

رابطه دین و سیاست در عصر «پساسکولار»

احمد نقیب‌زاده*

امیرمحمد ایزدی**



چکیده

مدتی است که تعدادی از نظریه‌پردازان غربی در حوزه علوم اجتماعی به‌طور مداوم از دیگر اندیشمندان می‌خواهند چشمشان را به این حقیقت بگشایند که دین از حوزه عمومی جامعه قابل کنار گذاشتن نیست، بلکه برعکس، گروه‌های دینی و مسائل آنها یک‌بار دیگر نقش مرکزی را در حوزه اجتماعی بازی می‌کنند. پاساسکولاریسم اشاره به این موضوع دارد که آنچه به حاشیه

; (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (anaghib@ut)

; دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

(a.izadi87@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۸

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۴، صص ۲۱۷-۱۹۳

راندن و کنار زدن دین از قلمرو عمومی تلقی می‌شد، دچار تحولی شگرف شده است. نهاد دین و نهاد سیاست از دیرباز دو مقوله مهم در زندگی بشر بوده‌اند و به دلیل اهمیت آنها در شکل بخشیدن به حیات اجتماعی، همواره ذهن اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی و انسانی را به خود مشغول داشته‌اند. تفکر پساکولار تلاش می‌کند فرض برتری اولویت هنجاری عقلانیت سکولار بر دین را به حداقل برساند، اما در عوض به جای تلاش برای بازگشت به دوران پیش از مدرنیته و یا اذعان به برتری دین، تلاش آن در این راستا است که از فرایند درک متقابل دین و عقلانیت سکولار و برابری معرفتی به طور متقابل تصدیق شده، به عنوان نتیجه احتمالی این فرایند، دفاع کند. این مقاله سعی در بررسی رابطه دین و سیاست در جامعه پساکولار دارد. مشاهده شد که با توجه به اینکه پساکولاریسم محصول پسامدرنیسم است، نمی‌توان بر اساس نظریه‌های مدرن و پیشامدرن به تحلیل این رابطه پرداخت و نیاز به نظریه جدیدی احساس می‌شود

واژگان کلیدی: پساکولاریسم، دین مدنی، کثرت‌گرایی، سکولاریسم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در طول چند قرن اخیر جایگاه دین و مذهب در جامعه دچار تحولات بحران‌آمیزی شده است؛ به نحوی که تا یکی، دو دهه اخیر حتی برخی بر آن بودند که دین سرانجام محکوم به فنا است. چنین کسانی در اثبات مدعای خود به روند فزاینده سکولار شدن زندگی اجتماعی اشاره داشتند. پساسکولاریسم، یکی از رایج‌ترین مفاهیم در بحث‌های اخیر در مورد تغییر روابط بین دین از یک سو و سیاست، قانون و دولت از سوی دیگر می‌باشد. پساسکولاریسم ناظر بر وقوع تحولی شگرف در تصور به حاشیه‌رانده شدن و کنار نهاده شدن دین از قلمرو عمومی است. در عصر پساسکولار، جایگاه دین در حوزه عمومی در پرتو دو عنصر متناقض مورد بررسی دوباره قرار گرفته است: یکی سیاسی شدن بسیاری از گروه‌های دینی و دیگری تداوم حضور مفهوم سکولاریسم که نه تنها مخالف سلطه سیاسی گروه‌های دینی، بلکه مخالف شرکت کردن آنها در تصمیم‌گیری‌های حقوقی و سیاست‌گذاری عمومی است. بر همین اساس علمای علم سیاست ضرورت ارزیابی دوباره حالت‌های سیاست دینی و تطابق آنها با الزامات جوامع مذهبی کثرت‌گرا در نظریه پساسکولار را تشخیص داده‌اند. جامعه پساسکولار در کشورهایی همچون کشورهای اروپایی که سکولار شده‌اند و یا اندیشه سکولار در آنها اندیشه غالب بوده و به تبع آن روی هم‌رفته مذهب در سیاست نقشی غیرمستقیم و غیرفعال داشته است، قابلیت برپایی دارد. این مقاله در پی یافتن پاسخ این پرسش است که با تغییر جامعه از سکولار به پساسکولار، رابطه دین و سیاست چه تغییری کرده است؟ روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و اسنادی است که با مراجعه به کتاب‌ها، مقاله‌ها و سایر سندها، داده‌ها جمع‌آوری شده و با روش تحلیلی-توصیفی، تجزیه و تحلیل

شده‌اند. این مقاله از سه بخش تشکیل شده است. در بخش نخست، به مباحث نظری درباره مفهوم پساکولاریسم و جامعه پساکولار پرداخته شده است؛ در بخش دوم، به بررسی انواع روابط بین دو نهاد دین و سیاست در جوامع پیش از پساکولار پرداخته‌ایم. بخش پایانی نیز به بررسی رابطه دو نهاد دین و سیاست در عصر پساکولار اختصاص دارد.

۱. پساکولاریسم و جامعه پساکولار

در طول یکی، دو دهه اخیر جهان غرب شاهد روندی بوده است که طی آن گرایش دین به حوزه خصوصی در حال معکوس شدن بوده و حوزه‌های اقتصاد و سیاست در حال هنجاری شدن دوباره هستند (Beckford, 2010: 123)؛ از این رو برخی از نظریه‌پردازان غربی در حوزه علوم اجتماعی همواره از دیگر اندیشمندان می‌خواهند چشمشان را به این حقیقت بکشایند که دین از حوزه عمومی جامعه قابل کنار گذاشتن نیست، بلکه برعکس، گروه‌های دینی و مسائل آنها یکبار دیگر نقش مرکزی را در حوزه اجتماعی بازی می‌کنند.

پساکولاریسم^۱ به طیفی از نظریه‌ها اشاره دارد که درباره موضوع تداوم یا تجدید حیات اعتقادات مذهبی در جامعه فعلی سخن می‌گویند. تداوم اعتقادات مذهبی در جامعه سکولار شده، جامعه‌شناسان را به این سمت و سو پیش برده که جامعه غرب، امروزه در عصر پساکولار به سر می‌برد و نهاد دین در حال تجربه جدیدی از بازخیزش است (Van Krieken et al, 2013: 322). پیشوند "post" به معنی «پسا» یا «فرا» در عبارت یادشده تداعی‌کننده دو معنی می‌باشد: یکی اینکه عبارت پساکولار، در پی مفهوم‌سازی جامعه‌ای است که در آن عصر سکولاریسم به پایان رسیده و موضوع جایگاه دین در جامعه حاضر برخلاف جامعه سکولار، اهمیت نو و تازه‌ای یافته است؛ و دوم، پیشوند «پسا»، اشاره به بررسی جامعه‌ای دارد که در آن عصر سکولاریسم آغاز شده است. بر این مبنا در محافل علمی، گروهی مانند هابرماس معتقدند پساکولاریسم به پدیده‌ای جدید اشاره دارد، زیرا این عبارت تنها در مورد جوامع دولتمندی مانند کشورهای اروپایی، کانادا، استرالیا و نیوزیلند،

یعنی کشورهایی که در آن به‌طور پیوسته روابط مذهبی مردم در عصر پس از جنگ جهانی دوم^۱ به طرز چشمگیری در حال افول بوده است، کاربرد دارد (Nynäs et al, 2012:159) و در مقابل، گروهی نیز براساس نظر برخی از صاحب‌نظران که معتقدند متفکران و مردم تنها فکر می‌کردند سیر حرکتی جهان در راستای سکولارسازی است و این اندیشه، تنها به‌مثابه یک ایدئولوژی بوده که با واقعیت منطبق نیست (Hadden, 1987: 598)، باور دارند که اصولاً هیچ جامعه‌ای سکولار نشده و پاساسکولاریسم اشاره به نتیجه کاربرد ایدئولوژی سکولار در جامعه مدرن دارد.

براساس این دو دیدگاه از پیشوند «پسا»، سخت می‌توان دریافت که برای نخستین‌بار چه زمانی تلاش برای مفهوم‌سازی عبارت مورد بحث صورت گرفته است. در سال ۱۹۶۶ نویسنده مقاله «بعد از سکولارسازی: جامعه جماعتی جدید» (Greeley, 1966) ادعا کرد که اگرچه کلیسای کاتولیک در دهه ۱۹۶۰ در حال عقلائی و سکولار شدن است، اما هنوز فرصت برای کوچک کردن و محدود یا فرابخشی نمودن عضویت دین‌دارانی که معنا و ژرفای جدیدی به کلیسای برآمده از شورای واتیکان می‌دهند، وجود دارد. برای نویسنده مقاله یادشده پاساسکولاریسم اشاره به این نوع جدید از اجتماع همانند اجتماع درون کلیسا دارد، اما وی مطمئن نبود که آیا این توسعه اجتماع جدید دوباره پیروزی بر ظلم و ستم فئودالی را نمایش می‌دهد یا خیر؟

به‌عنوان نمونه‌ای دیگر در مورد تاریخچه استفاده از عبارت پاساسکولار می‌توان به مقاله «تنوع آموزش در آمریکای پاساسکولار» (Neuhaus, 1982) اشاره کرد که در آن نویسنده اذعان دارد «ما شاهد فروریختن هژمونی ۲۰۰ ساله روشنفکری سکولار بر گفتمان عمومی هستیم». نویسنده این بحث را مطرح می‌کند که یکی از پیامدهای فروپاشی هژمونی، نیاز به یک سیستم معنای فراگیر بوده که خود، مستلزم همراهی این اندیشه است که دین بیش از پیش ضروری می‌شود و از نظر او، این ضرورت، از طریق این واقعیت که حقوق جدید دینی تلاش می‌کرد داده‌های دینی^۲ را در دوره تاریخی پاساسکولار به‌طور انحصاری وارد سیاست کند، در حال تشدید شدن بود. اگرچه

نظریه‌پردازی از آن زمان به بعد نیز ادامه داشته، اما نوشته‌های اخیر هابرماس است که در مرکز اندیشه‌های مربوط به پساسکولاریسم قرار دارد (Beckford, 2012: 2-8).

در تعریف هابرماس اندیشه پساسکولار حاکی از ایجاد شناخت عمومی درباره آشتی دوباره حوزه عمومی با حضور دین و همچنین با این دیدگاه است که از لحاظ کاربردی دین به بازتولید محرک‌ها و نگرش‌هایی که از نظر اجتماعی مطلوب هستند، می‌پردازد (Schuller, 2006: 46-47). هابرماس با مفهوم‌سازی پساسکولاریسم در پی نشان دادن این مطلب است که اندیشه سیاسی لیبرال نیاز به درک این موضوع دارد که گفتمان‌های دینی و خرد عمومی ناشی از آنها، نمی‌توانند آنچنان‌که نظریه‌پردازان لیبرال‌دموکراسی فرض کرده‌اند، واضح و مشخص باشند. در نتیجه این بحث که شیوه‌های دینی خردورزی باید از گفتمان عمومی کنار گذاشته شود، امروزه از لحاظ نظری، ممکن است در موضع ضعیفی قرار داشته باشد؛ اگرچه هدف هابرماس از طرح این نظر، دفاع از ایده‌های مذهبی و یا نظریه‌پردازی علیه شکل‌های سکولار مرتبط با خردورزی عمومی نیست (مصباح و رحیمی، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

در رویارویی با بحران اخلاقی معاصر، هابرماس به این موضوع اشاره می‌کند که جامعه سکولار، به منبع اخلاقی و معنوی دین احتیاج دارد تا بتوان به‌وسیله آن قرارداد اجتماعی را تمدید کرد. از نظر وی، جامعه پساسکولار اشاره به این موضوع دارد که دین از حضور خود در محیط به‌شدت سکولار شده دفاع کرده و جامعه سکولار می‌بایست خود را با حضور اجتماعات مذهبی همساز کند (Vries & Sullivan, 2006: 258). ویژگی‌های جامعه پساسکولار در اندیشه هابرماس را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۳۶-۱۳۱):

۱-۱. تکثرگرایی ایدئولوژیکی
یکی از ویژگی‌های اساسی جامعه پساسکولار، تکثرگرایی ایدئولوژیکی است. پیروان هر یک از گروه‌های دینی باید واقعیت تکثرگرایی را مورد توجه قرار داده و بپذیرند که در یک جامعه کثرت‌گرا، گروه‌های مذهبی دیگری نیز حضور دارند، علم و ایدئولوژی‌های بشری نیز حضور داشته و حکومت سکولار یک واقعیت عینی به‌شمار می‌رود. هابرماس معتقد است که مؤمنان در جامعه مدرن باید سه نکته را

مدنظر قرار دهند:

الف- آگاهی دینی پیش از هر چیز باید با ناهماهنگی شناختی در رویارویی با دیگر فرقه‌ها و مذاهب سازگار شود؛

ب- دین باید خود را با صلاحیت علوم نگهدارنده انحصار اجتماعی دانش سکولار تطبیق دهد؛

ج- دین باید با مفروضه‌های یک دولت مبتنی بر قانون اساسی که خودش را بر پایه‌های اصول اخلاقی دنیوی توجیه می‌کند، موافق باشد.

۲-۱. نظام سیاسی لیبرال و بی طرف

یکی دیگر از ویژگی‌های جامعه پساکولار، حاکمیت یک نظام سیاسی لیبرال و مبتنی بر قانون اساسی است که مشروعیت ساختار قدرت خود را نه براساس دین، بلکه براساس اصول دنیوی و عقلانی توجیه می‌کند. اگر جهان‌بینی‌های رقیب، با آگاهی از خطاپذیری خودشان یاد بگیرند که با واقعیت تکرگرایبی، به شیوه غیرخسونت‌آمیز، یعنی بدون ازهم‌گسیختن همبستگی اجتماعی، به صورت یک اجتماع سیاسی رفتار کنند، آنگاه مبنای سکولار جدایی دین از سیاست در یک جامعه پساکولار را درک خواهند کرد. هابرماس دولت لیبرال را یک دولت بی طرف معرفی می‌کند که به‌ویژه سعی خواهد کرد در برابر ادعاهای متعارض دانش و ایمان، بی طرفی خود را حفظ کرده و از انحراف تصمیم‌گیری‌های سیاسی به نفع یکی از طرفین پرهیز کند.

۳-۱. محوریت عقل

در یک جامعه تکرگرا که علم، ایدئولوژی‌های بشری و گروه‌های مختلف دینی و مذهبی حضور دارند، عقل سلیم به‌عنوان یک نیروی محوری وارد عمل شده و جایگاه خویش را در درون ساختار دولت لیبرال و مبتنی بر قانون اساسی تحکیم می‌کند. عقل سلیم، همان عقل عرفی است که در حوزه ارتباطات انسانی و اجتماعی مطرح است.

پساکولاریسم می‌تواند به‌عنوان نیروی بازگردان نفوذ دین در جامعه، عامل توضیحی خوبی باشد؛ چنان‌که براساس آن، دین پیروی مسلم‌انگاشته شده‌اش از

عقلانیت سکولار را رد می‌کند، اما در این دوره، نه عقلانیت دینی و نه عقلانیت سکولار، هیچ‌کدام ادعا نمی‌کنند که بر دیگری برتری دارد، بلکه هرکدام از آنها طرف مقابل را به‌عنوان رقیبی با قدرت برابر به‌حساب می‌آورد (Mozumder, 2011: 17). در این جامعه، متفکران پساسکولار تلاش می‌کنند مفروضه‌های فرهنگی سکولار در جامعه غربی را از زیر خاک بیرون آورده و نقد کنند. تفکر سکولار در اواخر دوران مدرنیته هیچ نیازی به وجود خدا و واقع‌گرایی اخلاقی^۱ احساس نمی‌کرد، اما مشخص شد که بدون ارزش‌های بنیادین، دیدگاه سیاسی نیز وجود ندارد. انسان‌گرایی سکولار قادر نیست خود را از هرگونه طرح متعالی که این عقلانیت آن را رد می‌نمود، رها کند. عقلانیت سکولار اکنون درک می‌کند که آنچه به‌عنوان آزادی، آن هم از طریق محدود کردن جهان به توانایی‌های انسانی می‌نامید، تنها شکلی از محدود کردن انسان بود (Blond, 2002: 1-2). در نظریه‌های اجتماعی به‌عنوان مثال سکولاریسم دلالت بر استقلال اقتصاد سیاسی از ارزش‌ها و تعهدات متعالی دارد، ولی امروزه برخی از متفکران به طرح این پرسش پرداخته‌اند که چه می‌شد اگر مارکس و انگلس از سکولاریسم به‌عنوان یکی از جنبه‌های فرهنگ بورژوازی انتقاد می‌کردند (Martin, 1996: 8).

پساسکولاریسم محصول پسامدرنیته است. پسامدرنیسم به‌عنوان زمینه‌ای برای حضور الهیات در جامعه، سکولارسازی را پشت‌سر گذاشته و برخلاف مدرنیته، معتقد است دین برای عملکرد جامعه مناسب بوده و باید جایگاهی در فضای عمومی داشته باشد. دیدگاه پساسکولار دیگر همچون تفکر گذشته با دوگانگی‌های سنتی مانند دیدگاه‌های دینی و کفرآمیز یا دین و الحاد، سروکار ندارد، بلکه در عوض به تفسیری جدید از عملکرد دین می‌پردازد که فراتر از تمایز سکولار-مقدس است (Boeve, 2006: 115-117). دو ویژگی پسامدرنیسم برای بحث در مورد جایگاه دین در سیاست دارای اهمیت است: یکی اینکه پسامدرنیسم اعتقاد دارد حقیقت، نسبی است و هیچ‌یک از کدهای اخلاقی نمی‌توانند به‌عنوان کدهای تثبیت‌شده اخلاقی به‌حساب آیند. هم جریان عقلانیت سنتی روشنگری مورد نظر

اندیشه سکولار و هم مفروضه‌های سنتی اخلاق مسیحی در کشورهای اروپایی، به‌طور فزاینده‌ای در جامعه غربی ناپسند جلوه می‌کنند. پسامدرنیسم ادعا می‌کند از هیچ فراروایتی نمی‌توان انتظار داشت که در فرهنگ پسامدرن، به‌عنوان توافق عمومی و اجماع مطمئن شناخته شود. به‌جای ترویج و تکیه بر فراروایت‌های گذشته، پسامدرنیسم اکنون به کثرت‌گرایی اعتبار می‌بخشد. بر این اساس، عقل دیگر نمی‌تواند ادعا کند که حقیقت فراتر از دین است و اندیشه پسامدرن که همراه با تضعیف جایگاه علم و عقل است، بازگشت به متون یا روایت‌های فراعقلی مانند اسطوره و دین را هموار می‌کند. دومین ویژگی مهم، این اندیشه است که ادیان با هم هم‌ارز و برابر هستند. در اندیشه پسامدرنیسم ادعا می‌شود که همه ادیان ارزش مساوی دارند و سنت‌های مذهبی مختلف صرفاً شاخه‌های درخت دین هستند (Voster, 2012: 201-203). کشورهای اروپایی امروزه به‌دلیل مهاجرت مسلمانان، و همچنین افزایش نقش مسیحیان ارتدوکس در اروپا پس از فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی، در کنار حضور دیگر مسیحیان و یهودیان، در حال تبدیل شدن به یک نظام کثرت‌گرای مذهبی هستند. بر این اساس پساسکولاریسم، زمانی در سیاست و جامعه‌شناسی معنی پیدا می‌کند که بتوان آن را به‌عنوان کلیدی برای حل مشکل تعصب‌های دینی پنهان و مفهوم‌سازی پلورالیسم درک کرد (Stoeckl, 2011: 5).

۲. انواع روابط بین نهاد دین و سیاست

نهاد دین و نهاد سیاست از دیرباز دو مقوله مهم در زندگی بشر بوده و به‌دلیل اهمیت آنها در شکل بخشیدن به حیات اجتماعی، همواره ذهن اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی و انسانی را به خود مشغول داشته‌اند. از نظر تاریخی کل زندگی جمعی انسان در وجوه مختلف آن، در بستری از تجربه مذهبی جریان داشته است. دین معطوف به امر مقدس در مقابل امر عادی و معمولی است و مسئله اساسی رابطه دین و سیاست به مسئله اساسی‌تر تفکیک حوزه دینی از حوزه غیردینی بازمی‌گردد. تصور وجود مرز میان این دو حوزه و حدود آن، تصویری تاریخی است. بی‌تردید همه ادیان در مورد تنظیم امور اجتماعی و سیاسی کم‌وبیش ادعاهایی داشته و دارند، زیرا هر دینی صرفنظر از وظیفه تأمین وسایل رستگاری برای مؤمنان

می‌بایست به تنظیم حوزه زندگی مادی آنها نیز پردازد. با این حال برخی از مذاهب بیش از مذاهب دیگر داعیه دخالت در امور دنیوی و سیاسی داشته‌اند (بشیریه، ۱۳۸۵: ۲۲۳-۲۲۲).

بر اساس سیر تطور تاریخی و آموزه‌های ادیان، هشت رابطه استراتژیک را می‌توان بین قدرت‌های سیاسی و دینی تشخیص داد که خود نشان می‌دهد رابطه بین این دو نهاد تا چه حد پیچیده است. این هشت رابطه عبارتند از (Urban, 2005: 7253-7257):

۱-۲. دین به عنوان سیاست (سنتز دین-سیاست)^۱

این رابطه، متناظر با هم‌جوشی دین و سیاست در اسلام است. برای دانش‌پژوهانی که از درون نظام مبتنی بر جدایی کلیسا از دولت که پس از عصر روشنگری برپا شده است، برخاستند، ترکیب ماهرانه قدرت نظامی، رهبری سیاسی و اقتدار معنوی که متعلق به پیامبران است، فقط دست‌کاری عوام‌فربانه دین برای اهداف سیاسی است. اما این دیدگاه بسیاری از نقطه‌نظرات مربوط به اسلام به عنوان جهان‌بینی تمام و کمالی که دین را نه تنها از دیگر حوزه‌های زندگی جدا نکرده، بلکه عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی را نیز به عنوان عرصه‌های تحت سلطه جهان‌بینی الهی دربر می‌گیرد، را نیز از بین می‌برد. همان‌گونه که جان اسپوزیتو ادعا می‌کند، بهتر است اسلام سنتی را نه به عنوان حکومت تئوکراتیک، بلکه به عنوان شکلی از نوموکراسی^۲ توصیف کرد که در آن اجتماع توسط قانون الهی به عنوان مرجع اقتدار و تجسم کلام خدا حکومت می‌شود. البته برخی نیز معتقدند این هم‌جوشی دو نهاد دین و سیاست تنها به دین توحیدی اسلام تعلق ندارد، بلکه منطبق با آیین بودیسم، دالایی‌لاما نیز به عنوان ترکیبی از رهبری دینی و رهبری سیاسی تبت از قرن پانزدهم تا قرن بیستم خدمت کرده است.

۲-۲. قدرت سیاسی فراتر از اقتدار دینی

گروهی معتقدند گفتمان دینی با ادعایش در مورد این موضوع که منبع فوق‌بشری و دیگر جهانی از اقتدار است، همواره تهدید بالقوه‌ای برای قدرت سیاسی به شمار می‌رود.

1. Religio-Political Synthesis: the Religious as the Political

2. Nomocracy

به همین دلیل اغلب از سوی رژیم‌های سیاسی به صورت سفت و سخت کنترل، محدود و گاهی به طور کامل سرکوب می‌شوند. شاید افراطی‌ترین شکل این نوع رابطه در جامعه کمونیستی مدرن مانند چین پس از ظهور حزب کمونیست و به‌طور ویژه در دوره انقلاب فرهنگی سال‌های ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۶ شکل گرفته باشد. البته می‌توان سرکوب مراسم مختلف مذهبی بومی در آمریکا یا حمله به مراسم شاخه داوودیان^۱ در سال ۱۹۹۳ توسط نیروهای حکومتی و نظامی آمریکا را نیز در این دسته جای داد که نشان می‌دهد قدرت مذهبی وابسته به قدرت سیاسی و نظامی دولت است.

۲-۳. جدایی حوزه دین و سیاست

قرون وسطای مسیحی اروپا، برخی نمونه‌های روشن از رابطه دو حوزه سیاسی و دینی را نشان می‌دهد که مبتنی بر تنش و رقابت یا رفاقت و همزیستی بود. نویسندگان قرون وسطی معمولاً نظم اجتماعی را به‌عنوان یک ارگانیزم سلسله‌مراتبی در نظر می‌گرفتند که دارای ابعاد سه‌گانه روحانیون، اشراف و سرف‌ها می‌باشد. اما همواره این اختلاف نظر وجود دارد که کدام‌یک از دو طبقه کشیش یا اشراف، پاپ یا امپراتور در رأس این ارگانیزم اجتماعی هستند. نظر غالب این است که در مسیحیت دو رأس وجود دارد: امپراتور و پاپ و هریک در حوزه خود دارای اقتدار هستند. در طول تاریخ مسیحیت این دو نهاد در حالت‌های مختلفی از روابط رقابت یا همکاری با هم قرار داشتند. از نمونه‌های دیگر این‌گونه رابطه می‌توان به نظام فعلی عربستان سعودی اشاره کرد که با رهبری دینی محمد بن عبدالوهاب و رهبری سیاسی محمد بن سعود شکل گرفت. شکل رادیکال جدایی بین این دو نهاد را در عصر روشنگری به‌صورت سکولاریسم می‌توان مشاهده کرد. سکولاریسم، به‌طور خلاصه، به این معنی است که ایمان و اعتقادات در حوزه خصوصی فرد و در حاشیه جامعه باقی مانده و در حوزه عمومی جایی ندارد. خود این نظام، شکل‌های متنوعی دارد که عبارتند از:

الف- نظامی بدون دولت دینی^۲ که یک مدل ایده‌آل لائسیسته یا همان جدایی

1. Davidian

2. State Church

کامل را ارائه می دهد؛

ب- نظامی بر مبنای حمایت دولت از اصل برابری همه ادیان؛

ج- نظامی بر مبنای حمایت دولت از یک دین مسلط، ولی دیگر ادیان نیز

به رسمیت شناخته شده و ممکن است از حمایت دولت نیز برخوردار باشند؛

د- نظامی بر مبنای حمایت دولت از یک دین مسلط و رد دیگر ادیان (Giannis,

2014: 8).

۴-۲. عقب نشینی دین از حوزه سیاست^۱

در دوره هایی که ستمگران بر مسند حکومت هستند، بسیاری از گروه های دینی گزینه عدم مشارکت عمومی و یا خروج از قلمرو سیاست را انتخاب می کنند. رهبران مذهبی می توانند با ارجاع به منبع زوال ناپذیر اقتدار فرانسائی همیشه ادعا کنند که از حکومت انسانی فراتر هستند و گرایش به سیاست دنیوی را رد کنند. حیات کلیسا در دوران اولیه خود تحت حکومت روم، از روشن ترین نمونه های این نوع روابط است. به عنوان یک دین فرجام خواهانه، مسیحیت اولیه اصولاً بر آمدن پادشاهی الهی تمرکز کرد، نه پادشاهی این جهانی، چنان که وجود داشت. بنابراین مسیحیت، پرداختن به حکومت این جهانی را با وعده برپایی حکومت کامل در پادشاهی آسمانی، نامشروع می دانست. کلام مسیح نیز که پادشاهی من در این جهان نیست و توصیه اش به پیروان که مال سزار را به وی دهید، در همان اوایل در این راستا تفسیر می شد که قدرت سیاسی، امری غریب و بیگانه است و اهمیت نهایی آن را انکار می نمود.

از نمونه های متأخر این دیدگاه می توان به معبد مردم^۲ که توسط جیم جونز^۳ در دهه ۱۹۷۰ رهبری می شد، اشاره کرد. با یک نگاه اتوپیایی از هماهنگی نژادی بین آمریکایی های آفریقایی تبار و سفیدپوستان، جونز نوعی مسیحیت سوسیالیستی را مطرح می نمود که به حکومت ایالات متحده به عنوان «ضدمسیح» و به سرمایه داری

1. Religious Withdrawal from the Political Sphere

2. Peoples Temple

3. Jim Jones

آمریکا به عنوان «سیستم ضد مسیحی» حمله می‌کرد، اما در نهایت کار این فرقه به خودکشی دسته‌جمعی انجامید. جونز در نوار کاستی که از خود برجای گذاشت، ادعا کرد آنها در اعتراض به شرایط غیرانسانی جهان، دست به خودکشی زده‌اند.

۵-۲. دین در خدمت قدرت سیاسی (ناسیونالیسم دینی در دولت مدرن)

در میان قابل توجه‌ترین ویژگی‌های دو قرن نوزده و بیست، ظهور شکل جدیدی از ناسیونالیسم دینی، کمتر یا بیشتر، در بخش‌های مستعمراتی و دنیای پسااستعماری به چشم می‌خورد. در میان اجتماع‌های ملی جدید که پس از افول استعمار اروپا ظهور کردند، بازتعریف و ملی کردن هویت دینی برای برپایی اساس و بنایی دوباره و تصویرسازی جدیدی از سیاست صورت گرفت. بسیاری از هویت‌های ملی در دوران پسااستعماری، به جای پیروی از ایده جدایی دین از سیاست که توسط غرب ارائه می‌شد، طبق ریشه‌های عمیق دینی متولد شده و براساس تشریفات مذهبی و روایت‌های اسطوره‌ای شکل گرفته‌اند. دین اصلاح‌شده و هویت ملی بخش‌های کامل‌کننده ظهور هند جدید، سریلانکا، اسرائیل، بوسنی و حتی ایالات متحده به عنوان محل ظهور اظهارات مربوط به حقوق جدید مسیحیان، بوده است. رژیم اسرائیل مثال واضحی از این رابطه را فراهم می‌کند. بنابر اعلامیه بالفور در سال ۱۹۱۷، صهیونیست‌های اروپا وعده خانه ملی برای مردم یهود را سر دادند. در فرایند ملت‌سازی، سنت‌های مذهبی از عناصر ناهمگون خود پاکسازی شده و در یک شکل همگن‌تر که وطن‌پرستی را وظیفه دینی می‌شمرد، ارائه شد.

۶-۲. سیاست به عنوان دین (دین مدنی)^۱

یکی از پیامدهای برپایی دولت ملی مدرن و سکولار، ظهور شکل‌هایی جدید از نمادهای مدنی و اسطوره‌ها است. به نظر می‌رسد فضای باز ایجادشده در نتیجه جدایی دین و سیاست در بسیاری از موارد توسط یک دولت مدرن پر شده است که قدرت شبه‌دینی، کنترل انضباطی و خشونت بالقوه در برابر شهروندان را برای خود فرض می‌گیرد. در مقابل، شکل ناسیونالیسم دینی، اگرچه دین مدنی از هیچ سنت

مشخصی حمایت نمی‌کند، اما در عوض از گونه‌ی مبهمی اقتدار الهی (مانند خدا) و مجموعه‌ای کلی از اعتقادات (دید عقلانی به جهان، جاودانگی روح و قضاوت برای رفتارهای خوب و بد) دفاع می‌کند که می‌تواند عقاید مختلف را بدون چشم‌پوشی از گروه‌های اقلیت دربر گیرد.

ایده دین مدنی برای نخستین بار توسط ژان ژاک روسو در نیمه دوم قرن هجدهم ارائه شد. روسو با رد کردن نهادهای سنتی دینی به‌عنوان عامل تفرقه و نابودکننده وحدت اجتماعی، ایمان خالص مدنی‌ای را مطرح می‌کند که پادشاه می‌بایست قوانین آن را مشخص نماید؛ ایمانی که مانند عقاید تعصب‌آمیز دینی نیست (Rousseau, 1953: 153). پایه‌های دین مدنی روسو نسبتاً اندک است: اعتقاد به خدای نیرومند، بقای روح پس از مرگ، جزای خوب و سزای ستمگران و بالاتر از همه، تعهد و احترام به قرارداد اجتماعی. به‌طور مسلم یکی از نمونه‌های دین مدنی در عصر مدرن در آمریکا ظهور یافته است. با وجود جدایی ظاهری حوزه دین و سیاست در این کشور، مجموعه‌های مربوط به اسطوره‌های خلقت (خروج از استبداد انگلیس، نخستین روز شکرگذاری و...)، تشریفات مذهبی، نظام نمادها و سمبل‌ها، توسعه یافته است. این دین مدنی تنها در دوره جنگ سرد زمانی که این کشور به دنبال تمییز دادن خود از جامعه کمونیستی «ملحد» جماهیر شوروی بود، شدت زیادی یافت.

۲-۷. دین در مبارزه با قدرت سیاسی در شکل انقلاب، تروریسم و مقاومت

به‌عنوان یک شکل از رابطه دین و سیاست، گفتمان دینی می‌تواند برای ایجاد یک چالش عمیق در برابر مشروعیت قدرت سیاسی مورد استفاده قرار گیرد. دین می‌تواند به‌عنوان قدرتمندترین منبع مقاومت، شورش و انقلاب علیه نظام حاکم، به‌صورت محرک نهایی به خدمت گرفته شود. مثال‌هایی از این نوع از رابطه را می‌توان در شورش‌های خاورمیانه مشاهده کرد. البته باید گفت لزوماً این مقاومت همراه با خشونت‌های فیزیکی نیست. برای نمونه می‌توان از مقاومت مذهبی گاندی یا مبارزه لوترکینگ در راه دستیابی به حقوق مدنی، به‌عنوان مبارزات غیرخشونت‌آمیز نام برد.

۸-۲. قدرت دینی ورای اقتدار سیاسی

در شکل ایده‌آل این رابطه می‌توان به نظام کلاسیک هندی وارنا^۱ اشاره کرد که در سلسله‌مراتب نظم جامعه، طبقه دینی یا کاهنان^۲ در برتری معنوی و متافیزیکی نسبت به طبقه سلطنت یا جنگجویان قرار دارند. در این نظام درحالی‌که شاه به دلیل داشتن قدرت فیزیکی و اقتدار سیاسی‌اش به رسمیت شناخته می‌شود، کاهنان به موجب پاکدامنی‌شان که آنها را به‌عنوان افراد مافوق روحانی نسبت به طبقات دیگر مشخص می‌کند، شناخته می‌شوند.

این روابط به شکل ساده الگوهای مقایسه‌ای را نشان می‌دهند که در طول تاریخ و در فرهنگ‌های مختلف اتفاق افتاده است، اما هیچ‌یک از فرهنگ‌ها به‌طور ثابت از یک الگو پیروی نکرده‌اند. به‌عنوان مثال، بودیسم که امروزه منطبق با هم‌جوش دین و سیاست معرفی شده، در ابتدا با چشم‌پوشی گوتاما^۳ از سلطنت خود و خروج از حوزه سیاست به وجود می‌آید، اما بعدها تبدیل به یک نهاد حمایتی از پادشاهان در آسیای دور و یا یک نیروی قدرتمند در جنبش‌های ملی مدرن و حتی پدیدآورنده‌ی خشونت‌های مذهبی در مناطقی چون ویتنام یا سریلانکا می‌شود؛ و یا اسلام که با هماهنگی کامل دین و سیاست در صدر اسلام آغاز می‌شود، در دوره‌های بعدی مانند کشور ترکیه به سمت جدایی دین از سیاست میل می‌نماید.

۳. رابطه دین و سیاست در عصر پساکولار

اندیشه پساکولاریسم را می‌توان برای توصیف دو گونه وضعیت به‌کار برد: یکی پایداری دین در عصر صنعتی مدرن که مستلزم فزاینده‌تر رفتن از نظریه سکولارسازی برای نشان دادن این مطلب است که دین نقش ثابت و پایداری در جامعه دارد؛ دوم برای نقد رادیکال فرایند سکولارسازی و اینکه ارزش‌هایی مانند دموکراسی، آزادی، برابری و... در قالب اندیشه سکولار به‌خوبی دنبال می‌شوند که برخلاف آن، پساکولاریسم معتقد است چنین فرایندی موضعی بالقوه برای انزوا، سلطه و

1. Varna
2. Brahmana
3. Siddh rtha Gautama

خسونت است. نقطه اشتراک برداشت‌های متفاوت از پساسکولاریسم این دیدگاه است که دین بخشی جدایی‌ناپذیر از فضای سیاسی جدید است (Pabst, 2012: 1003). ظهور دوباره دین به‌ویژه به‌عنوان جنبه‌ای از سیاست‌های اجتماعی و قانونی، چالش‌های معناداری را در مقابل جدایی حوزه‌های دین و سیاست ایجاد کرده است. تشویق پساسکولاریسم به بازگشت دین، به این معنی است که چنین جامعه‌ای دیگر دین را از سیاست جدا نمی‌بیند (Prosman, 2011: 20). چنان‌که گسترش بنیادگرایی مسیحی و رواج معنویت در کشورهای جهان اول نشان می‌دهد، دین همچنان در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی مهم باقی مانده است.

اگرچه این امر حقیقت دارد که در جریان انفکاک کارکردی نظام‌های اجتماعی، کلیسا و جوامع مذهبی به‌نحو فزاینده‌ای کارکرد خود را محدود به مراقبت‌های معنوی کرده و صلاحیت‌های خود را در حوزه‌های دیگر اجتماعی انکار کرده‌اند و ایمان‌ورزی، بیشتر به حوزه‌های درونی و شخصی کشیده شده است، اما این از دست‌رفتن کارکردها و تمایل به فردگرایی ضرورتاً به‌معنای کاهش نفوذ و تأثیر مذهب در حوزه سیاست و فرهنگ جامعه نیست (هابرماس، ۱۳۷۸: ۱۰۷).

پساسکولاریسم به وضعیتی اشاره دارد که در آن نهادهایی که پیشتر براساس جدایی از دین تعریف می‌شدند، اکنون درهایشان را به‌روی بحث و شیوه‌های نهادی همکاری که پیشتر نامشروع تصور می‌شد، باز می‌کنند. با ملاحظه نظام‌های سیاسی فعلی، نظریه‌پردازانی مانند *شاتال موفه* از این رهیافت با توجه به ظهور دین در سیاست، دفاع کرده‌اند. از نظر موفه، تحت عنوان دموکراسی رادیکال یا برتری دموکراتیک، بحث این است که فضای عمومی به‌عنوان میدان گفتگو و بحث، اگرچه باید در شکل‌های ساختاری‌اش حفظ شود، اما باید پیگیری هرگونه هدف یا هرگونه سبک استدلال -از جمله استدلال‌های دینی- تا زمانی که قوانین این میدان حفظ می‌شوند را مجاز شمرد (Mouffe, 2006: 325-326).

در دهه ۱۹۹۰ تعدادی از متکلمان مسیحی مانند *جان میلبنک*^۱ و متفکران غیرمسیحی مانند *طالال اسد*^۲ یکی از مفروضه‌های فلاسفه دین مبنی بر این اصل که

1. John Milbank

2. Talal Asad

«سنت‌ها و گفتمان‌های دینی به‌منظور ایجاد معنی، نیازمند این هستند که از طریق یک گفتمان سکولار بی‌طرف، پا به میدان بگذارند، را زیر سؤال بردند. انتقاد وارد شده از سوی این اندیشمندان بر این مفروض، ساده بود: گفتمان سکولار نمی‌تواند بی‌طرف باشد. طلال اسد در این باره می‌نویسد: «سکولاریسم پاسخ فکری به مسائل مربوط به صلح اجتماعی بادوام و آزادمنشی پایدار نیست». این وضعیت از طریق اعتدال سیاسی در نمایندگی شهروندانی به‌دست می‌آید که اعمال متفاوت و خاصی که توسط دین، جنسیت و طبقه مفصل‌بندی شده‌اند را بازتعریف می‌کنند (Smith & Whistler, 2010: 13).

تأکید بر خطرهای متناسب به نقش دین در دموکراسی، نگاه‌ها را از دیگر خطرهایی که ممکن است واقعی‌تر نیز باشند، برمی‌گرداند. به‌عبارتی تمرکز و توجه به دین به‌عنوان نخستین تهدید برای دموکراسی مدرن، درحالی‌که اشاره‌ای به قدرت فرایند جهانی شدن یا بازار آزاد نمی‌شود، گمراه‌کننده خواهد بود. سکولاریسم، مبتنی بر ترس از وجود دین در جامعه است و این گمراه‌کننده است که به‌سادگی بحث‌های مربوط به دوران مدرنیته در مورد جدایی دین از سیاست یا دولت از کلیسا را در عصر پسامدرن تکرار کنیم. نتیجه دیگری که در کنار ورود خرد دینی به حوزه عمومی می‌توان گرفت، این است که نمی‌توان انتظار داشت در جامعه پساکولار نیز رابطه دین مدنی مانند دوران مدرن برقرار باشد، زیرا از یک سو یک دموکراسی واقعاً متنوع نمی‌تواند معطوف به دین مدنی یا ضد دین مدنی شود (Taylor 2010: 33)، از سوی دیگر، رویکرد دین مدنی در دوران سکولار خواستار این امر بود که دین، تنها اجماع لیبرالی را با اخلاق اجتماعی دینی و همکاری در ترویج این اجماع، تقویت کند، ولی در رهیافت کثرت‌گرای پساکولار، دین قادر است زمینه‌های خاص و حتی غیرسیاسی معنا را که شهروندان از طریق آن می‌توانند قدرت استقلال و تفکر خلاقانه خود را در قالب یک اجماع لیبرالی پدیدار نمایند، حفظ کند (Addis, 2013: 28).

همچنین رهیافت پساکولار در سیاست می‌تواند به یافتن نقاطی که از سوی فلسفه لیبرالیسم مسکوت گذاشته شده است، کمک کند. از آنجاکه لیبرالیسم به‌عنوان فلسفه سیاسی مبتنی بر آزادی اشخاص در انتخاب اهداف خود، از پرداختن به

معماری روابط اساسی اجتماعی بازمانده است، شایسته است ارزیابی معماری جایگزین در پرتو نتایج تاریخی به جای اصول سیاسی فلسفی صورت گیرد. بیشتر رهیافت‌های جهانی تجربی-فکری^۱ متمایل به زیر سؤال بردن تمایز عمومی-خصوصی لیبرال و هرگونه جدایی هنجاری جامعه مدنی از دولت هستند. رهیافت پساکولار در سیاست، اعتقاد دارد که تمام قلمروهای اجتماعی و فرهنگی، قابلیت فروکاسته شدن به استدلال‌های عقلی را ندارند و بر این اساس وضعیتی را جستجو می‌کند که در آن بازشناختن فضای اجتماعی و فرهنگی نیمه‌بسته می‌تواند پیشرفت فرهنگی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی را بالا برد (Sharp & Nickelson, 2014: 225). محیط پساکولار به عنوان زمینه‌ای اجتماعی و تاریخی، به دیدگاه‌های دینی و سکولار اجازه می‌دهد به منظور خودانتقادی و همچنین دسترسی دوسویه به منابع یکدیگر، مرزهای معرفتی خود را دوباره ارزیابی کنند که این امر می‌تواند به عنوان به عنوان پشتوانه آن در درگیری موجود درون حوزه سیاست در دموکراسی‌های غربی تلقی شود. در چنین جامعه‌ای بنا به گفته هابرماس توافق روبه‌افزایشی در مورد این موضوع وجود دارد که سطح مشخصی از «نوسازی آگاهی عمومی»، ذهنیت‌های دینی و همچنین سکولار را با هم ادغام کرده و به‌طور بازتابانه، آنها را دگرگون می‌کند (Schuller, 2006: 46-47).

از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی جدید با فرایند جهانی شدن، باید به سوی درک جدیدی از سیاست به مثابه پدیده‌ای که در همه تجربه‌های اجتماعی حضور دارد، یا به عبارت دیگر، به مثابه ستیز و دگرگونی هویت‌ها و ساختارهای اجتماعی حرکت کرد (نش، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۰). بر این اساس حتی اگر فرض شود در ادیبانی مانند مسیحیت، نهاد دین از حکومت جدا است، دست‌کم از لحاظ اجتماعی جهت‌گیری‌هایی دارند که سیاست را تشکیل می‌دهند. تنش سیاسی در قلب پساکولاریسم این است که درحالی‌که بازخیزش دین از سوی بسیاری افراد به عنوان راه‌حلی برای رفع نیاز مبرم جامعه سکولار به احیای اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد، برای دیگران، این جوشش جدید ایمان، نمایش نقض خطرناک

بی‌طرفی عمومی را به‌همراه دارد (Graham, 2013: 18). پاساسکولاریسم صرفاً اذعاناً آشکار در مورد سهم کارکردی^۱ دین که توسط اجتماع‌های مذهبی برای بازتولید انگیزه‌ها و نگرش‌های مطلوبشان صورت می‌گیرد، نیست؛ در مقابل، آگاهی عمومی جامعه پاساسکولار خبر از شکل‌گیری نوعی بینش هنجاری می‌دهد که نتایجی درباره چگونگی تعاملات سیاسی شهروندان دین‌دار و شهروندانی که اعتقادی به دین ندارند، به‌همراه دارد. امروزه فرهنگ سیاسی برمبنای مخالفت در حال‌رشد بین سیاست سکولار و بنیادگرایی دینی تعریف می‌شود. پاساسکولاریسم، ظهور نوع جدیدی از حوزه عمومی را نشان می‌دهد که در آن دین بازخیزش جدیدی را تجربه می‌کند، ولی همچنان مشروعیتش به‌عنوان شکلی از عقلانیت عمومی مورد بحث است.

در جامعه پاساسکولار اگرچه گروه‌های مذهبی در فرایند سیاست دموکراتیک شرکت دارند، اما آنها با پذیرفتن این شرط به مشارکت می‌پردازند که در یک جامعه پلورالیستی فعالیت کرده و باید به فرایندهای دموکراتیک احترام بگذارند. تفکر پاساسکولار تلاش می‌کند فرض برتری و اولویت هنجاری عقلانیت سکولار بر دین را به حداقل برساند. اما در عوض به‌جای تلاش برای بازگشت به دوران پیش از مدرنیته و یا اذعان به برتری دین، سعی می‌کند از فرایند درک متقابل دین و عقلانیت سکولار و برابری معرفتی متقابلاً تصدیق‌شده به‌عنوان نتیجه محتمل این فرایند، دفاع کند (Monti, 2013: 232). رویکرد پاساسکولار به سیاست، عقلانیت سکولار را تا هنگامی که این عقلانیت حوزه‌های غیردنیوی را در کنار خود به‌عنوان افزایش‌دهنده استعدادهای انسان مطلوب می‌شمرد، به‌عنوان یک شکل متمایز کارکردی در جامعه پیشرفته علمی-تکنولوژیکی پذیرفته و برای آن ارزش قائل می‌شود. چنین رویکردی حتی هنگامی که در زمینه مشخصی، علت سکولاری بتواند با هدفی معین هویت‌های دینی را در محاط خود قرار دهد، از پذیرش کامل آن دست نمی‌کشد، زیرا رویکرد پاساسکولار از حمایت خود از لزوم کاربرد عقل در همه ساختارهای هستی انسان از جمله در عملکردهای دینی، دفاع می‌کند (Sharp &

(Nickelson, 2014: 225). باین حال همان‌گونه که هابرماس اذعان می‌دارد تنها آن‌دسته از تصمیم‌های سیاسی می‌توانند مشروعیت داشته باشند که بی‌طرفانه و برحسب توجیه در پرتو دلایل منطقی باشند. به عبارت دیگر، این تصمیم‌ها باید از سوی شهروندان دینی و غیردینی توجیهی برابر داشته باشند (Loobuyck & Rummens, 2011: 239). در این صورت در چنین جامعه‌ای تنها عقلانیت سکولار نیست که اجازه مشارکت و تصمیم‌گیری سیاسی دارد.

با توجه به ظهور دین در حوزه عمومی و در کنار عقلانیت سکولار از یک سو و ردّ تفوق یکی بر دیگری از سوی دیگر، با ردّ دیگر روابط مطرح‌شده در بخش پیشین، می‌توان برپایی دو رابطه هم‌جوشی دین و سیاست و یا مقاومت دین در مقابل سیاست در جامعه پساسکولار را انتظار داشت. از آنجاکه در چنین جامعه‌ای اعتقادات دینی می‌توانند کارکرد مرکزی در خلق معنا و هویت در شهروندان غیرمذهبی داشته باشند (Frega, 2012: 270)، اگرچه بنا به نظر هابرماس و تقریباً دیگر اندیشمندان در چنین جامعه‌ای نظام لیبرال‌دموکراسی بی‌طرف برپا خواهد شد، میزان گرایش عقلانی به دین و همچنین بی‌طرفی کامل عقلانیت سکولار، میزان گرایش به این دو رابطه را تعیین می‌کند. زیرا قطعاً با نگرش عقلانی به دین دست‌کم در بعد اجتماعی، ادیان نسبت به هم هم‌گرا خواهند شد؛ در این صورت اگر عقلانیت سکولار هم بی‌طرف باشد، احتمال اینکه دین با سیاست متناظر شود، وجود دارد. ولی در غیر این صورت چه اینکه برداشت‌ها از دین، عقلانی نباشد و چه عقلانیت سکولار بی‌طرف نباشد، احتمال مقاومت دینی در جامعه پساسکولار وجود دارد.

اما به نظر می‌رسد این بحث بیشتر با نگرش‌های نظری همخوانی دارد تا عمل در دنیای واقعی. همان‌گونه که گفته شد، پساسکولاریسم محصول پسامدرنیته است و پسامدرنیته چالشی جدی را در برابر برداشت‌های عقلانی به وجود می‌آورد. اگرچه بین عصر مدرن و پسامدرن نمی‌توان تمایزی روشن و عینی قائل شد، ولی برخی از تفسیرها بر این نظر هستند که پسامدرنیسم بر این باور اصرار دارد که دوران عقلانیت مورد نظر روشنگری سپری شده است (وارد، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۲). بر این اساس، دل بستن به اینکه دین و عقلانیت سکولار به راحتی در این دوران به اشتراک نظر عقلانی برسند، مشکل به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، اگر این گفته هابرماس که

نوسازی، آگاهی عمومی، ذهنیت‌های دینی و همچنین سکولار را با هم ادغام می‌کند. از آنجا که سکولاریسم به عنوان مفروض در نظر گرفته شد، شکسته شدن مرزهای جغرافیایی و ارتباطی عصر جهانی شدن، دنیای سکولار شده و پرورش یافته در عصر روشنگری را با گروه‌هایی آشنا می‌کند که در چنین فضایی رشد نکرده‌اند. همین امر سبب می‌شود که در جامعه چندفرهنگی جدید نتوان چندان اشتراک پایداری را بین گروه‌های دینی و عقلانیت سکولار پیدا کرد.

از سوی دیگر در زمانه‌ای که هیچ چیز ثابت و برجای نیست، نمی‌توان انتظار داشت که دین نقش ثابت و شفافی ایفا کند. در بلبشوی جهانی شدن که با نسیت‌گرایی، هرمنوتیک دلخواهانه، فردگرایی فرهنگی، فروپاشی روایت‌های کلان و زیر سؤال رفتن اصول مسلم و پایه‌های مسلم‌انگاشته‌شده گذشته که نظم را در سطوح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی تضمین می‌کرد، همراه شده است، دین نیز در معرض تفسیرهای فردی و گروهی قرار می‌گیرد و هرکس از ظن خود وظیفه یا انتظاری از دین خواهد داشت که وضعیت پیچیده‌تر و پیچیده‌تر و خطوط تحلیل را درهم‌تنیده خواهد کرد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۷۰). این وضعیت سبب می‌شود که رابطه دین و سیاست در چنین شرایطی پیچیده‌تر از دوران‌های قبل باشد. بر این اساس نیاز به تبیین نظریه جدیدی از روابط دو نهاد دین و سیاست ضروری به نظر می‌رسد. گروهی معتقدند افزایش اهمیت دین در جامعه، فرایند سکولارسازی را به خطر نمی‌اندازد و پاساسکولاریسم لزوماً به معنای معکوس شدن فرایند سکولارسازی^۱ نیست (Mozumder, 2011: 9-10). حتی اگر بتوان این دیدگاه را برای تعریف سیاست سنتی که مبتنی بر مطالعه حکومت یا دولت بود، به کار برد و در عصر پاساسکولار رابطه دین و حکومت را سکولار دانست، اما در تعریف سیاست در عصر جهانی شدن، نمی‌توان این دیدگاه را درست دانست. اگرچه بر اساس فلسفه تاریخ ارائه شده در ادیان، در نهایت رابطه این دو نهاد به مقاومت دین در مقابل سیاست منتهی شده و قاعدتاً زمینه برپایی آن در طول زمان می‌بایست برپا شود، ولی اکنون همزیستی گروه‌های دینی و غیردینی این ضرورت را به وجود می‌آورد که نظریه جدیدی برای تبیین رابطه نهاد دین و سیاست در عصر پاساسکولار پردازش شود.

نتیجه‌گیری

گفته شد که عصر پساسکولار عصری است که دین برخلاف دوران مدرن و جامعه سکولار بازخیزش جدیدی را در حوزه اجتماعی تجربه می‌کند. این بازخیزش از این منظر، جدید است که بازگشت به دوران پیشامدرنیته و دوران قرون وسطی را تداعی نمی‌کند. آنچه در جامعه پساسکولار و بازخیزش دین اهمیت دارد، از یک سو گرایش عقلانی گروه‌های مذهبی به دین و از سوی دیگر، غالب شدن این دیدگاه که عقلانیت سکولار قابلیت جامعه عمل پوشاندن به وعده‌های خود در مورد آزادی انسان را ندارد، می‌باشد.

از نظر هابرماس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اندیشه پساسکولار، سطح مشخصی از نوسازی آگاهی عمومی، باعث می‌شود از یک سو ذهنیت‌های دینی دگرگون شده و از سوی دیگر با عقلانیت سکولار همزیستی کنند. بر این اساس نوسازی آگاهی عمومی دو نتیجه را به همراه دارد: یکی اینکه گرایش عقلانی به دین باعث همگرایی ادیان به یکدیگر می‌شود و دیگر اینکه این نوسازی بر رابطه عقلانیت دینی و سکولار و به واسطه آن، بر رابطه دین و سیاست اثرگذار است. از بین هشت گونه رابطه‌ای که بین دین و سیاست قابل تصور است، در عالم نظر در نهایت دو رابطه هم‌جوشی دین و سیاست و دیگری دین در مبارزه با قدرت سیاسی برای عصر پساسکولار قابل کاربرد است که گرایش به هر کدام بستگی به میزان گرایش عقلانی بدون تعصب و بی‌طرف ذهنیت‌های سکولار و دینی دارد. اما با توجه به اینکه پساسکولاریسم محصول پسامدرنیته است، نسبت این دوران و گرایش‌های ضدعقلانی آن مانع کاربرد ساده نظریه‌های قدیم در عصر جدید می‌شود و می‌بایست نظریه جدیدی را برای توضیح این وضعیت تبیین کرد.*

منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی.
- مصباح، علی؛ رحیمی، سلمانعلی (۱۳۸۹)، «دین و جامعه فراسکولار؛ نقدی بر نظریات هابرماس درباره دین در جهان مدرن»، *فصلنامه معرفت فرهنگی-اجتماعی*، شماره چهارم، صص ۱۷۸-۱۵۱.
- نش، کیت (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۸)، «دین در عصر جهانی‌شدن: فرصت‌ها و چالش‌ها، *فصلنامه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل*، شماره ۲.
- وارد، گلن (۱۳۸۹)، *بست‌مدرنیزم*، ترجمه قادر فخررنجبری و ابوذر کرمی، تهران: ماهی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۷۸)، «جامعه فراسکولار در غرب»، ترجمه غلامعلی خوشرو، نشریه آیین، شماره ۱۹ و ۲۰، صص ۱۱۲-۱۰۶.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ترجمه یحیی امامی، تهران: نقش و نگار.

Addis, Timothy (2013), *Liberal Democracy, Post-Secularism and the Public Role of the Churches: A Pluralist Approach*, A Thesis Submitted to the Faculty of Divinity, Trinity College and the Theology Department of the Toronto School of Theology.

Beckford, James A (2010), "The Return of Public Religion? a Critical Assessment of a Popularclaim", *Nordic Journal of Religion and Society*, Vol. 23, pp. 121-136.

Beckford, James A, (2012), "Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 51, pp: 11-19.

Blond, Philip (2002), *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, London: Routledge.

Boeve, Lieven (2006), *God Onderbreekt de Geschiedenis: Theologie in Tijden van Ommekeer*, Kapellen: Pelckmans.

Frega, Roberto (2012), "Equal Accessibility to All: Habermas, Pragmatism,

and the Place of Religious Beliefs in a Post-Secular Society", *Constellations An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 19, pp. 267-287.

Graham, Elaine L. (2013), *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*, London: SCM Press.

Giannis, Konstantinos D. Religion and Politics: Debating secular and post-secular theories in: [http://users.auth.gr/kourebe/Religion%20and%20Politics.%20Debating%20secular%20and%20post-secular%20theories.%20publish%20\(2\).pdf](http://users.auth.gr/kourebe/Religion%20and%20Politics.%20Debating%20secular%20and%20post-secular%20theories.%20publish%20(2).pdf).

Hadden, Jeffrey K. (1987), "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, Vol. 65, pp. 587-611.

Krieken, Robert Van et al (2013), *Sociology*, Australia: Pearson Education.

Loobuyck, Patrick & Stefan Rummens (2011), "Religious Arguments in the Public Sphere: Comparing Habermas with Rawls, In Nike Brunsveld", *Religion in the public sphere*, Utrecht: Ars Disputandi.

Martin, Bill (1996), *Politics in the Impasse, Explorations in Postsecular Social Theory*, Albany: State University of New York Press.

Mouffe, Chantal (2006), "Religion, Liberal Democracy, And citizenship", In: *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, Fordham: Fordham University Press.

Monti, Paolo (2013), "A Postsecular Rationale? Religious and Secular as Epistemic Peers", *Philosophy and Public Issues*, Vol. 3, No. 2, pp. 201-240.

Mozumder M.G.N. (2011), *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad*, Pittsburgh: University of Pittsburgh.

Nynäs, Peter et al (2012), *Post-Secular Society*, London: Transaction Publishers.

Pabst, Adrian (2012), "The Secularism of Post-Secularity: Religion, Realism, and the Revival of Grand Theory in IR", *Review of International Studies*, Vol. 6, pp. 995 - 1017.

Prosman, Hendricus Johannes (2011), *The Postmodern Condition and the Meaning of Secularity*, Utrecht: Ars Disputandi

Rousseau, Jean-Jacques (1953), *Political Writings, Part 1*, Translated by Frederick Mundell Watkins, New York: Thomas Nelson Ltd.

Schuller, Florian (2006), *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press.

Sharp, Matthew & Dylan Nickelson (2014), *Secularizations and Their Debates*, New York: Springer.

Smith, Anthony. Paul & Daniel Whistle (2010), *After the Postsecular and the*

Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion, United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing.

Stoeckl, Kristina (2011), "Defining the Postsecular", in: <http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeAttachment.php/L/EN/D/7%252Fd%252F1%252FD.1f1f8fd dc2dd41df40ac/P/BLOB%3AID%3D3100>.

Taylor, Charles, 2010, "The Meaning of Secularism", The Hedgehog Review, Vol. 12, pp. 23–34.

Urban, Hugh (2005), "Politics and Religion: An Overview", In: Encyclopedia of Religion, Lindsay Jones, Vol. 11, New York: Macmillan Reference.

Vorster, Koos (2012), "Towards a Post-Secularist Paradigm?" Studia Historiae Ecclesiasticae, Vol. 38, pp. 191-208.

Vries, Hent de. & Lawrence Eugene Sullivan (2006), Public Religions in a Post-secular World, New York: Fordham University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی