

تحلیل مفهوم خیر عمومی و برساخت آن در اندیشه سیاسی یورگن هابرماس

حسین رضایی

دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

جلال درخشه^۱

استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع) - تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۷ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۱۰/۱۰)

چکیده

خیر عمومی به‌عنوان یکی از مفاهیم اساسی در اندیشه سیاسی تاکنون به‌صورت مستقل بررسی نشده است. درحالی‌که این مفهوم در کنار مفاهیمی چون منافع عمومی، مصالح عمومی، سیاست‌گذاری عمومی، کالاهای عمومی و منافع مشترک و خیر مشترک، اساس و بن‌مایه اغلب رویکردها و جدال‌های مکاتب گوناگون را شکل بخشیده است. در گفت‌وگوهای متداول علوم سیاسی، خیر عمومی به امکانات مادی، فرهنگی یا نهادی گفته می‌شود که اعضای یک جامعه در آن اشتراک منافع دارند. خیر عمومی مفهوم مهمی در فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی است، زیرا نقش مهمی در تفکر فلسفی درباره ابعاد عمومی و خصوصی زندگی اجتماعی دارد. در این مقاله ضمن بازشناسی و تحلیل مفهوم خیر عمومی و مفاهیم مرتبط با آن؛ دیدگاه‌های یورگن هابرماس در ارتباط با مقوله خیر عمومی بررسی شده است. هابرماس نقطه آغاز مفهوم خیر عمومی را در شکل‌گیری کنش ارتباطی می‌داند، به‌گونه‌ای که این کنش می‌بایست مبتنی بر سازوکار اخلاق گفت‌وگویی شکل بگیرد و اصل تفاهم و مفاهمه شاکله اصلی آن باشد. در این صورت می‌توان در یک زیست‌جهان و نظام کنش ارتباطی، تصور شکل‌گیری کنش خیرخواهانه در شهروندان را داشت که به خیر عمومی در جامعه ایده‌آل منجر می‌شود. این مقاله می‌کوشد به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر کتابخانه‌ای مفهوم خیر عمومی را در اندیشه سیاسی یورگن هابرماس بررسی کند.

واژگان کلیدی

خیر عمومی، زیست‌جهان، کنش ارتباطی، کنش خیرخواهانه، یورگن هابرماس.

۱. مقدمه

خیر عمومی از مفاهیم بنیادی در فلسفه سیاسی است که نقش مهمی در تفکر فلسفی دربارهٔ ابعاد عمومی و خصوصی زندگی اجتماعی دارد. این پرسش که چرا ما باید در مورد خیر مشترک فکر کنیم؟ یا جامعه‌ای که اعضای آن از زندگی عمومی خارج می‌شوند و به‌طور انحصاری بر زندگی خصوصی خود تمرکز می‌کنند چه کسانی را متضرر می‌کنند؟ از جمله پرسش‌هایی هستند که فلسفه سیاسی دربارهٔ خیر عمومی مطرح می‌کند.

در فلسفه و اخلاق، «خیر عام» یا «خیر عمومی به نوعی از «خیر» یا «خوبی» اطلاق می‌شود که برای بیشتر اعضای یک جامعه سودبخش است. اینکه چه چیزی خیر یا خوبی است و برای بیشتر افراد یک جامعه سودبخش است، ممکن است در طول زمان یا در جوامع مختلف تغییر کند (Yuengert, 2009: 7). خیر عمومی در فلسفه، اقتصاد و علوم سیاسی به آنچه همه یا بیشتر اعضای یک جامعه مشخص در آن مشترک‌اند یا از آن نفع می‌برند، یا به آنچه از شهروندی، کنش دسته‌جمعی و مشارکت فعال در قلمرو سیاست و خدمت عمومی حاصل می‌شود، اشاره دارد. فلاسفه یونان باستان از جمله ارسطو و افلاطون مفاهیم اولیهٔ خیر مشترک را طرح‌ریزی کردند. امروزه یک فهم از خیر عمومی که ریشه در فلسفه ارسطو دارد، کاربرد شایع دارد و به چیزی اشاره دارد که یک دانشور معاصر آن را «خیر مناسب جامعه و تنها خیر قابل حصول، ولی در اشتراک اعضای جامعه» خوانده است (Zaman, 2004: 11).

طرز تلقی هر جامعه‌ای از مفهوم خیر عمومی علاوه بر تأثیرگذاری در سرنوشت و سیاستگذاری در آن جامعه و تکوین ساختاری آن می‌تواند از مبانی و بنیان‌های خاصی نشأت گرفته باشد. بررسی و شناخت پایه و اساس شکل‌گیری نهادی این مفهوم در اندیشه‌های غرب، می‌تواند در شناخت نحوهٔ زیست‌جهان جمعی در این فرهنگ‌ها ما را یاری رساند و در درک و فهم لسان این جوامع مؤثر و مفید باشد (Salvatore, 2012: 28). از این نظر می‌توان گفت که مسئلهٔ اساسی در اینجا برداشت و مفاهیم بنیادی اندیشهٔ سیاسی از مفهوم خیر عمومی در سپهر سیاسی اندیشه‌های هابرماس است. اندیشهٔ سیاسی می‌تواند واقعیت سیاسی را بازتولید و برساخت کند، از این‌رو از منظر سیاسی می‌توان تبلور خیر عمومی را در بافتار جامعه و کنش سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مردمان هر جامعه‌ای ملاحظه و عینیت آنها را تحلیل کرد.

اهمیت و ضرورت این مسئله در آن است که مفهوم خیر عمومی از مهم‌ترین مفاهیم در حقوق عمومی و اساسی کشورهای جهان است. حتی در تاریخ یونان و روم باستان نیز این مفهوم مطرح بوده و کاربرد داشته است. از این‌رو در حقوق عمومی مدرن و معاصر، منافع عمومی به معنی مشارکت آزاد و برابر مردم یک کشور در ایجاد و ادارهٔ دموکراتیک جامعهٔ سازمان‌یافتهٔ سیاسی (دولت)، برای تحقق منافع عمومی، و خیر مشترک می‌باشد (نوبهار، ۱۳۹۱: ۶).

خیر عمومی از این نظر از مفاهیمی است که همیشه بین متفکران اندیشه سیاسی و اقتصاد سیاسی مورد چالش و بحث اساسی بوده است (Reisch, 2018: 23).

۲. مبانی مفهومی

با این توصیف، اندیشه‌های سیاسی و سیاست‌گذاری عملی و دیپلماسی منافع ملی، متأثر از اندیشه‌های مرتبط با خیر عمومی است. از این نظر جریان‌ها و احزاب سیاسی بسته به رویکردشان به خیر عمومی در حوزه سیاست‌گذاری و دیپلماسی، اصول عملی و راهبردهای عینی را برای خود تعریف می‌کنند و متأثر از آن پیش می‌برند (Riordan, 1996: 44). یورگن هابرماس اغلب با مفهوم حوزه عمومی و نظریه کنش ارتباطی‌اش شناخته می‌شود. حوزه عمومی به‌مثابه محصول ارتباط جامعه و دولت، امکان گفت‌وگو و نقد صریح جنبه‌ها، ابعاد و ساختارهای مختلف مسلط بر زندگی اجتماعی را برای افراد فراهم می‌کند. از نظر هابرماس حوزه عمومی لیبرال، جایگاهی در میان جامعه مدنی و دولت دارد و از رهگذر آن بحث عمومی انتقادی در خصوص مسائل همگانی نهادینه می‌شده است. هابرماس این حوزه را دارای تباری اجتماعی و انتقادی و کارکردهای سیاسی مشخصی همچون استقلال حوزه و حقوق خصوصی و نیز شکل‌گیری بازار آزاد می‌داند و از سوی دیگر، شکل‌گیری دولت‌های رفاهی را به‌مثابه عامل تحلیل تحلیل‌برنده کارویژه عقلانی و انتقادی حوزه عمومی لیبرال معرفی می‌کند. در اینجا با در نظر گرفتن بنیاد مسائل و مباحث موجود در خصوص مفهوم حوزه عمومی هابرماس، از یک سو به جهت‌یابی این مفهوم در اندیشه سیاسی غربی و تحلیل ارتباط آن با خیر عمومی و کالاهای عمومی و مسئله جامعه پرداخته شده و از سوی دیگر ضمن تشریح ساختارهای اجتماعی حوزه عمومی، کارکردهای سیاسی آن نیز از نظر گذرانده شده است. با این توصیف، مفهوم خیر عمومی و بر ساخت آن در اندیشه سیاسی هابرماس را با روش توصیفی-تحلیلی و از نوع کیفی، بازشناسی و تحلیل خواهیم کرد.

۲.۱. مفهوم خیر عمومی

مجموع امور خیر و مطلوبی را که از طریق کنش‌های جمعی در طی دوره‌ای شکل می‌گیرد و از طرف اکثریت اعضای آن جامعه، مطلوب، خواستنی و خیر به‌طور عام تلقی می‌شود، می‌توان خیر عمومی نامید (Reisch, 2018). به عبارت دیگر آن نوع امور خیری که برای انسان‌ها ذاتاً عمومی، خیر و مشترک‌اند و آنها به‌وسیله این نوع دارایی یا میراث خیر با هم به کنش متقابل می‌پردازند و به‌صورت جمعی آنها را خیر می‌دانند، نظیر ارزش‌ها، فضایل مدنی، احساس

عدالت و سایر امور خیر مادی را که قابل تقلیل به منابع و امور قابل استفاده فردی نیستند، می‌توان تحت عنوان خیر عمومی تعریف کرد (Yuengert, 2009).

خیر عمومی همان اموری است که عمومیت دارد و مشترک است و عمومیت و اشتراک آن ذاتی است و به صلاح و صرفه جامعه تمام می‌شود (نه لزوماً فرد) و روابط بعدی نیز براساس آن شکل می‌گیرد. از این نظر خیر عمومی با مفاهیمی چون خیرات مشترک^۱، خیر جمعی^۲، منافع مشترک^۳، مصالح عمومی^۴ و نظایر آن تفاوت و تمایزاتی دارد. هر جا سخن از خیر عمومی در اندیشه متفکران رفته است، در واقع مفهومی از خیر عمومی است که در سطح کلان جامعه، صلاح و صلاح کلی جامعه و روند کلان سعادت‌مندی و توسعه جامعه را نشان می‌دهد. لیکن برای روشن‌تر شدن موضوع و درک تمایزات در برخی موارد مثال‌هایی از مفاهیم مختلف نیز وارد بحث شده است. این مسئله از دو نظر قابل توجیه و تفسیر است: اول اینکه مفهوم خیر عمومی تعریف شده و همچنین به استناد مقالات مورد ارجاع، همه خیرات مختلف را نیز در برمی‌گیرد. به عبارت دیگر، تک‌تک خیرات و مطلوب‌ها در صورت طی شدن مسیر درست می‌تواند جامعه را به سوی سعادت و خیر عمومی و کمال برساند. در واقع خیر عمومی از این منظر حدی از کمال و سعادت را در یک جامعه مشخص می‌کند. دوم اینکه برای نشان دادن خیر عمومی در قالب حدی از سعادت و کمال، نیاز به اعمال صالح جمعی، کوچک و خردی است که بتواند هم آن حد اعلی را به‌طور ملموس نشان دهد و هم اینکه در مجموع این اعمال کمال مطلوب را تأمین کند.

با این توصیف، تعاریف مختلفی از خیر عمومی وجود دارد. دوپره (۱۹۹۴: ۱۷۳) اخیراً مفهوم کلاسیک خیر عمومی را جمع‌بندی کرده و آن را به‌عنوان امری مطلوب، مناسب و قابل دستیابی صرفاً توسط اجتماع تعریف می‌کند، که به‌طور جداگانه بین اعضای آن به اشتراک گذاشته می‌شود. از نظر ژاک مارتین، فیلسوف بزرگ آکویناس‌گرای (توماس آکویناس) قرن بیستم، خیر عمومی را اموری تشکیل می‌دهند که برای انسان ذاتاً عمومی و مشترک‌اند و آنها با یکدیگر به‌وسیله این دارایی‌ها، ارتباط برقرار می‌کنند، مانند ارزش‌ها، فضایل مدنی و احساس عدالت (Maritain, 1946). کاهیل (Cahill, 2004: 9) خیر عمومی را به‌عنوان یک تشکیلی برای همبستگی افراد که چیزی فراتر از منافع تک‌تک افراد در کل جامعه است، تعریف می‌کند. در اینجا با هدف نشان دادن چگونگی کاربرد آن با کمی دقت تحلیلی و بازگو کردن معنایی که

-
1. Public Goods
 2. Collective Goods
 3. Public Benefits
 4. General Goods

به‌طور ضمنی بیانگر آن بوده است، این مفهوم را بیشتر توضیح می‌دهیم. با تمایز مفهومی بین کنش و خیر جمعی و کنش و خیر عمومی این تحلیل را پیش می‌بریم.

مردم کالاهای بسیار زیادی را با همکاری و تعاون با یکدیگر تولید می‌کنند، زیرا انجام این کار از نظر ابزاری ضروری و واجب یا (حتی اگر لازم نباشد) راحت و کارآمد است. برای مثال می‌توان به ساختمان‌ها، جاده‌ها، تهیه و عده‌های غذایی برای نیروهای کار در رستوران‌ها و سیستم دفع زباله اشاره کرد. هر کدام از ما می‌توانیم به‌تنهایی یک خانه بسازیم، اما نمی‌توانیم خیلی راحت این کار را انجام دهیم. بنابراین از اقدام جمعی استفاده می‌کنیم. اما به محض تولید چنین کالاهایی، می‌توانیم (حداقل در اصل) هریک به‌تنهایی از آنها بهره‌مند شویم؛ در خانه زندگی کنیم، در جاده سفر کنیم. از این‌رو در مورد کالاهایی که از طریق اقدامات جمعی تولید می‌شوند، هیچ چیز فردی وجود ندارد، زیرا این کار از نظر ابزاری ضروری، راحت یا کارآمد است، به این معنا که منافع آنها فقط به افراد تعلق نمی‌گیرد. بی‌شک مردم معمولاً از چنین کالاهایی که با همکاری همدیگر تولید شده، سود می‌برند؛ آنها در یک خانه با هم یا به‌تنهایی زندگی می‌کنند، در غذاخوری محل کار غذا می‌خورند. اما به اشتراک گذاشتن چنین کالاهایی مسئله‌ای است که سبب مطلوبیت آنها می‌شود. اگرچه اشتراک‌گذاری برای هر گیرنده سودمند است، اما هیچ چیز ذاتی برای خود کالا وجود ندارد، که به اشتراک آن نیاز باشد. چنین کالاهایی، کالاهایی هستند که عرضه آنها به اقدام جمعی نیاز دارد - این امر به دلایل اساسی صورت گرفته است، نه به دلیل ذاتی بودن خیریت آن کالا - و ممکن است مصرف آنها مشترک باشد یا نباشد. از این‌رو برای قابل فهم شدن مباحث همه این امور خیر را خیرات مشترک می‌نامیم. بیشتر مفاهیم مورد استفاده در ادبیات علم اقتصاد در این مقوله قرار می‌گیرند.

نوع دیگری از خیر مشترک^۱ نسبتاً متفاوت نیز وجود دارد که شامل امور خیری است که ذاتاً خیرات مشترک‌اند. اصطلاح خیر مشترک مترادف چیزی است که چارلز تیلور (۱۹۹۵) کالاهای غیرقابل کاهش اجتماعی می‌نامد. ما ترجیح می‌دهیم در عوض از اصطلاح خیر عمومی استفاده کنیم تا بتوانیم روابط بین خیر عمومی در سطح خرد و کلان را بهتر درک کنیم (دنولین و تاونزند، ۲۰۰۶: ۱۳-۱۰).

ویژگی خیر عمومی این است که نمی‌تواند به‌تنهایی توسط افراد تعریف شود. آنها نه توسط افراد به‌طور جداگانه قابل ساخت هستند و نه بانک منابع تولیدی جمعی در اختیار افراد برای انتخاب، یا انتخاب نکردن وجود دارد. با وجود این، آنها فقط به دلیل نوعی همکاری اجباری نیز وجود ندارند. خیر عمومی به دلیل یک سنت عمل مشترک وجود دارد که آنها را امکان‌پذیر می‌کند، و در آن مردم آزادانه مشارکت می‌کنند، در نتیجه آن را حفظ و توسعه

می‌دهند. بی‌شک افراد خاص ممکن است آزادانه شروع به مشارکت یا توقف در این کار کنند. اما این امور خیر بیش از آنکه به‌سادگی با انتخاب فردی از یک منبع موجود قابل دستیابی باشند، فقط در کنش مشترک با هم تولید می‌شوند.

خیر جمعی، خیرات مشترک و خیر عمومی از این حیث مشابه هستند که هر سه به اقدام مشترکی احتیاج دارند. اما این امر برای خیر جمعی و خیرات مشترک به‌صورت تصادفی و تعاون اجباری است، درحالی‌که برای خیر عمومی امری ذاتی است.

با فراتر رفتن از خیر عمومی‌های خرد، می‌توان در مورد خیر عمومی عام صحبت کرد، وقتی که آنچه در نظر است فقط یک خیر عمومی یک بار مصرف نیست (مانند مثال‌های ذکرشده، کنسرت، بازی تیمی یا پیاده‌روی مشترک)، اما یکی از مواردی است که در طول زمان دوام می‌آورد و به‌ویژه برای گروهی از افراد که زندگی آنها به طرق مختلف تعامل دارد، مفید است، معمولاً به این دلیل که شرایط زندگی مادی یکسانی دارند. این می‌تواند یک صومعه، یک دهکده یا شهر، شهرهای باستانی یا شهر مدرن باشد. منافع مشترک یک شهر مشابه کنسرت است، اما کنسرت شهر تا بی‌نهایت ادامه دارد. ما در مورد خیر عمومی صحبت می‌کنیم، زیرا این فقط یک خیر مشترک گسسته و منتقل‌کننده نیست، بلکه مربوط به مردم است که دقیقاً همان‌طور که یک جامعه را تشکیل می‌دهند (دنولین و تاونزند، ۲۰۰۶: ۱۳-۱۰).

در نهایت، شاید تأکید بر دو نکته روشن‌کننده باشد؛ اول اینکه، البته هم خیر عمومی وجود دارد و هم بدهای (شر) عمومی. بسیاری از افراد ساعت شلوغی شهر را «بد» می‌دانند، ولی این به معنای بد بودن کلیت شهر نیست. نژادپرستی همیشه خیر عمومی را خراب می‌کند. قوانین آپارتمان‌ساختار مشترک بدی را ایجاد کرده است (دنولین و تاونزند، ۲۰۰۶: ۱۳-۱۰).

دوم اینکه، بحث از خیرات مشترک، خیرات جمعی، منافع عمومی و کالاهای عمومی زمانی مطرح می‌شود که جامعه یا سیاستگذاران به این نتیجه برسند که تأمین برخی کالاها، خیرات یا منافع به طریق فردی امکان‌پذیر نبوده و از طریق بازار عرضه و تأمین نمی‌شود (دنولین و تاونزند، ۲۰۰۶: ۹-۲). از این رو در مواردی که تدارک و تأمین آنها به طریق فردی یا از طریق بازار ممکن نیست، از دولت خواسته می‌شود تا شکست بازار را جبران کند. از طرف دیگر، برخی از فعالیت‌های بازار یا اشخاص نیز تأثیرات خارجی و بیرونی برجای می‌گذارند که ممکن است مثبت یا منفی باشد که تأثیرات منفی بخشی از محاسبات کنشگران اقتصادی و بازار در نظر گرفته نمی‌شود و به‌طور سنتی ساماندهی به چنین اموری را وظیفه دولت‌ها می‌دانند (هیریتیر، ۲۰۰۱: ۲۳). از این رو آنچه به‌طور عام مشخص‌کننده خیرات مشترک است، به شرایط خاص تأمین و مصارف این خیرات و همچنین خصوصیات فنی آنها بستگی دارد (کاتول و مندوزا،

۲۰۰۳: ۷۹-۸۰). با این توصیف در علم اقتصاد خیر عمومی به آن امکانات مادی، فرهنگی یا نهادی اشاره دارد که اعضای یک جامعه در آن اشتراک منافع دارند. برخی از نمونه‌های این اشتراک منافع، عبارت‌اند از: سیستم حمل‌ونقل جاده‌ای گرفته‌ت؛ پارک‌های عمومی، حفاظت و امنیت عمومی؛ دادگاه‌ها و سیستم قضایی؛ مدارس دولتی؛ موزه‌ها و موسسات فرهنگی؛ حمل‌ونقل عمومی؛ آزادی‌های مدنی، مانند آزادی بیان و آزادی اجتماعات؛ سیستم اموال؛ آب‌وهوای تمیز و دفاع ملی (بودانسکی، ۲۰۱۲: ۱۴؛ چن، ۲۰۱۴: ۵). این تعریف به‌وضوح نشان می‌دهد که شهروندان در رابطه سیاسی یا مدنی با یکدیگر متحد هستند و این رابطه به ایجاد و نگهداری امکانات خاصی نیاز دارد، زیرا این امکانات منافع مشترک خاصی را تأمین می‌کند (اتزیونی، ۲۰۰۴: ۲۵). مرور مطالعات نظری نشان می‌دهد که خیر عمومی در واقع چتر پوششی برای تمام امور خیری است که از طریق کنش‌های جمعی، به‌واسطه اکثریت جامعه دنبال می‌شود و مطلوب، خواستنی و عام است. عمومیت، اشتراک و خیریت در آن ذاتی است و به‌طور سنتی در حد نهایی به صلاح و صرفه جامعه و فرد تمام می‌شود. در این تعریف می‌توان مؤلفه‌های خیر عمومی را نیز ملاحظه کرد. خیر عمومی برای فرد و جامعه همیشه مطلوب و خیر است، ولی خیرات دیگر ممکن است گاهی و زمانی خیر و در زمانی دیگر بی‌خیر باشند.

۳. پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه مباحث مرتبط با خیر عمومی به‌ویژه با نگاه به متفکران مهم اندیشه سیاسی معاصر موضوعی جدید و اغلب در ذیل اندیشه‌های سیاسی بوده، پژوهش جدی و مهم به‌خصوص در این حوزه به زبان فارسی کمتر می‌توان یافت. مهم‌ترین اثر پژوهشی شاید پایان‌نامه آمنه نوبهار (۱۳۹۱) با عنوان «خیر عمومی در اندیشه سیاسی مسیحیت و اسلام» باشد. در این تحقیق به این پرسش پاسخ داده شده که خیر عمومی در سنت اندیشه مسیحیت و اسلام از چه عناصر و مؤلفه‌هایی تشکیل شده است. آموزه‌های اسلامی و مسیحی با شناسایی امر عمومی سازگاری خود با نظریه خیر عمومی را نشان داده‌اند. در برخی نهادها، عناصر و پیش‌شرط‌های خیر عمومی مانند نیاز مردم به امنیت و عدالت به رسمیت شناخته شده است (نوبهار، ۱۳۹۱: ۸۵).

سایر پژوهش‌های انجام‌گرفته در ایران، اغلب در قالب مفاهیمی چون مصلحت عمومی، حوزه عمومی، منافع عمومی، مصالح ملی، امت و ... بوده است. هریک از این مقولات نیز از منظر علومی چون سیاست، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه، دین و الهیات به این موضوعات نگریسته‌اند. در ادبیات دنیای غربی مفهوم خیر عمومی و مفاهیم مرتبط با آن به‌طور جدی بررسی شده است که در اینجا به تعدادی از این پژوهش‌ها اشاره می‌شود.

ملانی جانسون^۱ و همکاران (۲۰۱۵) در اثری با عنوان «خیر عمومی، اقتصاد اکولوژی و الهیات سیاسی»^۲ ابعاد مختلف موضوع را ملاحظه کرده‌اند. تفکر درباره امر عمومی و مشترک ممکن است برای برخی از ما خوشایند و خوب باشد. لیکن چگونه می‌توان بین انسان‌های مختلف اشتراک ایجاد و منافع عمومی را تأمین کرد؟ چطور می‌توان فضاهای مشترک اجتماعی، فیزیکی و مجازی، باز و متمرکز شده را به صورت مقطعی به اشتراک گذاشت؟ آیا مباحث سنتی که در میان مسیحیان پیشرو و متفکران سیاسی لیبرال به خوبی شناخته شده‌اند، امر نادرست یا درستی متبادر می‌کند؟ بیش از حد ناسازگارانه نیست؟ اقتصاد فراملیتی و اوضاع آتی وضعیت خیر عمومی را به چه سمتی می‌برد؟ (Johnson et al., 2015: 26). این موارد از جمله مباحثی است که در این پژوهش بررسی شده است.

مارتین شلاگ و جان آندرس مرکادا^۳ (۲۰۱۲) خیر عمومی را از منظر بازار آزاد و نحوه تلاقی منافع فردی و جمعی مورد توجه قرار داده و آثار صاحب‌نظران را نیز بر این اساس واکاوی می‌کنند. نکته مهم کار آنها در تأکید بر ابعاد فرهنگی خیر عمومی است که تحت تأثیر بازار آزاد مورد توجه و تغییر قرار می‌گیرد. از این نظر اثر آنها با نام «بازار آزاد و فرهنگ خیر عمومی»^۴ سیر مفهومی این مقوله را به طور مستقل از منظر اقتصاد سیاسی و فرهنگ عمومی بازنگری و تحلیل می‌کند (Schlag & Mercado, 2012: 53).

دیوید هولنباخ^۵ (۲۰۰۴) خیر عمومی و اخلاق مسیحی^۶ را تحلیل کرده و از این منظر در سپهر اخلاقی مسیحیت مفهوم خیر عمومی و مفاهیم مرتبط با آن را بررسی کرده است. وی در آثار خود علاوه بر سیر تاریخی و مطالعه تطبیقی این مفهوم از منظر الهیات سیاسی و اقتصاد سیاسی در چارچوب اندیشه سیاسی نیز موضوع را مطالعه کرده است. اثر خیر عمومی و اخلاق مسیحی هولنباخ سنت دیرین منافع مشترک را به گونه‌ای بررسی می‌کند که به تمایز اجتماعی معاصر، در هر دو شکل ملی و جهانی توجه داشته باشد. دیوید هولنباخ بر تحلیل اجتماعی، فلسفه اخلاقی و اخلاق الهیات می‌پردازد تا مسیرهای جدیدی را در زندگی شهری و جامعه جهانی باز نماید. او استدلال می‌کند که تقسیم میان طبقه متوسط و فقیر در شهرهای بزرگ و چالش‌های جهانی شدن نیازمند تعهد جدید به منافع عمومی و خیر عمومی است. هولنباخ دیدگاه مثبتی را ارائه می‌دهد که چگونه درکی از بازسازی از مفهوم خیر عمومی می‌تواند به زندگی بهتر برای همه، هم در شهرها و هم در سطح جهان منجر شود. این مطالعه

1. Melanie Johnson

2. Common Goods Economy, Ecology, and Political Theology

3. Martin Schlag, Juan Andrés Mercado

4. Free Markets and the Culture of Common Good

5. David Hollenbach

6. The Common Good and Christian Ethics

بین‌رشته‌ای، همکاری‌های عملی و نظری را به شکلی در حال گسترش برای زندگی اجتماعی، فرهنگی و مذهبی امروز تبدیل می‌کند (Hollenbach, 2004: 45).

۴. هابرماس و مقوله خیر عمومی

نظریه کنش ارتباطی هابرماس را می‌توان به‌عنوان سرآغازی برای تحلیل مفهوم خیر عمومی در آثار وی در نظر گرفت، زیرا کنش خیرخواهانه را می‌توان نتیجه یک نوع رابطه مطلوب و خیر متصور شد، که برخاسته از کنش ارتباطی است. از این‌رو کنش ارتباطی دارای عناصر و سازوکارهایی است که مسیر و تداوم آن را تسهیل می‌کند و سرآغازی برای انجام سهل و تراکمی سایر موارد کنشی محسوب می‌شود، که در پی آن مسیر سخت زندگی برای کنشگران را تسهیل می‌کند. از این نظر هابرماس پس از تحلیل ساختارهای کلان شکل‌گیری جامعه و مردم و به‌عبارتی بسترمند ساختن حوزه عمومی و در نهاد آن داشتن زندگی خوب و خیر عمومی، به اجزا و عناصر ریسنده و تار و پود دهنده خیر عمومی از طریق تحلیل کنش و به‌ویژه کنش ارتباطی می‌پردازد. در واقع کنش راهی برای ارتباط و کنش ارتباطی سرمنشأ تحلیل خیر عمومی و گستره عمل همگانی است.

کنش ارتباطی نظریه‌ای زبان‌شناختی درباره نظام‌های اجتماعی است که در سطوح مختلف خرد و کلان، ابعاد گوناگون یک رابطه اجتماعی مطلوب را توضیح می‌دهد و این رابطه اجتماعی مطلوب است که می‌تواند راه را برای گسترش و شکل‌گیری خیر عمومی در صورت وجود و تکامل زیرساخت‌ها و نهادهای لازم باز نماید. این نظریه که در ذیل یکی از حوزه‌های مختلف زبان‌شناختی قرار می‌گیرد، زبان را نه به‌عنوان سیستم معنایی یا نحوی، بلکه در حالت کاربرد و سخن در نظر می‌گیرد. در این معنا کنش ارتباطی نظریه‌ای خاص در علم بیان شمرده می‌شود. علم بیان دانشی جهان‌شمول و همگانی است و به زبان خاصی اختصاص ندارد.

این علم مانند دانش فلسفه فراتر از زبان یک ملت خاص کاربرد دارد؛ از این‌رو، کنش ارتباطی در جست‌وجوی اصولی است که در سطحی عمومی و کلی حاکم بر کاربرد بیانی زبان هستند. زبان بُعدی کلی دارد که درباره شرایط صوری امکان ادای سخن است. هابرماس، نظریه‌پرداز کنش ارتباطی، به «شرایط مندرج در فرایند تولید کلام و سخن» علاقه‌مند است. در این زمینه و در توضیح قواعد حاکم بر کنش ارتباطی، وی مفهوم محوری «بیان عمومی یا کاربرد همگانی»^۱ را به‌کار برده است. هر ارتباط زبانی در سه جهان بین طرف‌های سخن ارتباط ایجاد می‌کند. آنان در این ارتباط ادعاهای معتبری را (صداقت، حقیقت و صحت) بیان می‌کنند که تعمیم‌پذیر بودن آنها یا باید مفروض آنها باشد یا لازم است در این فرایند به

استدلال پرداخته و به اثبات معتبر بودن ادعاها پردازند (Habermas, 1977: 66-67). معتبر بودن کنش ارتباطی (صداقت، حقیقت و صحت معطوف به سه جهان درونی، بیرونی و بین‌الذہانی) به این است که کنش کلامی در شرایط آرمانی (آزاد از محدودیت و سلطه درونی روان‌شناختی و بیرونی ساختاری) صورت گرفته (Habermas, 1977: 66) از تناقض رفتاری گوینده به دور باشد، تا صداقت روشن شود و آزمون‌پذیر باشد تا حقیقت اثبات شود و مهم‌تر اینکه انتقادپذیر باشد تا صحت آن تضمین شود (هولاب، ۱۳۷۵: ۳۹). به این ترتیب، کنش ارتباطی در مقابل کنش راهبردی قرار می‌گیرد که براساس آن کنشگر نه درصدد رسیدن به منافع یکجانبه (کنش راهبردی) یا همان «خیر یکجانبه و شخصی» که در جست‌وجوی رسیدن به تفاهم است (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۰۵). از این رو، کنش ارتباطی صرفاً یک عمل گفتاری نیست، بلکه شیوه‌ای برای بازآفرینی جامعه و خیر و سعادت در آن جامعه است. از این رو وقتی جامعه بازتولید می‌شود، زمانی می‌تواند تداوم داشته باشد که خیر و صلاح یا همان خیر عمومی آن متداوم باشد و نقطه شروع درستی داشته باشد.

از این نظر، هابرماس در بازآفرینی جامعه از طریق کنش ارتباطی، به استخدام دو مفهوم «جهان زیست» و «سیستم» پرداخته است. مفاهیم «جهان زیست» و «سیستم» در نظریه کنش ارتباطی، ضمن گشودن نظریه به سمت تبیین جامعه‌شناختی، دو چشم‌انداز درون‌گرا و برون‌گرا را به هم پیوند می‌دهد (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۴۳). البته تعامل بین فرهنگ، اخلاق و آگاهی (چشم‌انداز درون‌گرا) و ساختارهای اجتماعی عینی (چشم‌انداز برون‌گرا) در زیست‌جهان تجلی می‌یابد (هولاب، ۱۳۷۵: ۷۵). همه فرایندها و رویدادهای برجسته اجتماعی، مستقیم یا غیرمستقیم در زیست‌جهان بازتاب دارند و بنابراین، باید از دو چشم‌انداز ارزیابی و درک شوند؛ در وهله اول باید از طریق تفسیر «جهان‌بینی‌های مردمی که می‌خواهیم زندگی‌شان را درک کنیم، از «بالا» وارد واقعیت اجتماعی شویم. در وهله دوم، هر تبیینی از بالا با تبیینی از پایین در قالب زمینه ساختاری زیست‌جهان تکمیل شود. دانشمند علوم اجتماعی باید پا را از حد تفسیر فراتر نهد و تبیین کند که چگونه محیط عینی و مادی، اقتصادی، اجتماعی، فیزیکی این یا آن تغییر یا اختلال را در زیست‌جهان ایجاد می‌کنند (هولاب، ۱۳۷۵: ۷۶). با این تحلیل آنچه کار هابرماس را اهمیت می‌بخشد، نقد فرایندهایی است که در نهایت به خیر عمومی در جامعه منجر می‌شوند یا داعیه خیر عمومی را دارند. مایکل پیوزی^۱ در خصوص هدف هابرماس نوشته است: هدف هابرماس از نظریه کنش ارتباطی، واژگون‌سازی فردگرایی تک‌گویانه نظریه‌های لیبرالی و فایده‌گرایانه در خصوص جامعه است. او کوشیده است یک‌بار و برای همیشه نظریه اجتماعی را از تعمیم‌های شبه‌جامعه‌شناختی در مورد جامعه مبرا سازد که اساس آن الگویی از یک فرد

1. Michael Pusey

واحد است که صرفاً بر مبنای محاسبات استراتژیکی خود (در مورد هزینه و سود نسبی این یا آن کنش) به جهان می‌نگرد.

۱.۴. مفهوم‌شناسی کنش ارتباطی و کنش‌های خیر خواهانه

در تبیین و بررسی مفهوم کنش ارتباطی، لازم است در ابتدا به مفهوم‌شناسی «کنش اجتماعی» به‌عنوان مبنای «کنش ارتباطی» پرداخته شود تا پس از روشن شدن مفهوم آن بتوان به‌درستی به معنای کنش ارتباطی رسید. کنش اجتماعی ناظر بر رفتارهای بشری در محیط‌های مختلف اجتماعی است. هابرماس در تبیین و توضیح کنش اجتماعی می‌گوید که کنش اجتماعی دو حالت به خود می‌گیرد:

۱. کنش معطوف به موفقیت: این نوع کنش که به آن «کنش معطوف به هدف» و کنش معقول و هدفدار نیز گفته می‌شود، با انگیزه‌دستیابی به یک هدف و تعقیب حساب‌شده منفعت شخصی رایج است. در این نوع از کنش، عمل کنشگر واحد یا متعدد معطوف به هدف است، هدفی که بیشتر سازمان‌ها و اداره‌های بخش‌های خصوصی و یا سرمایه‌داری در تعقیب آن هستند و به‌صورت محاسبات کلان اقتصادی و ارزیابی و مقیاس ضرر و زیان است. در چنین کنشی افراد کنش خود را براساس محاسبات اقتصادی یا مبانی غیرتفاهمی شکل می‌دهند و ساخت یا زمینه عمل آن نظام‌های اجتماعی مثل سازمان‌های بزرگ اقتصادی و اداری است. کنشگر در کنش معطوف به موفقیت، به‌گونه‌ای معقولانه و حساب‌گرانه مناسب‌ترین وسایل را برای رسیدن به هدف و موفقیت شخصی، برمی‌گزیند (Jacobson & Storey, 2004: 104). هابرماس این نوع کنش را بر دو نوع می‌داند:

الف) کنش وسیله‌ای (ابزاری): کنش وسیله‌ای به کنشگر واحدی رایج است که به‌گونه‌ای معقولانه و حساب‌گرانه مناسب‌ترین وسایل را برای رسیدن به یک هدف برمی‌گزیند. این نوع کنش به‌طور مستقیم با طبیعت ارتباط می‌یابد و درک متقابل از طریق آن امکان‌پذیر نیست.

ب) کنش استراتژیک (راهبردی): به عمل دو یا چند فرد گفته می‌شود که در تعقیب یک هدف، کنش معقولانه و هدفدارشان را با هم هماهنگ می‌کنند. شایان توجه است که هر دو اینها با هدف چیرگی وسیله‌ای دنبال می‌شوند و کنشگر قصد دارد بر روی کنش‌های دیگری (در استراتژیک) یا طبیعت (در ابزاری) نفوذ و کنترل داشته باشد (Jacobson, 2003: 27). تفاوت این دو در غیراجتماعی بودن اولی و اجتماعی بودن دومی است. به نظر هابرماس انسان‌ها از دو طریق کار و زبان بر محیط و کارهایشان تأثیر می‌گذارند. کار همان کنش عقلانی هدفمند و متضمن کنش ابزاری و گزینش عقلانی یا هر دو است که به تسلط و توانایی اعمال اراده بر طبیعت می‌انجامد و زبان انباشته از مفاهیم و نمادهاست که امکان فراگیری دانش و استفاده از

خرد جمعی را به انسان‌ها داده است و به انعطاف‌پذیری و مهارت در کنش‌های ارتباطی انجامیده است (Habermas, 1979: 209-210).

۲. کنش معطوف به تفاهم: کنش معطوف به تفاهم که بدان کنش ارتباطی یا کنش تعاملی یا متقابل و عمل تفاهمی نیز گفته شده است، برخلاف کنش هدفدار که معطوف به یک هدف است، دستیابی به تفاهم ارتباطی را دنبال می‌کند. در این نوع کنش که برخلاف کنش معقول، رابطه دوجانبه‌ای را در بردارد، کنش افراد درگیر، نه از طریق حسابگری‌های خودخواهانه موفقیت شخصی - همان نفع و خیرشخصی - بلکه از طریق کنش‌های تفاهم‌آمیز هماهنگ شد است. افراد به هیچ روی در فکر موفقیت خود نیستند، بلکه هدفشان را در شرایطی تعقیب می‌کنند که بتوانند برنامه‌های کنشی‌شان را بر مبنای تعریف‌هایی از موفقیت مشترک هماهنگ سازند (Habermas, 1979: 209-210).

۲.۴. اهداف طرح کنش ارتباطی

هابرماس، در نظریه کنش ارتباطی خود به دنبال ایجاد جامعه‌ای است که در آن کنشگران بتوانند بدون تحریف با همدیگر ارتباط داشته باشند و این ارتباط صرفاً مبتنی بر استدلال و منطق باشد و هیچ‌گونه اجبار و الزامی در آن مداخله نکند. به عبارت دیگر، او می‌خواهد دوباره حوزه عمومی (حوزه سیاست و اجتماع که افکار عمومی می‌توانند در آن آزادانه به گفت‌وگو بپردازند) را با طرح این نوع کنش احیا کند. این نظریه به عنوان غایت خود، وضعیتی را در نظر می‌آورد که در آن ارتباط کاملاً آزادانه و نامحدود صورت پذیرد. هابرماس این نظریه را در مقام ارائه راه‌حلی برای استعمار زیست‌جهان که ناظر بر سلطه عقلانیت ابزاری و نظام بر زیست‌جهان است، مطرح کرده و بر آن است که این روند سبب بحران‌های متعدد در جامعه سرمایه‌داری شده و تنها راه‌حل این قضیه در رهایی زیست‌جهان از چنگ استعمار نظام نهفته است تا از این طریق زیست‌جهان بتواند به شیوه مناسب خود (توافق ارتباطی آزادانه و خیرخواهانه) عقلانی شود.

نظریه کنش ارتباطی، نقطه اتکای نظریه اجتماعی را به رابطه گفت و شنودی و اساساً اجتماعی دو یا سه گوینده و شنونده‌ای منتقل می‌کند که به صورت دوجانبه و همزمان، نه یک نوع ادعای اعتبار، بلکه سه نوع آن را عنوان می‌کنند. این نوآوری هابرماس است. تعامل ارتباطی واسطی است که از طریق آن، اذهان (مدرک) متکلم و کنشگر، گفتار کنش خود را درهم می‌تنند. از طریق این واسط و فرایند عادی به تفاهم رسیدن (Versändigung) است که به یکدیگر وابسته می‌شویم. توافق‌های عادی و باورهایی که از طریق ارتباطات شکل گرفته‌اند، به نحو عقلانی نیروی انگیزشی ایجاد این وابستگی را فراهم می‌آورد (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

هابرماس در پی یافتن پاسخی برای این پرسش بود که چگونه می‌توان ایده‌ای را خلق کرد که از یک طرف، از بدبینی ماکس وبر نسبت به زیر سلطه رفتن عقل آگاهی توسط نیروهای سیاسی و اقتصادی؛ خوش‌بینی ساده‌لوحانه کارل مارکس دربارهٔ اجتناب‌ناپذیری آگاهی طبقاتی و شورش و ذهنیت‌گرایی دیالکتیک تئوری‌های انتقادی نخستین پرهیز کند و از طرف دیگر، پروژه‌رهایی انسان از سلطه و ایجاد پویایی و همبستگی بین خرده‌نظام‌های جامعه را نوید دهد (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۴۵).

فلسفه و اهداف کنش ارتباطی هابرماس فلسفه دیالوگ و گفت‌وگوست (اباذری، ۱۳۷۷: ۷۴). کنش ارتباطی به معنای نوعی هم‌کنشی که در آن همهٔ مشارکت‌کنندگان نقشه‌های فردی کنش خود را با یکدیگر هماهنگ می‌کنند و لذا هدف‌های ارتباطی خود را فارغ از قیود عارضی دنبال می‌کنند، انجام می‌پذیرد (هابرماس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۰۰). هدف کنشگران در کنش ارتباطی حصول تفاهم است و هرگونه علت دیگری به‌جز این، اگر در کنش ارتباطی مداخله داشته باشد، کنش از حالت ارتباطی در می‌آید (عبدالهیان و شیخ انصاری، ۱۳۹۵).

هابرماس کنش ارتباطی را کنشی تعریف می‌کند که «متمایل به دستیابی، حفظ و تجدید توافق است» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۹۳). توافق اهمیت دارد، زیرا هابرماس اصرار می‌ورزد که اگر قرار نیست جامعه از درون متلاشی شود، نیاز داریم تا نسبت معینی از اعتقادات و هنجارهای فردی را به‌طور مشترک حفظ کنیم. کنش ارتباطی با هدایت کردن برنامه‌های کنش شرکت‌کنندگان به روش و شیوهٔ توافقی، از این گنجینهٔ اخلاق اجتماعی محافظت به‌عمل می‌آورد. کنش ارتباطی گویندگان و شنوندگان را متعهد می‌سازد تا به ادعاهای یکدیگر در بیان اهداف و مقاصد فردی خود جدا توجه کنند. کنش ارتباطی در پی آن است تا اهداف و آرمان‌های مشخص فردی را با فهمی مشترک از اهداف و اعتقادات جمعی هماهنگ سازد. کنش ارتباطی تنها در بستر جهان زیست می‌تواند این کار را انجام دهد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۴۳۰).

از دید هابرماس در جوامع صنعتی جدید، کنش معقول و ابزاری حوزهٔ کنش تفاهمی و ارتباطی را در خود هضم کرده و اعمال متکی بر محاسبات عقلانیت ابزاری، بخش اعظم کنش‌های افراد را تشکیل می‌دهد. او حاصل وضعیت فعلی سلطهٔ نظام بر جهان‌زیست را از دست رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شیء‌گونی جامعه قلمداد می‌کند. در دیدگاه هابرماس، مفهوم سیستم به حوزه‌های کاملی از زندگی اجتماعی اشاره دارد که کنش استراتژیک در آنها به‌طور قانونی نهادینه شده است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۳۶). هابرماس نشان می‌دهد که دو سیستم مرکزی در جامعهٔ مدرن، اقتصاد و دولت بوده و مکانیسم‌های هماهنگ‌سازی در آنها، به‌ترتیب پول و قدرت است. پول و قدرت، از آنجا که «رسانه‌های گروهی را هدایت می‌کنند»، با ارائهٔ یک اصل مرجع برای همهٔ شرکت‌کنندگان درگیر، کنش را

نیز تنظیم می‌کنند. آنها جریان رایج و مشترک‌اند که در گفت‌وگو بر سر ادعاها و نزاع‌ها در موقعیت‌های سیستماتیک به‌کار می‌روند. اما جهان‌زیست را باید همان جهان معنی و کنش ارتباطی و توافق و رابطه ذهنی بین انسان‌ها دانست؛ جهانی که یک مفهوم مکمل برای کنش ارتباطی بوده و فضایی است که در آن کنش ارتباطی صورت می‌گیرد. این فرایند شامل حوزه‌ای از تجربیات فرهنگی و کنش‌های متقابل ارتباطی است که به‌طور اساسی قابل درک و ذاتاً آشنا هستند و پایه‌ای برای تمام تجربیات زندگی به‌شمار می‌روند. مؤلفه‌های اساسی این فرایند عبارت‌اند از: فرهنگ، شخصیت و جامعه (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

عرصه کنش ارتباطی با آغاز جوامع تکثرگرای مدرن به‌طور فوق‌العاده رشد می‌کند. این عرصه در جوامع سنتی‌تر، از یک سو با قداست نهادها و از دگرسو، با مجموعه نسبتاً متجانسی از مفروضات و مهارت‌های موجود در پس صحنه محدود می‌شد. اختلافات تا هر جا و اندازه‌ای که روی می‌داد، می‌توانست با ارجاع به توافقی محکم و فراگیر بر لزوم تداوم زندگی به‌سادگی رفع شود. این تغییر، نخست با آنچه هابرماس آن را زبانی کردن قداست می‌نامد، صورت می‌گیرد. جوامع از طریق قدرت افسون‌ساز قداست، کمتر و کمتر و با اتکا بر فرایند کنش ارتباطی جهت حصول توافقات آشکار و صریح بیشتر و بیشتر گرد هم می‌آیند. ثانیاً، همچنان‌که شیوه‌های زندگی به دلایل مختلفی متنوع می‌شود، جهان زیست واحدی که شامل کل جامعه شود، دیگر وجود ندارد. مدرنیته بر زمان و مکانی دلالت دارد که در آن، افراد، گروه‌ها و ملت‌ها در زمینه‌های تجربه زیستی و اجتماعی فرهنگی خود بسیار از هم دور شده‌اند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۹۳-۲۹۰). نظریه کنش ارتباطی در مجموعه اندیشه‌های هابرماس با مفهوم مهم دیگری به نام «عقلانیت ارتباطی» مرتبط می‌شود. هابرماس با طرح بحث عقلانیت ارتباطی به نوعی در پی اصلاح روند انحطاط عقلانیت مدرن و پیگیری پروژه خود در تکمیل فرایند روشننگری است. در نظر هابرماس، مدل اروپایی عقلانی‌سازی جهان مدرن از ابتدا پدیده‌ای دوپهلوی با گرایش‌های دوسویه بوده است. او در توصیف عقلانیت مدرن می‌نویسد: «نظم‌بندی عقلانی هم به‌طور واقعی موجب افزایش عقلانیت و در عین حال موجب تحریف خود نیز می‌شود. افزایش واقعیت در عقلانیت تنها از منظر عقلانیت ارتباطی فهمیده می‌شود، درحالی‌که بهترین راه فهم تعاریف در عقلانیت این است که کجروی‌های عقلی به‌مثابه گسترش غیرمشروع خرد سوژه‌محور در درون حریم جهان‌زیستی که به‌صورت تعامل بین‌الذاتانی بنا شده است، فهمیده شوند (Bernstein, 1996: 245) هابرماس براساس عقلانیت انتقادی بر آن می‌شود که عقلانیت، آرمانی نیست که از آسمان افتاده باشد، بلکه در خود زبان ماست، و در بردارنده‌ی نوعی نظام اجتماعی فراگیر و دموکراتیک است که هدفش رسیدن به توافق است، نه اعمال سلطه (کرایب، ۱۳۸۶، ۱۷۲). وی با جایگزین کردن عقلانیت ارتباطی که از تعامل بین الازدانی

در بین جماعتی خاص منتج می‌شود، به‌جای عقلانیت ادراکی / ابزاری فلسفه آگاهی نه‌تنها موفق به بازسازی عقلانیت رهاشده از اقتدارهای سنتی می‌شود، بلکه در تفهم و تعریف مدرنیته نیز یک انتقال مفهومی و تغییری پارادایمی ایجاد می‌کند. در این چارچوب عقلانیت ارتباطی به همان میزانی که مفهوم قدیمی تر سخن (logos) را به ذهن ما فرا می‌خواند، به‌همان اندازه نیز دارای بار معنایی وحدت بخشی غیرفهری است. در این راه عقل ارتباطی نیروی ایجادکننده وفاق نظری در گفتمانی است که مشارکت‌کنندگان در گفت‌وگو برای رسیدن به اجماعی که معلول انگیزه‌های عقلانی طرفین است، بر پیش‌داوری‌های ذهنی اولیه خود غلبه می‌یابند (Habermas, 1984: 315).

عقلانیت ارتباطی که همان عقلانیت در قالب مفهوم کنش ارتباطی هابرماس به‌شمار می‌رود، به‌معنای از میان برداشتن موانعی است که ارتباط را تحریف می‌کنند و به معنای کلی‌تر، نظامی ارتباطی است که در آن افکار آزادانه ارائه می‌شوند و در برابر انتقاد حق دفاع دارند. برای هابرماس عقلانی کردن عرصه زندگی به معنای ایجاد نظام ارتباطی است که در آن ایده‌ها امکان انتقاد بیابند و در واقع عقلانیت موردنظر او به‌واسطه امکان ایجاد ارتباط و گفتمان فارغ از فشار بیرونی و ترس و تهدید به‌وجود می‌آید و مهم‌ترین شرط عقلانی، انتقادپذیری و دلیل‌پذیری است. عقلانیت در عرصه کنش ارتباطی، به ارتباط رها از سلطه و ارتباط آزاد و باز می‌انجامد و مستلزم رهاسازی و رفع محدودیت‌های ارتباط است. ایجاد این نوع عقلانیت در جامعه به عقیده هابرماس مشروط به وجود کنش ارتباطی که بر توافق و اجماع عقلانی متکی بوده، در سطح جامعه است، همچنان‌که تحقق جامعه اتوپایی و آرمانی هابرماس نیز در گرو آزاد بودن کنشگران یک جامعه در ارتباط با همدیگر و رسیدن ایشان به درک مشترک از طریق استدلال و به دور از فشار و محدودیت است.

در مقابل عقلانیت ارتباطی، عقلانیت مربوط به کنش معقول و هدفمند که بدان «ابزاری» و تکنولوژیک می‌گویند و ریشه در افکار وبر دارد قرار می‌گیرد. «اساسی‌ترین ویژگی نگرش انتقادی هابرماس بازسازی نظریه عقلانی شدن جهان در اندیشه وبر است. در این بازسازی هابرماس در کنار برداشت معروف وبر از عقلانیت ابزاری که تصویری از قفس آهنین جامعه نوین است، مفهوم عقلانیت ارتباطی را عرضه می‌کند که اساساً فرایندی فرهنگی و مبتنی بر پیشرفت اندیشه‌ها براساس منطق درونی خود آنهاست» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۳۳).

عقلانیتی که بدان عقلانیت رسمی و صوری و علمی نیز گفته شده، عقلانیتی است که ساده‌ترین و ارزان‌ترین راه را برای رسیدن به هدف انتخاب می‌کند، برخلاف عقلانیت حقیقی و جوهری که اهداف و ارزش‌ها را مورد توجه قرار داده و همچون عقلانیت ابزاری این ارزش‌ها را توسط اهداف حسابگرانه مردود نمی‌شمارد (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۴۲۶-۴۲۴).

در این چارچوب «کنش ارتباطی به تعامل حداقل دو سوژه و فرد قادر به نطق و عمل که در بین خود ارتباطات فی مابینی چه با ارتباطات کلامی و چه با ابزارهای فرازبانی تأسیس می‌کنند، نسبت داده می‌شود. بازیگران برای اینکه بتوانند از طریق توافق اعمالشان را هماهنگ کنند، سعی می‌کنند به فهمی واحد از موقعیتی که عمل قرار است در آن صورت بگیرد و طرح‌های یکدیگر در زمینه فعالیت موردنظر، برسند» (Habermas, 1984, 86). برخلاف مدل عمل عقلانی معطوف به هدف که براساس قصد و نیت کنشگر و انتخاب آگاهانه ابزار و هدفی که قرار است منتج از عمل وی باشد، پایه‌ریزی شده است، عمل ارتباطی از همان آغاز به سوی حل و فصل اختلافات از طریق تهیه دلیل برای احکام مدعی صحت که طرفین مشارکت‌کننده در عمل ارتباطی مدعی درستی آنها هستند، هدایت شده است. بنابراین فعالیت سوژه کنشگر بیش از آنکه معطوف به تحقق خواسته‌های شخصی‌اش باشد، به منظور رسیدن به اجماع با طرف مقابل در خصوص مشکل و مسئله‌ای مشترک، از طریق ادراک و تفهیم ادعاهای طرف مقابل است. در این راه عمل ارتباطی خود را به صورت کار جمعی و مشترک تفسیر و تأویل می‌کند، فرایندی که «دسترسی به قلمرو عینی کنش اجتماعی از طریق ادراک معنای آن، به خودی خود مسئله عقلانیت را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. عمل ارتباطی در همه حال نیازمند نوعی تأویل است که در رویکردش تعقلی است» (Habermas, 1984: 106).

۴.۳. گفت‌وگو، مبنای کنش ارتباطی

از نظر هابرماس، در نظریه کنش ارتباطی، تنها چیزی که می‌تواند به طور عقلانی هر شرکت‌کننده‌ای را به تلاش مستمر ترغیب کند تا نزاع‌های خود را به طور توافقی حل و فصل کنند، این است که آیا آنها می‌توانند مطمئن باشند که نیازها و منافعشان به رسمیت شناخته خواهد شد. هابرماس این ایده را قاعده گفت‌وگو یا استدلال می‌خواند تنها آن هنجارهای کنش و رفتار معتبرند که همه اشخاصی که ممکن است تحت تأثیر آن قرار گیرند، به عنوان شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوهای عقلانی بر آن توافق کنند (Habermas, 1992: 107).

گفت‌وگو برای هابرماس، نقشی فراتر از رسیدن به تفاهم ایفا می‌کند. گفت‌وگو در اینجا وظیفه مشروعیت دادن به هنجارها و قوانین را بر عهده دارد «من در تلاش برای به اثبات رساندن این نکته‌ام که می‌توان پرسش‌های عملی را به شکل گفتگومانی بررسی کرد و این امکان برای تحلیل اجتماعی - علمی وجود دارد که به طور روش‌مند نسبت موجود میان نظام‌های هنجاری و حقیقت را مورد ملاحظه قرار دهد. این پرسش همچنان به قوت خود باقی است که آیا در جوامع پیچیده هنوز هم تکوین انگیزه واقعاً به هنجارهایی پیوند می‌خورد که مستلزم تصدیق هستند یا اینکه نسبت نظام‌های هنجاری با حقیقت از میان برداشته شده است» (هابرماس،

۱۳۸۰: ۲۴۰). هابرماس چند سال بعد در کتاب جهانی شدن و آینده دموکراسی می‌نویسد: «باید این امکان وجود داشته باشد که از قوانین نه به دلیل اجبار انگیز بودن بلکه به دلیل مشروع بودن اطاعت کرد» (هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۶۶). او در ادامه اضافه می‌کند: «... یک قانون فقط زمانی می‌تواند مدعی مشروعیت باشد که تمام کسانی که از آن تأثیر خواهند پذیرفت بتوانند ضمن مشارکت در یک گفت‌وگوی عقلانی با آن موافقت کرده باشند» (هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۶۹).

به عقیده هابرماس، وقتی شرایط گفت‌وگو آماده باشد و بعد از انجام گفت‌وگو بین شرکت‌کنندگان در ایجاد هنجار یا قانون اجتماعی، تفاهمی کلی به وجود آید، چنین هنجار یا قانونی از مشروعیت بالایی برخوردار است و با بحران روبه‌رو نخواهد شد (هابرماس، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۲۳۰). یک دلیل برای این پرسش که چرا انسان‌ها ممکن است کنش استراتژیک را بر کنش ارتباطی ترجیح دهند، از نارسایی‌های درونی در ساختارهای زیست‌جهان نشأت می‌گیرد. آنها چه‌بسا فاقد منابع و انگیزش‌های مناسب (فرهنگی، اجتماعی و شخصیتی) باشند که به آنها اجازه می‌دهد تا از دیدگاه خاص خود فراتر روند و دیدگاهی دیگر را به رسمیت بشناسند (هابرماس، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۲۳۰).

گفت‌وگو یا استدلال تلاشی است برای ترمیم فقدان توافق پیشین. هابرماس گفت‌وگو یا استدلال را آن نوع سخن تعریف می‌کند که در آن، شرکت‌کنندگان ادعاهای اعتبار مورد اعتراض را بررسی و تلاش می‌کنند تا آنها را از طریق استدلال توجیه کنند یا مورد انتقاد قرار دهند (هابرماس، ۱۳۸۰: ۲۰).

در ارزیابی وضعیت آرمانی گفتار، هابرماس شروط ذیل را در مقام گفت‌وگو قائل می‌شود:

۱. قابل فهم بودن؛
۲. دارای قضایای حقیقی بودن: متشکل از قضایایی باشد که حقیقت دارند؛
۳. صداقت: گوینده در طرح قضایایش صادق باشد؛
۴. درستی: گوینده باید نطقی را انتخاب کند که دارای صحت و درستی باشد (لسلی، ۱۳۸۷: ۳۵).

هر ارتباط زبانی در سه جهان بین طرف‌های سخن ارتباط ایجاد می‌کند. آنان در این زمینه ادعاهای معتبری را (صداقت، حقیقت و درستی) بیان می‌کنند که تعمیم‌پذیر بودن آنها یا باید مفروض آنها باشد یا لازم است در این فرایند به استدلال پرداخته و به اثبات معتبر بودن ادعاها بپردازند (Habermas, 1979: 66-67).

۴.۴. اخلاق گفت‌وگویی

از نظر هابرماس در کتاب وجدان اخلاقی و کنش ارتباطی (Habermas, 1990) اولین مؤلفه در اخلاق گفت‌وگویی، بررسی دعاوی اعتباری است که پیش از این توضیح داده شد. این مسئله

از آنجا ناشی می‌شود که از نظر هابرماس، آمادگی گوینده و شنونده در کنش ارتباطی، مهم‌ترین مؤلفه است و وجود آن خود منوط به تصدیق این دعاوی است. دومین مؤلفه ناظر بر کارکرد اخلاق گفت‌وگویی در حل کشمکش‌ها و مجادلات اخلاقی است که در کنش ارتباطی صورت می‌گیرد. تولید هنجارهای اخلاقی معتبر در وضعیت کلامی ایده‌آل، در اینجا بسیار مهم است. مؤلفه سوم، برابری و بی‌طرفی کنشگران است که دارای دغدغه مشترک جست‌وجوی حقیقت از طریق پذیرفتن استدلال بهترند. در نظر هابرماس تنها آن دسته از هنجارها معتبرند که اجماع تمامی شرکت‌کنندگان را به دست آورده باشند. مؤلفه مهم دیگر، گستره عملیاتی اخلاقی گفت‌وگویی است. به نظر هابرماس، اخلاق گفت‌وگویی صرفاً شامل مسائل عملی‌ای می‌شود که می‌توان درباره آنها استدلال آورد و چشم‌انداز تفاهم و اجماع بر روی آنها باز و گشوده است. حال آنکه درباره ترجیحات ارزشی فردی مفاهیم زندگی خوب و خیر فردی این امر به شکلی جدی نمی‌تواند مبنا قرار گیرد، چراکه این مسائل اساساً فردی هستند. هابرماس معتقد است که تنیده شدن این ارزش‌ها در هنجارها مانع از نادیده انگاشتن این ترجیحات ارزشی در اخلاق گفت‌وگویی نخواهد بود.

مؤلفه اساسی اخلاق گفت‌وگویی، دیالوگی بودن و تکامل آن در طول گفت‌وگوست. هابرماس، برخلاف رویه اخلاق فردی کانتی و اخلاق قراردادی لیبرال‌ها، معتقد است که موافقت یا مخالفت یک فرد به شکل فردی با یک هنجار اخلاقی خاص کافی نیست. در اینجا ماهیت متقاعدکنندگی و مجاب‌کنندگی عقلانیت ارتباطی خود را بیشتر نشان می‌دهد (Habermas, 1990). در نهایت می‌توان گفت که هابرماس در طرح گفت‌وگویی اخلاقی خود معتقد است که فرد باید به مرحله‌ای برسد که امر اخلاقی را ناشی از اصولی تلقی کند که عقلاً برای تمامی افراد ذی‌نفع و دخیل قابل پذیرش باشد و این منوط به رشد عقلی فرد و همچنین بلوغ اخلاقی وی از طریق فرایندهای آموزشی و تولید آگاهی اخلاقی در فرایند گفت‌وگوست که می‌تواند مبنایی برای نهادینه‌سازی خیر عمومی قرار گیرد.

۴.۵. عقلانیت ابزاری و برساخت خیر عمومی در جامعه

صورت‌بندی عقل در دنیای علوم انسانی با اتکا به روش‌های مورد استعمال علوم تجربی از جمله مباحثی به شمار می‌رود که مورد انتقاد جدی و شدید هابرماس بوده است. از یک سو عبور از صور عقلانیت ابزاری، پوزیتیویستی و هدفمند به سوی عقلانیت ارتباطی و مفاهمه‌ای که مبتنی بر کنش‌های سالم و رهایی‌ساز انسانی است، و از سوی دیگر برون‌رفت از تبه‌گنی (قفس آهنین) عقلانیت سرمایه‌داری، رهیافت نظری این متفکر سیاسی قلمداد می‌شود.

عقلانیت صفت ممیزه‌ای است که افراد، اجتماعات و گروه‌ها در تفکر، اندیشه، رفتار و نمادهای جمعی خود به کار می‌گیرند. انگاره عقلانیت بیانگر اندیشه و عمل آگاهانه‌ای است

منطبق با قواعد منطقی و معرفت، که در آن اهداف عینی در ارتباط منطقی با یکدیگر بوده و از نوعی استحکام و قوام متقابل برخوردارند و با مناسب‌ترین ابزارها به‌دست می‌آیند. عقل در اصطلاح به استعداد یا موهبتی اطلاق می‌شود که نوع بشر را قادر به تمییز دادن، شناختن، قاعده‌مند ساختن، و نقد حقایق می‌سازد، انسان‌ها از آن لحاظ موجودی عقلانی به‌شمار می‌روند که می‌توانند برای اعتقادات، اعمال، احساسات و خواسته‌های خود دلیلی عقلی و منطقی اقامه کنند. واضح است که این اعتقادات و مطالبات ممکن است با خواسته‌های عقلی منطبق باشد یا نباشد. بدین‌سان، واژه عقلانی در گفتمان سیاسی دو تعبیر و مفهوم مرتبط با هم دارد؛ نخست آنکه مبین موجود عقلانی در تقابل با موجود غیرعقلانی است، و دوم آنکه موجودی است زبان‌مند که براساس عقل و استدلال می‌اندیشد و عمل می‌کند (نوذری، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

چنین گزارشی پراگماتیستی است، زیرا در برخی از ویژگی‌های متمایز با سایر نگرش‌هایی سهمیم است که مفسران آنها را به‌عنوان عوامل توانمند تلقی می‌کنند. مهم‌تر از آن، رویکرد عمل‌گرا، گزارش دانش عملی را در نگرش عملی از نظر سخنگوی توانمند توسعه می‌دهد. نظریه عقلانیت برای بازسازی دانش عملی ضروری برای بازیگران اجتماعی متفکر در میان سایر بازیگران اجتماعی متفکر تلاش می‌کند. تلاش بازسازی هابرماس برای ارائه بی‌تفاوت ارتباطات و محدودیت به‌عنوان کاربرد شناسی رسمی است (Zalta, 2007: 4).

او دغدغه سیطره عقل ابزاری را از نسل اول نظریه‌پردازان انتقادی به ارث برده بود. فروکاستن شناخت در حوزه علوم تجربی به عقل ابزاری نگرانی دیگر هابرماس به‌شمار می‌رفت. از این حیث گسترش و تسری عقل ابزاری در بسیاری از حوزه‌های حیات اجتماعی، همواره از دغدغه‌های جدی هابرماس بوده است.

با توجه به آنچه گفته شد، هابرماس به این نتیجه می‌رسد که اصحاب اولیه مکتب فرانکفورت، قادر به درک عقلانیت ارتباطی زیست‌جهان و بسط و تکامل آن در جریان عقلانی شدن جهان‌بینی‌ها نبودند. به اعتقاد هابرماس صرفاً این عقلانیت ارتباطی که در خودفهمی یا درک خود مدرنیته ظهور می‌یابد، می‌تواند مقاومت در برابر مستعمره شدن زیست‌جهان را سامان بخشد. به تعبیر واضح‌تری، عقلانیت تفاهمی مدرنیته سبب می‌شود تا سلطه نظام‌ها بر زیست‌جهان و مستعمره ساختن آن با مقاومتی روبه‌رو شود که واجد منطقی درونی خاصی برای خود است؛ منطقی که در نهایت برخاسته از عقلانیت مفاهمه‌ای مذکور است (Habermas, 1995: 332-334).

روابط انسانی ناقص و کج‌مدار با ذات دموکراسی در تعارض است و در چنین شرایطی امکانی برای رسیدن به اجماع در خصوص خیر عمومی نیز امکان‌پذیر نمی‌شود. به اعتقاد هابرماس زبان همواره به روی حقیقت گشوده است و حقیقت در زبان فاش و آشکار می‌شود.

به نظر وی، شرط حیاتی دموکراسی و فضای عمومی، «استدلال بهتر» است و اساساً افراد برای حصول توافق و اجماع آزاد به گفت‌وگو می‌نشینند، این در حالی است که محصول این توافق و اجماع، تصمیم‌گیری‌های عمومی و فراگیر است که همان خیر عمومی در شرایط مطلوب را در پی دارد.

۴.۶. اوضاع و شرایط خیر عمومی در فرایند زیست‌جهان و نظام

هابرماس، در تئوری کنش ارتباطی دو مفهوم زیست‌جهان و نظام را در تقابل با همدیگر مطرح می‌کند. زیست‌جهان را باید همان جهان معنی و کنش ارتباطی و توافق و رابطه ذهنی بین انسان‌ها دانست، جهانی که مفهومی مکمل برای کنش ارتباطی و فضایی است که در آن کنش ارتباطی صورت می‌گیرد. این فرایند شامل حوزه‌ای از تجربیات فرهنگی و کنش‌های متقابل ارتباطی است که به‌طور اساسی قابل درک و ذاتاً آشنا هستند و پایه‌ای برای تمام تجربیات زندگی به‌شمار می‌روند. مؤلفه‌های اساسی این فرایند عبارت‌اند از: فرهنگ، شخصیت و جامعه. از دید هابرماس در جوامع صنعتی جدید، کنش معقول و ابزاری حوزه کنش تفاهمی و ارتباطی را در خود هضم می‌کند و اعمال متکی بر محاسبات عقلانیت ابزاری، بخش اعظم کنش‌های افراد را تشکیل می‌دهد. او حاصل وضعیت فعلی سلطه نظام بر زیست‌جهان را از دست رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شیء‌گونگی جامعه قلمداد می‌کند. همان‌گونه که کنش ارتباطی هسته مرکزی اندیشه‌های هابرماس را تشکیل می‌دهد و تمامی اجزا عمده سلسله نظریه‌های وی از آن نشأت می‌گیرد، گفت‌وگو نیز هسته مرکزی کنش ارتباطی به حساب می‌آید، چراکه کنش ارتباطی از دید هابرماس در پی تحقیق تفاهم است که این تفاهم از مسیر گفت‌وگو حاصل خواهد شد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۳۶).

اندیشه اخلاق گفت‌وگو را در اصل جرج هربرت مید ابداع کرده و هابرماس، به این سبب برای او اهمیت فراوانی قائل است. مید از طرفی این داعیه اصلی کانت را که اصول کنش اخلاقی باید همه‌گیر باشند، می‌پذیرد و از طرف دیگر می‌کوشد تا به توصیف اجتماع آرمانی ارتباطی بپردازد. بدین ترتیب، او اندیشه توجه بی‌طرفانه به همه علایق و منافع، از جمله منافع خود شخص را مطرح کرد.

۴.۷. اندیشه حوزه عمومی و تحلیل خیر عمومی

حوزه عمومی^۱ عرصه یا قلمروی از حیات اجتماعی است که در آن می‌توان مسائل و موضوعات مورد علاقه عمومی را به بحث و بررسی گذاشت؛ عرصه‌ای است که در آن می‌توان

1. public sphere

اختلاف نظرها و تضارب آرا و افکار را از طریق بحث و استدلال منطقی و نه از طریق توسل به جزمیات جاافتاده یا با توسل به احکام و جزمیات سنتی صادره از سوی عرف و عادات حل کرد (نوذری، ۱۳۸۱: ۴۳۳). حوزه خصوصی^۱ "را باید در ارتباط با مفاهیمی چون خلوت، تنهایی، زندگی شخصی و زندگی خصوصی معنا کرد. فرد در زندگی شخصی و خصوصی خود تابع ضوابط، قواعد و مقررات قانونی و حقوقی یا مقید به فشارهای اجتماعی و الزامهای اخلاقی و هنجاری ثابت، از پیش تعیین شده، مسلم و جبری نیست و نباید باشد، لیکن همین فرد در عرصه حیات عمومی و زندگی اجتماعی در یک رشته هنجارها، قواعد، مقررات و قوانین سهیم است، تابع و مقید به آنهاست یا به هر حال به نوعی از آنها تبعیت و اطاعت می کند، یعنی برای اینکه سامان اجتماعی و نظم عمومی پذیرفته شده از سوی همگان، دستخوش اختلال نشود، از هنجارها و قواعد حاکم بر مناسبات خود با دیگران تبعیت می کند و به آنها احترام می گذارد (نوذری، ۱۳۸۱: ۴۴۱).

در واقع عوامل اصلی تکامل حوزه عمومی، عبارت بودند از: ۱. تجارت جدید راه دور و مبادله کالا؛ ۲. انتشار کاغذ اخبار که در سده شانزدهم رواج پیدا کرد و سپس در سده هجدهم در زمره یکی از عمده ابزارهای نشر عقاید انتقادی تبدیل شد. شهرها از آغاز دارای بازارهای محلی خود بودند که البته عملکرد آنها کنترل و تعدیل می شد. کم کم این بازارها از حالت قدیمی و پیشین خود فاصله گرفتند و به مکانی برای تبادل آزادانه بین شهرها و روستاها تبدیل شدند (براتی، ۱۳۹۵: ۵).

هابرماس برخلاف مارکس و مارکسیست‌های بعدی شکل‌گیری حوزه عمومی را از روابط مالکیت مستقل نمی داند. از این منظر می توان به چند نکته اشاره کرد که هابرماس خیر عمومی را در پیوندی تنگاتنگ با حوزه عمومی مفروض می کند و در شکل‌گیری آن از رویکردی کلی به نظامی طبقه بندی شده و جزئی تری می رسد. از این رو از این نظر، طبقه و خیر عمومی مرتبط با منافع طبقاتی ظهور و بروز می کند و به دنبال آن اقشار و گروه‌های طبقاتی و منفعتی نیز خیر عمومی را در لوای منافع کلی خود تعریف می کنند. به گونه ای که علاوه بر اینکه پیوند بازتولید و بازتعریف خیر عمومی در رابطه ای محکم با وضعیت اقتصادی تعریف می شود، شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نیز از جمله روزه های باز تعریف اولویت های خیر عمومی می شوند.

به نظر او به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی و محترم شمردن آن توسط دولت‌های نوین غربی این مجال را ایجاد کرد که همان طور که افراد در حیطه مالکیت باید از حقوق فردی برخوردار باشند، روابط خصوصی آنها در عرصه های سیاسی و اجتماعی به عنوان پیامد این امر

مورد توجه بیشتری واقع شود و خیر عمومی اجتماع مردم از این طریق محفوظ شود. «فعالیت اقتصادی که خصوصی شد آنگاه به سوی بازار کالایی جهت یافت که آن بازار تحت هدایت عمومی توسعه یافته بود و شرایط اقتصادی تحت چنین فعالیتی در خارج از محدوده خانگی برای نخستین بار به صورت یک خواست عمومی درآمد» (محمدی، ۱۳۸۴: ۴۸).

هابرماس مفهوم حوزه عمومی را برای تشریح عرصه‌ای اجتماعی به کار می‌برد که در آن افراد از طریق مفاهمه، ارتباط و استدلال مبتنی بر تعقل، موضع‌گیری‌ها و جهت‌گیری‌های هنجاری‌ای اتخاذ می‌کنند که بر فرایند اعمال قدرت دولت، تأثیرات آگاهی‌دهنده و عقلانی‌ساز باقی می‌گذارد. به عبارت دیگر افراد در حوزه عمومی (عرصه اجتماعی) از طریق مفاهمه و استدلال و در شرایط عاری از هرگونه فشار و اضطراب یا اجبار درونی یا بیرونی و بر مبنای آزادی و در شرایط برابر برای تمام طرف‌های مشارکت‌کننده در حوزه عمومی، مجموعه‌ای از رفتارها را وضع و جهت‌گیری‌های ارزشی و هنجاری را تولید می‌کنند که به عنوان ابزاری مهم در تأمین خیر و صلاح نهایی خود و جامعه عمل می‌کند. با این توصیف، حوزه عمومی در واقع بیانگر منافع اجتماعی یا منافع عمومی است.

هابرماس در تبیین و توضیح مفهوم حوزه عمومی اظهار می‌دارد: منظور من از حوزه عمومی قبل از هر چیز عرصه یا قلمروی از حیات اجتماعی ماست که در آن چیزی نظیر افکار عمومی بتواند شکل بگیرد. زمانی که شهروندان درباره مسائل مورد علاقه عمومی و منافع عمومی به گونه‌ای آزاد و بدون قید و بند یعنی با تضمین آزادی اجتماعات و انجمن‌ها، آزادی بیان و چاپ و نشر افکارشان با یکدیگر مشورت و کنکاش می‌کنند، در واقع به صورت یک پیکره عمومی عمل می‌کنند. تعبیر افکار عمومی به رسالت انتقاد و نظارتی اشاره دارد که پیکره عمومی شهروندان به طور غیررسمی، در برابر طبقه حاکم اعمال می‌کند. از این نظر هابرماس طبقه حاکم و حکومت را نهاد چندان قابل اعتمادی برای تأمین خیر عمومی نمی‌داند، اگرچه برای آن نقش‌هایی قائل است.

در جریان هر مکالمه یا گفت‌وگو که طی آن اشخاص خصوصی در کنار هم جمع می‌شوند تا یک اجتماع (عموم^۱) را تشکیل دهند، در حقیقت بخشی از حوزه عمومی تشکیل یا ایجاد می‌شود. شهروندان یا افرادی که در کنار هم جمع می‌شوند، نه در مقام افراد اقتصادی یا حرفه‌ای که تنها به فکر اداره امور خصوصی خود هستند عمل می‌کنند، نه به مثابه مجامع حقوقی‌ای که تابع قواعد بوروکراسی دولتی‌اند و موظف به اطاعت و تبعیت از قواعد مذکورند؛ بلکه شهروندان و افراد خصوصی زمانی به منزله عموم عمل می‌کنند که بدون اجبار و اضطراب

بتوانند به مسائل مورد علاقه مردم یا منافع و مصالح عمومی بپردازند و این امر زمانی امکان پذیر است که تضمین‌های لازم برای گرد هم آمدن اجتماع آنان فراهم باشد و آزادانه بتوانند به یکدیگر ببینند و آزادانه افکار خود را بیان و تبلیغ کنند (اباذری، ۱۳۷۷: ۱۵۶).

به اعتقاد هابرماس حوزه عمومی را می‌توان به انواع متنوعی تقسیم کرد، از جمله حوزه عمومی سیاسی، حوزه عمومی اقتصادی، حوزه عمومی اجتماعی، حوزه عمومی فرهنگی. برای مثال زمانی که مباحث عمومی و مذاکرات، مناقشه‌ها در بین افراد شرکت‌کننده ناظر بر اعمال، اقدامات، سیاست‌ها و خط‌مشی‌های دولت یا به عبارت دیگر ناظر بر کل کاربست‌های دولت باشد، در واقع می‌توان از حوزه عمومی سیاسی صحبت کرد. اما هر حوزه عمومی آفت‌ها یا رقیب‌های برای خود دارد. برای مثال اعمال قهرآمیز و توأم با اجبار و اضطراب دولت مخالف حوزه عمومی سیاسی به شمار می‌رود و به هیچ وجه نمی‌توان آن را بخشی از حوزه عمومی سیاسی دانست. بنابراین دولت یا قدرت دولتی تنها زمانی که در جهت مراقبت از عموم و منافع و مصالح عمومی و خیر همگان حرکت کند، شایسته است و به منزله تنها بخش کوچکی از حوزه عمومی به شمار می‌آید، نه اینکه در جهت منافع خصوصی اشخاص حقیقی یا حقوقی معینی حرکت کند. نکته اساسی که باید به آن توجه داشت، این است که به هر حال رعایت مسئله «عموم و منافع عمومی» شرط اصلی برای تلقی «قدرت دولتی» به منزله «قدرت عمومی» (منظور، قدرت دموکراتیک و برخاسته از توده‌ها) است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

هابرماس در خصوص منشأ و خاستگاه‌های افکار عمومی^۱ و حوزه عمومی^۲ در اروپای سده هجدهم و روند تحول و دگرگونی آنها در سده بیستم، مطالعات گسترده‌ای صورت داده است. هابرماس بیش از همه در کتاب تحول ساختار حوزه عمومی به تجزیه و تحلیل روند تحول و دگرگونی ساختاری حوزه عمومی بورژوازی سده هجدهم پرداخته تا بتوان بر مبنای آن خیر عمومی و ساختار شکل‌گیری زندگی خوب را بازنمایی کند. به اعتقاد هابرماس حوزه عمومی قبل از هر چیز به منزله عرصه یا مکانی بود برای مباحثات انتقادی و مناقشات جدلی درباره سیاست، خط‌مشی‌ها، برنامه‌ها، کارویژه‌های دولت و حکومت از سوی نیروها و جریان‌ات آگاه و متعهد، روشنفکران، فرهیختگان، تحصیلکرده‌ها و سایر اقشار و طبقات فرهنگی و فکری و نیز طبقات اجتماعی خارج از عرصه دولت و حکومت یا در یک کلام از سوی کل مجموعه یا هویت موسوم به افکار عمومی است. به تدریج این نگرش انتقادی و برداشت جدلی از مفهوم افکار عمومی دستخوش تغییر و تحول می‌شود (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۴۳) و جای خود را به چیزی بیشتر شبیه به تبلیغات می‌دهد، یعنی فرایندی که طی آن جماعتی انبوه

1. public opinion
2. public sphere

به راحتی از سوی گروه‌های تجاری، اقتصادی، بازار و گروه‌های ذی‌نفع سیاسی به مدد استفاده از ابزار ارتباطات جمعی، رسانه‌های گروهی، رادیو، تلویزیون، مطبوعات، سینما، ماهواره، اینترنت و... تحت تأثیر و القا قرار گرفته و ذائقه‌ها، سلیقه‌ها، خواسته‌ها، گرایش‌های آنان توسط ابزار مذکور شکل می‌گیرند (نوذری، ۱۳۸۱: ۵۰۶).

بنابراین هابرماس به چگونگی تضعیف حوزه عمومی اشاره دارد و معتقد است که دخالت دولت، سیاست‌های حزبی و دستکاری رسانه‌های جمعی حوزه عمومی را تضعیف می‌کند و حوزه عمومی به عنصری ایدئولوژیک بدل می‌شود، به عقیده هابرماس علت زوال مباحثه دموکراتیک راستین، نقشی است که رسانه‌های جمعی انحصاری در ناآگاه و خوش باور نگه داشتن عامه مردم ایفا می‌کنند.

اگر حوزه عمومی تحت سلطه و سیطره تعداد معدودی از سازمان‌ها و تشکیلات عظیم و قدرتمند قرار گیرد، این حوزه به وسیله و ابزاری برای دستکاری منافع و اذهان عمومی تبدیل می‌شود و هر گروه ذی‌نفع خاصی می‌کوشد با دست پیدا کردن بر وسایل ارتباط جمعی، منافع خصوصی خود را به عنوان منافع عمومی جلوه دهد که این تأثیرپذیری منفعلانه، از ویژگی‌های حکومت‌های توتالیتر و اقتدارگر است که به سادگی مردم را به گله‌های رام‌شدنی تبدیل می‌کند، بنابراین دخالت در حوزه عمومی یکی از ستون‌های حکومت‌های اقتدارگراست که در نهایت به زوال خیر عمومی و اضمحلال مدنی منجر می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

با عنایت به آنچه گفتیم، درباره اندیشه سیاسی یورگن هابرماس در خصوص مفهوم خیر عمومی می‌توان گفت که اگرچه وی به‌طور مستقیم مفهوم خیر عمومی را تحلیل نکرده است، لیکن ساختار فکری و مباحث مطرح شده او از کنش ارتباطی تا حوزه عمومی طرح زندگی خوب و خیر عمومی را بر ساخته می‌نماید و هابرماس در پی جامعه‌ای است که عناصر آن در کنش ارتباطی آزاد و رها شده می‌تواند چفت و بست خیر عمومی را بنا نهد و جامعه آرمانی را شکل دهد. لیکن در این فرایند تحلیل‌های طبقاتی و تضاد منابعی که در بر ساخت چنین اجتماعی بروز و ظهور می‌دهد، اجازه تشکیل سپهر عمومی مطلوب که در آن منافع خرد خیر عمومی کلی را تشکیل داده باشد، نمی‌دهد. از این نظر برداشت هابرماس، برداشت چندگانه‌ای از منافع یا خیرهای مختلف است. از این رو خیر عمومی را نه در یک بعد، بلکه در ابعاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن تعریف می‌کند. این مسئله خود تشویش و درهم‌تنیدگی خاصی را به وجود می‌آورد که نمی‌توان برداشت منسجمی از دیدگاه‌های وی درباره خیر عمومی داشت.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. اباذری، یوسف (۱۳۷۷). *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: طرح نو.
۲. افتخاری، اصغر (۱۳۷۷). *مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی* (برگرفته از مبحث دوم از فصل دوم کتاب "الابعاد السیاسیه لمفهوم الحاکمیه" نوشته هشام احمد عوض جعفر)، *فصلنامه حکومت اسلامی*، ش ۹، ص ۹۴-۱۲۴.
۳. براتی، منصور (۱۳۹۵). *هابرماس و حوزه عمومی*، تهران: فراتاب، ش ۵۱۷۶. <http://www.faratab.com/news/5176>
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۷). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نی.
۵. پیوزی، مایکل (۱۳۷۹). *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
۶. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید.
۷. سلطانی، حسن (۱۳۹۲). *بررسی نظریه‌های نفع عمومی و آثار آنها بر قوانین و نهادهای سیاسی در چارچوب حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، سمنان: دانشگاه سمنان.
۸. عبداللهیان، حمید؛ شیخ انصاری، مهین (۱۳۹۵). *مفهوم‌سازی و عملیاتی کردن کنش ارتباطی هابرماس در فیسبوک*، تهران: *مجله جامعه‌پژوهی فرهنگی*، دوره ۷، ش ۳، ص ۹۷-۱۲۶.
۹. عضدانلو، حمید (۱۳۸۶). *آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
۱۰. کرایب، یان (۱۳۸۶). *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگاه.
۱۱. لسللی، هاو (۱۳۸۷). *یورگن هابرماس*، جمال محمدی، تهران: گام نو.
۱۲. مریدی، سیاوش؛ نوروزی، علیرضا (بی‌تا). *فرهنگ اقتصادی*، تهران: مؤسسه کتاب پیشبرد و انتشارات نگاه.
۱۳. ملک‌محمدی، حمیدرضا (۱۳۸۳). *سیاست‌گذاری عمومی*، تهران: دادگستر.
۱۴. مهدوی، محمدصادق؛ مبارکی، محمد (۱۳۸۵). «*تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس*»، *فصلنامه علمی و پژوهشی علوم اجتماعی*، ش ۸، ص ۱-۲۱.
۱۵. نوبهار، آمنه (۱۳۹۱). *خیر عمومی در اندیشه سیاسی مسیحیت و اسلام*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۶. نوذری، حسینعلی (۱۳۸۱). *بازخوانی هابرماس*، تهران: چشمه.
۱۷. نیچه، فریدریش (۱۳۸۲). *چنین گفت زرتشت: کتابی برای همه کس و هیچ‌کس*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: وحید، مجید (۱۳۸۳). *سیاست‌گذاری عمومی*، تهران: میزان.
۱۸. هابرماس، یورگن (۱۳۸۰). *بحران مشروعیت: تئوری دولت سرمایه‌داری*، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران: گام نو.
۱۹. ----- (۱۳۸۰). *جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پسااملی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشرمرکز.
۲۰. ----- (۱۳۸۴). *نظریه کنش ارتباطی*، کمال پولادی، تهران: روزنامه ایران.
۲۱. هولاب، رابرت (۱۳۷۵). *یورگن هابرماس*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب) خارجی

22. Reisch, Michael (2018). *For the Common Good Essays of Harold Lewis*, BrunnerRoutledge New York and Hove.
23. Bernstein, B. (1996). *Pedagogy, Symbolic Control and Identity*, Theory, Research, Critique, London and New York: Taylor and Francis.
24. Bodansky, Daniel (2012). "What's in a Concept? Global Public Goods, International Law, and Legitimacy", *The European Journal of International Law*, Vol . 23, No. 3, pp.651-668.

25. Calhoun C. (1998). "The Public Good as a Social and Cultural Project". In: W. W. **Powell and E. S. Clemens (eds) Private Action and the Public Good**. New Haven, CT: Yale University Press, pp. 20–35. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 20 (4), pp.554–562.
26. Chen A.H.Y. (2014). "The Concept of 'Datong' in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good". In **Solomon D. and Lo P.C. (eds) The Common Good: Chinese and American Perspectives**. Dordrecht: Springer, pp. 85–102.
27. Cicero (1928a). "On the Laws", In: **Keyes C.W. (trans.) On the Republic, On the Laws**.
28. Etzioni A. (2004). **The Common Good**, Cambridge: Polity Press.
29. Etzioni A. (2006). "A Neo-Communitarian Approach to International Relations: Rights and the Good", **Human Rights Review**, 7(4), pp. 69–80.
30. Etzioni A. (2015). **The Encyclopedia of Political Thought**, First Edition, Edited by Michael T. Gibbons. John Wiley & Sons, Ltd. Published 2015 by John Wiley & Sons, Ltd.
31. Etzioni, A. (1999). **The Limits of Privacy**, New York: Basic Books.
32. Finnis J. (2011). **Collected Essays**, Vol. III: Human Rights and the Common Good. Oxford University Press.
33. Habermas J (1984). **the theory of communicative action**, oxford: polity press.
34. Habermas, J (1995). **The Theory of Communicative Action**, Vol. 1, Reason and The Rationalization of Society, trans.T. McCarthy, Cambridge: polity.
35. Habermas, J. (1979). **Communication and the evolution of society**, Boston: Beacon Press.
36. Habermas, J. (1990). **Moral consciousness and communicative action**, Cambridge, MA: MIT Press
37. Hollenbach D. (2002). **The Common Good and Christian Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press.
38. Hollenbach, D. (1989). "The Common Good Revisited," **Theological Studies** , 50 (1), pp. 70 – 94 .
39. Hollenbach, David S.J.(2044). **The Common Good and Christian Ethics**, Cambridge university press
40. Honohan I. (2002). **Civic Republicanism**, London: Routledge.
41. Jacobson, L Thomas Storey J. Douglas (2004). "Development Communication and Participation: Applying Habermas to a Case Study of Population", **Programs in Nepa, Communication Theory** 14(2), pp.99 - 121
42. Jacobson. T. L. (2003). **Participatory communication for social change: The relevance of the theory of communicative action**, In P. Kalbfleisch (Ed.), *Communication yearbook* 27 (pp. 87–124). Mahwah, NJ: Erlbaum.
43. Johnson-DeBaufre, Catherine Keller, and Elias Ortega-Aponte.(2015). **Common goods : economy, ecology, and political theology**, Fordham University Press.
44. Keys M.M. & Godfrey C. (2010). "Common Good", In: M. Bevir (ed.) *Encyclopedia of Political Theory*, Los Angeles: Sage, pp. 239–242.
45. Lo P.C. and Solomon D. (2014). "The Common Good", In: **Solomon D. and Lo P.C. (eds) The Common Good: Chinese and American Perspectives**, Dordrecht: Springer, pp. 1–18.
46. MacIntyre A. (1998). "Politics, Philosophy and the Common Good", In: Knight K. (ed.) *The MacIntyre Reader*, Cambridge: Polity Press, pp. 235–252.
47. Mansbridge J. (2013). "Common Good", In: **LaFollette H, (ed.) The International Encyclopedia of Ethics**, Vol. II. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
48. Maritain J. (1946). "The Person and the Common Good", **The Review of Politics**, 8 (4), pp. 419–455.
49. Riordan P. (2008). **A Grammar of The Common Good: How to Make Sense of Globalization**, London: Continuum.
50. Riordan, Patrick. (1996). **The Politics of the Common Good**, Dublin, Ireland: Institute of Public Administration,
51. Salvatore, Armando & Dale F. Eickelman (2004). **Public Islam and the common good**, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands
52. Sandel M.J. (1982). **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge: Cambridge University Press.

53. Schlag .Martin , Juan Andrés Mercado (2012). **Free Markets and the Culture of Common Good**, Springer Science+Business Media B.V
54. vatican. (n.d.) "T he Common Good " Catechism of the Catholic Church, § 1906, http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s1c2a2.htm (accessed January 16, 2014).
55. Yuengert , A. (2009). " The Common Good for Economists ," **Faith and Economics** , 38, 1-9
56. Zalta, Edward (2007). "Steps Toward a Computational Metaphysics", coauthor: Branden Fitelson, **Journal of Philosophical Logic**, 36/2 (April 2007), pp.227-247
57. Zaman M.Q. (2004). "The Ulama of Contemporary Islam and Their Conception of the Common Good", In: **Salvatore A. and Eickelrnan D.F. (eds) Public Islam and the Common Good**, Leiden: Brill, pp. 129-156

