

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۷

دوره ۲۱- شماره ۸۱- پاییز ۱۴۰۳- صص: ۳۰۵-۳۲۴

مقاله پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای عقلانیت عملی ملاصدرا و عقلانیت ارتباطی هابرماس

لیلا روزیان^۱

محسن ایزدی‌یار^۲

علی سرور یعقوبی^۳

چکیده

مقاله حاضر به تحلیل مقایسه‌ای عقلانیت عملی صدرالمتهلین با عقلانیت ارتباطی هابرماس، با هدف بررسی میزان توانمندی اندیشه فلسفی اجتماعی ملاصدرا در مقایسه با اندیشه‌های معاصر و امکان توان پاسخگویی به ابهامات و مسایل آن‌ها، پرداخته است. نتایج حاصل بدین شرح است؛ صدرالمتهلین و هابرماس ارزش‌ها را ثابت تلقی کرده ولی باور به آن‌ها و میزان بهره‌وری از آن‌ها را با تحلیل عقلی و فلسفی ممکن دانسته‌اند؛ هر دو بر لزوم عقلانیت عملی و ارتباطی در جوامع انسانی تأکید داشته و کارکرد این عقلانیت را تلاش برای رسیدن به حقیقت دانسته‌اند، نه درک مفهوم آن. در دیدگاه دین‌محور ملاصدرا عقل عملی به تنهایی، برطرف‌کننده موانع و اصلاح‌کننده انحرافات نیست، بلکه سعادت جوامع انسانی در گرو بهره‌وری عقل عملی از زعامت قرآن و سنت است. چنین عقلانیتی اگرچه ابزاری به نظر می‌رسد، در جهت تثبیت ولایت فقیه مثبت ارزیابی می‌شود؛ در حالی که مطابق آخرین نظریه هابرماس تا امروز درباره دین و در دیدگاه انسان‌محور و عقلانیت ارتباطی وی، دین غیرابزاری می‌تواند بستر کنش ارتباطی باشد و زیست‌جهان مناسبی را فراهم آورد که تفاهم شکل گرفته در آن، جامعه را به سعادت برساند.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، عقل عملی ملاصدرا، عقلانیت ارتباطی هابرماس، مطالعات تطبیقی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تالار جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (ادب غنایی)، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. نویسنده مسئول:

izadyar.mohsen@yahoo.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

پیشگفتار

بیان مسأله

بسیاری از نظریه‌های فلسفی بحث عقلانیت را در نظر داشته و البته با اختلاف دیدگاه‌هایی به این موضوع پرداخته‌اند. با اشراف به اختلافات و با توجه به این دیدگاه‌ها، عقلانیت عملی از منظر ملاصدرا و عقلانیت در فلسفه غرب با محوریت نظریه فلسفی عقلانیت ارتباطی یورگن هابرماس تحلیل شده است. با طرح این پرسش‌ها که عقلانیت در نظام اندیشگانی ملاصدرا و هابرماس چگونه است؟ آیا عقلانیت عملی ملاصدرا همسو با عقلانیت ارتباطی هابرماس است؟ وجوه تفاوت و مشابهت عقلانیتی که در اندیشه فلسفی ملاصدرا هست با اندیشه فلسفی - اجتماعی هابرماس در کنش و عقلانیت ارتباطی کدام است؟

هدف اصلی بررسی میزان توانمندی اندیشه فلسفی اجتماعی ملاصدرا در مقایسه با اندیشه‌های معاصر و امکان توان پاسخگویی به ابهامات و مسایل آن‌ها است، زیرا هرچند خاستگاه بسیاری از علوم انسانی را امروزی و غربی دانسته‌اند، زیرساخت‌های فلسفی و نظری حکمت متعالیه ملاصدرا می‌تواند امکان پرشدن خلأهای معرفت‌شناسی و روش‌شناختی علوم انسانی را فراهم سازد. این پژوهش در گزینش عقلانیت ملاصدرا، عقل عملی منظور وی را برگزیده است، از آن جهت که به کنش و ارتباط انسان‌ها مربوط است و به نظر می‌رسد که عقلانیت ارتباطی هابرماس با آن قابل سنجش است. هابرماس این عقلانیت را نقطه مقابل عقلانیت ابزاری دانسته است. از این رو محدوده مطالعاتی مقاله، عقلانیت با محور عقلانیت کنشی از دیدگاه فلسفی با رویکرد به عقل عملی ملاصدرا و عقلانیت ارتباطی هابرماس است. نقب و مقایسه از رویکردهای نو به متقدم، به منزله تخریب یک نظریه یا برجسته‌سازی نظریه‌ای دیگر نیست، بلکه به منظور شناسایی بیشتر و در واقع فلسفه شناخت است، تا فراز و فرودها و جنبه‌های برتر و فروتر مشخص و تحلیل‌ها دقیق‌تر و سنجیده‌تر شود. از این رو، عقلانیت در فلسفه عقلایی ملاصدرا با

عقلانیت فلسفی هابرماس که نمونه بارز و عمده‌ای از فلسفه غرب است سنجیده می‌شود. یکی از افتخارات و اعتبارات فلسفه ملاصدرا حسن بهره‌گیری از قرآن و سنت است. با چنین مطالعات تطبیقی تلاش بر آن است که با رویکرد عقلانیت، در تعبیر و تفسیر این فلسفه اسلامی بکوشیم. ملاصدرا برآمده از دوران فلسفی کلاسیک قرن دهم و هابرماس فیلسوف غربی قرن بیستم است. بهتر آن بود که در این بررسی هم‌دوره بودن هم در نظر گرفته می‌شد، اما از آن‌جا که به عنوان دو شاخص

هریک در دوره‌ای بوده‌اند، عقلانیت در فلسفه عقلایی اسلامی ملاصدرا با عقلانیت فلسفی هابرماس بررسی تطبیقی می‌شود. از این رو، برای شناخت بیشتر و دقیق‌تر فلسفه اسلامی به شناسایی فلسفه غرب هم نگاهی داریم. هدف کلی پژوهش ارزیابی عقلانیت عملی از بعد فلسفی عقلانیت و به‌گونه‌ای جزئی‌تر سنجش مقایسه‌ای عقلانیت عملی ملاصدرا و نظریه فلسفی عقلانیت ارتباطی هابرماس در پیوند با ارتباطات انسانی است. پژوهش از نوع کیفی بوده و با استفاده از روش تحلیل اسنادی با رویکرد استنباطی در قالب مطالعه تطبیقی انجام شده است و از آنجاکه پژوهشی میان‌رشته‌ای است و نتایج آن در شناخت بیشتر حوزه‌های فلسفی، علوم اجتماعی و کلامی و ارتباط آن‌ها کارآمد است، می‌توان بر نو بودن آن تصریح کرد.

چهارچوب نظری

پژوهندگان مفهوم عام عقلانیت را که شامل تعریف‌ها و بخش‌های متعدد می‌شود، در نظر نداشته‌اند، بلکه آن را در مفهوم عقلانیت کنشی، در پیوند با ارتباطات انسانی و با توجه به نظریه عقل عملی ملاصدرا و نظریه فلسفی عقلانیت ارتباطی هابرماس به کار برده‌اند؛ به این نحو که دیدگاه عقلانیت را از نظریه ملاصدرا گرفته و دیدگاه هابرماس در زمینه عقلانیت را با آن سنجیده‌اند. ملاصدرا عقل عملی را قوه‌ای ادراکی دانسته است که باید‌ها و نبایدها را درک می‌کند. همچنین از نظر وی کارکرد این عقل در یافتن باور به زیبایی و زشتی امور است که امکان دارد صدق یا کذب باشد، چنین عقلانیتی در کنش‌ها و صناعات، زمینه‌ای برای عمل می‌شود. یورگن هابرماس عقلانیت ارتباطی را خرد مبتنی بر ارتباط متقابل هنجاری دانسته است. در این نظریه، بهره‌گیری از عقل و عقلانیت در مفهوم اراده به اندیشیدن منظور است، نه بهره‌وری غرض‌ورزانه و دلخواه از عقل؛ عقلانیتی که با تعامل و ارتباط به شناخت بسیاری از علوم و حقایق دست یابد.

عقل

عقل مصدر است و در اصل لغت در معنای «بند در پای کشیدن» آمده است (رامپوری، ۱۳۶۳: ۶۰۷). «عقل همان قلب است و نیز نیرویی است که امور را تثبیت می‌کند و قوه‌ای است که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می‌گردد» (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۹: ۳۲۶). عقل به معنای علم، پناهگاه، امساک، نهی کردن و قلب (و ضد حمق) آمده است، علم به صفات اشیاء چون نیکی و زشتی، کمال و نقصان است. قوه‌ای که حسن و قبح را از یکدیگر بازشناسد (الزبیدی، ۱۳۰۶، ج ۸: ۲۵).

عقلانیت

عقلانیت از ریشه لاتینی راتیو فرایندی است که به تصمیم‌گیری بینجامد (رنانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۷۸). برای عقلانیت تقسیم‌بندی‌های گوناگونی در نظر گرفته شده است: عقلانیتی که متضمن کاربرد ابزار مناسب برای هدفی مشخص است (بلاگ، ۱۳۸۷: ۳۰۷). عقلانیت نوعی که به توانایی به‌کارگیری

عقل اشاره دارد، عقلانیت هنجاری که به کار بستن ملاک‌های دقیق عقلانیت است؛ عقلانیت وظیفه‌شناختی که انجام‌دادن وظایف معرفت‌شناختی خاصی است که در مقام ارزیابی و باور وجود دارند؛ عقلانیت ابزاری که معطوف به هدف؛ البته استن‌مارک عقلانیت دیگری را هم با عنوان عقلانیت کل‌نگر مطرح کرده است که آن را تعقیب اهداف و ابزار مناسب برای رسیدن به هدف معرفی کرده است. در تقسیم‌بندی دیگری عقلانیت به شناختی و عملی تقسیم شده است و نوع سومی را نیز بدان افزوده‌اند با عنوان عقلانیت ارزشی یا ذاتی (قائمی‌نیا، ۱۳۸۳: ۴). عقل نظری یا شناختی به باورها و عقل عملی به چه باید کرد توجه دارد.

ملاصدرا عقل را در مفاهیم «ذکاوت، جودت ذهن و سرعت انتقال به مطلب» (ملکات و خلق‌هایی که منشأ افعال اختیاری انسان واقع می‌شوند) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۵۱۳ و ۲۲۴) به کار برده و به نظر می‌رسد این معانی درباره عقل عملی صادق است. از تعاریف جدید برمی‌آید که عقلانیت اندیشه و عمل آگاهانه‌ای است که با قواعد منطقی، معرفت یا دانش تجربی منطبق باشد و در آن اهداف در ارتباط با یکدیگر بوده و استحکام متقابل داشته باشند. «عقلانیت به معنای از میان برداشتن موانعی است که ارتباط را تحریف می‌کنند» (رویترز، ۱۳۷۴: ۲۱۴).

ملاصدرا و عقلانیت

ملاصدرای شیرازی مشهور به صدرالمتألهین، حکیم و فیلسوف بزرگ قرن یازدهم و بنیان‌گذار حکمت متعالیه است. دستاورد تلاش فکری وی در به‌کارگیری هم‌زمان عقل، وحی و شهود (برهان، وحی و قرآن و عرفان)، اثبات و تبیین معرفت ناب دینی است؛ بدین معنا که دریافت‌های انسان با برهان و استدلال عقلی به اثبات می‌رسد و با یاری شهود به قطعیت، در عین حال با تأیید کلام وحی قابل اعتماد می‌شود.

عقل در اسلام پیامبر باطنی دانسته شده، زیرا در درون هر فرد الهام‌بخش نیکی‌ها و نفی‌کننده پستی‌هاست. از آنجاکه عقل نیروی تشخیص، تعقل، تدبر و اندیشه است، می‌تواند بشر را به خیر راهنمایی و از شر باز دارد؛ از این رو، می‌تواند ابزاری برای مبدأ و اساس همه امور بشری باشد (جمشیدی، ۱۳۸۲: ۱۷۳). عقلانیت اسلامی عقلانیتی است گسترش‌یافته یا تعدیل‌یافته که اهدافش بر پایه شمول گسترده‌تر لذت و افزودن خیر عمومی باشد (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۴۴). چنین عقلانیتی ضمن برحذر داشتن از ستم، تعدی و اجحاف، مشوق قسط و عدل و برابری و خیرخواهی و تقوا بوده و اخلال در مناسبات میان انسان‌ها و سلب حقوق اقشار به بهانه منافع گروه را منتفی می‌داند (نساء: ۳۵ و ۷۵)، زیرا تأکید آن بر ایجاد ظرفیت پرورش انسان‌ها و ارتباطات خدامحور و قوانین بر پایه دستورات الهی و پیروی از آموزه‌های دینی است. ملاصدرا فلسفه را جدای از شرع ندانسته و بر فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت هم‌آهنگ نباشد، محکوم به نابودی شمرده است (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۸: ۳۰۳) و کسی را که در راه معرفت حقایق استوار گام برندارد و بر دین و آیین انبیاء

نباشد، حکیم و فیلسوف نمی‌داند (همان، ج ۵: ۲۰۵). صدرا المتألهین در بیشتر کتاب‌های فلسفی خویش به آیات و احادیث استناد نمود و همواره تلاش کرده است دستاوردهای فکری خود را با هدایت شرعی پیش‌ببرد. از نظر وی حکمت مخالف حق و شرع نبوده و هدف هر دو یکی است (همان، ج ۷: ۳۲۷).

ملاصدرا عقل‌ستیزی گزاره‌های دینی را رد کرده، بلکه در مواردی آن‌ها را عقل‌گریز دانسته است، با این استدلال که عقل ظرفیت درک برخی از آن‌ها را ندارد، همان‌گونه که حواس از درک امور عقلی ناتوان است؛ از این رو، تنها راه شناخت گزاره‌های بیرون از قلمرو عقل را ولایت نبوت دانسته است. (همان، ج ۲: ۱۷۵). از نظر وی حتی هدف دین اسلام هدایت انسان‌ها با روش عقلانی و برهانی است به‌گونه‌ای که انسان با اشتیاق، به حق بودن گزینش خویش یقین و ایمان پیدا کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶۲).

شکل‌گیری کنش انسان با میزان درک و شناخت او هم‌آهنگ است. لازمه شناخت در انسان منابع معرفتی است. اختلاف در این منابع سبب ظهور نحله‌های فلسفی و کلامی شده است؛ از جمله تجربه‌گرایی غربی، عقل‌گرایی، اهل حدیث، اشعری‌ها، معتزلی‌ها، تابعین و... که برخی عقل، برخی نقل، برخی تجربه، گروهی شهود و برخی دو یا چند مورد را منبع معرفت دانسته‌اند. ملاصدرا حواس ظاهری و باطنی، عقل، شهود و نقل را منابع معرفت دانسته است و از بین این منابع شهود را به دلیل خطاناپذیر بودن مهم‌ترین منبع شناخت دانسته، زیرا علم حضوری بوده و ماهیت آن پیوستگی میان عالم و معلوم است (ذاکری و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۲).

صدرا المتألهین عقل را از مراتب نفس و نیروی تحلیل‌گر با گستره‌ای از عقل هیولایی تا عقل مستفاد دانسته است. از نظر وی نفس انسان برای درک تصورات و تصدیقات و استنباط نیکی و زشتی اعمال انسانی دو قوه دارد، یکی عقل نظری که هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کند، دو دیگر عقل عملی که باید‌ها و نبایدها را درک می‌کند. وی تفاوت این دو قوه را در نتیجه آن‌ها دانسته است. کارکرد عقل نظری در یافتن باورهای درست و نادرست و کارکرد عقل عملی در یافتن باور به زیبایی و زشتی امور است که می‌تواند صدق یا کذب باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۴-۲۹) و دستاورد آن باور به خیربودن با مظنون به خیربودن عمل انسان است.

ملاصدرا شریعت و حکمت و هدف آنها را یکی و علت نامگذاری متفاوت را منبع شناخت دانسته است؛ آن‌جا که شناخت از منبع وحی باشد «نبی» و اگر با عقل به دست‌آید «حکمت» نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۴۱۳). وی به سازگاری عقل و دین و هماهنگی دین و وجود انسان و مراتب عقلیش قائل بوده و باور دارد عقل بدون وحی و معارف معصومین (ع) از دستیابی به حقایق ناتوان است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۸-۶۷ و ج ۲: ۱۰۸۸-۱۰۸۷). عقل می‌تواند حقایق اشیاء خارجی

را دریابد و نمی‌تواند به شناخت حصولی عالم غیب و ذات حق و هستی محض برسد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۴۶).

ملاصدرا در استشهاد به آیات قرآنی، پس از استدلال عقلی برای اثبات عدم تعارض دین و عقل، به روش بوعلی‌سینا توجه داشته است. ابن‌سینا نفس انسان را دارای تعقل و اندیشه و جوهری دانسته است که قوا و کمالات مربوط به خود را داراست. از میان این قوا، قوه‌ای را که نفس در تدبیر بدن بدان نیازمند است، عقل عملی دانسته است. قوه‌ای که با کمک آن، بر اساس مقدمات بدیهی یا مشهود و یا تجربی، بایستگی‌هایی را در مورد رفتار و کنش جزئی خویش به دست می‌آورد و با اجرای آن بایستگی‌ها به هدف‌های برگزیده‌اش می‌رسد (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۶۱). در واقع از نظر وی عقل عملی با دریافت مقدمات کلی از عقل نظری در موارد جزئی نتیجه‌گیری می‌کند.

شیوه حکمی ملاصدرا در میان اندیشمندان پس از وی نیز پیروانی داشته و دارد که به جهت محدودیت مقاله به دو مورد اشاره می‌شود؛ امام خمینی (ره) عقل را مبنای ایمان به معارف الهی و اندیشیدن را نخستین شرط مجاهده با نفس دانسته است. از دید ایشان عقل آنگاه که با اختیار همراه شود به انسان توان‌گزینه می‌دهد، پس به آنچه که با اراده برگزیده با قلب ایمان می‌آورد. در تقسیم نفس به دو قوه نظری و عملی، امام (ره) کمال انسانی را به عقل عملی دانسته، با این استدلال که ممکن است انسان برهان داشته باشد ولی در مرحله کفر و شرک باقی بماند، ولی با عقل عملی در خارج، کثرت را به وحدت ارجاع داد (اصلانی، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۳۲). آیت‌الله جوادی‌آملی نیز عقل را نه از مقوله علم که از مقوله اراده و در معنای محرک تلقی کرده، از این رو، وظیفه آن را ادراک ندانسته است. از دید وی عقل عملی مدیر و مدبر و موظف به تدبیر و فرماندهی امور شخصی انسان است؛ همچنین حجت ادراکات عقلی در حکمت عملی از دو راه ثابت می‌شود: یکی تنبیه و تبیین قضایای حکمت عملی با تجزیه و تحلیل عقلی، دودیکر از راه آیات قرآن و روایات معتبر (رضایی و نوروزی، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۵).

هابرماس و عقلانیت

یورگن هابرماس، فیلسوف آلمانی و نظریه‌پرداز اجتماعی (انتقادی) معاصر، وارث مکتب فرانکفورت و از منتقدان مدرنیته و نتایج آن است. وی یکی از نقایص مدرنیته را سوق دادن جوامع به سوی سرمایه‌داری و باز داشتن از عقلانیت فرهنگی دانسته و عقلانیت در دوره نوگرایی را تناقض افزایش عقلانیت همراه با کاهش مفهوم زندگی در حد کارایی دانسته است.

هابرماس برای عقلانیت چهار شکل در نظر دارد: نظری، ابزاری، ارتباطی، انتقادی. وی این تمایزهای عقلانیت را در سه بعد یا قالب طبقه‌بندی کرده است: ابزاری، ارتباطی، انتقادی؛ ابزاری را منفی و به جهت علاقه بشر به فن‌آوری، منجر به سلطه تکنولوژی و بروکراسی در جامعه تلقی می‌کند؛ عقلانیت ارتباطی را مثبت و به جهت علاقه بشر به گفت‌وگو مفاهمه منجر به پیشرفت مناسبات

تعاملی از جمله رشد نهادهای گفت‌وگو می‌داند. انتقادی را به دلیل علاقه‌رهایی، منجر به دستیابی به حقیقت معرفی می‌کند. هابرماس بر آن است که با این تقسیم‌بندی پیشرفت جامعه بشری بر حسب کار یا کنش ابزاری و نیز بر حسب تعامل یا کنش ارتباطی می‌تواند سنجیده شود.

یکی از مؤلفه‌های فکری هابرماس ارایه تعریف دوباره‌ای از روابط انسان‌هاست که در آن بر اولویت و اهمیت عقل کنش‌گر در فضای بین‌الذهانی (فراهم کردن زمینه ورود علایق شخصی به ساحت عمومی) تأکید دارد. وی بر آن است که عقل متافیزیک واجد وجوه نهفته‌ای است، از این رو، می‌توان نوع دیگری از عقل را بازآفرینی کرد که متافیزیکی نبوده، در عین حال از آن جدا هم نباشد. این همان رهایی عقل در جامعه است. از همین نظر وی را پسامتافیزیک در تقابل با پسامدرن می‌خوانند. عقل کنش‌گر در نظام فکری هابرماس اهمیت ویژه‌ای دارد.

هابرماس با این استدلال که واقعیت را نمی‌توان جدا از اخلاقیات تصور کرد (هولاب ۱۳۷۵: ۵۵) عقلانیت کنش هدف‌دار یا ابزاری غرب از جمله فیلسوفانی چون هورکهایمر و آدرنو را ناکارآمد دانست (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۱۷). وی عقلانیت ابزاری مدرنیته را عاملی برای ضعف و حتی نابودی اندیشه، فرهنگ، معنویت و تعهد اجتماعی انسان‌ها می‌داند. هابرماس با تحلیل نظریه‌های جامعه‌شناسانی چون مارکس، دورکیم، وبر، مید و پارسونز و با بازنگری نقد مارکسیستی از خرد ابزاری و سازگار کردن آن با فهم مردم‌سالاری، نظم اجتماعی (تنهایی، ۱۳۹۱: ۳۹۶)

الگوی عقل معرفتی یا عقلانیت ارتباطی را به عنوان جایگزین ارائه داد تا به روشنگری غرب کمک کند (بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۲۲)؛ همچنین عقلانیت ارتباطی وی در تقابل با نظر پسامدرن‌هایی چون میشل فوکو و ژاک دریدا است که عقل ابزاری را تنها شکل ممکن عقل دانسته‌اند (نوذری، ۱۳۸۶: ۹۳). گفتنی است اندیشه‌های هابرماس از راه تضارب آراء و ارتباطات زیربنایی نظریه وی با نظریه‌پردازی چون باختین، فوکو، وبر، دورکیم و ... شکل گرفته، اما بدیهی است ریشه‌یابی این موضوع و ارتباط‌سنجی نظریه هابرماس با سایر نظریه‌ها در حوصله این مقاله نمی‌گنجد.

عقلانیت ارتباطی از دید هابرماس در مفهوم درک و فهم چگونگی برقراری ارتباط با دیگران و ایجاد تفاهم است، نه تسلط بر دیگران، که در زبان به گونه کنش ارتباطی ظاهر می‌شود و به توسعه فهم متقابل می‌انجامد و سبب رهایی انسان‌ها از ساختارهای سلطه می‌شود (هابرماس، ۱۳۹۲: ۷۰-۷۵).

هابرماس راه حل خروج جامعه کنونی از بیماری و بحران عقلانیت ابزاری را رهسپاری به سوی جامعه‌ای آرمانی که ورای نژاد و طبقه و ... باشد، می‌داند. جامعه‌ای که در آن بتوان به دور از هراس و جبر به محاوره بحث‌های آزاد پرداخت، آن هم در حوزه‌ای عمومی با گفتمانی استدلالی مبتنی بر اخلاق و بر سر ارزش‌های همگانی که استدلال برتر بر آن حاکم شود.

بحث و بررسی

برتری انسان بر دیگر موجودات به خاطر دو نیروی عقل و زبان است که با یاری آن‌ها می‌تواند از دیگران بهره‌ببرد و به آن‌ها بهره برساند، چنان‌که در حدیثی از حضرت علی (ع) عقل و توانایی سخن‌گفتن دو فضیلت آدمی برشمرده شده است که انسان با عقل استفاده عملی و با سخن‌گفتن افاده یا ارائه دانش می‌کند (الامدی‌التمیمی، بی‌تا: ۵۴۶). در ادامه برآنیم که جنبه‌های مشابهت و تفاوت عقلانیت عملی ملاصدرا و عقلانیت ارتباطی هابرماس را بررسی کنیم.

از نظر ملاصدرا منابع معرفت حواس ظاهری، حواس باطنی، عقل، شهود و نقل هستند که شهود را به خاطر خطاناپذیر بودن مهم‌ترین منبع شناخت دانسته است. ملاصدرا عقل را از مراتب نفس و نیرویی تحلیل‌گر دانسته و برای آن گستره‌ای از عقل هیولایی تا عقل مستفاد در نظر داشته است. در دیدگاه وی نفس برای ادراک تصورات و تصدیقات و استنباط نیکی و زشتی اعمال انسانی دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است که با عقل نظری هست‌ها و نیست‌ها و با عقل عملی باید‌ها و نبایدها را درک می‌کند.

در موضوع عقل عملی و کارکرد آن چندین دیدگاه در بین اندیشمندان مطرح بوده است. برخی آن را با عقل نظری یکی و تفاوت را در مدرکات آن‌ها دانسته‌اند. برای این دیدگاه نیز دو تبیین از سوی برخی اندیشمندان مطرح شده است. افرادی چون فارابی، ملاحادی سبزواری و محقق اصفهانی عقل عملی را قوه‌ای دانسته‌اند که کار آن درک اموری است که دانستن آن برای عمل کردن باشد. مانند حسن عدل و قبح ستم؛ اگر مسأله درک‌شده از امور عملی نباشد، مانند علم به خداوند یا صفات ذاتی وی، عقل نظری است. در تبیین دیگری اندیشمندان برای عقل نظری و عملی اختلاف ماهوی قائل نشده و بر آن بوده‌اند که هنگامی که حکم عقل نظری در خارج به عمل بینجامد، عقل عملی نامیده می‌شود. برای مثال نیکودانستن کمک به هم‌نوع را عقل نظری و کمک کردن به ایشان را عقل عملی دانسته‌اند (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۶۶).

دیدگاه دیگری عقل عملی را جدا از عقل نظری و با کاربردی مجزا در نظر داشته است که این نظر خود دو تبیین دارد. اندیشمندانی چون قطب‌الدین رازی و نراقی کار عقل نظری را درک کردن دانسته‌اند، بدون منظورداشتن مدرک آن به لحاظ کل یا مرتبط به عمل بودن، و کار عقل عملی را کنش. برخی دیگر درک کلیات را، چه آن کلیاتی که به کنش اختیاری انسان مربوط می‌شود مثل نیکودانستن عدل، توکل و... و چه کلیات مربوط به نظر مانند ذات و صفات خداوند متعال، کار عقل نظری و اندیشه در امور جزئی و به‌کارگیری آن را کار عقل عملی دانسته‌اند. ملاصدرا و ابن‌سینا در زمره اندیشمندان اخیر هستند (همان: ۲۷۷).

هابرماس عقلانیت را به نظری، ابزاری، ارتباطی و انتقادی تقسیم کرده است. عقلانیت نظری یا عقلانیت در عقیده که با شناخت و آگاهی در ارتباط است. اساس این آگاهی مفاهیم مجرد و انتزاعی

است نه کنش. هابرماس عقیده‌ای را عقلانی می‌داند که فرد معتقد به آن بتواند با استدلال کافی از آن دفاع کند؛ عقلانیت عملی که به کنش و منافع فردی بازمی‌گردد و در زندگی انسان نقشی ویژه دارد؛ عقلانیت ذاتی یا جوهری هم با کنش افراد در ارتباط است، البته به گونه‌ای غیرمستقیم و از راه ارزش‌ها. چنین عقلانیتی را وبر در مقابل عقلانیت رسمی به کار برده است؛ عقلانیت رسمی یا صوری که وبر آن را عقلانیت بروکراتیک نامیده است، شایع‌ترین نوع عقلانیت در جوامع سرمایه‌داری غربی است که با گزینش اهداف-ابزار حسابگرانه و بر پایه سود عملی و بر مبنای قوانین و قواعد پذیرفته همگان است (گودرزی، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۷۹).

هابرماس همچنین برای عقلانیت سه بعد ابزاری، ارتباطی و انتقادی را برشمرده است. وی عقلانیت در سطح ساختارهای قدرت را ناقص و عقلانیت در سطح اخلاق و فرهنگ را کامل دانسته است. هدف عقلانیت مورد نظر وی بازسازی عقلانیت ابزاری است که فاقد معنی و آزادی بوده و نابودی اندیشه، فرهنگ، معنویت و تعهد اجتماعی انسان‌ها را موجب می‌شود. عقلانیت منظور هابرماس امکان نهادینه شدن عقل در جامعه را فراهم می‌کند و به خاطر تفاهمی بودن رهایی‌بخش و مثبت دانسته شده است. تعاملی است بر پایه زبان که به شناخت و دانش‌های انتقادی انجامیده و با برداشتن موانعی که ارتباط را تحریف می‌کند به اصلاح انحرافات و تعامل و بهروزی جامعه می‌انجامد. ملاصدرا دستاورد عقل عملی را باور به خیربودن یا مظنون به خیربودن اعمال انسان دانسته که ممکن است صدق باشد یا کذب. همچنین عقل ابزاری را که فهم زشتی و زیبایی حرفه‌ها و مهارت‌هاست، زیرمجموعه عقل عملی معرفی کرده است. موضوع عقلانیت ارتباطی هابرماس ارزش‌ها در اجتماع است که احتمال صدق یا کذب دارد. صدرا برای عقل عملی کارکردهایی چون به‌کار بستن فکر در افعال و صناعات به قصد خیر یا به گمان خیر، رؤیت، حدس، الهام، اعتقاد و حکم در نظر داشته است. عقل عملی با به‌کارگیری فکر و رؤیت درباره افعال و صناعات، خیر یا گمان خیر را برمی‌گزیند. این گزینش زمینه عمل می‌شود، بدین معنا که صورت جزئی عملی را که درک می‌کند با به‌کارگرفتن قوه شوق و متحرکه، در خارج محقق می‌کند. به بیان دیگر، عقل نظری اموری چون عدالت، آزادی، نیکی به انسان‌های دیگر و... و یا اصول مهارت‌های گوناگون را درک می‌کند و الزام به عمل بدان ندارد؛ عقل عملی انگیزه و زمینه عمل را فراهم می‌سازد؛ از این رو، تفاوت این دو در نتیجه آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، به نقل از جوادی، ۱۳۸۵: ۳۱). در یکی اعتقاد به حق و باطل و در دیگری باور به زشت و زیبایی، مطرح است. پس عقل عملی مربوط به قوای ناطقه است و به صورت درک خیر و شر جزئی نمودمی‌یابد نه کلی.

انسان برای رسیدن به کمال و سعادت دنیا و آخرت به اجتماع نیازمند است. ملاصدرا جوامع را به کامل و ناقص تقسیم کرده است. جوامع ناقص اجتماعات کوچکی چون ده، محله، کوچه و خانه است و جوامع کامل نیز به سه بخش جوامع بشری، کشورها (متوسط) و شهرها (کوچک)

تقسیم شده‌اند. صدرا برای همه این جوامع سعادت را در تعامل مطلوب و تعاون و همکاری و احترام به حقوق یکدیگر دانسته است. از آنجا که افراد در جوامع همواره خواهان برآوردن خواسته‌های خود هستند، برای آن که به حقوق یکدیگر تجاوز نکنند، به قانون عدلی نیاز دارند که مرجع و پناهگاهی برای همه افراد جامعه باشد. اگر این قانون نباشد افراد در صدد غلبه بر یکدیگر برمی‌آیند و نظام اجتماعی مختل خواهد شد. ملاصدرا چنین قانونی را که حافظ سعادت همه افراد بشر می‌باشد، قانون شرع مقدس دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۶۱۵). از این رو، کمال انسانی از نظر ملاصدرا نیازمند نظام اجتماعی به دور از سلطه و ستیز و بر پایه قانون عدل است.

ملاصدرا وجود قانون مورد توافق همگان را که مجری عدالت هم باشد، برای بقا و دوام اجتماع و جامعه ضروری دانسته است. این قانون از نظر وی تنها شرع مقدس می‌تواند باشد؛ زیرا ویژگی‌هایی چون معیار و مبنا بودن در امور اساسی، صیانت از حقوق افراد، جلوگیری از اختلال نظام، ممانعت از زیاده‌خواهی و رفتارهای انحرافی برخی افراد که سبب تضییع حقوق دیگران شود، را دارا بوده و از مصلحت افراد جامعه و لوازم سعادت و کمال آن‌ها آگاه است.

نکته قابل توجه این است که البته ملاصدرا اداره و نگهداری جامعه را جز با تشکیل حکومت میسر ندانسته است. هرچند این امر محدودیت آزادی‌های فردی را موجب شود، به سبب حمایت از حقوق اعضا و کمک به رفع نیاز و تأمین منفعت عموم مفید است. وی حفظ نظام جامعه را منوط به بعثت انبیا جهت اقامه عدل و وضع قوانین عادلانه از سوی ایشان دانسته است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۰-۳۵۹).

هابرماس عقلانیت حاکم بر مدرنیته را نقد کرده و با طرح کنش و عقلانیت ارتباطی یعنی خرد مبتنی بر ارتباط متقابل هنجاری، در صدد بازسازی آن برآمده است. وی رسیدن به مدعای مدرنیته (فضایل اخلاقی، آزادی، عدالت، صلح، برابری و...) را با یک تفاهم بنا شده بر کنش اخلاقی، در فضایی آزاد و برابر ممکن می‌داند که به رشد جوامع می‌انجامد. در نظر او بهره‌گیری از عقل و عقلانیت در مفهوم اراده به اندیشیدن منظور است، عقلانیتی که با تعامل و ارتباط به بسیاری از حقایق دست یابد، نه بهره‌وری غرض‌ورزانه و دلخواه از عقل.

در عقلانیت ارتباطی هابرماس افراد به ارزش‌های کلی چون نیک‌بودن عدالت، آزادی، نیکی به دیگران و مانند آن و ضدا ارزش‌بودن ستم، سلطه، خودمحوری و... باور دارند. آنچه در کنش ارتباطی میان آن‌ها و از راه عقلانیت ارتباطی مطرح می‌شود، ادعا بر سر مؤلفه‌های آزادی، عدالت و... و عمل بدان است. هابرماس به زبان به عنوان کنش‌گر بسیار توجه دارد (هولاب، ۱۳۷۵: ۳۷) و کنش و عقلانیت ارتباطی را در قالب گفتمانی مطرح می‌کند که در آن افراد در شرایطی ایده‌آل، که فرصت و قدرت برای شرکت‌کنندگان فراهم است، ادعای برآمده از ذهن یکدیگر را با دقت ارزیابی و نقد کنند و در پایان تفاهم به دست آمده به عنوان یک قانون، پذیرفته همگان باشد. این عقلانیت ارتباطی با

خوداندیشی، که در آن افراد به تنهایی با بهره‌گیری از عقل فردی در پی پاسخ هستند و با عقلانیت ابزاری که به سلطه بینجامد، متفاوت است. البته مفاهیمی چون آزادی و عدالت و مؤلفه‌های آن‌ها و همچنین مسأله تفاهم در اندیشه دین‌محور ملاصدرا با دیدگاه انسان‌محور (اومانستی) هابرماس تفاوت‌هایی دارد که پرداختن بدان مقاله دیگری را می‌طلبد.

صدرا شکل‌گیری اجتماعات انسانی را به منظور به‌دست‌آوردن چیزهایی دانسته است که انسان‌ها برای ثبات، رشد و تکامل، بدان نیاز دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۸۷-۴۱۹). پس جامعه بستر شکوفایی استعداد‌های انسانی و توسعه فعلیت‌های نفس است. انسان‌ها با فطرت و کنش هدفمند خود توان دخالت در تکوین، تدوین و تشریح جامعه و زندگی اجتماعی را داشته و قادرند کلیت جامعه را به کمال یا انحطاط بکشانند. در جهانی که از قوه محض و هیولای اولی تا تجرد ادامه می‌یابد، ظرفیت علوم اجتماعی به گونه‌ای دیالکتیکی فراهم است. صدرا با اتخاذ موضع ناثنویت‌گرا سوژه و ابژه را بر مدار وجودی که واحد است، گردآورده و از تأثیر و تأثر آن‌ها دیالکتیک وجودی را نتیجه گرفته است. وی امکان تحقق سعادت نهایی را از دو مسیر عقل عملی و نظری دانسته است. این غایت همان حیات طیبه‌ای است که انسان می‌تواند صفات کمال خداوند را رقیق‌تر کسب کند (کوشا، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۰).

هابرماس نظریه پرداز کنش ارتباطی است. کنشی که برخلاف کنش ابزاری و راهبردی، بستری است که در آن کنشگران مشارکت‌گری که قادر به سخن گفتن هستند، ضمن برقراری روابط شخصی با یکدیگر، با به‌کارگیری عقلانیت ارتباطی، در پی آنند که در موضوعی مشترک به فهمی اجماعی از وضعیت کنش و مسیرهای هماهنگ عمل برسند تا بتوانند براساس پیش‌تفاهمی که با هم دارند، با توافق و اجماع اعمالشان را هماهنگ کنند (هابرماس، ۱۳۹۲: ۸۵-۹۵)؛ اندیشه‌ای آزاد در یک پروسه گفت‌وگوی مباحثه‌ای، بر اساس استدلال و نقد ادعاهای مشارکت‌کنندگان که با رفع اختلاف نظرها در مسایل مربوط به ارزش‌ها و باورهاشان به تفاهم می‌انجامد. این گفتمان باید افقی فکری و زمینه‌ای شناختی (فرهنگ، جامعه و شخص) داشته باشد که افق‌کردار و آگاهی اجتماعی را مشخص کند (هابرماس، ۱۳۹۲: ۱۹۴-۲۰۰). با نیرومندتر شدن عقلانیت ارتباطی، جامعه به حالت آرمانی خود نزدیک‌تر می‌شود. در این جامعه آرمانی افراد بدون ترس، در کنش‌های ارتباطی جامعه حاضر شده و می‌توانند دیدگاه‌ها و ادعاهای خود را بیان کنند (ریترز، ۱۳۸۰: ۲۱۳)؛ همچنین از نظر وی برای در امان ماندن از سلطه نظام باید عقلانیت ابزاری را به طبیعت و نظام کاهش داد و در جامعه از راه کنش زبانی و عقلانیت، در بستر یک زیست‌جهان و حوزه عمومی عقلانی که اندیشه‌ها و اظهار نظرها را عقلانی می‌کند، به وفاق و فهم متقابل رسید.

انسان با بهره‌گیری از نیروی ادراکی عقل می‌تواند به استدلال که کنشی اختیاری است، پردازد (المظفر، ۱۴۲۱ق: ۲۲) چنین عملی ارتقای کیفی و کمی شناخت انسان را سبب می‌شود.

صدرالمتألهین مهمترین کار عقل را استدلال دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۵۰۶) که به کمک آن می‌توان به شناخت معارف رسید. همچنین از دید وی در القای یک مطلب یا تبیین آن به دیگران در اجتماع، هر فرد با رعایت مقدمات، فرضیات و استدلال می‌تواند ابهامات را رفع کند. استدلال مستلزم رعایت زمینه‌ها و شرایطی است. پیش‌فرض‌هایی چون امکان شناخت، اعتبار و حجیت قوه عقل و ادراک، پذیرش خطا در فهم امور و امکان رفع خطاهای عملی به یاری استدلال عقلی باید پذیرفته شوند (قره‌خانی، ۱۴۰۱: ۸۸). چنان‌که در قرآن و احادیث به تکرار به این موضوع اشاره شده است. انسان‌ها در زمان‌های مختلف، با وجود شرایط یکسان در موضوعی واحد ممکن است به تناقض در نتیجه دچار شوند. این امر نشان‌دهنده اشتباه اندیشه و عقل عملی ایشان می‌تواند باشد. در سوره‌هایی چون «فجر»، «مطففین» نمونه‌هایی از این اشارات دیده می‌شود. همچنین در احادیثی از معصومین (ع) به خطای عقل در داوری و دستیابی به حق، صواب و امکان رفع آن خطا با یاری گرفتن از ائمه (ع) اشاره شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۹۵). حضرت علی (ع) بر فکر و تعقل قبل از تصمیم، مشورت پیش از اقدام و نیز تدبیر قبل از هجوم تأکید دارد (الامدی التیمی: ج ۱۰: ۳۲۲). این اقدام‌ها باعث می‌شود فرد از زوایای موضوع آگاه شود و آن را بررسی کند؛ همچنین بتواند از خرد جمعی بهره‌مند شده و در عین حال بتواند با تدبیر و بررسی راه حل‌ها، مورد حمله و انتقاد دیگران قرار نگیرد.

روش هابرماس در عقلانیت ارتباطی گفت‌وگوی مباحثه‌ای است نه مکالمه و مشاجره صرف. این گفت‌وگو آزاد و بدون محدودیت و تنها با قدرت استدلال، برای رسیدن به حقیقت تفاهمی شکل می‌گیرد، حتی اگر تفاهم مخالف واقعیت باشد. در این نوع گفت‌وگو به عنوان پیش‌فرض‌های استدلال، ادعاهای افراد باید قابل فهم و حقیقت باشد، خودشان راستگو و قابل اعتماد بوده و همچنین از حق بیان ادعا برخوردار باشند. گفت‌وگو باید در بستری از باورهای مشترک و تفسیرها (زیست‌جهان) و بدون تهدید صورت گیرد تا رسیدن به تفاهم را آسان‌تر کند.

ملاصدرا احکام عقل عملی را اعتباری دانسته و باور دارد که این اعتباری بودن مانع یقین یا ذاتی بودن برخی از آن‌ها نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۰۲). از این رو، در عقل عملی خیر و شر، اساسی و مهم است و در عقل نظری صدق و کذب، و عقل عملی برای یافتن اعتقاد درباره زشت و زیباست که ممکن است صادق باشد یا کاذب. همچنین از نظر ملاصدرا وحدت جامعه به دلیل وحدت ضوابط و مقررات و حاکمیت و... و یکسانی افراد در برابر آن‌ها، وحدتی اعتباری است نه حقیقی، زیرا بر اساس پیمان و تعهدی است که میان مردم شکل می‌گیرد. البته این وحدت با قراردادهای اجتماعی غربیانی چون روسو تفاوت دارد، زیرا مبنای توحیدی دارد و پیمان با خدا و تعهد در برابر خداوند هم در آن مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵).

عقلانیت عملی هابرماس از آنجاکه تفاهمی است، اعتباری هم است. زیرا در زمان و شرایطی ویژه در عقلانیتی ارتباطی، کنشگران مؤلفه‌هایی را برای برخی امور ارزشی به صورت ادعاهای اعتباری مطرح و برای آن استدلال‌هایی را ارائه می‌دهند. ادعا و استدلال برتری که از بوته نقد موفق بیرون‌آید، حکم پذیرفته همگان می‌شود؛ حال آن‌که در زمان و شرایط دیگری روح حاکم بر زمانه ممکن است تغییر الگوهای ارزشی را سبب شده و مؤلفه‌های دیگری مطرح شود که در کنش و عقلانیتی ارتباطی، مورد ادعا، استدلال، نقد قرارگیرد و تفاهم حاصل از آن اعتبار تفاهم قبلی را زیر سؤال برده و آن را از اعتبار ساقط کند.

در حکمت متعالیه ملاصدرا فلسفه از شرع جدا نیست و هدف دین اسلام هدایت عقلانی و برهانی انسان‌ها است. صدرالمتهلین حکیم را کسی می‌داند که در راه شناخت حقایق استوار گام برداشته و بر دین و آیین انبیا باشد. کلام و استدلال‌های فلسفی خود او نیز همواره مستند به آیات و احادیث بوده است. وی هرگز گزاره‌های دینی را عقل‌ستیز ندانسته است بلکه باور دارد که برخی از آن‌ها عقل‌گریزند، زیرا عقل گنجایش و توان درک آن‌ها را ندارد و در این موارد باید از ولایت و نبوت کمک‌گیرد.

مسئله یاری‌جستن عقل از وحی و نبوت و ولایت با نظر سهروردی که انتخاب راه و مسیر رهایی انسان از موانع رسیدن به هدف را راهنمایی و هدایت شیخ و راهنما (خرد برتر) دانسته است، نزدیک می‌نماید. هرچند چنین نظری می‌تواند به نوعی عقلانیتی ابزاری و معطوف به هدف باشد، اما از نوع مثبت است که به سعادت جمعی می‌انجامد. از این رو، به نظر می‌رسد عقلانیت عملی که ملاصدرا در زمینه کنش ارتباطی در جامعه مطرح کرده است، مبتنی بر عقلانیت ابزاری است که در تثبیت ولایت فقیه مثبت بوده و در واقع در جهت هدفی مثبت است که جامعه را به سعادت می‌رساند. در آرای هابرماس چهار نوع ادراک درباره دین دیده می‌شود. در دیدگاه نخستینش دین را نهادی تاریخی - اجتماعی دانسته که از زیست‌جهان جدا نیست و با زندگی اجتماعی ارتباط مستقیم دارد؛ در دومین نظر وی، دین ابزاری در کنار ابزارهای دیگر می‌تواند در انتقاد و به‌چالش کشیدن محیط کارآمد باشد؛ در تبیین سوم، دین جهان‌بینی یا دکتترین جامعی است که مدعی سامان‌بخشیدن به شکلی از زندگی به‌عنوان یک کل است و می‌تواند هر کنشی را در زیست‌جهان استخراج و تنظیم کند؛ چهارمین ادراک هابرماس دین را همچون زبانی مشترک برای تفاهم بین‌الذهانی دانسته که به‌لحاظ ارزش‌های اخلاقی زبان آن به مردم عادی تعلق دارد، نه خواص و برای عموم قابل فهم است. این تغییر نگاه هابرماس به دین را شاید بتوان تغییر جهان‌بینی عینی و ذهنی وی در طول عمرش دانست (غفاری و بهرام، ۱۳۹۴: ۳۶). هابرماس در ارزیابی خود از دین با پیش‌کشیدن جایگاه دین در حوزه عمومی، آن را برای ایجاد همبستگی اجتماعی و آگاهی‌هنجاری در دموکراسی مهم دانسته است (هابرماس، ۱۳۸۰، به نقل از حاجی‌آقا و پاک‌نیا، ۱۳۹۶: ۷۴).

ملاصدرا باور دارد که دین با وجود انسان و مراتب عقلی وی هماهنگ است و هدف حکمت و شریعت یکی است. عقل تنها به شناخت حصولی و ماهیت و نشانه‌های حقیقت دسترسی دارد و از درک حقیقت وجود ناتوان و نیازمند وحی و معارف معصومین (ع) است، زیرا عقل تحت تأثیر تمایلات نفسانی، انحرافات اخلاقی، دوری از انصاف، تعصب و پلیدی‌های نادانی است و بسنده بودن به آن، که در بین متفکرین غربی شایع است، سبب یأس و ناتوانی معرفت‌شناسی شده است. از دیدگاه صدرا شهوات، خواسته‌های نفسانی، تعصب، علائق و ضعف وجودی برخی زمینه فردی دارند و برخی از شرایط اجتماعی متأثر می‌شوند (شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۹۵).

عقل ارتباطی در عادی‌ترین کردارهای روزمره انسان‌ها ریشه دارد و منشأ آن را می‌توان در منطقی درونی روابط روزمره که از راه زبان صورت می‌گیرد، جست‌وجو کرد (هابرماس، ۱۳۹۲: ۲۵). هابرماس تعامل اجتماعی بر پایه زبان را منجر به شناختی می‌داند که دانش‌های انتقادی را پدید آورده است و سبب اصلاح انحرافات و تکامل و بهروزی جامعه خواهد شد. وی با طرح عقلانیت در مفهوم امکان نهادینه‌شدن تدریجی عقل در جامعه، اصول عقلانیت فقدان معنی و آزادی، را به چالش کشید. این عقلانیت به جهت ارتباطی و تفاهمی بودن می‌تواند مثبت و رهایی‌بخش باشد. نقدپذیری باز نمودهای عقلانی سبب اصلاح‌پذیری شده و می‌توان اشتباهات را شناسایی و تلاش‌های منجر به شکست را اصلاح کرد. با تسلط چنین عقلانیتی، به شرط عدم زور و اجبار، جامعه به تکامل دست می‌یابد. این دیدگاه وی انسان‌محور (اومانستی) است، زیرا محور عقلانیت در جامعه انسان است و انسان‌ها تنها با گفت‌وگوی مفاهمی به نتیجه می‌رسند.

در حکمت متعالیه بر اساس آموزه‌های هستی‌شناسی، عقلانیت و خلاقیت برای شناخت نیازها و تلاش برای برآوردن آن‌ها لازم و ضروری است (پزشکی، ۱۴۰۱: ۱۱۸). از دیدگاه ملاصدرا وجود انسان ارتباطی بوده و از هست هستی‌بخش جدا نیست. از این رو، همه روابط انسان‌ها در همین روابط هستی‌شناسی ریشه دارد که خاستگاه روابط میان انسان‌هاست. هویت و تشخیص انسان‌ها در حرکت معرفتی آن‌ها (ارتباط با مبدأ هستی و هست‌های ممکن) تعیین می‌شود. این تشخیص انسان‌ها به واسطه آزادی در ارتباطات گوناگون و دانش‌ها و گرایش‌ها و رفتارهای ایشان کم‌کم رشد می‌کند. چنین رشدی البته به نوع و میزان ارتباط با هست‌های هستی‌بخش بسته است (علیزاده و دیگران، ۱۳۹۸: ۶۰۳).

درواقع عقل تنها توان دستیابی به ماهیت و نشانه‌های حقیقت وجود را داراست و از درک حقیقت وجود ناتوان است، زیرا حقیقت گسترده‌تر از آن است که عقل به تنهایی بتواند بر آن احاطه یابد. وی عوامل ناتوانی ادراک عقل از چنین مسائلی را تأثیر تمایلات نفسانی، انحرافات اخلاقی، دوری از انصاف، تعصب و پلیدی‌های نادانی دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۰-۱۷ و ۴۱۳). در باور صدرا بسنده بودن به عقل از سوی متفکرین به نوعی، یأس و ناتوانی معرفت‌شناختی است

(ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۹). با عقل فلسفی و مباحث فکری نمی‌توان رموز و اسرار قرآن را، همچنین اسماء و صفات الهی را، حتی اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین و شناخت نفس و حقایق ایمان به غیب را دقیق فهمید.

با آنکه دانشمندان و فلاسفه در تمام عمر خود به بحث و آموزش پرداخته‌اند و در اسرار و راز و رمزهای جهان هستی اندیشیده‌اند، باز هم دچار اشتباه شده و به خطا رفته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۷-۲۸۶). از دید ملاصدرا عقل از درک حقیقت وجود عاجز است. در واقع، محدودیت عقل نه در شناخت و اثبات وجود خداوند، که در شناخت جزئیات صفات الهی و جزئیات اسرار قیامت، معاد و... است که در این زمینه باید از حجت ظاهری، پیامبر (ص) و کتاب و سنت، یاری جوید. انسان در صورت دسترسی به حقایق، با یاری نور عقل می‌تواند آن‌ها را تبیین کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۴۷۹-۴۷۱).

انسان ایده‌آل (انبیا و اوصیا) از نظر ملاصدرا باید زعامت اجتماعی و سیاسی داشته‌باشند و اجرای قوانین الهی را با آگاهی‌بخشی، بصیرت و ابزارهای فرهنگی رهبری کنند و پیروی از ایشان ضمانت راه درست است. ایشان همچون نقش قلب در بدن برای رفع تعارض اعضای حسی، اختلافات میان افراد جوامع را رفع می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۰۵-۴۰۴).

در دیدگاه هابرماس انسان‌ها با گفت‌وگویی مباحثه‌ای در موضوعی مشترک در بستر زیست‌جهان و حوزه عمومی عقلانی، بر اساس استدلال و نقد ادعای مشارکت‌کنندگان با رفع اختلاف‌نظرها در مسایل مرتبط با ارزش‌ها به تفاهم می‌رسند. توسعه‌دهنده این حوزه عمومی اندیشمندان، روشنفکران، هنرمندان و نویسندگان هستند. چنین کنش و عقلانیتی سبب رهایی انسان‌ها از ساختارهای سلطه می‌شود.

هابرماس بر آن است که سنت‌های توحیدی زبانی در اختیار دارند که ظرفیت معنایی‌شان هنوز مستهلک نشده است. چیزی که خودش را عرضه کرده است تا معلوم دارد در قدرتش برای پرده‌برداری از جهان و شکل‌گیری هویت، در قابلیت خود برای نوسازی، در تمایزش و در گستره‌اش برتر است.

هابرماس بر این باور است که شرط تأثیرگذاری تعالیم قدسی بر نسل‌های آینده، شکل‌دهی درونی ذهن انسان‌ها است؛ نه از راه تلقین و تمکین، که با اقناع عقلایی انسان‌های صاحب اختیاری که در مناسبات خود آزادند (هابرماس، به نقل از منصورنژاد، ۱۳۸۱: ۳۲۰-۳۱۹). وی پیوند عمیق و قابل توجهی میان دین و حوزه عمومی، دموکراسی مشورتی، عقلانیت ارتباطی و زیست‌جهان ایجاد کرده است. هابرماس وضعیت کشمکش میان دین و عقلانیت در مدرنیته را به جدال بین دین و عقلانیت ابزاری تغییر داد. بدین معنا که دین اگر ابزار نباشد با اقناع عقلایی بر اذهان تأثیرگذار است و انسان مختار را به سوی ارزش‌هایی که به کمال و سعادت انسان‌ها می‌انجامد، رهنمون می‌سازد.

هابرماس منشأ عدالت، برابری، صلح، امنیت و سعادت بشری را که ارزش‌های جهان مدرن محسوب می‌شوند، دین می‌داند و زیست‌جهان را بدون بهره‌گرفتن از دین بیهوده و نظریه انتقادی را بدون معارف فرهنگی فقیر می‌شمرد. (خسروپناه، ۱۳۹۹).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا برآمده از دوران فلسفی کلاسیک قرن دهم و هابرماس پرورش‌یافته دامن فلسفه مدرن غربی است. اگرچه هابرماس منابع مطالعاتی قوی‌تری در اختیار داشته و فرصت تعامل و اندیشه‌برایش بیشتر بوده است، بسیاری از مسائلی که در زمینه عقل و عقل‌کنشی امروز در فلسفه غرب مطرح است، در نظریات فلسفی ملاصدرا و متقدمین اسلامی هم وجود دارد؛ هرچند با توجه به این که هرکدام در یک برهه زندگی کرده‌اند، به لحاظ زبان با یکدیگر متفاوتند. از نظر ملاصدرا عقل در کنار حواس ظاهری و باطنی و شهود و نقل یکی از منابع معرفت و نیروی تحلیل‌گر است و مراتبی از عقل هیولایی تا عقل مستفاد را داراست. وظیفه عقل عملی درک امور جزئی و به‌کارگیری آن است، اموری چون بایدها و نبایدها و باور به خیربودن یا مظنون به خیربودن اعمال انسان که در آن احتمال صدق و کذب است و زمینه اعمال انسانی را فراهم می‌کند. در دیدگاه هابرماس عقلانیت دارای سه بعد ابزاری، ارتباطی و انتقادی است. عقلانیت ارتباطی در مفهوم اراده به اندیشیدن، عقلانیتی است که با ارتباط و تعامل، به حقایق و ارزش‌ها دست می‌یابد.

در دیدگاه دین‌محور صدرالمآلهین جامعه بستر شکوفایی استعدادهای انسانی و توسعه فعلیت نفس است که سعادت و کمال در آن با تعامل مطلوب، همکاری و احترام به حقوق هم‌نوع تحقق می‌یابد؛ وی حافظ این سعادت را قانون عدل شرع مقدس دانسته است. هابرماس در دیدگاهی انسان‌گرایانه (اومانستی) راه رسیدن به سعادت را عقلانیت ارتباطی میان افراد در بستر کنشی ارتباطی دانسته است که در آن افراد بر اساس استدلال و نقد ادعاهای مشارکت‌کنندگان، به مباحثه بر سر موضوعی مشترک می‌پردازند. در این گفت‌وگو اندیشه‌های آزاد و به دور از سلطه، برای رفع اختلاف نظرها در مسایل ارزشی و باورها به تفاهم می‌رسند.

ملاصدرا احکام عقل عملی را اعتباری دانسته است که البته مانع یقین یا ذاتی‌بودن برخی از آن‌ها نیست. در جامعه منظور وی قوانین و مقررات و حاکمیت یکی بوده و افراد در برابر آن یکسانند، اما از آنجاکه بر اساس پیمان و تعهد میان مردم شکل می‌گیرد، وحدت جامعه اعتباری است. عقلانیت ارتباطی هابرماس از آنجاکه تفاهمی است، اعتباری هم است.

ملاصدرا استدلال برهانی را از کارکردهای عقل عملی دانسته که مستلزم پیش فرض‌هایی چون امکان شناخت، اعتبار و حجیت، پذیرش خطا در فهم امور، امکان رفع خطاهای عملی است. عقلانیت ارتباطی هابرماس با قدرت استدلال برای رسیدن به تفاهمی که ممکن است با واقعیت یکی نباشد، شکل می‌گیرد. وی پیش فرض‌های این استدلال را چنین برشمرده است: ادعا باید قابل فهم و حقیقت باشد؛ در عین حال، ادعاکنندگان از حق بیان ادعا برخوردار بوده و راستگو و قاب اعتماد باشند.

به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا انتقادی نیست و جامعه دینی را اهل مسامحه دانسته است و به ارتباط عقلانی مبتنی بر شرع تأکید دارد و عقلانیت در نظریه وی رویکرد دینی دارد. هابرماس دیدگاهی انتقادی دارد، اما در واپسین دوران تحول اندیشگانی خود تا امروز، دین را آنجا که ابزار قرار گیرد مایه دردسر و دین غیرابزاری همراه با اقناع قلبی را تأثیرگذار و راهنمای انسان‌های مختار، به ارزش‌های کمال‌ساز دانسته است.



منابع و مأخذ

۱. الامدی التمیمی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح مهدی رجایی، دارالکتاب الاسلامی، ایران، قم، بی تا.
۲. الحسینی الواسطی الزبیدی، السیدمحمد (۱۳۰۶) ق. تاج العروس، المنشأ بحماله مصر، الطبعة الاولى.
۳. المضفر، محمدرضا (۱۴۲۱) ق. المنطق، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۶). عقل در سیاست، تهران: نگاه.
۵. تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۹۱). بازشناسی نظریه های مدرن جامعه شناسی در مدرنیته در گذار. تهران: نشر علم.
۶. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۲). مبانی عقلی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبد...، (۱۳۷۵). ریح مختوم، ج ۱، قم: اسراء، چاپ اول.
۸. حائری یزدی، عبدالکریم (۱۳۶۱). کاوش های عقل عملی، تهران: انجمن اسلامی فلسفه و حکمت اسلامی.
۹. ریترز، جورج (۱۳۹۵). نظریه جامعه شناسی. ترجمه هوشنگ نایی، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۶). رساله سه اصل، تصحیح و مقدمه محمدجواد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
۱۱. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۸۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، تصحیح و مقدمه مقصود محمدی، با اشراف سیدمحمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۴۲۲) ق، (۱۳۸۰) ش. المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، ویرایش ۲: قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲). شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، با حواشی ملاحادی سبزواری، ویرایش دوم، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲). مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، قم: بیدار.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، ج ۲، مقاله ۶، صدرا، چاپ ۲۶.
۱۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) ق. بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، ج ۱۰، مؤسسه الوفاء، ببرت، لبنان.

۱۷. نوذری، حسینعلی، (۱۳۸۶). بازخوانی هابرماس، تهران، نشر چشمه.
۱۸. هابرماس، یورگن (۱۳۹۲). نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی. تهران، نشر مرکز.
۱۹. هولاب، رابرت، (۱۴۰۰). یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی. برگردان حسین بشیروی، چاپ یازدهم، تهران، نشر نی.
۲۰. اصلانی، یاسر (۱۳۸۹). روش‌های تربیت عقلانی بر اندیشه امام خمینی (ره)، دانشور، سال ۱، شماره ۴۲: ۱۴۸-۱۲۹.
۲۱. پزشکی، محمد (۱۴۰۱). حکمت متعالیه: بنیادهای اجتماعی، فصلنامه گفت‌وگوهای سیاسی انقلاب اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، ش پایب ۱، بهار: ۱۰۳-۱۲۱.
۲۲. جوادی، محسن (۱۳۸۵). نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی، خردنامه صدرا، شماره ۳، بهار: ۲۹-۳۴.
۲۳. ذاکری، مهدی، عمادزاده حسین (۱۳۹۶). منابع معرفت از نظر ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ۳، بهار: ۷۹-۹۲.
۲۴. شیبانی، محمد (۱۳۸۸). کارکردهای عقل نظری و عملی از نگاه ابن‌سینا، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، سال ۱۱، شماره ۲: ۲۷۳-۲۷۵.
۲۵. غفاری، حسین، بهرام، معصومه (۱۳۹۴). تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی، فلسفه، سال ۴۳، شماره ۲، پاییز و زمستان: ۳۸-۲۱.
۲۶. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۵). چیستی عقلانیت، نشریه ذهن، شماره ۱۷، بهار: ۱-۱۰.
۲۷. قره‌خانی، محمدجواد، دارابکلاهی، اسماعیل و سیدهاشمی، سیداسماعیل (۱۴۰۱). استدلال عقلی و پیش‌فرض‌های معصومین (ع) در طریق هدایت، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، سال ۱۲، شماره ۴۵، بهار ۱۰۶-۸۵.
۲۸. کوشا، غلام‌حیدر (۱۳۹۵). «هستی‌شناسی اجتماعی» در حکمت صدرایی، فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ش پایب ۵، زمستان: ۸۴-۶۱.
۲۹. نیک‌پور، نسیم، کشتی‌آرای، نرگس و سیدمحمد واعظی (۱۴۰۱). واکاوی مفهوم عقل نظری و عملی مبتنی بر رویکرد اسلامی، فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، سال ۱۲، شماره ۴۵، بهار: ۱۹۶-۱۷۵.
۳۰. احسانی، اسدا... (۱۳۹۸). ریشه‌های عقلانیت ارتباطی هابرماس، برگرفته از dailiafghanistan.com، ۴ حمل.
۳۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۹). چیستی، روش‌شناسی، فرایند و کارکردهای حکمی‌سازی علوم انسانی، نخستین دوره حکمی‌سازی علوم انسانی، معاونت علوم انسانی و هنر دانشگاه آزاد اسلامی، واحد الکترونیکی.

Received: 2022/12/23

scientific quarterly journal of Islamic mysticism

Accepted: 2023/2/28

(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)

Vol.21/No.81/Autumn2024

<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Comparative study of Mulla Sadra's Practical Rationality and Communicative Rationality of Habermas

Leila Ruzian¹, Mohsen Izadyar^{2*}, Alisorur Yaghubi³

PhD Student, Persian Language & Literature, Arak Branch, Islamic Azad University, Arak, Iran.

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Arak, Branch, Islamic Azad University, Arak, Iran. *Corresponding Author: izadyar.mohsen@yahoo.com

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Arak, Branch, Islamic Azad University, Arak, Iran.

Abstract

The present article deals with the comparative analysis of Sadr al-Mutalahin's practical rationality with Habermas's communicative rationality, with the aim of investigating the strength of Mulla Sadra's social-philosophical thought in comparison with contemporary thoughts and the possibility of being able to respond to their ambiguities and problems. The results are as follows; Sadr al-Mutalahin and Habermas considered the values to be fixed, but believed in them and the level of productivity from them as possible with intellectual and philosophical analysis; Both have emphasized the need for practical and communicative rationality in human societies, and they have considered this rationality to be an attempt to reach the truth, not to understand its meaning. In Mullah Sadra's religion-oriented theory, practical reason alone does not remove obstacles and correct deviations, but the prosperity of human societies depends on the productivity of practical reason based on the guidance of the Quran and Sunna. Although such rationality seems as the instrument, it is evaluated positively in the direction of establishing the authority of the jurist; While according to Habermas's latest theory about religion and in his human-centered theory and communication rationality, non-instrumental religion can be a platform for communication action and provide a suitable lifeworld in which the understanding formed in it will bring happiness to the society.

Keywords: Mulla Sadra, practical rationality, Habermas, communicative rationality.