



قزلسفلی، محمد تقی و دوست محمدی، حسین (۱۳۹۶). بررسی رابطه چرخش زبانی با اندیشه انتقادی هابرماس و کاربست آن در نهاد حوزه عمومی ایرانی. جامعه شناسی نهادهای اجتماعی، ۴(۱۰)، ۲۹۲-۲۶۳.

بررسی رابطه چرخش زبانی با اندیشه انتقادی هابرماس و کاربست آن در نهاد حوزه عمومی ایرانی

محمد تقی قزلسفلی^۱ و حسین دوست محمدی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۱

چکیده

هابرماس از متفکران نظریه انتقادی مشهور به بازسازی نظریه سیاسی مارکسیستی با الزامات شرایط نو پدید است. در این تحقیق پژوهشگران تلاش دارند ضمن اشاره اجمالی به مبانی معرفتی او، جایگاهی را که زبان در فرایند شکل‌گیری حوزه عمومی و تعمیق کنش ارتباطی دارد تبیین کرده به این پرسش اساسی پاسخ دهند که کارویژه زبان، دیالوگ و ارتباط زبانی در فضای حاکم بر اندیشه ورزی هابرماس به ویژه در شکل‌گیری حوزه عمومی چیست؟ و چگونه می‌توان با کاربست این نحله فکری مشکلات داخلی از جمله شکاف‌های ملت / ملت، دولت / ملت و دولت / دولت و به ویژه نقش نهادهای حوزه عمومی در عرصه سیاست را مدیریت نمود؟ این پژوهش که از الزامات نظریه هنجاری-انتقادی مکتب فرانکفورت به عنوان چارچوب نظری بهره برده است، در بخش دوم مقاله می‌کوشد امکان کاربست این نظریه را در نهادینه کردن حوزه عمومی ایرانی مورد بررسی قرار دهد. مقاله حاضر از روش توصیفی - تحلیلی در بررسی متون هابرماس برخی راهکارها جهت پیش‌گیری از واگرایی ملی در ایران را با تقویت حوزه عمومی و ارتقاء انسجام داخلی ارائه نماید.

کلید واژه‌ها: نظریه انتقادی؛ کنش ارتباطی؛ حوزه عمومی؛ جهان زیست؛ چرخش زبانی.

^۱ - دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، m.t.ghezel@gmail.com

^۲ - کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، h_doostmohammadi@yahoo.com

۱- مقدمه و بیان مسئله

عنصر زبان از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و فلاسفه بزرگی همچون سقراط و افلاطون قرار گرفته است اما تولد مجدد زبان به تحولات فکری پس از عصر روشنگری^۱ به ویژه نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی باز می‌گردد. گوتلوب فرگه شاید نخستین فردی باشد که با ارائه نظریه جدید خود در حوزه ریاضیات عرصه را برای بازتولید زبان آماده کرد. در واپسین دهه های قرن ۱۹ فرگه فیلسوف و ریاضیدان اروپایی در تحقیقات خود به این نتیجه رسید که در ریاضیات اعداد احتمالاً خارج از اراده ریاضیدان^۲ با یکدیگر روابطی منطقی برقرار می‌کنند. او این رابطه منطقی را به سایر اجزاء جهان هم تسری داد و مدعی شد اجزاء گوناگون جهان آفرینش هم با یکدیگر رابطه‌ای منطقی برقرار می‌کنند. اما نوآوری اصلی وی این بود که می‌گفت مهم‌ترین ابزاری که می‌تواند در بررسی این رابطه به یاریمان بیاید زبان است (موسوی، ۱۳۸۹: ۱۴۸). از آن پس زبان از حالت ابزار صرف ارتباطی به عاملی موثرتر تبدیل شد و کاربردی دگرگونه یافت. این روند که به استقلال زبان از سوژه انجامید بسیار مورد اقبال اندیشمندان غربی قرار گرفت تا جاییکه مارتین هایدگر مدعی بود این انسان نیست که سخن می‌گوید بلکه این خود زبان است که سخن می‌گوید (پین، ۱۳۸۰: ۲۲۲). این شرایط جدید زبان را حتی از این مرحله هم بالاتر کشید و آنرا تا مرحله مالکیت بر انسان ارتقاء داد. در همین راستا پالمر معتقد بود انسان مالک زبان نیست بلکه به زبان تعلق دارد (پالمر، ۱۳۸۲: ۶۶). در مجموع می‌توان مدعی شد که چرخش زبانی به نوعی کنش کلامی انجامیده است که ریشه در اتنومتدولوژی^۲ دارد. چرخش زبانی به مرور به سایر نظریه‌ها نیز سرریز کرد از جمله به نظریه گفتمان و نظریه انتقادی متأخر که هابرماس نماینده آن است. هدف او نجات عقلانیت و عقلانی شدن جامع عقل است که هنوز تابع مجموعه‌ای از اصول و قواعد روش شناسی نشده است. هابرماس تصریح می‌کند که هدف او نزدیک کردن معرفت (شناخت) و زندگی است، زیرا معرفت ناشی از درگیر شدن در جریان زندگی روزمره است. بر این اساس انسان‌ها جهان را با پرسش‌گری و عمل خود هم زمان خلق و کشف می‌کنند.

سؤال اصلی در پژوهش حاضر این است که آیا با کاربرست برداشت‌های زبانی هابرماس، اندیشه‌های انتقادی او و نگاه بینادهنی^۳ او به پدیده گفتگو و تفاهم می‌توان به شکل‌گیری حوزه

1- Enlightenment Age

۲- اتنومتدولوژی نظریه‌ای است در جامعه‌شناسی که توسط جامعه‌شناس آمریکایی بنام هارولد کارفینگل در دهه ۶۰ میلادی مطرح شده است. این مکتب با رد عقل و احساسات مشترک ریشه رفتارهای اجتماعی انسان را در عوامل اجتماعی می‌بیند، نه در مسائل شخصی.

3- Intersubjectivity View

عمومی ایرانی کمک کرد؟ و از نقطه عزیمت واگرایی به سوی مقصد همگرایی حرکت نمود؟ آیا اندیشه‌های انتقادی یورگن هابرماس توان و قابلیت ایجاد حوزه عمومی ایرانی و بالمآل تفاهم ملی بین مردم با مردم و دولت با مردم را دارد؟ فرضیه اصلی تحقیق پیش رو این است که ما امروزه در فضای فکری حاکم بر مردم و نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران دارای دو دسته از ارزش‌ها هستیم ارزش‌های پیشینی مانند میهن، دین، زبان، فرهنگ و ... و دسته دیگر ارزش‌های پسینی مانند منافع ملی، توسعه، استقلال، آزادی، حقوق متقابل ملت و دولت و ... پژوهشگران بر این باورند که حد اقل در حوزه ارزش‌های پسینی اندیشه‌های انتقادی هابرماس می‌تواند به عنوان عامل همگرایی ملی مورد بهره‌برداری قرار گیرد اگر چه اثربخشی این اندیشه در حوزه ارزش‌های پیشینی هم دور از انتظار نیست.

۲- پیشینه پژوهش

۲-۱- چارچوب نظری

هابرماس واجد یک نظریه‌های انتقادی است که از یکسو ریشه در نئومارکسیسم، نظریه مکتب فرانکفورت^۱ و از سوی دیگر ریشه در نظریه ماکس وبر و تالکوت پارسونز دارد. او بر این اساس تلاش کرده تا با سهیم شدن در شکل‌گیری نظریه اجتماعی جدلی، به گسست از فلسفه سوژه^۲ و اهمیت دادن به مقوله بینا ذهنیت و پراگماتیسم عمل محور و اخلاقی دست یابد (باینس، ۲۰۰۴: ۱۹۴ - ۲۱۸). از دیدگاه مایکل پیوزی نظریه انتقادی در حدفاصل فلسفه و علم قرار دارد و ریشه آن در علائق انسانی است. واژه کربیتیک که ریشه یونانی دارد در مجموع محمل دو مفهوم است: الف: داوری ب: بحران (احمدی، ۱۳۹۴: ۱۲). یعنی هم در قالب داوری پدیده‌های فلسفی و اجتماعی و هم در ریشه‌یابی بحران‌های حادث شده در عرصه عقلانیت پوزیتیویستی، سرمایه‌داری و بحران درونی مارکسیسم قابل مشاهده است. ریشه تاریخی این نظریه را نیز باید در عصر روشنگری به ویژه در عقلانیت^۳ مورد نظر ایمانوئل کانت جستجو کرد. عقلانیت مورد نظر او استعلایی، اثباتی و مبتنی بر اومانسیسم و سوژه محور بود (یاراحمدیان و سلطانی، ۱۳۹۵: ۹۷). اثبات‌گرایی مستتر در عقلانیت کانتی زمینه جدایی ارزش از روش آن گونه که بعدها در عقاید ماکس وبر تجلی یافت و در نتیجه به حاشیه رفتن اخلاق را فراهم نمود.

^۱ - Frankfurt School

^۲ - Subject Philosophy

^۳ - Rationality

کانت معتقد بود هیچ چیز نباید فارغ از نقد باشد نقد سلاحی است که به بالندگی عقل و در نهایت به سلطه بشر بر جهان و رهایی جامعه انسانی و خودمختاری فرد می‌انجامد. رویکرد انتقادی کانت بعدها توسط هگل و پس از او مارکس به ویژه در تبیین عنصر از خود بیگانگی با تفاوت‌هایی تداوم یافت. این برداشت کانتی از عقلانیت و نقد از حوزه علوم طبیعی به مطالعات جامعه‌شناسی نیز تسری یافت تا جائیکه آگوست کنت، دورکهایم، اسپنسر و... با استفاده از نقد جهان طبیعت که نام دیگر آن عقلانیت ابزاری است به مطالعه جامعه به مثابه طبیعت پرداختند. اما چند عامل اندیشمندان را به تجدیدنظر در این رویکرد وادار ساخت: اول آنکه عقلانیت کانتی و نقد همه جانبه او به تأسیس و تقویت رویکرد اثبات‌گرایی انجامیده بود و این رویکرد پس از تسلط بر جهان ماده به سلطه بر انسان میل پیدا کرده بود (سلیمی و اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۱۱۶) و این اولین گام در شکل‌گیری سرمایه‌داری و بالمآل سلطه به شمار می‌رفت (همان: ۱۲۵). دوم آنکه ایدئولوژی‌ای که برای درمان عارضه سرمایه‌داری توسط کارل مارکس تدوین شده بود بر خلاف نظر او نه در سال ۱۸۴۸ و نه در جامعه صنعتی اروپا که ۷۰ سال بعد و در جامعه ی فلاحی پیشه روسیه به شکلی نارس و مصنوعی اتفاق افتاد. سوم آنکه اندیشه‌های آرمانگرایانه کانت و پندارهای رهایی بخش مارکس هیچکدام نه تنها به هدف اصلی خود که آزادی نوع بشر بود نرسیده بودند بلکه خود به زنجیری دیگر در اسارت انسان بدل شده بودند. مارکسیسم و هگلیسم که رویکرد آرمانگرایانه مبتنی بر آرمانگرایی روشنگرانه کانتی بودند در انتقاد به عقلانیت تحصلی او شکل گرفتند اما خود نیز از نگاه تیز بین نقد پوشیده نماندند.

گرامشی که معتقد بود انسان ماهیتی تاریخی دارد نه اقتصادی (نجف زاده، ۱۳۹۵: ۱۶۸) و ادوارد برنشتاین جزو اولین تجدیدنظر طلبان مکتب مارکسیسم به شمار می‌روند که باب نقد این نظام فکری را فراهم نمودند. برنشتاین در این باره می‌گوید: «من قصد ندارم مارکسیسم را رد کنم بلکه مسئله اصلی این است که بدانیم پیشرفت این نیست که آثار علمی مارکس را رد کنیم بلکه آن است که نتایج و تحولش را بپذیریم اما چنین پیشرفتی کارساز نیست مگر آنکه ابتدا خود را تسلیم انتقاد از نظریه او بسازیم» (رحیمی، ۱۳۹۲: ۱۶۷) به همین دلیل برخی او را مبدع نظریه سوسیالیسم انتقادی^۱ در برابر سوسیالیسم علمی^۲ می‌دانند. کائوتسکی و لوکزامبورگ هم به روند تجدید نظر در مارکسیسم یا به تعبیری تقدس‌زدایی از آن کمک شایانی کردند. به عنوان نمونه می‌توان به این جمله از رُزا لوکزامبورگ اشاره نمود: «می‌توان راه‌هایی نو آنوتر از راه‌های

^۱ - Critical Socialism

^۲ - Scientific Socialism

مارکس [گشود زیرا سخن درست به هیچ کس هر قدر هم آن کس والا مقام باشد ختم نمی‌شود]. همچنین یکی از اولین افرادی که به تجدید نظر در مبانی فلسفی اندیشه‌های مارکس پرداخت لوکاچ بود (همان: ۱۲۹). لوکاچ به این دلیل در این فرایند دارای اهمیت مضاعف بود که توانست نگاهی به بیرون از چارچوب این مکتب بیندازد و بین فلسفه مارکسیسم و اندیشه‌های ماکس وبر ارتباطی ارگانیک برقرار کند و به فرجه‌ی نظریه انتقادی مساعدت نماید.

به لحاظ تاریخ تأسیس نظریه انتقادی نیز باید به مؤسسه تحقیقات اجتماعی که در سال ۱۹۲۳ در دانشگاه فرانکفورت شکل گرفته بود اشاره نمود. این مؤسسه با سرمایه‌گذاری فلیکس ویل و پویش‌های نظری هورکهایمر و آدورنو شکل گرفت (نوذری، ۱۳۹۳: ۱۰۵). علاوه بر این دو شخصیت از بنیامین و مارکوزه نیز به عنوان نسل اول و پایه‌گذار مکتب فرانکفورت یاد می‌شود. برخی برای این نظریه ۲ بعضی دیگر ۳ و برخی ۴ دوره یا نسل متفاوت قائل شده‌اند شامل: دوره اول از ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۳ دوره دوم از ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰ دوره سوم از ۱۹۵۰ تا درگذشت هورکهایمر و آدورنو در نیمه اول دهه ۱۹۷۰ و دوره چهارم از آن تاریخ تا کنون. آنهایی که برای نظریه انتقادی قائل به دو دوره هستند هابرماس را نماد نسل دوم و دیگران او را از اکابر این نظریه به شمار می‌آورند. البته نسل جدیدی از این نظریه نیز پس از هابرماس شکل گرفته است که برخی اکسل هونت را نماد آن می‌دانند. رویکرد اصلی هونت ایجاد پیوند مابین آرمانهای انقلاب فرانسه [آزادی، برابری، برادری] و اهداف سوسیالیسم است (رحیمی، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

در مجموع می‌توان مدعی شد که نظریه انتقادی با برداشتن چهار گام از مارکسیسم کلاسیک فاصله گرفت در گام اول به بازنگری در تعریف ایدئولوژی پرداخت و دایره آنرا از آنچه که مارکس در نظر داشت فراخ‌تر کرد. در گام دوم متوجه شد سرمایه‌داری نه تنها بر اساس دیدگاه مارکس خودویرانگر نیست که خوداحیاگر است در گام سوم ضمن پذیرش اصل تضاد در جامعه آنرا بر عکس مارکسیسم کلاسیک از حوزه اقتصاد به حوزه فرا روان‌شناسی سوق داد و در گام چهارم هرمنوتیک را وارد ساختار این مکتب نمود و جزم‌گرایی مارکسیسم کلاسیک را در تفسیر اصول اولیه آن بی‌اعتبار ساخت (کانرتون، ۱۳۹۰: ۲۳). نظریه انتقادی که نام دیگر آن مکتب فرانکفورت است و برخی نیز آنرا مارکسیسم غربی نامیده‌اند تا کنون به زعم برخی پژوهشگران دو نسل را تربیت کرده است نسل اول که در واقع پایه‌گذاران آن هستند عبارتند از آدورنو، هورکهایمر، بنیامین، فروم، مارکوزه و... ویژگی اصلی این گروه حفظ همزمان فاصله‌گفتمانی خود با لیبرالیسم و مارکسیسم کلاسیک است. نسل دوم که بیشتر در نیمه دوم قرن ۲۰ پرورش یافته‌اند تحت تاثیر پدیده‌های جدیدی همچون سلطه نظام دو قطبی در روابط بین

الملل، تاسیس دولت رفاه^۱ در اروپای غربی، جهانی شدن، ظهور نوع جدیدی از جنبش‌های اجتماعی و... شکل گرفت ویژگی عمده این رویکرد نزدیک شدن دو دیدگاه چپ و راست و حضور موثر عنصر زبان است هابرماس برجسته‌ترین فیلسوف این نسل به شمار می‌رود (نظام بهرامی، ۱۳۸۱: ۹). هابرماس پروژه نقد را در دو مسیر متفاوت پیگیری می‌کند اما محوریت هر دو بحث اخلاق^۲ و در رأس آن عدالت است. یکی نقد از منظر کانت و دیگری نقد از منظر مارکس. از نگاه اول به بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری عارضه بی‌عدالتی می‌پردازد و از از نگاه دوم به برجسته‌سازی نمادها و مصادیق بی‌عدالتی اشاره می‌کند (اندرسون، ۱۳۸۳: ۳۷۳). همانطور که کنت باینس می‌گوید، فلسفه سیاسی هابرماس واجد یک چرخش استعلایی به معنای کانتی کلمه است که در گذار از فلسفه سوژه مدرن به عمل‌گرایی کانتی به مدد زبان و کنش ارتباطی صورت می‌گیرد (باینس، ۲۰۰۴: ۱۹۵). نظریه‌ای که بر پایه فلسفه هوسرل، آلفرد شوتز، عمل‌گرایی جورج هربرت مید و فلسفه زبان ویتگنشتاین به دست آمده است. در این چارچوب نظریه انتقادی و رهایی بخش هابرماس بر آن است که تکامل فراگرد مدرن شدن در جهان بیشتر مدیون پیشرفت در کنش ارتباطی است و همین کنش ارتباطی از طریق نهادهای مقوم حوزه عمومی به ایجاد تفاهم و لاجرم کاهش شکاف‌ها، شکل‌دهی به وفاق اجتماعی و تعمیق دموکراسی منجر می‌شود (کریگ، ۱۹۹۸: ۲۰۴ - ۱۹۲).

۲-۱-۱- هابرماس کیست؟

یورگن هابرماس فیلسوف برجسته معاصر آلمانی در سال ۱۹۲۹ در شهر دوسلدورف به دنیا آمد در زوریخ و بن به تحصیل در رشته فلسفه، تاریخ، روان‌شناسی و ادبیات پرداخت در سال ۱۹۵۴ از پایان نامه دکترای خود تحت عنوان «مطلق در تاریخ: بررسی فلسفه تاریخی دورانهای شیلینگ» در دانشگاه بن دفاع کرد از آن پس تاکنون در کسوت استادی به تدریس در دانشگاه فرانکفورت مشغول است. از انتشار کتاب تحول ساختاری در حوزه عمومی (۱۹۶۲) تا کتاب بنیادین مابین هنجارها و واقعیت‌ها (۱۹۹۲)، به عنوان متفکری پرکار و اهل مجادله مشهور

1- Welfare Government

2- Moral

شده است (همان: ۲۰۴ - ۱۹۸). توماس مک کارتی او را اثرگذارترین متفکر آلمانی در دوره معاصر می‌داند (مک کارتی، ۱۹۷۸: ۲۳)

یورگن هابرماس اندیشمند پر کاری است و تاکنون بیش از ۳۷ کتاب و صدها مقاله و سخنرانی علمی در عرصه اندیشه انتقادی ارائه کرده است. باید دانست که اندیشه های یورگن هابرماس ریشه در دل تاریخ دارد حتی می‌توان ردپای نظریه کنش ارتباطی و حوزه عمومی او را در یونان باستان و مشخصا در آراء سقراط نیز یافت زیرا سقراط اولین اندیشمند و فیلسوفی بود که به اهمیت رابطه «زبان» و «اندیشه» پی برد و به نقش و تاثیر آن دو بر یکدیگر توجه نمود از این روی رویکرد سقراط برای بیان دیدگاههای فلسفی اش «دیالوگ» بود که البته آن هم بر زبان استوار گشته است جالب آنکه او برای دیالوگ و زبان بکار رفته در آن هدف خاصی قائل بود و آنرا در راستای ایجاد تفاهم که از قضا جزو مفاهیم کلیدی و از اهداف اصلی کنش ارتباطی هابرماس است بکار می‌برد.

سقراط در عصر یونان باستان با الهام گرفتن از سبک زندگی روزمره یونانیان به چیزی شبیه حوزه عمومی هابرماس اشاره نموده است و آن الگوگیری از «آگورا» است. آگورا مکانی عمومی بود که یونانیان هنگام انجام کارهای روزمره و کسب و کار در آن گرد هم می‌آمدند و ضمن برقراری ارتباط با یکدیگر مجموعه‌ای از مطالب متنوع و متکثری را فارغ هرگونه ترس، تهدید یا اجبار با یکدیگر در میان می‌گذاشتند (قرلسفلی، ۱۳۹۰: ۲۸۴). همچنین در دوران معاصر نیز اندیشمندان نام آور بسیاری همچون میشل فوکو، ارنستو لاکلاو، شننال موفه، ریچارد رورتی و... مانند هابرماس به اهمیت و نقش موثر زبان در شکل‌گیری روابط انسانی در حوزه عمومی پی برده و درباره آن تحقیق و پژوهش نموده‌اند. به هر روی نقش و جایگاه زبان در نظریه کنش ارتباطی هابرماس جای تأمل عمیق دارد زیرا او یکی از اولین اندیشمندانی است که زبان را نه در قالب سخن و تکلم که به عنوان عاملی مستقل، مفهوم‌ساز، اجتماعی و بیناذهنی به کار برده است.

۲-۱-۲- تبارشناسی اندیشه هابرماس

علیرغم داشتن اهمیت و پیشینه تاریخی کهن، ریشه‌های اصلی اندیشه هابرماس و بسترهای اصلی شکل‌گیری نظریات انتقادی او را باید در جهان معاصر و عصر روشنگری جستجو کرد. بدون شک هابرماس یک فیلسوف اخلاق گراست این مهم را از توصیفات او درباره رهایی بخشی، مبارزه با خشونت و تاکید بر تفاهم و رواداری اجتماعی به روشنی می‌توان دریافت (علیخواه، ۱۳۷۸: ۱۲۴). به نظر می‌رسد او در این زمینه تحت تاثیر اخلاق روشنگری بویژه اندیشه‌های اخلاق کانتی

است لذا باید نقطه عزیمت این بحث را بر عصر روشنگری و فلسفه کانتی استوار نمود. تاثیر ایده‌های کانت به روشنی در نظریات هابرماس به ویژه پرهیز از خشونت و تفاهم ارتباطی قابل رصد است (مبارکی، ۱۳۸۵: ۲). نوع نگرش کانت به اخلاق پس از او نیز ادامه یافت. لذا چنانچه با اندکی اغماض شعار اصلی مکتب مارکسیسم کلاسیک را عدالت و شعار اصلی قرائت هابرماسی از نظریه انتقادی را رهایی بخشی بدانیم (پدرام، ۱۳۷۵، ۴۲) به سادگی رد پای اخلاق را حداقل در عرصه نظری می‌توان در آن یافت.

با این وصف دیدگاه کلی یورگن هابرماس هم در حوزه عمومی هم در کنش ارتباطی هم در دموکراسی مشورتی و هم در تعریف و ترسیم جهان زیست را باید متأثر از دیدگاه اخلاق مدارانه به سیاست و جامعه دانست. اما این نکته اساسی که در واقع تفاوت اصلی او با اخلاق کانتی را برجسته می‌کند را نباید فراموش کرد که در اندیشه هابرماس اخلاق شکل پسینی دارد یعنی پدیده‌ای از پیش تعیین شده نیست بلکه از بیناذهنیت موجود در روابط انسانی حاکم بر جامعه ریشه می‌گیرد این بیناذهنیت که هم کنش ارتباطی و هم حوزه عمومی و هم جهان زیست هابرماس بر آن استوار شده است ابزار کارآمدی به نام زبان دارد که برای گفتگو و به هدف حصول تفاهم از آن استفاده می‌شود. برای فهم صحیح اندیشه‌های انتقادی هابرماس در حوزه های گوناگون ناگزیر از دستیابی به فهم و درک او از سه موضوع بسیار استراتژیک هستیم معرفت، عقلانیت، شناخت.

معرفت: در اندیشه هابرماس معرفت حالتی بین الاذهانی دارد که در آن فاعل شناسا به تنهایی و به شکلی مستقیم نمی‌تواند بر آن اثر بگذارد. لذا در این رویکرد حقیقت وابسته به فرد نیست و در شرایطی اجتماعی و با رویکردی گفتمانی و از راه مباحثه و دیالوگ شکل می‌گیرد (باقری نوع پرست، ۱۳۹۳: ۸).

عقلانیت: این متفکر پرآوازه در کتاب معرفت و علائق بشری در اشاره به اهمیت عقل نقاد می‌آورد: «می‌توان عقل نظری را به شکل مشروع در خدمت اهداف عملی به کار گرفت» (هابرماس، ۱۹۷۱: ۲۰۳). این عبارت بیانگر دو اصل اساسی است. اول توجه به موضوع رهایی بشر و امید رسیدن به جامعه‌ای عقلانی و رها از سلطه، و دیگری نقش معرفت در پی ریزی چنین جامعه‌ای و تحقق چنین امیدی. هابرماس به دو نوع عقلانیت باور دارد:

الف: عقلانیت ابزاری^۱: عقلانیت ابزاری همان عقلانیت کانتی است نسبت این نوع عقلانیت با حقیقت پیشینی است یعنی حقیقت را ابتدا تعریف می‌کند سپس در جستجوی آن بر می‌آید.

1- Instrumental Rationality

ب: عقلانیت ارتباطی^۱: عقلانیت ارتباطی یعنی حذف کلیه موانعی که از کنش ارتباطی جلوگیری می‌کند و یا در صورت شکل‌گیری این نوع کنش در صدد تحریف آن برمی‌آید. تفاوت عمده‌ای که از بین بی شمار تفاوت‌های موجود بین عقل ارتباطی و عقل ابزاری می‌توان نام برد این است که عقلانیت ارتباطی به سمت «تفاهم» سوگیری می‌کند اما عقلانیت ابزاری به «سلطه» گرایش دارد.

شناخت: در اندیشه هابرماس اصولاً سه نوع شناخت متفاوت وجود دارد که هر کدام دارای ویژگی‌های خاص خود هستند: الف: شناخت تجربی - تحلیلی، این نوع شناخت ریشه در علائق فنی بشر دارد و بر جهان ماده متمرکز دارد. ب: شناخت تاریخی - هرمنوتیکی: این نوع شناخت ریشه در علائق عملی دارد و بر تفسیر متن متمرکز نموده است. ج: شناخت انتقادی: این نوع شناخت ریشه در علائق رهایی بخشی دارد و بر «سلطه» متمرکز نموده است. از نظر هابرماس هر کدام از این شناخت‌ها یا علائق دارای رسانه خاص خود هستند به این مفهوم که شناخت تجربی به وسیله «کار» [پراکسیس] شناخت هرمنوتیکی از طریق رسانه «زبان» و شناخت انتقادی از راه بکارگیری ابزار «اقتدار»^۲ [سلطه] ظهور و بروز می‌یابد (مبارکی، ۱۳۸۵: ۸). این سه نوع شناخت و ابزارهای مرتبط زمینه شکل‌گیری سه نوع کنش را فراهم می‌نمایند: ۱- کنش غایتمند یا راهبردی ۲- کنش هنجاری^۳ ۳- کنش نمایشی^۴ اما هابرماس نوع چهارمی از کنش را معرفی می‌کند نام آن کنش ارتباطی است.

۲-۱-۳- کلید واژگان اندیشه انتقادی هابرماس

جهان زیست: سپهر زیست به معنای عرصه زندگی مشترک اجتماعی و عرصه دانش‌ها که نحوه زیست ما را در جهان انسانها رقم می‌زند، پیش از هابرماس در آثار هوسرل و آلفرد شوتز مطرح شده است. هدف آنها درک جدیدی از رابطه علم، جامعه و تجربه زیسته بشری بود (معینی، ۱۳۹۴: ۱۵۴). زیست جهان برای این متفکر فرانکفورتی خاستگاه معانی فرهنگی، همبستگی‌های اجتماعی و هویت شخصی است و روابط نمادین، ساختارهای هنجاری، جهان معنا، عمل ارتباطی و تفاهمی مبنای آن را تشکیل می‌دهد. در زیست جهان انبانی از الگوهای تفسیری، به طرز زبانی، سازماندهی می‌شود (اریکسون و ویگارد، ۲۰۰۳: ۴۸ - ۴۶).

1- Communicative Rationality

2- Authority

3- Normative Action

4- Dramaturgical Action

هابرماس در تبیین کلیدواژه جهان زیست ابتدا عرصه پیش روی بشر در جامعه را به دو بخش عرصه خصوصی و عرصه عمومی تقسیم می‌کند. هابرماس برای نامیدن این دو عرصه متفاوت از دو واژه «زیست جهان» و «نظام» استفاده می‌کند. از نظر او زیست جهان یا همان عرصه عمومی عرصه فعالیت فرهنگ، شخصیت [شاید هویت] و جامعه است حال آنکه نظام بر عناصری همچون سیاست، اقتصاد و خانواده استوار است از زاویه‌ای دیگر می‌توان جهان زیست را دنیای مردم و نظام یا سیستم را دنیای دولت و اصحاب قدرت و ثروت نامید. بی جهت نیست که یورگن هابرماس «پول» و «زور» را عناصر اصلی نظام قلمداد می‌کند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۵۷۵). هابرماس خود در این زمینه می‌گوید جهان زیست آن افق معنایی است که در فرایند کنشهای ارتباطی شکل گرفته و اکنون به صورت پس زمینه در هر کنش ارتباطی عمل می‌کند به عبارت روشن تر جهان زیست آن بخش از عرصه عمومی است که با محوریت عقلانیت انتقادی تمامی حوزه های علم، هنر، مذهب، آداب و رسوم، افکار عمومی، ورزش، مد و سبک زندگی را در بر می‌گیرد.

حوزه عمومی: حوزه عمومی یا سپهر عمومی یا عرصه عمومی کلید واژه‌ای است که پیشتر هم به کار رفته اما ساخته و پرداخته هابرماس است. منظور او از آن قلمروی است که دولت اخلاقاً و منطقیاً نباید به آن وارد شود یا قصد تسلط بر آن را داشته باشد. حوزه عمومی عرصه روابط انسانها با یکدیگر است این حوزه حوزه محاکات است. حوزه عمومی اگر چه از افکار عمومی و جامعه مدنی گسترده تر است اما نمی‌توان منکر تلازم بین آن دو شد زیرا او خود چنین می‌اندیشد: «مقصود ما از حوزه عمومی قبل از هر چیز قلمروی از زندگی اجتماعی است که در آن آنچه به افکار عمومی منجر می‌شود شکل می‌گیرد» (یزدخواستی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۴). با اطمینان می‌توان مدعی شد گفتگو و دیالوگ عنصر اصلی و مرکزی در حوزه عمومی هابرماس است. با این وصف با اندکی دقت می‌توان به حد اقل یک تفاوت بین حوزه عمومی و جامعه مدنی در اندیشه هابرماس پی برد به این نحو که حوزه عمومی بیشتر ناظر بر محتوای و جنبه نرم افزاری بیشتری دارد حال آنکه جامعه مدنی با اشاره به جنبه‌های نهادی و سازمانی دارای صبغه سخت افزاری بیشتری است.

ویژگیهای عمده حوزه عمومی از نظر هابرماس عبارتند از: ۱- حوزه عمومی بستر شکل‌گیری افکار عمومی است. ۲- موضوع اصلی بحث در حوزه عمومی منافع عمومی است. ۳- حوزه عمومی دارای نقشی میانجی‌گرانه بین علاقه خصوصی و قدرت عمومی است (هولاب، ۱۳۹۳: ۲۶). ۴- در حوزه عمومی مشارکت و نظارت دموکراتیک حاکم است. ۵- ورود به حوزه عمومی آزاد است [یا به تعبیر روشن تر خروج از آن امکان‌پذیر نیست] ۶- حوزه عمومی از جزم اندیشی و اختلافات عمومی مصون است. ۷- خرد جمعی بر حوزه عمومی حاکم است و استبداد در آن

جایگاهی ندارد. ۸- حوزه عمومی یک شکل واحد از نظام‌مندی سلابق متنوع است لذا در آن اصل وحدت در عین کثرت حاکم است.

کنش ارتباطی: هابرماس در یک تقسیم‌بندی کلی کنش‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند:
الف: کنش ابزاری^۱: این نوع کنش، کنشی غیر اجتماعی است، صبغه‌ای اقتصادی و منفعت‌محور دارد و زمینه‌چیره‌گی بشر بر جهان ماده را فراهم می‌کند.

ب: کنش راهبردی^۲: این نوع کنش که نام دیگر آن کنش استراتژیک است از جنبه اجتماعی برخوردار است و در آن ساختارها و هنجارهای اجتماعی جایگاه رفیعی دارند.

ج: کنش ارتباطی^۳: این نوع کنش که زائیده اندیشه هابرماس است دارای جنبه اجتماعی قوی است اما بر خلاف کنش استراتژیک در آن داده‌ها و نهاده‌ها از قبل روشن نیست و در مسیر ایجاد ارتباط و نقدهایی که در خلال آن روابط شکل می‌گیرد تعیین می‌یابند لذا در کنش ارتباطی ارتباط به مثابه منافع در کنش ابزاری و هنجار در کنش راهبردی عمل می‌کند.

اهمیت زبان در کنش ارتباطی: همانگونه پیشتر عنوان شد حوزه عمومی هابرماس بر کنش ارتباطی استوار است و این کنش نیز به نوبه خود از ابزار «زبان» استفاده می‌کند. جالب است بدانیم هابرماس برخلاف بسیاری از فلاسفه متقدم که انسان را موجودی ناطق یا ابزارساز یا سیاسی معرفی می‌کردند (آرنت، ۱۳۹۳: ۳۳) در تعریف انسان از عنصر زبان استفاده می‌کند پس بی‌راه نیست اگر در معرفی عامل تمایز انسان و سایر موجودات برخلاف مارکس که بر کار تأکید دارد (همان: ۳۴) بگوید «آنچه مقام و منزلت ما را از طبیعت متعالی‌تر می‌کند زبان است» (کانرتون، ۱۳۹۰: ۵۷۶) و (پیوزی، ۱۳۹۳: ۸۹). سرانجام اینکه این متفکر آلمانی، ضمن تأمل جدی در روایت مارکسی، وبری، و فرانکفورتی از نظریه‌پردازی و تعریف عقل به معنای ظرفیت آزمون ادعاهای اعتبار، علاوه بر نشان دادن مشکلات این نظریه‌ها و نیز مواضع مشوش و نسبی‌گرای پست مدرنیسم، تلاش می‌کند به اهم سرچشمه‌های تفکر معاصر توجه کند. در ادامه پژوهش با برقراری نسبت میان حوزه عمومی در آرای او با شرایط عینی ایران نشان داده می‌شود مشکلات ناکارآمدی این نهاد در ایران چیست؟ و آیا راهی برای برون رفت از آن وجود دارد؟

۴- یافته‌های پژوهش

1- Instrumental action

2- Strategic Action

3- Communicative Action

۴-۱- کاربست نظریه هابرماس در نهادهای حوزه عمومی:

۴-۱-۱- جهان زیست ایرانی چیست؟

در تاریخ تکوین هویت ایرانی از زمان شکل گیری تمدن ایران با سه عصر تاریخی نسبتاً مجزا سر و کار داریم: الف - ایران کهن، در این دوره گفتمان اساطیری تفوق داشت. ب - ایران اسلامی که در آن گفتمان دینی برتری داشت. ج - ایران مدرن که در آن گفتمان مدرنیته سیطره دارد. این سه ضلع که سازنده هویت تاریخی ایرانی هستند آبخشورهای اصلی در تعریف و تبیین جهان زیست ایرانی به شمار می‌روند و تمامی مدل‌های هویتی ایرانیان در ۲۰۰ سال گذشته به یک یا دو یا هر سه این دالها بر می‌گردند (نمودار شماره ۱). این سه عصر تاریخی در دیدگاه هابرماس هم قابل رصد است زیرا او در تقسیم‌بندی جهان بینی‌ها از سه نوع جهان‌بینی اسطوره‌ای، مابعدالطبیعی و مدرن نام می‌برد (غفاری و بهرام، ۱۳۹۴: ۲۴).

البته اگر بخواهیم آینده جهان زیست ایرانی را نیز به این سه دوره بیفزائیم به ناچار باید بدون در نظر گرفتن محتوای اندیشه فردی، تنها از قالب تقسیم بندی زمانی او در تقسیم دوران زندگی بشر استفاده نمائیم و بگوئیم جهان زیست ایرانی الزاماً باید ۵ دوره را بگذراند شامل: ایران پریروز یا پیش از اسلام، ایران دیروز یا دوره اسلامی، ایران امروز یا دوره مدرنیته، ایران فردا یا دوره پسامدرنیسم و ایران پس فردا که که اکنون غیرقابل پیش‌بینی است. از تجزیه سه عامل اصلی تشکیل دهنده جهان زیست ایرانی به ترتیب می‌توان به دالهای شناور زیر اشاره نمود: یزدان، شاه، میهن که حول دال مرکزی اسطوره در حال گردشند. الله، امام، امت که به دور دال مرکزی فلسفه مابعدالطبیعه می‌گردند. انسان، دولت، کشور که در اطراف دال مرکزی عقل خودبنیاد می‌چرخند. پس ما در مجموع با ۳ دال عمده اسطوره، مابعدالطبیعه و عقل و ۹ دال شناور روبرو هستیم که هر کدام در تکوین هویت ایرانی نقش درخوری دارند. به عنوان مثال اسطوره باعث ایجاد حس تشخیص و تمایز خود با «آن دیگری» و در نتیجه اعتماد به نفس می‌شود. مابعدالطبیعه باعث آرامش درونی و هدفدار بودن زندگی می‌گردد و عقل به زندگی و چالشهای پیچیده پیش روی بشر سر و سامان می‌دهد. با نگاهی موسع به مجموعه دالهای شناور نه گانه می‌توان به نقطه اشتراک بین آنها پی برد و آن «انسان مسلمان ایرانی» است لذا جهان زیست ایرانی را باید از زاویه دید انسان مسلمان ایرانی نگریست و با محوریت حقوق بشر، ایمان مذهبی و ریشه‌های تاریخی تبیین نمود.

با توجه به چند پاره بودن مبانی جهان زیست ایرانی از یک سو و تحولات مدرن و گسترش ارتباطات بین ملت ها و ادغام فرهنگها در یکدیگر از سوی دیگر باید گفت جهان زیست ایرانی

یک جهان زیست یکپارچه نیست بلکه یک جهان زیست ترکیبی چندپاره است (قرلسفلی و فرخی، ۱۳۹۳: ۷۷). با این پیش فرض می‌توان مدعی شد بخشهای زبان، تاریخ، آداب و رسوم ملی از هویت کهن ایرانی، بخشهای ایمان، احساسات، اخلاق و شعائر دینی از هویت اسلامی، و بخشهای آزادی، مردمسالاری، حقوق بشر، دولت مدرن و توسعه از هویت مدرن به درون زیست جهان ایرانی سرریز کرده‌است. این ترکیب نامتجانس و حتی بعضاً متناقض از یکسو و مواجهه ناگهانی با فرهنگ و جهان بینی جدید بدون آمادگی قبلی از سوی دیگر باعث شده‌است تا عنصر ایرانی به جای برخورد فعالانه با گفتمانهای جدیدتر ناچار به برخورد منفعلانه و واکنشی در قبال جهان بینی‌های جدید گردد و این سنت برخورد واکنشی تا کنون نیز ادامه داشته‌است که خود به مانعی اصلی در مسیر همگرایی این سه بخش راهبردی در جهان زیست ایرانی بدل شده‌است. برخی بر این باورند که عوامل اصلی در تشکیل جهان زیست عبارتند از فرهنگ، جامعه و شخصیت (بیانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۹۸).

ناگفته پیداست که این عوامل ضمن اینکه از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند و بر هم تأثیر می‌گذارند در درازنای تاریخ خود نیز دچار تغییر و تحول می‌شوند. برخی دیگر بر این باورند که جهان زیست حاصل تلاقی ۴ عنصر ساختار اجتماعی، ساختار اقتصادی، کنش و آگاهی است (پیوزی، ۱۳۹۳: ۷۶). لذا با در نظر گرفتن عواملی که به آن اشاره رفت در مجموع و به زبان ساده باید گفت «جهان زیست ایرانی یعنی افتخار به گذشته کهن و درخشان ایران در سایه ایمان و باور قلبی به اصول و ارزشهای اسلامی برای تعامل منطقی و برقراری روابط عقلانی با جهان و زندگی مدرن». این تعریف از جهان زیست ایرانی اگر چه حاوی پیام‌های آرمانگرایانه است و در بادی امر شاید ترکیبی به ظاهر نامتجانس را به ذهن متبادر نماید اما تجربه کشورهای توسعه یافته در ترکیب سه عنصر هویت تاریخی، باور دینی و الزامات حیات مدرن ما را امیدوار می‌سازد تا با نوعی خوش بینی به آینده‌ای بیندیشیم که از راه بکارگیری کنش ارتباطی و پایبندی به بینادهنیت اجتماعی و فرهنگی به یک جهان زیست انحصاری برای ایران و ایرانی دست یابیم.

۴-۱-۲- حوزه عمومی ایرانی چگونه تبیین می‌شود؟

در یک سطح بندی گفتمانی «جهان زیست ایرانی» را می‌توانیم فراگفتمان بحثمان به شمار آوریم و مآلاً بدون شک «حوزه عمومی» را باید نوعی گفتمان قلمداد نماییم چون از حوزه اجتماع فراتر می‌رود اما در چارچوب فراگفتمان محصور می‌شود و چنانچه عرصه بحث را به جامعه محدود نمائیم به «جامعه مدنی» می‌رسیم که بکارگیری عنوان خرده گفتمان برای آن چندان نامناسب نیست. آنگونه که از فضای کلی مباحث مربوط به حوزه عمومی بر می‌آید این حوزه در حد فاصل

دولت و حوزه خصوصی قرار دارد که در آن نمایندگان نهادهای مدنی و صنفی، احزاب سیاسی، تشکیلات و نیروهای اجتماعی، قومیت‌ها و اقلیتهای دینی و مذهبی و... به فعالیت می‌پردازند. حوزه عمومی فضایی است متشکل از فرصت‌های برابر که در آن مردم از طریق گفتگو و مباحثه عقلانی درباره معضلات و مسائل مبتلابه به اجماع و تفاهم می‌رسند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد این حوزه دارای ویژگیهای خاصی است از جمله ۱- برابری ۲- مشارکت ۳- صداقت ۴- عقلانیت ۵- انتقادپذیری (سردارنیا، ۱۳۹۴: ۱۴۴). برخی دیگر این ویژگیها را برای حوزه عمومی برشمرده‌اند: الف - مفاهمه و استدلال مبتنی بر عقل ب - شرایط برابر برای تمام طرفهای مشارکت‌کننده. ج- عدم بکارگیری زور و فشار (بیانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۹۹). اما هابرماس تعریف متفاوت‌تری از حوزه عمومی دارد. از نظر هابرماس بستر اصلی شکل‌گیری حوزه عمومی تقابل دولت و جامعه مدنی است (خانیک‌کی و نیکخواه ابیانه، ۱۳۹۲: ۱۶). از نظر او نقد حاکمیت یکی از شرایط اولیه شکل‌گیری حوزه عمومی است لذا باید پذیرفت حوزه عمومی حتی اگر به ظاهر غیرسیاسی باشد نیز سرانجام عملکردی سیاسی خواهد یافت.

حوزه عمومی مورد نظر هابرماس یک قلمرو وسیع را در بر می‌گیرد که عناصر سیستمی مانند دولت، اقتصاد، کلیسا در ذیل آن تعریف می‌شوند. این حوزه از حد برخی نمادهای حوزه عمومی مانند مطبوعات، سالنهای اجتماعات، بازار و قهوه‌خانه یا کافی‌نت فراتر می‌رود اما عنصر اصلی خود را که اصل گفتگوی آزادانه است از دست نمی‌دهد (یزدخواستی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۴). نقطه عزیمت هابرماس در تبیین و ریشه‌یابی حوزه عمومی، انقلاب فرانسه و دوران پس از آن است لذا گزارف نیست اگر برخی مدعی شوند حوزه عمومی در جوامع مدرن و توسعه یافته شکل می‌گیرند نه در جوامع در حال گذار (عبدللهیان و اجاق، ۱۳۸۵: ۵۶). اما با در نظر گرفتن عنصر زمان، موضوع، ویژگیهای محیطی و عوامل عمده حوزه عمومی هابرماسی یعنی مباحثه و گفتگوی آزادانه و برابر برای چاره‌جویی در مورد معضلات و مسائل همگانی می‌توان به نوعی دیدگاه موسع درباره حوزه عمومی دست یافت. از این روی می‌توان بین حوزه عمومی قرن ۱۹ با حوزه عمومی قرن ۲۰ و حوزه عمومی اقتصاد با حوزه عمومی سیاست تفاوت قائل شد (نوذری، ۱۳۹۳: ۴۶۷). نتیجه چنین برداشتی این است که ما در جهان نه با یک حوزه عمومی واحد که با حوزه‌های عمومی بومی گوناگونی روبرو هستیم و در هر جامعه نیز به فراخور موضوع بحث حوزه‌های عمومی تخصصی تری را پیش رو داریم.

با این برداشت می‌توان آسان‌تر بحث حوزه عمومی در ایران پرداخت. از آنجائیکه هابرماس نقطه عزیمت بحث حوزه عمومی خود را بر بستر مدرنیته نهاده‌است ما نیز نقطه عزیمت تبیین

حوزه عمومی ایرانی را بر مقطع تاریخی آشنایی ایرانیان با مدرنیته تا پیروزی جنبش مشروطه یعنی سالهای حاکمیت سلسله قاجار قرار می‌دهیم. در این عصر جامعه ایران یک جامعه کاملا سنتی است که تازه به عقب‌ماندگی خودآگاهی یافته و در تکاپوی راه چاره است. این جامعه سنتی از نوع خاصی از حوزه عمومی برخوردار است که می‌توان آنرا حوزه های عمومی محفلی، قشری یا صنفی نامید شامل حوزه عمومی بازاریان، حوزه عمومی ایلات و عشایر، حوزه عمومی روحانیان، حوزه عمومی روشنفکران. هر کدام از این اصناف محافل خاص خود را نیز داشتند که در آن محافل عمدتا به مباحث مرتبط با قشر یا صنف خود می‌پرداختند به عنوان مثال روحانیان در مساجد، تکایا و مدارس دینی. بازاریان در محیطهای عمومی بازار مانند قهوه خانه‌ها، زورخانه‌ها، تیمچه‌ها. روشنفکران در محافل روشنفکری، دفاتر روزنامه‌ها و برخی انجمن‌های روشنفکری به گفتگو و رایزنی می‌پرداختند.

در یک نگاه کلی حوزه عمومی این عصر را می‌توان در سه موقعیت جستجو کرد: الف - پاتوق‌ها که عمدتا از مردم عادی تشکیل می‌یافتند، نمونه بارز آن زورخانه‌ها و قهوه‌خانه‌ها بودند. ب - محفل‌ها که عمدتا نخبگان را در بر می‌گرفتند مانند محفل خانوادگی شاهزادگان قاجار، محفل سیاسی روشنفکرانه میرزا ملکم خان ناظم الدوله با عنوان فراموشخانه. ج - مطبوعات تازه تأسیس که نماد فرهنگ و اندیشه مدرن به شمار می‌روند و تقریبا از تمامی اقشار جامعه به ویژه روشنفکران جوان تشکیل یافته بودند. این سه عنصر بعضا دارای جهت‌گیریهای فرهنگی، سیاسی، قومی، مذهبی و... بودند که در قالب احزاب سیاسی و جمعیت‌های فرهنگی تجلی می‌یافتند (سبزه‌ای، ۱۳۸۹: ۹). با سقوط سلسله قاجار و روی کار آمدن سلسله پهلوی به ویژه دولت توسعه- گرای پهلوی اول حرکت جامعه ایران به سمت مدرنیته شتاب بیشتری یافت و علاوه بر محافل گذشته، حوزه عمومی ایران به بسترهای جدیدی دست پیدا کرد همانند کارخانجات، ادارات دولتی، مدارس جدید و دانشگاهها، بیمارستانها و مراکز درمانی مدرن، باشگاههای فرهنگی و ورزشی، کافه‌ها و سینماها و ... که این تنوع در بسترهای شکل‌گیری حوزه عمومی ایرانی بلافاصله پس از سرنگونی رضاشاه پهلوی به دست متفکین تأثیر خود را آشکار کرد و هم در عرصه سیاسی شامل شکل‌گیری سه جریان عمده ملی، مذهبی و چپ و هم در عرصه فرهنگی شامل شکل‌گیری مکاتب شعر نو و سنتی و موسیقی سنتی و پاپ و از همه مهم تر اینکه صنعت سینما ظهور پیدا کرد. نتیجه ارتباط تنگاتنگ مردم در چنین محافلی در حوزه سیاست تشکیل حزب توده، شکل‌گیری جبهه ملی، فعالیت فدائیان اسلام و در رأس همه شکل‌گیری نهضت ملی شدن نفت را می‌توان نام برد.

از این تاریخ تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی حوزه عمومی ایران تحول چندانی نداشت اما با پیروزی انقلاب اسلامی و عبور از دهه اول انقلاب اندک اندک امواج جهانی شدن به ایران رسید و به گفته مانوئل کاستلز عصر اطلاعات آغاز شد که نتیجه قهری آن تحولات عمیق و گسترده در حوزه عمومی در جهان و از جمله در ایران بود. در عصر اطلاعات و ارتباطات تلفن ثابت تقریباً به تمامی نقاط کشور گسترش یافت و تعداد خطوط تلفن همراه از تعداد نفوس ایران پیشی گرفت. ارائه خدمات رایانه ای باعث گسترش تکنولوژی استفاده از کامپیوتر بین مردم شد. افزایش پهنای باند اینترنت دسترسی روز افزون مردم به انبوه اطلاعات فضای مجازی را فراهم نمود. از تلاقی جنبش‌های جدید اجتماعی با پیشرفت‌های تکنولوژی ارتباطات شبکه‌های اجتماعی مجازی گوناگونی با عناوین فیس بوک، توییتر، اینستاگرام، تلگرام و... شکل گرفت که تقریباً می‌توان مدعی شد با حضور این شبکه‌های اجتماعی هیچ اطلاعاتی محرمانه نمی‌ماند.

تردیدی نیست که این وضعیت جدید حوزه عمومی را به شدت تحت تأثیر قرار داده است به نحوی که بخشی از ارتباطات انسانی از فضای عینی به فضای مجازی سوق پیدا کرده و در واقع در آستانه شکل‌گیری یک حوزه عمومی مجازی قرار گرفته‌ایم اما در حال حاضر با توجه به حضور پر رنگ برخی لایه‌های اجتماعی و تشکلهای مدنی همانند «بازار و روحانیت سنتی»، «تجار، صنعتگران و فعالان مدرن»، «طبقه متوسط»، «نهادهای سازمانهای نیمه دولتی»، «NGO ها»، «جنبشهای اجتماعی جدید» و... در کنار تحولات فضای مجازی میتوان حوزه عمومی ایران را یک حوزه عمومی در حال توسعه یا در حال گذار به مدرنیته نام نهاد. به هر روی حوزه عمومی مد نظر هابرماس اندک اندک در ایران در حال نضج‌گیری است زیرا قلمرو تصدی‌گری دولت به تدریج در حوزه‌های گوناگون به ویژه اقتصاد و تا حدودی فرهنگ و آموزش در حال کوچک شدن است و مطالبات اجتماعی و سیاسی مردم نیز در حال گسترش است حتی اگر فرصت برای مطالبه آن فراهم نباشد. در برخی از لایه‌های اجتماع کوچک شدن خانواده باعث افزایش سطح رفاه و عبور جامعه از نیازهای اولیه شده‌است و نیازهای ثانویه و عمدتاً فرهنگی، اجتماعی و سیاسی اولویت پیدا کرده‌است که این وضعیت در کنار افزایش سطح سواد جامعه به ویژه گسترش تحصیلات عالی دانشگاهی زمینه فربه شدن جامعه مدنی و بالمآل حوزه عمومی را فراهم نموده‌است. با این وصف شکل‌گیری حوزه عمومی هابرماسی یعنی فضای گفتگوی آزاد، برابر و بی طرفانه در سایه فرصت‌های برابر به منظور رفع مشکلات جامعه در ایران با موانع بسیاری رو به روست (نمودار شماره ۲).

¹ -Non Governmental Organizatio

۴-۱-۳- موانع شکل‌گیری حوزه عمومی ایرانی

۴-۱-۳-۱- فقدان جامعه مدنی نهادینه شده

اگر تأسیس و رشد جامعه مدنی در اروپا را به عنوان الگوی تاریخی مد نظر قرار دهیم باید بپذیریم که در اروپا جامعه مدنی نتیجه چیرگی اندیشه اومانیسم است زیرا در پرتو این اندیشه بود که هم دولت مطلقه هم کلیسا و هم فئودالیسم تاریخی تن به حضور و حقوق مردم در جامعه دادند. تغییر دال مرکزی از ماوراءالطبیعه به انسان زمینی به مرور باعث محوریت حقوق بشر و در نهایت حقوق اساسی ملت در برابر دولت شد. از سوی دیگر با حذف فئودالیسم و رشد بورژوازی موقعیت انحصاری تولید ثروت از انحصار طبقه حاکمه خارج شد و عمومیت یافت که در اثر آن طبقه متوسط با مطالبات خاص مدنی شکل گرفت. روند شکل‌گیری جامعه مدنی در اروپا جریانی از پائین به بالا بود که بزرگترین نماد آن حاکمیت مدل‌های گوناگون دموکراسی در این کشورهاست اما در ایران به دلیل موقعیت خاص اقلیمی یا آن چیزی که مارکس آنرا شیوه تولید آسیایی می‌نامد هیچ وقت بورژوازی شکل نگرفت و فئودالیسم نیز نه به نفع شکل‌گیری جامعه مدنی آنگونه که در اروپا اتفاق افتاد که در مسیر استحکام قدرت مطلقه دولت قربانی شد. قدرت مذهب و متولیان آن نیز نه تنها افول نکرد که عمق و گسترش نیز یافت و بر خلاف الگوی اروپایی به جای بازی کردن نقش رقیب دولت به پشتیبان آن تغییر نقش و ماهیت داد. علیرغم تلاش دولتمردان ایرانی به ویژه پس از جنبش مشروطه به منظور ایجاد توسعه همه جانبه در کشورمان و مشارکت دادن مردم در اداره جامعه تسلط تاریخی فرهنگ خودکامه‌گی و استبداد مانع از تحقق این هدف و در نتیجه ضعف روز افزون جامعه مدنی نیم بند ایران گردید.

۴-۱-۳-۲- ساختار عمودی قدرت سیاسی در ایران

تمرکز قدرت بدون شک یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های فرهنگ سیاسی در تاریخ چند هزار ساله ایران است تا جائیکه ایرانیان فرمان شاه را دستوری از جانب خداوند می‌پنداشتند و معتقد بودند «چه فرمان یزدان چه فرمان شاه». دلیل دیگر سلسله مراتبی بودن قدرت سیاسی در ایران نظام قبیله‌ای و ایلیاتی حاکم بر مناسبات اجتماعی بوده‌است به نحوی که زمامداران همان نظام عشیره‌ای را در سطح وسیع‌تری در کل کشور به اجرا می‌گذاشتند و شاه نقش خان را بر عهده می‌گرفت. سومین دلیل استیلای روحیه خودکامه‌گی و عمودی بودن ساختار قدرت عادت کردن ایرانیان به سبک زندگی در خانواده‌های گسترده است. این سبک زندگی به جای دعوت اعضا به استقلال زمینه اضمحلال فرد را در کل خانواده فراهم می‌کرده است که در نهایت قدرت

نهایی به صورتی متمرکز به بزرگ خاندان محدود می شده است. چهارمین دلیل حاکمیت فرهنگ استبداد در ساختار سیاسی ایران ساختار اقتصادی ایران است.

ایران کشوری کویری و کم آب است و هر کس منابع آب را در اختیار خود می گرفته در واقع علاوه بر دستیابی به محصول و درآمد بیشتر نفوذ و قدرت سیاسی خود را نیز افزایش می داده است این وضعیت که در واقع نوعی فئودالیسم آسیایی است باعث وابستگی خیل عظیم دهقانان به ارباب و در نتیجه تن دادن همه به تمرکز قدرت در یک فرد می شده است. عدم شکل گیری بورژوازی در تاریخ ایران ضمن تضعیف روز افزون جامعه مدنی باعث یکه تازی دولت در برابر مردم شده است و از آن بدتر آنکه کشاورزان که عمده ترین نیروی مولد جامعه ایران به شمار می رفتند اطمینانی به برداشت سهم خود از این کار طاقت فرسا نداشتند لذا روز به روز تولید کمتر و نقش دهقانان در جامعه کم رنگ تر می شد (سیف، ۱۳۸۷: ۳۸). این مسئله باعث عدم شکل گیری ارزش افزوده و در نتیجه بورژوازی شده است که البته به نفع تعمیق اقتدارگرایی تاریخی دولت تمام می شود.

۴-۱-۳- نقش منفی ایدئولوژی در حوزه عمومی

بستر عمده‌ی نقش ایدئولوژی در شکل گیری حوزه عمومی نوع هویت آن جامعه است. به این مفهوم که آن جامعه از هویتی سنتی برخوردار است یا از هویتی مدرن؟ چنانچه دارای هویت سنتی باشد جامعه‌ای است بسته، ترکیبی، پاسخ محور و جمعی، اما اگر آن جامعه از هویتی مدرن برخوردار باشد دارای هویتی باز است یعنی متصلب نیست هر لحظه آمادگی تغییر را دارد. تفکیک شده است یعنی بین حوزه درون و برون یا بین نقش‌های فردی و نقش‌های اجتماعی تفاوت قائل است. اندیشنده است یعنی پاسخهای پیشینی ندارد و پرسش محور است. فردیت یافته است یعنی استقلال و آزادی فرد را به رسمیت می شناسد (کمالی و جفرودی، ۱۳۹۵: ۹). در جوامع مدرن نوع هویت انسان از یک سو و حاکمیت سکولاریزم از سوی دیگر باعث شده است دین در روند شکل گیری حوزه عمومی نقش منفی برعهده نگیرد اما در جوامع سنتی مانند ایران هویت تاریخی و نقش ایدئولوژی باعث چالش در شکل گیری حوزه عمومی هابرماسی شده است. اگرچه در حوزه ایدئولوژی نیز می توان قائل به وجود نوعی حوزه عمومی خاص شد اما به دلایل ذیل باور اسلام شیعی با اصول حوزه عمومی چندان سازگار نیست:

الف - حوزه عمومی در تقابل با حاکمیت قرار دارد اما در ایدئولوژی الزاما اینگونه نیست و بعضا برعکس است.

ب - حوزه عمومی نقاد حاکمیت است حال آنکه در ایدئولوژی باید ستایشگر حاکمیت بود.

پ - حوزه عمومی عرصه گفتگوی افقی و همسطح است اما در ایدئولوژی، عرصه گفتگو عمودی و از بالا به پائین است.

ت - گفتگو در حوزه عمومی باید بی‌طرفانه باشد اما ایدئولوژی عرصه حق یا باطل است و بی‌طرفی بی‌معناست.

ث - در حوزه عمومی عقلانیت ارتباطی بین‌ذهنی حرف آخر را می‌زند اما در ایدئولوژی پاسخهای از پیش تعیین شده بعضاً مابعدالطبیعی تمام‌کننده هستند.

ح - در حوزه عمومی شرایط برابر بین طرفهای گفتگو برقرار است اما در ایدئولوژی میزان باور هر فرد به آن ایدئولوژی شرایط او در گفتگو را تعیین می‌کند.

خ - در حوزه عمومی قالب حاکم بر گفتگو دیالوگ است اما در ایدئولوژی مونولوگ حاکم است (جدول شماره ۱).

با این وصف نباید پنداشت که حوزه عمومی و ایدئولوژی اسلام شیعی در نقطه مقابل هم قرار دارند زیرا اگر اصول ۵ گانه « برابری، صداقت، مشارکت، عقلانیت و انتقادپذیری » را در بستری از گفتگوی درون‌گفتمانی اسلام شیعی به کار بندیم بدون شک در آن حوزه خاص و درون‌گفتمان مورد نظر به توفیقاتی دست خواهیم یافت که می‌تواند جامعه را یک گام به هویت مدرن نزدیکتر نماید. به عنوان مثال می‌توان به مواردی همچون پلورالیسم دینی، مردمسالاری دینی، حقوق بشر اسلامی و... اشاره نمود.

۴-۱-۳-۴- سطحی بودن مؤلفه‌های حوزه عمومی در ایران

اگر چه امروزه در ایران نیز همانند کشورهای توسعه یافته اماکن عمومی مشابهی برای گفتگو، محاوره و محاکات وجود دارند همانند پارکها، کافی‌نتها، کافه‌ها و رستورانها، سالنهای سینما و اجرای تئاتر و موسیقی، اردوهای کوهنوردی و طبیعت‌گردی، استخرها و ورزشگاههای مدرن، شب‌شعرها و محافل روشنفکری و... اما نباید پنداشت که ایرانیان نیز مانند اروپائیان همان استفاده را از این فرصت‌ها می‌کنند. به عنوان مثال: الف - در حوزه عمومی ایرانی یکی از مواردی که در این اماکن و محافل دارای بسامد بالایی است سرگرمی است یعنی بیان لطیفه، خاطره، خواندن آواز، قرائت شعر، نواختن ساز و موارد مشابه دیگر است که با هدف اصلی حوزه عمومی یعنی بحث برای یافتن راه‌چاره مشکلات جامعه بسیار فاصله دارد. ب - همچنین ترکیب این محافل نیز به نوعی باعث تخصصی شدن ظاهری حوزه عمومی در ایران شده‌است مثلاً افراد طرفدار ورزش فوتبال ساعتها به نوع داور یا عملکرد مربی خارجی در فلان بازی فوتبال می‌پردازند یا در محفل بازیگران یک فیلم سینمایی از زوایای گوناگون ساعتها مورد بررسی قرار می‌گیرد

بدون آنکه آن فیلم به معضلات اصلی جامعه ارتباط داشته باشد. ج - آسیب دیگری که در حوزه عمومی ایران وجود دارد نپرداختن به مبانی نظری مشکلات و بسنده کردن به ظواهر امور است لذا مشاهده می‌شود شهروندان در وسائل نقلیه عمومی، اتاق انتظار پزشک، راهروهای ادارات با آب و تاب از تورم، رکود و گرانی، جمهوریت، دموکراسی، مردمسالاری و... سخن می‌گویند بدون آنکه تصور درستی از تورم یا رکود یا سیاستهای اقتصادی دولت یا مبانی دموکراسی و پلورالیسم داشته باشند. د - اما جدیدترین عاملی که می‌تواند در درازمدت به شکل گیری حوزه عمومی در ایران هم سود برساند هم زبان شبکه های مجازی هستند که با کمال تأسف باید گفت ایرانیان عمدتاً از آن بهره‌برداری سطحی می‌کنند.

تجربه نشان داده است که این شبکه ها از دو راه می‌توانند برای حوزه عمومی مضر باشند اول آنکه مردم را از دیدن و مصاحبت واقعی با هم و در نتیجه برقراری ارتباط محروم کنند که در نتیجه اندک اندک جامعه متمیزه می‌شود و این اولین شرط شکل گیری اندیشه فاشیسم است و دوم اینکه اطلاعات و اخبار مستند و نامستند را درهم بدون تمییز بین سره و ناسره در اختیار مخاطبان قرار دهند و باعث سردرگمی اعضا و در نتیجه افت کیفیت روابط اعضا شبکه شوند. اما شبکه های مجازی محاسنی هم دارند اولاً بعد مسافت را حذف می‌کنند و مردم در سراسر کشور می‌توانند با هم در فضای مجازی دیالوگ برقرار نمایند ثانیاً این حوزه برعکس صدا و سیما و روزنامه‌ها و سایر مطبوعات کمتر ممیزی می‌شوند و اخبار آنها اگر درست باشند دست اول هستند و زود منتشر می‌شوند و عمدتاً دیدگاه مردم را منتشر می‌کنند نه حاکمیت را. ثالثاً باعث پیوند حوزه عمومی هر کشور با حوزه های عمومی کشورهای جهان می‌شوند که این خود باعث تقویت جامعه مدنی و گسترش دموکراسی و پاسداشت حقوق بشر می‌گردد.

۴-۱-۳-۵- دیوار تاریخی بی اعتمادی بین ملت و دولت

حقیقت امر آن است که از هزاران سال پیش تا پیروزی انقلاب مشروطه ایران^۱، مردم در تحولات عمده سیاسی و اجتماعی ایران هیچ محلی از اعراب نداشتند و تحت عنوان رعیت همیشه تماشاگر تصمیمات درست یا نادرست حاکمیت بوده‌اند. با این وصف دولتها همیشه از خیزش مردم در بیم به سر برده‌اند. این جمله آقامحمدخان قاجار مؤید این هراس تاریخی است: «رعیت چون آسوده گردد در فکر عزل رئیس و ضابط افتد..... این گروه فرومایه را باید به خویش مشغول کردن» (سیف، ۱۳۸۷: ۱۸). در نمونه دیگری شاه قاجار در واکنش به خوشحالی مردم کاشان از شنیدن خبر عزل حاکم مستبد و نصب حاکم دیگر به جای او می‌گوید: «جواب بنویسید فضولی

¹- Iran Constitutional Revolution

موقوف کنند، تعیین حکومت به میل رعیت نیست» (همان: ۲۶). جالبتر آنکه تعیین حکومت و اصولاً هر نوع فعل و انفعال دیگر در عرصه مدیریت ایران نه تنها به مردم که به هیچ فرد، نهاد یا ساختار دیگری نیز ربط نداشت مگر اراده شاه.

لرد کرزن در کتاب ایران و مسئله ایران مدعی است شاه عملاً محور گردش تمام کارهای مُلک است و تمام کارهای قضایی، اجرایی و قانونگذاری دولت یکجا در دست اوست (آبراهامیان، ۱۳۹۴: ۲۸). یعنی شاه نه تنها به انزوا، غفلت و جهالت مردم راضی بود که حتی خواهان غفلت و جهالت وزرای خود که پایه‌های سلطنت او را مستحکم می‌کردند نیز بود. معروف است که ناصرالدین شاه در اواخر سلطنت خود به قدری از تسری تحولات ناشی از تجدد به جامعه واهمه داشت که ترجیح می‌داد حتی وزرایش ندانند بروکسل نام یک شهر است یا نام یک جور کلم (همان: ۸۳). در این شرایط مردم ایران که شاهان آنها را فرومایه و فضول می‌خواندند چگونه می‌توانستند به دولت دل ببندند و با آن رابطه‌ای سالم و پایدار برقرار نمایند؟ چگونه می‌توانستند به چنین شاه و دستگاه پادشاهی اطمینان داشته باشند که امنیت^۱ و رفاه^۲ شان را تأمین نماید؟

این شرایط زمینه ساز شکل‌گیری نوعی بی‌اعتمادی عمیق بین دولت و ملت را فراهم می‌کرد که از چند جهت به ضرر شکل‌گیری حوزه عمومی بود: الف - دولت از همگرایی ملت واهمه داشت و همیشه به لطایف الحیل از تجمع، گردهم‌آیی و اتحاد مردم جلوگیری می‌کرد حتی بین سران ایلات و عشایر، خوانین و بزرگ مالکان و بین ارکان جامعه ایجاد اختلافات صورتی میداد - نعمتی می‌کرد تا به هم سرگرم شوند و نوبت به گفتگو و در نهایت نقد دستگاه شاهی نرسد. ب - به دلیل نفوذ حاکمیت در لایه‌های مختلف جامعه مردم نسبت به هم بدبین بودند و این وضعیت مانع نزدیکی مردم به یکدیگر و برقراری دیالوگ بود. ج - اوضاع وخیم کشور و فقر و فلاکت و گرفتاری مردم که نتیجه بی‌کفایتی شاه و دستگاه شاهی بود هر کس را مشغول رفع نیازهای اولیه مانند نان و آب و امنیت خود و خانواده کرده بود لذا مردم توان و فرصتی برای اندیشیدن به جامعه و مشکلات و معضلات ملی^۳ نداشتند که بخواهند برای رفع آن گرد هم آیند و به گفتگو بپردازند. از این روی مردم همیشه به چشم غاصب به حاکمیت می‌نگریستند و از هر فرصتی برای سرنگونی این رژیم نا مشروع استفاده می‌کردند و دولت نیز مردم را مشت‌سورشی فرومایه تصور می‌کرد که مترصد فرصت برای سرنگونی پایه‌های حاکمیتش بودند.

1- Security

2- Welfare

3- National Problems

۴-۲- برخی راهکارهای تقویت حوزه عمومی در ایران

شکل‌گیری حوزه عمومی در ایران به اختصار به دو پیش‌نیاز عمده وابسته است: الف - در حوزه فردی باید عنصر ایرانی از راه به‌کارگیری عقلانیت عملگرایی نتیجه محور بین سه پاره هویت خود شامل ایرانییت، اسلامیت و مدرنیته رابطه‌ای سالم، منطقی، پایدار و نتیجه بخش برقرار نماید. ب - در حوزه اجتماعی جماعت ایرانی باید از عقلانیت ارتباطی بین‌ذهنی در راه برقراری دیالوگ‌های چند ضلعی بهره بگیرد تا بدون وابستگی به پاسخهای پیشینی سنتی بعضاً ایدئولوژیک به راهکارهای پسینی روزآمد و کاربردی در جهت رفع معضلات جامعه دست یابد و این مهم جز از طریق ایجاد ارتباط برابر و برقراری دیالوگ شفاف امکان پذیر نیست. چنین گفتگویی در اندیشه هابرماس مقید به ضوابطی است که بدون رعایت آن ضوابط حصول نتیجه ناممکن است.

هابرماس در تبیین مقصود خود به کلیدواژه «شرایط آرمانی گفتار^۱» اشاره می‌کند و مدعی است هنگامی که بین دو نفر گفتگو و ارتباط زبانی برقرار می‌شود ابتدا این پرسشها نمایان می‌شود که: الف: منظور شما از بیان این مسئله چیست؟ ب: آیا آنچه که مدعی آن هستید واقعا اتفاق افتاده است؟ ج: آیا در بیان آنچه اتفاق افتاده است حق به جانب هستید؟ د: آیا شما واقعا به آنچه که روایت می‌کنید باور دارید؟ این چهار پرسش را الزاما باید تمامی طرفهای گفتگو ابتدا از خود و آنگاه از طرف مقابل خود بپرسند اما برای صحت و سقم ادعای طرف گفتگو باید راستی آزمایی کرد. لذا با کلیدواژه جدیدی آشنا می‌شویم با عنوان «ادعاهای اعتبار^۲». ادعاهای اعتبار که تقریباً بر اساس آن چهار پرسش پیشین طراحی شده اند عبارتند از «فهم پذیری^۳»، «صدق^۴»، «حقیقی بودن^۵»، «صحت^۶». در صورت تحقق این شرائط می‌توان با استفاده از دیدگاههای ارتباطی هابرماس به تدوین یا ترمیم حوزه عمومی ایرانی پرداخت. این مهم می‌تواند در ۵ گام به انجام برسد:

۱ - به کارگیری عقلانیت ارتباطی به جای عقلانیت ابزاری. یعنی در گفتگو به جای نگاه سلطه گرانه ابزاری به طرف مقابل او را بخشی از راه حلی بدانیم که قرار است در نهایت به حل معضلات مشترکمان بینجامد.

-
- 1- Ideal Speech Situation
 - 2- Validity Claims
 - 3- Comprehensibility
 - 4- Truth
 - 5- Truthfulness
 - 6- Correctness

۲- به کارگیری سپهر عمومی به جای جامعه توده وار^۱. جامعه توده وار یک تراکم انسانی بی شکل و بی سازمان، احساسی و کم مایه است که عمدتاً توسط نظامهای فاشیستی یا اقتدارگرا مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد اما حوزه عمومی از انسانهایی آزاد، اندیشمند و نقاد تشکیل یافته که ویژگی عمده آن نه تنها استقلال از دولت که حتی نقد عملکرد دولت است.

۳- تعامل منطقی سیستم و جهان زیست. با توجه به اینکه حوزه عمومی به تعبیری در حد فاصل سیستم و جهان زیست قرار دارد و بخش عمده‌ای از فعالیتهای غیر دولتی را پوشش می‌دهد و از سویی به دلیل نظارت بر رفتار دولت به ناگزیر با سیستم نیز ارتباطات تنگاتنگی دارد در صورت اراده سیستم و جهان زیست به برقراری روابط منطقی و پایدار عرصه برای تعمیق حوزه عمومی گسترش می‌یابد و این هم به نفع سیستم و هم به سود جهان زیست است.

۴- به کارگیری همزمان کنش ارتباطی و کنش راهبردی. کنش راهبردی تحت تأثیر هنجارها و ساختارهای جامعه و به منظور دستیابی به هدفی از پیش تعیین شده طراحی شده است اما کنش ارتباطی مستقل از هنجارها و ساختارهای اجتماعی فعالیت می‌نماید و در پی تأمین اهداف پیشینی نیست بلکه معتقد است بینادهنیت حاکم بر گفتگوها این اهداف را مشخص می‌نماید. چنانچه بین این دو نحله تفاهمی برقرار شود و هنجارها و ساختارهای اجتماعی نیز بخشی از بینادهنیت تاریخی قلمداد گردند و اهداف مورد نظر جامعه نیز به دو دسته اهداف پیشینی ذهنی و اهداف پسینی عینی تقسیم شوند حوزه عمومی در چنین فضایی می‌تواند به رشد و بالندگی لازم برسد و نقشی درخور را بر عهده بگیرد.

۵- به کارگیری شرائط آرمانی بیان و ادعاهای صدق در دیالوگ های درون گفتمانی و برون گفتمانی. همانگونه که پیشتر اشاره شد صداقت و شفافیت یکی از ویژگیهای عمده حوزه عمومی است که با شرایط آرمانی بیان و ادعاهای صدق در اندیشه انتقادی هابرماس همخوانی دارد لذا به کارگیری صداقت و شفافیت چه در بیان و برقراری دیالوگ و چه در عمل می‌تواند زمینه ساز گفتگویی سالم و نتیجه بخش را فراهم نموده و از این طریق حوزه عمومی را فربه‌تر نماید.

۵- بحث و نتیجه گیری

یورگن هابرماس برجسته ترین متفکر حامی گفتگو برآن است که نیروی شفافبخش خرد بینادهنی می‌تواند هم زمینه ساز وصول به وضعیت کلامی مطلوب شود و هم فرصتی برای رهایی بشر فراهم نماید، اما این مهم بر بستری از رابطه، گفتگو و تفاهم استوار شده و تابعی از برونداد روابط انسانی اجتماعی است. حال اگر بتوان عرصه زیست جهان را بر اساس روابط آزاد و برابر

1- Popular Society

اجتماعی و بینادذهنی شکل داد، قابلیت آن برای تعمیق نهادهای حوزه عمومی و مآلا دموکراسی در ایران چگونه خواهد بود؟

به عنوان دستاوردی برای این پژوهش باید گفت چنانچه فرضیه اصلی تحقیق یعنی ترسیم درست و واقع گرایانه‌ای از ارزشهای پیشینی که عمدتاً در سنت ریشه دارند و ارزشهای پسینی که برخاسته از مدرنیته هستند محقق شود و بر تقسیم بندی این ارزشها اخلاق و نیز نوعی عقلانیت تفاهمی ارتباطی حاکم باشد پاسخ مثبت است و می توان از طریق کاربست رویکرد بین الاذهانی هابرماس و تعمیق نهادهای حوزه عمومی در جامعه امروزی ایران، بسیاری از مسائل و معضلات سیاسی را حل و فصل نمود. اما کاربست نسخه‌های انتقادی هابرماس تنها در سایه به رسمیت شناختن فرهنگ انتقاد میسر است و نیازمند یک پیش زمینه بسیار مهم و آن چیزی جز حاکمیت «منطق انتقادی» از جمله امکان مناسب برای نقد قدرت، امکان انتخاب روشهای گوناگون زندگی توسط مردم در جامعه هدف و اینکه جامعه هدف باید حداقلی از همگرایی را قبلاً تجربه کرده باشد نیست (وینچ، ۱۳۸۶: ۶۱).

در تبیین اثر گذاری هابرماس بر تحولات سیاسی نباید فراموش کرد که او از جمله نخستین اندیشمندان عرصه به کارگیری چرخش زبانی در تحولات اجتماعی است و در نهایت فلسفه ارتباطی و رهایی بخش او خود مدیون تغییر ماهیت زبان است که هابرماس خود به تعالی این روند بسیار خدمت کرده است. او در این فرایند از عنصر نوزایی زبان و چرخش زبانی بهره گرفته تا فاصله تاریخی، روانی و فلسفی مابین دو ایدئولوژی لیبرالیسم و سوسیالیسم را به حداقل ممکن برساند. نکته دیگر ترسیم فضای فکری چندضلعی حاکم بر دموکراسی‌های معاصر است که می - توان آنرا از نتایج پسامدرنیته به شمار آورد. این فضای غیر خطی و چندضلعی همان بینادذهنیت حاکم بر عرصه گفتمانگی فلسفه معاصر است. از نظر هابرماس صرف حضور عنوان دموکراسی کافی نیست بلکه شیوه اعمال آن است که اهمیت مضاعف دارد. پیشنهاد او به کارگیری دموکراسی مفاهمه‌ای و مشورتی است که از قضا بی ارتباط با زیست جهان ایرانی - اسلامی امروزی ما نیز نمی باشد. از این روی باید با کاربست رویکردی مفاهمه محور ابتدا سپهر عمومی ایرانی را ایجاد کنیم آنگاه مردمسالاری بومی خود را که مبتنی بر ارزش‌های روزآمد فرهنگ ایرانی - اسلامی است بر آن بنا نهیم .

اگر چه اندیشه‌های هابرماس برخاسته از نظریه انتقادی و بالمآل نقد محور است اما خود این تراوشات فکری هم نباید مصون از نقد باشد لذا چند نقد نیز از سوی اندیشمندان و پژوهشگران معاصر بر اندیشه‌های هابرماس در حوزه عمومی وارد شده‌است که اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم:

۱- حوزه عمومی هابرماس جولانگاه طبقات ممتاز و متوسط است و همه اقشار جامعه از جمله

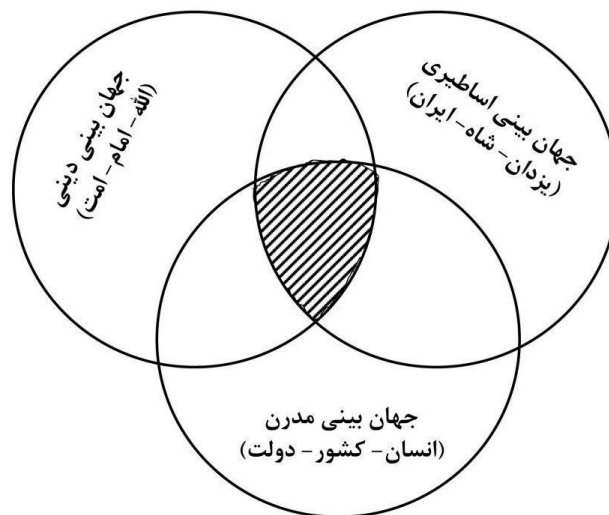
توده به آن راه ندارند. ۲- این شائبه در خصوص اندیشه‌های او در دو مقوله حوزه عمومی و دموکراسی مشورتی وجود دارد که هابرماس در بررسی پیوندهای ما بین این حوزه‌ها و جنسیت اهتمام لازم را به کار نبرده است. این رویکرد او می‌تواند دلایلی چند داشته باشد نخست آنکه در گفتمان چپ که هابرماس نیز در آن طیف قرار می‌گیرد بر عکس گفتمان لیبرال موضوع جنسیت یک بحث مستقل و جدای از سایر مسائل اجتماعی به شمار نمی‌رود دیگر آنکه او در حوزه عمومی و کنش ارتباطی انسان صرف و بدون گرایش جنسیتی را مد نظر قرار می‌دهد با این وصف باز هم هستند کسانی مانند جودی دین که او را به سنت گرایی جنسیتی متهم می‌کنند. ۳- هابرماس گویی در اثرگذاری و به کارگیری عناصر ارتباطی تسامح به کار برده و به نتایج این اثر گذاری کمی بیش از ظرفیت عینی این عناصر امید بسته است. ۴- هابرماس به تفاوت ظریف بین تفاهم [صرفاً فهم دیدگاه‌های همدیگر بدون التزام عملی] و توافق [هم نظر شدن در مقام عمل] پی نبرده و هر دو را به یک معنی به کار برده است. ۵- هابرماس در تبیین شرایط آرمانی بیان صرفاً به توصیف جنبه‌های مثبت آن پرداخته و از بررسی موانع فردی، اجتماعی و تاریخی آن طفره رفته است زیرا در دیدگاه او این موانع هنگامی که در چرخه ارتباط بین‌ذهنی قرار می‌گیرند خود بخود حل و فصل می‌شوند و چنانچه از ورود به این چرخه امتناع ورزند کماکان به عنوان مانع بر سر راه شرایط آرمانی زبان قرار خواهند گرفت. ۶- سیستم و زیست جهان آن گونه که هابرماس مدعی است تا به این اندازه قابل تفکیک نیستند و در هر کدام لایه‌هایی از دیگری را می‌توان یافت.

با اتکاء به این موارد برخی مدعی‌اند دیدگاه‌های او جدید نیست و چه بسا رگه‌هایی از محافظه‌کاری در اندیشه‌های او قابل رصد است زیرا هدف نهایی برقراری دیالوگ مورد نظر هابرماس در حوزه عمومی تفاهم و به صورت ضمنی و در نهایت تعامل [ملت با دولت] است. این تفاهم و تعامل چنانچه بین جهان زیست و سیستم برقرار گردد شاید به ابقاء و تداوم سیستم‌های غیردموکراتیک و احیاناً فاسد و خودکامه بینجامد. به طور کلی، نظریه کنش ارتباطی هابرماس بر پایه این برداشت استوار است که نظام اجتماعی سیاسی در آخرین تحلیل مبتنی بر توانایی کنشگران و مشارکت‌کنندگانی است که قادرند اعتبار اجتماعی مدعیان کثیر را مورد تامل و ارزیابی قرار دهند. با همه این اوصاف پیاده کردن دیدگاه‌های ارتباطی و تفاهمی هابرماس در جوامع در حال توسعه و از جمله ایران که به لحاظ تاریخی دارای حکومت‌های اقتدارگرا بوده‌اند و فرهنگ تک صدایی در آن ریشه‌های تاریخی عمیقی دارد خالی از فایده نیست. کاربست اندیشه‌های آرمانگرایانه ارتباطی هابرماس که نگاهی به مدرنیته دارد و نیم نگاهی به سنت‌های تاریخی

و اجتماعی، می‌تواند برای جوامعی همچون ما که در بستر تعارض میان سنت و مدرنیته نیازمند تعمیم حوزه عمومی و دوری از خشونت‌اند مفید باشد.

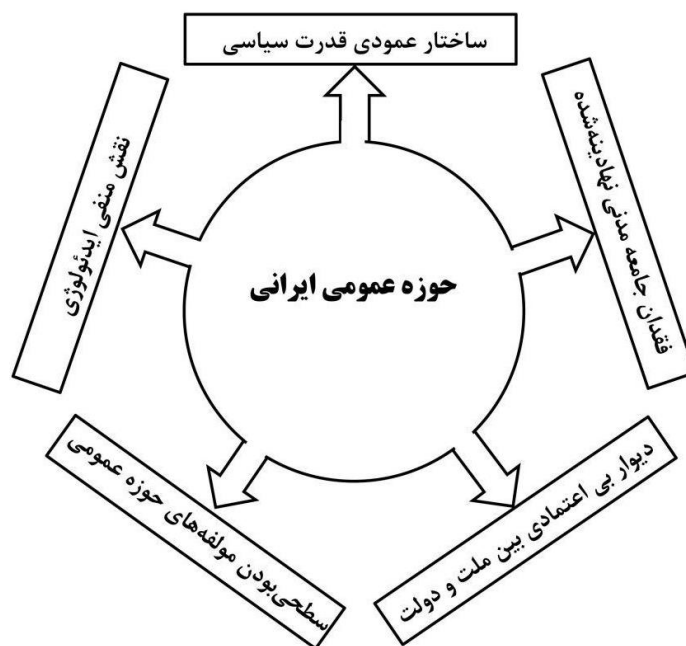
جدول شماره ۱: تفاوت‌های ذاتی دو مؤلفه حوزه عمومی و ایدئولوژی

ایدئولوژی	حوزه عمومی
عدم تقابل و همراهی با حاکمیت دارد.	تقابل با حاکمیت دارد.
ستایشگر حاکمیت است.	نقاد حاکمیت است.
بستر گفتگوی عمودی و غیر هم سطح است.	بستر گفتگوی افقی و هم سطح است.
در ایدئولوژی بی طرفی در گفتگو معنی ندارد.	در حوزه عمومی گفتگو بی طرفانه است.
فصل الخطاب پاسخهای پیشینی مابعدالطبیعی است.	فصل الخطاب عقلانیت ارتباطی بین‌ذهنی است.
طرفهای دیالوگ در نسبت با ایدئولوژی سنجیده می‌شوند.	طرفهای دیالوگ دارای شرایط برابر هستند.
در ایدئولوژی قالب ارتباط یکجانبه و مونولوگ است.	در حوزه عمومی قالب ارتباط دیالوگ دو یا چند جانبه است.
در ایدئولوژی تابوها شکستنی نیستند.	در حوزه عمومی تابوها در خلال گفتگو شکسته می‌شوند.
در برابر تغییر به شدت مقاومت می‌کند.	همیشه آماده هر نوع تغییر و انعطاف است.
فقط برای خواص شفاف است و برای توده مبهم.	برای همه شفاف است و ابهامی در آن نیست.
نقطه نهایی ایدئولوژی خشونت و حذف طرف مقابل است.	نقطه نهایی حوزه عمومی گفتگو، تفاهم و توافق است.
شکل هندسی ایدئولوژی خطی عمودی است.	شکل هندسی حوزه عمومی چند ضلعی است.
ایدئولوژی پاسخ را دارد و سؤال طراحی می‌کند.	حوزه عمومی پرسش را دارد در پی پاسخ می‌گردد.
هدف گیری اش فلاح فرد است.	هدف گیری اش نجات جامعه است.
ایدئولوژی نگاه به پشت سر دارد و واپسگراست.	حوزه عمومی نگاه به روبرو دارد و آینده محور است.
در پی تسلط بر دولت و جامعه است.	در پی ایجاد ارتباط و آشتی بین دولت و جامعه است.
جز خود هیچ جهان زیستی را به رسمیت نمی‌شناسد.	جهان زیست فردی را محترم می‌شمارد.
اقتدارگرا و خودکامه است.	کثرت‌گرا و دموکراتیک است.



قلمرو جهان زیست ایرانی

نمودار شماره ۱: ارکان اصلی جهان‌زیست ایرانی



نمودار شماره ۲: موانع شکل‌گیری حوزه عمومی ایرانی

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۹۴). *تاریخ ایران مدرن*. ترجمه محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.
- آرت، هانا. (۱۳۹۳). *میان گذشته و آینده*. ترجمه سعید مقدم. تهران: نشر دات..
- احمدی، بابک (۱۳۹۴). *مدرنیته و اندیشه های انتقادی*. تهران: نشر مرکز.
- اندرسون، ج. (۱۳۸۳). *نسل سوم مکتب فرانکفورت چگونه می اندیشد؟*. *مجله راهبرد*، ۳۳، ۳۶۷ - ۳۹۱.
- باقری نوع پرست، خسرو؛ زیبا کلام، فاطمه و محمدی، آزاد (۱۳۹۳). *اصول و روش تربیت اجتماعی مبتنی بر نظریه کنش ارتباطی هابرماس*. *پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، دانشگاه فردوسی مشهد*، ۴(۲)، ۵ - ۲۸.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). *تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن ۲۰: اندیشه های مارکسیستی*. تهران: نشر نی.
- بیانی، فرهاد؛ گلابی، فاطمه و علی پور، پروین (۱۳۹۴). *زیست جهان یا نظام؟ زیست جهان و نظام*. *فصلنامه راهبرد*، ۲۴(۷۷)، ۱۹۱-۲۱۶.
- پالم، رابرت روزول. (۱۳۸۲). *علم هرمنوتیک*. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: نشر هرمس.
- پدرام، مسعود (۱۳۷۵). *وضع آرمانی بیان*. *مجله کیان*، ۳۲، ۴۲ - ۴۶.
- پین، توماس (۱۳۸۰). *لاکان، دریدا، کریستوا*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز.
- پیوزی، مایکل (۱۳۹۳). *بورگن هابرماس*. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر هرمس.
- خانیکی، هادی و نیکخواه ابیان، علیرضا (۱۳۹۲). *الگوی توسعه فرهنگی بر پایه روزنامه نگاری گفتگو*. *فصلنامه علمی - ترویجی جامعه، فرهنگ و رسانه*، ۲(۷)، ۴۲-۱۱.
- رحیمی، محمد (۱۳۹۴). *نسل سوم مکتب فرانکفورت و روزآمدسازی ایده سوسیالیسم*. *مجله چشم انداز ایران*، ۹۵، ۱۰۶ - ۱۱۵.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۹۲). *مارکس و سایه هایش*. تهران: نشر هرمس.
- سبزه ای، محمد تقی (۱۳۸۹). *تحلیل جامعه شناختی توسعه جامعه مدنی در ایران*، *تحلیل مقایسه ای دوره مشروطه با دوره انقلاب اسلامی*. *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، ۱۰، ۴۹ - ۷۳.

- سردارنیا، خلیل الله (۱۳۹۴). شبکه الجزیره و حوزه عمومی نو ظهور در جهان عرب. فصلنامه علمی پژوهشی سیاست جهانی، ۴(۳)، ۱۶۸-۱۴۱.
- سلیمی، حسین و اسماعیلی اردکانی، علی (۱۳۹۴). منطق درونی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و معرفت‌شناسی رهایی بخشی. پژوهشنامه علوم ساسی، ۱۰(۴)، ۱۱۱ - ۱۴۰.
- سیف، احمد (۱۳۸۷). قرن گم شده: اقتصاد و جامعه ایران در قرن نوزدهم. تهران: نشر نی.
- شفیع، محمود (۱۳۸۴). نظریه کنش ارتباطی و نقد اجتماعی سیاسی. مجله علوم سیاسی، ۲، ۱۵۰ - ۱۶۶.
- عبداللهیان، حمید و اجاق، سیده زهرا (۱۳۸۵). بازتولید عقلانیت سنتی و خصلتهای عقلانیت ارتباطی در حوزه عمومی ایرانی. فصلنامه انجمن مطالعات فرهنگی و ارتباطات. ۷، ۴۴-۵۹.
- علیخواه، فردین (۱۳۷۸). کنش ارتباطی بنیاد شکوفایی حوزه عمومی. مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۱۳۹ و ۱۴۰، ۱۱۴ - ۱۲۴.
- غفاری، حسین و بهرام، معصومه (۱۳۹۴). تحول آراء فلسفی یورگن هابرماس در باره نقش دین در حوزه عمومی. مجله فلسفه، ۴۳(۲)، ۳۸-۲۲.
- قرلسفلی، محمد تقی (۱۳۹۰). فلسفه فلسفه سیاسی، تهران: نشر رشد آموزش.
- قرلسفلی، محمد تقی و فرخی، سمیه (۱۳۹۳). جهان زیست ایرانی و تأثیر آن در نهادمندی سبک زندگی. فصلنامه جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی، ۱(۲)، ۸۴-۶۲.
- کانرتون، پ. (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی انتقادی. ترجمه حسن چاووشیان. تهران: نشر آمه.
- کمالی، فائزه و جفروودی، مازیار (۱۳۹۵). زیست جهان های چندگانه. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۳(۴)، ۳۷-۱۷.
- مبارکی، محمد و مهدوی، محمد صادق (۱۳۸۵). تحلیل نظری کنش ارتباطی هابرماس. فصلنامه علمی پژوهشی علوم اجتماعی، ۲(۸)، ۱ - ۲۱.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴). زیست جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی. تهران: رخداده نو.
- موسوی، سید محمد (۱۳۸۹). جایگاه زبان در فلسفه سیاسی ویتگنشتاین. دوفصلنامه علامه، ۱۰(۲۵)، ۱۴۶ - ۱۷۲.

- نجف زاده، رضا (۱۳۹۵). رئالیسم سیاسی انقلابی. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، ۱۶(۲)، ۱۶۲ - ۱۸۳.
- نظام بهرامی، کمیل (۱۳۸۱). گفت و گو در اندیشه هابرماس. فصلنامه مطالعات ملی، ۴(۱۳)، ۱۰۰ - ۱۱۹.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۹۳). بازخوانی هابرماس. تهران: نشر چشمه.
- وینچ، پیتر (۱۳۸۶). استقلال آموزش و تفکر انتقادی. مترجم افشار امیری. تهران: انتشارات پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). کنش ارتباطی. ترجمه کمال پولادی. تهران: نشر مرکز.
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۹۳). هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید. تهران: انتشارات کویر.
- هولاب، رابرت (۱۳۹۳). یورگن هابرماس نقد حوزه عمومی. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- یار احمدیان، سیدمهدی و سلطانی رنایی، سید مهدی (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی مؤلفه های اخلاقی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و اندیشه اسلام. فصلنامه اخلاق، ۶(۲۱)، ۸۹ - ۱۲۱.
- یزدخواستی، بهجت؛ عدلی پور، صمد و سپهری، آسیه (۱۳۹۲). تحلیل محتوای صفحات و گروههای شبکه اجتماعی فیس بوک با نظریه حوزه عمومی هابرماس. مجله مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۲(۱)، ۱۱۰ - ۸۷.
- Baynes, K. (2004). The transcendental turn: Habermas's 'kantian pragmatism', In Fred Rush (Ed.), *Critical theory*, London: Cambridge University Press.
- Craig, E. (1998). *Routledge encyclopedia of philosophy: question to sociobiology (Vol.8)*. Taylor and Francis. London: Routledge.
- Erikson, E., & Weigard, J. (2003). *Understanding habermas communicative action and deliberative democracy*. London: Polity Press.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon Press.
- McCarthy, T. (1987). *The critical theory of Jurgen Habermas*. Cambridge: MIT Press.