

بررسی تمایزات عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار

مهدی قربانی*

تأیید: ۹۴/۱۲/۲۵

دریافت: ۹۴/۹/۹

چکیده

عقلانیت یکی از مفاهیم پرکاربرد و اساسی در مباحث مربوط به زندگی سیاسی به شمار می‌آید و البته در پی اندیشه‌هایی که بر چالش میان دین و سیاست متمرکز شدند، بیش از پیش، مورد ملاحظه قرار گرفته است. از این رو، بررسی تمایزات عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی با عقلانیت مورد نظر در حکومت‌های سکولار، مهم به نظر می‌رسد؛ چرا که در حکومت اسلامی نمی‌توان هرگونه عقلانیتی را مبنای نظر و عمل خود قرار داد. عقلانیت به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح و به تعبیری تبعیت از تفکر استدلالی است. در یک تقسیم کلی، عقلانیت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نموده‌اند. عقلانیت نظری، وصف عقاید مرتبط با حکومت اسلامی قرار می‌گیرد و عقلانیت عملی، وصف اعمال حکومت اسلامی و کارگزاران آن. عقلانیت نظری می‌تواند ناظر به معرفت، هستی و انسان باشد. در مقابل، عقلانیت عملی نسبت به اهداف و رفتار سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد. عقلانیت مورد نظر در حکومت اسلامی، در دو حوزه مذکور متمایز از عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار است. این عقلانیت، در برخی موارد، داده‌های عقلانیت مورد توجه در حکومت سکولار را حداقلی دانسته و تکمیل آنها را پیشنهاد می‌کند و در مواردی نیز دستاوردهای آن را از اساس نادرست می‌پندارد و نظر یا الگوی کاملاً متفاوتی را ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی

عقلانیت، عقلانیت عملی، عقلانیت نظری، حکومت اسلامی، حکومت سکولار

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مقدمه

در طول تاریخ تفکر سیاسی، به اقتضای شرایطی که اندیشمندان سیاسی با آن مواجه شده‌اند، مسائل متناسبی را در کانون تأملات و توجهات خودشان قرار داده‌اند. البته این امر در اندیشه سیاسی غرب، با توجه به تأثیرپذیری بیشتر آن از تحولات اجتماعی - سیاسی پیرامون خود، ظهور پررنگ‌تری پیدا کرده است. تجربه تلخ قرون وسطی و شورش متفکران سیاسی غرب علیه گفتمان حاکم بر آن، موضوعات متنوعی را که محصول شرایط جدید بود، پیش روی اندیشمندان مدرنیته قرار داد. در شرایط جدید، دین و آموزه‌های مسیحیت که به‌عنوان عامل اصلی دوران‌های تاریک جوامع غربی تلقی می‌شد، با هجمه‌های سنگینی مواجه شده و گزینه‌هایی برای جایگزینی آن مطرح گردید. در این راستا، عقل و عقلانیت یکی از مهمترین مواردی بود که توانست خود را به جای دین و آموزه‌های دینی، به‌عنوان سنگ محک رفتارهای سیاسی دولت‌مردان و مردم مطرح نماید. به مرور زمان، بحث تعارض دین و عقل در مورد تمامی ادیان مطرح گردید و به این ترتیب، مسلمانان نیز ناخواسته و به‌رغم اینکه عقل به‌عنوان یکی از ادله چهارگانه در منابع دینی‌شان مطرح شده بود، درگیر این نزاع شدند. در پاسخ به این چالش، اندیشمندان مسلمان، نه به نفی عقل حکم کردند و نه دین، بلکه از عقلانیت اسلامی سخن به میان آوردند که با عقلانیت مد نظر در حکومت‌های سکولار و برخاسته از مدرنیته، تفاوت‌های بنیادینی داشت. از این رو، در این مقاله تلاش خواهیم کرد، بخشی از تفاوت‌ها و تمایزات عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی و عقلانیت مورد نظر در حکومت سکولار را در ابعاد گوناگون بررسی نماییم.

لازم به ذکر است که معتقدان به عقلانیت در حکومت‌های سکولار، نظرات و دیدگاه‌های یکسانی ندارند و خط و مشی‌های فکری آنها در شاخصه‌های مختلف، از تنوع زیادی برخوردار است. بنابراین، ممکن است هر یک از عناوینی که در مباحث آتی به آنها خواهیم پرداخت، فقط در مورد برخی از آنها قابلیت تطبیق داشته باشد که با افکار دیگر معتقدان به آن مطابق نباشد. البته سعی ما بر این خواهد بود که

حتی‌المقدور مسائل مشترک در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار را مورد ملاحظه قرار دهیم.

مفهوم عقلانیت و اقسام آن

فرهنگ علوم سیاسی در تعریف عقلانیت می‌نویسد: «عقلانیت؛ اندیشیدن، انطباق با قوانین عقل و خرد و کاربرد معیارهای عینی و منطقی در تنظیم روابط و حل مسائل» (آقابخشی و افشاری، ۱۳۸۶، ص ۵۶۸). در این تعریف، بر عناصری از قبیل اندیشه، عقل، خرد و منطق تأکید می‌شود که در مجموع می‌تواند معیاری برای سنجش عقلانیت حاکم بر حوزه‌های مختلف در انواع حکومت‌ها باشد. بنابراین، در یک نگاه کلی می‌توان عقلانیت را به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح در نظر گرفت (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵). به عبارت دیگر، عقلانیت به معنای عام و حتی در منطق، فلسفه و علوم، تبعیت از تفکر استدلالی است (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶). البته استدلال را زمانی می‌توان به وصف صحیح توصیف کرد که در آن از مقدمات درست استفاده شده باشد. از این‌رو، بحث بیشتر در این خصوص را باید در مباحث معرفت‌شناسی دنبال کرد. در بحث‌های اندیشه سیاسی، عقل در مقابل زور و اجبار و هوی و هوس فردی به کار رفته است. در حوزه عقل، برخلاف حوزه‌های مقابل آن، برای اثبات آراء و عقاید، دلایلی آورده می‌شود و دیگران نیز به حکم منطق درونی آن دلایل، مجبور به پذیرش آنها می‌شوند. در مقابل، حوزه زور و اجبار و خواهش‌های فردی، حوزه استدلال نیست (بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۳۶)، اما عقلانیت حاکم بر حکومت‌ها، گاهی ناظر به عقاید و باورهای مرتبط با یک حکومت است که در واقع مبانی نظری حکومت به شمار می‌رود و گاهی نیز ناظر بر عملکرد حکومت می‌باشد. بر این اساس، در یک تقسیم کلی، عقلانیت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نموده‌اند. عقلانیت نظری، وصف عقاید قرار می‌گیرد و عقلانیت عملی، وصف اعمال؛ یعنی اگر عقیده را به وصف عقلانیت متصف کردیم، مرادمان عقلانیت نظری است و اگر عملی را به وصف عقلانیت متصف نمودیم مراد از آن عقلانیت عملی است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶). بنابراین، با توجه به

دو تقسیم مذکور، تلاش خواهد شد تا مباحث نوشتار پیش رو در این چارچوب سازماندهی شوند.

همچنین با در نظر داشتن انواع حکومت‌ها به خصوص حکومت اسلامی و سکولار، می‌توان عقلانیت را از منظر دیگری به دو قسم عقلانیت موجود در حکومت اسلامی و حکومت سکولار تقسیم نمود. در این تقسیم، منظور از عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، عقلانیتی است که در دین اسلام مطرح بوده و تمام ابعاد این آیین و حیانی را فرا گرفته است. در مقابل، عقلانیت مورد توجه در حکومت سکولار، آن نوع عقلانیتی است که در دنیای غرب و در پی تسلط گفتمان مدرنیته شکل گرفت؛ به گونه‌ای که از تفکر و تعقل جامع و فراسونگر و ماورایی جدا گردیده و دیانت و حیانی و توحید و خداپرستی را به چالش جدی واداشته است. در واقع همین عقلانیت است که بنیان‌های نظریه لیبرال‌دموکراسی را شکل داده و به دفاع از آنها می‌پردازد؛ همانگونه که مردم‌سالاری دینی را نیز باید از پی‌آمدهای عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی قلمداد کرد. با توجه به اهمیت نتایج مترتب بر اقسام مختلف عقلانیت، در ادامه، تمایزات آنها در دو بخش عقلانیت نظری و عملی مورد کنکاش قرار خواهد گرفت.

الف) تمایزات عقلانیت نظری حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار

همانگونه که بیان شد، عقلانیت نظری، ناظر به باورها و عقاید موجود پیرامون حکومت اسلامی و حکومت سکولار است. تفاوت‌ها در این عرصه، علاوه بر آثار و پیامدهای مستقیم خود، به دلیل بازتاب‌های آن بر عقلانیت عملی بسیار حائز اهمیت است و باید با دقت نظر بیشتری دنبال شود. از این رو، در این بخش، تمایزات میان عقلانیت نظری حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار را در سه موضوع معرفت، هستی و انسان پی خواهیم گرفت.

۱. عقلانیت نظری ناظر به معرفت

جایگاه والای معرفت در مباحث فکری عصر جدید، بر کسی پوشیده نیست. هرگونه قضاوت درباره حوزه‌های مختلف نظری و عملی، مبتنی بر نوع نگرشی است

که ما از منابع معرفتی و ابزارهای آن و حقیقت داریم. باید‌ها و نبایدهای هر کسی در مورد رفتارهای فردی و جمعی انسان‌ها بر پایه شناخت و معرفت او استوار است. بنابراین، تمایزات مربوط به معرفت‌شناسی، تأثیر قابل توجهی در رفتارهای سیاسی خواهد داشت. از این‌رو، توجه به تفاوت‌های عقلانیت مورد نظر در حکومت اسلامی و حکومت سکولار در حوزه معرفت، همراه با آثار و پیامدهای سیاسی آن حائز اهمیت می‌باشد.

۱. در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، جایی برای حقیقت یا حقایق ثابت در نظر گرفته نمی‌شود؛ زیرا به دلیل تغییر و تبدیل در کل هستی، امر ثابتی بنام حقیقت که بتواند مبنای تصمیم‌گیری‌ها و داوری‌ها در نظر گرفته شود، وجود نخواهد داشت. لذا پذیرش هر مبنای خاص و حقیقتی از سوی حکومت، امری نامعقول بوده و هیچ چیزی به جز آرای عمومی و رضایت مردم، نمی‌تواند به‌عنوان مبنای تصمیم‌گیری‌ها و داوری‌ها در امور مربوط به شؤون مختلف زندگی سیاسی تلقی شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۳-۱۷۲)؛ در حالی که در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، اموری که هستی آنها ثابت و قطعی است، در خارج از ذهن وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که در وجود حقیقی آنها هیچ تردیدی نمی‌توان کرد. بر این اساس، دولت‌مردان موظف خواهند بود برای تشخیص حقایق، همت گمارند تا در تصمیم‌گیری‌ها و موضع‌گیری‌های خود، مرتکب خطا و اشتباه نشوند. انسان باید با تلاش خود، حقایق را کشف کند و تنها به آراء و افکار عمومی مردم بسنده ننماید. البته هرچند رجوع به آراء و نظرات مردم نیز دارای ارزش و اهمیت است، ولی نمی‌تواند ما را از تدبیر و تعقل بی‌نیاز گرداند (همان، ص ۱۸۶-۱۸۵).

۲. در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار ادعا می‌شود، حتی اگر اصل وجود حقایق پذیرفته شود، باز هم فایده‌ای برای بشریت نخواهد داشت؛ زیرا امکان شناخت و دست‌یابی به آنها وجود ندارد. در این نگاه، حقیقت، امر واضحی نیست که بتوان به آن دست یافت و بر اساس آن حرکت نمود، بلکه ابهام‌ها و مشکلات زیادی در راه دسترسی بدان وجود دارد که ادعای آگاهی از آن را خدشه‌دار می‌کند (همان، ص ۱۷۳).

«پوپر» ضمن نقد دیدگاه نسبی‌گرایانه، به این نکته اشاره می‌کند که در شکاکیت و نسبی‌گرایی نیز چیزی از حقیقت وجود دارد و آن حقیقت این است که هیچگونه ملاک کلی برای صدق وجود ندارد. همواره این امکان وجود دارد که یا از حقیقت دور بیفتیم و یا از رسیدن قاصر باشیم و نه تنها دسترسی به یقین، بلکه حتی حصول معرفت احتمالی قوی برای ما میسر نیست (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸۵).

بنابراین، ادعای نیل به حقیقت، از سوی هر شخص یا گروهی مطرح شود، پذیرفتنی نخواهد بود. دولت‌مردان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. لذا نمی‌توانند در پیشبرد اهداف سیاسی دولت از حقیقت سخن بگویند و به آن تمسک جویند. در چنین شرایطی اتکالی به آرای عمومی به عنوان تنها مسیر پیش رو مطرح می‌باشد؛ زیرا دست‌اندرکاران را از سردرگمی رها کرده و در عین حال، آنان را به وظیفه خود آشنا می‌نماید. اما بر اساس عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، صرف وجود حقایق ثابت، بدون امکان دسترسی به آنها گرهی از مشکلات بشریت را باز نمی‌کند، بلکه زمانی سودمند خواهد بود که امکان دستیابی به آن حقایق نیز وجود داشته باشد. بر این اساس، انسان‌ها از ابزارهای کافی برای رسیدن به حقیقت برخوردار هستند و حقیقت، هیچ وقت دور از دسترس آنها نخواهد بود؛ هرچند ممکن است انسان‌ها در استفاده از منابع معرفتی برای کشف حقایق، خطا و اشتباه کنند، ولی ضوابط و معیارهایی پیش‌بینی شده‌اند که در مجموع می‌تواند انسان را به یافتن حقیقت امیدوار کرده و آن را امر ممکن نشان دهد و اگر در مواردی هم نتوانست به حقیقت برسد، در این صورت، راهکارهایی وجود دارد تا بشریت در بن‌بست معرفتی قرار نگیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲-۱۸۶). لذا برخلاف عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، عقلانیت مد نظر در حکومت اسلامی، عقل و اندیشه را از ابزارهای معرفت در نظر می‌گیرد و اندیشمندان باید با استفاده از آن و با انجام تحقیقات و پژوهش‌های دقیق، نظرات علمی خود را مطرح نمایند تا تصمیم‌گیری‌های حکومت بر مبنای آنها صورت بگیرد. در این چارچوب، آرای عمومی مردم، پس از آنکه ساختار و مبانی کلی حاکمیت را معین کرد، در جزئیات ساختار و تعیین مسائل و ابعاد مختلف آن که با امور علمی و معرفتی در ارتباط است، دخالتی نخواهد داشت (همان، ص ۱۹۴).

۳. برخلاف عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، منابع معرفتی بشر منحصر به حس و عقل نیست؛ هرچند به وسیله این منابع می‌توان در مواردی به شناخت‌هایی رسید، ولی این منابع برای شناخت راه صحیح زندگی کافی نیستند. انسان چگونه باید در زندگی عمل کند؟ روابط خود را با انسان‌های دیگر به چه صورتی تنظیم نماید؟ و سؤالات متعدد دیگری که همواره بین انسان‌ها مطرح بوده و اندیشه‌های فراوانی برای حل آنها مطرح شده است. با این حال، در هیچ مقطعی اندیشمندان در این مسائل به نقطه مشترکی نرسیده‌اند. این تجربه تاریخی، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که حس و عقل، به تنهایی در پاسخ‌گویی به این سؤالات ناتوان هستند. افزون بر این، حس می‌تواند پدیده‌های جزئی محدود به شرایط زمانی و مکانی و با محدودیت‌های دیگری را به ما نشان دهد و به هیچ‌وجه قادر نیست مسائل ارزشی و به‌خصوص رابطه رفتار انسان با نتایج اخروی را تبیین کند. عقل تنها نیز در پاسخ‌گویی به سؤالات متعددی که در رابطه انسان‌ها با دیگران مطرح است، توفیق چندانی نخواهد داشت؛ زیرا بدیهیات عقل محدود است، در صورتی که سؤالات پیش روی بشریت نامحدود می‌باشد. با این حال، پدیده‌های گوناگونی هستند که دور از دسترس حس و عقل قرار دارند. اینکه رفتارهای انسان چه تأثیری در سرنوشت اخروی وی خواهد داشت و سؤالات دیگری که ناظر به رابطه این جهان با جهان ابدی است، سؤالاتی هستند که پاسخ‌گویی به آنها نیازمند به منبع معرفتی دیگری است. از این‌رو، در عقلانیت اسلامی، علاوه بر حس، عقل و وحی نیز یکی از مهمترین منابع معرفتی بشر معرفی شده‌اند که در موارد مختلفی راهگشای بسیاری از مشکلات معرفتی بشر خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب)، (ص ۱۵-۱۰). بنابراین، در اداره جامعه اسلامی باید وحی و آموزه‌های وحیانی را سرلوحه برنامه‌های حکومت قرار داد. وحی می‌تواند به‌عنوان یکی از منابع اصلی که در آن اراده تشریحی خداوند و بایدها و نبایدهای زندگی مدنی تبلور پیدا کرده است، در تعیین نظم سیاسی مطلوب و قوانین مورد نیاز جامعه کارساز باشد.

۲. عقلانیت نظری ناظر به هستی

نوع داوری و نگرش نسبت به هستی، آثار و پیامدهای مستقیمی در نحوه تنظیم روابط سیاسی در درون جامعه و سامان نظم سیاسی مطلوب دارد. اختلاف دیدگاه در زمینه شناخت از عالم هستی، می‌تواند پیامدهای متفاوتی را برای زندگی اجتماعی انسان در پی داشته باشد. برداشت غلط از هستی، سرانجام نامطلوبی را برای جامعه رقم خواهد زد و برعکس، فهم درست آن می‌تواند در جهت رسیدن به موفقیت همگانی کاملاً مؤثر واقع شود؛ به این دلیل است که از نظر «افلاطون»، قانون‌گذار مدینه باید کسی باشد که از چگونگی گردش کار جهان و قوانین آن مطلع باشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱). مؤلفه‌های هستی‌شناسی در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، به گونه‌ای است که در پرتو آنها نظام سیاسی اسلامی تفاوت‌های اساسی و جوهری با نظام‌های سکولاریستی پیدا می‌کند.

۱. برخلاف عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، عقلانیت مورد توجه در حکومت اسلامی، خداوند را «رب» و صاحب اختیار هستی می‌داند. کلمه «رب» در اصل، به معنای مالک و صاحب اختیار چیزی می‌باشد. بنابراین، خداوند صاحب اختیار مخلوقات خود است و برای تدبیر امور آنها نیازی به کسی ندارد، بلکه می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به اذن دیگری در شؤون مربوط خود تصرف نماید (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۳-۳۲).

ربوبیت مطلق الهی به دوگونه جریان می‌یابد: ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریحی. ربوبیت تکوینی؛ یعنی خداوند، امور همه هستی و موجودات را به اراده و تدبیر خود اداره می‌کند و تدبیر و اداره جهان منحصر به اوست و ربوبیت تشریحی، هدایت ویژه انسان‌ها و جوامع انسانی است که از طریق فرستادن رسولان، فروفرستادن کتاب‌های آسمانی و تعیین دستورها، تکالیف و قوانین، آنان را به سوی سعادت و نیکبختی، هدایت می‌کند. ازاین‌رو، حق فرمان و وضع قوانین، منحصر به اوست و هر قانون دیگری با اجازه الهی رسمیت پیدا می‌کند (همان، ص ۴۹).

بنابراین، خداوند انسان‌ها را خلق کرده و آنان را به حال خود رها نکرده است.

فیض او و ربوبیتش در همه هستی و لحظات زندگی انسان‌ها جریان دارد. لذا بر اساس ربوبیت تکوینی و تشریحی خود، با ارسال رسولان، به هدایت، راهبری و تدبیر زندگی سیاسی - اجتماعی انسان‌ها پرداخته است. پس در ربوبیت مطلق خداوند، همه زندگی انسان‌ها، از تدبیر او اثر می‌پذیرد و هنگامی می‌توان از جامعه مطلوب سخن به میان آورد که بر اساس دستورات خداوند، اداره شود و احکام دین در آن به‌طور کامل و جامع، اجراء گردیده و از راه و مسیر تعیین‌شده انحراف نیابد. این امر در زندگی جمعی و امور سیاسی - اجتماعی، اهمیتی صدچندان می‌یابد؛ چرا که فرآیند کارها پیچیدگی بسیاری دارد و سود و زیان اجتماعی نیز بر همه زندگی آن جامعه اثر می‌گذارد و آن را متأثر می‌سازد. این در حالی است که در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، خداوند حداقل صاحب و مدبر زندگی سیاسی انسان‌ها نیست. «کانت» می‌گوید برای وصول به سعادت، فکر انطباق علوم و معارف انسان با اشیاء را کنار بگذاریم و به جای آن ترتیبی بیندیشیم که از این پس، اشیاء با معرفت انسان سامان پیدا کند (دوکاسه، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵). همین تفکرات بود که به مرور، نقش خدا را در زندگی سیاسی انسان ناچیزتر می‌نمود تا اینکه برخی از فیلسوفان سکولار از پذیرش این نقش ناچیز نیز برای خدا امتناع ورزیدند و در نهایت، به جایی منتهی شد که در آن «نیچه» به صراحت مرگ خدا را اعلام نمود (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۳۹۴).

۲. برخلاف عقلانیت موجود در حکومت سکولار، در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، حاکمیت اصالتاً به خداوند متعال تعلق دارد. حاکمیت در اصطلاح علوم سیاسی، به معنای قدرت عالی دولت می‌باشد که قانونگذار و اجراءکننده قانون است و بالاتر از آن قدرتی نیست (آشوری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸). این حاکمیت، به قدرت برتر، امکان قانونگذاری و اعمال آن را اعطا می‌کند. در گستره تاریخ، این بحث وجود داشته که حق اعمال قدرت و حاکمیت از آن کیست؟ آیا کسی که خود، دارای حقی نیست، می‌تواند حق حاکمیت و فرمانروایی را به دیگران واگذارد، یا باید از سرچشمه‌ای سیراب شود که خود، سرمنشأ همه حقوق است؟ در عقلانیت اسلامی، حاکمیت مطلق و کامل در عرصه هستی و حیات سیاسی انسان‌ها، تنها از آن خداوند بزرگ است. در

نگاه اولی، جز خداوند هیچکس حق حاکمیت بر انسان‌ها را ندارد؛ زیرا او همه انسان‌ها را آزاد آفریده است. بنابراین، اگر کسی بخواهد بر انسان‌ها حکمرانی کند باید از آفرینشگر انسان‌ها اجازه داشته باشد (مصباح، ۱۳۸۴ (الف)، ص ۲۰۰)؛ زیرا اولاً: حق حاکمیت تنها از آن اوست. ثانیاً: او آگاه به همه مصالح و مفاسد زندگی بشر است. امام خمینی^۱ در این زمینه می‌فرمود:

حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به قانون است. حاکمیت منحصر به خدا است و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم ﷺ گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۴).

البته بر مبنای عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، خداوند اجرای دستورات و تحقق بخشیدن به حاکمیت خویش را به پیامبران الهی و جانشینان آنها سپرده است. از این رو، خداوند متعال اجرای اوامر و نواهی خویش و به عبارتی، حق حکومت را به پیامبر اسلام سپرده و ایشان نیز پس از خود، به ائمه اطهار : وانهاده است. در دوران غیبت نیز این امر به فقیهانی که عادل و عالم به احکام دین هستند، سپرده شده است (مصباح، ۱۳۸۴ (الف)، ص ۲۳۵). اما در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، پیوند میان حاکمیت و خدا برای همیشه قطع شده است. شهروندان، تنها تصمیم‌گیرنده مشروع در حوزه زندگی سیاسی می‌باشند. «آندرو هیوود» با اشاره به دیدگاه «روسو» در این خصوص تأکید می‌کند که روسو از عقیده حاکمیت عمومی دفاع کرد؛ از این عقیده که اقتدار نهایی در اختیار خود مردم است؛ به گونه‌ای که امروزه آموزه حاکمیت عمومی را اغلب، پایه و اساس در فرآیند شکل‌گیری قدرت سیاسی می‌دانند (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰). احتمالاً مستند هیوود، این عبارت روسو باشد که می‌گوید: «هیچ انسانی حاکمیتی طبیعی بر هم‌نوع خود ندارد و چون زور، ایجاد حق نمی‌کند، پس اساس هرگونه اقتدار مشروعی فقط می‌تواند قراردادهایی باشد که میان انسان‌ها بسته می‌شود» (روسو، ۱۳۸۹، ص ۷۴). بنابراین، در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، قدرت،

خاستگاهی کاملاً دنیوی پیدا کرده است و اراده خداوند در شکل‌گیری، تعیین مرزها و اهداف آن هیچ‌گونه تأثیری ندارد.

۳. عقلانیت نظری ناظر به انسان

تمایز میان عقلانیت مورد نظر در حکومت اسلامی و حکومت سکولار در حوزه انسان‌شناسی به یکی از بنیادی‌ترین مباحث در حوزه سیاست مربوط می‌شود. اینکه آیا انسان به حکم طبیعت خود مدنی است یا مدنیت انسان‌ها بیرون از طبیعت آنها بوده و بر اساس یک انتخاب صورت گرفته است؛ یعنی انسان مدنی بالانتخاب می‌باشد. در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی استدلال می‌شود که انسان، مدنی بالطبع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۴۸) و بدین معناست که انسان برخلاف سایر حیوانات، برای تکمیل خود و رسیدن به سعادت انسانی خودش به کمک افراد دیگر نیاز مبرم دارد و از این رو، به مدینه‌ای نیازمند است که در آن انسان‌های زیادی باشند که بتوانند به همدیگر در مسیر رسیدن به سعادت انسانی کمک کنند (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۱؛ سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۳۱). شهید «مطهری» ضمن اشاره به دو دیدگاه مذکور درخصوص انسان، معنای مدنی بالطبع بودن را نیز بیان می‌کند:

در اینجا دو نظریه است: یک نظریه این است که انسان، مدنی بالطبع است و اصلاً برای زندگی اجتماعی خلق شده است. نظریه دیگر این است که انسان، منفرد بالطبع است. ... آنهایی که قائلند که انسان مدنی بالطبع است، نه در این حد، ولی در حدی ضعیف‌تر، چنین حرفی را می‌خواهند بگویند که انسان به حسب خلقت به گونه‌ای آفریده شده که نیازهایش باید به وسیله افراد دیگر رفع بشود. خود طبیعت، انسان‌ها را به زندگی اجتماعی می‌کشاند، نه اینکه عامل بیرونی و اضطرار آنها را بکشاند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۷۶۵-۷۶۴).

بنابراین، بر مبنای نظریه مدنی بالطبع بودن انسان، اراده و انتخاب وی خالق زندگی

مدنی نیست تا بتواند آن را به هر شیوه‌ای که مطلوب دانست سامان دهد. بر این اساس، خالق‌ی که طبیعت انسان را به صورت مدنی آفریده، نظم مدنی مطلوب، قواعد و قوانین حاکم بر زندگی مدنی را نیز در اختیار انسان قرار داده است تا بتواند در پرتو آنها به هدف خلقت نایل گردد.

برخلاف آنچه که در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی بیان شد، در عقلانیت سکولار، زندگی انسان‌ها حداقل در دو دوره توجیه‌پذیر دانسته شده است. طبق این دیدگاه، انسان‌ها در یک دوره که از آن به وضع طبیعی تعبیر می‌شود، به صورت انفرادی و خارج از قواعد مدنیت زندگی می‌کرده‌اند و اتفاقاً همین زندگی، مطابق طبیعت انسان‌ها بوده است، اما به دلایلی ادامه این زندگی مقدور نشد و تصمیم گرفتند تا با خروج از وضع طبیعی و بر مبنای قرارداد اجتماعی، قدم در وضع جدیدی که از آن به وضع مدنی تعبیر می‌شود، بگذارند (هابز، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰-۱۵۷). وضع مدنی، دوره‌ای است که در آن انسان‌ها به تشکیل اجتماع سیاسی و دولت اقدام کرده‌اند. البته در پی این امر، انسان‌ها مجبور شدند برای بهره‌مندی از مزایای وضع مدنی، بخشی از آزادی‌های خود را از دست بدهند و طبق تفسیر «لاک»، تابع رأی اکثریت باشند (لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹). بنابراین، طبق این نظریه که در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار مطرح شده است، دوره‌ای که امروزه بشریت در آن به سر می‌برد، وضعیت مصنوعی است که بر مبنای قراردادی میان انسان‌ها شکل گرفته است. در واقع خالق وضع مدنی، خالق خود انسان نیست، بلکه انسان‌ها هستند که با اراده آزاد خود وضع مدنی را به وجود آورده‌اند؛ به گونه‌ای که قواعد و قوانین حاکم بر نظم سیاسی ایجادشده نیز طبق منطق قرارداد و اراده انسان‌ها تعیین خواهد شد. البته در غرب، برخی از فیلسوفان با قرارداد اجتماعی به مخالفت برخاسته‌اند، اما نکته در خور توجه این است که نتیجه اصلی حاصل از این قرارداد؛ یعنی محوربودن انسان در زندگی سیاسی، به‌عنوان اصل بدون خدشه در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، مورد پذیرش قرار گرفت. از این رو، عقلانیت مورد توجه در حکومت سکولار، انسان را به عنوان جایگزین خدا می‌شناسد. بر این اساس، انسان ارزش‌ها را می‌آفریند و ارزش‌ها، دارای واقعیتی فراتر از

تفکر انسان‌ها نمی‌باشند. قانون، چیزی است که انسان آن را وضع می‌کند و کس دیگری حق تعیین قانون ندارد. انسان در چارچوب عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار فکر می‌کند حاکمیت را به خود داده است؛ زیرا درباره خدای خود، آن طور قضاوت می‌کند که خود انتظار دارد. به عبارت دیگر، این نوع عقلانیت خدایی را به رسمیت شناخته است که به دور از هرگونه دخالت در امور دولت می‌باشد. انسان، دیگر نیازی به ارشادات دینی و الهی ندارد، تنها با اتکاء به توانایی‌های خود می‌تواند غایات زندگی را بشناسد و راه‌های وصول به آنها را بیابد. می‌تواند ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها را شناسایی کند و چیزی وجود ندارد که خارج از اراده انسان باشد.

در چنین عقلانیتی مشروعیت حکومت و مبنای نظام حکومتی، از دین نشأت نمی‌گیرد. مبنایی که مشروعیت را به ارمغان می‌آورد و مبنایی که بر وفق آن باید عمل نمود، آرای مردم است. حکومت‌ها با آرای مردم، مقبولیت و مشروعیت پیدا می‌کنند و عمل آنها را هم قوانینی تعیین و تحدید می‌کند که خود مردم وضع کرده‌اند.

لازم به ذکر است که این نگاه به انسان، در نهایت به سستی بنیان‌های زندگی سیاسی خواهد انجامید. انسان و ظرفیت‌های او و به‌خصوص در حوزه معرفت‌شناسی به اندازه‌ای گسترده نیست که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای متعدد وی در عرصه سیاست باشد. قوانین بشری؛ هرچند می‌تواند بخشی از نیازهای انسان را پوشش دهند، اما مسلماً بخش قابل توجهی از نیازهای اساسی انسان مغفول خواهد ماند؛ زیرا قوانینی می‌تواند انسان را به غایت متعالی رهنمون سازد که مبتنی بر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مطمئن و صحیح باشد؛ در صورتی که تجربه نشان داده است که چنین شناخت‌هایی برای انسان‌ها حاصل نشده است و باید از یک منبع فرانسانی؛ یعنی خالق هستی و انسان در اختیار بشریت قرار بگیرد.

ب) تمایزات عقلانیت عملی حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار

دوباره یادآور می‌شویم که عقلانیت عملی، ناظر به عملکرد است. عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار در حوزه عمل سیاسی نیز تجویزات متفاوتی را

پیش روی انسان قرار می‌دهند. ملاک اتصاف اعمال به وصف عقلانیت، در هر کدام از عقلانیت‌های مذکور، کاملاً متمایز از هم می‌باشند. از این‌رو، در این بخش، تمایزات میان عقلانیت عملی حاکم بر حکومت اسلامی و سکولار را در حوزه اهداف سیاسی و رفتار سیاسی پی خواهیم گرفت.

۱. عقلانیت عملی ناظر به اهداف سیاسی

در عقلانیت عملی ناظر به اهداف، عقلانی‌شدن اهداف و آمال، مورد توجه قرار می‌گیرد. چه اهدافی را در زندگی سیاسی دنبال کنیم که بتوان آن را به وصف عقلانیت توصیف نمود؟ همچنین دولت کدام اهداف و آمال سیاسی را در دستور کار خود قرار دهد که بتوان آن را دولت عقلانی قلمداد کرد؟ بحث از عقلانیت اهداف دولت، یکی از مهمترین مباحث پیرامون حکومت به شمار می‌آید و از آغازین روزهای شکل‌گیری تفکر سیاسی، در کانون تأملات قرار گرفته است. در خصوص مصادیق و گستره اهداف عقلانی، میان دو عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار تفاوت‌های زیادی وجود دارد.

بر اساس عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، سعادت و کمال شهروندان بالاترین هدفی است که دولت‌ها باید در تحقق آن از هیچ کوششی دریغ ننمایند. «فارابی» به‌طور جدی در دو رساله خود به نام‌های «تحصیل السعاده» و «التنبیه علی سبیل السعاده» به مقوله سعادت و چگونگی نیل به آن پرداخته است و در رساله‌های دیگر خود به‌خصوص، «آراء اهل المدینه الفاضله» نگرش جوامع و نظام‌های سیاسی مختلف به مقوله «سعادت» را مبنای تقسیم‌بندی آنها به نظام‌های مطلوب و غیر مطلوب معرفی می‌کند. وی مدینه فاضله را مدینه‌ای می‌داند که اولاً: مردم و شهروندان آن مدینه و جامعه، سعادت و راه نیل به آن را شناخته‌اند و در مسیر آن با رفتاری مناسب و شایسته گام برمی‌دارند. ثانیاً: کامل‌ترین افراد در رأس آن مدینه قرار دارند. ثالثاً: سعادت واقعی را نیز نه در کسب هر چه بیشتر لذات یا افتخارات و اموال، بلکه در شناخت مبدأ و معاد و باور به نبوت و پیروی از احکام شریعت که سعادت ابدی را به دنبال دارد، تبیین

می‌کند. فارابی، هم‌پاری مردم در مدینه فاضله را نیز جهت‌دار و مشتمل بر اموری می‌داند که موجب سعادت است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۹۲-۹۱).

از طرف دیگر، فارابی مدینه‌های غیر فاضله را و به‌خصوص مدینه‌های جاهله را به‌عنوان مضادات مدینه فاضله معرفی می‌نماید. مقصود وی از اطلاق عنوان غیر فاضله نیز بر پایه سعادت قرار دارد. فارابی مدینه‌هایی را جاهله می‌داند که شهروندان آن، نه راه سعادت را شناخته‌اند و نه در آن مسیر گام برمی‌دارند و به جهل خود نسبت به سعادت واقعی آگاهی ندارند. توجه صرف به مواهب دنیوی، رفع ضروریات زندگی، گرفتارشدن در لذات حسی و خیالی، تکاثر هر چه بیشتر ثروت، تلاش برای کسب افتخار و کرامت، از ویژگی‌های برجسته مدینه‌های جاهله است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۳).

در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، اوج سعادت انسان‌ها در دستیابی به قرب الهی و تزکیه انسان‌ها دانسته می‌شود و افراد، زمانی از سعادت بیشتری برخوردار خواهند شد که بتوانند به تقرب الهی بیشتری دست پیدا کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۶). قرب به خدا، هدف نهایی و مدار آفرینش انسان است و دولت باید زمینه‌سازی برای رشد معنوی انسان‌ها و مبارزه با آنچه که با این هدف در تعارض باشد را وظیفه خود بدانند. بنابراین، در عقلانیت مورد توجه در حکومت اسلامی، کارکرد و اقدامات دولت، صرفاً در راستای اصلاح و تکامل جامعه و تحقق اهداف عالی دینی و انسانی، قابل ارزیابی و ارزش‌گذاری است. اهداف حکومت، تنها در تأمین رفاه و برقراری امنیت خلاصه نمی‌شود، بلکه تمامی عوامل مؤثر در سعادت و ارتقای رشد معنوی جامعه در دستور کار حاکمیت قرار می‌گیرد. حکومت باید شرایط و بسترهای لازم را برای زندگی مطلوب ایمانی و اخلاقی فراهم سازد تا تربیت و فرهنگ عمومی جامعه بر اساس فرهنگ ارزشی و دینی شکل گیرد.

اینکه سعادت و تقرب به خدا هدف نهایی دولت در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی است، به معنای بی‌توجهی به سایر اهدافی که در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار مطرح شده نیست، بلکه دولت موظف است، در جهت تحقق اهداف مادی نیز

تلاش کند. اهتمام به امور جامعه و خدمتگزاری به مردم برای امام خمینی 1 جاذبه فراوانی دارد و در سخنرانی‌های مختلف خود این وظیفه خطیر را به مسئولین کشور گوشزد می‌کرد. بیان جملاتی از ایشان می‌تواند به روشن شدن موضوع یاری رساند:

ماها باید متوجه این مسائل باشیم که حالا اینکه دست شما آقایان آمده است حکومت،... توجه به این معنا باشد که باید اینها در خدمت مردم باشند و به مردم حالی کنند که ما خدمتگزاریم، حالی کنند لفظاً، حالی کنند عملاً (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۳۸۲). دولت در حکومت اسلامی در خدمت ملت است، باید خدمتگزار ملت باشد (همان، ج ۶، ص ۴۶۳).

عدالت یکی دیگر از اهدافی است که در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به اهمیت عدالت در این عقلانیت، متفکران برجسته اسلامی، بر جایگاه آن تأکید نموده و آن را در زمره والاترین اهداف حکومت بیان کرده‌اند. امام خمینی 1 بر این باور است که برپایی عدالت و گستراندن قسط از اهداف پیامبران بوده است و آنان برای این مقصود به تشکیل حکومت دست زده‌اند. وی در این خصوص در کتاب «ولایت فقیه» چنین می‌نویسد:

در حقیقت، مهمترین وظیفه انبیاء برقرارکردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازمه دارد؛ چنانکه این معنا از آیه شریفه به وضوح پیدا است: «لَقَدْ ارْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ انزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» هدف بعثت‌ها به‌طور کلی این است که مردمان بر اساس روابط اجتماعی عادلانه نظم و ترتیب پیدا کرده، قد آدمیت راست گردانند و این با تشکیل حکومت و اجرای احکام امکان پذیر است؛ خواه نبی خود موفق به تشکیل حکومت شود، مانند رسول اکرم 9 و خواه پیروانش پس از وی توفیق به تشکیل حکومت و برقراری نظام عادلانه اجتماعی را پیدا کنند (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۹).

علاوه بر عدالت، امنیت نیز به‌عنوان یکی دیگر از اهداف مهم حکومت در عقلانیت

اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. مفهوم امنیت، مصونیت از تعرض و تصرف اجباری بدون رضایت است و در مورد افراد، به معنای آن است که نسبت به حقوق و آزادی‌های مشروع خود بیم و هراسی نداشته باشند و تحت هیچ شرایطی حقوق مشروع آنان به مخاطره نیفتاده و عاملی این حقوق را تهدید ننماید (عمید رنجانی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۲). در عقلانیت مورد نظر در حکومت اسلامی، امنیت از مهمترین و بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی دانسته شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). مقام معظم رهبری درباره اهمیت امنیت در حکومت اسلامی می‌فرماید:

معنای امنیت اجتماعی این است که مردم در محیط کار و زندگی خود، احساس خوف و تهدید و ناامنی نکنند. این مسأله، خیلی مهم است... پس امنیت، موضوع مهمی است و نقش آن در زندگی اجتماعی، نقش بسیار بالایی است. آحاد ملت برای این که بتوانند در محیط کسب و کار و فعالیت اجتماعی و زندگی خصوصی، کار صحیح خود را انجام دهند و حتی به عبادت خدا با دل آرام و خاطر جمع مشغول باشند، محتاج امنیتند. برای تأمین این نیاز عمومی، لازم است که از طرف حاکمیت، اعمال قدرت شود (نرم افزار حدیث ولایت، بیانات رهبری در دیدار جمعی از اعضای نیروی انتظامی، ۱۳۷۳/۰۴/۲۹).

از این رو، اندیشمندان سیاسی اسلامی در موارد متعددی به لزوم تأمین و حفظ امنیت تأکید کرده و آن را از اهداف شکل‌گیری حکومت اسلامی دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۵۱۸). با وجود این، نقطه تمایز اینجاست که در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، دولت تنها برای تأمین امنیت و یا حتی علاوه بر آن، تأمین مصالح مادی مردم نیست، بلکه وظیفه‌ای مهمتر نیز بر عهده دارد و آن تأمین مصالح معنوی جامعه است. اهمیت این وظیفه به سبب ارتباط آن با حقیقت انسان که همانا روح اوست، می‌باشد. نتیجه تأمین مصالح معنوی، سعادت ابدی و بی‌نهایت است. از این رو، ارزش آن نیز بی‌نهایت است. اما مصالح مادی دارای ارزش محدودی می‌باشند؛ زیرا مربوط به همین زندگی موقت و محدود دنیا هستند. بنابراین، در

عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی گفته می‌شود علاوه بر تأمین امنیت و عدالت و مصالح مادی، باید مصالح معنوی هم تأمین شود و نه تنها وظیفه‌ای در کنار سایر وظایف، بلکه وظیفه اصلی حکومت همین امر است. تأمین مصالح معنوی، در درجه اول اهمیت قرار دارد و سایر وظایف، نقش مقدمی خواهند داشت. امنیت، بهداشت و آموزش و پرورش، به‌منظور رشد معنوی انسان مطالبه می‌شود. در این دیدگاه، مهمترین وظیفه دولت این است که زمینه تقرب انسان را به خدا فراهم کند؛ زیرا هدف خلقت، مقتضی این است که انسان رشد کند و حقیقت انسان، همانا انسانیت او است و رشد انسانیت در گرو نزدیکی به خداوند متعال می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۹-۲۸).

با وجود تأکیدی که در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی بر اهداف معنوی صورت گرفته است، در عقلانیت مورد نظر حکومت سکولار، دولت فاقد هر گونه هدف معنوی است. دولت‌ها تنها موظف به تأمین اهداف مادی شهروندان خود می‌باشند. مهمترین هدف دولت‌ها و حکومت‌های سکولار، دفاع از حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی شهروندان و تأمین نیازهای مادی و معیشتی آنان است و فراتر از آن، وظیفه و مسؤلیتی برای خود نمی‌بیند. البته درخصوص مصادیق مشخص اهداف مادی، اتفاق نظر چندانی وجود ندارد؛ زیرا در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، این باور حاکم است که ارزش‌ها با هم متعارض هستند و نمی‌توان آنها را در ذیل یک ارزش کلی و اصیل قرار داد. از این رو، انسان‌ها مجبورند از میان آنها دست به‌گزینش و انتخاب بزنند. «برلین» می‌نویسد:

دلیل عمده آنکه آدمی نمی‌تواند سر از گزینش باز زند، متعارض بودن هدف‌ها با همدیگر است که سبب می‌شود که انسان نتواند همه چیز را با هم داشته باشد و از اینجا برمی‌آید که نفس تصور یک زندگی آرمانی؛ زندگانی‌ای که بشود در آن هیچ یک از ارزش‌ها را از دست نداد و قربانی نکرد و همه آرزوهای معقول انسانی کاملاً برآورده شود، - این خواب و خیال کهن - نه تنها موهوم، بلکه ناجور و ناسازگار هم است (برلین، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

بر این اساس، در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، به‌رغم توافق در عدم رسالت معنوی حکومت، در خصوص اهداف مادی، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. «هابز» معتقد بود که وظیفه حکومت، تنها جلوگیری از هرج و مرج است. اینکه انسان‌ها حاضر شدند به ایجاد محدودیت بر خودشان در وضع مدنی تن بدهند، به دلیل دوراندیشی درباره حفظ و حراست خویشتن و به تبع آن زندگی رضایت‌بخش‌تری بوده است (هابز، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹). در فلسفه سیاسی هابز، امنیت، عنصری است که ضمن توجیه ضرورت حکومت، استمرار الزام سیاسی را نیز تبیین می‌نماید؛ چراکه «غایت اطاعت، صیانت و امنیت است و امنیت هرچا یافت شود؛ چه در سایه شمشیر خود آدمی و چه در ظل شمشیر دیگران، طبیعت، اطاعت از آن را و سعی در حفظ آن را به آدمی حکم می‌کند» (همان، ص ۲۲۵). «لاک» نیز در فصل نهم رساله‌ای درباره حکومت، هدف حکومت را مورد توجه قرار داده است. وی با این سؤال که انسان در وضعیت طبیعی، کاملاً آزاد بوده است، سرور خود بوده و تحت اطاعت هیچ کس قرار نداشت، پس چرا باید از آزادی خود صرف نظر کند و آن را با دیگران تقسیم کند، به این پاسخ می‌رسد که «هدف اصلی انسان‌ها از پیوندخوردن در درون یک تنواره سیاسی و قراردادن خود، تحت یک حکومت، حفظ و مراقبت از مالکیت خویش است؛ چراکه در وضع طبیعی، از این حیث کمبودهای زیادی وجود دارد» (لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۷۷). یا در جای دیگری می‌نویسد: «هدف همه اینها نباید چیزی جز برقراری صلح، آسایش و صلاح همگانی باشد» (همان، ص ۱۷۹).

بنابراین، لاک، برخلاف هابز که تنها امنیت را به عنوان هدف حکومت مورد توجه قرار داده بود، علاوه بر امنیت، امور دیگری را نیز به آن می‌افزاید. البته فیلسوفان سیاسی دیگر، امور متفاوتی را در کانون اهداف دولت قرار داده‌اند. به عنوان مثال، «جان استوارت میل» با نگارش کتاب «درباره آزادی» و «آیزا برلین» با کتاب «چهار مقاله درباره آزادی»، تأمین آزادی و حفظ و حراست از آن را به عنوان اصلی‌ترین هدف حکومت، مورد ملاحظه قرار دادند.

۲. عقلانیت عملی ناظر به رفتار سیاسی

از این نوع عقلانیت با تعابیر متعددی یاد شده است. عقلانیت وسیله و عقلانیت ابزار دو اصطلاح رایجی هستند که در واقع بیانگر عقلانیت عملی ناظر بر رفتار انسان‌ها می‌باشند. به نظر «پلانتینگا» منظور از عقلانیت در این عرصه، این است که ما با توجه به اهداف ویژه‌ای که داریم، کارهای متناسب با آنها را انتخاب نماییم (مبیینی، ۱۳۸۲، ص ۴۱). «ماکس وبر» نیز همین تعریف را با بیان دیگری ذکر کرده است. در نظر وی، عقلانیت ابزاری یا هدفمند، انتخاب کارآمد وسایل برای رسیدن به اهداف است (لسناف، ۱۳۸۵، ص ۳۹۸).

مسلماً هر نظریه سیاسی برای دستیابی به گروهی از اهداف سیاسی، شکل گرفته است، اما «چگونه باید به اهداف مورد نظر رسید؟» سؤالی است که در پاسخ به آن، تمایز دیدگاه‌های مختلف به وضوح قابل فهم شده است و هرکدام از عقلانیت‌های حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار، مسیر متفاوتی را پیش رو قرار می‌دهند.

۱. در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، اصل «جدایی اخلاق و سیاست» مبنای رفتارهای سیاسی دولتمردان قرار می‌گیرد. طبق این اصل، میان قواعد اخلاقی و الزامات سیاسی، تفاوت عمیقی وجود دارد؛ چراکه در اخلاق، حسن و قبح محوریت دارد و مربوط به حوزه فردی و شخصی انسان است که در آن صدق، عدالت، عدم فریب و سایر اصول اخلاقی ضروری شمرده می‌شود؛ در حالی که سیاست، مربوط به امور اجتماعی است و غرضی جز منفعت و مصلحت در این حیطه قابل تصور نیست. لازمه سیاست، دست‌کشیدن از پاره‌ای اصول اخلاقی است و اساساً هرگونه اقدام سیاسی، با اخلاق‌ستیزی و زیر پا نهادن اخلاقیات آغاز می‌شود. توجه به اخلاق در سیاست، چیزی جز ضرر و خسارت را در پی نخواهد داشت. معیارهای سنجش در سیاست، نه ارزش‌های اخلاقی، بلکه معیارهای مخصوص به خود آن است (دوبوار، ۱۳۵۴، ص ۴۵-۴۲). «کانت» با نقد فایده‌گرایی حاکم بر اخلاق، به‌درستی اصرار داشت که اگر از اخلاق، آموزه عام سودجویی و منفعت‌طلبی مراد باشد؛ یعنی مجموعه‌ای از قواعد برای گزینش مناسب‌ترین ابزارها جهت نیل به اهدافی که متوجه شخص می‌باشند، این تلقی اساساً

به‌مثابه انکار وجود آموزه اخلاقی مرتبط با سیاست است (کانت، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵). به‌رغم ادعای کانت و واقعیت‌های سیاسی موجود، فیلسوفانی که جرأت اعتراف به جدایی اخلاق از سیاست را پیدا کرده‌اند، چندان زیاد نیستند. در بین فیلسوفان سیاسی سکولار، «ماکیاولی» شخصیتی است که چهره‌ عریان عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار را به‌خوبی نمایان می‌سازد. وی دولت را از الزامات اخلاق، آزاد می‌سازد و به رهایی سیاست از اخلاق توجه می‌نماید؛ به‌گونه‌ای که در سیاست، هدف وسیله را توجیه می‌کند و برای قوام و اداره کشور هر وسیله‌ای مشروع است. ماکیاولی در باب صفات ممدوحه یا مذمومه شهریان، تکلیف خود را با اخلاق روشن کرده است:

هرکسی که بخواهد با مقیاس کامل نیکی در هر کاری اقدام کند، چنین فردی می‌بایست در میان آنهایی که عددشان خیلی زیاد و در عمل بد هستند، مضمحل شود. در این صورت، برای یک پادشاه لازم و حتمی است که بداند برای اینکه مقام خود را کاملاً حفظ کند، غیر از نیکی مطلق چه می‌توان کرد و در موقع مقتضی باید بداند آیا اعمال نیک خود را به کار برد، بهتر است یا اینکه آن را ترک کند (ماکیاولی، ۱۳۸۴، ص ۹۷-۹۶).

از این‌رو، بسیاری از توصیه‌های بعدی وی برای حفظ شهرداری، مبتنی بر همین نگاه است. اصل، دوام حکومت و تحقق اهداف آن می‌باشد و بقیه امور از جمله اخلاق، به عنوان ابزاری برای بقای فرمانروایی در نظر گرفته می‌شوند. بدقولی، ریاکاری، گول‌زدن، ابزارهای ضد اخلاقی متدوالی هستند که ماکیاولی، شهریار را تشویق می‌کند تا از آنها در مواقع مناسب برای پیشبرد اهدافش استفاده نماید (همان، ص ۱۰۹-۱۰۷).

برخلاف بی‌مهری‌هایی که نسبت به اخلاق در عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار صورت گرفته است، در عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، اخلاق یکی از ارکان سیاست به‌شمار می‌آید. «فارابی» در کتاب «احصاء‌العلوم»، علم اخلاق را جزئی از علم مدنی قرار داده است. وی علم مدنی را علمی می‌داند که در آن از انواع افعال و رفتار ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌شود (فارابی، ۱۹۴۹م، ص ۱۰۲). فارابی در آثار دیگر خود نیز

به صراحت پیوند میان سیاست و اخلاق و به تعبیر دیگر، رسالت اخلاقی سیاست را گوشزد می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۶۹). در کتاب «تحصیل السعاده» اخلاق به عنوان بخشی از فلسفه مدنی مورد ملاحظه قرار گرفته است:

فلسفه مدنی دو تاست: یکی که در آن هم از کردارهای نیک و هم از خوی‌های پسندیده‌ای که پدیدآورنده آنهاست، سخن می‌رود و هنر اخلاق و شناخت کردار و رفتار هم همین است که مردمی بر نیکوساختن آنها توانا گردند. دومی کاوش از آنچه شهروندان و کشوریان با آن نیکوکار گردند و بر کردارهای پسندیده توانا که همان فلسفه سیاسی است، آن هم که بر پایه شناخت سعادت و خوشبختی گذارده شده باشد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۷۷-۷۶).

بنابراین، در عقلانیت مورد توجه در حکومت اسلامی، اخلاق و سیاست، هر دو در پی تأمین سعادت انسان بوده و هیچ‌گونه تناقضی بین آنها نیست، وظیفه سیاست، پرورش معنوی شهروندان، اجتماعی‌ساختن، تعلیم نوع‌دوستی و رعایت حقوق دیگران است که اخلاق نیز ما را به این امور توصیه می‌نماید. در این دیدگاه، اخلاق، مقدمه سیاست و سیاست وسیله تحقق و اجرای فضایل اخلاقی است.

۲. عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار در عرصه رفتار سیاسی، قائل به «جدایی دین از سیاست» است. در این معنا، دین به قلمرو خاص خودش عقب می‌نشیند و به زندگی خصوصی منحصر می‌شود. دین خصلتی یکسره درونی پیدا کرده و تسلط خود را بر جنبه زندگی اجتماعی از دست می‌دهد (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۲۹۵). بنابراین، دین در تعیین و جهت‌دهی به رفتارهای سیاسی حکمرانان و شهروندان جامعه سیاسی، فاقد تأثیر معناداری است. البته گاهی دین نیز به عنوان یکی از ابزارهای سیاسی مورد توجه قرار گرفته و تابع آمال و اهداف سیاسی قلمداد می‌شود. این برداشت ابزاری به دین، از آنجا ناشی می‌شود که در عقلانیت سکولار برای دولت، اهداف خاصی قائل هستند و همه چیز از جمله دین را در خدمت آن قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، به الزامات سیاسی، بیش از ارزش‌های معنوی اهمیت می‌دهند و لذا دین را در خدمت سیاست و تابعی از آن می‌دانند؛ زیرا به‌خوبی می‌دانند که دین برای ثبات دولت و اعمال قدرت،

فواید بسیاری دارند. «ماکیاولی»، «منتسکیو»، «هابز»، «اسپینوزا» و «روسو» از جمله فیلسوفان سیاسی هستند که به جدایی عرصه دین و سیاست قانع نمی‌شوند و دین را به‌عنوان یکی از ابزارهای تحقق اهداف سیاسی توصیه می‌نمایند (باربیه، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱-۱۱۹).

برخلاف عقلانیت مورد نظر در حکومت سکولار، عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، رابطه‌ای منطقی از نسبت دین و سیاست ارائه می‌دهد که در پرتو آن، رفتارهای سیاسی منبعث از دین و آموزه‌های دینی می‌باشد. در واقع رفتارهای سیاسی، بخشی جدا از سایر رفتارهای دینی نیست. در این عقلانیت، باید همه ابعاد زندگی انسان و رفتارهای او و از جمله رفتارهای سیاسی، تابعی از آموزه‌های دینی و نهایتاً در جهت سعادت فصولی باشد. این رویکرد را به روشنی می‌توان در آثار متفکران مسلمان یافت. سرتاسر آثار سیاسی فارابی و «خواججه نصیرالدین طوسی» جلوه‌ای از این رویکرد می‌باشد و حکیم متعالیه، «صدرالمآلهین شیرازی» به صراحت تأکید می‌کند که سیاست بدون شریعت و دیانت، همانند بدن فاقد روح است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۴). از این نظر، سیاست نه تنها چیز جدایی از دین نیست تا تلاش شود برای پیوند میان آنها راهکاری اندیشیده شود، بلکه بخش مهمی از دین را به خود اختصاص داده است. عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی با توجه به درون‌مایه‌های سیاسی اسلام، رفتار سیاسی شهروندان را در چارچوب نظریه ولایت فقیه برای عصر غیبت مطرح می‌کند که در واقع، بخشی از مجموعه عظیم آموزه‌های اسلامی است. نظریه ولایت فقیه، نظریه‌ای دینی در باب اداره جامعه سیاسی و تصدی قدرت در درون آن می‌باشد که توانسته است در چارچوب آموزه‌های اسلامی، نسبتی منطقی میان دین و سیاست برقرار نماید؛ به‌گونه‌ای که نه تنها این دو در تقابل با هم نیستند، بلکه هدفی واحد در راستای هدایت جامعه انسانی خواهند داشت؛ چراکه در این نظریه، سیاست در نهایت هدفی جز هدایت انسان‌ها به سوی کمال انسانی نخواهد داشت (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۳۲-۴۳۱).

نتیجه‌گیری

میان عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی و حکومت سکولار در حوزه‌های مختلف، تفاوت‌های اساسی وجود دارد. به تبع همین تفاوت‌ها، آثار و پیامدهای کاملاً متفاوتی هم بر هر کدام از آنها مترتب خواهد شد. عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی در مقایسه با عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، از جامعیت بیشتری برخوردار بوده و در آن ابعاد متعددی که در عقلانیت مقابل، جدی گرفته نمی‌شود، با اقبال زیادی مواجه شده است. از این منظر، می‌توان مدعی شد که عقلانیت موجود در حکومت سکولار، در قیاس با عقلانیت حاکم بر حکومت اسلامی، بسیار ساده‌انگارانه است. بنابراین، باید این حساسیت در حکومت اسلامی و جریان‌های سیاسی و فکری درون آن وجود داشته باشد که دانسته یا ندانسته تجویزات عقلانیت حاکم بر حکومت سکولار، مبنای تصمیم‌گیری آنها قرار نگیرد. اگر چنین اتفاقی رخ دهد، در این صورت حکومت اسلامی که توجیه‌پذیری و مشروعیت خود را در چارچوب عقلانیت متفاوتی یافته است، دچار تعارض درونی شده و به‌مرور در مسیر زوال قرار خواهد گرفت.

منابع و مأخذ

۱. آشوری، داریوش، *دانشنامه سیاسی* (فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی)، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۹.
۲. آقابخشی، علی و افشاری، مینو، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: چاپار، ۱۳۸۶.
۳. ابن مسکویه، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: طلیعة النور، ۱۴۲۶ق.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳.
۵. -----، *صحیفه امام*، ج ۶ و ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۶. باربیه، موريس، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۶.
۷. برلین، آیزا، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۸. بشیریه، حسین، *دولت عقل؛ ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴.

۹. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۱۰. جوادى آملی، عبدالله، **حق و تکلیف در اسلام**، قم: أسراء، ۱۳۸۸.
۱۱. -----، **نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم**، قم: أسراء، ۱۳۹۰.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **نرم افزار حدیث ولایت**، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۷۳/۴/۲۹.
۱۳. داوری اردکانی، رضا، **فلسفه، سیاست و خشونت**، تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
۱۴. دوبوار، سیمون، **نقد حکمت عامیانه**، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: آگاه، ۱۳۵۴.
۱۵. دوکاسه، پیر، **فلسفه‌های بزرگ**، ترجمه احمد آرام، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۶۷.
۱۶. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه، ۱۳۸۹.
۱۷. سبزواری، محمداقبر، **روضه الانوار عباسی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، **الشواهد الربوبية فی مناهج السلوکية**، حاشیه ملاحادی سبزواری، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۹. -----، **المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، **روابط اجتماعی در اسلام**، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی، **مبانی اندیشه سیاسی اسلام**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۲۲. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، **التنبیه علی سبیل السعادة**، مقدمه جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۲۳. -----، **احصاء العلوم**، مقدمه عثمان امین، بی‌جا: دارالفکر العربی، ۱۹۴۹م.
۲۴. -----، **کتاب الملة و نصوص اخرى**، مقدمه محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۲۵. -----، **آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**، مقدمه علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۲۶. -----، **سیاسة المدنیة**، مقدمه علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.

۲۷. فنایی اشکوری، محمد، بحران معرفت؛ نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴.
۲۸. کانت، ایمانوئل، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: به‌باوران، ۱۳۸۰.
۲۹. لاک، جان، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۳۰. ماکیاولی، نیکلا، شهریار، ترجمه محمود - محمود، تهران: عطار، ۱۳۸۴.
۳۱. مایکل ایچ، لسناف، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۵.
۳۲. مبینی، محمدعلی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه آل‌سین پلانتینگا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۲.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، کاوش‌ها و چالش‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۲.
۳۴. -----، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴(الف).
۳۵. -----، معارف قرآن (۳-۱): خداشناسی - کیهان‌شناسی - انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۹.
۳۶. -----، معارف قرآن(۴و۵): راه و راهنماشناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴(ب).
۳۷. -----، نظریه سیاسی در اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۰.
۳۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۳۹. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۴۰. نیچه، فردریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی، ۱۳۷۷.
۴۱. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
۴۲. همیلتون، مالکوم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محمود نظری‌پور، تهران: تیان، ۱۳۷۷.
۴۳. هیوود، آندرو، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر قومس، ۱۳۸۹.