



University of Tehran Press

Analysis of the foundations of participatory democracy in the light of Habermas's language-based political philosophy

Ali Mashhadi¹ | Alireza Dabirniya² | Hassan Mohammadi³

- 1. Associate Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, Qom University, Qom, Iran. Email: mashadiali@yahoo.com
- 2. Associate Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, Qom University, Qom, Iran. Email: dr.dabirnia.alireza@gmail.com
- 3. Corresponding Author; PhD Student in Public Law, Faculty of Law, Qom University, Qom, Iran. Email: has.mohammadi777@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <hr/> <p>Pages: 1-24</p> <hr/> <p>Received: 2021/10/22</p> <p>Received in Revised form: 2022/04/06</p> <p>Accepted: 2022/5/22</p> <p>Published online: ---/--/--</p> <hr/> <p>Keywords: <i>Sovereignty, Philosophy of Language, Public Discourse, Law.</i></p>	<p>The disruption of contemporary representative democracies in the reflection of the public will in legal-political systems has led to the rotation of the formal system of transfer of power to the informal system, depleting democracy and confronting contemporary societies with numerous crises, including the crisis of legitimacy. This article examines the concept of constitutional Power and the constitutional form in Jürgen Habermas's legal philosophy in order to determine the ideal system of exercising power. The paper argues that the concept of the constitutional Power must be embedded in a constitutional theory that can explain the difference between legitimate law and the mere use of power. Accordingly, Habermas a participatory democracy based on structural principles including a world life outside control of government and market, a public sphere based on communicative actions and the principles of behavior including legitimate law that has passed the filter of public discourse, realization of the ethics of discourse including freedom, equality and absorption and the backgrounda of modern society with Self-founded Reason prescribe foundation as a solution to crises of contemporary societies. Habermas's theory can convincingly state the general conditions of constitutionalism and legitimate legislation that exercise private and public autonomy in the legal system.</p>
<p>How To Cite</p>	<p>Mashhadi, Ali; Dabirniya, Alireza; Mohammadi, Hassan (2023). Analysis of the foundations of participatory democracy in the light of Habermas's language-based political philosophy. <i>Public Law Studies Quarterly</i>, -- (--), 1-24. DOI: https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2022.334171.2942</p>
<p>DOI</p>	<p>10.22059/JPLSQ.2022.334171.2942</p>
<p>Publisher</p>	<p>The University of Tehran Press.</p>





انتشارات دانشگاه تهران

فصلنامه مطالعات حقوق عمومی

شاپا الکترونیکی: ۸۱۳۹-۳۴۲۳

دوره: -- شماره: --

Homepage: <http://jplsq.ut.ac.ir>

تحلیل مبانی دموکراسی مشارکتی در پرتو فلسفه زبان هابرماس

علی مشهدی^۱ | علیرضا دبیرنیا^۲ | حسن محمدی^۳

۱. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mashadiali@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: dr.dabirnia.alireza@gmail.com

۳. نویسنده مسئول؛ دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: has.mohammadi777@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>صفحات: ۱-۲۴</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۱</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ---/--/--</p> <p>کلیدواژه‌ها: حاکمیت، دموکراسی مشارکتی، گفتمان عمومی.</p>	<p>اخلال دموکراسی‌های نمایندگی معاصر در انعکاس اراده عمومی در نظام‌های حقوقی-سیاسی، به چرخش سیستم رسمی انتقال قدرت به سیستم غیررسمی منجر شده، دموکراسی را از معنا تهی کرده و جوامع معاصر را با بحران‌های متعدد از جمله بحران مشروعیت مواجه ساخته است. این مقاله مفهوم قدرت مؤسس و شکل مشروطه را در فلسفه سیاسی یورگن هابرماس، به‌منظور تعیین سیستم آرمانی اعمال قدرت بررسی می‌کند. استدلال مقاله این است که مفهومی از قدرت مؤسس باید در یک نظریه قانون اساسی جای گیرد که بتواند تفاوت بین قانون مشروع و صرف استفاده از قدرت را توضیح دهد. بر این اساس هابرماس دموکراسی مشارکتی مبتنی بر مبانی ساختاری شامل زیست‌جهانی خارج از کنترل دولت و بازار، حوزه عمومی مبتنی بر کنش‌های ارتباطی و مبانی رفتاری شامل قانون مشروعی که از فیلتر گفتمان عمومی عبور کرده و مورد اجماع قرار گرفته، تحقق اخلاق گفتمان شامل آزادی، برابری و جذب و پیش‌زمینه جامعه مدرن همراه با عقل خودبنیاد را به‌عنوان راه‌حلی برای رفع بحران‌های جوامع معاصر تجویز کرده است. نظریه هابرماس می‌تواند به‌طور قانع‌کننده‌ای شرایط کلی مشروطه‌خواهی و قانونگذاری مشروع را بیان کند که خودمختاری خصوصی و عمومی را در نظام حقوقی محقق می‌سازند.</p>
استناد	مشهدی، علی؛ دبیرنیا، علیرضا؛ محمدی، حسن (۱۴۰۲). تحلیل مبانی دموکراسی مشارکتی در پرتو فلسفه زبان هابرماس. <i>مطالعات حقوق عمومی</i> ، -- (--)، ۱-۲۴. DOI: https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2022.334171.2942
DOI	10.22059/JPLSQ.2022.334171.2942
ناشر	مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



۱. مقدمه

قدرت مؤسس در نظریه مشروطه مدرن همیشه موجودی دورگه بوده است، زیرا شخصیت آن بین حاکمیت بی قیدوشرط قانونی از یک سو و تناقض نیروی حقوقی قانون اساسی در نوسان است و موقعیت بسیار ناخوشایندی را برای حقوقدانان ایجاد کرده است. افزایش اقدامات مداخله جویانه دولت‌ها در حوزه‌های مختلف در دو سده اخیر، اندیشمندان سیاسی را متوجه این نکته کرد که صرف نظام نمایندگی و دموکراسی‌های رایج نمی‌تواند تضمین‌کننده تحدید قدرت دولت‌ها و حقوق افراد باشد. در حقیقت رؤیای مدرنیته برای خلق انسان آزاد و جامعه مبتنی بر فضا باز اجتماعی، زیر آواری از پیشرفت‌های فناوری مدفون شد. قوانین اساسی که منبع اصلی تحدیدکننده قدرت دولت‌ها و تأمین‌کننده حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی بود، تحت تأثیر علم‌گرایی شدید پوزیتیویستی حاکم قرار گرفت و به عقیده بسیاری از فیلسوفان منتقد نتوانسته است کارکرد هنجاری اصیل خود را نمایش دهد. از این رو مدرنیته به‌عنوان مسلک جدید اجتماعی که آثار مهمی در فلسفه سیاسی به‌جای گذاشته است، در معرض حمله شدید مکاتب مختلف از جمله مکتب انتقادی فرانکفورت قرار گرفته است. یورگن هابرماس، سرشناس‌ترین فیلسوف این مکتب، هرچند مدرنیته را نقد کرده، اما به اعتقاد وی راه‌حل در درون مدرنیته است. به اعتقاد هابرماس مدرنیته راه اشتباهی را در پی گرفته است و باید چهره کاذب آن که اکنون بر جهان مسلط است، بازسازی شود. بر این اساس تلاش وی نیز در زمینه ارائه راه‌حلی برای اصلاح و بازسازی اجتماعی جامعه مدرن صورت گرفته است. با عنایت به مطالب مطروحه در این مقاله به این پرسش پرداخته می‌شود که مبانی ضروری دموکراسی مشارکتی هابرماس کدام است و چه تأثیری بر ساختارهای حقوقی-سیاسی گذاشته است؟

هابرماس کارش را از نقد علم‌گرایی پوزیتیویستی غربی آغاز می‌کند. وی به‌منظور آسیب‌شناسی جامعه مدرن غربی، مشکلات موجود را بررسی کرده و علت اصلی و بنیادین مشکلات در جامعه مدرن غربی را تکیه بیش از حد به ایده‌های معرفت‌شناختی پوزیتیویستی در خصوص تعبیر جهان و انسان می‌داند. بنابراین ایده اصلی هابرماس در آغاز، کشف علم‌گرایی به‌عنوان ریشه مشکلات در جامعه غربی بوده است. پس از آن هابرماس در پی تجویز راه درمان برای مشکلات جوامع غربی، در آثار مختلف ایده اصلی خود یعنی فلسفه زبان و لوازم آن یعنی گفتمان، اخلاق گفتمان، زیست‌جهان، حوزه عمومی و تکیه بر دیالوگ به‌جای مونولوگ را مطرح و تبیین کرده است.

بررسی مبانی دموکراسی مشارکتی از این حیث نیز حائز اهمیت است که امروزه در ادبیات سیاسی جهان، بیش از هر چیز، بحث گذار از دموکراسی نمایندگی به دموکراسی مشارکتی مطرح است. دلیل این امر آن است که با رشد جوامع انسانی، گسترش شهرنشینی و بالا رفتن فرهنگ عمومی و پیچیده‌تر شدن

روزافزون سازوکارها و روابط انسانی، افکار عمومی و اقشار گوناگون اجتماعی کمتر به سیاست و سیاستمداری به صورت حرفه‌ای اشتغال دارند و بر عکس، بیشتر تمایل دارند سرعت چرخه‌های سیاسی و امکان مشارکت مستقیم خود را در مدیریت زندگی و سامان دادن به وضعیت عمومی و زندگی روزمره خویش افزایش دهند (فکوهی، ۱۳۸۸: ۱). این در حالی است که در ایران، نهادهای نمایندگی در بسیاری از تصمیماتی که اتخاذ می‌کنند، نه تنها افکار عمومی را مدنظر ندارند، بلکه در بسیاری از موارد نیز خلاف اجماعی که در افکار عمومی حاصل شده است، اقدام به قاعده‌گذاری می‌کنند که این امر مشروعیت این نهادها و هنجارها و را در معرض خطر قرار داده است. این رویه زنگ خطری برای احتمال گسست در سیستم نمایندگی است. هابرماس با تکیه بر فلسفه بین‌الذنهانی و ابزار زبان، دموکراسی مشارکتی خویش را به عنوان تکمله‌ای بر سیستم‌های نمایندگی به منظور بازتولید مستمر مشروعیت در ساختار سیاسی و حقوقی ارائه داده است. از این رو پرداختن به مبانی این نوع دموکراسی می‌تواند راه‌گشایی از بحران‌های سیاسی-حقوقی معاصر نظام جمهوری اسلامی ایران مهیا سازد.

بر این اساس در این نوشتار در قسمت ابتدایی، با طرح مفهوم دموکراسی مشارکتی، معرفت‌شناسی و فلسفه زبان وی بررسی و سپس، مبانی دموکراسی مشارکتی و تأثیر آن بر حاکمیت مطلوب وی تحلیل می‌شود. در نگارش این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده و جمع‌آوری مطالب نیز به صورت کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

۲. دموکراسی مشارکتی

دموکراسی مشارکتی مدل خاصی از دموکراسی است که در تکاپوی چارچوبی نظری و نیز ترتیبات نهادی برای مشارکت بیشتر و فعال‌تر شهروندان در تصمیم‌گیری‌های جمعی است. این نوع از دموکراسی در مقابل دموکراسی لیبرالی قرار می‌گیرد. وابستگی دموکراسی لیبرال به دارایی نابرابر و گرایش تجربه‌مارکسیستی در مورد دموکراسی مستقیم به تمرکز قدرت و توتالیتاریانیسم، سبب ظهور نظریه دموکراسی مشارکتی از دهه شصت میلادی شد. لیبرال دموکراسی قواعد مبتنی بر طرد و سلطه طبقاتی، جنسی، نژادی و دیگر تبعیض‌ها را لاپوشانی می‌کند. علاوه بر این، این شیوه حاکمیت از اصل مشارکت مردم در امور خود فاصله دارد، از جمله اینکه بنا به شیوه لیبرال دموکراسی، مشارکت مردم و حتی ادعای خودمختاری فردی به عنوان اساسی‌ترین ارزش آن، چیزی جز این نیست که مردم را با آیین خاصی به صورت دوره‌ای به پای صندوق‌های رأی بکشانند و از آنها که به واسطه عملکرد همین نظام از دانش و مهارت لازم برای درک مسائل سیاسی بی‌بهره‌اند، آرایه اخذ کنند (پولادی، ۱۳۹۸: ۱۵۱). چنین شیوه‌ای به بی‌تفاوتی عموم مردم نسبت به امر عمومی و سیاسی منجر می‌شود، چیزی که به نظر مورد استقبال

لیبرال‌ها نیز قرار گرفته است تا جایی که به گفته بنجامین کنستان: «مشارکت گسترده و فعال در قدرت جمعی برای حکومت فایده‌ای ندارد» (بویو، ۱۳۷۶: ۱۶). دموکراسی مشارکتی به تحقق یک سلسله آیین دموکراتیک مانند انتخابات اکتفا نمی‌کند، بلکه در این دیدگاه فرایندهای دموکراتیک وقتی مشروعیت دارد که به مردم امکان دهد، هم در مسائل خاص و اجرایی و هم در مورد خود قواعد دموکراتیک به شور و تعلل، گفت‌وگو، اقامه برهان، استدلال، اقناع و تلاش برای رسیدن به اجماع اقدام کنند. در اندیشه هابرماس، گفتمان و زبان به عنوان مهمترین ابزارهای تحقق مشروعیت در این شیوه حاکمیتی به‌ویژه در کتاب *میان واقعیات و هنجارها* مورد توجه قرار گرفته است. هابرماس اشاره می‌کند ما نباید دموکراسی را با ساختارهای صوری آن (نهادهای نمایندگی، پارلمان‌ها، قوانین اساسی، اتحادیه‌ها یا سایر آرایش‌های صوری) یکی بگیریم. دموکراسی یعنی همه چیز در درون و از طریق تعامل اجتماعی یعنی از طریق کنشی انجام شود که واقعاً در جهت رسیدن به تفاهم است. برای آنکه دموکراسی معنایی صرفاً صوری نداشته باشد، شهروندان باید به شیوه‌ای نقادانه درباره سیاست‌ها و جهت‌گیری‌های حکومت تأمل کنند. هرگونه کوششی برای متوقف ساختن چنین تفکر نقادانه‌ای، ساختارهای بنیادی نهادهای دموکراتیک را نابود خواهد ساخت. همان‌طور که هابرماس می‌گوید حاکمیت مردم معطوف به ارتباطات آزادانه‌تر مبتنی بر بحث و تبادل نظر و معاشرت و انجمن است. تنها به این شکل پنهان است که قدرت ارتباطی سیال حاکمیت مردمی می‌تواند قدرت اداری دستگاه دولت را زیر سیطره اراده شهروندان درآورد. اگر در گذشته رئیس پارلمان به‌عنوان نگهبان قانون اساسی محسوب می‌شد، در نزد هابرماس این وظیفه به عهده شهروندان جامعه گذاشته شده است (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۶۵).

۳. معرفت‌شناسی و فلسفه زبان

آگاهی نسبت به معرفت‌شناسی هابرماس از آن حیث ضرورت دارد که فلسفه سیاسی مبتنی بر زبان هابرماس، ریشه در نظریات معرفت‌شناسانه و نقدهای وی بر یگانه‌انگاری علوم مختلف دارد. بینش معرفت‌شناسانه هر فیلسوف سیاسی نشان‌دهنده نوع نگاه هستی‌شناسانه وی نسبت به جهان هستی و بنیادهای علم است. اثبات‌گرایان جهان را به‌عنوان واقعیتی عینی تلقی می‌کنند و معتقدند تنها راه شناخت جهان، استفاده از ابزار «مشاهده» است. در واقع از نظر اثبات‌گرایی، علوم از راه مشاهده حاصل می‌شود و تنها راه اثبات آن نیز استفاده از آزمون و خطا در خصوص هر فرضیه مطروحه است. روشن است که روشی که این گروه در پژوهش‌های خود به‌کار می‌برند، متناسب با نوع نگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آنها خواهد بود و آن روش استفاده از حواس بشری در درک پدیده‌های طبیعی است. به تبع این موضوع اثبات‌گرایان جهان اجتماعی را نیز به‌مثابه جهان طبیعی تلقی می‌کنند و معتقدند که

قوانین حاکم بر جهان طبیعی، در جهان اجتماعی نیز جاری است. بنابراین استفاده از شهود و ابزار مشاهده و همچنین روش آزمون و خطا در خصوص کشف قواعد جهان اجتماعی نیز کاراست.

هابرماس نقد ویژه مکتب انتقادی فرانکفورت بر اثبات‌گرایی را تأیید کرده است. به اعتقاد هابرماس یگانه‌انگاری علوم توسط پوزیتیویست‌ها و این گزاره که «دانش نوعی بناست و استحکام آن وابسته به زیرسازی و اساس آن است آنچنان که اگر زیربنای این دانش رشته‌ای از عبارات غیرقابل شک باشد، می‌توان با منطق به استنتاج عبارات پایه‌ای دیگر پرداخت و بنای محکم دانش را که به تمامی قابل اعتماد است را بنیان نهاد» محکوم به بطلان است (گلابی و شهبازی قیچاق، ۱۳۹۳: ۳۷). هابرماس همچون دریدا و رورتی اعتقاد دارد که چنین استعاره‌ای بر مبنای دانش، گمراه‌کننده است و فرض هرگونه شالوده‌باوری، اعتقاد به وجود احکامی است که دیگر نمی‌توان در مورد آن، شک و تردید کرد، بلکه باید به درستی آنها اعتماد کامل داشت، احکامی که به گمان متفکران عقل‌باور کلاسیک همچون کانت و دکارت، با عقل محض و به گمان اندیشمندان تجربی مانند راجر بیکن و برتراند راسل و پوزیتیویست‌های منطقی، با مشاهده و تجربه مستقیم می‌توان کشف کرد. ولی هابرماس هر دو نظر را نادرست خوانده و بر این باور است که هیچ حکمی نیست که وجود شواهد و دلایل تازه نتواند آن را تجدیدنظرپذیر کند. به همین دلیل وی رهیافت درست به دانش را نه شالوده‌باوری، که «خطاپذیری» می‌داند. می‌توان مهمترین ویژگی انتقادی نظریه وی را همین باز بودن همه احکام به بازنگری و بازاندیشی دانست.

پیشرفت‌های تکنولوژیکی در آغاز سده بیستم پایه‌های علم‌گرایی و وحدت‌گرایی اثبات‌گرایان را در جوامع مدرن استحکام بخشید. استفاده از ابزار مشاهده و تجربه مستقیم و روش استقرایی که از علوم طبیعی برگرفته شده بود، تحت تاثیر اندیشه اثبات‌گرایی و نتایج گراندردی که علوم طبیعی تقدیم این جوامع کرده بود، به علوم اجتماعی نیز تعمیم داده شد. اما با ظهور بحران‌های جدید در جوامع مدرن از جمله بحران مشروعیت و مداخلات دولت در حوزه‌های مختلف، نقدهای شدیدی از سوی مکتب انتقادی فرانکفورت را متوجه خود کرد. مکتب فرانکفورت ضعف اصلی مدرنیته را ابتدای آن به عقلانیت دانسته است. به عبارتی تکیه بیش از حد به علوم طبیعی و ولع جوامع مدرن به استیلای بر طبیعت، به ظهور عقلانیت ابزاری در این جوامع منجر شده که نتیجه آن جز شیء‌گشتگی انسان چیز دیگری نبوده است که به بیان ماکس وبر به ایجاد قفس آهنین برای بشر منجر شده است (نوروزی و سالاری، ۱۳۹۰: ۱۱۵). هابرماس ضمن پذیرش نقد مکتب فرانکفورت بر جوامع مدرن، بینش این مکتب در مورد عقلانیت را رد کرده است. به اعتقاد هابرماس مکتب فرانکفورت و در رأس آن هورکهایمر و آدورنو، در مفهوم عقلانیت دچار تقلیل‌گرایی شده و عقلانیت را به عقلانیت ابزاری تقلیل داده‌اند. وی با بهره‌گیری از دو مفهوم مرتبط کار و تعامل، به بازسازی ماتریالیسم تاریخی مارکس می‌پردازد. کار عبارت است از رابطه انسان با طبیعت و تعامل، رابطه انسان‌ها با یکدیگر است. بنابراین وی کنش را به دو دسته ابزاری و

ارتباطی تقسیم می‌کند. کنش ابزاری در نتیجه کار و رابطه انسان و طبیعت محقق می‌شود و در آن کنشگر به دنبال اهداف خاص خود یعنی سلطه و بهره‌برداری از طبیعت است. کنش ارتباطی اما به معنی تعامل چند کنشگر است که به وسیله زبان صورت می‌گیرد. هر کدام از این دو کنش، ابزار و سیر تکامل خاص خود را دارند. مکتب فرانکفورت، عقلانی شدن جامعه مدرن را تنها از بعد کنش ابزاری (مفهوم منفی) می‌نگریست و معتقد بود نتیجه سیر این‌گونه عقلانیت در جهان سرمایه‌داری، حاکمیت بوروکراسی، فناوری و عقل ابزاری بر سرنوشت بشر است (پولادی، ۱۳۹۸: ۵۲).

هابرماس اما تأکید می‌کند که بعد دیگر عقلانیت یعنی عقلانیت ارتباطی، در تفکر مدرن مغفول مانده است (Foley, 2006: 53). به عبارتی از نظر هابرماس مدرنیته، به خودی خود امری منفی نبوده و تنها راه اشتباهی را تاکنون طی کرده است. اشتباه بزرگ مدرنیته این بوده است که با تأکید بیش‌ازحد به علم‌گرایی پوزیتیویستی، عقلانیت ابزاری را در مرکز ثقل خود قرار داده و عقلانیت ارتباطی را که محصول تعامل آدمیان با یکدیگر و منشأ مشروعیت‌ساز هنجارها است، به حاشیه رانده است. وی بر خلاف مکتب فرانکفورت به دفاع سرسختانه از مدرنیته برخاسته و معتقد است که پروژه مدرنیته، پروژه‌ای ناتمام است و راه نجات آن و مدینه فاضله خود را در اجرای عقلانیت و کنش ارتباطی در درون مدرنیته می‌جوید. عقلانیت ارتباطی روشی است که اساس آن تفاهم و توافق است که از طریق آزادی ارتباطات و رسیدن به تعامل صحیح به دست می‌آید و نتیجه آن رهایی و آزادی انسان است که به نظر می‌رسد پروژه فکری هابرماس نیز همین رهایی‌بخشی باشد. هابرماس کلید اصلی توسعه انسانی را «مفاهمه و گفت‌وگو» می‌داند و این مهم مقوله‌ای است که تقریباً در تمامی آثار خود بر آن تأکید داشته است (پولادی، ۱۳۹۸: ۱۲۰).

بنابراین تحقق مفاهمه و عبور از آنچه هابرماس آن را فلسفه سوژه می‌خواند، به رویکرد بین‌الذهانی، نیازمند توجه به مؤلفه اصلی آن یعنی زبان است. از نظر هابرماس، فلسفه سوژه با خردابزاری در ارتباط است، زیرا این فلسفه رابطه را فقط بر مبنای رابطه سوژه و آبه در نظر می‌گیرد، خواه این آبه شیء باشد خواه فرد باشد. کنشی که در این خصوص صورت می‌گیرد، کنش ابزاری/راهبردی است. این کنش مبتنی بر هدف است و آبه را به عنوان هدف ابزاری در نظر می‌گیرد. این نوع فلسفه در حوزه طبیعت به استیلا بر آن منجر می‌شود، اما در بستر روابط اجتماعی قضیه متفاوت است، زیرا فلسفه مذکور در این حوزه سبب می‌شود که عاملان یکدیگر را به عنوان آبه، یعنی ابزاری برای رسیدن به هدف در نظر بگیرند. عقلانیت به خردابزاری تقلیل پیدا می‌کند که در این صورت کارایی ابزار در ارتباط با یک هدف مشخص از اهمیت برخوردار می‌شود. به همین دلیل ماکس وبر تأکید می‌کند که عقلانی شدن می‌تواند پیشرفت مادی را تأمین کند، اما به افسوس‌زدایی و از خودبیگانگی دیگران نیز می‌تواند منجر شود (توماسن، ۱۳۹۵: ۸۴).

به این ترتیب هابرماس از این نقطه عزیمت می‌کند که رابطه انسان‌ها با یکدیگر، با نوع رابطه انسان با محیط طبیعی متفاوت است و لوازم دیگری را می‌طلبد. انسان‌ها به عنوان موجودات اجتماعی با یکدیگر

تعامل دارند و نیازمند درک یکدیگرند. این کار با استفاده از زبان به عنوان عامل ارتباط صورت می‌گیرد (پولادی، ۱۳۹۸: ۵۴). عقل ارتباطی نزد هابرماس، یک عقل سوژه‌محور نیست، بلکه عقلی است که در عادی‌ترین کردارهای روزمره انسان‌های عادی ریشه دارد. هابرماس منشأ آن را در منطق درونی روابط روزمره که از طریق زبان صورت می‌گیرد، جست‌وجو می‌کند. به طوری که هر پاره گفتار که ما در عادی‌ترین تا متعالی‌ترین ارتباطها به کار می‌بریم، حاوی یک دعوی اعتبار است. گوینده با هر عمل گفتاری یک دعوای اعتبار را طرح می‌کند که شنونده یا طرف مقابل با پاسخ آری یا خیر به آن جواب می‌دهد. اگر پاسخ «نه» باشد، گوینده باید از دعوای خود با استدلال دفاع کند تا آنکه وفاق حاصل شود و اگر پاسخ «آری» باشد، وفاق حاصل شده است (نوروزی و سالاری، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

به اعتقاد وی بر خلاف ادعای کانت و رالز، خردی که از طریق مونولوگ به دست می‌آید، به دلیل خاصیت تک‌گویانه، نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد. خرد وقتی می‌تواند رهایی‌بخش باشد که بتواند مفاهمه را ایجاد کند، حال آنکه خرد تک‌گویانه، عاری از این ویژگی است. این ایده نتیجه عدم اعتقاد هابرماس به خطاناپذیری علوم و به ویژه علوم اجتماعی است. بنابراین در سایه تعامل و گفتمان عمومی عقلانی است که خطای هر فرضیه، مورد آزمون اعتبار قرار می‌گیرد. ادعاهای اعتبار باید در اختیار ذی‌نفعان قرار گیرد تا میزان صدق و اعتبار آنها مورد سنجش قرار گیرد. اگر ادعای اعتبار مطروحه به چالش کشیده شوند، می‌توانیم به سوی گفتمان یا مباحثه حرکت کنیم. در این چارچوب است که تنها ادعاهایی مورد وفاق قرار می‌گیرند که بر پایه استدلالات قوی بنا شده باشند. «پیامد چنین گفتمان عقلانی‌ای، ایجاد وفاقی عقلانی خواهد بود. به این صورت همه اشخاصی که احتمالاً تاثیر می‌پذیرند می‌توانند به عنوان مشارکت‌کنندگان در گفتمان عقلانی رضایت خود را درباره آن ابراز کنند» (Habermas, 1996a: 107) باید توجه داشت که مفاهمه بر ادعاهای اعتبار، به هنجاریت موقتی ادعاهای اعتبار منجر می‌شود، اما ادعاهای مذکور تنها تا زمانی معتبرند که نظریات رقیب نتوانند بنیان‌های استدلال محکم‌تری را برای خود تامین کنند و مفاهمه را به ارمغان بیاورند.

در تبیین این ایده، هابرماس بر خلاف دانش معطوف به کار که علاقه اصلی در آن کنترل و دستکاری محیط بوده و مبتنی بر پژوهش تجربی و تحت نظارت فنی است، دو نوع دانش دیگر تحت عنوان دانش عملی و رهایی‌بخش را معرفی و مورد تأکید قرار داده است. به اعتقاد وی، راه‌گریز از بحران‌های معاصر از جمله مشروعیت را که حاصل دانش معطوف به کار است، باید در دو دانش دیگر جست. هابرماس دانش عملی را مبنایی برای تفکیک علوم طبیعی از علوم اجتماعی قرار داده است. آنچه به گرایش بشر به دانش عملی منجر می‌شود، علاقه برای درک معنی است. این علاقه هرمنوتیکی است، از این رو زبان عامل پیدایش آن است و با کنش متقابل انسان‌ها و نیز رفتارها و کارکردهای فردی و اجتماعی آنان سروکار دارد. بر این اساس، انسان‌ها در راستای منافع سازمان اجتماعی به تفسیر، معنی و

تبیین کنش‌ها می‌پردازند. این نوع علاقه به علوم هرمنوتیک می‌انجامد که در این نوع علوم ارزش گزاره‌ها در چارچوب کنترل تکنیکی مطرح نشده و نظریه‌ها به‌طور قیاسی ساخته نمی‌شوند، بلکه راه دستیابی به واقعیت‌ها تنها از طریق فهم معانی و نه مشاهده حاصل می‌شود (گلابی و شهبازی قیچاق، ۱۳۹۳: ۶۰). از دل دانش عملی، علاقه‌رهایی‌بخش زاده می‌شود که آن نیز مبتنی بر زبان است و به علوم انتقادی می‌انجامد. علوم انتقادی از طریق خردورزی و درک درست موقعیت هر جامعه به‌دنبال آن است که از طریق خودآگاهی توده‌ها، نقاط ضعف هر جامعه را به عموم نمایان سازد، تا توهم بدیهی بودن ستم و استثمار مخفی در ساختارهای موجود را از طریق نمایان ساختن تمامی آنچه پشت پرده قدرت و ساختارهای اجتماعی سیاسی و حقوقی است، زمینه خودآگاهی و خودفهمی عمومی و به‌تبع آن تبدیل حرکات توده‌ها به جنبش‌های اجتماعی آگاهانه‌رهایی را به ارمغان بیاورد.

روشن است که هابرماس، یکسره بر نقش متعالی زبان در شکل‌گیری دموکراسی مشارکتی تأکید می‌کند. به‌عبارتی به‌نظر می‌رسد ساختارهای حقوقی و سیاسی در اندیشه هابرماس، باید بیش از آنکه بر مبنای علوم طبیعی شکل بگیرد، مبتنی بر تعاملات اجتماعی و نقش اولیه زبان در بررسی نظریات و فرضیه‌ها باشد، تا در این ساختار تنها فرضیاتی که ادعای صدق و اعتبارشان مورد توافق اجتماعی باشد و به پشتوانه استدلال‌های قوی مطرح شده باشد، هنجارهای لازم‌الاتباع را تأمین کنند و هرگونه نظام هنجاری که در ساختارهای حقوقی سیاسی خارج از این فرایند ایجاد می‌شوند، فاقد مشروعیت تلقی می‌شوند. به اعتقاد وی، هنجارهایی که در سایه امر مطلق کانت و یا در پس پرده جهل رالز بر آن توافق می‌شود، به دلیل خاصیت مونولوگی و تک‌گویانه و همچنین فضای فرضی شکل‌گیری آن، لزوماً نمی‌تواند از ویژگی عام‌الشمول بهره‌مند باشد و این موضوع اعتبار هنجاریت اصول و گزاره‌های مطروحه در نظام اندیشه سیاسی کانت و رالز را مخدوش می‌کند (نجاتی حسینی، ۱۳۸۸: ۹۷). هابرماس با تأکید و ماهیت بین‌الذهانی هنجارها و لزوم تحقق گفت‌وگو و مفاهمه بر اصول هنجاری، فلسفه زبان را به‌عنوان تنها راه تأمین هنجارهای مشروع مطرح و تحلیل کرده است.

۴. مبانی دموکراسی مشارکتی

هابرماس به‌تبع طرح کنش ارتباطی و فلسفه زبان، نظریه دموکراسی مشارکتی خود را که ترجمان بسط‌یافته ایده‌های وی در خصوص کنش ارتباطی و فلسفه زبان در حوزه سیاست است، مطرح می‌کند. به اعتقاد وی اگر انسجام اجتماعی به کنش ابزاری تقلیل پیدا نکند و کنش ارتباطی را شامل شود و به‌عبارتی به فهم متقابل معطوف باشد، جامعه به شیوه صلح آمیز و در دراز مدت انسجام می‌یابد (توماسن، ۱۳۹۵: ۱۵۲). باید توجه داشت که به اعتقاد هابرماس، اعتبار هنجاری مشخصه طبیعی هنجار نیست،

بلکه اعتبار مذکور، نتیجه گفتمانی کسانی است که از آن هنجار، تاثیر می پذیرند. به عبارتی هیچ هنجاری از اعتبار ذاتی برخوردار نیست، بلکه تنها عبور آن از فیلتر گفتمان عمومی و مفاهمه بر سر آن از سوی افراد ذی نفع است که اعتباربخش هنجار مذکور است (Plant, 1982: 350). در پرتو عقلانیت گفتمان های مربوط به هنجارها می توان مشخص کرد که چه چیزی به لحاظ هنجاری درست است. ترجمان این ایده در حوزه سیاست، دموکراسی مشارکتی هابرماس است. در این ساختار پیشنهادی، نه قانونی بودن^۱ و واقعیات اجتماعی و نه اخلاقی بودن نمی تواند مبنای مشروعیت قوانین باشد، بلکه قوانین هنگامی از مشروعیت برخوردار می شوند که از طریق گفتمان عقلانی حاصل شوند. در زیر مهمترین مبانی این نوع دموکراسی را که هابرماس آن را بی بدیل می داند، بررسی می شود.

۱.۴. مبانی ساختاری

۱.۴.۱. زیست جهان

یکی از مهمترین مبانی دموکراسی مشارکتی، تحقق زیست جهان است. زیست جهان فضایی را ایجاد می کند که شهروندان به دور از اجبار، اقدام به مشارکت فعالانه در امور عمومی و تصمیم سازی عمومی می کنند. زیست جهان بر منابع، بافتارها و جنبه هایی که بستر کنش اجتماعی اند و کنشگران را قادر می سازند تا بر مبنای فهم متقابل همکاری کنند، دلالت دارد. مصادیق آنها عبارت اند از نظام های معنایی که فرهنگ و میان افراد، مشترک اند، سامان های نهادی ای که الگوهای کنش را ثبات می بخشند و ساختارهای شخصیتی که در خانواده، کلیسا، محله و مدرسه کسب می شوند (بومن و رگ، ۱۳۹۶: ۴۱-۴۲). زیست جهان و کنش ارتباطی دارای تاثیر متقابل اند. به این معنی که زیست جهان، بستر کنش ارتباطی را محقق می کند و کنش ارتباطی و زبان نیز در مقابل، به بازتولید مداوم زیست جهان می پردازد. کنش ارتباطی با استفاده از ابزار زبان، شرایط مفاهمه و گفتمان در حوزه زیست جهان را به منظور وصول به مفاهمه و اجماع فراهم می کند. در کنش ارتباطی، فرد عامل برای به دست آوردن تفاهم و توافق، هیچ سلاحی جز استدلال منطقی و قانع کننده ندارد. هرچه سیستم اجتماعی بیشتر از زندگی روزانه جدا می شود، به همان اندازه ارتباط کنش هدفمند عقلانی و کنش ارتباطی کمتر می شود و هرچه بیشتر کنش ارتباطی از حوزه کنش در حوزه سیستم و تولید مادی مایحتاج زندگی جدا می شود، انسان ها آزادتر و آسوده تر می توانند بدون دغدغه مستقیم و بلاواسطه مشکلات ضروری مادی، در یک فرایند تبادل نظر به توافق و همبستگی در امور عمومی دست یابند (رفیع محمودیان، ۱۳۷۵: ۲۵۴).

به اعتقاد هابرماس، جامعه تحت تاثیر دو عامل اصلی زیست جهان و سیستم قرار دارد. بر خلاف

زیست‌جهان که مبتنی بر زبان و کنش ارتباطی است، سیستم از طریق نظام‌های غیرزبانی یعنی پول و قدرت انسجام می‌یابد. در سیستم، کنش به فهم متقابل معطوف نیست، بلکه پیامدهای ارادی و غیرارادی حاکم بر کنش‌اند. دولت و بازار به‌عنوان مهمترین مصادیق سیستم، به‌ترتیب از طریق رسانه‌های هدایت‌کننده قدرت و پول انسجام می‌یابند. زیست‌جهان، طبق نظر هابرماس خود را از طریق رسانه بین‌الذهانی که به‌نحو گفتاری قوام یافته است، باز تولید می‌کند: بین‌الذهانی که تحت رهبری اصل اعتباریابی و اصل حقیقت به مثابه اجماع عقلانی است. هابرماس تصدیق می‌کند که زیست‌جهان تمامیت و یکپارچگی‌اش را در تقابل با سیستم حفظ کند. تنها چیزی که زیست‌جهان برای قوام بخشیدن به عقلانیت بین‌الذهانی نیاز دارد، حداقل التزام به این است که علایق و منافع راهبردی تابع ملاحظات حقیقت و اعتبار باشند. یا به تعبیر دقیق‌تر، امکان تبعیت آنها نتواند نفی شود (82: knodt, 1994). تصور زیست‌جهان، متضمن تصور امکان وجود عنصری اخلاقی و هنجاری در ارتباطات انسانی، وجود خواست‌های عقلانی و راستین بشر و عرصه اخلاق و حقیقت است. فرض اصلی او این است که ارتباط آزاد و نامخدوش در عرصه عمومی و زیست‌جهان، خواست‌های راستین انسان را آشکار می‌سازد. به‌عبارت دیگر، فرض او وجود گوینده و شنونده‌ای آرمانی و کاملاً عقلانی است که به‌طور پیشینی به فهم منظور یکدیگر علاقه‌مندند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

با عنایت به اینکه هابرماس تنها راه‌هایی بشر را تقویت کنش ارتباطی و تحقق هنجارها از طریق سیستم گفتمان محور می‌داند، کنش ارتباطی باید بر کنش ابزاری اولویت داشته باشد، زیرا که کنش ارتباطی وعده‌رهایی بخشی دارد. رشد سیستم در جهان امروزی و به‌ویژه در جوامع مدرن، به اولویت بخشی به کنش ابزاری منجر شده و به تبع آن، سیستم، زیست‌جهان و کنش ارتباطی زبان محور آن را تحت سیطره خود درآورده است. مستعمره‌سازی زیست‌جهان در حوزه سیاست دارای آثار مخربی است، زیرا با تقویت سیستم، دولت و بازار با استفاده از ابزارهای سیستم یعنی قدرت و پول، به زیست‌جهان وارد شده و کنش ابزاری هدف محور آن، انسان را به بردگی و از خودبیگانگی کشانده است. هابرماس از این فرایند، تحت عنوان مستعمره‌سازی زیست‌جهان توسط سیستم یاد می‌کند. زمانی که جهت‌گیری ابزاری و استراتژیک (برای مثال کارایی در دستیابی به اهداف مشخص) جایگزین جهت‌گیری ارتباطی معطوف به فهم متقابل شود، مستعمره‌سازی زیست‌جهان اتفاق می‌افتد (توماسن، ۱۳۹۵: ۱۰۴).

در نظام فکری آرمانی هابرماس، ریشه‌های قدرت را باید تنها و تنها در زیست‌جهان جست. در بخش‌های بعدی نیز بیان خواهد شد که مشروعیت و قانون مشروع تنها زمانی محقق می‌شود که طی فرایند گفتمان عمومی که در بستر حوزه زیست‌جهان حاصل شده باشد، بنابراین قدرت و قانون در هر سیستم دیگری غیر از نظام مذکور محقق شود، بحران مشروعیت ایجاد شده و بازتولید و ثبات آن امکان‌ناپذیر است. بنابراین سیطره سیستم بر زیست‌جهان در جوامع امروزی، نتیجه تأکید و رشد کنش

ابزاری معطوف به هدف، در سایه اثبات‌گرایی و مغفول ماندن کنش ارتباطی و زبان به‌عنوان منبع اصلی مشروعیت‌سازی بوده است. از سوی دیگر هابرماس معتقد است با ورود دولت به زیست‌جهان، عملیات قضایی‌سازی زیست‌جهان محقق شده است. به‌عبارت دیگر به‌جای آنکه هنجارهای حقوقی در بستر گفتمان آزاد زیست‌جهان مورد مفاهمه قرار گیرد و به دولت تحمیل شود، فرایند معکوس شکل می‌گیرد و این دولت است که به تنظیم قانونی مسائل مربوط به زیست‌جهان می‌پردازد، قوانینی که پیشتر و به شکلی بهتر از طریق کنش ارتباطی تنظیم می‌شدند. قضایی‌سازی زیست‌جهان آثار زیانباری برای جامعه به‌بار خواهد آورد، زیرا دولت‌ها با افزودن به قوانین رسمی در این بستر، به بهانه تضمین آزادی و یا ایجاد رفاه و برابری، آزادی افراد را در معرض خطر قرار می‌دهند (مشهدی، ۱۳۹۴: ۱۸۷-۱۹۰)، زیرا علاوه بر اینکه فرایند اصلی چرخش قدرت از پایین به بالا معکوس می‌شود، شهروندان نیز در روابط با دولت به موکلان منفعل تقلیل خواهند یافت.

۲.۱.۴. حوزه عمومی

هابرماس تعبیر حوزه عمومی را در برای عرصه‌ای اجتماعی به‌کار می‌برد که در آن افراد از طریق مفاهمه، ارتباط و استدلال مبتنی بر تعقل، به موضع‌گیری و جهت‌گیری‌های هنجاری مشغول‌اند که بر فرایند اعمال قدرت دولت، تاثیراتی آگاهی‌دهنده و عقلانی‌ساز باقی می‌گذارند. به‌عبارت بهتر، افراد در حوزه عمومی از طریق مفاهمه و استدلال و در شرایطی عاری از هرگونه فشار، اضطراب و بر مبنای آزادی و آگاهی تعاملی و در شرایط برابر برای تمام طرف‌های مشارکت‌کننده در حوزه عمومی مذکور، به تولید مجموعه‌ای از رفتارها، مواضع و جهت‌گیری‌های ارزشی و هنجاری می‌پردازند که در نهایت، به‌صورت ابزاری موثر برای تاثیر گذاردن بر رفتار و عملکرد دولت به‌ویژه در عقلانی ساختن قدرت دولتی عمل می‌کنند (هابرماس، ۱۳۹۲: ۲۱۰).

حوزه عمومی به معنای درست عرصه‌ای است که هیچ حد و حدودی بر فعالیت آن وضع نشده، حوزه عقلانی و حقیقت‌یاب و حقیقت‌ساز جامعه است. این حوزه، عرصه فکر، گفت‌وگو، استدلال و زبان است. شرایط مکالمه باز و آزاد در حوزه عمومی متضمن این اصل است که هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند در خارج از این حوزه، به‌صورت قانع‌کننده‌ای مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد. حوزه عمومی آنچه را که ماهیتاً عمومی است از حوزه‌های بسته و خصوصی قدرت و منفعت، رهایی می‌بخشد. پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل که آزادی، عدالت، برابری، عقلانیت و جزء آن چیست، تنها در حوزه عمومی هر جامعه‌ای ممکن است داده شود و مورد پذیرش و باور قرار گیرد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۵۷).

از نظر هابرماس حوزه عمومی فضای اظهارنظر آزادانه، مکالمه، بحث و چاره‌جویی در مسائل همگانی

است (احمدی، ۱۳۷۲: ۹۸). حوزه عمومی هابرماس بر تفکیک امر عمومی از امر خصوصی مبتنی است. حوزه عمومی به معنای دقیق کلمه عمومی است و از جهان خصوصی یعنی خانواده (هابرماس آن را حوزه صمیمیت^۱ می‌نامد) و بازار که در آن عاملان برای کسب سود رقابت می‌کنند، متمایز است. این حوزه نه تنها با حوزه خصوصی در تقابل است بلکه در مقابل دولت نیز قرار می‌گیرد. حوزه عمومی که هابرماس از آن صحبت می‌کند، حد واسط میان دولت رسمی (اقتدار عمومی) که بر ابزار اعمال خشونت کنترل دارند و حوزه خصوصی (جامعه مدنی) قرار دارد (boyte, 1995: 5) و ویژگی آن، نظارت بر دولت و شفاف کردن تصمیمات سیاسی و اداری است که از اهداف اولین حوزه عمومی است و برای تامین این جایگاه، اصول حقوقی عقلانی نهادینه شده و رعایت آن اصول برای همه الزام‌آور می‌شود (هندال، ۱۳۸۱: ۲۵۷).

حوزه عمومی در اروپا ابتدا در حوزه ادبی شکل گرفت که در آن عموم به نقد آثار ادبی می‌پرداختند. ایده نقد مهم بود، چون می‌توانست میان عموم منتقد، به‌عنوان راهنما به‌کار رود. این تجمعات به بورژوازی اجازه داد تا از دلیل خود برای تعیین مرزهای عمومی و خصوصی و توسعه خودآگاه حوزه عمومی استفاده کند (Guy-urriel & Fuentes-Rohwer, 2015: 1). در نهایت نقدها از حوزه ادبیات و حوزه صمیمیت خارج شد و تحت تاثیر بورژوازی که خواهان کسب منافع بیشتر از طریق فشار افکار عمومی بر حاکم بودند، با ورود به حوزه نقد امور مربوط به سیاست، قانون و دولت کارکرد جدیدی پیدا کرد. کارکردی که در سایه آن، حوزه عمومی نه تنها به عاملی برای کنترل دولت تبدیل شد، بلکه به مبنای عقلانی برای دولت بدل شد. قضاوت انتقادی کاربرد عمومی خرد در جامعه، به منبع مشروعیت جامعه تبدیل شد (توماسن، ۱۳۹۵: ۵۷). حوزه عمومی ادبی، عامل محرکه‌ای بود برای شجاعت اندیشیدن و خودادراکی در حوزه عمومی که عاملان حوزه عمومی با تکیه بر آن، فعالیتشان را عامل اصلی مشروعیت نظام سیاسی در نظر گرفتند. هابرماس بر نقش مهم مشارکت‌کنندگان در حوزه عمومی بر ایجاد هنجارهای حقوقی تاکید می‌کند. به اعتقاد هابرماس هنجارهایی که فرایند گفتمان استدلالی شهروندان در مورد مسائل روز در حوزه عمومی مطرح و نقد شده‌اند، از پشتوانه استدلالی قوی برخوردار است و عموم قوی یعنی پارلمان، باید بر اساس این باورها تصمیم‌گیری کند. بنابراین گردش منظم و نهادی قدرت تنها به شرطی محفوظ می‌ماند که سیستم سیاسی مرکزی به حاشیه حوزه عمومی پیوسته پاسخگو باشد (Habermas, 1996a: 354-356).

هابرماس اعتقاد به تفکیک کامل زیست‌جهان به‌عنوان بستر اصلی حوزه عمومی از سیستم ندارد، بلکه با توجه به اولویت زیست‌جهان بر سیستم در اندیشه وی، حوزه عمومی منبع اصلی مشروعیت بخشی به قانون است. شهروندان نخست باید آزادانه و برابر با یکدیگر مشورت کنند و از این طریق به

1. sphere of intimacy

باورهایشان شکل بخشند و سپس آن را از طریق عموم قوی نظیر پارلمان به سیستم سیاسی وارد کنند. بنابراین در اندیشه هابرماس مشروعیت نظام‌های سیاسی، مبتنی بر رسمیت هنجارهای حقوقی‌اند که در حوزه عمومی مطرح و از فیلتر نقد و مباحثه و استدلال می‌گذرد.

عقلانی شدن حوزه سیاست دولت نیازمند گسترش «حوزه عمومی» جامعه است که بر خلاف عرصه تک‌ذهنی قدرت، عرصه‌ای چندذهنی و محل برخورد اندیشه‌ها و اذهان گوناگون است. اندیشه حوزه عمومی با برخورداری از میدان تعاملات گفتگویی، جایگاهی محوری در نظریه و عمل دموکراتیک دارد (بوستانی و پولادی، ۱۳۹۶: ۲۲)، بنابراین ساختارهای حقوقی و سیاسی باید توان آن را داشته باشند تا گردش قدرت از پیرامون به مرکز را پیوسته بازتولید کنند، در غیر این صورت نظام مذکور با بحران مشروعیت مواجه خواهد شد.

هابرماس در ارائه نظام سیاسی آرمانی خود، دو الگوی رسمی^۱ و غیررسمی^۲ چرخش قدرت را ارائه می‌دهد. در الگوی رسمی چرخش قدرت، حوزه عمومی داده‌هایی را به حوزه عمومی قوی (پارلمانی) وارد می‌کند. پارلمان قانون وضع می‌کند، قوه مجریه آن قوانین را اجرا می‌کند و قوه قضاییه نیز به موارد اختلاف رسیدگی می‌کند. در این سیستم حوزه عمومی کارکرد اصلی خود به‌عنوان حسگر هنجاری را به‌خوبی ایفا می‌کند که در نتیجه آن قانون مشروع و اقتدار سیاسی ایجاد می‌شود و انتظار می‌رود که موارد مختلف با خوددگرگون‌سازی دموکراسی‌های قانونی منطبق باشد. اما در عالم واقع در نتیجه استیلا سیستم بر زیست‌جهان، چرخش قدرت، جهت عکس پیدا کرده است. در شیوه غیررسمی چرخش قدرت، حوزه عمومی را احزاب سیاسی و سایر عوامل سیاسی مدیریت می‌کنند. در نتیجه قانون، برای جامعه مدنی و زیست‌جهان امری بیگانه و تحمیلی در نظر گرفته می‌شود (توماسن، ۱۳۹۵: ۱۶۳). از نظر هابرماس هدف اصلی دموکراسی مشارکتی، بازگرداندن چرخش رسمی قدرت است. تحقق این امر نیز نیازمند اصلاح روابط سیستم و زیست‌جهان است. به این معنا که برای محدود کردن مبادلات سیستم و زیست‌جهان، موانعی ایجاد کنیم و حسگرهایی برای مبادلات بین آنها کار بگذاریم. در این نظام است که می‌توان ریشه قانون را در زیست‌جهان جست‌وجو کرد، بدون اینکه منتظر استعمار زیست‌جهان باشیم. در این نظام حوزه عمومی به‌عنوان حسگر اصلی جامعه، باورهای عمومی و اراده جمعی را هم از طریق انباشت منافع و هم از طریق کشف هویتی مشترک ایجاد می‌کند. حوزه عمومی با تمرکز بر مفهومی از خیر عمومی، همچون امری متمایز از مصلحت شخصی، جامعه مدنی را به دولت پیوند می‌زند. با این حال، حوزه عمومی، آشکارا در جامعه مدنی و در واقع، نوع خاصی از خلوت ریشه دارد که حوزه عمومی آن را تجویز می‌کند و بدان بها می‌دهد (کالون، ۱۳۸۹: ۳۲۲). در چنین حالتی جامعه مدنی می‌تواند بر هر

1. official
2. Unofficial

نظام سیاسی اثر بگذارد، اما خودش نمی‌تواند محل قدرت سیاسی باشد. به همین دلیل جامعه مدنی از طریق حوزه عمومی، قدرت ارتباطی را به قدرت اجرایی بدل می‌کند. بنا بر این ایده، ساختارهای حقوقی-سیاسی جوامع مدرن، باید طوری طرح‌ریزی شوند که بتوانند شرایط تحقق گفتمان عمومی را فراهم کنند. در غیر این صورت، قدرت در قالب دموکراسی‌های شکلی و بدون ساخت سیستم هنجارساز مشروع، نمی‌تواند از ثبات برخوردار شود.

۳.۴. مبانی رفتاری

۳.۴.۱. قانون مشروع

پیش فرض هابرماس از قانون مدرن، شرایط اجتماعی‌ای است که او آن را به عنوان «عقلانی شدن زیست‌جهان» توصیف کرده است. به اعتقاد هابرماس از طریق این فرآیند عقلانیت، سنت فرهنگی، عمدتاً عرفی شده و قدرت تجویز خود در پیشبرد تقسیم کار و نقش‌های اجتماعی را از دست داده است. در نتیجه مواضع علاقه، به شدت متفاوت شده و احتمال اختلاف‌نظر و درگیری افزایش یافته است. در این شرایط هابرماس، عقلانیت ارتباطی را برای هماهنگی عمل و وحدت جامعه ارائه می‌دهد. ولی توافقنامه ارتباطی نمی‌تواند تنها سازوکاری باشد که به وسیله آن عمل، هماهنگ شده و جامعه مدرن، وحدت می‌یابد، بلکه این قانون مدرن است که انگیزش لازم را در شهروندان برای تبعیت ایجاد می‌کند (Boxter, 2002: 238). به اعتقاد هابرماس، حاکمیت پیش شرط اصلی تنظیم قدرت توسط قانون است (Flyvbjerg, 2000: 4) و قدرت (زور نامشروع) نیز تنها در چارچوب فلسفه بین‌الذهانی می‌تواند به اقتدار مبدل شود. به عبارت دیگر در دموکراسی‌های مبتنی بر فلسفه سوژه، شهروندان تنها به عنوان موضوع قانون در نظر گرفته می‌شوند. درحالی که فلسفه بین‌الذهانی مبتنی بر این ایده است که زمانی می‌توانیم از اقتدار سخن برانیم که شهروندان در عین حال، هم واضع قانون و هم موضوع قانون قرار بگیرند. ساختارهای حقوقی - سیاسی تنها در بستری می‌توانند بار ثبات و بازتولید مشروعیت را به دوش بکشند که قابلیت تحقق فلسفه مذکور را داشته باشند.

هابرماس در اخلاق گفتمان، دلیل اعتبار هنجارهای اخلاقی را بررسی کرده است، اما آیا هنجارهای اخلاقی می‌توانند به تنهایی بار ایجاد هماهنگی میان کنش‌های مختلف را در جوامع متکثر امروزی تامین کنند؟ پاسخ هابرماس منفی است و به دلیل پر کردن خلأ پیش‌آمده در کتاب *بین واقعیت‌ها و هنجارها*^۱ به تنظیم نظریه سیاسی خود در خصوص قانون می‌پردازد. به اعتقاد هابرماس هنجارهای اخلاقی مورد وفاق عموم، با وجود عام‌الشمول بودنشان، نیروی انگیزشی ضعیفی در الزام شهروندان به تبعیت از این هنجارها

1. Between facts and norms

دارند. هابرماس خلأ موجود در انگیزش هنجارهای اخلاقی را با قانون پر می‌کند. نیروی اجبار حکومت (پلیس و دادگاه)، از قانون پشتیبانی می‌کند، پس می‌تواند در روابط غیرشخصی میان شهروندان در جوامع مدرن، نیروی انگیزشی بیشتری پیدا کند. در این شرایط، حتی اگر تابع نیروی وجدان خود نباشیم، مجبوریم از آن (قانون) پیروی کنیم. بنابر همین دلیل کارکردی ضروری است که هابرماس، اخلاق را با قانون تکمیل می‌کند (Habermas, 1996a: 104-118). شهروندان از هنجارهای قانونی مانند هنجارهای اخلاقی، به دلیل مشروعیت آن تبعیت می‌کنند، اما بر خلاف هنجارهای اخلاقی، صرف احترام به هنجارهای قانونی نیست که به تبعیت شهروندان از آن منجر می‌شود، بلکه دلایل محتاطانه (ترس از دستگیر یا مجازات شدن و مانند آن) به عنوان عامل انگیزشی مکمل، آن گروه از شهروندان را که به دلایل اخلاقی از قانون تبعیت نمی‌کنند، مجاب به تبعیت می‌کند. بنابراین در جوامع امروزی، اخلاق کارایی قانون را ندارد، زیرا که قانون می‌تواند اهداف سیستماتیک را برآورده کند که هنجارهای اخلاقی از پس آن بر نمی‌آیند. به همین دلیل هابرماس اعتقاد دارد هیچ جایگزینی برای قانون وجود ندارد و قانون تنها رسانه‌ای است که از طریق آن همبستگی با بیگانگان در جوامع پیچیده تامین می‌شود (Habermas, 1996d: 1554).

به اعتقاد هابرماس هر چند قانون و اخلاق از یکدیگر متمایزند، ولی به وسیله اصل گفتاری به یکدیگر مرتبط می‌شوند. مطابق اصل گفتاری، فقط هنجارهایی معتبرند که همه اشخاصی که از آن متأثرند، به عنوان مشارکت‌کنندگان در گفتار عقلانی با آن موافق باشند. هنجارهای کنشی، هم به هنجارهای اخلاقی و هم هنجارهای قانونی اشاره دارند. بنابراین هنجارهای حقوقی تنها زمانی می‌توانند ادعای مشروعیت داشته باشند که مشروعیتشان در فرایند استدلالی و به طور قانونی حاصل شده باشد و رضایت همه شهروندان را به دست بیاورد (Habermas, 1996a: 107-110).

هابرماس در ورود به ماهیت قانون، مشرب خویش را به کلی از پوزیتیویست‌ها و طرفداران قانون طبیعی جدا می‌کند. به اعتقاد وی نباید مفهوم قانون را به واقعیات اجتماعی صرف تقلیل دهیم یا آن را هم‌رده اخلاق پنداریم. بلکه قانون هم واقعیت است و هم هنجار، با این عنایت خاص که میزان اعتبار آن بسته به پشتوانه استدلالی‌ای است که در گفتار عمومی حاصل می‌شود.

پوزیتیویست‌ها با تقلیل قانون به واقعیات اجتماعی، مانع از طرح سؤال در مورد اعتبار و مشروعیت هنجارهای قانونی می‌شوند، به این معنا که هنجارهای قانونی را به قانونی بودن^۱ تقلیل می‌دهند و بعد مشروعیت را نادیده می‌گیرند. از سوی دیگر، طرفداران حقوق طبیعی نیز با تأکید بر محتوای اخلاقی قانون، این واقعیت را که قانون چیزی است که با زور ساخته شده و از پشتیبانی قدرت برخوردار است،

نادیده می‌گیرند. همچنین به اعتقاد آنها قانون امری پیشاسیاسی است، درحالی که هابرماس اعتقاد دارد هیچ حقوق طبیعی و پیشاسیاسی وجود ندارد، زیرا حقوق، اجتماعی است، یعنی حقوقی نیستند که فرد در انزوا به دست آورده باشد، بلکه حقوقی‌اند که فرد به‌عنوان شخصی که از طریق روابط اجتماعی تشخص می‌یابد، از آن برخوردار می‌شود. بنابراین حقوق به قانون و به منزلت ما به‌عنوان شهروند مربوط است و ما علاوه بر سوژه‌های قانونی، شهروندانی هستیم که در امر قانون‌سازی^۱ نیز درگیریم (توماسن، ۱۳۹۵: ۱۵۸). دغدغه اصلی هابرماس در ماهیت قانون، ایجاد پیوند میان مسئله قانونی بودن و مشروعیت است که از طریق اتخاذ روش میانه تلاش کرده است پیوند مذکور را محقق کند. به اعتقاد وی همان اندازه که قانون به واقعیات و قانونی بودن متکی است، به مشروعیت و اعتبار نیز محتاج است. هابرماس آشتی بین این دو اصل مهم را فقط در بستر دموکراسی مشارکتی و در حد فاصل لیبرالیسم و جمهوری خواهی امکان‌پذیر می‌داند. وی با آشتی دو ویژگی مذکور، نشان می‌دهد که قانون هم می‌تواند واقعیاتی اجتماعی و هم حق باشد. لیبرالیسم به منظور حمایت از افراد در برابر دولت، الگوی بازار را مبنا قرار می‌دهد و به منظور به حداکثر رساندن منافع فردی، با تاکید بر ایده حقوق پیشاسیاسی، در یک بازی راهبردی، آزادی را به آزادی منفی تقلیل می‌دهد. از سوی دیگر جمهوری خواهی نیز با تمرکز بر مفهوم خیر عمومی، سیاست را تبدیل به ابزاری برای خودتحقق بخشی جامعه می‌کند، درحالی که به دلیل اختلاف در ادراکات در خصوص زندگی خوب، ایده خودمختاری عمومی در سنت جمهوری خواهی با چالشی بزرگ مواجه می‌شود. هابرماس نقطه ضعف اصلی لیبرالیسم و جمهوری خواهی را در تکیه آنها بر فلسفه سوژه می‌داند. به این معنا که در هر دو مشرب، شهروندان به‌عنوان سوژه‌های (فردی و یا جمعی) تصمیم در نظر گرفته می‌شوند. لیبرال‌ها می‌خواهند حقوق فردی را به حداکثر برسانند و جمهوری خواهان نیز می‌خواهند هویت جمعی را محقق کنند، از این رو در هر دو مشرب، هدف از ایجاد دموکراسی از پیش تعیین شده و شهروندان در این راستا تنظیم و سوق داده می‌شوند و در مورد عقلانیت و اعتبار قوانین نیز، با توجه به منافع سوژه‌ها باید تصمیم گرفته شود (Habermas, 1996a: 103)، حال آنکه از نظر هابرماس دموکراسی، چیزی بیشتر از تامین منافع فردی یا تحقق خیر عمومی است. هابرماس به دلیل ضعف فلسفه سوژه، فلسفه بین‌الذهانی را مطرح می‌کند که بر اساس آن دموکراسی نقشی شکلی دارد و این فرایند گفتمان عمومی در حوزه عمومی و در فضای آزاد و برابر است که منافع فردی و خیر عمومی را محقق می‌سازد. به عبارتی به اعتقاد هابرماس، شهروندان صرفاً موضوع قوانین نیستند که از آنها به‌عنوان ابزاری برای تحقق هدفی دیگر استفاده شوند، بلکه شهروندان همزمان که موضوع قانون‌اند، واضع آن نیز هستند. بنابراین میزان مشروعیت قوانین به کیفیت گفت‌وگوها و اعتباری که در نتیجه

گفتمان عمومی حاصل می‌کنند، بسته است و تنها در این زمینه است که فلسفه بین‌الذهانی می‌تواند منافع فردی و خیر جمعی، دموکراسی و قانونگرایی را به‌عنوان اصول هم پایه محقق سازد.

۲.۳.۴. الزامات رویه‌ای

تحقق گفتمان عمومی در حوزه عمومی و خروج هنجارهای عادلانه از حوزه مذکور، به‌عنوان هنجارهای اجتماعی که نظام حقوقی متکی به آن است، نیازمند رعایت رویه‌های خاصی است. به‌عبارتی تامین هنجارهای مبتنی بر عدالت در ساختار مورد نظر هابرماس الزامات رویه‌ای خاصی را می‌طلبد و تنها در سایه این الزامات است که می‌توان از عدالت سخن گفت. هابرماس در اخلاق گفتمان، رویه‌های مذکور را به‌منظور تحقق عدالت، مورد توجه قرار می‌دهد. اخلاق گفتمان، یگانه شیوه توضیح اندیشه‌ها و آرمان‌سازی‌های حوزه عمومی است، چون این اندیشه را تصریح می‌کند که رهایی‌بخشی و خرد ذاتاً با جذب و برابری در ارتباط است. اخلاق گفتمان هابرماس رابط بین نظریه کنش و خرد ارتباطی و نظریه گفتمانی قانون و دموکراسی است (توماسن، ۱۳۹۵: ۱۱۶). اخلاق گفتمان هابرماس از نظریه اخلاق وظیفه‌گرایانه^۱، شناخت‌گرا^۲، صوری^۳ و عام^۴ وی متأثر است. به موجب خصلت وظیفه‌گرایانه اخلاق، عملی اخلاقی تلقی می‌شود که بدون هیچ چشمداشتی به‌غایت، صورت گیرد. به‌عبارتی کاری که انجام می‌دهیم نباید به اهداف و منافع مخاصمان مرتبط باشد. وی نیز همچون کانت باور دارد که اخلاق باید وظیفه‌گرایانه باشد، به این معنا که عدالت باید مستقل از امر خیر بوده و بر آن اولویت داشته باشد. منظور از شناخت‌گرایی این است که اعتبار هنجارها ذاتی نیست، بلکه می‌توانیم در مقابل ادعای اعتبار هر هنجاری، ادعای درست یا غلط بودن آن را مطرح کنیم. منظور از اخلاق صورت‌گرایانه نیز این است که با عنایت به پلورالیسم اخلاقی در جوامع، نمی‌توان ادعا کرد که هنجاری دارای اعتبار ذاتی است بنابراین تنها در پس یک رویه مطلوب است که می‌توان هنجارهای مشروع را شناسایی کرد و در آخر منظور از مشخصه عام‌گرایی اخلاق نیز این است که اخلاق، نباید مخصوص زمان و یا مکان خاصی باشد. قاعده‌ای اخلاقی محسوب می‌شود که قابلیت استناد به آن در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته باشد. با عنایت به این مشخصه‌های اخلاق، هابرماس رویه‌های ضروری به‌منظور تحقق گفتمان اخلاقی را مطرح می‌کند.

به اعتقاد هابرماس مشروعیت هنجارها هنگامی محقق می‌شود که در یک نظام رویه‌ای مبتنی بر آزادی، جذب و برابری محقق شوند. آزادی به این معنا که تمامی افراد ذی‌نفع در یک موضوع، توانایی شرکت و اظهارنظر در خصوص آن موضوع را داشته باشند و هیچ مانع بیرونی و درونی، پسینی و پیشینی

1. Deontological
2. cognitivist
3. formal
4. universal

برای اظهار ادعا، نظر و استدلال وجود نداشته باشد. ایده جذب بیانگر این موضوع است که با عنایت به لزوم مشارکت در ساخت هنجارها در فرایند گفتمان و صرفاً برتری هنجارهای مبتنی بر استدلال برتر، طرد هیچ طبقه، گروه، قوم، نژاد و یا جنسی در فرایند گفتمان صورت نگیرد. در آخر به موجب اصل برابری، تمامی اشخاص مشارکت کننده در گفتمان، از برابری برخوردارند و تنها استدلال است که به برتری یک ایده در فرایند گفتمان منجر می‌شود (Flyvbjerg, 2000: 3). بنابراین هابرماس چهار ویژگی ممتاز را به عنوان ضرورت تحقق اخلاق گفتمانی به نحو زیر مطرح کرده است: ۱. هیچ شخص ذی‌نفع در بحث از آن کنار گذاشته نشود؛ ۲. مشارکان به اندازه هم حق ابراز عقیده دارند؛ ۳. مشارکان از درون آزادند که عقیده صادقانه خود را بی‌فرب یا خودفربیی بیان کنند؛ ۴. هیچ منبع اعمال زوری که به فرایند و روال گفتار وارد شود، در کار نیست (Habermas, 1993c: 163).

چنین شروطی عملاً به گویایی بیان می‌کنند که ارزیابی تا حد امکان معقولانه کل اطلاعات و دلایل مربوط به بحث، به چه معناست و دلایل را صرفاً بر مبنای شایستگی‌های آنها در طلب بی‌طرفانه حقیقت می‌سنجند (بومن و رگ، ۱۳۹۶: ۵۳). این پیش‌فرض‌های آرمانی‌ساز تأثیر عملی بر گفتار واقعی دارند: نتایج را (هم‌انهایی که اجماعی اند و هم‌انهایی که اجماعی نیستند) تنها در صورتی می‌توانیم معقولانه بدانیم که مذاقه ما در فرایند (گفتمان)، پرده از این بر ندارد که آشکارا مورد کنار نهادن، سرکوب دلایل، تقلب، خودفربیی و مانند اینها در کار بوده است (Habermas, 2003b: 108). بدین معنا که کارکرد این آرمانی‌سازی‌های عمل‌گرایانه، این است که «معیارهایی» هستند برای فرایند تعلیمی‌ای که خودش را تصحیح می‌کند.

بنابراین اگر ایده‌ای پدید آید که مخالف با افکار عمومی باشد، نباید موجب سرکوب عقیده و آزادی بیان شود. عقیده هرچه که مخالف عقاید و افکار و باورهای همگان باشد، محصول زندگی اجتماعی و فرهنگی امروز است و نمی‌تواند یکسره از بند ارزش‌های مسلط اجتماعی، اخلاقی، دینی و سیاسی بگریزد. گوش سپردن به عقیده تازه، تا حدودی در حکم شنیدن آرای دیگر است. این درست است که عقیده همگان فراتر از خواست‌ها، نیازها، اشتیاق‌ها و باورهای فردی است، اما نمی‌توان به نام آن، سرکوب عقاید فردی را پذیرفت، بلکه باید به ارزیابی و ارزش‌گذاری آنها پرداخت. این خواست پرشور آزادی بیان که روشنگران هریک به شکلی و تا حدی منادی و هوادار آن بودند، موجب شکل‌گیری منطق تازه‌ای شد (احمدی، ۱۳۸۰: ۹۹).

۳.۳.۴. گذر از جامعه پیشامدرن

ضروری‌ترین بستر تحقق دموکراسی مشارکتی، جامعه مدرن است. جامعه مدرن در ابعاد متعددی سیمای متفاوت از جامعه پیشامدرن ارائه کرده است. مهمترین سیمای جامعه مدرن، عقلانیت خاص حاکم بر این

جوامع است. همان طور که در مباحث مطروحه بیان شد، هابرماس بر خلاف اسلاف خویش در مکتب انتقادی فرانکفورت، نه تنها نگاه یکسویه منفی به مدرنیته ندارد، بلکه راه رهایی و سعادت بشر را در این جامعه جست و جو می کند. مهمترین وجه تمایز مدرنیته که آن را از جوامع پیشامدرن جدا کرده است، عقلانیت خاص حاکم بر این جوامع است.

چیزی که گوهر مدرنیته را تشکیل می دهد، نوع خاصی از عقلانیت است که به آن عقلانیت انتقادی می گویند. البته دوران سنت هم مبتنی بر عقلانیت است، ولی عقلانیت آن دو تفاوت گوهری با یکدیگر دارد. حداکثر کاری که از عقلانیت سنتی برمی آید، عقل «تفسیری» است. فیلسوفانی که در دوران سنت بودند، حداکثر با عقل خودشان جهان را تفسیر می کردند، اما در دوران مدرن، صحبت بر سر تغییر است و این عقل «خود بنیاد» می خواهد در کل نظام عالم تغییر ایجاد کند. انسان سنتی به زندگی در آن دوران قانع بود و نظام عالم را عادلانه می دانست. اما انسان مدرن می خواهد هم در عالم و هم در اجتماع تغییر بدهد (گنجی، ۱۳۸۲: ۴).

در دوره پیشاستتی، اسطوره و در دوره سنتی، دین، قدرت سیاسی را در پرده ابهام فرو می بردند. اما در عصر مدرن، سیر معرفت بشری به سوی افسون زدایی و اوهم زدایی از قدرت به پیش می رود. این امر مقدمه پیش رهایی است (نوروزی و سالاری، ۱۳۹۰: ۱۱۶). در جوامع پیشامدرن، قواعد متافیزیکی جوابگوی تمام نیازهای بشری است و بشر تنها فرصت «تفسیر» قواعد حاکم بر اجتماع بشری را بر عهده دارد. به عبارتی در این مرحله، قواعد خارج از توان عقلی بشر انگاشته می شود، بشر جرأت و فرصت ساخت قواعد حاکم بر اجتماع را ندارد. تنها با ورود به جامعه مدرن است که عقل «خود بنیاد» با کنار زدن قواعد متافیزیکی از بستر جامعه، عقلانیت انتقادی را به عنوان مهمترین عامل ساخت قواعد اجتماعی به منصه ظهور می رساند.

علاوه بر آن در جوامع سنتی، نهادها از جمله نهادهای مرتبط با قدرت، مقدس انگاشته می شوند، از سوی دیگر به واسطه وجود مجموعه ای از مهارت ها و پس زمینه ای نسبتاً مشابه، کنش ارتباطی محدود شده است (عالم و پورپاشا کاسین، ۱۳۹۰: ۱۶۳). تنها زبانی شدن امور مقدس بود که در وهله اول توانست با تقدس زدایی و در وهله بعد با تشکیل حوزه عمومی به بحث و نقد در مورد اموری بپردازد که قبلاً بحث در خصوص آنها گناه انگاشته می شد.

در این بستر تنها دولتی از مشروعیت برخوردار است که بتواند ساختارهای حقوقی-سیاسی را بر مبنای عقل خودبنیاد تنظیم کند. ساختارهای برآمده نیز باید از توان لازم برای بازتولید مدام قواعد و تنظیم چرخش رسمی قدرت در این بستر برخوردار باشند. هابرماس با آگاهی از پلورالیسم برآمده از عقل خودبنیاد، به طرح اندیشه گفتمان عمومی در حوزه هنجارهای اخلاقی و حقوقی می پردازد، زیرا فلسفه زبان هابرماس، تنها در بستر این نوع عقلانیت است که فرصت اعتلا و ارتباط پیدا می کند.

۵. نتیجه

در دنیای مدرن بر خلاف عصر سنت، از یک سو مبنای حاکمیت به اراده مردم گره خورده و از سوی دیگر دموکراسی‌های نمایندگی، ناتوانی خود در انعکاس اراده عموم و به تبع آن بحران مشروعیت را نمایان ساخته‌اند. به اعتقاد هابرماس استیلای سیستم بر زیست‌جهان، بر وضع هنجار قانونی تأثیر می‌گذارد و هنجارهای مذکور بیش از آنکه مبین اراده عموم باشند، مفسر خواست نهادهای حاکمیتی‌اند. چنین شرایطی به گسست هنجارها قانونی از اراده عمومی در درون دموکراسی‌ها منجر شده است. وضع مذکور مختص دولت‌های مدرن غربی نبوده و دولت‌های در حال گذار از جمله ایران را نیز درگیر ساخته است. مباحث مطروحه در خصوص مسائل واردات خودرو و مدیریت فضای مجازی در مجلس نمونه‌هایی از اوضاع مذکور است. هابرماس راه‌هایی از این بحران‌ها را مشارکت عموم مردم در وضع هنجارهای قانونی دانسته و به تبع آن به معرفی دموکراسی مشارکتی که در آن شهروندان در عین حال که موضوع قوانین هستند، واضعان فعال هنجارهای حقوقی نیز هستند، پرداخته است. هابرماس با استفاده از فلسفه زبان خود تلاش کرده تا این زیرپوسته‌های پشت پرده را نمایان سازد تا به شهروندان نشان دهد که قوانین ظالمانه و استثمار و ستم در جوامع مدرن امری عادی نبوده و اصلاح‌شدنی است. هابرماس دموکراسی مشارکتی را به‌عنوان آرمان خود معرفی کرده و راه رسیدن به دموکراسی مشارکتی را تنها از طریق فلسفه بین‌الذنهایی مبتنی بر زبان دانسته است. دموکراسی مذکور، رویه‌ای برای ساخت هنجارهای حقوقی مشروع است. تبدیل شهروندان از سوژه قانون به واضعان واقعی قانون، در اندیشه هابرماس، تنها در چارچوب گفتمان عمومی با استفاده از ابزار زبان، تفکر و تعقل، گفتگو، طرح ادعا و ارائه استدلال حاصل می‌شود. در دموکراسی مذکور صرفاً هنجارهایی می‌توانند مدعی اعتبار و مشروعیت باشند که توسط ذینفعان در حوزه عمومی تولید و مورد بحث و نقد قرار گیرند. دموکراسی مشارکتی هابرماس مبتنی بر گفتمان عمومی است که در آن شهروندان ذی‌نفع به‌عنوان فاعلان عرصه هنجارها به وضع هنجارهایی می‌پردازند که خود نیز، موضوع آن هنجارها قرار می‌گیرند. تنها در پس گفتمان آزاد، برابر و عمومی در حوزه عمومی است که خرد عمومی در قالب دیالوگ شهروندان و استدلال‌هایی که توان اقناع عمومی داشته باشد، ظهور می‌کند و هنجارهای حقوقی و اخلاقی می‌توانند مدعی اعتبار و مشروعیت باشند. وی به‌منظور تبدیل شهروندان از سوژه به فاعلان عرصه مشروعیت، مبانی ساختاری دموکراسی مشارکتی خویش شامل زیست‌جهانی خارج از کنترل دولت و بازار، حوزه عمومی مبتنی بر کنش‌های ارتباطی و مبانی رفتاری شامل قانون مشروعی که از فیلتر گفتمان عمومی عبور کرده و مورد اجماع قرار گرفته، تحقق اخلاق گفتمان شامل آزادی، برابری و جذب و پیش‌زمینه جامعه مدرن همراه با عقل‌خوب‌نیا را ارائه داده است. از آنجایی که دموکراسی مشارکتی هابرماس، متکی بر مبانی ساختاری و

رفتاری است، قانون اساسی در تحقق این نوع دموکراسی از نقش محوری برخوردار است. رسالت اصلی قانون اساسی، ایجاد ساختارهای حقوقی و سیاسی‌ای است که بتواند اراده سیاسی مردم را که در نتیجه گفتمان عمومی در حوزه عمومی محقق شده است، در ساختار حقوقی و سیاسی به هنجارهای قانونی مشروع تبدیل کند. در این خصوص قانون اساسی باید تحقق مبانی مذکور را تضمین کند. در غیر این صورت نظام هنجارسازی دگرگون شده و با چرخش رسمی قدرت به چرخش غیررسمی، نظام حقوقی حاکم با بحران مشروعیت مواجه شده و آرمان تحقق خودمختاری فردی و عمومی به رویایی برای دموکراسی تبدیل می‌شود، زیرا از نظر هابرماس خودمختاری فردی و عمومی، به‌عنوان اصول هم‌پایه، تنها در ساختاری محقق می‌شود که در آن چرخش رسمی قدرت، از طریق گفتمان عمومی باز، در حوزه عمومی مبتنی بر فلسفه بین‌الادّهانی محقق شود.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. بشیریه، حسین (۱۳۷۸). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری*. ج ۲، چ اول، تهران: نی.
۲. پولادی، کمال (۱۳۹۸). *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: قرن بیستم، چ هفتم*. تهران: مرکز.
۳. پیوزی، مایکل (۱۳۷۹). *یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین*. تهران: هرمس.
۴. جیمز بومن و رگ، ویلیام (۱۳۹۶). *دانشنامه فلسفه استنفورد: یورگن هابرماس*. ترجمه وحید غلامی‌پور فرد، تهران: ققنوس.
۵. گلابی، فاطمه و شهبازی قیچاق، ابراهیم (۱۳۹۳). *جستارهای معرفت‌شناسی هابرماس و یوپر*. تهران: تیسرا.
۶. لاسه، توماسن (۱۳۹۵). *معمای هابرماس*. ترجمه محمدرضا غلامی، تهران: دنیای اقتصاد.
۷. احمدی، بابک (۲) (۱۳۸۰). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. تهران: مرکز.
۸. هابرماس، یورگن (۱۳۹۲). *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی*. ترجمه جمال محمدی، تهران: افکار.
۹. نوربرتو، بوبیو (۱۳۷۶). *لیبرالیسم و دموکراسی*. ترجمه بابک گلستان، تهران: چشمه.

ب) مقالات

۱۰. احمدی، بابک (۱۳۷۲). *گستره همگانی در نگرش انتقادی هابرماس*. *فصلنامه فرهنگی و اجتماعی گفتگو*، ۱.
۱۱. اوانا نات (۱۳۷۹). *به سوی معرفت‌شناسی غیر بنیادگرا: مناظره بازنگریسته شده هابرماس / لومان*. ترجمه رضا مصیبی، ارغنون، ۱۷.

۱۲. بوستانی، مهدی و پولادی، کمال (۱۳۹۶). بررسی عناصر تشکیل‌دهنده حوزه عمومی در اندیشه هابرماس. فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۱۳ (۳۸).
۱۳. عالم، عبدالرحمان و پورپاشا کاشین، علی (۱۳۹۰). دموکراسی گفت‌وگویی هابرماس: رابطه یا نسبت عامل‌ها. علوم سیاسی، سیاست، ۱۷.
۱۴. فکوهی، ناصر (۱۳۸۸). تقویت اخلاق شهروندی: راهی برای گذار به مردم‌سالاری مشارکتی. نشریه مطالعات اجتماعی ایران، ۳ (۲).
۱۵. کالون، کرگ (۱۳۸۹). تاریخچه مفهوم جامعه مدنی و حوزه عمومی. ترجمه رحیم نوبهار، مجله تحقیقات حقوقی، ۱۳ (۵۱).
۱۶. گنجی، اکبر (۱۳۸۲). سنت و مدرنیته. بازتاب اندیشه، ۳۸.
۱۷. محمودیان، محمدرفع (۱۳۷۵). حالت مثالی گفتار. مجله فرهنگ، ۱۸.
۱۸. نجاتی حسینی، محمود (۱۳۸۸). یورگن هابرماس: از حقوق، اخلاق و سیاست لیبرالی به سمت قانون و دموکراسی گفت‌وگویی. جامعه‌شناسی تاریخی، ۱ (۱).
۱۹. نوروزی، حسن و سالاری، عزیزالله (۱۳۹۰). بررسی تحول ساختاری گستره عمومی و نقش آن در فرایند دموکراتیزه شدن ساختار قدرت. فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۱۵.
۲۰. هندال، پتر (۱۳۸۱). یورگن هابرماس، «سیطره عمومی». ترجمه هاله لاجوردی، تهران: نشریه اغنون، ۲۰.
۲۱. ویژه، محمدرضا (۱۳۸۵). مفهوم تازه حاکمیت در حقوق عمومی. علوم سیاسی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۲۳۱ و ۲۳۲.
۲۲. مشهدی، علی (۱۳۹۴). از عمومی شدن حقوق خصوصی تا خصوصی شدن حقوق عمومی: مشروعیت و قلمرو مداخله دولت در اندیشه هابرماس. فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۴۵ (۲).

۲. انگلیسی

A) Books

1. Habermas, J. (1996a). *Between facts and norms,: contributions to a discourse theory of law and democracy* . (trans. W. Rehg. Cambridge: Polity press.
2. Habermas, J. (2003b). *Truth and justification*. (trans. B. Fultner, cambridge, MIT press.
3. Habermas, J. (1993c). *justification and application: remarks on discourse ethics*. (trans. C. Cronin, cambridge: polity press
4. Habermas, J. (d) (1996). *Reply to symposium participants*. Cardozo School of Law , review 17.
5. Moser, P. K. (2002). *the oxford hand book of epistemology*. (oxford: oxford university press.

B) Articles

6. Baxter, H. (2002). Habermas's Discourse Theory of Law and Democracy. *Buffalo Law Review*, 50, p.238.

7. Boyte, h. C. (1995). beyond deliberation: citizenship as public work. in www.cen.org/newcitizenship
8. Charles, G.U., & Fuentes-Rohwer, L, (2015). Habermas, the Public Sphere, and the Creation of a Racial Counterpublic, *21 MICH. J. RACE & L.* 1.
9. Eva, Knodt (1994). Toward a Non- Foundationalist Epistemology :the Habermas/ luhmann, Controversy Revisited. *New German Critique, Duke University Press*, 61.
10. Flyvbjerg, B. (2000). Ideal Theory, Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche. Political Studies Association's 50th Annual Conference, The Challenges for Democracy in the 21st Century, *London School of Economics and Political Science*, 10-13 April 2000.
11. Foley, B. (2006). verfassungspatriotismus: the key to understanding Jurgen Habermas`s political thought?. *europaean social and political research*, 13.
12. Plant, R. (1982). Jurgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis. *European Journal of Political Research*, 10.

References in Persian:**A) Books**

1. Ahmadi, B. (2001). *Modernity and Critical Thought*. Tehran: Markaz Publishing ([In Persian](#)).
2. Bashirieh, H. (1999). *History of Political Thought in the Twentieth Century: Liberalism and Conservatism*. Vol. 2, First Edition, Tehran: Nashr-e Ney Publishing ([In Persian](#)).
3. Golabi, F., & Shahbazi Qapchaq, E. (2014). *Habermas and Popper epistemological researches*. Tehran: Tisa Publishing ([In Persian](#)).
4. Habermas, J. (2013). *Structural Transformation of the Public Sphere*. translated by Jamal Mohammadi, Tehran: Afkar Publishing ([In Persian](#)).
5. James, B., & Rehg, W. (2017). *Stanford Encyclopedia of Philosophy: Jürgen Habermas*. translated by Vahid Gholamipour Fard, Tehran, Phoenix ([In Persian](#)).
6. Lasse, T. (2016). *The Habermas Riddle*. translated by Mohammad Reza Gholami, Tehran: World Economy Publications ([In Persian](#)).
7. Norberto, B. (1997). *Liberalism and Democracy*. translated by Babak Golestan, Tehran: Cheshmeh Publishing ([In Persian](#)).
8. Pouladi, K. (2019). *History of Political Thought in the West: Twentieth Century*. Tehran: Markaz Publishing, Seventh Edition ([In Persian](#)).
9. Pouzi, M. (2000). *Jürgen Habermas*. translated by Ahmad Tadayon, Tehran: Hermes Publishing ([In Persian](#)).

B) Articles

10. Ahmadi, B. (1993). Public Extent in Habermas Critical Attitude. *Cultural and Social Quarterly of Dialogue*, 1 ([In Persian](#)).
11. Alam, A., & Pourpasha Kashin, A. (2011). Habermas Dialogue Democracy: The Relationship or Ratio of Factors. *Political Science, Politics*, 17 ([In Persian](#)).
12. Bustani, M., & Pouladi, K. (2017). A Study of the Elements of the Public Sphere in Habermas Thought. *Quarterly Journal of Political Science*, 13(38) ([In Persian](#)).
13. Eva, K. (2000). Towards Non-Fundamentalist Epistemology: The Revised Habermas / Luhmann Debate. translated by Reza Mosayebi, arghanun, 17 ([In Persian](#)).
14. Fakouhi, N. (2009). Strengthening Citizenship Ethics: A Way to Transition to Participatory Democracy. *Iranian Journal of Social Studies*, 3(2) ([In Persian](#)).
15. Ganji, A. (2003). Tradition and Modernity. *Reflection of Thought*, 38 ([In Persian](#)).
16. Handal, P. (2002). Jürgen Habermas. *Public Dominance*, translated by Haleh Lajevardi, Tehran: Aghnoon Magazine, 20 ([In Persian](#)).
17. Kaloon, C. (2010). History of the Concept of Civil Society and the Public Sphere. translated by Rahim Nobahar, *Journal of Legal Research*, 13(51) ([In Persian](#)).
18. Mahmoudian, M. R. (1996). Exemplary state of speech. *Farhang Magazine*, 18 ([In Persian](#)).
19. Mashhadi, A. (2015). From the Generalization of Private Law to the Privatization of Public Law: Legitimacy and the Realm of Government Intervention in Habermas Thought. *Quarterly Journal of Public Law Studies*, 45(2) ([In Persian](#)).
20. Nejati Hosseini, M. (2009). Jürgen Habermas: From Law, Ethics and Liberal Politics to Law and Dialogue Democracy. *Historical Sociology*, (1) ([In Persian](#)).
21. Nowruzi, H., & Salari, A. (2011). Study of structural change in the public sphere and its role in the process of democratization of power structure. *Quarterly Journal of Political Science*, 15 ([In Persian](#)).
22. vigeh, M. R. (2006). The New Concept of Sovereignty in Public Law. *Political Science, Political-Economic Information*, 231 & 232 ([In Persian](#)).