

# درباره‌ی لزوم تعامل نگرش‌های دینی و عرفی

## یورگن هابرماس

جامعه‌های «پساسکولار» حتماً در مقطعی در گذشته وضعیت «سکولار» داشته‌اند. بنابراین، استفاده‌ی مناسب از این تعبیر مناقشه‌انگیز به جامعه‌های ثروتمندی مانند جوامع اروپایی یا کشورهای مثل کانادا، استرالیا و نیوزلند محدود است که در آنها، بعد از جنگ جهانی، پیوندهای مردم با دین به طرز مستمر یا به شکلی ناگهانی گسسته شده است. در این مناطق آگاهی فزاینده‌ای نسبت به این واقعیت وجود دارد که شهروندان در جوامع سکولار زندگی می‌کنند. بر حسب شاخص‌های جامعه‌شناختی، تغییر در رفتارهای دینی و باورهای جمعیت‌های محلی اصلاً به اندازه‌ای نیست که انتصاب عنوان «پساسکولار» را بر این جوامع موجه سازد. اوج گرفتن روند دین‌داری غیرسازمان‌یافته و دین‌داری به شیوه‌ی معنویت‌گرایی در حدی نیست که کاهش عضویت در جوامع عمده‌ی دینی را جبران کرده باشد. [1]

### ارزیابی مجدد بحث‌های جامعه‌شناختی درباره‌ی سکولار شدن جوامع

با وجود این، دگرگونی‌های جهانی و درگیری‌های مربوط به مسائل دینی ما را درباره‌ی این فرض که دین نقش خود را از دست داده، دچار تردید می‌کند. هر چند پیوند تنگاتنگ مفروض میان مدرن شدن جامعه و سکولار شدن جمعیت، برای مدت بسیار طولانی مخالفی نداشت، اخیراً تعداد جامعه‌شناسان حامی این فرضیه در حال کاهش بوده است. [2] این فرضیه بر سه ملاحظه که در نظر اول محتمل به نظر می‌رسند، مبتنی است

نخست اینکه پیشرفت علم و فناوری، باعث ترویج فهمی انسان‌محور از جهان «افسون‌زدایی‌شده» می‌شود زیرا علیت می‌تواند تمامیت وقایع و وضعیت‌های تجربی را توضیح داد؛ و ذهنی که علم آن را توانمند کرده، با جهان‌بینی‌های خدامحور و ماوراءالطبیعی به آسانی خونی‌گیرد. دوم اینکه با تنوع یافتن و تقسیم کارکردها میان خرده‌نظام‌های اجتماعی، کلیساها و دیگر سازمان‌های دینی تسلط خود را بر قانون و حقوق، سیاست، خدمات رفاهی عمومی، تعلیم و تربیت و علم از دست می‌دهند و خود را به کارکرد درست خویش یعنی سامان‌دهی شیوه‌های رستگاری محدود می‌کنند. کاربرد دین به موضوعی خصوصی تبدیل می‌شود و دین به طور کلی تأثیر عمومی و نقش خود را از دست می‌دهد. سوم، رشد جوامع از مرحله‌ی کشاورزی به صنعتی و پسا صنعتی، سطح رفاه مردم را به متوسط و بالاتر از آن ارتقاء می‌دهد و امنیت اجتماعی بیشتری

با خود به همراه دارد. با کاهش مخاطرات زندگی، مردم کمتر نگران بقای خود هستند و کنش‌های دینی که با استمداد از ایمان به قدرتی «والا تر» یا کیهانی، نویدبخش تاب‌آوری در مصیبت‌های محتمل و کنترل‌نشده‌اند، ضرورت خود را از دست می‌دهند.

اینها دلایل اصلی در حمایت از نظریه‌ی سکولار شدن جوامع هستند. در میان متخصصان جامعه‌شناسی، این فرضیه بیش از دو دهه مورد مناقشه بوده است. [3] اخیراً، بعد از انتقاداتی نه چندان بی‌اساس علیه دیدگاه‌های اروپامحور تنگ‌نظرانه، حتی از «پایان نظریه‌ی سکولار شدن جوامع» سخن گفته می‌شود. [4] جوش و خروش اجتماع‌های دینی در ایالات متحده‌ی آمریکا هرگز فروکش نکرده و درصد ثابتی از شهروندان آن از نظر دینی متعهد و فعال هستند. با این حال، آمریکا همچنان نوک پیکان مدرن شدن جوامع است. این کشور تا مدت‌ها استثنائی بزرگ در روند سکولار شدن جوامع تلقی می‌شد اما با یک نگاه وسیع جهانی به فرهنگ‌ها و ادیان جهان‌گستر دیگر، اکنون به نظر می‌رسد که آمریکا نمونه‌ای از روند عادی جوامع دیگر باشد، نه یک استثناء.

از این دیدگاه تجدیدنظرطلبانه، پیشرفت اروپا که روزی تصور می‌شد عقلانیت غربی‌اش الگوی سایر کشورهای جهان باشد، در واقع یک استثناء است و نه نمودار روند عادی جوامع، و مسیری غیر عادی را طی کرده است. این ما هستیم که راهی جداگانه در پیش گرفته‌ایم نه آنها. [5] مهم‌تر از همه، سه پدیده که با یکدیگر همپوشانی دارند، در هماهنگی با یکدیگر تصور «احیای دین» در سطح جهانی را القاء می‌کنند: گسترش فعالیت‌های تبشیری (الف)، رادیکال شدن بنیادگرایانه‌ی گروه‌ها و جوامع (ب) و استفاده‌ی سیاسی ابزاری از خشونت بالقوه که به طور ذاتی در بسیاری از ادیان جهان وجود دارد (پ). نخستین نشانه‌ی پویایی جوامع دینی این واقعیت است که گروه‌های راست‌گیش یا دست‌کم محافظه‌کار (الف) درون کلیساها و نظام‌های دینی پابرجا، در همه جا در حال رشد هستند. این موضوع در مورد دین هندو و دین بودایی، همان‌قدر درست است که در مورد سه دین بزرگ توحیدی. چشمگیرتر از همه انتشار منطقه‌ای این ادیان پابرجا در آفریقا و کشورهای شرق و جنوب شرقی آسیاست. موفقیت‌های تبلیغی ظاهراً علاوه بر عوامل دیگر به انعطاف ساختارهای سازمانی مرتبط و وابسته است. کلیسای کاتولیک رومی که فراملی و چندفرهنگی است، با روند جهانی‌شدن بهتر وفق یافته است تا کلیساهای پروتستان که سازمان‌دهی ملی دارند و بیشترین افول را داشته‌اند. از همه پویاتر شبکه‌های غیرمتمرکز اسلام (به‌ویژه در جنوب صحرای آفریقا) و مسیحیان تبشیری (به‌ویژه در آمریکای لاتین) هستند. وجه ممیزه‌ی آنها شکلی منحصر به فرد از دین‌داری است که از رهبران فرهمند الهام می‌گیرد.

و (م. Pentecostals) جنبش‌های دینی‌ای که رشد بسیار سریعی دارند، مانند مسیحیان پنجاهه‌ای (ب) مسلمانان تندرو، را می‌توان بی‌درنگ «بنیادگرا» خواند. آنها یا با جهان مدرن در جنگ هستند یا از آن به گوشه‌ی انزوا پناه برده‌اند. شیوه‌ی خاص پرستش در آنها معنویت‌گرایی و موعودگرایی را با برداشت‌های خشک اخلاقی و ظاهرگرایی نسبت به متون مقدس ترکیب می‌کند. برعکس، «جنبش‌های عصر جدید» که

از دهه‌ی ۱۹۷۰ به تعداد زیاد جوانه زده‌اند، نوعی التقاط‌گرایی «کالیفرنایی» را از خود نشان می‌دهند؛ آنها نیز مانند مسیحیان تبشیری شکل‌های سازمان‌زدایی‌شده‌ای از کنش‌های دینی را در بر دارند. در ژاپن تقریباً ۴۰۰ فرقه مانند این به وجود آمده است که عناصری از دین بودایی و دیگر ادیان پرتطرفدار را با شبه‌علم و معتقدات اختصاصی ترکیب می‌کنند. در جمهوری خلق چین، سرکوب سیاسی فرقه‌ی فالون گونگ، پرشماری «ادیان جدید» را که گفته می‌شود تعداد پیروان‌شان به هشتاد میلیون نفر می‌رسد، در کانون توجه قرار داده است. [6]

حکومت روحانیون در ایران و تروریسم اسلامی فقط نمونه‌های چشمگیر این واقعیت هستند که خشونت (پ) بالقوه‌ی مکتون در ذات دین، در فضای سیاسی سر برکشیده است. اختلافاتی که همچون آتش زیر خاکستر و در اصل غیر دینی هستند، وقتی به زبان دینی در می‌آیند، شعله می‌کشند. این موضوع در مواردی چون «غیرسکولار شدن» اختلافات خاورمیانه، سیاست ملی‌گرایان هندو، اختلاف ادامه‌دار میان هند و پاکستان [7] و بسیج راست‌گرایان دینی در آمریکا قبل از حمله به عراق و در طول آن، جلوه یافته است.

### روایتی توصیفی از یک «جامعه‌ی پساسکولار» - و این مسئله که از لحاظ هنجاری شهروندان چین جامعه‌ای دربار‌هی خود چه باید بیندیشند

بیشتر به مناقشه‌ی جامعه‌شناسان بر سر فاصله‌گیری مفروض اروپای سکولار از بقیه‌ی جهان که آکنده از تحرک دینی است، اشاره کردم؛ اما در اینجا مجال بحث بیشتر درباره‌ی آن وجود ندارد. تصورم این است که اطلاعات جمع‌آوری شده از سراسر جهان هنوز نظریه‌ی مدافعان فرایند سکولار شدن جوامع را به طرز تعجب‌آور قویاً تأیید می‌کند. [8] از نظر من، ضعف نظریه‌ی سکولار شدن جوامع در واقع نتیجه‌گیری‌های عجولانه‌ای است که حاکی از استفاده‌ی نادقیق از مفاهیم «سکولار شدن» و «مدرن شدن» است. واقعیت این است که در هنگام اختصاص کارکردهای مختلف به خرده‌نظام‌های اجتماعی متمایز، کلیساها و اجتماع‌های دینی خود را به شکلی فزاینده به کارکرد اصلی خویش یعنی مراقبت ساده از پیروان محدود کردند و به ناچار از دیگر نقش‌های خود در سایر حیطه‌های اجتماعی دست برداشتند. در همان حال، کنش‌های دینی نیز به حیطه‌ای خصوصی‌تر و ذهنی‌تر واپس رفت. میان اختصاصی‌تر شدن کارکرد نظام دینی و فردگرایانه‌تر شدن کنش‌های دینی نوعی همبستگی وجود دارد.

اما همان‌طور که خوزه کازانووا به درستی تأکید کرده است، اینکه دین بعضی کارکردهای خود را از دست داده و فردگرایانه‌تر شده لزوماً به معنای آن نیست که دین در حوزه‌ی سیاسی یا فرهنگ جامعه یا در شیوه‌های زندگی فردی، تأثیرگذاری و نقش خود را از دست می‌دهد. [9] ظاهراً اجتماع‌های دینی کاملاً فارغ از فراوانی تعداد پیروان‌شان، همچنان «جایگاهی» در زندگی جوامع عمدتاً سکولار دارند. اینکه امروزه آگاهی عمومی در اروپا چقدر بر حسب ملزومات «جامعه‌ای پساسکولار» قابل توصیف است بستگی بدان دارد که به چه میزان هنوز باید «در محیطی که به طور فزاینده سکولار می‌شود، خود را با استمرار وجود

جوامع دینی تطبیق دهد.» [10] قرائت بازنگری شده از فرضیه‌ی سکولار شدن جوامع از نظر محتوایی تغییرات کمتری داشته و تغییرات بیشتر به پیش‌بینی‌های مبتنی بر این فرضیه درباره‌ی نقش «دین» در آینده مربوط می‌شود. توصیف جوامع مدرن به عنوان جوامع «پساسکولار» به تغییراتی در آگاهی این جوامع اشاره دارد. من این تغییرات را در وهله‌ی اول با سه پدیده مرتبط می‌دانم. نخست، درک گسترده از منازعات جهانی که معمولاً به لباس مخاصمات دینی درآمده‌اند، آگاهی عمومی را متحول می‌کند. اکثر شهروندان اروپایی آنقدر از نسبت خود با افق جهانی آگاه‌اند که برای یادآوری آن نیازی به حضور جنبش‌های بنیادگرای خشونت‌آمیز و ترس از تروریسم نیست. این وضعیت، اعتقاد سکولار به ناپدید شدن دین در آینده‌ی قابل پیش‌بینی را تضعیف و فهم سکولار از جهان را از هر شوق پیروزمندانه‌ی محروم می‌کند. آگاهی از زندگی در یک جامعه‌ی سکولار دیگر با این اطمینان همراه نیست که مدرن شدن اجتماعی و فرهنگی جوامع تنها در صورتی می‌تواند متحقق شود که تأثیرگذاری عمومی دین و نقش آن در زندگی فردی تضعیف شده باشد.

دوم، دین نه تنها در حال کسب نقش پررنگتری در سطح جهان است بلکه در حوزه‌ی عمومی در سطح ملی نیز همین روند در جریان است. منظورم این واقعیت است که کلیساها و سازمان‌های دینی در حوزه‌ی عمومی جوامع سکولار به طور فزاینده نقش «اجتماع‌های تفسیرگر» را بر عهده گرفته‌اند. [11] آنها فارغ از قانع‌کننده بودن یا نبودن استدلال‌هایشان، می‌توانند با مشارکت در گفتگوها درباره‌ی مسائل کلیدی بر افکار عمومی و اراده‌ی جمعی تأثیر بگذارند. جوامع کثرت‌گرای ما سازی مناسب برای زخمه‌های این مداخلات ادیان هستند زیرا تضادهای ارزشی به طور فزاینده‌ای این جوامع را دچار تفرقه کرده و باید از طرق سیاسی به این تضادها سامان داد. خواه در مناقشات مربوط به قانونی کردن سقط جنین یا مرگ خودخواسته‌ی بیماران، یا در مورد مسائل اخلاق زیست‌شناختی در پزشکی تولیدنسل یا در ارتباط با حفاظت از حیوانات یا تغییرات اقلیمی، این گونه مسائل بستر اختلافات چنان غیرشفافی است که از ابتدا به هیچ‌وجه نمی‌توان پیش‌بینی کرد که کدام حزب می‌تواند شواهد اخلاقی قانع‌کننده‌تری در دفاع از موضع خود ارائه کند.

برای تأکید بر رابطه‌ی این موضوع با ما، اجازه دهید یادآوری کنم که پویایی و عیان بودن اجتماع‌های دینی بیگانه، توجه مردم را به کلیساها و اجتماعات دینی خودی جلب می‌کند. همسایگان مسلمان، دین‌داری به سبک یک دین رقیب را به ناچار جلوی چشم شهروندان مسیحی می‌آورند و آگاهی شهروندان سکولار از پدیده‌ی حضور عمومی دین را نیز تشدید می‌کنند.

سومین مشوق تغییر در آگاهی جمعیت جوامع، مهاجرت «کارگران میهمان» و پناهندگان است، به‌ویژه از کشورهایی که پیشینه‌ی فرهنگی سنتی دارند. از قرن شانزدهم، اروپا مجبور بوده با فرقه‌گرایی مذهبی درون فرهنگ و جامعه‌ی خود کنار بیاید. به دنبال موج مهاجرت‌های کنونی، چالش تنوع شیوه‌های زندگی که در

جوامع مهاجران معمول است، با مشکل ناسازگاری‌های صریح‌تر میان ادیان مختلف پیوند خورده است. این چالش فراتر از تکثر در فرقه‌هاست. در جوامعی مانند ما که هنوز گرفتار فرایند دردناک تحول به جوامع پسااستعماری مهاجران است، آنچه همزیستی میان جوامع دینی مختلف را دشوارتر می‌کند، مسئله‌ی دشوار ادغام اجتماعی فرهنگ‌های مهاجران است. در حالی که جامعه با فشار بازارهای جهانی نیروی کار درگیر است، ادغام اجتماعی، حتی در شرایط تحقیرآمیزی که از نابرابری‌های فزاینده‌ی اجتماعی ناشی می‌شود، ضرورتاً باید انجام گیرد. اما این داستانی دیگر است که در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت تا اینجا برای پاسخ به این پرسش که چرا می‌توانیم جوامع سکولار شده‌ی امروزی را «پساسکولار» بنامیم، موضع یک ناظر جامعه‌شناس را اتخاذ کرده‌ام. در این جوامع، دین تأثیر عمومی و نقش خود را حفظ می‌کند و در همان حال، اطمینان سکولار از اینکه گسترش مدرنیته در سطح جهانی به افول دین منجر خواهد شد، تضعیف می‌شود. اما اگر از اینجا به بعد بخواهیم از دیدگاه یک شرکت‌کننده به این مسئله بپردازیم، با پرسشی کاملاً متفاوت، یعنی پرسشی هنجاری مواجه می‌شویم: به خود به عنوان عضو یک جامعه‌ی پاساسکولار چگونه باید بیندیشیم و چه انتظارات متقابلی باید از یکدیگر داشته باشیم تا اطمینان حاصل کنیم که در کشور-ملت‌های مستحکم و پابرجا، روابط اجتماعی با وجود رشد تنوع فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های دینی، متمدن باقی می‌ماند؟

امروز همه‌ی جوامع اروپایی با این پرسش مواجه‌اند. در ماه فوریه که این درس‌گفتارها را آماده می‌کردم، در تعطیلات آخر هفته سه عنوان خبری مختلف را مشاهده کردم. سارکوزی، رئیس‌جمهور فرانسه، چهار هزار پلیس اضافه به حومه‌ی بدنام پاریس فرستاد زیرا شورش‌های جوانان مغربی در آنها شدت گرفته بود؛ اسقف اعظم کانتربری توصیه کرد که قانون‌گذاران بریتانیایی بخش‌هایی از قوانین خانوادگی شریعت اسلام را در مورد جمعیت‌های محلی مسلمان به کار گیرند؛ و مجموعه‌ای آپارتمانی در لودویگ‌شافن دچار آتش‌سوزی شد و در آن ۹ نفر تُرک که چهار نفرشان کودک بودند، کشته شدند. هر چند شواهدی مبنی بر آتش‌افروزی عامدانه وجود نداشت اما این ماجرا اگر نگوییم بهت و حیرت، دست‌کم بدبینی عمیقی را میان رسانه‌های ترکیه برانگیخت که به نوبه‌ی خود نخست‌وزیر ترکیه را تشویق کرد که از آلمان دیدار کند. طی این سفر، او سخنرانی‌های دوپهلوی انتخاباتی در منطقه‌ی کلن انجام داد که واکنش شدید رسانه‌های آلمانی را در پی داشت.

از زمان حملات سپتامبر ۲۰۰۱، اینگونه مناقشات لحن تندتری به خود گرفته است. در هلند قتل تنو وان‌گوگ گفتمان عمومی پرحرارتی را برانگیخت، همان‌طور که ماجرای کاریکاتورهای پیامبر اسلام در دانمارک چنین کرد. این مناقشات ویژگی‌های خاصی داشته‌اند [12]؛ تلاطمات ناشی از آنها از مرزهای ملی فراتر رفته و **بحثی در سطح اروپا** به راه انداخته است [13]. من به فرضیات اولیه‌ی علاقه‌مندم که بحث درباره‌ی «اسلام در اروپا» را چنین پرشور کرده است. اما پیش از آنکه به هسته‌ی فلسفی اتهامات متقابل

در این زمینه بپردازم، اجازه دهید که تصویری کلی از نقطه‌ی مشترکی که سرمنزل این گروه‌های متضاد است، ارائه کنم؛ یعنی تفسیری درست از آنچه معمولاً آن را «جدایی کلیسا از حکومت» می‌خوانیم.

### حرکت از یک همزیستی دشوار به تعادلی میان شهروندیِ مشترک و تنوع فرهنگی

سکولار شدن حکومت پاسخی مناسب به جنگ‌های فرقه‌ای در شروع مدرنیته بود. اصل «جدایی کلیسا از حکومت» به طور تدریجی فهمیده شد و در بدنه‌ی قوانین هر ملت به شکلی متفاوت ظاهر شد. تا حدی که حکومت‌ها، هویتی سکولار برای خود قائل بودند، اقلیت‌های مذهبی قدم به قدم (ابتدا تنها تحمل شدند و بعد) حقوق بیشتری دریافت کردند: ابتدا حق اجرای اعمال مذهبی در خانه، سپس اظهار دین و در نهایت حق برابر برای نمایان کردن کنش‌های مذهبی در ملاء عام. نگاهی تاریخی به این فرایند دردناک که تا قرن بیستم ادامه داشت، به ما نشان می‌دهد که این موفقیت پرارزش، یعنی آزادی فراگیر دینی که به همه‌ی شهروندان به طور یکسان تعمیم یافت، چه پیش‌شرط‌هایی داشت.

بعد از جنبش اصلاح دینی، حکومت ابتدا با یک وظیفه‌ی اولیه مواجه شد. جامعه‌ای که بر مبنای خطوط مذهبی دچار تفرقه شده بود، نیاز به آرامش داشت. به عبارت دیگر، لازم بود که آرامش و نظم برقرار شود. در بستر مناقشات کنونی، مارگریت دو مور، نویسنده‌ی هلندی، به شهروندان کشورش این نقطه‌ی آغاز را **یادآوری می‌کند**: «مدارا» معمولاً در کنار "احترام" به کار می‌رود، با این حال مدارای ما و ریشه‌های آن به قرن شانزدهم و هفدهم باز می‌گردد و مبتنی بر احترام نیست. کاملاً برعکس، ما از دین پیروان سایر ادیان متنفر بودیم. کاتولیک‌ها و کالوینیست‌ها نرهای احترام برای دیدگاه‌های طرف مقابل قائل نبودند، و جنگ‌های هشتادساله‌ی ما تنها شورش‌ی علیه اسپانیا نبود بلکه جهاد خون‌بار کالوینیست‌های راست‌گیش علیه کاتولیک‌ها بود.» [14] به زودی به این مطلب خواهیم رسید که مارگریت دو مور چه نوع احترامی را در ذهن داشت.

برای تحقق آرامش و نظم، حکومت‌ها ناچار بودند که موضعی بی‌طرف داشته باشند، حتی وقتی که به دینی که در کشور رواج داشت، مقید بودند. در کشورهایی که جنگ‌های مذهبی جریان داشت، حکومت باید طرفین متخاصم را خلع سلاح می‌کرد، ترتیباتی برای همزیستی صلح‌آمیز میان مذاهب متضاد ایجاد می‌کرد و وضعیت شکننده‌ی حضور آنها در کنار یکدیگر را تحت نظارت قرار می‌داد. در کشورهایی مانند آلمان و هلند که دچار تفرقه‌ی مذهبی بودند، خرده‌فرهنگ‌های متضاد بعداً هر یک در گوشه‌ای متعلق به خود خانه گرفتند و بنابراین در جامعه از یکدیگر احتراز می‌کردند. وقتی در اواخر قرن هجدهم انقلاب‌هایی برای تثبیت حاکمیت قانون اساسی به وقوع پیوست و در نتیجه‌ی آنها نظام سیاسی جدیدی گسترش یافت که مطابق آن اختیارات کاملاً سکولار حکومت تحت حاکمیت قانون و اراده‌ی دموکراتیک مردم قرار گرفت، دقیقاً همین شکل از همزیستی بود (و این چیزی است که می‌خواهم بر آن تأکید کنم) که ناکافی از آب درآمد.

حکومت مبتنی بر قانون اساسی تنها با این شرط می‌تواند آزادی دینی برابر را برای شهروندان خود تضمین کند که آنها دیگر خود را در اجتماع‌های دینی خویش محدود نکنند و میان خود و دیگر اجتماع‌ها دیوار نکشند. از همه‌ی خرده‌فرهنگ‌ها، چه دینی و چه غیر آن، انتظار می‌رود که اعضای خود را در فضای اجتماع خود محدود نکنند تا شهروندان بتوانند یکدیگر را در جامعه‌ی مدنی به عنوان اعضای یک اجتماع سیاسی واحد به رسمیت بشناسند. آنها به عنوان شهروندان دموکراتیک قوانینی برای خود به وجود می‌آورند که بر اساس آن به آنها به عنوان افراد شهروند، حق حفظ هویت فرهنگی و داشتن جهان‌بینی مخصوص به خود، تعلق می‌گیرد. این ارتباط تازه میان حکومت دموکراتیک، جامعه‌ی مدنی و خرده‌فرهنگ‌های تحت حفظ، کلید فهم درست دو خواسته‌ی است که امروزه با یکدیگر در مجادله افتاده‌اند، هر چند در واقع قرار بوده که مکمل یکدیگر باشند زیرا برنامه‌ی جهان‌شمول جنبش روشنگری به هیچ‌وجه با حساسیت درباره‌ی حفظ هویت‌های خاص (یعنی وجه ممیزه‌ی چندفرهنگی‌گرایی صحیح) تضاد ندارد.

حاکمیت قانون در نظم لیبرال پیشاپیش آزادی مذهبی را به عنوان یک حق اساسی تضمین می‌کند، به این معنا که سرنویشت اقلیت‌های مذهبی دیگر بسته به لطف حکومتی نسبتاً روادار نیست. با این حال، آنچه در اصل کاربرد بی‌طرف این اصل آزادی دینی را امکان‌پذیر می‌کند، حکومت دموکراتیک است. [15] وقتی اجتماع‌های ترک‌ها در برلین، کلن یا فرانکفورت بخواهند محل دعای خود را از حیاط‌خلوت‌ها خارج کنند و مسجدهایی بنا کنند که از دور پیداست، دیگر اصل آزادی دینی مطرح نیست بلکه مسئله شیوه‌ی کاربرد منصفانه‌ی آن است. اما توجیهات مستدل برای مشخص کردن آنچه باید تحمل شود یا نشود تنها حاصل یک فرایند مشورتی پرشمول است که بر مبنای آن اراده‌ی دموکراتیک شکل می‌گیرد. وقتی طرفین متخاصم در فرایند دستیابی به توافق متقابل به شکلی برابر با هم مواجه می‌شوند، اصل مدارا از این اتهام که تنها جلوه‌ای از لطف و ترحم است، از ابتدا میرا می‌شود. [16] اینکه مرز میان آزادی مثبت دینی (یعنی حق انجام کنش‌های دینی شما) و آزادی منفی (یعنی حق شما برای دور ماندن از کنش‌های دینی افراد دیگر) را کجا باید ترسیم کرد، مرافعه‌ای واقعی است که همیشه مناقشه‌انگیز خواهد بود. اما در دموکراسی کسانی که ولو به طور غیر مستقیم تحت تأثیر نتیجه‌ی این مرافعه هستند، خود در فرایند تصمیم‌گیری درباره‌ی آن مشارکت می‌کنند.

البته «مدارا» تنها با اجرا و انطباق قوانین مرتبط نیست و در زندگی روزمره نیز باید جلوه کند. مدارا به معنای آن است که پیروان یک دین، پیروان سایر ادیان، و بی‌دینان همه باید حق عمل به کنش‌های دینی، زیستن بر مبنای شیوه‌های زندگی و باور داشتن به عقایدی را که خود نادرست می‌دانند، به دیگران اعطاء کنند. این اعطای حق را باید بنیانی مشترک پشتیبانی کند که بر اساس آن طرفین یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند. به این وسیله می‌توان بر ناسازگاری‌های ضدیت‌انگیز غلبه کرد. به رسمیت شناختن را نباید با پذیرش ارزشمندی فرهنگ‌های دیگر یا قبول شیوه‌های زندگی بیگانه، یا اعتقادات و کنش‌های نامقبول اشتباه گرفت. [17] نیاز ما به مدارا تنها در ارتباط با جهان‌بینی‌ها و عادت‌هایی است که آنها را اشتباه می‌دانیم و



دوست نداریم. بنابراین، اساس این به رسمیت شناختن، احترام به این یا آن خصوصیت و موفقیت دیگری نیست بلکه آگاهی از این واقعیت است که دیگری عضوی از یک جامعه‌ی شمول‌گراست که شهروندان آن از حقوق برابر برخوردارند و هر فرد در آن در رابطه با مشارکت‌های سیاسی خود در قبال دیگران مسئولیت دارد. [18]

صحبت از چنین کاری آسان و اجرای آن مشکل است. لازمه‌ی شمول برابر همه‌ی شهروندان در جامعه‌ی مدنی نه تنها فرهنگی سیاسی است که اجازه نمی‌دهد نگرش‌های لیبرال با بی‌تفاوتی اشتباه گرفته شوند بلکه چنین شمولی تنها زمانی می‌تواند به عمل درآید که بعضی شرایط واقعی برای آن ایجاد شود. از جمله‌ی این شرایط، آموزش کاملاً فراگیر در مهدکودک‌ها، مدارس و دانشگاه‌ها با حمایت ویژه از فرودستان است و نیز وجود فرصت برابر برای دسترسی به بازار آزاد. اما در بستر کنونی، آنچه برای من مهم‌تر است، تصویری از یک جامعه‌ی مدنی فراگیر است که در آن حق برابر شهروندی و تنوع فرهنگی به شکلی درست مکمل یکدیگرند.

برای نمونه، تا زمانی که بخش چشمگیری از شهروندان ترک‌تبار مسلمان آلمان با وطن قبلی خود پیوندهای سیاسی محکم‌تری داشته باشند، عرصه‌ی عمومی و صندوق‌های رأی از آرای اصلاح‌گر آنها محروم خواهد بود، آرای که برای بسط گستره‌ی ارزش‌ها در فرهنگ سیاسی حاکم ضروری است. بدون مشارکت دادن به اقلیت‌ها در جامعه‌ی مدنی، فرایندهای مکمل دوگانه نمی‌توانند دست در دست هم پرورش یابند. مقصود من از فرایندهای دوگانه از یک سو باز شدن جامعه‌ی سیاسی نسبت به ادغام فرهنگ‌های اقلیت بیگانه با حفظ حساسیت نسبت به تنوع آنها، و از سوی دیگر، باز شدن متقابل این خرده‌فرهنگ‌ها به روی جامعه سیاسی کشور است، به شکلی که آنها اعضای خود را به مشارکت در حیات سیاسی آن جامعه در سطح وسیع تشویق کنند.

### **جنگ فرهنگی میان چندفرهنگی‌گرایی رادیکال و سکولاریسم ستیزه‌جو: پیش‌فرض‌های فلسفی**

برای پاسخ به این پرسش که چگونه باید به خود به عنوان اعضای یک جامعه‌ی پساکولار بیندیشیم، می‌توانیم این دو فرایند در هم‌تنیده را راهنمای خود قرار دهیم. دو حریف ایدئولوژیک که در مناقشات عمومی این دوران با یکدیگر مقابله می‌کنند، به ندرت توجه می‌کنند که چگونه هر فرایند با دیگری سازگار است. گروه چندفرهنگی‌گرایان به ضرورت حفظ هویت‌های جمعی متوسل می‌شوند و طرف دیگر را متهم می‌کنند که مدافع «بنیادگرایی در طرفداری از روشنگری» هستند، در حالی که سکولارها اصرار دارند که اقلیت‌ها بدون مصالحه باید در چارچوب سیاسی موجود ادغام شوند و طرف مقابل را به «خیانت چندفرهنگی‌گرایانه» نسبت به ارزش‌های اصلی روشنگری متهم می‌کنند. در برخی کشورهای اروپایی گروه سومی نیز نقش مهمی را در این مناقشات بازی می‌کند.



هدف از مبارزات «چندفرهنگی‌گرایان» اصلاح‌بی‌طرفانه‌ی نظام قضائی و سازگار کردن آن با ادعاهای اقلیت‌های فرهنگی است که خواهان رفتار برابر با خویش هستند. آنها نسبت به سیاست ادغام اجباری که به ریشه‌کنی فرهنگ‌ها منجر می‌شود، هشدار می‌دهند. به گفته‌ی آنها حکومت سکولار ادغام اقلیت‌ها را در جامعه‌ی شهروندان برابر نباید چنان با اجبار پیش برد که باعث جدایی افراد از بسترهای هویت‌ساز خود شود. از این دیدگاه اجتماع‌گرایانه، سیاست ادغام مطلق در معرض این اتهام قرار دارد که اقلیت‌ها را وادار به تبعیت از الزامات فرهنگ اکثریت می‌کند. امروزه، اوضاع به نفع چندفرهنگی‌گرایان نیست: «نه تنها دانشگاهیان، بلکه سیاستمداران و روزنامه‌نگاران نیز روشنگری را قلعه‌ای قلمداد می‌کنند که باید در مقابل افراطی‌گرایی اسلامی از آن دفاع کرد» [19] این واکنش به نوبه‌ی خود انتقادها از «بنیادگرایی در طرفداری از روشنگری» را بر می‌انگیزد. برای مثال، تیموتی گارتون‌آش در «نیویورک ریویو او مخالف (Hirsi Ali) بوکس» (۵ اکتبر ۲۰۰۶) مدعی آن است که «حتی زنان مسلمان با شیوه‌ی هرسی علی هستند که به جای مخالفت با فرهنگ ملی، منطقه‌ای یا قبیله‌ای، با اسلام مخالف است» [20] در واقع مهاجران مسلمان نمی‌توانند منفک از دین خود در جوامع غربی ادغام شوند و این ادغام باید شامل دین آنها نیز باشد.

از سوی دیگر، هدف مبارزات سکولارها این است که پس‌زمینه‌ی افراد نادیده گرفته شود و همه‌ی شهروندان فارغ از پیشینه‌ی فرهنگی و تعلق مذهبی‌شان در جامعه ادغام شوند. این گروه نسبت به نتایج هشدار می‌دهند، سیاستی که بیش از حد تلاش دارد با تغییر (politics of identity) «سیاست هویتی نظام قانونی، خصوصیات درونی فرهنگ‌های اقلیت را حفظ کند. از این دیدگاه «لایک»، دین باید (Pascal) موضوعی کاملاً خصوصی باقی بماند. بر همین اساس است که پاسکال بروکنر (Pascal Bruckner) منکر حقوق فرهنگی است زیرا موجب ایجاد جوامع موازی می‌شوند، «گروه‌های کوچک و منزوی اجتماعی که هر یک تابع مجموعه-هنجارهای متفاوتی هستند» [21] بروکنر چندفرهنگی‌گرایی را در کلیت خود بدان محکوم می‌کند که نوعی «نژادپرستی ضدنژادپرستی» [22] است، گرچه حملات او بیشتر با چندفرهنگی‌گرایان تندرویی انطباق دارد که مدافع تعریف حقوق جمعی فرهنگی هستند. چنین حفاظت‌هایی از کلیت گروه‌های فرهنگی می‌تواند به واقع حق اعضای آنها را برای انتخاب شیوه‌ی زندگی خود، نقض کند.

بنابراین، طرفین این مناقشه هر دو می‌توانند و انمود کنند که برای هدف واحدی مبارزه می‌کنند، یعنی به نفع جامعه‌ای لیبرال که اجازه می‌دهد شهروندان خودمختارش به شکلی متمدانه با یکدیگر همزیستی داشته باشند. با وجود درهم‌تنیدگی روشن این دو جنبه، این دو گروه مجادلات تلخی در این باره دارند که آیا حفظ هویت‌های فرهنگی بر تحقق شهروندی مشترک اولویت دارد یا برعکس. چیزی که این مناقشه را تشدید می‌کند، فرضیات فلسفی متناقضی است که طرفین به درستی یا به نادرستی به دیگری نسبت می‌دهند. ایان در اظهار نظری جالب گفته است که بعد از حملات ۱۱ سپتامبر مجادلات (Ian Buruma) بوروما

دانشگاهی درباره‌ی روشنگری، مدرنیته و پسامدرنیته از دانشگاه‌ها بیرون آمده و به عرصه‌ی عمومی وارد شده است. [23] مجادلات پر حرارت را پیش‌فرض‌های مشکل‌ساز تشدید کرده است، یعنی از یک سو نسبی‌گرایی فرهنگی که نقد عقلانیت بر وزن آن می‌افزاید و از دیگر سو سکولاریسم خشک که بر انتقاد از دین اصرار دارد.

قرائت رادیکال از چندفرهنگی‌گرایی معمولاً بر این تصور استوار است که جهان‌بینی‌ها، گفتمان‌ها یا چارچوب‌های مفهومی اصطلاحاً «در معیارها تفاوت بنیادین» دارند. از این دیدگاه بسترگرا، زندگی بر مبنای شیوه‌های فرهنگی مختلف از لحاظ معنایی جهان‌هایی بسته به وجود می‌آورد که هر یک از نظر معیارهای تعقل و حقیقت در دایره‌ی خود محدودند. بنابراین، فرض بر این است که هر فرهنگ باید همچون نوعی کلیت معنایی در بسته باشد و راهی برای گفتگوی آن با دیگر فرهنگ‌ها وجود ندارد. جز در موارد استثنایی که مصالحه‌های غیرپایدار صورت می‌گیرد، تسلیم یا استحاله تنها راه جایگزین برای پایان دادن به تضاد میان چنین فرهنگ‌هایی است. با این فرض، از دیدگاه چندفرهنگی‌گرایان رادیکال، ادعای صحت جهان‌شمول برخی گزاره‌ها، مانند حمایت جهان‌شمول از دموکراسی یا حقوق بشر، چیزی نیست جز ادعای نوعی قدرت امپریالیستی که بر یک فرهنگ غالب تکیه دارد.

این قرائت نسبی‌گرایانه ناخواسته خود را از معیارهای لازم برای نقد رفتار تبعیض‌آمیز با اقلیت‌های فرهنگی محروم می‌کند. در جوامع پسااستعماری و مهاجرپذیر ما، تبعیض علیه اقلیت‌ها معمولاً در تعصبات فرهنگی موجود ریشه دارد و به کاربرد گزینشی اصول قانون اساسی می‌انجامد. پس اگر کسی ادعای شمول کامل این اصول قانونی را از ابتدا قبول نداشته باشد، هیچ جایگاهی باقی نمی‌ماند که از منظر آن بتوان فهمید چرا تفسیر قانون اساسی تحت تسلط تعصبات فرهنگ اکثریت درآمده است. (در اینجا نیازی به پرداختن به این مسئله‌ی فلسفی نمی‌بینم که چرا نسبی‌گرایی فلسفی، که نتیجه‌ی نقد پسامدرن عقلانیت است، موضعی غیر قابل دفاع است. [24]) اما خود این موضع به دلیلی دیگر نیز جالب توجه است: این موضع در خدمت نتیجه‌گیری سیاسی معکوس است و توضیح می‌دهد که چرا قائلان به آن به شکلی عجیب به طرف مقابل [یعنی مدافعان چندفرهنگی‌گرایی. م.] پیوسته‌اند.

همین موضع نسبی‌گرایانه از قضا میان مسیحیان ستیزه‌جو نیز رواج دارد که با بنیادگرایان اسلامی سر ستیز دارند و مفتخرانه مدعی فرهنگ روشنگری هستند، خواه به عنوان بخشی از سنت کلیسای کاتولیک و خواه به عنوان ثمره‌ی خاص آیین پروتستان. از سوی دیگر، این محافظه‌کاران با گروه نامتجانس دیگری نیز همگام شده‌اند زیرا برخی از «چندفرهنگی‌گرایان» چپ‌گرای سابق نیز به جنگ‌جویان مبارزه‌طلب لیبرال تبدیل شده‌اند. این تازه‌گرویدگان حتی گاهی به صف نئوکان‌ها یا «بنیادگرایان مدافع روشنگری» پیوسته‌اند. [25] در جدال علیه بنیادگرایی اسلامی، آنها ظاهراً توانسته‌اند فرهنگ روشنگری را بپذیرند، همان فرهنگی که روزی با آن تحت عنوان «فرهنگ غربی» مبارزه می‌کردند زیرا همیشه با نیات جهان‌شمول آن مخالف

بوده‌اند: «روشنگری به‌ویژه به این دلیل جذاب شده است که ارزش‌های آن نه تنها جهان‌شمول است بلکه ارزش‌های غربی اروپایی است که به "ما" تعلق دارد.» [26]

لازم به ذکر نیست که این سرزنش متوجه روشنفکران «لایک» فرانسوی‌الاصول نیست، یعنی کسانی که در اصل اصطلاح منفی «بنیادگرایان مدافع روشنگری» برای توصیف آنها ساخته شد. اما اینجا نیز پیش‌فرض فلسفی‌ای وجود دارد که می‌تواند توضیح دهد چرا این نگهبانان سنت روشنگری که واقعاً جهان‌شمول‌گرا هستند، در رفتار به نوعی ستیزه‌جویند. از دیدگاه آنها دین باید از حوزه‌ی عمومی سیاسی خارج شود و به عرصه‌ی خصوصی محدود بماند زیرا از دیدگاهی شناخت‌شناسانه، تاریخ انقضای آن به عنوان یک «دستگاه فکری» (یا آن‌طور که هگل می‌گوید، «ساختار اذهانی») سر رسیده است. در پرتو یک نظام لیبرال مبتنی بر قانون اساسی، دین باید تحمل شود اما نمی‌تواند ادعا کند که برای هویت‌یابی هر کسی که واقعاً ذهنی مدرن دارد، منبعی ارائه می‌دهد.

#### فرایندهای مکمل یادگیری: ذهنیت‌های دینی و سکولار

این موضع سکولارگرا، لزوماً مبتنی بر قضاوت فرد درباره‌ی درستی یا نادرستی این گزاره‌ی تجربی نیست که «شهروندان و اجتماع‌های دین‌دار حتی در جوامع عمدتاً سکولار همچنان در شکل‌گیری دیدگاه و اراده‌ی سیاسی سهم خواهند بود». فارغ از اینکه کاربرد تعبیر «پساسکولار» را برای توصیف جوامع غربی اروپایی مناسب بدانیم یا نه، ممکن است به دلایل فلسفی قانع شده باشیم که اجتماع‌های دینی، تأثیر ماندگار خود را مدیون آن هستند که شکل‌های پیشامدرن تفکر به دلیل لجاجت و تعصب همچنان پایدار مانده‌اند؛ واقعیتی که نیازمند توضیح تجربی است. از دیدگاهی سکولارگرا، محتوای ایمان در هر حالت از نظر علمی بی‌اعتبار شده است. بر این مبنا، بحث‌ها درباره‌ی سنت‌های دینی و تعامل با شخصیت‌های دینی‌ای که هنوز تأثیرات عمومی چشمگیری دارند، به مجادلاتی شدید می‌انجامد.

تمایز قائل (secularist) «و» «سکولارگرا (secular)» در استفاده‌ی خود از کلمات، میان «سکولار شده‌ام. برخلاف موضع بی‌اعتنای یک شخص سکولار یا ناباورمند، که نسبت به صحت ادعاهای دینی ندانم‌انگار است، سکولارگراها موضعی جدلی در قبال آن دسته از دیدگاه‌های دینی اتخاذ می‌کنند که به‌رغم عدم اثبات ادعاهایشان از نظر علمی، همچنان در عرصه‌ی عمومی تأثیرگذارند. امروزه سکولاریسم معمولاً بر طبیعت‌گرایی «سخت» مبتنی است، یعنی شکلی از طبیعت‌گرایی که بر فرضیات علمی استوار است. برخلاف نسبی‌گرایی فرهنگی، در اینجا نیازی نمی‌بینم که به پیشینه‌ی فلسفی این تفکر اشاره‌ای کنم،]

[27] زیرا چیزی که نظر مرا در بستر بحث کنونی به این موضوع جلب کرده این پرسش است که آیا بی‌ارزش‌شماری دین توسط سکولارگراها، اگر روزی میان اکثریت غالب شهروندان سکولار مشترک باشد، با دورنمای ارائه شده از تعادل پاساسکولار میان تحقق شهروندی و حفظ تنوع فرهنگی از اصل سازگار

است؛ یا اینکه ذهنیت سکولارگرایی این بخش از شهروندان درست مثل جهت‌گیری بنیادگرایانه‌ی بخشی از شهروندان دین‌دار با [آزادی در. م.] کسب هویت هنجارین در یک جامعه‌ی پساسکولار ناسازگار خواهد بود؟ این پرسش در مقایسه با «ماجرای چندفرهنگی‌گرایی»، ریشه‌های عمیق‌تری از مناقشات کنونی را آشکار می‌کند. مشکل ما کدام یک است؟

باید برای سکولارگراها این امتیاز را قائل شد که آنها نیز بر شمول مصالح‌ناپذیر و برابر جامعه‌ی مدنی نسبت به همه‌ی شهروندان اصرار دارند. از آنجا که یک نظم دموکراتیک نمی‌تواند بر ایجادکنندگان خود تحمیل شود، حکومت مبتنی بر قانون اساسی از شهروندان خود انتظار رعایت اخلاقی شهروندی را دارد که فراتر از اطاعت صرف از قانون است. شهروندان و اجتماع‌های دین‌دار نباید به شکلی سطحی خود را با نظم مبتنی بر قانون اساسی وفق دهند. از آنها انتظار می‌رود که اعتباربخشی سکولار به اصول قانون اساسی را در بستر دین خود بپذیرند. [28] همان‌گونه که مشهور است، کلیسای کاتولیک نخستین بار در سال 1965 با شورای دوم واتیکان پرچم خود را بر دیرک لیبرالیسم و دموکراسی افراشت. و در آلمان، کلیساهای پروتستان روند مشابهی را طی کردند. بسیاری از اجتماع‌های اسلامی هنوز این فرایند یادگیری دردناک را در پیش دارند. مسلماً این بصیرت در جهان اسلامی نیز در حال رشد است که امروزه رویکردی تاریخی-هرمنوتیکی به آموزه‌های قرآن لازم است. اما بحث درباره‌ی یک اسلام اروپایی مطلوب، دوباره به ما یادآوری می‌کند که اجتماع‌های دینی خود تصمیم خواهند گرفت که آیا اصلاح دین را به عنوان «دین حقیقی» خواهند پذیرفت یا نه. [29]

وقتی به چنین تحولی در آگاهی دینی که از شکل سنتی به شکلی خودآگاه‌تر در حرکت است، فکر می‌کنیم، چیزی که به ذهن می‌آید گونه‌ای از تغییرات است که پس از جنبش اصلاحات دینی در نگرش‌های شناخت‌شناسانه‌ی اجتماع‌های مسیحی در غرب رخ داد. اما تغییر در ذهنیت را نباید تجویز یا از طرق سیاسی در آن مداخله یا از طریق قانون آن را الزامی کرد. چنین تغییری در بهترین حالت نتیجه‌ی نوعی فرایند یادگیری است. و تنها از دیدگاه خودآگاهی سکولار مدرنیته است که این تغییر نوعی «فرایند یادگیری» دیده می‌شود. با نگاه به اخلاق شهروندی دموکراتیک و الزامات آن برای ذهنیت شهروندان، ما در اینجا دقیقاً به محدودیت‌های ذاتی یک نظریه‌ی سیاسی هنجارین که تنها حقوق و وظایف را مشخص می‌کند، می‌رسیم. فرایندهای یادگیری را می‌توان ترویج کرد اما نمی‌توان آنها را از طریق اخلاق یا قانون تحمیل کرد. [30]

اما آیا نباید این سوال را از طرف مقابل نیز بپرسیم؟ آیا تنها سنت‌گرایی دینی است که نیازمند نوعی فرایند یادگیری است؟ آیا همان انتظارات هنجارینی که بر یک جامعه‌ی مدنی شمول‌گرا حاکم است، ارزش‌زدایی سکولارگرا از دین را همان‌قدر ممنوع نمی‌کند که، برای نمونه، انکار دینی حقوق برابر برای زنان و مردان را؟ مسلماً طرف سکولار نیز به نوعی فرایند یادگیری مکمل نیاز دارد، مگر آنکه ما بی‌طرفی

حکومت سکولار نسبت به جهان‌بینی‌های دینی رقیب را با پاک‌سازی عرصه‌ی سیاسی عمومی از هر نوع اثرگذاری دین اشتباه گرفته باشیم.

مسئله‌ی حوزہ‌ی حاکمیت یک حکومت که استفاده‌ی موجه از قوه‌ی قاهره‌ی در تسلط آن است، نباید در معرض اختلافات میان اجتماع‌های دینی مختلف قرار گیرد، وگرنه ممکن است دولت به بازوی اجرایی اکثریتی دینی تبدیل شود که اراده‌ی خود را بر مخالفان تحمیل می‌کند. در یک حکومت مبتنی بر قانون اساسی، همه‌ی هنجارهایی که می‌توانند از نظر قانونی به اجراء گذاشته شوند، باید صورت‌بندی و توجیه عمومی‌شان به زبانی باشد که برای همه‌ی شهروندان قابل درک است. با این حال، بی‌طرفی دولت لزوماً به معنای ممنوعیت گفتار دینی در عرصه‌ی سیاسی عمومی نیست، البته تا وقتی که فرایند نهادینه‌ی تصمیم‌گیری در پارلمان، دادگاه‌ها و در سطوح دولتی و اداری مشخصاً از جریان‌ات غیررسمی تبادل‌نظر سیاسی و شکل‌گیری ذهنیت‌ها در میان گستره‌ی وسیع‌تر شهروندان جدا بماند. لازمه‌ی «جدایی کلیسا از حکومت» وجود نوعی فیلتر میان این دو عرصه است، فیلتری که تنها به سخنان «ترجمه شده» یعنی سکولار اجازه می‌دهد از میان سر و صداها، گوش‌خراش و گیج‌کننده‌ی عرصه‌ی عمومی به مباحثات رسمی در نهادهای حکومتی راه یابند.

در دفاع از چنین شیوه‌ی لیبرالی دو دلیل می‌توان آورد. اول، کسانی که نه می‌خواهند و نه می‌توانند اعتقادات اخلاقی و کلمات مورد استفاده‌ی خود را به دینی و غیردینی تقسیم کنند باید اجازه داشته باشند در شکل دادن به اراده‌ی سیاسی مشارکت کنند حتی اگر زبانی دینی را به کار برند. دوم، حکومت دموکراتیک نباید به شکلی پیش‌گیرانه ترکیب پیچیده‌ی صداها را از عرصه‌ی عمومی خارج کند زیرا برای آن معلوم نخواهد بود که آیا با این کار جامعه را از منابع محدودی که برای تولید معنا و شکل‌دادن به هویت افراد وجود دارد محروم کرده است یا نه. به‌ویژه در جاهایی که روابط اجتماعی ضعیف‌اند، سنت‌های دینی از این قدرت برخوردارند که حساسیت‌های اخلاقی و ادراکات شهودی وحدت‌بخش را به شکلی قانع‌کننده بیان کنند. پس دشواری تحقق سکولاریسم در این است که شهروندان سکولار باید در جامعه‌ی مدنی و در عرصه‌ی سیاست عمومی شهروندان مذهبی جامعه‌ی خود را همچون همتایانی برابر بپذیرند.

اگر شهروندان سکولار در مواجهه با شهروندان همتای خود در جامعه دچار این پیش‌فرض باشند که آنها به علت ذهنیت دینی خود نباید به عنوان مردمانی هم‌عصر و مدرن جدی گرفته شوند، دوباره ارتباط آنها تا سطح هم‌زیستی پایین خواهند رفت و دیگر بنیانی وجود نخواهد داشت تا بر اساس آن یکدیگر را به رسمیت شناسند و بنابراین شهروندی مشترک میان آنها قوام خود را از دست خواهد داد. از شهروندان سکولار انتظار می‌رود که پیشاپیش این احتمال را نادیده نگیرند که شاید حتی در گفتارهای دینی محتواهای بامعنا و فهم‌های شهودی (ولو خالی از وضوح) بیابند، معناها و فهم‌هایی که می‌توانند ترجمه و به گفتمان سکولار وارد شوند.

بنابراین، اگر قرار باشد که تمام این ماجراها ختم به خیر شود، طرفین، هر یک از دیدگاه خود، باید تفسیری از رابطه‌ی میان ایمان و دانش را بپذیرند که به آنها اجازه می‌دهد آگاه از تاریخ و موقف خود به زندگی در کنار یکدیگر ادامه دهند.

برگردان: پویا موحد

---

یورگن هابرماس نظریه‌پرداز نامدار آلمانی است. آنچه خواندید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:

Jurgen Habermas, 'Notes on a post-secular society', Sign and Sight, 18 June 2008.

---

D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (Tübingen: Mohr [1] Siebeck, 2003)

H. Joas, "Gesellschaft, Staat und Religion," in: H. Joas [2] (ed.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, (Frankfurt/M.: Fischer, 2007), pp. 9-43

J. Hadden, "Towards desacralizing secularization theory," in: *Social Force*, [3] vol. 65, 1987, pp. 587-611

H. Joas, op. cit., pp. 9-43 [4]

P.L. Berger, in: Berger (ed.), *The Desecularization of the World: A Global [5] Overview*, (Grand Rapids, Michigan, 2005), pp. 1-18

J. Gentz, "Die religiöse Lage in Ostasien," in: Joas (2007), pp. 358-75 [6]

cf. the essays by H.G. Kippenberg and H. v. Stietencron in Joas (2007), [7] pp. 465-507 and pp. 194-223

P. Norris & R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics [8] Worldwide*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago, 1994) [9]

J. Habermas, *Glauben und Wissen* (Frankfurt: special edition of edition [10] .Suhrkamp, 2001), p. 13

- Francis Schüssler Fiorenza, *The Church as a Community of* [11]  
Interpretation, in: D. Browning & F. Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, (New York: Crossroad, 1992), pp. 66-91
- G. Mak, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen* [12]  
Panik, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005)
- Th. Chervel & A. Seeliger (ed.), *Islam in Europa*, (Frankfurt/Main: [13]  
Suhrkamp, 2007)
- M. de Moor, "Alarmglocken, die am Herzen hängen," in: Chervel & [14]  
Seeliger (2007), p. 211
- برای تاریخ و تحلیل نظاممند، نگاه کنید به این مطالعه‌ی جامع [15]  
R. Forst, *Toleranz im Konflikt*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003)
- J. Habermas, "Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte," [16]  
in: *my Zwischen Naturalismus und Religion*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp,  
2005), pp. 258-78
- نگاه کنید به بحث من و چارلز تیلور در [17]  
*Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, (Frankfurt/Main: Fischer,  
1993), in: J. Habermas, "Kampf um Anerkennung im demokratischen  
Rechtsstaat," in: *my Die Einbeziehung des Anderen*, (Frankfurt/Main:  
Suhrkamp, 1996), pp. 237-76
- درباره‌ی کاربرد عمومی دلیل، نگاه کنید به [18]  
J. Rawls, *Politischer Liberalismus* (Suhrkamp), Frankfurt/Main 1998, 312-366
- I. Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the* [19]  
*Limits of Tolerance* (New York: Atlantic Books, 2006) (Carl Hanser Verlag),  
München 2006, 34
- .Timothy Garton Ash in: Chervel & Seeliger (2007), 45f [20]  
P. Bruckner in: Chervel, Seeliger (2007), 67 [21]
- پاسکال بروکنر، همان منبع، ص. 62: «چندفرهنگی‌گرایی ضامن برابری همه‌ی اجتماعات، و نه [22]  
همه‌ی اعضای آن اجتماعات، است زیرا آزادی آنها برای ترک سنت‌های خود را از ایشان سلب می‌کند.»  
نگاه کنید به



B. Barry, Culture and Equality, (Cambridge UK: Polity, 2001); and J. Habermas, "Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus," in my Zwischen Naturalismus und Religion, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005), pp. 279-323

.Buruma (2006), 34 [23]

سابقه‌ی نقد قاطع این قیاس‌ناپذیری یا عدم‌تناسب به این سخنرانی معروف دونالد دیویدسون در سال [24] 1973 برمی‌گردد

On the very Idea of a Conceptual Scheme (deutsch: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? in: D. Davidson & R. Rorty, Wozu Wahrheit?, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005, pp. 7-26)

شاید مجله‌ی جدید «استندپوینت» که در لندن منتشر می‌شود به محل تجمع این گروه ناهمگون از [25] روشنفکران تبدیل شود

.Buruma (2006), p. 34 [26]

بوروما در توصیف انگیزه‌ی این گروه از چپ‌گرایان چنین می‌گوید: «مسلمانان مثل آدم‌های ضدحالی هستند که سرزده در مهمانی ظاهر می‌شوند... حتی رواداری آدم‌های پیشرو در هلند هم نامحدود نیست. رواداری با کسانی که به طور غریزی آنها را قابل اعتماد می‌دانیم و شوخ‌طبعی‌شان را می‌فهمیم آسان است... اما کاربرد این اصل در مورد افرادی که سبک زندگی‌شان را نگران‌کننده می‌دانیم بسیار دشوارتر است...»

نگاه کنید به نقد من در [27]

H.P. Krüher (ed.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), pp. 101-120 and pp. 263-304

این مسئله‌ی اصلی جان راولز است که اجماع همپوشان میان گروه‌هایی با جهان‌بینی‌های متفاوت را [28] برای پذیرش ماهیت هنجارین نظم قانونی جامعه ضروری می‌داند

Rawls (1998), pp. 219-64

I. Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan," in: Chervel & Seeliger (2007), pp. [29]

88-110; B. Tibi, "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa,"

ibid., pp. 183-99

J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders.(2005), 119-154 [30]

از سایت آسو