

انقلاب اسلامی و بازآفرینی انسان جهادی

غلامعلی سلیمانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۹

چکیده:

مسئله «ماهیت انسان» نقطه شروع بسیاری از مباحث نظری و فلسفی و ریشه بسیاری از نگرش‌ها و نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی است. در مطالعات انسان‌شناختی می‌توان از دو گونه متفاوت از انسان آرمانی یعنی «انسان اقتصادی» و «انسان جهادی» سخن گفت. در انسان اقتصادی به طور کلی انسان؛ بازیگری خردمند، منفعت‌جو، خودپرست، بهینه‌خواه، محاسبه‌گر و هدف محور تلقی می‌شود. به تاسی از اقتصاددانان مکتب کلاسیک که نقش پررنگی در صورت‌بندی انسان اقتصادی داشتند، اصل سودمندی و اصالت نفع شخصی مبنای کنش و رفتار انسان دانسته می‌شود و اینکه انسان‌ها به طور طبیعی در جستجوی تمع بیشتر با کوشش کمتر هستند. در حالیکه انسان اقتصادی مدعی توصیفی واقعی، عینی و جهانشمول از انسان است و فراتر از این حتی نیات هم‌نوع‌خواهانه، خیرخواهانه و یاریگرانه را نیز از منظر نفع شخصی توضیح می‌دهد، به نظر می‌رسد کلان روایت انسان اقتصادی قادر به توضیح رفتار انسان در همه زمان‌ها و مکان‌ها نیست و با رفتار واقعی انسان فاصله زیادی دارد. برخلاف چنین مفروضاتی با گونه‌ای دیگر از انسان مواجه هستیم که هم‌نوع‌خواهی، ایثار، حق‌طلبی، از خودگذشتگی، خیرخواهی، انصاف، حق‌شناسی، غمخواری، اخلاق‌مداری، معنویت‌گرایی، تکلیف‌گرایی و رضایتمندی الهی از ویژگی‌های او محسوب می‌شود. با عنایت به این مساله پژوهش پیش‌رو در تلاش است با بهره‌گیری از روش مقایسه‌ای، ضمن به چالش کشیدن مفروضات انسان اقتصادی، بر ناتوانی این مدل آرمانی در فهم ماهیت پیچیده انسان صحه گذاشته و زمینه را برای طرح مدل آرمانی انسان جهادی فراهم کند. انقلاب اسلامی را می‌توان دمیدن روح متفاوتی به کلان روایت انسان اقتصادی و ظهور و بروز انسان جهادی دانست.

واژگان اصلی: نوع آرمانی، انسان اقتصادی، انسان جهادی، فطرت، غریزه، عقلانیت ابزاری، عقلانیت موسع.

مقدمه

نوع آرمانی یا ایده‌ال تایپ یا نمونه ناب ساختی ذهنی است و برای بیرون آوردن معنا از یک واقعیت پیچیده تقریباً نامحدود از راه ارائه یک نهایت منطقی استفاده می‌شود (هیود، ۱۳۸۹: ۳۰). نوع آرمانی بی‌ارتباط با واقعیت خارجی نیست، بلکه از طریق ترسیم چارچوبی کلی، امکان ارزیابی واقعیت و مصادیق آن را فراهم می‌کند. اقتدار کاریزماتیک، اقتدار سستی و اقتدار قانونی - عقلایی نمونه‌هایی از این انواع آرمانی هستند که بیش از همه ماکس وبر در این مورد سخن گفته است (آبراهامز، ۱۳۶۳). بسیاری از مفاهیمی که در علوم انسانی به‌کار گرفته می‌شوند، همچون سرمایه‌داری، سوسیالیسم، آزادی، عدالت و برابری، معنای روشن و بدون ابهامی ندارند و ممکن است در طول زمان و یا در قالب مکاتب فکری متعدد معانی متفاوتی پیدا کنند و چه بسا به همین دلیل، محقق در تبیین آن‌ها، دچار نارسایی و مشکل شود. وبر با عنایت به وجود این مسئله در علوم انسانی و برای اینکه مفاهیم از دقت کافی برخوردار باشند، مفهوم «نمونه آرمانی» را ابداع کرده (فروند، ۱۳۶۸: ۶۶-۶۷).

وبر از سه نوع نمونه آرمانی سخن گفته است؛ نوع آرمانی تاریخی که به زعم وبر از جمله نخستین نمونه‌های آرمانی هستند و در مورد پدیده‌هایی استفاده می‌شوند که در یک دوره خاص و در یک مکان مشخص به لحاظ فرهنگی نمایان شده است. برای مثال می‌توان به اخلاق پروتستانی و یا نمونه شهرهای غربی اشاره کرد. نوع آرمانی دوم را وبر عناصر انتزاعی واقعیت اجتماعی می‌داند؛ مثل دیوانسالاری و شکل سوم را بازسازی عقلانی یک نوع رفتار خاص می‌داند. (کوزر، ۱۳۸۳: ۳۰۸)

انسان اقتصادی از نوع سوم است، یعنی تلاش برای ارائه تبیین‌های عقلانی از رفتار انسان. انسان اقتصادی یک نمونه آرمانی برای معرفی انسان مدرن است. ایده‌ال تایپ انسان اقتصادی بر این مفروض استوار است که انسان به شکل طبیعی و غریزی بیشینه‌طلب خودخواه است، به عبارتی دیگر انسانی است که با بهره‌گیری از عقلانیت ابزاری به دنبال حداکثرسازی و بیشینه‌سازی نفع شخصی است. انسان اقتصادی یک روایت جهانشمول از انسان ارائه می‌کند، نه انسانی در یک دوره خاص تاریخی و در یک جغرافیای فرهنگی خاص. به تعبیر پست‌مدرن‌ها یک کلان روایت محسوب می‌شود. کلان روایت نظریه‌ای است که سعی می‌کند روایت کلی و فراگیر از تجارب و وقایع گوناگون فرهنگی و اجتماعی ارائه دهد تا طبق آن حقیقتی فراگیر با ارزش‌های جهانی بنیان‌گذاری شود. وقتی کلان روایتی به عنوان یک معیار باورپذیر مورد قبول قرار می‌گیرد، ما نه تنها باید باور پذیری آن برهان را ثابت کنیم، بلکه باید خود آن را هم ثابت کنیم و این چرخه معیوب ادامه پیدا خواهد کرد. (لیوتار، ۱۳۸۷).

وقتی مفروضات انسان اقتصادی را که از قرن هجدهم به این سو تلاش دارد، به مثابه قاعده‌ای برای توضیح و تبیین کنش انسان ارائه کند، را با نمونه‌های متعددی از انسان‌ها در حیات امروزی بشر و یا در گذشته مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، با نارسایی‌ها و کاستی‌های این مدل مواجه می‌شویم. به عبارت دیگر با الگوهای رفتاری و کنشی متعددی مواجه می‌شویم که بسیاری از آنها با مفروضات انسان اقتصادی همخوانی ندارند؛ از جمله ممنوع‌خواهی، ایثار، حق‌طلبی، از خودگذشتگی، خیرخواهی، انصاف، حق‌شناسی، غمخواری، اخلاق‌مداری، معنویت‌گرایی، تکلیف‌گرایی و رضایتمندی الهی. به نظر می‌رسد قالب تنگ و مضیق انسان اقتصادی قادر به توضیح این قبیل کنش‌ها نیست.

انقلاب اسلامی نمونه‌های متعددی از این نوع انسان‌ها را به نمایش گذاشت؛ به عبارتی دیگر شاهد بازآفرینی انسان متفاوتی هستیم که شاید بتوان از آن با عنوان «انسان جهادی» می‌توان یاد کرد. در این معنا بازآفرینی **Regeneration** به معنای به وجود آمدن نسل جدید یا دیده شدن انسان متفاوت از انسان اقتصادی است. به عبارتی دیگر دمیده شدن روحی دیگر در کالبد انسان مدرن. انسانی که ایده ال تاپ او انسان اقتصادی است. انسانی که برای شناخت او باید کلان روایت انسان اقتصادی را کنار گذاشت و روایت فراموش شده و در حاشیه مانده در مورد انسان را مورد توجه قرار داد. تعبیری چون انسان متعالی، انسان کامل، ابر مرد و انسان معنوی برای توصیف این نوع ارمانی از انسان مورد استفاده قرار گرفته است. این پژوهش به دلایل مختلف از جمله بعد فردی و درونی و اجتماعی و همینطور وجه مادی و معنوی و دنیوی و اخروی مستتر در مفهوم جهاد از تعبیر انسان جهادی استفاده می‌کند.

کاستی‌های نظری در انسان‌شناسی مبتنی بر کلان روایت انسان اقتصادی به حوزه تحلیل‌های نظری درباره انقلاب اسلامی نیز سرایت کرده است و در غالب نظریه‌ها و تحلیل‌هایی که درباره انقلاب اسلامی انجام شده است، شاهد رسوخ مفروضات انسان اقتصادی هستیم. برای مثال برخی تحلیل‌های صورت گرفته درباره نقش روحانیت در پیروزی انقلاب اسلامی کوشیده‌اند، تا نشان دهند مخالفت روحانیت با رژیم پهلوی و سیاست‌های مدرنیزاسیون، نوعی واکنش طبیعی و معقول برای دفاع از منافع و امتیازاتی بوده است که مورد تهدید قرار می‌گرفته است. یا «نیکی کدی» در کتاب «ریشه‌های انقلاب اسلامی» از همین برداشت به تحلیل نقش بازاریان می‌پردازد. (کدی، ۱۳۶۹: ۳۶۲)

به دلیل نادیده گرفتن بنیادهای انسان‌شناختی تحلیل‌های ارائه شده گاهی با روایت‌ها و تحلیل‌های واقعی از انقلاب فاصله زیادی دارند. به تعبیر یکی از محققان این قبیل تحلیل‌ها کنش‌ها را یا عقلانی دانسته‌اند و لذا برای آن انگیزه کسب منافع و دستیابی به امتیازات را مفروض گرفته‌اند و به سهم خود

کوشیده‌اند تا این اهداف و انتظارات را در عمل کنشگران استخراج نمایند، و یا به ناچار اصل کنش را غیرعقلانی محسوب کرده، کوشیده‌اند وقوع انقلاب را در پناه انواع کنش‌های غیرعقلانی همچون کنش سستی یا عاطفی تحلیل کنند. در انقلاب اسلامی با کنشگرانی مواجه هستیم که بر اساس نوعی تکلیف عمل می‌کردند، بر اساس یک نظام معنایی متفاوت ایثار، از خودگذشتگی، مقاومت در برابر مشکلات و حتی دشت شستن از منافع و امتیازات متعارف بخشی از ویژگی‌های آنها را شکل می‌داد. این قبیل کنش‌ها ما را با عقلانیت متفاوتی مواجه می‌سازد که بر اساس انواع کنش‌های ویر که به نوع عقلانیت معطوف به ارزش نزدیک است. کنشی که فرد بدون توجه به سود و زیان و به دلایلی چون وظیفه، شرف، زیبایی خواهی یا دعوت مذهبی ملزم به عملی کردن یک اعتقاد است. (حاضری، ۱۳۷۸: ۲۰۱ و ۱۸۹) انسان جهادی انقلاب اسلامی البته فاقد عقل معاش یا بی‌توجه به زندگی دنیوی نیست به تعبیر شهید مطهری شکی نیست عوامل اقتصادی از اساسی‌ترین عوامل زندگی بشر است و از ضرورت‌های زندگی بشر است و انسان نمی‌تواند برای همیشه از آن شرایط سرپیچی کند. من لا معاش له لا معاد له یک اصل بسیار اساسی است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۷)

درست به دلیل همین تفاوت‌های بنیادی است که می‌توان مدعی شد انقلاب اسلامی بر بنیاد یک انسان‌شناسی متفاوتی استوار است و شناخت ماهیت متفاوت انقلاب اسلامی نیز از همین مجرا امکان پذیر است. (لک زایی، ۱۳۸۴). با وجود توسعه ادبیات نظری مربوط به انسان اقتصادی، در باب انسان جهادی یا حتی دیگر تعابیر مصطلح در این باره به ندرت شاهد وجود پیشینه و ادبیات نظری قابل توجه هستیم. البته درباره نگاه انسان‌شناختی به انقلاب اسلامی اثری وجود دارد که در نگارش متن از آنها استفاده شده است که از آن جمله می‌توان به مقاله علی محمد حاضری اشاره کرد که تلاش کرده از عقلانیت متفاوتی به تحلیل انقلاب اسلامی پرداخته و نظریه‌هایی که از منظر عقلانیت ابزاری به تحلیل انقلاب اسلامی پرداخته‌اند را مورد چالش قرار دهد. (حاضری، ۱۳۷۸) در مقاله‌ای دیگر لک‌زایی تلاش کرده وجوه مختلف انسان‌شناسی انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار دهد. (لک‌زایی، ۱۳۸۴) برخی از دیگر مقالات تلاش کردند تا با یک رویکرد متفاوت برداشت اسلامی از انسان اقتصادی ارائه کنند که از آن جمله می‌توان به آثار هادوی نیا و ایروانی اشاره کرد. (هادوی نیا، ۱۳۹۸) و (ایروانی، ۱۳۹۱)

با وجود ارزشمندی آثار فوق هیچ‌یک به بحث درباره انسان جهادی و تفاوت‌های بنیادین آن با انسان اقتصادی نپرداخته‌اند. چارچوب و مبانی نظری این پژوهش با بهره‌گیری از مقایسه دو مدل انسان آرمانی؛ انسان اقتصادی و انسان جهادی فراهم آمده است. در این پژوهش از روش مقایسه‌ای یا

تطبیقی بهره گرفته شده است. به عبارت دیگر با هدف شناخت تمایزها و تفارقاتی‌های دو مدل ارمانی از انسان تلاش شده تا ضمن گردآوری داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای با بهره‌گیری از روش مقایسه‌ای به تحلیل مفروضات و مبانی دو مدل انسان شناختی فوق پرداخته شود.

۱: انسان اقتصادی

عصر جدید نتیجه ظهور انسان مدرن است و مشهورترین روایت از انسان مدرن، انسان اقتصادی است. واژه انسان اقتصادی را نخستین بار «انگرام» در سال ۱۸۹۴ مطرح و از آن به عنوان حیوانی یاد کرد که به دنبال پول است. (به نقل از بافنده ایمان دوست، ۱۴۰۰: ۸۷) انسان اقتصادی به لحاظ تاریخی با شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری در قرن هجدهم میلادی همزمان است. به عبارتی دیگر سیر شکل‌گیری الگوی انسان اقتصادی را باید در تحولات فکری در مکاتب اقتصادی قرن هجدهم جستجو کرد. مرکانتالیست‌ها که از قرن ۱۵ تا اواسط قرن ۱۸ نگرش اقتصادی مسلط بودند بر سیاست افزایش ثروت از طریق دخالت بیشتر دولت در اقتصاد تاکید داشتند. (قدیری اصل، ۱۳۷۶: ۴۸)

برخلاف مرکانتالیست‌ها، فیزیوکرات‌ها و لیبرال‌های اقتصادی با هدف تاکید بر نقش فرد و نفی نقش دولت بر بهره‌گیری از الگوی طبیعت استدلال می‌کردند. همانطور که طبیعت مکانیزمی خودسامان و خودتنظیم‌گر است، پس بهتر است که اداره امور افراد هم به خودشان واگذار گردد و تا آنجا که ممکن است حق هر نوع مداخله‌ای از طرف دولت یا هر قدرت و نهاد دیگری سلب شود. (تفضلی، ۱۳۷۲: ۷۸) از منظر الگوی قدرت طبیعت و نظام طبیعی منفعت‌طلبی انسان به مثابه مهم‌ترین قوانین طبیعی شمرده می‌شد و به همین ترتیب میل به سودجویی مادی یگانه محرک انسان‌ها شمرده می‌شد (ژید، ۱۳۵۴: ۱۷)

از نظر آدام اسمیت به عنوان بنیانگذار مکتب اقتصادی لیبرالیسم کلاسیک، پدیده‌هایی که به افزایش ثروت یک جامعه می‌انجامد، از آزادی بشر در پی جویی منافع مادی خود ناشی می‌شود. از منظر اسمیت و دیگر معتقدان به لیبرالیسم کلاسیک انسان‌ها به طور طبیعی خودخواه، حسابگر، تنبل و غیر اجتماعی هستند. حتی حضور اجتماعی او هم به سودای منافع مادی و سود جویی است. به همین دلیل او می‌گوید: «این از خیرخواهی قصاب و نانوا نیست که شام و نهار ما را ترتیب می‌دهند، بلکه صرفاً به ملاحظه منافع خود آنهاست. ما به انسانیت و نوع‌دوستی آنها متوسل نمی‌شویم، بلکه به نفع‌طلبی و سودجویی آنها مراجعه می‌کنیم». (ژید، ۱۳۵۴: ۱۰۹ و تفضلی، ۱۳۷۲: ۸۱)

از این فراتر فیزیوکرات‌ها حتی نیت هم‌نوع خواهانه و خیرخواهانه انسان‌ها را نیز از منظر نفع شخصی تحلیل می‌کردند. اسمیت به تبعیت از فیزیوکرات‌ها انگیزه خودخواهی و نفع شخصی را قاعده

عام و جهان‌شمولی می‌دانست که بر تمام رفتارهای انسان حاکم است. به گفته او: «کسی که برای نجات دیگری از خطر غرق شدن خود را در همان خطر می‌اندازد، نه بخاطر آن است که در ذهن او دفاع از جان دیگران، اصلی اخلاقی مطلق است، بلکه مثلاً بدین دلیل است که می‌ترسد در غیر اینصورت به بزدلی یا عدم همدردی با هم‌نوع متهم گردد، شاید هم گمان می‌کند از این راه سود مستقیمی عاید او می‌شود یا آن که فردی که در خطر غرق شدن است، در فرصت دیگری خدمتی مشابه برای او انجام خواهد داد.» (جونز، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۷۸)

این نوع نگاه به انسان بعدها در دیدگاه فیلسوفانی چون هابز، بنتام و جان استوارت میل اصل «لذت» نام گرفت و در قالب مکتب سودگرایی **Utilitarianism** معرفی شد. جرمی بنتام بر این باور بود که «قطعاً باید پذیرفت که تنها منافی که یک انسان در هر زمانی و در هر فرصتی، معیار سنجش قرار می‌دهد، منافع شخصی خویش است» (لنکستر، ۱۳۵۸: ۱۲۴) به زعم او «طبیعت، انسان را تحت سلطه دو خداوندگار مقتدر قرار داده است: لذت و ألم ... اینان بر همه اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما حاکمند» (کاپلستون، ۱۳۷۲، ج ۸: ۲۴) به همین سان جان استوارت میل می‌گفت «لذت یگانه چیز مطلوب است.» (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۶۰)

در اندیشه فیلسوفانی دیگری نیز چون هابز اصل نفع شخصی به مثابه چراغ راهنمایی انسان دیده می‌شود. از نظر او «جز ملاحظه منافع شخصی، چیز دیگری نمی‌تواند انگیزه رفتار آدمی باشد و حتی اگر عقل و منطق، کوتاه‌بینی او را در این اعمال رقابت‌آمیز به وی بنمایاند، و حتی اگر آدمی درک کند که بهترین راه تأمین منافع شخصی او، همکاری و تعاون با هم‌نوعانش است، باز هم برای او فایده‌ای نخواهد داشت، زیرا عقل انسان در تحلیل نهایی، بنده و خدمت‌گزار شهوات اوست. و چون عقل آدمی متکی به شهوات اوست، تنها وظیفه‌اش این است که بوسیله جستجوی عواملی که می‌توانند شهوات را ارضا کنند در خدمت انسان قرار گیرد.» (قدیری اصل، ۱۳۸۷: ۵۷)

چنین بر می‌آید انسان اقتصادی بیش از هر چیز بنده طبیعت و گزینه است به تعبیر لیو انسان مدرن دست پخت پروژه روشنگری، موجودی تک‌ساحتی بود که از میان سه سائقه و محرکه انسان یونان عصر افلاطون و ارسطو تنها با انگیزه شهوت برانگیخته می‌شود. (ندلیو، ۱۳۹۲: ۴) گویی انسان ظرفیت، استعداد و قابلیت دیگری ندارد. این برداشت به دنبال ایجاد قاعده‌ای برای تبیین کنش انسان محسوب می‌شد. به عبارتی باورمندان انسان اقتصادی معتقد بودند این قاعده‌ای است که در افراد انسانی کلی و مشترک است و می‌توان انسان را از همه صفات و عوارض دیگر غیر از نفع شخصی تجرید کرد.

ویژگی اساسی این نگرش این است که انسان‌ها به‌طور طبیعی در جستجوی تمع بیشتر با کوشش کمتر هستند، منطق محاسبه عقلانی این است که با کمترین هزینه، حداکثر رضایت‌مندی خاطر انسان فراهم شود. در این استدلال، فرض اساسی نئوکلاسیک‌ها مبنی بر آن‌که نفع مادی شخصی یگانه محرک و انگیزه برای فعالیت‌های انسان است، پنهان است. (تفضلی، ۱۳۷۲: ۲۱۷)

رفتار انسان اقتصادی مبتنی بر عقلانیتی بود که از آن به عنوان عقلانیت ابزاری یاد می‌شود. در این تلقی انسان‌ها فقط و فقط در پی افزودن سود شخصی خویش هستند؛ یعنی بیشینه‌کردن درآمد، کمینه‌کردن کار و زحمت، بیشینه‌کردن فراغت و راحتی و امثال آن. به عبارتی دیگر میان انسان اقتصادی و عقلانیت ابزاری پیوند تنگاتنگی وجود دارد. عقل یا عقلانیت نیرویی است که با استفاده از آن جهان و قوانین و پیچیدگی‌های هستی برای ما معنا پیدا می‌کند. در عقلانیت ابزاری همه چیز از عینک میزان فایده مترتب بر آن نگریسته می‌شود و عملی عقلانی شمرده می‌شود که بیشترین سود و کمترین هزینه را به همراه داشته باشد. در نسبت میان سود و هزینه، این نوع عقلانیت بر بیشینه‌سازی سود و کمینه‌سازی هزینه - در معنای صرف هزینه، وقت و زمان و انرژی - استوار است.

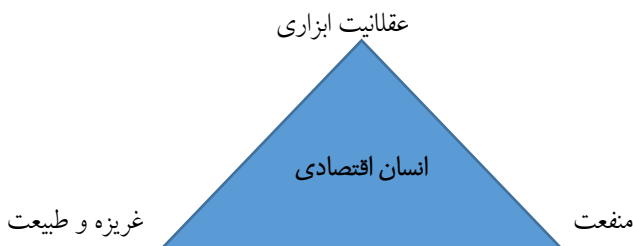
در تعاریفی که از انسان اقتصادی مطرح شده، عقلانیت ابزاری یا بیشینه‌سازی یکی از ویژگی‌های این الگوی انتزاعی معرفی شده است. عقلانیت ابزاری یعنی، کارایی ابزار و انتخاب آن براساس جریان فکری بهتر با دور کردن عناصر مذهبی، اخلاقی و فرهنگی از ابزار (کریمی مله، ۱۳۷۷: ۴۰). به باور هیوود به طور کلی الگوهای تصمیم‌گیری که بر عقلانیت انسان تاکید دارند، از نظریه‌های اقتصادی ناشی شده‌اند که خود آنها از فایده‌گرایی برآمده‌اند و باور به آنچه اصطلاحاً انسان اقتصادی خوانده می‌شود، در کانون این نظریه‌ها قرار دارد. باور مذکور الگویی از ماهیت بشر است که به پیگیری منفعت طلبانه رضایت مادی تاکید می‌کند. (هیوود، ۱۳۸۹: ۵۷۲) نظریه انتخاب عقلانی در حالی که پیچیدگی انگیزه انسانی را تشخیص می‌دهد، چنین تصور می‌کند که افراد به دنبال منافع شخصی خود هستند و مفهوم منفعت شخصی دارای کشش بالقوه زیاد است. (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۱۳۴)

این نگاه به انسان اگرچه بسط و رواج بیشتری یافت اما از منظرهای متعددی در معرض نقد و انتقاد قرار گرفت. انتقاداتی که از جانب مکاتب و ایدئولوژی‌های بشری دیگر و همچنین جهان بینی‌های الهی طرح می‌شود. جریان‌ها و مکاتب چپ بر این باور هستند که باید هدف خوشبختی هم‌نوع جای لذت و سود فردی را بگیرد و منفعت‌طلبی انسان به نوعی منجر به استثمار و بهره‌کشی از دیگران می‌شود (یسینگ، ۱۳۷۴: ۱۱). اقتصاددانان دیگری همچون رابرت الیس تامسون و یا جان بارتون

مخالف برش اقتصادی از انسان هستند. از نظر رابرت ایس تامسون انسان اقتصادی یک ماشین آزمند و طمّاع است که تنها با انگیزه‌های آز و تمایل به توسعه و گسترش تحریک می‌شود... گویی آنها نیمه بهتر ویژگی‌های والای انسانی را به کناری گذاشته‌اند و اصرار دارند که جزء باقی مانده را به عنوان تمام واقعیت تلقی نمایند. (به نقل از ایروانی، ۱۳۹۱: ۱۰ و ۱۱)

نقد دیگر به این برداشت از انسان به ناهماهنگی میان فرد و اجتماع برمی‌گردد. انسان اقتصادی منکر بعد اجتماعی انسان است و از این رو پیگیری منافع فردی به افراط در فردگرایی منجر می‌شود که باعث فروپاشی اجتماعی خواهد شد. نقد‌های عمده به انسان اقتصادی از جانب فیلسوفان اخلاق صورت گرفته است. از نظر فیلسوفان اخلاق همانند تامس نیگل^۱ نوعدوستی از مقتضیات عقلانیت است. یا تلاش جان رالز برای گنجاندن مفهوم انصاف^۲ در تصمیم‌گیری سنجیده، نوعی تلاش برای برون رفت از پیامدهای عقلانیت مضیق و کم مایه و همچنین برشی اقتصادی از انسان است. (لیتل، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۱) یا آمارتیا سن^۳ در نقد چنین نگاهی به انسان معتقد است؛ انسان اقتصادی خالص، هالویی اجتماعی بیش نیست. با چنین تلقی کم مایه از عقلانیت بسیاری از رفتارهای واقعی آدمیان را نمی‌توان بر حسب انگیزه بیشینه کردن فایده تبیین نمود. او تلاش دارد به جای عقل سودجو و بیشینه‌طلب، مفهوم وسیع‌تری از عقل عملی را پیشنهاد کند که تعهدات، ادله غیر سودجویانه و اصول اخلاقی از جمله انصاف و حق‌شناسی و غمخواری را نیز در گیرد. (لیتل، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۱) بنابراین می‌توان گفت تلقی اقتصادی از انسان از گزینه منفعت‌طلبانه و گزینه زیاده‌طلبی انسانی نشات می‌گیرد و نه از عقلانیت راهجو و یا روحیه معنوی او و مسائلی چون آرمانها، اراده و انگیزش‌های منحصر به فرد انسانی در این نوع روحیه و عقلانیت جایی ندارد. (سیف زاده، ۱۳۸۴: ۳۵۹).

شکل زیر وجوه مختلف انسان اقتصادی را نشان می‌دهد.



3. Thomas Nagel

4. Fairness

۱. Amartya Sen

۲: انسان جهادی

اگر چه تلاش‌های نظری صورت گرفته در نقد انسان اقتصادی تاکنون منجر به اصلاح یا معرفی الگوی یا ایده‌ال تایپ متفاوتی از انسان نشده، اما نشانه‌ها و عناصری را می‌توان در کنار هم قرار داد که به ما امکان بحث در باب گونه‌های متفاوت از انسان فراهم می‌کند که از آن می‌توان با عنوان انسان جهادی یاد کرد. جهاد به هرگونه کوشش در راه خدا و تلاش برای انجام نیکی‌ها و مبارزه با هوسهای سرکش، پیکار با دشمنان ظالم و ستمگر گفته می‌شود و مجاهد کسی است که دارای اخلاص، ایثار، توکل، خستگی ناپذیری، عدم دلبستگی به دنیا و وحدت در گفتار و رفتار و کردار، صبر، استقامت و تقوی، ایثار و ازخودگذشتگی، سبقت در امور خیر، تعاون و همکاری، قیام برای خدا، شجاعت و نداشتن خوف، تکلیف‌گرایی و رسالت محوری است. شهید مطهری می‌گوید مجاهد کسی است که با نفس خود جهاد کند. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶۸)

بر اساس ویژگی‌هایی انسان جهادی و در رابطه او با دیگران می‌توان به ترسیم ابعاد مختلف ایده‌ال تایپ انسان جهادی همت گماشت. از جمله نخستین ویژگی انسان جهادی توجه به شرایط دیگران و حتی ترجیح آنها بر منافع خود است. با توجه به آیه شریفه ۹ سوره حشر، در شرایطی که خود هم احتیاج دارند، آنها را بر خودمقدم می‌شمارند.^۱ برخلاف انسان اقتصادی، انفاق در سیره انسان جهادی نقش به‌سزایی در نوع دوستی و خیرخواهی دارد. انفاق نوعی بخشش دارایی و ثروت است، با هدف خشنودی، رضا و کسب رضایت الهی و خدمت و کمک به نیازمندان صورت می‌گیرد. بر اساس آیه ۲۶۵ سوره بقره در انفاق انسان جهادی از این کنش خودش، انتظار برگشت سود مادی ندارد، بلکه هدف انجام رضایت الهی و پاداش معنوی است. آبر خلاف مفروضات انسان اقتصادی که معتقد به نابرابری ذاتی انسان‌هاست و رسیدن به مقام و جاه و یا ثروت را یا ناشی از استعداد و پشتکار متفاوت افراد و یا ارث (هیود، ۱۳۸۹) و یا بخت و اقبال و شانس می‌دانند، انسان جهادی ثروت، جاه و مقام را ناشی از فضل و توفیق الهی و ابزاری برای آزمایش او از طرف خداوند متعال می‌داند (سوره نمل، آیه

۱- وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

۲- وَمَثَلُ الَّذِينَ يُبْذَرُونَ أَمْوَالَهُمْ اتِّبَاعًا مَرْضَاتٍ لِلَّهِ وَتَنْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بَرْنَوْهَا أَصَابَهَا وَابِلٌ فَاتَتْهَا كُؤْلُهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَلَتْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

۴۰) و به همین دلیل همیشه در مقابل اراده الهی شاکر است.^۱ (در این مورد بنگرید به ایروانی، ۱۳۹۱: ۲۰-۲۲) انسان جهادی به هم‌نوع و دیگری توجه زیادی دارد و از غم انسان‌ها رنج می‌برد و همت خویش را صرف کمک به هم‌نوع می‌نماید. در نامه ۴۵ نهج البلاغه می‌خوانیم «مبادا هوای نفس بر من غلبه کند و حرص جلودار من گردد که به دنبال انتخاب طعام بروم. آخر نکند که در حجاز یا یمامه شکمی باشد که هرگز سیری ندیده است. آیا شکم سیر به سر برم، در حالی که در اطرافم شکم‌های گرسنه و جگرهای سوخته هست؟» (نهج البلاغه، نامه ۴۵)

از دیگر ویژگی‌های انسان جهادی سبقت در امور خیر است. بر اساس ایه ۱۴۸ سوره مبارکه بقره انسان جهادی در کار خیر بر همدیگر سبقت می‌گیرند.^۲ انسان جهادی، انسان غافل از جامعه و دیگران نیست. انسان علاوه بر رابطه‌ای که با خدای خویش دارد، جامعه و مسائل اجتماعی نیز برای او اهمیت دارد. شهید مطهری درباره نسبت انسان با جامعه و دیگران بر اساس قرآن می‌گوید؛ قرآن هر جا می‌گوید اَقِمْوا الصَّلَاةَ پشت سرش می‌گوید وَآتُوا الزَّكَاةَ اگر می‌گوید يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ پشت سرش می‌گوید وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ. این یعنی انسان جهادی از توجه به وضعیت دیگران به خصوص مستمندان غافل نیست. (مطهری، ۱۳۷۶: ۸۰)

انسان جهادی به تعبیر امام علی(ع) آنچه برای خود نمی‌پسندد برای دیگری هم نمی‌پسندد، در نامه ۳۱ می‌فرماید «در رابطه میان خود با دیگری خویشتن را معیار قرار ده و برای او آن بخواه که برای خود می‌خواهی و آنچه بر خود نمی‌پسندی بر او نیز می‌پسندد؛ همچنان که دوست نداری به تو ستم شود، تو نیز به کسی ستم مکن و همچنان که دوست داری به تو خوبی شود، تو نیز به دیگران خوبی کن و آنچه را از دیگران زشت می‌شماری از خود نیز زشت شمار و آنچه را از خود پسندیده می‌دانی از آنان نیز پسندیده بدان»^۳ (صبحی، ۱۳۹۵: ق. ۳۹۷)

برخلاف انسان اقتصادی که در توجیه کنش‌های انسانی به دنبالی روایتی مبتی بر غریزه یا طبیعت

۱- اَلَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ اَنَا اَتِيكَ بِهِ قَبْلَ اَنْ يَرْتَدَّ اِلَيْكَ طَرْفَكَ فَلَمَّا رَاَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي اَأَشْكُرُ

اَمْ اَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرْ فَاِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ

۲- وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مُؤْتِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ اِنَّ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللّٰهُ جَمِيعًا اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

۳- جَعَلَ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ، وَ اَجِبْ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَ اَكْرَهُ لَهُ مَا تُكْرَهُ لَهَا، لَا تَظْلِمُ كَمَا لَا تُحِبُّ اَنْ تُظْلَمَ، وَ اَحْسِنْ كَمَا

تُحِبُّ اَنْ يُحْسَنَ اِلَيْكَ، وَ اسْتَقْبِحْ لِنَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ، وَ اَرْضَ مِنَ النَّاسِ مَا تَرْضَى لَهُمْ مِنْكَ.

است و رفتارهای همسو با طبیعت و غریزه را عقلانی می‌داند، از یک منظر انسان‌شناختی متفاوت و عموماً در جهان‌بینی اسلامی، انسان علاوه بر غریزه یا طبیعت دارای فطرت نیز هست. بنابراین فطرت و غریزه هر دو متعلق به مراتب روح و یا نفس انسانی هستند و تفاوت انسانها در داشتن فطرت یا غریزه نیست، چرا که هر دو گونه فطرت و غریزه در وجود همه انسانها وجود دارد، بلکه عامل تفاوت و تمایز انسانها در پیروی از فطرت و یا غریزه و یا امام قرار دادن هر کدام از آنها است. درجه وجودی فطرت انسانی بر طبیعت انسان مقدم است و در شکل درست آن انسان باید فطرت خویش را امام و غریزه خود را ماموم او قرار دهد. انسان اقتصادی غریزه را امام خود قرار می‌دهد و انسان جهادی، فطرت را.

آیت الله جوادی آملی فطرت را سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان و بیش‌ش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به خدا که حقیقت آدمی به آن سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است، می‌داند. در مقابل غریزه یا طبیعت در تعبیر ایشان سطحی از هستی است که انسان در آن با حیوانات مشترک است. (جوادی املی، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۲۸) از نظر شهید مطهری غریزه در حدود مسائل مادی زندگی حیوان است و فطریات انسان مربوط می‌شود به مسائلی که ما آنها را مسائل انسانی (مسائل ماوراء حیوانی) می‌نامیم. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۶۶)

بنابراین فطرت و غریزه منشا دو دسته تمایلات و گرایشات است. فطرت به صورت یک استعداد ذاتی انسان را به سوی حقیقت‌جویی، حق‌طلبی، عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی و نوع‌دوستی سوق می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۲-۵۴). اما غریزه منشأ گرایشات و تمایلات حیوانی، چون ظلم، جور، خودخواهی، منفعت‌طلبی لجام‌گسیخته و بی‌عدالتی است. از این رو، فطرت و غریزه، دو جزء مجزای نفس انسان نیستند، بلکه دو مرتبه بالا و پایین آن هستند که انسان در بین این دو مرتبه علوی و سفلی در حرکت است. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۵۹)

عقلانیت انسان جهادی نیز متفاوت از عقلانیت ابزاری انسان اقتصادی است. دارد. انسان جهادی با تکیه بر عقلانیت فطری یا موسع به شناخت محیط پیرامون می‌پردازد و به تعامل با آنها می‌پردازد. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰: ۱۴) در عقلانیت فطری برخلاف عقلانیت ابزاری هدف وسیله را توجیه نمی‌کند و استفاده از ابزار ناسازگار با اصول، ارزش‌ها و موازین اخلاقی برای دستیابی به اهداف غیر اخلاقی و حتی معقول و اخلاقی نیز جایز و عاقلانه نیست. عقلانیت موسع فطری به تامل و تدبیر در حیات دنیوی و اخروی انسان و تعهدات و تکالیف وی در زندگی فردی و اجتماعی می‌پردازد... بنابراین همچون عقلانیت ابزاری به دنبال نتیجه نیست، چرا که به دنبال نتایج بهینه احتمالی کنش‌های

مختلف مبنی بر بیشینه سازی سود مادی حداکثری نیست، بلکه انگیزه رفتار، درستی و نادرستی ذاتی میزان سازگاری با احکام الهی و مشروعیت آن بر اساس وظایف و تکالیف شرعی است. بنابراین عقلانیت موسع فطری عبارت است از تعیین و تعقیب اهداف و غایات شایسته و مطلوب، موجه و سازگار با ارزش‌ها، هنجارهای مشروع و موازین اخلاقی و معطوف به اصول و ارزش‌های دینی از طریق به کارگیری کار کم‌هزینه‌ترین و آسان‌ترین ابزار و کوتاه‌ترین راهها و شیوه‌های مشروع و مقبول. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۰)

از نظر فیلسوفان اخلاق برای تبیین عقلانیت متفاوت از عقلانیت مورد نظر انسان اقتصادی می‌بایست دایره کم مایه عقلانیت ابزاری را فراتر از آنچه که به نام عقلانیت عملی می‌شناسیم توسعه داد. راهکار عبور از عقلانیت ابزاری همانطور که پارسانیا اشاره کرده، شناخت وضعیت موجود و آگاهی از نقایص و کاستی‌های عقلانیت آن و قبول و به رسمیت شناختن عقل نظری و عملی است (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۱۵) بنابراین تفسیر موسع از عقلانیت ابزاری، بر مبنای دو گونه عقل نظری و عقل عملی صورت می‌گیرد که هر کدام الزامات خاصی دارند. عقل نظری مربوط به عرصه شناخت و عقل عملی مربوط به عرصه باید‌ها و نبایدهای عملی است. عقل نظری به معنای توانایی شناخت حقایق و واقعیت‌های هستی و پدیده‌های خارج از اراده انسانی است. این عقل همچنین از طریق کشف ملاک حکم شرعی و دینی، حکم را کشف می‌کند که انسان مکلف به اجرای آن در حیات فردی و اجتماعی است. دومین لایه عقل موسع، عقل عملی است و به معنای نیروی عمل و کنش انسان است. عقل عملی مربوط به باید‌ها و نبایدهای رفتار انسان در چهارچوب انجام اعمال و رفتارهای پسندیده و شایسته و پرهیز از اعمال و رفتارهای ناشایست است. عقل عملی معطوف به هستی‌ها و پدیده‌های خارجی است که معلول کنش ارادی انسان می‌باشد. از این رو عقل و عقلانیت به ارزیابی و داوری در مورد خوبی و بدی کنش‌ها، رفتارها و افعال خارجی انسان می‌پردازد. در نتیجه برانگیزاننده اعمال و رفتار نیک و بازدارنده افعال ناپسند در انسان تصمیم‌گیرنده می‌باشد. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰: ۱۹-۱۸)

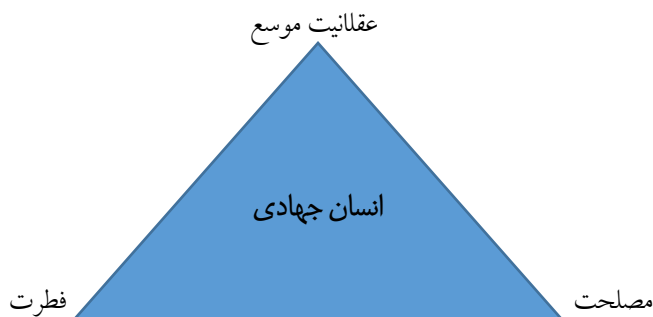
عقلانیت موسع بر حیات دنیوی و بهره‌وری از آن اکتفا نمی‌کند، بلکه در کنار آن حیات اخروی و تکالیف و مسئولیتهای انسان را در حیات فردی و اجتماعی نیز مورد توجه قرار می‌دهد. مباحث انسان‌شناختی عمیق در جهان‌بینی اسلامی به ما در فهم آنچه اختیار و آزادی انسان و همچنین ماهیت سرشت او هست، کمک قابل ملاحظه‌ای می‌نماید. انسان در جهان بینی اسلامی ماهیت ثابت و لایتغیری ندارد، بلکه ماهیت او نامتغین و متغیر است. انسان به عنوان موجودی آزاد و صاحب اختیار بین دو نشئه

فطرت و غریزه؛ فطرت و طبیعت و یا فطرت و حجاب فطرت در نوسان است. او می تواند دائماً از یک وضع به یک وضع دیگر تغییر دهد. آنچه که به عنوان انسان جهادی و اقتصادی می شناسیم بر مبنای جهان بینی اسلامی ترسیم دو گونه متفاوت از انسان است که یکی فطرت خویش را امام قرار داده و دیگری غریزه و طبیعت خویش را. انسان اقتصادی به دلیل تبعیت از غریزه و طبیعت به طور کلی انسان بازیگری خردمند، منفعت جو، خودپرست، بهینه خواه، محاسبه گر و هدف محور تلقی می شود. در حالی که انسان جهادی به دلیل امام قرار دادن فطرت خویش و تلاش برای حرکت در این مسیر از خصوصیات چون از خودگذشتگی، خیرخواهی، انصاف و حق شناسی و غمخواری، اخلاق مداری، معنویت گرایی، تکلیف گرایی و رضایتمندی الهی برخوردار است. انسان اقتصادی در تعامل خویش با محیط و دیگران از عقلانیت ابزاری بهره می گیرد و انتظار او بیشینه سازی سود و کمینه کردن هزینه است در حالی که انسان جهادی از گونه ای عقلانیت موسع پیروی می کند که به دنبال وجوه اخلاقی، ارزشی و الهی دارد.

تفسیر موسع از عقلانیت، نیازمند ارائه مفهومی است که فراتر از مفهوم منفعت، قادر به تبیین منطقی تصمیم گیری انسان جهادی باشد. برخلاف مفهوم منفعت، مصلحت چراغ راهنمای انسان جهادی است. مصلحت اگر چه به معنای منفعت است، اما تنها در چهارچوب منافع مادی نیست، بلکه اعم از منافع مادی و معنوی، دینی و دنیایی است؛ برخلاف مصلحت در عرف سیاسی که تنها بر منافع مادی و دنیایی اطلاق می شود و غلبه لذت ها و سودهای مادی بر دردها و زیان های مادی ملاک درستی و انتخاب هر عمل است (حسینی، ۱۳۸۱: ۸۷)

مصلحت از نظر محتوایی و ارزشی، محدود به منافع مادی و ارزش های مادی نیست، بلکه منافع و ارزش های معنوی را نیز در برمی گیرد. به لحاظ قلمرو و گستره زمانی نیز مفهوم مصلحت فراتر از منفعت است، چرا که فراتر از حیات دنیوی بوده و جهان آخرت و سعادت اخروی نیز در تصمیم گیری ها مورد ملاحظه قرار می گیرد. به عبارت دیگر اصطلاح دینی از مصلحت، دو افاق دنیوی و مادی را توأمان مدنظر دارد؛ حال آنکه عمده رویکردهای غیردینی صرفاً متوجه بعد دنیوی مصلحت بوده و لذا در آنها مصلحت، صبغه و جوهره ای مادی دارد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۷-۴۱).

شکل زیر وجوه مختلف انسان جهادی را نشان می دهد.



نتیجه‌گیری

روایت جهانشمول یا کلان روایت انسان اقتصادی روایتی مبتنی بر گزینه و طبیعت است و نفع شخصی و منفعت به مثابه چراغ راهنمای تمام کنش‌های او محسوب می‌شود. انسان اقتصادی بر مبنای عقلانیت ابزاری به دنبال بیشینه‌کردن منافع و کمینه کردن هزینه است. کلان روایت انسان اقتصادی به دنبال تبیین جهانشمول از رفتار انسان است، تبیین و توضیح تمامی کنش‌ها و رفتارهای فردی و جمعی بر مبنای مفروضات انسان اقتصادی. کلان روایت انسان اقتصادی حتی رفتارهای هم‌نوع خواهانه و دگر دوستانه را نیز از منظر نفع شخصی تحلیل می‌کند. اگرچه گزینه و طبیعت بخشی از ساحت وجودی انسان است، اما همه کنش‌ها و رفتارها را با تکیه بر گزینه نمی‌توان توضیح داد و بسیاری از افعال انسانی در چارچوب مفروضات انسان اقتصادی قابل توضیح نیست. در پاسخ به این مشکل برخی بر آنند تا انسان اقتصادی متفاوتی بر مبنای جهان‌بینی اسلامی ارائه کنند تا بدین ترتیب نوعی تمایز میان انسان اقتصادی مرسوم با انسان اقتصادی مورد نظر قرآن و یا اسلام ارائه کنند. به نظر می‌رسد این رویکرد به دلیل نادیده‌گرفتن تفاوت‌های ماهوی در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی انسان اقتصادی چندان نمی‌تواند راهگشا باشد و به همین شکل نمی‌تواند کنش‌ها و رفتارهای خارج از مفروضات انسان اقتصادی را تبیین و توضیح دهد. به زعم نگارنده انسان جهادی را می‌توان به مثابه بدیلی در برابر انسان اقتصادی مطرح کرد، انسانی که فطرت و نه گزینه را امام قرار می‌دهد و به جای منفعت مادی و عقلانیت ابزاری از منظری متفاوت و با عقلانیت متفاوتی دست به کنش و رفتار می‌زند. اگر بتوانیم در مقابل انسان اقتصادی، ایده ال تایپ انسان جهادی را صورت‌بندی کنیم، بیش از هر چیز این امکان را ایجاد خواهیم کرد که بتوانیم از یک منظری متفاوت به انسان نگاه کنیم و کنش‌های فردی و جمعی او را با چشم انداز متفاوتی تحلیل کنیم. تلاش این مقاله در این راستا قابل ارزیابی است.

کتابنامه

قرآن کریم

آبراهامز، جی. اچ (۱۳۶۳). مبانی و رشد جامعه‌شناسی، ترجمه حسن پویان، جلد دوم، تهران: چاپخش. افتخاری، اصغر (۱۳۸۴). مصلحت و سیاست، رویکردی اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

ایروانی، جواد (۱۳۹۱). «انسان اقتصادی از دیدگاه قرآن»، آموزه های قرآنی، شماره ۱۵.

بافنده ایمان دوست، صادق (۱۴۰۰). «بررسی جایگاه انسان اقتصادی در اقتصاد متعارف»، فصلنامه علمی مطالعات اقتصاد اسلامی، سال سیزدهم، شماره اول.

برتراند راسل (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندی، تهران: کتاب پرواز.

پارسا، حمید (۱۳۸۱). «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»، علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۹.

تضلی، فریدون (۱۳۷۵). تاریخ عقاید اقتصادی، تهران: نشر نی.

جوادی املی، عبدالله (۱۳۸۹). انسان از آغاز تا انجام، گردآوری و تنظیم مصطفی موسوی تبار، قم: اسراء.

جونر، و.ت (۱۳۶۲). خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ترجمه علی رامین، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر. حاضری، علی محمد (۱۳۸۷). «هویت تاریخی و انسان‌شناسی انقلاب اسلامی: عامل مغفول تبیین‌های انقلاب اسلامی»، متن، شماره ۳ و ۴.

حسینی، سیدعلی (۱۳۸۱). سیر تطور مصلحت در فقه شیعه، مجله طلوع، شماره ۱.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۸۹). «مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی، سال دوم، شماره ۶.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۹۰). «نظریه اسلامی سیاست خارجی: چهارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه روابط خارجی، سال سوم، شماره اول.

ژید، شارل و شارل ریست (۱۳۵۴). تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه کریم سنجابی، تهران: دانشگاه تهران.

سیف‌زاده، سید حسین (۱۳۸۴). نظریه‌ها و تئوری‌های مختلف در روابط بین‌الملل فردی - جهانی شده: مناسبت و کارآمدی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

صبحی، صالح (۱۳۹۵ ق). نهج البلاغه، قم: مرکز البحوث الاسلامیه.

فروند، ژولین (۱۳۳۸). جامعه‌شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک‌گوهر، تهران: راین.

قدیری اصل، باقر (۱۳۷۶). سیراندیشه‌های اقتصادی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ نهم.

قدیری اصل، باقر (۱۳۸۷). سیر اندیشه اقتصادی، تهران: دانشگاه تهران.

- کدی، نیکی (۱۳۶۹). ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران: انتشارات قلم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۲). تاریخ فلسفه، جلد ۸، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- کریمی مله، علی (۱۳۷۷). «عقل‌گرایی دینی و توسعه سیاسی»، قیسات، شماره ۷.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۳). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۴). «مبانی انسان‌شناسی انقلاب اسلامی»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۱.
- لیتل، دانیل (۱۳۸۸). تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: نشر صراط.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۷). وضعیت پستمدرن (گزارشی درباره دانش)، ترجمه حسینعلی نوزری، چاپ چهارم تهران، انتشارات گام نو.
- مارش دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸). روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاج‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). فلسفه تاریخ، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). عدل الهی، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). گفتارهای معنوی، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ندلیبو، ریچارد (۱۳۹۲). نظریه فرهنگی روابط بین‌الملل، ترجمه مرتضی نورمحمدی، روح‌الله طالبی آرانی و سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- نمازی، حسین (۱۳۸۷). نظام‌های اقتصادی، تهران: سهامی انتشار.
- هادوی نیا، علی‌اصغر (۱۳۹۸). «الگوی انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، سال نوزدهم، شماره ۷۴.
- هی وود، اندرو (۱۳۹۰). درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۹). سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.
- یسینگ، اوتامارا (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌ها و عقاید اقتصادی ده استاد، ترجمه هادی صمدی، تهران، مؤسسه تحقیقات اقتصادی دانشگاه تربیت مدرس.