

دین و جامعه فراسکولار؛

نقدی بر نظریات هابرماس در باره دین در جهان مدرن

علی مصباح* / سلمانعلی رحیمی**

چکیده

فراسکولاریسم و یا پذیرش حضور دین در یک جامعه سکولار، ایده‌ای است که امروزه برخی متفکران لیبرال از آن سخن می‌گویند. یورگن هابرماس، از جمله کسانی است که به طرح این ایده پرداخته و چگونگی حضور دین در جهان مدرن و نقش و جایگاه آن را مورد بحث قرار داده است. هرچند تلاش وی عمدتاً این است که عصر دین را خاتمه یافته اعلام نموده و عقل را جایگزین آن نماید، اما در آثار و اظهارات اخیر خود راجع به دین، تا حدودی دیدگاه گذشته خویش را تعدیل نموده و برخی کارکردهای بی‌بدیل دین را مورد تأکید قرار داده است. وی به نقش دین در معنا بخشی به زندگی اشاره نموده و پذیرفته است که زبان دینی، در عرصه اخلاقیات از یک توانایی و ظرفیت فوق العاده برخوردار است که نمی‌توان از آن چشم پوشی نمود. با این وجود، اظهارات جدید هابرماس را در این مورد نمی‌توان به مفهوم پیدایش یک تحول واقعی در نگرش وی راجع به دین دانست. وی همچنان دین را از نگاه یک فرد سکولار نگرسته و نه تنها جایگاهی بسیار محدود و حاشیه‌ای به آن اختصاص می‌دهد، بلکه سعی می‌کند همان کارکردهای معنایی و اخلاقی دین را نیز کاملاً به افق سکولار ببرد. این مقاله، دیدگاه‌های وی را در این زمینه طرح نموده و به ارزیابی نقاط قوت و ضعف آن پرداخته است.

کلید واژه‌ها: دین، عقلانیت، مدرنیته، علم، سکولاریسم، فراسکولاریسم، هابرماس

درآمد

عقلانیت در اندیشه بسیاری از متفکران علوم اجتماعی از یکسو، به عنوان شاخص اصلی مدرنیته معرفی شده و از سوی دیگر، به عنوان رقیب و جایگزین دین قلمداد شده است. یورگن هابرماس، فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر آلمانی، از جمله کسانی است که در توجیه این دیدگاه و مستدل ساختن آن از هیچ‌گونه تلاشی فروگذار نکرده است. وی از جدی‌ترین متفکران مدافع مدرنیته و عقل‌روشنگری در زمان حاضر بوده و گوهر مدرنیته را، حاکمیت عقل بر زندگی و اندیشه بشر معرفی می‌کند. تعلق خاطر هابرماس به تفکر روشنگری از یکسو، و الهام‌پذیری وی از ماتریالیسم تاریخی مارکس از سوی دیگر، موجب گردیده که وی دیدگاه چندان مثبتی نسبت به دین نداشته باشد. اغلب آثار وی، به ویژه آثاری که در آنها دیدگاه تکاملی خود را در قالب بازسازی ماتریالیسم تاریخی به بحث می‌گذارد، حاوی دیدگاه‌های منفی و کاملاً بدبینانه نسبت به دین هستند. چنانچه وی با تبعیت از مارکس کوشیده است دین را به عنوان یک ابزار ایدئولوژیک تلقی کند که برای توجیه ستم اجتماعی و توزیع ناعادلانه ثروت در جامعه به خدمت گرفته می‌شود.^۱

در اظهارات دیگر هابرماس راجع به دین، نگرش کارکردگرایانه غلبه دارد. وی از دید یک فیلسوف اجتماعی، به مطالعه دین پرداخته و توجه خود را بر کارکردها، به ویژه کارکردهای اجتماعی دین متمرکز نموده است. رهیافت کارکردگرایانه نسبت به دین، به دلیل تناسب آن با رشته جامعه‌شناسی، به عنوان یکی از رویکردهای مهم جامعه‌شناسی توسعه فراوانی در این رشته یافته است. جامعه‌شناسان در این رهیافت متمایل‌اند که دین را به عنوان یک نهاد اجتماعی و در کنار سایر نهادهای جامعه مورد مطالعه قرار داده و به بررسی کارکردها، به ویژه کارکردهای اجتماعی آن پردازند. کارکردگرایان، غالباً دین را محصول و فراورده بشری تلقی نموده و پیدایش آن را مرهون برخی نیازهای فردی و اجتماعی بشر می‌دانند. فوئرباخ، مارکس، دورکیم و فروید چهره‌های اصلی و عمده این رویکرد هستند که به جای کنکاش در منشأ دین، به سراغ علل غایی آن رفته‌اند. در قالب این رویکرد، هابرماس نیز تلاش نموده دین را به عنوان محصول و فراورده صرفاً بشری و متعلق به دوران جهل و کودکی بشر قلمداد نماید که انسان‌ها در مرحله خاصی از تحول ذهنی و اجتماعی خویش و در پاسخ به نیازهای معینی آن را ساخته و پرداخته‌اند.

در آثار و اظهارات اخیر هابرماس راجع به دین، سخن از فراسکولاریسم به میان آمده و وی تأکید نموده که دین می‌تواند حضور خویش را حتی در مدرن‌ترین جوامع نیز تداوم بخشد. وی از جامعه فراسکولاری سخن می‌گوید که خود را با تداوم حضور دین در یک محیط شدیداً سکولار تطبیق می‌دهد. تعدیل نسبی موضع هابرماس در قبال دین و پذیرش نقشی هرچند فرعی برای آن، نمی‌تواند به مفهوم پیدایش یک تحول واقعی در نگرش وی راجع به دین باشد. همان‌گونه که خواهیم دید، وی به جای آنکه خواهان حضور واقعی دین در جامعه باشد، بیشتر به دنبال سکولارسازی جامعه است که امروزه به شیوه جدیدی از سوی نیروهای سکولارساز جوامع غربی دنبال می‌شود.

جامعه فراسکولار

هابرماس در سال ۲۰۰۱ و حدود یک ماه پس از حادثه ۱۱ سپتامبر، در مراسمی به مناسبت دریافت جایزه صلحی که از سوی اتحادیه ناشران آلمانی به او اهداء گردید، به ایراد سخنرانی پرداخته و در آن، نقش و جایگاه دین را در جوامع مدرن مورد بررسی قرار داده است. در این سخنرانی، که تحت عنوان «ایمان و معرفت» ایراد گردیده، مسائل مختلفی در مورد دین و جایگاه آن در جهان نوین و همچنین رابطه آن با هر یک از علم و عقل مورد بحث قرار گرفته است. وی از جامعه فراسکولار سخن گفته و تلاش نموده به تفسیری از واژه «سکولاریسم» بپردازد که تا حدودی با دین سازگار بوده و نسبت به آن خصومتی نداشته باشد. وی با اشاره به پیدایش مفهوم «سکولاریسم» و تفسیرهای متفاوتی که از آن به عمل آمده، دو تفسیر رایج از این اصطلاح را، که وی از آنها تحت عنوان «الگوی جایگزینی» و «الگوی خلع ید» نام برده، مردود می‌شمارد. وی، خاطر نشان می‌کند:

سکولارشدن در جوامع اروپایی، ابتدا معنی حقوقی انتقال اجباری دارایی‌های کلیسا به مقامات دولت سکولار را داشت. در مراحل بعدی، این معنا به ظهور فرهنگی و اجتماعی عصر مدرن به طور کل، منتقل گردید. از آن زمان به بعد، سکولار شدن با داوری‌های متضاد همراه بوده و بستگی به این داشته که آیا ما این امر را مهار کردن موفقیت‌آمیز اختیارات کلیسا توسط قدرت دنیوی تلقی کنیم، یا آن را نوعی خلع ید بدانیم. بر اساس تلقی اول، سکولاریسم به این مفهوم است که شیوه‌های دینی تفکر و زندگی در تمامی امور مهم، توسط شیوه‌های عقلانی جایگزین شده است. مطابق با روایت دوم، این فرایند، تصرف غاصبانه تلقی شده و بی‌اعتبار جلوه داده می‌شود. مدل «جایگزینی» که خودش را

به عنوان تفسیری از عصر مدرن افسون زدایی شده پیشنهاد می‌کند، مدلی است که نسبت به پیشرفت خوش بین است. در حالی که، مدل خلع ید، به تفسیری از تئوری زوال، یعنی عصر مدرن بی‌خانمان منجر می‌شود.^۳

هابرماس بر این است که این دو روایت از سکولاریسم، اشتباه مشابهی مرتکب می‌شوند. این روایت‌ها، تلاش دارند سکولارشدن را «نوعی بازی همه یا هیچ» میان نیروهای تولیدی علم و تکنولوژی سرمایه‌داری لجام گسیخته از یک‌سو، و نیروهای محافظه‌کار دین و کلیسا از سوی دیگر، مدنظر قرار دهند. این تصویر با یک جامعه فراسکولاری، که خود را با تداوم حضور اجتماعات دینی در یک محیط به طور فزاینده سکولار تطبیق می‌دهد، سازگاری ندارد. وی تأکید می‌کند:

چنین تصویری از سکولاریسم، محدود و تنگ‌نظرانه بوده و نقش تمدن‌سازی عقل سلیم را که به طور دموکراتیک آگاه شده، نادیده می‌گیرد؛ عقلی که در همه‌صداها در عرصه نزاع میان فرهنگ‌ها، راه خودش را به عنوان یک گروه سوم باز می‌کند و می‌توان گفت که آشفته‌گی مبارزه فرهنگی ناشی از آراء رقیب را هدف قرار می‌دهد.^۴

الگوی سکولارشدن در اندیشه هابرماس، از همان الگوی کانت تبعیت می‌کند. وی تلاش کانت را اولین نمونه مهم از واسازی عرفی‌کننده و در عین حال، نجات‌بخش حقایق دینی معرفی می‌کند. وی به نقش محوری عقل سلیم اشاره نموده و آن را به عنوان یک نیروی سوم در برابر آنچه داعیه‌های متعارض «ایمان» و «معرفت» نامیده، مورد توجه قرار می‌دهد.

ویژگی‌های جامعه فراسکولار

هابرماس، ویژگی‌هایی را برای جامعه فراسکولار بیان نموده که نشان می‌دهد این جامعه، در عرصه‌های اساسی خویش همچنان سکولار است با این حال، دین نیز می‌تواند حضور خود را در آن تداوم بخشد. ویژگی‌های جامعه فراسکولار را می‌توان به موارد ذیل خلاصه نمود:

۱. تکثرگرایی ایدئولوژیکی

بر اساس اظهارات هابرماس، یکی از ویژگی‌های اساسی جامعه فراسکولار، تکثرگرایی ایدئولوژیکی است. وی تأکید می‌کند که پیروان هر یک از گروه‌های دینی باید واقعیت تکثرگرایی را مورد توجه قرار داده و بپذیرند که در یک جامعه کثرت‌گرا، گروه‌های مذهبی دیگری نیز حضور دارند، علم و ایدئولوژی‌های بشری نیز حضور داشته و حکومت

سکولار یک واقعیت عینی به شمار می‌رود.^۵ وی معتقد است که مؤمنان در جامعه مدرن باید سه نکته را مدنظر قرار دهند:

نخست اینکه آگاهی دینی پیش از هرچیز باید با ناهماهنگی شناختی در مواجهه با دیگر فرقه‌ها و مذاهب سازگار گردد. ثانیاً، دین باید خودش را با صلاحیت علوم نگهدارنده انحصار اجتماعی دانش سکولار تطبیق دهد. و در نهایت، دین باید با مفروضات یک دولت مبتنی بر قانون اساسی، که خودش را بر پایه‌های اصول اخلاقی دنیوی توجیه می‌کند، موافق باشد.^۶

در واقع، می‌توان گفت که جامعه فراسکولار در اندیشه هابرماس، یک جامعه دنیوی است که بر اساس اصول این جهانی نظم و سامان می‌یابد. این جامعه، حضور گروه‌ها و اجتماعات مختلف دینی و عقیدتی را در درون خویش می‌پذیرد، اما به مثابه یک جمع، خود را به مجموعه واحدی از اعتقادات و ارزش‌های غایی متعهد نمی‌داند.

۲. نظام سیاسی لیبرال و بی‌طرف

از دیگر ویژگی‌های جامعه فراسکولار در اندیشه هابرماس، حاکمیت یک نظام سیاسی لیبرال و مبتنی بر قانون اساسی است که مشروعیت ساختار قدرت خود را نه بر اساس دین، بلکه بر اساس اصول دنیوی و عقلانی توجیه می‌کند. وی تأکید می‌کند که اگر جهان بینی‌های رقیب، با آگاهی از خطاپذیری خودشان یاد بگیرند که با واقعیت تكثرگرایی، به شیوه غیر خشونت‌آمیز، یعنی بدون از هم گسیختن همبستگی اجتماعی، یک اجتماع سیاسی رفتار کنند، آنگاه مبانی سکولار جدایی دین از سیاست در یک جامعه فراسکولار را درک خواهند کرد. وی دولت لیبرال را یک دولت بی‌طرف معرفی می‌کند که به خصوص سعی خواهد نمود در برابر ادعاهای متعارض دانش و ایمان، بی‌طرفی خود را حفظ نموده و از انحراف تصمیم‌گیری‌های سیاسی به نفع یکی از طرفین اجتناب ورزد.^۷

۳. محوریت عقل

بنابر اظهارات هابرماس، در یک جامعه تكثرگرا که علم، ایدئولوژی‌های بشری و گروه‌های مختلف دینی و مذهبی حضور دارند، عقل سلیم به عنوان یک نیروی محوری وارد عمل شده و جایگاه خویش را در درون ساختار دولت لیبرال و مبتنی بر قانون اساسی تحکیم می‌بخشد. عقل سلیم، همان عقل عرفی است که در حوزه ارتباطات انسانی و اجتماعی مطرح است. هابرماس می‌گوید: «عقل سلیم با آگاهی کنشگرانی مرتبط است که می‌توانند

ابتکار عمل به خرج دهند، اشتباه کنند و آن را تصحیح نمایند.^۸ جایگاه محوری عقل سلیم در اندیشه هابرماس بدان دلیل است که وی عقل را دارای ویژگی عام و جهان‌شمول می‌داند. به عبارت دیگر، عقل سعی دارد قضایا و برهان‌هایی را ارائه دهد که اصولاً برای همه قابل پذیرش است، نه صرفاً برای یک گروه دینی و مذهبی خاص. وی می‌گوید: «بر خلاف دین، عقل سلیم دموکراتیک، توصیف‌گر جمعیتی چندصدایی است که متکی بر دلایل قابل قبول برای همگان است و نه صرفاً دلایلی که برای پیروان یک اجتماع دینی خاص، قابل قبول باشد».^۹

هابرماس بر آن است که پیروان هرگروه دینی، داعیه‌های خاص خود را داشته و ادعاهای آنها متکی به دلایل درون دینی هستند. دلایل درون دینی هر گروه مذهبی، تنها متعلق به آن گروه بوده و صرفاً برای اعضای همان گروه قابل پذیرش است. اما عقل، نیرویی است عام و جهان‌شمول که دلایل برخاسته از آن می‌تواند برای همگان قابل پذیرش باشد. بر این اساس، وی تأکید نموده که اگر پیروان هر گروه و اجتماع مذهبی بخواهند ادعاهای شان از سوی دیگران پذیرفته شوند، باید آنها را به زبان سکولار ترجمه نموده و در قالب این زبان بیان دارند. وی با استناد به دیدگاه هگل خاطر نشان می‌کند که یکی از وظایف فلسفه این است که «بینش‌های معنوی و بصیرت‌های اخلاقی بنیادی» را، که در زبان دین به آسانی قابل بیان است، به یک زبان غیردینی ترجمه کند. زبان غیردینی، یا زبان استدلال و فلسفه، این امتیاز را دارد که می‌تواند برای همگان قابل پذیرش باشد.^{۱۰}

البته سخن هابرماس در مورد ویژگی جهان‌شمولی عقل و اینکه زبان استدلال باید قابلیت پذیرش جهانی داشته باشد، کمتر قابل تردید است. اما اینکه او عنوان «سکولار» را برای این زبان به کار می‌گیرد، بسی جای تأمل دارد. منظور واقعی وی از عقل سکولار، همان عقل بشری است که از هرگونه اعتقاد و ایمانی فارغ بوده و به هیچ نوع پیش فرض‌های کلامی، فلسفی، معرفت‌شناختی و... متعهد نشده باشد. در حالیکه عقل سکولار، پیوند وثیقی با ایدئولوژی سکولاریسم داشته و بر پیش‌فرض‌های فلسفی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خاصی استوار است که جزمیت آن کمتر از جزمیت ادعا شده در مورد ادیان نیست. عقلی که بر هیچ نوع ایمان پیشینی و پیش‌فرض‌های فلسفی و معرفت‌شناختی استوار نباشد، صرف نظر از امکان تحقق آن، نه می‌تواند به عنوان عقل سکولار توصیف

شود و نه می‌تواند اتصاف دینی بودن را به خود بگیرد. این نوع عقل، که خود را محدود به هیچ مرزی ننموده، باید بتواند از کلیه دستاوردهای فکری بشر استفاده نموده و فارغ از هرگونه ایمان پیشینی، به بررسی و داوری بپردازد. عقل دینی و عقل سکولار، زمانی شکل می‌گیرند که فرد یا گروهی از افراد، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی را بپذیرند.

به هر حال، هابرماس عقل سلیم را به عنوان یک نیروی سوم در برابر علم و دین مطرح می‌کند که سعی دارد چشم‌انداز خویش را مورد تأکید قرار داده و در برابر علم و دین از خود دفاع کند. به اعتقاد وی، عقل با آگاهی از خودآئینی خویش، هم از تقلیل طبیعت-گرایانه علمی می‌گریزد و هم لزوم حفظ فاصله خود را از سنت دینی مورد تأکید قرار می‌دهد. رابطه عقل سلیم، با هر یک از علم و دین، به صورت ذیل خواهد بود:

عقل سلیم و دین

هابرماس، رابطه عقل سلیم را با دین چنین بیان می‌کند: عقل از یک‌سو، فاصله خود را از دین حفظ می‌نماید و از سوی دیگر، می‌کوشد از «محتوای هنجاری سنت دینی تغذیه کند.» تأکید بر محتوای هنجاری سنت دینی از سوی هابرماس، تلاشی است که در جهت تقلیل دین به اخلاق صورت گرفته است. وی همانند سایر فلاسفه ماتریالیست، گوهر دین را اخلاق معرفی نموده و سایر ابعاد دین را عرض، پوسته و زائد بر اصل دین می‌داند. در مورد کارکرد اخلاقی دین، تأکید هابرماس، عمدتاً این بوده که دین در عصر جدید، از بسیاری کارکردها، از جمله کارکرد اخلاقی خود محروم شده است. به اعتقاد وی، اصول اخلاقی سکولار، با توجه به عام بودن و جهان‌شمولی آنها، باید جایگزین اخلاقیات دینی و سنتی شوند. با این حال، نظریه‌های اخلاقی سکولار از فراهم آوردن انگیزه اخلاقی لازم ناتوان بوده و قادر نیست به این پرسش پاسخ مناسبی بدهد که اصولاً چرا ما باید اخلاقی باشیم؟ وی می‌گوید: «هرچند نظریه‌های تکلیف‌شناختی بعد از کانت، ممکن است چگونگی پایه‌ریزی و کاربردهای هنجارهای اخلاقی را به خوبی توضیح دهد، اما هنوز نمی‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا ما باید اصولاً اخلاقی باشیم؟»^{۱۱}

اما در اظهارات جدید خود راجع به دین، این موضوع را مورد تأکید قرار داده که زبان دینی در عرصه اخلاقیات، از یک توانایی و ظرفیت فوق‌العاده برخوردار است که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی نمود. وی با اشاره به تحول نگرش خود در این زمینه می‌گوید:

همانگونه که در برخی مقالات و اخیراً در یک سخنرانی عمومی، در پالسکرایخه در فرانکفورت گفتم، متقاعد شده‌ام که زبان‌های دینی، دارای این ظرفیت هستند که حساسیت‌های اخلاقی، مرجعیت اخلاقی و مفاهیم اساسی مربوط به اخلاق را به روشنی بیان کنند. وضوحی که تاکنون در زبان فلسفه یا دیگر زبان‌های سکولار ممکن نشده است.^{۱۲}

وی با اشاره به کارکرد منحصر به فرد دین در این زمینه، تأکید می‌کند که دین، حتی برای اعضای سکولار جامعه، حکم یک گنجینه را دارد! علاوه بر کارکرد اخلاقی دین، کارکرد آن در زمینه معنا بخشی به زندگی نیز از سوی هابرماس مورد توجه قرار گرفته است. وی در اظهارات جدید خویش، بر این موضوع تأکید نموده که دین، منبع اصلی و اساسی معنا به شمار رفته و جامعه فراسکولار هرگز خواهان آن نیست که خود را از داشتن منبع معنایی مهمی مانند دین محروم سازد. هابرماس بر آن است که عقل سلیم، با اخذ بینش‌های معنوی و بصیرت‌های اخلاقی دینی، آنها را به زبان غیردینی ترجمه نموده و به جستجوی دلایلی بر آید که قابلیت پذیرش همگانی داشته باشد. به اعتقاد وی، چنین رویکردی موجب شده که دولت لیبرال این تردید را در مؤمنان به وجود آورد که عرفی شدن غربی، ممکن است مسیری یک طرفه باشد که دین را به حاشیه می‌راند. به اعتقاد وی:

اگر طرف سکولار، به نیروی بیان فطری زبان دینی حساس باقی بماند، جستجو برای دلایلی که هدف آن قابلیت پذیرش جهانی است، نه به طرد غیرمنصفانه ادیان از حوزه عمومی منجر می‌شود و نه جامعه سکولار را از سرچشمه‌های مهم معنا جدا خواهد کرد.^{۱۴}

عقل سلیم و علم

در اندیشه هابرماس، عقل سلیم در برابر علم نیز همان موضعی را اتخاذ می‌کند که در برابر دین اتخاذ کرده بود؛ بدین معنا که عقل از یک سو، می‌کوشد فاصله خود را با علم حفظ نموده و «چارچوب دانش روزمره را که به خودفهمی گویندگان و کنشگران مربوط است، از تعرض نظریه‌های علمی که بر زیست جهان تحمیل می‌شود، حفظ کند» و از سوی دیگر، علم «در مقام کارگزار عقل سلیم عمل نموده و باید بدون هیچ ملاحظه‌ای آن را آگاه کند». به اعتقاد وی عقل، سرشار از توهمات در باره جهان بوده و علم باید آن را از این توهمات برهاند. وی به نظریات کپرنیک و داروین اشاره نموده و خاطر نشان می‌کند که این

دو موجب شدند محتوای خودفهمی ما تغییر یافته و جهان‌بینی زمین مرکزی و انسان مرکزی ما دگرگون گردند.^{۱۵}

با آنکه هابرماس علم را کارگزار عقل سلیم و رها کننده آن از بند توهمات معرفی می‌کند، اما نسبت به تسلط فزاینده علم بر زیست جهان، نگران است. می‌نویسد:

اگر همراه با ماکس وبر، به آغاز افسون زدایی از جهان بنگریم، آنچه را در معرض خطر است، تشخیص خواهیم داد. طبیعت به میزانی که در دسترس مشاهده عینیت بخش و تبیین علی قرار می‌گیرد، از آن تشخیص زدایی می‌شود. طبیعت به عنوان موضوع علم، دیگر بخشی از شبکه اجتماعی ارجاع اشخاص نیست که با همدیگر ارتباط و تعامل دارند و خواسته‌ها و انگیزه‌ها را به طور متقابل به یکدیگر نسبت می‌دهند. اگر این افراد به شکلی فزاینده خودشان را در معرض تبیین علی قرار دهند، آن‌گاه بر سر آنان چه خواهد آمد؟ آیا عقل سلیم سرانجام موافقت خواهد کرد که نه فقط تحت آموزش قرار گیرد، بلکه تماماً در دانش علمی ضدشهودی جذب شود؟^{۱۶}

از نگاه وی «نقطه پایان این طبیعی شدن ذهن، تصویر علمی از بشر است که در قالب مفاهیم در حال رشد فیزیک، فیزیولوژی اعصاب، یا نظریه تکامل طراحی شده و به یک جامعه‌زدایی کامل از خودفهمی ما منجر می‌شود.» وی تأکید دارد که این طبیعی شدن ذهن، تنها زمانی محقق می‌شود که یک توصیف علمی از بشر، یا به قول او «یک خودتوصیفی عینیت بخش»، بتواند «نیت‌مندی آگاهی انسان و هنجارمندی کنش‌های ما را کاملاً تبیین کند.» نظریه‌های علمی «باید برای مثال توضیح دهند که چگونه کنشگران، از قواعد گرامری، مفهومی یا اخلاقی تبعیت، یا آنها را نقض می‌کنند.»^{۱۷}

به هر حال، مباحث مطرح شده شامل محورهای اصلی نظریات جدید هابرماس در مورد دین و نقش و جایگاه آن در جهان مدرن بود. در بررسی دیدگاه‌های وی لازم است موضوعاتی نظیر رابطه علم و دین، مفهوم سکولاریسم، چگونگی حضور دین در جهان مدرن و همچنین معنا و مفهوم تکثرگرایی ایدئولوژیکی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

آیا علم و دین متعارض‌اند؟

هابرماس، علم و دین را دو نیروی رقیب و متعارض معرفی نموده و عقل سلیم را به عنوان یک نیروی سوم تلقی می‌کند. وی در عرصه نزاع میان فرهنگ‌ها و ایدئولوژی‌ها وارد شده و جایگاه خویش را در ساختمان دولت لیبرال و مبتنی بر قانون اساسی تحکیم می‌بخشد. به

اعتقاد وی، دولت لیبرال در برابر داعیه‌های متعارض «ایمان» و «معرفت»، بی‌طرفی خود را حفظ نموده و سعی خواهد کرد از انحراف تصمیم‌گیری‌های سیاسی به نفع یکی از دو طرف اجتناب ورزد. در خصوص رابطه علم و دین و چگونگی نسبت میان آنها، تاکنون دیدگاه‌های بسیار متفاوتی مطرح گردیده که یکی از آنها، همین دیدگاه تعارض است. اعتقاد به تعارض میان علم و دین، بیشتر از سوی کسانی مطرح می‌گردد که از آنها تحت عنوان شکاکان علمی نام برده می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که در پیدایش این اعتقاد، دو مسئله عمده دخیل بوده است. یکی از این دو، به ملاحظات تاریخی رابطه این دو در جهان غرب و مسیحیت بر می‌گردد. واژه‌های «علم» و «دین» در اندیشه بسیاری از متفکران غربی، تداعی کننده دو نیروی رقیب و متعارض است که هرگز امکان صلح و آشتی میان آنها وجود ندارد. پیدایش این نوع طرز تفکر، با توجه به تاریخ پر تنش رابطه علم و دین در جوامع غربی و اروپایی، چندان هم غیرمنتظره به نظر نمی‌رسد. این جوامع در تاریخ خود، شاهد رابطه خصومت‌گونه و رقابت‌آمیز میان علم و دین بوده و حوادث تلخ ناشی از آن را تجربه نموده‌اند. دادگاه‌های تفتیش عقاید و سرنوشت غم‌انگیز گالیله، که هابرماس نیز بدان‌ها اشاره می‌کند^۸ از جمله حوادث ناگواری بوده که جوامع اروپایی، در دوران حاکمیت مطلق کلیسا بر این جوامع، آنها را پشت سر گذاشته‌اند.

این پرسش مطرح است که رابطه خصومت‌گونه و رقابت‌آمیز میان علم و دین، در مقطعی از تاریخ جوامع اروپایی، چگونه می‌تواند معیار داوری کلی در باره رابطه علم و دین باشد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان شیوه برخورد کلیسا و متولیان آن را با علم جدید و اندیشمندان علمی، به معنی خصومت میان خود دین بطور کلی و علم تلقی نمود؟ مشکل دیدگاه هابرماس و امثال وی این است که، نه تنها تفاوتی میان دین حقیقی و آنچه تحت عنوان «دین»، بر جوامع غربی طی قرون وسطی حاکمیت داشته، قایل نمی‌شوند، بلکه سعی می‌کنند نتایج مشاهدات و مطالعات خود را در این زمینه به ادیان و سایر جوامع نیز تعمیم دهند.

علاوه بر ملاحظات تاریخی، برخی موانع فلسفی نیرومندی نیز وجود دارند که به اعتقاد علم‌گرایانی مانند هابرماس، مانع از آشتی علم و دین می‌گردند. این موانع، به خصوص در زمینه معرفت‌شناختی قابل مشاهده است. مدافعان رویکرد تعارض معتقدند که علم و دین،

شیوه‌های کاملاً متفاوتی برای دستیابی به حقیقت اتخاذ می‌کنند. علم می‌کوشد فرضیه‌ها و نظریاتش را از لحاظ تجربی بیازماید. در حالی که، عقاید دینی از لحاظ تجربی آزمون ناپذیرند. دین، بر فرض‌های پیشینی یا ایمان مبتنی است. در حالی که، علم هیچ چیزی را مسلم نمی‌گیرد. علم، آماده است که در صورت وجود شواهد کافی برای بطلان یک نظریه، به راحتی آن را کنار گذارد. در حالی که، شما نمی‌توانید همین کار را با آموزه‌های دینی انجام دهید. با توجه به این موضوع، هابرماس یادآور می‌شود که علم با اصرار بر توجیه عقلانی خود، نهایتاً در کشاندن عقل سلیم به سوی خودش موفق می‌شود.^{۱۹}

در مورد اینکه آیا علم و دین، شیوه‌های کاملاً متفاوتی برای دستیابی به حقیقت اتخاذ می‌کنند یا نه، برخی الاهیات‌دانان به نکته خوبی اشاره نموده‌اند. آنها تأکید نموده‌اند که نه علم، آن اندازه که پیشتر تصور می‌کردیم، خالص و عینی است و نه الاهیات آن قدرها ناخالص و ذهنی است. علم بر خلاف تصور رایج، صرفاً از داده‌های عینی به دست نمی‌آید، بلکه از نظریه‌ها و استعاره‌ها بهره می‌گیرد تا برخی از انواع داده‌ها را تفسیر کند. در واقع، اتفاق نظر فلاسفه امروز بر این است که هیچ واقعیت تفسیر نشده‌ای وجود ندارد.^{۲۰}

حضور حاشیه‌ای دین

مسئله دیگری مورد بررسی، چگونگی و نحوه حضور دین در جهان نوین است. هرچند هابرماس، تفسیرهای رایج از سکولاریسم را به دلیل منتهی شدن آنها «به نوعی بازی همه یا هیچ» محدود و تنگ نظرانه توصیف می‌کند. اما واقعیت این است که در چارچوب تفسیر وی، از این واژه نیز نقش و جایگاه چندانی برای دین باقی نمی‌ماند. همان‌گونه که خود او نیز تأکید داشت، جامعه فراسکولار، جامعه‌ای است که خود را با حضور دین در یک محیط شدیداً سکولار تطبیق می‌دهد. در جامعه‌ای که هابرماس آن را فراسکولار می‌نامد، دین نه تنها منبعی برای مشروعیت‌بخشی به نظام سیاسی به شمار نمی‌رود، بلکه نفوذ و تأثیرگذاری خود را بر تمامی عرصه‌های اساسی زندگی، مانند اقتصاد، خانواده، آموزش و پرورش و حتی فرهنگ عمومی از دست می‌دهد. پذیرش حضور اجتماعی دین در جامعه فراسکولار، به معنی بازگشت به جامعه دینی نیست و به جریان رایج سکولارسازی هم پایان نمی‌دهد. آنچه در واقع اتفاق می‌افتد، صورت یک دینداری شخصی را به خود می‌گیرد، که مشخص کننده نوعی سکولارسازی عمیق جامعه و افراد آن می‌باشد. در یک جامعه فراسکولار،

جایگاه خاص و محدودی به دین اختصاص داده شده و دین در حاشیه عقلانیت مسلط بر افراد و جامعه قرار می‌گیرد. با وجود اینکه، جامعه به دین امکان اظهار وجود می‌دهد، خودش هم حدود و ثغور آن را مشخص می‌سازد.

سکولارشدن، با هر تفسیری که از آن ارائه گردد، نمی‌تواند با دین سازگار باشد. مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «سکولاریسم» نیز به خوبی بیانگر همین موضوع است. در زبان فارسی، تاکنون معادل‌های متعددی برای اصطلاح «سکولاریسم» به کار برده شده است، مانند نادین‌باوری، نادین‌محوری، طرفداری از اصول دنیوی و عرفی، مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، دین‌گریزی، این جهان باوری، اصالت قایل شدن برای دنیا و امثال آنها.^{۲۱} فرهنگ انگلیسی آکسفورد در توضیح مفهوم «سکولاریسم»، دو معنی ذیل را برای آن بیان داشته است: (۱) سکولاریسم، نظریه‌ای است که بر اساس آن، اخلاقیات باید صرفاً بر اساس خواست و اراده بشری، در رابطه با زندگی این جهانی مبتنی گردد و از هرگونه ملاحظاتی، که از اعتقاد به خدا نشأت می‌گیرد، به دور باشد. (۲) سکولاریسم، دلالت بر دیدگاهی دارد که بر اساس آن، آموزش و پرورش رسمی و همگانی بر اساس اصول سکولار صورت می‌گیرد.^{۲۲}

بریان ویلسون، به عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تز سکولارسازی در جامعه-شناسی ادیان، خاطر نشان می‌کند که سکولارسازی عبارت از جریانی است که طی آن، نهادها، تفکرات و آداب دینی اهمیت اجتماعی خویش را از دست می‌دهند. این فرایند، بر جایگاه دین در نظام اجتماعی اثر گذاشته و موجب می‌شود که دین به صورت حاشیه‌ای و ضعیف باقی بماند.^{۲۳}

جامعه فراسکولار، یک جامعه دنیوی است که بر اساس اصول دنیوی نظم و سامان می‌گیرد. این جامعه، سکولاریست نیست؛ به این معنا که تجسم بخش ایدئولوژی متخاصم با دین باشد، ولی حضور دین در آن، بسیار کم‌رنگ، ضعیف و حاشیه‌ای است. جامعه دنیوی، به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی عصر مدرن، بر محور این ایده استوار است که جامعه، محصول انسان بوده و دین، نقشی در ساختن آن ندارد. دین به عنوان یک اصل ساختاری جامعه، خاتمه یافته و به هیچ وجه رکن ساختاری جامعه محسوب نمی‌شود. هر چند ممکن است به عنوان یک واقعیت تجربی خارج از نظم اجتماعی هنوز اعتبار داشته

باشد. همان‌گونه که مارسل گشه بیان داشته، جامعه دنیوی، این اندیشه را که نظم اجتماعی، سرچشمه‌ای بیرون از خویش داشته و با عاملیت مقدس یا دینی مرتبط است، یک‌سره رد می‌کند. وی با اشاره به ویژگی جامعه دنیوی می‌گوید:

به عنوان شهروند، هیچ یک از ما نمی‌تواند تصور کند که از سوی عالم دیگر هدایت می‌شود. جامعه، توسط انسان ساخته می‌شود. از این پس، در نگاه متعصب‌ترین مؤمنان سرزمین‌های ما غیرمنطقی است که در نظمی که ما را به یکدیگر پیوند می‌دهد و یا بی-نظمی که بین ما شکاف می‌اندازد، ایده خداوند را دخالت داد.^{۲۴}

در اندیشه هابرماس، جامعه دنیوی بر اساس گفتگو، تفاهم و وفاق شکل می‌گیرد. وی بر اساس تمایزی که میان دو نوع کنش انسانی، یعنی کنش عقلانی - هدفمند و کنش ارتباطی قایل می‌شود، دو نوع عقلانیت را از یکدیگر تفکیک می‌کند: یکی عقلانیت ابزاری که موجب رشد نیروهای تولیدی و نظارت فنی بر زندگی شده است، و دیگری عقلانیت ارتباطی که هدف آن، رفع محدودیت‌های ارتباط و برقراری ارتباط آزاد و رها از سلطه است. این نوع عقلانیت، به کنش ارتباطی مربوط بوده و هدف کنش ارتباطی، دستیابی به تفاهم ارتباطی و حصول اجماع و توافق بین الادهانی است. از نگاه هابرماس، جامعه مدرن در حکم انجمنی است که بر اساس گفتگو و مباحثه عقلانی ساخته می‌شود. در این برداشت از جامعه کثرت‌گرا، که بیشتر بر اساس وفاق پدید آمده، نقش دین چیست؟ مسلم است که در اندیشه هابرماس، جایگاه چندانی برای دین باقی نمی‌ماند.

عرفی‌سازی دین

در یک جامعه دنیوی، که بر اساس اصول این جهانی نظم و سامان می‌گیرد، دین، نه تنها حضور بسیار کم‌رنگ، ضعیف و حاشیه‌ای دارد، بلکه نوعی برنامه سکولارسازی در مورد خود دین نیز اعمال می‌گردد. سکولارسازی، تنها به جایگاه و اقتدار دین در جامعه مربوط نمی‌شود، بلکه این فرایند در درون خود دین نیز اتفاق می‌افتد. دین به عنوان یک پدیده اجتماعی، از شیوه‌ای که در -جامعه طراحی و سازماندهی می‌شود، تأثیر می‌پذیرد. دنیوی-سازی، شیوه خاصی از طراحی و سازماندهی جامعه است که قطعاً تأثیرات خود را بر دین نیز به جای خواهد گذاشت. ویلسون، دو نمونه سکولارسازی را بیان کرده و خاطر نشان می‌کند که در انگلستان و سایر کشورهای اروپایی، سکولار شدن به معنی ترک و رها کردن

کلیسا بوده، اما در آمریکا این امر به صورت جذب کلیسا در جامعه و در نتیجه، از دست رفتن محتوای متمایز دینی آنها عملی شده است.^{۲۵}

کارل دوبلار نیز سه بعد اساسی برای سکولاریزه شدن تشخیص می‌دهد: (۱) لائیک شدن در سطح کلان اجتماعی، که به تفکیک و تمایز ساختاری و عملکردی نهادها و مؤسسه‌ها مربوط می‌شود؛ (۲) تغییر و تحول دینی، که به خود تحولات درونی ایجاد شده در ادیان، به ویژه تمایل آنها به دنیوی شدن مرتبط می‌شود؛ (۳) کاهش چشمگیر التزام و تعهدات دینی افراد در عرصه رفتارهای فردی، که با آن می‌توان میزان همبستگی افراد با گروه‌های دینی را مورد بررسی قرار داد.^{۲۶}

سکولارسازی دین، به این معنا است که دین، از محتوای اصلی و ماورایی خویش تهی شده و به گفتمانی در عرض سایر گفتمان‌های بشری تبدیل می‌شود. جامعه فراسکولار، دین را در کنار اندیشه‌های غیرمقدس و دنیوی قرار می‌دهد. ادیان، در کنار دیگر حکمت-ها، فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها فرا خوانده می‌شوند که نقش خود را در جهت پر کردن خلأ معنوی جهان مدرن و جستجوی اهداف غایی ایفا نمایند. بدین ترتیب، جامعه دنیوی، دین را به خدمت می‌گیرد، ولی همان‌گونه که مارسل گشه تأکید نموده، به طور ضمنی چهره آن را دگرگون و تحریف می‌کند. وی به این واقعیت اشاره می‌کند که «جذب ادیان در بطن دموکراسی چه پیامدهایی عظیمی، به ویژه در سطح الاهیات بنیادین و در رابطه با هر ایده ممکن از خداوند و روابطش با انسان همراه داشته است.»^{۲۷} گشه تأکید می‌کند که جامعه دنیوی، در عین پذیرش حضور دین، سعی می‌کند به طرق گوناگون، کارکرد معنا بخشی آن را نسبت بخشد. در این صورت:

نه اعتقاد به خداوند و نه بی‌اعتقادی به آن، نه ذات برین و نه زبرین، نه گرایش به این جهان، نه آن جهان مطرح نیست. آنچه مطرح است ارائه یک ایده در مورد مجموعه جهان و انسان است که در نهایت، امکان توجیه انتخاب‌های فردی و جمعی را فراهم می‌کند.^{۲۸}

جامعه مدرن برای پر کردن خلأ معنوی خویش، دین را به فضای عمومی فرامی‌خواند. اما مسئله این است که به گفته گشه، در جامعه مدرن، «عرضه معنا جای خود را به تقاضای معنا می‌دهد.» می‌نویسد:

پیش از این، هرکس از دین سخن می‌گفت بدین مفهوم بود که زندگی را معنا می‌کرد و قدرت و مرجعیت ذاتی آنچه را که از قبل و از بالاترین سطح سرچشمه می‌گرفت، بیان

می‌داشت. دینداری به این معنا بود که آنچه در قالب وحی و سنت آمده، رحمت است و باید پذیرفته شده و اطاعت گردد. اما جامعه و انسان امروزی، فرض را بر این قرار می‌دهد که هیچگونه معنای از پیش ساخته وجود ندارد که شما به آن وارد شده و آن را بپذیرید و تبعیت کنید. آنچه از این پس روح رفتار دینی را می‌سازد، جستجوی معناست نه دریافت آن.^{۲۹}

گشه به این واقعیت نیز اشاره می‌کند که،

آنچه در جوامع مدرن، موجب روی آوردن افراد به دین می‌شود، عنوان تقاضای مشروع توجیه و استدلال به خود می‌گیرد. این تقاضا، که خصلت فردی داشته و اهمیت فراوانی نیز دارد، هرگز رسیدن به حقیقت ذاتی و مطلق را در سر نمی‌پروراند. اصولاً موضوع و هدفش معناست، نه حقیقت. این منطق در نهایت به آنجا رهنمون می‌شود که توجه به آن جهان، به ضرورت‌ها و نیازهای این جهان منوط می‌گردد. و در واقع، آن جهان در خدمت این جهان قرار می‌گیرد. هدف اصلی، زندگی نیکو در این جهان است. زندگی نیکو در این جهان برای خود اهدافی تعیین می‌کند و فرض را نیز بر این می‌گذارد که بدون خداوند هم می‌توان به آنها رسید. به عبارت دیگر، آنها بعد دیگر استقلال و خودآئینی انسان‌ها، یعنی بسندگی اهداف زمینی را می‌پذیرند. چیزی که آنها می‌خواهند این است که رجوع به خداوند، امکان زندگی بهتری را نسبت به دیدگاه‌هایی که بی‌اعتنا از کنار خداوند می‌گذرند، در این جهان فراهم می‌سازد.^{۳۰}

عرفی‌سازی دین در اندیشه هابرماس، با الگوگرفتن از دیدگاه کانت، عملی می‌شود. وی، با استناد به دیدگاه کانت، خاطر نشان می‌کند:

کانت، با بسط دادن مفهوم آزادی ذهنی به خودآئینی یا اراده آزاد، اولین نمونه مهم، بعد از متافیزیک، از واسازی عرفی کننده، اما نجات بخش حقایق دینی را ارائه داد. از نظر کانت، اقتدار فرمان‌های الهی بدون تردید در اعتبار مطلق تکالیف اخلاقی منعکس می‌شود. مسلماً کانت با مفهوم خودآئینی، تصویر سنتی از انسان به مثابه بچه‌های خداوند را ویران می‌کند، اما او نتایج سطحی چنین تنزلی را از طریق جذب انتقادی محتواهای دینی خنثی می‌کند.^{۳۱}

هابرماس بر این است که با تبعیت از کانت، دین را به اخلاق، به ویژه اخلاق اجتماعی تقلیل دهد. تقلیل دین به اخلاق اجتماعی، یکی از جنبه‌های آشکار در مطالعات جامعه‌شناختی دین است که ریشه آن را باید در نقد عقل عملی کانت جستجو نمود. کانت برخلاف تلقی معمول، که دین را منشأ اخلاق معرفی می‌کند، نسبت میان این دو را

واژگونه نموده و اخلاق را موجب پیدایش دین معرفی می‌کند. کانت معتقد بود که اخلاق متضمن غایتی است که ما افعال خود را به سوی آن هدایت کنیم. این غایت، عبارت است از معنای خیر اعلا در جهان، که برای امکان آن باید یک موجود عالی اخلاقی مقدس و قادر متعال فرض کنیم.^{۳۲}

کانت، که امر شناخت را منحصر به اشیاء و پدیده‌های قرار گرفته در زمان و مکان منحصر می‌دانست، دلایل معرفت شناختی اثبات وجود خدا را ردّ نموده و در جستجوی اسباب غیر معرفتی پیدایش دین، به ریشه و منشأ اخلاقی دین رسید. وی ادعا نمود که این اخلاق است که دین را به وجود می‌آورد، نه به عکس. وی گوهر دین را اخلاق معرفی نموده و امور دیگری را که انسان برای خوشنودی خدا انجام می‌دهد، توهم صرف و پرستش دروغین خداوند می‌دانست.^{۳۳}

هرچند هابرماس در برخی اظهارات خویش، صرفاً از ترجمه «زبان دینی» به «زبان سکولار» سخن گفته و ترجمه را شیوه عرفی‌سازی غیر مخرب معرفی می‌کند،^{۳۴} اما اظهارات دیگر او در این زمینه، بیانگر آن است که هدف واقعی وی از عرفی‌سازی دین، چیزی فراتر از ترجمه زبان دینی به زبان غیردینی است. آنچه او در واقع دنبال می‌کند، دنیوی‌سازی دین و مادی نمودن امر مقدس است. به عبارت دیگر، دین باید جنبه‌های قدسی و ماورایی خویش را کنار گذاشته و به یک امر مادی و بشری تبدیل شود. وی در یکی از جدیدترین اظهارات خود، بر این امر تصریح نموده و هدف واقعی خود را، که همان مادی‌سازی امر مقدس است، به روشنی بیان می‌دارد. نکته جالب توجه این است که وی مدعی می‌شود، مادی‌شدن امر مقدس با خود ادیان جهانی شروع شد. وی می‌گوید:

این خرد(خرد مادی) می‌داند که مادی‌شدن امر مقدس، با آن ادیان جهانی شروع شد که از جادو افسون زدایی نموده و بر اسطوره غلبه کردند و قربانی خود را تعالی بخشیدند و راز را آشکار کردند. جامعه فراسکولار، همان کاری را که دین با اسطوره انجام داد، با خود دین ادامه می‌دهد.^{۳۵}

این سخن، که مادی‌شدن امر مقدس با ادیان جهانی شروع شد، اشاره به دیدگاهی دارد که میرچا الیاده آن را طغیانی بر ضد دین اولیه می‌نامد. الیاده معتقد است: جهان طبیعت برای مردم باستانی از اهمیت حیاتی برخوردار بود. برای هر بخش از طبیعت، این امکان وجود داشت که به وسیله امر مقدس به حیات دست یابد. این الگو چنان عام بود که تنها در یک-

جا، یعنی در میان اسرائیلیان باستان، چیزی متفاوتی می‌توان یافت. پیامبران بنی‌اسرائیل، طبیعت را کنار گذاشتند و تاریخ را به صحنه در آوردند. فصل‌ها، طوفان‌ها و درختان تقدس‌زدایی شدند. وی چرخش دین یهودی- مسیحی را به دین تاریخی، یک رویداد بسیار مهم می‌داند. اما معتقد است که این تنها تحول مهم دینی جهان نیست. انقلاب دیگری که شاید بزرگتر از آن باشد، اخیراً در مرکز تمدن غربی شکل گرفته است. این تحول جدید عبارت است از: دنیوی‌شدن؛ یعنی پذیرش وسیع فلسفه‌هایی که وجود و ارزش امر مقدس را به کلی انکار می‌کنند. وی، طغیان اولیه بر ضد ادیان ابتدایی را زمینه-ساز طغیان دوم بر ضد همه ادیان معرفی نموده و معتقد است که این انقلاب دوم، از همان تغییراتی که ایده‌های انقلاب اول را پدید آورده، ناشی شده است.^{۳۶}

در رابطه با این موضوع باید دو نکته را مورد توجه قرار داد: اول اینکه، مبارزه ادیان توحیدی با ادیان خرافی و اساطیری و یا تقدس‌زدایی از امور و اشیایی که به غلط مقدس شمرده می‌شدند، نمی‌تواند به مفهوم مادی‌سازی امر مقدس باشد. امر مقدس، به این دلیل مقدس شمرده می‌شود که محدودیت امر مادی را نداشته و در واقع، احاطه و اقتدار کامل بر عالم مادی دارد. ثانیاً، تلاش هابرماس در جهت مادی‌سازی امر مقدس از یک‌سو، و سخن گفتن وی از کارکردهای معنایی و اخلاقی دین از سوی دیگر، خود حاوی نوعی تناقض است. این نوع رویکرد، متناقض‌گونه در قبال دین، اصولاً در چارچوب فرهنگ دینی نامفهوم بوده و تنها در پرتو یک نگرش سکولار و مادی‌گرایانه قابل توجیه است. پرسشی که در برابر چنین دیدگاهی قرار می‌گیرد، این است که چگونه می‌توان دین را به امر مادی و دنیوی تبدیل نمود. اما کارکردهای معنایی و اخلاقی آن را حفظ نمود؟ مسئله مهم این است که آیا با انکار مبانی تئوریک دین و یا ایجاد تردید و شبهه‌افکنی در محتوای شناختاری آن، هنوز هم می‌توان از کارکردهای معنایی و اخلاقی دین سخن گفت؟

رویکرد متناقض‌گونه هابرماس در قبال دین، موجب شده که وی از یک‌سو، از فروپاشی جهان‌بینی دینی سخن گفته و از سوی دیگر، بر کارکردهای معنایی و اخلاقی دین تأکید گذارد. البته، وی در یکی از اظهارات خویش تأکید نموده که امروزه، منظور او از اصطلاح فروپاشی جهان‌بینی دینی این است که دین، دیگر تنها منبعی به شمار نمی‌رود که از یک‌سو، هدف جامع و فراگیر را برای کل جامعه تعیین کند و از سوی دیگر، مبنایی برای

مشروعیت بخشی به حاکمیت سیاسی به شمار رود. به اعتقاد وی، ادیان و گروه‌های مذهبی در جوامع غربی یک فرایند معرفتی را از سر گذرانده و طی آن، به انتقاد از خود پرداخته‌اند. آنها به این حقیقت آگاه شده‌اند که ادیان دیگری هم وجود دارند، علم تجربی هم وجود دارد و حکومت سکولار یک حقیقت خارجی است. دین برای افراد مؤمن این جوامع، دیگر منبعی برای استخراج جهان‌بینی به شمار نمی‌رود؛ به این معنا که این جهان-بینی، هدف‌گیری تک تک افراد جامعه را به طور کلی هدایت کند و خود را مبنای نظریات حقوقی، سیاسی و تشکیلاتی نظام سیاسی بداند.^{۳۷}

این نوع اظهارات، نیز حاصل نگاه غیردینی به دین بوده و روشن است که در چارچوب نگرش دینی، زندگی اجتماعی انسان هرگز نمی‌تواند جدا و منعزل از حیات دینی او باشد. اگر دین، بر مبنای هستی‌شناسی و دیدگاه معرفتی خود تفسیر شود، همه ابعاد زندگی انسان را در بر گرفته و هیچ‌گاه به قلمرو خاصی از حیات فردی و اجتماعی او محدود نخواهد شد. جدایی دین از سیاست و سایر عرصه‌های اساسی جامعه، تنها زمانی قابل تصور است که ما از مبانی معرفتی و وجودشناختی دینی دست برداشته و به تفسیر جدیدی از دین بپردازیم که مبتنی بر معرفت و باور دینی نیست. یک فرد دیندار واقعی، تا زمانی که دین را دارای هویت معرفتی دانسته و گزاره‌های دینی را دارای اعتبار جهان‌شناختی می‌داند، مسلماً همه رفتارهای فردی و اجتماعی خویش را بر اساس باورهای دینی توجیه خواهد کرد. عرصه سیاست نیز از این قاعده مستثنا نبوده و توجیه دینی رفتارهای سیاسی، به معنای پذیرش داوری دین، درباره بایدها و نبایدهای اجتماعی و مبنای قرار دادن جهان‌بینی دینی نسبت به نظام حقوقی و تشکیلات سیاسی است.

دین و مرجعیت علم و عقل عرفی

نمونه دیگر از تلاش نظری هابرماس برای عرفی‌سازی دین، سخنرانی وی در دانشگاه تهران است. وی در این سخنرانی، حضور اجتماعی دین را در جهان مدرن، مشروط به این می‌داند که دین، مرجعیت علم و عقل عرفی را بپذیرد. همان‌گونه که برخی تأکید نموده‌اند قرارداد دین تحت مرجعیت علم و عقل عرفی، به معنای تنزل دادن آن به پایین‌ترین سطح و لایه معرفت بشری است. پذیرفتن مرجعیت عرف برای دین، به این معناست که شرط حضور دیانت در دنیای سکولار، دنیوی شدن دین و سکولار شدن آن است. به عبارت

دیگر، دین، تنها زمانی می‌تواند در دنیای مدرن و سکولار حضور یابد که عرفی شدن خود را پذیرفته و قرائت بشری و این جهانی از خود داشته باشد. بدین ترتیب، دین «به جای آنکه عصر و عرف خود را به سوی دینی شدن هدایت و راهبری نماید، حقیقت خود را به سوی عصری و عرفی شدن تنزل داده و بلکه در خدمت آن در آورد».^{۳۸}

معرفت عقلانی و معرفت وحیانی، سطوح مختلفی از معرفت هستند که نه در عرض یکدیگر، که در طول هم واقع شده‌اند. فلاسفه اسلامی از اتحاد و هماهنگی عقل و وحی سخن گفته و معرفت وحیانی را بالاترین نوع معرفت عقلانی دانسته‌اند که به کامل‌ترین مرتبه عقل انسانی، یعنی عقل قدسی تعلق دارد. در اندیشه ابن‌سینا، علاوه بر مراتب چهارگانه عقل، که فیلسوفان پیش از او نیز بیان کرده بودند، عقل انسانی دارای مرتبه پنجمی است که از آن به عقل قدسی یا روح قدسی تعبیر می‌شود. عقل قدسی، والاترین مرتبه عقل است که مختص به انبیاء و پیامبران بوده و وحی را، که فیضی است الهی از عقل فعال، بدون واسطه دریافت می‌کند.^{۳۹}

فلاسفه اسلامی بر این موضوع تأکید نموده‌اند که میان دین و فلسفه یا عقل و وحی، هیچ‌گونه منافاتی وجود ندارد. تنها تفاوت میان دین و فلسفه، همان تفاوت میان روش ادراک عقلانی و وحیانی است. اندیشه دینی برای عقل اهمیت فراوانی قایل شده به گونه‌ای که از آن به حجت الهی و پیامبر درونی تعبیر نموده است. ولی باید گفت مسیر عقل برای وصول به حقیقت و کسب سعادت نهایی، ناقص و نیازمند اکمال است. عقل، توانایی محدودی داشته و برخی اسرار دینی و عرصه‌های شریعت، که مرتبط با سعادت انسان نیز هستند، در جایگاهی قرار دارند که از قلمرو عقل و اندیشه بیرون بوده و تنها راه شناخت آنها، طریق وحی و نبوت است. عقل، هیچ‌گاه قادر نخواهد بود که در مورد برخی جزئیات دین و امور مربوط به عالم غیب به بررسی و داوری بپردازد.

معنا و مفهوم تکثرگرایی ایدئولوژیکی

بر اساس تصویری که هابرماس از جامعه فراسکولار ترسیم نمود، یکی از ویژگی‌های اساسی این جامعه، تکثرگرایی ایدئولوژیکی است. تکثرگرایی ایدئولوژیکی یا پلورالیسم اجتماعی، که امروزه برخی متفکران لیبرال، از جمله هابرماس از آن سخن می‌گویند، مبتنی بر یک دیدگاه معرفت‌شناسی ویژه است. کثرت‌پذیری مورد ادعای متفکران لیبرال، صرفاً

به معنی تحمل، مدارا و زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی میان گروه‌های مختلف دینی و مذهبی نیست، بلکه نوعی ایده معرفتی است که به نفی و انکار تمامی عقاید و ایدئولوژی‌ها منتهی می‌گردد. بنیان معرفتی این جریان، مباحث متنوعی است که پیرامون علم و دانش تجربی از دهه‌های نخستین قرن بیستم و در تداوم جریان معرفتی علم‌گرایی قرن نوزدهم شکل می‌گیرد. در قرن نوزدهم، دانش علمی به افق معرفت تجربی محدود و مقید شده و آگاهی‌های غیرتجربی به عنوان معرفت‌های غیرعلمی، ارزش جهان‌شناسی خود را از دست دادند. پوزیتیویست‌های منطقی، به عنوان تجربه‌گرایان افراطی تأکید داشتند که گزاره‌های متافیزیکی و ارزشی، اصولاً مهمل و بی‌معنی هستند.^{۴۱}

جریان لیبرال می‌کوشد با تکیه بر این بنیان معرفتی، ابتدا جایگاه غیرعلمی رقبای ایدئولوژیک خود را آشکار ساخته و سپس، تساهل و تسامح اجتماعی را بر اساس روش‌های دموکراسی لیبرال توجیه نماید. از نگاه لیبرالیسم، گزاره‌های ایدئولوژیک، به لحاظ علمی مهمل بوده و صدق و کذب یا خطا و صواب در آنها راه ندارد. از این‌رو، ضمانتی برای حق بودن هیچ یک از ایدئولوژی‌ها وجود ندارد. همه ایدئولوژی‌ها از این لحاظ در عرض یکدیگر بوده و هیچ یک از آنها برتر از دیگری نیست. از آنجا که هیچ ایدئولوژی به دلیل خصوصیت ذاتی خود از حقانیت برخوردار نیست. در نتیجه، تلاش‌های ایدئولوژیک برای دفاع از حقیقت بیهوده بوده و منازعاتی که در این زمینه صورت می‌گیرد، باید کنار نهاده شود. از نظر لیبرالیسم، باید همه ایدئولوژی‌ها به یک اندازه معتبر شناخته شوند. هیچ یک از آنها دیگری را باطل و به دور از حقیقت نداند. نظام زندگی نیز نباید بر اساس یک ایدئولوژی خاص سازمان یابد، بلکه باید بر اساس گرایش‌های مختلف، به گونه‌ای سازمان یابد که برای همه اندیشه‌ها ارزش یکسان در نظر گرفته شود. هیچ اندیشه‌ای نباید بر اساس ارزش‌ها و خصایص ذاتی خود حق دانسته شود، بلکه اندیشه‌های مختلف باید بتوانند بر اساس عامل بیرونی، یعنی بر اساس خواست انسان‌ها به عرصه زندگی وارد شده و یا از آن خارج شوند. یکی از اصول همزاد لیبرالیسم، امانیسم است که در آن خواست و تمایلات انسانی، محور همه چیز قرار گرفته و حتی حق و باطل و صدق و کذب نیز از ناحیه اعتبار آدمی منزلت خود را باز می‌یابند.^{۴۱}

نسبیت فهم و نسبیت حقیقت

پلورالیسم اجتماعی، مبنای خویش را در نوعی پلورالیسم معرفتی می‌جوید که بر اساس آن، نه تنها فهم و شناخت بشر نسبی می‌گردد، بلکه نسبی بودن حقیقت نیز مورد تأکید واقع می‌شود. نسبی بودن شناخت به این مفهوم است که اصل واقعیتی که ما نسبت به آن معرفت حاصل می‌کنیم، همچنین صادق و کاذب بودن قضایا به لحاظ واقع پذیرفته می‌شود، اما فهم انسان نسبت به آن واقع، در معرض شکاکیت گریز ناپذیر نهاده می‌شود. اما بر اساس اندیشه نسبی بودن حقیقت، واقعیت و حقیقت یا صدق و کذب نیز مفاهیم ذهنی و امر مفروض تلقی می‌گردند که در اذهان و فهم‌های مختلف شکل می‌گیرند. در نتیجه، با تغییر و تحول ذهنیت آدمی، حقیقت و واقعیت نیز متحول و دگرگون می‌گردند. این نوع پلورالیسم معرفتی، موجب می‌شود که زمینه برای توصیه به پلورالیسم اجتماعی فراهم گردد.

فلسفه کانت و دیدگاه معرفت‌شناختی وی، امروزه به عنوان یکی از سنگ‌های مهم دفاع از پلورالیسم اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. کانت با تأکید بر حضور فعال مفاهیم عقلی در جریان شناخت، به جای آنکه آنها را چراغ روشن کننده واقعیت و راه رسیدن به حقیقت بداند، حجاب و مانع وصول به واقع معرفی نمود. نتیجه اجتناب ناپذیر دیدگاه معرفت‌شناسی کانت، نسبیت معرفت است. هر چند کانت، اصل واقعیت را به عنوان «نومن» و «شیئی فی نفسه» می‌پذیرد، اما شناخت و آگاهی به واقع را جز در پناه مفاهیم ذهنی، که از نگاه او حجاب‌های وصول به واقع هستند، ممکن نمی‌داند. از این‌رو، وی معتقد است که شناخت، همواره چیزی غیر از حقیقت عینی است. وقتی انسان با نومن مواجه می‌شود، تصویری در ذهن می‌یابد که عین آن نیست.

اندیشه کانت، علی‌رغم آنکه به شکاکیت ساختاری نسبت به واقع منتهی می‌شود، اما به تنهایی بستر مناسب را برای توصیه به پلورالیسم معرفتی فراهم نمی‌آورد. اندیشه وی هنگامی به پلورالیسم معرفتی منجر می‌شود که در دیدگاه‌های نوکانتی بازسازی شود. تفاوت دیدگاه‌های نوکانتی با دیدگاه کانت در این است که آنان بر خلاف کانت، حقیقت را نیز امر نسبی و متحول می‌دانند. دیدگاه نوکانتی به چیزی فراتر از نسبیت فهم انجامیده و فهم نسبی بشر را به صورت مضاعف نسبی می‌گرداند.^{۴۲}

طرح معرفت‌شناسی هابرماس، پیوند نزدیکی با اندیشه‌های کانت دارد. اما عاملی که موجب فاصله گرفتن او از کانت می‌شود، این است که هابرماس، طرفدار نظریه حقیقت توافقی بوده و حقیقت را مساوی با چیزی می‌داند که در مورد آن اجماع و توافق بین الاذهانی حاصل شده باشد. از نگاه وی، داعیه‌های حقیقت آن‌گونه که در نظریه‌های تناظری حقیقت فرض می‌شود، با مقایسه مستقیم اظهارات با واقعیت مقدر نمی‌شود. به عبارت دیگر، قضیه‌ها و گزاره‌ها مانند تصاویر نیستند که بتوانند کم و بیش شبیه چیزی باشند که از آن حکایت می‌کنند. وی تأکید دارد که نظریه‌های هستی‌شناسانه حقیقت، بیهوده می‌کوشند از حیطة زبان شناسی خارج شوند. حقیقت را باید بر اساس اجماع مورد انتظار تعریف کرد و شرط حقیقی بودن گزاره‌ها توافق بین الاذهانی است.^{۴۳}

این تعبیر از حقیقت، مخالف واقع‌گرایی فلسفی است که بر اساس آن ملاک حقیقی بودن یک گزاره مطابقت داشتن آن با واقع است. نظریه حقیقت توافقی شاید در مورد تعدادی از ارزشهای فرهنگی و اجتماعی درست باشد، ولی به نظر نمی‌رسد که در همه موارد قابل دفاع باشد. نتیجه طبیعی حقیقت توافقی، نسبت حقیقت است. این دیدگاه، حقیقت را تابع میل و اراده انسانها قرار داده و آن را مساوی با چیزی فرض می‌کند که افراد یک عصر یا یک جامعه در مورد آن توافق کرده باشند. در این صورت، اگر همین افراد یا افراد عصر دیگر، بر چیزی غیر از آن چه اکنون حقیقت به شمار می‌رود توافق کردند، حقیقت نیز عوض خواهد شد؛ چون حقیقت وجود ندارد، بلکه صرفاً ساخته می‌شود!

پلورالیزم دینی

بر اساس تحلیل هابرماس، ادیان در عصر جدید «یک فرایند هضم معرفتی را از سر گذرانده و به این حقیقت آگاه شده‌اند که ادیان دیگری هم حضور دارند، علم و ایدئولوژی‌های بشری نیز حضور داشته و حکومت سکولار یک واقعیت عینی به شمار می‌رود.»^{۴۴} تکثرگرایی دینی، که هابرماس بدان اشاره می‌کند، مبتنی بر همان ایده معرفتی است که نسبت فهم و نسبت حقیقت را مبنای توجیه خویش قرار می‌دهد. دموکراسی لیبرال، برای حفظ و تقویت موضع خویش، یا صراحتاً حقایق دینی را مورد نفی و انکار قرار می‌دهد و یا آنکه تلاش می‌کند کلام جدیدی را فراهم آورد که با مدعیات لیبرالیسم، همراهی و همگامی داشته باشد.

پلورالیسم دینی، که از سوی برخی متکلمان مسیحی مطرح گردیده و در جهان اسلام نیز طرفدارانی یافته، آگاهانه یا ناآگاهانه، در راستای همان اهداف لیبرالیسم متأخر به کار گرفته می‌شود. نویسندگانی که از نظریه پلورالیسم دینی دفاع می‌کنند، عمدتاً دو مبنا برای آن بیان می‌دارند: یکی تنوع فهم‌های ما از متون دینی، و دیگری تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی. این نویسندگان تأکید دارند که فهم‌های ما از متون دینی، بالضروره متنوع و متکثر بوده و قابل تحویل به فهم واحد نیست. هر یک از ما، متون دینی را بر اساس دانسته‌ها، پیش فرض‌ها، خواست‌ها و انتظارات خود فهم و تفسیر می‌کنیم و چون اینها متنوع و متکثراند، در نتیجه فهم‌ها و تفسیرهای ما نیز از متون دینی، متنوع و متکثر خواهند بود.^{۴۵}

مبنای دوم پلورالیسم دینی، تنوع و تکثر تفسیرهای ما از تجارب دینی است. بر اساس این دیدگاه، تجربه دینی عبارت است از: مواجهه با امر مطلق و متعالی. این مواجهه، صورت‌های گوناگونی داشته و به شکل‌های متنوعی تحقق می‌یابد. از آنجا که آن حقیقت مطلق و متعالی، ابعاد، وجوه و جلوه‌های گوناگونی دارد، افرادی که به این نوع تجربیات دینی دست می‌یابند، هر یک به فراخور حال خویش، موفق می‌شوند یک وجه یا برخی از وجوه و ابعاد آن حقیقت مطلق را کشف کنند. بر اساس این دیدگاه، هر یک از انبیاء، بهره‌ای از حقیقت برده و همان را با امت خویش در میان گذاشته است. خداوند بر هر یک از انبیاء، به گونه‌ای تجلی کرده و آنها نیز تجلی حق را به صورت‌های مختلف تفسیر نموده‌اند. به ادعای این نویسندگان، اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد!^{۴۶}

برجسته‌ترین نظریه پرداز و نماینده پلورالیسم دینی، جان هیک، کشیش انگلیسی مقیم آمریکا است. وی تکثرگرایی دینی را نوعی انقلاب کپرنیکی در الاهیات معرفی نموده و معتقد است، همان‌گونه که انقلاب کپرنیکی در نجوم موجب گردید که بشر جهان و محیط پیرامون آن را به شیوه دیگری فهم کند، انقلاب کپرنیکی در الاهیات موجب تغییر و تحول ادراک ما از جهان و ایمان و جایگاه دین ما در آن حوزه شده است: «تغییر از این عقیده که مسیحیت در مرکز ایمانی قرار دارد، به این اندیشه که خدا در مرکزیت دینی و ایمانی قرار داشته و تمامی ادیان بشری، حول محور خداوند دور می‌زند».^{۴۷}

مبنای معرفتی پلورالیسم دینی مورد نظر جان هیک، همان نسبت فهم و نسبت حقیقت است. هر چند وی حقیقت دین را به عنوان یک امر متعالی مفروض می‌گیرد، اما شناخت و

معرفت آن را امری نسبی و صرفاً بشری می‌داند. از آنجا که وی از موضع یک متکلم دینی سخن می‌گوید، برای حفظ اعتقاد و باور دینی خویش، فاصله خود را با اندیشه نسبییت حقیقت حفظ می‌کند. هیک، حضور یک حقیقت متعالی و مقدس را به لحاظ واقع و خارج از ظرف آگاهی و ادراک انسانی می‌پذیرد، اما شناخت شفاف و ناب کلام او را برای انسان غیرممکن می‌داند. به اعتقاد وی، هرکس از زاویه ذهنی خود و با حجاب مفاهیمی که در شرایط فرهنگی و تاریخی مختلف شکل گرفته‌اند، از آن سخن می‌گویند.^{۴۸}

هیک، از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین نیز بهره گرفته و نظام‌های اعتقادی دینی را مشتمل بر مجموعه مفاهیمی می‌داند که در قالب فرهنگ‌های مختلف شکل می‌گیرند. ویتگنشتاین، دانش‌های مختلف را بازی‌های زبانی متفاوتی می‌داند که نظام‌های متفاوتی از معانی را پدید می‌آورند. فلسفه ویتگنشتاین، تنها به نسبت فهم منجر نمی‌شود، بلکه حقیقت را نیز به حسب زبان‌ها و بیان‌های مختلف نسبی می‌کند. ویتگنشتاین، حقیقت را به افق زبان و ساختار مفهومی و معنایی آن تنزل می‌دهد و این مسئله به نسبت حقیقت در همه حوزه‌ها و از جمله دیانت منجر می‌شود. جان هیک، به رغم توجهی که به لوازم اندیشه ویتگنشتاین دارد، با فلسفه او تا آنجا که نسبت فهم و ادراک بشری را نتیجه دهد، همراهی می‌کند و از فلسفه او نظیر آموزه‌های کانتی و نوکانتی برای تبیین پلورالیسم معرفتی به طور عام و پلورالیسم دینی به طور خاص، بهره می‌برد. وی پلورالیسم دینی را نظیر پلورالیسم معرفتی، مبنای توصیه به پلورالیسم اجتماعی قرار می‌دهد. روشن است که این نوع اندیشه‌الاهیاتی به جای آنکه حقانیت همه ادیان را نتیجه دهد، بر گمراهی و ضلالت همه آنها دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده جامعه فراسکولار مورد نظر هابرماس، بیش از آنکه خواهان حضور واقعی دین در جامعه باشد، بیشتر به دنبال تحقق برنامه‌های کلان سکولارسازی است که امروزه به شیوه جدیدی از سوی نیروهای سکولارساز جوامع غربی طرح و دنبال می‌گردد. پذیرش حضور دین در جامعه فراسکولار، به معنی بازگشت به جامعه دینی نبوده و به جریان رایج سکولارسازی نیز پایان نمی‌بخشد. این جامعه، در عرصه‌های اساسی خویش همچنان سکولار باقی می‌ماند، اما به دین نیز اجازه داده می‌شود که حضور ضعیف،

کم‌رنگ، و حاشیه‌ای خود را در کنار عقلانیت مسلط بر افراد و جامعه ادامه دهد. دین، نقشی در ساختن جامعه نداشته و عرصه‌های اساسی زندگی، همچنان به دور از نفوذ و تأثیر دین باقی می‌ماند. علاوه بر این، حضور دین در جهان مدرن، نه تنها بسیار ضعیف، کم‌رنگ و حاشیه‌ای است، بلکه نوعی برنامه سکولارسازی در مورد خود دین نیز اعمال می‌گردد. به عبارت دیگر، حقیقت الهی و ماورایی دین مورد انکار قرار گرفته و صرفاً به برخی کارکردهای فردی و اجتماعی آن توجه می‌گردد. لیبرالیسم متأخر، با آگاهی از ناتوانی خویش در پر کردن خلأ معنوی جهان نوین، بار دیگر دین را به فضای عمومی فرا خوانده و آن را به خدمت می‌گیرد، اما تلاش می‌کند چهره آن را کاملاً تحریف و دگرگون نماید. همان‌گونه که ملاحظه نمودیم، هابرماس از یک‌سو، کارکردهای معنایی و اخلاقی دین را مهم تلقی نموده و ضرورت تداوم آن را در جهان مدرن مورد تأکید قرار می‌دهد، و از سوی دیگر، بر عرفی شدن دین و مادی‌سازی امر مقدس تأکید می‌ورزد. در درون نظام لیبرال دموکراسی، تلاش می‌شود ابعاد الهی و ماورایی دین مورد انکار و غفلت قرار گرفته و ادیان در عرض دیگر حکمت‌ها، فلسفه‌ها و اندیشه‌های بشری و غیر مقدس قرار گیرد. شعار تکثرگرایی ایدئولوژیکی، که امروزه جریان لیبرال دموکراسی از آن دم می‌زند، صرفاً به معنی مدارا، تحمل و زندگی مسالمت آمیز اجتماعی میان گروه‌های مختلف اجتماعی و دینی نیست، بلکه بر مبنای نوعی ایده معرفتی استوار است که در نهایت به نفی و انکار تمامی ایدئولوژی‌ها، از جمله عقاید دینی می‌انجامد. تکثرگرایی ایدئولوژیکی، مبنای خویش را در نوعی پلورالیسم معرفتی می‌جوید، که بر اساس اندیشه نسبییت فهم و نسبییت حقیقت استوار است. این نوع پلورالیسم معرفتی، که نه تنها فهم و اندیشه بشری، بلکه حقیقت را نیز نسبی تلقی می‌کند، موجب می‌شود که زمینه برای توصیه به پلورالیسم اجتماعی فراهم گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol I, translated by Mac Carthy, p. 202.

۲. علیرضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی‌شدن، ص ۵۲.
۳. یورگن هابرماس، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ترجمه یحیی امامی، ص ۱۳۰.
۴. همان، ص ۱۳۰.
۵. همان، ص ۱۳۱.
۶. همان.
۷. همان.
۸. همان، ص ۱۳۵.
۹. همان، ص ۱۳۶.
۱۰. یورگن هابرماس، «گفتگو با هابرماس» معرفت، شماره ۵۷، ص ۱۱۳.
۱۱. همو، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ص ۱۳.
۱۲. همان، ص ۱۳۱.
۱۳. همان، ص ۱۱۳.
۱۴. همان، ص ۱۳۶.
۱۵. همان، ص ۱۳۲.
۱۶. همان، ص ۱۳۳.
۱۷. همان، ص ۱۳۳.
۱۸. مایکل پیوزی، *هابرماس*، ترجمه احمد تدین، ص ۵۹.
۱۹. یورگن، هابرماس، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ص ۱۳۵.
۲۰. جان اف هات، *علم و دین*، ترجمه بتول نجفی، ص ۴۷.
۲۱. علی ربانی گلپایگانی، *نقد میانی سکولاریسم*، ص ۴.
۲۲. Oxford English dictionary, vol:IX, Clarendon press, 1961
۲۳. ژان پل ویلم، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.
۲۴. مارسل گشه، *دین در دموکراسی و حقوق بشر*، ترجمه امیر نیکایی، ص ۲۴.
۲۵. ژان پل ویلم، *جامعه‌شناسی ادیان*، ص ۱۴۹.
۲۶. همان، ص ۱۴۰.
۲۷. مارسل گشه، *دین در دموکراسی و حقوق بشر*، ص ۱۲۹.
۲۸. همان، ص ۱۳۰.
۲۹. همان.
۳۰. همان، ص ۱۳۳.
۳۱. یورگن هابرماس، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ص ۱۳۷.

-
۳۲. ایمانوئل کانت، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۴۳
۳۳. اشتفان کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۲۳.
۳۴. «گفتگو با هابرماس»، معرفت، ش ۵۷، ص ۱۱۳.
۳۵. یورگن هابرماس، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ص ۱۴۱.
۳۶. دانیل پالس، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمدعزیز بختیاری، ص ۲۶۶ و ۲۶۷
۳۷. «گفتگو با هابرماس»، معرفت، ش ۵۷، ص ۱۱۳
۳۸. حمید پارسانیا، «سکولاریسم و معنویت»، *علوم سیاسی*، ش ۳۲، ص ۱۵.
۳۹. ابن‌سینا، *کتاب نفس شفا*، شارح و مترجم محمدحسین نایبجی، ص ۵۸۴.
۴۰. آلن چالمرز، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، ص ۴.
۴۱. حمید پارسانیا، *حدیث پیمانہ*، ص ۱۲۱.
۴۲. حمید پارسانیا، «زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی پلورالیسم»، *کتاب نقد*، ش چهارم، ص ۶۱ و ۶۲.
- ۴۳ Habermas, Theory of Communicative Action, p. 42.
۴۴. یورگن هابرماس، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ص ۱۳۱
۴۵. عبدالکریم سروش، *صراط‌های مستقیم*، ص ۲ و ۳.
۴۶. همان، ص ۱۸
۴۷. سیدحسن حسینی، *پلورالیسم دینی یا پلورالیسم در دین*، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.
۴۸. جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۸۳.

منابع

- ابن سینا، علی، *کتاب نفس شفا*، شارح و مترجم محمدحسین نایبجی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۷.
- پارسانیا، حمید، «زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی پلورالیسم»، *کتاب نقد*، ش چهارم، ۱۳۷۶.
- پارسانیا، حمید، «سکولاریسم و معنویت»، *علوم سیاسی*، ش ۳۲، سال هشتم، ۱۳۸۴.
- پارسانیا، حمید، *حدیث پیمانہ*، قم، معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۸۹.
- پالس، دانیل، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- پیوزی، مایکل، *هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- چالمرز، آلن، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- حسینی، سیدحسین، *پلورالیسم دینی یا پلورالیسم در دین*، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
- ربانی گلپایگانی، علی، *نقد مبانی سکولاریسم*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، *صراط‌های مستقیم*، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
- شجاعی‌زند، علیرضا، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، تهران، ۱۳۸۰.
- کانت، ایمانوئل، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۶.
- گشبه، مارسل، *دین در دموکراسی و حقوق بشر*، ترجمه امیر نیک‌پی، تهران ثالث، ۱۳۸۵.
- گفتگو، «زبان دین و زبان سکولار در گفتگو با پرفسور یورگن هابرماس»، *معرفت*، ش ۵۷، ۱۳۸۱، ۱۱۱-۱۱۸.
- ویلم، ژان پل، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
- هابرماس، یورگن، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ترجمه یحی امامی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۴.
- هات، جان اف، *علم و دین*، ترجمه بتول نجفی، تهران، کتاب طه، ۱۳۸۲.
- Habermas, *Theory of Communicative Action, vol I*, translated by Mac Carthy, Beacon press, boston, 1984
- Oxford English dictionary*, vol:IX, Clarendon press, 1961