

بررسی مقایسه‌ای مبانی معرفت‌شناختی در نظریه مردم‌سالاری دینی و نظریه دموکراسی مشورتی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی(ره) و یورگن هابرماس

سید مهدی ساداتی نژاد*

علی شیرازی**

چکیده

دو الگوی حکومتی مردم‌سالاری دینی (در قالب جمهوری اسلامی) و دموکراسی مشورتی، الگوهایی تازه مطرح شده در ساحت اندیشه و عمل سیاسی به شمار می‌روند؛ اگرچه ریشه‌ها و پیشینه آنها کهن است. بررسی مقایسه‌ای به عنوان رویکردی با سابقه در علوم اجتماعی هنگامی که میان دو نظریه به کار گرفته می‌شود، می‌تواند سبب گشوده شدن گره‌های نظری و ابهام‌های مفهومی آن نظریه‌ها و دست‌مایه بسط کمی و کیفی آنها به شیوه‌ای علمی باشد. مقاله حاضر کوشیده است با چنین نگاهی، بعد معرفت‌شناختی دو نظریه یادشده را به عنوان یکی از ارکان شناخت یک تئوری، مورد بررسی قرار دهد. برای نیل به این مقصود، ابتدا جایگاه معرفت‌شناسی در یک نظریه بیان و سپس شرح مختصری از دو الگو بیان و سپس موارد افتراق و شباهت دو نظریه به اختصار مورد مقایسه قرار خواهد گرفت. مهم‌ترین نقطه عزیمت مقایسه که عموماً به افتراق میان دو نظریه از حیث معرفت‌شناختی می‌انجامد، توحیدمحوری در مردم‌سالاری دینی و اومانیزم در دموکراسی مشورتی است. لازم به ذکر می‌نماید از آنجاکه شاخص‌ترین افراد در این دو نظریه به ترتیب امام خمینی (ره) و یورگن هابرماس هستند، مقاله حاضر بر آراء ایشان تأکید نموده است.

کلیدواژه‌ها: مردم‌سالاری دینی، دموکراسی مشورتی، نظریه شناخت.

*استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) msadatinejad@ut.ac.ir

**دکترای اندیشه سیاسی از دانشگاه تهران alishirazi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۲۰

۱. مقدمه

هر نظریه و هر مکتبی اعم از الهی یا بشری، به خیمه‌ای می‌ماند که با همه اجزایش، بر ستون‌هایی استوار گردیده و استقامت آن، منوط است به میزان قدرت و استقامت ستون‌هایش. معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی هر نظریه، در حکم ستون‌هایی است که کل خیمه یک نظریه بر دوش آنها بنامی شود.

به عبارتی پیش از پرداختن به جزئیات یک نظریه، باید مشخص شود که آن نظریه یا مکتب، بر کدام بنیان‌های معرفت‌شناختی استوار است؟ ابزارهای شناخت آن کدام‌اند؟ نگاه آن مکتب به هستی و وجود چگونه است؟ هست‌ها و نیست‌های آن مکتب که خواه‌ناخواه تعیین‌کننده بایدها و نبایدهای آن است، چگونه تعریف می‌شوند؟ انسان به عنوان موجودی که هدف از همه دغدغه‌ها بهبود زندگی اوست، در قالب فرد یا جامعه، چگونه شناخته و معرفی می‌شود؟ پاسخ به این سوالات می‌تواند راه‌گشای فهم یک نظریه و به تبع آن، تحلیل مولفه‌ها و شاخص‌های آن مکتب باشد. اگرچه میان معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی یک نظریه ارتباطی معنادار وجود دارد، اما این نکته نمی‌تواند سبب آن شود که هر یک از این موضوعات کلیدی به طور جداگانه مورد تدقیق و بررسی قرار نگیرند.

در این میان، مقوله معرفت‌شناسی از اهمیتی ویژه برخوردار است و درک هر نظریه، منوط به فهم و درک آن؛ چرا که موضوع نظریه شناخت، فهم ابزارهای شناخت و چگونگی اکتساب معرفت است که اساساً زیربنای هرگونه پویش در هستی‌شناسی و روش‌شناسی است.

در حوزه نظریه‌پردازی الگوهای سیاسی اجتماعی در جهان معاصر، دو الگوی مردم‌سالاری دینی و دموکراسی مشورتی از جایگاهی ویژه برخوردارند. با وجود آنکه اولی مبتنی بر توحید و وحی الهی و دومی مبتنی بر اندیشه اومانیزم است، اما هر دو مدعی ارائه بهترین نوع حکومت در راستای تامین نیازهای بشرند؛ از این رو در مصاف قرار دادن این نظریه‌های رقیب و بررسی مقایسه‌ای آنها، می‌تواند کاشف از نقاط قوت و ضعف احتمالی بوده، زمینه پژوهش‌های عالمانه را برای پرکردن خلأهای تئوریک از یک‌سو و بسترسازی علمی برای عملیاتی شدن آنها در حوزه قانون‌گذاری، تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری از سوی دیگر، فراهم نماید.

جمهوری اسلامی مولود نوپای نظریه مردم‌سالاری دینی در قاموس اندیشه سیاسی شیعه، به همت نظری و تدارک عملی امام خمینی (ره) به عنوان الگویی جدید از نظام

حکومتی به جهان بشری معرفی شده است. این الگوی تازه تکوین یافته، به اقتضاء سابقه اندک تدوین و درگیری های حوزه عمل و اجراء، بیش از هر چیز نیازمند بسط پایه های اندیشگانی و استخراج ظرفیت های نظری آن در پاسخ گویی به نیازهای انسان امروز است. بی شک تا نقاط مبهم و خلاهای تئوریک نظام کنونی در مراکز علمی و پژوهشی همچون دانشگاه مرتفع نگردد، نمی توان به خروج از تنگنای عملی و زدودن نقاط ضعف موجود که شمار آنها نیز اندک نیست امید بست.

از طرف دیگر نظریه دموکراسی مشورتی، الگویی نو در اندیشه سیاسی غرب به شمار می آید که در فضای علمی ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو پرداختن به آن نسبت به سایر الگوهای شناخته شده تر حائز اهمیت بوده، شاید بتواند به سهم کوچک خویش بخشی از خلأ کنونی در این زمینه را پر نماید. همچنین قادر خواهد بود با توجه دادن هدفمند پژوهشگران و محققان علوم انسانی و اجتماعی به سیر تحول و پیشرفت نظریه سیاسی غرب در حوزه اداره جامعه، به پویایی فضای علمی داخلی در این حوزه کمک کند.

برای آن که معرفت شناسی این دو نظریه بهتر فهم گردد، توضیحی بیشتر در خصوص نظریات یاد شده لازم می نماید تا بعد شناختی آنها در بستر درک اصل نظریه آشکارتر گردد.

مراد از مفهوم «مردم سالاری دینی» در اینجا، حکومتی است مردم سالار، برخاسته از متن آموزه های دینی

بنابراین مردم سالاری دینی در اینجا، همان نظرگاه اسلام شیعه است در حوزه اداره سیاست و اجتماع. البته میان اندیشمندان مکتب تشیع در زمینه مردم سالاری دینی، اختلاف نظرهایی برای نمونه در منشأ مشروعیت حاکم، نقش و جایگاه مردم در حکومت، رسالت دولت در عصر غیبت، احکام حکومت داری و... هم وجود دارد که ضمن محفوظ بودن شأن و جایگاه همه آنها، مقاله حاضر بر نظر امام خمینی (ره) تاکید نموده است.

در بحث از علت تاکید بر آراء یورگن هابرماس در دموکراسی مشورتی نیز می توان گفت که مفصل تر، منسجم تر و موخر بودن نظرات وی نسبت به سایر نظریه پردازان این حوزه است. نظریه ای که گمان می رود روی کرد آینده نظام های دموکراسی لیبرال به سمت آن گرایش جدی یابد.

۲. بحث نظری

«نظریه شناخت» (Theory of knowledge) یا «معرفت‌شناسی» (Epistemology) و یا ژنوسیس (Genosis) به معنای شناخت با تمرکز بر چگونگی امکان شناخت است. این مفهوم، زیرمجموعه‌ای از فلسفه است که از آن با عنوان نظریه چستی معرفت و راه‌های نیل به آن یاد می‌شود (هالینگ دیل، ۱۳۸۷، ۵۳). نظریه معرفت یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه به شمار می‌آید که موضوع آن ابزار، حدود و مقیاس‌های کسب اطمینان در داوری صحت یا خطا، در حوزه شناسایی انسانی است (پاپکین و اوروم، ۱۳۷۵، ۲۶۰).

به دیگر سخن، معرفت عبارت است از علم توجیه باور در مقام باید و انتزاع، نه در جایگاه تحقق و تعیین. موضوع مورد مطالعه معرفت‌شناسی نیز شرایط حصول معرفت و چگونگی شکل‌گیری شناخت و باور در نوع انسان است. معرفت‌شناسی بر کفایت ادله تمرکز دارد نه صدق مدعا. از این رو غیر از وجودشناسی است (حقیقت، ۱۳۸۵، ۵۱). هستی‌شناسی هر فرد یا مکتب نیز، از افق معرفت‌شناسانه آن حاصل می‌شود و معرفت هر فرد یا مکتب نیز با شناخت آن از نظام هستی تناسب دارد (کلاته، ۱۳۸۷، ۲۵).

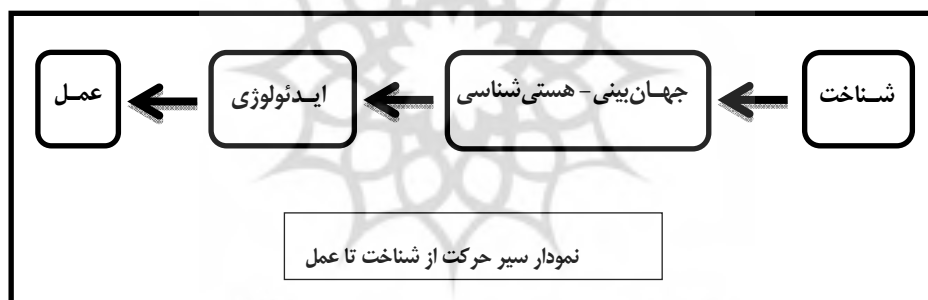
مهم‌ترین دغدغه در بحث شناخت، دستیابی به معیارها، راه‌ها و روش‌هایی است که آدمی را در به‌دست آوردن آگاهی واقع‌نمایاری دهد. در واقع محور تمرکز بحث شناخت‌شناسی، بر چگونگی دستیابی به معیار صحیح شناخت قرار دارد. اساسی‌ترین مسئله در این حوزه آن است که چه روش و شیوه‌ای را به کار بریم و از چه معیارها و محک‌هایی استفاده کنیم تا آگاهی و ذهنیات ما به درستی، واقع‌نما و حقیقت‌نما باشند (بهشتی، ۱۳۸۹، ۴۳ و ۴۶).

نخستین پرسش‌های پیش‌رو در موضوع شناخت‌شناسی این است که آیا اساساً امکان شناخت برای انسان وجود دارد یا خیر؟ و اینکه آیا تفکیک میان شناخت صحیح از شناخت غلط امکان‌پذیر است؟ شیوه پاسخ‌گویی به این سوالات می‌تواند میزان هم‌سویی یا تعارض مکاتب گوناگون فکری در حوزه سیاسی اجتماعی را معین نماید. به طور کلی تولیدات فکری در هر فرهنگ، مکتب و جامعه، با اتکاء به اصول پذیرفته شده در معرفت‌شناسی محقق می‌شود (زاهد، ۱۳۹۱، ۵۴۶). معرفت‌شناسی‌ها، جهان‌بینی‌ها، و به طور کلی نظام دانایی در هر تمدنی، بنیان فکری و جنبه‌های گوناگون زندگی مردمان را شکل می‌دهد. مبانی معرفت‌شناختی در هر جامعه، جهان‌های ممکن را برای اندیشه و زندگی فراهم و به واقع تعریف می‌کنند؛ و امکان‌های تفسیری ویژه و

تعیین‌کننده عمل سیاسی را همچون دریچه‌های حیات، به روی هر قوم و ملتی می‌گشایند (فیرحی، ۱۳۸۹، ۶۲).

به طور کلی می‌توان گفت که جهان، جهان مکتب و ایدئولوژی است. مکتب و ایدئولوژی نیز بر پایه جهان‌بینی استوار است و جهان‌بینی بر پایه شناخت؛ پس عمل هر فرد در چارچوب هر مکتب، تابعی از معرفت‌شناسی آن است (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۶). از این‌رو مسئله شناخت همواره یکی از مهم‌ترین و سوال‌برانگیزترین حوزه‌های فکری در تاریخ حیات بشر بوده است.

امکان یا عدم امکان شناخت جهان خارج از ذهن، قابلیت انتقال شناخت، منابع و ابزارهای شناخت، اعتبارسنجی گزاره‌های معرفتی و دیگر مقولاتی از این دست، اجزاء اصلی معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهند (هاملین، ۱۳۷۴، ۱). به عبارت دیگر نظریه شناخت به بحث درباره معرفت و شناخت بشری می‌پردازد و مسائلی مانند مبادی معرفت، ابزار شناخت، اعتبار معرفت و معیار صدق و کذب را مورد بررسی قرار می‌دهد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ۱۶).



۱-۲. نظریه مردم‌سالاری دینی

نظریه مردم‌سالاری دینی، به شیوه نظام‌سازی اسلام شیعه در عرصه سیاست و حکومت اشاره دارد که مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی و محوریت و مدیریت حاکم الهی بوده، مدعی کارآمدترین سازوکار اداره مادی و معنوی جامعه بر پایه ایدئولوژی اسلامی (شریعت / حکمت عملی) است. این نظریه فارغ از حصر در چارچوب زمان و مکان، ریشه در مدینه‌النبی (ص) و حکومت اسلامی تاسیس شده توسط پیامبر (ص) دارد؛ هرچند که کلیدواژه آن متاخر باشد. از این‌رو هنگامی که سخن از مردم‌سالاری دینی به میان می‌آید، بسط حکومت نبوی (ع) و علوی (ع) در صدر اسلام است.

امام خمینی (ره) به‌عنوان احیاگر این اندیشه در عصر معاصر، بر این باور است که چون جامعه کنونی، اسلامی و عموم مردم مسلمان‌اند، حفظ توأمان احساسات و عقلانیت اسلامی جامعه لازم و ضروری است؛ از این‌رو حکومت اسلامی در چارچوب مردم‌سالاری دینی قابل فهم و درک خواهد بود. این حکومت در قالب نظام جمهوری اسلامی هم منطبق با اصول اسلام است، هم پاسخ‌گوی مقتضیات زمان (انصاری، ۱۳۸۵، ۱۷).

وجود رابطه این‌همانی میان نظریه مردم‌سالاری دینی با الگوی نظری «جمهوری اسلامی» نیز از مفروضات پژوهش حاضر است؛ که از متن دین برخاسته و در ساحت سیاست و اجتماع، بر اهمیت جایگاه توأمان خداوند و مردم در طول یکدیگر تأکید می‌نماید:

«در مکتب سیاسی امام [خمینی (ره)]، مردم‌سالاری از متن دین برخاسته است؛ از «و أمرهم شوری بینهم» برخاسته است؛ از «هو الذی أیدکَ بِنصرِهِ و بالمومنین» برخاسته است. ما این را از کسی وام نگرفته‌ایم» (بیانات آیت‌ا... خامنه‌ای، ۸۳/۳/۱۴). و: «در مورد مردم، مهم‌ترین کاری که امام کردند این بود که مفهوم مردم‌سالاری را از چیزی که طراحان دموکراسی غربی و عوامل آنها در صحنه‌های عملی می‌خواستند نشان بدهند، به‌کلی دور کردند... و [در عوض] مردم‌سالاری دینی یعنی همان جمهوری اسلامی را در دنیا مطرح کرد» (همو، ۸۲/۳/۱۴). و: «شما می‌خواهید نظریه سیاسی اسلام و نظام جمهوری اسلامی یعنی مردم‌سالاری دینی را به مردم معرفی کنید. جمهوری، یعنی مردم‌سالاری؛ اسلامی یعنی دینی. بعضی خیال می‌کنند ما که عنوان مردم‌سالاری دینی را مطرح کردیم، حرف تازه‌ای را به میان آورده‌ایم؛ نه. جمهوری اسلامی یعنی مردم‌سالاری دینی. حقیقت مردم‌سالاری دینی این است که یک نظام باید با هدایت الهی و اراده مردمی اداره شود و پیش برود.» (همو، ۱۳۸۰/۸/۲۰).

اگرچه میان اندیشمندان مکتب تشیع در زمینه مردم‌سالاری دینی، اختلاف نظرهایی برای نمونه در منشأ مشروعیت حاکم، نقش و جایگاه مردم در حکومت، رسالت دولت در عصر غیبت، احکام حکومت داری و... هم وجود دارد، اما ضمن محفوظ بودن شأن و جایگاه همه آنها، مقاله حاضر بر نظر امام خمینی (ره) تأکید نموده است.

بنابراین مردم‌سالاری دینی و جمهوری اسلامی دو مفهوم نیستند؛ بلکه مفهوم اخیر، مصداقی از مفهوم کلی نخست به‌شمار می‌آید. از این‌رو اگرچه در بیان و قلم امام خمینی (ره) اشاره مستقیم به مفهوم «مردم‌سالاری دینی» نشده است، اما آنچه که امام در

نظریه ولایت فقیه خود مطرح نمود، همان است که اکنون اندیشمندان و نظریه‌پردازان این حوزه از آن به مردم‌سالاری دینی نام‌بردار می‌شوند. بدین ترتیب می‌توان امام خمینی (ره) را بنیان‌گذار مردم‌سالاری دینی در اندیشه و عمل در دوران معاصر دانست.

در ترکیب جمهوری اسلامی چنانچه امام خمینی (ره) اشاره دارد، مفهوم جمهوری به ابتدای نظام سیاسی بر اراده و خواست مردم و مراجعه به آرای عمومی اشاره دارد و مفهوم اسلامی، به انطباق محتوای خواست عمومی و رأی مردم با آموزه‌های وحیانی شریعت و سیره پیامبر خاتم (ص) و امیرمؤمنان علی (ع) در صدر اسلام پیرامون اداره حکومت و جامعه اسلامی (صحیفه امام، ج ۴، ۳۳۴). اما ایشان با به کار بردن لفظ دموکراسی به جای جمهوری مخالفت کرده، چنین استدلال می‌نمود:

«این کلمه دموکراسی که پیش شما این قدر عزیز است یک مفهوم مبتنی ندارد. ارسطو یک جور معنا کرده، شوروی [(شرق)] یک جور معنی کرده، سرمایه‌دارها [(غرب)] یک جور معنی کرده، و ما در قانون اساسی مان نمی‌توانیم یک لفظ مبهمی که هر کس برای خودش یک معنی کرده است، آن را بگذاریم» (صحیفه امام، ج ۱۰، ۹۵).

در پایان، نظریه مردم‌سالاری دینی را می‌توان مدلی از حکومت مردم دانست که مبتنی بر رکن ولایت فقیه (رک: امام خمینی، ۱۳۷۹، ۵۳ - ۵۰)، بر اساس ارزش‌ها و احکام دینی و رها از صبغه سکولاریسم، در حوزه اندیشه انسجام و در حوزه عمل تعین می‌یابد (زرشناس، ۱۳۸۲، ۲۲۸).

۲-۲. نظریه دموکراسی مشورتی

دموکراسی مشورتی، برابر نهاد فارسی عبارت «Deliberative Democracy» است که به معادل‌های دیگری همچون دموکراسی نظرخواهانه (آشوری، ۱۳۸۹، ۱۰۱)، گفت‌وگویی (انصاری و اسلانی، ۱۳۹۳، ۱۰۹)، رایزنانه (هرسیج و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ۷۵)، تأملی (پایک، ۱۳۹۱، ۲۱۶)، تدبیری (قادری، ۱۳۸۴، ۵۰)، گفتمانی (محمودیان، ۱۳۷۹، ۱۷)، مشاوره‌ای (نوروزی خیابانی، ۱۳۸۴، ۱۲۲)، و تعبیری همچون شورایی، تفاهمی، مباحثه‌ای و امثال آن نیز ترجمه شده است.

این اصطلاح در اصل، از مقاله‌ای که ژوزف بسیت با عنوان «دموکراسی مشورتی، اصل اکثریت در حکومت جمهوری» در ۱۹۸۰ به رشته تحریر درآورد اقتباس شده است. پس از آن با نظریات و مباحث جان الستر (Elster) و ایمی گاتمن (Gutmann) و جوشوا کوهن (Cohen) پیوند خورده و در مفهوم گفتمان آرمانی یورگن هابرماس

پیکربندی شده است (پایک، ۱۳۹۱، ۹۷). اگرچه نقش جان رالز و نظریه عدالت وی را نیز در فرایند تکوین دموکراسی مشورتی نباید از خاطر دور داشت.

در بحث از تکوین این نظریه می‌توان گفت که وارد ساختن پاره‌ای از ایرادات به لیبرال دموکراسی از سوی برخی اندیشمندان و نحله‌های فکری همچون مکتب انتقادی، پست‌مدرنیسم و نئولیبرالیسم در کنار طرح برخی از نظریات همچون «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین، «عدالت به مثابه انصاف» جان رالز، «اراده معطوف به قدرت» فوکو، «کنش ارتباطی» هابرماس و غیره، سبب تکوین نسخه‌ای جدید از الگوی دموکراسی لیبرال با نام «دموکراسی مشورتی» گردیده است.

در تحلیلی کلی می‌توان گفت که اساساً نظریه دموکراسی مشورتی، یک مدل هنجاری ایده‌آل از دموکراسی است (گارسیا آلونسو، ۲۰۱۳، ۱۸۵). منظور از دموکراسی مشورتی در اینجا، سازوکاری سیاسی اجتماعی است که در آن صلاحیت اعمال قدرت، تنها برخاسته از تصمیمات جمعی اعضای جامعه است که آن نیز در فرایند (عقلانی) بحث و گفتگو صورت می‌پذیرد (کوهن، ۱۹۹۷، ۴۰۷).

این الگو که پیشرفته‌تر از اسلاف خود به شمار می‌آید، (هلد، ۱۳۷۸، ۴۲۴) تلاش دارد با وجود قرابت‌های بسیار با دموکراسی لیبرال، نواقص آن را برطرف نموده، برنامه‌ای کامل‌تر برای ارتقاء حیات مادی انسان به ارمغان آورد. نظریه یادشده با نقد مبانی نظریه‌های دموکراسی، در صدد است تا با هم‌نشین ساختن عدالت و آزادی، الگویی نو از نظام سیاسی لیبرال ترسیم نماید (میراحمدی، ۱۳۹۳، ۱۳). دموکراسی مشورتی اگرچه از نیمه دوم قرن بیستم به این سو اندک‌اندک نظم و نسج یافته، اما هنوز در حوزه نظر ساماندهی و انسجام درونی لازم را پیدا نکرده است.

نظریه دموکراسی مشورتی با گذر از عقلانیت فردی کانت و عقلانیت ابزاری وبر، ایده «عقلانیت ارتباطی» را مطرح می‌نماید. این نوع از عقلانیت که در «جهان زیست» رشد و نمو می‌یابد و حاصل آن «کنش ارتباطی» میان اعضای جهان زیست است، رکن اصلی دموکراسی مشورتی به شمار آمده و به گفت برخی صاحب‌نظران، در امان از خطا و اشتباه است (رالز، ۱۹۷۲، ۴۱۶).

اگرچه در برخی تعاریف از دموکراسی، از عنصر مشورت به عنوان جزئی از تعریف و از ارکان تحقق دموکراسی نام برده می‌شود، اما این به معنای همگام شدن با نظریه دموکراسی مشورتی نیست؛ چراکه اساساً این نظریه سنگ‌بنای دموکراسی و شالوده نظام

سیاسی را بر عنصر مشورت می‌نهد، نه اینکه صرفاً آن را به یکی از عوامل و راه‌کارها در فرایند دموکراتیک تقلیل دهد.

در توضیح مطلب بالا می‌توان به تعریف آستین رنی از دموکراسی اشاره کرد. او می‌نویسد: «دموکراسی عبارت است از شکلی از حکومت که مطابق با اصول حاکمیت مردم، برابری سیاسی، مشورت با همهٔ مردم و حکومت اکثریت سامان یافته است» (رنی، ۱۳۷۴، ۱۳۸). مشاهده می‌شود که در تعریف رنی از دموکراسی، مراد وی را از مشورت همگانی می‌توان در سازوکار انتخابات و مراجعه به آرای عمومی خلاصه کرد. پرواضح است که این به معنای نگرش مشورتی به فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری نیست.

دموکراسی مشورتی که به لحاظ نظری در تداوم اندیشهٔ دوران مدرن قابل ارزیابی است، برداشتی خاص از دموکراسی به شمار می‌آید که بر مبنای فهم و درکی متفاوت از عقل در دوران معاصر ارائه شده است. این نظریه را می‌توان با توجه به تاکید بر مشورت و عقل مشورتی، حاصل پیدایش مفهوم عقل مشورتی یا همان عقلانیت ارتباطی (در مقابل عقل ابزاری کانتی و وبری) در دهه‌های اخیر دانست (میراحمدی، ۱۳۹۳، ۱۹۳ و ۱۹۴).

یکی از ریشه‌های مهم نظریهٔ دموکراسی مشورتی را می‌توان در نظریهٔ نوانتقادی جست‌وجو کرد که هابرماس معمار اصلی آن به شمار می‌آید (باتامور، ۱۳۸۰، ۶۳). نظریهٔ انتقادی نو به مثابهٔ میراث‌دار مکتب فرانکفورت، با دیدگاهی انتقادی این مکتب را بازطراحی نموده است. اگرچه هابرماس در نظریه‌پردازی خود، از اندیشهٔ مارکسیسم که بنیان مکتب فرانکفورت است فاصله می‌گیرد و به لیبرالیسم نزدیک می‌شود.

در واقع هابرماس به عنوان متفکر نسل دوم مکتب فرانکفورت، نظریهٔ انتقادی را به مثابهٔ نظریه‌ای ارتباطی بازسازی کرده، مارکسیسم کلاسیک و اسلاف خویش را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. او ماتریالیسم تاریخی، نظریهٔ انتقادی جامعه و نظریه‌ای فلسفی را که در تحلیل کنش ارتباطی ریشه دارد، تجدید سازمان می‌نماید. از نظر هابرماس، تأمل و تفکر انتقادی وظیفه دارد تا ریشهٔ پوزیتیویسم را در فلسفه‌های علم مبتنی بر تجربه و ماتریالیسم بخشکاند و بار دیگر علوم را در خدمت عقلانیت انسان قرار دهد (پیوزی، ۱۳۹۰، ۲۷).

به اعتقاد هابرماس، فرایند مشارکت عمومی شهروندان در مدیریت شورایی که بر انتظارات و نتایج منطقی مبتنی است، فرایندی به ذات خود ارزشمند است که سبب

می‌شود دانش شرکت‌کنندگان در روند مشورت افزایش یابد. ارتقاء دانش، ارتباط مستقیم با شکل‌گیری اراده عمومی و کیفیت تحقق آن دارد؛ از این‌رو گسترش سطح دانش و آگاهی و به تبع آن رشد عقلانی، نقشی اساسی در روند امکان‌پذیری دموکراسی مشورتی ایفا می‌کند (هاسپیک، ۲۰۰۷، ۳۲۹). به اعتقاد وی از آنجا که دیدگاه‌ها و خواست‌های افراد با یکدیگر مغایر است، آنها در فرایند مشورت نسبت به این تقابل‌ها آگاهی بیشتری پیدا می‌کنند و می‌آموزند چگونه با برقراری تعامل سازنده، به انسجام در تصمیم‌گیری دست یابند (بن‌حیب، ۱۹۹۶، ۷۱).

او می‌کوشد با توضیح دو نکته، اثبات نماید که دموکراسی مشورتی تنها راه عملی برقراری دموکراسی در دنیای مدرن است. نخست اینکه کنش باز و آزاد اجتماعی، اعم از کنش متقابل میان دو دوست و در حوزه زندگی روزمره یا کنش متقابل میان آحاد جامعه، نمی‌تواند جز بر مبنا و مقصود رسیدن به تفاهم و توافق انجام شود. دوم اینکه در جامعه مدرن به دلیل تفکیک حوزه‌های زندگی اجتماعی از یکدیگر، در حالی که دو حوزه زندگی اقتصادی و اداره یک نظم اجتماعی کنش‌هایی استراتژیک پیرامون مبادله پول و قدرت را می‌طلبد، کنش متقابل چند نفره در حوزه‌های زندگی روزمره و سیاست را می‌توان به وسیله تفاهم و توافق پیش برد (محمودیان، ۱۳۷۹، ۱۷). همچنین دموکراسی مشورتی در هر جامعه‌ای بنا به اقتضائات آن، قابلیت بومی‌سازی دارد. در واقع در الگوی دموکراسی مشورتی نوعی نسبی‌گرایی وجود دارد که مباحث صرف نظری در خصوص آن نمی‌تواند کاشف از آنچه باشد که در عمل رخ خواهد داد (رک: اولسون، ۲۰۱۱، ۵۴۴ و ۵۴۵).

در خصوص مفهوم مشورت (deliberation) نیز می‌توان گفت که در فرهنگ لغت آکسفورد به معنای مطالعه دقیق، تأمل، گفتگو، بحث و بررسی پیرامون یک مسئله آمده است (آکسفورد، ۲۰۰۸، ۳۷۸)؛ چنانچه در فرهنگ لغت لانگمن، در معنای سخن گفتن و صحبت کردن افراد با یکدیگر، ضمن بررسی و مطالعه دقیق و به دور از شتاب‌زدگی موضوع، در گردهمایی رسمی به کار رفته است (لانگمن، ۱۹۹۸، ۳۴۰).

به هر حال تأکید هابرماس بر پسوند مشورتی در ارائه نظریه دموکراتیک خود، حاکی از همان نگاه آسیب‌شناسانه وی نسبت به عقلانیت فردگرایانه است که موجبات کامروایی انسان مدرن را فراهم سازد؛ و اکنون وی می‌کوشد با نوعی هم‌افزایی جمعی، طناب‌های تنیده فرد مدرن به دور خویش را بازگشاید و بدین‌سان، در اداره بهتر ساحت سیاسی اجتماعی زندگی بشر مسیری تازه بگشاید و طرحی نو دراندازد.

۳. نگاهی به معرفت‌شناسی دموکراسی مشورتی

در مورد هابرماس و نظریه سیاسی اجتماعی وی، نکته‌ای قابل ذکر است که شاید بتوان ریشه آن را در همان ویژگی چند بُعدی بودن جست‌وجو کرد؛ و آن اینکه مرزهای انسان‌شناسانه، هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در خصوص وی آن‌گونه که انتظار می‌رود شفاف و خط‌کشی شده نیست. به عبارت دیگر در مواردی که شاید شمار آنها نیز اندک نباشد، تداخل و هم‌پوشانی وجه بارز است.

در واقع مبنای هابرماس در نظریه‌پردازی خویش نه معرفت‌شناسانه است که به دنبال حقیقت باشد، نه هستی‌شناسانه است که به نوعی درک از وجود برسد. بلکه سمانتیکال (معناشناسانه) است؛ نه اپیستمولوژیکال (معرفت‌شناسانه). عقلانیت مورد نظر وی نیز کاگنیتیو (معرفتی، شناختی) است؛ ترکیبی است از معنا و معرفت. او در پی شناخت است. درکی ارتباطی دارد؛ و به دنبال نوعی خلق معناست. نگاه او معطوف به تحول شناخت است (معینی علمداری، ۱۳۹۴).

نخستین نکته‌ای که در این زمینه باید به آن اشاره کرد این است که چنانچه گذشت، دیدگاه وی در عین حالی که اپیستمولوژیک است، اما معطوف به حقیقت نیست، معطوف به شناخت است. او از نگرش‌های پسامعرفت‌شناسی استفاده می‌کند (همان).

هابرماس هستی‌شناسی خود را برپایه انتقاد از وضع موجود به سامان می‌کند. او نگاه متداول در این زمینه را موجد همه گرفتاری‌های عالم انسانی می‌داند و برای حرکت به سمت ارائه الگوی دموکراسی مشورتی، هسته مرکزی پارادایم پوزیتیویستی را ساختار شکنی می‌نماید.

هابرماس طی این فرایند فکری، به ترمیم و بازسازی مارکسیسم با هدف رفع موانع ناشی از تحولات تاریخی اخیر بر سر راه توسعه و تکامل مارکسیسم همت گمارد. در همین راستا او ضمن نفی شیوه معرفت‌شناختی اثبات‌گرایانه و دفاع از نگرش دیالکتیکی، به مبانی هستی‌شناختی پوزیتیویسم می‌تازد. او از تفکیک اثبات‌گرایانه میان حقایق معطوف به قوانین تجربی و انتخاب ارزشی معطوف به پدیده‌های انسانی انتقاد می‌نماید. بر اساس این تفکیک، در یک سو قوانین عینی و تجربی پدیده‌های اجتماعی قرار دارد که مشابه قوانین طبیعی است؛ و در سوی دیگر هم قواعد مربوط به انتخاب، تصمیم و عمل انسانی قرار دارد که خارج از قلمرو شناخت علم تجربی بوده و داوری درباره آنها با معیارهای کمی علم تجربی امکان‌پذیر نیست؛ از این رو بر اساس تفکر اثباتی این داوری به گونه‌ای دل‌بخواهی و بی‌قاعده صورت می‌پذیرد. هابرماس در برابر

این دیدگاه، استدلال می‌کند که پذیرش علم تجربی و قوانین آن توسط انسان، خود عملی انسانی و خارج از درک علم تجربی و مبتنی بر ایمان به عقل است. اعتبار احکام و فرضیه‌های علمی، مبتنی بر نتایج آنهاست و ارزیابی این نتایج، با معیارهایی صورت می‌پذیرد که حاصل روابط تفاهمی و ذهنی جامعه انسانی است؛ نه فرمول‌های جزمی و اثبات‌گرایانه علم تجربی. با این حساب ارزش و اعتبار و به عبارتی مشروعیت قوانین علوم تجربی، وابسته به قوانین و قواعدی فراتر از علم تجربی است. هیچ دیدگاه و نظرگاهی خارج از روابط و مفاهیم انسانی وجود ندارد که عینیت را کاملاً تضمین نماید. بنابراین باید این توهم زدوده شود که بتوان نقطه‌نظری معرفت‌شناختی خارج از حوزه تاریخ، جامعه و فرهنگ اتخاذ نمود (رک: باتامور، ۱۳۸۰، ۶۵ - ۶۳).

هابرماس به نکته‌ای اساسی در معرفت‌شناسی اشاره می‌کند که راه وی را از اثبات‌گرایی جدا می‌سازد. او تاکید می‌کند که هیچ‌یک از اشکال شناخت بی‌طرف و فاقد جهت‌گیری ارزشی نیستند. شناخت اساساً با علایق خاص و معین توأم است و در جهت منافع و مصالحی خاص حرکت می‌کند؛ و علوم اجتماعی نیز همچون علوم تجربی قاعده‌مند و هدف‌دار است (نوذری، ۱۳۹۳، ۱۳۸ و ۱۳۹). اگرچه این هدف‌داری و قاعده‌مندی، خود را به گونه‌ای دیگر می‌نمایاند و عنصر انسانی شناخت در آن دخیل می‌شود.

از دیگر نکاتی که در معرفت‌شناسی هابرماسی باید مورد توجه قرار گیرد، تبیین رابطه سوژه و ابژه در مسئله شناخت است. او با این کار، بنیانی معرفتی برای نظریه خویش در ساحت سیاسی و عرصه اجتماعی تدارک می‌نماید.

او به سال ۱۹۶۸ با نگارش کتاب «شناخت و علایق انسانی»، منطق کار را از منطق ارتباط تمیز می‌دهد: منطق کار ناظر بر ارتباط سوژه با ابژه است و منطق ارتباط، ناظر بر رابطه سوژه با سوژه. در واقع نخستین گام‌های پایه‌ریزی دموکراسی مشورتی مبتنی بر گفتگو و مفاهیم اجتماعی انسان‌ها را می‌توان در نظریات آغازین هابرماس در کتاب یادشده مشاهده کرد: رابطه سوژه با سوژه.

منطق ارتباط به رابطه متقابل و چندجانبه اذهان انسانی اشاره دارد که متضمن گفتگو و مفاهیم درباره احکام معطوف به حقیقت است (حقیقت در اینجا با معنای حقیقت در مردم‌سالاری دینی متفاوت است). در اینجا نوعی منطق دوجانبه یا دودهنی (Dialogical) حاکم است که مقدمات مهم هابرماس برای رسیدن به دموکراسی مشورتی به شمار می‌آید. از منظر وی، همه معانی در حوزه عمل ارتباطی پدید می‌آید و فرد به معنایی که

در اندیشه لیبرالی مطرح است اساساً در اینجا معنا و مفهوم نخواهد داشت. بنابراین معرفت و تکامل اجتماعی از منظر هابرماس در کتاب مزبور دارای سه بعد است: یکی تکامل نیروهای تولیدی (کار) که از طریق علم و تکنولوژی به شکلی پیوسته، مرزهای جهان واقع را توسعه می‌بخشد. دوم، اشکال سامان‌بخش ارتباط و تفاهم اجتماعی که به دوام و بقاء جامعه در هر مرحله خاص نظارت دارد. و سوم، آموزش‌رہایی‌بخش که در شکل نقد ایدئولوژی و تلاش برای تامین مشروعیت عقلانی تجلی می‌یابد و به دیگر سخن، جهت‌گیری فعالیت و عمل به سوی حقیقت است. نکته مهمی که از استدلال کلی هابرماس در این کتاب به دست می‌آید، آن است که چون علایق شناختی ریشه در اجتماع دارد، بنیاد نهایی معرفت‌شناسی، نظریه اجتماعی است. معرفت به وساطت تاریخ میسر می‌شود (رک: بشریه، ۱۳۸۳، ۲۱۳ و ۲۳۱ و ۲۳۲). این مساله نیز، امری فراتر از عقلانیت ابزاری و در حوزه عقلانیت ارتباطی بشر است. پس بنیان معرفت‌شناسی هابرماس بر عقلانیت ارتباطی قرار می‌گیرد و شناخت مورد نظر او نیز، شناختی است که در ارتباط و مفاهمه حاصل می‌شود، نه در تنهایی فرد با عقاید و آمال خویش.

همین معنا را تام باتامور به گونه‌ای دیگر تبیین می‌نماید. وی معتقد است که هابرماس عمده دغدغه‌های معرفت‌شناختی خود را در کتاب «شناخت و علایق انسانی» مطرح نموده و نظریه‌ای جدید در خصوص شناخت تدوین کرده است که از راه پیوند دادن شناخت با منافع و علایق اساسی نوع بشر، مبانی محکم و شالوده‌ای مطمئن برای آن فراهم می‌سازد. به اعتقاد هابرماس، سه نوع شناخت متمایز از یکدیگر وجود دارند که هر یک بر نوعی علاقه شناخت‌ساز (knowledge – constitutive interests) استوارند: نخست، علایق فنی که در نیازهای مادی و کار و فعالیت روزمره، که قلمرو عینی علوم تجربی – تحلیلی را می‌سازند ریشه دارد. دوم، علایق عملی موجود در درک تفاهمی بین افراد و در میان یا بین گروه‌های اجتماعی که در ویژگی‌های نوعی – جهانی زبان که قلمرو شناخت تاریخی – هرمنوتیکی را به وجود می‌آورند ریشه دارد. سوم، علایق رهایی‌بخش که در کنش‌ها و گفتارهای گزندیسه و تحریف‌شده (& distorted actions utterances) بر اثر اعمال قدرت که قلمرو شناخت خوداندیشانه (self – reflective knowledge) یا انتقادی را تشکیل می‌دهند، ریشه دارد. (باتامور، ۱۳۸۰، ۶۵)

باتامور تاکید می‌نماید که هدف هابرماس از تمایز قائل شدن بین این سه نوع شناخت که به طور یکسان در علایق انسانی ریشه دارند، این است که ادعاهای علوم تجربی – تحلیلی درباره اعتبار انحصاری نسبت به این علوم را نفی و نقض کند و در

عین حال بر دوگانگی واقعیت (fact) و تصمیم (decision) - که منظور وی همان انتخاب‌های ارزشی است - فائق آید. نظریه شناخت مدون در کتاب شناخت و علایق انسانی هابرماس توسط وی مورد جرح و تعدیل اساسی قرار گرفت و سوالات و انتقادات زیادی را به دنبال داشت. (همان، ۶۶)

چنانچه گذشت فهم معرفت‌شناسی هابرماس که لازمه فهم نظریه دموکراسی مشورتی اوست، در تقابل با معرفت‌شناسی پوزیتیویستی امکان‌پذیر خواهد بود. هابرماس شناخت را زمانی معتبر می‌داند که علم جایگاه درست خویش را بازیابد؛ جایگاهی که در اندیشه اثبات‌گرایی به انحراف کشیده شده است. از نظر او دیدگاه اثباتی فلسفه علم را جایگزین نظریه شناخت نموده و علم و شناخت را یکسان قلمداد می‌نماید. در اینجا عقل، زندانی علم جدید پوزیتیویستی است و جهان اجتماعی با مثله شدن عقلانیت، به خرده‌ریزهایی پراکنده از داده‌های تجربی تبدیل می‌شود. همچنین از دیگر مهمات بحث معرفت‌شناسی اثبات‌گرایانه، تفکیک ذهن از عین است. در مقابل، هابرماس بر این باور است که شناخت هم به وسیله موضوعات مورد تجربه، و هم به وسیله مفاهیم پیشینی که ذهن شناسا وارد عمل تفکر می‌سازد تعیین می‌گردد. این مفاهیم مشتقات تجربه نیستند، بلکه خود تجربه را شکل می‌دهند. بنابر این شناخت مسئله‌ای یک‌سویه نیست. ذهن شناسنده، ذهنی اجتماعی و فعال است؛ فهم و شناخت بر اساس همین مفاهیم پیشینی و به صورت اجتماعی تنظیم می‌گردد و تحت تاثیر پیوسته تجربه تاریخی قرار دارد. از این رو شناخت به واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌شود. فرایند شناخت به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر، مبتنی بر الگوهای کلامی و روابط تفاهمی و ارتباط بین‌الذهانی روزانه انسان‌هاست. به همین سبب شناخت در رابطه خلاق ذهن اجتماعی با جهان بیرونی متبلور می‌شود؛ به دیگر سخن ما در فکر و عمل، جهان را به شکل توأمان «خلق» و «کشف» می‌کنیم (بشریه، ۱۳۸۳، ۲۱۳).

براین اساس نظام اداره سیاسی اجتماعی بر پایه دموکراسی که از چنین دستگاه معرفت‌شناختی حاصل شود، نه دموکراسی فردگرای لیبرالیستی، که به شکلی ناگزیر، سازوکاری مشورتی مبتنی بر برابری، مفاهمه و گفتگوی همگانی در جامعه انسانی خواهد بود.

کثرت شناخت از منظر هابرماس، موجد کثرت علایق شناختی است. این علایق متفاوت، مکمل یکدیگرند و هر یک حوزه‌ای از حوزه‌های زندگی بشر را دربرمی‌گیرند. علایق سه‌گانه بشر را از منظر هابرماس می‌توان این‌گونه نام برد: علایق تکنیکی، علاقه

عملی به درک روابط تفاهمی و ذهنی میان افراد و گروه‌های اجتماعی متکی بر ویژگی‌های زبانی، و علایق آزادی‌خواهانه و رهایی‌بخش. علاقه تکنیکی یا ابزاری سبب سلطه، کنترل و نظارت فنی بر محیط و طبیعت (و در حیطه جامعه‌شناسی، بر جامعه انسانی) می‌شود و حاصل آن علوم تجربی - تحلیلی است. علاقه عملی یا تفسیری که از راه تاویل معنای زبان‌شناختی موضوع مورد پژوهش به شناخت تاویلی یا هرمنوتیکی می‌انجامد و نتیجه آن علوم تاریخی اجتماعی هرمنوتیکی است. این نوع از علم به آشکار شدن واقعیت‌ها، مضامین پنهانی و معانی نهفته در زیر لایه‌های متعدد تاریخی اجتماعی می‌انجامد. در مرحله سوم نیز علاقه آزادی‌خواهانه و رهایی‌بخش که به شناخت نقاد رهایی‌بخش منجر شده و محصول آن علوم انسانی اجتماعی انتقادی است. به اعتقاد هابرماس تنها گونه سوم از علم است که می‌تواند با افزایش خودآگاهی توده‌ها، آنها را نسبت به نیروهایی که استقلال عمل و اراده آزاد و آگاهانه را از ایشان سلب کرده‌اند هوشیار سازد (نوذری، ۱۳۹۳، ۱۳۵-۱۳۳). اگرچه این بخش را می‌توان پیوندی اشتراکی بین معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هابرماسی دانست.

مسلم است که هدف از تفکیک این سه نوع شناخت از یکدیگر، نفی ادعای پوزیتیویسم در انحصار درستی و اعتبار علم تجربی و اثباتی است (پیوزی، ۱۳۹۰، ۲۷-۲۴).

به هر حال عقلانیت ارتباطی هابرماس، به معنای گذر از عقل فردی کانت است. اگر فرایند پرفراز و نشیب معرفت‌شناسی و شناخت عقلانی و نسبت سوژه و ابژه را در اندیشه سیاسی غرب بنا به فراخور بحث حاضر به سه بخش تقسیم نماییم، می‌توان آنها را در معرفت‌شناسی باستان، معرفت‌شناسی کانتی و معرفت‌شناسی ارتباطی خلاصه نمود.

در معرفت‌شناسی باستان، اصل عین است و معرفت، تطابق ذهن شناسا با عین و همسانی و همخوانی سوژه با حاق واقع. اصالت در اینجا با ابژه است و ذهن، آینه‌ای که تصویر عین در آن نقش می‌بندد و از این طریق، معرفت را برای فاعل شناسا به ارمغان می‌آورد. در کانت، معادله ذهن و عین دگرگون می‌گردد و ذهن بر عین سیطره می‌یابد و سوژه بر ابژه. در اینجا برخلاف مرحله پیشین، این عین است که باید خود را با ذهن انطباق دهد. در اینجا عقل انتقادی کانت شکل می‌گیرد که بعدی مادی و تجربی داشته، با عقل استعلایی و ذهنیت متافیزیکی دوران باستان به کل بیگانه است. درست همین آغاز، پایان ادعای اعتبار مقولات غیرعینی است و انسان متفکر به تفکر مدرن، بر

هرآنچه غیرتجربی و نامحسوس است چشم تصدیق می‌بندد و چشم انکار می‌گشاید؛ زیرا تنها آنچه که به تجربه حواس پنجگانه درآید و باشد می‌تواند متعلق شناخت واقع شود و فراتر از آن هیچ نخواهد بود یا دست‌کم، قابل شناخت نخواهد بود.

تفکیک پدیده (nomen) از پدیدار (phenomenon) در پدیدارشناسی انتقادی کانت نیز از نکات مهم در فهم عقلانیت فردی کانت و نسبت آن با عقلانیت ارتباطی هابرماس است. وی معتقد است آنچه که برای ما قابل مشاهده و تجربه است، فقط نمود یا فنومن یا پدیدار شیء است، نه «شیء فی نفسه» (بیات، ۱۳۸۱، ۷۴). در این صورت امکان شناخت هستی آن‌گونه که هست، ناممکن است. بنابراین بدون دخالت حواس پنجگانه این شناخت حاصل نمی‌شود و این حواس نیز جزو ذاتی فاعل شناسا است؛ پس شناخت مستقل از سوژه بی‌مفهوم و از این‌رو نسبی و غیرقطعی خواهد بود. کانت سپس به مفهوم عقل محض می‌پردازد و توانایی آن را در شناخت جهان نقد و نفی می‌کند؛ عقلی که خالی از حواس است و او آن را عقل ناب یا عقلانیت ماورایی و استعلایی می‌نامد (کانت، ۱۳۶۲، ۱۰۰). از اینجا او به نقد عقل عملی در یونان باستان می‌رسد. کانت اخلاق را در حوزه عقلی عملی قرار داده، اختیار را استعلایی تعریف می‌نماید (رک: اسکروتن، ۱۳۷۵، ۱۲۵ - ۱۲۰). او از این طریق، راهی به سوی مکتب عقلانیت فردی خویش یا همان خود معقول می‌گشاید که محصول پیوند اختیار استعلایی با عقل عملی است.

عقل ارتباطی یا مشورتی هابرماس به عنوان تبیین‌نویسی از عقلانیت در دوران معاصر، در برابر خرد خودبنیاد کانتی قد علم نمود و دریچه‌ای نو به روی انسان مدرن گشود. ریشه این مهم را می‌توان در آثاری همچون «انسان تک‌ساحتی» هربرت مارکوزه جستجو کرد که عقل مدرن و عقلانیت ابزاری را به مثابه زندان مسلط بر انسان معاصر به بوته نقد می‌کشد. او اذعان می‌نماید که انسان دو بعدی گذشته، به انسانی تک‌بعدی آن هم با ساحتی صرفاً مادی بدل شده است. انسانی که از تن و جان، جسم و روان تشکیل گردیده، در دوران معاصر به جسم و تن تقلیل یافته است؛ و این را می‌توان در شیء‌گشتی ناشی از نگاه ابزاری و فن‌سالارانه به انسان و حتی جهان جستجو کرد. ریشه این شیء‌گشتی و نگاه کالایی به انسان در عقلانیت ابزاری و بر نهفته است که وجهی از وجوه عقل فردی مدرن کانتی به شمار می‌آید (رک: میراحمدی، ۱۳۹۳، ۱۰۶ - ۱۰۳).

۴. مروری بر معرفت‌شناسی اسلامی در نظریه مردم‌سالاری دینی

پاسخ پرسش‌های نخستین در موضوع شناخت‌شناسی یعنی اینکه آیا اساساً امکان شناخت برای انسان وجود دارد یا خیر، و نیز اینکه آیا تفکیک میان شناخت صحیح از شناخت غلط امکان‌پذیر است، در معرفت‌شناسی اسلامی از منظر قرآن کریم، مثبت است (بهشتی، ۱۳۸۹، ۳۶).

خداوند در این زمینه می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»: «و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج ساخت، درحالی‌که هیچ چیز نمی‌دانستید، و برای شما گوش و دیدگان و دل قرار داد، باشد که سپاسگزاری کنید» (سوره نحل، آیه ۷۸). در اینجا ظاهر آیه تصریح دارد که انسان در بدو تولد فاقد شناخت، اما واجد ابزارهای تحصیل آن بوده است؛ درحالی‌که اگر شناخت ممکن نبود، اعطای ابزارهای شناخت به او بیهوده می‌بود. بنابراین شناخت از منظر قرآن کریم هم ممکن است و هم ضروری؛ و در آیات متعدد نیز از انسان دعوت نموده تا به دنبال شناخت باشد؛ تا آنجا که حتی مصادیق آن را نیز در آفاق و انفس مشخص کرده است. آنچه که در بحث شناخت‌شناسی اسلام اهمیت دارد و وجه تمایز آن با اپیستمولوژی غربی به شمار می‌آید، آن است که ابزارهای شناخت از صرف عقل و حس فراتر رفته، تزکیه نفس (عامل نورانیت دل و دست‌یافتن به شناخت قلبی)^۱ را نیز دربرمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۷، ۵۸-۱۱).

امام خمینی (ره) در جای جای بیانات خویش به این نکته که شناخت برای انسان نه تنها ممکن، بلکه ضروری و اساساً هدف اصلی از خلقت وی است اشاره نموده، بر لزوم نیل به آن تاکید می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۰، ۱۵۲، ۱۵۵ و ۱۸۵).

از منظر امام خمینی (ره) و به واقع از نگاه اسلام، وحی، عقل، حس و قلب منابع چهارگانه شناخت هستند (جمشیدی، ۱۳۸۸، ۱۲۵) که هر یک عهده‌دار شناخت بُعدی از ابعاد گوناگون عالم هستی‌اند؛ و بذل توجه لازم به آنها، آدمی را از افتادن به جرگه مادیون که تنها حواس پنج‌گانه و روش تجربی را ابزار شناخت و طبیعت را به عنوان منبع شناخت معرفی می‌نمایند، مصون می‌دارد:

«مادیون معیار شناخت در جهان‌بینی خویش را حس دانسته و چیزی را که ماده ندارد موجود نمی‌دانند. قهراً جهان غیب، مانند وجود خداوند تعالی و وحی و نبوت و قیامت را یکسره افسانه می‌دانند. درحالی‌که معیار شناخت در جهان‌بینی الهی اعم از حس و عقل می‌باشد و چیزی که معقول باشد داخل در قلمرو علم

می‌باشد گرچه محسوس نباشد. لذا هستی اعم از غیب و شهادت است، و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند موجود باشد. و همان‌طور که موجود مادی به «مجرد» استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است» (صحیفه امام، ج ۲۱، ۲۲۲).

در کنار همه این موارد، امام خمینی (ره) معتقد است که اگر شناخت از عقل و ادراک، به قلب و افهام نرسد، ناقص و ناکارآمد است و نمی‌تواند اسباب کسب ایمان حقیقی را به عنوان یگانه راه سعادت بشر فراهم نماید:

«ایمان فقط این نیست که ما اعتقاد داشته باشیم که خدایی و پیغمبری هست و چه، نه، ایمان یک مسئله بالاتر از این است. این معانی را که انسان ادراک کرده به عقلش، باید با مجاهدات به قلبش برساند که قلبش آگاه بشود، بیابد مطلب را» (صحیفه امام، ج ۱۱، ص ۳۸۲).

بنابراین در معرفت‌شناسی امام خمینی (ره)، رسیدن به حقیقت در اثر خالی شدن از هوی و هوس و تقرب الی الله هدف و غایت نهایی است. این سبک معرفت‌شناسی، شالوده جهان‌بینی الهی یا هستی‌شناسی توحیدی امام (ره) را تشکیل می‌دهد که در حیطة ایدئولوژی و دستورالعمل نظری و عملی، به نظریه مردم‌سالاری دینی منتهی می‌شود.

چنانچه ملاحظه شد، مبانی معرفت‌شناختی اسلام همواره متکی به نص است (آل‌سیدغفور، ۱۳۹۴، ۱۳۳) که این امر دو پیامد مهم دارد: نخست، اعتبار و خدشه‌ناپذیری این مبانی و اصول اساسی؛ و دیگر مشترک و مورد پذیرش بودن در میان عموم اندیشمندان شیعه.

در این نگاه، عقل به عنوان یکی از منابع مهم شناخت، با شرع پیوندی عمیق و ناگسستنی یافته است؛ و بنابر قاعده مشهور اصولی: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع؛ و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل»: «هر آنچه که عقل به آن حکم می‌کند، شرع هم بدان حکم می‌نماید؛ و هر آنچه که شرع به آن حکم می‌کند، عقل نیز به همان حکم می‌نماید». پس دین رسالت دارد هم دنیا را آباد کند، هم آخرت را. از این‌رو عرفان امام خمینی (ره) نیز، عرفانی سیاسی اجتماعی است.

از این‌رو مفهوم عقل در اینجا به کلی با خرد خودبنیاد در اندیشه سیاسی فلسفی غرب و متعاقب آن در دموکراسی مشورتی متفاوت است. اولین موضع اسلامی در

خصوص عقل، شناخت آن به عنوان نعمتی - بلکه بالاترین نعمت - از نعمات الهی و نخستین و ارزنده‌ترین آفریده خداوند است:

«ان الله عزوجل خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرض من نوره... فقال الله تبارك و تعالی: خلقتك خلقا عظيما و كرمتك على جميع خلقی»: «به درستی که خدای عزوجل عقل را از نور خویش آفرید و آن، اولین مخلوقی است که از عالم روحانی آفریده و آن را اشرف مخلوقات خویش گردانید... پس خدای تبارک و تعالی خطاب به عقل فرمود: تو را بسیار با عظمت آفریدم و بر تمام مخلوقاتم شرافت و برتری دادم» (اصول کافی، ج ۱، ۲۴).

امام صادق (ع) در شناخت عقل می‌فرماید: «العقل ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان»: «عقل آن چیزی است که به وسیله آن خدای رحمن پرستش می‌شود و با آن بهشت‌ها به دست می‌آید» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ۴). و در جای دیگر می‌فرماید: «ما عبده الله بشيء افضل من العقل»: «خداوند به چیزی بالاتر و بهتر از عقل پرستش نشده است» (اصول کافی، ج ۱، ۲۲). و نیز امام باقر (ع) می‌فرماید: «حججه الله على العباد النبى و الحججه فيما بين العباد و بين الله العقل»: «حجت خداوند بر بندگانش پیامبر است؛ و حجت میان بندگان خدا و خداوند، عقل است» (همان، ۲۹) و نیز فرمود: «العقل دليل المومن»: «عقل راهنمای مومن است» (همان).

با توجه به این احادیث و مشابه آن که در متون دینی به وفور آمده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که درک و فهم «عقل» مورد نظر در جهان‌بینی و به تبع آن انسان‌شناسی اسلامی، عقلانیت مرتبط با مبدأ و معاد است. مسئله‌ای توحیدی و مقوم فطرت خداجوی انسان؛ که کمال آن نیز به پیوند تشریحی با ذات و مبدأ خویش یعنی خدای یگانه وابستگی تام دارد.

در توضیح این مطلب و تشریح صفات عقل می‌توان گفت که از ویژگی‌های عقل در این دیدگاه، وحدت و یگانگی است. عقل، صادر اول است و سبب وحدت آن، واحد بودن خالق و جاعل آن است که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»: «از یگانه جز یگانه سر نمی‌زند»؛ پس از آنجا که فعل و صفات جعل باید به مقتضای جاعل و فاعل باشد، معلوم می‌گردد که همه صفاتی که در خداوند است باید در عقل نیز گردهم آید؛ مگر صفت تقدم و وجوب که در خداوند هست ولی در عقل (به عنوان مخلوق) ممتنع است و قدرت خداوند به ممتنع تعلق نمی‌گیرد. اما در باقی صفات سلبیه همچون جسم

و جوهر نبودن و شریک و شبیه و زمان و مکان نداشتن و تنزیه از نقص و حاجت، و نیز صفات ثبوتیه همانند حیات و قدرت و علم و اراده و سایر صفات کمالیه، با خداوند یکسان است؛ جز اینکه در خداوند این صفات قدیم، عین ذات و قائم به خویش ولی در عقل حادث، قائم به قیومیت و باقی به بقاء الله است (کشفی، ۱۳۹۲، ۷۳-۳۸).

شایان توجه است که معرفت‌شناسی اسلامی در مردم‌سالاری دینی، موجد پیامدهایی مهم در عرصه سیاسی اجتماعی است. از جمله اینکه چون ابزار شناخت را از حد مادی فراتر برده و به وحی متکی می‌سازد، بر دیدگاه این نظریه نسبت به مسائل سیاسی اجتماعی و مقولات مهمی همچون ماهیت قدرت، تعریف مردم و نقش و جایگاه ایشان در حکومت، شناخت رابطه‌ای قلبی و عقلی میان امام و مردم به نام ولایت، شناخت صلاح و طلاح فرد و جامعه و تعریف رسالت اخلاقی و دینی برای دولت در جهت رشد و تربیت انسان‌ها و... تأثیری عمیق می‌نهد و آن را از سایر نظریات متعارف و مکاتب بشری در این حوزه به کلی مجزا می‌سازد.

پرداختن به جزئیات این مباحث، مجال وسیع و درخور می‌طلبد که از بضاعت این مقاله خارج است. هر یک از این موارد یادشده و دیگر موارد مشابه، می‌تواند به تنهایی دست‌مایه‌ای شایسته برای انجام پژوهش‌های تخصصی در این زمینه باشد و به طور مستقل مورد مذاقه علمی قرار گیرد.

۵. مقایسه معرفت‌شناسانه مردم‌سالاری دینی و دموکراسی مشورتی

نخستین مسئله‌ای که در مقایسه معرفت‌شناسی اسلامی در مردم‌سالاری دینی و معرفت‌شناسی دموکراسی مشورتی مبتنی بر آراء یورگن هابرماس مهم و قابل تامل می‌نماید، آن است که معرفت‌شناسی مردم‌سالاری دینی معطوف به شناخت حقیقت و موخر بر تفکیک واقعیت از حقیقت است؛ اما معرفت‌شناسی هابرماس ناظر به کشف حقیقت نیست؛ و صرفاً بحث شناخت مطرح است. مسئله کشف حقیقت در اینجا آن‌گونه که در مردم‌سالاری دینی محوریت دارد، موضوعیت نمی‌یابد. به عبارت دیگر نظریه مردم‌سالاری دینی در عمق و بطن خویش حقیقت‌گراست؛ آنهم حقیقتی که مطلق و یگانه است؛ در حالی که در دموکراسی مشورتی این مسئله مورد انتقاد و خلاف آرمان دموکراسی شناخته می‌شود؛ چراکه از منظرگاه اومانستی که به مادی‌گرایی می‌انجامد، این نکته اساساً قابل فهم نیست.

یکی از مسائل مهم مورد مقایسه که لازم است مورد توجه قرار گیرد، مسئله ولایت در مردم‌سالاری دینی است که هم با هستی‌شناسی، هم با معرفت‌شناسی و هم با انسان‌شناسی این نظریه گره خورده است.

مسئله ولایت در اندیشه سیاسی اسلام با هستی‌شناسی از آن جهت مرتبط است که در اسلام حاکمیت الله یا همان ولایت الله اساس قوام سراسر هستی قلمداد می‌شود و ولایت حاکم الهی در رابطه طولی با آن قرار دارد. با معرفت‌شناسی نیز در آنجا گره می‌خورد که به منابع شناخت علاوه بر آنچه که در مکاتب مادی از جمله در دموکراسی مشورتی معتبر است، دل را نیز باید افزود که از راه تهذیب نفس و تزکیه روح جلا می‌یابد و کارایی پیدا می‌نماید (رک: مطهری، ۱۳۷۷، ۵۸ - ۱۱). درک و ایمان نسبت مسئله ولایت علاوه بر ادله کلامی و استدلال‌های عقلی و نقلی، نیازمند نوعی اشراق قلبی است که در پرتو تزکیه درون پدید می‌آید و دریچه نوینی را در حوزه شناخت انسانی می‌گشاید. این نکته را می‌توان از تفاوت‌های اساسی شناخت‌شناسانه میان دو نظریه دانست که در ابعاد گوناگون سیاسی اجتماعی بازتاب می‌یابد.

شاید گفته شود که مسئله ولایت وجه ممیز مردم‌سالاری دینی با همه نظام‌های سیاسی اجتماعی است و اختصاص به دموکراسی مشورتی ندارد. اگرچه این مطلب سخنی به صواب است، اما این مهم در خصوص دموکراسی مشورتی اهمیتی ویژه می‌یابد.

اگر توجه شود که اساس شکل‌گیری نظریه دموکراسی مشورتی را در این نکته باید جست‌وجو کرد که فلسفه لیبرال دموکراسی نمی‌تواند زندگی امروزه را توجیه نماید، تفاوت این نظریه با سایر نظریات صاحب قرابت با آن از جمله لیبرال دموکراسی آشکار خواهد شد. دغدغه طرح و تکامل دموکراسی مشورتی از آنجا آغاز شد که اندیشمندان این حوزه از جمله یورگن هابرماس به این جمع‌بندی رسیدند که امروزه نیاز فکری - فلسفی و روحی انسان مدرن امروز، بیش از فلسفه مدرن است؛ از این رو سوال‌هایی برای او بی‌جواب و جنبه‌هایی از زندگی بی‌پاسخ می‌ماند. این امر سبب ایجاد خلأ در انسانی می‌شود که فلسفه مدرن موجود نمی‌تواند توجیهی برای همه جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی او داشته باشد (رک: فیرحی، ۱۳۹۱) و موجب نقص معرفت و شناخت او نسبت به محیط و جهان پیرامون خود و در نتیجه، دچار گشتن به نوعی حیرت و سرگشتگی می‌شود که مارکوزه در «انسان تک‌ساحتی» خود به نوعی به این مهم اشاره دارد.

هابرماس با تشخیص این نیاز و طرح نظریه دموکراسی مشورتی، می‌کوشد این خلأ را مرتفع کند. او همچون مارکوزه با انتقاد به ابزاری شدن انسان مدرن و نادیده گرفته شدن بعد روحی و معنوی او در کشاکش جهان صنعتی، می‌کوشد تا با بها دادن به انسانیت او در فرایند مشورت و مفاهمه و بحث و گفت‌وگو، خلأ معنوی او را پر نماید و روح بی‌قرارش را به سرمنزل قرار برساند. به عبارت دیگر وی درصدد است تا خلأ معنوی انسان مدرن و ساحت گمشده انسان تک‌ساحتی جهان صنعتی را با بها دادن به روح عزلت‌نشین و شخصیت مهجور او پر نماید؛ و تدارک فرایند مشورت، مفاهمه، بحث و تبادل نظر، و کنش ارتباطی عقلانی در جهان‌زیست، ابزار رسیدن به این هدف والا نزد هابرماس است.

او به واقع به دنبال رهایی انسان است (سمعی اصفهانی و میرالی، ۱۳۹۳، ۴)؛ و این دو یعنی رهایی انسان و رساندن او به آرامش و قرار مادی و معنوی، درست همان هدفی است که نظریه مردم‌سالاردینی نیز به دنبال آن است؛ اما این مهم را از مسیر معنویت الهی - و نه بشری - و اتصال انسان به مبدأ خلقت از طریق ولایت‌الله جست‌وجو می‌نماید. این تفاوت در نوع شناخت این دو نظریه و منابع معرفت نزد آنها قابل ریشه‌یابی است.

از دیگر مفاهیم کلیدی در بحث مقایسه معرفت‌شناسانه دو الگوی مدنظر، مفهوم عقلانیت به مثابه یکی از مهم‌ترین ابزارهای شناخت است. بحث عقلان به عنوان یکی از حجت‌های شرعی شناخت در دین اسلام و به تبع آن، نظام سیاسی منبعث از اسلام از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ اما عقلانیتی که اومانیزم را باطل می‌داند و میل به توحید دارد؛ که روایات اسلامی در خصوص جایگاه و کارکرد عقل پیشتر گذشت.

عقلانیت در دموکراسی مشورتی، به گونه‌ای ویژه تعمیق می‌شود و با مفهوم مشورت و کنش ارتباطی و شکل‌گیری حوزه عمومی در جهان‌زیست ارتباطی تنگاتنگ می‌یابد. اساساً باور در دموکراسی مشورتی این است که کنش ارتباطی بر عقلانیت ارتباطی مبتنی است. عقلانیتی که از خرد فردی فاصله می‌گیرد و جلوه‌ای مشورتی می‌یابد.

در موضوع عقلانیت نیز به ظاهر شباهت هست؛ ولی در باطن تفاوتی غیرقابل اغماض به چشم می‌خورد. در هر دو نظریه، همه قوانین ریشه عقلی دارند؛ با آن تفاوت آشکار هموارگی: عقلانیت اومانستی و عقلانیت مرتبط با وحی؛ از این رو به دو نتیجه متفاوت منتهی می‌شوند:

«کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانون‌گذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل، باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند. اما [این] قانون، همان قوانین اسلام است که وضع کرده... و برای همه و برای همیشه است» (امام خمینی، ۱۳۶۳، ق، ۱۸۴)

بدین‌سان در دموکراسی مشورتی خرد خودبنیاد به حکومت و قانون انسانی متهمی می‌شود، در مردم‌سالاری دینی عقلانیت توحیدی مرتبط با وحی به حکومت و قانون الهی.

در نهایت می‌توان به این نکته در مقایسه دو نظریه در حوزه معرفت‌شناسی اشاره کرد که مسئله شناخت و معرفت در نظریه مردم‌سالاری دینی معطوف به وحدت‌گرایی است، اما دموکراسی مشورتی در نقطه مقابل آن، عمیقاً کثرت‌گرایانه است. به دیگر سخن تمامی ابزارهای شناخت در نظریه مردم‌سالاری دینی در طول یکدیگر قرار داشته، با مسئله توحید و ولایت‌الله پیوندی ناگسستنی دارد؛ همین مسئله سبب می‌شود که در درجه نخست سخن از حقیقت‌گرایی و خنثی نبودن موضع انسان مومن در شناخت پدیده‌ها به میان آید، و دوم اینکه معرفت انسانی تابعی از اراده الهی و هدفمند است، بدین معنا که خداوند با اراده خویش ابزار و امکان شناخت را برای آدمی فراهم ساخته تا به وسیله آن مبدأ خویش را بشناسد و با الهام از آن، مسیر عافیت را در رسیدن به معاد بییماید.

این در حالی است که در دموکراسی مشورتی چنانچه اشاره شد، کثرت‌گرایی یک اصل اصیل و ارزش بی‌بدیل به شمار می‌آید و شناخت نیز معطوف به حقیقت نیست؛ چراکه اساساً حقیقت نیز کثرت‌گرایانه تعریف و تبیین می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

در پایان قابل‌عرض است که چنانچه ملاحظه شد، پس از بیان مقدماتی در خصوص تبیین اهمیت نگارش مقالاتی از این دست در حوزه نظریه مردم‌سالاری دینی و نظریه‌هایی همچون دموکراسی مشورتی و بیان اهمیت این دو نظریه، بحثی نظری به اختصار پیرامون مفهوم و جایگاه معرفت‌شناسی ارائه گردید. سپس به تعریفی از مردم‌سالاری دینی و مراد و مقصود از این مفهوم و نیز دموکراسی مشورتی پرداخته شد. در ادامه نیز به نکات مهم افتراق معرفت‌شناسانه و پیامدهای متعاقب آن میان دو نظریه مورد بحث اشاره گردید. در این میان می‌توان ریشه همه افتراقات را در باور به توحید

و تعریف همه مخلوقات از جمله انسان ذیل خالق در الگوی مردم‌سالاری دینی و باور به اومانیسم و راسیونالیسم در الگوی دموکراسی مشورتی جست‌وجو کرد. همین نقطه عزیمت، نتایجی همچون اختلاف در منابع و ابزارهای شناخت را به دنبال خواهد داشت.

امید است این مقاله بتواند به عنوان بستری برای انجام پژوهش‌های آتی در این حوزه مفید واقع گردد تا با تبیین هرچه بیشتر نظریات رقیب در ساحت سیاسی اجتماعی، مسیر تامین نیازهای بشر هرچه هموارتر گشته و شیوه نیل به آرمان‌های انسانی هرچه عریان‌تر خود را بنمایاند.

پی‌نوشت

۱. شهید مطهری دل را منبع شناخت، و تزکیه نفس را ابزار شناخت این منبع می‌داند؛ چنانچه عقل و طبیعت را نیز دیگر منابع شناخت دانسته، ابزارهای آن را نیز به ترتیب استدلال و برهان عقلی و حواس پنج‌گانه معرفی می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۷، ۵۰).

منابع

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش (۱۳۸۹). فرهنگ علوم انسانی. تهران: مرکز.
- آل سیدغفور، سیدمحسن (۱۳۹۳). «مبانی معرفت‌شناختی و تفسیری مردم‌سالاری دینی». مجموعه مقالات سومین همایش ملی نظریه مردم‌سالاری دینی، ج ۲، قم: معارف. صص ۱۴۷ - ۱۲۹
- اسکروتن، راجر (۱۳۷۵). کانت. ترجمه علی پایا. تهران: طرح نو.
- امام خمینی (۱۳۶۳). کشف الاسرار. بی‌جا: بی‌نا.
- امام خمینی (۱۳۷۰). آداب الصلوه. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی (۱۳۷۹). ولایت فقیه. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- انصاری، منصور (۱۳۸۵). «دموکراسی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)». فصلنامه متین، سال هشتم، شماره ۳۱ و ۳۲

انصاری، منصور و انسبه اسلانی (۱۳۹۳). «محدودیت‌ها و امکانات ایده دموکراسی در رابطه با حکومت اسلامی با تاکید بر آرای امام خمینی (ره)». از: مجموعه مقالات سومین همایش ملی نظریه مردم‌سالاری دینی. ج ۲، به کوشش سیدمحمدرضا مرندی. قم: معارف.

باتامور، تامس برتون (۱۳۸۰). مکتب فرانکفورت. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: نی.

- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. ج ۲. تهران: نی.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۹). شناخت از دیدگاه فطرت. تهران: بقعه.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌ها. قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پاپکین، ریچارد و استرول اوروم (۱۳۷۵). کلیات فلسفه. ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: حکمت.
- پایک، جان (۱۳۹۱). فرهنگ اصطلاحات فلسفه سیاسی. ترجمه سیدمحمدعلی تقوی و محمدجواد رنجکش. تهران: مرکز.
- پیوزی، مایکل (۱۳۹۰). یورگن هابرماس. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس.
- جمشیدی، محمدحسین. اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) (۱۳۸۸). تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). هدایه الأئمه إلى أحكام الأئمة عليهم السلام. ج ۱، مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الإسلامیه.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵). روش‌شناسی در علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۵). معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی. تهران: کانون اندیشه جوان.
- رنی، آستین (۱۳۷۴). آشنایی با علم سیاست. ترجمه لیلا سازگار. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- زاهد، سیدسعید و سیدحسین زاهد (۱۳۹۱). «مبانی معرفت‌شناختی تمدن جدید اسلامی»؛ قم: مجموعه مقالات همایش تحول در علوم انسانی، صص ۵۷۴ - ۵۴۵
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۲). واژه‌نامه فرهنگی، سیاسی. تهران: کتاب صبح.
- سمیعی اصفهانی، علیرضا و سجاد میرالی (۱۳۹۳). «دموکراسی رایزانه، جنبش‌های اجتماعی و حوزه عمومی جهانی (با تأکید بر نظریه عقلانیت ارتباطی هابرماس)». فصلنامه سیاست دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۴۴، شماره ۲، تابستان
- فیرحی، داود (۱۳۸۹). دین و دولت در عصر مدرن. ج ۱، تهران: رخداد نو.
- فیرحی، داود (نیمسال اول ۹۲-۱۳۹۱). جزوه درس اندیشمندان مسلمان. دروه دکترای اندیشه سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴). اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: سمت.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- کشفی، سیدجعفر (۱۳۹۲). تحفه الملوک. قم: بوستان کتاب.
- کلاته، حسن (۱۳۸۷). گفتمان جمهوری اسلامی در اندیشه امام خمینی (ره). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی،
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). اصول کافی. ترجمه سیدجواد مصطفوی. ج ۱، تهران: ولی عصر (عج).
- محمودیان، محمدرفعی. «دموکراسی مشورتی». نشریه اندیشه جامعه، شماره ۱۳، ۱۳۷۹، صص ۱۹ - ۱۶

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مسئله شناخت. تهران: صدرا.
- معینی علمداری، جهانگیر (اردیبهشت ۱۳۹۴). مصاحبه با نگارنده، دانشگاه تهران.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۳). اسلام و دموکراسی مشورتی. تهران: نی.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۹۳). یوگن هابرماس. تهران: مرکز.
- نوروزی خیابانی، مهدی (۱۳۸۴). فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سیاسی. تهران: نی.
- هالینگ دیل، ریجنالد (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.
- هاملین، دیوید (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هرسیج، حسین و جلال حاجی‌زاده. «تبیین دموکراسی رایزنانه در اندیشه‌های فلسفی هابرماس». فصلنامه حکمت و فلسفه، سال ششم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹
- هلد، دیوید (۱۳۷۸). مدل‌های دموکراسی. ترجمه عباس مخبر. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

- Benhabib, Seyla (1996). "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy". In Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press, , pp 67-94.
- Cohen Joshua (1996). Procedure & Substance in Deliberative Democracy, in *Democracy & Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. By Benhabib. Princeton University Press, Princeton, , pp 95 – 119
- García Alonso, Roberto(2013). "Why Deliberation? Challenges for an Epistemic Model of Democratic Legitimacy". *Pap. Polít. Bogotá (Colombia)*, Vol. 18, No. 1, enero-junio, pp 185-203.
- Huspek, Michael (2007). "Symposium: Habermas and Deliberative Democracy: Introductory Remarks". *Communication Theory* No 17, , 332-329
- Longman Dictionary(1998). Addison Wesley longman,
- Olson, Kevin (2011). "Legitimate Speech and Hegemonic Idiom: The Limits of Deliberative Democracy in the Diversity of its Voices", in *Political Studies*, vol, pp 527-554.
- Oxford Dictionary, Judy Pearsall (ed.)) 2008(, Oxford University Press.
- Rawls, John (1972). *The Theory Of Justice*. Oxford University Press.