او نیز گویای این حقیقت است. هابز معتقد است جامعه را تنها بر اساس افراد تشکیل دهنده‌اش می‌توان تبیین کرد. در نتیجه شناخت ماهیت سیاسی منوط به شناخت بشر است (تریگ، ۱۳۸۲: ۶۷). برخی صاحب نظران، دیدگاه‌های هابز را، اساساً روان‌شناسانه می‌دانند که با ارائه این نظریه‌ها در صدد بر می‌آید اصول هدایت‌گر رفتار آدمی را دریابد و به این پرسش که انسان چگونه عمل می‌کند پاسخ علمی دهد (Thomas, 1992, p. 218). بدین جهت می‌توان با بررسی دیدگاه‌های انسان‌شناختی هابز به رهیافتی در خصوص حقائق، احکام و ارزش‌های اخلاقی دست یافت. از همین روی پژوهش حاضر به واکاوی اندیشه‌های هابز در باب انسان می‌پردازد تا از این رهگذر دلالت‌های اخلاقی دیدگاه او تبیین شده و نقیصه‌ها و ضعف‌های آن بر اساس اندیشه اسلامی نمایان گردد. در این راه جهت ارزیابی دیدگاه هابز به آراء علامه طباطبائی رحمته‌الله به عنوان یک فیلسوف مسلمان مراجعه می‌شود. نکته‌ای که در رجوع به اندیشه‌های علامه طباطبائی رحمته‌الله جهت ارزیابی دیدگاه هابز وجود دارد این است که بر اساس شیوه‌ای که این پژوهش‌مشی می‌کند، علاوه بر نشان دادن دلالت‌های اخلاقی دیدگاه هابز و ارزیابی نقادانه آنها از منظری اسلامی، دیدگاه علامه طباطبائی نیز در خصوص مسئله فراروی تبیین می‌گردد. بدین معنا که دلالت‌های اخلاقی دیدگاه انسان‌شناختی علامه طباطبائی نیز ارائه می‌گردد، تا امکان مقایسه تطبیقی نیز فراهم گردد و نیز به تناسب هر بحث رای صحیح در خصوص ابعاد وجودی انسان روشن گردد.

## ۱. انسان در اندیشه هابز

### ۱-۱. انسان و اصول مکانیکی

به اعتقاد هابز شناخت حالات و انفعالات انسان وابسته به اصول مکانیکی<sup>۱</sup> و قوانین فیزیک است. دستگاه فلسفی هابز طور طراحی شده که کل روانشناسی انسان را به حوزه مکانیک فروکاسته است (Leijenhorst, 2007, p. 86).

هابز انسان را موجودی مادی دانسته و حقیقت آن را جسم او می داند:

«جهان» و مقصود من از آن تنها دنیا نیست بلکه مرادم کل کیهان یعنی کل وجود همه موجودات است (مادی است، یعنی از جسم تشکیل شده است و دارای بعدهای مقدار یعنی طول، عرض و عمق است. علاوه بر این، هر جزئی از جسم مانند خود جسم است و ابعاد مشابهی دارد و در نتیجه هر جزئی از جهان جسم است و آنچه جسم نیست جزئی از جهان نیست و چون جهان کل است، آنچه جزئی از آن نباشد، هیچ است؛ و در نتیجه هیچ جا نیست و از این استنباط نمی شود که روح هیچ چیز است، زیرا آنها نیز بعد دارند و بنابراین واقعاً جسم هستند» (Leijenhorst, 2007, p. 543).

همه اعمال و افعال آدمی را با نگاهی مادی تحلیل می کند، تا جایی که در نگاه او انسان چیزی جز احساس ها، فعالیت ها، حرکت های دائم و بخش بی وقفه ماشین جهان نیست (Leijenhorst, 2007, p. 113). دیدگاه هابز در تعریف میل<sup>۲</sup>، عشق، تنفر<sup>۳</sup>، نیک، بد،

- 
1. mechanical principles.
  2. Appetite.
  3. Hate.

لذت، زیبایی و حزن<sup>۱</sup> ماده گرایانه است. فشار عوامل خارجی بر اندام‌های حسی موجب پیدایش حرکت‌هایی می‌شود که ما آنها را احساس می‌نامیم. سپس این احساس به صورت نمود، خیال و بعد تصور یا خاطره در می‌آید که همه اینها «احساسات بسیط» هستند. این حرکت‌ها باز هم محرک چیزهای دیگری نظیر میل می‌گردند (شهرآیینی، نوظهور، کریمی، ۱۳۹۷). در نتیجه از نظر هابز اموری مانند عشق، نیکی و بدی، لذت و زیبایی نیز صرفاً مادی است و قابل توضیح به زبان ماده است یعنی صرفاً به جهت حرکت‌های داخلی و فشارهای محرک‌های بیرونی ایجاد شده اند.

## ۱-۲. انسان و روح

«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، ۱۳۸۲: ۶۷).

«آدمی با فنون خود چنان از طبیعت در امور گوناگون اقتباس و تقلید می‌کند که می‌تواند حیوانی مصنوعی بسازد. زیرا اگر بپذیریم، که زندگی صرفاً حرکت اندام‌هاست و سرمنشأ حرکت هم عمدتاً درونی است، پس چرا نتوانیم گفت که همه دستگاه‌های خودکار دارای حیات مصنوعی هستند. 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، ۱۳۸۲: ۷۱).

در این تلقی هابز اصالت داشتن ماده و بالاتر ماشین انگاشتن انسان نمود دارد در

- 
1. Grief .
  2. simple passions.

نتیجه در دیدگاه هابز حقیقتی به نام روح معنا ندارد.

### ۳-۱. انسان و حرکت

هابز همانند دکارت معتقد است کل جهان طبیعت از ماده و حرکت ساخته شده است. محوریت مسئله حرکت در اندیشه هابز متأثر از استیلاي روش شناسی قرن هفدهم اروپا بود. مفهوم حرکت نزد او بنیادی‌ترین مفهوم هستی است. حرکت برای هابز، در واقع حرکتی مکانیکی است و بدین‌سان هرچه که او بر پایه این گونه حرکت بنا می‌کند نیز دارای خصلتی مکانیکی است (شهرآیینی، نوظهور، کریمی، ۱۳۹۷). عواطف و اندیشه‌های انسان، ناشی از حرکت مغز و اندام‌های دیگر است و حیات اجتماعی هم به همین نحو متأثر از حرکت است. هابز با این تصور از اعمال و حرکات آدمی، حرکت معطوف به کنش انسان را در دستیابی به قدرت به عنوان میل یا خواهش مورد توجه قرار می‌دهد که در میان همه انسان‌ها وجود دارد. بر این اساس عواطف و اندیشه‌های انسان، ناشی از حرکت مغز و اندام‌های دیگر است و حیات اجتماعی هم به همین نحو متأثر از حرکت است (شهرآیینی، نوظهور، کریمی، ۱۳۹۷). هابز معتقد است حرکت انسان در افعال اختیاری دارای دو اصل رغبت<sup>۱</sup> و نفرت<sup>۲</sup> است. رغبت، انسان را به جانب چیزهایی می‌کشاند و نفرت او را از آنها دور می‌کند. تمایل انسان تنها به چیزهایی نیست که اکنون رغبت او را بر می‌انگیرند بلکه به چیزهایی نیز که در آینده رغبت او را بر می‌انگیزند نیز تمایل دارد. البته رغبت اساسی انسان به قدرت است (صناعی، ۱۳۳۸

- 
1. Desire.
  2. Aversion.

(۱۱). به اعتقاد هابز انسان همیشه از هدفی به سوی هدف دیگر حرکت می‌کند، در نتیجه برای انسان آرامش معنا ندارد چرا که ماهیت زندگی، حرکت از خواسته‌ای به خواسته دیگر است. رسیدن به هر هدف، مقدمه‌ای برای رسیدن به اهداف بعدی است. عطش انسان به قدرت نیز همین گونه است. انسان با به دست آوردن قدرت سیر نمی‌شود، بلکه به دنبال قدرت بیشتر می‌رود و آرامی تنها در مرگ است (هابز، ۱۳۸۲: ۱۳۸).

#### ۱-۴. انسان و شناخت

هابز ریشه همه افکار انسان را حس می‌داند و معتقد است هیچ تصویری در ذهن آدمی وجود ندارد که ابتدا کلا یا بعضا با اندام‌های حسی دریافت نشده باشد (هابز، ۱۳۸۲: ۷۷). شناخت را دو نوع می‌داند یکی شناخت امر واقع و دیگری شناخت نسبت به استنتاج حکمی از حکمی دیگر:

«شناخت امر واقع نخست چیزی جز حس و خاطره نیست و شناخت ساده است مثل وقتی که واقعیتی را در حال وقوع می‌بینیم یا وقوع آن را به خاطر می‌آوریم. چنین شناختی لازمه شهادت و گواهی است. نوع دوم علم خوانده می‌شود و مشروط است و این شناختی است که برای فیلسوف یعنی کسی که مدعی استدلال عقلانی باشد لازم است» (هابز، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۲۹).

دلیل هابز برای انکار زندگی پس از مرگ نیز یک بحث معرفت شناختی است. او

۲۱۵ معتقد است چون شناختی طبیعی نسبت به وضع آدمی پس از مرگ وجود ندارد و آنچه وجود دارد تنها معتقدات بر مبنای سخن دیگران است و نه استدلال‌های عقلانی، نمی‌توان به زندگی پس از مرگ معتقد شد (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۰).

#### ۱-۵. انسان و حیوان

هابز در آثار مختلف خود رویکردهای مختلفی در خصوص چیستی آزادی دارد. در لویاتان آزادی را به معنی فقدان مخالفت می‌داند (هابز، ۱۳۸۲: ۲۱۷). مراد او از مخالفت، موانع بیرونی حرکت است. می‌گوید «آزادی عبارت است از نبود کلیه موانع خارجی برای عمل که در طبیعت فرد یا جزء ذاتی او نمی‌باشد» (هابز، ۱۸۳۹: ۲۷۳). هر چیزی که آن چنان مقید یا محاط شده باشد که نتواند جز در درون فضای محدودی حرکت کند و آن فضا به واسطه مخالفت برخی از اجسام بیرونی محدود شده باشد، می‌گوییم که آن چیز آزادی حرکت ندارد (هابز، ۱۳۸۲: ۲۱۷-۲۱۸). به اعتقاد هابز در مورد فردی با دست‌ها و پاها بسته می‌توان گفت که او نیازمند آزادی است تا حرکت کند؛ زیرا موانع خارجی است، و نه در وجود و طبیعت او، در حالی که درباره فرد مریض چنین نمی‌توان گفت؛ زیرا موانع در وجود است و نه در خارج از وجود و در محیط پیرامون او (هابز، ۱۸۳۹: ۲۴۷). در نتیجه می‌توان ادعا نمود هابز قائل به اراده آزاد نیست و از جهت اراده آزاد، فاصله مشخصی میان انسان و حیوان نمی‌شناسد، بدین جهت قائل به جبر است. هابز در ظاهر منکر آزادی نیست اما آزادی را به معنای خواستن و انتخاب چیزهایی می‌داند که نیروهایی خارج از فرد بر او تحمیل کرده‌اند (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۰). انسان و حیوان در داشتن انفعالات، موجودات مشابهی توصیف شده‌اند انفعالات در انسان همچون حیوان او را به سوی چیزهای خوشایند سوق می‌دهد و از چیزهای ناخوشایند دور می‌کند. با این وجود تفاوت‌هایی نیز بین انسان و حیوان قائل است. انسان نه تنها به واسطه عقل خود، بلکه به واسطه میل انحصاری کنجکاو نیز از موجودات زنده دیگر متمایز می‌گردد. تولید دانش و معرفت از ویژگی‌های همین میل است (هابز، ۱۳۸۲: ۱۰۹). با وجود این هابز معتقد است امیال و هیجانات آدمیان معمولاً نیرومندتر از عقل



ایشان است (هابز، ۱۳۸۲: ۲۰۳).

#### ۱-۶. ویژگی‌های مشترک انسان‌ها

هابز ویژگی‌های مشترکی برای همه انسان‌ها به تصویر کشیده است. با این وجود برخی محققان معتقدند از دید وی هیچ امر ذاتی و درونی در انسان نیست مگر میل به صیانت از زندگی خود و داشتن زندگی بهتر (Yurdusev, 2006, p. 310).

##### ۱-۶-۱. انفعالات

هابز در مقدمه لویاتان از شباهت انفعالاتی مانند خواهش، ترس و امید سخن می‌گوید که در تمام انسان‌ها مشترک است و در خاتمه کتاب از تمایلات شناخته شده و طبیعی آدمیان سخن به میان آورده است (هابز، ۱۳۸۲: ۷۲، ۵۶۹).

##### ۱-۶-۲. طبیعت

طبیعت انسان‌ها را از نظر قوای بدنی و فکری برابر می‌داند. او از برابری آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهداف را نتیجه گرفته است. به اعتقاد او اگر دو فرد خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، تلاش می‌کنند تا یکدیگر را از میان بردارند تا به آن چیز دست یابند (هابز، ۱۳۸۲: ۱۵۶). به همین جهت هابز معتقد است زمانی که آدمیان بدون قدرت عمومی که همگان را در حال ترس نگه دارد، به سر برند، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود و چنین جنگی، جنگ همه بر ضد همه است. هابز زندگی آدمیان در این وضع را گسیخته، مسکنتبار، زشت، ددمنشانه و کوتاه توصیف می‌کند (هابز، ۱۳۸۲: ۱۵۸).

##### ۱-۶-۳. قدرت طلبی

به اعتقاد هابز قدرت طلبی یک میل ذاتی و مشترک بین همه انسان‌ها است. تمایل

عمومی همه آدمیان جستجوی همیشگی و خستگی ناپذیر قدرت بعد از قدرت است که تنها با مرگ پایان می‌پذیرد (هابز، ۱۳۸۲: ۱۳۸). قدرت آدمی عبارت است از وسایلی که برای دست یابی به امر مطلوبی در اختیار دارد و طبیعی یا ابزاری است. قدرت طبیعی عبارت است از برتری قوای بدنی یا ذهنی مانند توانمندی، دوراندیشی. قدرت‌های ابزاری آنهایی هستند که یا به واسطه همین قوا و یا به حکم بخت و اقبال به دست آمده و وسایل و ابزارهای رسیدن به قدرت بیشتر هستند (هابز، ۱۳۸۲: ۱۲۹). همه مردم چه آنان که خواهش‌های معتدلی دارند و چه آنهایی که دارای خواسته‌های افراطی و نامعتدلی هستند، ضرورتاً به درون منازعه رقابت آمیزی بی‌پایان بر سر قدرت با دیگران کشیده می‌شوند و یا دست کم از قدرت‌های خود مراقبت می‌کنند، تا تحت تسلط دیگران درنیایند (هابز، ۱۳۸۲: ۱۳۸). این بیان هابز نشان‌گر آن است که او از یک سو معتقد است قدرت طلبی یک میل ذاتی است و از سوی دیگر آن را مخرب می‌داند در نتیجه قدرت طلبی در نهایت به یک میل مخرب در انسان تبدیل می‌شود.

#### ۱-۷. حق طبیعی و قانون طبیعی

مراد هابز از حق طبیعی، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که برطبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند انجام دهد (هابز، ۱۳۸۲: ۱۶۰). حق طبیعی هرکسی به کارگیری هرچه بیشتر توانایی‌ها برای صیانت از ذات خود است، اما اینکه هرکس خواستار به رسمیت شناخته شدن این حق خود باشد بدون توجه به حق دیگران امکان‌پذیر نیست (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۳). مراد هابز از قانون طبیعی، حکم یا قاعده‌ای است کلی

که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی او است و یا وسایل صیانت او را سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است منع کند (تریگ، ۱۳۸۲: ۱۶۱). ادعای اصلی هابز درباره رفتار بشر این است که هر کس به فکر خویش است یعنی به دنبال امتیاز و منفعت برای خود است. از نگاه او در «وضع طبیعی» که انسان‌ها برابر هستند و مقید به قوانین جامعه نیستند باید برای زنده بودن تلاش کنند. صیانت نفس اولویت دارد و امیال طبیعی ما را نمی‌توان فسی نفسه خوب یا بد دانست. وضع طبیعی حالتی است که هر فرد با دیگران نزاع می‌کند و سعی می‌کند به امنیت دست یابد (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۳). در نتیجه زور و مکر و حيله دو فضیلت اصلی هستند (عالم، ۱۳۹۲: ۲۴۰). از نظر او سه عامل باعث بوجود آمدن چنین وضعیتی می‌شود: اول رقابت که باعث می‌شود انسان به دنبال سود برود؛ دوم ترس که انگیزه حفظ جان را سبب می‌شود؛ سوم افتخار که آوازه انسان را بلند می‌کند (هابز، ۱۳۸۲: ۱۵۷-۱۵۸).

#### ۱-۸. گرایش انسان به صلح و قانون

ترس از مرگ، جست و جوی لوازم زندگی راحت و امید به اینکه از طریق کار و کوشش خود آن لوازم را به دست آورند، حالات نفسانی است که آدمیان را به صلح متمایل می‌سازد. عقل اصولی مناسب برای صلح پیشنهاد می‌کند که آدمیان می‌توانند بر اساس آنها به توافق برسند. این صلح و سازش بر اساس توافق میان انسان‌ها برقرار می‌شود. قوانین جامعه نیز حاصل چنین توافقی است (هابز، ۱۳۸۲: ۱۵۸-۱۶۰). در نتیجه هابز معتقد است انسان از وضع طبیعی که در آن انسان‌ها از روی انگیزه‌های خود خواهانه رفتارهای خود را شکل می‌دهند خارج خواهند شد چون در می‌یابند که برای

بقای خود لازم است به نوعی صلح و سازش تن دهند.

#### ۹-۱. رفع مخاصمه انسان‌ها

هابز قرارداد و توافق را برای رفع مخاصمه انسان‌ها با یکدیگر ضروری می‌داند اما می‌افزاید با فرض اینکه همه ما خود خواهیم و این فی نفسه مذموم نیست برای توافق‌های دائمی چندان ضمانتی نیست. همیشه نقض پیمان بعد از رسیدن به چیزی که خواسته ایم و سوسه انگیز است (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۸). هابز برای حل این مشکل وجود دولتی مدنی را که قادر است دو طرف را برسر توافقشان نگه دارد لازم می‌داند. ضرورت حکومت را از این جهت طرح می‌کند (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۸). میل بی‌پایان و استمرار ترس از شرایط طبیعی ناگوار زندگی است که به نظر می‌رسد با تشکیل یک ملت بتوان از شدت آن کاست (Scroll, 2005, p. 243). ضرورت وجود دولت، یعنی قدرتی عمومی که مردم را در حالت ترس نگه دارد و اعمال آنها را به سوی مصلحت عمومی رهنمون گردد.

#### ۱۰-۱. حقیقت خدا و دین در ذهن بشر

هابز با تقسیم تصورات ذهنی انسان به بسیط و مرکب درباره متناهی بودن تمام آنچه در توان تصور انسان است می‌گوید:

«هر چیزی را که ما تصور می‌کنیم متناهی است. بنابراین هیچ صورت ذهنی یا تصویری از آنچه ما نامتناهی می‌خوانیم وجود ندارد. وقتی ما می‌گوییم که چیزی نامتناهی است تنها این معنا را می‌رسانیم که ما قادر به تصور نهایت و حدود آن چیز نیستیم، زیرا تصویری از آن چیز نداریم بلکه تنها توانایی خودمان را تصور می‌کنیم و بنابراین ما نام خداوند را نه به آن خاطر به کار می‌بریم که بتوانیم او را تصور کنیم بلکه به منظور تکریم و تعظیم او به کار می‌بریم» (هابز، ۱۳۸۲: ۸۸).

به همین جهت است که معتقد می‌شود سرشت خدا فهم ناپذیر است یعنی نمی‌دانیم

که او چیست بلکه تنها می‌دانیم که هست (هابز، ۱۳۸۲: ۳۴۴). توصیفی که هابز از خدا در ذهن انسان شکل می‌دهد بدین صورت است که تنها می‌توان گفت وجود دارد و عقل نیز توان درک چیزی بیش از این را ندارد (فراستی، ۱۳۸۴)؛ در این صورت انسان هیچ تصویری از صفات خدا نخواهد داشت. در حقیقت خدای هابز فاقد هرگونه صفاتی مانند رحمت، و علم مطلق است که حتی تصویری از آنچه او انجام داده یا می‌دهد وجود ندارد. در نتیجه معلوم نیست پیامبر و کتابی فرستاده است یا خیر؟

هابز معتقد است دین با عقل چندان سازگار نیست؛ بلکه ناشی از امور موهوم در ذهن انسان است. در نتیجه کارکردهای اخلاقی سوئی می‌تواند داشته باشد چرا که در تعارض با عقل قرار دارد. در نظر هابز دین فطری نیست بلکه او سخن از دین طبیعی به میان آورده است. هابز معتقد است انسان به جهت ترس از امور نامرئی دین را برای خود ساخته است (هابز، ۱۳۸۴: ۱۴۴). چنانکه معتقد می‌شود اعتقاد به خدا ناشی از میل انسان به شناخت علل اشیای طبیعی بوده است تا ترس ایشان نسبت به حوادث احتمالی آینده (فراستی، ۱۳۸۴). در حقیقت از مجموع اندیشه‌های هابز پیرامون خدا و دین می‌توان این گونه برداشت نمود که دینی که هابز معرف آن است خالی از انبیاء و پیامبران و کتب مقدس و حتی خالی از خدایی است که فوق امور مادی است.

#### ۱-۱۱. منشا وضع قوانین و ارزش‌ها و مجری آنها

به اعتقاد هابز حاکمان ارزش‌های اخلاقی را در جامعه وضع کرده و اجرا می‌کنند. قانون کلی حاکی از اراده و خواست دولت است و ملاک و معیار وضع احکام و قوانین اخلاقی به شمار می‌رود (هابز، ۱۳۸۲: ۴۴۹). هابز اهل اصالت ذهن بود و قضاوت‌های اخلاقی را تنها برای شخص قضاوت کننده معتبر می‌دانست. کلماتی مانند خیر و شر در

ارتباط با کسی استعمال می‌شود که آن را به کار می‌برد در نتیجه هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند مبتنی بر نگرش اخلاقی باشد چون اخلاقیات فردی است (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۰). هابز توافق و قرارداد اجتماعی را منشا حق می‌داند (هابز، ۱۳۸۲: ۱۶۰). در وضعی که آدمیان هیچ قاعده و قانون دیگری جز امیال و خواهش‌های خود نداشته باشند هیچ قاعده کلی و عامی درباره اعمال خوب و بد نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما در هنگام وجود دولت چنین ملاکی دیگر صادق نیست در این حال نه امیال آدمیان بلکه قانون کلی که مظهر اراده و خواست دولت است ملاک و معیار به شمار می‌رود (هابز، ۱۳۸۲: ۴۴۹). هابز درباره دلسوزی برای دیگران معتقد است دلسوزی تصور مصیبت آتی برای خودمان است. درباره یاری به دیگران می‌گوید این کار برای خرید دوستی یا خرید صلح به جهت ترس است (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۵). از عبارات هابز روشن است که مجری احکام اخلاقی وضع شده نیز حاکمان هستند. هابز واضح و مجری قانون و ارزش‌ها را طبقه حاکم می‌داند چون آنها ملاک و معیار حق به شمار می‌روند (هابز، ۱۳۸۲: ۴۴۹).

## ۲. ارزیابی پیامدهای اخلاقی دیدگاه هابز

اندیشه‌های هابز درباره حقیقت انسان و ابعاد وجودی او پیامدهای اخلاقی در ابعاد مختلف دارد. بدین جهت در این قسمت به ارزیابی دلالت‌های اخلاقی دیدگاه هابز پرداخته می‌شود.

### ۱-۲. تقلیل‌گرایی در رشد اخلاقی

هابز چنانکه گذشت انسان را تماما مادی می‌انگارد. این برخلاف دیدگاه علامه طباطبایی است که انسان را موجودی دو ساحتی می‌داند که بعد اصیل وجود او همان روح او است.

اگر انسان موجودی تماما مادی باشد، برنامه رشد اخلاقی او صرفا در حدود رشد بعد مادی و تن او خواهد بود. بدین جهت آنچه از افعال اخلاقی و غایات آن متوجه دیدگاه هابز خواهد بود تماما دنیوی و در حدود تنظیم روابط فی مابین است. این نکته خود نوعی تقلیل گرایی در رشد و تربیت اخلاقی انسان را به دنبال دارد و سبب می شود تربیت و رشد انسان منحصر در ابعاد مادی شود. این تقلیل گرایی هم در شناخت ابعاد وجودی انسان و هم در نتایج زیست اخلاقی نمود دارد. از یک سو از جامع نگری در شناخت انسان و خصوصا تشخیص بعد اصیل وجود انسان ناتوان است و از سوی دیگر به جهت لحاظ نمودن هدف و غایت صحیح برای رشد و تربیت انسان دچار نارسایی است. این در حالی است که علامه طباطبائی معتقد است:

«خدای تعالی این نوع از موجودات را از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد، یکی ماده بدنی، و یکی هم جوهری مجرد، که همان نفس و روح باشد، و این دو، ما دام که انسان در دنیا زندگی می کند متلازم و با یکدیگر اند، همین که انسان مرد بدنش می میرد، و روحش، هم چنان زنده می ماند، و انسان (که حقیقتش همان روح است) به سوی خدای سبحان باز می گردد» (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۷۰/۲).

در بیان دیگری درباره حقیقت وجود انسان می گوید حقیقت انسان را بعد مجرد او یعنی روح تشکیل می دهد که بقا دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۱۸/۱۱). براساس دیدگاه علامه هدف اصیل تربیت اخلاقی انسان پرورش و استكمال روح انسان خواهد بود و پرورش تن تنها در جهت تکامل روح به شمار می آید در نتیجه در هنگام تراحم بین پرورش روح یا تن، اصالت پرورش روح لحاظ می شود و بر پرورش تن مقدم خواهد شد.

## ۲-۲. جایگاه عقل در حسن و قبح افعال

از نظر هابز عقل چیزی جز شمارش نیست. عقل در نظر هابز قادر به داوری در مجادلات نیست. از همین روی وی عقل فرد یا عقل خصوصی را کنار می‌گذارد و عقل عمومی یا عقل حاکم و حکومت را قرار می‌دهد. علامه معتقد است با هدایت‌گری عقل است که انسان راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالح پیدا کرده و آن مسیر را پیش می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲/۲۵۰). از همین روی عقل در تشخیص حسن و قبح اخلاقی کارآمد است:

«عقل نیروی تمیز بین خیر و نافع و ما بین شر و مضر است، آنها را تصدیق می‌کند، و معین می‌کند که فلان قانون حاجتی از حوائج واقعی انسان را بر میاورد، و یا رفع احتیاج نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۶/۲۸۹). «اولئک هم اولوالالباب یعنی صاحبان عقول با عقل، به جزو تفکر مذهبی قرار داده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). حق هدایت می‌شود و نشانه عقل، وصف اتباع حق است» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۷/۲۵۱). «قرآن تفکر عقلی را امضا کرده و آن را جزو تفکر مذهبی قرار داده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

وقتی خوبی و بدی را به کمک عقل بتوان تشخیص داد به این معنا است که می‌توان ملاک و معیاری برای بازشناسی اخلاق خوب از اخلاق بد، صفات خوب از صفات بد در اختیار هر انسانی قرار داد. بعلاوه نشان می‌دهد ارزش‌های اخلاقی از پشتوانه واقعی<sup>۱</sup> برخوردار هستند. توضیح آنکه:

وقتی معتقد شویم خوبی و بدی توسط عقل تشخیص داده می‌شود پیش از آن باید پذیرفته باشیم خوبی و بدی ذاتی است. چون ابتدا باید پذیرفت واقعیتی در عالم هست

۱. این نکته تحلیلی برگرفته از بیانات علامه است اما اشارات و تصریحات فراوانی در کلمات علامه دارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.



تا در مرتبه بعد نوبت عقل برسد و به این پرسش پاسخ دهد که آیا امکان درک و کشف آن واقعیت مستقلا وجود دارد یا خیر؟ (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۳-۵۵). در نتیجه می‌توان بیان کرد خوبی و بدی ذاتی افعال است. عقلی بودن خوبی و بدی نتایج مهم دیگری نیز به دنبال دارد. از جمله واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی به این معنا که خوبی و بدی با صرف نظر از احساس، دستور، توصیه و قرارداد، از واقعیت عینی سخن می‌گویند. از سوی دیگر وقتی قضایای اخلاقی واقع‌نما باشند قابلیت صدق و کذب‌پذیری دارند چون صدق به معنای مطابقت و کذب به معنای عدم مطابقت با واقع است. در نتیجه می‌توان از برهان‌پذیری قضایای اخلاقی سخن گفت چون می‌توان برای صدق یا کذب یک گزاره از جهت مطابقت با واقع استدلال اقامه نمود. اگر خوبی و بدی عقلانی نباشند بدیهی است امکان اقامه برهان برای نشان دادن صدق یا کذب یک قضیه اخلاقی وجود نخواهد داشت در این صورت نمی‌توان اخلاقیات را توجیه عقلانی کرد به همین جهت امکان ارزیابی، گزاره‌های اخلاقی یا مکاتب اخلاقی مختلف وجود نخواهد داشت در نهایت نمی‌توان یک گزاره اخلاقی را بر گزاره مخالف آن و بلکه نمی‌توان یک مکتب اخلاقی را بر مکتب دیگر ترجیح داد.

### ۲-۳. جبرگرایی و پیامدهای آن

هرچند هابز معتقد است انسان به واسطه عقل خود از سایر موجودات متمایز است اما چنانکه بیان شد معتقد است عقل انسان اسیر هیجانان و امیال او است. بعلاوه هرچند معتقد به آزادی عمل در انسان است اما چنانکه پیشتر تبیین شد این آزادی به معنای اراده آزاد نیست. در حقیقت هابز قائل به تعریفی از آزادی و عمل برای انسان است که نتیجه آن چیزی جز جبر نیست. از همین جهت است که برخی هابز پژوهان (محمودی،

۱۳۷۲؛ علیزاده، ۱۳۹۵) معتقدند از دید او انسان می‌تواند عمل آزادانه داشته باشد؛ اما اراده آزادانه نمی‌تواند داشته باشد، و اگر کسی ادعای داشتن اراده آزاد کند، به نظر هابز، این ادعا پوچ و بی‌مفهوم است. او در کنار مفهوم آزادی، مفهوم ضرورت را نیز مطرح می‌کند، و با اعتقاد به قانون علیت و بکارگیری آن، عمل انسان را نتیجه یا تاثیر علتی می‌داند که از پیش واقع شده است و با استفاده از همین قانون آزاد نبودن اراده را توجیه می‌کند. این در حالی است که اراده آزاد از اصول موضوعه اخلاق است و همه نظام‌های اخلاقی، مختار بودن انسان را به عنوان یک اصل موضوعی یا صریحاً پذیرفته‌اند و یا پذیرش این اصل در درون آنها نهفته است، هرچند طرفداران آن نظام توجّهی به آن اصل نداشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۵). بر همین اساس علامه برمبنای تعالیم اسلام از اراده و اختیار انسان در پیمودن طریق شکر یا کفر سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۹۶/۲۰). جبرگرایی به لحاظ اخلاقی پیامدهای مخربی دارد چنانکه علامه از نتایج مخرب جبرگرایی در گریز از مسوولیت‌های اخلاقی سخن گفته، معتقد است لازمه جبر خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسوولیت و بی‌اثر دانستن تربیت و اخلاق است که در نتیجه موجب لاقیدی و تنبلی و بیچارگی است. به اعتقاد علامه کمتر فکری است که به اندازه فکر جبر، زیان‌های عملی و اخلاقی در برداشته است. چه بسا افرادی پیدا شوند که برای آنکه فلسفه‌ای برای اعمال زشت خویش پیداکنند به نظریه جبر متمسک می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۴۶/۳-۱۵۱).

#### ۲-۴. عدم تشخیص کمالات حقیقی و بازیچه شدن آنها

در اندیشه هابز انسان از هدفی به هدفی دیگر در حال حرکت است و غایتی مشخص برای آن وجود ندارد. اهدافی که انسان در حرکت به سوی آنها است کاملاً مادی و مبتنی

بر امیال و هیجانات که قوی تر از عقل انسان هستند می‌باشد. علامه طباطبایی معتقد است پیامد چنین نگاهی این است که دین و ارزش‌ها بازیچه شوند و آن را مانند اسباب‌بازی به هر طرف که بخواهند، و به هر صورتی که هوای نفسشان بگوید بچرخانند. چون بین فریب خوردن از دنیا و بازیچه گرفتن دین خدا، ملازمه است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۰۳/۷). وقتی انسان نسبت به کام گرفتن از لذتهای مادی، افسار گسیخته شد و همه کوشش خود را، صرف آن نمود، قهرا از کوشش در دین حق اعراض نموده و آن را شوخی و بازیچه می‌پندارد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۰۴/۷). به اعتقاد علامه حرکت بر مبنای امیال و هیجانات کارکرد ناصواب دیگری نیز دارد. علامه تصریح می‌کند بر مبنای هوای نفس نمی‌توان کمالات انسانی و حوائج واقعی او را تشخیص داد چون امیال نفسانی انسان تنها لذائد حیوانی و مادی را می‌توانند تشخیص دهند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۸۹/۱۶). به همین جهت است که علامه تبیین انسان شناختی دیگری ارائه نموده و معتقد است عقل بازیچه امیال و هیجانات انسان نیست بلکه انسان به جهت برخوردار بودن از نیروی عقل، موجودی هدف دار و غایت‌مند است و همین غایت‌مندی سبب ترغیب انسان به سمت ارزش‌های اخلاقی می‌شود. قرآن هدف انسان را در آگاهی کامل و علم شهودی و حضوری او به خداوند متعال دانسته است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸/۱۱). این هدف‌داری را در بیانی دیگر به غریزه خدا جویی وابسته می‌داند. غریزه خداجویی و خداخواهی نوعی جاذبه معنوی است که میان کانون دل و احساسات انسان از یک سو و مبدا هستی از سوی دیگر وجود دارد و بدون آنکه خود انسان بداند تحت تاثیر این نیرو است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۵/۵).

## ۲-۵. جامعه‌گرایی دفع‌کننده شر یا زمینه‌ساز حرکت استکمالی؟

از دیدگاه‌های هابز روشن شد او جامعه‌گرایی را تنها عاملی برای دفع شر می‌داند. به

نظر هابز، ترس ما را به همکاری با دیگران وا می‌دارد. ما مجبوریم با قرارداد یا معاهده به توافق برسیم تا حالت مخاصمه بایکدیگر را دفع کنیم (تریگ، ۱۳۸۲: ۷۷). علامه اما این نکته را نمی‌پذیرد و معتقد است پذیرش چنین دیدگاهی به منزله مخدوش کردن حرکت استکمالی انسان است. علامه معتقد است صرفاً نیاز یا ترس انسان محرک جامعه‌گرایی او نیست بلکه شکوفایی کمال انسان نیز در گروه جامعه صورت می‌گیرد. یعنی بدون وجود جامعه و پیوند اجتماعی حرکت استکمالی انسان مخدوش می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۱۶-۱۹۲؛ ۳۲۰/۱۲). به اعتقاد علامه اضطراب طبیعی انسان که خود ناشی از خلقت انسان است به جامعه‌گرایی و تعاون او با اعضای جامعه می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰۴/۲). این اضطراب در جامعه‌گرایی در بیان هابز نیز نمود داشت اما نکته‌ای که علامه بر آن تأکید دارد این است که رابطه تسخیرگری علامه که نوعی رابطه قدرت است ابزاری برای حرکت استکمالی است. یعنی علامه کسب قدرت را برای حرکت می‌داند. قدرت برای داشتن و قدرت برای عمل و فعل. در حالی که در بیان هابز قدرت برای قدرت کسب می‌شود. در اندیشه هابز سعادت می‌شود قدرت ولی علامه معتقد است استخدام باید در خدمت سعادت باشد یعنی انسان با کمک ابزار قدرت به حرکت استکمالی خود شتاب می‌دهد (یزدانی مقدم، ۱۳۹۱: ۱۷۳).

## ۲-۶. پیامدهای وضع ارزش‌ها توسط حاکمان

پیشتر بیان شد به اعتقاد هابز حاکمان ارزش‌های اخلاقی را وضع کرده و اجرا می‌کنند. از دیدگاه‌های علامه طباطبایی چند نقد عمده و اساسی می‌توان به اندیشه‌های هابز در این خصوص وارد دانست. اول اینکه به اعتقاد علامه پیامد وضع ارزش‌ها از چنین منبعی، حکومت کردن هوا و هوس افراد خواهد بود در نتیجه سعادت حقیقی افراد

تامین نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۸۷/۱۶). با صرف اندیشه و خواست بشری نمی‌توان قوانینی برپایه کمالات انسان ارائه نمود که ضامن تحقق کمال او باشند.

«هوای نفس نمی‌تواند کمالات انسانی و حوائج واقعی او را تشخیص دهد، او تنها می‌تواند لذائد مادی و حیوانی انسان را تشخیص دهد. بنابراین، اصول و ریشه‌های این قوانین باید حوائج حقیقی انسان باشد، حوائجی که واقعا حاجت است، نه بر حسب تشخیص هوای نفس» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۸۹/۱۶).

اشکال دیگر ناظر به نسبی‌گرایی است. در واقع یکی از پیامدهای تلقی هابز نسبی‌گرایی مطلق ارزش‌های اخلاقی است که در نتیجه با وضع قوانین ثابت برای جامعه ناسازگار خواهد بود. وقتی ارزش‌های جامعه براساس خواست و تمایل حاکمان آن وضع شود و هیچ منشاء حقیقی در وضع ارزش‌ها مطرح نباشد نسبی شدن ارزش‌ها از جمله پیامدهای قطعی آن است. علامه نسبی‌گرایی اخلاقی را نپذیرفته چرا که از عاملی که می‌توان ارزش‌های اخلاقی را بر مبنای آن صادر کرد سخن گفته است. علامه از فطرت انسان سخن می‌گوید که مانع نسبی‌گرایی در ارزش‌ها می‌شود. علامه تصریح می‌کند که حسن و قبح از سر اقتضائاتی است که در دایما طبیعت انسان وجود دارد، بعلاوه تابع مصالح واقعی اوست:

«چگونه حسن و قبح و فضیلت و رذیله‌ای که اجتماع عام به مقتضای طبیعت انسانیت معین کرده، مبدل به حکم فرضیه‌هایی که جز فرض تحقق ندارد، می‌شود، بیان ساده‌تر اینکه چگونه ممکن است احکام اجتماعی که طبیعت بشریت برای او معین کرده، از حسن و قبح و فضیلت و رذیلت، فدای خواسته‌های فرضی افراد جامعه کرد، با اینکه خواسته‌های افراد تنها و تنها ایده و فرض است» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۵۷۴/۱).

«انسان وقتی به آن کمال و سعادت که برایش مقدر شده می‌رسد، که اجتماعی

صالح منعقد سازد، اجتماعی که در آن سنت‌ها و قوانین صالح حکومت کند، قوانینی که ضامن رسیدن انسان به سعادتش باشد، و این سعادت امر و یا اموری است کمالی، و تکوینی، که به انسان ناقص که او نیز موجودی است تکوینی ضمیمه می‌شود، و او را انسانی کامل در نوع خود، و تام در وجودش می‌سازد. پس این سنن و قوانین واسطه‌ای است بین نقص انسان و کمال او، و راه عبوری است بین دو منزلگاه او، در نتیجه تابع مصالح اوست، که عبارت است از کمال و یا کمالات او، و این کمالات مانند آن واسطه اعتباری و خیالی نیست، بلکه اموری است حقیقی، و واقعی، و سازگار با نواقصی که هر يك مصداق یکی از حوائج حقیقی انسان است» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۸۸/۱۶).

ایشان فطرت را زیربنای اخلاق می‌داند و با اشاره به وحدت و ثبات در طبیعت فردی و اجتماعی انسان نشان می‌دهد که مجموعه احکام و اصول اخلاقی ثابتی شامل عفت، شجاعت، حکمت و عدالت هست که برای ابد حسنه و فضیلت است، یعنی با غایت آفرینش و سعادت او سازگار است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۵۶۳/۱). در نتیجه بشر به هدایت طبیعت و فطرت که ویژگی‌های مشترک انسان‌هاست به ارزش‌هایی می‌رسد که به سبب داشتن مبنای ثابت دارای ثبوت و دوام است (حسنی، ۱۳۸۳). در نگاه ایشان ملاک خوبی عمل اخلاقی، تناسب آن با سعادت انسان است و ملاک بدی آن ناسازگاری با سعادت انسان (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۳۵/۵). مراد از سعادت را تکامل روحی و معنوی انسان می‌دانند که همان تقرب به خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۳۵/۵). در نتیجه قوانین اجتماعی و سیاسی و نیز سایر قوانین باید خط واحدی را شکل دهد که سبب تکامل انسان یعنی قرب او به خداوند شود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۳۵/۵؛ ۲۸۸/۱۶).

علامه باید اخلاقی عمومی<sup>۱</sup> را بر نیاز نوع بشر مبتنی می‌داند و چون نیاز نوع بشر یکسان و ثابت است باید اخلاقی وجود دارد که بر واقعیت ثابتی مبتنی است (احمدی، ۱۳۹۶: ۱۳۸).<sup>۲</sup>

## ۷-۲. ضمانت اجرایی احکام اخلاقی

۱. «باید» در نظر علامه دو قسم است. بایدهای پیش از اجتماع (باید عمومی یا باید ثابت) و بایدهای پس از اجتماع (باید خصوصی یا باید متغیر). بایدهایی که به اجتماع وابسته نیستند باید پیش از اجتماع است و بایدهای پس از اجتماع از احکام تکلیفیه است مانند وجوب و حرمت (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۶/۲-۱۹۰-۲۰۲).

۲. در باره آنچه از تحلیل کلمات علامه طباطبایی در اینجا و سطور قبل بیان شد ممکن است این اشکال وارد شود که موارد مذکور مانند تبیین واقع گرایانه از نظریه ایشان و نیز صدق و کذب پذیری و برهان پذیری احکام و قضایای اخلاقی با ظاهر نظریه اعتباریات علامه ناهمخوان و تحلیلی شاذ از نظریه ایشان است. در پاسخ به این اشکال خاطر نشان می‌شود که بسیار بعید است محققى بتواند ادعا کند علامه طباطبایی واقع گرایی اخلاقی را نمی‌پذیرد یا قائل به آن نیست چون پذیرش چنین رایى بدین معنا است که علامه طباطبایی نسبی گرایی اخلاقی را پذیرفته است و قائل شدن به نسبی گرایی مساوی است با پذیرش تبعات سنگینی مانند غیر واقعی بودن حسن و قبح اخلاقی، عدم صدق و کذب پذیری، عدم امکان توجیه و عدم امکان اثبات یا ابطال احکام مشتمل بر حسن و قبح، عدم ارتباط میان باید و هست و عدم امکان رفع تراحمات اخلاقی. به همین جهت است که علامه نیز صریحا با نسبی گرایی اخلاقی مقابله می‌کند و مطلق گرایی اخلاقی را می‌پذیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰/۵ و ۱۱؛ ۳۰۸/۱؛ ۱۹۲/۱۶؛ ۱۳۷۲: ۱۷۶/۲-۱۸۳). و نیز از همین جهت است که بسیاری از محققان و شارحان نظریه اعتباریات، به نفی نسبی گرایی اخلاقی از آن پرداخته و معتقدند نظریه علامه در شماره نظریات واقع گرایانه است، در نتیجه لوازم واقع گرایی بر آن بار می‌شود. برای آگاهی بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۸؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲: ۲۴۲-۲۴۶؛ جوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۴-۲۰۵؛ ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۶: ۳۹۳-۳۹۶؛ معلمی، ۱۳۸۹؛ لاریجانی، بی تا: ۳۵، ۸۵؛ احمدی، ۱۳۹۶: ۲۲۴-۲۴۷. در پژوهش حاضر نیز با پشتوانه قرار گرفتن واقع گرایی - که از بیانات صریح علامه خصوصا از کتاب شریف المیزان به دست آمده است - صرفا لوازم آن تبیین شده است.

از آنجایی که هابز ارزش را تابع قدرت می‌داند حکومت زورمداران توجیه و تجویز می‌شود، چرا که حاکم کردن کسانی که از قدرت بیشتری بهره‌مندند سبب درنده‌خویی و گرگ‌صفتی بیشتر آنها می‌شود. هیچ دلیلی ثابت نمی‌کند که آن که گرگ‌تر است باید بر سایر گرگان حاکم باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۰۳). از سوی دیگر قانون تنها تاجایی می‌تواند ضامنی برای اجرای ارزش‌های اخلاقی باشد که بتواند تخلفات را شناسایی کرده و با متخلفان برخورد کند و این مهم همیشه حاصل نمی‌شود. در این باره علامه معتقد است در جنایاتی که سری انجام می‌شود، قانون راهی برای جلوگیری از آن ندارد و نمی‌تواند دامنه حکومت خود را تا پستوها و صندوق‌خانه‌ها و نقاطی که از منطقه نفوذش بیرون است گسترش دهد و در همه این موارد امت به آرزوی خود که همان جریان قانون و صیانت جامعه از فساد و از متلاشی شدن است نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۷۴/۴). به همین جهت علامه راه صیانت از ارزش‌ها را درونی می‌داند یعنی هر فرد با متخلق به اخلاق الهی شدن راه حفظ و اجرای ارزش‌های اخلاقی را فراهم می‌کند.

«و این خطر یعنی شکسته شدن قوانین و فساد جامعه و متلاشی شدن آن، جوامع را دستخوش خود نکرد، مگر به خاطر اینکه جوامع توجه و اهتمامی نوزید در اینکه تنها علت صیانت خواست‌های امت را پیدا کند، و تنها علت حفظ اراده‌ها و در نتیجه تنها ضامن اجرای قانون همانا اخلاق عالیه انسانی است، چون اراده در بقایش و استدامه حیاتش تنها می‌تواند از اخلاق مناسب با خود استمداد کند» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۷۴/۴).

از سوی دیگر راه اینکه فرد به ارزش‌های اخلاقی خود پایبند باشد اعتقاد به مبدا و معاد است. اخلاق فاضله اگر بخواهد مؤثر واقع شود باید در نفس ثبات و استقرار داشته



باشد و ثبات و استقرارش نیازمند ضامنی است که آن را ضمانت کند و جز توحید یعنی اعتقاد به اینکه برای عالم تنها يك معبود وجود دارد تضمین نمی‌کند، تنها کسانی پای بند فضائل اخلاقی می‌شوند که معتقد باشند به وجود خدایی واحد و دارای اسمای حسنا، خدایی حکیم که خلاق را به منظور رساندن به کمال و سعادت آفرید (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۷۶/۴). در واقع اعتقاد به مبداء و معاد است که سبب می‌شود انسان از پی جویی هوای نفس خود منصرف شود و از لذائذ و خواهش‌های نفسانی که مقتضای طبع بشر است خود را حفظ کرده و به ارزش‌ها احترام گذارد.

نکته حائز اهمیت دیگر این است که اگر چه علامه ضمانت اجرایی دستورات اخلاقی را درونی می‌داند، با این وجود تشکیل حکومت اسلامی که مبتنی بر قوانین صالح باشد را جهت رسیدن انسان به کمال مفید می‌داند.

«انسان وقتی به آن کمال و سعادت که برایش مقدر شده می‌رسد، که اجتماعی صالح منعقد سازد، اجتماعی که در آن سنت‌ها و قوانین صالح حکومت کند، قوانینی که ضامن رسیدن انسان به سعادتش باشد» (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۲۸۷/۱۶).

مهمتر آنکه عدم تشکیل حکومت اسلامی را مانعی در جهت تحقق ارزش‌های اخلاقی می‌داند و معتقد است وقتی تربیت و رشد اخلاق محقق می‌شود که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند و گرنه چون قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلك می‌کند، اگر اخلاق و غرائز جامعه با این تربیت ضدیت کند یا تربیت ما اصلا مؤثر واقع

۲۳۳

نمی‌شود و یا آن قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه گیری نیست (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۵۴/۴). در حقیقت علامه بحث روابط اجتماعی را با بحث حکومت و سیاست گره زده و معتقد است جوامع در رشد و نمو و یا توقف و رکود خود تابع حکومت‌ها بوده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۱۳). به اعتقاد علامه اسلام برای حفظ احکام، حکومتی تأسیس کرده

و اولیای امری معین نموده است و هدف از تشکیل حکومت این است که صاحب حکومت، امور جامعه را طوری تدبیر کند که هر فردی از افراد جامعه به کمال لایق خود برسد و کسی و چیزی مانع پیشرفت او نگردد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۳۵). در حقیقت حکومت اسلامی نقش ضمانت اجرایی را برعهده دارد. علامه در تبیین آیه ۲۰۰ سوره مبارکه آل عمران می فرماید:

«اسلام برای تامین سعادت دنیا و آخرت بشر اصلاحات خود را از دعوت به توحید شروع کرد و آن گاه قوانین خود را بر همین اساس تشریح نمود و آن را با قوانینی عبادی تکمیل نمود و نیز معارفی حقه و اخلاق فاضله را بر آن اضافه کرد. آن گاه ضمانت اجرا را در درجه اول به عهده حکومت اسلامی و در درجه دوم به عهده جامعه نهاد» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۷۲/۴).

در بیان دیگری با بیان اینکه تشکیل حکومت اسلامی چون مبتنی بر هدف مشترکی است، تصریح می کنند که حکومت اسلامی به منزله ضمانت اجرا عمل می کند و به منزله یک پلیس و مراقب باطنی است.

«اسلام علاوه بر اینکه قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعائر دینی و حدود آن کرده و علاوه بر اینکه فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از تمامی منکرات را بر عموم واجب نموده، برای حفظ وحدت اجتماعی هدف مشترکی برای جامعه اعلام نموده و معلوم است که کل جامعه بی نیاز از هدف مشترک نیست. آن هدف مشترک عبارت است از سعادت حقیقی و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا و این خود یک پلیس و مراقب باطنی است که همه نیت ها و اسرار باطنی انسان را کنترل می کند تا چه رسد به اعمال ظاهری اش پس در حکومت اسلامی اگر مامورین اسلامی که موظف به دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر هستند اطلاعی از باطن افراد نداشته باشند باطن ها بی پلیس و بدون

مراقب نمانده اند» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۴/۴)

این نکته گویای این حقیقت است که حکومت اسلامی به منزله دو ناظر و دو عامل نقش ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی را ایفا می‌کند. بدین معنا که حکومت اسلامی هم کنترل‌کننده ظواهر اعمال است و هم چون براساس هدف مشترک و فطری انسان‌ها تشکیل شده کنترل‌کننده رفتارها در باطن و نهان نیز می‌باشد.

## ۲-۸. شمولیت و اجرای قوانین و ارزش‌ها

از آن جهت که هابز معتقد است واضع و مجری قوانین و ارزش‌های اجتماع، طبقه حاکم هستند و آنها خود ملاک و معیار حق به شمار می‌روند (هابز، ۱۳۸۲: ۴۴۹)، حاکمان قانون‌گذاران مطلق العنان خواهند بود. در این صورت هیچ ضمانتی جهت جلوگیری از ظلم طبقه حاکم وجود نخواهد داشت. همچنین دیگران حق مداخله در اجرای قوانین را نداشته و مسوولیتی ندارند. علامه اما این منطق را نپذیرفته چرا که واضع قوانین را نه حاکم و نه فرد می‌داند. این نکته گویای این حقیقت خواهد بود که حیث شمولیت، اطاعت از قوانین و ارزش‌ها و نیز از حیث اجرای قوانین و تحقق ارزش‌ها، همه احاد جامعه برابر و نیز مسوول هستند.

«در اسلام بین حاکم و محکوم، امیر و مامور، رئیس و مرءوس، حر و برده، مرد و زن، غنی و فقیر، صغیر و کبیر، هیچ فرقی نیست، یعنی از نظر جریان قانون دینی، در حقشان برابری است و همچنین از جهت نبود تفاضل و فاصله طبقاتی در شؤون اجتماعی در یک سطح و در یک افق اند» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۹۶/۴).

بعلاوه درباره مجریان قانون نیز علامه معتقد است همه احاد جامعه مجری قوانین و

احکام اخلاقی هستند

«قوه مجریه در اسلام طایفه‌ای خاص و ممتاز در جامعه نیست، بلکه تمامی افراد

جامعه مسئول اجرای قانونند، بر همه واجب است که دیگران را به خیر دعوت و به معروف امر و از منکر نهی کنند، به خلاف رژیم‌های دیگر که به افراد جامعه چنین حقی را نمی‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۹۶/۴). لزوم توصیه به مواسات توسط آحاد جامعه، بستر رشد ارزش‌های اخلاقی را بهتر فراهم کرده و نیز خطر تخلفات و ظلم پیشگی‌های حاکمان را کم خواهد کرد.

## ۲-۹. غایت ارزش‌های اخلاقی

در نظر هابز آنچه در نهایت از دستورات و قواعد اخلاقی حاصل می‌شود تامین نظم عمومی است. اما به اعتقاد علامه غایت افعال اخلاقی کمال‌نهایی انسان یعنی قرب به خداست (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۳۵/۵). علامه در خصوص تحقق این مفهوم می‌نویسد:

«از نظر وقوعی همان‌طور که در آیات عدیده‌ای از قرآن کریم وجود دارد، تقرب معنوی بندگان صالح الهی به ساحت کبریایی محقق شده است. «وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مُوسٰی اِنَّهٗ كَانَ مُخْلِصًا وَّ كَانَ رَسُوْلًا نَبِیًّا... فَرَبَّنَا نَجِّیَّا» (مریم: ۶۳). مخلص عبارت است از کسی که خداوند او را خالص برای خود قرار داده است و غیر از خداوند کسی در او نصیبی نداشته باشد؛ نه در او، و نه در عمل او و این مقام بلندترین مقام‌های عبودیت است. ظاهر آیه این است که منظور از «قربناه» نزدیکی معنوی است نه مکانی؛ هرچند که این معنا در مکان «طور» واقع شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۸۳/۱۴). «اینکه می‌گوییم: خدای تعالی بنده خود را به خود نزدیک می‌کند، معنایش این است که او را در منزلتی نازل می‌کند که از خصایص وقوع در آن منزلت، رسیدن به سعادت‌هایی است که در غیر آن منزلت به آن نمی‌رسد؛ و آن سعادت‌ها عبارت است از اکرام خدا، مغفرت و رحمت او» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۶/۱۵).

علامه قرب‌گرایی را امری می‌داند که مربوط به ساختار وجودی انسان است در نتیجه انحصار غایت ارزش‌ها در ایجاد نظم عمومی - چنانکه در اندیشه هابز این گونه

است - برخلاف ساختار وجودی انسان خواهد بود. ایشان ذیل آیه شریفه «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا» (یونس: ۴)؛ به ارتباط میان نوع خلقت موجودات و رجوعشان به سوی حق تعالی اشاره نموده و معتقد می‌شود در این آیه مفعول مطلق در جای فعل قرار گرفته است، و معنی آیه چنین است: «وَعَدَّ اللَّهُ وَعْدًا حَقًّا»: (خداوند، رجوع به خودش را وعده می‌دهد، وعده دادنی که حق است). «حق» به خبری می‌گویند که در عالم واقع دارای اصل و ریشه‌ای بوده باشد و این خبر با آن اصل، تطابق داشته باشد. حال که حق تعالی از معاد، وعده‌ی حق می‌دهد، معنایش این است که خلقت الهی به نحوی است که تمامیت آن با رجوعشان - از جمله رجوع انسان - به سوی خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۴۸/۱۹). در ذیل آیه شریفه «أَنَّ إِلَهِي رَبُّكَ الْمُتَّهَى» (نجم: ۴۲) نیز تصریح می‌کنند تمام موجودات در وجود و آثارشان به حق تعالی متتهی می‌شوند، چه با واسطه و چه بی‌واسطه. حتی تمام نظامات و تدبیرات کلی و جزئی نیز به حق تعالی متتهی می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۴۸/۱۹).

## ۲-۱۰. دین‌گرایی و نقش آن در اخلاق

هابز منشاء دین را توهمات و ترس‌های انسان دانست؛ علامه برخلاف دیدگاه هابز منشأ دین را در فطریات انسان می‌داند. او معتقد است آن‌چه در تعریف دین گفته شده است، تطبیق فطرت انسان با مقتضای قوانین عالم تکوین، همان دین الهی است. به عبارت دیگر، تسلیم بودن برای حق تعالی در راستای تطبیق خود با قواعد و نظام عالم تکوین، همان دین اسلام یا دین تسلیم است (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۶/۱۹۳).

ایشان در جای دیگری می‌نویسد: «دین همان فطرت است» (طباطبائی، ۱۳۸۹:

۲۹۹/۸). همچنین ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «فطرت به دین هدایت می‌کند»

(طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۶/۱۷۸).

برخلاف اندیشه هابز، به اعتقاد علامه طباطبایی دین تنها عامل رفع اختلاف مردم در اجتماع نیست، بلکه کارکردهایی فراتر از آن دارد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/۱۸۲). برای به سعادت رساندن انسان بهره گیری از عنصر عقل کفایت نمی کند بلکه علاوه بر عنصر عقل، به وحی و تعالیم آن نیازمند هستیم تا در پرتو آن انسان در زندگی دنیوی و اخروی رستگار شود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰/۳۹۰).

«یک انسانی داریم که می توان دو وضعیت انسان کامل و انسان ناقص را برای او ترسیم کرد. آنچه انسان را در وضعیت ناقص نگه داشته است، حوائج ذاتی او است. بین این دو وضعیت، واسطه ای است به نام برآوری حوائج؛ به طوری که اگر حوائج واقعی انسان برآوری شود، انسان ناقص مسیر وساطت خود را طی نموده و به انسان کامل تبدیل خواهد شد. این واسطه همان سنن و قوانینی است که تابع مصالح و کمالات انسان است؛ و این همان قضایای حقیقی و واقعی و عملی است که حوائج واقعی انسان آن را وضع کرده و معتبر شمرده است، و تابع آن کمالات است. این، همان دین الهی است» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۶/۲۸۵ - ۲۸۸).

همچنین است نیازمندی اجتماعات بشری در رسیدن به کمال و مرتفع شدن اختلافات فیما بین آنها. به عبارت دیگر، نیازمندی انسان به وحی، علاوه بر بُعد فردی، بعد اجتماعی نیز دارد. چراکه اساساً سعادت فردی انسان در پرتو تشکل اجتماعی وی رقم خواهد خورد، یا لااقل بی تأثیر از آن نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۲/۲۰۶؛ ۱۴۷/۴). بدین جهت می توان گفت علامه دین را ضامن تشکیل اجتماعی صالح و ضامن تحقق ارزش های اخلاقی و اجتماعی می داند.

## نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی انتقادی دیدگاههای انسان شناختی هابز انجام شد. این بررسی به صورتی سامان یافت تا در ضمن ارائه نقیصه‌های اخلاقی دیدگاه هابز، آراء و دیدگاههای علامه طباطبایی نیز تبیین و تشریح شود تا علاوه بر تبیین دیدگاه علامه، در حقیقت دیدگاه درست در خصوص هر مورد ارائه گردد. بررسی‌ها نشان می‌دهد دستگاه فلسفی هابز طوری طراحی شده که کل روانشناسی انسان را به حوزه مکانیک فروکاسته است. این خود از آن جهت است که حقیقت انسان را مادی می‌داند و حقیقت آن را همان جسم او معرفی می‌کند. چنانکه برای هستی هویتی مادی قائل است. او معتقد است عواطف و اندیشه‌های انسان، ناشی از حرکت مغز و اندام‌های دیگر است و نه عنصر مجرد مانند روح. این تلقی‌ها در وضع قوانین اخلاقی در حوزه فرد و اجتماع و نیز مسائل مرتبط با ارزش‌های اخلاقی آثار منفی زیادی به بار می‌آورد، از همین روی علامه دیدگاههای متفاوتی در مورد انسان ارائه نموده است. علامه معتقد است عقل انسان حسن و قبح افعال را می‌تواند درک کند. همچنین می‌تواند از واقع‌گرایی در ارزش‌های اخلاقی و نیز برهان‌پذیری آنها سخن گفت، در حالی که هابز چون عقل را مسخر امیال انسان می‌داند ارزش‌های اخلاقی در دیدگاه او برهانی نخواهد بود. برخلاف هابز که معتقد است انسان هدف‌گایی در افعالش ندارد بلکه صرفاً از یک هدف به هدف دیگر در حرکت است، علامه معتقد است انسان حرکت استکمالی دارد که غایت قرب الهی برای آن ترسیم شده است. در نظر هابز آنچه در نهایت از دستورات و قواعد اخلاقی حاصل می‌شود تامین نظم عمومی است اما به اعتقاد علامه غایت افعال اخلاقی کمال‌نهایی انسان یعنی قرب به خداست. ارزش‌های اخلاقی در اندیشه هابز شخصی

وفردی است و در اجتماع به وضع حاکمان است؛ اما علامه از فطرت انسان سخن می‌گوید که مانع نسبی‌گرایی در ارزش‌ها می‌شود. در نهایت علامه راه تضمین اجرای احکام اخلاقی را از یک سو درونی و مبتنی بر اعتقاد به مبدا و معاد می‌داند که در پرتو آن فرد به اخلاق الهی متخلق می‌شود و از سوی دیگر تشکیل حکومت اسلامی را برای این مهم ضروری تلقی می‌کند.



## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶)، معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳. تریگ، راجر (۱۳۸۲)، دیدگاه‌هایی درباره سرشت انسان، ترجمه گروه مترجمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، چاپ دوم، قم: اسراء.
۵. حسنی، محمد (۱۳۸۳)، بررسی دیدگاه ارزش‌شناسی علامه طباطبایی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی، «روان‌شناسی و علوم تربیتی»، سال سی و چهارم، ش ۱۹۹: ۲-۲۲۴.
۶. زارع مهدوی، قادر؛ افراسیابی، علی (۱۳۹۸)، تحلیل مدلها و گونه‌های پیشگیری از جرم بر مبنای فلسفه سیاسی هابز و روسو، «آموزه‌های حقوقی»، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۴: ۱۸۹-۲۱۴.
۷. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش: علی ربانی گلپایگانی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۸. شفیعی، احمد؛ حاجی زاده، عبدالله؛ سلگی، محسن (۱۳۹۰)، صورت‌پردازی مفهوم انسان و چگونگی تاثیر آن بر اندیشه سیاسی؛ هابز و جوادی آملی، انسان پژوهی دینی، شماره ۱۱۹: ۲۶-۱۴۱.
۹. شهرآیینی، سید مصطفی؛ نوظهور، یوسف؛ کریمی، بیان (۱۳۹۷)، تفسیر هابز از سرشت انسان و تأثیر آن در شکل‌گیری فلسفه سیاسی او، «پژوهش‌های فلسفی»، سال ۱۲، ش ۷۷: ۲۲-۸۹.
۱۰. صادقی تبار، راضیه (۱۳۸۲)، دولت، قدرت و قانون در اندیشه هابز؛ بارخوانی لویاتان، «راهبرد»، شماره ۳۰: ۳۸۹-۴۰۲.
۱۱. صناعتی، محمود (۱۳۳۸)، آزادی فرد و قدرت دولت، تهران: سخن.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *بدایه الحکمه، نهایه الحکمه*، قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۴)، *ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم سید محمد باقر موسوی، قم، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۴)، *مباحث علمی در تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۹)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ بیست و نهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، *بررسی های اسلامی*. به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۱)، *قرآن در اسلام*، چاپ سوم، قم: بنیاد علوم اسلامی.
۲۰. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب: عصر جدید و سده نوزدهم*، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
۲۱. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۴)، *دین و دولت در اندیشه هابز، لاک و کانت*، «علوم سیاسی»، سال هشتم، ش ۱۶۵: ۳۲-۱۹۴.
۲۲. لاریجانی، صادق (بی تا)، *جزوه فلسفه اخلاق*، [بی جا].
۲۳. لعل عزیزاده، محمد (۱۳۹۵)، *بررسی و مقایسه رابطه آزادی و امنیت در اندیشه سیاسی توماس هابز و جان لاک*، «هستی و شناخت»، ش ۸۵: ۲-۱۰۶.
۲۴. محمودی، سید علی (۱۳۷۲)، *تحلیل و نقد فلسفه سیاسی هابز (۲)*؛ آزادی و آزادی طبیعی، «کیهان فرهنگی»، ش ۱۰۶: ۱۲-۱۳.

۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۱)، *اخلاق در قرآن*، چاپ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰)، *انسان شناسی در قرآن*، تدوین: محمود فتحعلی، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش: شهید محمد شهبازی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. مصباح، مجتبی (۱۳۹۲)، *بنیادی‌ترین اندیشه‌ها*، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۹. معلمی، حسن (۱۳۸۹)، *رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبایی*، «حکمت معاصر»، ش ۱ (۲): ۹۷-۱۰۶.
۳۰. هابز، توماس (۱۳۸۲)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۳۱. یزدانی مقدم، احمد رضا (۱۳۹۱)، *انسان شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبایی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

32. Hobbes, T (1839) ,The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. 3, S. Moleswarth, Ed., London: Bohn, Retrieved March 3, 2016, from <http://oll.libertyfund.org/titles/585>.
33. Leijenhorst, Cees (2007) , Hobbes and Aristotelian on sense perception and imagination, on the Combridge companion to Hobbes's Leviathan edited by Patrica springborg, New York, Combridge university press.
34. Yurdusev, Nuri (2006) , Australian Journal of International Affairs Vol. 60, No. 2, pp. 305/321, Routledge.
35. Thomas, Wiliam (1992) , great political thinkers, Oxford: Oxford U.P.
36. Scroll, T (2005) , Seventeenth-century materialism: Gassendi and Hobbes, in Parkinson, G. H. R) , the Renaissance and Seventeenth-century Rationalism, London and New York: Routledge. P. 219-238.

