

مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت وحیانی (بر اساس دیدگاه‌های هابرماس و علامه طباطبایی)

تاریخ دریافت: 91/2/25

تاریخ تأیید: 91/4/18

دکتر کریم خانمحمدی*

نگارنده در پاسخ به این پرسش که «آیا عقلانیت ارتباطی به مثابه آخرین نسخه عقلانیت می‌تواند سعادت آفرین باشد؟». با مفروض پنداشتن سعادتبخشی عقلانیت مورد تأیید قرآن کریم، این مفهوم را با مفهوم «عقلانیت وحیانی» که بر اساس تفسیر علامه طباطبایی بازسازی شده، مقایسه نموده است. معناشناسی و مقایسه دو مفهوم «عقلانیت ارتباطی» به عنوان روایتی سکولار، و «عقلانیت وحیانی» به عنوان روایت دینی، با بهره‌گیری از روش‌های توافق و اختلاف‌پروزی، به صورت تلویحی، از ترجیح دومی بر اولی حکایت می‌کند. این مقایسه با هدف بررسی تشابهات و تمایزات دو مفهوم در سه جنبه، شامل بازانديشي، شناختی و هنجاری، صورت گرفته و این نتایج حاصل شده است: به لحاظ بازانديشي، در «عقلانیت ارتباطی» جهان-طبیعی صامت بوده و انسان پدیده‌ای همانند سایر پدیده‌هاست، اما بر اساس «عقلانیت وحیانی» جهان معنادار و زیست‌انسانی غایتمدار است. وجه تمایز

* عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم □ قم. این مقاله با راهنمایی و مشاوره اساتید محترم دکتر داود فیروزی، دکتر عماد افروغ و دکتر حسام‌الدین آشنا تدوین گردیده است.



دو نوع عقلانیت، مفهوم «سعادت» است؛
به لحاظ شناختی، عقلانیت ارتباطی شناخت‌محور می-
باشد و برای حقایق اجتماعی مابازای بیرونی قائل
نیست، اما در عقلانیت وحیانی شناخت به هدف درک
حقایق بیرونی صورت می‌گیرد، از این رو، قلمرو
عقلانیت ارتباطی محدود و مقید است؛
به لحاظ هنجاری، مطلوب عقلانیت ارتباطی، تولید
هنجارهای «مشروع» است. هنجارها در صورتی مشروع
تلقی می‌شوند که با مشارکت همگانی و در یک روابط
عاری از سلطه برای منافع عموم تولید گردد، اما
مطلوب عقلانیت وحیانی، دستیابی به هنجارهای عادلانه
است. هنجارها در صورتی عادلانه تلقی می‌شوند که
مطابق با تکوین باشند، زیرا حقایق اجتماعی
مابازای بیرونی داشته و حاکی از قوانین طبیعی
است، هر چند دو نوع عقلانیت، در قلمرو اعتباریات
بعدالاجتماع اشتراک دارند.

واژه‌های کلیدی: عقلانیت ارتباطی، عقلانیت -
وحیانی، معناشناسی، علامه طباطبایی، یورگن
هابرماس.

مقدمه

این مقاله برگرفته از پژوهشی است که با
بهره‌گیری از روش معناشناسی، به بازسازی و
مقایسه دو مفهوم عقلانیت
ارتباطی (communicative Rationality) و عقلانیت
وحیانی (Revealed Rationality) پرداخته است.
مفهوم عقلانیت ارتباطی بازنمودی از تلاش غرب
برای نجات مدرنیته از چنبره عقلانیت ابزاری
می‌باشد که هابرماس آن را بسط داده است.
مفهوم عقلانیت وحیانی به عقلانیت متخذ از
قرآن کریم اطلاق می‌شود که بر اساس اندیشه
تفسیری علامه طباطبایی بازسازی شده است.
ادعای مقاله این است که نسخه «عقلانیت
ارتباطی» به دلیل محدودیت در حوزه‌های جهان-
شناختی و انسان‌شناختی برای بشریت سعادت به
ارمغان نمی‌آورد. بنابراین، با مقایسه دو

نوع عقلانیت، ترجیح یکی بر دیگری روشن می-شود.

اصولاً برای روش‌های مقایسه‌ای (Comparative Methods) در وضعیت قیاس‌پذیر، سه الگو متصور است. در مواردی که تشابه زیاد باشد، محقق تلاش می‌کند با مفروض پنداشتن آنها، تفاوت‌ها را کشف و برجسته نماید، اما در صورتی که تفاوت‌ها زیاد باشد، محقق به دنبال آن است که تشابهات را برجسته کند (ساروخانی، 1777: 188) الگوی سوم، که برای اینجا در نظر گرفته شده، بهره‌گیری از روش‌های توافق و اختلاف پرزوسکی و تیون است که بر اساس آن، محقق تمایزات و تشابهات را به روش کیفی واکاوی و ارزیابی می‌کند (طالبان، 1888: 77). در این مقاله، با الهام از اندیشه‌های یان‌کرایب که برای هر نظریه اجتماعی، سه بعد متمایز بازاندیشی، شناختی، و هنجاری قائل است، دو نظریه «عقلانیت ارتباطی» و «عقلانیت وحیانی»، در ابعاد مذکور، بررسی و مقایسه می‌شود.

بعد باز اندیشی (Reflective) نظریه اجتماعی به شیوه درک جهان-انسان، طبیعت، ماورا، جامعه و فرهنگ، مربوط می‌شود. هر نظریه تلقی ویژه‌ای از جهان بیرون را مفروض گرفته، بر اساس آن الگو ارائه می‌کند.

بعد شناختی (Cognitive) نظریه اجتماعی به «تثبیت معرفت» مربوط می‌شود. پرسش درباره ماهیت تبیین، ساختار منطقی تبیین، و دانش معتبر، از پرسش‌های معرفت‌شناختی هستند.

بعد هنجاری (Normative) نظریه اجتماعی، به این مسئله که جهان چگونه باید باشد، مرتبط است. حتی نظریه‌های تبیینی درباره اینکه جهان چگونه است، حاوی مفروضات پنهان درباره بایسته‌های جهان است. بنابراین،



نظریه اجتماعی صرفاً درباره وضعیت‌ها، فرایندها، تضادها و مسائل اجتماعی نیست، بلکه حاوی مفروضات هنجاری است که در صورت مضمور بودن باید آشکار شوند (کرایب، 1881: 25-32). البته این بُعد، هم در اندیشه هابرماس و هم در اندیشه علامه آشکار است.

اول، ابعاد بازانديشي

منظور از ابعاد بازانديشي، مفروضات مصرح يا مضمور يك نظريه درباره واقعيّت جهان، انسان، جامعه و فرهنگ است. از اين رو، در اين بخش، به مقايسه مباني جهان‌شناسي، انسان‌شناسي، جامعه‌شناسي و فرهنگ‌شناسي، در هر دو نوع عقلانيت مي‌پردازيم.

الف) جهان‌شناسي

محور جهان‌شناسي از محورهاي عمده‌اي است که نظريه‌هاي «عقلانيت ارتباطي» و «عقلانيت - وحياني» درباره آن اختلاف دارند. اصولاً در منظومه فكري هابرماس، بحث جهان‌شناسي، يعني شناخت هستي طبيعي، اهميت چنداني ندارد، زيرا وي «عقلانيت ارتباطي» را بر معرفت‌شناسي بنياد نهاده است. از اين جنبه، معرفت‌شناسي، مستلزم شناخت انسان است، اما هابرماس دست‌کم در بازسازي نظريه عقلانيت - ارتباطي، نيازي به هستي‌شناسي جهان طبيعي احساس نمي‌کند. بنا بر اين مي‌توان گفت که نظريه عقلانيت ارتباطي نظريه‌اي انسان‌محور (امانيستي) است و انسان با تأکید بر جنبه معرفت‌شناختي، موضوع تحليل قرار مي‌گیرد؛ به عبارت صريح‌تر، هستي‌شناسي طبيعت، در نظريه «عقلانيت ارتباطي» غايب است و چنانچه گاهي به مثابه موضوع شناخت مطرح بشود، اهميت درجه دوم دارد. مي‌توان استنباط کرد که هابرماس برخلاف علامه طباطبائي، هستي‌طبيعي

را صامت می‌انگارد. از این‌رو، هستی‌شناسی برای بازسازی نظریه «عقلانیت ارتباطی» اهمیت کمتری دارد که جهان معنادار نیست، یعنی در پس عالم، معنا و غایتی وجود ندارد. انسان نیز همانند سایر پدیده‌های عالم، یکی از پدیده‌هاست و ارتباطی بین آنها وجود ندارد. زمانی می‌توان از معنادار بودن عالم سخن گفت که همه هستی (وجود بماهو وجود) وحدت داشته باشد. در آن صورت، اجزای هستی به هم مرتبط‌اند و در این ارتباط، معنا تولید می‌شود، همچنان‌که از منظر «عقلانیت وحیانی» عالم معنادار است، یعنی «خدا» خالق و رب، و انسان مخلوق اوست که به سویش برمی‌گردد. به عقیده علامه طباطبایی، معناداری عالم، مستلزم «قیامت» و حساب و کتاب است و اگر «عقبی» نباشد نمی‌توان از معنادار بودن عالم سخن گفت، اما این مفاهیم در منظومه فکری هابرماس، نمی‌گنجد،¹ بنابراین، «عقلانیت ارتباطی» در زمره عقلانیت پدیداری است، یعنی انسان هم پدیده‌ای مانند سایر پدیده‌ها می‌باشد و برای آن غایتی متصور نیست. خود «عقلانیت ارتباطی» دارای غایت و مکانیسمی برای تنظیم امور دنیوی و به حداکثر رساندن منافع مردم است، اما «عقلانیت وحیانی» غایتمدار است و پاسخ به چراها، به سعادت ابدی ختم می‌شود. مفهوم «سعادت» و معنادار بودن عالم، به لحاظ فلسفی با «وحدت عالم» سازگار است. یعنی هر بخشی از هستی، به مثابه جزء، نقش ویژه‌ای دارد (لاریجانی، 1775: 222). آیه کریمه «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره: 156) به همین معنا مشعر است.



در منظومه «عقلانیت و حیانی» جهان یکپارچه است و انسان جزئی از کلیت جهان به شمار می‌آید، از این رو، وقتی از «ارتباط» انسان بحث می‌شود، همواره ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با خلق خدا (یعنی طبیعت و ...)، ارتباط انسان با انسان‌های دیگر و سرانجام ارتباط انسان با خویشتن به مثابه انسان، مطرح است. مطالعه ارتباط انسان با انسان، بدون در نظر گرفتن سایر ابعاد کامل نیست (مطهری، 1881: 11 / 305-310)

عالم هستی، برای متفکر نشانه (sign) است، نشانه بودن، بر معنادار بودن عالم طبیعت دلالت می‌کند. معنادار بودن عالم، یعنی هستی «خالقی» دارد. آسمان‌ها، زمین و آنچه در آنها می‌باشد، برای انسان خلق شده است، اما همه هستی از خداست (طباطبایی: 18 / 446).

بدین ترتیب، انسان با تفکر در عالم هستی به این نتیجه می‌رسد که عالم از مقوله «خلقت» است و خلقت باطل نیست، بلکه معنا دارد و معنادار بودن عالم، اذعان به عالم آخرت (بهشت و جهنم) است: «یتفكرون في خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقلنا عذاب النار» (آل عمران: 191).

برخی از لوازم معنادار بودن عالم عبارت است از اینکه اگر عالم هستی معنادار و یکپارچه است، پس به مبدأ واحدی ختم می‌شود و «دین» متصور در عقلانیت و حیانی، توحیدی است (طباطبایی، 4774: 22 / 232)؛ همه عالم مخلوق خداست و خدا همه را برای انسان خلق کرده است (همان: 18 / 446)؛ خلقت خواب و بیداری و وجود دوساحتی انسان، بر بقای انسان و روز جزا دلالت می‌کند (همان: 17 / 409)؛ زوجیت خلقت انسان بر ترجیح خانواده‌گرایی، به مثابه هسته جامعه، رهنمون می‌شود (همان: 16 / 25) و

وجود پستی و بلندی، کوه و دره، جنگل و کویر، که نظام عالم براساس آن سامان داده شده، بر پذیرش تنوع در حوزه تشریح با مبدأ توحیدی، دلالت می‌کند (همان: 797/11). خلاصه اینکه، تفصیل و تبیین آیات طبیعی در قرآن کریم، همه بر این نکته دلالت می‌کنند که کتاب طبیعت برای انسان‌ها، منبع شناخت محسوب می‌شود.

خداوند دو نوع کتاب برای هدایت بشر معرفی نموده است: نخست، کتاب تکوین که حاکی از نظم و ترتیب عالم و نشانگر خالق یکتاست؛ دوم، کتاب شریعت، یعنی قرآن، که مبین همان کتاب تکوین است. قرآن مردم را به سیر در زمین و کشف رموز آن دعوت کرده است (همان: ج 15 / 309 و 11 / 797) عقلانیت و حیانی، حکمت محور بوده و حکمت‌محوری مستلزم بحث از «حقایق اشیا»، «خروج از قوه به فعل و رسیدن به کمال»، «انطباق‌یابی عالم عقلی با عالم عینی» و سرانجام «تشبه به اله عالم» است (الهی قمشه‌ای، 1779: 15).

در جمع‌بندی این بخش، می‌توان به این نکته اشاره کرد که برخلاف «عقلانیت ارتباطی» که اصولاً به هستی طبیعی توجه نمی‌کند، «عقلانیت و حیانی» به هستی طبیعی معطوف است و هستی را معنا دار می‌داند.

(ب) انسان‌شناسی

هابرماس و علامه طباطبایی، انسان را موجودی «منفعت‌طلب» ارزیابی می‌کنند. همین منفعت‌طلبی انسان را به سمت «زندگی اجتماعی» سوق می‌دهد. در زیست‌جمعی، به دلیل اینکه انسان‌ها خواهان بیشترین سود هستند، تعارض و تضاد پیش می‌آید و این مسئله آسیبی برای زیست جهان محسوب می‌شود. تفاوت هابرماس با علامه در سازوکاری است که



برای فائق آمدن بر تعارض ترسیم می‌کنند. دو مفهوم «مشروعیت» در منظومه فکری هابرماس، و «عدالت» در منظومه مفهومی «عقلانیت و حیانی»، سازوکاری است برای تنظیم حس منفعت‌طلبی انسان‌ها و در نهایت، فائق آمدن به تعارضاتی که از این گرایش ناشی می‌شود. هابرماس می‌گوید: همه انسان‌ها به دنبال کسب منافع هستند، اما برخی از منافع به تنهایی برآورده نمی‌شود، بلکه اغلب در «زیست‌جهان» تأمین می‌شود. انسان‌ها برای تنظیم امور زندگی اجتماعی، قواعدی جعل می‌کنند. بنابراین، کلیه هنجارها منشأ انسانی دارد و از خواست مردم برمی‌خیزد؛ به عبارت دیگر، هنجارها «مشروعیت» خود را از وفاق عمومی اخذ می‌کنند. هابرماس معتقد است: در تحلیل نهایی، ذات «مشروعیت» برآوردن حداکثر منفعت برای حداکثر مردم است. پس در پاسخ به اینکه چرا در جامعه «قواعد» وجود دارد؟ و نقش آنها چیست؟ هابرماس می‌گوید: قواعد و هنجارها برای برآوردن منافع مردم ابداع شده‌اند، چون همگان به دنبال منافع شخصی خود هستند. سازوکاری که نشان می‌دهد این هنجارها برای منافع همگانی است یا منافع شخص، گروه یا طبقه خاصی را دنبال می‌کند، عقل جمعی است. پس هنگامی که گفته می‌شود X مشروع است، یعنی «X در خدمت منافع عمومی و خیر همگانی» است (هابرماس، 4884: 404).

هابرماس معتقد است که گرایش به توافق در ذات زبان نهفته است، یعنی انسان‌ها از توانش زبانی برخوردارند و می‌توانند به تفاهم برسند. این سخن نشان می‌دهد که در انسان‌ها «قوه» و «ظرفیت» توافق‌عاری از سلطه وجود دارد. نکته این است که هابرماس از وجود ظرفیت و توانش بالقوه، به مرحله

امکان اثباتی، استدلال می‌کند و در این خصوص، برای به فعلیت رساندن مشروعیت، برای روشنفکران نقش قائل است.

تجربه تاریخی نشان داده است که انسان‌ها معمولاً کنش استراتژیک را بر کنش ارتباطی مقدم می‌کنند و هیچ ضمانتی وجود ندارد که انسان‌ها از منافع شخصی عبور کرده، به منافع جمع بیندیشند. در این خصوص، تئوری هابرماس ابهام دارد، اما علامه، باورهای دینی را ضمانتی برای تحقق بخشیدن به یافته‌های عقلانی دانسته و آنها را توسعه دهنده معنای «منافع» ارزیابی کرده است (طباطبایی، 1333: ج 11 / 155).

هابرماس معتقد است که در وضعیت عادی و عاری از سلطه، مردم بر هنجاری توافق نمی‌کنند، مگر اینکه حداکثر منفعت را برای آنها فراهم نماید، اما همواره در جامعه «تحریف» وجود دارد. «عقلانیت ارتباطی» یک مفهوم هنجاری است که جامعه ایده‌آل و بدون تحریف را به تصویر می‌کشد. هابرماس به این پرسش به طور شفاف پاسخ نداده که چگونه و با چه سازوکاری می‌توان جامعه را به آن وضعیت منتقل نمود. وی با الهام از فروید معتقد است که اگر روشنفکران با رویکرد انتقادی افراد را به خودآگاهی برسانند و عقده‌های مکنون جامعه را عیان سازند، جامعه در مسیر «عقلانیت ارتباطی» قرار می‌گیرد. اما نظریه هابرماس درباره اینکه چه تضمینی وجود دارد که افراد از منافع شخصی دست برداشته، به منافع همگانی فکر کنند، قاصر است.

علامه طباطبایی معتقد است که انسان حاصل «صنع و ایجاد» خداوند است. خلقت انسان به گونه‌ای بوده که سازوکارهای رسیدن به زندگی جمعی و سرانجام نیل به «سعادت» در وجود وی



به ودیعت گذاشته شده است. بنابراین، انسان «مدنی بالطبع» است، اما «مدنی بالطبع» بودن در اندیشه علامه، به مفهوم گرایش ذاتی و بدون سازوکار به حیات اجتماعی نیست، بلکه اصل اولی در انسان «منفعت طلبی» است. انسان‌ها به دنبال برآوردن منافع خویش هستند، اما از آنجا که به تنهایی نمی‌توانند همه نیازهای خویش را برآورده کنند، به استخدام دیگری روی می‌آورند. گزینه «استخدام»، به تبع، انسان‌ها را به «زندگی جمعی» وادار می‌کند. از این‌رو، علامه گاهی از تعبیر «بالتبع» استفاده می‌کند، یعنی زندگی جمعی ذاتی نیست، بلکه «تبعی» است و از آن روی، اعتبار گردیده است که بیشترین منافع را برای انسان‌ها فراهم می‌کند.

اعتبار اجتماع ملازم با اعتبار «عدالت» است. از آنجا که همه به دنبال منافع خویش هستند، همواره در زندگی جمعی، تعارض و اختلاف پیش می‌آید، زیرا هر کسی برای بهره‌مندی بیشتر می‌خواهد دیگران را استخدام نماید، اما از آنجا که همه خواهان استخدام هستند، انسان‌ها به ناچار به «استخدام متقابل» تن می‌دهند. در راستای استخدام متقابل و زیست متعادل، مفهوم «عدالت» اعتبار می‌شود. مفهوم «عدالت» از جمله اعتبارات حقیقی و قبل الاجتماع است، یعنی در همه اعصار و جوامع مفهوم «عدالت» مقدس است، اما «عدالت» به مفهوم دادن حق صاحب حق (اعطاء کل ذی حق حقه) یک دال تھی است. هر جامعه و گروهی کردارهای خود را «عادلانه» ارزیابی می‌کند. علامه در تحلیل نهایی، «عدالت» را با «منافع» پیوند داده و معتقد است که ذات عدالت در برآوردن «منافع» نهفته است. انسان‌ها بدین دلیل

«عدالت» را اعتبار کرده‌اند که به «منافع» برسند و حق ندارند مفهومی غیر از «عدالت» را اعتبار نمایند. اصولاً دسترسی به «منافع» همگانی در سایه «عدالت» تحقق می‌یابد. اما با در نظر گرفتن این فرض که «منافع» همگانی، با زیاده خواهی افراد در تضاد است، چه ضمانتی وجود دارد که زیاده‌خواهان به اصول «عدالت» تن بدهند؟ علامه در پاسخ به این سؤال مضمراً برای دین نقش ضمانتی قائل است. **(همان)**. علاوه بر این، علامه معتقد است که باور به معنادار بودن عالم و دین-داری، در «منفعت‌طلبی» توسعه مفهومی ایجاد می‌کند. منفعت برای کسی که برای عالم معنایی قائل نیست، در منافع مادی و دنیوی انحصار پیدا می‌کند، ولی در نزد شخصی که برای عالم معنایی فراطبیعی قائل است، برخی از کنش‌ها ممکن است به منافع آن جهانی معطوف باشد. به طور نمونه، انفاق به دیگران، بدون هرگونه چشمداشتی ممکن است عملی صرفاً اخلاقی و به مثابه ارزش تلقی شود، اما از منظر علامه چنین رفتاری، بدون معطوف شدن به هدف غایی، پایدار نیست **(بقره: 266)** اصولاً، طبق برداشتی که من از اندیشه علامه دارم، کنش بدون در نظر گرفتن منفعت برای علامه قابل فهم نیست. بنابراین، اگر ایثارگری از جان خود می‌گذرد، برای دستیابی به منافع اخروی، مانند بهشت یا لقاء الله است.

علامه برای زیست اجتماعی انسان سه مرحله قائل است:

مرحله اول گرایش به زندگی جمعی «اضطراری» و ناشی از قریحه «استخدام» است؛ مرحله دوم، سازوکار زندگی اجتماعی است که بر «عدالت» مبتنی است.

بنابراین، اصل عضویت در جامعه انسانی



امری است و کیفیت و چگونگی عضویت امری دیگر و این یکی را به آن یکی نباید خلط کرد و لازمه مراعات کامل اجتماع انسانی این است که در اعضای وی عدالت اجتماعی رعایت شده و هر کس به حسب استحقاق خود از حقوق بهره‌مند گردد» (طباطبایی، 1666: 228)

مرحله سوم، تداوم «عدالت» و گردن نهادن، افراد سودجو- که همه هستند- به قواعد عدالت است که بدون باورهای دینی تداوم نمی‌یابد.

«واضح است اگر اعتقاد به معاد در بین مردم نباشد، دیگر موجب اساسی و اصیلی که افراد بشر را از پیروی هوا و هوس باز دارد، وجود نخواهد داشت» (طباطبایی، 155:1::).

ج) جامعه‌شناسی

در اندیشه هابرماس و اندیشه تفسیری علامه طباطبایی، درباره تلقی از مفهوم «جامعه» نیز شباهت‌هایی وجود دارد. دست کم اینکه هیچ‌کدام از دو متفکر، به جامعه، با مضمون دورکیمی قائل نیستند، بلکه به ساختاریابی جامعه، شبیه آنچه گیدنز تصویر می‌کند، تمایل دارند. البته لازمه این سخن، انکار مفهوم «جامعه» نیست، چرا که هر دو متفکر به مفهوم «جامعه» اذعان دارند، اما آنها معتقدند که جامعه محصول برهم‌کنش افراد است و تا حدودی از طریق اجتماعی‌شدن (socialization) هنجارهای خویش را بر افراد تحمیل می‌کند. جبر اجتماعی، به گونه‌ای نیست که افراد را مسلوب اختیار کند. فردیت در جامعه محو نمی‌شود و همواره افراد قدرت نقد و اختیار انتخاب دارند (لوین، 1333: 84). بدین دلیل، هر دو متفکر به رسالت روشنفکران قائل هستند. اگر فرد، همچون مومی در جامعه قالب می‌گرفت، اصولاً روشنفکر منتقد شکل نمی‌گرفت و مصلح اجتماعی از درون جامعه برنمی‌خاست

(رتیزر، 4774: 605).

علامه طباطبایي به لحاظ شناخت جامعه، به پارادایمی تعلق دارد که شهید مطهری از آن به اصالت «فرد» و «جمع» تعبیر کرده است. از این رو، در بدو نظر عبارات علامه در تفسیر المیزان ناهماهنگ به نظر می‌رسد، زیرا بعضی عبارتها نشان می‌دهد که علامه «هویت جمعی» را رد کرده است (طباطبایي، 2225: 1/554). در مقابل، برخی دیگر از عبارتها «هویت جمعی» را قبول می‌کند (همان: 4/97 و 33/10). این ناهماهنگی ظاهری از آنجا ناشی می‌شود که علامه به اصالت هر دو (فرد و جامعه) قائل است. بعضی از محققان با بررسی آرای علامه به چنین برداشتی رسیده‌اند (اژدری زاده، 4884: 305).

بنابراین، طبق این برداشت، انسان دارای «اراده» آزاد است و می‌تواند در وضعیت‌های مختلف، به استقلال تصمیم بگیرد. انسان به لحاظ نظری، مقهور جامعه نیست، اما در عمل، غالباً تصمیم فرد مغلوب تصمیم جمع قرار می‌گیرد، بدین معنا که جامعه دارای هویت واقعی است و لازمه هویت واقعی جامعه به شهادت حس و تجربه، شکل‌گیری نیروها و آثار اجتماعی نیرومندی است که به هنگام عارضه و تراحم آثار فردی را مقهور خود قرار می‌دهد. از این رو، برای جزء، چاره‌ای جز تبعیت از کل نمی‌ماند (همان: 4/97).

(د) فرهنگ‌شناسی

برای نشان دادن تمایز نوع نگاه علامه و هابرماس به فرهنگ می‌توان به دو رویکرد در باب رابطه فرهنگ و طبیعت اشاره کرد. مراد از طبیعت، جهان غیر فرهنگی، یعنی جمادات، حیوانات و کلیه اشیاء، حتی بُعد زیستی و غیر فرهنگی انسان‌ها می‌باشد. منظور از فرهنگ



نیز در اینجا، ابعاد تشریحی حیات اجتماعی است که انسان‌ها از روی اختیار وضع می‌کنند. از این رو، این قواعد در جوامع مختلف، متفاوت است در باب فرهنگ، تفاوت منطق لیبرال با منطق دینی را باید در نسبت «فرهنگ» و «طبیعت» جست‌وجو کرد. درباره رابطه فرهنگ و طبیعت، اصولاً دو نظریه، با عنوان «گست» و «پیوستار» وجود دارد که علامه طرفدار یکی از آنها و هابرماس طرفدار دیگری است.

نظریه گست: براساس این نظریه، انسان فرهنگی به سبب جهش ژنتیکی به وجود آمده است. طبق آموزه داروین، براساس تکامل انواع، در نوع قریب به انسان، یعنی شامپانزه‌ها، تحول ژنتیکی رخ داده و نوع انسان به میزان 88 درصد با شامپانزه اشتراک دارد. بر این اساس، به سبب تفاوت حدوداً دو درصدی، تحولی در نوع انسان رخ داده که می‌تواند تفکر و نمادسازی کند. بنابراین، انسان فرهنگی به دلیل فاصله گرفتن از طبیعت شکل گرفته است؛ به عبارت دیگر، تا وقتی انسان بعد فرهنگی نداشت، حیوان بود. او زمانی به انسان تبدیل گردید که از بُعد زیستی و طبیعی منفک شد. بنابراین، هر چه بستگی انسان به طبیعت کمتر باشد، فرهنگی‌تر است. (فکوهی، 1333) در این رویکرد انسان در ساختن فرهنگ مستقل است و هیچ نیازی به الهام گرفتن از طبیعت ندارد. انسان‌ها می‌توانند فرهنگ جامعه خویش را به استقلال، با ابتننا به عقل خود و بدون مرجعیت بیرونی، سامان بدهند. «عقلانیت ارتباطی» در بستر مدرنیته رشد یافته و بر آن مبتنی است. انسان‌ها برای سامان‌دهی فرهنگ، به هیچ مرجع بیرونی نیاز ندارند.

عقلانیت صرفاً فرهنگی است. هر آنچه از اراده جمعی انسان‌ها برخیزد از اعتبار عقلانی برخوردار است. به تعبیر هابرماس، بر خلاف جهان‌بینی اسطوره‌ای که بر «التقاط طبیعت و فرهنگ» مبتنی است، ما می‌توانیم در جهان-بینی مدرن، «فرهنگ زمانیت‌یافته بسازیم که از طریق آن بتوانیم به این آگاهی برسیم که در نسبت با واقعیت طبیعی و واقعیت اجتماعی متفاوت است و اینکه عقاید و ارزش‌ها در رابطه با جهان‌عینی و جهان‌اجتماعی از یکدیگر تفاوت پیدا می‌کند» (هابرماس، 4884: 113).

نظریه پیوستار: براساس این نظریه با قرائت دینی، انسان جزئی از منظومه خلقت است. انسان گل سرسبد طبیعت است، اما از آن منفک نیست. در این رویکرد، منشأ پیدایش انسان به یک صدفه یا جهش ژنتیکی نسبت داده نمی‌شود، بلکه او با سایر موجودات در «خلقت» مشترک است. ارجحیت انسان بر سایر مخلوقات به سبب جهش نیست، بلکه «اعطایی» است، یعنی خداوند انسان را موجودی «عاقل» و «باشعور» خلق کرده است. این نوع نگرش به خلقت انسان، دو پیامد اساسی دارد: اول اینکه انسان پدیده‌ای همانند سایر پدیده‌ها نیست، بلکه برای هدفی خلق شده است؛ به عبارت فنی، عقلانیت مورد نظر «عقلانیت وحیانی»، نه از نوع پدیداری، که از نوع وجودی است و در تحلیل انسان، باید مفهوم «سعادت» را دخالت داد؛ دوم اینکه انسان در تنظیم امور فرهنگی، بدون «مرجع» و مستقل نیست، بلکه طبیعت، مرجع و منبع الهام انسان فرهنگی است؛ به عبارت دیگر، طبیعت در این نگرش، برای انسان‌ها «کتاب» است و به خوانش نیاز دارد. قرآن نیز ترجمان همین طبیعت است؛ یعنی قانونمندی عالم ضروری است



و سایر حیوانات بالضروره بر طبق آن قانونمندی عمل می‌کنند، زیرا اختیار ندارند، اما، از آنجا که انسان‌ها اختیار دارند، موجود فرهنگی محسوب می‌شوند. بنابراین می‌توانند آن قانونمندی‌ها را نقض و برخلاف سیر حرکت طبیعی، رفتار نمایند. از این رو، فرهنگی محسوب می‌شوند. در این رویکرد، سعادت انسان در گرو چگونگی دخالت او در طبیعت است. به طور نمونه، انسان می‌تواند از انگور دو نوع محصول استحصال نماید، که یک نوع آن «مسکر» و نوع دیگر، غیر مسکر است. انسان‌ها می‌توانند هر دو را به مصرف برسانند و به دلیل همین اختیار در کنش، موجود فرهنگی هستند. در ناموس طبیعت، استفاده از «مسکر» براساس قانونمندی ضروری موجود در عالم نیست. از این رو، عقل سلیم از شرب خمر منع می‌کند. قرآن کریم، نیز به مثابه کتاب تشریح و ترجمان کتاب تکوین، این عمل را تحریم کرده است (طباطبایی، 22/ 119-220).

در جمع‌بندی، این فراز می‌توان گفت: «عقلانیت و حیانی» بر مبنای تفسیر علامه، از میان دو نظریه به «نظریه پیوستار» نظر دارد. همچنان‌که استاد مطهری در کتاب **نظام حقوق زن در اسلام**، به تفصیل درباره این‌که طبیعت منشأ الهام می‌باشد، بحث کرده است (مطهری، 1770: 209-277).

دوم: ابعادشناختی

ابعادشناختی نظریه، به «تثبیت معرفت» مربوط است. در این حوزه نقطه عزیمت علامه طباطبایی و هابرماس متفاوت است. علامه از ثبات شروع نموده و درصدد است برای شناخت نسبی، جایگاهی تدارک ببینند، اما هابرماس، برعکس، از نسبیت ادراک شروع و درصدد توجیه

برخی از ادراکات ثابت است. توضیح این مطلب، به ترتیب زیر، با مرور به اندیشه معرفتی هر دو متفکر ارائه می‌گردد.

الف) هابرماس: هابرماس به لحاظ معرفت‌شناختی، تحت تأثیر پدیدارشناسی ادموند هوسرل بوده است. از دیدگاه هوسرل، بنیان‌گذار فلسفه پدیدارشناسی که به ساختارها و فعالیت‌های آگاهی بشر علاقه‌مند بود، دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، در آگاهی ما و در اذهان ما خلق شده است. البته، مسلماً وی نمی‌توانست وجود دنیایی خارجی را نفی نماید، اما سخن این است که دنیایی خارج فقط از طریق آگاهی ما معنا پیدا می‌کند. نکته بعدی، چگونگی معنا دار کردن جهان است. اگر ما به معنای جهان و نه خود جهان اهمیت می‌دهیم، آنگاه این مسئله پیش می‌آید که این آگاهی چگونه حاصل می‌شود. پدیدارشناسان، با کنار گذاشتن وجود، و به عبارتی با «تقلیل پدیدارشناختی» در صددند تا فرایند شناخت را بشناسند. تقلیل پدیدارشناختی، به یک معنا، با کم اهمیت تلقی نمودن وجود، و اصالت بخشیدن به دنیایی ذهنی است. به همین دلیل، گفته شد که هستی‌شناسی برای هابرماس چندان اهمیت ندارد، زیرا وی متأثر از پدیدارشناسی، نظریه خویش را بر بنیاد معرفت پایه‌ریزی کرده است (کرایب، 1888: 225-229).

هابرماس، با مفروض پنداشتن «عدم تعریف جوهری از حقیقت» که لازمه آن نسبت مطلق می‌باشد، در صدد است که هم شکلی‌ها و توافقی‌ها را توجیه نماید. از این رو، وی هر کدام از علوم تجربی، تفهیمی و انتقادی را به یک علاقه ربط می‌دهد که در وجود انسان‌ها به صورت غریزی نفهته است. علاقه کنترل، علوم طبیعی، علاقه به فهم و تفاهم، علوم



هرمنوتیکی و علایق رهایی‌بخش، علوم انتقادی را ایجاد می‌کند (هولاب، 1775: 65).

نکته حائز اهمیت این است که هابرماس، هرچند به لحاظ فلسفی از «نسبیت معرفت» شروع می‌کند، برای توجیه هم‌شکلی‌های موجود در عالم، به «جوهرگرایی» مخالف با مبنای خویش متمسک می‌شود. سخن از «علایق جهان‌شمول» به زعم بسیاری از ناقدان، با مبانی معرفت‌شناختی وی سازگار نیست.

هابرماس، در اعتبارسنجی انواع سه‌گانه دانش، به مفهوم «صدق»، «صحت» و «صداقت» تمسک می‌جوید. صدق در علوم طبیعی و همچنین در گزاره‌های حاکی از واقعیت بیرونی به مفهوم مطابقت گزاره با واقعیت بیرونی است. این امر نشان می‌دهد که همه شناخت‌ها، اعتباری و نسبی نیست، مثل گزاره «در بیرون برف می‌بارد» که معنای بین‌الذهانی مشخصی دارد، همه شنوندگان معنای آن را درک می‌کنند و می‌توانند با ملاحظه بیرون به «صدق» گفتار پی ببرند. بعید است هابرماس در این‌گونه موارد به «نسبیت مطلق» قائل بشود. بنابراین، وی لابد فی‌الجمله به وجود دانش‌های قطعی و معتبر اذعان دارد (هابرماس 1979: 88 به نقل از اباذری، 1777: 33).

صحت در علوم هرمنوتیکی، به درستی کردار از منظر «زیست جهان» اشاره دارد. در نتیجه ممکن است یک «رفتار ثابت» در یک جامعه صحیح و در جامعه دیگر نادرست باشد. هابرماس در توجیه این امر به «رویه‌گرایی» روی می‌آورد. وی معتقد است هنجارها تعریف ذاتی و جوهری ندارند. مهم نیست که جامعه چه هنجارهایی را تصویب کند، بلکه مهم این است که با «رویه صحیح» تدوین گردد.

صداقت، در علوم انتقادی از طریق نقد و بررسی معلوم می‌گردد. بنابراین، هر کنشگری

باید در معرض نقد باشد. هر گزاره یا کنشگری که در موضع غیر قابل نقد قرار بگیرد، ممکن است در گفته‌ها یا کنش‌های خود روراست نباشد. همچنین ممکن است برای منافع شخصی، کنش‌های استراتژیک را به جای کنش تفاهمی وانمود نماید. در چنین وضعیتی، تنها راه کشف صداقت، آزادی گفت‌وگو و نقد است. از منظر هابرماس، نقد تنها رویه ثابتی است که «معیار» صداقت قرار می‌گیرد. در اینجا نیز، هابرماس دست‌کم به رویه ثابت اذعان می‌کند که با مبنای نسبیت ارزشی چندان سازگار نیست.

ب) علامه طباطبایی: نقطه عزیمت علامه در باب شناخت، از تقسیم ادراک به دو گونه «حقیقی» و «اعتباری» شروع می‌شود. فهم ادراکات اعتباری علامه، در سایه ادراکات حقیقی، امکان می‌یابد. بنابراین، علامه از منظر فلسفی، بالاصاله به حقایق در عالم و امکان ادراک عینی آنها، اذعان می‌کند. در جای جای تفسیر علامه، بر این باور تأکید شده است. مطالعه المیزان، حتی صرفاً متنی که درباره مفاهیم تعقل تدوین گردید، نشان می‌دهد که اذعان به «ادراکات حقیقی» از منظر قرآن-کریم، به صورت ارسال مسلم، بیان شده است. از این رو، علامه درصدد است از منظر اسلامی، جایگاهی برای ادراکات اعتباری پیدا کند:

به هر حال انسان، فطرتاً واقع‌بین است، حتی اشخاصی که از راه بحث یا به واسطه عوامل دیگری از این اعتقاد منحرف شده؛ مسلک «سوفسطاییان» یا «شکاکان» را اختیار کرده‌اند، وقتی که مجموع افکار خود را در یک جمله جمع‌آوری کرده و می‌گویند: «در همه چیز شك داریم، یا در بیرون از خود تردید داریم، یا جز فکر و اندیشه‌های خود چیزی نداریم»، هنگامی که در همین سخن دقیق می‌شویم، می‌بینیم این جمله‌ها را به مثابه یک خبر



علمي و قطعي به ما مي‌رسانند، و به مقصد واقع‌بینی مطرح می‌کنند (طباطبایی، 1666: 33). مفهوم «ادراك حقيقي» در اندیشه علامه، نشان می‌دهد که وي به حقایق قابل ادراك در عالم اذعان دارد بنابراین، برخلاف «حقیقت گفت و گویی» وي برای حقایق مابازاء بیروني قائل است (طباطبایی، 1881: 1/ 88). در ادراکات حقيقي، شخص به یقین خود تکیه دارد و در این حوزه، نظر دیگران، حتی اهالی کره زمین، برای مُدرک اهمیت ندارد. از این رو، «عقلانیت و حیانی» ذات‌گراست. امام کاظم □ در پاسخ به شکوه یونس از اتهام کفري که مردم به وي می‌زدند، فرمود: اگر آنچه در دست داري لؤلؤ باشد و مردم بگویند سنگ است، ضرري در حال تو ندارد. (مجلسی، 1933: 2/ 66) بنابراین، برخی از ادراکات حقيقي است. این نوع ادراك برای توده مردم، امکان اثباتی دارد. همگان خورشید را می‌بینند و تمایز شب و روز را تشخیص می‌دهند و درباره برخی گزاره‌ها می‌گویند: مثل روز روشن است، یعنی در این‌گونه ادراکات ابهام وجود ندارد (طباطبایی، 4774: 56)، حتی، عبده که متفکري در انتها الیه اندیشه عقل‌گرایی است، به وجود نوامیس و قوانین ثابت در عالم و امکان شناخت نسبت آنها اقرار می‌کند (عبده، 2002: 77). در مقابل ادراك حقيقي، ادراك اعتباری قرار دارد، که در اندیشه علامه، رها و یله نیست. اذعان به وجود ادراك حقيقي «ادراکات اعتباری» را نیز متأثر می‌سازد. از این رو، ادراك اعتباری دو گونه است:

الف) اعتباریات عمومی ثابت و غیر متغیر، مانند متابعت از علم، اعتبار اصل اجتماع یا اعتبار عدالت، اصل اعتبار حسن و قبح: این‌گونه موارد، هرچند اعتباری بوده و

مابازاي خارجي ندارند، منشأ زيستي دارند، يعني انسان‌ها قبل از يادگيري از زيست اجتماعي، توانش چنين اعتباراتي را همراه دارند. اينگونه اعتبارات، به دليل مبتني بودن بر غرايز مشترك، از ويژگي ثبات برخوردارند.

ب) اعتباريات خصوصي متغير، مانند حسن و قبح خصوصي، اشكال گوناگون اجتماعات، نحوه اجرائي عدالت و... . انسان مي‌تواند، هر سبك زندگي که روزي خوب شمرده بود، روز ديگر بد بداند، اما نمي‌تواند از اصل اجتماع يا از اصل اعتبار «عدالت» و يا تمايز بين «خوب و بد»، صرف نظر کند (طباطبائي، 1333: 6 / 858).

در جمع‌بندي اندیشه علامه درباره اعتباريات مي‌توان به اين نکته اشاره کرد که جاگاه «عقلانيت ارتباطي» در قلمرو اعتباريات خصوصي و بعدالاجتماع است. علامه با برهان «لمي» از وجود پايدار مفهوم «عدالت» و تمايز بين «خوب و بد» در کليه جوامع به اين نتيجه مي‌رسد که اينگونه مفاهيم از اعتباريات عمومي و ثابت هستند، اما تعيين مصاديق و نحوه اجرائي عدالت و موارد خوب و بد در جوامع مختلف متفاوت بوده و از اعتباريات خصوصي به شمار مي‌رود. در اعتباريات خصوصي اعضاي جامعه اعتبارسازي مي‌کنند. منظور از اعتباريات خصوصي يا بعدالاجتماع، اعتبارياتي هستند که برغرايز طبيعي يا فطرت مبتني نبوده، بلکه صرفاً اعتباري هستند، يعني به تشخيص جامعه بستگي دارد؛ به عبارت ديگر، اينگونه موارد، مابازاي خارجي ندارند، همانند اينکه شيوه حکومت براساس نظام نخست‌وزيري يا جمهوري باشد، به خواست و تشخيص مردم بستگي دارد و آنها هستند که تشخيص مي‌دهند کدام يك به عدالت نزديکتر است. اما اين



مسئله که مردم باید حتماً شیوه‌ای از حکومت را برگزینند که بیشترین منفعت را برای بیشترین مردم برآورده سازد، از اعتباریاتی حقیقی است، زیرا همه مردم به دنبال منافع هستند، پس نمی‌توان شیوه‌ای از حکومت را اعتبار کرد که منافع اقلیت را برآورده نماید، زیرا چنین اعتباری دارای اشتباه ذاتی است (ر.ک: طباطبایی، همان: 1/ 88؛ 1880: 133).

پیامد عملی معرفت‌شناسی هابرماس، به مثابه نمونه‌ای از نگاه سکولار و معرفت‌شناسی علامه طباطبایی، به عنوان مفسر عقلانیت و حیانی این خواهد بود که بر مبنای معرفت‌شناسی هابرماس، خود شناخت ارزش دارد، یعنی شناخت غایت خود است. اگر شخصی یا مردمی چیزی را خوب «ادراک» کردند، آن چیز خوب است و اگر چیزی را بد ادراک نمودند، آن چیز بد است و بر مبنای همان ادراک ارزش‌گذاری می‌شود. بنابراین، مردم در مرحله ادراک و ارزش‌گذاری هنجارها نباید به دنبال «ذات» باشند. طبق مبنای معرفت‌شناختی سکولار، در حوزه تشریحات اجتماعی، برای مردم هیچ قید بیرونی وجود ندارد و آنها می‌توانند هر طور بخواهند قانون وضع کنند. به طور نمونه، آنان می‌توانند «هم‌جنس‌گرایی» را به مثابه عمل منفی یا مثبت ادراک و براساس همان ادراک، هنجارگذاری نمایند. اما در منطق «عقلانیت و حیانی»، از آنجا که حقایق مابازای بیرونی دارد، در همه عرصه‌ها تشریح به خواست مردم یا به عبارت ساده‌تر، به هوا و هوس مردم واگذار نشده است، بلکه مردم موظف هستند در حوزه ادراکات، حقایق مابازای بیرونی را کشف نمایند. در این مسلک، طبیعت خود کتاب و منبع الهام است. بر این اساس، در مثال پیشین، مردم حق

ندارند «همجنس‌گرایی» را به مثابه هنجار مثبت تلقی کنند. بر مبنای «عقلانیت وحیانی» ارزش‌ها به ذاتی (قبل الاجتماع) و عرضی (بعد الاجتماع) تقسیم می‌شود.

هرچند «گفت و گو» در هر دو مبنا محترم است، ولی نقش گفت و گو در دو مسلک متفاوت است. در اندیشه هابرماس گفت و گو با هدف «توافق» صورت می‌گیرد، اما در مبنای وحیانی، هدف از گفت و گو کشف حقیقت است. در هر دو مسلک، نمی‌توان دهان کسی را بست. همچنین در هر دو مبنا آزادی بیان وجود دارد، اما در مسلک «ارتباطی»، بیان جزء فرایند گفت و گو است، در حالی که در مسلک وحیانی، آزادی بیان برای انکشاف حقیقت است. پس از انکشاف حقیقت برای فرد یا جامعه، آنها موظف به انطباق رفتار با آن حقیقت هستند، یعنی در صورت ادراک حقیقت نمی‌توان برخلاف آن عمل کرد. بر مبنای هابرماس، اصولاً حقیقتی وجود ندارد که عمل مطابق با آن انجام بگیرد. بنابراین، فرد در حوزه خصوصی برای انجام دادن هر رفتاری آزاد است. در حوزه عمومی نیز براساس توافق عمل می‌شود. بنابراین، درخصوص هر هنجاری که توافق صورت بگیرد، آن هنجار حقیقت است.

سوم: ابعاد هنجاری

بعد هنجاری نظریه، یعنی ترسیم بایدها و نبایدها، همواره بر آمده از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. اساساً هر

۱. اما فرد یا جامعه، در موارد اختلافی، نمی‌تواند ادعا کند که حتماً حقیقت را کشف نموده است، به عبارت دیگر، علامه امکان انطباق ادراک با حقیقت را قبول دارد اما همواره احتمال خطا در ادراک را نیز می‌پذیرد. از این روی، اذعان به ادراک «حقیقت» راه گفت و گو و بحث را مسدود نمی‌کند.



نظریه، به ناچار حاوی همه ابعاد است، اما به تناسب رویکرد نظریه‌پرداز، در هر نظریه‌ای برخی از ابعاد برجسته و برخی دیگر به صورت مضمربیان می‌شود. یکی از نکات مشترک در نظریه‌های «عقلانیت ارتباطی» و «عقلانیت وحیانی»، برجسته‌بودن بعد هنجارین است. محور اصلی مباحث هابرماس، ارائه الگویی برای «جامعه جهانی بهتر» و عادلانه است (نوذری، 1666: 25). البته این جنبه در «عقلانیت‌وحیانی» به صورت شفاف‌تر بیان شده است، زیرا قرآن، کتاب هدایت است و در بیان قرآنی بعد هنجارین اصالت دارد. بنابراین، هر دو مفهوم «عقلانیت ارتباطی» و «عقلانیت وحیانی» هنجاری بوده و الگوی زیست ارائه می‌کنند. با این مقدمه، به شرح و مقایسه جامعه مطلوب از منظر «عقلانیت ارتباطی» و «عقلانیت وحیانی» می‌پردازیم.

الف) هابرماس

هابرماس جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که انسان‌ها خود را محور عالم می‌پندارند. انسان‌های خردورز از توانش ادراک هیچ امری محروم نیستند. بنیاد «عقل‌گرایی» و «امانیسم» در همه آرای هابرماس موج می‌زند. بر این اساس، انسان‌ها حق دارند که امور زندگی خود را بدون اتکا به سنت و نص پیشین تنظیم نمایند. در جامعه مطلوب همگان می‌توانند به صورت «برابر» در عرصه عمومی شرکت کنند و در تنظیم امور عمومی مربوط به سرنوشت خویش سهم شونند. بنابراین، الگوی حاکمیت مطلوب از منظر هابرماس، بر «دموکراسی مشارکتی» مبتنی است. دموکراسی مشارکتی، به مثابه ترجمان «حوزه عمومی»، از ویژگی‌های زیر برخوردار است:

1. در یک جامعه مفروض، که ایده آل

هابرماس می‌باشد، آزادی بیان به صورت مطلق وجود دارد و هیچ شخصی از اظهار عقاید، باورها و نگرش‌های خویش محروم نمی‌شود و همگان آزادند که هر عقیده‌ای را به زبان جاری کنند. بنابراین برای بیان، هیچ خط قرمزی وجود ندارد (هابرماس، 1881: 265).

2. گفت و گوها به لحاظ شکل و محتوا، عقلانی- انتقادی است. همه آحاد مردم، در استدلال‌های خویش به عقل و منطق استناد می‌کنند و طرف مقابل نیز حق دارد با استدلال عقلی آن دیدگاه‌ها را نقد کند. پس مستند نهایی در استدلال «عقل» است. زیرا توانش «ادراک عقلانی» همگانی است. عقل چیزی است که همه انسانها، به صرف انسان بودن، از آن بهره‌مند هستند (هابرماس، 4884 الف: 54).

لازمه عقلانی- انتقادی بودن گفت و گو، این است که «سنت»، «قدرت» و «دین» مرجعیت ندارد. بنابراین، هابرماس به مذهب‌یون توصیه می‌کند که ایده‌های مذهبی را در قالب استدلال‌های «همگان‌پذیر»، یعنی استدلال عقلی، بیان نمایند. در جامعه متکثر که ادیان مختلف حضور دارند یا اساساً عده‌ای دین ندارند، چاره‌ای جز تن دادن به استدلال‌های همگان‌پذیر نیست (هابرماس، 1888: 166).

3. وقتی همه انسان‌ها در عرصه عمومی برابر هستند، بُرد با استدلال قوی‌تر است. بنابراین، در جامعه مطلوب «ثروت»، «قدرت» و حتی «دانش آکادمیک» هیچ مزیتی در گفت و گو ایجاد نمی‌کند. همان‌گونه که حاکم کشور می‌تواند در همه موضوعات اظهارنظر کند، آحاد مردم نیز حق دارند در همه موضوعات عمومی، به اظهارنظر و بحث و گفت و گو پردازند. بنابراین، در مقام اظهارنظر، گفت و گو و مباحثه، همه شهروندان برابرند و اساساً در عرصه گفت و گو، «سلطه» وجود



ندارد (هابرماس، 4884 ح: 64) .

4. همه افراد جامعه، دارای حوزه خصوصی هستند. در حوزه خصوصی افراد کاملاً آزادی عمل دارند. هیچ قیدی از سوی جامعه، به حوزه خصوصی تسری پیدا نمی‌کند. بنابراین، قلمرو هنجارهایی که در جامعه شکل می‌گیرد، صرفاً در عرصه عمومی است و هیچ الزامی در حوزه خصوصی افراد جامعه ایجاد نمی‌کند. رعایت هنجارها و قوانین اجتماعی، تنها در عرصه عمومی لازم است، ولی افراد در حوزه خصوصی، مانند داخل منزل خویش، هیچ قیدی ندارند. بنابراین تقید به الزامات اخلاقی، مذهبی و اجتماعی در حوزه خصوصی، به اراده و خواست خود آنها مرتبط است (هابرماس، 1880: مقدمه 11) .

5. اصل در امور «اباحه» است و انسان‌ها آزادند براساس خواست درونی خویش، مرتکب هر عملی شوند، مگر اینکه قوانین آنها را محدود نماید. بنابراین، در عرصه عمومی جامعه نیز، آزادی افراد را آزادی دیگران محدود می‌نماید. معیار و ملاک نهایت آزادی‌ها را قوانین مدنی معین می‌کند. در نتیجه، هرچند همه از حق نقد کردن و به چالش کشیدن قوانین مدنی برخوردارند، ولی در مقام عمل نمی‌توانند قوانین را نقض کنند؛ به عبارت دیگر، التزام عملی به قانون لازم است، هرچند هر فردی می‌تواند برای تغییر قانون تلاش نماید (habermas, 1996: 166-1) .

6. مشروعیت قوانین، بر توافق واقعی مردمان یک جامعه مفروض مبتنی است. بنابراین، تنها قوانین و هنجارهایی مشروعیت دارند که طی فرایند گفت و گوی آزاد و عاری از سلطه شکل گرفته باشند. قوانین مستند به سنت، دین و خواست حاکم، مشروعیت

ندارند. البته ممکن است که خواست مردم با باورها، ارزشها یا هنجارهای موجود در سنت، توافق داشته باشد. در چنین فرضی، مشروعیت نه از آن سنت، بلکه از آن خواست و توافق مردم است. در نتیجه، مشروعیت با مقبولیت انطباق مفهومی دارد، مشروط بر آنکه مقبولیت عمومی و واقعی باشد. در يك جامعه غیر دموکراتیک، گاهی ممکن است همگان درباره برخی از هنجارها توافق کنند، اما این وفاق از روی رغبت و خواست درونی نباشد. در چنین وضعیتی، توافق نشانه مشروعیت نیست (نوذری، 1666: 95).

7. حقیقت گفت و گویی است. ارزشها و هنجارهایی که از طریق گفت و گوی همگانی شکل بگیرند، «حق» هستند. حقیقت مابازای بیرونی ندارد، بلکه توافقی است. بنابراین، مردم میتوانند از طریق گفت و گو هنجارهای موجود جامعه را تغییر بدهند. آنچه عموم بر آن توافق کنند، «حق» است، لذا این فرض ممکن است که در جهان حقایق مختلفی وجود داشته باشد. از آنجا که «حقیقت» مابازای بیرونی ندارد، هیچگاه صبغه تقدس به خود نمیگیرد و همواره احتمال تغییر آن ممکن است (هابرماس، 4884 الف: 88).

8. براساس آموزه «عقلانیت ارتباطی»، اکثریت حقیقت‌آفرین است، یعنی اگر اکثریت يك جامعه طی فرایند گفت و گو، درباره يك ایده یا هنجار توافق نمودند، آن هنجار برای مشارکت‌کنندگان «حقیقت» است و از باب ضرورت، اقلیت نیز، در عمل از اکثریت تبعیت میکنند. اما باید توجه کرد که اعتبار این توافق، فقط برای مشارکت‌کنندگان در گفت و گو است و نمیتواند برای نسل آتی حجیت داشته باشد. بنابراین، نسل تالی میتواند از طریق «دموکراسی مشارکتی» هنجارها را

تغییر بدهند (جاویدی کلاته، 1885: 34-44).

9. در زبان ظرفیتی برای توافق وجود دارد. همان‌گونه که عرصه «کار» میل به کنش استراتژیک و در نتیجه «استثمار» دارد، عرصه «زبان» میل به کنش تفاهمی دارد. بنابراین، نباید به جامعه، با دید منفی نگاه کرد. با تقویت گفت و گوی آزاد، امکان رهایی از سلطه وجود دارد. در جامعه مطلوب هابرماس، همواره از گفت و گو، مباحثه و آزادی بیان، استقبال می‌شود. دهان هیچ کس را با هیچ بهانه‌ای نمی‌توان بست. باز بودن باب گفت و گو، روند تسری‌بخشی دارد و در نهایت موجب «اتحاد» و «توافق همگانی» است. بدین ترتیب، ممکن است در جوامع مختلف حقایق متفاوتی وجود داشته باشد، اما ظرفیت «زبان» این امکان را فراهم می‌کند که این جوامع با گفت و گو به توافق برسند. سرانجام اینکه آرمان هابرماس، رسیدن به جامعه جهانی است که در آن هنجارهای عام از طریق گفت و گو جهان‌شمول حاصل می‌شود.



ب) علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، بر مبنای «عقلانیت - وحیانی» جامعه‌ای را مطلوب می‌پندارد که «خدا» محور عالم می‌باشد و عالم معنادار است، بدین معنا که خدا خالق عالم است و این عالم برای هدفی خلق شده است. معنای عالم در باور به «ربوبیت» خدا، رسالت محمد⁶ از سوی خدا، پذیرش قرآن به مثابه «نص»، برپایی قیامت و رسیدگی به حساب و کتاب انسان‌ها مندرج است. با این مقدمه می‌توان گفت که علامه طباطبایی از جنبه هنجاری جامعه‌ای با مختصات زیر به تصویر می‌کشد:

1. مردم به خدا که پروردگار عالم است؛ به محمد⁶ که پیام‌آور الهی است؛ به کتاب که ترجمان حقایق عالم است و به قیامت که پیامد معناداری عالم است، ایمان دارند. بنابراین، جامعه مطلوب بر مبنای اندیشه تفسیری علامه جامعه ایمان‌محور با مؤلفه‌های فوق است.

2. عقلانیت وحیانی نص‌محور است. نص، یعنی «کتاب خدا» به عنوان مرجع و محرک تعقل، حتی از منظر عقلانی‌ترین رویکردهای تفسیری، همانند عبده، به عنوان مرجع ثابت و تغییرناپذیر شناخته شده است (آل عمران: 50؛ عبده، 2002: 77) از منظر علامه، در «نص» قوانین و سنت‌های حاکی از قوانین تکوینی بیان شده است و از آنجا که قوانین تشریحی با سنن تکوینی هماهنگ هستند، دانمی و تغییرناپذیرند. بنابراین، در عقلانیت وحیانی، سنت‌پرستی مذموم است، اما «نص» به مثابه مرجع تعقل پذیرفته شده است (طباطبایی، 1333: ک 310/15).

3. از منظر «عقلانیت وحیانی» تاریخ قانونمند است، با این توضیح که عالم حقیقت



دارد و در آن قوانین تکوینی جاری است و رسالت انسان‌ها کشف قانونمندی‌ها می‌باشد، برخی از جوامع، قوانین تشریحی را با قوانین طبیعی انطباق و برخی دیگر از این کار تخطی می‌کنند. انطباق دهندگان به موفقیت رسیده تخطی کنندگان سرانجامی جز شکست ندارند. از این‌رو باید تاریخ را به مثابه منبع شناخت، مطالعه کرد و از آن عبرت گرفت. ماندن در تاریخ به معنای رجعت و «سنت گرایی» می‌باشد که نکوهش شده و عدم توجه بدان به معنای افتادن در دام الگوی «گست» است (طباطبایی، 1333: 11 / 881-882).

4. گو این‌که، انسان‌ها به لحاظ ثبوتی می‌توانند با عقل خدادادی، خوب و بد را تشخیص داده، بدان عمل نمایند. چنین رفتارهایی که با قوانین تکوینی عالم منطبق باشد، عقلانی محسوب می‌شود، اما به لحاظ اثباتی معمولاً انسان‌ها، چنین نیستند، زیرا خواهش‌های نفسانی همواره بر تعقل غلبه می‌کند. بنابراین، نوع انسان‌ها نیاز به «سمع» دارند، از این‌رو، تربیت انسان‌ها و سوق دادن آنها به سوی تعقل لازم و ضروری است (طباطبایی، 1333: 19 / 592).

5. سنت عبادت در نص، مانند نماز و حج، از این‌رو تشریح گردیده که انسان‌ها را به سوی «عقلانیت و حیوانی» سوق دهد. به طور نمونه، در حج، تحریم «رفت» به مثابه تخطی از هنجارهای عرفی، «فسوق» به مثابه تخطی از هنجارهای دینی، و «جدال» به مثابه تخطی از پذیرش اصول «گفت و گو»، نشان می‌دهد که مناسک حج با هدف تربیت انسان‌ها برای گردن نهادن به هنجارهای عقلانی جعل گردیده است. چنین مناسکی برای تربیت و سوق مردم به سمت «عقلانیت» ضرورت دارد (طباطبایی، 4774: 2 / 117؛ بقره: 197).

6. از آنجا که علامه به «ادراك حقيقي» معتقد است، بنابراین امکان کشف برخی از قوانین تکوینی ثابت برای همگان وجود دارد. در این صورت، ترسیم خطوط قرمز در هنجارگذاری، ممکن خواهد بود، زیرا در عالم تشریح، تخطی از قوانین تکوینی، به شکست می‌انجامد. بنابراین، حوزه عقلانیت ارتباطی در درون دایره‌ای محصور می‌گردد:

در حقیقت، دین تعدیل اجتماع انسان در سیر حیاتی آن می‌باشد و به تبع تعدیل حیاتی یک فرد انسان را هم در بردارد، دین، اجتماع انسانی را در راه فطرت و آفرینش وارد ساخته و به آن موهبت حریت و سعادت فطری را چنانکه مقتضی عدل است می‌بخشد، همچنین به یک فرد، حریت مطلقه داده، در انتفاع بردن از جهات حیات، چنانچه فکر و اراده‌اش او را رهبری می‌کند؛ تا جایی که ضرری به حیات اجتماع نرساند، آزاد می‌گذارد (طباطبایی، 1300: 3/ 159).

7. بر مبنای اصل پیشین، قرآن کریم، علایم و مؤلفه‌هایی معرفی کرده است که خطوط مرزی ناعقلانیت را در عرصه اجتماعی نشان می‌دهد. این نشانه‌ها عبارت است از: دوگانگی کردار و گفتار؛ کتمان حقایق؛ تکذیب آخرت؛ جایگزین شدن گفتمان «مواجه» به جای «گفت و گو» و «سمع»؛ تکذیب آخرت؛ تفسیر کارکردگرایانه و دنیوی از دین؛ تلقی نادرست از قرآن (مانند متأثر تلقی نمودن متن از فرهنگ زمانه)؛ تلقی نادرست از پیامبر 6، به طور مثال، پیامبر 6 را فیلسوف متبحر قلمداد کردن (طباطبایی، 1333: 2/ 228)؛ عدم عبرت از تاریخ؛ استقلال در خردورزی و احساس بی‌نیازی از کتاب؛ عبادت غیر خدا و حاکمیت طاغوت؛ زندگی سرمستانه بدون توجه به روز جزا؛ ذات‌زدایی از هنجارهای اجتماعی و... . مؤلفه‌های مذکور، درباره مفهوم



«تعقل»، از نشانه‌های «ناعقلانیت» در جامعه است و به مثابه خطوط مرزی، «عقلانیت و حیانی» را از «ناعقلانیت» متمایز می‌کند (بقره: 44؛ آل عمران: 65 و 66؛ انعام: 31 و 32؛ اعراف: 169؛ یونس: 15 و 16؛ هود: 51؛ یوسف: 109؛ شعرا: 28؛ قصص: 58 و 60).

8. علامه با الهام از قرآن، مناسک را به دو گونه «صحیح» و «باطل» تقسیم می‌کند، مثلاً آیین حج، علی‌رغم غلبه صبغه تعبیدی، محتوای عقلانی دارد. بنابراین، در درون چارچوب «عقلانیت و حیانی» قرار می‌گیرد. اما سنت‌هایی، چون «بحیره»، «سائبه» و...، از آنجا که بر منطق عقلانی استوار نشده‌اند، در زمره ناعقلانیت قرار می‌گیرند. بر این اساس، هر سنتی خرافه نیست، البته ممکن است برخی «سنت‌ها» به دلیل ساختار خلقت انسان، تداوم یابد و در دایرة «عقلانیت» جعل گردد، چنان‌که دقت در مناسک حج، همچون: پوشیدن لباس احرام، سرتراشیدن، پرهیز از عطر، پرهیز از استظلال و...، برای تقویت «برابری» است که از مؤلفه‌های عمده «عقلانیت» به شمار می‌رود (شریعتی، 1770).

9. صداقت از بایسته‌های کلیدی «عقلانیت و حیانی» است. از این رو، حقایق نباید کتمان شود. «عقلانیت و حیانی» بر این مبنا استوار است که در عالم حقایقی وجود دارد که کشف آن حقایق و هم‌نوایی با آنها از رسالت انسان‌هاست. بنابراین، هر کسی که حقیقتی را کشف کند، نه تنها حق اظهار دارد، بلکه از باب هدایت‌گری، باید اعلان نماید. رسالت متفکران و روشن‌فکران، کشف حقایق و آگاهی بخشی درباره آنها می‌باشد. کتمان حقایق، برخلاف صداقت و عقلانیت و حیانی است (طباطبایی، 1333: 1/ 223)، محاجه، بر عدم صداقت مبتنی است، در حالی که در

مقابل آن «گفت و گو» بر صداقت استوار می- باشد. بر خلاف محاجه‌کننده، که علی‌رغم کشف حقیقت یا حتی در صورت عدم علم، به ادعای خویش اصرار می‌ورزد، گفت و گوکننده، در صد کشف حقیقت است و هرگاه به حقیقت رسید، آن را می‌پذیرد. بنابراین، محاجه، از نشانه‌های ناعقلانیت است (طباطبایی، 1333: 696/3؛ آل عمران: 66).

10. از آنجا که ایمان بر صداقت مبتنی است و بدون آن تحقق نمی‌یابد، اظهار عقیده و آزادی بیان از مؤلفه‌های «صداقت» است. با این توضیح که اظهار توافق بدون ایمان قلبی خلاف صداقت است. اگر آزادی بیان محدود گردد، ممکن است کسی که باور صادقانه ندارد، نتواند اظهار نماید و این روند به «نفاق» بیانجامد. بنابراین، آزادی عقیده و بیان در دایره «عقلانیت و حیانی» ضرورت وجود پیدا می‌کند و این آزادی با ارشاد الهی و تعیین خطوط در «نص» منافات ندارد. براساس فرض علامه مضمون «نص» حق است، اما مخاطب نیز باید این حق را از روی صداقت درک نموده و با رضایت قلبی بپذیرد. از این رو، حتی پیامبر⁶، از تحمیل باور و ارزش‌های حق، بدون تعقل آزادانه مخاطب ناتوان است (طباطبایی، 1333: 15/310). تنها موجودی که حق تحمیل دارد، ذات اقدس اله است. خداوند همان‌گونه که «خلقت» را بر ما تحمیل کرد و ما بدون رضایت به دنیا آمدم، می‌تواند «قلوب» ما را به هر سمتی که می‌خواهد، متمایل کند، اما ظاهراً چنین اراده‌ای نداشته و تعیین سرنوشت را به مردم واگذار نموده است. ارسال کتاب تشریح، گواهی بر این ادعاست.

11. ملازم با آزادی بیان، در جامعه



وحياني، همگان مكلف به «گوش دادن / استماع» هستند، تا حقي ناپيدا و نامكشوف نماند. عمود خيمه «عقلانيت وحياني» با عبارت «اذن خير» كه كنايه از سطح اعلاي شنوايي است، توصيف شده است (توبه: 61). پيامبر6 با آنكه به وحي متصل بود، به سخن هر گوينده اي گوش فردا مي داد و در موارد دي كه «نص» وجود نداشت، اداره امور كشور برعهده «شورا» بود (يزداني مقدم، 1333: 444).

12. سرانجام اينكه «عقلانيت ارتباطي» در چارچوب «عقلانيت وحياني» در دو قلمرو فهم از نص و عرصه هاي خالي از «نص»، جاگاه دارد. افراد مؤمن، كه همگي به نص ايمان دارند، ممكن است برداشتهاي متفاوتي از «نص» داشته باشند، در چنين موارد دي با بحث و گفت و گو، با ابتناء به عقل بشري، به توافق در فهم مي رسند (طباطبائي، 1666: 34). البته، ارجاع به فهم فقها و راسخون در علم نيز از منطوق عقلائي برخوردار است، زيرا يكي از روشهاي وصول به حقيقت اين است كه متخصص و دانشمندان را مرجع بدانيم كه از روي اختيار و آگاهانه صورت مي گيرد. در عرصه هاي بدون «نص»، يعني متن مصرح، كه به نظر مي رسد قلمرو وسيعي از حيات اجتماعي انسانها را در برمي گيرد، امور به «شورا» واگذار شده است. اين عرصه، قلمرو «عقلانيت ارتباطي» است.

جمع بندي و نتيجه گيري

در مقايسه بعد هنجاري نظريه هاي «عقلانيت وحياني» و «عقلانيت ارتباطي»، مي توان به اين نکته اشاره كرد كه علامه طباطبائي براي رهايي انسانها از سلطه و استثمار، نسخه ديني مي پيچد و «عقل» و «سمع» را به صورت توأمان راه نجات مي داند، در حالي كه

هابرماس، راه رهایی را با ابتدا بر «عقلگرایی» مدرن، در دین‌گریزی جست و جو می‌کند. هر چند در اندیشه‌های متأخر هابرماس نوعی مسالمت با دین ملاحظه می‌شود، اما وی با جایگزین نمودن مفهوم «فراسکولاریسم» به جای «سکولاریسم» تنها در ستیز با دین آتش‌بس داده، اما همواره برای حاکم کردن گفتمان سکولار در جامعه تلاش کرده است. از این‌رو، به دین‌داران توصیه می‌کند با زبان همگان‌پذیر در عرصه عمومی حضور پیدا کنند (هابرماس، 1777: 222). از آنجا که سعادت‌بخشی عقلانیت مطمح نظر قرآن، از پیش‌فرض‌های این پژوهش است، برای مقایسه و ترجیح دو نوع عقلانیت، صرفاً موارد مهم آورده می‌شود:

1. در عقلانیت ارتباطی، «جهان حیاتی» از «جهان طبیعی» به صورت منفک تلقی می‌شود، اما در «عقلانیت وحیانی» جهان یکپارچه تلقی می‌گردد.

2. در عقلانیت وحیانی قانونمندی‌های موجود در جهان طبیعی، مأخذ قانونمندی‌های «زیست جهان» و منبع الهام‌بخش است، اما در «عقلانیت ارتباطی» قانونمندی‌ها از خود «زیست جهان» اخذ می‌شود (هابرماس، 1498 الف: 85).

3. در «عقلانیت ارتباطی» انسان مرکز عالم است، اما در عقلانیت وحیانی محوریت با «خدا» می‌باشد.

4. عقلانیت وحیانی غایت‌مدار است و بر اساس آن، همه امور به خدا برمی‌گردد اما در «عقلانیت ارتباطی» خود «زیست‌جهان» غایت خود است (بشیریه، 1880: 233).

5. به لحاظ سطح تحلیل، هر دو نوع عقلانیت، از سطح جامعه‌شناختی به سطح فلسفی فراروی دارند؛ با این تفاوت که «عقلانیت



ارتباطی» در سطح عقلانیت پدیداری، انسان را موجودی همانند سایر موجودات می‌پندارد، اما «عقلانیت وحیانی» در سطح عقلانیت وجودی، با غایت قائل شدن برای انسان، موجود انسانی را موجود ویژه تلقی می‌کند.

6. عقلانیت ارتباطی با الهام از وبر، با بهره‌گیری از مفهوم «اسطوره زدایی»، بر معنازدایی از عالم تأکید می‌کند؛ در حالی که از مؤلفه‌های عمده «عقلانیت وحیانی» معنادار بودن کل هستی است.

7. حقیقت اجتماعی از منظر «عقلانیت ارتباطی» مابازای بیرونی ندارد، بلکه گفت و گویی است، ولی از منظر «عقلانیت وحیانی» حقیقت مابازای بیرونی دارد. حتی اعتباریات نیز به دو قسم، شامل «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌شود.

8. هر دو نوع عقلانیت برای عقل به مثابه منبع شناخت اهمیت ویژه قائل‌اند، عقلانیت ارتباطی، عقل را بر فراز تجربه، فعال مایشاء پنداشته، در توانش جعل هنجار، یکه‌تاز می‌داند، در حالی که در عقلانیت - وحیانی، وحی به مثابه منبع شناخت و دریچه نگاه به ماورا به رسمیت شناخته شده است.

9. هر دو نوع عقلانیت، در مخالفت با انحصار شناخت در تجربه گرایی (پوزتیویسم)، مشترک هستند و تجربه را تنها منبع شناخت نمی‌دانند، بلکه اعتبار آن را به عقل می‌دانند. البته «عقلانیت وحیانی» علاوه بر عقل، «شهود» را به مثابه منبع شناخت می‌پذیرد، اما معیار صحت هر دو نوع شناخت تجربی و شهودی «عقل» است (طباطبایی، 4774: 119؛ نوذری، 1666: 33).

10. در عقلانیت ارتباطی، عقل تنها منبع معتبر شناخت است و اعتبار تجربه نیز به

عقل است، در حالی که در عقلانیت و حیانی هرچند عقل معیار صحت است، «سمع» نیز در کنار «عقل» از اعتبار معرفتی برخوردار است. براین اساس، عقل و سمع هر دو، منبع شناخت به شمار می‌روند (طباطبایی: 310/15).

11. عقلانیت ارتبباطی، از آنجا که گفت و گویی است به هیچ «نمی» التزام ندارد، اما عقلانیت و حیانی «نص‌محور» است؛ به گونه‌ای که حتی در عقلانی‌ترین گفتمان و حیانی، نص به مثابه مرجع شناخت پذیرفته می‌شود (آل عمران: 50؛ عبده، 2002: 77).

12. در حالی که نقش اکثریت در «عقلانیت - ارتبباطی» از نوع «سلوکی» است، یعنی نظر اکثریت حقیقت‌آفرین است، در «عقلانیت و حیانی» آرای اکثریت، نقش «طریقی» دارد و از نوع «اماره» محسوب می‌شود، زیرا می‌تواند حاکی از حقیقت باشد، اما خود حقیقت‌آفرین نیست (همان: 477 - 446-44 / 488 و 232 / 6).

13. در «عقلانیت ارتبباطی» تطابق علم با عین خارجی انکار نمی‌شود و این تطابق با مفهوم «صدق» سنجیده می‌شود (پیوزی، 1779: 26)، اما در امور اجتماعی همه ادراکات از نوع اعتباری است که مابازای بیرونی ندارد، در مقابل، در «عقلانیت و حیانی» در امور اجتماعی نیز برخی از ادراکات مابازای بیرونی دارد و حاکی از حقیقت است (طباطبایی، 1880: 133). برخی از این حقایق از طریق عقل ادراک می‌شود، همانند «عدل» و بعضی طریق شرع بیان گردیده است، همانند وجوب نماز و روزه که تخطی از آنها جایز نمی‌باشد. البته موارد دیگری وجود دارد که مابازای بیرونی ندارد و در قلمرو «عقل ارتبباطی» است (طباطبایی، 1333: 13 / 5؛ 444 / 1 و 858).



14. در «عقلانیت ارتباطی» يك نوع «هدایت» وجود دارد و آن نیز پذیرش رویه «گفت و گو» برای هنجارآوری از سوی کنشگران است، اما هدایت تفضیلی وجود ندارد، یعنی افراد کنشگر، هر مسیری که از طریق کنش ارتباطی انتخاب نمایند، حق است. در «عقلانیت وحیانی» دو نوع «هدایت» وجود دارد، هدایت اجمالی که همان پذیرش اصل «سمع» است، یعنی انسان‌ها به همه سخنان گوش فرا دهند و از میان آنها بهترین را برگزینند (طباطبایی، 1333: 881/17). در چنین وضعیتی علامه این فرض محتوم را بیان می‌کند که چنین انسان‌هایی، بالضرورة به هدایت تفضیلی رهنمون خواهند شد و طریق «نص» را خواهند پذیرفت، «زیرا عقل فطری به وسیله عقل اکتسابی کامل و قوی می‌گردد» (طباطبایی، 1333: 64 / 3). بنابراین، «عقلانیت وحیانی» رویه‌گرا نیست.

15. رسالت روشنفکر بر اساس آموزه «عقلانیت ارتباطی» ترویج «رویه گفت و گو» است، اما رسالت روشنفکر دینی، ترویج حقایق از طریق گفت و گو و مباحثه است (پیوزی، 1779: 32؛ طباطبایی، 592 / 19).

16. در الگوی «عقلانیت ارتباطی» آنچه ترویج می‌گردد و روشنفکران عقلگرا در صدد ترویج آن هستند، مفاهیمی همانند «آزادی»، «مشارکت»، «برابری»، «گفت و گو»، «مباحثه»، «اخلاق گفت و گویی»، «عدالت گفت و گویی» و «انسان‌گرایی» می‌باشد، در حالی که روشنفکران دینی در الگوی «عقلانیت وحیانی»، مفاهیمی، چون: «توحید ناب»، «دین‌باوری»، «آخرت‌گرایی»، «نص‌محوری»، «حقیقت‌گرایی/رئالیسم»، «حسن و قبح ذاتی»، «عدالت ذاتی»، «فطرت»، «دانش‌محوری»، «طبیعت‌گرایی»، «آزادی بیان»، «گفتمان سمع»، «طاغوت‌گریزی» و... را ترویج

می‌کنند.

17. سرانجام اینکه، هابرماس اهداف و آموزه‌های فوق را با تکیه بر انسان‌مداری و در امتداد مدرنیته غربی جست و جو می‌کند، بنابراین در صدد احیای مدرنیته و اصل اساسی آن، یعنی «عقل‌گرایی» است. به نظر می‌رسد که هابرماس خسته و ملول از کژتابی رخ داده در دوران قرون وسطی، اهداف مذکور را در «گفت و گو» و فراروی از بنیادهای ثابت، مستقر می‌سازد، در حالی که «عقلانیت وحیانی» همان اهداف را در سایه «دین‌مداری» و تلقی «معنادار» عالم جست و جو می‌کند. در واقع قرآن وسیله رجوع به عقل در باب «اندیشه» و «گفت و گو»، و التزام به قواعد و موازین عقل است (طباطبایی، 7/ 544، فضل الله، 1119: 20/ 222).

18. بنابراین، تفاوت دو نوع عقلانیت بیش از آنکه در اهداف و آموزه‌ها باشد، در مبانی است. از منظر علامه طباطبایی، آموزه‌هایی، همچون: «عدالت»، «آزادی»، «گفت و گو»، «پرهیز از ظلم»، «تعهد به پیمان» و «فصایل اخلاقی»، نه تنها در بریدن از معنا تحقق نمی‌یابد، بلکه در سایه‌سار معناداری عالم قابل تحقق است (طباطبایی، 1333: 1/11: 155). از دیدگاه علامه جوادی آملی، اشتباه رویکردهای معناگریز در این است که به جای توجه به ماهیت یک نسخه، به نتیجه تجربی آن توجه می‌کنند. ایشان با استناد به حدیثی از امام صادق ع معتقد است: ماهیت «عسل» شفا بخشی به امراض است، اما اگر در یک مورد شفا نداد، احتمالاً باید مشکل را در مصرف‌کننده یا عوامل بیرونی جست و جو کرد. بنابراین، اگر دین‌داری در دوره قرون وسطی، به جای رهایی به «استبداد» منجر شد، ناشی



از ماهیت دین نیست. دین اصولاً رهایی‌بخش است (جوادی آملی، 1666: 111-115). قضاوت ترجیح به خواننده محترم واگذار می‌شود و امور مهم در جدول زیر به نمایش در می‌آید:

مقایسه شماتیک دو نوع عقلانیت براساس یافته‌های پژوهش		
محورهای مقایسه	عقلانیت ارتباطی	عقلانیت وحیانی
مرکزیت عالم	انسان	خدا
نسبت جهان‌حیاتی با جهان‌طبیعی	انفکاک	ارتباط
نقش طبیعت در قانون‌گذاری	صامت	منبع الهام
سطح تحلیل	فلسفی پدیداری	فلسفی وجودی
به لحاظ غایت‌مداری	معطوف به خود	معطوف به سعادت
تفسیر از طبیعت	اسطوره زدایی	معناداری
حقایق اجتماعی	گفت و گویی	ذاتی و گفت و گویی
ابزار شناخت	تجربه و عقل	تجربه، عقل و سمع
تفسیر از عقل	خودبنیاد	عقل و سمع
نسبت با مبانی پیشین	رویه‌گرا، گفت و گویی	نص‌محور
نقش اکثریت	سلوکی	طریقی
رسالت روشن‌فکران	ترویج رویه گفت و گو	ترویج حقایق از طریق گفت و گو
میزان آزادی بیان	مقید به آزادی دیگران	مقید به حقایق منکشف
التزام به قوانین	التزام عملی به قوانین	التزام عملی به قوانین
مفاهیم محوری	«آزادی»، «مشارکت»، «برابری»، «گفت و گو»، «مباحثه»، «اخلاق گفت و گویی»، «عدالت گفت و گویی»	«دین‌باوری»، «آخرت‌گرایی»، «نص‌محوری»، «حقیقت‌گرایی/رئالیسم»، «حسن و قبح ذاتی»، «عدالت ذاتی»، «فطرت»، «طبیعت‌گرایی»، «آزادی بیان»، «گفتمان سمع»، «طاغوت‌گریزی»

منابع

- قرآن کریم.
- الهی‌قمشه‌ای، مهدی (1379) حکمت الهی، تهران: روزنه.
- اباذری، یوسف (1377) خرد جامعه‌شناسی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- اژدری زاده، حسین، و دیگران (1384) معرفت و جامعه، چاپ اول، قم: حوزه و دانشگاه.
- بشیریه، حسین (1300) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- پیوزی، مایکل (1379) یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، چاپ اول، تهران: هرمس.
- جاویدی کلاته، طاهره (1385) «رویکردی تطبیقی به دلالت‌های تربیتی نظریه‌های دموکراسی: چالش میان نظریه‌های لیبرال، جماعت‌گرا و تفاهمی»، فصلنامه مطالعات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (1386) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ اول، قم: اسراء.
- ریتزر، جورج (1374) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: علمی.
- ساروخانی، باقر (1377) روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج 2، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- طالبان، محمدرضا (1388) روش‌شناسی مطالعات انقلاب با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران، تهران: پژوهشکده امام خمینی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (1341) «زعامت و ولایت در اسلام»، در مجموعه بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____، (1363) تفسیرالمیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، (1367) تفسیرالمیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج 2، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، (بی‌تا الف) المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



- _____، (1386) **قرآن در اسلام**، به کوشش هادی خسروشاهی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- _____، (1387) **بررسی‌های اسلامی**، به کوشش هادی خسروشاهی، چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- _____، (1378) **شیعه، مجموعه مذاکرات با هانری کربن**، چاپ اول.
- _____، (1371 الف) **انسان از آغاز تا انجام**، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
- _____، (1371) **مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها**، گردآوری و مقدمه سید هادی خسروشاهی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، (1374) **شیعه در اسلام**، چاپ دهم، قم: انتشارات اسلامی.
- _____، (1363) **تفسیر المیزان**، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، (1375) **قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع**، چاپ هشتم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، (1388) **شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه**، تصحیح علی احمدی میانجی، چاپ ششم.
- _____، (بی‌تا) **خلاصه تعالیم اسلام**.
- _____، (1385) **معنویت تشیع**، به قلم علامه حسن زاده آملی، چاپ اول، بی‌جا: انتشارات تشیع.
- عبده، محمد (2002م)، **الاسلام بین العلم و المدینه، الطبعة الثانية**، بیروت، دارالمدی للثقافة و النشر.
- فضل الله، سید محمدحسین (1419 ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، الطبع الثاني، بیروت: دارالملاک.
- فولادوند، محمدمهدی (1415ق)، **ترجمه قرآن کریم**، چاپ اول، تهران: دار القرآن کریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- کرایب، یان (1381) **نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس**، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران: آگاه.
- لاریجانی، محمد جواد (1375) «چیستی عقلانیت»، **فصلنامه قبسات**، دوره اول، شماره اول.
- لوین، رونالدان (1373) **آینده بنیانگذاران جامعه شناسی**، ترجمه غلام عباس توسلی، چاپ اول، تهران:

- قوس.
- مجلسی، محمد باقر (1883م) بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (1370) نظام حقوق زن در اسلام، چاپ پانزدهم، تهران: صدرا.
- _____، 1381، مجموعه آثار، ج 21، انتشارات صدرا، چاپ اول.
- نوذری، حسینعلی (1386) بازخوانی هابرماس، چاپ دوم، تهران: نشر چشمه.
- هابرماس، یورگن (1378) «جامعه فراسکولار در غرب»، ترجمه غلامعلی خوشرو، نشریه آئین، شماره 19 و 20. بهمن و اسفند.
- _____، (1300) بحران مشروعیت: تئوری دولت سرمایه داری مدرن، ترجمه جهانگیر معینی، چاپ اول، تهران: گام نو.
- _____، (1300 الف)، بحران مشروعیت، ترجمه جهانگیر معینی، چاپ اول، تهران: گام نو.
- _____، (1300 ب) جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی، ترجمه کمال پولادی، چاپ اول.
- _____، (1300) «فراسکولاریسم»، ترجمه مهرزاد فتوحی، نشریه همشهری، بهمن ماه، شماره 6.
- _____، (1381 الف) سیطره عمومی، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، تابستان 81، شماره 20، 265 ° 278.
- _____، (1381) جهانی شدن و آینده دموکراسی، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
- _____، (1384) مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ترجمه یحیی امامی، چاپ اول، تهران: نقش و نگار.
- _____، (1384 الف) دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی، چاپ اول، تهران: نشر افکار.
- _____، (1384) نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، چاپ اول، تهران: موسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- _____، (1385) «مذهب در عرصه عمومی»، بازتاب اندیشه، شماره 74.
- هولاب، رابرت، (1375) یورگن هابرماس: نقد در حوزه

عمومي، چاپ اول، تهران: نشر ني.
- يزداني مقدم، احمد رضا (1383) ادراکات اعتباري
و اندیشه اجتماعي - سياسي علامه طباطبائي، قم:
دانشگاه باقر العلوم □ [پايان نامه ارشد].
- Habermas, Jurgen, (1996), Between facts And Norms.

