

انسان، قدرت و سیاست در تاریخ معاصر ایران و نقد آن بر اساس آرای شهید مطهری مرتضی شیرودی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۴

چکیده:

درهم آمیختگی انسان، قدرت و سیاست که نام انسان شناسی سیاسی به خود می‌گیرد، همچنان مفهوم مبهمی در تاریخ سیاسی معاصر ایران است و آن، مسأله‌ای است که سؤال اصلی مقاله را که چه تصویر و شکلی از پیوند بین انسان، قدرت و سیاست در تاریخ سیاسی ایران معاصر وجود دارد؟ را 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 مجدد این نگاه‌ها پردازد 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. فرضیه مقاله حاضر عبارت است از: انسان شناسی سیاسی سوسیال-مارکسی و ناسیونال-لیبرالی بیه ترتیب بر خودآگاهی پرولتاریا-طبقه‌ای (محلی) و ملت باوری (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 به مثابه ذات عجین شده انسان به آسمان، تفسیر می‌کند.

واژگان اصلی: شهید مطهری، قدرت، انسان شناسی سیاسی و تاریخ سیاسی معاصر ایران.

مقدمه

انسان شناسی سیاسی غیربومی که انسان را در دو امر پیچیده‌ی قدرت و سیاست تحلیل می‌کند، فی نفسه از ابهامات مختلفی برخوردار است اما زمانی که آن به بوم زیست ایران پای نهاده است، ناتوانی‌های فراوان تری را نشان داده است از این رو، تلاش برای ارائه مدلی جایگزین که فارغ از ایرادهای آن باشد از سوی اندیشمندان مسلمانی چون شهید مطهری تولد و تداوم یافت، بنابراین، یافتن ایرادهای آن به منظور تحقق امر جایگزینی با مدل بومی و مزیت‌های این مدل بومی، مسأله نوشتار حاضر است. گردآوری یا جمع آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، روش آنالیز نیز، به شکل توصیف - تحلیل صورت گرفته است اما نکته مهم، روش شناسی یا چارچوب نظری است که مبانی نظری جایگزین آن (اسلام انقلابی) شده است. اسلام انقلابی، اسلامی است که توانایی‌های خود در تحلیل حوادث و پدیده‌ها ایمان دارد از آن رو که میل و روی به اسلام نخستین می‌نهد. در این مبنای تحلیل، مبارزه به جای مسامحه، سنت به جای مدرنیته و اجتهاد جای تقلید می‌نشیند و با آن انسان، قدرت و سیاست (انسان شناسی سیاسی) را الهی تفسیر می‌کند.

تعریف مفاهیم

- انسان شناسی یا اتروبولوژی^۱ دانشی است که با هدف شناخت انسان به توصیف و تبیین نقش او در محیط می‌پردازد، این تعریف از آن رو 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 و بندیکت در کتاب الگوهای فرهنگ، آن را بررسی انسان در مقام آفریننده جامعه دانسته است. (Benedict, 1998: 1) غرض انسان شناسی دستیابی به عناصر مفید فرهنگی است که انسان را در موقعیت بهتری در حیات اجتماعی خویش قرار دهد. انسان شناسی می‌کوشد با شناخت کامل تری که از انسان می‌یابد، هویت جمعی و تاریخی آن را در راه ایجاد روش‌های بهتری برای زندگی اجتماعی از طریق تولید نظریه‌های فرهنگی احیا کند. (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۲۷) به بیان دیگر انسان شناسی به مجموعه‌ای از پندارهای نظری "درباره گروه‌های انسانی و فرهنگ آن‌ها" یا یک سنت فکری در ادارک خاص از انسان و یا به یک روش علمی در شناخت رفتار انسان اطلاق می‌شود. (ریویر، ۱۳۸۶: ۲۸) این حوزه مطالعاتی با گذر از جامعه شناسی، مردم شناسی به انسان

^۱. Anthropology

شناسی رسیده است. (همان: ۲۶)" انسان شناسی به مطالعه بر موجودات انسانی در همه ابعاد" می‌پردازد، (اوژه و پل کولن، ۱۳۸۸: ۲۲) در این معنی، این علم از وجه میان رشته‌ای و دایره‌المعارفی برخوردار است اما نمی‌توان آن را غیر تخصصی به شمار آورد. (همان: ۸)

انسان شناسی سیاسی رشته‌ای جدیدتر از جامعه شناسی به مردم شناسی و از آن به انسان شناسی به صورت عام است که هدف آن " نه فقط 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 نماهایی که قدرت را بنیان گذاشته و مشروعیت می‌بخشند." (ریویر، ۱۳۸۶: ۱۵۲) اگر انسان شناسی را به مطالعه عام درباره انسان محدود کنیم، انسان شناسی سیاسی به انسان در عرصه سیاست یا به تحلیل انسان در ابعاد سیاسی می‌پردازد. انسان شناسی سیاسی با گذر از گروه تا قبیله به دولت و قدرت رسیده است. (اوژه و پل کولن، ۱۳۸۸: ۵۷ و فکوهی، ۱۳۸۵: ۱۷۱) انسان‌شناسی سیاست‌شناسی برای فراتر رفتن از تجربه‌های بشر در عرصه سیاست است و مایل است تا به عنوان یک علم، انسان را به مثابه یک امر سیاسی بشناسد، از این رو، انسان‌شناسی سیاسی شعبه‌ای از علم جامعه شناسی یا علم مردم شناسی است اما این علم برخلاف علم سیاست که به نسبت ساختارهای سیاسی با قدرت و با جامعه شناسی که به نسبت گروه‌های سیاسی با قدرت می‌پردازد، متفاوت است. اگر برخی انسان شناسی سیاسی را علمی دانسته‌اند که به مطالعه خصیصه مشترک سازمان‌های سیاسی یا به توصیف و تحلیل نظام‌های سیاسی یا به 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 لذا، انسان شناسی سیاسی را می‌توان " یک بازاندیشی فلسفی در باب منشاء جامعه و دولت به حساب آورد و نه مطالعه‌ای صرف بر شیوه‌های سازماندهی سیاسی" در دولت و جامعه! اما دقت در مفهوم انسان شناسی سیاسی آن را از رابطه یک سویه انسان با سیاست یا تأثیر انسان بر سیاست، دور می‌سازد بلکه آن را به عرصه تأثیر سیاست بر انسان نیز می‌کشاند. (بالاندیه، ۱۳۷۴: ۱۰-۹)

توجه به بسترها و هدف‌های انسان شناسی سیاسی ما را قادر می‌سازد درک بهتری از آن عرضه کنیم: برخی انسان شناسی سیاسی را علمی برشمرده‌اند که از سوی استعمارگران برای شناخت آشوب‌های سیاسی و جلوگیری از آن، ابداع شده است. استعمارگران حتی در چارچوب میل افراطی که به انسان کاربردی یا انسان همراه با منافع خویش داشتند، علم انسان شناسی سیاسی را توسعه دادند تا سیطره خود بر کشورهای مستعمره را گسترش دهند یا تییث کنند. در این رابطه نابرابر،

استعمارگران درصدد تحمیل عقاید خود بر انسان‌های مستعمره بوده‌اند. در این نگاه، انسان‌شناسی سیاسی به بررسی نحوه تأثیر بالادستی‌ها بر انسان می‌پردازد تا راه‌های سوق دادن آن برای تأمین منافع سیاسی 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 به 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. (هانری فاورو، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۱)

- قدرت ۱ در لغت به معنای توانستن؛ توانایی داشتن؛ توانایی انجام دادن کاری یا ترک آن، توانایی و نیرو است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل کلمه قدرت) از نظر اصطلاحی نیز تعریف‌های مختلفی از قدرت ارائه شده است که در اینجا به ذکر چند مورد از آنها بسنده می‌شود:

به باور ماکس وبر "قدرت امکان خاص یک عامل (فرد یا گروه) به خاطر داشتن موقعیتی در روابط اجتماعی است که بتواند گذشته از پایه اتکای این امکان خاص اراده خود را با وجود مقاومت به کار بندد." (عالم، ۱۳۸۶: ۸۹) برتراند راسل می‌نویسد: قدرت را می‌توان به معنای پدید آوردن آثار مطلوب تعریف کرد؛ به این ترتیب قدرت مفهومی است کمی. (جمشیدی، ۱۳۹۵: ۸۷) بشیریه نیز در این رابطه می‌افزاید که قدرت مجموعه منابع و ابزارهای اجبارآمیز و غیر اجبارآمیزی است که حکومت‌ها برای انجام کارویژه‌های خود از آنها بهره‌مندند و آنها را به کار می‌برند. (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۳) کراب محقق و استاد سیاست خارجی، معتقد است که مقصود از قدرت در سیاست خارجی، توانایی یک ملت است در اینکه رفتار و اعمال کشورهای دیگر را به نفع خود تحت تأثیر قرار دهند. (بهزادی، ۱۳۵۲: ۱۸۷)

گرین قدرت را حد توانایی کنترل دیگران می‌داند، به طوری که عملی را که از آنها خواسته شده است، انجام دهند. رابرت دال قدرت را رابطه‌ای میان بازیگرانی 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 است.» وی همچنین قدرت را توانایی انسان بر ذهن‌ها و اعمال دیگران می‌داند. به عقیده هابز، قدرت آدمی عبارت از وسایلی است که برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده در اختیار دارد.

¹.power

(منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۲) تالکوت پارسونز قدرت را توانایی کلی نظام اجتماعی برای انجام کارهایی به نفع اهداف جمعی می‌داند و می‌گوید: «من قدرت را به عنوان نظام اجتماعی برای بسیج و تجهیز منابع برای رسیدن به اهداف جمعی تعریف کرده‌ام.» (انصاری، ۱۳۷۹: ۱۰۵)

باتوجه 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.

- سیاست: به باور موریس دوورژه^۱، یک چهره از دو چهره سیاست، چون زانوس^۲، خدای اسطوره ایی یونان باستان، زشت و نازیبا است: "جوهر سیاست، طبیعت خاص و معنی حقیقی آن، این است که همیشه و همه جا دوجنبتین است. تصویر زانوس، خدای دو چهره، مظهر حقیقی دولت است." (دوورژه، ۱۳۴۹: ۸) که البته، اغلب سیاست به معنای زشت و نازیبا در تاریخ بشر، حیات یافته است. همین معنا از سیاست را هارولد لاسول^۳ چنین به کار گرفته است: "سیاست علمی است که به ما می‌آموزد: چه کسی می‌برد؟ چه می‌برد؟ کجا می‌برد؟ چگونه می‌برد و چرا می‌برد؟" (مک آیور، ۱۳۴۴: ۲۶۴) بنابراین می‌توان گفت: درباره سیاست دو دیدگاه وجود دارد. نخست آن که سیاست یعنی: زورگویی، فریب کاری، نیرنگ بازی، نقص 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، ۱۳۷۰: ۲۳) در دیدگاهی دیگر که امام خمینی (ره)، در صدر آن قرار دارد، سیاست به سیاست انبیاء و اولیاء الهی تقسیم می‌شود. در این دیدگاه، سیاست یعنی: اصلاح امور دین و دنیای مردم (امام خمینی، بی تا: ۱۶۸)

در واقع، سیاست به مطالعه چگونگی شکل گرفتن قدرت و نحوه سهیم شدن در آن می‌پردازد (دال، ۱۳۶۸: ۱۲۶) و نیز، همه اشکال روابط قدرت را در زمان و مکان‌های مختلف بررسی می‌کند و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نمایاند. (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۱۲) برپایه 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 نحوه کسب، حفظ و گسترش قدرت و حاکمیت بر افراد را در برمی‌گیرد (آقابخشی و صمیمی راد، ۱۳۷۴: ۲۵۲) ثانیاً: موضوع علم سیاست را برخی قدرت و بعضی دولت و

1. Maurice Duverger

2. Zanoos

3. Harold Lasswell

گروهی قدرت سیاسی گفته‌اند. چنانچه موضوع علم سیاست را قدرت سیاسی بدانیم هم قدرت و هم دولت را شامل می‌گردد و ترکیب آن دو، همان قدرت سیاسی را به ذهن متبادر می‌سازد. (عاملی، بی تا، ۴۳)

انسان شناسی سیاسی در ایران معاصر

انسان شناسی در ایران، دو رویکرد دانشگاهی و غیررسمی یافته که دومی برخلاف اولی، وجه سیاسی پیدا کرده و در این وجه، در سه بعد ناسیونالیستی و مارکسیستی و اسلامی ظاهر شده است. زبان این نوع از انسان شناسی ها، استعاره (ایما و اشاره) است و البته اغلب مروجین آن غیردانشگاهی اما با جهت گیری فرهنگی در سه عرصه درونی، بیرونی و ترکیبی‌اند. هرچند حضور همه این انسان شناسی ها را می‌توان در تاریخ ایران دید اما هر یک از آن‌ها در مقطعی از تاریخ معاصر نشو نمای بیشتری داشته‌اند به گونه‌ای که در دوره رضاخان با نگاه باستانی توأم با گرایش به غرب مواجه ایم و در دهه ۱۳۲۰ شدیدترین نگاه مارکسیستی به انسان سیاسی را می‌بینیم و پس از آن، اغلب با نگاه جدیدی به انسان در عرصه سیاسی اسلامی روبرو هستیم. (فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۲)

۱- سوسیال-مارکسی و انسان شناسی سیاسی: افکار سوسیالیستی ایرانی ریشه در سال‌های پیش و پس از مشروطه و اغلب در متفکرانی خارج نشین چون محمدامین رسول زاده (مرگ: ۱۳۳۳)، ابوالقاسم لاهوتی (مرگ: ۱۳۳۶) برتولد برشت (مرگ: ۱۳۳۴) و ماکسیم گورکی (مرگ: ۱۳۱۵) داشت در واقع، انسان شناسی سیاسی سوسیالیستی-مارکسیستی بیش از آن که از درون نشأت بگیرد، ریشه در بیرون داشت و در این بیرون، نقش و رنگ روس‌های قبل و بعد از تزارها، بسیار برجسته است. جدال بین این مکتب با دیگر مکاتب و سرخوردگی انسان از اوضاع زمانه با دو جنگ بزرگ و مسأله نفت و اصلاحات ارضی و نظایر آن، از عوامل شکل گیری و رشد چنین انسان شناسی است. (امینی، ۱۳۹۰: ۲۳۲) در نگرش سوسیالیستی انسان، یا خودی (نور= انقلابی) است یا بیگانه (ظلمت=) و این معیار، سیاسی یا غیرسیاسی بودن او را در برداشت، اندیشه ایی که در مورد غیرخودی تا شعار "تو از جایت برخیز تا من بر جای بنشینم" (پاز، ۱۳۶۹: ۷۵) جلو می‌رفت. انسان در این اندیشه، به تلاش و حق طلبی فراخوانده می‌شد. مردم و وطن دوستی مورد ستایش قرار می‌گرفت. انسان به کسب رفاه به هر قیمتی دعوت می‌گشت. امر سیاسی بر توجه به شوراها استوار بود. وفاداری، عشق و احساس ستوده می‌شد. (امینی، ۱۳۹۰: ۲۴۲)

در ایران سوسیالیسم و بعدها کمونیسم به دلیل کوبیدن بر طبل مبارزه با فقر و ظلم، انسان سیاسی 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 بسر 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 استثمار و استعمار را درد می‌دید و به استبداد و انقیاد داخل، بی توجه بود از این رو، با برپایی و مشروعیت دیکتاتوری پرولتاریا مشکلی نداشت و آن را اصلاً استبداد نمی‌خواند و نیز هیچ انتقادی را از خود و جامعه مطلوبش نمی‌پذیرفت و با چندصدایی و تکثر بیگانه بود، لذا نباید تعجب کرد که انسان سیاسی را متعصب، اخم آلود، بی لبخند و عبوس ترسیم کند، چنین انسانی کلی نگر است و به شدت پایبند به این که همه توطئه گر، جاسوس، خائن و مزدورند مگر خلاف آن، ثابت شود. انسان سیاسی فردی است که نوامید است و از این رو، رو به نیچه داشت. (کوندرا، ۱۳۷۷: ۹)

حاصل این نگرش به انسان در داستان‌های صبح روشن، ماهی قرمز و مرغ آمین به وضوح مشهود است و این کلمات، رمز درد انسان می‌شد، از این رو، در اشعار نیما که رنگ و بوی سوسیالیستی می‌یافت، انسان سیاسی انسانی است که در به پایان بردن شب سیاه سرمایه داری حاضر و ناظر است: "قله کوه شد یکسر ابلق" (مهاجرانی، ۱۳۷۵: ۴۷) اما با مرگ لنین، نگاه امیدبخش به سوسیالیسم ترک برمی دارد تا حدی که علیرغم باقی ماندن حزب توده بر افکار استالینی، هواداران دیروز به مستقلان امروز در نگاه به انسان و سوسیالیسم تبدیل شدند که حاصل آن رمان‌هایی چون رمان ده جلدی کلیدر محمود دولت آبادی است که کشاورزان را به حیوانات سیاه و آفتاب سوخته 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، ۱۳۹۰: ۲۸۷)

در حالی که صمد بهرنگی در داستان‌های اولدوز، عروسک سخنگو، کچل کفترباز و پسرک لبوفروش به دنبال ترسیم مفهوم انسان معترض است که از ویژگی استقامت، غیریت، هویت و عدالت و جدال با مالکیت خصوصی و غرب ستیزی برخوردار است. او در آنجایی که به ثروتمندان اجازه نمی‌دهد تا آثارش را بخوانند، انسان را به دو انسان، سیاسی و غیرسیاسی تقسیم می‌کند (همان: ۲۵۶ و ۲۷۸) شاملو که از استالینیسم برید اما از سوسیالیسم هرگز، انسان را در مبارزه، معنا می‌کند و طبیعتش

را یکسره سیاسی می‌داند و از این رو، دیکتاتوری‌ها، انسان را غیرسیاسی می‌خواهند، چنین انسانی معیار "مرگ و زندگی، حق و باطل، پذیرش و انکار است." (مختاری، ۱۳۷۲: ۲۷۸) و چنان "خود را به آغوش خطر می‌اندازد تا به قول دهخدا یا روی بدان سرخ کند یا گردن" (امینی، ۱۳۹۰: ۲۸۴) انسان سیاسی شاملو، خود شیفته، برخوردار از کیش شخصیت، خشن و دارای سوء ظن به این و آن است. (مجبایی، ۱۳۷۷: ۵۶)

فیلم بلوچ ساخته مسعود کیمیایی، فیلم ترکمن ساخته امیر شروان، فیلم روستازاده دماوندی ساخته مجید محسنی و ... تصویری از انسان و سیاست در عرصه سوسیالیست ارائه کرده‌اند البته این بدان معنا نیست که سازندگان آن نیز، چنین هدفی داشته‌اند. رژیم پهلوی هم با انسان سیاسی که در حد اعتدال از ارزش‌های سوسیالی چون اقناع ایدئولوژیک روستائیان به عدم مهاجرت به شهرها دفاع کند، مخالفتی نداشت. (تهامی نژاد، ۱۳۶۵: ۴۱) رضا میرلوحی که با اقتباس از کتاب موش‌ها و انسان‌های جان اشتاین بک، روابط فرادستان و فرودستان شهری را در فیلم تپلی بازسازی می‌کند، نمای دیگری از انسان سیاسی ارائه می‌کند. داریوش مهرجویی در فیلم پستیچی تصویری از یک انسان جهان سومی به بن بست رسیده در قد و قامت تقی به رخ می‌کشد که پس از مشاهده همخوابگی زنش با یک مهندس فرنگ رفته، دیوانه می‌شود، همسرش را می‌کشد و خود نیز به جوخه اعدام سپرده می‌شود. (امینی، ۱۳۹۰: ۲۹۵) نتیجه این که 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 ۱۹۱۷ روسیه بود. (همان: ۲۹۰) مصداق برجسته قهرمان انسان سیاسی، چه گوارا و فانون است.

۲- ناسیونال-لیبرالی و انسان شناسی سیاسی: از زمانی که پای ایرانی به غرب مدرن باز شد نگاه‌ها به جهان رو به تغییر نهاد. فراموشخانه، مجمع آدمیت، دانشجویان، سیاست مداران و تجاری که پیش و پس از آن، به غرب رفت و آمد پیدا کردند، پیشقراولان گره خوردن نگاه ناسیونالیستی به نگاه لیبرالیستی به انسان در قامت اجتماع و سیاست است. با مشروطه و میدان داری روشنفکران غرب باور، انسان ایرانی هويت سیاسی غربی تری 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 هم رنگ باخت و از فرق سر تا نوک پا رنگ و بوی غیربومی تری پیدا کرد، چنین موضوع و گرایش یا تغییری را

می‌توان در آثار برخی از نویسندگان زیر به مثابه مشت نشانه خروار مشاهده کرد:

محمدعلی جمالزاده در عمر درازش، تاریخ، زبان و انسان ایرانی را به خوبی شناخت و آن را در داستان‌های کوتاه و در وصف انسان ایران زمین به کار گرفت. داستان‌های او بیانی از آرزوها، رنج‌ها و شادی‌های مردم بود. آنچه شناخت جمالزاده از انسان ایرانی را رنگ و بوی سیاسی بخشید، از یک سو، تأثیر پذیری از پدر مبارزش بود، پدری که به علت وعظ‌های انقلابی‌اش در مشروطه به دار آویخته شد و از دیگر سو، خود نیز در جریان جنگ جهانی اول در شمار خیل مبارزان قرار گرفت. به علاوه، زندگی طولانی او در اروپا (سوئیس) و آشنایی با فرهنگ و ادبیات غرب باعث شد تا تصویری 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 هر کس می‌شناخت." (جمالزاده، ۱۳۴۵: ۱۵) در انسان شناسی جمالزاده انتقاد از ساختارهای معیوب انسان ایرانی، مشهود است. کتاب خلیقات 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 که تا علل واقعی‌اش رفع نگردد نمی‌توان از رفع کلی آن سخن گفت. (همان: ۵) علت عقب ماندگی 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 وارفنگی ایرانی را اختلاط فرهنگی می‌داند. در این نظام فرهنگی افرادی یک شبه به قدرت شاه عباسی و ثروت آقاخان می‌رسند لذا نخبه‌ای و توسعه‌ای شکل نمی‌گیرد. (فاضلی، ۱۳۸۸: ۵۳)

کتاب عقاید النساء اثر جمال خوانساری پیش از جمالزاده به انتقاد از خلیقات 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 ناصرالدین شاه قاجاری و رفتار عامه و خاصه از دربار را نیش تند انتقاد گرفته است و آن هم نیز، نگاهی چون جمالزاده به فرهنگ معیوب سیاسی ایرانی دارد. امثال و حکم و چرند و پرند علی‌اکبر دهخدا دیگر کتاب‌هایی‌اند که نمایی از فرهنگ سیاسی دوره پهلوی را به تصویر می‌کشد که بخشی از بقایای دوره‌های پیش‌تر است اما بیش از این‌ها باید به سراغ جلال آل احمد رفت. (همان:

۵۸-۶۰)

جلال آل احمد تصویری از یک انسان شناسی لیبرالیستی در کتاب غرب زدگی در مقام نقد به

آن ارائه کرده است. در انسان شناسی آل احمد، انسان ایرانی مقلدی شده است که عاطفه و اندیشه سیاسی و اجتماعی خود را از غرب می‌گیرد زیرا: فرهنگ غربی در تار و پود زندگی ایرانی نفوذ کرده و آن را از هویت واقعی‌اش تهی کرده است. این فرهنگ غربی 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 بدون آن که 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. (آل احمد، ۱۳۴۱: ۱۱۸)

انسان در آثار صادق هدایت تصویری است که اشتباهی به دنیای سیاست و اجتماع آمده چون از این جا مانده از آن جا 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 تب و تاب 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 واج مانده است و از او انسانی می‌سازد پر از دوز و کلک، فحش و فحاشی، خرت، پرت و ... او از انسان تصویری در تاریکی که از نفس افتاده، 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 و عقب ماندگی و فرومایگی می‌دید. (بهارلو، ۱۳۷۲: پیشگفتار) در تصویر هدایت از انسان ایرانی، نوعی نihilism مشهود است که هیچ گونه ساختار سیاسی، در آن رسمیت ندارد. هرچند nihilism به معنای نفی هر واقعیت سیاسی اجتماعی است اما هدایت واقعیت را تلخ و ناگوار می‌دید.

انسان شناسی جمالزاده، آل احمد و هدایت با تفاوت‌هایی که در نوع و اساس نگاهی که به انسان دارد در این که نگاهی دینی یا مارکسیستی نیست، مشترکند. جمالزاده اقتباس از غرب و آل احمد رویکرد به درون و هدایت نه این و نه آن و احتمالاً پوچ‌گرایی را تبلیغ کرده است. نباید فراموش کرد که نگاه این سه تن به انسان در مقایسه با مارکسیست‌ها بر قهرمان پروری است و بیش از چپی‌ها، مثبت و خوشبینانه است و در آن، از خشونت کمتر سخن می‌رفت. آن‌ها انسان را مستقیماً درگیر سیاست نمی‌کردند و انسان معترض آن اغلب در اعتراض با پیامدهای اخلاقی و اجتماعی بسر می‌برد. (امینی، ۱۳۹۰: ۲۸۹)

۳- اسلام انقلابی و انسان شناسی سیاسی: آغازگر شکل گیری مفهوم انسان سیاسی معاصر شیعی، سیدجمال الدین است، زیرا: انسان در نگاه او، مبارزی است که با تسلیم مخالف است اما نه تسلیم در برابر خدا بلکه در مقابل زور، سر فرود نمی آورد 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 می داند، چنین انسانی در راه رستخیز دینی قرار می گیرد که اولین گام آن، ستیز با استبداد و استعمار است از آن رو که این دو، دو عامل بازداشتن انسان از نبرد در میدان سیاست است. اقبال لاهوری پا در جای پای سید گذاشت و تصویرش از انسان سیاسی، آدمیتی است که زار می نالد از فرنگ (شریعتی، ۱۳۵۶: ۶۵) او هم همانند سید انسان را در بازگشت به خویشتن تعریف می کند با این تفاوت که انسان لاهوری، بیش، در ستیز با بیرون (غرب) است تا با درون، به علاوه، بیش از سید، انسان را در اسارت سنن شرقی نه اسلامی رخ می نمایاند از این رو که گفته است: "آنچه از خاک تو رست ای مرد حر. آن فروش و آن بیوش و آن بخور. آن جهان بینان که خود را دیده اند. خود گلیم خویش بافته اند." (همان) علی شریعتی کمتر از سید اما با رویکردی ترکیبی تر از اقبال و البته بیشتر از آن، انسان سیاسی خود را در برجسته کردن ویژگی هایی از سوسیالیسم و اسلام در قامت انسانی مبارز، ترسیم می کند که واکنش به از خودبیگانگی، دال مرکزی کنش های سیاسی او را در قبال خودآگاهی رغم می زد. انسان شریعتی انسانی است که در تعارض بین ریاضت- اشرافیت، هاییل- قایلل، حسین- یزید، ابوذر- عثمان، صفوی- علوی راه می پیماید (شریعتی، ۱۳۷۰: ۶۱) و این تعارض، ایده ایی است که بسیاری آن را عاریتی از کمونیسم اما خود او آن را از مکتب تشیع می دانست. (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲) او انسان را بر مدار عدالت- امامت امام علی (ع) و عقیده- جهاد امام حسین (ع)، انقلابی، مردمی و علوی معرفی می کرد. گفتمان او از انسان و جهان: پژواک صدای اسدآبادی، لاهوری، فانون، فیلسوفان و جامعه شناسان آلمانی و فرانسوی قرن ۱۹ و ۲۰ از جمله هگل، مارکس، هایدگر، وبر تا ماسینیون، گورویچ، التوسر و حتی فیسوفان متأخری چون فوکو را در خود داشت. (امینی، ۱۳۹۰: ۳۰۴) عمده ترین ایرادی که بر مفهوم و مصداق انسان معترض شریعتی وارد است ابتدای آن بر تفکری ضد دیالکتیکی و منجمد و مبلغ و مروج آگاهی کاذب است. (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵۳)

انسان به مفهوم کلی و جزئی (انسان سیاسی) در نگاه مطهری داستانی دیگری است که در عین ارتباط با نگاه سید، اقبال و ... با آن متفاوت است. این نگاه همانی است که از سوی امام و رهبری به تأیید آمده از این رو، نگاه اینان را در جوار نگاه شهید بهشتی، شهید باهنر و ... باید سیاسی ترین 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 لذا فراتر از یک حیوان ناطق است از این رو، در 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 اول، انسان را در نزد خدا موجودی می‌یابیم که خدا او را جانشین خویش در زمین قرار می‌دهد (انعام: ۱۶۵) با دستانی پر از تمام اسماء ملکوتی (بقره: ۳۱) و امانت خود را بدو می‌سپارد (احزاب: ۷۲) آنچه در زمین است را مسخر وی می‌سازد (بقره: ۲۹) تا بتواند به رسالت آسمانی خویش که همان خلیفه الهی باشد، عمل کند زیرا: انسان نزد خدا از شرافت و کرامت برخوردار است (اسراء: ۷۰) و بازگشت او را به سوی خود رقم زده است. (انشقاق: ۶) اما به او تذکر می‌دهد که آفرینشش از گل است (سجده: ۷) و موجودی ستمگر و بسیار نادان (احزاب: ۷۲)، ناسپاس (حج: ۶۶)، طغیانگر (علق: ۷)، عجول (اسراء: ۱۱) و ... شمرده شده است. خلاصه این که: "انسان موجودی نیمه ملکوتی و نیمه مادی، زشت و زیبا، نور و ظلمت، ملهم به خیر و شر، آزاد و مسئول، ضعیف و قدرت و ... تصویر شده است. (مطهری، بی تا: ۱۳)

چنین انسانی چگونه با سیاست و قدرت مواجه می‌شود؟ و چگونه سرنوشت خود را رقم می‌زند؟ و ... 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 بخواهد، بسازد و این نقش دارای سه تفاوت عمده وسعت بیشتر، دامنه وسیع‌تر و استعدادخودساختگی نقش‌ها در مقایسه با نقش سایر موجودات است. این ویژگی‌ها انسان را توانا می‌کند تا آنچه می‌خواهد، بشود و از این رو، او تنها موجودی است که می‌تواند خویشتن را در مرحله اول و سرنوشتش را در مرحله دوم، انتخاب نماید. (همان: ۴۱) تسلطی را 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 سپاس گزاران را برگزیند یا راه ناسپاسان را (دهر: ۴) از سوی دیگر، انسان موجودی است که توانا است تا علم بیاموزد و ایمان بیندوزد که با علم، خودش و جامعه‌اش را بسازد و ایمان، چگونه ساختن را بدو می‌آموزد اما اگر علم و ایمان نبود، انسان و جامعه همان چیزی می‌شوند که سیدقطب نام آن را

جاهلیت گذاشته است. آزادی نیز چنین است. انسان آزاد آفریده شده و می‌تواند آزادانه راه خود را برگزیند اما او در این راه با محدودیت‌های چون وارثت، محیط و ... مواجه است (مطهری، بی تا: ۲۷-۳۰) به گونه‌ای که نمی‌تواند هر نوع حکومتی یا هر نوع حاکمی را در هر شرایطی، اختیار کند مانند آیت الله 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 (همان: ۴۴) به عنوان مثال: سپاه پوست رنگین پوست به دنیا می‌آید و لذا یا خود آپارتاید را می‌پذیرد و یا آپارتاید بر او تحمیل می‌شود. به اعتقاد تأیید نشده برخی مستشرقین، انسان شرقی که شخصیتش در محیط کم آب آن دیار شکل گرفته است، خشم را به ارث می‌برد و لذا ناگزیر است به حکومت‌های استبدادی تن دهد یا خود، حکومتی را تأسیس کند که توتالیتر است یا انسان‌هایی که شجاعت را به ارث می‌برند و یا علیل زاده می‌شوند به همان میزان در کم و کیف حکومت، قدرت و سیاست، توانا یا ناتوان‌اند. چشم آبی‌ها 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 مخالف 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 بحران‌ها دوره سلطنتش بی دفاع کرد (زونیس، ۱۳۷۰: ۸۷) یا هانتینگتون طبقه متوسط شهری را به دلیل تأثیرات خاص شهرنشینی، عامل اصلی انقلاب اسلامی در ایران دانسته است، حتی شواهد دیگری از آنچه مطهری محدودیت‌های ارثی انسانی بر سیاست می‌نامد، می‌توان به میان آورد. (هانتینگتون، ۱۳۸۲: ۵۳۳)

بر پایه نوشته‌های شهید مطهری، تأثیر قهری و اجباری محیط زاد و ولد و محیط رشد و نما بر شکل‌گیری نوع انسان سیاسی یا رفتارهای سیاسی را می‌توان بسط داد. (مطهری، بی تا: ۴۴) 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 عواملی دیگر محیطی به نقض و نقص این قاعده یا قانون

کمک می‌کند مثلاً: مونتسکیو در کتاب روح القوانين، رابطه معناداری بین حکومت مشروطه و آب و هوای معتدل انگلیس برقرار می‌کند (مونتسکیو، ۱۳۳۹: ۲۱) یا توکویل به رابطه بین دموکراسی و محیط آب و هوایی آمریکا در کتاب دموکراسی در آمریکا صحنه می‌گذارد (توکویل، ۱۳۹۶: ۲۳۵) و نیز کارل ویتفوگل، شکل‌گیری استبداد در مشرق زمین را ناشی از دعوا بر نحوه تقسیم و استفاده آب دانسته است (ویتفوگل، ۱۳۹۱: ۸۶) یا آمریکایی‌ها در طرح خاورمیانه بزرگ با این پیش‌فرض که خاورمیانه به دلیل فضای محیطی، تروریست پرور است درصد اجرای برنامه‌ای شبیه ۲۰۳۰ افتادند تا به زغم خود، ریشه تروریست را در آن بخشکانند. بی‌هیچ شک و تردیدی آنچه در این نظریه‌ها آمده با واقعیت انطباق کامل ندارد اما همه آن‌ها از رابط دادن بین محیط و سیاست و تأثیر آن بر انسان حکایت دارند. تأثیر جغرافیا یا محیط جغرافیایی بر سیاست و استراتژی در علمی چون ژئوپلیتیک و ژئواستراتژی اظہر من شمس 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، بهانه می‌آورند هوا گرم است و در هوای گرم نمی‌توان جنگید یا قم علی رغم واقع شدن در منطقه گرمسیری اما در طول تاریخ معاصر ایران، به ویژه در دوره نهضت امام خمینی (ره)، همچنان فعال باقی مانده 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، عامل مهمی در رنگ و بوی سیاسی ایی است که یک انسان به خود می‌گیرد. او اشاره می‌کند: (مطهری، بی تا: ۴۵) در تکوین خصوصیات انسان، زبان، آداب، دین، مذهب و... بسیار مؤثرند. روشن است فارس زبانان، نقش 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 بیندازیم (شجیعی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۱) یا در دوره نهضت امام خمینی (ره) عمده حرکت‌های ضد دولتی به مناطقی اختصاص داشت که فارس زبان بوده‌اند. اغلب به تهرانی‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در سیاست داده می‌شود که این امر تنها به دلیل پایتخت نشین بودن آن‌ها نیست بلکه به زبان فارسی تهرانی‌ها هم مرتبط است. بلوچ‌ها و کردها چون خود را ایرانیان اصیل می‌دانند، هیچ‌گاه علیه امنیت ایران برنخاسته‌اند و از این رو، 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 لذا در طول تاریخ به سد دفاعی ایران تبدیل شده‌اند. ترک‌ها طی قرن‌ها متمادی چنان در حراست از مرز و بوم 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 نهادینه شده در لرها، کردها، بلوچ‌ها و ترک‌ها انجامیده است، همین موضوع در باره دین و مذهب هم البته به گونه دیگری روی داده است. قطعاً انسان تربیت شده در مکتب اسلام شیعی، توانسته سیاست را به گونه‌ای بیاموزد که انقلاب بزرگی چون ایران را پدید آورد. آنچنان که فوکو اعتراف می‌کند، شهادت و امامت دو عنصر تأثیرگذار در انقلاب شیعی ایران بوده است. (تاجیک، ۱۳۷۹: ۹۳) البته شهید مطهری انتظار بازگشت امام غایب، تلاش برای برقراری عدالت و ادعای حکومت جهانی را به آنچه فوکو گفته، افزوده است.

تاریخ و عوامل زمانی نیز گفتار، رفتار و کردار سیاسی انسان را متأثر می‌کند و نیز، حوادث گذشته در ساخت سیاسی انسان نقش می‌آفریند از آن رو که بین گذشته تا آینده، ارتباط جبری وجود دارد. آن گونه که شهید مطهری به درستی گفته است گذشته با یک خط مستقیم به آینده متصل می‌شود و لذا آن دو را باید دو قطعه از یک فرایند یا جریان واحد دانست. در تاریخ معاصر ایران حوادث متعددی رقم خورده که حافظه تاریخی ایرانی را با سیاست عجین یا از آن دور ساخته است (مطهری، بی تا: ۴۶) از این رو، 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 و نیز، انسان انقلابی در تراز انقلاب اسلامی محصول تجربه‌های سیاسی موفق و ناموفق جنبش مشروطه، نهضت نفت تا قیام ۱۵ خرداد است. به علاوه، ما به تجربه آموخته‌ایم که هر عالم مذهبی نمی‌تواند و نباید پایه گذار یک حرکت انقلابی باشد بلکه عالمانی می‌توانند به قیام موفق و براندازی بساط نظام جور دست بزنند که هم زمان از مرجعیت سیاسی و مرجعیت مذهبی برخوردار باشند از این رو، تنها امام خمینی (ره) توانست انسان‌های انقلابی و انقلاب اسلامی بیافریند اما مراجعی چون آیت اله آخوند خراسانی، آیت الله حائری یزدی و آیت الله بروجردی به دلیل فقدان مرجعت سیاسی و آیت الله شیخ فضل الله، آیت الله مدرس و آیت الله کاشانی به دلیل فقدان مرجعت مذهبی نتوانستند با تکوین و یا تغییر رفتار سیاسی در مردم، آنان را به براندازی نظام جور هدایت کنند. البته شهید مطهری در کتاب روحانیت این نکته را هم اضافه می‌کند که روحانیونی که روحانی بودن را به معیشت گره زده‌اند در ارائه تصویر سیاسی از انسان در قد و قواره دینی، عاجزند لذا بر این نکته که راه پاسداشت از دین، انجام امور دینی به مثابه یک 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 آن، تابع نظام علل و اسباب است، محدود کننده انسان نیست بلکه انسان در چارچوب بلوغ، عقل و علم، مکلف به انجام تکالیف گوناگون از جمله تکالیف سیاسی چون استوارسازی عدالت است. (مطهری، بی تا: ۴۷) قدرت و آزادی عناصر دیگری است که سهم انسان از زندگی و حیات سیاسی را مشخص می‌کند. از یک سو، اموری از سیاست جزء تکالیف انسان است که انسان از توانایی انجام آن برخوردار است. نباید فراموش کنیم که توانایی انسان نیز، محدود است لذا تحقق بخشی به وظایف سیاسی تکلیف بمالایطاق نیست بلکه خدا هم بر پایه آیه "لا یتکلف الله نفساً الا وسعها" (بقره: ۲۸۶) تکلیف را در حد وسع انسانی، وظیفه انسان دانسته لذا انسان سیاسی امروز، تکلیفی برای استقرار حکومت جهانی اسلامی ندارد به آن دلیل که از توانایی لازم برای فراهم کردن شرایطش برخوردار نیست، به علاوه، نبود آگاهی لازم به لزوم استقرار چنین نظامی، ما را انجام آن معاف می‌دارد ولی مکلفیم که بر پایه آیه "واعدوا لهم ما استطعتم من قوه..." (انفال: ۶۰) آگاهی و قدرت کافی را پیدا کنیم. از سوی دیگر، انسان آزاد قادر است به ستیز یا سازش در سیاست پردازد و آن جا که پای اجبار و اکراه به میان آید آزادی مخدوش 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، ۱۳۳۸، ج ۲: ۱۹۰) از این رو، اخلاق ارزشمند و متعالی و فراتر از اعمال عادی و معمولی است مشروط به این که انسان به مفهوم ماهو انسان یا انسان بدون تعلقات انسانی یا همان انسانیت فرض شود. (مطهری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۱۹۱) انسان در این معنا، فضیلت می‌یابد چون که از حوزه منافع شخصی خود خارج شده و از یک وجه متعالی و مقدس برخوردار می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۳۲۱) چنین انسانی به قدرت چونان ابزاری می‌نگرد که اگر او را به کمال ببرد، مفید است و الا مضر. انسان اخلاقی مطهری، از تعصب‌های قدرت طلبانه قومی بری است و به فضائل به مثابه مثنی گوشت و پوست نمی‌نگرد. (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۴۷-۱۴۶) لذا "در یک جا انسان باید یک جور عکس العمل نشان بدهد، در جای دیگر، جور دیگر، نه اینکه انسان در یک جا باید یک جور باشد و در جای دیگر جور دیگر" (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۹-۱۵۸)

تفاوت دیدگاه‌های مطری با دیگران از منظر انسان‌شناسی قابل درک 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 فضیلت مدار است، مانع توزیع مساوی قدرت در چارچوب مفهومی عدالت می‌بیند. رالز همانند هابز و لاک، وجه قراردادگرایی دارد مثلاً توماس هابز، انسان‌ها را در وضع طبیعی شرو می‌دید، لاک نه تنها آنها را پلید نمی‌دید بلکه انسان به مثابه کاغذ سفیدی است که جامعه بر روی آن می‌نویسد. (صلاحی و امینی، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۵) اما 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، ۱۳۷۰ ب: ۳۲-۲۴) در نتیجه، انسان از ویژگی‌های مثبت و منفی، برخوردار است. «فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» یعنی در وجود انسان، هم شر است و هم خیر. نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي هم چنین معنایی را دربردارد. نتیجه مطهری از این دو آیه، پیوستگی قدرت، سیاست و انسانیت است.

مطهری در اشاره به آیه: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» همانا پیامبری از خودتان به سوی شما آمده است که آنچه شما را برنجاند بر اوسخت و اصرار بر هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان، رؤوف و مهربان است.» (توبه: ۱۲۸) از محبت به عنوان شرط قدرت و سیاست برای انسان، پای می‌فشارد. وی در آیه: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَيَّ أَنْفُسَهُمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» دیگران را بر خود ترجیح می‌دهند هرچند که خود نیازمند باشند.» (حشر: ۹) بر نوع دوستی در قدرت و سیاست تأکید می‌ورزد. (مطهری، ۱۳۷۰ الف، ج ۳: ۱۰۳) مطهری در «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا: با کسانی که با شما نبرد می‌کنند به نبرد پردازید، ولی تجاوز نکنید.» (بقره: ۱۹۰) تعرض به زنان و کودکان را بر نمی‌تابد. (مطهری ۱۳۷۳ ب: ۲۶۵) 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 ۱۳۷۳ الف: ۲۵۷) از نگاه مطهری، «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن 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؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.» (ممتحنه: ۸) «لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ: دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید، که به پرهیزگاری نزدیکتر است.» (مائده: ۸) به

معنای عدالت لازمه قدرت و انسان است.^۱ در نظر مطهری هدف از سیاست ترویج و اشاعه ارزش‌های فطری است که پرتوی از ارزش‌های الهی به ودیعه گذاشته در انسان، می‌باشند. معنی این سخن تمرکز بر مسائل معنوی و نادیده گرفتن نیازهای بشری و از جمله ایجاد عدالت اجتماعی نیست. عدالت نیز حتی به این معنا جزوی از ارزش‌های الهی و فطری محسوب می‌شود.^۲ (موسوی و جهانگیر، ۱۳۹۶: ۴۵ به نقل از: مطهری، ۱۳۷۰، ج: ۹۴-۹۳؛ مطهری، ۱۳۷۲، ب: ۱۵۹ و مطهری، ۱۳۷۰، ب: ۳۲-۲۴).

نتیجه گیری

دال مرکزی انسان شناسی سیاسی ناسیونال-لیبرال و سوسیال-مارکسی جهان آگاهی است لذا انسان ناآگاه از جهان راه، انسان سیاسی نمی‌دانند و بر آن‌اند که با آگاهیدن جهان به انسان می‌توان انسان سیاسی تربیت و تدارک دید اما اگر هسته اصلی انسان شناسی‌های پیش گفته را خودآگاهی بدانیم، آن خودآگاهی‌ها یا طبقاتی (مانند بهرنگی) یا ملی (مانند جمال زاده) و یا انسانی یا اجتماعی است ولی انسان در تراز اسلام شیعی زمانی سیاسی می‌شود که در کنار جهان آگاهی به خودآگاهی دیگری بر پایه آیه "خدای خود را فراموش مکن که خودت را فراموش می‌کنی"^۳ (حشر: ۱۹) و حدیث: "عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" (غرر الحکم، ج ۵: ۱۹۴) 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 لیکن غربی از یک چیز عاجز است و آن تأمل در باطن خویش است."^۴ (گاندی، ۱۳۹۵: مقدمه) در غرب انسان سیاسی از آن رو با مشروب و سکس همراه است که انسان مجال اندیشیدن به ذات و نفس خود را پیدا نکند. به زغم گاندی اگر عدالت و آزادی از نیروی حکومت بر خویشتن ناشی نشود، حتی اگر دنیا را به چنگ آورد بی ارزش است چون در آن دوست داشتن دیگران وجود ندارد. (همان) 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، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۵۵) خدای رحمت کند آن که را بداند از کجا آمده؟ در کجا است؟ به کجا می‌رود؟^۵ آن را تشریح کرده است. این خودآگاهی به درد حقیقت یابی انسان در

^۱ ولاتکونوا کالذین نسواالله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون

عرصه اجتماع و سیاست می‌انجامد زیرا: این خودآگاهی انسان را در تشریح 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 دوست داشتن دیگران است که می‌تواند جایگزینی برای قدرت، دولت و حتی سعادت یا خیر در موضوع علم سیاست باشد.

منابع

- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۰). مبانی سیاست، تهران: قدس.
- امام خمینی (بی تا). حکومت اسلامی، بی جا: آزادی.
- امینی، علی اکبر (۱۳۹۰). گفتمان ادبیات سیاسی ایران در آستانه دو انقلاب، تهران، تهران: انتشارات اطلاعات.
- انصاری، منصور (۱۳۷۹). هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی، تهران: مرکز.
- اوژه، مارک، کولن، پل (۱۳۸۸). انسان شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
- آقابخشی، علی و صمیمی راد، مینو (۱۳۷۴). فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی.
- بالانندی، ژرژ (۱۳۷۴). انسان شناسی سیاسی، ترجمه فاطمه گیوه چیان، تهران: آران.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۶). آموزش دانش سیاسی؛ مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بهارلو، محمد (۱۳۷۲). مجموعه‌ای از آثار صادق هدایت، تهران: طرح نو.
- بهزادی «مددی»، حمید (۱۳۵۲). اصول روابط بین الملل و سیاست خارجی، تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا.
- پاز، اوکتاویو (۱۳۶۹). یک سیاره و چهار پنج دنیا، ترجمه غلامعلی سیار، تهران: گفتار.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). میشل فوکو و انقلاب اسلامی، تهران: بقیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (۵۱۷). عُرُرُ الْحَکَم و دُرُرُ الْکَلِم، مشهد: استان قدس.
- توکویل، آلکسی (۱۳۹۶). دموکراسی در آمریکا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: فرهنگ جاوید.
- تهامی نژاد، محمد، (۱۳۶۵). سینمای رؤیا پرداز ایران، تهران: نشر عکس معاصر.
- جمال زاده، محمد علی (۱۳۴۵). خلیقات ما ایرانیان، تهران: کتاب فروشی فروغی.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل عناصر قدرت نظامی»، فصلنامه بررسی‌های نظامی، اردیبهشت، شماره ۲۴ و ۲۳.
- دال، رابرت (۱۳۶۸). تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه حسین ظفریان، تهران: نشر مترجم.
- دورژه، موریس (۱۳۴۹). اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.

- ریویر، کلود (۱۳۸۲). در آمدی بر انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
- زونیس، ماروین (۱۳۷۰). شکست شاهانه، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۴). زیر آسمان‌های جهان، تهران: فروزان.
- شجیعی، زهرا (۱۳۸۳). نخبگان سیاسی ایران، ج ۲، تهران: سخن.
- شریعتی، علی (۱۳۵۶). ما و اقبال، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). جهت‌گیری طبقاتی اسلام، تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار.
- شریعتی، علی (۱۳۷۰). اسلام‌شناسی، تهران: قلم.
- صلاحی، ملک یحیی و امینی، واحد (۱۳۸۸). «مفهوم حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل در اندیشه سیاسی توماس هابز»، فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، دوره ۵، شماره ۱، تابستان.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۶). بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
- عاملی، حشمت‌الله (بی تا). مبانی علم سیاست، تهران: ابن سینا.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۸). انسان‌شناسی مدرن در ایران، تهران: نسل آفتاب.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۵). پاره‌های انسان‌شناسی، تهران: نشر نی.
- کوندر، میلان (۱۳۷۷). ژاک و ارباش، ترجمه فروغ پوری‌اوری، تهران: روشنگران.
- گاندی، مهاتما (۱۳۹۵). این است مذهب من، ترجمه باقر موسوی زنجانی، تهران: مصدق.
- مجاابی، جواد (۱۳۷۷). شناخت نامه شاملو، تهران: قطره.
- مختاری، محمد (۱۳۷۲). انسان در شعر معاصر، تهران: توس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ الف). اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ ب). فطرت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ ج). بیست گفتار، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ الف). فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ب). پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ الف). تعلیم و تربیت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ ب). انسان کامل، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی تا). انسان در قرآن، قم: صدرا.

- مک آیور، ریمون (۱۳۴۴). جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ملاصدرا (۱۳۷۹). اسفار اربعه، ج ۸، تهران: انتشارات الحیدریه.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۶). «قدرت، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم»، مجله‌ی اطلاعات اقتصادی-سیاسی، مهر و آبان، شماره ۱۲۱ و ۱۲۲.
- موسوی، سیدرضا و جهانگیر، کیامرث (۱۳۹۶). «دگردوستی و سیاست: مطالعه تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری»، دوفصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی، دوره ۵، شماره ۱۲، پاییز و زمستان.
- مونتسکیو، شارل دو (۱۳۳۹). روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
- مهاجرانی، سیدعطاء الله (۱۳۷۵). افسانه نیما، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ویتفوجل، کارل (۱۳۹۱). استبداد شرقی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
- هانتینگتون، سمونل (۱۳۸۲). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.
- هانری فاورو، شارل (۱۳۸۶). انسان‌شناسی سیاسی خاستگاه‌ها مفاهیم آثار و اندیشمندان، ترجمه علی‌رضا خدای، تهران: فصل نو.