

رشد و تکامل عقل بشری پذیرفته، و نه مرزهای به ظاهر نفوذناپذیری که بین آن‌ها کشیده است چندان هم با واقعیت‌ها همخوانی ندارند. البته نمی‌توان بر این واقعیت هم چشم بست که نسبت دادن همه نواقص و معایب به گذشته‌های دور و نسل‌های پیشین، و در مقابل، برتر شمردن نسل خود بر جمیع انسان‌ها، و کامل‌تر دانستن دوره خود از همه دوران‌های حیات بشری بسیار دل‌نشین است که دل‌کنند از آن چندان هم آسان نیست.

۳. عدم تفکیک میان ادعاهای اعتبار

در نظام فکری هابرماس، هر قضیه حاوی ادعایی درباره یکی از سه بُعد واقعیت است. ماهیت اعتبار یک قضیه، اساساً با ماهیت اعتبار قضایای دیگری که ادعایی در مورد ابعاد دیگر مطرح می‌کنند متفاوت است. این از آن جهت است که به گمان وی، میان انواع ارتباطی که انسان با جهان برقرار می‌کند مرزبندی قاطعی وجود دارد و این تمایز به شکل انواع مختلف قضایا و ادعاهای اعتبار^{۲۴} خودنمایی می‌کند. ادعاهایی که به جهان خارج مربوط می‌شود از نوع ادعای «صدق»^{۲۵} است که حاکی از اعتقاد گوینده به مطابقت مدعایش با واقعیت عینی است. گزاره‌ها، یا قضایای اخباری بار ابراز چنین ادعاهایی را به دوش می‌کشند. این در حالی است که ادعاهای مربوط به واقعیت‌های اجتماعی - فرهنگی، از نوع ادعای «درستی»^{۲۶} است و قضایای دستوری متکفل بیان آنند که حامل آن‌ها اخلاق و حقوق است. در اینجا سخن از درست بودن یک عمل یا سنت اجتماعی به معنای متابعت آن از ارزش‌ها یا دستورالعمل‌های اجتماعی است. و دست آخر، ادعاهای مربوط به دنیای درونی افرادی که از قبیل ادعای «صداقت»^{۲۷} بوده، در قالب قضایای اظهاری به مخاطب القا می‌شوند. هابرماس حامل این‌گونه مدعیات را کارهای هنری می‌داند و آن‌ها را حاکی از احساسات و یافته‌های درونی شخص می‌شمارد. صداقت یک کار هنری در این است که بیان بی‌ریا و صادقانه‌ای از احساسات، اندیشه‌ها، و انگیزه‌های خلوت درونی هنرمند باشد.

اما ویژگی تفکر اسطوره‌ای آن است که «در آن هنوز ادعاهای گوناگون اعتبار، همچون صدق گزاره‌ای، درستی دستوری، و صداقت اظهاری از یکدیگر تفکیک نشده‌اند»^{۲۸} هابرماس این

پدیده را به پایین بودن سطح فکر انسان در دوره ابتدایی حیات بشر نسبت می‌دهد. بر اساس چنین فرضی، انحطاط عقلانی انسان اولیه اجازه تمییز «بین انواع ارتباط‌های شناختی - ابزاری، اخلاقی - عملی، و اظهاری، با جهان را نمی‌دهد. [...] این نشانه آن است که «بسته بودن» جهان‌بینی جاندار پندارانه آنان را نمی‌توان تنها بر اساس طرز تلقی [آن‌ها] نسبت به جهان عینی تبیین کرد.^{۲۹} عبارت اخیر، تعریضی به وبر است که تفکر این دوره را بر محور اعتقاد به دخالت جادویی در روابط میان پدیده‌های جهان تبیین کرده و به نقش اسطوره‌ها اهمیت نداده است.

۴. عدم تفکیک میان زبان و جهان

چهارمین در هم آمیختگی در تفکر اسطوره‌ای از نظر هابرماس، «تفکیک ناقص میان زبان و جهان است؛ یعنی میان گفتار به عنوان وسیله‌ای برای ارتباط، با موضوعی که می‌توان با ارتباط زبانی بر سر آن به درکی مشترک رسید.»^{۳۰} از این رو، وی معتقد است طرز فکر اسطوره‌ای به «کالوارگی جهان‌بینی»^{۳۱} می‌انجامد؛^{۳۲} اصطلاحی که از مارکس وام گرفته است. به اعتقاد هابرماس، این جهان‌بینی با آنکه یک ساختار مبتنی بر زبان است، ولی با نظام واقعی جهان مساوی فرض می‌شود. از این رو، درک اسطوره‌ای این باور را در شخص به وجود می‌آورد که جهان‌بینی او همان واقعیت موجود است، «تا آنجا که به عنوان تفسیری خطاب‌دار و نقد پذیر از جهان قابل درک نیست.»^{۳۳} این طرز فکر یک کاسه‌نگر مانع از این است که شخص بتواند «با دقت کافی تمایزهای معناشناختی مرسوم (برای ما) را [درک کند: تمایز] میان زیرساخت نشانه‌ای^{۳۴} یک تعبیر زبانی، محتوای معنایی آن، و محکی، که گوینده می‌تواند با کمک آن [تعبیر زبانی] بدان اشاره کند.»^{۳۵} در چارچوب تفسیر تحولی هابرماس از تاریخ، هرچه بشریت در مراحل عقلانی‌سازی پیش می‌رود، جوانب و حیثیت‌های مختلف جهان از یکدیگر متمایزتر می‌شوند و از جهان‌بینی اسطوره‌ای، افسون‌زدایی می‌شود. «افسون‌زدایی از جهان‌بینی‌ها به معنای جامعه‌زدایی از طبیعت و طبیعت‌زدایی از جامعه^{۳۶} است. این فرایند [...] ظاهراً به تفکیکی مفهومی و اساسی میان قلمروهای موضوعی طبیعت و فرهنگ منجر می‌شود.»^{۳۷}

افسون‌زدایی از جهان‌بینی، از نظر هابرماس، تعبیر دیگری از «عقلانی‌سازی جهان‌بینی

دین، عقلانیت، و تحول معرفت □ ۱۴۷

اسطوره‌ای» است. فرض وی بر این است که جهان‌بینی اسطوره‌ای، به مثابه نقطه آغازی در فرایند درازمدت عقلانی‌سازی، فاقد هرگونه تفکیک است، در حالی که تفکیک از نظر هابرماس، خمیرمایه عقلانیت است. بنابراین، جهان‌بینی اسطوره‌ای تا زمانی که اسطوره‌ای است نمی‌تواند عقلانی شود. تنها راه عقلانی کردن آن، یافتن جای‌گزینی برای اسطوره است؛ جانشینی که در برابر نقد انعطاف بیشتری نشان دهد و برای تفکیک میان جوانب مختلف جهان دارای ظرفیت بالاتری باشد. بنابراین، فرارفتن به مرحله بعدی در فرایند عقلانی‌سازی، فقط با رها کردن اسطوره و خلاصی یافتن از جهان‌بینی مبتنی بر آن امکان‌پذیر می‌شود. به اعتقاد وی، هیچ راهی وجود ندارد که بتوان جهان‌بینی اسطوره‌ای را با حفظ هویتش، عقلانی کرد. در همان حال که هابرماس سخن از عقلانی‌سازی جهان‌بینی اسطوره‌ای به میان می‌آورد و چنین القا می‌کند که می‌توان با حفظ چنین تصویری از جهان، عقلانیت را به درون آن تزریق کرد، از طرف دیگر تصریح می‌کند که نابودی این جهان‌بینی، نتیجه اجتناب‌ناپذیر جریان محتوم عقلانی‌سازی است. این ویژگی فرایند ققنوس‌وار عقلانی‌سازی هابرماس است که هر مرحله از آن تنها و تنها با نابودی مبنای ادراکی و عملی مرحله پیشین و از خاکستر آن متولد می‌شود.

آنچه از هابرماس انتظار می‌رود این است که به جای ارسال مسلم، و پیش‌فرض گرفتن فرایندی به نام عقلانی‌سازی و عقلانی‌شدن با ویژگی‌های خاص آن، این رکن اساسی نظریه خود را با دلایل عقلی و خدشه‌ناپذیر به اثبات رسانده، نشان دهد ابعاد گوناگون واقعیت طی کدام فرایند تدریجی و همیشگی، در بینش و ادراک انسان از یکدیگر جدا و در نتیجه، عقلانی می‌شوند. همان‌گونه که وی باید برای سؤالاتی جدی که در این زمینه مطرح است پاسخی درخور ارائه دهد؛ سؤالاتی از قبیل این که: بر اساس کدام دلایل قطعی و یقینی، جهان‌بینی اسطوره‌ای اولین نوع نگاه انسان به جهان بوده است؟ چه دلیلی بر رد این فرضیه وجود دارد که جهان‌بینی اسطوره‌ای نتیجه انحطاط فکری و اخلاقی جوامع پیشرفته پیش از خود بوده است؟ به فرض که شواهدی بر وجود چنین دیدگاهی در برخی اقوام وحشی داشته باشیم، طبق کدام منطق، ویژگی‌های برشمرده شده به همه جوامع ابتدایی تعمیم داده شده است؟ به چه دلیل عقلی، این ویژگی‌ها از جهان‌بینی اسطوره‌ای قابل انفکاک نیستند؟ و چگونه است که برخی از این

ویژگی‌ها، یا همه آن‌ها، را می‌توان در مراحل بعدی، و حتی در دوره بسیار پیشرفته جوامع عقلانی شده، نیز مشاهده کرد؟

جهان‌بینی دینی

در نظریه هابرماس، تفکر بشری در دومین مرحله از سیر تکاملی خویش به جهان‌بینی دینی می‌رسد. برای روشن شدن منظور وی از جهان‌بینی دینی و شاخص‌های آن باید ابتدا دریافت وی از دین را بررسییم. با چشم‌پوشی از ریشه‌شناسی لغوی، درباره معنای معادل انگلیسی واژه دین (Religion) دو دیدگاه متضاد وجود دارد. یکی نظریه‌ای است که واژه دین را عمدتاً به مناسک ظاهری مسیحیت اختصاص داده، آن را در برابر ایمان می‌نشانند. این معنا که تا حد زیادی با مفهوم مرسوم و رایج کنونی‌اش در غرب مسیحی هم‌خوانی دارد، ابداع عصر روشنگری است که براساس آن، فلاسفه قرن هجدهم دین را هم‌تراز خرافه، جادو، و نامعقول بودن می‌شمردند.^{۳۸} در مقابل، نظریه دیگری است که دین را چنان در خلوت باطن افراد به انزوا می‌کشاند که آن را در «الوهیت نهفته در انسان و تجربه درونی و دگرگون‌کننده زندگی»^{۳۹} خلاصه می‌کند.

دغدغه و دلمشغولی دانشمندان علوم اجتماعی، همانا نهادها و روابط اجتماعی هستند. از این رو است که چون به مطالعه دین روی می‌آورند، یا آن را به عنوان یک نهاد اجتماعی – درکنار نهادهای حکومت، اقتصاد، تعلیم و تربیت، خانواده، سیاست، و غیره – مورد بررسی و کاوش قرار می‌دهند، و یا به آن به چشم یک عنصر مؤثر در حیات جامعه می‌نگرند. 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. شاید بتوان برجسته‌ترین ویژگی پژوهش‌های جامعه‌شناختی در مورد دین را در متدولوژی کارکردگرای آن‌ها دانست. آنچه دانشمندان علوم اجتماعی را به سوی دین جلب می‌کند، کارکرد آن، به‌ویژه کارکرد اجتماعی آن است، و این خصیصه خود را در تعریف ایشان از این واژه نیز نشان می‌دهد. یکی از جنبه‌های آشکار در مطالعات جامعه‌شناختی در مورد دین آن است که دین

را به اخلاق و به ویژه اخلاق اجتماعی فرومی‌کاهند، که ریشه این رویکرد را باید در نقد عقل عملی کانت جست.

هابرماس نیز به عنوان یک فیلسوف اجتماعی، بر کارکردهای دین متمرکز شده است. گرچه وی این کارکردها را یک‌جا به بحث نگذاشته و به‌طور سیستماتیک آن‌ها را اثبات نکرده، ولی در مجموع، در بخش‌های مختلف آثار خویش سه کارکرد برای دین برشمرده است: (۱) فراهم آوردن جهان‌بینی برای شخص متدین، و در نتیجه، معنی بخشیدن به زندگی با ارائه تصویری از جهان به عنوان یک کل هماهنگ؛ (۲) مطرح کردن دستورالعمل‌های اخلاقی علاوه بر انگیزه اطاعت از این دستورها؛ (۳) سامان دادن به عکس‌العمل‌های بشر نسبت به حوادث غیرمترقبه و غیر عادی زندگی همچون مصیبت‌ها، رنج‌ها و مانند آن‌ها.

تا آنجا که به کارکرد اول، یعنی فراهم کردن جهان‌بینی کل‌نگر برای انسان، مربوط می‌شود، هابرماس گذشته از آنکه چنین کارکردی را میان تصویر اسطوره‌ای از جهان و جهان‌بینی دینی مشترک می‌داند، از جایگزین ساختن عقلانیت مدرن به جای این چنین معنی‌دار سازی و ارتباط با جهان متعالی دفاع می‌کند. به نظر وی، گرچه عقل، آن‌چنان که فلسفه آگاهی از آن سخن می‌گوید، قادر نیست جای خالی دین را در ارضای حس معنایابی غیر مشروط پر کند، ولی در نتیجه تحول تکاملی اجتماعی انسان و بر اثر فرایند عقلانی سازی، «مفهوم عقل ارتباطی [...] ما را قادر می‌سازد که بدون توسل به متافیزیک، معنای غیر مشروط را بازیابی کنیم.»^{۴۰} معنای غیر مشروط در اینجا به معنای تصویری از جهان است که وابستگی خود به فهم ذهنی و درک شخصی فرد را گسسته و از قید فردیت رهیده است و در فضای بین‌الذهانی به جولان می‌پردازد. اما نظر هابرماس درباره سرنوشت دومین کارکردی که به دین نسبت داده، یعنی تعیین معیارهای اخلاقی، این است که گرچه معیارهای اخلاقی عقل ساخته بشری می‌تواند جای دین را در این عرصه نیز بگیرد، و به ناچار چنین نیز خواهد شد، ولی این معیارها هنوز از پشتیبانی انگیزشی فعل اخلاقی و نیز پاسخ به این سؤال ابتدایی که «چرا باید اخلاقی بود» ناتوانند. وی با احتیاط هرچه تمام‌تر می‌نویسد: «در این باره، شاید ممکن باشد کسی بگوید که بدون خدا، جست‌وجوی راهی برای نجات معنای غیر مشروط تلاشی بیهوده است؛ زیرا بخشی از شأن

ویژه فلسفه است که سرسختانه بر این امر پافشاری کند که هیچ ادعای اعتباری نمی تواند اهمیت شناختاری داشته باشد مگر در محکمه گفتمان توجیه گر اثبات شود.^{۴۱} «معنای غیر مشروط» در این حال و هوا، به حقیقت یا دستورالعملی اشاره دارد که از قید حواشی و محیط اطراف خود آزاد باشد، و این همان کاربردی است که هورکهایمر برای آن در نظر می گیرد. هورکهایمر طرفدار این اندیشه است که باید پایه اخلاق را در دین و علم الهی مستحکم نمود تا امکان تأمین عدم مشروطیت و مطلق بودن حقیقت آن فراهم شود؛ چرا که علم بشری همراه با تغییر و تحولات جهان دگرگون می شود و به همین دلیل نمی تواند پایه ای قابل اعتماد برای اخلاق مطلق گرا به حساب آید. نکته ای که نه هورکهایمر و نه هابرماس به آن اشاره نکرده اند، این است که علت ثابت و مطلق بودن اخلاقی که ریشه در وحی دارد نه آن است که کانت تصور کرده بود - بستن پای اخلاق به امر مطلق - بلکه احاطه خداوند بر مصالح و مفاسد انسانی، و روابط موجود میان افعال با کمال برتر و هدف نهایی از آفرینش او است؛ احاطه ای که هرگز با همه ابعاد و پیچیدگی هایش در دام عقل گرفتار نمی آید.

اما درباره کارکرد سوم دین، نظر هابرماس این است که:

از یک دیدگاه بیرونی، دین، که از کارکردهای جهان بینانه خود به مقدار زیادی محروم شده است، هنوز برای عادی سازی مواجهه با شرایط فوق العاده در زندگی معمولی، جانشین ناپذیر است. به همین دلیل است که حتی تفکر فراماتنیزیکی همچنان به زندگی مسالمت آمیز با آداب دینی ادامه می دهد. [...] تا وقتی که زبان دین از چنان محتوای معنایی برخوردار است که الهام بخش و حتی غیر قابل چشم پوشی است، فلسفه، حتی در شکل فراماتنیزیکی خود، نه قادر است جای دین را بگیرد و نه می تواند آن را سرکوب کند، چرا که محتوای زبان دین (فعالاً) در دام قدرت تشریحی زبان فلسفه نیافتاده، و همچنان در برابر ترجمه شدن به گفتمان های استدلالی مقاومت می کند.^{۴۲}

متأسفانه هابرماس شأن فیلسوفی را فراموش کرده و سؤال از «چرایی» را نشانه واپس گرایی می شمارد و با این تصور، خود را از دست یابی به بخش بزرگی از حقایق محروم می سازد. وی که

در مقام یک جامعه‌شناس ظاهر شده، به پدیده‌ها دل خوش کرده و از کاوش درباره علل آن‌ها ظفره می‌رود. اگر حقیقت تنها همان باشد که وی بیان کرده است، باید دین را در ردیف قطعه‌ای موسیقی به حساب آورد که نواختنش موجب تسکین آلام روحی و فراموش کردن مصیبت‌ها می‌شود بدون آنکه چنین آثاری را از محتوای شناختاری خود به دست آورده باشد. آیا چنین دینی چیزی بیش از همان افیونی است که مارکس گفته بود؟ این در حالی است که اگر با استمداد از آموزه‌های دینی، آستانه تحمل مؤمنان در برابر مصایب بالا می‌رود، دقیقاً به این خاطر است که تعالیم آن دین را به عنوان بازتاب حقایق پذیرفته و دستورات آن را به مثابه راهنمای سعادت برگزیده‌اند. به همین دلیل است که با شبهه افکندن در مبانی نظری یک دین، می‌توان پیروان آن را در اعتقاد خویش متزلزل کرد و گوهر ایمانشان را ربود. با از کف دادن اطمینان شناختاری فرد نسبت به مبانی نظری یک دین و بینشی که از جهان ارائه می‌کند، همه آثار آن و از جمله آرامش روانی و طمأنینه ناشی از آن نیز یکباره رنگ می‌بازند.

هابرماس هریک از وظایف سه‌گانه‌ای را که برای دین مقرر داشته است مقدمه‌ای برای صیانت از هویت فردی و اجتماعی اعضای جامعه می‌داند؛^{۴۳} وظیفه‌ای که اصلی‌ترین کارکرد اجتماعی دین در جوامع ابتدایی و دوران ماقبل عقلانیت را تشکیل می‌دهد. هویت فردی و اجتماعی نیز به نوبه خود برای پاسداری از همبستگی اجتماعی لازم است. به محض ظهور جای‌گزینی که بنا به فرض، همین کار را به شکلی کامل‌تر انجام می‌دهد، جای هیچ شک نیست که باید بازنشستگی دین را به رسمیت شناخته، آن را به موزه‌ها سپرد و تکلیف را بر دوش رقیب جدید گذارد.

کارکردهایی از قبیل شکل دادن هویت، و تثبیت همبستگی اجتماعی را می‌توان ابعاد مناسبی از دین دانست که جامعه‌شناسی قادر است آن‌ها را بررسد. در همین حال، نباید فراموش کرد که فروکاستن دین به کارکردهای اجتماعی آن اشتباهی فاحش است. صرف این که جامعه‌شناسی، یا به عبارت دقیق‌تر، بعضی از روش‌ها و پیش‌فرض‌های مکاتب رایج در جامعه‌شناسی، از پرداختن به دیگر ابعاد دین عاجزند، نباید ما را به این سو سوق دهد که دین را در محدوده برخی از ابعاد و کارکردهای اجتماعی اش اسیر کنیم.

جدیدترین اظهارات هابرماس دربارهٔ دین، انسان را به فکر وامی‌دارد که چه بسا پذیرش نقشی، هرچند فرعی، برای زبان دین در جوامع مدرن از سوی وی، باید بخشی از برنامه‌ای کلان و بلند مدت تر تلقی شود که دین‌زدایی و سکولارسازی را هدف گرفته است. به عنوان نمونه، او در اکتبر ۲۰۰۱، در سخنرانی خود تحت عنوان «ایمان و دانش»،^{۴۴} سه الگوی رایج در تفسیر سکولارسازی را برشمرد، هر سه را غلط می‌انگارد. هابرماس در این سخنرانی، با «فراسکولار» نامیدن خود، دو الگوی سکولاریستی شامل «الگوی جای‌گزینی»^{۴۵} و «الگوی خلع‌ید»^{۴۶} را بر خطا دانسته، می‌گوید: «این دو الگو، سکولارسازی را نوعی بازی همه یا هیچ می‌انگارند. [...] این تصور دیگر در یک جامعهٔ فراسکولار جایی ندارد.» وی همزمان، الگوی «سکولارسازی تفرقه‌افکن»^{۴۷} را نیز نامناسب می‌بیند. الگوی مختار وی، همان الگوی کانتی است. به تعبیر هابرماس، کانت «اولین نمونهٔ عالی از طرحی را ارائه داد که از حقایق ایمانی ساختارشکنی می‌کند، و در آن واحد، هم کاملاً سکولارساز است و هم رهایی‌بخش.» چنین اظهاراتی شک‌هایی را در مورد انگیزه‌های هابرماس ایجاد می‌کند؛ آیا توصیهٔ وی مبنی بر ضرورت استفاده از زبان دین جنبهٔ ابزاری برای دوران‌گذار دارد تا به قول او، «غرب به عنوان نیروی عظیم سکولارساز در جهان امروز» بیشترین سود را از آن ببرد؟ اشارات و تصریحات متعددی در بیانات وی می‌توان یافت که این گمان را تقویت و به مرزهای یقین نزدیک می‌کند.

ویژگی‌های برجستهٔ جهان‌بینی دینی

هابرماس نقش جهان‌بینی دینی را این چنین بیان می‌کند: «نظام‌های دینی در اصل، وظیفهٔ اخلاقی - عملی شکل دادن به هویت فردی - و گروهی - [...] را به تفسیری شناختاری از جهان پیوند می‌دهند.»^{۴۸} وی با تزریق ایده‌ای مارکسیستی به تحلیل وبر از کارکرد دین در جامعه، مسئلهٔ متناقض‌نمای عدل الهی و وجود شرور را به نابرابری‌های اجتماعی تقلیل داده، وظیفهٔ جهان‌بینی دینی را در «توجیه کردن توزیع نابرابر کالاهای حیاتی» محصور می‌کند.^{۴۹} این در حالی است که مسئلهٔ عدل الهی و چالش آن با شرور شامل طیف وسیعی از موقعیت‌های دشوار زندگی می‌شود که به نوعی با رنج‌ها و آلام انسانی همراهند، خواه این مشکل ناشی از یک فاجعهٔ

طبیعی باشد، یا تبعیض اجتماعی، و یا هر منبع دیگری که اضطراب خاطر و نگرانی را برانگیزد. وقتی چنین وضعیت‌های رنج‌آوری در بستر اعتقاد به خدای قادر و عادل قرار می‌گیرد، این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان این دو را با یکدیگر آشتی داد. هابرماس در قرائتی جدید، یا به قول خودش با بازسازی حرف‌های ویر، به کژات مرتکب خطای فروگاهشی شده است. اول آنکه کارکرد دین در جامعه مدرن را به یکی از آثار جانبی آن، یعنی خاصیت آرامش‌بخشی آن فرو کاسته، کارکرد اصلی آن را که هدایت رفتار انسانی است به فراموشی می‌سپارد. دوم آنکه رنج‌های انسانی را به نابرابری‌های اجتماعی، یا به عبارت دیگر، فقدان عدالت توزیعی تقلیل می‌دهد. این دیدگاه یک‌سونگر و تنگ‌نظرانه تا آنجا ادامه می‌یابد که عدالت را با برابری و ظلم را با نابرابری یکی می‌شمارد، هرچند این تفاوت‌ها ناشی از ظرفیت‌ها و عملکردهای متفاوت باشند. بر این اساس، هابرماس باید همان گونه که ژرژ دو شرابور پیشنهاد کرده است، به جای عدل الهی، از عدل انسانی^{۵۱} سخن بگوید؛^{۵۲} زیرا در تفسیر او هیچ سخنی از خداوند به میان نمی‌آید.

هابرماس بر این باور است که دین برای به سامان رساندن وظیفه‌اش که همانا توجیه ظلم‌های اجتماعی است، به استفاده از استدلال‌های اخلاقی بسنده نمی‌کند، بلکه از تمامی وسایل ممکن از جمله طرح دیدگاه‌های الهیاتی، کیهان‌شناختی، و متافیزیکی «که به ساختار جهان به عنوان یک کل مربوط می‌شود» نیز بهره می‌برد.^{۵۲} وی این رویه را باعث به وجود آمدن جریانی می‌داند که هدفش «توجیه عقلانی برای در اختیار داشتن ارزش‌های مقدس» است و کلام یا الهیات نام دارد. چنین تفسیری از جهان‌بینی دینی، به ناچار به این نتیجه قابل پیش‌بینی منتهی می‌شود که نگرش دینی به جهان، ابزاری ایدئولوژیک (به معنای مارکسیستی ایدئولوژی) در دست صاحبان قدرت است تا اجداح‌های خود را توجیه کرده، با تمسک به آموزه‌های خودساخته‌شان به نام دین برای خود مشروعیتی دست و پا کنند. این نتیجه‌گیری تأکید دیگری بر نگاه ابزاری هابرماس به دین است؛ نگاهی که دین را سازه‌ای بشری می‌انگارد و بدتر این که آن را وسیله‌ای در خدمت ظلم می‌شمارد. چنین پیش‌داوری‌هایی چشم پژوهشگر را از دیدن واقعیات دین منصرف، و ابعاد وحیانی و فراماده آن را از دسترس تفکر او خارج می‌کند. افزون بر این، به زعم هابرماس، نگاه دینی به هستی، از نقایص تصویر اسطوره‌ای جهان هم رنج می‌برد؛ کمبودهایی چونان عدم

تفکیک میان طبیعت و جامعه، و عدم تفکیک میان ساحت‌های گوناگون ارزشی.

از نظر هابرماس، اعتقاد به «خدای خالق، یا مبدأ هستی که ابعاد کلی «هست‌ها» و «بایدها»، باطن و ظاهر^{۵۳} را در خود متحد می‌کند»،^{۵۴} موجب می‌شود تا طبیعت و جامعه نیز یکی شوند. هابرماس انواع جهان‌بینی‌های متافیزیکی – از جمله جهان‌بینی طبیعت‌محور – را هم‌ردیف جهان‌بینی دینی قرار می‌دهد. وی ملاک این دسته‌بندی را در آن می‌داند که همه آن‌ها به نوعی برای وجود، «اصول یا سرچشمه‌های نهایی» قایلند، و از این‌رو، به یک مقوله تعلق دارند؛ خواه این منشأ «خدا» باشد یا «وجود» و یا «طبیعت». این اصول زیربنایی نقدناپذیرند، و «در حالی که همه استدلال‌ها قابل برگشت دادن به چنین مبانی هستند، خود این مبانی دیگر در معرض شک منطقی نیستند.»^{۵۵} از سوی دیگر، وی معتقد است گرچه در جهان‌بینی‌های دینی و متافیزیکی روابط پدیده‌هایی که به جهان‌های درونی، بیرونی، و اجتماعی تعلق دارند تا اندازه‌ای از یکدیگر تفکیک شده و با آن‌ها معامله جداگانه‌ای می‌شود، ولی وقتی نوبت به مفاهیم اساسی می‌رسد، این جهان‌ها هنوز درهم تنیده‌اند. «دقیقاً در همین «مبادی» است که بازمانده‌هایی از تفکر اسطوره‌ای به حیات خود ادامه می‌دهند.»^{۵۶} راثبرگ به حق، هابرماس را متهم می‌کند که «سطح نقدپذیری موجود در بسیاری از سنت‌های [دینی] مبتنی بر تفکر و تأمل، و میزان تأییدهای تجربی موجود برای بیشتر ادعاهای مبنایی آنان را دست‌کم گرفته است.»^{۵۷}

گذشته از این، نه تنها عدم تفکیک کامل جهان‌های سه‌گانه از یکدیگر نقصی برای نگرش‌های دینی به هستی به‌شمار نمی‌رود، بلکه نقطه قوتی است که درک عقلانی جهان، مطابق تعریف هابرماس از عقل، از آن بی‌بهره است. در ادامه، توضیح بیشتری در این خصوص خواهد آمد.

عقلانی‌سازی دین

یافتن مبنای عقلانی برای باورها و آموزه‌های دینی، و پاسخ‌گویی به تشکیک‌ها و شبهه‌هایی که از سوی ملحدان مطرح می‌شود، یکی از انگیزه‌های مشترکی است که غالباً متدینان هر دین را به تلاش در این مسیر وامی‌دارد. در کنار عالمان دینی و متکلمان، دو جریان دیگر نیز به بحث از عقلانیت دین علاقه نشان می‌دهند. این دو حرکت بعد از جنبش روشن‌گری، به ویژه در میان

معتقدان به دین مسیحیت، به عنوان دین مسلط و مصداق کامل دین در غرب مطرح شده، دین را از زاویه دید عقل می‌کاوند. محور اصلی این تلاش‌ها اهداف دئیست‌ها است که با الهام از لودویگ فویرباخ^{۵۸} به دنبال دین طبیعی‌اند. فویرباخ با «انتقاد خصمانه و ویرانگر از دین، [آن را] چیزی بیش از فرافکنی بشری نمی‌انگارد. در هر حال، نقطه اشتراک همه چنین تلاش‌هایی این برداشت است که دین، آن‌گونه که مردم می‌شناسند و بدان عمل می‌کنند، با عقل بشری در تضاد است.»^{۵۹} آنچه آنان را به تلاش عقلانی در حوزه دین سوق می‌دهد، هم‌آوایی ایشان با این گفته دورکهایم است که: در پس جنونی که در دین و آموزه‌های آن به نظر می‌آید، نوعی عقلانیت نهفته، که نیازمند کشف علمی است.^{۶۰} تلاش‌های دیگر شامل اقدام فردریک مکس مولیر^{۶۱} برای تأسیس «علم دینی»، و کار ادوارد بی. تیلور^{۶۲} در معرفی «مردم‌شناسی به عنوان «علم اصلاح‌طلبان دینی» می‌شود.»^{۶۳} بر اساس این دیدگاه و به تعبیر وبر، ادیان مختلف، پاسخ‌هایی «به شرایط مفروض وجود بشرند، هرچند هر یک از راهی به این مهم دست یازیده‌اند.»^{۶۴}

وبر با همین پیش‌فرض که دین در تضاد با عقلانیت است، آن را در جهت عکس عقلانی‌سازی کامل عمل هدف‌مند دیده، می‌گوید: هرچه عقلانی‌سازی هدف‌مند پیش‌تر رود، دین بیشتر به حاشیه و «به درون قلمرو نامعقولی»^{۶۵} رانده می‌شود؛ هرچه فهم نظری جهان و اداره عملی زندگی بیشتر توسط فوایندهای عقلانی تعیین و کنترل شوند، حوزه‌های محدودتری از حیات و ادراک تحت تأثیر دین باقی می‌مانند. این تضاد و دو قطبی کردن رابطه میان عقلانیت و دین، ریشه در تفکر و فلسفه روشن‌گری دارد که طبق آن، جهان‌بینی دینی تنها هنگامی عقلانی می‌شود که آموزه‌ها و دستورات دینی از جریان تفسیر و ادراک جهان و نیز امور زندگی انسانی جدا گردند، و این چیزی جز سکولارسازی نیست. همان‌گونه که در موضوع عقلانی‌سازی جهان‌بینی اسطوره‌ای هم گذشت، عقلانی‌سازی، از منظر کسانی که آن را مطرح می‌کنند، چیزی نیست جز دست کشیدن از دین به نفع عقلانیت، اگر نه در همه ساحت‌ها، دست‌کم در مسائل جدی زندگی، خواه در قلمرو نظر باشد یا در میدان عمل.

هابرماس نیز بحث خویش در زمینه عقلانی‌سازی دین را بر پایه‌های نظریه وبر بالا می‌برد. در استدلال هابرماس، «اساساً نوعی بازی همه یا هیچ وجود دارد که بر اساس آن، هرچه

عقلانیت رشد می‌کند، "امر مقدس" به "امری زبانی" تبدیل می‌شود و از صفحه روزگار محو می‌گردد.^{۶۶} همان‌گونه که دوش‌رایور می‌نویسد:

مفهوم هگلی از پیشروی عقل، که با گذار از خود^{۶۷} همراه است، موجب شد تا هابرماس دین را طرد کند. از نظر وی، ایمان دینی مانع تفسیرهای بدیعی است که لازمه پیدایش مراحل جدید عقلانیتند. به همین دلیل، او با برخی نویسندگان چون وبر، بنیامین، آدورنو، هورکهایمر، و پارسونز که از وانهادن دین طفره می‌روند، مخالفت می‌کند. هابرماس تلاش آنان را برای حفظ معنای امر مقدس [...] به هیچ می‌گیرد [چون معتقد است] چنین کوشش‌هایی توجیه‌ناپذیر [و] نشانگر بی‌اعتقادی نویسندگانشان به پیروزی عقل است. [...] به نظر نمی‌رسد هابرماس برای دین آینده‌ای ببیند.^{۶۸}

چنین تلاش‌هایی بر پیش‌فرض‌هایی استوار شده که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱. دین بخشی از حیات اجتماعی و فرهنگی تقریباً همهٔ آحاد و جوامع بشری در طول تاریخ است. ۲. استمرار این پدیده نشانهٔ عقلانی بودن دین و پشتوانهٔ عقلانی آن است؛ چرا که در غیر این صورت دوام دین‌داری به شکل‌های مختلف در سرتاسر دورهٔ طولانی حیات بشر قابل تصور نبود. ۳. عقلانیت یک اعتقاد یا عمل به این است که پاسخ‌گوی نیازی، یا ارائه‌کنندهٔ راه حل موقعیتی دشوار باشد. عقلانیت مساوی است با حل مسئله. ۴. بنابراین، دین یک راه‌حل عقلانی است که انسان‌ها در پاسخ به نیازهایشان ساخته و پرداخته‌اند، و با تحول نیازها و نیز در نتیجهٔ تکامل دانش تجربی و نظری بشر، دین هم راه تکامل خود را طی می‌کند. تفاوتی که در میان راه‌های مختلف برای اثبات عقلانیت دین دیده می‌شود به این نکته برمی‌گردد که صاحبان هر یک از این تلاش‌ها دین را برآورندهٔ نیازی متفاوت دیده‌اند؛ وگرنه از دید همهٔ آنان، دین چیزی بیش از یک سازهٔ اجتماعی نیست، و عقلانیت «بُعدی جدایی‌ناپذیر از دین است، که شامل ارزش‌های دینی هم می‌شود.»^{۶۹}

هابرماس گرچه در ساختار کلی تحلیل و استدلالش در مسئلهٔ عقلانی‌سازی دین و نیز اثبات ضرورت دین برای پیدایش آگاهی اخلاقی با وبر هم‌رأی است و بر مطالعات وی تکیه می‌کند، با این همه، بر وی خرده می‌گیرد که چرا فرایند عقلانی‌سازی اجتماعی را خود – ویرانگر دانسته و

چرا دین، به ویژه ادیان قائل به رستگاری را برای بقای اخلاق عقل محور لازم می‌داند. در منظومه اندیشه هابرماس، جهان‌بینی دینی مرحله‌ای از مراحل فرایند یادگیری و رشد جهان‌شناسی صوری است. مفاهیم تصویری یادگیری، مرحله، شناخت صوری، و مفهوم تصدیقی رشد شناختی، اصول موضوعه‌ای است که هابرماس از شناخت‌شناسی تکوینی پیازه وام گرفته و سپس آن‌ها را در بستر تحلیل‌های اجتماعی خویش در مورد دین به کار بسته است.

به اعتقاد هابرماس، دین محصول عقل بشری، و پاسخگوی نیازهای معینی است که در مواجهه بشر با جهان‌های سه‌گانه عینی، ذهنی، و اجتماعی فراچنگ آمده است. دین نه به عنوان راه حلی جاودانه برای مسائل اساسی بشریت، بلکه به عنوان پاسخی موقت تلقی شده است که تنها برای دوره زمانی معینی کارایی دارد؛ یعنی تا زمانی که جای‌گزینی برای آن پیدا نشده باشد. در چنین درکی از دین، که در میان دانشمندان علوم اجتماعی عمومیت دارد، هیچ اشاره‌ای به عنصر الهی دین، یا وحی دیده نمی‌شود، همان‌گونه که ارتباط آن با جهان آخرت به کلی نادیده گرفته شده است. ممکن است چنین تفسیری برای تعریف و تبیین آن دسته از نظام‌های فکری که خود را به خدا منتسب نمی‌کنند یا ادعای وحیانی بودن ندارند و حیات جاودان را منکرند، کافی به نظر برسد. چه بسا پیدایش برخی ادیان و مکاتبی که اصل وجود خداوند را انکار می‌کنند، یا ارتباط وحیانی میان او با مخلوقات را بر نمی‌تابند با این تفسیر قابل توجیه باشد، ولی این دو عنصر در فهم ادیان با منشأ الهی، به ویژه یهودیت، مسیحیت و اسلام، از عناصر کلیدی و اصلی هستند که حذف یا نادیده انگاشتن آن‌ها ناشی از عدم معرفت یا تجاهل بوده، موجب سوء فهم نسبت به ابعاد مهمی از این ادیان می‌شود. تعافل از این مؤلفه‌های مبانی، اصل واقع‌بینی و عینیت مطالعات مبتنی بر آن‌ها را با علامت سؤال بزرگی روبه‌رو ساخته، نتایج حاصل از آن‌ها را مخدوش می‌کند.

معرفت عقلانی جهان

معرفت جهان از زاویه دید عقل، یکی از شاخصه‌های اصلی دوران مدرن شمرده می‌شود. مدرنیسم به عنوان یک مکتب، از مبانی فلسفی خاصی برخوردار است و آنچه درک مدرن از

جهان، جامعه، و فرد انسانی نام گرفته، یا به عنوان نگرش مدرن نسبت به روابط آن‌ها با یکدیگر شناخته شده است، در جنبه‌های زیربنایی با درک و تلقی اسطوره‌ای و یا دینی اختلاف دارد. کسانی که در فهم مدرنیته، دید خود را به تحولات ظاهری ساختار جامعه محدود کرده‌اند - که به تعبیر صحیح‌تر باید آن را مدرن‌سازی جامعه نامید - دچار نوعی ساده‌اندیشی‌اند، یا سعی کرده‌اند مسئله را ساده کنند. با این‌همه، باید توجه داشت که نه عقلانی‌سازی و نه سطح بالای رشد، به خودی خود متضمن معنای پیشرفت نیستند. هابرماس با انتقاد از کسانی که مدرنیته را به مدرنیزاسیون فرو می‌کاهند، به تفکیک رشد از پیشرفت اعتراف دارد. وی این جدایی را چنین توجیه می‌کند که «مراتب جدید یادگیری فقط به معنای طیف گسترده‌تر گزینه‌ها نیستند، بلکه معضل‌های جدید را نیز به دنبال دارند. [...] اولی مسائلی که در مرحله جدید رشد رخ می‌نمایند - حتی اگر قابل مقایسه با مسائل قدیمی باشند - می‌توانند از نظر شدت و قوت در سطح بالاتری قرار گیرند.»^{۷۰}

مبنای اندیشه هابرماس در نظریه تحول تکاملی جامعه، تحلیل او از چگونگی رشد معرفت بشری است. از نظر وی، گذشته از معرفت انسان، روابط اجتماعی وی نیز مراحل تکاملی خاص خود را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و تکامل بشر در این دو بستر، سیر هماهنگی را طی می‌کند. وی مسیر تحول تکامل اجتماعی بشر را بر پایه مفهوم تفکیک میان جهان‌های سه‌گانه (جامعه، طبیعت بیرونی، و طبیعت درونی) و چگونگی ارتباط میان آن‌ها تشریح کرده، مراحل این دگرگونی‌ها را این‌گونه خلاصه می‌کند:

با انتقال به شکل زندگی اجتماعی - فرهنگی، یعنی با پیدایش ساختار خانواده، مشکلی به نام تفکیک جامعه از طبیعت بیرونی مطرح شد. [...] قدرت غلبه بر طبیعت به عنوان یک منبع کمیاب توجه انسان را به خود جلب کرد. چاره‌ای نبود جز این که با توسل به اسطوره و جادو، تجربه ناتوانی در برابر پیش‌آمدهای احتمالی طبیعی بیرونی کم‌رنگ شود. با پیدایش نظم سیاسی جمعی، مسئله خودساماندهی نظام اجتماعی مطرح شد. [...] امنیت حقوقی به عنوان یک منبع کمیاب مورد توجه قرار گرفت. گریزی نبود مگر این که تجربه سرکوبی اجتماعی و

رفتار خودسرانه را با مشروعیت بخشیدن به سلطه تعدیل کنند. این کار در چارچوب جهان‌بینی‌های عقلانی‌شده تحقق یافت (که از این طریق می‌شد مشکل اصلی مرحله پیشین - ناتوانی - را نیز حل کرد). در عصر مدرن، با مستقل شدن اقتصاد (و دادن نقش مکمل به دولت)، مسئله داد و ستدی خودبه‌سامان میان نظام اجتماعی و طبیعت بیرونی مطرح گشت. [...] ارزش به عنوان منبع کمیاب در مرکز توجه قرار گرفت. تجربه نابرابری اجتماعی موجب به وجود آمدن جنبش‌های اجتماعی و راهبردهای فرونشانی مربوط گردید. به نظر می‌رسید که این [تحولات و فعل و انفعال‌ها] در قالب دمکراسی‌های توده‌وار دولت‌های رفاه اجتماعی به هدف خود می‌رسند (علاوه بر آن که مشکل اصلی مرحله پیشین - عدم امنیت حقوقی - نیز حل می‌شود). در آخر، اگر جوامع فرامدرن، آن‌گونه که امروز از زوایای مختلف تصویر می‌شوند، قرار است با در اولویت قرارگرفتن نظام‌های علمی و تعلیم و تربیتی مشخص شوند، می‌توان راجع به ظهور مسئله داد و ستد خود به سامان جامعه با طبیعت درونی اندیشید. باز یک منبع کمیاب موضوعیت می‌یابد، اما نه منبع قدرت، امنیت، یا ارزش، بلکه منبع انگیزش و معنی.^{۷۱}

وی در این تحلیل با استفاده از اصطلاحات اقتصادی همچون عرضه و تقاضا، منبع کمیاب، و داد و ستد سعی دارد تا مراحل تحولات اجتماعی را در قالب عقلانیت تفسیر کند؛ چارچوبی که بر اساس پیش‌آمدن یک مشکل، و تلاش حساب‌گرانه برای حل آن استوار است. در این فرایند، مدرنیته مظهر جریان یافتن عقلانیت در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی و تعامل آن با واقعیات بیرونی است. تنها زاویه‌ای که هنوز عقلانیت در آن حضور پررنگی ندارد، ابعاد مربوط به حیات درونی افراد است که به انگیزه‌ها و معناداری زندگی مربوط می‌شود. به اعتقاد هابرماس، در عصر مدرنیته، عقلانیت هنوز نتوانسته است این سنگر را فتح کند و به ناچار به حضور دین در این عرصه رضایت داده است، ولی وی امیدوار است در عصر فرامدرن - یا به تعبیر هابرماس در جاهای دیگر، در ادامه پروژه مدرنیته - این نقیصه نیز برطرف گردیده، آخرین سنگرهای دین نیز به تصرف عقلانیت درآید. تفسیر مدرنیته در قالب فرایند عقلانی‌سازی،

ریشه‌هایی نیز در تفکر روشن‌گری دارد که عقل را جای‌گزینی هم‌سنگ برای دین به شمار می‌آورد که می‌تواند خلأ دین منزوی را در حیات اجتماعی پر کرده، قدرت وحدت‌بخش و اجماع‌آفرین آن را بازسازی کند. هابرماس عقلانی‌سازی را فرایندی اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد که طی آن، به تناسب مراحل رشد تفکر بشری معرفت انسان از جهان نیز توسعه می‌یابد. وی عقلانی‌سازی را با شاخصه‌های معینی تعریف می‌کند. هراندازه این مؤلفه‌ها در مرحله‌ای از تفسیر جهان بیشتر یافت شوند، آن مرحله در نمودار عقلانیت از جایگاه بالاتری برخوردار می‌شود. این شاخص‌ها را به اختصار برمی‌رسیم.

۱. عقلانی‌سازی به مثابه تمرکززدایی

هابرماس مفهوم «تمرکز زدایی»^{۷۲} را از پیازه به عاریت گرفته، آن را به عنوان یکی از معیارهای رشد اجتماعی مطرح می‌کند. در نظریه رشد کودک پیازه، تمرکززدایی به مرحله‌ای از رشد ادراکی و اجتماعی اشاره دارد که کودک بر خودمحوری^{۷۳} غلبه می‌کند.

خودمحوری کودک اساساً پدیده‌ای است از نوع عدم تفکیک؛ یعنی در آمیختن دیدگاه خود و دیگران، یا اشتباه گرفتن فعالیت اشیا یا اشخاص دیگر با فعالیت خویشتن. بنابر این تعریف، خودمحوری هم تلقین‌پذیری را در برمی‌گیرد و هم نرافکنی ناخودآگاه خود به گروه را؛ هم فقدان آگاهی از نقطه‌نظر دیگران را شامل می‌شود و هم جذب کردن گروه به درون خویش را. این عمل در هر دو مورد، دقیقاً به دلیل آنکه عدم توانایی در تفکیک را متجلی می‌کند، ناخودآگاهانه سر می‌زند.^{۷۴} بر این اساس، خودمحوری کودک از یک سو با عدم تفکیک او میان خود و گروه مرتبط است، و از دیگر سو، با عدم تفکیک خود از جهان اشیای عینی.^{۷۵} در اینجا است که پیازه فرایند تمرکززدایی را به عنوان «کاهش تدریجی خودمحوری به سود روند فزاینده اجتماعی شدن فکر، یا به عبارت دیگر، به سود عینی کردن و دو سویه کردن دیدگاه‌ها»^{۷۶} مطرح می‌کند. در نتیجه فرایند تمرکز زدایی، کودک در دو بُعد ادراکی و اجتماعی رشد می‌کند، و «در بیرون آمدن از خویش و آگاه شدن از خود خویشتن [موفق می‌شود]، و به دیگر سخن، از بیرون به شناختن

جایگاه خویش در میان دیگران و به طور همزمان [از درون] به کشف شخصیت خود و دیگران [نایل می‌آید].»^{۷۷}

هابرماس اندیشهٔ تمرکززدایی به مثابهٔ عقلانی‌سازی جهان‌بینی را به وبر نسبت می‌دهد و چنین وانمود می‌کند که آنچه او در این زمینه می‌گوید دنبالهٔ طبیعی سخنان وبر است. او این باور را به وبر نسبت می‌دهد که همین ویژگی عقلانی‌سازی است که در جهان‌شناسی مدرن موجب می‌شود تسا موضوع‌گیری‌های افراد نسبت به جهان‌های طبیعی، ذهنی، و اجتماعی از موضع‌گیری‌های انسان‌های دوره‌های پیشین متفاوت شود. با توجه به این که چنین تفکیک‌هایی در سخنان وبر به صراحت ذکر نشده، می‌توان حدس زد که هابرماس به احتمال زیاد، اصل این فکر را از نظریهٔ پیازه دربارهٔ رشد شناختی کودک به عاریت گرفته و آن را به تاریخ تفکر عمومی بشر تعمیم داده است. وی آن‌گاه، این نظریهٔ تعمیم داده شدهٔ رشد را در بازسازی و بازتفسیر نظریهٔ وبر دربارهٔ عقلانی‌سازی اجتماعی به کار گرفته و آن را به گونه‌ای پرداخته است که مؤید نظریات خودش باشد.

این روش تحقیق که بر انتقال نتایج یک بررسی به دیگر حوزه‌های علوم مبتنی است و سابقه‌ای طولانی در آثار مارکسیست‌ها دارد، علاوه بر مشکلات روش‌شناختی، هابرماس را به تناقض‌گویی واداشته است. وی که تفکیک حوزه‌های دانش را از مشخصه‌های اصلی مدرنیته و عقلانیت می‌شمارد، و تفکیک ادعاهای اعتبار و تمیز روش اثبات و نقد آن‌ها را از افتخارات نسل خویش می‌پندارد، در عمل بر خلاف ادعاهای خویش رفتار کرده، مرزبندی‌های شناخته‌شدهٔ علوم و روش‌های مرسوم هر یک از ساحت‌های دانش را نادیده می‌گیرد، و به تعبیر خودش، برخوردی غیر عقلانی با یافته‌های علوم دارد. هنگامی به عمق مشکل وی بیشتر پی خواهیم برد که این واقعیت را نیز بیفزاییم که هابرماس، به تصریح خود، در استفاده از نظریات و یافته‌های صاحب‌نظران از تز «مؤلف مرده» پیروی می‌کند و خود را مجاز می‌داند الفاظ دیگر متفکران را عمدتاً و به دلخواه خویش معنایی دیگر ببخشد و آن‌ها را هم‌جهت با نظریات خود دستکاری نماید.^{۷۸}

با دقت در نظریهٔ پیازه درمی‌یابیم که مفهوم خودمحوری دایر مدار جهان درونی فرد و ناتوانی

او در تمیز دادن خویش از جهان بیرونی و اجتماعی است. به دیگر سخن، کودک در این مرحله از رشد، خود را مرکز هستی به شمار می‌آورد. فایق آمدن بر چنین محدودیتی مستلزم تمرکززدایی از خود است. هابرماس مفهوم خدا و محوریت آن برای جهان‌های عینی و ذهنی را با مفهوم خود و فرض محوریت آن در دوران خردسالی مقایسه می‌کند و اندیشهٔ خدامحوری را به دوران طفولیت بشریت نسبت داده، ریشه‌کن کردن چنین اندیشه‌ای در فرایند عقلانی‌سازی را مصداق تمرکززدایی می‌انگارد. این در حالی است که میان این دو تفاوت جوهری وجود دارد. در اندیشهٔ دینی، خدامحور بودن گیتی درست در جهت مخالف خودمحوری سیر می‌کند و مرکزیتی فراتر از جهان‌های سه‌گانه را نشان می‌دهد. ادیان به طور کلی در تضاد با خودمحوری هستند، و این حتی شامل ادیان دست‌ساز بشر نیز می‌شود، و بعضی از آن‌ها تا آنجا پیش رفته‌اند که هدف غایی و کمال دینی بشر را فراموشی مطلق خویشتن قرار داده‌اند. حال چگونه می‌توان چنین طرز فکری را با خودمحوری برابر نشانند و محور اندیشهٔ خدامحوری را نشانهٔ پیشرفت در عقلانیت به حساب آورد؟ این که هابرماس به چنین شیوه‌هایی برای تحقیر آموزه‌های دینی و حذف دین از حیات عینی و اجتماعی بشر متوسل می‌شود نشان از آن دارد که وی نتیجه را از ابتدا مسلم فرض کرده، و سپس در صدد توجیه آن برآمده است. تلفیق مطالب ناهمگون و التقاط فرضیات و نظریه‌های مربوط به رشته‌های مختلف علمی، همراه با دستکاری معانی اصطلاحات و واژگان فنی و استخراج نتیجهٔ دلخواه و از پیش تعیین شده را نمی‌توان با هیچ معیاری یک تلاش علمی و حقیقت‌جویانه تلقی کرد. واقعیت آن است که رهایی از خدامحوری به همان اندازه به فرایند تمرکززدایی شناختی خدشه وارد می‌کند که عقب‌گرد به مرحلهٔ خودمحوری.

۲. عقلانی‌سازی به مثابه تفکیک

هابرماس تفکیک را یکی از ضروریات جدایی‌ناپذیر برای فهم مدرن از جهان می‌داند تا دستاوردهای مدرنیته چونان «نقدپذیری سنت‌ها، متفرد کردن فاعل اجتماعی، و مبانی عام عدالت و اخلاق همگی محکوم به ناپودی نشوند».^{۷۹} تفسیر وی از مدرنیته بر محور گفتمانی فلسفی دور می‌زند که عقلانی‌سازی را در تفکیک خلاصه می‌کند و آن را ستون فقرات فهم مدرن

از جهان می‌داند. این تفسیر برگرفته از تعریف وبر است که ظهور اولین علایم چنین تفکیکی را در جداسازی کارکردی میان زیرسیستم‌های اقتصادی و سیاسی از یکدیگر، و تمایز آن‌ها از کل جامعه تشخیص می‌دهد. هابرماس با الهام از پارسونز، تفکیک بعدی را در اجزای سه‌گانهٔ جامعه — یعنی فرهنگ، اجتماع، و شخصیت — می‌داند و معتقد است دست آخر، تفکیک به سه ساحت ارزشی درون فرهنگ — یعنی علم، حقوق و اخلاق، و هنر — نیز سرایت می‌کند و مدرنیته به بالاترین هدف خود که تفکیک در حد اعلی باشد دست می‌یابد. در نتیجهٔ چنین تجزیه‌ای، هر ساحت ارزشی مستقل شده، علاوه بر سامان دادن منطق درونی خویش، معیارهای خاص خود برای نقد و ارزیابی دیدگاه‌های مربوط را شکل می‌دهد. به اعتقاد هابرماس، تفسیر مدرنیته در قالب عقلانی‌سازی به منزلهٔ تفکیک، و جای‌گزینی عقل به جای دین دقیقاً همان «انگیزه‌ای بود که ایده‌آلیسم آلمانی را به وجود آورد؛ این نوع از ایده‌آلیسم طرفدارانی در سنت فکری پی‌یرس، رویس، مید، و دیویی^{۸۱} یافته است که به همان اندازه مؤثرونند.»^{۸۱} ولی برخی مبدع اندیشهٔ تفکیک را دورکهایم دانسته، «کسانی که بعدها دربارهٔ دین و "مدرن‌سازی" به نگرارش پرداخته‌اند مانند پارسونز، بلا، و دورپرت»^{۸۲} را دنباله روان او می‌شمارند. راثیرگ ابعاد گوناگون تفکیک از دید هابرماس را چنین خلاصه می‌کند:

[تفکیک عبارت است از] جدا کردن آنچه وبر سه «ساحت ارزشی» فرهنگی نامیده است، یعنی علم، اخلاق، و هنر، از وحدت نسبتاً تفکیک ناپذیر آن‌ها در جهان‌بینی‌های دینی؛ در نتیجه، هر یک از این ساحت‌ها مستقل می‌شود تا منطق درونی خود را دنبال کند. این فرایند، به طور همزمان، عبارت است از تفکیک سه "جهان" ("عینی"، "اجتماعی"، و "ذهنی")، سه "نگرش" (*Einstellungen*) برای مواجه شدن با این جهان‌ها ("عینی‌سازی"، "هنجارپذیری"، و "اظهاری")، و حساس‌ت‌راز همه، سه نوع "ادعای اعتبار" (صدق، درستی، و صداقت).^{۸۳}

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا ادعاهای اعتبار، که در زبان‌های به اصطلاح عقلانی از یکدیگر تفکیک شده‌اند، می‌توانند واقعیت جهان را نشان دهند و پیچیدگی‌های روابط موجود میان پدیده‌ها و حوادث جهان را باز بتابانند؟ پاسخ هابرماس نفی کامل است، و به همین دلیل،

اندیشه‌ورزان روشن‌گری را به باد انتقاد می‌گیرد؛ چرا که به اعتقاد وی تفکیک ادعاهای اعتبار فقط یک شرط لازم و نه کافی برای عقلانیت به حساب می‌آید. ابعاد گوناگون اعتبار - صدق، صداقت، و درستی - هرچند به خاطر پیروی از الزامات عقلانیت از یکدیگر تفکیک شده‌اند، لکن همچنان از راه‌های مختلف با هم داد و ستد دارند. هابرماس خود ضمن اعتراف به این حقیقت که «به نظر می‌رسد ابعاد گوناگون عقل که به شدت از هم تفکیک شده‌اند، [...] نوعی وحدت را نشانه رفته‌اند»، آن را یک حرکت قهقرایی می‌نامد، ولی بلافاصله در صدد تدارک آن برمی‌آمده، می‌افزاید: «نه آن وحدتی که در مرحله جهان‌بینی‌ها قابل دست‌یابی بود، بلکه وحدتی که می‌توان در این سوی فرهنگ‌های تخصصی [و تفکیک شده] برقرار کرد، در جریان نوعی عمل ارتباطی روزمره که کالواره نشده باشد».^{۸۴}

وظیفه عقلانیت ارتباطی آن است که میان فاعل‌های عقلانی پل بزند تا به درک کامل‌تر، معتبرتر، و قابل دفاع‌تر از جهان دست یابند. این عقلانیت قرار است در عصر مدرن جای نیروی وحدت‌بخش دین و بینش معنادار و یک‌پارچه آن را بگیرد؛ بینشی که ابعاد و سطوح گوناگون جهان، اعم از عینی، ذهنی، و اجتماعی، را در یک مجموعه به هم پیوسته گرد می‌آورد. مشکل اینجاست که کنش ارتباطی گرچه ممکن است ابزار مناسبی برای ایجاد تعامل و تفاهم موفق میان شرکت‌کنندگان در یک مباحثه یا حتی اعضای یک گروه باشد، ولی از منعکس کردن روابط متقابلی که میان ساحت‌های مختلف واقعیت و قلمروهای اعتبار وجود دارد عاجز است. عقلانیت مبتنی بر ارتباط میان عقلا چه بسا از این ظرفیت برخوردار باشد که بتواند استدلال‌های مختلف مربوط به یک ادعای خاص را به یکدیگر متصل کند، ولی قادر نیست حوزه‌های ارزشی گوناگون را به یکدیگر مربوط سازد؛ زیرا عقلانیت ارتباطی، اصل تفکیک قلمروهای اعتبار را به عنوان یک پیش‌فرض مسلم گرفته است و بدون آن حیثتش به مخاطره افتاده، فلسفه وجودی خویش را از دست می‌دهد.

۳. عقلانی‌سازی به مثابه افسون‌زدایی

ویر افسون‌زدایی را در بستری از درگیری میان دین و معرفت عقلانی مطرح ساخته، آن را به

عنوان تخلیه معنایی هستی، یا تهی کردن جهان و زندگی از هرگونه معنا تعریف می‌کند. معناداری زندگی و هستی نتیجه این معرفت است که فاعل و خالق جهان، از فعل خود هدفی داشته، آفرینش را بر اساس نقشه‌ای سامان داده است. از این‌رو، پدیده‌ها و حوادثی که در جهان رخ می‌دهند، هر یک به نوبه خود حاکی از قصد و طرحی است که در ورای آن نهفته است. از نظر وبر، در عصر ماقبل علم، مردم ناچار بودند جهان و پدیده‌های آن را فعل فاعلی تلقی کنند که قصد و طرح او به جهان معنی می‌بخشد؛ چراکه آنان از درک روابط علی موجود میان پدیده‌ها عاجز بودند. با پیروزی علم تجربی و مرگ خدا، دیگر نیازی به این فرضیه نیست؛ چراکه روابط پدیده‌ها به جای ارتباط طولی میان آن‌ها با یک موجود فراطبیعی، به ارتباط علی و معلولی میان خود پدیده‌ها تبدیل شده است. آن‌ها دیگر از چیزی ورای خود حکایت نمی‌کنند، و به همین دلیل، از معنا خالی شده‌اند. وی رویکرد عقلانی به موضوع معناداری جهان را بی‌معنا می‌داند؛ چراکه معتقد است اصولاً دیدگاه تجربی با جهت‌گیری ریاضی‌اش نسبت به جهان، هرگونه تلاش فکری برای یافتن «معنایی» در اتفاقات درون این جهان را نفی می‌کند.^{۸۵}

مفهومی که وبر از افسون‌زدایی در نظر دارد و آن را ثمره فرایند عقلانی‌سازی می‌شمارد، نتیجه اجتناب‌ناپذیر رویکرد تقلیل‌گرای وی به عقلانیت از یک سو، و رویکرد کارکردگرای وی به دین از سوی دیگر است. عقلانیت در نظام اندیشه‌ای وی، چیزی بیش از حساب‌گری برای انتخاب نزدیک‌ترین و با صرفه‌ترین راه برای رسیدن به هدفی غیرعقلانی نیست، و دین تنها ابزاری برای حل ظاهری و غیرعقلانی برخی مشکلات فکری و عملی انسان است. از نظر وبر، افسون‌زدایی «فرایندی است که در آن، انگیزه‌های اصلی اخلاقی و دینی - فرهنگی در یک "سودگرایی خالص" ذوب می‌شوند.»^{۸۶} در جهان افسون‌زدایی شده، پدیده‌ها «فقط "هستند" و "اتفاق می‌افتند"، ولی دیگر از چیزی حکایت نمی‌کنند.»^{۸۷} اندیشه افسون‌زدایی و پیامدهای منفی آن در دو عبارت معروف وبر بیان شده است: "از کف دادن آزادی" و "گم کردن معنی". در نظریه نسقاداتانه، آدورنو و هورکهایمر، جنبش روشن‌گری را در قالب «اسطوره‌زدایی، سکولارسازی، یا افسون‌زدایی از برخی تعابیر اسطوره‌ای، دینی، یا جادویی از جهان»،^{۸۸} تفسیر کرده، و ویلیام ریگ^{۸۹} هم با الهام از کتاب پیتر برگر که خیمه مقدس^{۹۰} نامیده شده، افسون‌زدایی

را «از دست رفتن "خیمه مقدس"»^{۹۱} دانسته است. چنان‌که از این تعبیرها و تفسیرها آشکار است، این دسته از فلاسفه، از یک سو، دین، جادو، اسطوره و افسون را در یک ردیف قرار داده، از سوی دیگر، افسون‌زدایی را به دین‌زدایی تأویل برده‌اند.

هابرماس در همان حال که در پذیرش تصویری بسیار محدود و تنگ‌نظرانه از ماهیت و کارکرد دین با وبر شریک است، درک وی از عقلانیت را بیش از حد کوتاه‌بینانه یافته، آن را رد می‌کند. وی در عوض، پیشنهاد می‌کند مفهوم عقلانیت را توسعه دهیم تا شامل عقلانیت ارتباطی نیز بشود تا شاید بتواند ما را به دیدن جنبه‌های مثبت افسون‌زدایی (به مفهوم عام) قادر سازد. مک‌کارتی به ما کمک می‌کند تا منظور از مفهوم عام افسون‌زدایی را بهتر درک کنیم. وی توضیح می‌دهد که افسون‌زدایی به معنای عام، یعنی کاستن از اعتبار و حجیت اصول مبنایی دین که به عنوان ضروریات آن دین شناخته و پذیرفته شده‌اند. این کار از طریق به چالش کشیدن این اصول و تردید انداختن در حجیت تفسیرهای رایج از آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود. به تعبیر وی، افسون‌زدایی یعنی «رقیق‌سازی اجماع مبنایی دینی از طریق ارتباط و تعامل». در این فرایند، «حجیت سنت‌ها به طور فزاینده‌ای در معرض پرسش‌ها و تردیدهای استدلالی قرار گرفته، دامنه شمول هنجارها بسط می‌یابد، در حالی که دامنه تفسیرها و نیاز به توجیه مستدل فزونی می‌یابد؛ به همان میزان که قلمرو استقلال شخصی فراخ می‌شود، تفکیک هویت‌های فردی هم رشد می‌کند.»^{۹۲}

به حساب آوردن «افسون‌زدایی» به عنوان گامی مثبت در فرایند عقلانی‌سازی، به همان پارادایمی تعلق دارد که میان دین و عقل تضاد مبنایی می‌بیند و متضمن غلبه عقلانیت بر دین در دوره مدرنیته است. در این الگوی معرفتی، افسون‌زدایی در حقیقت مرهمی است بر زخم‌هایی که عقلانیت در اروپای غربی بر پیکر مسیحیت وارد کرده است. برخی نظریه‌پردازان این ساز و کار، به دلیل تعلق خاطری که به دین داشته‌اند و از کاستی‌ها و کژی‌های آموزه‌های مسیحیت نیز رنج می‌برده‌اند، خواسته‌اند به نام افسون‌زدایی، ضمن تقدس‌زدایی از دین، باب تأویل‌ها و قرائت‌های گوناگون از آموزه‌های دینی را باز کنند تا نقاط ضربه‌پذیر در آموزه‌های مسیحی را که آماج بیشترین حملات عقل‌گرایان بوده از تیررس آنان دور سازند و به گمان خویش، با این کار

دین، عقلانیت، و تحول معرفت □ ۱۶۷

خدمتی به دین کرده باشند. دلیلی وجود ندارد که این تجربه را یک نمونه ذاتی برای دین بدانیم؛ هیچ مبنای عقلانی، جز تشبیه و قیاس، برای تعمیم نتایج و ویژگی‌های این تجربه تاریخی به همه ادیان یافت نمی‌شود. با این حال، قیاس نیز در اینجا مع‌الفارق است؛ چرا که شواهد بسیاری بر خلاف این تعمیم نابجا وجود دارد. پذیرش این قیاس مستلزم دیده فروستن به روی ادیانی همچون اسلام است که بر عقل و عقلانیت پای می‌فشارند و برخلاف آموزه‌های عهدین و فرضیات ایمان‌گروان، سنگ بنای ایمان را استدلال عقلی می‌دانند.

۴. زبانی‌کردن امر قدسی

زبانی‌کردن امر قدسی^{۹۳} به افسون‌زدایی بسیار نزدیک بوده، شاید بتوان آن را راه‌کاری برای تحقق افسون‌زدایی شمرد. هابرماس با ترکیب و بازسازی نظریات دورکهایم و جورج هربرت مید «نظریه‌ای درباره منطق درونی رشد اجتماعی - فرهنگی می‌پروراند که این [رشد] را [در قالب] فرایند "زبانی‌کردن امر قدسی" تحلیل می‌کند.»^{۹۴} تقدس در تعریف دورکهایم، حاکی از عظمت در عین محبوبیت است: «موجود مقدس به یک معنا ممنوع است، موجودی که نمی‌توان به [حریم] او تجاوز کرد؛ او در همین حال خوب، محبوب، و مطلوب است.»^{۹۵} زبانی‌کردن امر قدسی (*die Versprachlichung des Sakralen*) به راه انداختن فرایندی است که در نتیجه آن، به نظر هابرماس «حجیت و اقتدار "بی‌اساس" و ضمنی "امر قدسی" به تدریج با حجیت عقلانی و آشکار یک "توافق عمومی مستدل" جای‌گزین می‌شود.»^{۹۶} منظور وی از این انتقال حجیت و اقتدار، این است که کارکردهایی همچون «باز تولید فرهنگی، همبستگی اجتماعی، و اجتماعی کردن، از اصول مقدس [منفک و در عوض] به ارتباط زبانی و عمل معطوف به تفاهم متقابل منتقل گردد. به هر اندازه که فعل ارتباطی متکفل کارکردهای محوری اجتماعی شود، [مسئولیت] ایجاد توافق‌های اساسی بر عهده واسطه زبانی قرار می‌گیرد.»^{۹۷}

با این اوصاف، زبانی‌کردن امر قدسی، یعنی فایق آمدن عقل جمعی بشری بر امر قدسی، و پایین کشیدن موجودات مقدس از فراز عرش فرازمانی به فرود فرش زبانی، و تبدیل آن‌ها از امور واقعی و ثابت به امور قراردادی و متغیر. این کار، به منزله خلع ید از امور مقدسی است که

شالوده‌دین را می‌سازند. همان گونه که رابرت گری می‌گوید، در فرایند زبانی کردن امر قدسی، «هاله‌ای از جاذبه و دافعه که امر مقدس را در بر گرفته، [و] نیروی مسحورکننده موجود مقدس، به وسیله نیروی الزام‌آوری که ناشی از ادعاهای اعتبار نقدپذیر است، ناگهان دچار تصعید شده، به سطح امور روزمره آورده می‌شود.»^{۹۸} زبانی کردن امر قدسی نیز بدون شک گامی در مسیر سکولارسازی است، ولی نه الزاماً قدمی در جهت درکی عقلانی‌تر از جهان و روشی انسانی‌تر در زندگی.

در یک ارزیابی کلی از تحلیل هابرماس درباره تحولات فرهنگی و فکری بشر چنین به نظر می‌رسد که حتی با چشم‌پوشی از نقدهای مبنایی که بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، فلسفی، روش‌شناختی، و جامعه‌شناختی نظریه وی وارد است، نظام فکری وی از تناقض‌ها و ناهماهنگی‌های درونی نیز رنج می‌برد. پیش‌داوری منفی هابرماس در مورد ماهیت و کارکردهای دین و تعلق خاطر عمیقی که به مبنایی سکولاریزم دارد، نقش مؤثری در انتخاب مقدمات استدلال‌ها و نتیجه‌گیری نهایی وی ایفا می‌کند. نظریه‌کنش ارتباطی هابرماس، شاید بتواند مبنایی برای درک متقابل، تفاهم، توافق عمومی، و همبستگی اجتماعی در یک جامعه سکولار باشد، ولی ابتدایی‌تر از آن است که بتواند از عهده تحلیل دین برآید، چه رسد به این که جای دین را بگیرد یا مبنایی صحیح برای احاطه بر روابط پیچیده موجود میان عوامل و پدیده‌های جهان ارائه دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱- شاهد این مدعا، در سخنان هابرماس بسیار است. کافی است تنها به دو مقاله وی مراجعه کنیم که آن‌ها را به ترتیب: «مدرنیته: پروژه‌ای ناقص» و «مدرنیته: پروژه‌ای ناتمام» نام نهاده است:

Jürgen Habermas, "Modernity--An Incomplete Project," in *Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (London: Pluto Press, 1985), pp. 3-15.

J. Habermas, "Modernity: An Unfinished Project," in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Classical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, ed. Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997), pp. 38-55.

2. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990).

3. William Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction* (Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, 1994), p. 2.

4. Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, trans. Michael Robertson (Cambridge: MIT Press, 1994), p. 540.

5. Max Horkheimer and Theodore Wiesengrund Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Amsterdam: Querido, 1947).

6. Paradigm.

7. Intersubjective.

8. Michael Pusey, *Jürgen Habermas* (London & New York: Routledge, 1993), p. 34.

9. W. Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction*, p. 38.

10. Moishe Postone, "History and Critical Social Theory," *Contemporary Sociology* 19/2 (March 1990): 171.

11. *Telos*.

12. J. Habermas, "On Social Identity," *Telos* 19 (Spring 1974): 94.

13. *Ibid.*, p. 95.

14. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1987)

[از این پس] TCA] vol.1, P. 44.

15. Alasdair MacIntyre.
16. A. MacIntyre, "Rationality and the Explanation of Action," in *Against the Self-Images of the Age* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984), pp. 252-53; quoted in TCA I, 63.
17. TCA II, 138.
18. Ibid.
19. Lifeworld.
20. Cf. J. Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998), p. 55.
21. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, trans. Edward A. Shils & Henry A. Finch (New York, NY: The Free Press, 1949), p. 81.
22. Cf. TCA I, 47-48.
23. TCA I, 63.
24. Validity Claims.
25. Truth Claim.
26. Rightness.
27. Truthfulness or Sincerity.
28. TCA I, 50.
29. TCA I, 63.
30. TCA I, 49.
31. Reification of worldview.
32. TCA I, 50.
33. Ibid.
34. Sign-substratum.
35. TCA I, 49.
36. Desocialization of nature and the denaturalization of society.
37. TCA I, 48.
38. Cf. Gabriel Moran, "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View," in *Religious Pluralism and Religious Education*, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988), p. 38.



39. Swami Tathagatananda, "Hinduism and How it is Transmitted," in *Religious Pluralism and Religious Education*, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988), p. 276.
40. Ibid., p. 141.
41. Ibid., p. 146.
42. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trans. William M. Hohengarten (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), p. 51.
43. Cf. J. Habermas, "Transcendence from Within, Transcendence in this World," in *Habermas, Modernity, and Public Theology*, ed. Don S. Browning and Francis S. Fiorenza (NY: Crossroad, 1992), p. 229.
44. J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Sonderdruck ed. Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 2001.
45. Replacement Model.
46. Expropriation Model.
47. Disruptive Secularization.
48. J. Habermas, *Legitimation Crisis*, (Boston: Beacon Press, 1975), p. 119.
49. TCA I, 201.
50. 'humano-dicy'.
51. Georges de Schrijver, "Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy, a Critical Appraisal of Habermas' Theory of Communicative Action," *Tijdschriftvoor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken* 12 (1984): 377-94.
52. TCA I, 202.
53. یا به تعبیر آشناتر، غیب و شهود.
54. TCA I, 206.
55. TCA I, 214.
56. Ibid.
57. D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," *Philosophy and Social Criticism* 11/3 (Summer 1986): p. 236.

58. Ludwig Feuerbach.
59. J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," in *Rationality and the Study of Religion*, ed. J. S. Jensen and Luther H. Martin (Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, 1997), pp. 9-10.
60. Cf. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph W. Swain (New York, NY: The Free Press, 1965), pp. 14-15.
61. Friedrich Max Müller.
62. Edward B. Tylor.
63. J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," p. 9.
64. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 15.
65. M. Weber, "The Social Psychology of the World Religions," In *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills (New York, NY: Oxford University Press, 1958), p. 281.
66. D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. 233.
67. Self-surpassing.
68. G. de Schrijver, "Wholeness in Society," p. 387.
69. J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," p. 15.
70. J. Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism," In *Communication and the Evolution of Society* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1979), pp. 163-64.
71. *Ibid.*, pp. 165-66.
72. Decentration.
73. Ego-centrism.
74. Jean. Piaget, *Play, Dreams, and Imitation in Childhood*, trans. C. Gattegno & F. M. Hodgson (New York, NY: The Norton Library, 1962), pp. 73-74.
75. Cf. J. Piaget, *Science of Education and the Psychology of the Child*, trans. Derek Coltman (Middlesex, UK: Penguin Books, 1977), p. 175.
76. J. Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality*, trans. Marjorie Gabain (Totowa, NJ.: Littlefield, Adams & Co., 1965), p. 301.

دین، عقلانیت، و تحول معرفت □ ۱۷۳

77. J. Piaget, *Science of Education*, p. 175.
78. Cf. Axel Honneth et al., "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas," *Telos* 49 (Fall 1981): 30.
79. A. Honneth et al., "The Dialectics of Rationalization," p. 15.
80. Peirce, Royce, Mead, and Dewey.
81. J. Habermas, "Questions and Counter-Questions," in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985), p. 197.
82. D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. 222.
83. Ibid.
84. TCA II, 398.
85. Cf. M. Weber, "Religious Rejections of the World and their Directions," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills (New York, NY: Oxford University Press, 1958), pp. 350-51.
86. M. Pusey, *Jürgen Habermas*, p. 35.
87. M. Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), vol.1, p. 506.
88. Simon Jarvis, *Adorno; a Critical Introduction* (New York, NY: Routledge, 1998), p. 24.
89. William Rehg.
90. *The Sacred Canopy* (New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1967).
91. W. Rehg, "Translator's Introduction," in J. Habermas, *Between Facts and Norms*, p. xxvi.
92. T. A. McCarthy, "Translator's Introduction," in *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, p. xxiv.
93. Linguistification of the Sacred.
94. Moishe Postone, "History and Critical Social Theory": 173.
95. E. Durkheim, "The Determination of Moral Facts," in *Sociology and Philosophy* (New York, NY: The Free Press, 1974), p. 36.
96. D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. 224.
97. TCA II, 107.
98. D.J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. 224.

فهرست منابع

- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1967.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph W. Swain. New York, NY: The Free Press, 1965.
- . "The Determination of Moral Facts." In *Sociology and Philosophy*. New York, NY: The Free Press, 1974, pp. 35-62.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, NY: Basic Books, 1973.
- Habermas, Jürgen. "On Social Identity." *Telos* 19, Spring 1974): 91-103.
- . "Toward a Reconstruction of Historical Materialism." pp. 130-177.
- . "Modernity--An Incomplete Project." In *Postmodern Culture*, ed. Hal Foster London: Pluto Press, 1985, pp. 3-15.
- . "Questions and Counter-Questions." In *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985. pp. 192-216.
- . "Transcendence from Within, Transcendence in this World." In *Habermas, Modernity, and Public Theology*, ed. Don S. Browning and Francis S. Fiorenza. NY: Crossroad, 1992, pp. 226-250.
- . *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Translated by Ciaran P. Cronin. Cambridge, Mass. & London, England: The MIT Press, 1993.
- . *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by William Mark Hohengarten. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996.
- . "Modernity: An Unfinished Project." In *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Classical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, ed. Maurizio Passerin d'Entr. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997, pp. Benhabib 38-55.
- . *Glauben und Wissen*. Sonderdruck ed. Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt-Main: Suhrkamp, 2001.
- Honneth, Axel et al. "The Dialectics of Rationalization: An rgen Habermas." *Telos* 49, Fall (1981): 5-31.

- Horkheimer, Max, and Theodore Wiesengrund Adorno. *Dialektik der Aufkl rung: Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido, 1947.
- Jarvis, Simon. *Adorno; a Critical Introduction*. New York, NY: Routledge, 1998.
- Jensen, Jeppe Sinding. "Rationality and the Study of Religion: Introduction." In *Rationality and the Study of Religion*, ed. Jeppe Sinding Jensen and Luther H. Martin. Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, 1997, pp. 9-23.
- Kalberg, Stephen. "The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion." *Sociological Theory* 8/1, Spring (1990): 58-84.
- MacIntyre, Alasdair. "Rationality and the Explanation of Action." In *Against the Self-Images of the Age*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984.
- McCarthy, Thomas A. "Translator's Introduction." In *The Communicative Action*, ed. Jürgen Habermas. Boston: Beacon Press, 1984, 1, pp. vii-xliv.
- Moran, Gabriel. "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View." In *Religious Pluralism and Religious Education*, ed. Norma H. Thompson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988, pp. 37-56.
- Outwaite, William. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, 1994.
- Piaget, Jean. *The Child's Conception of Physical Causality*. Translated by Marjorie Gabain. Totowa, NJ.: Littlefield, Adams & Co., 1965.
- . *Science of Education and the Psychology of the Child*. Translated by Derek Coltman. Middlesex, UK: Penguin Books, 1977.
- Postone, Moishe. "History and Critical Social Theory." *Contemporary Sociology* 19/2, March (1990): 170-176.
- Pusey, Michael. *Jürgen Habermas* London and New York: Routledge, 1993.
- Rehg, William. "Translator's Introduction." In *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, ed. Jürgen Habermas. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998, pp. ix-xxxvii.
- Rothberg, Donald Jay. "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work: Some Remarks on

- the Relation between Critical Theory and the Phenomenology of Religion." *Philosophy & Social Criticism* 11/3, Summer (1986): 221-243.
- Schrijver, Georges de. "Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy, a Critical Appraisal of Habermas' Theory of Communicative Action." *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting van het Vrije Denken* 12 (1984): 377-394.
- Tathagatananda, Swami. "Hinduism and How it is Transmitted." In *Religious Pluralism and Religious Education*, ed. Norma H. Thompson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988, pp. 271-300.
- Tenbruck, F. H. "Das Werk Max Webers." *Klner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (December 1975): 663-702.
- Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated by Edward A. Shils & Henry A. Finch. New York, NY: The Free Press, 1949.
- . "Religious Rejections of the World and Their Directions." pp. 323-359.
- . "Science as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills. New York, NY: Oxford University Press, 1958, pp. 129-156.
- . "The Social Psychology of the World Religions." pp. 267-301.
- Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Translated by Michael Robertson. Cambridge: MIT Press, 1994.