

«روش‌شناسی» دانشی است که به شناخت، بررسی و تولید شیوه‌های اندیشه در عرصه معرفت بشری می‌پردازد. موضوع آن، روش علم و معرفت و هدف آن، داوری و روشن‌ساختن انحرافات روش علم، از مبانی و اصول موضوعه‌ای است که بر آن استوار است (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۶۹). روش‌شناسی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده، اکنون نیز از موضوعات بسیار چالش‌برانگیز و اساسی به شمار می‌رود (هابرماس، ۱۳۸۵، ص ۵۴۸). کانت در کتاب *نقد عقل محض و نقد عقل عملی*، کنت در *طرح پوزیتیویستی* او، دورکیم در کتاب *قواعد روش جامعه‌شناسی*، و مهم‌تر از همه، وبر در کتاب *روش‌شناسی علوم اجتماعی* به آن پرداخته‌اند. پس از وبر، افراد دیگری چون پوپر، کوهن، لاکاتوش و فایرابند، و در قرن حاضر جامعه‌شناسانی چون بلیکی، نیومن، بری هیندس نیز این رشته را بسط داده‌اند. یکی از اندیشمندانی که به صورت مستقل به موضوع روش‌شناسی پرداخته، یورگن هابرماس است. از دیدگاه او، در صورتی می‌توان به دانش معتبر دست یافت که علم به عنوان یکی از دستاوردهای خرد، جایگاه مناسب خود را در کنار سایر انواع معرفت داشته باشد. درحالی‌که اکنون در اثر سلطه علوم طبیعی و روش پوزیتیویستی، خرد بشری مثله شده و علم مساوی با تمام معرفت پنداشته می‌شود (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۱۸).

هابرماس، پس از بررسی و نقد روش‌شناسی‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی، با اتکاء به فلسفه روشن‌گری و نقد روش‌شناسی‌های پیشین، سعی می‌کند در قالب پارادایم واقع‌گرایی انتقادی، الگوی جدیدی را طرح نماید. وی مدعی است که این الگو از یک سو، شاخصه‌های مثبت پیشین را حفظ نموده و از سوی دیگر، با واردکردن مؤلفه‌های جدید، تلاش می‌کند دیدگاه واقع‌بینانه‌ای ارائه دهد.

حکمت متعالیه، به عنوان مهم‌ترین نظام فلسفی جهان اسلام توانسته است، ضمن جمع نافعانه ابعاد مثبت فلسفه‌های پیشین، نوآوری‌های مهمی را رقم بزند. این دستگاه فلسفی، با تکیه بر مبانی هستی‌شناسانه توحیدی، ضمن نگاه جامع به انسان و جامعه، ابزارهای معرفتی را تنها در حس، تجربه و عقل مفهومی محدود نکرده، بلکه افزون بر آن، وحی و شهود و مراتب عقل را نیز در نظر گرفته است. بر اساس تفسیری از حکمت متعالیه، عقل به تناسب موضوعات خود، بر دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. کار ویژه عقل نظری، ادراک هستی‌های خارج از اراده و اختیار انسانی است. اما عقل عملی درباره هستی‌هایی که داوری می‌پردازد که با آگاهی و اراده انسان پدید می‌آیند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۲۱). بدین ترتیب، علوم انسانی و اجتماعی مبتنی بر حکمت متعالیه، به دلیل برخورداری از عقل عملی، علاوه بر توصیف و تبیین موضوعات خود،

روش‌شناسی علوم اجتماعی از دیدگاه هابرماس و بررسی آن از منظر حکمت متعالیه

عبدالله زکی / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

zakighazvi@yahoo.com

a-mcsbah@qabas.net

علی مصباح / دانشیار فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۲۴

چکیده

علوم اجتماعی از ابتدای شکل‌گیری خود، با این پرسش مهم مواجه بوده که روش‌شناسی ویژه آن چیست؟ پارادایم‌های مختلف اثباتی، تفسیری و انتقادی، هر یک پاسخی به این پرسش داده و مدعی برتری نسبت به دیگری هستند. هابرماس، با نقد روش‌شناسی‌های اثباتی و تفسیری و بازخوانی مفاهیم پارادایم انتقادی، به طرح علایق معرفتی سه‌گانه و تقسیم‌بندی علوم، به تجربی، تفسیری و انتقادی پرداخته است. او در قالب این طرح معرفتی، مدعی است که روش ویژه علوم اجتماعی «دیالکتیکی» است. این مقاله، با روش تحلیلی انتقادی و با نگاه کلان، به بررسی و نقد رابطه مبانی مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی این روش با مؤلفه‌های آن، از منظر حکمت متعالیه پرداخته است. از منظر حکمت متعالیه، روش‌شناسی هابرماس از اشکالات مبنائی رنج می‌برد. برخی از مؤلفه‌های آن، با دستگاه فلسفی حکمت متعالیه ناسازگار و برخی از آنها در تضاد با این مبانی است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، حکمت متعالیه، دیالکتیک، هابرماس، علوم اجتماعی.

می‌تواند به ارزشیابی و نقد آنها نیز بپردازد. اکنون، پرسش این است که مبانی و پیش‌فرض‌های روش‌شناسی علوم اجتماعی، از دیدگاه هابرماس چیست؟ اصول و مؤلفه‌های آن کدامند؟ از منظر حکمت اسلامی، چه انتقاداتی بر روش‌شناسی علوم اجتماعی هابرماس وارد است؟

مفهوم‌شناسی

روش‌شناسی

روش‌شناسی از دو واژه (method)، به معنای روش و (logy)، به معنای شناخت تشکیل شده است. «روش» عبارت است از: «شیوه یا روند دستیابی به یک چیز مانند شیوه‌ای سازمان یافته، فنون یا الگوی که در تحقیق به کار گرفته می‌شود» (وبستر، ۱۹۹۶، واژه روش). اما روش‌شناسی به معنای بررسی و مطالعه روش‌های پژوهش آمده است. برای روشن شدن معنای اصطلاحی روش‌شناسی، به بررسی بیشتر آن می‌پردازیم. روش‌شناسی عبارت است از: «فعالیتی از جانب دانشمندان در نقد روش‌ها، نظریه‌ها، مفاهیم و یافته‌های پژوهش علمی» (باتومور، ۱۳۹۳، ص ۵۱۲). روش‌شناسی عبارت است از: «مطالعه منظم و منطقی اصولی که راهنمای پژوهش علمی واقع می‌شوند» (گولد و کولب، ۱۳۸۴، ص ۴۶۸).

در تعریف نخست، بیشتر به مبانی فلسفی روش‌ها و در واقع به مبانی بنیادین آن توجه شده است. اما تعریف دوم بیشتر ناظر به اصول عینی حاکم به روش‌های تحقیق است. اما در یک تعریف جامع می‌توان گفت:

روش‌شناسی همچنین به منطق تحقیق و چگونگی کسب و توجیه معرفت جدید (نیز) مربوط می‌شود. این مباحث، شامل ملاحظات مربوط به چگونگی ساختن نظریه‌ها و آزمون آنها نیز می‌شود - چه نوع منطق باید به کار رود، نظریه چیست، با چه معیارهای باید تطبیق کند، چگونه به مسئله خاص پژوهش مربوط می‌شود و چگونه می‌توان آن را آزمون کرد (بلیکی، ۱۳۸۹، ص ۲۳).

بنابراین، روش‌شناسی از یک‌سو، متکی بر فلسفه است که به بررسی اصول فلسفی و انتزاعی پارادایم حاکم بر روش تحقیق می‌پردازد. از سوی دیگر، به بررسی اینکه از چه روشی و چگونه برای شناخت واقعیت استفاده کرد، می‌پردازد.

حکمت متعالیه

اصطلاح «حکمت متعالیه»، از دو واژه «حکمت» و «متعالیه» ترکیب یافته است. «حکمت» از ماده «حکم»، در لغت به معنای ای چون دست یافتن به حقیقت به یاری علم و عقل (راغب، ۱۴۱۲ق، واژه حکم)، و شناخت بهترین چیزها با برترین دانش‌ها (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، واژه حکم) آمده است که

تقریباً همان معنای کلی «حکمت» را می‌رساند. اما واژه «متعالیه»، از خانواده تعالی و از ریشه علو به معنای رفعت و شرف است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۴۱).

کاربرد اصطلاحی این عبارت، پیش از صدرالمتألهین به اندیشمندانی چون قیصری و قطب‌الدین شیرازی برمی‌گردد. اما بار معنایی که اکنون مراد است، در آن لحاظ نشده است. شهرت این اصطلاح، مدیون کاربرد آن توسط شاگردان صدرالمتألهین نظیر عبدالرزاق لاهیجی است که فلسفه او را تحت عنوان «حکمت متعالیه» نامید (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۱). به نظر می‌رسد، مهم‌ترین دلیل شهرت این اصطلاح، عنوان کتاب مهم صدرالمتألهین *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* و کتاب دیگر او تحت همین عنوان *الحکمة المتعالیه* می‌باشد (همان). بنابراین، مراد از «حکمت متعالیه» مکتب فلسفی است که توسط صدرالمتألهین پایه‌گذاری شده و شاخصه‌های آن عبارتند از: اصالت وجود، وحدت وجود و بهره‌گیری از منابع سه‌گانه عقل، نقل و شهود.

مبانی نظری روش‌شناسی هابرماس

مبانی نظری، بنیادهای اصلی نظریه هر نظریه‌پرداز را تشکیل می‌دهند. این مبانی عبارتند از: مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی.

مبانی هستی‌شناختی

هستی‌شناسی یکی از مبانی بنیادین هر پارادایم و دستگاه نظری کلان به حساب می‌آید. پارادایم گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است که در جهت تفکیک یک اجتماع یا خرده‌اجتماع علمی از اجتماع دیگر کمک می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند. برای نمونه، در جامعه‌شناسی سه پارادایم عمده واقعیت اجتماعی، تعریف اجتماعی و رفتار اجتماعی وجود دارد (گیدنز، ۱۳۸۲، ص ۶۳۲-۶۳۶). به‌طورکلی سه پارادایم عمده (اثباتی، تفسیری و انتقادی) در علوم اجتماعی وجود دارد که هر یک هستی‌شناسی متفاوت و متناسب با رویکرد خاص خود را دارد.

هابرماس، به دلیل تجدید نظر در بنیادهای معرفتی پارادایم‌های پیشین، موضوع هستی‌شناسی را به طور مستقل مطرح نکرده، ولی همزمان با طرح معرفت‌شناسی، به مسئله هستی‌شناسی نیز پرداخته است. هابرماس در طرح علایق برساننده معرفت، انسان را دارای سه علاقه جهان‌شمول فنی، عملی و رهایی‌بخش می‌داند که حوزه اولی، طبیعت و حوزه دومی و سومی جامعه است.

چرخش زبانی

هابرماس، به دلیل ابهام در واژه «تأمل»، «شبه استعلایی بودن علایق» و «الگوی روان‌کاوی»، طرح شناخت مبتنی بر علایق شبه استعلایی را کنار گذاشته و طرح پژوهشی خود را بر آنچه وی بعدها نظریه «کنش ارتباطی» خواند، استوار نمود (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۳۳). هابرماس، با پذیرش ضمنی انتقادات، به این نتیجه رسید که منشأ این مشکلات، وابسته بودن این طرح به فلسفه سوژه است. به عبارت دیگر، دلیل اصلی «چرخش زبان‌شناختی آن است که دیگر ما را در چشم‌انداز تک‌گویانه فلسفه ذهن شناساگیر نمی‌اندازد. کنش ارتباطی ذاتاً گفت و شنودی است» (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۹۷).

چرخش زبان‌شناختی که هابرماس در اوایل دهه ۱۹۷۰ انجام داد، موجب شد که وی مبانی معرفت‌شناسی خود را بر اصول کلی بیان/پراگماتیک عام، که شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است، استوار سازد. اصول کلی بیان، شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است که به بررسی ادای سخن می‌پردازد. زبان‌شناسان، پژوهش در زبان را به طور معمول به دو قسم زبان: تسلط به زبان و بیان، یعنی اجرای آن تقسیم می‌کنند. هابرماس مبانی معرفت‌شناسی طرح خود را بر قسم دوم می‌گذارد (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۳۳-۳۵). هابرماس، برای اجرای طرح بازسازی عقلانی خود، از دو وسیله نظری دیگر کمک می‌گیرد. تئوری نخست، نظریه سه جهان پوپر است که هابرماس نیز مانند پوپر فرض می‌گیرد که ما در عین حال، در سه جهان زندگی می‌کنیم. یکی، جهان عینی و خارجی امور و اشیاء، دوم جهان ذهنی و درونی آراء و اندیشه‌ها، و سوم جهان بین‌الذهانی ارزش‌ها و هنجارها. هرکنش بیانی با این سه جهان ارتباط دارد (همان، ص ۳۷).

نظریه دومی که به کمک هابرماس می‌آید، تئوری کنش کلامی آستین است. طبق نظریه آستین، هر کنش کلامی دارای دو بخش بیانی و غیربیانی است. هابرماس، برای هماهنگی این نظریه با نظریه سه جهان پوپر، بخش بیانی کنش کلامی را به دو بخش دیگر تقسیم می‌کند: یکی، جنبه‌ای که به گزارش وضع عینی و جهان بیرونی می‌پردازد. دوم، جنبه‌ای که به نیت و انگیزه‌های درونی گوینده مربوط می‌گردد. اما بخش کنش کلامی غیربیانی، به جهان سوم یعنی دنیای اجتماعی و تعامل و فهم بین‌الذهانی تأکید دارد (همان، ص ۳۸). بنابراین، کنش زبانی سه کارکرد دارد: ۱. کارکرد ادراکی و بازنمایی امور واقع؛ ۲. کارکرد تعاملی و تفاهمی؛ ۳. کارکرد اعلامی.

سرانجام، هابرماس معیاری را برای سنجش و بررسی کنش کلامی و ارتباطی مطرح می‌کند که از آن، به عنوان «وضعیت آرمانی گفت‌وگو» نام می‌برد. هابرماس معتقد است: هر نوع گفت‌وگو و کنش

بنابراین، هابرماس در کنار جهان طبیعی، برای جامعه نیز وجود مستقل قائل است. همین نگرش در طرح جدید زبان‌شناختی او نیز وجود دارد. او ضمن پذیرش سه جهان عینی، ذهنی و اجتماعی معتقد است: تجربه و درک این سه جهان از طریق زبان صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که نمی‌توان امور واقع را بدون واسطه تجربه کرد، بلکه همواره باید از مسیر ساخت یافته پیشین تجربه خود، درک کنیم (هاو، ۱۳۸۷، ص ۲۰). او مانند کانت، که مقوله‌های پیشینی برای شناخت قرار داده بود، زبان را به عنوان واسطه تجربه بشری از امور واقع می‌داند.

مبانی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی در هر نظام و دستگاه معرفتی، نقش محوری دارد. «و به صورت ناآگاهانه و یا نیمه‌آگاهانه نخستین رکن نظام اندیشه‌های بنیادین هر انسانی را تشکیل می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۳). هابرماس، به دلیل اهمیت بنیادین معرفت‌شناسی، در یک مطالعه جامع معرفت‌شناختی، اساسی‌ترین مباحث فلسفی عصر حاضر را تحت عنوان «تاریخ سیستماتیکی از ایده‌ها با یک نیت علمی» بازبینی می‌کند (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۱۷).

علایق معرفتی و علوم سه‌گانه

از دید هابرماس، نوع بشر تجربه خود را بر اساس علایق و منافع پیشینی خود سامان می‌دهد. این علایق، هادی کنش‌های معطوف به شناخت و تولید معرفت است. او سه نوع علاقه شناختی را شناسایی می‌کند که اساس سه نوع دانش و معرفت متمایز را تشکیل می‌دهد.

- **علاقه فنی یا ابزاری:** نخستین علاقه بنیادی بشر، علاقه ابزاری به کنترل و سلطه بر طبیعت و محیط است (همان، ص ۲۵).

- **علاقه عملی یا تفسیری:** دومین علاقه بنیادین بشر، علاقه عملی و تعاملی است که ما را قادر می‌سازد با دیگران تعامل و تفاهم داشته باشیم و همیاری کنیم (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

- **علاقه رهایی‌بخش:** سومین علاقه اساسی بشر، از تأمل ما در فهم خود و شیوه‌های اندیشیدن ما درباره جهان نشأت می‌گیرد (اباذری، ۱۳۷۷، ص ۲۸).

این علایق سازنده شناخت، با میانجی‌گری سه رسانه (کار، زبان و قدرت)، شرایط ظهور سه شکل خاص از علوم یا معارف سازمان‌یافته (علوم تجربی - تحلیلی، علوم تاریخی - هرمنوتیکی و علوم انتقادی) را فراهم می‌آورد (همان، ص ۲۹).

کلامی نمی‌تواند به تفاهم و تعامل منجر شود و زمینه‌ساز دستیابی به حقیقت باشد. تعامل و تفاهم عقلانی، در صورتی امکان‌پذیر است که گفت‌وگو در شرایط برابر و آزاد صورت گیرد و هیچ‌گونه اجباری وجود نداشته باشد (هابرماس، ۱۳۸۵، ص ۵۶۴). به عبارت دیگر، اساس عقلانیت ارتباطی، برابری شرایط گفت‌وگو و تعامل است.

حال پرسش اصلی این است که نظریه پراگماتیک عام، چگونه می‌تواند مبنای محکمی معرفت‌شناختی برای هابرماس ارائه دهد و او را از بن‌بست‌هایش در نظریه علایق سازنده معرفت نجات بخشد؟ پاسخ این پرسش را می‌توان در الگوی جدید هابرماس جست‌وجو کرد. همان‌گونه که بیان شد، هابرماس مشکل بنیادی طرح معرفت‌شناختی علایق بر سازنده معرفت را در وابسته بودن آن به فلسفه سوژه می‌داند؛ فلسفه‌ای که در آن فاعل شناسایی برای دستیابی به عینیت، همواره از زوایه سوژه مستقل به موضوع می‌نگرد. اما در طرح جدید:

اساس الگوی مفاهمه متقابل، نگرش معطوف به عمل افرادی است که در تعامل با یکدیگر مشارکت دارند و از طریق نیل به تفاهمی درباره امور جهان، برنامه خود را برای عمل هماهنگ می‌سازند. وقتی یکی کنشی کلامی انجام می‌دهد و دیگری در رابطه با آن موضعی می‌گیرد، دو طرف رابطه بین‌الاشخاصی می‌شوند. این رابطه، به واسطه مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متقابل و به هم پیوسته و مشترک در میان گویندگان، شنوندگان، و اشخاص ثالثی که اتفاقاً در آن زمان حضور دارند، نظام و ساختار می‌یابد... در آن صورت، فرد در درون روابط بین‌الاشخاصی قرار می‌گیرد که به وی امکان می‌دهد که با خودش به عنوان عضوی در ارتباط تعاملی، از چشم‌انداز دیگری رابطه برقرار کند (هابرماس، ۱۳۸۲، ص ۶۲۰).

بنابراین، تئوری عقلانیت ارتباطی از نگاه سوژه محور، خودداری می‌کند و اهداف، ارزش‌ها، و امور عملی و حتی فهم جهان را به مثابه یک موضوع جمعی در نظر می‌گیرد. نتیجه پذیرش عقلانیت ارتباطی، این است که همه عرصه‌های انسانی اعم از علم و اخلاق و زیبایی‌شناسی، با میانجی‌گری عقلانیت ارتباطی به وجود می‌آید.

مبانی انسان‌شناختی

هابرماس معتقد است: انسان دارای ظرفیت‌های مختلفی است که بر اساس همین ظرفیت‌ها، توانایی بالایی برای خلاقیت و سازگاری دارد. او به تبع اسلاف انتقادی خود، برای انسان اراده آزاد قائل است اما این اراده آزاد، تحت تأثیر محدودیت‌های ناشی از ساختارهای اجتماعی قرار دارد (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳). علاوه بر این، هابرماس دو ویژگی «کار» و «کنش ارتباطی» را شاخصه اصلی انسان می‌داند. مارکس، انسان را موجودی ابزارساز دانسته و معتقد بود: کار شاخصه اصلی انسان و جوهره وجودی او

را تشکیل می‌دهد. اما هابرماس معتقد است: علاوه بر کار، تعامل شاخصه دیگر انسان را تشکیل می‌دهد و هیچ یک به دیگری قابل تقلیل نیست. به نظر وی:

کنش ابزاری تابعی است از قواعد فنی مبتنی بر دانش تجربی و این قواعد در هر مورد متضمن پیش‌بینی‌های مشروط در خصوص رویدادهای قابل مشاهده‌اند، اعم از اینکه این رویدادها طبیعی باشند، یا اجتماعی. [اما] کنش ارتباطی یا کنش متقابل تابعی است از هنجارهای مورد توافق که تبیین‌کننده انتظارات متقابل در قلمرو رفتار است و دست‌کم در مورد کنشگر باید آن را بشناسند. هنجارهای اجتماعی به پشتوانه شماری از تضمین‌ها اعمال می‌شوند و معنای آنها از رهگذر زبان ارتباطی رایج عینیت می‌یابد (هابرماس، ۱۳۸۶، ص ۷۰-۷۱).

خصوصیت کار و زبان، جوهره اصلی انسان را تشکیل می‌دهد. البته هابرماس، در تحقیقات بعدی خود، ویژگی کار را کمرنگ‌تر و شاخصه تعاملی انسان را برجسته‌تر می‌داند. به همین دلیل، او پس از «چرخش زبانی»، که اساس معرفت‌شناسی خود را روی «اصول عام بیان» قرار داد، می‌گوید: «انسان اساساً موجود زبانی است» (انصاری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲).

مبانی ارزش‌شناختی

به‌طوکل، دو دیدگاه عمده در مورد دخالت و عدم دخالت ارزش‌ها در علوم وجود دارد: برخی از افراد نظیر دورکیم و وبر معتقدند که علم نباید خود را با قضاوت‌های ارزشی آلوده کند. در مقابل، برخی دیگر از اندیشمندان تفکیک میان ارزش‌ها و واقعیت‌ها را از جهت تأثیرگذاری دسته اول بر دسته دوم ناممکن می‌دانند (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۷۹). هابرماس، با تأکید بر دیدگاه دوم معتقد است: دانش ریشه در علایق بشری دارد و هیچ‌گونه جدایی متصور نیست. مبانی ارزشی که هابرماس به آن معتقد است، ریشه در آرمان‌ها و ارزش‌های روشنگری دارد؛ ارزش‌هایی که در راستای «پیش‌بینی و توجیه یک جامعه جهانی بهتر است، جامعه‌ای که فرصت‌ها و امکانات بیشتری را برای نیک‌بختی، صلح و وحدت ممکن سازد. جامعه‌ای که عقلانی‌تر و منطبق با نیازهای جمعی باشد، نه منطبق با قدرت خودکامه حاکم بر جامعه» (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۱۱). به همین دلیل، او روشنگری را نقطه عطفی در تاریخ بشر می‌داند که هدفش، رساندن بشر به بلوغ و خودآیینی بود. اما آنچه موجب شده که روشنگری به هدف خود نرسد، موانعی است که هابرماس علاقه دارد با جدیت تمام، به بررسی و نقد و ارائه راهکار برای رفع آنها بپردازد. از این رو، هابرماس معتقد است: زندگی فکری یک بازی، یک شغل، یا پرورش هوش و استعداد و یا حتی یادگرفتن به خاطر یادگرفتن نیست؛ زندگی فکری پیش از همه یک احساس انجام وظیفه است (همان).

روش‌شناسی هابرماس در علوم اجتماعی

هابرماس بر اساس این مبانی نظری، با رد یکسان‌انگاری پدیده‌های اجتماعی و طبیعی، و وحدت روش علوم تجربی و انسانی، به الگوی کلیت دیالکتیکی متوسل می‌شود. بر اساس این الگو، هابرماس مدعی است که پدیده‌های اجتماعی کل یک پارچه را تشکیل داده، اجزای آن در ارتباط متقابل با یکدیگر قرار دارند. از این رو، تقابل سوژه و ابژه، و ارزش و واقعیت بر خطاست؛ زیرا چنین تقابلی مبتنی بر الگویی است که سوژه را جدا از ابژه دانسته، فهم پدیده‌های اجتماعی را تنها از منظر سوژه منفرد در نظر می‌گیرد. در حالی که درک و فهم پدیده‌های اجتماعی بر مبنای ارتباط متقابل صورت گرفته و محصول تعامل متقابل بین مشارکت‌کنندگان در کنش ارتباطی است (هابرماس، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

روش دیالکتیکی هابرماس

روش‌شناسی هابرماس، از همان آغاز دوره فکری او دیالکتیکی است. این رویکرد متأثر از دو ریشه فکری کانت تا مارکس و مکتب انتقادی است (میزیرو، ۱۹۸۱، ص ۴). روش دیالکتیک در کلی‌ترین سطح آن، به معنای تأکید بر جامعیت اجتماعی است؛ یعنی «وساطت میان امر خاص و (جزئی) و امر عام، میان تمامیت اجتماعی و پاره‌هایش است، و هیچ یک از اصطلاحات آن، بر دیگری اولویت منطقی یا زمانی ندارد» (ایو و آبه، ۱۳۸۵، ص ۴۵). این اندیشه دو عنصر همزمان و ناهمزمان را دربر می‌گیرد. عنصر همزمان ما را به توجه به روابط متقابل اجزای سازنده جامعه در چارچوب جامعیت معاصر سوق می‌دهد. اما عنصر ناهمزمان ما را به ریشه‌های تاریخی جامعه امروزی و نیز راهی که در آینده باید پیش بگیرد، رهنمون می‌شود (ریترز، ۱۳۸۲، ص ۲۰۸).

مؤلفه‌های روش‌شناسی دیالکتیکی هابرماس

روش‌شناسی هابرماس، از مؤلفه‌هایی چون، کلیت پدیده‌های اجتماعی، دیالکتیک ذهن و عین، نفی بی‌طرفی ارزشی، تئوری اجماعی صدق، رابطه نظریه و تاریخ، اتحاد نظریه و عمل، بعد انتقادی روش تشکیل می‌گردد.

کلیت پدیده‌های اجتماعی

هابرماس معتقد است: دنیای اجتماعی باید در کلیت آن درک و فهمیده شود. مطالعه اجزا و بخش‌های دنیای اجتماعی به صورت مجزا هر چند امکان‌پذیر است، ولی مفید نیست؛ زیرا تمام اجزای واقعیات اجتماعی با یکدیگر مرتبط و متصل بوده و تحت تأثیر یکدیگر قرار دارند. برای نمونه، در صورتی

می‌توان از ماهیت خانواده درک مناسب داشت که رابطه آن را با اقتصاد، دولت، نظام آموزشی و نظایر آن دریابیم (کرایب، ۱۳۸۷، ص ۲۶۰-۲۶۱). علاوه بر این، بر اساس تفکر انتقادی جامعه، یک کلیت دیالکتیکی است که درون آن تضاد وجود دارد. مقصود اصلی در بررسی مکانیزم‌های اجتماعی، پیدا کردن متغیرهای پنهانی است که پدیده‌های قابل مشاهده را تولید می‌کنند. دسترسی به چنین متغیرهایی در صورتی امکان‌پذیر است که جامعه در کلیت و تمامیت آن در نظر گرفته شود.

دیالکتیک ذهن و عین

هابرماس، در طرح علایق بر سازنده معرفت، نقش علایق در شکل‌گیری شناخت را مطرح می‌کند؛ بدین معنا که نه تنها سوژه شناسا بیرون از شناخت قرار ندارد، بلکه انواع سه‌گانه شناخت در ارتباط مستقیم با علایق انسان شکل می‌گیرد. به نظر هابرماس، هیچ شناسنده‌ای بدون فرهنگ وجود ندارد. دانش تماماً از طریق واسطه اجتماعی حاصل می‌شود (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۲۲-۲۳). این رویکرد، در چرخش زبانی بیش از پیش به سمت دیالکتیک ذهن و عین سوق می‌یابد؛ زیرا اساس معرفت‌شناسی زبان‌شناختی هابرماس، مبتنی بر اصول کلی بیان/پراگماتیک عام است (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۳۳). این الگوی جدید نگاه سوژه‌محور ندارد و مونولوگ نیست، بلکه فلسفه دیالوگ و گفت‌وگوست. واحد بنیانی این فلسفه، گوینده و شنونده‌ای است که در صدد رسیدن به تفاهم‌اند و در صورت خدشه‌دار شدن می‌توانند مدعی اعتبار گفته شوند (اباذری، ۱۳۷۷، ص ۷۴).

نفی بی‌طرفی ارزشی

هابرماس، در رد جدایی ارزش‌ها از واقعیت‌ها، این نوع نگاه را مبتنی بر مجموعه‌ای از دوگانگی‌های می‌داند که ریشه در پارادایم اثباتی دارد. پارادایم اثباتی، همواره واقعیت‌ها را در برابر تصمیم‌ها، هست‌ها را در برابر بایدها، شناخت را در مقابل ارزش‌گذاری و قوانین طبیعی را در مقابل هنجارهای اجتماعی قرار می‌دهد (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۶۰). هابرماس، با رد این تقابل و دوگانگی‌ها، معتقد است: نه تنها دانش از منافع و ارزش‌های انسانی جدا نیستند، بلکه در ارتباط مستقیم با ارزش‌ها و علایق انسانی شکل می‌گیرد؛ علایقی که به نحو پیشینی در رابطه ما با جهان حضور دارند (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۲۵). او سه نوع علاقه فنی، عملی و رهایی‌بخش را شناسایی می‌کند که خاستگاه سه نوع دانش تجربی-تحلیلی، هرمنوتیکی و انتقادی است. بدین ترتیب، از دید هابرماس، ارزش‌ها و منافع انسانی نقش مستقیم در شکل‌گیری شناخت دارند.

تئوری اجماعی صدق (حقیقت توافقی)

هابرماس در برابر نظریهٔ مطابقت، «تئوری اجماعی صدق» را مطرح می‌کند. مطابق این تئوری «یک گزاره صادق است، اگر همه یا اغلب افراد ذی‌ربط آگاه و خبره، در زمانی خاص به صدق آن باور داشته باشند» (همان). به عبارت دیگر، تنها استدلال‌های آزاد و برتر که مبتنی بر قدرت شواهد و برهان است و مباحثه‌کنندگان بر سر آنها توافق دارند، حقیقت دارند. این حقیقت، در یک فرایند بین‌الذهانی شکل می‌گیرد و در کنش کلامی تحقق و تبلور می‌یابد (ریترز، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴).

تئوری حقیقت توافقی هابرماس، با انتقادات متعددی روبه‌رو شده است، از جمله اینکه تئوری فوق به نسبی‌گرایی منجر می‌شود؛ زیرا مباحثه‌کنندگان ممکن است در یک جامعه، بر سر یک امر توافق کنند و در جامعه و یا زمان دیگر، بر امر دیگر توافق نمایند. علاوه بر اینکه، چگونه می‌توان دسترسی مستقیم به واقعیت نداشته باشیم، ولی در مواجهه با آن موفق و کامیاب باشیم. به عبارت دیگر، آیا موفقیت‌آمیز بودن یک تئوری، نشانهٔ اینکه بهره‌ای از صدق دارند و متناظر با واقعیت‌اند، نیست؟ (اکبری، ۱۳۹۰) این انتقادات، موجب شد که هابرماس (۲۰۰۳) در آثار جدید، بخصوص پس از چرخش زبانی، به تئوری مطابقت، البته در مورد علوم طبیعی روی آورد. به نظر هابرماس، تئوری حقیقت توافقی، این تصور را به وجود می‌آورد که ملاک حقیقت و صدق توافق بین‌الذهانی است. درحالی‌که ملاک توافق، باید حقیقت و صدق یک گزاره باشد، نه عکس آن. از دید هابرماس، این تئوری بیش از دایرهٔ مجازش گسترش یافته و هر سه نوع دانش بشری را دربر می‌گیرد. درحالی‌که قلمرو آن، تنها علوم تجربی - تحلیلی را دربر می‌گیرد (همان). هابرماس، با پذیرش تئوری جهان‌های سه گانه پوپر، ملاک صدق و اعتبار گزاره در هر یک از این سه جهان را متفاوت می‌داند. به نظر او، ملاک اعتبار در جهان اول و دوم و سوم به ترتیب «صدق»، «درستی» و «صداقت» است. بنابراین، معیار صدق یک نظریه در جهان اول، مطابقت با جهان عینی و خارجی است. اما در خصوص جهان دوم، که دایرهٔ قضاوت‌ها و هنجارهای اخلاقی است، ملاک صدق، توافق بین‌الذهانی است. بدین ترتیب، تئوری اجماعی صدق یا حقیقت توافقی، تنها در خصوص علوم عملی و ارزشی کاربرد دارد، نه در مورد علوم طبیعی (همان).

رابطه نظریه با تاریخ

هابرماس، مانند دیلتای کارویژهٔ علوم طبیعی را توضیح و کارویژهٔ علوم انسانی و تاریخی را فهم مبتنی بر تأویل می‌داند. از این رو، معتقد است: قوانین تاریخی با روش تحلیلی - تجربی قابل تعیین نیست، بلکه باید با روش دیالکتیکی بررسی و تعیین شود؛ زیرا قوانین تاریخی از قوانین طبیعی از حیث کلیت و

دامنه شمول متفاوت است، از یک‌سو، موضوع آن امری از پیش داده شده و ثابت نیست. از سوی دیگر، دامنه شمول آن، همهٔ حوزه «زیست جهان» را دربر می‌گیرد (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۵۹).

از نظر هابرماس، علوم اجتماعی در شرایط فعلی «نسبت به تاریخ بی‌تفاوت بوده و داده‌های خود را بدون در نظر گرفتن زمینه‌های خاص تاریخی آن پردازش می‌کند. بدین سبب، وضعیت و موقعیت تاریخی داده‌ها از همان اول خنثی شده می‌نماید» (گلابی و شهبازی، ۱۳۹۳، ص ۵۲). درحالی‌که توجه به ابعاد تاریخی در علوم اجتماعی، یکی از مؤلفه‌های فراموش شده‌ای است که باید به آن پرداخته شود.

اتحاد نظریه و عمل

در سنت اصلی فلسفه، رابطه نظریه و عمل همواره امری درست و حقیقی و مربوط به زندگی خصوصی و جمعی افراد و نیز شهروندان دانسته می‌شد. چنین نظریه‌ای، جامعه را همچون نظامی مرکب از کنش‌های انسانی تلقی می‌کند. «انسان‌هایی که از طریق گفتار با هم ارتباط برقرار می‌کنند. بنابراین، باید آموزش اجتماعی را در بستر ارتباط آگاهانه محقق کنند. آنان از طریق این ارتباط، باید خود را به کسوت فاعل جمعی در آورند؛ فاعلی که توان کنش دارد» (هابرماس، ۱۳۸۵، ص ۳۹۲)؛ زیرا حقیقت در آزمایشگاه‌های علمی قابل دستیابی نیست. آزمون نهایی افکار آنها، میزان پذیرش و کاربرد عملی آن است. این فراگرد، که اثبات حقیقت در گرو آن است، زمانی رخ می‌دهد که مردم قربانی شده، اندیشهٔ نظریه انتقادی را اتخاذ کرده و برای آزادی خود به کار بندد (ریترز، ۱۳۸۲، ص ۲۰۸).

ابعاد انتقادی روش

«نقد» جوهرهٔ اصلی پارادیم انتقادی است. در این میان، هابرماس بیش از همه بر انتقادی بودن روش و نظریاتش تأکید دارد. با این تفاوت که نقد هابرماس مانند اسلافش منفی نیست، بلکه نقد مثبت و فرارونده به حساب می‌آید. به همین دلیل، هابرماس در طرح علایق سازنده معرفت، دانش انتقادی را در کنار دانش فنی و هرمنوتیک قرار می‌دهد. به نظر او، دانش انتقادی ریشه در علاقهٔ رهایی‌بخش بشر دارد. بشر سعی می‌کند بین حقیقت و قدرت تمایز قائل شود و از ایدئولوژی و همهٔ نمودهای کژدیده‌ای که مانع حقیقت، عدالت و آزادی است، رهایی یابد (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۲۷). دستیابی به این هدف، تنها از طریق تأمل و خوداندیشی امکان‌پذیر است؛ زیرا چارچوبی روش‌شناختی که معنای اعتبار گزاره‌های انتقادی را تعیین می‌کند، به وسیلهٔ خوداندیشی و تأمل بنا می‌گردد.

بعد انتقادی روش در آثار اخیر هابرماس، بخصوص در نظریه کنش ارتباطی همچنان برجسته است. او نظریه کنش ارتباطی خود را مبتنی بر عقلانیت ارتباطی می‌داند؛ عقلانیتی که مبتنی بر ارتباط آزاد

است و فارغ از هرگونه اجبار و فشار. هابرماس با تفکیک میان کنش ارتباطی و گفت‌وگو، معتقد است: کنش ارتباطی همان کنش تعاملی روزمره است که بر اساس پذیرش غیرانتقادی هنجارها و کردارهای اجتماعی صورت می‌گیرد. اما گفت‌وگو، استدلال آگاهانه و طرح دعوی در مورد اعتبار گفته‌هاست. اگر زمانی فرا رسد که کنش ارتباطی روزمره خلدشه‌دار شود و کنشگران در مورد دعوای هنجاری اختلاف نظر پیدا کنند، اینجا است که می‌توان با توسل به گفت‌وگو به اعتبار دعوای هنجاری (۱۳۷۷، ص ۷۴-۷۵). شرایط ورود به گفت‌وگو، وضعیت برابر، آزاد و عاری از هر نوع سلطه بیرونی و درونی است. اینجاست که هابرماس نقد را در درون نظریه کنش تعبیه می‌کند. بنابراین، «سلاحی (معیار انتقادی) که هابرماس در مورد حل و فصل دعوای (مربوط به عقاید و ارزش‌ها) متوسل می‌شود، استدلال بهتر و بازم استدلال بهتر است» (همان).

بررسی انتقادی روش‌شناسی هابرماس

اکنون پرسش اصلی این است که از منظر حکمت اسلامی، چه انتقاداتی بر روش‌شناسی هابرماس وارد است؟ آیا روش‌شناسی هابرماس، با دستگاه نظری حکمت متعالیه سازش دارد یا نه؟ در ابتدا به بررسی و نقد مبانی و سپس، به نقد مؤلفه‌های روش‌شناسی علوم اجتماعی، از دیدگاه هابرماس می‌پردازیم.

نقد مبانی هستی‌شناختی

از نگاه پارادایم انتقادی و به تبع آن هابرماس، هستی منحصر به هستی مادی بوده، هستی ماوراء مادی مورد انکار قرار گرفته است. چنین نگاهی موجب می‌شود که تبیین امور و موضوعات هستی، از یک زوایه بسیار محدود صورت گرفته و بخشی زیادی از جهان هستی مورد غفلت قرار گیرد. از این رو، با نگاهی جزئی به هستی، نمی‌توان در مورد کل آن حکم کرد (عباسپور، ۱۳۹۰).

هر چند در مورد هستی جامعه، صدرالمآلهین به صورت مستقیم نپرداخته است، اما در میان شارحان و پیروان این مکتب فلسفی اتفاق نظر وجود ندارد. برخی، نظیر علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۱-۱۵۵) و علامه شهید مطهری (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶)، از وجود حقیقی جامعه سخن گفته‌اند. برخی دیگر مانند علامه مصباح یزدی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۳۷-۴۰)، بر اعتباری بودن آن تأکید دارند. برخی با توجه به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت‌متعالیه نظیر اصالت وجود، حرکت اشتدادی وجود، حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، مجرد ادراکات بشری، اتحاد علم، عالم و معلوم، و اتحاد عامل، عمل و معمول معتقدند: می‌توان نوعی

از هستی را برای جامعه ثابت کرد که ترکیب اتحادی با انسان‌ها دارد و افراد، در حکم ماده‌ای اولیه‌ای هستند که از طریق معرفت و عمل، با صورت‌های نوعی وحدت می‌یابند (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). بر اساس اصول فوق، حیات انسانی با حرکت جوهری، از جهان نباتی آغاز گردیده، و پس از طی جهان حیوانی، به جهان انسانی وارد می‌گردد. در جهان انسان، به صورت‌های ادراکی متنوعی دسترسی پیدا می‌کند. از آنجاکه صور علمی و ادراکی موجود مجردند، نفوس انسانی با توجه به اصل «اتحاد عالم و معلوم»، با آنها یکی شده و آنها را وارد عرصه حیات انسانی می‌کند. در ادامه:

از طریق وحدت با معلوم خود، با یکدیگر وحدت و یگانگی پیدا می‌کنند. صور علمی که در حوزه زندگی مشترک انسان‌ها قرار می‌گیرند، نقطه اتصال، وحدت و یگانگی انسان‌هایی می‌شوند که با آنها وحدت پیدا می‌کنند. به بیان دیگر، این صور در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که با آنها اتصال وجودی پیدا می‌کنند (همان).

بنابراین، جامعه وجود جدا و مغایر با افراد جامعه ندارد، بلکه افراد از طریق معرفت و عمل و ترکیب اتحادی با صورت نوعی جامعه، که امری مجرد است، جامعه را تشکیل می‌دهند. به همین دلیل، ترکیب جامعه معنوی و معرفتی است. افراد در چنین ترکیبی، علی‌رغم آنکه در استخدام صور معنوی جامعه در آمده و مسیر عمل و اراده آنها تعیین می‌شود، اما به کلی مضمحل نمی‌شود، بلکه در فرایند دستیابی به صور علمی به صورت مختار و فعال عمل می‌کنند (همان، ص ۱۲۱).

نقد مبانی معرفت‌شناختی

هابرماس، تلاش دارد به پی‌ریزی دستگاه معرفت‌شناختی بپردازد که ضمن رفع چالش‌های معرفت‌شناختی پوزیتیویستی و تفسیری، بتواند طرح واقع‌بینانه‌ای برای علوم اجتماعی باشد. به همین دلیل، با تجدید نظر در طرح علایق سازنده معرفت، به الگوی زبان‌شناختی روی آورده است. اما دستگاه معرفت‌شناختی هابرماس، از منظر حکمت متعالیه دچار تناقض و کاستی‌هایی است که در اینجا به آن می‌پردازیم.

محدودیت قلمرو شناخت

مبحث قلمرو شناخت، هر چند بحث هستی‌شناختی است، اما به دلیل محدودیت‌های که برای قلمرو معرفت به وجود می‌آورد، مورد تأکید قرار گرفته است. هابرماس در معرفت‌شناسی جدید خود، که تحت عنوان «چرخش زبانی» معروف است، جهان را به سه قسم طبیعی، اجتماعی و ذهنی تقسیم می‌کند و جهان فرامادی را انکار می‌کند. درحالی‌که از منظر حکمت متعالیه، علاوه بر جهان مادی، عالم

مثال و عالم عقل نیز وجود دارد و جهان مادی در پایین‌ترین مرتبه وجود قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴۱). انکار قلمروهای ماوراءطبیعی از یکسو، منجر به محدود شدن قلمرو معرفت تنها به معرفت، حسی و عقلی شده و از سوی دیگر، به دلیل تأثیری که جهان ماوراء مادی بر جهان مادی دارد، معرفت‌های حسی و عقلی نیز ناقص خواهد بود.

حقیقت توافقی

همان‌گونه که در بخش مبانی معرفت‌شناختی و بحث تئوری اجماعی صدق مطرح شد، هابرماس معیار صدق و کذب گزاره‌ها در جهان اجتماعی یا حوزه حقوق و اخلاق را به دلیل اینکه با ارزش‌ها و هنجارها سروکار دارد، صدق و مطابقت با واقع معنی نمی‌داند. حقیقت را باید بر اساس اجماع مورد انتظار تعریف کرد. شرط حقیقی بودن این گزاره‌ها، توافق بین‌الذهانی است (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۷۶). این دیدگاه، از منظر حکمت متعالیه مردود است؛ زیرا بر اساس آن، ملاک حقیقی و صادق بودن یک گزاره، صدق و مطابقت آن با واقع است. همان‌گونه که بسیاری از فیلسوفان غربی نیز معتقدند: اصول کلی اخلاق و حقوق از جمله حقوق طبیعی، ریشه در واقعیات اصیل انسانی دارند، و صرف نظر از توافق و عدم توافق گروه‌ها و جوامع، وجود دارند. کانت نیز این اصول را جزو ضروریات عقل عملی دانسته و منشأ آن را عقل و وجدان انسانی می‌داند (همان، ص ۷۵). از دیدگاه حکمت متعالیه، گزاره‌های هنجاری و ارزشی، ریشه در واقعیات داشته و به گزاره‌های اخباری ارجاع می‌یابند. با توجه به ارجاع مفهوم «باید» به مفهوم فلسفی ضرورت بالقیاس، همه گزاره‌های ارزشی (بایدها)، به گزاره‌های «هست‌ها» تحویل می‌یابند. علاوه بر این، «ملاک صدق و کذب در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است، تأثیری که تابع میل، سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی، از واقعیات نفس‌الامری است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۳).

محدود بودن ابزار و منابع شناخت

منابع و ابزار شناخت در معرفت‌شناسی هابرماس، تنها به حس، تجربه و عقل محدود می‌گردد؛ سایر منابع معرفتی نظیر وحی و شهود و مراتب برتر عقل نظیر عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۷)، مورد انکار قرار گرفته است؛ زیرا «معرفت‌شناسی جدید، صرفاً معرفت مفهومی و جدلی را می‌پذیرد و معارف دینی را که ویژگی فرامفهومی (وجودی) دارند، از دایره علم بیرون می‌داند. بدین ترتیب، هابرماس با اتکاء به روشنگری مدرن، با نفی مرجعیت وحی، هسته

معرفتی تفاسیر دینی از عالم را تخریب و به دنبال آن، علم سکولار و دنیایی را پایه‌ریزی می‌کند» (رحیمی، ۱۳۹۰، ص ۸۷).

انکار ابزارهای برتر معرفتی نظیر وحی، شهود و مراتب عالی عقل، سرانجامی جز پناه بردن به معیار «حقیقت توافقی» ندارد؛ زیرا وقتی ابزارهای معرفتی، تنها به حس، تجربه و عقل مفهومی محدود شد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۵۷)، دسترسی به حقیقت وجودی اشیاء امکان‌پذیر نخواهد بود. روش تجربی مبتنی بر حس، به دلیل محدودیت ذاتی خود نیازمند عقل است. عقل نیز در صورتی که تنها به عقل مفهومی منحصر باشد، از حقیقت وجود اشیاء بازمانده، به نمود آن می‌پردازد. افزون بر اینکه در نمود اشیاء نیز گرفتار محدودیت ذاتی خود خواهد بود؛ زیرا چنین عقلی تنها از طریق مفاهیم به درک واقعیت‌های اجتماعی می‌پردازد.

تأثیر شرایط و روابط اجتماعی بر علم

هابرماس معتقد است: تعینات معرفتی، تماماً به ابعاد اجتماعی آن بازگشته و شرایط و روابط اجتماعی محتوای علم را تشکیل می‌دهد. از این رو، هیچ شناسنده بدون فرهنگ وجود ندارد، و دانش تماماً با واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌شود (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۲۳). چنین رویکردی که محتوای درونی (وجودی) معرفت را به ابعاد اجتماعی زندگی انسان و زبان، که امر قراردادی و وضعی است، تقلیل می‌دهد، گرچه ارتباط معرفت را با ابعاد عاطفی و گرایش‌های اجتماعی انسان، تثبیت می‌کند و علم را از سلطه پوزیتیویستی نجات داده، حتی ظرفیت انتقادی علم را فعال می‌کند، اما این دستاوردها به قیمت از دست دادن اعتبار اصل اولی، یعنی وجود جهان مستقل از معرفت منجر می‌گردد (همان). در نتیجه، گزاره‌های اجتماعی، ارزش حکایت‌گری و صدق و کذب خود را از دست داده و به نسبییت ختم می‌گردد. درحالی‌که نقش شرایط و روابط اجتماعی در حد علل اعدادی است و در محتوای درونی معرفت از جهت ارزش معرفتی و جنبه کاشفیت آن اثر نمی‌گذارد.

نقد مبانی انسان‌شناختی

رویکرد انسان‌شناختی هابرماس، در تقابل با رویکرد حکمت متعالیه قرار دارد. از منظر حکمت متعالیه، انسان از جسم مادی و روح مجرد ترکیب یافته و حقیقت و هویت اصلی انسان را «نفس ناطقه» او تشکیل می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۱۸۹). درحالی‌که رویکرد انسان‌شناختی هابرماس، بر فلسفه مادی‌گرایانه‌ای مبتنی است که بعد معنوی و روحی انسان را مورد انکار قرار داده، و به جای آن،

به دو شاخصه مادی که از قوای نفسانی و جسمانی انسان است، تأکید دارد. انحصار انسان در بعد مادی و انکار بعد روحانی و مجرد موجب می‌شود که معرفت ناقص و چه بسا متناقض درباره انسان شکل گیرد. در نتیجه، نظامی اجتماعی که بر پایه چنین تعریفی از انسان شکل گرفته، متکی به شاخصه‌های مادی انسان خواهد بود. به همین دلیل، هابرماس در نظریه کنش ارتباطی خود، به دنبال تحقق جامعه‌ای است که در آن ارتباط آزاد و بدون سلطه میان انسان‌ها برقرار باشد. اما حکمت متعالیه، به مثابه نظریهٔ جامعه‌ای است که در آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می‌کند (اکبریان، ۱۳۸۶).

نقد مبانی ارزش‌شناختی

تأثیرپذیری هابرماس از فلسفه مادی‌گرایانهٔ روشنگری، موجب شد که او در تعریف انسان، تنها به دو مقوله کار و زبان تأکید کرده، در بخش ارزش‌های انسانی به آزادی، عدالت، مسئولیت‌پذیری و خودآیینی اکتفاء نماید (ابادری، ۱۳۷۷، ص ۲۰). چنین رویکردی که از نگاه تک بعدی به انسان نشأت می‌گیرد، سعادت انسان را تنها در رسیدن به آزادی و رهایی از سلطهٔ اجتماعی می‌داند. درحالی‌که حکمت متعالیه، نگاه جامع به انسان دارد. با توجه به اینکه انسان را ترکیب یافته از جسم و روح می‌داند، تکامل او را نیز در هر دو بعد مادی و معنوی در نظر می‌گیرد. از منظر حکمت متعالیه، حقیقت انسان به نفس ناطقه است. نفس ناطقه از دو بعد عقل نظری و عقل عملی تشکیل یافته، برای هر یک مراتب تکامل وجود دارد. تکامل عقل نظری، به طی مراحل عقل و رسیدن به عقل مستفاد است، اما تکامل عقل عملی، به استقلال نفس و ایجاد تعادل میان گرایش‌های متضاد تحت آموزه‌های وحیانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳).

بررسی و نقد مؤلفه‌های روش‌شناسی هابرماس

از منظر حکمت متعالیه، روش دیالکتیکی به عنوان یک بستهٔ جامع روش‌شناسی علوم اجتماعی مورد پذیرش نیست. برخی از این مؤلفه‌ها، با مبانی حکمت متعالیه سازگاری دارد. برخی دیگر، به صورت نسبی قابل پذیرش است و برخی نیز در تضاد کامل با مبانی حکمت متعالیه قرار دارد.

مؤلفه‌های دستهٔ نخست

مؤلفه‌هایی چون «کلیت پدیده‌های اجتماعی»، «دیالکتیک ذهن و عین»، «نفی بی‌طرفی ارزشی» و «ابعاد انتقادی روش»، با برخی از تفاسیر حکمت متعالیه تضاد ندارد. به عنوان نمونه، پذیرش اصل وحدت

وجود و ترکیب حقیقی جامعه، موجب می‌شود تا پدیده‌های اجتماعی در یک کلیت فراگیر در نظر گرفته شوند و هر چند مطالعه مجزای آنها ممکن، اما مفید نباشد؛ زیرا بر اساس این دو اصل، پدیده‌های اجتماعی علی‌رغم تکرر، از یک وجود واحد برخوردار بوده و ترکیب حقیقی دارند.

همچنین، در مورد رابطه «ذهن» و «عین»، که از آن به عنوان رابطه فرد و جامعه، و کنش و ساختار نیز نامبرده می‌شود، بیشتر فیلسوفان معاصر صدراپی بر تأثیر و تأثر متقابل تأکید دارند (زاهد زاهدانی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۸۶). شهید مطهری، در کتاب **جامعه و تاریخ** می‌نویسد: «جامعه عبارت است از: مجموعه‌ای از افراد انسانی که با نظامات و سنن و آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۳۱). وی در تعریفی دیگر می‌فرماید: «جامعه عبارت است از: مجموعه‌ای از انسان‌ها که در اثر جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند» (همان، ص ۳۳۲). در تعریف اول، تأکید ایشان بر عوامل جمعی است، اما در تعریف دوم، عوامل فردی را شکل‌دهندهٔ جامعه می‌داند. در ادامه، ایشان جامعه را مرکب حقیقی از نوع ترکیب روح‌ها می‌داند و معتقد است: جامعه ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواست‌ها، اراده‌ها و بالاخره ترکیب فرهنگی است، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها (همان، ص ۳۳۷).

نفی بی‌طرفی ارزشی نیز به یک معنا، می‌تواند مورد تأیید برخی تفسیرها از نظام حکمت متعالیه باشد؛ زیرا از منظر آنان ادراکات آدمی منقطع از ارزش‌های او نیست. ارزش‌های او نیز مستقل از ادراکات او قرار ندارد، بلکه نظام ارزشی پژوهشگر در بسیاری از مراحل تحقیق از انتخاب مسئله گرفته تا هدف‌گذاری و نتیجه‌گیری، تأثیرگذار است (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۴۳۵-۴۵۴). علاوه بر این، رابطه «بایدها» و «هست‌ها»، به مفهوم فلسفی ضرورت بالقیاس تحویل می‌یابد. ارزش‌ها، همواره تابعی از جریان ناشی از رابطه میان عمل اختیاری فرد، با نتیجه مترتب بر آن است (رهنمائی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۰۹). افزون بر اینکه، نظام فلسفی حکمت متعالیه بر اساس نظام الهی توحیدی بنا یافته و زندگی اجتماعی در سایهٔ وجود باری تعالی معنی پیدا می‌کند. نظام اجتماعی توحیدی، در شکل‌گیری و تداوم خود نیازمند هنجارهایی است که فقه و شریعت پایه و اساس آن به شمار می‌رود. به همین دلیل، صدرالمتألهین یکی از مراتب تکامل عقل عملی را عمل به دستورات فقه و شریعت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳). البته روشن است که این ویژگی‌ها، در تضاد کامل با مبانی و آراء هابرماس است.

چهارمین مؤلفه سازگار با نظام معرفتی حکمت متعالیه، ابعاد انتقادی بودن روش است. بر اساس رویکرد حکمت متعالیه، عقل به عنوان منبع معرفتی، به دو قسم عقل عملی و نظری تقسیم می‌شود. کار ویژه عقل عملی، داوری درباره هستی‌هایی است که با آگاهی و اختیار انسان پدید می‌آید. از این رو، پدیده‌های اجتماعی در معرض داوری‌های عقل عملی قرار می‌گیرد. از آنجاکه «واقعیت‌های اجتماعی در اغلب موارد، ریشه در اعتباراتی دارند که انسان‌ها بر اساس تمایلات، تعاملات و مناسبات خود ابداع می‌کنند، ... حضور عقل عملی با معانی و گزاره‌های بدیهی و نظری که دارد، موجب می‌شود که علوم انسانی علاوه بر توصیف و تبیین موضوعات خود، قدرت داوری و ارزیابی آن را نیز داشته باشد» (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴). بنابراین، عقل عملی به عنوان معیار و سنج‌ای است که به داوری و ارزشیابی پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد.

مؤلفه‌های دسته دوم

اما مؤلفه‌های «رابطه نظریه و تاریخ» و «رابطه نظریه و عمل»، اگر به معنای تأثیر تاریخ و عمل به معنای علل اعدادی در شکل‌گیری معرفت باشد، مورد پذیرش حکمت متعالیه است؛ زیرا بر اساس اصل مجرد بودن ادراک و مراتب حسی، خیالی و عقلی آن، «معرفت علمی از نفس الامر خود به ذهن و معرفت دانشمند، و از طریق آن، به عرصه فرهنگ وارد می‌شود. ورود آن به عرصه فرهنگ بدون عمل اجتماعی و فرهنگی ممکن نیست. ثانیاً، ورود حقایق علمی به عرصه ذهنی افراد (نیز) مجرد از عوامل و زمینه‌های اجتماعی نیست، ولی تأثیر این عوامل در حد علل اعدادی است» (همان، ص ۱۴۸). اما اگر تأثیر عمل و تاریخ در شکل‌گیری معرفت و نظریه اجتماعی، به معنای شکل‌دهنده محتوای درونی علم باشد، بدین معنا که شناخت علمی در گرو مفاهیم و گزاره‌هایی باشد که به صورت تاریخی و در رابطه مستقیم با عمل اجتماعی به دست می‌آید، در این صورت جنبه حکایت‌گری و مطابقت گزاره‌ها و مفاهیم، با نفس‌الامرشان از دست رفته و به نسبت فهم و سرانجام، به نسبت حقایق منجر می‌گردد (همان، ص ۱۵).

مؤلفه دسته سوم

هابرماس، در مورد پدیده‌های اجتماعی که ریشه در هنجارها و ارزش‌های انسانی دارد، معیار ارزیابی نظریه‌های اجتماعی را توافق بین‌الذهانی می‌داند، نه مطابقت و عدم مطابقت. اما بر اساس نظام معرفتی حکمت متعالیه، و پارادایم انتقادی، جهان اجتماعی مستقل از معرفت ما وجود دارد و اصولاً تمایز اصلی

رنالیسم و ایده‌آلیسم، در تأکید رنالیسم بر وجود جهان عینی مستقل از معرفت انسانی است. از این رو، تأکید بر تئوری «حقیقت توافقی»، به جای نظریه مطابقت، در تناقض مستقیم با این اصل قرار دارد. علاوه بر این، از منظر حکمت متعالیه همه قضایای اخلاقی و حقوقی، یعنی «بایدها» از طریق مفهوم فلسفی «ضرورت بالقیاس» به گزاره‌های اخباری یعنی «هست‌ها» تحویل می‌یابند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۳). قضایای ارزشی، با توجه به مبانی خود، ریشه در حقایق و واقعیات انسانی دارد و از یک حقیقت و واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، هابرماس با تکیه بر مبانی نظری چهارگانه خود، به ارائه الگویی روش‌شناختی می‌پردازد که شاخصه مهم آن دیالکتیکی بودن است. منظور از «دیالکتیکی»، این است که پدیده‌های اجتماعی باید در کلیت و تمامیت آن در نظر گرفته شود؛ زیرا جامعه یک کلیت حقیقی را تشکیل می‌دهد که اجزاء آن، به یکدیگر مرتبط و متصل‌اند. شاخصه‌ها و مؤلفه‌های دیگر روش‌شناسی هابرماس، عبارتند از: دیالکتیک ذهن و عین/ فرد و ساختار، رد بی‌طرفی ارزشی، تئوری اجماعی صدق، رابطه نظریه و تاریخ، اتحاد نظریه و عمل و ابعاد انتقادی روش. همه این شاخصه‌ها، یک الگوی کلی روش‌شناختی را تشکیل می‌دهد که هابرماس برای علوم اجتماعی ارائه داده است.

از منظر حکمت متعالیه، با توجه به مبانی آن، الگوی روش‌شناختی هابرماس به عنوان یک بسته جامع از مشکلات اساسی رنج می‌برد؛ زیرا از یک سو، الگوی کلی دیالکتیکی مورد پذیرش حکمت اسلامی متعالیه نیست. از سوی دیگر، مؤلفه‌های آن نیز همانند اصول دیالکتیک، به صورت کلی مورد پذیرش نیست. برخی از این مؤلفه‌ها، مانند «کلیت پدیده‌های اجتماعی»، «دیالکتیک ذهن و عین»، «نفی بی‌طرفی ارزشی» و «ابعاد انتقادی روش»، هر چند قابلیت آن را دارند که به گونه‌ای تفسیر شوند که با مبانی حکمت متعالیه ناسازگاری نداشته باشند، ولی از نظر مبانی و ویژگی‌ها، با حکمت متعالیه قابل جمع نیستند. برخی دیگر، نظیر «رابطه نظریه با تاریخ» و «اتحاد نظریه و عمل»، به معنایی خاص و به صورت نسبی قابل پذیرش است. برخی نیز مانند «نفی تناظر نظریه و موضوع»، در تضاد کامل با مبانی حکمت متعالیه قرار دارد.

منابع

- عباسپور، ابراهیم، ۱۳۹۰، «بررسی روش‌شناسی نظریه‌کنش ارتباطی هابرماس با رویکرد انتقادی»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، ش ۲، ص ۳۵-۶۴.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- کرایب، یان، ۱۳۸۷، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگه.
- کوسه، ابو و استیفن آبه، ۱۳۸۵، *واژگان مکتب فرانکفورت*، ترجمه افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- گلایی، فاطمه و ابراهیم شهبازی، ۱۳۹۳، *جستارهای در معرفت‌شناسی هابرماس و پوپر*، تهران، تیسار.
- گولد، جولوس و ویلیام کولب، ۱۳۸۴، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ویراستار محمدجواد زاهدی، تهران، مازیار.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۲، *جامعه‌شناسی*، تهران، نشر نی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۲، «تأثیر ارزش‌ها بر علوم انسانی»، *مبانی فلسفی علوم انسانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- نصر، حسین، ۱۳۸۲، *صدرالمتألهین و حکمت متعالیه*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نیومن، لاورنس، ۱۳۸۹، *شیوه‌های پژوهش اجتماعی، رویکردهای کیفی و کمی*، ترجمه حسن دانایی‌فرد و سیدحسین کاظمی، تهران، مؤسسه کتاب مهربان نشر.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۸۲، «راه برون‌رفتی از فلسفه سوژه: خرد ارتباطی در مقابل خرد سوژه محور»، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراستار عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۸۵، «نظریه در باره توانش ارتباطی»، *جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.
- _____، ۱۳۸۶، «درهم‌تنیدگی اسطوره و روشن‌گری: ماکس هورکهایمر و تئودور آدورن»*، ارغنون*، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۲۹۱-۳۱۶.
- هاو، ای. ال، ۱۳۸۷، *یورگن هابرماس*، ترجمه جمال محمدی، تهران، گام نو.
- هولاب، رابرت، ۱۳۷۵، *یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- Edgar, Andrew, 2006, *Habermas the key concept*, first published London and New York, Routledge.
- Habermas, Jürgen, 2003, *Truth and justification*, Trans by: Barbara Fultnur. Cambridge: MIT Press.
- Mezirow, Jack, 1981, «A critical theory of adult learning and education», *Adult Education v. 32*, n. 1, p. 3-24.
- Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language, 1996, by: Rh Value Publishing, Gramercy.

- ابادری، یوسف، ۱۳۷۷، *خرد جامعه‌شناسی*، تهران، نشر نو.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- اکبری تختمشلو، جواد، ۱۳۹۰، «آرای روش‌شناختی و فلسفی هابرماس»، *فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ش ۱، ص ۱-۳۵.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، «جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا»، *خردنامه*، ش ۵۰، ص ۲۱-۴۱.
- انصاری، منصور، ۱۳۸۴، *دموکراسی گفت‌وگویی: امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس*، تهران، مرکز.
- باتومور، تام، ۱۳۹۳، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۹، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- بتون، تد و یان کرایب، ۱۳۸۹، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شنهاز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- پارسائیه، حمید، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- پیوزی، مایکل، ۱۳۷۹، *هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- رحیمی، سلمان‌علی، ۱۳۹۰، «روش‌شناسی هابرماس و فارابی»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، ش ۲، ص ۶۵-۹۰.
- رهنمائی، سیداحمد، ۱۳۹۱، «فلسفه ارزش‌ها با نگرش اسلامی»، *مبانی فلسفی علوم انسانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۲، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- زاهد زاهدانی، سیدسعید، ۱۳۹۱، «اصالت فرد و جامعه در اندیشه متفکران اسلامی»، *مبانی فلسفی علوم انسانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران، مؤسسه انجمن تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲، *نهایه‌الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.