

تبیین مسئله عقلانیت ابزاری، ارتباطی و دینی از نگاه امام خمینی علیه السلام و یورگن هابرماس

* محمدرحیم عیوضی

** گارینه کشیشیان سیرکی

چکیده

عقلانیت از دیدگاه اندیشمندان علوم اجتماعی، مهم‌ترین نشانه و برجسته‌ترین شاخص مدرنیته شناخته شده است. برخی آن را جایگزین دین معرفی کرده‌اند. در این تحقیق به دیدگاه امام خمینی و هابرماس درباره دین و عقلانیت اشاره می‌شود. هریک از دو متفکر و فیلسوف مهم و جریان‌ساز معاصر؛ امام خمینی از اسلام معاصر و یورگن هابرماس از غرب، آرای خاصی درباره مفاهیم دین و عقلانیت دارند. هر دو منتقد عقلانیت ابزاری هستند. امام خمینی، عقلانیت ممیزه و عقلانیت دینی و هابرماس، عقلانیت ارتباطی و عقلانیت انتقادی را جایگزین آن کرده‌اند. هریک از این دو متفکر براساس مبانی اندیشه‌ای خود، نگاه خاصی به مقوله دین و عقلانیت دارند.

واژگان کلیدی

دین، عقلانیت، امام خمینی، یورگن هابرماس، عقلانیت ابزاری، عقلانیت ارتباطی، عقلانیت دینی، عقلانیت ممیزه، عقلانیت انتقادی.

ra.eivazi@yahoo.com

*. دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوینی.

** . استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب.

تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۲۳

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۹

طرح مسئله

امام خمینی و هابرماس، فیلسوف، اندیشمند سیاسی و جامعه‌شناسی هستند که نوع هستی‌شناسی هر یک، معرف جایگاه اندیشه‌ای اوست. هر دو، به نوعی، جامعه‌ای آرمانی ترسیم می‌نمایند. در نگاه امام این جامعه در جمهوری اسلامی تحقق می‌یابد، در نگاه هابرماس جهان زیست می‌تواند نمونه این جامعه آرمانی باشد. در اندیشه‌ورزی امام و هابرماس، مفهوم عقلانیت و رویکرد فلسفی به دین، اساس و پایه نظریه‌پردازی و تفسیر هستی و بیانگر نوع نگاه به انسان است. نگاه امام به انسان، نگاهی خلیفة‌اللهی، و نگاه هابرماس، نگاهی اومانستی است.

مفهوم عقلانیت، انشقاقی از «Rational» به معنای عقلانی است. واژه‌های عقل‌گرایانه^۱ و عقلانی‌شدن^۲ نیز، از همین کلمه مشتق شده، و در علوم اجتماعی به کار رفته‌اند. مفهوم عقلانیت با گذشت زمان، به منزله مفهومی تاریخی تلقی گردیده، تعبیر گوناگونی درباره آن به وجود آمده، و حیطه وسیعی از امور متفاوت را دربر گرفته است. از این رو، هاله‌ای از ابهام آن را فرا گرفته است.

طبق برخی دیدگاه‌های رایج، در طول تاریخ دو تقسیم‌بندی اساسی از عقلانیت براساس عقلانیت فلسفی و عقلانیت جامعه‌شناختی شکل گرفته است. عقلانیت فلسفی، همان عقلانیت موجود در تاریخ است که حاصل صیورورت انسانی در فرآیند ترقی جهانی است؛ و فرجام آن پیروزی عقلی است که شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی، برابری و صلح را به همراه خواهد داشت. ولی عقلانیت جامعه‌شناختی که به زعم عده‌ای از پژوهشگران توسط

وبر وارد حوزه جامعه‌شناسی شده است، برداشت عمیق و نسبتاً گسترده‌ای از عقلانیت است. عقل به منزله قوه و نیرویی درونی است که در اندیشه اسلامی از آن به پیامبر باطنی یاد می‌شود؛ چراکه عقل در درون هر فردی الهام‌بخش محاسن امور و نفی‌کننده رذائل است. این نیروی باطنی اگر در اثر کنترل و رعایت رفتار و کردار فرد زایل شود، وسیله مستحکمی در راهنمایی بشر به خیر و بازدارنده از شر است. از این رو، عقل به منزله نیروی تشخیص، تعقل، تدبیر و

-
1. Rationalistic.
 2. Rationalization.

تفکر، ابزار و وسیله تشخیص مبدأ و اساس تمامی امور بشری است. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۱۷۳)

دین نیز، باور به موضوعات، الهی فراطبیعی است که به نیایش و پرستش می‌انجامد و بر ایمان مبتنی است. مجموعه‌ای از نگرش‌ها، اعتقادات و باورهای مرتبط با آن نیز به‌منزله دین شناخته می‌شود. اشتغال ذهن انسان به دین تا اندازه‌ای اهمیت دارد که حتی برخی، دین را وجه اصلی امتیاز بشر دانسته‌اند.

هیوم در کتاب ادیان زنده جهان می‌نویسد:

در تاریخ بشر هرگز حتی قبیله‌ای وجود نداشته است که به‌گونه‌ای دیندار نبوده باشند.

به‌تعبیر میرچا الیاده انسان به‌نحوی چاره‌ناپذیر به انواع و اقسام شیوه‌ها دین‌ورز بوده است و موقعیت و طبیعت انسان در چنین جهتی در حرکت است. (میر، ۱۳۸۰: ۳۰)

با توجه به اهمیت عقلانیت و نیز جایگاه دین در جوامع بشری در این مقاله به بررسی این دو مفهوم از نظر امام خمینی و یورگن هابرماس پرداخته خواهد شد.

عقلانیت از نگاه امام خمینی

جهت تبیین و تشریح مفهوم عقلانیت در اندیشه امام علیه السلام نمودار ذیل به‌منزله مبنا و پایه معرفی این مفهوم، قرار خواهد داشت.

نمودار عقلانیت از نظر امام خمینی

عقلانیت ابزاری (معیشتی)	عقلانیت
عقلانیت ممیزه	
عقلانیت دینی (قدسی)	

در تعاریف جدید، واژه عقلانیت بیانگر اندیشه و عمل آگاهانه‌ای منطبق با قواعد منطقی و معرفت یا دانش تجربی است، که در آن اهداف در ارتباط منطقی با یکدیگر بوده، واجد نوعی استحکام و قوام متقابل‌اند. عقلانیت صفت ممیزه‌ای است که افراد، اجتماعات و گروه‌ها در تفکر، اندیشه، رفتار و سلوک نهادهای جمعی خود، به‌کار می‌بندند.

امام عقلانیت به معنای عقلانیت ابزاری یا معیشتی را برای تدبیر امور عرفی، مانند اقتصاد، صنعت و حل مشکلات روزمره زندگی مانند: نظام اداری و معضل ترافیک لازم دانسته، برای سعادت و بهروزی جامعه انسانی کافی نمی‌داند. امام برای عقلانیت، سطوح دیگری را نیز معرفی می‌کند که آن سطوح به مسائل معنوی و فرامادی می‌پردازند. این سطوح را نیز می‌توان به دو سطح - به جز سطح عقلانیت جدید که متکی بر تجربه است - تقسیم کرد. در ابتدا سطحی از عقلانیت که صرف نظر از چگونگی استفاده از وسایل نیل به هدف در مسائل اقتصادی و سیاسی، به بررسی اهداف کلی اقتصادی و سیاسی می‌پردازد و اهداف درست را از نادرست تمییز می‌دهد، معرفی می‌گردد. از نظر امام خمینی این سطح از تعقل، در کنار دیانت اسلام، به کمال می‌رسد؛ و نگارنده نام «عقلانیت ممیزه» بر آن نهاده است.

سطح دیگر عقلانیت به مسائل ریشه‌ای و پرسش‌های اساسی بشر می‌پردازد، پرسش‌هایی مانند: از کجا آمده‌ام، در کجا هستم، چگونه باید باشم، چه باید بکنم، به کجا می‌روم و ...؛ در این سطح نیز، امام می‌گوید: «دیانت اسلام می‌تواند در رسیدن به پاسخ‌ها انسان را یاری نماید». (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۸۴)

بنابراین، به نظر امام خمینی گستره عقلانیت جدید، فقط در حوزه مادیات است و برای دستیابی به دو سطح دیگر عقلانیت، باید به حوزه معنویات و فرامادیات روی آورد. این نوع عقلانیت، «عقلانیت دینی» نامیده می‌شود.

امام خمینی ضمن پذیرش عقلانیت جدید، علم، عالم و عقل را در قالب دانشمندان، متخصصین، مخترعین، کارشناسان دانشگاه و مدرسه می‌ستایند و مجریان را بر به‌کارگیری آنها در سامان‌دهی حیات اجتماعی - اقتصادی، توصیه و ترغیب می‌نمایند؛ از این رو، با تأکید بر متعهدبودن حاملان عقلانیت جدید به اسلام، مصالح ملی و عدم وابستگی و خودباختگی، این عقلانیت را در کنار سطوح دیگر عقلانیت، که به معنویت، خداگرایی و آخرت‌گرایی مرتبط است، قرار می‌دهند؛ و همواره از مسئولان دانشگاه و مدارس و به‌طور کلی مسئولان آموزشی می‌خواهند که به پرورش، تربیت، معنویت و تعهد دینی دانش‌آموزان و دانشجویان و ... توجه ویژه داشته باشند. ایشان با این فرض که محتوای آموزشی مراکز علمی و آموزشی براساس عقلانیت جدید است، بر کسب سطوح دیگر عقلانیت، در کنار عقلانیت علل‌گرایانه،

فرامی‌خوانند. بدین‌سان «عقلانیت علل‌گرایانه» را با «عقلانیت معطوف به معنا»، ترکیب می‌کند و آنها را در خدمت رشد و تعالی جامعه انسانی در بعد مادی و معنوی قرار می‌دهد. (حسنی، ۱۳۷۸: ۲۵۰)

عقلانیت از نگاه هابرماس

برای تبیین و تشریح مفهوم عقلانیت در اندیشه هابرماس نمودار ذیل به‌منزله مبنا و پایه معرفی این مفهوم، قرار خواهد داشت.

نمودار عقلانیت از نظر هابرماس

عقلانیت ابزاری	عقلانیت
عقلانیت ارتباطی	
عقلانیت انتقادی	

هابرماس نیز، ضمن بررسی‌های انتقادی که در تئوری‌های اجتماعی، به‌خصوص اندیشه‌های کارل مارکس و ماکس وبر از یک‌سو و مطالعه انتقادی واقعیت‌های جامعه نوین غربی از دیگر سو، انجام داده، به تمایزات و تفکیک جدیدی در مفهوم عقلانیت دست‌یافته است.

به‌نظر وبر چهار نوع عقلانیت وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. عقلانیت نظری یا عقلانیت در عقیده: هر عقیده زمانی عقلانی است که شخص معتقد به آن بتواند برایش استدلال ارائه نموده، در ارزیابی مجدد، در بحث و استدلال بتواند با آمادگی کافی از آن دفاع کند. مبنای شناخت و آگاهی در این نوع عقلانیت به مفاهیم مجرد و انتزاعی باز می‌گردد، نه به فرآیند عمل.

۲. عقلانیت عملی یا عقلانیت در عمل: عقلانیت عملی عبارت است از توانایی اداره و تنظیم مسائل و عمل براساس عقل. درحقیقت، عقلانیت عملی بیانگر مناسباتی است که معطوف کنش و منافع فردی است. از این‌رو، عقلانیت عملی در زندگی فرد نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند.

1. Theoretical Rationality.
2. Practical Rationality.

۳. عقلانیت ذاتی یا جوهری:^۱ این نوع عقلانیت نیز، همانند عقلانیت عملی به بررسی غیرمستقیم کنش‌ها و اعمال، البته از طریق ارزش‌ها، می‌پردازد. عقلانیت ذاتی‌ای که وبر آن را در نقطه مقابل عقلانیت رسمی قرار می‌دهد، گرچه همانند آن با مسئله انتخاب یا گزینش اهداف - ابزار سروکار دارد، در چارچوب نظام ارزشی و بر مبنای معیارهای هنجاری در صدد تحقق گزینش مزبور است.

۴. عقلانیت رسمی یا صوری:^۲ عقلانیت رسمی در زبان وبر همان عقلانیت بوروکراتیک است که امروزه در همه حوزه‌ها و ساختارهای اجتماعی بسط یافته است، این نوع عقلانیت شایع‌ترین نوع عقلانیت در جوامع سرمایه‌داری صنعتی غرب است و با گزینش اهداف - ابزار برخوردی حسابگرانه و مبتنی بر سود عملی دارد. این نوع برخوردهای حسابگرانه یا محاسبات، بر مبنای قوانین عام و قواعد پذیرفته‌شده همگان، صورت می‌گیرد. (نوذری، ۱۳۸۱: ۱۷۹ و ۱۸۰)

وی، این تمایزات را در قالب «عقلانیت ابزاری»، «عقلانیت ارتباطی» و «عقلانیت انتقادی» طبقه‌بندی کرده است.

به‌طور کلی، عقلانیت در نظریه هابرماس، حاوی سه بعد است:

۱. عقلانیت ابزاری که جنبه منفی دارد؛ زیرا به سلطه تکنولوژی و بوروکراسی در جامعه می‌انجامد.

۲. عقلانیت ارتباطی که جنبه مثبت عقلانیت است و به پیشرفت مناسبات تعاملی از جمله رشد نهادهای گفتگو منجر می‌شود.

۳. عقلانیت انتقادی که هابرماس، خود، واضح این نوع عقلانیت بوده، معتقد است، با انتقاد می‌توان به حقیقت دست یافت.

به‌نظر هابرماس شناخت همواره مرتبط با علایق بشری، شامل علقه تکنیکی، علقه تفاهمی و علقه رهایی است.

او همچنین با بهره‌گیری از دو مفهوم مرتبط «کار» و «تعامل» به بازسازی ماتریالیسم

1. Substantive Rationality.

2. Formal Rationality.

تاریخی مارکس می‌پردازد. کار، رابطه انسان با طبیعت، و تعامل، رابطه انسان‌ها با یکدیگر است. تعامل، حوزه فرهنگ، اخلاق و دانش اجتماعی را می‌سازد. هابرماس معتقد است، حوزه تعامل، منطق تکاملی خاص خود را دارد.

هابرماس می‌گوید:

پیشرفت جامعه بشری را باید هم برحسب کار یا کنش ابزاری، و هم برحسب تعامل یا کنش ارتباطی سنجید. این دو حوزه ضمن ارتباط با یکدیگر، هریک عقلانیت خاص خود را دارند. در جامعه سرمایه‌داری، عقلانیت ارتباطی با عقلانیت ابزاری در تضاد قرار می‌گیرد؛ این تضاد به صورت بحران مشروعیت متجلی می‌شود. (پولادی، ۱۳۸۳: ۵۲)

بحران مشروعیت در جوامع با استفاده از عقلانیت انتقادی و تأکید انسان بر علقه‌هایی حل‌شدنی خواهد بود.

بنابراین، هابرماس در مجموع، سه مرحله از عقلانیت را مطرح می‌کند:

۱. عقلانیت ابزاری که به دلیل علاقه بشر به تکنیک و فن مطرح می‌شود.
۲. عقلانیت ارتباطی که به جهت علاقه بشر به مفاهیم و گفتمان مطرح می‌گردد.
۳. عقلانیت انتقادی که به تعبیر هابرماس در راستای علاقه‌رهای مطرح می‌شود و زمانی که انسان خواهان رسیدن به حقیقت است از طریق عقلانیت انتقادی به نقد و بررسی می‌پردازد.

پس از بیان اندیشه‌های امام و هابرماس درباره عقلانیت، به بررسی آرای آنها درباره دین و فلسفه دین خواهیم پرداخت و سپس، دیدگاه‌های این دو متفکر مهم معاصر را با یکدیگر مقایسه خواهیم کرد.

امام و هابرماس، هر دو منتقد عقلانیت ابزاری هستند، ولی هریک با ادبیات خودشان جایگزین‌ها و مکمل‌هایی را برای این نوع عقلانیت مطرح می‌کنند. عقلانیت ممیزه و عقلانیت دینی جایگزین‌هایی هستند که امام خمینی مطرح کرده است. به اعتقاد ایشان عقلانیت ابزاری برای جامعه کافی نیست و باید از عقلانیت در سطوح دوم و سوم به صورت جایگزین استفاده کرد.

هابرماس نیز، عقلانیت ارتباطی و عقلانیت انتقادی را به‌منزله جایگزین مطرح کرده است. هابرماس نیز با انتقاد از عقلانیت ابزاری آن را برای جامعه کافی ندانسته، می‌گوید به‌جای آن باید از سطوح دیگر عقلانیت استفاده کرد.

دین از منظر امام خمینی علیه السلام

مهم‌ترین دستاورد اندیشه و حرکت امام خمینی، احیای دین و دین‌گرایی در جهان معاصر بود؛ به‌گونه‌ای که به برکت این حرکت نه‌تنها پیروان دین اسلام بلکه پیروان ادیان دیگر، از جمله مسیحیت نیز، حیاتی دوباره یافته‌اند و گرایش به دین و دینداری در سایر ملل نیز، افزایش یافت. از نظر امام خمینی محور اصلی هستی‌شناسی و بنیاد جهان هستی، توحید است. ریشه همه اعتقادات امام در تمام ابعاد معرفت و اندیشه، اصل توحید است. آن‌چنان‌که خود ایشان می‌گویند:

اعتقادات من و همه مسلمین همان مسائلی است که در قرآن کریم آمده است و یا پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و پیشوایان به‌حق بعد از آن حضرت بیان فرموده‌اند که ریشه و اصل همه آن عقاید - که مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقادات ماست - اصل توحید است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۵ / ۳۷۸)

به نظر امام، براساس مکتب اسلام، جهان هستی، اعم از ماده و روح بوده، هستی از ماده و معنا تشکیل شده است. به‌طورکلی مبنای اولیه و اساسی هستی‌شناسانه امام عبارت‌اند از: عبودیت خداوند به‌منزله کمال مطلق، آیین اسلام با تکیه بر کتاب و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله، فطرت کمال‌جویی انسان، صراط مستقیم و اتکا بر علم و یقین، که توحید و خدامحوری ریشه و اساس تمام اعتقادات امام است.

به نظر امام، با توجه به این حقیقت که انسان ساحت‌های وجودی متعددی دارد و همه آنها را باید پیرورد و رشد دهد، همه ادیان الهی به‌ویژه اسلام، با هدف پرورش این ابعاد پدیدار شده‌اند؛ و آنکه زمام هستی در ید اختیار اوست، با آگاهی از همه نیازهای بشر، در هر زمان، دینی جامع فرو فرستاده است تا انسان به هدف خود که رسیدن به کمال مطلق است، نائل شود:

انسان چون یک مجموعه‌ای است که احتیاج به همه‌چیز دارد، انبیا آمده‌اند که

آن همه احتیاجات انسان را - هر چه احتیاج دارد انسان - برای انسان بیان کنند که انسان اگر عمل بکند، به سعادت تمام می‌رسد. (همان: ۴ / ۱۹۰)

بر این اساس، در رویکرد فلسفی، امام نسبت به دین و جایگاه و مرتبت انسان، نگرش خاصی به انسان دارد که با اومانیسم کاملاً متفاوت است؛ زیرا اومانیسم بسیاری از ابعاد وجودی انسان را نادیده می‌گیرد. در بینش حضرت امام - که متأثر از تفکر قرآنی، انسان را خلیفه خدا در زمین می‌داند - ظرفیت‌های عملی گسترده‌ای وجود دارد. براساس این بینش، انسان دارای فطرتی خدا آشنا بوده، در عمق وجدان خود به خدای خویش آگاهی دارد و انکارها و تردیدها، انحراف از سرشت اصلی او تلقی می‌شود. در این دیدگاه، سرشت انسان در کنار عناصر مادی، دارای عنصری ملکوتی و الهی است. اصولاً انسان ترکیبی از ماده و معنا، یعنی جسم و جان فرض می‌شود. چنین انسانی جز با پرستش و یاد خدای خویش، خود را نمی‌یابد. در این دیدگاه، ایمان شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی است که بالقوه، واجد آنان است و حاصل ایمان تقوا، و عمل صالح است. (مطهری، بی تا: ۱۳ - ۸) امام، روی گردانی از حق تعالی و بریدن از وحی و تعلیمات آسمانی را نوعی انحراف از فطرت کمال طلبی انسان می‌داند؛ چراکه معتقد است، فطرت انسانی در جستجوی کمال مطلق و حق است. ایشان می‌فرماید:

این فطرت انسان، فطرت خداخواهی است. همه خدا را می‌خواهند، ولی خودشان نمی‌دانند. (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ۱۹ / ۱۵۸)

بدین ترتیب، همه ادیان در زمان خود، جامع بوده‌اند و همه پیامبران آنچه مردمان بدان نیاز داشته‌اند، برای آنها بیان کرده‌اند.

انبیا هم همان چیزهایی که مربوط به روح و مربوط به مقامات عقلیه و مربوط به مراکز غیبیه است، برای ما بیان کرده‌اند. (همان: ۳ / ۲۳۷)

از این رو، هر دینی زمانی جامع بوده است تا دین اسلام، که امتداد و کمال ادیان ابراهیمی است. در دین اسلام، همه نیازهای بشر پیش‌بینی، و راه‌های برآوردن آن نیازها نیز، دقیقاً معین شده است.

هم آن چیزهایی که وظایف شخصیه است و دخیل در ترقیات انسان و تکامل

انسان است، در سنت و در کتاب بیان شده است و هم آن چیزهایی که مربوط به اجتماع و امور سیاسی است و امور اجتماعی و راجع به تعلیم و تربیت اجتماع است، بیان فرموده است. (همان)

امام خمینی درباره جامعیت قرآن می‌گوید:

ما یک همچو کتابی داریم که مصالح شخصی، مصالح اجتماعی، مصالح سیاسی، کشورداری و همه چیز در آن هست. (همان: ۱۸ / ۴۲۳)

کمترین تردیدی در جامعیت اسلام و کاستن از گستره آن، به معنای نفی اصل اسلام نیست.

آنهایی که اسلام را خلاصه می‌کنند در اینکه بخورند و بخوابند و یک نمازی بخوانند و یک روزه‌ای بگیرند و در گرفتاری این ملت، در گرفتاری این جامعه دخالت نکنند، به حسب روایت رسول اکرم ﷺ، اینها مسلم نیستند. (همان:

۱۴ / ۵۲۸)

از نظر امام، اسلام آیینی نیست که فقط به نیازهای روحی و شخصی پرداخته باشد؛

ایشان معتقداند:

اسلام برای این انسانی که همه چیز است، یعنی از طبیعت تا ماورای طبیعت و تا عالم الهیت مراتب دارد، اسلام تز دارد، برنامه دارد اسلام. (همان: ۴ / ۹)

برنامه اسلام همه شئون و زندگی انسان را دربرمی‌گیرد. از نظر امام، اسلام مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته‌ای ولو بسیار ناچیز، که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، غفلت ننموده است. (همان: ۲۱ / ۴۰۳) با چنین رویکردی، امام دین را توأم با سیاست می‌داند و به نظر وی، اساساً آن‌که از جدایی این دو مقوله دم می‌زند، درحقیقت کارکرد و ماهیت هیچ‌یک را نشناخته است. با این نگرش، همه احکام و قوانین اسلام، جلوه‌های سیاسی داشته، دین اسلام، یک دین سیاسی است؛ دینی است که همه چیزش، حتی عبادتش سیاسی است. (همان: ۱۰ / ۱۵) از این منظر، حتی احکام اخلاقی اسلام نیز، سیاسی است. (همان: ۱۳ / ۱۳۰) از نظر امام مکتب اسلام، یک مکتب مادی نیست؛

یک مکتب مادی - معنوی است، اسلام برای تهذیب انسان آمده است؛ و مقصد اسلام و همه انبیا، تربیت انسان هاست. (همان: ۷ / ۵۳۱) بنابراین، خاستگاه هر رویکرد سیاسی، باید اخلاق باشد و توجه به معنویت، اجتناب ناپذیر است. زیرا اساس اخلاق بر معنویت است و اساساً سیاست بدون اخلاق از هدایت مردم و تأمین مصالح حقیقی آنان ناتوان است. اگر فرض کنیم کسی سیاست صحیح را اجرا کند ... این سیاست یک بعد از سیاستی است که برای انبیا و اولیا بوده و حالا برای علمای اسلام است. (اسلامی، ۱۳۸۵: ۲۳۲)

دین از منظر یورگن هابرماس

ریشه‌های نگاه هابرماس به دین را باید در این حقیقت جست که او مانند بسیاری از فلاسفه ماتریالیست، گوهر دین را دستورهای اخلاقی آن می‌داند؛ و سایر آموزه‌های دینی را پوسته و زائد بر اصل دین می‌پندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۶) هابرماس از اواخر دهه نود میلادی تا کنون، به گونه‌ای مستمر، به بررسی موضوعات دینی و تأثیر سنت یهودی- مسیحی بر اندیشه غرب روی آورد. به باور وی، برابرخواهی جهان‌شمولی که از ایده آزادی، همزیستی توأم با همبستگی، خودآیینی در تعیین شیوه زندگی، رهایی، وجدان اخلاقی، حقوق بشر و دموکراسی برخاسته، میراث بی‌میانجی عدالت در سنت یهودی و نشانه عشق به هم‌نوع در سنت مسیحی است. هابرماس با رویکرد انتقادی به عقل مدرن و گرایش غالب بر آن، یعنی علوم تجربی، پسماتافیزیک را پیشنهاد می‌کند که در عین استقلال عقل مدرن، محدودیت خود را باور دارد و همچنین شناخت خود را همه‌شمول ندانسته و عرصه باورهای دینی را نیز عقلانی نمی‌داند. هابرماس معتقد است، در اندیشه پسماتافیزیکی جامعه مدرن و سکولار عموماً هرکس از مفهوم زندگی خوب و نمونه‌وار سخن می‌راند، ولی در کتب مقدس و احادیث مذهبی، هزاران سال است که اندیشه‌هایی درباره رستگاری و نیز، زندگی نادرست، زنده نگه داشته شده است. (هابرماس، ۱۳۸۰: ۷۸)

در همین راستا بود که هابرماس باب مراوده با نهادهای دینی، از جمله کلیسای کاتولیک را گشود و به کشورهایی با حکومت‌های دینی سفر کرد. این رویکرد هابرماس نسبت به دین، واکنش تند و انتقادی شماری از متفکران را

برانگیخت. به باور هانس آلبرت فیلسوف آلمانی، هابرماس پس از یک تحول فکری طولانی که با تعبیر هرمنوتیکی مارکسیسم و تأکید بر اهمیت روشنگری آغاز شده بود، سرانجام به معنای واقعی کلمه، به دشمن روشنگری تبدیل شده است. آلبرت، رویکرد هابرماس در این زمینه را نکوهش کرده، آن را «هرمنوتیک فاسد» می‌خواند که یک حقیقت را قربانی توافق می‌کند.

به نظر هابرماس اگر دین‌گریزی و سکولاریسم سوار بر اسب عقل مدرن به پیش رود، با موج بنیادگرایی مذهبی مهار خواهد شد. پس وی راه‌حل میانه‌ای را مطرح می‌کند و با استفاده از ویژگی عقلانیت ارتباطی، تعامل بین مذهب و عقل مدرن را توصیه می‌کند. (همو، ۱۳۸۶: ۱۶۵)

هابرماس محل تلاقی اکثر سنت‌های فکری زمان خویش است و تمام تفکرات قبل و معاصر خود را یک‌جا جمع کرده، می‌خواهد با استفاده از این سنت‌های متناقض و متفاوت یک سنتز جدید ارائه دهد. (دیویس، ۱۳۸۷: ۵۳)

وی در یکی از دیدگاه‌های خود، گونه‌ای نظریه مردم‌سالاری دینی ارائه داده است که می‌گوید، می‌توان از طریق نهادینه کردن ایمان در جامعه و ایجاد نهادهای غیردولتی دینی، روند دین‌گرایی را ایجاد کرد. مسئله‌ای که به نظر او، دربارهٔ کلیسا اتفاق افتاده و موضوع جدیدی نیست. کلیسا می‌خواست به منزلهٔ نهادی به منزلهٔ نهادی غیردولتی، ایمان را در جامعه نهادینه کند و مسیحیت نیز، به دلیل ماهیت خود و تاریخی که پشت سر گذاشته است، تا حدی می‌توانست با این مسئله کنار بیاید. اما در جامعه اسلامی تحقق این امر که درحقیقت نگاه دیگری از سکولاریسم است، امری نشدنی است. (همشهری، ۱۳۸۲: ۲۱)

هابرماس سکولاریسم را محصول دوره‌های خاص تاریخ اروپا می‌داند که نتیجه جنگ‌های مذهبی این قاره و خرد انتقادی است که با اعتقاد به مشترک‌بودن عنصر عقل در نوع انسان، معتقد بوده که می‌تواند مبتنی بر متافیزیک عقل مدرن، سکولاریسم و گرایش غالب آن، یعنی لیبرال‌دموکراسی را جهانگیر کند. هابرماس که منتقد لیبرال‌دموکراسی است، می‌کوشد تا اندیشه سکولار را در عرصه عمومی و سیاسی به نقد کشد. هابرماس ادراکی که معتقد است مذهب امری متعلق به گذشته است و باید نسبت به آن بی‌تفاوت بود یا به حال خود وا گذاشت را مانع تعامل مذهبی‌ها و سکولارها می‌داند. این نوع ادراک از طرف سکولارها

موجب می‌شود تا ادبیات سکولار در عرصه دولت و حوزه عمومی منحصر به ادبیات و رفتار آنها شود که در نتیجه، مذهبی‌ها نمی‌توانند با آن احساس اشتراک کنند. این عدم اشتراک، موجب جدایی و بیشتر شدن فاصله‌ها می‌شود.

همچنین این ادراک از مذهب، از طرف سکولارها موجب می‌شود، مذهبی‌ها وادار به تفکیک حوزه خصوصی و حوزه عمومی در باورهای خود شوند. چنین تفکیکی، به قول هابرماس نه مطلوب است، نه ممکن. نکته جالب اینکه، برخی روشنفکران دینی ایران در جامعه غیرسکولاری چون ایران به راندن دین به حوزه خصوصی اصرار دارند؛ یعنی در پی عملی ناممکن هستند؛ چراکه در جوامع سکولار غربی نیز، در عمل چنین اتفاقی نهادینه نشده است.

هابرماس معتقد است، وجود ادبیات حاکم بر دنیای سکولار در امور دولت و قدرت به نحوی که این ادبیات توان و امکان مشارکت مذهبی‌ها را در سرنوشت خود کاهش دهد، نافی اصل برابری شهروندان برابر قانون و امکانات جامعه است. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۴۲) در عین حال، هابرماس مطرح می‌کند که اگر زبان مذهبی خاصی در ادبیات، سیاست، قدرت و دولت به کار گرفته شود، خطر غلبه یک نوع بنیادگرایی، حتی در صورت وجود جوامع اکثریتی رخ خواهد نمود. از این رو، وی معتقد است، باید برای دیگران، از هر عقیده و باور، حقی در نظر گرفته شود. در واقع، نوعی کثرت‌گرایی روشی را از نظر معرفت‌شناسانه مطرح می‌کند. (امامی، ۱۳۸۶: ۴۳)

هابرماس از سکولاریسم که نمود آن لیبرال‌دموکراسی غربی است، می‌خواهد که از تأکید بر تمامیت‌خواهی عقل مدرن صرف‌نظر نموده و به محدودیت آن اعتراف کند و بپذیرد که در شرق، آغاز دوران معقولیت بشر با ادیان بوده است. وی برای اثبات دلیل خود، به کتاب «آغاز و انجام تاریخ» از کارل یاسپرس، فیلسوف آلمانی، استناد می‌کند.

در حقیقت، هابرماس پسامتافیزیک را جایگزینی برای سکولاریسم مطرح می‌کند که جایگزین متافیزیک عقل خود - بنیاد می‌شود. هابرماس از «پسامتافیزیک» می‌خواهد که باور کند، ادیان نه تنها در گذشته، بلکه اکنون نیز، برای عقل مدرن سکولار، ایده و حرف داشته، با آن قابل تعامل اند. وی معتقد است، ادیان می‌توانند الهام‌بخش سکولارها باشند.

هابرماس در عین حفظ ماهیت سکولارِ اندیشهٔ پسامتافیزیک، از سکولارها می‌خواهد که خود را تنها عنصر باصلاحیتی نپندارند که می‌توانند تعیین کند کدام دیدگاه دینی با عقل همخوان بوده و کدام همخوان نبوده است. او از سکولارها می‌خواهد که نوع رویکرد معرفت‌شناسی خود نسبت به دین را تعدیل کنند. (Habermas, 1995 (a): 135)

به نظر هابرماس، روشنفکران مذهبی، دولت‌های شبه‌مدرن و شبه‌سکولار در جوامع غیرغربی، از عوامل مؤثر در پیدایش بنیادگرایی مذهبی‌اند؛ آنان با تحقیر باورهای مذهبی جامعه، جریان بنیادگرا را تحریک نموده، رشد می‌بخشند. به‌زعم هابرماس، جدال شبه‌سنتی‌ها (بنیادگراها) و شبه‌سکولارها (شبه‌مدرن‌ها) باعث ویرانی و عقب‌ماندگی جوامع غیرغربی است. شاهدمثالی که در این باره می‌آورد، افغانستان و دیگری مصر است. البته، به نظر وی، تعامل منطقی سکولاریسم و مذهب در عرصه سیاسی هندوستان، نمونه خوبی است که احزاب مذهبی و غیرمذهبی در عرصه سیاسی هندوستان، در پرتو دولت قانونمند فعالیت می‌کنند. (Habermas, 1995 (b):122)

به نظر هابرماس تقابل بین سکولارها و مذهبی‌ها در غرب باعث بحران خواهد شد و خطر دوقطبی شدن جوامع را دربر خواهد داشت. وی با تأکید بر محدودیت‌های عقل مدرن و خطر بنیادگرایی مذهبی، به تعامل این دو با یکدیگر تأکید می‌ورزد.

نتیجه

با توجه به مطالب ارائه شده در این مقاله، می‌توان نتیجه گرفت که امام و هابرماس، هردو، منتقد عقلانیت ابزاری هستند، ولی هرکدام با ادبیات خودشان جایگزین‌ها و مکمل‌هایی را برای این نوع عقلانیت مطرح می‌کنند. جایگزین‌هایی که امام خمینی مطرح کرده است، عقلانیت ممیزه و عقلانیت دینی است. امام معتقد است عقلانیت ابزاری برای جامعه کافی نیست و باید از عقلانیت در سطوح دوم و سوم به‌صورت جایگزین استفاده کرد.

جایگزین‌هایی که هابرماس مطرح نموده است، عقلانیت ارتباطی و عقلانیت انتقادی است، هابرماس نیز معتقد است عقلانیت ابزاری برای جامعه کافی نیست و از آن انتقاد کرده، می‌گوید: به‌جای آن باید از سطوح دیگر عقلانیت استفاده کرد. درحقیقت وجه اشتراک امام و

هابرماس، انتقاد از عقلانیت ابزاری و ناکافی دانستن این نوع عقلانیت برای جامعه است. در مقوله دین، امام و هابرماس، آرای خاص خود را بیان می‌کنند که تفاوت‌های بسیاری با هم داشته، هریک، براساس مبانی اندیشه‌ای خود، نگاه ویژه و منحصر به فردی به آن دارند. نقطه اشتراک نگاه هر دو به مقوله دین، تأکید بر مسئله اخلاق است. گرچه اندیشه دینی امام اصالت عقل و عقلانیت، علم و علمانیت، انسان و انسانیت را مانند مدرنیته نمی‌پذیرد، توجه به انسان، اقبال به عقل و تلاش در کسب علم و دانش را مختص برنامه تجدد نمی‌شمارد تا مبلغ آن، به نوعی، در دام مدرنیسم گرفتار آید. در تفکر دینی با استناد به منابع اسلامی، از جمله قرآن و روایات، رفیع‌ترین جایگاه از آن عقل، فکر، علم و دانش است و تفکر، تعقل، تعلیم و تعلم از ویژگی‌های برجسته انسانی، معرفی می‌شوند؛ تا آنجا که پرداختن به آنها واجب بشمار رفته، ترک آنها به شدت تقبیح و مذمت می‌شود.

هابرماس، با وجود نگاه ماتریالیستی سعی دارد بین دین و جامعه آشتی برقرار کند و با استفاده از کثرت‌گرایی روشی، بین مذهب و سکولاریسم تعامل ایجاد نماید. ولی امام با تأکید بر مذهب، جامعه بدون آن را قابل تصور نمی‌داند. به نظر امام جامعه و سیاست بدون حضور مذهب نمی‌تواند نقش خود را ایفا نماید و مذهب موتور محرکه جامعه است؛ ولی به نظر هابرماس برای داشتن یک جامعه آرمانی، توجه و عمل به اخلاق الزامی است. درحقیقت، اختلاف اصلی امام و هابرماس مبانی اندیشه‌ای این دو اندیشمند است که بر نوع نگاه آنها به مفاهیم مختلف، تأثیر می‌گذارد. امام کلیدواژه‌های اراده الهی، اراده مردمی، عقلانیت دینی و قوانین اسلام را با رویکرد فلسفی دین مرتبط می‌داند. درحالی که کلید واژه‌های هابرماس، حوزه عمومی، اومانیزم، عقلانیت انتقادی و خرد جمعی است.

منابع و مأخذ

۱. اسلامی، سیدحسن، ۱۳۸۵، امام، اخلاق، سیاست، تهران، نشر عروج.
۲. امامی، سیدحسین، ۱۳۸۶، «بررسی مفهوم عدالت در اندیشه هابرماس: تحقق عدالت در بستر کنش ارتباطی»، روزنامه مردم‌سالاری، ۱۰ دی‌ماه.

۳. پولادی، کمال، ۱۳۸۳، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب قرن بیستم*، تهران، نشر مرکز.
۴. جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *نظریه عدالت از دیدگاه امام خمینی، فارابی، شهید صدر*، تهران، نشر عروج.
۵. حسنی، محمدحسن، ۱۳۷۸، *نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی*، تهران، نشر عروج.
۶. دیویس، چارلز، ۱۳۸۷، *دین و ساختن جامعه*، ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی، یادآوران، تهران، انتشارات یادآوران.
۷. مصباح یزدی، علی، ۱۳۸۳، «نقدی بر تحلیل یورگن هابرماس از رابطه دین و عقلانیت در حوزه علوم اجتماعی، *روزنامه کیهان*، ۲۳ تیر.
۸. موسوی خمینی، سید روح الله [امام]، ۱۳۶۱، *صحیفه امام*، ۲۲ جلدی، تهران، سازمان مدارک انقلاب اسلامی.
۹. _____، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، ۹ جلدی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. _____، ۱۳۶۸، *وصیتنامه سیاسی - الهی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. مطهری، مرتضی، بی تا، *ده گفتار*، تهران، صدرا.
۱۲. میر، ایرج، ۱۳۸۰، *دین و سیاست در اندیشه های امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، نشر نی.
۱۳. نودری، حسین علی، ۱۳۸۱، *بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آرا، اندیشه ها و نظریه های یورگن هابرماس)*، تهران، نشر چشمه.
۱۴. هابرماس، یورگن، ۱۳۸۰، *جهانی شدن و آینده دموکراسی منظومه پساملی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز.
۱۵. _____، ۱۳۸۶، *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی*، ترجمه جمال محمدی، تهران، نشر افکار.
۱۶. _____، ۱۳۸۴، *نظریه کنش ارتباطی (عقل و عقلانیت در جامعه)*، ترجمه کمال پولادی، تهران، انتشارات روزنامه ایران.

۱۷. همشهری، ۱۳۸۲، «مردم‌سالاری دینی به مثابه روش»، بخش دوم، *تازه‌های اندیشه*، ۱۰ دی، ش ۳۲۶۸.

18. Alston, William P., 1967, "Problems of Philosophy of Religion", *Encyclopedia of Philosophy*, New York Macmillan Publishing Co.
19. Evans, C. Stephen, 1985, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
20. Habermas, Jurgen, 1995 (a), *Post metaphysical Thinking: Philosophical Essays*, tr. William Mark Hohengarten (Cambridge: Polity Press).
21. Habermas, Jurgen, 1995 (b), *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Reason and the Rationalization of Society tr. T. Mc Carthy (Cambridge: Polity Press).

