**مبانی و چارچوب های عقلانیت سیاسی از منظر قرآن کریم**

**چکیده:**

عقلانیت در معنای حاصل مصدری، امری فرهنگی است که می تواند اشکال متعدد داشته باشد. در جامعه اسلامی لازم است به قرآن کریم به عنوان منبعی اصلی در تدوین چهارچوب های چنین عقلانیتی در حوزه های مختلف از جمله حوزه سیاست توجه شود. در این تحقیق، برای استنطاق از آیات قرآن در ترسیم مبانی و چهارچوب های عقلانیت سیاسی، روش پیشنهادی در کتاب «روش تحقيق موضوعی در قرآن كريم» به کار رفته است. نتایج به دست آمده نشان می دهد که عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، با مبانی هستی شناسی و انسان شناسی 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 مرتبه ای بالاتر قرار می گیرد. عقلانیت و حیات سیاسی خصلت جمع گرایی 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.

.

واژه های كليدي: عقلانیت، عقلانیت سیاسی، قرآن کریم

**1. مقدمه**

یکی از معانی اراده شده از مفهوم عقلانیت، معنای حاصل مصدری آن است. عقلانیت در این معنا، نظامی است که افراد و اشخاص در درون آن قرار دارند و از آن بهره می گیرند(داوری اردکانی، 1391: 181).در طول تاریخ حیات بشر تا کنون نظامی جهانشمول و فرا فرهنگی از چنین عقلانیتی مسلط نشده است. عقلانیت، امری فرهنگی است که در فرهنگ های مختلف، به اشکال متفاوت ظهور می کند.

با ظهور دین مبین اسلام، قرآن کریم به عنوان مرجعی برای استنباط و استخراج احکام نظری و عملی در همه ی شئون زندگی از سوی مسلمانان پذیرفته شد. علم فقه، حاصل تلاش مسلمان برای ترسیم حدود عقلانیت عملی و علم کلام تلاشی برای تبیین چارچوب های عقلانیت نظری از سوی آنان است (مطهری،1381 :13و14). 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 گونه ای که سعادت را کلید متدولوژیک فهم اندیشه سیاسی اسلام نامیده اند (احمدی طباطبایی، 1386 : 111). در چنین فرهنگی عقلانیت حوزه سیاست نمی تواند از منابع غیردینی اقتباس شود. از این رو، در این مقاله، تلاش شده تا مبانی و چارچوب های عقلانیت سیاسی مطلوب از دیدگاه قرآن، استخراج و تبیین شود.

**2. توضیح مفاهیم و مبانی نظری**

عقلانیت در معنای حاصل مصدری، 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 می شود. عقلانیت کلّی، صورتی عمومی تر از عقلانیت است که در وجود اهداف و مقاصد و عناصر کلی و ثابت محقق می شود. این اهداف و عناصر کلی و ثابت عقلانیت های موضعی را تحت تأثیر قرار داده و به آن ها جهت می دهند. هر عقلانیت کلی، شکل دهنده ی هویت فرد یا جمعیتی است که در چارچوب آن عقلانیت اقدام می کنند (لاريجانى،1377 ب : 48-53). چنانچه عقلانیتی بالاترین مقاصد و خیر (سعادت ) را هدف قرار دهد، آن عقلانیّت را «عقلانیت جامع» می نامند.

 مقصود از عقلانیت سیاسی، بخشی از یک عقلانیت جامع است که در حوزه ی سیاست محقق می شود. 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 می تواند عقلانیتی جزئی یا کلی باشد. با مفروض انگاشتن این اصل که قرآن کریم عرضه کننده یک عقلانیت جامع وحیانی است، در این نوشته به دنبال ترسیم مبانی و چارچوب های عقلانیت سیاسی برآمده از این عقلانیت جامع هستیم.

**2-1. چارچوب نظری**

آیا مفهومی مثل عقلانیت به طور عام و عقلانیت سیاسی به طور خاص، قابل اسلامی شدن است؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه می توان به رویکردی اسلامی نسبت به این مفاهیم دست یافت؟

پاسخ پذیرفته شده برای این دو سوال، چهارچوب 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 : 1387 ، 150) 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 زمینه های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، دستاوردهایی عقلانی، تجربی و جهانشمول می داند. از این منظر، کنار گذاشتن گزاره های ضد دین برای اسلامی شدن این علوم کفایت می کند. (خسروپناه و بابایی : 1389، 38 )

دیدگاه تأسیسی، خود شامل رویکردهای مختلفی است که از میان آن ها، رویکرد پارادایمی رویکرد مختار این تحقیق است. بر اساس این رویکرد، علم دینی، علمی است که در آن هم از مبانی و پیش فرض های پارادایمی دین الهام گرفته شود، هم با روشی دینی تولید شود و هم جامعه را به اهداف دین نائل سازد. (امین پور و دیگران : 1393، 4 و 5)

مهم ترین مبانی پارادایمی مفروض این تحقیق در زمینه های هستی شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی 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.

**3. 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 ی خودش را «لسان عربی مبین» می نامد(لسانی فشارکی، 1390 : 35). خاص بودن زبان قرآن به ویژگی های اعجاب انگیز و تأثیر گذار 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 ی ویژگی محور، این اصل را مفروض می گیرد که عرف خاص، ناقض چارچوب ها و نظام ساختار زبان عرف عام نبوده، بلکه از درون آن عبور می کند. همه ی آیات افزون بر افاده ی معنای بسیط برای عموم مخاطبان، لایه های درونی معنایی دارد که تنها با کسب شرایط ویژه قابل اکتشاف است. (سعیدی روشن، 1389: 177 و 178) خدای تعالی الفاظ را به گونه ای استخدام و قالب های الفاظ را چنان تنظیم کند که حامل بیشترین بار معنایی باشد(طیب حسینی، 1388 : 79). زبان خاص قرآن نیز مانند تمام زبان ها، از خلاقیت و ساختار زایشی برخوردار است. با قواعد این زبان می توان در مورد موضوعات بی شمار 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 داشته اند، رویکرد استنطاقی است. «به نطق آوردن کلام الهی» یعنی حضور جدی این متن صامت در جوامع بشری، و حلّ معضلات و دغدغه ها، و ایفای نقش. استنطاق به معنای «عرضه ی سؤالات به قرآن و دریافت پاسخ» امری فراتر از تفسیر ترتیبی، تفسیر قرآن به قرآن، و تأویل قرآن است و با آن ها تفاوت ماهوی دارد. چه، این تعامل ها از متن قرآن آغاز می شود ولی شروع استنطاق، از متن جامعه و مشکلات آن است (اخوان مقدم وایزدی، 1392 : 103). در این پژوهش، به منظور استنطاق از آیات قرآن، روش پیشنهادی در «روش تحقيق موضوعی در قرآن كريم»، تأليف دکتر محمدعلی لسانی فشاركی و دکتر حسين مرادی زنجانی انتخاب شده است

**4. مبانی عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن**

**4-1. مبانی هستی شناسی**

در عقلانیت سیاسی بر آمده از قرآن، «هست ها» به عنوان الگو و منبع الهامی برای «باید ها» معرفی می شوند (ربانی گلپایگانی، 1368: 147 - 173، جوادی آملی، 1384 : ص 48 و 49). این ویژگی عقلانیت سیاسی مطرح در قرآن را در برابر عقلانیت های مدرن قرار می دهد که بر تفکیک میان دو حوزه ی «هست» و «باید» پافشاری می کنند (بنگرید به هیوم، 1392). تفکیک میان این دو حوزه، ریشه های عقلانیت سیاسی را از زمین هستی شناسی قطع کرده و آن را منحصراً در زمین انسان شناسی رشد داده است.

مطالب قرآن عمدتاً در سه محور مبدأ و یگانگی آن، معاد و حتمی بودن آن و صراط و لوازم آن بیان شده اند. مطالب مربوط به مبدأ و معاد، مطالبی نظری و هستی شناسانه، و مطالب مربوط به صراط مطالبی تجویزی و از سنخ «باید و نباید» هایی هستند که از مطالب دو بخش قبل تأثیر پذیرفته اند. قرآن کریم، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، و سایر جنبه های زندگی فردی و اجتماعی انسان را در چهارچوب اعتقاد به توحید و معاد تعریف می کند.

کاربرد واژه های حق و باطل در قرآن نمایانگر پیوند انداموار میان هست ها و باید ها در قرآن کریم است. این دو واژه و کلمات همریشه با آن ها به همراه بار ارزشی مثبت و منفی خود در توصیف هست ها، باید ها و اهداف به کار رفته اند. ( برای مثال در بقره:42، 188، آل عمران:191، اعراف:118 و 139، انفال:8، رعد:117) چنین رویکردی، جایگاه عقلانیت سیاسی را از عقلانیتی منحصر در بعد ابزاری و هدف-وسیله ای به عقلانیتی ارزش-وسیله ای ارتقا می دهد.

**4-2. مبانی انسان شناسی**

حقایقی که در قرآن کریم مطرح شده اند، یا صرفاً مادی اند، یا یکسره فراطبیعی و یا مانند انسان، دارای دو بعد مادی و فرامادی. بُعد مادی انسان طبیعت و بخش سافل وجود او را تشکیل می می دهد، اما بُعد فرامادی و فراطبیعی انسان، قوام بخش حقیقت و بخش عالی وجود اوست (جوادی آملی، 1383 :30). هر بعد وجودی انسان، گرایشی از جنس خود دارد. ساحت مادی انسان، زمینه ساز رشد فردیت و رقابت او با دیگران برای بیشینه ساختن منافع مادی است. در مقابل، ساحت فرامادی انسان، زمینه ساز پیوند و همکاری او با دیگر انسان ها در مسیر حرکت مشترک برای تحقق اهداف مشترک است. انسان از جنبه ی مادی خود، میل به تسخیر و استفاده ابزاری و از جنبه ی 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 اندیشه های مدرن است. نتیجه ی این بی توجهی، غلبه ی 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 لذّت گرای مادّی است که با بهره گیری از علم و تجربه بشری، به سوی سعادتی که خود تشخیص داده و در حصار مادّه تعریف شده، در حرکت است. حاصل این نوع نگرش، الگویی است که در ادبیّات اقتصادی به آن، «الگوی رفتار عقلانی» یا «الگوی انسان اقتصادی» می گویند. این الگو بر دو عنصر «نفع طلبی» و «عقلانیّت ابزاری» مبتنی است و زیربنای غالب الگوها و تحلیل های اقتصادی به شمار می رود(بنگرید به ﻫﺎﺩﻭﻱ ﻧﻴﺎ، 1382).

عقلانیت مدرن با تفکیک میان قوای ادراکی و تحریکی انسان، صلاحیت شناخت هست ها را به قوای عقلی و صلاحیت ترسیم اهداف را به امیال و قوای شهوانی تفویض می کند. در چنین رویکردی، سیاست از جایگاه یکی از جنبه های حیات انسانی، به مرتبه ی فنّ سهم بردن از قدرت تنزل یافته و عقلانیت سیاسی نیز به عقلانیتی فنی و ابزاری تقلیل می یابد.

مهمترین خاستگاه نظریه رفتار عقلانی، اقتصاد کلاسیک و نئو کلاسیک بود؛ اما خارج از حوزه اقتصاد، اولین و اساسی ترین حوزه ای که نظریه رفتار عقلانی در آن به کار گرفته شد، علوم سیاسی است. نئولیبرال ها، تحلیل اقتصادی را در مورد مجموعه ای از موضوعات و قلمروهای رفتاری خارج از اشکال بازاری رفتار به کار می گیرند؛ آن ها شاکله و مدل «انسان اقتصادی» را در مورد تمام بازیگران اجتماعی مشروع و سودمند می دانند. 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 می شود که متضمن تخصیص مطلوب منافع کمیاب برای رسیدن به پاره ای اهداف باشد. به عبارت دیگر، از هر رفتاری هدفمندی که متضمن انتخاب استراتژیک روش ها و ابزارها باشد، به یک رفتار اقتصادی تعبیر شده و رفتار عقلانی مترادف با رفتار اقتصادی تعریف می شود. (فوکو، 1389 : 359-366). ارائه تعریفی خاص از سیاست بود که زمینه ساز راهیابی الگوی انسان اقتصادی به عرصه سیاست شد. بر اساس 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 می تواند میان افراد، گروه های ذی نفع و احزاب سیاسی یک کشور، یا میان دولت ها در عرصه ی جهانی شکل بگیرد(ه‍ی‍وود، 1389 : 11-21). 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 بهره گیری از عقل ابزاری، برای کسب و حفظ و بسط مطلوبیتی به نام قدرت، تلاش می شود. عقلانیت حاکم در چنین فضایی، عقلانیت استراتژیک و مبتنی بر تئوری های منتج از نظریه ی انتخاب عقلانی مثل نظریه بازی ها است (طاهرخانی، 1390 : 222-225).

در نگاه قرآن، مفهوم حیات مفهومی تشکیکی و ذو مراتب است (انعام:122، انفال:24). 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 مرتبه ای فراتر از عقلانیت اقتصادی دارد و عقل اقتصادی باید تحت مدیریت عقل سیاسی باشد. عقل اقتصادی، وظیفه تامین ابزارها و امکانات لازم برای نازل ترین 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 می شود.

عقلانیت و حیات اقتصادی تفاوت های عمده ای با عقلانیت و حیات سیاسی مطلوب قرآن دارد: عقلانیت و حیات اقتصادی به شدت فردگراست، اما عقلانیت و حیات سیاسی خصلت جمع گرایی دارد. عقلانیت اقتصادی، در چهارچوب نگرش مادی صرف نیز امکان فعالیت دارد اما عقل سیاسی نیازمند به رسمیت شناختن ابعاد فرامادی هستی و انسان است. عقل اقتصادی، نفع گرا است، اما عقل سیاسی ارزش مدار است. رویکرد عقل اقتصادی نسبت به طبیعت و سایر انسان ها استخدام و تسخیر و تصرف است، اما رویکرد عقل سیاسی، همراهی و همدلی است. اندیشه هایی مثل دولت رفاه و نئولیبرالیسم، مستلزم تنفس با عقلانیت اقتصادی در فضای سیاست است در چنین فضایی، علی رغم فعالیت نهادهایی مثل احزاب و دولت ها، ارتقا به سطح بالاتری از حیات محقق نمی شود.

**5. ویژگی های عقلانیت سیاسی مطلوب از دیدگاه قرآن**

**5-1. ارزش مداری**

استقرار عقلانیت اقتصادی در حوزه ی سیاست باعث می شود تا داوری ارزشی در خصوص «حسن» یا «قبح» ذاتی گزاره ها تعطیل شده و به محاسبه «سود» یا «زیان» آن ها برای کنشگر اکتفا شود. در نقطه مقابل، قرآن کریم بر سودمند بودن گزاره های ذاتاً «خوب» و زیانمند بودن گزاره های ذاتاً «بد» تأکید دارد (فصلت:46، اسراء:7). اینگونه ست که انگیزه لازم برای حرکت صعودی از عقلانیت اقتصادی، به سطحی بالاتر از عقلانیت و حیات یعنی عقلانیت و حیات سیاسی فراهم می شود.

نظریه انتخاب عقلانی، به شدت توصیفی و تبیینی است و در خصوص ماهیت اهداف جنبه تجویزی ندارد. چرا که مرجع تعیین اهداف و خواسته ها، خود فرد است. تنها جنبه ی تجویزی این نظریه، جنبه استراتژیک آن است که در مسابقات، رقابت های سیاسی، فنون مذاکره و دیپلماسی، مدیریت و زیر شاخه های آن کار دارد. این جنبه تجویزی، به کارآمدترین شیوه دستیابی به یک هدف معین در شرایط معین اشاره می کند. اما عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، واجد جنبه های هنجاری پررنگ است و چارچوب ها و اهداف مشخصی را برای حیات سیاسی انسان تعریف می کند.

**5-2. فطری بودن**

از منظر قرآن، طبعیت و جنبه ی سافل انسان، مستعد و مهیای خارج نمودن او از چارچوب های عقلانیت و حیات جمعی و سیاسی است، زیرا انسان از حیث این جنبه، طالب شر است(اسراء:11)، به محض احساس غنا و امنیت، طغیان و تکبر می کند (علق:6، فصلت:51، اسراء:154، اسراء:67، یونس:12، یونس:23)، با همنوعانش سر سازگاری ندارد (هود:118، بقره:213)، بر خود و دیگران ستم روا می دارد (احزاب:72، یونس:23، یونس:44، رعد:6، ابراهیم:34، بقره:213) و سبب ساز فساد است (روم:41). این بخش از وجود انسان، فاقد امکان تمدن سازی و نیل به حیات سیاسی است. تمدن ها و جوامع سیاسی محصول عقلانیت جمعی و سیاسی اند و چنین عقلانیتی از نظرگاه قرآن در زندگی بر اساس فطرت محقق می شود. در زندگی فطری، طبیعت انسان به مثابه ابزاری در کنترل بخش عالی وجود او قرار می گیرد و از این راه مسیری برای مدنیت، تمدن سازی و نیل به حیات سیاسی گشوده می شود.

نقطه ی آغاز حیات سیاسی و مدنیّت، وضع و پذیرش یک عهد، میثاق و قرارداد است. به رسمیت شناختن غیرخود به عنوان طرف دیگر قرارداد ویژگی ذاتی انعقاد هر نوه 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 نمی شناسد. بنابراین، هیچ میثاقی بدون دخالت بخش عالی وجود انسان قابل تحقق نیست و از این رو شکل گیری حیات سیاسی و مدنیّت نیز بدون دخالت فطرت ممتنع است.

گرایش ها و خواسته ها و انگیزه های فطری زمینه ساز تعارض و درگیری نیستند، زیرا جنبه ی غیرمادی دارند. بنابر این، رسیدن یک فرد به چنین خواسته هایی، مانع از دستیابی دیگران به همان خواسته ها نمی شود. فطرت انسانی گرایش به ظلم ندارد و عدالت خواه است، پس انسانی که بر اساس خواسته های فطرت عمل می کند، نه بر خود ستم خواهد کرد و نه بر دیگران. از آنجا که فطرت در وجود همه ی انسان ها مشترک است، چنانچه گروهی از انسان ها بر اساس همین فطرت عمل کنند، میان آنان همراهی و همدلی به وجود خواهد آمد. ائتلاف، میثاق و وحدتی که بر پایه ی عقلانیت فطری شکل بگیرد، حقیقی ، پایسته و اندام وار است. اما ائتلاف و میثاق و پیمانی که به تجویز عقل ابزاری و در راستای خدمت به گرایش های مادی باشد، ظاهری و صوری، ابزاری، غیر حقیقی، شکننده و کوتاه مدت و مکانیکی خواهد بود.

**5-3. ماهیت غیر خود بنیاد و متکی بر وحی**

عقل اقتصادی از توان ریاضی و منطقی کافی برای محاسبات هزینه و فایده برخوردار است و داده های محاسباتی را از قوای حسی و تجربی خود دریافت می کند؛ بنابر این عقلانیت اقتصادی، عقلانیتی خودبنیاد است. اما عقل سیاسی در فرآیند تصمیم گیری خود علاوه بر داده های حسی و تجربی، به داده ها و معارف وحیانی 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 می شوند. اتکای عقلانیت سیاسی به مرجع بیرونی وحی، مرجعیت میل و قوای شهوانی درونی انسان در تعیین اهداف را نفی می کند. اتکای به وحی، عقل سیاسی را کارگزار عقل معاد می سازد.

عقلانیت سیاسی عرضه شده توسط قرآن، از دو جنبه غیرخودبنیاد است. نخست از جنبه ی اتکا به وحی و دوم از جهت تجویز کنش ارتباطی، اقناعی و غیر ابزاری در رابطه با دیگران. حضور همزمان این دو جنبه و در نتیجه خصلت غیرخودبنیاد عقلانیت سیاسی مطلوب قرآن سبب می شود تا پدیده هایی مثل خودکامگی، اقتدار گرایی، تبعیض و استثمار امکان ظهور و توجیه نیابند.

**5-4. نفی تبعیض و تجویز برابری**

همه انسان ها فطرت و خلقتی یکسان داشته و از این حیث بر یکدیگر برتری ندارند. در چنین رویکردی سیاست های مشتمل بر تبعیض و مبتنی بر برتری نژادی یا طبقاتی بر خلاف عقلانیت خواهند بود. تاکید بر فطرت و سرشت مشترک باعث می شود تا علی رغم تاکید بر انداموارگی پیوند ها، عقلانیت سیاسی مطلوب قرآن از عقلانیت های نخبه گرا 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 ی کامل دیدن خود، ترک تلاش برای تعالی بیشتر، و لازمه ی برتری جستن بر دیگران، استضعاف و استخفاف و متوقف ساختن آنان است (قصص:4). در تلاش برای برتری جویی بر دیگران، دو گانه ی من-دیگری شکل می گیرد و فضای سیاست را قطب بندی می کند. اما در تلاش برای به کمال رسیدن و به کمال رساندن، از مجموع افراد جامعه هویتی بزرگتر به نام «امت» شکل می گیرد که پیرو یک «ملت» هستند. ساز و کار حیات این هویت بزرگتر، بر اساس تعاون است.

**5-5. تجویز تعامل و تعاون**

همه انسان ها دارای طینت و فطرت یکسان هستند (روم:30). اما در عین حال، انسان ها از حیث توانمندی و برخورداری از مواهب مادی با یکدیگر متفاوت اند. حکمت این تفاوت ها، تعارف، تعامل، تعاون، و وابستگی و تسخیر (به کارگیری) متقابل است، نه تفاخر و بهره کشی یک سویه و به بردگی گرفتن یکدیگر (زخرف:32). انسان ها از حیث بهره مندی مادی متفاوت و محتاج یکدیگر آفریده شده اند تا اجتماعی زندگی کنند. سعادت انسان در بستر زندگی اجتماعی محقق می شود و انسان ها در بستر جامعه با یکدیگر آزموده می شوند. نظام تقسیم کار در عقلانیت برآمده از قرآن برپایه همین اصول بنا می شود، بنا براین عرصه سیاست عقلانی عرصه تعامل و تعاون است، نه عرصه رقابت و ضدیت.

تفاوت استعداد افراد، جامعه را شکل می دهد. تفاوت استعداد جوامع نیز می تواند زمینه ای برای شکل گیری جامعه ای جهانی بر پایه ی تعامل و تعارف جوامع باشد. از منظر قرآن، تعاون و تعامل جوامع و فرهنگ ها در عین متکثر بودن و متفاوت بودن ممکن و عقلانی است (حجرات:13).

**5-6. ابتناء بر عهد نخستین**

در عقلانیت مدرن، مبنای «مشروعیت» قرارداد و توافق و رضایت است. در حوزه سیاست نیز پایه های مشروعیت در زمین «قرارداد اجتماعی» بنا می شود. اما در عقلانیت برآمده از قرآن، مفاهیمی مثل قرارداد و رضایت و توافق، خود نیازمند پایه ای از مشروعیت هستند. در قرآن، رضایت و قراردادی دارای مشروعیت است که بر مبنای «معروف» باشد (بقره:232).

ساختار کلمه ی پر تکرار معروف در قرآن (به عنوان مثال بقره: 178،180، 228، 229، 231و 233)، نشان از آن دارد که این عنصر مشروعیت آفرین، اولا: مستقل از میل و اراده انسان است. ثانیا: عاری از ابهام بوده و توسط قوای ادراکی انسان، به خوبی فهمیده شده است. بر این اساس، می توان مقصود از قید «معروف» را ادراکات عقل فطری و عرفی انسان ها دانست. متعلق این ادراکات، اصولی است که خداوند بر آن رضایت داده و در قالب عهدی نخستین و فطری انسان ها را بدان امر کرده است.

در روایت های مختلف از نظریه قرارداد اجتماعی، برداشتن های متفاوتی از سرشت آدمیزاد صورت می پذیرد. 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 ازحریم فردی و خصوصی افراد جامعه معرفی می کنند. در چنین نگاهی، سیاست به مثابه ابزاری برای تامین یا اعاده امنیت، حریم خصوصی، و مالکیت و آزادی فردی است.

انسان در نظریه های قرارداد اجتماعی، با این قرارداد به سطح تازه ای از حیات و عقلانیت وارد نمی شود، بلکه در همان زندگی فردی می ماند و میان و او دیگران، حصاری قوی تر از وضع پیش از قرارداد کشیده می شود تا کسی به کسی تعدی نکند. دولت، تاسیس می شود تا پاسدار فاصله ها باشد. انسان در وضع پس از قرارداد اجتماعی، همان انسان اقتصادی است که با تن دادن به یک «انتخاب عقلانی»، منافعی را برای خود تضمین نموده است. اما در عقلانیت سیاسی قرآن، سیاست فضایی است برای عبور از فردیت ها. 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 می شود.

قرآن از عهدی نخستین سخن می گوید که انسان ها با پروردگار بسته اند (اعراف:172). عهدی که بر مبنای آن پذیرفته اند در مقام نظر خداوند را يگانه 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 اين 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 می کند.

انسان نمی تواند عهدی منعقد کند که مفاد آن مستلزم خیانت به عهد دیگری باشد که پیش تر با دیگری منعقد ساخته است. بنابراین انسان نمی تواند به امری متعهد شود که مخالف با عهد نخستین است؛ چرا که عهد نخستین نسبت به هر عهد دیگری، حالت پیشینی دارد. تمام فعالیت های 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 جنبه های این عقلانیت، پذیرش توحید در افعال است. آيات مطرح در این زمينه به ويژه توحيد در مالكيت، حاكميت، آمريت، ولايت و ربوبيت، بيش ترين تاثير را در شكل دهي به ابعاد نظري عقلانیت سياسي مطلوب دارا هستند.

**5-7. فهم استعلایی پدیده های سیاسی و روابط قدرت**

در عقلانیت نظری برآمده از قرآن، همه ی موجودات و پدیده ها با خداوند نسبت و رابطه ای تکوینی دارد. پدیده های سیاسی و روابط و ساختارهای قدرت نیز از این قانون کلی مستثنی نیستند. آیه انگاری، نمودی از پذیرش رابطه ی عمودی پدیده ها 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 روش های عمدتاً غیر اخلاقی تنزل خواهد داد. در عوض، فهم و تفسیر آیه انگارانه و استعلایی از کلیت هستی و عرصه سیاست، هدف گذاری و روش های متفاوتی را در حوزه سیاست سبب می شود.

**5-8. رسمیت بخشی به منابع غیر مادی قدرت**

قرآن کریم قدرت و امکانات مادی را بی ارزش و غیر ضروری نمی داند؛ بلکه با تاکید بر قوام بخشی (نساء:5)، و قدرت بازدارندگی آن ها، مؤمنان را به کسب، حفظ و بسط قدرت سخت و امکانات مادی تشویق می کند (انفال:60). اما از سوی دیگر بر غیر عقلانی بودن اتکای صرف بر قدرت مادی تاکید دارد. آیات قرآن، بازگو کننده ی پیشرفت های تکنیکی و رویکرد فن سالارانه اما عقیم برخی اقوام نابود شده است(توبه:69). قدرت در قرآن کریم مفهومی عام تر از قدرت سخت و مادی دارد. رابطه معنوی با خداوند در چارچوب ایمان، توکل، صبر و تقوا فراهم آورنده ی قدرتی معنویست که بر ابزارهای سخت و مادی قدرت برتری دارد. غفلت از قدرت معنوی در محاسبات قدرت سبب می شود که کنشگران عرصه سیاست دچار خطای راهبردی و رفتارهای غیر عقلانی شوند.

**5-9. 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 تافته ای جدا از بافته ی طبیعت نیست. انسان جزئی از نظام خلقت و امت انسانی بخشی از امت های گوناگون هستی است (انعام:38). عقلانیت حکم می کند انسان در هماهنگی با نظام کاملی باشد که بخشی از آن است. ناهماهنگی با نظم کلی هستی، او را به سمت نیستی می کشاند. در قرآن کریم بر هماهنگی کامل حکیمانه و فقدان اختلال و بی نظمی در نظام هستی تاکید شده است (ملک:3). کل هستی بر مقتضای حکمت و با تدبیر خداوند در حال حرکت است. نظام جارى در عالم نظامى است واحد و متصل الاجزاء و مرتبط الابعاض. در این نظام، همه ی موجودات با یکدیگر ارتباط دارند. نتایج حاصل از هر موجود، عاید موجود دیگر می شود 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:49). انسان از سوی قرآن به تفکر در هستی دعوت می شود 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 تزاحم 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.

**5-10. منطق رفتاری پارامتریک**

قرآن به شیوه ای استقرایی سرگذشت انبیا و امت های گذشته را بیان می کند تا از این حوادث جزئی، قوانینی کلی را نتیجه بگیرد. از این نتایج و قوانین کلی که مجرای تحقق اراده خداوند هستند، به سنّت الهی تعبیر شده است. سنّت های الهی دارای ویژگی هایی از قبیل فراگیری، استمرار، تکرار، تخلف ناپذیری، تغییر ناپذیری می باشد. قانونمندی و سنّت مداری تاریخ و اجتماع و سیاست، منافاتی با اراده و اختیار انسان نداشته و بیشتر سنت ها را مشی ارادی انسان و جوامع انسانی رقم می زند. هر شیوه ی رفتاری از سوی افراد و جوامع، تحقق سنتی از سنّت های الهی را به دنبال دارد. اینکه سرنوشت فرد و جامعه را کدام سنّت رقم خواهد زد به انتخاب و اختیار همان فرد و جامعه بستگی دارد. بنابراین لازمه ی عقلانیت سیاسی، شناخت سنّت های الهی در حوزه سیاست است. از مهمترین سنّت هایی که در اثر مشی افراد و جوامع محقق می شوند می توان به سنّت استخلاف خاص، سنّت تغییر نعمت، سنّت استدراج و سنّت امداد اشاره کرد. نگاه به سیاست به عنوان مجرای تحقق سنت های ثابت الهی، به تقویت جنبه های پارامتریک عقلانیت سیاسی در برابر جنبه های استراتژیک آن منجر شده و این مهم به تسهیل فرآیند تصمیم گیری و ثبات قدم در حوزه اقدام منتهی می شود.

**5-11. رویکرد اقناعی- ارتباطی**

عرصه سیاست، عرصه حرکت جمعی از اختلاف و واگرایی به سوی ائتلاف و همگرایی در راستای نیل به سعادت است. چنین عرصه ای، 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:37، ملک:10).

به مانند تفاوت در رنگ ها، نژاد ها و زبان ها، مناسک و مناهج و شرایع امت ها نیز با یکدیگر متفاوت اند (مائده:48 ، حج:67). قرآن کریم هرگونه سیاست در راستای یکسان سازی مبتنی بر اجبار، انقیاد و حذف را نفی می کند. ظرف معقول برای پرداختن به اختلافات، عقلانیتی ارتباطی و مباحثه ی نظری شامل استدلال حکیمانه، اندرز نیکو و جدال احسن است (عنکبوت:46، نحل:125). 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. (بنگرید به خان محمدی، 1391 و شفیعی، 1394)

**5-12. پذیرش تأثیر وجودی کنش بر کنشگر**

اثر و نتیجه ی هر فعل، ابتداءً و ذاتاً به فاعل آن تعلق می گیرد. این اثر، اثری وجودی بوده و فراتر از سود و زیانی است که توسط عقل اقتصادی ادراک و محاسبه می شود. از اثر هر فعل، آنچه به غیر از فاعل می رسد، فرع بر آن سهمی است که مستقیماً به خود فاعل می رسد. 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، گروه های همسود، اقوام و امت ها نیز صادق است . ملاک در سنجش عقلانیت کنش ها، میزان تأثیر آن ها در نیل به کمال حقیقی است.

**5-13. تفکیک میان «امر الله» و «امر الناس»**

در سیاست عقلانی به روایت قرآن، انسان در قبال تعیین اهداف و اصول و ارزش ها، فرمانفرما نیست، بلکه کارگزار اقامه دین قیّم است (شوری:13). سیاست ورزی، تلاشی برای اقامه ی دین قیّم یا «امر الله» در همه ی شئون فردی و اجتماعی آن است. موفقیت آمیز بودن این تلاش منوط به استفاده ی کامل از قدرت تدبیر و تجربه ی 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 ی تعیین راهکُنش ها (و نه اهداف و اصول و ارزش ها)، مشورت و استخدام خرد جمعی به رسمیت شناخته شده و توصیه می شود (شوری:38، آل عمران:159). در این حیطه، نظر اکثریت جنبه طریقیت و اماره دارد. نظر اکثریت حقیقت آفرین نیست اما می تواند به کشف عقلانی ترین تصمیم و راهکنش کمک کند.

دین قیّم محتوایی فطری و جهانشمول دارد و به هیچ زمینه و زمانه ی خاصی وابسته نیستند (روم:30). فطری و جهانشمول بودن دین قیّم، جهانشمول بودن اصول، ارزش ها و اهداف سیاست را نتیجه می دهد. اما جوامع انسانی بنا به دلایل تاریخی، جغرافیایی، نژادی و فرهنگی، تفاوت هایی دارند. عقلانیت برآمده از قرآن، این تفاوت ها را به رسمیت می شناسد و به دنبال انکار یا سرکوب این تفاوت ها نیست. بلکه این تفاوت ها را به عنوان منبعی برای کاوش های نظری و درس آموزی و نیز همکاری عملی و تعاون و گسترش مناسبات می نگرد. به رغم جهانشمول بودن اصول و ارزش ها و اهداف سیاست ، تفاوت در زمینه ها و زمان ها، تفاوت در راهکنشها را رقم خواهد زد.

**5-14. ترجیح مصالحه بر مخاصمه**

قرآن کریم، وضعیت مطلوب و عقلانی در روابط اجتماعی، سیاسی و بین المللی را وضعیت صلح، همگرایی و ترک مخاصمه می داند. از منظر قرآن، وضعیت مخاصمه و واگرایی میان انسان ها قابل پیشگیری و قابل تبدیل به وضعیت صلح و همگرایی است (ممتحنه: 7و 8) . عامل مهم و تعیین کننده در هر دو وضعیت، اراده و خواست انسان ها است. بسته به اراده انسانی، عوامل و تفاوت های خارج از حوزه ی اراده ورزی انسان، می توانند بستری برای مخاصمه یا همگرایی باشند.

رابطه و پیوند میان افراد و گروه های مختلف در جامعه دینی، رابطه و پیوندی اندام وار است. قرآن از این رابطه و پیوند اندام وار به اخوت تعبیر می کند (حجرات:10). ضرورت برقراری صلح میان گروه های مختلف در جامعه دینی هم با اشاره به همین رابطه برادرانه توجیه می شود. اما اصل در رابطه ی جامعه دینی با جوامع غیردینی و بیگانه نیز رابطه ای مسالمت آمیز مبتنی بر عدالت و نیکی کردن است. رابطه جامعه دینی و جوامع غیر دینی، بر پایه قراردادها و پیمان های گوناگون است. این اتصال مصنوع و مکانیکی، جایگزین رابطه اندام وار اخوت است. از منظر قرآن، تنظیم رابطه با جوامع غیر دینی بر اساس قراردادهای صلح آمیز و اجتناب از توسل به قدرت سخت در مسیر تحقق اهداف، یک دستاورد ارزشمند است.

 قرآن کریم دو بستر اصلی را برای بهره مندی از مزیت های امنیت و وضعیت صلح به رسمیت می شناسد. 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:112). مقصود از «ریسمان خدا» داخل شدن در دایره ی ایمان است که به درگیری ها پایان داده و رابطه اخوت را برقرار می سازد. و منظور از «ریسمان مردم» انعقاد قراردادهای متعارف با مضون ترک تخاصم، همکاری و جلب حمایت است.

**5-15. 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 دارایی ها، بازپس گیری سرزمین و خانه ها و دارایی های غصب شده ، مقابله به مثل با آغازگران جنگ، آزادسازی مستضعفان از بند سلطه، و سرکوب پیمان شکنان از پررنگ ترین مصادیق تجویز گزینه نظامی در قرآن هستند. قرآن بر کارکرد تدافعی توسل به گزینه های نظامی و کاربرد قدرت سخت تاکید 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.

**5-16. توجه ماهوی به ساختارها**

آیات قرآن کریم اگرچه بر اراده انسانی و منشأ اثر بودن این اراده تأکیدی ویژه دارند، اما از عوامل تاثیر گذار و شکل دهنده به اراده انسان ها نیز غفلت نمی کنند. از منظر قرآن، ساختارهای مختلف زندگی جمعی انسان، مستقیم و غیر مستقیم، نتیجه ی عمل ارادی و اختیاری انسان ها هستند. اما همین ساختارها، می توانند اراده و عقلانیت انسان را تحت تاثیر خود قرار دهند. این تاثیر مصداقی 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 ی جهش توان انسانی در شکل دهی به ساختارهای پیچیده تر زندگی جمعی است. این اختلاف، محدود به جنبه های نظری نبوده و بخشی از آن، جنگ اراده ی انسان ها در تحمیل ساختار مورد نظر خود بر دیگران است. بعد اجتماعی فلسفه ی بعثت انبیا و نزول کتاب آسمانی، راهنمایی بشر به سوی ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و تربیتی عقلانی تر است (بقره:213، یونس:19). با بررسی آیات قرآن به این نتیجه می رسیم که این کتاب آسمانی در خصوص ساختار شکلی یک نظام سیاسی و جزئیات آن، الگویی ثابت و مشخص را تجویز نمی کند. همچنانکه ساختار جوامع انسانی در طول تاریخ دچار تغییرات شکلی شده، نظام های سیاسی نیز به تبع جوامع خود تغییرات شکلی را تجربه می کنند. 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 می کند و اصل عدل، ساختارهایی با پیامدهای ظالمانه را غیرقابل قبول می داند.

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

می توان امور جهان هستی را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم کرد. امور حقیقی، اموری هستند که عمل اختیاری انسان در بود و نبود آن ها دخیل نیست. اما امور اعتباری تنها در حوزه حیات انسانی یافت می شوند، به گونه ای که اگر انسان نباشد از آن ها 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 می کند: 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 قیّم.

عادلانه بودن ساختارهای اجتماعی نیز ثمره ی توحیدی بودن آن ها است. با پذیرش اصول توحید نظری و لوازم توحید عملی، هر گونه ولایت و حاکمیت با مبدأ بشری نفی شده و نامشروع انگاشته می شود. در نتیجه همه ی انسان ها، ذاتاً نسبت به یکدیگر و نسبت به خداوند در وضعیتی برابر با هم قرار می گیرند. در ساختار توحیدی همه ی انسان ها نسبت به خداوند عبد و نسبت به یکدیگر، آزاد فرض می شوند. بنابراین از به بندگی گرفتن فرد، گروه، قوم یا طبقه ای توسط دیگران جلوگیری خواهد شد. درجامعه ای با ساختار توحیدی، استقرار نظام ارباب- رعیتی در هیچ یک از حوزه های 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، زیرساخت های ارتباطی و مانند این هاست. قرآن از در اختیار گرفتن این امکانات به مُلک تعبیر می کند. مقصود از نرم افزار، اصول کلی، خط مشی ها، خطوط قرمز و اهداف میانی و نهائی ساختار توحیدی است. چنین نرم افزاری توسط کتاب آسمانی تامین می شود که ساختار های گوناگون و عقلانی جامعه ابزاری برای اقامه آن است.

**5-17. 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:28)، نیاز به خوردن (طه:54، سجده:27)، آشامیدن (فرقان:49)، تمتع جنسی (شوری:11) و بهره گیری از طبیعت (نازعات:33 و عبس:32) تأیید می کند اما یکسان شدن شأن این امور در انسان با چهارپایان را قابل قبول نمی داند (محمد:12، حجر:3). از آنجا که سامان زندگی چهارپایان بر اساس میل و غریزه است چنین اموری برای آن ها شأن غایی دارد. اما چهارپایان مسخر انسان هستند و انسان تکویناً و تشریعاً امکان بهره مندی های متنوع از آنان را یافته است. چنانچه سامان زندگی انسان نیز بر اساس میل و غریزه ی طبیعی باشد، بهره گیری انسان از چهارپایان توجیه اخلاقی و عقلانی نخواهد داشت(حج:36). بنابر این لازم است شأن تمتع مادی برای انسان از جایگاه هدف به ابزار تنزل یابد. غایت جامعه انسانی نیز نباید اهداف ترسیمی توسط میل و غریزه ی طبیعی باشد. در جامعه سیاسی عقلانی از منظر قرآن، اگرچه به ارضاء این دسته از نیازها توجه می شود اما تغییری در شأن ابزاری آن ها رخ نمی دهد. اهداف اصلی سیاست در عقلانیت وحیانی، توسط عقل فطری کشف و توسط وحی تایید و تفصیل و راهگشایی می شود.

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 ی علو» تعبیر می کند. (قصص:83) نقطه ی مقابل چنین سیاستی، بهره برداری ابزاری از مکنت و قدرت در جهت تشکیل جامعه ی توحیدی و آخرتگراست؛ جامعه ی توحیدی و آخرت گرا، جامعه ای است که در آن دین به طور کامل و در تمام ابعادش اقامه می شود و با همه ی صورت ها و اشکال ظلم و بی عدالتی مقابله گردد (حج:41، کهف: 84 تا 88).

**5-18. تقدم ارزشی حوزه عمومی بر حوزه ی خصوصی**

این تقدم به معنای دخالت نهادهای حوزه ی عمومی در حوزه خصوصی نیست. بلکه به معنای آن است که خود فرد، با نیل به مرتبه ی حیات سیاسی و جمعی، جنبه فردی و خصوصی زندگی خود را در جهت تامین منافع حوزه ی عمومی شکل داده و عقل اقتصادی را تحت قیمومیت عقل سیاسی قرار می دهد (احزاب:6 و36، توبه:24 ). این حالی است که در اندیشه های مدرن، به بهانه دفاع از حوزه ی خصوصی ضمن محدود کردن حوزه عمومی، فرد را به فردیت خودش سرگرم کرده و حیات سیاسی را از او سلب می کنند.

**5-19. انطباق عمل جمعی با عقلانیت افراد**

سیاست یکی از ساحت های 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 آن ها را سبب می شود (توبه:71، حجرات:10). از جنبه روشی نیز اقدامات جامعه سیاسی برآیند حمایت قلبی و عملی اعضا از اهداف جامعه است. این حمایت ها توسط عنصر رهبری، مدیریت، هماهنگ و جهت دهی می شود. از آنجا که واسطه اتصال و تعامل افراد با جامعه سیاسی، بعد فرامادی و ساحت سیاسی وجود آنهاست، تزاحم مطرح در نظریه « عمل جمعی» موضوعیت نمی یابد.

نظریه عمل جمعی، بر پایه فرد گرایی روش شناختی، قائل به تزاحم میان عقلانیت فردی و هر گونه عمل جمعی است (جوادی یگانه و هاشمی، 1387 : 134). گروهها متشکل از افرادی است که هر یک به تنهایی تصمیم می گیرند. در بیشتر موارد اعضای گروهها به دنبال نفع شخصی هستند و در همه آنها انگیزه های «طفیلی گری» و سربار شدن وجود دارد. فرد ترجیح می دهد عمل جمعی که برای وی نفع شخصی در پی دارد توسط دیگر اعضای گروه انجام شده و او هزینه ای نپردازد (جوادی یگانه، 1387 :36).

**5-20. 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 می شود (حجر:21، منافقون:7، مائده:64) و نه عقلانیت دیگر بازیگران تهدید انگاری می شود.

حتی در خصوص منابع مادی، قرآن کریم به صراحت کمبود مطلق منابع زیستی را نفی کرده است (مهدوی آزادبنی، 1390 : 95-97). در خصوص منافع معنوی نیز سعادت و بهره مندی هر فرد، تزاحم 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:64، انفال:61). عقلانیت اقتصادی بازیگران نیز با رویکردی ارتباطی و اقناعی، قابلیت ارتقاء به سطح عقلانیت سیاسی را داراست.

**5-210. 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 نمی گذارد. در عقلانیت سیاسی مطلوب قرآن «باید» ی مرکزی وجود دارد که همان نیل به حیات جمعی سعادتمند است. تکلیف، ترجمه ی مصداقی این «باید» در وضعیت های مختلف است (لاریجانی، 1377 الف : 204) . در فضای برآمده از چنین عقلانیتی، تمامی کنش ها، کنش های معطوف به تکلیف هستند. کنش معطوف به تکلیف، دارای سه رکن شناختی، اخلاقی و رفتاری است (برزگر،1392 : 8). رکن شناختی، شناخت موضوع و حکم را در بر می گیرد. شناخت موضوع با کمک عقل عرفی و شناخت حکم با مراجعه به منابع شریعت به دست می آید. 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 می شود. 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 نمی گیرد (بقره:233، و 286، انعام:152، اعراف: 42، مومنون:62). مفهوم تکلیف، نقش مهمی در تبدیل وضعیت های استراتژیک فضای سیاست به وضعیت های پارامتریک ایفا می کند. در عقلانیت استراتژیک، تعیین رفتار عقلانی بر اساس پیش بینی وضعیت و رفتار سایر بازیگران انجام می شود، اما در عقلانیت تکلیف محور، تعیین تکلیف بر اساس امکانات خود فرد و اصول ثابت و مشخص فطری و شرعی است. عقلانیت استراتژیک به دنبال تأمین منافع واقعی است اما لزوماً به تامین حداکثری این منافع منتهی نمی شود؛ اما تکلیف، امری اعتباری است که عمل به آن، حداکثر نفع حقیقی را در قالب تاثیر وجودی کنش بر کنشگر تامین خواهد کرد.

**6. جمع بندی و 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 ی 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 می کند. اما نگرش فرامادی و آخرتگرای قرآن، عقلانیت سیاسی را شکوفا کرده و مرحله متعالی تر از حیات و روابط انسانی را سبب می شود. ساحت اقتصادی انسان، ساحتی مادی، فردگرا و بالفعل و ساحت سیاسی او ساحتی فرامادی، جمع گرا و بالقوه است. این ساحت در سایه تنفس انسان در فضای عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن امکان فعلیت می یابد. در چهارچوب این عقلانیت، اقدام جمعی برای نیل به سعادت جمعی شکل گرفته و ساحت سیاسی، ساحت اقتصادی انسان را مدیریت می کند.

برابری و نفی تبعیض، تجویز تعاون و تعامل به جای رقابت و حذف، اتکاء همزمان بر وحی و تجربه حسی و عقلی، ارزش مداری 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 تکلیف مداری از شاخصه های عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن هستند.

**فهرست منابع**

قرآن کریم

اﺣﻤﺪي ﻃﺒﺎﻃﺒﺎﺋﻲ، ﻣﺤﻤﺪرﺿﺎ، (1386). «ﺳﻌﺎدت، ﻛﻠﻴﺪ ﻣﺘﺪﻟﻮژﻳﻚ ﻓﻬﻢ اﻧﺪﻳﺸﻪ اسلامی»، در «روش شناسی در مطالعات سیاسی اسلامی» ، ﺑﻪ ﻛﻮﺷﺶ ﺗﻬﺮان اﻛﺒﺮ ﻋﻠﻴﺨﺎﻧﻲ، تهران: داﻧﺸﮕﺎه اﻣﺎم ﺻﺎدق (ع).

اخوان مقدم، زهره و مهدی ایزدی، (بهار و تابستان 1392). «ضرورت، ماهیت و روش استنطاق از منظر روایات اهل بیت(ع)»، *مطالعات قرآن و حدیث***،** سال ششم شماره 2 (پیاپی 12)

امین پور، احمد، جهانبخش، عباس و حیاتی، حامد، (اردیبهشت و خرداد 1393)، «ایده ها و عناصر پایه برای شکل گیری نظریات معماری اسلامی»، سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، در: tcp.olgou.ir/conf3/214.pdf

برزگر، ابراهیم، (26 مرداد 1392). «معماي تكليف گرايي يا نتيجه گرايي در رفتار سياسي»، *کیهان*، ش 20567، ص 8.

جوادي آملي، عبدالله، (1384)، *مبادی اخلاق در قرآن*، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (1383)، *تفسیر موضوعی*، ج 16، قم: اسراء.

جوادی یگانه، محمد رضا، (پاییز 1387)، «روﯾﮑﺮد ﺟﺎﻣﻌﻪ ﺷﻨﺎﺳﺎﻧﮥ ﻧﻈﺮﯾﻪ اﻧﺘﺨﺎب ﻋﻘﻼﻧﯽ»، *راهبرد فرهنگ*، ش 3، صص 34-64.

جوادی یگانه، محمد رضا و هاشمی، سید ضیاء، (بهار 1387)، «نگاهی جدید به مناقشه فردگرایی و جمع گرایی در جامعه شناسی»، *مطالعات جامعه شناختی*، شماره 33 ، صص 131 – 162.

خان محمدی، کریم، (بهار 1391)، «مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت وحیانی (براساس دیدگاه های هابرماس و علامه طباطبایی)»، *علوم سیاسی*، ش 57، صص 31-60.

خسروپناه، عبدالحسین و بابایی، قاسم، (1389)، چیستی و گستره علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی، فصلنامه اسرا، سال سوم، شماره دوم، صص 27-48.

داوری اردکانی، رضا، (1391)، *سیاست، تفکر، تاریخ*، تهران: سخن.

ربانی گلپایگانی، علی، (1368)، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان: بحث هایی در عقاید و کلام از استاد جعفر سبحانی*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سعیدی روشن، محمد باقر، (1389)، *زبان قرآن و مسائل آن*، تهران: سمت.

شفیعی، محمد، (بهار 1394)، «عقلانیت شیعی و عقلانیت ارتباطی: تأملی در نتایج سیاسی»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ش 38، صص 113-144.

طاهرخانی، ستاره، (بهار 1392)، « درآمدی بر نظریه بازی »، *سیاست خارجی*، شماره 96 ،صص 219 تا 242.

طیب حسینی، محمد، (1388)، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فوکو، میشل، (1389)، *تولد زیست سیاست: درسگفتارهای کلژدوفرانس*، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: نشر نی.

لاریجانی، محمد جواد،(1377)، *تدین، حکومت و توسعه*، تهران: موسسه فرهنگی اندیشه معاصر.

لاريجانى، محمد جواد، (1377)، «جامعۀ مدنى در عقلانيّت اسلامى»، *اندیشه حوزه*، سال چهارم، شماره 3 (پیاپی 14).

لسانی فشارکی، محمد علی،(1390)، *آموزش زبان قرآن*، قم: زینی.

مهدوی آزادبنی، رمضان، (بهار 1390)، «نقد اعتبار کلامی نظریه کمبود منابع زیستی در آیات قرآن کریم *»، فصلنامه قبسات* ، شماره 59، صص 87-101.

نکوئی سامانی، (بهار 1387)، «علم دینی: امکان یا امتناع؟»، *دانشگاه اسلامی*، سال دوازدهم ،شماره 1 (پیاپی 37).

مطهری، مرتضی، (1381)، کلیات علوم اسلامی، ج2، قم: صدرا.

ﻫﺎﺩﻭﻱ ﻧﻴﺎ، ﻋﻠﻲ ﺍﺻﻐﺮ، (1382)، *ﺍﻧﺴﺎﻥ ﺍﻗﺘﺼﺎﺩﻱ ﺍﺯ ﺩﻳﺪﮔﺎﻩ ﺍﺳﻼﻡ***،**، ﺗﻬﺮﺍﻥ: ﺳﺎﺯﻣﺎﻥ ﺍﻧﺘﺸﺎﺭﺍﺕ ﭘﮋﻭﻫﺸﮕﺎﻩ ﻓﺮﻫﻨـﮓ و اندیشه.

ه‍ی‍وود، ان‍درو، (1389) *سیاست*، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: نشر نی.

هیوم، دیوید، (1392)، کاوش در مبانی اخلاق، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: مینوی خرد.

Abstract:

Rationality as action noun is a cultural product that can appear in several forms. In Islamic society, it is essential that the Holy Quran to be recognized as the main source in extract the frameworks of rationality. The purpose of this article is interrogation of Quran in order to outlining the principles and framework of political rationality. Therefore, proposed method in “Thematic research methodology in the Holy Quran” has been used. The results show an organic link between political rationality derived from the Quran and Anthropological and Ontological basics that expressed in the Holy Qur'an. Politics with its specific rationality is one of the potential levels of human life and has a higher rank than Economic life and Rationality. Political rationality and political life have collective essence and need to recognize the metaphysical aspects of the human and the macrocosm. Political rationality is a value, non-autonomous and revealed rationality.