

اما در جوامع موجود غریزه اول عقل را فریب داده و در اختیار خود گرفته است. چنین عقلی که در خدمت منافع خصوصی است جامعه و دولت را تباه می کند. جامعه و دولت مبتنی بر چنین عقلی، انسان را برخلاف طبیعت راستینش راهنمایی می کند. اما عقل مطلوب روسو به منافع عموم نظر دارد. باید عقل را از چنبر خود خواهی انسان رها کنید. جامعه و دولت به معنای درست و راستین عقلانی نیست، بلکه باید عقلانی بشود. موضوع اصلی کتاب «امیل» پرورش انسان طبیعی یا عقلانی است. موضوع اصلی «قرارداد اجتماعی» هم ترسیم دولت آرمانی عقلانی است که تنها در آن انسان به کمال طبیعت

است که معطوف به منافع و خیر عمومی است. اراده عمومی واقعیت، عینیت و عقلانیتر از اراده فردی است و دولت عقلانی نماینده چنین اراده ای است. اراده عمومی هم در فرد و هم در دولت ظاهر می شود. اجبار فرد هم به اطاعت از اراده عمومی عین آزادی او خواهد بود. بدین سان عقلانی کردن دولت و سیاست از نظر روسو به معنی بسط و تقویت اراده عمومی، معطوف به خیر عامه است. دولت عقلانی، دولت اخلاقی است: «اگر دولت به صورت غیر اخلاقی عمل کند خود را نفی می کند و دیگر دولت راستین نخواهد بود». اما مشکل فلسفه سیاسی روسو مانند فلسفه افلاطون در این است که فعلاً همه کس

عقلانی وجود دارد. یکی این که چنان که اشاره شد، دولت پس از تکوین، خصم جمعی، عقلی و استدلالی خود را از دست می دهد. به عبارت دیگر دولت از نظر عقلانی است لیکن سازمان و عملکرد آن لزوماً عقلانی نیست. دیگر این که در هر حال عنصر سلطه و اجبار به نحوی ظاهر پیدا می کند و توجیه می شود و اغلب مصلحت عمومی در حوزه های خصوصی قدرت تعیین می گردد. و سوم این که عقلانیت در دولت از لحاظ نظری بر وحدت درونی دولت استوار است که خود از الگوی وحدت درونی ارگانیسم و یا وحدت درونی شخصیت فردی به عنوان ملاک عقلانیت گرفته شده است. ویژگی اخیر خود

عقل در سیاست

دکتر حسین بشیریه

(ادامه از شماره قبل)

مهمترین فرض عقلانی شدن دولت در فلسفه غرب بوده است. بدین سان استدلال می شود، همچنان که رفتار عقلانی فرد نیازمند وحدت و انسجام درونی شخصیت اوست؛ چنین وحدتی در درون دولت هم شرط عقلانیت آن است. به عبارت دیگر فرض بر این است که دولت وقتی عقلانی است که همانند فرد به صورت تک ذهنی خواسته های خود را مشخص کند و تصمیم های لازم برای دستیابی به آنها را بگیرد.

مهمترین ایرادی که در این زمینه می توان آورد، این است که آیا در حقیقت فرد، چنان که در این نظریه ها تصور می شود، به صورت تک ذهنی و انفرادی،

نمی تواند اراده عمومی را اداره کند و ممکن است اراده عمومی تنها در یک فرد، یعنی «قانونگذار» که همپایه فیلسوف - شهریار افلاطونی است، تجلی یابد. در نتیجه ممکن است پس از تکوین دولت مبتنی بر قرار داد اجتماعی فرآیند ذهن و عقل جمعی به پایان رسد و دولتی تک ذهنی و واجد وحدت که ظاهراً نماینده اراده عمومی است، ظاهر گردد. در اینجا است که برطبق نظر منتقدین روسو، دموکراسی او توتالیتر می شود و وظیفه تشخیص مصلحت عمومی از حوزه عمومی خارج می گردد.

به طور کلی در فلسفه سیاسی غرب محدودیت هایی از نظر عقلانیت در دولت

خود دست می یابد. جامعه و دولت آرمانی و عقلانی بر قرارداد و توافق عمومی استوار خواهد بود. قرارداد اجتماعی در اندیشه روسو چیزی نیست که از لحاظ تاریخی، بر اساس آن اولین جامعه یا دولت پیدا شده باشد، بلکه قراردادی است که به موجب آن جامعه عقلانی معطوف به مصالح عمومی و مبتنی بر «اراده عمومی»، در آینده پیدا خواهد شد. در جامعه و دولت مبتنی بر قرارداد اجتماعی، قانون، مظهر غریزه جمعی و اراده عمومی انسانها و ضامن عدالت و آزادی خواهد بود. اراده عمومی نسبت به فرد امری خارجی نیست، بلکه بهترین اراده اوست. اراده عمومی در حقیقت مجموعه غرایز نوع دوستی افراد

مبهم‌های عقلانی می‌گیرد؟ آیا مبهم‌گیری عقلانی فرد در واقع با وحدت محام درونی شخصیت او نسبتی دارد که موجب آن بتوان حکم کرد که عقلانی است؟ دولت هم نیازمند چنان تک ذهنی است و وحدتی است؟ و یا آن که برعکس در گونه تصمیم‌گیری عقلانی چه در سطح فرد و چه در سطح دولت اساساً روندی غیر از وی و جمعی یا چند ذهنی است؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش، به فرصتی برای اشاره به سومین مبنای عقلانی شدن در اندیشه سیاسی غرب پیدا می‌شود و هم زمینه‌ای برای بحث از تکوین نوعی جامعه به عنوان بستر عقلانیت آماده می‌گردد. در سطح فرد که مبنای قیاس در کور در بالاست، عقلانی شدن ممکن است دارای دو معنای متفاوت باشد؛ یکی عقلانی شدن اهداف و خواسته‌های فردی که بدان که دیدیم موضوع اصلی کل فلسفه و حلقه سیاسی بوده است و لیکن در گفتگوهای مدرن یا علمی از عقلانیت، مورد توجه نیست؛ دوم عقلانی شدن ابزارهای رسیدن به اهداف انتخاب شده و با عقلانیت رفتاری (یا رفتار عقلانی معطوف به هدف در جامعه شناسی ماکس وبر) که ناظر بر سرشت و ماهیت خواسته‌ها و اهداف نیست، بلکه به وسایل رسیدن به اهدافی که به هر دلیلی انتخاب شده‌اند، اطلاق می‌شود. ضمناً این همان برداشت سوم از عقلانیت یا «عقلانیت علمی» است که عقلانی شدن دولت را در کارایی و پیچیدگی ابزارها و بوروکراسی آن می‌بیند و به «عقلانیت فلسفی» یا عقلانی شدن اهداف به معنای افلاطونی آن توجهی ندارد. بی‌شک مقتضیات عقلانی شدن اهداف با مقتضیات عقلانی شدن وسایل، بسیار تفاوت دارد. عقلانیت در سطح فرد مجرد و تک ذهنی ناظر بر عقلانیت ابزاری یا رفتار عقلانی است. به عبارت دیگر فرد ممکن است به تنهایی بتواند به طور عقلانی ابزارهای لازم برای دستیابی به اهداف خود را به اهداف اندیشیده شده، چه اهداف ارزشی، عاطفی و اخلاقی بگزیند و لیکن می‌تواند به فرد به عنوان کارگزار تک ذهنی و جدا از جمع اعتماد کرد که

خواسته‌ها و اهداف عقلانی خود را نیز تعیین کند. زیرا چنین گزینشی معمولاً فرآیندی جمعی است. در رفتار عقلانی فردی آنچه عقلانی است، رفتار است، نه هدف. رفتاری که خواسته‌ها و اهداف (احتمالاً غیر عقلانی) فرد را برآورده سازد، رفتاری عقلانی است. تعبیر بهترین و کاراترین وسایل برای امحاء نسل بشر هم رفتاری عقلانی به معنای ابزاری آن است. در مقابل، بروز تعارض در اهداف و خواسته‌های فرد، رفتار او را غیر عقلانی می‌سازد. تعبیر بهترین وسایل برای بلهوسی به تنهایی رفتاری عقلانی به معنای ابزاری آن است. اما تعبیر بهترین وسایل برای بلهوسی و امساک نفس در عین حال رفتاری غیر عقلانی است. فقدان تعارض در خواسته‌های فردی، هیچ یک از آنها را لزوماً از دیدگاه جوهری، عقلانی نمی‌سازد، بلکه تنها لازمه ابزار گزینی عقلانی است. اما یک خواسته یا هدف فردی وقتی ممکن است به معنایی غیر فردی عقلانی باشد که فرد مورد نظر در گزینش آن تحقیقات و تأملات لازم را کرده باشد و به ویژه بتواند در ملاء عام با توسل به معیارهای عمومی از آن دفاع و به سود آن استدلال کند. به علاوه دلایلی که در دفاع از آن هدف یا خواسته اقامه می‌شوند باید به شیوه‌ای عقلانی مطرح شوند و یا عقلی باشند، نه اینکه صرفاً دلایل عاطفی یا ارزشی شخصی باشند. تنها با گذراندن خواسته یا هدفی از درون ساخت عمومی می‌توان آن را معقول یا عقلانی ساخت. به طور خلاصه عقلانی شدن خواستی به معنای ماهوی (و غیر ابزاری) آن مستلزم استدلال و دفاع از آن به موجب دلایل غیر شخصی در نزد وجدان عمومی است. به عبارت ساده‌تر عقلانی شدن نیازمند پیدایش «عرضه عمومی» است که بعداً بدان خواهیم پرداخت. همواره دفاع از اغراض و اهداف بسیار خصوصی و شخصی در ملاء عام دشوار است و در نتیجه فرد به توجیهاتی متوسل می‌شود و اغراض شخصی خود را در قالب اهدافی عمومی‌تر عرضه می‌کند و بدین سان آنها را معقول جلوه می‌دهد. طبیعتاً به کارگیری روشهای عقلانی (ابزاری) برای رسیدن به هدفی

شخصی و «غیر عقلانی» یا غیر عمومی آن هدف را عقلانی نمی‌سازد. عقلانی شدن به معنی اخیر مستلزم دفاع مستدل از آن هدف بر اساس معیارهای عمومی است و طبیعتاً چنین دفاعی در حضور بیش از یک ذهن صورت می‌گیرد. کارگزار تک ذهنی (چه در سطح فرد یا در سطح دولت) می‌تواند اهدافی برگزیند و آنها را معقول تلقی کند و برای دستیابی به آنها به طور عقلانی رفتار کند و ابزارهای کارا و سودمند را برگزیند. اما تنها وقتی می‌توان در خصوص عقلانی بودن خواسته‌ها و اهداف سخن گفت که کارگزار مورد نظر بتواند از اهداف مختار خود در آستانه ذهن و زبان عمومی به شیوه‌ای مستدل دفاع کند. از آنچه تا کنون گفته شد، به طور کلی چنین بر می‌آید که فرد به صورت تک ذهنی و انفرادی نمی‌تواند خواسته‌های عقلانی خود را برگزیند و در مورد آنها تصمیم بگیرد. عقلانی شدن فرد با وحدت شخصیت او نسبتی ندارد. بلکه هر عقلانی شدنی متضمن کثرت و تعدد است و یا فرآیندی چند ذهنی است. به عبارت دیگر فرد عقلانی خود جمع است. بنابراین وقتی بپذیریم که عقلانی شدن حتی در سطح فرد فرآیندی فردی نیست، در آن صورت، به طریق اولی نمی‌توان حکم کرد که عقلانی شدن دولت (یعنی عقلانی شدن خواسته‌ها و سیاستهای عمومی) نیازمند وحدت و تک ذهنی بودن دولت باشد.

به طور کلی فرد به اقتضای خصلت تک ذهنی و وحدت خود به امر عقلانی دست نمی‌یابد. نیل به امر معقول یا کلی مسیری فردی را طی نمی‌کند. فرد خود در حقیقت غرق در روابط جمعی تولیدی، اجتماعی و کلامی است.

تمیزی که در بالا میان عقلانی بودن در معنای رابطه میان وسیله و هدف و عقلانی بودن خواسته‌ها و اهداف در رابطه با فرد گفتیم درباره دولت هم صادق است. یعنی وقتی می‌گوییم دولت عقلانی است، دو معنی افاده می‌شود. یکی معنای ابزاری به این مفهوم که دولت همه ابزارهای لازم برای دستیابی به خواسته‌ها و اهداف مورد نظر خود را به طور عقلانی به کار می‌گیرد؛ لیکن در

اینجا درباره ماهیت آن خواستها و اهداف، سخنی در میان نیست. همچنان که فرد ممکن است در خلوت خودش یعنی در عرصه خصوصی نامعقولترین خواست از دیدگاه ذهن جمعی یا عرصه عمومی را معقول به شمار آورد، به همین ترتیب دولت نیز ممکن است به صورت تک ذهنی یعنی در عرصه خصوصی خودش که همان عرصه آمریت و قدرت است، نامعقولترین خواست از نظرگاه عرصه عمومی را معقول بشمارد. معنای دوم عقلانی بودن دولت در رابطه با نفس، اهداف و خواستها و سیاستهاست و بحث از عقلانی یا غیر عقلانی بودن اهداف دولت مهمترین بحث فلسفه سیاسی بوده است، حال آنکه در برخی مطالعات مدرن پوزیتیویستی مربوط به «توسعه سیاسی» محور بحث نه غایات عقلانی دولت بلکه کارایی ابزارهای حکومتی (مانند نظام اجرایی، بوروکراسی، دستگاه نظامی و غیره) است. از این دیدگاه بحثهای توسعه مدرن خارج از متن فلسفه سیاسی اغلب بحثهای صوری هستند و اغلب هم کارایی دولت را به عنوان شاخص عمده توسعه به شمار می آورند؛ بدون آنکه در عقلانیت اهداف و غایات بیندیشند. سبب اصلی این گونه برخورد با مسائل توسعه هم این بوده است که بیشتر نظریه پردازان مربوطه، غایات و اهداف نهایی دموکراسی بورژوازی و سرمایه دارانه را به عنوان غایات راستین توسعه پذیرفته اند. بنابراین از دیدگاه خودشان نیازی به تأمل بیشتر در این باره نمی بینند و کوشش فکری خود را در راه یافتن بهترین ابزارهای لازم برای دستیابی به آن اهداف به کار می برند. ریشه این برداشت هم البته همان مفهوم دولت بوروکراتیک - قانونی - عقلانی مدرن در جامعه شناسی ماکس وبر است که دولت عقلانی شده از حیث بوروکراسی را در عین حال دولتی می بیند که در آن از خود بیگانگی فرد گسترش می یابد و آزادی و امنیت و شادی سنتی انسان آسیب می بیند. تصویری که وبر از آینده عقلانی شدن ابزاری دولت و بوروکراسی به دست می دهد، تصویر بدبینانه و تراژیکی است. به هر حال برخلاف آنچه در نظریات مربوط

به عقلانیت بوروکراتیک مطرح شده است، بحث اصلی توسعه سیاسی از چشم انداز فلسفه سیاسی درباره عقلانی شدن خواستها و اهداف و سیستمها و مکانیسمهای دستیابی به عقلانیت به این معنی است. به نظر می رسد که تأمل سودمند در این باره نیازمند بیرون آمدن از دایره فلسفه سیاسی کلاسیک باشد، البته، چنان که دیدیم دولت معقول را همچون فردی واجد شخصیت یکدست می بیند که در آن بخشی (همانند مغز یا دستگاه تصمیم گیری) اهداف را به صورتی تک ذهنی و فارغ از تعارض مشخص می سازد و بخشی دیگر (دستگاه اجرایی) آنها را اجرا می کند. این همان برداشت ارگانیکی از دولت معقول است که بر روی اغلب نظریات مربوط به توسعه سیاسی جدید سایه افکنده است. دولت عقلانی به عنوان کارگزاری تک ذهنی و همچون فرد واجد شخصیت واحد و فردیت تلقی می شود. به ویژه امروزه چنین تصویری از دولت معقول در صحنه بین المللی بسیار نیرومند شده است. دولت معقول از این دیدگاه دولتی است که بتواند وسایل و کارایی لازم را برای اجرای اهدافی که به نحوی برگزیده، به کار ببرد، مشکل این دیدگاه چنان که گفتیم در این است که هیچگونه ملاکی برای بررسی عقلانی بودن اهداف و خواستها به دست نمی دهد. میان اهدافی که در یک فرآیند تک ذهنی برگزیده شده اند با اهدافی که در فرآیندی چند ذهنی انتخاب گردیده اند فرقی گذاشته نمی شود. تشبیهی که میان فرد و دولت می شود، نادرست و از نظر علایق توسعه سیاسی خطرناک است. حتی فرد هم گرچه ممکن است خارج از متن جامعه و به صورت تک ذهنی، از عقلانی بودن رفتار خود به معنای بکارگیری ابزار سودمند در راه رسیدن به هدفی، مطمئن باشد؛ لیکن نمی تواند از عقلانی بودن خواستهای خود به صورت انفرادی و جدا از ارتباطات جمعی مطمئن باشد. به همین ترتیب، دولت هم گرچه ممکن است از حیث گزینش ابزارهای لازم برای رسیدن به اهداف خود دارای رفتار عقلانی باشد، لیکن نمی تواند به صورت تک ذهنی و یک

نقد فلسفه سیاسی اسلام

جانیه و خارج از متن عرصه عمومی اجتماع، عقلانی بودن خواستها و اهداف خود را اثبات نماید. چنان که اشاره کرده ایم عقلانیت یک حکم تنها در ذهن واحد، پذیرفتنی نیست. حال خود کامه ای که با افکار عمومی در ارتباط نیست ممکن است به یک معنا در اهداف قدرت و بکارگیری ابزارهای کارا «عقلانی» باشد، لیکن سیاستهای او خارج از دایره اهداف و خواستهای خودش «معقول» نیست. به طور کلی چنان که استدلال کرده ایم الگوی فردیت چه در سطح فرد حقیقی و چه در سطح دولت، فرآیند عقلانی شدن توضیح نمی دهد. خصلت جمعی یا رول جمعی نهفته در درون فرد حقیقی است که زمینه عقلانی شدن را فراهم می کند. طریق اولی، عقلانی شدن دولت و سیاست هم فرآیندی چند ذهنی و جمعی است بدین سان در مقابل الگوی کلاسیک عقلانیت دولت در فلسفه غرب، باید گفت که در حقیقت جامعه و دولت به لحاظ عدم وحدت و فردیتشان بیشتر مستعد عقلانی شدن هستند تا فرد منفرد و تک ذهنی. فرد هم خود در درون جامعه دولت عقلانی می شود.

حال که مروری کلی و نقادانه از نظریات عقلانیت دولت بر فلسفه سیاسی غرب نمودیم، به جاست اجمالاً از همین نقطه نظر به فلسفه سیاسی در اسلام به ویژه آن بخش که به بحث رابطه عقل و دولت مربوطه می شود نگاهی بیفکنیم. جایگاه بحث ما در تقسیم بندی این خلدون در «المقدمه» از انواع حکومتها به دست داده است روشن می شود. از برحسب مبنای قوانین از سه نوع حکومت سخن گفته است: اول سیاست الدینی یا دولت شرعی که قانون آن مبتنی بر شرع اسلام است. چنین حکومتی از نظر ابن خلدون، معاش و هم معاد مردم را تأمین می کند؛ دوم، سیاست العقلیه که قانون آن ناشی از عقل و نظر حکام است. چنین حکومتی در بهترین نوع خود، یعنی «نوع ایرانی» آن،

مصلحت
برتری
در اینجا
حکومت
نوع خ
منافع
حکومت
عقلی
دنیا
نوع خ
ابن خ
سیرت
هرگون
منظور
عقل و
باشد.
می دان
می شم
کردن
است.
سیاسة
نوع س
دولت
در جو
کردن
و قان
بودند
وحی
سیاس
مهمتر
حال،
کرد،
کردن
فاصل
ابن خ
بگیر
این ر
عقل
آزاد
بود.
شرع
تک
تس
فلس
مف



ابن سینا

ملت عامه مردم را بر مصلحت حکام
 زنی می‌بخشد، هر چند رأی و نظر مردم
 بحد فواین آن حکومت نقشی ندارد.
 حکومت مبتنی بر قانون حکام در بدترین
 نوع خود، ملک قهری است که در آن
 مع حکام بر مصالح مردم اولویت دارد و
 حکومت بر قهر و غلبه استوار است. سیاست
 سیاسی به طور کلی در فکر رفاه و معاش
 سیاست و به آخرت کاری ندارد. سومین
 نوع حکومت، سیاست‌المدنییه است. به نظر
 ابن خلدون، چنین حکومتی می‌بایست
 برتر و سرشتی در مردم بوجود آورد که
 بر گونه نیاز به قدرت دولتی را زایل سازد.
 محور این خلدون این است که حکومت بر
 عقل و توافق و پذیرش عمومی استوار
 باشد. اما وی این نوع حکومت را ناممکن
 می‌دانست و آن را متعلق به عالم خیال
 می‌شمرد. از چنین دیدگاهی ظاهراً شرعی
 بودن سیاست سهلتر از عقلانی کردن آن
 است. آنچه ابن خلدون تحت عنوان
 سیاست‌المدنییه ذکر می‌کند، بسیار بیش از
 نوع سیاست‌العقلیه با مفهوم عقلانی شدن
 دولت در اینجا، نسبت دارد. فلاسفه سیاسی
 در جهان اسلام هم که ظاهراً در پی شرعی
 کردن دولت نبودند و به مفاهیم یونانی عقل
 قانون (لوگوس و نوموس) در آویخته
 بودند و می‌خواستند میان عقل و شرع و
 می‌سازش ایجاد کنند، به نوع سوم
 سیاست مورد نظر ابن خلدون نظر داشتند.
 بهترین مشکل فلاسفه سیاسی اسلام به هر
 حال، چنان‌که ابن خلدون هم بدان اشاره
 کرد، یافتن مکانیسم‌هایی برای عقلانی
 کردن دولت و عرضه تصویری از مدینه
 منوره‌ای بود که در آن بر تطبیق تحلیل
 ابن خلدون، عقل جای زور و قدرت را
 گیرد. لیکن کوششهای فلاسفه اسلامی در
 این راه رویهم رفته با شکست مواجه شد و
 نقل مورد نظر آنها، نه عقلی منفصل و
 جدا، بلکه عقلی متصل و پایبند به شرع
 بود. بطور کلی فلسفه سیاسی اسلام به
 برخی کردن عقل انجامید. یعنی خصلت
 یک ذهنی و تک منطقی شرع را بر عقل
 برتری داد. بنابراین نمی‌توان گفت که
 فلسفه سیاسی در اسلام زمینه اولیه‌ای مانند
 بهم قرارداد اجتماعی در فلسفه سیاسی

وقتی عقل نظری رهبر را فعال کند، در
 نتیجه فیلسوف پدید می‌آید و وقتی عقل
 عملی او را فعال سازد، پیامبر منذر ظاهر
 می‌شود. خداوند در فلسفه فارابی جای
 علت اول در فلسفه ارسطو را می‌گیرد. از
 نظر فارابی تأویل قرآن به وسیله امام در
 حکم کسب شناخت نسبت به کلیات معقول
 است. در فلسفه افلاطون کسب شناخت
 نسبت به معقولات کلی برای فیلسوف -
 شهریار، برتر و مهمتر از اعتقادات وی
 بود، حال آنکه در فلسفه فارابی رهبر اول
 مدینه فاضله یا فیلسوف حقیقی، باید عقاید
 مذهبی محکم داشته باشد. در نهایت، فلسفه
 بهترین وسیله و راهنمای درک شریعت به
 عنوان هدف است. عقل فعال همان وحی
 الهی است. معرفتی که از عقل در خواب و
 رؤیا حاصل می‌شود، به پیدایش دین
 می‌انجامد و معرفتی که در بیداری و
 هشیاری به دست می‌آید، به فلسفه می‌رسد.
 جهان معقول فارابی در مقایسه با عالم مثل
 افلاطونی جهانی ساخته و پرداخته و شینی
 گونه است. عقل در فلسفه فارابی در حقیقت
 شرع در لباس عقل است و محتوای عقل

غرب برای عقلانی کردن سیاست به دست
 داده باشد.

فارابی به عنوان سرآمد فلاسفه سیاسی
 اسلام در پی تلفیق عقل فلسفی یونانی با
 وحی و شرع در اسلام بود. اما نهایتاً شرع
 را بر عقل مستولی ساخت و عقل را دینی
 کرد. عقل فارابی بر خلاف عقل افلاطونی
 نه در قالب جواهر و صور و مثل مجرد بلکه
 همچون عقل خداوندی در اگوستین قدیس
 در قالب فرشتگان ظاهر می‌شود. در
 حقیقت هدف فارابی این بود که صحت
 کامل شرع را از طریق عقلی و فلسفی ثابت
 کند. بنابراین در فلسفه او عقل شرعی
 است. علم سیاست هم از نظر فارابی به
 عنوان حکمت عملی، انسان را از عالم
 محسوسات به عالم معقولات شرعی شده
 هدایت می‌کند. فیلسوف - شهریار
 افلاطونی به نحوی با شارع و پیامبر و امام
 در اسلام در می‌آمیزد؛ اما امام به جای
 درک مثل باید بر جزئیات شرع وقوف
 یابد. عقول نظری و عملی فرد هم به وسیله
 عقل فعال، یعنی جبرئیل یا روح القدس، از
 قوه به فعل در می‌آیند. عقل فعال خداوندی

● فارابی میان قرآن و فلسفه یونانی و میان پیامبر اسلام و ارسطو تبیینی نمی‌دید، تنها تفاوت به نظر او این بود که فلسفه دستیابی به حقیقت از راه برهان و دین از راه تمثیل و استعاره است.

فلسفی و وحی یکی است. شریعت که ناشی از خداوند است خالی از خلل و اشتباه و بی نیاز از بازاندیشی و بازبینی است. شریعت اسلامی با نوموس افلاطونی فرقی اساسی دارد؛ به این معنی که شریعت، قانونی است که عقل خداوندی آن را اعطا کرده است. در حالی که نوموس که راهنمای فیلسوف - شه‌ریار افلاطونی است، قانونی است که خرد آدمی کشف کرده است. سرانجام هم دولت مطلوب فلاسفه اسلامی چندان تفاوتی با دولت شرعی ندارد. فارابی میان قرآن و فلسفه یونانی و میان پیامبر اسلام و ارسطو تبیینی نمی‌دید. تنها تفاوت به نظر او این بود که فلسفه دستیابی به حقیقت از راه برهان، و دین از راه تمثیل و استعاره است. به اصطلاح موضوع فلسفه، قدیم زمانی یعنی هیولایی و موضوع دین، قدیم ذاتی یا وجود ازلی است. میان فلسفه و وحی تبیینی وجود ندارد. فیلسوفان هم از عقل فعال یا جبرئیل الهام می‌گیرند. عقل و عاقل و معقول از صفات ذاتی خداوند است. به نظر فارابی خداوند خود را تعقل کرد و جهان از علم او به ذات خویش صادر شد. فیض الهی، عملی عقلی است، خداوند عین عقل است و از تعقل او فیض می‌تراود، نهایتاً ترکیب فلسفه عقلی یونان و دین اسلام در فلسفه فارابی ملغمهٔ عجیب و غریبی از عقول دهگانه و سیارات فلکی به دست می‌دهد که در هیچ مورد مبتنی بر استدلال معقول و اقناع‌کننده‌ای نیست. عقول دهگانه فارابی در واقع از اساطیر یونانی گرفته شده است که در آن به ستارگان الوهیت داده می‌شد. فارابی گرچه بر آن بود که راه دستیابی به حقیقت، اول عقل است و بعد ایمان؛ اما جهان معقول او جهانی عقلانی به مفهوم افلاطونی نبود. عقل فعال، مدیر و گرداننده جهان و «واهب الصور» است و برخی از انسانها از طریق عقل مستفاد، با آن اتصال پیدا می‌کنند. سیر عقل از قوه به فعل در انسان هم کار عقل فعال است. بهره‌مندی از عقل مستفاد تنها محدود به معدودی از کسان است که به مقام پیامبری و امامت و فیلسوفی می‌رسند. بقیه مردم اتباع زبان بسته‌ای هستند که نیازمند راهنمایی و ارشادند. اگر رهبر نتواند از طریق آموزش

و تأدیب، مردمان را به راه راست هدایت کند، باید سرانجام برای رساندن آنها به سعادت و حقیقت، به قهر و اجبار دست یازد. دستورات فارابی در مورد «نوابت» یا عناصر نامطلوب در مدینه فاضله و نحوه برخورد با آنها مفصل است. ابن سینا به تعبیری در ترکیب فلسفه عقلی یونان و شریعت اسلامی از فارابی فراتر رفت و به «وحدت فلسفی» دست یافت. وی دولت آرمانی اسلام را از نوع دولت مثالی افلاطون می‌دانست. عقل فعال در فلسفه ابن سینا جایگاهی نظیر فلسفه فارابی دارد. این عقل از طریق الهام، ذهن پیامبر را به طور بلاواسطه متأثر می‌سازد و بنابراین صورتهای همه اشیا که در عقل فعال ثبت است، یکباره در روح پیامبر متجلی می‌گردد. شریعت، قانون کلی و مظهر عقل است. تنها گروهی برگزیده از مردم قادر به درک عقلانی هستند و بقیه از فهم عقلی عاجزند. به نظر ابن سینا شریعت، قانون حاکم بر دولت آرمانی و عادلانه و ضامن سعادت انسان است. از دیدگاه او مهمترین فضیلت انسان این است که به او وحی شده و کسی که به او وحی شده به «رب انسانی» تبدیل می‌شود.

به طور کلی عقل در فلسفه اسلامی نهایتاً همان شرع اما در لباس دیگر است و بدین سان دارای خصلتی کاملاً تک ذهنی است. چنانکه معتزله می‌گفتند: عقل نهایتاً جزئی از وحی است و خداوند مصدر عقل و وحی هر دو است. فلسفه سیاسی اسلام به طور کلی دین را عقلانی نکرد (چنانکه هگل با دین مسیحیت کرد)، بلکه عقل را دینی و شرعی ساخت و در نتیجه عقلانی کردن سیاست هم چیزی جز شرعی کردن سیاست نبود. فلاسفه سیاسی اسلام نهایتاً از چارچوب شرع خارج نمی‌شوند و تنها توجیهات عقلی برای شرع و وحی می‌تراشند. در ورای پوسته‌ای عقلانی، شرع و وحی مغز فلسفه اسلامی بوده است. به عبارت دیگر فلسفه سیاسی اسلام ایدئولوژی سیاسی شرع بوده و تنها به توجیه مکشوفات وحی و شرع می‌پرداخته است. با توجه به آنچه گفته شد، در فلسفه سیاسی اسلام زمینه‌ای برای عقلانی کردن

دولت به شیوه‌ای که در فلسفه سیاسی غرب دیدیم، وجود نداشته است. فلسفه سیاسی در اسلام در پی شرعی کردن عقل بوده، عقلی کردن شرع و از همین رو نهادی آن شرعی کردن سیاست بوده، عقلی کردن آن. اگر چنین حکمی در فلسفه سیاسی اسلام صادق باشد، در صورت تکلیف کسانی چون غزالی این تیمیه و دیگران از پیش روشن است. طور کلی عقل شرعی، عقلی قدرتمند تک ذهنی است.

نتیجه‌گیری

استدلال اصلی بحث ما این است که نمی‌توان کارگزار منفرد و تک ذهنی، چه در سطح فردی و چه در سطح دولت را، عنوان الگوی عقلانی شدن پذیرفت. عبارت دیگر در هر دو سطح فرآیند عقلانی شدن، فرآیندی جمعی و چند ذهنی است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که عقلانی شدن حوزه سیاست و دولت نیازمند گسترش «عرصه عمومی» جامعه است که بر خلاف عرصه تک ذهنی قدرت، عرصه‌ای چند ذهنی و محل برخورد اندیشه‌ها و اذهان گوناگون است. عرصه عمومی، حوزه‌ای واقع در میان جامعه مدنی و دولت است و فضای طرح آزاد مسائل عمومی و استدلال و تعقل درباره آنها و نهایتاً، تکوین اراده عمومی را تشکیل می‌دهد. مؤسسات خصوصی جامعه مدنی مثل سازمانها و اصناف را در صورتی صرفاً متوجه مسائل خصوصی و صنفی باشند، نباید جزو عرصه عمومی به شمار آورد. اما به طور کلی عرصه یا عرصه‌های عمومی در جایی تشکیل می‌شود که در آن تعقل و گفتگو درباره مسائل عمومی صورت گیرد. رشد و گسترش عرصه عمومی لزوماً تابعی از روند نوسازی و مدرنیسم نیست؛ بلکه در مواردی جامعه صنعتی مدرن محدودیت‌هایی بر توسعه آن ایجاد کرده است. از سوی دیگر جامعه سنتی هم فاقد عرصه عمومی نیست. گسترش عرصه عمومی در واقع تابع پیدایش امکان گفتگو و تعقل آزاد است. عرصه عمومی در مقابل عرصه‌های تاریک قدرت و منافع خصوصی، عرصه



فازابی

بسی است. هر چه عرصه عمومی بیشتر گسترش یابد و هر چه قدرت بیشتر در آن ماب شود، زمینه عقلانی شدن دولت و سیاست بیشتر گسترش می یابد. در مقابل عرصه قدرت، نهادهای عرصه عمومی در هم نوردد، دولت و جامعه، قدرت زده و غیر عقلانی می شوند. عرصه عمومی در مقابل عرصه آمریت، عرصه فکر، گفتگو، استدلال و زبان است. شرایط مکالمه باز و آزاد در عرصه عمومی، متضمن این اصل است که هیچ فرد یا گروهی نمی تواند در خارج از عرصه عمومی یعنی در عرصه قدرت به صورت قانع کننده ای مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد. عرصه عمومی آنچه را که ماهیتاً عمومی است از عرصه های بسته و خصوصی قدرت و منفعت رهایی می بخشد. پاسخ به پرسشهایی از این قبیل که آزادی، عدالت، برابری، عقلانیت و جز آن چیست تنها در عرصه عمومی هر جامعه خاص ممکن است داده شود و مورد پذیرش و باور قرار گیرد. وقتی سرچشمه تعریف چنین بنیادیمی در عرصه قدرت و یا در عرصه منفعت باشد، پاسخهای داده شده با روح جامعه پیوند پیدا نمی کند. عرصه عمومی به معنی درست، عرصه ای است که هیچ حد و حدودی بر فعالیت آن وضع نشده باشد. عرصه عمومی، عرصه عقلانی و حقیقت یاب و حقیقت ساز جامعه است و بنابراین هرگونه شائبه دخالت حوزه قدرت و آمریت آن را مخدوش و محدود می کند و جامعه را از تکامل و توسعه باز می دارد. اراده عمومی در عرصه عمومی تجلی پیدا می کند. در حول هر مسئله عمومی ممکن است عرصه عمومی جداگانه ای پیدا شود. هر چه شمار عرصه های عمومی بیشتر باشد، امکان عقلانی شدن دولت و جامعه بیشتر می شود. یورگن هابرماس در کتاب «تحول ساختاری در عرصه عمومی» (۱۹۶۲)، عرصه عمومی را به عنوان حوزه پیدایش «اخلاق عقلی» توصیف کرده است. وضعیت کلامی ایده آل، تنها در عرصه عمومی می تواند پیدا شود. به عبارت دیگر هابرماس گسترش یافته ترین و کاملترین عرصه عمومی را وضعیت کلامی

منابع مقاله

B. Blanshard, Reason and Analysis, London. 1962.

J. Elser, "The Possibility of Rational Politico" in Political Theory Today edited by D. Held, London, Polity press 1991. PP.115-142.

J. Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere. London, Polity Press, 1989.

D. O' Conner, A Critical History of Western Philosophy. New York 1964.

A. Quinton(ed.) Political Philosophy. Oxford University Press, 1976.

E. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam. Cambridge U. P. 1958.

C. Wayper, Political thought. London, English Universities Press, 1973.

ایده آل خوانده است. هابرماس در کتاب مذکور انحطاط حوزه عمومی در سرمایه داری متأخر را بررسی کرده و نشان داده است که عرصه عمومی از حوزه نقد و تفکر به حوزه مصرف فرآورده های فکری تبدیل شده است. به نظر او تحول انقلابی در جوامع صنعتی سرمایه داری معاصر نیازمند تحول در عرصه عمومی است. توسعه سیاسی مستلزم گسترش عرصه عمومی به زیان عرصه بسته قدرت است. عرصه عمومی نه تنها عرصه مشارکت در تصمیم گیریهای سیاسی بلکه عرصه تعیین حقایق و امور کلی و عقلانی در زندگی سیاسی است. فلسفه رأی دادن در دموکراسی هم اصولاً این بوده است که افراد بتوانند در عرصه عمومی و چند ذهنی از طریق استدلال و برخورد اذهان در تعیین حقیقت و در امور و علایق کلی و عمومی سهمی داشته باشند، نه این که صرفاً حزبی را به قدرت برسانند. تنها در عرصه عمومی جامعه می توان اهداف و خواسته های معقول را تعیین کرد و دولت و سیاست را عقلانی نمود.