

درآمدی بر نظریه‌های مشروعیت عقلانی

حمزه علی وحیدی منش^۱

چکیده

مشروعیت حکومت به معنای حقانیت اعمال فرمانروایی از جانب حکومت و لزوم تبعیت از جانب مردم است. در تبیین این معنا لازم است معیار و یا معیارهای حقانیت حکومت مشخص شود. یکی از دیدگاه‌های مطرح در تعیین معیار مشروعیت، «عقل» است. در این نوشتار چگونگی و میزان نقش آفرینی عقل در حکومت از نظر افلاطون، فارابی و رویکرد مدرنیستی بررسی شده است. افلاطون، حاکمیت عقل را مستلزم حکمرانی فلاسفه می‌داند؛ چراکه معتقد است تنها فلاسفه هستند که از طریق اتصال به عالم مثل، اصول عدالت و حکمرانی درست را درک می‌کنند و می‌توانند جامعه را در مسیر رشد حرکت دهند. فارابی عقل را تنها در صورتی معیار برای مشروعیت می‌داند که متصل به وحی باشد. این اتصال اگر به شکل بی‌واسطه باشد، مراتب عالی عقلانیت و حکمرانی محقق می‌شود و اگر به شکل غیر مستقیم باشد، مراتب بعدی حکمرانی مشروع به وجود می‌آید که در قالب حکومت رئیس ممالک و در مرتبه بعدی حکومت سنت ظاهر می‌شود. اما در رویکرد مدرنیستی، عقلی که معیار مشروعیت‌بخش حکومت است، عقل ابزاری است. این عقل نه با عالم مثل و نه با وحی هیچ ارتباطی ندارد. خودمختار است، محدود در طبیعت است و مواد خامش را از تجربه اخذ می‌کند.

واژگان کلیدی: مشروعیت، عقل، مشروعیت عقلانی، عقل ابزاری.

مقدمه

مسأله مشروعیت یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه‌های سیاسی از گذشته‌های دور تا کنون بوده است. سخن از مشروعیت در فلسفه سیاسی به معنای سخن از حقانیت حکومت و حکمرانی می‌باشد. تمام جوامع سیاسی متشکل از حکومت‌گران و حکومت‌شوندگان هستند. دسته نخست حکومت می‌کنند، قانون وضع می‌کنند و به اجرا می‌گذارند. اما دسته دوم اطاعت می‌کنند و در صورت تخطی مورد بازخواست و مجازات قرار می‌گیرند. سؤال مشروعیت، سؤال از اصل جواز حکمرانی و قانون‌گذاری از سوی حاکمان و لزوم اطاعت و فرمان‌برداری از سوی مردم است. حکومت مشروع، حکومتی است که حق حکمرانی دارد. در مقابل، حکومت نامشروع، حکومت غاصبانه و ظالمانه است، هیچ‌گونه حقی در حکمرانی ندارد. در برابر حکومت نامشروع باید ایستاد، اما با حکومت مشروع باید همکاری کرد و به قوانینش احترام گذاشت.

در پاسخ به سؤال مشروعیت، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. ارجاع به عقل یکی از قدیمی‌ترین پاسخ‌هایی است که در این زمینه ارائه شده است. نظری که با تفاسیر و قرائت‌های مختلف هم‌چنان زنده است و به حیات خود ادامه می‌دهد. در این مقاله سعی خواهیم کرد تصویر کلان از نظریه‌های مشروعیت عقلانی ارائه دهیم. برای اینکه دامنه مباحث از حد مقاله فراتر نرود و بتوانیم تصویر جامعی از بحث داشته باشیم، از ورود به جزئیات نظریات امتناع خواهیم کرد. روش به‌کاررفته در این مقاله، روش‌های تحلیلی - مقایسه‌ای است. از نظر سابقه پژوهش باید بگوییم به شکل عام، کتاب‌ها و مقالات بسیاری راجع به مسأله مشروعیت نوشته شده، اما مسأله عموم این کتاب‌ها، مشروعیت مردمی است. کتاب‌هایی که راجع به دموکراسی، لیبرال دموکراسی، مردم‌سالاری دینی، مدل‌های دموکراسی نوشته شده، از این قبیل هستند. با توجه به اینکه نویسنده خود سال‌هاست راجع به دموکراسی، لیبرال دموکراسی و مردم‌سالاری دینی قلم می‌زند، اما تا کنون با کتاب و یا مقاله‌ای که به صورت خاص به مشروعیت عقلانی پرداخته باشد مواجه نشده است. به همین جهت تصور می‌شود مقاله پیش‌رو، مقاله بدیعی باشد.

۱. افلاطون و مشروعیت عقلانی

افلاطون شاید نخستین فیلسوفی باشد که به صورت گسترده و بدون اسم آوردن مستقیم از مشروعیت، راجع به آن به تفصیل سخن گفته است. سخن اساسی وی در مسأله مشروعیت، ارجاع به عقل است. وی عقل را ملاک حقانیت و مشروعیت حکومت می‌داند. نظریه وی در این زمینه بر پایه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی بنا شده است. پایه‌های محکم و

استدلالی نظریه باعث شده با گذشت زمان هر چند طولانی، فرسودگی و کهنگی بر نظریه غالب نشود. به هر حال این نظریه با تمام ضعف‌هایی که دارد و با وجود نقدهایی که بر آن وارد است، هنوز حرف برای گفتن دارد و دارای این توانمندی است که مخاطبان و نخبگان زیادی را به سمت خود جذب کند.

۱-۱. انسان عقلانی، جامعه عقلانی و حکمرانی عقلانی

نوع نگاه به انسان یکی از عناصر مهم و تعیین‌کننده در نظریه‌های سیاسی به‌شمار می‌رود. فیلسوفان سیاسی براساس تفسیری که از ماهیت انسان، اهداف انسان، کمال و سعادت انسان دارند، نظریه سیاسی خویش را سامان می‌دهند. این که عنصر اساسی و محرک وجود انسان را سودجویی، قدرت‌طلبی و سلطه‌گری بدانیم و یا اینکه او را موجودی عاقل، کمال‌طلب، تعالی‌جو، عدالت‌خواه، اخلاقی و خداجو در نظر بگیریم، مطمئناً به نتایج سیاسی گوناگونی ختم می‌شود. از آنجاکه افلاطون عنصر اساسی وجود انسان را عقل می‌دانست و او را طالب عدالت تصور کرده بود، در عرصه حکمرانی به سمت این عقیده رفت که عقل را در کانون حکمرانی قرار دهد. معتقد بود حکمرانی خوب و در پرتو آن جامعه خوب و عادلانه، تنها با حاکمیت عقل تحقق خواهد یافت.

افلاطون انسان را موجودی می‌دانست که در آن، دو نیروی عقل و شهوت دائم در حال ستیز هستند. هر یک از آنها دنبال غلبه و اعمال سلطه بر وجود انسان هستند. جهت‌گیری عقل به سمت «خیر» است. عقل تلاش می‌کند انسان را به سمت خیرات و خیر عالی هدایت کند. در مقابل، شهوات انسان را به سمت «شرور» هدایت می‌کنند. در پرتو همین نزاع مستمر است که هویت انسان ساخته می‌شود. انسان‌هایی که در مسیر هدایت عقل حرکت می‌کنند، هویت خیر و عقلانی پیدا می‌کند و کسانی که از مسیر دیگر حرکت می‌کنند و از شهوات تبعیت می‌کنند، هویت‌های شهوانی، حیوانی و غیر عقلانی پیدا می‌کنند. براساس همین نگرش، ایده برابری انسان‌ها نزد افلاطون مردود است. او انسان‌های تابع عقل را بر انسان‌های تابع شهوات برتری می‌دهد.

افلاطون عقیده دارد در جامعه نیز همانند وجود انسان نزاع میان عقل و شهوات جاری است. در این کشاکش، «جامعه مطلوب» جامعه‌ای است که در مسیر هدایت عقل به سمت خیرات و خیر عالی حرکت کند. در مقابل، «جوامع نامطلوب» جوامعی هستند که از تبعیت عقل سر باز می‌زنند و از شهوات تبعیت می‌کنند (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۵۴۴-۵۴۸).

سخن از حکمرانی عقل در میان است. در اینجا لازم است به چپستی عقل و نقطه مقابل آن، یعنی هواهای نفسانی از نظر افلاطون اشاره‌ای داشته باشیم. افلاطون عقل را نقطه امتیاز انسان از حیوانات می‌داند که به شکل نابرابر میان انسان‌ها از جانب طبیعت توزیع شده است. افلاطون

جامعه را همانند هر می‌تصور می‌کند که در رأس آن فلاسفه، در میانه آن پاسداران و در قاعده آن توده‌های مردم هستند. فلاسفه عقل کاملی دارند و جنسشان از طلاست (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶ و ۲۰۲). آنها با عالم مثل در ارتباطند، خیر مطلق را می‌شناسند، به وجود ابدی و لایتغیر دسترسی دارند، اسیر خیالات نمی‌شوند، به افق‌های دور توجه دارند، بر نفسشان مسلطند، راستگو، شجاع، علم‌دوست، عادل و دارای حافظه قوی و نفس مهذب هستند.

در فاصله نزدیک و پایین‌تر از فلاسفه، سپاهیان قرار دارند که جنسشان از نقره است. آنها در کنار عقل قوی، شهواتشان نیز فعال است. آنها اگر تحت نظارت مستمر فلاسفه باشند، ارتقا می‌یابند؛ در غیر این صورت ممکن است به قاعده هرم سقوط کنند. آنها وظایف تأمین امنیت، اجرای قوانین و برقراری عدالت را به عهده دارند (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۲۰۲-۲۰۵؛ همان، ص ۳۳۴-۳۳۶).

توده‌ها که در قاعده هرم جای دارند، دارای عقل ضعیف و شهوات قوی و مسلط هستند. از خیرات و لذایذ معقول بی‌اطلاعند و فقط لذایذ پست را می‌شناسند. آنها برای جامعه همانند دست و پا برای انسان هستند. انجام کارهای خدماتی و تولیدی جامعه به عهده آنهاست (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۵۴۵). ضرورت حکمرانی عقل ایجاب می‌کند که توده‌ها حکمرانی سپاهیان و فلاسفه را بپذیرند و زمینه را برای تشکیل حکومت فاضله، عقلانی و عادلانه فراهم سازند (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴-۳۶۳ و ۵۰۷؛ فاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۴).

به عقیده من، به‌طور کلی مفاسد نوع بشر هرگز نقصان نخواهد یافت، مگر آن‌گاه که در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم‌اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند، به‌راستی و جدلاً در سلک فلاسفه در آیند و نیروی سیاسی با حکمت توأم در فرد واحد جمع شود (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵ و ۳۶۴).

۲-۱. دموکراسی؛ حکومت نفسانی و غیر عقلانی

انسان‌شناسی افلاطون در پاسخ به مسأله مشروعیت، از یک‌سو مشروعیت حکمرانی فلاسفه و از سوی دیگر نامشروع بودن دموکراسی را نتیجه می‌دهد. این دو حکومت دقیقاً در مقابل همدیگر هستند. به همین جهت افلاطون به میزان علاقمندی‌اش به حکومت فلاسفه، از دموکراسی بیزار است. حکومت فلاسفه مستلزم حاکمیت عقل و علم و جریان عدالت در جامعه است. در مقابل، حکومت دموکراسی مستلزم حاکمیت هواهای نفسانی و جهالت و جریان ظلم در جامعه است. افلاطون با تشبیه حکمرانی به کشتی‌رانی می‌گوید: همان‌گونه که هدایت کشتی در دریای پرتلاطم امر تخصصی است و رجوع به آرای عمومی برای انتخاب ناخدا پذیرفتنی نیست، راهبری حکومت هم امر تخصصی است و رجوع به آرای عمومی برای انتخاب حاکم اقدام نامعقول به‌شمار می‌رود (فاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵).

افلاطون همچنین با تمثیل غار (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۳۹۲) مخالفت خود را با دموکراسی اعلام می‌کند. براساس این تمثیل، توده‌ها گرفتار غار جهالتشان هستند. سایه‌ها را حقایق می‌پندارند و سراب را آب می‌پندارند. بنابراین آنها به هیچ‌وجه توانایی لازم برای حکمرانی و سعادت‌مندی‌سازی جامعه را ندارند. به باور افلاطون، دموکراسی به دلیل نواقص ذاتی که دارد، نمی‌تواند چندان دوام بیاورد. سقوط می‌کند و جای خود را به دیکتاتوری فردی می‌دهد (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۳۴۲ - ۳۴۴؛ همان، ص ۴۸۷ - ۵۰۲).

۲. فارابی و مشروعیت عقلانی

فارابی (معلم ثانی) به اعتراف خودش متأثر از افلاطون است (داوری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵-۱۱۱). اما باید توجه داشته باشیم که این اثرپذیری از نوع فعال بوده نه منفعل. فارابی علاقمند به افلاطون بود، ولی مقلد او نبود. فارابی با ذهن خالی به سراغ افلاطون نرفته بود. او به‌عنوان مسلمانی که جست‌وجوگر دانش و حکمت بود، افلاطون را یافت و درس آموز او شد. فارابی هم عقل‌گرا بود و در عین حال ایمان وحی و حقانیت آن داشت. اما عقل‌گرای سکولار نبود، بلکه عقل‌گرای خاضع در برابر وحی بود: «باید چنین اعتقاد کرد که سبب اولی وجود دارد و او خدای عالم است و موجودات ثوانی، یا واسطه فیض و یا نقل وجود و صفات اویند و از اسباب ثوانی، اجسام آسمانی به‌وجود آمده‌اند...» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۳۸).

فارابی راه وصول به حقیقت و خیر اعلا را در تبعیت از نبی می‌دید و معتقد بود نبی مصداق بارز فیلسوفی است که از طریق اتصال به عقل فعال به حقایق فراطبیعی و فوق عقلی دست پیدا کرده و دارای این توانمندی هست که آن حقایق را به معارف قابل فهم برای انسان‌ها تبدیل نماید. فارابی نیز همانند افلاطون در جست‌وجوی عدالت و تشکیل مدینه فاضله بود. اما او راه‌کار را نه در عالم مثل، بلکه در استعانت از دین می‌دید (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵).

بنابراین فارابی عقل‌گرا بود؛ اما نه عقل‌گرای سکولار، بلکه عقل‌گرای دین‌باور. این عقل در حل مسأله مشروعیت، رجوع و تعهد به دین را ضروری می‌داند و بلاخره به این نتیجه می‌رسد که حد‌اعلای حکمرانی عقل در مدینه‌النبی تحقق یافته و در مراحل بعدی در زعامت جانشینان بی‌واسطه و باواسطه نبی خود را نشان داده است. این یافته مستلزم این معناست که اساساً حکومت‌های سکولاری، حتی حکومت فلاسفه، از دایره عقلانیت خارج باشند و مشروعیت نداشته باشند.

۲-۱. جامعه فاضله، جامعه عقل‌محور

جامعه فاضله فارابی جامعه‌ای عقلانی است. در این جامعه، هواهای نفسانی تحت هدایت و راهنمایی عقل قرار دارند. به همین جهت فارابی نیز همانند استادش افلاطون، با دموکراسی تحت

عنوان حکومت احرار مخالفت می‌کند و بر همین اساس از لزوم تبعید و حذف نوابت در صورت عدم تربیت‌پذیری آنها سخن می‌گوید (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۸۷ و ۱۰۶). فارابی اصل این اندیشه را از افلاطون اقتباس کرده، ولی در اندیشه افلاطون متوقف نشده است. او آن را پرورش داده و هویت دینی به آن بخشیده است. عقلی که فارابی از آن سخن می‌گوید، عقل با هویت دینی است. عقل مستقل نیست. به همین جهت مدینه فاضله مورد نظر وی نیز مدینه دینی - عقلی است. در این جامعه، عقل و دین نه تنها معارض نیستند، بلکه همکار و مکمل همدیگرند.

جامعه فاضله فارابی صرفاً جامعه معاش نیست، بلکه جامعه معاد هم هست. در این جامعه اعتقاد به خدا، معاد و نبوت در تار و پود فرهنگ جامعه و در شریان‌های ساختاری حکومت جریان دارد (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷). پیشوای جامعه هم فیلسوف صرف نیست که تنها به سلاح عقل مجهز باشد، بلکه او علاوه بر عقل، از وحی مدد می‌گیرد. در این جامعه عقل و وحی به عنوان دو حجت و دو رود عظیم معرفتی هستند که با پیوندشان گره‌های کور مادی - معنوی و فردی - اجتماعی را باز می‌کنند. انسان را با افق‌های دور و با عالم فراطبیعی آشنا می‌سازند.

۲-۲. ذو مراتب بودن عقل و حکمرانی عقلانی

براساس معیار عقل، نظام‌های سیاسی به نظام‌های عقلانی و غیرعقلانی تقسیم می‌شوند. نظام‌های سیاسی عقلانی همانند انسان‌های خردمند، نسبت به رهنمودهای عقل متعهد هستند و تلاش می‌کنند تا حد ممکن در مسیری که عقل تعیین می‌کند حرکت کنند. در مقابل، حکومت‌های غیر عقلانی چنین تعهدی ندارند. آنها همانند انسان‌های هواپرست به دنبال تأمین خواهش‌های نفسانی هستند. براساس سود و زیان، حرص و آرز عمل می‌کنند. تنوع و تکثر خواهش‌های نفسانی ایجاب می‌کند که حکومت‌های عقل‌گریز تنوع عرضی بالایی داشته باشند. در مقابل، حکومت‌های عقل‌مدار به دلیل حق طلب بودنشان به سمت وحدت تمایل دارند. تنوعی که اینها ممکن است داشته باشند، تنوع طولی است نه تنوع عرضی. به دلیل وجود همین ویژگی، حکومت‌های عقل‌مدار ممکن است باهم اختلاف داشته باشند. ولی اختلاف آنها لاجرم به وحدت منتهی می‌شود، نه به تعارض و تخاصم:

«هرگاه چنین اتفاقی افتد که در عصری از اعصار پادشاهان متعددی با اوصاف مذکور یافت شوند، حال همه در یک مدینه باشند و یا در یک ملت یا در بین چند ملت، همه این پادشاهان در حکم یک پادشاهند؛ زیرا راه و روش و همت و خواست و هدف همه یکی است و هرگاه به‌طور پی در پی در زمان‌های متوالی ظاهر شوند نیز نفوس آنان در حکم یک نفس است و دومی از روش اولی پیروی کند و آینده بر روش گذشته خواهد بود» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷).

تنوع طولی حکومت‌های عقل‌پایه در تنوع مراتب عقلانی انسان‌ها ریشه دارد. انسان‌ها از نظر

خردورزی در یک سطح نیستند. تنوع مراتب عقلانی انسان‌ها ایجاب می‌کند که حکومت‌های عقلانی هم مراتب طولی داشته باشند.

فارابی با معیار عقلانیت، حکومت‌ها را به دو دسته حکومت‌های فاضله و مشروع در یک سو و حکومت‌های غیر فاضله و نامشروع در سوی دیگر تقسیم کرده است. ایشان برای حکومت‌های غیر فاضله تنوع عرضی متعددی قائل شده، ولی برای حکومت‌های فاضله وحدت نوعی قائل شده و تنوع آنها را از سنخ تنوع طولی دانسته است. فارابی برای حکومت‌های فاضله و مشروع، مراتب طولی سه‌گانه را قائل شده است؛ رئیس اول، رئیس مماثل و رئیس سنت.

۲-۳. حکومت نبی، عقلانی‌ترین حکومت

حکومت آرمانی افلاطون، حکومت یوتوپایی و خیالی بود. خود افلاطون هم در امکان تحقق چنین حکومتی تردید داشت. در حالی که حکومت فاضله و آرمانی فارابی، حکومت عقلانی و تحقق‌یافتنی و به دور از هر گونه خیال‌بافی است. این حکومت نه تنها امکان تحقق دارد، بلکه حکومتی عملاً تحقق‌یافته است. فارابی مخاطب را به آینده نامشخص و افق‌های نامعلوم حواله نمی‌دهد. بلکه او را به گذشته مشخص و ملموس ارجاع داده است. «حکومة النبی» جامعه آرمانی مورد نظر فارابی است.^۱ نبی به‌عنوان رئیس اول به دلیل اتصال به وحی و به دلیل داشتن مراتب عالی عقلانیت توانست از کم‌ترین امکانات، بیشترین استفاده را ببرد و در یکی از نامطمئن‌ترین، غیر عقلانی‌ترین و خرافی‌ترین جوامع، عقلانی‌ترین و کارآمدترین حکومت را بنا نماید. عقل او در نهایت کمال قرار دارد. او قوانین مورد نیاز انسان برای کمال و سعادت را نه از عالم مثال خیالی، بلکه از خداوند از طریق عقل فعال و وحی دریافت می‌کند. او نه تنها در دریافت وحی، بلکه در انتقال وحی به مردم و در اجرای وحی نیز دارای مصونیت کامل است. در فکر او و در عمل او هیچ‌گونه خطا و نسیانی راه ندارد (فارابی، ۱۳۶۱، فصل ۲۶).

با این توصیف مشخص می‌شود که نبی فرافیلسوف است. فیلسوف صرف نیست. فیلسوف علمش حصولی، خطاپذیر و محدود است. در حالی که علم نبی حضوری، خطاناپذیر و نامحدود است. نبی از طریق عقل فعال به منبع نامحدود علم الهی متصل است. نبی به دلیل برخورداری از این ویژگی‌های منحصر به فرد، حق حکمرانی بر کل بشریت را از جانب خداوند دریافت کرده است (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۲). مردم چه بخواهند و چه نخواهند، او از جانب خداوند برای حکمرانی به بشریت منصوب شده است. حال اگر مردم این جعل الهی را در مقام عمل بپذیرند و از وی تبعیت

۱. فارابی با هشت عنوان رئیس جامعه آرمانی را معرفی کرده است؛ نبی، امام، واضع النوامیس، حکیم، فیلسوف کامل، متعقل کامل، ملک مطلق، رئیس اول (علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۵-۳۳۶).

کنند، نبی را در تحقق عقلانی‌ترین حکومت یاری رسانده‌اند و اگر مردم از پذیرش جعل الهی در مقام عمل استتکاف کنند و در راستای تبعیت از هواهای نفسانی بخواهند دنبال‌رو حکومت‌های فاسد و ضاله قرار گیرند، آنها اختیار این کار را دارند. ولی در این صورت باید تبعات انتخاب غیر عقلانی خود را بپذیرند و انتظار رسیدن به سعادت و کمال را نداشته باشند:

«رئیس نخست علی الاطلاق آن‌چنان کسی است که به‌طور مطلق نیازمند رئیسی نیست که بر او ریاست کند؛ نه در کلیات و نه در جزئیات و نه در هیچ امری از امور. بلکه بدان پایه‌ای باشد که همه علوم و معارف بالفعل او را حاصل شده باشد. در هیچ امری نیازمند کس دیگری که او را رهبری و هدایت کند نباشد و او را هم در نیروی ادراک امور و وقایع تدریجی‌الوقوع باشد که هر آنچه متدرجاً و در طول زمان پیش آید در یابد و احکام آنها را بداند و هر نیروی ارشاد کامل داشته باشد که دیگران در جهت آنچه می‌داند از اعمال و کارهای خوب هدایت و رهنمایی نمایند، و نیز نیرویی قوی و کامل داشته باشد که به‌وسیله آن وظایف هر کس را که به‌درستی معین کرده و هر کس را به کاری که باید انجام دهد و معد برای آن باشد رهبری کند و بدان امر بگمارد و نیز صاحب نیرویی بود که به‌وسیله آن حدود وظایف کارهای افراد را معین کرده و آنان را به سوی نیل به سعادت سوق دهد» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۵).

فارابی دیدگاه افلاطون مبنی بر ذاتی بودن مشروعیت حکومت فیلسوف را قبول ندارد. به همین ریاست نبی، یعنی ریاست برترین فیلسوف را از نوع عرضی می‌داند. ایشان ریاست و حاکمیت ذاتی را از آن سبب اول، یعنی خداوند می‌داند. خداوند به رئیس اول به‌خاطر قابلیت‌های ذاتی و اکتسابی‌اش ریاست اول را اعطا می‌کند. بنابراین رئیس اول حقانیت حکومتش را از خداوند دریافت می‌کند و در طول حکمرانی نیز همواره تابع اراده تشریعی خداوند است. سید جعفر سجادی در توضیح نظر فارابی می‌نویسد: «... و چون عقل فعال فیاض از سبب اول است، بدین جهت می‌توان گفت که وحی‌کننده در حقیقت سبب اول خواهد بود به میانگین عقل فعال. بنابراین ریاست فایقه این‌گونه انسان‌ها ریاست نخست خواهد بود و سایر ریاست‌های انسانی پس از او و ناشی از او می‌باشد» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۵).

فارابی حاکمیت و حکمرانی را امر قراردادی و بشری نمی‌داند. بلکه امر واقعی و اعطایی از جانب خدا می‌داند. از نظر فارابی، خداوند برخی را برای ریاست و برخی دیگر را برای اطاعت و تبعیت آفریده است. جایگاه هر کس براساس ظرفیت وجودی آنها مشخص می‌شود:

«مدینه فاضله نیز باید این‌چنین بود؛ زیرا همه اجزاء و افراد آن باید در افعال و کارهای خود با رعایت ترتیب از هدف و غرض رئیس اول پیروی کنند و ممکن نبود که هر انسانی که پیش‌آید و اتفاق افتد، رئیس اول مدینه بود؛ چه آنکه ریاست به امر او تحقق می‌یابد. یکی آنکه فطرتاً و بالطبع مهیا و آماده ریاست بود و دوم به‌واسطه هیئت و بلکه خاص ارادی مربوط به ریاستی که قهراً برای کسی

حاصل می‌شود که بالطبع مفضول و مهبیای ریاست بود و چنین نبود که به هر نوع صنعتی بتوان ریاست کرد. بلکه اکثر صنایع، صناعی بود که در خدمت مدینه واقعی می‌گردد و اکثر فطرتها فطرت خدمت بود...» (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۵).

۲-۴. حکومت سنت، دومین مرتبه حکمرانی عقل

فارابی در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، حکومت سنت را در مرتبه دوم حاکمیت عقل معرفی می‌کند و در «کتاب المله» از این حکومت تحت عنوان حکومت رئیس دوم و رئیس مماثل یاد می‌کند. عنوان مماثل گویای این مدعاست که رئیس دوم دارای همان شرایطی است که رئیس اول دارد. او اختیارات گسترده‌ای دارد. او حق دارد در جاهایی که قانون از سوی رئیس اول صادر نشده، به وضع قانون اقدام کند. او حتی این معجز را دارد که در صورت نیاز، قوانین وضع شده از سوی رئیس اول را تغییر دهد و قوانین جدیدی را وضع نماید.

برخورداری رئیس مماثل از اختیارات یادشده در اصلاح و تغییر قوانین، به این معنا نیست که رئیس اول خطا کرده باشد یا نقصی در قانون‌گذاری اش وجود داشته باشد. بلکه همه اینها به این دلیل انجام می‌شود که رئیس اول برخی از قوانین را متناسب با شرایط زمانی و مکانی خودش وضع کرده است، نه برای همه زمان‌ها و نه برای همه مکان‌ها. در واقع قوانینی که از سوی رئیس اول وضع شده‌اند، در زمان وضع با وجود آن شرایط درست بوده‌اند و باید هم همان‌گونه وضع می‌شدند. ولی در زمان رئیس دوم، شرایط تغییر کرده و شرایط جدید ایجاد می‌کند قوانین جدید و متناسب با اوضاع جاری اصلاح شود. این تغییرات، عقلانی و مورد تأیید رئیس اول است. اگر او هم در شرایط زمانی رئیس مماثل قرار می‌گرفت، دقیقاً همین کارها را انجام می‌داد (فارابی، ۱۹۹۱م، ۵).

۲-۵. ریاست سنت، سومین مرتبه حکمرانی عقل

پس از حکمرانی رئیس اول و رئیس مماثل به‌عنوان برترین مراتب حکمرانی عقل، در گام سوم نوبت به حکمرانی رئیس سنت می‌رسد. رئیس سنت وظیفه دارد قوانین وضع شده توسط رئیس اول و رئیس مماثل تبعیت نماید و آنها را در جامعه به مرحله اجرا درآورد. با این حال، رئیس سنت نیز همانند رئیس مماثل این معجز را دارد که هر جا خلأ قانونی وجود دارد (یعنی در جاهایی که قانون از سوی رئیس اول و رئیس مماثل صادر نشده)، به تنظیم و صدور قوانین مورد نیاز اقدام کند. البته تنظیم قوانین قواعدی دارد. او نمی‌تواند از پیش خود و صرفاً براساس تمایلاتش اقدام به قانون‌گذاری کند. وظیفه او استخراج قوانین است. استخراج قوانین از طریق اجتهاد و از طریق ارجاع فروعاً به اصول انجام می‌شود؛ اصول بر جای مانده از رئیس اول و رئیس مماثل.

طبق شواهد، مقصود فارابی از رئیس سنت «فقیه» است. به نظر فقیه، حکمرانی عقل در زمان

غیبت معصومین، مستلزم این معناست که فقها در رأس حکومت باشند؛ چون فقها با اجتهادی که انجام می‌دهند، آرای رئیس اول (یعنی نبی ﷺ) و رئیس مماثل (یعنی ائمه اطهار) را استخراج می‌کنند و از این طریق حکمرانی عقل که مد نظر سبب اول است را تداوم می‌بخشند. بدون حکمرانی فقیه، عملاً در زمان غیبت، جامعه بشری از حکمرانی عقل محروم می‌شود. این جایگاه برای فقیه در تعریفی که فارابی از فقه و فقیه ارائه داده، مشهود است.

از نظر معلم ثانی:

«فقه دانشی است که به واسطه آن انسان می‌تواند با استفاده از احکام موضوعه و تصریح شده به استخراج احکام تصریح نشده و بیان نشده بپردازد. کسی که دست به استنباط و استخراج احکام جدید می‌زند باید لزوماً متصف به همه فضایل مورد نظر دین باشد. چنین انسانی که اهل استنباط است و اهل فضایل دینی است، فقیه نام دارد» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۵۰).

۲-۶. حکومت‌های غیر عقلانی، حکومت‌های نامشروع

چنانچه اگر عقلانیت و خردورزی معیار مشروعیت باشد، به‌طور طبیعی عقل‌گریزی باعث نامشروع شدن نظام سیاسی خواهد بود. در نگاه فارابی، رهبری در جامعه به‌منزله قلب در بدن انسان عمل می‌کند. رهبر اگر صالح باشد و عقلانی عمل کند، جامعه نیز در مسیر عقلانیت، کمال و سعادت به پیش خواهد رفت و متقابلاً اگر رهبری به‌عنوان قلب تپنده جامعه از عقلانیت به‌دور و اهل هوا و هوس باشد، جامعه را هم به سمت انواع آلودگی‌ها و تباهی‌ها سوق خواهد داد.

فارابی در مقابل حکومت‌های فاضله و مشروع، از حکومت‌های غیر فاضل و نامشروع تحت عنوان حکومت‌های جاهله، ضاله و مضاده یاد می‌کند. اگر عقلانیت و حرکت در مسیر عقل فصل مشترک حکومت‌های فاضله است، متقابلاً مهوریت عقل و محوریت هواهای نفسانی فصل مشترک حکومت‌های ضاله را تشکیل می‌دهد. با محوریت یافتن هواهای نفسانی، جامعه از عدالت و اخلاق محروم می‌شود. جوامع غیر فاضله، جوامع حاکمیت هواهای نفسانی است. در این جوامع، انواع ظلم‌ها و رفتارهای غیراخلاقی به‌راحتی از سوی حاکمان و مردم سر می‌زند. در این جوامع، افراد به خود اجازه می‌دهند برای رسیدن به اهداف پست حیوانی به هر وسیله‌ای متوسل شوند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۸). همچنین در این جوامع، پست‌ها و مناصب حکومتی نه براساس شایستگی، بلکه براساس میزان قدرت و نفوذ مشخص تعیین می‌شود (علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۸-۳۵۰).

به دلیل تکثری که در هواهای نفسانی وجود دارد، محوریت هواهای نفسانی ایجاب می‌کند که حکومت‌های جاهله و نامشروع تنوع بالایی داشته باشند. فارابی در یک تقسیم‌بندی، حکومت‌های جاهله، فاسقه، مبدله و ضاله را به‌عنوان اصول حکومت‌های نامشروع دانسته است (فارابی، ۱۳۶۱،

ص ۲۵۵ و ۲۷۸). او معتقد است هر یک از این حکومت‌ها بسته به اینکه کدام بعد از خواش‌های نفسانی غالب باشند، به حکومت‌های ضروریه، نذاله، خسیسه، کرامیه، تغلیبه و حکومت احرار قابل انقسام هستند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۶).^۱

۳. فلسفه سیاسی مدرن و مشروعیت عقلانی

آگوست کنت ادوار تاریخی را به سه دوره ربانی، فلسفی و علمی تقسیم می‌کند و جوامع مدرن را جوامعی معرفی می‌کند که با عبور از دوره‌های اول و دوم وارد دوره علمی شده‌اند. دوره‌ای که در آن دیگر نه نیاز به فلسفه است نه نیاز به دین. در این دوره به جای مباحث "ذهنی، آرمانی، انتزاعی، کلی و الهیاتی"، مباحث "عینی، ملموس، قابل دسترس و کاربردی" در جریان است. این دوره، دوره استغنا زمین از آسمان و دوره بی‌نیازی از دین و فلسفه است. این دوره، دوره محوریت و حکمرانی انسان است. انسان خودش اهداف و روش‌هایش را تعیین می‌کند و بدون استعانت از عالم بالا و با تکیه بر توان درونی‌اش، هم طرح مسأله می‌کند و هم به حل مسائل می‌پردازد. او هم نیازشناسی می‌کند و هم به نیازهایش پاسخ می‌دهد، هم جامعه‌اش را می‌سازد و هم استلزامات هدایت و مدیریت جامعه را فراهم می‌کند، هم خود را می‌سازد و هم جهان پیرامونش را (لنگستر، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹۵ و ۱۲۰۷-۱۲۱۲). ادموند برک می‌نویسد: «حکومت تمهید عقل انسانی در راه تأمین نیازهای بشری است. انسان‌ها حق دارند تأمین این نیازها را به یاری عقل سامان دهند»^۲ (برک، ۱۳۹۶، ص ۳۷).

انسان مدرن با تکیه بر عقل و تجربه، نه تنها ادعای استقلال از دین را دارد، بلکه فراتر از آن به ستیز با دین و باورها و اعتقادات الهیاتی مشغول است؛ چراکه دین را مخل توسعه، مانع پیشرفت و سدی بزرگ در برابر تأمین خواسته‌ها و تمایلات خویش تصور می‌کند. عصر روشنگری (قرن‌های ۱۷ و ۱۸) به‌عنوان دوران اوج عقل‌گرایی دنیای غرب، اتفاقاً دوران اوج دین‌ستیزی غرب نیز هست. این هم‌بستگی نشان می‌دهد عقل مدرن، عقل دین‌گریز است. فیلسوفان، نویسندگان، رمان‌نویسان و گویندگان پرآوازه‌ای همچون دیدرو، ولتر، روسو، مونتسکیو، کانت و دیگران به‌عنوان پیامبران مدرنیته (هر کس به روش مخصوص به خود) مردم را به اندیشه‌ورزی و زندگی سکولاری و دوری از دین و سنت، تحت عنوان مبارزه با خرافات فرا می‌خواندند. آنها موفق شدند با ایجاد دوگانگی میان دین و علم، انسان و خدا، دنیا و آخرت، انسان محوری را به‌عنوان مظهر عقلانیت به جوامع خود

۱. آقای مهاجرنیا با تتبع در آثار فارابی، مجموع این حکومت‌ها را تا هفتاد و دو نوع برآورد کرده است (علبخانی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵).

2. Invalid source specified.

معرفی کنند. روشن‌فکران در این دوره تحت تأثیر پیشرفت‌های سریع دانش‌های تجربی و طبیعی تصور می‌کردند. در عرصه‌های علوم اجتماعی و انسانی نیز پیشرفت‌های مشابه، در سایه عقلانیت تجربی و طبیعت‌محور قابل تکرار است. همین تصور باعث شد روش تجربی و کمی به‌عنوان روش معیار به فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی نیز ورود کند و آثار خودش را بر جای بگذارد. ارنست کاسیرر می‌نویسد:

«فلسفه روشنگری، روش‌شناختی فیزیک نیوتنی را می‌پذیرد و بی‌درنگ شروع به تعمیم آن می‌کند. اندیشه سده هجدهم به این خرسند نیست که روش تحلیلی را صرفاً افزار عقلی فیزیک - ریاضی بداند. بلکه روش تحلیلی را همچون وسیله‌ای لازم و ضروری برای هر گونه تفکری به‌طور عام می‌شناسد ... گرچه بسیاری از متفکران و مکتب‌ها در نتایجی که از روش تحلیلی می‌گیرند، اختلاف دارند، اما بر سر روش تحلیل به‌منزله افزار شناخت اتفاق نظر دارند ...» (کاسیرر، ۱۳۷۰، ص ۶۲).

سرگذشت تکون و رشد مدرنیسم نشان می‌دهد که عقل‌گرایی مدرنیستی ماهیت کاملاً متفاوتی با عقل‌گرایی فلسفی و دینی دارد. عقل مدرن علاوه بر اینکه سکولار است، ماهیت تجربی و طبیعی دارد. فرایند عمل این عقل به این صورت است که در گام نخست مواد خامش را از تجربه اخذ می‌کند و سپس با تحلیل داده‌های حسی و اعمال یک‌سری قواعد منطقی به دانش‌های جدید می‌رسد و در گام بعدی یافته‌های شناختی خود را در راستای ساختن ابزارهای مورد نیاز بشر به‌کار می‌گیرد. عقل مدرن، عقل محصور در طبیعت است و به‌طور اساسی از ورود به مباحث پیچیده متافیزیکی، هست‌ها و نیست‌های بایدها و نبایدهای فوق طبیعی امتناع می‌کند. دلیلی هم که در این زمینه اقامه می‌شود این است که مباحث متافیزیکی نه تنها بی‌فایده هستند، بلکه هزینه‌ساز و از بین برنده سرمایه‌های مادی و اجتماعی می‌باشند.

ماهیت تجربی عقل مدرن، خود را در بیان ولتر به‌خوبی نشان داده است. ایشان خطاب به فلاسفه می‌نویسد: «ای فیلسوف! مشاهده دقیق تجربه‌های [علم] فیزیک، حرف و صنعت، اینها یعنی فلسفه حقیقی ... [فلسفه یعنی] مشاهده دقیق تجربه‌های علم فیزیک، حرف و صنعت» (هوک هایمر، ۱۳۷۸، ص ۹۵).

فیلسوف روشنگر در این موعظه فیلسوفانه، همگان خود را به تجربی‌سازی فلسفه فرا می‌خواند و به آنها گوشزد می‌کند که از فلسفه اسکولاستیک دست بردارند و بیش از این خود را مشغول مباحث بی‌فایده نکنند. دغدغه تجربه‌گرایی و مبتنی‌سازی فلسفه به فیزیک و ریاضی حتی برای کانت عقل‌گرا هم گویا به یک اصل پذیرفته‌شده تبدیل شده بود؛ چراکه کانت نیز در همین فضای تجربی رشد و نمو کرده بود. او در این فضا حتی خود را وامدار تجربه می‌دانست؛ چراکه توسط هیوم

تجربه‌گرا از خواب جزمیت بیدار شده بود و آموخته و یافته بود که «تعقل هیچ امری فراتر از تجربه ممکن نیست» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۸).

برخی از محققان، ویژگی‌های عقل ابزاری را در چهار چیز خلاصه کرده‌اند:

۱. عقل ابزاری وضعیت حقیقی خودش را همیشه در سطح اکولوژیک و محیطی می‌بیند.
۲. عقل ابزاری همیشه سعی می‌کند از محیط اقدامات در حد اکولوژیک دقیق‌ترین اطلاعات را داشته باشد. به همین دلیل علم و اطلاعات برای آن بسیار حائز اهمیت است.
۳. در انتخاب هدف‌ها همواره عملی بودن را مبنا قرار می‌دهد. یعنی سراغ این نمی‌رود که وظیفه چیست، بلکه می‌سنجد که "من با این امکانات مادی محدود چه می‌توانم بکنم".
۴. ویژگی چهارم عقل فنی در برنامه‌ریزی است. برنامه‌ای که انتخاب می‌کند مهم‌ترین سؤالش این است که این برنامه چقدر کارآمد است» (لاریجانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱).

مدرنیست‌ها توقعشان این بود که عقل ابزاری با توانمندی بالایی که در عرصه ابزارسازی و تأمین نیازهای طبیعی و زیستی از خود نشان داده، بتواند در عرصه اجتماعی و سیاسی نیز پاسخ‌گو و حلال مسائل و مشکلات اجتماعی باشد. مسأله مشروعیت سیاسی یکی از انبوه مسائل اجتماعی بود که حل آن به عهده عقل قرار گرفت؛ عقلی که ماهیت ابزاری به خود گرفته بود. این عقل تلاش می‌کند با نادیده گرفتن عالم بالا و معنا و با چشم بستن بر افق‌های دور مسأله مشروعیت سیاسی را فیصله دهد. با این نگاه مشروعیت ماهیت زمینی، مادی، این جهانی و انسانی به خود می‌گیرد و به تبع آن حکومت به ابزاری برای تأمین تمایلات انسان تبدیل می‌شود؛ انسانی که مشخصه آن خودمختاری، خودبپنیدای، سودگرایی، لذت طلب و الم‌گریزی است (رنالد، ۱۳۷۶، ص ۳۹۶).

این تفسیر مدرنیستی از انسان که در مرحله اجمال مورد اتفاق به نظر می‌رسد، در مرحله تفصیل به معرکه آرا تبدیل می‌شود. مرحله تفصیل مرحله نظام‌سازی، عینیت‌بخشی و پیاده‌سازی ایده است. مرحله تبدیل تئوری به نظام سیاسی است. در این مرحله هم چپستی انسان و هم چگونگی محوریت یافتن انسان با علامت سؤال مواجه می‌شوند. در این مرحله برخی مالکیت و سرمایه، برخی قدرت و توانمندی، برخی نژاد، برخی ملیت، برخی جنسیت و... را در انسانیت دخالت می‌دهند و برخی دیگر کلیه این قیود را انکار می‌کنند و به برابری عموم انسان معتقد می‌شوند. در این مرحله بحث از اصالت فرد و یا جامعه، سود و زیان، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، آزادی و برابری و... پیش می‌آید.

در این مرحله با اینکه دموکراسی به عنوان نظام انسان محور توجه عمومی را به خود جلب می‌کند، اما تفاسیر و قرآنت‌هایی که از آن ارائه می‌شود باعث می‌شود بستر اختلاف دیگری فراهم

شود. لیبرال‌ها عنصر اساسی دموکراسی را «آزادی فردی»، سوسیالیست‌ها «برابری اجتماعی»، فاشیست‌ها و نازیست‌ها «ملی‌گرایی و نژادپرستی» و فمینیست‌ها «جنسیت» می‌دانند. این اختلاف‌های برون‌مکتبی به درون مکاتب هم سرایت می‌کند. نه لیبرال‌ها معنای واحدی از آزادی اراده می‌کنند و نه سوسیالیست‌ها نگرش یکسانی راجع به برابری دارند و نه دیگر مکاتب. بنابراین ما با انواع مختلف لیبرال دموکراسی، سوسیال دموکراسی و ... مواجه هستیم (ر.ک: هلد، ۱۳۸۴؛ برلین، ۱۳۶۸؛ آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۴۰۷ - ۴۲۹؛ قادری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). هر یک از این مکاتب و نگرش‌ها خود را معرف نظام عقلانی انسان‌محور معرفی می‌کنند و در مقابل، نظام‌های رقیب را غیرعقلانی و حتی غیر انسانی می‌خوانند.

۴. نتیجه‌گیری

مسأله مشروعیت به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث فلسفه سیاسی در طول تاریخ پاسخ‌های گوناگونی را دریافت کرده است. در این بین، ارجاع به عقل یکی از مهم‌ترین پاسخ‌هایی بوده که همواره از سوی صاحب‌نظران ارائه می‌شده است. پایه و اساس این رویکرد این بود که عقل عنصر هویتی انسان و جامعه انسانی است. بنابراین انسان باید بتواند از طریق عقل، مسائل فردی و اجتماعی، از جمله مسأله مهم مشروعیت را حل و فصل نماید. این ارجاع در گام نخست، درست و مورد اتفاق به نظر می‌رسد. اما وقتی گام را فراتر می‌گذاریم، متوجه می‌شویم آن‌گونه که ساده می‌نمود ساده نیست.

سخن گفتن راجع به عقل و حکمرانی عقلانی همانند بحث از عدالت سهل ممتنع است. سهل است در مرحله ادعا، اما ممتنع است در مرحله عمل. به عبارت دیگر باید دو مرحله اجمال و تفصیل را در بحث از مشروعیت عقلانی از هم تفکیک کرد. در مرحله اجمال، حکمرانی عقل را همگان می‌پذیرند. حتی غیرعقلانی‌ترین حکومت‌ها هم خود را متصف به عقلانیت می‌کنند. اما در مرحله تفصیل، وقتی به تبیین چیستی و چگونگی حکمرانی عقل در جامعه می‌رسیم، با معرکه‌ای از آرا مواجه می‌شویم. افلاطون به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران نظریه مشروعیت عقلانی، حاکمیت عقل را به معنای حکمرانی فلاسفه تفسیر می‌کند و در مرحله تفصیل حکومتی را ترسیم می‌کند که اولاً به اعتراف خودش قابلیت تحقق ندارد، ثانیاً یک حکومت استبدادی است و ثالثاً در عین حال که بر اخلاق و کنترل نفس تأکید می‌کند، اما خود قوانین سخیف غیر اخلاقی را عرضه می‌کند. قوانین مربوط به کمونیسم جنسی و پالایش نژادی از این سنخ قوانین هستند.

مشکل اساسی‌ای که افلاطون با آن مواجه می‌شود و نمی‌تواند، در مسیر تکمیل نظریه‌اش آن‌گونه که انتظار می‌رفت پیش برود، عدم اتصال فلسفه وی به وحی بوده است. این مشکل در

فلسفه سیاسی فارابی مرتفع می‌شود. تفسیری که فارابی از عقل اراده می‌دهد، عقل مستقل و خود مختار نیست، بلکه عقل متصل و متعهد به دین و وحی است. در اثر این تعهد، تفسیری که فارابی از مشروعیت سیاسی ارائه می‌دهد، هم قابل تحقق است و هم در مرحله تفسیر در مسیر عقل و اخلاق حرکت می‌کند. برخلاف افلاطون که تنها یک مرتبه برای حکومت عقل قائل بود، فارابی مراتب مختلفی از حکمرانی عقلی را ترسیم می‌کند. حکمرانی رئیس اول و رئیس مماثل برترین مراتب حکمرانی عقل است. در این مراتب، رئیس اول به صورت مستقیم و رئیس مماثل با ویژگی‌های رئیس اول به صورت غیر مستقیم با عقل فعال مرتب می‌باشند. آنها بدون هیچ‌گونه خطا و اشتباهی، قوانین عادلانه را دریافت و در جامعه پیاده می‌کنند. سطح سوم حکمرانی عقل، حکمرانی رئیس سنت است. رئیس سنت از طریق اجتهاد و استنباط آرای رئیس اول و رئیس سنت، حاکمیت عقل در جامعه را تداوم می‌بخشد.

مشروعیت عقلانی در غرب مدرن در مرحله تفصیل با مشکلات به مراتب پیچیده‌تر و بزرگ‌تر مواجه می‌شود. مشکل اساسی موجود، بنا شدن عقل مدرن بر امانیسم، و گرفتن ماهیت الحادی به خود است. به همین جهت این عقل نه تنها خودبنیاد و منقطع از وحی است، از مرحله راهبری و پیشگامی نیز به مرحل ابزاری و تابعی تنزل پیدا کرده است. این عقل که مواد خامش را از تجربه می‌گیرد، کمیت‌گرا و سودمحور است، حقایق متعالی از دایره فهمش خارج است و نقش ابزاری دارد. مسئولیتش نیز خدمات‌رسانی به انسانی است که در جایگاه محوری نشسته است. این عقل «عقل راهبر» نیست، بلکه عقل پیرو است؛ عقلی که خدمات‌رسانی و پاسخ‌دهی به تمایلات نفسانی را به عهده دارد. «عقل مدرن» عقل امانیستی و منقطع از وحی است. این عقل هم با عقل مورد نظر افلاطون و هم با عقل مورد نظر فارابی تفاوت‌های اساسی دارد. عقل افلاطونی به دنبال کنترل خواهش‌های نفسانی و کنترل غرایز انسان در ساحت زندگی فردی و جمعی از طریق عقل است. عقل مورد نظر فارابی علاوه بر کنترل خواهش‌های نفسانی، به دنبال بسط ارزش‌های الهی در جامعه از طریق آموزه‌های رئیس اول و رئیس سنت است. در حالی که عقل مدرن نه تنها دغدغه‌ای راجع به اخلاق و ارزش‌های الهی ندارد، بلکه در جهت عکس تلاش می‌کند با اصالت‌بخشی به نفسانیات انسان در مسیر تأمین خواهش‌های نفاسی گام بردارد و زمینه را برای رسیدن انسان به تمایلات نفسانی‌اش فراهم نماید. اینجا نفسانیات اصل هستند و پاسخ به آنها امر طبیعی و در راستای حقوق انسان به‌شمار می‌رود. بنابراین حاکمیت عقل مدرن مآلاً به حاکمیت انسان خودبنیاد، فزون‌خواه و سلطه‌گر منجر می‌شود. نتیجه این حاکمیت، محرومیت از ارزش‌های الهی، بی‌اخلاقی، تبعیض‌های ناروا، ظلم و بی‌عدالتی فراگیر است. اصالت یافت نفسانیات در عقل مدرن

ایجاب می‌کند که دموکراسی از نظر مدرنیست‌ها مقبولیت تام پیدا کند و حکومت دینی به‌طور کلی مردود دانسته شود. درحالی‌که افلاطون و فارابی به دلیل تفسیر خاصی که از عقل و حکمرانی عقلانی داشتند، با دموکراسی مخالف بودند. آنها با دموکراسی مخالف بودند، نه اینکه با مردم مخالف باشند. بلکه مخالفت آنها از این جهت بود که در دموکراسی هواهای نفسانی حاکم می‌شود و عقل به دلیل تحت سیطره هواهای نفسانی قرار گرفتن نمی‌تواند نقش اصلی خود را ایفا کند. در چنین شرایطی جامعه انسانی به جامعه حیوانی تبدیل می‌شود.

کتاب‌نامه

۱. آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷). لیبرالیسم غرب: «ظهور و سقوط». با ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
۲. افلاطون (۱۳۷۹). جمهور. تهران: علمی و فرهنگی.
۳. برلین، آیزیا (۱۳۶۸). چهار مقاله درباره آزادی با ترجمه موحد. تهران: خوارزمی.
۴. پوپر، کارل (۱۳۶۶). جامعه باز و دشمنان آن. تهران: خوارزمی.
۵. داوری، رضا (۱۳۷۴). فارابی. تهران: طرح نو.
۶. رندال، هرمن (۱۳۷۶). سیر تکامل عقل نوین (ج ۱). با ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۸. فارابی، محمدبن محمد (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (نسخه سید جعفر سجادی). تهران: طهوری.
۹. _____ (۱۳۶۴). احصاء العلوم. ترجمه خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. _____ (۱۳۷۹). سیاست مدینه (نسخه جعفر سجادی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. _____ (۱۴۰۳ق). تحصیل السعاده. بیروت: دار الاندلس.
۱۲. _____ (۱۹۹۱م). المله (نسخه محسن مهدی). بیروت: دار المشرق.
۱۳. _____ (بی تا). آراء اهل المدینه الفاضله. قاهره.
۱۴. فاستر، مایکل (۱۳۷۷). خداوندان اندیشه سیاسی. با ترجمه جواد شیخ الاسلامی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. قادری، حاتم (۱۳۹۰). اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: سمت.
۱۶. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰). فلسفه روشنگری. با ترجمه یدالله موقن. تهران: نیلوفر.
۱۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). تمهیدات. با ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۸۱). مدرنیته، پست مدرنیته و عقلانیت در: مدرنیته، روشنفکری و

- دیانت. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۹. لنگستر (۱۳۷۶). خداوندان اندیشه سیاسی (ج ۳). با ترجمه علی رامین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲). انسان تک‌ساختی. با ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
۲۱. هلد، دیوید (۱۳۸۴). مدل‌های دمکراسی. تهران: روشنگران.
۲۲. هوک‌هایمر، ماکس (۱۳۷۸). عقل علیه عقل: «ملاحظات دربارۀ روشنگری». با ترجمه یوسف ابادری و مراد فرهادپور، مجله ارغنون، شماره ۱۵.
۲۳. هیوود، اندرو (۱۳۷۹). درآمدی بر ایده‌نولوژی‌های سیاسی: «از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی». تهران: وزارت امور خارجه مرکز چاپ و انتشارات.