

ابعاد هویت انسانی در قرآن و امتداد آن در سیاست

محمد عابدی*

چکیده

بخش مهمی از تفاوت فلسفه‌های سیاسی در پاسخ به مسائل سیاست، برخاسته از نوع تلقی آنان از انسان است؛ از جمله: آیا انسان تک‌ساحتی (مادی) بوده یا ساحت فرامادی نیز دارد. در برابر دیدگاهی که انسان را فقط موجودی مادی می‌انگارد، آنچه فلسفه سیاسی اسلامی را از فلسفه‌های دیگر متمایز و به تبع آن پاسخ‌هایش را متفاوت می‌سازد، دیدگاه قرآن مبنی بر دوساحتی بودن هویت انسان (مادی و روحی) است. کاربست این مبنای انسان‌شناختی، مقتضیات بعد روحی را در تدبیر حیات سیاسی دخالت می‌دهد. بر این اساس تحقیق پیش رو، بر این فرض تأکید دارد که پذیرش هویت ترکیبی انسان (مادی و روحی) در قرآن، مستلزم تمایزات مهمی در چگونگی تدبیر حیات بشر، نسبت به مقتضیات نگاه تک‌بعدی به انسان در مسائل مهم فلسفه سیاسی است. تحقیق با مطالعات کتابخانه‌ای و به روش توصیفی و تحلیلی سامان یافته و با تبیین و تفسیر آیات، به الزامات سیاسی پذیرش مبنای دوساحتی بودن هویت بشری در قرآن را در مسائل مهمی از سیاست اسلامی (تناسب قوانین سیاسی با مقتضیات هویت روحی، اولویت‌های ثابت و متغیر در مدیریت سیاسی، قلمروی اخروی نتایج اعمال سیاسی، ضرورت اخذ تعلیمات غیبی در تدبیر سیاسی، معناداری یا بی‌معنایی پذیرش امور اخلاقی در سیاست و...) دست یافته است.

واژگان کلیدی: امتداد سیاسی، قرآن کریم، الزامات سیاسی، فلسفه سیاسی.

۱۳۹

قرآن پژوهی

سال اول / شماره ۴ / تابستان ۱۴۰۱

* عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران؛ (abedi.mehr@yahoo.com).

قرآن کریم دیدگاه‌های خاصی درباره هویت انسان ارائه می‌کند که اعتقاد به آن‌ها، نقش زیرساخت و تعیین‌کننده در چگونگی مدیریت حیات سیاسی بشر دارد. قرآن هویت ترکیبی (مادی و روحی) را برای انسان مطرح می‌کند، در حالی که دیدگاه‌هایی دیگر انسان را صرفاً موجودی مادی می‌پندارند یا بعد روحی وی را به جهت اثبات‌ناپذیری تجربی، در چگونگی مناسبات اجتماعی و سیاسی دخالت نمی‌دهند و ملاحظات و تجویزات ناشی از آن در تدبیر حیات بشری را غیرعلمی و نامعتبر می‌دانند. جریان غالب در عصر حاضر نیز چنین است که «بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی بر فلسفه‌هایی هستند که مبنایش مادیگری است، مبنایش حیوان‌انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است». (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸) با این توجه، به نظر می‌رسد دستیابی به مبانی قرآنی انسان‌شناختی که مسئله این پژوهش به بخشی از یکی از مبانی آن (انسان‌شناختی) تمرکز دارد، واجد اهمیت بسزایی در سیاست و فلسفه سیاسی است و پاسخ به مسائل مهمی از سیاست نیازمند فهم صحیح این آموزه قرآنی است؛ ضمن اینکه دستیابی به مبنای قرآنی در حوزه انسان‌شناختی، راه اصولی نقد مبنایی مکاتب سیاسی موجود را می‌گشاید (رشاد، ۱۳۷۹، ص ۲۳۸-۲۴۰). بخشی از تشخیص و اعتبار علوم انسانی از جمله سیاست در گرو حل مبنایی این دست از مسائل انسان‌شناختی است. در مورد مسئله این تحقیق به طور خاص می‌توان توضیح داد که چگونگی تدبیر حیات سیاسی انسان، متناسب با نوع نگاه به بشر از منظر تک‌ساحتی یا ترکیبی بودن هویتش، متفاوت خواهد بود و اتخاذ هر مبنا در این مسئله، نوعی خاص از پاسخ‌ها را به مسائل سیاسی تجویز خواهد کرد و لازم خواهد بود حیات بشر بر آن اساس، مدیریت گردد و چون بر اساس آموزه‌های قرآن، انسان هویت مادی و روحی دارد و خداوند حیات اجتماعی، سیاسی او را برای رسیدن به سعادت، با جعل قوانین، مدیریت می‌کند؛ باید به الزامات خاص آن در مدیریت حیات سیاسی ملتزم شویم.

الف. هویت انسان از دو منظر

اختلاف نظر فلاسفه سیاسی در مسائل عمده فلسفه سیاسی، بیشتر به اختلاف‌نشان درباره نگرش به انسان باز می‌گردد (بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۵). هستی از نظر ماتریالیست‌ها، از جمله انسان منحصر در ماده است. دموکریت پنج قرن پیش از میلاد مسیح این نظریه را بیان نمود که عالم چیزی جز اتم و فضای خالی بین اتم‌ها نیست و حرکت و تأثیر و تاثر متقابل اتم‌ها، اشکال مختلف اشیا و

موجودات رایه وجود می آورد، بینش ماتریالیستی درباره انسان به رغم تنوع آشکالش، در جهت «انکار جوهر مجرد غیر مادی انسان» اشتراک دارد (رجبی، ۱۳۸۴، ص ۵۸). اندیشمندان فلسفه سیاسی غربی هم عموماً نگاه‌های صرفاً مادی به انسان دارند. این دیدگاه به دمکرتیس، زنون، توماس هابز، رفتارگرایان، علاف، اشعری، باقلانی و ابوبکر اصم نسبت داده شده است که منکر پدیده‌های روحی اند. روح به عنوان عنصری در برابر جسم است و همه پدیده‌های روحی را توجیه مادی می‌کنند (رجبی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶ و ۱۴۲) و معتقدند حقیقت انسان «مادی» است؛ در نتیجه قوانین طبیعت، مثل دیگر مواد، بر انسان حاکم است. طبق دیدگاه فیلسوفان مدرن نیز، هستی منحصر در عالم ماده است و ابعاد روحی و فرامادی انسان نفی می‌شود. چون مطابق دیدگاه فیلسوفان مدرن، هستی در عالم ماده محصور است و ابعاد روحی انسان و اصولاً روح وی انکار می‌شود، به انسان از منظر مادی و روابط سیاسی و قوانین حاکم بر ماده نگریسته می‌شود و قوای جسمانی و غریزی او مورد توجه افراطی است. اما انسان از منظر آیات، دو ساحت مادی و روحی دارد. در آیه‌ای از خلقت انسان از گِل و دمیدن روح در آن چنین یاد می‌شود: «...بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سجده: ۷-۹)؛ «...آفرینش انسان را از گِل آغاز نمود، سپس نسل او را از چکیده‌ای از آبی پست (نطفه) قرار داد. سپس اعضایش را کامل کرد و از روح خویش در وی دمید...» این دیدگاه در آیه دیگر نیز مورد توجه است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸ و ۲۹). قرآن در بعد مادی، آفرینش انسان را از خاک می‌داند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا...» (مومنون: ۱۲-۱۴). این بخش آیه به آفرینش تدریجی مادی انسان توجه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰). حضرت آدم و همسرش را پدر و مادر انسان‌های دیگر معرفی می‌کند: «خَلَقَكُم مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا...» (زمر: ۶). «یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما أخرج أبویکم من الجنة» (اعراف: ۲۷)؛ این آیه اشاره به آدم و حوا دارد که پدر و مادر انسان‌ها هستند. «ای... إخراج أبویکم آدم و حواء من الجنة» (حقی برسوی، ج ۳، ص ۱۴۹). «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا کَثِيرًا وَنِسَاءً...» (نساء: ۱)؛ شیخ طوسی توضیح می‌دهد که همه مفسران منظور از نفس واحده را حضرت آدم می‌دانند (طوسی، التبیان، ج ۳،

ص ۹۹) «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ...» (اعراف: ۱۸۹) (طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۵۳؛ حقی برسوی، ج ۳، ص ۲۹۴) و در نهایت اینکه خداوند انسان را مرکب از دو جوهر جسمانی و روحی قرار داد و آیاتی به بعد روحی وی تصریح دارند، (تحریم: ۱) برخی عام‌ترین آیات درباره غیر مادی بودن روح را آیات «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۷-۹) دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۹). علامه در شرح آیات «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۲-۱۴) بر این باور است که ذیل آیه (پیدایش روح یا شعور و اراده)، آفرینش دیگری را بیان می‌کند که با آفرینش قبلی مغایر است و اختلاف تعبیر شاهد این است که «خلقِ آخر» از سنخ دیگر (معجزه) است «سیاق را تغییر داد از خلق به انشا پس فرمود «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بدون اینکه بگوید: ثم خلقناه...؛ برای اینکه دلالت بر حدوث امری کند که قبلا وجود نداشت و مقارن ماده که قبلا وجود داشت، نبود» (طباطبایی؛ ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰).

روح در قرآن به مخلوق دارای حیات و شعور و به حقایق فرا جسم و جسمانی گفته می‌شود و چون اصل انسان است، نفس نامیده می‌شود (مطهری؛ ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۵۷) و آیاتی همچون «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱) به محفوظ بودنش بعد از مرگ و قبض روح اشاره دارند.

علامه در شرح و تفسیر آیه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱) درباره اعتقاد به معاد روحانی تصریح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۵۲) و معتقد است این از روشن‌ترین آیاتی دال بر تجرد نفس است؛ به این معنا که نفس (روح) غیر از بدن یا چیزی از حالات بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۵۲). وی درباره معاد جسمانی معتقد است: چون معاد (بازگشت اشیا با تمام وجود به حقیقتی که از آن وجود یافته‌اند) ضروری است، وجودی که دارای مراتب و جهات مختلفی است که بعضی از آنها با هم متحدند، باید با تمام وجود به آنها باز گردد. پس الحاق بدن به نفس در معاد، ضروری است و بدن‌ها پیوسته در دگرگونی‌اند تا به قیامت برسند و به نفوس خویش ملحق شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳ و ۱۱۵).

بنابر آنچه بیان شد انسان بر خلاف دیدگاه مادی‌گرایان، دارای دو بعد مادی و روحی است.

ب. برون دادهای اعتقاد به هویت دوبعدی انسان در حیات سیاسی

با توجه به مبنای «هویت مادی و روحی انسان» در قرآن، خداوند حیات انسانی را تدبیر می‌کند که دارای هویتی ترکیبی است. این اعتقاد تأثیر مهمی در چگونگی مدیریت حیات اجتماعی، سیاسی بشر دارد که برخی از مهم‌ترین آنها، موضوع این بخش از تحقیق است.

۱. تناسب قوانین سیاسی با مقتضیات هویت دوساحتی بشر

انسان مجبور به زندگی اجتماعی است و برای رسیدن به سعادت و کمال، باید یا خود قوانینی برای زندگی وضع کند یا زیر بار قوانین دینی برود و با عمل به آن، عقاید، اخلاق و ملکاتی را که ملاک سعادت دنیوی و اخروی است، به دست آورد. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۰-۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۴۸-۵۰). فراتر از نیاز بشر به قانون، باید قانون «متناسب با ابعاد وجودی انسان» تدوین شود تا مصالح مربوط به همه ابعاد وجودی اش را تامین کند و او به کمال و سعادت برسد. با این وصف تلاش‌های فکری برای روشن ساختن ابعاد وجود انسان در مطالعات پس از قرون وسطا، عموماً بر روش تجربی استوار بود، لذا انسان‌شناسی آنان بیشتر جنبه تجربی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۱) و اهداف زندگی سیاسی، در این دیدگاه، متناسب با هویت مادی بشر، در امور مادی محدود می‌گردد. در این نگاه انسان جز ماده نیست، پس مصالحی هم غیر از مصالح مادی برایش متصور نیست تا بتوان تامین و محافظت از آنها را در دایره غایات سیاسی حیات وی قرار داد. برای مثال در مورد اهداف حکومت، به اعتقاد عموم نظریه‌پردازان لیبرال، حکومت‌ها در حوزه دین، معنویت و ارزش‌ها، حق دخالت ایجابی و سلبی ندارند و اولویت با تأمین امنیت، آزادی‌ها، تامین شرایط فعالیت‌های آزاد اقتصادی و زندگی مادی مطلوب شهروندان است. نیکولو ماکیاوول که بر اساس دیدگاهش (به لحاظ مبناهای خاصش از جمله مادیگرایی) پیروی از حق، عدالت و رعایت اصول اخلاقی را در نظریات سیاسی اش نمی‌گنجاند، معتقد است شهریار باید از ایده‌آل‌ها دست بردارد و به واقعیات توجه کند و انسان به لحاظ واقعیت، حیوانی کمی مکارتر از دیگر حیوانات است، ولی مانند لَنان دَدْمَنَش است. حکومت بر مبنای این نظریه، برای برآوردن خواسته‌های فرمان‌روا و خدمت به او است و شهریار باید به اقتضای موقعیت از حيله و زور استفاده کند و در آن واحد، مظهر رویاه و شیر باشد (خدادادی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۶۶). طبق رویکرد توماس هابز (کاپلستون، ۱۳۸۱، ص ۴۹-۵۲) هدف اصلی از تشکیل حکومت، ایجاد نظم و امنیت است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹)، اگرچه این هدف با ظلم و سلب آزادی‌های فردی به دست‌آید و وی وظیفه

دولت را حفظ نظم و امنیت می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۱ ص ۴۹-۵۲. ر.ک: هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۳). این نظریات، تنها بر مدار تامین نیازهای مادی انسان، می‌چرخند و غایت دولت را به تامین عدالت دنیایی، امنیت یا آزادی مادی فرو می‌کاهند و با چنین مبناهایی امنیت، آزادی، عدالت و... صرفاً امری مادی است و سلامت برای انسان به معنای «توازن مادی»؛ کمال به معنای «انسجام نهایی و متوازن مادی»؛ و رشد به معنای «افزایش بهره مندی مادی» و سعادت به معنای «رسیدن به بالاترین حد بهره مندی مادی» است (نبوی، عباس، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

در مقابل این مبنا، انسان در قرآن، دوبعدی است؛ چون مادی است، به نفع طلبی و خود محوری گرایش دارد و چون بُعد روحی دارد، دارای گرایش به خیر و فضیلت عقلانی است (ر.ک: صدر الدین، ۱۳۶۸؛ ج ۹، ص ۷۳) و مصالحی در هر دو بُعد حیاتش متصور است و هدف زندگی وی نیز به تناسب ابعاد حیاتش، گستره مادی و روحی دارد. بُعد مادی و غرایز برخاسته از آن در مقام تکوین رفع نیازها و تکامل مادی بشر را برعهده دارند. انسان در بُعد روحی هم استعداد تکامل دارد و فطرتش، گرایش به تکامل را در او ایجاد می‌کند و پایبندی به وظایف و حقوق سیاسی، موجب فعلیت آن می‌شود. این هویت روحی است که توان تکامل فرامادی به او می‌دهد و نقطه اوج آن، قرب الهی است. در آیات نیز با عبارت مختلفی به قرب الهی بشر تصریح می‌شود، مانند: «و السَّابِقُونَ» (واقعه، ۱۰-۱۲)؛ «الْمُتَّقِينَ»؛ (قمر، ۵۴-۵۵) «الَّذِينَ آمَنُوا». (نساء، ۱۷۵). (در این باره. ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵۵). عناوینی دیگری هم به کار رفته است، مانند:

۱. فوز که برای کسی که از خدا رسول اطاعت کرده، به کار رفته است (احزاب، ۷۱) ۲. فلاح برای کسانی که به آنچه بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بر پیامبران پیش از او نازل شده، ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند، نسبت داده شده است (بقره، ۴-۵). ۳. سعادت برای عده‌ای دیگر (هود، ۱۰۸) و... ۴. همان‌گونه که نقطه مقابل را با عناوینی چون «شقاوت» (هود، ۱۰۶؛ قصص، ۳۷) و... می‌توان بازبایی کرد.

حاصل اینکه در نظام مطلوب، باید تعادل بین مقتضیات هر دو جنبه هویتی لحاظ شود و مدیریت سیاسی و اجتماعی امور جسمانی و روحانی باید هماهنگ باشد (خیمینی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۵۵). اهداف زندگی و سعادت، در این نظام معنایی صرفاً مادی نمی‌گیرد، تعیین حقوق و وظایف سیاسی در گرو تامین مصالح و منافع «مادی و روحی» او جعل می‌گردد و حیات دنیوی، بستر تامین مصالح و دفع مفاسد، و کسب سعادت و رهایی از شقاوت حیات اخروی می‌شود و

می‌تواند در ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی و... مصالح را تامین کند. بنابر این، اولاً. سیاست بشری باید این بخش هویتی بشر را به‌عنوان مبنا بپذیرد؛ ثانياً. این هویت برای انسان و حکومت، حقوق و وظایفی ایجاد می‌کند؛ ثالثاً. سیاست‌ها باید چنان باشد که در این دنیا، مصالح حیات روحی بشر تامین گردد. در فرض پذیرش روح بشر و وجود حیات اخروی، گوهر سیاست، هدایت و تامین سعادت جامع، نهایی و اخروی بشر معنا می‌شود، لذا فیلسوفان سیاسی اسلامی همچون فارابی، به خلاف فلاسفه گذشته، افزون بر نقش حکومت در دستیابی به فضیلت و سعادت دنیوی، کامیابی اخروی را نیز در نظر دارند و حیات دنیوی را مقدمه و وسیله سعادت‌مندی اخروی می‌دانند، در نتیجه حکومت را نسبت به هدایت افراد به سوی سعادت اخروی، رسالت‌مند می‌دانند (احمدعلی نیازی؛ ۱۳۸۹، ص ۱۴۹-۱۷۹؛ فارابی، ۱۳۶۴، ص ۴۷).

۲. لزوم اعطای اولویت به ارزش‌ها و نیازهای روحی، در مدیریت سیاسی جامعه

جعل نظام حقوق و وظایف در گستره سیاسی و... در قرآن کریم، مظهر احسان الهی است و پایبندی به آنها، رسیدن مکلفان به کمالاتی را در پی دارد که فاقدش بوده‌اند و حقوق و تکالیف، رابط میان دو حقیقت ناقص انسانی (قبل از مسئولیت) و کامل انسانی (بعد از مسئولیت) می‌باشد. علامه طباطبایی ذیل آیات «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ...» (اعراف: ۱۰-۲۵) به این ارتباط توجه می‌کند و می‌نویسد «احکام تشریح شده از خدای تعالی... به انسان اجتماعی تعلق دارد که با آن از نقص به کمال می‌رود و با تطبیق عمل به آن، به سعادت حیات انسانی متوسل می‌شود. پس ثابت شد که برای فعل تشریحی خدای تعالی مصلحت و هدف نشریعی هست... و برای تشریعاتش مصالحی مقتضی است ولی سودبرنده از آنها انسان است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۶-۵۷) و در جای دیگر توضیح می‌دهد «از لوازم الوهیت است که انسان را به سعادتش هدایت کند و بر برخی افرادش وحی و کتاب نازل کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۷۵). اما نکته مهم این است که بدانیم این احسان با چشم‌پوشی از هویت فرامادی انسان که بخش اصیل هویت (رجبی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴) و نیز جاویدان (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۲۲) می‌باشد، به اتمام نمی‌رسد، در حقیقت بُعد مادی تنها امکان حیات مادی را فراهم می‌آورد و این بخش روحی است که آن را ابزار فعالیت‌های خود می‌سازد (رجبی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷). علامه طباطبایی در مورد لزوم توجه به نقش بُعد روحی در کمال، معتقد است: «کمال جسمی کمال انسان نیست، زیرا انسان جسم نیست، بلکه مرکب از جسم و روح و مولف از دو

جهت مادی و معنوی است. حیاتی در بدن و حیاتی بعد از جدا شدنش از آن بدون فنا و زوال دارد. نیازمند کمال و سعادت است که در حیات اخروی به آن استناد می‌کند، پس صحیح نیست کمال جسمی‌اش که بر اساس حیات طبیعی‌اش وضع شده، کمال او شمرده شود...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰)؛ بنابراین در تعیین حقوق و وظایف سیاسی، نباید تامین منافع بعد مادی را به قیمت پایمالی مصالح هویت اصلی انسان دنبال کرد، بلکه باید به نقش منافع و مصالح روحی انسان در کمال وی توجه داشت و بر مبنای آن به تعیین و اعتبار حقوق اجتماعی و سیاسی وی پرداخت (نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۴). با توجه به آنچه گفته شد هویت روحانی و فرامادی انسان اصیل است و شرافتش به روح ملکوتی اوست و امتیازش نسبت به موجودات دیگر، مربوط به ویژگی‌های انسانی او می‌باشد، ویژگی‌هایی که منشاء ارزش‌های معنوی و الهی‌اند. در این میان قوای حیوانی و نباتی بشر، نیز امکان حیات مادی را فراهم می‌آورند، و در نتیجه زمینه‌ساز رشد و تکامل روحانی و معنوی او به‌شمار می‌روند (رجبی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷). از زاویه دیگر، انسان دوساحتی، در همه عصرها، نیازهای روحی ثابتی دارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۸۵) و عقاید، اخلاق و بسیاری از احکام دین مربوط به این چهره ثابت انسانی است. در مقابل اصول ثابتی که در انسان تعبیه شده، یک سلسله حقوق و وظایف ثابت سیاسی برای وی پیش‌بینی شده است مانند کرامت سیاسی، آزادی سیاسی انسان؛ آزادی تعیین سرنوشت در دایره اراده الهی و... به این ترتیب حقوق و وظایف سیاسی با مبنای قرآنی، به دلیل توجه به بعد روحی انسان، این دسته از نیازها را پوشش می‌دهد و چون این نیازها همیشگی‌اند، این ویژگی همواره در نظام حقوق و وظایف سیاسی وجود دارد. در مقابل توجه نکردن به روح، به معنای بی‌توجهی به نیازهای ثلث انسان در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی، سیاسی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۸؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۱۸۳). نتیجه اینکه لازم است ارزش‌های روحی و معنوی در سیاست‌گذاری و مدیریت سیاسی جامعه، دارای اولویت و اصالت باشند و تلاش اجتماعی و توسعه سیاسی با محوریت اهداف معنوی و مصالح روحانی صورت پذیرد (نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۷۲-۷۳). بدیهی است پرداختن به تک‌تک این ارزش‌ها در سیاست‌گذاری و... خود مجال دیگری می‌طلبد.

۳. گسترش پاداش و کیفر اعمال سیاسی، به حیات اخروی، با ابتدای حقوق و وظایف بر هویت جامع

توضیح این برونداد به تبیین «ابتدای مسئله معاد و حیات اخروی به وجود روح» نیازمند است. لذا ابتدا باید توضیح دهیم که ترکیب انسان از ماده روح به گونه‌ای است که با جداشدن بدن، روح به عنوان عنصر اصلی انسان باقی می ماند و تا روح باقی است، انسانیت فرد نیز باقی است و ملاک وحدت حقیقی انسان، وحدت روح است، بر این اساس وقتی منکران معاد پرسیدند انسان بعد از متلاشی شدن بدن، چگونه ممکن است حیات بیابد، قرآن به آن پاسخ داد. «وَقَالُوا إِذَا صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَلِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱)؛ «آنها گفتند آیا هنگامی که ما مردیم و در زمین گم شدیم آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ ولی آنها لقای پروردگارش را انکار می کنند. بگو فرشته مرگ که مامور شما است، (روح) شما را می گیرد، سپس به سوی پروردگارتان باز می گردید».

۱۴۷

قرآن پژوهی

ایجاد هویت انسانی در قرآن و امتداد آن در سیاست

بر اساس آیه، اساس شخصیت انسان، گوهر روحانی اوست که از سوی خدا آمده و به سوی او باز می گردد. در آیه به منکران معاد پاسخ می دهد که اگر مشکل شما پراکندگی اجزای جسمانی باشد، با توجه به قدرت خدا که شما هم قبول دارید، مسئله حل است و اگر مشکل نابودی شخصیت انسان بر اثر پراکندگی است، باید بدانید پایه شخصیت انسان بر روح استوار است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۱۳۲؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۲۳-۸۲۵). با بقا روح، مسئله معاد معنا می یابد و زمانی می توان گفت «کسی که بعد از مرگ زنده می شود، همان شخص سابق است» که روح او بعد از متلاشی شدن بدن، باقی بماند و گرنه فرض حیات مجدد، معقول نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵۰-۳۵۲).

بعد از تبیین ابتدای مسئله معاد و حیات اخروی به وجود روح، باید به این برونداد توجه کرد که چون حقوق و وظایف سیاسی، با در نظرگرفتن مصالح «هویت جامع مادی و روحی» انسان تعیین می شود، قلمرو پاداش و کیفر در برابر انجام یا ترک این حقوق و وظایف نیز به حیات اخروی گسترش می یابد؛ این درحالی است که با نگرش صرفاً مادی به انسان (فولادوند، ۱۳۷۸، ش ۵۳ و ۵۴، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۴۱؛ مطهری، ۱۳۷۰، ص ۴۶)، مصالح به زندگی مادی محدود می شود و ارزش ها و نظام حقوق و وظایف سیاسی نیز بر پایه هویت مادی (مانند اصالت لذت و سودمحوری) معنا می یابد. در نتیجه پاداش و کیفر اعمال سیاسی، تنها در همین قلمرو معنا می یابد.

در کنار این استدلال، مرور آیات الهی هم حکایت از آن دارد که در تشریح وظایف و مسئولیت‌های سیاسی و...، توجه به مصالح بُعد روحانی انسان، نقش پر رنگی دارد، برای مثال وظیفه جهاد علاوه بر ثمرات دنیایی مثل حفظ عزت، تامین استقلال و...، کارکردهایی چون وصول به کمال روحی و تامین حیات مطلوب برزخی و دخول در بهشت را دارد. در آیه‌ای می‌خوانیم: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۱)؛ «البته نپندارید که شهیدان راه خدا مرده‌اند بلکه زنده به حیات لبدی شدند و در نزد خدا منتعم خواهند بود. آنان به فضل و رحمتی که از خداوند نصیبشان گردیده شادمانند و به آن مؤمنان که هنوز به آنها نپیوسته‌اند و بعدا در پی آنها به راه آخرت خواهند شتافت مژده دهند که از مردن هیچ ترسند و از فوت متاع دنیا هیچ غم نخورند و آنها را بشارت به نعمت و فضل خدا دهند و اینکه خداوند اجر اهل ایمان را هرگز ضایع نگرداند». این آیه که به حیات برزخی دلالت دارد: «ففي الآية دلالة على بقاء الإنسان بعد الموت ما بينه وبين يوم القيامة وقد فصلنا القول فيه في الكلام على نشأة البرزخ في ذيل قوله تعالى: وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ (البقرة: ۱۵۴)» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۶۱). نشان از آن دارد که «جهاد» تامین کننده سعادت انسان در حیات دیگرش نیز می‌باشد. همین‌طور است تکلیف «اطاعت از خداوند و رسولان الهی»: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ (نساء: ۱۳ و ۱۴)؛ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹) که بر اساس آن، اطاعت مذکور موجب ورود به بهشت است و این وظایف، سعادت روحانی انسان را برآورده می‌کنند. در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ... أُولَئِكَ لَهُمْ عَقَبَى الْمَدَارِ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ لِبَائِهِمْ وَ أَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ»؛ (رعد: ۲۱-۲۴) «و آنها که پیوندهایی را که خدا به آن امر کرده است برقرار می‌دارند و از پروردگارشان می‌ترسند... پایان نیک سرای دیگر از آن آنهاست. باغ‌های جاویدان بهشت که وارد آن می‌شوند و نیز پدران و همسران و

فرزندان صالح آنها و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌گردند». گفته شده منظور از امر، در آیه، امر تشریحی است و چون مطلق است، بر هر صله‌ای که خدا به آن امر فرموده، دلالت دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۴۳)، که صله و پیوند با پیامبر و امام به‌عنوان پیشوا از آن جمله است (درباره مضمولین آیه ر.ک: مکارم ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۸۵-۱۸۶).

به این ترتیب نتیجه انجام وظیفه در مورد پیوند با رهبران و پیشوایانی چون پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام، بر خوردراری از این نعمت‌های بهشتی است. همان‌طور که نتیجه عصیان و نافرمانی نیز چنین تأثیری دارد و مانع تکامل و موجب سقوط انسان می‌شود. درباره عرضه آل فرعون بر آتش در

۱۴۹

قرآن پژوهی

عالم برزخ می‌فرماید: «فَوَقَاةُ اللَّهِ سَيِّئَاتٍ مَا مَكْرُوهًا وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ. النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶)؛ «خداوند او (مومن آل فرعون) را از نقشه‌های سوء آنها نگهداشت و عذابهای شدید بر آل فرعون نازل گردید. عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند و روزی که قیامت بر پا می‌شود (دستور می‌دهد) آل فرعون را در سخت‌ترین عذابها وارد کنید». مفسران از این که آیه می‌گوید آنها صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند اما در قیامت آنها را وارد آشد عذاب می‌کند، به این دلالت آیه توجه می‌دهند که عذاب اول، عذاب برزخی است که بعد از این دنیا و قبل از قیامت است و کیفیت آن عرضه و نزدیکی به آتش دوزخ است، عرضه‌ای که هم روح و جان را به لرزه در می‌آورد و هم جسم را تحت تأثیر قرار می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۱۱۵؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۳۵). طبق این برون‌داد، شهروندان جامعه اسلامی به‌عنوان مکلفان سیاسی به گستردگی قلمروی تأثیر قوانین سیاسی (در قالب پاداش و کیفر)، به حیات روحی در آخرت خود توجه می‌نمایند و چنین التفات بینشی، تأثیرات مهمی در قانون‌پذیری و کاهش قانون‌گریزی شهروندان و تولید ضمانت اجرایی برای قوانین سیاسی الهی نیز خواهد داشت.

ابعاد هویت انسانی در قرآن و امتداد آن در سیاست

۴. امکان ارتباط با عالم غیب برای اخذ تعلیماتی در حوزه تدبیر حیات سیاسی

عده‌ای انسان را موجودی صرفاً مادی می‌دانند و بر همین مبنا معتقدند انسان با عالم غیب از جمله خداوند سنخیتی ندارد تا بپذیریم که ارتباطش با عالم غیب (خدا، وحی و...) ممکن است و در نتیجه بخواهد تعلیماتی در حوزه‌های مختلف از جمله مدیریت حیات اجتماعی و سیاسی اخذ کند (شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۵۱؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۲). انسان لیبرال امروزی نیز عموماً به غیب مثل خدا، روح و هر واقعیت متعالی و فرامادی شک دارد و فقط به شان فرد ایمان

دارد و بیشتر لیبرال‌ها با این حکم نیچه که انسان‌های هوشمند و شجاع دیگر نیازمند اتکال به خدا نیستند موافق هستند (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۵۹). به این ترتیب انسان مادی در مدیریت حیات بشری تنها با اتکا به شأن فرد، باید به تدبیر حیات بپردازد.

در مقابل با مبنای کسانانی که معتقدند انسان به دلیل هویت روحی‌اش توان ارتباط با عالم غیب را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۵-۱۵۱؛ مفید، ۱۴۱۴، ص ۲۸۸). ارتباط و دریافت آموزه‌ها و تشریحات سیاسی معنا می‌یابد. این مسئله در اندیشه شیعه نسبت به امامان معصوم علیهم‌السلام اهمیت دارد، چون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با وحی اصطلاحی از دانش فرابشری برخوردار می‌شود؛ و جانشینانش غیر از آموزش پیامبر و امام قبلی، از منابعی مثل سخن گفتن ملائکه با آنان از این علم برخوردار می‌شوند و چنین ارتباطی نیازمند پذیرفتن هویت روحی آنهاست.

۵. معناداری پذیرش امور اخلاقی در حوزه سیاست

برونداد دیگر اینکه با توجه به مبنای دو هویتی انسان، امکان‌پذیرش امور اخلاقی در حوزه سیاست وجود دارد، ولی با رد آن، سخن گفتن از اخلاق در عرصه سیاست بی‌معنا خواهد شد. شهید مطهری این برونداد را به خوبی تبیین می‌کند و می‌نویسد: «مادیونی چون نیچه که به روح اعتقاد ندارد، لوازم مادی بودن را هم می‌پذیرد و در نتیجه‌گیری‌هایش بر اساس این فلسفه عمل کرده است و می‌گوید آنچه را که به نام اخلاق می‌گویند همه را دور بریزید؛ اگر تاکنون اخلاقیون گفته‌اند دنبال هوای نفس نروید، من می‌گویم بروید، اگر گفته‌اند به کمک ضعف و به جنگ قوی که به ضعف تجاوز کرده است، بروید من می‌گویم برعکس. اگر دیدی کسی در چاه افتاد یک سنگ هم تو روی او بینداز. طبیعت همان طور که تاکنون سیر کرده، همان درست است یک عده ضعیف شده‌اند یک عده قوی، آنکه ضعیف شده محکوم به فناست، به حکم اخلاق هم باید محکوم به فنا باشد. ابر مرد چنگیز است، ترحم یعنی چه، ترحم ضعف است و به حق اگر ما انسان را موجودی صد در صد مادی بدانیم، راهی جز نفی اینها نیست» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳ «کتاب فطرت»، ص ۵۱۳). انحصار هویت در ابعاد مادی، مبنایی است که، کاربست اخلاق در سیاست را بی‌معنا خواهد کرد، در حالی که با مبنای پذیرش هویت روحی انسان، و فرامادی بودن بخشی از وجودش، نمی‌توان چنین بناهایی را در سیاست و مسائل اجتماعی پذیرفت.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق دیدگاه قرآن‌کریم درباره هویت انسان بررسی شد و روشن گردید که از منظر قرآن انسان دارای دو ساحت هویتی مادی و روحی است و در این میان نیز اصالت با بعد روحی اوست، تحقیق حاضر توانست به برخی الزامات این مبنای قرآنی در مسائل سیاسی دست یابد، مانند اینکه لازم است قوانین سیاسی با مقتضیات هویت دوساحتی بشر تناسب داشته باشند؛ در مدیریت سیاسی جامعه به ارزش‌ها و نیازهای روحی اولویت ثابت داده شود؛ مکلفان سیاسی به گسترش پاداش و کیفر انجام یا ترک اعمال سیاسی، به حیات روحی و اخروی توجه داشته باشند؛ باید ضرورت اخذ تعلیمات در حوزه تدبیر حیات سیاسی، از طریق ارتباط با عالم غیب مورد توجه باشد؛ امکان حیات اجتماعی صلح‌آمیز به دلیل داشتن هویت روحی مشترک باید مورد لحاظ قرار بگیرد و نهایت اینکه با این مبنا پذیرش امور اخلاقی در حوزه سیاست معنادار و موجه خواهند بود. اما از جمله نتایج تحقیق نیز این است که در گفتمان قرآنی، باید دخالت معیارهای ناشی از ملاحظه این بعد شخصیتی مدیریت مطلوب حیات سیاسی بشر، رویکردی معتبر دانسته شود است. ضمن اینکه تحقیق می‌تواند دستیابی به مبنای قرآنی انسان‌شناختی که مسئله پژوهش بر بخشی از یک مبنای آن (انسان‌شناختی) تمرکز دارد، را مقدور بسازد و به تدوین فلسفه سیاسی قرآنی کمک نماید؛ ضمن اینکه با دستیابی به مبناهای قرآنی در حوزه انسان‌شناختی، راه نقد مبنایی مکاتب سیاسی موجود هموارتر و نقدها معیارمند می‌گردد.

۱۵۱

قرآن پژوهی

ایجاد هویت انسانی در قرآن و امتداد آن در سیاست

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابونصر فارابی، فصول منتزعه، تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۴ ش.
۲. احمد علی نیازی، اهداف و وظایف حکومت دینی، معرفت سیاسی، سال دوم، شماره اول، ص ۱۴۹-۱۷۹، بهار و تابستان، ۱۳۸۹ ش.
۳. بشیریه، حسین، دولت عقل، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴ ش.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، farsi.khamenei.ir.
۵. توماس هابز، لویاتان، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰ ش.
۶. تیندر، گلن، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۷. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، لبنان، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۸. جواد آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۹. -----، جامعه در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۱۰. -----، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله، ۱۳۶۸ ش.
۱۳. رجبی، محمود، انسان‌شناسی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. رشاد، علی اکبر، دموکراسی قدسی، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الممل و النحل، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. -----، الاسفار الاربعه، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.

۱۸. طباطبایی، محمدحسین، انسان از آغاز تا انجام، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. -----، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. فولادوند، عزت‌الله، سیر انسان‌شناسی در فلسفه غرب از یونان تا کنون، نگاه حوزه، مرداد و شهریور، شماره ۵۳ و ۵۴، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. فیض کاشانی، ملا محسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. کلینی، محمدبن یعقوب، الاصول من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱ ش.
۲۴. محمداسماعیل خدادادی، مبانی علم سیاست، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، قم: موسسه در راه حق، ۱۳۷۳ ش.
۲۶. -----، آموزش عقاید، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۹۲ ش.
۲۷. -----، انسان‌شناسی در قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. مطهری مرتضی، بیست گفتار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰ ش.
۲۹. -----، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، چاپ چهاردهم، ۱۳۶۹ ش.
۳۰. -----، انسان در قرآن، تهران: صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۳۲. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. مفید، محمدبن نعمان، اوائل المقالات، (مصنفات الشیخ المفید)، بی‌جا، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

۳۵. نبوی، عباس، «انسان مطلوب توسعه یافته از دیدگاه اسلام»، مجموعه مقالات اسلام و توسعه، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ش
۳۶. نوروزی، محمدجواد، فلسفه سیاسی اسلام، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ش.
۳۷. واعظی، احمد، انسان از دیدگاه اسلام، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه تهران: ۱۳۹۴ش.