

بررسی جایگاه متافیزیک و نقش دین در حوزه عمومی هابرماس

الناز پروانه زاد*

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

مواجهه مسالمت‌آمیز اندیشمندان دینی با ویژگی‌های جوامع سکولار از جمله نکات کلیدی است که اهمیت حوزه عمومی¹ از منظر یورگن هابرماس² را آشکار می‌کند. او فیلسوفی برجسته است که با رویکرد به حوزه عمومی و تبیین ویژگی‌های آن نقشی انکارناپذیر در مباحث مرتبط با خلق سیاست از بطن جامعه دارد. در مقاله حاضر بر این پرسش تأمل می‌شود که رویکرد هابرماس به مقوله دین در حوزه عمومی چگونه بوده و باورهای الهیاتی در اندیشه وی چه تحولاتی یافته است؟ با روش تحلیل محتوای کیفی می‌توان این فرضیه را مورد تحقیق قرار داد که نقش بی‌بدیل حوزه عمومی در شکل‌گیری مناسبات سیاسی هابرماس را بر آن داشت تا نسبت دین و الهیات را در حوزه عمومی به‌ویژه عرصه فرهنگی آن مورد تأکید قرار داده و با عبور از مرزهای سکولاریسم، تکامل مدرنیته را در گرو باورمندی به گزاره‌های متافیزیکی بداند. در اثبات این فرضیه، مسائلی مانند عقلانیت، مدارای دینی و تحولات فکری هابرماس مورد توجه قرار گرفته و تلقی او را از برخی کارکردهای دین بازخوانی کرده‌ایم.

کلید واژه‌ها

هابرماس، متافیزیک، حوزه عمومی، دین، پساسکولاریسم.

* Email: e.parvanezad@modares.ac.ir.

1- Public Sphere.

2- Jurgen Habermas.

در جهان معاصر، امر «گفت‌وگو»¹ موضوعیتی ویژه یافته و در سطوح جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و استراتژی‌های نظام‌های دموکراتیک محوریت یافته است. اما تفکر مبتنی بر راهبرد گفت‌وگو لوازم و تضمینات خاص خود را دارد و مانند هر شیوه دانایی منوط به استقرار پاره‌ای مفروضات اولیه است. یورگن هابرماس، مطالعه نظام‌مند عرصه عمومی را به‌مثابه مهم‌ترین بستر شکل‌گیری گفت‌وگو و جبهه همت خود قرار داد و در تبیین بهتر این بستر، به عوامل تاثیرگذاری چون متافیزیک، عقلانیت، دین و مدارا توجهی فلسفی و جامعه‌شناختی معطوف داشت. در مطالب آتی تلاش می‌شود اصلی‌ترین مولفه‌هایی را که در فلسفه فکری هابرماس نقش کلیدی دارند مورد ارزیابی قرار داده و به‌ویژه بر نقش دین در حوزه عمومی تاکید شود؛ از آن‌رو که نظرات اولیه هابرماس نشان می‌دهد او به عقلانیت نگاهی ویژه داشته و تکامل حوزه عمومی را منوط به عقل خودبنیاد می‌دانسته است؛ ولی در آرای بعدی خود به‌نوعی تجدیدنظر معتقد شده که اولاً بر باورهای متافیزیکی وی دلالت می‌کند و ثانیاً نبودن دین در عرصه عمومی را به‌منزله خلائی می‌داند که در نهایت به عدم مدارا و اختلال در شکل‌گیری گفت‌وگو مبتنی بر مسالمت می‌انجامد. لذا در تمهیدات نظری هابرماس متاخر، شاهد گرایش وی به لزوم دین در حوزه عمومی هستیم. البته گرایش هابرماس به دین صرفاً به ترویج آرمان‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای محدود به مرزهای عقیدتی در یک جامعه مقید نمی‌شود، بلکه تاکید وی بیشتر بر اتخاذ مواضع معرفت‌شناختی از سوی اندیشمندان دینی است که در واقع مواجهه‌ای غیرستیزه جویانه و مسالمت‌آمیز با رویکردهای دموکراتیک دارند. بنابراین لازم است ابتدا به معرفی حوزه عمومی، نسبت هابرماس متقدم با عقلانیت ارتباطی² پرداخته و روی آوردن هابرماس متاخر به دین در حوزه عمومی را مورد معرفی و پژوهش قرار دهیم.

1) یورگن هابرماس و حوزه‌ی عمومی

طبق تعریف هابرماس «حوزه عمومی در واقع عرصه‌ای است که بحث و گفت‌وگو و استدلال منطقی برای رسیدن به یک تفاهم و توافق ارتباطی و اخلاقی انجام می‌شود». حوزه‌ای که فارغ از ساختارهای قدرت و ثروت عمل می‌کند و معیار کارکرد صحیح در آن، نه‌تنها قدرت مطلق و ثروت صرف نیست، بلکه عقل و منطق و شایستگی در ادبیات دیالوگ، از ابزارهای اولیه در پیش‌برد اهداف آن است که بنابر قاعده و اصول بایستی پشتیبانی از «خرد جمعی» را در برابر «خرد برتر» به‌عهده بگیرد. از این‌رو میان حوزه‌ی عمومی و منطق گفت‌وگو رابطه‌ی مستقیم و لازم و ملزومی وجود دارد که هابرماس به آن توجه کرده و در مورد کنش‌های معمول آن، ارائه نظر کرده است (هابرماس، 1392: 86-90).

از نظر تاریخی «حوزه عمومی هابرماس» در واقع نمایه‌ی ایده‌آل و آرمانی بورژوازی است که در کشورهایی مانند انگلستان، فرانسه و آلمان پدیدار گشت و خطوط جدیدی در سلسله نظرات اندیشمندان غرب طی قرون 18 و 19م به‌وجود آورد. به اعتقاد او، در نظام فئودالیته‌ی غربی که روحانیون و دولت از قدرت سیاسی برتری برخوردار بودند، وقتی که طبقه‌ی بورژوازی یا همان کارآفرینان سرمایه‌داری قدرت مالی مناسبی یافتند، به‌تدریج از درون دولت، خواهان اصلاحات پارلمانی و سیاسی شدند که منافع فردی و محیطی آنان را مورد لحاظ قرار دهد. نقطه عطف این خواهندگی، بالتدگی از طریق محافل ادبی، هنر‌سراها، گالری و کافه‌هایی بود که نو‌روشنفکران را در خود جا می‌داد و نجوای اولیه آنان را به سوی بحث‌های منطقی و عقلانی هدایت می‌کرد. از این‌رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که، کوتاه‌ترین راه برای رسیدن به عقلانیتی که هابرماس از آن سخن می‌گوید، در واقع قوام اندیشه‌ورزی در ساختارهای توده‌ای و دموکراتیک جامعه، بر

1- Dialogue.

2- Relational Rationality.

اساس منطق حاکم بر دیالوگ اصولی و چند جانبه بود. اما گروهی از صاحب‌نظران هستند که این گفت‌وگو و «کنش ارتباطی» هابرماس را مربوط به خوش خیالی و افکار ایده‌آلستی او می‌دانند و تحقق گفت‌وگوی عقلانی را از این منظر در افق دورتری تماشا و تحلیل می‌کنند. در مقابل، اندیشمندانی قرار دارند که «مقال تحلیل» را از «مقام تحقق» مجزا کرده و پاسخ می‌دهند که هابرماس در واقع از آن چیزی که عملاً در غرب محقق گردیده انتقاد می‌کند و این انتقادها را در کتاب‌های «دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی» و نیز «کنش ارتباطی» به تفصیل بیان نموده است. اما در مقام تعریف، ایشان به هر حال از پروسه‌ی مدرنیته عقل‌گرایی و اندیشه‌های روشنگری دفاع کرده و در نهایت اعتقاد دارد که به‌خاطر حاکمیت عقل ابزاری یا خرد ابزاری در تمدن غرب و حاکمیت و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری، اندیشه‌ها و آرمان‌های عصر روشنگری تحقق همه جانبه نیافتند. با این حال هابرماس امیدوار است که از طریق کنش ارتباطی و گفت‌وگوی انتقادی بتواند ایده‌های عصر روشنگری را بسط و گسترش دهد (هابرماس، 1392: 128). پرسش منتقدان از قضا در همین نقطه شکل می‌گیرد که آیا واقعا همگان به‌صورت یک آرمان برابر در حوزه‌های عمومی‌ایی که او از آن دفاع می‌کند حضور داشتند یا نه؟ هم‌چنین آیا امکان رسیدن به یک تفاهم و توافق عقلانی برای عموم سلیقه‌ها و ایده‌های مختلف می‌تواند وجود داشته باشد، یا این که تداخل معانی آن‌هم با زبان‌های گوناگون، مانع رسیدن به اجماع مورد تایید عقل خواهد شد؟ این‌گونه سوالات مولد بحث‌های انتقادی است که می‌توان متوجه نظریات هابرماس نمود، اما اندیشه او که در واقع یک فیلسوف عقل‌گرا است بر وجود ارتباط برای رسیدن به یک تفاهم عقلانی، آن‌هم از طریق گفت‌وگو و دیالوگ تاکید نموده و همه چیز را در نهایت، مبتنی بر منطق می‌داند.

2) مقوله عقلانیت و عقلانی کردن دین در فلسفه نظری هابرماس

مفهوم عقلانیت، انشقاقی از "Rational" به‌معنای عقلانی است. واژه‌های عقل‌گرایانه¹ و عقلانی شدن² نیز، از همین کلمه مشتق شده و در علوم اجتماعی به‌کار رفته‌اند. مفهوم عقلانیت با گذشت زمان، به‌منزله مفهومی تاریخی تلقی گردیده، تعبیر گوناگونی درباره آن به‌وجود آمده و حیطة وسیعی از امور متفاوت را در بر گرفته است. طبق برخی دیدگاه‌های رایج، دو تقسیم‌بندی اساسی از عقلانیت شکل گرفته که عبارتند از عقلانیت فلسفی و عقلانیت جامعه‌شناختی. عقلانیت فلسفی همانی است که بر اثر صیورورت انسانی در فرآیند ترقی تمدن‌های جهانی است، ولی عقلانیت جامعه‌شناختی که به‌زعم عده‌ای از پژوهشگران توسط «وبر» وارد حوزه جامعه‌شناسی شده است، برداشت عمیق و نسبتاً گسترده‌ای از عقلانیت است که می‌توان آن‌را به «کنش عقلانی و عقلانی شدن جامعه» تعبیر کرد. بنا به استدلال هابرماس (متقدم) فلسفه و نظریه اجتماعی در پروژه‌ای که می‌توان آن‌را به‌طور کلی بازسازی عقلانیت نامید به یکدیگر ملحق می‌شوند. به این ترتیب مفهوم عقلانیت هابرماس بر حسب وجود دلایل خوب یا بنیادهای راسخ تعریف می‌شود. این تعریف بیانگر یک مفهوم شناخت‌گرایانه است که به معرفت یا حقیقت گره می‌خورد، نه به ملاحظات رویه‌ای محض؛ اما در عین حال به عقلانیت ارتباطی نیز اولویت می‌دهد. بر خلاف مفهوم «ابزاری-شناختی» عقلانیت در کنش فرجام‌شناسانه، یعنی جایی که ایده‌های دستکاری در - یا سازگاری با - محیط اهمیت و مرکزیت دارند، مدل عقلانیت مبتنی بر ارتباط حاکی از ترجیح دادن «مفهوم وسیع‌تر عقلانیت» است که معطوف به «گفتار استدلالی» است (اوث ویت، 1386: 104).

1- Rationalistic.

2- Rationalization.

عقلانیت مدّ نظر هابرماس بیش از هر چیز مقوله‌ای فرآیندی و ناظر به پروسه ارتباط و تعامل انسانی است که لزوماً در محتوا و درون‌مایه فکری و اندیشه‌ورزانه طرفین تعامل وارد نشده و دخالتی نمی‌کند. بلکه تلاش و وجهه همتش بر آن است که این پروسه را به مدد قواعد و اصولی که به‌گمان وی در متن مناسبات و زمینه‌های ارتباطی آدمی ان جریان دارد عقلانی نماید. «به‌همین دلیل است که عده‌ای تلاش هابرماس را مهم‌ترین تلاش در راستای تلفیق و پیوند میان دیدگاه‌های تاریخی و استعلایی بر می‌شمارند. زیرا وی با اشاره به تخالف و نزاع میان دو دیدگاه فوق یعنی دیدگاه تاریخی ناب¹ و نیز دیدگاه استعلایی محض² بر این باور است که اولی از نسبی‌گرایی و دومی از مطلق‌گرایی رنج می‌برد و همین دوگانگی اندیشه‌آدمی را بر سر یک دو راهی قرار داده است» (نات، 1379: 85).

از بیان فوق استفاده می‌شود که بیشترین مقصود هابرماس از عقلانیت (حتی با قرائت وبری) رسیدن به نقطه‌ای متناسب است که در مرز کل‌نگری فلسفی و نسبی‌گرایی تاریخی - اجتماعی قرار دارد. او معتقد است: «... اگر درست باشد که فلسفه در جریان‌های پسامتافیزیکی و پساهاگلی خود، به‌سمت نظریه عقلانیت رفته است، این پرسش مطرح می‌شود که پس چگونه دانش جامعه‌شناسی می‌تواند دعوی صلاحیت در مبحث عقلانیت داشته باشد. نباید فراموش کنیم که اندیشه فلسفی به‌همان نسبت که رابطه خود را با کلیت از دست داده است، طبیعی است که خودبستگی‌اش را نیز وانهاده است [و نیازمند علوم دیگر شده است] در کار تجزیه و تحلیل شروط عقلانیت صوری، ما نمی‌توانیم امیدی وجودشناختی به‌نظریه‌های بنیادی در مورد طبیعت، تاریخ، جامعه داشته باشیم، نه توقعی فلسفی-استعلایی از یک بازسازی پیشینی انگارانه‌ی ملزومات یک سوژه غیر تجربی و نه حتی به آگاهی به‌طور کلی. همه کوشش‌های مربوط به کشف مبانی فرجامی ن، که اشتیاق «فلسفه نخستین» را مشتعل می‌داشت از بن فرو ریخته است (هابرماس، 1392: 40).

هابرماس برخلاف وبر که به چهار نوع عقلانیت، یعنی 1- عقلانیت نظری یا عقلانیت در عقیده³، 2- عقلانیت عملی یا عقلانیت در عمل⁴، 3- عقلانیت ذاتی یا جوهری⁵ و 4- عقلانیت رسمی یا صوری معتقد است، هابرماس بر سه نوع عقلانیت تأکید می‌کند که عبارتند از:

1- عقلانیت ابزاری که جنبه منفی دارد؛ زیرا به سلطه تکنولوژی و بوروکراسی در جامعه می‌انجامد.

2- عقلانیت ارتباطی که به‌جهت علاقه بشر به مفاهمه و گفت‌وگو مطرح می‌گردد.

2- عقلانیت انتقادی که هابرماس، خود واضح این نوع عقلانیت بوده، معتقد است با انتقاد می‌توان به حقیقت دست یافت (عیوضی؛ کشیشیان سیرکی، 1390: 78-77).

و انگهی مستند به داده‌های موجود در «نظریه کنش ارتباطی»، هابرماس با بهره‌گیری از دو مفهوم «کار» و «تعامل» به بازسازی ماتریالیسم تاریخی مارکس پرداخته و معتقد است: «پیشرفت جامعه بشری را باید هم بر حسب کار یا کنش ابزاری و هم بر حسب تعامل یا کنش ارتباطی سنجید. این دو حوزه ضمن ارتباط با یکدیگر، هر یک عقلانیت خاص خود را دارند. در جامعه سرمایه‌داری، عقلانیت ارتباطی با عقلانیت ابزاری در تضاد قرار می‌گیرد؛ این تضاد به‌صورت بحران مشروعیت متجلی می‌شود» (پولادی، 1383: 52). البته لازم به ذکر است در عبور هابرماس از نظریه وبر پیرامون عقلانیت، توجه او به عنصر «زبان» و مقوله چرخش زبانی جایگاه مهمی دارد. «بنابراین همراه و همداستان با فلاسفه و

- 1- Historicism.
- 2- Transcendental.
- 3- Theoretical rationality.
- 4- Practical rationality.
- 5- Substantive rationality.

اندیشمندان اواخر قرن بیستم به‌ویژه پس از آرای ویتگنشتاین متأخر، هابرماس نیز بر تاثیر زبان در روشنی بخشی به مفهوم عقلانیت تاکید خاص داشته و حتی مقوله زبان را جایگزین و جانشین مسئله آگاهی بر می‌شمارد؛ بالطبع، نتیجه و برآیند مهم این وضع آن است که عقل زبانی در تحلیل نهایی همواره به وضعیت و موقعیتی فرهنگی، اجتماعی و تاریخی احاله می‌شود» (نات، 1379: 86).

در باب عقلانیت از نظر هابرماس، ایده چرخش زبانی و انتقال و تغییر پارادایم فلسفه از مقوله آگاهی به مقوله زبان از موضوعاتی است که هم در باب هویت، مفهوم و هدف از اندیشگی در دوران پسامدرن اهمیت زیادی دارد، هم یکی از اصلی‌ترین رکن‌های کنش ارتباطی در نظرات هابرماس را تبیین می‌کند و هم در صورت‌بندی عقلانیت ارتباطی جایگاه موسعی دارد. البته در این میان هنوز هم نگرش‌هایی هستند که در عین توجه به این انتقال پارادایمی، شیوه و مشی خاصی را در پیش گرفته‌اند که موجب شده کماکان در اندیشه وی زبان با جنبه‌های خاصی از متافیزیک پیوند داشته باشد. تبیین دقیق‌تر این جنبه‌های خاص، هابرماس را به‌سوی تحولات نظری فرا می‌خواند که اصطلاحاً از آن به «زیست جهان»¹ تعبیر کرده‌اند. «زیست جهان در نظریه هابرماس واژه‌ای است که در آثار متأخر وی به آن پرداخته شده است. زیست جهان شالوده درک جهان‌بینی‌های آگاهانه و تمام کنش اجتماعی ما است» (پیوزی، 1379: 74). در زیست جهان است که آگاهی‌ها، جهان‌بینی‌ها و کنش‌های اجتماعی در یکدیگر ادغام می‌شوند و چارچوبی را ایجاد می‌کنند که امکان خارج شدن از آن وجود ندارد. به‌عبارت دیگر، هم کنش اجتماعی و هم آگاهی نیازمند عامل زمینه‌سازی هستند که هابرماس آن‌را زیست جهان می‌نامد. جهان زیست، بر این اساس، پس زمینه‌ای است که گفت‌وگوی گوینده و شنونده، آگاهی و کنش در آن شکل می‌گیرد. «بنابراین جهان زیست به اعتقاد هابرماس عرصه یا مکانی استعلائی است که در آن گوینده و شنونده می‌توانند به‌گونه‌ای دوسویه و متقابل داعیه‌های دال بر تناسب و تطابق پاره گفته‌ها و اظهارات خود یا جهان (یعنی، اجتماعی یا ذهنی) اقامه کنند» (نوذری، 1381: 67). این تحول سترگ در منش نظری هابرماس چنان بود که برخی نوآندیشان دینی از آن چه او بیان می‌کند به‌مثابه شناسه‌ای اصلی در نظریه‌های دموکراسی مشورتی بهره گرفته‌اند. از جمله معتقدند: «... دقت در سه جزء سنت‌های فرهنگی، جامعه‌پذیری و ادغام اجتماعی به‌خوبی بیانگر نظریه هابرماس (متأخر) درباره مفهوم عقلانیت است. «عقل ارتباطی»، اصطلاحی است که مقصود هابرماس را از عقل مشورتی بیان و توانایی نقد عقل فردی را در خود حفظ می‌کند. چنین دیدگاهی درباره عقل، نظریه سیاسی عقل‌گرایانه خاصی را بر می‌تابد که از آن به‌نظریه «دموکراسی مشورتی» تعبیر می‌شود» (میراحمدی، 1384: 111).

ملاحظه می‌شود که تلقی هابرماس از عقل نامعطوف به متافیزیک و پرداختن به چرخش زبانی به‌تنهایی در بیان تضمینات حوزه عمومی کفایت نکرده و او رویکردی معرفت‌شناختی به اصل متافیزیک و طبیعتاً مقوله دین دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

3) متافیزیک و نسبت هابرماس با اندیشه پسامتافیزیک

پس از مناقشات فراوان، مقوله متافیزیک وارد دوران مدرن گردید. دورانی که به‌واسطه ویژگی‌های خاص خود، زمانه چالش‌انگیزی برای متافیزیک محسوب می‌شد. گسترش تکنولوژی، روی آوردن به مشاهدات تجربی و گرایش نظریه‌پردازان علوم انسانی به تغلیب عقل ابزاری از مبانی مهمی بود که معتقدان متافیزیک را به چالش کشید و آن‌ها را در مقام روش‌بخشی به ایده‌هایشان قرار داد. مباحث پویا و دامنه‌دار امانوئل کانت که از مهم‌ترین عقل‌گرایان این دوره

محسوب می‌شود به قدری بر نظرات و عقاید الهیاتی تاثیر گذاشت که بسیاری از او تاسی کرده و معتقد شدند هر چند گزاره‌های متافیزیکی به‌عنوان بخشی از تمایلات انسانی واقعیت دارند؛ ولی نمی‌توان از رهگذر آن به معرفت یقینی رسید. میراث کانت از طریق اندیشمندان پس از او ادامه یافت که هایدگر از جمله برجسته‌ترین آن‌ها بود. البته بسیار مهم است بدانیم که تاثیرپذیری از اندیشه‌های کانت را نباید و نمی‌توان به‌معنای اطاعت بی‌چون و چرای این اندیشه‌وران از کانت دانست؛ برای نمونه می‌توان به هایدگر پرداخت که در عین تاثیر از کانت، ولی خود از جمله قطب‌های اصلی فلسفه غرب به‌شمار رفته و به‌مثابه سرآغاز بسیاری از نحله‌های فلسفی و اندیشه‌ورزی، از جمله پست مدرنیسم محسوب می‌شود. حاصل این‌که اگر در بحث‌های کانت معرفت‌شناسی نقش بسزایی یافته بود، هایدگر بر هستی‌شناسی معطوف به آنتولوژی تاکید نمود که سازنده همین معرفت‌ها است.

مفهوم پسا، مابعد یا فرا در حوزه‌های مرتبط با علوم انسانی و از جمله متافیزیک، پیش از آن‌که ناظر به عبور و گذار قطعی یک نظریه از نظریه‌ای دیگر باشد، اغلب بر نوعی تجدیدنظر و تامل در خصوص خصایص و ویژگی‌های آن مقوله خاص و شرایط کلی امکان و ابعاد گوناگون تحقق آن دلالت دارد. از این منظر، اندیشه پسامتافیزیکی می‌تواند شامل همه اندیشه‌ها و نظراتی باشد که در زمره منتقدان متافیزیک بوده و به انحاء مختلف خواهان گذار از آن گردیده‌اند. با وجود این، اصطلاح پسامتافیزیکی به‌عنوان تعبیری خاص که به مقصود این نوشتار نزدیک‌تر است، در نزد هابرماس و مشخصاً مجموعه مقالاتی که از او تحت عنوان تفکر پسامتافیزیکی¹ منتشر شده، قابل پیگیری است. این مقالات در چارچوب کلی تفکر و اندیشه هابرماس قرار می‌گیرد؛ تفکری که وی در آن با مطرح کردن پروژه ناتمام مدرنیته، ضمن آنکه منتقد بخش‌هایی از اندیشه مدرنیته است، در عین حال به جنبه‌ها و بخش‌های خاصی از آن برای رهایی بخشی امید دارد. کما این‌که گفته شده است: «اصطلاح پست-متافیزیکی را هابرماس برای فاصله گرفتن و دوری جستن از پست مدرنیسم به‌کار می‌برد. اندیشه پست متافیزیکی مانند اندیشه پست مدرن شالوده باوری را مردود می‌داند. ولی برخلاف اندیشه پست مدرن از رد شالوده باوری، نسبییت باوری را استنتاج نمی‌کند» (حقیقی، 1379: 86).

اهمیت این تاکید نشان می‌دهد که استفاده سایر اندیشمندان و متفکران از اصطلاح پسامتافیزیک، صرفاً از آن گونه‌ای نیست که موردنظر هابرماس بود. به‌عنوان مثال، رورتی با وجود اذعان به لزوم ایجاد جامعه‌ای پسامتافیزیکی، با دعاوی و دغدغه‌های عام‌گرایانه هابرماس همدلی ندارد. علاوه بر رورتی دیگرانی هم هستند که در مواجهه با عام‌گرایی و جهان‌شمولی آموزه‌های متافیزیکی موضع گرفته و به‌نوعی پلورالیسم مبتنی بر نسبییت‌گرایی باور دارند؛ این در حالی است که هابرماس با وجود همدلی در خصوص لزوم نقد میراث گذشته، به مبانی اعتباربخشی که البته عام و جهان‌شمول نیز باشند توجه دارد و از این‌رو در مقابل همه آنانی قرار می‌گیرد که قصد دارند معیارهای کلی و عام را فاقد ارزش برشمارند. بنابراین، هر چند مواضع و دیدگاه‌های هابرماس فاقد ویژگی‌های استعلایی و تعاریف متافیزیکی صرف است، ولی وفاداری او به رگه‌هایی از عقلانیت عام و جهان‌شمول موجب شده تا برخی بر این گمان باشند که هابرماس هم‌چنان در چارچوبی متافیزیکی می‌اندیشد و با وجود اتخاذ تدابیر متعدد نتوانسته بنیان‌های متافیزیکی را نادیده بگیرد و یا نحوه‌ای از عقلانیت را جایگزین آن نماید.

4) نسبت هابرماس با دین

1-4- معرفی اجمالی دین از منظر هابرماس

در نزد هابرماس، دین و دینداری مسلما از نوعی نیست که معمولا مورد اعتقاد دین باوران بوده و بر اساس آن به زندگی خود جهت می‌دهند، بلکه از منظر این فیلسوف آلمانی «تفکر بشری در دومین مرحله از سیر تکاملی خویش به جهان‌بینی دینی می‌رسد» (رحیمی، 1391: 144). برای روشن شدن منظور وی از جهان‌بینی دینی و شاخص‌های آن باید ابتدا تلقی وی از دین را مورد توجه قرار دهیم. چه، دغدغه و دلمشغولی دانشمندان علوم اجتماعی، بیشتر به نهادها و روابط اجتماعی معطوف است تا علل و انگیزه‌هایی که به این نهادها روش داده و روابط عمومی هر جامعه‌ای را با ابتدا به باورهای دینی - انسانی منظم می‌کند. به تصریح خود هابرماس: «دولت لیبرال نباید جدایی نهادی ضروری دین و سیاست را به مسئله روانی و ذهنی غیرضروری آن دولت‌هایی تبدیل کند که شهروندانش از دینی پیروی می‌کنند...» [زیرا] تنها آن دلایل عرفی معتبرند که فراسوی آستانه نهادی قرار گرفته باشند» (هابرماس؛ دالمایر و دیگران، 1388: 177). چنین رویکردی به دین، ویژگی‌هایی با خود به همراه می‌آورد که کاوش‌های اجتماعی و جامعه‌شناختی در مورد دین را از تحقیقات فلسفی، کلامی و حتی روان‌شناختی در این زمینه متمایز می‌سازد. هابرماس نیز با تاکید بر «گوهر نظام‌های اخلاقی جهان‌شمول» به مثابه بدیل دین، از «احساس هویت اجتماعی» سخن می‌گوید. او گرچه چنین کارکردی را یک‌جا به بحث نگذاشته و به‌طور سیستماتیک آن‌ها را اثبات نکرده، ولی در مجموع سه کارکرد برای دین برشمرده است: «1- تفسیر جهان به‌منزله یک کل هماهنگ و در نتیجه معنابخشیدن به زندگی؛ 2- تعیین معیارهای حقوقی و اخلاقی علاوه بر انگیزه اطاعت از این دستورها؛ 3- سامان دادن به واکنش‌های بشر هنگام روبرو شدن با رویدادهای غیرعادی زندگی، مانند مصیبت‌ها و رنج‌ها» (رحیمی، 1391: 176).

با این حال، هابرماس مشخصا به دوام چنین زندگی مسالمت‌آمیز که خود بر آن تاکید کرده اطمینان نداشته و تصریح می‌کند: «تضادهای بین جهان‌بینی‌ها و آموزه‌های دینی را - که مدعی تبیین جایگاه انسان در جهان به‌مثابه یک کل هستند - نمی‌توان در سطح شناختی رفع کرد. به‌محض نفوذ این ناهمسازی‌های شناختی به بنیان‌های یکپارچگی هنجار شهروندان، اجتماع سیاسی به بخش‌های آشتی‌ناپذیری تقسیم می‌شود، به‌نحوی که دوام آن تنها بر مبنای یک مصالحه موقت و بی‌ثبات ممکن است» (هابرماس؛ لافونت، 1394: 35)

2-4- مدارای دینی در آرای هابرماس

شاید برای هابرماس متقدم چیزی برتر از «ارتباط و اخلاق گفت‌وگو» در حوزه عمومی وجود نداشته تا آن را به‌مثابه مدارای دینی پندارد. ولی در هابرماس متاخر «مدارای دینی» دارای شان خاص خود است و تعریفی کاملا مستقل دارد. به هر رو برای درستی یا نادرستی نقل قول‌ها از یک اندیشمند، هیچ چیز بهتر از گفتار مستقیمی نیست که از زبان همان اندیشمند برآمده باشد. لذا مناسب است خلاصه‌ای از آن‌چه را که شخص هابرماس درباره مدارای دینی بیان کرده را به‌صورت گزاره‌های تبیینی و تحلیلی مدنظر قرار دهیم:

- 1- «...، تنها هنگامی می‌توان سخن از «مدارا» به‌میان آورد که همانند آن‌چه در مورد تصاویر دینی مختلف از عالم ملاحظه می‌کنیم، دلایل خوبی برای ادامه تفاوت نظرهای ژرف معرفتی میان عقیده‌ها و موضع‌گیری‌ها وجود داشته باشد.
- 2- کسی که اتباع یک ملت دیگر، یک نژاد بیگانه، یک جنسیت دیگر، یک اقلیت زبانی یا قومی دیگر و نظایر آن‌را تحقیر می‌کند، در واقع از معیارهای شهروندی در جامعه تخطی می‌کند. از چنین کسی ما نه مدارای بیشتر، بلکه غلبه بر پیشداوری‌هایش را مطالبه می‌کنیم.

- 3- در قبال دگرباوران و دگراندیشان، تازه پس از رفع تمامی امتیازها است که چیزی هم‌چون «مسئله مدارا» مطرح می‌شود. به این معنی که ربط میان تفاوت‌های نظری حل نشده در سطح بیان و اظهار و احترام متقابل در رفتارهای اجتماعی از میان برداشته شود و در نتیجه تفاوت‌های حل نشده، بر رفتارهای اجتماعی یکدیگر تاثیر نگذارند.
- 4- مدارای دینی واقعی، چیزی بیش از اعلام مدارا با اقلیتی دارد که تا کنون مورد تحقیر بوده و حقوقش تضییع می‌شده است.
- 5- از سوی دیگر نباید جوامع دینی تنها از مدارای دیگران منتفع بشوند، بلکه باید به‌نوبه خود، خویششان را به تمامی لوازم مدارا ملتزم بدانند. بدین ترتیب آگاهی دینی دین‌باوران در جریان وفق دادن معرفتی خود با برشی فردگرایانه از قوانین کلیت‌گرا، «مدرنیزه» شده است.
- 6- حیات جامعه دینی باید تحت شرایط پلورالیسم جهان‌بینی‌ها، به‌گونه‌ای خود را از حیات اجتماعی جامعه سیاسی متمایز گرداند. از جمله نتایج مسئله مدارا، صرف‌نظر کردن حیات جامعه دینی از «زور» و «پذیرفتن «داوطلبانه بودن» عضویت در جامعه دینی است. برای تحقق ادعاهای عقیدتی نباید به زور متوسل شد، چه در داخل این جامعه و چه در بیرون آن.
- 7- آموزه‌های دینی که روزگاری پایه‌های مقدس مشروعیت حکومت را فراهم می‌آوردند، تحت تاثیر لزوم حرکت به‌سوی «سیاست‌زدایی» به این سو رو آوردند که از منظر درونی خود، رابطه جامعه دینی را با حکومت لیبرال، با جوامع دینی دیگر و با جامعه سکولار بار دیگر از نو تعریف کنند.
- 8- بدین ترتیب مبارزه برای مدارای دینی از یکسو راهگشای دموکراسی و حکومت مبتنی بر حقوق مدنی و از سوی دیگر زمینه‌ای برای جهشی در اندیشه شد که برای جوامع دینی در جامعه‌های پساکولار جایگاه مشروعی را تضمین کرده است.
- 9- با عنایت به این دو وجهه نظر، امروز تحقق مدارای دینی، الگویی برای یک اندیشه مبتنی بر اصالت فرهنگ‌ها به‌معنای درست آن شده است.
- 10- البته کشمکش‌های معرفتی میان نظامات ارزشی صور مختلفی که از حقوق مساوی برخوردار باشند، در مقایسه با ناسازگاری‌ها در میان احکام مختلف جهان‌بینی‌های رقیب، اقتضای نوع دیگری از مدارا دارد» (هابرماس، 1381: 169-170).
- گذشته از موارد ده‌گانه‌ای که از سخنان هابرماس در انجمن حکمت و فلسفه ایران استخراج و بیان گردید، بایستی به این نکته اساسی اشاره کرد که برای هابرماس، اصل مدارا، علاوه بر وجه شهروندی و دموکراتیک جنبه معرفت‌شناختی نیز دارد و او از رهگذر پروسه تکامل عقلانیت در جوامع پسامدرن، به جهانی بودن ارزش مدارا و نقش مدارا در جهانی شدن جوامع مترقی، اعم از دینی بودن یا سکولار بودن آن‌ها توجه می‌کند. اهم مسائل مرتبط با مدارا در هابرماس (متاخر) را به‌شرح زیر خلاصه می‌کنیم:

الف) مدارا به‌مثابه کنش اخلاقی - دینی شهروندان

«... و به‌عبارتی، این مشارکت [موقفیت‌آمیز در عمل مشترک] باعث می‌شود شهروندان با وجود همه اختلاف جاری در پرسش‌های جهان‌بینی و آموزه‌های دینی‌شان با یکدیگر، همانند اعضای آزاد و برابر [در] اجتماع سیاسی برخورد کرده و به یکدیگر احترام بگذارند. براساس همین همبستگی مدنی است که شهروندان به‌هنگام اختلاف در مورد موضوعات سیاسی مناقشه برانگیز انتظار می‌رود به‌دنبال رسیدن به توافق عقلانی باشند؛ در نتیجه آن‌ها رهین منت دلایل منطقی یکدیگر هستند» (هابرماس، 1388: 168-167).

چنانچه مطلوب باشد که از جملات فوق معنادارترین کلمات و عبارات را به‌مثابه فهم بهتر از مقاصد هابرماس اخذ کنیم، آن‌ها را بسیار کلیدی و معنادار می‌تواند شامل موارد زیر گردد:

مشارکت آزاد، آموزه‌های دینی، احترام متقابل، اصل مدارا در زیست مدنی، امر سیاسی مطلوب در عمل سیاسی معقول، عقلانیت و اخلاق.

ب) اصل مدارا به‌مثابه روش معرفت‌شناختی در ترویج جهان‌بینی

1- «شهروندان دینی باید در قبال ادیان و جهان‌بینی‌های دیگر یک رویکرد معرفتی اتخاذ کنند. آن‌ها تا درجه‌ای موفق می‌شوند که با خودنگری، باورهای دینی خود را به‌گونه‌ای با اظهارات آموزه‌های رقابتی رهایی‌بخش پیوند دهند که ادعای انحصاری خود آن‌ها را درباره حقیقت در معرض خطر قرار ندهد» (هابرماس، 1388: 186-185).

آموزه‌های برآمده از موارد فوق‌الذکر، ناظر بر مفاهیم و گزاره‌های اساسی زیر است:

الف) خودباوری منطقی به‌جای باوراندن جبری خود به دیگران؛

ب) خودنگری به‌جای خودمحوری؛

ج) به آزمون آوردن «خود مداراگر» به‌جای «خود پرخاش‌گر»؛

د) رویکرد صادقانه به عمل سیاسی دموکراتیک

2- «علاوه بر این، شهروندان دینی باید در قبال بی‌نیازی سکولار به دانش مقدس و انحصار نهادینه شده کارشناسان علمی مدرن یک موضع معرفتی اتخاذ کنند. اگر دیدگاه‌های دینی آن‌ها رابطه باورهای سکولار و دکماتیک را به‌گونه‌ای بنگرد که پیشرفت و استقلال در دانش سکولار نتواند با اعتقادات آن‌ها در تضاد باشد؛ می‌توانند موفق شوند» (هابرماس، 1388: 186).

نکات کلیدی جملات هابرماس حاوی این مسائل هستند:

الف) تقبیح عملی خودبستگی و جزمیت نهادینه شده در جوامع سکولار؛

ب) مواجهه مصالحه‌جویانه و مسالمت‌آمیز جوامع دینی با خودپسندی و خودبستگی حکومت‌های سکولار؛

ج) اتخاذ روش‌های معرفت‌شناختی از سوی اندیشمندان دینی در مواجهه با رویکردهای حکومت‌های به‌ظاهر دموکراتیک، اما به‌واقع توتالیتر سکولار؛

د) از رهگذر این تمهید، تلاش عقلانی برای بازتولید آموزه‌های دینی در جهان مدرن – پسامدرن.

3- «در نهایت، شهروندان دینی باید در قبال اولویتی که دلایل سکولار در حوزه سیاسی از آن بهره می‌برند موضع معرفتی اتخاذ کنند. این امر نیز تا گستره‌ای موفق می‌شود که آن‌ها به‌طور متقاعد کننده‌ای فردگرایی برابرطلب و جهان‌شمولی قانون و اخلاق مدرن را با فرضیه‌های آموزه‌های جامع خود پیوند دهند» (هابرماس، 1388: 186).

5) اجمالی از نظرات هابرماس متقدم درباره نقش دین در حوزه عمومی

هابرماس در مقاله خود تحت عنوان «پیرامون هویت اجتماعی»، دین را پدیده‌ای اجتماعی معرفی کرده و برای توضیح آن به کرات به فلسفه هگل اشاره می‌کند. او در این مقاله جامعه‌ای را تشریح می‌کند که در دستیابی به هویت مناسب یا حقیقی خود با شکست مواجه شده و به اعتقاد هگل دارای هویتی کاذب¹ است. مبتنی بر این تمهید نظری، هابرماس مراحل مختلف تکامل اجتماعی را با توجه به هویت شخصی و گروهی تجزیه و تحلیل می‌کند. یعنی ابتدا این بررسی را با

نگاه به هویت انسانی در جوامع باستانی¹، از طریق صورت‌های خیالی اسطوره‌ای‌شان از جهان، نمادها و اعمال‌شان، که بعدها با ادیان توحیدی یکی شده است انجام می‌دهد. هابرماس در اولین رویکردهای فلسفی خود به انسان و جوامع انسانی، به نمادها و اعمال خرافی می‌پردازد که ریشه در اسطوره و سحر و جادو دارد (بهرام، 1394). وی در این رابطه می‌نویسد: «بنابراین، آن چه ادیان جهانی از خود به‌جا می‌گذارند فقط نظام‌های اخلاقی همه شمول² است و هر چه ساختار زیربنایی نظام‌های اعتقاد توحیدی شفاف‌تر شود این امر به‌نسبت بیشتری وضوح خواهد یافت» (Habermas, 1974: 94). لذا هابرماس نتیجه می‌گیرد که مسیحیت در مواجهه با دعاوی رقیب خود هم‌چون علم و اخلاق غیر دینی (سکولار)، دیگر قادر به تأمین تفسیری یک‌دست و یکپارچه در ارتباط با امور نیست. «پس در مرحله مدرن، فلسفه باید جای دین را بگیرد و باید، بنا به طرح هگل، وحدتی را دوباره سازماندهی کند که پیش از این، جهان‌بینی‌های دینی و اسطوره‌ای قادر به تأمین آن نبودند» (Habermas, 1974: 95). از رهگذر این قبیل آرا، هابرماس عقلانیت را دارای خصوصیتی هم‌چون تمرکززدایی از جهان‌بینی‌های دینی-متافیزیکی، افسون‌زدایی و توهم‌زدایی از جهان‌بینی‌های متکی به متافیزیک و ساختار عقلانی-زبانی کردن امر مقدس می‌داند. از نمونه‌های مذکور می‌توان نتیجه گرفت که آرای اولیه هابرماس، دین را در یک مرحله تکامل اجتماعی ماقبل مدرن قرار می‌دهد که از مرحله‌ی اسطوره آغاز می‌شود و ویژگی‌های این است که پدیده‌های عینی و اجتماعی تا حد زیادی از هم تفکیک نشده‌اند. نهایتاً دین در تکامل اجتماعی مدرن، از منظر فلسفی بی‌ربط و از لحاظ اجتماعی منسوخ قلمداد می‌شود و از حوزه عمومی جوامع به حاشیه رانده می‌شود.

6) اجمالی از نظرات هابرماس متاخر درباره نقش دین در حوزه عمومی

مقید کردن بقای تفکر «پسامتافیزیکی» به چگونه اندیشیدن -عمل کردن دین باوران در گنجاندن سنت‌های دینی-آرای متافیزیکی خود- به‌مثابه صدق جهان‌بینی دینی مفروض، یک نقطه عطف بسیار مهم است که از ناحیه فیلسوف جامعه محوری چون هابرماس ابراز می‌شود. او می‌گوید: «ما نباید ترکیب چند صدایی را در دیدگاه‌ها [و حوزه‌ی عمومی به‌سرعت از بین ببریم. منافع دولت لیبرال در این است که دیدگاه‌های دینی را در حوزه‌های عمومی سیاسی آزاد بگذارد و نیز در سازمان‌های دینی مشارکت سیاسی داشته باشد. دولت لیبرال نباید اشخاص و اجتماعات دینی را از ابراز وجودشان به‌ویژه به‌لحاظ سیاسی ناامید کند؛ زیرا در آن صورت نمی‌تواند بداند که آیا جامعه سکولار به‌نحوی از انجا خود را از منابع کلیدی برای معناسازی و هویت‌سازی دور کرده است یا نه؟» (Habermas, 2006: 10).

حاصل این‌که برآمدن دین از مطلع فکری هابرماس به احتمال زیاد نشانه برکشیدن حوزه عمومی از دام‌های خودساخته‌ای است که زیست‌واره‌های انسان مدرن را گرفتار خود کرده بود. او با شجاعت فلسفی‌اش، اولاً می‌پذیرد که تفکر و موضع‌گیری قبلی او نسبت به دین عجولانه بوده، ثانیاً دیگر دین را در حاشیه زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی قرار نمی‌دهد، بلکه راه کاملاً جدیدی را برای درک دین می‌گشاید و تصریح می‌کند:

تا وقتی که شهروندان سکولار سنت‌های دینی را هم‌چون بقایای منسوخ جوامع پیش از مدرنیته درک می‌کنند که به حیات خود در عصر جدید ادامه داده‌اند، آن‌ها طعمه آن‌چه که من دیدگاه سکولاریستی می‌خوانم قرار می‌گیرند» (Habermas, 2005: 11).

1- Archaic Societies.

2- Universalistic Moral System.

7) نسبت هابرماس متاخر با دین‌داری در متنی سکولار

مفاهیم برآمده از واژگان سکولار، عرفی شدن، پسامدرن و جامعه پساعرفی از جمله موضوعاتی هستند که فلسفه‌های جامعه‌شناختی را به حوزه عمومی پیوند می‌دهند. از این رو رجوع مستقیم به اظهارات اخیر هابرماس که به‌نوعی میان دین و جوامع عرفی نسبت‌سازی می‌کند، خالی از ضرورت نیست؛ به‌زعم وی: «اصطلاح پساعرفی (پساسکولار) صرفاً شناخت عمومی جوامع دینی را برای همکاری کارآمدشان در بازتولید انگیزه‌ها و نگرش‌های مطلوب اعطا نمی‌کند. بلکه آگاهی عمومی یک جامعه‌ی پساعرفی دریافتی را در خصوص معیارها منعکس می‌کند که برای ارتباط متقابل سیاسی بین شهروندان دیندار و غیردیندار پیامدهایی دارد. در جامعه پساعرفی این اعتقاد در حال فزونی گرفتن است که «مدرن کردن آگاهی عمومی» بر روی اندیشه‌های دینی و سکولار در زمان‌های مختلف تاثیر می‌گذارد و آن‌ها را متقابلاً تغییر می‌دهد. سپس، هر دو طرف می‌توانند سهم یکدیگر را در مناظره عمومی بحث‌انگیز و نیز در استدلال‌های شناختی جدی بگیرند. با فرض این‌که آن‌ها فرآیند عرفی شدن جامعه را به‌عنوان یک فرآیند یادگیری تکمیلی درک می‌کنند» (Habermas, 2008: 111).

پیشوند «پست» یا «مابعد» در تعبیر پساعرفی، معمولاً دلالت بر این دارد که دین هم‌چنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از مردم نیروی موثر در شکل‌دهی به شخصیت آن‌ها به‌شمار می‌رود. هابرماس نسبت به این نکته واکنش جالبی دارد: «اگر تصویر بازی همه یا هیچ، که به‌نظر می‌رسد مدرنیته تلاش داشت به ناروا آن‌را به رابطه‌ی میان روشنگری علمی و دین نسبت دهد، تصویر درستی نباشد در این صورت تفسیرهای یک‌جانبه از مدرنیته افسون‌زدایی شده یا بی‌سرپناه هم برای توصیف آن نارساست» (Habermas, 2002: 18) این جاست که هابرماس دامنه دین را از تجربه محض فراتر برده و اعتقاد خویش را بر اصل متافیزیک تصریح می‌کند:

«گزاره‌های الهیاتی می‌توانند تنها با برهان الهیاتی رد شوند و گزاره‌های تاریخی یا معرفت‌شناختی نیز تنها می‌توانند با استدلال‌های تاریخی و معرفت‌شناختی رد شوند. نمی‌توان از طلب عموم (مردم) این‌گونه استنباط کرد که اجتماعات دینی باید اکنون باورهای سنتی درباره وجود خداوند را به دور اندازند یا با توسل به کشفیات اخیر در مورد عصب‌شناسی و وابستگی همه افعال ذهنی به فرآیندهای مغزی نمی‌توان باورهای سنتی در مورد زندگی ابدی پس از مرگ را منسوخ اعلام کرد» (Habermas, 2006: 19-20).

نتیجه‌گیری

به‌ترتیبی که بیان شد، یک تغییر اساسی و بنیادین در تفکر هابرماس به‌وقوع پیوسته است. مدافع سکولاریزه شدن ابعاد تربیتی-مدیریتی جامعه و یکی از قوی‌ترین اندیشمندانی که عرفی کردن گزاره‌های متافیزیکی را سرلوحه نظریه‌های خود پیرامون حوزه عمومی قرار داده بود، اکنون خود را در کنار هواداران یک جامعه «پساسکولار» قرار می‌دهد. انصاف علمی حکم می‌کند بین هابرماس متقدم (تا قبل از نیمه دوم 1980م) و هابرماس متاخر (به‌ویژه پس از 1990م) قائل به تفاوت باشیم. چه، هابرماس متقدم مدرنیته را «پروژه ناتمام»، ولی هابرماس متاخر مدرنیته را «پروژه ناکام» معرفی می‌کند. از منظر هابرماس متقدم، انحراف در مدرنیته به‌دلیل عقلانیت ابزاری به‌وجود آمد؛ اما هابرماس متاخر با طرح نظریه کنش ارتباطی و عقلانیت ارتباطی که پتانسیل رهایی‌بخش دارد شاکله فلسفی، حتی ساختاری غربی را که مستمراً به‌سوی سکولاریسم محض در حرکت بود به‌چالش می‌کشد. این تحول فکری در هابرماس، حدوداً از 28 سال پیش شروع می‌شود. در سال 1987 مقاله «استعلا از درون، استعلا از بیرون» را می‌نویسد و در آن‌جا مواضع امتناعی خویش درباره دین را تبیین می‌کند؛ ولی همین فیلسوف جامعه‌محور، در سال 2013 مقاله‌ای با عنوان «پاسخ به منتقدینم» را

سامان‌دهی کرده، با به‌رسمیت شناختن دین، امکان حضور موثر و فعال دینداران در جامعه سکولار را بررسی می‌کند. اینک، او سکولاریسم کامل و انحصارگر را رد می‌کند. از لائیسیتته به‌معنای قطع رابطه با دین منفک می‌شود و امکان برقراری همکاری بین کلیسا (به‌مثابه سمبل نهادهای دینی) و دولت را می‌پذیرد و بر اثرگذاری دین بر پیشرفت تمدن قویا تأکید می‌کند. لازم به‌ذکر است همان‌طور که در بخش‌هایی از این نوشته اشاره گردید، آن‌چه از مفهوم دین در شاکله ذهنی هابرماس وجود داشته، همواره برداشتی انضمامی از مقوله متافیزیک و نسبت آن با عقلانیت فلسفی بوده و نه مشخصاً دین؛ پس این‌که او در یک پروسه تجدیدنظر طلبانه به اهمیت دین پی می‌برد و مدیران حوزه عمومی را از حذف دین باوران منع می‌کند و نهایتاً تلاش می‌کند تا اندیشمندان سکولار را به شنیدن صدای پیروان مذاهب مختلف تشویق کند، امری حائز اهمیت است که می‌تواند نواندیشان کشورمان، خاصه روشن‌فکران دینی بر آن تمرکز کرده و به‌زعم عده‌ای از علاقمندان توطئه توهّم که هابرماس را بخشی از یک پروژه بلندمدت غرب در رسیدن قطعی به سکولاریته رادیکال می‌دانند، به مقایسه هابرماس متقدم و هابرماس متاخر پرداخته و از رهگذر این تمهید، مباحث مرتبط با متافیزیک، فلسفه توحید و آموزه‌های الهیاتی را به‌گونه‌ای گسترش دهند که نتایج عینی آن‌را بتوان در جهان زیست معاصر مشاهده کرد و از طریق این مشاهدات، به الگوسازی در امر سیاسی برتر و طبعاً انجام عمل سیاسی بهتر مبادرت نمود. ساخت و پرداخت این الگو می‌تواند نظام معرفت‌شناختی که مطلوب هابرماس متاخر است را نمایان سازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. اوت ویت، ویلیام (1386)، **هابرماس معرفی انتقادی**، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
2. بهرام، معصومه (1394)، تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی، **رساله دکتری**، دانشگاه تهران.
3. پیوزی، مایکل (1379)، **یورگن هابرماس**، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
4. حقیقی، شاهرخ (1379)، **گذار از مدرنتیبه؟ نیچه، فوکو، لیوتار**، دریدا، تهران: نشر آگاه.
5. عیوضی، محمدرحیم؛ کشیشیان سیرکی، گارینه (1390)، «تبیین مسئله عقلانیت ابزاری، ارتباطی و دینی از نگاه امام خمینی و یورگن هابرماس»، **فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی**، سال هفتم، شماره 25، تابستان.
6. میراحمدی، منصور (1384)، **اسلام و دموکراسی مشورتی**، تهران: نشر نی.
7. نوذری، حسینعلی (1381)، **بازخوانی هابرماس**، تهران: نشر چشمه.
8. نات، آوا (1379)، «به‌سوی معرفت‌شناسی غیر بنیادگرا: مناظره بازنگریسته هابرماس / لومان»، ترجمه رضا مصیبی، **ارغنون**، شماره 17، زمستان.
9. هابرماس، یورگن؛ دالمایر، فرد (1388)، **دین و روابط بین‌الملل**، ترجمه عسگر قهرمان‌پور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
10. هابرماس، یورگن و لافونت، کریستینا (1394)، «دین در حوزه عمومی»، ترجمه مهسا اسدالله نژاد و عباس شهبایی، قابل دسترسی در: <http://problematica.com/religioninpublicsphere>
11. هابرماس، یورگن (1392)، **نظریه کنش ارتباطی**، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
12. هابرماس، یورگن (1381)، سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه ایران، ترجمه کریم نوذری، علوم اجتماعی، **نامه فرهنگ**، شماره 43، بهار.

ب) لاتین

1. Habermas. J. (1974), **On Social Identity**, Telos Press Publishing.
2. Habermas. J. (2002), "Religiousness in a secular context", Habermas's Lecture at Tehran University. Tehran: **Scientific and Cultural Monthly Magazine 26** (May), pp. 17-19.
3. Habermas. J. (2005), "Religion in the public sphere", Www.Sandiego.Edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105-c939cceb2ab087bdfcf29lec0fc3fa. Pdf, pp. 1-22.
4. Habermas. J. (2006), "Religion in the Public Sphere", **European Journal of Philosophy 14** (I), PP. 1-25, 2006.
5. Habermas. J. (2008), **Between Naturalism and Religion**, Cambridge: Polity Press.

