

نظریه‌های تجدد، از عقل خودبنیاد تا عقل ارتباطی

بهروز دیلم صالحی^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس - ایران

کمال پولادی

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس - ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۷ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۱۲/۲۱)

چکیده

نظریه‌های تجدد (مدرنیته) در دنیای دانش پژوهی و نظریه پردازی گستره شایان توجه و دامنه وسیعی را در برمی‌گیرد. این گستره از رویکردهای فلسفی، تا رویکرد تاریخی- تمدنی، رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی و سرانجام جامعه‌شناسی دین را در بر دارد. در درون هر یک از این رویکردها نیز شیوه‌های تحلیل و نظریه‌هایی با نام و هویت خاص خود ظهور یافته است. پژوهش پیش‌رو از این باور آغاز کرده است که تمام این گستره بزرگ از نظریه‌ها را می‌توان حول دو مفهوم کنش و هم‌کنشی از یک سو و عقل خودبنیاد و عقل ارتباطی از سوی دیگر، مفهوم‌بندی و از یکدیگر متمایز کرد و بر این مبنا نقد و تحلیل کرد. فرضیه پژوهش این است که نگرش به مفهوم تجدد از عقل خودبنیاد و کنش خودآیین آغاز شد و تا عقل ارتباطی و هم‌کنشی امتداد یافت و طی این مسیر، توضیح سرشت تجدد در قالب صورت‌بندی فرایند عقلانی شدن جامعه‌شناسی منتقل شد، درحالی‌که مفهوم‌بندی عقل از عقل استعلایی به عقل ابزاری و از آنجا به عقل ارتباطی گذر کرد. تمرکز این نوشته بر پی‌یابی این مسیر گذار با رهیافت تاریخی- تأویلی است.

واژگان کلیدی

تجدد، سوژه‌بودگی، عقل استعلایی، عقل ابزاری، عقل ارتباطی، کنش ارتباطی.

۱. مقدمه

تجدد (مدرنیته) مثل بسیاری از واژه‌ها و مفاهیمی که کاربرد گسترده‌ای در حوزه‌های گوناگون علمی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و هنری پیدا می‌کند و وارد زبان رسانه‌ها و روزمره مردم می‌شوند، معنای گوناگون پیدا کرده و با ابهامات بسیار آمیخته شده است. مفهوم تجدد که گاه با واژه نو شدن و نوسازی (مدرنیزه شدن) نیز آمیختگی پیدا می‌کند، در زمره مفاهیمی است که در قلمرو بحث‌های علمی، موضوع اختلاف نظرهای زیادی است. در این پژوهش کوشش شده است، ضمن مروری اجمالی بر سیر تحول مفهومی تجدد، مضمون اصلی آن حول مفاهیم محوری آن مثل عقل و عقلانیت و ذهنیت و عاملیت بررسی شود و در ضمن نشان دهد که مباحث و مجادلات نظری بر سر تبیین سرشت تجدد به منزله یک فرایند، دستگاه مفهومی جامعه علمی را در حوزه نظریه‌های تحول اجتماعی رشد داده و ما را در فهم بهتر این پدیده یاری کرده است. اشارات این نوشته که به عنوان مقدمه‌ای برای یک موضوع دیگر تدارک شده، به حسب ضرورت فشرده است.

تجدد در معنای ساده به نو شدن و فرارسیدن یک عصر جدید از پی سده‌های میانه مسیحی و با گذار از رویدادهایی چون نوزایش (رنسانس)، اصلاحات دینی، انقلاب علمی، جنبش روشنگری و انقلاب‌های سیاسی در اروپا اشاره دارد. اما اگر تجدد را با پیدایی پدیده‌های یادشده تعریف کنیم، سخن ما نه بسنده خواهد بود و نه چندان روشن، زیرا پدیده‌های یادشده هر یک حوزه معنایی، نیروی محرک و پویایی‌های درونی خاص خود را دارند و گفتن اینکه تجدد جمع این پدیده‌هاست، کمک زیادی در فهم چیستی آن نمی‌کند. اگر در تعریف تجدد بگوییم عصری است که این رویدادها رخ داده است، آنگاه، چنانکه یکی از دانش‌پژوهان این حوزه به نام آبل ژانیر می‌گوید، واژه تجدد چیزی نخواهد بود جز یک برچسب برای یک دوره تاریخی (Jeanir, 1990: در: باریبه، ۱۳۸۳: ۴۰۶-۳۸۹).

اما سنت درازآهنگ دانش پژوهی در علوم اجتماعی نشان می‌دهد که تجدد جز در مواردی کم‌شمار با این معنای محدود درک نشده و در مفهومی پیچیده‌تر و گسترده‌تر ظاهر شده است. در گسترده‌ترین معنا، تجدد به عنوان دگر دیسی بزرگ و همه‌جانبه فرهنگی در تمام ابعاد یک حیات فرهنگی، شامل دگرگونی بزرگ در روابط انسان با طبیعت، روابط انسان با انسان و دریافت انسان از الوهیت تعریف شده است. این برداشت درازدامن از تجدد به جهان جدیدی اشاره دارد که به جای تمدن پیشین، که تمدن کشاورزی خوانده شده است، نشست. حاصل دگرگشتی که به این ترتیب پدید آمد، پیدایش جهان نوینی است با جهان‌نگری نو متکی بر منطقی متمایز از منطق تمدن پیشین (باریبه، ۱۳۸۳: ۳۹۱).

تجدد و جوهی از تحولات چندگانه را در خود جمع دارد: تحول اقتصادی، پیدایش نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری؛ تحول سیاسی، ظهور دولت دموکراتیک دیوانی؛ تحول فرهنگی، پیدایش ذهنیت، به معنی ظهور فاعل شناسای خود - آیین و فردیت و ظرفیت‌های علاقه فردی و همین‌طور شکل‌های فراگیر همبستگی جمعی (Boweting, 2015: 135-218). تجدد غربی در عین حال معرف و جوه متناقضی از مظاهر مثبت و منفی است، مثل پیشرفت‌های عظیم علمی و فنی، بهبود بی‌سابقه زندگی اقتصادی، گسترش آزادی‌های فردی و ظهور شکل‌های تازه همبستگی جمعی از یک سو و بیگانگی، بهره‌کشی، استعمار بی‌رحمانه، تخریب محیط زیست و هجوم فرهنگی، از سوی دیگر (وحدت، ۱۳۸۲: ۱۱).

یکی از پژوهندگان به این نکته اشاره می‌کند که مفهوم تجدد در قرن نوزدهم میلادی همراه با رواج برداشت خطی از تاریخ جهان با مفهوم پیشرفت نیز قرین شد و وجه هنجاری پیدا کرد و به این ترتیب با معنای خوب شدن مترادف شد (Helfons, 2009: 14). اما در سده بیستم در پی جنگ‌های جهانی اول و دوم و کشتارها و ویرانی‌های دهشتناک آنها، نگرش منفی به تجدد رشد کرد و نظریه‌های پرنفوذی در نفی آن پیدا شد.

در باره تجدد، کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی نوشته شده و موضوع بحث‌ها، برداشت‌ها و اندیشه‌ورزی‌های گوناگون بوده است. در متن و کتاب‌نامه این پژوهش به برخی مقاله‌ها و کتاب‌های نوشته شده در این زمینه اشاره شده است. بنابراین به ملاحظه کوتاه کردن بحث می‌توان از معرفی آنها مبحث جداگانه خودداری کرد. با توجه به بحث‌های زیادی که در مورد مفهوم تجدد صورت گرفته است، آنچه این نوشته به‌طور خاص پی‌جوی آن است، طرح این دعوی است که:

۱. مضمون محوری تجدد را دو مفهوم عاملیت و عقلانیت تشکیل می‌دهد؛
۲. شیوه مفهوم‌بندی تجدد با رجوع به این دو مؤلفه و این دو مفهوم، از زمانی که هگل نخستین بار واژه مدرن را به‌عنوان موضوعی فلسفی مطرح کرد، تا زمان ما تحول پرفرازونشیبی را طی کرده است که مسیر پویش آن را می‌توان در الگویی قاعده‌مند بازیابی و بازشناسی کرد؛
۳. تبیین موضوع تجدد با رویکرد فلسفی منبع تناقضات لاینحل و از این‌رو ناممکن است و شیوه مناسب تبیین تجدد را باید در رویکرد جامعه‌شناسانه جست‌وجو کرد؛
۴. تبیین مناسب تجدد با این رویکرد تبیینی میسر است که در نظریه کنش ارتباطی هابرماس به‌صورت تلفیق دو مؤلفه اصلی مدرنیته شامل عاملیت و عقلانیت در یک دستگاه نظری منسجم حاصل آمده است.

آنچه نگارندگان در نوشته‌ای کوتاه متعرض آن شده‌اند، به‌طور تفصیلی در آثار گوناگون هابرماس به‌صورت پراکنده آمده و این نوشته کوشیده است آن را در طرحی واحد استنتاج و

به صورت فشرده جمع‌بندی کند. این کار با مروری تأویلی بر نظریه‌های تجدد بر محور تعابیر عاملیت و عقلانیت و با عزیمت از دیدگاه مکتب انتقادی صورت گرفته است.

۲. مفهوم فلسفی تجدد

چنانکه هابرماس می‌گوید هگل نخستین فیلسوفی بود که مفهوم روشنی از تجدد عرصه کرد (Habermas, 1994: 4). هگل مفهوم تجدد را بیش از هر چیز در بافتار تاریخی و مفهومی مربوط به دوران‌بندی تاریخ به‌کار برد و گفت «عصر جدید»، عصر مدرن است. این مفهوم از تجدد در حوالی سده نوزدهم میلادی برای اشاره به سه قرن که پیش از این قرن واقع شده بود، به‌کار رفت. کشف آنچه «دنیای جدید» خوانده شده است (قاره آمریکا)، نوزایش (رنسانس) و اصلاحات دینی در حوالی قرن شانزدهم میلادی از رویدادهای بزرگ تاریخی‌اند که عصر جدید را از دورانی که سده‌های میانه نامیده شد، جدا می‌کند. هگل در درس‌گفتارهای فلسفه تاریخ، سه دوره دنیای قدیم، سده‌های میانه و عصر جدید را از یکدیگر تفکیک کرد. از آن پس این دسته‌بندی در تاریخ‌نویسی و مباحث علمی مرسوم شد. با پیدایش اصطلاحاتی چون جدید، روزگار نو و مدرن بود که دوره‌بندی یادشده به شیوه‌ای که اشاره شد، شکل گرفت. در قرن هجدهم میلادی واژه‌هایی چون «عصر جدید»، عصر مدرن به‌تدریج به چشم‌انداز تاریخی - فلسفی تبدیل شد و به کل گذشته تاریخی بشر معنایی از نوع تاریخ جهانی داد (Habermas, 1994: 6).

در همین زمان و در ارتباط با همین معناست که خودآگاهی تجدد از زمان شکل می‌گیرد و تجدد، خود آگاه می‌شود و با مفهوم «پیشرفت» قرابت پیدا می‌کند. عصر جدید دنیای گذشته را از خود جدا می‌کند و آغوش خود را برای شروع تازه و زایش نو، به‌سوی آینده باز می‌گشاید. مفاهیمی چون پیشرفت، بحران، انقلاب، رهایی و روح زمان همه در همین زمان (قرن هجدهم میلادی) با پیدایش همین مفهوم عصر جدید (عصر مدرن) ظاهر شدند و معنای جدیدی پیدا کردند که هنوز هم در زمان ما ادامه دارد. این مفاهیم به مفاهیم کلیدی فلسفه هگل تبدیل شدند. هابرماس با الهام از راینهارت کوزلک (Koselleck, 1985)، زمان - آگاهی مدرن را به‌عنوان دوره تازه‌ای در تاریخ تحلیل می‌کند که در آن شکاف بین آنچه وجود دارد، یعنی «سپهر تجربه» و آنچه انتظار می‌رود در آینده به‌وجود آید، یعنی «افق انتظار» همواره به‌صورت فزاینده‌ای بزرگ‌تر می‌شود. پیش از او پیدایش این «زمان - آگاهی» تجدد، «سپهر انتظار» همواره به گذشته چسبیده بود.

فلسفه مدرن از دوره مدرسه‌گرایی متأخر تا زمان کانت به‌واسطه نقدی که تجربه رنسانس و اصلاحات دینی به سنت وارد کرده بود و همچنین به‌صورت استقبالی که از علوم طبیعی

جدید به عمل آورده بود، نوعی خودآگاهی نسبت به تجدد بروز داده بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۲). اما تنها در پایان قرن هجدهم بود که تجدد چنان اعتمادی به خود کسب کرد که هگل توانست به تجدد به عنوان مسئله فلسفی و حتی «مسئله اساسی» فلسفه خودش نگاه کند. هگل در مفهوم‌بندی عام عصر مدرن را ساختاری از «رابطه-با-خود» مشاهده می‌کند که آن را «سوژه‌بودگی یا ذهنیت»^۱ می‌خواند: «جوهر دنیای مدرن عبارت است از آزادی سوژه (فاعل شناسا)» (Habermas, 1994: 16).

هگل وقتی می‌خواهد سیمای عصر جدید را ترسیم کند، سوژه‌بودگی یا «ذهنیت» را با آزادی و «بازاندیشی»^۲ تعریف می‌کند و می‌گوید آزادی مایملک ذهن است که ذهن خودش را از آن جدا نمی‌بیند. ذهنیت یا سوژه‌بودگی به مفهومی که هگل به کار می‌برد، چهار دلالت اصلی دارد:

۱. خودآیین کنش، یعنی مسئولیت ما در قبال آنچه انجام می‌دهیم؛
 ۲. فردگرایی، یعنی دعوی یکتایی فارغ از محدودیت فرد؛
 ۳. حق انتقاد، یعنی هر کس آن را که برای خود به رسمیت می‌شناسد مستحق به رسمیت شناخته شدن از جانب دیگران می‌داند؛
 ۴. خود فلسفه هگل، یعنی خودآگاهی ایده یا مثال یا ذهن از خود پس از دگرگشت‌های تکاملی و رسیدن به آگاهی از خود در قالب فلسفه هگل. می‌توان گفت هگل به یک مبنا تجدد را با فلسفه خود به عنوان فلسفه آگاهی همسان می‌گرفت. به بیان دیگر، هگل فلسفه خود را به منزله خودآگاهی عصر مدرن- آگاهی عصر مدرن یا از خود به شمار می‌آورد.
- رویدادهای کلیدی که اصل سوژه‌بودگی را استقرار بخشیدند عبارت بودند از: اصلاحات دینی، جنبش روشنگری، انقلاب فرانسه. با تعالیم لوتر اعتقادات دینی بازاندیشانه شد. مذهب پروتستانی در برابر مرجعیت کلیسا، حجیت عقل فاعل شناسا (سوژه) را تثبیت کرد. اعلامیه حقوق بشر فرانسه و مجموعه قوانین معروف به قوانین ناپلئونی اصل آزادی اراده را در برابر قوانین از پیش موجود شریعت به‌مثابه شالوده جوهری دولت اعتبار بخشید. به جای فرمان الهی، اراده جاری و حاضر بشر به عنوان اساس حقوق و اخلاق دیده شد. سوژه دکارت («می‌شناسم پس هستم») رو به خود برمی‌گرداند و خود را ابژه (موضوع شناسایی) قرار می‌دهد و با-خود- در ارتباط قرار می‌گیرد. سرانجام اینکه در فرایند تجدد، طی جریانی که هابرماس آن را «تمایزیابی»^۳ می‌خواند، سه حوزه ارزش فرهنگی شامل معرفت علمی، معرفت اخلاقی و زیبایی‌شناسی از یکدیگر و از حوزه دین جدا می‌شوند و هر یک به حوزه مستقلی با قواعد

1. Subjectivity
2. Reflection
3. Differentiation

درونی خاص خود تبدیل می‌شوند. پیش از این، این سه حوزه در یکدیگر و در دین ادغام بودند. هگل به دنبال کانت و سه کتاب نقادی او، این سه سپهر دانایی را از تجلیات اصل ذهنیت به‌شمار می‌آورد.

۳. تجدد و حجیت عقل

جدا شدن سپهرهای علم و دین و به همین صورت جدا شدن سه حوزه علم، اخلاق و هنر از یکدیگر نیاز به یک عامل پیونددهنده را پیش آورد. هگل این عامل وحدت‌بخش را در عقل به مفهوم مطلق جست‌وجو کرد. در این خصوص، جایگاه روشنگری در تجدد خود را نمایان می‌کند. هگل با تکیه بر میراث روشنگری که مقام عقل را بر فراز همه چیزهای دیگر برافراشته بود، عنصر وحدت‌بخش یادشده را در عقل به مفهوم مطلق جست‌وجو کرد. روشنگری به‌جای مرجعیت سنت و عقل کیهانی به عقل بشر روی آورده بود. تجدد با رویش جریان روشنگری در برابر مرجعیت سنت و مرجعیت کیهانی به‌دنبال مرجعیتی خاص خود بود. مدرن‌ها ابتدا برای نقد سنت به اختراع گذشته آرمانی دست زدند و به سراغ دوران یونان و روم باستان رفتند. اما بعد دست به بازاندیشی زدند و کوشیدند هنجارهایشان را از درون خودشان بیرون بیاورند. آنها برای تثبیت خود به مرجعیتی در خود نیاز داشتند. با انکار مرجعیت سنت و عقل کیهانی تنها مرجعیت باقی‌مانده، عقل خودبنیاد بشری بود. عقل خودبنیاد به این ترتیب به کلیدواژه تجدد تبدیل شد.

تجدد تنها به نام روشنگری و تکیه بر عقل بشری بود که می‌توانست سنت را بی‌مقدار جلوه دهد. هگل، بر همین اساس، نیاز تجدد به اعتمادبه‌نفس را به‌منزله نیاز به فلسفه درک کرد و فلسفه در مقام پاسدار عقل، تجدد را فرزند روشنگری و منادی حاکمیت عقل بشری اعلام کرد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۹۱). از آن پس مفهوم عقل بود که خواه در جایگاه قاضی یا در جایگاه متهم، مورد تأیید و ستایش یا مورد نفی و نکوهش قرار گرفت. از آن پس تاکنون کمتر جریانی از جریان‌های مهم فکری است که جای مبارک یا منحوس عقل، جزئی از موضوع آن نباشد و به‌راستی هرچه به زمان ما نزدیک‌تر می‌شویم، به خلاف عصر روشنگری فریاد در نکوهش عقل بلندتر می‌شود، تا جایی که در میان متفکران، هابرماس را «آخرین عقل‌گرای بزرگ» لقب داده‌اند.

باری، هگل با این برداشت از عقل، عصر مدرن را با اصل ذهنیت شناسایی کرد. ذهنیت مفهومی بنیادین و بنیادگراست، می‌تواند مبنایی باشد که با آن به همه چیز شک کرد و همه چیز را در ترازوی نقد قرار داد و سنجید. سه کتاب اصلی کانت، *نقادی عقل محض*، *نقادی عقل عملی* و *نقادی قوه داور بر مبنای نقادی عقل*، سه عرصه اصلی زندگی بشر شامل علم، اخلاق و هنر را از یکدیگر تفکیک کرد و آنها را از پندارهای متافیزیکی رها کرد. نقادی عقل

محض امکان علم طبیعی فارغ از اوهام، نقادی عقل عملی، امکان اخلاق متکی به اصل خود-آیینی انسان و نقادی قوه داور، امکان تجارب زیبایی‌شناسانه مستقل از پایگاه دین را تبیین و آشکار کردند.

هگل عقل استعلایی کانت را برگرفت و از یک جهت آن را باز هم مستعلا کرد و به عقل عالم برافراشت و از جهت دیگر آن را استعلازدایی کرد و به درون زندگی اجتماعی مردم آورد. چنانکه هگل گفت عقل نزد کانت صوری و تهی بود، پس هگل عقل جوهری و سرشاری را طرح کرد که عقل تاریخ و عقل اجتماعی بود. هگل گفت عقل چیزی مجرد نیست، بلکه یک کلی انضمامی است که در جریان شدن یعنی در تاریخ جهان و در اشکال خاص تعیین پیدا می‌کند (Workler, 1998: 33). هگل به همین ترتیب عقل را در سرشت خود بین‌ذهانی و اجتماعی تحلیل کرد و گفت که توانایی‌های ذهن آدمی با شکل‌های خاصی از نظم اجتماعی پیوند اندام‌وار دارد و این صورت‌ها و نظام‌های اجتماعی متقابلاً در رشد و پردازش آن توانایی‌ها مؤثرند.

هگل تاریخ بشر را به صورت فرایندی تکاملی تصویر کرد که طی آن بشر به عنوان موجودی که به وجه مضمهر آزاد است، پس از طی مراحل رشد و تکامل سرانجام در جامعه مدرن به آزادی و خودآگاهی از آزادی می‌رسد. در جامعه پیش‌مدرن اراده انسان هنوز به اراده آزاد تبدیل نشده است؛ در وضع تجدد است که آزادی و اراده آزاد محقق می‌شود (رک: پولادی، ۱۳۹۱: ۲۲۹-۱۹۱). در این جامعه در عین حال نظم سیاسی در قالب دولت مدرن به صورت منظومه‌ای منسجم و عقلانی ظاهر می‌شود (Tunik, 1998: 519-535).

۴. انتقال رویکرد تبیین تجدد از فلسفه به جامعه‌شناسی

هگل شرایط را برای انتقال رویکرد در توضیح تجدد از فلسفه به جامعه‌شناسی فراهم کرد. او عقل استعلایی کانت را از وضعیت انتزاعی و صوری بیرون آورد و به عقل انضمامی تاریخ بشری تبدیل کرد. به همین ترتیب او عقل متفرد و تک‌منطقی دکارت را به عقل اجتماعی و بین‌ذهانی برگردان کرد. با اندیشه هگل شرایطی فراهم شد که میراث بران او هریک به شیوه خاص خود کار او را پی گرفتند و قدمی جلوتر بردند و وارد مباحث جامعه‌شناسی کردند. کارل مارکس و ماکس وبر را می‌توان از جامعه‌شناسانی به‌شمار آورد که هر کدام به شیوه خود از هگل تأثیر پذیرفتند و کارشان را می‌توان به شکل خاص خود با کار هگل در پیوند دید. مارکس با طرح این دعوی که در اندیشه هگل فلسفه روی سر راه می‌رود و او کوشیده است آن را روی پا بایستاند، وجه متافیزیکی فلسفه و عقل در اندیشه هگل را تماماً به متن زندگی واقعی کشاند و بر آن شد چستی زندگی را با خود زندگی، یعنی همان مسائل عادی زندگی

مردم، توضیح دهد. مارکس تجدد را با ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه معاصر، یعنی نظام سرمایه‌داری و پویایی نیروهای تولید اجتماعی و مناسبات انسانی متصل به آن توضیح داد. مارکس عقل در فلسفه هگل را به درون نظام تولید و بازتولید اجتماعی و عقلانیت را در منطق کار و تولید، یا به وجهی خلاصه‌تر در پراکسیس یعنی آمیزه کار یدی و کارفکری جذب کرد. ماکس وبر نیز به وجه دیگری سنت هگل را به پیش برد. او عقلانی شدن را با «عقلانی شدن جامعه‌گی»^۱ پیوند زد و عقلانی شدن جامعه‌گی را با نهادینه شدن ارزش‌های فرهنگی نهضت پروتستانی خوانش کرد. او جامعه‌شناسی دین را حوزه مناسبی برای جست‌وجوی روند افسون‌زدایی و عقلانی شدن به‌عنوان نیروی محرک تاریخ یافت. در رهیافت تحلیلی ماکس وبر جنبش پروتستانی مبلغ و مشوق فرهنگی بود که به‌مثابه پایگاه انگیزشی عقلانی شدن جامعه‌گی و همراه آن تکوین ساختارهای اقتصاد مدرن (نظام سرمایه‌داری)، دولت مدرن (دولت متمرکز دموکراتیک)، بوروکراسی مدرن، محسوب می‌شود. این ساختارها به‌منزله تبلور عقلانی شدن و عقلانیت مدرن‌اند. کار بزرگ ماکس وبر تجزیه و تحلیل چگونگی تبدیل شدن ارزش‌های فرهنگی به ساختارهای نظام اجتماعی - اقتصادی، دولت و بوروکراسی مدرن است. کار مهم دیگر ماکس وبر نشان دادن چگونگی جدا شدن سه حوزه معرفت علمی، معرفت اخلاقی و هنر از یکدیگر و از بافت دین است. در جامعه پیش مدرن این سه حوزه زندگی در درون بافت دین سرشته شده بودند (ر.ک: هابرماس، ۱۳۹۲: ۳۷۵-۲۲۵).

اگر هگل را در ادامه فلسفه کانت، فیلسوف تجدد بدانیم، باید ماکس وبر را در ادامه جامعه‌شناسی مارکس، جامعه‌شناس تجدد بنامیم. ماکس وبر تمام عمر پژوهشی خود را صرف مطالعه این موضوع کرد که چرا در بیرون از اروپا، هنر و پویای اقتصادی وارد مسیری نشد که فرایند عقلانی شدن، به قول او به‌عنوان «وجه مشخصه باختر» وارد آن شد. وبر رابطه بین تجدد و آنچه او آن را «عقل‌گرایی غربی» می‌نامید، رابطه جوهری مشاهده می‌کرد، نه وضعیت پیشامدی. وبر فرایند افسون‌زدایی را به‌عنوان نیروی اصلی پویای تاریخ تحلیل کرد و تجلی این افسون‌زدایی را فروریزی جهان‌بینی دینی، پیدایش و گسترش فرهنگ سکولار مشاهده کرد و کل این جریان را «عقلانی شدن» توصیف کرد. سرشت این عقلانی شدن، «عقلانی شدن ابزاری» است. ماکس وبر این عقلانی شدن را ملازم عرفی شدن فرهنگ غربی و تکوین «جوامع مدرن» معرفی می‌کرد.

وبر گفته بود که ساختارهای جامعه متجدد از پشتوانه‌های فرهنگ پروتستانی که آن را برانگیخته بود، جدا شده‌اند و فارغ از پایگاه‌های پیشین، اکنون نهادینه و خودآینی شده‌اند. در نیمه قرن بیستم نسلی از جامعه‌شناسان پیدا شدند که ضمن الهام از وبر پیشینه فرهنگی ملحوظ

در نظریه او را به کلی کنار گذاشتند و تجدد را در پرتو تازه‌ای مشاهده کردند. تجدد در این پرتو تازه دلالت داده شد بر مجموعه‌ای از فرایندهای برهم‌افزاینده و مقوم یکدیگر شامل شکل‌گیری سرمایه، تجهیز و به‌کارگیری منابع، رشد نیروهای تولید و افزایش ظرفیت مولد کار، استقرار قدرت سیاسی متمرکز و ساخته شدن هویت‌های ملی، بسط حق مشارکت سیاسی، انتشار اشکال زندگی شهری و تحصیلات رسمی، و سرانجام عرفی شدن ارزش‌ها و هنجارها. با چنین وصفی تجدد با مدرنیزه شدن همسان شد و به الگویی کلی در توسعه اجتماعی، فارغ از مکان و زمان تبدیل شد. به این ترتیب رابطه درونی میان تجدد و بافتار عقل‌گرایی غربی گسسته شد. در واقع چنانکه آرنولد گلنر می‌گوید تجدد به قضیه‌ای می‌ماند که صغرا و کبرایش را حذف کرده باشند و تنها نتیجه آن مانده باشد (Habermas, 1994: 3).

اما داستان عقل و عقلانیت در همین جا به پایان نرسید. عقلانی شدن در نظریه وبر به معنی عقلانی شدن ابزاری بود که در مسیر «از دست رفتن معنا» و «از دست رفتن آزادی»، سرنوشت محتوم ففس آهین را برای آدم‌های عصر مدرن تدارک می‌دید. رشته‌ای از نظریات که برخلاف رویکرد جامعه‌شناسی با همان نگرش فلسفی - استعلایی به عقل و عقلانیت می‌نگریستند و می‌نگرند، عقل (در واقع عقل ابزاری) را به‌عنوان سرچشمه تمام نگون‌بختی‌های بشر عصر جدید از جوانب گوناگون مورد حمله قرار دارند. عقل از دو سو، و هم از سوی محافظه‌کاران و هم از سوی دسته‌ای از نظریات رادیکالی به‌شدت مورد حمله و در مظان اتهام است. اصحاب مکتب فرانکفورت با بسط نظریه وبر جامعه سرمایه‌داری مدرن را به‌عنوان جامعه دیوانی و مدیریت‌شده معرفی کردند و لوکاش پا بسط همین معنا نظریه شیء‌شدگی و مسکین‌سازی فرهنگی را در توصیف و تحلیل جامعه سرمایه‌داری مدرن ارائه کرد.

۵. رویکرد تمدنی به تجدد

یکی از رویکردهای تحلیلی در نگرش به تجدد رویکرد تاریخی - تمدنی است. این رویکرد تحولات تاریخی جهان را در گستره وسیع‌تری قرار می‌دهد و از چشم‌اندازی دورتر به آن نگاه می‌کند. در چنین گستره‌ای تمدن‌های شکارورزی، کشاورزی و صنعتی هریک با میزهای خاص از یکدیگر متمایز می‌شوند. آنچه تجدد خوانده شده است، از این دیدگاه، ملازم است با پیدایش و رشد جوانه‌های تمدن صنعتی که تمدن معاصر را می‌سازد و حوزه جغرافیایی پیشگام در این زمینه، اروپای غربی بوده است. ارتباط اروپای غربی با ظهور این تمدن امری رخدادی است، نه جوهری. این ظهور می‌توانست جاهای دیگری از کانون‌های تمدن کشاورزی در مراحل عالی رشد آنها، از جمله در حوزه تمدنی چین یا حوزه تمدنی اسلامی، صورت گیرد. ظهور این تمدن در اروپای غربی ارتباط مستقیمی با دیانت مسیح یا نهضت

پروتستانی ندارد، هرچند دیانت مسیح و نهضت پروتستانی به سهم خود به این جریان کمک کرده است. به این ترتیب در این نگرش، برخلاف تحلیل ماکس وبر، رابطه‌ای ذاتی و جوهری بین نهضت پروتستانی و تجدد وجود ندارد.

یکی از دانش‌پژوهانی که با این نگرش به مطالعه تحولات تاریخی جهان پرداخته است، مارشال هاجسون (Hodgeson, 1999) است. هاجسون به‌طور خاص در مطالعه تمدن اسلامی تمرکز کرده است تا دعوی رایج شرق‌شناسان مبنی بر اختصاص توان گذر به تجدد به اروپاییان و ناتوانی جوامع اسلامی در گذر به این مرحله از تحولات تاریخی را بررسی و ارزیابی کند. او این بخش از تحقیقات خود را در مجموعه‌ای سه‌جلدی با عنوان *ماجرای اسلام* منتشر کرده که در زیر اشاراتی به آن آمده است. آثار هاجسون محدود به این مجموعه سه‌جلدی نیست، بلکه مجموعه‌ای از مقاله‌ها و سخنرانی‌ها را نیز در برمی‌گیرد. مطالبی که در زیر به‌اختصار آمده است، برگرفته از مجلدی با عنوان *بازاندیشی تاریخی جهان* که توسط ادموند برگ سوم جمع‌آوری و ویرایش شده است.

هاجسون برخلاف نظریاتی که تاریخ جهان را به بخش‌های مختلفی تقسیم می‌کنند و بین الگوهای پویا تاریخ در غرب و شرق تمایز قائل می‌شوند، معتقد است که «تاریخ جهان» کلیت واحدی است و تمایزگذاری بین الگوهای غربی و شرقی پایه علمی ندارد. او از نگرش غالب در دنیای دانشوری که پارادایم تجدد را می‌ساخت، به‌کلی برید و به این دیدگاه عزیمت کرد که تجدد از آغاز یک فرایند جهانی بوده است و وقتی جوانه‌های این جریان در اروپای غربی شکفته شد، آغازگر ظهور تمدن صنعتی شد که اروپا را به‌سرعت به پیش راند و فاصله آن را با دیگر کانون‌های تمدنی بسیار زیاد کرد. این فاصله‌گیری موجب شد که اروپا وضع خاصی پیدا کند و با وجهی متمایز جلوه کند. هاجسون می‌گوید که اروپای غربی در بخش بزرگ‌تر تاریخ خود نسبت به گستره‌ای که او آن را گستره تمدنی اوراسیا-شمال آفریقا می‌خواند، منطقه‌ای کم‌اهمیت‌تر و کم و بیش دوردست‌تر بوده است. بنا به ارزیابی هاجسون نوزایش (رنسانس) اروپا آغاز تجدد نبوده، بلکه جریانی بوده است که اروپا را به سطح تمدن‌های عمده اوراسیا-شمال آفریقا رساند (Burcke III, 1999: XIII).

هاجسون در بازاندیشی تاریخی جهان روش‌شناسی و مفهوم‌شناسی متداول در نگرش به رابطه اسلام و مدرنیته را، که از سنت شرق‌شناسی سرچشمه گرفته است، به معارضه می‌کشد و روش‌شناسی خود را در برابر آن عرضه می‌کند. نگرش هاجسون محصول دوره‌ای بود که پارادایم مطالعات تمدنی به‌عنوان یک سنت برآمده از شرق‌شناسی هم از درون این سنت و هم از بیرون آن در معرض معارضه قرار گرفته بود. کارهای امانوئل والرشترین، اریک هابسام، آندر گوندر فرانک و اریک ولف در نگرش به پویا تاریخ جهان، بصیرت‌های تازه‌ای را

عرضه کرده بودند. مهم‌ترین این پژوهش‌ها از کارهای مک نیل (McNeil, 1969) بود که از درون سنت مطالعات تمدنی تلاش داشت تا این سنت را از متافیزیک بدبینانه اشپنگلر و نظریه‌دوری توینبی درباره تاریخ رها سازد. مک‌نیل برخلاف سنت مارکسیستی که توسعه سرمایه‌داری از قرن شانزدهم میلادی به بعد منشأ تجدد می‌گیرد، ظهور تجدد را در بافت کلیت تاریخی بشر جست‌وجو می‌کند و در چارچوب این کلیت توضیح می‌دهد. رویکرد او تفسیر تازه‌ای از گذشته انسان به دست می‌دهد که از نگرش اروپامحوری مرسوم فارغ است.

زمانی بعد، ادوارد سعید، ابعاد دیگری از جریان شرق‌شناسی را موضوع بحث تازه‌ای قرار داد و سرشت اروپامحوری این پارادایم را بیش از پیش برملا کرد. ادوارد سعید (Said, 1978)، شرق‌شناسی را دیسپلینی در خدمت گسترش هژمونی غرب در خاورمیانه و به‌عنوان گفتمانی معطوف به استقرار سلطه غربی معرفی کرد. او محور مطالعات تمدنی رایج را نگرش ذات‌گرایانه^۱ ارزیابی کرد. شرق‌شناسی و مطالعات تمدنی رایج از این نقطه آغاز می‌کند که تمدن‌ها ذات یا جوهری دارند که خاص آنهاست و گویا این ذات در متن‌های بنیانی یا «کتاب بزرگ» این تمدن‌ها رمزگذاری شده است.

هاجسون تاریخ تمدن اسلامی را موضعی لجستیکی می‌دید که از آن موضع می‌توان بر گفتمان تمایز شرق از غرب و استثناگرایی اروپا حمله برد و آن را به نقد و معارضه کشید. چنانکه او می‌گفت تمدن اسلامی و تمدن غربی خواهان یکدیگرند و ریشه هر دو به ارزش‌های دینی و فرهنگی ایرانی-عبرانی برمی‌گردد و هر دو از عناصر یگانه‌باوری و حیانی آسیای غربی و آموزه‌های فلسفی هلنیستی گرانبارند. در مفهوم‌بندی هاجسون، اروپا در بستر گستره بزرگ تمدنی قرار گرفته است که او آن را اوراسیا-شمال آفریقا می‌خواند. این گستره به‌صورت نوار پهنی از سرزمین‌های اروپای غربی تا مرز چین کشیده شده است. اروپای غربی که در این پهنه اوراسیایی-آفریقایی قرار داشت، از مناطق آسیایی عقب‌تر بود. اما از قرن شانزدهم میلادی تحولاتی در این منطقه صورت گرفت که ابتدا آن را به سطح آسیایی رساند و بعد به شکل جهشی آن را به جلو راند و از مناطق دیگر پیش انداخت و سرانجام به آغازگر تمدن صنعتی تبدیل کرد. تحرک تازه اروپا در زمانی صورت می‌گرفت که مناطق آسیایی، از تسلط اقوام بیابان‌گرد، چادرنشین و بدوی بر این مناطق به‌شدت آسیب دیده بودند و با مسئله بازیابی مجدد خود بعد از ویرانی‌ها و گسیختگی‌ها دست و پنجه نرم می‌کردند. هاجسون این نظر رایج در میان شرق‌شناسان را که جوامع اسلامی بعد از سقوط خلافت عباسی وارد دورانی از رکود شدند که دیگر بازیابی مجدد برایشان میسر نشد، رد می‌کرد و ظهور چهره‌های بزرگ علمی در ایران و جهان اسلامی را گواه نادرستی این ارزیابی‌ها می‌گرفت (Burke, 1990: XVII).

آبل ژانیر یکی دیگر از دانش‌پژوهانی است که در مقاله‌ای با عنوان «تجدد چیست» پیدایش رویداد تجدد را با تحولات کلان تمدنی در پیوند دیده است. چون در این نوشته بحث تفصیلی در این خصوص مقدور نیست، تنها برای نمونه به اشاراتی در مورد نظریه این دانش‌پژوه اکتفا می‌کنیم. آبل ژانیر می‌گوید معنای ساده‌واژه تجدد به رویش عصری جدید پس از سده‌های میانه مسیحی در پی جریانی از تحول که نوزایش خوانده شده است، اشاره دارد. اما یادآور می‌شود که تجدد در این تعبیر چیزی بیش از «برچسب» بر چند سده تاریخی نیست. پس برای اینکه این واژه تنها برچسب نباشد، باید برای آن معنای دقیق‌تری را جست‌وجو کرد. ژانیر می‌گوید تجدد در معنای دقیق‌تر دلالتی است برای دگردیسی همه‌جانبه در تمامی یک فرهنگ شامل دگرگونی رابطه انسان با طبیعت، انسان با انسان و دریافت از الوهیت. در این معنا، تجدد به معنای ظهور جهان جدیدی است که مضمون آن جانشینی تمدن جدید به جای تمدن کشاورزی پیشین است. به همراه این جهان جدید، جهان‌نگری نوینی با منطق جدید ظهور می‌یابد (باربیه، ۱۳۸۳: ۳۹۱).

ژانیر این منطق جدید را، حاصل چهار انقلاب علمی، انقلاب فرهنگی، انقلاب سیاسی و انقلاب فنی - صنعتی می‌داند. موریس باربیه (۱۳۸۳) در کتاب *مدرنیته سیاسی* به پیروی از نظر ژانیر این چهار انقلاب را بررسی و کوشیده است منطق بنیادین آنها را بیابد و بررسی کند. در نهایت این چهار انقلاب متوازی کلیت منطق جهان‌نگری جامعه بشری را از وضعیت پیشاتجدد به تجدد تغییر دادند.

۶. رابطه تجدد و پروتستان‌باوری

وبر از جامعه‌شناسانی بود که در مطالعات جامعه‌شناسی نقطه عزیمت را به جای سطح کلان کلیت اجتماعی، سطح خرد کنش انتخاب کرد. در همین سطح بود که او بین ارزش‌های فرهنگی به عنوان پایه کنش و شکل‌های کنش اجتماعی ارتباط مستقیم مشاهده کرد و به توضیح این کنش‌ها پرداخت و از همین مسیر بود که بین ارزش‌های پروتستانی و کردارهای اسلوبی افراد مؤمن رابطه‌ای وثیق دید. نظریه وبر در دنیای دانش‌پژوهی نفوذ زیادی به دست آورد. با این حال از جانب گروهی از دانش‌پژوهان نیز در معرض نقد قرار گرفت و یکی از جامعه‌شناسان به نام ارنست ترولچ ضمن تحقیقاتی گسترده، رابطه میان آموزه‌های پروتستانی و مظاهر تجدد را بررسی و تحلیل کرد. آموزه‌هایی که او به عنوان آموزه‌های پروتستانی بررسی کرده و رابطه آنها را با عناصر تجدد ارزیابی کرده است عبارت‌اند از: فردگرایی، خردباوری، نسبی‌گرایی و خودآیینی. نتیجه‌گیری او در بیانی فشرده این است که پروتستان‌باوری به واسطه بسط افکار فردگرایی و گسترش آن به عرصه‌های مختلف زندگی در پیدایی جهان مدرن سهم

مهمی داشت، اما بلافاصله می‌افزاید که در مورد اهمیت این نقش اغراق شده است. نظر ترولچ اینکه «بخش مهمی از بنیادهای جهان مدرن، مثل دولت، جامعه، اقتصاد، علم و هنر کاملاً مستقل از پروتستانیسیم پدیدار شدند» (باربیه، ۱۳۸۳: ۷۵). ترولچ پروتستان‌باوری را به دو مرحله آغازین و نوین تقسیم می‌کند و معتقد است که پروتستان‌باوری نوین که برخلاف پروتستان‌باوری آغازین بیشترین همراهی و هماهنگی را با جهان مدرن داشت، خود معلول جهان مدرن است، نه علت آن. در نهایت ترولچ رابطه پروتستان‌باوری و مظاهر تجدد را نه از نوع علت و معلولی، بلکه از نوع ملازمت، هماهنگی و «تناسب منطقی» ارزیابی می‌کند:

بی‌شک پروتستانیسیم جهش فردباوری دینی را آسان ساخت، اما فردباوری دینی، فردباوری عرفی را در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی برنینگخت. در واقع بیشتر تحول اجتماعی و سیاسی بود که فردباوری مدرن را پدید آورد. اما پس از آن این فردباوری خود را پروتستانیسیم، به‌ویژه شکل کالونیزی آن هماهنگ یافت (باربیه، ۱۳۸۳: ۸۳).

ترولچ کم و بیش به همان نتایجی می‌رسد که مارکس و انگلس در مورد رابطه پروتستان‌باوری با نظام سرمایه‌داری گفته بودند. مارکس و انگلس ساختارهای اقتصادی-اجتماعی و سیاسی را عامل اصلی تجدد تحلیل می‌کردند. با اینکه آنها نقش دین در فرایند تحولات کلان جامعه را به کلی منکر نبودند، در روش‌شناسی آنها، اقتصاد در واقع «در تحلیل نهایی» نقش تعیین‌کننده دارد، نه در معنای ساده و مکانیکی؛ مارکس و انگلس معتقد بودند که رژیم سیاسی با توجه به شرایط و نیازهای اقتصادی-اجتماعی، مذهب خاصی را مورد توجه ویژه قرار می‌دهد. مارکس بر رابطه میان فردباوری پروتستانی و مناسبات تولید سرمایه‌داری انگشت می‌گذاشت. او کیش «انسان انتزاعی» پروتستانی را مکمل جامعه سرمایه‌داری می‌دانست و می‌گفت پروتستان‌باوری از اساس، مذهبی بورژوازی است (باربیه، ۱۳۸۳: ۹۱)؛ انگلس نیز می‌گفت که این پروتستان‌باوری نبود که سرمایه‌داری را برانگیخت، بلکه تحولات اقتصادی-اجتماعی بود که پروتستان‌باوری را به دلیل خصلت فردباوری‌اش برگزید و رشد داد.

۷. تجدد به منزله عقلانی شدن

هابرماس نیز همچون ماکس وبر تجدد را با رویکرد جامعه‌شناسی توضیح داد و همچون او تجدد را به مثابه عقلانی شدن تبیین کرد. اما عقلانی شدن در نظریه ماکس وبر به عقلانی شدن ابزاری تعبیر شد که سرانجام آن به «از دست رفتن معنا» و «از دست رفتن آزادی» و قفس آهنین بوروکراسی ختم می‌شود. اگر عقلانیت را به معنای عقلانیت ابزاری در نظر بگیریم، در واقع نیز سرنوشتی بهتر از این را نمی‌توان برای تجدد انتظار داشت. در این صورت عاقبت عقلانی شدن و سرانجام تجدد، قفس آهنین است. هابرماس ضمن بهره‌گیری از رویکرد

جامعه‌شناسانه در توضیح تجدد و عزیمت از نقطه کنش به لحاظ سطح تحلیل، رویکرد فلسفی هگل و جامعه‌شناختی مارکس را نیز در همبافت نظریه خود ادغام کرد و با بازسازی و بازپرداخت اینها نظریه تازه‌ای ارائه کرد که تعبیر تازه‌ای از عقلانی شدن به دست داد. در نظریه عقلانی شدن هابرماس عقل و عقلانیت دارای دو وجه ابزاری و ارتباطی است. به این ترتیب عقلانی شدن تنها در مسیر عقلانیت ابزاری پیش نمی‌رود، بلکه با عقلانیت ارتباطی نیز همراه است. در نظریه هابرماس عقلانیت ابزاری در سیستم یا نظام تبلور پیدا می‌کند و عقلانیت ارتباطی در زیست‌جهان. سیستم یا نظام تابع قواعد خاص خود است، که همانا قواعد سیستمی است و جهان زیست نیز از قواعد خودش پیروی می‌کند که نوعاً ارتباطی است.

هابرماس برای بیرون آوردن نظریه کنش و نظریه عقلانی شدن ماکس وبر از تنگنای کنش ابزاری و عقلانیت ابزاری نظریه تازه‌ای را به نام «نظریه کنش ارتباطی» صورت‌بندی کرد که در آن از نظریه‌های دو تن از دیگر جامعه‌شناسان کلاسیک، یکی جورج هربرت مید و دیگری دورکهایم نیز بهره گرفت. هربرت مید نظریه «ارتباط» و دورکهایم نظریه «زبانی شدن امر مقدس» را تدوین کرده بود. هابرماس در کتاب *نظریه کنش ارتباطی* (هابرماس، ۱۳۹۲)، چگونگی بهره‌گیری از این دو نظریه را در بافت نظریه کنش ارتباطی خود توضیح داده است. بازسازی نظریه کنش وبر به صورت افزودن عنصر ارتباط در نظریه هربرت مید و زبانی شدن امر مقدس در نظریه دورکهایم و به این ترتیب ارائه نظریه کنش ارتباطی و ادغام این نظریه در نظریه مارکس درباره نظام اقتصادی-اجتماعی از یک سو، و نظریه کارکردگرایی ساختاری پارسونز، از سوی دیگر، به هابرماس امکان می‌دهد جامعه و نظام آن را به صورت دوسطحی ببیند، یکی سطح جهان زیست و دیگری سطح نظام یا همان سیستم در رویکرد تحلیل سیستمی. هابرماس به این ترتیب می‌تواند تناقضات تجدد را به شیوه جدیدی، به شیوه‌ای که خاص اوست، توضیح دهد و برای آن راه‌حل بجوید.

تناقضات تجدد که از جمله در آفت‌ها و عوارض ناخوشایند گوناگون رخ نموده است، از موضوعات و مضامین محوری بخش بزرگی از نظریه‌های کلان اجتماعی و سیاسی نیمه دوم سده گذشته و دهه‌های جاری سده کنونی میلادی بوده است. نگاه دوسطحی هابرماس به جامعه در دو سطح جهان زیست و سطح سیستم، درک تازه‌ای از تناقضات تجدد و نقاط گره‌ای این تناقضات به دست داد. نکته کلیدی در جامعه سرمایه‌داری این است که جهان زیست، یعنی جهان ارتباطات روزمره مردم، مورد دست‌اندازی سیستم (قواعد کارکردی ساختاری نظام سرمایه‌داری) قرار گرفته است که آفت‌های گوناگونی چون از خودبیگانگی، شیئی‌شدگی، مصرف‌گرایی، مسکنت فرهنگی، تخریب محیط‌زیست و بسیاری دیگر مظاهر

ناعقلانیت را با خود به‌همراه آورده است. اینها از عوارض مستعمره شدن زیست‌جهان توسط سیستم است.

در نظریه کنش ارتباطی هابرماس، عقل و کنش، عقلانیت و عاملیت که هگل به‌عنوان جزء تعریف‌کننده تجدد، شناسایی کرده بود و بعد از او از یکدیگر جدا افتاده بودند و هریک به مسیر دیگری رفته بودند، به یکدیگر می‌رسند. در کنش ارتباطی عناصر عاملیت، عقلانیت و بین‌ذهانیت یکجا جمع است. کنش ارتباطی از نوع کنش تک‌گویانه، تک‌منطقی نیست. در هر عمل ارتباطی روزمره و فارغ از زور وقتی گوینده چیزی می‌گوید، به‌طور تلویحی یا صریح برای آن یک دعوی اعتبار دارد که شنونده با پاسخ آری یا خیر خود آن دعوی اعتبار را یا می‌پذیرد یا رد می‌کند. در صورت پاسخ آری، گوینده و شنونده به تفاهم می‌رسند که معنای آن در واقع توافق بر سر دعوی اعتبار نیز است. در صورت پاسخ خیر، گوینده باید درستی دعوی خود را اثبات کند و شنونده نیز با پاسخ خیر متقابلاً باید برای پاسخ «نه» خود دلیل بیاورد. هسته عقلانی این ارتباط دعوی اعتبار است که متضمن رد و قبول و برهان و استدلال است (ر.ک: هابرماس، ۱۳۹۲: ۲۲۳-۵۱).

در هر عمل روزمره و در هر عمل برهانی عقل ارتباطی در کار است. عقل ارتباطی نیز در صورت‌های زندگی جای گرفته است. هر زیست‌جهان برای اعضای خود سرمایه‌مشارکی از معارف فرهنگی، الگوهای جامعه‌پذیری و ارزش‌ها و هنجارهایی را فراهم می‌کند که سرچشمه عمل ارتباطی است.

هابرماس با طرح نظریه کنش ارتباطی، پارادایم دکارتی را به‌عنوان پارادایم مسلط عصر مدرن پشت سر می‌گذارد. پارادایم دکارتی پارادایم «متفکر متفرد»^۱ بود. اساس این پارادایم تصویری از فرد است که رو در روی جهان ایستاده است و با آن دو گونه ارتباط دارد، شناخت آن و عمل کردن بر روی آن. چنین تصویری از کنش و کنشگر توسط اندیشمندانی که جریان پساتجدد را به‌وجود آوردند، به‌شدت نقد شد. در نتیجه گفتمان‌های مختلف پساتجدد از آن عبور کردند. طی این نقدها اعتبار «عقل دکارتی» که کم و بیش با «عقل مدرن» مترادف نیز به‌حساب می‌آمد، به‌شدت خدشه‌دار شد. هابرماس با آنچه «چرخش زبان‌شناختی» شناخته می‌شود، با عزیمت به پایگاه زبان‌شناسی و تمرکز بر «زبان‌شناسی کاربردی» و صورت‌بندی نظریه کنش ارتباطی بر این مبادی، توانست هم از «عقل دکارتی» عبور کند و با عزیمت به عقل بین‌ذهانی از «عقل روشنگری» در برابر هجمه‌ای که متوجه آن بود، دفاع کند. هابرماس در نظریه کنش ارتباطی، با طرح نظریه بین‌ذهانیت، می‌تواند عقل خودبنیاد «متفکر متفرد» را به

عقل ارتباطی و عقل اجتماعی، همان عقلی که هسته مرکزی همکنشی یا کنش اجتماعی و کنش ارتباطی است فرابرویاند.

تامس مکاری مترجم انگلیسی کتاب *نظریه کنش ارتباطی* در مقدمه این کتاب می‌نویسد: اسباب ناخردمندی مدرنیته به واسطه نفس عقلانی شدن نیست، بلکه به واسطه کوتاهی در رشد دادن و نهادینه کردن تمامیت عقل به شیوه متوازن است. به سبب فقدان نهادهایی که بتوانند از پویش شیئی‌کننده سپهر عمومی و سپهر خصوصی به دست خرده‌نظام‌های اقتصادی و اداری جلوگیری کنند، همکنشی‌های مبتنی بر ساختار ارتباطی به‌طور فزاینده‌ای به حاشیه رانده می‌شود. زیست‌جهان مدرن به دلیل فقدان رابطه بین فرهنگ پیشرفته مدرن از یک سو و کردارهای محنت‌زده زندگی روزمره از سوی دیگر، به‌طور روزافزونی بی‌برگ و نوا می‌شود (مکاری، در: هابرماس، ۱۳۹۲: ۳۱).

مکاری در ادامه می‌نویسد: «تا زمانی که عقلانیت متجلی در جامعه به دلیل مدرنیزه شدن سرمایه‌دارانه دچار کژدیسی می‌شود، نویدی که روشنگری در مورد عقلانی شدن زندگی داده بود، دست‌یافتنی نیست» (هابرماس، ۱۳۹۲).

تا هنگامی که تجدد، چنانکه معمول بوده است، از طریق نقد عقل ارائه شود، ناگزیر بر درون‌نگری فلسفی متکی می‌ماند و به همین دلیل خود را محدود می‌کند. چنانکه اشاره شد دریافت کلاسیک از تجدد، ذیل پیش‌فرض‌های فلسفه آگاهی یا فلسفه ذهن تکامل پیدا کرد. در پارادایم جدیدی که با چرخش زبان‌شناسی شکل گرفت، مفهوم عقل سوژه‌محور یا فاعل‌بنیاد دستخوش نقد و انکار شد و جای آن را دریافت غیراستعلایی از عقل به‌عنوان عقل زمینه‌مند گرفت. در چنین مسیری از تحول، شرایط برای نقد پساکلاسیک از تجدد مهیا شد. اما این نقدها ضمن اینکه از این نکته غافل می‌مانند که توضیح تجدد از فلسفه به جامعه‌شناسی نقل مکان کرده است، با یک معضل در برهان روبه‌رو هستند که راه‌حلی برای آن نیست.

قضیه از این قرار است که چنانکه هابرماس می‌گوید، نقد عقل بر مبنای بازگشت به زمینه‌مندی با این استدلال صورت می‌گیرد که معیارهای عقلانیت همواره متکی به شرایط عملی باقی می‌ماند. بنا به این استدلال چیزی به‌صورت عقل ناب وجود ندارد و عقل در این معنا چیزی جز نمود قلابی نیست. از این دیدگاه ریشه‌های عقل همواره خاص‌گرایانه است و عام‌گرایی ادعایی عقل‌گرایان یک سفسطه انتزاعی بیش نیست. این‌گونه است که رهیافت پست‌مدرن به کشف تعداد کثیری از سنت‌ها (مک اینتایر) یا گفتمان‌ها (لیوتار) می‌رسد که هر یک جهان‌بینی خاص خود را همراه با معیارهای عقلانیت خاص خود (نه عقلانیت عام) دارند. هیچ گذرگاه تأویلی وجود ندارد که بتوان با آن از چشم‌انداز یک جهان‌بینی، پارادایم، صورت زندگی، یا فرهنگ خاص وارد چشم‌انداز دیگر شد. با توجه به اینکه نمی‌توان چشم‌انداز سومی را فرض کرد که با آن بتوان دو چشم‌انداز متفاوت را مقایسه کرد، پس تصور

سنجش عقلانیت‌های مختلف از حیث درجه اعتبار آنها یا چگونگی بازنمایش حقیقت توسط آنها ناممکن است. یک عقلانیت همین که به ریشه خود فکر کند، متوجه می‌شود که همان‌قدر پذیرفتنی جلوه می‌کند که هر عقلانیت دیگر (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۱۳). بسیاری از نظریه‌هایی که در زمره نظریه‌های پساتجدد قرار دارند، بر پایه همین استدلال توجیه می‌شوند.

اما این برهان پی بنایی سست دارد و در خود دچار تناقض است. نکته این است که اگر بپذیریم صورتی از عقل وجود ندارد که از زمینه یا متن خود گذر کند، پس چگونه کسی می‌تواند مدعی شود که توانسته است به فرانگری برسد و حکم امتناع گذر صادر کند. اگر فرض زمینه‌مندی درست باشد، در این صورت همه به یکسان از نگاه کردن به فراسوی گفتمان‌ها، که تبلور عقلانیت‌های قیاس‌ناپذیر گوناگون‌اند، منع شده‌اند. افزون‌بر این، بر مبنای این فرض هیچ‌کس نمی‌تواند در مورد اعتبار جهان‌بینی‌های مختلف از منظر یک جهان‌بینی خاص، یعنی جهان‌بینی خود، داوری کند. هابرماس می‌گوید نگرش نسبی‌گرا (همه نگرش‌های پساتجدد) درست هنگامی که اصل قیاس‌ناپذیری را بیان می‌کند، باید برای آن استثنایی قائل شود (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۱۴).

۸. نتیجه‌گیری

در مورد تجدد تاکنون بحث‌های زیادی در نوشته‌های گوناگون صورت گرفته و به‌عنوان پدیده بزرگ تاریخی و واقعیت اجتماعی پیچیده و متناقض دوران اخیر تاریخ بشر از زوایای مختلفی به آن نگریسته شده است. این نوشته به یکی از وجوه بحث در این خصوص نظری انداخته که شاید در حوزه دانش‌پژوهی کشورمان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. وجهی از بحث و تحلیل درباره واقعیت پیچیده تجدد، نگرش به آن با دو رویکرد متفاوت حول عنصر عقلانیت به‌عنوان مؤلفه مرکزی تجدد است. عقل و عقلانیت در نگرش به عناصر تجدد هم در فلسفه و هم در جامعه‌شناسی از موضوعات محوری بوده است. تجدد در شکل خودآگاهی نخست در فلسفه هگل طرح شد و به‌عنوان موضوعی فلسفی در دیسیپلین فلسفه موضوع بحث قرار گرفت. برداشت قوی از عقل و سوژه خودآیین عقلانی از دکارت تا کانت در تفکر غرب نفوذ عمیق و گسترده‌ای داشته است، اما تا فلسفه هگل این نفوذ پنهان بود؛ هگل آن را آشکار کرد. هگل عقل استعلایی، صوری و تهی کانت را به عقل جوهری، انضمامی، تاریخی، اما هنوز هم‌پیوند با مفهوم استعلایی، تبدیل کرد. پس از او پیروانش در شاخه‌هایی چون جامعه‌شناسی تاریخ، جامعه‌شناسی دین و زبان‌شناسی کار او را بسط دادند و به پیش بردند. مارکس و هگلیمان چپ از عقل «والایش‌زدایی» و از فلسفه «توان‌زدایی» کردند. عقل به این ترتیب همواره «ناخالص‌تر» شد و با تاریخ، جامعه، قدرت، منافع، تمنیات و بدن درآمیخت و سرانجام نیچه

«پایان فلسفه» را اعلام کرد. اما مارکس و ماکس وبر پای عقل را به حیطة جامعه‌شناسی کشاندند. مارکس قاعده‌مندی تاریخ را با تحول قانونمند شیوه‌های تولید و ماکس وبر آن را با افسون‌زدایی و عقلانی شدن توضیح دادند. کار مارکس و کار ماکس وبر یکدیگر را تکمیل کردند و هریک در حیطة‌ای خاص سنت هگل را با غنای تازه‌ای تکامل بخشیدند.

آنگاه نوبت هابرماس بود که سه سنت هگل، مارکس و ماکس وبر را برگرد و با بازسازی عناصری از درون این هر سه سنت، بازپرداخت جدیدی ارائه دهد تا تفسیر و مفهوم تازه‌ای از عقل به دست دهد. او با طرح نظریه کنش ارتباطی و عزیمت از عقل ابزاری به سوی عقل ارتباطی، نگرش به عقل و مفهوم عقل را وارد پارادایم تازه‌ای کرد. هگلیان جوان، نیچه و هایدگر همه عزم عبور از عقل سوژه‌محور را آغاز کرده بودند، اما تنها هابرماس بود که با نظریه کنش ارتباطی و مفهوم‌بندی عقل ارتباطی توانست عقل سوژه‌محور، این آماج موج گوناگون و رنگارنگ حمله را، در واقع پشت سر بگذارد. هابرماس نیز همانند ماکس وبر تجدد را به معنی عقلانی شدن درک و تحلیل کرد، اما او در تحلیل ماکس وبر از عقلانی شدن که همانا عقلانی شدن به مفهوم ابزاری بود، محدود نماند. او با بازاندیشی در اندیشه ماکس وبر نظریه عقلانی شدن او را گرفت و از خود او فراتر برد. به این ترتیب بازپردازی از عقلانی شدن ارائه کرد که هر دو بعد تجدد به‌مثابه عقلانی شدن، هم عقلانی شدن ابزاری و هم عقلانی شدن ارتباطی را در برمی‌گرفت.

هابرماس همچنین از جامعه‌شناسانی بود که در مطالعات جامعه‌شناسی برخلاف غالب جامعه‌شناسان به‌جای کلیت اجتماعی از سطح کنش یعنی کوچک‌ترین حرکت معنادار آغاز کرد. او در این زمینه نیز ادامه‌دهنده رهیافت ماکس وبر بود. آغاز از این نقطه به او امکان داد که عنصر عقل را از عالی‌ترین مقام استعلایی‌اش پایین بیاورد و در عادی‌ترین کردار روزمره بشری ادغام کند. این امر همراه با چرخش زبان‌شناسانه به او امکان داد تا نقدهای جریان موسوم به پساتجدد را در مورد عنصر عقل در فلسفه و در بینش روشنگری پشت سر بگذارد و همچون اندیشمندان این جریان از عقل زمینه‌مند و متمکن جهان زیست و سرشته در کردار عادی و روزمره مردم سخن بگوید. هابرماس به این ترتیب دو عنصر عاملیت و عقلانیت را که از زمان دکارت تا زمان او از یکدیگر جدا افتاده بودند، در قالب مفهوم همکنشی در یکدیگر ادغام کرد.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. باریبه، موریس (۱۳۸۳). *مدرونیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
۲. پولادی، کمال (۱۳۹۱). *از دولت اقتدار تا دولت عقل*، چ سوم، تهران: مرکز.

۳. طباطبایی، جواد (۱۳۸۲). *جدال قدیم و جدید*، تهران: نگاه معاصر.
۴. مکارتی، تامس (۱۳۹۲). (مقدمه نویسنده)، در: هابرماس، یورگن، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، چ دوم، تهران: مرکز، ویراست دوم.
۵. وحدت، فرزین (۱۳۸۲). *رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته*، تهران: ققنوس.
۶. هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). *جهانی شدن و آینده دموکراسی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم.
۷. ----- (۱۳۹۲). *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز، ویراست دوم، چاپ دوم.

ب) خارجی

8. Jeanner, Abel, (1990). "Quest-ce Que la Modernite", *Etudes*, Novembre. tome 373, NO 5.
9. Habermas, Jurgen (1994). **The Philisophical discourse of Modernity**, eng. Trans. By frederick lawrence, polity press, 19.
10. Hodgson, Marshal (1999). **Rethining World history**, Cambrid university press, Fifth edition.
11. Koselleck, Rienhart (1985). **Neuzeit**", in *Futures past, on the semantics of historical times*, combridge M.A. 19.
12. McNeil, William, (1963). **The Rise of the west, a history of Human community**, cicago, the university of chicago press.
13. Salvatore, Armando, (2015). Islam and modernity in: Bowering, Gernard (edi) **Islamic Political Thought**, An Introduction, Princeton University Press, pp.135-218.
14. Said, Edward, (1978). **Orientalism**, new york, pantheon.
15. Tunik, Mark (1998). "Hegal, on the justified Disobedienc", **Political theory**, Vol. 26, No. 4, pp. 519-595.