

هابرماس و جایگاه دین در حوزه عمومی

رحیم حاجی آقا*

محبوبه پاک‌نیا**

چکیده

احیای نقش دین در جوامع مدرن و بذل توجه کسانی مانند هابرماس به این پدیده، دوگانه‌انگاری‌های مبتنی بر سنت - مدرنیته، عمومی - خصوصی، سکیولار - دینی را از طریق مفصل‌بندی‌های جدیدی به چالش کشیده است؛ تا جایی که اکنون برقراری پیوند وثیق بین تجدد با معرفی شدن، امری کاملاً دور از انتظار به‌شمار می‌رود. این مقاله نیز با در کانون نشاندن دگردیسی آرای هابرماس در ارتباط با حوزه‌ی عمومی و جایگاه دین در آن، استدلال می‌کند که نگاه هابرماس به دین، از منظر نقدی فلسفی به نگاه مثبت سیاسی - جامعه‌شناختی تغییر و هابرماس با درک واقعیت‌های جهان معاصر مفهوم پسا - سکیولاریسم را در جایگاه تجدید نظری در چشم‌اندازهای سکیولار و نیز بهادادن به نقش دین در حوزه‌ی عمومی مطرح می‌نماید. این امر نیز به‌نوبه‌ی خود از نگاه هابرماس به پذیرش همزیستی منجر و تکرر در حیات سیاسی را ارتقا می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: حوزه عمومی، جهان - زیست، پست - سکیولاریسم، دین.

۱. مقدمه

به‌رغم آنکه جهان معاصر از تمایل وافری برای تعامل با دین در حوزه‌ی خصوصی برخوردار است، اما به‌نظر می‌رسد متعاقب فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و واقعه‌ی یازدهم سپتامبر، نه تنها سنت‌های مذهبی و اجتماعات دینی اهمیت سیاسی پیش‌بینی

* دانشجوی دکتری مسائل ایران، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز، رشته علوم سیاسی، ah.haji@gmail.com

** استاد گروه اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، paknia_mb@yahoo.fr

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۹

ناشده‌ای را کسب کرده باشند، بلکه احزاب سیاسی - مذهبی نیز در سطوح فرهنگی و سیاسی در حال پیش‌برد فرایندی از تحکیم نقش خود در قلمرو سیاسی برآمده‌اند. این فرایند که با جنبش‌های بنیادگرایانه در خاورمیانه و آفریقا نیز اقتران یافته است، دوگانه‌ی متصلب لیبرالیسم - سکیولاریسم را مبنی بر جدایی حوزه‌ی خصوصی از حوزه‌ی عمومی با خلل مواجه می‌کند. دوگانه‌ی مذکور مبتنی بر این فرض است که افراد قادر به ایجاد و حفظ یک هویت دینی یا نژادی و فرهنگی در حیات خصوصی بوده و هم‌زمان به عنوان یک شهروند نیز در حوزه‌ی عمومی از هویت متمایزی برخوردار بوده و مرزهای این تفکیک متصلب می‌تواند حفظ گردد. از این منظر سکیولاریسم نشان‌دهنده‌ی واژگان و رویه‌ای فکری است که مدعی جدایی دین از سیاست در جایگاه نظم نهادینه‌شده و عقل فردی بوده و نهادهای سیاسی باید به گونه‌ای مستقل و رها از دین سامان یافته و سامان این قلمرو سیاسی نیز از طریق عقل سکیولار یا عقل جمعی توجیه شده‌باشد؛ یا به دیگرسخن این مفهوم حاکی از اشاره‌ای است به سازماندهی یک قلمرو سیاسی بی‌طرف و اتخاذ تصمیمات بی‌طرفانه‌ی مبتنی بر استدلال‌های در دسترس، نیازمند ترجمه‌ی اعتقادات و باورهای مذهبی به یک زبان سیاسی مشترک و در نتیجه قرار ندادن آن در درون ملاحظات دینی یا متافیزیک. (Rosi Braidotti, 2014, p. 40)

اما با توجه به بازاندیشی‌های مجددی که درباب حوزه‌ی عمومی و جایگاه دین از سوی متفکران اندیشه‌ی سیاسی و نیز کسانی مانند هابرماس درباره‌ی نتیجه‌ی فرایند همچنان ناتمام مدرنیزاسیون و اعتقاد به نقش محتمل مذهب در مدرنیته (زارع ۱۳۹۴) به عمل آمده است، نظرات جدیدی در باب جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی مطرح شده است. در این میان هابرماس با مفصل‌بندی نظراتی جدید تحت عنوان پسا-سکیولاریسم درصدد اختصاص سهم بیشتری به دین و عدول از پیوند وثیق بین مدرنیزاسیون و سکیولاریزاسیون برآمده‌است.

اما در این میان باید توجه داشت که رویکرد هابرماس نسبت به جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی در همین دوره نیز با نوساناتی مواجه و از پیچیدگی‌های ظریفی نیز برخوردار بوده است؛ تا جایی که وی در برهه‌ای پسا - سکیولاریسم را، ترجمه‌ی مفاهیم دینی به زبانی قابل فهم برای عموم و ترجمه‌ی باورهای مذهبی آن‌ها را به زبانی سکیولار (هابرماس ۱۳۸۰) قلمداد کرده است و در برهه‌ای دیگر نیز با مد نظر قرار دادن جایگاه شهروندان دیندار در دولت‌های لیبرال براین باور بوده است که شهروندان دیندار به هنگام مشارکت در گفتمان

عمومی می‌توانند بدون نیاز به تقسیم هویت‌اشان به دو بخش عمومی و خصوصی ترجمه‌ی مشروط نهادی را به رسمیت بشناسند. بنابراین، اگر آنان نمی‌توانند برای اعتقاداتشان ترجمه‌های عرفی پیدا کنند باید به آن‌ها اجازه داده شود اعتقاد خود را در یک زبان دینی بیان و توجیه کنند. (Habermas, 2006, p. 10)

اما آنچه که فارغ از این پیچیدگی‌های ظریف مد نظر است، تبیین تلاش هابرماس در راستای برون‌رفت از دوگانه‌ی متصلب بین خصوصی - عمومی سیستم لیبرالیسم - سکیولاریسم و تاکید بر اصطلاح جوامع پسا - سکیولار است که آن را به عنوان نشانه‌ای از فوریتی برای بازبینی انتقادی و اخلاقی کارکرد سیستم‌های باور علمی در جهان معاصر (Rosi Braidotti, 2014, p. 3) معرفی می‌نماید؛ این امر در نهایت به این نظر ختم می‌گردد که دولت لیبرال مجبور است در راستای از میان برداشتن خطوط متصلب بین عمومی - خصوصی و نیز فرارفتن از اجبار گزینش بین ارزش‌های سیاسی لیبرال و اعتقادات مذهبی شهروندان (زارعی ۱۳۹۴) به پیروی از آموزه‌های پسا - سکیولاریسم بپردازد. چنین امری هم به معنای گفت‌وگوی انتقادی مداوم بین سنت و مدرنیته و نیز هم بین طرفداران و مخالفان نقش دین در حوزه‌ی عمومی جهت دستیابی به یک اجماع حداقلی بوده و این امر در کنه خود منوط به درک و احترام متقابل بین شهروندان مذهبی و غیر مذهبی است. از این‌رو در یک دولت مبتنی بر قانون تمامی هنجارهای قانونی قابل اعمال باید از طریق زبانی قابل درک برای تمامی شهروندان از قابلیت تدوین و توجیه برخوردار باشند. این ترجمه‌ی همیارانه از محتوای مذهبی می‌تواند به آفرینش گونه‌ای از احترام متقابل یاری رسانیده و نیز موجب گردد شهروندان مذهبی نیز رویکردهای معرفت‌شناختی تازه‌ای را نسبت به محیط سکیولار جهان موجود در پیش گیرند.

اما پرداختن به جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی هابرماسی در گام اول نیازمند بازیابی مفهوم حوزه‌ی عمومی در دو دوره‌ی فکری قبل و بعد از نگارش کتاب *دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی* است. در گام دوم تکوین آرای هابرماس در باب نقش دین در قلمرو اجتماع و سپس حوزه‌ی عمومی بررسی و در خلال اشاره به رئوس کلی مباحثه‌ی هابرماس و جان رالز، استدالات هابرماس در دفاع از نقش دین در حوزه‌ی عمومی توضیح داده می‌شوند. در بخش پایانی استدلال می‌گردد که هابرماس با طرح مفهوم پسا - سکیولاریسم افق‌های جدیدی را برای گفت‌وگو، مفاهمه و اجماع حول رهایی از دوگانه‌ی سکیولار - مذهبی گشوده و چنین امری به‌نوبه‌ی خود امکان دسترسی به دمکراسی را ارتقا می‌بخشد.

۲. مفهوم‌پردازی هابرماس از حوزه عمومی

به رغم آنکه مفهوم پرمنازعه و استعاری حوزه‌ی عمومی در جهان مدرن نخستین بار از سوی جان دیویی در کتاب *امر عمومی و مشکلات آن* (The Public and its Problems) مطرح گردید، اما این مفهوم با نام یورگن هابرماس و کتاب *دگرگونی ساختاری در حوزه‌ی عمومی* گره خورده است؛ مفهومی که می‌توان گفت تمامی آثار بعدی هابرماس حول اندیشه‌های کانونی این کتاب مفصل‌بندی شده‌اند. وظیفه‌ی هابرماس در *دگرگونی ساختاری*، بسط و توسعه‌ی نقدی از طبقه‌بندی جامعه‌ی بورژوازی به منظور نشان دادن تنش‌های درونی و عواملی است که منجر به پیدایش، دگرگونی و زوال حوزه‌ی عمومی گشته و از سوی دیگر نشان دادن عنصر بالقوه‌ی حقیقت و رهایی‌بخشی است که به‌رغم ارائه‌ی اطلاعات نادرست ایدئولوژیک و تناقض‌های آن، حوزه‌ی عمومی را تاسیس می‌نماید.

هابرماس در این کتاب الزامات اولیه‌ی شکل‌گیری حوزه‌ی کلاسیک عمومی بورژوازی در سده‌ی هفدهم و هجدهم را بسط داده و نشان می‌دهد که چگونه حوزه‌ی عمومی حول استدلال‌های انتقادی عقلانی‌ای تاسیس می‌گردد که در آن شایستگی‌های استدلالی و نه هویت‌های استدلال‌کنندگان در آن حایز اهمیت می‌باشند. (Calhoun, 1996, p. 2) از این رو نقطه نظر مهمی که از دوره‌ی کانت به آن اشاره می‌گردد حضور استدلال بوده است. این امر تأکیدی است بر به‌کارگیری عقل در جایگاه هسته‌ی گران‌سنگ ایدئولوژی حوزه‌ی عمومی بورژوازی. با این وجود این حوزه‌ی عمومی بورژوازی محدود به بخش‌هایی از اروپاییان عمدتاً تحصیلکرده و متمکن بود. (Calhoun, 1996, p. 2)

اما این اثر هابرماس و تعریف وی از حوزه‌ی عمومی بلافاصله با انتقاداتی مواجه گردید. بیشتر نقدهای به‌عمل‌آمده از تئوری حوزه‌ی عمومی هابرماسی - از بن‌حیب، فریزی، بیوت و کرایگ کالهن گرفته تا وارنر و نکت کولگ و وداک - را می‌توان حول چند محور تقسیم‌بندی نمود: نقدهای مبتنی بر اندیشه‌ی سیاسی یا جامعه‌شناسی؛ و نیز نقدهایی که از منظر تئوری‌های ارتباطی حوزه‌ی عمومی هابرماسی را به چالش کشیده‌اند. رؤس نقدهای دسته‌ی اول عبارتند از: نخست، عدم توجه به طبقه و جنسیت بر مبنای عموم‌ها یا ضدعموم‌های بدیل که این امر نیز به‌نوبه‌ی خود به تکینگی یک گونه‌ی آرمانی از انسان مذكر بورژوازی منجر می‌گردد. دوم، به‌حداقل رساندن تفاوت‌های ملی و تاریخی در میان نمونه‌های متعدد از حوزه‌های مدرن عمومی، سوم؛ فقدان توجه به درهم‌تنیدگی پیچیده‌ی

بین حوزه‌های عمومی محلی، ملی و فرا-ملی و سرانجام؛ فحوای بیش از حد هنجارین منش‌نمایی حوزه‌ی عمومی به‌مثابه یک امر تکین مدرن و غربی. (Salvatore, 2007, p. 8)

این محدودیت‌ها دستمایه‌ی نخستین نقدهایی گردید که از سوی اسکار نکت و الکساندر کولگ متوجه هابرماس گردید. (۱) این دو با به چالش کشیدن ایده‌ی اصلی هابرماس، بر وجود یک ضد - حوزه‌ی عمومی کارگری تاکید و بر مبنای آن استدلال نمودند که حوزه‌ی عمومی هابرماسی از وجود دیگر حوزه‌های عمومی چشم‌پوشی و صرفاً به بازتاب و ارائه‌ی منافع ویژه‌ی بورژوازی بسنده کرده است. این انتقاد ریشه در پیشفرض کانتی هابرماس داشت که صرفاً صاحبان دارایی از آزادی لازم برای به‌کاربردن قضاوت عقلانی بی‌طرفانه برخوردار بودند، زیرا افراد فاقد دارایی نمی‌توانستند در درون روابط رقابت‌آمیز اجتماعی مشارکت داشته باشند و چنین فقدان آنها را از ورود به گفت‌وگو حول دغدغه‌های جهانی، اخلاقی و سیاسی باز می‌داشت. (Sandhu, 2007, p. 63)

از همین رو می‌توان گفت در حالیکه تئوری هابرماس به لحاظ نظری به‌رومی همگان گشوده است، اما در ایجاد ارتباط بین آزادی و دارایی در حوزه‌ی عمومی کلاسیک از موفقیت چندانی برخوردار نبود. نقد مهم‌تری که در این راستا متوجه تئوری هابرماس از حوزه‌ی عمومی گردید، غفلت وی از نقش دین در بسط و توسعه‌ی حوزه‌ی عمومی بود. تاکید هابرماس بر وجه عقلانی حوزه‌ی عمومی اهمیت هویت‌های دینی را در ایجاد و سازماندهی حوزه‌ی عمومی مورد غفلت قرار می‌داد.

انتقاداتی از این دست باعث شد تا هابرماس با مفهوم‌پردازی کنش ارتباطی و معرفی جهان - زیست و قرار دادن آن در مقابل سیستم، ابعاد مطرح‌نشده‌ی حوزه‌ی عمومی را مد نظر قرار داده و با مفاهیم گسترده‌تری آن را مجدداً مفصل‌بندی نماید. ازین‌رو هابرماس با بهره‌گیری از مفاهیمی مانند کنش ارتباطی و جهان - زیست به بازسازی مفهوم حوزه‌ی عمومی در وجهی کلان‌تر می‌پردازد. از نظر هابرماس:

کنش ارتباطی میانجی‌ای است که در آن جهان - زیست مشترک به شیوه‌ای بین‌الذهانی شکل گرفته است. این فضای پدیداری است که بازیگران وارد آن شده، با یکدیگر مواجهه پیدا کرده، دیده و شنیده می‌شوند. ابعاد فضایی این جهان - زیست با واقعیت تکثر بشری تعیین یافته است. هر تعامل و مراوده‌ای، منظرهای چندگانه‌ی درک و کنش حاضران را که از ایستار غیر قابل‌تغییری برخوردارند، ساختاری واحد می‌بخشد. بعد دنیوی جهان - زیست با واقعیت زایش بشر تعیین شده است. تولد هر فردی به معنای امکان‌آغازی جدید برای

کنش به معنای توانایی برای به‌دست‌گرفتن ابتکار عمل و انجام امر غیر منتظره است. به‌علاوه جهان زیست اساساً متعهد به تصدی امنیت فرد و هویت گروه در فضای اجتماعی و زمان تاریخی است. در ارتباط، افراد به مثابه موجوداتی تکین، فعالانه ظهور یافته و سوپژکتیویته‌ی خود را آشکار می‌کنند. هم‌زمان، آنها باید خود را در جایگاه موجودات مسئولیت‌پذیر برابر یعنی موجوداتی که قادر به توافق بینا - سوژه‌ای هستند به رسمیت بشناسند... در نهایت، جهان - زیست خود آکنده از پراکسیس و شبکه‌ی مناسبات انسانی است. (McCarthy, 1977, p. 8)

این تصویرپردازی راه را برای مهیا کردن تعریفی از حوزه‌ی عمومی در جایگاه فضایی مشترک با چشم‌اندازهای مختلف فکری گروه‌ها و دستجات مختلف و متنوع گشوده و راه را برای استقلال حوزه‌ی عمومی از دولت و تشویق شهروندان به مشارکت و گفت‌وگو حول دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی باز می‌کند. ازین‌رو این مفهوم می‌تواند در کنه خود حاکی از اشاره به نمایندگی جریان‌های بی‌انتهای ارتباطی باشد که طرف‌های گفت‌وگو را به هم پیوند زده، تمایلات اجتماعی و نگرش‌های سیاسی را فورمول‌بندی نموده و زمینه‌های گفت‌وگوی دموکراتیک را ایجاد و در تصمیم‌گیری‌ها نفوذ می‌نماید. از این‌رو در نگاه پسینی هابرماسی:

حوزه‌ی عمومی سیاسی در جایگاه پیکره‌ای از صداها sounding board برای مشکلاتی مطرح شده است که باید از طریق سیستم سیاسی پردازش گردند، زیرا در جای دیگری قابلیت حل ندارند... حوزه‌ی عمومی سیستم هشدار است با حس‌گرهایی که اگرچه غیر تخصصی می‌باشند، اما در گستره‌ی جامعه حساس هستند. از منظر تئوری دموکراتیک، حوزه‌ی عمومی ... نه تنها باید مشکلات را شناسایی و تعریف نماید بلکه به‌صورت متقاعدکننده و تاثیرگذاری آنها را ترسیم نیز نموده و راه‌حل‌های ممکن آنها را نیز ارائه دهد... (Gripsrud, 2009, p. 184)

بنابراین می‌توان بر این نکته تاکید نمود که در نزد هابرماس، مفهوم حوزه‌ی عمومی نشان‌دهنده‌ی عرصه‌هایی است که نه تنها مستقل از نظم سیاسی بوده بلکه در دسترس بخش‌ها و گروه‌های مختلف جامعه نیز قرار داشته، اما با توجه به تکرر موجود در آنها نباید به مثابه یک نهاد و یک سازمان قلمداد شوند؛ حوزه‌ی عمومی قطعاً چارچوبی از هنجارها با شایستگی‌ها و نقش‌های متمایز شده، مقررات عضویت و... نیست؛ بلکه حاشیه‌ی آزادانه‌ای

است که در مقابل مراکز نهادی متراکم دولتی شکل یافته و ریشه در شبکه‌های ارتباطی جامعه‌ی مدنی دارد.

اما تعریف هابرماسی از جامعه‌ی مدنی که در نقطه‌ی تلاقی و فصل مشترک حوزه‌های خصوصی و عمومی و جهان - زیست قرار دارد، با انتقاداتی از سوی گراهام اسکمبلر مواجه می‌گردد؛ از نظر اسکمبلر این بخش معترض جامعه‌ی مدنی است که در درون حوزه‌ی عمومی قرار گرفته یا معطوف به آن است؛ در درون بخش معترض است که افراد در قالب شبکه‌ها، گروه‌های مبارزاتی، جنبش‌های اجتماعی و دیگر اشکال انجمن‌ها در تلاش برای کسب نفوذ و قدرت به منظور ایجاد تحولات هدفمند گردهم می‌آیند و بسیج می‌شوند. (اسکمبلر: ۱۳۹۶: ۲۹۱)

در این میان اشاره به آمیختگی دو مفهوم حوزه‌ی عمومی و جامعه‌ی مدنی و نیز تفکیک میان این دو در راستای بازیابی نقش دین در حوزه‌ی عمومی و جنبش‌های دینی حائز اهمیت به‌شمار می‌رود؛ زیرا درحالی‌که جامعه‌ی مدنی متشکل از نهادها و جنبش‌های اجتماعی نسبتاً مستقل از دولت می‌باشند، حوزه‌ی عمومی متشکل از فضاها، مکان‌ها و تکنولوژی‌های قابل دسترسی برای گفتمان عمومی متقد دولت می‌باشند. در حالی‌که حوزه‌ی عمومی باید به عنوان حوزه‌ای بین دو حوزه‌ی خصوصی و رسمی در نظر گرفته شود جامعه‌ی مدنی را باید دربردارنده‌ی حوزه‌ی عمومی قلمداد کرد؛ اما الزاماً هر حوزه‌ی عمومی شامل جامعه‌ی مدنی نیست. با وجود اینکه نمی‌توان حوزه‌ی عمومی را به جنبش یا نهاد تقلیل داد، اما این حوزه نیز خود تا اندازه‌ای طفیلی هر دو محسوب می‌گردد. این مقدمه‌ی اجمالی درباب حوزه‌ی عمومی می‌تواند زمینه‌ای را برای گشایش نگاه هابرماس به دین در حوزه‌ی عمومی در چند برهه‌ی متفاوت اندیشه‌ی وی مهیا نماید.

۳. جایگاه دین از مکتب فرانکفورت تا فلسفه‌ی پست - متافیزیک

جایگاه دین در اندیشه‌ی هابرماس را می‌توان به سه برهه تقسیم نمود؛ هابرماس در دوران اولیه از منظری کاملاً فلسفی و در قالب رساله‌ی دکتری‌اش تحت عنوان *امر مطلق و تاریخ* The Absolute and History و در چارچوب مکتب فرانکفورت به جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی می‌پردازد؛ این موضوع سپس از طریق *ایده‌آلیسم آلمانی و فیلسوفان یهودی* (۱۹۶۱)، *گرشام شلوم: تورات در لباس مبدل*، Gershom Scholem (۱۹۷۸) *ایده‌آلیسم دیالکتیک در گذار به ماتریالیسم* *Dialectical Idealism in Transition to Materialism*

(۱۹۷۸) و سرانجام گفت‌وگویی با ادواردو مندیتا درباره‌ی خدا و جهان تداوم می‌یابد. در دومین مرحله، هابرماس در چارچوب زبانی کردن امر مقدس در جلد دوم از نظریه‌ی کنش ارتباطی، بر مبنای قرائت جامعه‌شناسانه‌ی دورکهایمی استدلال می‌کند که تصورات مقدس به گونه‌ای تدریجی از طریق فرایندهایی از عقلانی‌شدن اجتماعی در درون گفتمان سکولاریزه شده‌ای از سیستم‌های جهان‌شمول اخلاقی تحول می‌یابند؛ و سرانجام هابرماس در برهه‌ی سوم با طرح مفهوم پسا - سکولاریسم استدلال می‌نماید که دگرگونی‌های عمیقی در شرایط اجتماعی - سیاسی و نیز آگاهی به وقوع پیوسته است که حاکی از ورود به جامعه‌ی پسا - سکولار می‌باشد. از این رو به تفسیر دیگری درباره‌ی جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی دست می‌یازد.

هابرماس در نخستین تاملات خود در باب دین، از منظری فلسفی - انتقادی بر مفهوم یهودی - کابالیستی Tsimtsum (۲) تمرکز و با این پرسش که چگونه شر می‌تواند در جهانی وجود داشته باشد که توسط خداوند خلق گردیده است، این مفهوم را در قالب الهیات یهودی-مسیحی تفسیر می‌نماید. هابرماس بر این باور است که Tsimtsum می‌تواند توضیح دهنده‌ی این نکته باشد که چرا خداوند باید به آفرینش جهان ناقص و ناموزونی دست یازیده باشد که در آن بی‌عدالتی وجود دارد.

تفسیر هابرماس از این مفهوم در سه سطح پیامدهای فلسفی سیاسی خاصی را به دنبال دارد؛ نخستین سطح این تفسیر؛ بازگشت به دیالکتیک ماتریالیستی طبیعت است. دومین سطح تفسیر، گشایش قلمروی از آزادی و مسئولیت‌پذیری برای انسان متعاقب عقب‌نشستن خداوند از صحنه‌ی جهان بوده، و سرانجام، چنین تفسیری به نهیلیسم یک روشنگری پسا - انقلابی منجر می‌گردد (Habermas 1983; 208-203) که صرفاً در قالب سنت یهودی - مسیحی قابل بازخوانی است. خاتمه یافتن نقش خداوند در یک آموزه‌ی عرفانی - مذهبی به ساخت تاریخ از سوی خود بشر و حاکمیت انسان بر تقدیر خود منتهی می‌گردد.

نتیجه‌ی چنین تفسیری عمیقاً ایده‌آلیستی و مادی‌گرایانه از مفهوم خداوند و دین، حتی وجود و نیاز به خداوند را نیز زائد قلمداد می‌کند، اما چنین امری به معنای رد نورماتیویسم یا پذیرش نهیلیسم نخواهد بود. در واقع عناصر مادی‌گرایانه‌ی Tsimtsum متضمن اشاره به چشم‌اندازی هستند که با در نظر گرفتن منفیت قاطعانه - جدی گرفتن مرگ - بر ایده‌ی رستگاری تاکید می‌کنند، زیرا این فضای گشایش‌یافته با غیاب خداوند را می‌توان از طریق اتوپیا‌های انتقادی پرکرد. از این منظر عقب‌نشینی خداوند فضایی را برای تجلی اتوپیا‌های

مذهبی‌ای می‌گشاید که ریشه در ایده‌آلهای دینی رستگاری و ترمیم ماهیت هبوط انسان دارند. چنین پیامدی به رغم نقدهای هابرماس از دین، این پدیده را واجد کارویژه‌های سیاسی در قلمرو عمومی می‌نماید.

۴. دین در جایگاه امر معناساز

در درون این قرائت یوتوپیک، زمینه برای بازخوانی عملکرد اجتماعی دین گشوده می‌شود. از همین‌رو هابرماس سه وظیفه‌ی تولید جهان‌بینی، ارائه‌ی معیارهای اخلاقی و قابل تحمل کردن مصیبت و فاجعه‌ها را از دین برای انسان در نظر می‌گیرد. (بهرام: ۱۳۹۴، ۲۵) اما هابرماس در نهایت بر این باور است که به دلیل برخوردارگی جهان مدرن از عقلانیت، عقل باید جانشین جهان‌بینی‌های دینی - متافیزیکی و اسطوره‌ای گردد. اما سومین کاربرد دین از نظر هابرماس، در ایجاد مقاومت و تحمل مصیبت‌ها هنوز نیز چنان قدرتمند است که عقلانیت و فلسفه قادر به پر کردن جایگاه آن نگشته و این امر نیز ناشی از زبان الهام بخش دین می‌باشد. (Habermas, 1992, p. 51)

از این‌رو دین در مقام چشم‌انداز گسترده‌ای از جهان که از مهمترین مسائل حیات جمعی بشری و نیز تاریخ ویژه‌ی هر فرد به ارائه تحلیل دست می‌یازد نمایانگر می‌گردد. عناوینی که جهان‌بینی‌های دینی با آن‌ها تعامل می‌کنند گستره‌ی وسیعی را از عدالت، آزادی، خشونت و ستم گرفته تا شادکامی و رضایت، فقر و بیماری و مرگ در بر می‌گیرند. چنین موضوعاتی از طریق مفاهیم دوگانه‌ای مانند پیروزی و شکست، عشق و نفرت و رستگاری و نفرت در ادبیات دینی بازتاب می‌یابند.

به دلیل این ویژگی‌ها، دین بسیار بیشتر از یک نیروی مشروعیت‌بخش قلمداد گشته و هابرماس با پذیرش یکی از پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی کلاسیک - یعنی سوژه‌هایی که قادر به تکلم و کنش بوده باید وحدت فردی خود را صرفاً از طریق حفظ هویت جهان‌بینی و سیستم‌های اخلاقی خود حفظ نمایند - این مساله را تبیین می‌کند. وحدت فردی نیازمند تقویت چشم‌اندازهای جهان - زیستی است که تضمین‌کننده‌ی نظم بوده و این دو نیز از اهمیت شناختی و اخلاقی - عملی برخوردارند (Habermas, 1992, pp. 117-18) که توسط دین می‌تواند تامین گردد.

از این منظر به نظر می‌رسد دین در جایگاه یک سیستم تفسیری حفظ جهان با کارکردهای بنیادینی مبنی بر ممانعت از آشوب خود را نمایان سازد. بنابراین علاوه بر

کارکردهای مرتبط با مشروعیت قدرت، یعنی مشروعیت نظم‌های اقتدار و هنجارهای اساسی، دین برخوردار از یک کارکرد معنا‌ساز نیز بوده است. از نگاه هابرماس: سیستم‌های دینی، در اصل وظیفه‌ی عملی اخلاقی تاسیس هویت‌های آگو و گروه را برعهده داشتند (تمایز میان آگو در مقابل گروه‌های مرجع اجتماعی از یک سوی و تفاوت‌گذاری میان جمع در مقابل محیط اجتماعی و طبیعی از سوی دیگر) با تفسیر شناختی از جهان (پایان دادن به مشکلات بقا که برخاسته از مواجهه با سرشت بیرونی است) به شیوه‌ای که احتمالات یک محیط کنترل نشده را به گونه‌ای پردازش و حل نمایند که همزمان خطرات بنیادینی را برای موجود انسانی رقم زند. (Habermas, 1992, p. 118)

این تفسیر هابرماس از جایگاه دین به نوعی بازگوکننده تفسیر مارکس از نقش و جایگاه دین در عصر مدرنی است که به سان افیونی در جهان بی‌روح مدرن از نقش تسکین‌دهنده برخوردار است؛ از این رو می‌توان بر مبنای استدلال هابرماس با تأکید بر معنای وعده‌بخشی در جایگاه مسکن اذعان داشت که تفسیرهای ارائه شده‌ی دینی نه تنها انسان را نسبت به آشفتگی امور احتمالی آشنا می‌سازند، بلکه با توجه به معنابخشی دین، تحمل آشفتگی و مصائب را نیز امکان‌پذیر می‌نمایند.

اما از طرفی دیگر، هابرماس با اذعان به ناکارآمدی علوم اجتماعی در انجام کارویژه‌های جهان‌بینی‌ها بر این باور است که در عین حال که علوم اجتماعی جهان مدرن موفق به درهم شکستن وهم متافیزیکی نظم آخرین ساخته‌ی فلسفه‌ی تاریخ گشته‌است، اما از سوی دیگر علوم اجتماعی با عوارض و پیامدهای غیرقابل احترازی نیز مواجه گشته‌اند؛ زیرا موقعیت کنونی علوم اجتماعی قادر به تولید دانش تکنیکی‌ای نیست که جامعه توان استفاده از آن را برای حل و فصل امور احتمالی داشته باشد؛ و نه آنها از چنان اعتماد به نفسی برخوردارند که با اتخاذ استراتژی‌های نظری، برای رسوخ چندگانگی امور ظاهری، اقداماتی را در پیش گیرند که به شیوه‌ای نومیالیستی تولید شده‌اند. (Habermas, 1992, p. 120)

تا به این سطح هابرماس بر این باور است که علوم مدرن کنترل خود را بر قلمرویی که با عقب‌نشینی خداوند گشوده شده است به دست آورده و اکنون انسان با طبیعت تقدس‌زدای اجتماعی زدایی تنها باقی مانده است. از این رو با ظهور علوم اجتماعی، به پرسش‌کشیدن تفاسیر دینی از طبیعت، در جایگاه امری مخلوق به پایان رسیده و در نهایت؛

ایده‌ی خداوند نیز در درون مفهوم لوگوس که [وضعیت] جامعه‌ی ایمان‌داران و زمینه‌ی حیات واقعی یک جامعه‌ی خود-رستگار را نیز معین می‌کند تحول یافته است. خداوند به

نامی برای ساختار ارتباطی تبدیل می‌شود که انسان را و می‌دارد تا در راستای مکافات از دست رفتن انسانیت خویش، به فراسوی طبیعت عارضی [پیشامدی] و تجربی خود گام نهاده تا به شیوه‌ای غیرمستقیم یعنی، بر فراز امری عینی غیر از خود، با یکدیگر مواجهه غیر مستقیم برقرار نماید. (Habermas, 1992, p. 121)

اما از آنجا که استدلال‌های علمی همچنان از توان پرکردن محرک‌های فلسفی - دینی برای تصور جهان برخوردار نبوده و علم نیز توان اجرای کارویژه‌های دین را ندارد، در نتیجه دین همچنان تداوم خود را در قالب معنایی ارتباطی، الهام‌بخش و ضروری و تلاش برای زبانی کردن امر مقدس به‌ویژه در مراسمات دینی حفظ می‌نماید. این امر نیز در نهایت با اخذ کارویژه‌های خود از معنابخشی، کاستن از شدت مصائب و تحمل‌پذیری رنج هستی به فرایندی از تحمیل قدرت سیاسی برای جامعه‌پذیری و هنجارسازی اجتماعی بدل می‌گردد.

۵. به‌سوی پسا - سکولاریسم

هابرماس نگرش جدید خود به دین را از اواخر دهه‌ی نود میلادی و عمدتاً از منظری سیاسی - جامعه‌شناختی بسط داده (۳) و می‌توان مرحله‌ی نهایی اندیشه‌ی هابرماس در باب دین را مشخصاً از مقاله‌ای تحت عنوان *Where does Anamnestic Reason Belong?* پی‌گیری کرد. (۴) اما بخشی از این علاقه‌ی هابرماس به نقش و جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی را می‌توان به مباحثه‌ی هابرماس با جان‌رالز (۵) رویدادهای تاریخی ۱۹۹۰-۱۹۸۹ و تولد بنیادگرایی‌های مذهبی در خارمیانه، آفریقا، آسیای جنوب شرقی و هند نسبت داد که بذره‌های تروریسم غیرمتمرکز را نیز فشانده‌اند. (Habermas, 2008, p. 114) هابرماس در جریان سفری نیز که به ایران داشت در پاسخ به پرسشی از عقلانی‌شدن جهان‌زیست - بویژه در جوامع شرقی که با مذهب بسیار عجین گشته‌اند - بر این واقعیت صحنه نهاد که از دوسال قبل حول نقش دین در حوزه‌ی عمومی کار می‌کند. از نظر او به‌لحاظ فلسفی امکان عقلانی‌شدن دین موجود نبوده؛ اما به‌لحاظ تجربی ... اتفاقاتی در حال وقوع است. (پایا و قانع‌ی راد ۱۳۹۵: ۱۲۹)

هابرماس در مقاله‌ی فوق‌الذکر که بازتاب‌دهنده‌ی نظرات و هم‌اندیشی وی با متاله کاتولیک Johann Baptist Metz در باب نجات عقل مسیحی از حوزه‌ی متافیزیک یونانی است؛ برخلاف نظرات پیشین خود درباره‌ی دین و به‌ویژه در کتاب *بحران مشروعیت*، دین

را واجد نقش مهمی در مدرنیته قلمداد می‌نماید. در این مقاله هابرماس با نقد الهیات مسیحی و تکیه‌ی آن بر عقل هلنی - یونانی در نخستین گام به معضله‌ی عدالت الهی بازگشته و به مسأله‌ی معنا و رستگاری در نزد کسانی می‌پردازد که متحمل بی‌عدالتی شده‌اند. شاید این امر بازتاب‌دهنده‌ی پرسش از عدالت الهی در هولوکاست باشد که در جریان آن پرسش از عدالت الهی و جهی فلسفی - الهیاتی به‌خودگرفت.

دومین ایستار هابرماس در این زمینه اشاره به عرصه‌ای است که در آن تعامل مثبت بین فلسفه و الهیات در جریان بوده و این امر اشاره به ایده‌ی Metz در باب کلیسای چندگانه‌ی جهانی Polycentric World Church است. از نظر هابرماس در این بخش فلسفه می‌تواند حائز نقش مهم‌تری بوده و نیز می‌تواند یاری‌رسان الهیاتی باشد که هدف آن روشن کردن موقعیت مسیحیت و کلیسا در پرتو تکثر فرهنگ‌ها و شناخت‌های جهان باشد. (Habermas, 2002, 135) از این منظر هابرماس بر این نکته پافشاری می‌کند که ممکن است فلسفه با گفتمان‌های دینی تعامل کرده و به نشان‌دادن راه‌هایی برای توسعه‌ی تحلیل خود - بازاندیشی دست یازد. در ارتباط با مسیحیت، فلسفه نیز می‌تواند موقعیت مناسبی برای پذیرش این نکته باشد که نمی‌تواند مبتنی بر یک ایده‌ی غیر-تاریخی و بی‌طرفانه‌ی فرهنگی از معصومیت مسیحیت قرار بگیرد.

پیامد این خود-اندیشی، به رسمیت شناختن حقوق بشر در جوامع چند-فرهنگی و اصول دولت‌های مشروطه‌ای است که ابعاد عمومی‌ای را برای فرهنگ سیاسی در راستای متحد کردن تمامی شهروندان تاسیس می‌کند. این گونه از خود-اندیشی باید قادر به دست‌یابی به زمینه‌ی یک جامعه‌ی جهانی چند فرهنگی و از میان برداشتن خطوط متصلب حوزه‌های خصوصی - عمومی در باب دین باشد. واضح است که در این صورت باید خود - اندیشی بیشتر و عمیق‌تر باشد.

از نظر هابرماس، در مورد رقابت بین جهان‌بینی‌های دینی و متافیزیک، مفهوم مشترکی از خیر که همان نقش را در جایگاه مبنای مشترک قانونی و اخلاقی ایفا نماید غایب بوده و این بدین معناست که این رقابت باید با آگاهی در جهان‌گفتمان‌ها، و با احترام به دیگران در جایگاه مشارکت‌کنندگانی که برای جستجوی حقیقت اخلاقی - وجودی تلاش می‌ورزند، ایفای نقش نماید. از نظر هابرماس، روح فلسفی روشنگری سیاسی با تاکید بر یک جهان‌سکیولاریزه‌شده‌ی اخلاقی و جهان‌شمولی عقلانی - قانونی سهم قدرتمندی را در توسعه‌ی اصولی برای یک ایجاد یک کلیسای چندگانه‌ی جهانی ایفا می‌کند. (Aguirre, 2012, p. 177)

با این وجود، پیش‌بینی روندهای آتی چنین فرایندی از نظر هابرماس نیز با دشواری‌های خاص خود روبرو می‌باشد؛ زیرا تنش‌های موجود در این استدلال ریشه در استدلال کانتی دارد.

ازین‌رو هابرماس در راستای حل این مساله با بازگشت به کانت و نشان‌دادن این نکته که فلسفه‌ی دین وی نشان‌دهنده‌ی سکیولاریزه‌کردن و در همان زمان نجات حقیقت ایمان از تخریب است این وضعیت را بدین‌گونه تشریح می‌کند؛ فلسفه‌ی کانت دارای دو قطب بوده و این امر منجر به تنش‌های ذاتی در ارتباط با اندیشه‌ی کانت در باب دین می‌شود؛ از یک سوی کانت روشنگر که در صدد از میان برداشتن دین از طریق اقتدار عقل برآمده است و از سوی دیگر کانت اخلاق‌گرا که خواهان اعتراف به شکست در مقابل بی‌باوری روشنگری نیست. ازین‌رو کانت در مقابل این تردید در صدد نجات محتوای ایمان و تعهدات مذهبی‌ای است که می‌تواند صرفاً در محدوده‌ی صرف عقل قابل توجیه باشد. (Habermas, 2008, p. 211) از نظر هابرماس، نخستین مسیر اندیشه‌ی کانت پیامد استقلال اخلاقیات سکیولار عقل از الهیات است. قطب دوم آن، نشان‌دهنده‌ی معضل انگیزه، یا دقیق‌تر، معضل فقدان عقل عملی انگیزه برای عمل‌کردن به شیوه‌ی اخلاقی است. این دو قطب در تفکر کانتی دربردارنده‌ی تناقضاتی حل‌ناشدنی می‌باشند.

چنین نگاهی باعث شده است تا کانت با دین از یک سوی در جایگاه میراث و از سوی دیگر در جایگاه خصم برخورد نماید. از این‌رو توضیح چگونگی مذاقه‌ی کانت در دین هم به عنوان منبعی برای اخلاقیات که معیارهای عقل را توجیه کرده و هم نیز ملجایی ابهام‌انگیز برای زدودن تاریک‌اندیشی و تعصب، دشوار است. بدین دلیل در آثار هابرماس که به طرح مسائل مرتبط به جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی پرداخته‌اند می‌توان خطی از استدلال را پی‌گیری کرد که با طرح تضییقات عقل، بر دوسویه‌گی این محدودیت‌ها اشاره می‌نماید. از یک سوی، محدودیت شایستگی عقل که قابلیت پاسخگویی دین به قوانین و احکام عقل را هدف قرار می‌دهد و از سوی دیگر، صلاحیت عقل که مبین تسلیم و سرسپردگی عقل به ایمان در نهایت ظرفیت آن می‌باشد.

بنابراین خصلت تنش‌زا، هابرماس به معرفی دو‌گونه از عقل دست می‌یازد: نخست عقل‌های متافیزیکال مبتنی بر نظم آفرینش و دوم عقل‌های رستگاری بخش مبتنی بر تاریخ رستگاری. از این‌رو هابرماس در راستای حل این ابهام، استدلال می‌نماید که هر دینی در اصل، جهان‌بینی یا آموزه‌ی جامعی است که مدعی اقتدار تاسیس‌شکلی از حیات به مثابه

یک کل است. دین باید از این ادعای انحصار بر تفسیر و شکل دادن به حیات در جایگاه یک کل با سکیولاریزه کردن معرفت علمی، بی طرف کردن قدرت دولت و جهانی کردن آزادی دینی دست بکشد. (Habermas, 2008, p. 111) اما از آنجا که ادیان با توجه به اشکال آسیب‌پذیر حیات جمعی قادر به مفصل‌بندی نهادهای اخلاقی هستند گونه‌ی بسیار ویژه‌ای از آموزه‌های جامع نیز بوده و در فرایندهای سیاسی شایان توجه بیشتری هستند:

اکنون نه به دلایل اجتماعی-نظری (به سان نظریه‌ی کنش ارتباطی) بلکه به دلیل رسوماتی که در کردمان تفکر جمعی مذاهب جهانی هنوز نیز بقای خود را حفظ کرده‌اند من به مجموعه‌ای از مراسم و افسانه‌ها علاقمندم. هنگامی که امروزه از خود می‌پرسیم در این معنای محدود از سنت‌های قدرتمند، چه چیزی دین را از دیگر جهان‌بینی‌ها متمایز می‌نماید، [خود] این کردهاها پاسخ به شمار می‌روند. ادیان بدون فعالیت‌های مناسکی cultic یک جماعت بقای خود را حفظ نمی‌کنند. (Habermas cited in: Aguirre, 188)

اما از آنجا که کردهاها ویژه‌ی مناسکی گروه‌های مختلف قادر به اتحاد جامعه به مثابه یک کل نمی‌باشند، در جایگاه هنجارهای اخلاقی درونی گشته و جریاناتی را به درون جهان - زیست کردهاها روزانه هدایت می‌کنند. از همین رو در دنیای مدرن دین صرفاً پدیده‌ی معاصر بوده‌است که هنوز نیز دسترسی به جهان تجربه‌ی مراسم مذهبی را مهیا می‌کند. زیرا تشریفات و آداب و رسوم مذهبی شکلی ویژه از ارتباط را برای هابرماس تداعی می‌نمایند. از سوی دیگر این مراسم خود را از طریق مضامین معنایی کلی از نمادهای مختلفی مانند رقص، آواز و نمایش‌ها و آداهای بدن متمایز کرده و موسس معرفتی به شمار می‌رود که فلسفه به منظور درک آن در جایگاه یک دیگری متفاوت که منابعی را برای انسجام اجتماعی مهیا می‌کند باید آن را دریابد. از زاویه‌ی این چرخش از فلسفه به جامعه‌شناسی و سیاست باید نقش دین در حوزه‌ی عمومی مکشوف می‌گردد.

ازین رو هابرماس دین و سنت‌های دینی را در جایگاه نیرویی برای تولید منابع انگیزشی هویت‌بخش و نیازمند دمکراسی مشورتی لازم دیده و براین باور است که دین و نقش آن در جایگاه حوزه‌ی عمومی پیامد تثبیت مفهوم اخلاق شهروندی است؛ امری که باید از سوی شهروندانی که قانون اساسی یک دولت لیبرال را می‌پذیرند، مورد اجابت قرار گیرد. از این رو، دولت لیبرال نباید افراد و جوامع مذهبی را از بیان خواسته‌های سیاسی‌اشان دلسرد نماید، چرا که در این صورت جامعه از منابع کلیدی برای ایجاد معنا و هویت محروم می‌گردد. (Habermas, 2006, p. 10) اما از سوی دیگر، هابرماس از این نکته نیز مطلع است

که دین نمی‌تواند به اخلاقیات تقلیل یافته یا در درون گرایش‌های مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی جذب گردد. با این وجود، این نکته نیز درست است که دین آگاهی از هر دو عنصر را حفظ می‌کند. به همین دلیل کاربرد عمومی عقل از سوی شهروندان دینی و غیر دینی به‌طور همسان ممکن است مشوقی برای سیاست‌های مشورتی در جامعه‌ی مدنی متکثر گشته و به بهبود پتانسیل‌های معنایی سنت‌های مذهبی در گستره‌ی فرهنگ سیاسی منجر می‌گردد.

۶. مباحثه هابرماس با رالز حول جایگاه دین در حوزه عمومی

بخش مهمی از دیدگاه‌های هابرماس در ارتباط با جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی در مباحثه‌ی وی با رالز که در قالب جدایی دین و دولت و عقل عمومی بازتاب یافته است صیقل می‌یابد. در ارتباط با جدایی دین از دولت، هابرماس استدلال می‌کند اصل جدایی کلیسا و دولت، سیاستمداران و مقامات رسمی را وادار می‌دارد تا در درون نهادهای سیاسی به تدوین و تصویب قوانین، اداره‌ی دادگاه‌ها، ارائه‌ی دستورات و اقدامات در چارچوب زبانی بپردازند که برای تمامی شهروندان به‌طور یکسان قابل دسترسی باشد. (Habermas, 2008, p. 122) در این نقطه افکار هابرماس با رالز در ارتباط با عقل عمومی شهروندان و وجود باورهای مختلف در سطح جامعه با یکدیگر تلاقی می‌نماید.

از نظر رالز عقل شهروندان از سه طریق عمومی است: از آنجا که عقل متعلق به تمامی شهروندان است، عقل عمومی نیز می‌باشد. دوم؛ هنگامی که عقل به ملزومات اساسی و مسائل عدالت بنیادین ارتباط می‌یابد موضوع آن خیر عمومی خواهد بود و سوم؛ ماهیت و محتوای آن تا جایی عمومی می‌باشد که از طریق برداشت‌های سیاسی ارائه شده باشند. (Singh, 2010, p. 8) از این رو رالز عقل جمعی شهروندی را که از شباهت‌های وافر با حوزه‌ی عمومی هابرماسی و در ارتباط با دین قرار دارد در درون محدودیت‌های یک درک سیاسی لیبرال - دموکراتیک مورد بحث قرار می‌دهد.

از این نقطه نظر، نخستین محدودیت تحمیل شده بر عقل عمومی، یک محدودیت نهادی بوده و برای سخن گفتن شایسته از عقل عمومی نیازمند مواجهه با ملزومات اساسی و مسائل بنیادین عدالت هستیم. به دیگر سخن، بسیاری از عناوین سیاسی در این قلمرو جای نمی‌گیرند. به همین دلیل عقل عمومی بر تمامی بحث‌هایی که - البته با اهمیت سیاسی - خارج از محدودیت‌های نهادی در کلیساها، خانواده‌ها، دانشگاه‌ها و ... جای می‌گیرند از

قابلیت صدق برخوردار نیست. از همین رو رالز مباحثات غیر-عمومی رایج در این نهادها را بخشی از آن چیزی می‌نامد که به آن عنوان فرهنگ زمینه‌ای را اطلاق می‌کند. بر عکس عقل عمومی هنگامی صدق می‌کند که گفت‌وگوی سیاسی در فوروم‌های عمومی در جریان بوده و البته هنگامی بسیار بحث‌برانگیزتر خواهد بود که شهروندان در باب رای دادن و انتخابات به بحث و مناظره‌ی کلامی می‌پردازند. این اشاره‌ی رالز می‌تواند با حوزه‌ی عمومی هابرماسی هم‌سان انگاشته شود.

اگرچه هابرماس بر وجود ریشه‌های کانتی عقل جمعی رالزی تاکید می‌نماید اما بر این باور است که مفهوم حوزه‌ی عمومی وی بسیار گسترده‌تر از عقل عمومی رالزی بوده و از سوی دیگر تحقق یک حوزه‌ی عمومی هنجاری از ارتباط وثیقی با کردمان دموکراسی برخوردار است. از سوی دیگر به رغم آنکه هابرماس چشم‌انداز توافقی و تمایل رالز را در راستای ادغام یک شمای کانتی در درون جهان اجتماعی می‌پسندد، اما از سوی دیگر، او قراردادگرایی رالزی را به دلیل زمینه‌ی اراده‌گرایانه‌ی آن محکوم می‌کند. کانون استدلال انتقادی هابرماس علیه رالز متکی بر نقد مفهوم بی‌طرفی مستقل freestanding neutrality دولت قرار دارد. هابرماس استدلال می‌نماید که:

بی‌طرفی دولت در ارتباط با جهان‌بینی‌های رقیب، پیش‌شرط نهادی برای تضمین برابر آزادی دینی برای همگان محسوب می‌گردد. اجماع حول اصول اساسی‌ای که در آن همه‌ی شهروندان باید شامل آن شوند نیز جزو اصول جدایی دین از دولت است. اما در پرتو موضوع اصلی فوق‌الذکر، در راستای بسط این اصل از سطح نهادی به اظهارات ارائه‌شده از سوی سازمان‌ها و شهروندان در حوزه‌ی عمومی سیاسی به تاسیس یک سکولاریزم زیاده از حد کلی منجر می‌گردد. ما نمی‌توانیم از ویژگی سکولار دولت تعهد مستقیم فردی را برای تمامی شهروندان، در راستای تکمیل اعتقادات مذهبی عمومی بیان شده از طریق برابری در یک زبان عموماً در دسترس استنتاج کنیم. و مطمئناً انتظارات هنجاری که تمامی شهروندان مذهبی هنگام رای دادن به آن‌ها نیاز دارند، در نهایت باید از طریق ملاحظات سکولار و نادیده‌پنداشتن واقعیت‌های یک زندگی دینی، یک وجود هدایت‌شده توسط ایمان، هدایت شود. اما این مدعا با اشاره به موقعیت واقعی شهروندان مذهبی در محیط جامعه‌ی مدرن مورد مباحثه قرار گرفته است. (Habermas, 2008, pp. 128-129)

به همین علت هابرماس استدلال می‌نماید که سنت‌های دینی از قدرت ویژه‌ای در مفصل‌بندی دریافت‌های اخلاقی برخوردار بوده و این امر بویژه در ارتباط با اشکال

آسیب‌پذیر حیات عمومی از اهمیت دوچندانی برخوردار می‌گردد. شاید این بخش از اشاره‌ی هابرماس ناشی از تداوم همان رویکرد پیشین وی به دین در قالبی جدید باشد. اما از سوی دیگر، هابرماس در تمایزی با رویکرد پیشین خود، بر خصلت امر سیاسی رالزی در جایگاه مخالفت با امر متافیزیکیال تمرکز کرده و استدلال می‌نماید که کاربرد رالز از تمایز متافیزیک-سیاست مطابق با موارد زیر است: ایستاری ویژه از بی‌طرفی در جایگاه شکلی جدا از یک آموزه‌ی عمیق برای موقعیت معرفت‌شناسانه‌ای که همزیستی آموزه‌های جامع متفاوت را امکان‌پذیر می‌نماید. هابرماس با نقد این ایستار بر این باور است که رالز به شیوه‌ای دلخواهانه تئوری سیاسی را از اخلاق، دین و متافیزیک جدا می‌کند. (Singh, 2010, p. 16)

هابرماس با نقد رالز مبنی بر مغشوش کردن سطوح توصیفی و هنجارین احتمال می‌دهد استدلال فلسفی لیبرالیسم رالز به گونه‌ای از ایدئولوژی راه ببرد. اما رالز نیز به‌نوبه‌ی خود اصلی‌ترین تز هابرماس، یعنی واقعیت و هنجارها را نپذیرفته و بر این باور است که از آنجا که استقلال سیاسی شهروندان در درون لیبرالیسم سیاسی تضمین‌گرفته شده است، آزادی و برابری نه از طریق یک تصمیم‌آنی بلکه از طریق یک فرایند بینا-نسلی مداوم فراهم‌گشته و در این میان ارزش‌های غیرعمومی نمی‌توانند نشأت‌گرفته از مضامین هستی‌شناسانه‌ای باشند که از طریق یک آموزه‌ی جامع تعیین یافته‌اند. آنها نشأت‌گرفته از اراده‌ی مردم هستند.

در میانه‌ی این نقدها، ایده‌ی هابرماسی بر این امر مبتنی است که در لیبرالیسم سیاسی رالزی، حقوق فردی بر کردمان دموکراتیک پیشی‌گرفته و رالز با استدلال‌های خود، شهروندان را از نیروهای دموکراتیک‌اشان بی‌بهره می‌نماید. بدیل‌های هابرماس متضمن بذل توجه جدی به فرایند صورتبندی قوانین دموکراتیک بوده و از سوی دیگر؛ ابزار و نیروی قانون نمی‌تواند منوط به استدلال فلسفی باشد، بلکه آن‌ها بر پیش‌فرض‌های تعهد واقعی عقل عمومی در کردمان‌های گفتمانی دموکراتیک متکی می‌باشند. اما به رغم تفاوت‌های بین هابرماس و رالز، رالز با نشان‌دادن مدل جدیدی از لیبرالیسم بر این باور است که قرار نیست دین به حوزه‌ی عمومی مقید گردد، بر عکس؛ دین زمینه‌بالقوه‌ای برای بسیاری از مناسب‌ترین آرمان‌های سیاسی به‌شمار می‌رود. (Singh, 2010, p. 20)

این مدل از لیبرالیسم در لیبرالیسم سیاسی از طریق استفاده از دو مفهوم اساسی تعریف می‌گردد: *اجماع هم‌پوشان و عقل عمومی*. *اجماع هم‌پوشان مبتنی بر اجماعی از آموزه‌های فراگیر معقول در برابر آموزه‌های نامعقول یا ناعقلانی (رالز ۱۳۹۲: ۲۴۰) تعریف می‌گردد و عقل عمومی حاکی از توصیف امر امکان‌پذیری است که می‌تواند باشد، هرچند شاید هرگز*

تحقق نیابد. (رالز ۱۳۹۲: ۳۲۰) رالز بر مبنای این دو مفهوم، لیبرالیسم سیاسی خود را بر مبنای مفهومی از احترام متقابل بنیاد می‌نهد که مطابق آن هر شهروند، هنگامی که به آموزه‌های جامع خود متوسل می‌شود، باید در نظر داشته باشد که دیگر شهروندان چه مقدار از آن را به لحاظ عقلانی می‌توانند درک کنند. دین، اخلاق احترام متقابل، منافع و آرزوهای مردمان دین‌دار را قربانی نکرده و احترام متقابل متضمن مسئولیت ویژه‌ای برای مردمان مذهبی نیست، بلکه متضمن مسئولیت برای تمامی شهروندان است. از این منظر شهروندان وفادار به آموزه‌های فراگیر متفاوت، تمایل به پذیرش چشم‌انداز سیاسی لیبرال در یک جامعه‌ی به‌سامان را داشته و در این میان با استفاده از مزیت بنیادهای مذهبی، فلسفی و اخلاقی‌ای که ارائه می‌دهند خود را نه خارج از دیدگاه‌های جامع شهروندان، بلکه از درون دیدگاه‌های آنان بیان کرده و بدون توجه به آموزه‌های بنیادین ادیان، به توافقی حول اصول عدالت سیاسی لیبرال و تساوی طلبانه دست می‌یابند.

اما هابرماس در نهایت بر این باور است که وجود یک دولت پست-سکیولار از توان تضمین رواداری بی‌طرفانه‌ای برخوردار و چنین امری هنگامی تضمین می‌گردد که پلورالیسم جهانی‌بینی‌ها در حوزه‌ی عمومی سیاسی بر مبنای احترام متقابل بسط و گسترش یابد. این نگاه هابرماس به نقش و جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی حاکی از تداوم دین در عرصه‌ی اجتماعی‌ای است که می‌تواند در قالب مفاهیمی جمعی خود را در حوزه‌هایی بازتاب دهد که نمایندگی عموم‌های مردم را برعهده دارند. چنین ایستاری به طرح مفهوم پسا-سکیولاریسم در نزد هابرماس منجر می‌گردد.

۷. نتیجه‌گیری

تغییر نگاه هابرماس به پدیده‌ی دین را باید حاصل دگرگونی‌های جهان‌عین و ذهنی‌ای دانست که به یمن عمر دراز وی حاصل آمده است. اگر هابرماس در دوره‌ی نخست حیات فکری خود دین را در قالب پا پس کشیدن خداوند از عرصه‌ی جهان به گونه‌ای سلبی - همچون مارکس - تفسیر می‌کرد که تنها تحمل مصائب را آسان می‌نماید، در برهه‌های بعد با پذیرش وجه معناساز و شکل‌دهنده‌ی دین به هویت، این نقش را در درون حوزه‌ی عمومی تعدیل و در برهه‌ی سوم با طرح مفهوم پسا-سکیولاریسم دین را در حوزه‌ی عمومی واجد نقشی مهم ارزیابی می‌کند. این برهه‌ی مهم حیات فکری هابرماس با بازبینی

در پیش فرض‌های بنیادین سکیولاریسم و دین در پرتو پیچیدگی‌های جهان معاصر حاصل می‌گردد.

به همین دلیل، مفهوم پسا-سکیولاریسم هابرماسی نه موید رد فرایند سکیولاریزه کردن جامعه بوده و نیز نه بازگشتی به برتری الهیات می‌باشد. از نظر هابرماس جامعه پسا - سکیولار از طریق تداوم وجود اجتماعات مذهبی در محیطی سکیولار تعریف می‌گردد. درحالی‌که گزاره‌های ضد-سکیولاریزاسیون محدودیت‌های گسترده‌ای را بر پیش فرض‌های سکیولاریزاسیون تحمیل می‌نمایند، پیش فرض‌های پسا - سکیولاریزاسیون راه‌های بدیلی را مبنی بر دستیابی به نقش دین در حوزه‌ی عمومی ارائه می‌دهند. از همین رو نباید پسا-سکیولاریسم هابرماسی را صرفاً بسط تئوری‌های قبلی سکیولاریزاسیون قلمداد کرد، بلکه باید آن را چرخشی پارادایمیک از عصر برتری عقلانیت علمی و غیرمتافیزیک به عقلانیت متافیزیک یا پسا - متافیزیک جدیدی قلمداد کرد که در آن نه عقل متافیزیک و نه غیر متافیزیک به تنهایی از اقتدار برخوردار نیستند. این اشارات موجز به پسا - سکیولاریسم می‌تواند دو پیامد مهم را به دنبال داشته باشد: سکیولاریزاسیون الزاما به تضعیف تاثیرگذاری دین منجر نگشته و افزایش اهمیت دین در حوزه‌ی عمومی نیز فرایند سکیولاریزاسیون را تهدید نمی‌نماید.

هابرماس با به چالش کشیدن پیش فرض‌های سکیولاریزاسیون کلاسیک مبنی بر برتری عقل سکیولار بر دین - که دین را تحت اقتدار عقل مدرن در یک جامعه‌ی سکیولار قرار می‌دهد - استدلال می‌نماید که خرد سکیولار باید از موقعیتی هم‌شان با دین برخوردار گشته و عقل سکیولار نیز به منظور درک اهمیت دین در حوزه‌ی عمومی، باید فرض خود مبتنی بر ارجحیت بر دین را وانهد. عقل سکیولار دیگر از اقتدار قضاوت درباره‌ی اعتبار دین برخوردار نبوده، از این رو هابرماس بدون در نظر گرفتن برتری یکی بر دیگری، اندیشه‌ی سیاسی را به شناخت متقابل دین و سکیولاریسم از یکدیگر فرا می‌خواند.

چنین برداشتی از سوی هابرماس که در مغایرت با آثار اولیه‌ی وی پذیرش سکیولاریزاسیون کلاسیک بوده است را می‌توان در پرتو چرخش الهیاتی وی تبیین نمود. اما باید بر این نکته نیز انگشت نهاد که هابرماس در تبیین جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی، از یک سوی دین را در جایگاه نقش سیاسی آن و نیز نقش سیاسی دینداران تحلیل کرده است و از سوی دیگر؛ با حفظ فاصله‌ی خود با معرفت دینی، درصدد تبیین این نکته برآمده است که در راستای ایجاد یک ساخت سیاسی دموکراتیک اجتماعات دینی می‌توانند از چه

دستاوردهایی برخوردار باشند؟ از همین‌رو بوده است که هابرماس با پیش کشیدن جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی، آن را برای ایجاد همبستگی اجتماعی و آگاهی‌هنجاری در دموکراسی مهم ارزیابی نموده است؛ و از سوی دیگر با پیش کشیدن مفهوم ترجمه‌ی همیارانه برایین باور بوده است که دینداران نیز باید اظهارات سیاسی دین بنیاد را با ترجمه به زبان عمومی عمدتاً سکیولار پذیرا باشند.

با وجود نقدهایی بر مفهوم پسا-سکیولاریستی هابرماس، به نظر می‌رسد تلاش وی برای جای دادن دین در حوزه‌ی عمومی از طریق بازبینی اقتدار امر سکیولار پاسخ‌آفرینی به اهمیت رو به افزایش دین در دوران معاصر و تأکیدی بر همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان و رهایی از خطوط متصلب خصوصی-عمومی باشد. شاید برخی از استدلال‌های هابرماس در ارتباط با مفهوم پسا-سکیولاریسم آرمانی به شمار آیند اما استدلال‌های وی حول تاسیس، دستیابی به دموکراسی می‌تواند به ثبات هرچه بیشتر جوامع در حال گذاری منجر گردد که دارای ایستارهای مختلف و متضاد حول دین و نقش آن در حوزه‌ی عمومی سیاسی هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب برای اولین بار به زبان آلمانی تحت عنوان *Offentlicheit und Erfahrung* منتشر و سپس ترجمه‌ی آن با نام *Public sphere and Experience* در سال ۱۹۹۳ توسط انتشارات دانشگاه Minnesota منتشر گردید.
۲. در الهیات یهودی این اصطلاح اشاره به آغاز فرایند خلقت از سوی خداوند است که در آن خداوند در فرایند آفرینش جهان از عرصه‌ی جهان عقب نشسته و با این عقب‌نشینی امکان گشودن فضایی را مهیا می‌کند تا قلمروهای ظاهراً مستقل وجود داشته باشند. این عقب‌نشینی اولیه، فضای خالی‌ای را - *Khalal/Khalal Hapanui* - را شکل می‌دهد که در آن پرتو آفرینشگر جدیدی ظهور می‌یابد. این فضای خالی نهان اما هدفمند که از سوی خداوند ایجاد شده است فضایی برای تحقق اراده‌ی آزاد به شمار می‌رود. این مفهوم در الهیات یهودی حاکی از تجربیاتی برای رشد ایمان و استقلال در پرتو رنج می‌باشد.
۳. نقطه‌ی شروع توجه هابرماس به نقش دین در حوزه‌ی عمومی را می‌توان به کنفرانسی منتسب کرد که از ۷ تا ۹ اکتبر سال ۱۹۸۹ در دانشگاه شیکاگو تحت عنوان نظریه‌ی انتقادی: وعده‌ها و محدودیت‌های آن برای تنولوژی قلمرو عمومی برگزار گردید. مباحثه‌ی هابرماس با *Johann Baptist Metz* را می‌توان شروع این فرایند قلمداد کرد.

۴. این مقاله، مقاله ششم از کتاب روبه رو است: Habermas, J. (2002) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and modernity*. Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta. Cambridge, Mass.: MIT Press.

۵. جان رالز برای نخستین و آخرین بار در سال ۱۹۹۵ و در *Journal of Philosophy* استدلال‌های هابرماس را در باب دین در حوزه عمومی مورد بحث قرار می‌دهد. اما هابرماس در 'Remarks on "Reasonable" versus "true", or the morality of worldviews' and 'discourse ethics' (1994: 25-8) (1998) و نیز در فصلهای ۲ و ۳ (*Between Facts and Norms* (1996)) این بحث را ادامه می‌دهد.

کتاب‌نامه

اسکمبلر، گراهام ، هابرماس، نظریه انتقادی و سلامت، حسینعلی نودری، تهران، ۱۳۹۶ انتشارات علمی و فرهنگی
بهرام، ح. غ. م. ۱۳۹۴، تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی. فلسفه، 2(43), pp. 21-38.
بهرامی، م. ۱۳۹۵، تحول آرای یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی. تهران: نوایا
راد، ع. پ. و. م. ق. ۱۳۹۵، ed.، هابرماس و روشنفکران ایرانی. تهران: طرح نقد
رالز، ج. ۱۳۹۲، لیبرالیسم سیاسی. تهران: ثالث
زارعی، آ. ۱۳۹۴، پست سکولاریسم؛ مذهب و حوزه‌ی عمومی در اندیشه یورگن هابرماس. پژوهش‌نامه علوم سیاسی بهار. 2(10), pp. 79-111.
هابرماس، یورگن، ۱۳۸۰. فراسکیولاریسم. همشهری ماه، بهمن، ۱(۱۱)، pp. 59-61.

Aguirre, J., 2012. Post metaphysical Reason and Post secular Consciousness: Habermas' Analysis of Religion in the Public Sphere. s.l.:Stony Brook University.

Calhoun, C., ed., 1996. *Habermas and the public sphere*. Forth printing ed. s.l.:Massachusetts institute of technology.

Eicklman, A. S. & D. F. ed., 2002. Public Islam and the common good.

Gripsrud, J., 2009. Digisting the public sphere: two key issues. *javnost the public*, Vol.16(No. 1.), pp. pp. 5 - 16.

Habermas, J., 1983. *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J., 1983. *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge: The MIT Press.

Habermas, j., 1992. *Legitimation Crisis*. s.l.: Polity Press.

Habermas, J., 2002. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. s.l.: Polity Press.

- Habermas, J., 2006. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), p. 1–25.
- Habermas, J., 2008. *Between Naturalism and Religion*. Malden: Polity Press.
- Jurgen habermas, Thomas McCarthy 1977. Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, 44(1), pp. 3-24.
- Mckee, A., 2005. *The Public Sphere: An Introduction*. s.l.: Cambridge University Press.
- Rosi Braidotti, B. B. d. G. M. ed., 2014. *Transformations of Religion and the Public Sphere: Post secular Publics*. s.l.: Palgrave MacMillan.
- Salvatore, A., 2007. *The Public Sphere, Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sandhu, A., 2007. *Intellectuals and the People*. s.l.: Palgrave Macmillan.
- Sheedy, M., 2016. Habermas and Religion. *Religion Compass*, 10(3), p. 58–73.
- Singh, P. L. a. A. ed., 2010. *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*. s.l.: continuum.
- Veronika, R. W. a. K. ed., 2008. *Handbook of Communication in the Public Sphere*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.