

بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی

ابراهیم عباسپور*

چکیده

عقلانیت یکی از عناصر اصلی مدرنیته به‌شمار می‌رود. هابرماس از جمله متفکران حلقه انتقادی فرانکفورت است که در واقع، عقلانیت انتقادی را سوار بر عقلانیت ارتباطی می‌داند. راهکاری که او برای رهایی از تنگنای مدرنیته ارائه می‌دهد، عقلانیت ارتباطی است. اما معیار رهایی و ارتباط آزاد او در عقلانیت ارتباطی بنابر محدودیت‌های معرفتی او نمی‌تواند چیزی جز فرهنگ عمومی یا عقل عرفی باشد؛ چراکه دست او از معیارهای عقل قدسی که بالاترین مراتب عقل است، خالی است و نمی‌تواند براساس عقل عملی معیارهای ارزشی و هنجاری براساس بالاترین ارزش‌ها و آرمان‌های انسانی ارائه دهد. در مکتب اسلام هم اگر ما بتوانیم بر پایه تعالیم وحی معیاری فراتر از عقل عرفی ارائه دهیم، ناچاریم همان معیارهای مورد نظر هابرماس را برای رهایی از این تنگناها بپذیریم. در این نوشتار ما با استفاده از مبانی معرفتی و هستی‌شناختی اسلام و براساس روش‌شناسی بنیادین، به نقد مبنایی نظریه کنش ارتباطی هابرماس می‌پردازیم و با نگاهی به مبانی نظریه او درصددیم ببینیم این نظریه در دیدگاه اسلام چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد. به عبارتی دیگر، آیا از نظر اسلام معیارهایی که هابرماس در تفکر انتقادی خود از طریق کنش ارتباطی برای رهایی ارائه می‌دهد، پذیرفته‌اند یا نه.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی بنیادین، کنش عقلانی، کنش ارتباطی، زیست جهان، سیستم، جامعه، رهایی.

مقدمه

در روش‌شناسی بنیادین ارتباط مبادی و اصول موضوعه نظریه با رویکردها و نظریه‌های درون علم به صورت قضایای شرطیه پیگیری می‌شود و مدار صدق و کذب در این نوع قضایا بر ربط موضوع و محمول مقدم یا ربط موضوع و محمول تالی نیست، بلکه مدار آن بر ربط و پیوندی است که بین مقدم و تالی وجود دارد. در روش‌شناسی بنیادین پیامدهای منطقی مبادی و اصول موضوعه مختلف را نسبت به یک حوزه معرفتی و علمی به روش علمی جست‌وجو می‌کنیم. در روش‌شناسی بنیادین خطاهای روش‌شناختی یک نظریه بیان می‌شود و در صورتی که یک نظریه از مبادی اعلان شده یا ناگفته خود عدول کرده باشد، انحراف آن را مشخص یا مبادی ناگفته و پنهان علم را آشکار می‌کند. ضمن اینکه با مشخص کردن مبانی یک نظریه زمینه‌نقدهای مبنایی آن را پدید می‌آورد. با استفاده از روش‌شناسی بنیادین، در این مقاله نظریه‌کنش ارتباطی هابرماس را بررسی می‌کنیم. او با اثرپذیری از ماکس وبر و مارکس و فروید با انتقاد از مدرنیته و با بررسی جوامع سنتی و سرمایه‌داری اولیه، به عقلانیت جوامع مدرن می‌رسد. او معتقد است مدرنیته به‌طور کامل اجرا نشده و به عبارتی پروژه مدرنیته ناتمام است. راهکار او کنش ارتباطی است که آن را در مقابل کنش‌های راهبردی طرح می‌کند. در کنش ارتباطی، کنش‌های افراد درگیر نه از طریق حسابگری‌های خودخواهانه موفقیت، بلکه از طریق کنش‌های تفاهم‌آمیز هماهنگ می‌شود. افراد دخیل در کنش ارتباطی اساساً در بند موفقیت شخصی‌شان نیستند، بلکه هدف‌هایشان را در شرایطی تعقیب می‌کنند که بتوانند برنامه‌های کنشی‌شان را بر مبنای تعریف‌هایی از موقعیت مشترک، هماهنگ سازند.^۱ درحالی‌که هدف کنش معقولانه و هدفدار دستیابی به یک هدف است، هدف غایت کنش ارتباطی، دستیابی به تفاهم ارتباطی است. هابرماس در سرمایه‌داری متأخر نشان می‌دهد که چگونه حوزه سیستم بر زیست جهان غلبه می‌کند و آن را تحت سیطره خود درمی‌آورد.

تبیین نظریه

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های دنیای مدرن و مدرنیته را می‌توان عقلانیت دانست که ابعاد و لایه‌های بسیار دارد و هر جامعه‌ای بسته به اینکه از کدام لایه آن بهره‌برد، فرهنگ و تمدنی خاص می‌یابد. هابرماس برخلاف وبر و هورکهایمر که نگاه بدبینانه‌ای به فرآیند عقلانی

شدن داشتند، کاملاً خوش‌بین است. به اعتقاد او، پروژهٔ مدرنیته به‌دلیل توجه صرف به عقلانیت ابزاری و نادیده گرفتن عقلانیت ارتباطی، از مسیر اصلی منحرف شده است. بنابراین، علت اصلی ناکامی‌های عصر مدرن به‌شمار می‌رود و بدین جهت او مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام معرفی می‌کند. راه حلی که او ارائه می‌دهد، عقلانیت ارتباطی است که در آن، به‌دنبال راهی برای خروج از بحران عقلانیت در مدرنیته است. از این رو، او بین دو نوع کنش معقول و هدفدار و ارتباطی تمایز قائل می‌شود.^۲

هابرماس نظریهٔ کنش ارتباطی خود را متقارن با روان‌کاوی فروید می‌بیند^۳ و میان آنچه روان‌کاوان در سطح فردی انجام می‌دهند و آنچه خود او انجام دادنش را در سطح اجتماعی ضروری می‌داند، تقارن‌هایی می‌بیند. او روان‌کاوی را یک نوع نظریه ارتباط تحریف شده می‌انگارد که درصدد سوق دادن افراد به نوعی ارتباط تحریف نشده است. به همین ترتیب، یک نظریه‌پرداز انتقادی درصدد است تا از طریق نقد درمانی، به عموم مردم کمک کند تا بر موانع اجتماعی ارتباط تحریف نشده چیرگی یابند. در واقع به نظر هابرماس راه‌حل کنش معقول و هدفدار در کنش ارتباطی نهفته است که به ارتباط رها از سلطه می‌انجامد. عقلانیت ارتباطی مستلزم رهاسازی و رفع محدودیت‌های ارتباط است. هابرماس همانند مارکس، وبر، هگل، فوئر باخ که انسان را در دوران مدرنیته از خودبیگانه می‌دانستند، عامل از خودبیگانگی یا تحریف ارتباط انسان را در مشروع‌سازی‌ها و کلی‌تر از آن ایدئولوژی می‌داند و معتقد است برای برقراری ارتباط رها از سلطه باید بر این دو عامل فائق آییم. نقطهٔ پایان فراگرد مورد نظر هابرماس، یک جامعه عقلانی است. عقلانیت به‌معنای از میان برداشتن موانعی است که ارتباط را تحریف می‌کنند و به‌طور کلی در کنش ارتباطی، افکار آزادانه ارائه می‌شوند و در برابر انتقاد حق دفاع دارند. طی این دو نوع استدلال، توافق غیرتحمیلی توسعه می‌یابد.^۴

نظریهٔ عقلانی‌شدن وبر را می‌توان راهنمای خوبی برای درک مدرنیتهٔ هابرماس دانست، اما به اعتقاد هابرماس، این نظریه دارای محدودیت بود. به عبارتی، عقلانی‌شدن وبر، فرایند یک‌سویه‌ای است که همان عقلانیت ابزاری است. این عقلانی‌شدن، به اعتقاد وبر فرایندی افسون‌زدا یا توهم‌زدا از جهان است، ولی با نگاه عمیق‌تر و دقیق‌تر، این پیشرفت و عقلانیت، به رشد نیمه‌مستقل علوم و تکنولوژی تبدیل شده، عنان ما را به دست می‌گیرد و

ما را به جای رهنمون شدن به امکانات بیشتر، از مسیری عبور می‌دهد که یگراست به قفس آهنین سرمایه‌داری متأخر ختم می‌شود.^۵

به نظر هابرماس هم عقلانیت مثبت در جهان سرمایه‌داری وجود دارد، هم عقلانیت منفی، و این دو به موازات هم در حال گسترش‌اند. ولی به مرور زمان عقلانیت مثبت تحت نفوذ عقلانیت منفی قرار می‌گیرد و عقلانیت مثبت کم‌رنگ می‌شود. در تفکر وبر، عقلانیت مثبت گسترش می‌یابد و با وجود اینکه در ابتدای روشننگری عقلانیت مثبت جامعه را از برخی سلطه‌های دیرینه مثل سلطه خرافات و متافیزیک نجات داد، به‌تدریج این عقلانیت مثبت به عقلانیت منفی تبدیل می‌شود و انسان‌ها با دست خودشان وسیله‌ از خودبیگانگی خود را فراهم می‌کنند.^۶

به عبارت دیگر، در دنیای پیشرفته روند حرکتی عقلانیت ابزاری و عقلانیت ذاتی و ارزشی عکس یکدیگر است. به این معنا که هرچه عقلانیت ابزاری گسترش یابد، دامنه عقلانیت ارزشی محدودتر می‌شود. وبر از طرفی عقلانیت را مثبت تلقی می‌کند و آن را فرایند افسون‌زدایی از جهان می‌نامد و از طرفی دیگر، درباره‌ پیامدهای گسترش بیش از حد عقلانیت ابزاری نگران است. به باور او عقلانیت ابزاری در قالب عقلانیت بروکراتیک، موجب از دست رفتن آزادی انسان می‌شود و او را مقهور نیروی مقاومت‌ناپذیر خویش می‌سازد، و با تهی شدن عقلانیت از ارزش‌های اخلاقی — مذهبی، فعالیت‌های اقتصادی صرفاً در جهت خواسته‌های دنیایی سوق داده و به از دست رفتن باورها و آرمان‌های بزرگی منجر می‌شود که به زندگی انسان هدف و معنا می‌بخشند. به عبارتی، فقدان آزادی و فقدان معنا دو پیامد منفی گسترش عقلانیت ابزاری است که از نگاه وبر، انسان مدرن را اسیر و گرفتار قفس آهنین سرمایه‌داری نموده است.

متفکران مکتب فرانکفورت همین باور را دنبال کردند و نقدهای خود را با عنوان نقد از «صنعت فرهنگ» سامان دادند. آنها که رهایی را بالاترین ارزش انسانی می‌دانستند، شاهد این واقعیت بودند که عصر مدرن نه تنها آزادی انسان را آن‌گونه که فلاسفه روشننگری ترسیم می‌کردند به ارمغان نیاورده، بلکه با در اختیار گرفتن ابزار علم و فناوری موجبات برقراری هوشمندانه‌ترین نوع سلطه را فراهم آورده است. آدورنو و هورکهایمر به‌شدت از مدرنیته انتقاد کرده و معتقدند که عقلانیت ابزاری همان عقلانیت سلطه است.

هابرماس تا حدی با افکار مکتب فرانکفورت در نقد مدرنیته موافق است، ولی می‌کوشد از ابعاد بدبینانه به مدرنیته بکاهد و نشان دهد که نابسامانی‌های عصر مدرن ناشی از عقلانیت نیست، بلکه معلول ناتوانی در گسترش و نهادینه کردن متوازن جنبه‌های مختلف عقل است. به اعتقاد او نظریه عقلانی شدن ویر، توجه خود را یک‌سره به عقلانیت ابزاری محدود کرده و جنبه دیگر عقلانیت یعنی عقلانیت ارتباطی را نادیده گرفته است. به عبارتی، دیدگاه ویر دچار نوعی محدودیت و جابه‌جایی در چشم‌انداز است. او در مرحله اول فرآیند عقلانی شدن را افسون‌زدایی از جهان می‌نامد و آن را مثبت قلمداد می‌کند، اما در مرحله دوم، عقلانی شدن را فرایندی فرهنگی و در راستای شکوفایی فرهنگ و شخصیت ارزیابی نمی‌کند؛ این الزام‌های کارکردی دولت و اقتصاد است که با هم فرآیند عقلانی شدن را در مسیری مبهم به پیش می‌برد. تلاش هابرماس برای آشتی دادن افسون‌زدایی و عقلانی شدن در نظریه واحد مدرنیته از طریق بازسازی نظریه عقلانیت ویر است. به اعتقاد او، قفس آهنین در واقع نمادی از نوگرایی سرمایه‌داری متأخر است که بی‌هیچ محدودیتی در عصر جدید به پیش می‌تازد؛ و همچنین نمادی است از عقلانیت منفی و ابزاری متکی بر زور، سلطه و قدرت و ثروت.

هابرماس نگرانی‌های ویر از پیامدهای گسترش عقلانیت ابزاری را در دو نظریه «عقلانیت به مثابه فقدان معنا» و «عقلانیت به مثابه فقدان آزادی» خلاصه کرد و مفهوم پیچیده‌تری از عقلانیت ارائه داد که در آن ابعاد مختلف عقلانیت در کانون توجه قرار بگیرد: ویر عقلانی شدن کنش را صرفاً در ارتباط با عقلانیت ابزاری مورد توجه قرار می‌دهد، اما امروزه اگر بخواهیم در راستای رویکرد او به تبیین آسیب‌شناسی مدرنیته بپردازیم، ناگزیریم به مفهوم پیچیده‌تری از عقلانیت متوسل شویم که امکان دهد گستره مدرنیته شدن جامعه را که با عقلانی شدن جهان‌بینی‌ها در غرب گشوده شده، مشخص کنیم.^۷

هابرماس عقلانیت دنیای پیشرفته را از مقایسه جوامع ابتدایی و سنتی و سرمایه‌داری آغاز می‌کند و نهایتاً به عقلانیت دنیای پسا سرمایه‌داری می‌رسد و به عبارتی در فرایند گذر از اسطوره دنیا و متافیزیک به عقلانیت دنیای مدرن می‌رسد. او تمایز میان کنش معقول و هدفدار با کنش ارتباطی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ هدف کنش هدفدار دستیابی به یک هدف است، در حالی که هدف کنش ارتباطی دستیابی به تفاهم ارتباطی است. کنش معقول و

هدفدار در پی جلب منفعت است که به منافع یک‌سویه راجع است، درحالی‌که کنش ارتباطی به دنبال منافع تعمیم‌پذیر آدم‌ها است که ارزش‌های مشترک براساس این کنش‌ها شکل می‌گیرد.^۸ بدین ترتیب، کنش ارتباطی در مقابل کنش راهبردی قرار می‌گیرد که براساس آن، کنشگر نه درصدد رسیدن به منافع یک‌جانبه (کنش راهبردی) که در جست‌وجوی رسیدن به تفاهم است.^۹ بنابراین، کنش ارتباطی صرفاً یک عمل گفتاری نیست، بلکه شیوه‌ای برای بازآفرینی جامعه است. در واقع هابرماس کنش انتقادی خود را سوار بر کنش ارتباطی می‌داند که در اولی، از وضع موجود انتقاد و در دومی، وضعیت موجود را تحلیل می‌کند.

هابرماس در بحث کنش ارتباطی خود به دنبال نقد جهان سرمایه‌داری غرب است و در مقابل کسانی قرار دارد که جهان سرمایه‌داری غرب را به بن‌بست رسیده می‌دانند یا آن را جامعه آرمانی خود می‌شمارند. او سرمایه‌داری را به دو نوع تقسیم کرده است: سرمایه‌داری نخستین و سرمایه‌داری متأخر. سرمایه‌داری متأخر یا سازمان‌یافته اصطلاحی است که هابرماس بر وضعیت کنونی سرمایه‌داری بعد از شکل‌گیری دولت رفاه به کار گرفته است. در جوامع ابتدایی، جوامع شکل طبیعی دارند و در آنها خودآگاهی وجود ندارد. در جوامع سنتی جامعه تکثریافته وجود دارد، ولی در آنجا هم سلطه طبقاتی به شکل سیاسی و نه اقتصادی وجود دارد. در این جوامع مشروعیت قدرت ویژه‌ای ایجاد می‌کند و تعارض بین عقلانیت فرهنگی و عقلانیت پیدا می‌شود. در جوامع سرمایه‌داری، بین کار موجود و حوزه اقتصاد آزاد رابطه وجود دارد و سیاست و دولت سیطره دارد که موجب ایجاد سلطه طبقاتی با گسترش عقلانیت اقتصادی و نهایتاً باعث تنگ شدن حوزه عمومی می‌شود.

جهان سرمایه‌داری نخستین همان جامعه آرمانی هابرماس است. او معتقد است برای رسیدن به جامعه آرمانی نیازی به ساختارشکنی نیست، بلکه در همین جهان امکان آن وجود دارد. در سرمایه‌داری نخستین، امکان توسعه سیاسی وجود دارد و عقل بشر در آن رشد می‌کند و با زدوده شدن اسطوره‌ها، بشر می‌تواند با توافق‌های چندجانبه جامعه خود را بسازد. در جامعه آرمانی هابرماس عناصر ارتباط تحریف نشده را می‌توان در هر عمل ارتباطی معاصر یافت.

در سرمایه‌داری متأخر حوزه سیستم بر حوزه زیست جهان غلبه و کنش‌های راهبردی توسعه می‌یابد و بحران ایجاد کرده، ناعقلانیت عقلانیت پدید می‌آید؛ حوزه عمومی تحت

سلطه حوزه خصوصی قرار می‌گیرد و استعمار می‌شود. حوزه عمومی در بحث هابرماس، حوزه‌ای است که آدم‌ها برای منافع تعمیم‌پذیرشان با همدیگر گفت‌وگو می‌کنند. حوزه اقتصاد و سیاست با دو واسطه پول و قدرت مورد بحث قرار می‌گیرند و آنها حوزه خصوصی‌اند؛ زیرا این دو حوزه، حوزه منافع تعمیم‌ناپذیرند. در اقتصاد، رقابت علامت این است که حوزه عمومی زنده است. حوزه سیاست با واسطه قدرت، از طرفی سلطه ایجاد و فرهنگ را نابود می‌کند و نظام اقتصادی انحصاری را توجیه و در حوزه سیاست بحران مشروعیت و در حوزه اقتصاد بحران عقلانیت ایجاد می‌کند. زیست جهان که همان درک عمومی یا ذخیره فرهنگی انسان‌ها است، ارتباط اجتماعی را تسهیل می‌کند. اساساً زیست جهان جایگاه منافع تعمیم‌پذیر است؛ زیرا در فرایند کنش‌های ارتباطی شکل می‌گیرد و به فرهنگ تبدیل می‌شود.

کنش ارتباطی به مثابه نظریه‌ای زبان‌شناختی

کنش ارتباطی نظریه‌ای زبان‌شناختی درباره نظام‌های اجتماعی است که در سطوح مختلف خرد و کلان، ابعاد گوناگون یک رابطه اجتماعی مطلوب را توضیح می‌دهد. این نظریه، که در ذیل یکی از حوزه‌های مختلف زبان‌شناختی قرار می‌گیرد، زبان را نه به‌عنوان سیستم معنایی یا نحوی، بلکه در حالت کاربرد در نظر می‌گیرد. در این معنا، کنش ارتباطی نظریه‌ای خاص در علم بیان شمرده می‌شود. علم بیان دانشی جهان‌شمول و همگانی است و ویژه زبان خاصی نیست، بلکه قواعدی یاد می‌گیریم که در همه زبان‌ها کاربرد دارد و جهان‌شمول است. این علم مانند دانش فلسفه فراتر از زبان یک ملت خاص کاربرد دارد؛^{۱۱} از این رو، کنش ارتباطی در جست‌وجوی اصولی است که در سطحی عمومی و کلی حاکم بر کاربرد بیانی زبان هستند. زبان بعدی کلی دارد که مربوط به شرایط صوری امکان‌آیی سخن است. هابرماس نظریه‌پرداز کنش ارتباطی، در ادامه بحث ارتباطی و زبانی، مفهوم «شرایط مندرج در فرایند تولید کلام و سخن» را طرح می‌کند. در این باره و در توضیح قواعد حاکم بر کنش ارتباطی، وی مفهوم محوری «بیان عمومی یا کاربرد همگانی» را استخدام کرده است. هر ارتباط زبانی در سه جهان بین طرف‌های سخن ارتباط ایجاد می‌کند. هابرماس این بحث‌ها را براساس بحث‌های سه جهان پوپر - جهان خارج، جهان درونی انسان‌ها (عواطف و احساسات)، و جهان ارزش‌های بین‌الذهانی - طرح می‌کند.^{۱۱}

در نظریه کنش ارتباطی هابرماس، عنصر اصلی و اساسی گفتار است که زبان در آن نقش اساسی دارد. زبان یک صورت ظاهری دارد و یک سیستم معانی و یک وضعیت کاربرد. زبان در اینجا به شکل گفتاری، کنش ارتباطی نیست، بلکه هابرماس متأثر از بحث اعمال گفتاری آستین و جان سرل، معتقد است در بحث زبان، فقط وضعیت کاربرد اهمیت دارد.^{۱۲}

دعوی اعتبار سه جهان

هابرماس که از بحث سه جهان پوپر کمک می‌گیرد، می‌گوید ما همزمان در سه جهان زندگی می‌کنیم: جهان خارج، جهان درونی انسان‌ها (عواطف، احساسات و...) و جهان ارزش‌های بین‌الذهانی. هر بیانی با این سه جهان ارتباط برقرار می‌کند و ادعای اعتباری با هر سه جهان دارد: دعوی اعتبار جهان خارجی صدق است، دعوی اعتبار جهان درونی صداقت و دعوی اعتبار جهان بین‌الذهانی صحت و راستی و تناسب می‌باشد. در جهان بین‌الذهانی ارتباط با اعمال غیربیانی است و گفتن همان عمل نیست، بلکه عمل در بیرون اتفاق خواهد افتاد.^{۱۳}

در این سه جهان، بین طرف‌های گفت‌وگو، روابط دوسویه‌ای برقرار می‌شود. آنان در این ارتباط ادعاهای معتبری را: حقیقت (جهان خارج)، صداقت (جهان درونی)، و صحت (جهان بین‌الذهانی) بیان می‌کنند که تعمیم‌پذیر بودن آنها یا باید مفروض آنها باشد یا لازم است در این فرایند به استدلال و اثبات معتبر بودن ادعاها بپردازند. کنش ارتباطی به این است که کنش کلامی در شرایط آرمانی (آزاد از محدودیت و سلطه درونی روان‌شناختی و بیرونی ساختاری) صورت بگیرد و سنجه‌های لازم برای ارزیابی را داشته باشد؛ یعنی از تناقض رفتاری گوینده به دور باشد تا صداقت روشن شود و آزمون‌پذیر باشد تا حقیقت اثبات گردد و مهم‌تر اینکه انتقادپذیر باشد تا صحت آن تضمین شود.^{۱۴}

کنش ارتباطی و مباحثه

دیدگاه هابرماس در مورد کنش ارتباطی و وضعیت آرمانی گفتار یا اخلاق، تحت تأثیر افکار هربرت مید و امیل دورکیم بوده است. او سعی دارد نظریه عقلانی شدن ویر را از طریق افکار آنها دنبال کند.^{۱۵}

اندیشه اخلاق گفت‌وگو را در اصل مید ابداع کرده و هابرماس، به این جهت برای او اهمیت فراوانی قائل است. مید از طرفی این داعیه اصلی کانت را که اصول کنش اخلاقی

باید همه‌گیر باشند، می‌پذیرد و از طرف دیگر می‌کوشد تا به توصیف یک اجتماع آرمانی ارتباطی بپردازد. بدین ترتیب، او اندیشه‌ی توجه بی‌طرفانه به همه‌ی علائق و منافع، از جمله منافع خود شخص را مطرح نمود.^{۱۶}

هابرماس برای بحث درباره‌ی هنجارهای اجتماعی و رسیدن به توافق شرایطی قائل است که بدون رعایت این قوانین رسیدن به حقیقت را ناممکن می‌داند. او میان کنش ارتباطی و مباحثه تمایز قائل می‌شود. درحالی‌که کنش ارتباطی در زندگی روزمره است، مباحثه صورتی از ارتباط است که از زمینه‌های تجربه و عمل جدا می‌شود و ساختارش به ما اطمینان می‌دهد که اعتبار داعیه‌ها، توصیه‌ها یا هشدارهای تخطی‌ناپذیر، موضوع اصلی بحث را تشکیل می‌دهند. بحث‌کنندگان، موضوع‌های بحث و نوشته‌ها، جز به منظور محک زدن اعتبار داعیه‌های مورد بحث، هیچ محدودیتی نباید داشته باشند؛ هیچ نیرویی جز قدرت استدلال برتر نباید به کار گرفته شود؛ هیچ انگیزه‌ای جز جست‌وجوی هم‌یارانه حقیقت، نباید در میان باشد؛ توافق زمانی حاصل می‌شود که مباحثه‌کنندگان در زیست جهان با همدیگر به قدری بحث کنند و هر فردی این امکان را داشته باشد که در گفت‌وگوی آزاد شرکت کند.^{۱۷}

زیست جهان

نظام و زیست جهان به مثابه‌ی الگوی نظری برای شناخت اجتماعی و نقد روابط حاکم بر آن، مهم‌ترین دستاورد هابرماس است. همه‌ی فرایندها و رویدادهای برجسته اجتماعی، مستقیم یا غیرمستقیم در زیست جهان بازتاب دارند و بنابراین، باید از دو چشم‌انداز ارزیابی و درک شوند. ابتدا باید از طریق تفسیر «جهان‌بینی‌ها»ی مردمی که می‌خواهیم زندگیشان را درک کنیم، از «بالا» وارد واقعیت اجتماعی شویم. سپس، هر تبیینی از بالا با تبیینی از پایین در قالب زمینه ساختاری زیست جهان تکمیل شود. دانشمند علوم اجتماعی باید پا را از حد تفسیر فراتر نهد و تبیین کند که چگونه محیط عینی و مادی - اقتصادی، اجتماعی، فیزیکی - این یا آن تغییر یا اختلال را در زیست جهان ایجاد می‌کنند.^{۱۸}

زیست جهان آن‌چنان افق معنایی است که درفرایند کنش‌های ارتباطی شکل می‌گیرد و اکنون به‌صورت پس‌زمینه در هر کنش ارتباطی عمل می‌کند. افراد نمی‌توانند پای خود را از زیست جهان بیرون بگذارند؛ جهان زیست، ماحصل ذخایر انباشته تجربه ماقبل علمی است.^{۱۹}

زیست جهان، الگوهای تفسیری است که از طریق عناصر فرهنگی انتقال یافته و با منبع زبانی سازمان گرفته است؛ زبان و فرهنگ از اجزا و عناصر مقوم و سازنده آن به‌شمار می‌روند. زیست جهان عرصه‌ای استعلایی - هرچند غیرماتریزیکی - است که در آن، گوینده و شنونده همدیگر را ملاقات می‌کنند و می‌توانند به‌گونه‌ای دوسویه استدلال‌هایی بر اعتبار پاره‌گفته‌ها با جهان (عینی، اجتماعی و ذهنی) اقامه کنند و نیز به انتقاد و نفی یا تصدیق ادعاهای همدیگر بپردازند؛ اختلافات خود را حل کنند و به توافق برسند.^{۲۰}

در یک جمع‌بندی، باید گفت که بدون زیست جهان هیچ ارتباطی صورت نمی‌گیرد و بدون کنش ارتباطی هیچ‌گاه زیست جهان بازتولید نمی‌گردد. ارتباط در سه جهان از درون زیست جهان صورت می‌گیرد؛ اما همین ارتباطات طی فرایندی بلندمدت پس‌زمینه نهادینه شده‌ای را شکل می‌دهند که زیست جهان هر کنش ارتباطی است. اگر ارتباط کلامی آرمانی در نظریه کنش ارتباطی تحقق یابد، آن‌گاه کنش ارتباطی در استعمارزدایی از زیست جهان مؤثر خواهد افتاد و آن را عقلانی‌تر خواهد کرد.^{۲۱}

سیستم

هابرماس از طریق بازنگری در مفهوم سیستم مطرح در نظریه پارسونز معتقد است سیستم گسترده‌های وسیع جامعه امروزی است که از تجربه مشترک ارتباطی در زبان معمولی جدا می‌شود و اکنون این گسترده‌ها از طریق واسط‌های پول و قدرت هماهنگ می‌شوند. امور این گسترده‌ها از طریق پول هدایت می‌شوند. امروزه در سرمایه‌داری متأخر حوزه‌های گسترده‌ای از زیست جهان (حوزه عمومی، آموزش و پرورش، شهروندی و مانند آن به مثابه ساختارهای بیرونی متعلق به زیست جهان) به کمک واسط‌های پول و قدرت بازتولید می‌گردند و در نتیجه، این حوزه‌ها استقلال خود را از دست می‌دهند و به مثابه الزام‌های اقتصادی درمی‌آیند. قدرت هم بعد از پول به‌عنوان واسط هدایت‌کننده، حوزه‌های زیست جهان را زیر سلطه می‌گیرد و به این ترتیب، در زیست جهان اختلال ایجاد می‌شود. نقش منفی پول، کالایی‌کردن جامعه و نقش منفی قدرت، افتادن به قفس آهنین دیوان‌سالاری (بروکراسی) است. امروزه در سرمایه‌داری متأخر میان زیست جهان و سیستم کشمکش وجود دارد و تنها از طریق کنش ارتباطی آزاد از تحریف‌ها می‌توان سیستم را اصلاح کرد و زیست جهان را از استعمار نجات داد.^{۲۲}

به عبارت دیگر، دو واسط پول و قدرت، کنش‌های اجتماعی را از بیرون به درون طبیعت‌گونه هماهنگ می‌کنند و راه چاره تأمل در تجارب زندگی در سایه تعامل اجتماعی است.

استعمار زیست جهان و بحران سیاسی و عقلانی

در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته به اندازه‌ای که توسعه یافته‌اند، عملکرد «انسجام‌بخش» ارتباط غیرممکن شده است و در نتیجه، مشروعیت نهادهای اجتماعی در بحران است. مشروعیت بیانگر احساس شهروندان درباره نهادهای اجتماعی است؛ احساس اینکه این نهادها، خیرخواه و طبق منافع آنها و در نتیجه، درخور حمایت و وفاداری و پایبندی به آنها است. هابرماس با طرح نظریه سیستم و زیست جهان، می‌خواهد «شرایط» بحران مشروعیت (استعمار شدن ارتباط و تضعیف شدن مشروعیت) و وضعیت آرمانی مناسب که مشروعیت را برگرداند، توضیح دهد. فقدان بحران در صورتی است که در کنار بازتولیدهای مادی اجتماعی (متعلق به حوزه خصوصی مبتنی بر منافع یک‌سویه افراد) بازتولید نمادین اجتماعی (متعلق به حوزه عمومی مبتنی بر منافع مشترک افراد) نیز صورت گیرد؛ درحالی‌که بازتولیدهای اجتماعی امری کمی است و از طریق پول و قدرت انجام می‌گیرد، بازتولید نمادین اجتماعی امری کیفی است و از طریق ارزش تعهدات به دست می‌آید.

نکته اساسی این است که مشروعیت واسط‌های کمی در نهایت به واسط‌های کیفی وابسته‌اند. در تکامل اجتماعی، در نظم اجتماعی و در ماندگاری سیستم، واسط‌های کیفی نقش محوری دارند. پول و قدرت آن اندازه می‌ارزند که در درک‌هایی که آنها را با ارزش ظاهر می‌سازد، شریک باشند. پول به درک‌های متقابلی وابسته است که ما این تکه‌های کاغذ را به‌عنوان راه معین برای اهداف مبادله برخورد بکنیم و در مقاطعی از تاریخ چنین است که این درک کنار رفته است و پول پایش را از گلیمش فراتر برده و صرفاً به‌عنوان وسیله مبادله در نظر گرفته نشده است. در چنین مواردی است که جامعه با بحران مشروعیت روبه‌رو خواهد شد. قدرت زمانی با ارزش است که در حیطه درک مشترک ما مبنی بر اینکه ما به شمارش نهایی رأی‌ها در انتخابات وفادار خواهیم بود، قرار بگیرد؛ یعنی قدرت فقط به رأی‌های آنها وابسته باشد و نه بر عوامل دیگر. بنابراین، بحران زمانی است که واسط‌های کیفی ضعیف‌تر از آن باشند که بتوانند برای واسط‌های کمی مشروعیت تولید کنند.

به نظر هابرماس در سرمایه‌داری متأخر واسط‌های کمی پول و قدرت غیرارتباطی

شده‌اند؛ به این معنا که وقتی پول و رأی‌گیری مطلوب واقع می‌شود، هرکس که بیشتر برنده شود یا آن را به دست آورد، پروسه خاتمه خواهد یافت. هیچ امکانی برای رسیدن به فهم مشترک نیست و هیچ‌گاه فرآیند مذکور با درک متقابل پایان نخواهد یافت. مشروعیت نیازمند این است که شهروندان همدیگر را به‌عنوان متعهد برای دوام فرایند تلاش برای فهم مشترک درک کنند و با ملاحظهٔ چنین فرایندی عمل کنند. فرایند موجود در عرصهٔ پول به سلطه‌گری و تحت سلطگی منجر می‌شود. پول و قدرت راه‌های مفیدی برای انجام کارها هستند اما تنها تا آنجا که به وسیلهٔ درک‌های ارزش تعهدات مشترک (بین‌الذلهانی) و نفوذ درون‌شخصی فهمیده شوند، مشروعیت تضمین خواهد شد. در غیر این صورت، نه مشروع خواهند بود و نه اجتماعی.^{۲۳}

مبانی و پیش‌فرض‌ها

۱. روش‌شناسی

منظور از روش‌شناسی، شناخت کاربست ابزار و منابع معرفت یا شناخت چگونگی به‌کارگیری ابزار و منابع معرفت است. این ابزار معرفت مبتنی بر نظام معرفت‌شناسی و فلسفی است که پذیرفته شده است. لذا تفاوت در روش‌شناسی علوم ناشی از تفاوت در نظام‌های معرفت‌شناسی آنها است. روش مطالعاتی هابرماس، انتقادی است. او در مباحثات و گفت‌وگوهایش، شیوهٔ دیالکتیکی - تاریخی را نیز به کار می‌گیرد. هدف او، توسعه بخشیدن به افق‌های فکری خود از طریق جذب، تطبیق، نقد و بازاندیشی در نظریات است. وی این شیوه را از کسانی مانند هگل، مارکس و مکتب فرانکفورت به ارث برده است. از نظر وی، انسان در ارتباط و تعاملی که در جامعه با دیگران دارد، از یک‌سو، و با تضارب آرای که به کمک زبان با ایشان می‌کند، از سوی دیگر، به مرور به «تفاهم» و گونه‌ای «عقلانیت جمعی» دست می‌یابد. هرچه این عقلانیت جمعی قوی و نیرومندتر باشد، جامعه به حالت آرمانی خود نزدیک‌تر می‌شود. شکل نهایی، «جامعهٔ آرمانی» ای است که همهٔ افراد جامعه می‌توانند در تعاملات و کنش‌های اجتماعی حاضر شوند و بدون ترس و واهمه دیدگاه‌های خود را بیان کنند.^{۲۴}

رهیافت دیالکتیکی در کلی‌ترین سطح آن، به‌معنای تأکید بر جامعیت اجتماعی است. به عبارتی، هیچ‌یک از جنبه‌های زندگی اجتماعی و هیچ پدیدهٔ جداگانه‌ای را نمی‌توان بدون

ارتباط با کل تاریخی و ساختار اجتماعی به‌عنوان یک هستی جهانی، ادراک کرد. بنابراین، هیچ‌یک از جنبه‌های زندگی، حتی اقتصاد، ویژگی خاصی ندارد؛ بلکه عناصر مختلفی مانند آگاهی فردی، روساختار فرهنگی، ساختار اقتصادی و بسیاری از عناصر دیگر، به‌طور یکسان در کانون توجه قرار می‌گیرد.

معنای روش‌شناختی سخن مذکور آن است که دیالکتیک نوعی تجویز روش‌شناختی را نیز به‌همراه دارد. به عبارتی، هیچ‌یک از اجزای سازنده زندگی اجتماعی را نباید جدا از اجزای دیگر بررسی کرد.^{۲۵} به عبارت دقیق‌تر، اندیشه دیالکتیک شامل عنصر هم‌زمان است که ما را به روابط متقابل اجزای سازنده جامعه در چارچوب جامعیت معاصر سوق می‌دهد، و عنصر ناهم‌زمان آن، ما را به ریشه‌های تاریخی جامعه امروزی و نیز مسیر آینده رهنمون می‌شود.^{۲۶} پس هابرماس چنان‌که ایون شرت اشاره می‌کند، به پیروی از مارکس و مکتب انتقادی اولیه فرانکفورت دیدگاهی تاریخی درباره جامعه دارد و همان‌الگوی تکامل تاریخی دیالکتیکی و تکنولوژیکی را می‌پذیرد.^{۲۷} سرانجام اینکه هابرماس در طرح مباحث خود، از روش انتقادی، دیالکتیکی - تاریخی استفاده می‌کند.

۲. معرفت‌شناسی

هابرماس تحت تأثیر کانت در علوم ساختی مفهوم «شناخت سه‌سطحی» را طرح می‌کند که شامل مشاهده‌گر، به زبان آوردن مشاهدات و تأمل در ساخته شده‌ها می‌باشد که این ارتباط و تأمل به‌لحاظ بین‌الذهانی است و با قواعد سخن و کلام روبه‌رو هستیم.

بر این اساس، به نظر می‌رسد که از نظر وی ما هرگز با واقعیت خالص مواجه نیستیم، بلکه همواره آن را همراه با تفسیرهایی ملاحظه می‌کنیم. بنابراین، در نظر هابرماس واقعیتی وجود دارد، اما آن واقعیت آن‌طور که ما می‌خواهیم، در اختیارمان قرار می‌گیرد. اینجا است که نظریه معروف هابرماس یعنی رابطه «معرفت - علاقه» طرح می‌شود. علاقه هابرماس به رابطه میان دانش و منافع یا علائق بشری، نمودار یک تعلق گسترده به رابطه میان عوامل ذهنی و عوامل عینی است. این امر به اثرپذیری وی از مکتب فرانکفورت مربوط می‌شود که در آن، رابطه تنگاتنگی بین عین و ذهن در نظر گرفته می‌شود.^{۲۸}

وی در این خصوص، سه نظام معرفتی را طرح می‌کند و آنها را به منافع خاصی وابسته می‌داند. این منافع پشت پرده، معمولاً برای غیرمتخصصان مخفی‌اند، اما نظریه‌پردازان انتقادی می‌توانند این منافع را آشکار سازند.

نخستین نظام معرفتی، علم تحلیلی یا نظام‌های علمی اثبات‌گرایانه و کلاسیک است. منفعت حاکم بر این نظام معرفتی، نظارت فنی است که می‌توان آن را در مورد محیط، جوامع دیگر یا مردم داخل جامعه به کار بست. علم تحلیلی، خود را به‌آسانی در خدمت پیشبرد نظارت سرکوبگر می‌گذارد.

دومین نوع نظام معرفتی، دانش انسان‌دوستانه است که منفعت آن در جهت فهم جهان است. نظم کلی حاکم بر آن این است که فهم گذشته، ما را در فهم آنچه امروزه می‌گذرد یاری می‌دهد. این نظام معرفتی، در شناخت متقابل و شناخت خود، نفعی عملی دارد. این نظام نه سرکوبگر است و نه آزادی‌بخش.

سومین نظام معرفتی هابرماس، دانش انتقادی است که او و مکتب فرانکفورت عموماً از آن پشتیبانی می‌کنند. منفعت این نظام معرفتی، آزادسازی بشر است. نظریه‌پردازان انتقادی امیدوار بوده‌اند که توده‌ها از طریق توسل به این دانش انتقادی سطح خودآگاهی‌شان را بالا برند و به جنبشی روی آورند که انسان‌ها را از قید و بندهای بازدارنده جامعه جدید رها سازد. هابرماس بیشتر تحلیل‌های خود را براساس این‌گونه معرفت قرار داده، و با تکیه به چنین معرفتی، نظریه «کنش ارتباطی» را عرضه کرده است.^{۲۹}

رویکرد هابرماس درخصوص معرفت و شناخت، متفاوت با رویکرد پوزیتیویسم است. پوزیتیویسم تصویری ساده از شناخت عرضه می‌کند؛ شناخت همان گردآوری «داده‌های واقعی» نسبتاً روشن است که نسبت کاملاً همانندی با جهان خارج دارند. به بیان دیگر، حقیقت یا صدق عبارت است از تناظر گزاره‌ها با واقعیت. جهان همان است که در عالم خارج است و علم صرفاً توصیف و گزارش و آینه آن است.^{۳۰}

در دوران مدرن، نگرش پوزیتیویستی در مورد علم بر اکثر حوزه‌های علمی، از علوم طبیعی گرفته تا علوم انسانی، مسلط بوده است. این مکتب چنین وانمود می‌کند که یگانه نوع علم، دانش تجربی است. پوزیتیویست‌ها تأکید دارند که نظریه‌های علمی، به شیوه دقیق از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند؛ علم بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد و... بنا شده است. عقاید، سلیقه‌های شخصی و تخیلات ظنی جایی در علم ندارند.^{۳۱}

بر این اساس، به اعتقاد هابرماس، طبیعت یا جهان خارج، برخلاف آنچه پوزیتیویست‌ها می‌پندارند، مفهومی است ساخته دست انسان، و خود این مفهوم نیز تفسیری است از

تجربه‌ای ذهنی (شخصی) و بین‌الذهانی (مشترک در میان اعضای جامعه) که از طریق زبان‌های تاریخی معینی، انتقال یافته است. به بیان خود هابرماس در کتاب *معرفت و علائق انسانی*، واقعیت در چارچوبی که همان شکل زندگی گروه‌های درگیر در کنش ارتباطی است، درک و تفسیر می‌شود و به واسطه زبان روزمره سامان می‌یابد. امر واقعی چیزی است که به میانجی تفسیرهایی که از نظام نمادین رایج به عمل می‌آید، تجربه می‌شود.^{۳۲}

هابرماس در نقد پوزیتویسم، این مکتب را نوعی علم‌گرایی می‌داند که تقریباً به همه شاخه‌های علوم جدید حاکم شده است. بدین معنا که ما دیگر علم را به‌عنوان یکی از اشکال ممکن معرفت نمی‌دانیم، بلکه معرفت را با علم یکی می‌شماریم. او معتقد است که دستیابی به دانش معتبر، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که علم (science)، تنها به‌عنوان یکی از دستاوردهای خرد و یکی از اشکال معرفت، محور توجه قرار بگیرد. وی هدف خویش را احیای مفهوم گسترده‌تری از خرد می‌داند که پوزیتویسم آن را نادیده گرفته است.^{۳۳}

هابرماس با فاصله گرفتن از کانت و سنت فلسفی کلاسیک معتقد است که ذهن شناسا، هم اجتماعی و هم پویا است. کانت و سنت فلسفی کلاسیک با سئوال‌های معرفت‌شناختی به مثابه نگرانی یک فرد تنها در برخورد و رویارویی با معمای جهان هستی است. استدلال‌های فلسفی کانت، مثل مباحث فلسفه یونان باستان، در قالب جهانی فارغ از زمان و تاریخ و تا حدی فراسوی تجربه اجتماعی مطرح می‌شوند. هابرماس به تبع مارکس و هگل معتقد است که طرح معرفت‌شناسی کانت از این واقعیت غافل بود که دانش و شناخت به لحاظ اجتماعی هماهنگ می‌شوند و در هر لحظه، تجربه تاریخی ما آنها را مشروط می‌سازد. او در دانش و علائق انسانی نشان می‌دهد که هیچ سوژه بدون فرهنگی وجود ندارد و دانش تماماً با واسطه تجربه اجتماعی تولید می‌شود.

هابرماس و کانت از طریق تفکر روشنگری به هم مرتبط می‌شوند. عقل‌گرایی در تفکر هابرماس ناشی از پیوند آن با ارزش‌هایی است که او به تبعیت از کانت آنها را «خودآیینی» و «مسئولیت بلوغ» می‌نامد. کانت، نقطه مقابل خودآیینی و بلوغ را قیوموت می‌نامد. از نظر او، قیوموت یعنی اینکه فرد نتواند بدون هدایت دیگران از قوه فهم خود استفاده کند. وی معتقد است که رهایی از قیوموت خود خواسته، همان روشنگری است که مفهوم آن درخصوص تک‌تک افراد، تکیه کردن به فهم فردی و در مورد کل بشر، پیشرفت به‌سوی نظم کاملاً عادلانه است. هابرماس تحت تأثیر کانت می‌گوید: روشنگری یعنی هم بر فهم

خود تکیه کردن و هم بیان کردن آن فهم، هم استفاده از خرد شخصی و هم به‌کارگیری جمعی آنها.^{۳۴}

به اعتقاد هابرماس، از زمان دکارت به بعد فلسفه مدرن نقطه کانونی خود را متوجه خودآگاهی و ذهن کرد. این فلسفه، عقل را به واسطه مفهوم خودارجاعی فاعل شناسا تبیین می‌کند، شناسنده‌ای که روی آئینه خم شده تا تصویر خود را به‌عنوان فاعل شناسا مشاهده کند. ذهن با این عمل خوداندیشی، که طی آن آگاهی به‌عنوان حوزه بازنمود چیزها، نه خود چیزها عیان می‌شود، می‌کوشد خرد را به اختیار خود بگیرد.^{۳۵}

بدین ترتیب، می‌بینیم که معرفت‌شناسی هابرماس متأثر از فلسفه کانت است. نقد پوزیتویسم و تلاش برای مشخص کردن محدوده علم و عقل ابزاری و همچنین بیان علائق پیشینی و استعلایی برسازنده معرفت، از اشتراکات او با کانت است. هر دو به شیوه انتقادی از عقل‌گرایی و محدود کردن معرفت علمی به صورت علمی دفاع می‌کنند و دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی را مورد تصدیق و تأیید قرار داده‌اند. کانت، عقل عملی و معرفت مبتنی بر حکم یا قوه داوری را در کنار عقل نظری قرار می‌دهد و هابرماس نیز علوم هرمنوتیکی و نظریه انتقادی را از عقل ابزاری و علوم تحلیلی - منطقی تمایز می‌بخشد.

۳. هستی‌شناسی

هابرماس تحت تأثیر همان طیف از متفکرانی قرار داشت که مکتب فرانکفورت متأثر از آنها بود؛ طیفی که در یک سوی آن متفکران یونان باستان و در سر دیگر آن متفکران برجسته سنت آلمان قرار داشت.

پروژه او نیز مانند پیشینیانش «تفکر راستین» را در کانون توجه خود قرار داده بود و او به دانشی علاقه‌مند بود که «واقعیت» و «ارزش» با یکدیگر تلفیق کند.^{۳۶}

هابرماس متأثر از مکتب فرانکفورت در بحث هستی‌شناسی حقیقت و معنا بر این اعتقاد است که معنا و حقیقت براساس و در ضمن گفت‌وگوی آزاد در جامعه ساخته می‌شود و ما حقیقت واحدی نداریم و به عبارتی، هر روز حقیقت خود را دارد.

۴. انسان‌شناسی

نقش انسان در اندیشه هابرماس بسیار حائز اهمیت است. به اعتقاد وی انسان موجود فعال و اثرگذاری است که می‌تواند از راه کنش‌هایی که دارد بر جامعه و تاریخ اثر بگذارد.

هابرماس با بازگشت به نخستین آثار مارکس، بر عاملیت انسان در روابط مختلف اجتماعی بسیار تأکید می‌کند. به نظر وی، در کنار توجه به اثرگذاری ساختارهای مختلف اجتماعی، باید به نقش انسان و خلاقیت‌های وی در ایجاد مناسبات اجتماعی بهتر، توجه ویژه کنیم.

هابرماس به اثرگذاری انسان بر خودش نیز توجه کرده است:

این امر یک واقعیت است که بشر همواره خودش را در چارچوب شرایط فرهنگی بازتولید می‌کند، یعنی از طریق نوعی فرایند خودسازی، خودش را شکل می‌دهد. فرایندهای کندوکاو و... بخشی از فرایند جامع‌تر خود سازی هستند.^{۳۷}

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که انسان صرفاً موجودی منفعل نیست و نه تنها قادر است بر خود اثر بگذارد، که از طریق ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند، شرایط اجتماعی را نیز می‌تواند تغییر دهد.

۵. زمینه‌های وجودی (معرفتی)

اندیشه‌های هابرماس تحت تأثیر اندیشه‌های افراد و مکاتب مختلفی شکل گرفته است. از مهم‌ترین آنها می‌توان به مارکس، مارکسیسم هگلی، فروید، وبر، و به‌خصوص مکتب فرانکفورت اشاره کرد. برخی از مهم‌ترین ریشه‌های معرفت - وجودی دیدگاه‌های هابرماس را ذیلاً به بحث می‌گذاریم.

هابرماس ایده‌هایی مانند جامعه آرمانی، آگاهی طبقاتی، ایدئولوژی، دیالکتیک، ماتریالیسم تاریخی، تمرکز بر جامعه سرمایه‌داری، تکامل تاریخی و اجتماعی، خلاقیت انسان و بسیاری اندیشه‌های دیگر را از مارکس گرفته و با وجود تغییرات بسیاری که در مفاهیم مارکسی داده، اما همچنان خود را یک مارکسیست می‌داند.^{۳۸}

بیشتر مارکسیست‌های سنتی، جبرگرای اقتصادی بودند و همه عوامل اجتماعی را تحت الشعاع عامل اقتصادی و تقلیل‌پذیر به اقتصاد می‌دانستند. برعکس، مارکسیست‌های هگلی، مانند لوکاج و گرامشی، به این دیدگاه اقتصادی تک‌بعدی انتقاد داشتند و علاوه بر عوامل اقتصادی و مادی، بر عوامل ذهنی و فرهنگی نظریه مارکس نیز تأکید می‌کردند. آنها برای تکمیل دیدگاه مارکسیستی و بسط آن به عوامل ذهنی و فکری به ریشه‌های هگلی نظریه مارکس به‌ویژه در اولین آثار روی آوردند.^{۳۹} علاقه آنها به عوامل ذهنی، پایه تحول بعدی نظریه انتقادی (فرانکفورت) را که تقریباً یک‌سره بر عوامل ذهنی تأکید می‌ورزد،

فراهم ساخت.^{۴۰} به هر حال، مکتب انتقادی، انتقادهای مارکسیست‌های هگلی نخستین را به‌سوی تجدید نظر تمام‌عیار در نظریه مارکسیستی سوق داد.^{۴۱}

هابرماس پیوند نزدیکی با این هگلیان و اندیشه‌های آنها دارد و مضامین این دیدگاه‌ها را به‌گونه‌ای در تحلیل‌های خود به‌کار گرفته است.

بررسی و نقد مبانی و پیش‌فرض‌های هابرماس

در بحث هستی‌شناسی، منحصر دانستن هستی به امر مادی، در واقع محدود کردن نگاه به بخش بسیار کوچکی از خلقت است. لذا با این رویکرد، وضع قواعد و قوانین حاکم بر این جهان برای صدور احکامی کلی، که قابل سرایت به کل هستی باشد، دارای نوعی تناقض است؛ چراکه با نگاهی جزئی به دنیا نمی‌توان در مورد موجود ماوراء ماده حکم کرد. براساس رئالیسم معرفتی در مقابل ایده‌آلیسم معرفتی، شکاکیت و نسبی‌گرایی معرفتی مطرود بوده و صدق به معنی مطابقت با واقع است نه به معنی انسجام یا فایده داشتن. مراد از واقع و نفس‌الامر هم معنای اعم از ذهن و عین و اعتبار و بایسته و... است. براساس مبانی معرفتی اسلام، و بنا به مبنای نظام‌وار، با بدیهیات به معرفت‌های صادق می‌رسیم و امور مبین را به امور بین ارجاع می‌دهیم، اما این‌گونه نیست که هر معرفت جدیدی را بتوان با بدیهیات اثبات یا ابطال کرد.^{۴۲}

ابزارها و منابع معرفتی در حکمت متعالیه، حس، خیال، وهم، عقل نظری، عقل عملی و شهود است که در طول یکدیگر قرار دارند و رهاوردهای معرفتی و علمی آنها هرگز در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرند. هریک از منابع مزبور با سطحی از واقعیت مواجه است و معرفتی مناسب با همان سطح را به‌دنبال می‌آورد. خطای برخی از شناخت‌های تجربی و عقلی، با قلب و وحی، کشف و تصحیح می‌شوند.

حس، موضوعات و عرصه‌های گوناگون را در معرض نظر عقل قرار می‌دهد و عقل از یکسو با استفاده از مبانی نظری خود، داده‌های حسی را به صورت گزاره‌های علمی درمی‌آورد و ازسوی دیگر با آگاهی به کرانه‌های معرفتی خود، همان‌گونه که به حضور معرفت حسی پی می‌برد، بر وجود معرفت شهودی و وحیانی آگاه می‌گردد و بر ساحت‌هایی از هستی که با شناخت شهودی و وحیانی برای انسان منکشف می‌گردد، استدلال می‌کند. وحی نیز با توجه به افق برتر خود، با همگامی و همراهی عقل، بخش‌هایی

از معرفت را که عقل، به‌تنهایی از دریافت آنها عاجز است، به افق مفاهیم تنزل و در دسترس ادراک عقل قرار می‌دهد. بدین ترتیب، عقل همان‌گونه که در تعامل با حس، به عرصه‌های جزئی هستی راه می‌برد، در تعامل با وحی از عرصه‌های عمیق و در عین حال گسترده هستی، به سهم خود آگاه می‌شود.^{۴۳}

روش‌شناسی در یک تقسیم‌بندی به روش‌شناسی رئالیسم و ایده‌آلیسم و در یک تقسیم‌بندی دیگر به روش‌شناسی صورت‌گرا و بسترگرا تقسیم می‌شود. رئالیسم در تبیین چرایی و چگونگی پدیده درصدد دستیابی به علت واقعی پدیده است. صورت‌گرایان پدیده را با یک صورت منطقی استدلالی بدون توجه به بسترها، زمینه‌ها و عوامل دیگر تبیین می‌کنند.^{۴۴}

در مقابل، بسترگرایان در تبیین امور غیرصوری توجه به زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی پدیده‌ها را ضروری می‌دانند. آنان معتقدند بین علوم طبیعی و علوم انسانی باید تفاوت قائل شد؛ به این علت که پدیده‌های انسانی همواره در بسترها و زمینه‌های خاص خودشان اتفاق می‌افتند، چه پدیده‌های فردی و چه اجتماعی. اراده آدم‌ها در افعالشان مؤثر است، افعال آدمیان معنا دارند و مثل علوم طبیعی نیستند. بسترگراها گاهی علاوه بر زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی پدیده، به تأثیر پیش‌فرض‌های فهمنده (پیش‌ساختار فهم گادامر) هم توجه دارند. لذا عده‌ای از بسترگرایان مثل دیلتای و گادامر گرایش هرمنوتیکی دارند. دیلتای در سراسر زندگی‌اش با ضرورت مطالعه افکار در عین توجه به بستر اجتماعی‌شان روبه‌رو بود.^{۴۵} در تبیین و فهم یک پدیده، گادامر تأثیر پیش‌فرض‌ها را خارج از اراده می‌دانست. گادامر در تقابل با دیدگاه‌هایی که ذهن انسان را مانند لوح سفیدی می‌دانستند، معتقد بود که: «باید چیزی در ذهن وجود داشته باشد تا بتوان پدیده‌ها را فهم کرد. او معتقد بود پیش‌فرض‌ها اساساً مایه غنا و عامل هرگونه امکان فهم پدیده‌ها است».^{۴۶}

لذا اعتقاد به روش‌شناسی بسترگرایی هرمنوتیکی گادامری، طبیعتاً به غیرواقع‌گرایی و نسبی‌گرایی می‌انجامد و از واقع‌گرایی فاصله می‌گیرد. به دلیل تأثیر پیش‌فرض‌ها، تأثیر بسترها ناگزیر است؛ به عبارتی، دور هرمنوتیکی گادامری بین بسترهای پدیده و پیش‌فرض‌های فهمنده برقرار است.^{۴۷}

عده‌ای بر مبنای روش‌شناسی بسترگرایی ساختارگرایانه، علاوه بر زمینه‌های فرهنگی، ساختارهای اجتماعی را دخیل می‌دانند. اکثر جامعه‌شناسان به این دیدگاه معتقد و از نظر

معرفت‌شناسی انسجام‌گرا هستند و به قول ول فرازم، تبیین عبارت است از ربط سه چیز: ربط نظریه، واقع، بستر. رویکرد هابرماس در عقلانیت ارتباطی ساختارگرا است و پدیده را در آن ساختار بررسی می‌کند.

روش‌شناسی بسترگرایی غیرواقع‌گرا به نسبی‌گرایی منجر می‌شود. براساس رئالیسم معرفتی حکمت اسلامی، بسترگرایی هرمنوتیکی و ساختارگرایی یا بسترگرایی پس‌اساختارگرایی یا گفتمانی باطل است. دخالت مطلق پیش‌فرض‌ها به غیرواقع‌گرایی می‌انجامد و دخالت نکردن مطلق آنها هم خلاف واقع است. لذا، در بسترگرایی واقع‌گرایانه برای فهم پدیده‌های اجتماعی باید بسترهای اجتماعی و فرهنگی آن در کانون بررسی شود.^{۴۸}

با سیطره عقلانیت ابزاری در دنیای مدرن، نظام اجتماعی به‌وسیله ابزارهای خود، قدرت، سلطه، مشروع‌سازی‌ها و ایدئولوژی، زیست‌جهان را به‌شدت به حاشیه می‌راند و باعث استعمار آن می‌شود. شیوه فکر اثباتی، نگرش تفاهمی و ارتباط عقلانی و بین‌الذهانی را تضعیف می‌کند و در نتیجه «عرصه عمومی» روبه زوال می‌رود و عقل ارتباطی در چنبر سلطه سیستم گرفتار می‌آید.^{۴۹} هابرماس مانع اصلی در برابر ارتباط آزاد را مشروع‌سازی و از آن مهم‌تر ایدئولوژی می‌داند که به از خودبیگانگی انسان منجر می‌شود؛ همان چیزی که مارکس و فوئرباخ هم بر آن تأکید داشتند.^{۵۰}

همه این متفکران از منظر دنیای مدرن به سنت و ایدئولوژی می‌نگرند و ایدئولوژی را مانعی بر سر راه اهداف و آرمان‌های انسان می‌دانند. دنیای مدرن با پشت کردن به عقل قدسی و عقل شهودی شکل می‌گیرد و روشنگری خود را از افق عقل مفهومی آغاز می‌کند، درحالی‌که فیلسوفان ماقبل مدرن بخش مهمی از مباحث خود را متوجه شهودهای عقلانی و عقل قدسی می‌دانستند.^{۵۱} هابرماس در عقلانیت ارتباطی معتقد است که جامعه‌شناس باید بیرون از جامعه قرار بگیرد تا بتواند بر جامعه خود نظارت داشته باشد و انتقاد کند. ولی نکته اساسی این است که معیار و مبنای عقلانیت ارتباطی یا ارتباط آزاد و رهای او چیست و افق معنایی خود را از کجا می‌گیرد؟

مکتب انتقادی حلقه فرانکفورت، در نیمه اول قرن بیستم به لحاظ معرفت‌شناختی درتقابل با حلقه وین قرار گرفت. این دیدگاه با گذر از عقلانیت ابزاری، عقلانیت جوهری یا خرد را برای پاسخ‌گویی به مسائل فرهنگی و هنجارهای انسانی مطرح می‌کرد. ولی از این

مکتب، هم به دلیل انتقاد از پوزیتویسم و هم ارائه ندادن یک روش ایجابی، استقبال نشد.^{۵۲} هابرماس در عقلانیت انتقادی می‌تواند بگوید این حوزه درست نیست و حوزه دیگر درست است، ولی در عقلانیت ارتباطی معیار او برای ارتباط رها چیست؟

معیاری که او می‌تواند ارائه دهد - چنان‌که خود اشاره می‌کند - براساس فرهنگ عمومی و توده‌ای است که در آن فرهنگ مشخص می‌شود که ارتباط آزاد انسان چگونه باید باشد. ولی این نوع معیار نهایتاً سر از تسلط و چیرگی صاحبان قدرت و سرمایه درمی‌آورد که تمام رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی را بر عهده دارند و به آن فرهنگ سمت و سو می‌دهند. آنچه هابرماس به آن رسیده و یکی از بزرگ‌ترین انتقادهای مکتب انتقادی که هابرماس متعلق به آن است، همین انتقاد از جهت‌گیری فرهنگ نوین است که در این صورت، عقلانیت ارتباطی با عقل عرفی مرتبط می‌شود؛ چراکه عقلانیت ابزاری هنگامی که با حذف مراتب عالی عقل، بنیان‌های معرفتی خود را از دست می‌دهد، صدر و ذیل آن در دامن عقل عرفی که پایین‌ترین و نازل‌ترین لایه آگاهی بشری است، قرار می‌گیرد؛ یعنی عرف هم بنیان‌ها و هم جهت‌گیری‌های آن را مشخص می‌کند و عقل عرفی واقعیتی که نه براساس روش‌های منطقی یا شهودی، بلکه در چارچوب معادلات اقتدار اجتماعی به دست کسانی رقم می‌خورد که وسایل ارتباط جمعی و ابزارهای تبلیغاتی را در دست دارند.

معیار دیگر عقلانیت هابرماس می‌تواند ارتباط رها و مطلق باشد که این هم سر از نهیلیسم و پوچ‌گرایی درمی‌آورد؛ زیرا انسان در این صورت هیچ حد و مرزی ندارد و آزادی او از نوع آزادی سلبی است که هیچ چیزی در جامعه مانع ارتباط او نباشد.

در جامعه آرمانی اسلام، هر فرد به وجود و وحدت آفریننده جهان هستی ایمان دارد و از دیدگاه وجودشناختی او را سرچشمه نهایی وجود سایر موجودات و از جمله انسان می‌داند، و خود را موجودی می‌شناسد که هستی خود را از او دارد. به عبارت دیگر، به ارتباط خالقی - مخلوقی میان خدای متعال و همه چیز و همه کس و از جمله خودش معتقد است. همچنین معتقد است که خدا با «وحی» و نیز «تنزیل آیات» با انسان ارتباط برقرار فرموده و انسان باید با «دعا و مناجات» و سایر مناسک و شعائر عبادی با او ارتباط داشته باشد.^{۵۳}

در جامعه آرمانی اسلام، چنین انسانی انسانی رها از همه متعلقات دنیایی و کسی است که می‌تواند با گذر از مراحل عقل نظری و عقل بالملکه و عقل بالفعل، به عقل مستفاد برسد

و این مقام تنها با اعتقاد و توسط الهامات و تعلیمات عقل عملی حاصل می‌شود؛ چیزی که نه هابرماس و نه روشنفکران پست‌مدرن به آن معتقد نیستند. این معیار، در دنیای اسلام مطرح است و اندیشورانی مثل فارابی تمام زوایای آن را بررسی و مدینه فاضله‌ای را طرح‌ریزی کرده‌اند که انسان با رهایی از متعلقات دنیایی در مسیر تکامل گام می‌نهد که این فرهنگ، انسان آزاد را انتخاب می‌کند.^{۵۴}

به نظر می‌رسد یگانه معیاری که می‌تواند در اینجا راهگشا باشد، معیار وحیانی است که با تعالیم عقل عملی در ارتباط است. عقل عملی منبع معرفتی است که به تناسب موضوعات اجتماعی و انسانی، علاوه بر توصیف و تبیین موضوعات خود، به داوری ارزشی و هنجاری می‌پردازد. عقل عملی با حفظ هویت معرفتی خود، به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت و سقم آنها داوری می‌کند، مفاهیم و معانی انسانی را ابداع می‌کند که این بخش ابداعات (اعتبارات اجتماعی) الگوی آرمانی رفتار و زیست انسانی را ترسیم می‌کند. حضور عقل عملی مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود (فهم عرفی) محصور بماند.^{۵۵} ولی با توجه به مبانی هابرماس، او به چنین عقلی معتقد نیست و دست او از آن کوتاه است و چنین عقلی با مبانی معرفتی او سازگار نمی‌باشد. جست‌وجوی حقیقت در عرصه‌های نظر و عمل به معنای قبول و به رسمیت شناختن عقل نظری و عملی است. اگر راهی برای خروج از بحران دنیای مدرن باشد بی‌شک از طریق جست‌وجوی حقیقت در عرصه‌های مزبور است. با احیای این سلسله از مباحث، فرهنگ و تمدنی شکل می‌گیرد که به حوزه عقلانیت ابزاری و عرف بسنده نمی‌کند، بلکه از دیگر لایه‌های عقلانیت بهره می‌برد؛ چراکه عقل ابزاری و عرفی هنگامی که تحت پوشش مراتب بالاتر عقل قرار بگیرند، از حقیقت بهره می‌برند و هویتی عقلی و معرفتی می‌یابند. اما وقتی که ارتباط خود را با آن مراتب قطع می‌کنند، چیزی جز یک اقتدار کور نیستند و باطن محتوای کور نیهلیسم و هیچ‌انگاری است. در نهایت، اگر ما هم تنها به عقل ابزاری و مفهومی معتقد بودیم و معیار دیگری نداشتیم، یگانه راه باقیمانده به نظر می‌رسد همان است که هابرماس می‌گوید، ولی ما در فلسفه اسلام با تمسک به تعلیمات عقل عملی و وحی، معیاری ارائه می‌دهیم که در بیان تمام ارتباطات انسانی در اجتماع قرار بگیرد و راه حل مشکل و معیار یادشده باشد.

ارتباط آزاد هابرماس در جامعه آرمانی خود، براساس مباحثه شکل می‌گیرد و مباحثه‌کنندگان در یک محیط به طرح نظریات خود می‌پردازند. ارتباطی آزاد است که هر گوینده به قدری صحبت کند که در نهایت مقبول همه واقع شود و هر فرد امکان طرح دیدگاه‌های خود را داشته باشد و در نهایت نتیجه‌ای که بیرون می‌آید، مورد قبول همه است و حقیقت دارد. بنابراین، چیزی به‌عنوان «حقیقت واحد» وجود ندارد، بلکه حقیقت همان است که ما تولید می‌کنیم نه آنچه در خارج وجود داشته باشد. به طوری که ملاحظه می‌شود، این تفکر، تفکر نسبت حقیقت است و به افکار پست‌مدرن‌ها نزدیک می‌شود. بر این اساس، هابرماس به چیزی به نام حقیقت واحد و خارج از تعامل افراد در جامعه اعتقادی ندارد و به عبارتی او معتقد است که ما جامعه را هم‌زمان هم خلق و هم کشف می‌کنیم. کنش ارتباطی که هابرماس به‌دنبال آن است و جامعه آرمانی او را تشکیل می‌دهد، در زیست‌جهان اتفاق می‌افتد که در واقع همان عقلانیت مثبت است. این حوزه هم تحت اقتدار فرهنگ جامعه قرار دارد و جهان روابط بین‌الذهانی است که روابط براساس نمادهای زبانی و مادی است و کنش ارتباطی متأثر از زیرساخت‌های مادی است و درحقیقت، کنش ارتباطی بازتولید ساخت‌های نمادین فرهنگی است.

در بین اندیشوران و معرفت‌شناسان تمایز بین امر واقع و ذهنی موجب پدید آمدن رهیافت‌های مختلفی در حوزه معرفت‌شناسی شده است. اعتقاد به امر واقع و واقعیت خارج از ذهن امری است که بسیاری از متفکران از جمله کانت نیز آن را می‌پذیرند. اما مسئله اساسی در میزان اعتماد به امر واقع و درجه اعتمادی است که باید به این معرفت داشته باشیم. کانت و پیروان او و به‌خصوص نوکانتی‌ها میزان اعتماد به امر واقع و خارج را به حداقل رسانده‌اند.

در بحث معرفت‌شناسی دو مطلب گفتنی است: یکی امکان شناخت و دیگری بحث معیار شناخت. در بحث امکان شناخت، این بحث مطرح است که چه اموری قابل شناخت است؟ ملاک شناخت واقع - صدق - چیست؟ اما منظور از معیار شناخت این است که معیار شناخت صدق چیست؟ و تمییز شناخت صادق از کاذب چگونه است؟

در معرفت‌شناسی پوزیتیویستی، یگانه امور قابل شناخت، امور حسی‌اند. در اثبات‌گرایی امور قابل اثبات از طریق حس را می‌توان پذیرفت؛ چراکه امور ماوراءطبیعی قابل دسترسی

نیستند؛ چون ما ابزاری برای شناخت این امور نداریم. این مسئله به نسبی‌گرایی در شناخت منجر می‌شود. اما در بحث معرفت دینی امور غیر محسوس نیز قابل شناخت‌اند. در واقع، در معرفت دینی علاوه بر معرفت حسی معرفت عقلی و شهودی و عرفانی نیز قابل پذیرش‌اند؛ زیرا این نوع معرفت نیز قابل اثبات و نقض است؛ چنان‌که در اسلام نبوت عامه را از طریق دلیل عقلی و استدلال می‌پذیریم و نبوت خاصه را از طریق دلیل حسی و مشاهده معجزات پیامبر. ولی این نوع شناخت حسی، مانند هر شناخت حسی دیگر، به ضمیمه دلایل عقلی فهم می‌شوند و پس از آنکه اصل آن نبوت به اثبات رسید و منشأ کلام الهی، که از مسیر نبوت به ما می‌رسد مشخص شد، چون این شناخت مبتنی بر استدلال عقلی و حسی است، پذیرش و اطاعت از کلام وحی نیز علمی خواهد بود. در این دیدگاه امر واقع نه تنها قابل شناخت، بلکه تنها شناخت واقعی و حقیقی است و شناخت امر تابع امر واقع است.

در بحث معیار شناخت، معرفتی پذیرفته است که یقینی باشد. معرفت یقینی از راه مراجعه به امور یقینی به دست می‌آید و از آن به مبنای‌گروی یاد می‌شود که در مقابل انسجام‌گرایی قرار دارد. شناخت انسان زمانی صادق و مطابق با واقع خواهد بود که مبتنی بر گزاره‌های بدیهی باشد. گزاره‌های بدیهی که از آن به بدیهیات یاد می‌شود، صدق و کذب‌شان به استدلال نیاز ندارد و به محض تصور موضوع و محمول و رابطه بین آنها تصدیق خواهند شد.^{۵۶}

بنابراین، در معرفت دینی علاوه بر معرفت حسی به معرفت عقلی تمسک می‌کنیم و این پذیرش و تمسک به گزاره‌های دینی نه تنها غیر علمی نیست که از درجه بالای علمیت نسبت به سایر علوم برخوردار است. معرفت دینی به دلیل قطعی بودن منشأ وحی و استدلال عقلی محض خود به قطع و یقین نزدیک‌تر است و در بسیاری موارد به نتایج قطعی منتج خواهد شد.

بر اساس حکمت اسلامی، واقعیاتی خارج از ذهن و شناخت آدمی وجود دارد که قابل شناخت و شناساندن است. وجود، حقیقتی واحد و اصیل و دارای مراتب متعدد مادی و مجرد، متغیر و ثابت، علت و معلول، حادث و قدیم، واجب و ممکن است. وجود و عالم ماده، عالم تغییر است. این حرکت در اعراض و جواهر جسمانی، توسط علت مجرد و ثابت ایجاد می‌شود. موجودات مادی به جهت حرکت جوهریشان، حادث به حدوث زمانی و محتاج به قدیم بالذات‌اند و همه موجودات مادی و مجرد (غیر از حق تعالی) ممکن‌الوجودند که در اصل وجود و بقای خود، به واجب‌الوجود بالذات نیازمندند.

شناخت، حقیقتی است که انسان آن را در وجود خویش می‌یابد و نخستین راه ارتباط انسان با خود و محیطش است. زندگی انسان آمیخته با آگاهی و شناخت از واقعیت‌ها است. معرفت، امری مادی نیست و حقیقتی ملکوتی است. همه شناخت‌های انسان صحیح و قابل اعتماد نیستند، اما کسب شناخت صحیح و قابل اعتماد، از طریق ابزار و منابع آن ممکن است. بنابراین، بروز خطا و مخدوش بودن برخی از شناخت‌های انسان، دلیل طرد همه آنها و گرایش به شکاکیت یا نسبی‌گرایی معرفتی نیست. انسان می‌تواند به حقایق و واقعیت‌های مختلف هستی، شناخت حضوری یا حصولی، تصویری یا تصدیقی، بدیهی یا نظری و شناخت حسی، عقلی، شهودی و وحیانی داشته باشد. شناخت حسی، مقدمه‌ای برای شناخت عقلی و آنها نیز مقدمه‌ای برای شناخت آموزه‌های وحیانی است. نظام اجتماعی اسلام نیز براساس شناخت‌های قطعی، صادق، هماهنگ و کارآمد تأسیس می‌شود.^{۵۷}

براساس روش رئالیستی حکمت صدرایی، شناخت حاصل انعکاس ساده و مستقیم جهان طبیعت و مادی در ابزارهای حسی و خیالی نیست، بلکه بر اصول هستی‌شناختی خاصی قرار گرفته است:

اصل واقعیت که مرز بین فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده این اصل به‌عنوان یک اصل بالضروره راست بین و بدیهی اولی شناخته می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گزیری جز پذیرش آن نیست. اصول هستی‌شناختی دیگری نظیر مبدأ عدم تناقض یا استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، و اصل علیت در ردیف اصل واقعیت قرار می‌گیرند.^{۵۸}

شناخت صادق و حقیقی، به‌معنای مطابقت با واقع و نمایاننده واقعیت است. کشف معرفت صادق و تمایز آن از معرفت کاذب، به کمک شناخت‌های بدیهی امکان‌پذیر است. صدق معرفت‌های غیربدیهی، مشروط به اتکا و ابتدای آنها بر معرفت‌های بدیهی است. البته همه شناخت‌های انسانی، اعم از بدیهی و غیربدیهی، بر اولین بدیهیات یعنی اصل محال بودن اجتماع نقیضین مبتنی‌اند.

هابرماس در بحث سه جهان، ادعای اعتبار خاصی برای هر یک از جهان‌ها طرح کرد که براساس آن می‌توانند ارزیابی شوند. اما گفتنی است که ادعای اعتبار جهان بیرونی «صدق» است و ملاک ارزیابی آن، مطابقت با واقع است. در مورد جهان درونی صدق معنا ندارد، بلکه صداقت و یکرنگی حرف آخر را می‌زند. معیار هابرماس در مورد جهان اجتماعی،

ادعای اعتبار درستی است که اعتبار آن منوط به توافق و هماهنگی با هنجارهای پذیرفته شده اجتماعی است. اما هنجارهای پذیرفته شده اجتماعی اعتبار خود را از کجا کسب می‌کنند؟ ادعای اعتبار مورد نظر هابرماس مبنی بر اینکه شرط حقیقی بودن گزاره‌ها توافق بین‌الذهانی است، در تضاد با واقع‌گرایی فلسفی است. البته ادعای او در مورد برخی از ارزش‌های فرهنگی صحیح است، نه همه آنها. شهید مطهری از انواع دیدگاه‌ها دربارهٔ اینکه آیا ارزش‌های اجتماعی همگی از سنخ ارزش‌های فرهنگی‌اند و تنها در درون یک جامعه یا زیست‌جهان معین می‌توانند از اعتبار برخوردار باشند، بحث کرده است. برخی فایده‌مندی، برخی نسبت حقیقت، عده‌ای اثبات‌پذیر بودن را ملاک حقیقی بودن دانسته و فلاسفه قدیم عمدتاً ملاک تطابق با واقع را ملاک حقیقی بودن دانسته‌اند. یکی از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه، نظریهٔ توافقی بودن حقیقت است.^{۵۹}

ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ارزش‌های قراردادی که منشأ آنها اعتبارات اجتماعی است، ارزش‌های متکی بر واقعیات که مطلوبیت این‌گونه ارزش‌ها به دلیل فایده‌مندی آنها است و ملاک استناد به واقعیات، ارتباط آنها با ذات انسان‌ها است که به میزان ارتباط و نزدیکی یک ارزش و هنجار با ذات و حقیقت آدمی، در واقعیت ریشه دارد و به‌عنوان یک قانون کلی و عام می‌تواند مطرح باشد. اصول کلی اخلاق و حقوق، مانند حقوق طبیعی از ارزش‌هایی‌اند که صرف نظر از اینکه افراد و گروه‌ها در مورد آنها توافق کرده باشند یا نه، ریشه در واقعیات اصیل دارند.^{۶۰}

متفکرانی مانند کانت اصول اساسی اخلاق و حقوق را از ضروریات عقل عملی دانسته‌اند که ریشه در عقل و وجدان انسانی دارند. به اعتقاد او، اخلاق می‌تواند هم مبتنی بر تجربه و هم مبتنی بر عقل باشد. کانت معتقد بود آنچه را یک فرد بدون تناقض می‌تواند بیان کند، یک قانون عام است.^{۶۱} هابرماس تا حدودی با نظر کانت موافق است، ولی او برای مدرکات عقل سوژه فردی منفک از اجماع همگانی و عقلانی اعتباری قائل نیست. نتیجهٔ طبیعی دیدگاه هابرماس (حقیقت توافقی) نسبت حقیقت است.

هابرماس به دنبال تلفیق کنش و ساختار اجتماعی است و همین امر هم موجب بروز انتقادات فراوانی بر نظریهٔ او شده است. به اعتقاد هابرماس فقط کار نیست که انسان‌ها را از حیوانات متمایز می‌کند و آنها را قادر می‌سازد محیط خود را تغییر دهند، بلکه زبان هم توان

کاربرد نشانه‌ها برای ارتباط برقرار کردن را دارد.^{۶۲} زبان در نظریه کنش ارتباطی هابرماس نقش کلیدی بر عهده دارد و او به ساختارهای اجتماعی که ارتباط را تحریف می‌کنند (ایدئولوژی و مشروع‌سازی‌ها) توجه دارد. ولی در نظام معرفتی اسلام، انسان می‌تواند با شناخت جامعه و قوانین حاکم بر تحولات اجتماعی بر جامعه اثرگذار باشد. انسان دارای حیثیت فاعلی و قابل است؛ یعنی موجودی است مخلوق خداوند که با اندیشه، انگیزه، خلاقیت و اراده و اختیار، مسئول کردار خویش است و می‌تواند جهان دنیوی و اخروی و زندگی فردی و اجتماعی خود را بسازد. این فاعلیت، حاصل تعامل پیوسته فرد به‌منزله عنصری آگاه و فعال با طبیعت و جامعه است.

براساس دیدگاه اسلام، انسان موجودی مختار است و در پرتو راهنمایی‌های عقل و شرع می‌تواند آزادانه مسیر تکامل مادی و معنوی و سعادت حقیقی خود را برگزیند. اصولاً ارسال رسل و نزول کتب آسمانی بی‌آنکه انسان مختار باشد، کاری بیهوده خواهد بود. انسان موجودی اجتماعی است و شخصیت او تا حد زیادی در اجتماع و موقعیت‌های جمعی ساخته می‌شود. هویت انسان از نظام فرهنگی و اقتصادی و سیاسی جامعه اثر می‌پذیرد. انسان می‌تواند با شناخت جامعه و قوانین حاکم بر تحولات اجتماعی بر جامعه اثرگذار باشد. بنابراین، اراده، اختیار، و انتخاب انسان و همچنین شرایط و عوامل اجتماعی در تعامل با یکدیگر، سرنوشت انسان و جامعه را رقم می‌زنند.^{۶۳}

پی‌نوشت‌ها

۱. جرج ریتزر، *نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر*، ص ۲۱۱.
۲. همان، ص ۲۱۴.
۳. همان، ص ۲۱۳.
۴. همان.
۵. مایکل پیوزی، *یورگن هابرماس*، ص ۵۹.
۶. همان، ص ۴۱-۶۰.
۷. یورگن هابرماس، *کنش ارتباطی*، ص ۴۰۹.
۸. مایکل پیوزی، همان، ص ۱۰۵.
۹. جرج ریتزر، همان، ص ۲۱۱.
۱۰. احمد اشرف، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران*، ص ۱-۶.
۱۱. رابرت هولاب، *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی*، ص ۳۷.
۱۲. استیون وایت، *نوشته‌های اخیر هابرماس؛ خرد، عدالت و نوگرایی*، ص ۷۲.
۱۳. رک: حمید پارسائیان، *جزوه درسی نظریه‌های جامعه شناسی پیشرفته*.
۱۴. رابرت هولاب، همان، ص ۳۹.
۱۵. یورگن هابرماس، *نظریه کنش ارتباطی*، ج ۱، ص ۹.
۱۶. ویلیام اوث ویت، *هابرماس*، ص ۱۲۶.
۱۷. جرج ریتزر، همان، ص ۲۱۴.
۱۸. مایکل پیوزی، همان، ص ۷۵.
۱۹. رابرت هولاب، همان، ص ۵۸.
۲۰. حسینعلی نودری، *بازخوانی هابرماس*، صص ۳۸۳-۳۸۴.
۲۱. مایکل پیوزی، همان، ص ۱۴۴.
۲۲. همان، ص ۱۴۵-۱۴۶.
۲۳. رک: محمود شفیعی، «نظریه کنش ارتباطی (جهان زیست و سیستم) و نقد اجتماعی سیاسی»، *علوم سیاسی*، ش ۲.
۲۴. جرج ریتزر، همان، ص ۲۱۳.
۲۵. همان، ص ۲۰۷-۲۰۸.
۲۶. همان.
۲۷. ایون شرت، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ص ۳۰۵.
۲۸. جرج ریتزر، همان، ص ۲۱۰.
۲۹. یان کرایب، *نظریه‌های اجتماعی مدرن*، ص ۲۹۸-۲۹۹.
۳۰. هاو، ال‌ای، *یورگن هابرماس*، ص ۱۴.
۳۱. آلن چالمرز، *چیستی علم*، ص ۱۶.
۳۲. هاو، ال‌ای، همان، ص ۱۵.
۳۳. مایکل پیوزی، همان، ص ۱۹.

۳۴. یورگن هابرماس، دگرگونی ساختاری درحوزه عمومی، ص ۱۶۹.
۳۵. یورگن هابرماس، جهانی شدن و آینده دموکراسی، ص ۱۹۱.
۳۶. ایون شرت، همان، ص ۳۰۱.
۳۷. هاو، ال.ای، همان، ص ۱۵.
۳۸. جرج ریترز، همان، ص ۲۱۴.
۳۹. همان، ص ۲۵.
۴۰. همان، ص ۱۹۴.
۴۱. همان، ص ۱۹۲.
۴۲. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، مبانی جمهوری اسلامی ایران.
۴۳. حمید پارسانیا، حمید، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۱۵۵.
۴۴. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، مبانی جمهوری اسلامی ایران.
۴۵. شرت، ایون، همان، ص ۱۰۵.
۴۶. همان، ص ۱۳۱.
۴۷. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، مبانی جمهوری اسلامی ایران.
۴۸. همان.
۴۹. رابرت هولاب، همان، ص ۶.
۵۰. جرج ریترز، همان، ص ۲۶۲۵.
۵۱. ر.ک: حمید پارسانیا، بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی.
۵۲. همو، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۱۴.
۵۳. محمود رجیبی، انسان‌شناسی، ص ۵۳-۵۶.
۵۴. حمید پارسانیا، جزوه درسی نظریه‌های جامعه‌شناسی پیشرفته.
۵۵. همو، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۱۵۴.
۵۶. ر.ک: محمد حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی.
۵۷. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، همان.
۵۸. حمید پارسانیا، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۱۵۲.
۵۹. مرتضی مطهری، مجموعه آثار: مسأله شناخت، ج ۱۳، ص ۴۴۶-۴۶۵.
۶۰. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۶۱.
۶۱. ایمانوئل کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ص ۳۱-۳۲.
۶۲. یان کرایب، همان، ص ۲۹۷.
۶۳. مصباح، محمدتقی، معارف قرآن، انسان‌شناسی، ص ۳۷۴.

منابع

- اشرف، احمد، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه*، تهران، زمینه، ۱۳۵۹.
- اوٹ ویت، ویلیام، *هابرماس*، ترجمه لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران، ۱۳۸۶.
- پارسائیا، حمید، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، *علوم سیاسی*، تابستان ۱۳۸۲، ش ۲۲.
- _____، *جزوه درسی نظریه‌های جامعه‌شناسی پیشرفته*، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۶.
- _____، «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۳، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱۷-۳۲.
- _____، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۰.
- پیوزی، مایکل، *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.
- چالمرز، آلن، *چستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ هفتم، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- حسین‌زاده، محمد، *درآمدی بر معرفت‌شناسی ومبانی معرفت دینی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- _____، *مبانی جمهوری اسلامی ایران*، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۸۹.
- رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
- ریتزر، جرج، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۰.
- شرت، ایون، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۷.
- شفیعی، محمود، «نظریه کنش ارتباطی (جهان زیست و سیستم) و نقد اجتماعی - سیاسی» *علوم سیاسی*، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
- کانت، ایمانوئل، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۸.
- کرایب، یان، *نظریه‌های اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، چاپ پنجم، تهران، آگه، ۱۳۸۸.
- مصباح، محمدتقی، *معارف قرآن، انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.
- _____، *آموزش فلسفه*، تهران، چاپ چهارم، چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار؛ مسأله شناخت*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- نوذری، حسین علی، *بازخوانی هابرماس*، تهران، چشمه، ۱۳۸۱.
- وایت، استیون، *نوشته‌های اخیر هابرماس؛ خرد، عدالت و نوگرایی*، ترجمه محمدحسین اکبری، تهران، قطره، ۱۳۸۰.
- هابرماس، یورگن، *دگرگونی ساختاری در حوزه عمومی*، ترجمه جمال محمدی، تهران، افکار، ۱۳۸۴.
- _____، *جهانی شدن و آینده دموکراسی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، افکار، بی‌تا.
- _____، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، موسسه انتشاراتی روزنامه ایران، ۱۳۸۴.
- هاو، ال‌ای، *یورگن هابرماس*، ترجمه جمال محمدی، تهران، گام نو، ۱۳۸۷.
- هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۵.