

بازتاب متضاد عقلانیت

در نظریه فرهنگی ماکس وبر و علامه طباطبایی

اصغر اسلامی تنها*

چکیده

عقلانیت عامل بازشناسی انسان و یکی از مفاهیم مهم نظریه فرهنگی معاصر است. پرسش اصلی این جستار آن است که عقلانیت در نظریه فرهنگی ماکس وبر چه نسبتی با عقلانیت در اندیشه علامه طباطبایی دارد؟ با توجه به انواع چهارگانه عقلانیت (نوعی، هنجاری، نظری، عملی) بررسی تحلیلی - منطقی آرای دو متفکر نشان می‌دهد هرچند هر دو عقلانیت نوعی و هنجاری را می‌پذیرند، درون‌مایه عقلانیت که در ساحت اندیشه و عمل منعکس می‌شود، با هم تفاوت بنیادین دارند. وبر عقلانیت را در زندگی روزمره بازتاب دیدگاهی صرفاً عمل‌گرایانه و خودسرانه می‌داند؛ یعنی انتخاب مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به هدف. او دنیای معاصر را جهانی می‌داند که عقلانیت ابزاری با نفوذ در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی بشر غربی، جهان اجتماعی او را شکل داده و سیاست‌گذاری کرده است. اما در اندیشه علامه طباطبایی، عقلانیت با فطرت سالم و اصیل ملازم است؛ لذا انسان باید حق همه قوا و غرائز را ادا و از افراط و تفریط پرهیز کند تا فطرت او سالم و در سایه آن عقل او از انحراف و کژاندیشی مصون بماند و کنش‌های انسانی عقلانی شود و به حیات طیبه برسد. عقلانیت فطری می‌تواند زندگی اجتماعی اسلامی (حیات طیبه) را شکل دهد و جهان طیب اجتماعی مؤمنان را سیاست‌گذاری نماید. کلیدواژه‌ها: عقلانیت، نظریه فرهنگی، عقلانیت ابزاری، عقلانیت فطری، ماکس وبر، علامه طباطبایی.

مقدمه

فلاسفه در زمینه تمایز انسان با سایر موجودات بر عقل و توانایی اندیشیدن بشر تکیه می‌کنند؛ از این‌رو، تفکر درباره چستی، انواع، آثار و کارکردهای این استعداد و توان ویژه انسانی در کانون توجه اندیشوران شرق و غرب بوده است. پرسش اصلی این مقاله آن است که عقلانیت که مفهوم مرکزی نظریه فرهنگی ماکس وبر است، چه نسبتی با عقلانیت در اندیشه علامه طباطبایی دارد؟ به عبارت دیگر، در نظام فکری وبر و علامه عقلانیت چیست؟ چه انواعی دارد؟ ملاک و معیار عقلانیت اندیشه و عمل انسانی چیست؟ و چه آثاری دارد؟ اهمیت این پرسش‌ها در آن است که عقلانیت از مهم‌ترین خصوصیات دنیای مدرن است و بسیاری از محسنات یا نواقص مدرنیته بر محور آن تحلیل می‌شود. بررسی تطبیقی آرای متفکران اجتماعی درباره عقلانیت محور توجه پژوهشگران مختلف بوده است. هیدون به بررسی آرای ماکس وبر و جامعه‌شناس آمریکایی، تورستاین وبلن، پرداخته و مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی آنها را مقایسه کرده است.^۱ گلدستون اندیشه‌های وبر را با جامعه‌شناس کلاسیک فرانسوی، امیل دورکیم، مقایسه کرده است.^۲ کلانتری نیز به مقایسه دیدگاه‌های علامه طباطبایی و پیتروینچ درباره معنا و عقلانیت پرداخته است.^۳ بررسی دیدگاه‌های جامعه‌شناس شهیر آلمانی، ماکس وبر، و فیلسوف اجتماعی جهان اسلام، علامه طباطبایی، درباره عقلانیت محور اصلی این جستار است. در این پژوهش ابتدا به تعریف عقلانیت و بیان انواع آن و سپس بازشناسی آن در نظریه فرهنگی دو متفکر و در پایان مقایسه تطبیقی برای کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های آن می‌پردازیم.

چستی عقلانیت

عقلانیت مصدر جعلی از عقل، به معنای عقلانی و معقول بودن است. برای عقل معانی مختلفی وجود دارد که هریک ناظر به یکی از ابعاد، مراتب یا لایه‌های عقل است. پارسانیا یازده معنا برای آن شناسایی کرده است.^۴ استن مارک^۵ نیز با بررسی کاربرد عقلانیت در سه حوزه علم، دین و زندگی روزمره معتقد است اصطلاح عقلانیت در سه زمینه متفاوت به کار می‌رود: گاهی عقلانیت وصف باورها قرار می‌گیرد (عقلانیت نظری)؛ مثلاً می‌گوییم باور به p معقول است. افعال و رفتارها نیز گاهی موصوف به عقلانیت می‌شوند (عقلانیت عملی^۶)؛ برای نمونه، می‌گوییم رفتار x معقول است. گاهی ارزش‌ها به عقلانیت متصف می‌شوند (عقلانیت ارزش‌شناختی) و می‌گوییم این یا آن ارزش، ارزش معقولی است.^۷

عقلانیت کاربردهای مختلفی دارد. برخی از این کاربردها عبارت‌اند از:

۱. **عقلانیت نوعی:** مقصود از عقلانیت نوعی، عقلانیت ارسطویی است؛ زیرا ارسطو انسان را «حیوان عاقل» تعریف کرد. منظور ارسطو این بود که از میان حیوانات فقط انسان از موهبت عقل و قوه عاقله برخوردار است. به سخن دیگر، انسان برخلاف حیوانات، گیاهان و جمادات موجودی است که شأنیت اتصاف به عقلانیت را دارد؛ یعنی رفتارها و باورهایش قابلیت معقول شدن را دارد.^۸

۲. **عقلانیت هنجاری:** عقلانیت نوعی معنای وسیع عقلانیت است که در مقابل ضد عقلانیت - یعنی چیزهایی که قابلیت و شأنیت اتصاف به عقلانیت ندارند - قرار می‌گیرد و وصف باورها رفتارهای انسانی می‌شود (برخلاف اشیای خارجی و رفتارهای موجودات غیرانسانی). عقلانیت هنجاری در درون عقلانیت نوعی مطرح می‌شود؛ یعنی برخی باورها و رفتارهایی انسانی ملاک‌های عقلانیت را دارا هستند و علاوه بر اینکه شأنیت عقلانیت را دارند، بالفعل نیز ملاک‌های عقلانیت را دارند.^۹

۳. **عقلانیت نظری:** با توجه به اینکه عقلانیت می‌تواند وصف باورها، رفتارها و ارزش‌های انسانی شود، فلاسفه در ارزیابی باورها - حتی گزاره‌ها یا تصمیمات - از تعبیر عقلانیت نظری استفاده می‌کنند. عقلانیت نظری به این امر مربوط می‌شود که به چه اموری باید باور داشته باشیم.^{۱۰} عقلانیت نظری در حقیقت به کارگیری عقل نظری در حوزه باورها است.

۴. **عقلانیت عملی:** در مقابل عقلانیت نظری که به باورها اختصاص دارد، عقلانیت عملی به حوزه رفتارها مربوط می‌شود و با این امر سر و کار دارد که چه رفتارهایی را باید انجام دهیم.^{۱۱} به عبارت دیگر عقل عملی درباره هستی‌هایی بحث می‌کند که براساس اراده انسانی تکوین می‌یابند.^{۱۲}

نظریه فرهنگی: مقصود از نظریه فرهنگی ادراکات و الگوهای انتزاعی و نظام‌مند است که در پی توضیح ماهیت فرهنگ و تبعات آن برای زندگی اجتماعی است.^{۱۳} ادبیات مربوط به عرصه نظریه فرهنگی گسترده و متنوع است، اما می‌توان سه موضوع اصلی محتوا، دلالت‌های اجتماعی، و رابطه فرد و فرهنگ را ذکر کرد که در مباحثات این عرصه کاملاً جنبه محوری دارند و نوعی پیوستگی مضمونی درونی در اختیار می‌گذارند.^{۱۴}

عقلانیت در نظریه فرهنگی ماکس وبر

اندیشه عقلانیت در کانون نظریه فرهنگی ماکس وبر قرار دارد. در حقیقت مضمون کلی آثار وبر مسئله ماهیت، علل و معلول‌های عقل‌گرایی در جوامع مدرن غربی است. او در تحلیل چرایی و چگونگی شکل‌گیری جامعه مدرن به عقلانیت به‌عنوان مهم‌ترین شاخصه فرهنگ جامعه سکولارمدرن اشاره دارد: «یکی از عناصر پایه‌ای روح سرمایه‌داری جدید، بلکه روحیه کل فرهنگ جدید، یعنی سلوک عقلانی مبتنی بر ایده تکلیف، از روحیه ریاضت‌گری مسیحی سربرون آورد.»^{۱۵}

جامعه‌شناسان معاصر چون استفن کالبرگ، در آثار وبر چهارگونه اصلی عقلانیت را تشخیص داده‌اند.^{۱۶} وبر از این‌گونه‌ها به‌مثابه ابزارهای اکتشافی مورد نیاز برای بررسی دقیق واقعیت‌های تاریخی در جوامع غربی و غیرغربی بهره گرفته است.

عقلانیت عملی

نخستین گونه، عقلانیت عملی است که عبارت است از هرگونه شیوه‌ای از زندگی که فرد در آن، اعمال دنیایی و تأثیرات آنها بر خود را ارزیابی می‌کند.^{۱۷} این‌گونه عقلانیت در زندگی روزمره، بازتاب دیدگاهی صرفاً عمل‌گرایانه و خودمدارانه است. افرادی که عقلانیت عملی را به کار می‌برند، واقعیات و الزامات مورد توافق جامعه را می‌پذیرند و برای مواجهه با مشکلاتی که آنها ایجاد می‌کنند، مناسب‌ترین راه را برآورد می‌کنند. این‌گونه عقلانیت مخالف هر چیزی است که روال عادی زندگی روزمره را بر هم زند.

تمایل عمل‌گرایانه و این‌دنیایی به الگوهای کنش مبتنی بر عقلانیت عملی، مستلزم پیروی افراد از برخی واقعیات و همراه با آن، گرایش به مخالفت با هر جهت‌گیری مبتنی بر تعالی امور روزمره است. چنین اشخاصی نه فقط به هر تلاشی در جهت ارزش‌های غیرعملی «آن دنیایی»، اعم از اتوپیای دینی و عرفی، بلکه به عقلانیت نظری انتزاعی تمام قشرهای روشنفکر نیز بی‌اعتمادند.^{۱۸}

عقلانیت نظری

این نوع عقلانیت عبارت است از تسلط فزاینده بر واقعیت در عرصه نظر، با توسل به مفاهیم انتزاعی‌ای که روزبه‌روز بر دقت آنها افزوده می‌شود.^{۱۹} عقلانیت نظری، متضمن مهار کردن آگاهانه واقعیات است، نه از طریق کنش بلکه از طریق ساختن مفاهیم انتزاعی دارای

دقت فزاینده. عقلانیت نظری متضمن شناختی است برای درک دقیق واقعیت از طریق ابزارهایی انتزاعی چون قیاس منطقی، استقرا و اسناد علی؛ برخلاف عقلانیت عملی که مبتنی بر عمل است. این گونه عقلانیت به فرد امکان می‌دهد تا در جست‌وجوی رسیدن به درک مواردی چون «معنای زندگی» از واقعیات روزمره فراتر رود.^{۲۰}

عقلانیت جوهری

عقلانیت جوهری از این نظر که کنش را مستقیماً به سوی الگو هدایت می‌کند، مشابه عقلانیت عملی است، و به عقلانیت نظری شباهت ندارد. اما این هدایتگری نه بر پایه بررسی راه‌حل‌های مسائل روزمره از طریق محاسبه محض وسیله - هدف، بلکه در ارتباط با «اصلی ارزشی» که در گذشته، حال یا بالقوه موجود است، صورت می‌گیرد.^{۲۱} عقلانیت جوهری روشی را تعیین می‌کند که مبتنی بر نظام ارزشی است که در آن، رفتارهای فردی محدود شده‌اند. این گونه عقلانیت منحصر به جوامع غربی نیست و فرافرهنگی و فراتاریخی است و در هر جامعه‌ای که اصول ارزشی مستحکمی باشد، وجود دارد.^{۲۲}

این نوع عقلانیت نشانه قابلیت ذاتی انسان برای کنش ارزشی - عقلانی است. عقلانیت ذاتی ممکن است محدود باشد، یعنی قلمرو محدودی از زندگی را سامان دهد و تمامی دیگر قلمروها را دست‌نخورده رها کند. هر جا درستی متضمن پابندی به ارزش‌هایی چون وفاداری، همدردی و تعاون باشد، عقلانیت ذاتی (جوهری) را می‌سازد؛ همچون کمونیسم، کالونیسم، سوسیالیسم، بودیسم و هندویسم و هر دیدگاه انسانی راجع به زندگی. این موارد هر قدر هم که قابلیت‌شان برای تنظیم کنش یا محتوای ارزشی‌شان متفاوت باشد، مثال‌هایی از عقلانیت ذاتی‌اند.^{۲۳}

عقلانیت صوری^{۲۴}

عقلانیت صوری، برخلاف عقلانیت‌های عملی، نظری و ذاتی که خصلت بین‌تمدنی و فراعصری دارند، اساساً اختصاص به تمدن غربی دارد و با عرصه‌های زندگی مدرن - به‌ویژه اقتصاد، حقوق و علم - و ساختار سلطه آن - بخصوص شکل دیوان‌سالارانه آن - همراه است. در عقلانیت صوری، روش‌ها را قواعد، قوانین و دستورالعمل‌های جهان‌شمول تعیین می‌کند. عقلانیت صوری برای نظام سرمایه‌داری، برای اجرای قوانین رسمی، اداره امور بوروکراتیک و نظایر آن ضروری است. به بیان دیگر، قوانین و دستورالعمل‌های عام، معرف

عقلانیت صوری است.^{۲۵} عقلانیت صوری نیز همانند عقلانیت عملی به جهت لحاظ کردن منافع شخصی در مقام عمل، نهایتاً همان محاسبه مبتنی بر عقلانیت وسیله - هدف را مشروعیت می‌بخشد؛ هرچند این ملاحظه با ارجاع به قواعد، قوانین و مقررات که کاربرد آن عام است انجام می‌شود.^{۲۶}

تجلی عقلانیت در عرصه فرهنگ

وبر عقلانیت حاکم بر جامعه مدرن را عقلانیت صوری می‌داند؛ زیرا اقسام سه‌گانه دیگر در سایر تمدن‌ها نیز وجود داشته است. این عقلانیت در سه عرصه «کنش»، «فرهنگ» و «ساختار اجتماعی» تجلی می‌یابد. تجلی عقلانیت ابزاری در این عرصه‌ها انسان، جامعه مدرن و فرهنگ حاکم بر آن را سکولار می‌کند.

عقلانی شدن کنش: درک خاص از کنش انسانی، مهم‌ترین عامل ارتباط وبر و نظریه فرهنگی است. همان‌گونه که اسمیت می‌گوید او متأثر از تفکر ایده‌آلیستی آلمانی کانت و هگل و به‌ویژه دیلتای رویکردی مبتنی بر درک در تحلیل اجتماعی اتخاذ کرده و معتقد بود به عاملان انسانی باید به چشم فاعلانی مختار نگریسته شود که معنا آنان را به حرکت در می‌آورد.^{۲۷}

وبر به‌عنوان نقطه آغاز این راه ابتدا چهار نوع کنش اجتماعی متمایز شناسایی نموده است. مبنای این تقسیم‌بندی انگیزه‌ها و اهداف خاص کنشگران است. دو مورد نخست با این واقعیت مشخص می‌شوند که در وهله اول برای رضایتی که از آنها حاصل می‌آید انجام می‌شوند، نه برای نیل به هدف دیگری در جهان.^{۲۸}

۱. «کنش سنتی» وقتی رخ می‌دهد که چون کنشگران همیشه به گونه‌ای خاص رفتار می‌کرده‌اند، باز هم آن‌گونه رفتار کنند.

۲. «کنش عاطفی» وقتی اتفاق می‌افتد که کنشگر کاری را به علل احساسی و عاطفی انجام دهد.

۳. «کنش عقلانی معطوف به ارزش» کنشی است که در آن تلاش برای دستیابی به یک هدف ممکن است به خودی خود عقلانی نباشد، اما راه‌های دنبال کردن آن عقلانی باشد. ارزش‌هایی که از بافت‌های اخلاقی، دینی، فلسفی یا حتی کل‌گرایانه برآمده‌اند، عقلانی انتخاب شده‌اند. مثال این مورد فردی است که به امید رسیدن به رستگاری ابدی از آموزه یک پیامبر پیروی یا به شیوه‌ای خاص زندگی می‌کند.

۴. کنش عقلانی هدفمند وقتی اتفاق می‌افتد که کنشگر بهترین و کاراترین راه را برای رسیدن به هدفی مشخص می‌سنجد و محاسبه می‌کند نه اینکه «چنین می‌کنم چون فلان را می‌خواهم»، بلکه چنین می‌کنم چون تصور می‌کنم بهترین و کاراترین راه برای رسیدن به فلان هدف است.^{۲۹}

وبر در ادامه راه، توجه را به سوی دو الگوی متعارض عمل جلب کرد: یکی کنش مبتنی بر ارزش، که محرک آن باورها و اهداف فرهنگی مانند جست‌وجوی رستگاری از راه دین است و دیگری کنش مبتنی بر هدف - که در نظریه فرهنگی، عقلانیت ابزاری شناخته می‌شود - و براساس معیار کارآیی حرکت می‌کند. وبر معتقد بود ورود ما به مدرنیته در حالی صورت می‌گیرد که عمل از نوع «کنش مبتنی بر هدف» رواج بیشتری می‌یابد.^{۳۰}

عقلانی شدن فرهنگ

وبر فرهنگ را شیوه و روش زندگی انسان‌ها می‌داند؛ از این‌رو، به تحلیل فرایندهای عقلانی شدن ساحت‌های مختلف آن در دوران جدید می‌پردازد. او در عقلانیت نظری با سه پرسش اساسی جامعه‌شناختی روبه‌روست: اول، چه کسانی به عقلانیت نظری رو آورده و آن را بارور کرده‌اند؟ دوم، این عقلانیت به کدام نیاز آدمی پاسخ می‌دهد؟ سوم، حوزه‌های تجلی عقلانیت نظری کجاست؟

وبر در پاسخ دو پرسش نخست اظهار می‌دارد: فرایندهای تحقق عقلانیت نظری را «نیازهای فراطبیعی» برخاسته از سرشت متفکران و نظام‌سازان و «خواست مهارنشدنی» آنان تقویت و تشدید می‌کند؛ چراکه آنها می‌خواهند از برخی امور عادی صرف فراتر روند و برای وقایع تصادفی زندگی روزمره معنایی یکپارچه تدارک ببینند. وبر انواع فراوانی از متفکران نظام‌ساز مثل جادوگران، روحانیان، فیلسوفان، راهبان، الهیات‌دانان، قاضیان، و حواریان را یافت که این نوع عقلانیت را اختیار کرده‌اند.^{۳۱}

وبر در پاسخ به پرسش سوم به حوزه‌های دین، علم و هنر پرداخته که هابرماس از آن با عنوان فرهنگ یاد می‌کند. وبر بر این باور است که در عصر مدرن برداشت انسان از جهان و شیوه زندگی، در سایه سیطره عقلانیت ابزاری کاملاً عقلانی شده و نتیجه این حاکمیت در عرصه عمل و نظر، رانده شدن دین به قلمرو غیرعقلانی است.^{۳۲} از این‌رو، دین و خدا در مناسبات و روابط بشری حضوری نزدیک و مؤثر نخواهد داشت؛ چنان‌که دورکیم می‌نویسد:

خدا، که به اطلاق نخست (در جامعه ستی) در تمامی مناسبات بشری حضور داشت، به تدریج خود را کنار می‌کشد. دنیا را به آدمی می‌سپارد تا بر سر آن نزاع کند. اگر هم بالایی سر باشد، حضورش، حضوری دورادور و از بالا است و تأثیرش از زندگی روزمره بشر به تدریج کلی و نامتعی‌تر می‌شود.^{۳۳}

گی‌روشه در تشریح دیدگاه وبر، انعکاس عقلانیت مدرن در ذهنیات جامعه تکنولوژیک یعنی فرهنگ را در دو سطح می‌داند:

الف. سطح شناخت و ایستارهای ذهنی: در نگاه وبر دین به جهت تأکید بر زهد و بی‌ارزشی زندگی این جهانی، عقلانیت هدفمند را بر نمی‌تابد. حال آنکه عقلانیت ابزاری بر اهداف عینی مشخص و قابل دسترس دنیایی تأکید دارد. از این رو، تعارض میان دین و عقلانیت در تمام ساحت‌های زندگی مانند معیشت، سیاست و زیبایی‌شناسی و آشکارتر از همه در حوزه دانش عقلانی خود را نشان می‌دهد. این تعارض مشخصاً در جایی برجسته می‌شود که دانش عقلانی در قالب علم از جهان رازدایی می‌کند و آن را به جای نظام اخلاقی، همچون سازوکار علی به تصویر می‌کشد؛ زیرا در این صورت، علم با این اصل بنیادین که جهان تحت اراده خداوند و دارای جهت‌گیری اخلاقی خاصی است، در تعارض واقع می‌شود.^{۳۴} اینجاست که مهم‌ترین تجلی عقلانیت، یعنی عقلانی‌شدن نظام معرفت و ایمان به علم مدرن در ساحت فرهنگ غربی رخ می‌دهد. گی‌روشه می‌گوید: پیامد این اسطوره‌زدایی (دین‌زدایی) عبارت است از:

- ایمان به علم و صنعت و فناوری؛

- ارج‌گذاری آموزش و اختلاط آرا.

در جامعه صنعتی است که نظام تحصیلی گسترش بسیار می‌یابد و کاملاً از نهاد خانواده متمایز می‌گردد. نتیجه گسترش علم و اختلاط آرا تکثرگرایی در اعتقاد است؛ زیرا با گسترش علم و عقلانیت همواره همه چیز و همه کس مورد سؤال قرار می‌گیرد. عقلانیت برای آنکه گسترش یابد، به حاشیه آزادی تفکر و تأمل نیازمند است. آزادی تفکر نیز زمینه گسترش افکار متنوع را فراهم می‌آورد.^{۳۵}

ب. سطح نظام اخلاقی: اسطوره‌زدایی جهان از طریق عقلانیت و علم به تغییر شکل بنیادی پایه‌های زندگی اخلاقی می‌انجامد؛ تغییری که «دنیایی‌شدن» نام دارد. دنیایی‌شدن به دو صورت مشخص می‌شود:

نخست آنکه در اذهان و نهادها بین مقدس و غیرمقدس تمایز مشخص و بنیادی پدید می‌آید. سپهر کار و زندگی غیرمقدس کاملاً از نماز و دعا و رابطه با نظم فوق طبیعی فاصله می‌گیرد. این فاصله گرفتن در نهادها نیز تجلی می‌یابد و سبب می‌شود که آنها دلالت ضمنی مذهبی خود را از دست بدهند (دولت، مدارس و... غیرمذهبی شوند).

دوم آنکه علاقه‌مندی به امور دنیایی در جامعه مدرن صورت تعددگرایی مذهبی و اخلاقی به خود می‌گیرد. در جامعه تکنولوژیک از وحدت مذهبی و اخلاقی که معمولاً مشخصه جامعه سنتی است، اثری نیست. در سطح مذهبی همانند سطح اخلاقی روحیه انتقادی و آزادی تفکر، تنوع انتخاب شخصی، بخشی شدن تعلقات مذهبی و تعدد ایستارهای اخلاقی متنوع و گاهی متضاد را به همراه دارد؛ چیزی که سبب می‌شود فرهنگ جامعه مدرن همان وحدت و انسجام فرهنگ جامعه سنتی را نداشته باشد.^{۳۶}

در پی فرایند سکولارشدن فرهنگ، عرصه فردی نیز دستخوش دگرگونی می‌شود. در فعالیت‌های روزمره اشخاص، زندگی مذهبی بسیار خصلت فردی و درونی شده به خود می‌گیرد. اندیشه، عواطف، تمایلات، و رفتار فرد از هرگونه وابستگی، تعلق و پایبندی به ماورای طبیعت رها می‌شود و تأثیر عناصر و عوامل مافوق طبیعی و فرااین جهانی بر انتخاب و شیوه عمل کاهش می‌یابد. در جوامع تکنولوژیک انسان‌ها، چه فردی و چه جمعی، کمتر از جوامع سنتی به وسیله انگیزه‌ها و مجازات‌های از نوع فوق طبیعی نظیر میل به رستگاری و تسلیم عنایت الهی وادار به عمل می‌شوند. انسان و حیات دنیوی مقصود و مطلوب افراد است. از این‌روست که «عامل و نفس و سوژه» دارای روحیه علو و استکبار است؛ همان‌گونه که گی‌روشه آخرین خصوصیت فرهنگ و طرز تفکر تکنولوژیک را احساس غرور و برتری انسان مدرن بر جامعه سنتی می‌داند.^{۳۷}

عقلانیت در نظریه فرهنگی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز درباره موضوع عقلانیت به‌طور مستقل اظهارنظر و بحث جداگانه‌ای طرح نکرده است، اما می‌توان از لابه‌لای آثارش - با توجه ویژه‌ای که به عقل دارد - دیدگاه او را در این مورد و بازتاب آن در فرهنگ و شیوه زندگی انسان را بازسازی نمود.

عقلانیت

علامه در بیان معنای عقل می‌گویند:

کلمه عقل در لغت به معنای بستن و گره‌زدن است و به همین مناسبت ادراکاتی را هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند. نیز مدرکات آدمی و قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، عقل نامیده‌اند. در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است، و این کمبود به اعتباری جنون، و به اعتباری دیگر سفاهت، و به اعتبار سوم حماقت، و به اعتبار چهارم جهل نامیده می‌شود.^{۳۸}

عقلانیت نوعی

در سنت فکری اندیشوران اسلامی انسان به «حیوان ناطق» تعریف شده است. منظور از «ناطق» آن بخش از حقیقت انسان است که دارای قدرت تعقل و تفکر است که از آن به «نفس» هم تعبیر می‌شود. ابن‌سینا در *الاشارات* پس از آنکه قوای ادراکی بیرونی و درونی انسان را توضیح می‌دهد، به تشریح قوه‌ای می‌پردازد که برخلاف آنها به انسان اختصاص دارد. «حواس درونی و بیرونی» میان انسان و حیوان مشترک است، به همین دلیل این قوا را قوای ادراکی می‌نامند، اما قوه عاقله و نیروی خرد، مخصوص انسان است.^{۳۹}

علامه طباطبایی که از دل سنت فلسفه اسلامی برآمده، از همین انسان‌شناسی برخوردار است. در نظر او حقیقت وجودی انسان - که او را از دیگر موجودات و حیوانات متمایز کرده است - نفس ناطقه انسان و عقل اندیشیدن او است. ایشان می‌گویند:

انسان را به این جهت عاقل می‌گویند، و به این خصیصه از دیگر جانداران ممتاز می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً این‌چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد؛ چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند و بداند که او، او است و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن، ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، ببیند و بشنود و بچشد و ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون: اراده، حب، بغض، امید، ترس و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند، و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص دهد و تعمیم دهد و آن‌گاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه مربوط به مسائل عملی و مربوط به عمل است حکمی عملی کند، و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارها را بر طبق مجرای می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده، و این همان عقل است.^{۴۰}

عقلانیت هنجاری

در اندیشه علامه طباطبایی عقل، بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان، یعنی بخشی از فطرت او است و عقلانیت یعنی هماهنگی او با سرشت و نوع آفرینش انسانی و بلکه حرکت در مسیر طبیعی آن. بدین ترتیب در یک جمله می‌توان گفت عقلانیت در نزد علامه طباطبایی «هماهنگی با فطرت» است و منظور او از فطرت - البته آن بخش از فطرت انسان که به عقل مربوط می‌شود و از این جهت بخش اصلی و حقیقت فطرت انسان را تشکیل می‌دهد - مجموعه قوای انسانی است که بدان وسیله انسان خود و محیط خویش را می‌شناسد و در امر خارج از مرحله عمل حکم نظری و درباره مسائل عملی، حکم عملی صادر می‌کند.^{۴۱}

اما هماهنگی با فطرت به طور مطلق «عقلانیت» خوانده نمی‌شود، بلکه وابسته به سلامت فطرت است. انسانی که ظاهراً بهره‌مند از عقل است، آن‌گاه که یک یا چند تا از غرایز و میل‌های درونی او طغیان نموده یا عینک محبت یا خشم یا حرص یا... به چشم عقل خود بسته، گرچه که هم انسان است و هم عاقل، از حکم دادن به حق ناتوان است و اصلاً هر حکمی که می‌کند باطل است، هرچند احکام خود را خردمندانه و از سر عقل بداند؛ در حقیقت عقل خواندن چنین عقلی، استعمال مجازی و مسامحه‌آمیز است نه واقعی.^{۴۲}

عقلانیت (نظری و عملی)

در سنت فلسفی اسلامی عقل توانایی انجام دادن دو کار را دارد:^{۴۳} یکی ادراک حقایق که مربوط به هست‌ها و نیست‌ها می‌شود؛ دیگری ادراک خیرات و شرور یا خوبی‌ها و بدی‌ها که به باید‌ها و نبایدها مربوط می‌شود؛ یعنی برای عقل دو قلمرو می‌توان در نظر گرفت: قلمرو افعال و رفتار انسان، و قلمرو همه حقایق غیر از رفتار انسان. عقل در هر دو قلمرو دارای علوم و ادراکاتی است و از این‌رو، می‌توان گفت علوم و تصدیقات آدمی بر دو قسم است:

الف. علوم و تصدیقاتی که به رفتار انسان‌ها ربطی ندارند و تنها واقعیاتی را در خارج کشف نموده، از آنها خبر می‌دهند، چه اینکه انسانی موجود باشد و اعمالی انجام دهد یا خیر مانند اینکه «چهار زوج است»، «یک نصف دو است»، «علم موجود است». این دسته از علوم و ادراکات، یا بدیهی‌اند یا نظری و منتهی به بدیهی.

ب. علوم عملی و ادراکات اعتباری و قراردادی انسان‌ها در زندگی اجتماعی آنها را وضع می‌کنند و فعالیت‌های اختیاری خود را در چارچوب آن قرار می‌دهند و اراده و خواست خود را به آن مستند می‌کنند. این ادراکات برخلاف قسم اول، خارجیت ندارند و از خارج حکایت نمی‌کنند، بلکه انسان‌ها هستند که آثاری بر آن مترتب می‌کنند و به آن خارجیت می‌بخشند. این علوم، احکام و مقررات و سنن اعتباری هستند که در اجتماع جریان می‌یابند، مانند ولایت، ریاست، سلطنت، و ملکیت.^{۴۴}

عقلانیت نظری

در نگاه علامه طباطبایی عقل نظری، عقلی است که درباره حقیقت اشیا و هستی و نیستی آنها و کیفیت فی‌نفسه آنها، با قطع نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارند یا نه، حکم و داوری می‌کند. گزاره‌های عقل نظری معرفت‌هایی هستند که از امری حکایت می‌کنند و منعکس‌کننده چیزی هستند؛ گزاره‌هایی مانند «این زمین است» و «آن آسمان است» گزاره‌های نظری‌اند؛ زیرا از واقع حکایت دارند.

اما در خصوص ملاک صدق و کذب و معیار تعیین آن، علامه معتقد است یکی از مرتکبات فطرت انسانی که عقل نیز بدان حکم می‌کند، لزوم تبعیت از حق است. پیروی از حق بدون هیچ قید و شرطی ضروری می‌نماید، لذا علامه صفت حقانیت (صدق) را در موارد گوناگونی مانند موجودات، کنش‌ها، گفته‌ها و اندیشه‌ها به کار می‌گیرد و معتقد است که ملاک حقانیت و صداقت در همه آنها انطباق با واقع است. حقانیت یک موجود به آن است که ملاک حقانیت و صداقت را داشته باشد؛ یعنی وجود در نظر گرفته شده برای آن، بر وجود عینی و خارجی‌اش منطبق باشد. این گفته که «آسمان بالای سر ما است» نیز از آن جهت حق تلقی می‌شود که با خارج منطبق است. همچنین یک کنش زمانی بر صفت حقانیت واقع می‌شود که در جهت هدف یا امر مورد نظر باشد. مرحوم علامه برخلاف کسانی که ملاک صدق و حقانیت اندیشه را سازگاری یا نفع یا عمل می‌دانند، بر این باور است که ملاک صدق اندیشه نیز انطباق با واقع است؛ اندیشه حق جز رأی و اعتقاد مطابق با واقع نیست. معیار تشخیص صدق و کذب معرفت، امری از جنس خود معرفت است. علامه طباطبایی مانند سایر متفکران اسلامی، معیار صدق و کذب اندیشه‌ها را از جنس اندیشه می‌داند. در نظر او، ابزار محک زدن اندیشه‌های نظری

(پیچیده)، اندیشه‌های بدیهی است، اما اندیشه‌های بدیهی «خود معیار» است و صدق و کذب آنها به بدهت عقل واگذار می‌شود. به اعتقاد علامه، محور اصلی اندیشه‌های بدیهی و نظری، اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض است». به رغم تأکید علامه بر تفکر جمعی (در برابر تفکر فردی) به‌عنوان راه مورد توصیه قرآن و نیز اینکه این راه، طریقی برای نزدیک شدن به صدق در معرفت است، او منکر عصمت فکری «هیئات جمعی» مانند اهل حل و عقد (جمع خاص) اکثریت (جمع عام) و حتی اجتماعی کل امت اسلامی (جمع عام) است و این‌گونه اندیشه‌ها را به هیچ وجه معیاری برای صدق خود آن اندیشه‌ها با دیگر اندیشه‌ها نمی‌داند. خلاصه، علامه طباطبایی عقلانیت نظری را در پیوند با مبنایگری و رئالیسم می‌داند. عقلانیت در این قلمرو، منطقی بودن ادراکات است؛ یعنی ادراکات عقلانی آن دسته از ادراکاتی هستند که یا خودبه‌خود بدیهی‌اند و انسان پس از تصور آنها تصدیق‌شان می‌کند یا منتهی به بدیهی‌اند.^{۴۵}

عقلانیت عملی

قلمرو فعالیت عقل عملی در اندیشه علامه طباطبایی افعال انسانی است و معرفت‌های عملی فاقد خصوصیت حکایتگری از واقع‌اند.^{۴۶} گزاره‌هایی مانند «عدالت خوب است»، «ظلم بد است»، «عمل خیر را باید انجام داد» چنین‌اند؛ گزاره‌هایی‌اند که از واقع حکایت ندارند و انسان آنها را صرفاً برای آنکه در عمل به کارش می‌آیند، واجد می‌شود. علامه این دسته معرفت‌ها را «اعتباری» نیز می‌خواند:

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است. اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد.^{۴۷}

علامه با بیان تفاوت دو نوع ادراکات (مطلق دائم، غیرقابل‌تطور و ضروری ادراکات حقیقی ولی نسبی و موقت و غیرضروری و متغیربودن ادراکات اعتباری)^{۴۸} معتقد است:

با توجه به اینکه ادراکات اعتباری مستقیماً از خارج گرفته نمی‌شوند و از این‌رو از خارج حکایت ندارند، بلکه ظرف تحقق آنها در ذهن است و مسئله مطابقت یا عدم مطابقت آنها با خارج مطرح نمی‌شود، آنچه باعث می‌شود انسان این ادراکات را اعتبار و جعل کند، مصلحتی از مصالح زندگی و نیازهای او است و با توجه به اینکه انسان‌های مختلف، بر

حسب اختلافاتی که در عقاید و اغراض خود دارند، احکام اعتباری متفاوتی را وضع می‌کنند. البته دسته‌ای از اعتباریات است که محل اختلاف نیست. این دسته از اعتباریات، احکامی است که عقل دربارهٔ مقاصد عمومی بشر دارد؛ مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و مانند آن. ارتباط این ادراکات با خارج این است که انسان با وضع همین احکام و ادراکات درصدد است تا کمبودها و کاستی‌های خود را برطرف کند و در مسیر کمال وجودی و حقیقی خویش، پیش برود.^{۴۹}

از این‌رو، هرچند در ادراکات اعتباری سخن از مطابقت و عدم مطابقت (به عنوان ملاک صدق) وجود ندارد، این جعل و اعتبار نیز بی‌ملاک نیست و انسان برای سامان دادن به زندگی خود و رفع نیازها و جلب منافع به جعل آنها می‌پردازد. می‌توان از ارزش آنها پرسید و با توجه به تأثیری که در نیل به اهداف منظور در زندگی بشر دارند، آنها را ارزیابی نمود و براساس این ارزیابی اخذ یا رفض کرد.

علامه طباطبایی در قلمرو ادراکات اعتباری نیز واقع‌گرا است، اما به نحوی غیر از آنچه در قلمرو ادراکات نظری بیان شد؛ زیرا ادراکات اعتباری هرچند به معنای حاکی از واقعیت بودن، واقعی نیستند چون حکایتگری ندارند، این ادراکات بیهوده و بی‌معیار نیستند، بلکه دارای هدف و معیارند و آن این است که مصالح و منافع واقعی را برای انسان تأمین و زیان‌های واقعی را رفع کنند. پس جعل این اعتباریات برای ترتیب دادن آثار واقعی بر جعل و انشا و خارجیت بخشیدن به آنها است. عقلانیت عملی علامه نیز در چارچوب کلی عقلانیت یعنی هماهنگی اصیل و سالم قرار دارد؛ زیرا معیار عقلانیت در حوزهٔ ادراکات عملی مصلحت داشتن و غایت‌مند بودن آنها در زندگی است. البته مصلحت و غایتی که با فطرت سالم هماهنگ و با کمال اصیل و نهایی او یعنی تقرب به خداوند سازگار باشد. معیار عقلانیت گزاره‌های عقل عملی این است که اثر شایسته‌ای در غایت اصیل زندگی انسان داشته باشند.^{۵۰}

تجلی عقلانیت در عرصهٔ فرهنگ

علامه نیز فرهنگ را میراث اجتماعی یک گروه می‌داند که شیوه و روش زندگی آنها را سامان می‌دهد. ایشان در تحلیل شیوهٔ زندگی انسان‌ها به دو منطق اشاره می‌کنند: منطق تعقل و منطق احساس. منطق احساس، آدمی را به سود دنیوی فرامی‌خواند و برمی‌انگیزاند، ولی منطق تعقل، انسان را به پیروی از حق وامی‌دارد.^{۵۱}

ایشان با بیان دو نمونه تاریخی از کنش انسانی، به مقایسه عقلانیت و منطق نهفته در آنها می‌پردازند: «شاعر عرب که با منطق احساس سروکار دارد، برای آنکه خود را آرام کند می‌گوید: «هر وقت در جنگ، دلم تکان می‌خورد و مضطرب می‌شود به خود می‌گویم: بر جای خود باش که یا کشته می‌شوی و از تو تعریف می‌کنند یا دشمن را می‌کشی و راحت می‌شوی.» در مقابل پیامبر مأمور است که بگوید: «بگو جز آنچه خدا بر ما نوشته، به ما نمی‌رسد. خدا مولی و سرپرست ما است و مؤمنان باید بر خدا توکل کنند [و به دشمن] بگو: جز این است که شما یکی از دو سرنوشت را که هر دو نیک است برای ما انتظار دارید؟ و ما مترصدیم که خداوند از طرف خودش یا به دست ما بر شما عذاب فرستد. شما مترصد باشید که ما همراه شما مترصدیم (توبه: ۵۱-۵۲).»

ایشان با مقایسه این دو منطق کنش می‌گویند:

در اینجا دو منطق هست: یکی، ثبات و پایداری را بر مبنای احساسی می‌گذارد که شخص ثابت قدم، دو منفعت خواهد داشت: یا مردم از او تعریف می‌کنند یا از دست دشمن آسوده خواهد شد و البته این در صورتی است که به جنگجویی که خود را به هلاکت می‌اندازد سودی برسد، ولی اگر چنین نفعی در بین نباشد، مثلاً مردم از او قدردانی نکنند و خدمت و خیانت نزد آنها یکی باشد یا خدمت طوری باشد که نتواند برای مردم ظاهر و هویدا گردد، یا نه خدمت برای مردم معلوم شود و نه خیانت و... در تمام این موارد این منطق گنگ و ناتوان است.^{۵۲}

ایشان در تحلیل آثار این نوع منطق زندگی معتقدند:

همه ستم‌ها، دست‌درازی‌ها، خیانت‌ها و جنایت‌ها براساس این منطق است: زیرا خائنان، یاغیان، جنایت‌پیشگان، سست‌گامان و... همگی یکی از این انگیزه‌ها را دلیل کار و شیوه عمل‌شان می‌دانند: مردم قدردان خادم نیستند، خادم و خائن را یکی می‌دانند، مردم را فریب می‌دهند، از چشم مراقبین پنهان می‌مانند یا... اما منطق دیگر که اسلام (دین فطرت) است، اساس خود را بر پیروی از حق قرار می‌دهد و می‌گوید: اجر و پاداش را از خدا باید خواست و اهداف و قصد دنیوی در رتبه دوم قرار گرفته است. واضح است که چنین منطقی، همه موارد و حالات آدمی‌زاد را دربرمی‌گیرد و جایی نیست که این منطق نتواند شاملش شود.

این منطق به انسان یاد داده که خدا همه کارها را محافظت می‌کند و همه را می‌داند: «دچار خواب نمی‌شود» (بقره: ۲۵۵)؛ «هیچ چیز نمی‌تواند نگهدار آدمی در برابر خدا باشد» (هود: ۴۳)؛ «هیچ چیز در آسمان و زمین از خدا مخفی نمی‌ماند» (ابراهیم: ۳۸)؛ «خدا از کارهای

که شما می‌کنید خبر دارد» (حشر: ۱۸). با این تعلیمات هر شخص می‌داند که موقع شروع یا ختم هر کاری مراقبی دارد که شاهد کارهای اوست، اعم از آنکه مردم او را ببینند یا نبینند، او را ستایش بکنند یا نکنند، از کارهای او قدردانی بکنند یا نکنند...^{۵۳}

ایشان در تحلیل آثار این منطق زندگی به تاریخ صدر اسلام اشاره می‌کنند و می‌گویند:

حسن تربیت اسلامی به جایی رسیده بود که مردم شخصاً به حضور رسول الله ﷺ می‌رسیدند و پس از اعتراف به جرم و جنایت، توبه می‌کردند که خدا از آنها راضی شود. بیان دینی به مردم می‌آموخت و به ایشان عادت می‌داد که در عزیزترین و لذیذترین چیزها یعنی زندگی و چیزهایی لذیذ که به تبع زندگی برای هر فردی لازم است، بلندنظری و از خودگذشتگی داشته باشند.^{۵۴}

تأکید بر اخلاق والا از این جهت است که علامه پایهٔ تکوین و زندگی اجتماعی و نظام اخلاقی اسلام را توحید و یکتاپرستی می‌داند؛ که لازمه‌اش این است که انسان در هر حال و هر جا و هر وقت - اعم از آنکه کسی بداند یا نداند، او را بستاید یا نه، شخصی او را وادار بکند یا نکند - خود را ملزم به انجام دادن کار خوب و پرهیز از کار بد می‌داند؛ زیرا معتقد است خدای علیم و حفیض با او است: «او بالای سر هر کسی ایستاده و هر چه بکند می‌بیند» (رعد: ۳۳).^{۵۵}

با دقت در این مقایسه می‌توان گفت: در منطق احساس نیز عقلانیت حضور دارد، اما عقل بر اثر انحراف از مجرای طبیعی، دایره‌اش وسیع‌تر شده و چه بسا اموری عقلانی و خردمندانه محسوب شوند و حال آنکه به معنی حقیقی کلمه، خلاف عقل باشند. مثلاً اگر در سایهٔ دنیا دوستی و غفلت‌زدگی قلمرو تشخیص فرد به مصالح و مفاسد دنیوی و خیرات و شرور این جهانی محدود شود - دقیقاً همان عقلانیتی که وبر در دنیای مدرن در نظر دارد - دیگر اندیشه و عمل او عقلانی نامیده نمی‌شود. انسان برای اینکه در مسیر درست فطرت قرار گیرد و در نتیجه بدان وسیله انسانیت او حفظ شود، لازم است حق همهٔ قوا و غرایز را به اندازه‌اش ادا کند و از افراط و تفریط بپرهیزد تا فطرت او سالم بماند و در سایهٔ این فطرت سالم، عقل او از انحراف و کژاندیشی مصون و محفوظ بماند؛ یعنی در سایهٔ تقوا است که دایرهٔ عقل انسان گسترش می‌یابد و از تنگ‌نظری و کوتاه‌فکری نجات می‌یابد. ایشان می‌گویند: معارف حقیقی و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقوا است.^{۵۶}

دنیابگرای و دنیابینی مبتنی بر منطق احساس است نه منطق تعقل. منطق احساس به مصالح و مفاسد این زمانی و این جهانی می‌اندیشد و از این رو، تابع تحولات و تغییرات این دنیا و زندگی روزمره است؛ برخلاف منطق تعقل که حق جو و واقع‌گرا است. انسان در پرتو منطق احساس فقط به منافع دنیایی دعوت می‌شود و هر جا که زمینه سود زمینی مهیا بود و بوی آن شامه انسان را متأثر کرد، هوای نفس می‌وزد و آتش شوق شعله‌ور می‌شود و انسان به سمت آن حرکت می‌کند؛ اما اگر پای چنین منفعتی در میان نباشد، هیچ حرکتی هم صورت نمی‌گیرد. منطق احساس در زبان علامه طباطبایی عبارت دیگری از عقلانیت حاکم بر دنیای جدید است که ریشه در انسان‌مداری دارد و ثمره آن سکولاریسم است. اما عقلانیت مبتنی بر فطرت سالم انسان او را به عملی راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بیند، کسی که به این منطق دل می‌سپارد، پیروی از حق را سودمندترین عمل می‌داند، خواه سود مادی همراه آن باشد و خواه نباشد.^{۵۷} آیت‌الله جوادی آملی و علامه جعفری از شاگردان و شارحان آرای علامه طباطبایی، معتقدند: تجلی این عقلانیت در زندگی است که حیات معقول و زندگی طیب را شکل می‌دهد.

مقصود ما از حیات معقول، آن زندگی است که با به فعلیت رسیدن ابعاد اصیل حیات در مسیر کمال و بارورگشتن آنها، در آن زندگی تأمین می‌گردد. این حیات معقول است که در قرآن با عنوان حیات طیبه تذکر داده شده است و هدف بعثت پیامبران الهی و آرزوی انسانی همه عظمای بشریت در همه قاره‌های کره زمین از باستانی‌ترین دوران‌های تاریخ تا به امروز همین حیات طیبه بوده است.^{۵۸}

حیات معقول راهی جهت دستیابی انسان به حقیقت خویش می‌باشد. تحصیل این حقیقت جز از راه علم، ایمان و عمل صالح میسر و مقدور کسی نیست و این همان حیات طیبه‌ای است که خداوند به مؤمنان وعده داده است.^{۵۹}

بررسی تطبیقی عقلانیت در دو نظریه فرهنگی

با مقایسه آرای این دو اندیشور می‌توان گفت: مفهوم عقلانیت در کانون نظریه فرهنگی ماکس وبر قرار دارد و او در تبیین شکل‌گیری زندگی اجتماعی عجیب و منحصر به فرد مدرن غربی به عقلانیت اشاره کرده است.^{۶۰} وبر از این باور دفاع می‌کند که با آغاز مدرنیته، جهان به سمت تهی شدن از معنا پیش می‌رود. ما در عصر بوروکراسی به سر می‌بریم که در آن به جای کسب نوعی تعالی [معنوی] یا رفتن در پی معانی غایی، توجه اصلی بشر به

کارایی و عقلانیت است.^{۶۱} وبر تمدن سرمایه‌داری را محصول عقلانیت مدرن غربی می‌داند؛ عقلانیتی که به افسون‌زدایی (دین‌زدایی) از زندگی بشر و در نهایت سکولاریزم ناب منجر شده است. در اندیشه علامه طباطبایی نیز عقل و عقل‌گرایی جایگاه ویژه‌ای دارد. ایشان حیات انسانی را حیاتی فکری و تعقل و تفکر را پایهٔ تکوین زندگی اجتماعی اسلامی می‌دانند. عقلانیت در تفکر علامه نه تنها با دین منافاتی ندارد، بلکه به ضرورت وجودی آن نیز حکم می‌کند. بی‌شک تفاوت کارکرد عقلانیت در اندیشهٔ این دو متفکر ریشه در لایه‌ها و ابعاد گوناگون این مفهوم دارد. از این‌رو، با توجه به کاربردهای چهارگانهٔ عقلانیت (نوعی، هنجاری، نظری، عملی) می‌توان گفت در اندیشه‌های هر دو متفکر به این نوع‌شناسی چهارگانهٔ عقلانیت توجه شده است.

الف. عقلانیت نوعی

نوع‌شناسی چهارگانهٔ وبر در مورد کنش اجتماعی به ظرفیت‌های عام انسانی اندیشه‌ورز اشاره دارد. وبر در برابر انسان‌شناسی قرن نوزدهمی فرانسه استدلال می‌کرد که انسان «عقلانیت» خود را با نهضت روشنگری به دست نیاورده و افراد هیچ‌گاه در دوران‌های گذشته، ناتوان از کنش عقلانی نبوده‌اند.^{۶۲} علامه طباطبایی نیز حقیقت وجودی انسان را که او را از دیگر موجودات و حیوانات متمایز کرده، نفس ناطقه و عقل اندیشمند او می‌داند و معتقد است انسانیت انسان به ناطق بودن او است و منظور از ناطق بودن بخشی از حقیقت انسانی است که دارای قدرت تعقل و تفکر است. لذا کسانی که از این توان در راه رسیدن به سعادت و خوشبختی خویش استفاده نمی‌کنند، با نزول در سیر مراتب خود به درجهٔ چهارپایان و بلکه پایین‌تر و گمراه‌تر از آنان هبوط می‌کنند.^{۶۳}

ب. عقلانیت هنجاری

وبر برخورداری از کارایی برای رسیدن به اهداف را معیار عقلانیت هنجاری می‌داند؛ چراکه پس از بیان چهار نوع متفاوت کنش معنادار اجتماعی معتقد است: دوتای نخست (سنتی و عاطفی) با این واقعیت مشخص می‌شوند که در وهلهٔ اول برای رضایتی که از آنها حاصل می‌آید انجام می‌شوند نه برای نیل به هدف دیگری در جهان.^{۶۴} وبر نوع سوم کنش را خط مرزی کنش کاملاً عقلانی می‌داند (کنش معطوف به ارزش) اما نوع چهارم کنشی است که معطوف به رسیدن به چیزی در این جهان است (کنش عملی). این نوع کنش کاملاً

عقلانی^{۶۵} و دارای عقلانیت صوری است در این کنش است که کنشگر در جست‌وجوی انتخاب بهترین وسیله برای دستیابی به اهداف می‌باشد. لذا دارای معیار عقلانیت (در نظر او) است. براین اساس، چنین کنش‌هایی از عقلانیت هنجاری برخوردارند؛ زیرا علاوه بر شأنیت و قابلیت از فعلیت برخوردار از معیاری عقلانیت نیز بهره‌مندند.

علامه طباطبایی عقل را بخشی از فطرت انسانی می‌داند و معتقد است عقلانیت با فطرت سالم و اصیل هماهنگ است. لذا باید انسان در پاسخ‌گویی به غرائز و نیازهای خود حق همه قوا و غرائز را ادا کند و از افراط و تفریط بپرهیزد تا فطرت او سالم و در سایه آن عقل انسانی از انحراف و کژاندیشی مصون بماند و با هدایت عقلانی کنش انسانی، او را به سعادت رهنمون سازد. ایشان منطق عقلانیت وبری را منطق احساس و نه منطق تعقل حقیقی می‌دانند.

ج. عقلانیت نظری

ماکس وبر معتقد است عقلانیت نظری متضمن مهار کردن آگاهانه واقعیت است؛ نه از طریق کنش، بلکه از طریق ساخت مفاهیم انتزاعی دارای دقت فزاینده. عقلانیت نظری متضمن کوششی شناختی برای درک واقعیت از طریق ابزارهای انتزاعی چون قیاس منطقی، استقرا و اسناد علی است. این نوع عقلانیت از نیازهای فراطبیعی متفکران و نظام‌سازان سرچشمه می‌گیرد. علامه طباطبایی عقلانیت نظری را نیز در چارچوب کلی عقلانیت - یعنی هماهنگی با فطرت اصیل و سالم انسانی - می‌داند و معتقد است عقل نظری عقلی است که درباره حقیقت اشیا و هستی و نیستی آنها و کیفیت فی‌نفسه آنها، با قطع نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارد یا نه، حکم و داوری می‌کند. گزاره‌ها و باورهایی دارای عقلانیت نظری هستند که از امری حکایت کنند و منعکس‌کننده چیزی باشند. این گزاره‌ها در صورتی که بر وجود عینی و خارجی‌شان انطباق داشته باشند، عقلانی و حقایقند. وبر تنها بر وجود این عقلانیت تأکید می‌کند و معیارهایی چون قیاس، استقراء و تجربه را معیار شناخت عقلانیت نظری می‌داند؛ در حالی که علامه طباطبایی با تأکید ویژه بر شناخت این نوع عقلانیت ملاک (انطباق با خارج) و معیار (مبناگرایی) آن را به دقت معرفی می‌کند. عقلانیت اندیشه‌ها (عقلانیت نظری) به منطقی بودن آنها است؛ یعنی آن دسته از احکام و گزاره‌های نظری عقلانی که اصول و قواعد منطقی در آنها رعایت شده باشد یا بدهت آن دلیل بر مطابقت

با واقع است یا گزاره‌ای کسبی و نظری است که با رعایت قواعد منطقی به بدیهی منتهی است (رنالیسم و مبنای‌گرایی). معرفت عقلی بر آمده از این عقلانیت به افق‌های متعالی نظر دارد و با استعانت از وحی، هستی‌شناسی حقیقی واقع‌گرای توحیدی را ترسیم می‌کند.

د. عقلانیت عملی

وبر عقلانیت عملی را در زندگی روزمره بازتاب دیدگاهی صرفاً عمل‌گرایانه و خودسرانه می‌داند. افرادی که عقلانیت عملی را به کار می‌گیرند، واقعیات و الزامات مورد توافق در جامعه را می‌پذیرند و برای مواجهه با مشکلاتی که آنها ایجاد می‌کنند، مناسب‌ترین راه را برآورد می‌کنند. این‌گونه عقلانیت مخالف هر چیزی است که روال عادی زندگی روزمره را بر هم می‌زند.^{۶۶} در حقیقت عقلانیت عملی وبر، عقلانیتی ابزاری و این‌دنیایی است که تنها به روابط وسایل و اهداف توجه دارد؛ زیرا به کارگیری عقل به منظور ایجاد تغییر در جهان در جهت نفع کنشگر است.^{۶۷}

علامه طباطبایی قلمرو عقل عملی را افعال و رفتار انسانی می‌داند. معیار عقلانیت در این حوزه (یعنی ادراکات عملی) نیز در چارچوب کلی عقلانیت (یعنی هماهنگی با فطرت اصیل و سالم انسانی) است. معیار عقلانیت ادراکات عملی مصلحت داشتن و غایت‌مند بودن آنها در زندگی است. البته مصلحتی و غایتی واقعی که هماهنگ با فطرت اصیل و سالم انسان و سازگار با کمال‌نهایی او، یعنی تقرب به خدا و نیل به زندگی حقیقی الهی است.

در نگاه ایشان عقلانیت عملی تعقل توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل تحت تأثیر غرائز و خواسته‌های نفسانی. انسان عاقل هم در مواردی که یک یا چند تا از غرائز و میل‌های درونی‌اش طغیان کرده یا عینک محبت به چشم عقل خود بسته، یا عینک خشم، یا ترس زیاده از حد، یا امید بیجا، یا حرص، یا بخل، یا تکبر، در عین اینکه هم انسان است و هم عاقل، نمی‌تواند به حق حکم کند، بلکه هر حکمی که می‌کند باطل است، هرچند - مانند معاویه‌ها - حکم خود را از روی عقل بداند. اطلاق عقل به چنین عقلی مسامحه است؛ چون آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است.^{۶۸}

علامه عقلانیت عملی را - برخلاف وبر که عقلانیتی ابزاری و سکولار می‌داند - عقلانیتی کل‌نگر می‌شمارد که هم به اهداف و هم به وسایل توجه دارد. اهداف باید در راستای فطرت و کمال انسانی و وسایل نیز باید در جهت دستیابی به این اهداف انتخاب

شوند. لذا در صورتی که فطرت ویران گردد و اهداف غیرحقیقی در زندگی دنبال شوند (منطق احساس) هرچند مناسب‌ترین راه برای دستیابی به آن اهداف اتخاذ شود، از دیدگاه علامه عقلانیت عملی ندارند؛ چیزی که وبر آن را عقلانی (عملی) می‌داند.

جدول مقایسه آرای علامه طباطبائی و وبر دربارهٔ عقلانیت

عقلانیت	عقلانیت نوعی	عقلانیت هنجاری	عقلانیت نظری	عقلانیت عملی
انسان‌ها همیشه توان کنش عقلانی داشته و برخوردار از عقلانیت نوعی بوده‌اند.	معیار عقلانیت کارآمدی است؛ یعنی گزینش بهترین وسیله برای دستیابی به اهداف.	عقلانیت اندیشه تسلط آگاهانه بر واقعیت است از طریق ساختن مفاهیم انتزاعی دارای دقت فزاینده با ابزارهای انتزاعی چون قیاس، استقراء و اسناد علی (ایده‌آلیست).	عقلانیت عملی را عقلانیتی ابزاری (گزینش بهترین وسیله) می‌داند نه کل‌نگر. این عقلانیت ابزاری منشأ شکل‌گیری زندگی مدرن در جامعهٔ صنعتی است.	انسانیت انسان به ناطق بودن او است و منظور از ناطق بخشی از حقیقت انسان است که دارای تعقل و تفکر می‌باشد.
معیار عقلانیت هماهنگی با فطرت سالم و اصیل انسانی است.	عقلانیت اندیشه‌ها به منطقی بودن آنها است؛ یعنی یا بداهت آن دلیل بر مطابقت با واقع است یا گزاره ای نظری است که با رعایت قواعد منطقی به بدیهی منتهی می‌شود (واقع‌گرا و میناگرا).	عقلانیت عملی را عقلانیتی کل‌نگر می‌داند که هم به اهداف و هم به وسایل توجه دارد. عقلانیت فطری کل‌نگر پایهٔ شکل‌گیری زندگی اجتماعی اسلامی است.	عقلانیت عملی را عقلانیتی کل‌نگر می‌داند که هم به اهداف و هم به وسایل توجه دارد. عقلانیت فطری کل‌نگر پایهٔ شکل‌گیری زندگی اجتماعی اسلامی است.	عقلانیت عملی را عقلانیتی کل‌نگر می‌داند که هم به اهداف و هم به وسایل توجه دارد. عقلانیت فطری کل‌نگر پایهٔ شکل‌گیری زندگی اجتماعی اسلامی است.

نتیجه‌گیری: عقلانیت و سیاست‌گذاری کلان فرهنگی

از مقایسهٔ دو دیدگاه مذکور می‌توان نتیجه گرفت که هرچند هر دو متفکر عقلانیت نوعی را می‌پذیرند، درون‌مایهٔ عقلانیت، که در ساحت اندیشه و عمل منعکس می‌شود، تفاوت بنیادین با هم دارد. عقلانیت نظری وبر به افق دانش مفهومی محدود شده و از ظرفیت‌های وحی محروم مانده است؛ از این‌رو، به سوی نوعی هستی‌شناسی ایدئالیستی متمایل است. وبر در سنت نوکانتی قرار دارد و کوشیده تفکرات کانتی را با نوکانتی و ایدئالیسم آلمانی ترکیب کند.^{۶۹} عقلانیت عملی او - که گسترش آن جهان مدرن را شکل داده است - نیز عقلانیتی ابزاری است. وبر معیاری برای اهداف تعیین نمی‌کند. اهداف را ممکن است نیروهای دیگری چون غرایز و میل‌های طغیان کردهٔ انسان مدرن تعیین کنند. اما در اندیشهٔ علامه طباطبایی عقلانیت با فطرت سالم و اصیل همراه است. لذا انسان باید حق همهٔ قوا و غرائز را ادا و از افراط و تفریط پرهیز کند تا فطرت او سالم و در سایهٔ آن، عقل او از انحراف و کژاندیشی مصون بماند و کنش‌های انسانی عقلانی شود.

وبر عقلانیت ابزاری را منشأ شکل‌گیری زندگی مدرن در جامعهٔ صنعتی می‌داند.^{۷۰} علامه طباطبایی عقلانیت فطری را پایهٔ شکل‌گیری زندگی اجتماعی اسلامی می‌شمارد.^{۷۱} در

حقیقت این دو نوع عقلانیت به جهت‌گیری مناسبات و ارتباطات انسان با هستی، طبیعت، و جامعه انسانی شکل می‌دهند و در این زمینه سیاست‌گذاری می‌کنند. شاخص‌های کلان این دو نوع سیاست‌گذاری عبارت است از: آسمان زمینی یا زمین آسمانی.

شیوه تفکر و سبک زندگی که عقلانیت ابزارهای شکل داده، انحراف و فاصله‌گیری انسان مدرن از فطرت الهی را در پی داشته است. انسان مدرن با رویگردانی از آسمان، از زیر سایبان مقدس^{۷۲} اراده تشریحی حق (دین) خارج شده و جهان بیرون و درون او سکولار و تهی از معنا گشته است. انسان مدرن با عقلانیت ابزارهای خود برای مقابله با فقدان معنای غایی در جهان پس از دین (مسیحیت)، جهان‌های اجتماعی را می‌سازد (عقلانی‌شدن فرهنگ یا تکثرگرایی نظام معنایی و ظهور خرده‌فرهنگ‌ها)،^{۷۳} تا به زندگی معنا بخشد، غافل از آنکه تهدید اضطراب‌متافیزیکی هرگز محو نخواهد شد؛ چون جهان اجتماعی ساخته شده‌اش پدیده‌ای شکننده است و این خطر هست که رویدادها هرج و مرج را که در پس ظاهری از نظم پنهان شده، آشکار سازد؛ همان‌گونه که این خطر هست که جهان‌های اجتماعی که خلق کرده‌ایم بر ما حاکم شوند.^{۷۴} در جهان عقلانیت ابزارهای همه چیز زمینی است و در نتیجه آن، اولاً انسان با نگاه استقلالی به عالم ماده می‌نگرد و در تحلیل حوادث و پدیده‌های طبیعی و انسانی هیچ‌گاه به چیزی بیرون از طبیعت ارجاع نمی‌دهد. ثانیاً انسان تمام شناخت و آگاهی‌اش را به همین عالم محصور می‌کند و از ماسوای آن غفلت می‌ورزد. وقتی عالم بریده از مبدأ و منتهای خود را لحاظ می‌کند، آنچه در درجه نخست اهمیت می‌یابد، تبیین وضعیت موجود و چگونگی اشیا است. پیامد این هستی‌شناسی ایمان به علم و تکنولوژی و صنعت است.

اما در عقلانیت فطری همه چیز آسمانی است و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزائن آن نزد خدا است (حجر: ۱۵) بر این اساس، فقط کتاب و حکمت یا آب نیست که از آسمان آمده، بلکه سخت‌ترین چیزها یعنی آهن نیز نازل شده است (حدید: ۲۳). اما وقتی انسان درهای آسمان را به روی خود بست، همه چیز حتی ستارگان هم زمینی می‌شوند.^{۷۵}

ویران کردن خانه یا آباد کردن آن

انسان مدرن با عقلانیت ابزارهای برای تسلط بر طبیعت، نوعی علم و فناوری را پدید آورده که قادر است زمین را در مقیاسی فوق تصور به ویرانی کشد. او درگیر کشمکش دائمی با

خانه و زیستگاه زمینی خویش است. او که از آسمان به خاطر زمین روی برتافته، اینک در آستانه تخریب زمین قرار گرفته است.^{۷۶} اما عقلانیت فطری طبیعت را مایه آفرینش (خاک) و زیستگاه انسان و زمین را پایتخت خلافت الهی انسان می‌داند. (بقره: ۳۰) که همه نیازهای او را دارا است (ابراهیم: ۳۴)؛ رام و زیر قدرت و سلطه او است (جاثیه: ۱۳)؛ و انسان با کشف رازهایش باید آن آباد کند (هود: ۶۱).

خودگرایی یا دیگرگرایی

عقلانیت مدرن موجب تغییر ارتباطات و انتظارات انسان از دیگران و رشد فردگرایی شده است. این فردگرایی به معنای تنهایی، جدایی انسان مدرن از دیگران و نبود احساس تعهد متقابل بخصوص در فراتر از قلمرو نزدیکان است. فردگرایی بازتاب چند تحول و انتقال جدی در نگرش‌ها و رویکردهای انسان مدرن است. از این‌رو، بذر هر فضیلتی را خشک می‌کند.^{۷۷} برخی از این تحولات عبارت‌اند از:

انتقال از ارزش‌مداری به فایده‌گرایی؛ انتقال از نوع‌دوستی به خودخواهی؛ انتقال از حق‌جویی به مصلحت‌خواهی؛ انتقال از عاقبت‌اندیشی به دم‌غنیمت‌شمی؛ انتقال از تعالی‌جویی به لذت‌خواهی؛ انتقال از سعادت‌طلبی به عافیت‌طلبی؛ انتقال از طلب رضایت الهی به مطالبه خرسندی دنیایی؛ انتقال از عدالت‌خواهی به منفعت‌طلبی.^{۷۸}

زمینی شدن، تسلط بر طبیعت (ویرانگری) و خودگرایی شاخص‌های کلان عقلانیت ابزاری است که محیط زیست فرهنگی و اجتماعی او یعنی جهنم اجتماعی انسان مدرن را شکل داده^{۷۹} و سیاست‌گذاری کرده است؛ جهنمی که ویرانی‌های دو جنگ بزرگ جهانی، غارت و استثمار ملت‌ها توسط ابرقدرت‌ها، رشد نامتوازن و ناعادلانه جهان و بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و زیست‌محیطی، جنگ‌طلبی و کشتار زنان و کودکان بخشی از شعله‌های آن است. عقلانیت فطری نیز می‌تواند حیات فطری و طیب انسان مؤمن را شکل دهد و سیاست‌گذاری کند. سیاست‌گذاری فطری مهم‌ترین نوع سیاست‌گذاری است که با زندگی و بنیادهای آن مرتبط است. از این‌رو، برای حفظ نشاط زندگی باید نیازهای اساسی زندگی شناخته و برای ارضای مشروع آن با وسایل مطابق فطرت، برنامه‌ریزی فرهنگی شود.^{۸۰} ایمان (آسمانی شدن) و عمل صالح (آباد کردن زمین، و تعاون بر نیکی و دیگرگرایی) شاخص‌های کلان عقلانیت فطری و شرط رسیدن به حیات طیبه و بهشت

وعدده داده شده انبیا است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷)؛ «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (غافر: ۴۰)

حیات طیبه (نحل: ۹۷) در قرآن کریم در کنار ذریه طیبه (آل عمران: ۳۸)، مساکن طیبه (صف: ۱۲؛ توبه: ۷۲)، بلده طیبه (سبا: ۱۵)، کلمه طیبه (ابراهیم: ۲۴) و شجره طیبه (ابراهیم: ۲۴) در یک شبکه معنایی قرار دارند. لذا می توان گفت حیات طیبه (زندگی اسلامی) با نسلی پاک، خانه‌هایی پاک، شهر و کشوری پاک و زبان، فرهنگ و جامعه‌ای طیب همراه است. سیاست‌گذاری فطری برخاسته از انقلاب اسلامی ایران شروع ساختن این زندگی پاک و رسیدن به آن بهشت اجتماعی است که عقلانیت، معنویت و عدالت را در کنار هم و در قالب فرهنگ پیشرو الهی به جهانیان هدیه دهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Hedion Cyril. weber and weben on the rationalization process ,jornal of economic issues , vol xllll.
2. Goldstein , Warren; Patterns of Secularization and Religious Rationalization in Emile Durkheim and Max Weber, Implicit Religion Vol. 12 Issue 2
۳. رک: عبدالحسین کلاتری، معنا و عقلانیت بررسی ارای علامه طباطبایی و پیتر وینچ.
۴. حمید پارسانیا، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۴۹.
5. Stenmark.
6. practical rationality.
7. Stenmark, Mikael rationality in science, religion, and everyday life, p. 5.
۸. علیرضا قائمی‌نیا، «چیستی عقلانیت»، ذهن، ش ۱۷، ص ۵.
۹. همان، ۶.
۱۰. همان، ص ۴.
۱۱. علیرضا. قائمی نیا، «چیستی عقلانیت»، ذهن، ش ۱۷، ص ۵.
۱۲. حمید پارسانیا، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۵۰
۱۳. فیلیپ اسمیت، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ص ۱۸۹.
۱۴. همان، ص ۱۹.
۱۵. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، ص ۱۵۵.
16. kalberg Stephen, Max Webers types of rationality cornerstones for the analysis of rationalization processes. the American journal of sociology vol85, p1148
۱۷. ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه اری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، ص ۷۲.
18. kalberg Stephen, Max Webers types of rationality, p1152
۱۹. ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه اری، ص ۲۳۲.
۲۰. تیم دیلینی، نظریه‌های کلاسیک جامعه شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، ص ۲۰۸.
21. kalberg Stephen, Max Webers types of rationality, p. 1155.
۲۲. تیم دیلینی، نظریه‌های کلاسیک جامعه شناسی، ص ۲۰۹
23. kalberg Stephen, Max Webers types of rationality, p. 1155.
24. Formal rationality.
۲۵. تیم دیلینی، نظریه‌های کلاسیک جامعه شناسی، ص ۲۰۹
26. Ibid,p.1158
۲۷. فیلیپ اسمیت، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ص ۳۲-۳۳.
28. Benton, Ted and Craib ,Jan. Philosophy of Social Science , the philosophical foundations of social thought. Palgrave, p. 151.
۲۹. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، ص ۲۸.
۳۰. فیلیپ اسمیت، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، ص ۳۳.
31. kalberg Stephen, Max Webers types of rationality, p. 1153.
۳۲. ماکس وبر، دین قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین ص ۴۰۳.
۳۳. امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۱۵۲.
۳۴. ماکس وبر، دین قدرت جامعه، ص ۴۰۳.
۳۵. گی روشه، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، ترجمه هما زنجانی‌زاد، ص ۹۷-۹۹.

۳۶. همان، ص ۱۰۰.
۳۷. همان ص ۱۰۰ و ۱۰۱.
۳۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۷۱.
۳۹. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، ص ۲۴۳.
۴۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۷۴.
۴۱. همان.
۴۲. همان.
۴۳. محمدحسین زاده، منابع معرفت: کاوش در ژرفای معرفت شناسی، ص ۲۳۹.
۴۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی ص ۴۹.
۴۵. عبدالرضا علیزاده، و دیگران، جامعه شناسی معرفت، ص ۲۹۱-۲۹۲.
۴۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، انسان از آغاز تا انجام، ص ۵۰.
۴۷. همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۳۷۱.
۴۸. همان، ص ۳۷۲.
۴۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۵۵.
۵۰. رمضان فیروز جایی، «عقلانیت از نظر علامه طباطبائی»، ذهن، ش ۱۷، ص ۷۳.
۵۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، ص ۹۱.
۵۲. همان، ص ۹۲.
۵۳. همان، ص ۹۳.
۵۴. همان، ص ۹۷-۹۸.
۵۵. همان، ص ۹۱.
۵۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان ج ۵، ص ۴۳۹.
۵۷. همان، ص ۹۳.
۵۸. محمدتقی جعفری، شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج ۴، ص ۶۴.
۵۹. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، ص ۱۷۲-۱۷۳.
60. David Inglis, Culture and everyday life.
۶۱. فیلیپ اسمیت، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ص ۳۶.
62. kalberg Stephen, Max Webers types of rationality, p. 1148-1149.
۶۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۷۴.
۶۴. یان کرایب و تد بنتون، فلسفه علوم اجتماعی، ص ۱۵۱.
۶۵. همان، ص ۱۵۲.
۶۶. دیلینی، نظریه های کلاسیک جامعه شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، ص ۲۰۸.
۶۷. تدنبتون، یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی، ص ۱۵۳.

۶۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۳۷۵.
۶۹. تیم دیلینی، *نظریه‌های کلاسیک جامعه شناسی*، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، ص ۲۰۲.
۷۰. ماکس وبر، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه اری*، عبدالمعبود انصاری، ص ۷۲.
۷۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، ص ۸۲.
72. Sacred canopy.
۷۳. ماکس وبر، *دین قدرت جامعه*، ص ۴۰۷.
۷۴. پیتر برگر و توماس لاکمن در سیدمن، *کشاکش آرا در جامعه شناسی*، ص ۱۱۳.
۷۵. حمید پارسانیا، *نماد و اسطوره*، ص ۱۰۰.
۷۶. سیدحسین نصر، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه، انشالله رحمتی، ص ۹ و ۱۴.
۷۷. توکویل در کیوستو، *اندیشه‌های بنیادین در جامعه شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۱۲۲.
۷۸. علیرضا شجاعی زند، *دین، جامعه و عرفی شدن*، جستارهایی در جامعه شناسی دین، ص ۲۳۶.
۷۹. سیدمن، *کشاکش آراء در جامعه شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، ص ۱۶۴.
۸۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، ص ۱۱۴.



منابع

- اژدری‌زاده و دیگران، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- اژدری‌زاده، حسین، *تاملی جامعه‌شناختی در مباحث معرفتی علامه طباطبایی*، در «معرفت و جامعه»، به کوشش حفیظاله فولادی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
- اسمیت، فیلیپ، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۳.
- بندیکس، راینهارد، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران، هرمس ۱۳۸۲.
- پارسائیان، حمید، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، طرحی برای فردا، ۱۳۹۰.
- _____، *نماد و اسطوره*، قم، اسراء، ۱۳۷۳.
- _____، *هستی و هیوط*، قم، معارف ۱۳۸۳.
- جعفری، محمدتقی، *شرح و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۸۶.
- جلائی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی (ترجمه و تألیف)*، تهران، نی ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، *جامعه در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- دورکیم امیل، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز، ۱۳۸۱.
- دیلمنی، تیم، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نی، ۱۳۸۷.
- رتیزر، جورج، *نظریه‌های جامعه‌شناختی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
- سیدمن، استیون، *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۶.
- شجاعی زند علیرضا، *دین، جامعه و عرفی شدن، جستارهایی در جامعه‌شناسی دین*، تهران مرکز ۱۳۸۰.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی التفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، منشور مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۷۷.
- _____، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- _____، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، *نهایه الحکمه*، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، اسلامی ۱۴۲۰.
- _____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم با حواشی مرتضی مطهری*، چ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران، *جامعه‌شناسی معرفت*، زیر نظر محمد توکل، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- فیروزجایی، رمضان، «عقلانیت از نظر علامه طباطبایی» *ذهن*، ۱۳۸۳، ش ۱۷، ص ۶۵-۸۱.
- قائم‌نیا، علیرضا، «چیستی عقلانیت» *ذهن*، ۱۳۸۳، ش ۱۷، ص ۳-۱۳.
- کرایب، یان وبتون، *تدع فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، چ دوم، تهران، آگه، ۱۳۸۶.
- کرایب، یان، *نظریه‌های کلاسیک اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، چ سوم، تهران، آگه، ۱۳۸۶.
- کلانتری، عبدالحسین، *معنا و عقلانیت بررسی‌های علامه طباطبایی و پیتر وینچ*، قم، طه، ۱۳۸۴.
- کیویستو، پیتر، *اندیشه‌های بنیادین در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵.

گی روشه، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، ترجمه هما زنجانی‌زاد، چ چهارم، تهران سمت، ۱۳۸۵.
مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چ دوم، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
نصر، سیدحسین، دین و نظم طبیعت، انشاءالله رحمتی، چ دوم، تهران نی، ۱۳۸۶.
نیکزاد، عباس، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

وبر، ماکس و دیگران، عقلانیت و آزادی، ترجمه یدالله موذن، احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
_____، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، چ دوم، تهران، سمت، ۱۳۷۱.
_____، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
_____، دین قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.
_____، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران، مرکز، ۱۳۶۸.

یان کرایب و تد بنتون، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه، ۱۳۸۶

Benton, Ted and Craib, Ian. Philosophy of Social Science, the philosophical foundations of social thought. Palgrave. New York, 2001.

David Inglis, Culture and everyday life. Routledge, London and New York, 2005.

Goldstein, Warren. Patterns of Secularization and Religious Rationalization in Emile Durkheim and Max Weber, Implicit Religion Vol. 12 Issue 2.2009

Hall, r, john, max. webers, methodological strategy and comparative lifeworld phenomenology. human studies vol 4, 1981.

Hedion Cyril. weber and weblen on the rationalization process. jornal of economic issues, vol xliii, 2009
kalberg Stephen. Max Webers types of rationality cornerstones for the analysis of rationalization processes. the American journal of sociology vol85, 1980

kalberg Stephen. the rationalization of action in max webers sociology of religion. sociological theory, vol8.1990.

Stenmark, Mikaeal. rationality in science, religion, and everyday life. university of notre dame press. 1995

Swedberg Richard. the changing picture of max webers sociology. annual review of sociology vol 29.2003



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی