

## رویکرد ایدئولوژی‌های سیاسی به مقوله انسان‌شناسی

محمد رضا احمدی طباطبائی \*

جواد نوری‌زاده \*\*

### چکیده

یکی از مؤلفه‌های اصلی هر ایدئولوژی انسان‌شناسی آن است. ایدئولوژی‌های سیاسی از حیث این‌که مجموعه‌ای از آموزه‌های سیاسی معطوف به عمل و بر مبنای عقل‌اند که به‌منظور ایجاد تغییر و تصرف در اجتماع و ارکان آن در ارادهٔ نفسانی بشر شکل گرفته‌اند قسمت عمده‌ای از مباحث خود را بر انسان‌شناسی سیاسی متمرکز کرده‌اند، خاصه در دنیای معاصر که علاوه بر گسترده شدن ابعاد آن، صبغهٔ استراتژیک نیز پیدا کرده است. امروزه انسان‌شناسی شاخه‌ای علمی است که به تمام مسائل انسان، از رفتار اجتماعی گرفته تا هنر، مذهب و اخلاق، می‌پردازد و مهم‌تر از آن - آنچه در این‌جا مد نظر ماست - نگاه و رویکرد فلسفه یا ایدئولوژی سیاسی به انسان به‌عنوان اشرف موجودات در کرهٔ خاکی است.

از منظر سیاست، در کنار مؤلفه‌هایی چون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و فرجام‌شناسی، هر مکتب سیاسی باید تکلیف خود را با «انسان» و ماهیت او مشخص کند تا بر مبنای این شناخت بتواند رابطهٔ انسان و سیاست را در نیل به کارویژه‌ای که ایدئولوژی آن را تجویز کرده است تبیین و تشریح کند.

در این مقاله سعی شده است تا با تبیین مبانی مکاتب و ایدئولوژی‌های عمدهٔ سیاسی معاصر و افزودن رویکرد الهی و فرامادی اسلام به ایدئولوژی‌های مادی و دنیامدار یادشده، ابعاد گوناگون رابطهٔ شناخت انسان با سیاست از منظر این ایدئولوژی‌ها به بحث گذاشته شود و گامی در حوزهٔ مطالعات نظری تطبیقی برداشته شود.

---

\* استادیار و مدیر گروه دانشکده علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع) Tabatabai@isu.ac.ir  
\*\* کارشناس ارشد معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع) J\_Noorizadeh@Yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۴/۲۷

**کلیدواژه‌ها:** انسان‌شناسی، انسان‌شناسی سیاسی، مارکسیسم، آگزیستانسیالیسم، فاشیسم، لیبرالیسم، اسلام.

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل دائمی و پایدار که ایدئولوژی‌ها به‌طور اعم و ایدئولوژی‌های سیاسی به‌طور اخص با آن مواجه بوده‌اند «انسان‌شناسی» است. پایداری و دوام این مسئله منشأ استراتژیک دارد؛ بدین معنا که هر مکتب و ایدئولوژی سیاسی الزاماً باید تکلیف خود را با انسان و ماهیت او مشخص کند تا بر مبنای این شناخت بتواند رابطه انسان و سیاست را به‌منظور نیل به کارویژه‌ای که خود ایدئولوژی آن را تجویز کرده است تبیین و تشریح کند.

انسان، کنشگر اصلی ساحت سیاست، دارای اختیار عمل است و از این اهرم برای تحقق حداکثری اهداف مد نظر خویش بهره می‌گیرد. آدمی در واقع با توجه به جایگاه والایی که برای خود در جهان طبیعت قائل است، متأثر از شیوه نقش‌آفرینی و رفتارش با «خود» و با «جامعه» در قامت علت تامه تمام رویدادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ظاهر می‌شود و مسیر نهایی همه علت‌کاو‌ها و کالبدشکافی‌های جهان پیرامون را معطوف به خود می‌کند.

از سوی دیگر، قطع نظر از تعدد آرا و ایده‌های اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی که درباره ماهیت جامعه وجود دارد، این نظام‌های فکری در این‌که جامعه حاصل در کنار هم جمع شدن افراد گوناگون است تردیدی ندارند. در واقع، جامعه هرچه باشد نتیجه زندگی جمعی تک‌تک افراد در کنار هم است و برای تحلیل و نظریه‌پردازی در باب ماهیت و همچنین، تعیین چشم‌انداز نهایی سعادت آن ناگزیر از پی‌بردن به چیستی و شناخت انسان، به‌عنوان شرط لازم و عنصر اولیه و حیاتی جامعه، هستیم.

طبیعی است آن دسته از نظام‌های فکری که عمق هستی‌شناسی‌شان به تقلیل انسان به ماده می‌انجامد به ماهیت جامعه نیز نگاه ماتریالیستی دارند و فرجام نهایی گزاره‌های معرفتی آن‌ها از همین محدوده فراتر نمی‌رود. در مقابل، توجه به رویکرد غایت‌مدار دینی و تبیین جایگاه متفاوت آدمی در ایدئولوژی‌های مادی و الهی، در جهان تک‌بعدی و تک‌ساحتی معاصر نیاز و موضوعی ضروری محسوب می‌شود.

در این مقاله با اتخاذ روش توصیفی - تحلیلی ضمن پرداختن به این مسئله به‌منزله چهارچوب نظری - مفهومی بحث، رویکرد ایدئولوژی‌های مهم سیاسی به انسان را بررسی

می‌کنیم. وجه انتخاب ایدئولوژی‌ها در این نوشتار - مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، فاشیسم و لیبرالیسم - معطوف به صولت فکری و عملی آن‌ها بر جوامع بشری در دوران معاصر بوده است. موضوع بنیادی این پژوهش نیز ناظر بر شناخت رویکرد مهم‌ترین ایدئولوژی‌های سیاسی معاصر به انسان به گونه‌ای تطبیقی و ملاحظه‌اجمالی آموزه‌های اسلامی به شکلی مقارن با این ایدئولوژی‌ها و مآلاً فهم آموزه‌های اسلامی در این حوزه بر مبنای معرفت دینی است.

### ۱. چهارچوب نظری - مفهومی: چیستی و چرایی انسان‌شناسی سیاسی

در مورد انسان‌شناسی و رابطه آن با سیاست دو رویکرد مفروض است.

رویکرد اول نگاه به «انسان‌شناسی» (anthropology) به مثابه علم و یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی، به معنای کلی آن، است که شامل مطالعه خویشتن جمعی انسان در طول تاریخ هم‌راستا با مطالعات مردم‌شناختی است و هم جنبه‌های اجتماعی و هم جنبه‌های زیستی او را دربر می‌گیرد. در این نگاه انسان‌شناسی علمی است که به مطالعه تمام گروه‌های اجتماعی - انسانی بدون توجه به زمان و مکان و با تأکید بر طبیعت انسانی می‌پردازد و جنبه‌ها و ابعاد زیستی، اجتماعی و انسانی را در ارتباط با عالم سیاست شامل می‌شود. به بیان دیگر، اگر انسان‌شناسی به عنوان شاخه‌ای علمی به همه مسائل انسان چون رفتار اجتماعی، زبان، نقش‌ها، ارزش‌ها، هنر، مذهب و فناوری پردازد، در انسان‌شناسی سیاسی توجه به این مقولات در ارتباط با مقوله‌های سیاسی خواهد بود.

کلودیو ریویر در تعریف انسان‌شناسی سیاسی می‌نویسد:

انسان‌شناسی سیاسی مطالعه جوامع تاریخی و معاصر است که موضوع مطالعه آن است و انسان‌شناسی سیاسی از منظر خود، نگاهی به خویشتن جمعی جوامع کنونی دارد. انسان‌شناسی سیاسی تلاشی است نسبت به شناخت نظام‌های حقوقی، قبیله‌ای؛ و چگونگی انطباق آن‌ها با کارکرد سیاسی در قالب حکومت‌های خاص بوده و بازاندیشی فلسفی در باب منشأ جامعه و دولت را نیز شامل می‌شود (ریویر، ۱۳۸۲: ۱۶-۲۰).

در این نوع تعاریف ماهیت علمی (دیسپلین) انسان‌شناسی و به‌خصوص «شناخت موجودیت بیولوژیک انسان» بر تلقی‌های دیگر از آن غلبه دارد.

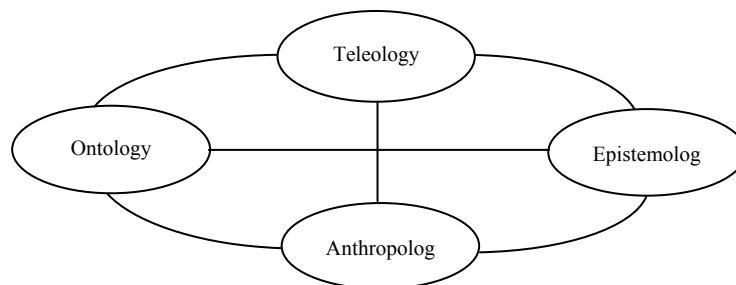
ژرژ بالاندیه، اندیشمند دیگر حوزه انسان‌شناسی، انسان‌شناسی سیاسی را ابزاری برای کشف و مطالعه نهادها و اعمال گوناگون می‌داند که حکومت بشری را تشکیل می‌دهد و این تلاش متمرکز بر مردم‌شناسی، به‌خصوص در جوامع باستانی، است (بالاندیه، ۱۳۷۴: ۸-۱۱).

در تعریفی دیگر، «انسان‌شناسی سیاسی عبارت است از نشان‌دادن خط سیر یا حرکت انسان‌ها در سلسله‌مراتب تاریخی برای تشکیل سازمان‌ها و ادارات سیاسی و اجتماعی، به‌ویژه چگونگی کنترل‌های اجتماعی این تشکیلات به‌هم‌تنیده در خط سیرشان و نحوه سقوط یا بالندگی آن‌ها از درون و پیوستن حرکات آن‌ها به مراتب تکنیکی و سیاسی جهان پیرامون» (عسکری خانقاه و شریف کمالی، ۱۳۷۸: ۴۴۶).

اما همان‌طور که اشاره شد، می‌توان رویکرد دومی نیز در انسان‌شناسی سیاسی فرض کرد، که در این نوشتار همین رویکرد مد نظر ماست، و آن نگاه به انسان از منظر سیاست و فلسفه سیاسی است. در این رویکرد، «انسان» محور فلسفه سیاسی است و در مرتبه بعد، نظامی که با طراحی الگویی کلان و منظم برای انسانی که تحت لوای این حکومت زندگی می‌کند مطلوب است. این مهم که در آن سعادت و کمال هدف است، بدون شناخت عمیق و جامع انسان راه به جایی نخواهد برد.

بر اساس چنین اهمیتی است که توماس هابز و جان لاک، دو فیلسوف سیاسی برجسته انگلیسی در عصر روشنگری، برای تبیین نظریه «قرارداد اجتماعی» (social contract) گفتمان خویش را از «انسان» و این‌که انسان چه موجودی است، آیا ذاتاً شرور و خون‌ریز است و یا فطرتاً مهربان و نوع‌دوست، و سؤالاتی از این قبیل آغاز و تلاش می‌کنند صفات ذاتی و طبیعی بشر را قبل از ورود به اجتماع بررسی کنند (Hobbes, 2005: 87-100; Locke, 2005: 269-282).

از این رهگذر، هر ایدئولوژی سیاسی برای طراحی نظام سیاسی مطلوب باید سخن خود را از «انسان» آغاز کند. با توجه به درهم‌تنیدگی معرفت به ماهیت «بشر» و «جامعه»، به نظر می‌رسد پرداختن به اساسی‌ترین موضوعات علم سیاست، از جمله قدرت و حکومت، بدون شناخت انسان بی‌معنا باشد. ایدئولوژی‌های سیاسی بدون پرداختن به انسان‌شناسی، که از مهم‌ترین مؤلفه‌های هر مکتبی در کنار «هستی‌شناسی» (ontology) و «معرفت‌شناسی» (epistemology) و «فرجام‌شناسی» (teleology) به‌شمار می‌رود، متزلزل و سست‌بنیاد خواهند بود.



نصری در مورد ایدئولوژی می‌نویسد:

پرداختن به انسان‌شناسی در طول تاریخ نمایشگر این مسئله بوده که آدمی نسبت به خود و حقیقت وجودی خود همواره بی‌اعتنا نبوده است و اگر هم به بعضی مکاتب فکری ایراد گرفته می‌شود که به انسان توجه نکرده‌اند، این نه به آن معناست که اصلاً توجهی به انسان نداشته‌اند بلکه مراد آن است که از اندیشیدن دربارهٔ انسان آن‌گونه که شایستهٔ مقام آدمی بوده خودداری کرده‌اند (نصری، ۱۳۷۱: ۱۳).

چگونگی تبیین مفاهیم و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و اصل و فرع بودن برخی از آن‌ها در تمایز نظری و عملی ایدئولوژی‌ها به‌ویژه در حوزهٔ فلسفه و سیاست دارای نقش برجسته‌ای است، بنابراین در کتاب‌های مربوط به تبیین بنیادهای دانش سیاست، اصولاً از مفاهیم برداشت‌های ایدئولوژیک سخن به میان می‌آید (Garner, 2009: 25-136).

باید توجه داشت که فلسفه‌های سیاسی فقط به معرفی انسان و نمونهٔ ایده‌آل از او اکتفا نمی‌کنند، بلکه سعی در ترسیم «آرمان‌شهر» (utopia) نیز دارند، جامعه‌ای که در آن امکان رشد و کمال همهٔ انسان‌ها وجود دارد و انسان‌ها فقط در چنان جامعه‌ای می‌توانند خود را به مقام والای کمال انسانی برسانند. بسیاری از ایدئولوژی‌های سیاسی از آن‌جا که فرد را جدا از جامعه نمی‌انگارند، علاوه بر تجویز چگونگی زندگی فردی، رابطهٔ انسان با اجتماع و حکومت را نیز مد نظر داشته‌اند و هویت آرمانی و ایده‌آل خود از جامعه را به آن‌حای گوناگون تبیین کرده‌اند.

## ۲. انسان‌شناسی سیاسی در ایدئولوژی‌های معاصر

### ۲,۱ مارکسیسم (Marxism)

قبل از پرداختن به انسان‌شناسی مارکسیسم، نخست باید با جهان‌بینی آن آشنا شد. جهان‌بینی حاکم بر اندیشهٔ انسان مارکسیست مبتنی بر ماتریالیسم است، یعنی هستی چیزی جز مادهٔ بی‌شعور و گنگ نیست و منشأ پیدایش جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند فعل و انفعالات فیزیکی، مکانیکی و تضادهای درونی است. حقیقت، روح، فکر، اندیشه، ذهن و عقل انسان در این مکتب جلوه‌هایی از ماده است.

ماتریالیسم مارکس به ما می‌گوید که انسان‌ها در اوضاع و احوال مادی خاص چگونه عمل خواهند کرد و اگر شرایط مادی تغییر کند، سرشت انسان نیز عوض خواهد شد. مارکسیست‌ها تمایل دارند ریشه‌های طبیعت انسان را در زندگی اجتماعی ببینند. مارکس با

این استدلال که فردشدن انسان فقط در اجتماع امکان‌پذیر است بیان می‌دارد که انسان از آغاز موجودی اجتماعی است. در واقع، عمل انسانی از طریق فرهنگ اجتماعی برای آگاهی و شکل زندگی‌اش ضروری است (Cole & Levitin, 2000: 64-68). در این ایدئولوژی، توجه تاریخی و حرکت آن بر اساس جبر اقتصادی است و تاریخ فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی تاریخ مبارزات طبقاتی است و ابزارهای تولید سازنده تاریخ و شعور انسان است. وینسنت با اعتقاد به این که ایده‌های سوسیالیست‌هایی مثل آرتور پنتی و ویلیام موریس در مورد کار خلاق، و نیز آنتونیو گرامشی درباره مارکسیسم بشردوستانه همگی جنبه‌های متمایز هستی‌شناسی کلی سوسیالیسم به‌شمار می‌روند می‌نویسد:

از این دیدگاه، انسان‌ها مخلوقاتی مادی هستند که قوانین جبری و دیالکتیک حاکم بر طبیعت و جامعه بر سرنوشت آن‌ها اثر می‌گذارد. فرد از طریق طبقه‌ای که نقش او را در روند تولید تعیین می‌نماید قابل شناسایی است. زیربنای مادی جامعه تعیین‌کننده روبنای اندیشه انسانی است. هسته نیرومند اعتقادی از سوسیالیست‌های تخیلی گرفته تا سوسیالیست‌های قرن بیستم وجود دارد و آن این است که انسان‌ها مخلوقاتی هستند که با هم تعاون و همکاری دارند و جامعه از لحاظ هستی‌شناسی، مقدم بر فرد است. سوسیالیست‌ها غالباً گفته‌اند که ما همگی جزئی از یکدیگریم (وینسنت، ۱۳۷۸: ۱۴۱ - ۱۴۷).

زیربنای جامعه متشکل از انسان‌های مارکسیست «اقتصاد» و «ابزارهای تولید» است و روبنای آن فلسفه، هنر، مذهب، اخلاق و نهادهای سیاسی. جبر تاریخی ایجاب می‌کند که با تغییر اقتصاد و ابزار تولید روبناها نیز تغییر کند.

تلاش نوع بشر برای غلبه بر طبیعت و ارضای حداکثری نیازهای مادی، «واقعی» تر از فعالیت‌های ذهنی اوست. به‌طور خاص، مارکس اهمیت نخست را به نیروهای تولید (شیوه‌ها و ابزارها) و روابط تولید (مسیری که از طریق آن موجودات بشری خودشان را به‌منظور استفاده از نیروهای مولد سازماندهی می‌کنند) می‌دهد (Eatwell, 1999: 106).

اتکای انسان ایده‌آل مارکس به «کار» و «مصرف به اندازه نیاز» است و کمال وجودی انسان نیز در کار آن هم از نوع مشترک است، چراکه به‌لحاظ هستی‌شناسی، جامعه مقدم بر فرد است. تعاون و جماعت ارزش‌های برتری از فردگرایی‌اند، چراکه فردگرایی بر رقابت و انفصال دلالت دارد. بزرگ‌ترین عصیان بشر در طول تاریخ همانا مالکیت فردی بوده است. آرمان‌شهر مارکس تجمع انسان‌ها در جامعه اشتراکی و بی طبقه و بدون دولت است تحت عنوان «کمونیسم».

سوواریس، با اعتقاد بر این که جامعه سرمایه‌داری فعلی ذاتاً استثماری است برای تحقق جامعه کمونیستی، «انقلاب اجتماعی» را به‌مثابه تکلیف بشر تجویز می‌کند و می‌نویسد:

پس از جایگزینی مالکیت خصوصی وسایل تولید با مالکیت جمعی، این انقلاب سرانجام تقسیم جامعه به طبقات را الغا می‌کند و همه ستم‌دیدگان را با نقطه پایان نهادن بر انواع و اقسام استثمار کار یدی و فکری رها می‌کند (سوواریس، ۱۳۸۸: ۴۳۱).

در این جامعه نمی‌توان هیچ حدی برای اشتراک قائل شد و آن را می‌توان حتی به مسائل خانوادگی نیز تعمیم داد.

## ۲,۲ اگزستانسیالیسم (Existensialism)

این مکتب مسائل اساسی زندگی انسان را از دیدگاه «اصالت وجود» مطرح می‌کند و بیشتر به جنبه فردی انسان توجه دارد تا به جنبه اجتماعی. معیار کمال انسانی در این مکتب در آزادی، آگاهی، عصیان و پرخاشگری علیه هرگونه جبر و ضرورت و تعهد نهفته است؛ چراکه هرگونه تعهد و وابستگی را غفلت از خود و ارزش‌های خود و موجب اسارت و تکامل نیافتن انسان می‌داند.

فلسفه اگزستانسیالیسم به‌سبب اعتقادی که به آزادی انسان دارد، هر امری را که در برابر آزادی و حق انتخاب او قرار گیرد حذف می‌کند. یکی از اصولی که با آزادی انسان تعارض دارد اصل تکلیف‌مداری است، اعم از تکالیف فقهی، حقوقی و ارزش‌های اخلاقی؛ زیرا آزادی انسان به طاعت محدود می‌شود. اختیار خود یک امر واقع است. ما محکومیم که مختار باشیم. ما اختیار این را که مختار نباشیم نداریم، زیرا خودداری از انتخاب خود باز انتخاب است. از سوی دیگر، انسان از جهت تن و گذشته خود همواره «در موقعیت» (en situation) و در یک وضع و موقعیت معینی است که مقدرات و امکانات او را در انتخاب محدود می‌سازد. اختیار عبارت است از تجاوز و گذشتن از این موقعیت، اما برای گذشتن و تجاوز از آن باید از آن‌جا عازم شود. بنابراین، اختیار ضرورتاً آن را به‌عنوان واقعه و امری که نمی‌توان تغییر داد در طرح و پیشنهادهای خود وارد می‌کند (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۲۶۵-۲۶۶).

اگزستانسیالیسم با اصالت فرد همبستگی دارد، چون می‌گوید هر فردی باید خودش باشد؛ از این رو، انسان‌شناسی آن نیز شخصی است، نه کلی. این همبستگی اگزستانسیالیسم با اصالت فرد اقتضا می‌کند که با رئالیسم میانه‌ای نداشته باشد. در فلسفه‌های اصالت وجود

خاص انسانی همه‌چیز معنای خود را در ارتباط با انسان به دست می‌آورد و انسان اشیا را با نگاه خودش توصیف می‌کند.

اگزیستانسیالیسم به دو شاخه اگزیستانسیالیسم دین‌مدار و اگزیستانسیالیسم ضد دین تقسیم می‌شود. مبحث پر دامنه «عقلانیت» (rationalism) و ضدیت با آن به همان میزان که این ایدئولوژی را به فاشیسم نزدیک می‌کند منشأ اصلی اختلافات اگزیستانسیالیسم، اعم از دین‌مدار یا ضد دین، با مکتب رئالیسم به شمار می‌رود.

«مکتب اگزیستانسیالیسم - چه مسیحی و چه الحادی - از آن‌جا که واکنشی در مقابل عقل‌گرایی غالب بر فرهنگ اروپایی قرون هفدهم و هجدهم است، فاقد جنبه عقلانی است عقل‌گرایی که با دکارت شروع شد و با هیوم و کانت به بن‌بست رسید، از یک‌سو، اوضاع اجتماعی را در قرون نوزدهم و بیستم به هم ریخت و از سوی دیگر، موجب از هم‌پاشیدگی نظام عقلی در نظام فکری و فلسفی غرب شد. اگزیستانسیالیسم با پشت پا زدن به همه قیدهای عقلی و اجتماعی در مقابل همه مکاتب موجود قیام کرد. این مکتب در برابر سرمایه‌داری که از انسان یک حیوان اقتصادی می‌ساخت، در برابر کاتولیسیسم که بشر را بازیچه بی‌اراده نیروی حاکم غیبی می‌خواند و در مقابل مارکسیسم که انسان را آلت فعلِ تکامل جبری ابزار تولید می‌کرد، از انسان موجودی مطلق‌العنان ساخت»<sup>۱</sup>.

استاد مطهری در بیان علل الحاد متفکران ضد دین این مکتب معتقد است:

گروهی از اگزیستانسیالیست‌ها (الحادی) اعتقاد به خدا را از دو نظر مخالف مکتب خود می‌بینند؛ یکی از این جهت که اعتقاد به خدا را مستلزم اعتقاد به قضا و قدر و در نتیجه، تعلق و وابستگی (و خارج شدن از مدار وجود) می‌دانند که سلب‌کننده آزادی بشر است و دیگر این‌که این تعلق و وابستگی باعث ثبات طبیعت بشری است که در تناقض با اگزیستانسیالیسم است که این ثبات را نمی‌پذیرد و آن را ضد کمال می‌داند (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۲۵-۳۳۷).

افکار و عقاید این مکتب در باب انسان را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. تأکید اصلی بر انسان است و منوط شدن درک معنای هستی به درک انسان؛
۲. اعتقاد به این‌که مهم‌ترین بعد وجودی انسان «آزادی» است؛
۳. انسان برخوردار از استقلال وجودی است و توانایی اقدام علیه هرگونه جبری را دارد؛
۴. انسان موجودی «خودآفرین» و «خودتعالی‌دهنده» است (عدم ثبات طبیعت)؛
۵. انسان همواره مواجه با «وجوه معتبر» و «وجوه نامعتبر» است؛



۶. وجوه معتبر انسان همواره با «فردزدگی» یا «جمع‌زدگی» تهدید می‌شود؛
۷. درون‌گرایی و برون‌گرایی مفراط، هر دو، انسان را از «شخصی شدن» محروم می‌کنند (نصری، ۱۳۷۱: ۳۹۸-۳۹۹).

### ۲,۳ فاشیسم (fascism)

ایدئولوگ‌های مکتب فاشیسم جوهر آدمی را «قدرت» (power) می‌دانند. این مفهوم سرلوحه نیازهای غریزی انسان و محور توجهات آنهاست. اصل در انسان و جهان و هدف زندگی رسیدن به قدرت، و مهم‌ترین عامل در مؤلفه معرفت‌شناختی این مکتب نیز قدرت است.

ویژگی سرشت انسان اولویت‌دادن به «اراده و عمل» (action and willingness) است. انسان‌ها در درجه اول مخلوقات اراده و عمل خویش‌اند. اندیشه مجرد ما را از عمل منحرف و کردار ما را تباه می‌کند.

راجر ایتول، که چند اثر درباره این ایدئولوژی نوشته است، می‌نویسد:

فاشیسم در اغلب موارد به‌جای وسعت بخشیدن به نظریه‌پردازی، بر بالفعل بودن و تجدیدنظرطلبی متمرکز شده است. در این جا مفهوم «نوزایی» (rebirth) نقش تبلیغاتی مهمی ایفا می‌کند. این مفهوم پوششی بر این مسئله است که آنچه فاشیسم در پی آن است آیا اساساً بازگشتی به سنت است یا چیز جدیدی به‌شمار می‌رود. اعتقادات مذکور علاوه بر قرین شدن با وضعیت تنفرآمیز پس از جنگ دوم جهانی، منتج به این شد که هیچ روشن‌فکر فاشیست برجسته‌ای در پی بسط این ایدئولوژی نباشد. در نتیجه، شهرت فاشیسم بیش از محتوا به فرم آن است و استدلال اندیشمندان این بود که فاشیسم چیزی جز نوعی «بیگانگی» (alienation) نیست (Eatwell, 1999: 181-182).

براساس آموزه‌های این ایدئولوژی، سرشت انسان‌ها در تمام مکان‌ها و زمان‌ها یکی است و انسان در رفتار سیاسی تابع امیال، هوس‌ها، قدرت‌طلبی‌ها، و مال‌دوستی‌هاست. نبرد و نزاع انسان‌ها به‌علت اشباع غریزه قدرت‌طلبی و سودجویی اجتناب‌ناپذیر است.

به‌دلیل خردستیزی و خردگریزی که این مکتب به‌عنوان اصول آموزش‌های خود در مورد توده مردم و ملت قائل است [فاشیسم] قبل از این که نهضت روشن‌فکرانه باشد بیشتر ارتجاعی و جزمی است. در نتیجه، رژیم‌های فاشیستی تابوهای تقدیس‌شده، خردمند و خطاناپذیر و خواسته‌های منع‌شده را به‌عنوان کمال مطلوب فرد و جامعه در اذهان عمومی نشر داده و سمبل‌سازی می‌نمایند (صلاحی، ۱۳۸۱: ۱۰۲-۱۰۳).

براساس آموزه‌های هگل، افراد انسانی و هر فرد جزئی از ملت، به معنای ارگانیک آن است و اشتراکات ناخودآگاهانه که در پی عضویت در این جامعه بر انسان متصور است، این تقدیس و به‌دنبال آن رقابت و قدرت‌طلبی را توجیه می‌کند. خردستیزی، که شرحش گذشت، در کنار مفاهیم مهم دیگری چون «رمانتیسم» (romanticism)، «داروینیسم اجتماعی» (social Darwinism)، «پیشوای فرهمند» (ابرمرد) (charismatic leadership)، «نژادپرستی» (racism) و «نخبه‌گرایی» (elitism) اساسی‌ترین مفاهیم در باب مطالعه و درک سرشت انسان در مکتب فاشیسم است. فاشیست‌ها نظریه «تنازع بقا»ی داروین را در علم سیاست و جامعه‌شناسی تسری می‌دهند و این اصل را در علوم مذکور بهتر قابل درک می‌دانند.

فاشیست‌ها عقیده دارند که جوهره اصلی و اساسی قدرت منبعث از جوهری است که در تکامل انواع وجود داشته است و این جوهره در این حرکت مدام در عالی‌ترین نوع خود یعنی انسان باقی می‌ماند، ولی انسان‌ها از شرایط مساوی برخوردار نمی‌باشند. پس در روند تکامل، انسان‌هایی که از شرایط مساعدتری برخوردارند به کسب قدرت بیشتری نائل آمده و روند تکامل این جوهره را به اوج خود می‌رسانند (همان: ۱۰۶-۱۰۷).

نتیجه چنین اعتقادی لزوم اصلاح نژاد بشر است و تولید نژاد برتر؛ چراکه نژاد پست از نژاد عالی بهره می‌برد و به حیات خود ادامه می‌دهد. اطاعت و پیروی نژاد فروتر از برتر به نفع نژاد فروتر است و تسلط نژاد برتر حق و قانونی طبیعی شناخته می‌شود. فاشیسم در توجیه و تبیین تباهی طبیعت، علاوه بر قانون طبیعی، به تجویزات جوامع دموکراتیک و لیبرال نیز استناد می‌کند.

در این ایدئولوژی، اندک افراد برتر می‌توانند به رستگاری غرایز پردازانند. صور خام داروینیسم اجتماعی در ترکیب با مرام ملت برتر به این نتیجه می‌رسد که نمونه‌های نامناسب‌تر یا منحط انسان را می‌توان به همان ترتیبی که حیوانات اهلی را انتخاب می‌کنیم و پرورش می‌دهیم از بین برد یا پرورش داد. بنابراین، انسان‌ها با تحقیق‌ری خیرخواهانه به صورت گله‌وار و توده‌ای در نظر گرفته می‌شوند.

آدولف هیتلر، سرشناس‌ترین رهبر فاشیست در تاریخ، معتقد بود:

نژاد قوی باید نژاد ضعیف را در خود حل کند. امتزاج دو نژاد برخلاف اراده خداوند است. اگر همه نژادها یکسان بودند، یعنی همگی ضعیف بودند، از بین می‌رفتند. یک روباه همیشه روباه است و یک خروس خروس. ظاهر انسان‌ها اگر یکی است، باطن و قدرت خلاقیت

آن‌ها متفاوت است. به همین جهت، نبرد و مبارزه بین آن‌ها همیشه وجود داشته و خواهد داشت و همین دلیل ترقی و پیشرفت انسان‌هاست (هیتلر، بی تا: ۱۸۱).

در جملات زیر که از استوارت چمبرلن نقل می‌کنیم، ترکیب داروینیسیم اجتماعی با نوعی «جبرگرایی» (determinism) و «ملی‌گرایی» (nationalism) به وضوح قابل مشاهده است. او با این ادعا که صالح‌ترین افراد کسانی‌اند که از نژادی خالص باشند، موضوع ملت خلق آریایی را درست کرد که به اعتقاد او، به سبب خواص وراثتی برترش مقدر است که پیروز شود (Hayes, 1973: 33). بر این مبنا، ازدواج میان نژادها به این سبب که خلوص خون را کم می‌کند به عنوان عملی زیان‌بار و غیرطبیعی عیب شمرده شد. تساوی طلبی، نگرش بین‌المللی و صلح طلبی به این دلیل که مغایر نظم طبیعی است مردود به حساب آمد و به جای آن‌ها از جنگ و تنازع اصلح برای بقا به عنوان گواه سرزندگی نژاد خوب ستایش شد (مکنزی و دیگران، ۱۳۷۵: ۲۷۰).

لازمه ارگانیک‌بودن مفهوم جامعه و بقای ابدی آن تجویز «قدرت مطلقه» (totalitarianism) و استبدادی برای رهبری و لزوم اطاعت تام شهروند از اوست، بدون این که حق انتقادی داشته باشد. دکتر اکبر درباره توجیه این سازوکار قدرت می‌نویسد:

اندیشه‌های فاشیستی مساوات را در جامعه نفی می‌نماید و نگرش توتالیترانیسم علیه دموکراسی و طرفدار اقتدار است. در این جا اقتدار نه به معنای قدرت مشروع، بلکه به معنای تمرکز بی‌حد و حصر قدرت در دست یک فرد و یک رهبر می‌باشد که این رهبر قادر به تشخیص صواب از خطا و درست از نادرست و خوب از بد می‌باشد (اکبر، ۱۳۷۰: ۱۰۷-۱۰۶).

دین، عدالت، محبت و مفاهیمی از این قبیل ابزار زیردستان و دستاویز جبران ضعف، ترس و نقص آن‌هاست و تحقق این مفاهیم باعث اخلال در جامعه و تربیت و اصلاح نژاد برتر می‌شود.

## ۲,۴ لیبرالیسم (liberalism)

لیبرالیسم سرزنده‌ترین، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مکتب معاصر، خاصه در جهان غرب، است که به طرز عمیقی در زندگی فرهنگی و سیاسی نفوذ کرده است. مضامین لیبرالی بخش اعظم نظریه‌های سیاسی معاصر را تشکیل می‌دهد. نهال جوان لیبرالیسم در قرن هجدهم با پیام روشنگری به واسطه استفاده تام از عقل و تجربه بشری الهیات، اقتصاد، سیاست، قانون و فلسفه را سخت تحت تأثیر قرار داد و ثمره بالندگی حکومت این ایدئولوژی بر سایر مکاتب در ظرف زمانی امروز (شروع هزاره سوم) است.

هسته اصلی مابعدالطبیعه و آنتولوژی اندیشه لیبرالی و شالوده‌ و جوه اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن «انسان‌محوری» (humanism) است؛ مفهوم و پدیده‌ای که انسان کنونی زاینده آن است. عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، روشنگری و آزادی از مؤلفه‌های دیگر لیبرالیسم به‌شمار می‌رود. قاعده کلی لیبرالیسم خوش‌بینی به ذات انسان است. انسان موجودی است ذی‌شعور که نیازی به قیم ندارد و چنان‌که راه برای پیشرفت او باز باشد، ترقی و پیشرفت او حدی ندارد و در این راه فقط مدیون خود است.

اومانیسیم یا انسان‌محوری در معنای ابتدایی خود مفهومی تاریخی است و از عوامل فرهنگ جدید به‌شمار می‌رود. این جریان که در اواخر قرون وسطی به‌طور خاص در ایتالیا سر برداشت، حرکتی بود که توسط بعضی از روشنفکرانی که منابع روم و یونان قدیم را مطالعه و علیه اعتقادات کلیسای کاتولیک قد علم کرده بودند به وجود آمد. در دهه‌های اخیر، اصطلاح اومانیسیم غالباً به نظام ارزشی مبتنی بر قابلیت انسان برای تسلط بر طبیعت و شایستگی زندگی بدون خدا دلالت دارد.

بر مبنای آموزه‌های لیبرالیسم، محوریت انسان شامل همه حوزه‌های تقنین، اجرا و قضا می‌شود. یعنی خود امر و نهی را تعریف و هنجارها را تدوین می‌کند، سپس، آن‌ها را به اجرا درمی‌آورد و باز هم اوست که درباره کیفیت و ارزشیابی آن‌ها حرف اول و آخر را می‌زند. جان پلامناتز درباره حقوق جهان‌شمول انسان لیبرالی معتقد است:

حقوقی که مراعات آن‌ها آزادی می‌بخشد، آن هم آزادی از نوعی که فرد لیبرال در نظر دارد، حقوقی عام و همگان‌شمول و مهم هستند. برای داشتن این حقوق، صرف انسان‌بودن یا بالخصوص برخورداری از توانایی‌های انسانی کفایت می‌کند. این جوهر آزادی ادعایی لیبرال‌ها برای انسان است (پلامناتز، ۱۳۸۸: ۳۰۳).

جوهر لیبرالیسم تفکیک و جداسازی حوزه‌های دولت و جامعه و تحدید قدرت دولت در مقابل «فردگرایی» (individualism) در جامعه است. فرد مقدم بر جامعه است و مشروط‌کردن قدرت دولت با تأکید بیشتر بر مالکیت خصوصی در عرصه اقتصاد، دموکراسی در عرصه سیاست و اجتماع، و معرفت‌شناسی مبتنی بر «عقلانیت ابزاری» (instrumental rationality)، «تجربی‌گرایی حسی» (empiricism) و «علم‌گرایی» (scientism) در این مکتب مدنظر و مطلوب است.

درحقیقت، لیبرالیسم نه‌تنها راه ایدئولوژی سیاسی، بلکه نوعی راه زندگی است. به این معنا لیبرالیسم از آغاز هم‌زاد و همراه با سکولاریسم (جدانگاری دین از سیاست)، مدرنیسم یا

سنت‌ستیزی، فلسفه اختیار، بازار آزاد، رقابت کامل، فردگرایی، مشارکت سیاسی، نظام نمایندگی، عقل‌گرایی، ترقی‌خواهی و علم‌گرایی بوده است (بشپریه، ۱۳۸۰: ۱۴).

یان مکنزی درباره این سبک از زندگی می‌نویسد:

نزد برخی مفسران لیبرالیسم مرامی است بورژوازی در این مفهوم محکم‌تر که پیروان آن ستایشگر ارزش‌های اکتسابی‌اند که با جست‌وجوی منافع شخصی در اقتصادی رقابت‌جو همراه است و از این رهگذر تصویری از فرد ترسیم می‌کنند به‌عنوان ذره‌ای اتم‌وار (مکنزی و دیگران، ۱۳۷۵: ۶۱).

به گفته آنتونی آربلاستر، تأکید بر خودگرایی غیراجتماعی فرد نقشی همواره مهم در لیبرالیسم ایفا می‌کند. بدون توجه به این نکته، درک اهمیتی که لیبرالیسم برای اصول آزادی فردی و زندگی خصوصی قائل می‌شود ناممکن است (Arblaster, 1984: 43).

انسان لیبرال عمل‌گراست و اصالت عمل جای ارزش‌ها را می‌گیرد (پراگماتیسم). فکر و اندیشه باید با مقاصد سودآور و نافع برای اندیشمندان همراه باشد. اندیشه‌ها تا جایی حقیقت دارند که پیوندی با واقعیات و تجارب زندگی ما داشته باشند. حقیقت چیزی ثابت نیست که در اندیشه‌ای انتزاعی وجود داشته باشد، بلکه اندیشه بشر در تماس با واقعیات به‌صورت حقیقت جلوه‌گر می‌شود.

ویلیام جیمز، از اندیشمندان مهم این مکتب، در مورد رابطه انسان با مذهب و اجتماع معتقد است:

اهمیت مذهب در فایده اجتماعی آن است، نه در ماهیت و منشأ آن. از این رو فرد می‌تواند برای حل مسائل خود به هر عقیده‌ای روی آورد و تنها ملاک حقیقی بودن هر عقیده‌ای همان فایده آن است. به علاوه، شناخت ما از امور هیچ‌گاه قطعی و نهایی نیست، بلکه همواره پویا و در حال تکامل است و حقایق همواره در تغییرند (بشپریه، ۱۳۸۰: ۳۵).

نتیجه اعتقاد به محوریت انسان و مطلق‌بودن نسبییت رابطه میان شناخت بشری و جهان پیرامونش، با همه تعلقات و امور مربوط به این پیرامون، پذیرش اطلاق «نیک» بر نهاد هرگونه بشری است و هرگونه قصور و کوتاهی از انسان با نیروی تعقل وی توجیه می‌شود.

منظور از جنبه انسان‌شناسانه لیبرالیسم پذیرش ویژگی‌های کلی و عمومی مانند نیک‌نهادی و نیک‌نیازی انسان است. پذیرش اصل نیک‌نهادی در پاسخ به دعوی مخالفانی است که معتقدند از کجا معلوم است فرد مجهز به نیروی تعقل به شرارت نپردازد (قادری، ۱۳۷۹: ۲۵).

هیچ اخلاق یا دکترینی وجود ندارد که بتواند فرد را مجبور کند. انسان منبع همه

ارزش‌هاست و این مستلزم تمامیت فردیت و خودمختاری است. مطلقاً هیچ امکانی در این جا برای تدوین نظریه‌ای از منافع و مصالح عمومی وجود ندارد. ثمره نهایی چنین دکترینی را می‌توان در آنارشی یا هرج و مرج طلبی فردگرایانه پیدا کرد (وینسنت، ۱۳۷۸: ۵۵).

تئودور جونز با توصیف ویژگی‌های چشم‌انداز لیبرالیسم با تأکید بر حقوق بشر به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادی این ایدئولوژی می‌نویسد:

در این چشم‌انداز، حقوق بشر به‌عنوان آن دسته از حقوق پایه‌ای که اساساً و قانوناً باید مورد محافظت قرار گیرد در نظر گرفته می‌شود، به‌طوری که تمامی موجودات بشری، بدون در نظر گرفتن جایگاهشان در جوامع خاصی که در آن زندگی می‌کنند، از آن بهره‌مندند ... بنابراین، حقوق مورد اشاره به‌عنوان حقوق مدنی - سیاسی فرد فرد شهروندان در برابر افراد دیگر و یا در برابر دولت به رسمیت شناخته می‌شود. اندیشمندان لیبرالیسم همچنین دربارهٔ ایدهٔ لیبرالی «دولت محدود» به‌عنوان پیش‌فرض به توافق رسیده‌اند (Jones, 2002: 119-122).

انسان لیبرال معنویت را فراموش کرده و اصالت را به ماده می‌دهد. نتیجهٔ بریدگی از معنویت، اخلاق و دین خلأ ایدئولوژیکی برای آدمی است. در واقع، این آزادی است که فی‌نفسه هدف است. شاخص پیشرفت جامعه و انسان‌های مکتب لیبرالیسم، «تکنولوژی» است. انسان لیبرال معاد را در همین دنیا می‌جوید. نظام سیاسی چنین مکتبی تجویز حکومت لیبرال‌دموکراسی (حکومت بدون قید مردم بر مردم) است. منتقدان لیبرالیسم این حکومت را استبداد اکثریت، حکومت جهالت، مطلوبیت ثروت (به‌عنوان اهرم جلب نظر مردم)، سوءاستفاده از اصل برابری انسان‌ها، ابتذال فرهنگی و اخلاقی، و عدم تکامل انسان و جامعه می‌دانند.

حسین بشیریه به تناقض جالب توجه و مهمی که لیبرالیسم با آن مواجه است این چنین اشاره می‌کند:

متفکران لیبرال نیز در جست‌وجوی قطعیت و یقینی اقتدارآمیزند. بدین جهت بنیاد کارشان ایدئولوژیک است و همین خود با سرشت اصلی لیبرالیسم به معنای اصالت آزادی تعارض دارد ... لیبرالیسم بیش از هر ایدئولوژی دیگر مدعی علم‌گرایی، تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی و رجوع به طبیعت بوده است. از این رو، در بین ایدئولوژی‌ها ظاهراً بیش از همه با ایدئولوژی فاصله داشته است. لیبرالیسم گرچه در حوزهٔ عمل هوادار کثرت‌گرایی است، ولی در حوزهٔ نظریهٔ سیاسی این نکته را نمی‌پذیرد که حکومت‌های دیگری ممکن است به شیوه‌ای موجب خرسندی رفاه و سعادت آدمیان شوند (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۵۸-۱۵۹).

## ۲,۵ رویکرد اسلام به انسان‌شناسی<sup>۲</sup> (Islam)

در مورد سرشت انسان و این‌که آدمی چگونه موجودی است پاسخ‌های گوناگونی در آموزه‌های فلاسفه و حکمای سیاسی به چشم می‌خورد. در حوزه سیاست، پاسخ معقول به این پرسش با شاکیه اجتماع و نظام حکومتی مطلوب که به نیک‌فرجامی او می‌انجامد، مرتبط است. البته در ایدئولوژی‌های غیرالهی، به‌ویژه لیبرالیسم قرن هجدهم به بعد، نیک‌فرجامی در چهارچوب حیات دنیوی مورد مذاقه واقع شده است. بررسی صفات انسان در دوران طبیعی و قبل از تشکیل جامعه و دولت یکی از طرق به‌کار گرفته شده از سوی فلاسفه برجسته عصر روشنگری مانند هابز، لاک و روسو به‌منظور شناخت ذات و سرشت بشر بوده است. ولی فارغ از محدودیت‌های این تفکرات مادی، در ادیان الهی و ابراهیمی، به‌ویژه دین مبین اسلام، آموزه‌های اندیشه‌برانگیزی در مورد آدمی و فطرت او و همچنین چگونگی رستگاری وی وجود دارد که بخش چشمگیری از تعالیم معرفت‌شناسانه، غایت‌گرایانه و اخلاق‌مدار را در مورد انسان تبیین می‌کند.

مروری اجمالی بر منابع اصیل اسلامی یعنی قرآن و سنت از رویکرد عمیق دینی به آدمی و ذات و سرشت او و این‌که در این جهان انسان چه جایگاهی دارد، به کجا خواهد رفت و چه توشه‌ای برای سفر بی‌پایان و جاودانه او مورد نیاز است پرده برمی‌دارد. چنین رویکردی با دیدگاه ایدئولوژی‌های مادی و غیرالهی که زندگی انسان به همین درنگ کوتاه در دنیا محدود و مقصور شده، تفاوت بنیادین دارد. قرآن کریم به خلقت آدمی صبغه خلیفه‌اللهی می‌بخشد: «او پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت» (بقره: ۳۰). براساس تعالیم اسلام انسان موجودی است دارای کرامت ذاتی اخذشده از آفریدگار خویش، و این کرامت از تکوین او تا سیر به سوی کمال فردی و اجتماعی همراه و همزاد اوست (اسراء: ۷۰).

به‌رغم این‌که انسان ذاتاً مکرم و جانشین خدا بر روی زمین است، براساس تعالیم مصرح قرآن و سنت که بارها هم تذکر داده شده، موجودی است مکون از دو ماهیت: ماهیت حیوانی و ماهیت ملکوتی (حجر: ۲۸ و ۲۹). بر همین اساس، زمینه عروج و صعود مطلق و نیز حضيض و سقوط مطلق برای او ذاتاً فراهم است. به بیان دیگر، می‌توان گفت نگرش اسلام به انسان از دریچه «فطرت» (temperament) صورت می‌گیرد. در این نگاه، فطرت انسانی هم سیر صعودی می‌تواند داشته باشد و هم سیر نزولی. نهایت درجه سیر صعودی فطرت انسان گرایش و ایصال به «الله» است، خالق و اداره‌کننده جهان و انسان؛ و در مقابل،

مقصد سیر نزولی آن گرایش به مراتب پست (اسفل‌السافلین) است (تین: ۶). در کتب آسمانی، از جمله قرآن، این دو گرایش و غلبه یکی بر دیگری در داستان هابیل و قابیل و جانب‌داری هریک از آن‌ها از این دو بعد ملکوتی و حیوانی ترسیم شده است (مائده: ۲۷-۳۱). امام صادق (ع) نیز در پاسخ به این پرسش که ملائکه یا آدمیزادگان کدام‌یک برترند به جمله‌ای از امام‌المتقین علی (ع) اشاره کرده و فرموده‌اند:

خداوند - عزوجل - در ملائکه عقل بدون شهوت (بعد ملکوتی) قرار داد؛ در حیوانات شهوت بدون عقل (بعد حیوانی) گذاشت؛ و در بنی‌آدم عقل و شهوت را با هم (بعد ملکوتی و حیوانی). پس کسی که عقل‌اش بر شهوت‌اش غالب آید بهتر از ملائکه و هرکس شهوت‌اش بر عقل‌اش غلبه کند بدتر از حیوانات است (الحرالعاملی، ۱۹۸۳: ۴۴۷/۲).

اعتقاد به معاد در آموزه‌های دین اسلام در عین حال که تجلی فرجام‌شناسی مکتب اسلام به‌شمار می‌رود، نگاهی هدف‌دار به انسان‌شناسی نیز دارد. چه آن‌که ظرفیت وجودی آدمی در این نگاه محدود به تحقق اهداف و غایات دنیوی نیست و نیاز به عرصه‌ای کلان‌تر برای بالفعل‌شدن تمام استعدادهای فطری و ذاتی وی احساس می‌شود و معاد و اعتقاد به حقانیت این نیاز پاسخ می‌دهد.

نگرش قرآن به انسان، دنیا و معاد به‌خوبی مبین مسئولیت انسان در زندگی دنیوی در قبال اعمال و رفتار خویش است. قرآن، از یک‌سو، انسان را موجودی ذوابعاد معرفی می‌نماید و حتی گرایش به لذات و محاسن دنیوی را برای بشر علی‌الاصول دلپذیرتر می‌داند و از طرف دیگر، ارتقا و تکامل معنوی او را در پرتو ایمان و عمل صالح و پایبندی به تکالیف دینی و اخلاقی معرفی می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۴).

همان‌طور که از توضیحات مذکور برمی‌آید، دوبعدی‌بودن شخصیت انسان از جهت دیگری نیز قابل بحث است و آن عبارت است از شخصیت و بعد فردی او و نیز شخصیت و بعد اجتماعی‌اش. ارتقا و تکامل فردی و اجتماعی انسان مدنظر و مطلوب مکتب اسلام است و این در تکالیف و حقوق انسان که از طرف شارع به‌صورت کاملاً عقلانی وضع شده، به‌روشنی پیداست. عقل بشری یکی از منابع و ادله فقهی و دارای کاربردی وسیع در استنباط احکام اسلامی، خاصه احکام اجتماعی و سیاسی، است. این‌که خداوند به انسان اجازه داده است از این حق الهی بهره‌مند شود و به قانون‌گذاری، حکومت، سیاست‌ورزی و تعیین تکلیف خویش در ابعاد فردی و اجتماعی پردازد خود دلیل روشنی بر کرامت و قداست انسان در مکتب سیاسی اسلام است.



برخلاف مکاتب دیگر (به ویژه لیبرالیسم) که حق محور است و این محوریت تنها با سنجۀ انسان و علایق او درک می شود، مکتب سیاسی اسلام حق و تکلیف را دو روی یک سکه می داند. به عبارت دیگر، حق هر کسی بر گردن دیگران و جامعه سیاسی اش تکالیف متقابل آنها را در پی دارد و برعکس؛ یعنی انسان مکلف است که بر حقوق دیگران و جامعه سیاسی خود صحه بگذارد و به آن عمل کند.<sup>۳</sup>

تفکر توحیدی و ضد اومانیستی مکتب اسلام انسان را موجودی خودبنیاد و یا مخلوق فعل و انفعالات کور و کر طبیعت (چنان که در ماتریالیسم مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم) نمی بیند. انسان مخلوق خداوند و تابع قوانین کلی آفرینش و اراده تکوینی خداوند است و در عمل نیز باید از اراده تشریحی خدا پیروی کند. به عبارت دیگر، اسلام خدامحور است و انسان را در وجود خداوند تعریف می کند.

در عین حال، در اندیشه اسلامی بشر در عمل آزاد است و اجبار در عمل، چه از ناحیه خداوند و چه از ناحیه دیگر انسانها، نفی شده است. و همین نظام فلسفی است که جبر تکوینی را با اختیار عملی، از یک سو، و تکلیف الهی و تکامل انسان را، از سوی دیگر، در صحنه زندگی فردی و اجتماعی انسان گرد آورده است (عمید زنجانی، بی تا: ۳۳۲ - ۳۳۳).

آزادی فردی و آزادی اجتماعی آدمی ناظر بر ابعاد وجودی وی (بعد فردی و بعد اجتماعی) و به موازات این دو بعد قابل تبیین است؛ یعنی در بعد فردی، هر چند فطرت الهی در او به ودیعه گذاشته شده، می تواند و آزاد است که ایمان آورد و یا کفر ورزد (بقره: ۲۵۶؛ کهف: ۲۹؛ انسان: ۳). به لحاظ اجتماعی نیز، خداوند سرنوشت هیچ قوم و جامعه سیاسی را تغییر نمی دهد، مگر آن که خودشان اختیار کنند (رعد: ۱۱).

اصولاً یکی از ابعاد خلیفه الهی انسان به کارگیری صنعت خدایی تدبیر آفرینش است. انسان در این جایگاه مأمور است که با حکمت و عدالت - دو عنصر اصلی سیاست آفرینش و نظم جهان - نخست در قلمرو زندگی جمعی خود در زمین و سپس اگر توانست، در قلمروهای هستی جهان به سیاست پردازد (همان: ۶۹).

قرآن کریم گرایش طبیعی بشر به امور دنیوی و زخارف آن را از توجه به عالم معنوی و روحانی بیشتر می شمرد. لذا آمده است که «به درستی که رستگار شد کسی که تطهیر و تزکیه نفس نمود» (اعلی: ۱۳)، اما در آیات بعد خداوند می فرماید: «بل تؤثرون الحیاة الدنیا و الآخرة خیر و ابقی» (اعلی: ۱۶-۱۷)؛ یعنی شما انسانها حیات دنیا را برمی گزینید،

در حالی که در مقام مقایسه، آخرت پایدارتر و بهتر است. این نگرش دقیق قرآن را مفسران بزرگی از جمله علامه طباطبایی مورد مذاقه قرار داده‌اند.<sup>۴</sup>

این ایده که دین تنها محدود به وجدان فردی و زندگی خصوصی است، مردود است و کژاندیشی به‌شمار می‌رود. بنابراین، قانون الهی بیش از منافع صرفاً شخصی، نگران منافع عموم مردم است و درصدد تنظیم زندگی مردم و سپس، تضمین زندگی ایده‌آل برای بشر برمی‌آید. صفات منفی انسان مثل اغراض نفسانی، خشم، زیاده‌خواهی و طمع تنها از طریق قدرتی برتر که اقتدار فراجهانی دارد، قابل مهار است (Eatwell, 1999: 269).

طبق تعالیم و اندیشه‌های اسلامی در سیاست‌گذاری و مدیریت جامعه، اصالت با ارزش‌های معنوی انسان است و تلاش و نیل به توسعه سیاسی و اقتصادی و پیشرفت علم و فناوری باید در راستای مصالح انسانی و ارزش‌های الهی بشر صورت بگیرد. افق نهایی زیست انسانی در مکتب سیاسی اسلام مفهوم «سعادت» است. در تبیین اندیشه اسلامی از انسان و شناخت او، به فراخور چندبعدی بودن ساحت وجودی بشر، سعادت مدنظر برای این موجود چندبعدی نیز چندلایه و شامل سعادت دنیوی و آخروی می‌شود.

در حوزه اندیشه‌های دینی - سیاسی که مستقیماً نشئت گرفته از منابع و مصادر درجه اول دینی، یعنی قرآن و سنت، است، دغدغه سعادت و خوشبختی بشر در دو نشئه دنیا و آخرت و ناسوت و لاهوت برجسته‌ترین ویژگی در فهم و شناخت اندیشه‌های سیاسی محسوب می‌شود. بر همین اساس، توجه به مفهوم خاص سعادت و نیکبختی آدمی‌زادگان و بایستگی‌های آن در حکم جامعه‌ای است بر شاکله فکر سیاسی متفکران و حکمای اسلامی (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

از منظر دینی، سعادت و نیکبختی غایی بشر از طریق اصلاح نفس آدمی در پرتو فضایل اخلاقی حاصل می‌شود. بر همین اساس، توجه به آموزه‌های اخلاقی در شئون فردی، اجتماعی و سیاسی در مکتب اسلام جایگاهی ممتاز دارد. حدیث متواتر و معروف نبوی «من برای به پایان رساندن و اکمال فضایل اخلاقی مبعوث به رسالت شدم»<sup>۵</sup> (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۲۱۰ و ۲۱۶) به‌خوبی روشنگر رسالت سترگ پیامبر اعظم (ص) در این زمینه است.

از سوی دیگر، از آن‌جا که مقوله سیاست با مصلحت‌اندیشی‌ها و منافع دنیوی معطوف به قدرت آمیخته است، رابطه اخلاق و سیاست پیچیدگی خاصی دارد و اخلاقی شدن سیاست و نه سیاسی شدن اخلاق مورد تأکید اسلام است. در تعالیم این دین آسمانی

مفتون شدن به قدرت که بالقوه می تواند عامل طغیان محسوب شود، مورد عتاب قرار گرفته و در مورد مخاطرات و عواقب سوء استفاده از آن به شدت هشدار داده شده است.

مکارم اخلاقی در قرآن و سنت با حوزه قدرت سیاسی در پیوستگی کامل است و در این مورد می توان به مصادیقی چون «ضرورت تطابق میان قول و فعل و ایمان و عمل»<sup>۶</sup> (صف: ۲)، «حسن خلق و نقش آن در جذب و هدایت مردم» (آل عمران: ۱۵۸؛ قلم: ۴)، «لزوم پابندی به الزامات و فضایل اخلاقی در مواجهه با دشمنان»<sup>۷</sup>، «ضرورت پابندی به تعهدات و قراردادهای در حوزه قدرت سیاسی» (توبه: ۴)، «پرهیز از مکر و حيله در حوزه قدرت سیاسی»<sup>۸</sup>، «پرهیز از تجسس در زندگی خصوصی مردم و اشاعه عیوب» (حجرات: ۱۱) و «لزوم اجتناب ظلم و ستم در ساحت سیاست» (ابراهیم: ۴۱ و ۴۲) اشاره کرد (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۴۸ - ۲۵۱).

در مکتب سیاسی اسلام، کارگزار حکومتی که در رأس نظام سیاسی حاکم بر انسان قرار دارد موقعیتی ظریف و حساس دارد و مؤلفه هایی چون وحی، امامت و فرمان های الهی در اعطای مشروعیت به رهبر جامعه لازم و حتمی است (آل عمران: ۲۶؛ نور: ۵۵؛ نساء: ۵۹). هدف از کارویژه های مقرر شده برای هر نظام نیز باید توسعه و بسط «عدالت» در جریان زندگی جامعه متشکل از انسان هایی باشد که مشتاقانه اسلام و تعالیم آن را پذیرفته اند (مائده: ۸؛ نساء: ۱۳۵).

مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی - اجتماعی اسلامی ذوابعاد است و تحقق تمام مشتقات آن در جامعه اسلامی موضوعیت دارد؛ چنان که استاد مطهری درباره ابعاد متعدد این مفهوم و ضرورت آن می نویسد:

یک اجتماع که می خواهد باقی بماند باید متعادل باشد؛ بدین معنا که همه چیز در آن به قدر لازم وجود داشته و نهادهای مختلف در آن شکل گیرد، مانند نهادهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، مدیریتی، قضایی، تربیتی و ...، فعالیت و کارها به نحو شایسته در میان افراد جامعه تقسیم شوند و برای هر کدام به قدر لازم افراد گماشته شود. در تعادل اجتماعی باید میزان احتیاجات در نظر گرفته شده و متناسب با آن نیرو و خدمات ارائه گردد، به گونه ای که مصالح کل اجزاء در نظر گرفته شود تا نظام کل جامعه حفظ گردد (مطهری، بی تا: ۴۹).

مدیریت امور سیاسی در چنین نظامی در تدابیر امور جسمانی و روحانی، به دلیل دویبعدی بودن نهاد انسان (روح و جسم)، هماهنگ و در راه تحقق کامل کارویژه های مشخص شده عمل می کند.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله، نخست انسان‌شناسی، تعاریف و ابعاد آن را به‌منزلهٔ یکی از مؤلفه‌ها و مسائل پایدار و اصلی هر مکتبی و در چهارچوب نظری - مفهومی بحث توضیح دادیم. سپس، از حیث ضرورت پرداختن هر ایدئولوژی و مکتب سیاسی به انسان و ماهیت او، اشاره به این‌که رابطهٔ انسان و سیاست به‌منظور تحقق کارویژه‌های آن مکتب بر مبنای انسان‌شناسی تبیین و تشریح می‌شود و نیز، اشاره به نقش مهمی که انسان‌شناسی در راهبرد هر مکتبی ایفا و بنیاد آن را استوار می‌کند، اهمیت و ضرورت آن را در پایه‌ریزی فلسفهٔ سیاسی توضیح دادیم. در ادامه، نقش، ابعاد وجودی و جایگاه انسان از دیدگاه چهار ایدئولوژی مهم و تأثیرگذار سیاسی معاصر، یعنی مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم و فاشیسم و لیبرالیسم، و سپس رویکرد جامع و الهی اسلام را در چهارچوب نظری این پژوهش مطالعه کردیم. همان‌طور که در متن مقاله اشاره شد، به‌دلیل این‌که جامعه در واقع انباشت افراد در کنار یکدیگر است، تحلیل ماهیت جامعه و نظام فکری توجیه‌کنندهٔ این تحلیل با تبیین گزاره‌های انسان‌شناختی رابطه‌ای درهم‌تنیده دارند و این‌گونه تبیین‌ها همدیگر را اثبات و بازتولید می‌کنند.

به بیان دیگر، آن دسته از نظام‌های فکری که عمق هستی‌شناسی‌شان به تقلیل انسان به ماده می‌انجامد به ماهیت جامعه نیز نگاهی ماتریالیستی دارند و فرجام نهایی گزاره‌های معرفتی آن‌ها از همین محدوده فراتر نمی‌رود. در مقابل، ایدئولوژی‌های ارائه‌دهندهٔ تبیین‌های چندساحتی برای انسان، دربارهٔ جامعه و سعادت او نیز قائل به سعادت و مطلوبیت چندلایه‌اند و برای هر یک از ساحات وجودی بشر (ماده و معنا) مصادیق انشایی گوناگونی تجویز می‌کنند. آموزه‌های قرآنی و روایی دین اسلام به‌عنوان آخرین دین الهی پا را از تحلیل‌های مادی و این جهانی پیرامون انسان فراتر می‌نهد، آدمی را موجودی ابدی و جهان را منزلگاه و نه قرارگاه معرفی می‌کند و از زادوتوشه برای ورود به جهان دیگر سخن می‌گوید. این آموزه‌ها رویکرد مادی و دنیامدار مکاتب سیاسی و فلسفی در دوران معاصر را که بر جهان‌بینی معرفتی مدرن سایه افکنده است، به تأمل وامی‌دارد.

## پی‌نوشت

۱. ← پایگاه اینترنتی دانشنامه رشد، مبحث «اگزیستانسیالیسم و آزادی انسان»

<http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara-index.php>.

۲. برای رعایت اختصار، از آوردن متن آیات و روایات اجتناب و به ارجاعات اکتفا شده است.
۳. برای مطالعه بیشتر در مورد دو مفهوم «حق» و «تکلیف» و ارتباط آن با انسان و اجتماع در اندیشه سیاسی - اجتماعی اسلام به خطبه‌های امام علی (ع) در این مورد رجوع شود، از جمله خطبه‌های ۳۴ و ۱۶۸ و ۲۱۶.
۴. «قوله تعالی، بل تؤثرن الحياه الدنيا، ضرب بالخطاب لعامة الناس علی ما یدعو الیه طبعهم البشري من التعلق التام بالدنيا و الإشتغال بتعمیرها». برای تفصیل این بحث، به طباطبائی، ۱۴۱۲: ۲۶۹/۲۰.
۵. «إني بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (المجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۰/۱۶ و ۲۱۶).
۶. عن أبي عبدالله عليه السلام: «من أشد الناس عذاباً يوم القيامة، من وصف عدلاً و عمل بغيره»؛ امام صادق (ع) فرمود: از معذب‌ترین مردم در روز قیامت کسی است که عدالتی را بستاند و برخلاف آن عمل کند (الکلینی، بی تا: ۴۰۸/۳).
۷. پیامبر اعظم (ص)، پس از فتح مکه، خانه ابوسفیان را که بارها با مسلمانان جنگیده بود پناهگاه قرار دادند و فرمودند: «من دخل دار أبي سفیان فهو آمن» (الطبرسی، بی تا: ۱۱۰).
۸. امام علی (ع) در پاسخ به گروهی که می‌گفتند ظاهراً معاویه از شما باهوش‌تر و باکیاست‌تر در پیشبرد اهداف سیاسی است فرمودند: «والله ما معاوية بادهي مني و لكنني يغدر و يفجر و لو لاکراهيه الغدر لکننت من ادهي الناس ولكن كل غدره فجرة و كل فجرة كفره و لكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰).

## منابع

### قرآن کریم.

- اکبر، علی (۱۳۷۰). *سیری در اندیشه‌های سیاسی معاصر، تهران: الست.*
- بالاندیه، ژرژ (۱۳۷۴). *انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه فاطمه گیوه‌چیان، تهران: آران.*
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰). *لیبرالیسم و محافظه‌کاری؛ اندیشه‌های سیاسی غرب در قرن ۲۰، ج ۲، تهران: نشر نی.*
- پلامناتز، جان (۱۳۸۸). «لیبرالیسم»، فیلیپ وینر، فرهنگ *اندیشه‌های سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.*
- الحرالعاملی، محمد بن الحسین (۱۹۸۳). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.*
- ریویر، کلودی (۱۳۸۲). *انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.*
- سواریس، باریس (۱۳۸۸). «ایدئولوژی کمونیسم شوروی»، فیلیپ وینر، فرهنگ *اندیشه‌های سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.*

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، قم: مطبعه اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدرضا (۱۳۸۶). «مفهوم سعادت؛ کلید متدولوژیک فهم اندیشه‌های سیاسی اسلامی»، علیخانی، علی‌اکبر و دیگران، *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- طباطبایی، محمدرضا (۱۳۸۷). *اخلاق و سیاست؛ رویکردی اسلامی و تطبیقی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- الطبرسی، أبوعلی الفصل ابن الحسن (بی‌تا). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- عسکری خانقاه، اصغر و محمد شریف کمالی (۱۳۷۸). *انسان‌شناسی عمومی*، تهران: سمت.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (بی‌تا). *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۹). *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران: سمت.
- الکلینی، أبوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (بی‌تا). *اصول کافی*، ج ۳، تهران: العلمیه الإسلامیه.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، ج ۱۶، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *انسان کامل*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). *عدل الهی*، تهران: صدرا.
- مکنزی، یان و دیگران (۱۳۷۵). *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد قاید شرفی، تهران: نشر مرکز.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۱). *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- نهج البلاغه* (۱۳۸۶). ترجمه محمد دشتی، قم: بوستان کتاب.
- هیتلر، آدولف (بی‌تا). *نبرد من*، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، بی‌جا: شهریار.
- ورنو، روژه و ژان وال (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۸). *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی*، ترجمه مرتضی ثابت‌فر، تهران: ققنوس.
- صلاحی، ملک‌یحیی (۱۳۸۱). *اندیشه‌های سیاسی غرب در قرن بیستم*، تهران: قومس.

- Arblaster, Anthony (1984). *The Rise and Decline of Western Liberalism*, London: Blackwell.
- Cole, M. & K. Levitin (2000). *Cultural-Historical View of Human Nature*, New York: de Gruyter.
- Eatwell, Roger & Anthony Wright (1999). *Contemporary Political Ideologies*, London and New York: Pinter.
- Garner, Robert & others (2009). *Intruduction to Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Hayes, Paul (1973). *Fascism*, London: Allen and Unwin.
- Hobbes, Thomas (2005). *Leviatha*, Edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press.
- <http://daneshnameh.roshd.ir>
- Jones, Tudor (2002). *Modern Political Thinkers and Ideas: an historical introduction*, London and New York: Routledge.
- Locke, John (2005). *Two Treatises of Government*, Edited by Peter Lastlett, Cambridge: Cambridge University Press.