

<https://www.aftabekherad.ir>

## **Areas for strengthening and transforming rationality in social structure; in adapting religious culture and the modern model**

**Social sector**

**Received: 2020/04/07**

**Accepted: 2020/04/22**

### **Abstract**

Achieving understanding and consensus in human culture requires the formation of patterns, processes of rethinking, perceptual methods, and persuasive methods that are expressed by the concept of rationality. The purpose of this article is to provide theoretical discussions to understand the process of evolution of the concept of social rationality and the methods of its consolidation. Examining the processes of the formation of rationality in Islamic and modern culture indicates some differences and similarities. Islamic culture considers the use of the power of perception to require the recognition of the possibilities and limitations inherent in human nature, but modern culture, by going beyond the concept of nature, considers the frameworks of perception to be the result of rethinking in the social space. Both cultures emphasize the place of the social space in the formation of persuasive procedures. Communicative action through language makes the social construction of rationality possible. In Islamic culture, the concept of rationality reflects the extensive discussions, criticisms, arguments, and reasoning in the cultural environment of the first centuries of Islam. The current questioning of the adequacy of the persuasive power of the knowledge system in Islamic culture implies that the social space does not have the necessary dynamism to rethink the conditions and principles of understanding and reach consensus. From this perspective, activating the social space through critical and persuasive dialogue is an effective approach to reconstructing social rationality.

**Keywords:** Rationality, nature, communicative action, Islamic culture, modern culture, social construction of language

## زمینه‌های تحکیم و دگرگونی عقلانیت در ساخت اجتماعی؛ در تطبیق فرهنگ دینی و الگوی مدرن

### بخش اجتماعی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۳۱

#### چکیده

دستیابی به تفاهم و اجماع در فرهنگ بشری مستلزم شکل‌گیری الگوها، روندهای بازاندیشی، روش‌های ادراکی و شیوه‌های متقاعدکنندگی است که با مفهوم عقلانیت بیان می‌شود. هدف این نوشتار، تمهید مباحث نظری برای درک فرآیند تحول مفهوم عقلانیت اجتماعی و شیوه‌های تحکیم آن است. بررسی فرآیندهای شکل‌گیری عقلانیت در فرهنگ اسلامی و فرهنگ مدرن، حاکی از پاره‌ای تفاوت‌ها و مشابهت‌ها است. فرهنگ اسلامی به کاراندازی قوه ادراک را مستلزم شناخت امکانات و محدودیت‌هایی می‌داند که در فطرت انسانی نهفته است، اما فرهنگ مدرن با عبور از مفهوم فطرت، چارچوب‌های ادراک را برآیند بازاندیشی در فضای اجتماعی می‌داند. هر دو فرهنگ، بر جایگاه فضای اجتماعی در شکل‌گیری روال‌های متقاعدکنندگی تأکید دارند. کنش ارتباطی به واسطه زبان، ساخت اجتماعی عقلانیت را ممکن می‌سازد. در فرهنگ اسلامی مفهوم عقلانیت بازتاب مباحثات پر دامنه، نقدها، استدلال‌ها و دلیل‌آوری در محیط فرهنگی سده‌های نخست اسلامی است. طرح پرسش‌های کنونی درباره کفایت توان متقاعدکنندگی نظام دانایی در فرهنگ اسلامی به منزله آن است که فضای اجتماعی از پویایی لازم برای بازاندیشی درباره شرایط و اصول تفاهم و رسیدن به اجماع بهره‌مند نیست. از این دیدگاه، فعال کردن فضای اجتماعی از طریق گفتگوهای انتقادی و متقاعدکننده رویکرد مؤثری برای بازسازی عقلانیت اجتماعی است.

**کلیدواژه‌ها:** عقلانیت، فطرت، کنش ارتباطی، فرهنگ اسلامی، فرهنگ مدرن، ساخت اجتماعی

زبان

## مقدمه

اهمیت مسئله نظم در جامعه، مطالعات اجتماعی را به طرح پرسش‌های بنیادی‌تری پیش رانده است: نظم اجتماعی چیست؟ افراد جامعه چگونه آن را درک می‌کنند؟ نظم اجتماعی چگونه تداوم می‌یابد؟ عناصر اصلی و مؤلفه‌های اثرگذار بر شکل‌گیری و تداوم نظم اجتماعی کدام است؟ در رویارویی با این پرسش‌ها، مطالعات درباره نظم اجتماعی بر برخی مفاهیم و مؤلفه‌ها تمرکز یافته که عقلانیت یکی از آنها است. گرچه، عقل و عقلانیت، مفهومی نوین در مطالعات نظری نیست؛ و متفکران از دیرباز به آن پرداخته‌اند و در معارف دینی نیز، واژگان و مفاهیم متناظر با عقل بکار رفته است؛ رویکرد به عقل / عقلانیت در مطالعات اجتماعی و پیوند آن با نظم اجتماعی، از پیشینه زیادی برخوردار نیست.

بر پایه این رویکرد، تداوم نظم اجتماعی در هر جامعه مستلزم درک یکایک اعضا و گروه‌های اجتماعی از شبکه درهم پیچیده‌ای از روابط میان اجزا و عناصری است که واحد اجتماعی را تشکیل می‌دهد. این درک به صورت‌های مختلفی در جامعه بروز می‌یابد: سنت‌های اجتماعی، قواعد و هنجارها، قوانین و آیین‌مندی‌ها، شیوه‌های توجیه و مشروع‌سازی، صورت‌هایی از شکل‌یافتگی درک اجتماعی را بازتاب می‌دهد. تصور جامعه همچون گروهی از افراد که نیازهای مشترک خود را در تعامل با یکدیگر برآورده می‌کنند، مستلزم وجود روابط، سازوکارها، سنت‌ها و قواعدی است که بدون در نظر گرفتن سطحی از عقلانیت، پیدایی و تداوم فعالیت آن ممکن نیست. از این دیدگاه، جامعه که خود چیزی جز نظم‌یافتگی روابط و مناسبات افراد و گروه‌های اجتماعی نیست، جایگاه شکل‌گیری و دگرگونی عقلانیت یا قوای ادراکی و انطباقی با محیط اجتماعی است.

موضوع عقلانیت در جامعه، مسئله‌ای چند بُعدی در مطالعات اجتماعی است. از سویی، عقلانیت در عین حال که یک مسئله اجتماعی است، یعنی بر زمینه اجتماعی بروز می‌یابد، ریشه در تحولات تاریخی دارد و زمینه‌های تاریخی بحث را می‌گشاید؛ و از سوی دیگر، پرسش از ماهیت عقل، دامنه بحث را از حوزه‌های اجتماعی فراتر می‌برد.

دیدگاه اسلامی برگرفته از قرآن کریم و احادیث، اجتماع را امری اعتباری و ذیل سنت الهی تبیین می‌کند. بنابراین، بر خلاف تلقی اصحاب تفکر فلسفی و نحله‌های جامعه‌شناسی، در قلمرو فرهنگ اسلامی، ارتباط عقلانیت و اجتماع از مقوله دیگری است. طرح این مقوله، بخشی از ملاحظات در تبیین مبانی نظری نوشتار حاضر است. علاوه بر این، در بُعد اجتماعی نیز عقلانیت،

هم موضوع سطح کلان تحلیل است و هم سطح خرد. گروه‌های انسانی به‌ویژه هنگامی که در پیوند با هم بقای خود را تأمین می‌کنند، صورتی از عقلانیت را بنیان می‌گذارند. به این معنا، عقلانیت پدیده‌ای اجتماعی است و همچون هر پدیده‌ی دیگر اجتماعی، در معرض دگرگونی قرار دارد. بنابراین، نمی‌توان عقلانیت را امری ایستا در نظر گرفت.

دگرگونی عقلانیت، مسائل دیگری را به میان می‌کشد: عقلانیت در نسبت با چه چیز دگرگون می‌شود؟ تأثیر این دگرگونی بر روند تحولات و حرکت اجتماعی چیست؟ در چه معنایی، دگرگونی ممکن است نشانه‌ای از افول عقلانیت در جامعه باشد؟ نوشتار حاضر، بر زمینه بسط این پرسش‌ها، به طرح مفهوم عقلانیت از منظر اسلام و دیدگاه ناظر بر فرهنگ مدرن می‌پردازد و ابعاد دگرگونی‌های آن را بررسی می‌کند. در آغاز، با اشاره به مفهوم عقل و عقلانیت، راه برای طرح چارچوب نظری بحث هموار می‌شود؛ چارچوب نظری بحث از دیدگاه اسلامی، بر بازنگری در نظریه فطرت به روایت علامه طباطبایی و استاد مطهری و از منظر فرهنگ مدرن، بر بازخوانی اندیشه عقلانیت ارتباطی استوار است؛ در مرحله بعد، صورت‌های مختلف عقلانیت و تحول آن در ساخت اجتماعی به واسطه زبان مورد توجه قرار گرفته است.

## ۱- عقل و عقلانیت

مفهوم عقل و عقلانیت در جامعه ما، تحت تأثیر سه زمینه اصلی شکل گرفته است: زبان روزمره، منابع دینی و فرهنگ اسلامی، مطالعات نظری و حوزه دانش‌های تخصصی. بر پایه هر یک از این زمینه‌ها، می‌توان از رویکردها و شیوه‌های کنش سخن گفت. نخستین زمینه به شکل‌گیری مفهوم بنیانی عقل اشاره دارد. زمینه‌های دوم و سوم، دو حوزه شکل‌گیری عقلانیت را از هم تفکیک می‌کند که به تکرر مفهوم عقل و شیوه‌های عقلانی کنش در دنیای امروز، به‌ویژه فضای اجتماعی در ایران انجامیده است. پیش از پرداختن به این رویکردها، ابتدا با در نظر گرفتن تمایز این زمینه‌ها از یکدیگر به مرور کاربردها و تعاریف عقل و عقلانیت در زمینه‌های یادشده می‌پردازیم.

### ۱-۱- کاربرد ارتباطی عقل و عقلانیت در زبان روزمره

فرهنگ‌های واژگانی یا لغت‌نامه‌ها، مهم‌ترین گنجینه کاربردهای واژگان در زبان روزمره است. در زبان فارسی، واژه عقل ریشه در لغت عربی دارد. در فرهنگ‌های عربی و فارسی، معانی فراوانی

برای عقل آمده است. بر پایه یکی از نخستین معنی‌ها - که در اغلب فرهنگ‌های کلاسیک یادآوری شده است (ر.ک. به: دهخدا، ذیل ماده عقل و منابع آن) - عقل یعنی «بند کردن دوا شکم را»، یا «شانه کردن زن موی را» (نقل از منتهی الارب و اقرب الموارد)؛ اگر این عبارت‌ها را به پایان دادن بر ناآرامی و بند آوردن آشوب تعبیر کنیم، می‌توان نتیجه گرفت که به هسته معنایی عقل در کاربرد ارتباطی زبان روزمره دست یافته‌ایم. معناهای دیگر عقل در کاربردهای زبانی، بطوریکه در فرهنگ‌های مختلف آمده، همگی بر پایه همین معنا گسترش یافته است. برخی دیگر از معانی عقل عبارت است از: دریافتن و دانستن، دانش (محتوی دریافت)، ادراک، فهمیدن، قوه شناسایی، تدبیر کردن کاری، بستن زانوی شتر، ادا کردن، پناه جستن (دهخدا، همان). در معنای بستن زانوی شتر، از عقل منع و نهی یا بازدارندگی دریافت شده است. در زبان فارسی نیز، مفهوم خرد با اندکی تسامح بر معانی گوناگون عقل همانند هوش، شعور، تمیز و ... دلالت می‌کند.

در مقایسه با مفهوم عقل، عقلانیت نیز در کاربرد روزمره زبان به معنای کنش سازگار با الزامات عقل (ادراک و فهم) است. بنابراین، عقلانیت را هم به معنای ادراک متناسب با موازین عقل و هم به معنای اقدام متناسب با موازین عقل در می‌یابیم.

اگر معنا را بازتاب شیوه‌های کاربرد زبان در روابط اجتماعی بدانیم، می‌توان گفت معنای پایه عقل، شیوه‌های کاربردی گونه‌گونه‌ای را در روابط اجتماعی تداعی می‌کند. این کاربردها از پویای ذهنی هم‌چون دریافتن (ادراک و فهم)، تا چاره‌اندیشی (تدبیر کردن) و فراروی از پویای ذهنی به زمینه کنش فردی و اجتماعی (همانند ادا کردن، پناه جستن و ...) طیفی از معنا را پیش چشم می‌آورد: از یکسو، آگاهی، ادراک و متعلق شناسایی و از سوی دیگر، زمینه‌سازی کنش و مواضع اقدام.

## ۲-۱- عقل و عقلانیت در منابع دینی و فرهنگ اسلامی

در منابع دینی و فرهنگ اسلامی مفهوم عقل و عقلانیت در تعامل با معانی برآمده از کاربرد عقل در زبان روزمره گسترش یافته است. از میان مفاهیم عقل و عقلانیت در منابع دینی، می‌کشیم با مروری بر کاربرد عقل در قرآن کریم، منابع روایی و ... به کارکرد و ماهیت عقل از دید فرهنگ اسلامی راه بریم. مشتقات واژه عقل در قرآن کریم بارها به صورت فعلی (کارکردی) نازل شده است؛ از این دیدگاه، هسته مرکزی عقلانیت بر عمل تعقل، یا به کار انداختن قوه ادراک و فهم (تَعْقُلُون) دلالت می‌کند. در آیات قرآن، به صراحت انسان‌ها از هر آیینی فراخوانده شده‌اند تا

نیروی دراکه خود را به کار اندازند (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، سوره نور، آیه ۶۱). علاوه بر این، نمود دیگر عقلانیت در قرآن را می‌توان از ساختار بیانی مبتنی بر استدلال آن دریافت:

قرآن کریم اولاً همیشه تعقل، تفکر و تدبر را مطرح می‌نماید. آیاتی که به لعلکم تعقلون یا لعلکم تتفكرون و امثال اینها ختم می‌شود زیاد است [...] ثانیاً بسیاری از مطالب را با دلایل عقلی اثبات می‌کند، مانند ادله‌ای که برای اثبات توحید یا معاد یا نبوت یا ابطال دلیل مخالفین ذکر می‌کند [...] ثالثاً تاریخ و سرگذشت بشر را با طرز منطقی مبنی بر روابط علی و معلولی قضایا تفسیر می‌کند. [...] اساساً اینکه قرآن، تاریخ را درس و مایه عبرت می‌داند از این روست که جریان تاریخ را بر طبق سنن قطعی و قوانین علی و معلولی می‌داند. در آیات زیادی به این مطلب که آنچه بر سر ملل گذشته از نیک و بد آمده است سنن الهی است تصریح می‌کند. [...] رابعاً قرآن معمولاً برای احکام و دستورهای خود فلسفه و حکمت ذکر می‌کند، یعنی این مقررات را ناشی و معلول مصلحت‌ها و حکمت‌هایی می‌داند و بین این مقررات و آن حکمت‌ها و مصلحت‌ها رابطه علی و معلولی قائل است (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۰۲-۲۰۰).

در معارف اسلامی، عقل موهبتی الهی به انسان و مخلوق روحانی توصیف شده است. همه موجودات، حتی همه جنبندگان (دابه/ دواب) از چنین موهبتی برخوردار نیستند: اِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ لِلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (سوره انفال، آیه ۲۲؛ مطهری، ۱۳۸۷: ۲۶). از پیامبر گرامی اسلامی روایت شده که: خداوند برای بندگانش چیزی بهتر از عقل قسمت نکرده است [ما قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ ...] (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۸). بنا به روایتی از امام صادق<sup>(ع)</sup> اِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُوْرِهِ فَقَالَ لَهُ: اُدْبِرْ فَاُدْبِرْ (همان: ۵۸)، «خداوند عقل را از نور خویش خلق کرده است». در اشاره به همین ویژگی عقل است که مولوی می‌گوید: «عقل باید نوره چون آفتاب» (مولوی، ۱۳۹۰: ۷۵۰). در همین زمینه، روایتی از امام هفتم شیعیان به درک ما از ماهیت عقل وضوح بیشتری می‌بخشد، بر پایه این روایت، عقل پیغامبر درونی انسان است؛ [اِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ حِجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حِجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَاَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْاَنْبِيَاءُ وَ الْاِئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَ اَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ]. (کلینی، ۱۳۸۷: ۴۸). چنانکه می‌دانیم پیغامبران<sup>(ع)</sup> میانجی دریافت پیام الهی و ابلاغ آن به آدمیان است. به این ویژگی عقل در ادامه بحث حاضر باز می‌گردیم.

در میان علمای اسلامی از همان صدر اسلام، ایده هماهنگی میان عقل و شرع پذیرفته بود: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل. به تعبیر استاد مطهری

«مقصودشان این بود که اگر واقعاً یک چیزی را عقل اکتشاف کند، ما فرضاً دلیل نقلی نداشته باشیم، همین اکتشاف عقل کافی است که بفهمیم اسلام با این موافق است ... حساب اینکه ایمان از عقل جداست در اسلام وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۶۸: ۴۸۵—۴۸۴). در شماری از آیات قرآن، عقل و هدایت و مسئولیت با یکدیگر پیوند خورده‌اند (الجابری، ۱۳۸۹: ۵۴)؛ برای نمونه: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۖ أُولَٰئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمُّ بَكْمَ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (سوره بقره، آیه ۱۷۱-۱۷۰)؛ «و چون به آنان گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم ... و مثل کافران چون مثلاً کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی نمی‌شنود، بانگ می‌زند. کردند، لالند، کورند، در نمی‌یابند» (سوره بقره، آیه ۱۷۱-۱۷۰، ترجمه فولادوند).

در قرآن کریم و منابع و روایت‌های دینی هم‌چنین بر اعتبار و اصلت معرفت عقلانی و علل لغزش فکر توجه شده است. به موضوع اعتبار و اصلت معرفت عقلانی در جای خود اشاره خواهد شد؛ در اینجا به این یادآوری بسنده می‌کنیم که ترجیح قرائن به جای دلیل، شتابزدگی در قضاوت، تمایلات نفسانی، تقلید و پیروی کورکورانه از جمله دلایل لغزش فکر از دیدگاه قرآن کریم دانسته شده است (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۱۰-۲۰۷؛ همان، ۱۳۸۷: ۶۴ به بعد).

### ۳-۱- مفهوم عقلانیت در بُعد نظری

سومین زمینه شکل‌گیری و اثرگذاری مفهوم عقل و عقلانیت، مطالعات نظری و اندیشه‌های انتزاعی است. در اینجا نیز مفهوم عقل و عقلانیت، بسط معانی عقل در کاربردهای روزمرهٔ زبانی است.<sup>۱</sup> از این دیدگاه، به نظر می‌رسد تأملات متفکران یونانی، منشأ شکل‌گیری گونه‌ای نگرش به عقل و عقلانیت بوده است که به تدریج در شاخه‌های مختلف دانش و دستگاه‌های فلسفی بسط یافته است. اهمیت این تأملات در آن است که بذر نگرش‌های متفاوت به مفهوم عقل و عقلانیت را در خود پروراندند، نگرش‌هایی که در دورهٔ مدرن به فعلیت رسیده‌اند. در منابع یونانی، از جمله کهن‌ترین معناهایی که برای عقل برشمرده‌اند، نظم بخشیدن است (آناگساگوراس، نقل در: گاتری، ۱۳۷۷: ۱۹). در سخنان بازهلنده از آناگساگوراس، تأکید شده: «عقل لطیف‌ترین و ناب‌ترین

۱. در فرهنگ فلسفی، معنای پایه فهمیدن، دریافتن و ادراک برای عقل، چنین گسترش یافته است: «عقل قوه‌ای از نفس است که تصور معانی و ترکیب فضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌شود. فرق عقل و حس این است که عقل می‌تواند صورت را از ماده و لواحق آن انتزاع کند. اما حس به این کار توانایی ندارد. بنابراین عقل قوهٔ تجرید و انتزاع است که صور اشیاء را از ماده آنها جدا می‌کند و معانی کلی از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول و غایت و وسیله و خیر و شر و ... را در می‌یابد» (صلیبا، ۱۳۹۳: ۴۷۱).

چیزهاست و بر همه چیز حکم می‌راند و دارای بیشترین نیروست؛ و هر آنچه دارای زندگی است، خواه بزرگ‌ترین و خواه کوچک‌ترین، عقل همه را مهار می‌کند؛ و عقل کل چرخش را مهار کرد، تا آن را در آغاز به چرخش آورد» (همان: ۲۰).

در مرحله‌ای از گسترش مفهوم عقل، ارسطو با تمایز گذاشتن میان عقل فعال و عقل منفعل، زمینه‌های شکل‌گیری درکی از عقل را فراهم ساخت که با درک اجتماعی و امروزی از این مفهوم ناسازگار نیست. عقل فعال و عقل منفعل، دو جنبه از فعالیت‌های عقل را مشخص می‌کند: «یک عقل شبیه ماده است زیرا همه چیز می‌گردد؛ عقل دیگر شبیه علت فاعلی است زیرا همه چیز می‌سازد» (راس، ۱۳۷۷: ۲۳۱). جنبه نخست، که جنبه منفعل عقل است به فرآیند ادراک اشاره می‌کند: هم‌چنانکه قوه حاسه در فرآیند دریافت حسی، با متعلق حاسه یکی می‌گردد، قوه عقل نیز در فرآیند ادراک با موضوع تعقل، یکی می‌گردد؛ ولی جنبه دوم، نقش فاعلی دارد، یعنی موجب می‌شود تا عقل منفعل از راه درک موضوعات با آنها یکی شود (همان). بنابراین، از دید ارسطو و برخی شارحان فلسفه او، «در واقع انسان را عقل واحدی است که از لحاظ عمل دو جنبه مختلف در آن مشهود است. از یک لحاظ معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد و از لحاظ دیگر چنین معقولاتی را که به دست آورده است به خود می‌پذیرد و با آنها اتحاد می‌جوید» (داودی، ۱۳۴۹: ۸۲-۸۳).

این معنا از عقل در فلسفه اسلامی با نفس و جنبه‌های دوگانه آن، - انفعال و تأثر و فعل و تأثیر - متناظر است «معنای دیگر آن [یا عقل] همان نفس است که در مراتب مختلفه به نام‌هایی مانند عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمسفاد خوانده می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۲۷۰). عقل در این معنا، دارای دو جنبه است، «از جنبه اول تحت تربیت و تدبیر عقل فعال و روح القدس است که او را عقل عاشر نیز می‌گویند؛ و تأثر و انفعال او از این جهت است که پیوسته در حرکت و تبدل جوهری استکمالی است، تا آنچه در قوه امکان و استعداد ذاتی او نهفته است، به مرحله ظهور و فعلیت برسد. [...] اما جنبه دوم نفس ناطقه، تعلق تدبیری اوست بدن عنصری و تأثیری در اوضاع و احوال جسمی و روحی انسان؛ و به همین اعتبار است که آن را به دو قوه علمی و عملی، یا دانستنی و کردنی، تقسیم می‌کنند» (همایی، ۱۳۷۶: ۴۵۸).

نگرش‌های متفاوت به عقل بر زمینه فرهنگ اسلامی و از بُعد نظری، به ساختارها و صورت‌بندی‌های متفاوتی از عقلانیت راه برده است. این ساختارها در عین حال که بر پایه نوع نگاه به شناسایی‌ها و نیازها و نحوه ارتباطی که میان آنها برقرار می‌کنند، با یکدیگر متمایزند، چنانچه در ادامه همین نوشتار خواهد آمد مولد نیز هستند و در پی پوشش‌های اجتماعی به شکل‌گیری شیوه‌های متفاوتی از عقلانیت و

## ۲- بنیان عقلانیت در فرهنگ اسلامی

عقل در معنایی که به واسطه قرآن کریم و روایات در فرهنگ دینی شکل گرفته و بازتاب یافته است، با حالات وجدان و سرشت انسانی پیوسته است. در فرهنگ اسلامی، دیدگاه‌ها دربارهٔ اینکه مسائل خاص انسانی — مسائلی که موجب تمایز انسان از حیوان می‌شود — چیست و آیا اکتسابی انسان است یا ریشه در ساخت انسانی او دارد، در چارچوب مفهوم فطرت صورت‌بندی شده است. از دیدگاه اسلامی، مطابق سخنی مشهور از پیامبر گرامی اسلام (ص)، «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ حَتّٰی يَكُوْنَ اَبَوُهٗ هُمَا اللّٰذَانِ يَهُودًا نِهٖ وَيَنْصَرَانِهٖ (مجلسی، ۱۳۶۳: ۵۶)»، «هر نوزادی بر فطرت به دنیا می‌آید، تا این‌که پدر و مادرش او را به آیین یهود و نصرانی درمی‌آورند». فطرت نه همانند قرائت سنتی از نظریهٔ مثل افلاطونی، دانستگی از پیش مسلم انگاشته است و نه لوح سفید مطلقاً ختی. فطرت نوعی آمادگی پیشینی برای درک اصول اندیشه و قواعد راه‌بردن به فهم جهان هستی و کنش انسانی است؛ به سخن دیگر، ساختمان ذهن انسانی از چنان استعدادی برخوردار است که در مواجهه با برخی امور، بدون تعلیم عنصر خارجی یا یادآوری (تذکر) و حتی بدون احتیاج به استدلال و دلیل به درک آنها نایل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۷۷-۴۷۶).

تأکید بر فطرت انسانی، فصل تمایز انسان‌شناسی مبتنی بر آموزه‌های اسلام از نگرش اومانیستی و اصالت انسان در نحله‌های تفکر فلسفی و انسان‌شناختی غربی است (همان: ۴۶۸). مفهوم فطرت دربردارندهٔ یک سلسله ارزش‌های انسانی است که در تعامل با آنها ساختار عقلانیت شکل گرفته است: «تعلیمات اسلامی بر اساس قبول یک سلسله فطریات است؛ یعنی همهٔ آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ماوراء حیوانی نامیده می‌شوند و اسم آنها را ارزش‌های انسانی می‌گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارند» (همان: ۴۶۸). فطرت انسانی مشتمل بر دو مجموعه از ارزش‌هاست: ارزش‌های شناختی یا درک‌ها و دریافت‌ها و ارزش‌های حیاتی چون خواست‌ها، تمایلات و نیازها.<sup>۱</sup> این ارزش‌ها شالودهٔ گرایش‌ها و رفتار افراد را شکل می‌دهد. ارزش‌های شناختی، شامل معلومات غیراکتسابی یا فطری است، مانند اصول تفکرات انسانی که از آنها در حکمت تعبیر به بدیهیات شده است. چنانکه، «یگانه راه برای ارزش داشتن

۱. ارزش‌ها (عام‌ترین جزء کنش اجتماعی) در قالب‌های کلی، همان اهداف مطلوب اجتماعی است که راهنمای کنش انسانی تلقی می‌شود. ارزش‌ها عموماً چنان کلی‌اند که بر پایهٔ آنها نمی‌توان هنجارها، سازمان‌ها و ابزارهای لازم برای تحقق اهداف مطلوب را شناسایی کرد (اسملسر، ۱۳۸۰: ۳۷)، بلکه هر جامعه بر حسب وضع خاص و تحولات خود به شیوهٔ خاصی این مقولات را شناسایی و بازتولید می‌کند.

علم بشر، فکر بشر و فلسفه بشر، قبول کردن فطری بودن اصول اولیه تفکر است» (همان: ۴۸۳-۴۷۴). برای نمونه، توحید از دیدگاه قرآن مسئله‌ای فطری است و به صرف استدلال و براهین ادراک نمی‌شود؛ یا آنکه واقعیت جهان خارج، یک مسئله فطری است.

دسته دیگر، یعنی ارزش‌های حیاتی که عبارت از خواست‌ها، تمایلات و نیازهاست، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: جسمی و روحی. نیازهای جسمی در ردیف غرایزند، مانند گرسنگی، شهوت و ... در مقابل نیازهایی مانند فرزندخواهی، برتری طلبی، قدرت‌یابی، خلاقیت، علم‌دوستی، دانایی، کمال‌طلبی، پرستش و ... از جنس نیازهای روحی به شمار می‌روند. این دسته از ارزش‌ها، یعنی خواست‌ها و نیازها، چه غرایز نامیده شوند، چه روحی؛ ارزش‌هایی فطری‌اند و کششی درونی، انسان‌ها را به برآورده ساختن آنها برمی‌انگیزد. از همین دست است، نیازهایی چون «از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟ ...». به تعبیر استاد مطهری که صورت‌بندی او از مفهوم فطرت، چارچوب نظری بحث حاضر را تشکیل می‌دهد، «ارزش‌ها یا ملاک‌های فطری در ذات انسان می‌جوشد و انسان موجودی است که بذر این ملاک‌ها در عمق وجودش کاشته شده است و وجود دارد» (همان: ۴۷۳).

از دیدگاه اسلامی، آفرینش انسانی به گونه‌ای است که انسان را در مسیر ارزش‌های فطری پیش می‌برد. بر پایه روایتی از امام صادق<sup>(ع)</sup> خداوند «همه مردم را بر فطرتی خلق کرد که خلقتش طبق آن فطرت بوده، نه ایمانی سرشان می‌شد و شریعتی داشتند و نه کفری و انکاری، تا آنکه خدای عزوجل رسولانی برانگیخت تا بندگان را به سوی ایمان به او دعوت کنند» (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۶: ۲۹۶). هر انسانی در نیل به ارزش‌های فطری، راه بی‌پایانی در پیش دارد و بدون در کنترل داشتن اسباب و لوازم طی طریق، چه بسا از هدف اصلی (فطرت) به دور افتد. به تعبیر علامه طباطبائی، از آنجا که دین، طریقه نیل به سعادت حقیقی است و لازمه رسیدن به سعادت، مجهز بودن انسان به وسایل رسیدن به هدف است، ساختار وجود انسان در نسبت با نظام آفرینش به گونه‌ای شکل یافته که واجد چنین وسایلی است، به تعبیر علامه طباطبائی «محال است آدمی و یا هر مخلوق دیگری به کمالی برسد که بر حسب خلقتش مجهز به وسایل رسیدن به آن نباشد و یا مجهز به وسایلی باشد که مخالف و ضد آن کمال باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۷: ۲۹۹).

اکنون می‌توان پرسید از دیدگاه اسلامی، وسایل نیل به هدف کدام است؟ آیا انسان این وسایل را باید در درون خود جستجو کند یا در بیرون؟ پاسخ این پرسش‌ها را می‌توان در روایتی از امام صادق<sup>(ع)</sup> بازجست: «به راستی خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت عیان و حجت نهان، حجت عیان رسولان و پیغمبران و امامانند<sup>(ع)</sup> و حجت درونی و نهان عقل است» (کلینی، ۱۳۸۷: ۵۱ و ۴۸).

این سخنان از تجربه‌ای زیسته و شیوه زندگی در جامعه اسلامی حکایت می‌کند. ساختار عقلانیت در فرهنگ اسلامی بر اساس تعامل میان عقل و فطرت، شکل گرفته است. عقل نه تنها در هماهنگی با فطرت و دریافت ارزش‌های فطری و انطباق با آن به فعلیت می‌رسد؛ بلکه در نگاه به خود و کشف امکان‌ها و توانایی‌های ادراکی و عبور از موانع نیل به ارزش‌های فطری، زمینه‌های رشد و پرورش خود را تقویت می‌کند. از دیدگاه فرهنگ اسلامی، اصالت معرفت عقلانی نیز در هماهنگی با ارزش‌های فطری مسجل می‌شود. مطابق آموزه‌های اسلامی، عقل صرف شناختن نیست، «دلیل آنکه ایمان اسلام فقط شناخت نیست - آنچنان که فلاسفه ادعا می‌کنند - این است که قرآن بهترین نمونه‌های کافر را از بهترین شناسنده‌ها آورده است؛ عالیت‌ترین شناسنده‌ها را معرفی کرده که خدا را در حد اعلی می‌شناسد [...] اما کافر است و مسلمان نیست» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۸۸). بنابراین، «حجیت عقل از دیدگاه قرآن، در هماهنگی و تعامل آن با فطرت است و این ویژگی، اصالت معرفت عقلانی را تضمین می‌کند. همین تلقی از عقل و دریافت‌های عقلانی است که نویسندگان کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، از آن به «ادراکات فطری» تعبیر کرده‌اند و مراد از آن، ادراکاتی است که «همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست، از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج» (طباطبائی و مطهری، ۱۳۶۴: ۲۶).

### ۳- فطرت و عقل

#### ۳-۱- فرد و جامعه

درک رابطه عقلانیت و فطرت از دیدگاه اسلامی، زمینه‌ای برای پرسش و اندیشیدن درباره وجه اجتماعی عقلانیت در فرهنگ اسلامی فراهم می‌کند: عقلانیت اجتماعی به چه معناست؟ و چه نسبتی با فطرت انسانی دارد؟ برحسب رابطه‌ای که در یک جهان‌بینی میان فرد و جامعه از یک سو و اجتماع و عقلانیت از سوی دیگر برقرار می‌شود، پاسخ به این پرسش‌ها متفاوت است. بر پایه دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مطهری، جامعه دارای وجود حقیقی<sup>۱</sup> است، امری اعتباری نیست.

۱. در نگاه علامه طباطبائی، جامعه دارای وجودی حقیقی و انسان موجودی بالطبع اجتماعی است، اما علامه ظاهراً پذیرش جامعه یا اجتماع انسانی را تا آنجا که مقدمه‌ای بر پذیرش «عدالت اجتماعی» تلقی می‌شود، به لحاظ عقلانی برای انسان امری اضطراری می‌داند. علامه در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره، با اشاره به اینکه، انسان به واسطه توانایی احاطه‌ای که بر حوادث عالم و تسخیر جهان هستی از جانب خداوند یافته است، هر چیزی را در جهت انتفاع استخدام می‌کند، اجتماعی بودن انسان را در تداوم همین توانایی می‌داند: «این همان قضاوتی است که بشر درباره لزوم تمدن و وجود اجتماع تعاونی می‌کند و لازمه آن این است که اجتماع بنحوی تشکیل شود که هر ذی‌حقی به حقش برسد و روابط افراد با یکدیگر عادلانه باشد و هر کس از دیگری به میزانی بهره‌مند شود که آن دیگر نیز از او به همین

بر پایه چنین نگرشی، حقیقی بودن جامعه به معنای آن است که رابطه افراد با یکدیگر رابطه‌ای حقیقی است، نه اعتباری؛ به این معنا که، افراد در رابطه و بازشناسی یکدیگر، کیفیت جدیدی از ساخت اجتماعی را ایجاد می‌کنند که همان جامعه است (مطهری، ۱۳۸۳: ۷۷۳). مابه‌ازای قرآنی یک جامعه متشکل، امت است: «اعتبر القرآن للامة وجوداً، قرآن برای امت یعنی برای جامعه وجود قائل است (غیر از وجود افراد) و اجلاً، مدت و عمر قائل است غیر از عمر افراد و کتاباً، سرنوشت قائل است غیر از سرنوشت افراد و شعوراً، [...] غیر از شعور افراد و فهماً و عملاً برای جامعه عمل قائل است...» (همان: ۷۷۵). اما این سخن به معنای آن نیست که در دیدگاه اسلامی، فرد فاقد استقلال و اصالت شناخته می‌شود. بنابه دیدگاه اسلامی، «در عین اینکه جامعه یک شیء مرکب است، عناصر تشکیل‌دهنده جامعه از نوعی شخصیت و آزادی و استقلال بهره‌مندند که این می‌شود اصالت فرد در عین اصالت جامعه و اصالت جامعه در عین اصالت فرد» (همان: ۱۳۳-۱۳۲).

چگونه می‌توان در عین پذیرفتن وجود حقیقی جامعه، بر اصالت فرد تأکید نهاد؟ پاسخی از دیدگاه اسلامی (روایت علامه و استاد مطهری) به این پرسش، راهی جدا از نگرش‌ها و دستاوردهای مطالعاتی در حوزه‌های اجتماعی غربی را می‌پیماید. از دیدگاه اسلامی پاسخ این پرسش در ساخت وجودی فرد نهفته است. مطابق دیدگاه اسلامی که ملهم از آیات قرآن کریم است، اجتماعی بودن انسان الزامی نیست که از بیرون به فرد تحمیل شده باشد، بلکه یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان او را به آن سو رهنمون است. از آیات قرآن کریم دانسته می‌شود که «اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است» (همان، ۱۳۷۷: ۳۳۳). برای نمونه در قرآن کریم می‌خوانیم: یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکرٍ و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا أن أکرمکم عندالله أتقیکم (حجرات/ ۱۳)، «شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بازشناسید...» (همان، ۱۳۷۷: ۳۳۳). از این آیه که مفاد آن در آیات دیگری نیز تکرار شده است، دو نکته دانسته می‌شود نخست اینکه شکل‌گیری گروه اجتماعی مقدم بر بازشناسی دیگری است، به سخن دیگر لازمه بازشناسی

---

مقدار بهره می‌برد و این قانون عدل اجتماعی است» و از آنجا به این دیدگاه راه می‌برد که «لزوم اجتماع مدنی و عدلت اجتماعی امری است که بشر در پذیرفتن آن ناچار است و اگر این اضطرار و ناچارى نبود هرگز زیربار آن نمی‌رفت؛ و معنای اینکه گفته می‌شود: «انسان طبعاً مدنی است و به لزوم عدل اجتماعی قضاوت می‌کند همین است» (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۶۲). بنابراین، علامه طباطبائی در بخش‌های مختلف میزان، گاهی بر طبیعی بودن زندگی اجتماعی در برابر قراردادی بودن آن تأکید می‌کنند و گاه با نفی طبیعی بودن به معنای اختیاری بودن، از جنبه اضطراری زندگی اجتماعی نزد انسان‌ها سخن می‌گویند: «یعنی اگر اختیاری هم هست از روی اضطرار است، اکراه و اجبار است، به این معنا که جبر طبیعت انسان را به زندگی اجتماعی وادار کرده نه اختیار سود بیشتر». از این رو، یک دوگانگی در ظاهر سخن علامه دیده می‌شود: «گاهی تصریح می‌کنند که انسان مدنی بالطبع نیست، بالطبع است. گاهی هم می‌گویند انسان مدنی بالطبع است، ولی به این معنا که مدنی بالفطره است، اما آن فطرت را همان فطرت عقلانی انسان می‌گیرند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۳۹).

دیگری وجود گروه اجتماعی است؛ و دوم، از آیات قبلی سوره حجرات (۱۱ و ۱۲) دانسته می‌شود که مضمون آیه در جهت سازگاری افراد با یکدیگر و جلوگیری از تفاخر و بدگمانی نسبت به دیگری است، در این معنا، شناخت متقابل (تعارفوا) موجب تحکیم و تداوم پیوندهای گروهی و اجتماعی است.

قائل بودن به اصالت فرد در عین اصالت جامعه، به گونه‌ای که آن را از دیدگاه اسلامی مطرح می‌کنند، مستلزم بازشناسی عامل یا حلقه‌ای است که بر «اصالت» فرد دلالت می‌کند. پذیرفتن اصالت جامعه به معنای آن است که این واحد اجتماعی بر اجزای خود یعنی افراد انسانی احاطه دارد. احاطه‌ای که از طریق فرهنگ و تجلیات آن - مانند زبان، شیوه‌های تفکر، الگوهای رفتاری و سبک زندگی - بر سپهر زیستی انسان عینیت می‌یابد؛ در مقابل وقتی از اصالت فرد در برابر جامعه سخن می‌گوییم، حدی از استقلال و آزادی فرد در سپهر اجتماعی پیش فرض گرفته می‌شود. چه چیز ضامن استقلال و آزادی فرد در برابر سیطره جبر اجتماعی است؟ هر فرد در بدو تولد از آمادگی پیشینی برای انجام برخی کارها برخوردار است، فرد انسانی به کمک اندام‌های زیستی خود می‌تواند از منابع تغذیه‌ای مناسب بهره‌برداری کند، او به تدریج قادر خواهد شد تا از طریق حرکات، اصوات و کلمات با دیگران ارتباط حسی، نشانه‌ای و کلامی برقرار کند. چنین حدی از آمادگی که به کمک اندام‌های زیستی و ارگانیک در انسان نهاده شده، حاکی از آن است که موجود انسانی در برابر محیط بیرونی، یک پذیرنده صرف نیست، بلکه دارای قابلیت‌هایی است که در محیط اجتماعی شکوفا می‌شود. از دیدگاه اسلامی، این قابلیت‌ها، سرمایه‌ای الهی تعبیه شده در نهاد فرد است: «افراد با یک سرمایه الهی پا به جامعه می‌گذارند که آن سرمایه نامش فطرت است» (مطهری، ۱۳۸۳: ۷۹۷).

نظریه فطرت در رابطه میان فرد و جامعه، رویکرد اسلامی برای مواجهه با یکی از موضوع‌های اصلی نظریه اجتماعی هدرن (ریتزر، ۱۳۹۶: ۶۹۴)، یعنی رابطه عاملیت و ساختار مطرح می‌کند. در نظریه اجتماعی هدرن، برای نمونه نظریه ساختاربندی آنتونی گیدنز، کنش انسانی همواره متأثر از عوامل ناشناخته‌ای است که ریشه در ساخت اجتماعی دارد و انسان به یاری نیروی انگیزش، عقلانیت و نظارت تأملی، در حالی به عمل می‌پردازد که همواره ناگزیر از روبرو شدن با پیامدهای ناخواسته کنش است. (کسل، ۱۳۸۷: ۱۳۱).

در نگرش اسلامی به طبیعت انسان، با تمایز قائل شدن میان مفاهیم تربیت و صنعت، تأثیر فطرت بر رابطه فرد و جامعه را می‌توان تبیین کرد (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۳۸). مفهوم تربیت بر فرایند شکوفا شدن ویژگی‌ها و توانایی‌های نهفته در سرشت انسان اشاره دارد، ممکن است روش‌های

شکوفایی در طول قرن‌ها و اعصار دگرگون شود، اما هویت وجودی انسان همواره دور از تغییر باقی می‌ماند. در حالیکه، مفهوم صنعت، به شکل‌پذیری و دگرگون شدن طبیعت آدمی تأکید می‌کند. فرایند صنعت، دگرگون ساختن طبیعت وجودی چیزها و تعریف هویت و کارکردهای تازه است. چنانکه برخی رویکردها به دستکاری در ساخت زیستی و کالبدی انسان، غلبه رویکرد صنعت برای دگرگونی سرشت انسانی را مطرح ساخته است.

فطرت هم‌چون آمادگی طبیعی برای شکوفا شدن در جامعه، مفهوم تربیت را در رابطه فرد و جامعه برجسته می‌کند. در نگرش مبتنی بر فطرت، شناخت طبیعت وجودی انسان، همچون شناخت جامعه و فرآیندهای اجتماعی اهمیت دارد. به تعبیر استاد مطهری، برای پرورش گندم انسان باید تابع مقتضیات رویش آن باشد، می‌توان از گندم بیشترین یا کمترین خرمن را برداشت، اما نمی‌توان از کاشت گندم، برنج یا جو درو کرد (همان: ۱۳۹).

نظریه فطرت از دیدگاه اسلامی، نقطه عزیمت برای نگرش به طبیعت اجتماعی انسان است. آیا انسان موجودی بالطبع اجتماعی است، یا اجتماعی بودن انسان بر حسب قرارداد و عوامل قسری یا اضطراری است؟ هم‌چنان که اشاره شد علامه طباطبائی با حاکم دانستن اصل عدالت اجتماعی بر مقدرات آفرینش الهی و زندگی انسانی، انسان را موجودی بالطبع اجتماعی می‌داند. مطابق اندیشه استاد مطهری، از آنجا که تعلیمات قرآن کریم بر ابلاغ و هدایت مبتنی است و پیامبر گرامی اسلام در روابط چهره به چهره با مردم به ابلاغ کلام الهی همت می‌نهاد و پیروان او نیز همین تعالیم را سینه به سینه به دیگران انتقال می‌دادند، پس دستاوردهای نهایی تعالیم قرآن کریم، که همانا رسیدن بشر به سعادت و کمال و قرب است، فقط در زندگی اجتماعی امکان‌پذیر است. بنابراین، «قرآن زندگی طبیعی انسان را اجتماعی می‌داند نه اینکه زندگی اجتماعی را یک امر اضطراری و اجباری بدانند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۷۷۳).

حرکت تاریخی زندگی انسان مبتنی بر تجربه عینی خود، جهان و دیگری؛ کسب آگاهی و تأثیر آن بر دگرگون‌ساختن زندگی اجتماعی و نیز انتقال انباشت تجربه‌ها و آگاهی‌های مدون‌شده، همگی بر هماهنگی زندگی انسانی با جامعه دلالت می‌کند. با این همه فرد منقاد جامعه نیست، او می‌تواند با شناخت سرشت و طبیعت خود، همواره از سطح خواست‌ها و آگاهی اجتماعی فراتر برود؛ یا با تن دادن به خواست‌ها، ارزش‌ها و آگاهی‌های تعمیم‌یافته، عضوی هماهنگ از پیکره اجتماعی بماند و از آگاهی نسبت به توانایی‌هایش در طرح‌ریختن زندگی خود چشم‌پوشی کند. بدین گونه، شیوه مفصل‌بندی رابطه فرد و جامعه بر فطرت انسانی، مبنای درک نظریه توأمان اصالت فرد و اصالت جامعه از دیدگاه اسلامی است. در ادامه گفتار به نقش عقل در بازشناسی

فطرت انسانی و تأثیرگذاری فرد بر جامعه پرداخته می‌شود.

## ۲-۳- عقلانیت و اجتماع

رابطه فرد و جامعه در نگرش اسلامی، چارچوبی برای تبیین مناسبات و روابط عقلانیت و اجتماع به دست می‌دهد. همچنانکه نوشته آمد عقل موهبتی الهی است که انسان به قوه آن در قلمرو شناخت و شعاع روشنایی هدایت قرار می‌گیرد. انسان دارای برخی ویژگی‌هاست که به او توانایی شناسایی، انتخاب و عمل می‌دهد. انسان‌ها با هم‌دیگر به سر می‌برند، به طوری که گذران زندگی فرد انسانی بدون همکاری با دیگران غیرممکن است. برای نمونه انسان‌ها در طول تاریخ قادر شدند تا نیازهای خود را با تصرف در اشیاء طبیعی و دگرگونی آنها بر طرف سازند. این ساختن که بر مهارت و تخصص فنون، نزد انسان‌ها دلالت می‌کند، مستلزم ارتباط انسان‌ها با یک‌دیگر بوده است. پیش‌نیاز هر ارتباطی عبارت است از درک دیگری و رسیدن به تفاهم، که به واسطه زبان رخ می‌دهد.

زبان در جایگاه یک ابزار ارتباطی انسان‌ها برای دستیابی به شناخت و رسیدن به تفاهم، یکی از مهم‌ترین نمودها و برساخته‌های جامعه و زندگی اجتماعی است. زبان بستری است که انسان‌ها قوه ادراکی خود را بر زمینه آن به کار می‌نندازند و تولدایی شناختن و اقدام متناسب با موازین شناسایی عقلانی را تقویت می‌کنند. ساخت وجودی انسان به گونه‌ای است که هر نوزاد انسانی در بدو تولد، توانایی پرورش استعداد ارتباط زبانی را در خود دارد.<sup>۱</sup>

تأکید بر زبان هم‌چون یک نهاد اجتماعی که به واسطه آن امکان شناخت و برقراری ارتباط با دیگری برای فرد انسانی برقرار می‌شود، به معنای آن است که انسان به واسطه زبان، قوه شناختی خود را در جامعه به کار می‌نندازد. زبان به کمک نشانه‌های ارجاع‌دهنده به محیط بیرونی (معنا)، مفاهیم و ساخت‌های گفتمانی؛ قوه شناخت، یعنی عقل انسانی را در رویارویی با تجربه‌های تازه، پرسش‌ها و دریافت‌های جهان بیرونی تجهیز می‌کند. پیش از این، اشاره شد که مفهوم فطرت دربردارنده سلسله‌ای از ارزش‌ها است که در تعامل با آنها ساختار عقلانیت شکل گرفته است. به

۱. این اندیشه در دوره جدید به نحوی در نظریه زبان‌شناسی زایا - گشتاری نوام چامسکی دیده شده است: «وی معتقد است که ما از موهبت تعدادی استعدادهای خاص برخورداریم (که بر آنها نام فکر می‌نهمیم) و این استعدادها در اکتساب معرفت نقش مهمی ایفا می‌کنند و ما را قادر می‌سازند که همچون فاعل مختار عمل کنیم و باعث می‌شوند که انگیزه‌های خارجی محیط (هرچند در ما بی‌تأثیر نیستند) تعیین‌کننده اعمال ما نباشند» (لاینز، ۱۳۵۷: ۱۲۰). برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: زبان‌شناسی دکارتی، نوام چامسکی، ترجمه احمد طاهریان، تهران، هرمس، ۱۳۷۷، ص ۶۷ به بعد). این بخش از اندیشه‌های چامسکی، به این دلیل که آن را «نوعی بازگشت به نظریه ایده‌های فطری در تاریخ فلسفه» تلقی کرده بودند، با انتقاد برخی مارکسیست‌ها روبرو شده است. (طبری، ۱۳۸۶: ۴۱۲).

عبارت دیگر، عقل انسانی از یک سو، ریشه در فطرت دارد و فطرت حدود شکوفایی و برد آن را تعیین می‌کند و از سوی دیگر، به واسطه زبان در قلمرو اجتماعی به کار می‌افتد و استعداد های نهفته در وجود انسانی را به تمامیت می‌رساند. بنابراین، فطرت و ارزش های فطری به واسطه فعالیت عقل انسانی در جامعه نمود می‌یابد.<sup>۱</sup>

عقل انسانی قوه شناخت و کاوش های وجودی نفس انسانی است. قوه عقل برای انسان این امکان را فراهم می‌آورد تا در خود، چیزهای جهان، روابط خود با دیگری و نیز در دیگری به پویه تجربه و آگاهی برآید. با در نظر گرفتن این ویژگی عقل، می‌توان گفت رابطه عقل و فطرت، رابطه ای دوسویه و متقابل است. از سویی، فطرت حدود پویش عقل انسانی را طرح می‌افکند و از سوی دیگر، عقل در نگرش به فطرت، حدود ارزش های فطری را در می‌یابد. همین رابطه دوسویه عقل و فطرت، زمینه بحث درباره دگرگونی فطرت و ارزش های فطری است.

#### ۴- فطرت و دگرگونی

آیا فطرت امری ثابت و دگرگونی ناپذیر است؟ یا می‌توان از دگرگونی فطرت سخن گفت؟ در اندیشه اسلامی نور یک مفهوم محوری است و بسیاری از مفاهیم محوری دیگر را نیز با تمثیل به نور تعریف می‌کنند. مثلاً از «نور هدایت» سخن می‌گویند و گمراهی را ضلالت می‌دانند. روشن است ضلالت به معنای گم کردن و دور افتادن از نور است، نه تغییر آن. از این دیدگاه، فطرت نیز در معنای آمادگی پیشینی در سرشت انسانی نهفته است، گاه انسان به یاری قوه شناخت و ممیزه، آن را به روشنی در می‌یابد و گاه از شناخت درست آن باز می‌ماند و نمی‌تواند ارزش های فطری را در وجود خود به کمال برساند. مطابق دیدگاه استاد مطهری، فطرت به صورت یک استعداد در وجود آدمی است، می‌توان آن را رشد داد یا از میان برد، «این در واقع به منزله خشکاندن است و حتی قابل این هست که ضدش بر آن تحمیل شود که در نتیجه صورت روح انسان (دگرگون می‌شود) چون شخصیت انسانی انسان به همان فطرت های اوست» (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

روشن است منظور از صورت ضد فطرت، دگرگونی فطرت نیست. فطرت به مثابه استعداد

---

۱. استاد مطهری در فلسفه تاریخ، از قول ارسطو به فطرت فرد و فطرت جامعه اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۴۷). از آنجا که فرد انسانی حامل فطرت در معنای آمادگی وجودی در گرایش به پاره ای از ارزش ها اعم از ارزش های حیاتی و ارزش های زیستی است، احتمال داده می‌شود که مراد استاد از فطرت اجتماعی، همین نمود ارزش های فطری از طریق فرد فرد انسانی در ساحت اجتماع بوده باشد. به همین دلیل، انسان ها در عین داشتن استعداد های فطری، مشابه یکدیگر نیستند و هر کدام دارای قابلیت ها و توانایی ویژه خود است.

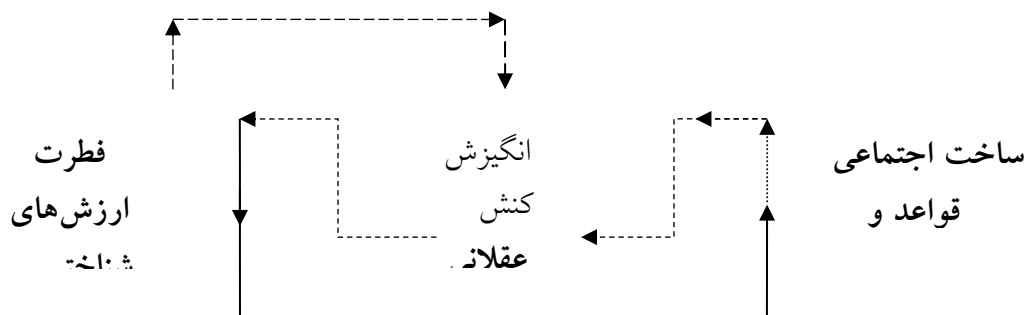
انسان در گرایش به مجموعه‌ای از ارزش‌ها و تمایلات عالی، اگر چنانچه از حدود آگاهی انسان دور ماند و انسان نتواند به شناسایی این نیروی پیش‌برنده پی برد، به ناگزیر تسلیم نیروی عادت یا محرک‌های رایج در محیط بیرونی خود خواهد شد. محرک‌ها در محیط اجتماعی شناورند، انسان بر حسب برخورداری از تربیت صحیح یا تأثیرپذیری از کژتابی‌های هنجاری، استعدادها و محرک‌های انگیزش و اقدام خود را بازمی‌شناند. هر عمل موافق فطرت، آن فطرت را رشد می‌دهد و هر عملی در تعارض با ارزش‌های فطری، موجب از بین رفتن فطرت در انسان می‌شود. مقایسه شیوه عمل فطرت با مفهوم سلیقه، به درک بهتری از این مفهوم کمک می‌کند. سلیقه، قوه انتخاب استحسانی یا زیبایی‌شناسی افراد است. هر فرد از بدو کودکی، دارای استعداد تمایل به انتخاب احسن یا زیبایی‌شناسانه است. فردی که از کودکی در هر گوشه و کنار خویش، رنگ‌های درخشان و شاد را می‌بیند در بزرگسالی نیز ناخواسته انتخاب او همین رنگ‌هاست و اگر جلوه‌های رنگی در محیط زندگی او نقش تمایزدهنده‌ای نداشته باشد، در فقدان رشد تمایلات رنگی، رنگ‌های موجود در محیط بیرونی جهت‌گیری انتخاب او را در بزرگسالی محدود می‌کند. در کاربرد زبان روزمره، کسی که محدودیت قوه انتخاب را بپذیرد در امور زیبایی‌شناختی، فاقد سلیقه یا حتی بدسلیقه شناخته می‌شود. در اینجا مفهوم بدسلیقه اگر ناشی از تفاوت و تعارض زمینه‌های فرهنگی نباشد، از نوعی مسامحه در کاربرد زبانی حکایت می‌کند.

در هر دو مورد، فرد به واسطه قوه شناسایی و ادراک، تمایلات خود را در مقایسه با چیزها، مفاهیم و مواضع اقدام بازمی‌شناسد و مطابق با آن عمل می‌کند. همچنانکه از میان رفتن یا دور افتادن از نور هدایت به ضلالت تعبیر می‌شود؛ در فرهنگ اسلامی تعبیر «مسخ» برای دور شدن از فطرت یا از میان رفتن آن به کار می‌رود. اگر انسان از شناسایی تمایلات فطری و رشد آن بازماند، فطرت او مسخ شده است. مسخ در این معنا، دگرگون شدن طبیعت هر موجود در نتیجه دور افتادن از مسیر شناسایی و شکوفایی ارزش‌های فطری است. استاد مطهری تعبیر «از خود بیگانگی» را برای توصیف چنین وضعیتی به کار می‌برد: «تا فطرتی نباشد از خود بیگانگی وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۴۹). انسان با دور شدن از شناسایی خود، از خود بیگانه می‌شود. حال می‌توان پرسید مگر خود انسان چیست؟ در تعالیم اسلامی شناخت خود، لازمه شناخت خداوند معرفی شده است. می‌دانیم یکی از مهم‌ترین ارزش‌های فطری در وجود انسان، تمایل به شناخت علت است: علت پیدایش انسان، علت پیدایش جهان، علت رخ دادن چیزها و ... در این معنا، شناخت خداوند در جایگاه سرآغاز علت‌ها، اصلی‌ترین ارزش فطری در وجود انسان است. دور افتادن از فطرت و عاجز ماندن از توانایی شناخت ارزش‌های فطری، انسان را از شناخت خود و در نهایت شناخت خداوند دور نگاه می‌دارد.

در فراز بالا بارها به «شناخت» یا دور افتادن از «شناسایی» فطرت اشاره شد. شناسایی یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل در نفس آدمی است. انسان با به کار انداختن عقل، یعنی قوه شناسایی قادر به شکوفایی ارزش‌های فطری است و زمانی از ارزش‌های فطری دور می‌افتد که نتواند قوه شناسایی خود را به کار اندازد. چه چیز موجب می‌شود انسان قوه شناسایی خود را به کار اندازد یا از توانایی به کار انداختن این قوه باز ماند؟ اشاره شد که زبان به مثابه یکی از مهم‌ترین ساخت‌های اجتماعی، به یاری واژگان، قابلیت‌های ارجاعی، مفاهیم (عناصر تلخیص‌کننده تجربه و آگاهی) در نظامی هماهنگ، انسان را قادر می‌سازد تا به شناخت چیزها و بازشناسی دیگری بپردازد. فطرت و ارزش‌های فطری نیز از جمله موضوع‌های شناسایی قوه عقل انسانی است. در نگرش اسلامی، شناخت عقلی تابع فطرت انسانی است. عقل از یک‌سو ریشه در فطرت دارد و از سوی دیگر — تا آنجا که به شناخت خود، چیزها و انسان‌های دیگر بازمی‌گردد — مستلزم زمینه اجتماعی است. فطرت امکان بالقوه فعلیت عقل انسانی است و حدود شناسایی معتبر و اصیل را معین می‌کند؛ شناسایی عقلی در نسبت با فطرت وحدت خود را بازمی‌یابد و به انسجام و ثبات می‌رسد. از سوی دیگر، گستره شناسایی عقلی به زمینه اجتماعی بر می‌گردد. همچنانکه زمینه اجتماعی به دلیل ماهیت تحول‌پذیر خود، منبع پویایی و کثرت شناسایی عقلی است. یکی از ویژگی‌های عقل انسانی، خودکاوی است. عقل نه تنها در نگاه به جامعه، دیگری و اشیاء و اعیان موجودات به آگاهی دست می‌یابد، بلکه در خود و قابلیت‌ها و روش‌های شناسایی نیز به تعمق می‌پردازد. از این‌رو، فطرت نیز متعلق شناسایی عقلانی است. در نمودار ۱، روابط میان فطرت، عقل و قوه ادراکی و ساخت اجتماعی بازنمایی شده است.

فرهنگ اسلامی با مجموعه پیشرفته‌ای از واژگان، قابلیت‌های ارجاعی و مفاهیم، دستگاه زبان تخصصی را از یک‌سو برای به کار انداختن قوه عقل در شناخت فطرت و ارزش‌های فطری و از سوی دیگر، برای روشن کردن عملکرد قوه عقل مجهز ساخته است. نخستین سند این تجهیز متن قرآن کریم است که به صورت اجتماعی در میان مسلمانان منتشر شده و واژگان و مفاهیم آن تعمیق یافته است. از آنجا که زبان یعنی درک انسان از تجربه‌های خود و دیگری، شیوه تبدیل تجربه حسی به آگاهی و دانش و برقراری ارتباط امری اجتماعی است، پس می‌توان گفت جامعه به واسطه زبان، پویه عقل انسانی را در شناخت فطرت و تأثیرپذیری از راهنمایی فطرت مشخص می‌کند. اگر زبان به صورت اجتماعی چنان ساخته و پرداخته شده باشد که نتواند قوه عقل را به توانایی شناخت فطرت مجهز کند، زمینه دور افتادن از فطرت و ارزش‌های فطری در انسان فراهم می‌شود. بدیهی است هیچ زبانی هم از آغاز مجهز به این ابزارها و توانایی‌ها نبود. مطابق باورهای دینی، پیامبران و منادیان بزرگ فطرت الهی با تشویق انسان‌ها برای به کار انداختن عقل، رفته رفته

زبان را به ابزارهای فعالیت قوه عقل مجهز ساخته‌اند.



نمودار ۱. بازنمایی روابط میان فطرت، عقل و قوه ادراکی در ساخت اجتماعی

## ۵- بنیان عقلانیت در فرهنگ مدرن

دوره مدرن در تاریخ با فاصله گرفتن از روایت‌های کلان جامعه سنتی و جایگزینی اسطوره‌ها و کلان‌روایت‌های نوین هم‌چون ایده پیشرفت، عینیت علم، دیالکتیک روح، رهایی بشریت و ... متمایز شناخته می‌شود. مهم‌ترین ویژگی این دوره از دید نظری، نگرش به عقل و شیوه به جریان انداختن قوه شناسایی از سوی فرد است. دکارت در آستانه دوره مدرن از همبستگی ساختار جهان و قوه شناسایی انسان سخن گفت و اندیشیدن را مهم‌ترین دلیل هستی انسان برشمرد. دکارت در تحلیل فعالیت ذهن انسانی و نقش عقل در این فعالیت، به توصیف طرز کار زبان و رابطه آن با ساخت اجتماعی راه برد.

دکارت در روند نگرش به زبان، اصل خلاقیت و تبیین مکانیکی را بررسی می‌کند و با رد تبیین مکانیکی زبان، «سخن گفتن، تکرار همان گفته‌هایی نیست که به گوش می‌رسد بلکه ... بر زبان آوردن گفته‌های دیگر در مورد آنهاست» (دکارت، در: چامسکی، ۱۳۷۷: ۱۳)؛ جنبه خلاق زبان را مستلزم مفروض دانستن ذهن انسانی و تجلی آن یعنی بکار انداختن عقل و تفکر می‌داند. کوردمو، در بررسی ملاحظات دکارت درباره زبان، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا وجود ذهن‌های دیگر در ملاحظات دکارت پذیرفته شده است یا نه؟ یکی از جنبه‌های تأییدکننده خلاقیت در زبان، نشانه‌های قراردادی است، یک نشانه می‌تواند به چیزهای مختلفی ارجاع داده شود، پس انسان‌ها در پرتو قرارداد قادر خواهند بود هر نشانه را به چیز مشخصی ارجاع دهند و از آن معنای روشنی دریافت کنند. دکارت با تأکید بر جنبه قراردادی نشانه‌ها، پیوستگی بین نشانه‌های خود و دیگران و نیز امکان رویارویی با اندیشه‌های بدیع ذهن، که موجب تغییر افکار و عقاید می‌شود، چنین نتیجه می‌گیرد: «اندیشه‌های نو که در گفت‌وگو با دیگر انسان‌ها به ذهن می‌رسد، گواهی است برای هر

یک از ما که دیگران نیز مانند ما دارای ذهن هستند» (همان: ۱۴). از دید چامسکی، مطالعه جنبه خلاق کاربرد زبان بر مشابَهت فرآیندهای ذهنی و زبانی متکی است. دکارت با تمایز میان جسم و ذهن، دو جنبه درونی و بیرونی زبان را از یکدیگر متمایز ساخت. جنبه بیرونی زبان نمایش آوایی است که در میان گروه‌ها و جامعه‌های انسانی متفاوت است. اما تجلی معنایی که جنبه درونی زبان است، خصلتی جهانی دارد و از این رو، آن را می‌توان جنبه فطری و ثابت وجود انسان مقایسه کرد (همان: ۳۸-۳۹).

سیر تحولات اندیشه در دوره مدرن از دکارت تا قرن بیستم، در سیر منظم از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، صور جوهری به مفهوم مکانیکی، جوهر روحانی به سوانق نفسانی و غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌نگری (شایگان، ۱۳۷۱: ۵۵)، مسیر عقب‌نشینی از فطرت - یعنی نفی قوه‌های مربوط به علم بی‌واسطه و شهودی - به سوی نظام‌ها و دستگاه‌های برآمده از ساخت اجتماعی را پیموده است. افلاطون، ارسطو، دکارت و پیروان آنها، به معقولیت، یعنی انطباق امور جهان با موازین عقلی باور داشتند و واقع را متأثر از اصلی می‌دانستند که خود عین عقل بوده است (وال، ۱۳۷۵: ۹۱۹). اما بازنگری در رابطه میان مفاهیم (فرآورده‌های ادراک عقلانی) و ساختار واقعیت به نتایج متفاوتی در شناخت عقل انجامید. در فلسفه کانت، با این تبیین که ذهن به واسطه ادراک عقلانی، تجربه را به صورت‌های خود مصور می‌کند، ایده انطباق جهان و ذهن با تردید روبرو شد. تا پیش از آن، عقل انسان معقولیت ذاتی اشیاء را در می‌یافت، زیرا اشیاء آفریده عقل نامتناهی یعنی خداوند تصور می‌شد. اما کانت در نگرش انتقادی به قوه شناخت «میان اشیاء فی‌نفسه و اشیایی که با قبول صورت‌های احساس و عقل ما در حیطه ادراک ما قرار می‌گیرند» (همان: ۹۲۰-۹۲۱)، تمایز گذاشت و این دستاورد او، نگاه به فرض غیرمعقول دانستن جهان و درک دگرگونه از عقل و کارکردهای آن را ممکن ساخت.

در فلسفه هگل، چنین تصور شده که عقل بر خلاف دیگر موجودات، برای کنش خود که همان ادراک ساختار واقعیت است، نیازی به ماده بیرونی ندارد، بلکه خودبنیاد است، «تنها شرط پیشین هستی خود است و غایتیش غایت مطلق همه‌چیز است و از سوی دیگر، خود عاملی است که این غایت را تحقق می‌بخشد ... عقل بر خویشستن استوار است و غایت خود را در درون خود دارد؛ خود را به وجود می‌آورد و فعلیت می‌بخشد» (هگل، ۱۳۵۶: ۲۸۳۰).

فلسفه هگل در جهت گسست از انسان‌شناسی آغاز عصر روشنگری و پایه‌گذاری انسان‌شناسی مدرن، انسان را بر مبنای اصول کاملاً متفاوتی درک می‌کند. مطابق این اصول، انسان با همه تناقض‌هایش، یک کلیت است. هگل با بازسازی مفهوم پیوستگی موجودات زنده، پیوستگی میان

انسان و جانداران، میان کارکردهای حیاتی و ذهنی، میان زندگی و آگاهی، بر گسستگی کیفی میان آنان نیز تأکید می‌نهد. اما رابطه آگاهی با زندگی، تنها رابطه پیوستگی / گسستگی نیست، انسان به عنوان موجود آگاه و شناسنده، با جداکردن خود از طبیعت (طبیعت بیرونی و درونی) زندگی را نفی می‌کند. انسان جانوری اندیشنده است، به اقتضای همین اندیشیدن در تقابل با زندگی، یعنی آنچه در درون او طبیعی و خودجوش است، قرار می‌گیرد. با این همه، این ناسازگاری و تقابل، نقطه آغاز حرکت ذهن انسان نیست، بلکه انسان در فرآیند اندیشیدن به آن می‌رسد. بنابراین، به موازات رشد آگاهی، شیوه‌های بیان خودآگاهی یعنی نحوه نگرش به زبان، هنر، مذهب و فلسفه نیز دگرگون می‌شود. این واقعیت که عقلانیت، نه نقطه آغاز بلکه مرحله‌ای از رشد آگاهی انسان است، به وضوح بر تاریخ‌مندی دلالت می‌کند (تیلور، ۱۳۷۹: ۴۹—۴۲). فلسفه هگل سیر تاریخ جهانی را مبتنی بر اصل تکامل، در جهت یگانه شدن اراده جزئی فردی با اراده کلی تبیین می‌کند که به آزادی فرد می‌انجامد. بر خلاف طبیعت که در آن هیچ چیز تازه‌ای رخ نمی‌دهد، از دگرگونی در حیطه روح، تجدد سر برمی‌آورد. این یعنی تأکید بر امکانات عقل در حرکت به کمال که با دگرگونی همه جلوه‌های بیان خودآگاهی همراه است. تجدد و حرکت به کمال به معنای آن است که برترین ارزش‌ها دگرگونی است (هگل، ۱۳۵۶: ۱۶۶). تأکید هگل بر اینکه، انگاره‌های تجدد و حرکت از تفکر و آزادی در جریان زندگی نشأت می‌گیرند و در صورت‌های هستی اجتماعی بیان خویش را باز می‌یابند، امکانی است تا اندیشه او هم‌چون درآمدی به روی بررسی عقلانیت در جامعه مدرن تلقی شود.

## ۶- عقلانیت و جامعه مدرن

تحولات اجتماعی در غرب، سرمنشأ دگرگونی در رویکردها به طبیعت، انسان و ساخت اجتماعی بوده است. معمولاً رشته‌ای از تحولات در سده‌های هفدهم و هجدهم مانند انقلاب‌ها (از نوع سیاسی، صنعتی و اجتماعی)، رشد شهرنشینی، شیوه‌های دینداری و دستاوردهای علمی، عامل مهمی در دگرگونی جامعه سنتی به جامعه مدرن معرفی می‌شود (برای نمونه، ر.ک. به: ریتزر، ۱۳۹۶: ۱۹-۲۵). این دگرگونی‌ها که از دوره روشنگری سرگرفت غالباً به صورت واکنش‌هایی در برابر روشنگری و دستاوردهای آن آشکار شد. نویسندگان عصر روشنگری قوه عقل در معنای سنتی آن را به پرسش گرفتند و کوشیدند تا جنبه‌هایی از آن را که با دگرگونی‌های جدید هماهنگ نبود توجیه‌ناپذیر و نامعقول جلوه دهند. در نتیجه این تکاپوهای ذهنی و لندیشه‌ورزانه، عقل جایگاه محوری یافت و بحث درباره ماهیت، ویژگی‌ها و کارکردهای عقل به گسست هرچه بیشتر از نظام فکری سنتی انجامید. بنابراین، هر دیدگاهی که در حوزه‌های علم، سیاست، اقتصاد، جامعه، تاریخ

و فرهنگ با درک نوین از عقل و عقلانیت ناسازگار بود، غیرکارآمد و منسوخ خوانده شد و نگرش‌ها و دستاوردهای نوین به جای آن اعتبار یافت.

عقلانیت در جامعه مدرن، راهگشای نظم تازه‌ای بود که به تدریج سر بر می‌آورد و در پی تعمیق و گسترش خود به شالوده‌زدایی از باورها، هنجارها و سنت‌های هم‌بسته با نظم پیشین می‌پرداخت. ماکس وبر، یکی از پیشروان جامعه‌شناسی مدرن با تحلیل زمینه‌ها و آثار عقلانی شدن، این مفهوم را در مرکز لندیشه‌های اجتماعی قرار داد و با تمایزگذاری میان شیوه‌های مختلف کاربرد عقل، مانند عقلانیت عملی (مبتنی بر منافع مصلحت‌گرایانه و خودمدار)، عقلانیت نظری (فرآیند ادراکی انتزاعی برای مهار واقعیت)، عقلانیت بنیادی (قالب‌بندی کنش بر اساس ارزش‌ها)، عقلانیت صوری (محاسبه وسیله و هدف) و توابع آن مثل عقلانیت بوروکراتیک، عقلانیت حقوقی، عقلانیت صنعتی و ... به تشریح انواع عقلانیت پرداخت. هرچند وبر دریافته بود که عقلانیت مقوله‌ای فراتاریخی و فراتاریخی است، اما، از آنجا که تصور می‌کرد عقلانیت صوری، گونه خاصی از عقلانیت است که تنها در غرب شکل گرفته (همان: ۱۹۶-۱۹۵)، در جست‌وجوی زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری آن، به دریافت همبستگی آن با عقاید و سبک زندگی برگرفته از کالونیسیم یکی از شاخه‌های مذهب پروتستان بسنده کرد. شاید همین که او، عقلانیت را فرآیندی توصیف می‌کرد که در قالب ساختارهای اجتماعی ریخته می‌شود و افراد با آن به منزله چیزی بیرونی مواجه می‌شوند؛ مانع از آن بود که در تحلیل خود از نقش ساختارها و نهادهای اجتماعی در عقلانی‌شدن جامعه و حوزه‌های اجتماعی فراتر برود.

## ۶-۱- کنش ارتباطی و عقلانیت

در میان آن دسته از نظریه‌های اجتماعی که در آنها تبیین روندهای دگرگونی مفهوم عقلانیت جایگاه خاصی یافته است، اندیشه‌های یورگن هابرماس به دلیل بهره‌مندی از مهم‌ترین جریان‌های فلسفی، تکیه بر کاربرد زبان، همچنین طول دوره مطرح بودن و تداوم اثرگذاری و نیز مراحل مختلف تکمیل و بازسازی‌اش، بیشتر مورد توجه، استناد و ارجاع قرار گرفته است. نظریه هابرماس با تفاوت گذاشتن میان نیروی کار یا کنش عقلانی هدفمند و کنش ارتباطی اجتماعی یا نمادین که دو نمود فعالیت انسان است (ریترز، ۱۳۹۶: ۳۹۳)، می‌کوشد با استعانت از زبان فلسفی مدرن تبیین تازه‌ای از چارچوب‌های کنش به دست دهد که بر پایه تحلیل شیوه‌های عقلانیت گسترش یافته است. کنش ارتباطی در بنیاد نظریه‌ای درباره چگونگی ساخت‌یابی کنشگران در فضای اجتماعی است. با آنکه، تلخیص اندیشه‌های هابرماس در کتاب کنش ارتباطی، کاری دشوار و تحریف‌آمیز

است، در اینجا فقط می‌کوشیم برخی از خطوط اصلی اندیشه او را در ارتباط با نحوه شکل‌گیری عقلانیت برجسته کنیم.

بر پایه ملاحظات هابرماس، کاربرد عقلانیت با دانش و آگاهی رابطه نزدیکی دارد. دانش دارای ساخت گزاره‌ای است، بنابراین، عقلانیت با این مسئله که کنشگران چگونه آن را بدست می‌آورند و به کار می‌برند ارتباط بیشتری پیدا می‌کند تا اینکه، چه کسانی و چگونه آن را از آن خود می‌کنند. از این رو، عقلانیت تنها می‌تواند به گزاره‌ها (از جهت ساخت منطقی) و به کار برندگان آن (از جهت کاربرد منطقی) نسبت داده شود، نه به در تملک‌دارندگان گزاره‌های دانش. وقتی گفته می‌شد که سخن کسی عقلانی است، یا او در فلان موقعیت حرفش عاقلانه بود، به معنای آن است که به گفته او می‌توان اعتماد کرد. رابطه بین دانش و عقلانیت، بر اعتمادپذیر بودن دانش ملحوظ در گزاره یا گفته متکی است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۶۱).

از نظر ساختی و نحوه شکل‌گیری، پنج ویژگی هر گزاره که ابعاد تحلیلی نقد آن را نیز مشخص می‌کند به شرح زیر است:

۱. ساخت گزاره‌ای: هر گزاره چنانچه مبتنی بر نظام هنجاری خاصی (به لحاظ زبان‌شناسی و دستور زبان) ساخته شده باشد، قابل فهم است. از این رو، شخصی که گزاره را به کار می‌برد تا چه اندازه آمادگی رویارویی با چالش‌ها و موانع در راه درک موضوع طرح‌شده و آشفتگی‌های راه یافته در ساخت گزاره را با استناد به قواعد هنجاری داشته باشد و چه واکنشی نشان بدهد، عقلانیت او و آن گزاره سنجیده می‌شود. «اگر کسی وسایل باز نمود نمادی خود را به شیوه جزمی به کار گیرد غیرعقلانی عمل کرده است. به عبارت دیگر، گفت‌وگوی توضیحی شکلی از احتجاج است که در آن قابل فهم بودن، درست ساخت بودن و درستی قواعد باز نمودهای نمادی دیگر ساده‌لوحانه فرض یا نفی نمی‌شود بلکه به عنوان دعاوی مجادله‌انگیز، در معرض بحث گذاشته می‌شود» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۷۸؛ اوثویت، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۴).

۲. راستی‌آزمایی: منظور از راستی‌آزمایی بیان صادقانه تجارب ذهنی گوینده است (اوثویت، ۱۳۸۶: ۶۳). در اینجا عقلانیت برای توصیف رفتار کسی به کار می‌رود که «هم مایل و هم قادر به رهانیدن خود از توهمات است و در واقع از توهمات که نه مبتنی بر خطاها (درباره فاکتها) بلکه مرتبط با خودفریبی (نسبت به تجارب ذهنی خود) است» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۷۷-۷۶). اشاره به وضعیتی است که در آن گوینده به دلایلی مایل نیست تجربه‌های واقعی خود را با دیگران در میان بگذارد؛ بنابراین، در عین تظاهر به دعوی صداقت، در حقیقت، به شبیه‌سازی دعوی

صادقانه دست می‌یازد. کار کسی که خودش را به نحو نظام‌مند فریب می‌دهد، غیر عقلانی است، اما آنکه، «آماده است به کارهای غیرعقلانی خود پی ببرد نه تنها دارای عقلانیت فاعل شناسایی است که صلاحیت قضاوت درباره واقعیات را دارد، ... کسی است که به لحاظ اخلاقی خردمند و به لحاظ عملی قابل اعتماد است» (همان: ۷۷).

۳. **درستی و اعتبار:** گزاره‌ای که از چنان قابلیت برخوردار باشد که بتواند به دلایل اثباتی خود ارجاع دهد، یا راه‌های انتقاد از خود را مشخص نماید، معتبر است. شرکت‌کنندگان در کنش ارتباطی، عقلانیت خود را به شیوه‌ای ارائه دلیل برای موافقت یا مخالفت با موضوع مطرح شده ابراز می‌کنند. برخورد جزمی چه در مقام نقدکننده یا پاسخ‌دهنده به نقد دیگری، شیوه‌ای غیرعقلانی است. همچنین، «قوت یک استدلال متکی به استواری دلایلی است که در متن موقعیت معین اقامه می‌شود. استواری دلایل نیز از این حیث سنجش می‌شود که آیا می‌توان با توسل به آنها مشارکت‌کنندگان در یک گفت‌وگو را متقاعد کرد» (همان: ۷۳).

۴. **کارآمدی:** گزاره‌ای که در ساخت آنها فرضیه، فاکت‌ها و رابطه هدف — ابزار به شیوه‌ای روشمند به کار گرفته شده باشد، غالباً با نتایجی که فاعل کنش اظهار می‌کند سازگار است و حتی اگر سازگاری آن با انتظارات مورد تردید قرار گیرد، ساخت روشمند گزاره، متضمن نقدپذیری کارآمدی آن است. در اینجا، «کارآمدی با انجام کاری در جهان ارتباط دارد که به واسطه آن می‌توان وضعیت خاصی را به منصه ظهور رساند» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۶۲) و عدم کارآمدی به معنای آن است که ابزارهای انتخاب شده برای رسیدن به هدف معین در شرایط معلوم مناسب نبوده است. عاقل کسی است که وقتی نظرش با نقد روبرو شود، بتواند «با اشاره به شواهد مناسب برای آن دلیل اقامه کند و همچنین [اگر] از یک هنجار مستقر تبعیت می‌کند وقتی آن هنجار مورد نقد قرار گرفت بتواند کنش خود را با توضیح وضعیت معین در پرتو انتظارات مشروع توجیه کند» (همان: ۷۰).

۵. **معیارهای بازنمودی و ارزشی:** گزاره‌هایی که از آرزوها و احساسات تألیف شده باشد چنانچه به لحاظ زیبایی‌شناسی معتبر شناخته شود، کارکردی مشابه استدلال می‌یابد و زمینه پذیرش معیارهایی را هموار می‌کند که گزاره بر اساس آن شکل گرفته است. چنین گزاره‌هایی زمانی عقلانی شناخته می‌شود که شخص در آن، «کیفیت آرزوها و احساسات خود را در پرتو معیارهای ارزش تثبیت شده فرهنگی تفسیر می‌کند، به‌ویژه بیشتر هنگامی که بتواند نسبت به خود معیارهایی که این آرزوها و احساسات در متن آن تفسیر می‌شود شیوه و نگرشی بازاندیشانه داشته باشد» (همان: ۷۵). عقلانی بودن این گزاره‌ها به مانند گزاره‌های هنری (یک قطعه شعر و ...) این امکان

را فراهم می‌سازد که اثر زیبایی‌شناختی را بتوان هم‌چون بازنمود اصیل یک تجربه مثالی و تبلور اصالت دریافت کرد.

این ویژگی‌ها، ابعاد تحلیلی نقد و بررسی و اعتبارسنجی گزاره‌ها را در کنش ارتباطی به دست می‌دهد. هابرماس چنین استدلال می‌کند که کنشگران در فضای ارتباطی دعاوی خود را در واکنش به سه دنیا به صورت گفتاری بازتاب می‌دهند، این دنیاها عبارت است از:

۱. دنیای عینی و بیرونی هستارها: گزاره صرفاً درباره روابط عینی پدیده‌ها است، به عبارت دیگر، دانش را به صورت توصیفی به کار می‌گیرد (زمین به دور خورشید می‌چرخد)؛

۲. دنیای سوژکتیو حالات ذهنی: گزاره از تجربه‌های درونی و آگاهی ذهنی خبر می‌دهد (من از چرخش زمین - شب و روز - بیزارم)؛

۳. دنیای هنجارهای اجتماعی: گزاره بر روابط نقش‌ها در دنیای اجتماعی دلالت می‌کند (تو نباید زمین را آلوده کنی).

البته وجوه پیچیده‌تری را هم می‌توان تصور کرد که در آن گزاره از ترکیب دو یا سه وجه تشکیل شده باشد (اوثویت، ۱۳۸۶: ۱۰۴).

تمایز این سه دنیا، مقدمه‌ای برای تعریف و تمایزگذاری میان چهار نوع کنش است: کنش فرجام‌شناختی یا «معطوف به هدف مستلزم تصمیم‌گیری بر مبنای عقلانیت هدف - وسیله»، کنش هنجارمند در جهت ارزش‌های مشترک، کنش نمایشی شامل ابراز نفس و کنش ارتباطی دو یا چند نفر که در پی درک وضعیت کنش خود و طرح‌ریزی برنامه‌هایی برای رسیدن به هماهنگی با یکدیگرند (همان: ۱۰۵). هابرماس تأکید می‌کند همه این کنش‌ها شامل جنبه‌هایی از عقلانیت هستند، که به طور فزاینده رو به پیچیدگی می‌رود.

## ۲-۶- چالش‌های عقلانیت

پیش از این اشاره شد که در اندیشه هابرماس، اعتمادپذیری یکی از پایه‌های عقلانیت است. اعتمادپذیری به گونه‌ای که در کنش ارتباطی تبیین شده است، بخشی از فرآیند شکل‌گیری عقلانیت اجتماعی است. شیوه صورت‌بندی نظریه کنش ارتباطی در بحث از گزاره‌ها و ابعاد تحلیلی نقد و بررسی آنها، نشان می‌دهد عقلانیت در سطح کنش ارتباطی با چه چالش‌هایی روبرو است. این چالش‌ها در سطوح مختلف عبارت‌اند از: ۱. شناخت، ۲. تعامل، ۳. وفاق، ۴. اعتماد. از

طریق بررسی هر یک از این چالش‌ها می‌توان روندهای حاکم بر فرهنگ مدرن و تأثیر آن بر چگونگی شکل‌گیری و تحول مفهوم عقلانیت را بازشناخت.

۱. **شناخت:** فرآیند شناخت به اعتبار وضعیت و ویژگی‌های سوژه شناساگر در عبور از دوگانگی امر ذهنی و واقعیت عینی از یک‌سو و نیز دوگانگی میان ارزش‌ها و هست‌ها از سوی دیگر، همواره چالش‌برانگیز بوده است. دوگانگی نخست به این مسئله می‌پردازد که سوژکتیویته چگونه در نظریه شناخت گنجانده یا از آن بیرون گذاشته می‌شود. اهمیت این مسئله از آن رو است که عقل توأمان سوژه شناساگر و موضوع شناسایی است. با رشد علم‌گرایی و گسترش پوزیتیویسم، عقل از جایگاه بنیادی کاوش فلسفی به پردازشگر محاسبات صوری و انتزاعی و قیاسی فروکاسته شد، معنای شناخت به چیزی در حدود تحلیل روش‌شناختی رویه‌های علمی تقلیل یافت و سوژه شناساگر، نقطه ثقل نظام دانایی و توجیه‌گر شناخت از جایگاه سوژگی در نظریه شناخت بیرون نهاده شد. با طراحی شرایط استاندارد برای مشاهده‌گر ایده‌آل، سوژه‌ای که در موقعیت تاریخی خاص به دریافت‌های ویژه می‌رسید، اعتبار خود را از دست داد. عینیت به صورت گردآوری داده‌ها در تناظر با واقعیت تعریف شد و این نکته را پنهان ساخت که «واقعیت‌های جهان خارج به طور پیشینی درک و تفسیر می‌شوند» (هاو، ۱۳۸۷: ۱۴). چنین پذیرفته شد که نتایج مشاهده عملاً برای همه مشاهده‌گران در شرایط استاندارد باید یکسان و تکرارپذیر باشد. با این نگاه، بُعد ذهنی سوژه شناساگر به سود نوعی عینیت قابل اعتماد و تکرارپذیر کنار گذاشته شد. کنار گذاشتن بُعد ذهنی سوژه شناساگر، این پرسش را پیش انداخت که آیا شناخت یا معرفت صرفاً گردآوری یک سری داده‌های کمی در پیش روی گردآورنده است، یا برآیند تعامل کنشگران با یکدیگر و با محیط در فضای اجتماعی است؟ برای مثال، بر اساس دیدگاه عینیت‌گرایانه آیا طبیعت همان چیزی است که در جهان خارج است و با روش‌های عینی می‌توان به آگاهی‌هایی درباره ابعاد و ویژگی‌های آن دست یافت؟ یا آنکه مفهوم طبیعت را باید برآیند تفسیری از تجربه‌های ذهنی و بین‌الذهانی دانست که به واسطه زبان تحول یافته، کامل شده و به صورت ادراک امروزی ما درآمده است؟ (همان: ۱۵).

عبور از دوگانگی امر ذهنی و عینیت مستلزم این دریافت بود که واقعیت در پویه ادراکی گروه‌های درگیر در کنش ارتباطی برساخته می‌شود و به میانجی زبان سامان می‌یابد. از سویی، ذهنیت سوژه شناساگر جایگاه خود را در فرآیند شناخت باز می‌یابد و از سوی دیگر، جنبه عینی شناخت به واسطه زبان با تعمیم تجربه بین‌الذهانی در قالب گزاره‌های ارجاع‌پذیر به محیط بیرونی بیان می‌شود. هابرماس در پاسخ به این پرسش که چرا مفهومی به نام طبیعت در شرایط خاص

تاریخی ابداع می‌شود، به این ویژگی انسان اشاره می‌کند که «همواره خودش را در چارچوب شرایط فرهنگی بازتولید می‌کند، یعنی از طریق نوعی فرآیند خودسازی خودش را شکل می‌بخشد». از دید او، «فرآیندهای کندوکاو ... بخشی از فرآیند جامع‌تر خودسازی هستند» (هابرماس، نقل در: هاو، ۱۳۸۷: ۱۵). تأکید بر سوژه‌ای که تابع موقعیت تاریخی ویژه است و نقش تفسیر تجربه‌های ذهنی و بین‌الذهانی که به واسطه زبان مفاهیم خاصی را برمی‌سازند، به مثابه جلوه‌ای از کردوکار عقل و فرآیند دلنایی نکته‌ای است که در تبیین عقلانیت اجتماعی از اهمیت زیادی برخوردار است.

شناخت همچنین در فرهنگ مدرن با چالش دیگری روبروست که از تقلیل میان ارزش‌ها و هست‌ها برمی‌خیزد. در فرهنگ غرب از دوره باستان، علایق، مانعی در برابر شناخت تصور می‌شدند. منش عقلانی علم مدرن رویکرد نظری و فرض وجود یک جهان خارجی مستقل و منظم را از سنت یونانی به ارث برده است. هر دو میراث با نوعی علایق بشری بنیادین پیوند دارد. از دید هابرماس، نقش علایق در شکل‌گیری شناخت، مانع از اتخاذ رویکردی طبیعی‌گرایانه است، منظور او از علایق برخی جهت‌گیری‌های بسیار کلی‌تر است که ریشه در دو نمود فعالیت انسانی یعنی کار و تعامل دارد. این علایق از دل راه حل فرهنگی نیاز نوع بشر به خودسازی پدید آمده‌اند و شامل فرآیندهای یادگیری و رسیدن به تفاهم متقابل هستند (همان: ۱۶).

هابرماس با طرح اینکه، علوم مدرن در خدمت علاقه به بهره‌برداری فنی است، نتیجه می‌گیرد، جدایی ارزش‌ها از هست‌ها هرگز به طور کامل رخ نداده است. بنابراین، دلیل اصلی پذیرفتن پیوند شناخت و علایق بشری در عرصه علم، همین نکته است که علوم نتوانستند علایق عاطفی و ارزشی را به سود نظریه ناب کنار بگذارند. بنابراین، از دید هابرماس، توصیف و بازنمایی جهان بر نوعی قاعده یا معیار متکی است، وگرنه هیچ معنایی نمی‌توانست داشته باشد و برای کسی قابل فهم نبود. این پرسش که چرا برای تنظیم این توصیف‌ها از جهان، معیار خاصی از میان معیارهای گوناگون انتخاب شده است، نیازمند احتجاج عقلانی است؛ به ویژه آنکه، تشخیص‌های اساسی که مبنای اصلی تحلیل‌ها از تجربه را تشکیل می‌دهد، نه دلبخواهی است و نه کاملاً ضروری، بلکه می‌تواند مناسب یا نامناسب باشد. آنها پاسخی به علایق ریشه‌داری است که به ناگزیر پیگیری شده‌اند.

۲. **تعامل:** یکی از پیش‌فرض‌های کنش ارتباطی، برقراری تعامل است. هابرماس تأکید می‌کند که کنش ارتباطی همان ارتباط نیست، «نوعی تعامل است که از رهگذر کنش‌های گفتاری هماهنگ می‌شود و با این کنش‌های گفتاری مطابق و ملازم نیست» (هاو، ۱۳۸۷: ۱۰۶). هر گزاره به مثابه

کنش کلامی، یک سری دعاوی اعتبار عام را مطرح می‌کند که اعتبار آنها را می‌توان دوباره اثبات کرد. بنابراین، فرآیند تعامل به واسطه طرح گزاره‌های حاوی دعاوی اعتبار عام، با چالش‌های زیر روبروست: الف) بیانگری گزاره به نحو فهم‌پذیر، ب) فهم آنچه بیان شده است، ج) فهم‌پذیر کردن خود به واسطه بیانگری، د) رسیدن به تفاهم با دیگری (همان: ۳۶-۳۵).

گزاره زمانی عقلانی است که گوینده آن از طریق مشارکت در تعامل، شرایطی را که جهت رسیدن به تفاهم با دیگری تعریف شده، برآورده کند. ممکن است تلاش‌ها برای رسیدن به تفاهم به نتایج روشنی ختم نشود، در این صورت، اگر گفته‌ها یا ایده‌های به کار رفته در تعامل عقلانی باشد، موانع رسیدن به تفاهم به روشنی قابل تبیین است (همان: ۵۱). بدین‌سان، چالش تعامل، مسئله مشارکت و رویکرد مبتنی بر دلیل‌آوری و تفاهم را برجسته می‌کند، این رویکرد در شکل‌گیری عقلانیت اجتماعی اهمیت فراوانی دارد.

**۳. وفاق:** هدف کنش ارتباطی، رسیدن به وفاق است. وفاق لازمه موجه‌سازی یا توجیه عقلانی است. در کنش ارتباطی وفاق با پذیرفتن دلیل توجیه‌کننده حاصل می‌شود. چالش وفاق به موانعی اشاره دارد که از پذیرش دلایل توجیهی و متقاعد کننده ممانعت می‌کند. هابرماس توضیح می‌دهد که پذیرش دلیل توجیه‌کننده از بعد تجربی و بعد قاعده‌مند انگیزه، قابل بررسی است. از یک‌سو، انگیزه‌ها به شیوه‌ای اجتماعی فراگیری و از طریق درونی‌سازی ساختارهای خواست، شکل می‌گیرند و از سوی دیگر، ارزش‌ها و هنجارهایی که به انگیزه‌ها شکل می‌دهند از درون به حقیقت وابسته‌اند. بنابراین، برانگیختن رفتاری در افراد مستلزم آن است که فرآیند موجه‌سازی با ارزش‌ها و هنجارهایی که صدق و کذب‌شان قابل سنجش است، هماهنگ شود. از دید هابرماس، گفتار عقلانی مستلزم نوعی اصول اخلاقی عام است و عبور از این اصول، به منزله تحریف نظام‌مند ارتباط تلقی می‌شود. از این دیدگاه، شروط نهایی برای توجیه باورها و انگیزش عقلانی در پیش‌فرض‌های گفتگو است. هدف گفتگو و دلیل‌آوری، بررسی و ارزیابی عمومیت‌پذیری علایق و منافع است: «یگانه اصلی که در آن خرد عملی متجلی می‌شود اصل عمومیت دادن و همگان ساختن است» (هاو، ۱۳۸۷: ۷۲).

**۴. اعتماد:** پیش‌تر اشاره شد که عقلانیت در کنش ارتباطی بر اعتماد‌پذیری تکیه دارد. چالش اعتماد هم به صورت موانع گفتگو و ارتباط ظاهر می‌شود و امکان سنجش اعتبار دعاوی گزاره‌ها را از میان می‌برد و هم در قلب دلایل و دلالت‌های نادرست یا بی‌معنا، سنجش اعتبار دعاوی گزاره‌ها را منتفی می‌کند. نقد هر گزاره بر پایه معیارها و هنجارهایی چون ساخت گزاره‌ای، راستی‌آزمایی (صدق گوینده)، درستی و اعتبار، کارآمدی و معیارهای بازنمودی، به طوری که در

بحث ذیل عنوان کنش ارتباطی و عقلانیت نشان داده شد متضمن اعتمادپذیری آن است.

### ۳-۶- ساخت انتقادی عقلانیت

دیدیم عقلانیت در هر یک از ابعاد شناخت، تعامل، وفاق و اعتماد با چه چالش‌هایی روبروست. چگونگی عبور فرهنگ مدرن از این چالش‌ها، به شکل‌گیری مفهومی از عقلانیت انجامیده که در رویارویی با مفهوم عقلانیت در فرهنگ‌های سنتی قرار گرفته است. از این دیدگاه، نظریه کنش ارتباطی رویارویی فرهنگ مدرن با چالش‌های شکل‌گیری عقلانیت را بازتاب می‌دهد. چهار بُعد تحلیلی شناخت، تعامل، وفاق و اعتماد شیوه واحدی را در روند شکل‌گیری عقلانیت بازگو می‌کند. اشاره شد که کنش‌های کلامی در قالب ساخت گزاره‌ای یا گزاره‌ها، دعاوی اعتبار عام را مطرح می‌کند. مواجهه با کنش‌های کلامی، همواره بر پایه تفسیرهایی است که رویکرد عقلانی دارد. در حقیقت، عقلانیت چیزی نیست جز شیوه مواجهه با این دعاوی و سنجش اعتبار آن. در اینجا، رویکردهای مختلف تنها وجوه کارکردی قوه عقل و عقلانیت را بازتاب می‌دهد.

دانستیم ساخت عقلانی گزاره، بسته به آن است که تا چه اندازه می‌تواند دعاوی خود را در ارجاع به دانش، هنجارهای رایج و تفسیرهای پیشینی (سوپرکتیو) به مثابه واقعیت‌های بین‌الذهانی، به شیوه‌ای متقاعدکننده بیان کند. هابرماس تأکید می‌کند در زمینه کنش ارتباطی، عقلانیت یک گزاره یا یک رفتار لزوماً به صدق آن بر نمی‌گردد، «ما حتی کار کسی را که آرزویی یا نیتی را آشکار می‌کند، احساس یا حالی را ابراز می‌دارد، رازی را به کسی می‌گویند، به کاری اعتراف می‌کند و از این قبیل و بعد قادر است با گرفتن نتیجه عملی از آن و انجام رفتار سازگار با آن به منتقدان پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد، عقلانی می‌خوانیم» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۷۰). روشن است در اینجا عقلانیت گزاره با معیارهای عقلانیت گزاره‌های ریاضیاتی همخوانی ندارد.

چه چیز ضامن عقلانیت گزاره‌ها در کنش ارتباطی است؟ از توضیحات گذشته درباره معیارهای سنجش اعتبار گزاره‌ها از حیث ساخت گزاره‌ای (فهم‌پذیر بودن کنش کلامی)، راستی‌آزمایی (صداقت)، درستی و اعتبار (صدق)، کارآمدی و کفایت ارزشی، درمی‌یابیم شیوه‌های سنجش اعتبار گزاره‌ها ضامن عقلانیت آنهاست. هابرماس در توصیف شیوه‌های سنجش اعتبار گزاره‌ها، در نگرشی انتقادی به دستاوردهای کارل مارکس، دو جزء فعالیت انسان یعنی کار (قابلیت‌های انسان) و تعامل اجتماعی را از یکدیگر تمیز می‌دهد و همواره این تمایز دوگانه را با اصلاحات پرکاربرد کنش عقلانی هدفمند و کنش ارتباطی بیان می‌کند. از دید هابرماس، متمایزترین وجه فعالیت انسانی کنش ارتباطی است نه کار. کنش ارتباطی «نه با محاسبه خودمدارانه موفقیت بل با کنش نیل

به تفاهم هماهنگ می‌شود. در کنش ارتباطی شرکت‌کنندگان اساساً در پی موفقیت خود نیستند. آنها اهداف فردی خود را تحت شرایطی دنبال می‌کنند که بتوانند برنامه عمل خود را بر پایه تعریف وضعیت مشترک هماهنگ کنند» (ریترز، ۱۳۹۶: ۳۹۴).

برای هابرماس، این دریافت که شالوده کنش ارتباطی، ارتباط تحریف‌نشده است، سرآغازی است برای شناسایی و تحلیل ساختارهای تحریف‌کننده ارتباط. از این جهت، کار نظریه پرداز کنش ارتباطی در شناسایی ویژگی‌های ارتباط تحریف‌نشده، مانند فعالیت روانکاو است برای ایجاد امکان ارتباط تحریف‌نشده میان افراد. روانکاو به دنبال منابع تحریف‌ها در ارتباط فردی است و کار نظریه پرداز کنش ارتباطی، شناخت منابع تحریف در روابط اجتماعی و کمک به افراد برای غلبه بر موانع اجتماعی ارتباط تحریف‌نشده (همان).

هابرماس با تأکید بر اینکه، در فرهنگ مدرن، عقلانی شدن بیشتر ناظر بر کنش عقلانی هدفمند بوده است، با نقد دستاوردهای این فرآیند، یعنی رشد نیروهای تولید و افزایش کنترل تکنولوژیکی بر زندگی انسان که خود ناقض عقلانی شدن است، راه حل مسئله عقلانی شدن کنش عقلانی هدفمند را در عقلانی شدن کنش ارتباطی می‌داند. کنش ارتباطی زمانی عقلانی می‌شود که موانع ارتباط از میان برود و ارتباط آزاد و باز و فارغ از سلطه برقرار شود (همان: ۳۹۵).

از جنبه شناختی، عقلانیت عبارت است از شیوه‌های بکارگیری دانش و فهم در زندگی. اعتبارسنجی دعاوی عام ایجاب می‌کند که افراد بتوانند آزادانه فهم خود را از منابع دانش، در قالب دلایل، فاکت‌ها، ارجاعات و تفسیرهای فردی مطرح کنند و گزاره‌های مطرح شده در فضای اجتماعی را به چالش بکشند. در مقابل، فاعلان گزاره‌هایی که با انتقاد روبرو شده‌اند نیز برای دفاع از دلایل و دریافت‌های خود بتوانند به عرصه اجتماعی رجوع کنند و دلایل تازه‌ای ارائه نمایند. کنش ارتباطی نه الزاماً به معنای رویارویی فاعلان کنش کلامی و منتقدان با یکدیگر است، بلکه صرف باز بودن عرصه اجتماعی به روی فاعلان کنش کلامی و آزادی عمل منتقدان برای سخن گفتن، بیانگر ساخت عقلانی جامعه و فضای اجتماعی است. تضارب آرا سبب می‌شود که افراد بتوانند اظهاراتی را در فضای اجتماعی بیان کنند، این اظهارات نقد شود، برای آنکه اظهارات و نقدها ملل شود بتوانند برای آنها دلایلی بیاورند و «عقلانیت بازنمودهای آنها در پرتو رابطه درونی بین مضمون معناسانسانه این فرامودها، شروط اعتبار آنها و دلایل صدق احکام و کارآمدی کنش‌ها» ارزیابی می‌شود (هابرماس، ۱۳۸۴: ۶۳-۶۲).

پیامد عقلانی شدن به این شیوه در سطح اجتماعی، کاهش سرکوب هنجاری و افزایش رواداری

در برابر دریافت‌ها و اندیشه‌های فردی است. در این معنا، عقلانی شدن به جای اینکه به نظام تولیدی جدیدی منجر شود، به نظام هنجاری کم‌تحریف‌شده‌ای می‌انجامد (ریترز، ۱۳۹۶: ۳۹۶).

## ۷- زبان و دگرگونی عقلانیت

نحوه نگرش و تأثیرگذاری جامعه و نهادهای اجتماعی بر ذهنیت‌ها، هویت‌ها و زندگی اجتماعی، مطالعات اجتماعی را در ربع پایانی سده گذشته با تغییر پارادایم روبرو ساخت. به لحاظ نظری این تغییر، با جهت‌گیری به فرهنگ در مطالعات اجتماعی همراه شد. شالوده این جهت‌گیری فاصله گرفتن از فلسفه و نظریه اجتماعی کلاسیک و توجه هرچه بیشتر به زبان بود. توجه به زبان در تحلیل فرهنگ و تحولات اجتماعی ریشه در نگرش فردیناند سوسور زبان‌شناس ساختارگرا دارد که زبان را نظامی از رابطه میان صورت و معنی می‌دانست که مدام در حال جابجایی است: «یک زبان اساساً نمی‌تواند از خود در برابر عواملی دفاع کند که هر لحظه رابطه میان صورت و معنی را جا به جا می‌کنند» (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۰۹). در زبان رابطه صورت و معنی، یا نشانه‌های زبانی و مفهومیها اختیاری است، بر پایه این تعریف زبان دستگامی آزاد است که «به طور ارادی سامان‌پذیر بوده و تنها به اصلی عقلانی وابسته است» (همان: ۱۱۲). هیچ ارتباط ذاتی بین واژگان و مفاهیم در زبان نیست، واژگان از طریق قراردادهای اجتماعی در هم‌نشینی با یکدیگر قرار می‌گیرند. بدون زبان انسان‌ها نمی‌توانند مفاهیم را درک کنند، زبان چیزها را در نظامی از معنا دسته‌بندی و قابل‌شناسایی می‌کند. ژاک دریدا استدلال می‌کند معنا در نظام تفاوت‌های زبانی، هرگز نمی‌تواند ثابت بماند. واژه به تنهایی هیچ معنایی انتقال نمی‌دهد مگر در روابط هم‌نشینی آن در جمله و «در ارتباط با چیزهایی که قبلاً اتفاق افتاده و چیزهایی که بعداً اتفاق می‌افتد» (نش، ۱۳۸۵: ۴۸). به تعبیر ویتگنشتاین، معنای واژه برآیند کاربرد یا عملیاتی شدن آن واژه در نظامی از روابط و هنجارها یا قواعد است و تنها با فراگیری چگونگی کاربرد واژه‌ها می‌توان معنای آن را دریافت (گلاک، ۱۳۸۸: ۲۶۹).

زبان نظامی از قراردادهای اجتماعی را بازنمایی می‌کند. مفاهیم در زبان، بازنمودهای اجتماعی است، نه چیزی که تصور می‌رود بازنمودها بر آن دلالت می‌کند. از دید سوسور، زبان «بخش اساسی قوه ناطقه [...] فرآورده‌ای اجتماعی و نیز مجموعه‌ای از قراردادهای ضروری است که از طرف جامعه مورد پذیرش قرار گرفته تا افراد بتوانند قوه یادشده را به کار اندازند» (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۵). اختیاری بودن نشانه‌ها، بیانگر آزادی و قاعده‌مندی ساختار زبان است. بین‌الذهانی بودن زبان سبب می‌شود که هیچ‌کس نتواند به دلخواه نشانه‌های زبانی را تغییر بدهد.

ویژگی بین‌الذهانی بودن زبان با امکان گفتگو و نظارت‌پذیری ملازمه دارد. افراد می‌توانند در فضای اجتماعی آزادانه با یکدیگر سخن بگویند، سخنان یکدیگر را فهم کنند. به ارزیابی اعتبار دعاوی سخن دیگری پردازند و با آوردن دلیل و برخورد آرای متضاد، در نهایت یکدیگر را نسبت به درستی یا لغزش سخن خود متقاعد سازند و بر سر موضوع بحث به توافق رسند. رسیدن به توافق به معنای آن است که افراد در گفتگو بر سر درکی از موضوع یا بازنمود، ذهنیت مشترکی پیدا کرده‌اند، یا توانسته‌اند ذهنیت قبلی خود را درباره موضوعی مشخص تغییر بدهند. در این موقعیت، همان‌طور که هابرماس تصریح می‌کند، «استفاده از زبان به وضوح بیانگر قصد اجماع عام و آزادانه است» (هاو، ۱۳۸۷: ۲۳).

استفاده از زبان برای رسیدن به تفاهم یا اجماع مستلزم به کارگیری فرآیند اعتبارسنجی گزاره‌ها و کنش‌های کلامی است که در نهایت به ادراک بازنمودهای جدید یا ارجاع به بازنمودهای گذشته یا دگرگونی ذهنیت شناساگر نسبت به یک موضوع یا بازنموده می‌انجامد. سوژه شناساگر در فرآیند احتجاج زبانی نه تنها بر سر ادراک بازنمودها در فضای اجتماعی با کنشگران به تفاهم می‌رسد بلکه هم‌چنین، موضوع تفاهم ممکن است دگرگونی خود شیوه‌های ادراک یا عقلانیت، یعنی شیوه‌های به کارندازی قوه فهم در فرآیند گفتگو و احتجاج باشد. درحقیقت، ساخت گفتگویی زبان، عدم قطعیت معنا و وابستگی آن به روابط هم‌نشینی واژگان در موقعیت خاص، این امکان را به وجود می‌آورد که خود زبان به منزله یک دستگاه ارتباطی، یا نشانه‌های زبان، یا قواعد کاربرد نشانگان زبانی که عقلانیت حاکم بر روابط اجتماعی را در زبان بازنمایی می‌کند، همگی سوژه بازنمودهای زبان باشند. بر پایه این تحلیل، عدم ثبات نظام رابطه‌ای زبان با عدم قطعیت نقش‌ها و روابط اجتماعی متناظر است. از این دیدگاه، تغییراتی که به واسطه زبان در سطح جامعه بازنمایی می‌شوند، در واقع فرآیند تحولات اجتماعی را در بطن جامعه تبیین می‌کنند.

### جمع‌بندی

شاید در درون فرهنگ مدرن این تمایل بیشتر احساس شود که شکل‌گیری عقلانیت مدرن در روندی متمایز از عقلانیت در فرهنگ‌های دیگر بوده است، اما نگاهی به مفهوم عقلانیت و شیوه‌های به کارگیری قوه ادراکی در فرهنگ‌های دیگر، مقایسه شرایط و روندهای شکل‌گیری عقلانیت اجتماعی در فرهنگ‌های مختلف را امکان‌پذیر می‌کند. بر پایه این مقایسه می‌توان به برخی ابعاد مشابهت و وجوه اشتراک در شکل‌گیری عقلانیت در فرهنگ اسلامی و فرهنگ مدرن اشاره کرد. بر پایه نظریه کنش ارتباطی در فرهنگ مدرن، عقلانیت اجتماعی بازتاب تعامل اجتماعی به

واسطه زبان است. افراد از طریق زبان با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند و بر سر درک مشترک از مفاهیم بازنمودی به اجماع و تفاهم می‌رسند. بنابراین، هم موضوع مورد تفاهم و هم شیوه‌های دستیابی به تفاهم بازتاب کنش ارتباطی است.

از این دیدگاه، عوامل مؤثر در فرآیند ادراک و تفاهم در فرهنگ اسلامی با فرهنگ مدرن نیز قابل مقایسه است. در فرهنگ مدرن فرض بر این است که خود چارچوب‌های حاکم بر ادراک و تفاهم، بازتاب شیوه‌های ارتباطی و بازانديشانه به واسطه زبان است؛ اما در فرهنگ اسلامی، مطابق نظریه فطرت اگرچه تصور می‌شود که چارچوب حاکم بر شیوه به کاراندازی قوه شناسایی از پیش در نهاد انسان تعبیه شده است، فطرت حدود و روش شناسایی عقل انسانی را مشخص و محدود می‌سازد؛ ولی از آنجا که در فرهنگ اسلامی، توانایی انسان در نگرش به خود مورد تأکید قرار گرفته است و فطرت نیز می‌تواند موضوع بازانديشی به خود باشد (انسان در نتیجه تأمل در خود از نیروها، ویژگی‌ها و استعدادهای درونی و فطری خود آگاه می‌شود، آن را به کار می‌برد و می‌تواند دگرگون کند) پس، از دیدگاه اسلامی نیز امکان دگرگونی عقلانیت اجتماعی لحاظ شده است. تفاوت در این است که در فرهنگ غربی شیوه نزولی تفکر و مفهوم‌پردازی عقلانیت، موجه است ولی مطابق فرهنگ اسلامی، دگرگونی مفهوم عقل در جهت گسست از فطرت، مسخ فطرت و هویت انسان تلقی می‌شود.

درک وجوه اشتراک تحول مفاهیم و شیوه‌های نگرش و ارزیابی دگرگونی‌ها، از جهت شناخت قواعد حاکم بر تحولات بسیار بااهمیت است. نه تنها سیر نزولی مفاهیم در فرهنگ مدرن، مستلزم مباحثات گسترده، دلیل‌آوری و پی‌گرفتن رویکردهای انتقادی است، بلکه در فرهنگ اسلامی نیز، مسیر دور شدن از حاکمیت فطرت چونان آمادگی پیشینی نهاده شده در وجود آدمی، مستلزم جدال‌ها، دلیل‌آوری‌های وارونه و نگرش انتقادی بوده است، چنانچه در قرآن استدلال منکران برای توجیه باورها و دلایل خود را می‌توان بازشناخت. این مشابهت نشان می‌دهد که مجادله و دلیل‌آوری رویکردی متکی بر کنش ارتباطی در فرهنگ بشری است.

عقلانیت به طور گسترده با نحوه فراگیری و درونی ساختن دانش و به کارگیری آن در فضای اجتماعی مناسبت دارد. کنشگران در فضای اجتماعی، برای معتبر جلوه دادن باورها، افکار و رفتار خود همواره ناگزیرند که ادعاهای خود را در هماهنگی با نظام دانایی ابراز کنند. با دگرگونی ساخت اجتماعی، تغییر نظام هنجاری و تحولات نظام دانایی سنتی در دوره کنونی، مفهوم عقلانیت و شیوه‌های به جریان انداختن قوه ادراکی در رویارویی با دعاوی اعتبار نیز دگرگون شده است.

دگرگونی مفهوم عقلانیت صرف نظر از تبیین‌های مختلفی که درباره این رویداد می‌توان داشت، بازتاب تحول در نظام ارتباطی جامعه است. بر حسب اینکه تغییرات در نظام ارتباطی جامعه را چگونه فهم و تبیین کنیم می‌توانیم جهت‌گیری متفاوتی در برابر این تحول اتخاذ نماییم. هدف این نوشتار، تمهید مباحث نظری برای درک فرآیند تحول مفهوم عقلانیت اجتماعی، جهت‌گیری تغییرات و راه‌های مواجهه با آن بوده است. به کارگیری ابزارهای تحلیلی و روش‌شناسی نظریه‌کنش ارتباطی برای شناخت تحول مفاهیم در فضای اجتماعی، نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از عوامل مانند تغییرات پارادایمی در نظام دانایی، ناکارآمدی روش‌های تبیین و ضعف اعتبارسنجی‌های از سوی نهادهای سنتی فرهنگی برای متقاعد کردن جامعه، زمینه‌های دگرگونی مفهوم و جهت‌گیری عقلانیت اجتماعی را فراهم ساخته است.

در سطح نظام دانایی، مهم‌ترین تغییرات عبارت است از تغییر پارادایمی و دگرگونی هنجاری حاکم بر جهت‌گیری دانایی و تأثیر این جهت‌گیری بر فضای اجتماعی. بررسی‌های تاریخی در منابع کلامی، تفسیرهای قرآن و منابع روایی و احادیث نشان می‌دهد که شکل‌گیری مفهوم عقلانیت در فرهنگ اسلامی بازتاب تضارب آراء، مجادلات و دلیل‌آوری‌های خستگی‌ناپذیر اصحاب نحله‌های فکری در سده‌های نخست بوده است. برآمدن گفتمان‌های ناظر به شکل‌گیری مفاهیم و نگرش‌ها درباره شیوه‌های درک آموزه‌های دینی از بطن جامعه و تبدیل آن گفتمان‌ها به گفتمان مسلط، سبب شد تا به تدریج گفتگوی آزادانه درباره مفاهیم اساسی ناظر به ادراک و بازاندیشی شیوه‌های درک دینی به محاق رود. پیامد این تحول در فرهنگ اسلامی از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی است: در دوره‌ای که غالباً آن را دوره عدم پویایی و خلاقیت توصیف می‌کنند، فضای اجتماعی تولدایی خود را در تولید مفاهیم و باز نمودها از دست داد، حتی فنون و دانش‌ها چیزی جز مهارت‌های نسل‌های پیش نبودند که در انطباق با شرایط روز تداوم می‌یافتند. دانش به لحاظ اجتماعی فاقد قدرت متقاعدکنندگی شده بود. این ویژگی‌ها زمانی برجسته شد که در دوره‌ای از تاریخ، امکان مقایسه میان فرهنگ‌ها پدید آمد. ابتدا نشانه‌های روی‌گردانی از دانش‌ها و مهارت‌ها در فضای اجتماعی آشکار شد. در مرحله‌ای از دگرگونی در ساخت اجتماعی عقلانیت، ناکارآمدی دانش‌ها در پرداختن به نیازهای زندگی روزمره سبب شد که اعتبار برخی شاخه‌های دانش با دین مورد بازاندیشی قرار گرفته و رابطه آنها با دین نفی شود. این روند تا امروز ادامه یافته است. امروز پاره‌ای پرسش‌ها درباره اعتبار شیوه‌های متقاعدکنندگی نظام‌های دلنایی از درک دینی؛ پویایی معرفت دینی، یعنی تحرک بیشتر در به کارگیری امکانات و روال‌های ادراکی و تفسیری فرهنگ اسلامی را به همراه داشته است.

بررسی فرآیند ساخت اجتماعی عقلانیت در فرهنگ مدرن و اتکای آن به زبان و کنش ارتباطی و امکان مقایسه این رویکردها با الگوی صورت‌بندی نظام دانایی در فرهنگ اسلامی، حاکی از آن است که می‌توان با فعال کردن فضای اجتماعی به واسطه زبان، برخی گسست‌ها را ترمیم کرد. این فرآیند اما به آسانی قابل تحقق نیست. بیش از هر چیز مستلزم انعطاف‌پذیری ساختارها است. فعال کردن روندهای گفتگو در فضای اجتماعی مستلزم تقویت روال‌های انتقادی، دلیل‌آوری و آزادی پرسش‌افکنی و پاسخ‌گویی است. محدود کردن روندهای مباحثه و گفتگو در فضاهای محدود علمی، فرهنگی، دانشگاهی و ... به معنای ممانعت از سامان‌یابی فضای اجتماعی است. این تصور که می‌توان دستاورد بحث‌ها، نزاع‌های علمی و فرهنگی و انتقادات را پس از رسیدن به تفاهم و اجماع به درون جامعه منتقل کرد، مانع از رسیدن جامعه به اجماع و تفاهم است. زیرا در فضای اجتماعی نیز، رسیدن به تفاهم مستلزم رویارویی با روال‌های اعتبارسنجی، نقد و پاسخ‌گویی، پرسش و گفتگو کردن است. چنین تحولی در فضای اجتماعی نیازمند تعمیق و گسترش اصول اخلاقی است، زیرا گفتگو بیش از آنکه به دانش و تجربه‌های گفتگوکنندگان متکی باشد بر صداقت اخلاقی آنان تکیه دارد.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۶)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- اسملسر، نیل (۱۳۸۰)، *تئوری رفتار اجتماعی*، ترجمه دژاکام، با مقدمه عماد افروغ، تهران: مؤسسه یافته‌های نوین با همکاری مؤسسه نشر دواوین.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۹)، *نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی*: پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب، تهران: انتشارات نسل آفتاب.
- اوٹویت، ویلیام (۱۳۸۶)، *هابرماس، معرفی انتقادی*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
- تیلور، چارلز (۱۳۷۹)، *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران: نشر مرکز.
- چامسکی، نوآم (۱۳۷۷)، *زبان‌شناسی دکارتی فصلی از تاریخ تفکر عقلگرا*، ترجمه احمد طاهریان، تهران: انتشارات هرمس.
- داودی، علی‌مراد (۱۳۴۹)، *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا*، تهران: انتشارات دهخدا.
- دهخدا، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، جلد دهم، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- ریتزر، جورج (۱۳۹۶)، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، جلد دوم، تهران: انتشارات کومش، چاپ سوم.

- سوسور، فردینان (۱۳۷۸)، *دوره زبانشناسی عمومی*، تهران، انتشارات هرمس.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: انتشارات باغ آینه، چاپ دوم.
- صلیبا، جمیل (۱۳۹۳)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۲، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، جلد ۱۶، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ چهارم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، جلد ۲، ترجمه محمدتقی مصباح یزدی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ پنجم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، جلد ۷، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ پنجم.
- طبری، احسان (۱۳۸۶)، *نوشته‌های فلسفی و اجتماعی*، جلد دوم، نسخه الکترونیکی.
- کسل، فیلیپ (۱۳۸۷)، *چکیده آثار آتوننی گیدنز*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ دوم.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۷)، *اصول کافی*، جلد اول، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
- گاتری، دبلیو کی. سی (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه یونان*، جلد هشتم: آناکساگوراس، آرخلاتوس، فلسفه در نیمه دوم قرن پنجم، دیوگنس آپولونیایی؛ ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- گلاک (گلوک)، هانس - یوهان (۱۳۸۸)، *فرهنگ اصطلاحات و بیگنشتاین*، ترجمه همایون کاکاسلطانی، تهران: انتشارات گام نو.
- لاینز، جان (۱۳۵۷)، *چومسکی*، ترجمه احمد سمیعی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، جلد ۷، تصحیح هاشم رسولی و دیگران، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *ده گفتار*، در: مجموعه آثار، جلد ۲۱، تهران- قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *فطرت*، در: مجموعه آثار، جلد ۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *جامعه و تاریخ*، در: مجموعه آثار، جلد ۲، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *فلسفه تاریخ*، در: مجموعه آثار، جلد ۱۵، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *انسان کامل*، در: مجموعه آثار، جلد ۲۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *آشنایی با قرآن*، در: مجموعه آثار، جلد ۲۶، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، *پنج مقاله*، در: مجموعه آثار، جلد ۳۰، تهران: انتشارات صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: نشر هرمس، چاپ پنجم.
- نش، کیت (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست و قدرت*، ترجمه محمدتقی دلفروز،

تهران: انتشارات کویر، چاپ چهارم.

وال، ژان (۱۳۷۵)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: انتشارات خوارزمی.  
هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *نظریه کنش ارتباطی*، جلد اول: عقل و عقلانیت جامعه، ترجمه کمال پولادی،  
مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.

هاو، لسلی ا. (۱۳۸۷)، *هابرماس*، ترجمه جمال محمدی، تهران: انتشارات گام نو.  
هگل، گ. و. (۱۳۵۶)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶.  
همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید؟*، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ نهم.