



A New Perspective on the System of Islamic Political Rationality*

Reza Gholami¹ 

1. Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies,
Tehran, Iran. gholami.sadrs@gmail.com



Abstract

The pursuit of an effective social rationality is a significant preoccupation for Muslim intellectuals, especially in the wake of the modern era. The central inquiry revolves around the means to attain rationality while navigating the abstract and unidimensional perspectives on reason and rationalism held by Muslim philosophers and theologians, which finds expression in practical wisdom. This pursuit embodies a rationality that not only maintains religious authenticity but also establishes connections with instrumental reason and empirical science. Such a rationality aims to bolster the material and spiritual prowess of the Islamic world, compensating for past inactivity and failures in competing with the modern Western civilization. There are already general studies of this topic, but has clearly presented a theory of an efficient social rationality. This study explores novel interpretations of religious texts and leverages religious sensibilities to apply instrumental and calculative rationality, along with common-sense scientific approaches, to individual and societal contexts. By doing so, it presents a fresh understanding of rationality

* Gholami, R. (2023). A New Perspective on the System of Islamic Political Rationality. *Journal of Political Science*, 26(101), pp. 250-283. <https://doi.org/10.22081/psq.2023.66958.2811>

* **Publisher:** Baqir al-Olum University, Qom Iran.

* **Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2023/02/24 • **Revised:** 2023/03/11 • **Accepted:** 2023/03/16 • **Published online:** 2023/03/19

© The Authors



within a distinct theoretical framework, offering a unique perspective on this significant subject matter. The research methodology employed in this study is argumentative-deductive, and the method of ijihad is utilized to analyze religious texts. The theoretical framework primarily draws inspiration from Mulla Sadra's perspective on existence and the nature of human beings, while also expanding beyond the confines of the Sadraean approach in practical terms. One implication of this research is its significant contribution to the development of Islamic human sciences and, by extension, facilitating theoretical discussions on the revival of Islamic civilization. Moreover, in the short term, it can assist in addressing governance issues through the lens of Islamic rationality.

Keywords

Islamic rationality, practical wisdom, political thought, social systems, civilization.



مقاربة جديدة لنظام العقلانية السياسية الإسلامية*

رضا غلامي¹

١. أستاذ مساعد، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران. gholami.sadrs@gmail.com

الملخص

كان تحقيق عقلانية اجتماعية فعّالة أحد الاهتمامات المهمة لدى المفكرين المسلمين، خاصة بالتزامن مع تحقق العصر الحديث. القضية الرئيسية هي كيفية استخلاص عقلانية ذات صلاحية دينية من خلال الآراء المجردة والأحادية عن العقل والعقلانية بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، حيث ظهرت في مجال الممارسة وبشكل رئيسي على شكل الحكمة العملية، عقلانية يمكن أن تعزز القوة المادية والروحية للعالم الإسلامي للتعويض عن التخلف وللتنافس مع الحضارة الغربية الجديدة على حد سواء، وذلك تواصلًا مع العقل الأداتي، وتبعاً له مع المعرفة التجريبية. لهذا الغرض، لوحظت مناقشات عامة في الخلفية البحثية لهذا المجال، ولكن لم تتمكن أي من هذه المناقشات العامة أن تقدم بوضوح نظرية لظهور عقلانية اجتماعية فعّالة. سعى البحث الراهن من خلال استخلاص استنتاج جديد من النصوص الدينية ومراعاة ذوق الدين في مجال تطبيق العقل الأداتي والحسابي، وكذلك المعرفة العامة في مجالي الحياة الفردية والاجتماعية، سعى في فتح نافذة جديدة على هذا الموضوع المهم من خلال تقديم مفهوم جديد للعقلانية مع سياق نظري لها. منهج البحث استدلاي - استنتاجي، وبالطبع فإن في دراسة النصوص الدينية تم استخدام المنهج الاجتهادي أيضاً. يستند الإطار النظري للمناقشات بشكل أساسي إلى موقف الملا صدرا من الوجود والإنسان. ومع ذلك، ففي مجال التطبيق، تم أيضاً مجاوزة منهجية الملا

* غلامي، رضا. (٢٠٢٣). مقاربة جديدة لنظام العقلانية السياسية الإسلامية. فصلية علمية محكمة علوم سياسي، ٢٦(١٠١)، صص ٢٨٣-٢٥٠. <https://doi.org/10.22081/psq.2023.66958.2811>

صدرا. ومن بین ثمار هذا النقاش، يمكن أن نذكر المساهمة الناجعة في تكوين العلوم الإنسانية الإسلامية، وبالتالي تمهيد المناقشات النظرية حول إحياء الحضارة الإسلامية. ومع ذلك، ستساعد أيضاً على المدى القصير في حل مشاكل الحوكمة من منظور العقلانية الإسلامية.

کلمات مفتاحية

العقلانية الإسلامية، الحكمة العملية، الفكر السياسي، النظم الاجتماعية، الحضارة.





نگرشی نو به نظام عقلانیت سیاسی اسلامی*

رضا غلامی^۱

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. gholami.sadsr@gmail.com



چکیده

دست یابی به یک عقلانیت اجتماعی قوی و کارآمد، یکی از دغدغه‌های مهم متفکران مسلمان، به‌ویژه هم‌زمان با بلوغ عصر مدرن بوده است. مسأله‌ی اصلی این است که چگونه می‌توان از لابه‌لای نگاه‌های انتزاعی و تک‌ساخته به عقل و عقل‌گرایی میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی که در ساحت عمل، به طور عمده در قامت حکمت عملی بروز و ظهور یافته است، به عقلانیتی دست یافت که در عین برخورداری از وجاهت دینی، بتواند ضمن پیوند با عقل ابزاری و به تبع آن دانش تجربی، قدرت مادی-معنوی عالم اسلامی را به صورت توأمان برای جبران عقب‌ماندگی‌ها و رقابت با تمدن جدید غرب ارتقاء بخشد؟ برای این منظور، مباحثی کلی در پیشینه‌ی پژوهشی این عرصه مشاهده می‌شود، اما هیچ‌کدام از این مباحث کلی نتوانسته به صورت روشن، نظریه‌ای را جهت ظهور یک عقلانیت اجتماعی کارآمد ارائه کند. پژوهش حاضر، با استنباطی تازه از متون دینی و با توجه به مذاق دین در عرصه‌ی کاربرد عقل ابزاری و محاسباتی، و همچنین دانش عرفی در ساحت حیات فردی و اجتماعی، تلاش نموده تا با ارائه‌ی مفهومی تازه از عقلانیت، پنجره‌ی تازه‌ای را به روی این بحث مهم باز کند. روش پژوهش، استدلالی-استنتاجی است و البته در بررسی متون دینی از روش اجتهادی نیز بهره‌گیری شده است.

* **استناد به این مقاله:** غلامی، رضا. (۱۴۰۲). نگرشی نو به نظام عقلانیت سیاسی اسلامی. فصلنامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی، ۲۶(۱۰۱)، صص ۲۵۰-۲۸۳. <https://doi.org/10.22081/psq.2023.66958.2811>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دانشگاه باقر العلوم قم، ایران؛ © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸



چارچوب نظری مباحث، به طور عمده مبتنی بر نگرش صدرایی به هستی و انسان شکل گرفته است؛ هرچند در حوزه‌ی عمل، از رویکرد صدرایی نیز عبور شده است. از جمله ثمرات این بحث می‌توان به کمک مؤثر به شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی و به تبع آن، هموارسازی مباحث نظری حول احیاء تمدن اسلامی اشاره کرد؛ هرچند در کوتاه‌مدت نیز به حل مسائل حکم‌رانی از منظر عقلانیت اسلامی نیز کمک خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها

عقل، عقلانیت، حکمت عملی، دانش، اندیشه سیاسی، سیستم‌های اجتماعی، تمدن.



مقدمه

عقل در دو عرصه‌ی مشخص در کنار وحی کاربرد دارد: اول در فهم و تفسیر متون دین، و دوم در تولید احکام و قواعد دینی متناسب با شأن و قلمرو عقل. سرگذشت عقل در تاریخ اسلام نشان می‌دهد با وجود توجه و عنایت ویژه‌ای که اسلام، به‌ویژه تشیع، به عقل دارد، در جریان تاریخ، نه‌تنها نوع بهره‌گیری از عقل با تفاسیر متنوع و متکثر روبه‌رو شده، بلکه کاربرد عقل در عمل نیز با فراز و فرودهای بسیاری همراه بوده است. گذشته از عقل نظری که در اتمسفر خود، سیر تقریباً روشنی داشته و ادبیات به نسبت فربه‌ی دارد، عقل عملی به دلیل محصورشدن در دایره‌ی حکمت عملی (به معنای رایج) و کم‌توجهی به عقل ابزاری و محاسباتی در مقام عینیت، با رشدی قابل قبول روبه‌رو نبوده است. به نظر می‌رسد یکی از دلایل ناتوانی جهان اسلام در احیای تمدن اسلامی، کم‌التفاتی به جایگاه عقل عملی و طرز سامان یافتن آن در جامعه‌ی اسلامی بوده است. شاید مهم‌ترین نگرانی عالمان مسلمان نسبت به توسعه‌ی عقل ابزاری و دانش تجربی، افتادن در میدان این جهانی و عرفی‌گرایی است؛ این در حالی است که می‌توان با ابتدای عقل عملی بر عقل نظری به معنای حکمت نظری، مرزبندی روشنی را بین عقل عملی مدرن و غیرمدرن ایجاد کرد. آنچه در این نوشته روی آن تمرکز شده است، چگونگی پیوند میان عقل متافیزیکی یا کلی با عقل ابزاری و به تبع آن، علم تجربی است که همراه با عنایت به برخی ظرایف و پیچیدگی‌ها، در قالب هفده سرفصل به آن پرداخته شده است.

در آغاز بحث، شرح فشرده و وجه پرابلماتیک بحث ضروری است. چنان‌که می‌دانیم، ضعف و عقب‌ماندگی‌های مسلمانان پس از سپری‌شدن دوران طلایی تمدن اسلامی قابل انکار نیست. در این جهت، همواره این پرسش جدی مطرح بوده که جدا از عوامل گوناگونی که از حیث فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی، زمینه‌ی بروز این عقب‌ماندگی تاریخی را فراهم کرده و مسلماً هر یک در جای خود حائز اهمیت است،

عامل کلیدی در این ضعف و عقب ماندگی را در کجا باید جست و جو کرد؟ در فرایند مطالعه و تحقیق، می توان به این جمع بندی رسید که عامل کلیدی در ضعف و عقب ماندگی، بیش از هر چیز، اولاً به نوع نگاه برخی اندیشمندان مسلمان به رابطه دین و دنیا و مسئله پیشرفت، و ثانیاً به عقل و عقلانیت و جاری و ساری شدن یک نظام عقلانی کارآمد در رگ های عالم اسلامی برمی گردد. با این ملاحظه، نوشتار حاضر در صدد بازخوانی و باز معماری گونه ای از عقلانیت اسلامی است که افزون بر این که مبتنی بر یک رویکرد دینی صحیح به رابطه دین و دنیا بوده و قرائت های انزواگرایانه یا سکولار را به حاشیه می راند، بتواند سهم به سزایی در پیشرفت و تمدن سازی، آن هم در رقابت با تمدن مدرن غرب داشته باشد.

(۱) مفهوم شناسی تمدن

تمدن، عبارت است از ظهور و بروز فرایندی پیشرفت های هدف مند و نظام مند در یک یا چند جامعه، بر اساس طرز تفکری روشن که شکل معنادار و منضبط به خود گرفته و جامعه را به مقصد مورد نظر می رساند (غلامی، ۱۳۹۶، ص ۳۱). در این تعریف بر شش عنصر مهم تأکید شده است: یکم: ظهور و بروز یا عینیت یافتگی؛ دوم: فرایندی بودن تمدن؛ سوم: پیشرفت های هدف مند و نظام مند؛ چهارم: ابتنای تمدن بر تفکر روشن؛ پنجم: رابطه ی معنادار میان حلقه های پیشرفت؛ ششم: مقصدانگاری. چنانچه وصف اسلامی وارد تعریف مزبور شود، می توان گفت تمدن اسلامی، یعنی ظهور و بروز مادی و معنوی پیشرفت های هدف مند، نظام مند و نوظهور امت اسلامی، طبق تعالیم اسلامی در همه ی عرصه های اجتماعی، که شکلی معنادار و منضبط به خود گرفته و جامعه ی اسلامی را به مقاصد خود نزدیک می کند. در این تعریف، علاوه بر آنچه درباره ی معنای مطلق تمدن بیان شد، بر چهار عنصر دیگر تأکید شده است که عبارتند از: یکم: جنبه ی مادی و معنوی تمدن به مثابه ی دو روی یک سکه؛ دوم: نوظهور بودن و نسبت تمدن نوین اسلامی با تمدن تاریخی؛ سوم: نقش درون مایه ی تعالیم و جهت گیری های اسلامی؛ چهارم: تک ساحتی نبودن تمدن اسلامی.

۲) مفهوم‌شناسی عقلانیت

عقلانیت در تعریف نگارنده، عبارت است از به کارگیری روش مند عقل، اعم از نظری و عملی در دو عرصه‌ی شناخت و عمل. البته در رویکردی عمیق‌تر، باید عقلانیت را ویژگی یا حالت معقول‌بودن یک مقوله یا پدیده در نظر گرفت. در واقع، وقتی از عقلانیت یک دیدگاه یا عمل سخن به میان می‌آید، خصیصه یا وجه عقلی آن مورد نظر است که در این صورت، عقلانیت عبارت است از مجموعه معیارها یا شاخص‌هایی که عقلانی‌بودن یک نظر و عمل را مشخص می‌کند؛ بنابراین، این برداشت نیز وجود دارد که «عقلانی زندگی کردن یعنی منطقی چگونگی زندگی کردن».

پس عقلانیت در بحث حاضر یعنی پیوند درک و عمل عقلانی که زیربنای آن، برهان یا حسن و قبح عقلی (ذاتی) و روبنای آن، استنباطات و محاسبات گسترده و دقیق عقل ابزاری است که بروز و ظهور کاملاً مشخصی در صحنه‌ی عمل دارد. این کف و سقف را به هسته و لایه‌های پیرامونی - یا زیربنا و روبنا - نیز می‌توان تعبیر کرد. البته در رویکرد متداول، عقلانیت به مبنای سنجش عقلانی‌بودن یک امر هم تبدیل می‌شود؛ یعنی این عقلانیت است که به ما می‌گوید کدام فکر یا عمل، عقلانی است و کدام عقلانی نیست.

عقلانیت در عرصه‌ی معرفت‌زایی آن، به مطلق عوامل معرفت‌زا در اسلام - اعم از عقل فلسفی، عقل کلامی، عقل فقهی و عقل اخلاقی - اطلاق می‌شود و طبعاً منحصر در عقل فلسفی نیست؛ ضمن آن که عقل علمی - تجربی را نیز در برمی‌گیرد. در واقع، بدون آن که معنای عقلانیت تغییر یافته یا تعهد آن به برهان و استدلال کم شود، به‌نوعی همه‌ی دانش‌های دینی را از آن‌جا که پایه و اساس عقلانی دارند، وارد قلمرو عقلانیت اسلامی می‌کند؛ هرچند قابل تأکید است که نقش فلسفه‌ی اسلامی به‌عنوان پایه و اساس، کاملاً محفوظ است. از طرف دیگر، عقل ابزاری هم وارد قلمرو عقلانیت اسلامی می‌گردد؛ هرچند به نظر می‌رسد عقل ابزاری در عقلانیت اسلامی جایگاه محدود شده‌ای دارد؛ به این معنا که فراگیری ندارد، در عین حال، این که جای عقل ابزاری کجا است؟ بحثی است که در مقاله‌ی دیگر نگارنده، با عنوان «نظریه

منطقه‌بندی علوم انسانی» توضیح داده شده است (غلامی، ۱۴۰۲، ص ۱۹۳).

اما چرا عقلانیت سیاسی؟ همان‌گونه که روشن است، تعریف‌های گوناگونی از سیاست به معنی‌الاعم وجود دارد که مخرج مشترک این تعاریف عبارت است از راه و روش مشخص برای اداره‌ی جامعه یا کشور با استفاده از ظرفیت‌های موجود. با این وصف، سیاست، مهم‌ترین نقش را در عرصه‌ی عمل، در حوزه‌ی اجتماعی و مدنی ایفا می‌کند؛ یعنی تا تکلیف سیاست روشن نشود، صحبت از تمدن و تمدن‌سازی، راه به‌جایی نخواهد برد؛ بنابراین، ترسیم نظام عقلانیت سیاسی اسلام باید با توجه به سیاست و مؤلفه‌های آن در اسلام، صورت پذیرد. البته روشن است که قرائت‌های گوناگون در باب رابطه‌ی اسلام و سیاست وجود دارد، اما آن قرائتی که نقش محوری در این بحث داشته است به حضور حداکثری اسلام در امور سیاسی گرایش دارد.

۳) عقلانیت سیاسی اسلام یا اسلامی؟

وقتی صحبت از نظام عقلانیت سیاسی اسلام در میان است، یعنی آن عقلانیتی که از قرآن و سنت با تفسیر قطعی معصوم علیه السلام در دسترس قرار گرفته و در نسبت قطعی آن با اسلام، اطمینان بالایی وجود دارد. اما وقتی از پسوند اسلامی استفاده می‌شود، منظور درکی است که در غیاب معصوم علیه السلام و با بهره‌گیری از قوه‌ی اجتهاد از طریق مراجعه به منابع دینی به دست آمده و تا حدی نسبی است. از آن‌جا که مباحث حاضر در این ساحت، به طور عمده جنبه‌ی اعتقادی دارد و اغلب از مسلمات اسلامی اخذ شده است، ابتدا نام آن عقلانیت سیاسی اسلام گذاشته شد هرچند تبدیل عنوان آن به نظام عقلانیت سیاسی اسلامی، جنبه‌ی احتیاط را بیش‌تر رعایت می‌کند.

۴) چرایی به‌کارگیری عنوان سیستم برای عقلانیت

به‌کارگیری عنوان سیستم در این‌جا از اهمیت برخوردار است. به نظر می‌رسد، آن‌گونه که قرآن بنا بر فرموده‌ی خود در آیه ۸۲ سوره نساء یک مجموعه‌ی منسجم و نظام‌مند است و در باب نظام‌مندی یا سیستماتیک بودن سایر تعالیم اسلامی هم اطمینان

وجود دارد، اجزاء عقلانیت سیاسی اسلام نیز نمی‌تواند با یکدیگر رابطه‌ی سیستمی نداشته باشد.

۵) عقلانیت و جهان‌های متفاوت

میان دو نظام عقلانیت سیاسی اسلام و غرب از سه زاویه‌ی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تفاوت‌های مبنایی وجود دارد. نقاط اصلی و کانونی اختلاف میان عقلانیت اسلامی و عقلانیت مدرن در ساحت‌های گوناگون عبارت‌اند از:

۱. استفاده‌ی عقلانیت اسلامی از همه‌ی منابع و روش‌شناسی‌ها بر اساس منطقه‌بندی علم و انطباق هر منبع و روش به یکی از این مناطق؛

۲. رویکرد مبنای‌گرایانه‌ی عقلانیت اسلامی در دو ساحت نظر و عمل و ارتباط زنجیره‌ای مؤلفه‌های عقل نظری و عقل عملی از ربنایی‌ترین نقطه، به زیربنایی‌ترین نقطه، که از آن به هسته‌ی مرکزی نیز تعبیر می‌شود؛

۳. ناسازگاری عقلانیت اسلامی با «نسبیت رادیکال»؛

۴. بازتعریف سود و نفع و قدرت، به وسیله‌ی عدالت در عقلانیت اسلامی و شکل‌گیری قوه‌ی محرکه‌ی جدید با ترکیبی عادلانه از نفع مادی و معنوی؛

۵. غیرانحصاری‌بودن رویکرد عقلانیت اسلامی به حیات، به رویکرد «این‌جهانی».

۶) ناتوانی حکمت عملی در تمدن‌سازی

با آن‌که در بحث حاضر، نگارنده از فارابی بهره‌ی فراوانی برده است، اما بهره‌گیری از حکمت عملی برای سیاست‌مدان، نه تنها ناکافی قلمداد شده که آن، یکی از عوامل ضعف و عقب‌ماندگی عالم اسلامی از تمدن غربی تلقی شده است. البته دیدگاه‌های ابن‌رشد و تفسیر متمایزی که او از فلسفه‌ی ارسطویی ارائه می‌کند، و توجه ویژه‌ای که به دانش تجربی دارد، در شکل‌گیری رویکرد حاضر به عقلانیت، بی‌تأثیر نبوده است (دینانی، ۱۳۹۹، صص ۵۵۵-۵۹۳). چنانچه می‌توان استنباط نمود که مهم‌ترین کمک ابن‌رشد به غرب جدید، ارائه‌ی تفسیری از ارسطو با بها دادن به دانش تجربی است. در واقع،

یکی از انگیزه‌های غرب در بزرگداشت ابن رشد نیز به خاطر کمکی است که ابن رشد به خدمات ارسطو به منظور بسط و تعمیق دانش تجربی داشته است. شاید اگر عنایت بیش تری به ابن رشد شده بود، امروزه سرنوشت متفاوتی در انتظار جهان اسلام بود و فاصله‌ی کمتری با احیاء تمدن اسلامی احساس می‌شد. البته این دیدگاه نه تنها به منزله‌ی کنار گذاشتن حکمت عملی نیست، که به نوعی هدف، توسعه‌ی حکمت عملی است؛ هرچند تا اکنون به طور عمده عقل عملی در اسلام را مساوی با حکمت عملی پنداشته‌اند، اما عقل عملی را باید فراتر از حکمت عملی در نظر گرفت.

عقلانیت اسلامی موردنظر، جمع میان عقل نظری و عقل عملی، و حکمت نظری و حکمت عملی است. در واقع، حکمت عملی بایدها و نبایدها است، در حالی که عقل عملی فراتر از بایدها و نبایدها، چگونگی تحقق بایدها و نبایدها را نیز نشان می‌دهد. البته این تجمیع میان عقل عملی و حکمت عملی در صورتی روا است که حکمت عملی از همان دستگاه نظری‌ای تبعیت کند که عقل عملی از آن تبعیت می‌کند.

عقلانیت اسلامی در این برداشت تازه، افزون بر قلمرو وسیع تری که در ساحت نظری پیدا می‌کند، قادر است فراتر از تحریک و تهییج و فراتر از بایدها و نبایدهای عملی، - که آن را هم باید سطحی از معرفت تلقی کرد - مکانیسم یا دستگاه تولید این بایدها و نبایدها را به‌ویژه در مسائل مستحدثه، ارائه کند و با روشن نمودن مسیر کلان تحقق بایدها و نبایدها، بر معضلات ناشی از ناکارآمدی هم غلبه کند؛ در حقیقت، این بحث تا حدی به دنبال خارج کردن عقلانیت از انفعال و دادن ابتکار عمل به آن در مواجهه با مسائل اجتماعی است.

۱. ساحت بحث

بحث از تغییر رویکرد به نظام عقلانیت سیاسی اسلام، در فضای فلسفه‌ی سیاسی مطرح می‌شود. فلسفه‌ی سیاسی عبارت است از مطالعه‌ی عقلانی (برهانی) سیاست - اعم از عرصه، موضوع و یک امر - به‌منظور بررسی آن حیطة از منظر هستی‌شناختی و به تبع آن، معرفت‌شناختی (حقیقت، ۱۳۸۶، ص ۲). در این میان، روشن است که میان فلسفه‌ی سیاسی و

علم سیاسی، مرزی روشن قرار دارد. فلسفه‌ی سیاسی، با اعلام این اصل که به دنبال معرفت سیاسی است نه گمان سیاسی، بین خود و علم سیاسی مرزبندی روشنی ایجاد می‌کند. وقتی درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی اسلامی سخن به میان می‌آید، اسلامی شدن فلسفه‌ی سیاسی به طور عمده به این معنا است که فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند از پنجره‌های جدید و منحصر به فردی که وحی در حوزه‌ی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به روی بشر باز کرده، در جهت ارتفاح‌گیری از سطحی که با فهم بشری صرف در آن قرار دارد، حداکثر استفاده را داشته باشد.

۲. چارچوب نظری

چارچوب نظری دیدگاه حاضر، از جهتی صدرایی و از جهتی، نوصدرایی و تا حدی مبتنی بر نظریه‌ی اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله است. در واقع، اعتباریات علامه از این حیث به بحث حاضر کمک می‌کند که جعل عقلانی نظام‌مند برای بعد مدنی حیات انسان را به دور از تعارض با اصل مشروعیت، به نحو حداکثری به رسمیت می‌شناسد. به بیان واضح‌تر، از منظر نگارنده، مهم‌ترین تأثیر نظریه‌ی اعتباریات علامه طباطبایی بر روی عقلانیت، به رسمیت شناختن وضع قواعد عقلانی بر اساس رویکرد مثبت به مجمع عقلا در جهت تأمین نیازهای مدنی است. نباید از نظر دور داشت که یک جامعه، در مسیر دستیابی به تمدن، به میلیون‌ها قاعده‌ی اجتماعی نیاز دارد که عقل، قادر است این قواعد را مبتنی بر ساحت تکوین و جهان‌نگری الهی خلق کند (پورحسن، ۱۳۹۹، ص ۶۳). به‌طور خلاصه، چارچوب تئوریک این بحث به شرح ذیل قابل توصیف است:

۱. عقل به مثابه‌ی پیامبر درونی، با پیامبر بیرونی یعنی وحی، همراهی و هم‌افزایی دارد و با آمدن وحی، نه تنها عقل به حاشیه نمی‌رود که در جایگاه یکی از منابع دینی در عرض سایر منابع دینی قرار می‌گیرد. از این منظر، قواعد عقلی، ذیل جهان‌بینی و شریعت الهی، همان قواعد دینی است و این قواعد دینی، شامل قواعد عقل ابزاری نیز می‌شود.

۲. هرچند عقل نظری و عقل عملی به مثابه‌ی دو روی یک سکه به‌شمار می‌رود، اما

نظر بر اراده و عمل و به تبع آن، عقیده و نیت، بر عمل مقدم است.

۳. در عقل نظری، امکان صدق و کذب، و در عقل عملی، امکان درک خیر و شر برای انسان‌ها به صورت بالفطره وجود دارد. هرچند درک خیر و شر، عقل عملی را بی‌نیاز از تکیه به عقل نظری نمی‌کند؛ زیرا همه‌ی گزاره‌های عقل عملی از جنس آموزه‌های اخلاقی نیستند. فایده‌ی اصلی این اصل، نجات از نسبی‌گرایی مطلق است.

۴. برنامه‌ی اصلی دین، به فعلیت رساندن و تکامل‌بخشی به عقل نظری و عقل عملی به منظور تعالی روحی است؛ بنابراین، استكمال هر دو قوه‌ی نفس، چه قوه‌ی عقل نظری و چه قوه‌ی عقل عملی، از طریق توأمان حرکت عرضی و جوهری در مسیر رسیدن به سعادت صورت می‌گیرد.

۵. تکامل اجتماعی از مسیر تمدن‌سازی در این عالم، به‌مثابه‌ی بستر رشد و تعالی می‌گذرد و تحقق این منظور، جز با شکوفایی عقل عملی میسر نیست؛ به بیان دیگر، سفر از «خلق» به سوی «خلق»، به همراهی حق که ثمره‌ی آن، رساندن پیام حق به مظاهر حق و زمینه‌سازی برای تکامل است، لازمه‌اش خارج‌شدن از انزوا و ورود در فعالیت‌های اجتماعی با هدف ایجاد تمدن اسلامی است.

۳. روش

روش‌شناسی مقاله‌ی فلسفی از نوع قیاسی، برهانی و مبتنی بر منطق صوری است؛ اما از آن‌جا که این عقلانیت به اسلام نسبت داده شده، لازم است با بررسی اجتهادی آیات و روایات، افزون بر یافتن مؤیدات لازم در این زمینه، نسبت به عدم مغایرت نتایج آن با تعالیم اسلامی اطمینان حاصل شود. بر این اساس، برای توضیح روش‌شناسی این بحث می‌توان از ترکیب روش فلسفی و اجتهادی سخن به میان آورد که آن‌هم متأثر از روش‌شناسی صدرایی یعنی جمع بین برهان، قرآن و عرفان است. البته روشن است که با وجود بازشدن پای دین و اجتهاد در این روش‌شناسی، هیچ حقیقتی حتی حقایق دینی بی‌نیاز از اثبات عقلی نیست.

۴. شرح مفاهیم اصلی

۴-۱. عقلانیت

تاکنون تعاریف گوناگونی از زوایای مختلف اعم از تکوینی، ساختاری، ساختی و کارکردی - سنجهای و غیره، از عقلانیت ارائه شده است. از منظر نگارنده، تعریف عقلانیت از منظر کارکردی عبارت است از: ملاک‌ها و معیارهای برخاسته از عقل یا آن‌چه عقل آن را تأیید کرده است که به واسطه‌ی آن، عقلانی یا غیرعقلانی بودن یک معرفت، یک دانش یا یک کنش اعم از فردی و مدنی، قابل اثبات یا احراز است. اما می‌توان تعریف دیگری نیز از عقلانیت از منظر ساختی ارائه کرد که بر اساس آن، عقلانیت عبارت باشد از دستگاه عقلی مولد معرفت، دانش یا کنشی عقلانی که به واسطه‌ی آن می‌توان حیات معقول اعم از فردی و اجتماعی را بنا کرد (رک: جعفری، ۱۳۹۹).

تعریف دوم منافاتی با تعریف اول ندارد؛ یعنی چنان‌چه عقلانیت را به مثابه‌ی دستگاه مولد معرفت، دانش و کنش عقلی در نظر بگیریم، به‌طور طبیعی چنین دستگاهی صلاحیت لازم برای ارائه‌ی ملاک‌ها و معیارهای سنجش عقلانی بودن را نیز دارد. در بحثی که ارائه شده، هرچند بحث، بیش‌تر متوجه جنبه‌ی ساختی عقلانیت است، اما هر دو تعریف مزبور به منزله‌ی دو روی یک سکه می‌باشند.

۴-۲. تفاوت عقل با عقلانیت

عقل در عقلانیت، چه آن را کارکردی - سنجهای در نظر بگیریم و چه ساختی به معنای دستگاه مولد معرفت و کنش، به‌عنوان نفس مدرک انسان، منشأ و ریشه‌ی عقلانیت است یا به عبارت دقیق‌تر، روح عقلانیت است. با این ملاحظه که عقل در این جا، هم به معنای عقل کلی و برهانی و هم به معنای عقل جزئی و ابزاری است. البته باید توجه داشت که در این نگاه، عقل کلی و برهانی بر عقل جزئی احاطه دارد (رک: ملکیان، ۱۳۸۱).

۳-۴. عقلانیت اسلامی

عقلانیت اسلامی را نیز می‌توان از دو منظر کارکردی - سنج‌های و ساختی تعریف کرد. از منظر کارکردی، عبارت است از ملاک‌ها و معیارهای برخاسته از عقل یا آن دسته از حقایق دینی اثبات پذیر عقلی - اثبات‌پذیری کلی و یا جزئی - که به واسطه‌ی آن آموزه‌های صحیح یا ناب اسلامی از آموزه‌های ناصحیح اسلامی در دو ساحت معرفت یا کنش دینی قابل اثبات یا احراز است. اما از منظر ساختی، عبارت است از دستگاه عقلی مولد معرفت، دانش یا کنش عقلانی - دینی که به واسطه‌ی آن می‌توان حیات معقول و اسلامی اعم از فردی و اجتماعی را بنا کرد (غلامی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵). در ضمن، در این جا هر گاه از حیات معقول صحبت به میان می‌آید، منظور حیات اسلامی است.

۴-۴. عقلانیت سیاسی

همین دو قسم تعریف از مطلق عقلانیت و عقلانیت اسلامی، در عقلانیت سیاسی نیز قابل ارائه است: عقلانیت سیاسی در منظر کارکردی - سنج‌های عبارت است از ملاک‌ها و معیارهای برخاسته از عقل در عرصه، موضوع یا امر سیاسی که به واسطه‌ی آن عقلانی و غیرعقلانی بودن معرفت، دانش و کنش سیاسی قابل اثبات یا احراز است. همچنین عقلانیت سیاسی از منظر ساختی، عبارت است از دستگاه عقلی مولد معرفت، دانش یا کنش عقلانی در عرصه، موضوع و امر سیاسی که به واسطه‌ی آن می‌توان حیات سیاسی معقول را شکل داد.

۵-۴. نظام عقلانیت سیاسی اسلام

نظام عقلانیت سیاسی اسلام عبارت است از دستگاه عقلی مولد معرفت، دانش یا کنش عقلانی - دینی در ساحت، موضوع و امر سیاسی که اجزاء آن به مثابه‌ی یک سیستم با هم ارتباط و تعامل داشته و به واسطه‌ی آن می‌توان افزون بر ایجاد حیات سیاسی اسلام، حیات مورد نظر اسلام را نیز از جهت اصالت مورد سنجش و ارزیابی قرار داد (غلامی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۰).

۴-۶. حکمت نظری و حکمت عملی

حکمت نظری و حکمت عملی در این منظر، تا حد زیادی با دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی منطبق است، هرچند تفاوت‌هایی نیز دارد. چه‌بسا بتوان گفت که لزوم تحول در رویکرد به عقلانیت در این بحث نیز از تعبیر ایشان به حکمت عملی که آن را «نیروی اجرا» توصیف می‌کنند، دریافت شده است. از منظر استاد جوادی آملی، «عقل نظری چونان قوه‌ی مقننه و عقل عملی بسان قوه‌ی مجریه است، ولی در حقیقت، امام اصلی، عقل نظری است، چون عقل عملی از عقل نظری فرمان می‌گیرد؛ عقل نظری به حق و باطل فتوا می‌دهد، و عقل عملی به حلال و حرام و مباح و...» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۰، ص ۴۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۵۲۵).

۴-۷. عدم انحصار عقلانیت به حکمت به معنی الاخص و منظور از عقلانیت فرامعرفتی

هرچند عقلانیت اسلامی نمی‌تواند تکیه‌ی خود به فلسفه یا حکمت را نادیده بگیرد، اما می‌تواند یک عنصر فرافلسفی تلقی شود. فرافلسفی بودن نه به این معنا است که با الهام از دین، یک دستگاه عقلی دیگر تولید شود، بلکه اگر فلسفه را مهم‌ترین جولان‌گاه عقل نظری در نظر بگیریم، آن‌گاه بحث بر سر این است که می‌توان به عقلانیتی قائل بود که اولاً همه‌ی گزاره‌های آن از جنس عقل نظری نباشد و ثانیاً، اگر هم گزاره‌هایی از جنس عقل نظری داشت، این گزاره‌ها، فلسفی به معنای مصطلح نباشد. با این وصف، فرافلسفی دانستن عقلانیت نباید به منزله‌ی خروج عقلانیت اسلامی از قلمرو عقل و تعقل تلقی شود، اما درک و تصدیق فرافلسفی بودن عقلانیت اسلامی، نیازمند بازتعریف عقل و عقل‌ورزی در اندیشه‌ی اسلامی است. در واقع، در اسلام، عقل‌ورزی نظری صرفاً در فلسفه متوقف نمی‌شود.

در علم لغت، عقل از عقل گرفته شده و آن طناب‌ی است که به وسیله‌ی آن زانوی شتر سرکش را می‌بندند تا مانع رمیدن او شود... بنابراین، وقتی در آیات و روایات از حکمت یا عقل سخن به میان می‌آید، منظور فقط عقل‌ورزی فلسفی نیست، بلکه شامل همه‌ی آموزه‌های بر حق اسلامی اعم از اخلاقی و فقهی نیز می‌شود (رک: الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۵؛

لذا می‌توان مدعی شد: هرچند نمی‌توان همه‌ی هنجارهای دینی را در ساحت آموزه‌های مستقل عقلانی قرار داد، اما می‌توان عقلانیت آنها را مبتنی بر ملاک‌ها و شاخص‌های برآمده از همان علمی که عهده‌دار تبیین آن است، تأیید کرد. برای مثال، آموزه‌های کلامی نقلی نه فقط به معنای عام، حکمی محسوب می‌شوند که اگر از ملاک‌ها و معیارهای مورد تأیید علم کلام برخوردار باشند واجد عقلانیت خواهند بود.

همین موضوع درباره‌ی آموزه‌های اخلاقی نقلی یا نتایج فقه قابل بیان است؛ یعنی یک حکم شرعی، نه فقط در ذیل حکمت اسلامی قرار دارد، بلکه از آن جا که مبتنی بر روش‌شناسی فقهی است، واجد عقلانیت است، طوری که اطلاق عنوان عقلانیت به آن، نیازمند بهره‌گیری خالص از ادله‌ی مصطلح عقلی نیست. از سوی دیگر، اندیشه‌ی اسلامی، بیش از آن که در دایره‌ی عقل نظری محدود شود، وارد ساحت عقل عملی شده است. در واقع، در اکثر مواردی که در روایات بر روی عقل تأکید می‌شود، منظور عبودیت خدای متعال است؛ لذا وقتی پرسش‌گر از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که عقل چیست؟ حضرت علیه السلام در پاسخ می‌فرمایند: «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ أُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»؛ یعنی عقل آن است که با آن خدا عبادت شود و بهشت کسب و تحصیل شود (کلینی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸)؛ بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که همه‌ی آموزه‌های اسلامی که در سه ساحت عقاید، اخلاق و احکام و علوم گوناگون مانند کلام، اخلاق، عرفان و فقه عهده‌دار تبیین آنها هستند، در میدان عقل عملی قرار دارند و مادام که با ملاک‌ها و شاخص‌های علوم دینی قابل ارزیابی و توجیه باشند، واجد عقلانیت خواهند بود.

۴-۸. فرامعرفتی بودن عقلانیت اسلامی

فرامعرفتی شدن عقلانیت، یعنی عقلانیت مرزهای خود را از میدان معرفت و علم، به عرصه‌ی عمل، فراتر از حکمت عملی، یعنی به مفهوم جامع آن گسترش دهد. واقعیت این است که دستورات عقلی و دینی، محدود به ساحت فرد و حیات فردی انسان نیست، بلکه بخش اعظم این دستورات، ناظر به جمع و حیات جمعی است. از سوی دیگر،

تحوالات مدنی در جهان و تغییراتی که طی چند سده‌ی اخیر در شیوه‌ی زیست انسان و نظم و فرم جامعه رخ داده است، شرایطی را فراهم نموده که ده‌ها عامل مرئی و نامرئی به صورت یک زنجیره یا شبکه، در مقدمه‌چینی و تحریک و تشجیع فرد و جامعه نسبت به تحقق دستورات عقلی و دینی مداخله کنند. باید پذیرفت که در دنیای جدید، تحقق اهداف اجتماعی، به چیزی فراتر از دستور و توصیه نیاز دارد؛ چیزی که دنیای مدرن با همه‌ی تفاوت نگرش‌ها، با کمک علم و عقلانیت عملی تا حد زیادی به آن دست یافته است.

حال چگونه می‌توان بدون عقب‌نشینی از اصول معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به ساخت عقلانیتی روی آورد که قادر باشد نیازهای جامعه و تمدن اسلامی در ساحت عمل را برآورده کند؟ چنین عقلانیتی باید دارای شش ویژگی زیر باشد:

۱. در عرصه‌ی نظری، خود را در جهت تقرب به حقیقت از فلسفه و دین محروم نکند؛
۲. ضمن منطقه‌بندی حوزه‌ی شناخت، در هر منطقه، قائل به استفاده از منبع معرفتی و روش‌شناسی مناسب باشد و به بیان دیگر، هر منبع معرفتی و هر نوع روش‌شناسی از منزلت و کارایی خاص خود برخوردار است و باید بر اساس همین منزلت و کارایی مورد استفاده قرار گیرد؛
۳. زمینه‌ی لازم را برای ارتباط و تعامل و هم‌افزایی منابع و روش‌شناسی‌ها با یکدیگر فراهم کند؛
۴. بین مناطق شناخت و هم‌چنین بین منابع و روش‌شناسی‌ها، ارتباط شبکه‌ای برقرار کند و از تبدیل این مناطق و هم‌چنین منابع و روش‌شناسی‌ها به جزایر جدا از هم پرهیز نماید؛
۵. با تکیه بر مبانی، قادر به بهره‌گیری لازم از منبع تجربه و روش‌شناسی‌های رایج در آن، در مسیر تحقق ترم‌ها و قواعد اجتماعی اسلام باشد؛
۶. مجموعه‌ای از مشوق‌های لازم اعم از مادی و معنوی را برای بسط و تعمیق منطقه‌ی کاربردی‌سازی در نظر بگیرد.

البته این که این عقلانیت چگونه می‌تواند واقعیت عینی پیدا کند؟ سؤالی است که باید در جای خود به آن تفصیلاً پرداخت، اما در همین حد اشاره می‌شود که عقلانیت فرامعرفتی، بیش از هر چیز، به میدان عمل نیاز دارد و خود را در مسیر پاسخ‌گویی به نیازها پیدا می‌کند؛ لذا عقلانیت فرامعرفتی به معنایی که گذشت، در شرایط وجود جامعه و دولت اسلامی، به شکوفایی لازم دست پیدا می‌کند. از طرف دیگر، اگر این عقلانیت با منافع، اعم از مادی و معنوی مردم گره نخورد و آثاری ملموس در زندگی آنها خلق نکند، به رشد طبیعی دست نخواهد یافت. به همین دلیل در این بحث، تلاش شده تا با پیوند عقلانیت عملی با شکل‌گیری تمدن، زمینه‌ی عینیت‌یابندگی این عقلانیت فراهم شود.

۹-۴. کارکردهای عقلانیت فرامعرفتی

عقلانیت فرامعرفتی، به مفهوم عقلانیت، منهای معرفت نیست، بلکه منظور از آن، عقلانیتی است که در عین حال که پایه‌های خود را در زمین معرفت مستقر کرده است، پا را فراتر از قلمرو معرفت گذاشته و ظرفیت خود را به شکل حداکثری در خدمت بسط مدنیت و تمدن‌سازی قرار داده است. از این منظر، برای عقلانیت فرامعرفتی می‌توان کارکردهای متنوعی را در نظر گرفت که ذیلاً به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱. گفتمان‌سازی؛
۲. ایجاد بسترها و ساختارهای تسهیل‌کننده و هم‌افزا؛
۳. تولید هنجار؛
۴. تولید و ارزیابی فرمول‌ها و قواعد؛
۵. تولید و ارزیابی روش؛
۶. تولید و ارزیابی ابزار و فناوری؛
۷. تولید و ارزیابی منظومه یا سیستم؛
۸. تولید سیستم سنجه و ارزیابی.

۴-۱۰. چگونگی رفع تعارض احتمالی میان دین و عقل

یکی از خواص نظام عقلانیت پیشنهادی، چنان که از نامش پیدا است، همان سیستماتیک بودن آن است. در عقلانیت سیستماتیک، نظم و هماهنگی، دفعتاً ایجاد نمی‌شود، بلکه از همان نقطه‌ی آغاز، چنان ساختمان عقلانیت پی‌ریزی و مفصل‌بندی می‌شود که جلوی ظهور تعارض گرفته شود. در این عقلانیت، عقل به صورت پلکانی حضور دارد، اما رابطه‌ی عقل مثلاً در پله‌ی سوم، با عقل در پله‌ی اول هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، به طوری که میان عقل کلی یا عقل فطری و عقل قیاسی - برهانی و سپس عقل جزئی و تجربی رابطه‌ی تعاملی برقرار است. همین رابطه میان عقل عملی و عقل نظری نیز مدنظر بوده است؛ به این معنا که عقل عملی، هیچ‌گاه اتکاء خود را به عقل نظری از دست نمی‌دهد. از سوی دیگر، چنان‌چه اشاره شد، عقلانیت در این نظریه، شامل دین با همه‌ی وجوه آن نیز می‌شود. یعنی آموزه‌های قرآنی، حدیثی یا کلامی و فقهی و غیره، نه تنها جزئی تعیین‌کننده در ساختمان عقلانیت محسوب می‌شوند، بلکه با عقل در هر سطح و مرتبه‌ای تعامل سیستمی و دائمی دارند. با این حال، بر فرض، چنان‌چه در انتهای سیستم، تعارضی بین دین و عقل ابزاری یا تجربی به وجود بیاید، طبق چارچوب نظری مختار، داور ذی صلاح، عقل قیاسی - برهانی است و چنان‌چه عقل قیاسی - برهانی به هر دلیل قادر به داوری و حل تعارض نباشد و آموزه‌ی دینی، نص باشد و از جهت سندی نیز قطعی‌السنند باشد، مطابق فتوای خود عقل، آموزه‌ی دینی بر عقل ابزاری و تجربی تقدم دارد.

۴-۱۱. عقلانیت اسلامی و ایجاد قدرت عمل

بسط عقلانیت نظری، در درجه‌ی اول به معنای ایجاد پیوند میان هدف فلسفه و علم مدرن است. به بیان دیگر، اگر هدف علم در رویکردی نظیر رویکرد فرانسیس بیکن، دست‌یابی به قدرت و رفاه بیش‌تر است (حسینی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۰)، شناخت چگونگی، جایگزین چستی و چرایی می‌شود. در نگاه حاضر به عقلانیت، میان شناخت ماهیت و کُنه اشیاء و پدیده‌ها و نیز چرایی و چگونگی، پیوند برقرار می‌شود و بدین ترتیب،

درعین حال که هدف علم، کسب قدرت می شود، مفهوم قدرت، توسعه یافته و توأماً شامل سعادت دنیوی و اخروی می گردد.

چنانچه پیش تر نیز اشاره شد، بخشی از عقب ماندگی های تاریخی عالم اسلامی، توقف بر روی معرفت، و نادیده انگاشتن وجه فرامعرفتی عقلانیت بوده است؛ که به ادعای این نظریه، محدودیت های موجود در حکمت عملی، امکان ورود به عرصه های ظریف و پیچیده ی مدنی را ناممکن نموده و یا این دسته از ورودها را ناکارآمد ساخته است. این نکته باید مدنظر قرار گیرد که عقلانیت، تنها در معرفت و علم، عینیت پیدا نمی کند، بلکه بخش مهمی از صحنه ی بروز و ظهور عقلانیت، در ساحت عمل است و عقلانیت، به ویژه در صورت عطف توجه واقعی به عقل ابزاری و محاسباتی، تنها ظرفیت تحت اختیار بشر برای باز کردن بن بست های عرصه ی عمل و نیز ساماندهی و بهزیستی مدنی است.

درواقع، آن اتفاق مهمی که در عقلانیت سیاسی اسلام رخ می دهد، ایجاد قدرت یا ظرفیت «عمل» است که به وسیله ی آن، نه فقط توصیه به تحقق آموزه های اسلامی می شود، که توسط آن، زمینه ی تحقق عینی آموزه های دینی فراهم می شود. معمولاً گفته می شود، آن چه که اسلام گفته است را دیگران عمل کرده یا می کنند. یا در دنیای اسلام همه چیز هست، الا عمل به اسلام. این درست همان گره ای است که این بحث به دنبال باز کردن آن می باشد؛ یعنی دستیابی به آن عقلانیتی که بتواند ما را در تحقق تعالیم دینی با هر دو جنبه ی مادی و معنوی، به بالاترین سطح موفقیت برساند. در یک بیان واضح تر، عینیت بخشی به هدایت های دینی از طریق تولید روش، ابزار، فناوری، خرده سیستم و غیره.

۴-۱۲. عقلانیت اسلامی و علوم انسانی

در این نوع نگاه به عقلانیت، رابطه ی منطقی عقلانیت اسلامی با علوم انسانی، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا علوم انسانی مستقیماً به دنبال تجویز نیست و لااقل

در تعریف رایج آن، به تبیین، تحلیل و پیش‌بینی پدیده‌ها اکتفا می‌شود (حسان، ۱۳۹۹، ص ۳۸)، اما بخش مهمی از عقلانیت اسلامی، تجویزی یا دستوری است. با وجود این، به نظر می‌رسد وجود چنین عقلانیتی مترقی و پیوند آن با علوم انسانی، رمز اصلی شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی است و این که در سال‌های گذشته از علوم انسانی اسلامی سخن به میان آمده، وجود چنین دستگاهی در کنار علوم انسانی و در بخشی از مسائل، در درون علوم انسانی منظور نظر قرار داشته است.

۴-۱۳. منبع و منشأ نظام عقلانیت سیاسی اسلام:

هنگامی که صحبت از عقلانیت اسلامی به میان می‌آید، همه‌ی علوم دینی ناب به دلیل آن که جوهر آنها عقلانی است یا عقل به صورت کلان یا خرد آنها را اثبات کرده است، در لایه‌های گوناگون عقلانیت حضور دارند. به بیان دیگر، در نظام عقلانیت سیاسی اسلام، در یک فرایند و در یک هم‌افزایی از هسته تا لایه‌های پیرامونی، یعنی از فلسفه تا تاریخ و فرهنگ، همه صاحب قلمرو و نقش هستند. به بیان دیگر، کل علوم اسلامی، اعم از حکمت و کلام، فقه و اخلاق و از سوی دیگر، فرهنگ و تاریخ اسلامی، منابع و جزئی از سیستم عقلانیت اسلامی در دو ساحت نظر و عمل محسوب می‌شوند. حتی علوم انسانی اسلامی نیز در سطحی دیگر، منبع و جزئی از دستگاه عقلانیت به شمار می‌رود که رابطه‌ی آن با علوم اسلامی البته در ذیل جهان‌بینی الهی، عموم و خصوص مطلق است. بر این اساس، در بحث حاضر، از این عقلانیت، به مثابه‌ی عقلانیت فراجحکمی یا فرافلسفی تعبیر شده است. تفاوت این بحث با «عقل عربی» عابد الجابری در این است که برخلاف نظر او، این فرهنگ عربی نیست که جوهر عقلانیت را تشکیل داده است، بلکه عقل و فلسفه‌ی اسلامی است که جوهر این عقلانیت را خلق کرده است (جابری، ۱۳۹۹). از سوی دیگر، این عقلانیت با وجود ابتنای سیستماتیک آن بر عقل نظری، قلمرو وسیعی در حوزه‌ی عمل و کاربرد دارد. ضمن آن که ورود آن در عرصه‌ی عمل، تنها از جنس تعیین بایدها و نبایدها یا ارزیابی آنها که در شمار کارکردهای رایج حکمت علمی به شمار می‌رود، نیست، بلکه عقلانیت

اسلامی، یک قوه‌ی مجریه به معنای دقیق کلمه است که بخشی از قلمرو آن، جنبه‌ی «علمی» و بخشی دیگر از آن، جنبه‌ی «فعلی» دارد. از این حیث است که در این دیدگاه، افزون بر فرافلسفی خواندن عقلانیت، از آن به فرامعرفتی یا فرادانشی نیز تعبیر گردیده است.

در این بین، عقل ابزاری که از آن بعضاً به هوش نیز تعبیر شده است، مرتبه‌ای از ساختمان یک پارچه‌ی عقل است و چنانچه بر عقل کلی و برهانی استوار باشد، دستاوردهای عملی بزرگی را به دنبال خواهد داشت.

در باب عقل عملی یا آنچه می‌توان با مسامحه به عقل عملی نسبت داد، روایاتی به‌ویژه از امام علی علیه السلام وارد شده که دالّ مرکزی آنها عبارت‌اند از: حسن تدبیر؛ عمل درست و به‌جا؛ برنامه‌ریزی صحیح؛ یافتن راه مناسب؛ استفاده از فرصت؛ پند گرفتن از تجارب؛ عبرت از حوادث؛ صحیح‌گزینی؛ غلبه بر مشکلات؛ منفعت‌بخش بودن دوستی با عاقل (رک: غلامی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰).

۵. یادآوری مجدد مسئله

عالم اسلامی، پس از عصر تمدن طلایی اسلام، با یک فرود تمدنی جدی روبرو شده است. البته در برخی مقاطع تاریخی مانند عصر صفویه، فرازمندهای تمدنی مشاهده می‌شود (رک: نجفی و حقانی، ۱۳۸۴) اما این فرازمندها نیز آثار فراگیری در جهان اسلام نداشته و مختص نقطه‌ای خاص از دنیای اسلام یعنی ایران است. هم‌چنین جامعه‌ی عظیم عثمانی نیز بیش از این که یک تمدن تلقی شود، یک امپراتوری تلقی می‌شود که نسبت آن با تمدن، عموم و خصوص من‌وجه است؛ ضمن آن که این امپراتوری نیز با وجود برخورداری از قدرت سیاسی بالا، در خارج از اتمسفر اهل تسنن، حضوری نداشته است.

یکی از مهم‌ترین دلایل فرود تمدنی، نوع تلقی از عقل، متأثر از رویکردهای صوفیانه و عدم بهره‌گیری از یک عقلانیت جامع و کارآمد است. این که با مراجعه به تعالیم اسلامی، عقلانیت کارآمد چیست؟ و چه مختصاتی دارد؟ و یا نسبت این عقلانیت

با علوم اسلامی چگونه است؟ آیا این عقلانیت صرفاً در قامت عقلانیت شناختی ظاهر می‌شود یا فرای عقلانیت شناختی هم هست؟ و یا مرز میان این عقلانیت با عقلانیت مدرن چیست؟ آیا بدون دست‌یابی به عقلانیت سیاسی می‌توان مسیر عقلانیت را در همه‌ی شاخه‌ها باز کرد یا نه؟ همه‌ی اینها پرسش‌هایی است که ذهن بسیاری از متفکران اسلامی طی دو سده‌ی اخیر را به خود مشغول ساخته و این دیدگاه در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها و باز کردن این گره بزرگ ذهنی است.

۶. مروری اجمالی بر پیشینه‌ی بحث

کارهای پیشین در حکمت عملی، اکثراً از پارادایم سنتی که بیش‌تر مبتنی بر اندیشه‌ی فارابی است، فراتر نرفته است. افزون‌براین، در باب عقلانیت نیز بیش‌تر پژوهش‌هایی که تا اکنون انجام شده، جنبه‌ی عقلانیت نظری را بر جنبه‌ی عقلانیت عملی غلبه داده و بحثی فراتر از حکمت عملی در عقلانیت عملی، مطرح نکرده‌اند. هم‌چنین، مهم‌ترین کتاب‌ها یا مقالات علمی در باب عقلانیت اسلامی، معطوف به مرزبندی میان عقلانیت نظری اسلامی با عقلانیت نظری غربی بوده است. در این میان، تلاش‌هایی که برای بهره‌گیری از حکمت متعالیه یا فلسفه‌ی صدرایی در ساخت و یا گسترش فلسفه‌ی سیاسی اسلامی صورت گرفته، اگرچه ارزشمند است، اما هنوز آن‌گونه که باید، فرصت ورود به مباحث مربوط به ساحت عمل با جزئیات و ظرایف آن را به دست نیاورده است. نکته‌ی اصلی در زمینه‌ی سابقه‌ی بحث این است که هنوز در قلمرو این دیدگاه، اثر تحقیقی ممتازی عینیت پیدا نکرده و این دیدگاه با طول و عرض خاص خود، فاقد پیشینه است. برای نمونه، مهم‌ترین آورده‌ی ابن‌سینا، معرفی حکمت عملی به‌مثابه‌ی علم به حقایق کلیه مربوط به اعمال انسانی است. او حکمت عملی را برگرفته از عقل نظری می‌داند که مبادی آن بدیهیات و تجربیات موثق بوده و در نتیجه، قابل صدق و کذب هستند (رک: رازی، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۳۵۲-۳۵۳). پس از ابن‌سینا می‌توان عطف توجهی به دیدگاه‌های ابن‌رشد داشت. برخی، ابن‌رشد را نماینده‌ی عقل‌گرایی واقع‌بینانه از طریق خوانش متفاوت ارسطو، پاک‌سازی فلسفه از قرائت‌های نوافلاطونی، توجه جدی به تجربه و جزئی‌نگری‌های

لازم در سیاست مُدن و نیز عطف توجه به آزادی، فراتر از مفهوم حریت دانسته‌اند (دینانی، ۱۳۹۹ «ب»، ص ۱۵۷) که به نظر می‌رسد نیازمند امعان نظر مضاعف است.

پس از ابن سینا، شیخ اشراق از دریچه‌ای متفاوت وارد حکمت عملی می‌شود و با طرح تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری، دیدگاه رایج مشائیان در این زمینه را با چالش روبرو می‌کند (رک: دینانی، ۱۳۹۹ «ب»). هرچند تقدم بخشی حکمت عملی بر حکمت نظری در نگاه شیخ اشراق مبتنی بر تجارب شهودی عرفانی است و از اتمسفر جامعه‌ی مدنی اسلامی به معنای مصطلح فاصله دارد، لکن به نظر می‌رسد مباحث حکمت عملی را در عصر خود با ضعف روبه‌رو کرده است.

در اوایل قرن ششم، ظهور خواجه‌نصیرالدین طوسی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. او در شمار مشهورترین نظریه‌پردازان مکتب شیعه محسوب می‌شود که مهم‌ترین کتاب خود در حوزه‌ی حکمت عملی را تحت عنوان اخلاق ناصری در عصر خود به نگارش درآورد و بر این سعی بود که میراث فارابی در حکمت عملی را بسط دهد. موضوع کتاب اخلاق ناصری نگاه خُرد به حکمت است.

از منظر خواجه، حکمت عبارت است از: «دانستن چیزها چنان که باید، و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به‌قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد» (باقرزاده، ۱۳۹۶، ص ۲). وی نیز به تبع فارابی، حکمت را به دو قسمت تقسیم می‌کند: «حکمت نظری» و «حکمت عملی». از دیدگاه او حکمت نظری «حکمت دانستن» است و آن را «آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد» معرفی می‌کند (باقرزاده، ۱۳۹۶، ص ۳) هم‌چنین حکمت عملی یا به تعبیر خواجه «حکمت انجام‌دادنی» عبارت است از: «دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی در وجهی که مودّی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان» (باقرزاده، ۱۳۹۶، ص ۶).

خواجه‌نصیرالدین طوسی به‌طور خرد به ذکر ویژگی‌های حکومت پرداخته است. از نظر ایشان حکومت باید آراسته به ابوت، بلندطبعی، متانت، صبر و یارگیری از صالحان باشد که در حاکم مدینه‌ی فاضله باید ظهور و بروز داشته باشد (باقرزاده، ۱۳۹۶، ص ۸). اولین وظیفه این حاکم، محبت آفرینی بین دوستان، نفرت‌انگیزی بین دشمنان و شکل‌دهی به

اتحاد میان گروه‌های مردم در مدینه‌ی فاضله‌ی «قلم، شمشیر، مزارعه و معامله» است (رک: دینانی، ۱۳۸۷).

در این میان، دیدگاه‌های ملاصدرا را باید نقطه‌عطف معرفت‌شناختی در بسط و تعمیق حکمت عملی در نظر گرفت. در نظر ملاصدرا، عقل عملی در حد تشخیص خیر و شر، توان ادراکی دارد و یا حد واسط عقل نظری و قوای شوقیه و محرکه است (اکبریان، ۱۳۹۰، ص ۳۹) که این نظر می‌تواند پشتوانه‌ی معرفت‌شناختی حکمت عملی را برای ورود به عرصه‌های اجتماعی دوچندان کند. افزون‌براین، نگاه عمیق ملاصدرا به انسان و جامعه - و هم‌افزایی این دو باهم - و فرایند تعالی انسان و نقش حکومت و نخبگان در این فرایند، یکی دیگر از امتیازات حکمت عملی در منظر ملاصدرا است که از آن در ایجاد یک سامان اجتماعی و سیاسی کلان می‌توان بهره گرفت (رک: ذبیحی، ۱۳۹۸).

حکمت عملی فارابی که بعداً به‌ویژه از سوی خواجه نصیر تا حدی بسط داده شد و تا امروز هم در ساخت نگاه اندیشمندان اجتماعی مسلمان سهم اصلی را ایفا می‌کند، چیزی فراتر از مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای عقلی - اخلاقی نیست و طبیعی است که از حکمت عملی در این تراز، حتی سیاست‌مدن موردنظر فارابی نیز قابل تحقق نیست، چه رسد به تمدن‌سازی آن‌هم در عصر مدرن؛ البته قصدی وجود ندارد تا از کسانی پیروی شود که مدینه‌ی غیر مدرن را اساساً مدینه تلقی می‌کنند، اما مدینه‌ای که فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیر و حتی ملاصدرا مطرح می‌کنند، نه تنها با مدینه‌ی امروز و پیچیدگی‌های آن تفاوت اساسی دارد، که در دوران خودشان نیز نگاهی ایدئالیستی به مدینه تلقی شده است. حتی قائل شدن به این که فارابی یا خواجه نصیر در وادی علوم انسانی قدم نهاده‌اند، محل تأمل است؛ زیرا علوم انسانی به معنای امروزی، نسبتی با حکمت نظری و عملی دوران فارابی و خواجه نداشته و اساساً از دو تعریف و کارکرد متفاوت برخوردارند؛ بنابراین، از حکمت نظری و عملی، بیش‌تر می‌توان در ساخت مباحث پایه‌ای عقلانیت بهره برد تا بدنه‌ی عقلانیت. به بیان دیگر، کسانی که تصور می‌کنند مباحث فارابی در حکمت عملی کفایت می‌کند، کم‌تر رویکرد رئالیستی

به جهان امروز و ظرایف و پیچیدگی‌های تمدن‌سازی، آن‌هم در رقابت با تمدن مدرن غرب را ملحوظ نموده‌اند.

منظور از فراحکمت‌بودن عقلانیت در این دیدگاه، این است که عقلانیت، در ساحت نظر، به‌نحو سامان‌مند، از همه‌ی منابع معرفتی از جمله عقل ابزاری و دانش تجربی به‌وفور و البته ذیل جهان‌بینی و شریعت الهی استفاده می‌کند.

ضمناً رهبری و امامت، دو حیثیت دارد که حیثیت اول، «ارائه‌ی طریق» و حیثیت دوم، «ایصال به مطلوب» است (غرویان، ۱۳۸۸، ص ۱۵) و بی‌تردید، بدون بهره‌گیری از عقل ابزاری و دانش تجربی، تحقق همه‌ی آنچه در ایصال به مطلوب متصور است، امکان‌پذیر نیست و جامعه‌ی اسلامی را حتی در عصر حضور معصوم علیه‌السلام با چالش کارآمدی روبه‌رو خواهد کرد. افزون بر این، دیدگاه حاضر، بخش دیگری از توجه خود را به رویکرد نوصدرایی و در رأس همه، رویکرد علامه طباطبایی به فلسفه‌ی صدرایی معطوف نموده و از نظریه‌ی اعتباریات ایشان، تا حد قابل توجهی الهام گرفته است. آنچه در نظریه‌ی اعتباریات علامه رخ داده است، ایجاد زمینه‌ی فوق‌العاده مساعد برای تولید میلیون‌ها قاعده‌ی عقلانی اعم از عقل برهانی و عقل محاسباتی و ابزاری، برای ارتقای نظم اجتماعی در ذیل جهان‌بینی الهی است (رک: مصلح، ۱۳۹۲).

۷. ثمرات نواندیشی درباره‌ی عقلانیت سیاسی اسلام

در این نظریه، پیوند نظام عقلانیت سیاسی اسلامی با ابژه‌ی تمدن، خود در مسیر پاسخ به ضرورت بروز وجه انضمامی مبحث تلقی شده است. در واقع، این امکان وجود داشت که نظام عقلانیت سیاسی اسلام به شکل صرفاً تئوریک و انتزاعی مطرح شده و در اتمسفر شکل‌گیری یک تمدن، آن‌هم به سبک امروزی، عینیت پیدا نکند. با این حال، اصرار بر این بود که نظام عقلانیت سیاسی در مواجهه با پدیده‌ی تمدن‌سازی، که یک پدیده‌ی بسیار ظریف و پیچیده محسوب می‌شود، خود را محک بزند. آنچه در این بحث روی آن تأکید می‌شود، اولاً، نیازهای فرامعرفتی و فراعلمی در فرایند تمدن‌سازی و ثانیاً، لزوم ایجاد مسیری روشن برای تحقق اهداف از طریق به‌کارگیری روش‌ها،

ابزارها، فناوری‌ها، مکانیزم‌ها و سیستم‌های عملی است. این نظریه، اساساً خاستگاه اصلی خود را افزایش قدرت عمل، آن‌هم به صورت واقع‌بینانه معرفی می‌کند و لذا بخشی از اهتمام خود را مصروف دقت نظر در فرایند شکل‌گیری تمدن و جایگاه نظام عقلانیت سیاسی اسلام در آن کرده است. در ادامه، گزاره‌هایی که ماحصل بازخوانی و باز معماری از نظام عقلانیت سیاسی اسلام است به صورت فشرده در هشت بند، مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱. در اسلام، عقل نظری از عقل عملی جدا نیست؛ به بیان دیگر، عقل نظری و عقل عملی هر چند در مقام مطالعه تفکیک می‌شوند، اما دو وجه از عقل محسوب می‌شوند که کاملاً بر یکدیگر مترتب‌اند.

۲. تقسیم عقل به فطری یا برهانی، و تجربی، در روایات سابقه دارد؛ چنان که می‌توان گفت عقل تجربی نه تنها مقدمات برهان را فراهم می‌کند، که روح عقل ابزاری یا همان عقل معاش است و ضمن پیوند با ریاضیات در امور جزئی، کارایی وسیع دارد. به بیان دیگر، جدا از نقش عقل در میدان معرفت بنیادی و به جز نقشی که عقل در تحریک و تشجیع انسان در کاربست دستورات عقل و دین دارد، عقل، تشکیل‌دهنده‌ی یک قوه‌ی تمیزدهنده و رهیاب در امور جزئی برای ساماندهی حیات مادی است، که اگرچه این قوه، تابع عقل نظری است، اما مرتبه‌ای از عقل عملی محسوب می‌شود. ضمناً دین، نه تنها فتاوی این عقل را در بسیاری از موارد تأیید می‌کند، که خود از این عقل برای تحقق منویاتش در امور مادی نیز بهره می‌برد.

۳. در اسلام، عقل یک قوه‌ی ذومراتب است. از یک طرف، عقل دارای سطوح و طبقاتی است که از عقل کلی آغاز و به عقل برهانی و سپس عقل جزئی می‌رسد و از طرف دیگر، خود عقل برهانی در یک خط طولی، جلودار احساس، تخیل و توهم است.

۴. میدان عقل‌ورزی در اسلام، صرفاً شامل فلسفه‌ی اسلامی نمی‌شود، بلکه علم کلام، علم اخلاق، علم عرفان و علم فقه، هر کدام قلمروی عقل محسوب می‌شوند که در اسلام از آن به حکمت به معنی‌الاعم نیز تعبیر می‌شود. این موضوع به‌ویژه در تولید شاخصه‌های عقلانی بودن یک امر، از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار است.

۵. عقلانیت اسلامی را می‌توان به دستگامی زنده و اندام‌وار نظیر بدن انسان تشبیه کرد که وجود آن در ساحت حیات فردی و جمعی می‌تواند هم به تحقق اهداف، و هم به صیانت موقعیت به‌دست‌آمده کمک کند. در این صورت، عقلانیت از اجزا و حلقات گوناگونی تشکیل شده است که ترکیب این اجزاء و حلقات، یک ترکیب صناعی و مکانیکی نیست، بلکه این اجزاء با یکدیگر ارتباط حیاتی و ارگانیک داشته و به‌صورت هم‌افزا، یکدیگر را در خلق عقلانیت و ارتقای کارکردهای آن حمایت می‌کنند.

۶. عقلانیت اسلامی، هم برحسب علوم دینی، و هم برحسب عرصه‌های حیات اجتماعی، قابل تقسیم است. برحسب علوم دینی یعنی عقلانیت فلسفی، عقلانیت کلامی، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت عرفانی و عقلانیت فقهی و هم‌چنین برحسب ساحت اجتماعی یعنی عقلانیت فرهنگی، عقلانیت سیاسی و عقلانیت اقتصادی.

۷. عقلانیت اسلامی فرامعرفتی است و منظور از فرامعرفتی بودن عقلانیت، صرفاً ناظر بر در نظر گرفتن هر دو قسم عقل نظری و عقل عملی در عقلانیت اسلامی نیست؛ بلکه بحث اصلی بر سر این است که جدا از تحریک و تشجیع نفس انسان نسبت به اجرای دستورات عقلی و دینی از سوی عقل عملی، اجرای دستورات عقلی و دینی خصوصاً در ساحت اجتماعی و مدنی، به انواع بسترها، روش‌ها، ابزارها، فناوری‌ها و سیستم‌ها نیازمند است که عقلانیت اسلامی می‌تواند چه در ایجاد آنها و چه در محک آنها، با معیارها و شاخص‌های عقلی و دینی، نقش مؤثری داشته باشد.

۸. کارکردهای عقلانیت فرامعرفتی عبارت‌اند از: گفتمان‌سازی؛ ایجاد بسترها و ساختارهای تسهیل‌کننده و هم‌افزا؛ تولید هنجار؛ تولید و ارزیابی فرمول‌ها و قواعد؛ تولید و ارزیابی روش؛ تولید و ارزیابی ابزار و فناوری؛ و هم‌چنین تولید و ارزیابی منظومه یا سیستم.

ضمناً این را هم باید عرض کرد که اعتباریات موردنظر مرحوم علامه طباطبایی در این منظر، اگر در درون قلمرو عقل عملی نباشد، لاقلاً حلقه‌ی واسطه بین عقلانیت نظری و عقلانیت عملی است. نظریه‌ی اعتباریات، نقش حیاتی برای تمدن‌سازی دارد؛ یعنی اگر قدرت اعتبارسازی نادیده گرفته شود، عملاً کارکردهای متنوعی که برای

عقل عملی در نظر گرفته‌ایم، امکان تحقق نخواهد داشت. با این ملاحظه، در این بحث، بر روی اعتباریات حساب ویژه‌ای باز می‌کنیم که در جای خودش قابل شرح است.

۸. چرا عقلانیت سیاسی؟

پسوند سیاسی برای عقلانیت از چنین خاستگاهی تبعیت می‌کند: یک. اگر نگوییم همه‌ی آموزه‌های اسلامی سیاست است، اما همه‌ی آموزه‌های اسلامی وجه سیاسی دارد؛

دو. نطفه‌ی جامعه‌ی مدنی اسلامی در ساحت عمل، با سیاست شکل می‌گیرد؛ سه. انتخاب مسیر سیاسی در جامعه‌ی اسلامی، نقش منحصر به فرد در سرنوشت انسان و جامعه‌ی مسلمان دارد؛

چهار. عقلانیت فرهنگی و اقتصادی در جامعه‌ی اسلامی، با عقلانیت سیاسی پیوند خورده است و شرط تحقق عملی عقلانیت فرهنگی و اقتصادی اسلام، در گرو سامان یافتن عقلانیت سیاسی اسلام است؛

پنج. اگرچه سیاست، منحصر به دولت نیست، اما به دلیل سهم بالای دولت و نیز نوع بهره‌گیری از قدرت در شکل‌گیری تمدن اسلامی، نوآندیشی در عقلانیت سیاسی اسلام از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.

۹. ممکن است سؤال شود که جایگاه مردم و خواست و گرایش آنان در این عقلانیت کجاست؟

در پاسخ می‌توان گفت که نظام عقلانیت سیاسی اسلامی، بنا به طبع خود، گرایش شدیدی به اعطای آزادی‌های سیاسی، توأم با آگاهی‌بخشی به آحاد جامعه و نیز بسترسازی برای مشارکت فعال تشکل‌های مدنی و سیاسی، نخبگان و تک تک مردم دارد. با این حال، این موضوع در نظام عقلانیت سیاسی اسلامی در حد یک گرایش باقی نمی‌ماند چرا که یکی از عناصر کلیدی و تعیین‌کننده در نظام عقلانیت سیاسی اسلامی، نظام مردم‌سالاری دینی است. در نظام مردم‌سالاری دینی، جدای از جایگاه مردم در مشروعیت (در طول دین)، حضور مردم، شرط اساسی فعلیت یافتن

دولت اسلامی، بالمعنی‌الاعم و تحقق اهداف آن، می‌باشد. با این حال، در نظام مردم‌سالاری دینی، مسأله‌ی مشارکت سیاسی، معنای وسیعی دارد و می‌تواند شامل انواعی از مشارکت‌ها از سوی مردم باشد که ابتدایی‌ترین آن، انتخاب حکم‌رانان و نیز همراهی با آنها در شرایط فوق‌العاده قلمداد می‌شود. نباید از نظر دور داشت که هرچند در نظام مردم‌سالاری دینی، جهان‌بینی الهی با همه‌ی لوازمی که عقلاً دارد، هسته‌ی سخت فکر، فرهنگ و سیستم اداره‌ی جامعه به‌شمار می‌رود، اما در لایه‌های پیرامونی این هسته‌ی سخت، تنوع و تکثر فکری، فرهنگی و سیاسی نیز به رسمیت شناخته می‌شود.

در این صورت ثمرات نظری و عملی این نواندیشی درباره‌ی عقلانیت سیاسی اسلام عبارت خواهد بود از:

الف. ثمرات نظری

۱. توسعه‌ی حکمت عملی از صرف بایدها و نبایدهای عقلی، اخلاقی به مکانیسم جامع عمل؛
۲. ارائه‌ی تعریفی دقیق‌تر و چندجانبه‌ای از عقلانیت اسلامی و عقلانیت سیاسی اسلام. (ساختی - سنجه‌ای)؛
۳. قرار دادن همه‌ی علوم اسلامی (و نیز علوم انسانی اسلامی که با علوم اسلامی مساوی نیست) در دل عقلانیت، بدون سلب نقش محوری از فلسفه‌ی اسلامی (عقلانیت فرافلسفی) در بطن یک سیستم و دستگاه و افزایش قدرت شناختی عقلانیت در ساحت اجتماعی با رویکرد عمدتاً رئالیستی؛
۴. بسط و گسترش حضور عقل‌انزایی و محاسباتی در ساختار عقلانیت سیاسی و ارتقای کارآمدی؛
۵. ایجاد جایگاه وسیع‌تر برای دانش تجربی و حتی تفسیری در ساختار عقلانیت سیاسی و ارتقای کارآمدی؛
۶. قرار دادن عقلانیت در ساحت شناختی و فراشناختی (ظهور جنبه‌های روشی،

ابزاری و تکنیکی و... در عقلانیت عملی) و ارتقای کارآمدی؛
۷. پیوند روشن عقلانیت سیاسی اسلام با تمدن جدید اسلامی (با تعریفی دقیق از تمدن نوین اسلامی).

ب. ثمرات عملی

در معماری سیاسی، در نظام‌بخشی سیاسی، در مشارکت سیاسی، در شفافیت، در نظارت همگانی، در امر به معروف و نهی از منکر، در رصد اجتماعی و در تولید هزاران هزار قاعده‌ی اجتماعی - سیاسی

نتیجه‌گیری

نتایج این بحث را می‌توان در پنج بند کلی جمع‌بندی نمود:

۱. این بحث در حوزه‌ی معرفت، میان اهداف دست‌یابی چیستی و چرایی، جمع کرده است؛ یعنی با درک نظر اسلام درباره‌ی نسبت دین و دنیا، معرفت و علم را در مسیر دست‌یابی به کنه اشیاء و دست‌یابی به قدرت و رفاه، همراه کرده است و این یعنی پایان دادن به یک نزاع قدیمی و باز کردن گره پیشرفت در عالم اسلامی.
۲. تاکنون نظریه‌پردازان، قرائتی از عقلانیت عملی ارائه نداده‌اند که بتوان با ابتناء به عقلانیت نظری، فراتر از حکمت عملی، به سمت تولید روش، ابزار، فناوری، سیستم و در یک کلمه، خلق قدرت عمل حرکت کرد.
۳. تاکنون نظریه‌پردازان، قلمرو عقلانیت را شامل فلسفه، عرفان، کلام، فقه و اخلاق نکرده‌اند. این بحث دایره‌ی عقلانیت را به تمام ابعاد و اضلاع دین تسری داده و آن را یک پارچه ساخته است.
۴. تاکنون نظریه‌پردازان، در بحث عقلانیت سیاسی، نگرش تمدن‌سازی نداشته و اقتضائات آن را لحاظ نکرده‌اند و این در حالی است که این بحث ضمن این که با رویکرد تمدنی شکل گرفته است، پیچیدگی‌های حاکم بر شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی و رقابت آن با تمدن غرب را نیز در نظر گرفته است. تأکید می‌کنم بدون وجود

یک عقلانیت کارآمد، دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی ناممکن خواهد بود.
۵. در این بحث برای نخستین بار، تعریف دقیق و راه‌گشایی از تمدن اسلامی و نسبت آن با نظام عقلانیت سیاسی اسلام ارائه شده است. ضمناً مفهوم سیاست در این بحث توسعه پیدا کرده است.



فهرست منابع

- اکبریان، ر.؛ نائینی، م.ا. (۱۳۹۰). بررسی ابداعات ملاصدرا در حکمت عملی و نتایج آن بر شأن آدمی. حکمت و فلسفه، ۷(۲۸)، صص ۱۱۶-۱۴۰.
- الهی قمشه‌ای، م. (۱۳۹۵). حکمت الهی علم و خاص. تهران: انتشارات روزبه.
- باقرزاده، م.س. (۱۳۹۶). ابعاد حکمت عملی در نگاه خواجه نصیرالدین طوسی. قابل دسترس در: yun.ir/kxkoba
- پورحسن، ق. (۱۳۹۹). بازخوانی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۲(۱۰)، صص ۲۲۳-۲۵۰.
- جابری، م.ع. (۱۳۹۹). نقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی. (مترجم: م. آل مهدی). تهران: انتشارات نسل آفتاب.
- جعفری، م.ت. (۱۳۹۹). حیات معقول. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۹۰). تفسیر تسنیم. (ج ۱). قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۹۲). تفسیر تسنیم. (ج ۲۰). قم: نشر اسراء.
- حسان، ر. و همکاران. (۱۳۹۹). روش‌شناسی پژوهشی علم طراحی به مثابه یک روش‌شناسی راه‌حل محور. روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۱۰۵، صص ۳۵-۵۰.
- حسینی بهشتی، م. ر. (۱۴۰۰). مفهوم علم و روش علمی در اندیشه فرانسیس بیکن. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ۲۱(۷)، صص ۱-۲۵.
- حقیقت، س. ص. (۱۳۸۶). فلسفه سیاسی از نگاه اسلام. بازتاب اندیشه، شماره ۸۶، صص ۶۸.
- دینانی، غ.ح. (۱۳۹۹). اندیشه سهروردی: دیدگاه‌های فلسفی استاد غلامحسین دینانی. ا. منصوروی لاریجانی (به کوشش). تهران: انتشارات سروش.
- دینانی، غ.ح. (۱۳۸۷). حکمت عملی (تهذیب نفس، اداره منزل و اجتماع از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی). تهران: انتشارات روزنامه اطلاعات.

- دینانی، غ.ج. (۱۳۹۹ الف). درخشش ابن رشد در حکمت مشاء. تهران: نشر علم.
- ذبیحی، م. (۱۳۹۸). حکمت عملی از نگاه سه فیلسوف مسلمان فارابی، ابن سینا و ملاصدرا. تهران: انتشارات سمت.
- رازی، ق. (۱۴۱۳ق). حاشیه اشارات. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- غروی، م. (۱۳۸۸). هدایت به امر در تفسیر المیزان. معرفت، شماره ۱۳، صص ۱۹-۲۲.
- غلامی، ر. (۱۳۹۶). فلسفه تمدن نوین اسلامی. تهران: انتشارات سوره مهر.
- غلامی، ر. (۱۳۹۸). نظام عقلانیت سیاسی اسلام و نقش آن در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
- غلامی، ر. (۱۴۰۲). معنا و مبنای علوم انسانی اسلامی. تهران: انتشارات پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و تمدنی.
- کلینی، م. (۱۴۱۲ق). اصول کافی. (ج ۱). بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات.
- مصلح، ع.ا. (۱۳۹۲). ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ. تهران: پگاه روزگار نو.
- ملکیان، م. (۱۳۸۱). عقلانیت. بازتاب اندیشه، شماره ۳۰، صص ۱۳-۲۱.
- نجفی، م.؛ حقانی، م. (۱۳۸۴). تاریخ تحولات سیاسی ایران. تهران: انتشارات موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Akbarian, R., & Nayini, M. A. (1390 AP). Investigating Mulla Sadra's innovations in practical wisdom and their impact on human dignity. *Hekmat va Falsafeh Journal*, 7(28), pp. 116-140. [In Persian]
- Bagherzadeh, M. S. (1396 AP). Dimensions of practical wisdom in the view of Khajeh Nasir al-Din Tusi. Pajooh: *Journal of Humanities and Islamic Sciences*. Qom: Bagher Al-Alam Research Institute. Retrieved 13 Aban 1397, from pajooh.ir. [In Persian]
- Dinani, G. H. (1387 AP). *Practical wisdom (Tahzib-e Nafs, Administration of the Household and Society from the Perspective of Khajeh Nasir al-Din Tusi)*. Tehran: Etela'at Publications. [In Persian]
- Dinani, G. H. (1399 a AP). *The Brilliance of Ibn Rushd in Masha'i Wisdom*. Tehran: Elm Publishing. [In Persian]
- Dinani, G. H. (1399 b AP). *Suhrawardi's Thought: Philosophical Views of Professor Gholamhossein Dinani*. (E. Mansouri Larijani, Ed.). Tehran: Saroosh Publications. [In Persian]
- Elahi Ghomshei, M. (1395 AP). *Divine wisdom: knowledge and particular*. Tehran: Rozbeh Publications. [In Persian]
- Gharavian, M. (1388 AP). Guidance to the Command in the Interpretation of Al-Mizan. *Ma'rifat Journal*, (13), pp. 19-22. Retrieved from <http://marifat.nashriyat.ir/node/541>. [In Persian]
- Gholami, R. (1396 AP). *The Philosophy of Twin Islamic Civilization*. Tehran: Soreh Mehr Publications. [In Persian]
- Gholami, R. (1398 AP). *The Rational System of Political Islam and Its Role in the Formation of Modern Islamic Civilization*. Tehran: Aftab-e Tose'e Publications. [In Persian]
- Gholami, R. (1402 AP). *Meaning and Foundation of Islamic Humanities*. Tehran: Institute for Cultural, Social, and Civilizational Studies Publications. [In Persian]

- Haqqiqat, S. S. (1386 AP). Political philosophy from an Islamic perspective. *Baztab Andisheh*, 86, 68. [In Persian]
- Hassan, R., et al. (1399 AP). Research methodology in design science as a solution-oriented methodology. *Journal of Methodology in Humanities*, 105, pp. 35-50. [In Persian]
- Hoseini Beheshti, M. R. (1400 AP). The Concept of Science and Scientific Method in the Thought of Francis Bacon. *Critical Research on Texts and Programs of Humanities*, 7(21), pp. 1-25. [In Persian]
- Jaberi, M. A. (1399 AP). *Critique of Arab Reason: The Formation of Arab Reason*. (M. Al Mahdi, Trans.). Tehran: Nasle Aftab Publications. [In Persian]
- Jafari, M. T. (1399 AP). *Reasonable Life*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Jafari's Works. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Tafsir Tasnim* (Vol. 1). Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1392 AP). *Tafsir Tasnim* (Vol. 20). Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Kulayni, M. (1412 AH). *Usul al-Kafi* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbuat. [In Persian]
- Malekian, M. (1381 AP). Rationality. *Baztab-e Andisheh*, (30), pp. 13-21. [In Persian]
- Maslah, A. A. (1392 AP). *Ayatollah Tabatabai's Perceptions of Validity and the Philosophy of Culture*. Tehran: Pegah Roozgarno Publications. [In Persian]
- Najafi, M., & Haqani, M. (1384 AP). *History of Political Transformations in Iran*. Tehran: Institute for Contemporary Historical Studies Publications. [In Persian]
- Pourhasan, G. (139^۹ AP). Rereading the theory of social credibility by Allameh Tabatabai. *Theories of Muslim Intellectuals' Social Theories*, 2(10), pp. 223-250. [In Persian]

Razi, Q. (1413 AH). *Hashiyat al-Isharat*. Tehran: Dafte Nashr-e Farhang-e Islami. [In Persian]

Zabihi, M. (1398 AP). *Practical Wisdom from the Perspective of Three Muslim Philosophers: Farabi, Avicenna, and Mulla Sadra*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]

