


## نقد انسان‌شناختی دلالت‌های سیاست‌گذارانه نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس بر اساس الگوی دینی «ارتباطات درون‌فردی»

مصطفی همدانی / سطح ۴ حوزه علمی قم

ma13577ma@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-0743-2282 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴

### چکیده

یورگن هابرماس از آخرین بازماندگان مکتب فرانکفورت است که اندیشه‌هایش در حوزه علوم اجتماعی شهرت جهانی دارد. این نوشتار با کمک روش توصیفی - تحلیلی و نیز «تحلیل انتقادی» نظریه فرهنگی هابرماس، امکان سیاست‌گذاری براساس آن و نیز دلالت‌های سیاست‌گذارانه آن را در قالب سه پرسش توضیح داده و در ادامه، این دلالت‌ها را در قالب دو پرسش به چالش کشیده است. این نوشتار از دو منظر نقد شده است: اول. علوم فرهنگ‌شناختی و سیاست‌گذاری و دوم. موضع دینی با تأکید بر قرآن و حدیث و رهیافت ارتباط درون‌فردی به‌مثابه یکی از الگوهای ارتباطی برجسته در معارف قرآنی و حدیثی. این تحقیق نشان داده است که گرچه نظریه فرهنگی هابرماس در مرتبه مفهومی و تحلیلی در تولید سیاست‌های فرهنگی، تواناست، اما در مرتبه کارایی و اجرایی، این سیاست‌ها بسیار انتزاعی و دور از واقع هستند؛ زیرا ضمانت اجرایی ندارند و تحقق آنها دور از دسترس است. پیشنهاد این تحقیق اصلاح ارتباط اجتماعی انسان‌ها و حوزه عمومی براساس تصحیح ارتباط درون‌فردی و در حوزه خصوصی است و تصحیح این ارتباط نیز تنها در گرو ارتباط خالصانه با خداوند است.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه فرهنگی، یورگن هابرماس، انسان‌شناسی، سیاست فرهنگی، سیاست‌گذاری، ارتباط درون‌فردی.

یورگن هابرماس (Jürgen Habermas) متولد ۱۹۲۹ در شهر دوسلدورف آلمان و آخرین تن از بقایای مکتب فرانکفورت، هنوز در قید حیات است. او از فیلسوفان و نظریه‌پردازان اجتماعی معاصر است که با رویکرد «عقلانیت ارتباطی» (communicative Rationality) که عصاره و محصول نهایی تلاش‌های او برای نجات تجدد (مدرنیته) از چنبره عقلانیت ابزاری است، شناخته می‌شود. او یک نسل از دیگر اعضای آن مکتب جوان‌تر است. هابرماس در جوانی هنگامی که هنوز دانشجو بود، از چهره‌های برجسته حلقه فرانکفورت به شمار می‌رفت (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۳). بسیاری از جامعه‌شناسان معتقدند: هابرماس مهم‌ترین نظریه‌پرداز علوم اجتماعی در نیمه دوم قرن بیستم است (اوت‌ویت، ۱۳۹۳، ص ۱۳). همچنین او را «واپسین عقل‌گرای بزرگ» نامیده‌اند که در عین حال کوشیده است در مباحثات خود نقد عقل‌گرایی را هم در عقل‌گرایی خویش بگنجاند (مک‌کارتی، ۱۳۹۴، ص ۴).

هابرماس از یک سو به مارکسیسم وفادار است و از سوی دیگر به تجددگرایی (مدرنیسم) نیز امیدوار است؛ اما سعی دارد با نوعی رفوگری آنها را بازخوانی و مشکلات آنها را رفع کند. در واقع او بنا دارد با رویکردی هنجاری از موضع مارکسیستی بهره برده، ظرفیت‌های تجددگرایی را برای تعالی انسان و جامعه و رسیدن به اهدافی که تجدد از آن ناکام بوده است، به کار اندازد. نظریه فرهنگی هابرماس ماهیتی هنجاری دارد و از این رو دارای دلالت‌های سیاست‌گذارانه قوی است.

منطق دانان معتقدند: در تحلیل هر پدیده و شناخت مجهولات آن سه پرسش اساسی وجود دارد: «ما»، «مطلب «هل» و «مطلب «لم»». اگر لفظی که برای آن پدیده به کاررفته از نظر مدلول و معنا مبهم باشد، با «ما» می‌شاره از آن سؤال می‌شود. اگر ماهیت (یعنی جنس و فصل و عوارض آن) مبهم باشد، با «ما» می‌پرسش می‌شود. اگر حقیقت یک چیز معلوم باشد و پرسش از اصل وجود آن باشد، این نوع پرسش با «هل» بسیطه است. اگر هم وجود یک شیء و حقیقت آن مفروغ بوده و صفت یا حالتی از آن مبهم باشد، در این صورت با «هل» مرکبه سؤال می‌شود. اگر علت حکم و تصدیق مجهول باشد، «لم» اثباتی است؛ مثلاً چرا عسل رنگ دارد؟ و اگر از علت وجودی آن حکم نیز پرسیده شود (مثلاً، چرا آهن بر اثر حرارت منبسط می‌شود؟) «لم» ثبوتی نام دارد.

هدف این جستار تحلیل دلالت‌های سیاست‌گذارانه نظریه فرهنگی هابرماس و نقد آن است و از این رو نظر به علت حکم یا وجود ندارد که همان روش‌شناسی هابرماس در رسیدن به این نظریه یا دلالت‌های آن باشد. بنابراین، تنها از چپستی نظریه فرهنگی هابرماس (مای شارحه)، امکان سیاست‌گذاری فرهنگی براساس این نظریه (لم بسیطه) و چپستی دلالت‌های آن در سیاست‌گذاری فرهنگی و نقد آن با رویکرد موازنه با اصول و قواعد سیاست‌گذاری و مبانی قرآن و حدیث (لم مرکبه) بحث می‌شود و به همین سبب پرسش‌های این مقاله عبارتند از:

۱. نظریه فرهنگی هابرماس چیست؟

۲. آیا تولید سیاست فرهنگی براساس نظریه فرهنگی هابرماس ممکن است؟

۳. دلالت‌های نظریه فرهنگی هابرماس در سیاست فرهنگی چیست؟

۴. از منظر دانش سیاست‌گذاری، چه نقد یا نقدهایی بر دلالت‌های نظریه فرهنگی هابرماس در سیاست

فرهنگی وارد است؟

۵. از منظر قرآن و حدیث، چه نقد یا نقدهایی - که احیاناً منجر به ارائه الگوی جایگزین شود - بر دلالت‌های نظریه فرهنگی هابرماس در سیاست فرهنگی وارد است؟

این تحقیق علاوه بر روش «توصیفی - تحلیلی»، از «تحلیل تطبیقی - انتقادی» نیز بهره برده است تا در پنج بخش به این پرسش‌ها پاسخ دهد. چهار پرسش اول با روش «توصیفی - تحلیلی» پاسخ‌یابی شده و پرسش اخیر علاوه بر استفاده از «توصیف و تحلیل» در تبیین نصوص دینی، روش «تطبیقی - انتقادی» را هم به کار برده است تا میزان انطباق اندیشه هابرماس با متون اسلامی را بکاود و در صورت نبود انطباق، نقدهای اسلامی وارد بر سخن ایشان را ارائه دهد.

### ۱. پیشینه بحث

برخی تحقیقات در نقد و ارزیابی نظریه فرهنگی هابرماس با رویکرد اسلامی انجام شده است که در ذیل معرفی و تفاوت جستار فرارو با این پژوهش‌ها بیان می‌شود:

مقاله «مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت وحیانی (براساس دیدگاه‌های هابرماس و علامه طباطبائی)» (خانم‌حمدی، ۱۳۹۱)، «عقلانیت» را که مؤلف آن را «عقلانیت وحیانی» نامیده، با دیدگاه هابرماس به عقلانیت که همان «عقلانیت ابزاری» است مقایسه کرده و مبانی و لوازم هر یک را استخراج و معرفی نموده که نتایج نهایی آن در جدول ذیل توسط مؤلف معرفی شده است:

| محورهای مقایسه                | عقلانیت ارتباطی  | عقلانیت وحیانی  |
|-------------------------------|--|---|
| مرکزیت عالم                   | انسان  | خدا   |
| نسبت جهان حیاتی با جهان طبیعی | انفکاک   | ارتباط  |
| نقد طبیعت در قانون‌گذاری      | صامت   | منبع الهام  |
| سطح تحلیل                     | فلسفی - پدیداری  | فلسفی - وجودی   |
| غایت‌مداری                    | معطوف به خود   | معطوف به سعادت  |
| تفسیر طبیعت                   | اسطوره‌زدایی   | معناداری  |
| حقایق اجتماعی                 | گفت‌وگویی  | ذاتی و گفت‌وگویی  |
| ابزار شناخت                   | تجربه و عقل  | تجربه عقل و سمع   |
| تفسیر عقل                     | خودنیا   | عقل و سمع   |
| نسبت با مبانی پیشین           | روبه‌گرا و گفت‌وگویی   | نص‌محور   |
| نقش اکثریت                    | سلوکی  | طریقی   |
| رسالت روشنفکران               | ترویج روبه‌گفت‌وگو   | ترویج حقایق از طریق گفت‌وگو   |
| 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، گفت‌وگو، مباحثه، اخلاق گفت‌وگویی، عدالت گفت‌وگویی | دین‌باوری، آخر‌گرایی، نص‌محوری، حقیقت‌گرایی / رئالیسم، حسن و قبح ذاتی، عدالت ذاتی، فطرت، طبیعت‌گرایی، آزادی بیان، طاغوت‌گریزی |

تحقیق یادشده بنا نداشته است به صورت مستقیم از قرآن و حدیث استفاده کند، اما این مقاله مبتنی بر قرآن و حدیث است. همچنین تحقیق ایشان دایره وسیعی را شامل می‌شود و تحقیق نگارنده محض در نقد مبانی انسان‌شناختی هابرماس و کارایی گفت‌وگوی عقلانی محض در رفع ظلم و بی‌عدالتی و ارائه الگوی جایگزین مبتنی بر انسان‌شناختی قرآنی و حدیثی در جهت اصلاح ارتباطات اجتماعی و تعامل عاقلانه و عادلانه با اصلاح و تهذیب نفس از اخلاق رذیله با محوریت ارتباط درون‌فردی است.

مقاله «تبیین مفهوم و شاخص‌های کنش ولایی در تجربه جماعت‌سازی امام موسی صدر» (احمدی، ۱۳۸۷)، «کنش ولایی» را در برابر «کنش ارتباطی» هابرماس مطرح کرده و مدعی است: این کنش با مطالعه موردی آن (یعنی ولایتی که امام موسی صدر بر جامعه آن روز شیعیان لبنان داشته) کامل‌تر از «کنش ارتباطی» هابرماس است. اما پژوهش فرارو مدعی است: اصلاً کنش ارتباطی هابرماس به‌تنهایی کارایی ندارد و کنش ولایی مدنظر ایشان نیز کامل نیست و درونمایه این کنش نیز «کنش ارتباطی درون‌فردی» است که مقاله حاضر مدعی آن است. البته کنش ولایی به یک معنا - که همان ولایت الهی انسان‌های کامل عین ولایت الهی است - کنشی است که عیناً همان کنش ارتباطی درون‌فردی در ارتباط با نفس مطمئنه است. تفصیل بیشتر در ادامه خواهد آمد.

مقاله «تحلیل سیاست‌گذاری فرهنگی، با تأکید بر نظریه کنش ارتباطی هابرماس با پذیرش نظریه هابرماس» (اصلان‌زاده، ۱۳۹۴)، سعی دارد سیاست‌گذاری فرهنگی در جمهوری اسلامی را مبتنی بر دو مفهوم «زیست‌جهان» و «کنش ارتباطی» نظریه هابرماس تحلیل و توجیه کند. ایشان مدافع نظریه هابرماس است، و حال آنکه نوشتار فرارو ضمن بیان ابعاد متصور در ظرفیت سیاست‌گذارانه این نظریه، به تحلیل انتقادی این نظریه می‌پردازد.

مقاله «نقد نظریه فرهنگی هابرماس براساس مبانی اسلامی»، معتقد است: عقل در برابر دین نیست و مواضع هابرماس در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مادی‌گرایانه را نقد کرده و رویکرد آن همانند مقاله پیش‌رو - که نقد از منظر ارتباط درون‌فردی است - محسوب نمی‌شود.

مقاله «روش‌شناسی علوم اجتماعی از دیدگاه هابرماس و بررسی آن از منظر حکمت متعالیه» (مصباح و زکی، ۱۳۹۵)، نیز مانند اثر قبل، به نقد الگواره اندیشه اجتماعی هابرماس در بعد عقل انتقادی پرداخته است. این مقاله نیز همان تفاوت‌ها را با پژوهش پیش‌رو دارد.

مقاله «بررسی روش‌شناسی نظریه کنش ارتباطی هابرماس با رویکرد انتقادی» (عباسپور، ۱۳۹۰)، با رویکردی مشابه دو مقاله قبل، به نقد روش‌شناختی اندیشه اجتماعی هابرماس از منظر فلسفی پرداخته و به ندرت از آیات و روایات بهره برده است. اما نوشتار حاضر محض در تحلیل‌های قرآنی و روایی است و نیز نظرگاه این نوشتار نقد از منظر ارتباط درون‌فردی است، نه مبانی الگواره‌ای.

## ۲. مفاهیم تحقیق

### ۱-۲. «فرهنگ»

گرچه واژه پیچیده‌ای است و بلکه به قول هردر (Herder) در رساله «اندیشه‌هایی درباره فلسفه تاریخ بشریت»

هیچ چیز نامشخص‌تر از معنای این واژه نیست (پهلوان، ۱۳۸۸، ص ۴۷)، اما در تعریفی که در عصر ما نسبتاً مقبول است، عبارت است از: ارزش‌هایی که یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند، و کالاهایی که تولید می‌کنند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۳۶).

## ۲-۲. «نظریه فرهنگی»

ادبیاتی است که در پی توضیح ماهیت فرهنگ و تبعات آن برای زندگی اجتماعی است (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۱۸-۱۹).

## ۲-۳. «سیاست‌گذاری»

برخی علاقه به استفاده از این واژه ندارند (و گاه ادله‌ای هم در نادرستی آن به کار می‌برند) و به جای آن از «خطامشی گذاری» استفاده می‌کنند. «سیاست‌گذاری» عبارت است از: انجام اعمال حاکمیتی توسط دولت‌ها. دولت‌ها دو دسته وظیفه بر عهده دارند: حاکمیتی و تصدیگری. در بخش دوم، با انجام وظایفی شبیه وظایف بخش خصوصی و بنگاه‌داری و رقابت با آن بخش، به تولید کالا و خدمات می‌پردازند، و در بخش اول، با تنظیم قواعد و مقررات و تدوین سیاست‌های هماهنگ‌کننده، بازار را تنظیم می‌کنند (قلی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۹۴).

«خطامشی» یا «سیاست‌گذاری فرهنگی» عبارت است از: اقدامات و فعالیت‌های عامدانه و از پیش طراحی شده‌ای که نهادهای گوناگون، از قبیل دولت، بازار یا جامعه مدنی در جهت تولید، توزیع و اشاعه محصولات فرهنگی انجام می‌دهند (فاضلی و قلیچ، ۱۳۸۸، ص ۷).

سیاست‌گذاری دارای ماهیتی هنجاری است؛ نه تنها به این معنا که متأثر از هنجارهای عمومی جامعه است که برخی انگاشته‌اند (ر.ک: قلی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳)، بلکه علاوه بر آن، به این معناست که برونداد آن همواره یک سلسله توصیه‌ها و هنجارهاست، نه گزارش‌های توصیفی از معرفی پدیده‌ها یا تبیینی از روابط بین متغیرها.

## ۳. تبیین نظریه فرهنگی هابرماس

نظریه هابرماس یک نظریه فرهنگی - ارتباطی است که سعی دارد با رویکرد ارتباط‌شناختی فرهنگ امروزی را نقدانه تحلیل کند و با آسیب‌شناسی آن، الگویی از تعامل فرهنگی - ارتباطی صحیح را برای فهم بهتر یکدیگر در ارتباط کلامی و کنش اجتماعی - که در اداره کلی سیاسی هم کاراست - به‌مثابه جایگزین دستاوردهای تجدد ارائه دهد. بدین‌سان او تجدد را آسیب‌شناسی می‌کند و آن را طرحی ناتمام معرفی می‌نماید، نه آنکه همچون همفکران خود در مکتب فرانکفورت آن را کاملاً ناموفق بداند.

فصل مشترک او با افکار اعضای مکتب فرانکفورت، انتقاد از سرمایه‌داری و خرد‌بازاری است. او همانند آموزگاران، از قبیل هورکهایمر و آدرنو، سرمایه‌داری و عقل‌بازاری را قوایی فرساینده می‌بیند که جلوی اشکال‌رهایی بخش اخلاقی و مردم‌سالارانه اتحاد انسانی را می‌گیرد. هورکهایمر و آدرنو معتقد بودند: روشنگری به بن‌بست مهار و سرکوب جامعه منتهی شده است. هابرماس این انتقاد را پی گرفت، اما در عین حال کوشید تا با تعریف «عقل» به شیوه‌های جدید، طرح روشنگری را نجات دهد و از آن اعاده حیثیت کند (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۳ و ۸۴).

هابرماس با نقد روش «اثبات‌گرایی» و علوم اثباتی، محصول این علوم را شیء‌گشتگی سراسری در جامعه امروزی دانسته که خود نیز به نوعی بازتاب همین حالت است و همین علوم مانع‌رهای و عامل زندانی عقل‌ابزاری شده‌اند که دارای علایق فنی است و علایق فرهنگی که با درک روابط تفهیمی و عقلانیت فرهنگی قابل ادراک است، مورد بی‌مهری قرار گرفته‌اند (بشیریه، ۱۳۸۸، ص ۵).

### ۱-۳. محورهای نظریه هابرماس

نظریه هابرماس در تلاش برای بازسازی سه اندیشه تولید شده است:

۱. او مانند نومارکسیست‌ها تفکر مارکسیستی را قبول کرده، اما کوشیده است اندیشهٔ مارکس را بازسازی کند و آنچه وی در جهت این رفوکاری در نظریه ارتباطی‌اش به آن همت گماشته نفی روبنا بودن فرهنگ است.
۲. هابرماس در نظریه ارتباطی‌اش اندیشهٔ وبر را که بر عقلانیت تأکید داشت، پذیرفت؛ اما چون معتقد بود که شیوه فکر اثباتی نگرش تفاهمی و ارتباط عقلانی بین‌الذهانی را تضعیف می‌کند، عقلانیت ارتباطی را که رهایی‌بخش است و با توانایی‌های کلامی و ارتباطی و عمل تفاهمی پیوند دارد و فارغ از سلطه است، جایگزین عقلانیت ابزاری و دیوان‌سالارانه کرد.

۳. در اندیشهٔ هابرماس اندیشهٔ فرانکفورتی‌ها بازآفریده شده است. اینان ویژگی اصلی جامعهٔ امروزی را عقلانیت ابزاری، شیء‌گشتگی، آگاهی کاذب، و از دست رفتن معنا و آزادی می‌دانند. هابرماس گرچه قبول داشت بخش وسیعی از زیست‌جهان در اثر سلطهٔ عقلانیت ابزاری و شیء‌گشتگی نابود شده، اما بعکس فرانکفورتی‌ها باز هم معتقد بود بخش‌هایی از زیست‌جهان باقی‌مانده که متحول نشده است (بشیریه، ۱۳۸۸، ص ۵-۶).

هابرماس در کتاب *دگرگونی ساختاری حوزهٔ عمومی* از ریشه‌ها و فرایندهای ایجاد حوزهٔ عمومی لیبرال - بورژوازی و سپس دگرگونی آن و نابودی آن در دولت‌های رفاه اجتماعی و نظام‌های تجدید حاکمیتی بحث می‌کند (هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۱۱) و نشان می‌دهد که در قرن هجدهم، یک عرصه عمومی فعال و متشکل از بحث و تبادل افکار هوشمندانه درباره مسائل بنیادی مربوط به فلسفه، اقتصاد، سیاست و سازمان اجتماعی وجود داشت. این فعالیت توان آن را داشت که بر سیاست‌های رسمی اثر بگذارد.

هابرماس مشخصاً به محافل، تالارها و قهوه‌خانه‌هایی (ر.ک: هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۷۶) اشاره می‌کند که مراکز اصلی مشارکت متعهدانه مردم در عرصه عمومی بودند. مردم در آنجا یکدیگر را می‌دیدند و به صورت برابر و یکسان با دوستان و غریبه‌ها راجع به موضوعات مهم دینی و ادبی و هنری و فلسفی - که تا آن زمان در انحصار کلیسا و مقامات دولتی بود - بحث می‌کردند، آن هم در فضایی برابر و بدون توجه به منزلت اجتماعی افراد. بدین‌سان «عموم» در برابر آن نهادها شکل گرفت (هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۶۶).

در حوزهٔ عمومی رقابتی برابر میان اندیشه‌ها اتفاق می‌افتاد و بهترین‌ها برنده می‌شدند (همان، ص ۱۹). بدین‌سان حوزهٔ عمومی لیبرال که در جامعهٔ سرمایه‌داری (بورژوازی) تشکیل شده بود، زمینه را برای ظهور نظام لیبرال - دموکراسی فراهم ساخت. اما متأسفانه در اثر ارتباطات عمیقاً هدایت‌شونده، اخبار و سرگرمی رسانه‌ای و به

شدت تجاری، تبلیغات و روابط عمومی منحرف گردید و عرصه عمومی جای خود را به «اجتماع سرمایه‌داری» داد (مک‌گویگان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

اینجاست که به تعبیر هابرماس، «سیستم» یا همان نهادهای دولتی و پول و بازار و قدرت بر زیست‌جهان مسلط شدند؛ یعنی عرصه عمومی در اختیار منافع طبقه خاصی قرار گرفت و با تغییر اوضاع و انتقال به دوران معاصر، عرصه عمومی یکسره ناپدید شد و مردم به جای آنکه [مانند گذشته] خودشان سخنگو باشند و در ایجاد جامعه‌ای که در آن می‌زیستند، فعالانه ایفای نقش کنند، به شنوندگان سخنانی تبدیل شدند که خطاب به آنان از طرف دیگران گفته می‌شد (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۵). آثار هنری و ادبی این دوره عموماً «صنعت فرهنگی» نام دارند و ناب و اصیل نیستند، بلکه در جهت عموم، به معنای افکار عمومی که در خدمت تجارت و سرمایه است، قرار دارند (هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۲۵۷-۲۶۴).

فضای جدیدی که به جای آن حوزه عمومی ایجاد شد، مبتنی بر جامعه مدنی بود و پیش‌شرط فعالیت در این حوزه سواد و سرمایه بود که هر دو به طبقه خاصی تعلق داشتند، نه عموم. در جامعه مدنی گرچه همه شهروند بودند و در سیاست مشارکت داشتند، اما منافع اقتصادی طبقه سرمایه‌دار مساوی منافع عموم است و بدین‌سان حوزه خصوصی دیگری از صاحبان منافع شکل گرفت و افکار عمومی که همه در جهت منافع ایشان - به‌عنوان صاحبان سرمایه بودند - ایجاد شد و در جای حوزه عمومی ادبی قرن هجدهم نشست (هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸-۱۴۳). این در صورتی است که حوزه عمومی در برابر بازار، به‌مثابه حوزه خصوصی و خانواده به‌مثابه حوزه صمیمی قرار دارد (همان، ص ۹۴).

اصطلاح «حوزه خصوصی» در معنای مثبت آن که آزادی از سیطره دولت باشد، زمانی پدید آمد که افراد توانستند فارغ از دولت، سرمایه‌ای برای دادوستد در اختیار داشته باشند (همان، ص ۱۲۴). اما با ادغام دولت و حوزه خصوصی (جامعه مدنی) جایی برای حوزه عمومی - که نقش میانجی میان آن دو را داشت - نگذاشتند (همان، ص ۲۷۷).

با ظهور رسانه‌های جمعی که در خدمت این فضای جدید بودند، حتی حوزه صمیمی خانواده نیز تحت تأثیر رسانه‌های توده‌ای قرار گرفت و صمیمیت خود را از دست داد و خدمات مشاوره‌ای و نیز اطلاع‌رسانی درباره مسائل خصوصی در رسانه‌های جمعی، آنها را از ارتباطات صمیمانه دور کرد (هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۲۷۱-۲۷۳). در فضای سیاسی هم آنچه لیبرال - دموکراسی به ارمغان آورده تنها نمایشی دیوان‌سالارانه به‌مثابه عمل رأی دادن است، وگرچه قدرت در میان احزاب و افرادی خاص از رهبران میانی در جریان است و اکثریت مردم فقط رأی‌دهنده هستند، نه مشارکت‌کننده در سرنوشت واقعی خود (همان، ص ۳۲۸-۳۳۴).

او از این وضعیت با عنوان «فتودالی شدن مجدد حوزه عمومی» یاد می‌کند که در آن فعالیت‌های تبلیغی و دستکاری رسانه‌ها و ظاهرسازی بر مباحث عقلانی و مبادله آزاد اطلاعات غلبه دارد و روابط عمومی و مجلس جای آن تعامل آرمانی در حوزه عمومی را گرفته است (هولاپ، ۱۳۸۸، ص ۲۹؛ نیز، ر.ک: هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۲۷۶-۲۸۴).

اثر عمده هابرماس در دهه ۱۹۸۰ با عنوان *نظریه کنش ارتباطی (The Theory of Communicative Action)* منتشر شد (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۶). این نظریه هابرماس مجموعه‌ای شگفت‌آور از اندیشه‌های گوناگون است که با کمک نوب و خلاقیت خارق‌العاده او بازسازی و بازآفرینی شده و اندیشه‌های نوین و جهانی وی را خلق کرده‌اند. او از همه میراث علمی پیشین خود تا هر اندازه که توانسته بهره برده است؛ از اندیشه‌های جامعه‌شناسان سنتی همچون مارکس و وبر و دورکیم و پارسونز گرفته تا سنت عملگرایی (پراگماتیسم) آمریکایی ویلیام جیمز و جان دیویی و هربرت مید و پیرس تا اعضای مکتب فرانکفورت همانند آدورنو و هورکهایمر و فیلسوفان زبانی همچون ویتگنشتاین، اوستین، سرل، تا روان‌شناسان و روانکاروانی بسان پیائزه، اریکسون، کولبرگ و فروید و سرانجام روش «تفسیرگرایی تأویلی» (هرمنوتیکی) که مهد آن آلمان بود و از دیلتای تا گادامر را دربرمی‌گیرد. بدین‌سان، اندیشه او در عین حال که چندبعدی، پیچیده و صعب‌الوصول است، جامعیتی تحسین‌برانگیز دارد.

«کنش ارتباطی» عبارت است از: هم‌کنشی دو فاعل که با برخورداری از توان سخن گفتن و عمل کردن - خواه با وسایل کلامی یا ورای کلامی - روابطی بیناشخصی برقرار می‌کنند و می‌کوشند درباره وضعیت کنش و برنامه خود به تفاهم برسند تا کنش‌های خود را از طریق توافق هماهنگ کنند (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵).

هابرماس برخلاف آدورنو و هورکهایمر بر این نظر است که طرح روشنگری که خود به رهایی می‌انجامد، می‌تواند خرد را نجات دهد، به شرط آنکه خرد به شیوه جدیدی از نو تعریف شود. او تأکید می‌کند که لازم است با مفهوم «خرد ارتباطی» شامل فعالیت‌های تحریف‌نشده مردمی که می‌کوشند از یک راه اصیل و راستین به ادراک متقابل روشن دست یابند، کار کنیم (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

او معتقد بود گسیختگی اجتماعی حاصل تقسیم کار تجدد به صورت توصیف‌شده توسط دورکیم و پارسونز و کالایی شدن، سبب ایجاد جامعه‌ای است که قوای غیرشخصی و بیگانه‌کننده، به‌ویژه نیروهای سرمایه و عقلانیت رسمی (Zweckrationalität) وبری آن را هدایت می‌کنند. این نیروها از منطبق خودشان اطاعت می‌کنند و دیگر نیازی به داده‌های ارزشی که توسط عواملان عرضه می‌شوند، ندارند (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

هابرماس کنش‌های زیادی را بررسی و در نهایت، همه را در سه دسته خلاصه می‌کند: کنش راهبردی، نمایشی و هنجاری. او معتقد است: در هر کنشی سه عنصر وجود دارد: خود، دیگری، امر مشترک. در «کنش راهبردی» به امر مشترک و جهان عینی توجه می‌شود، نه خود و نه دیگری. در «کنش نمایشی» دیگری فراموش می‌شود و همواره بر کنش فرد تأکید می‌گردد، و در «کنش هنجاری» خود و عاملیت و خلاقیت آن فراموش می‌شود.

او معتقد است: این سه ناقص هستند و کنشی کامل است که هر سه (یعنی جهان ذهنی، جهان عینی و جهان اجتماعی) را با هم داشته باشد؛ یعنی از روی حسن نیت و صداقت، منطبق با واقعیت و منطبق با قواعد و عرف جامعه باشد و چنین کنشی را «کنش ارتباطی» می‌نامد (شوتس، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲).

از مفاهیم مهم این نظریه که به هابرماس اجازه می‌دهد تا فراتر از رویکردهای سابق برود، استفاده گسترده او از نظریه «نظام‌ها»، به‌ویژه «جهان‌نظام» و «زیست‌نظام» است (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۸). او تصریح دارد که این



اصطلاح را که در جامعه‌شناسی تفهیمی رواج دارد، از کارهای متأخر هوسرل و ویتگنشتاین برگرفته و خود آن را برای نظریه «کنش ارتباطی» بازسازی و بومی کرده است (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۵۰۹).

«جهان‌نظام» عبارت است از: دولت، سرمایه‌داری و سازمان‌های عریض و طویل دیوان‌سالار یا سرمایه‌دار. «زیست‌جهان» نیز شامل همبستگی، تماس رودررو، خانواده، اجتماع، و تعهدات محکم ارزشی است. هابرماس تصویری ارائه می‌کند که در آن، جهان‌نظام با آغاز تجدد در حال تجاوز به جهان زندگی یا استعمار آن است؛ یعنی پول و قدرت، موقعیت برتر یافته‌اند و جلوی عقلانیت ارتباطی راستین را می‌گیرند و رسانه‌ها اینک به جایی تجاوز می‌کنند که بدان تعلق ندارند، و به تدریج جای تعهدات اخلاقی، عاطفی و ارزشی را به‌مثابه بازیگران اصلی در سازمان زیست‌جهان می‌گیرند.

این فرایند تاکنون با نابودی عرصه عمومی به دست رسانه‌های سرمایه‌داری، رشد بوروکراسی‌های بی‌معنای «کافکایی»، واژگونی مردم‌سالاری در شرکت‌های بزرگ، ادامه بی‌عدالتی و اشغال جای مردمی که فعالانه بحث و با هم ارتباط برقرار می‌کردند به وسیله کارگران و مالیات‌پردازان و مصرف‌کنندگان منفعل، همراه بوده است. هابرماس در جست‌وجوی راهی است تا زیست‌جهان دوباره زنده شود و بتواند علیه نیروهای استعمارگر عقلانی دیوان‌سالار که همه‌چیز را تبدیل به کالا می‌کنند، بایستد. پاسخ این امر در نظریه «عقلانیت ارتباطی» است. این پاسخ عبارت است از: گفت‌وگوی روشن، شرافتمندانه و آگاهانه بین افراد، و گفت‌وگویی که از قیود تحریف‌کننده ایدئولوژی و قدرت رها باشد (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۸-۸۹).

از دید هابرماس سه بعد از زیست‌جهان وجود دارد:

۱. دنیای عینی که حقایقی را مستقل از اندیشه انسانی بیان می‌کند.
  ۲. دنیای اجتماعی که مرکب از ارتباطات بین‌الذهانی افراد است.
  ۳. دنیای ذهنی که مربوط به تجارب شخصی افراد است (هابرماس، ۱۹۹۰، ص ۱۳۳-۱۴۱).
- طرفین گفت‌وگو براساس تعامل صحیح میان این سه جهان، حقیقتی را از جهان خارج برگرفته و با صداقتی که در جهان درون خود دارند، به صورت صحیح که جهان بین‌الذهانی آن را تأیید کند و صحیح بدانند، بیان می‌کنند (هولاپ، ۱۳۸۸، ص ۲۹).

#### ۴. امکان‌سنجی سیاست‌گذاری فرهنگی براساس نظریه فرهنگی هابرماس

براین‌فی از نظریه‌های هنجاری با عنوان «نظریه‌های توانش» یاد کرده، می‌گوید: این دست نظریه‌ها در علوم اجتماعی فراوانند. سپس برای مثال، نمونه‌هایی را ذکر می‌کند؛ از جمله می‌گوید: نظریه هابرماس یک نظریه «توانش» است؛ زیرا دست به تبیین قواعد، ساختارها و قابلیت‌های اموری می‌زند که حاکی از توانایی کارگزاران برای انتقال معانی در اعمال، اظهارات و تولیداتشان است (فی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳).

از سوی دیگر در بحث مفاهیم در این جستار، به ماهیت هنجاری علم سیاست‌گذاری اشاره شد و اینکه برون‌داد همه این دانش‌ها تولید هنجارها و توصیه‌هایی به‌مثابه سیاست‌های اجتماعی یا فرهنگی و اقتصادی و مانند آن

است. بنابراین، ماهیت هنجاری نظریه هابرماس، اندیشه او را به صورت گنجینه‌ای غنی از دلالت‌های سیاسی در امور اجتماعی و فرهنگی درآورده که مانند بسیاری از اندیشه‌های جامعه‌شناختی توصیفی نیست که با تحلیل‌های متعدد و - به اصطلاح - فلسفی و منطقی با وسایط متعدد و بالعرض پس از طی فرایندهای سیاست‌پژوهی، سیاست‌هایی را از آنها استخراج نمود، بلکه از هنجارهای آن گزاره‌های سیاسی و الزامات و توصیه‌های سیاسی می‌جوشد.

به همین علت است که تأثیر هابرماس در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی چنان پررنگ است که مک‌گویگان او را صاحب یک گفتمان می‌داند. مک‌گویگان سه نوع گفتمان در سیاست‌گذاری فرهنگی معرفی می‌کند: گفتمان دولتی، گفتمان بازار، گفتمان ارتباطی (مدنی) (مک‌گویگان، ۱۳۸۸، ص ۹۳).

البته تولید سیاست به‌تنهایی کافی نیست و باید سیاست‌های حاصل شده قابل اجرا هم باشند. اینکه آیا سیاست‌های به‌دست‌آمده از نظریه هابرماس قابل اجرا هستند یا خیر، سخنی دیگر است که در مبحث «نقد دلالت‌ها» به آن اشاره خواهد شد.

## ۵. دلالت‌های نظریه هابرماس در سیاست فرهنگی

تأکید هابرماس بر زیست‌جهان و نقد نهادهای دولتی (سیستم)، در حقیقت نظریه او را بسیار به متن سیاست فرهنگی نزدیک کرده است. نظریه هابرماس تا آنجا قوی است که امثال مک‌گویگان را متقاعد ساخته است بر این باور شوند که این نظریه توانمندی ایجاد یک گفتمان در سیاست‌گذاری فرهنگی را دارد. از نظر ایشان در سیاست‌گذاری فرهنگی سه گفتمان وجود دارد: دولتی، بازار، ارتباطی - مدنی هابرماس (مک‌گویگان، ۱۳۸۸، ص ۹۳).

«گفتمان ارتباطی» معتقد است: زیست‌جهان توسط خرد ابزاری استعمار شده و دولت و بازار به شکل ابزاری با فرهنگ برخورد می‌کند تا از آن ابزاری برای شاخ و برگ دادن به دولت - ملت یا تقلیل تمام ارزش‌ها به ارزش مبادله‌ای از طریق اعمال اصول بازار بر فرهنگ و اقتصاد فرهنگ بسازد (مک‌گویگان، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰).

طبق این اندیشه، سیاست فرهنگی باید مشتمل بر اصولی برای ایجاد آثار هنری و ادبی ناب و نه محصول صنعت فرهنگ و نیز توسعه مشارکت مردمی در سیاست‌های فرهنگی، تفاهم بیشتر صاحب‌نظران فرهنگی با الگوهای ارتباطی عقلی و کلامی و خلاصه تلاش در جهت شکل‌گیری بعد کنش ارتباطی با محوریت گفت‌وگوهای عاقلانه و صادقانه و صحیح در زیست‌جهان باشد؛ یعنی فضای عمومی فرهنگ جامعه به این سمت حرکت کند که قدرت و حیطة سرمایه‌داری دولت سایه شوم خود را از سر حوزه عمومی کم کند تا انسان‌ها آزاد و با نگرش انتقادی، حقایق عینی را صادقانه و به صورت صحیح با یکدیگر به مفاهم بنشینند و سعی کنند عناصر مشترک در ارتباطات کلامی خود را کشف کنند.

با شکل‌گیری این کنش ارتباطی امید است نوعی اشتراک بین‌الذلهانی در جامعه شکل گیرد و فرهنگ نیز که به شدت تحت تأثیر این تعاملات و بلکه از جهتی نفس همین تعاملات است، بیش از قبل بارور گردد. هنری هم که تولید می‌شود باید در جهت همین اهداف (یعنی رهایی از سلطه و تربیت انسان ناب و خردورزی انتقادی) باشد.

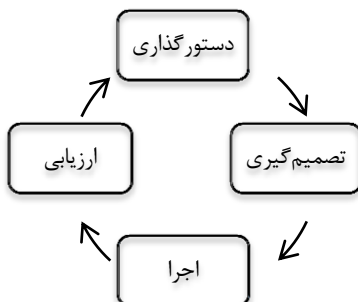
## ۶. نقد دلالت‌های نظریه هابرماس در سیاست فرهنگی از منظر دانش سیاست‌گذاری

اشکالی که در اینجا به ذهن می‌آید این است که نظریه هابرماس آرمانی است و نتیجه این سخن ناتوانی آن در تولید سیاست فرهنگی است. فلیپ اسمیت می‌گوید: وجود تفکر آرمان‌شهری یا خیال‌پردازانه از اینجا در اندیشه هابرماس آشکار می‌شود که تشخیص او از بیماری‌های جامعه امروزی از درمانی که پیشنهاد می‌کند، متقاعدکننده‌تر است. او درباره راه‌های ملموس بنا کردن یک جهان بهتر، سخن چندان برای گفتن ندارد و ظاهراً بر این باور است که وظیفه وی تشخیص امکان عقلانیت ارتباطی بوده و از این راه امکان انتخاب آزادانه آن را در اختیار مردم قرار داده است. از دیدگاهی واقع‌بینانه، این کافی نیست، بلکه همچنین لازم است به فکر شکل‌های نهادینه‌ای بود که بتواند از این عمل حمایت کنند. این شکل‌ها می‌توانند شامل گونه‌های متنوعی از رسانه‌های عمومی، جنبش‌های اجتماعی قشرهای محروم، فعالیت‌های مدنی و مانند آن باشند (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

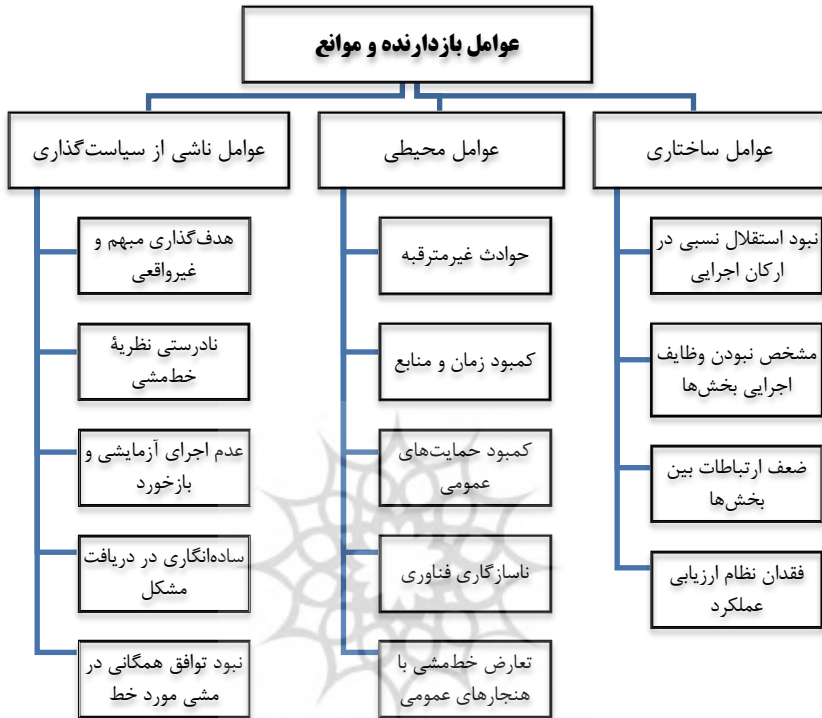
ممکن است گفته شود: هابرماس خود اعتراف دارد که حوزه عمومی، هم آرمانی است و هم واقعی؛ زیرا او ادعا دارد - دست کم - در قرن هجدهم حوزه عمومی تحقق یافته است (مک‌گویگان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

پاسخ این است که در اشکال عرصه عمومی هابرماس، قهوه‌خانه‌ها در اصل محل تردد مردان تحصیل کرده و در عین حال مرفه بودند و طبقه کارگر، زنان و اقلیت‌ها را با وسایل رسمی یا غیررسمی از رفت و آمد به قهوه‌خانه‌های محل بحث و فحص محروم می‌کردند (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۸۵-۸۶). بنابراین، چنین نیست که حوزه عمومی مدنظر وی در آن سال‌ها نیز واقعاً عرصه عقلانیت محض و فارغ از تبعیض‌های جنسیتی و طبقاتی بوده باشد. در هر صورت بازآفرینی اصل این اشکال، یعنی آرمانی بودن نظریه هابرماس و در نتیجه ناتوانی آن در سیاست‌گذاری، با ادبیات سیاست‌گذاری، چنین است:

ویلسون و همکارانش در اواخر قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم چنین ترویج می‌کردند که وظیفه خطمشی گذاران تنها تنظیم و تصویب سیاست‌هاست و مرحله اجرا مشکل‌آفرین نیست و این مربوط به نظام‌های اداری و دیوان‌سالاری است؛ اما مطالعات پرسمن و ویلداوسکی نشان داد اجرا بدون پشتیبانی خطمشی گذاران تحقق نخواهد یافت. در اینجا بود که مراحل اجرا و ارزیابی نیز به فرآیند سیاست‌گذاری افزوده شدند و ماهیت این دانش به صورت چرخه‌ای چهاربخشی به صورت نمودار (۱) درآمد:



حاصل این مطالعات شناخت عواملی بود که اجرای خطمشی‌ها را آسان یا دشوار یا ناموفق می‌کرد (قلی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۹۲-۱۹۵). نگارنده یکی از تقسیماتی را که در زمینه عوامل ناکامی خطمشی‌ها وجود دارد، در نمودار (۲) ارائه کرده است:



نمودار ۲: عوامل بازدارنده و موانع اجرای کامل خطمشی (قلی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۹۷-۲۰۱)

براساس این نمودار و با توجه به ضعف‌هایی که برای نظریه فرهنگی هابرماس گفته شد، می‌توان گفت: اشکالی که با عنوان «ناتوانی این نظریه برای خطمشی‌گذاری» بیان شده، به علت ضعف آن در عوامل مربوط به سیاست‌گذاری در بخش اول (یعنی هدف‌گذاری مبهم و غیرواقعی) است. گرچه سایر مؤلفه‌های پنج‌گانه ضعف سیاست‌گذاری این نظریه نیز هریک می‌تواند در ناکامی آن نقش داشته باشد.

#### ۷. نقد دلالت‌های نظریه هابرماس در سیاست فرهنگی از منظر قرآن و حدیث

نقدی که از منظر قرآن و حدیث بر این دلالت‌ها وارد است تبیین و تقریری دیگر از همان هدف‌گذاری مبهم آن است که ریشه در ساده‌انگاری در دریافت مشکل (به‌مثابه دو مؤلفه از مؤلفه‌های ناکامی در اجرای سیاست‌ها) دارد که در مبحث قبل بیان شد.

توضیح آنکه لازمه انسان‌شناختی اندیشه هابرماس این است که انسان از منظر هابرماس موجودی عاقل است که عقل او همواره همه خیر و شر را می‌فهمد و هرچه را هم از خیر و شر هم درک کند در زندگی پیاده می‌سازد؛ یعنی از خیر پیروی و از شر دوری می‌کند. او انسان را فارغ از تعارض‌های نفس اماره و خودخواهی در نظر گرفته و نیروهای معارضی را نیز که عقل گاه از ادراک خیر عاجز می‌کنند - چه رسد به فرمان به پیاده کردن آن خیر در زندگی - در نظر گرفته است.

اما در انسان‌شناسی قرآنی و حدیثی، انسان دارای ماهیتی ارضی (خاکی / زمینی) است که اقتضای این ماهیت، تعارض و تضاد است. هر موجودی که از جنس خاک باشد، به غذا و آب و مسکن و مانند آن نیاز دارد که مقتضای اینها داشتن قوه شهوت است. او همچنین برای حفظ خود به قوه غضب نیاز دارد. بدین‌سان زمینه برای درگیری و افزون‌خواهی در وجود او کاملاً فراهم است. فرشتگانی که به خلقت انسان خاکی معترض بودند نیز ظاهراً به سبب اقتضای ماهیت خاکی و مادی که تضاد و تعارض بود، گفته بودند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد و خونریزی کند، و حال آنکه ما به ستایش و تسبیح تو مشغولیم و تو را تقدیس می‌کنیم؟! (بقره: ۳۰؛ نیز ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

مطابق همین مبنای انسان‌شناختی است که قرآن کریم وقتی دستور به سازش میان همسران می‌دهد این گزاره انسان‌شناختی را هم افزوده است: «درون انسان‌ها را بخل و حرص فراگرفته است»، و در ادامه نیز «نیکی» و «تقوا» را به‌عنوان دو عنصر متقابل با حرص و خودخواهی درونی معرفی نموده است (نساء: ۱۲۸).

بنابراین، رویکرد عقلانی محض و ارتباط عقلانی و گفت‌وگوی عقلانی هرگز نمی‌تواند به‌تنهایی راه سعادت را فراروی انسان و جامعه بشری بگشاید و آرمان‌هایی را که هابرماس از حوزه عمومی انتظار دارد، برآورده سازد. انسان تنها با نیروی تقوا که از یکی از راه‌های سه‌گانه (یعنی: یاد محبت‌آمیز خدا یا خوف جهنم یا شوق به بهشت) قابل کسب است، می‌تواند ساخته شود و البته عقل هم در این زمینه ابزاری در خدمت تولید نیروی تقواست، اما به‌تنهایی قدرت تربیت انسان را ندارد؛ زیرا گرچه ندای آن در درون هر انسانی بلند است، اما قدرت اجرایی آن در اثر هواهای نفسانی و غلبه خودخواهی‌ها بسیار ضعیف شده و با کمترین درخشش هواهای نفسانی فروغ آن خاموش می‌شود. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «بیشترین زمین خوردن‌های عقل به هنگام درخشش طمع‌ورزی‌هاست» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱ق، حکمت ۵۰۷).

بنابراین هابرماس ریشه مشکل را نادیده گرفته و در نتیجه، هم علتی سطحی را کشف کرده و هم راهکاری سطحی ارائه داده است. ساده‌انگاری در کشف علت عبارت است از: توجه به مشکلات ظاهری و عارضی به جای اصل مشکل؛ مثل اینکه در جامعه‌ای که روح عدالت وجود ندارد و در نتیجه عوارض بی‌شماری ایجاد شده است، خط‌مشی‌گذاران به جای توجه به اصل مشکل، به دنبال وضع خط‌مشی‌هایی باشند که از طریق قوه قهریه به اجرا درمی‌آید و ظواهر مشکل را برمی‌دارند (الوانی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۰).

هابرماس به دنبال ایجاد عدالت و صلح از طریق گفت‌وگو در حوزه عمومی است، اما از این حقیقت غافل است که بنای انسان‌ها در طبیعت آنان، غلبه بر یکدیگر و حق‌کشی است، مگر مؤمنان باتقوا که تربیت شده و نفس‌اماره را مهار کرده‌اند: «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ» (ص: ۲۴)؛ بسیاری از شریکان جز کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند - و اینان نیز اندک هستند - بر یکدیگر سرکشی می‌کنند.

از این رو خدای متعال رسولان و کتب آسمانی را برای تربیت بشر فرستاده است تا از ظلم به هم نجات یافته و به عدل و قسط برسند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ ما پیامبرانمان را با دلیل‌های روشن فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو را نیز نازل کردیم تا مردم به عدالت عمل کنند. هابرماس عقلانیت ارتباطی و توانایی‌های کلامی و ارتباطی و عمل تفاهمی را توصیه می‌کند تا بشر را از سلطه عقلانیت ابزاری و شیء‌گشنگی نجات دهد تا فرد بتواند امکان «عمومی» شدن علایق خود را بیابد. اما سخن اینجاست که چگونه می‌توان علایق خصوصی را به عمومی تبدیل کرد؟! هابرماس نقد ایدئولوژی (یعنی زدودن کژی‌ها و اختلافات ایدئولوژی از پیکر ارتباطات کلامی) را توصیه می‌کند (بشیریه، ۱۳۸۸، ص ۶).

اما بر فرض که ایدئولوژی را بتوان از ذهن و ارتباط کلامی دور کرد، اما مگر انسان همواره پیرو استدلال عقلانی صرف است و با اندیشه ناب به مصاف گفتار دیگران می‌رود؟! انسان معجونی از عقل و عواطف و احساسات و روحيات و حتی آرزیم‌ها و هورمون‌هاست و همه اینها نیروهایی هستند که بر انسان مسلط هستند و در وجود او نقش‌آفرینی می‌کنند. انسان تنها نیروی عقل نظری نیست. باید از راه تربیت عملی و دور کردن ردایل و آلودگی‌های احساسی و عاطفی و غریزی و حتی آلودگی‌های عقلی که گاه به مقتضای امیال شخصی استدلال عقل را هم به ورطه نابودی می‌کشاند و به مغالطه و تولید استدلال شیطانی به نفع خود می‌پردازد، تفاهم و ارتباط عقلی و کلامی را میسر سازد.

قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب: ۷۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و سخن درست بگویید. قرآن راه رسیدن به سخن عقلانی دقیق، راست و محکم و دور از کژی و نامعقولی و پاک از هوس را عبور از طریق تقوا دانسته است. سخن در حقیقت بروز دادن گونه‌ای ارتباط فرد با درون خود و نگرشی است که درباره خود و هستی دارد.

کسی که از خودخواهی و طمع و حرص و آزرها نشده باشد هرگز نمی‌تواند در مصاف با منافع شخصی، سخنی براساس منطقی بر زبان براند. ذهن و قوه عقلانی نظری او به حقیقت فتوا می‌دهد. دل و عواطف و شخصیت ناپرداخته و عقل عملی نحیف او اجازه خضوع در برابر حق را نمی‌دهد و در نتیجه سخن حق بر زبان و در ارتباط گفتاری او جاری نمی‌شود.

البته هابرماس کتابی که در موضوع «اخلاقیات و کنش ارتباطی» با عنوان *Moral Consciousness and Communicative Action* نوشته، مدعی است: فرایند گفت‌وگو باید به صورت مداوم تا حصول به تفاهم و توافق

مدنظر کنشگران ارتباطی و حل و فصل کشمکش‌های پیش‌آمده ادامه یابد و البته این فرایند باید تحت نظر هنجارهای اخلاقی معتبر باشد (هابرماس، ۱۹۹۰، ص ۶۷).

اما سخن اینجاست که چه ضمانتی برای برقراری صحیح این هنجارهای اخلاقی وجود دارد و چه کسی باید این هنجارها را تعیین کند؟ وقتی دو طرف گفت‌وگو در پی منفعت خود هستند، اولین فروغی که در اثر دمیدن هوای نفس آنان خاموش می‌شود همین هنجارهاست. همچنین او از مواضع مشترکی سخن می‌گوید که مفاهیمی مقبول و محل اجماع و وفاق همه است و انسان‌ها در آن مواضع می‌توانند به توافق برسند (هابرماس، ۱۹۹۰، ص ۱۳۴-۱۳۵).

البته چنین مفاهیمی گرچه وجود دارند، اما سخن بر سر این است که مگر انسان‌ها همواره برای آنچه عقل ایشان معترف باشد خضوع می‌کنند؟! اگر چنین است چرا جامعه در حل مشکل اولیه کوچک‌ترین اجتماع انسانی که خانواده باشد، عاجز است و هنوز دعوی زن و شوهرها را حل نکرده و برخی فمینیست‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که کره زمین را بین مردان و زنان به دو نیمه کرده، جدای از هم زندگی کنند!

قرآن کریم به لطافت دربارهٔ اختلاف‌های خانوادگی می‌فرماید: «أُخْصِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ» (نساء: ۱۲۸)؛ یعنی هریک از زن و مرد می‌خواهد خواست خود را غلبه دهد (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۹۱)، و دربارهٔ غیرمومنان و وضعیت متشتت درونی آنها فرموده است: «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقَلُوبُهُمْ شَتَّى» (حشر: ۱۴)؛ یعنی حوزهٔ عمومی با محوریت گفت‌وگوی عقلانی هم اگر فارغ از ایمان باشد، دل‌هایی پریشان را در کنار هم گرد آورده است که هرگز سخن هم را نمی‌فهمند.

اما طبق مبانی اسلامی، گفت‌وگو تنها در سایهٔ توحید و ولایت مطلوب است و به عبارت دیگر، «من - تو - ما» یک الگوی کاملاً غلط و نشدنی است و آن «ما» را هرکس براساس میل خود و در فضای درونی خود ترسیم می‌کند، مگر الگوی اسلامی «من - تو - او» که حدود الهی برای هرکس تعیین تکلیف می‌کند.

## ۸. الگوی جایگزین: کنش ارتباطی درون‌فردی متقدم بر کنش ارتباطی در حوزه عمومی

با توجه به نقدهایی که در مرحلهٔ قبل گفته شد، به نظر می‌رسد پیش از اصلاح کنش ارتباطی در حوزهٔ عمومی، لازم است کنش ارتباطی درون‌فردی تصحیح و اصلاح شود؛ به این معنا که در برابر یا - به تعبیر دقیق‌تر - در متن و هستهٔ حوزهٔ عمومی (که حوزهٔ فعالیت خانواده‌های سرمایه‌داری به‌عنوان شهروندان طبقهٔ متوسط در جامعه است) و حوزهٔ خصوصی که (همان بازار است) و حوزهٔ صمیمی (که همان محیط خانوادگی است) به‌مثابه مفاهیم اساسی هابرماس، باید حوزهٔ درونی و کنش در این عرصه را به‌عنوان عرصهٔ متقدم بر حوزهٔ خصوصی و عمومی در نظر گرفت که حقیقت کنش در آنجا شکل می‌گیرد.

همچنین به نظر می‌رسد تنها راه برای اصلاح این کنش (یعنی ارتباط درون‌فردی صحیح) نیز ارتباط صحیح با خداست. «مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، پس خدا نیز خودشان را از یادشان برد» (حشر: ۱۹).

«کسی هم که یاد خدا را فراموش کند، شیطان بر او مستولی شده است» (مجادله: ۱۹). پس فراموشی «خود» همان تسلط کامل شیطان است. در اینجا است که انواعی از درگیری رخ می‌دهد.

قرآن کریم سخن از عقلانیتی به میان آورده که مانع تعارض است (حشر: ۱۴)؛ عقلانیتی که در مقابل شیطان می‌ایستد که همان درک قلبی و معرفت درونی است و در اثر معنویت رشد می‌یابد، نه عقل محاسبه‌گر و دنیوی. آری، با شناخت نفس است که انسان به محبت خدا می‌رسد و دست از فانیات و حرص و بخل برمی‌دارد که مطابق آیه قرآنی - در بحث قبل - مانع هر نوع انس و صلح است.

دلیل بر این مدعا روایت امیرمؤمنان علی<sup>علیه السلام</sup> است که می‌فرماید: «هرکس خود را شناخت کارش بزرگ می‌شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۹۱). نیز می‌فرماید: «هرکس نفس را بشناسد، آن را با فانیات تحقیر نمی‌کند» (همان، ص ۶۲۷). در اینجا است که او به منتهای هر دانشی خواهد رسید (همان، ص ۶۵۰) و غیر خود را به خوبی می‌شناسد (همان، ص ۶۳۶) و از این‌رو درگیری و تنازع با غیر خود نخواهد داشت؛ همان‌گونه که قرآن کریم درباره بهشتیان فرموده است: «و زنگار هر کینه (و حسد و خوی زشت) را از آئینه دل آنان بزدایم» (اعراف: ۴۳) و از این‌رو «با هم در سلم و صلح‌اند» (یونس: ۱۰) و «همواره برادرانه رو به روی هم می‌نشینند» (صافات: ۴۴)؛ دخان: ۵۳؛ واقعه: ۱۶).

این جلوس متقابل (روبه‌روی هم) کنایه از انس و الفت و دوست داشتن و پذیرش همدیگر است؛ همان‌گونه که در آیه‌ای به صراحت فرموده است: «کینه و کدورت را از دل‌هایشان بر می‌کنیم» و در ادامه فرموده است: «پس برادرانه در مقابل هم می‌نشینند» (حجر: ۴۷). اما در وصف جهنمیان فرموده است: «هر گروهی که می‌روند دیگری از همراهان خود را لعنت می‌کنند» (اعراف: ۳۸) و «همواره با هم در منازعه و درگیری هستند» (ص: ۶۴).

همچنین در روایت است که «هرکس خدای خود را بشناسد او را دوست خواهد داشت» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵). از سوی دیگر در «مناجات شعبانیه» آمده است: «خدایا، من قدرت کناره‌گیری از گناه را نداشتم، مگر زمانی که محبت تو مرا از غفلت بیدار کرد و پس از آن درونم از لوٹ گناه پاک شد» (سیدبن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۸).

بنابراین با توجه به مباحث قبل و مباحث اخیر، رسیدن به محبت خدا و معرفت او ملازم با معرفت نفس است. این ملازمه در معرفت ولیّ مطلق الهی نیز وجود دارد؛ همان‌گونه که در روایت آمده است: «هرکس مرا شناخت خدایش را شناخته است» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۵). نیز در دعا فرموده است: بدون شناخت خدا نیز امکان شناخت پیامبر و ولیّ خدا ممکن نیست: «اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ. اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ. اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ صَلَّتْ عَنْ دِينِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷). پس شناخت معرفت خدا و معرفت نفس و معرفت ولیّ خدا ملازم هم هستند.



نیز قرآن کریم می‌فرماید: اتحاد تنها با رحمت و هدایت خاص الهی ممکن است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَآيَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ» (هود: ۱۱۸-۱۱۹) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۶۱-۶۲) و راه رسیدن به این توحید هم ترجیح نظر مقام ولایت بر خواست خود است که معمولاً از نفس اماره برمی‌خیزد؛ همان‌گونه که در روایت فاطمی است: «و جعل طاعتنا نظاماً للملة و امامتنا اماناً من الفرقه» (طبری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۳).

از سوی دیگر، با توجه به اینکه در بند قبل گفته شد که معرفت نفس همان معرفت الهی است، پس معرفت نفس، معرفت رب و معرفت امام، هر سه جلوه‌ای از یک حقیقت دانسته شده که این حقیقت هم در دعای یادشده با دین یکی دانسته شده که دین نیز فطرت است؛ زیرا در قرآن فرموده که دین همان فطرت است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

بنا بر آنچه گفته شد، انسان در ارتباط درون‌فردی با خود و معرفت نفس، به دو جلوه دیگر، یعنی معرفت رب و معرفت ولی خدا نیز دست خواهد یافت و کنش‌های جمعی او از این ارتباط حاصل می‌شوند. بهترین توضیح برای این ارتباط و حصول کنش جمعی از کنش درون‌فردی یادشده، فرازی از دعای «مناجات شعبانیه» است که فرموده: «پروردگارا، مرا از آنان قرار ده که او را صدا زدی، پس اجابت نمود و به او نظر کردی و او از جلال و عظمت مدهوش شد» (نفسانیت و حرص و آز از درون او برکنده شد). پس از درون با او راز گفتی و او آشکارا برای تو عمل کرد» (سیدبن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۹). این عمل کردن، همان کنش فردی و جمعی و خانوادگی او در همه ساحت‌هاست که مطابق نجوای الهی است؛ همان‌گونه که در حدیث «قرب نوافل» هم درباره انسان کامل فرموده است: «خدای متعال دست و پا و چشم و گوش و زبان او می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ یعنی همه مجاری ادراکی و تحریکی او که بستر هرگونه ارتباط در تعامل فرهنگی است، الهی خواهد شد و تحت ولایت الهی قرار خواهد گرفت.

در روایت دیگری آمده است: «خدای متعال به جای عقل او، وی را رهبری می‌کند و نیز مجالست و معاشرت او با مردم همگی ربانی و با هدایت و نور الهی و تجلی حق تعالی در وجود او خواهد بود» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶، ۱۴۷ و ۱۴۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

با توجه به مطالب این بخش، به خوبی می‌توان تا حدی به حقیقت این روایت راهبردی پی برد که امام علی علیه السلام فرموده است: «كَانَتْ الْفُقَهَاءُ وَالْعُلَمَاءُ إِذَا كَتَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ كَتَبُوا بِثَلَاثَةِ لَيْسَ مَعَهُنَّ رَابِعَةٌ: مَنْ كَانَتْ هِمَّتُهُ آخِرَتَهُ كَفَاهُ اللَّهُ هِمَّةً مِنَ الدُّنْيَا، وَمَنْ أَصْلَحَ سِرِّيَّتَهُ أَصْلَحَ اللَّهُ عَلَانِيَتَهُ، وَمَنْ أَصْلَحَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - أَصْلَحَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۰۷). دو فراز اخیر این حدیث، به‌ویژه فراز سوم، مربوط به ارتباط درون‌فردی انسان است و برگزاری صحیح این ارتباط را که حقیقت آن همان ارتباط

خالصانه با خدای خویش و موجب تعالی نفس انسان است، ضامن ارتباط اجتماعی صحیح، بلکه تصحیح ارتباطات ناسامان و موانع و مشکلات موجود در ارتباطات اجتماعی انسان می‌داند.

ممکن است گفته شود: همان‌گونه که در تبیین اندیشه فرهنگی هابرماس بیان شد، از دید وی نیز دنیای ذهنی که مربوط به تجارب شخصی افراد است، مدنظر است؛ اما باید توجه داشت که مقصود ایشان از «ذهن»، درون به معنای ارتباط درون فردی و نفس مجرد انسانی و منشأ همه کنش‌هاست؛ زیرا در اندیشه مادی ایشان، جایی برای این مفاهیم نیست.

### نتیجه‌گیری

هابرماس با تأکید بر تحلیل انتقادی آزاد و ارتباط کلامی صادقانه و صحیح، سعی دارد حوزه عمومی را از سلطه دولت و قدرت و مناسبات اقتصادی برهاند تا در خدمت صلح و ثبات و انسانیت باشد. در این زمینه سیاست‌هایی زیبا و ارزشی می‌توان ارائه کرد که از دل این نظریه برآمده‌اند. اما این سیاست‌ها متأسفانه کارایی لازم در تحقق آن اهداف آرمانی را ندارند. آنچه هابرماس را ناتوان کرده، ضعف الگوارگی آن در بعد انسان‌شناسی است.

با وجود وسعت شگفت‌آور معلومات هابرماس و نبوغ و خلاقیت او که در این نوشتار نیز به آن اشاره شد، اما وی باز هم نگاهی سطحی و ساده‌انگارانه به انسان دارد و براساس همین نگاه چنین پنداشته است که صرفاً با ایجاد فضایی مناسب و به‌دور از اقتدار و سلطه برای گفت‌وگو، حقیقت و عدالت و صلح محقق می‌شود و انسان‌ها در این فضای اجتماعی که «زیست‌جهان» نام دارد، به آسانی در ارتباطی موفق به تبادل اندیشه می‌پردازند؛ اما او از نفس اماره انسان غافل است و تحلیلی درست از انسان ندارد. همان‌گونه که راه تربیت نفس انسان نیز گفت‌وگوی صرف نیست، بلکه تربیت است.

قرآن و روایات معتقدند: انسان‌ها تا وقتی راه تربیت و اصلاح خود را نسپارند از عقل و گفت‌وگو بهره نخواهند برد. اگر انسان‌ها از خودخواهی و حرص و دیگر جلوه‌های تنازعی نفس اماره پالوده شوند، ارتباط صمیمانه و صادقانه محقق خواهد شد و در غیر این صورت، تنها در حد آرمان خواهد ماند.

توصیه قرآن و حدیث این است که انسان‌ها در ارتباطی درون فردی در حوزه درونی خود، از حرص و آز و طمع و دیگر ردایل نفس اماره تصفیه شوند تا زمینه برای تعامل منطقی و صحیح براساس خرد ناب و نورانی در حوزه حوزه عمومی فراهم شود.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- احمدی، مجتبی، ۱۳۸۷، «تبیین مفهوم و شاخص‌های کنش ولایی در تجربه جماعت‌سازی امام موسی صدر»، *دین و ارتباطات*، ش ۳۴، ص ۳۹-۷۲.
- اسمیت، فلیپ، ۱۳۸۷، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، چ دوم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- اصلان‌زاده، فاطمه، ۱۳۹۴، «تحلیل سیاست‌گذاری فرهنگی، با تأکید بر نظریه کنش ارتباطی هابرماس»، *علوم خبری*، ش ۱۴، ص ۸۷-۱۱۷.
- آوٹویت، ویلیام، ۱۳۹۳، *هابرماس؛ معرفی انتقادی*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چ دوم، تهران، اختران کتاب.
- الوانی، سیدمهدی، ۱۳۶۹، *تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی*، تهران، سمت.
- بشیری، حسین، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، چ هفدهم، تهران، نشر نی.
- پهلوان، چنگیز، ۱۳۸۸، *فرهنگ و تمدن*، تهران، نشر نی.
- پیرمردی، محمدجواد، ۱۳۹۳، «نقد نظریه فرهنگی هابرماس بر اساس مبانی اسلامی»، *مطالعات تحول در علوم انسانی*، سال دوم، ش ۱، ص ۴۵-۶۲.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، چ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی.
- خان‌محمدی، کریم، ۱۳۹۱، «مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت وحیانی (بر اساس دیدگاه‌های هابرماس و علامه طباطبائی)»، *علوم سیاسی*، ش ۵۷، ص ۳۱-۶۰.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب إلى الصواب*، قم، شریف رضی.
- راوندی، قطب‌الدین، ۱۴۰۵ق، *فقه القرآن*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- سیدین طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- شوتس، رینر، ۱۳۹۱، *مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، نشر نی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری آملی، محمدبن جریر، ۱۴۱۳ق، *دلائل الإمامة*، قم، بعثت.
- عباسپور، ابراهیم، ۱۳۹۰، «بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲، ص ۳۵-۶۴.
- فاضلی، نعمت‌الله و مرتضی قلیچ، ۱۳۸۸، *مقدمه بر کتاب بازاندیشی در سیاست فرهنگی*، تألیف جیمیز مک گوینگان، تهران، دانشگاه امام صادق.
- فی، برایان، ۱۳۹۰، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیپناه، چ سوم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- فیض کاشانی، محمدحسین، ۱۴۰۶ق، *الواقی*، اصفهان، کتابخانه امام علی.
- قلی‌پور، رحمت‌الله، ۱۳۹۶، *تصمیم‌گیری سازمانی و خط‌مشی‌گذاری عمومی*، چ هشتم، تهران، سمت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ چهارم، تهران، نشر نی.
- مصباح، علی و عبدالله زکی، ۱۳۹۵، «روش‌شناسی علوم اجتماعی از دیدگاه هابرماس و بررسی آن از منظر حکمت متعالیه»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۹، ص ۵-۲۶.

مک گوینگان، جیم، ۱۳۸۸، *بازاندیشی در سیاست فرهنگی*، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.  
مک‌کارتی، توماس، ۱۳۹۴، *نظریه کنش ارتباطی: عقل و عقلانیت جامعه، زیست جهان و نظام نقادی مفهوم کارکردگرایانه‌ی عقل*،  
چ چهارم، تهران، نشر مرکز.

هابرماس، یورگن، ۱۳۹۲، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز.  
—، ۱۳۸۸، *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی*، ترجمه جمال محمدی، چ سوم، تهران، افکار.  
هولاپ، رابرت، ۱۳۸۸، *یورگن هابرماس (نقد در حوزه عمومی)*، ترجمه حسین بشیریه، چ پنجم، تهران، نشر نی.

Habermas, Jürgen, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی