

Rationalization of Political Thought in The West; The Detachment of Politics from Christian Theology

Hasan Tavan^{*}, Kamal Pouladi^{}**

Majid Tavasoliroknabadi^{*}**

Abstract

The study of rationalization process of politics in the west is very urgent for understanding democracy and civil society. Rationalization of politics gradually started at the end of the Middle Ages and continued after the prevalence of the new scientific methods in the Renaissance. In this period, the empirical method and worldly viewpoint to the universe expanded to the political philosophy and led to disenchantment from political society. In result political society raptured from heaven and became a social contract. Referring to disenchantment and the structures of consciousness; the main question of this research is how western political thought has been rationalized? We hypothesize that the separation of political thought from the Middle Ages' theology and its connection to philosophical viewpoint made a proper background for rationalizing political thought. In this research, we employed the interpretive method in which the tenants believe that realities and social relations are not independent and would be established by human beings. Hence, for understanding these realities, we must focus on man's mental innovations in his life time.

Keywords: Rationality, Disenchantment, Empirical Method, Social Contract, structures of consciousness.

^{*} PhD Candidate of Political Science, Islamic Azad University; Science and Research Branch, Tehran, Iran, hasan.tavan@gmail.com

^{**} Assistant Professor of Political Science, Islamic Azad University, Chaloos, Iran (Corresponding Author), kamal.pouladi@gmail.com

^{***} Associate Professor of Political Science, Islamic Azad University; Science and Research Branch, tavasoli@gmail.com



Introduction

The rationality discussed in this paper is a concept primarily employed in the 20th century by the German sociologist Max Weber. It largely encompasses the dominance over and disenchantment of the external world. Following Weber, Jürgen Habermas, tracing Weber's disenchantment revived the concept of rationality, through the evolution of forms of consciousness.

The paper's key question is: How did Western political thought in the modern era become rationalized based on disenchantment and the transformation of forms of consciousness? Our hypothesis is that Western political thought, through a rapture from medieval theology and its connection to philosophical consciousness, was able to rationalize politics. Simultaneously, the prevalence of the empirical method as the dominant scientific approach in the modern era, as well as the rationalization of Christian theology, paved the way for the formation of political rationality. It was then that the state fell from its divine origin and became a human institution. While in the Middle Ages the main goal of states was to follow God's commands, in the modern era, and in the vision of thinkers like Hobbes, the state became a tool for the preservation of lives.

Materials & Methods

The present research focuses on the rationalization of political thought in post-Renaissance Europe. Following the transformation in the field of epistemology and the introduction of the empirical method into this field, the religious practice of Christian people also underwent a significant change. The transformation in epistemology, along with the break from the Christian theology of the Middle Ages, also influenced political thought, and this field moved towards rationality. Methodologically, our work is based on an interpretive approach. Proponents of this approach believe that realities and social relationships are not independent and are considered constructed by humans. The interpretive approach became prevalent in the 1980s as an alternative to the positivist method. The interpretive researcher seeks understanding, which is achieved through empathy with the subject or individuals being studied.

Discussion & Result

The rationalization of Western civilization began in the realm of scientific knowledge and transformations in Christian theology, and then extended to political thought as well. The theory of knowledge (Epistemology) in the Christian Middle Ages did not

give much importance to empirical and observational methods. However, with the occurrence of the Renaissance, the scientific and inductive method gained high credibility. This transformation began with astronomy and spread to other areas of knowledge. In this transition process, Aristotelian physics and the Ptolemaic geocentric model collapsed, and empirical methods and mathematical analyses took their place. These changes had a significant impact on people's worldview. They realized that earthly rules govern the planets, celestial bodies, and even the functioning of the body. Therefore, the new science, based on observation and experience, discarded metaphysical assumptions and magic, contributing to the formation of a rational vision.

Another transformation occurred in the realm of religion; in the sense that gradually, with the emergence of humanism, a break from orthodox Christianity emerged. In medieval society, various areas of knowledge, such as philosophy, religion, and ethics, were not separate from each other and were understood in relation to each other and in relation to Christian theology. As a result, political thought was also discussed under the umbrella of religion. Saint Augustine, an influential Christian thinker, following the collectivist tradition of Aristotle, stated that humans must necessarily be members of the church for salvation. From his point of view, individual will did not play a role in human's eternal happiness, but with the entry of Christian humanism, these ideas cracked. Christian humanists, such as Petrarch and Erasmus, emphasized individual will and introspection in human happiness. Martin Luther later emphasized the individual aspect of salvation and stated that people, based on the right of self-preservation, could resist tyrannical rulers. Later, the emphasis on the individual and self-preservation paved the way for the formation of social contract theory. Spinoza, from the perspective of political theology, paved the way for the rationalization of political thought. He said that government is a social contract between the people and the ruler. But the person who played the most significant role in this field was Thomas Hobbes. Hobbes, emphasizing the natural right of self-preservation, considered government to be a human construct. He began with the state of nature and described it as a violent and frightening situation, where people live in fear and distrust. Therefore, they submit to a social contract to escape this situation. With this contract, they transfer all their powers to a ruler. In fact, the first and most important duty of government is defined as protecting the lives and property of individuals against the encroachments of others. Thus, Hobbes, using the natural law of self-preservation, reached a social contract and emptied the government of its metaphysical content, transforming it into a secular matter.

Conclusion

Rationality in the West progressed in three areas: knowledge, religion, and politics. In the area of knowledge, with the beginning of the Renaissance, the use of empirical and observational methods invalidated Aristotelian physics and the Ptolemaic geocentric model. In the realm of theology, Christian humanists, such as Petrarch and Erasmus, emphasized individual will and happiness, broke away from the collectivist tradition of the church, and paved the way for individualism. These changes also affected the realm of political thought. Thomas Hobbes, using the natural law of self-preservation, considered government to be a human construct, whose primary duty is to protect the lives and property of individuals. With this transformation, the disenchantment of the realm of political thought was also completed.

Bibliography

- Ahmadi, Babak (2019); *Marx and Modern Politics*, Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
- Ardey, Robert (1994); *the Social Contract from Hobbes to Rawls*, London: Routledge
- Audi, Robert (Editor, 1999); *the Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press
- Brubaker, Rogers (1984); *the Limits of Rationality*, London: Routledge
- Barbier, Maurice (2005); *Religion and Politics in Modern Thought*, Trans. Amir Rezaee, Tehran: Qasideh- Sara. [In Persian]
- Barbier, Maurice (2020); *Political Modernity*, Trans. Abdolvahab Ahmadi, Tehran: Agah. [In Persian]
- Copleston, Fredrich Charles (2004); *A History of philosophy; Ockham to Suarez*, Trans. Ebrahim Dadjoo, Vol.3, Tehran: Scientific & Cultural. [In Persian]
- Cassirer, Ernest (2020); *The Philosophy of the Enlightenment*, Trans. Yadollah Moqhen, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Cassirer, Ernst (1946); *The Myth of The State*, New Haven, Yale University
- Crimmins, James. E (2013) (Ed.); *Religion, Secularization and Political Thought, from Thomas Hobbes to J.S. Mill*, London: Routledge
- Chevallier, Jean-Jacques, Guchet, Yves (2019); *Grand Political Books, From Machiavelli to the Present*, Trans. Leila Sazegar, Tehran: Farhang-e-Nashr-e-No & Aseem. [In Persian]
- Davies, Tony (1997); *Humanism*, London: Routledge
- Freund, Julien (2004); *The Sociology of Max Weber*, Trans. Abdolhossein Nikgozar, Tehran: Tootia. [In Persian]
- Gillespie, M. Allen (2008); *The Theological Origins of Modernity*, Chicago & London, the University of Chicago Press

165 Abstract

- Habermas, Jürgen (2013); *the Theory of Communicative Action*, Trans. Kamal Pouladi, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Hegel, Friedrich (2011); *Lectures on the Philosophy of History*, Trans. Hamid Enayat, Tehran: Shafee. [In Persian]
- Hull, Gordon (2010); *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*, New York: Continuum
- Josephson-Storm, Jason. A (2017); *the Myth of Disenchantment*, Chicago: The University of Chicago Press
- Judy, Behnam; Tavasoli Roknabadi, Majid; Abniki, Hassan; Nazari, Ali Ashraf (2018); "The Theoretical Dispute of Karl Löwith and Hans Blumenberg," *Fundamental Western Studies*, Vol. 9, No. 2, pp. 25-50. [In Persian]
- Klosko, George (2015); *History of Political Theory: An Introduction*, Trans. Khashayar Deihimi, Vol.1, Tehran: Ney. [In Persian]
- Klosko, George (2012); *History of Political Theory: An Introduction, From Machiavelli to Montesquie*, Trans. Khashayar Deihimi, Vol.3, Tehran: Ney.[In Persian]
- Kalberg, Stephen (1998); "Max Weber's Types of Rationality, Cornerstones for the Analysis of Rationalization processes in History", *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, pp. 1145-1179
- Motahhari, Morteza (n.d.); *Sociology and History*, No Place, Islamic Publication Office. [In Persian]
- Manuchehri, Abbas (2014); *Approach and Method in Political Science*, Tehran: Samt. [In Persian]
- McClelland, J.S (1996); *A History of Western Political Thought*, London, Routledge
- Nozari, Hosseinali (2014); *Habermas Review (A critical introduction to Ideas, Thoughts and Theories of Jürgen Habermas)*, Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Parkinson, G.H.R (1993) (Ed.); *the Renaissance and 17th century Rationalism*, London: Routledge
- Plamenatz, John (2008); *Man and Society*, Vol. 1, Trans. Kazem Firuzmand, Tehran: Rozaneh. [In Persian]
- Pusey, Michael (2014); *Jürgen Habermas*, Trans. Ahmad Tadayon, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Russell, Bertrand (2009); *A History of Western Philosophy*, Trans. Najaf Daryabandari, Tehran: Pocket Books Joint Stock. [In Persian]
- Strauss, Leo (1996); *The political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago press
- Tuck, Richard (1989); *Hobbes*, New York: Oxford University Press
- Turner, S. Bryan (2006) (Ed); *the Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Turner, Charles (1992); *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, London: Routledge
- Ullmann, Walter (1976); *Medieval Political Thought*, London, Penguin Books
- Zarka, Yves Charles (2016); *Hobbes and Modern Political Thought*, Translated by James Griffith, Edinburgh: Edinburgh University Press.

عقلانی شدن اندیشه سیاسی در غرب؛ گسست سیاست از الهیات مسیحی

حسن توان*

کمال پولادی**، مجید توسلی رکن‌آبادی***

چکیده

مطالعه روند عقلانی شدن سیاست در غرب، برای درک ماهیت دولت‌های مدرن و فهم مولفه‌هایی چون دموکراسی و جامعه مدنی از ضرورتی اساسی برخوردار است. سیر عقلانی شدن اندیشه سیاسی در غرب، به آرامی، از اواخر قرون وسطا آغاز شد و پس از رنسانس با غلبه روش‌های نوین علمی ادامه یافت. پیدایش روش تجربی در این دوره و نگاه این‌جهانی به کل هستی، به حوزه فلسفه سیاسی نیز راه پیدا کرد و به افسون زدایی از جامعه سیاسی انجامید. در نتیجه، جامعه سیاسی، از امری الهی به قراردادی اجتماعی تبدیل شد. پرسش اصلی مقاله این است که اندیشه سیاسی غرب در دوران مدرن، چگونه توانست بر مبنای افسون زدایی و نحوه تحول اشکال آگاهی، عقلانی شود؟ فرضیه ما این است که اندیشه سیاسی غربی به سبب گسست از الهیات قرون وسطا و پیوند خوردن به شکل آگاهی فلسفی، توانست راه را برای عقلانی سازی سیاست هموار سازد. پس از آن بود که دولت، از منشاء الهی خود فروافتاد و به صنعی بشری تبدیل شد. روش مورد استفاده ما در این پژوهش، روش تفسیری است. به باور پیروان این روش، واقعیت‌ها و روابط اجتماعی، دارای استقلال نیستند و برساخته انسان‌ها به

* دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد، واحد علوم تحقیقات تهران، تهران، ایران،

hasan.tavan@gmail.com

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد، واحد چالوس، چالوس، ایران (نویسنده مسئول)،

kamal.pouladi@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران، tavasoli@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۶



حساب می‌آیند. بنابراین، برای فهم این واقعیت‌ها به ناچار، باید به شناسایی تحولات ذهنی در طول حیات بشر پرداخت.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، افسون زدایی، روش تجربی، قرارداد اجتماعی، اشکال آگاهی

۱. مقدمه

از منظر فلسفی، عقایدی «عقلانی» شمرده می‌شوند که ۱. به روشی معتبر به دست آمده باشند و ۲. از پیوستگی درونی برخوردار بوده، فاقد تناقض باشند (Audi, 1999: 773). اما عقلانیتی که ما در این مقاله مورد بحث قرار می‌دهیم، مفهومی است که عمدتاً در قرن بیستم، توسط ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی مورد استفاده قرار گرفت و بیشتر، چیرگی بر جهان بیرونی و افسون زدایی از آن را در بر می‌گیرد. پس از وبر، یورگن هابرماس، اقدام به بازسازی مفهوم عقلانیت نمود. او افسون زدایی وبری را در شکل تحول اشکال آگاهی، پیگیری کرد.

پرسش اصلی مقاله این است که اندیشه سیاسی غربی در دوران مدرن، چگونه توانست بر مبنای افسون زدایی و نحوه تحول اشکال آگاهی، عقلانی شود؟ فرضیه ما این است که اندیشه سیاسی غربی به سبب گسست از الهیات قرون وسطا و پیوند خوردن به آگاهی فلسفی، توانست به عقلانی‌سازی سیاست بپردازد. در عین حال، رواج روش تجربی به عنوان شیوه غالب علمی در دوران مدرن و همچنین عقلانی شدن الهیات مسیحی، زمینه را برای شکل‌گیری عقلانیت سیاسی هموار کرد. از آن پس بود که دولت از منشاء الهی خود فروافتاد و به صنعی بشری تبدیل شد. اگر در قرون میانه، هدف اصلی دولت‌ها، پیگیری اوامر خداوند بود، در دوران مدرن و در اندیشه متفکرانی مانند هابز، دولت به ابزاری برای صیانت نفوس تبدیل شد. ناگفته نماند که مفروض اصلی ما در این پژوهش، گسست بنیادی دوران مدرن از قرون میانه مسیحی است؛ فرضی که البته مخالفانی هم دارد و مناقشه‌های نظری در پیرامون آن نیز شکل گرفته است. نظریه پردازانی چون کارل اشمیت و کارل لویت، فرضیه «گسست» را نمی‌پذیرند و مفاهیم مدرن را صورت دنیوی شده اندیشه‌های مسیحی می‌دانند (جودی و دیگران، ۱۳۹۷).

۲. پیشینه پژوهش

در مورد اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی ماکس وبر، که بخشی از چارچوب مفهومی کار ما را تشکیل می‌دهد، پژوهش‌های مفصلی به زبان انگلیسی انجام شده است. راجرز برویکر، در

عقلانی شدن اندیشه سیاسی در غرب ... (حسن توان و دیگران) ۱۶۹

کتاب «محدودیت های عقلانیت» (۱۹۸۴)، و چارلز ترنر، در کتاب «مدرنیته و سیاست در آثار ماکس وبر» (۱۹۹۲)، به بحث و بررسی اندیشه های سیاسی و اجتماعی وبر پرداخته اند. افسونزدایی، جزء مهم ترین مولفه های مقوم عقلانیت از دیدگاه وبر به شمار می رود. کتاب جوزفسون استورم، به نام «اسطوره افسون زدایی» (۲۰۱۷)، به همین مفهوم، در آراء متفکرانی چون فرانسیس بیکن، فریدریش شیلر، هگل و به خصوص ماکس وبر، پرداخته است.

رنسانس، چرخش مهمی در اندیشه اروپایی به شمار می رود، که موجب شد تا غرب به سمت عقلانیت و افسونزدایی حرکت کند. کتاب «رنسانس و عقلانیت در قرن هفدهم» (۱۹۹۳)، اثری است با ویرایش پارکینسون که به این تحول مهم پرداخته است. اومانیسم مسیحی با متفکرانی مانند پترارک، اراسموس و لوتر، نقشی تعیین کننده در عقلانی شدن مسیحیت ایفا نمود. آن ها از موضوع «گناه نخستین» عبور کردند و بر صلاحیت «فرد» برای درک پیام کتاب مقدس تاکید نمودند. تونی دیویس در «اومانیسم» (۱۹۹۷) و مایکل آلن گیلپی در «ریشه های مسیحی مدرنیته» (۲۰۰۸) این حوزه را مورد کاوش قرار دادند. پس از این تحولات بود که فرد از اهمیتی اساسی در اندیشه اروپایی برخوردار شد و متفکران غربی، دولت را از آسمان پایین کشیدند و آن را به امری قراردادی، تبدیل کردند. رابرت آردی، در کتاب «قرارداد اجتماعی از هابز تا رالز» (۱۹۹۴)، اندیشه قرارداد را مورد بحث قرار داده است. توماس هابز، فیلسوف انگلیسی، اهمیت بسیاری در عقلانی سازی اندیشه سیاسی در جهان مدرن دارد. او، جامعه سیاسی را از امری الهی، به صنعی بشری تبدیل کرد. پژوهش های بسیاری درباره اندیشه های این متفکر، انجام شده است که از جمله می توان به کتاب های «هابز و ایجاد اندیشه سیاسی مدرن» (۲۰۱۰)، اثر گوردون هال، «مذهب، سکولاریسم و اندیشه سیاسی؛ از هابز تا جان استوارت میل» (۲۰۱۳)، ویراسته جیمز کریمنز، «فلسفه سیاسی هابز» (۱۹۹۶) اثر لئو اشتراوس و کتاب «هابز» (۱۹۸۹)، اثر ریچارد تاک اشاره کرد.

۳. چارچوب مفهومی

در پژوهش حاضر، منظور ما از عقلانی شدن، برداشتی است که «ماکس وبر» و «یورگن هابرماس» از این مفهوم ارائه کرده اند. وبر، شکل گیری جوامع صنعتی غربی را بر اساس عقلانی شدن و پیشرفت افسون زدایی توضیح می دهد. عقلانی شدن در آثار او، طیف وسیع و پیچیده ای از مفاهیم را در بر می گیرد که خود وی هم تلاش چندانی برای ایضاح آن نکرد. از نظر ژولین فروند، عقلانیت وبری عمدتاً مفهومی عمل گرایانه دارد و به معنای افسون زدایی از

نگرش اسطوره‌ای درباره جهان است. بیشتر بدین معناست که ما باور داریم هیچ قدرت اسرارآمیز مداخله‌گر در زندگی انسان، وجود ندارد و بشر می‌تواند همه چیز را به وسیله پیش‌بینی مهار کند (فروند، ۱۳۸۳: ۱۹). افسون‌زدایی (Disenchantment) که ماکس وبر آن را در سال ۱۹۱۸، در یک سخنرانی عمومی به کار برد، وضعیتی است که در اثر آن، علم و خرد، دین و جادو را از صحنه خارج می‌کند و تفسیر عقلانی زندگی را برعهده می‌گیرد. بدین شیوه، جهان راززدایی، عقلانی و پیش‌بینی‌پذیر می‌شود (Turner, 2006: 48).

اشتفان کالبرگ، چهار نوع عقلانیت نظری، عملی، ذاتی (Substantive Rationality) و صوری را در آثار وبر تشخیص داد. عقلانیت صوری، به معنای انتخاب بهترین ابزارها برای دستیابی به اهداف است. این نوع عقلانیت که با کنش عقلانی معطوف به هدف تناظر دارد، تنها در تمدن صنعتی غرب به وقوع پیوست و نقطه افتراق این تمدن با سایر تمدن‌ها به حساب می‌آید (Kalberg, 1980: 1158). البته ناگفته نماند که خود وبر به این نوع عقلانیت خوش بین نبود و اعتقاد داشت که این روند در نهایت، عرصه زندگی و سیاست را از اخلاق و ارزش‌های انسانی تهی می‌کند و به گرفتاری انسان در قفس آهنین بروکراسی منجر می‌شود.

یورگن هابرماس، مظاهر نظریه عقلانیت وبر را در سه حوزه جامعه، فرهنگ و شخصیت ردیابی می‌کند. (الف) عقلانی شدن جامعه، به صورت مدرنیزه شدن و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری جلوه‌گر می‌شود. (ب) عقلانی شدن در حوزه فرهنگ پیچیده‌تر است و در چهار پدیده علم و فناوری مدرن، حقوق عقلانی، اخلاق پروتستانی و هنر خودبنیاد جلوه‌گر می‌شود (هابرماس، ۱۳۹۲: ۱۸۰). (ج) عقلانی شدن در سطح شخصیت، به شکل‌گیری انسانی می‌انجامد که در زندگی، از نظام رفتاری خاصی مبتنی بر اصول خودسامان و جهان‌شمول پیروی می‌کند و تلاش دارد تا مهار زندگی را خود در دست گیرد؛ فردی که از گرایش به جادو و اعمال غیرعقلانی برای پاسخ به مساله رستگاری پرهیز می‌کند و در عین حال، با فاصله گرفتن از سنت‌های دنیا‌گریز، به کار و پیشه به عنوان ابزاری برای کسب رضایت خداوند می‌اندیشد. از نظر وبر، همین اسلوب خاص زندگی است که به پیدایش نظام سرمایه‌داری کمک می‌کند (هابرماس، ۱۳۹۲: ۱۸۳).

یورگن هابرماس برای صورت‌بندی نظریه عقلانیت خود، با انتقاد از وبر آغاز کرد و او را متهم نمود که ظرفیت عقلانی شدن تمدن غربی را صرفاً به عقلانیت ابزاری (Instrumental Rationality) محدود کرد. به همین دلیل، هابرماس به کنش ارتباطی روی آورد که برخلاف کنش هدف‌جوی وبری، نه تنها تک‌ذهنی نیست، بلکه بین‌ذهنی بوده، بر «فهم» و «حصول

توافق» میان کنش گران استوار است و از ظرفیت عقلانی شدن بالاتری برخوردار است. عقلانیت هابرماسی در سازمان جامعه، به صورت گذار از «اجتماع» (Community) به «جامعه» (Society) ظاهر می شود، که بن‌مایه معرفتی آن را عقلانی شدن جهان بینی ها و گذار بشر از آگاهی اسطوره ای به شکل آگاهی علمی - فلسفی تشکیل می دهد.

مطابق با نظریه تکامل هابرماس، بشر از سه مرحله ابتدایی، سنتی و مدرن می گذرد که با جهان بینی های اسطوره ای، دینی - متافیزیکی و علمی - فلسفی تناسب دارد. در دوران ابتدایی، سازمان جامعه، بر خویشاوندی استوار بود. در این جوامع، فرد، جامعه و طبیعت، در پیوستگی با هم به سر می بردند و همه آن‌ها نیز زیر تاثیر اسطوره ها و خدایان متعدد قرار داشتند. به علاوه، آن اجتماعات به حدی نرسیده بودند که در آن‌ها اقتدار از اعتقادات جدا باشد (نوذری، ۱۳۹۳: ۲۲۲). در مرحله دوم؛ جهان از تمدن های باستانی همچون مصر، به تمدن های پیشرفته تری همچون یونان باستان، چین و روم گذر کرد. در جوامع اخیر، تولید ثروت از نظام های خویشاوندی به مالکیت خصوصی تحول یافت. در این مرحله، با تکامل جامعه، گوناگونی و افتراق بیشتری در نظام اجتماعی رخ داد؛ به همین علت، حفظ انسجام اجتماعی دشوار شد و به این عامل بستگی داشت که تا چه حد، جهان بینی ها بتوانند به نهادهای اجتماعی مشروعیت ببخشند و آنها را عقلانی کنند. از نظر هابرماس، میزان موفقیت در مشروعیت بخشی به نهادها و حفظ انسجام اجتماعی در این مرحله، به ارتقای «سطح توجیه» وابسته بود. در تمدن های باستانی، اسطوره ها برای مشروعیت دادن به فرمانروایان بسنده بودند؛ اما با شکل گیری تمدن های پیچیده تر، ساختار سلطه، برای حفظ خود، به سطح بالاتری از توجیه نیاز پیدا کرد. مرحله آخر تکاملی، از دوران رنسانس آغاز شد. در این دوره، قانون طبیعی کلاسیک بازسازی شد و مبنای مشروعیت حکومت ها قرار گرفت. به عبارت دیگر، در مرحله سوم، سطح توجیه لازم برای معتبر نشان دادن حکومت نیز تغییر می یابد. حصول توافق میان انسان ها، به عنوان اشخاصی آزاد و برابر، مبنای مشروعیت عصر نوین را فراهم می کند (پیوزی، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۰).

شایان ذکر است که برداشت های وبر و هابرماس، تنها نظریه های موجود درباره عقلانی شدن و یا تحول آگاهی نیستند. فریدریش هگل، تاریخ را سیر تکامل روح (عقل) در جهان عینی می دانست که در نهادهای ساخت بشر تجلی می یابد. به باور او، تاریخ، طرح خداوند برای تکامل است که از طریق روح قومی و مردان بزرگ جهانی، به پیش می رود (هگل، ۱۳۹۰: ۸۲). کارل مارکس اما برخلاف هگل، اصل ماتریالیستی تضاد میان طبقات را نیروی

پیش برنده تاریخ می دانست. از نظر این متفکر، در آخرین مرحله تکامل بشر، دولت به عنوان ابزار بورژوازی محو می شود و فرآیند تولید، زیر نظارت مستقیم شورای کارگری قرار می گیرد (احمدی، ۱۳۹۸: ۴۴۹). مرتضی مطهری، به عنوان اندیشمندی مسلمان، با رد برداشت ماتریالیستی از تاریخ، نیازهای معنوی انسان را دارای اصالت می شناسد و معتقد است آن چه که تاریخ را به جلو می راند، مبارزات ایدئولوژیک و انگیزه های ایمانی است. وی، فرجام تاریخ را از آن مجاهدان راه خدا می داند (مطهری، بی تا: ۱۷۴). در مجموع و با ملاحظه افسون زدایی وبری و تحول اشکال آگاهی هابرماس، می توان عقلانی شدن در دوران مدرن را در سه حوزه معرفت علمی، تحول در الهیات مسیحی و اندیشه سیاسی، پیگیری کرد.

۴. عقلانیت در عرصه علم؛ ظهور دانش تجربی

افلاطون، نظریه معرفت خود را بر یادآوری (Reminiscence) استوار کرده بود؛ بدین معنا که انسان چیز تازه ای نمی آموزد؛ بلکه آن چه که پیش از این در دست داشت، دوباره به دست می آورد. در دستگاه فکری این فیلسوف، دانش از «حساب» آغاز می شود و در بالاترین مرتبه، به دانش حقیقی، یعنی شناخت «خیر اعلا» یا «مثال خوبی» می رسد. تنها، فیلسوف اهل دیالکتیک می تواند این راه دشوار، از جهان محسوس تا جهان معقول را طی کند؛ با این حال، «ایده نیک» (The Idea of Good) تمام معنی و ماهیت خود را بر فیلسوف آشکار نمی کند. اما در قرون میانه، نظریه معرفت، بر شناخت ذات الهی استوار شد. اگر سقراط افلاطون، در شناخت کامل مثال خوبی از خود تردید نشان می دهد، این تردید در نظام فکری آگوستین قدیس یکسره کنار زده می شود و جای خود را به یقین می دهد. سقراط، باور داشت هیچ آموزگار الهی یا بشری وجود ندارد و هر فردی باید خود به حقیقت دست یابد؛ اما نظریه دانش قرون وسطا بر این اصل قرار گرفت که خدا، یگانه آموزگار بشر است و آن خیری که انسان باید آن را بشناسد و به آن عشق بورزد، تنها خداوند است (Cassirer, 1946: 79).

بدین سان، حس و تجربه، در نظریه شناخت قرون میانه از اعتبار بالایی برخوردار نبود و عقل نیز در ذیل وحی قرار می گرفت. تنها با وقوع رنسانس و فاصله گیری از قرون وسطای مسیحی بود که روش علمی، به عنوان وجهی از عقلانیت، غالب شد و به انسان کمک کرد تا با استفاده از قواعد نظام مند این جهانی، به درک و مهار واقعیت بپردازد. در این فرآیند گذار، فیزیک ارسطویی و خورشیدمرکزی بطلمیوسی، فرو ریخت و به جای آن روش های مشاهدتی و تحلیل های ریاضی برنشست.

با وجودی که شهود، روش غالب بر معرفت قرون وسطا به حساب می آمد، اما نباید پنداشت که شیوه تجربی در آن دوران، هیچ اعتباری نداشت. به خصوص در اواخر قرون میانه، دانشمندانی چون قدیس آلبرت کبیر و راجر بیکن (Roger Bacon)، بر اهمیت مشاهده و تجربه تاکید کرده بودند. ارسطو، وجود و یا حرکت اشیاء را براساس علت غایی توضیح می داد. بدین معنا که تمام پدیده های طبیعی یا انسانی، هدفی را دنبال می کنند و همین غایت، آن‌ها را به حرکت از قوه به فعل و می دارد. اما در تضاد با این نظریه، فیزیکدان‌هایی مانند پیتر یوهانس اولیوی (۱۲۹۸-۱۲۴۸)، به مدد تجربه، از «نیروی محرک» و علت فاعلی، به عنوان عامل حرکت سخن گفتند. بدین معنا که عامل حرکت، تکانه یا میلی است که از سوی یک فاعل، به اشیاء داده می شود. بنابراین، شیء تا زمانی که مغلوب مقاومت هوا و وزن خود شود، به حرکت ادامه می دهد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۳/ ۱۸۵). فوری ترین پیامد این باور، اعتقاد به جهانی مکانیکی است که بر اساس علت فاعلی کار می کند. گویی خداوند، ماشین هستی را آفرید و آن را به کار انداخت و این دستگاه عظیم، خود به خود بر اساس قوانین مادی به کار ادامه می دهد. با تمام این احوال، پیشرفت عمده در روش علمی، پس از رنسانس، به خصوص در حوزه نجوم اتفاق افتاد و دستاوردهای آن، به سایر حوزه های معرفتی سرایت کرد.

دانشمندانی چون کوپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن، نقش برجسته ای در این زمینه ایفا کردند. کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳) (Nicolaus Copernicus) کشیش و ستاره شناس لهستانی، با کمک مشاهدات بسیار و تحلیل های ریاضی به این نتیجه رسید که زمین به دور خود و خورشید می چرخد. تا پیش از او، زمین مرکزی از اعتبار عام و پشتوانه دینی برخوردار بود. تیکو براهه (۱۶۰۱-۱۵۴۶) ستاره شناس مهم دیگری بود که با فیزیک ارسطویی به مخالفت برخاست. ارسطو گفته بود که کون و فساد، منحصر در جهان تحت قمر است و در بالای ماه، همه چیز ساکن و لایتغیر می باشد. تیکو براهه با ردگیری شهاب های ثاقب که دورتر از ماه بودند، نظر ارسطو را رد کرد. کپلر، دیگر ستاره شناسی بود که به خورشید مرکزی باور داشت. وی گفت که سیارات، روی مدارهای بیضی شکل حرکت می کنند و خورشید یکی از کانون های آن را تشکیل می دهد. قداما، دایره را شکل طبیعی و حتی مقدس می دانستند. به همین خاطر، اعتقاد بر این بود اجرام آسمانی که مقامی مقدس دارند، بر مداری دایره ای می گردند. کشف کپلر این فرض را در هم ریخت. اما در نهایت، این گالیله بود که با مشاهدات خود، بزرگترین ضربه را به هیات قدیم وارد کرد. وی با ساختن تلسکوپ و تحلیل های ریاضی، فرضیه خورشید مرکزی کوپرنیک را ثابت کرد. علاوه بر این ها، او اقمار چهارگانه سیاره مشتری را نیز کشف

نمود. پیش از آن، مقدسین مسیحی به دلیل احترامی که برای عدد هفت قائل بودند، به وجود پنج سیاره و خورشید و ماه باور داشتند؛ اما اکنون تعداد اجرام سماوی به یازده می‌رسید. به همین دلیل بود که کهنه پرستان، نگرستن در تلسکوپ را محکوم کردند (راسل، ۱۳۸۸: ۴۰۹).

پیشرفت‌های علمی در قرون شانزده و هفده، تنها به عرصه نجوم محدود نماند؛ بلکه حوزه‌هایی چون طب، زیست‌شناسی و منطق را هم در بر گرفت. فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱)، فلسفه و الهیات را جدا از هم دانست و گفت که هدف علم، باید «سود رسانی» به بشر و «قدرت یافتن» بر طبیعت باشد. بیکن، حس و تجربه را منشاء معرفت دانست و اعلام کرد که منطق قیاسی هیچ اطلاع تازه‌ای از طبیعت به ما نمی‌دهد، ضمن این که منشاء صدق مقدمات آن نیز به درستی پیدا نیست. از نظر او، هر چیزی را باید نتیجه علت فاعلی دانست (راسل، ۱۳۸۸: ۴۱۵)، رایی که بعدها بر نظریه معرفت توماس هابز نیز اثر گذاشت.

این تحولات، اثر چشم‌گیری بر جهان بینی مردم گذاشت. آنها دریافتند که بر سیارات، اجرام آسمانی و حتی بر کار بدن انسان، قواعد زمینی حاکم است. بنابراین، علم جدید که بر تجربه و مشاهده استوار بود، فرضیات متافیزیکی و یا سحر و جادو را کنار زد و به شکل‌گیری بینشی عقلانی مدد رساند. به طور خلاصه می‌توان گفت که مهم‌ترین دستاورد دانش جدید، تاکید بر روش‌های تجربی-استقرایی، به جای روش قیاسی بود. ضمن این که در حوزه تبیین پدیده‌ها، شاهد چرخش از غایت‌گرایی ارسطویی به علت‌گرایی بودیم (منوچهری، ۱۳۹۳: ۴۱).

فروپاشی فیزیک ارسطویی و هیات بطلمیوسی که هر دو از اقتدار مذهبی برخوردار بودند، هم درستی احکام مسیحی را به زیر پرسش کشید و هم تمایل بازانندیشی در سایر حوزه‌های معرفتی را افزایش داد. این تحولات، بر حوزه اندیشه‌های سیاسی نیز اثر گذاشت و موجب شد اندیشمندانی چون اسپینوزا و هابز به بازانندیشی جدی در تفکرات سیاسی کلاسیک پردازند و تلاش کنند تا از روش‌های علمی تازه، در صورت بندی نظریات خود سود ببرند.

۵. عقلانی شدن دین؛ ظهور اومانیزم و گسست از مسیحیت ارتدوکس

در تمدن‌های باستانی و پیشامدرن، هستی، عموماً ماهیتی به هم پیوسته دارد. در این منظومه، انسان، طبیعت و جامعه از هم جدایی ندارند و همگی در ذیل یک قانون کیهانی قرار می‌گیرند، که بر تمام اجزای جهان طبیعی و انسانی حاکم است. ایرانیان باستان به این قانون، که آفریده اورمزد بود، «آشه» می‌گفتند. قانونی که حتی شاهان نیز باید خود را با آن هماهنگ می‌کردند. به اقتضای این تفکر و به طور طبیعی، حکمرانی نیز نمی‌توانست از دین و فرامین الهی بیرون

باشد. چنان که فردوسی، دین و دولت را برادرانی همزاد خوانده بود. شبیه چنین وضعی در قرون میانه اروپایی هم وجود داشت. بدین معنا، کل ساختار جامعه قرون وسطا، تحت تاثیر خدا و یا برداشت انسان آن دوره از خداوند قرار می گرفت. در این منظومه، حوزه های مختلف معرفت، اعم از فلسفه، دین و یا اخلاق، از هم جدا نبودند و در ارتباط با یکدیگر و در نسبت با الهیات مسیحی فهمیده می شدند. در نتیجه، سیاست و اندیشه سیاسی نیز در ذیل دین مورد بحث قرار می گرفت و از منطقی مستقل برخوردار نبود. والتر اولمان، از عبارت «بیش کل گرا»، در توصیف این وضع، استفاده کرده است (Ullmann, 1979).

مطابق دیدگاه مسیحی، خدا برای هدایت انسان، مسیح را فرستاد و از طریق او کلیسا را برپا کرد تا با آموزش دین، رستگاری را برای انسان ها تضمین نماید. اما از آن جا که در زمین، جنگ و ستیز هم وجود دارد، انسان ها به قدرت دنیوی، برای برقراری آرامش و مجازات تبهکاران نیازمند هستند. در واقع، وجود دولت، به خاطر معصیت خود انسان هاست. اگر آن ها گناه کار نبودند، دولت نیز ضرورتی نداشت. از این رو، قدرت اجبارگر دنیوی، به طور غیرمستقیم، برای رستگاری انسان ضرورت دارد، زیرا بدون وجود صلح، کلیسا نمی تواند رسالت خود را انجام دهد. در ابتدا، دو قدرت دنیوی و معنوی از هم جدا بودند. اگرچه، در این حالت هم، منزلت کلیسا از قدرت سیاسی بالاتر شمرده می شد و شهریار مسیحی، باید از شریعت تبعیت می کرد، اما این به معنای سلطه کلیسا بر دولت نبود. با افزایش قدرت پاپ، این موازنه، لاقلاً در عرصه نظر، تغییر کرد. اصحاب کلیسا مدعی شدند چون روح بر جسم برتری دارد و کلیسا نیز راهنمای روح است، پس مهار قدرت دنیوی باید در دست پاپ باشد. از این رو، امپراتور و شاهان دیگر، قدرت خود را از کلیسا دارند. آن ها ممکن است انتخاب شوند و یا به طور موروثی بر تخت بنشینند، اما تا زمانی که کلیسا آن ها را تایید نکرده باشد، صاحب اقتدار نخواهند بود. این طرز تفکر، اگر چه به وسیله توده ها و حاکمان در جهان مسیحی، مورد استقبال قرار نگرفت، اما پاپ ها در سده های سیزدهم و چهاردهم میلادی، به شدت بر آن پافشاری می کردند (پلامناتز، ۱۳۸۷: ج ۱/۷۸).

گسست از سنت مسیحی اگر چه در اواخر قرون میانه و با ظهور متفکرانی مانند آکوئیناس، اوکام و مارسیلیوس پادوایی آغاز شد، اما در حقیقت، با ظهور اومانیسیم مسیحی و طرح «فردیت» به اوج خود رسید. در یونان باستان، به عنوان نیای تمدن غربی، شهر یا پولیس، محمل اصلی فعالیت های شهروندان به حساب می آمد. جایی که انسان می توانست خود را به «فعلیت» و «طبیعت» خود برساند. از این منظر، فرد بیرون از اجتماع سیاسی معنای چندانی

نداشت. آگوستین، متفکر پرنفوذ مسیحی نیز اعتقاد داشت انسان‌ها برای رستگاری، لزوماً باید عضو کلیسا و احدی از شهر آسمانی باشند. از دیدگاه او، اراده انسانی در سعادت‌مندی اخروی نقشی ندارد و تنها رحمت الهی است که می‌تواند به رستگاری انسان منجر شود. مخالفت با این دیدگاه‌ها از درون مسیحیت، توسط اومانیسم مسیحی آغاز شد. نخستین کسی که با این تفکر به مقابله پرداخت و سعادت انسان را نه در جامعه، بلکه در فردیت و اراده جستجو کرد، فرانچسکو پترارک (۱۳۷۴-۱۳۰۴)، شاعر و متفکر ایتالیایی بود. برخی او را آغازگر اومانیسم و کاشف فرهنگ مدرن می‌دانند (Davies, 2008).

پترارک خود مومنی مسیحی بود و اعتقاد داشت که موهبت‌های زمینی، همانند قدرت و شهرت، ناپایدار و فناشدنی هستند و نباید به آن‌ها دل بست. آن‌چه که می‌تواند برای انسان، سعادت به همراه آورد، صرفاً با «خودکاو» میسر خواهد شد. وی، سعادت را در زندگی اجتماعی جستجو نمی‌کرد، چرا که اعتقاد داشت انسان در جامعه آزاد نیست، بلکه تحت سلطه عقاید عوام قرار دارد، که آن‌ها نیز برده‌های نفس خویش هستند. چنین انسانی بیش از آن که به دنبال فضیلت باشد، اسیر ستایش و یا نکوهش دیگران خواهد بود. از این رو، انسان تنها در عزلت می‌تواند اصیل و صادقانه زندگی کند. هر کسی حق دارد، فردیت خود را ابراز کند. آدمی سعادت را فقط در خدا، خود و روح‌هایی که با او یگانه هستند، می‌تواند بیابد. طرز فکر پترارک، گسستی اساسی از سنت جمع‌گرای ارسطویی و پیش‌شهر خدای آگوستینی است، که سعادت را در اجتماع جستجو می‌کند. البته عزلتی که پترارک از آن پشتیبانی می‌کرد، به معنای بطالت نیست، بلکه نوعی زندگی متفکرانه است که مصاحبت با کتاب‌ها و اندیشه‌های ناب، آن را غنی می‌کند. مراوده با دوستان و گفتگو با خردمندان نیز بخش مهم آن است. زندگی مطلوب از نظر پترارک، مشابهت چندانی با حیات قدیسان و شهدا ندارد، بلکه بیشتر به زندگی فیلسوفان فرزانه‌ای چون سقراط شباهت می‌برد (Gillespie, 2008: 67).

دیگر متفکری که به غنای سنت اومانیستی کمک کرد و راه برای اصلاح لوتری باز نمود، اراسموس (۱۵۳۶-۱۴۶۶) متاله هلندی بود. او تلاش کرد تا با مخالفت با تفاسیر اسکولاستیک، روح تازه‌ای در مسیحیت بدمد. وی در این راستا، متأثر از پترارک، بر اراده، استقلال و خودآیینی تأکید کرد. اراسموس همانند پترارک، نگاه مثبتی به فیلسوفان یونانی و رومی داشت که از نظر مسیحیت ارتدوکس، ملحد و کافرکیش به حساب می‌آمدند. او از فساد حاکم بر کلیسا و سوء استفاده روحانیون از مقام و منصب خود انتقاد کرد و اصلاح کلیسا را ضرورتی انکارناپذیر دانست. اگر چه تعالیم او بر لوتر اثر گذاشت، اما او لزوماً با روش‌های لوتر موافق

نبود. اراسموس، به جای تغییر انقلابی، بر اصلاح تدریجی کلیسا، از طریق اصلاح نظام آموزشی تاکید گذاشت. علاوه بر این ها، او با ایدئولوژی جنگ مشروع (Justified War) آگوستین و آکویناس مخالفت کرد و در مقابل بر فضایی چون مدارا، دوستی و شفقت تاکید گذاشت و آن را اساس مسیحیت به حساب آورد (Audi, 1999: 279).

شاید بیراه نباشد اگر بگوییم مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳)، با تاکید بر اولویت وجدان شخصی و جنبه فردی رستگاری، به گسست از مسیحیت ارتدوکس، کمک شایانی کرد و راه را برای شکل گیری تفکر مدرن هموار نمود. در زمانه لوتر، کلیسا در رستگاری مومن مسیحی، اهمیتی اساسی داشت و نقش واسطه فیض را ایفا می نمود. در آن زمان و بر اساس آموزه های تثبیت شده کلیسا، فرد مسیحی در نزد کشیش، به گناهان خود اعتراف می کرد، یا برای آمرزش، به کلیسا کفاره می پرداخت و در مقابل، روحانیون به عنوان جانشینان مسیح، برای او طلب مغفرت می کردند. لوتر، متأثر از اومانیزم مسیحی گفت که تنها پیروی از شریعت، موجب رستگاری نمی شود، بلکه ایمان قلبی و عشق به خدا و همنوعان است که می تواند رحمت خدا را نصیب انسان نماید. علاوه بر آن، کلیسا، مسئول تفسیر کتاب مقدس نیست و هر «فرد» مسیحی با خواندن و غور در انجیل می تواند مقصود آن را دریابد (باریسه، ۱۳۸۴: ۳۲). مارتین لوتر، با فساد روحانیون و همچنین آموزه آمرزش گناهان که جزء اصول اصلی کلیسا بود، به مخالفت برخاست و آن را فریبکاری لقب داد.

در کنار اولویت وجدان شخصی، لوتر وارد مسئله مهم «حق مقاومت» هم شد. بر اساس رهنمود پولس رسول، تمام قدرت های دنیوی از سوی خداوند مرتب شده اند؛ از این رو، مومن مسیحی حق مقاومت در برابر حاکمان دنیوی را ندارد. اما لوتر گفت وقتی که حاکمی از زور نامشروع و ناعادلانه استفاده می کند، از حاکمیت فرو می افتد و افراد با توسل به قانون طبیعی «صیانت نفس»، می توانند در برابر او ایستادگی کنند. اما از آن جا که او نگران پیامدهای ناشی از شورش توده ها بود، حق مقاومت را تنها به صاحب منصبان محدود کرد و گفت مردم عادی، تنها زمانی حق مقاومت دارند که توسط امیران خود رهبری شوند (کلوسکو، ۱۳۹۷: ج ۲/۲۸۶).

همان گونه که دیدیم اومانیزم های مسیحی، بر خودکامی و زندگی متفکرانه، به عنوان راه دستیابی به سعادت، پای فشردند. آن ها تلاش کردند تا از بارسنگین شریعت دست و پاگیر، بر فرد مسیحی بکاهند و در عوض، بر شفقت و مدارا به عنوان اصول مسیحیت اخلاقی، تاکید کنند. به علاوه، این متفکران، فرد و آزادی فردی را به رسمیت شناختند و گفتند که «فرد» آن

قدر صلاحیت دارد، که بتواند بدون کمک کلیسا به فهم و تفسیر کتاب مقدس بپردازد. این آموزه‌ها، نقش موثری در عقلانی شدن مسیحیت ایفا کرد و راه را برای چرخش اندیشه سیاسی به سوی نظریه قرارداد در اندیشه متفکرانی مانند اسپینوزا هموار نمود.

۶. عقلانی شدن سیاست؛ افسون زدایی از دولت و شکل‌گیری قرارداد اجتماعی

همان‌گونه که در چارچوب نظری مقاله و در بیان نظریه تکامل هابرماس آوردیم، در دوران مدرن، اعتبار احکام دینی و مابعدالطبیعی کاهش می‌یابد و حکومت از امری الهی به صناعی بشری و قراردادی میان انسان‌ها تبدیل می‌شود. عقلانی شدن سیاست، به این معناست که دیگر هیچ امر اسرارآمیز یا فرامادی در ایجاد جامعه سیاسی دخالت ندارد. همان‌گونه که جهان، در اثر علت مادی و فاعلی حرکت می‌کند، به همان نسبت، تنها اراده انسان است که موجب ایجاد دولت می‌شود. این روند، اگرچه با اسپینوزا آغاز شد، اما در نظام فلسفی هابز به اوج خود رسید.

در صدر مسیحیت، پوگس رسول، در نامه به رومیان گفته بود که همه باید مطیع قدرت‌های برتر باشند؛ زیرا تمام قدرت‌ها از جانب خداوند مرتب شده است. این حکم پولس، بدین معنا بود که منشاء جامعه سیاسی، اراده الهی است. اما در ادامه، ظهور دانش تجربی و پدیداری اومانیسیم مسیحی، گسست تازه‌ای از مسیحیت ارتدوکس را رقم زد. تاکید انسان‌گرایانی مانند پترارک، اراسموس و لوتر بر «فرد» و «آزادی فردی»، تاثیر قاطعی بر اندیشه سیاسی گذاشت و راه را برای شکل‌گیری دولت غیردینی هموار کرد؛ دولتی که دغدغه اصلی آن، نه اجرای شریعت، بلکه حفاظت از حقوق افراد بود. بدین سان، سرشت دولت نیز در اندیشه سیاسی غربی، دستخوش تغییری اساسی شد.

باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲) متأثر از اومانیسیم مسیحی بر آزادی عقیده و ابراز آن پافشاری کرد و گفت که کتاب مقدس، به عقل، آزادی کامل می‌دهد و به هیچ وجه انسان را از آزادی درونی محروم نمی‌کند. اسپینوزا می‌افزاید که قدرت سیاسی نمی‌تواند بر اذهان مردم فرمان براند و اعتقادات دینی را بر آنان تحمیل نماید، زیرا افکار و عقاید انسان‌ها، حقوقی وگذار نشدنی هستند. البته او با وجود پذیرش آزادی عقیده اظهار می‌دارد که کنش‌های بیرونی افراد باید تابع قواعد دولتی باشد. ضمن این که اسپینوزا اعتقادات داشت، آزادی بیان نیز باید تابع برخی شرایط باشد و نباید موجب شورش و آشوب شود (باربیه، ۱۳۹۹: ۱۴۳).

اسپینوزا، در ادامه نظریه پردازی های خود، همانند هابز، حکومت را قراردادی اجتماعی میان مردم و حاکم دانست. وی بدین منظور، از تمایز میان «اندیشه» و «عمل» آغاز کرد و گفت که اندیشه کردن به خود شخص وابسته است، اما عمل، جنبه اجتماعی دارد. از این رو، فرد با میل و رغبت، حق عمل را به جامعه انتقال می دهد و حق اندیشیدن را که شخصی است در نزد خود نگاه می دارد، چرا که این حق، واگذار شدنی نیست. بدین سان، جامعه سیاسی بر پایه قرارداد اجتماعی شکل می گیرد. اسپینوزا بر خلاف هابز گفت که افراد همه حقوق خود را به حکومت واگذار نمی کنند. آنان حتی اگر مفید بدانند می توانند از این پیمان خارج شوند (باربیه، ۱۳۸۴: ۱۶۵). نکته جالب دیگر این است که اسپینوزا هرگونه مداخله قدرت روحانی در حکومت را رد می کند و می گوید عمل روحانیون باید محدود به قلمرو دین باشد.

همان گونه که دیدیم، با ظهور متفکرانی مانند اسپینوزا، چرخشی اساسی در باب سرشت حکومت ها در غرب، به وجود آمد. او، از جامعه سیاسی افسون زدایی کرد و آن را پیمانی اجتماعی میان افراد بشر دانست. اما کار اصلی در این باب، توسط توماس هابز، فیلسوف انگلیسی انجام شد، که با نظریه پردازی های سترگ، حکومت را از منشاء الهی جدا کرد و به «صنعی بشری» تبدیل نمود. از این رو، ما در ادامه به گونه ای مفصل تر، به اجزای تفکر سیاسی هابز می پردازیم.

۱.۶ حکومت به عنوان صنعی بشری؛ توماس هابز

۱. علوم اجتماعی در سده های هفده و هجده، کاملاً متأثر از منطق جدید بود. بیکن، حس و تجربه را منشاء معرفت دانست و عقیده داشت هر چیزی باید به عنوان نتیجه علت فاعلی نگریسته شود. بنابراین منطق دانان جدید، تنها به پژوهش انتزاعی خرسند نمی شدند، بلکه تلاش می کردند تا قوانینی را که بر طبق آن، «کل» تکوین می یابد، دریابند. هابز، فیلسوفان مدرسی را متهم نمود که از درک طبیعت و اندیشه اجتماعی ناتوان بودند؛ زیرا هستی را ایستا می دانستند، در حالی که هم طبیعت و هم اندیشه در حال حرکت است. انسان، تنها چیزی را درک می کند که بتواند علت فاعلی آن را بفهمد. ما می توانیم چیزی را بشناسیم که آن را خود آفریده باشیم؛ بنابراین موضوعاتی چون خدا، هستی جاودان و یا عقول آسمانی، از حیطه فهم بشر فراتر می روند (کاسیرر، ۱۳۹۹: ۳۹۲). به همین شیوه، هابز، جامعه سیاسی را نیز از آسمان و اراده الهی جدا کرد و آن را به اراده انسان پیوند زد، تا به موجودیتی قابل فهم تبدیل شود. البته

این متفکر، علاوه بر استفاده از شیوه تجربی، از روش‌های ریاضی هم سود می‌برد؛ به همین دلیل، باید در انتساب وی به اصحاب اصالت تجربه احتیاط نمود.

هندسه اقلیدسی تاثیر قاطعی بر شیوه بحث فلسفی هابز گذاشت. در هندسه، ابتدا اصول اولیه‌ای به عنوان اصول بدیهی، بدون اثبات پذیرفته می‌شوند و سپس قضایای بعدی براساس همین اصول موضوعه و به شیوه قیاس و استنتاج اثبات می‌شوند. هابز نیز در نوشته‌های سیاسی خود تلاش کرد همانند اقلیدس از مقدمات اولیه، همچون صیانت نفس، آغاز کند و با کمک سلسله‌ای از استدلال‌ها، به نتایج دلخواه خود دست یابد. او به عنوان یک ماتریالیست، اعتقاد داشت همان‌گونه که برای فهم طرز کار یک ساعت، باید قطعات آن را از هم جدا کنیم و کارکرد داخلی آن را بررسی نماییم، در مورد دولت‌ها نیز باید چنین کنیم. دولت نیز یک ماشین پیچیده است که برای درک آن باید در ذهن خود، آن را به اجزای سازنده، یعنی شهروندان، تفکیک کنیم و مورد بررسی قرار دهیم (کلوسکو، ۱۳۹۱: ج ۳/۹۷).

۲. توماس هابز، برای بناکردن پایه‌های دولت مطلوب خود، از وضع طبیعی (State of Nature) آغاز کرد. بشر از نظر این متفکر، موجودی خویش‌خواه است که پیروی از سود شخصی و صیانت نفس (Self-preservation)، اصلی‌ترین امیال او را تشکیل می‌دهند. انسان‌ها در وضع طبیعی، در ترس و تردید نسبت به یکدیگر به سر می‌برند. این وضع ترس دائمی قابل دوام نیست. هابز، وضع طبیعی را وضعی خشونت‌بار و هراسناک توصیف می‌کند، حال سوال بنیادی این است که انسان چگونه می‌تواند از این وضعیت‌رهایی یابد؟ این متفکر، پیروی از مجموعه‌ای از قواعد بدیهی، با عنوان «قانون طبیعی» (Natural Law) را کلید خروج از وضع طبیعی می‌شناسد.

قانون طبیعی که در اندیشه سیاسی غربی پیشینه‌ای دراز دارد، مجموعه‌ای از قوانین عینی، ثابت و جهان‌شمول است که بر فراز همه قوانین عرفی قرار می‌گیرد و تعیین‌کننده رفتار آدمی است. این قانون، برخلاف قوانین موضوعه که از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌کند، لایتغیر و ابدی است. قوانین موضوعه را هیات‌های قانون‌گذاری می‌توانند لغو کنند، اما قوانین طبیعی را نمی‌توان ملغا کرد. ویژگی دیگر قانون طبیعی این است که توسط عقل، شناختنی و قابل فهم است. متفکران معتقد به قانون طبیعی بر آن هستند که انسان‌ها نیز مانند سایر موجودات، تابع اهداف طبیعت و بخشی از طرح آن به شمار می‌روند. بنابراین، حیوانات با غریزه و انسان به وسیله عقل، طرح طبیعت را دنبال می‌کنند (کلوسکو، ۱۳۹۴: ج ۱/۳۰۰). بحث در خصوص قانون طبیعی در قرون میانه نیز ادامه یافت. متفکران مسیحی، قانون طبیعی را حاصل اراده الهی

می دانستند که مبنای همه تعهدها به شمار می رفت. از آنجا که خدا چیزی جز خیر مخلوقاتش را نمی خواهد، انسان ها ملزم به پیروی از این قواعد هستند. البته ناگفته نباید گذاشت، متفکرانی مانند سوارز و گروتیوس، پیش از هابز، فطرت و نه اراده الهی را منشاء قانون طبیعی به حساب آوردند (پلامناتز، ۱۳۸۷: ج ۱ / ۲۷۶).

۳. همان گونه که پیش تر آمد، هابز پیروی از قانون طبیعی را کلید خروج از وضع طبیعی می دانست. برخلاف نظریه پردازان مسیحی، که قانون طبیعی را به اراده الهی پیوند می زدند، هابز آن را ساخته عقل بشری به حساب آورد و این قوانین را فارغ از دستورات الهی، دارای اعتبار و نفوذ دانست. این قوانین که بر صیانت ذات تاکید دارد، انسان را در جهت خیر هدایت می نماید و او را از انجام فعلی که به حیاتش لطمه وارد سازد، منع می کند. نکته مهم این است که به باور هابز، قانون طبیعی کار عقل انسانی است و تنها در جهان انسان ها دارای اعتبار است و بر جانوران حاکم نیست (Zarka, 2016: 127). هابز در ادامه، نوزده قاعده طبیعی را احصاء نمود که همگی قواعدی برای حفظ خویشتن هستند. اولین آن ها این است که هرکس تا آنجا که می تواند باید برای دستیابی به صلح بکوشد، اما وقتی نتواند به آن دست یابد، آنگاه می تواند از همه امکانات خود برای جنگ استفاده نماید. قانون دوم که منتج از قانون اولی است می گوید افراد باید داوطلبانه از همه حقوقی که در وضع طبیعی دارند، برای حفظ صلح، صرف نظر کنند. هابز در مجموع، همه این قوانین را در قاعده طلایی هر چه به خود روا نمی داری، به دیگران روا مدار، خلاصه می کند (کلوسکو، ۱۳۹۱: ج ۳ / ۱۱۶). اما مهم این است که اگرچه قوانین طبیعی، قواعدی عقلانی و همه فهم هستند؛ به خودی خود و در شرایط طبیعی، منجر به صلح نمی شوند؛ زیرا وضع طبیعی چنان است که هیچ کس نمی تواند از این احکام پیروی کند؛ مگر آن که فرد یقین حاصل کند که دیگران نیز از این قواعد پیروی می کنند. به همین خاطر، برای اجرای قوانین طبیعی، به نیروی اجبارگر حکومت نیاز است که همه را وادار به پیروی از قواعد طبیعی نماید. مشکل دیگر وضع طبیعی آن است که انسان ها خودخواه هستند و تمایل دارند قوانین طبیعی را به نفع خود تفسیر کنند. بنابراین در چنین شرایطی، وجود حاکمی قدرتمند که مرجع تفسیر قوانین طبیعی باشد، الزامی است. این تفسیر، همان قوانین موضوعه است که حکومت تا زمانی که از نیروی کافی برخوردار باشد، می تواند همگان را به اطاعت از آن وادار نماید (کلوسکو، ۱۳۹۱: ج ۳ / ۱۲۷). از همین روست که انسان ها وارد قراردادی با هم می شوند تا حکومتی بنا کنند. نکته قابل توجه این است که حاکم به هیچ روی طرف پیمان نیست، بلکه این قرارداد صرفا میان اشخاص بسته می شود و تعهدی برای فرمانروا ایجاد نمی

کند. بدین سان، لویاتان یا «خداوند میرا»، به واسطه نیرویی که دارد و ترسی که در دلها برمی‌انگیزد، جامعه را به سوی صلح و پیروی از قانون رهبری می‌کند. آن‌ها، به سود این حاکم مطلق، از تمام حقوق و آزادی‌هایی که در وضع طبیعی داشتند، چشم می‌پوشند و آن را یک جا به حاکم واگذار می‌کنند. این حقوق، حق داوری و قضاوت در خصوص نیک و بد را نیز شامل می‌شود. بنابراین، آن‌چه که حاکم فرمان می‌دهد، خوب و عادلانه، و آن‌چه که او منع می‌کند، بد و ظالمانه خواهد بود. نافرمانی در برابر فرمانروا به هیچ روی پذیرفتنی نیست؛ چرا که افراد به میل خود، او را برگزیدند و شکوه از حاکم، به منزله شکایت از خود خواهد بود (شوالیه و گوشه، ۱۳۹۸: ۸۸). نکته قابل توجه در اندیشه هابز این است که هم قانون طبیعی و هم قوانین موضوعه، سرشتی بشری می‌یابند. او تا آنجا پیش می‌رود که وجود قانون عرفی بیرون از اختیار حاکم را رد می‌کند و صلاحیت وضع قانون و قضاوت را نیز یکسره به فرمانروا و منصوبان وی واگذار می‌نماید. از نظر او، وجود یک حوزه قانون‌گذاری جدا از اختیار فرمانروا، به تقسیم حاکمیت و احتمال بروز جنگ داخلی می‌انجامد. علاوه بر این‌ها، هابز اگر چه به دخالت قدرت سیاسی در عقاید دینی افراد باور نداشت، اما به حاکم خود، اختیار ممیزی عقاید مذهبی و تصمیم‌گیری در خصوص اشکال برگزاری آیین‌های مذهبی را نیز واگذار کرد (McClelland, 1996: 197). بدین گونه است که متفکرانی مانند اسپینوزا و هابز، دین را در ذیل دولت تعریف می‌کنند.

به عنوان نکته آخر و در نقد هابز، می‌توان از او پرسید که در وضع طبیعی، که به گفته خود او توأم با ترس، دشمنی و رقابت دائمی است، چگونه می‌توان به قراردادی فراگیر دست یافت؟ به علاوه، به فرض دستیابی به چنین قراردادی، آیا تنها ترس از مجازات حکومت می‌تواند ضامن بقای آن باشد؟ از نظر برخی متفکران، بستن پیمان‌ها و قبول تعهد، مستلزم وجود طبیعت انسانی است که آن‌هم در جامعه و با پیش فرض «جامعه‌پذیری» آغازین انسان، امکان‌پذیر خواهد بود.

۷. نتیجه‌گیری

عقلانیت پس از رنسانس، لاقلاً در سه حوزه علم، دین و سیاست به پیش رفت. در حوزه علم، شاهد چرخش از غایت‌گرایی ارسطویی به علت‌گرایی بودیم. ضمن این‌که تجربه و استقراء به عنوان روش‌های تازه علمی، اهمیت بسیار یافتند. دانشمندانی چون کوپرنیک، گالیله و نیوتن، با مشاهدات دقیق و بهره‌گیری از تحلیل‌های ریاضی، از فیزیک ارسطویی گذر کردند و بر زمین

عقلانی شدن اندیشه سیاسی در غرب ... (حسن توان و دیگران) ۱۸۳

مرکزی، خط بطلان کشیدند. بهره گیری از روش های تجربی، به سایر حوزه های معرفتی، از جمله دانش سیاست نیز راه یافت. هابز با استفاده از روش مکانیکی، جامعه را ماشین عظیمی دانست که می توان آن را با تفکیک به اجزاء یعنی شهروندان، مورد شناسایی قرار داد.

در گام دوم، پس از رنسانس، مسیحیت به سمت نوعی بینش عقلانی حرکت کرد. اومانیت های مسیحی، نظیر پترارک و اراسموس بر فرد، آزادی فردی و خودآیینی تاکید گذاشتند. آن ها، زندگی اصیل را در «خود کاوی» جستجو کردند و با کاهش نقش شریعت، بر نوعی مسیحیت اخلاقی، پای فشرند. لوتر به دنبال آن ها، گفت که فرد مسیحی از چنان صلاحیتی برخوردار است که می تواند بدون واسطه کشیش، خود به فهم و تفسیر کتاب مقدس دست بزند. کار این متفکران موجب شد تا کلیسا از هیمنه سابق فرو افتد و جا برای خودآیینی بازتر شود. علاوه بر آن، همه این متفکران، بر اصلاح مفاسد کلیسا و مقابله با مفاسد روحانیون مسیحی تاکید کردند. اهمیت خودآیینی و چرخش به سوی «فرد»، مواد لازم را برای اصحاب قرارداد فراهم کرد، تا حکومت را به پیمانی اجتماعی برای حفاظت از افراد تبدیل کنند.

ضلع سوم عقلانیت، در حوزه سیاست قرار می گیرد. کلاسیک هایی چون افلاطون و ارسطو، دولت را امری طبیعی می دانستند و آن را نهادی تربیتی به شمار می آوردند که برای ارتقای فضیلت شهروندان ضروری بود. اما با ظهور مسیحیت، دولت از منشاء طبیعی خود جدا شد و به اراده الهی پیوند خورد. آباء نخستین کلیسا براساس سخن پوگس رسول، هر نوع اقتداری را از جانب خداوند دانستند. با گذار از قرون میانه و آغاز عصر مدرن، دولت از منشاء الهی خود نیز جدا شد و در نزد متفکرانی چون اسپینوزا، هابز و لاک به امری زمینی بدل گردید. توماس هابز، فیلسوف انگلیسی، جامعه سیاسی را صحنی بشری به حساب آورد که آدمیان آن را براساس قراردادی میان خود بنا می کنند، تا از جان و امنیت آنان محافظت نماید.

کتاب نامه

احمدی، بابک (۱۳۹۸)؛ *مارکس و سیاست مدرن*، تهران، نشر مرکز

باربیه، موریس (۱۳۸۴)؛ *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا

باربیه موریس (۱۳۹۹)؛ *مدرنیته ی سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه

پلامناتز، جان (۱۳۸۷)؛ *انسان و جامعه*، ترجمه کاظم فیروزمند، ج ۱، تهران، روزنه

پیوزی، مایکل (۱۳۹۳)؛ *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس

- جودی، بهنام، توسلی رکن آبادی، مجید، آب نیکی، حسن و نظری، علی اشرف (۱۳۹۷)؛ «جدال نظری کارل لویت و هانس بلومبرگ»، *غرب شناسی بنیادی*، سال نهم، شماره دوم، ۲۵-۵۰
- راسل، برتراند (۱۳۸۸)؛ *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی
- شولیه، ژان ژاک و گوشه، ایو (۱۳۹۸)؛ *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاوولی تا روزگار ما*، ترجمه لی لا سازگار، تهران، فرهنگ نشر نو و آسیم
- فروند، ژولین (۱۳۸۳)؛ *جامعه شناسی ماکس ویر*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، توتیا
- کاپلستون، فریدریک چارلز (۱۳۸۸)؛ *تاریخ فلسفه، فلسفه اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس، از اوکام تا سوئارس*، ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۳، تهران، علمی فرهنگی: سروش
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۹)؛ *فلسفه روشنگری*، ترجمه بدالله موقن، تهران، نیلوفر
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۴)؛ *تاریخ فلسفه سیاسی، دوران کلاسیک*، ترجمه خشایار دیهیمی، ج ۱، تهران، نی
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۱)؛ *تاریخ فلسفه سیاسی، دوران مدرن*، ترجمه خشایار دیهیمی، ج ۳، تهران، نی
- مطهری، مرتضی (بی تا)، *جامعه و تاریخ*، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی
- منوچهری، عباس (۱۳۹۳)؛ *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران، سمت
- نوذری، حسینعلی (۱۳۹۳)؛ *بازخوانی هابرماس (درآمدی انتقادی بر آراء، اندیشه ها و نظریه‌های یورگن هابرماس)*، تهران، چشمه
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۲)؛ *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز
- هگل، فریدریش (۱۳۹۰)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیعی

- Ardey, Robert (1994); *the Social Contract from Hobbes to Rawls*, London: Routledge Audi, Robert (Editor, 1999); *the Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press
- Brubaker, Rogers (1984); *the Limits of Rationality*, London: Routledge
- Cassirer, Ernst (1946); *The Myth of The State*, New Haven, Yale University
- Crimmins, James. E (2013) (Ed.); *Religion, Secularization and Political Thought, from Thomas Hobbes to J.S. Mill*, London: Routledge
- Davies, Tony (1997); *Humanism*, London: Routledge
- Gillespie, M. Allen (2008); *The Theological Origins of Modernity*, Chicago & London, the University of Chicago Press
- Hull, Gordon (2010); *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*, New York: Continuum
- Josephson-Storm, Jason. A (2017); *the Myth of Disenchantment*, Chicago: The University of Chicago Press

عقلانی شدن اندیشه سیاسی در غرب ... (حسن توان و دیگران) ۱۸۵

- Kalberg, Stephen (1998); "Max Weber's Types of Rationality, Cornerstones for the Analysis of Rationalization processes in History", *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, pp. 1145-1179
- McClelland, J.S (1996); *A History of Western Political Thought*, London, Routledge
- Parkinson, G.H.R (1993) (Ed.); *the Renaissance and 17th century Rationalism*, London: Routledge
- Tuck, Richard (1989); *Hobbes*, New York: Oxford University Press
- Turner, S. Bryan (2006) (Ed); *the Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Turner, Charles (1992); *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, London: Routledge
- Strauss, Leo (1996); *The political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago press
- Ullmann, Walter (1976); *Medieval Political Thought*, London, Penguin Books
- Zarka, Yves Charles (2016); *Hobbes and Modern Political Thought*, Translated by James Griffith, Edinburgh: Edinburgh University Press