

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال پنجم، تابستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۶

عقلانیت سکولار و قدسی در ساحت جهان دانی، جهان داری و جهان آرای

تاریخ تأیید: ۹۲/۶/۸

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲

حمید پارسانیا*

اصغر اسلامی تنها**

پرسش اصلی این جستار آن است که بازتاب برداشت قدسی و سکولار از عقلانیت در ساحت‌های سه‌گانه جهان دانی، جهان داری و جهان آرای چگونه است؟

نگارنده با استفاده از روش تطبیقی و الگوی شناخت محور در بازشناسی این دو روایت از عقلانیت در اندیشه دو متفکر اجتماعی غربی و شرقی معتقد است: ماکس وبر در روایت سکولار از عقلانیت معیار آن را کارایی، یعنی انتخاب بهترین وسیله برای دستیابی به هدف، معرفی می‌کند. که در قالب عقلانیت صوری در تمدن غربی به ظهور رسیده است. این عقلانیت بازتاب جهان دانی خاص انسان مدرن است که جهان طبیعی و اجتماعی را از معنای قدسی عریان نموده و با سکولاریسم و دموکراسی تزیین کرده است. اما علامه طباطبایی روایتی قدسی از عقلانیت دارد. ایشان معیار عقلانیت را هماهنگی با فطرت اصیل و سالم انسانی می‌داند. عقلانیت فطری جهان هستی را با معنا و انسان را

* دانش‌یار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

** دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

مکلف به جهان‌داری و جهان‌آرایی بر اساس فطرت می‌داند.

واژه‌های کلیدی: عقلانیت نوعی، عقلانیت هنجاری، عقلانیت نظری، عقلانیت عملی، ماکس وبر، علامه طباطبایی.

مقدمه

فلاسفه در زمینه تمایز انسان با سایر موجودات بر عقل و توانایی اندیشیدن بشر تکیه می‌کنند. از این رو، بر خلاف دیگر موجودات، اندیشه رفتار و ارزش‌های انسانی قابلیت اتصاف به وصف عقلانیت (عقلانی بودن) را دارا می‌باشند. به همین جهت، تفکر درباره چیستی، انواع، آثار و کارکردهای این استعداد و توان ویژه انسانی مورد توجه اندیشمندان شرق و غرب بوده است. از این رو، پرسش اصلی این مقاله آن است روایت ماکس وبر و علامه طباطبایی از چیستی عقلانیت و ویژگی‌های آن در حیات اجتماعی انسان چگونه است؟

نگارنده برای پاسخ‌گویی به این پرسش از روش مقایسه‌ای یا تطبیقیⁱ استفاده می‌کند؛ تطبیق و مقایسه در قلب بسیاری از تحقیقات علوم اجتماعی قرار دارد. مقایسه می‌تواند بین امور متفاوتی همچون افراد، گروه‌ها، موارد، دوران‌ها، احکام،ⁱⁱ گزاره‌ها و حتی تفسیرهاⁱⁱⁱ و مضامین^{iv} باشد (Mills, 2008: 100). قراملکی با بیان سه الگو در روش مقایسه‌ای کاملترین آنها را الگوی شناخت‌محور می‌داند. در این الگو، بررسی مقایسه‌ای ابزاری است که محقق از طریق شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های دو پدیدار یا دو نظریه به شناخت عمیق‌تر

i. Comparative Method.

ii. Statements.

iii. Interviews.

iv. Themes.

مسئله دست می‌یابد. این الگو محقق را از حصر توجه به تفاوت‌ها (الگوی خلاف‌محور) و نیز محدود ماندن به شباهت‌ها (الگوی انطباق‌محور) باز می‌دارد. (۱۳۸۳: ۲۱۲) این تحقیق با بهره‌گیری از الگوی شناخت‌محور در روش تطبیقی درصدد بازشناسی چیستی عقلانیت و انواع و خصوصیات آن با تکیه بر آرای وبر و علامه طباطبایی است.

اهمیت این بررسی در آن است که، از یک سو، عقلانیت ممیزه انسانی و یکی از مهم‌ترین خصوصیات دنیای مدرن است و بسیاری از محسنات یا نواقص مدرنیته بر محور عقلانیت تحلیل می‌شود و، از سوی دیگر، کارکرد عقلانیت در اندیشه اجتماعی دو متفکر متفاوت است. ماکس وبر از این ایده دفاع می‌کند که با آغاز مدرنیته، جهان به سمت تهی شدن از معنا پیش می‌رود. او بر این باور است که توجه اصلی بشر در عصر بوروکراسی، به جای کسب نوعی تعالی [معنوی] یا رفتن در پی معانی غایی، به کارایی و عقلانیت است. (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۶) او تمدن سرمایه‌داری را محصول عقلانیت مدرن غربی می‌داند. عقلانیتی که به افسون‌زدایی (دین‌زدایی) از زندگی بشر و، در نهایت، سکولاریزم ناب منجر شده است. اما در اندیشه علامه، عقلانیت نه تنها منافاتی با قداست و دین ندارد بلکه خود قدسی بوده، به ضرورت وجودی امر قدسی نیز حکم می‌کند. او عقلانیت را پایه تکوین حیات طیبه و زندگی اجتماعی اسلامی می‌داند. بی‌شک، روایت سکولار و قدسی عقلانیت در اندیشه این دو متفکر ریشه در لایه‌ها و ابعاد گوناگون این مفهوم دارد. از این رو، شناخت چیستی عقلانیت ضرورت دارد.

چیستی عقلانیت

عقلانیت از نظر لغت، مصدر جعلی از وصف «عقلانی»، به معنای عقلانی

بودن و معقول بودن است و بر ثبوت وصف عقلانی برای موصوفش دلالت دارد. این واژه معادل واژه «Rationality» است که از ماده لاتین «Ratio» به معنای عقل مشتق شده است.

«استن مارک»ⁱ به کارگیری مفهوم عقلانیت را در سه حوزه علم، دین و زندگی روزمره بررسی کرده است. از نظر او، اساساً می‌توان گفت اصطلاح عقلانیت در سه زمینه متفاوت به کار می‌رود:

۱. گاهی عقلانیت وصف باورها قرار می‌گیرد، مثلاً می‌گوییم باور به p معقول است؛

۲. افعال و رفتارها نیز گاهی موصوف به عقلانیت می‌شوند، مثلاً می‌گوییم رفتار x معقول است؛

۳. گاهی ارزش‌ها به عقلانیت متصف می‌شوند و می‌گوییم این یا آن ارزش ارزش معقولی است. (Stenmark, 1995: 5)

هر یک از این سه کاربرد عنوان خاصی دارد. فلاسفه در زمینه ارزیابی باورها - یا حتی گزاره‌ها و یا تصمیمات - از تعبیر عقلانیت نظریⁱⁱ استفاده می‌کنند. عقلانیت نظری به این امر مربوط می‌شود که به چه اموری باید باور داشته باشیم. در مقابل، «عقلانیت عملی»ⁱⁱⁱ به حوزه رفتارها مربوط می‌شود و با این امر سروکار دارد که چه رفتارهایی را باید انجام دهیم و، در نهایت، «عقلانیت ارزش‌شناختی»^{iv} به این مسئله می‌پردازد که برای چه چیزهایی باید ارزش قایل شویم.

برخی فلاسفه ادعا می‌کنند که مسائل راجع به ارزش‌ها و تمایلات بیرون از

-
- i. Stenmark.
 - ii. Theoretical rationality.
 - iii. Practical rationality.
 - iv. Axiological rationality.

حوزه عقلانیت است. برخی دیگر هم این امور را در حوزه عقلانیت داخل می‌دانند. (همان: ۵)

مفروض انسان‌شناختی این کاربردها آن است که انسان حیوان عاقل است، یعنی رفتارها و باورهای انسان برخلاف حیوانات، گیاهان و جمادات شأنیت اتصاف به عقلانیت را دارد، یعنی قابلیت معقول شدن را دارد، که از آن با عنوان عقلانیت نوعیⁱ یاد می‌شود. عقلانیت نوعی به این معنا نیست که همه باورها و رفتارهای انسانی عقلانی می‌شود، زیرا تنها برخی باورها و رفتارهای انسانی ملاک‌های عقلانیت را دارا هستند، به بیانی ساده‌تر، علاوه بر اینکه شأنیت عقلانیت را دارند، بالفعل نیز ملاک‌های عقلانیت را دارا هستند. به این نوع عقلانیت عقلانیت هنجاری اطلاق می‌شود. عقلانیت هنجاری در موردی به کار می‌رود که عقل و ملاک‌های عقلانیت را به نحوی دقیق به کار بسته باشیم. عقلانیت نوعی شرط لازم برای عقلانیت هنجاری است اما شرط کافی برای آن نیست. (قائم‌نیا، ۱۳۸۳: ۵-۶)

پس از بیان چستی عقلانیت، به منظومه فکری دو متفکر در دو سوی عالم سفر می‌کنیم تا روایت غربی و شرقی عقلانیت را در آثار جامعه‌شناس کاتولیک و فیلسوف آلمانی ماکس وبر و مفسر شیعی و فیلسوف ایرانی علامه طباطبایی بازشناسی کنیم.

ماکس وبر و روایت عقلانیت سکولار

ایده عقلانیت در کانون نظریه اجتماعی ماکس وبر قرار دارد. در حقیقت، مضمون کلی آثار وبر مسئله ماهیت، علل و معلول‌های عقل‌گرایی در جوامع

i. Generic rationality.

مدرن غربی است. او در تحلیل چرایی و چگونگی شکل‌گیری جامعه مدرن به عقلانیت به عنوان مهم‌ترین شاخص فرهنگ جامعه سکولار و مدرن اشاره دارد. (ویر، ۱۳۷۴: ۱۵۵) برخی شارحان آثار ویر، همچون استفن کالبرگ، در آثار او چهارگونه اصلی عقلانیت را تشخیص داده‌اند. (کالبرگ، ۱۹۸۰: ۱۱۴۸)

۱. عقلانیت عملی

عقلانیت عملی عبارت است از هر گونه شیوه زندگی که فرد در آن، اعمال دنیوی و تأثیرات آنها بر خود را ارزیابی می‌کند. (ویر، ۱۳۷۱: ۷۲) این‌گونه عقلانیت در زندگی روزمره بازتاب دیدگاهی صرفاً عمل‌گرایانه و خودمدارانه است. افرادی که عقلانیت عملی را به کار می‌برند، واقعیات و الزامات مورد توافق جامعه را می‌پذیرند و برای مواجهه با مشکلاتی که آنها ایجاد می‌کنند مناسب‌ترین راه را برآورد می‌کنند. این‌گونه عقلانیت مخالف هر چیزی است که روال عادی زندگی روزمره را بر هم زند. (دیلینی، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

تمایل عملگرایانه و این‌دنیایی به الگوهای کنش مبتنی بر عقلانیت عملی مستلزم پیروی افراد از برخی واقعیات، همراه با گرایش به مخالفت با هر جهت‌گیری مبتنی بر تعالی امور روزمره است. چنین اشخاصی نه فقط به هر تلاشی در جهت ارزش‌های غیرعملی آن‌دنیایی، اعم از اتویپای دینی و عرفی، بلکه به عقلانیت نظری انتزاعی تمام اقشار روشنفکر نیز بی‌اعتمادند. (کالبرگ، ۱۹۸۰: ۱۱۵۲)

۲. عقلانیت نظری

این نوع عقلانیت عبارت است از تسلط فزاینده بر واقعیت در عرصه نظر، با

توسل به مفاهیم انتزاعی‌ای که روزه‌روز بر دقت آنها افزوده می‌شود. (ویر، ۱۳۸۷: ۲۳۲) عقلانیت نظری متضمن مهار کردن آگاهانه واقعیت است، نه از طریق کنش بلکه از طریق ساختن مفاهیم انتزاعی دارای دقت فزاینده. عقلانیت نظری متضمن شناختی است برای درک دقیق واقعیت از طریق ابزارهایی انتزاعی، بسان قیاس منطقی، استقراء و اسناد علی، بر خلاف عقلانیت عملی که مبتنی بر عمل است. این‌گونه عقلانیت به فرد امکان می‌دهد تا در جستجوی رسیدن به درک مواردی چون «معنای زندگی» از واقعیات روزمره فراتر رود. (دیلینی، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

ویر اظهار می‌دارد که بر خلاف کنش عقلانی ناظر به وسیله هدف که بنیان عقلانیت عملی صرفاً سازگار شونده را فراهم می‌کند، فرایندهای تحقق عقلانیت نظری را «نیازهای فراطبیعی» برخواسته از سرشت متفکران و نظام‌سازان و «خواست مهارنشدنی» آنان تقویت و تشدید می‌کند، چراکه آنها می‌خواهند از صرف برخی امور عادی فراتر روند و برای وقایع تصادفی زندگی روزمره معنایی یکپارچه تدارک ببینند. ویر انواع فراوانی از متفکران نظام‌ساز مثل جادوگران، روحانیان، فیلسوفان، راهبان، الهیات‌دانان، قاضیان، خواریان و ... را یافت که این نوع عقلانیت را اختیار کرده‌اند. (کالبرگ، ۱۹۸۰: ۱۱۵۳)

۳. عقلانیت جوهری

عقلانیت جوهری^۱ از این نظر که کنش را مستقیماً به سوی الگو هدایت می‌کند مشابه عقلانیت عملی است و شباهتی به عقلانیت نظری ندارد. اما این هدایتگری نه بر پایه بررسی راه‌حل‌های مسائل روزمره از طریق محاسبه محض وسیله - هدف، بلکه در ارتباط با «اصلی‌ارزشی» که در گذشته، حال یا بالقوه

i. Substantive rationality.

موجود است صورت می‌گیرد. (کالبرگ، ۱۹۸۰: ۱۱۵۵) عقلانیت جوهری روشی را تعیین می‌کند که مبتنی بر نظام ارزشی است که در آن نظام رفتارهای فردی محدود شده‌اند. این گونه عقلانیت منحصر به جوامع غربی نیست و فرافرهنگی و فراتاریخی است و در هر جامعه‌ای که اصول ارزشی مستحکمی باشد وجود دارد. (دیلینی، ۱۳۸۷: ۲۰۹)

این نوع عقلانیت نشانه قابلیت ذاتی انسان برای کنش ارزشی - عقلانی است. عقلانیت ذاتی ممکن است محدود باشد، یعنی قلمرو محدودی از زندگی را سامان دهد و تمامی دیگر قلمروها را دست‌نخورده رها کند هر جا درستی متضمن پایبندی به ارزش‌هایی چون وفاداری، همدردی و تعاون باشد، عقلانیت ذاتی (جوهری) را می‌سازد. همچنین، کمونیسم، فئودالیسم، اپیکوریسم، کالونیسم، سوسیالیسم، بودیسم، هندویسم و دیدگاه انسانی درباره زندگی، هر قدر هم که قابلیت آنها برای تنظیم کنش و نیز محتوای ارزشی آنها متفاوت باشد، همچون تمام عقاید زیباشناختی در باب امور زیبا مثال‌هایی از عقلانیت ذاتی‌اند. (کالبرگ، ۱۹۸۰: ۱۱۵۵)

۴. عقلانیت صوری

عقلانیت صوری،^۱ برخلاف خصلت بین تمدنی و فراعصری عقلانیت‌های عملی، نظری و ذاتی، اساساً با عرصه‌های زندگی و ساختار سلطه‌ای که حدود و ثغور آن فقط همراه با فردگرایی و صنعتی شدن دقیق و مشخص شده است پیوند دارد. (همان: ۱۱۵۸) البته، در عقلانیت صوری، روش‌ها را قواعد، قوانین و دستورالعمل‌های عام تعیین می‌کند، نه فرد. عقلانیت صوری برای نظام

i. Formal rationality.

سرمایه‌داری، برای قوانین رسمی، برای اداره امور بورکراتیک و برای مواردی نظیر اینها ضروری است و مجری طرح‌های عقلانی به حساب می‌آید؛ قوانین و دستورالعمل‌های عام معرف عقلانیت صوری است. (دیلینی، ۱۳۸۷: ۲۰۹)، در حالی که عقلانیت عملی همواره نشانگر گرایش مبهم به محاسبه و حل مسائل روزمره از طریق الگوهای کنش بر مبنای عقلانیت وسیله - هدف و با لحاظ منافع شخصی در مقام عمل است، همان محاسبه را عقلانیت صوری با ارجاع به قواعد، قوانین و مقرراتی که کاربرد آن عام است مشروعیت می‌بخشد.

بر اساس این گونه‌شناسی، عقلانیت مورد نظر وبر که مختص تمدن غربی است همین نوع اخیر است، زیرا اقسام دیگر در سایر تمدن‌ها نیز وجود داشته است. البته، وبر این نوع عقل‌گرایی را که برای اصلاح و تکمیل شیوه زندگی در جوامع مدرن غربی شکل گرفته سرنوشت محتوم همه جوامع دیگر نیز می‌داند. (همان) می‌توان مهم‌ترین ویژگی این عقلانیت را ابعاد سه‌گانه جهان‌دانی، جهان‌داری و جهان‌آرایی برشمرد.

در بُعد جهان‌دانی باید گفت که این نوع عقلانیت بازتاب جهان‌شناسی خاص انسان سکولار است. انسان متجدد غربی با اکتفا به مرتبه نازله عقل، یعنی عقل تجربی، به جراحی هستی‌شناسی خود می‌پردازد، کاری که وبر از آن با عنوان «رازدایی» یاد می‌کند. رازدایی به معنای غلبه نگرش علمی و دانش تجربی بر سایر معارف انسانی است. هابرماس دیدگاه وبر را این‌گونه نقل می‌کند:

هرجا دانش تجربی افسون‌زدایی مستمری از جهان را با خود به همراه آورده

است و جهان را به موضوع سازوکار علمی تبدیل کرده است، همزمان فشارهای سختی

به این اصل موضوعه اخلاقی ایجاد شده است که جهان دارای نظام الهی است، یعنی

فلکی است که به لحاظ اخلاقی معنادار است. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۴۴)

به بیان دیگر، عقلانیت صوری جهان طبیعی را جهانی مکانیکی و فاقد معنا می‌داند که علم تجربی وظیفه کشف قوانین آن و سازوکارهای اجزای آن را برعهده گرفته است. از نظر وبر، هرچند در قیاس با جهان طبیعی (جهان اشیاء)، جهان اجتماعی (جهان انسان‌ها) معنادار است و واقعیت عریان،ⁱ یعنی واقعیتی که از هرگونه معنا عاری و فارغ باشد، نداریم. اما این معانی برخاسته از ذهنیت کنشگران است و وجودی اعتباری و اعطایی دارد. از این‌روست که هابرماس برای فهم آن همدلیⁱⁱ و استفاده از روش تفهیمی را پیشنهاد می‌کند. در روش تفهیمی، محقق فرضیه‌ای در باب حالت روحی فاعل می‌سازد و، سپس، آن فرضیه را با رفتار و گفتار فاعل محک می‌زند. معنا همان ذهنیت و حالت روحی فاعل است. در بُعد جهان‌داری، از نگاه وبر، غلبه عقلانیت ابزاری به بوروکراتیک شدن و دموکراتیک شدن جهان منتهی می‌شود. (کیوستو، ۱۳۸۵: ۸۳)، زیرا اذعان به نقش ابزاری عقل به معنای انصراف از عقل حقیقت‌جو به عقل کارآمد است، بدین سبب که کارایی در کانون توجه عقلانیت صوری قرار دارد. یافتن بهترین راه با کمترین هزینه برای دستیابی به هدف غایت عقلانیت صوری است. بوروکراسی سازوکاری مبتنی بر کارایی، محاسبه‌پذیری، پیش‌بینی، کنترل و تصمیم‌گیری در مدیریت و کشورداری است، زیرا شامل قواعدی عقلانی و رسمی است که به جای آزادی دادن به افراد، فعالیت آنها را محدود می‌کنند. این قواعد منعکس‌کننده هنجارها و ارزش‌های جامعه‌اند. در بوروکراسی هرچند افراد به چرخ‌دنده‌های کوچک ماشین تبدیل می‌شوند و حس فردیت، خلاقیت و آزادی خود را از دست می‌دهند، اما این قفس آهنین برای موفقیت سرمایه‌داری ضروری است. (همان: ۸۴)

i. Brute fact.

ii. Empathy.

از نظر وبر، راززدایی از جهان به این معنا است که «ما می‌دانیم یا باور کرده‌ایم که هر لحظه می‌توانیم ثابت کنیم که اصولاً هیچ قدرت اسرارآمیز و غیر قابل رؤیتی که در امور زندگی مداخله کند وجود ندارد». (وبر، [بی‌تا]: ۷۴-۷۵) بنابراین، انسان متجدد نیازی به هدایت‌های آسمانی در ساخت و تدبیر جامعه خویش ندارد و عقل خودبسنده بشری در حل مشکلات او کفایت می‌کند. البته، وقتی حقیقت واحد از جهان رخت بریست، چاره‌ای جز رجوع به دموکراسی نیست. به همین جهت، وبر دو نوع دموکراسی مستقیم (در سطح محلی) و دموکراسی نمایندگی (در سطح دولت‌های ملی) را لازمه عقلانیت مدرن می‌داند و از آن حمایت می‌کند. (کیوستو، ۱۳۸۵: ۱۷)

در بُعد جهان‌آرایی نیز عقلانیت ابزاری عرصه حیات بشری را با بها دادن به انسان، آزادی، لذت و ذوق و خواست او تزئین می‌کند. مهم‌ترین تجلی عقلانیت ابزاری در ساحت فرهنگ، اخلاق و زیبایی‌شناسی کثرت‌گرایی مذهبی، اخلاقی و هنری است. اسطوره‌زدایی از جهان از طریق عقلانیت ابزاری و علم منجر به تغییر شکل بنیادی پایه‌های زندگی اخلاقی می‌شود که از آن با اصطلاح دنیوی شدن (سکولاریسم) یاد می‌شود. علاقه‌مندی به امور دنیوی در جامعه سکولار صورت تعددگرایی مذهبی و اخلاقی به خود می‌گیرد، چراکه در جهان راززدایی شده از وحدت مذهبی و اخلاقی اثری نیست بلکه روحیه انتقادی و آزادی تفکر، تنوع انتخاب شخصی و تعدد ایستارهای اخلاقی متنوع و گاه متضاد را با خود به همراه دارد. آزادی و عقلانیت رابطه‌ای دوسویه دارند، زیرا با گسترش علم و عقلانیت، همواره همه‌چیز و همه‌کس مورد سؤال قرار می‌گیرد. پس، به حاشیه آزادی تفکر و تأمل نیاز است. آزادی تفکر نیز زمینه گسترش

افکار متنوع و عقلانیت متکثر را فراهم می‌کند. (گی‌روشه، ۱۳۸۵: ۹۷-۹۹) در سایه این جهان‌آرایی است که انسان مدرن در تقابل با انسان سنتی احساس برتری می‌کند و این برتری خصوصیت دیگر این عقلانیت است. (همان: ۱۰۱)

علامه طباطبایی روایتگر عقلانیت قدسی

بر خلاف جامعه‌شناس کلاسیک غرب «ماکس وبر»، فیلسوف اجتماعی شرق «علامه طباطبایی» درباره موضوع عقلانیت به طور مستقل اظهار نظر نکرده اما می‌توان از لابلای آثارش - با توجه ویژه‌ای که به عقل دارد - دیدگاه او را در این مورد بازسازی نمود، زیرا همانگونه که گذشت عقلانیت یعنی عقلانی بودن. این اصطلاح بر ثبوت وصف عقلانی برای موصوفش دلالت دارد و موصوف عقلانیت می‌تواند، باورها، رفتارها و ارزش‌های انسانی باشد. بنابراین، برای بازشناسی عقلانیت از نگاه علامه باید ابتدا معنای عقل و ادراکات و تحرکات معقول (گزاره‌های نظری و عملی معقول) شناسایی شود تا زمینه لازم جهت شناخت چستی عقلانیت به عنوان وصف باورها و رفتارها فراهم شود. در حقیقت، شناخت «باور عقلانی» و «عمل عقلانی» مقدمه‌ای برای شناخت چستی وصف «عقلانی بودن» و «عقلانیت» است.

علامه در بیان معنای عقل می‌نویسد: کلمه «عقل»، در لغت، به معنای بستن و گره زدن است. و به همین مناسبت، ادراکاتی که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته است، عقل نامیده‌اند، و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، «عقل» نامیده‌اند، و در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است، و

این کمبود به اعتباری جنون و به اعتباری دیگر سفاهت و به اعتبار سوم حماقت و به اعتبار چهارم جهل نامیده می‌شود». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۱)

با توجه به این معناشناسی از عقل، چهار نوع عقلانیت در منظومه فکری علامه قابل شناسایی است.

۱. عقلانیت نوعی

ارسطو از انسان به عنوان «حیوان ناطق» یاد می‌کند. همین تعریف ارسطویی در سنت فکری اندیشمندان اسلامی نیز پذیرفته شده است. منظور از «ناطق» آن بخش از حقیقت انسان است که دارای قدرت تعقل و تفکر است که از آن به «نفس» هم تعبیر می‌شود. در نظر علامه طباطبایی، حقیقت وجودی انسان - که او را از دیگر موجودات و حیوانات متمایز کرده است - نفس ناطقه انسان و عقل اوست. ایشان می‌نویسد: «انسان را به این جهت عاقل می‌گویند و به این خصیصه از دیگر جانداران ممتاز می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً این چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد». (همان: ۳۷۴) با این بیان، در حقیقت، علامه به عقلانیت نوعی بشر اذعان می‌کند.

۲. عقلانیت فطری

علامه معتقد است: چون از میان همه جانداران انسان را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند و بداند که او اوست و، سپس، او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن حواس ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، ببیند و بشنود و بچشد و

ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون: اراده، حب، بغض، امید، ترس و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص و تعمیم دهد و آنگاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند، و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارها را بر طبق مجرای به انجام می‌رساند که فطرت اصلی او آن را تشخیص می‌دهد، و این همان عقل است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۴)

بر این اساس، باید گفت در اندیشه علامه طباطبایی، عقل بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان یعنی بخشی از فطرت او است و عقلانیت یعنی هماهنگی او با سرشت و نوع آفرینش انسانی، بلکه حرکت در مسیر طبیعی آن. بدین ترتیب، در یک جمله می‌توان گفت عقلانیت در نزد علامه طباطبایی «هماهنگی با فطرت» است و منظور او از فطرت - البته آن بخش از فطرت انسان که به عقل مربوط می‌شود و از این جهت بخش اصلی و حقیقت فطرت انسان را تشکیل می‌دهد - مجموعه قوای انسانی است که بدان وسیله انسان خود را و محیط خود را می‌شناسد و در امر خارج از مرحله عمل حکم نظری می‌کند و درباره مسائل عملی حکم عملی صادر می‌کند. (همان)

اما هماهنگی با فطرت، به طور مطلق، «عقلانیت» خوانده نمی‌شود بلکه وابسته به سلامت فطرت است؛ انسانی که ظاهراً بهره‌مند از عقل است، آنگاه که یک یا چند تا از غرایز و امیال درونی او طغیان نموده یا عینک محبت یا خشم یا

حرص یا ... به چشم عقل خود زده، گرچه که هم انسان است و هم عاقل، از حکم به حق ناتوان است و اصلاً هر حکمی که می‌کند باطل است، ولو اینکه احکام خود را خردمندانه و از سر عقل بداند ولی عقل خواندن چنین عقلی، استعمال مجازی و مسامحه‌آمیز است نه واقعی. (همان) نتیجه آنکه عقلانیت هماهنگی با فطرت سالم و اصیل انسانی است.

نکته مهم دیگر آنکه در سنت فلسفی اسلامی عقل توانایی انجام دو کار را

دارد: (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳۹)

۱. ادراک حقایقی که به هست‌ها و نیست‌ها مربوط می‌شود؛

۲. ادراک خیرات و شروری که به باید‌ها و نباید‌ها مربوط می‌شود.

به بیانی دیگر، برای عقل می‌توان دو قلمرو در نظر گرفت: قلمرو افعال و رفتار انسان و قلمرو همه حقایق غیر از رفتار انسان. عقل در هر دو قلمرو دارای علوم و ادراکاتی است. از این رو، می‌توان گفت معانی‌ای که انسان قادر به ادراک آن با قوه عاقله می‌باشد بر دو قسم است:

۱. معانی که ذاتاً بر موجودات خارجی منطبق می‌شوند، خواه این معانی را انتزاع و تعقل کنیم و خواه نکنیم، مثل معنای «زمین»، «آسمان»، «ستارگان» و «انسان». این معانی که به تعقل و انتزاع و رفتار انسان‌ها ربطی ندارند و تنها حکایتگر واقعیاتی در خارج‌اند معانی حقیقی است.

۲. قسم دیگر معانی اعتباری و قراردادی است که انسان‌ها در زندگی اجتماعی آنها را وضع می‌کنند و فعالیت‌های اختیاری خود را در چارچوب آن قرار می‌دهند و اراده و خواست‌های خود را مستند به آن می‌کنند. این معانی، بر خلاف قسم اول، خارجیت ندارند و حکایت از خارج نمی‌کنند بلکه انسان‌ها

هستند که آثاری را بر آن مترتب می‌کنند و به آن خارجیت می‌بخشند و چون این آثار را انسان‌ها بر آن مترتب می‌کنند، اعتباری و قراردادی‌اند و دارای آثار ذاتی نیستند. این علوم احکام و مقررات و سنن اعتباری هستند که در اجتماع جریان می‌یابند، مانند ولایت، ریاست، سلطنت، ملکیت و مانند آن. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۹) در این گونه معانی به حسب اختلاف انظار عقلا اختلاف، تغییر و تبدل بسیار روی می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۵۰)

بسیاری از حکمای اسلامی، مانند فارابی، ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، با توجه به این دو قلمرو در معانی و شناختنی‌ها، معتقد به وجود دو عقل در انسان هستند عقل عملی و عقل نظری؛ (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳۹) عقل عملی عقلی است که درباره رفتار انسان و خیر یا شر بودن و یا نافع و ضار بودن آن حکم و داوری می‌کند و عقل نظری عقلی است که درباره حقیقت اشیاء و هستی و نیستی آنها و کیفیت فی‌نفسه آنها، با قطع نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارند یا نه، حکم و داوری می‌کند.

۱-۲. عقلانیت نظری: در نگاه علامه طباطبایی، عقل نظری عقلی است که درباره حقیقت اشیاء و هستی و نیستی آنها و کیفیت فی‌نفسه آنها، با قطع نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارند یا نه، حکم و داوری می‌کند. گزاره‌های عقل نظری معرفت‌هایی‌اند که از امری حکایت می‌کنند و منعکس‌کننده چیزی هستند، گزاره‌هایی مانند این زمین است، آن آسمان است و .. گزاره‌های نظری‌اند، زیرا از واقع حکایت دارند. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۲۸۶)

به اعتقاد علامه، معرفت‌های نظری خود به دو دسته حسی و عقلی (اعطایی و تسخیری). تقسیم پذیرند: ۱. معرفت حسی معرفتی است که در ارتباط انسان

با جهان عین از طریق ابزار حسی حاصل می‌شود ۲. معرفت عقلی معرفتی است که عقل انسان پس از کسب معرفت‌های حسی و بر اثر فعالیت‌های ذهنی و فکری که بر آنها انجام می‌دهد به آن دست می‌یابد. این دسته از معرفت، با وجود آنکه در رتبه از معرفت حسی برتر است، در وجود و امدار آن است. علامه در این باره می‌نویسد: بحث عمیق در علوم و معارف انسانی این معنا را مسلم می‌سازد که علوم تصدیقیه انسان متوقف بر علوم تصویری او است و معلوم است که علوم تصویری بشر منحصر در دانستنی‌های حسی او یا علومی است که به نحوی از انحاء از حسیات او منتزع شود. از سوی دیگر، هم برهان و هم تجربه ثابت کرده که کسی که فاقد یکی از حواس پنجگانه است فاقد همه علومی است که به نحوی به آن حس منتهی می‌شود، چه علوم تصویری و چه تصدیقی، چه نظری و چه بدیهی. اگر آن‌طور که نظریه تذکر ادعا کرده همه علوم برای هویت و ذات انسان‌ها بالفعل موجود است و همه انسان‌ها همه علوم را در نهاد خود نهفته دارند، باید نداشتن یک حس هیچ اثری در او نگذارد و کور مادرزاد به همه رنگها و کر مادرزاد به همه صداها آشنا باشد، و اگر صاحبان نظریه تذکر بگویند که همه علوم در نهاد بشر نهفته است، اما کری و کوری مانع فعلیت یافتن یا، به عبارت دیگر، مانع تذکر آن علوم است، در حقیقت، از ادعای خود برگشته‌اند و اعتراف کرده‌اند که صرف پرداختن به نفس و انصراف از تعلقات مادی یا توجه به نفس و بر طرف شدن غفلت فایده‌ای در ذکر مطلوب یا علم به آنچه در جستجوی آن هستیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۴۲۹)

اما در خصوص ملاک صدق و کذب (پذیرش و تن دادن یا رد کردن) و معیار تعیین صدق و کذب و در پاسخ به این پرسش‌ها: مبنای صدق و کذب چیست؟

ابزار تشخیص اینکه یک معرفت واجد آن ملاک و صادق یا فاقد آن و، در نتیجه، کاذب است کدام است؟، علامه معتقد است: یکی از مرتکبات فطرت انسانی که عقل نیز بدان حکم می‌کند لزوم تبعیت از حق است. از این‌رو، تبعیت از حق بدون هیچ قید و شرطی ضروری می‌نماید. بدین ترتیب، علامه صفت حقانیت (صدق) را در موارد گوناگونی مانند موجودات، کنش‌ها، گفته‌ها و اندیشه‌ها به کار می‌گیرد و معتقد است که ملاک حقانیت و صداقت در همه آنها انطباق با واقع است. حقانیت یک موجود به آن است که ملاک حقانیت و صداقت را داشته باشد، یعنی وجود در نظر گرفته شده برای آن بر وجود عینی و خارجی‌اش منطبق باشد. این گفته که «آسمان بالای سر ماست» نیز از آن جهت حق تلقی می‌شود که با خارج منطبق است. همچنین، یک کنش زمانی بر صفت حقانیت واقع می‌شود که در جهت هدف یا امر مورد نظر باشد.

مرحوم علامه، بر خلاف کسانی که ملاک صدق و حقانیت اندیشه را سازگاری یا نفع و یا عمل می‌دانند، بر این باور است که ملاک صدق اندیشه نیز انطباق با واقع است؛ اندیشه حق جز رأی و اعتقاد مطابق با واقع نیست. معیار تشخیص صدق و کذب معرفت امری از جنس خود معرفت است. علامه طباطبایی، مانند سایر متفکران اسلامی، معیار صدق و کذب اندیشه‌ها را از جنس اندیشه می‌داند. در نظر او، ابزار محک زدن اندیشه‌های نظری (پیچیده) اندیشه‌های بدیهی است، اما اندیشه‌های بدیهی خود معیار است و صدق و کذب آنها به بدهت عقل واگذار می‌شود. به اعتقاد علامه، محور اصلی اندیشه‌های بدیهی و نظری اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض» است.

با وجود تأکید علامه بر تفکر جمعی (در برابر تفکر فردی)، به عنوان راه مورد

توصیه قرآن و نیز اینکه این راه طریقی برای نزدیک شدن به صدق در معرفت است، با این حال، او منکر عصمت فکری «هیئات جمعی»، مانند اهل حل و عقد (جمع خاص)، اکثریت (جمع عام) و حتی اجتماع کل امت اسلامی (جمع عام) است و این گونه اندیشه‌ها را به هیچ وجه معیاری برای صدق خود آن اندیشه‌ها با دیگر اندیشه‌ها نمی‌داند. بنابراین، به طور خلاصه، علامه طباطبایی عقلانیت نظری را در پیوند با مبنایابی و رئالیسم می‌داند. عقلانیت، در این قلمرو، منطقی بودن ادراکات است، یعنی ادراکات عقلانی آن دسته از ادراکات‌اند که یا خودبه‌خود بدیهی‌اند و انسان پس از تصور آنها تصدیقشان می‌کند یا منتهی به بدیهی‌اند. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۲۹۱-۲۹۲)

۲-۲. عقلانیت عملی

قلمرو فعالیت عقل عملی در اندیشه علامه طباطبایی افعال انسانی و معانی اعتباری است. از این رو، معرفت‌های عملی فاقد خصوصیت حکایتگری از واقع‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۰) گزاره‌هایی مانند «عدالت خوب است»، «ظلم بد است»، «عمل خیر را باید انجام داد» چنین‌اند. اینها گزاره‌هایی‌اند که از واقع حکایت ندارند و انسان آنها را صرفاً برای آنکه در عمل به کارش می‌آیند واجد می‌شود. علامه این دسته از معرفت را «اعتباری» نیز می‌خواند:

«ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است. اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۵/۳۷۱) سپس، علامه به بیان تفاوت دو نوع ادراکات که محصولات عقل

نظری و عملی اند می‌پردازد و معتقد است:

ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد
و ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط
زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند و
اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با
تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشو، نمو و ارتقا نیست اما
ادراکات اعتباری یک مسیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کند. ادراکات
حقیقی مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری نسبی و موقت و
غیرضروری است. (همان: ۳۷۲)

با توجه به اینکه ادراکات اعتباری مستقیماً از خارج گرفته نمی‌شوند و،
از این رو، از خارج حکایت ندارند بلکه ظرف تحقق آنها در ذهن است و مسئله
مطابقت یا عدم مطابقت آنها با خارج مطرح نمی‌شود، آنچه که سبب می‌شود که
انسان این ادراکات را اعتبار و جعل کند مصلحتی از مصالح زندگی و نیازها و
احتیاجات اوست، و با توجه به اینکه انسان‌های مختلف اختلافاتی در عقاید و
اغراض خود دارند، احکام اعتباری متفاوتی را وضع می‌کنند. البته، دسته‌ای از
اعتباریات هم هست که محل اختلاف نیست؛ این دسته از اعتباریات احکامی
است که عقل دربارهٔ مقاصد عمومی بشر دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع و
خوبی عدالت و بدی ظلم و مانند آن. ارتباط این ادراکات با خارج این است که
انسان با وضع همین احکام و ادراکات در صدد است تا کمبودها و کاستی‌های
خود را برطرف کند و در مسیر کمال وجودی و حقیقی خویش پیش برود.
(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۵۵)

از این رو، هر چند در ادراکات اعتباری سخن از مطابقت و عدم مطابقت (به

عنوان ملاک صدق) وجود ندارد اما این جعل و اعتبار نیز بی‌ملاک نیست و انسان برای سامان دادن به زندگی خود و رفع نیازها و جلب منافع اقدام به جعل آنها می‌کند. می‌توان از ارزش آنها پرسید و با توجه به تأثیری که در نیل به اهداف منظور در زندگی بشر دارند ارزیابی نموده، بر اساس این ارزیابی، اخذ یا رفض کرد.

البته، علامه طباطبایی در قلمرو ادراکات اعتباری نیز واقع‌گراست اما به نحوی غیر از آن نحو که درباره‌ی واقع‌گرایی در قلمرو ادراکات نظری سخن می‌راند، زیرا ادراکات اعتباری هر چند به معنای حاکی از واقعیت بودن واقعی نیستند، چون حکایتگری ندارند، ادراکاتی بیهوده و بی‌معیار نیستند بلکه هدف و معیار دارند و آن این است که مصالح و منافع واقعی را برای انسان تأمین کنند و زیان‌های واقعی را رفع کنند. پس، جعل این اعتباریات برای ترتیب دادن آثار واقعی بر جعل و انشاء و خارجیت بخشیدن به آنهاست. به سخن دیگر، اعتباریات برای تحصیل کمال واقعی جعل و انشاء می‌شوند و به لحاظ آثاری که در مقام عمل به بار می‌آورند واقعیت می‌یابند. بدین ترتیب، عقلانیت علامه طباطبایی در قلمرو ادراکات اعتباری نیز واقع‌گراست، همان‌طور که مبنا گراست، زیرا او عقلانیت و مقبولیت اعتباریات را بر بنیاد تأمین مصالح و رفع مضرات توجیه می‌کند. (فیروزجایی، ۱۳۸۳: ۷۳)

عقلانیت عملی علامه نیز در چارچوب کلی عقلانیت، یعنی هماهنگی با فطرت اصیل و سالم، قرار دارد، زیرا معیار عقلانیت در حوزه ادراکات عملی مصلحت داشتن و غایت‌مند بودن آنها در زندگی است، مصلحت و غایتی که هماهنگ با فطرت سالم و سازگار با کمال اصیل و نهایی او، یعنی تقرب به

خداوند، باشد. معیار عقلانیت گزاره‌های عقل عملی این است که اثر شایسته‌ای در غایت اصیل زندگی انسان داشته باشند. (همان)

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که عقلانیت از نگاه علامه هماهنگی با فطرت است چه در حوزه باورها و «هست‌ها و نیست‌ها» و چه در حوزه اعمال و «بایدها و نبایدها». در حقیقت، عقلانیتی که علامه با تکیه بر برهان و قرآن روایتگر آن است عقلانیت فطری است.

با توجه به وحدت و یگانگی عقلانیت نظری و عملی، مهم‌ترین ویژگی‌های عقلانیت فطری در ابعاد سه‌گانه جهان‌دانی، جهان‌داری و جهان‌آرایی ارائه می‌گردد:

- در بُعد جهان‌دانی، عقلانیت فطری بر فطرت همه هستی تأکید می‌کند، زیرا خداوند فاطر آسمان‌ها و همه آسمانی‌ها و زمین و همه زمینی‌ها است. (فاطر: ۱) پس، هستی آفریننده‌ای دارد و آسمان‌ها، زمین و آنچه در آنها می‌باشد برای انسان آفریده شده است. چون سلسله‌جنبان آفرینش یکی است و همگان از یک مبدأ و منشأند پس، همه اجزا، یک مجموعه‌اند و کل جهان یک واحد است و دارای یک جهت‌گیری.

مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ فارجع البصر هل ترى من فطور. (ملک: ۳)
در آفرینش خداوند رحمان هیچ ناهماهنگی نمی‌بینی! بار دیگر نگاه کن، آیا هیچ شکاف و خللی مشاهده می‌کنی؟!

هدفداری آفرینش، هماهنگی بین همه اجزای جهان و نظم محاسبه‌شده آن به معنای وجود معنا و روح در فرد فرد اجزاء آن است، چون دارای آفریننده و پدیدآورنده‌ای حکیم است. پس، ضرورتاً در اصل وجود آن حکمتی است و برای آن غایت و هدفی.

وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ. (انبیاء: ۱۶)

ما آسمان و زمین و آنچه را در میان آنهاست از روی بازیچه و بی هدف

نیافریدیم!

و البته، هیچ چیز و هیچ قانونی در این مجموعه خودسر و خودرأی نیست. قوانین هستی و هر آنچه در شعاع و به هدایت آنها به تکاپوست سر در خط و گوش به فرمان خداست.

- إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا. (مریم: ۹۳)

تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند بنده اویند!

- بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلُّ لَهُ قَائِتُونَ. (بقره: ۱۱۶)

بلکه آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست و همه در برابر او

فرمانبردار و تسلیم‌اند!

پس، وجود قوانین تکوینی و طبیعی در سراسر این پهنه مستلزم و به معنای نفی حضور خدا و نفی ربوبیت و سررشته‌داری او نیست.

- در بُعد جهان‌داری عقلانیت فطری صلاحیت هرگونه طراحی و کارگردانی مستقل و خودسرانه در امور جهان و انسان را از هر کسی جز خدا سلب می‌کند؛ به حکم آنکه خدا آفریننده انسان و جهان و طراح نظام پیوسته آن است و به امکانات و نیازها نیز واقف است و ذخایر و استعدادها را نهفته در جسم و جان آدمی و گنجینه‌ها و قابلیت‌های بی‌شمار هستی و میزان کاربرد و مورد مصرف و چگونگی ترکیب این همه را او می‌داند و به نیکی می‌شناسد، پس، فقط اوست که می‌تواند شیوه زندگی و الگوی مدیریت ارتباطات انسان در حوزه خصوصی و عمومی را که همان خط مشی حرکت وی در این نظام تکوین است طرح‌ریزی کند و سیستم قانونی زندگی و قواره و نظام اجتماعی او را ترسیم کند. پس، باید

تسلیم برنامه ارتباطی او که در قالب دین به وسیله رسول ارائه می‌شود بود و در دل حتی ذره‌ای نیز ناخشنود نبود. (نسا: ۶۵) پس، روش عقلانیت فطری روش دموکراسی یا سایر روش‌های مبتنی بر کامروایی‌های مادی نیست بلکه روش رسول خدا ﷺ که شیوه او بهترین سرمشق است. (طباطبایی، الف ۱۳۸۷: ۱۱۹)

- در بُعد جهان‌آرایی، عقلانیت فطری قلمرو زندگی و هستی انسان را با یکپارچگی و وحدت آراسته می‌کند. زندگی انسان ترکیبی است از ذهن و واقعیت، از ذهنیت و عینیت، از اندیشه و عمل. اگر یکی از این دو یا بخشی از هر یک محکوم قطب‌ها و قدرت‌های ضدخدایی شود و ذهن خداگرا با واقعیتی غیرخدایی یا عینیتی خدایسند با ذهنیتی خدانشناس توأم گردد، در قلمرو زندگی انسان دوگانگی رخ می‌دهد و در عبودیت خدا شرک پدید می‌آید. و چنین انسانی دچار سرگردانی سرگشتگی و، در نهایت، خواری و زبونی خواهد شد. (ر.ک: بقره: ۸۵)

پهنه هستی میدان فعل و انفعال قوانین بی‌شمار آفرینش است و کوچک‌ترین پدیده گیتی از شعاع عمل این قوانین بیرون نیست. با همنوایی سنن و قوانین آفرینش است که آهنگ موزون هستی شکل می‌گیرد و نظم دلنشین جهان پدید می‌آید. انسان نیز جزئی از این مجموعه و محکوم قوانین عام و ویژه آن است. البته، انسان، بر خلاف دیگر خویشاوندانش - که رام و دست‌بسته در گذرگاه طبیعی و فطری خویش به راه‌اند - راه فطری و طبیعی خود را باید به انتخاب بپیماید، که همین راز تعالی و ترقی اوست و این بدان معناست که آدمی می‌تواند از این روند طبیعی تخلف کند:

قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. (کهف: ۲۹)

بگو: «این حق است از سوی پروردگارتان! هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد.

(و این حقیقت را پذیرا شود)، و هر کس می‌خواهد کافر گردد!»

عقلانیت فطری انسان را که عضو اصلی این جهان است به پیمودن راه طبیعی و فطری اش که در آن با همه جهان همگام است فرامی‌خواند. (طباطبایی، ب ۱۳۸۷: ۱۱۰)

بررسی تطبیقی دو اندیشه: کشف شباهت‌ها و تفاوت‌ها

با مقایسه آرای این دو اندیشمند، می‌توان گفت در اندیشه‌های هر دو متفکر به دو ویژگی مهم عقلانیت توجه شده است.

۱. عقلانیت نوعی: اذعان به وجه ممیزه انسانی

نوع‌شناسی چهارگانه وبر در مورد کنش اجتماعی به ظرفیت‌های عام انسانی اندیشه‌ورز اشاره دارد. وبر، در برابر انسان‌شناسی قرن نوزدهمی فرانسه، استدلال می‌کرد که انسان عقلانیت خود را با نهضت روشنگری به دست نیاورده است و افراد هیچ‌گاه در دوران‌های گذشته، ناتوان از کنش عقلانی نبوده‌اند. (کالیرگ، ۱۹۸۰: ۱۱۴۸-۱۱۴۹)

علامه طباطبایی نیز حقیقت وجودی انسان را - که او را از دیگر موجودات و حیوانات متمایز کرده - نفس ناطقه و عقل اندیشمند او می‌داند و معتقد است انسانیت انسان به ناطق بودن اوست و منظور از ناطق بودن بخشی از حقیقت انسانی است که دارای قدرت تعقل و تفکر است. پس، کسانی که از این توان در راه رسیدن به سعادت و خوشبختی خویش استفاده نمی‌کنند با نزول در سیر مراتب خود به درجه چهارپایان بلکه پایین‌تر و گمراه‌تر از آنان هبوط می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۴)

۲. عقلانیت هنجاری: بیان معیار عقلانیت

عقلانیت مورد نظر وبر عقلانیت صوری است. او به نقش ابزاری عقل و مرتبه نازل آن قانع است. انصراف حقیقت‌جویی به کارآمدی خصوصیت این نوع عقلانیت است. کارایی در کانون توجه عقلانیت صوری است، یعنی یافتن بهترین راه همراه با کمترین هزینه برای دستیابی به هدف. در حقیقت، وبر برخورداری از کارایی برای رسیدن به اهداف را معیار عقلانیت می‌داند. او در گونه‌شناسی چهارگانه کنش اجتماعی (سنتی، عاطفی، ارزشی و عملی). تنها نوع اخیر را عقلانی می‌داند، زیرا در این کنش است که کنشگر در پی انتخاب بهترین وسیله برای دستیابی به اهداف می‌باشد. پس، تنها چنین کنش‌هایی موصوف عقلانیت هنجاری می‌شوند، چراکه علاوه بر شأنی و قابلیت از فعلیت برخوردار از معیاری عقلانیت نیز بهره‌مندند.

ماکس وبر معتقد است که عقلانیت نظری متضمن مهار کردن آگاهانه واقعیت است، نه از طریق کنش بلکه از طریق ساخت مفاهیم انتزاعی دارای دقت فزاینده. عقلانیت نظری متضمن کوششی شناختی برای درک واقعیت از طریق ابزارهای انتزاعی چون قیاس منطقی، استقراء و اسناد علی است. این نوع عقلانیت، در حقیقت، با تکیه بر عقل مفهومی رخ می‌دهد.

وبر در سنت نوکانتی قرار دارد و تلاش کرده تفکرات کانتی را با اندیشه نوکانتی و ایده‌الیسم آلمانی ترکیب کند. (دیلینی، ۱۳۸۷: ۲۰۲) پس، همسو با تفکر کانتی در انکار عقل شهودی و قطع ریشه وجودی، عقل مفهومی به افق آن محدود شده، به سوی نوعی هستی‌شناسی ایدئالیستی متمایل است. او با اذعان به ناکارایی روش تحصیلی با توجه به دوگانگی واقعیت فیزیکی و اجتماعی (عریان بودن یکی و معنادار بودن دیگری) روش تفهمی را پیشنهاد می‌کند. در این روش،

انسجام معانی معیار عقلانیت نظری است.

علامه طباطبایی عقل را بخشی از فطرت انسانی می‌داند و معتقد است که عقلانیت ملازم با هماهنگی با فطرت سالم و اصیل است. پس، باید انسان در پاسخگویی به غرایز و نیازهای خود حق همه قوا و غرایز را ادا کند و از افراط و تفریط پرهیز کند تا فطرت او سالم بماند و در سایه آن عقل انسانی از انحراف و کژاندیشی حفظ شود و با هدایت عقلانی کنش انسانی، او را به سعادت رهنمون سازد.

علامه طباطبایی عقلانیت نظری را نیز در چارچوب کلی عقلانیت - یعنی هماهنگی با فطرت اصیل و سالم انسانی - برمی‌شمارد و معتقد است عقل نظری، عقلی است که درباره حقیقت اشیاء و هستی و نیستی آنها و کیفیت فی‌نفسه آنها - با قطع نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارد یا نه - حکم و داوری می‌کند. گزاره‌ها و باورهای دارای عقلانیت نظری هستند که از امری حکایت کنند و منعکس‌کننده چیزی باشند؛ این گزاره‌ها در صورتی که بر وجود عینی و خارجی انطباق داشته باشند عقلانی و حق هستند. و بر تنها بر وجود این عقلانیت تأکید می‌کند و معیارهایی چون قیاس، استقراء و تجربه را معیار شناخت عقلانیت نظری می‌داند، در حالی که علامه طباطبایی با تأکید ویژه بر شناخت این نوع عقلانیت ملاک [انطباق با خارج] و معیار [مبناگرایی] آن را به دقت معرفی می‌نماید.

و بر عقلانیت عملی را در زندگی روزمره بازتاب دیدگاهی صرفاً عمل‌گرایانه و خودسرانه می‌داند. افرادی که عقلانیت عملی را به کار می‌گیرند واقعیات و الزامات مورد توافق در جامعه را می‌پذیرند و برای مواجهه با مشکلاتی که آنها

ایجاد می‌کنند مناسب‌ترین راه را برآورد می‌کنند. این‌گونه عقلانیت مخالف هر چیزی است که روال عادی زندگی روزمره را برهم می‌زند. (دیلینی، ۱۳۸۷: ۲۰۸) در حقیقت، عقلانیت عملی عقلانیتی ابزاری است، زیرا عقلانیت به کار می‌آید برای ایجاد تغییر در جهان در جهت نفع‌کنشگر. (تدنبتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۱۵۳) البته، این هدایتگری به سوی الگو (انتخاب بهترین وسیله برای دستیابی به هدف) گاه بر اساس اصلی ارزشی صورت می‌گیرد (عقلانیت جوهری) و گاه قواعد، قوانین و دستورالعمل‌های عملی تعیین‌کننده روش و الگوهای کنش‌اند (عقلانیت صوری). در نتیجه این عقلانیت نوع اخیر است که انتخاب‌ها و تصمیم‌ها غیرشخصی می‌شوند [تصویر وبر از پیدایش جامعه سرمایه‌داری و بوروکراسی حاصل از عقلانیت عملی عقلانیتی ابزاری و این دنیایی است که تنها به روابط وسایل و اهداف توجه دارد].

علامه طباطبایی قلمرو عقل عملی را افعال و رفتار انسانی می‌داند و معتقد است که معرفت‌های عملی فاقد خصوصیت حکایتگری از واقع‌اند گزاره‌هایی مانند عدالت خوب است، ظلم بد است و ... این‌چنین‌اند. این گزاره‌ها را انسان صرفاً برای آنکه در عمل به کارش می‌آید واجد می‌شود. معیار عقلانیت در این حوزه، یعنی ادراکات عملی، نیز در چارچوب کلی عقلانیت، یعنی هماهنگی با فطرت اصیل و سالم انسانی، است. معیار عقلانیت ادراکات عملی مصلحت‌داشتن و غایت‌مند بودن آنها در زندگی است، مصلحتی و غایتی واقعی که هماهنگ با فطرت اصیل و سالم انسان و سازگار با کمال‌نهایی آدمی، یعنی تقرب به خدا و نیل به زندگی حقیقی الهی، است.

در نگاه ایشان، عقلانیت عملی تعقل توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل

تحت تاثیر غرایز و امیال نفسانی. انسان عاقل هم در مواردی که یک یا چند تا از غرایز و امیال درونی اش طغیان کرده یا عینک محبت به چشم عقل خود زده یا عینک خشم، یا ترس زیاده از حد، یا امید بیجا، یا حرص، یا بخل، یا تکبر، در عین اینکه هم انسان است و هم عاقل، نمی تواند به حق حکم کند بلکه هر حکمی که می کند باطل است، و لو اینکه (مانند معاویه ها) حکم خود را از روی عقل بدانند، اما اطلاق عقل به چنین عقلی اطلاق به مسامحه است و عقل واقعی نیست، برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۵)

علامه عقلانیت عملی را (برخلاف وبر که عقلانیتی ابزاری و سکولار می داند) عقلانیتی کل نگر می داند که هم به اهداف و هم به وسایل توجه دارد. اهداف باید در راستای فطرت و کمال انسانی انتخاب شوند و وسایل نیز باید در جهت دستیابی به این اهداف انتخاب شوند. از این رو، از دیدگاه علامه در صورتی که فطرت تخریب شود و اهداف غیرحقیقی در زندگی دنبال شوند، هرچند مناسب ترین راه برای دستیابی به آن اهداف اتخاذ شود، عقلانیت عملی متصور نیست، چیزی که وبر آن را عقلانی (عملی) می داند.

۳. عقلانیت در ساحت جهان دانی، جهان داری و جهان آرای

مهم ترین تفاوت این دو برداشت از عقلانیت در ساحت های سه گانه جهان دانی، جهان داری و جهان آرای است. عقلانیت صوری جهان طبیعی (جهان اشیاء) را جهانی مکانیکی و فاقد معنا می داند که علم تجربی وظیفه کشف قوانین آن و سازوکارهای اجزای آن را بر عهده گرفته است. جهان اجتماعی (جهان

انسان‌ها) نیز هر چند معنادار است و واقعیت اجتماعی عریان^۱ نیست اما این معانی معانی برخاسته از ذهنیت کنشگران است و وجودی اعتباری و اعطایی دارد. اما عقلانیت فطری بر فطرت همه هستی تأکید می‌کند. پس، همه اجزای جهان طبیعی پیوندی ارگانیک با هم داشته، آیات تکوینی حق‌اند و آیه بودن دلالت بر معناداری دارد. جهان اجتماعی نیز هر چند بر پایه معانی اعتباری شکل می‌گیرد ولی این معانی اعتباری در حیات مؤمنان به آیات تکوینی و تشریحی از معانی حقیقی انتزاع می‌شوند. از این رو، جهان اجتماعی مؤمنان (حیات طیبه) جهانی حقیقی و لبریز از معانی قدسی است.

در بُعد جهان‌داری، عقلانیت ابزاری با بوروکراتیک شدن و دموکراتیک شدن جهان پیوند دارد، زیرا انسان متجدد با تکیه بر این عقلانیت اعلام داشته که نیازی به هدایت‌های آسمانی در ساخت و تدبیر جامعه خویش ندارد و عقل خودبسنده او در حل مشکلاتش کفایت می‌کند، زیرا وقتی حقیقت واحد از جهان رخت بریست، چاره‌ای جز رجوع به نظر اکثریت (دموکراسی) نیست. اما عقلانیت فطری در بُعد جهان‌داری صلاحیت هرگونه طراحی و کارگردانی مستقل و خودسرانه در امور جهان و انسان را از هر کسی جز خدا سلب می‌کند. به حکم آنکه تنها آفریننده انسان و جهان و طراح نظام پیوسته آن آگاه به امکانات و نیازها انسانی و قادر به ارائه برنامه زندگی بشر است، باید تسلیم برنامه ارتباطی او، که در قالب دین به وسیله رسول ارائه می‌شود، بود.

در بُعد جهان‌آرایی نیز عقلانیت ابزاری عرصه حیات بشری را با بها دادن به انسان، آزادی، لذت و ذوق و خواست او در قالب کثرت‌گرایی اخلاقی،

i. Brute fact.

زیبایی‌شناختی و ... تزیین می‌کند. در سایه این جهان‌آرایی است که انسان مدرن با فریفته شدن به کثرت در تقابل با انسان سنتی احساس غرور و برتری می‌کند اما عقلانیت فطری قلمرو زندگی و هستی انسان را با یکپارچگی و وحدت آراسته می‌کند. در سایه این وحدت است که «حیوة طیّبة (نحل: ۹۷)، ذرّیة طیّبة (آل عمران: ۳۸)، مساکن طیّبة (صف: ۱۲، توبه: ۷۲)، بلدة طیّبة (سبأ: ۱۵)، کلمة طیّبة (ابراهیم: ۲۴) و شجرة طیّبة (ابراهیم: ۲۴) شکل می‌گیرد و حیات طیبه (زندگی اسلامی) مؤمنان با نسلی پاک، خانه‌هایی پاک، شهر و کشوری پاک و فرهنگ و جامعه‌ای طیب همراه می‌شود.

جدول خلاصه بررسی تطبیقی آرای ماکس وبر و علامه طباطبایی		
*	ماکس وبر (عقلانیت سکولار)	علامه طباطبایی (عقلانیت فطری)
معیار	برخورداری از کارایی برای رسیدن به اهداف	هماهنگی با فطرت اصیل و سالم
هویت	سکولار	قدسی
ویژگی‌ها در ابعاد	جهان‌دانی	واقعیت فیزیکی عریان، واقعیت اجتماعی معنادار
	جهان‌داری	اداره حیات اجتماعی بر اساس بوروکراسی و دموکراسی
	جهان‌آرایی	تزیین جهان با بها دادن به آزادی، لذت و ذوق انسانی
		واقعیت فیزیکی و اجتماعی هردو معنادار
		اداره حیات اجتماعی بر اساس برنامه الهی و شورا
		آراستن جهان با وحدت، هماهنگی و همبستگی

نتیجه‌گیری

با توجه به بازشناسی عقلانیت در افق فکری دو متفکر از جانب غربی و شرقی عالم، دو برداشت متضاد از عقلانیت یافت می‌شود. در یک برداشت،

عقلانیت در تضاد با قداست و دین قرار می‌گیرد و به سکولاریسم ناب منتهی می‌شود و در برداشت دیگر عقلانیت نه تنها ضدیتی با دین‌داری ندارد بلکه میزان معرفت بشری و مفتاح معرفت و حیانی است، پس، به ضرورت وجودی دین حکم می‌کند.

در حقیقت، مقایسه این دو دیدگاه نشان می‌دهد که هرچند هر دو متفکر عقلانیت نوعی را می‌پذیرند، درون‌مایه عقلانیت - که در ساحت اندیشه و عمل انسانی (عقلانیت نظری و عملی) منعکس می‌شود - تفاوت بنیادین با هم دارند؛ منشا این امر در دو برداشت سکولار یا قدسی از معیار عقلانیت است.

ماکس وبر در افق غربی برداشتی سکولار از عقلانیت دارد. در آثار او چهار نوع عقلانیت را می‌توان مشاهده کرد: عقلانیت نظری، عقلانیت عملی، عقلانیت جوهری و عقلانیت صوری. عقلانیت نوع اخیر، که در جهان سرمایه‌داری بیش از همه حضور و بروز یافته، عبارت است از انتخاب بهترین وسیله برای دستیابی به هدف. عقلانیت نظری وبر، متأثر از ریشه‌های تفکر کانتی در انکار عقل شهودی و قطع ریشه وجودی عقل مفهومی، به افقی محدود می‌اندیشد و از ظرفیت‌های عقل شهودی (وحی) محروم مانده است. این همان انصراف از عقل حقیقت‌جو به عقل کارآمد است. عقلانیت عملی او نیز عقلانیتی ابزاری است و معیاری برای اهداف تعیین نمی‌کند؛ اهداف ممکن است به وسیله نیروهای دیگری چون غرایز و امیال طغیان‌کرده انسان مدرن تعیین شود. این عقلانیت بازتاب جهان‌دانی خاص انسان مدرن است که جهان اجتماعی او را از معنای قدسی عریان نموده و با سکولاریسم و دموکراسی تزیین کرده است و او را در قفس آهنین خودتنبیده (بوروکراسی) اسیر نموده است.

اما در جانب شرقی در اندیشه علامه طباطبایی، عقلانیت ملازم با فطرت سالم و اصیل است. بدین رو، انسان باید حق همه قوا و غرایزش را ادا کند و از افراط و تفریط پرهیز نماید تا فطرت او سالم بماند و در سایه آن، عقل او از انحراف و کژاندیشی حفظ شود و کنش‌های انسانی عقلانی گردد. عقلانیت اندیشه‌ها (عقلانیت نظری) به منطقی بودن آنهاست. به عبارت دیگر، اندیشه‌های مورد نظر در این باب آن دسته از احکام و گزاره‌های نظری عقلانی است که اصول و قواعد منطقی در آنها رعایت شده باشد یا بداهت آن دلیل بر مطابقت آنها با واقع است یا با رعایت قواعد منطقی به بدیهی منتهی شود. معرفت عقلی برآمده از این عقلانیت به افق‌های متعالی و قدسی نظر دارد، و با استعانت از عقل شهودی و عقل قدسی، هستی‌شناسی حقیقی واقع‌گرای توحیدی را ترسیم می‌کند. معیار عقلانیت در حوزه ادراکات عملی مصلحت داشتن و غایت‌مند بودن آنها در زندگی است، مصلحت و غایتی واقعی که هماهنگ با فطرت سالم انسان و سازگار با کمال اصیل و نهایی او، باشد. در حقیقت، علامه عقلانیت عملی را عقلانیتی کل‌نگر می‌داند که هم به اهداف و هم به وسایل توجه دارد. عقلانیت فطری جهان هستی را معنادار و انسان را مکلف به جهان‌داری و جهان‌آرایی بر اساس فطرت می‌داند. بدین رو، عقلانیت در جانب شرقی آن «هبطت الیک من السماء الرفع» است. عقل هم مفتاح معارف و حیانی است و هم مصباح و میزان اندیشه و عمل انسانی.

منابع

- بندیکس، راینهارد (۱۳۸۲) *سیمای فکری ماکس وبر*، محمود رامبد، تهران: هرمس.
- دیلینی، تیم (۱۳۸۷) *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، به‌رنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نشر نی.
- رتیزر، جورج (۱۳۸۴) *نظریه‌های جامعه‌شناختی در دوران معاصر*، محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶) *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷) *المیزان فی التفسیر القرآن*، بیروت: منشور موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۳۷۴) *ترجمه المیزان فی التفسیر القرآن*، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۷) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، [با حواشی مرتضی مطهری]، تهران: صدرا.
- _____ (۱۴۲۰) *نهایة الحکمه*، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۱) *روابط اجتماعی در اسلام*، محمد جواد حجتی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷) *رسالت تشیع در دنیای امروز*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۸) *انسان از آغاز تا انجام*، صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
- علیزاده، عبدالرضا و همکاران (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی معرفت*، زیر نظر محمد توکل، قم:

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۴) *معرفت و جامعه*، به کوشش حفیظ‌الله فولادی، قم: نشر

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- فیروزجایی، رمضان (۱۳۸۳) «عقلانیت از نظر علامه طباطبایی»، *مجله ذهن*، سال پنجم، ش

۱۷، ص ۶۵ - ۸۱.

- کالبرگ، استفن (۱۳۸۳) «انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر، تحلیل فرایندهای عقلانی

شدن در بستر تاریخ»، مهدی دستگردی، *مجله معرفت*، سال سیزدهم، ش ۸۰، ص ۴۵ - ۶۱.

- کرایب، یان و نبتون تد (۱۳۸۶) *فلسفه علوم اجتماعی*، شهناز مسمی پرست و محمود متحد،

تهران: نشر آگه.

- کرایب، یان (۱۳۸۶) *نظریه‌های کلاسیک اجتماعی*، شهناز مسمی پرست، تهران: نشر آگه.

- گی‌روشه (۱۳۸۵) *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی سازمان اجتماعی*، ترجمه هما زنجانی

زاده، تهران: سمت، چاپ چهارم.

- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۳) «چیستی عقلانیت»، *مجله ذهن*، سال پنجم، ش ۷، ص ۳ - ۱۳.

- جلالی پور، حمیدرضا و محمدی، جمال (۱۳۸۷) *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی* [ترجمه و

تألیف]، تهران: نشر نی.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶) *آموزش فلسفه*، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۶) *فلسفه مشاء*، قم: بوستان کتاب.

- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۶) *منابع معرفت*، کاوش در ژرفای معرفت‌شناسی، قم: موسسه

امام‌خميني رحمته الله علیه.

- وبر، ماکس و دیگران (۱۳۸۴) *عقلانیت و آزادی*، یدالله موقن، احمد تدین، تهران: هرمس.

_____ (۱۳۷۴) *اقتصاد و جامعه*، عباس منوچهری و همکاران.

_____ (۱۳۶۸) *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، احمد صدارتی، تهران: نشر مرکز.

_____ (۱۳۸۷) *دین قدرت جامعه*، احمد تدین، تهران: هرمس.

_____ (۱۳۷۱) / *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، عبدالمعبود انصاری، تهران:

سمت.

- Mills, Melinda C(2008),” COMPARATIVE ANALYSIS” in The Encyclopedia of qualitative research methods, Lisa M. Given (ed), London, SAGE Publications Ltd.

- Benton, Ted and Craib ,Ian .(2001). Philosophy of Social Science , the philosophical foundations of social thought. Palgrave. New York.

- phenomenology.human studies vol 4.

- kalberg Stephen (1980). Max Webers types of rationality cornerstones for the analysis of rationalization processes. the American journal of sociology vol85

- kalberg Stephen.(1990).the rationalization of action in max webers sociology of religion. sociological theory,vol8.

- Stenmark, Mikaeal(1995). rationality in science, religion, and everyday life. university of notre dame press .

- Swedberg Richard.(2003).the changing picture of max webers sociology. annual review of sociology vol 29.

Archive SID