

# قرائت دین در حوزه عمومی

عیسی چراتی<sup>1</sup>  
علی رحمانی فیروزجاه<sup>2</sup>

## چکیده:

هدف این مقاله بررسی قرائت‌های مختلف از دین در شرایط حوزه عمومی از نوع هابرماسی آن است و در پی پاسخ به این سوال است که آیا قرابتی میان حوزه عمومی و دین وجود دارد؟ پس از بررسی ضوابط خاص حوزه عمومی در اندیشه یورگن هابرماس و قرائت‌های دینی مبتنی بر تفکیک برداشت‌های مختلف از دین به شکلی که جان هیک آن را در سه قالب انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی قرار داده است و با در نظر گرفتن شرایط هرمنوتیکی اندیشه و تفسیر در سه وجه فهم منظور، منظر و ناظر، این نتیجه حاصل شد که قرائت پلورالیسم دینی (کثرت‌گرایی) با مسامحه‌ای چند، با الزامات حوزه عمومی هابرماس تناسب دارد.

## کلید واژه:

هابرماس، حوزه عمومی، هرمنوتیک، دین، قرائت‌های

دینی

## مقدمه:

یکی از عمیق‌ترین نظریات کنونی در عالم فلسفه و جامعه‌شناسی را اندیشمند معاصر یورگن هابرماس مطرح نموده است. هابرماس در پی تبیین پدیده‌های اجتماعی برحسب نظریه‌اش - کنش ارتباطی آزاد- برآمد. این نظریه هرچند متکی به شرایطی نسبتاً آرمانی جهت تحقق پیش‌بینی نظریه‌اش

1 - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه آزاد اسلامی دهقان - اصفهان - نویسنده مسئول fcherati@yahoo.com

2 - استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل - مازندران

می‌باشد، اما به خوبی توانسته‌است در بسیاری از عرصه‌های زندگی بشر امروز پاسخگو و کارآمد باشد.

در این نوشتار به یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین پدیده‌های اجتماعی زندگی بشر یعنی دین می‌پردازیم و سعی می‌کنیم آن را در چارچوب کنش ارتباطی آزاد در حوزه‌ی عمومی واکاوی کنیم.

هرچند تفکر هابرماس در مورد دین در طول حیات نظریه‌پردازی او تغییراتی جدی یافته‌است و از تحلیل در چارچوب تئوریک مارکسیستی به بازخوانی مجددی از دورکیم در مورد امر مقدس در برابر نامقدس منتهی شد (هارینگتون، 2007:543) اما مجدداً با ارائه‌ی نظریه‌ی خود در نوشته‌های اخیرش در حوزه‌ی عمومی سعی نموده‌است که نقش دین را کم‌رنگ نشان دهد. (یتس، 2007:880)

از آنجا که هابرماس تاریخ را یک جزء ضروری مفهوم سازی نظری در فضای حوزه‌ی عمومی می‌داند. (پینتر، 2004:217) و دین یک امر اجتماعی - تاریخی است، عدم اقبال به پرداختن به دین در حوزه‌ی نظری او جای سوال دارد. گرچه او در این تغذیر رویکرد، ویژگی سیال بودن دین را عامل اصلی عدم قابلیت آن از مطرح شدن در حوزه‌ی عمومی می‌داند (یتس، 2007:884) اما به نظر می‌رسد بیش از آنکه این عدم قابلیت به دین برگردد، ناشی از عدم قابلیت نظریه‌ی او در تبیین پدیده‌ی اجتماعی دین می‌باشد.

با این حال با بررسی قرائت‌های مختلفی که از دین وجود دارد، نسبتی میان دین و حوزه‌ی عمومی یافت می‌شود که می‌تواند عرصه‌ی خوبی برای رسیدن به توافق در میان فنومن‌های گوناگون در زمانه‌ای که معارف دینی در جای دین قرار گرفته‌اند، باشد. این نوشتار سعی دارد تا مناسبت‌ها و قابلیت‌ها و نیز کاستی‌های نظریه‌ی هابرماس را در تبیین دین (نومن) و قرائت‌های مختلف از آن (فنومن) مورد بررسی قرار دهد.

#### حوزه‌ی عمومی:

هرچند هابرماس در ارائه‌ی نظریه‌ی خود تحت تاثیر فروید نیست اما به فرایند و روش او در رابطه‌ی بین بیمار و روانکاو توجه دارد. (پیوزی، 191:1384) او به این نکته توجه کرده است که بیمار دارای فضای ذهنی خاص خود است و برای آن معانی به خصوصی را قائل است که این معانی را تنها خودش می‌فهمد. هابرماس عنوان معادل این وضعیت را حوزه‌ی خصوصی (Private Sphere) می‌نامد که بیشتر به محدوده‌های فردی و شخصی یک فرد همچون تنهایی و حتی سطحی مانند خانواده اطلاق می‌شود. در واقع حوزه‌ای است غیررسمی و حتی ممکن است هیچگونه تعاملی در آن صورت نگیرد.

او آن حالت را در وضعیت یک بیمار روانی باز می‌یابد. به نوعی بیماری فرد ناشی از محبوس شدن او در قفس ذهنی و

انگاره‌ی او از وضعیتی است که به آن دچار گردیده و بیمار شناختی نادرست از وضعیتی دارد که به آن مبتلاست. در رابطه روانکاو و بیمار «در صورت موفقیت، رابطه‌ی روانکاوانه به ایجاد آزادی تازه‌ای برای بیمار منجر می‌گردد. بیمار با به کار گرفتن بینش‌ها و تاملات در مورد تجارب هنوز سرکوب مانده‌ی خود، به یک استقلال نویافته - نوعی رهایی- و میزان افزونتری از کنترل عقلانی بر کنش‌ها و تعاملهایش دست می‌یابد.» (پیوزی، 1384:90) در واقع کار روانکاو امر و نهی و سلطه بر درمان نیست بلکه او یک رابطه‌ی دوسویه آگاهانه را صرفاً با صحبت و استدلال هدایت می‌کند و به یک دستاورد ارتباطی می‌رسد. دستاوردی که مبتنی است بر «وضعیت ایده‌ال گفتگو» که فارغ از هرگونه اجباری است.

هابرماس با بهره‌گیری از رابطه‌ی فوق آن را به سطح جامعه تعمیم می‌دهد و از حوزه‌ی عمومی (Public Sphere) نام می‌برد. او می‌گوید: «منظور من از حوزه‌ی عمومی قبل از هرچیز عرصه یا قلمروی از حیات اجتماعی ماست که در آن بتوان چیزی را در برخورد با افکار عمومی شکل داد... زمانی که شهروندان درباره‌ی مسائل مورد علاقه عمومی به گونه‌ای آزاد بدون قید و بند - یعنی با تضمین آزادی اجتماعات و انجمن‌ها، آزادی بیان و چاپ نشر افکارشان- با یکدیگر مشورت و کنکاش می‌کنند، در واقع به صورت یک پیکره‌ی عمومی عمل می‌کنند.» (نوذری: 1386:466) «به‌طور کلی تفکر هابرماس مبتنی بر رابطه آزاد و برابر در جهان حیاتی است، چیزی که او آن را وضعیت گفتگوی ایده‌ال می‌نامد.» (ریتزر، 2007:124)

وضعیت گفتگوی ایده‌ال (Ideal Speech Situation) که پیش فرض گفتگوست خود «این پیش فرض را دارد که آن کسانی که در آن شرکت دارند می‌توانند چهارنوع ادعای معتبر را حفظ کنند: ادعای اول، هرآنچه که آنان می‌گویند قابل فهم است، ادعای دوم، هرآنچه آنان می‌گویند حقیقت دارد. ادعای سوم، هرآنچه که آنان می‌گویند به لحاظ بافت، معقول و موجه است و بالاخره هرآنچه که آنان می‌گویند حقیقتاً معنا دارد، این ادعا فقط زمانی امکان‌پذیر است که تمامی اعضای جامعه از فرصت مساوی برای شرکت در این بحث برخوردار باشند.» (مک‌لان، 1385:134)

دومفهوم اساسی در نظریه هابرماس وجود وضعیت گفتار آرمانی و توانش ارتباطی است (پیوزی، 1384:94) برای رسیدن به وضعیت گفتگوی ایده‌ال و آرمانی می‌باید لوازمی فراهم شود که او آن را توانش ارتباطی می‌نامد. توانش ارتباطی مختصراً به این نکته اشاره داد که برای ارتباط مجموعه‌ای از امکاناتی باید فراهم باشد تا فرد امکان برابر شرکت در مباحثه و گفتگو را داشته باشد، درواقع «گسترش حوزه‌ی عقلانیت ارتباطی مستلزم گسترش توانایی‌های کلامی و ارتباطی است.» (هولاب، 1386:6) «رفتار افراد در جریان مفاهمه در

حوزه‌ی عمومی عمدتاً بر مبنای کنش‌های کلامی عاری از فشار و سلطه در شرایطی عادلانه، آزادانه، آگاهانه و برابر صورت می‌گیرد. یعنی در درون وضعیتی که هابرماس از آن به وضعیت کلامی مطلوب یاد می‌کند. مجموعه این شرایط و تعامل‌ها در وضعیت مذکور بستری را فراهم می‌سازد که طی آن کنش کلامی در نهایت در مطلوب‌ترین و آرمانی‌ترین وجه آن یعنی «کنش ارتباطی» یا کنش مفاهمه‌ای خود را نمایان می‌سازد.» (نوذری، 439:1386) هابرماس معتقد است که «اعضای یک اجتماع وقتی به همبستگی می‌رسند که به‌طور مشروع و با رعایت اصول عادلانه‌ای وارد بحث شوند.» (یتس، 888:2007) ارتباطی که تحت سیطره‌ی قدرت، نفوذ، ایدئولوژی، دولت، پول و... باشد نه تنها سبب آگاهی بخشی نیست بلکه موجب گمراهی می‌شود. لذا باید عرصه‌ای ارتباطی را فراهم کرد که فارغ از فشارهای بیرونی باشد و نیز از طریق نقد، از سلطه‌ی احتمالی آن بر کنش ارتباطی آزاد و باز جلوگیری نمود (وریچ کاظمی، 267:1382 و ساعی ارسی و نیک نژاد، 355:1385). در مجموع می‌توان توانش ارتباطی را در ویژگی‌های زیر مختصر کرد:

1. وجود توانایی ذهنی و فکری در فرد (گسترش عقلانیت)
  2. وجود بینش و آگاهی در مورد موضوع گفتگو
  3. وجود امکان مادی ابراز عقیده
  4. وجود شرایط عادلانه، آزادانه، آگاهانه و برابر در گفتگو برای طرفین
  5. عدم وجود هرگونه سلطه و فشار سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیکی.
- بنابراین گستره‌ی فضایی که هابرماس از آن با عنوان حوزه‌ی عمومی نام می‌برد پیش و بیش از هر چیزی مستلزم وجود الزاماتی است که شرایط را جهت یک ارتباط آزاد و باز فراهم می‌نماید و سپس در فضای ایجاد شده گفتگوی مطلوب و ایده‌آل رخ می‌دهد. اصطلاحی که هابرماس از آن با نام «خودنوسازی» (Self Modernization) نام می‌برد، نه تنها مستلزم نگرشی صادقانه است بلکه گرایش به وضعیتی تکاملی و بهتر نیز دارد (یتس، 889:2007) و به خوبی نشانگر مکتب بودن هر دو الزام در پیدایش حوزه‌ی عمومی است. در مجموع می‌توان حوزه‌ی عمومی را گونه‌ای فضای عمومی دانست که در آن:

1. افراد به شیوه‌ای عقلانی به بحث می‌پردازند.
2. این بحث به توافقی منجر می‌شود.
3. قدرت در این بحث دخالتی ندارد.
4. افراد همگی می‌توانند در این بحث‌ها به صورت برابر شرکت کنند (نبود تبعیض).
5. هر موضوعی می‌تواند در این بحث‌ها مطرح شود (آزادی).

6. در این بحث‌ها علنی بودن وجود دارد. یعنی افراد می‌توانند حتی مسائل خصوصی خود را مطرح و نتایج مباحث را در معرض عموم قرار دهند.

7. این بحث‌ها همیشه باز است و همواره می‌توان به آن رجوع کرد و دوباره درباره آن بحث کرد. یعنی همیشه احتمال خطا وجود دارد و هیچ نتیجه‌ای قطعی نیست. (آزاد ارمکی و امامی، 65:1383)

از آنجا که برداشتها و قرائت‌های مختلف از دین مبتنی بر فهم، تفسیر و نوعی هرمنوتیک است و نیز حوزه‌ی عمومی، حوزه‌ی تفسیر، مفاهیم و کنش ارتباطی مبتنی بر فهم است، پیش از ارائه قرائت‌های مختلف دینی به طور مختصر به هرمنوتیک می‌پردازم.

هرمنوتیک در چشم انداز هابرماس:

نخستین کسی که به طور علمی در مورد هرمنوتیک سخن گفت، شلایر ماخر بود. (بخشایش اردستانی، 57:1386) اما در حوزه‌ی نزدیک‌تر دیلتای «در امر تفسیر متن بر آن بود که برای فهم متن باید بین مفسر و مؤلف یک همزمانی برقرار باشد یعنی مفسر باید خود را هم عصر مؤلف کند.» (حسینی، 115:1383) در این حالت نه تنها مفسر به متن، محتوا و معنا نزدیک می‌شود بلکه به فهم حیات و رخداد‌های زمان مؤلف نیز نائل می‌شود.

اما نشو و نماي هرمنوتیک هابرماس در مباحثه طولانی او با اندیشمندان بزرگ هرمنوتیک معاصر هانس گئورگ گادامر رخ داد. (کرایب، 298:1386) او بر ارتباط میان ادراک و سنت در هرمنوتیک گادامر انتقاد می‌کند «زیرا پیوند مذکور نقش بالقوه سنت به عنوان منبع قدرت که می‌تواند موجب کژدیسی‌گی فرایند تفاهم گردد را نادیده می‌گیرد.» (انصاری، 141:1384) هابرماس صرف گفتگو و فهم را کافی نمی‌داند بلکه هدف او از گفتگو و فهم متقابل رسیدن به درک‌هایی بخش است.

«طبق نظر هابرماس، هر وضعیت یا موقعیت، دربردارنده‌ی افق معنایی خاص خود است. افق معنایی هر فرد دربرگیرنده‌ی درک او است. در تداخل دو افق، امکان ترجمان مطلب میسر بوده و نوعی تداوم معنی و پیوند مشترک بین سنت و مفسر ایجاد می‌گردد.» (انصاری، 143:1384) راهی که هابرماس برای حل ضعف علوم انسانی و اجتماعی و به‌طور کلی درک و فهم محدود انسان از جهان ارائه می‌دهد مبتنی بر نقد است. زیرا گفتگو از دو نظرگاه در مورد یک منظور به نقد نظرها می‌انجامد و در نهایت حقیقت آشکار می‌شود.

از نظر هابرماس «گفتگوها انواع گوناگونی دارند، گفتگوهای نظری- تجربی به اعتبار داعیه‌های تجربی و تبیین‌ها، گفتگوهای عملی به کاربرد معیارهای روش‌شناختی و گفتگوهای هرمنوتیکی به پرسش‌های تفسیر مربوط می‌شوند.» (اوث ویت، 66:1386)

او « درك روابط تفاهمي و بين ذهني را كه بر ويژگي زبان در انسان تكيه دارد، مبدئي حوزه‌ي شناخت تاويلي مي‌داند. » (هولاب، 5:1386) هدف هابرماس از هرمنوتيك جهت رسيدن به يك وفاق جمعي است. وفايي كه پس از نقد نظرهاي مشاهده شده از منظرگاه‌هاي مختلف با تفسير و فهم به وجود مي‌آيد.

با اين حال او معتقد است كه « نبايد انتظار داشت كه استدلال به‌طور روزمره منتج به توافق باشد، بلكه سخن بر سر آن است كه نمي‌توان بر هيچ چيزي جز هنجارهايي كه در خود فرايند استدلال وجود دارد اتكا نمود. » (مارتين، 183:1379) به اين صورت مقصود پيوسته مي‌تواند قصد شده و مورد بازاندوشي قرارگيرد در نتيجه همچگونه امري قطعي و يقيني نخواهد بود و لااقل فرض بر نسبت دائمي مقصود و منظور است.

دين و قرائت‌هاي مختلف از آن:

مي‌توان دين را در معنایي محدود و يا در معنایي وسيع در نظر گرفت. در معنایي محدود دين ريشه در اعتقاد بسياري از اديان الهي يعني وحی دارد. اما در تعبير وسيع، دين شكلي دورگيمي به خود مي‌گيرد يعني امور مقدسي را در برابر امور نامقدسي قرار مي‌دهد كه در اين وضعيت بسياري از ايدئولوژي‌ها و مكاتب بشري را نيز شامل مي‌شود كه به عبارتي قرائت‌ي جامع‌شناختي از دين است. (توسلي، 329:1386) شايد چنانكه انسان را حيوان ناطق يا موجودي اندیشه‌ورز و يا ابزارساز توصيف کرده‌اند، بشود او را موجودي دين‌دار نيز ناميد. چگونه كه از تاريخ زندگي بشر در همه ابعاد و نيز تاريخ دين برمي‌آيد، دين و دين‌داري از همان سپيده دم تاريخ و در بروز شكلگيري اختلاف ميان هابيل و قابيل (چه افسانه و يا واقعيت) رخ نمايانده و قرائت‌پذير شده است.

براي دين (Religion) تعاريف گوناگوني ارائه شده است و بسته به اينكه از کدام منظر به آن نگريسته‌اند، تفاوت‌هايي دارد. مي‌توان اين تعاريف را بر حسب دوگانگي‌هاي خدامحور - انسان محور، غايت انديش - مادي انديش، الهي - دنيوي و... دسته‌بندي نمود. همين پارامترهاي شناختي سبب خواهد شد تا برداشت و قرائت‌ي كه از دين مي‌شود جهان‌بيني مؤمنين به دين را تحت تاثير قرار دهد.

براي مصداق دسته‌بندي‌هاي فوق به چند مورد از تعريف دين بسنده مي‌كنم زيرا هدف اصلي قرائت‌هاي مختلفي است كه از دين (در حالت كلي) مي‌شود. در تعريف از دين چنين آمده است: «دين متشكل از مجموعه‌اي از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است كه حول مفهوم حقيقت غايي سامان يافته است.» (پترسون، 20:1388) در سوي ديگر دين را چنين تعريف کرده‌اند: «مجموعه‌اي از اعتقادات كه اعضاي يك

اجتماع از آن پیروی می‌کنند، شامل نمادهایی که با حس حرمت یا اعجاب به آنها می‌نگرند. به علاوه شعایری که اعضای اجتماع در آن شرکت می‌کنند. ادیان همیشه متضمن اعتقاد به موجودات مافوق طبیعی نیستند.» (شایان مهر، 272:1377)

از آنجا که هدف من ارائه تعریفی مرجع نبوده و صرفاً برای آغاز بحث به آن مراجعه کرده‌ام دو تعریف نسبتاً متفاوت را ارائه داده‌ام. با این حال باید گفت که نمی‌توان صدق یا کذب برای تعاریف مختلف قائل شد، همچنانکه «به نظر دورکیم، دین کاذب وجود ندارد، همه‌ی ادیان به نحو خاص خودشان حقیقی‌اند، هر یک به شیوه‌های گوناگون به شرایط معین حیات انسانی پاسخ می‌دهند.» (ترنر، 17:1387)

به‌طورکلی آنچه از یک دین برداشت می‌شود تحت تاثیر رفتار جمعی مؤمنین است و هرگز نمی‌توان رفتار فردی یک مؤمن را دال بر حالات و شعائر یک دین دانست. در واقع «احکام اخلاقی و مذهبی، حتی اگر نقض شوند، کماکان صادق باقی می‌مانند.» (تامپسون، 62:1387) برای مثال اگر در دینی امر به حرام بودن تماس بدنی زن و مرد در ایام خاصی شود و فرد یا افرادی آن را نقض کنند، نقض آن دستور به معنای نادرستی آن دستور دینی نمی‌باشد.

در هر حال در تعاریف مختلف از دین وجوه مشترکی را می‌توان تشخیص داد: (همیلتون: 1387، تامپسون: 1387، مصباح یزدی: 1361، پترسون: 1388)

1. دین امری اجتماعی است.
2. دین دارای نمادها و نشانه‌هاست.
3. دین شامل مجموعه‌ای از اعتقادات است.
4. دین دارای جنبه‌هایی از برون داد اعتقادی یا اعمال و مناسک است.
5. وجود دین متضمن وجود کارکرد(هایی) برای همه‌ی مؤمنین و یا حداقل گروهی از آنهاست.
6. مبتنی بر حداقلی از اصول لایتغیری است که مبنای اشتراک افراد می‌شود.
7. صدق و کذب دین تحت تاثیر عقیده یا کنش عده‌ای از مؤمنین یا غیر مؤمنین نیست بلکه ذاتاً برحسب مورد صادق است.

قرائت‌های دینی:

دین پژوهان، «جان هیک» را نخستین کسی می‌دانند که به طور جد به تبیین قرائت‌های مختلف از دین پرداخته است. (پترسون: 1388، نبویان: 1381) قرائت‌پذیری راهی جز نسبی‌اندیشی و عدم قطعیت ندارد. البته این نسبی‌اندیشی ریشه در فلسفه‌ی معرفت‌شناختی کانت دارد؛ «کانت مدعی بود که واقعیت یا شئی فی نفسه (نومن) هیچگاه آنچنانکه هست

شناخته نمی‌شود بلکه ما اشیاء را همواره در قالب فرهنگ و مفاهیم و مقولات ذهنی خود (فنومن) ادراک می‌کنیم.» (کربلایی پازوکی، 57:1385) هیک سه سطح از واقعیت را تشخیص می‌دهد: واقعیت مادی، انسانی و دینی و معتقد است این سطح سوم از واقعیت دو سطح دیگر را نیز دربرمی‌گیرد و تحت این شرایط است که انسان مؤمن یا کافر شده و یا موضع شکاکانه اتخاذ می‌نماید. (اکبری، 39.40:1383)

او با نگاهی از بیرون به دین نگرش‌های موجود درباره‌ی تنوع ادیان را به سه دسته تقسیم کرده است: انحصارگرا، شمولگرا و کثرتگرا.

#### انحصارگرایی:

طبق نظریه‌ی انحصارگرایی دینی (Religious Exclusivism) «تنها یک دین دارای اعتقادات دینی حق است و تنها پیروان آن از هدایت و رستگاری بهره‌مند خواهند شد و پیروان دین‌های دیگر دچار گمراهی و شقاوتند.» (اکرمی، 201:1387) به این ترتیب «پیروان سایر ادیان، حتی اگر دینداری اصیل به لحاظ اخلاقی و درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند و برای نجات دادن این افراد باید یگانه راه رستگاری را به آنها نشان داد.» (پترسون، 402:1388)

این دیدگاه جایی برای ابراز عقیده و نظر دیگران باقی نمی‌گذارد و در واقع نه تنها محک داوری از قبل تعیین شده است بلکه حتی نتیجه داوری از پیش قضاوت شده است و سایر ادیان مردود و تنها دین خود داور، دین مطلوب بدون نیاز به داوری است.

#### شمولگرایی:

مومنین به یک دین می‌پذیرند که کیش‌های دیگر نیز می‌توانند وجود داشته باشند و به سوی کمال راه برند اما باورها و اعتقادات آن دین را نمی‌پذیرند. (هارینگتون، 548:2007) شمول‌گرایی دینی (Religious Inclusivism) «دامنه‌ی رستگاری مؤمنین را محدود به یک دین خاص نمی‌داند و در واقع توانایی و قابلیت معنوی و روحانی سایر ادیان را منکر نیست اما اعتقاد دارد حق مطلق است و تنها در یک دین جاری است. هرچند پیروان مؤمن سایر ادیان امکان رستگاری را دارند اما رستگاری نهایی و قطعی ریشه در دین ایشان دارد.» (پترسون، 415:1388 و اکرمی، 207:1387)

دیگران (آراء و آثارشان) پذیرفته می‌شوند اما تا جایی که بتوانند در خدمت دین درآیند، سایرین (معتقدان به ادیان دیگر) اگر در راستای تعالیم دینی خودشان آراء و آثاری هم داشته باشند آن آراء و آثار ریشه در دین مؤمن شمولگرا دارد. شاید بتوان گفت که حکایت در غرب مسلمان دیدم و اسلام ندیدم و در شرق اسلام دیدم و... اشاره به همین نوع دینداری دارد.



کثرت‌گرایی (پلورالیسم) :

نگرش کثرت‌گرایی دینی (Religious Pluralism) معتقد است که «ادیان گوناگون حتی اگر پاسخ‌ها و واکنش‌هایی گوناگون نسبت به واقعیت الهی باشند، همگی می‌توانند مایه‌ی رستگاری، رهایی یا کمال نفس‌پیروان خود باشند.» (پترسون، 406:1388) در واقع تقسیم‌جان‌هیک از نومن و فنومن بیشتر راجع به مبحث پلورالیسم یا همان کثرت‌گرایی دینی است. او نسبت به این تفسیر کلیسا که بهشت‌تذها متعلق به معتقدان کلیسا است و واکنش‌نشان داد و آن را رد کرد او معتقد بود که «در میان ادیان دیگر، انسان‌های شریف و پاک‌ی وجود دارند و نمی‌توان گفت چون این عده مسیحی نیستند و کلیسای کاتولیک را نمی‌پذیرند، نجات نمی‌یابند بلکه باید گفت: همه پیروان ادیان گوناگون، اهل نجاتند.» (نبویان، 31:1381) بر اساس نظر هیک تمام ادیان راه‌هایی برای نجات انسان هستند و هیچ دینی بر دین دیگری ارجحیتی ندارد و همانقدر یک مسیحی اهل نجات است که پیروان سایر ادیان. (اکبری، 37:1383) سرانجام شورایی واتیکان (1963-1965) پیروان سایر ادیان را نیز در صورتی که بنا بر ندای وجدان خود با اخلاص در طلب خداوند هستند مشمول سعادت الهی دانست. (کربلایی پازوکی، 58:1385)

از آنجا که پلورالیسم دینی بر تحقیق و مذاقه استوار است، فرد پس از جستجو و پژوهش صاحب‌نظر و رای نسبت به موضوع می‌شود لذا او خود را دارای این حق می‌بیند که بتواند در مورد نومن ابراز عقیده کند و فهم و معرفت خود را معیاری برای اندیشه و کنش خویش قرار دهد. به همین طریق چون خود برحسب تحقیق به یافته‌ای رسید، قابلیت آن را می‌یابد که یافته‌های دیگران را که مبتنی بر پژوهش و تحقیق (نه تقلید و یا استناد به سخن حکیم فرموده) است، بشنود و چه بسا آن را با استدلال، بهتر یافته و بپذیرد. شاید تبیین تنوع آراء و اندیشه نسبت به امری گسترده چون دین در این مختصر میسر نشده باشد اما گمان می‌کنم برای تحلیل مدنظر این نوشتار که یافتن قرائتی از دین است که با حوزه‌ی عمومی قرابت بیشتری داشته باشد، کفایت می‌نماید.

منظور، منظر، ناظر (نتیجه):

برای پاسخ به این پرسش که آیا قرابتی بین حوزه‌ی عمومی و دین وجود دارد؟ باید قرائت‌های مختلف از دین را بر اساس ویژگی‌های حوزه‌ی عمومی بررسی کنیم.

اساس مفاهمه در حوزه‌ی عمومی بر پایه‌ی گفتگو است. در واقع این وضعیت کلامی آرمانی است که سبب شکل‌گیری حوزه‌ی عمومی می‌شود. «وضعیت کلامی آرمانی ضمانتی برای تأمین شرایط تقارن و برابری و آزادی است. شرط وارد شدن در گفتمان این است که آدمیان بتوانند آزاد، برابر و رها از هر نوع ایدئولوژی به تعبیر مارکس و آزاد از هر نوع

روان‌پیشی به تعبیر فروید با یکدیگر وارد تعامل شوند.» (انصاری، 312:1384) این در حالی است که باید در نظر داشت «خرد هرمنوتیک، حقیقت را به مثابه یقین بی‌چون و چرای آگاهی تلقی نمی‌کند. هستی‌شناسی هرمنوتیک در مقابل با تبیین اثباتی-علمی که موردی را در سیطره قانون همگانی می‌گنجاند به دنبال دستیابی به شناخت قطعی و یقینی و بداهت عینی نیست.» (رهبری، 131:1384)

بدین گونه در قرائت انحصارگرا که اصولاً جایی برای نظر سنجی و نظر خواهی قائل نیست، اثری از گفتمان و در نتیجه حوزه‌ی عمومی نمی‌توان یافت.

این رویکرد مبتنی است بر تجربه‌ی یک فرد، تجربه‌ی دینی امری نیست که وجه ذهنی آن را بتوان توصیف کرد، چیزی است شبیه درک عالمی که تنها می‌شود با قرار گرفتن در منظرگاه خاص ناظری مشخص، منظور معین او را دریافت. در حالی که هابرماس حقیقت را محصولی ناشی از بافت ذهنی فردی نمی‌داند بلکه آن را عنصری بین‌الذهانی می‌داند که در کلام ظهور می‌یابد. (هولاب، 6:1386)

این قرائت دریافت دین را منحصر می‌نماید به منظوری خاص که تنها توسط ناظری معین از منظرگاهی مشخص تجربه و ترویج شده است و از سایرین می‌خواهد اگر چه توان دستیابی به منظرگاه مدنظر را ندارند، آن تجربه‌ی فردی را به‌طور جمعی بپذیرند و تجربه‌ی ناظران دیگر را که از منظرگاه‌های دیگری حاصل شده است مردود بشمارند.

در این عرصه هرچند ممکن است عوامل گوناگونی سبب هم‌نوایی ناظرانی را که هرگز از منظر خود نمی‌نگرند، فراهم سازد و اکثریت آراء را به همراه داشته باشند ولی چون مبتنی بر افکار و آراء فعالانه و مشارکت آنها در اندیشه و بازاندیشی نیست، در حوزه‌ی عمومی جایگاهی ندارد.

قرائت شمولگرا هرچند حضور دیگران را می‌پذیرد اما تنها معتقد به درستی آرای خود است و به مثابه نوعی مجلس مشورتی است که معمولاً رئیس جلسه موضوعی را جهت مشورت طرح می‌کند و هرچند آرای گوناگون را می‌شنود ولی به قول معروف حرف اول و آخر حرف خودش است.

بسیار روشن است که این دیدگاه اگرچه ناظران دیگر (حضور و ابراز عقیده‌اشان) را می‌پذیرد اما معتقد است آنان تنها می‌توانند از یک منظر که همان منظرگاه خودش است به منظور مشخص دست یابند. در واقع هرچند برخلاف رویکرد انحصارگرا که وجود آگاهی و دانایی و عقلانیت را در ناظران در درک دین منکوب می‌کند، نمی‌باشد و حداقلی از آزادی را برای آنان قائل است اما وجود منظرگاه‌های مختلف را منکر است و راه‌هایی و سعادت را منتسب به منظر واحد خود می‌داند.

این رویکرد مبتنی بر نوعی پیش‌داوری است که همانا مطلوبیت تام و کامل منظر دینی خود و منحرف بودن سایرین

است و از آنجا که «هابرماس می‌گوید که تمجید پیش‌داوری‌های نهفته در سنتها نفي و انکار توانایی‌های ما در بازاندیشی درباره‌ی آن پیش‌داوری‌هاست.» (هولاب، 1386:7) به خودی خود آن را نامتناسب با حوزه عمومی می‌سازد.

هرچند این رویکرد عقل را در افراد سرکوب نمی‌کند ولی جایی برای بحث و گفتمان باقی نمی‌گذارد و اگر توافقی هم هست از پیش تعیین شده و به نوعی مفهوم ایدئولوژیکی دارد و به تبع آن مبتنی بر دخالت قدرت (خواه سیاسی یا اقتصادی و یا...) است و ناظران آزاد به طرح منظرگاه‌های متفاوت نیستند. این رویکرد برای حوزه عمومی جایگاهی قائل نیست و خود نیز قرابتی با حوزه عمومی ندارد.

کثرت‌گرا	شمول‌گرا	انحصارگرا	
-/+ دور تفاهم و بازاندیشی	-	-	منظور
+	-	-	منظر
+	+	-	ناظر

جدول تلفی قرائت‌های دینی از وضعیت سه‌گانه (منظور- منظر- ناظر)

به نظر می‌رسد قرائت سوم یعنی «کثرت‌گرای دینی» رویکردی است که در حوزه عمومی قابل طرح است. از آنجا که رویکرد کثرت‌گرا بر این عقیده است که شناخت در هر دین به شکل نسبی و ناقص صورت می‌گیرد و ادیان باید به نیاز به یکدیگر بر شناخت حقیقت اذعان کنند (اکرمی، 1387:214) و نیز تقلید و پذیرش بی‌چون و چرا را مردود دانسته و قائل به تحقیق و شناخت می‌باشد لذا علاوه بر آنکه وجود تفکر عقلانی را در ناظران ضروری می‌داند بلکه وجود منظرگاه‌های شناختی متفاوت را نیز طبیعی دانسته و مباحثه در مورد آنچه ناظران متعدد از منظرگاه‌های متفاوت، منظوری را درمی‌یابند، لازم فرض می‌کند.

نوعی از کثرت‌گرایی دینی با عنوان «کثرت‌گرایی حقیقت شناختی» بر این مدعا است که «میان ادیان مختلف از جهت حقانیت ترجیحی وجود ندارد و به رغم دعاوی متناقض موجود در آن‌ها هر یک از این دعاوی می‌تواند نسبت به جهان‌بینی خاصی که خاستگاه آن است، صحیح باشد.» (کربلایی پازوکی، 1385:74)

با این حال نکته اساسی این است که از سویی ممکن است اصولاً مشارکت‌کنندگان در گفتمان کثرت‌گرا در مورد چیزی به گفتمان بنشینند که حاصل برداشت نا صحیح آن‌ها از نومن بوده و یا اصلاً نومن وجود نداشته و شاید ناشی از یک تصور کاذب باشد. که این موضوع با یکی از اصول حوزه عمومی هابرماس که همانا داشتن آگاهی شرکت‌کنندگان در گفتمان از موضوع مورد گفتگوست مغایرت دارد (اگرچه ممکن است بر اثر گفتگو به یک توافق بین‌الذنهانی از نومن رسید که ممکن است این توافق هم کاذب باشد و جای باز اندیشی را باز می‌گذارد).

این نکته از آن روی حائز اهمیت است که «منظور» در دیدگاه هابرماس اصولاً امری یگانه و حتمی نیست، بلکه صرفاً یافته‌هایی حاصل گفتگو است و به قول او جز هنجارهای گفتمان هیچ امر دیگری ثابت تلقی نمی‌شود. اینگونه او از طرح دین در حوزه‌ی عمومی پرهیز می‌کند چرا که معتقد است «مومنین نمی‌توانند تحت یک نظریه تطورات و سرانجام خود را که منجر به شناخت می‌شود، شرح دهند... و مسائل دینی به راحتی بیان نمی‌شوند و همچنین به سادگی رد نشده و به‌طور عقلانی نیز بازیابی نمی‌شوند. [بیشتر شهودی‌اند] ( هارینگتون، 2007:544)

اما در نگرش کثرت‌گرای دینی است که حضور دین در حوزه‌ی عمومی ممکن می‌گردد و رابطه‌ی مکمل بین آن دو ایجاد می‌شود. دین مؤمنین را به شناخت و آگاهی نوینی می‌رساند و حوزه‌ی عمومی انسان‌ها را در دستیابی به شناخت و بازشناخت یاری می‌دهد و گذشگران ضمن انتقاد از نظرگاه ناظران متعدد به یکدیگر جهت فهم آزاد و ارائه آزادانه‌ی آن در کلام یاری می‌رسانند. به این نحو هیچگاه منظور دین کهنه نمی‌شود و بر اساس نظرگاه‌های مختلف ارائه شده از ناظران معقول در ادوار مختلف، یعنی نوعی دیالکتیک مکان و زمان مبتنی بر هرمنوتیک بازسازی و به عبارتی به روز می‌شود. دیگر هدف از گفتمان نه یکی کردن «منظر» گاه‌ها، که شناسایی و آگاهی به منظرگاه‌هاست و «منظور» نتیجه‌ی غایی این گفتمان است که پیوسته در معرض بازاندیشی «ناظران» قرار دارد. امری که در نگاه کثرت‌گرای مبتنی بر گفتمان محققانه دینی متجلی است.

#### فهرست منابع:

1. آزاد ارمکی، تقی و یحیی امامی (1383). تکوین حوزه‌ی عمومی و گفتگوی عقلانی. مجله جامعه‌شناسی ایران. دوره 5. شماره 1.
2. اکبری، رضا (1383). مبانی معرفت‌شناختی نظریه‌ی کثرت‌گروی جان هیک. نامه حکمت. شماره 4.
3. اکرمی، سید امیر (1387). نردبان‌های آسمان. از کتاب صراط‌های مستقیم. عبدالکریم سروش. چاپ هشتم. موسسه فرهنگی صراط. تهران.

4. انصاری، منصور (1384). **دموکراسی گفتگویی؛ امکانات دموکراتیک اندیشه های میخائیل باختین و یورگن هابرماس**. نشر مرکز. تهران.
5. اوث ویت، ویلیام (1386) **هابرماس، معرفی انتقادی**. ترجمه لیلای جو افشانی و حسن چاوشیان. نشر اختران. تهران.
6. بخشایش اردستانی، احمد (1386). **هرمنوتیک، رویکردی برای شفافیت سازی مفاهیم**. فصلنامه سیاست. دوره 37. شماره 3.
7. پترسون، مایکل و دیگران (1388). **عقل و اعتقاد دینی**. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ ششم. انتشارات طرح نو. تهران.
8. پیوزی، مایکل (1384). **یورگن هابرماس**. ترجمه احمد تدین. چاپ دوم. انتشارات هرمس. تهران.
9. تامپسون، مل (1387). **خودآموز فلسفه**. ترجمه بهروز حسینی. فرهنگ نشر نو. تهران.
10. ترنر، برایان (1387). **مقاله دین چیست؟** از کتاب دین و ساختار اجتماعی. تامپسون، کنت و دیگران. ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی. چاپ دوم. انتشارات کویر. تهران.
11. توسلی، غلامعباس (1386). **جستارهایی در جامعه‌شناسی معاصر**. چاپ دوم. انتشارات قلم نوین. تهران.
12. حسینی، سید حمیدرضا (1383). **هرمنوتیک در علوم انسانی، درآمدی بر هرمنوتیک ویلهلم دیلتای**. فصلنامه علمی- پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران. شماره 1.
13. رهبری، مهدی (1384). **هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر و کثرت‌گرایی سیاسی**. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. شماره 69.
14. ساعی ارسبی، ایرج و نیک نژاد، زهرا (1385). **زندگی نامه جامعه‌شناسان بزرگ**. انتشارات زرباف. تهران.
15. شایان مهر، علیرضا (1377). **دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی**. کتاب اول. انتشارات کیهان. تهران.
16. کرایب، یان (1386). **نظریه‌های اجتماعی مدرن**. ترجمه عباس مخبر. انتشارات آگاه. تهران.
17. کربلایی پازوکی، علی (1385). **مساله رستگاری و نجات پیروان ادیان از دیدگاه جان هیک، علامه طباطبایی و استاد مطهری**. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. شماره 20.
18. مارتین، لیت (1379). **یورگن هابرماس و دموکراسی مشورتی**. نامه مفید. شماره 24.

19. مصباح‌یزدی، محمدتقی (1361) **ایدئولوژی تطبیقی**. انتشارات در راه حق قم.
20. مک‌لن، دیوید (1385) **ایدئولوژی**. ترجمه محمد رفیعی مهر آبادی. چاپ دوم. انتشارات آشیان. تهران.
21. نبویان، سیدمحمد (1381). **پلورالیزم دینی**. موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. تهران.
22. نوذری، حسینعلی (1386) **بازخوانی هابرماس**. چاپ دوم. نشر چشمه. تهران.
23. وریج کاظمی، عباس و فرجی، مهدی (1382). **عرفی شدن دین در زندگی روزمره**. فصلنامه نامه علوم اجتماعی. شماره 21.
24. همیلتون، ملک (1387) **جامعه‌شناسی دین**. ترجمه محسن ثلاثی. نشر ثالث. تهران.
25. هولاب، رابرت (1386) **یورگن هابرماس، نقد در حوزه‌ی عمومی**. ترجمه حسین بشیریه. نشرنی. تهران.

26. Harrington, Austin (2007). **Habermas & the post – Secular Society**. European Journal of social theory. Vol 10.

27. Pinter, Andrej (2004). **Public Sphere and history**. Journal of communication inquiry. Vol 28. no 3.

28. Ritzer, George (2007) **Contemporary Sociological Theory & Its Classical Roots**. MC Graw-Hill. New York.

29. Yates, Melissa (2007). **Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere**. Philosophy & Social Criticism. Vol 33. no 7.