

مبانی و چارچوب‌های عقلانیت سیاسی از منظر قرآن کریم

مهدی رسولی فیینی^۱ - عبدالرحمن حسنی فر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۳

چکیده:

عقلانیت در معنای حاصل مصدري، امری فرهنگی است که می‌تواند اشکال متعدد داشته باشد. در جامعه اسلامی لازم است به قرآن کریم به عنوان منبعی اصلی در تدوین چارچوب‌های چنین عقلانیتی در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه سیاست توجه شود. در این تحقیق، برای استنتاج از آیات قرآن در ترسیم مبانی و چارچوب‌های عقلانیت سیاسی، روش پیشنهادی در کتاب روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم به کار رفته است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، با مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرضه شده در قرآن پیوند اندام‌وار دارد. سیاست و عقلانیت مرتبط با آن یکی از مراتب حیات بالقوه انسان است که نسبت به حیات و عقلانیت اقتصادی، در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد. عقلانیت و حیات سیاسی خصلت جمع‌گرایی دارد و نیازمند به رسمیت شناختن ابعاد فرامادی هستی و انسان است. عقلانیت سیاسی ارزش مدار بوده، ماهیتی غیر خود بنیاد و متکی بر وحی دارد.

واژگان کلیدی: عقلانیت، عقلانیت سیاسی، قرآن کریم

^۱ - دانشجوی دکتری علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

Rasooli1@gmail.com

^۲ - استادیار و عضو هیات علمی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

hasanifar@gmail.com

مقدمه:

یکی از معانی اراده شده از مفهوم عقلانیت، معنای حاصل مصدري آن است. عقلانیت در این معنا، نظامی است که افراد و اشخاص در درون آن قرار دارند و از آن بهره می‌گیرند. (داوری اردکانی، ۱۳۹۱: ۱۸۱) در طول تاریخ حیات بشر تاکنون نظامی جهانشمول و فرا فرهنگی از چنین عقلانیتی مسلط نشده است. عقلانیت، امری فرهنگی است که در فرهنگ‌های مختلف، به اشکال متفاوت ظهور می‌کند.

با ظهور دین مبین اسلام، قرآن کریم به عنوان مرجعی برای استنباط و استخراج احکام نظری و عملی در همه شئون زندگی از سوی مسلمانان پذیرفته شد. علم فقه، حاصل تلاش مسلمان برای ترسیم حدود عقلانیت عملی و علم کلام تلاشی برای تبیین چارچوب‌های عقلانیت نظری از سوی آنان است. (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳ و ۱۴) در هر دو دانش، قرآن کریم به عنوان منبع اصلی تأمین مصالح برای بنای یک عقلانیت جامع پذیرفته شده است. در فرهنگ اسلامی عرصه سیاست با سرنوشت و سعادت این جهانی و آن جهانی افراد و جوامع گره خورده است، به گونه‌ای که سعادت را کلید متدولوژیک فهم اندیشه سیاسی اسلام نامیده‌اند. (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۱۱) در چنین فرهنگی عقلانیت حوزه سیاست نمی‌تواند از منابع غیردینی اقتباس شود. از این رو، در این مقاله، تلاش شده تا مبانی و چارچوب‌های عقلانیت سیاسی مطلوب از دیدگاه قرآن، استخراج و تبیین شود.

توضیح مفاهیم و مبانی نظری

عقلانیت در معنای حاصل مصدري، در سه سطح متمایز قابل طرح است: عقلانیت موضعی، عقلانیت کلی و عقلانیت جامع. عقلانیت موضعی، عقلانیتی جزئی است که به هنگام اتخاذ یک تصمیم ارادی خاص (یک موضع خاص) به کار گرفته می‌شود. عقلانیت کلی، صورتی عمومی‌تر از عقلانیت است که در وجود اهداف و مقاصد و عناصر کلی و ثابت محقق می‌شود. این اهداف و عناصر کلی و ثابت عقلانیت‌های موضعی را تحت تأثیر قرار داده و به آنها جهت می‌دهند. هر عقلانیت کلی، شکل دهنده هویت فرد یا جمعیتی است که در

چارچوب آن عقلانیت اقدام می‌کنند. (لاریجانی، ۱۳۷۷: ۴۸-۵۳) چنانچه عقلانیتی بالاترین مقاصد و خیر (سعادت) را هدف قرار دهد، آن عقلانیت را «عقلانیت جامع» می‌نامند. مقصود از عقلانیت سیاسی، بخشی از یک عقلانیت جامع است که در حوزه سیاست محقق می‌شود. پرسش از چیستی، جایگاه و محدوده سیاست و امر سیاسی پرسشی است که پاسخ آن در هر عقلانیت جامع متفاوت است. بسته به تعریف سیاست در یک عقلانیت جامع، عقلانیت سیاسی می‌تواند عقلانیتی جزئی یا کلی باشد. با مفروض انگاشتن این اصل که قرآن کریم عرضه کننده یک عقلانیت جامع و حیانی است، در این نوشته به دنبال ترسیم مبانی و چارچوب‌های عقلانیت سیاسی برآمده از این عقلانیت جامع هستیم.

چارچوب نظری:

آیا مفهومی مثل عقلانیت به طور عام و عقلانیت سیاسی به طور خاص، قابل اسلامی شدن است؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه می‌توان به رویکردی اسلامی نسبت به این مفاهیم دست یافت؟ پاسخ پذیرفته شده برای این دو سوال، چارچوب نظری این تحقیق را مشخص خواهد ساخت. در پیش فرض این تحقیق، با پذیرش نظریه جهت داری و امکان اسلامی شدن علوم (به ویژه علوم انسانی) (نکوئی سامانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰) به سوال نخست پاسخ مثبت داده شده است. در پاسخ به سوال دوم، از میان دو دیدگاه کلی تهذیبی و تأسیسی، دیدگاه تأسیسی پذیرفته شده است. دیدگاه تهذیبی، دستاوردهای تمدن غرب را در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، دستاوردهایی عقلانی، تجربی و جهانشمول می‌داند. از این منظر، کنار گذاشتن گزاره‌های ضد دین برای اسلامی شدن این علوم کفایت می‌کند. (خسروپناه و بابایی، ۱۳۸۹: ۳۸)

دیدگاه تأسیسی، خود شامل رویکردهای مختلفی است که از میان آنها، رویکرد پارادایمی رویکرد مختار این تحقیق است. براساس این رویکرد، علم دینی، علمی است که در آن هم از مبانی و پیش فرض‌های پارادایمی دین الهام گرفته شود، هم با روشی دینی تولید شود و هم جامعه را به اهداف دین نائل سازد. (امین پور و دیگران، ۱۳۹۳: ۴ و ۵)

مهم‌ترین مبانی پارادایمی مفروض این تحقیق در زمینه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی عبارتند از: منحصر نبودن هستی در هستی مادی، دو ساحتی بودن وجود انسان شامل ساحت مادی و فرامادی، و حجیت داشتن وحی در کنار حس و عقل به عنوان منابع کسب معرفت.

روش پژوهش:

جامعیت قرآن، ریشه در ساختار این کتاب دارد که به صورت موضوعی نیست، بلکه یک زبان ویژه، جایگزین ساختار موضوعی در قرآن شده است. قرآن، زبان ویژه خودش را «لسان عربی مبین» می‌نامد. (لسانی فشارکی، ۱۳۹۰: ۳۵) خاص بودن زبان قرآن به ویژگی‌های اعجاب‌انگیز و تأثیرگذار بلاغی آن محدود نیست. بلکه این زبان خاص، قرآن را ظرفی برای پذیرش معارف و معانی نامتناهی ساخته است. از خاص بودن زبان قرآن تقریرهای گوناگون و احیاناً متعارضی انجام شده است. از میان این تقریرها، نظریه ویژگی محور، این اصل را مفروض می‌گیرد که عرف خاص، ناقض چارچوب‌ها و نظام ساختار زبان عرف عام نبوده، بلکه از درون آن عبور می‌کند. همه آیات افزون بر افاده معنای بسیط برای عموم مخاطبان، لایه‌های درونی معنایی دارد که تنها با کسب شرایط ویژه قابل اکتشاف است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۷۷ و ۱۷۸) خدای تعالی الفاظ را به گونه‌ای استخدام و قالب‌های الفاظ را چنان تنظیم می‌کند که حامل بیشترین بار معنایی باشد. (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۷۹) زبان خاص قرآن نیز مانند تمام زبان‌ها، از خلاقیت و ساختار زایشی برخوردار است. با قواعد این زبان می‌توان در مورد موضوعات بی‌شمار تحقیق کرد. اما برای جویا شدن از دیدگاه قرآن راجع به موضوعات مختلف، احتیاج به یک روش صحیح داریم.

یکی از انواع ارتباط با قرآن که اهل بیت (ع) بر آن تأکید داشته‌اند، رویکرد استنطاقی است. «به نطق آوردن کلام الهی» یعنی حضور جدی این متن صامت در جوامع بشری، و حل معضلات و دغدغه‌ها، و ایفای نقش. استنطاق به معنای «عرضه سؤالات به قرآن و دریافت پاسخ» امری فراتر از تفسیر ترتیبی، تفسیر قرآن به قرآن، و تأویل قرآن است و با آنها تفاوت ماهوی دارد. چه، این تعامل‌ها از متن قرآن آغاز می‌شود ولی شروع استنطاق، از متن جامعه

و مشکلات آن است. (اخوان مقدم و ایزدی، ۱۳۹۲: ۱۰۳) در این پژوهش، به منظور استنتاج از آیات قرآن، روش پیشنهادی در «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم»، تألیف دکتر محمدعلی لسانی فشارکی و دکتر حسین مرادی زنجانی انتخاب شده است.

مبانی عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن

- مبانی هستی‌شناسی

در عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، «هست‌ها» به عنوان الگو و منبع الهامی برای «بایدها» معرفی می‌شوند. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۶۸: ۱۴۷-۱۷۳، جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۸ و ۴۹) این ویژگی عقلانیت سیاسی مطرح در قرآن را در برابر عقلانیت‌های مدرن قرار می‌دهد که بر تفکیک میان دو حوزه «هست» و «باید» پافشاری می‌کنند (هیوم، ۱۳۹۲) تفکیک میان این دو حوزه، ریشه‌های عقلانیت سیاسی را از زمین هستی‌شناسی قطع کرده و آن را منحصرراً در زمین انسان‌شناسی رشد داده است.

مطالب قرآن عمدتاً در سه محور مبدأ و یگانگی آن، معاد و حتمی بودن آن و صراط و لوازم آن بیان شده‌اند. مطالب مربوط به مبدأ و معاد، مطالبی نظری و هستی‌شناسانه، و مطالب مربوط به صراط مطالبی تجویزی و از سنخ «باید و نباید»‌هایی هستند که از مطالب دو بخش قبل تأثیر پذیرفته‌اند. قرآن کریم، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، و سایر جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان را در چارچوب اعتقاد به توحید و معاد تعریف می‌کند.

کاربرد واژه‌های حق و باطل در قرآن نمایانگر پیوند اندام‌وار میان هست‌ها و بایدها در قرآن کریم است. این دو واژه و کلمات هم‌ریشه با آنها به همراه بار ارزشی مثبت و منفی خود در توصیف هست‌ها، بایدها و اهداف به کار رفته‌اند. برای مثال در بقره: ۴۲-۱۸۸، آل عمران: ۱۹۱، اعراف: ۱۱۸ - ۱۳۹، انفال: ۸، رعد: ۱۱۷ چنین رویکردی، جایگاه عقلانیت سیاسی را از عقلانیتی منحصر در بعد ابزاری و هدف-وسیله‌ای به عقلانیتی ارزش-وسیله‌ای ارتقا می‌دهد.

- مبانی انسان‌شناسی

حقایقی که در قرآن کریم مطرح شده‌اند، یا صرفاً مادی‌اند، یا یکسره فراطبیعی و یا مانند

انسان، دارای دو بعد مادی و فرامادی. بُعد مادی انسان طبیعت و بخش سافل وجود او را تشکیل می‌دهد، اما بُعد فرامادی و فراطبیعی انسان، قوام بخش حقیقت و بخش عالی وجود اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۰) هر بعد وجودی انسان، گرایشی از جنس خود دارد. ساحت مادی انسان، زمینه ساز رشد فردیت و رقابت او با دیگران برای پیشینه ساختن منافع مادی است. در مقابل، ساحت فرامادی انسان، زمینه ساز پیوند و همکاری او با دیگر انسان‌ها در مسیر حرکت مشترک برای تحقق اهداف مشترک است. انسان از جنبه مادی خود، میل به تسخیر و استفاده ابزاری و از جنبه فرامادی، میل به تعاون و تعامل و فهم همدلانه دارد. او از بعد مادی واجد حیات و عقلانیت اقتصادی و از بعد معنوی، لایق نیل به مرتبه حیات و عقلانیت سیاسی است.

بی توجهی به بعد فرا مادی انسان، ویژگی مشترک اندیشه‌های مدرن است. نتیجه این بی توجهی، غلبه تعاریف اقتصاد محور و منفعت گرایانه از انسان، تقلیل مفهوم منفعت و مطلوبیت به منفعت و مطلوبیت مادی، و تقلیل مفهوم عقلانیت به عقلانیت ابزاری است. از چنین نظرگاهی، انسان از حیث وجودشناختی موجودی مادی، از حیث روانشناختی موجودی خودخواه و از جنبه معرفت شناسی موجودی قادر به تشخیص منافع خویش است. او یک موجود لذت‌گرای مادی است که با بهره‌گیری از علم و تجربه بشری، به سوی سعادت که خود تشخیص داده و در حصار ماده تعریف شده، در حرکت است. حاصل این نوع نگرش، الگویی است که در ادبیات اقتصادی به آن، «الگوی رفتار عقلانی» یا «الگوی انسان اقتصادی» می‌گویند. این الگو بر دو عنصر «نفع طلبی» و «عقلانیت ابزاری» مبتنی است و زیربنای غالب الگوها و تحلیل‌های اقتصادی به شمار می‌رود (هادوی نیا، ۱۳۸۲).

عقلانیت مدرن با تفکیک میان قوای ادراکی و تحریکی انسان، صلاحیت شناخت هست‌ها را به قوای عقلی و صلاحیت ترسیم اهداف را به امیال و قوای شهوانی تفویض می‌کند. در چنین رویکردی، سیاست از جایگاه یکی از جنبه‌های حیات انسانی، به مرتبه فن سهم بردن از قدرت تنزل یافته و عقلانیت سیاسی نیز به عقلانیتی فنی و ابزاری تقلیل می‌یابد. مهم‌ترین خاستگاه نظریه رفتار عقلانی، اقتصاد کلاسیک و نئو کلاسیک بود؛ اما خارج از حوزه اقتصاد، اولین و اساسی‌ترین حوزه‌ای که نظریه رفتار عقلانی در آن به کار گرفته شد،

علوم سیاسی است. نئولیبرال‌ها، تحلیل اقتصادی را در مورد مجموعه‌ای از موضوعات و قلمروهای رفتاری خارج از اشکال بازاری رفتار به کار می‌گیرند؛ آنها شاکله و مدل «انسان اقتصادی» را در مورد تمام بازیگران اجتماعی مشروع و سودمند می‌دانند. تعمیم این شبکه مفهومی به قلمروهایی که مستقیماً و بلاواسطه اقتصادی نیستند، پیامدهای مهمی را در بر دارد. چنین رویکردی سبب خوانش و تفسیر اقتصادی از هر رفتاری می‌شود که متضمن تخصیص مطلوب منافع کمیاب برای رسیدن به پاره‌ای اهداف باشد. به عبارت دیگر، از هر رفتاری هدفمندی که متضمن انتخاب استراتژیک روش‌ها و ابزارها باشد، به یک رفتار اقتصادی تعبیر شده و رفتار عقلانی مترادف با رفتار اقتصادی تعریف می‌شود. (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۵۹-۳۶۶) ارائه تعریفی خاص از سیاست بود که زمینه ساز راهیابی الگوی انسان اقتصادی به عرصه سیاست شد. براساس این تعریف خاص، حوزه سیاست، حوزه «تعارض منافع و رقابت بر سر تصاحب منابع قدرت» است. در هر موقعیتی که تعارض و رقابتی برای تصاحب منابع قدرت شکل بگیرد، سیاست حضور دارد. این رقابت می‌تواند میان افراد، گروه‌های ذینفع و احزاب سیاسی یک کشور، یا میان دولت‌ها در عرصه جهانی شکل بگیرد. (هیوود، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۲) در این نگاه، سیاست و اقتصاد، از منظر نوع کنشگران و منطق کنشگری، تفاوت ذاتی ندارند؛ بلکه سیاست حالتی خاص از اقتصاد است که در آن با بهره‌گیری از عقل ابزاری، برای کسب و حفظ و بسط مطلوبیتی به نام قدرت، تلاش می‌شود. عقلانیت حاکم در چنین فضایی، عقلانیت استراتژیک و مبتنی بر تئوری‌های منتج از نظریه انتخاب عقلانی مثل نظریه بازی‌ها است. (طاهرخانی، ۱۳۹۰: ۲۲۲-۲۲۵)

در نگاه قرآن، مفهوم حیات مفهومی تشکیکی و ذو مراتب است. (انعام: ۱۲۲، انفال: ۲۴) هر مرتبه از مراتب حیات، محصول تنفس در سطحی خاص از عقلانیت است. اقتصاد و سیاست اساساً به دو ساحت متفاوت وجود شناختی از انسان تعلق دارند و عقلانیت این دو ساحت نیز متفاوت است. از آنجا که سطح فرامادی وجود انسان بر سطح مادی، برتری دارد، عقلانیت سیاسی نیز مرتبه‌ای فراتر از عقلانیت اقتصادی دارد و عقل اقتصادی باید تحت مدیریت عقل سیاسی باشد. عقل اقتصادی، وظیفه تامین ابزارها و امکانات لازم برای نازل‌ترین سطوح حیات را بر عهده دارد. از این رو لازم است عملکرد عقل اقتصادی تحت

مدیریت مراتب عالی تر عقل باشد تا نیل به مراتب عالی تر حیات محقق شود. رسیدن به حیات سیاسی و عقلانیت سیاسی نیز حد نهایی حیات و عقلانیت مد نظر قرآن نیست. بلکه هدفی میانی است که از آن مرتبه عالی تر حیات، یعنی حیات طیبه محقق می‌شود.

عقلانیت و حیات اقتصادی تفاوت‌های عمده‌ای با عقلانیت و حیات سیاسی مطلوب قرآن دارد: عقلانیت و حیات اقتصادی به شدت فردگراست، اما عقلانیت و حیات سیاسی خصلت جمع‌گرایی دارد. عقلانیت اقتصادی، در چارچوب نگرش مادی صرف نیز امکان فعالیت دارد اما عقل سیاسی نیازمند به رسمیت شناختن ابعاد فرامادی هستی و انسان است. عقل اقتصادی، نفع‌گرا است، اما عقل سیاسی ارزش‌مدار است. رویکرد عقل اقتصادی نسبت به طبیعت و سایر انسان‌ها استخدام و تسخیر و تصرف است، اما رویکرد عقل سیاسی، همراهی و همدلی است. اندیشه‌هایی مثل دولت رفاه و نئولیبرالیسم، مستلزم تنفس با عقلانیت اقتصادی در فضای سیاست است در چنین فضایی، علی‌رغم فعالیت نهادهایی مثل احزاب و دولت‌ها، ارتقا به سطح بالاتری از حیات محقق نمی‌شود.

ویژگی‌های عقلانیت سیاسی مطلوب از دیدگاه قرآن

- ارزش‌مداری

استقرار عقلانیت اقتصادی در حوزه سیاست باعث می‌شود تا داوری ارزشی در خصوص «حسن» یا «قبح» ذاتی گزاره‌ها تعطیل شده و به محاسبه «سود» یا «زیان» آنها برای کنشگر اکتفا شود. در نقطه مقابل، قرآن کریم بر سودمند بودن گزاره‌های ذاتاً «خوب» و زیانمند بودن گزاره‌های ذاتاً «بد» تأکید دارد. (فصلت: ۴۶، اسراء: ۷). اینگونه ست که انگیزه لازم برای حرکت صعودی از عقلانیت اقتصادی، به سطحی بالاتر از عقلانیت و حیات یعنی عقلانیت و حیات سیاسی فراهم می‌شود.

نظریه انتخاب عقلانی، به شدت توصیفی و تبیینی است و در خصوص ماهیت اهداف جنبه تجویزی ندارد. چرا که مرجع تعیین اهداف و خواسته‌ها، خود فرد است. تنها جنبه تجویزی این نظریه، جنبه استراتژیک آن است که در مسابقات، رقابت‌های سیاسی، فنون مذاکره و دیپلماسی، مدیریت و زیر شاخه‌های آن کار دارد. این جنبه تجویزی، به کارآمدترین شیوه

دستیابی به یک هدف معین در شرایط معین اشاره می‌کند. اما عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، واجد جنبه‌های هنجاری پررنگ است و چارچوب‌ها و اهداف مشخصی را برای حیات سیاسی انسان تعریف می‌کند.

- فطری بودن

از منظر قرآن، طبیعت و جنبه سافل انسان، مستعد و مهیای خارج نمودن او از چارچوب‌های عقلانیت و حیات جمعی و سیاسی است، زیرا انسان از حیث این جنبه، طالب شر است. (اسراء: ۱۱)، به محض احساس غنا و امنیت، طغیان و تکبر می‌کند (علق: ۶، فصلت: ۵۱، اسراء: ۱۵۴، اسراء: ۶۷، یونس: ۱۲، یونس: ۲۳)، با همنوعانش سر سازگاری ندارد (هود: ۱۱۸، بقره: ۲۱۳)، بر خود و دیگران ستم روا می‌دارد (احزاب: ۷۲، یونس: ۲۳، یونس: ۴۴، رعد: ۶، ابراهیم: ۳۴، بقره: ۲۱۳) و سبب ساز فساد است (روم: ۴۱). این بخش از وجود انسان، فاقد امکان تمدن سازی و نیل به حیات سیاسی است. تمدن‌ها و جوامع سیاسی محصول عقلانیت جمعی و سیاسی‌اند و چنین عقلانیتی از نظرگاه قرآن در زندگی براساس فطرت محقق می‌شود. در زندگی فطری، طبیعت انسان به مثابه ابزاری در کنترل بخش عالی وجود او قرار می‌گیرد و از این راه مسیری برای مدنیت، تمدن سازی و نیل به حیات سیاسی گشوده می‌شود.

نقطه آغاز حیات سیاسی و مدنیت، وضع و پذیرش یک عهد، میثاق و قرارداد است. به رسمیت شناختن غیرخود به عنوان طرف دیگر قرارداد ویژگی ذاتی انعقاد هر نوع پیمان و میثاق است؛ اما طبیعت و عقل اقتصادی انسان به شدت فردگرا بوده و هرگز غیر خود را در جایگاهی همانند خود به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین، هیچ میثاقی بدون دخالت بخش عالی وجود انسان قابل تحقق نیست و از این رو شکل‌گیری حیات سیاسی و مدنیت نیز بدون دخالت فطرت ممتنع است. گرایش‌ها، خواسته‌ها و انگیزه‌های فطری زمینه ساز تعارض و درگیری نیستند، زیرا جنبه غیرمادی دارند. بنابراین، رسیدن یک فرد به چنین خواسته‌هایی، مانع از دستیابی دیگران به همان خواسته‌ها نمی‌شود. فطرت انسانی گرایش به ظلم ندارد و عدالت خواه است، پس انسانی که براساس خواسته‌های فطرت عمل می‌کند، نه بر خود ستم خواهد کرد و نه بر دیگران. از آنجا که فطرت در وجود همه انسان‌ها مشترک

است، چنانچه گروهی از انسان‌ها براساس همین فطرت عمل کنند، میان آنان همراهی و همدلی به وجود خواهد آمد. ائتلاف، میثاق و وحدتی که بر پایه عقلانیت فطری شکل بگیرد، حقیقی، پایسته و اندام‌وار است. اما ائتلاف و میثاق و پیمانی که به تجویز عقل ابزاری و در راستای خدمت به گرایش‌های مادی باشد، ظاهری و صوری، ابزاری، غیر حقیقی، شکننده و کوتاه مدت و مکانیکی خواهد بود.

- ماهیت غیر خود بنیاد و متکی بر وحی

عقل اقتصادی از توان ریاضی و منطقی کافی برای محاسبات هزینه و فایده برخوردار است و داده‌های محاسباتی را از قوای حسی و تجربی خود دریافت می‌کند؛ بنابراین عقلانیت اقتصادی، عقلانیتی خودبنیاد است. اما عقل سیاسی در فرآیند تصمیم‌گیری خود علاوه بر داده‌های حسی و تجربی، به داده‌ها و معارف و حیانی نیازمند است؛ بر این اساس عقلانیت سیاسی مطلوب قرآن، عقلانیت متکی بر وحی است که در آن مفاهیمی مثل نفع، قدرت و آزادی، توسعه مفهومی یافته و مصداقاً امور فرامادی و فرا دنیایی را نیز شامل می‌شوند. اتکای عقلانیت سیاسی به مرجع بیرونی وحی، مرجعیت میل و قوای شهوانی درونی انسان در تعیین اهداف را نفی می‌کند. اتکای به وحی، عقل سیاسی را کارگزار عقل معاد می‌سازد.

عقلانیت سیاسی عرضه شده توسط قرآن، از دو جنبه غیرخودبنیاد است. نخست از جنبه اتکا به وحی و دوم از جهت تجویز کنش ارتباطی، اقتناعی و غیر ابزاری در رابطه با دیگران. حضور همزمان این دو جنبه و در نتیجه خصلت غیرخودبنیاد عقلانیت سیاسی مطلوب قرآن سبب می‌شود تا پدیده‌هایی مثل خودکامگی، اقتدارگرایی، تبعیض و استثمار امکان ظهور و توجیه نیابند.

- نفی تبعیض و تجویز برابری

همه انسان‌ها فطرت و خلقتی یکسان داشته و از این حیث بر یکدیگر برتری ندارند. در چنین رویکردی سیاست‌های مشتمل بر تبعیض و مبتنی بر برتری نژادی یا طبقاتی برخلاف عقلانیت خواهند بود. تاکید بر فطرت و سرشت مشترک باعث می‌شود تا علی‌رغم تاکید بر اندام‌وارگی پیوندها، عقلانیت سیاسی مطلوب قرآن از عقلانیت‌های نخبه‌گرا مانند نظریه افلاطون متفاوت باشد.

سیاست عقلانی از منظر قرآن، تلاشی برای کامل شدن خود و به کمال رساندن دیگران است. پیش شرط چنین تلاشی، کامل ندیدن خود و برتری نجستن بر دیگران است. لازمه کامل دیدن خود، ترک تلاش برای تعالی بیشتر، و لازمه برتری جستن بر دیگران، استضعاف و استخفاف و متوقف ساختن آنان است. (قصص: ۴۰) در تلاش برای برتری جویی بر دیگران، دو گانه من - دیگری شکل می‌گیرد و فضای سیاست را قطب بندی می‌کند. اما در تلاش برای به کمال رسیدن و به کمال رساندن، از مجموع افراد جامعه هویتی بزرگتر به نام «امت» شکل می‌گیرد که پیرو یک «ملت» هستند. ساز و کار حیات این هویت بزرگتر، بر اساس تعاون است.

- تجویز تعامل و تعاون

همه انسان‌ها دارای طینت و فطرت یکسان هستند. (روم: ۳۰) اما در عین حال، انسان‌ها از حیث توانمندی و برخورداری از مواهب مادی با یکدیگر متفاوت‌اند. حکمت این تفاوت‌ها، تعارف، تعامل، تعاون، و وابستگی و تسخیر (به کارگیری) متقابل است، نه تفاخر و بهره‌کشی یک سویه و به بردگی گرفتن یکدیگر. (زخرف: ۳۲) انسان‌ها از حیث بهره‌مندی مادی متفاوت و محتاج یکدیگر آفریده شده‌اند تا اجتماعی زندگی کنند. سعادت انسان در بستر زندگی اجتماعی محقق می‌شود و انسان‌ها در بستر جامعه با یکدیگر آزموده می‌شوند. نظام تقسیم کار در عقلانیت برآمده از قرآن برپایه همین اصول بنا می‌شود، بنابراین عرصه سیاست عقلانی عرصه تعامل و تعاون است، نه عرصه رقابت و ضدیت.

تفاوت استعداد افراد، جامعه را شکل می‌دهد. تفاوت استعداد جوامع نیز می‌تواند زمینه‌ای برای شکل‌گیری جامعه‌ای جهانی بر پایه تعامل و تعارف جوامع باشد. از منظر قرآن، تعاون و تعامل جوامع و فرهنگ‌ها در عین متکثر بودن و متفاوت بودن ممکن و عقلانی است. (حجرات: ۱۳)

- ابتناء بر عهد نخستین

در عقلانیت مدرن، مبانی «مشروعیت» قرارداد و توافق و رضایت است. در حوزه سیاست نیز پایه‌های مشروعیت در زمین «قرارداد اجتماعی» بنا می‌شود. اما در عقلانیت برآمده از قرآن، مفاهیمی مثل قرارداد و رضایت و توافق، خود نیازمند پایه‌ای از مشروعیت هستند.

در قرآن، رضایت و قراردادی دارای مشروعیت است که بر مبنای «معروف» باشد. (بقره: ۲۳۲) ساختار کلمه پر تکرار معروف در قرآن (به عنوان مثال بقره: ۱۸۰، ۱۷۸، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱ و ۲۳۳)، نشان از آن دارد که این عنصر مشروعیت آفرین، اولاً: مستقل از میل و اراده انسان است. ثانیاً: عاری از ابهام بوده و توسط قوای ادراکی انسان، به خوبی فهمیده شده است. بر این اساس، می‌توان مقصود از قید «معروف» را ادراکات عقل فطری و عرفی انسان‌ها دانست. متعلق این ادراکات، اصولی است که خداوند بر آن رضایت داده و در قالب عهدی نخستین و فطری انسان‌ها را بدان امر کرده است.

در روایت‌های مختلف از نظریه قرارداد اجتماعی، برداشت‌های متفاوتی از سرشت آدمیزاد صورت می‌پذیرد. همچنین طرفین این قرارداد، و نیز توصیف وضع پیش از قرارداد در نظر هابز، لاک و روسو متفاوت است. اما در نهایت هر سه روایت، قراردادی اجتماعی را پایه گذار مشروعیت دانسته و هدف از تشکیل نهادهای سیاسی را حفاظت از حریم فردی و خصوصی افراد جامعه معرفی می‌کنند. در چنین نگاهی، سیاست به مثابه ابزاری برای تامین یا اعاده امنیت، حریم خصوصی، و مالکیت و آزادی فردی است. انسان در نظریه‌های قرارداد اجتماعی، با این قرارداد به سطح تازه‌ای از حیات و عقلانیت وارد نمی‌شود، بلکه در همان زندگی فردی می‌ماند و میان و او دیگران، حصار قوی‌تر از وضع پیش از قرارداد کشیده می‌شود تا کسی به کسی تعدی نکند. دولت، تاسیس می‌شود تا پاسدار فاصله‌ها باشد. انسان در وضع پس از قرارداد اجتماعی، همان انسان اقتصادی است که با تن دادن به یک «انتخاب عقلانی»، منافع را برای خود تضمین نموده است. اما در عقلانیت سیاسی قرآن، سیاست فضایی است برای عبور از فردیت‌ها. از منظر قرآن، زندگی اجتماعی و سیاسی، یکی از ابعاد حیات انسان است که از نظر رتبه بر زندگی فردی او برتری دارد. در وجود انسان، ابتدا بعد فردی و سپس بعد اجتماعی و سیاسی او شکوفا می‌شود.

قرآن از عهدی نخستین سخن می‌گوید که انسان‌ها با پروردگار بسته‌اند. (اعراف: ۱۷۲) عهدی که بر مبنای آن پذیرفته‌اند در مقام نظر خداوند را یگانه بدانند، و در مقام عمل به مقتضای توحید که همان اقتضای عدالت است رفتار کنند. عهد نخستین، عهدی تکوینی، فطری، و یکسویه است. وحی، تذکر و تفصیلی بر این عهد است که با حضور در عرصه

حیات سیاسی، آن عهد تکوینی یکسویه را به قراردادی تشریعی و دو سویه میان انسان و خدا تبدیل می‌کند. انسان نمی‌تواند عهدی منعقد کند که مفاد آن مستلزم خیانت به عهد دیگری باشد که پیش تر با دیگری منعقد ساخته است. بنابراین انسان نمی‌تواند به امری متعهد شود که مخالف با عهد نخستین است؛ چرا که عهد نخستین نسبت به هر عهد دیگری، حالت پیشینی دارد. تمام فعالیت‌های انسان در عرصه حیات سیاسی باید در تطابق با مضمون عهد نخستین یعنی توحید باشند.

مرزهای عقلانیت نظری از نظرگاه قرآن، همان مرزهای توحید نظری هستند. از مهم‌ترین جنبه‌های این عقلانیت، پذیرش توحید در افعال است. آیات مطرح در این زمینه به ویژه توحید در مالکیت، حاکمیت، آمریت، ولایت و ربوبیت، بیش‌ترین تاثیر را در شکل دهی به ابعاد نظری عقلانیت سیاسی مطلوب دارا هستند.

- فهم استعلایی پدیده‌های سیاسی و روابط قدرت

در عقلانیت نظری برآمده از قرآن، همه موجودات و پدیده‌ها با خداوند نسبت و رابطه‌ای تکوینی دارد. پدیده‌های سیاسی و روابط و ساختارهای قدرت نیز از این قانون کلی مستثنی نیستند. آیه انگاری، نمودی از پذیرش رابطه عمودی پدیده‌ها با خداوند است. محاسبات سیاسی بر اساس تفکر ریاضی صرف و عقلانیت ابزاری، تنها به درک روابط افقی منابع و روابط و ساختارهای قدرت منتهی خواهد شد. چنین درکی فعالیت در عرصه سیاست را به تلاشی در جهت تحقق اهدافی عمدتاً غیر عقلانی، از طریق روش‌های عمدتاً غیر اخلاقی تنزل خواهد داد. در عوض، فهم و تفسیر آیه انگارانه و استعلایی از کلیت هستی و عرصه سیاست، هدف‌گذاری و روش‌های متفاوتی را در حوزه سیاست سبب می‌شود.

- رسمیت بخشی به منابع غیر مادی قدرت

قرآن کریم قدرت و امکانات مادی را بی ارزش و غیر ضروری نمی‌داند؛ بلکه با تاکید بر قوام بخشی (نساء: ۵)، و قدرت بازدارندگی آنها، مؤمنان را به کسب، حفظ و بسط قدرت سخت و امکانات مادی تشویق می‌کند. (انفال: ۶۰) اما از سوی دیگر بر غیر عقلانی بودن اتکای صرف بر قدرت مادی تاکید دارد. آیات قرآن، بازگو کننده پیشرفت‌های تکنیکی و رویکرد فن سالارانه اما عقیم برخی اقوام نابود شده است. (توبه: ۶۹) قدرت در قرآن کریم

مفهومی عام‌تر از قدرت سخت و مادی دارد. رابطه معنوی با خداوند در چارچوب ایمان، توکل، صبر و تقوا فراهم آورنده قدرتی معنویست که بر ابزارهای سخت و مادی قدرت برتری دارد. غفلت از قدرت معنوی در محاسبات قدرت سبب می‌شود که کنشگران عرصه سیاست دچار خطای راهبردی و رفتارهای غیر عقلانی شوند.

- هماهنگی و پیوست انسان با کلیت هستی

نتیجه فهم و تفسیر آیه انگارانه و استعلایی، هدفمند و جهت دار دیدن جریان هستی و تلاش برای هماهنگ ساختن اهداف و اقدامات در حوزه سیاست با هدف و جریان کلی هستی است. در نگاه قرآن، انسان اگر چه بر بسیاری از مخلوقات برتری دارد، اما تافته‌ای جدا از بافته طبیعت نیست. انسان جزئی از نظام خلقت و امت انسانی بخشی از امت‌های گوناگون هستی است. (انعام: ۳۸) عقلانیت حکم می‌کند انسان در هماهنگی با نظام کاملی باشد که بخشی از آن است. ناهماهنگی با نظم کلی هستی، او را به سمت نیستی می‌کشانند. در قرآن کریم بر هماهنگی کامل حکیمانه و فقدان اختلال و بی‌نظمی در نظام هستی تاکید شده است. (ملک: ۳) کل هستی بر مقتضای حکمت و با تدبیر خداوند در حال حرکت است. نظام جاری در عالم نظامی است واحد و متصل الاجزاء و مرتبط الابعاض. در این نظام، همه موجودات با یکدیگر ارتباط دارند. نتایج حاصل از هر موجود، عاید موجود دیگر می‌شود و همه موجودات در رسیدن به غایت و غرض خود به یکدیگر وابسته و نیازمند هستند. امکان رسیدن همه موجودات به غرضی که برای آن آفریده شده اند وجود دارد. در این مسیر هیچ موجودی مانع و مزاحم موجود دیگر نیست و همه چیز به «مقدار» آفریده شده است. (قمر: ۴۹) انسان از سوی قرآن به تفکر در هستی دعوت می‌شود تا این حقیقت را دریابد و از آن برای زندگی فردی و اجتماعی خود الگو بگیرد. بر این اساس، فضای سیاست در نگاه حاصل از عقلانیت قرآن، فضای تراحم و کمبود منابع نیست. بلکه فضای امتحان و ابتلا است. در چنین فضایی، حذف و محروم ساختن دیگران قابل اجتناب بوده و رفتار سیاسی عقلانی، رفتاری نه بر پایه رقابت که بر پایه تعامل است.

- منطق رفتاری پارامتریک

قرآن به شیوه‌ای استقرایی سرگذشت انبیا و امت‌های گذشته را بیان می‌کند تا از این

حوادث جزئی، قوانینی کلی را نتیجه بگیرد. از این نتایج و قوانین کلی که مجرای تحقق اراده خداوند هستند، به سنت الهی تعبیر شده است. سنت‌های الهی دارای ویژگی‌هایی از قبیل فراگیری، استمرار، تکرار، تخلف ناپذیری، تغییر ناپذیری می‌باشد. قانونمندی و سنت مداری تاریخ و اجتماع و سیاست، منافاتی با اراده و اختیار انسان نداشته و بیشتر سنت‌ها را مشی ارادی انسان و جوامع انسانی رقم می‌زند. هر شیوه رفتاری از سوی افراد و جوامع، تحقق سنتی از سنت‌های الهی را به دنبال دارد. اینکه سرنوشت فرد و جامعه را کدام سنت رقم خواهد زد به انتخاب و اختیار همان فرد و جامعه بستگی دارد. بنابراین لازمه عقلانیت سیاسی، شناخت سنت‌های الهی در حوزه سیاست است. از مهمترین سنت‌هایی که در اثر مشی افراد و جوامع محقق می‌شوند می‌توان به سنت استخلاف خاص، سنت تغییر نعمت، سنت استدراج و سنت امداد اشاره کرد. نگاه به سیاست به عنوان مجرای تحقق سنت‌های ثابت الهی، به تقویت جنبه‌های پارامتریک عقلانیت سیاسی در برابر جنبه‌های استراتژیک آن منجر شده و این مهم به تسهیل فرآیند تصمیم‌گیری و ثبات قدم در حوزه اقدام منتهی می‌شود.

- رویکرد اقناعی - ارتباطی

عرصه سیاست، عرصه حرکت جمعی از اختلاف و واگرایی به سوی ائتلاف و همگرایی در راستای نیل به سعادت است. چنین عرصه‌ای، نیازمند کنار گذاشتن ساز و کار انقیاد و اجبار و نگاه ابزاری به دیگران و جایگزین ساختن ساز و کار اقناع از طریق نهادینه ساختن عقلانیت ارتباطی و گفتگو است. از منظر قرآن، در حیات سیاسی انسان، از میان قوای وجودی او نقش اصلی بر عهده «گوش» و «قلب» است. (ق: ۳۷، ملک: ۱۰)

به مانند تفاوت در رنگ‌ها، نژادها و زبان‌ها، مناسک و مناهج و شرایع امت‌ها نیز با یکدیگر متفاوت‌اند. (مائده: ۴۸، حج: ۶۷) قرآن کریم هرگونه سیاست در راستای یکسان سازی مبتنی بر اجبار، انقیاد و حذف را نفی می‌کند. ظرف معقول برای پرداختن به اختلافات، عقلانیتی ارتباطی و مباحثه نظری شامل استدلال حکیمانه، اندرز نیکو و جدال احسن است. (عنکبوت: ۴۶، نحل: ۱۲۵) هدف از چنین رویکردی کشف و تبیین حقیقت است نه وضع آن،

از این رو عقلانیت سیاسی عرضه شده از سوی قرآن با عقلانیت ارتباطی به روایت اصحاب مکتب فرانکفورت متفاوت است. (خان محمدی، ۱۳۹۱ و شفیع، ۱۳۹۴)

- پذیرش تأثیر وجودی کنش بر کنشگر

اثر و نتیجه هر فعل، ابتداءً و ذاتاً به فاعل آن تعلق می‌گیرد. این اثر، اثری وجودی بوده و فراتر از سود و زیانی است که توسط عقل اقتصادی ادراک و محاسبه می‌شود. از اثر هر فعل، آنچه به غیر از فاعل می‌رسد، فرع بر آن سهمی است که مستقیماً به خود فاعل می‌رسد. تأثیر فعل بر فاعلش، تأثیری وجودی، کامل و بدون تخلف است اما اثر احتمالی آن بر غیر فاعل، مقطعی و جزئی خواهد بود. بنابراین مفعول و متاثر اصلی هر فعل اختیاری و ارادی، فاعل همان فعل خواهد بود. این اصل کلی علاوه بر کنشگرهای فردی، در خصوص کنشگرهای جمعی نظیر احزاب سیاسی، گروه‌های همسود، اقوام و امثالها نیز صادق است. ملاک در سنجش عقلانیت کنش‌ها، میزان تأثیر آنها در نیل به کمال حقیقی است.

- تفکیک میان «امر الله» و «امر الناس»

در سیاست عقلانی به روایت قرآن، انسان در قبال تعیین اهداف و اصول و ارزش‌ها، فرمانفرما نیست، بلکه کارگزار اقامه دین قیم است. (شوری: ۱۳) سیاست ورزی، تلاشی برای اقامه دین قیم یا «امر الله» در همه شئون فردی و اجتماعی آن است. موفقیت آمیز بودن این تلاش منوط به استفاده کامل از قدرت تدبیر و تجربه انسانی و ظرفیت ابزاری و ارتباطی عقل است. در این مسیر باید ظرفیت علمی، تجربی و تدبیر دیگران را نیز به مشارکت فراخواند. از این رو، در حیطه «امر الناس» یا حوزه تعیین راهگش‌ها (و نه اهداف و اصول و ارزش‌ها)، مشورت و استخدام خرد جمعی به رسمیت شناخته شده و توصیه می‌شود. (شوری: ۳۸، آل عمران: ۱۵۹) در این حیطه، نظر اکثریت جنبه طریقت و اماره دارد. نظر اکثریت حقیقت آفرین نیست اما می‌تواند به کشف عقلانی‌ترین تصمیم و راهکنش کمک کند.

دین قیم محتوایی فطری و جهانشمول دارد و به هیچ زمینه و زمانه خاصی وابسته نیستند. (روم: ۳۰) فطری و جهانشمول بودن دین قیم، جهانشمول بودن اصول، ارزش‌ها و اهداف سیاست را نتیجه می‌دهد. اما جوامع انسانی بنا به دلایل تاریخی، جغرافیایی، نژادی و فرهنگی، تفاوت‌هایی دارند. عقلانیت برآمده از قرآن، این تفاوت‌ها را به رسمیت می‌شناسد و به دنبال انکار

یا سرکوب این تفاوت‌ها نیست. بلکه این تفاوت‌ها را به عنوان منبعی برای کاوش‌های نظری و درس‌آموزی و نیز همکاری عملی و تعاون و گسترش مناسبات می‌نگرد. به رغم جهانشمول بودن اصول و ارزش‌ها و اهداف سیاست، تفاوت در زمینه‌ها و زمان‌ها، تفاوت در راهکنش‌ها را رقم خواهد زد.

- ترجیح مصالحه بر مخاصمه

قرآن کریم، وضعیت مطلوب و عقلانی در روابط اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی را وضعیت صلح، همگرایی و ترک مخاصمه می‌داند. از منظر قرآن، وضعیت مخاصمه و واگرایی میان انسان‌ها قابل پیشگیری و قابل تبدیل به وضعیت صلح و همگرایی است. (ممتحنه: ۷ و ۸) عامل مهم و تعیین‌کننده در هر دو وضعیت، اراده و خواست انسان‌ها است. بسته به اراده انسانی، عوامل و تفاوت‌های خارج از حوزه اراده ورزی انسان، می‌توانند بستری برای مخاصمه یا همگرایی باشند. رابطه و پیوند میان افراد و گروه‌های مختلف در جامعه دینی، رابطه و پیوندی اندام‌وار است. قرآن از این رابطه و پیوند اندام‌وار به اخوت تعبیر می‌کند. (حجرات: ۱۰) ضرورت برقراری صلح میان گروه‌های مختلف در جامعه دینی هم با اشاره به همین رابطه برادرانه توجیه می‌شود. اما اصل در رابطه جامعه دینی با جوامع غیردینی و بیگانه نیز رابطه‌ای مسالمت‌آمیز مبتنی بر عدالت و نیکی کردن است. رابطه جامعه دینی و جوامع غیر دینی، بر پایه قراردادهای و پیمان‌های گوناگون است. این اتصال مصنوع و مکانیکی، جایگزین رابطه اندام‌وار اخوت است. از منظر قرآن، تنظیم رابطه با جوامع غیر دینی بر اساس قراردادهای صلح‌آمیز و اجتناب از توسل به قدرت سخت در مسیر تحقق اهداف، یک دستاورد ارزشمند است.

قرآن کریم دو بستر اصلی را برای بهره‌مندی از مزیت‌های امنیت و وضعیت صلح به رسمیت می‌شناسد. از این دو بستر به «ریسمانی از سوی خدا» (حبل من الله) و «ریسمانی از سوی مردم» (حبل من الناس) تعبیر شده است. (آل عمران: ۱۱۲) مقصود از «ریسمان خدا» داخل شدن در دایره ایمان است که به درگیری‌ها پایان داده و رابطه اخوت را برقرار می‌سازد. و منظور از «ریسمان مردم» انعقاد قراردادهای متعارف با مضمون ترک تخاصم، همکاری و جلب حمایت است.

- تحدید توسل به قدرت سخت

موارد مشروع توسل به قدرت سخت، مشخص و محدود به مواردی است که تبدیل وضعیت مخاصمه به قرارداد و صلح عادلانه ممکن نباشد. توسل به قدرت سخت و گزینه نظامی تنها برای دفع تجاوز و پایان دادن به بغی و مناسبات ظالمانه موجه است. دفع گزند و دفاع از جان و دارایی‌ها، بازپس‌گیری سرزمین و خانه‌ها و دارایی‌های غصب شده، مقابله به مثل با آغازگران جنگ، آزادسازی مستضعفان از بند سلطه، و سرکوب پیمان شکنان از پررنگ‌ترین مصادیق تجویز گزینه نظامی در قرآن هستند. قرآن بر کارکرد تدافعی توسل به گزینه‌های نظامی و کاربرد قدرت سخت تأکید دارد. در این موارد بدون توسل به قدرت سخت، دفع تجاوز، بغی، ظلم، فتنه و فساد ممکن نیست و کاربرد قدرت سخت خود نباید مصادقی از این موارد باشد.

- توجه ماهوی به ساختارها

آیات قرآن کریم اگرچه بر اراده انسانی و منشأ اثر بودن این اراده تأکیدی ویژه دارند، اما از عوامل تاثیرگذار و شکل دهنده به اراده انسان‌ها نیز غفلت نمی‌کنند. از منظر قرآن، ساختارهای مختلف زندگی جمعی انسان، مستقیم و غیر مستقیم، نتیجه عمل ارادی و اختیاری انسان‌ها هستند. اما همین ساختارها، می‌توانند اراده و عقلانیت انسان را تحت تاثیر خود قرار دهند. این تاثیر مصادقی از اصل کلی دیالکتیک میان انسان و فعل ارادی اوست که در قرآن به رسمیت شناخته شده است. اختلاف بعد از دوران امت واحده و پیش از نزول کتاب، در نتیجه جهش توان انسانی در شکل دهی به ساختارهای پیچیده‌تر زندگی جمعی است. این اختلاف، محدود به جنبه‌های نظری نبوده و بخشی از آن، جنگ اراده انسان‌ها در تحمیل ساختار مورد نظر خود بر دیگران است. بعد اجتماعی فلسفه بعثت انبیا و نزول کتاب آسمانی، راهنمایی بشر به سوی ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و تربیتی عقلانی‌تر است. (بقره: ۲۱۳، یونس: ۱۹) با بررسی آیات قرآن به این نتیجه می‌رسیم که این کتاب آسمانی در خصوص ساختار شکلی یک نظام سیاسی و جزئیات آن، الگویی ثابت و مشخص را تجویز نمی‌کند. همچنانکه ساختار جوامع انسانی در طول تاریخ دچار تغییرات شکلی شده، نظام‌های سیاسی نیز به تبع جوامع خود تغییرات شکلی را تجربه می‌کنند. بر

این اساس، تجویز یک ساختار شکلی خاص، برای جوامعی که شرایط زمانی و جغرافیایی متفاوتی دارند، عقلانی نخواهد بود. اما در خصوص ساختار ماهوی نظام سیاسی، لحن آیات قرآن صریح است. از منظر قرآن، توحید و عدل، دو رکن ماهوی عقلانیت ساختاری حوزه سیاست است. اصل توحید، ساختارهایی با مبانی مشرکانه را نفی می‌کند و اصل عدل، ساختارهایی با پیامدهای ظالمانه را غیرقابل قبول می‌داند.

در ساختار توحیدی، مالکیت، حاکمیت، ولایت، ربوبیت، تشریع و آمریت حقیقتاً دوگانه یا چندگانه وجود ندارد. در مقام حقیقت و تکوین، تمام این موارد منحصرأ از آن خداست و غیر او را با او در این شئون شراکتی نیست. همه موجودات، از جمله انسان و جوامع انسانی، در برابر خداوند فقیر مطلق هستند و ذاتاً و مستقلاً بهره‌ای از هیچ یک از این شئون ندارند. اما اقتضای مأموریت خلافت الهی برای انسان آن است که بهره‌ای اعتباری از این شئون برای او قابل تصور باشد. مجرای تحقق این بهره‌های اعتباری، اراده و اختیار انسانی است.

می‌توان امور جهان هستی را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم کرد. امور حقیقی، اموری هستند که عمل اختیاری انسان در بود و نبود آنها دخیل نیست. اما امور اعتباری تنها در حوزه حیات انسانی یافت می‌شوند، به گونه‌ای که اگر انسان نباشد از آنها نیز خبری نیست. بر این اساس، به عنوان مثال در حالی که مالک حقیقی تنها خداوند است، در جوامع انسانی نهاد مالکیت وجود دارد و در حالی که ولی، شارع، و رب حقیقی تنها خداست، جوامع انسانی ساختارهای گوناگون ولایی، تقنینی، و تربیتی دارند.

تعریف قرآن از انسان به «خلیفه خداوند بر روی زمین»، راه را برای پذیرش سه مطلب اساسی هموار می‌کند: اول، عقلانی بودن و لزوم وجود و توسعه ساختارهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، تربیتی و ... در جوامع انسانی. دوم، اعتباری بودن تمامی این ساختارها با توجه به اینکه خلیفه، ذاتاً و مستقلاً از خود شأنی ندارد و جایگاه او وابسته به مستخلف عنه یعنی خداوند است. سوم، لزوم هماهنگی این ساختارها با اراده تکوینی و تشریعی خداوند یا به تعبیری لزوم هماهنگی با ساختار کلی آفرینش و چارچوب های دین قیم.

عادلانه بودن ساختارهای اجتماعی نیز ثمره ی توحیدی بودن آنها است. با پذیرش اصول توحید نظری و لوازم توحید عملی، هرگونه ولایت و حاکمیت با مبدأ بشری نفی شده و

نامشروع انگاشته می‌شود. در نتیجه همه انسان‌ها، ذاتاً نسبت به یکدیگر و نسبت به خداوند در وضعیتی برابر با هم قرار می‌گیرند. در ساختار توحید همه انسان‌ها نسبت به خداوند عبد و نسبت به یکدیگر، آزاد فرض می‌شوند. بنابراین از به بندگی گرفتن فرد، گروه، قوم یا طبقه - ای توسط دیگران جلوگیری خواهد شد. در جامعه‌ای با ساختار توحیدی، استقرار نظام ارباب - رعیتی در هیچ یک از حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و مانند آن، پذیرفتنی نیست. پیش شرط استقرار ساختار توحیدی عدالت گستر، سخت افزار و نرم افزار متناسب با این ساختار است. مقصود از سخت افزار، امکانات مادی مورد نیاز نظیر جمعیت، سرزمین، توانمندی دفاعی، زیرساخت‌های ارتباطی و مانند این‌هاست. قرآن از در اختیار گرفتن این امکانات به مُلک تعبیر می‌کند. مقصود از نرم افزار، اصول کلی، خط مشی‌ها، خطوط قرمز و اهداف میانی و نهایی ساختار توحیدی است. چنین نرم افزاری توسط کتاب آسمانی تامین می‌شود که ساختارهای گوناگون و عقلانی جامعه ابزاری برای اقامه آن است.

- غایت مداری

پذیرش آیه بودن هستی و تاریخ و دین و خود انسان، تنها با پذیرش غایت‌مندی این همه ممکن است. عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، عقلانیتی کلان نگر و در نتیجه غایت‌مدار است. در سطح تحلیل خُرد، کنشی که هدف ذهنی کنشگرش را به بهترین شکل محقق سازد، کنشی عقلانی خواهد بود. اما در سطح تحلیل کلان چنانکه هدف ذهنی در نظر گرفته شده برای آن کنش در تعارض با غایتی باشد که کنشگر برای آن آفریده شده، وضعیت متفاوت است. در چنین وضعیتی، غیر عقلانی بودن هدف، کنش معطوف به آن هدف را نیز غیرعقلانی خواهد ساخت. با چنین رویکردی، عقلانیت سیاست نیز منوط به عقلانی بودن اهداف ترسیم شده برای سیاست است.

قرآن اشتراک انسان با چهارپایان را در اصل تکثر نژادی (فاطر: ۲۸)، نیاز به خوردن (طه: ۵۴، سجده: ۲۷)، آشامیدن (فرقان: ۴۹)، تمتع جنسی (شوری: ۱۱) و بهره‌گیری از طبیعت (نازعات: ۳۳ و عبس: ۳۲) تأیید می‌کند اما یکسان شدن شأن این امور در انسان با چهارپایان را قابل قبول نمی‌داند. (محمد: ۱۲، حجر: ۳) از آنجا که سامان زندگی چهارپایان بر اساس میل و غریزه است چنین اموری برای آنها شأن غایی دارد. اما چهارپایان مسخر انسان

هستند و انسان تکویناً و تشریعاً امکان بهره‌مندی‌های متنوع از آنان را یافته است. چنانچه سامان زندگی انسان نیز بر اساس میل و گزینه طبیعی باشد، بهره‌گیری انسان از چهارپایان توجیه اخلاقی و عقلانی نخواهد داشت. (حج: ۳۶) بنابراین لازم است شأن تمتع مادی برای انسان از جایگاه هدف به ابزار تنزل یابد. غایت جامعه انسانی نیز نباید اهداف ترسیمی توسط میل و گزینه طبیعی باشد. در جامعه سیاسی عقلانی از منظر قرآن، اگرچه به ارضاء این دسته از نیازها توجه می‌شود اما تغییری در شأن ابزاری آنها رخ نمی‌دهد. اهداف اصلی سیاست در عقلانیت وحیانی، توسط عقل فطری کشف و توسط وحی تایید و تفصیل و راهگشایی می‌شود.

در عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، سیاستی غیر عقلانی است که در آن تصاحب قدرت و امکانات، هدفی اصیل و نهائی باشد. قرآن کریم از این هدف گذاری به «اراده علو» تعبیر می‌کند. (قصص: ۸۳) نقطه مقابل چنین سیاستی، بهره‌برداری ابزاری از مکنت و قدرت در جهت تشکیل جامعه توحیدی و آخرت‌گراست؛ جامعه توحیدی و آخرت‌گرا، جامعه‌ای است که در آن دین به طور کامل و در تمام ابعادش اقامه می‌شود و با همه صورت‌ها و اشکال ظلم و بی‌عدالتی مقابله گردد. (حج: ۴۱، کهف: ۸۴ تا ۸۸)

- تقدم ارزشی حوزه عمومی بر حوزه خصوصی

این تقدم به معنای دخالت نهادهای حوزه عمومی در حوزه خصوصی نیست. بلکه به معنای آن است که خود فرد، با نیل به مرتبه حیات سیاسی و جمعی، جنبه فردی و خصوصی زندگی خود را در جهت تأمین منافع حوزه عمومی شکل داده و عقل اقتصادی را تحت قیومیت عقل سیاسی قرار می‌دهد. (احزاب: ۶ و ۳۶، توبه: ۲۴) این حالی است که در اندیشه‌های مدرن، به بهانه دفاع از حوزه خصوصی ضمن محدود کردن حوزه عمومی، فرد را به فردیت خودش سرگرم کرده و حیات سیاسی را از او سلب می‌کنند.

- انطباق عمل جمعی با عقلانیت افراد

سیاست یکی از ساحت‌های وجودی و زیستی بالقوه در نهاد انسان است. فعلیت یافتن این ساحت، منوط به پیوند انداموار فرد با یک جامعه سیاسی (یا امت) توحیدی است. جامعه سیاسی توحیدی، از جنبه وجودی محصول پیوندهای انداموار افراد است و شکوفایی

حیات سیاسی آنها را سبب می‌شود. (توبه: ۷۱، حجات: ۱۰) از جنبه روشی نیز اقدامات جامعه سیاسی برآیند حمایت قلبی و عملی اعضا از اهداف جامعه است. این حمایت‌ها توسط عنصر رهبری، مدیریت، هماهنگ و جهت دهی می‌شود. از آنجا که واسطه اتصال و تعامل افراد با جامعه سیاسی، بعد فرامادی و ساحت سیاسی وجود آنهاست، تراحم مطرح در نظریه «عمل جمعی» موضوعیت نمی‌یابد. نظریه عمل جمعی، بر پایه فرد گرایی روش شناختی، قائل به تراحم میان عقلانیت فردی و هرگونه عمل جمعی است. (جوادی یگانه، ۱۳۸۷: ۱۳۴) گروه‌ها متشکل از افرادی است که هر یک به تنهایی تصمیم می‌گیرند. در بیشتر موارد اعضای گروه‌ها به دنبال نفع شخصی هستند و در همه آنها انگیزه‌های «طفیلی گری» و سربرار شدن وجود دارد. فرد ترجیح می‌دهد عمل جمعی که برای وی نفع شخصی در پی دارد توسط دیگر اعضای گروه انجام شده و او هزینه‌ای نپردازد. (جوادی یگانه، ۱۳۸۷: ۳۶)

- فرصت انگاری عقلانیت دیگران

در نظریات مبتنی بر عقل اقتصادی، دو مانع اصلی در مسیر حداکثری ساختن منافع عبارت است از «محدودیت منابع» و «عقلانیت دیگر بازیگران». در عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن نه کمبود منابع به رسمیت شناخته می‌شود (حجر: ۲۱، منافقون: ۷، مائده: ۶۴) و نه عقلانیت دیگر بازیگران تهدید انگاری می‌شود. حتی در خصوص منابع مادی، قرآن کریم به صراحت کمبود مطلق منابع زیستی را نفی کرده است. (مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۰: ۹۵-۹۷) در خصوص منافع معنوی نیز سعادت و بهره مندی هر فرد، تراحم و منافاتی با سعادت و بهره مندی دیگران ندارد. عقلانیت دیگر بازیگران نیز اگر در سطح عقلانیت سیاسی باشد، مستقیماً زمینه ساز ائتلاف و همکاری خواهد بود. (آل عمران: ۶۴، انفال: ۶۱) عقلانیت اقتصادی بازیگران نیز با رویکردی ارتباطی و اقناعی، قابلیت ارتقاء به سطح عقلانیت سیاسی را داراست.

- تکلیف محوری

خصلت ابزاری و استراتژیک عقلانیت سیاسی مدرن، آن را عاری از بعد هنجاری ساخته و مجالی را برای طرح «باید»ها و قضاوت در خصوص «اهداف» باقی نمی‌گذارد. در عقلانیت سیاسی مطلوب قرآن «باید»ی مرکزی وجود دارد که همان نیل به حیات جمعی سعادت‌مند است. تکلیف، ترجمه مصداقی این «باید» در وضعیت‌های مختلف است. (لاریجانی، ۱۳۷۷: ۲۰۴)

در فضای برآمده از چنین عقلانیتی، تمامی کنش‌ها، کنش‌های معطوف به تکلیف هستند. کنش معطوف به تکلیف، دارای سه رکن شناختی، اخلاقی و رفتاری است. (برزگر، ۱۳۹۲: ۸) رکن شناختی، شناخت موضوع و حکم را در بر می‌گیرد. شناخت موضوع با کمک عقل عرفی و شناخت حکم با مراجعه به منابع شریعت به دست می‌آید. رکن اخلاقی نیت و انگیزه صحیح قلبی را در بر گرفته و رکن رفتاری با به کارگیری حداکثر توان در جهت برونی سازی تکلیف در جهان خارج محقق می‌شود. فرآیند تعیین تکلیف در عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، فرآیندی واقع گرایانه است و به هیچ فرد یا گروهی، تکلیفی فراتر از وسع و توان آن تعلق نمی‌گیرد. (بقره: ۲۳۳-۲۸۶، انعام: ۱۵۲، اعراف: ۴۲، مومنون: ۶۲) مفهوم تکلیف، نقش مهمی در تبدیل وضعیت‌های استراتژیک فضای سیاست به وضعیت‌های پارامتریک ایفا می‌کند. در عقلانیت استراتژیک، تعیین رفتار عقلانی براساس پیش بینی وضعیت و رفتار سایر بازیگران انجام می‌شود، اما در عقلانیت تکلیف محور، تعیین تکلیف براساس امکانات خود فرد و اصول ثابت و مشخص فطری و شرعی است. عقلانیت استراتژیک به دنبال تأمین منافع واقعی است اما لزوماً به تأمین حداکثری این منافع منتهی نمی‌شود؛ اما تکلیف، امری اعتباری است که عمل به آن، حداکثر نفع حقیقی را در قالب تاثیر وجودی کنش بر کنشگر تأمین خواهد کرد.

نتیجه گیری:

اقتصاد و سیاست، دو ساحت وجودی و دو مرتبه از مراتب حیات انسان هستند. نهادهایی مثل بازار و دولت، از آثار این دو ساحت هستند. ممکن است دولتی ساخته ساحت اقتصادی انسان بوده و بر پایه عقلانیت اقتصادی شکل گرفته باشد. همچنین ممکن است بازاری محصول حاکم شدن عقلانیت سیاسی در یک جامعه باشد. نگرش مادی و دنیوی، به فعال سازی حداکثری عقلانیت اقتصادی منجر شده و این عقلانیت را به عقلانیت مسلط یک جامعه مبدل می‌کند. اما نگرش فرامادی و آخرت‌گرایی قرآن، عقلانیت سیاسی را شکوفا کرده و مرحله متعالی‌تر از حیات و روابط انسانی را سبب می‌شود. ساحت اقتصادی انسان، ساحتی مادی، فردگرا و بالفعل و ساحت سیاسی او ساحتی فرامادی، جمع‌گرا و بالقوه است. این ساحت در سایه تنفس انسان در فضای عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن امکان فعلیت

می‌یابد. در چارچوب این عقلانیت، اقدام جمعی برای نیل به سعادت جمعی شکل گرفته و ساحت سیاسی، ساحت اقتصادی انسان را مدیریت می‌کند. برابری و نفی تبعیض، تجویز تعاون و تعامل به جای رقابت و حذف، اتکاء همزمان بر وحی و تجربه حسی و عقلی، ارزش‌مداری و خصلت پر رنگ هنجاری و تجویزی، تکیه بر مشترکات فطری، فهم استعلایی از منابع و روابط قدرت، غلبه منطق پارامتریک بر منطق استراتژیک، و تکلیف‌مداری از شاخصه‌های عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن هستند.



منابع فارسی:

کتاب‌ها

- قرآن کریم

- احمدی طباطبائی، محمدرضا (۱۳۸۶)، سعادت، کلید متدلوژیک فهم اندیشه اسلامی، در روش شناسی در مطالعات سیاسی اسلامی، به کوشش اکبر علیخانی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)

- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء

- (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی، جلد ۱۶، قم: اسراء

- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۹۱)، سیاست، تفکر، تاریخ، تهران: سخن

- ربانی گلیپایگانی، علی، (۱۳۶۸)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان: بحث-هایی در عقاید و کلام از استاد جعفر سبحانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

- سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۸۹)، زبان قرآن و مسائل آن، تهران: سمت

- طیب حسینی، محمد، (۱۳۸۸)، چند معنایی در قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

- فوکو، میشل، (۱۳۸۹)، تولد زیست سیاست: درس گفتارهای کلژدوفرانس، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: نشر نی

- لاریجانی، محمد جواد، (۱۳۷۷)، تدین، حکومت و توسعه، تهران: موسسه فرهنگی اندیشه معاصر

- لسانی فشارکی، محمد علی (۱۳۹۰)، آموزش زبان قرآن، قم: زینی

- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، کلیات علوم اسلامی، جلد ۲، قم: صدرا

- هادوی نیا، علی اصغر، (۱۳۸۲)، انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

- هیوود، اندرو، (۱۳۸۹)، سیاست، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: نشر نی

- هیوم، دیوید، (۱۳۹۲)، **کاوش در مبانی اخلاق**، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: مینوی خرد

مقالات

- زهره اخوان مقدم و مهدی ایزدی، بهار و تابستان (۱۳۹۲)، **ضرورت، ماهیت و روش استنتاج از منظر روایات اهل بیت (ع)**، مطالعات قرآن و حدیث، سال ششم، شماره ۲
- جوادی یگانه، محمد رضا، پاییز (۱۳۸۷)، **رویکرد جامعه شناسانه نظریه انتخاب عقلانی**، راهبرد فرهنگ، شماره ۳، صفحات ۳۴-۶۴
- خان محمدی، کریم، بهار (۱۳۹۱)، **مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت وحیانی (براساس دیدگاه‌های هابرماس و علامه طباطبائی)**، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۵۷، صفحات ۳۱-۶۰
- شفیعی، محمد، بهار (۱۳۹۴)، **عقلانیت شیعی و عقلانیت ارتباطی: تأملی در نتایج سیاسی**، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۳۸، صفحات ۱۱۳-۱۴۴
- عبدالحسین خسروپناه و قاسم بابایی، (۱۳۸۹)، **چیستی و گستره علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی**، فصلنامه اسراء، سال سوم، شماره دوم، صفحات ۲۷-۴۸
- طاهرخانی، ستاره، بهار (۱۳۹۲)، **درآمدی بر نظریه بازی**، فصلنامه سیاست خارجی، شماره ۹۶، صفحات ۲۱۹ تا ۲۴۲
- لاریجانی، محمد جواد، (۱۳۷۷)، **جامعه مدنی در عقلانیت اسلامی**، اندیشه حوزه، سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۴)
- محمدرضا جوادی و سید ضیاء هاشمی، بهار (۱۳۸۷)، **نگاهی جدید به مناقشه فردگرایی و جمع‌گرایی در جامعه شناسی**، مطالعات جامعه شناختی، شماره ۳۳، صفحات ۱۳۱-۱۶۲
- مهدوی آزادبنی، رمضان، بهار (۱۳۹۰)، **نقد اعتبار کلامی نظریه کمبود منابع زیستی در آیات قرآن کریم**، فصلنامه قبسات، شماره ۵۹، صفحات ۸۷-۱۰۱

- نکوئی سامانی، بهار (۱۳۸۷)، علم دینی: امکان یا امتناع؟، دانشگاه اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۱، (پیاپی ۳۷)

خبرگزاری

- احمد امین پور، عباس جهانبخش و حامد حیاتی، اردیبهشت و خرداد (۱۳۹۳)، ایده‌ها و عناصر پایه برای شکل‌گیری نظریات معماری اسلامی، سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، قابل دریافت در:

tcp.olgou.ir/conf3/214.pdf

- برزگر، ابراهیم، ۲۶ مرداد (۱۳۹۲)، معمای تکلیف‌گرایی یا نتیجه‌گرایی در رفتار سیاسی، کیهان، شماره ۲۰۵۶۷، صفحه ۸

