



جامعه فراسکولار^۱

در غرب / یورگن هابرماس
ترجمه غلامعلی خوشرو

زوده شده^۲ را تقویت می‌کند، چرا که می‌توان تمام رویدادها و وضعیت‌های تجربی را به صورت علمی تبیین کرد. یک ذهن روشن علمی نمی‌تواند با جهان‌بینی‌های مبتنی بر الهیات و متافیزیک به آسانی سازگار باشد. دوم: کلیسا و دیگر سازمان‌های مذهبی با انفکاک کارکردی خرده‌نظام‌های اجتماعی، کنترل خود را بر حقوق، سیاست، رفاه همگانی، دانش و تعلیم و تربیت از دست داده‌اند. آن‌ها کارکرد ویژه خود را به اداره امور رستگاری محدود کرده‌اند و انجام فرایض دینی را به امور خصوصی محصور نموده‌اند و به طور کلی نفوذ و تاثیر عمومی خود را واگذار کرده‌اند.

سوم: پیشرفت از جامعه کشاورزی به صنعتی و سپس فراصنعتی، به طور میانگین به رفاه بیشتر و امنیت اجتماعی گسترده‌تر منجر شده است. با کاهش مخاطرات زندگی و افزایش آرامش وجودی، نیاز شخصی افراد به فرایضی که وعده کنترل شرایط غیرقابل کنترل را از طریق ایمان به قدرت نامتناهی و متعالی می‌داد، کم شده است.

این‌ها دلایل اصلی نظریه فرایند سکولار شدن هستند. این نظریه در دو دهه اخیر در بین جامعه‌شناسان، موضوع مجادلات بسیاری بوده است.^۳ در این اواخر به دنبال انتقادات مبنایی درباره دید تنگ‌نظرانه اروپامحوری، اکنون حتی از "پایان نظریه سکولاریسم" سخن گفته می‌شود.^۴

ایالات متحده آمریکا که دارای گروه‌های مذهبی فعال و بانشاط و شهروندانی مستعد و ثابت قدم بود و در عین حال پیشتاز مدرنیته شدن نیز هست، برای سال‌ها استثنای این روند سکولار شدن تلقی می‌شد. ما و نه آن‌ها به دنبال راهی خاص^۵ هستیم. ولی با آگاهی از چشم‌انداز وسیع‌تر جهانی نسبت به دیگر فرهنگ‌ها و ادیان، اکنون ایالات متحده معرف یک قاعده است [تا استثنای].

اگر می‌خواهیم بین اشتراک در شهروندی و تفاوت فرهنگی تعادل ایجاد کنیم، باید ذهنیت‌های سکولار و دینی، هر دو به روی یک فرایند یادگیری تکمیلی باز باشند.

یک جامعه "فرا سکولار" باید به نحوی در متن یک دولت "سکولار" شکل گرفته باشد. این اصطلاح مجادله‌آمیز فقط بر جوامع پیشرفته اروپایی و کشورهای نظیر کانادا، استرالیا و نیوزلند قابل اطلاق است. یعنی در کشورهایی که علقه‌های مذهبی مردم در دوران پس از جنگ به نحو مستمر یا بارزی، سست شده است. این مناطق شاهد این آگاهی گسترده هستند که شهروندان‌شان در جامعه‌های سکولار زندگی می‌کنند. از آن زمان تاکنون، بر حسب شاخص‌های جامعه‌شناختی، رفتار و باور مذهبی مردم این مناطق به هیچ وجه دستخوش چنان تغییری نشده است که بتوان این جوامع را "فرا سکولار" نامید. در این‌جا ظهور اشکال جدید دینداری معنوی و روندهای دینداری غیرنهادی شده، خسارات ملموس جوامع عمده مذهبی را جبران نکرده است.^۶

۱. بررسی دوباره مباحثه جامعه‌شناختی در مورد سکولار شدن تغییرات جهانی و درگیری‌های آشکاری که در ارتباط با مسائل مذهبی شعله می‌کشد، دلیل خوبی است تا در این نکته شک کنیم که دین به محاق رفته است. اکنون تعداد اندکی از جامعه‌شناسان، موافق این فرضیه هستند که بین مدرنیته شدن جامعه و سکولار شدن مردم، ارتباط وثیقی برقرار است، در حالی که برای مدت‌های مدید کسی با این فرضیه مخالف نبود.^۷

این فرضیه بر سه ملاحظه ظاهراً موجه بنا شده است:

اول: پیشرفت در علم و فناوری، فهم انسان‌مدارانه از جهان آفسون

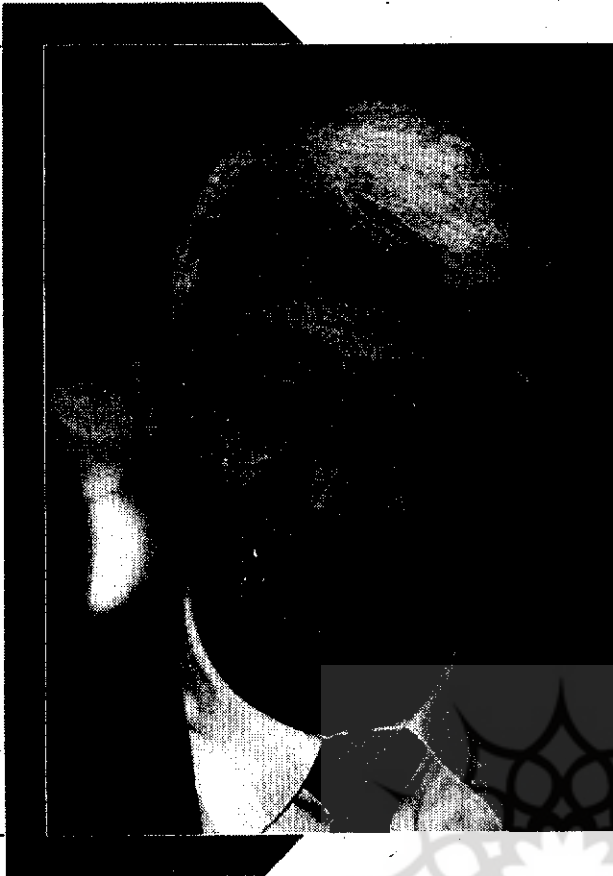
از این دیدگاه تجدیدنظرطلبانه، تجربه اروپا که عقل‌گرایی غربی‌اش، زمانی مدعی الگویی برای جهان بود، اکنون در واقع استثنایی است بر قاعده و حرکتی است در جاده انحرافی. بالاتر از این، اکنون سه پدیده متجانس هم‌نوا شده‌اند تا بازگشت دین در سراسر جهان را القا کنند. این سه عبارتند از: بسط مسیونری، تندروی بنیادگرا و استفاده سیاسی ابزارهای خوشنوت بالقوه موجود در بطن بسیاری از ادیان جهانی.

الف) اولین نشانه این شور و شوق آن است که گروه‌های ارتدوکس یا حداقل محافظه‌کار درون کلیساها و سازمان‌های مذهبی معتبر، در همه جا در حال پیشروی هستند. این واقعیت در مورد هندوئیسم و بودیسم همان قدر صادق است که در مورد سه دین بزرگ توحیدی. از همه چشمگیرتر، گسترش این ادیان جهانی در مناطقی در آفریقا و در کشورهای شرق و جنوب شرقی آسیاست. موفقیت مسیونری آشکارا به انعطاف‌پذیری اشکال سازمانی متناسب با آن‌ها بستگی دارد. کلیسای فراملی و چند فرهنگی کاتولیک رم بهتر با روندهای جهانی انطباق می‌یابد تا کلیساهای پروتستانی که سازمانی ملی دارند و بازنده اصلی هستند. از همه پویاتر، شبکه غیرمتمرکز مسلمانان، بخصوص در صحرای آفریقا و اوجلیست‌ها در آمریکای لاتین است. آن‌ها بر اشکال عاطفی و جد‌آمیز دینداری ملهم از رهبری کاریزماتیک تکیه می‌کنند.

ب) بنیادگرایی: جنبش‌های مذهبی با رشد شتابان نظیر نهضت پنت‌کوستالز (شاخه‌ای از پروتستان‌های افراطی که بر تعمیم روح تکیه می‌ورزند) و مسلمانان رادیکال را می‌توان به آسانی بنیادگرا نامید. آنان یا با جهان جدید مقابله می‌کنند یا در زاویه عزلت پناه می‌گیرند. عبودیت و عبادت آن‌ها ترکیبی از معنویت‌گرایی و ماجراجویی است که با برداشتهای اخلاقی متصلب و تبعیت ظاهر‌بینانه از متون مقدس عجین شده است. بر عکس، جنبش‌های نسل جدید که از دهه ۱۹۷۰ فارچگونه رشد کرده‌اند، نشانگر نوعی اختلاط و التقاط مذاهب هستند. آن‌ها با اوجلیست‌ها در دینداری غیرنهادی شده هم‌گونند. در ژاپن تقریباً چهارصد نوع فرقه ایجاد شده است که درون خود عناصری از بودیسم و دیگر مذاهب عمده را با آموزه‌های عرفانی و شبه علمی در هم آمیخته‌اند. در جمهوری خلق چین، سرکوب سیاسی فرقه فلن‌گونگ به ظهور تعداد بسیاری مذاهب جدید کمک کرده است که پیروان آن را تا ۸۰ میلیون تخمین می‌زنند.^۸ ج) اغلب درگیری‌های خاموش که ماهیتاً جنبه این جهانی دارند، یا چاشنی مذهبی شعله‌ور شده‌اند. این امر در همه موارد زیر صادق است: غیرسکولار شدن تنازع خاورمیانه، سیاست ملی‌گرایی هندوها، تنازع مستمر بین هند و پاکستان، بسیج راست مذهبی در ایالات متحده، قبل و در زمان تهاجم به عراق.

۲. توصیف جامعه فراسکولار و توصیه به این که شهروندان چنین جامعه‌ای چگونه باید خود را بشناسند.

نمی‌توان مجاللات جامعه‌شناسان را در ارتباط با راه خاص جوامع سکولار اروپایی در بحبوحه بسیج و رشد حرکت‌های مذهبی در جهان به تفصیل مورد بحث قرار داد. برداشت من این است که داده‌هایی که در سطح جهانی جمع‌آوری شده‌اند، هنوز به نحو بارزی به نفع مدافعان نظریه سکولاری هستند.^۹ به نظر من ضعف نظریه سکولاریسم، نتیجه استنتاج شتابزده‌ای است که از کاربرد غیردقیق مفهوم سکولار شدن و مدرن شدن حاصل آمده است.



بزرگن هاینریش

آنچه واقعیت دارد، این است که در جریان انفکاک کارکردی نظام‌های اجتماعی، کلیسا و جوامع مذهبی به نحو فزاینده‌ای کارکرد خود را محدود به مراقبت‌های معنوی کرده‌اند و صلاحیت‌های خود را در حوزه‌های دیگر اجتماعی انکار نموده‌اند. در عین حال ایمان‌ورزی به حوزه‌های بیشتر شخصی و درونی کشیده شده است. نوعی همبستگی بین تخصصی شدن کارکردی نظام‌های مذهبی و فردی شدن فرائض دینی وجود دارد. همان‌گونه که حوزه کاروانا به درستی گفته است، از دست رفتن کارکردها و تمایل به سمت فردگرایی ضرورتاً به معنای کاهش نفوذ و تاثیر مذهب در حوزه سیاست و فرهنگ و زندگی خصوصی نیست.^{۱۱} گروه‌ها و جوامع مذهبی، فارغ از وزن عددی خود، هنوز آشکارا از جایگاهی در حیات جوامع وسیعاً سکولار برخوردارند. اکنون، می‌توان از آگاهی جمعی در اروپا به عنوان یک جامعه فراسکولار تعبیر کرد، زیرا این جوامع در محیطی به شدت سکولار هنوز باید خود را با حضور مستمر گروه‌های مذهبی انطباق دهند.^{۱۲} قرائت بازنگری شده از فرضیه سکولار شدن، کمتر به محتوا و بیشتر به پیش‌بینی در مورد نقش مذهب در آینده مربوط است. به نظر من توصیف جوامع جدید به عنوان "فراسکولار" به تغییر در خودآگاهی در سه پدیده زیر مربوط است.

اول: برداشت شایع نسبت به این که تعارض‌های جهانی اغلب از درگیری‌های مذهبی ریشه می‌گیرند، اکثر شهروندان اروپایی حتی نیازی به حضور مداخله‌جویانه جنبش‌های بنیادگرا و ترس از تروریسم مذهبی ندارند تا نسبیّت خود را در افق جهانی درک کنند.

این امر، آن باور سکولاریستی مبنی بر محو مذهب در آینده نزدیک را

بدون ادغام اقلیت‌ها
در جامعه مدنی، دو
فرآیند مکمل
نمی‌توانند
دو شادوش هم رشد
کنند، یعنی در یک
سو گشودگی جامعه
سیاسی نسبت به
پذیرش فرهنگ
اقلیت‌های خارجی و
از سوی دیگر
گشودگی متقابل
این خرده فرهنگ‌ها
نسبت به دولتی که
شهروندان را
تشویق به مشارکت
عمومی در زندگی
سیاسی می‌کند

تضعیف می‌کند و هرگونه شور و
شوق پیروزمندان از درک
سکولاری جهان را فرو می‌نشانند.
آگاهی از زندگی در جامعه سکولار،
دیگر با این یقین همراه نیست که
تجدد اجتماعی و فرهنگی صرفاً
به زیان نفوذ عمومی و جایگاه
خصوصی دین گسترش می‌یابد.
دوم: دین نه تنها در سطح جهان
بلکه درون قلمرو ملی هم در حال
گسترش نفوذ خویش است. در
این جا به نظر من سازمان‌های
مذهبی و کلیساها به نحو
فزاینده‌ای نقش اجتماعات
تفسیری را در حوزه عمومی
جوامع سکولار به عهده
می‌گیرند.^{۱۳} ما چه استدلالات
آن‌ها را متقاعدکننده بدانیم و چه
سست ارزیابی‌شان کنیم، آن‌ها با
مشارکت موثر در مسائل کلیدی
جامعه بر شکل دادن اراده‌ها و

افکار عمومی اثر می‌گذارند. برآیند افکار عمومی در جوامع تکثرگرای
ما نسبت به چنین مناخه‌ای حالت پذیرا دارد، زیرا جامعه به نحو فزاینده‌ای
در مورد تعارضات ارزشی دچار شکاف بوده و نوعی قاعده‌مندی سیاسی
را طلب می‌کند. در مسائلی از قبیل قانونی کردن سقط جنین، قتل
ترحمی، مسائل اخلاقی-زیستی مرتبط با داروهای تکثیر نوع، مسائل
مربوط به حفاظت از حیوانات و تغییرات آب و هوایی، آن قدر خطوط
فاصل مبهم و پیچیده هست که به هیچ وجه نمی‌توان از ابتدا به پاسخی
در مورد آن که کدام یک از طرف‌ها توجیه اخلاقی بهتری ارائه می‌کند،
دست یافت.

بگذارید مساله را ملموس‌تر سازم، اشتیاق و حضور گروه‌های مذهبی
خارجی سبب توجه به کلیساها و فرقه‌های معروف شده است. مسلمانان
در همسایگی شهروندان مسیحی، آنان را وامی‌دارند نسبت به فرایض
و مناسک مذهبی رقیبه به خود آیند. آنان همچنین به شهروندان سکولار،
آگاهی ظریف‌تری در مورد حضور عمومی مذهب می‌دهند.

سوم: محرک دیگر در تغییر آگاهی بین مردم، مهاجرت کارگران میهمان
و پناهندگان، بویژه از کشورهای برخوردار از فرهنگ سنتی است. از قرن
شانزدهم به بعد، اروپا مجبور به ستیز با شکاف‌های دینی درون فرهنگ
و جامعه خود بوده است. در آغاز این مهاجرت‌ها، به واسطه تنوع روش‌های
زندگی مخصوص مهاجران، ناهماهنگی بارزی بین مذاهب مختلف پدید
آمد. این ورای چالش تکثر در مذاهب و فرق است. در جامعه ما که هنوز
با فرآیند دردناک تبدیل شدن به جوامع مهاجرپذیر پس از استعمار درگیر
است، مساله همزیستی تساهل‌آمیز بین اجتماعات مختلف مذهبی
مشکل‌تر شده، زیرا مساله دشوار این است که ادغام اجتماعی فرهنگ‌های
مهاجر چگونه انجام پذیرد. در حالی که با فشار بازار جهانی کار درگیریم

ادغام اجتماعی حتی تحت شرایط تحقیرآمیز نابرابری اجتماعی باید انجام
پذیرد. اما این خود داستان دیگری است.

تاکنون کوشیده‌ام از موضع یک مشاهده‌گر، به این پرسش که چرا می‌توان
جوامع سکولار را "فراسکولار" نامید، پاسخ دهم؛ در این جوامع دین از
نفوذ و تاثیر عمومی برخوردار است، در حالی که آن یقین سکولاریستی
مبنی بر محو دین در فرآیند تجدد، از سکه افتاده است.

اما اگر از جایگاه یک مشارکت‌کننده بنگریم، با یک پرسش کاملاً متفاوت
هنجاری مواجه می‌شویم:

ما به عنوان عضو یک جامعه فراسکولار چگونه باید به خود بنگریم و
باید متقابلاً از یکدیگر چه انتظاری داشته باشیم تا مطمئن شویم که در
نظام متصلب دولت-ملت، ملت، علیرغم رشد متکثر فرهنگ‌ها و
جهان‌بینی‌های مذهبی، روابط اجتماعی به صورت مدنی باقی می‌مانند.
همه کشورهای اروپایی امروزه با این پرسش مواجه‌اند. در فوریه ۲۰۰۸
که این نوشته را آماده می‌کردم، تنها در یک هفته سه واقعه مختلف رخ
داد. رئیس‌جمهور فرانسه، سارکوزی چهار هزار پلیس به منطقه مشهور
پاریس که از شورش جوانان مغربی به شدت خسارت دیده بود، اعزام
کرد. اسقف اعظم کانتربری توصیه کرد که قوه مقننه بریتانیا بخشی از
قوانین مذهبی در مورد خانواده را نسبت به مسلمانان محلی در نظر
بگیرد؛ واقعه سوم، آتش‌سوزی در یک بلوک استیجاری در منطقه
Ludwigshafen بود که ۹ ترک تبار شامل چهار کودک در آن جان
باختند. موضوعی که بدون آن که دلیل متقنی بر آتش‌سوزی عمدی
وجود داشته باشد، سوء ظن عمیقی-اگر نگویم هراس واقعی- در بین
رسانه‌های ترک ایجاد کرد. امری که نخست‌وزیر ترکیه را ترغیب
کرد دیداری از آلمان داشته باشد و در اثنای آن سخنان مبهم و
مقابله‌جویانه‌ای در منطقه کلن ایراد کند که به نوبه خود در رسانه‌های
آلمانی پاسخ شدیدی نیز دریافت کرد.

این مجادلات از زمان حملات تروریستی یازده سپتامبر شکل بارزتری
به خود گرفته است. در دانمارک، موضوع هتک حرمت به پیامبر اسلام
بحث عاطفی عمومی و شدیدی را دامن زد، همان طور که قتل وان کوک
در هلند. این مباحثات ویژگی خاص خود را دارند^{۱۴}، زرمه‌های آن‌ها به
آن سوی مرزهای ملی کشیده و به یک مجادله در سراسر اروپا تبدیل
شده است.^{۱۵} من به مفروضات پس‌زمینه‌ای که این مباحثات را در مورد
اسلام در اروپا^{۱۶} چنین انفجارآمیز کرده، علاقه‌مندم.

اما قبل از آن‌که به هسته فلسفی این اتهامات دوجانبه بپردازم، اجازه
دهید به روشنی نقطه آغازین مخالفت طرفین را آشکار کنم، یعنی تفسیر
مناسبی از آنچه که اصطلاحاً جدایی دین و دولت می‌گویند، ارائه نمایم.
۱.۳ از سازش موقت و دشوار تا توازن بین اشتراک در شهروندی
و تفاوت‌های فرهنگی

به گمان برخی، سکولار شدن دولت، پاسخ مناسبی به جنگ‌های اعتقادی
سال‌های آغازین "تجدد" بود. به میزانی که دولت ویژگی عرفی به خود
می‌گرفته، گام به گام اقلیت‌های مذهبی (که در آغاز صرفاً تحمل
می‌شدند) از حقوق بیشتری بهره‌مند می‌شدند، آن‌ها ابتدا از حق آزادی
انجام فرایض دینی خود در خانه، سپس از حق اظهار دین و سرانجام از
حقوق برابر برای انجام فرایض به صورت علنی در جامعه برخوردار شدند.
یک نگاه تاریخی به این فرآیند پر پیچ و خم تا قرن بیستم، پیش‌شرط‌های

این دستاوردها را نشان می‌دهد، دستاوردی که آزادی فراگیر مذهبی را به تساوی برای همه شهروندان فراهم آورد.

پس از دوره "اصلاح"، دولت با این وظیفه ابتدایی مواجه بوده که چگونه جامعه منشعب شده بین خطوط و فرق مذهبی را آرام کند. به عبارت دیگر، چگونه صلح و نظم را برقرار سازد. در این رابطه، نویسنده آلمانی، مارگریت دو مور به هم‌شهریانش یادآور می‌شود:

از مدارا اغلب همسان با احترام یاد می‌شود، اما مدارا و سوابقش که به قرون ۱۶ و ۱۷ برمی‌گردد، در مورد ما مبتنی بر احترام نبوده، بلکه بر عکس؛ ما نسبت به دین دیگران تنفر می‌ورزیدیم. کاتولیک‌ها و کالونیست‌ها به نظرات یکدیگر یک سر جو احترام نداشتند و جنگ هشتاد ساله ما تنها یک شورش علیه اسپانیا نبود، بلکه جهاد خونین کالونیست‌های افراطی علیه کاتولیک‌ها بود.^{۱۶} به زودی خواهیم فهمید که مارگریت دو مور چه نوع احترامی در ذهن داشت.

در ارتباط با صلح و نظم حکومت‌ها باید موضع بی‌طرف اتخاذ می‌کردند، حتی هنگامی که روابط نزدیکی با مذهب مختار کشور داشتند. در کشورهای درگیر ستیزهای فرقه‌ای، دولت مجبور بود طرف‌های تنازع را خلع سلاح کند و ترتیباتی برای همزیستی مسالمت‌آمیز میان فرقه‌های مخالف پدید آورد و زندگی خطرناک آن‌ها را در کنار یکدیگر تحت نظر داشته باشد. در کشورهای مشحون از خصومت و شکاف‌های فرقه‌ای مانند آلمان و هلند، خرده فرهنگ‌های مخالف چنان در لاک خود فرو رفته بودند که نسبت به یکدیگر بیگانه تلقی می‌شدند.

وقتی انقلاب مشروطیت اواخر قرن ۱۸ نظم جدیدی ایجاد کرد و قدرتی کاملاً سکولار، دولت را مطیع حاکمیت قانون و اراده دموکراتیک مردم قرار داد، ناتوانی این وضعیت همزیستی موقت و شکننده به اثبات رسید. دولت تحت حاکمیت قانون، تنها وقتی قادر است آزادی مذهبی شهروندان را به طور برابر تضمین کند که آنان درون حلقه‌های مذهبی خود محبوس نشده باشند و خود را از دیگران جدا و منفصل نکرده باشند.

از همه خرده فرهنگ‌ها، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، انتظار می‌رود اعضای خود را از آغوش تنگ خویش رها کنند، به نحوی که شهروندان درون جامعه مدنی یکدیگر را به عنوان عضوی از یک واحد سیاسی مشترک به رسمیت بشناسند و به عنوان شهروندانی دموکرات خود را مطیع قوانینی بدانند که حق آن‌ها را در حفظ هویت، جهان‌بینی و فرهنگ خاص خویش به عنوان "شهروند خصوصی" تضمین کند.

وضعیت جدید میان حکومت‌های دموکراتیک، جامعه مدنی و حفظ خرده فرهنگ‌ها، کلید فهم درست دو محرکی است که امروزه با هم در تنازعند، ولی در اصل قرار بوده مکمل یکدیگر باشند زیرا پروژه عام‌گرای روشنگری سیاسی به هیچ وجه با حساسیت‌های خاص‌گرایی چندفرهنگی - اگر درست درک شود - تعارضی ندارد.

حاکمیت لیبرالی قانون، آزادی مذهبی را به عنوان یک حق بنیادی تضمین می‌کند، به این معنا که سرنوشت اقلیت‌های مذهبی دیگر به ترحم یک دولت کم و بیش مدارا پیشه بستگی ندارد. با این همه این دولت دموکراتیک است که در آغاز، کاربرد بی‌طرفانه اصول آزادی مذهبی را میسر می‌سازد.^{۱۷} وقتی ترک‌های مقیم برلین، کلن یا فرانکفورت، می‌کوشند نمازخانه‌های خود را در ملاء عام بر پا کنند و مساجدی بسازند که کاملاً از دور دیده شود، مساله دیگر اصل آزادی^{۱۸} فی‌نفسه نیست، بلکه نحوه اعمال منصفانه

آن است، با این همه، دلایل قوی در تعریف آنچه باید یا نباید تحمل شود، فقط وقتی حاصل می‌آید که مبتنی بر شکل دادن دموکراتیک اراده‌ها به شیوه‌های فراگیر و شورایی باشد.

اصل مدارا از ابتدا باید از سوءظن فخرفروشی رها شود، هنگامی که طرف‌های درگیر به عنوان طرف‌هایی برابر در فرآیند رسیدن به توافق با هم گفت‌وگو می‌کنند.^{۱۸}

این که خط فاصل بین آزادی مثبت مذهبی (یعنی حق انجام فرایض دینی خود) و آزادی منفی (حق معاف بودن از فرایض مذهبی دیگران) چگونه باید در شرایط عینی ترسیم شود، همیشه موضوع مجادله‌آمیزی بوده است. اما در یک نظام دموکراتیک آن‌ها که از مساله متأثر می‌شوند، خود - گرچه به صورت غیر مستقیم - در فرآیند تصمیم‌سازی دخیل هستند.

البته مدارا تنها به تدوین و اجرای قانون محدود نیست، بلکه باید در زندگی روزمره رعایت شود. نیاز ما به مدارا در ارتباط با جهان‌بینی‌هایی است که آن‌ها را غلط می‌دانیم و نیز عاداتی است که نمی‌پسندیم. مدارا به معنای این که معتقدان به یک دین و معتقدان به دین دیگر و غیرمعتقدان باید حق انجام فرایض و شیوه زندگی و ایمان یکدیگر را محترم شمرند، گرچه خود با آن مخالف باشند. این مصالحه باید با یک اشتراک مبنایی برای همه طرف‌ها تقویت شود. با تصدیق این مبنای مشترک است که می‌توان بر نزاع‌های نفرت‌انگیز فائق آمد. این تصدیق نباید با

درک فرهنگ و شیوه زندگی بیگانه، یا طرد اعتقادات و اعمال اشتباه گرفته شود.^{۱۹} مبنای این تصدیق، احترام به این یا آن ویژگی یا دستاورد نیست، بلکه آگاهی از این واقعیت است که دیگری عضوی از جمع همه‌گیر از شهروندان است با حقوق برابر، که در آن هر فرد در برابر دیگری نسبت به اقدامات سیاسی خویش پاسخگوست.^{۲۰}

البته این در کلام آسان‌تر است تا در عمل؛ ادغام برابر همه شهروندان در جامعه مدنی، نه فقط مستلزم یک فرهنگ سیاسی است که مراقب است رویکردهای لیبرالی با بی‌تفاوتی اشتباه گرفته نشوند، بلکه این ادغام وقتی عملی است که شرایط مادی خاص آن نیز فراهم آمده باشد. این شرایط شامل فرصت‌های برابر در دسترسی به بازار کار و آموزش‌های تکمیلی در سطوح مختلف پیش‌دبستانی تا دانشگاه است. هر چند در این رابطه، مهم‌ترین نکته برای من ترسیم یک جامعه مدنی فراگیر است که در آن برابری در شهروندی و تفاوت‌های فرهنگی، یکدیگر را به درستی تکمیل می‌کنند.

برای نمونه، مادام که تعداد قابل توجهی از شهروندان آلمانی با ریشه ترکی و اسلامی، پیوندهای سیاسی قوی‌تری با موطن قدیمی‌تر خود دارند تا جایی که اکنون در آن می‌زیند، آرای آنان در عرصه عمومی و نیز در صندوق‌های رای که ضرورتاً باید دامنه ارزش‌های فرهنگ سیاسی مسلط را گسترش دهد، جایی نخواهد داشت.

بدون ادغام اقلیت‌ها در جامعه مدنی، دو فرآیند مکمل نمی‌توانند دوشادوش هم رشد کنند، یعنی در یک سو گشودگی جامعه سیاسی نسبت به پذیرش فرهنگ اقلیت‌های خارجی و از سوی دیگر گشودگی متقابل این خرده‌فرهنگ‌ها نسبت به دولتی که شهروندان را تشویق به مشارکت عمومی در زندگی سیاسی می‌کند.

۴. برخورد بین تکثر فرهنگی رادیکال و سکولاریسم مبارزه‌جو؛ مفروضات زمینه فلسفی:

برای پاسخگویی به این پرسش که چگونه خود را به عنوان عضوی از یک جامعه فراسکولار درک کنیم، می‌توان از همین دو فرآیند در هم تنیده سر نخ گرفت. طرف‌های ایدئولوژیکی که در مباحث عمومی با یکدیگر به شدت مقابله می‌کنند، امروزه به این نکته توجه دارند که هر دو فرآیند چه میزان هماهنگی دارند. هواداران تکثرگرایی فرهنگی، به حفظ هویت‌های جمعی متوسل می‌شوند و طرف مقابل را به «بنیادگرایی روشنگری» متهم می‌کنند، در حالی که سکولارها بر ناسازگاری ادغام اقلیت‌ها در چارچوب سیاسی موجود اصرار می‌ورزند و مخالفان خود را به «خیانت چندفرهنگی» نسبت به هسته اصلی ارزش‌های روشنگری متهم می‌سازند. در بعضی کشورهای اروپایی، بعضی طرف‌های ثالث در این درگیری نقش اساسی ایفا می‌کنند.

طرفداران این نوع تکثر فرهنگی برای سازگاری عاری از پیشداوری نظام حقوقی نسبت به رفتار برابر با اقلیت‌های فرهنگی مبارزه می‌کنند. آنان علیه سیاست شبیه‌سازی اجباری یا عواقب بنیان‌کن هشدار می‌دهند و معتقدند دولت سکولار نباید به اجبار، اقلیت‌ها را در جامعه مبتنی بر برابری شهروندان ادغام کند، به شکلی که افراد از متن هویت‌های خویش جدا شوند.

از این دیدگاه جامعه‌گرا، سیاست ادغام انتزاعی این سوءظن را ایجاد می‌کند که می‌خواهند اقلیت‌ها را تابع خواست فرهنگ اکثریت کنند. امروزه باد پرچم تکثرگرایی را به اهتزاز در آورده است اکنون نه فقط دانشگاهیان، بلکه سیاستمداران و همچنین سرمقاله‌نویسان، روشنگری را سنگر مستحکمی میدانند که باید در برابر افراط‌گرایی از آن دفاع شود.^{۲۱} این واکنش به نوبه خود نقدی به «بنیادگرایی روشنگری» وارد می‌سازد...

از سوی دیگر، سکولارها برای ادغام یکپارچه همه شهروندان، بدون ملاحظه منشاء و تعلقات مذهبی‌شان مبارزه می‌کنند، طرف مقابل علیه عواقب «سیاست هویتی» هشدار می‌دهد و تا آن‌جا پیش می‌رود که نظام حقوقی‌ای تدوین کند که از ویژگی‌های ذاتی فرهنگ‌های اقلیت‌ها محافظت کند.

از دیدگاه لائیسیتته، مذهب باید یک امر صرفاً خصوصی باقی بماند. پاکال بروکتر، حقوق فرهنگی را نفی می‌کند، زیرا ممکن است این امر به ایجاد جوامع موازی بینجامد، یعنی ایجاد گروه‌های اجتماعی کوچک و خود منزوی کرده که هر کدام از هنجارهای خاصی تبعیت می‌کنند.^{۲۲} بروکتر چندفرهنگی را به عنوان یک نژادگرایی چند نژادی، محکوم می‌کند، گرچه این حملات در بهترین حالت به تکثرگرایان فرهنگی افراطی که حامی حقوق فرهنگی جمعی هستند، صورت می‌گیرد. این حفاظت از گروه‌های فرهنگی خاص در واقع حقوق افراد عضو خود را برای انتخاب شیوه زندگی محدود می‌کند.^{۲۳}

بدین سان طرف‌های درگیر، هر کدام چنین وانمود می‌کنند که برای هدف واحدی در تلاشند و آن جامعه‌ای لیبرال است که در آن شهروندان مستقل در کنار هم به شیوه‌های مدنی همزیستی دارند. اما آنان با یکدیگر بر سر برخورد فرهنگی اختلاف دارند و این اختلاف در هر موقعیت سیاسی جدیدی بروز می‌کند، گرچه واضح است که هر دو جنبه این موضوع با یکدیگر

مرتبطند اما آنان، در مورد این که حفظ هویت فرهنگی بر تحمیل شهروندی مشترک اولویت دارد یا عکس آن، به شدت با یکدیگر در تقابلند. ریشه جنجال در این مباحثه را باید در مفروضات متناقض فلسفی که هر کدام، درست یا نادرست به رقیب نسبت می‌دهند، جستجو کرد. آن بوروم^{۲۴} نظر جالبی دارد مبنی بر این که پس از یازده سپتامبر، مباحث علمی در مورد روشنگری، تجدید و فراموشیته از دانشگاه به بازار کشیده شده است.^{۲۵} شعله‌ور شدن مباحث آتشین، ریشه در مفروضات جنجالی پیشین دارد، یعنی نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی به همراه نقد عقل از یک سو و سکولاریسم شدید به همراه نقد دین از سوی دیگر.

قرائت رادیکال از چندفرهنگی اغلب بر مفهوم به اصطلاح «سازگاری ناپذیری» بین جهان‌بینی‌ها استوار است. از این دیدگاه متن‌گرایانه، شیوه‌های فرهنگی زندگی در جهان‌های معنایی بسته‌ای ظهور می‌یابد که هر یک بر ملاک‌های عقلانیت و حقیقت خاص خود تکیه می‌کنند. بنابراین هر فرهنگی قرار است برای خود به منزله یک کل محصور شده معنایی، منفصل از هر گفت‌وگویی با دیگر فرهنگ‌ها، وجود داشته باشد. اگر از مصالحه‌های لرزان و بی‌دوام بگذریم، تسلیم یا تبدیل، تنها گزینه‌های باقی‌مانده برای پایان دادن به تعارض بین این فرهنگ‌هاست. بر این اساس، طرفداران رادیکال تنوع فرهنگی نمی‌توانند بر هیچ‌گونه ادعای اعتبار جهانی صحه بگذارند و این یعنی ادعای جهانی بودن دموکراسی و حقوق بشر، چیزی جز قدرت امپریالیستی یک فرهنگ مسلط نیست. قرائت نسبی‌گرایانه به نحوی ناخواسته خود را از معیاری که رفتار نابرابر علیه اقلیت‌های فرهنگی را نقد می‌کند محروم می‌سازد. در جوامع مهاجرپذیر بعد از استعمار، تبعیض علیه اقلیت‌ها، در پیش‌داوری‌های فرهنگی ریشه دارد و به اعمال گزینشی اصول قانون اساسی منجر می‌شود. اگر کسی اساساً اعتبار جهانی این اصول را جدی نگیرد، دیگر مبنایی وجود ندارد که بر اساس آن به این درک برسیم که چگونه تفسیر قانون اساسی با پیش‌داوری‌های فرهنگ اکثریت در هم آمیخته است. نیازی نیست به ریشه‌های فلسفی این که حسرت نسبت‌گرایی فرهنگی - ناشی از نقد پست‌مدرنی از عقل - یک موضوع غیر قابل دفاع است به برنام.^{۲۶} این موضع به دلیل دیگری جالب است چون به نتیجه‌ای اساسی متضادی کشیده می‌شود که بیانگر یک تغییر موضع سیاسی خاص است.

طرفه آن که مبارزه‌جویان مسیحی می‌کنند که علیه بنیادگرایی اسلامی می‌جنگند و مفروانه به فرهنگ روشنگری به عنوان بخشی از سنت رم کاتولیک و یا انشعابی از پروتستانیزم افتخار می‌کنند، همین نسبی‌گرایی را می‌پذیرند. از سوی دیگر، این محافظه‌کاران هم‌زمان عجیبی دارند، زیرا تمادای از چپ‌گرایان پیشین طرفدار چندفرهنگی، اکنون به عقاب‌های جنگ‌طلب لیبرال تبدیل شده‌اند. این تغییر هویت‌یافتگان اکنون در زمره بنیادگرایان روشنگری نومحافظه‌کار قرار دارند.^{۲۷} در نبرد علیه بنیادگرایی، آنان آشکارا بر فرهنگ روشنگری‌ای تکیه کردند که زمانی تحت نام فرهنگ غربی با آن مبارزه می‌کردند، زیرا همواره ادعای جهان‌شمولی آن را رد می‌کردند. «روشنگری بویژه از آن جهت جذاب شده است که ارزش‌های آن صرفاً جهانی نیستند این ارزش‌ها، ارزش‌های ما هستند، یعنی ارزش‌های غربی و اروپایی.^{۲۸}

البته این رویکرد به آن دسته روشنگران لائیک فرانسوی که اصطلاح موهن «بنیادگرایان روشنگری» در اصل برای آنان وضع شده بود، ربطی

ندارد، بلکه درباره مفروضات فلسفی ای است که چنین ستیزه‌جویی‌هایی را از جانب مدافعان جهان‌شمولی سنت روشنگری تبیین می‌کند. از دیدگاه آنان، دین باید از عرصه سیاست عمومی کنار رود و به حوزه خصوصی محدود شود.

۵. فرآیندهای یادگیری تکمیلی: دین و ذهنیت‌های سکولار

این موضع سکولاریستی به شواهد تجربی‌دال بر نقش موثر گروه‌ها و شهروندان مذهبی در شکل دادن به اراده‌ها و آرای سیاسی، در جوامع بسیار سکولار اعتنایی ندارد. خواه کاربرد اصطلاح "فراسکولار" در مورد جوامع اروپایی غربی مورد قبول واقع شود یا نه، به دلایل فلسفی می‌توان متقاعد شد که اجتماعات دینی نفوذ پر دوام خود را مدیون تداوم حیات اندیشه‌های ماقبل مدرن هستند، این واقعیتی است که نیاز به تبیین

هواداران تکثرگرایی فرهنگی، به حفظ هویت‌های جمعی متوسل می‌شوند و طرف مقابل را به بنیادگرایی روشنگری متهم می‌کنند، در حالی که سکولارها بر ناسازگاری ادغام اقلیت‌ها در چارچوب سیاسی موجود اصرار می‌ورزند و مخالفان خود را به خیانت چندفرهنگی نسبت به هسته اصلی ارزش‌های روشنگری متهم می‌سازند

تجربی دارد. به دلیل ادعای سکولاریسم مبنی بر بی‌اعتبار شدن جوهر ایمان از لحاظ علمی، بحث در مورد سنت‌های مذهبی و یا شخصیت‌های دینی که هنوز مدعی ایفای نقشی مهم در عرصه عمومی هستند، به مجادله و جنجال می‌کشد. من در کاربرد اصطلاحات، بین سکولار و سکولاریست تمایز قائل شده‌ام، بر خلاف رویکرد بی‌تفاوت یک فرد سکولار یا غیرمذهبی که نسبت به اعتبار دعاوی دینی موضعی لادری‌گرایانه دارد؛ سکولاریست‌ها نسبت به آموزه‌های دینی که نفوذ عمومی دارند، موضع مخالف دارند.

امروزه سکولاریسم اغلب بر "طبیعت‌گرایی خشک" یعنی بر مفروضات علمی، مبتنی است. بر خلاف مورد نسبی‌گرایی فرهنگی در این‌جا نیازی نیست به زمینه‌های فلسفی بحث بپردازم.^{۲۸}

آنچه در این‌جا مورد علاقه من است، این پرسش است که آیا بی‌ارزش کردن سکولاریستی دین که روزی مورد قبول اکثریت شهروندان جوامع سکولار بود، اصلاً با توازن فراسکولاری بین شهروندی مشترک و تفاوت‌های فرهنگی سازگار است یا نه؟

آیا ذهنیت سکولاریستی بسیاری از شهروندان، برای خودآگاهی‌های هنجاری جامعه فراسکولاری همان قدر ناخوشایند است که گرایش‌های بنیادگرایی توده‌های شهروندان مذهبی؟ این پرسش، عمیق‌تر از "درام چندفرهنگی"، ریشه‌های وضعیت دشوار کنونی را مدنظر قرار می‌دهد. ما واقعا با چه مسائلی مواجهیم؟

این امتیاز سکولاریست‌هاست که بر ضروری بودن تساوی همه شهروندان در جامعه مدنی اصرار می‌ورزند، زیرا نمی‌توان نظام مردم‌سالارانه را صرفاً بر مردم تحمیل کرد. در دولت‌های مبتنی بر قانون، از شهروندان انتظار می‌رود حامل اخلاق عالی شهروندی که بالاتر از تبعیت صرف از قانون است، باشند. گروه‌ها و شهروندان مذهبی نباید به صورت سطحی خود

را با نظم قانونی تطبیق دهند، از آنان انتظار می‌رود مشروعیت سکولاری اصول قانونی را تحت چارچوب اعتقادات خود مورد توجه قرار دهند. این یک واقعیت آشکار است که کلیسای کاتولیک در دومین vaticanum آورده در سال ۱۹۶۵، توافق خود را با لیبرالیسم و دموکراسی اعلام کرد. در آلمان نیز کلیساهای پروتستان همین کار را کردند.

مسئله این بصیرت در جهان اسلام نیز در حال رشد است که نسبت به آموزه‌های دینی، یک رویکرد تاریخی هرمنوتیکی مورد نیاز است. اما بحث در مورد اسلام اروپایی مطلوب، ما را بیشتر نسبت به این واقعیت آگاه می‌کند که این خود جوامع دینی هستند که تصمیم می‌گیرند آیا اعتقادات اصلاح شده را به عنوان اعتقادات اصیل و صحیح قبول کنند یا خیر.^{۲۹}

وقتی در مورد گذر از آگاهی دینی سنتی به یک آگاهی اندیش‌ورزانه توجه می‌کنیم، همان الگوی تغییری به ذهن متبادر می‌شود که در نگرش‌های شناختی جوامع مسیحی در دوره "پس از اصلاحات" در غرب رخ داد.

اما تغییر در ذهنیت‌ها، نه امری فرمایشی است نه می‌توان آن را از لحاظ سیاسی دستکاری کرد یا با فشار قانون ایجاد نمود، بلکه خود نتیجه یک فرآیند یادگیری است. از دیدگاه خودآگاهی سکولار، مدرنیته فقط به عنوان

یک فرآیند یادگیری ظهور می‌کند. در خصوص این‌که یک اخلاق شهروندی مردم‌سالار چه نوع ذهنیتی را ایجاب می‌کند، با محدودیت‌های نظریه‌های هنجاری سیاسی که فقط حقوق و تکالیف را توجیه می‌کنند مواجهیم. می‌توان فرآیندهای یادگیری را تقویت کرد، اما نمی‌توان آن‌ها را از نظر اخلاقی یا قانونی مشروط و مقید نمود.^{۳۰}

آیا نباید این پرسش را معکوس کنیم؟ آیا فرآیند یادگیری فقط در مورد سنتگرایی دینی ضرورت دارد و در مورد سکولاریسم ضروری نیست؟ آیا همان انتظارات هنجاری که بر جامعه مدنی فراگیر حاکم است بی‌ارزش کردن سکولاریستی دین را منع نمی‌کند؟ درست همان‌طور که نفی دینی برابری حقوق زن و مرد را؟ قطعا یک فرآیند تکمیلی در مورد سکولارها ضروری است، مگر آن‌که ما بی‌طرفی دولت سکولار را نسبت به جهان‌بینی‌های دینی رقیب با پاکسازی عرصه عمومی از همه فعالیت‌های دینی اشتباه بگیریم.

به طور قطع قلمرو دولتی که کنترل‌کننده ابزار مشروع زور است، نباید به تنازع بین گروه‌های مذهبی گوناگون کشیده شود و گر نه حکومت به ابزار اجرایی یک اکثریت مذهبی تبدیل می‌شود که می‌خواهد خواست خود را بر مخالفان تحمیل کند. در دولت‌های مبتنی بر قانون، همه هنجارها و قواعدی که قرار است به صورت قانونی به اجرا درآیند، باید توجیه عمومی شوند و به زبانی تدوین گردند که همه شهروندان آن را بفهمند. با این حال بی‌طرفی دولت نافی مجاز بودن تجلیات مذهبی در عرصه عمومی سیاسی نیست به شرط آن‌که فرآیند تصمیم‌سازی نهادی شده در میان دادگاه

سطوح اجرایی و حکومتی به روشنی از جریان غیررسمی مداخلات سیاسی و شکل دادن افکار عمومی در میان بخش بزرگ‌تر شهروندان تفکیک شده باشد. "جدایی دولت و کلیسا" به فیلتری بین این دو قلمرو نیاز دارد، فیلتری که از طریق آن مشارکت سکولاری می‌تواند از قبل و قبل در قلمرو عمومی به دستور کار رسمی نهادهای دولتی تغییر شکل دهد.

15. Th. Chervel & A. Seeliger (ed.): *Islam in Europa* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007).
16. M. de Moor: "Alarmglocken, die am Herzen hängen," in: Chervel & Seeliger (2007), p. 211.
۱۷. برای تحلیل سیستماتیک و تاریخی نگاه کنید به:
R. Forst: *Toleranz im Konflikt*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003).
18. J. Habermas: "Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte," in: *My Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005), pp. 258-78.
۱۹. نگاه کنید به مباحثه نویسنده با چارلز تیلور تحت عنوان:
Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, (Frankfurt/Main: Fischer, 1993), in: J. Habermas, "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat," in: *my Die Einbeziehung des Anderen*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996), pp. 237-76.
۲۰. نگاه کنید به:
J. Rawls: *Politischer Liberalismus* (Suhrkamp), Frankfurt/Main 1998, 312-366.
21. I. Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance* (New York: Atlantic Books, 2006) (Carl Hanser Verlag, München 2006, 34
22. P. Bruckner in: Chervel, Seeliger (2007), 67.
23. P. Bruckner, op. cit., p.62: "Multiculturalism guarantees all communities the same treatment, but not the persons who go to make up the communities, because it denies them the freedom to abandon their own traditions." See: B. Barry: *Culture and Equality* (Cambridge UK: Polity, 2001); and J. Habermas: "Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus," in *My Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005), pp. 279-323.
24. Ian Buruma
25. Buruma (2006), P. 34.
26. The decisive critique of the proposed incommensurability goes as far back as D. Davidson's famous Presidential Address of 1973 "On the very Idea of a Conceptual Scheme (deutsch: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? in: D. Davidson & R. Rorty: *Wozu Wahrheit?* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005. pp. 7-26.
27. Maybe the new London based Magazine "Standpoint" will become a collecting tank for this heterogenous group of intellectuals.
28. Buruma (2006), p. 34. Buruma describes the motivation of the Leftist converts as follows (p. 123f.): "The Muslims are the spoil-sports who turn up at the party uninvited... Tolerance has its limits even for the progressivists in Holland. It is easy to be tolerant towards those whom we instinctively think we can trust, whose jokes we understand and who share our use of irony... It is far harder to apply this principle to people in our midst who find our way of life as disturbing as we find theirs..."
29. H.P. Krüher (ed.): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie* (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), pp. 101-120 and pp. 263-304.
30. This is the key issue for John Rawls when he calls for an overlapping consensus between groups with different world views to accept the normative substance of the constitutional order; Rawls (1998), pp. 219-64.
31. I. Buruma: "Wer ist Tariq Ramadan," in: Chervel & Seeliger (2007), pp. 88-110; B. Tibi "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa," *ibid.*, pp. 183-99.
32. J. Habermas: "Religion in der Öffentlichkeit," in: *ders.* (2005), 119-154

در این جا دو دلیل به نفع کردار لیبرالی اقامه می شود: اول، کسی که نه می خواهد و نه قادر است اعتقادات اخلاقی و ادبیات خود را به مقدس و غیر مقدس تقسیم کند، باید مجاز باشد در فرآیند شکل دادن اراده سیاسی مشارکت کند، حتی اگر از زبان مذهبی استفاده کند.

دوم، دولت های مردم سالار نباید صداهای مختلف در عرصه های پیچیده چندصدایی عمومی را خاموش کنند، چرا که با این کار جامعه را از منابع کمیاب برای خلق معناها و تشکیل هویت ها محروم می سازند. سنت های دینی دارای انواع آمیز امور اخلاقی حساس و شهوذهای انسجام آفرین، بویژه نسبت به روابط اجتماعی آسیب پذیر هستند. آنچه بر سکولاریسم فشار می آورد، این انتظار است که شهروندان سکولار در جامعه مدنی و حوزه سیاسی عمومی باید بتوانند با همشهریان مذهبی خود به صورت برابر رفتار کنند.

وقتی شهروندان سکولار همشهریان خود را به ملاحظه ذهنیت مذهبی شان مدرن و معاصر تلقی نکنند، آنان به سطح یک سازش موقت صرف باز می گردند و بنابراین، اساس تصدیق دو جانبه را که مبنای اشتراک در شهروندی است، از دست می دهند. شهروندان سکولار نباید حوزه هایی را که می توان گشود، از نظر دور بدارند. تجلیات مذهبی، محتواها، معناها و حتی شهوذهای شخصی خفی می تواند در یک گفتمان سکولار مورد توجه قرار گیرد.

بنابراین اگر همه چیز در هر دو طرف درست باشد، هر دو طرف باید از دیدگاه خویش، تفسیری از روابط بین ایمان و دانش را بپذیرند که آنان را قادر سازد به روشی خودآگاهانه با هم زندگی کنند.

پانوشتها

1. Post-Secular Society
2. D. Pollack: *S?kularisierung - ein moderner Mythos?* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
3. H. Joas, "Gesellschaft, Staat und Religion," in: H. Joas (ed.): *S?kularisierung und die Weltreligionen* (Frankfurt/M.: Fischer, 2007), pp. 9-43.
4. J. Hadden, "Towards desacralizing secularization theory," in: *Social Force*, vol. 65, 1987, pp. 587-611.
5. H. Joas, op. cit., pp. 9-43.
6. Sonderweg
7. P.L. Berger, in: Berger (ed.): *The Desecularization of the World: A Global Overview* (Grand Rapids, Michigan, 2005), pp. 1-18
8. J. Gentz, "Die religiöse Lage in Ostasien," in: Joas (2007), pp. 358-75.
9. cf. the essays by H.G. Kippenberg and H. V. Stietencron in: Joas (2007), pp. 465-507 and pp. 194-223.
10. P. Norris & R. Ingehart: *Sacred and Secular? Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)
11. J. Casanova: *Public Religions in the Modern World* (Chicago, 1994).
12. J. Habermas: *Glauben und Wissen* (Frankfurt: special edition of edition Suhrkamp, 2001), p. 13.
13. Francis Schüssler Fiorenza: "The Church as a Community of Interpretation," in: D. Browning & F. Schüssler Fiorenza (eds.): *Habermas, Modernity, and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992), pp. 66-91.
14. G. Mak: *Der Mord an Theo van Gogh? Geschichte einer moralischen Panik*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005).