

فلسفه، سال ۴۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸
(از ص ۱۴۵ تا ص ۱۶۵)



10.22059/jop.2020.278545.1006431
Print ISSN: 2008-1553 – Online ISSN: 2716-9748
<https://jop.ut.ac.ir>

Habermas and the Other of Occidental Rationality: The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion

Hossein Mesbahian¹

Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran

Received: 30 March 2019; Accepted: 12 February 2020

Abstract

This paper seeks to demonstrate how Habermas' idea of the universality of modernity is driven by the unsubstantiated assumption that takes this notion to be founded on occidental rationality. In carrying out this task, I first reveal the inherent contradiction of a concept of rationality which seeks to establish itself as the basis of modernity, while at the same time declaring legitimate recognition of its other. Briefly stated, excluding non-Western occidental from the foundation of modernity belies the fundamental requirement of universality, namely the inclusion of the other. This encapsulates what I shall refer to as "The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion" which has engendered philosophical and historical criticisms in both non-Western and Western thought. In the second section of this paper, I shall argue that it is necessary for the "non-Western Other" to push itself away from the margins and to the forefront of the discussion of universality, in order to be recognized as fundamental to the development of a genuine notion of universality that is guided by the contribution of all cultures.

Keywords: Occidental Rationality, the Other, Jürgen Habermas, Universalization, Inclusion, Exclusion.

1. Email of Corresponding Author: mesbahian@ut.ac.ir

هابرماس و دیگری عقلانیت غربی: منطق دوگانه مضمول گردانیدن و از شمول خارج ساختن

حسین مصباحیان

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳

چکیده

این مقاله نشان داده است که ادعای هابرماس در مورد همه شمولی مدرنیته، بر پایه تصور و یا برداشتی از مدرنیته قرار گرفته است که با عقلانیت غربی پیوند یافته است: «ما بی‌شک، ادعای همه‌شمولی را با درک غربی خودمان از جهان پیوند می‌زنیم» (Habermas, 1984: 17). مقاله بحث کرده است که برداشت مذکور، وقتی در متن جهانی سرشار از تنوعات فرهنگی قرار داده شود، بسیار پرسش‌برانگیز خواهد بود. در جهت برجسته ساختن تناقضات ادعای هابرماس، قسمت اول این مقاله بحثی عرضه کرده است در باب منطق دوگانه عقل در زیست جهان تا نشان دهد عقلی که بنیاد مدرنیته قرار گرفته است، به اقتضای ذات خود نمی‌تواند دیگری خود را در حد و اندازه خود به رسمیت بشناسد. این عقل از یک سو ناچار است برای تحقق وعده همه شمولی خود، دیگری غیر غربی را به حساب آورد و از سویی دیگر به دلیل نقش محوری و بنیادینی که برای خود قائل است، او را از شمول خارج کند. این منطق که از آن به عنوان «مضمول گردانیدن» و «از شمول خارج ساختن» همزمان نام برده شده است، نه تنها اعتراضاتی فلسفی و تاریخی را در دنیای فکری غیر غربی برانگیخته است، بلکه در فلسفه و تاریخ معاصر غربی نیز مورد نقد جدی قرار گرفته است. در برابر ادعای همه شمولی هابرماس بر پایه عقلانیت غربی، مقاله در قسمت دوم خود با گشودن بحثی پیرامون تنوع روشنگری‌ها بحث کرده است که «دیگری غیر غربی» ضرورت دارد خود را از حاشیه به متن بکشاند و در جهت به رسمیت شناخته شدن خویش، پروژه تجدید سنت خویش را با رویکردی نوین از سر گیرد و در فرایند همه شمولی راستین که حاصل مشارکت همه فرهنگ‌ها است، نقشی ایفا کند

واژه‌های کلیدی: عقلانیت غربی، دیگری، یورگن هابرماس، همه شمولی، مضمول گردانیدن، از شمول خارج ساختن.

۱. مقدمه

موضوع مرکزی این مقاله بررسی ابعاد مختلف «دیگری عقل»، در پیوند با دو مساله دیگر یعنی «عقلانیت غربی» و «ادعای همه شمولی» است، مسائلی که در دوره دوم تلاش هابرماس برای بازسازی تئوری مدرنیته و در کتاب گفتار فلسفی مدرنیته سربرآورد. پرسش اصلی مقاله این است که نظریه هابرماس در مورد همه شمولی

مدرنیته بر پایه عقلانیت غربی، در بردارنده چه تبعاتی برای دیگری غیر غربی است و این دیگری چگونه باید با آن تبعات مواجه شود؟ این نکته کاملاً شناخته شده است که دفاع هابرماس از عقلانیت مدرنیته قرار است بر بنیادی هنجارین قرار گیرد، و چون چنین است، او نمی تواند هیچ گونه نقدی بر عقل را مادام که این نقد آلترناتیوی برای عقلانیت مدرنیته تلقی شود، برتابد. هابرماس تلاش می کند تا از طریق تمایزی که میان «کنش معطوف به دست یابی فهم» و «کنش معطوف به موفقیت» قائل می شود، عقلی گری را تدقیق کند (Habermas, 1984: 72). ادعای وجود تفاوتی بنیادین بین دو نوع کنش و دو نوع عقلانیت، اساسی ترین ادعایی دانسته شده است که در سرتاسر مجموعه نوشته های هابرماس متأخر صورت گرفته است (Cooke, 1997: 19). علاوه بر این، در جهت دفاع از عقلانیت مدرنیته، هابرماس نظریه مدرنیته ماکس وبر را مورد ارزیابی و عیارسنجی قرار می دهد. او با اصرار بر اولویت «کنش اجتماعی معطوف به دست یابی به فهم» بر «کنش اجتماعی معطوف به موفقیت»، خود را در موقعیتی می یابد که در آن، به پرسش کشیدن نظریه مدرنیته وبر برای او تبدیل به امری اجتناب ناپذیر می شود. هابرماس توجه اصلی و بنیادین خود را بر عدم توازن در ارتباط بین حوزه های جداگانه ارزش در مدرنیته پیشرفته معطوف می کند و همین رویکرد است که مبانی تحلیل او را از آسیب شناسی های اجتماعی مدرنیته در جلد دوم نظریه کنش ارتباطی فراهم می آورد. «اما وجه پارادوکسیکال این تفسیر از مدرنیته این است که هابرماس نه می تواند مدرنیته را با دیگری پیش مدرن آن نظریه پردازی کند و نه بدون آن» (Li, 2005: 82). چرا که عقل از یک سو مجبور است در جهت ادعای همه شمولی خود، دیگری خود را مشمول سازد و از سوی دیگر به دلیل ساختار شکنانه بودن ادعای دیگری عقل، آن را کنار گذارد، تناقضی که در نهایت با سرکوب دیگری عقل خاتمه می یابد.

هابرماس یکی دانستن مبالغه آمیز عقلانیت ابزاری (هورکهایمر و آدورنو) و عقلانیت فن آورانه (مارکوزه) را با عقل به نحو کلی رد می کند و این ادعا را که علم و عقلانیت ذاتاً سرکوب گر هستند (Roderick, 1986: 47) عمیقاً مورد تردید قرار می دهد. هابرماس از آن جهت دست به بازسازی نظریه انتقادی می زند که پاسخی برای نقد عقلانیت ابزاری هورکهایمر و آدورنو و نیز شبهه افکنی های به تعبیر خود او محافظه کاران جدید و پساساختارگرایان بر آن چه که او آن را «میراث عقل باوری غربی» (Habermas, 1984: xlii) توصیف می کند، بیابد. نکته کلیدی چنین رویکردی این است که او احساس

می‌کند اعتماد به توانِ رهایی‌بخشِ عقل‌باوری غربی از دست رفته است و او مصمم می‌شود که آن اعتماد از دست‌رفته را بازگرداند. باز گرداندن اعتماد به خصلت رهایی‌بخشی عقل اما می‌تواند به سرکوب دیگری عقلانیت غربی منجر شود و نتایجی که این سرکوب به بار می‌آورد، می‌تواند تبدیل به مهمترین خروجی‌های منفی نظریه همه‌شمولی هابرماس برای دیگری غیر غربی شود. امری که بررسی و ایضاح آن به عهده قسمت اول مقاله نهاده شده است.

پاسخ پاره دوم پرسش مقاله، یعنی نحوه مواجهه دیگری غربی با منطق دوگانه ادعای همه‌شمولی، در مرکز‌زدایی از عقلانیت غربی و فراهم آوردن شرایط امکان‌تعدد روشنگری‌ها جستجو شده است. در بررسی ابعاد مختلف «دیگری عقل»، منابع متعددی پدید آمده‌اند. به طور مثال از نظر امید پیرو شعبانی، یک چهارچوب هابرماسی اگر بصیرت‌های متفکران از فوکو تا دریدا را ضمیمه خود سازد می‌تواند با چالش‌های قدرت و تفاوت سر و کار یابد و از این طریق چرخش محافظه‌کارانه نوشته‌های اخیر هابرماس را وارونه سازد و پاسخی برای خصلت خود ویژه چندفرهنگی جوامع معاصر فراهم آورد. دِوِنی (Devenny) نیز به روشی مشابه بحث می‌کند که درهم‌آمیزی تئوری انتقادی هابرماس با تئوری هژمونی لاک لو (Laclau) می‌تواند به نحو مناسب‌تری مسائل مرتبط با قدرت، تفاوت و تغییر را توضیح دهند. وجه مشترک هر دو کتاب مذکور این است که از نظر پدیدآورندگان آنها، آنچه به «دیگری‌های عقل» معروف شده‌اند در حقیقت پیش از آنکه در تضاد با عقل باشند، جنبه‌های دیگری از خود عقل هستند.^(۱) این مقاله اما بر خلاف دو دیدگاهی که ذکر شد، معتقد است که پروژه روشنگری غربی، در شکل فعلی آن هر نوع غیرغربی روشنگری را یا تحریف کرده است، یا رد کرده است و یا با معیارها و استانداردهای عقل غربی، فرم جدیدی به آن داده است. از این رو ضرورت دارد که اولاً بر روشنگری اروپایی از منظری غیرغربی تأمل ورزیده شود تا از طریق آن محدودیت‌های روشنگری مذکور آشکار شود و ثانیاً مقدمات لازم برای تاسیس رویکردی مبتنی بر تنوع روشنگری‌ها فراهم آید، رویکردی که در صدد باشد تا هم روایت انحصارگرایانه و تک‌صدا از روشنگری را مورد چالش قرار دهد و هم شرایط لازم برای بازسازی فرهنگ‌های دیگر را فراهم آورد.

۲. منطق دوگانه عقل در زیست جهان

کاملاً شناخته شده است که هابرماس مدافع بزرگ پیشرفت عقلانی‌گری و توسعه مدرنیته است. این اما بدان معنا نیست که او نسبت به خسارت‌هایی که در نتیجه این پیشرفت متوجه زیست جهان می‌شود، آگاهی ندارد و یا اهمیت چندانی به آنها نمی‌دهد. هابرماس به طور کامل به روایتی که عقلانی شدن را واجد دوسویه مثبت و منفی می‌بیند، توجه نشان می‌دهد. این روایت، به یاد هابرماس می‌آورد که آسیب‌های مدرنیته نمی‌توانند صرفاً از طریق توسعه عقلی اصلاح گردند. به عبارت دیگر، هابرماس می‌داند که پرسشگری مداوم عقلانیت از منابع معنایی زیست جهان، اگر بازسازی مداوم زیست جهان در جوهر آن تعبیه نشده باشد ما را با «یک چشم‌انداز ذاتاً متقابل با یک زیست جهان کاملاً عقلانی شده ولی بی‌حاصل»، (Cooke, 1997: 17) مواجه خواهد کرد. این روایت مخالف، بدین ترتیب در روایت تأییدآمیز هابرماس از پیشرفت عقل به مثابه «وجدان بنیامینی» عمل می‌کند (Li, 2005: 84).

مقاله برجسته هابرماس در مورد بنیامین «برکشیدن آگاهی، یا نجات دادن نقد» که در آن هابرماس هنوز زیبایی‌شناسی را به مثابه ارائه دهنده راهی ممکن برای سروکار یافتن با معضل عقل مدرن ملاحظه می‌کند نیز شامل طرح کلی تصور او از عقل ارتباطی است (Duvenage, 2003: 22). باید بر این نکته در اینجا تأکید گذاشت که هابرماس، بنیامین را پیش و بیش از هر چیزی، نمونه و مثالی از نظریه‌پرداز انتقادی «نجات‌بخش» می‌داند تا تئورسین «اصلاح‌گر». از نظر هابرماس، بنیامین معتقد بود که «توانمندی معناساختی نوع بشر... پیش از همه در اسطوره ذخیره شده است و باید از آن آزاد شود...» (Habermas, 1979: 47) در نتیجه، بنیامین تلاش می‌کند تا این معنا از طریق جستارهای اسطوره‌ای و زبانی در خاستگاه‌های سنت‌های فرهنگی مدرن باز یافته شود. او در هراس است که اگر «انرژی‌های معناساختی» ای که در اسطوره ذخیره شده است، از دست برود، «توانایی شاعرانه برای تفسیر جهان برحسب نیازهای انسان متزلزل شود» (Habermas, 1979: 47). روایت تأییدآمیز هابرماس از پیشرفت عقل، نشان دهنده نقطه اتصال «توسعه فکری هابرماس» با بنیامین است.

آیا بشریت رهایی یافته می‌توانست روزی خود را در مواجهه با طرح توسعه یافته شکل‌گیری اراده استدلالی ببیند و با این همه، همچنان از شرایطی که در آن قادر به تفسیر زندگی به مثابه یک زندگی سعادت‌مندانه باشد، محروم بماند؟... گرچه چنین بشریت رهایی یافته‌ای، از خشونت آزاد خواهد بود، اما او دیگر هیچ معنایی نخواهد

داشت. بدون ذخیره انرژی‌های معنابخشی که نقد نجات‌بخش بنیامین با آنها ارتباط می‌یافت، یقیناً رکودی در ساختارهای گفتار عملی (یا گفتار اخلاقی) که سرانجام به ثمر رسیده بود، پیش می‌آمد (Habermas, 1979: 83).

شک بنیامینی هابرماس، «دقیقاً قلب عقلانی شدن را از طریق طرح این پرسش هدف می‌گیرد که: «آیا یک جهان کاملاً عقلانی شده، رهایی یافته از پیشداوری، سلطه و جهان مرده سنت، می‌تواند رضایت‌بخش نیز باشد؟» (Habermas, 1979: 57; in Li, 2005: 83) برای دوری جستن از یک زیست جهان عقلانی شده که صرفاً می‌تواند یک روال سست کننده را تولید کند، احیاء انرژی‌های معنابخش که هابرماس در مقاله‌اش درباره بنیامین به آن ارجاع می‌دهد، برای هابرماس ضرورت پیدا می‌کند. با این همه، وجدان بنیامینی هابرماس فقط تا همین حد پیش می‌رود. در آخرین منزل «ایمان او به عقلانیت ارتباطی مدرن، منجر به رد دیدگاه شکاکانه بنیامین از پیشرفت تاریخی می‌شود.» (Li, 2005: 82) در آخرین کتابش، هابرماس از روی بی‌میلی تصدیق می‌کند که «جهان بینی‌های پیش عقلانی و پیش‌مدرن دین و اسطوره ممکن است به مثابه منابع این انرژی‌های معنابخش به کار آیند» (Li, 2005: 80). در ۲۹ نوامبر ۲۰۰۵، هابرماس در جایگاه برنده جایزه هولبرگ، سخنرانی‌ای ایراد کرد با عنوان «دین در حوزه عمومی» که در آن اهمیت سیاسی دین در حوزه عمومی را برجسته ساخت:

سنت‌های دینی و اجتماعات ایمانی اهمیت سیاسی غیرمنتظره و جدیدی به دست آورده‌اند... آنچه بیشتر حیرت‌انگیز است، تجدید حیات سیاسی دین در قلب جامعه غربی است... تصور خود غرب از مدرنیته، به نظر می‌رسد، به عنوان تجربه‌ای روان‌شناختی، دستخوش یک دگرگونی شده است: آنچه به طور فرضی مدل معمولی برای آینده همه فرهنگ‌های دیگر بوده است، ناگهان در یک سناریو از یک شرایط غیرمعمولی تغییر کرده است. [از این‌رو]، تفکر پسامتافیزیکی آماده است تا از دین و همزمان از میراث شدیداً عرفانی بیاموزد. این تفکر بر تفاوت بین قطعیت‌های ایمان و داعیه‌های اعتبار که می‌توانند به نحوی عمومی مورد نقد قرار گیرند، اصرار می‌ورزد، ولی از وسوسه عقل‌گرایی که خودش تصمیم می‌گیرد که چه بخشی از ایمان دینی عقلانی است و چه بخشی از آن چنین نیست، دوری می‌جوید. اکنون این رویکرد دوسویه به دین یک رویکرد معرفتی مشابه را بیان می‌کند که شهروندان سکولار اگر مصمم باشند که چیزی از افزوده‌های دینی برای جدل‌های عمومی‌یاد بگیرند، باید اقتباس کنند (Habermas, 2006: 7).

با این همه، این ارجاع به نقش دین در حوزه عمومی، توضیح پیشین هابرماس در کتاب نظریه کنش ارتباطی او را بی‌اثر نمی‌کند. حتی در گشودگی پساسکولارش «به دیگری» دینی و این دیدگاه او که «نسبت به نیروی بیانی نهفته در زبان‌های دینی» باید حساس بود، هابرماس همچنان به صورت ضمنی اظهار می‌کند که باورمندان دینی باید همچنان به صورت طبیعی فقدان قابلیت‌های جهان بینی شان را در حوزه عمومی سکولار تحمل کنند. امروزه، فقط شهروندان متعهد به اعتقادات دینی هستند که مجبورند هویت‌هایشان را به عناصر خصوصی و عمومی، پاره پاره کنند. آنها هستند که باید اعتقادات دینی‌شان را به زبانی سکولار برگردانند (Habermas, 2003: 109). نکته بسیار مهم برای هابرماس این است که در رشد تاریخ، زیست جهان باید عقلانی می‌شد. عقلانی شدن، عنصری از تکامل اجتماعی است و برای جامعه ای آزاد و رهایی یافته واجد اهمیت اساسی است (Habermas, 1984: 74). عقلانی شدن پیشرفتی است که در آن داعیه‌های اعتبار بیشتر و بیشتر در نسبت با نقد و گفتگو و نه در نسبت با ایده‌های مستقر شده مبتنی بر ایمان، بی‌پوشش و عریان می‌شوند. برای هابرماس، کنش ارتباطی در فرایند عقلانی شدن اهمیت حیاتی دارد:

افسون‌زدایی و قدرت‌زدایی از قلمرو تقدس از طریق زبانی شدن توافق هنجارین اساسی رخ می‌دهد: این فرایند بوسیله آزادسازی پتانسیل عقلانیت در کنش ارتباطی ادامه می‌یابد. شمیم شوریده حالی و وحشت که از تقدس سرچشمه می‌گیرد، قدرت افسونی امر مقدس را به فشار محدود کننده و الزام‌آور داعیه‌های اعتبار قابل نقد منتقل می‌کند و در همان حال به رویداد روزمره تبدیل می‌شود (Habermas, 1987: 77). به همین دلیل است که تئوری زیست جهان، متناظر با نظریه کنش ارتباطی می‌شود. «زیست جهان تا آن اندازه که کنش‌های متقابل هدایت شده بوسیله فهم (فهم به دست آمده از طریق ارتباط) را میسر سازد، عقلانی تلقی می‌شود» (Habermas, 1984: 337-340). بازسازی عقلانیت توسط هابرماس حول تفکیک و تمایزی بنا می‌شود که او بین دو نوع عقلانیت (ارتباطی و هدف‌گرا) و دو نوع کنش اجتماعی (ارتباطی و راهبردی) مرتبط با عقلانیت‌های مذکور قائل می‌شود. هابرماس در کتاب نظریه کنش ارتباطی به عقلانیت ارتباطی توجه می‌دهد که «از مفهوم وسیع‌تر عقلانیت که با مفاهیم باستانی لوگوس» (Habermas, 1984: 10) هم‌بسته است، سخن می‌گوید. هابرماس بر آن است که این مفهوم از عقلانیت از مدل «شناختی ابزاری عقلانیت» (همان)، که «از طریق تجربه‌گرایی، عمیقاً خودفهمی عصر مدرن را تعیین بخشید» (همان)، و همین خودفهمی

بود که مورد توجه جامعه‌شناسی مدرنیته و ماکس وبر (در آثار مختلفاش) قرار گرفت، متمایز است. از نظر او، عناصر مرکزی الگوهای کنش اجتماعی وبر متضمن نظم مدرن اجتماعی معطوف به هدف است. این صورت کنش اجتماعی عقلانی را «عقلانیت غایت‌گرا» (Habermas, 1984: 281) هدایت می‌کند.

هابرماس بیان می‌کند که «نیاز به نوگردانی حیات سیاسی مدرن و عقلانی شده از طریق ذخایر معنابخش پیش‌عقلانی (Pre-rational)، پیش‌استدلالی (Pre-discursive) موجود در دین، به طور مثال، کاملاً حس می‌شود (Li, 2005: 81). در گفتگویی با کاردینال راتزینگر (Ratzinger)، قبل از اینکه واتیکان او را پاپ اعلام کند، هابرماس این‌گونه طرح سؤال می‌کند که آیا دموکراسی‌های لیبرال باید منابع اخلاقی و به ویژه دینی را خط بگیرند؟ از نظر هابرماس، دموکراسی‌های لیبرال باید قلمروی باز و وسیع برای انواع دینی زندگی باقی بگذارند. هابرماس امیدوار است که خصایص جدیدی از فرهنگ سیاسی لیبرال، توسط شهروندان سکولار شده‌ای که در جستجوی هدایت شدن از میراث دینی هستند، بیرون کشیده شوند: میراثی که زمانی رهایش ساخته بودند. آنچه برای هابرماس فرمول ایده‌آل نحوه مواجهه با دین است، عبارت است از:

پذیرش مفاهیم و ارزش‌های بسیار خوب دینی، در صورتی که به زبان سکولار برگردانده شوند. او یک مثال ممکن فراهم می‌آورد: برگرداندن همانندی انسان با تصویر الهی [دینی] به تساوی مطلقاً محترم شمرده شده کرامت همه انسان‌ها» (Nemoianu, 2006: 27).

در کتابی جدید به نام *دوران گذارها*، هابرماس حتی روشن‌تر سخن می‌گوید: میراث مسیحی یهودی غرب، بنیاد نهایی آزادی، آگاهی، حقوق بشر و دموکراسی است. ما تا به امروز گزینه‌های دیگری نداریم. از این‌رو، باید همچنان از این منبع تغذیه کنیم. هرچیز غیر از این، وراجی پست‌مدرن است. هابرماس درصدد برمی‌آید تا با «سوپرکتیویته بی‌لجام» که او آن را در تضاد با این بیان می‌بیند، مقابله کند: «حق نامشروط هر مخلوقی باید در تنانیتش (bodiliness) مورد احترام قرار گیرد و دیگریت (otherness) همچون تصویری از خدا (image of God) به رسمیت شناخته شود»^(۲) (Habermas, 2006: 24).

در حالیکه هابرماس معتقد است که تئوری انتقادی اگر نیرو و اعتبار خود را باز یابد، قادر خواهد بود تا با حمله‌ی نیچه‌ای به «میراث عقل‌گرایی غربی» (Habermas, 1984: xlili) مقابله کند. با این‌همه، به رغم سرشت مشروطی که در توجه هابرماس به سنن دینی و اسطوره‌های مشهود است، امتیازاتی که او برای این سنن قائل می‌شود تا آن حد

مهم است که می‌توان آن را «درگیری ذهنی نهانی» هابرماس با معنایی دانست که «زمانی از طریق اسطوره و دین» حفظ شده بود. پیام مرکزی روشن‌گری کانتی بی‌تردید ایمان به ظرفیت‌های بخش عقل انسانی بود. و هورکهایمر و آدورنو در کتاب *دیالکتیک روشن‌گری* به نقد بنیادین این پیام پرداختند و ادعا کردند که عقلانیتی که رهایی از سلطه را وعده می‌داد، همواره ضدخود را هم به وجود می‌آورد و آن انهدام سوژه‌های خودرهایی‌بخش و تبدیل آن‌ها به ابژه‌هایی تحت سلطه بود. هابرماس اما در نقد دیدگاه‌های هورکهایمر و آدورنو و دفاع از ایمان روشن‌گری به عقل، تصمیم به پی‌ریزی پروژه‌ای می‌گیرد که هم عدالت کامل را در افشای سوئیۀ تاریک میراث روشن‌گری اجرا می‌کند و هم امید به رهایی‌بخشی عقل را موجه می‌سازد. نقد هورکهایمر و آدورنو به روشن‌گری بر سه نکته متمرکز بود. نخست، مرکزی‌بودن مقولۀ اسطوره در تحلیل روشن‌گری، دوم نقد سراسری به عقل روشنی‌یافته و سوم مسلم‌دانستن بازگشت روشن‌گری به اسطوره. هابرماس در نکته اول با هورکهایمر و آدورنو همراهی می‌کند و سوئیۀ تاریک روشن‌گری را افشا می‌کند، ولی در دو نکته دیگر با آنان همراهی نمی‌کند. پرسش این است که آیا او می‌تواند این عدم همراهی را بر زمین استوار استدلال و نظریه بنشانند؟ هابرماس ادعا می‌کند که روشن‌گری هیچ‌گاه جایگزین اسطوره نمی‌شود چراکه در روشن‌گری، توافق از طریق کنش ارتباطی حاصل می‌شود و چون چنین است نتیجۀ آن عقلانی است و نه اسطوره‌ای. درمقابله با نکته دوم، هابرماس تلاش می‌کند که فرمول‌بندی‌ای از عقل ارائه دهد و آن را به‌گونه‌ای تفکیک کند که وجه ارتباطی آن بتواند در مقابل وجه ابزاری آن مقاومت کند و به‌تبع آن، پروژه روشن‌گری به پیام مرکزی خود یعنی رهایی از سلطه وفادار بماند. از دید هابرماس آنچه سرکوب‌گر است علم‌باوری است نه عقل. ما می‌توانیم در ارزیابی هابرماس از رویکردهای «پیشاستدلالی، پیشاتأملی و پیش‌مدرن»، نشانه‌ای از تنش پیش‌رونده بین تفسیر بیشتر شناخته شده‌اش از مدرنیته به مثابه عقلانی شدن مترقی و روایت کمتر قابل ملاحظه او از ماندگاری و دوام جهان بینی‌های پیش‌مدرن و باستانی که قرار بود توسط فرایند عقلانی شدن سرکوب و نابود شوند، مشاهده کنیم (Li, 2005: 83). آنچه توجه آدمی را برمی‌انگیزد منطقی است که در آن، دو روایت هابرماس در هم تنیده می‌شوند، منطقی که می‌توان آن را «مشمول گردانیدن و از شمول خارج ساختن» نامید.

منطق از شمول خارج ساختن و مشمول گردانیدن به نظر می‌رسد منطبق با تفسیر آغازین هابرماس از مدرنیته که مبتنی بر «از شمول خارج ساختن دیگری مدرنیته» (امر مقدس و امر اسطوره‌ای) است از یک سو، و مرحله بعدی و تکمیلی تفسیر او در مشمول ساختن دیگری پیش مدرن و انرژی‌های معنابخش آن در مدرنیته باشد. روایت برجسته هابرماس فرایندی از عقلانی شدن است که نه تنها دیگری مدرنیته به عنوان هرچیزی که مدرنیته نیست، تعریف می‌شود (مدرن متمایز، تأملی و همه‌شمول است در حالی که پیش مدرن کل‌نگر، پیش‌تأملی و دیارگرا است) بلکه همچون به نحوی افراطی پیش‌مدرن را از شمول قلمرو مدرن و عقلانی شده خارج می‌سازد. همزمان اما، آنگاه که روایت او از عقلانی شدن تأسیس می‌شود، نیاز به تصحیح مشکلاتی مانند عدم تعادل و بینواسازی را که به وسیله عقلانی شدن به زیست جهان تحمیل شده است، تصدیق می‌شود. بدین ترتیب، فرایندی از مشمول گردانیدن کنترل شده آغاز می‌شود که در آن عناصر از شمول خارج شده پیش‌مدرن اجازه می‌یابند ظاهر شوند (Li, 2005: 83).

در نتیجه، مدرنیته خودش را در کنار نهادن و از شمول خارج ساختن آنچه که نسبت به خود، دیگری می‌داند تأسیس می‌کند. با این‌همه، مدرنیته در می‌یابد که باید در مرحله بعد، آنچه را که از شمول خارج ساخته است، مشمول گرداند. به عبارت دیگر آنچه را از دری رانده است، از دری دیگر وارد کند. این منطق پرسش‌برانگیز، که در آن دیگری پیش‌مدرن نخست به وسیله رشد و توسعه عقلانیت کنار نهاده می‌شود و یا سرکوب می‌شود، و بار دیگر صرفاً به این دلیل که عنصر مقوم و سازنده مدرنیته و عقلانیت است، به حساب می‌آید و شمرده می‌شود، عمیقاً باید مورد توجه و نقد و بررسی قرار گیرد (Li, 2005: 83). چنین منطق پرسش‌برانگیزی بار دیگر هابرماس را در ملاحظاتی که او در مورد سکولاریزاسیون مدرن و بنیادگرایی پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۱۱ ارائه می‌دهد، با مشکل مواجه می‌سازد. سه ماه پس از فاجعه سپتامبر، در همان شهری که فاجعه در آن اتفاق افتاد، هابرماس در پرسشی پیرامون بنیادگرایی، (Lee, 2006: 32) آن را پس‌رفت نیاگونه‌ای (atavistic) می‌داند که واقعیت پلورالسیم مدرن را سرکوب می‌کند. او بنیادگرایی معاصر را از جهان‌بینی‌های پیش‌مدرن که پیروان آنها ایمان خودشان را «ایمان جهان» یا به عبارتی تنها ایمان در جهان می‌دانستند، متمایز می‌سازد. بنیادگرایی زمانی سربرآورد که تحت شرایط معرفت‌علمی و پلورالیسم دینی، نوعی بازگشت به سلوک اعتقادی سرتاسر پیش‌مدرن، گسترش یافت.

من ابعاد متصلب چنین ذهنیتی را (ذهنیت بنیادگرایی) بر حسب سرکوب چشمگیر ناسازگاری‌های شناختی توضیح می‌دهم. این سرکوب زمانی رخ می‌دهد که خلوص وضعیت معرفت‌شناختی یک چشم‌انداز دربرگیرنده و فراگیر از جهان از دست می‌رود، و آنگاه، تحت شرایط شناختی معرفت علمی و تنوع دینی، بازگشت به انحصارطلبی رویکردهای اعتقادی پیش‌مدرن ترویج می‌یابد. این رویکردها سبب چنین ناهمخوانی‌های شناختی چشمگیری شده است، چرا که شرایط زندگی پیچیده در جوامع چندگانه (Pluralistic)، به نحوی هنجارین فقط با همه‌شمول‌گرایی محض قابل انطباق است، همه‌شمول‌گرایی ای که در آن احترامی یکسان برای هرکسی، چه کاتولیک باشد، چه پروتستان، مسلمان، یهودی، هندو، بودیست یا اصولاً ناباورمندان را طلب می‌کند (Borradori, 2003: 32).

همزمان اما، هابرماس وسوسه پسرقت به اعتقادات پیش‌مدرن را واکنشی دفاعی علیه پیشرفت مدرنیته غربی سکولارمی‌بیند که زیست جهان‌های دیگر، روش‌های دیگر زندگی و منابع سنتی‌ای که این روش‌ها از آن تغذیه شده‌اند را نابود کرده است. هابرماس معتقد است که «ما نباید سکولاریسم و پلورالیسم به دست آمده جامعه مدرن را به نفع جامعه پیش‌مدرن و اسطوره‌ای کنار بگذاریم اما در همان حال، عقلانیت مدرن همچنان محتاج منابع معنابخشی است که در هنگام سکولاریزه شدن اعتقادات دینی، از دست رفت» (Li, 2005: 84). مقاله هابرماس، «ایمان و معرفت» که پس از حمله ۱۱ سپتامبر نوشته شد، بصیرت او را در این مورد چنین خلاصه می‌کند:

خواست بخشش همچنان جزء لاینفک خواست غیراحساسی بی‌اثر کردن صدمه وارد شده به دیگران است. آنچه حتی بیشتر نگران‌کننده است، تغییرناپذیری گذشته رنج‌آمیز است بی‌عدالتی‌ای که بر مردم بی‌گناه اعمال شد، مردمی که مورد بدرفتاری قرار گرفتند، تحقیر شدند و به قتل رسیدند، امید اندکی دارند که خساراتی که به آنان وارد شده است بتواند در محدوده قدرت انسان جبران شود... در لحظاتی چنین، دختران و پسران بی‌ایمان مدرنیته به نظر می‌رسد که به این اعتقاد رسیده باشند که آنان بیشتر به یکدیگر مدیون هستند... تا آنچه که ممکن است از طریق دینی برایشان دسترس‌پذیر باشد (Habermas, 2003: 110-111).

از این‌رو به نظر می‌رسد که هابرماس قادر نیست مدرنیته را نه با دیگری پیش‌مدرن، و نه بدون آن نظریه‌پردازی کند. نظریه او، از این‌رو «خودش را به مثابه عمل نظری پیچیده‌ای آشکار می‌سازد که در آن انکار امر کهن یا پیش‌مدرن، همزمان با بازیافتی از توافق عام هنجارین و ارتباط بین‌ذهنی حاضر در موقعیت پیش‌مدرن که مورد انکار قرار

گرفته است»، (Li, 2005: 83) پیوند می‌یابد. گرچه هابرماس می‌خواهد با هر هزینه‌ای از ادعای فلسفی اجتناب ورزد تا بتواند محتوای هنجارین مدرنیته را حفظ کند، اما همچنان مشکل «دیگری‌های عقل» حل نشده باقی می‌ماند.

مدرنیته خودش را از طریق کنار نهادن آنچه که نسبت به او دیگری تلقی می‌شد، نهادینه کرد، و با این همه پی برد که باید آنچه را که کنار نهاده است، بار دیگر وارد کند. در این منطق پرسش‌انگیز، دیگری غیرمدرن نخست به وسیله رشد عقلانی شدن سرکوب یا از شمول خارج می‌شود و فقط به این دلیل بار دیگر به حساب آورده می‌شود و وارد می‌شود که بخش سازنده و قوام بخشی از مدرنیته و عقلانی شدن است (Li, 2005: 84).

ویکتور لی (Victor Li) بحث می‌کند که شامل گردانیدن و از شمول خارج کردن دیگری پیش مدرن در هابرماس، شبیه استدلال هورکهایمر و آدورنواست که روشنگری قدرت خود را از اسطوره‌ای به دست می‌آورد که در صدد نابود کردن آن است. هابرماس در کتاب نظریه کنش ارتباطی منطق عقلانیت غربی را به مثابه ارزش هنجارین تعیین‌کننده مدرنیته فهم می‌کند. او البته عقلانیت غربی را در وسیع‌ترین معنای اصطلاح، قابلیت اتخاذ موضع آری/خیر در مقابل داعیه‌های اعتبار چالش‌پذیر می‌داند. در حقیقت منبع اصلی لحظه بحران در بازسازی نظریه انتقادی هابرماس را باید در همین فهم او از عقلانیت غربی جست‌وجو کرد. در تفکر پسامتافیزیکی، هابرماس وظیفه نظریه انتقادی را این‌گونه شرح می‌دهد:

آنچه برای فلسفه باقی می‌ماند و آنچه در درون قابلیت‌های آن هست، وساطتی تفسیری بین معرفت تخصصی و عمل روزمره... است. آنچه برای فلسفه باقی می‌ماند، تقویت روشن‌بینانه فرآیندهای زیست‌جهان معطوف به دستیابی به خودفهمی است، فرآیندهایی که به تمامیت مرتبط هستند. چراکه زیست‌جهان باید در مقابل دخالت از خودبیگانگی‌های افراطی از سوی عینی‌سازی، وعظ اخلاقی و زیبانماگری فرهنگ‌های خبره مورد دفاع قرار گیرد^(۳) (Habermas, 1992: 18).

گرچه هابرماس منتقد بحث مریبان فرانکفورتی خویش در باب درهم تنیده‌گی عقل مدرن و اسطوره کهن است، اثر خود او به نظر می‌رسد که در حال تکرار کردن ایجاد شبهه‌ای مشابه است. به همین دلیل است که جی. ام. برنستاین، به طور مثال، در «فراخوان هابرماس برای همبستگی» صدای «اشتقاقی برای یک زندگی» را می‌شنود که از دست رفته است» (Bernstein, 1995: 191; in Li, 2005: 84). گویانکه دیگر منتقدان

هابرماس، نظریه مدرنیته هابرماس را نوعی همه‌شمول‌گرایی دانسته‌اند که به لحاظ نظری ریشه در عقل‌گرایی غربی دارد.^(۴)

۳. مرکز زدایی از عقلانیت غربی و به مرکز کشاندن تنوع روشنگری‌ها

هدف این قسمت این است که اعتماد به نفس بالفعل اروپا را مورد چالش قرار دهد و زمینه‌های نظری‌ای فراهم آورد که «دیگری» اروپا اعتماد به نفس از دست رفته خود را بازآورد. برای انجام چنین کاری، تنوع روشنگری‌ها یا روشنگری‌های متنوع با تأکید بر روشنگری موسوم به روشنگری اسلامی مورد توجه قرار خواهد گرفت؛ البته با این تأکید اکید که قصد به هیچ وجه این نیست که روشنگری اسلامی سنتی فلسفی، مشابه آنچه در غرب اتفاق افتاده، دانسته شود. مقایسه این دو روشنگری اگر به منظور سنجش وجوه تمایز و تشابه این دو باشد، کاری عبث، غیرتاریخی و خام‌اندیشانه است. اصل بحث و ادعا که نتایجی از آن برکشیده خواهد شد این است که نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، اعم از هورکهایمر و آدورنو از سویی و هابرماس از سویی دیگر، از سروکار پیدا کردن با مسئله روشنگری به معنای عام آن اجتناب ورزیدند و اصولاً از طرح پرسش‌های بسیار مهم خودداری کردند، پرسش‌هایی از این قبیل که: آیا اصطلاح روشنگری اختصاص به فرهنگ خاصی دارد یا می‌تواند به نحو گسترده‌تری به کار گرفته شود و کم‌وبیش به هر فرهنگی که بازاندیشی نظری را در دستور کار خود قرار داده است، تعمیم یابد؟ آیا می‌توان لحظاتی را در تاریخ تمدن‌ها و فرهنگ‌های ملل غیرغربی شناسایی کرد که روشنگری به معنای عام آن، در آن‌ها رخ داده است و اگر پاسخ مثبت است، در چه زمان‌هایی و در چه فرهنگ‌هایی چنان تلاشی صورت گرفته است؟ اگر فرآیندی به نام روشنگری در فرهنگ‌های غیرغربی اتفاق افتاده است، علل آن آیا داخلی بوده‌اند یا خارجی؟ آیا روشنگری غربی خود محصول مجاهدت‌های فکری اندیشه‌ورزان غربی بوده است یا تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر نیز در فرآیند شکل‌گیری و سامان‌یابی آن نقش داشته‌اند؟ چگونه نقشی؟ آیا این کنیز به تعبیر کانت مشعل‌دار بانوی خود است یا صرفاً دنباله‌کش لباس او؟ پرسش‌هایی از این دست، گرچه پرسش‌گر را به مطالعات تطبیقی تاریخی سوق می‌دهد، اما تأملی نظرورزانه، آن هم در قالب یک پرسش فراگیر را نیز با خود به دنبال می‌آورد و آن این است که آیا مضمون و محتوای روشنگری‌ها را یک روشنگری خاص، روشنگری غربی مصادره نکرده است؟

رینهارد شولز (Reinhard Schulze) در مقاله‌ای که نخستین بار در سال ۱۹۸۸ و در کنگره آلمانی خاورشناسان در کلن ارائه کرد، تاریخ‌نگاری غربی در مورد تاریخ اسلام را مورد نقد جدی قرار داد. او تاریخ قرن هجدهم اسلامی را شبیه عصر روشنگری اروپایی دانست و نشان داد که تاریخ‌نگاری غربی تمام پیشرفت‌هایی که در تاریخ ملل دیگر وجود داشته است، مصادره کرده و آنها را دستاوردهایی غربی دانسته است. مأموریت این تاریخ‌نگاری از نظر او این بود که تاریخ ملل دیگر را فهم کند و به نفع تاریخ غرب مورد بازسازی قرار دهد.

به عبارت دیگر، شولز از مورخان می‌خواهد که اذهان خودشان را نسبت به امکانات و احتمالاتی که هم در مسیر حوادث و هم در نوشتن تاریخ در سایه تفوق‌های اروپایی مدفون شده است، باز کنند. از نظر او بازخوانی تاریخ از این منظر، می‌تواند تقسیم ماهیت‌گرایانه‌ای که غرب استعمارگر بین «کسانی که مسیر تجربه روشنگری را طی کرده‌اند و کسانی که چنین نکرده‌اند و سزاوار است که در معرض نور آفتاب قرار گیرند، (Schulze, 1990: 142; in Hofheinz, 1996: 3) اسلام در متن جهانی آن، شولز دو هدف مشخص را پی‌گیری می‌کند، نخست برقرار ساختن پیوندی بین تاریخ اسلامی مدرن و خاستگاه‌های آن در قرن هجدهم، پیوندی که از طریق تفسیر مدرنیته به عنوان دستاوردی منحصرأ غربی بریده شده است و دوم، «مشارکت در یک مفهوم‌پردازی بیشتر جهانی از مقولات معین تحقیق تاریخی (نظیر مدرنیته)، مفهوم‌پردازی‌ای که کمتر تحت سلطه تک‌چهرگی‌های (idiosyncrasies) تجربه غربی به تنهایی باشد» (Schulze, 1990: 144; in Hofheinz, 1996: 5). بحث بنیادی شولز این است که مادام که ما بر این دیدگاه پای فشاریم که روشنگری فقط می‌توانسته است در غرب رخ دهد، قادر نخواهیم بود اصولاً فرایند شکل‌گیری و توسعه روشنگری را توضیح دهیم. این اعتماد به نفس، از نظر شولز، به نحوی اجتناب‌ناپذیر، این نتیجه را در پی خواهد داشت که چشمان ما را همچنان نسبت به توسعه روشنگری در جهان اسلام، که تاریخ آن برابر با تاریخ غربی یا حداقل قابل مقایسه با آن است، فرو بسته بماند. شولز چهار عنصر یا اصل کلیدی و بنیادی که از نظر او برای رشد و توسعه‌ای از روشنگری، حیاتی و اساسی است، شناسایی می‌کند. این چهار عنصر عبارتند از:

۱. سوپژکتیویته، و ادای سهم سنت‌های عرفانی در ساخت سوپژکتیویته و خودآگاهی سوپژکتیو. این فرایند دویپایه‌ای (Two Legged)، به تقویت خودمسئولیتی و خودآگاهی فردی، یاری رسانده است. ۲. انسان‌محوری (تمایل برای ارزیابی واقعیت منحصرأ برحسب ارزش‌های انسانی). یا تغییر از یک جهان بینی خدامحور به جهان بینی انسان

محور. ۳. اصالت (originality): تغییر در ارزیابی آنچه نو است و آنچه کهنه است، امری که به موجب آن قدیم از جدید بهتر نیست. این امر به نظرگاه فرایند تاریخی به مثابه «پیشرفت» و نه «انحطاط» پیوند می‌یابد. ۴. رهائی بخشی. رهائی بخشی اقتصادی و اجتماعی بورژوازی شهری از طبقاتی که دولت را تحت سلطه خود کشیده‌اند (Schulze, 1990: 153; in Hofheinz, 1996: 9).

شولز برای ایضاح تئوری خود نمونه‌هایی از این چهار اصل را از تاریخ اسلامی قرن هجدهم برمی‌کشد و پیرامون آن بحث می‌کند. از نظر شولز، دستگاه اسکولاستیک هم به روش عقلانی و هم به روش حسّانی مورد چالش قرار گرفت: «پارسایان و فیلسوفان روشنگری، دو جنبه از فرایند روی هم رفته واحد را نمایندگی می‌کنند» (Schulze, 1990: 149; in Hofheinz, 1996: 11). رابطه و نسبت آنان با یکدیگر نوعی رابطه دیالکتیکی بود. مطالعات جدید، شباهت کارکردی بین این دو را روشن کرده است. شولز معتقد است که تشابهی که بین خودخواستگی و تشبیه در متن غربی آن وجود دارد، به شکلی دیگر در جهان اسلام نیز وجود دارد. به طور مثال، تأکیدی که احمدبن ادریس (۱۸۳۷-۱۷۶۰)، یکی از چهره‌های تأثیرگذار نهضت‌های عرفانی^(۵) بر تقوا به عنوان شرط ضروری درک صحیح آیات قرآنی می‌گذارد، به خودی خود سرتاسر قلمرو آموزه‌های نهاد رسمی دین را مورد چالش قرار می‌دهد. یا تأکیدی که مصلحین مسلمان ضد تقلید بر منابع اصلی دین یعنی قرآن و حدیث نبوی می‌گذارند، به خودی خود چالشی برای تقلیدی محسوب می‌شود که روحانیون رسمی همواره پیروان اسلام را به آن خوانده‌اند. صوفیه و جنبش‌هایی که تحت تأثیر این نوع از فهم دین شکل گرفتند، نیز مثال دیگری از این چالش و نمونه دیگری از حضور عناصر روشنگری در جهان اسلام است. تناظر دیگری که بین روشنگری‌های اسلامی و غربی وجود دارد، می‌تواند در موقعیت اجتماعی این دو نهضت جستجو شود.

خاستگاه‌های زهدباوری مراکز رسمی آموزش (نظیر دانشگاه هاله) بود، اما پیام آن تا حد زیادی در بین طبقات فرودست و کمتر تعلیم یافته رواج یافت. زهدباوری برای این طبقات، پیام‌آور نوعی حس افتخار و کرامت بود. کرامتی که آنها احتمالاً نمی‌توانستند در جهان، آن‌گونه که سیستم کهن، یا «رژیم کهنه» آن را شرح داده بود، بیابند (Schulze, 1990: 153; in Hofheinz, 1996: 12).

اهمیت فزاینده نقش فرد، که بخشی از تصویر جهان مدرن است هم توسط زهدباوری و هم توسط روشنگری بود که در افکنده شد و توسعه یافت. فرد در نهضت زهدباوری مقام و موقعیت خود را از طریق حذف واسطه بین خود و خدا یعنی حذف دستگاه مدرسی به دست آورد. در درازمدت، همین حذف واسطه سبب شد تا فرد از

اقتدار سنتی رهایی یابد. اگر این قرائت از زهدباوری درست باشد، پس باید گفت که زهدباوری و روشنگری دو وجه مختلف و یا دو عامل اصلی ظهور مدرنیته بودند. با در ذهن داشتن چنین برداشتی، نتیجه‌ای که می‌تواند از این رویکرد استخراج شود، این است که:

نهضت‌های اصلاحی زهدباوری، گرچه در سنت‌های کهن عرفانی ریشه داشت ولی به روشنی با این ریشه‌ها هم از نظر ذهنی و هم از نظر اجتماعی متمایز بود. این نهضت‌ها کمک مهمی به پی‌ریزی بنیادهایی برای توسعه آنچه که تبدیل به ویژگی جهان اسلام مدرن شد، نمودند: رهایی فرد از مرجعیت‌های مدرسی سنتی، تمایل به ترکیب قلمروهای اخلاقی و حقوقی؛ و تلاش مؤثر برای توسعه یک مفهوم عام از معرفت حقیقی و عمل هنجاری و ترویج آن در اجتماع و در قلب افراد (Schulze, 1990: 154; in Hofheinz, 1996: 11).

همان‌گونه که شولز بحث می‌کند جهان اسلامی قرن هجده مشابه جهان اروپای غربی همان قرن است. از این‌رو، از نظر او این نقطه‌نظر که گرایش مسلمانان به اصلاح دینی و مدرنیزاسیون اجتماعی که ما هم‌اکنون شاهد آن هستیم منحصراً به دلیل نفوذ و تأثیر تفکر غربی بوده است، گمراه‌کننده است. او نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری قرن شانزدهم، مؤید این نکته است که سرمایه‌داری بازرگانی اروپای غربی تنها عامل شکل‌گیری اقتصاد جهانی نبود. پس از سال ۱۷۰۰، یک تاریخ‌نگاری انحصاری در غرب پدید آمد که بر پایه آن اروپای غربی معیار سنجش و داوری آنچه که در بقیه جهان رخ داده است، شد. چون چنین است، حتی تأکید بر این نکته که روشنگری اسلامی نیز در جهانی کردن روشنگری در قرن هجدهم نقش داشته است، به این تاریخ‌نگاری آسیب می‌زند، چرا که به نحوی ضمنی وجود یک روشنگری اسلامی، و یک عرفی‌سازی اسلامی از معرفت و قدرت و غیره را تأیید می‌کند (Rudolph, 1990: 161).

شولز نه تنها معتقد است که در قرن هجدهم، کارگزاران نوظهور خودگردان جهان اسلامی می‌توانند مورد شناسایی قرار گیرند، بلکه علاوه بر آن این نوظهوری و تازگی به نحوی توجیه‌پذیر می‌تواند با برچسب روشنگری اسلامی توضیح داده شود، چرا که قابل مقایسه با روشنگری غربی است. او همچنین نشان می‌دهد که ما می‌توانیم در عرفان قرن هجدهم و حتی در فقه اسلامی، رغبت و تمایلی به جایگزین ساختن دیدگاه خدامحور با نظرگاهی بیشتر انسان‌محور کشف کنیم، نظرگاهی که بر قابلیت و صلاحیت انسان برای ایجاد شرایط امکان تأسیس جهانی مطابق خواست خویش تکیه می‌کرد (Rudolph, 1990: 162).

معنای اشاره به این نکات، این نیست که عرفان قرن هجدهمی در جهان اسلام ایده‌های اساساً جدید و سبب‌سوزی را خلق کرده است، بلکه معنای آن این است که ایده‌های تأثیرگذار که در درون سنت‌های عرفانی پی‌ریزی شد و توسعه یافت ولی مخاطبان محدودی داشت، در قرن هجدهم در متن وسیع‌تری قرار گرفت و ترویج شد. با این‌همه می‌توان گفت که در مراحل بعدی یعنی در قرن بیستم شرح و تفسیر جدید از عرفان قدیم دو هدف و منظور متفاوت را پی‌گیری می‌کرد: رهائی اذهان انسان از بنیادگرایی دینی شرقی از یک سو و بنیادگرایی‌های مدرن غربی از سوی دیگر.

هدف این قسمت این بود که نشان دهد که درک و تفسیر روشن‌گری، بدون توجه به فهم پیرامون آن، یعنی جهانی که در فراسوی جهان غرب قرار دارد، ممکن نیست. در حقیقت، در حالی که نظریه کنش ارتباطی هابرماس عمیقاً منتقد همه اشکال قوم‌مداری است، چراکه مفهومی استدلالی از همه‌شمولی ارائه می‌دهد که از هر فرهنگ خاصی عبور می‌کند، ولی این نظریه هم‌چنان آلوده به اروپامحوری است. دقیقاً به این علت که هابرماس می‌خواهد خارج از قلمروی فرهنگی خاص گام بردارد، نظریه او، به‌نحوی متناقض‌نما، دقیقاً در همین نقطه تسلیم اروپامحوری می‌شود. چراکه هم‌چنان که هابرماس به‌درستی تشخیص می‌دهد، نقد سنت و ایستادن در قلمروی یک فرهنگ خاص خود بخشی از مدرنیته است، مدرنیته‌ای که علی‌رغم تلاش هابرماس، نمی‌تواند غیرغربی، غیراروپایی و همه‌شمول باشد.

از این‌رو، نیازی اساسی برای تغییر جهت و تغییر تأکید از مفاهیم هنجارین ارتباط که در عقل‌باوری غربی ریشه دارد، به‌سوی یک مدل شناختی از فرهنگ انتقال فرهنگی معاصر کاملاً احساس می‌شود. این تغییر جهت می‌تواند به ما کمک کند که دیدگاه‌های شرقی روشن‌گری را نیز لحاظ کنیم. آنچه برای چنین تغییر جهتی حیاتی است مفهوم ضعیف‌تری از عقلانیت است، مفهومی که مسئله همه‌شمولی را نه فقط به‌عنوان معمایی هنجارین، بلکه هم‌چنین به‌مثابه مسئله‌ای فرهنگی شناختی مورد شناسایی و بررسی قرار دهد. از این‌رو، می‌توان ادعا کرد که یک نظریه رهایی‌بخش، هم‌چون نظریه هابرماس، باید بکوشد تا فهم انتقال فرهنگ را تا حد منطقی ساده ارتباط فرو نکاهد. در چنین صورتی، نظریه‌ای مشابه نظریه هابرماس باید هم‌زمان منازعات فرهنگی و میان‌فرهنگی را در مرکز توجه خود قرار دهد و دفاع از عقل‌باوری غربی به‌عنوان بنیاد جهانی مدرنیته را رها سازد، چراکه دفاع از عقل‌باوری غربی به‌مثابه بنیاد هنجارین مدرنیته‌ای که قرار است همه‌شمول تلقی شود، اهمیت جهانی نظریه هابرماس را تحلیل می‌برد.

منظور از گفتن این حرف‌ها آن نیست که بگوییم خود هابرماس از بحران‌های مدرنیته اروپایی و یا آنچه که می‌توان مدرنیته اول نامید، ناآگاه است. هابرماس بی‌تردید می‌داند که امروزه مدرنیته با بحران مواجه است. علاوه بر این، بحران مدرنیته نه فقط بحران قدرت، بلکه مهم‌تر از آن، بحران معناست؛ نه فقط بحران در کارایی و سودمندی ابزار مدرن بلکه بحران مشروعیت اهداف مدرن؛ نه فقط بحران در قابلیت مدرنیته برای توسعه بیشتر، بلکه بحران در اصول خود مدرنیته و بحران غایت‌های آن است. امروزه، حتی مهم‌ترین مدافعان مدرنیته تأیید می‌کنند که ادعاهای حقیقت عقل روشن‌گری پرسش‌برانگیزند؛ اصول پیشرفت متناقض‌نما هستند و ادعای همه‌شمولی مدرنیته غربی ادعایی متافیزیکی است که نمی‌تواند در متن جهانی سرشار از تنوعات و تفاوت‌های فرهنگی تحقق یابد.

۴. نتیجه

پروژه تنوع‌روشنگری‌ها که در این نوشته به مثابه بدیلی برای ادعای همه‌شمولی فرایند روشنگری غربی طرح شد، دارای خصایلی است که به کمک آنها می‌توان پروژه بازآفرینی سنت فرهنگی بومی را پی‌گیری کرد.

نخست اینکه، پروژه تنوع‌روشنگری‌ها، به جای اینکه تأکید را بر منطق تفاوت‌های ذاتی «تضادهای کور (بین سنت‌ها و مدرنیته‌ها)، یا جنگ تمدن‌ها (برای مثال جنگ بین اسلام و غرب) قرار دهد، بر مضمول گردانیدن فرهنگ‌های مختلف، بر وام گرفتن، ترکیب کردن و کنش‌های میان فرهنگی قرار می‌دهد (Gole, 2000: 91).

دوم اینکه با وارد کردن تنوع به پارادایم روشنگری، به نحوی اجتناب‌ناپذیر روایت تک‌صدا، انحصاری و خاص روشنگری را از کار می‌اندازد و بی‌اثر می‌کند و مفهوم‌پردازی نسبی‌گرایانه‌ای از روشنگری، به مثابه تنوع تجربیات انسانی ارائه می‌دهد. با این همه، تنوع روشنگری‌ها از خطرات نسبی‌گرایی نیز آگاه است و مدام هم از نقطه نظر تاریخی و هم از نظر هنجارین به ترتیبی که در پی می‌آید طرح پرسش می‌کند که: آیا می‌تواند تنوعی از روشنگری‌های به لحاظ فرهنگی متفاوت وجود داشته باشد؛ آیا ما می‌توانیم یک روشنگری به لحاظ هنجارین برتر [از روایت فعلی آن] را ایجاد کنیم؟ پرسش اخلاقی نیز ذاتی تلاش برای فهم محدودیت‌های روشنگری، شرایط برای فراروی آن و کشف منابع خلاقیت در تفاوت فرهنگی است (Gole, 2000: 92).

سوم اینکه، نظرگاه روشنگری‌های متنوع، قابلیت ما را برای مشاهده و تفسیر مدل‌های متفاوتی از روشنگری که بوسیله زبان علم اجتماعی غربی مورد غفلت قرار

گرفته است، افزایش می‌دهد. تنوع روشنگری‌ها قصد دارد «ویژگی‌های خاص تمدن‌ها را نه فقط برحسب نزدیکی‌هایشان با غرب بلکه همچنین با مفاهیم خودشان» (Eisenstadt, 1998: 6; in Gole, 2000: 91) and Schluchter, 1998: 6; in Gole, 2000: 91) تنوع روشنگری‌ها، به خودی خود دربردارنده امکان ظهور ایده‌های جایگزین برای روشنگری غربی است و «این پرسش را پیش می‌نهد که آیا اشکال والاتری از روشنگری غربی می‌تواند وجود داشته باشد؟» (Gole, 2000: 92) امکان صورت‌بندی نظریه‌ای در مورد روشنگری اسلامی (تنویر) برای مثال، می‌تواند در پیوند با سه ویژگی‌ای که برای تنوع روشنگری‌ها ذکر شد، مورد پی‌گیری قرار گیرد و موضوع کمتر مورد بحث قرار گرفته و غفلت شده‌ای که رینهارد شولز آن را «روشنگری اسلامی» می‌نامد، در کانون توجه قرار دهد. کلمه عربی تنویر در معنا معادل اصطلاح روشنگری است. نور در این کلمه معادل Light در انگلیسی است. نور در قرآن به دفعات به کار گرفته شده است و عمدتاً در جهت تأکید بر اعتقاد به خدا استفاده شده است، به این معنا که آنان که به خدا اعتقاد دارند و دستورات خدا را پیروی می‌کنند از اعماق تاریکی به روشنایی هدایت می‌شوند. در ادبیات معاصر اسلامی، از تنویر برداشت‌های بسیار متفاوتی شده است. تا آن حد که گاه آن را دقیقاً معادل روشنگری اروپایی دانسته‌اند و گاه منحصرأ بر اسلامی بودن تنویر و خلوص دینی آن پای فشرده‌اند (Najjar, 2004: 197). از میان دسته تفاسیری که از تنویر در جهت حمایت از عقل و استدلال و رهایی استفاده شده است، تفسیر ابن رشد (۱۱۹۸-۱۱۲۶) فیلسوف مسلمان، از شمول و گستردگی به مراتب بیشتری از سایرین برخوردار است. گاه حتی فلسفه ابن‌رشد را برای احیاء تمدن اسلامی و توسعه سیاسی اجتماعی ملل مسلمان در قرن بیستم و بیست و یکم ضروری دانسته‌اند. ابن‌رشد، به عنوان بزرگترین مفسر فلسفه ارسطویی توسط بسیاری از روشنفکران مسلمان و اروپایی، شخصیتی کلیدی در توسعه روشنگری اروپایی دانسته شده است. اگر فلسفه ابن‌رشد نقشی تا این حد مهم در غرب ایفاء کرده است، می‌توان فرض گرفت که قادر به ایفای نقشی مشابه در شرق هم باشد. علاوه بر این، ابن‌رشد به عنوان پیشرو علم مدرن و مدافع آزادی داورها و ارزیابی‌های علمی تلقی شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای بررسی ابعاد مختلف «دیگری عقل»، به منبع مندرج در پانویشت بعدی و نیز دو کتاب زیر رجوع کنید:
Payrow Shabani. Omid., (2003), *Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Toronto: University of Toronto Press.
Devenney, Mark., (2004), *Ethics and Politics in Contemporary Theory: Between Critical Theory and Post-Marxism*, London: Routledge.

۲. برای شواهد بعدی پیرامون دیدگاه هابرماس در مورد دین چه به عنوان آنتی تز و چه به عنوان ضمیمه گفتار عقلانی، نگاه کنید به:
- Habermas, Jürgen., (2002), *Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity*, ed. by Eduardo Mendieta, Cambridge: Polity.
۳. *PT*. p.18.
۴. بنیید به طور مثال، مجموعه مقالات جمع آوری شده در:
- Passerin, E. M. & Benhabib, S., (1997), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge, Mass: MIT Press.
۵. برای آگاهی‌های بیشتر درباره کارنامه فکری احمد ابن ادریس مراجعه کنید به:
- O'Fahey, Rex Sean., (1990), *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. London; Karrar,
- Ali Salih., (1992), *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London.

منابع

- Bernstein, Jay M., (1995), *Recovering Ethical Life: Juergen Habermas and the Future of Critical Theory*. London.
- Borradori, Giovanna., (2003), *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago: University of Chicago.
- Cooke, Maeve., (1997), *Language and Reason*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Corbett, Lee., (2006), *Regarding others: Habermas and Derrida on terrorism,* Available online at: <http://www.australianreview.net/digest/2004/03/corbett.html> Aceded 15 October 2006.
- Devenney, Mark., (2004), *Ethics and Politics in Contemporary Theory: Between Critical Theory and Post-Marxism*, London: Routledge.
- Duvenage, Pieter., (2003), *Habermas and Aesthetics: The Limits of Communicative Reason*.
- Eisenstadt, Shmuel N. and Schluchter, Wolfgang., (1998), *Introduction: Paths to Early Modernities--A Comparative View* *Daedalus* 127.Pp 4-6.
- Gole, Nilufer., (2000), *Snapshots of Islamic Modernities*, *Daedalus*, 129, no. 1: 91-117.
- Habermas, Jürgen., (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge Mass: MIT Press.
- _____. (1992), *Autonomy and Solidarity: Interviews with Juergen Habermas*. Ed, P. Dews. London: Verso.
- _____. (2003), *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity.
- _____. (1979), *Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin,* trans, Philip Brewster and Carl Howard Buchner, *New German Critique* 17.
- _____. (1984), *Theory of Communicative Action, vol.1*. Beacon Press.
- _____. (1987), *Theory of Communicative Action, vol.2*. Beacon Press.
- _____. (2006), *Religion in the Public Sphere*. *European Journal of Philosophy* 14 (2006): 1-25.

- _____. (2006), *Time of Transitions*. Translated by Max Pensky, Cited and argued in
- _____. (2002), *Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity*, ed. by Eduardo Mendieta, Cambridge: Polity.
- Hofheinz, Albrecht., (1996), *Illumination and Enlightenment Revisited or: Pietism and the Roots of Islamic Modernity*. University of Bergen. Available online at:http://folk.uio.no/albrech/Hofheinz_IllumEnlightenment, pdf.Pp.1-19.
- Karrar, Ali Salih., (1992), *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London.
- Li, Victor., (2005), "Rationality and Loss: Habermas and the Recovery of the Pre-modern Other." *Parallax*, Volume 11, Number 3:72-86.
- McCarthy, Thomas., (1984), "Translator's Introduction." In Habermas, Jurgen. *Reason and the Rationalization of Society*, Volume 1 of *The Theory of Communicative Action* Boston: Beacon Press. Pp vi-xxxix.
- _____. (1984a), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Cambridge, U.K.: Polity Press.
- Misgeld, Dieter., (1983), "Communication and Societal Rationalization: A Review Essay of Jurgen Habermas's Theorie des Kommunikativen Handelns." *Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 8, No. 4.: 433-453.
- Najjar, Fauzi M., (2004), "Ibn Rushd (Averroes) and the Egyptian enlightenment movement." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31(2) 2004:195 – 213.
- Nemoianu, Virgil., (2006), "The Church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jurgen Habermas." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* - Volume 9, Number 2, Pp 16-42.
- O'Fahey, Rex Sean., (1990), *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. London.
- Passerin, E. M. & Benhabib, S., (1997), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Payrow Shabani, Omid., (2003), *Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Toronto: University of Toronto Press.
- Roderick, Rick., (1986), *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, Basingstoke: Macmillan.
- Rudolph, Peters., (1990), "Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment in *Die Welt des Islams* New Sen Bd. 30 Nr. 1/4. 1990: 160-162.
- Schulze, Reinhard., (1990), "Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik in: *Die Welt des Islams* 30: 140-159.