

## 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، و سکولار / دینی را از طریق تحلیل‌های جدیدی به‌چالش کشیده است، تاجایی که اکنون برقراری پیوند وثیق بین تجدد و عرفی‌شدن کاملاً دور از انتظار است. این مقاله نیز، با تمرکز بر دگردیسی آرای هابرماس در مورد حوزه عمومی و جایگاه دین در آن، استدلال می‌کند که نگاه هابرماس به دین از نگاهی نقدی و فلسفی به نگاهی مثبت و سیاسی - جامعه‌شناختی تغییر می‌کند و هابرماس، با درک واقعیت‌های جهان معاصر، مفهوم پساسکولاریسم را، به‌مثابه تجدیدنظری در چشم‌اندازهای سکولار و نیز بهادادن به نقش دین در حوزه عمومی، مطرح می‌کند. این دگردیسی از منظر هابرماس، به‌سهم خود، به پذیرش هم‌زیستی منجر می‌شود و تکثر در حیات سیاسی را ارتقا می‌بخشد.

**کلیدواژه‌ها:** حوزه عمومی، جهان‌زیست، پساسکولاریسم، دین.

### ۱. مقدمه

جهان معاصر تمایل و افری به تعامل با دین در حوزه خصوصی دارد، اما به‌نظر می‌رسد، متعاقب فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و واقعه یازدهم سپتامبر، نه‌تنها سنت‌های مذهبی و اجتماعات دینی اهمیت سیاسی پیش‌بینی‌نشده‌ای را کسب کرده باشند، بلکه احزاب

---

\* 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

سیاسی - مذهبی نیز در سطوح فرهنگی و سیاسی به پیش‌برد فرایندی از تحکیم نقش خود در قلمرو سیاسی برآمده‌اند. این فرایند، که با جنبش‌های بنیادگرایانه در خاورمیانه و آفریقا نیز اقتران یافته است، دوگانه متصلب لیبرالیسم - سکولاریسم را، که مبنی بر جدایی حوزه خصوصی از حوزه عمومی است، با خلل مواجه می‌کند. این دوگانه مبتنی بر این فرض است که افراد قادر به ایجاد و حفظ هویتی دینی، نژادی، و فرهنگی در حیات خصوصی‌اند و هم‌زمان در مقام شهروند نیز در حوزه عمومی از هویت متمایزی برخوردارند و مرزهای این تفکیک متصلب می‌تواند حفظ شود. از این منظر سکولاریسم نشان‌دهنده واژگان و رویه‌ای فکری است که مدعی جدایی دین از سیاست، به مثابه نظم نهادینه شده و عقل فردی، است و نهادهای سیاسی باید مستقل و رها از دین سامان یافته باشد و سامان این قلمرو سیاسی نیز از طریق عقل سکولار یا عقل جمعی توجیه شده باشد. به دیگر سخن، این مفهوم حاکی از اشاره‌ای است به سازمان‌دهی قلمرو سیاسی بی‌طرف و اتخاذ تصمیمات بی‌طرف مبتنی بر استدلال‌های در دسترس، که نیازمند ترجمه باورهای مذهبی به زبان سیاسی مشترک، و در نتیجه قراردادن آن ذیل ملاحظات دینی یا متافیزیک است (Braidotti 2014: 40).

اما با توجه به بازاندیشی‌های مجددی که متفکران اندیشه سیاسی درباره حوزه عمومی و جایگاه دین کرده‌اند و نیز اندیشه‌های کسانی مانند هابرماس درباره نتیجه فرایند هم‌چنان ناتمام مدرن‌سازی و اعتقاد به نقش محتمل مذهب در مدرنیته (زارعی ۱۳۹۴)، اندیشه‌های جدیدی درباره جایگاه دین در حوزه عمومی مطرح شده است. هابرماس با مفصل‌بندی اندیشه‌هایی جدید با عنوان پساکولاریسم در صدد اختصاص دادن سهم بیش‌تری به دین و عدول از پیوند وثیق بین مدرن‌سازی و سکولاریسم برآمده است.

اما باید توجه داشت که رویکرد هابرماس به جایگاه دین در حوزه عمومی در همین دوره نیز با نوساناتی مواجه بوده است و پیچیدگی‌های ظریفی داشته است، تاجایی که او در برهه‌ای پساکولاریسم را ترجمه مفاهیم دینی به‌زبانی قابل‌فهم برای عموم و ترجمه باورهای مذهبی آن‌ها را به‌زبانی سکولار (هابرماس ۱۳۸۰) قلمداد کرده است و در برهه‌ای دیگر نیز با تمرکز بر جایگاه شهروندان دین‌دار در دولت‌های لیبرال بر آن بوده است که شهروندان دین‌دار به‌هنگام مشارکت در گفتمان عمومی می‌توانند، بدون نیاز به تقسیم هویتشان به دو بخش عمومی و خصوصی، ترجمه 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 به‌زبانی دینی بیان و توجیه کنند (Habermas 2006: 10).

اما آنچه فارغ از این پیچیدگی‌های ظریف مدنظر است تبیین تلاش هابرماس برای برون‌رفت از دوگانه متصلب خصوصی / عمومی سیستم لیبرالیسم - سکولاریسم و تأکید بر اصطلاح پساسکولاریسم است که آن را نشانه‌ای از فوریتی برای بازبینی انتقادی و اخلاقی کارکرد سیستم‌های باور علمی در جهان معاصر (Braidotti 2014: 3) معرفی می‌کند، که در نهایت به این نظر ختم می‌شود که دولت لیبرال مجبور است برای از میان برداشتن خطوط متصلب بین عمومی و خصوصی و نیز فرارفتن از اجبار گزینش بین ارزش‌های سیاسی لیبرال و اعتقادات مذهبی شهروندان (زارعی ۱۳۹۴) از آموزه‌های پساسکولاریسم پیروی کند. این هم به معنای گفت‌وگوی انتقادی مداوم هم بین سنت و مدرنیته و هم بین طرف‌داران و مخالفان نقش دین در حوزه عمومی برای دستیابی به اجماعی حداقلی بوده است که در کنه خود منوط به درک و احترام متقابل بین شهروندان مذهبی و غیرمذهبی است. از این رو در دولت مبتنی بر قانون تمام هنجارهای قانونی اعمال‌شدنی باید از طریق زبانی قابل درک برای تمام شهروندان از قابلیت تدوین و توجیه برخوردار باشند. این ترجمه هم‌یارانه از محتوای مذهبی می‌تواند به آفرینش گونه‌ای از احترام متقابل یاری رساند و نیز موجب شود شهروندان مذهبی نیز رویکردهای معرفت‌شناختی تازه‌ای به محیط سکولار جهان موجود بگیرند.

برای بررسی جایگاه دین در حوزه عمومی هابرماسی، در گام اول، مفهوم حوزه عمومی در دو دوره فکری قبل و بعد از نگارش کتاب *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی* بازبینی می‌شود. در گام دوم، تکوین آرای هابرماس درباره نقش دین در قلمرو اجتماع و سپس حوزه عمومی بررسی می‌شود و در ضمن اشاره به رئوس کلی مباحثه هابرماس و جان رالز، استدلال‌های هابرماس در دفاع از نقش دین در حوزه عمومی توضیح داده می‌شود. در بخش پایانی استدلال می‌شود که هابرماس با طرح مفهوم پساسکولاریسم افق‌های جدیدی را برای گفت‌وگو، مفاهیم، و اجماع درباره رهایی از دوگانه سکولار / مذهبی گشوده است و این، به سهم خود، امکان دسترسی به دموکراسی را ارتقا بخشیده است.

## ۲. مفهوم حوزه عمومی نزد هابرماس

با وجود آن‌که نخستین بار جان دیویی در کتاب *امر عمومی و مشکلات آن (The Public and Its Problems)* مفهوم پرمنازعه و استعاری حوزه عمومی در جهان مدرن را مطرح کرد، این مفهوم با نام یورگن هابرماس و کتاب *دگرگونی ساختاری در حوزه عمومی* گره خورده

است، که می‌توان گفت تمام آثار بعدی هابرماس بر محور اندیشه‌های کانونی این کتاب شکل گرفته‌اند. وظیفه هابرماس در دگرگونی ساختاری در حوزه عمومی بسط و توسعه نقدی طبقه‌بندی جامعه بورژوازی به منظور نشان‌دادن تنش‌های درونی آن و عواملی است که به پیدایش، دگرگونی، و زوال حوزه عمومی منجر شده است و از سوی دیگر نشان‌دادن عنصر بالقوه حقیقت و رهایی‌بخشی که، با وجود ارائه اطلاعات نادرست ایدئولوژیک و تناقض‌های آن، حوزه عمومی را تأسیس می‌کند.

هابرماس در این کتاب الزامات اولیه شکل‌گیری حوزه کلاسیک عمومی بورژوازی در سده هفدهم و هجدهم را بسط و نشان داده است که چگونه حوزه عمومی حول استدلال‌های انتقادی عقلانی‌ای تأسیس می‌شود که در آن شایستگی‌های استدلالی، و نه هویت‌های استدلال‌کنندگان، دارای اهمیت است (Calhoun 1996: 2). از این رو نکته مهمی که از دوره کانت به آن اشاره می‌شود حضور استدلال است. این تأکیدی بر به‌کارگیری عقل در جایگاه هسته گران‌سنگ ایدئولوژی حوزه عمومی بورژوازی است. با وجود این این حوزه عمومی بورژوازی محدود به بخش‌هایی از اروپایان عمدتاً تحصیل‌کرده و متمکن بود (ibid.).

اما این اثر هابرماس و تعریف او از حوزه عمومی بلافاصله با انتقاداتی مواجه شد. بیش‌تر نقدهای وارد بر نظریه حوزه عمومی هابرماسی را، از بن‌حییب، فریزی، بیوت، و کرایگ کالهن گرفته تا وارنر و نگت کولگ و وداک، می‌توان حول دو محور تقسیم‌بندی کرد: نقدهای مبتنی بر اندیشه سیاسی یا جامعه‌شناسی؛ و نقدهایی که از منظر نظریه‌های ارتباطی حوزه عمومی هابرماسی را به‌چالش کشیده‌اند. رؤس نقدهای دسته اول عبارت‌اند از: نخست، بی‌توجهی به طبقه و جنسیت بر مبنای عموم‌ها یا ضدعموم‌های بدیل که به سهم خود به تکینگی یک گونه آرمانی از انسان مذکر بورژوازی منجر می‌شود؛ دوم، به‌حداقل رساندن تفاوت‌های ملی و تاریخی میان نمونه‌های متعدد از حوزه‌های مدرن عمومی؛ سوم، بی‌توجهی به درهم‌تنیدگی پیچیده بین حوزه‌های عمومی، محلی، ملی، و فراملی؛ و سرانجام، فحوای بیش از حد هنجاری منش‌نمایی حوزه عمومی به مثابه امر تکین مدرن و غربی (Salvatore 2007: 8).

این محدودیت‌ها دست‌مایه نخستین نقدهایی شد که اسکار نگت و الکساندر کولگ به هابرماس کردند.<sup>۱</sup> این دو، با به‌چالش کشیدن ایده اصلی هابرماس، بر وجود ضدحوزه عمومی کارگری تأکید کردند و بر مبنای آن استدلال کردند که حوزه عمومی هابرماسی از وجود دیگر حوزه‌های عمومی چشم‌پوشی کرده است و صرفاً به بازتاب و ارائه منافع ویژه

بورژوازی بسنده کرده است. این انتقاد ریشه در پیش فرض کانتی هابرماس داشت که صرفاً صاحبان دارایی از آزادی لازم برای به کار بردن قضاوت عقلانی بی طرفانه برخوردار بودند، زیرا افراد فاقد دارایی نمی توانستند در روابط رقابت آمیز اجتماعی مشارکت داشته باشند و چنین فقدان آنان را از ورود به گفت و گو درباره دغدغه های جهانی، اخلاقی، و سیاسی بازمی داشت (Sandhu 2007: 63).

از همین رو می توان گفت در حالی که نظریه هابرماس به لحاظ نظری به روی همگان گشوده است، در برقراری ارتباط بین آزادی و دارایی در حوزه عمومی کلاسیک از موفقیت چندانی برخوردار نیست. نقد مهم تری که در این زمینه بر نظریه هابرماس از حوزه عمومی شد غفلت او از نقش دین در بسط و توسعه حوزه عمومی بود. هابرماس در تأکیدش بر وجه عقلانی حوزه عمومی از اهمیت هویت های دینی در ایجاد و سازمان دهی حوزه عمومی غافل است.

انتقاداتی از این دست باعث شد تا هابرماس، با مفهوم پردازی «کنش ارتباطی» و معرفی «جهان زیست» و قرار دادن آن در مقابل «سیستم»، ابعاد مطرح نشده حوزه عمومی را مدنظر قرار دهد و با مفاهیمی گسترده تر و در وجهی کلان تر آن را بازسازی کند. از نظر هابرماس،

کنش ارتباطی میانجی ای است که در آن جهان زیست مشترک به شیوه ای بین الازمانی شکل گرفته است. این فضای پدیداری است که بازیگران وارد آن می شوند، با یکدیگر مواجهه می کنند، و دیده و شنیده می شوند. ابعاد فضایی این جهان زیست با واقعیت تکرر بشری تعیین یافته است. هر تعامل و مرادده ای منظرهای چندگانه درک و کنش حاضران را، که از ایستار تغییرناپذیری برخوردارند، ساختاری واحد می بخشد. بعد دنیوی جهان زیست با واقعیت زایش بشر تعیین شده است. تولد هر فردی به معنای امکان آغازی جدید برای کنش به معنای توانایی به دست گرفتن ابتکار عمل و انجام امر غیرمنتظره است. به علاوه جهان زیست اساساً متعهد به تصدی امنیت فرد و هویت گروه در فضای اجتماعی و زمان تاریخی است. در ارتباط، افراد، به مثابه موجودات تکین، فعال ظاهر می شوند و سوژکتیویته خود را آشکار می کنند. هم زمان، آن ها باید خود را در جایگاه موجودات مسئولیت پذیر برابر، یعنی موجوداتی که قادر به توافق بیناسوژه ای اند، به رسمیت بشناسند. ... در نهایت، جهان زیست خود آکنده از پراکسیس و شبکه مناسبات انسانی است (Habermas and McCarthy 1977: 8).

این تصویرپردازی راه را برای تعریف حوزه عمومی به فضایی مشترک با چشم اندازهای مختلف فکری گروه ها و دسته های مختلف و متنوع می گشاید و زمینه را برای استقلال

حوزه عمومی از دولت و تشویق شهروندان به مشارکت و گفت‌وگو درباره دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی آماده می‌کند. از این رو این مفهوم می‌تواند در کنه خود نمایان‌گر جریان‌های بی‌انتهای ارتباطی باشد که طرف‌های گفت‌وگو را به هم پیوند می‌زند، تمایلات اجتماعی و نگرش‌های سیاسی را فرمول‌بندی می‌کند، زمینه‌های گفت‌وگوی دموکراتیک را ایجاد می‌کند، و در تصمیم‌گیری‌ها نفوذ می‌کند. از این رو، از منظر پسینی هابرماسی،

حوزه عمومی سیاسی هم‌چون پیکره‌ای از صداها (sounding board) برای مشکلاتی مطرح شده است که باید از طریق سیستم سیاسی پردازش شوند، زیرا در جای دیگری قابلیت حل ندارند... حوزه عمومی سیستم هشدار می‌دهد است با حس‌گرهایی که غیر تخصصی‌اند، اما در گستره جامعه حساس‌اند. از منظر نظریه دموکراتیک، حوزه عمومی ... نه تنها باید مشکلات را شناسایی و تعریف کند، بلکه هم‌چنین آن‌ها را به صورت متقاعدکننده و اثرگذاری ترسیم کند و راه‌حل‌های ممکن آن‌ها را نیز ارائه دهد (Gripsrud 2009: 184).

بنابراین می‌توان بر این نکته تأکید کرد که نزد هابرماس مفهوم حوزه عمومی نشان‌دهنده عرصه‌هایی است که نه تنها مستقل از نظم سیاسی است، بلکه در دسترس بخش‌ها و گروه‌های مختلف جامعه نیز قرار است، اما با توجه به تکرر موجود در آن‌ها نباید هم‌چون نهاد و سازمان قلمداد شوند. حوزه عمومی قطعاً چهارچوبی از هنجارها با شایستگی‌ها و نقش‌های متمایز شده، مقررات عضویت، و ... نیست، بلکه حاشیه‌ای آزاد است که در مقابل مراکز نهادی متراکم دولتی شکل یافته است و ریشه در شبکه‌های ارتباطی جامعه مدنی دارد. اما تعریف هابرماسی از جامعه مدنی، که در نقطه تلاقی و فصل مشترک حوزه‌های خصوصی و عمومی و جهان‌زیست قرار دارد، با انتقاداتی از گراهام اسکمبلر مواجه می‌شود. از نظر اسکمبلر در بخش معترض جامعه مدنی، که درون حوزه عمومی قرار گرفته است یا معطوف به آن است، افراد در قالب شبکه‌ها، گروه‌های مبارزاتی، جنبش‌های اجتماعی، و دیگر اشکال انجمن‌ها در تلاش برای کسب نفوذ و قدرت به منظور ایجاد تحولات هدف‌مند گرد هم می‌آیند و بسیج می‌شوند (اسکمبلر ۱۳۹۶: ۲۹۱).

در این میان اشاره به آمیختگی دو مفهوم حوزه عمومی و جامعه مدنی و نیز تفکیک میان این دو به منظور بازیابی نقش دین در حوزه عمومی و جنبش‌های دینی حائز اهمیت به‌شمار می‌رود، زیرا در حالی که جامعه مدنی متشکل از نهادهاست و جنبش‌های اجتماعی نسبتاً مستقل از دولت‌اند، حوزه عمومی متشکل از فضاها، مکان‌ها، و تکنولوژی‌های در دسترس

گفتمان عمومی منتقد دولت است. در حالی که حوزه عمومی باید هم چون حوزه‌ای بین دو حوزه خصوصی و رسمی در نظر گرفته شود، جامعه مدنی را باید دربردارنده حوزه عمومی قلمداد کرد، اما الزاماً هر حوزه عمومی شامل جامعه مدنی نیست. با وجود این که نمی‌توان حوزه عمومی را به جنبش یا نهاد تقلیل داد، این حوزه نیز خود تا اندازه‌ای طفیلی هر دو محسوب می‌شود. این مقدمه اجمالی درباره حوزه عمومی می‌تواند زمینه‌ای را برای گشایش نگاه هابرماس به دین در حوزه عمومی در چند برهه متفاوت اندیشه او مهیا کند.

### ۳. جایگاه دین از مکتب فرانکفورت تا فلسفه پساتافیزیک

جایگاه دین در اندیشه هابرماس را می‌توان به سه برهه تقسیم کرد. هابرماس در دوران اولیه از منظری کاملاً فلسفی و در قالب رساله دکتری‌اش با عنوان *امر مطلق و تاریخ* (*The Absolute and History*) و در چهارچوب مکتب فرانکفورت جایگاه دین در حوزه عمومی را بررسی می‌کند. این موضوع سپس در *ایدئالیسم آلمانی و فیلسوفان یهودی* (۱۹۶۱)، *گرشام شلوم؛ تورات در لباس مبدل* (*Gershom Scholem*) (۱۹۷۸)، *ایدئالیسم دیالکتیک در گذار به ماتریالیسم* (*Dialectical Idealism in Transition to Materialism*) (۱۹۷۸)، و *سرانجام گفت‌وگویی با ادواردو مندیتا درباره خدا و جهان* تداوم می‌یابد. در دومین مرحله، هابرماس در چهارچوب زبانی کردن امر مقدس، در جلد دوم از *نظریه کنش ارتباطی*، با قرائت جامعه‌شناسانه دورکهایمی استدلال می‌کند که تصورات مقدس به تدریج، طی فرایندهایی از عقلانی شدن اجتماعی در گفتمان سکولار شده سیستم‌های جهان‌شمول اخلاقی، تحول می‌یابند. سرانجام هابرماس در برهه سوم با طرح مفهوم *پساسکولاریسم* استدلال می‌کند که دگرگونی‌های عمیقی در شرایط اجتماعی - سیاسی و نیز در آگاهی به وقوع پیوسته است که حاکی از ورود به جامعه پساسکولار است و با توجه به این دگرگونی‌هاست که او به تفسیر دیگری درباره جایگاه دین در حوزه عمومی دست می‌یازد. هابرماس در نخستین تأملات خود درباره دین، از منظری فلسفی - انتقادی، بر مفهوم یهودی - کابالیستی <sup>۲</sup>Tsimtsum تمرکز می‌کند و با این پرسش که چگونه شر می‌تواند در جهانی وجود داشته باشد که خداوند خلق کرده است، این مفهوم را در قالب الهیات یهودی - مسیحی تفسیر می‌کند. هابرماس بر آن است که Tsimtsum می‌تواند توضیح‌دهنده این نکته باشد که چرا خداوند باید به آفرینش جهان ناقص و ناموزونی برآمده باشد که در آن بی‌عدالتی وجود دارد.

تفسیر هابرماس از این مفهوم، در سه سطح، پی‌آمدهای فلسفی - سیاسی خاصی را به‌دنبال دارد. نخستین سطح این تفسیر بازگشت به دیالکتیک ماتریالیستی طبیعت است. دومین سطح آن گشایش قلمروی از آزادی و مسئولیت‌پذیری برای انسان، متعاقب عقب‌نشستن خداوند از صحنه جهان، است. و سرانجام چنین تفسیری به نهیلیسم روشن‌گری پساانقلابی منجر می‌شود (Habermas 1983; 203-208) که صرفاً در قالب سنت یهودی - مسیحی قابل‌بازخوانی است. خاتمه‌یافتن نقش خداوند در آموزه‌ای عرفانی - مذهبی به ساخت تاریخ به‌دست خود بشر و حاکمیت انسان بر تقدیر خود منتهی می‌شود. در نتیجه چنین تفسیر عمیقاً ایدئالیستی و مادی‌گرایانه‌ای از مفهوم خداوند و دین، حتی وجود خداوند و نیاز به او نیز زائد قلمداد می‌شود، اما این به‌معنای رد نورماتیویسم یا پذیرش نهیلیسم نخواهد بود. در واقع عناصر مادی‌گرایانه Tsimitssum متضمن اشاره به چشم‌اندازی‌اند که با در نظر گرفتن منفیت قاطعانه، جدی گرفتن مرگ، بر ایده رستگاری تأکید می‌کنند، زیرا این فضای گشایش‌یافته با غیاب خداوند را می‌توان از طریق آرمان‌شهرهای انتقادی پر کرد. از این منظر عقب‌نشینی خداوند فضایی را برای تجلی آرمان‌شهرهای مذهبی‌ای می‌گشاید که ریشه در ایدئال‌های دینی رستگاری و ترمیم ماهیت هبوط انسان دارند. چنین پی‌آمدی، با وجود نقدهای هابرماس از دین، این پدیده را واجد کارویژه‌های سیاسی در قلمرو عمومی می‌کند.

#### ۴. دین به‌مثابه امر معناساز

در این قرائت آرمان‌شهری، زمینه برای بازخوانی عملکرد اجتماعی دین فراهم می‌شود. از همین رو هابرماس سه وظیفه تولید جهان‌بینی، ارائه معیارهای اخلاقی، و تحمل‌پذیر کردن مصیبت و فاجعه‌ها را برای دین در قبال انسان در نظر می‌گیرد (بهرام ۱۳۹۴: ۲۵). اما هابرماس در نهایت بر آن است که، به دلیل برخوردار بودن از عقلانیت، عقل باید جانشین جهان‌بینی‌های دینی - متافیزیکی و اسطوره‌ای شود. اما سومین کاربرد دین از نظر هابرماس در ایجاد مقاومت و تحمل مصیبت‌ها هنوز نیز چنان قدرت‌مند است که عقلانیت و فلسفه قادر به پرکردن جای آن نشده است و این ناشی از زبان الهام‌بخش دین است (Habermas 1992: 51).

از این رو دین هم‌چون چشم‌انداز گسترده‌ای از جهان‌نمایان می‌شود که از مهم‌ترین مسائل حیات جمعی بشری و نیز تاریخ ویژه هر فرد تحلیلی ارائه می‌کند. مسائلی که



جهان‌بینی‌های دینی با آن‌ها تعامل می‌کنند گستره وسیعی را از عدالت، آزادی، خشونت، و ستم تا شادکامی، و رضایت، فقر، بیماری، و مرگ در برمی‌گیرند. 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 نیرویی مشروعیت‌بخش قلمداد شده است و هابرماس با پذیرش یکی از پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی کلاسیک، یعنی این پیش‌فرض که سوژه‌های قادر به تکلم و کنش باید وحدت فردی خود را صرفاً از طریق حفظ جهان‌بینی و سیستم‌های اخلاقی خود حفظ کنند، این مسئله را تبیین می‌کند. وحدت فردی نیازمند تقویت چشم‌اندازهای جهان‌زیستی است که تضمین‌کننده نظم باشد و این دو نیز از اهمیت شناختی و اخلاقی - عملی برخوردارند (ibid.: 117-118) که دین می‌تواند آن‌ها را تأمین کند. از این منظر به نظر می‌رسد دین، به مثابه سیستم تفسیری حفظ جهان با کارکردهای بنیادینی مبنی بر ممانعت از آشوب، خود را نمایان می‌کند. بنابراین علاوه بر کارکردهای مرتبط با مشروعیت قدرت، یعنی مشروعیت نظم‌های اقتدار و هنجارهای اساسی، دین برخوردار از کارکرد معناسازی نیز بوده است. از منظر هابرماس،

سیستم‌های دینی در اصل وظیفه عملی - اخلاقی تأسیس هویت‌های آگو و گروه را برعهده داشتند (تمایز میان آگو و گروه‌های مرجع اجتماعی از یک سو و تفاوت‌گذاری میان جمع و 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 نحوی که احتمالات محیط کنترل‌ناشده را به گونه‌ای پردازش و حل کنند که هم‌زمان مخاطرات بنیادینی را برای موجود انسانی رقم زنند (ibid.: 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 نقش تسکین‌دهنده دارد. از این رو می‌توان بر مبنای استدلال هابرماس، با تأکید بر معنای «وعده‌بخشی» هم‌چون مسکن، اذعان کرد که تفسیرهای دینی نه تنها انسان را با آشفتگی احتمالی جهان آشنا می‌کنند، بلکه با توجه به معنابخشی دین تحمل آشفتگی و مصائب را نیز امکان‌پذیر می‌کنند. اما از سوی دیگر هابرماس، با اذعان به ناکارآمدی علوم اجتماعی در انجام کارویژه‌های جهان‌بینی‌ها، بر آن است که در عین حال که علوم اجتماعی جهان مدرن موفق به درهم‌شکستن وهم متافیزیکی نظم آخرین ساخته فلسفه تاریخ شده است، اما علوم

اجتماعی با عوارض و پی‌آمدهای ناگزیری نیز مواجه شده‌اند، 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 (ibid.: 120).

تا به این سطح، هابرماس بر آن است که علوم مدرن کنترل خود را بر قلمرو گشوده شده با عقب‌نشینی خداوند به دست آورده است و اکنون انسان با طبیعت تقدس‌زدای اجتماعی‌زدایی تنها باقی مانده است. از این رو، با ظهور علوم اجتماعی، به پرسش کشیدن تفاسیر دینی از طبیعت مخلوق به پایان رسیده است و در نهایت،

ایده خداوند نیز در مفهوم لوگوس، که [وضعیت] جامعه ایمان‌داران و زمینه حیات واقعی جامعه خودرستگار را نیز معین می‌کند، تحول یافته است. خداوند به نامی برای ساختار ارتباطی تبدیل می‌شود که انسان را وامی‌دارد تا، به مکافات از دست رفتن انسانیت خویش، به فراسوی طبیعت عارضی [پیشامدی] و تجربی خود گام نهد تا به شیوه‌ای غیرمستقیم، یعنی بر فراز امری عینی غیر از خود، با دیگران مواجهه غیرمستقیم برقرار کند (ibid.: 121).

اما استدلال‌های علمی هم‌چنان از توان پرکردن محرک‌های فلسفی - دینی برای تصور جهان برخوردار نیستند 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 مراسم دینی حفظ می‌کند. این نیز در نهایت با اخذ کارویژه‌های خود از معنابخشی، کاستن از شدت مصائب، و تحمل‌پذیر کردن رنج هستی به فرایندی از تحمیل قدرت سیاسی برای جامعه‌پذیری و هنجارسازی اجتماعی بدل می‌شود.

## ۵. به سوی پساکولاریسم

هابرماس نگرش جدید خود را به دین از اواخر دهه نود میلادی و عمدتاً از منظری سیاسی - جامعه‌شناختی بسط داده است<sup>۳</sup> و می‌توان مرحله نهایی اندیشه هابرماس را درباره دین مشخصاً در مقاله‌ای با عنوان "Where Does Anamnestic Reason Belong?" یافت.<sup>۴</sup> اما بخشی از این علاقه هابرماس به نقش و جایگاه دین در حوزه عمومی را می‌توان به مباحثه

هابرماس با جان رالز،<sup>۵</sup> رویدادهای تاریخی سال‌های ۱۹۸۹ و ۱۹۹۰، و تولد بنیادگرایی‌های مذهبی در خارمیانه، آفریقا، آسیای جنوب شرقی، و هند نسبت داد که بذره‌های تروریسم غیرمتمرکز را نیز فشانده‌اند (Habermas 2008:114). هابرماس در جریان سفرش به ایران نیز در پاسخ به پرسشی از عقلانی‌شدن جهان‌زیست، به‌ویژه در جوامع شرقی که با مذهب بسیار عجین‌اند، بر این واقعیت صحنه نهاد که از دو سال قبل درباره نقش دین در حوزه عمومی کار می‌کرده است. از نظر او، به‌لحاظ فلسفی، دین امکان عقلانی‌شدن ندارد، اما به‌لحاظ تجربی ... اتفاقاتی در حال وقوع است (پایا و قانع‌راد ۱۳۹۵: ۱۲۹).

هابرماس در مقاله یادشده که بازتاب‌دهنده اندیشه او و هم‌اندیشی‌اش با مقاله الهی‌دان کاتولیک، یوهان بپتیست متز (Johann Baptist Metz)، درباره نجات عقل مسیحی از حوزه متافیزیک یونانی است، برخلاف نظر پیشین خود درباره دین و به‌ویژه در کتاب بحران مشروعیت، دین را واجد نقش مهمی در مدرنیته قلمداد می‌کند. در این مقاله هابرماس، با نقد الهیات مسیحی و تکیه آن بر عقل هلنی - یونانی، در نخستین گام به معضل عدالت الهی بازمی‌گردد و به مسئله معنا و رستگاری نزد کسانی می‌پردازد که متحمل بی‌عدالتی شده‌اند. شاید این مسئله بازتاب‌دهنده پرسش از عدالت الهی در هولوکاست باشد که در آن پرسش از عدالت الهی وجهی فلسفی - الهیاتی به خود گرفت.

دومین ایستار هابرماس در این زمینه اشاره به عرصه‌ای است که در آن فلسفه و الهیات با هم تعامل مثبت دارند و این اشاره به ایده متز درباره کلیسای چندگانه جهانی (Polycentric World Church) است. از نظر هابرماس، در این بخش، فلسفه می‌تواند نقش مهم‌تری داشته باشد و نیز می‌تواند یاری‌رسان الهیاتی باشد که هدف آن روشن کردن موقعیت مسیحیت و کلیسا در پرتو تکرر 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 کند و راه‌هایی برای توسعه تحلیل خودبازاندیشی بگشاید. در نسبت با مسیحیت، فلسفه نیز می‌تواند موقعیت مناسبی برای پذیرش این نکته بیابد که نمی‌تواند بر ایده‌ای غیرتاریخی، و از نظر فرهنگی بی‌طرف، از معصومیت مسیحیت مبتنی باشد.

پی‌آمد این خوداندیشی به رسمیت‌شناختن حقوق بشر در جوامع چندفرهنگی و اصول دولت‌های مشروطه‌ای است که به‌منظور متحدکردن تمام شهروندان ابعادی عمومی را برای فرهنگ سیاسی تعریف می‌کند. این‌گونه از خوداندیشی باید قادر به دست‌یابی به زمینه جامعه جهانی چندفرهنگی و از میان‌برداشتن خطوط متصلب حوزه‌های خصوصی - عمومی درباره دین باشد. واضح است که در این صورت باید خوداندیشی بیش‌تر و عمیق‌تر باشد.

از نظر هابرماس، درمورد رقابت بین جهان‌بینی‌های دینی و متافیزیک، مفهوم مشترکی از خیر که همان نقش مبنای مشترک قانونی و اخلاقی را ایفا کند غایب است و این بدین معناست که این رقابت باید با آگاهی در جهان‌گفتمان‌ها و با احترام به دیگران، درمقام مشارکت‌کنندگانی که برای جست‌وجوی حقیقت اخلاقی - وجودی تلاش می‌ورزند، ایفای نقش کند. از نظر هابرماس، روح فلسفی روشن‌گری سیاسی، با تأکید بر جهان سکولار شده اخلاقی و جهان‌شمولی عقلانی - قانونی، نقش مهمی را در توسعه اصولی برای ایجاد کلیسای چندگانه جهانی ایفا می‌کند (Aguirre 2012: 177). با وجود این، پیش‌بینی روندهای آتی چنین فرایندی از نظر هابرماس نیز با دشواری‌های خاص خود روبه‌روست، زیرا تنش‌های موجود در این استدلال ریشه در استدلال کانتی دارد.

از این‌رو هابرماس برای حل این مسئله، با بازگشت به کانت و نشان‌دادن این نکته که فلسفه دین او نشان‌دهنده سکولارسازی و درعین‌حال نجات حقیقت ایمان از تخریب است، این وضعیت را این‌گونه تشریح می‌کند:

فلسفه کانت دارای دو قطب است و این به تنشی ذاتی در اندیشه کانت درباره دین منجر می‌شود. از یک‌سو کانت روشن‌گر درصدد آزمایش برداشتن دین از طریق اقتدار عقل برآمده است و از سوی دیگر کانت اخلاق‌گرا خواهان اعتراف به شکست درمقابل بی‌باوری روشن‌گری نیست. از این‌رو کانت درمقابل این تردید درصدد نجات محتوای ایمان و تعهدات مذهبی‌ای است که می‌تواند صرفاً در محدوده عقل توجیه‌پذیر باشد (Habermas 2008: 211).

از نظر هابرماس، نخستین مسیر اندیشه کانت پی‌آمد استقلال اخلاقیات سکولار عقل از الهیات است. قطب دوم آن نشان‌دهنده معضل انگیزه یا به‌عبارت دقیق‌تر معضل فقدان عقل عملی انگیزه برای عمل کردن به شیوه‌ای اخلاقی است. این دو قطب در تفکر کانتی دربردارنده تناقضاتی حل‌ناشدنی‌اند.

چنین نگاهی باعث شده است تا کانت با دین از یک‌سو هم‌چون میراث و از سوی دیگر از موضع خصم برخورد کند. از این‌رو توضیح چگونگی مذاقه کانت در دین، هم به‌مثابه منبعی برای اخلاقیات که معیارهای عقل را توجیه می‌کند و هم به‌مثابه ملجایی ابهام‌انگیز برای زدودن تاریخ‌اندیشی و تعصب، دشوار است. بدین دلیل در آن دسته از آثار هابرماس که مسائل مرتبط با جایگاه دین در حوزه عمومی در آن‌ها مطرح شده است می‌توان خطی از استدلال را یافت که، با مطرح کردن تضییقات عقل، به دوسویگی این محدودیت‌ها اشاره

می‌کند؛ از یک سو 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 است.

بنابر این خصلت تنش‌زا، هابرماس به معرفی دو گونه از عقل دست می‌بازد: نخست، عقل‌های متافیزیکی مبتنی بر نظم آفرینش؛ و دوم، عقل‌های رستگاری‌بخش مبتنی بر تاریخ رستگاری. از این رو هابرماس برای حل این ابهام استدلال می‌کند که هر دینی در اصل جهان‌بینی یا آموزه‌ی جامعی است که مدعی تأسیس شکلی از حیات به‌مثابه‌ی کل است. دین باید از این ادعای انحصار تفسیر و شکل دادن به حیات به‌مثابه‌ی کل، با سکولارسازی معرفت علمی، بی‌طرف کردن قدرت دولت، و جهانی کردن آزادی دینی، دست بکشد (ibid.: 111). اما از آن‌جاکه ادیان، باتوجه‌به اشکال آسیب‌پذیر حیات جمعی، قادر به بناکردن نهادهای اخلاقی‌اند، گونه‌ی بسیار ویژه‌ای از آموزه‌های جامع نیز هستند و در فرایندهای سیاسی شایان توجه بیش‌تری‌اند.

اکنون من، نه به دلایل اجتماعی - نظری (به‌سان نظریه‌ی کنش ارتباطی)، بلکه به دلیل رسوماتی که در روال (practice) تفکر جمعی مذاهب جهانی هنوز نیز بقای خود را حفظ کرده‌اند، به مجموعه‌ای از مراسم و افسانه‌ها علاقه‌مندم. هنگامی که امروزه از خود می‌پرسیم در این معنای محدود از سنت‌های قدرت‌مند چه چیزی دین را از دیگر جهان‌بینی‌ها متمایز می‌کند، [خود] این روال‌ها پاسخ به‌شمار می‌روند. ادیان، بدون فعالیت‌های مناسکی (cultic) یک جماعت، بقای خود را حفظ نمی‌کنند (Aguirre 2012: 188).

اما از آن‌جاکه مناسک ویژه‌ی گروه‌های مختلف قادر به اتحاد جامعه به‌مثابه‌ی کل نیستند، هم‌چون هنجارهای اخلاقی درونی می‌شوند و جریاناتی را به درون جهان‌زیست روال‌های روزانه هدایت می‌کنند. از همین رو، در دنیای مدرن، دین صرفاً پدیده‌ی معاصر بوده است 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 می‌کنند. از سوی دیگر این مراسم، به دلیل داشتن مضامین معنایی کلی، از نمادهای مختلفی مانند رقص، آواز، نمایش‌ها، و اداهای بدن متمایز می‌شوند و مؤسس معرفتی به‌شمار می‌روند که فلسفه برای درک آن باید آن را به‌مثابه‌ی «دیگری» ای متفاوت، که منابعی را برای انسجام اجتماعی مهیا می‌کند، دریابد. در زاویه‌ی این چرخش از فلسفه به جامعه‌شناسی و سیاست نقش دین در حوزه عمومی مکشوف می‌شود.

از این رو هابرماس دین و سنت‌های دینی را هم‌چون نیرویی برای تولید منابع انگیزشی هویت‌بخش می‌پندارد و نیازمند دموکراسی مشورتی لازم می‌داند و بر آن است که نقش داشتن دین در حوزه عمومی پی‌آمد تثبیت مفهوم اخلاق شهروندی است و شهروندانی که قانون اساسی دولت لیبرال را می‌پذیرند باید این را نیز بپذیرند. از این رو، دولت لیبرال نباید افراد و جوامع مذهبی را از بیان خواسته‌های سیاسی‌شان دل‌سرد کند، زیرا در این صورت جامعه از منابع کلیدی برای ایجاد معنا و هویت محروم می‌شود (Habermas 2006: 10). اما از سوی دیگر، هابرماس از این نکته نیز مطلع است که دین نمی‌تواند به اخلاقیات تقلیل یابد یا در گرایش‌های مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی جذب شود. با وجود این، این نکته نیز درست است که دین آگاهی از هر دو عنصر را حفظ می‌کند. به همین دلیل کاربرد عمومی عقل نزد شهروندان دینی و غیردینی به‌طور هم‌سان می‌تواند مشوقی برای سیاست‌های مشورتی در جامعه مدنی متکثر شود و به بهبود پتانسیل‌های معنایی سنت‌های مذهبی در گستره فرهنگ سیاسی بینجامد.

### ۶. مباحثه هابرماس با رالز درباره جایگاه دین در حوزه عمومی

بخش مهمی از نظر هابرماس درباره جایگاه دین در حوزه عمومی در مباحثه او با رالز صیقل می‌یابد که در قالب جدایی دین و دولت و عقل عمومی بازتاب یافته است. درباره جدایی دین از دولت، هابرماس استدلال می‌کند اصل جدایی کلیسا و دولت، سیاست‌مداران و مقامات رسمی را وامی‌دارد تا در نهادهای سیاسی به تدوین و تصویب قوانین، اداره دادگاه‌ها، ارائه دستورات، و اقدامات در چهارچوب آن زبانی اقدام کنند که برای تمام شهروندان به‌طور یک‌سان در دسترس است (Habermas 2008: 122). در این نقطه افکار هابرماس با رالز درباره عقل عمومی شهروندان و وجود باورهای مختلف در سطح جامعه با یک‌دیگر تلاقی می‌کند. از نظر رالز عقل شهروندان از سه طریق عمومی است: از آن‌جاکه عقل متعلق به تمام شهروندان است، عقل عمومی است؛ دوم، هنگامی که عقل با ملزومات اساسی و مسائل عدالت بنیادین ارتباط می‌یابد، موضوع آن خیر عمومی خواهد بود؛ و سوم، ماهیت و محتوای آن تاجایی عمومی است که از طریق برداشت‌های سیاسی ارائه شده باشد (Singh 2010: 8). از این رو رالز از عقل جمعی شهروندی، که از شباهت‌های وافر با حوزه عمومی هابرماسی برخوردار است و به دین مرتبط است، در محدوده درک سیاسی لیبرال - دموکراتیک بحث می‌کند.

از این منظر، نخستین محدودیت تحمیل شده بر عقل عمومی محدودیتی نهادی است و برای سخن گفتن شایسته از عقل عمومی به مواجهه با ملزومات اساسی و مسائل بنیادین عدالت نیازمندیم. به دیگر سخن، بسیاری از عناوین سیاسی در این قلمرو جای نمی گیرند. به همین دلیل عقل عمومی از قابلیت صدق بر تمام بحث‌هایی که، البته با وجود اهمیت سیاسی‌شان، خارج از محدودیت‌های نهادی در کلیساها خانواده‌ها، دانشگاه‌ها، و ... جای می گیرند برخوردار نیست. از همین رو رالز مباحثات غیرعمومی رایج در این نهادها را بخشی از آن چیزی می نامد که به آن عنوان فرهنگ زمینه‌ای را اطلاق می کند. برعکس عقل عمومی هنگامی صدق می کند که گفت‌وگوی سیاسی در مکان‌های عمومی تبادل نظر در جریان باشد و البته هنگامی بسیار بحث‌برانگیزتر خواهد بود که شهروندان درباره رأی دادن و انتخابات بحث و منازعه کلامی کنند. این اشاره رالز می تواند با حوزه عمومی هابرماسی هم‌سان انگاشته شود.

هابرماس بر وجود ریشه‌های کانتی عقل جمعی رالزی تأکید می کند، اما بر آن است که مفهوم حوزه عمومی او بسیار گسترده‌تر از عقل عمومی رالزی است و از سوی دیگر تحقق حوزه عمومی هنجاری از ارتباط وثیقی با روال (practice) دموکراسی برخوردار است. از سوی دیگر با آن که هابرماس چشم‌انداز توافقی و تمایل رالز را به ادغام شمای کانتی در جهان اجتماعی می پسندد، قراردادگرایی رالزی را به دلیل زمینه اراده‌گرایانه آن محکوم می کند. کانون استدلال انتقادی هابرماس علیه رالز بر نقد مفهوم بی‌طرفی مستقل (freestanding neutrality) دولت متکی است. هابرماس استدلال می کند که

بی‌طرفی دولت بین جهان‌بینی‌های رقیب پیش‌شرط نهادی برای تضمین برابر آزادی دینی برای همگان محسوب می شود. اجماع درباره اصول اساسی‌ای که همه شهروندان باید شامل آن شوند نیز جزء اصول جدایی دین از دولت است. اما درپرتو موضوع اصلی فوق‌الذکر، بسط این اصل از سطح نهادی به اظهارات ارائه شده از سوی سازمان‌ها و شهروندان در حوزه عمومی سیاسی به تأسیس سکولاریسمی بیش از حد کلی منجر می شود. ما نمی توانیم از ویژگی سکولار دولت تعهد مستقیم فردی را برای تمام شهروندان، در راستای تکمیل اعتقادات مذهبی عمومی بیان شده از طریق برابری در یک زبان عموماً دردست‌رس، استنتاج کنیم و مطمئناً انتظارات هنجاری‌ای که تمام شهروندان مذهبی هنگام رأی دادن به آن‌ها نیاز دارند در نهایت باید، از طریق ملاحظات سکولار و نادیده‌انگاشتن واقعیت‌های زندگی دینی، وجودی هدایت شده از طریق ایمان، هدایت شود. اما این مدعا با اشاره به موقعیت واقعی شهروندان مذهبی در محیط جامعه مدرن بحث و بررسی شده است (ibid.: 128-129).

به همین دلیل هابرماس استدلال می‌کند که سنت‌های دینی از قدرت ویژه‌ای در تدوین دریافت‌های اخلاقی برخوردارند و این به‌ویژه در مورد اشکال آسیب‌پذیر حیات عمومی از اهمیت دوچندانی برخوردار می‌شود. شاید این بخش از اشاره هابرماس تداوم همان رویکرد پیشین او به دین در قالبی جدید باشد. اما از سوی دیگر هابرماس، در تمایزی با رویکرد پیشین خود، بر این خصلت امر سیاسی رالزی تمرکز می‌کند که با امر متافیزیکی مخالف است و استدلال می‌کند که کاربرد تمایز متافیزیک - سیاست نزد رالز مطابق است با ایستاری ویژه از بی‌طرفی به‌مثابه شکل جدا از آموزه‌های عمیق برای موقعیت معرفت‌شناسانه‌ای که هم‌زیستی آموزه‌های جامع متفاوت را امکان‌پذیر می‌کند. هابرماس با نقد این ایستار بر آن است که رالز به‌دل‌خواه خود نظریه سیاسی را از اخلاق، دین، و متافیزیک جدا می‌کند (Singh 2010: 16).

هابرماس، با نقد رالز مبنی بر مغشوش کردن سطوح توصیفی و هنجاری، احتمال می‌دهد استدلال فلسفی لیبرالیسم رالز به گونه‌ای از ایدئولوژی راه ببرد. اما رالز نیز اصلی‌ترین آموزه هابرماس، یعنی واقعیت و هنجارها، را نمی‌پذیرد و بر آن است که، از آن‌جاکه استقلال سیاسی شهروندان در لیبرالیسم سیاسی تضمین شده است، آزادی و برابری نه از طریق تصمیمی آنی، بلکه از طریق فرایند بیناسلی مداوم فراهم می‌شود و ارزش‌های غیرعمومی نمی‌توانند نشئت‌گرفته از مضامین هستی‌شناسانه‌ای باشند که از طریق آموزه‌های جامع تعیین یافته‌اند. آن‌ها نشئت‌گرفته از اراده مردم‌اند.

در میان این نقدها، ایده هابرماسی مبتنی است بر آن‌که در لیبرالیسم سیاسی رالزی حقوق فردی بر روال (practice) دموکراتیک پیشی گرفته است و رالز با استدلال‌های خود شهروندان را از نیروهای دموکراتیکشان بی‌بهره می‌کند. بدیل‌های هابرماس متضمن بذل توجه جدی به فرایند صورت‌بندی قوانین دموکراتیک است و از سوی دیگر ابزار و نیروی قانون نمی‌تواند منوط به استدلال فلسفی باشد، بلکه بر پیش‌فرض‌های تعهد واقعی عقل عمومی در روال‌های گفتمانی دموکراتیک متکی است. اما با وجود تفاوت‌های هابرماس و رالز، رالز با نشان‌دادن مدل جدیدی از لیبرالیسم بر آن است که قرار نیست دین به حوزه عمومی مقید شود. برعکس، دین زمینه بالقوه‌ای برای بسیاری از مناسب‌ترین آرمان‌های سیاسی به‌شمار می‌رود (ibid.: 20).

این مدل از لیبرالیسم در «لیبرالیسم سیاسی» با دو مفهوم اساسی تعریف می‌شود: اجماع هم‌پوشان و عقل عمومی. اجماع هم‌پوشان مبتنی بر اجماعی از آموزه‌های فراگیر معقول در برابر آموزه‌های نامعقول یا ناعقلانی (رالز ۱۳۹۲: ۲۴۰) تعریف می‌شود و عقل



عمومی حاکی از امر امکان‌پذیری است که با آن که می‌تواند باشد شاید هرگز تحقق نیابد (همان: ۳۲۰). رالز، بر مبنای این دو مفهوم، لیبرالیسم سیاسی خود را بر مفهوم 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 است و احترام متقابل متضمن مسئولیت ویژه‌ای برای مردمان مذهبی نیست، بلکه متضمن مسئولیت برای تمام شهروندان است. از این منظر، شهروندان وفادار به آموزه‌های فراگیر متفاوت، به پذیرش چشم‌انداز سیاسی لیبرال در جامعه به‌سامان تمایل دارند و 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 می‌کنند و بدون توجه به آموزه‌های بنیادی ادیان، به توافقی درباره اصول عدالت سیاسی لیبرال و تساوی طلبانه دست می‌یابند.

اما هابرماس در نهایت بر آن است که وجود دولت پساسکولار از توان تضمین رواداری بی‌طرفانه‌ای برخوردار است و این هنگامی تضمین می‌شود که پلورالیسم جهان‌بینی‌ها در حوزه عمومی سیاسی بر مبنای احترام متقابل بسط و گسترش یابد. این نگاه هابرماس به نقش و جایگاه دین در حوزه عمومی حاکی از تداوم دین در عرصه اجتماعی‌ای است که می‌تواند در قالب مفاهیم جمعی در حوزه‌هایی بازتاب یابد که نمایندگی عموم‌های مردم را بر عهده دارند. چنین ایستاری به طرح مفهوم پساسکولاریسم در هابرماس منجر می‌شود.

## ۷. نتیجه‌گیری

تغییر نگاه هابرماس به پدیده دین را باید حاصل دگرگونی‌های جهان‌عینی و ذهنی‌ای دانست که در عمر بلندمدت او حاصل آمده است. هابرماس در دوره نخست حیات فکری خود دین را در قالب پاپس کشیدن خداوند از عرصه جهان به‌گونه‌ای سلبی، هم‌چون مارکس، تفسیر می‌کرد که تنها تحمل مصائب را آسان می‌کند؛ اما در برهه‌های بعد، با پذیرش وجه معناساز و هویت‌بخش دین، این نقش را در حوزه عمومی تعدیل کرد، و در برهه سوم، با طرح مفهوم پساسکولاریسم، دین را در حوزه عمومی واجد نقشی مهم دانست. این برهه مهم حیات فکری هابرماس با بازبینی در پیش‌فرض‌های بنیادین سکولاریسم و دین در پرتو پیچیدگی‌های جهان معاصر حاصل شده است.

به همین دلیل، مفهوم پساسکولاریسم هابرماسی نه فرایند سکولارسازی جامعه را رد می‌کند و نه بازگشتی به برتری الهیات است. از نظر هابرماس جامعهٔ پساسکولار با تداوم وجود اجتماعات مذهبی در محیطی سکولار تعریف می‌شود. درحالی‌که گزاره‌های ضد سکولارسازی محدودیت‌های گسترده‌ای را بر پیش‌فرض‌های سکولارسازی تحمیل می‌کنند، پیش‌فرض‌های پساسکولارسازی راه‌های بدیلی را مبنی بر دستیابی به نقش دین در حوزهٔ عمومی ارائه می‌دهند. از همین رو نباید پساسکولاریسم هابرماسی را صرفاً بسط نظریه‌های قبلی سکولارسازی قلمداد کرد، بلکه باید آن را چرخشی پارادایمی از عصر برتری عقلانیت علمی و غیرماتافیزیک به عقلانیت ماتافیزیک یا پسماتافیزیک جدیدی قلمداد کرد که در آن نه عقل ماتافیزیک و نه غیرماتافیزیک، هیچ‌یک، به‌تنهایی از اقتدار برخوردار نیستند. این اشارات موجز به پساسکولاریسم می‌تواند دو پی‌آمد مهم را به‌دنبال داشته باشد: سکولارسازی الزاماً به تضعیف اثربخشی دین منجر نمی‌شود؛ و افزایش اهمیت دین در حوزهٔ عمومی نیز فرایند سکولارسازی از راه تهدید نمی‌کند.

هابرماس، با به‌چالش کشیدن پیش‌فرض‌های سکولارسازی کلاسیک مبنی بر برتری عقل سکولار بر دین، که دین را تحت اقتدار عقل مدرن در جامعهٔ سکولار قرار می‌دهد، استدلال می‌کند که خرد سکولار باید از موقعیتی هم‌شأن با دین برخوردار شود و عقل سکولار نیز، برای درک اهمیت دین در حوزهٔ عمومی، باید فرض ارجحیت‌داشتنش بر دین را وانهد. عقل سکولار دیگر از اقتدار قضاوت دربارهٔ اعتبار دین برخوردار نیست، از این رو هابرماس، بدون در نظر گرفتن برتری یکی بر دیگری، اندیشهٔ سیاسی را به شناخت متقابل دین و سکولاریسم از یک‌دیگر فرامی‌خواند.

این برداشت هابرماس را، که در مغایرت با آثار اولیهٔ او و پذیرش سکولارسازی کلاسیک بوده است، می‌توان در پرتو چرخش الهیاتی او تبیین کرد. اما باید به این نکته نیز توجه کرد که هابرماس، در تبیین جایگاه دین در حوزهٔ عمومی، از یک‌سو دین را در جایگاه نقش سیاسی آن و نیز نقش سیاسی دین‌داران تحلیل کرده است و از سوی دیگر، با حفظ فاصلهٔ خود از معرفت دینی، در صدد تبیین این نکته برآمده است که، برای ایجاد ساخت سیاسی دموکراتیک، اجتماعات دینی می‌توانند از چه دستاوردهایی برخوردار باشند. از همین رو بوده است که هابرماس با پیش‌کشیدن جایگاه دین در حوزهٔ عمومی آن را برای ایجاد هم‌بستگی اجتماعی و آگاهی‌هنجاری در دموکراسی مهم ارزیابی کرده است، و از سوی دیگر، با پیش‌کشیدن مفهوم ترجمهٔ هم‌پارانه، بر آن بوده است که دین‌داران نیز باید اظهارات سیاسی دین‌بنیاد را با ترجمه به زبان عمومی عمدتاً سکولار پذیرا باشند.

با وجود نقدهایی بر مفهوم پساسکولار هابرماس، به نظر می‌رسد تلاش او برای جای دادن دین در حوزه عمومی از طریق بازبینی اقتدار امر سکولار پاسخ استراتژیکی به اهمیت روبه‌افزایش دین در دوران معاصر و تأکیدی بر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ادیان و رهایی از خطوط متصلب خصوصی - عمومی است. شاید برخی از استدلال‌های هابرماس در مورد مفهوم پساسکولاریسم آرمانی به‌شمار آیند، اما استدلال‌های او درباره تأسیس دموکراسی و تحقق بخشیدن به آن می‌تواند به ثبات هرچه بیش‌تر جوامع در حال گذاری منجر شود که دارای ایستارهای مختلف و متضاد درباره دین و نقش آن در حوزه عمومی سیاسی‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب آنان برای اولین بار به زبان آلمانی با عنوان *Offentlichkeit und Erfahrung* منتشر شد و سپس انتشارات دانشگاه مینه‌سوتا در سال ۱۹۹۳ ترجمه آن را با نام *Public Sphere and Experience* منتشر کرد.

۲. در الهیات یهودی این اصطلاح به آغاز فرایند خلقت خداوند اشاره دارد که در آن خداوند در فرایند آفرینش جهان از عرصه جهان عقب می‌نشیند و با این عقب‌نشینی امکان گشودن فضایی را مهیا می‌کند تا قلمروهای ظاهراً مستقل وجود داشته باشند. این عقب‌نشینی اولیه فضایی خالی (Khalal/ Khalal Hapanui) را شکل می‌دهد که در آن پرتو آفرینش‌گری جدیدی ظهور می‌یابد. این فضای خالی نهان اما هدف‌مند که خداوند ایجاد کرده است فضایی برای تحقق اراده آزاد به‌شمار می‌رود. این مفهوم در الهیات یهودی حاکی از تجربیاتی برای رشد ایمان و استقلال در پرتو رنج است.

۳. نقطه شروع توجه هابرماس به نقش دین در حوزه عمومی را می‌توان به کنفرانسی منتسب کرد که از هفتم تا نهم اکتبر سال ۱۹۸۹ در دانشگاه شیکاگو، با عنوان «نظریه انتقادی؛ وعده‌ها و محدودیت‌های آن برای تئولوژی قلمرو عمومی»، برگزار شد. مباحثه هابرماس با یوهان بپتیس‌متز (Johann Baptist Metz) را می‌توان شروع این فرایند قلمداد کرد.

۴. این مقاله ششمین مقاله این کتاب است:

Habermas, J. (2002), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and modernity*, Eduardo Mendieta (ed.), Massachusetts: MIT Press.

۵. جان رالز برای نخستین و آخرین بار در سال ۱۹۹۵ و در *Journal of Philosophy* استدلال‌های هابرماس را درباره دین در حوزه عمومی بحث و بررسی می‌کند. اما هابرماس در صفحات ۲۵ تا ۲۸ از *Remarks on discourse ethics* (1994) و در 'Reasonable' versus 'True', or the Morality of Worldviews (1998) و نیز در فصل‌های دوم و سوم کتاب *Between Facts and Norms* (1996) این بحث را ادامه می‌دهد.

## کتاب‌نامه

- اسکمبلر، گراهام (۱۳۹۶)، *هابرماس، نظریه انتقادی، و سلامت، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: علمی و فرهنگی*.
- بهرام، معصومه و حسین غفاری (۱۳۹۴)، «تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی»، *فلسفه*، س ۴۳، ش ۲.
- پایا، علی و محمدامین قانع‌ی راد (۱۳۹۵)، *هابرماس و روشن‌فکران ایرانی، تهران: طرح نقد*.
- رالز، جان (۱۳۹۲)، *لیبرالیسم سیاسی، تهران: ثالث*.
- زارعی، آرمان (۱۳۹۴)، «پست‌سکولاریسم؛ مذهب و حوزه عمومی در اندیشه یورگن هابرماس»، *پژوهش‌نامه علوم سیاسی*، س ۱۰، ش ۲.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۰)، «فراسکولاریسم»، *همشهری ماه*، س ۱۱، ش ۱.
- Aguirre, J. (2012), "Post-Metaphysical Reason and Post-Secular Consciousness: Habermas", *Analysis of Religion in the Public Sphere*, New York: Stony Brook University.
- Calhoun, C. (1996), *Habermas and the Public Sphere*, forth printing, Massachusetts: Institute of Technology.
- Gripsrud, J. (2009), "Digisting the Public Sphere; Two Key Issues", *Javnost the Public*, vol. 16, no. 1.
- Habermas, J. (1983), *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, j. (1992), *Legitimation Crisis*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2002), *Religion and Rationality; Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, vol. 14, no. 1.
- Habermas, j. (2008), *Between Naturalism and Religion*, Malden: Polity Press.
- Habermas Jurgen and Thomas McCarthy (1977), "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, vol. 44, no. 1.
- Braidotti Rosi, et al. (2014), *Transformations of Religion and the Public Sphere; Post secular Publics*, London: Palgrave MacMillan.
- Salvatore, A. (2007), *The Public Sphere, Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, New York: Palgrave Macmillan.
- Sandhu, A. (2007), *Intellectuals and the People*, London: Palgrave Macmillan.
- Singh, P. L. a. A. (2010), *From Political Theory to Political Theology; Religious Challenges and the Prospects of Democracy*, London: Bloomsbury.