

# انسان، قدرت و سیاست در تاریخ معاصر ایران و نقد آن براساس آرای شهید مطهری

مرتضی شیرودی<sup>1</sup>

## چکیده

درهم‌آمیختگی انسان، قدرت و سیاست که نام انسان‌شناسی سیاسی به خود می‌گیرد، همچنان مفهوم مبهمی در تاریخ سیاسی معاصر ایران است و آن، مسئله‌ای است که پرسش اصلی مقاله را که چه تصویر و شکلی از پیوند بین انسان، قدرت و سیاست در تاریخ سیاسی ایران معاصر وجود دارد؟ ارائه می‌کند. دسترسی به چگونگی و میزان این پیوند، منوط به بررسی مهم‌ترین نگاه‌های اندیشه‌ای غیربومی و بومی به انسان، قدرت و سیاست در تاریخ سیاسی معاصر ایران است. هدف نگارنده آن نیست که به طرح دوباره این نگاه‌ها بپردازد بلکه مقصود آن است تا با بررسی مجدد آن‌ها، راه را برای نیل به نتیجه و یافته اصلی مقاله حاضر، باز کند. این اقدام از روش توصیف و تحلیل متکی بر مطالعات کتابخانه‌ای صورت می‌گیرد. براساس فرضیه مقاله حاضر، انسان‌شناسی سیاسی سوسیال - مارکسی و ناسیونال - لیبرالی به ترتیب بر خودآگاهی پرولتاریا - طبقاتی (محلی) و ملت‌باوری (ملی) استوار است اما خودآگاهی اسلامی - انقلابی دوره معاصر از خودآگاهی خلقی تا خودآگاهی حقی در راستای پیوند انسان به آسمان امتداد می‌یابد و از این رو است که قدرت و سیاست را به‌مثابه ذات عجین‌شده انسان به آسمان، تفسیر می‌کند.

**واژگان کلیدی:** شهید مطهری، قدرت، انسان‌شناسی سیاسی و تاریخ سیاسی معاصر ایران.

1. دانشیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع) و مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین‌پژوهی پیامبر اعظم (ص) / mshiroudi@yahoo.com

## 1. مقدمه و مفاهیم نظری

### 1-1. مسئله

انسان‌شناسی سیاسی غیربومی که انسان را در دو امر پیچیده قدرت و سیاست تحلیل می‌کند، در ذاتش ابهام‌های مختلفی دارد، اما زمانی که به بوم‌زیست ایران پای نهاده است، ناتوانی‌های فراوان‌تری را نشان داده است؛ از این‌رو، تلاش برای ارائه مدلی جایگزین که فارغ از ایرادها باشد، از سوی اندیشمندان مسلمانی چون شهید مطهری تولد و تداوم یافت؛ از این‌رو، یافتن ایرادهای آن به منظور تحقق امر جایگزینی با مدل بومی و مزیت‌های این مدل بومی، مسئله نوشتار حاضر است.

### 1-2. روش

گردآوری یا جمع‌آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، و روش آنالیز به شکل توصیف - تحلیل صورت گرفته است، اما نکته مهم، روش‌شناسی یا چهارچوب نظری است که مبانی نظری جایگزین آن (اسلام انقلابی) شده است. اسلام انقلابی به توانایی‌های خود در تحلیل حوادث و پدیده‌ها ایمان دارد؛ از آن‌رو که میل و روی به اسلام نخستین می‌نهد. در این مبنای تحلیل، مبارزه به جای مسامحه، سنت به جای مدرنیته و اجتهاد به جای تقلید می‌نشیند و با آن انسان، قدرت و سیاست (انسان‌شناسی سیاسی) را الهی تفسیر می‌کند.

### 1-3. تعریف مفاهیم

#### 1-3-1. انسان‌شناسی

انسان‌شناسی یا اتروپولوژی<sup>1</sup> دانشی است که با هدف شناخت انسان به توصیف و تبیین نقش او در محیط می‌پردازد. این تعریف از آن‌رو با فرهنگ گره می‌خورد که رفتار انسان در مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و رسم‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و در نتیجه آن را علم بررسی فرهنگ نامیده‌اند. بندیکت در کتاب «الگوهای فرهنگ»، آن را بررسی انسان در مقام آفریننده جامعه دانسته است (Benedict, 1998: 1). غرض انسان‌شناسی دستیابی به عناصر مفید فرهنگی است که انسان را در موقعیت بهتری در حیات اجتماعی خویش قرار دهد. انسان‌شناسی می‌کوشد با شناخت کامل‌تری که از انسان می‌یابد، هویت جمعی و تاریخی آن را در راه ایجاد روش‌های بهتر برای زندگی اجتماعی از طریق

1. Anthropology

تولید نظریه‌های فرهنگی احیا کند (بیتس و پلاگ، 1375: 27)؛ به بیان دیگر انسان‌شناسی به مجموعه‌ای از پندارهای نظری «درباره گروه‌های انسانی و فرهنگ آن‌ها»، سنت فکری در ادراک خاص از انسان یا به یک روش علمی در شناخت رفتار انسان گفته می‌شود (ریویر، 1386: 28). این حوزه مطالعاتی با گذر از جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی به انسان‌شناسی رسیده است (همان: 26). «انسان‌شناسی به مطالعه موجودات انسانی در همه ابعاد» می‌پردازد (اوژه و پل کولن، 1388: 22)؛ در این معنی، این علم از وجه میان‌رشته‌ای و دایرةالمعارفی برخوردار است اما نمی‌توان آن را غیرتخصصی به شمار آورد (اوژه و پل کولن، 1388: 8).

انسان‌شناسی سیاسی رشته‌ای جدیدتر از جامعه‌شناسی نسبت به مردم‌شناسی و به انسان‌شناسی به صورت عام است که هدف آن «نه تنها تحلیل امر سیاسی در دولت‌ها بلکه شناخت و تحلیل گوناگونی تاریخی و جغرافیایی سازمان‌های سیاسی و نهادهای مختلف حاکمیتی... و شناخت نظام‌های اندیشه، پندارها و نمادهایی است که قدرت را بنیان گذاشته و مشروعیت می‌بخشند» (ریویر، 1386: 152). اگر انسان‌شناسی را به مطالعه عام درباره انسان محدود کنیم، انسان‌شناسی سیاسی به انسان در عرصه سیاست یا به تحلیل انسان در ابعاد سیاسی می‌پردازد. انسان‌شناسی سیاسی با گذر از گروه تا قبیله، به دولت و قدرت رسیده است (اوژه و پل کولن، 1388: 57؛ فکوهی، 1385: 171). انسان‌شناسی سیاسی تلاشی است برای فراتر رفتن از تجربه‌های بشر در عرصه سیاست و مایل است تا مانند علم، انسان را به مثابه امری سیاسی بشناسد؛ از این رو انسان‌شناسی سیاسی شعبه‌ای از جامعه‌شناسی یا مردم‌شناسی است؛ اما برخلاف علم سیاست که به نسبت ساختارهای سیاسی با قدرت، و با استفاده از جامعه‌شناسی به بررسی نسبت گروه‌های سیاسی با قدرت می‌پردازد، متفاوت است. اگر برخی انسان‌شناسی سیاسی را علمی دانسته‌اند که به مطالعه ویژگی مشترک سازمان‌های سیاسی یا توصیف و تحلیل نظام‌های سیاسی یا شناخت نظام‌های سیاسی کوچک‌تر از دولت توجه دارد، از آن رو است که تأثیر و نقش مستقل انسان از دولت و جامعه را بر سیاست بسنجند؛ به همین دلیل، می‌توان انسان‌شناسی سیاسی را «بازاندیشی فلسفی در زمینه منشأ جامعه و دولت به حساب آورد و نه مطالعه‌ای صرف بر شیوه‌های سازمان‌دهی سیاسی» در دولت و جامعه! دقت در مفهوم انسان‌شناسی سیاسی آن را از رابطه یک‌سویه انسان با سیاست یا تأثیر انسان بر سیاست دور می‌سازد و آن را به عرصه تأثیر سیاست بر انسان نیز می‌کشاند (بالاندیه، 1374: 9-10).

توجه به بسترها و هدف‌های انسان‌شناسی سیاسی ما را قادر می‌سازد درک بهتری از آن عرضه کنیم: برخی انسان‌شناسی سیاسی را علمی برشمرده‌اند که از سوی استعمارگران برای شناخت آشوب‌های سیاسی و جلوگیری از آن، ابداع شده است. استعمارگران حتی در چهارچوب میل افراطی‌ای که به انسان کاربردی یا انسان همراه با منافع خویش داشتند، علم انسان‌شناسی سیاسی را توسعه دادند تا سیطره خود را بر کشورهای مستعمره گسترش دهند یا تثبیت کنند. در این رابطه نابرابر، استعمارگران درصدد تحمیل عقاید خود بر انسان‌های مستعمره بوده‌اند. در این نگاه، انسان‌شناسی سیاسی به بررسی شیوه تأثیر بالادستی‌ها بر انسان می‌پردازد تا راه‌های سوق‌دادن آن به تأمین منافع سیاسی را بیابد و بدان عمل کند، اما اگر هدف‌های انسان‌شناسی سیاسی را به تعیین امر سیاسی، توضیح روندهای سیاسی و مطالعه تطبیقی فعل سیاسی محصور کنیم، انسان‌شناسی سیاسی علمی است که تشریح تأثیر و تأثر روندهای سیاسی و نیز رابطه انسان و قدرت سیاسی را در وضعیت‌ها و مکان‌های مختلف می‌سنجد و در مجموع، نقش انسان را در رابطه با آن نشان می‌دهد (فاورو، 1386: 21-22).

### 2-3-1. قدرت

قدرت<sup>۱</sup> در لغت به معنای توانستن، توانایی داشتن، توانایی انجام‌دادن کاری یا ترک آن، توانایی و نیرو است (دهخدا، 1377: ذیل کلمه قدرت). از نظر اصطلاحی نیز تعریف‌های مختلفی از قدرت ارائه شده است که در اینجا به بیان چند مورد بسنده می‌شود:

به باور ماکس وبر، «قدرت امکان خاص یک عامل (فرد یا گروه) به دلیل داشتن موقعیتی در روابط اجتماعی است که بتواند صرف‌نظر از پایه اتکای این امکان خاص، اراده خود را با وجود مقاومت به کار بندد» (عالم، 1386: 89). برتراند راسل می‌نویسد: «قدرت را می‌توان پدیدآوردن آثار مطلوب تعریف کرد؛ بدین ترتیب قدرت مفهومی است کمی» (جمشیدی، 1395: 87). بشیریه در این رابطه می‌افزاید قدرت مجموعه منابع و ابزارهای اجبارآمیز و غیراجبارآمیزی است که حکومت‌ها برای انجام کارویژه‌های خود از آن‌ها بهره‌مندند و آن‌ها را به کار می‌برند (بشیریه، 1386: 33). کراب، محقق و استاد سیاست خارجی معتقد است مقصود از قدرت در سیاست خارجی، توانایی یک ملت است در این است که رفتار و اعمال کشورهای دیگر را به نفع خود تحت تأثیر قرار دهند (بهبادی، 1352: 187).

### 1. Power

گرین قدرت را حد توانایی کنترل دیگران می‌داند تا عملی را که از آن‌ها خواسته شده است، انجام دهند. رابرت دال قدرت را رابطه‌ای میان بازیگران می‌داند که در آن، بازیگری دیگر بازیگران را به عملی وامی‌دارد که در غیر این صورت آن را انجام نمی‌دادند. از نظر مورگنتا، «قدرت سیاسی اشاره به وجود کنترل در روابط متقابل دارندگان اقتدار عمومی و میان اقتدار عمومی و عامه مردم دارد». وی همچنین قدرت را توانایی انسان بر ذهن‌ها و اعمال دیگران می‌داند. به عقیده هابز، قدرت آدمی عبارت است از وسایلی که برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده در اختیار دارد (منوچهری، 1376: 32). تالکوت پارسونز قدرت را توانایی کلی نظام اجتماعی برای انجام کارهایی به نفع اهداف جمعی می‌داند و می‌گوید: «من قدرت را نظام اجتماعی برای بسیج و تجهیز منابع برای رسیدن به اهداف جمعی تعریف کرده‌ام» (انصاری، 1379: 105).

با توجه به آنچه گفته شد، دو نکته اساسی در تعریف قدرت عبارت است از: «توانایی کنترل دیگران و توانایی دستیابی به نتایج مطلوب». به همین ترتیب، قدرت ملی را نیز باید توانایی کنترل بازیگران بین‌المللی و توانایی تحقق اهداف و دستیابی به نتایج مطلوب در نظام بین‌الملل تعریف کرد.

### 3-3-1. سیاست

به باور موریس دوورژه<sup>1</sup>، یک چهره از دو چهره سیاست، چون زانوس<sup>2</sup> خدای اسطوره‌ای یونان باستان، زشت و نازیبا است: «جوهر سیاست، طبیعت خاص و معنی حقیقی آن، این است که همیشه و همه‌جا دارای دو جنبه است. تصویر زانوس، خدای دو چهره مظهر حقیقی دولت است» (دوورژه، 1349: 8) که البته اغلب سیاست به معنای زشت و نازیبا در تاریخ بشر، حیات یافته است. هارولد لاسول<sup>3</sup> همین معنا از سیاست را چنین به کار گرفته است: «سیاست علمی است که به ما می‌آموزد چه کسی می‌برد؟ چه می‌برد؟ کجا می‌برد؟ چگونه می‌برد و چرا می‌برد؟» (مک‌آیور، 1344: 264)؛ بنابراین می‌توان گفت: درباره سیاست دو دیدگاه وجود دارد: نخست آنکه سیاست یعنی زورگویی، فریب‌کاری، نیرنگ‌بازی، نقض پیمان‌ها، هتک عفت‌ها، قتل انسان‌ها، زیرپا گذاشتن هرگونه اصول بشری، عقاید مذهبی، اخلاق انسانی و استخدام هر وسیله‌ای برای دستیابی به هدف‌های ناپاک، نامشروع و نامقدس (ابوالحمد، 1370: 23). در دیدگاهی دیگر که امام خمینی (ره) در صدر آن قرار

1. Maurice Duverger
2. Zanoos
3. Harold Lasswell

دارد، سیاست به سیاست انبیا و اولیای الهی تقسیم می‌شود. در این دیدگاه، سیاست یعنی اصلاح امور دین و دنیای مردم (امام خمینی، بی تا: 168).

درواقع، سیاست به مطالعه چگونگی شکل‌گرفتن قدرت و شیوه سهم‌شدن در آن می‌پردازد (دال، 1368: 126) و نیز همه اشکال روابط قدرت را در زمان و مکان‌های مختلف بررسی می‌کند و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نماید (ابوالحمد، 1370: 12). بر پایه این تعاریف، اولاً امور سیاسی به اموری گفته می‌شود که با قدرت مرتبط است و مسائل مربوط به دولت، حکومت، امنیت و مانند آن و شیوه کسب، حفظ و گسترش قدرت و حاکمیت بر افراد را دربرمی‌گیرد (آقابخشی و صمیمی‌راد، 1374: 252)؛ دوماً موضوع علم سیاست را برخی قدرت و بعضی دولت و گروهی قدرت سیاسی گفته‌اند. چنانچه موضوع علم سیاست را قدرت سیاسی بدانیم، هم قدرت و هم دولت را شامل می‌شود و ترکیب آن دو، همان قدرت سیاسی را به ذهن متبادر می‌سازد (عاملی، بی تا، 43).

## 2. انسان‌شناسی سیاسی در ایران معاصر

انسان‌شناسی در ایران، دو رویکرد دانشگاهی و غیررسمی یافته است که دومی برخلاف اولی، وجه سیاسی پیدا کرده و در این وجه، در سه بُعد ناسیونالیستی و مارکسیستی و اسلامی ظاهر شده است. زبان این نوع انسان‌شناسی‌ها، استعاره (ایما و اشاره) است و البته اغلب مروّجین آن غیردانشگاهی اما با جهت‌گیری فرهنگی در سه عرصه درونی، بیرونی و ترکیبی‌اند. هرچند حضور همه این انسان‌شناسی‌ها را می‌توان در تاریخ ایران دید اما هریک از آن‌ها در مقطعی از تاریخ معاصر نشو‌نمای بیشتری داشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که در دوره رضاخان با نگاه باستانی همراه با گرایش به غرب مواجه‌ایم و در دهه 1320 شدیدترین نگاه مارکسیستی به انسان سیاسی را می‌بینیم و پس از آن، اغلب با نگاه جدیدی به انسان در عرصه سیاسی - اسلامی روبه‌رو می‌شویم (فاضلی، 1388: 19-22).

### 2-1. سوسیال - مارکسی و انسان‌شناسی سیاسی

افکار سوسیالیستی ایرانی ریشه در سال‌های پیش و پس از مشروطه و اغلب در متفکرانی خارج‌نشین چون محمدامین رسول‌زاده (مرگ: 1333)، ابوالقاسم لاهوتی (مرگ: 1336) برتولت برشت (مرگ: 1334) و ماکسیم گورکی (مرگ: 1315) داشت. درواقع، انسان‌شناسی سیاسی سوسیالیستی - مارکسیستی بیش از آنکه از درون نشئت بگیرد، ریشه در بیرون داشت و در این بیرون، نقش و رنگ

روس‌های پیش و پس از تزارها، بسیار برجسته است. جدال بین این مکتب با دیگر مکاتب و سرخوردگی انسان از اوضاع زمانه با دو جنگ بزرگ و مسئله نفت و اصلاحات ارضی و نظایر آن، از عوامل شکل‌گیری و رشد چنین انسان‌شناسی است (امینی، 1390: 232). در نگرش سوسیالیستی انسان، یا خودی (نور و برابر با انقلابی) و یا بیگانه (برابر با ظلمت) است و این معیار، سیاسی یا غیرسیاسی بودن او را در برداشت؛ اندیشه‌ای که در مورد غیرخودی تا شعار «تو از جایت برخیز تا من بر جایت بنشینم» (پاز، 1369: 75) جلو می‌رفت. انسان در این اندیشه، به تلاش و حق‌طلبی فراخوانده می‌شد، مردم و وطن‌دوستی مورد ستایش قرار می‌گرفت، انسان به کسب رفاه به هر قیمتی دعوت می‌شد، امر سیاسی بر توجه به شوراها استوار بود و وفاداری، عشق و احساس مورد ستایش قرار می‌گرفت (امینی، 1390: 242).

در ایران، سوسیالیسم و بعدها کمونیسم به دلیل کوبیدن بر طبل مبارزه با فقر و ظلم، انسان سیاسی را با نگرش چپ و در قواره جدال با شر و اهریمن تربیت می‌کرد؛ انسانی که حامی عدالت بود و در مخالفت با ستمگر عمر می‌گذارند و در پی آزادی، صلح و صفا به سر می‌برد. این نوع نگرش، انسانی را در سیاست و کیاست طلب می‌کرد که در درد انسان دیروز، می‌ماند و به انسان امروز هرگز نمی‌رسید. این انسان، تنها استعمار و استعمار را درد می‌دید و به استبداد و انقیاد داخل بی‌توجه بود؛ از این رو با برپایی و مشروعیت دیکتاتوری پرولتاریا مشکلی نداشت، آن را هرگز استبداد نمی‌خواند، هیچ انتقادی را از خود و جامعه مطلوبش نمی‌پذیرفت، و با چندصدایی و تکثر بیگانه بود؛ بنابراین نباید تعجب کرد که انسان سیاسی را متعصب، اخم‌آلود، بی‌لبخند و عبوس ترسیم کند. چنین انسانی کلی‌نگر و به‌شدت پایبند به این مطلب است که همه توطئه‌گر، جاسوس، خائن و مزدورند؛ مگر خلاف آن ثابت شود. انسان سیاسی فردی است که ناامید است و از این رو، رو به نیچه داشت (کوندرا، 1377: 9).

حاصل این نگرش به انسان در داستان‌های «صبح روشن»، «ماهی قرمز» و «مرغ آمین» به‌وضوح مشهود است و این کلمات، رمز درد انسان می‌شد؛ از این رو، در اشعار نیما که رنگ‌وبوی سوسیالیستی می‌یافت، انسان سیاسی انسانی است که در به‌پایان بردن شب سیاه سرمایه‌داری حاضر و ناظر است: «قله کوه شد یکسر ابلق» (مهاجرانی، 1375: 47). با مرگ لنین، نگاه امیدبخش به سوسیالیسم ترک برمی‌دارد تا جایی که به‌رغم باقی‌ماندن حزب توده بر افکار استالینی، هواداران

دیروز به مستقلان امروز در نگاه به انسان و سوسیالیسم تبدیل شدند و حاصل آن رمان‌هایی چون اثر ده‌جلدی «کلیدر» از محمود دولت‌آبادی است که کشاورزان را به حیوانات سیاه و آفتاب‌سوخته تشبیه می‌کند که نای مخالفت با حکومت ندارند. انسان سیاسی او انسانی است که درگیر تضاد شهر (اریاب) و روستا (رعیت) است و با فقر و غنی در نزاع دائمی است. او در جدال بین طراری و عیاری غوطه می‌خورد (امینی، 1390: 287).

در این سو، صمد بهرنگی در داستان‌های «اولدوز»، «عروسک سخنگو»، «کچل کفترباز» و «پسرک لبفروش» به دنبال ترسیم مفهوم انسان معترض است که از ویژگی استقامت، غیریت، هویت و عدالت و جدال با مالکیت خصوصی و غرب‌ستیزی برخوردار است. او در آنجایی که به ثروتمندان اجازه نمی‌دهد آثارش را بخوانند، انسان را به دو انسان سیاسی و غیرسیاسی تقسیم می‌کند (امینی، 1390: 256 و 278). شاملو که از استالینیسم بُرید اما از سوسیالیسم هرگز، انسان را در مبارزه معنا می‌کند و طبیعتش را یکسره سیاسی می‌داند؛ از این رو دیکتاتوری‌ها انسان را غیرسیاسی می‌خواهند. چنین انسانی معیار «مرگ و زندگی، حق و باطل، پذیرش و انکار است» (مختاری، 1372: 278) و چنان «خود را به آغوش خطر می‌اندازد تا به قول دهخدا یا روی بدان سرخ کند یا گردن» (امینی، 1390: 284). انسان سیاسی شاملو، خودشیفته، برخوردار از کیش شخصیت، خشن و دارای سوءظن به این و آن است (مجبایی، 1377: 56).

فیلم «بلوچ» ساخته مسعود کیمیایی، فیلم «ترکمن» ساخته امیر شروان، فیلم «روستازاده دماوندی» ساخته مجید محسنی و غیره تصویری از انسان و سیاست در عرصه سوسیالیست ارائه کرده‌اند؛ البته این بدان معنا نیست که سازندگان آن نیز چنین هدفی داشته‌اند. رژیم پهلوی با انسان سیاسی که در حد اعتدال از ارزش‌های سوسیالی چون اقناع ایدئولوژیک روستاییان به مهاجرت نکردن به شهرها دفاع کند، مخالفتی نداشت (تهامی‌نژاد، 1365: 41). رضا میرلوحی که با اقتباس از کتاب «موش‌ها و انسان‌ها» اثر جان اشتاین بک، روابط فرادستان و فرودستان شهری را در فیلم «توپولی» بازسازی می‌کند، نمای دیگری از انسان سیاسی ارائه می‌دهد. داریوش مهرجویی در فیلم «پستچی» تصویری از یک انسان جهان‌سومی به‌بن‌بست‌رسیده را در قد و قامت تقی به رخ می‌کشد که پس از مشاهده همخوابگی زنش با یک مهندس فرنگ‌رفته، دیوانه می‌شود، همسرش را می‌کشد و خود نیز به جوخه اعدام سپرده می‌شود (امینی، 1390: 295)؛ نتیجه اینکه انسان سیاسی سوسیال - مارکسی بر اعتراض،



نفی، رد، طرد، بیداری و مقاومت پای می‌کوبید و انسان را در جدال دائمی طبقاتی و در حال مبارزه با پوسیدگی، کهنگی و ارتجاع تصویر می‌کرد؛ انسانی که در میدان مبارزه بورژوازی شهری و ناموس روستایی قرار دارد. البته این صفات را مدیون ارزش‌ها و خواسته‌های انقلاب مارکسیستی 1917 روسیه بود (امینی، 1390: 290). مصداق برجسته قهرمان انسان سیاسی، چگوارا و فانون هستند.

## 2-2. ناسیونال - لیبرالی و انسان‌شناسی سیاسی

از زمانی که پای ایرانی به غرب مدرن باز شد، نگاه‌ها به جهان رو به تغییر نهاد. فراموش‌خانه، مجمع آدمیت، دانشجویان، سیاست‌مداران و تجاری که پیش و پس از آن به غرب رفت‌وآمد پیدا کردند، پیش‌قراولان گره‌خوردن نگاه ناسیونالیستی به نگاه لیبرالیستی به انسان در قامت اجتماع و سیاست هستند. با مشروطه و میدان‌داری روشنفکران غرب‌باور، انسان ایرانی هویت سیاسی غربی‌تری یافت و این امر در دوره رضاخانی و پس از آن، چنان شدت گرفت که انسان نه در قواره دینی پیشامشروطه بلکه در قالب ملی پسامشروطه نیز رنگ باخت و از فرق سر تا نوک پا رنگ‌وبوی غیربومی‌تری پیدا کرد. چنین موضوع و گرایش یا تغییری را می‌توان در آثار برخی نویسندگان به‌مثابه مشت نشانه خروار، مشاهده کرد:

محمدعلی جمالزاده در عمر درازش، تاریخ، زبان و انسان ایرانی را به‌خوبی شناخت و آن را در داستان‌های کوتاه و در وصف انسان ایران‌زمین به کار گرفت. داستان‌های او بیانی از آرزوها، رنج‌ها و شادی‌های مردم بود. آنچه شناخت جمالزاده از انسان ایرانی را رنگ‌وبوی سیاسی بخشید، از یک‌سو تأثیرپذیری از پدر مبارزش بود که به علت وعظ‌های انقلابی‌اش در مشروطه، به دار آویخته شد و از دیگرسو، خود نیز در جریان جنگ جهانی اول در شمار خیل مبارزان قرار گرفت. به‌علاوه، زندگی طولانی او در سوئیس و آشنایی با فرهنگ و ادبیات غرب باعث شد تا تصویر ناسیونالیسم وطنی و لیبرالیسم اروپایی از انسان ایرانی ارائه دهد. دفاع او از ادوارد براون هم به آن دلیل بود که باور داشت او «ایران و ایرانی را بهتر از هرکس می‌شناخت» (جمالزاده، 1345: 15).

در انسان‌شناسی جمالزاده انتقاد از ساختارهای معیوب انسان ایرانی، مشهود است. کتاب «خلقیات» او تجسمی از کاستی‌های انسان ایرانی یا آینه ملت است و به همین دلیل، انسان ایرانی را در دستیابی به توسعه ناتوان می‌دید. با این کاستی‌ها او نمی‌تواند سری در سرها بیرون آورد. فساد در انسان ایرانی چنان ریشه دوانده است که تا علل واقعی‌اش رفع نشود، نمی‌توان از رفع کلی آن سخن

گفت (جمالزاده، 1345: 5). علت عقب‌ماندگی ایرانی اصلاً به غرب و استعمار ربطی ندارد، بلکه فقط محصول فرهنگ خودی است. جمالزاده در داستان «فارسی شکر است» یک قدم فراتر می‌نهد و علت وارفتگی ایرانی را اختلاط فرهنگی می‌داند. در این نظام فرهنگی، افرادی یک‌شبه به قدرت شاه‌عباسی و ثروت آقاخان می‌رسند و لذا نخبه‌ای و توسعه‌ای شکل نمی‌گیرد (فاضلی، 1388: 53).

کتاب «عقاید النساء» اثر جمال خوانساری پیش از جمالزاده به انتقاد از خلیفات ایرانیان دوره شاه سلیمان صفوی پرداخته و کتابی است که به ریشخند خرافات و عقاید فرهنگی - سیاسی مردم آن روزگار پرداخته است. کتاب «حاجی بابای اصفهانی» اثر جیمز موریه نگاهی دیگر به آداب و رسوم دوره ناصرالدین‌شاه قاجاری دارد و رفتار عامه و خاصه از دربار را به نیش تند انتقاد گرفته است و او نیز چون جمالزاده نگاهی به فرهنگ معیوب سیاسی ایرانی دارد. «امثال و حکم» و «چرند و پرند» علی‌اکبر دهخدا دیگر کتاب‌هایی هستند که نمایی از فرهنگ سیاسی دوره پهلوی را به تصویر می‌کشند که بخشی از بقایای دوره‌های پیش‌تر است، اما بیش از این‌ها باید به سراغ جلال آل‌احمد رفت (فاضلی، 1388: 60-58).

جلال آل‌احمد در کتاب «غرب‌زدگی» تصویری از انسان‌شناسی لیبرالیستی را در مقام نقد به آن ارائه کرده است. در انسان‌شناسی آل‌احمد، انسان ایرانی مقلدی شده است که عاطفه و اندیشه سیاسی و اجتماعی خود را از غرب می‌گیرد زیرا فرهنگ غربی در تاروپود زندگی ایرانی نفوذ کرده و آن را از هویت واقعی‌اش تهی کرده است. این فرهنگ چنان بر انسان ایرانی مسلط شده است که ارزش‌ها، رفتارها و الگوهای زندگی فردی و جمعی او را در عرصه سیاست، اقتصاد و فرهنگ می‌سازد؛ بی‌آنکه کاملاً از آن آگاه باشد. چنین انسانی به جای ساختن ماشین به دنبال مصرف کیف و کفش، قاشق و چنگال، جوراب و کفش غربی می‌رود و حزب غربی را می‌پذیرد، تن به دموکراسی غیروطنی می‌دهد و پارلمان را جایگزین شورا می‌سازد (آل‌احمد، 1341: 118).

انسان در آثار صادق هدایت تصویری است که اشتباهی به دنیای سیاست و اجتماع آمده است؛ چون از اینجا مانده و از آنجا رانده است؛ انسانی که معلق بین این یا آن یا آویزان بین شرق معنوی و غرب سیاسی (مادی) است. انسان هدایت، انسانی است که در تب‌وتاب باورهای مذهبی است، اما اسیر دنیای روشنگری. مذهب و غرب، افسونگری خود را برای ایرانی از دست داده و او میان این و آن هاج و وواج مانده است و از او انسانی می‌سازد پر از دوز و کلک، فحش و فحاشی، و خرت و پرت.

او از انسان تصویری که در تاریکی از نفس افتاده است، ارائه می‌کند؛ انسانی که از سنت‌ها بریده و به ارزش‌های غربی نپیوسته است. قصد هدایت آن است که زندگی انسانی زمانه را عریان و واقعیت‌های آن را نشان دهد. او انسان زمانه خویش را مملو از جهالت، خرافات، عقب‌ماندگی و فرومایگی می‌دید (بهارلو، 1372: پیشگفتار). در تصویر هدایت از انسان ایرانی، نوعی نهیلیسم مشهود است که هیچ‌گونه ساختار سیاسی در آن رسمیت ندارد. هرچند نهیلیسم به معنای نفی هر واقعیت سیاسی - اجتماعی است اما هدایت واقعیت را تلخ و ناگوار می‌دید.

انسان‌شناسی جمالزاده، آل‌احمد و هدایت با وجود تفاوت‌هایشان در نوع و اساس نگاه به انسان، در اینکه نگاهی دینی یا مارکسیستی نیست، مشترک‌اند. جمالزاده اقتباس از غرب و آل‌احمد رویکرد به درون، و هدایت نه این و نه آن و احتمالاً پوچ‌گرایی را تبلیغ کرده است. نباید فراموش کرد نگاه این سه تن به انسان در مقایسه با مارکسیست‌ها مبتنی بر قهرمان‌پروری است و بیش از چپی‌ها، مثبت و خوش‌بینانه است و در آن کمتر از خشونت سخن رفته است. آن‌ها انسان را مستقیم‌درگیر سیاست نمی‌کردند و انسان معترض اغلب در اعتراض به پیامدهای اخلاقی و اجتماعی به سر می‌برد (امینی، 1390: 289).

### 3-2. اسلام انقلابی و انسان‌شناسی سیاسی

آغازگر شکل‌گیری مفهوم انسان سیاسی معاصر شیعی، سید جمال‌الدین است. انسان در نگاه او، مبارزی است که با تسلیم مخالف است اما نه تسلیم در برابر خدا؛ بلکه در مقابل زور، سر فرود نمی‌آورد. انسانی که اعتقاد به توانایی ذاتی اسلام به راهبری بشر دارد و نیل به آن را در گرو بازگشت به منبع اسلامی و عقل انسانی می‌داند. چنین انسانی در راه رستخیز دینی قرار می‌گیرد که نخستین گام آن، ستیز با استبداد و استعمار است؛ از آن‌رو که این دو، عوامل بازداشتن انسان از نبرد در میدان سیاست هستند. اقبال لاهوری پا در جای پای سید گذاشت و تصویرش از انسان سیاسی، آدمیتی است که زار می‌نالد از فرنگ (شریعتی، 1356: 65). او هم مانند سید، انسان را در بازگشت به خویش‌تن تعریف می‌کند؛ با این تفاوت که انسان لاهوری، بیشتر در ستیز با بیرون (غرب) است تا با درون. به علاوه، بیش از سید، انسان را در اسارت سنن شرقی نه اسلامی می‌بیند؛ از این‌رو که گفته است:

آنچه از خاک تو رست ای مرد خُر  
آن جهان‌بینان که خود را دیده‌اند  
آن فروش و آن بیوش و آن بخور  
خود گلیم خویش بافته‌اند

علی شریعتی کمتر از سید اما با رویکردی ترکیبی تر از اقبال و البته بیشتر از آن، انسان سیاسی خود را در برجسته کردن ویژگی‌هایی از سوسیالیسم و اسلام در قامت انسانی مبارز ترسیم می‌کند که واکنش به از خودبیگانگی، دال مرکزی کنش‌های سیاسی او را در قبال خودآگاهی رقم می‌زد. انسان شریعتی انسانی است که در تعارض بین ریاضت - اشرافیت، هایبل - قایل، حسین - یزید، ابوذر - عثمان، و صفوی - علوی راه می‌پیماید (شریعتی، 1370: 61) و این تعارض، ایده‌ای است که بسیاری آن را عاریتی از کمونیسم اما خودش آن را از مکتب تشیع می‌دانست (شریعتی، 1359: 2). او انسان را بر مدار عدالت - امامت امام علی (ع) و عقیده - جهاد امام حسین (ع)، انقلابی، مردمی و علوی معرفی می‌کرد. گفتمان او از انسان و جهان، پژواک صدای اسدآبادی، لاهوری، فانون، فیلسوفان و جامعه‌شناسان آلمانی و فرانسوی قرن 19 و 20 از جمله هگل، مارکس، هایدگر، وبر تا ماسینیون، گروویچ، آلتوسر و حتی فیلسوفان متأخری چون فوکو را در خود داشت (امینی، 1390: 304). عمده‌ترین ایرادی که بر مفهوم و مصداق انسان معترض شریعتی وارد است، ابتدای آن بر تفکری ضد دیالکتیکی و منجمد و مبلغ و مروّج آگاهی کاذب است (شایگان، 1374: 153).

انسان به مفهوم کلی و جزئی (انسان سیاسی) در نگاه مطهری داستان دیگری است که در عین ارتباط با نگاه سید، اقبال و سایرین با آن‌ها متفاوت است. این نگاه همانی است که از سوی امام و رهبری به تأیید آمده است؛ از این رو، نگاه اینان را در جوار نگاه شهید بهشتی، شهید باهنر و غیره باید سیاسی‌ترین نگاه به انسان در قواره اسلامی معاصر دانست که امام خمینی (ره) همه آن را، عین سیاست و دیانت دانسته است.

انسان اسلام، هم حیوان است و هم فرشته؛ فراتر از یک حیوان ناطق است و از این رو نزد خدا هم مذمت شده و هم مدح؛ هم به عرش اعلی راه دارد و هم در اسفل سافلین جا؛ و مهم‌تر، تنها اوست که قادر است سرنوشت خویش را رقم زند. در گام نخست، انسان را در نزد خدا موجودی می‌یابیم که خدا او را جانشین خویش در زمین قرار می‌دهد (انعام: 165)؛ با دستانی پُر از تمام اسماء ملکوتی (بقره: 31) و امانت خود را بدو می‌سپارد (احزاب: 72). آنچه در زمین است را مسخّر وی می‌سازد (بقره: 29) تا بتواند به رسالت آسمانی خویش که همان خلیفه‌اللهی باشد، عمل کند زیرا انسان نزد خدا از شرافت و کرامت برخوردار است (اسراء: 70) و بازگشت او را به سوی خود رقم زده است (انشقاق: 6) اما به او تذکر می‌دهد که آفرینش‌اش از گل است (سجده: 7) و او را موجودی ستمگر و

بسیار نادان (احزاب: 72)، ناسپاس (حج: 66)، طغیانگر (علق: 7)، عجول (اسراء: 11) و... شمرده است. خلاصه اینکه «انسان موجودی نیمه‌ملکوتی و نیمه‌مادی، زشت و زیبا، نور و ظلمت، مُلهم به خیر و شر، آزاد و مسئول، و ضعف و قدرت تصویر شده است (مطهری، بی‌تا: 13).

چنین انسانی چگونه با سیاست و قدرت مواجه می‌شود و سرنوشت خود را رقم می‌زند؟ انسان موجودی است که دارای نقشی والاتر از موجودات فاقد نقش (جمادات) یا موجودات دارای نقش ناآگاهانه (نباتات) یا موجودات دارای نقش آگاهانه غیرآزادانه (حیوانات) است. این ویژگی انسان، ناشی از برخورداری از عقل و اراده است که او را قادر می‌سازد سرنوشت خود را به هر شکلی که بخواهد، بسازد. این نقش در مقایسه با نقش سایر موجودات، سه تفاوت عمده دارد: وسعت بیشتر، دامنه وسیع‌تر و استعداد خودساختگی. این ویژگی‌ها انسان را توانا می‌کند تا آنچه می‌خواهد، بشود و از این رو، تنها موجودی است که می‌تواند خویشتن را در مرحله نخست و سرنوشتش را در مرحله دوم انتخاب کند (مطهری، بی‌تا: 41). تسلطی که خدا برای انسان نسبت به طبیعت و موجودات دیگر فراهم آورده بدان جهت است که او بتواند حکومت تشکیل دهد و آن را برای تأمین نیازهایش به خدمت بگیرد؛ البته خدا راه را به انسان نمایانده است و او باید یا راه سپاسگزاران را برگزیند یا راه ناسپاسان را (دهر: 4). از سوی دیگر، انسان موجودی توانا است تا علم بیاموزد و ایمان بیاندوزد که با علم، خودش و جامعه‌اش را بسازد. ایمان، چگونه ساختن را بدو می‌آموزد اما اگر علم و ایمان نبود، انسان و جامعه همان چیزی می‌شدند که سید قطب نام آن را جاهلیت گذاشته است. آزادی نیز چنین است. انسان آزاد آفریده شده و می‌تواند آزادانه راه خود را برگزیند اما در این راه با محدودیت‌هایی چون وارثت، محیط و غیره مواجه است (مطهری، بی‌تا: 30-27)؛ به گونه‌ای که نمی‌تواند هر نوع حکومت یا هر نوع حاکمی را در هر شرایطی اختیار کند؛ مانند آیت‌الله نائینی که حکومت فقیه را می‌طلبید اما بر پایه قاعده انتخاب بد از بدتر که حاکی از شرایط محیطی دوره مشروطه است، به مشروطه سلطنتی تن داد.

به باور شهید مطهری، انسان با یکسری صفات موروثی به دنیا می‌آید که قهری و جبری است اما همین صفات او را در انتخاب حکومت یا در ورود به سیاست، دچار محدودیت‌گزینش می‌کند (مطهری، بی‌تا: 44). برای مثال، سیاه‌پوست، رنگین‌پوست به دنیا می‌آید و لذا یا خود آپارتاید را می‌پذیرد یا بر او تحمیل می‌شود. به اعتقاد تأییدنشده برخی مستشرقین، انسان شرقی که

شخصیت‌اش در محیط کم‌آب آن دیار شکل گرفته است، خشم را به ارث می‌برد و ناگزیر است به حکومت‌های استبدادی تن دهد یا خود حکومتی را تأسیس کند که توتالیتر است. انسان‌هایی که شجاعت را به ارث می‌برند و یا علیل زاده می‌شوند، به همان میزان در کم‌وکیف حکومت، قدرت و سیاست، توانا یا ناتوان‌اند. چشم‌آبی‌ها به خود حق می‌دهند که دست برتر را در سیاست در اختیار داشته باشند، یا آنانی که چون صهیونیست‌ها و اسلاوها گمان می‌کنند نژاد خالص‌اند، به خود حق می‌دهند بر دنیا سیطره یابند و هر حرکت مخالفی را دشمن و مغایر با خواست الهی تلقی می‌کنند. برخی نیز تولد هر انسان در طبقه خاص را سرنوشت محتوم آن دانسته‌اند که آن را ناگزیر می‌سازد یا همیشه فرمان‌بر باشد یا فرمانده. ماروین زونیس در کتاب «شکست شاهانه» بر آن است که تربیت زنانه شاه، خوی خطر نکردن سلسله پادشاهی ایرانی را به محمدرضا منتقل کرد و او را در کنترل بحران‌های دوره سلطنتش بی‌دفاع ساخت (زونیس، 1370: 87)؛ یا هانتینگتون طبقه متوسط شهری را به دلیل تأثیرات خاص شهرنشینی، عامل اصلی انقلاب اسلامی در ایران دانسته است. حتی شواهد دیگری را از آنچه مطهری محدودیت‌های ارثی انسانی بر سیاست می‌نامد، می‌توان به میان آورد (هانتینگتون، 1382: 533).

بر پایه نوشته‌های شهید مطهری، می‌توان تأثیر قهری و اجباری محیط زادوولد و محیط رشدونما بر شکل‌گیری نوع انسان سیاسی یا رفتارهای سیاسی را بسط داد (مطهری، بی‌تا: 44). در واقع، منطقه سردسیر و گرمسیر انگیزه یا زمینه کافی را برای فعالیت سیاسی بر نمی‌انگیزد؛ از این رو، میزان مشارکت سیاسی آنان اندک است؛ البته عوامل محیطی دیگر به نقض و نقص این قاعده یا قانون کمک می‌کند. برای مثال، مونتسکیو در کتاب «روح‌القوانین»، رابطه معناداری را بین حکومت مشروطه و آب‌وهوای معتدل انگلیس برقرار می‌کند (مونتسکیو، 1339: 121)؛ یا توکویل به رابطه بین دموکراسی و محیط آب‌وهوایی امریکا در کتاب «دموکراسی در امریکا» صحنه می‌گذارد (توکویل، 1396: 235). کارل ویتفولگ نیز شکل‌گیری استبداد در مشرق‌زمین را ناشی از دعوا بر تقسیم و استفاده از آب دانسته است (ویتفولگ، 1391: 86). امریکایی‌ها نیز در طرح خاورمیانه بزرگ با این پیش‌فرض که خاورمیانه به دلیل فضای محیطی تروریست‌پرور است، در صدد اجرای برنامه‌ای شبیه 2030 افتادند تا به‌زعم خود، ریشه تروریست را در آن بخشکانند. بی‌تردید آنچه در این نظریه‌ها آمده است، با واقعیت انطباق کامل ندارد اما همه آن‌ها از ربط‌دادن

بین محیط و سیاست و تأثیر آن بر انسان حکایت دارند. تأثیر جغرافیا یا محیط جغرافیایی بر سیاست و استراتژی در علوم چون ژئوپلیتیک و ژئواستراتژی واضح است. رابطه آب با پیروزی یا شکست در جنگ را در حادثه عاشورا دیده‌ایم و یا زمانی که علی (ع) از مردانش می‌خواهد به جنگ با معاویه برخیزند، و بهانه می‌آورند هوا گرم است و در هوای گرم نمی‌توان جنگید؛ یا اینکه شهر قم به‌رغم قراردادن در منطقه گرمسیری، در طول تاریخ معاصر ایران به‌ویژه در دوره نهضت امام خمینی (ره)، همچنان فعال باقی مانده است؛ تا حدی که شاه بارها کوشید، مرکز فعالیت حوزه علمیه تشیع را به نجف منتقل کند.

محیط اجتماعی به شکلی که شهید مطهری مطرح کرده است، عامل مهمی در رنگ‌وبوی سیاسی‌ای است که انسان به خود می‌گیرد. او اشاره می‌کند که در تکوین ویژگی‌های انسان، زبان، آداب، دین، مذهب و غیره بسیار مؤثرند (مطهری، بی‌تا: 45). روشن است فارس‌زبانان، نقش و سهم بیشتری از سیاست ایران را در اختیار داشته‌اند. کافی است در تأیید این سخن، به خیل عظیم وزرا از دوره مشروطه تاکنون نگاهی موشکافانه بیاندازیم (شجیعی، 1383، ج 2: 61)؛ یا در دوره نهضت امام خمینی (ره) عمده حرکت‌های ضد دولتی به مناطقی اختصاص داشت که فارس‌زبان بوده‌اند. اغلب به تهرانی‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در سیاست داده می‌شود که این امر تنها به دلیل پایتخت‌نشین بودن آن‌ها نیست بلکه به زبان فارسی آن‌ها نیز مرتبط است. بلوچ‌ها و کردها چون خود را ایرانیان اصیل می‌دانند، هیچ‌گاه علیه امنیت ایران برنخاسته‌اند و از این‌رو صف خود را از گروه‌های مخالف نظام جمهوری اسلامی جدا کرده‌اند. لرها در لرستان، خوزستان و ایلام، حفظ ایران را چون حفظ ناموس محترم شمرده‌اند و در طول تاریخ به سد دفاعی ایران تبدیل شده‌اند. ترک‌ها طی قرن‌ها متمادی چنان در حراست از مرزبوم ایران کوشیده‌اند که برخی را به این اعتراف کشانده که اگر ترک‌ها نبودند، ایران هم نبود؛ بنابراین می‌توان گفت پاسداری از ایران به یکی از آداب نهادینه‌شده در لرها، کردها، بلوچ‌ها و ترک‌ها تبدیل شده است. همین موضوع درباره دین و مذهب هم به گونه دیگری روی داده است. بی‌شک انسان تربیت‌شده در مکتب اسلام شیعی توانسته است سیاست را به گونه‌ای بیاموزد که انقلاب بزرگی چون ایران را پدید آورد. چنانکه فوکو اعتراف می‌کند، شهادت و امامت دو عنصر تأثیرگذار بر انقلاب شیعی ایران بوده است (تاجیک، 1379: 93)؛ البته شهید مطهری انتظار بازگشت امام غایب، تلاش برای برقراری عدالت و ادعای حکومت جهانی را به آنچه فوکو گفته است، افزوده‌اند.

تاریخ و عوامل زمانی نیز گفتار، رفتار و کردار سیاسی انسان را متأثر می‌کند و حوادث گذشته در ساخت سیاسی انسان نقش می‌آفریند زیرا بین گذشته تا آینده ارتباط جبری وجود دارد. آن‌گونه که شهید مطهری به درستی گفته است، گذشته با خط مستقیمی به آینده متصل می‌شود و باید آن دو را دو قطعه از یک فرایند یا جریان واحد دانست. در تاریخ معاصر ایران حوادث متعددی رقم خورده است که حافظه تاریخی ایرانی را با سیاست عجین یا از آن دور ساخته است (مطهری، بی‌تا: 46). بر پایه نظریه پلکانی تاریخ، این حوادث به صورت پلکانی چنان در کنار هم چیده شده‌اند که فیزیک سیاسی انسان ایرانی را شکل داده است. اگر حادثه گریبایدوف و قرارداد رویتزر شکل نمی‌گرفت، جنبش تنباکو زاده نمی‌شد. انسان انقلابی در تراز انقلاب اسلامی نیز محصول تجربه‌های سیاسی موفق و ناموفق جنبش مشروطه و نهضت نفت تا قیام 15 خرداد است.

به تجربه آموخته‌ایم که هر عالم مذهبی نمی‌تواند و نباید پایه‌گذار حرکتی انقلابی باشد، بلکه عالمانی می‌توانند به قیام موفق و براندازی بساط نظام جور دست بزنند که هم‌زمان از مرجعیت سیاسی و مذهبی برخوردار باشند؛ از این رو، تنها امام خمینی (ره) توانست انسان‌های انقلابی و انقلاب اسلامی بیافریند، اما مراجعی چون آخوند خراسانی، حائری یزدی و بروجردی به دلیل فقدان مرجعیت سیاسی و الله شیخ فضل‌الله، مدرس و کاشانی به دلیل فقدان مرجعیت مذهبی نتوانستند با تکوین یا تغییر رفتار سیاسی در مردم، آنان را به براندازی نظام جور هدایت کنند. البته شهید مطهری در کتاب «روحانیت» این نکته را نیز می‌افزاید که روحانیونی که روحانی بودن را به معیشت گره زده‌اند، در ارائه تصویر سیاسی از انسان در قد و قواره دینی، عاجزند؛ از این رو بر این نکته که راه پاسداشت از دین، انجام امور دینی به مثابه تکلیف است، پای می‌فشارد.

انسان سیاسی در نگاه مطهری قادر است از بند این محدودیت‌ها برهد؛ البته برخی از محدودیت‌ها ناشی از قضا و قدر الهی است، اما چون تابع نظام علل و اسباب است، محدودکننده انسان نیست بلکه انسان در چهارچوب بلوغ، عقل و علم، مکلف به انجام تکالیف گوناگون از جمله تکالیف سیاسی چون استوارسازی عدالت است (مطهری، بی‌تا: 47). قدرت و آزادی عناصر دیگری است که سهم انسان از زندگی و حیات سیاسی را مشخص می‌کند. اموری از سیاست جزء تکالیف انسان است که آدمی از توانایی انجام آن برخوردار است. نباید فراموش کنیم که توانایی انسان محدود است و تحقق وظایف سیاسی، تکلیف بمالایطاق نیست بلکه خدا هم بر پایه آیه «لایکلف الله نفسا



الا وسعها» (نقره: 286) تکلیف را در حد وسع انسانی، وظیفه انسان دانسته است. انسان سیاسی امروز، تکلیفی برای استقرار حکومت جهانی اسلامی ندارد به آن دلیل که از توانایی لازم برای فراهم کردن این شرایط برخوردار نیست. به علاوه نبود آگاهی لازم به لزوم استقرار چنین نظامی، ما را از انجام آن معاف می‌دارد؛ ولی مکلفیم بر پایه آیه «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه...» (انفال: 60) آگاهی و قدرت کافی بیابیم. از سوی دیگر، انسان آزاد قادر است به ستیز یا سازش در سیاست پردازد و آنجا که پای اجبار و اکراه به میان آید، آزادی محدودش و سیاست متوقف می‌شود. به هر روی، انتخاب سیاسی که قرین آزادی است تابع شرایطی عقلی و شرعی خواهد بود.

نگاه مطهری به انسان را می‌توان در نگاه او به اخلاق دریافت: «اخلاق می‌خواهد به انسان پاسخ بدهد که زندگی نیک برای انسان کدام است و آدمیان چگونه باید عمل کنند» (مطهری، 1368، ج 2: 190). اخلاق، ارزشمند و متعالی و فراتر از اعمال عادی و معمولی است مشروط به اینکه انسان به مفهوم ماهو انسان یا انسان بدون تعلقات انسانی یا همان انسانیت فرض شود (مطهری، 1368، ج 2: 191). انسان در این معنا، فضیلت می‌یابد چون که از حوزه منافع شخصی خود خارج شده و از وجه متعالی و مقدس برخوردار می‌شود (مطهری، 1372 الف: 321). چنین انسانی به قدرت چونان ابزاری می‌نگرد که اگر او را به کمال ببرد، مفید است و گرنه مضر است. انسان اخلاقی مطهری، از تعصب‌های قدرت‌طلبانه قومی بری است و به فضائل به‌مثابه مشتی گوشت و پوست نمی‌نگرد (مطهری، 1373 الف: 147-46)؛ از این رو «در یک جا انسان باید یک جور واکنش نشان دهد، در جای دیگر، جور دیگر، نه اینکه در یک جا یک جور باشد و در جای دیگر جور دیگر» (مطهری، 1373 الف: 159-158).

تفاوت دیدگاه‌های مطهری با دیگران از منظر انسان‌شناسی قابل‌درک است؛ منظری که پای روان‌شناسی سیاسی را نیز به میان می‌کشد. جان رالز با تکیه بر وضع فرضی وضع نخستین، انسان اخلاقی را که در نگاه به قدرت، فضیلت‌مدار است، مانع توزیع مساوی قدرت در چهارچوب مفهومی عدالت می‌بیند. رالز همانند هابز و لاک، وجه قراردادگرایی دارد؛ برای مثال توماس هابز انسان‌ها را در وضع طبیعی شرور می‌دید، لاک نه تنها آن‌ها را پلید نمی‌دید بلکه معتقد بود انسان به‌مثابه کاغذ سفیدی است که جامعه روی آن می‌نویسد (صلاحی و امینی، 1388: 165-164). در آثار شهید مطهری از وضع نخستین یا وضع طبیعی خبری نیست بلکه گرایش‌ها و احساسات انسانی

مانند قدرت طلبی یا حقیقت‌جویی ریشه در فطرت او دارد (مطهری، 1370 ب: 32-24)؛ در نتیجه، انسان از ویژگی‌های مثبت و منفی برخوردار است: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا: در وجود انسان، هم شر است و هم خیر». نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي نيز چنین معنایی را دربردارد. نتیجه مطهری از این دو آیه، پیوستگی قدرت، سیاست و انسانیت است.

مطهری در اشاره به آیه «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» همانا پیامبری از خودتان به سوی شما آمده است که آنچه شما را برنجاند بر او سخت است و اصرار بر هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان، رئوف و مهربان است» (توبه: 128)، بر محبت به‌عنوان شرط قدرت و سیاست برای انسان، تأکید می‌کند. وی در آیه «وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ: دیگران را بر خود ترجیح می‌دهند هرچند خود نیازمند باشند» (حشر: 9)، بر نوع دوستی در قدرت و سیاست تأکید می‌ورزد (مطهری، 1370 الف، ج 2: 103). مطهری در آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا: با کسانی که با شما نبرد می‌کنند به نبرد پردازید، ولی تجاوز نکنید» (بقره: 190)، تعرض به زنان و کودکان را بر نمی‌تابد (مطهری، 1373 ب: 265). به باور وی، آیه «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» اگر به معنای ظلم کردن بر نامسلمانان تفسیر شود، با سیره سیاسی پیامبر مطابقت ندارد (مطهری، 1373 الف: 257). از نگاه مطهری، «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ: خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چراکه خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد» (ممتحنه: 8) و آیه «لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آَلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى: دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید، که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است» (مائده: 8)، به معنای عدالت را لازمه قدرت و انسان دانستن است. «در نظر مطهری هدف از سیاست ترویج و اشاعه ارزش‌های فطری است که پرتویی از ارزش‌های الهی به‌ودیعه‌گذاشته در انسان، هستند. معنی این سخن تمرکز بر مسائل معنوی و نادیده‌گرفتن نیازهای بشری و از جمله ایجاد عدالت اجتماعی نیست؛ حتی عدالت نیز به این معنا جزئی از ارزش‌های الهی و فطری محسوب می‌شود» (موسوی و جهانگیر، 1396: 45 به نقل از: مطهری، 1370 ج: 93-94؛ مطهری، 1372 ب: 159 و مطهری، 1370 ب: 32-24).

### 3. نتیجه گیری

دال مرکزی انسان‌شناسی سیاسی ناسیونال - لیبرال و سوسیال - مارکسی جهان، آگاهی است؛ از این رو انسان ناآگاه از جهان را، انسان سیاسی نمی‌داند و بر این باورند که با آگاهیدن جهان به انسان می‌توان انسان سیاسی تربیت و تدارک دید. اما اگر هسته اصلی انسان‌شناسی‌های پیش‌گفته را خودآگاهی بدانیم، آن خودآگاهی‌ها یا طبقاتی (مانند بهرنگی) یا ملی (مانند جمال‌زاده) و یا انسانی یا اجتماعی است؛ ولی انسان در تراز اسلام شیعی زمانی سیاسی می‌شود که در کنار آگاهی، به خودآگاهی دیگری بر پایه آیه «ولا تکنو کالذین نسوالله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون: خدای خود را فراموش مکن که خودت را فراموش می‌کنی» (حشر: 19) و حدیث «عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (غررالحکم، ج 5: 194)، دست یابد. مهاتما گاندی در انتقاد از جهان آگاهی و خودآگاهی غرب نوشته است: «غربی به کارهای بزرگی قادر است که ملل دیگر آن را در قدرت خدا می‌دانند ولی غربی از یک چیز عاجز است و آن تأمل در باطن خویش است» (گاندی، 1395: مقدمه). در غرب انسان سیاسی از آن‌رو با مشروب و سکس همراه است که انسان مجال اندیشیدن به ذات و نفس خود را پیدا نکند. به‌زعم گاندی اگر عدالت و آزادی از نیروی حکومت بر خویشتن ناشی نشود، حتی اگر دنیا را به چنگ آورد، بی‌ارزش است. چون در آن دوست‌داشتن دیگران وجود ندارد. مراد از خودآگاهی، اطلاع شناسنامه‌ای یا خودآگاهی دکارتی نیست بلکه منظور خودآگاهی فطری است که علی (ع) در حدیث «رحم الله امرء علم من این؟ و فی این؟ الی این؟»: (ملاصدرا، 1379، ج 8: 355): خدای رحمت کند آنکه را بداند از کجا آمده، در کجاست، به کجا می‌رود؟» آن را تشریح کرده است. این خودآگاهی به درد حقیقت‌یابی انسان در اجتماع و سیاست می‌انجامد زیرا انسان را در تشنای حقیقت به این سو و آن سو می‌کشاند که سرانجام این تقلا، کشف حقیقت حکومت، دولت و مفاهیم دیگر است؛ حقیقتی که انسان را در قدرت و سیاست از خلق (خودآگاهی خلقی) تا به حق (خودآگاهی حقی) امتداد می‌دهد و این حقیقت، محبت یا دوست‌داشتن دیگران است که می‌تواند جایگزینی برای قدرت، دولت و حتی سعادت یا خیر در موضوع علم سیاست باشد.

## فهرست منابع

- آقابخشی، علی و صمیمی راد، مینو (1374)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی.
- ابوالحمد، عبدالحمید (1370)، مبانی سیاست، تهران: قدس.
- امام خمینی (پی‌تا)، حکومت اسلامی، بی‌جا: آزادی.
- امینی، علی‌اکبر (1390)، گفتمان ادبیات سیاسی ایران در آستانه دو انقلاب، تهران: اطلاعات.
- انصاری، منصور (1379)، هانا آرنست و نقد فلسفه سیاسی، تهران: مرکز.
- اوژنه، مارک؛ کولن، پل (1388)، انسان‌شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی.
- بالاندیه، ژرژ (1374)، انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه فاطمه گیوه‌چیان، تهران: آران.
- بشیریه، حسین (1386)، آموزش دانش سیاسی؛ مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی، تهران: نگاه معاصر.
- بهارلو، محمد (1372)، مجموعه‌ای از آثار صادق هدایت، تهران: طرح نو.
- بهزادی مددی، حمید (1352)، اصول روابط بین‌الملل و سیاست خارجی، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- پاز، اوکتاویو (1369)، یک سیاره و چهار پنج دنیا، ترجمه غلامعلی سیار، تهران: گفتار.
- تاجیک، محمدرضا (1379)، میشل فوکو و انقلاب اسلامی، تهران: بقعه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (517)، عُرُرُ الْحَكَمِّ وَ ذُرَّرُ الْكَلِمِ، مشهد: آستان قدس.
- توکویل، آلکسی (1396)، دموکراسی در امریکا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: فرهنگ جاوید.
- تهامی‌نژاد، محمد (1365)، سینمای رویاپرداز ایران، تهران: عکس معاصر.
- جمال‌زاده، محمدعلی (1345)، خالقیات ما ایرانیان، تهران: کتاب‌فروشی فروغی.
- جمشیدی، محمدحسین (1395)، «بررسی و تحلیل عناصر قدرت نظامی»، فصلنامه بررسی‌های نظامی، اردیبهشت، شماره 24 و 23.
- دال، رابرت (1368)، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه حسین ظفریان، تهران: مترجم.
- دورژه، موریس (1349)، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- دهخدا، علی‌اکبر (1377)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- ریویر، کلود (1382)، درآمدی بر انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی.
- زونیس، ماروین (1370)، شکست شاهانه، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- شایگان، داریوش (1374)، زیر آسمان‌های جهان، تهران: فروزان.
- شجیعی، زهرا (1383)، نخبگان سیاسی ایران، ج 2، تهران: سخن.
- شریعتی، علی (1356)، ما و اقبال، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (1359)، جهت‌گیری طبقاتی اسلام، تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار.
- شریعتی، علی (1370)، اسلام‌شناسی، تهران: قلم.

- صلاحی، ملک‌یحیی و امینی، واحد (1388)، «مفهوم حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل در اندیشه سیاسی توماس هابز»، فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، دوره 5، شماره 1، تابستان، صص 159-180.
- عالم، عبدالرحمن (1386)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نی.
- عاملی، حشمت‌الله (بی تا)، مبانی علم سیاست، تهران: ابن سینا.
- فاضلی، نعمت‌الله (1388)، انسان‌شناسی مدرن در ایران، تهران: نسل آفتاب.
- فکوهی، ناصر (1385)، پاره‌های انسان‌شناسی، تهران: نی.
- کوندرا، میلان (1377)، ژاک و ارباش، ترجمه فروغ پوری‌اوری، تهران: روشنگران.
- گاندی، مهاتما (1395)، این است مذهب من، ترجمه باقر موسوی زنجانی، تهران: مصدق.
- مجبایی، جواد (1377)، شناخت‌نامه شاملو، تهران: قطره.
- مختاری، محمد (1372)، انسان در شعر معاصر، تهران: توس.
- مطهری، مرتضی (1368)، آشنایی با علوم اسلامی، ج 2، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1370 الف)، اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1370 ب)، فطرت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1370 ج)، بیست گفتار، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1372 الف)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1372 ب)، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1373 الف)، تعلیم و تربیت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1373 ب)، انسان کامل، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، انسان در قرآن، قم: صدرا.
- مک‌آیور، ریمون (1344)، جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی‌کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ملاصدرا (1379)، اسفار اربعه، ج 8، تهران: انتشارات الحیدریه.
- منوچهری، عباس (1376)، «قدرت، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم»، مجله اطلاعات اقتصادی - سیاسی، مهر و آبان، شماره 121 و 122.
- موسوی، سیدرضا؛ جهانگیر، کیامرث (1396)، «دگردوستی و سیاست: مطالعه تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های سیاست اسلامی، دوره 5، شماره 12، پاییز و زمستان.
- مونتنسکیو، شارل دو (1339)، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
- مهاجرانی، سید عطاء‌الله (1375)، افسانه نیما، تهران: اطلاعات.
- ویتفولگ، کارل (1391)، استبداد شرقی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- هانتینگتون، ساموئل (1382)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علم.
- هانری فاوور، شارل (1386)، انسان‌شناسی سیاسی خاستگاه‌ها مفاهیم آثار و اندیشمندان، ترجمه علی‌رضا خدای، تهران: فصل نو.



مطالعات تحول در  
علوم انسانی