

پست سکولاریسم؛ مذهب و حوزه عمومی در اندیشه یورگن هابرماس

آرمان زارعی*



چکیده

تجدید حیات مذهبی معاصر نه تنها این واقعیت را آشکار ساخته است که در شرایط معاصر مذهب خوب یا بد جایگاه جدید و برجسته‌ای در سیاست‌های داخلی و بین‌المللی در سرتاسر جهان کسب کرده است و دیگر محتوایی جداشده از حوزه سیاسی و عمومی نیست، بلکه نظریه سکولاریزاسیون را نیز به چالش کشیده و توجه جامعه‌شناسان و اندیشمندان اجتماعی را به خود جلب کرده است. یورگن هابرماس نیز با طرح مفهوم پست سکولاریسم تلاش می‌کند مسئله مذهب و نقش آن در حوزه سیاسی و عمومی جوامع لیبرال دموکراتیک کنونی را

; (نویسنده مسئول)، دکترای جامعه‌شناسی سیاسی از دانشگاه تهران (Azarei22@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۱۰/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۶

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۴، صص ۷۹-۱۱۱

به بحث بگذارد و به درکی از این مسئله دست یابد که مؤمنان مذهبی چگونه می‌توانند به‌طور کامل در سیاست‌های لیبرال‌دموکراتیک جوامع کثرت‌گرای مدرن مشارکت کنند. مقاله حاضر درصدد است ضمن اشاره به زمینه‌های جامعه‌شناختی که توجه هابرماس را به مسئله مذهب جلب کرده‌اند، آراء او درباره نقش مذهب در حوزه عمومی و تفاوت‌های استدلال او با متفکران لیبرال و به‌طور خاص جان رالز را به بحث بگذارد.

واژگان کلیدی: مذهب، حوزه عمومی، پست‌سکولاریسم، سکولاریزاسیون، هابرماس، رالز



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق، سیاست جهانی به‌طور چشمگیری تغییر یافت. نظریه «برخورد تمدن‌های» ساموئل هانتینگتون پیش‌بینی می‌کرد که سیاست پس از جنگ سرد، مجبور خواهد شد علاوه بر اختلافات ایدئولوژیکی و اقتصادی کلاسیک، به مناقشات فرهنگی نیز توجه کند. واقعیت شرایط معاصر این است که مذهب، دیگر محتوایی جداشده از حوزه غیرسیاسی خصوصی نیست. در وضعیت حاضر، مذهب خوب یا بد جایگاه جدید و برجسته‌ای در سیاست‌های داخلی و بین‌المللی در سرتاسر جهان کسب کرده است.

یورگن هابرماس نیز به تأمل درباره واقعیت تجدیدحیات مذهبی معاصر پرداخته است. او با طرح مفهوم «پست‌سکولاریسم» تلاش می‌کند مسئله مذهب و نقش آن را در حوزه عمومی و سیاسی جوامع لیبرال‌دموکراتیک کنونی به بحث بگذارد و به درکی از این مسئله دست یابد که مؤمنان مذهبی چگونه می‌توانند به‌طور کامل در سیاست‌های لیبرال‌دموکراتیک جوامع کثرت‌گرای مدرن مشارکت کنند.

هدف مقاله پیش‌رو بررسی این تأمل فلسفی هابرماس است و این کار را در پنج بخش به انجام می‌رساند. ابتدا به مقالات و آثار پژوهشی که تاکنون اندیشه‌های هابرماس را مورد توجه قرار داده‌اند و اینکه نوشتار حاضر چه تفاوتی با آثار پیشین خواهد داشت، اشاره خواهد شد. در بخش‌های دوم و سوم، تحولات اجتماعی و مباحث حائز اهمیت جامعه‌شناختی درباره سکولاریزاسیون، تجدیدحیات اخیر مذهب و دلالت‌هایی که نشانه‌های جامعه‌شناختی این مسئله برای اندیشه سیاسی سکولاریستی و به‌طور خاص هابرماس در پی داشته است، مورد توجه قرار

می‌گیرد. در بخش چهارم، استدلال‌های اندیشمندان لیبرال و به‌طور خاص، جان رالز درباره نقش مذهب در لیبرال‌دموکراسی معاصر که نظریه هابرماس در واکنش به آنها مطرح شده است، مورد بحث قرار خواهند گرفت. بخش پنجم به آرای هابرماس درباره رابطه مذهب و سیاست در جوامع لیبرال اختصاص دارد.

۱. پیشینه

بررسی اندیشه‌های یورگن هابرماس، ادبیات حجیمی را در فضای پژوهشی و آکادمیک ایران شکل داده است. بنابراین اشاره به همه آنها غیرممکن است و تنها می‌توان به خطوط و محورهای کلی این ادبیات اشاره کرد. برخی آثار به جایگاه هابرماس در مکتب فرانکفورت پرداخته‌اند و نظریه انتقادی او را مورد بررسی قرار داده‌اند. در اینجا اندیشه‌های هابرماس با اصحاب مکتب فرانکفورت مقایسه شده و انتقادات هابرماس به کسانی همچون هورکهایمر، آدورنو، و مارکوزه مورد بحث قرار گرفته‌اند.

برخی دیگر، اندیشه‌های هابرماس درباره مدرنیته را به بحث گذاشته‌اند. آثار پژوهشی این حوزه، ارزیابی دوباره هابرماس از نقش عقل در برپایی زندگی مدرن و نگاه آسیب‌شناسانه هابرماس و تلاش او برای ارائه تعریفی متفاوت اما نه متضاد از مدرنیته را در دستورکار قرار داده‌اند. معرفت‌شناسی و روش‌شناسی هابرماس نیز در مقالات و آثار پژوهشی به چشم می‌خورند. در این حوزه پژوهشگران، اندیشه‌های هابرماس در مورد معرفت‌رهایی بخش انتقادی را به بحث گذاشته‌اند که هابرماس آن را راهی برای رها شدن از معرفت انحرافیافته مبتنی بر عقلانیت ابزاری معرفی می‌کند. نظریه کنش ارتباطی هم از دیگر محورهای مقالات و آثار پژوهشی است که بررسی اندیشه‌های هابرماس را مورد توجه قرار داده‌اند. در اینجا آراء هابرماس درباره حوزه عمومی، جهان‌زیست و نظام مورد بحث قرار گرفته‌اند.

تاکنون اندیشه‌های هابرماس درباره رابطه دین و سیاست به‌طور جدی مورد بحث قرار نگرفته است. موضوعی که مقاله حاضر بررسی آن را در دستورکار خود قرار داده و این تفاوت مقاله پیش‌رو با آثار پژوهشی است که تا پیش از این، اندیشه‌های هابرماس را مورد بحث قرار داده‌اند. البته مقاله‌ای با نام «دین و جامعه

فراسکولار؛ نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن» در فصلنامه معرفت اجتماعی-فرهنگی متعلق به مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی (ره) در قم منتشر شده است. نویسندگان این مقاله تلاش کرده‌اند ضمن اشاره به ویژگی‌های جامعه فراسکولار، اندیشه‌های هابرماس را در این زمینه به نقد بکشند. از نگاه این مقاله، جامعه فراسکولار موردنظر هابرماس بیش از آنکه خواهان حضور واقعی دین در جامعه باشد، به دنبال تحقق برنامه‌های کلان سکولارسازی است.

مقاله حاضر به نقد و ارزیابی اندیشه‌های هابرماس نمی‌پردازد، بلکه تلاش می‌کند، اشتغال فلسفی هابرماس به مسئله مذهب و نقش آن در حوزه عمومی که به وضع مفهوم پست‌سکولاریسم از سوی هابرماس منجر شده است، را مورد توجه قرار دهد و جنبه‌های مختلف این مفهوم را در اندیشه هابرماس به بحث بگذارد.

۲. هابرماس و مجادله سکولاریزاسیون

هابرماس کارهای اخیر خود در مورد مسئله مذهب و تجدید حیات اخیر آن را حول محور مجادله بر سر سکولاریسم و سکولاریزاسیون سامان داده است. این نظریه، اختلاف‌نظرهای زیادی را در خود جای داده است، اما همه آنها در یک فرض اساسی با هم مشترک هستند: مدرنیزاسیون ضرورتاً به سکولاریزاسیون منجر می‌شود که خود دربردارنده خصوصی‌سازی مذهب یا کاهش عمده عقاید و اعمال مذهبی است.

پیتربرگر تعبیر سودمندی از سکولاریزاسیون ارائه می‌کند: منظور ما از سکولاریزاسیون فرایندهایی است که به واسطه آنها بخش‌های مختلف جامعه و فرهنگ از سلطه نهادها و نمادهای مذهبی آزاد می‌شوند... همان‌گونه که سکولاریزاسیون جامعه و فرهنگ وجود دارد، سکولاریزاسیون آگاهی نیز وجود دارد. به‌طور ساده این امر به معنای آن است که غرب مدرن، شمار فزاینده‌ای افراد تولید کرده است که به جهان و زندگی‌شان بدون بهرمندی از تفسیر مذهبی نگاه می‌کنند (berger, 1967: 107-108).

با وجود استدلال‌های متقاعدکننده‌ای که از سوی اندیشمندان اجتماعی درباره سکولاریزاسیون ارائه شده است، در بیست‌وپنج سال گذشته دیده شده است که

نظریه سکولاریزاسیون، محبوبیت خود را در میان جامعه‌شناسان از دست داده است. پیتر برگر، از طرفداران برجسته نظریه سکولاریزاسیون، در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۷۷ می‌گوید: فکر می‌کنم آنچه من و اکثر جامعه‌شناسان دیگر در دهه ۱۹۶۰ درباره سکولاریزاسیون نوشته‌ایم، اشتباه بوده است. استدلال اساسی و زیربنایی ما این بود که سکولاریزاسیون و مدرنیته دست در دست هم حرکت می‌کنند. مدرنیزاسیون بیشتر، سکولاریزاسیون بیشتر را به همراه دارد. این یک نظریه شوریده و آشفته نبود. برخی شواهد و مدارک برای آن وجود داشت. اما من فکر می‌کنم، این نظریه از اساس اشتباه بود. اکثر جهان، امروز سکولار نیست، بلکه بسیار مذهبی است (Berger; 1997: 974).

این تغییر جهت بنیادین در جامعه‌شناسی دین، در مجموعه‌ای از کارهای هابرماس نیز بازتاب یافته است. هابرماس همواره مدعی بوده است و بر این ادعای خود پای فشرده است که دانش و ایمان دو دنیای کاملاً متفاوت هستند (Habermas; 2008a: 211) و اینکه او صرفاً درون دنیای اول کار کرده است. با این وجود از سال ۲۰۰۱ به طور شگفت‌آوری بخش زیادی از وقت هابرماس صرف درگیری فلسفی با موضوعات و مسائل مربوط به ایمان شده است. یکی از مثال‌های قابل توجه و چشمگیر از این مشغولیت فلسفی جدید، سخنرانی هابرماس برای «کمیسیون جایزه صلح آلمان»^۱ بود که در کلیسای «اس‌تی‌پاولز»^۲ در فرانکفورت یک ماه پس از حمله ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ ایراد شد.

این سخنرانی به طور دقیق در کتاب او درباره اخلاق شبیه‌سازی^۳ که با نام «آینده ماهیت انسان»^۴ در سال ۲۰۰۱ انتشار یافت، پیگیری شد. در ژانویه ۲۰۰۴ هابرماس در مونیخ در یک گفتگو با جوزف راتزینگر^۵ پیش از آنکه به سمت پاپ منصوب شود شرکت کرد، که نتیجه آن در کتابی با عنوان «دیالکتیک

1. German Peace Prize Commission
2. St. Pauls
3. Cloning
4. The Future of Human Nature
5. Joseph Ratzinger

سکولاریزاسیون: درباب عقل و دین»^۱ منتشر شد. در این اواخر بحث‌های اصلی و بنیادی او در قالب کتاب «مابین طبیعت‌گرایی و دین»^۲ در سال ۲۰۰۵ منتشر شده است.

چنین تمرکزی بر مذهب در کارهای ابتدایی هابرماس وجود نداشت. برای مثال در «نظریه کنش ارتباطی» که چاپ آلمانی آن برای نخستین بار در سال ۱۹۸۱ منتشر شد، اندیشه‌های هابرماس بر نظریه دورکیمی تکامل اجتماعی متکی است: یک جامعه بدوی که به واسطه اجماع مذهبی که خود را از طریق تشریفات مذهبی بازتولید می‌کند، یکپارچه شده، سرانجام به مرحله بسیار پیشرفته گام می‌گذارد که در آن، یکپارچگی بر فهم متقابل و دوطرفه‌ای مبتنی است که از عقلانیت ارتباطی ناشی می‌شود. نامی که هابرماس برای این فرایند انتقالی برمی‌گزیند، زبانی‌شدن^۳ قداست است (Habermas; 1989: 77-112) (هابرماس؛ ۱۳۸۴). بدون شک، نظریه اجتماعی ارائه‌شده در نظریه کنش ارتباطی، هم‌سازی بسیار زیادی با نظریه سکولاریزاسیون دارد.

اما در سال‌های اخیر، هابرماس بدون رد آشکار نظریه سکولاریزاسیون، برخی از ادعاهای بیشتر متهورانه این نظریه را با چالش مواجه می‌سازد. در واقع هابرماس به واسطه شک درباره نتیجه فرایند همچنان ناتمام مدرنیزاسیون و اعتقاد به نقش محتمل مذهب در مدرنیته، عملاً حرکت به سوی پست سکولاریسم را آغاز می‌کند.

۳. تجدید حیات جهانی مذهب و علاقه فلسفی هابرماس به مذهب

اشتغال اخیر هابرماس به مذهب، بیشتر درون تغییر جهت در جامعه‌شناسی دین معنا پیدا می‌کند. دلایل بی‌شماری برای تنزل نظریه سکولاریزاسیون در درون جامعه‌شناسی دین مطرح شده است؛ البته این دلایل عمدتاً گرایش‌های عمومی اجتماعی هستند و نه استدلال‌های سفت و سخت فلسفی. برخی از محققان معتقدند، سکولاریزاسیون یک جنبه از مدرنیته منحصراً اروپایی است و بنابراین استدلال

1. The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion
2. Between Naturalism and Religion
3. Linguistification

می‌کنند که نظریه سکولاریزاسیون آنجا که رأی و داوری خود را فراتر از مرزهای اروپای غربی توسعه می‌دهد، اشتباه است (Habermas; 2008a). برخی دیگر بر این باورند که نظریه سکولاریزاسیون حتی در مورد اروپای مدرن هم همواره به‌کلی اشتباه بوده است (Gorski, 2003: 120; Davie, 1999; Thompson, 1971; Delumeau, 1977). اما استدلال مخالف بیشتر رایج، بر «تجدید حیات جهانی مذهب» تمرکز می‌کند که به نظر می‌رسد اظهارات و پیش‌بینی‌های گذشته نظریه سکولاریزاسیون را تحلیل می‌برد.

جامعه‌شناسانی که «تجدید حیات مذهبی» را مبنای استدلال‌های خود قرار می‌دهند، نظریه سکولاریزاسیون را نه به این دلیل که همواره اشتباه بوده است — چه در مورد اروپا و چه سایر مناطق جهان — بلکه به این دلیل که «تجدید حیات مذهبی» اخیر و در حال پیشرفت، قدرت پیش‌بینی و توصیفی این نظریه را تحلیل برده است، مورد انتقاد قرار می‌دهند (Berger, 1999). بیشتر از یک سده پیش گونه‌های مختلف نظریه سکولاریزاسیون پیش‌بینی کردند که در طول زمان، جهان هرچه بیشتر مدرنیزه و نوسازی شود، به همان اندازه نیز از درجه مذهبی بودن آن کاسته می‌شود. اما با این وجود، برخلاف آن فرضیه‌ها، به نظر می‌رسد مذهب به‌رغم مدرنیزاسیون (و یا شاید حتی به‌خاطر آن) دستخوش تجدید حیات شده است. همچنان‌که برگر می‌نویسد: جهان امروز دیوانه‌وار مذهبی است، همچنان‌که همیشه بوده است و در برخی نقاط حتی بیشتر از آنچه تاکنون بوده است (Berger, 1999: 2).

اگرچه هابرماس به «دیدگاه محدود و کم‌دامنه اروپامحور»^۱ (Habermas, 2008b) نظریه سکولاریزاسیون اشاره می‌کند، اما «غیرسکولار شدن جهان»^۲ که برگر آن را مطرح می‌کند، دلیل اصلی شک او به نظریه سکولاریزاسیون است. در واقع، به نظر می‌رسد علاقه تازه هابرماس به مذهب به‌عنوان یک موضوع فلسفی خاص، به‌واسطه این تجدید حیات غیرمنتظره اجتماعات و سنت‌های مذهبی و سیاسی شدن آنها در سراسر جهان برانگیخته شده است (Habermas, 2008a). برای تأیید جامعه‌شناختی، هابرماس به‌طور خاص به مطالعه *خوزه کازانو* «ادیان عمومی در

1. Narrow Eurocentric Perspective
2. Desecularization of the World

جهان مدرن»^۱ (Casanova, 1994) استناد می‌کند و از آن به‌عنوان شاهی برای این ادعا استفاده می‌کند که کاهش کارکرد مذهب و تمایل به خصوصی‌سازی ضرورتاً بر این امر دلالت نمی‌کند که مذهب نفوذ و مناسبت خود را چه در حوزه سیاسی و فرهنگ جامعه و چه در هدایت و اداره زندگی شخصی از دست داده است (Habermas, 2008b).

کازانووا تجدید حیات مذهبی را «غیرخصوصی‌شدن»^۲ مذهب می‌خواند. از نگاه او، سنت‌های مذهبی در سراسر جهان از پذیرفتن نقش حاشیه‌ای و خصوصی‌شده که نظریه‌های مدرنیته و همچنین نظریه‌های سکولاریزاسیون برای آنها در نظر گرفته‌اند، خودداری می‌کنند.... مذاهب در سرتاسر جهان نه تنها به‌منظور دفاع از قلمرو سنتی خود آن‌گونه که در گذشته نیز انجام می‌دادند، بلکه همچنین برای شرکت در بسیاری از منازعات بر سر تعریف و تنظیم مرزبندی‌های مدرن بین حوزه‌های عمومی و خصوصی، به حوزه عمومی و عرصه منازعات سیاسی وارد شده‌اند (Casanova, 1994: 5-6).

معتقدان به غیرسکولاریزاسیون یا غیرخصوصی‌شدن، شواهد فراوانی برای تأیید ادعاهایشان مطرح می‌کنند: خیزش جهانی اسلام، موفقیت بین‌المللی پروتستانیسیم اوانجلیک^۳ (به‌ویژه در آمریکای لاتین)، ناسیونالیسم هندو در هند و بازگشت ارتدکس در روسیه و ملت‌های اتحاد جماهیر شوروی سابق تنها چند نمونه از این موارد هستند. از نگاه هابرماس، این روندهای اجتماعی منجر به سه پدیده شده‌اند که می‌توانند جنبشی را به‌سوی پست‌سکولاریسم برانگیزانند؛ وضعیتی که در آن مذهب، نفوذ و مناسبت عمومی خود را حفظ می‌کند، درحالی‌که این یقین سکولاریستی که مذهب در فرایند مدرنیزاسیون در سرتاسر جهان ناپدید خواهد شد، بنیادش را از دست می‌دهد (Habermas; 2008b).

نخستین پدیده، درک وسیع و گسترده این مناقشات جهانی است که اغلب به‌عنوان چیزی کاملاً وابسته به نزاع‌های مذهبی معرفی شده‌اند. این واقعیت، حایز

1. Public Religions in the Modern World
2. Deprivatization
3. Evangelical Protestantism

اهمیت است، زیرا اعتقاد سکولاریستی به ناپدید شدن قابل‌پیش‌بینی مذهب را تحلیل می‌برد و درک سکولار از جهان را از چشیدن مزه پیروزی محروم می‌کند. پدیده دوم این است که مذهب در حال به‌دست آوردن نفوذ و تأثیر خود نه‌تنها در تمام جهان، بلکه همچنین در درون حوزه‌های عمومی ملی است. تجدید حیات مذهبی تنها به نقاط دور جهان محدود نشده است، بلکه درست در همین نزدیکی، هم به‌واسطه تجدید حیات مذهبی وطنی و هم به‌واسطه مهاجرت فزاینده مردم از فرهنگ‌های بیشتر سنتی، در حال اتفاق افتادن است. تکثیر محلی این اجتماعات مذهبی غالباً مخالف و ناسازگار، آگاهی عمیقی از پدیده حضور عمومی مذهب به شهروندان سکولار اعطا می‌کند. سومین پدیده این است که در نتیجه مهاجرت بین‌المللی، انواع مذهبی که در حوزه‌های عمومی ملی نفوذ به‌دست آورده‌اند، همواره برای اکثریت شهروندان، آشنا و مأنوس نیستند. ناسازگاری و ناهماهنگی فرهنگی ملازم و همراه این تغییرات جمعیتی، تنش اجتماعی تجدید حیات مذهبی را تقویت می‌کند (Habermas, 2008b).

۴. تجدید حیات مذهبی و جایگاه مذهب در لیبرال‌دموکراسی معاصر

تحولات اجتماعی که مورد اشاره قرار گرفت، هابرماس را به تأمل درباره نقش مذهب در حوزه عمومی برانگیخت. به بیان دقیق‌تر، سیاسی‌شدن احیای غیرمنتظره جهانی مذاهب، نیروی محرکه مباحث اخیر هابرماس و دیگر اندیشمندان درباره نقش مذهب در حوزه عمومی لیبرال‌دموکراسی‌ها بوده است. اما پرسش این است که دلالت فلسفی این شواهد و واقعیات جامعه‌شناختی در اندیشه‌های هابرماس چیست؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی اندیشه‌های متفکران لیبرال به‌ویژه جان رالز است، زیرا خود هابرماس اندیشه‌هایش را در واکنش به رالز و در انتقاد از او مطرح می‌کند.

اندیشمندانی که قائل به لزوم حضور مذهب در حوزه عمومی هستند، مواضع خود را در واکنش به استدلال متفکران لیبرال مبنی بر جدایی حوزه عمومی از خصوصی و تأکید آنها بر عدم حضور مذهب در حوزه عمومی اتخاذ می‌کنند. در خود لیبرالیسم، دیدگاه‌های متفاوتی درباره مذهب به چشم می‌خورد. از میان متفکران

لیبرال، جان رالز، اگرچه در مقایسه با دیگران توجه بیشتر و نگاه همدلانه‌تری نسبت به مذهب دارد و اندیشه‌های او درباره مذهب معتدل‌تر از دیگر متفکران لیبرال است، اما باین وجود، قائلان به حضور مذهب در عرصه عمومی از جمله هابرماس، با بررسی و نقد اندیشه‌های رالز مباحث خود را مطرح می‌کنند. بنابراین، با توجه به اهمیت آراء رالز در مجادله اخیر بر سر نقش مذهب در عرصه عمومی و واکنش هابرماس به اندیشه‌های رالز، بررسی اندیشه‌های این اندیشمند لیبرال، ضروری به نظر می‌رسد.

۴-۱. جان رالز، لیبرالیسم سیاسی و انگاره منع مذهبی

حضور روبه‌رشد مذهب در زندگی عمومی موجب شده است بسیاری از فیلسوفان سیاسی، نقش مذهب در جوامع لیبرال‌دموکراتیک را دوباره ارزیابی کنند. بنا بر ادعای نظریه‌پردازان دموکراسی، ماهیت و جوهر دموکراسی این اندیشه است که قانون تنها از طریق رضایت حکومت‌شوندگان مشروع می‌شود. در دموکراسی مشروعیت اهمیت زیادی دارد، زیرا دموکراسی بر رضایت مردم مبتنی است و برخلاف تمایل آنها نمی‌توان مشروعیت را بر اراده آنها تحمیل کرد (عالم، ۱۳۷۷: ۱۰۶). این مشروعیت بر آن است تا ویژگی مستبدانه قانون را به واسطه الزامی دانستن این امر که قانون باید محصول اراده‌های آزاد خود شهروندان باشد، از بین ببرد. قانون مشروع دموکراتیک، یک نیروی دلبخواهانه، مطلق و بیگانه نیست که به سادگی خود را بر شهروندان تحمیل می‌کند، بلکه چیزی است که مردم به خودشان واگذار می‌کنند. به این دلیل است که قانون دموکراتیک با آزادی سازگار دانسته می‌شود.

در فلسفه سیاسی معاصر، یکی از راه‌هایی که برای فهم رضایت عمومی به‌طور گسترده‌ای مورد پذیرش واقع شده است، فهم آن برحسب عدالت عمومی است؛ راهی که جان رالز هم درپیش گرفته است. اصل «عدالت» که موضوع محوری فلسفه سیاسی رالز است به‌طورکلی مستلزم این است که یک رژیم یا قانون مشروع دموکراتیک، از نظر همه شهروندان منصفانه و قابل قبول به نظر برسد. رالز عدالت را بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین فضیلت نهادهای اجتماعی می‌داند و اهمیت بحث عدالت

در ساختار اساسی جامعه را هم‌تراز با بحث حقیقت در مباحث نظری تلقی می‌کند (Rawls, 1971: 3).

رالز با بازسازی فلسفه سیاسی در نیمه دوم سده بیستم، نظریه عدالت خود را براساس تلقی کانت از عقلانیت، تفسیری جدید از قرارداد اجتماعی و توافق عقلانی و نقد فایده‌گرایی مطرح کرد. از نگاه رالز، جامعه‌ای عادلانه است که عدالت، ساختار اصلی آن باشد. برای آنکه جامعه‌ای عادلانه باشد، عدالت باید چارچوب خود را به صورت متمایز از احساسات و تمایلات افراد سامان‌دهی کند (دادگر و آرمان‌مهر، ۱۳۸۸: ۳۸).

اندیشه‌های رالز را در دو دوره فکری می‌توان از هم متمایز کرد. در دوره اول که در آن نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف» در کتاب «نظریه عدالت» در سال ۱۹۷۱ مطرح می‌شود، رالز تلاش می‌کند بر مبنای یک رویکرد فلسفی-اخلاقی، عدالت اجتماعی مورد نظر خود را معرفی کند. به بیان دقیق‌تر، رالز در این کتاب عدالت اجتماعی را بر یک دکترین فلسفی و اخلاقی که همان قرائت کانتی از لیبرالیسم است، مبتنی می‌سازد. در واقع رالز در این دوره مدعی اصولی عام با پشتوانه فلسفی و اخلاقی خاص برای تحقق عدالت است.

از آنجاکه رالز در صدد بود نظریه‌ای عام و جهان‌شمول از عدالت ارائه دهد که در مورد هر جامعه‌ای که در وضع اصیل فرض می‌شود، کاربرد داشته باشد، با مشکلاتی جدی که در انتقادات دانشمندان مختلف انعکاس یافته است، مواجه شد. کتاب «لیبرالیسم سیاسی»^۱ که مربوط به دوره دوم فکری رالز است، حاصل جرح و تعدیل‌هایی بود که پس از ۲۲ سال از نخستین نوبت انتشار کتاب «نظریه عدالت» در سال ۱۹۹۳ چاپ شد (دیرباز و مهری، ۱۳۸۹: ۵۳).

رالز در «لیبرالیسم سیاسی» با فاصله گرفتن از تعمیم‌گرایی و بی‌توجهی به فرهنگ‌ها و شاخه‌های مختلف فکری، با طرح عدالت سیاسی، از نظریه عامش عدول کرد و هدف خود را ارائه پیشنهادی در زمینه تحقق عدالت سیاسی در نهادهای اساسی جامعه اعلام کرد. بر این اساس، رالز در «لیبرالیسم سیاسی» تنها به

ارائه اصولی متناسب با جوامع لیبرال دموکرات پرداخته است. علت این امر با توجه به تغییر مبانی فکری رالز در دوره دوم فکری اش روشن می‌شود؛ زیرا وی در این دوره ایده عقلانیت واقع‌گرای هگلی را (که عقلانیت دنیای واقعی را عقلانیت تاریخی می‌داند) در اندیشه خود جایگزین عقلانیت ذهنی کانت (که عقلانیت را انتزاعی و مستقل از منافع فردی فرض می‌کند) می‌نماید و در نتیجه معتقد است که اصول عدالت در هر جامعه‌ای باید متناسب با ساختارهای آن جامعه باشد (دادگر و آرمان مهر، ۱۳۸۸: ۴۹).

درواقع رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» با طرح نظریه عدالت سیاسی و لیبرالیسم سیاسی بر آن است که می‌توان قرائتی از لیبرالیسم و عدالت اجتماعی ارائه داد که برخلاف کتاب «نظریه عدالت» بر هیچ نظریه و دکترین جامع اخلاقی و فلسفی خاصی مبتنی نباشد (واعظی، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۴). به عقیده رالز ویژگی عمده جوامع مدرن، تنوع و تکثر دکترین‌های اخلاقی، فلسفی و دینی است. در «لیبرالیسم سیاسی»، نظریه اجماع هم‌پوشان یا توافق بر سر عدالت به مثابه انصاف در میان شهروندانی با دیدگاه‌های دینی یا فلسفی متفاوت (یا برداشت‌های مختلف از خیر) مورد توجه قرار می‌گیرد. برداشت سیاسی از عدالت که رالز در «لیبرالیسم سیاسی» مطرح می‌کند، دیدگاهی است به عدالت که براساس آن مردمی با دیدگاه‌های متنازع اما منطقی، متافیزیکی و یا دینی بر سر تنظیم ساختار بنیادی جامعه به توافق می‌رسند (Rawls, 1996).

از نظر رالز، راه رسیدن به اجماع در شرایط تکثر دکترین‌های اخلاقی و فلسفی و دینی و در نهایت دستیابی به عدالت و ثبات در جامعه پلورالیستیک، مبنا قرار دادن عقل عمومی و پذیرش انگاره منع یا خودداری مذهبی است. این انگاره، هنجاری است که از درون اخلاق شهروندی جوامع لیبرال برمی‌آید. آن‌گونه که هابرماس توضیح می‌دهد، آنچه اخلاق شهروندی مورد نظر رالز را تعریف می‌کند، شرایط مشارکت موفق در فرایند دموکراتیک است: شهروندان صرف‌نظر از اختلاف‌نظرهای همیشگی خود درباره مسائل مربوط به جهان‌بینی و دکترین‌های مذهبی- باید به یکدیگر به‌عنوان اعضای برابر و آزاد جامعه سیاسی احترام بگذارند و بر مبنای این اتحاد مدنی هنگامی که نوبت به مسائل سیاسی مورد اختلاف می‌رسد،

شهروندان باید برای اظهارنظرهای سیاسی خود دلایل مناسب ارائه دهند. رالز در این زمینه از «تکلیف به مدنیت» و «استفاده عمومی از خود» سخن می‌گوید (Habermas, 2005: 6).

انگاره منع مذهبی برآمده از این اخلاق شهروندی، از شهروندان مذهبی می‌خواهد که از حمایت عمومی از یک موضع سیاسی، در غیاب استدلال‌های توجیه‌آمیز و قابل قبول عمومی و فراگیر خودداری کنند. نگرانی اساسی و قابل توجه در اینجا اتکای رالز به «عقل مشترک بشری»^۱ است که مجموعه مشترکی از اصول و آرمان‌ها را که باید برای توجیه عمومی اعمال قدرت سیاسی گسترش یابند، فراهم می‌کند. پرسش برجسته در اینجا عبارت است از اینکه با توجه به کثرت‌گرایی جوامع مدرن، رالز چگونه می‌تواند به استقرار چنین عقل مشترک بشری - که اغلب «عقل عمومی»^۲ خوانده می‌شود - بدون صرف نظر کردن از حذف گسترده و فراگیر شهروندان دارای ایدئولوژی‌های غیرمنطبق امیدوار باشد؟

به بیان دیگر، اگر تأسیس یک جامعه لیبرال که شیوه کار آن نیروی غیراجباری عقل‌گفتمانی است، تنها به واسطه رفتار غیرموجه حذف جهان‌بینی‌های ناموافق و مخالف قابل دستیابی باشد، بنابراین به نظر می‌رسد لیبرالیسم از طریق منابع و ذخایر خود قادر به دستیابی و بازتولید شرایط ضروری برای موجودیت خود نیست. پس عقل عمومی از کجا می‌آید؟

رالز عقل عمومی را برآمده از یک فرهنگ سیاسی عمومی می‌داند که از یک نوع کثرت‌گرایی ناشی می‌شود که آنارشیک نیست، بلکه محدود و پایبند به اصول و عقاید خاص و معینی است. این کثرت‌گرایی که فرهنگ سیاسی عمومی را به دست می‌دهد، به گفته رالز یک «کثرت‌گرایی معقول»^۳ یا «کثرت‌گرایی دکترین‌های جامع معقول»^۴ است (Rawls, 1993: 54).

1. Common Human Reason
2. Public Reason
3. Reasonable Pluralism
4. Pluralism of Reasonable Comprehensive Doctrines

در این نوع کثرت‌گرایی، یک فرد «معقول» از ایده «عمل متقابل»^۱ پیروی می‌کند که در رابطه با معیار مناسب برابری به دنبال منفعت متقابل است. (Rawls, 1993: 17). بنابراین عقل عمومی و در نتیجه لیبرالیسم رالزی به‌طور کلی به‌واسطه آنچه می‌توان محدودیت معقولیت بر کثرت‌گرایی دکترین‌های جامع‌نامید، ممکن می‌شود. این محدودیت، علت عدم امکان استفاده عمومی از دلایل غیرعمومی، یعنی دلایل توجیهی مذهبی را توضیح می‌دهد.

محدودیت عقل بر کثرت‌گرایی، گونه‌ای فرهنگ سیاسی تولید می‌کند که خود محتوای عقل عمومی را به دست می‌دهد و به‌واسطه این عقل عمومی، مجموعه‌ای از اصول و آرمان‌های دموکراتیک را قابل دسترس می‌سازد که می‌توانند (و باید) برای توجیه کنش‌های قدرت سیاسی، استقرار و گسترش یابند. به این دلیل است که رالز می‌تواند از «اجماع هم‌پوشان» دکترین‌های جامع در حمایت از یک درک سیاسی بی‌بنیاد سخن بگوید (Rawls, 1993: 39).

در این معنا، اصولی که عقل عمومی را ایجاد می‌کنند نه پروتستان هستند و نه یهودی و نه سودگرایی و نظایر آن. این به آن معنا است که هر نوع عقل و استدلالی که منحصراً پروتستان، یهودی یا سودگرایی و نظایر آن است، در نفس خود و به خودی خود نمی‌تواند یک عقل عمومی باشد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت، استدلال‌هایی که فقط در درون یک دکترین جامع خاص قانع‌کننده هستند، نمی‌توانند برای توجیه اعمال قدرت سیاسی مورد استفاده قرار گیرند. بنابراین، معیار مشروعیت رالز، بر انگاره منع مذهبی دلالت می‌کند که از شهروندان انتظار دارد از اعمال قدرت سیاسی فاقد استدلال‌های عمومی جلوگیری کنند.

۲-۴. انگاره منع مذهبی و شکاف بین فرهنگ حوزه عمومی و فرهنگ‌های جامعه مدنی

انگاره منع مذهبی مورد نظر رالز با انتقادات متفاوتی روبه‌رو شده است. در اینجا مسئله اصلی این است که اخلاق شهروندی لیبرال که یک شکاف بسیار گسترده بین فرهنگ حوزه عمومی و فرهنگ‌های جامعه مدنی فرض می‌گیرد، به‌طور مؤثری

می‌تواند به‌کارگیری حقوق دموکراتیک از سوی برخی شهروندان را با مانع مواجه کند.

اعتراضات و انتقادات متفاوتی که در مخالفت با اخلاق شهروندی لیبرال و انگاره منع مذهبی برآمده از آن مطرح شده است، بیش از همه با کار کسانی همچون مایکل پری (Perry, 1988)، کریستوفر ابرل (Eberle, 2002)، پائول ویثمن (Weithman, 2002) و نیکولاس والترستورف (Wolterstorff, 1997) مرتبط هستند. استدلال‌های مخالف انگاره منع مذهبی را می‌توان به دو دسته مجزا و متمایز تقسیم کرد: یک دسته از این استدلال‌ها، منع مذهبی را با این استدلال رد می‌کنند که مسئولیتی ناعادلانه و غیرمنصفانه و بنابراین ظالمانه را بر شهروندان مذهبی لیبرال دموکراسی تحمیل می‌کند. استدلال‌های دسته دیگر بر این امر تأکید می‌کنند که این انگاره، حوزه عمومی را بر روی کمک‌ها و مشارکت‌های سیاسی دارای اهمیت سنت‌های مذهبی می‌بندد.

از میان منتقدان دسته اول، گروهی «شکاف هویتی»^۱ ناشی از منع مذهبی را مورد توجه قرار می‌دهند و بر این امر تأکید می‌کنند که بسیاری از مؤمنان مذهبی احساس می‌کنند هرگونه جدایی بین خود عمومی-سیاسی و خود خصوصی-مذهبی گزینه‌ای مناسب و حیاتی برای آنها نیست. این مؤمنان همچنین زمانی وارد حوزه سیاست عمومی می‌شوند، قادر و یا بر مبنای اصول اخلاقی مایل به جدایی از سنت مذهبی خود نیستند.

در این زمینه نیکولاس والترستورف معتقد است، براساس اعتقادات مذهبی، بسیاری از مذهبی‌ها، در جامعه ما موظف‌اند تصمیمات خود در مورد مسائل بنیادین مرتبط با عدالت را بر پایه اعتقادات مذهبی بنا کنند. آنها این موضوع را مانند یک حق انتخاب که قابل عمل کردن یا کنار گذاشتن باشد، نمی‌بینند. آنها نه تمایلی به تشخیص نکات مثبت دلایل سکولار ندارند، بلکه اصلاً قادر به انجام این کار نیستند. (Wolterstorff, 1997: 105).

دلیل این امر آن است که آنها تعهدات مذهبی خود را تا اندازه‌ای مطلق و

کامل، و نه صرفاً به عنوان سازنده بخشی از زندگی شان، بلکه به عنوان وحدت بخش تمام بخش های زندگی زیر یک هدف واحد مورد ملاحظه قرار می دهند. چنین تعهدی، این امر را که کسی مسئله سیاسی را از منظری غیر از نوع مذهبی آن نگاه کند، غیرممکن می سازد.

به عقیده هابرماس این اعتراض مبتنی بر نقش یکپارچه ای است که مذهب در زندگی افراد باایمان ایفا می کند و به عبارت دیگر، ناظر بر جایگاه مذهب در زندگی روزمره است. یک فرد معتقد به دین، اعمال روزانه خود را با مراجعه به اعتقاداتش انجام می دهد. اعتقاد حقیقی نه تنها یک نظریه و مجموعه ای از اصول باور شده است، بلکه منبعی نیروبخش به شمار می رود که فرد باایمان در کارهای عملی زندگی خود از آن بهره می جوید. ایمان، منبع تغذیه تمامی زندگی است. این ویژگی تمامیت گرای اعتقاد دینی که به تمام جنبه های زندگی روزمره رخنه می کند، با هرگونه تغییر اعتقادات سیاسی ریشه دار در مذهب به سمت اعتقاداتی با مبانی ادراکی متفاوت مغایرت خواهد داشت (Habermas, 2005: 7).

بنابراین بسیاری از شهروندان مذهبی اگرچه شاید نه همه آنها، نمی توانند یا مایل نیستند یک جهت گیری لیبرال دموکراتیک محض و خالص در مورد مسئله سیاسی اتخاذ کنند؛ بلکه آنها به دیدگاهی همچون کاتولیک، یهودی، اسلامی و مانند آنها محدود و مقید شده اند و به این ترتیب به نظر می رسد، اخلاق شهروندی لیبرال که بر مبنای انگاره منع مذهبی مورد نظر خود تمایل دارد نسبت به تعهدات مذهبی مطلق و تمامیت گرا تهاجمی باشد، به دو وضعیت غیرقابل قبول در رابطه با این دسته از مؤمنان مذهبی منجر می شود: آنها یا باید از فرایند دموکراتیک جدا باقی بمانند و یا قادر نخواهند بود به درستی درک و تصور خود از زندگی خوب را پیگیری کنند.

استدلال مشابه دیگری در همین دسته «عدم تقارن مسئولیت های شناختی» را مورد اعتراض قرار می دهد و بر این باور است که انگاره منع مذهبی لیبرال که رالز بر آن تأکید می کند، مسئولیت شناختی منحصر به فردی بر مؤمنان مذهبی تحمیل می کند که دیگر شهروندان از آن معاف هستند و اتفاقاً این همان مسئله ای است که هابرماس نیز آن را مورد انتقاد قرار می دهد و درصدد رفع آن برمی آید.

اعتراض و استدلال این دسته از منتقدان بر این مسئله تأکید می کند که انگاره

منع مذهبی، توزیع ناعادلانه الزامات و وظایف شهروندی دموکراتیک بین دکترین‌های جامع جامعه را موجب می‌شود و به‌ویژه جهان‌بینی‌های سکولار را بر نوع مذهبی آن برتری و رجحان می‌دهد. به‌نظر می‌رسد بر مبنای تصور رالز، شهروندان سکولار نسبت به مؤمنان مذهبی با سهولت بیشتری در جامعه مدنی و حوزه عمومی و سیاسی فعالیت می‌کنند، زیرا زمانی هم که مؤمنان مذهبی وارد حوزه عمومی می‌شوند، خود را مجبور می‌دانند درباره مسائلی که راجع به آنها از عقیده و رأی اخلاقی نیرومندی برخوردارند، اما استدلال‌های عمومی تأییدکننده آنها را در اختیار ندارند، زبان خود را نگه دارند. این به آن معنا است که شهروندان سکولار و شهروندان مذهبی به‌گونه‌ای کاملاً برابر وارد حوزه عمومی نمی‌شوند. در جای خود در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

دسته دوم اعتراضات و استدلال‌های مخالف بر سودمندی‌های مثبت سیاسی بیان عمومی مذهبی تمرکز می‌کنند که به‌نظر می‌رسد انگاره منع مذهبی، برخی مواقع تهدیدی برای از بین بردن آنها باشد. در ادبیات موجود می‌توان دو نوع متمایز از سودمندی‌های سیاسی که از بیان عمومی مذهب حاصل می‌شوند را شناسایی کرد: اول همکاری‌ها و مشارکت‌های سیاسی پیش‌رونده برآمده از دیدگاه‌های مذهبی و دوم پیامدهای اجتماعی به‌لحاظ دموکراتیک مفید مذاهب سازمان‌یافته.

درباره مشارکت‌های سیاسی پیش‌رونده و ترقی‌خواهانه مذهب، بر این امر تأکید می‌شود که منع مذهبی به‌واسطه حذف و مستثنی کردن بیان مذهبی، به‌طور مؤثر گفتمان عمومی را از یک منبع عمده دانش و آگاهی به‌لحاظ سیاسی مفید، محروم می‌سازد. طرفداران این استدلال به نمونه‌هایی اشاره می‌کنند که در آنها مذهب، نقدهای قدرتمندی به قوانین ظالمانه وارد ساخته است. یکی از بهترین نمونه‌های چنین انتقاد سیاسی مذهبی، جنبش حقوق مدنی آمریکا است. در گفتارهای *مارتین لوتر کینگ*، برای مثال، موضوعات مذهبی قابل مشاهده هستند که نه تنها کارویژه بیان معانی را به انجام می‌رسانند، بلکه استدلال اساسی نظیر این مسئله ارائه می‌کنند که «همه ما برادر و خواهر هستیم»، بنابراین باید همه در برابر قانون برابر باشیم.

به‌طور کلی بر مبنای این استدلال، بسیاری از جنبش‌های اجتماعی پیش‌رونده در

سراسر جهان ریشه در اجتماعات مذهبی دارند و در نتیجه درون یک زبان مذهبی خاص صورت می‌گیرند. بنابراین این استدلال به این نتیجه می‌رسد که چگونه می‌توانیم مذهب سیاسی شده را «شر یا بد» بدانیم، در حالی که زمانی منبعی برای خیر یا خوبی باورنکردنی و شگفت‌انگیز بوده است؟

استدلال دوم در این دسته از مخالفت‌ها علاقه‌مند به نتایج اجتماعی انجمن‌های مذهبی است. ویثمن که به‌طور خاص در این دیدگاه جای می‌گیرد، در فصل دوم کتابش، «مذهب و الزامات شهروندی»، از داده‌های جامعه‌شناختی مطالعات متعددی استفاده می‌کند که همه بر ارتباط تعیین‌کننده بین مشارکت مذهبی و شهروندی فعال (رأی دادن، فعالیت مدنی و مواردی از این دست) تأکید می‌کنند. بنابراین او نتیجه می‌گیرد که نهادهای مذهبی و وابستگی مذهبی نقش بسیار مهمی در تحقق شهروندی آمریکایی بازی می‌کند (Weithman, 2002: 45).

دیدگاه جالب‌توجه دیگری که ویثمن مطرح می‌کند، نقشی است که کلیسا در بسیج سیاسی اقلیت کمتر مرفه عمدتاً آفریقایی-آمریکایی بازی می‌کند. از نگاه ویثمن، دینداری در میان آفریقایی-آمریکایی‌ها به‌گونه‌ای مثبت با آگاهی نژادی که به‌نوبه خود درگیری سیاسی را تحریک می‌کند، وابسته و مرتبط است (Weithman, 2002: 45). نقطه محوری اعتراض و مخالفت با انگاره منع مذهبی در اینجا این است که این انگاره انواع فعالیت‌های مذهبی را که به‌نظر می‌رسد به مؤمنان همراه با شهروندی‌شان هویت می‌دهد، با مانع مواجه می‌کند.

اگرچه رالز تلاش می‌کند پاسخ‌هایی برای این اعتراض‌ها و انتقادات ارائه کند، اما به‌نظر می‌رسد او این اعتراض‌ها را چندان جدی نگرفته است. به بیان دیگر، رالز به این اعتراض‌ها به عنوان تهدیداتی برای درک خاص خود از لیبرالیسم، اخلاق شهروندی لیبرال و نقش و جایگاهی که برای مذهب در حوزه عمومی لیبرال‌دموکراسی‌ها در نظر گرفته است، نگاه نمی‌کند و این همان مسئله‌ای است که هابرماس به‌درستی آن را احساس کرده است. هابرماس برخلاف رالز تلاش می‌کند با توجه به تجدید حیات مذهبی معاصر، پاسخ‌های مناسبی برای اعتراضات صورت گرفته بیابد و شیوه و سازوکاری بهتر از آنچه رالز در نظر داشت، برای حضور گروه‌های مذهبی در عرصه عمومی جوامع معاصر پیشنهاد نماید.

۵. هابرماس، لیبرالیسم توجیهی و پست سکولاریسم

همچنان که در بخش قبل اشاره شد، هابرماس بر این باور است که جهان معاصر، یک تجدید حیات مذهبی را سپری می‌کند و این خود دامنه گروه‌های محافظه‌کار مذهبی را بیشتر از گروه‌های لیبرال افزایش داده است. در شرایط معاصر، بنیادگرایی در اسلام، پروتستانتیسم و کاتولیسیسم در حال افزایش است. اگر این گروه‌های بزرگ و در حال توسعه به احساس جدایی و بیگانگی با لیبرالیسم ادامه دهند، می‌توانند ثبات برخی از توافقات عمومی مشترک دموکراتیک را با تهدید مواجه کنند. مسئله‌ای که رالز هم این‌گونه به آن اشاره می‌کند که یک توافق مشترک از دکترین‌های منطقی و معقول احتمال دارد تحت بسیاری از شرایط تاریخی ممکن نباشد، همچنان که تلاش‌ها برای دستیابی به آن ممکن است به وسیله دکترین‌های جامع غیرمعقول و حتی غیرمنطقی از بین برود (Rawls, 1993: 126).

هابرماس تلاش می‌کند با توسعه مفهوم «لیبرالیسم توجیهی»^۱ کسانی که در مدل رالز حذف شده بودند را نیز در لیبرال دموکراسی‌ها جای دهد. هابرماس تأکید می‌کند، دولت لیبرال، که از تمام اشکال مذهبی زندگی به‌گونه‌ای برابر حمایت می‌کند، باید شهروندان مذهبی را از این بار مسئولیت که آنها را مجبور به جداسازی صریح استدلال‌های سکولار از استدلال‌های مذهبی در عرصه عمومی سیاسی می‌کند، درحالی‌که آنها این کار را به‌مثابه حمله‌ای به هویت شخصی‌شان تجربه می‌کنند، رها سازد (Habermas, 2008a: 130).

از نگاه هابرماس، نسخه‌ای از دموکراسی لازم است که مردم را به انتخاب بین ارزش‌های سیاسی لیبرال و اعتقادات مذهبی وادار نکند و پست سکولاریسم آن چیزی است که این نیاز را برآورده می‌سازد. بر این اساس، هابرماس با تجدیدنظر در آراء رالز تلاش می‌کند ملاحظاتی که در اعتراض به شکاف هویتی و عدم تقارن مطرح شده‌اند و امکان مشارکت و همکاری‌های سیاسی پیش‌رونده و مترقیانه مذهب برای عرصه عمومی و سیاسی را به‌گونه‌ای کامل‌تر با هم ترکیب کند.

۵-۱. لیبرالیسم توجیهی و «شرط ترجمه نهادی»

تغییر اصلی و عمده‌ای که هابرماس اعمال می‌کند، توسعه مفهوم «شرط»^۱ موردنظر رالز که آن را در پاسخ به انتقادات و اعتراضات واردشده به اخلاق شهروندی لیبرال و انگاره منع مذهبی مطرح کرده است، به مفهوم «شرط ترجمه نهادی»^۲ است (Habermas, 2008a: 130).

رالز در پاسخ به اعتراضات واردشده به اخلاق شهروندی لیبرال و منع مذهبی و برای حل مسائل و مشکلات موردنظر این اعتراضات، مفهوم «شرط» را مطرح می‌کند. «شرط» موردنظر رالز به شهروندان اجازه می‌دهد بر مبنای دکترین‌های جامع مربوط به خود وارد گفتمان عمومی شوند، به شرطی که در موقع مقتضی، استدلال‌های سیاسی مناسبی برای حمایت از اصول و سیاست‌هایی که دکترین جامع آنها تأیید می‌کند، ارائه کنند (Rawls, 1997: 453).

هدف «شرط» کاستن از فشار شناختی است که شهروندان مذهبی زمانی آن را احساس می‌کنند که از فرهنگ پس‌زمینه -جایی که آنها آزاد هستند خود را با ایده‌های مذهبی خود احاطه کنند- به سمت حوزه سیاسی -جایی که تنها استدلال‌های عمومی از اهمیت برخوردارند- به حرکت درمی‌آیند. بر مبنای «شرط» موردنظر رالز، مؤمنان مذهبی آزادند اعتقادات خالص و حقیقی خود را بیان کنند و به‌طور خاص استدلال‌های مذهبی را برای بخش‌هایی از قانون‌گذاری بدون هیچ‌گونه هراسی از توییح و مجازات ذکر کنند. هدف نهایی «شرط» برطرف کردن برخی پیامدها و نتایج سنگین اخلاق شهروندی لیبرال و محدودیت برآمده از آن و تسهیل حرکت مؤمنان مذهبی به سوی گفتمان عمومی است. اما نکته حائز اهمیت این است که «شرط» موردنظر رالز، به استدلال‌های مذهبی هیچ‌گونه توان و قدرت توجیهی در مشورت‌های سیاسی عمومی اعطا نمی‌کند و این همان نکته‌ای است که هابرماس به آن توجه می‌کند.

هابرماس همانند رالز، با یک دیدگاه دو قسمتی از جامعه آغاز می‌کند. درست همانند رالز که فرهنگ پس‌زمینه را از حوزه عمومی سیاسی جدا می‌کند، هابرماس

1. Proviso

2. Institutional Translation Proviso

«حوزه عمومی غیررسمی» را از حوزه «نهادی» در بردارنده پارلمان‌ها، دادگاه‌ها، وزارتخانه‌ها و ادارات متمایز می‌کند (Habermas, 2008a: 130).

این جدایی اصلی است که هابرماس بر مبنای آن در نظریه سیاسی گسترده‌تر خود، یک مدل «دومرحله‌ای»^۱ برای دموکراسی پیشنهاد می‌کند. در تصور هابرماس، یک دموکراسی که به گونه‌ای مناسب در حال فعالیت است، دارای یک حوزه عمومی غیررسمی فعال که در آن شهروندان عقاید را شکل می‌دهند و درباره آن مباحثه می‌کنند و یک حوزه نهادی پرمفوذ است که به واسطه پاسخ‌گویی‌اش نسبت به آن، حوزه عمومی غیررسمی مشروعیت می‌یابد.

همچنان‌که هابرماس در «مابین واقعیات و هنجارها» اشاره می‌کند، صورت‌بندی اراده سیاسی^۲ که به‌عنوان شاخه قانون‌گذاری حکومت سازمان یافته است، اگر منابع و ذخایر خودانگیزته حوزه‌های عمومی مستقل را با مانع مواجه سازد یا خود را از نهادهای مسائل و موضوعات شناور، مشارکت‌ها، اطلاعات و استدلال‌هایی که در جامعه مدنی جدا از دولت در گردش هستند، جدا کند، پایه‌ها و بنیادهای کارکردی عقلانی خود را تخریب خواهد کرد» (Habermas, 1996: 183-184).

اگرچه مشروعیت دموکراتیک در مدل گفتمانی هابرماس ارتباط نزدیک‌تر بین حوزه‌های غیررسمی و رسمی را طلب می‌کند، اما باین وجود از نگاه هابرماس خط بین این دو حوزه باید ایجاد و حفظ شود. آن‌گونه که هابرماس معتقد است، جامعه مدنی فضایی است برای «آزادی ارتباطی آنارشیکی و نامحدود» (Habermas, 1996: 186) اما ظاهراً او از این مسئله هم نگران است که چنین گفتمان نامحدودی برای عمل قانون‌گذاری خطرناک خواهد بود.

از نگاه هابرماس، اگر در پارلمان‌ها به‌روی مباحثات مذهبی گشوده شود، ممکن است اقتدار حکومت به‌صورت آشکار تبدیل به ابزاری برای تحمیل اراده اکثریت پیرو یک دین خاص بر دیگران شود؛ به‌نحوی که این اراده، آیین دموکراسی را زیر پا بگذارد. محتوای تصمیمات سیاسی که می‌تواند توسط دولت به‌اجرا درآید، باید به زبانی تدوین شود که به شیوه‌ای یکسان برای همه شهروندان قابل دستیابی

1. Two-Track.

2. Political Will-Formation

باشد و باید بتوان تصمیمات مزبور را با این زبان توجیه کرد. بنابراین، در صورتی که اکثریت در جریان شکل‌گیری عقیده و ارادهٔ دموکراتیک از عرضهٔ دلایل قابل دسترسی برای عموم - که با استفاده از آن اقلیت بازنده اعم از آنکه سکولار یا پیرو یک دین متفاوت باشد، بتواند طبق معیارهای خود حقایق را ارزشیابی و پیگیری نماید- خودداری کند، آن‌گاه ممکن است حکومت اکثریت به سرکوب تبدیل شود (Habermas, 2005: 9).

از این رو هابرماس به این نتیجه می‌رسد که باید محدودیت‌های خاصی در سطح نهادی بر گفت‌وگو وجود داشته باشد؛ محدودیت‌هایی که مرز بین این دو حوزه ارتباطی را تعیین می‌کند. «شرط ترجمه نهادی» هابرماس چنین محدودیتی است که نه تنها به استدلال‌های مذهبی اجازه می‌دهد به حوزه عمومی سیاسی وارد شوند، بلکه همچنین وزن توجیهی واقعی در فرایند قانون‌گذاری به‌عهده بگیرند. تنها شرط این است که استدلال‌های مذهبی پیش از آنکه وارد حوزه عمومی شوند، ابتدا یک فرایند ترجمه را که به‌واسطه آن به حوزه عمومی به‌مثابه یک کل دسترسی پیدا می‌کنند، تجربه کنند.

هابرماس اندیشه پشت سر دسته دوم استدلال‌های مخالف انگاره منع مذهبی را نیز که در بالا مورد بحث قرار گرفت، بسیار جدی می‌گیرد. به‌ویژه این اندیشه که مذهب می‌تواند همچنان کمک‌های سیاسی متری و پیش‌رونده جدیدی برای عرضه به جامعه دموکراتیک داشته باشد. گفتار مذهبی، به‌عقیده هابرماس کماکان حامل مهمی برای محتویات و مضامین حقیقت‌مکن است و تنزل دادن دلالت سیاسی آن روی هم‌رفته می‌تواند چرخش از «منابع و ذخایر کلیدی» برای خلق معنا و هویت به‌شمار آید (Habermas, 2008a: 131).

هدف ترجمه، بازیابی توان بالقوه معنایی و به‌لحاظ سیاسی مفید گفت‌وگو مذهب به‌واسطه ترجمه آن به شیوه‌ای است که برای حوزه گسترده‌تر عمومی قابل دسترسی باشد. همچنان‌که هابرماس تأکید می‌کند، هدف ترجمه این است که «محتویات و مضامین شناختی را در امتحان سخت گفت‌وگو عقلانی، از تلفیق‌های^۱ جزمی آنها رها

سازد» (Habermas, 2008a: 142). البته فرایند ترجمه نباید به‌عنوان ارزیابی صرفاً سکولار از یک استدلال مذهبی درک شود، نباید آن را تنزل دهد و یا از معنا تهی کند. (Habermas, 2008a: 110).

به‌این ترتیب، هابرماس این امر را ضروری می‌داند که استدلال عمومی برآمده از فرایند ترجمه، باید معنای اصلی استدلال مذهبی را حفظ کند. از این طریق درحالی‌که استدلال مذهبی راه خود را به درون فرایند قانون‌گذاری باز می‌کند، مؤمنان به هویت‌یابی با آن ادامه خواهند داد.

۲-۵. فرایند ترجمه و مدرنیزاسیون ایمان و آگاهی مذهبی

به‌طورکلی می‌توان گفت ادعای هابرماس در ارزیابی‌اش از ترجمه مذهبی به سکولار این است که «شرط ترجمه نهادی»، برخلاف «شرط» رالز، راهی ایجاد می‌کند که براساس آن توجیحات مذهبی به‌طور مناسب ترجمه‌شده، می‌تواند با یک وزن توجیعی وارد حوزه عمومی شوند. ترجمه، بر این اساس، میدانی است که از طریق آن مؤمنان با تعهدات مذهبی کامل می‌توانند در فرایند قانون‌گذاری شرکت کنند، بدون اینکه مجبور باشند هویت مذهبی منسجم و ذاتی خود را مورد مصالحه قرار دهند، یا دلایل و استدلال‌های توجیه‌کننده‌ای ارائه کنند که واقعاً قانع‌کننده به‌نظر نمی‌رسند. به‌این ترتیب هابرماس بر این باور است که اگر «شرط ترجمه نهادی» موفقیت‌آمیز باشد، یک نسخه بسیار جامع و فراگیر از لیبرالیسم توجیعی ارائه می‌کند که در آن خود فرایند دموکراتیک می‌تواند به‌عنوان منبعی برای همبستگی و انسجام نه تفرقه و جدایی-جمعیت کثرت‌گرای یک دولت مدرن عمل کند.

ترجمه استدلال‌های مذهبی باید درون پس‌زمینه فرهنگ، حوزه عمومی سیاسی و «شلوغی و هرج‌ومرج صداها در جریان‌های غیررسمی ارتباط عمومی» اتفاق بیافتد (Habermas, 2008a:131). اما به‌هرحال ترجمه‌های خوب از بی‌نظمی و هرج‌ومرج ناشی نمی‌شوند. درواقع مسئله اساسی در اینجا به‌طور ساده این است که ترجمه به‌لحاظ شناختی^۱ کاری سخت و طاقت‌فرسا است. حقیقت این است که ترجمه یک مسئله، فرایند اجتماعی مشارکتی میان شهروندانی با دیدگاه‌های جامع

متفاوت است. بنابراین، موفقیت ترجمه نهادی، نیازمند گرایش‌های شناختی معین و مشخصی هم از سوی مؤمنان مذهبی و هم شهروندان سکولار است. هابرماس از این مسئله غافل نیست و بنابراین مسئولیت‌های شناختی لازم را هم برای شهروندان مذهبی و هم برای شهروندان سکولار در نظر می‌گیرد. در مورد شهروندان مذهبی تأکید می‌کند که مؤمنان مذهبی برای ورود به فرایند عمومی ترجمه باید ابتدا نگرش و گرایش‌های شناختی معین و توسعه‌یافته‌ای داشته باشند. البته اگرچه می‌توان گفت اینها پیش‌شرط‌هایی هستند که بدون آنها لیبرالیسم هابرماس نمی‌تواند دوام داشته باشد، اما بااین‌وجود هابرماس معتقد است این پیش‌شرط‌ها باید از درون سنت‌های مذهبی و از طریق کار دشوار «خوداندیشی»^۱ هرمنوتیک توسعه یابند (Habermas, 2008a:137). در این زمینه هابرماس سه تحول شناختی مورد نیاز برای فرایند ترجمه را برمی‌شمارد:

۱. شهروندان مذهبی باید در برابر دیگر مذاهب و جهان‌بینی‌هایی که با آن روبه‌رو می‌شوند و در چارچوب گفتمانی که تاکنون فقط در اختیار مذهب خود آنها بوده است، یک رویکرد معرفت‌شناسانه به‌وجود آورند. آنها تا درجه‌ای موفق به انجام این کار می‌شوند که با تدبیر در وضعیت خود، باورهای مذهبی خویش را به‌نحوی برای نظریه‌های رقیب شرح دهند که ادعای انحصاری آنها نسبت به حقیقت قابل مرمت کردن باشد.

۲. شهروندان مذهبی باید نسبت به استقلال معرفت سکولار از معرفت مقدس دینی و انحصار نهادی علم جدید در عرصه آنچه ما از دولت‌ها و وقایع در جهان می‌دانیم، یک موضع معرفت‌شناسانه به‌وجود آورند. آنها در این زمینه نیز تا اندازه‌ای به موفقیت می‌رسند که رابطه میان باورهای جزمی و علمی را به‌نحوی درک کنند که پیشرفت خودمختارانه در عرصه معرفت سکولار با اعتقاد آنها تعارض پیدا نکند.

۳. و سرانجام شهروندان مذهبی باید نسبت به اولییتی که دلایل سکولار در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی از آن برخوردارند، یک موضع معرفت‌شناختی به‌وجود آورند. در این عرصه موفقیت آنها تا اندازه‌ای پیش خواهد رفت که بتوانند

ارتباطی شفاف میان فردگرایی مبتنی بر برابری انسان‌ها و کل‌گرایی حقوق و اخلاق جدید از یک سو و مبانی نظریه‌های جامع دینی خود از سوی دیگر برقرار کنند (Habermas, 2008a: 137).

کسب این سه گرایش شناختی معادل با مدرنیزاسیون ایمان و آگاهی مذهبی است و هابرماس فکر می‌کند، این تنها پاسخ قابل دوام به کثرت‌گرایی مذهبی است (Habermas, 2008a: 136). جامعه‌شناسان این مدرنیزاسیون آگاهی مذهبی را به‌عنوان واکنشی در برابر سه چالش حقیقت پلورالیسم، ظهور علم جدید و گسترش حقوق پوزیتیویستی و اخلاق غیردینی توصیف کرده‌اند (Habermas, 2005: 10).

همچنان‌که می‌توان ملاحظه کرد، شرایطی که هابرماس فکر می‌کند مؤمنان مذهبی باید به‌منظور کسب صلاحیت مشارکت‌کنندگان خوب در گفت‌وگو عمومی برآورده کنند، به محدودیت عقلانی رالز بر دکترین‌های جامع بسیار شبیه است. هابرماس در «مابین واقعیات و هنجارها» آشکارا مفهوم ایمان مذهبی مدرن‌شده را با مفهوم رالزی دکترین جامع عقلانی پیوند می‌زند. از نگاه او تحت این شرایط مدرن‌شده، حتی جهان‌بینی‌های مذهبی یا متافیزیکال، ویژگی بنیادگرا بودن را از دست داده‌اند؛ آنها بدون دست کشیدن از ادعای خود درباره حقیقت، باید پیش‌فرض‌های جایز الخطای اندیشه سکولار را برگیرند؛ تا آنجا که انعکاس‌دهنده این واقعیت باشد که آنها با دیگر تفاسیر از جهان، در درون یک دنیای سرشار از ادعاهای معتبر رقابت می‌کنند. در این مورد جان رالز از دکترین‌های جامع عقلایی سخن می‌گوید» (Habermas, 1996: 312).

به این ترتیب می‌توان گفت هم از نگاه هابرماس و هم از نگاه رالز، عقلایی بودن، ویژگی ضروری هر دکترین جامعی است که پیروان آن امیدوارند جایگاهی در نظم دموکراتیک لیبرال پیدا کند. همچنین، محتوا و مضمون عقلانیت اساساً برای هر دو متفکر یکسان است: عقلانیت دربردارنده تعهد به آزادی، برابری، حکومت مبتنی بر قانون اساسی، بی‌طرفی دولت، و توجیه قانونی از طریق مبادله متقابل و دوسویه استدلال‌ها است. بنابراین یک دکترین جامع مدرن‌شده یا عقلایی، دکترینی است که جهان‌بینی آن فعالانه دربردارنده یا دست‌کم ایجادکننده فضا و مجالی برای این ارزش‌های سیاسی باشد.

۳-۵. خوداندیشی هرمنوتیک شهروندان سکولار و حرکت به سوی پست سکولاریسم
 ادر کنار شباهت مطرح شده، تفاوت‌هایی هم میان رالز و هابرماس قابل مشاهده است.
 رالز اساساً به تجدیدنظر و اصلاح نیاز داشت، زیرا اخلاق شهروندی او
 درخواست‌های سنگین و دشواری از مؤمنان مذهبی داشت. در چارچوب اخلاق
 شهروندی رالز، اظهار عقاید واقعی شهروندان مذهبی درباره موضوعات سیاسی
 به لحاظ اخلاقی مهم، تنها به واسطه این شرط اضافی و غیرمعمول پذیرفتنی بود که
 این عقاید به وسیله استدلال‌های عمومی که ممکن است به درستی متقاعدکننده
 تشخیص داده نشوند، حمایت شوند.

اما در مقابل، اگرچه اخلاق شهروندی هابرماس نیز در الزامات شناختی‌اش
 چنین خواسته‌هایی دارد، اما از این مزیت نیز برخوردار است که نه تنها یک
 درخواست آسان‌تر از گفتمان مذهبی مطرح می‌کند، بلکه به درستی تلاش می‌کند آن
 را درون فرایند قانون‌گذاری جای دهد و در نتیجه به مؤمنان اجازه دهد هویت کاملاً
 مذهبی خود را درون حوزه عمومی حفظ کنند.

در عین حال هابرماس همچنان درباره اعتراض و استدلال مخالفی که بر عدم
 تقارن تأکید می‌کند، نگران است و نگرانی خود را این گونه بیان می‌کند: «درون این
 چارچوب لیبرال، آنچه برای من جالب توجه است، این مسئله است که آیا مفهوم
 تجدیدنظرشده شهروندی که من پیشنهاد کردم هنوز یک بار مسئولیت نامتقارن بر
 سنت‌های مذهبی و اجتماعات مذهبی تحمیل می‌کند» (Habermas, 2008a: 138).

به طور معمول، شهروندان سکولار احتمالاً الزامات مدرنیته را کمتر به عنوان یک
 بار سنگین احساس می‌کنند. این امر تا حد زیادی یک نتیجه تاریخی است.
 دکترین‌های جامع سکولار بیشتر با شرایط مدرنیته منطبق و هم‌نوا هستند، زیرا
 بسیاری از آنها در دوره مدرن، زمانی که کثرت‌گرایی یک انگاره چندان ناشناس نبود
 توسعه یافته‌اند؛ از سوی دیگر، بسیاری از دکترین‌های جامع مذهبی در دوره‌های
 قدیم، زمانی که کوتاه‌نظری و محدودیت در افکار و عقاید الزامی بود، گسترش
 یافته‌اند.

این می‌تواند به معنای آن باشد که لیبرالیسم که به طور ضمنی سکولاریسم را
 ترجیح می‌دهد، برای شکل‌های مذهبی زندگی ناعادلانه باشد. اما هابرماس این گونه

فکر نمی‌کند، زیرا در چارچوب نظام فکری او، شهروندان سکولار «از مسئولیت شناختی معاف نیستند» (Habermas, 2008a: 139). هابرماس تأکید می‌کند که آگاهی سکولاریستی برای احترام به همکاری با شهروندان دینی کافی نیست و بنابراین، به نگرش‌ها و گرایش‌های شناختی اشاره می‌کند که «شرط ترجمه نهادی» از شهروندان سکولار طلب می‌کند.

همچنان‌که اشاره شد، فرایند اجتماعی که به موجب آن استدلال‌های مذهبی به یک زبان عمومی قابل قبول و در دسترس ترجمه می‌شوند، نیازمند مشارکت و همکاری هر دو دسته شهروندان مذهبی و سکولار است. شهروندان سکولار، مؤمنان و کسانی که دارای تعهدات مذهبی کامل و مطلق هستند، باید همه در تلاش دشوار ترجمه سهیم باشند.

از آنجا که تعداد فراوان و متفاوتی از جهان‌بینی‌های سکولار وجود دارند، هابرماس تمایز مفیدی بین سکولار و سکولاریست ایجاد می‌کند. در حالی که مفهوم «سکولار» برای اشاره به آنچه به لحاظ ایدئولوژیک بی‌طرف است، به کار گرفته می‌شود، مفهوم «سکولاریست» برای اشاره به گونه‌ای از «بنیادگرایی روشنگری» یا ایدئولوژی «لایسیته»^۱ که آشکارا بیشتر از آنکه بی‌طرف باشد، با اظهارات تجلی‌های عمومی ایمان و عقیده مذهبی مخالف است، کاربرد دارد (Habermas, 2008a: 2-3).

هابرماس معتقد است، «تا زمانی که شهروندان سکولار، سنت‌های مذهبی و اجتماعات دینی را همچون مراسم منسوخ جوامع پیش از مدرنیته تلقی می‌کنند که به حیات خود در عصر حاضر ادامه داده‌اند، ممکن است طعمه آنچه من دیدگاه «سکولاریستی» می‌نامم، قرار بگیرند؛ سکولاریست از این نظر که آزادی مذهب را تنها به معنای حفاظت طبیعی از گونه‌های منقرض درک می‌کنند. از دیدگاه آنان، مذهب فاقد هرگونه توجیه ذاتی برای ادامه حیات است. اصل جدایی دولت و کلیسا برای آنها تنها می‌تواند معنای لائیک بی‌اعتنایی و کاری به کار یکدیگر نداشتن را به همراه داشته باشد» (Habermas, 2005: 11).

دیدگاه سکولاریستیک^۱ را می‌توان در مقاله ریچارد رورتی، «مذهب به مثابه چوب‌پنبه متوقف‌کننده گفتگو»^۲ مشاهده کرد که در آن رورتی با این استدلال که «آوردن مذهب به درون بحث‌های سیاست عمومی غیرقابل قبول است» (Rorty, 1999: 169) خصوصی‌سازی کامل بیان و تجلی مذهبی را درخواست می‌کند.

از نگاه هابرماس واضح است که نمی‌توان از شهروندانی که این موضع معرفت‌شناختی را نسبت به دین اتخاذ می‌کنند، انتظار داشت در حل مسائل سیاسی، کمک گرفتن از دیدگاه‌های مذهبی را چندان جدی بگیرند و یا حتی به ارزیابی این دیدگاه‌ها در رابطه با مطلبی که به زبان سکولار نیز قابل ابراز است و می‌توان آن را با کمک دلایل سکولار توجیه نمود، کمک کنند (Habermas, 2005: 11).

در نهایت هابرماس تلاش می‌کند فشارهای ادراکی ناشی از عدم تقارن مسئولیت‌های شناختی اخلاق شهروندی و انگاره منع مذهبی موردنظر رالنز - که اتفاقاً مورد اعتراض منتقدان او هم قرار گرفته است - را با این استدلال رفع کند که اخلاق شهروندی لیبرال موردنظر او از هر دو گروه شهروندان سکولار و مذهبی، انتظار فرایندهای یادگیری تکمیلی دارد.

در این چارچوب، هابرماس تأکید می‌کند، اندیشه سکولاریستیک اگر قصد دارد درگیر کار ترجمه‌ای شود که به وسیله اخلاق شهروندی او تجویز شده است، باید متحمل همان خوداندیشی هرمنوتیک شود که اندیشه مذهبی متحمل می‌شود. از نگاه هابرماس مسئله، درک آمیخته با احترام اهمیت وجودی احتمالی مذهب برای برخی از افراد نیست - چیزی که از شهروندان سکولار نیز مورد انتظار است - بلکه غلبه خوداندیشی بر یک نوع خودفهمی سفت و سخت و منحصر به فرد سکولاریستی از مدرنیته است» (Habermas, 2008a: 138).

این به آن معنا است که شهروندان غیرمؤمن باید این اندیشه را که اجتماعات مذهبی یادگار قدیمی و کهنه جوامع پیشامدرن هستند و قادر به مقاومت و ایستادگی در برابر فشارهای تغییر و تحول فزاینده فرهنگی و اجتماعی نیستند، رها کنند. به بیان دیگر، نظریه هابرماس خواستار این است که شهروندان سکولار با

1. Secularistic
2. Religion as Conversation-stopper

دست کشیدن از نظریه سکولاریزاسیون یا دست‌کم گزافه‌گویی غیرموجه و نسخه غیرعلمی وابسته به آن، حرکت به سوی پست‌سکولاریسم را آغاز کنند.

هابرماس تأکید می‌کند، شهروندان سکولار باید از چنین عقایدی دوری کنند، زیرا آنها یک «موضع شناختی» نسبت به مذهب به‌عنوان یک کلیت اتخاذ کرده‌اند که موجب می‌شود قادر نباشند مشارکت‌ها و کمک‌های مذهبی به مسائل و موضوعات سیاسی ستیزه‌جویانه یا شرکت در جستجوی مشارکتی برای تعیین عناصری از مذهب که قابل‌ارائه به زبان سکولار و قابل‌توجیه با استدلال‌های عقلانی باشند را جدی بگیرند (Habermas, 2008a: 138-139). به‌طور خلاصه هابرماس از غیرمؤمنان درخواست می‌کند آمادگی پذیرش حقیقت احتمالی مضامین و محتویات شناختی عقاید مذهبی را داشته باشند.

مشغول شدن به گفتگوی حقیقت‌جویانه^۱ خالص و واقعی یک نفر با همشهری‌اش امکان بی‌اعتنایی به مؤمنان مذهبی با عنوان ساده‌لوح و نابخرد یا بی‌اعتنایی به زبان مذهبی به‌عنوان یاوه‌گویی و حرف بی‌معنی را با مانع مواجه می‌کند. شهروندان سکولار باید «به این درک دست پیدا کنند که عدم توافق آنان با مفاهیم مذهبی، عدم توافقی است که انتظار آن منطقی و توجیه‌پذیر است» (Habermas, 2008a: 138-139). برای بسیاری از شهروندان سکولار تحقق این حرکت به سوی پست‌سکولاریسم «به‌لحاظ شناختی نسبت به انطباق آگاهی مذهبی با چالش‌های محیطی که به‌طور فزاینده‌ای بیشتر سکولار می‌شود، کمتر تحمیل‌کننده نیست» (Habermas, 2008a: 138-139).

به همین دلیل است که هابرماس ادعا می‌کند، اولاً درک و تصور او از اخلاق شهروندی بار مسئولیت‌ها را به‌شکلی نابرابر بین دکتترین‌های جامع رقیب در وضعیت کثرت‌گرایانه معاصر تقسیم نمی‌کند و در نتیجه به‌طور غیرعادلانه و غیرمنصفانه هیچ‌گونه جهان‌بینی واحدی را بر دیگر جهان‌بینی‌ها برتری نمی‌بخشد و ثانیاً به‌واسطه تأکید بر ترجمه مشارکتی عقاید مذهبی به زبانی که می‌تواند در نهادهای دموکراتیک مورد استفاده قرار گیرد، نظریه او به عقاید مذهبی و به‌طور

1. T-ruth-seeking

بااهمیت‌تری به مؤمنان مذهبی اجازه می‌دهد که سهمی واقعی در فرایند قانون‌گذاری داشته باشند.

نتیجه‌گیری

همچنان‌که ملاحظه شد، شواهد جامعه‌شناختی تجدید حیات مذهبی معاصر که در درون جامعه‌شناسی دین و از سوی کسانی همچون پیتر برگر و خوزه کازانووا ارائه شد، شک هابرماس را نیز به نظریه سکولاریزاسیون برانگیخت. این مسئله هابرماس را به اشتغال فلسفی به نقش مذهب در جامعه مدرن و به بیان دقیق‌تر، حوزه عمومی سوق داد. شواهد جامعه‌شناختی که نظریه سکولاریزاسیون را با چالش مواجه کرده بودند، به ظهور مفهوم پست‌سکولاریسم در اندیشه هابرماس منجر شدند که آن را بازگشت مذهب به عرصه عمومی تعریف می‌کند. پست‌سکولاریسم با این تعریف، توصیف‌کننده وضعیت و شرایط معاصر است که در آن، گروه‌ها و نهادهای مذهبی خواهان بازگشت به عرصه عمومی شده‌اند.

هابرماس اشتغال فلسفی خود به مسئله تجدید حیات مذهب در جامعه مدرن را با واکنش به آراء متفکران لیبرال و به‌طور خاص اندیشه‌های جان رالز آغاز کرد. او مفهوم اخلاق شهروندی لیبرال و انگاره منع یا محدودیت مذهبی که رالز در چارچوب اخلاق شهروندی خود مطرح ساخت را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در برابر آن «شرط ترجمه نهادی» را در چارچوب اخلاق شهروندی لیبرال موردنظر خود مطرح می‌کند که به عقیده هابرماس نه‌تنها به استدلال‌های مذهبی اجازه می‌دهد به حوزه عمومی و سیاسی وارد شوند، بلکه این امکان را نیز فراهم می‌کند که استدلال‌های مذهبی وزن توجیهی واقعی کسب کنند.*

منابع

دادگر، یداله؛ آرمان مهر، محمدرضا (۱۳۸۸)، «بررسی و نقد مبانی معیار عدالت اقتصادی رالز»، پژوهشنامه علوم اقتصادی، سال نهم، شماره ۲، پیاپی (۳۵).
دیرباز، عسکر؛ مهري، هژیر (۱۳۸۹)، «نسبت نظریه عدالت جان رالز با فلسفه اخلاق کانت و فلسفه حق هگل»، الهیات تطبیقی، سال اول، شماره چهارم، زمستان.
عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
واعظی، احمد (۱۳۸۳)، «نارسایی قرائت اخلاقی راولز از لیبرالیسم»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره بیست و ششم، تابستان.
هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران: انتشارات مؤسسه ایران.

Berger, Peter L. (1967), *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y.: Doubleday.

_____ (1997), "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger", *The Christian Century*, October 29, pp. 972-978.

_____ (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Casanova, Jose (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

Davie, Grace (1999), "Europe: The Exception That Proves the Rule?" In: *Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, pp. 65-83.

Delumeau, Jean (1977), *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*, Philadelphia, PA: Westminster Press.

Eberle, Christopher J. (2002), *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

Gorski, Philip S. (2003), "Historicizing the Secularization Debate", In: *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon, Cambridge, U.K.: Cambridge

University Press, pp. 110-122.

Habermas, Jürgen (1996), "Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy", Studies in Contemporary German Social Thought, Cambridge, Mass: MIT Press.

_____ (2005), "Religion in the Public Sphere", Holberg Prize Laureate 2005, Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November.

_____ (2008a), Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays, Cambridge, UK: Polity Press.

_____ (2008b), "Notes on a Post-Secular Society", Signandsight.com. (<http://www.signandsight.com/features/1714.html>).

Perry, Michael J. (1988), Morality, Politics, and Law: a Bicentennial Essay, New York: Oxford University Press.

R Audi, N Wolterstorff (1997), Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate, Point/counterpoint. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.

Rawls, John (1996), Political Liberalism, Columbia University Press.

Rawls, John (1971), A Theory of Justice, Oxford University Press.

_____ (1993), "Political Liberalism", The John Dewey Essays in Philosophy, No. 4, New York: Columbia University Press.

_____ (1997), "The Idea of Public Reason Revisited", In: Political Liberalism, The John Dewey essays in philosophy, No. 4, New York: Columbia University Press, Originally Published in the Chicago Law Review (Summer 1997).

Rorty, Richard (1999), Philosophy and Social Hope, New York: Penguin Books.

Weithman, Paul J. (2002), Religion and the Obligations of Citizenship, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

پرو، نگاه علوم انسانی، مرکز مطالعات فلسفی و فقهی
پرتال جامع علوم انسانی