

عقلانیت شیعی و عقلانیت ارتباطی: تأملی در نتایج سیاسی

محمود شفیعی*



چکیده

پژوهش حاضر با یافتن تعدادی از آموزه‌های اساسی در فقه و کلام شیعه تلاش کرده است از آن مجموعه، عقلانیتی استنباط کند که قرابتی با عقلانیت طرح شده در نظریه کنش ارتباطی پیدا می‌کند. این قرابت به محقق اجازه داده است ضمن مقایسه دو نوع عقلانیت شیعی و عقلانیت ارتباطی، از یک سو با تکیه بر شباهت‌ها، امکان پویایی تاریخی عقلانیت شیعی در شرایط سلطه عقلانیت استراتژیک کاهنده بر دنیای مدرن را نشان دهد و از سوی دیگر با تأکید بر امتیازات منحصر به فرد چنین عقلانیتی استقلال دینی آن را در عین

; (نویسنده مسئول)، عضو هیئت علمی دانشگاه مفید قم (shafiee.mahmood@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۷

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۴، صص ۱۴۴-۱۱۳

تعامل با دیگر عقلانیت‌های تاریخی حفظ کند. هدف اساسی، ارائه راهکاری درون‌دینی و برون‌دینی برای کنترل مفاسد سیاسی است که به‌نحو اقتضایی در هر نوعی از انواع دولت‌ها و در هر بازه زمانی قدیم یا جدید قابل ردیابی است و همین ادعا اقتضای فساد و انحرافات در قدرت سیاسی کنترل‌ناشده- با تعالیم قرآنی هماهنگی کامل دارد. در این نوشته برای اثبات ادعای خود، مجموعه‌ای از مباحث مفهومی و نیز استدلال‌ها درباره چستی عقلانیت شیعی و عقلانیت ارتباطی را دنبال کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: عقلانیت ارتباطی، عقلانیت شیعی، اباحه، شورا، زیست‌جهان



مقدمه

چه رابطه‌ای میان عقلانیت شیعی و عقلانیت ارتباطی می‌توان برقرار کرد که از یک سو پویایی تاریخی عقلانیت شیعی در شرایط سلطه عقلانیت مدرن بر جهان امروز تضمین شود و از سوی دیگر چنین عقلانیتی با حفظ استقلال دینی خود بتواند در تعامل با عقلانیت‌های تاریخی غیردینی قرار گیرد. به‌طور خاص دغدغه پژوهش این است که نتایج سازنده سیاسی هماهنگی عقلانیت شیعی با عقلانیت ارتباطی را مورد بحث قرار دهد. طی چندین گفتار با طرح مجموعه‌ای از استدلال‌های درون‌دینی و برون‌دینی به بررسی فرضیه خود مبنی بر وجود مفاهیم بسنده‌ای در چارچوب عقلانیت شیعی (با تأکید بر آموزه‌های فقه و کلام شیعه) که قادر است اهداف یادشده را برآورده سازد، خواهیم پرداخت. در این زمینه ابتدا توضیحی درباره عقلانیت ارتباطی در سطح معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی ارائه خواهد شد. در گام بعدی شیعه و عقلانیت شیعی را معرفی خواهیم کرد. پس از آن مفاهیم عقلانی در سنت شیعی با تأکید بر کلام و فقه مورد بحث قرار خواهد گرفت و گفتار پایانی به استنتاج‌های نظری و عملی پژوهش اختصاص خواهد یافت.

۱. مباحث مفهومی

۱-۱. عقلانیت ارتباطی

هابرماس در دفاع از مدرنیته و هم‌زمان نقد مدرنیته، دو نوع عقلانیت استراتژیک و ارتباطی را به‌عنوان دو محصول جهان مدرن، از هم تفکیک کرده است. به‌نظر او عقلانیت استراتژیک در توانمندسازی افراد برای بهره‌برداری حداکثری از علایق

یک سوبه معطوف به منافع خصوصی تعمیم‌ناپذیر، کارآمد است؛ اما هم‌زمان چنین عقل بارگرفته در تاریخ زندگی اجتماعی از سوی دیگر کاهنده، تحریف‌کننده و استعمارگر دیگر حوزه‌های زندگی است. در مقابل، عقلانیت ارتباطی در توانمندسازی افراد برای رسیدن به اهداف مشترک برخاسته از علائق عمومی بشر که معطوف به منافع عمومی تعمیم‌پذیر و حتی جهان‌شمول است، کارآمد می‌باشد. عقلانیت ارتباطی، رهایی‌بخش و نجات‌دهنده جامعه و حوزه‌های زندگی از سلطه‌های اضافی است که از گسترش بی‌حد عقلانیت استراتژیک در سرمایه‌داری متأخر انحصارگرا ایجاد شده است. به اندازه‌ای که عقلانیت ارتباطی در قالب نقد حوزه‌های مختلف زندگی و بازآفرینی آنها نقش ایفا کند، به همان اندازه حوزه اجتماعی از تحریف نجات یافته و به وضعیت قابل قبول در محضر عقل عموم برخواهد گشت. بنابراین توسعه همه‌جانبه نظام‌های اجتماعی، محصول نقش فعالانه دو نوع عقلانیت استراتژیک و ارتباطی است؛ اما مهم‌ترین شرط این است که عقلانیت استراتژیک تحت مدیریت عقلانیت ارتباطی قرار گیرد. در توضیح مختصر عقلانیت ارتباطی، مبانی آن را در سه سطح معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی، به اندازه‌ای که به موضوع مقاله مربوط است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱-۱. سطح معرفت‌شناختی

عقلانیت ارتباطی از مؤلفه‌های نظریه کنش ارتباطی است. این نظریه ذیل معرفت‌شناسی انتقادی قرار دارد. در تقابل با اثبات‌گرایی، معرفت‌شناسی انتقادی از سه ویژگی اساسی برخوردار است: دانش هم برحسب تجربه و هم برحسب مقوله‌های پیشین^۱ و مفهوم‌هایی که ذهن شناسا^۲ در هر عمل فکری و ادراکی به‌همراه می‌آورد، تعریف می‌شود (هارتناک، ۱۳۸۶: ۱۰)؛ ۲. ذهن شناسا، هم اجتماعی و هم پویا است. این عنصر به دیدگاه مارکس و هگل نزدیک و از دیدگاه کانت و سنت فلسفی کلاسیک که از این نظر ثابت‌نگر هستند، دور می‌شود. به نظر هابرماس تجربه تاریخی ما مشروط‌کننده است و واسطه دانش‌های تاریخی است. هیچ شناسنده بدون فرهنگی وجود ندارد و دانش به‌طورکامل با واسطه تجربه اجتماعی به‌دست می‌آید. فرایندهای

1. Apriori

2. Knowing Subject

شناختن^۱ و درک کردن بر پایه الگوهای مشترک ما در کاربرد معمولی زبان در تعامل ارتباطی روزمره استوار است؛^۳ تأمل، معتبر است و قدرت خرد ریشه در تأمل دارد. هر نظریه‌ای درباره علم با این مسئله سروکار دارد که ما چگونه دانش لازم را برای اصلاح دانشی که اکنون مورد تردید است، پیدا می‌کنیم. متعلق تأمل در عین خارجی است. تأمل برخلاف ادعای اثبات‌گرایان، امری واهی نیست. مشکل اثبات‌گرایان در این است که راه علاج دانش ناقص را این می‌دانند که ما طبیعت خارجی را دقیق‌تر بفهمیم؛ درحالی‌که هابرماس معتقد است، ما در فکر و در کنش، هم‌زمان دنیا را خلق و کشف می‌کنیم و دانش در جریان این رابطه مولد^۲ بین ذهن و جهان متبلور می‌شود (پیوزی، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۱).

۲-۱-۱. سطح انسان‌شناختی

هابرماس در کتاب «بحران مشروعیت» به‌طور مفصل درباره نحوه پیدایش انسان اجتماعی صاحب زبان و کار اجتماعی بحث کرده است. به‌نظر هابرماس انسان توانمندی تکاملی تاریخی-اجتماعی خود را از دو منبع زبان و کار به‌دست می‌آورد. در واقع در فرایند تکامل تاریخی، ابتدا کار و زبان شکل می‌گیرند و پس از این مرحله، انسان پا به عرصه تاریخ می‌گذارد و دوره‌های مختلف زندگی اجتماعی انسان‌ها از شکل ساده به شکل پیچیده دگرگون می‌شود. عامل دگرگونی، تعامل خودافزاینده و درعین‌حال خودآگاهانه کار و زبان است که در این فرایند سه نظام اجتماعی ابتدایی، سنتی و سرمایه‌داری به‌تدریج شکل می‌گیرند. تفکیک دوساحتی ساختارهای نظام و تعامل آنها درعین‌انفکاک ساختاری، مهم‌ترین نشانه توسعه‌یافتگی و عقلانیت است (هابرماس، ۱۳۸۰: ۸۶-۴۹؛ شفیع، ۱۳۸۹: ۳۵-۲۸).

۳-۱-۱. سطح جامعه‌شناختی

هابرماس درون سنت مارکسیستی مکتب فرانکفورت، با پالایش و بازسازی عقلانیت مدرن به احیای ارزش‌های بنیادین تجدد که در مرکز آن، رهایی بشر از سلطه‌های تاریخی قرار دارد، همت گمارده است (محمدی، ۱۳۸۲: ۴۵).

هابرماس در نظریه کنش ارتباطی با بهره‌گیری از زبان‌شناسی به «بازسازی عقلانی» ارتباطات اجتماعی پرداخته است. این بازسازی با بهره‌گیری از دو وسیله نظری، یعنی نظریه سه جهان و نظریه اعمال کلامی صورت گرفته است. مانند پوپر، هابرماس معتقد است، ما هم‌زمان در سه جهان زندگی می‌کنیم: جهان خارجی متعلق به امور و اشیاء؛ جهان درونی آراء، اندیشه‌ها و عواطف، و جهان هنجاری ارزش‌ها و هنجارهایی که به شیوه‌ای بین‌الذهانی تعیین شده‌اند. هر حکم و بیانی با این سه جهان ارتباط دارد (Habermas, 1984: 66-67)؛ اما ادعای اعتبار، چهار گونه است. یکی از این ادعاها، قابل فهم بودن خود سخن به کارگرفته شده است. سه نوع ادعای اعتباری هماهنگ با سه جهان عبارتند از: صدق یا حقیقت درباره جهان خارج؛ صداقت درباره مظاهر زبانی نیت، و صحت (یا مناسبت) در شیوه برقراری روابط بین اشخاص. در هر سخنی گوینده اولاً چیزی را به صورت فهم‌پذیر بیان می‌کند. ثانیاً به شنونده چیزی را برای ادراک ارائه می‌دهد. از سوی دیگر خودش را به این وسیله قابل فهم می‌سازد. دیگر اینکه با شخص دیگری به فهمی یکسان می‌رسد. گوینده باید «بیان» قابل فهمی ارائه کند، تا گوینده و شنونده همدیگر را بفهمند. او باید «نیت درست» در انتقال مطلب داشته باشد تا شنونده با دانش گوینده (از خارج) مشترک شود. همچنین باید «نیت خودش» را با صداقت بیان و اظهار کند تا شنونده پاره‌گفتارش را باور کند. در نهایت اینکه او باید پاره‌گفتارش را صحیح انتخاب کند تا شنونده بتواند پاره‌گفتار را بپذیرد و هر دو بتوانند در پاره‌گفتار از حیث زمینه هنجارهای مشخص به توافق برسند. در برقراری روابط بین اشخاص، از طریق اعمال غیربیانی^۱ ارتباط حاصل می‌شود. اعمال غیربیانی را توضیح خواهیم داد. محل تأکید نظریه کنش ارتباطی همین حوزه اخیر است.

نظریه دیگر، یعنی نظریه اعمال کلامی^۲ شاخه‌ای از پژوهش‌های زبانی معاصر است که از آثار متأخر ویتگنشتاین الهام گرفته و به وسیله آستین و جان سیرل ادامه یافته است. از نظر هابرماس بحث آستین درباره کنش‌های غیربیانی از بیشترین اهمیت برخوردار است. در کنش بیانی، کنشگر عمل «گفتن چیزی» را اجرا می‌کند و

1. Illocutionary

2. Speech Acts

لذا بیان‌مند است؛ اما در کنش غیربیانی، «انجام کار خاصی» با زبان، مانند وعده دادن، آرزو کردن، دستور دادن و غیره، صورت می‌گیرد. در کنش بیانی، گوینده گزاره‌ای اثبات‌شونده مربوط به امر عینی و وضعیت امور را بیان می‌کند و می‌توان درست یا غلط بودن آن را اثبات کرد و یا گزاره‌ای قابل توضیح را مطرح می‌کند؛ اما در کنش غیربیانی، وجه تعاملی ارتباط و تفاهم مطرح است. در اینجا روابط بین اشخاص از طریق احکام مربوط به امر و نهی (اوامر، وعده‌ها، توصیه‌ها و غیره) برقرار می‌شود (هولاب، ۱۳۷۵: ۳۸).

ترکیب و بازسازی دو نظریه بالا درون نظریه کنش ارتباطی، جدول چهارستونی زیر را به وجود می‌آورد (Habermas, 1984: 68).

جدول شماره (۱). ترکیب و بازسازی دو نظریه سه جهان و اعمال کلامی درون نظریه کنش ارتباطی

کارکردهای عمومی سخن ^۱	ادعاهای اعتباری ^۲	اشکال ارتباط: منظرهای اساسی ^۳	حوزه‌های واقعیت ^۴
بازنمایی واقعیت‌ها ^۵	حقیقت ^۶	شناختی ^۷	«آن» جهان طبیعت بیرونی ^۸
برقراری روابط بین شخصی موجه ^۹	صحت ^{۱۰}	تعاملی ^{۱۱}	جهان اجتماعی «ما» ^{۱۲}
افشای ذهنیت گویندگان ^{۱۳}	صداقت ^{۱۴}	توضیح‌گر ^{۱۵}	جهان طبیعت درونی «من»
_____	قابلیت فهم ^۱	_____	زبان ^۲

1. General Function of Speech
2. Validity Claims
3. Modes of Communication: Basic Attitudes
4. Domain of Reality
5. Representation of Facts
6. Truth
7. Cognitive
8. "The" World of External Nature
9. Establishment of Legitimate Inter Personal Relations
10. Rightness
11. Interactive
12. "Our" World of Society
13. Disclosure of Speaker's Subjectivity
14. Truthfulness
15. Expressive

مهم‌ترین نکته در نظریه کنش ارتباطی به مسئله ایجاد مبنای عقلانی برای ادعاهای اعتباری برمی‌گردد. در این زمینه هابرماس به «شرایطی که در نقش کنش کلامی آزاد از محدودیت» (Habermas, 1984: 60) نهفته است، نظر دارد. ادعاهای اعتباری همین شرایط هستند؛ هر بیانی ضرورتاً حاوی اشاره‌ای ضمنی به صدق، صحت و حقیقی بودن است. به‌علاوه آزمون‌پذیری و انتقادپذیری هر ادعای اعتباری، ضامن عقلانیت است (هولاب، ۱۳۷۵: ۳۹).

گاهی توجیه عقلانی مستلزم برگزاری «گفتمان»^۳ است. در واقع در وضعیت گفتمانی، رها بودن از اجبار و اضطراهای ناشی از جهان بیرونی یا درونی، مفروض گرفته نمی‌شود و شرکت‌کنندگان از طریق مباحثه در اصل شرایط ارتباط و قرار گرفتن در موضعی انتقادی نسبت به هرگونه ادعا از سوی طرفین، شرایط لازم برای کنش ارتباطی مناسب را فراهم می‌کنند (Habermas, TCA, 1984: 42).

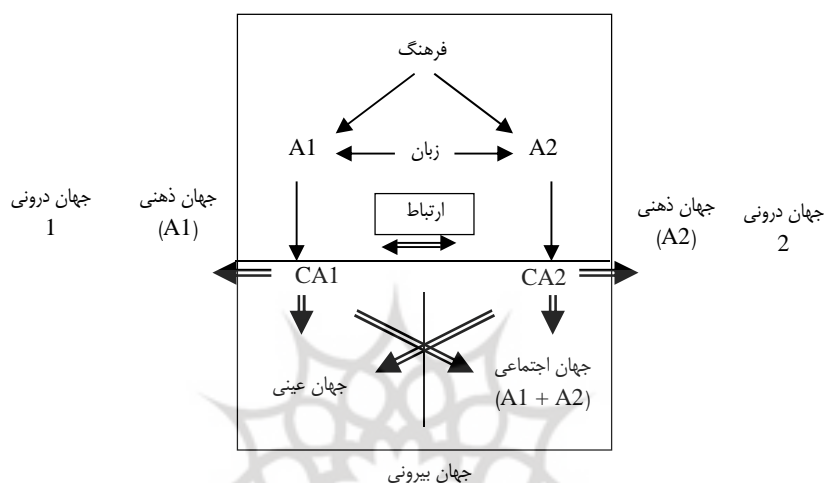
کنش ارتباطی صرفاً یک عمل گفتاری نیست، بلکه شیوه‌ای است برای بازآفرینی جامعه؛ دلیل این است که هر فرایند رسیدن به تفاهم، در پس‌زمینه یک پیش‌تفاهم به‌لحاظ فرهنگی ریشه‌دار صورت می‌گیرد. آنچه در کنش ارتباطی عرضه یا تصریح می‌شود، از زیست‌جهان مشترک ما گرفته می‌شود؛ زیست‌جهانی که به‌شکلی کل‌نگرانه سازمان یافته، و خودآگاه ما بخش کوچکی از آن است و لذا همیشه پشت سر ما قرار دارد و همیشه از درون آن مشارکت‌کنندگانی در فرایند ارتباطات با یکدیگر به تفاهم می‌رسند (پیوزی، ۱۳۷۸: ۱۱۰). به‌این‌ترتیب مفهوم جامعه با مفهومی از جهان‌زیست که مکمل کنش ارتباطی است، پیوند می‌خورد.

مفهوم «جهان‌زیست و سیستم» در نظریه کنش ارتباطی، ضمن گشودن نظریه به‌رویی تبیین جامعه‌شناختی، دو چشم‌انداز درون‌گرا و برون‌گرا^(۱) را به هم پیوند می‌دهد (پیوزی، ۱۳۷۸: ۱۴). «زیست‌جهان» به‌مثابه یکی از عناصر کلیدی «کنش ارتباطی» وسیله‌ای است که از طریق آن کنش ارتباطی در سه جهان طبیعت، جامعه و خود تحقق می‌یابد (Habermas, 1987: 119).

1. Comprehensibility
2. Language
3. Discourse

نمودار زیر (Habermas, 1987: 127) روابط جهانی اعمال ارتباطی^۱ جایگاه جهان‌زیست در نظریه کنش ارتباطی را نشان می‌دهد.

نمودار شماره (۱). روابط جهانی اعمال ارتباطی جایگاه جهان‌زیست در نظریه کنش ارتباطی جهان‌زیست



بیکان‌های زوج بیانگر مناسبات اجتماعی است که کنشگران (A)، با پاره‌گفتارهای خود AC برقرار می‌کنند.

توضیح نمودار: دو کنشگر با تکیه بر زیست‌جهان مشترک (برخوردار از منبع فرهنگی زبانی شده) در مفاهمه قرار می‌گیرند.

این مفاهمه هم‌زمان آنها را در سه جهان به هم مرتبط می‌کند: اولاً آنها به جهان ذهنی همدیگر نفوذ می‌کنند (جهان درونی) و ثانیاً درکی از جهان عینی و نیز جهان اجتماعی (بین‌الذهانی) که هر دو جهان بیرونی آنها محسوب می‌شوند، خواهند داشت.

تاکنون نظریه کنش ارتباطی را در سطح معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی معرفی کردیم. با توجه به دغدغه پژوهش در بخش‌های بعدی ضمن معرفی شیعه و عقلانیت شیعی، نحوه پیوند چنین عقلانیتی با عقلانیت تاریخی-ارتباطی و نیز تمایز اینها از یکدیگر را مورد بحث قرار خواهیم داد.

۲-۱. شیعه؛ عقلانیت شیعی

شیعه از نظر لغوی به معنی تبعیت کنندگان است. در لغت‌نامه نیز شیعه به معنی «پیرو و تابع و انصار» ذکر شده است. «شیعت حق؛ پیرو حق، پیرو دین حق، پیرو راه حق» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۲۹۸).

برای اینکه روشن شود در این پژوهش از کدام شیعه مصطلح صحبت می‌کنیم، باید انواع شیعه را به‌طور کلی بررسی کنیم و سپس بینیم «شیعه» در نظر ما چه ویژگی‌هایی دارد:

شیعه نامی است بسیار عام که گرایش‌های نسبتاً متفاوتی را دربر می‌گیرد و تنها یکی از گرایش‌ها آن هم با مسلکی خاص، مدنظر این نوشته است. این گرایش‌ها عبارتند از:

۱. غالیان؛
۲. زیدیه؛
۳. امامیه.

دو گروه نخست، از حیثه بحث این تحقیق خارج هستند و به آنها نمی‌پردازیم. شیعیان امامیه مدنظر این پژوهش هستند. این گروه که به دلیل انکار ابوبکر و عمر، از سوی اهل سنت «رافضی» نامیده می‌شوند، (رافضی در لغت کسی را می‌گویند که چیزی را مردود می‌شمارد و از پذیرش آن سر باز می‌زند) همگی بر این باور هستند که پیامبر (ص) بر جانشینی علی (ع)، به نص روشن اقرار نموده است. ابوالحسن اشعری در این گروه ۲۴ فرقه را داخل کرده است، که تنها یک گروه منظور این پژوهش است و این گروه به دوازده امامی مشهورند که ابوالحسن اشعری آنها را چنین معرفی کرده است:

«فرقه‌ای از رافضیان که امامت را بر علی و یازده فرزندش مستقر دانند و پندارند که امر امامت به محمد بن حسن (عج)، دوازدهمین امام خاتمه یابد. او زنده است و قیام خواهد کرد، جهان را پر از داد خواهد نمود و ریشه ستم را برخواهد کند» (اشعری: ۱۳۶۲: ۲۲-۱۳). نام دیگر شیعیان دوازده‌امامی «جعفری» است؛ زیرا در فروع دین، پیرو امام جعفر صادق (ع) و احکام فقهی آن‌ها هستند. همچنین در پایان باید تأکید کرد که شیعه به‌عنوان گروهی تاریخی که در نزاع‌های

تاریخی-سیاسی به تدریج بروز و ظهور یافت، بحثی مستقل و غیرمرتبط به نوشته حاضر است.

۱-۲-۱. شیعه به عنوان مکتبی کلامی-عقیدتی

فرقه‌های دینی همگی در صدد تبیین نوع رابطه انسان با خدا و نیز رابطه او در اجتماع دنیوی هستند. شیعه نیز این دو بعد را مدنظر داشته است. مهم‌ترین وجه اختلاف بین شیعه و سایر مکاتب اسلامی، مسئله تعیین امام است که شیعه اساساً از آن تفسیری دینی به دست می‌دهد؛ بنابراین جانشین پیامبر(ص) را منحصرأ در نص و توقیف می‌داند. به دلیل نگاه دینی به امامت، شیعه هرگونه اجتهادی را در این باره بیهوده دانسته، امام را برترین مردمان می‌شمارند. از این نظر معتقدند، علی(ع) راه صواب پیموده و در امر دین هرگز از او خطایی سر نزده است (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۸). بر این اساس شیعه کسانی که عصمت ائمه را قبول ندارند، هرچند آنها را مسلمان می‌دانند، از اهل ایمان به شمار نمی‌آورند.

پنج اصل کلامی شیعه (توحید-عدل-نبوت-امامت-معاد) عمدتاً بحث‌های عقیدتی را تبیین می‌کنند. در بحث توحید از منظر عقیدتی در صدد تنزیه ذات خداوند است. در عدل نیز هرگونه ظلم را از خدا به دور می‌داند. از نظر دینی نبی و امام را مفسر دین به شمار می‌آورد. بحث معاد نیز به طور کلی بحثی عقیدتی است. شیعه منکران پنج اصل را کافر و منکران دو اصل عدل و امامت را مسلمان غیرشیعه می‌داند.

۱-۲-۲. شیعیان عقل‌گرا و شیعیان اخباری

شیعیان دوازده‌امامی در درون خود به دو گروه اصولی عقل‌گرا و اخباری نقل‌گرا تقسیم می‌شوند. از آنجاکه پژوهش حاضر در چارچوب تفکر شیعه عقل‌گرا موضوع پژوهش را دنبال می‌کند، تبیین این دو مکتب فکری در داخل فرقه شیعی ضروری است.

اخباری در اصطلاح فقهای شیعه کسی است که فقط به ظاهر اخبار تمسک کند و به ادله عقلیه اعتنایی نکند. بی‌اعتنایی به عقل و تصلب بر نقل به قدمت تاریخ فقه شیعه و اهل سنت تداوم داشته است؛ باین حال شکل‌گیری مکتب مستقل اخباری با

دیدگاه محمدامین استرآبادی در دوره صفویه رسمیت یافت و تا ظهور قاجاریه در کنار اصول‌گرایی ادامه یافت. اخباریان از مدارک دیگر فقط در صورتی که با اخبار ائمه تأیید شده باشند، استفاده می‌کنند.^(۲) در مقابل، اصولی‌ها و پیروان مکتب اجتهاد قرار دارند که احکام را از کتاب و سنت و اجماع و عقل استنباط می‌کنند و معتقدند تنها اخبار نمی‌تواند مصدر همه تکالیف و پاسخ‌گوی همه نیازهای جامعه در هر عصر و زمان باشد.^(۳) به لحاظ تاریخی شیخ مفید و شاگردش سید مرتضی (مهم‌ترین عالمان شیعی در قرن پنجم هجری قمری) از نخستین مدافعان تفکر عقلی در حوزه کلام و فقه بودند (اذکائی، ۱۳۷۵: ۸). باین حال همان‌گونه که اشاره شد، تاریخ رسمی نزاع اصولی-اخباری بسیار متأخرتر از آن قرن است. به شکل رسمی، اخباری-اصولی پدیده‌ای متعلق به دوره صفویه بوده است که تا ظهور قاجاریه با شدت ادامه می‌یابد. دوره قاجاریه که مقدمات شروع تاریخ جدید ایران با تحولات آن دوره گره خورده است، زمانه‌ای است که اعتبار تعبد محض بر منقولات به چالش کشیده شده بود و مراجع شیعه در عراق و ایران ناگزیر بودند برای حفظ محور جامعه خود، احادیث را با دلایل عقلی تطبیق یا تأویل و توجیه کنند؛ تلاش اندیشمندان اصولی در این زمان این بود که بتوانند اعتقاد مردم را از انحراف مصون دارند و با استفاده از اجتهاد و حکم عقل و صدور احکام ثانویه، تشیع را پویا و قابل انطباق با هر عصر و زمان سازند.^(۴) چنین گرایشی در عمل مورد تأیید قدرت‌های حاکم قرار گرفت. این یک واقعیت است که شیعیان در خلاء غیبت امام زمان (عج) کوشیده‌اند با استناد به عقل و استناد به مدارک شرع بتوانند سیستم قانونی و شرعی را قابل انعطاف و با نیازهای روز متناسب سازند. سنت اخباری که این نیاز را برآورده نمی‌ساخت، منقرض شد (اذکائی، ۱۳۷۵: ۱۳-۷).

بر این اساس تکیه‌گاه روش‌شناختی پژوهش حاضر در طرح عقلانیت شیعی مراجعه به موادی از اندیشه‌های شیعی مطرح‌شده از سوی فقیهان اصولی و متکلمان عقل‌گرای شیعه دوازده‌امامی است که بتواند زمینه مقایسه عقلانیت شیعی با عقلانیت ارتباطی به‌مثابه عقلانیتی تاریخی-انسانی را فراهم کنند. در این مقاله به متون درجه اول موردقبول شیعه و به‌طور مشخص قرآن کریم نیز در این بخش توجه خواهد شد.

۲. عناصر سازنده عقلانیت شیعی

در میراث سنت شیعی از جمله در فقه، کلام و نیز متون مهم دینی-شیعی از جمله قرآن کریم و نهج البلاغه چنان عناصر اندیشگی پراکنده است که در کل تضمین‌کننده عقلانیت خاص شیعی هستند. در این گفتار بخشی از چنین مؤلفه‌هایی را در راستای اهداف مقاله تحلیل می‌کنیم.

۱-۲. اباحه و اعتبار عقل تاریخی

اباحه در علم کلام نه حکمی شرعی که در شریعت منقول (قرآن و روایات) به آن پرداخته شود، بلکه یک داوری عقلانی درباره این پرسش اساسی است که آیا خداوند که در کرسی تشریح، وظیفه و حقوق انسان‌ها را تعیین می‌کند، انسان‌ها را آزاد از تکلیف قرار داده است یا اراده کرده است که انسان‌ها همیشه وظیفه‌مند باشند و فقدان تکلیف نیازمند بیان تفصیلی شرعی باشد؛ یعنی سخن از عوارض فعل خداوند است. آنها که به اباحه اعتقاد دارند، مدعی هستند که خداوند آزاد از تکلیف بودن را برای بشر در عرصه تشریح تقدیر نموده است و اراده خدا بر این قرار گرفته است که انسان‌ها همان‌گونه که آزاد آفریده شده‌اند، آزادانه خود سرنوشت خود را رقم بزنند و خود با تکیه بر امکانات تکوینی از قبیل توانمندی‌های عقلی، حسی-تجربی، احساسی و اموری از این قبیل، تاریخ و جامعه را به‌دست خود بسازند و هرگونه الزام پیشین از انسان برداشته شده است و وجود شریعت، استثنایی بر این قاعده بزرگ است.^(۵)

شهید ثانی (۹۶۵-۹۱۱) از علمای برجسته قرن دهم شیعه در کتاب بسیار باارزش «تمهید القواعد» در قاعده چهاردهم به مناسبتی وارد بحث اباحه در همین معنای اخیر و استدلال‌های مربوط به آن شده‌اند. ایشان ضمن تقسیم رفتارهای انسان پیش از بعثت انبیا، به اضطراری و اختیاری تصریح کرده‌اند که درباره قسم اول (رفتارهای اضطراری) لزومی به بحث وجود ندارد؛ برای اینکه هیچ‌گونه منعی در این باره قابل تصور نیست. اما درباره رفتارهای اختیاری، معتقدند درباره این رفتارها سه دیدگاه وجود دارد.

دیدگاه نخست این است که همه این رفتارها «مباح» می‌باشند. کسانی هم

گفته‌اند چنین افعالی محظور و ممنوع‌الارتکاب هستند. دیدگاه سوم این است که ما درباره این افعال نه اباحه و نه محظور بودن را نمی‌دانیم، هرچند در واقع حکم این رفتارها یکی از دو صورت آزادی از تکلیف و داشتن تکلیف منعی است و یا اصلاً در واقع حکمی درباره این نوع افعال وجود ندارد. شهید ثانی ادامه می‌دهند که استدلال دیدگاه نخست این است که خداوند بندگان را با مجموعه آنچه از آنها بهره‌مند خواهند شد، آفریده است. بنابراین اگر برای او بهره‌گیری از این مواهب حلال نباشد، خلقت این مواهب عبث خواهد بود. دلیل دیگر این است که هنگامی که به اثبات رسید که مثلاً در خوردن میوه‌ها به‌عنوان یک رفتار اختیاری مفسده و ضرری وجود ندارد و از سوی دیگر منافعی برای آن در ظاهر وجود دارد، پس ارتکاب چنین عملی (خوردن میوه) نیکو خواهد بود. معتقدان به ممنوعیت استدلال کرده‌اند که چنین رفتاری تصرف در ملک خدا بدون اذن خدا است و بنابراین زشت و ممنوع می‌باشد. اما از این استدلال پاسخ داده‌اند که اذن به‌لحاظ عقلی احراز شده است؛ برای اینکه این بهره‌گیری ضرری به مالک نمی‌زند و لذا چنین رفتارهایی مانند این است که شخصی از سایه دیوار دیگری بدون اذن لفظی بهره بگیرد. آن‌گاه شهید مهم‌ترین فایده این مبحث را بررسی کرده‌اند. مهم‌ترین فایده این است که اگر حادثه‌ای در یک زمانی رخ داد، (مثل زمان حاضر که هزاران تغییر در زندگی با حوادث بی‌پایانش به‌طور روزمره در حوزه‌های مختلف در حال وقوع است) و فتوایی درباره آن وجود نداشت، در این صورت عده‌ای معتقدند این حادثه از لحاظ داشتن تکلیف الزامی یا خالی بودن از تکلیف ذیل همین بحث (وضع رفتارهای بشر در وضعیت پیش از ورود شریعت و بعثت رسولان) قرار می‌گیرد. البته عده‌ای در این موارد گفته‌اند که لازم نیست در این حوادث مستحدثه به بحث وضعیت پیش از بعثت برگردیم، بلکه در این موارد به فقدان حکم معتقد می‌شویم و می‌گوییم که انسان در این موارد هیچ‌گونه تکلیفی ندارد. از پیامدهای دیگر این بحث، درباره اقدامات پیامبر(ص) است. گاهی ممکن بود حضرت رسول شخصی را به‌کار گمارد. انجام چنین کاری، اگر به اصل «حظر و منع» معتقد باشیم، به‌معنی التزام به جواز «شرعی» است. اما اگر به اصل «اباحه» معتقد باشیم، جایز بودن این رفتار براساس برائت اصلیه و اصل اباحه اولیه خواهد بود،^(۶) (الشهید

الثانی، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۶؛ جمعی از نویسندگان، بی تا: ۵۴۸) نه وجود یک حکم شرعی حلال.

شیخ صدوق در کتاب «الاعتقادات»، تصریح نموده است که «اعتقاد ما در این باره -حظر و اباحه- این است که همه چیزها حلال و موضوع رخصت است تا هنگامی که در چیزی از آنها نهی وارد شود» (شیخ صدوق، ۱۳۷۱ق: ۱۵۹). شیخ مفید در این مورد معتقد است: تمامی چیزها از منظر عقل (بدون در نظر گرفتن هر چیز دیگری حتی شریعت) دو قسم هستند: آنها که به لحاظ عقلی قبیح اند و لذا ممنوع می باشند. قسم دوم مواردی است که نه محظور بودن و نه مباح بودن در آنها برای عقل معلوم نیست. این امور همان امور عادی هستند که می توانند در مواقعی همراه با مصلحت و گاهی نیز با مفسده همراه باشند. کاملاً روشن است که اصل طرح این بحث به این معنا است که تصویر وضعیت انسانی در بیرون از دایره شرع، مورد پذیرش علمای شیعه قرار گرفته است و پس از آن، صورت ورود به دایره شریعت و ارتباط آن با وضعیت قبلی مورد بحث قرار گرفته است.

اما پس از وارد شدن شریعت، قاعده این است که بگوییم «هر چیزی که نص و تعیین در حظر و منعی نشده آن مطلق است (یعنی جایز است عمل کردن بر آن تا هنگامی که منع و حظری پیدا نشود). زیرا شرایط حدود را ثبت فرموده و آنچه را از اشیاء که ممنوع بود ارتکاب و فعل آن تمییز داده» پس الباقی دیگر محظور نخواهد بود، به این معنی که «وقتی صاحب شریعت برای ما محرمات را تعیین کرد و تمییز داد، باید بقیه غیرمحرم و حلال باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۷۱ق: ۱۵۹).

کاشف الغطاء هم بر این اعتقاد است که اخبار زیاد بر «اصالة الاباحة» و خالی بودن واقعه از احکام چهارگانه -چه رسد به خالی بودن از جواز مطلق در موارد غیرضرری و در مواردی که تصرف در حق بشر پیش نیاید- دلالت دارد. چنین اعتقادی مانند خورشید در وسط روز نمایان است و صدوق آن را از اعتقادات امامیه شمرده است.^(۷) (کاشف الغطاء، ۱۳۷۹: ۱۹۸-۱۹۷).

نراقی از جمله فقیهانی است که حوزه ای بیرون از دایره احکام شرعی را ترسیم کرده است و بر آن اذعان نموده است. نراقی گفته است «اختیار داشتن مکلف گاهی ناشی از فرمان صاحب شرع به مباح بودن است و این مباح بودن خود از احکام

شرعیه است و گاهی نیز اختیار داشتن مکلف ناشی از نبود و فقدان حکم شرعی است و چنین مباح بودن نه از احکام شرعی، که اقتضای حکم عقل است و این اباحه یکی از دو معنای اباحه عقلی است» (النراقی، ۱۳۷۵: ۳۶۸).

در استدلال به فقدان تکلیف هنگامی که حکم شرعی شناخته شده‌ای وجود ندارد، استدلال می‌کند که: «اگر از رفتار شخصی در دوره قبل از بعثتی که به اعتراف مخالف اباحه، حکمی و تکلیفی در آن زمان وجود ندارد و زمان تکلیف به نخستین مرحله بعثت تا قیامت اختصاص دارد، پرسیده شود، پاسخ این است که چنین شخصی آزاد و مطلق‌العنان است. از این نکته روشن می‌شود که اصلاً دلیلی نقلی که قطعی باشد برای ثبوت تکلیف و باقی ماندن آن در مواردی که تکلیفی روشن از سوی شرع نیست، وجود ندارد» (النراقی، ۱۳۷۵: ۳۶۹).

«هیچ‌گونه دلیل عقلی برای ثبوت تکلیف در همه‌جا وجود ندارد. چه ضرر دارد که خدای سبحان حکم را برای بعضی از کارها تعیین نماید و برای بعضی حکم تعیین ننماید. همان‌طور که حدیث مشهور «اسکتوا عما سکت الله، آنچه خدا نگفته شما نیز نگویید» و حدیث «و سکت عن أشیا. خدا اموری را بیان نکرده است» به آن دلالت دارد. «... حاصل این است که ممکن است خدا عقلاً بنده یا همه بندگان را به اموری تکلیف نماید، ولی از باقی امور سکوت کند و نتیجه این باشد که در باقی امور بندگان حکم و تکلیفی نداشته باشند» (النراقی، ۱۳۷۵: ۳۶۹).

«نکته اساسی این است که هر عملی از هر شخصی نسبت به هر صاحب حکمی به دو قسم تقسیم می‌شود: یا برای صاحب حکم در آن عمل حکم وجود ندارد یا برای او در آن عمل حکم وجود دارد. قسم دوم خود به احکام پنج‌گانه شرعی تقسیم می‌شود. قسم اول با حکم اباحه [که یکی از احکام خمس است] در عدم استحقاق ثواب و عقاب بر عمل، همسان است، برای اینکه همان‌طور که عدم استحقاق ثواب و عقاب شأن فعل مباح می‌باشد، شأن فعل فاقد حکم نیز می‌باشد» (النراقی، ۱۳۷۵: ۳۷۰).

«احکام خمس آن است که خدا بیانش کند (و جوبش را، اباحه‌اش را و...)، اما مجرد اینکه خدا به فعلی راضی است و سخطی از آن ندارد، بدون اینکه بیانی در کار باشد، پس در اینجا فی الواقع نه حکمی وجود دارد و نه تکلیفی» (النراقی،

۱۳۷۵: ۳۷۱).

نراقی در ادامه استدلالش به اینجا می‌رسد که افعال زیادی در عالم خلقت از انسان و غیرانسان سر می‌زند که تردیدی در فقدان حکم در این امور وجود ندارد. مثلاً خداوند به تمامی کارهای حیوانات، کودکان، دیوانگان احاطه دارد. به تمامی اقدامات، حرکات و سکنتات آنکه اصلاً شریعت را نشنیده و به تمامی کارهای انسان قبل از بعثت بلکه به سکنتات جمادات احاطه دارد. و بالاخره این افعال یا مورد رضایت خدا است یا نیست، در عین حال هیچ‌یک از این مجموعه مکلف نیستند و به هیچ حکم پیشین از سوی خدا محکوم نمی‌باشند. در این صورت هیچ معنی نیست که الباقی انسان‌های مکلف نیز نسبت به بعضی از کارهایشان بدون تکلیف باشند. (النراقی، ۱۳۷۵: ۳۷۲-۳۷۲). منظور این است که اصلاً بنا نیست که هیچ فعلی از افعالی خالی از دایره حکم نباشد و صرف رضایت و عدم رضایت مادام که جعل حکم صورت نگرفته است. کافی بر وجود حکم در همه موارد نیست. معنی مکلف بودن، این است که ما در بعضی از کارهایمان مکلفیم و احکامی مقرر داریم و اما اینکه مکلف بودن به این معنی باشد که ما در همه جا حکمی داشته باشیم، هیچ دلیل عقلی بر این ادعا وجود ندارد (النراقی، ۱۳۷۵: ۳۷۲).

غرض از طرح نسبتاً طولانی اندیشه اباحه در کلام و فقه شیعه این بود که نشان دهیم چگونه برخلاف فرقه‌های دیگر مسلمانان- میراث فکری این مذهب به عناصری از اندیشه عقلانی مجهز است که از منظر هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، جهان‌شناسی را تبدیل به دو جهان دینی و غیردینی می‌کند این دوگانه شدن از یک سو تاریخ شیعه را از تاریخ سکولاریسم غربی که از منظر هستی‌شناسی درون یک جهان غیردینی هستی تاریخی خود را بازتولید می‌کنند جدا می‌سازد؛ اما هم‌زمان با به رسمیت شناخته شدن جهان غیردینی در اندیشه شیعی امکان گفتگو با عقلانیت‌های سکولار و تعامل دائمی با آن را تسهیل می‌کند. همین امر به نوبه خود شیعه را قادر می‌سازد از آن‌چنان زیست‌جهانی برخوردار شود که هم‌زمان به شکلی تاریخی بهره‌مند از منابع مادی تاریخی استعلایی و منابع مادی تاریخی غیراستعلایی- و فراتاریخی بهره‌مند از منابع فرامادی استعلایی- بازتولید شود.

در مقایسه با نظریه سه‌جهان بسط‌یافته در درون نظریه کنش ارتباطی می‌توان

مدعی شد جهان دیگری نیز می‌توان با دیدگاه شیعی بر آن سه جهان افزود و از مسائل چهار جهان -تعادل یا بحران در چهار جهان، هماهنگی یا عدم هماهنگی در چهار جهان، توسعه‌یافتگی یا عدم توسعه‌یافتگی چهار جهان، و ...- سخن گفت.^(۸) اکنون به مؤلفه‌هایی در میراث سنتی شیعی می‌پردازیم که هماهنگ با آموزه اباحه قرار گرفته و جهان پیش از شریعت خودبسنده شیعی را مورد تأیید قرار می‌دهند.

۲-۲. رسمیت اقتضاهای زندگی در دو جهان مادی و قدسی

پرسش این است که آیا در متون اسلامی-شیعی می‌توان به آموزه‌هایی دست یافت که در مورد مسائل و دغدغه‌های فکری موجود درباره استلزامات به ظاهر متضاد زندگی دینی و دنیوی به داوری بنشینند و درباره جایگاه آن دو و شیوه ارتباط آنها سخن بگویند؟ آیا می‌توان با نگاهی دوباره به متون دینی شیعی آن‌چنان گفتمانی بنیان نهاد که نتیجه آن تن دادن به فضاهای معنایی عقلانی، توافقی و پسین در حوزه‌های مختلف اجتماعی باشد و درعین حال این گفتمان درون جهان‌بینی توحیدی سازوبرگ داشته باشد و از جهان‌زیست دینی خارج نباشد؟ ادعا این است که سامان اجتماعی و درعین حال تکامل آن در امور دینی و دنیوی بدون داشتن جهان‌بینی متناسب «دوگانه‌طلبی» منسجم و هماهنگ، ممکن نخواهد بود. در جامعه توحیدی باید نیروی محرکه آن را (دو‌گرایی «دنیا محور» و «آخرت محور») به گونه‌ای شایسته بهم پیوند داد.

در قرآن و روایات شیعی آموزه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد زندگی دنیوی و قدسی برای انسان اجتماعی هم‌زمان اصالت دارد. بر این اساس، بهره‌ها و توانمندی‌های طبیعی انسان در دنیای مادی خودبه‌خود مورد رضایت خدا است و در هنگام به‌کارگیری عقلانیت دنیوی مانند زمانی که مشغول امور معنوی است براساس خواسته الهی عمل کرده و کنش‌های معطوف به اهداف دنیوی هم در دایره بینش توحیدی امری ذاتاً مطلوب تلقی می‌شود. امام باقر(ع) فرموده است: لیس منّا من ترک دنیا لآخرته و آخرته لدنياه؛ کسی که دنیايش را برای آخرتش یا آخرتش را برای دنیايش ترک کند، از ما نیست (عاملی، ۱۴۰۳: ۴۹). امام حسن(ع) فرموده است: اعمل لدنیاک کأنک تعیش أبداً و اعمل لآخرتک کأنک تموت غدا. برای

دنیای چنان کار کن که گویا همیشه زنده‌ای و برای آخرت چنان تلاش نما مثل اینکه فردا مرگ فرامی‌رسد (عاملی، ۱۴۰۳: ۴۹). روایت دیگری نیز دقیقاً در همین معنا از رسول اکرم (ص) نقل شده است (عاملی، ۱۴۰۳: ۴۹).

در نهج‌البلاغه سخنانی از حضرت علی (ع) در تأیید جهان‌بینی معطوف به ترکیب زندگی دنیوی-معنوی موجود است. حضرت درباره‌ی توصیف دوره‌ی جاهلیت صریحاً «بددنیایی» آنان را در کنار «بددینی» مورد مذمت قرار داده است: خطاب به اعراب جاهلی می‌گوید: «دارای بدترین دین بودید و در بدترین دنیا زندگی می‌کردید. در میان سنگ‌های سخت و مارهای ناشنوا سکنا داشتید، آب‌های تیره می‌آشامیدید و غذای خشن می‌خوردید و خون یکدیگر را می‌ریختید و از خویشاوندان خود قطع رابطه می‌کردید، بت‌ها در میان شما نصب شده بود و گناهان و انحراف‌ها سخت به شما بسته بود» (آئینه‌وند، ۱۳۷۱: ۲۰؛ نهج‌البلاغه، ۱۳۷۷: ۱۲۲؛ امامی و آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۰۵). در جای دیگر علی (ع) درباره‌ی جاهلیت اظهار می‌دارند که علاوه بر تاریکی دینی، درخت زندگی نیز به زردی گراییده و از ثمره‌ی زندگی خبری نیست. آب حیات انسانی به زمین فرو رفته، دنیا با قیافه‌ای زشت و کریه به اهلس می‌نگرد و با چهره‌ی عبوس با طالبانش روبه‌رو می‌شود. به جای آبادی و امنیت در دنیا، فتنه، وحشت و اضطراب از درون و شمشیر در برون شعله می‌کشد (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۷: ۲۱۲).

در عبارت‌های بالا اشاره‌های مهمی مرتبط به بحث ما وجود دارد: بددنیایی مورد نفی قرار گرفته است. فقدان عقلانیت استراتژیک (دنیاطلبی با واسطه پول برای تکثیر لذاذات مجاز و دنیاطلبی با واسطه قدرت، برای پیشینه کردن رفاه، ثبات و امنیت) به صورت وضعیتی بحرانی از زندگی دنیوی ترسیم شده است. پیشرفت و ترقی دنیوی در رهایی از موانع درونی و بیرونی ممکن است. دائماً ممکن است برای پیشینه کردن متعادل زندگی دنیوی با موانعی روانشناختی از درون و امتناع‌هایی ساختاری-جامعه‌شناختی از بیرون که مهم‌ترین آنها خشونت‌طلبی استبدادی است، روبه‌رو شویم.

در قرآن نیز آیاتی وجود دارد که این بینش را مورد تأیید قرار می‌دهد: «وابتغ فیما أتیك الله الذار الآخرة و لا تنس نصیبك من الدنيا. با آن چیزی که خدا به تو

عطا کرده (اموال و ثروت) در تحصیل آخرت بکوش و بهره‌ات را از دنیا فراموش نکن». براساس این آیه زندگی دنیوی از زندگی اخروی تفکیک شده است و در کنار بهره‌مندی اخروی، برخورداری‌های زندگی دنیوی نیز به رسمیت شناخته شده است و نکته آخر این است که برتری آخرت بر آن نیز مورد گوشزد قرار گرفته است.

در آیه‌ای دیگر چنین می‌خوانیم: «رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب و الابصار (نور، ۲۷) پاک‌مردانی که هیچ کسب و تجارتي آنان را از یاد خدا و برپایی نماز و ادای زکات به غفلت نمی‌اندازد و آنان از روزی که دل‌ها و دیده‌ها در آن مضطربند، می‌ترسند. براساس آیه فوق، مردان الهی کسانی هستند که نه تنها زندگی معنوی، بلکه مشغول زندگی دنیوی هم هستند. این‌گونه نیست که الهی بودن بدون توجه به امر تجارت و کسب میسر باشد. به عبارت دیگر براساس این آیه راه آخرت از دنیا می‌گذرد. البته توجه منحصر به دنیا و قرار ندادن آن در چارچوب زندگی معنوی، که در مقایسه، یک زندگی برتر نیز می‌باشد، نفی شده است. تجارت و کسب در آیه مذکور کنایه از زندگی مادی-دنیوی است. این آیه نیز به صورت ضمنی دنیاگرایی مقیدشده درون معنویت‌گرایی را به رسمیت شناخته است. در دو آیه از سوره بقره بین دو جهان‌بینی مثبت و منفی تفکیک ایجاد شده است. جهان‌بینی نخست از آن کسانی است که صرفاً دنیاطلب هستند و آخرت را مورد غفلت قرار داده‌اند و در نتیجه در آخرت بی‌نصیب خواهند بود و جهان‌بینی دوم از آن کسانی است که هم‌زمان دنبال حسنات در دنیا و آخرت هستند که دیدگاه مورد تأیید قرآن است (بقره، ۲۰۱-۲۰۰).

در بخش بعدی به مؤلفه‌ای می‌پردازیم که هماهنگ با نظریه کنش ارتباطی، بازتولید زندگی دنیوی با تکیه بر عقلانیت ارتباطی را مورد تأیید قرار می‌دهد.

۲-۳. شورا و مشورت، راهی منحصر به فرد برای تقویت عقلانیت ارتباطی
 براساس نظریه کنش ارتباطی، رهایی تنها از طریق دموکراسی و احیای قلمرو عمومی به دست می‌آید، اما دموکراسی صرفاً وجود ساختارهای صوری (نهادهای نمایندگی، پارلمان‌ها، قوانین اساسی و حتی اتحادیه‌ها و سایر آرایش‌های صوری)

نیست. دموکراسی براساس نظریه کنش ارتباطی یعنی همه‌چیز «در درون» و «از طریق» تعامل اجتماعی، یعنی از طریق کنشی انجام شود که واقعاً «در جهت رسیدن به تفاهم» است. دموکراسی را باید فرایند یادگیری مشترک تلقی کرد. به عبارت دیگر دموکراسی یعنی عبور دادن تصمیم‌های سیاسی از درون کنش‌های ارتباطی معطوف به رسیدن به منافع مشترک که درحقیقت به ارزش‌های مشترک زبانی شده در فرایند کنش ارتباطی، تبدیل شده است (پیوزی، ۱۳۷۸: ۱۶۵-۱۶۴).

با این مقدمه اکنون ادعا این است که در آموزه‌های وحیانی اشارات مهمی هماهنگ با این دیدگاه وجود دارد. براساس این آموزه‌ها، حوزه‌های اجتماعی مبتنی بر عقلانیت راهبردی و تمایلات ذاتی موجود در آن حوزه‌ها، که نشانگر علاقه‌مندی به کسب منافع یک‌سویه بی‌رویه است و نتیجه‌اش گسترش فساد اجتماعی در ابعاد مختلف و شکل‌گیری بحران اجتماعی است، تنها از طریق روی آوردن به اصل «مشورت» در مسیر آرمانی و مطلوب قرار می‌گیرد. استدلال خواهیم کرد که تکیه قرآن بر اصل «مشورت» در امور دنیوی (سیاسی-اجتماعی و...) دلالت‌های قابل توجهی برای نظریه‌پردازی اجتماعی مبتنی بر کنش ارتباطی خواهد داشت.

آیاتی از قرآن به ما گوشزد می‌کند که مشورت به معنی وسیع کلمه به توضیح آن خواهیم پرداخت. تنها راه زندگی خودافزاینده است که می‌توان در سایه آن از وضعیت «استضعاف» فاصله گرفت. وضعیت استضعاف به لحاظ تأملات انسانی در فرایند روابط اجتماعی به فضایی اشاره می‌کند که توانایی‌ها و امکانات لازم در اختیار افراد وجود ندارد. آنان نمی‌توانند در یک گفت‌وگو برابر به معنایی که در بحث کنش ارتباطی گذشت، شرکت کنند و از سوی دیگر عدم شرکت در کنش‌های ارتباطی (مشورت) آنان را در باقی ماندن در وضعیت استضعاف تقویت می‌کند.

قرآن، متصدی راهنمایی انسان‌های قرارگرفته در متن زندگی دنیوی با ویژگی‌های متغیر اجتماعی و تاریخی است. این راهنمایی به وسیله چنان خدایی صورت می‌گیرد که دوگانگی زندگی انسان در روی زمین را که نیازمند برآوردن منافع فردی اما به صورتی اجتماعی و در فرایندی ارتباطی-بین‌الذلهانی است، به رسمیت شناخته است و او انسان را با چنین وضعیتی آفریده و هماهنگ با

آفرینش در عرصه تشریح نیز توصیه‌هایی ارائه کرده است.

آیات زیادی که بیانگر تجربه‌های به‌جای‌مانده از گسترش بی‌رویه یک‌سویه عقلانیت راهبردی موجود در عرصه سیاسی است، آثار منفی سلطه عقلانیت منفی سیاسی بر تاریخ اجتماعی انسان را برملا می‌کنند. از منظر قرآن این حوزه مهم اجتماعی (نهاد سیاست) نتوانسته است امتحان تاریخی مقبولی را در پرونده هزاران‌ساله و همه‌جایی خود برجای گذارد. قرآن داستان‌های تلخی در این زمینه بیان می‌کند: طغیان و عصیان، غصب اموال، قتل و کشتار، گسترش دادن استضعاف همه‌جانبه در میان مردم و عدم اجازه ابراز وجود به آنان، علو و استبداد، ادعای الوهیت، فساد و فحشا، اسراف، تحقیر و کوچک‌شمردن مردم و استکبار از جمله مواردی هستند که قرآن از پرونده حاکمان و حکومت‌ها درون نظام‌های مختلف بیرون کشیده و به بشریت معرفی می‌کند. در قرآن از گرایش منفی موجود در قدرت سیاسی به‌عنوان یک قاعده یاد شده است: (طباطبایی، ج ۱۵، بی تا: ۲۶۰) «(ملکه سبأ) گفت: پادشاهان هنگامی که وارد منطقه‌ای آباد شوند، آن را به فساد و تباهی می‌کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می‌کنند؛ (آری) کار آنان همین‌گونه است» (نمل/۳۴). آیه دیگری ادعای الوهیت از سوی نمرود را با قدرت سیاسی و حکومت او مرتبط کرده و آن را سرمستی سیاسی می‌داند. «آیا ندیدی آن‌کس را [نمرود] که با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش محاجه و مناظره نمود؟ زیرا خداوند به او حکومت داده بود (و بر اثر کم‌ظرفیتی از بادهٔ غرور سرمست شده بود) (بقره، ۲۵۹). بر این اساس می‌توان استنباط کرد که هر جا، قدرت سیاسی وجود داشته باشد، گسترش واسط قدرت معطوف به منافع یک‌سویه تا حد ادعای الوهیت و ابزاری کردن تمام‌عیار دین در راستای منافع فردی راهبردی پیش خواهد رفت و به عبارت دیگر گسترش عقلانیت ابزاری حتی دیانت و شریعت و عصا به آن، یعنی توحید را وارونه کرده و در خود خواهد بلعید.

قصه فرعون در قرآن، نمونه دیگری از آثار منفی گسترش واسط قدرت در جامعه است. فرعون با تکیه بر چنین قدرتی به قتل موسی فرمان داد و آن را به شکلی اعتقادی توجیه کرد (مؤمن (غافر)، ۲۹) که قرآن از چنین حالتی به طغیان فرعون تعبیر کرده است (طه، ۴۲ و ۴۵). همچنین فرعون در سایه واسط قدرت

سیاسی، بنی اسرائیل را به عبادت خود فراخواند. فرزندان آنان را کشت و زنانشان را زنده نگه داشت (شعرا، ۲۲؛ قصص، ۴). نتیجه کلی این بود که او از طریق تنظیم زندگی عمومی با تکیه بر اراده یک‌سویه خود، توانایی ارتباطی در آن جامعه را از بین برد و آنان را به لحاظ ظاهر و باطن، فکری و جسمی، مادی و معنوی به استضعاف کشید (قصص، ۴ و ۲۸) و آنها را تحقیر کرد و سبک شمرد (زخرف، ۵۴). دیگران برده تلقی شده و خودش تافته‌ای جدابافته تلقی می‌شد که تعبیر قرآن از این فخرفروشی در عرصه زندگی عمومی، استکبار است (اعراف، ۱۲۲؛ یونس، ۳۸ و ۷۵؛ مؤمنون، ۴۸؛ عنکبوت، ۲۹). آیات دیگری از ادعای الوهیت، (شعرا، ۲۹؛ قصص، ۲۸؛ نازعات، ۲۴) اعمال خشونت علیه بنی اسرائیل (طه، ۷۴؛ مومن، ۲۵) و اهل بهتان بودن او در راستای ابقای سلطنت، پرده برمی‌دارد (شعرا، ۲۵ و ۴۹). در قصه خضر، غضب اموال مردم به وسیله حاکم برملا شده است (کهف، ۷۹). از داستان حضرت یوسف نیز چنین برمی‌آید که مفسد جنسی نیز با سیاست و حکومت در پیوند است، به گونه‌ای که زن پادشاه مصر با بی‌آبرویی تمام دست به اعمال خلاف عفت می‌زند و این عمل افشا می‌شود، اما از سوی حکومت مشکلی برایش پیش نمی‌آید و اصرار او به یوسف حتی پس از افشا شدن قضیه نیز هیچ مسئله جدیدی به ضرر آن زن ایجاد نمی‌کند.

۳. شیوه کنترل عقلانیت راهبردی در حوزه سیاست

اگر نهاد قدرت سیاسی در جامعه ضروری و مطلوب و مورد تأیید شریعت است، اما پرونده برجای مانده از سلاطین و حاکمان در این عرصه نشان می‌دهد که سلطه یک‌جانبه قدرت سیاسی در جامعه، نظام اجتماعی را در بحران عمیق و چندجانبه‌ای فروخواهد برد. بالاترین مرحله این بحران، ناتوان شدن انسان فرهنگی از حضور فعالانه ارتباطی در فرایندهای مختلف اجتماعی است. بنابراین، وضعیت نامطلوب اما موجود، مقتضی ترسیم نقیض واقع به مثابه وضعیت مطلوب است. اگر جامعه سیاسی که همواره مستضعف و مستکبر تولید می‌کند، با منطق قرآن سازگار نیست، توصیه قرآن برای شکل‌گیری جامعه سیاسی مطلوب کدام است؟

هر جامعه‌ای که در آن از یک سو کبر و غرور و استبداد گسترش یابد و از سوی

دیگر لشکری از ضعیفان که قدرت تفکر، تدبیر و دخالت در امور مختلف زندگی خصوصی و اجتماعی را ندارند، وجود داشته باشند، فضایی ایجاد می‌شود که همواره زمینه بهره‌کشی مستکبرانه صاحبان قدرت و مکننت در سطوح مختلف جامعه و بهره‌دهی مستضعفانه فاقدان قدرت و مکننت ادامه یابد. شکل‌گیری وضعیت عوام و خواص در یک جامعه حاکی از بحران همه‌جانبه‌ای است که همواره انسجام اجتماعی نه از طریق گسترش عقلانیت ارتباطی، اخلاق ارتباطی و توانایی ارتباطی، بلکه از طریق عقلانیت راهبردی خواص با همه نتایج مفسده‌انگیزش، بازتولید می‌شود. خداوند از این وضعیت به استضعاف فکری تعبیر کرده و آن را مانند استضعاف مادی نفی می‌نماید (اعراف، ۷۵؛ سبأ، ۳ و ۳۱؛ انفال، ۲۶؛ اعراف، ۱۵۰؛ قصص، ۴ و ۵).

در مقابل، آیاتی از قرآن نحوه شکل‌گیری تصمیم‌ها و فرمان‌های سیاسی-اجتماعی در جامعه اسلامی به شکل مطلوب را توضیح می‌دهد. در رأس این آموزه‌ها آیه ۱۵۹ آل عمران قرار دارد؛ آنجا که می‌فرماید: «به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان [مردم] نرم و مهربان شوی؛ و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب، و در کارها با آنان مشورت کن و هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش) و بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد».

نکاتی مهم از آیه مذکور در عرصه تصمیم‌سازی‌های سیاسی و برخورد حاکمان و مردم استفاده می‌شود:

۱. خداوند غیرمستقیم، متفرق شدن از دور شخصی را که دارای مسئولیت سیاسی و اجتماعی است، اما در این صحنه تکبر می‌ورزد و خود را از ارتباط همدلانه با دیگران کنار می‌کشد و در هیمنه قدرت سیاسی فرو رفته است، امری طبیعی تلقی کرده و چنین افرادی را مورد مذمت قرار نمی‌دهد.

۲. خدا از حاکمان الهی می‌خواهد در امور شخصی خود از مردمان درگذرند و از سختگیری بر آنان پرهیز کنند. به نظر می‌رسد خداوند از این طریق می‌خواهد راه رشد اجتماعی عموم مردم را فراهم کند و آنها به صرف ارتکاب خطاهای کوچکی در حق حاکمان از عرصه فعال بودن در امور سیاسی و اجتماعی پس نیافتند.

۳. نکته اساسی این است که براساس آیه مذکور، حاکمان سیاسی باید در مسائل دنیوی (نه امور و حیانی) با مشارکت مشورت‌جویانه عموم مردم که بالطبع تحقق‌بخش عقلانیت ارتباطی خواهد بود، به تصمیم‌سازی‌های مختلف برسند. این آیه حق دخالت مردم در مسائل سیاسی و اجتماعی را به رسمیت شناخته و بر سیاستی مهر تأیید می‌زند که در حوزه کنش ارتباطی جریان یابد. باید تأکید شود که این به رسمیت‌شناسی در امور دنیوی است، چون مشورت با مردم در امور و حیانی قطعاً ممنوع و بی‌معنی است. بنابراین براساس آیه مذکور اولاً حوزه‌ای فارغ از حیطه وحی (همان امور ذاتاً دنیوی-انسانی) ترسیم شده و ثانیاً حضور همگانی به‌صورتی فعال امری مطلوب تلقی شده و بر آن دستور داده شده است. تصمیم‌سازی‌های سیاسی پیامبر حاکم، براساس مشورت و اجماع و تفاهم و مطلوب بودن این سازوکار، به‌طور یقین از این آیه قابل‌استنباط است.

۴. بدون امکان داشتن تصویری مطلوب از اختلاف دیدگاه‌ها و ادعاها، دستور دادن به مشورت و قرار گرفتن در معرض کنش ارتباطی شورایی بی‌حاصل خواهد بود. خدای آفریننده انسان‌ها می‌دانست که چنان موجوداتی آفریده است که هرکدام از جهانی درونی (مخصوص به خود) بهره‌مندند؛ اما همچنین می‌دانست که آنان در فرایند کنش‌های ارتباطی قادرند به‌طور مشترک در جهانی جدید (بین‌الذهانی) به توافق‌های پسین برسند و در نتیجه در عرصه تشریح، دستوراتی هماهنگ با چنان وضعیتی صادر کرد. براساس آیه مذکور خداوند از یک‌سو شهروندان جامعه ایمانی را به اظهارنظر تشویق می‌کند و از سوی دیگر به حاکمان گوشزد می‌کند که این حق را محترم شمارند.

۵. از تشریح مشورت و مشارکت مردم در امور سیاسی معلوم می‌شود که جامعه سیاسی متعلق به همه آنها است و آنان در این عرصه صاحب حق هستند؛ زیرا در آیه دیگری مشورت را در امور خصوصی خانوادگی به‌منظور فراهم شدن رضایت طرفین صاحب حق و رسیدن به اجماع و توافق و تفاهم، تشریح کرده است (شبر، ۱۴۱۴ ق، ۷۷) از همین‌رو در حلقه مشاوره سیاسی پیامبر (ص) علاوه بر مؤمنان، منافقانی مانند عبد/الله بن ابی و اصحابش شرکت می‌کردند و این مشورت طیف خاصی از جامعه را شامل نمی‌شد (طباطبایی، ج ۵، بی تا: ۲۴).

آیه‌ای دیگر سنت مشورت ملکه سبأ و تداوم او بر این امر، از طریق سکوت قرآن (سکوت قرآن پس از ذکر یک حادثه علامت تأیید آن از سوی خدا است) (طباطبایی، ج ۱، بی تا: ۲۵۳) مورد تأیید قرار گرفته است (نمل، ۳۲). آیه‌ای دیگر روی آوردن به مشورت در امور را از ویژگی‌های مؤمنانی برشمرده است که اهل اجابت خدا، اهل نماز و انفاق هستند (شورا، ۳۸) و یک سوره در قرآن به نام شورا نازل شده است و بدون شک حاکی از اهمیت زیاد و جایگاه فوق‌العاده زندگی سیاسی-اجتماعی براساس تعامل ارتباطی به‌مثابه یک رویه است.

ذکر این نکته ضروری است که آموزه‌های وحیانی در حوزه زندگی معنوی برای انسان‌های اجتماعی-تاریخی، تعبیه‌کننده فرهنگی فراتاریخی است که به‌مثابه منبع استعلایی جهان‌زیست آنان عمل کرده و در نتیجه در کنش‌های روزمره ارتباطی آنان مؤثر واقع می‌شود. ارتباط اجتماعی مؤمنان درون جهان‌زیست نیمه‌استعلایی صورت خواهد گرفت که نیمی از منبع آن، فرهنگی استعلایی و نیمی از منبع آن تجارب دنیوی غیراستعلایی است. تجارب دنیوی با توجه به ابعاد مختلف آن، آنجا که برآمده از عرصه زبان است و آنجا که برآمده از نیروهای مادی متعلق به اصل کار کردن برای زنده ماندن جسمانی است، از همدیگر تفکیک شده و درون خود به ابعاد استعلایی یا نیمه‌استعلایی و نیز غیراستعلایی تقسیم می‌شوند.

نتیجه‌گیری

۱. ملازمه دائمی غیرقابل انفکاک بین بسط عقلانیت ارتباطی در سطح معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی از یک سو و پذیرش انسان‌شناسی ماتریالیستی تاریخی از سوی دیگر آن گونه که هابرماس نظریه خود را بر آن استوار ساخته است، وجود ندارد. طرح الهیات ارتباطی و در نتیجه پذیرش عقلانیت ارتباطی درون سنت دینی به صورت مشروط امکان‌پذیر است. در سنت شیعی آموزه‌هایی وجود دارد که هماهنگی عقلانیت شیعی با عقلانیت ارتباطی-تاریخی را تسهیل می‌کند و ضمن امکان‌پذیر کردن تعامل با عقلانیت‌های سیال تاریخی، با داشتن پایه‌های وحیانی-فراتاریخی با چنین عقلانیت‌هایی مرزبندی غیرقابل تقلیلی دارد.

۲. تشیع در بعد فرهنگی-معنوی خلاصه نمی‌شود. هرچند معنویت‌گرایی جایگاه مهمی در تاریخ شیعه به خود اختصاص داده است، استدلال شد که آموزه‌های بنیادینی در سنت شیعه وجود دارد که می‌توان با تکیه بر آنها دو حوزه دنیوی و قدسی را در عین محفوظ بودن ارتباط، از هم تفکیک کرد و به‌گونه‌ای به هر دو اصالت بخشید و هر دو را به‌طور مستقل مورد توجه قرار داد.

۳. تشیع در بعد فرهنگی-معنوی جان‌مایه جهان‌زیست شیعی را تشکیل می‌دهد. این منبع فرهنگی برای جهان‌زیست شیعی موجب شکل‌گیری پیوند بین فراتاریخ متافیزیکی-دینی با تاریخیت مادی می‌شود. تمامی کنش‌های ارتباطی، در چهار جهان بیرونی، درونی و بین‌الذهانی و قدسی با واسطه چنان جهان‌زیستی جریان می‌یابد که در مرز جهان استعلایی فراتاریخی و جهان ناسوتی تاریخی، تعامل ارتباطی را ممکن می‌سازد.

۴. به‌رسمیت شناختن امور ذاتاً دنیوی در آموزه‌های مذهب شیعه و در نتیجه شکل‌گیری عقلانیت راهبردی (استراتژیک) و ارتباطی امکان توافقی کردن زندگی اجتماعی را تسهیل می‌کند. پذیرش گزاره‌های پیشین و حیانی که جنبه قدسی دارند و نیز ترسیمی از جهان‌زیست متصل شده به جهان استعلایی-متافیزیکی، منافاتی با گسترش کنش‌های ارتباطی برای رسیدن به اجماع و تفاهم‌های پسین ندارد. از این طریق می‌توان پویایی و تکامل را نیز تضمین کرد. با توجه به نقش آموزه‌های دینی از جمله آموزه اساسی «شورا» در تقویت علایق تعمیم‌پذیر بشر و پرهیز دادن از تک‌روی، منفعت‌طلبی غیراخلاقی، تأکید بر اخلاق ارتباطی و دیگرخواهی و دیگردوستی، گسترش عقلانیت ارتباطی در چنین جامعه‌ای نه تنها امتناع ذهنی نخواهد داشت، بلکه زمینه‌های مساعدی به‌لحاظ فکر دینی در اختیار خواهد بود.

۵. داشتن نظام اجتماعی مبتنی بر تفاهم و اجماع‌های پسین، درون فضای دینی صورت می‌گیرد. برخورداری از زندگی متغیر و سیال که لازمه زندگی اجتماعی متعادل و اصل تکامل مفروض در نظریه کنش ارتباطی است، نه با نقض امور ثابت فرهنگی-دینی، بلکه همواره از درون آنها در سطح جهان‌زیست، جریان می‌یابد. بنابراین ثابت‌ها و متغیرها هم‌زمان در سرشت اجتماعی تضمین‌کننده انسجام، بالندگی و پویایی آن خواهند بود. جهان‌زیست‌های استعمارنشده همواره در فرایند

کنش‌های ارتباطی صیقل خورده و شکوفاتر می‌شوند و بخش خودآگاه آن افزایش می‌یابد و درعین حال جهان‌زیست تمامی کنش‌های ارتباطی را در مسیر رهایی تاریخی هدایت می‌کند. به این ترتیب می‌توان مدعی شد که ثابت‌های پیشین تغذیه‌کننده جهان‌زیست و تغییرات پسین برآمده از توافقی‌های عقلانی-ارتباطی درهم تنیده‌اند. تغییرات سیستمی درون چنین جهان‌زیست استعمارناشده‌ای تکامل تاریخی را تضمین خواهد کرد.

اخیراً با افزایش حضور ادیان در حوزه‌های مختلف زندگی، از جمله ادعای ادیان درباره حضور در عرصه زندگی عمومی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی، پست‌سکولارها تلاش کرده‌اند چنین پدیده‌ای را از طریق بازنگری در مؤلفه‌های اساسی مقوله سکولاریسم و مدرنیته به گونه‌ای نظریه‌پردازی کنند که ضمن پذیرش حضور دین، مدیریت فضای دینی را به عقلانیت سکولار بسپارند. با توجه به توضیحی که از فراخی مذهب شیعه در پذیرش امور ذاتاً دنیوی داده شد، در واقع می‌توان درون فضای دینی شیعه ضمن پذیرش عقلانیت تاریخی با اشکال مختلف آن، مدیریت این عقلانیت‌ها را همچنان در فضای دینی تضمین کرد^(۹).

۶. حوزه‌های اجتماعی جداافتاده از جهان‌زیست، فسادآور است؛ دلیل این است که در چنین شرایطی انسجام اجتماعی با کنش‌های راهبردی حاصل می‌شود. در چنین وضعیتی اختلال و بحران در ابعاد مختلف از جمله بحران مشروعیت، رخ خواهد داد. راه برون‌رفت از وضعیت بحرانی، گسترش عقلانیت ارتباطی است. بحث قرآنی مشورت، تأییدکننده آنچنان کنش ارتباطی است که نتیجه آن شکل‌گیری انسجام اجتماعی از طریق اجماع و تفاهم‌های پسین خواهد بود. تنها شیوه رسیدن به توافق مشروع در میان مردم در یک جامعه دینی، ارتباط شورایی است.

۷. تفکیک زندگی معنوی و دنیوی در نظام اجتماعی مبتنی بر آموزه‌های دینی، به معنی وسیع بودن قوانین پیشین الهی و تنگ شدن عرصه زندگی دنیوی برای مؤمنان نیست. اصل اباحه، تضمین‌کننده استقلال عقلانی مؤمنان در تنظیم زندگی اجتماعی است و نشان‌دهنده قاعده بودن آزادی انتخاب‌های پسین و استثنا بودن قوانین پیشین است.*

یادداشت‌ها

۱. با به‌کار گرفتن زبان در وضعیت کنش ارتباطی از یک سو جهان اجتماعی ساخته می‌شود و جهان اجتماعی از قبل ساخته‌شده تصحیح می‌گردد. این جهان اجتماعی در خارج موجود، مجموعه‌ای از مناسبات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی است که با به‌کار گرفتن واژه «سیستم» در واقع به این جهان اشاره می‌کنیم و این همان جهانی است که به‌شکل تجربی قابل مطالعه است. در عین حال در هنگام به‌کار گرفتن زبان با جهان زیست که خود در فرایندهای کلامی پیشتر تولید شده است، نیز رابطه حاصل می‌شود و احیاناً ارزش‌ها و هنجارهای انباشته‌شده در آن در این فرایند از نو تصحیح یا تأیید می‌شوند.
 ۲. درباره دیدگاه اخباری‌ها منابع زیادی در دسترس است. از آنجاکه پژوهش حاضر درصدد پرداختن به جزئیات آن نیست، خوانندگان را برای اطلاع بیشتر به منابع ذیل ارجاع می‌دهد:
- محمدامین استرآبادی؛ *الفوائد المادنیة و بدیلة الشواهد المکیة*، تصحیح رحمت‌الله رحمتی اراکی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۶ه.ق.
- محمدباقر بن محمد اکمل بهبهانی، *الاجتهاد و التقليد: الفوائد الحائریة*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ه.ق.
 ۳. منابع برای اثبات این ادعا خارج از شمارش است. تمامی کتاب‌های اصولی شیعه به اجماع تصریح کرده‌اند که عقل مانند کتاب و سنت با شرایط خاص منبع استنباط احکام شرعی است. بنابراین اصل عقل‌گرایی در میان اصول‌گرایان شیعه از بدیهیات است.
 ۴. تفصیل تحولات همه‌جانبه در نظام اجتماعی ایران در لایه‌های مختلف فکری، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی از عهده مقاله خارج است. برای مطالعه بیشتر رک:
- سید جواد طباطبایی، مکتب تبریز، تبریز، ستوده، ۱۳۸۴.
- محمود شفیعی، *جامعه‌شناسی سیاسی ایران: مبتنی بر کنش ارتباطی*، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹.
 ۵. احمد اشرف، *موانع رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه*، تهران: زمینه، ۱۳۵۹.
- این صورت مسئله به‌گونه‌ای است که اختصاص به دوره قبل از ورود شریعت منقول ندارد؛ برای اینکه مسئله زمانی نیست که پیش و پس از شریعت تفاوت کند، بلکه مسئله تصویر دو وضعیت برای انسان است که یکبار خودش را در دایره شرع و یکبار بیرون از دایره شرع قرار می‌دهد؛ البته در صورتی که حکم به آزاد بودن از تکلیف قابل اثبات باشد. این نکته از نحوه طرح مسئله در زبان علما روشن می‌شود. برای نمونه شیخ طوسی (ر.ک): شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۰۸) و رضا اسلامی (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۵، ۱۲۶) بر این نکته

تصریح کرده‌اند.

۶. شهید ثانی درباره فعل پیامبر(ص) نیز تصریح کرده‌اند که اگر رفتار پیامبر مردد شد بین اینکه رفتار عبادی است یا عادی، دو دیدگاه را طرح کرده‌اند. دیدگاه نخست این است که معتقد شویم چنین رفتارهایی عادی است؛ برای اینکه «اصل اولی عدم تشریح» اصالة عدم التشریح» می‌باشد. دیدگاه دوم این است که بگوییم رفتار عبادی است؛ برای اینکه پیامبر(ص) برای بیان امور شرعی مبعوث شده است (ر.ک: شهید ثانی، ۱۳۷۴: ۲۳۶).

۷. از علمای معروف کلامی شیعه سیدمرتضی (متوفای ۴۳۶) نیز آشکارا در مقابل اصالة الحظر جبهه‌گیری کرده و برای اصالة الاباحه استدلال کرده است (ر.ک: الشریف المرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۵۴۹ و ۸۱۱ و ۸۲۱ و ۸۳۳؛ الشریف المرتضی؛ ۱۴۰۵: ۱۰۱).

عده‌ای هم اصالة الاباحه را به خاطر فقدان دلیل، دلیل بر فقدان تکلیف، استنباط کرده‌اند. بعضی هم به استصحاب برائت اصلیه تمسک جسته‌اند (اسلامی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

۸. نگارنده طی پژوهش مستقلی به تفصیل نظریه سه جهان را درون سنت دینی شیعی مورد بازبینی قرار داده و جهان چهارمی به آن افزوده است و آن پژوهش با عنوان «جامعه‌شناسی سیاسی ایران: مبتنی بر کنش ارتباطی» از سوی دانشگاه امام صادق(ع) به چاپ رسیده است. اخیراً پست سکولارها با بازنگری در دنیای سکولار به گونه دیگری به بحث دینی و حضور دین در عرصه عمومی جامعه پرداخته‌اند. هابرماس، کازانو، چارلز تیلور، تلال اسد، پیتر برگر و دیگران از جمله آنها هستند. در بخش منابع، منابعی در این زمینه ذکر خواهد شد.

۹. در بخش منابع چند منبع به زبان انگلیسی در زمینه دیدگاه پست سکولارها آورده‌ام.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- قران کریم.
- آئینه‌وند، صادق (۱۳۷۱)، *تاریخ سیاسی اسلام*، تهران: مرکز فرهنگی رجاء.
- اذکائی، پرویز و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۵)، *دائرةالمعارف تشیع*، ج ۲، تهران: نشر شهید سعید محبی.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۵)، *نظریه حق الطاعة*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
- امامی، محمد جعفر؛ آشتیانی، محمدرضا (۱۳۷۲)، *ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای به نهج البلاغه*، زیر نظر مکارم شیرازی، قم: هدف.
- استرآبادی، محمدمامین (۱۴۲۶هـ.ق)، *الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیة*، تصحیح رحمت‌الله رحمتی اراکی، قم: جامعه مدرسین.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه*، تهران: زمینه.
- بهبهانی، محمداقبر بن محمد اکمل (۱۴۱۵هـ.ق)، *الاجتهاد و التقليد: الفوائد الحائریه*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- پیوزی، مایکل؛ هابرماس، یورگن (۱۳۴۲)، *هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران: بی‌نا.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- الشریف المرتضی، السید علی بن الحسین بن موسی (۱۴۰۵هـ.ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۴، تحقیق السید مهدی الرجائی، قم: دارالقرآن الکریم.
- شفیعی، محمود (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی سیاسی ایران: مبتنی بر کنش ارتباطی*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی (۱۳۷۴)، *تمهید القواعد الاصولیه و العربیه لتفریح قواعد الأحکام الشریعه*، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، المشهد المقدسه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- الشیخ الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷هـ.ق)، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: ستاره.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴)، *مکتب تبریز*، تبریز: ستوده.
- عاملی، محمد بن حسین حر (۱۴۰۳ هـ.ق، ۱۹۸۳ م)، *وسائل الشیعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیض الاسلام (۱۳۷۷)، ترجمه شرح نهج البلاغه، تهران: انتشارات فقیه.
 کاشف الغطاء، جعفر (۱۳۷۹)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، تحقیق مکتب
 الاعلام الاسلامی فرع خراسان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
 محمدی، رحیم (۱۳۸۲)، درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت، تهران: مرکز بازشناسی اسلام
 و ایران.
 نراقی، احمد (۱۳۷۵)؛ عوائد الایام، تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات الاسلامیه، قم: مکتب
 الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
 نوذری، حسین علی (۱۳۸۱)، بازخوانی هابرماس، تهران: چشمه.
 هارتناک، یوستوس (۱۳۷۶)، فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.
 هابرماس، یورگن (۱۳۸۰)، بحران مشروعیت: تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن، تهران: گام
 نو.
 هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
 وایت، استیون (۱۳۸۰)، نوشته‌های اخیر هابرماس، خرد، عدالت و نوگرایی، ترجمه محمد
 حریری اکبری، تهران: قطره.

Habermas, Jurgen (1984), the Theory of Communicative Action, Vol. 1, by:
 Thomas Mccarthy, Boston: Beacon Press.

_____ (1987), "the Theory of Communicative Action", Life World and
 System: a Critqe of Functionalist Reason, Vol. 2, Trans by: Thomas Maccarthy,
 Boston: Beacon Press.

_____ (1984), Communication and the Evolution of Society, Trans by:
 Thomas Maccarthy, Cambridge Polity Press.

Mohammad Golam Nabi Mozumder (2011), Interrogating Post-Secularism:
 Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad, Russia- Moscow: University of
 Pittsburgh.

Barbato, Mariano; Kratochwil, Friedrich (2008), "Habermas's Notion of a Post-
 Secular Society: A Perspective from International Relations", EUI Working
 Papers: Max Weber Programme.

Ferrara, Pasquale (2012), "Globalization and Post-Secularism: Religions and a
 Universal Common Identity", Journal of Dialogue and Culture, Vol. 1, No. 1.

Casanova, Jose, Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective,
 at: <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf>.