

دین در حوزه‌ی عمومی

مقالاتی از

یورگن هابرماس

و کریستینا لافونت

ترجمه‌ی مهسا اسدالله‌نژاد

و عباس شهرابی

کتاب‌های پروبلماتیکا

۲

پروبلماتیکا

دین در حوزه‌ی عمومی مقالاتی از یورگن هابرماس و کریستینا لافونت

ترجمه‌ی مهسا اسدالله‌نژاد و عباس شهبابی

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا

هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

www.problematicaa.com

دین در حوزه‌ی عمومی

مقالاتی از یورگن هابرماس و کریستینا لافونت

ترجمه‌ی مهسا اسدالله‌نژاد و عباس شهبابی

پیشگفتار مترجمین:

رستاخیزِ خدایان و سیاستِ دموکراتیک

تصور نظریه‌پردازان کلاسیک سکولاریزاسیون از آینده‌ی دین در جوامع غربی را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد: «خدا مُرده است!» این عبارت که استیو بروس - از پیروان نظریه‌ی کلاسیک سکولاریزاسیون - نیز آن را برای عنوان کتاب اثرگذار خود^۱ برگزیده - فارغ از برداشت‌های سطحی از آن - به ازمیان رفتن یک منبعِ غایی واحد برای حقیقت و ارزش اشاره دارد. فهم کلاسیک از سکولاریزاسیون - که سابقه‌ای طولانی از فیلولوزوف‌های روشنگری تا جامعه‌شناسی چون پیتر برگر (متقدم) و بروس دارد - بر این نکته تأکید می‌کند که با پیشروی هرچه بیش‌تر مُدرنیزاسیون، دین - به‌مثابه‌ی تنها سرچشمه‌ی معرفت و اخلاق - نقش کم‌رنگ‌تری در عرصه‌ی عمومی و سیاسی ایفا خواهد کرد. در مقابل، برخی نظریه‌پردازان با اشاره به حضور «جریان‌ها»ی دینی در عرصه‌های عمومی از اواخر قرن بیستم، از نوعی «بازگشت دین» سخن می‌گویند. اما نکته‌ای که فراسوی اختلافات تئوریک این دو نظریه در توصیف و تبیین جایگاه دین در جامعه‌ی مدرن، برای نظریه‌ای هنجاری پیرامون نقش «دین‌دار»ان در یک سیاستِ دموکراتیک اهمیت دارد، این است که جوامع مُدرن یا رو به مُدرن، دیگر تحت سیطره‌ی یک نظام ارزشی واحد قرار ندارند. در این جوامع، جریان‌های سکولار و دینی متعدد - با سرچشمه‌های ارزشی گوناگون - وجود دارند، که بسیاری از آن‌ها خواستار جایگاه و

^۱ God is Dead: Secularization in West (2002)

بلندگویی در حوزه‌ی عمومی سیاسی هستند؛ به عبارتی دیگر، شاهد نوعی «نبرد خدایان» هستیم. با اتکا به این واقعیت، این پرسش مطرح می‌شود که در یک نظم سیاسی دموکراتیک – که لاجرم سکولار است و نسبت به جهان‌بینی‌های متنازع ادعای بی‌طرفی دارد – شهروندان دین‌دار چه نقشی دارند؟ پاسخگویی به این پرسش، به ویژه برای جوامعی با سابقه‌ی دینی و نیروهای مذهبی ریشه‌دار، که سودای گذار به دموکراسی را در سر دارند، واجد اهمیتی بنیادی است. دو جستاری که در قالب این کتاب الکترونیکی منتشر شده‌اند – یکی از هابرماس، و دیگری از کریستینا لافونت در شرح و نقد موضع هابرماس – می‌کوشند به این پرسش پاسخ دهند.

موضع هابرماس در نسبت دین و حوزه‌ی عمومی سیاسی^۲

هابرماس، پیش از نگارش جُستار «دین در حوزه‌ی عمومی: پیش‌فرض‌های شناختی برای "کاربست عمومی عقل" توسط شهروندان دین‌دار و سکولار» موضع سکولاریزاسیون کلاسیک را پذیرفته بود. نوعی اجماع وجود دارد درباره‌ی این‌که هابرماس در آثار اولیه‌ی خود – به ویژه در نظریه‌ی *گنش ارتباطی* – زوال نظری و اجتماعی دین را سرنوشت دین در فرایند تکامل اجتماعی می‌داند. شاید صورت‌بندی بهتر نظریه‌ی «دربان آمدن امر قدسی» (linguistification of the sacred) این باشد که در فرایند تکامل اجتماعی، دین در دل یک اخلاق‌گفتاری-ارتباطی رفع می‌شود و اعتلا می‌یابد.

حملات تروریستی یازدهم سپتامبر، ابراز وجود دین سیاسی در قالب بنیادگرایی اسلامی بود. با این حال، بنیادگرایی پدیده‌ای مختص خاورمیانه و مسلمان نبود، بلکه در آفریقا، اروپا و آمریکا و در میان مسیحیان و یهودیان نیز نشانه‌هایش وجود

^۲ در نگارش این بخش از پیشگفتار از مقاله‌ی زیر استفاده شده است:

Dreyer, J.S. & Pieterse, H.J.C., 2010, 'Religion in the public sphere: What can public theology learn from Habermas's latest work?', *HTS TeologieseStudies/Theological Studies* 66(1), Art. # 798, 7 pages.

داشت. از سوی دیگر، موج عظیم مهاجرت به کشورهای اروپایی - که از مدت‌ها پیش از آغاز قرن جدید به راه افتاده بود - فضای فرهنگی و دینی متکثری را در این جوامع سکولار شده‌ی اروپا پدید آورد. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی - که به واسطه‌ی سیاست‌های آتئیستی رسمی خود شناخته شده بود - به بروز دوباره‌ی سنت‌ها و منازعات دینی و قومی پیش‌تر سرکوب‌شده انجامید. همچنین، دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی، شاهد رشد چشمگیر جنبش‌های نوین دینی بود.

در چنین وضعیت متکثری، پرسش از نقش دین در حوزه‌ی عمومی اهمیت پیدا کرد و هابرماس نیز کوشید موضع خود را نسبت به نقش دین در عرصه‌ی عمومی بازنگری کند. این بازنگری برخی از شارحین را بر آن داشت که از «چرخش الهیاتی» هابرماس سخن بگویند. باین حال، هابرماس نه به دین به ما هو دین، که به نقش سیاسی دین، یا به عبارتی بهتر، به نقش سیاسی «دین‌داران» می‌پردازد. وی همچنین با حفظ موضع آگنوستیکی خود، هرگز به یک همدلی تام‌وتمام با ایستار معرفتی دین‌داران تن نمی‌دهد و در مقام یک اندیشمند سکولار، فاصله‌ی انتقادی خود را با معرفت دینی حفظ می‌کند. علاقه‌ی هابرماس نه دین به مثابه‌ی یک پدیدار، بلکه نقش دین در ساخت و حفظ حوزه‌ی عمومی سیاسی یا حوزه‌ی «تبادلات ارتباطی استدلالی-عقلانی» است، در واقع نقشی که دین در شکل‌گیری عقیده و اراده‌ی سیاسی (political opinion- and will-formation) ایفا می‌کند. باین حال، هابرماس «دین در حوزه‌ی عمومی» در واکاوی مسئله‌ی موردنظر خود، نه به ضرورت‌های سیاسی مشارکت دین‌داران در سیاست دموکراتیک، بلکه به پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی آن می‌پردازد.

هابرماس سامان اجتماعی جدید قرن بیست‌ویکم را «جامعه‌ی پسا-سکولار» نامید. به باور وی، سکولارزدایی از جهان، چرخش اصلی زمانه‌ی ماست. بدین ترتیب، پرسش او در این زمانه‌ی جدید این است که اجتماعات دینی، برای یک ساخت سیاسی دموکراتیک چه دستاوردهایی می‌توانند داشته باشند؟ به باور هابرماس،

سنت‌های دینی واجد پتانسیلی معنایی هستند که به همبستگی اجتماعی و آگاهی هنجاری در دموکراسی‌های مُدرن کمک می‌کنند. به خاطر استعمار زیست‌جهان توسط بازار و قدرت‌های مدیریتی، دولت‌های دموکراتیک باید هر منبعی را که بتواند همبستگی اجتماعی و آگاهی هنجاری را بپروراند، حفظ کنند. اما این‌ها هیچ‌یک بدان معنا نیست که هابرماس از نقش نامشروط دین در حوزه‌ی عمومی دفاع می‌کند. وی در جُستاری که در کتاب حاضر ترجمه شده، شرط‌هایی را برای مشارکت دین در حوزه‌ی عمومی سیاسی تعیین می‌کند. دین باید از ادعای انحصار بر تفسیر و شکل‌دهی به تمامیت زندگی دست بردارد و دین‌داران نیز باید بپذیرند که جهان‌بینی آن‌ها تنها جهان‌بینی مشروع نیست. دین‌داران باید جدایی نهاد دین از دولت، بی‌طرفی نهادهای عمومی/دولتی نسبت به اجتماعات دینی و قید کاربست عمومی عقل را بپذیرند. به طور خلاصه، آنان باید میان نقش خود به‌عنوان عضو اجتماع دینی و شهروند تمایز قائل شوند. از این رو، پیش‌شرط عمده‌ی هابرماس برای حضور دین‌داران در عرصه‌ی عمومی سیاسی را می‌توان بازاندیشی هرمنوتیکی در باورهای دینی دانست. بنابراین، مهم‌ترین شرط این است که آگاهی دینی برای همخوانی با پیش‌فرض‌های شناختی جامعه‌ی پسا-سکولار و دموکراتیک، باید پروسه‌ی «ترجمان» را از سر بگذرانند. عبور از عرصه‌ی عمومی «وحشی» به عرصه‌ی عمومی سیاسی^۳ نیازمند گذر از حد و آستانه‌ای است که همان زبان در دسترس عموم است. اظهارات سیاسی دین‌بنیاد باید از زبان خاص اجتماع دینی خود به این زبان عمومی – که ماهیتاً سکولار است – ترجمه شوند تا ارزش عمومی

^۳ منظور هابرماس از حوزه‌ی عمومی «وحشی»، حوزه‌ی عمومی غیررسمی است که در آن، زبان‌ها و سبک‌های ارتباطی گوناگون، همچون جزایری دور از هم، جریان دارند. حوزه‌ی عمومی وحشی، قلمروی پیشا-پارلمانی است. در مقابل، عرصه‌ی عمومی رسمی، که همان عرصه‌ی عمومی سیاسی است، خلعت نهادمند دارد. در این عرصه، تن‌واره‌های سیاسی هستند که فعالیت می‌کنند. پارلمان نمونه‌ی اصلی حوزه‌ی عمومی سیاسی و رسمی است.

پیدا کنند. تنها یک زبان عمومی سکولار که به یک اندازه برای همگان دسترس‌پذیر است در حوزه‌ی عمومی نهادی مشروعیت دارد. در واقع، گذار از فیلتری «معرفت‌شناختی» لازمه‌ی مشارکت «سیاسی» شهروندان دین‌دار است.

گریستینا لافونت و نقد هابرماس

لافونت در مقاله‌ی «دین در حوزه‌ی عمومی: ملاحظاتی درباره‌ی مفهوم مشورت عمومی نزد هابرماس در جوامع پسا-سکولار» از یک منظر درون‌گفتمانی به هابرماس نگاه می‌کند. لافونت می‌کوشد تا ضمن ترسیم مختصاتی که طرح هابرماس تنها از خلال فهم آن ممکن می‌شود، نقد خود را بر هابرماس بیان کند. لافونت در ابتدا نسبت هابرماس را با جان رالز و سپس با مخالفت‌هایی که با طرح رالزی شده است، تعیین می‌کند. مهم‌ترین نقد هابرماس به «شرط» رالزی ناظر به عدم امکان مشارکت کردن دلایل دینی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی است، زمانی که دلایل دردسترس عموم وجود ندارد. اما این نقد، نقد تازه‌ای درون سنت فکری لیبرال‌دموکراسی نیست. هابرماس در واقع از نقد نیکلاس ولترسترف و پُل وایتمان سود می‌جوید تا نشان دهد که طرد دلایل دینی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی با اصل معیار مشروعیت‌بخشی دموکراتیک در تناقض است. از دید این دو نفر نمی‌توان همچون رالز داعیه‌ی کاربست عقل عمومی برای همگان داشت، اما دلایل دینی را تنها به واسطه‌ی پشتوانه‌ی دلایل عمومی مورد ملاحظه قرار داد. رالز حتی زمانی که می‌گوید عقل عمومی نه تنها مسئولان و قانون‌گذاران، بلکه خود شهروندان را مورد خطاب قرار می‌دهد، به طور ضمنی یا شهروندان دین‌دار را نادیده می‌گیرد و یا دلایل دینی را در مرحله‌ی نهایی قانون‌گذاری و عبور از حوزه‌ی عمومی غیررسمی به حوزه‌ی عمومی رسمی زائد و اضافی نشان می‌دهد. رالز یک امکان مهم را که رنگ می‌کند: ممکن است هیچ دلیل عمومی‌ای در دسترس نباشد.

با فرض چنین امکانی، ولترسترف و وایتمان به شهروندان دین‌دار این حق را می‌دهند که با دلایل دینی خود در حوزه‌ی عمومی غیررسمی مشارکت جویند. از

نگاه آن‌ها هیچ فضیلتی تعیین‌کننده‌ی چرایی رجحان دلایل سکولار بر دلایل دینی نیست و بنابراین حرف آخر را در نهایت رأی اکثریت می‌زند. از دید این دو شهروندان دین‌دار اگر مجبور باشند دلایل عمومی را به حمایت از دلایل دینی خود فرا بخوانند، دچار بی‌صداقتی شناختی می‌شوند و یا به عبارت دیگر در این حالت، «شرط» رالزی از شهروندان دین‌دار می‌خواهد تا دورو و ریاکار باشند و از سویی دیگر چنین الزامی سبب می‌شود تا هستی شهروندان دین‌دار به مثابه‌ی بودن منسجم و یکپارچه دین‌دارانه به خطر بیفتد. بنابراین مخالفت این دو با «شرط» رالزی - که مبتنی بر کاربست عقل عمومی در مسائل سیاسی است - شامل دو بعد شناختی و وجودی است. لافونت هابرماس را میانه‌ی رالز از یک سو و ولترسترف و وایتمان از سوی دیگر می‌نشانند. هابرماس مخالفت‌های این دو را مهم ارزیابی می‌کند، اما در نهایت به «ایده‌ی عقل عمومی» رالزی وفادار است. در واقع هابرماس می‌خواهد تا با ملاحظه‌ی انتقاد به جای ولترسترف و وایتمان، طرح رالز را پالایش کند و اعتلا بخشد. وی با طرح «شرط ترجمان نهادی»، «شرط» رالزی را یک قدم فراتر می‌برد. از دید هابرماس هنوز ارجحیتی برای دلایل عمومی در قانون‌گذاری وجود دارد. بنابراین درست است که شهروندان دین‌دار حق دارند تا دلایل دینی خود را بدون آن‌که دلایلی عمومی در حمایت از آن‌ها بیابند در حوزه‌ی عمومی غیررسمی به کار ببندند و در «مشورت عمومی» از آن‌ها استفاده کنند، اما این دلایل می‌بایست هنگام ورود به فرایند قانون‌گذاری، به زبان سکولار ترجمه شوند تا برای همگان معقول باشند. اما چرا هابرماس معتقد است که این ترجمه‌شدن به دلایل سکولار - به معنای ارجحیت قائل شدن برای دلایل سکولار - آن‌چنان که ولترسترف و وایتمان می‌گویند منجر به بی‌صداقتی شناختی نمی‌گردد و یکپارچگی هستی دین‌دارانه‌ی شهروندان دین‌دار را به خطر نمی‌اندازد؟ زیرا از نگاه هابرماس بنیادهای شناختی عقل عمومی، مشترک است. در واقع از نگاه هابرماس به دلیل توانایی ما در فهم امکان صدق محتواهای شناختی دیگر است که می‌توانیم از

رسیدن به توافق صحبت کنیم. بنابراین ذهن شهروندان سکولار نیز می‌بایست به روی امکان صدق محتویات دینی گشوده باشد، تا اگر توانایی «ترجمه‌شدن» به زبان سکولار را دارند، از آنها بهره ببرند. ایراد اصلی لافونت به هابرماس بر سر همین بنیادهای شناختی شکل می‌گیرد. لافونت با طرح ایراداتی به موضع معرفت‌شناسانه‌ی هابرماس در برابر ایده‌آل عقل عمومی، سعی می‌کند نشان دهد که نتایج هابرماسی از پیش‌فرض‌های شناختی‌اش منتج نمی‌شود، بلکه در واقع منتج از اهمیت خود حوزه‌ی عمومی غیررسمی یا به عبارت بهتر، اهمیت خود «مشورت عمومی» است. در نگاه لافونت، ضرورت مشارکت شهروندان دین‌دار در حوزه‌ی عمومی غیررسمی، نه یک ضرورت شناختی، بلکه یک ضرورت سیاسی است. فارغ از در نظرگیری محتوای صدق یا کذب دلایل و استدلال‌ها، باید دید کدام دلایل و استدلال‌ها توانایی اقناع‌کنندگی بیشتری دارند و برنامه‌های سیاسی‌شان را چگونه می‌توانند پیش ببرند و تا چه اندازه می‌توانند اذهان عموم مردم را با خود همراه کنند. در این حالت، تنها الزام، الزام فراهم کردن شرایط برابر برای طرح منصفانه‌ی استدلال‌های دینی و سکولار در حوزه‌ی عمومی غیررسمی است. در نگاه لافونت، هابرماس باید از الزام‌های شناختی و از تصور امکان ارجحیت پیشینی دلیلی به دلیل دیگر و به عبارت بهتر فرض یک محتوای صدق، فاصله بگیرد تا بتواند به واقع به دموکراسی وفادارتر بماند. دموکراسی مدنظر لافونت، فیلتر «شناختی» ندارد و تنها ملزم به مشارکت همگانی در مشورت عمومی بر سر مسائل سیاسی است. این دموکراسی، حول پاشنه‌ی صدق دلایل نمی‌شود و بنابراین صورت مسئله‌ی بی‌صداقتی شناختی را پاک می‌کند. تنها مسئله بر سر شناخت سامان‌یابی ایده‌ها و نیروها در خود حوزه‌ی عمومی غیررسمی، با فرض فراهم‌آوری امکان لازم برای گفتگو به جهت اقناع شهروندان در راستای برنامه‌های سیاسی مشخص برآمده از دلایل سکولار یا دینی است.

دین در حوزه‌ی عمومی

پیش‌فرض‌های شناختی برای «کاربست عمومی عقل» توسط

شهروندان دیندار و سکولار^۴

بورگن هابرماس / ترجمه‌ی عباس شهبازی فراهانی

اشاره‌ی مترجم: برای ترجمه‌ی فارسی این مقاله، از دو ترجمه‌ی انگلیسی جرمی گینس و سیاران کرونین (برای آدرس ترجمه‌ها به انتهای مقاله رجوع کنید) استفاده شده است؛ ترجمه‌ی اولیه از ترجمه گینس، و ویراست بعدی بر اساس ترجمه‌ی کرونین انجام شده است. از آن جایی که به متن اصلی آلمانی دسترسی نداشتم، هر جا به اختلافی چشمگیر میان دو ترجمه برخوردم با عددی درون پرانتز به پی‌نوشت‌های مترجم در انتهای مقاله ارجاع داده و آن‌جا اختلاف را توضیح داده‌ام.

۱

سنت‌های دینی و اجتماعات ایمانی از تحولات دوران‌ساز ۹۰-۱۹۸۹ به بعد، اهمیت سیاسی تازه‌ای یافته‌اند، اهمیتی که پیش از آن، بی‌سابقه بوده است.^۵ لازم به ذکر

^۴ از رایبر فورست و توماس ام. اشمیت، به خاطر نظرات سازنده‌شان کمال قدردانی را دارم. هردوی آنان پیش‌تر آثار بسیار ارزنده‌ای در این موضوع منتشر کرده‌اند. همچنین از ملیسا بیتس به خاطر معرفی منابع و مراجع و بحث‌های ارزشمند در این رابطه، سپاسگزارم.

^۵ Cf. Berger (ed.) 1999.

نیست که آنچه در وهله‌ی اول به ذهن می‌آید، انواع گوناگون بنیادگرایی دینی هستند که نه تنها در خاورمیانه، بلکه در آفریقا، جنوب شرق آسیا و در شبه‌قاره‌ی هند نیز با آن‌ها روبرو می‌شویم. بنیادگرایی‌ها اغلب با تضادهای ملی و قومی پیوند می‌یابند، و امروزه نیز بستری فراهم کرده‌اند برای فرم نامتمرکزی از تروریسم که در سطح جهانی عمل می‌کند و به اصطلاح توهین‌ها و آسیب‌های ناشی از تمدن فرادست غربی را آماج قرار می‌دهد. [در رابطه با بنیادگرایی،] در نشان‌های دیگری نیز وجود دارد.

برای مثال، در ایران، اعتراض علیه رژیم فاسدی که غرب، هم آن را روی کار آورده بود و هم حمایت‌اش می‌کرد، به حکومت روحانیون انجامید، حکومتی که الگوی دیگر جنبش‌های این‌چنینی شده است. در چندین کشور مسلمان، و همین‌طور در اسرائیل، قانون دین بنیاد خانواده هم آلترناتیو و هم جایگزینی برای قانون مدنی سکولار است. همچنین، در افغانستان (و اخیراً در عراق)، اجرای یک قانون اساسی نسبتاً لیبرال، به سازگاری با شریعت مقید شده است. تضادهای دینی راه خود را به قلمرو بین‌المللی نیز گشوده است. خودتکایی فرهنگی آن ادیان جهانی که تا همین امروز بی‌تردید چهره‌ی تمدن‌های بزرگ را شکل داده‌اند، امیدهای هم‌پیوند با دستور کار سیاسی **مدرنیته‌های چندگانه** (multiple modernities) را تقویت کرده‌اند. و در سمت غربی حصار، بر اثر هراس از «برخورد تمدن‌ها»، درک از روابط بین‌الملل تغییر کرده است - ایده‌ی «محور شرارت» صرفاً نمونه‌ای برجسته از این تغییر است. حتی روشنفکران غربی، که تا به امروز در این زمینه خود-نقاد (self-critical) بوده‌اند، نسبت به تصویر غرب‌شناختی دیگران از غرب، واکنشی هجومی اتخاذ می‌کنند.^۶

امکان شکل‌گیری بنیادگرایی در دیگر گوشه‌های جهان نیز وجود دارد؛ به‌ویژه براساس نفوذ بلندمدت استعمارگریِ خشونت‌آمیز و شکست‌های استعمارزدایی.

^۶Cf. Buruma and Margalit 2004.

مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه، تحت شرایطی نامطلوب، از بیرون به این جوامع نفوذ کرد، و سپس منجر به تردید اجتماعی و دگرگونی‌های فرهنگی شد. از منظر این خوانش، جنبش‌های دینی، تغییراتی رادیکال را در ساختار اجتماعی و ناهماهنگی فرهنگی - که در شرایط مدرنیزاسیون تسریع یافته یا شکست خورده، فرد آن را همچون حس از جاکندگی تجربه می‌کند - پیش بُردند. آنچه بیش تر مایه‌ی شگفتی می‌شود، نوزایی سیاسی دین در قلب ایالات متحده است؛ یعنی جایی که پویایی مدرنیزاسیون به موفق‌ترین شکل خود نمایان شد. در اروپا، از زمان انقلاب فرانسه، ما از قدرتِ گونه‌ای دینی از سنت‌گرایی - که خود را ضدانقلابی می‌دانست - مطلع‌ایم. باین حال، این فراخوان دین به‌مثابه‌ی قدرت سنت، تلویحاً این تردید آزردهنده را آشکار می‌کند که شاید در نیروی حیات آنچه صرفاً به‌مثابه‌ی سنت انتقال داده می‌شود، خللی وارد شده باشد. برعکس، بیداری سیاسی یک آگاهی دینی نیرومند در ایالات متحده، ظاهراً از چنین تردیدهایی تأثیر نپذیرفته است.

اغلب کشورهای اروپایی، به استثنای لهستان و ایرلند، از پایان جنگ جهانی دوم به بعد شاهد موج عظیم سکولاریزاسیون بوده‌اند؛ موجی که دست در دستِ مدرنیزاسیون اجتماعی پیش می‌رود. در مقابل، همه‌ی داده‌های موجود در مورد ایالات متحده نشان از این دارد که سهم نسبتاً بزرگی از شهروندان مؤمن و به‌لحاظ دینی فعال، در طول شش دهه‌ی گذشته ثابت باقی مانده است.^۷ مهم‌تر این‌که، «راست» مذهبی کنونی در آمریکا، سنت‌گرا (traditionalist) نیست. این جریان دقیقاً به خاطر این‌که نیروی احیاگرانه‌ی خودانگیخته‌ای را آزاد کرده، خشمی فلج‌کننده را در میان مخالفین سکولارش برانگیخته است.

جنبش‌های مدافع احیای دینی در قلب تمدن غربی، در سطوح فرهنگی، در حال تشدید تجزیه‌ی سیاسی غرب هستند؛ تجزیه‌ای که محرک‌اش جنگ عراق بود.^۸ از

^۷Cf. Norris and Inglehart 2004: Ch.4.

^۸Cf. Habermas 2004.

جمله مسائل تجزیه‌کننده عبارت‌اند از الغای مجازات اعدام، مقررات کم‌وبیش لیبرال بر سقط جنین، برابری زندگی همجنس‌خواهانه با ازدواج ناهمجنس‌خواهانه، رد نامشروط شکنجه، و در کل اولویت‌دهی به حقوق [فردی] بر خیرهای جمعی - مثل امنیت ملی. به نظر می‌رسد دولت‌های اروپایی پیشروی در راهی را که از زمان دو انقلاب مشروطه‌خواهانه در اواخر سده‌ی هجدهم، شانه‌به‌شانه‌ی ایالات متحده در آن گام برداشته بودند، تک‌وتنها ادامه خواهند داد. در این حین، اهمیت ادیانی که برای غایات سیاسی به کار رفته‌اند، در سرتاسر دنیا افزایش یافته است. در برابر این پس‌زمینه، دوپارگی درون غرب به‌گونه‌ای درک شده که انگار اروپا خود را بقیه‌ی دنیا منزوی کرده است. اکنون، «عقل‌گرایی غربی» ماکس وبر، با نگاه از منظر تاریخ جهانی، انحرافی عملی به نظر می‌آید.

از نظرگاه تجدیدنظرطلبانه، به نظر می‌رسد سنت‌های دینی، با پاک کردن یا دست‌کم نشانه‌گرفتنِ سرحداتی که تاکنون فرض می‌شد میان جوامع «سنتی» و «مدرن» وجود دارد، با قدرت تمام به راه خود ادامه می‌دهند. در این راه، تصویرِ خودِ «غرب» از مدرنیته، آنطور که در یک آزمایش روان‌شناختی، دگرگون شده است: الگوی بهنجار برای آینده‌ی همه فرهنگ‌های دیگر، ناگهان به سناریویی خاص بدل شده. حتی اگر این «چرخش گشتالتی» چندان تاب‌موشکافی جامعه‌شناختی را نیاورد و اگر شواهد متضاد را بتوان با تبیین‌های متعارف‌تر از سکولاریزاسیون هماهنگ کرد،^۹ تردیدی نسبت به خودِ شواهد و پیش از هر چیز، به واقعیتِ دردنشان منش‌های سیاسی تجزیه‌کننده‌ای که حول آن تبلور یافته‌اند، وجود ندارد.

^۹فصل دهم کتاب نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴) از این فرضیه کلاسیک دفاع می‌کند که سکولاریزاسیون تا آنجا پیروز می‌شود که همراه با شرایط اقتصادی و اجتماعی پیشرفته برای زندگی، احساس «امنیت وجودی» را نیز گسترش می‌دهد. در کنار انگاره‌ی جمعیت‌شناختی که نرخ باروری در جوامع پیشرفته رو به کاهش است، این فرضیه ابتدائاً تبیین می‌کند که چرا امروزه سکولاریزاسیون تماماً فقط در «غرب» ریشه دوانده. ایالات متحده، استثناست، عمدتاً به دو دلیل. نخست، گونه‌ی تندوتیزی از سرمایه‌داری آثار دارد که کم‌تر توسط یک دولت رفاه مزین شده، و از این‌رو میانگین جمعیت را در

دو روز پس از انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۴ آمریکا، جستاری نوشته شد به قلم یک تاریخ‌نگار، با عنوان «روزی که روشننگری کنار رفت». او این پرسش جنجال‌آفرین را طرح کرد:

«آیا می‌توان مردمی را که به زایمان در عین باکرگی باور راسخ‌تری دارند تا به تکامل، ملتی روشن‌نگر خواند؟ آمریکا، نخستین دموکراسی واقعی در تاریخ، محصول ارزش‌های روشننگری بود ... هرچند بنیانگذاران در مسائل بسیاری اختلاف داشتند، در باور به ارزش‌های آنچه بعدها مدرنیته نام گرفت، شریک بودند ... وقتی که یک نظرسنجی پیش از انتخابات نشان داد که ۷۵ درصد حامیان آقای بوش بر این باورند که عراق یا با القاعده همکاری نزدیکی دارد یا مستقیماً در حملات ۱۱ سپتامبر دست داشته، رجوع به شواهد و مدارک دیگر محلی از اعراب ندارد.»^{۱۰}

فارغ از چگونگی ارزیابی فکت‌ها، تحلیل‌های انتخاباتی بر این نکته صحنه می‌گذارند که تجزیه‌ی فرهنگی «غرب»، دقیقاً در میان خود ملت آمریکا نیز جریان دارد: تضاد میان جهت‌گیری‌های ارزشی - خداوند، همجنس‌خواهان و اسلحه - آشکارا بر تضاد ملموس‌تر میان منافع سرپوش می‌گذارد. در هر صورت، بوش پیروزی‌اش را مدیون ائتلافی از رأی‌دهندگان است که انگیزه‌ی اصلی‌شان دینی بوده.^{۱۱} این انتقال قدرت،

معرض سطوح بالاتری از عدم قطعیت وجودی قرار می‌دهد. دلیل دوم این‌که، نرخ نسبتاً بالای مهاجرت از جوامع سنتی که نرخ‌های باروری در آن بالاست، ثبات نسبت تقریباً بالای شهروندان دیندار را تبیین می‌کند.

¹⁰ Wills 2004.

^{۱۱} گولدشتاین و یاردلی ۲۰۰۴. ۶۰ درصد از رأی‌دهندگان اسپانیولی‌زبان، ۶۷ درصد از پروتستان‌های سفیدپوست، و ۷۸ درصد از مسیحیان اوانجلیک یا Born-Again به بوش رأی دادند. حتی میان کاتولیک‌ها، که پیش‌تر به دموکرات‌ها گرایش داشتند، بوش رأی اکثریت‌های سنتی را تغییر داد. این امر که اسقف‌های کاتولیک به نفع هر توافقی بر سر مسأله‌ی سقط جنین موضع‌گیری کردند، شگفت‌آور به نظر می‌آید اگر در ذهن داشته باشیم که برخلاف «کلیسا»، دستگاه دولتی از مجازات مرگ حمایت می‌کند و زندگی ده‌ها هزار سرباز آمریکایی و شهروند عراقی را در خطر جنگی تهاجمی قرار می‌دهد که قوانین بین‌المللی را نقض می‌کند، اقدامی که برای آن چیزی جز بهانه‌های مشکوک ندارد.

نشانگر انتقالی ذهنی در جامعه‌ی مدنی است که پیش‌زمینه‌ی مباحثات آکادمیک درباره‌ی نقش سیاسی دین در دولت و حوزه‌ی عمومی را نیز شکل می‌دهد. دومرتبه، نزاع بر سر جوهر جمله‌ی نخست متمم اول است: «کنگره نباید هیچ قانونی درباره‌ی تثبیت دین یا منع اعمال آزادانه‌ی آن تصویب کند.» ایالات متحده، پیشگام سیاسی پایه‌گذاری آزادی دین بود که اساس آن بر احترام متقابل به آزادی دین دیگران قرار داشت.^{۱۲} شاهکار ماده‌ی شانزدهم «لایحه‌ی حقوق» که در ۱۷۷۶ در ویرجینیا نگاشته شد، نخستین سند آزادی دین بود؛ آزادی‌ای که شهروندان دموکراتیک، به رغم اختلافات و تفاوت‌های میان اجتماعات دینی، به‌عنوان یک حق اساسی به یکدیگر تفویض می‌کنند. برعکس فرانسه، عرضه‌ی آزادی دین در ایالات متحده آمریکا از پیروزی لائسیسم بر مرجعیتی [دولتی]^(۱) که در بهترین حالت بر حسب معیارهای تحمیلی خودش با اقلیت دینی مدارا کرده بود، نشانی نداشت. اینجا، در وهله‌ی اول، هدف از سکولاریزاسیون قدرت دولتی، این هدف سلبی نبود که از شهروندان در برابر اجبار به پذیرش یک باور ایمانی خلاف اراده‌ی خودشان حمایت شود؛ بلکه، سکولاریزاسیون طراحی شده بود تا مستعمره‌نشینان روی گردان از اروپای کهن، در عمل به دین خود - بدون آزار و تعقیب - از آزادی مثبت تضمین شده‌ای برخوردار باشند. به همین دلیل، در مباحثات کنونی آمریکا درباره‌ی نقش سیاسی دین، تمام طرفین می‌توانند مدعی وفاداری به قانون اساسی باشند. باید ببینیم این ادعا تا چه حد معتبر است.

در ادامه، به مباحثه‌ای خواهم پرداخت که در پی طرح نظریه‌ی سیاسی جان رالز، به‌ویژه درک او از «کاربست عمومی عقل» (public use of reason)، در گرفت. چگونه جدایی قانونی/ساختاری (constitutional) دولت و کلیسا چه تأثیری می‌گذارد بر نقشی که سنت‌ها، اجتماعات و سازمان‌های دینی مجاز به ایفای آن در جامعه‌ی

^{۱۲} برای این «مفهوم احترام» بنگرید به مطالعات تاریخی گسترده و بالین‌حال قانع‌کننده و نظام‌مند در فورست، ۲۰۰۳.

مدنی و حوزه‌ی عمومی سیاسی - به‌ویژه در شکل‌گیری عقیده و اراده‌ی سیاسی (political opinion- and will-formation) خودِ شهروندان - هستند؟ خط منقسم در عقیده‌ی تجدیدنظرطلبان کجا باید باشد؟ آیا مخالفینی که در حال حاضر در جنگ علیه نسخه‌ی لیبرال کلاسیکی این جدایی [میان دین و دولت]^(۳) هستند، در عمل فقط از این دیدگاه دین‌خواهانه پشتیبانی می‌کنند که دولت سکولار باید در برابر یک فهم سکولاریستی محدود از جامعه‌ی تکثرگرا بی‌طرف بماند؟ یا کم‌وبیش به‌نحوی نامحسوس می‌خواهند دستورکار لیبرالی را از اساس تغییر دهند - و بدین ترتیب در چارچوب یک خود-فهمی متفاوت از مدرنیته سخن می‌گویند؟

پیش از هر چیز، می‌خواهم مقدمات لیبرالی دولت قانون‌سالار/مشروطه (constitutional) و دلالت‌هایی را که درک جان رالز از کاربست عمومی عقل برای اخلاق شهروندی دارد، یادآور شوم (بخش ۲). سپس باید به مهم‌ترین مخالفت‌هایی بپردازم که با این دریافت نسبتاً محدودکننده از نقش سیاسی دین صورت گرفته است (بخش ۳). از طریق بحثی انتقادی پیرامون پیشنهادات تجدیدنظرطلبانه‌ای که به بنیان‌های خود-فهمی لیبرالی مربوط می‌شوند، فهمِ خودم را بسط خواهم داد (بخش ۴). با این حال، شهروندان سکولار و دیندار تنها در صورتی می‌توانند انتظارات هنجاری از نقش لیبرال شهروندان را عملی کنند، که شرایط شناختی خاصی را تحقق بخشند و به طرف مخالف خود، ایستارهای اپیستمیک متناظر با او را نسبت دهد. معنای این نکته را با بحث از تغییر فرم آگاهی دینی در پاسخ به چالش‌های مدرنیته، تبیین خواهم کرد (۵). درمقابل، این هُشیاری سکولار که شخص در جامعه‌ای پسا-سکولار زندگی می‌کند، در سطح فلسفی، به صورت اندیشه‌ی پسا-متافیزیکی درمی‌آید (۶). از هر دو نظر، دولت لیبرال با این مسئله روبرو می‌شود که شهروندان دین‌دار و سکولار تنها می‌توانند با «فرایندهای آموزشی» مکمل، این ایستارها را کسب کنند، در حالی که وضعیت این فرایندها به‌عنوان فرایندهای

آموزشی در معرض بحث و جدل باقی می‌مانند و دولت به هیچ‌وجه نمی‌تواند با ابزارهای قانونی و سیاسی‌ای که در اختیار دارد، بر آن‌ها تأثیر بگذارد (۷).

۲

خود-فهمی دولت قانون‌سالار/مشروطه، در چارچوب یک سنت فلسفی^(۳) تکوین یافته که بر عقل «طبیعی» متکی است؛ به بیانی دیگر، صرفاً بر جدل‌های عمومی‌ای متکی است که فرض می‌شود همه اشخاص به آن‌ها دسترسی برابر دارند. انگاره‌ی یک عقل انسانی مشترک، اساس توجیه یک دولت سکولار را شکل می‌دهد، دولتی که دیگر به مشروعیت‌یابی دینی وابسته نیست. این نیز به نوبه‌ی خود جدایی دولت و کلیسا را در سطح نهادی ممکن می‌کند. پس‌زمینه‌ی تاریخی‌ای که فهم لیبرالی، بر آن ظهور کرد، جنگی‌های مذهبی و منازعات ایمانی در اوایل دوران مدرن بود. واکنش دولت قانون‌سالار/مشروطه، [نخست] سکولاریزاسیون و [اسپس] دموکراتیزاسیون قدرت سیاسی بود. این تبارشناسی همچنین پیش‌زمینه‌ی نظریه‌ی عدالت^(۴) جان رالز را شکل می‌دهد.^{۱۳}

آزادی قانونی وجدان و دین^(۵) پاسخ سیاسی مناسبی به چالش‌های تکثرگرایی دینی است. زیرا می‌تواند پتانسیل‌های تضاد بین باورهای مؤمنان، باورمندان به دیگر ادیان و ناباوران را در سطح تعاملات اجتماعی شهروندان مهار کند، درحالی‌که این تضادها ممکن است در سطوح شناختی تداوم یابند. با این حال، خصلت سکولار دولت، شرطی ضروری، هرچند نه کافی، برای تضمین آزادی دینی برابر برای همگان است. اعتماد به نیک‌خواهی متواضعانه‌ی یک اقتدار سکولار شده که ناگهان به مدارا با اقلیت‌های تاکنون مورد تبعیض روی می‌آورد، کافی نیست. گروه‌ها خودشان باید بر سر مرزگذاری‌های مخاطره‌آمیز میان آزادی مثبت در کاربست دین خود و آزادی منفی دررها مانند از اعمال دینی دیگران، به توافق برسند. اگر اصل مدارا (tolerance) فراتر از هر بدگمانی تعریف حدود به گونه‌ای سرکوبگرانه باشد، آن گاه برای تعریف

¹³ Rawls 1971: §§ 33f.

آنچه می‌توان با آن مدارا کرد و آنچه نمی‌توان، باید دلایل الزام‌آوری یافت، دلایلی که طرفین بتوانند برابره بپذیرند.^{۱۴} ترتیبات منصفانه تنها در صورتی یافت می‌شوند که گروه‌های درگیر، اتخاذ چشم‌اندازهای دیگران را بیاموزند. رویه‌ای که بهترین تناسب را با این هدف دارد، شیوه‌ی مشورتی اراده‌یابی دموکراتیک (deliberative mode of democratic will-formation) است.

در دولت سکولار، حکومت به هر حال باید بر پایه‌ای غیردینی بنا شود. قانون اساسی/شاگله‌ی دموکراتیک (democratic constitution)^(۱۵) باید شکافی را که بر اثر سکولاریزاسیون در مشروعیت دولته وجود آمده و آن را از کسب مرجعیت/اقتدارش از خداوند محروم کرده است، پُر کند. از عمل شاگله‌سازی (-constitution making)، آن حقوق اساسی‌ای برمی‌خیزند که شهروندان آزاد و برابر باید برای یکدیگر به رسمیت بشناسند، اگر می‌خواهند هم‌زیستی‌شان را به نحو معقول، با انکسار بر خود و به وسیله‌ی قانون انسانی قاعده‌مند کنند.^{۱۵} رویه‌ی دموکراتیک می‌تواند به واسطه‌ی دو مؤلفه، مشروعیت ایجاد کند: نخست، مشارکت سیاسی برابر همه‌ی شهروندان، که تضمین می‌کند مخاطبین قانون می‌توانند خود را همچون مؤلفین قوانین نیز بدانند؛ و دوم، بُعد اپیستمیک مشورت، که بنیان پیش‌فرض گرفتن نتایج عقلاً پذیرفتنی را تشکیل می‌دهد.^{۱۶}

این دو مؤلفه‌ی مشروعیت، گونه‌ای از فضیلت‌های سیاسی قانوناً تحمیل‌ناپذیر^(۱۷) را تبیین می‌کنند که دولت لیبرالی باید از شهروندانش انتظار داشته باشد. این دقیقاً شرایطی است برای مشارکت موفق در عمل مشترک خودتعیین‌بخشی دموکراتیک که معرف اخلاق شهروندی است: شهروندان در تمامی اختلافات مداوم‌شان بر سر

^{۱۴} درباره‌ی مفهوم مدارا به‌منابه‌ی احترام متقابل بنگرید به فورست، ۲۰۰۳.

^{۱۵} See Habermas 1996: Ch. 3.

^{۱۶} بنگرید به Rawls 1997: 769: «به‌بیانی ایدئال، شهروندان باید خود را به‌گونه‌ای تصور کنند که در مقام قانونگذاری هستند و از خود بپرسند چه قوانین موضوعه‌ای تحت حمایت کدام دلایل قانع‌کننده‌ی اصل دوجانبگی، برای تصویب و اجرا معقول‌تر هستند.»

پرسش‌هایی درباره جهان‌بینی‌ها و آموزه‌های دینی، باید به یکدیگر در مقام اعضای آزاد و برابر یک اجتماع سیاسی احترام بگذارند. هنگامی که نوبت به مسائل سیاسی تنش‌زا می‌رسد، از آنان انتظار می‌رود، بر مبنای همبستگی مدنی، به دنبال راهی برای دستیابی به توافقی با انگیزه‌ی عقلانی باشند - یعنی، باید برای یکدیگر دلایل خوب ارائه دهند. در این بستر، رالز از «وظیفه‌ی مدنیت» (duty of civility) و «کاربست عمومی عقل» (the public use of reason) سخن می‌گوید: «ایدئال شهروندی، وظیفه‌ای اخلاقی، نه حقوقی - یعنی وظیفه‌ی مدنیت - را تحمیل می‌کند تا بتوانیم درباره‌ی برخی پرسش‌های بنیادین به یکدیگر توضیح دهیم؛ پرسش‌هایی پیرامون این که چگونه می‌توان بر اساس ارزش‌های عقل عمومی، از اصول و سیاست‌هایی که طرفداری می‌کنیم و به آن‌ها رأی می‌دهیم، حمایت کرد. این وظیفه همچنین شامل تمایل به گوش فرادادن به دیگران و بی‌طرفی در تصمیم‌گیری به‌هنگام لزوم همسازي معقول دیدگاه‌ها می‌شود.»^{۱۷}

فقط با ظهور انجمنی خودفرمان و متکی بر هنجارهای حقوقی که متشکل از شهروندان آزاد و برابر باشد، نقطه‌ی ارجاع برای کاربرد عقل عمومی پدیدار می‌شود. لازمه‌ی کاربرد عقل عمومی این است که شهروندان اظهارات و مواضع سیاسی خود را از منظر [تأویلی معقول]^{۱۸} از اصول قانونی معتبر، برای یکدیگر توجیه کنند. رالز اینجا به «ارزش‌های عقل عمومی» یا در جای دیگر به «مقدماتی که خودمان می‌پذیریم و فکر می‌کنیم دیگران نیز می‌توانند به‌نحوی معقول بپذیرند» اشاره می‌کند.^{۱۹} در یک دولت سکولار، تنها آن تصمیمات سیاسی‌ای مشروع قلمداد می‌شوند که به‌نحوی بی‌طرف از منظر دلایلی در دسترس همگان‌اند توجیه شوند، یا

¹⁷ Rawls 1993: 217.

¹⁸ رالز از «خانواده‌ای از دریافت‌های لیبرالی از عدالت» سخن می‌گوید که کاربرد عقل عمومی می‌تواند به‌هنگام تفسیر اصول قانون‌اساسی به آن‌ها ارجاع دهد. بنگرید به:

Rawls 1997: 773f.

¹⁹ Rawls 1997: 786.

به بیانی دیگر، به نحوی برابر برای شهروندان دیندار و غیرمذهبی و شهروندان معتقد به باورهای ایمانی دیگر، توجیه شوند. قاعده‌ای را که نتوان به نحوی بی‌طرفانه توجیه کرد، نامشروع است، زیرا بازتاب این واقعیت است که یکی از طرفین اراده‌اش را بر دیگر تحمیل می‌کند. شهروندان یک جامعه‌ی دموکراتیک، ملزم‌اند دلایلی برای یکدیگر ارائه دهند، چراکه قدرت سیاسی تنها بدین نحو می‌تواند از خصلت سرکوبگرش خلاص شود. این ملاحظه، بیانگر «شرط» (proviso) کاربست عمومی^(۸) عقل‌های نا-عمومی است.

اصل جدایی دولت و کلیسا، سیاستمداران و مقامات نهاد‌های سیاسی را ملزم می‌کند قوانین، تصمیمات دادگاه‌ها، احکام و اقدامات را صرفاً به زبانی که در دسترس همگان است، فرمول‌بندی و توجیه کنند.^{۲۰} با این حال، شرطی که شهروندان، احزاب سیاسی و نامزدهایشان، سازمان‌های اجتماعی، کلیسا و دیگر انجمن‌های دینی بدان مقیدند، در حوزه‌ی عمومی سیاسی چنان انعطاف‌ناپذیر نیست. رالز می‌نویسد: «نخست این که آموزه‌های فراگیر معقول را، چه دینی باشند چه غیردینی، می‌توان هر زمانی در مباحثه‌ی سیاسی عمومی مطرح کرد، به شرطی که در دوره‌ی مقتضی، دلایل سیاسی مناسبی – و نه فقط دلایلی که صرفاً متکی بر آموزه‌های فراگیرند – ارائه شوند که برای پشتیبانی از هر آنچه آموزه‌های فراگیر قرار است از آن حمایت کند، بسنده باشد.»^(۲۱) (تأکیدها از هابرماس) این

^{۲۰} برای بحث دقیق‌تر پیرامون مطالبه‌ی دلایل با یک زبان «در دسترس عموم» بنگرید به:

Forst 1994: 199-209.

^{۲۱} بنگرید به Rawls 1997: 783f. این امر به بازنگری اصلی که در Rawls 1994: p. 224f فرمول‌بندی شده، انجامید. رالز این شرط را به مسائل کلیدی مرتبط با «ضروریات شاکله‌ای» محدود کرد؛ من این قید را با توجه به نظام‌های حقوقی مدرن که در آن حقوق اساسی هم در قانونگذاری و هم در قضاوت بلاواسطه بر قوانین موضوعه‌ی خاص صدق می‌کنند، غیرواقع‌گرایانه می‌دانم، به نحوی که تقریباً همه‌ی مسائل حقوقی جنجال‌برانگیز می‌توانند چنان بازتعریف شوند که به موضوعات اصولی بدل شوند.

بدان معناست که دلایل سیاسی نمی‌توانند صرفاً همچون یک دستاویز طرح شوند، بلکه باید فارغ از زمینه‌ی دینی‌ای که در آن جای دارند، «به حساب آیند».^{۲۲}

در دیدگاه لیبرالی، دولت آزادی دین را برای شهروندان تضمین می‌کند، تنها به این شرط که اجتماعات دینی، هریک از چشم‌انداز سنت آموزه‌ای خود، نه تنها بی‌طرفی نهادهای عمومی و در نتیجه، جدایی کلیسا و دولت، بلکه همچنین تعریف حصری کاربست عمومی عقل را بپذیرند. رالز حتی هنگام مواجهه با مخالفتی که خودش ابراز می‌دارد، بر این لازمه تأکید می‌کند: «مؤمنان چطور می‌توانند که یک رژیم قانون‌سالار/مشروطه را تأیید کنند، حتی هنگامی که ممکن است آموزه‌های فراگیرشان تحت آن رژیم رونق نیابند، و چه بسا دچار زوال شوند؟»^{۲۳}

دریافت رالز از عقل عمومی، منتقدین سرسختی داشته است. سطح مخالفت‌ها نه با مقدمات مستقیماً لیبرالی، که علیه تعریف سکولاریستی بسیار محدودش از نقش سیاسی دین در چارچوب یک نظم سیاسی لیبرالی است. با این حال، به نظر می‌رسد اختلاف نظرها نیز سرانجام بر ماهیت واقعی دولت لیبرالی تأثیر می‌گذارد. آنچه اینجا علاقه‌ی مرا برمی‌انگیزد، مرزی است که دعوی‌های نامشروع را براساس یک شاکله/قانون اساسی لیبرالی تعیین می‌کند. آن دسته از استدلال‌هایی را که مدافع تفسیری دست‌ودل‌بازانه‌تر از نقش سیاسی دین هستند و با خصلت سکولار دولت سازگاری ندارند، نباید با مخالفت‌های موجه با فهمی سکولاریستی از دموکراسی و حاکمیت قانون خلط کرد.

لازمه‌ی اصل جدایی کلیسا و دولت این است که نهاد دولت با بی‌طرفی انعطاف‌ناپذیری در برابر اجتماعات دینی عمل کند؛ پارلمان‌ها، دادگاه‌ها، و نظام اداری نباید عدم اعطای امتیاز به یک طرف به زیان طرف دیگر را زیر پا بگذارند. اما این

^{۲۲} رالز، ۱۹۹۷: ۷۸۱: «آن‌ها صرفاً عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی نیستند که توسط آموزه‌های فراگیر از پشت صحنه کنترل شوند.»

^{۲۳} رالز، ۱۹۹۷: ۷۸۱. جلوتر به این مخالفت باز خواهم گشت.

اصل را باید از مطالبه‌ی لائسیستی جدا کرد؛ این که دولت باید از هرگونه موضع‌گیری سیاسی که مستقیماً از دینی حمایت یا دینی دیگر را محدود کند، کناره‌جوید، حتی اگر این امر به یکسان بر همه‌ی اجتماعات دینی اثرگذار باشد. این دیدگاه لائیک به تفسیری به‌شدت محدود از جدایی دولت و کلیسا می‌انجامد.^{۲۴} هم‌زمان، انکار سکولاریسم نباید در را برای بازنگری‌هایی باز بگذارد که خود آن اصل را از میان بردارد. مدارا باتوجهات دینی درون فرایند قانونگذاری، همانطور که خواهیم دید، نکته‌ای رهگشاست. گفته می‌شود که موضع لیبرالی رالز توجه منتقدین‌اش را کم‌تر به بی‌طرفی نهادهای دولتی جلب کرده تا به اخلاق شهروندی.

۳

مخالفین رالز بر نمونه‌های تاریخی‌ای انگشت می‌گذارند که کلیساها و جنبش‌های دینی عملاً تأثیر سیاسی مطلوبی بر استیفای دموکراسی و حقوق بشر گذاشته‌اند. مارتین لوتر کینگ و «جنبش حقوق مدنی» در ایالات متحده، بیانگر مبارزه‌ای موفقیت‌آمیز برای ادغام گسترده‌تر اقلیت‌ها و گروه‌های حاشیه‌ای در فرایندهای سیاسی است. در این بستر، ریشه‌های دینی در برانگیختن اکثر جنبش‌های اجتماعی و سوسیالیستی، هم در ایالات متحده و هم در کشورهای اروپایی، به‌شدت تأثیرگذار هستند.^{۲۵} نمونه‌های تاریخی روشنی نیز در ردّ این موارد وجود دارد، مثل نقش اقتدارگرایانه یا سرکوبگرانه‌ی کلیساها و جنبش‌های بنیادگرا؛ به‌هرحال، در دولت‌های قانون‌سالار/مشرطه‌ی تثبیت‌شده، کلیساها و اجتماعات دینی، عموماً کارکردهایی ایفا می‌کنند که برای ثبات و پیشبرد یک فرهنگ سیاسی لیبرالی،

^{۲۴} بنگرید به مباحثه‌ی میان رابرت آنودی و نیکولاس ولترستورف در:

Wolterstorff 1997: 3f., 76f. and 167f.

^{۲۵} Cf. Birnbaum 2002.

بی‌اهمیت نیستند. این نکته به‌ویژه در رابطه با فرمی از دین مدنی که در جامعه‌ی آمریکا بسط یافته، صحت دارد.^{۲۶}

پُل جی. وایتمان، از این یافته‌های جامعه‌شناختی برای تحلیل هنجاری اخلاق شهروندی دموکراتیک استفاده می‌کند. او کلیساها و اجتماعات دینی را همچون کنشگرانی در جامعه‌ی مدنی توصیف می‌کند که وظایفی را تحقق می‌بخشند که برای بازتولید دموکراسی آمریکایی واجد کارکرد هستند. آنان در مباحثات عمومی پیرامون موضوعات حیاتی‌ای بار اخلاقی دارند، استدلال‌هایی را پیش می‌کشند و وظایف جامعه‌پذیری سیاسی را با آگاه‌بخشی به اعضای خود و تشویق آن‌ها به شرکت در فرایندهای سیاسی انجام می‌دهند. با این حال، مداخله‌ی مدنی کلیساها^(۹) مضمحل می‌شود، اگر همواره مجبور باشد در تطابق با «شرط» رالز، بین ارزش‌های دینی و سیاسی تمایز قائل شود – به عبارتی دیگر، اگر مجبور باشند برای هر گزاره‌ی دینی‌ای که بیان می‌کنند، معادلی در زبان دردسترس همگان بیابند. بنابراین، به دلایل کارکردی هم شده، دولت لیبرال باید از الزام کلیساها و اجتماعات دینی به سازگاری با این معیارهای خود-سانسوری بپرهیزد. سپس باید بیش‌ازپیش از تحمیل محدودیت‌هایی مشابه بر شهروندان بپرهیزد.^{۲۷}

البته، این مخالفت اصلی با نظریه‌ی رالز نیست. فارغ از این که در رابطه‌ی میان دولت و سازمان‌های دینی، وزن‌کشی منافع و علایق چگونه انجام می‌شود، یک دولت نمی‌تواند بر شهروندان خود – که برایشان آزادی ابراز دین را تضمین می‌کند –

^{۲۶} بنگرید به پژوهش اثرگذار بلا، مادسن، سولیوان، سوییندلر و تیپسون (انتشار ۱۹۸۵). برای آشنایی با آثار تعیین‌کننده‌ی بلا در این حوزه بنگرید به یادنامه: مادسون، سولیوان، سوییندلر و تیپسون (ویراستاران) ۲۰۰۳.

^{۲۷} برای آشنایی با این استدلال تجربی بنگرید به Weithman 2002: 91: «من استدلال می‌کنم که کلیساها با پیشبرد شهروندی دموکراتیک تحقق یافته، به دموکراسی در ایالات متحده خدمت می‌کنند. آنان اعضای خود را به پذیرش ارزش‌های دموکراتیک به‌مثابه‌ی بنیانی برای تصمیمات سیاسی مهم و پذیرش مشروعیت نهادهای دموکراتیک تشویق می‌کنند. ...»

تکالیفی تحمیل کند که با پیگیری یک زندگی مؤمنانه ناسازگار باشد - دولت نمی‌تواند امر ناممکن را از آنان بخواهد. این مخالفت، دقیق‌تر است.

رابرت آئودی، وظیفه‌ی مدنیّت را که رالز در «اصل توجیهات سکولار» (principle of secular justifications) مسلّم می‌انگارد، تعدیل می‌کند. آئودی در این رابطه می‌نویسد: «این وظیفه‌ی بدیهی بر دوش فرد است که از هیچ قانون یا سیاست عمومی‌ای طرفداری (advocate) یا حمایت (support) نکند ... مگر این‌که دلایل سکولار کافی برای این طرفداری یا حمایت داشته باشد، یا مایل باشد چنین دلایلی ارائه دهد.»²⁸ آئودی به این اصل، لازمه‌ای را می‌افزاید که از این هم پیش‌تر می‌رود: دلایل سکولار باید به اندازه‌ی کافی قوی باشند تا رفتار شهروندان را، برای مثال به‌هنگام رأی‌دادن در انتخابات، تا حدی مستقل از انگیزش‌های دینی هدایت کنند.²⁹ حال، پیوند میان انگیزش بالفعل برای کنش‌های یک شهروند و آن دلایلی که او در عرصه‌ی عمومی ارائه می‌دهد ممکن است برای داوری اخلاقی شهروند مناسب باشد، اما هیچ ربطی به ارزیابی دستاورد او برای حفظ یک فرهنگ سیاسی لیبرال ندارد. زیرا در تحلیل نهایی، تنها دلایل بیرونی و آشکارند که برایشکل‌گیری اکثریت‌ها و تصمیم‌گیری درون هیئت‌های سیاسی دلالت نهادی دارند.

در رابطه با پیامدهای سیاسی، فقط و فقط آن موضوعات، اظهارات و دلایلی «اهمیت دارند» که وارد جریان غیرشخصی ارتباط عمومی می‌شوند و به برانگیزش شناختی هر تصمیمی (که قدرت دولتی پشتیبان و مجری آن است) کمک می‌کنند - خواه مستقیم در حمایت از تصمیمات رأی‌دهندگان باشد یا غیرمستقیم در حمایت از تصمیمات رهبران حزبی، اعضای پارلمان یا مقامات مسئول (مثل قضات، وزرا یا مقامات دستگاه اداری). به همین دلیل است که از لازمه‌ی اضافی آئودی برای برانگیزش و همین‌طور از تمایزش بین دلایل ابرازشده در ملأ عام و دلیل

²⁸ Audi and Wolterstorff 1997: 25.

²⁹ Audi and Wolterstorff 1997: 29.

برانگیزنده‌ی رفتار در افاق رأی‌گیری صرف نظر می‌کنم.^{۳۰} آنچه برای نسخه‌ای استاندارد از لیبرالیسم سیاسی اهمیت دارد، صرفاً قید «توجیهات سکولار» است: با فرض این که در دولت لیبرال، تنها دلایل سکولار هستند که به حساب می‌آیند، شهروندان مؤمن، ملزم‌اند نوعی «موازنه» میان اعتقادات دینی و سکولارشان برقرار کنند - به بیان آژودی، یک تعادل اخلاقی-الهی (تئو-اتیکال).^{۳۱}

این قید با این مخالفت روبرو می‌شود که بسیاری از شهروندان دیندار، قادر نیستند بدون به‌خطر انداختن هستی‌شان در مقام اشخاصی مؤمن، چنین تفکیک مصنوعی‌ای را درون ذهن‌شان ایجاد کنند. این مخالفت را باید متمایز کرد از این مشاهده‌ی تجربی که شهروندان بسیاری که در موضوعات سیاسی از نظرگاهی دینی موضع می‌گیرند، از دانش یا تخیل کافی برای یافتن توجیهات سکولاری که از باورهای اصیل‌شان مستقل است، برخوردار نیستند. با توجه به این که هر «باید» (ought) دلالت بر یک «توانستن» (can) دارد، این واقعیت به اندازه کافی قانع‌کننده است. باین‌حال، می‌توان یک گام جلوتر رفت. این مخالفت مرکزی، طنینی هنجاری می‌یابد، چراکه با نقش تام‌وتامی که دین در زندگی شخص مؤمن ایفا می‌کند - به‌عبارتی دیگر، با «جایگاه» دین در زندگی روزمره - ارتباط دارد. یک شخص مؤمن، نقش‌های روزمره‌اش را با **الهام** از باور ایمانی خود ایفا می‌کند. به بیانی دیگر، باور راستین، صرفاً یک آموزه یا مضمون مورداعتقاد نیست، بلکه سرچشمه‌ای از نیروست

^{۳۰} این تفاوت همچنین پل وایتمان را ترغیب می‌کند که استدلال هماهنگ با شرط تعدیل‌شده‌اش را متمایز کند؛ بنگرید به وایتمان ۲۰۰۲: ۳.

^{۳۱} در این میان، رابرت آژودی همتایی را برای اصل توجیه سکولار طرح می‌کند: «در دموکراسی‌های لیبرال، شهروندان دیندار تکلیفی بدهی بر گردن دارند مبنی بر این که نباید از هرگونه قانون یا سیاست عمومی که رفتار انسانی را محدود کند، پشتیبانی به عمل آورند، مگر این که دلایلی به‌لحاظ دینی بسنده و پذیرفتنی برای این پشتیبانی داشته باشند و مایل باشند ارائه دهند» (Audi 2005: 217). اصل توجیه دینی، آشکارا به دنبال تحمیل یک خودمداقه‌ی انتقادی بر شهروندانی است که تفکرشان را دلایل دینی شکل می‌دهد.

که شخص مؤمن در عمل آن را به کار می‌بندد و بدین ترتیب، تمامیت زندگی‌اش را سیراب می‌کند.^{۳۲}

به‌علاوه، براساس نقد فوق، این خصلت تمامیت‌بخش گونه‌ای از ایمان که جای‌جای زندگی روزمره را پر می‌کند، با هرگونه احاله‌ی سُستِ اعتقاداتِ سیاسی دین‌بنیاد به یک پایه‌ی شناختی متفاوت مخالفت می‌ورزد:

«این به اعتقادات دینی بسیاری از مردمان مذهبی نیک جامعه‌ی ما بستگی دارد که آن‌ها باید تصمیمات خود در موضوعات مربوط به عدالت را بر اعتقادات دینی‌شان بنا کنند. آنان این کار را گزینه‌ای نمی‌دانند که می‌توان تأیید یا ردش کرد. آن‌ها بر این باورند که باید برای کلیت، تمامیت و یکپارچگی در زندگی خود بکوشند: باید بگذارند «کلام خداوند»، آموزه‌های تورات، فرمان و سرمشق عیسی، یا هرچیز دیگر، هستی‌شان را به‌مثابه‌ی یک کل، و در نتیجه هستی اجتماعی و سیاسی‌شان را شکل دهند. برای آن‌ها، دین‌شان، مربوط به **اموری جدای** از هستی اجتماعی و سیاسی‌شان نیست.»^{۳۳}

فهم دین‌بنیاد آن‌ها از عدالت است که تعیین می‌کند از لحاظ سیاسی چه چیز درست یا نادرست است، بدین معنا که آنان قادر به تشخیص «هیچ‌گونه "کششی" در دلایل سکولار» نیستند.^{۳۴}

اگر این مخالفت قانع‌کننده‌ی ما بپذیریم، آن‌گاه دولت لیبرالی که آشکارا از چنین فرم‌هایی از زندگی برحسب حقوق اساسی حفاظت می‌کند، نمی‌تواند هم‌زمان از **همه‌ی** شهروندان انتظار داشته باشد اظهارات سیاسی خود را مستقل از اعتقادات دینی یا جهان‌بینی‌هایشان توجیه کند. این قید انعطاف‌ناپذیر را تنها می‌توان برای

^{۳۲} درباره‌ی تمایز آگوستینی میان *fides quae creditur* (ایمان به معنای آنچه مورد‌باور است) و *fides qua creditur* (ایمان به معنای عمل باورداشتن) بنگرید به:

R. Bultmann 1984: 185 ff.

^{۳۳} Wolterstorff in Audi and Wolterstorff 1997: 105.

^{۳۴} Weithmann 2002: 157.

سیاستمداران طرح کرد، چرا که آن‌ها درون نهادهای دولتی ملزم به حفظ موضع بی‌طرف در مواجهه با جهان‌بینی‌های مخالف هستند؛ به بیانی دیگر، تنها برای کسی که مقامی عمومی/دولتی دارد یا نامزد کسب چنین مقامی است.^{۳۵}

بی‌طرفی دولت در برابر جهان‌بینی‌های مخالف، پیش شرط نهادی تضمین برابر آزادی دین برای همگان است. دامنه‌ی اجماع بر اصول قانونی/شاکله‌ای، که همه‌ی شهروندان باید در آن شریک باشند، به اصل جدایی کلیسا و دولت نیز می‌رسد. با وجود این، از منظر مخالفت فوق‌الذکر، گسترش این اصل به فراتر از سطح نهادی، و کاربست آن بر اظهارات سازمان‌ها و شهروندان در حوزه‌ی عمومی سیاسی، تعمیم بیش‌ازحد سکولاریزاسیون است. نمی‌توان از خصلت سکولار دولت، این قید مستقیم را استنتاج کرد که همه‌ی شهروندان شخصاً باید اظهار عمومی اعتقادات دینی‌شان را با معادلهایی در یک زبان در دسترس عموم تکمیل بکنند. و یقیناً این انتظار هنجاری که همه‌ی شهروندان دیندار به‌هنگام رأی‌دادن باید در وهله‌ی آخر خود را به دست ملاحظات سکولار بسپارند، غفلت از واقعیات زندگی مؤمنانه – هستی‌ای که

^{۳۵} این نکته ما را به این پرسش جالب توجه می‌رساند که یک نامزد در طول مبارزه‌ی انتخاباتی تا چه حد می‌تواند اعتراف و بیان کند که یک شخص مذهبی است. اصل جدایی کلیسا و دولت یقیناً به سطح دستورکار، مانیفست یا «خط»ی که احزاب سیاسی و نامزدهایشان وعده‌ی تحقق‌شان را می‌دهند، بسط می‌یابد. از منظر هنجاری، تصمیمات انتخاباتی‌ای که به پرسش از شخصیت، به جای پرسش از مسائل برنامه‌ای، تقلیل می‌یابند، در هر صورت مسأله‌ساز هستند. موضوع حتی بیش از این مسأله‌ساز می‌شود اگر رأی دهندگان سرنخ‌های خود را از خوداظهاری‌های دینی نامزدها بگیرند. در این موضوع بنگرید به ایده‌های وایتمن ۲۰۰۲: ۱۱۷-۲۰: «خوب می‌شود اگر اصولی داشته باشیم در مورد نقشی که دین می‌تواند بازی می‌کند هنگامی که نامزدها به‌خاطر آنچه می‌توان «ارزش بیانی» آن‌ها نامید – یعنی مناسب بودن آن‌ها برای بیان ارزش‌های حوزه‌ی انتخابی خود با این حال، آنچه به‌یادآورندش در این موارد بیش از هر چیز اهمیت دارد، این است که نه انتخاب‌ها و نه رأی‌ریزی نباید تماماً یا ابتدائاً بر اساس «ارزش بیانی» نامزدهای مختلف تعیین شود.»

در نور ایمان هدایت شده - است. باین حال، این ادعا با اشاره به وضعیت بالفعل شهروندان دیندار در محیط سکولار جامعه‌ی مدرن به چالش کشیده شده است.^{۳۶}

تضاد بین اعتقادات دینی شخص و سیاست‌ها و لوایحی با توجیه سکولار، تنها از این امر نشئت می‌گیرد که شهروند مذهبی نیز باید قانون اساسی/شاکله‌ی دولت را با دلالی مناسب بپذیرد. او دیگر همچون عضوی از یک جمعیت به‌لحاظ دینی همگون درون دولتی با مشروعیت دینی، زندگی نمی‌کند. در نتیجه، یقین‌های ایمانی، همواره درون شبکه‌ای از باورهای خطاپذیر ماهیتاً سکولار قرار دارند؛ باورهای یقینی مدت‌هاست - در مقام حرکت‌دهندگان «بی حرکت»، اما نه «حرکت‌ناپذیر» - مصونیت ادعایی خویش را به تحمیلات بازاندیشی مدرن باخته‌اند.^{۳۷} در معماری تمایز یافته‌ی جوامع مدرن، یقین‌های دینی در واقع در معرض فشار روزافزون برای بازاندیشی‌اند. این مخالفت معرفت‌شناختی، در مقابل، با یک ضد استدلال روبرو می‌شود: اعتقادات وجودی دین‌بنیاد، با توان ارجاع به مرجعیت دگماتیک هسته‌ای خدشه‌ناپذیر از حقایق وحیانی خطاناپذیر - ارجاعی که چه‌بسا توجیهی عقلانی داشته باشد - از این آزمون برهانی/گفتاری نامشروط که دیگر جهت‌گیری‌های اخلاقی و جهان‌بینی‌ها - یعنی «برداشت‌های سکولار از خیر» - خود را در معرض آن قرار می‌دهند، طفره می‌روند.^{۳۸}

^{۳۶} Schmidt 2001.

^{۳۷} شمیمت اساس مخالفت خود را بر گاوس ۱۹۶۶ می‌چیند.

^{۳۸} اتفاقاً، این وضعیت خاص، ادغام باورهای دینی در ادراکات اخلاقی را، آنگونه‌که از سوی فورست (۱۹۹۴: ۶۱-۱۵۲) بیان شده منع می‌کند. فورست از چشم‌انداز نظریه‌ی سیاسی هنجاری، به تفاوت بین دلایل دینی و دلایل سکولار، در مقایسه با اولویت معیارهای رویه‌ای توجیه بر معیارهای جوهری، موضعی فروتر می‌دهد. ما تنها از باورهای دینی رقیب، بیش‌ازپیش می‌دانیم که نمی‌توان به یک اجماع موجه دست یافت. فورست در واپسین کتاب خود (۲۰۰۲: ۴۷-۶۴) موقعیت خاص این مقوله از باورها را بازمی‌شناسد.

این برون‌سرزمینیتِ گفتاری هسته‌ای از یقین‌های وجودی می‌تواند به باورهای دینی (در خوانش‌هایی خاص) خصلتی تام‌وتمام بدهد. در هر صورت، دولت لیبرالی، که از همه‌ی فُرُم‌های دینی زیستن به یکسان محافظت می‌کند، باید شهروندان دیندار را از بار سنگینِ تفکیک میان دلایل سکولار و دینی در حوزه‌ی عمومی سیاسی، آن‌گاه که این تفکیک را چونان تهاجمی به هویت شخصی‌شان تجربه می‌کنند، معاف کند.^(۱۰)

۴

دولت لیبرال نباید تفکیک نهادیِ ضروری میان دین و سیاست را به یک مشکل ذهنی و روان‌شناختی نامعقول برای آن دسته از شهروندانش که پیرو یک باور ایمانی هستند، بدل کند. البته، باید از آنان انتظار داشته باشد که اصل بی‌طرفی‌اعمالِ اقتدار سیاسی را در مواجهه با جهان‌بینی‌های مخالف به رسمیت بشناسند. هر شهروندی باید بداند و بپذیرد که فراسوی آن حدّ نهادی که حوزه‌ی عمومی غیررسمی را از پارلمان‌ها، دادگاه‌ها، وزارتخانه‌ها و ادارات جدا می‌کند، تنها دلایل سکولار هستند که به حساب می‌آیند. در این‌جا فقط این تواناییِ شناختی لازم است که ایمان یک نفر را به‌نحو بازانديشانه از بیرون در نظر بگیریم و آن را به دیدگاه‌های سکولار پیوند بزنیم. شهروندان دیندار به‌خوبی می‌توانند این شرطِ «ترجمان نهادی» (institutional translation) را بدون تجزیه‌ی هویت‌شان به دو بخش عمومی و خصوصی در لحظه‌ی مشارکت در گفتارهای عمومی، به رسمیت بشناسند. در نتیجه، آنان باید اجازه داشته باشند اعتقادات‌شان را به زبانی دینی بیان و توجیه کنند، اگر نتوانستند «ترجمان‌ها»ی سکولار برایشان بیابند.

این لازمه، به‌هیچ‌وجه شهروندان تک‌زبان (monolingual) را از فرایند سیاسی بیگانه نمی‌کند، زیرا آن‌ها نیز زمانی که به دلایل دینی متوسل می‌شوند، مواضع سیاسی

می‌گیرند.^{۳۹} حتی اگر زبان دینی تنها زبانی است که می‌توانند با آن در حوزه‌ی عمومی سخن بگویند، و اگر عقایدِ واجد توجیهاات دینی تنها عقایدی هستند که می‌توانند یا مایل‌اند در مجادلات سیاسی عرضه کنند، با این حال خود را اعضای یک قلمرو مدنی (civitas terrena) می‌دانند؛ این امر آنان را قادر می‌سازد مؤلف قوانینی باشند که در مقام مخاطبین آن‌ها، تابع‌شان هستند. بنابراین، شهروندان با اطمینان به این‌که سایر شهروندان در ایجاد یک ترجمان همکاری می‌کنند، می‌توانند خود را مشارکت‌کنندگان فرایند قانونگذاری درک کنند، هرچند آنجا تنها دلایل سکولار هستند که به حساب می‌آیند.

تنها بر مبنایی هنجاری و با نگاه به این نکته – که نباید از شرط رالز انتظار داشته باشیم بر آن مؤمنینی صدق کند که نمی‌توانند از کاربست سیاسی عقل‌های «خصوصی» بدون به‌خطرانداختن شیوه‌ی دینی زیست‌شان صرف نظر کنند – نیست که می‌توان مجازبودن اظهارات دینی ترجمه‌نشده [به زبانی همگانی] را توجیه کرد. علاوه بر این، به دلایلی کارکردی، نباید پیچیدگی کثرت صداهای عمومی را به‌نحوی عجولانه تقلیل دهیم. زیرا دولت لیبرالی در آزادگذاشتن صداهای دینی در حوزه‌ی عمومی سیاسی، و همین‌طور در مشارکت سیاسی سازمان‌های دینی، منفعت دارد. دولت لیبرالی نباید اشخاص و اجتماعات مذهبی را از ابراز سیاسی خودشان آن‌گونه که هستند، باز دارد، زیرا قادر نیست بداند آیا جامعه‌ی سکولار درغیراین‌صورت خود را از سرچشمه‌های کلیدی برای آفرینش معنا و هویت جدا نکرده یا نه. شهروندان سکولار یا آن‌هایی که به دیگر باورهای دینی معتقدند، می‌توانند تحت شرایطی خاص از دستاوردهای دینی بیاموزند؛ برای مثال، هنگامی که بینش‌های پنهان خود را در محتوای صدقِ هنجاری یک اظهار دینی بیابند.

سنت‌های دینی، قدرتی ویژه در بیان و مفصل‌بندی بینش‌های اخلاقی دارند، به‌ویژه با توجه به فرم‌های آسیب‌پذیر زندگی جماعتی. این پتانسیل، در لحظه‌ی مباحثات

^{۳۹} اینجا من به مخالفتِ مکتوبِ رایتر فورست پاسخ می‌دهم. (در ترجمه‌ی گینس این پاورقی نبود.)

سیاسی مربوطه، سخن دینی را به حاملی جدی برای محتواهای صدق ممکن بدل می‌کند که می‌توان آن‌ها را از واژگان یک اجتماع دینی خاص به یک زبان در دسترس عموم ترجمه کرد. با این حال، حدّ نهادی میان «حیات وحش» یک حوزه‌ی عمومی سیاسی و رویه‌های فرمال درون پیکره‌های سیاسی نیز فیلتری است که از ملغمه‌ی صداها در جریان‌های غیررسمی ارتباطات عمومی، تنها به مباحثی کهنه‌نحوی سکولار عرضه شده‌اند، اجازه عبور می‌دهد. برای مثال، در پارلمان، قواعد حاکم بر رویه‌ی مجلس، باید رئیس مجلس را قادر سازد تا اظهارات و توجیه‌های دینی را از مذاکرات حذف کند. محتوای صدق بحث‌های دینی تنها در صورتی می‌توانند به رویه‌ی نهادینه‌شده‌ی مشورت و تصمیم‌گیری وارد شوند که ترجمان ضروری، پیش‌تر در حوزه‌ی پیشاپارلمانی، یعنی در خودِ حوزه‌ی عمومی سیاسی، رخ داده باشد.

این ترجمانِ ضروری، می‌بایست وظیفه‌ای همیارانه تلقی شود، که شهروندان غیرمذهبی نیز باید مشارکت یکسانی در آن داشته باشند، تا بار نامتوازی بر شهروندان مذهبی تحمیل نشود.^{۴۰} در حالی که شهروندان مؤمن تنها با تبعیت از شرطِ ترجمان می‌توانند امور عمومی را به زبان دینی خود اظهار کنند، در ازای آن، شهروندان

^{۴۰} به این معنا، فورست (۱۹۹۴: ۱۵۸) از «ترجمان» سخن می‌گوید، آنجا که تقاضا می‌کند «یک شخص باید قادر باشد ترجمان‌ی (تدریجی) از استدلال‌های خود به دلایلی که بر مبنای ارزش‌ها و اصول عقل عمومی پذیرفتنی هستند، عرضه کند.» با این حال، او ترجمان را به مثابه‌ی اقدامی مشترک در جستجوی حقیقت، که در آن شهروندان سکولار باید شرکت جویند حتی اگر طرف دیگر خود را به اظهارات دینی محدود کند، نمی‌بیند. فورست این تقاضا را همانند رالز و آئودی، به مثابه‌ی تکلیفی مدنی برای شخص مذهبی، فرمول‌بندی می‌کند. اتفاقاً، تعریف رویه‌ای محض از فعلِ ترجمان با نظر به یک «توجیه متقابل نامقید» انصاف را در حق مسأله‌ی معنایی ترانه‌اندن محتواهای سخن دینی به فرمی پسادینی و پسامتافیزیکی از بازنمایی ادا نمی‌کند. در نتیجه، تفاوت بین گفتار اخلاقی و دینی گم می‌شود. برای مثال، بنگرید به آرنس ۱۹۸۲، که استعاره‌های کتاب مقدس را همچون افعال گفتاری ابتکاری تفسیر می‌کند.

سکولار باید اذهان خود را به روی محتوای صدق ممکن در آن اظهارات بکشایند و وارد دیالوگی شوند که ممکن است دلایل دینی در جامه‌ی مبدل استدلال‌های دردسترس عموم، از آن بیرون آید.^{۴۱} شهروندان یک اجتماع دموکراتیک، برای اظهارات و ایستاره‌های سیاسی خود، باید به یکدیگر دلایلی مناسب ارائه دهند. حتی اگر اظهارات دینی تابع خودسانسوری نباشند، به افعال همیارانه برای ترجمان وابسته‌اند. زیرا بدون یک ترجمان موفق، محتوای گوهری صداها‌ی دینی هیچ دورنمایی برای لحاظ شدن در دستور کارها و مذاکرات درون پیکره‌های سیاسی و لحاظ شدن در فرایندهای سیاسی گسترده‌تر ندارند. درمقابل، نیکولاس وُلترسترف و پُل وایتمان می‌خواهند همین شرط را کنار بگذارند. با این کار، برعکس ادعای خودشان مبنی بر ماندن در مقدمات استدلال لیبرالی، اصل لزوم بی‌طرفی دولت در مواجهه با جهان‌بینی‌های مخالف را نقض می‌کنند.

به نظر وایتمان، شهروندان این حق را دارند که اظهارات سیاسی عمومی خود را در بستر یک جهان‌بینی فراگیر یا یک آموزه‌ی دینی توجیه کنند. در این فرایند، فرض می‌شود که آن‌ها از دو شرط برخوردارند. نخست این که، باید متقاعد شده باشند که حکومت‌شان در اجرای قوانین و سیاستگذاری‌ها مشروعیت دارد (is justified). دوم این که، آن‌ها باید به اظهار چرایی این باور خود مایل باشند. نسخه‌ی ملایم‌تر این شرط^{۴۲}، به این خواسته می‌رسد که یک آزمون کلیت‌پذیری (universalization test) باید از چشم‌اندازی اول‌شخص انجام شود. بدین‌سان، وایتمان می‌خواهد تضمین کند که شهروندان داوری خود را از نظرگاه دریافتی از عدالت انجام دهند، حتی اگر

⁴¹ Habermas 2003: 256ff.

⁴² وایتمان ۲۰۰۲: ۳: «شهروندان یک دموکراسی لیبرال، ممکن است در مباحثه‌ی سیاسی عمومی استدلال‌هایی ارائه کنند که بر دلایلی منتج از دیدگاه‌های اخلاقی فراگیرشان، از جمله دیدگاه‌های دینی‌شان، مبتنی باشد بدون آن‌که با توسل به دیگر استدلال‌ها، آن‌ها را نیک گرداند – در صورتی که باور داشته باشند حکومت‌شان در اتخاذ اقدامات مطلوب آن‌ها توجیه خواهد بود و حاضرند آنچه را به تصورشان اتخاذ چنین اقداماتی را توجیه می‌کند، بیان کنند.»

«عدالت» را در برحسب یک دین یا جهان‌بینی دیگر بفهمند. شهروندان در هر موردی باید از چشم‌انداز مربوط به خودشان در نظر بگیرند که چه چیزی برای همگان به یک اندازه خیر خواهد بود. با این حال، «قاعده‌ی طلایی» همان «دستور مطلق» (Categorical Imperative) نیست؛ این قاعده، هر شخصی را که در میان دیگران به سر می‌برد، به پذیرش *متقابل* چشم‌انداز اشخاص دیگر ملزم نمی‌کند.^{۴۳} زیرا با این روش، چشم‌انداز هر شخص نسبت به جهان، افق نفوذناپذیری از تأملات او در باب عدالت را شکل می‌دهد: «شخصی که در ملاً عام در دفاع از یک اقدام استدلال می‌کند، باید بیان کند که به نظر او چه چیزی حکومت را در اجرای آن مشروع (justified) می‌کند، اما توجیه/مشروعیت بخشی‌ای که او عرضه می‌کند، شاید وابسته به دعوی‌هایی مثل دعوی‌های دینی باشد که هواداران رویکردِ استاندارد، آن را [برای همگان (م.ف)] دسترس‌پذیر نمی‌دانند.»^{۴۴}

از آنجایی که در این نسخه، وجود هیچ فیلتر نهادی‌ای میان دولت و حوزه‌ی عمومی تصور نمی‌شود، امکان اجرای سیاست‌ها و برنامه‌های حقوقی‌ای را که صرفاً بر مبنای باورهای دینی یا ایمانی اکثریت حاکم باشد، رد نمی‌کند. این نتیجه‌ای است نیکولاس وُلترسترف – که خواهان هیچ قیدی بر کاربست سیاسی دلایل دینی نیست – به صراحت اخذ می‌کند. دست‌کم، او به قانونگذار سیاسی اجازه‌ی کاربست استدلال‌های دینی را می‌دهد.^{۴۵} از این‌رو، اگر پارلمان‌ها به روی نزاع بر سر باورهای دینی باز شوند، اقتدار حکومتی آشکارا به عامل یک اکثریت دینی بدل می‌شود که اراده‌اش را اعمال می‌کند و بدین ترتیب، رویه‌های دموکراتیک را زیر پا می‌گذارد.

البته، آنچه نامشروع است، رأی اکثریت نیست – البته با فرض این که به درستی اخذ شده باشد – بلکه نقض دیگر مؤلفه‌ی اصلی رویه‌ی [دموکراتیک]، یعنی خصلت گفتاری/اِبْرهانی مشورت‌های پیش از رأی‌گیری است. آنچه نامشروع است، نقض اصل

⁴³ Habermas 1991.

⁴⁴ Weithman 2002: 121 (my italics).

⁴⁵ Audi and Wolterstorff 1997: 117f.

بی طرفی است که براساس آن، همه تصمیمات سیاسی قابل اجرا باید به زبانی فرمول بندی شده باشند که به نحوی برابر در دسترس همه‌ی شهروندان قرار دارد، و توجیه/مشروعیت بخشی به آن‌ها در این زبان، باید به یک اندازه ممکن باشد. اگر اکثریت در فرایند شکل‌گیری عقیده و اراده‌ی سیاسی، استدلال‌های دینی را به کار بندد و از ارائه‌ی آن توجیهات همگانی که اقلیت شکست خورده - خواه سکولار باشد خواه اهل ایمانی دیگر - بتواند از آن پیروی کند و آن را از منظر معیارهای مشترک ارزیابی کند، حاکمیت اکثریت به سرکوبگری می‌انجامد. رویه‌ی دموکراتیک، قدرت این را دارد که به‌دقت، زاینده‌ی مشروعیت باشد، زیرا هم تمام مشارکت‌کنندگان را دربرمی‌گیرد، هم خصلتی مشورتی دارد؛ به‌همین دلیل، پیش‌انگاره‌ی موجه/مشروعیت‌یافته‌ی پیامدهای عقلانی، در بلندمدت تنها بر این مینا می‌تواند قرار گیرد.

ولترسترف با انکار کلیت ایده‌ی مشروعیتی که مبتنی بر اجماع پیش‌زمینه‌ای معقول بر سر ضروریات شاکله‌ای (constitutional essentials) باشد، دربرابر این استدلال پیش‌دستی می‌کند. از نظرگاه لیبرالی، قدرت سیاسی تنها به‌واسطه‌ی مطیع‌سازی اعمال قدرت در برابر قیود حقوقی‌ای که با اصول قابل توافق عام منطبق باشند، خشونت ذاتی‌اش را از دست می‌دهد.^{۴۶} ولترسترف در این‌جا، مخالفت‌هایی تجربی را با این ایده طرح می‌کند. او پیش‌انگاره‌های ایدئال‌ساز را که در همه‌ی اعمال دولت مشروطه/قانون‌سالار حک شده، به‌مثابه‌ی نوعی «ایدئال میتینگ کویکری» (Quaker meeting ideal) به‌سخره می‌گیرد (هرچند اصل کویکری اتفاق رأی، خصلتی نوعی فرایند دموکراتیک نیست). او بر این باور است که جدال بین

^{۴۶} رالز ۱۹۹۴: ۱۳۷: «اعمال قدرت سیاسی از سوی ما، تنها هنگامی کاملاً به‌جاست که در تطابق با قانون اساسی/شاکله‌ای اعمال شده باشد که می‌توان به‌نحوی معقول انتظار داشت همه‌ی شهروندان آزاد و برابر، ضروریات آن را از منظر اصول و ایدئال‌های پذیرفتنی برای عقل انسانی مشترک‌شان، تأیید کنند.»

برداشت‌های مختلف از عدالت را- که در دین‌ها یا جهان‌بینی‌های مخالف ریشه دارد- هرگز نمی‌توان با پیش‌انگاره‌ی عمومی از یک اجماع پیش‌زمینه‌ای فرمال حل کرد. هرچند او به دنبال این است که اصل اکثریت را از اجماع لیبرالی حفظ کند، باز بر این تصور است که هم‌زیستی بر اساس تصمیمات اکثریت در جامعه‌ای با تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیک، در بهترین حالت، سازگاری ناخرسندانه‌ای است با نوعی مصالحه‌نامه‌ی موقت (modus vivendi). یک اقلیت شکست‌خورده چنین احساسی دارد: «موافق نیستم، رضایت می‌دهم- مگر این که تصمیم را به‌راستی مخوف بدانم.»^{۴۷}

روشن نیست که چرا تحت این مقدمه، اجتماع سیاسی نباید هر لحظه در خطر درافتادن به نزاع دینی باشد. یقیناً، خوانش تجربه‌گرایانه‌ی رایج از لیبرال‌دموکراسی، همواره تصمیمات اکثریت را انقیاد موقت اقلیت در برابر قدرت بالفعل حزبی که واجد برتری عددی است می‌داند.^{۴۸} اما این نظریه‌ی فایده‌گرایانه، پذیرش رویه‌ی رأی‌دهی را برحسب تمایل انتخاب‌کنندگان عقلانی به سازگاری تبیین می‌کند؛ این نظریه طرفینی را در نظر می‌گیرد که در ترجیح‌دادن بزرگ‌ترین سهم ممکن از خیرهای اساسی مثل پول، امنیت یا اوقات فراغت، همسان‌اند. طرفین ممکن است تصمیم به مصالحه و سازگاری بگیرند، زیرا همه‌ی آن‌ها آرزوی مقولاتی یکسان از خیرهای تقسیم‌پذیر را دارند. با این حال، بهمحضاین که تضادها دیگر نه بر سر سهم‌بریز نوع یکسانی از خیرهای مادی، بلکه بر سر ارزش‌های مخالف و «خیرهای رستگاری‌محور» مانع‌الجمع باشند، این شرط دیگر محقق نمی‌شود. تضاد اجتماعات ایمانی بر سر ارزش‌های وجودی را نمی‌توان با مصالحه حل کرد. تنها با سیاست‌زدایی از این تضادها در مقابل پیش‌زمینه‌ای از اجماع مفروض بر سر اصول شاکله‌ای (constitutional principles)، می‌توان آن‌ها را کاهش داد.

^{۴۷} Wolterstorff 1997: 160.

^{۴۸} در سنت هایک و پوپر، برای مثال بنگرید به:

Werner Becker, *Die Freiheit, die wir meinen* (Munich: Piper, 1986).

۵

تضادهای بین جهان‌بینی‌ها و آموزه‌های دینی را - که مدعی تبیین جایگاه انسان در جهان به مثابه‌ی یک کل هستند - نمی‌توان در سطح شناختی رفع کرد. به محض نفوذ این ناهمسازی‌های شناختی به بنیان‌های یکپارچگی هنجاری شهروندان، اجتماع سیاسی به بخش‌های آشتی‌ناپذیری تقسیم می‌شود، به نحوی که دوام آن تنها بر مبنای یک مصالحه‌ی موقت و بی‌ثبات ممکن است. شهروندان غیاب پیوندی وحدت‌بخش در یک همبستگی مدنی - همبستگی‌ای که نمی‌توان آن را به شیوه‌ای حقوقی - قانونی اعمال کرد - خود را مشارکت‌کنندگان آزاد و برابر در رویه‌های مشترک عقیده‌یابی و اراده‌یابی دموکراتیک نمی‌دانند، رویه‌هایی که در آن، برای اظهارات و ایستارهای سیاسی خود باید برای یکدیگر دلیل بیاورند. کنش‌وواکنش انتظارات شهروندان آن چیزی است که یک واحد سیاسی لیبرال را که با یک قانون اساسی وحدت یافته، از اجتماعی که میان جهان‌بینی‌های مخالف تجزیه شده، متمایز می‌کند. چنین اجتماع تجزیه‌شده‌ای شهروندان دیندار و سکولار را در تعاملات‌شان و در مباحثه‌ی سیاسی، از هرگونه تکلیف متقابلی برای توجیه خودشان در برابر یکدیگر، معاف می‌کند. در چنین اجتماعی، باورهای پیش‌زمینه‌ای ناهماهنگ و تعهدات خرده‌فرهنگی، از اجماع شاکله‌ای مفروض و همبستگی مدنی موردانتظار پیشی می‌گیرند [در این حالت، شهروندان نیازی نمی‌بینند که در مورد تضادهای عمیق با یکدیگر، در مقام دوم شخص، هماهنگ یا مواجه شوند.

فرض کنش و واکنش فوق‌الذکر و بی‌تفاوتی دوجانبه، ظاهراً این‌گونه توجیه می‌شود که نسخه‌ی لیبرالی استاندارد، اگر از همه‌ی شهروندان بخواهد با منبش سیاسی‌ای منطبق شوند که دشواری‌های شناختی نابرابری را بین شهروندان سکولار و دیندار توزیع می‌کند، با خود دچار تعارض می‌شود. قید ترجمان دلایل دینی و اولویت نهادی دلایل سکولار، از شهروندان دیندار می‌خواهد آن چیزی را بیاموزند و بپذیرند که شهروندان سکولار از آن معاف‌اند. این امر، دست‌کم با این مشاهده‌ی تجربی

تأیید می‌شود که در کلیساها مدت‌هاست که خشم خاصی نسبت به دولت سکولار وجود دارد. وظیفه‌ی «کاربست عمومی عقل» را تنها تحت برخی پیش‌شرط‌های شناختی خاص می‌توان ادا کرد. باین‌حال، ایستارهای معرفتی (epistemic) لازم، تجلی یک ذهنیت ازپیش‌موجودند و نمی‌توانند، مثل انگیزه‌ها، جوهر انتظارات هنجاری و خواسته‌های سیاسی شوند. هر «باید»ی، یک «توانستن» را پیش‌فرض می‌گیرد. انتظاراتِ هنجاری همراه با شهروندیِ دمکراتیک^(۱)، مطلقاً تأثیری ندارد، مگر نخست، تغییری ضروری در ذهنیت تحقق یافته باشد؛ در غیر این صورت، این انتظارات هنجاری صرفاً به شعله‌ور شدن خشم کسانیمی‌انجامد که حس می‌کنند بد فهمیده شده و به ستوه آمده‌اند.

باین‌حال، در فرهنگ غربی، از عصر اصلاح دینی و روشنگری بدین‌سو، شاهد تحولی در فُرْم آگاهی دینی هستیم. جامعه‌شناسان این را «مُدرنیزاسیونِ آگاهی دینی» توصیف کرده‌اند؛ نوعی واکنش به چالشی که سنت‌های دینی در مواجهه با تکثرگرایی دینی، ظهور علم مدرن، و گسترش قانون دولتی و اخلاقیات سکولار دچارش شدند. در این سه جنبه، اجتماعات ایمانی سنتی باید ناهماهنگی‌های شناختی‌ای را متحمل شوند که برای شهروندان سکولار مطرح نیست یا تنها در صورتی که به آموزه‌هایی با پایه‌های همان‌سان جزمی باور داشته باشند برایشان مطرح می‌شود:

* شهروندان دیندار باید ایستاری معرفتی را بسط دهند در برابر دین‌ها و جهان‌بینی‌هایی که درون عالمی متشکل از گفتارهایی که پیش‌ازاین تنها در تصرف دین خودشان بوده‌اند. آنان در این کار تاآنجا موفق می‌شوند که با بازاندیشی در خود، باورهای دینی‌شان را به اظهارات آموزه‌های رستگاری رقیب پیوند دهند، به‌نحوی که دعوی انحصاری خود بر حقیقت را به خطر نیندازند.

* افزون‌براین، شهروندان دیندار باید دربرابر استقلال معرفت سکولار از معرفت قدسی و دربرابر انحصار نهادینه‌شده‌ی متخصصین علمی مُدرن، موضعی معرفتی را

بپروارند. آن‌ها تنها در صورتی موفق به این کار می‌شوند که از نظرگاه دینی‌شان، رابطه‌ی باورهای دگماتیک و سکولار را درک کنند، به نحوی که پیش‌روی خودآییندانش سکولار با ایمان آن‌ها، در تعارض نیفتد.

* در نهایت، شهروندان دیندار باید در برابر اولویتی که دلایل سکولار در قلمرو سیاسی از آن برخوردارند، موضعی معرفتی را بسط دهند. این امر تا آنجا موفقیت‌آمیز خواهد بود که آن‌ها به نحوی متقاعدکننده، فردگرایی برابری خواهانه و عام‌گرایی حقوق و اخلاقیات مُدرن را با مقدمات آموزه‌های فراگیر خود پیوند دهند.

وظیفه‌ی دشوار بازاندیشی هرمنوتیکی در خود، باید از درون سنت‌های دینی بر عهده گرفته شود. در فرهنگ ما، این کار ضرورتاً توسط الهیات، و همچنین از جانب کاتولیک‌ها توسط فلسفه‌ی ادیان که به نحوی مدافعانه در توضیح معقولیتِ ایمان پیش می‌رود، انجام شده است.^{۴۹} با وجود این، در وهله‌ی نهایی، این ایمان و عملِ اجتماع دینی است که تعیین می‌کند آیا پردازش دگماتیک چالش‌های شناختی مُدرنیته، «موفقیت‌آمیز» بوده یا نه؛ تنها آنجاست که مؤمن راستین، آن را نتیجه‌ی «فرایند یادگیری» (learning process) تلقی خواهد کرد. تنها به شرطی می‌توان ایستارهای معرفتی جدید را «حاصل یادگیری» دانست که از آن نوع بازسازیِ مُفاد ایمانی^(۱۲) برخیزند که تحت شرایط زیست مُدرن – که هیچ بدیلی برای آن نیست – برای مؤمنین متقاعدکننده باشد. اگر آن ایستارها، صرفاً نتیجه‌ی تصادفی تکرار و سازگاری زوری باشند، آن‌گاه این پرسش را که چگونه آن پیش‌شرط‌های شناختی

^{۴۹}من نامه‌نگاری خود را با تامس ام. اشمیت که در آن از او به‌خاطر توصیف یک فلسفه‌ی دین که از جنبه‌ی آگنوستیکی دنبال نشده تشکر کرده‌ام، در اختیار دارم: هدف این فلسفه، خود-روشنگری دین است، اما مثل الهیات، «به نام» وحی دینی یا فقط به‌مثابه‌ی «مشاهده‌گر» سخن نمی‌گوید. همچنین بنگرید به لوتز-باخمان ۲۰۰۰. از جنبه‌ی پروتستانی، فریدریش شلایرماخر نقشی نمونه ایفا کرد. او به‌دقت میان نقش متأله و نقش فیلسوف مدافع دین (که نه بر سنت آکوپیناسی بلکه بر ایدئالیسم استعلایی کانت اتکا دارد) تمایز قائل شد و هردوی این‌ها را در شخص خود ترکیب کرد. بنگرید به مقدمه‌ی شرح او بر آموزه‌ی مسیحی در شلایرماخر ۱-۱۸۳۰: §§ ۱۰-۱

برای اسناد یک اخلاق لیبرالی شهروندی محقق شده‌اند، باید از مجرای فوکو پاسخ داد - یعنی از منظری نوعی «قدرت گفتاری» (discourse power) که خود را در شفافیت همیشه‌حاضر معرفت‌روشنی‌یافته اثبات می‌کند. البته، این پاسخ با خودفهمی هنجاری دولت قانون‌سالار در تعارض می‌افتد.

درون این چهارچوب لیبرالی، آنچه نظر مرا به خود جلب می‌کند، این پرسش بی‌پاسخ‌مانده است که آیا مفهومی بازنگری‌شده از شهروندی که من عرضه کرده‌ام، در واقع دشواری نامتقارنی را بر دوش سنت‌های دینی و اجتماعات دینی می‌گذارد یا نه. از منظر تاریخی، شهروندان دیندار باید می‌آموختند که در برابر محیط سکولارشان، ایستارهایی معرفتی اتخاذ کنند، ایستارهایی که شهروندان سکولار روشنی‌یافته (enlightened) به‌رحال از آن بهره‌مندند، زیرا در وهله‌ی اول، دچار همان ناهماهنگی‌های شناختی نیستند. باین حال، این‌طور نیست که سنگینی از دوش شهروندان سکولار برداشته شده باشد، زیرا ایستاری سکولاریستی برای همکاری موردنظر با شهروندان دیندار، کفایت نمی‌کند. این عمل شناختی سازگاری را باید از فضیلت سیاسی تساهل متمایز کرد. آنچه اینجا موردنظر است، نوعی حس احترام نسبت به اهمیت وجودی احتمالی دین برای شخص دیگر نیست. آنچه علاوه بر این باید از شهروندان سکولار انتظار داشته باشیم، فراروی بازاندیشانه از خودفهمی سکولاریستی محدود مدرنیته است.

تا آنجا که شهروندان سکولار بر این باور باشند که سنت‌های دینی و اجتماعات دینی عتیقه‌های باستانی جوامع پیشا-مدرن‌اند که تا دوران حاضر باقی مانده‌اند، آزادی دین را نسخه‌ی فرهنگی حفاظت از گونه‌های روبه‌انقراض خواهند فهمید. از نظرگاه آنان، وجود دین دیگر توجیه ذاتی ندارد. و اصل جدایی دولت و کلیسا می‌تواند برای آنان، تنها معنای لائسیستی بی‌تفاوتی مهربانانه داشته باشد. می‌توانیم تصور کنیم که در خوانش سکولاریستی، در بلندمدت، دیدگاه‌های دینی، ناگزیر زیر تابش خورشید نقادی علمی ذوب می‌شوند و اجتماعات دینی قادر به تحمل فشارهای

مُدرنیزاسیون فرهنگی و اجتماعی بی‌وقفه نخواهند بود. از شهروندانی که چنین موضع معرفتی‌ای در برابر دین می‌گیرند، دیگر نمی‌توان انتظار داشت دستاوردهای دینی در مسائل سیاسی تنش‌آلود را جدی بگیرند و حتی به آنان در تشخیص مُفادی که بتوان در یک زبان سکولار بیان و با استدلال‌های سکولار توجیهش کرد، کمک کنند.

تحت مقدمه‌های هنجاری دولتِ قانون‌سالار، پذیرش اظهارات دینی در حوزه‌ی عمومی سیاسی، تنها در صورتی بامعناست که بتوان از همه‌ی شهروندان انتظار داشت از بدو کار هرگونه مُفاد شناختی ممکن را برای این اظهارات انکار نکنند - درحالی‌که هم‌زمان به اولویت دلایل سکولار و لازمه‌ی ترجمان نهادی احترام می‌گذارند. این چیزی است که به هر صورت، بر عهده‌ی شهروندان دیندار است. با وجود این، از جانب شهروندان سکولار، پیش‌فرض چنین ایستاری، ذهنیتی است که از سیر منطقی جوامع سکولار شده‌ی غرب به کلی به دور است. برعکس، آگاهی شهروندان سکولار به این‌که در جامعه‌ای پسا-سکولار زندگی می‌کنند - جامعه‌ای که به **لحاظ معرفتی** با وجود مداوم اجتماعات دینی **وفق یافته است** - نخست نیازمند تغییری در ذهنیت است که به لحاظ شناختی کم‌تر از سازگاری آگاهی دینی با چالش‌های محیط بیش‌ازپیش سکولار شده، تحمیلی نیست. مطابق با این معیار تغییر یافته، شهروندان سکولار باید تضاد خود با عقاید دینی را **عدم توافقی معقول** تلقی کنند.

در غیاب این پیش‌شرط شناختی، انتظارِ کاربستِ عمومیِ عقل از شهروندان، انتظاری معقول نیست، دست‌کم نه به این معنا که شهروندان سکولار باید مایل باشند با نیت‌ترجمانِ بینش‌ها و دلایل اخلاقاً متقاعدکننده به یک زبان در دسترسِ عموم - اگر چنین محتوایی وجود داشته باشد - در بحثی درباره‌ی محتوای اظهارات دینی ورود و مداخله کنند. اینجا ذهنیتی مفروض است که از ارزیابی خود-

نقادانه‌ی محدودیت‌های عقل/دلیل سکولار نشئت می‌گیرد.^{۵۰} با این حال، این پیش شرط شناختی نشان می‌دهد که معقول است نسخه‌ی من از اخلاق شهروندی را به طور یکسان از همه‌ی شهروندان انتظار داشته باشیم، در صورتی که هر دو دسته‌ی شهروندان دیندار و سکولار، پیش‌تر فرایندهای یادگیری **مکمل** را از سر گذرانده باشند.

۶

چیرگی انتقادی آنچه به نظر من یک ذهنیت سکولاریستی محدود است، خود موضوعی ماهیتاً تنش‌آلود است – دست‌کم به همان اندازه‌ی پاسخ‌الهیاتی^(۱۳) به چالش‌های شناختی مدرنیته که از زمان جنبش «اصلاح دینی» (نه صرفاً میان پروتستان‌ها) فراگیر شده‌اند. در حالی که پیش‌تر «مُدرنیزاسیون آگاهی دینی» را موضوع الهیات می‌دانیم و با فهمی تاریخی توصیف می‌کنیم، پیش‌زمینه‌ی ناتوالیستی سکولاریسم، همچنان موضوع مباحثه‌ی فلسفی مداوم و پایان‌باز است. آگاهی سکولار به این که ما در جهانی پسا-سکولار زیست می‌کنیم، بیان فلسفی‌اش را در اندیشه‌ی پسا-متافیزیکی یافته است. این سبک اندیشه با تأکید بر کرانمندی عقل، یا با ترکیب ایستارهای خطاپذیر و ضدشک‌گرا که از زمان کانت و پیرس ویژگی علم مدرن بوده‌اند، از پا در نمی‌آید. همتای سکولارِ مُدرنیزاسیون دینی، یک موضع فلسفی اگنوستیکی، با این حال غیرتقلیل‌گرا است. این از یک سو از حکم‌دادن درباره‌ی حقایق دینی امتناع می‌ورزد، و در عین حال (به شیوه‌ای غیرجدلی) بر ترسیم خطی قاطع میان ایمان و معرفت تأکید می‌کند. از سوی دیگر، یک دریافت علمی محدود از عقل و طرد آموزه‌های دینی از تبارشناسی عقل را رد می‌کند.

^{۵۰} راینر فورست در پژوهش استادانه‌اش درباره‌ی تاریخ مفهوم مدارا (tolerance) پی‌یر بیل را «بزرگ‌ترین اندیشمند مدارا» می‌نامد، زیرا بیل به سبکی سرمشق‌وار، این خودمحدودسازی بازتابی عقل در رابطه با دین را تعبیه می‌کند. در مورد بیل بنگرید به فورست ۲۰۰۳: § ۱۸، همین‌طور §§ ۲۹ و ۳۳ پیرامون استدلال نظام‌مند.

اندیشه‌ی پسا-متافیزیکی از تصریح اظهارات هستی‌شناختی درباره‌ی شاکله‌ی هستنده‌ها، آن‌چنان که هستند، امتناع می‌ورزد؛ اما این به معنای فروکاستِ دانش ما به سرجمع اظهاراتی که هر بار وضعیتِ جاری علم را بازنمایی می‌کنند، نیست. علم‌گرایی (scientism) اغلب همراهان می‌کند که مرز میان دانش علمی طبیعی - که به فهم خودمان و جایگاه‌مان در طبیعت به‌مثابه کل مربوط می‌شود - و جهان‌بینی ناتورالیستی - که به‌نحو ترکیبی از آن اخذ شده - را مخدوش کنیم.^{۵۱} این گونه از ناتورالیسم رادیکال، تمام مقولاتِ اظهاراتی را که نمی‌توان به مشاهدات کنترل‌شده و قضایای قانون‌شناختی یا تبیین‌های علیّی فروکاست، بی‌ارزش می‌پندارد؛ به بیانی دیگر، داورهای اخلاقی، حقوقی و ارزش‌گذارانه به اندازه‌ی احکام دینی طرد می‌شوند. همانطور که احیای مباحثات پیرامون آزادی و تعیین‌گرایی (determinism) نشان می‌دهد، پیشرفت‌های بیوژنتیک، پژوهش‌های مغز و روباتیک، محرک‌هایی هستند برای نوعی خنثی‌سازیِ ذهن انسانی که فهم عملی ما از خودمان در مقام اشخاص کُنش‌ورز مسؤل^{۵۲} را به چالش می‌کشد و مشوق بازنگری در قوانین جنایی به شمار می‌آیند.^{۵۳} به هر حال، نفوذ خودعینیت‌بخشی ناتورالیستی سوژه‌های سخن‌گو و کُنش‌ورز به زندگی روزمره، با هر تصویری از یکپارچگی سیاسی - که یک اجماع پیش‌زمینه‌ای هنجاری را به همه‌ی شهروندان نسبت می‌دهد - ناسازگار است.

یکی از راه‌های رسیدن به عقلی که دیگر منحصرأ بر ارجاع به جهان اُبژکتیو متکی نیست و به‌نحوی خودنقدانه از مرزهایش آگاهی می‌یابد، بازسازیِ تاریخ‌پیدایش و

^{۵۱} ولترستورف توجه ما را به تمایزی غالباً مبهم میان دلایل سکولار، که باید به حساب بیابند، و جهان‌بینی‌های سکولار، که مثل همه‌ی آموزه‌های فراگیر نباید به حساب بیابند، جلب می‌کند. بنگرید به آلودی و ولترستورف ۱۹۹۷: ۱۰۵: «در اکثر موارد، می‌توانیم دلایل دینی را از یک مایل آن‌طرف‌تر تشخیص دهیم ... با این حال، عموماً چشم‌اندازهای فراگیر سکولار از دست‌مان در می‌روند.»

^{۵۲}Geyer (ed.) 2004; Pauen 2004.

^{۵۳}Hubert Rottleuthner 2005, pp. 579-98.

تکوین خود آن عقل است. از این منظر، اندیشه‌ی پسا-متافیزیکی، خود را به میراثِ متافیزیک غربی محدود نمی‌سازد. هم‌زمان، از رابطه‌ی درونی‌اش با آن دین‌های جهانی که خاستگاه‌هایشان، مثل خاستگاه‌های فلسفه‌ی یونانی کلاسیک، به میانه‌ی هزار نخست پیش از میلاد - به بیانی دیگر، به آنچه یاسپرس «عصر محور» نامید - بازمی‌گردد، مطلع می‌شود.^{۵۴} دین‌هایی که ریشه در این دوره دارند، جهشی شناختی را تجربه کردند، جهشی از روایت‌های اسطوره‌ای به لوگوسی که مانند فلسفه‌ی یونانی، میان جوهر و نمود تمایز می‌گذاشت. از شورای نیکیه^(۱۴) به بعد، فلسفه شروع به سازگاری با مسیحیت کرد و در جریان «یونانی‌سازی مسیحیت»، مایه‌ها و مفاهیم بسیاری را از سنت‌های یکتاپرستی در خود ادغام کرد، به‌ویژه آن‌هایی را که با ایده‌ی رستگاری مرتبط بودند.^{۵۵}

شبه‌ی پیچیده‌ی میراث‌بری را نمی‌توان صرفاً در طول تاریخ «هستی»، آنطور که هایدگر ادعا می‌کرد، فهمید.^{۵۶} مفاهیم یونانی مانند «خودآیینی» (autonomy) و «فردیت» (individuality) یا مفاهیم رومی مثل «رهایی» (emancipation) و «همبستگی» (solidarity) مدت‌هاست که با معانی واجد خاستگاهی یهودی-مسیحی امتزاج یافته‌اند.^{۵۷} فلسفه در مواجهات مکرر خود با سنت‌های دینی - از جمله در مواجهه با سنت‌های اسلامی - آموخته که اگر در آزمون سختِ گفتمان عقلانی، موفق به آزادسازی مفادِ شناختی از جمع‌بندی‌های دگماتیک شود، پذیرای نوآوری و ابتکار خواهد بود. کانت و هگل بهترین نمونه‌های این مورد هستند. مواجهه‌ی فیلسوفان برجسته‌ی قرن بیستم با نویسنده‌ی مذهبی‌ای چون کی‌یرکگارد

^{۵۴} بنگرید به برنامه‌ی پژوهشی‌ای که از دهه‌ی ۷۰ میلادی توسط ساموئل ان. آیزنشتات دنبال شده و جدیدترین نسخه از آن در این اثر آمده:

Johan P. Arnason et al. (eds), *Axial Civilizations and World History* (Leiden and Boston: Brill, 2005).

^{۵۵}Lutz-Bachmann 1992.

^{۵۶} طرح‌های یک تاریخ هستی را در Heidegger 1989 بنگرید.

^{۵۷} این مباحثات را در Brunkhorst 2002: 40-78 بنگرید.

– که در موضعی پسا-متافیزیکی، اما نه پسا-مسیحی می‌اندیشید – شواهد دیگری بر این نکته هستند.

به نظر می‌رسد، برخی از سنت‌های دینی حضور خود را، به مراتب پویاتر از متافیزیک، حفظ کرده‌اند، حتی اگر بارها صحنه‌ی نمایش را در مقام «دیگری» مبهم عقل تصاحب کند. انکار این ایده که دین‌های جهانی – به‌مثابه‌ی تنها عناصر باقی‌مانده از فرهنگ‌های دوردستِ امپراتوری‌های کهن – در معماری تمایز یافته‌ی مُدرنیت مدعی جایگاهی برای خود هستند، معقول نیست، زیرا مفاد و جوهر شناختی آن‌ها هنوز نقصان نیافته است. به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم این فکر را کنار بگذاریم که آنان هنوز واجد نوعی بالقوگی معنایی (semantic potential) هستند که به محض آزاد کردن محتوای صدقِ این جهانی‌شان، نیرویی الهام‌بخش بر همه‌ی جامعه اعمال می‌کنند.

در یک کلام، اندیشه‌ی پسا-متافیزیکی حاضر است از دین بیاموزد، اما در این فرایند، همچنان اگنوستیک (لاادری) باقی می‌ماند. این اندیشه بر تفاوت بین یقین‌های ایمانی – از یک سو – و دعوی‌های اعتبار که می‌توان در ملأ عام نقدشان کرد – از سوی دیگر – تأکید می‌کند؛ اما از این پیش‌انگاره‌ی عقل‌گرایانه، مبنی بر این که خودش می‌تواند تصمیم بگیرد کدام بخش از آموزه‌های دینی عقلانی است و کدام بخش ناعقلانی، دوری می‌گزیند. محتویاتی که عقل از مجرای ترجمان تصاحب می‌کند، نباید به نفع ایمان، کنار گذاشته شوند. با این حال، دفاع از ایمان با ابزارهای فلسفی، وظیفه‌ی راستین فلسفه نیست. فلسفه، در بهترین حالت، هنگامی که به تأمل بر خصلت خاص زبان دینی و معنای ذاتی ایمان می‌پردازد، حدود و ثغور هسته‌ی مبهم تجربه‌ی دینی را مشخص می‌کند. این هسته در یک بیگانگی ژرف با اندیشه‌ی گفتاری/برهانی باقی می‌ماند، همچون بیگانگی‌ای که هسته‌ی هرمسی تجربه‌ی زیباشناختی دارد – تجربه‌ای که در بهترین حالت، تأمل فلسفی قادر به تعیین‌حدود و ثغورش است و نمی‌تواند در آن رسوخ کند.

ایستارِ نایقینی اندیشه‌ی پسا-متافیزیکی در برابر دین، با ایستارِ معرفتی‌ای که شهروندان سکولار باید اتخاذ کنند، تناظر دارد، به شرطی که آنان حاضر باشند از اظهارات هم‌تایان مذهبی‌شان در مباحثات عمومی چیزی بیاموزند، چیزی که بتوان در یک زبانِ در دسترس عموم نیز بیان کرد. به نظر می‌رسد، بازتصاحبِ فلسفی تبارشناسی عقل، آن نقشی را برای بازاندیشی-بر-خودِ سکولاریسم بازی کند که بازسازیِ الهیات برای بازاندیشی-بر-خودِ ایمان دینی بازی می‌کند. وظیفه‌ی ضروری بازسازیِ فلسفی نشان می‌دهد که نقشِ شهروندیِ دموکراتیک، از شهروندان سکولار، ذهنیتی را توقع دارد که به اندازه‌ی ذهنیت متناظر در هم‌تایان مذهبی‌شان ضروری است. به همین دلیل است که سنگینی‌های شناختی‌ای که طرفین باید تحمل کنند تا به ایستارهای معرفتی مناسب دست یابند، به هیچ‌وجه نامتقارن نیست.

۱۵)۷

این واقعیت که «کاربستِ عمومیِ عقل» (در تفسیری که از آن ارائه کرده‌ام) به پیش شرط‌های شناختی‌ای بستگی دارد که اصلاً جزئی و ناچیز نیست، دلالت‌های جذاب اما مبهمی دارد. نخست به ما یادآور می‌شود که دموکراسی قانون‌سالار، که بر فرمی مشورتی از سیاست متکی است، گونه‌ای از حکومت است که به لحاظ معرفتی میرم و «حساس به حقیقت» (truth sensitive) است.^{۵۸} یک «دموکراسی پسا-حقیقتی»، چنان‌که نیویورک تایمز در طول انتخابات ریاست جمهوری گذشته، آن را در افق می‌دید، دیگر یک دموکراسی نیست. افزون‌براین، لازمه‌ی ذهنیت‌های پیچیده، توجه ما را به یک ضرورت کارکردی نامحتمل جلب می‌کند که دولت لیبرالی به‌سختی می‌تواند با استفاده از ابزارهای حقوقی و اجرایی خود، بدان دست یابد. قطبی‌سازی جهان‌بینی‌ها در اجتماعی که به اردوهای بنیادگرا و سکولار تقسیم شده، نشان می‌دهد که برای مثال، شمار نابسندۀ‌ای از شهروندان با معیارِ کاربست

^{۵۸} بنگرید به سخنرانی سالانه‌ی Nida-Rümelin در مونیخ با عنوان "Demokratie und Wahrheit" (MS, 2004)

عمومی عقل سازگارند و از این رو یکپارچگی سیاسی به خطر می‌افتد. به هر حال، چنین ذهنیت‌هایی اساساً پیشا-سیاسی هستند. آن‌ها به نحوی روزافزون و پیش‌بینی‌ناپذیر در واکنش به شرایط متغیر زندگی، تغییر می‌کنند. در بهترین حالت، فرایندی بلندمدت از این نوع، به واسطه‌ی گفتارهای عمومی میان خود شهروندان، سرعت می‌یابد. باین حال، آیا این یک فرایند شناختی انباشتی است، فرایندی که در وهله‌ی اول می‌توان آن را یک فرایند یادگیریدانست؟

سومین پیامد، از هم نگران‌کننده‌تر است. تاکنون، فرض کرده‌ایم که شهروندان یک دولت قانون‌سالار/مشروطه با ورود در «فرایندهای یادگیری مکمل»، می‌توانند ذهنیت‌هایی را که به لحاظ کارکردی ضروری‌اند، به دست آورند. ملاحظه‌ی ذیل نشان می‌دهد که این فرض، مسئله‌زاست: از چه چشم‌اندازی می‌توان ادعا کرد که چندپارگی یک اجتماع سیاسی، اگر ناشی از برخورد اردوهای بنیادگرا و سکولار باشد، به «نقص‌های یادگیری» بازمی‌گردد؟ بگذارید اینجا تغییر چشم‌اندازی را به خاطر آوریم که به‌هنگام حرکت از تبیینی هنجاری از یک اخلاقیات‌مدنی دموکراتیک به سمت بررسی معرفت‌شناختی پیش‌شرط‌های شناختی‌ای که تحت آن چشم‌داشت رعایت چنین اخلاقیاتی از شهروندان، معقول است صورت دادیم. برای بازاندیشانه‌شدن آگاهی دینی و غلبه‌ی ذهنیت سکولاریستی بر محدودیت‌هایش، باید تغییری در ایستارهای معرفتی رخ دهد. اما تنها از نظرگاه یک خودفهمی هنجاری خاص از مدرنیته است که می‌توان این تغییرات ذهنیتی را به‌مثابه‌ی «فرایندهای یادگیری» مکمل توصیف کرد.

حال، می‌توان از این نگاه در چهارچوب یک نظریه‌ی اجتماعی تکاملی^(۱۶) دفاع کرد. تاحدی جدای از جایگاه جنجالی‌ای که چنین نظریاتی درون رشته‌ی آکادمیک خودشان دارند، از منظر نظریه‌ی سیاسی هنجاری هرگز نمی‌توان این چشم‌داشت خود را بر شهروندان تحمیل کرد که آنان خود را مثلاً برحسب نظریه‌ی تکامل دینی توصیف کنند یا حتی خودشان را به‌لحاظ شناختی «عقب‌مانده» بدانند. تنها

مشارکت‌کنندگان و سازمان‌های دینی‌شان می‌توانند به این پرسش که آیا یک ایمان «مدرنیزه» همچنان ایمانی «راستین» است یا نه، پاسخ دهند. و از سوی دیگر، این که آیا گونه‌ای علمی از سکولاریسم، سرانجام در برابر فهم فراگیرتری از عقل – که اساس اندیشه‌ی پسا-متافیزیکی است – پیروز می‌شود یا نه، برای مدتی نقطه‌ای پرسش‌برانگیز حتی میان فیلسوفان است. با این حال، اگر نظریه‌ی سیاسی باید این پرسش را بی‌پاسخ باقی بگذارد که آیا اصلاً می‌توان از مجرای فرایند یادگیری به ذهنیت‌های به‌لحاظ کارکردی لازم دست یافت، آن‌گاه باید این را هم بپذیرد که فهمی هنجاراً موجه از «کاربست عمومی عقل» میان خود شهروندان «ماهیتاً مورد نزاع» باقی بماند. زیرا دولت لیبرال‑صرفاً مجاز است با تکالیفی که شهروندان انتظاراتی معقول می‌دانند، با آنان روبرو شود؛ این فقط در صورتی درست است که در عوض، شهروندان ایستارهای معرفتی لازم را از طریق بینش، یعنی از طریق «یادگیری»، به دست آورده باشند.

نباید از این خودمحدودسازی نظریه‌ی سیاسی به نتایجی غلط گمراه شویم. ما در مقام فیلسوف و شهروند، شاید بپذیریم که باید و می‌توان از خوانشی دقیق از بنیادهای لیبرالی و جمهوری‌تی دولتِ قانون‌سالار، هم درون چهاردیواری (intra muros) و هم در قلمروی سیاسی، به‌طرز موفقیت‌آمیزی دفاع کرد. با این حال، این گفتار درباره‌ی این که آیا یک شاکله‌ی لیبرالی و یک اخلاق شهروندی دموکراتیک صحیح است و آیا ما فهم صحیحی از آن داریم یا نه، ناگزیر ما را به قلمرویی هدایت می‌کند که در آن دیگر استدلال‌های هنجاری بسنده نیستند. این مجادله همچنان به پرسش معرفت‌شناختی از رابطه‌ی میان ایمان و دانش بسط می‌یابد، که خود به عناصر کلیدی فهم پیش‌زمینه‌ای از «مدرنیت» ارجاع دارد. هم کوشش‌های فلسفی و هم کوشش‌های الهیاتی برای تعریف رابطه‌ی میان ایمان و دانش، پرسش‌های بسیار مهمی راجع به تبارشناسی مدرنیت‌پیش می‌کشد.

بگذارید به پرسش رالز بازگردیم: «چطور ممکن می‌شود که مؤمنین، مثل غیرمذهبی‌ها، یک رژیم سکولار راتأیید کنند، حتی آنجا که شاید آموزه‌های فراگیرشان تحت این رژیم رواج نیابد و شاید حتی افول کند؟»^{۵۹} در تحلیل نهایی، این پرسش را نمی‌توان تنها با ارجاع به تبیین‌های هنجاری نظریه‌ی سیاسی پاسخ داد. بیاید مثال «راست‌کیشی رادیکال» را در نظر بگیریم، رویکردی که نیات و ایده‌های بنیادین الهیات سیاسی کارل اشمیت را تشکیل می‌دهد و آن‌ها را با ابزار واسازی بسط می‌دهد.^{۶۰} متألّهین این تبار، هرگونه اعتباری را از «مدرنیت» سلب می‌کنند،^{۶۱} با این نیت که دوباره به جهان مُدرن که به‌نحوی نام‌گرایانه از ریشه جدا شده، لنگرگاهی هستی‌شناختی در ایده‌ی «واقعیتِ خداوند» عطا کند. مجادله با چنین مخالفینی باید در زمینه‌ی رشته‌ای مناسب هدایت شود. به بیانی دیگر، با قضایای الهیاتی تنها می‌توان برحسب استدلال‌های الهیاتی مخالفت کرد، و با قضایای تاریخی یا معرفت‌شناختی، تنها برحسب استدلال‌های تاریخی و معرفت‌شناختی.^{۶۲}

همین نکته برای طرف مخالف نیز صدق می‌کند. پرسش رالز به‌طور یکسان هم وجوه دینی و هم وجوه سکولار را نشانه می‌رود. مباحثه‌ای درباره‌ی مسائل فلسفی بنیادین، یقیناً ضروری است، اگر یک جهان‌بینی ناتورالیستی بیش از حد به دانش علمی، به معنای دقیق آن، اعتبار بدهد. از بینش‌های عصب‌شناختی اخیر درباره‌ی وابستگی همه عملکردهای ذهنی به فرایندهای مغزی نمی‌توان هیچ مطالبه‌ی عمومی‌ای مبنی بر این که اجتماعات دینی باید سرانجام گزاره‌های سنتی درباره‌ی وجود خداوند و یا حیات جاودانه‌ی پس از مرگ را از کنار بگذارند، استنتاج نمی‌شود – حداقل نه تا زمانی که پیرامون معنای پراگماتیک این اظهارات انجیلی و بستر

^{۵۹} بنگرید به پانوش ۲۰.

^{۶۰} Milbank 1990; Milbank, Pickstock, and Ward (eds.) 1999.

^{۶۱} در موضع مخالف بنگرید به اثر متقدم هانس بلومبرگ (۱۹۸۵).

^{۶۲} Schmidt 2005.

تاریخی‌فرادهی و انتقال آن، به روشنی و وضوح فلسفی نرسیده‌ام.^{۶۳} پرسش از این‌که چگونه از این زاویه، علم دوباره با آموزه‌ی دینی ارتباط می‌یابد، به تبارشناسی خود-فهمی مدرنیته مربوط می‌شود. آیا رویه‌ی علم مُدرن کاملاً برحسب اصول خودش فهم‌پذیر است؟ آیا معیارِ کارکردیِ تمامیِ صدق‌ها و کذب‌ها را فراهم کرده است؟ یا این‌که علم مُدرن را باید همچون نتیجه‌ی یک تاریخ عقل که شامل ادیان جهانی نیز می‌شود، تعبیر کرد؟

رالز «نظریه‌ی عدالت» خود را به «لیبرالیسم سیاسی» بسط داد، زیرا روزه‌روز مناسبِ «واقعیتِ تکثرگرایی» را بیش‌تر بازمی‌شناخت. او با پیشگامی در تفکر پیرامون نقش سیاسی دین، خدمت بزرگی به آیندگان کرد. با این‌حال، دقیقاً این پدیده‌هایی‌توانند آگاهی از محدودیت‌های استدلال‌های هنجاری را درون یک نظریه‌ی سیاسی به‌اصطلاح «جدافتاده» افزایش دهند. به‌هرحال، این‌که آیا شهروندان می‌توانند پاسخ لیبرالی به تکثرگرایی دینی را به‌مثابه‌ی تنها پاسخ درست بپذیرند یا نه، بسیار بستگی دارد به این‌که آیا شهروندان سکولار و مذهبی، هریک از زوایه‌ی موردنظر خود، حاضر به پذیرش تفسیری از رابطه‌ی ایمان و معرفت هستند یا نه؛ تفسیری که نخست آنان را قادر سازد به‌نحوی بر-خود-بازاندیشانه، در حوزه‌ی عمومی سیاسی در برابر یکدیگر رفتار کنند.

منابع

- Arens, E. (1982), *Kommunikative Handlungen*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Audi, R. and Wolterstorff, N. (1997), *Religion in the Public Sphere*. New York: Rowman and Littlefield.
- Audi, R. (2005), 'Moral Foundations of Liberal Democracy, Secular Reasons, and Liberal Neutrality Toward the Good', *Notre Dame Journal of Law, Ethics, & Public Policy*, 19: 197–218.

^{۶۳} بنگرید به اظهارنظر نهایی توسط و. دیتل در مقاله‌ی درخشان در سال ۲۰۰۴.

- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A. and Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart*. Berkeley. First published in English as chapter 5 of *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity Press, 2006). Originally published in *Zurischen Naturalismus and Religion* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005): University of California Press.
- Berger, P. L. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Birnbaum, N. (2002), *After Progress*. Oxford: Oxford University Press.
- Blumenberg, H. (1985), *Legitimacy of the Modern Age*, tr. Wallace R. M. Cambridge, MA: MIT Press.
- Brunkhorst, H. (2002), *Solidarität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bultmann, R. (1984). *Theologische Enzyklopädie, Annex 3: Wahrheit und Gewissheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Buruma, I. and Margalit, A. (2004), *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*. Harmondsworth: Penguin.
- Detel, W. (2004), 'Forschungen über Hirn und Geist', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6: 891–920.
- Forst, R. (1994), *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (2003), *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gaus, G. F. (1966), *Justificatory Liberalism*. New York: Oxford University Press.
- Geyer, C. (ed.) (2004), *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Goodstein, L. and Yardley, W. (2004). 'President Bush Benefits from Efforts to Build a Coalition of Religious Voters', *New York Times*, Nov. 5, 2004, A 19.
- Habermas, J. (1996), *Between Facts and Norms*, tr. Rehg William. Cambridge, MA: MIT.
- (1991), 'Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, Abschnitt IV', in his *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 112–5.
- (2003), 'Glauben und Wissen, in his *Zeitdiagnosen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 249–263.
- (2004), *Der gespaltene Westen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Heidegger, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Lutz-Bachmann, M. (1992), 'Hellenisierung des Christentums?', in C. Colpe, L. Honnefelder and M. Lutz-Bachmann (eds.), *Spätantike und Christentum*. Berlin: Wiley, pp. 77–98.
- (2002), 'Religion-Philosophie-Religionsphilosophie', in M. Jung, M. Moxter and T. M. Schmit (eds.), *Religionsphilosophie*. Würzburg: Echter, 19–26.
- Madson, R., Sullivan, W. M., Swindler, A. and Tipton, S. M. (eds.), *Meaning and Moderity: Religion, Polity, and Self*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Milbank, J. (1990), *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Milbank, J., Pickstock, C and Ward, G. (eds.) (1999), *Radical Orthodoxy*. London and New York: Routledge.
- Norris, P. and Inglehart, R. (2004), *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pauen, M. (2004), *Illusion Freiheit?* Frankfurt/Main: Fischer Verlag.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1997), 'The Idea of Public Reason Revisited', *The University of Chicago Law Review*, 64: 765–807.
- Schleiermacher, F. (1830–1). *Der christliche Glaube*; reprinted Berlin: De Gruyter, 1999.
- Schmidt, T. M. (2001), 'Glaubenszeugungen und säkularer Gründe', *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 4: 248–61.
- (2005), 'Postsäkulare Theologie des Rechts. Eine Kritik der radikalen Orthodoxie', in M. Fröhlich and W. Löffler (eds.), *Biblische Aufklärung—die Entdeckungen einer Tradition*. Frankfurt/Main: Knecht, 91–108.
- Weithman, P. J. (2002), *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wills, G. (2004). 'The Day the Enlightenment Went Out', *New York Times*, Nov. 4/2004, A 31.

پی‌نوشت‌های مترجم:

(۱) «دولتی» در ترجمه‌ی جر می گینس موجود نبود. (۲) در ترجمه‌ی جر می گینس آمده: نسخه‌ی استاندارد لیبرالی از اخلاق شهروندی. (۳) گینس: در چارچوب یک سنت قراردادگرایانه (contractualist). (۴) گینس: لیبرالیسم سیاسی! ترجمه‌ی اسپانیایی هم آورده بود «نظریه‌ی عدالت». (۵) گینس: آزادی دین بر اساس قانون اساسی. (۶) گینس: قانون اساسی/شاکله‌ی لیبرالی. (۷) «قانوناً تحمیل‌ناپذیر» در ترجمه گینس نیامده است. (۸) گینس: کاربست عقل‌های نا-عمومی. (۹) گینس: تعهد کلیساها به جامعه‌ی مدنی. (۱۰) این پاراگراف به کلی در ترجمه گینس غایب بود! (۱۱) گینس: «اخلاق شهروندی» به جای «شهروندی دموکراتیک». (۱۲) گینس: «حقایق قدسی» به جای «مُفاد ایمانی». (۱۳) گینس: پاسخ اسطوره‌زدایانه. (۱۴) در متن گینس اشاره‌ای به شورای نیقیه نشده است. شورای نیقیه نخستین شورای مسیحی بود که برای دستیابی به اجماع در کلیسا در سال ۳۲۵ میلادی برگزار شد. (۱۵) بخش هفتم ترجمه‌ی گینس از پاراگراف بعدی شروع می‌شود. (۱۶) گینس: به جای «تکاملی» (evolutionary) آمده «انقلابی» (revolutionary)

مراجع ترجمه:

Habermas, Jurgen, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens" in *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, translated by Ciaran Cronin, Polity Press, 2008, pp. 114-147.
 Habermas, Jurgen, "Religion in the Public Sphere" in *European Journal of Philosophy* 14:1, pp. 1-25, 2006 Polity, translated by Jeremy Gaines.

دین در حوزه‌ی عمومی

ملاحظات‌ی درباره‌ی مفهوم مشورت عمومی نزد هابرماس در جوامع پساکولار

کریستینا لافونت / ترجمه‌ی مهسا اسدالله‌نژاد

در طول دهه‌های گذشته نقش دین در حوزه‌ی عمومی توجهات قابل ملاحظه‌ای را هم در حلقه‌های آکادمیک و هم در خود حوزه‌ی عمومی برانگیخته است. محور مباحث آکادمیک روایت‌های اخیر پیرامون اخلاق دموکراتیک شهروندی نزد متفکران سنت لیبرالیسم سیاسی، کسانی چون جان رالز و رابرت آوودی هستند. با در نظر گرفتن اهمیت تاریخی جدال‌ها بر سر دین در سنت لیبرالیسم، چنین چیزی عجیب نیست. شاید عجیب‌تر از آن، مشارکت یورگن هابرماس در این مباحث است، درست زمانی که دین اهمیت ناچیزی در آثارش داشته است. به هر حال، با تمرکز بر سوی دیگر معادله، یعنی حوزه‌ی عمومی، اهمیت تاریخی بحث از یک چشم‌انداز هابرماسی آشکار می‌شود. هابرماس از همان ابتدا بر نقش حیاتی حوزه‌ی عمومی در دموکراسی مشورتی تأکید می‌کرد. در برابر، متفکران سنت لیبرالیسم سیاسی تمایل دارند تا پرسش از نقش سیاسی دین در جوامع دموکراتیک را در قالب اصطلاحات اخلاق شهروندان منفرد صورت‌بندی کنند، اصطلاحاتی که به نسبت حرف کمتری درباره‌ی ساختار مناسب حوزه‌ی عمومی می‌زنند. با در نظرگیری رویکرد هابرماس به دموکراسی مشورتی، ما می‌توانیم شاهد بحث جذاب وی درباره‌ی حوزه‌ی عمومی باشیم.

در ادامه، من سعی خواهم کرد چنین مشارکت‌هایی را با تمرکز بر مقاله‌ی تازه منتشر شده‌ی هابرماس با نام «دین در حوزه‌ی عمومی»^{۶۴} تحلیل کنم. در این مقاله هابرماس روایت لیبرال از شهروندی دموکراتیک را -آنگونه که رالز و آئودی صورت‌بندی می‌کنند- در برابر برخی مخالفت‌های برخاسته از نقد کسانی چون نیکولاس وُلترسترف و پاول وایتمان می‌گذارد. هابرماس عناصر مهم برای بحث خود را از این مخالفت‌ها می‌گیرد و از تحلیل مخالفت‌ها به‌مثابه‌ی پایه‌ای برای صورت‌بندی روایت آلترناتیو خودش از اخلاق دموکراتیک شهروندی و نقش دین در حوزه‌ی عمومی بهره می‌برد. برای ارزیابی باورپذیر بودن روایت‌اش، نخست خلاصه‌ای از ویژگی‌های نظریه‌ی لیبرالیستی اخلاق شهروندی که مدنظر هابرماس است، ارائه خواهم داد. سپس مخالفت‌های ولترسترف و وایتمان را خلاصه می‌کنم، همان مخالفت‌هایی را که هابرماس از میان‌شان عناصر قانع‌کننده و مستدل را برای صورت‌بندی بحث خود پیدا می‌کند در عین آنکه در طرح خود از آن‌ها اجتناب می‌ورزد. در بخش‌هایی از ویژگی‌های پروبلماتیک طرحش، سخن می‌گویم. طرح او به‌خوبی از مخالفت‌های مذکور که آن‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد و به نظر می‌رسد که نتایج مهملکی برای فهمی مناسب از دموکراسی مشورتی دارند، اجتناب نمی‌کند.

هابرماس در مقاله‌اش بیان می‌دارد که مفهوم لیبرالی از شهروندی دموکراتیک بر مبنای فرض عقل طبیعی پرورنده شده است، خردی که به تنهایی برای الزام‌های اخلاقی و سیاسی ما کافی است و تمام این‌ای بشر از آن بهره‌منداند. به عبارت دیگر، عقل طبیعی خودش مبنای معرفتی را برای توجیه یک دولت سکولار که دیگر به مشروعیت‌بخشی دینی بستگی ندارد، فراهم می‌آورد.

^{۶۴} بنگرید به هابرماس، «دین در حوزه‌ی عمومی»، *مجله‌ی اروپایی فلسفه* ۱۴، شماره‌ی ۱ (۲۰۰۶): بعد از این در پراگتیز ذکر شده است.

علاوه بر فرض عقل طبیعی، لیبرال‌ها انتظار دارند که «اجماع هم‌پوشان» (Overlapping consensus) (یا تعیین چندبعدی الزام‌آور) درباره‌ی مسائل سیاسی بنیادی، به‌رغم تفاوت‌های آموزه‌های جامع و معقول شهروندان وجود داشته باشد.^{۶۵} بدین معنا که انتظار می‌رود سرچشمه‌های متکثر-چه دینی و چه سکولار-از الزام‌های سیاسی مشابهی حمایت کنند. هم‌پوشانی میان الزام‌های مبتنی بر زمینه‌های سکولار یا دینی زمانی میسر است که ما قادر باشیم به نتایج مشابهی به‌رغم تفاوت‌های راه‌های معرفتی خود برسیم. بیایید این حالت را «تزیعین چند بعدی» (Overdetermination thesis) بنامیم.

این تزیعینایی عدم تقارن میان دلایل دینی و سکولار ساخته شده است (با در نظرگیری اینکه دلایل سکولار برای هرکس در دسترس است، درحالی‌که دلایل دینی برای شهروندان سکولار یا شهروندانی که به چیزهای متفاوتی ایمان دارند در دسترس نیست)، به‌گونه‌ای که توجیه اصل بی طرفی ناظر بر کاربست عمومی عقل، آنگونه که رالز و آئودی ممکن ساختند، ممکن شود.^{۶۶} به‌علاوه، براساس امکان تطابق

^{۶۵} درباره‌ی «اجماع هم‌پوشان» بنگرید به رالز، *لیبرالیسم سیاسی* (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۳)، ۱۳۳-۷۳. درباره‌ی «تعیین چندبعدی الزام‌آور» بنگرید به آئودی، «دموکراسی لیبرال و جایگاه دین در سیاست»، در آئودی و ولترسترف. *دین در میدان عمومی* (لندن: راونتن و لیتفیلد، ۱۹۹۷)، ۱۲. برای رالز «مسائل سیاسی بنیادی» همان‌هایی هستند که ماهیتاً مرتبط با قانون اند و مسائل مرتبط با عدالت پایه‌ای اند. بنگرید به رالز، *لیبرالیسم سیاسی*، ۱۳۷.

^{۶۶} آئودی و هابرماس واژه‌ی «سکولار» را به‌روشنی به شیوه‌های گوناگونی به‌کار می‌بندند. استفاده‌ی آئودی از این واژه مبهم است، هم آنچه را که رالز «سیاسی ناب» می‌نامد، دربرمی‌گیرد و هم ناظر به چیزی است که آئودی آن را «غیردینی اما فراگیر و جامع» می‌نامد. (بنگرید به رالز، «پندهی عقل عمومی بازبینی‌شده» در *مقالات برگزیده* (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۹: ۵۸۷). درحالی‌که تمایزی که هابرماس میان «سکولار» و دیدگاه‌ها و دلایل «سکولار» برقرار می‌کند، شباهت بسیاری به تمایز خود رالز دارد. اینجا من همان استفاده‌ای را از «سکولار» می‌کنم که هابرماس می‌کند، یعنی به‌معنای محدودش که همان چیزی است که رالز «سیاسی ناب» می‌نامد و شامل آموزه‌های جامع سکولار نیست.

موفقیت آمیزی که تز تعیین چندبعدی پیش روی ما می گذارد، درخواستی معقول است که از شهروندان باورمند به دیدگاه های خاص فراگیر و جامع بخواهیم تا هنگام مباحثه درباره ی مسائل سیاسی بنیادی از دلایلی بهره برند که در دسترس عموم است و درقبال استفاده ی منحصرانه از دلایل ویژه ای که محصول آموزه های جامع دینی خاص و دیگر آموزه هاست، تقوا پیشه کنند.^{۶۷} این درخواست زمانی که غایت سیاسی کاربست عمومی عقل را در لیبرال دموکراسی ها در نظر بگیریم، درخواست مناسبی ست. اگر ما به مثابه ی شهروندان دموکراتیک مدیون توجیهاتی باشیم که بر مبنای دلایلی فراهم آمده است که همگان تصمیمات قانون گذارانه اش را بی چون و چرا می پذیرند، پذیرفتنی است که بخواهیم، همان گونه که شرط (proviso) رالزی می خواهد، دلایل سیاسی مناسب- و نه دلایلی که تنها به واسطه ی آموزه های جامع و فراگیر پیش رو هستند- زمانی که ارائه می شوند برای حمایت از هرآنچه که آموزه های جامع می خواستند از آن حمایت کنند، کافی باشند.^{۶۸}

در چنین زمینه ای لازم است تا توجه کنیم که به موازات پرسش نشدن از معیار لیبرال مشروعیت بخشی دموکراتیک، آلترناتیو دیگری نیز برای شرط رالزی در کار نبوده است. به این معنا که اگر مشروعیت بخشی دموکراتیک به واسطه ی دلایلی که

^{۶۷} آخرین روایت رالز از «وظیفه ی شهروندی» دلایل دینی را از مباحثه ی عمومی سیاسی طرد نمی کند، اما شرط مناسب دلایل سیاسی مناسبی را می خواهد که برای زمینه مند کردن الزام های حاصل آمده کافی باشد. بنگرید به همان، ۵۸۴. حتی اگر چنین شود، موضوع «طرد» دلایل دینی از بین نمی رود. در موارد اختلاف میان دلایل عمومی و دلایل دینی، شرط مورد نظر بر طرد آن دسته از دلایل دینی دلالت دارد که نمی توانند به واسطه ی دلایل عمومی موازی تأیید شوند. به علاوه، دلایل دینی هم چنان بیرون از دلایلی باقی می مانند که تعیین بخش الزام های مورد نظر اند.

برای روایت خود آتودی از تمایز میان استدلال های در دسترس همگانی و استدلال های دینی، بنگرید به «جایگاه استدلال دینی در جامعه ی دموکراتیک و آزاد»، مجله ی قانون سن دیگو ۳۰، شماره ی ۴ (۱۹۹۳): ۶۷۷-۷۰۲، و تعهد دینی و عقل سکولار (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۰۰).

^{۶۸} رالز، «یده ی عقل عمومی بازبینی شده»، ۵۹۱.

توسط همه‌ی شهروندان به طور مستدلی پذیرفته شده‌اند، از ایشان می‌خواهد تا از تصمیمات قانون‌گذارانه‌اش حمایت کنند، دیگر جای بحثی درباره‌ی اینکه آیا نیازی هست تا «دلایل سیاسی مناسب» فراهم آورده شوند، نمی‌ماند و تنها می‌توان درباره‌ی این موضوع بحث کرد که چه زمانی، بهترین زمان برای فراهم آوردن آنهاست. به روشنی، آخرین زمان ممکن هنگامی است که تصمیمات قانون‌گذارانه گرفته می‌شوند، اما تفسیر رالز از «کاربست عمومی عقل» به منظور تحمیل کردن «وظیفه‌ی مدنیت» بر همه‌ی شهروندان، پیشنهاد می‌کند که دلایل سیاسی مناسب می‌بایست زودتر فراهم شوند. بنابر این تفسیر، شهروندان معمولی و نه تنها منصب‌داران، باید دلایل دسترس‌پذیر برای عموم را در حمایت از سیاست‌هایی که در تصمیمات سیاسی عمومی دخالت‌دارند، فراهم آورند. به علاوه آنها باید درباره‌ی مسائل سیاسی بنیادی، بر مبنای چنین دلایلی رأی بدهند اگر می‌خواهند تصمیماتشان مشروع در نظر گرفته شوند. این امر دلالت بر آن دارد که هرگاه شهروندان در مداخله‌ای سیاسی درگیر می‌شوند ممکن است تا تحت تأثیر آموزه‌های فراگیر دینی و یا غیر دینی خود قرار گیرند. با این وجود آنها می‌بایست «دلایل سیاسی مناسب» را در حمایت از سیاست‌های مورد علاقه‌شان فراهم آورند. به علاوه اگر از ایشان خواسته شد تا درباره‌ی مسائل سیاسی بنیادین رأی‌گیری کنند، می‌بایست تنها «دلایل سیاسی مناسب» را در تعیین بخشی به رأی‌هایشان به حساب آورند.

رالز تشخیص می‌دهد که تفسیرش از شرط، سؤالات بسیاری را درباره‌ی اینکه چگونه باید این شرط قانع‌کننده باشد، بی‌پاسخ می‌گذارد. یک سؤال بسیار حیاتی آن است که چه کسی موظف است این شرط را رعایت کند؟ پاسخ‌گویی به این سؤال در تمایزی که رالز با توجه به شهروان‌دین معمولی میان «فرهنگ سیاسی عمومی گسترده» و «زمینه‌ی فرهنگی» برقرار می‌کند، دشوار است. تعریف رالز از «وظیفه‌ی مدنیت» در *لیبرالیسم سیاسی* می‌گوید که شهروندان هنگامی که در «زمینه‌ی

فرهنگی» خود حضور دارند، می‌توانند از آموزه‌های جامع منحصر به فرد دینی یا غیردینی خود بهره‌برند، اما هنگامی که درگیر هواداری سیاسی در یک اجتماع عمومی‌اند، می‌بایست محدودیت‌های عقل عمومی را بپذیرند.^{۶۹} این ادعا می‌گوید که هم شهروندان معمولی و هم مسئول هنگامی که در فعالیت‌های سیاسی عمومی مانند اجتماعات شهری، تظاهرات خیابانی، برنامه‌های گفتگوی سیاسی، نوشتن مقاله در روزنامه‌ها و .. شرکت می‌کنند، نمی‌توانند از آموزه‌های دینی یا غیر دینی بهره‌برند. رالز قرائت خود را با پیشنهاد زیر تقویت می‌کند:

عده‌ای ممکن است بگویند محدودیت‌های عقل عمومی تنها در اجتماعات رسمی کاربرد دارد بنابراین تنها قانون‌گذاران می‌بایست از آن بهره‌برند هنگامی که در صحن پارلمان سخن می‌گویند یا هنگامی که احکام قضایی و تصمیمات اجرایی گرفته می‌شود. اگر آنها عقل عمومی را رعایت کنند، سپس به شهروندان دلایلی عمومی داده می‌شود که با قوانین مطابقت‌اند و با سیاست‌های اجتماعی پی‌گرفته می‌شوند. اما این به تنهایی کافی نیست.^{۷۰}

اگر شخصی رویه‌ی رأی دادن شهروندان معمولی به مسائل بنیادی سیاسی را تنها بر مبنای پیروی از دلایل سیاسی مناسب در نظر بگیرد، سخت نخواهد بود که ببیند چرا این آلترناتیو نامحتمل است.^{۷۱} اگر ممکن است که شهروندان از دلایل دینی یا دلایل جامع دیگر در مشورت‌های شخصی‌شان بر سر آنکه چگونه رأی می‌دهند بهره‌برند، این ادعا بسیار لغزنده خواهد بود که آنها ممکن است به‌هنگام مشارکت در

^{۶۹} لیبرالیسم سیاسی رالز، ۲۱۵

^{۷۰} همان، ۲۱۷.

^{۷۱} رالز تشخیص می‌دهد که شهروندان معمولی به‌ندرت در موقعیت رأی‌دادن به مسائل سیاسی بنیادی قرار می‌گیرند، اما این پرسش تجربی ربطی به پرسش‌های جاری مرتبط با محتوای دقیق «وظیفه‌ی شهروندی» ندارد.

مشورت‌های عمومی با دیگران به گونه‌ای دیگر و به مثابه‌ی بخشی از فرایند دلیل‌آوری مد نظر عمل کنند.^{۷۲}

به‌هرحال، رالز در مقاله‌ای به نام «ایده‌ی عقل عمومی بازبینی‌شده»، این نقطه‌نظر خود را هنگامی که ادعا می‌کند که «ایده‌ی عقل عمومی در تمامی تصمیمات سیاسی بر سر مسائل اساسی کاربرد ندارد، بلکه تنها در تصمیمات بر سر مسائلی به کار می‌رود که من در آنها عضوی از گردهمایی عمومی سیاسی (Public political forum) هستم»، بازبینی می‌کند.^{۷۳} او سپس شرح می‌دهد که «گردهمایی عمومی سیاسی» محدود می‌شود به «گفتار قضات در تصمیماتشان...؛ گفتار دولتمردان رسمی...؛ و در نهایت، گفتار کاندیداهای ادارات دولتی و مدیران همراشان، هنگامی که در حوزه‌ی عمومی سخن می‌رانند و طرح‌های حزبی‌شان را تعیین می‌کنند و گزاره‌های سیاسی صادر می‌کنند». به علاوه، رالز تأکید می‌کند که نیاز به «تصمیم باز و کامل» بر سر مسائل سیاسی بنیادی در فرهنگ زمینه، نیازی اساسی است. برای وضوح و شفافیت بیشتر، من از اصطلاحات هابرماسی استفاده می‌کنم که از اولی، با نام «حوزه‌ی عمومی رسمی» و از دومی، با نام «حوزه‌ی عمومی غیررسمی» نام می‌برد. بنابراین، اکنون به نظر می‌رسد بر طبق «دیدگاه گسترده‌ی فرهنگ سیاسی عمومی»، شهروندان معمولی نیازی ندارند تا هنگام درگیری در طرفداری سیاسی در حوزه‌ی عمومی غیر رسمی از دلایل عمومی‌شان بهره ببرند، در حالی که این دلایل می‌بایست هنگام مشارکت در اجتماعات عمومی (چه آنچه از طریق رسانه‌ها رخ می‌دهد، چه در خیابان‌ها و چه در گردهم‌آیی‌های شهری)، فراهم آورده شوند. عقل عمومی حداقل به دو طریق از شهروندان محدودیت‌زدایی می‌کند. اول، با فرض اینکه «شرط» به معنای آن است که کاربست دلایل دینی و سایر دلایل جامع، در طرفداری سیاسی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی می‌توانند منحصرأ در حوزه‌ی

^{۷۲} همان، ۲۱۷

^{۷۳} رالز، «ایده‌ی عقل عمومی بازبینی‌شده»، ۵۷۵. ایتالیک از من است.

مشورت به کار روند، حتی اگر دلایل عمومی موازی نیز پیش از آنکه تصمیمات قانونی گرفته شوند، فرانهاده شوند. به هر روی، از آن جایی که مشخص نیست چه کسی موظف است تا دلایل سیاسی مناسب را فراهم آورد، یک تقسیم کار در حوزه عمومی غیررسمی با شرط سازگار است. عده‌ای یا همه‌ی شهروندان معمولی می‌توانند تا زمانی که دیگران (حداقل مسئولین دولتی) دلایل سیاسی مناسب را فراهم آورند، از نقطه‌نظرات دینی و غیر دینی خود به هنگام مشارکت سیاسی در حوزه عمومی غیررسمی بهره‌برند. به طور آلترناتیوی اگر ما در نظر بگیریم که شرط در حوزه عمومی غیررسمی وجود ندارد، که دارد، و اگر شرط تنها منوط به گفتارهای سیاسی عمومی دولتمردان باشد، آنگاه باید در ادامه گفت که به همه‌ی شهروندان معمولی اجازه داده می‌شود تا هنگام مشارکت در طرفداری سیاسی در حوزه عمومی غیررسمی از نقطه‌نظرات منحصر به فرد و در عین حال جامع دینی یا غیردینی خود استفاده کنند.^{۷۴}

^{۷۴} می‌بایست روشن شود که پلانکلیفی و نامعلومی در شرط کمتر از تمایز میان «گردهمایی عمومی سیاسی» و «فرهنگ زمینه» واقع می‌شود. در *لیبرالیسم سیاسی* رالز این تمایز را همچون تمایز میان امر اجتماعی و امر سیاسی معرفی می‌کند (۱۳-۱۴). به دنبال این تمایز، همه‌ی اشکال عمومی طرفداری سیاسی (باملاحظه‌ی پرسش‌های سیاسی بنیادی) می‌توانند به راحتی و به واسطه‌ی فضیلت سیاسی بودن درون امر اول خلاصه شود. به هر روی، هم در وسعت بخشیدن به افق فرهنگ سیاسی عمومی و هم به طور هم‌سازانه‌ای در محدودساختن میدان گردهمایی عمومی سیاسی با امر سیاسی سروکار داریم. تنها پایگاه مشارکت‌کنندگان است-چه کارکنان دولتی و چه شهروندان معمولی- که می‌تواند بین این دو امر تمایز برقرار کند و نه سرشت سیاسی و محتوای گفتارهایشان. در نتیجه، یک دسته‌بندی آشفته آشکار می‌شود که رالز ظاهراً آن را «فرهنگ غیرعمومی سیاسی» می‌نامد و تمام رسانه‌ها را دربرمی‌گیرد: «روزنامه‌ها، مجله‌ها، تلویزیون و رادیو و هر چیزی شبیه به این‌ها» («ایده‌ی عقل عمومی بازبینی شده»، ۵۷۶). من نمی‌توانم به هیچ نوع تفسیری فکر کنم که ویژگی طرفداری سیاسی‌ای که در چنین رسانه‌هایی اتفاق می‌افتد را «غیرعمومی» می‌خواند. از آن جایی که این رسانه‌ها به‌طور بالقوه در دسترس همه‌ی شهروندان قرار می‌گیرند، به‌طور قطع چنین گفتارهایی به طبیعی‌ترین معنای کلمه، عمومی‌اند. از آن جایی که گفتارهای سیاسی‌ای که برآمده از رسانه‌ها هستند، می‌توانند درباره‌ی مسائل

رالز حتی در مباحث اخیرش به صراحت ادعا می‌کند که ایده‌آل عقل عمومی شهروندانی را مورد خطاب قرار می‌دهد که دولتمردان رسمی نیستند. به‌طور جزئی، او بیان می‌کند که به منظور برآورده کردن و محقق کردن وظیفه‌ی شهروندی، «شهروندان موظفاند به خود به‌گونه‌ای فکر کنند که گویا قانون‌گذارانند و از خود بپرسند کدام وضعیت‌ها، با کدام دلایل حمایت‌کننده و با لحاظ کردن یک معیار عام، برای قانون‌شدن معقول‌اند»^{۷۵}. با چنین تفسیری از «وظیفه‌ی مدنیت»، شهروندان

بنیادی مشابهی باشند که در گردهمایی عمومی سیاسی مورد بحث واقع می‌شوند؛ بدون شک درمقام «دغدغه‌ی عمومی» قرار دارند. به‌علاوه، بحث‌های سیاسی در این رسانه‌ها هم دولتمردان را درگیر می‌کند و هم شهروندان معمولی را. تمایزی را که رالز میان عمومی و غیرعمومی می‌گذارد، می‌تواند هم‌پای تمایز هابرماسی میان حوزه‌ی عمومی رسمی و حوزه‌ی عمومی غیررسمی مورد تفسیر قرار گیرد. به‌این‌معنا، «غیرعمومی» رالزی می‌تواند بر چیزی چون «هدایت‌نشده به‌دست دولتمردان رسمی» دلالت داشته باشد. به‌دنبال این تفسیر، می‌توان گفت گفتارهای سیاسی در رسانه‌ها به آن معنا «غیرعمومی»‌اند که درقیاس با گفتارهای قضات دادگاه عالی در تصمیمات‌شان مقیدکننده نیستند. به‌هرروی، «گفتارهای کاندیداهای پست‌های رسمی عمومی» از آن‌رو که جملات سیاسی‌شان قبل از آنکه برای پست سیاسی انتخاب شوند، قیدی به‌همراه نمی‌آورند، می‌توانند به‌درستی از گردهمایی رسمی سیاسی بیرون گذاشته شوند. در نتیجه، محدودیت‌های عقل عمومی بر اکثر گفتارهای سیاسی درباره‌ی مسائل بنیادی، پیش از آنکه انتخاب شوند یا مورد رفاندوم قرار گیرند، اعمال نمی‌شود. با توجه به این تفسیر که تضاد روشنی با تعریف رالز از گردهمایی عمومی سیاسی-که دربردارنده‌ی کاندیداهای پست‌های رسمی هستند-دارد، شک دارم که بتوانم این ادعا را به رالز نسبت دهم که همه‌ی گفتارهای سیاسی درباره‌ی مسائل بنیادی که «قیدآور» نیستند، به‌دلیل قیدآور نبودن، «غیرعمومی»‌اند و بنابراین فراسوی محدودیت‌های عقل عمومی. اما هم‌چنین به امکان طرح نوعی تمایز عمیق میان «گردهمایی عمومی سیاسی» و «فرهنگ زمینه» بدبین‌ام، تمایزی که برای تقسیم مباحثات سیاسی در حوزه‌ی عمومی به دسته‌ای که درون محدودیت‌های عقل عمومی ست و دسته‌ای که بیرون این محدودیت‌هاست، ضروری باشد.

^{۷۵} رالز، «ایده‌ی عقل عمومی بازبینی‌شده»، ۵۷۷. رالز توضیح می‌دهد که حتی شهروندانی که فعالانه درگیر طرفداری سیاسی نیستند می‌بایست حداقل «دولتمردان رسمی و کاندیداهای پست‌های رسمی را هنگام نقض عقل عمومی، رد و انکار کنند». این شهروندان به وظیفه‌ی شهروندی خود از طریق

هرگز از زیر بار الزام تفکر به خودشان به مثابه‌ی قانون‌گذارانی که از عقل عمومی - حداقل هنگامی که مسائل سیاسی بنیادی، محل مناقشه‌اند- پیروی می‌کنند، خلاصی نمی‌یابند. در حالت مطلوب، تصمیمات سیاسی بر سر مسائل این‌چنینی تنها زمانی مشروع می‌شود که هر شهروند بتواند فکر کند که «همه صحبت کرده‌اند و همه عاقلانه رأی داده‌اند و بنابراین همه از عقل عمومی پیروی کرده‌اند و وظیفه‌ی مدنیت خود را رعایت کرده‌اند».^{۷۶}

در نتیجه، «شرط» تمامی شهروندان را به طور برابر، حداقل درباره‌ی یک جنبه‌ی مهم و حیاتی مورد خطاب قرار می‌دهد. همه‌ی شهروندان می‌بایست اصل دوجانبه‌بودن (the principle of reciprocity) و عام‌بودن را بپذیرند، به این معنا که اگر در یک طرفداری سیاسی مشارکت می‌کنند، می‌بایست از دلایلی بهره‌برند که برای تمامی شهروندان، به‌طور معقولی قابل پذیرش باشد. بنابراین، در شکل‌دادن به طرحی که به مسائل سیاسی بنیادی بپردازد، همه‌ی شهروندان اجازه دارند از دلایل جامع دینی و غیردینی خود تا زمانی بهره‌برند که بتوانند دلایلی عمومی را نیز به‌طور موازی فراهم آورند تا طرحشان را توجیه کنند. به‌علاوه، با پذیرش اصل رفت و

حمایت از ایده‌ی عقل عمومی به‌واسطه‌ی انجام‌دادن کنشی که دولتمردان رسمی را ملزم به رعایت عقل عمومی می‌کند، عمل می‌کنند».

^{۷۶} همان، ۵۷۸: ایتالیک از من است. برای رالز این امر مستلزم ایده‌ی حقانیت سیاسی است که بر معیار عمل متقابل بنا شده است. متن کامل آن این‌گونه است: «درباره‌ی مسائلی که ماهیتاً مرتبط با قانون‌اند یا با عدالت بنیادی و پایه‌ای سروکار دارند، هنگامی که همه‌ی دولتمردان براساس عقل عمومی عمل می‌کنند، قرارداد قانونی‌ای که بیان‌گر نظر اکثریت است، قانون مشروع است. نباید فکر کرد که هر یک از این قوانین، عاقلانه‌ترین و مناسب‌ترین‌اند اما به‌لحاظ سیاسی (و اخلاقی) برای افراد به‌مثابه‌ی شهروند الزام‌آورند و باید به‌مثابه‌ی قانونی مقیدکننده مورد پذیرش واقع شوند. هر کس فکر می‌کند که همه حداقل معقولانه سخن‌گفته و رأی داده‌اند و بنابراین همه از عقل عمومی پیروی کرده‌اند و به‌وظیفه‌ی شهروندی‌شان احترام گذاشته‌اند».

برگشتی بودن و دوجانبه و عام‌بودن، همه‌ی شهروندان انحصار دلایل عمومی را در تعیین‌بخشی به طرحی که می‌بایست تصویب شود، به رسمیت می‌شناسند. با لحاظ کردن این دو شرط، هدف از اجازه دادن به شهروندان مبنی بر اینکه در تصمیمات سیاسی عمومی می‌توانند دلایل دینی و غیردینی خود را لحاظ کنند، گنگ به نظر می‌رسد. اگر چنین دلایلی می‌بایست همواره همراه با دلایل عمومی باشند و اگر تنها دلایل عمومی می‌توانند دریک برآیند سیاسی تعیین‌بخش باشند، دلایل دینی و دیگر دلایل جامع زائد و اضافی به نظر می‌رسند. بر طبق نظر رالز، به هر روی، در مسائل سیاسی مورد مناقشه و مهم، اضافه‌بودگی در واقع یک فضیلت به‌شمار می‌رود، زیرا به شهروندان اجازه می‌دهد تا صحت ادعایشان را ثابت کنند، بدین طریق که به یکدیگر نشان دهند چگونه نقطه‌نظرات جامع‌شان از سیاست‌هایی حمایت می‌کنند که دلایل عمومی نیز درگیر استدلال بر سر حمایت از چنین سیاست‌هایی هستند. در این معنا، آنان می‌توانند به یکدیگر نشان دهند که با جدیت بحث می‌کنند یا همان‌گونه که رالز می‌گوید، می‌توانند نشان دهند که دلایل عمومی مورد استناد «عروسک‌های خیمه شب بازی دست‌کاری شده توسط آموزه‌های جامع پشت صحنه نیستند»^{۷۷}. شهروندان با نشان دادن اینکه آموزه‌های فراگیرشان و دلایل عمومی در تعارض با هم نیستند، می‌توانند بر سر وجوه مختلف یک مسئله‌ی مورد بحث، شک‌ها را درباره‌ی وفاداری‌شان به ایده‌آل عقل عمومی دموکراتیک بزدایند.

این خط بحث، بنابر نظر رالز، می‌بایست هرگونه شبهه را درباره‌ی اینکه آیا شهروندان معمولی اجازه دارند تا در غیاب هر نوع دلیل در دسترس عموم برای حمایت از یک مسئله‌ی سیاسی مورد مناقشه، از دلیل دینی یا دیگر آموزه‌ها بهره ببرند یا نه بزدایند. آن‌طور که رالز می‌گوید، «اگر هنگام رخ‌دادن یک موقعیت، شهروندان با دلایل زمینه‌مند خود برانگیخته شوند، اصل دوجانبه و رفت و برگشتی

^{۷۷} همان، ۵۸۵.

بودن نقض می‌شود. از نظرگاه عقل عمومی، شهروندان می‌بایست به‌دستور ارزش‌های سیاسی‌ای که صادقانه فکر می‌کنند معقول‌ترین‌اند، رأی دهند».^{۷۸}

همان‌گونه که هابرماس در مقاله‌اش خاطر نشان می‌کند، مفهوم‌پردازی رالز از عقل عمومی با مقاومت جدی و پرتنگی از سوی نقدهای مختلف روبه‌رو شد. مخالفت آنها متکثر و پیچیده است و همه‌ی آنها سودای یکسانی در سر نمی‌پرورانند. هابرماس آگاه است که در بسیاری از موارد هدف غایی این مخالفت‌ها بی‌طرفی دولت لیبرال است و در این جنبه هابرماس کنار رالز و دربرابر نقادان او قرار می‌گیرد و از بی‌طرفی سفت و سخت نهادهای دولتی دفاع می‌کند و بنابراین حکم به جدایی کلیسا و دولت می‌دهد. با این وجود، او فکر می‌کند برخی از این انتقادات متقاعدکننده‌اند و می‌بایست در تأمل بر اخلاق شهروندی لحاظ شوند، حتی اگر کسی نتایج نهایی بحث ایشان را نپذیرد. نقدهای وایتمان و ولترسترف در منظر هابرماس چنین نقدهایی هستند. از دید هابرماس، جدی‌ترین نقدهای این دو بر رالز درباره‌ی روایت‌اش از اخلاق شهروندی، قائل شدن به الزام فراهم‌آوردن دلایلی است که برای تصمیمات سیاسی در دسترس عموم هستند و دشواری شناختی غیر ضروری را بر شهروندان دین‌دار تحمیل و یکپارچگی وجود دینی‌شان را تهدید می‌کنند. در ابتدای امر باید دانست چنین الزامی در مقیاس گسترده بسیار مخالفت‌برانگیز است، زیرا از شهروندان دین‌دار درخواست غیرممکنی دارد، درخواستی مبنی بر آنکه آنها بتوانند در یک نظرگاه تجربی خالص قرار گیرند. همان‌گونه که هابرماس اشاره می‌کند «بسیاری از شهروندان دین‌دار از برقراری چنین تفکیک ساختگی‌ای در اذهان‌شان

^{۷۸} همان، ۶۰۵. توضیح بیشتر رالز بدین قرار است: «عقل عمومی مسئولیت شهروندان را در قبال وظیفه‌ی شهروندی هم‌تراز مسئولیت قاضی در قبال وظیفه‌ی تصمیم‌گیری درباره‌ی موارد مختلف می‌بیند. درست همان‌گونه که قضات می‌بایست درباره‌ی موارد مختلف براساس زمینه‌های قانونی از پیش موجود و تفاسیر قانونی فراهم‌آمده از موضوعات و احکام قانونی تصمیم بگیرند، شهروندان نیز می‌بایست به‌واسطه‌ی عقل عمومی دلیل بیاورند و از طریق معیار عمل‌متقابل هدایت شوند، زمانی‌که پای مسائل ماهیتاً قانونی و مرتبط با عدالت پایه‌ای و بنیادی در میان است.» (همان)

ناتوان‌اند بی‌آنکه هستی‌شان را به مثابه‌ی فردی زاهد به خطر اندازند»^{۸)}. در منظر هابرماس، این واقعیت که بسیاری از شهروندان نمی‌توانند توجیهات سکولار مستقل از باورهای مستحکم‌شان فراهم آورند، ما را متقاعد می‌کند که مخالفت با رالز را مبنی بر اینکه هر «بایدی» بر یک «توانستن» دلالت دارد، پذیریم. اما جدای از این واقعیت، یک حوزه‌ی هنجاری در ارتباط با این مخالفت نیز وجود دارد. هابرماس این‌گونه شرح می‌دهد: «مخالفت مرکزی ایشان، طنینی هنجاری می‌یابد، چراکه با نقش تام‌وتمامی که دین در زندگی شخص مؤمن ایفا می‌کند - به‌عبارتی دیگر، با «جایگاه» دین در زندگی روزمره - ارتباط دارد. یک شخص مؤمن، نقش‌های روزمره‌اش را با **الهام** از باور ایمانی خود ایفا می‌کند. به بیانی دیگر، باور راستین، صرفاً یک آموزه یا مضمون مورداعتقاد نیست، بلکه سرچشمه‌ای از نیروست که شخص مؤمن در عمل آن را به کار می‌بندد و بدین ترتیب، تمامیت زندگی‌اش را سیراب می‌کند. به‌علاوه، براساس نقد فوق، این خصلت تمامیت‌بخش گونه‌ای از ایمان که جای‌جای زندگی روزمره را پُر می‌کند، با هرگونه‌ی اِحاله‌ی سست اعتقادات سیاسی دین‌بنیاد به یک پایه‌ی شناختی **متفاوت** مخالفت می‌ورزد». هابرماس مخالفت‌های وایتمان و ولترسترف را با نقل عبارات از گذرگاه‌های آثارشان خلاصه می‌کند: «این به باورهای دینی شهروندان خوب دین‌دار ما در جامعه برمی‌گردد که آنها ناگزیرند که مبنای تصمیم‌گیری‌هایشان را در موضوعات مربوط به عدالت بر اعتقادات دینی‌شان استوار کنند. آنها به اعتقادات دینی‌شان به مثابه‌ی گزینه‌ای که می‌بایست انتخابش کنند، نگاه نمی‌کنند»^{۹)}. زمینه‌ی دینی مفهوم عدالت به آنها می‌گوید چه چیز به لحاظ سیاسی درست و چه چیز نادرست است و آنها از دریافت «هر نوع کششی از جانب دلایل سکولار ناتوان‌اند»^{۱۰)}.

^{۹)} ولترسترف، «نقش دین در تصمیم‌گیری و مباحثه درباره‌ی مسائل سیاسی»، دین در میدان عمومی.

۱۰۵

^{۱۰)} وایتمان، دین و الزام‌های شهروندی (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۰۲)، ۱۵۷

اگر این مخالفت متقاعدکننده باشد، که هابرماس فکر می‌کند که هست، مشکل طرح لیبرال آن است که در نظر نمی‌گیرد شهروندان دین‌دار نمی‌توانند «تقسیمی را در ذهن‌شان برقرار کنند»، مخصوصاً بدین‌خاطر که دلایلی که باید با آن سیاست‌هایی را حمایت کنند یا مورد مخالفت قرار دهند، دلایلی دینی‌اند. آن‌گونه که من می‌فهمم، مسئله‌ی اصلی اینجا این نیست که کسانی که بر دلایل دینی خود تکیه می‌کنند، از تخیل کافی برای همراهی با دلایل سکولار برخوردار نیستند، بلکه مسئله اینجاست که هیچ ضمانتی مبنی بر در دسترس بودن چنین دلایلی وجود ندارد. از چنین منظری، مخالفت‌های وایتمان و ولترس‌تُرف اگر در مخالفت مستقیم با تز تعیین چندبعدی - که در ابتدا ذکر شد - دیده شوند، بهتر درک می‌گردند.

از منظر امکان وجود تضادی واقعی میان دلایل دینی و سکولار، این ادعا که شهروندان دیندار ناتوان از لحاظ کردن هر نوع کششی از سوی دلایل سکولار هستند، می‌تواند به معنای مخالفتی قانع‌کننده با طرد هر نوع دلایل دینی از مباحث سیاسی عمومی تلقی شود. نسبتاً آسان است که سناریویی را تصور کنیم که در آن تعیین چندبعدی شکست می‌خورد، جایی که دلایل سکولاری سیاست‌های مشخصی را می‌پذیرند، درحالی‌که شهروندان دین‌دار با آن سیاست‌ها به دلایل اخلاقی مخالفت‌اند.^{۸۱} در چنین مواردی، تنها راه استدلال آنها برای عمل به الزام اخلاقی

^{۸۱} رالز این امکان را در مقدمه‌ی ویراست ۱۹۹۷/لیبرالیسم سیاسی تئوریزه می‌کند: «برای روشن شدن موضوع تصور کنید که عقل عمومی برای حق سقط جنین استدلال معقولی در چنته دارد اما ارزش‌های سیاسی به همان میزان معقول که موازنه برقرار کنند در عقل عمومی حضور ندارند تا در جهت انکار این حق استدلال کنند. اما در این مورد، و فقط در این مورد، آموزه‌ی جامعی وجود دارد که خلاف عقل عمومی با حق سقط جنین به مخالفت برمی‌خیزد». در این متن، رالز برای باورمندان به این آموزه کنش‌های قانونی‌ای را در نظر می‌گیرد که در صورت قانونی‌شدن سقط جنین می‌توانند اختیار کنند: «آنها می‌توانند حق را به مثابه‌ی چیزی که به قانون مشروع تعلق دارد به رسمیت بشناسند و بنابراین با زور در برابر آن مقاومت نورزند.» یا «آنها ممکن است در راستای تغییر عقل عمومی به مخالفت با حق سقط جنین برخیزند و استدلال کنند». به هر حال، باید روشن شود که این امکان متأخر عملاً در

شخصی‌شان به منظور بیان مخالفت‌شان با چنین سیاست‌هایی، به‌واسطه‌ی استفاده از دلایلی که تنها برای ایشان در دسترس است ممکن می‌شود؛ دلایلی که می‌توانند دینی باشند. تحت چنین شرایطی، «وظیفه‌ی شهروندی» در قالب اصطلاحاتی رالزی، می‌تواند برای ایشان غیر قابل پذیرش گردد، زیرا از امکان استفاده از دلایل دینی خودشان ممانعت به‌عمل می‌آورد.^{۸۲}

برای گذر از چنین وضعیت دشواری، طرح هابرماس می‌تواند مورد پذیرش بیشتری قرار گیرد. او پیشنهاد می‌کند تا شرط رالزی را در معنایی محدودتر تفسیر کنیم: «ترجمان نهادی شرط» (Institutional translation proviso). بنابر این تفسیر، وظیفه‌ی فراهم آوردن «ترجمان سکولار» (آنچه رالز دلایل سیاسی مناسب می‌نامد)، همه‌ی شهروندان را مورد خطاب قرار نمی‌دهد، بلکه تنها با دولتمردان سروکار دارد: فراسوی حد نهادی که حوزه‌ی عمومی غیر رسمی را از پارلمان‌ها، دادگاه‌ها، وزارت‌خانه‌ها و سازمان‌های اداری جدا می‌کند... شهروندان دین‌دار می‌توانند «ترجمان نهادی شرط» را به رسمیت شناسند، بی‌آنکه مجبور باشند هویت‌شان را هنگام مشارکت در گفتارهای عمومی به دو بخش عمومی و خصوصی خرد و دو تکه

سناریوی اصلی غیرممکن است زیرا در این مورد خاص هیچ استدلال در دسترسی که بتواند هم‌پای تغییرات عقل عمومی پیش برود، وجود ندارد.

^{۸۲} در «ایده‌ی عقل عمومی بازبینی‌شده» رالز این امکان را در بحثش درباره‌ی انواع گفتارهایی که به دلیل آوری عمومی تعلق ندارند، در نظر می‌گیرد؛ گفتاری که او «گواهی‌دهنده» می‌نامد. برطبق نظر رالز شهروندان می‌توانند از این نوع گفتار بهره‌برند، هنگامی که «آنها نه تنها می‌بایست به دیگر شهروندان اجازه دهند تا مبنای عمیق مخالفت سرسختانه‌شان را بفهمند، بلکه می‌بایست به آنها اجازه دهند تا در مقام شاهد و به‌واسطه‌ی فهمیدن مبنای مخالفت، باور ایشان را تاب بیاورند» (۵۹۵) با این‌وجود، او مشخص می‌کند که این نوع گفتار به دلیل آوری عمومی تعلق ندارد و بنابراین نمی‌تواند به‌مثابه‌ی مبنایی برای مخالفت فعالانه با سیاست‌های مربوطه، مورد استفاده قرار گیرد. او اضافه می‌کند: «هم‌زمان کسانی که در مقام شاهد اند، ایده‌ی عقل عمومی را می‌پذیرند. درحالی‌که مشغول ارزیابی نتایج رأی مورد توافق شهروندان معقول هستند که نشان از پیروی آگاهانه از عقل عمومی دارد، آن رأی را به‌مثابه‌ی قانونی مشروع به‌رسمیت می‌شناسند و الزام عدم تخلف از آن را می‌پذیرند».

کنند. به آنها می‌بایست اجازه داده شود تا باورهایشان را با یک زبان دینی بیان و توجیه کنند، اگر نمی‌توانند «ترجمان» سکولاری برای آنها بیابند. (۹-۱۰)

بنابراین، در تمایز با روایت رالزی، این طرح به شهروندان معمولی اجازه می‌دهد تا سیاست‌های دلخواه خود را توجیه کنند؛ نه تنها بر مبنای دلایلی دینی که می‌توانند به دست‌دلایل عمومی موازی حمایت شوند، بلکه بر مبنای دلایلی دینی‌ای در موقعیت‌هایی که دلایل عمومی موازی پیدا نمی‌شوند. به عبارت دیگر، این طرح شهروندان معمولی را هنگامی که دلایل در دسترس عموم نیستند، از الزام توجیه سیاست‌های دلخواه با چنین دلایلی معاف می‌کند.

در میان فضایل چنین طرحی، روشن‌ترین امر آن است که از شهروندان دین‌دار نمی‌خواهد تا دچار نوعی خودبازدارندگی شوند یا آنکه از سانسور موضوعات و دلایل دینی حمایت کنند که می‌توانند در برنامه‌ای مشورتی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی مورد استفاده قرار گیرند.^{۸۳} گرچه هابرماس به‌طور شفاف از تأکید بر این وجه از طرحش خودداری می‌کند، اما به نظر من، همان‌گونه که بعداً نشان خواهیم داد، این

^{۸۳} رالز بارها تأکید می‌کند که تفسیرش از «وظیفه‌ی شهروندی» ربطی به بحث‌های سیاسی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی ندارد (آنچه که او «فرهنگ زمینه» می‌نامد) و بنابراین ممکن است به‌نظر برسد که گویا روایتش از اخلاق شهروندی با روایت هابرماسی مطابق است. اما همان‌گونه که من سعی کردم در بخش اول نشان دهم، ادعاهای مشخص رالز در ارتباط با حوزه‌ی عمومی غیررسمی به‌سختی با ادعای عمومی‌اش هم‌سوست، ادعایی که می‌گوید شهروندان هنگام دلیل‌آوری درباره‌ی مسائل سیاسی بنیادی، وظیفه دارند تا به خودشان به‌گونه‌ای بیاندیشند که «گویا خودشان به‌جای قانون‌گذارانی‌اند که از عقل عمومی پیروی می‌کنند». حتی اگر صرف‌نظر کنیم که چگونه ممکن است این دو ادعای کاملاً متعارض با هم هماهنگی یابند، یک چیز روشن است: محدودکردن کاربست «شرط» به چارچوب نهادی و بنابراین نادیده‌گرفتن «وظیفه‌ی شهروندی» برای همه‌ی شهروندان معمولی، با ایده‌ی رالزی عقل عمومی سازگار نیست.

وجه خصلت ذاتی هر شکل احتمالی از دموکراسی مشورتی است. سایر فضیلت‌هایی که هابرماس برای این طرح بر می‌شمارد، به نتایج مثبتی بستگی دارند که از گشودن حوزه‌ی عمومی به‌روی فرایندهای یادگیری دو جانبه و تغییرات فرهنگی به دست می‌آیند. در نهایت، با توجه به محدودیت‌زدایی‌های مضاعف او، طرح وی محدودیت مرکزی «شرط» رالزی را برجسته می‌کند، ظاهراً تحت این عبارت که «تنها دلایل سکولار فراسوی حد نهادی به‌شمار می‌آیند».^(۹)

با وجود تمام فضایل طرحش، من مطمئن نیستم که آیا طرح هابرماس راه حل بالفعلی برای مخالفتی که مد نظر است، فراهم می‌آورد یا نه. به گمان من آنچه که این مخالفت را برمی‌انگیزاند، عمیق‌تر از آن است که با حرکت دادن شرط رالزی به یک پله بالاتر برای آنکه از جایگاه حوزه‌ی عمومی غیررسمی با چارچوب نهادی سخن بگوید، حل شود.

طرح هابرماس یک راه حل سراسرست جلوی پای شهروندان معمولی می‌گذارد تا بتوانند با موقعیتی روبه‌رو شوند که در آن هیچ دلیل عمومی‌ای در حمایت از سیاست دلخواه خود نمی‌توانند فراهم آورند، در حالی که شرط رالز به نظر می‌رسد چنین امکانی را نادیده می‌گیرد.^{۸۴} به هر روی، ما یک‌بار در خصوص امکان موقعیتی

^{۸۴} در واقع، من فکر نمی‌کنم این‌گونه باشد. از سویی، درست است که رالز فرض می‌کند در اکثر مواقع، شهروندان معقول دلایلی عمومی در حمایت از سیاست‌هایی که آموزه‌های جامع‌شان از آن حمایت می‌کنند، پیدا خواهند کرد و به‌همین منظور مباحثه‌ی سیاسی در میان نقطه‌نظراتی که درگیر دلایل متعارض دوجانبه‌اند، جریان می‌یابد؛ نقطه‌نظراتی که مورد حمایت عموم مردم‌اند. اما از سوی دیگر، این بدان معنا نیست که هرگاه این تلاش شکست خورد، «شرط» رالزی سکوت می‌کند. از منظر «شرط»، هر زمان که شهروندان نتوانند دلایل عمومی مناسب در حمایت از سیاست‌هایی که آموزه‌های جامع و یا دینی‌شان از آن حمایت می‌کنند، بیابند؛ دو راه دارند. آنها می‌توانند اذهانشان را تغییر دهند (شهروندان می‌بایست خود را آماده کنند که یا آموزه‌هایشان را تصدیق کنند یا مورد بازبینی قرار دهند و یا تغییر دهند. ممکن است آموزه‌های ایشان باطل‌کننده‌ی ارزش‌های سیاسی یک جامعه‌ی دموکراتیک قانون‌محور باشد یا اصلاً این ارزش‌ها را به حساب نیاورند. بنابراین شهروندان نمی‌توانند ادعا کنند که چنین آموزه‌هایی معقول‌اند. همان، ۶۰۹). راه دیگر این است که آنها می‌توانند آموزه‌های

که در آن تعیین چندبعدی شکست می خورد، نظریه پردازی کردیم، طرح هابرماس - اگر چه کمتر از طرح رالز تقاضامند است - در برابر مخالفتی از جنس آنچه گفته شد، آسیب پذیر می نماید. اگر تعیین چندبعدی شکست می خورد، خواسته‌ی هابرماس مبنی بر «ترجمان نهادی شرط» به طور یکسانی محال به نظر می رسد. ترجمان، تعیین چند جانبه را پیش فرض می گیرد: این ترجمان ممکن می داند که ما به وسیله‌ی معنای معرفت‌شناختی متفاوت به نتایج مشابه برسیم. هرگاه این امر ناممکن به نظر برسد، شرط هابرماسی نیز با همان چالشی مواجه می شود که شرط رالزی مواجه شده بود.

از چنین منظری، به نظر می رسد که اگر در واقع چیزی در این مخالفت در سطح بحث غیررسمی در حوزه‌ی عمومی هست، در سطح نهادی نیز باقی می ماند. هابرماس دقت این مخالفت را می پذیرد هنگامی که استدلال می کند که «به شهروندان می بایست اجازه داده شود تا باورهای خود را اگر نمی توانند «ترجمان» سکولار بیانند، به زبانی دینی توجیه کنند». اما اگر این واقعیت که عدم پیدا کردن ترجمان سکولار می تواند دلیل خوبی باشد تا به شهروندان دین دار این اجازه داده شود که به طور منحصرأ از دلایل دینی خود بهره برند، چرا نمی توان این اجازه را به آنها داد، زمانی که در مقام سیاست مدار قرار می گیرند؟ چه اتفاقی می افتد وقتی که هیچ «ترجمان» سکولاری برای دلایل دینی‌ای وجود ندارد که پای سیاست‌هایی را امضا می کنند که دین داران فکر می کنند درست هست؟ اگر اختلافی واقعی میان دلایل سکولار و دلایل دینی‌ای که تصمیمات قانون گذاران را راهبری می کنند، وجود

جامع‌شان را برای خودشان نگه دارند و به جستجو برای یافتن دلایل عمومی برای حمایت از آموزه‌هایشان ادامه دهند. اما جدای از اینکه به آنها اجازه داده می شود که به هواداری سیاسی بر مبنای دلایل غیرعمومی شان ادامه دهند، «شرط» از آنها می خواهد اجرای تصمیم مخالف را که بر مبنای دلیل عمومی گرفته شده است، «به‌مناهی قانون مشروع به رسمیت بشناسند و بنابراین در برابر آن با زور مقاومت نکنند». رالز، مقدمه‌ی لیبرالیسم سیاسی.

دارد؛ دولتمردان قادر نخواهند بود تا به سادگی الزام ترجمان‌شان را به واسطه‌ی فضیلت شرط، تحقق بخشند. اینجاست که «بایستن» به یک «توانستن» اشاره می‌کند. بنابراین دولتمردان چگونه می‌توانند ترجمان مورد نیاز را در موارد اختلاف واقعی تولید کنند؟ چنین ترجمانی از کجا می‌تواند بیاید؟ در موارد اختلاف فعلی میان دلایل سکولار و دینی، «شرط ترجمان نهادی» می‌تواند به طرد مشابهی که شرط رالزی در خصوص دلایل دینی اعمال کرد، بینجامد. با اضافه کردن اینکه طرد «فراسوی حد نهادی» عمل می‌کند، نمی‌توان مخالفت فوق را ساکت کرد، مخصوصاً آنکه این مخالفت در مواردی که اختلاف دلایل سکولار و دینی بالا می‌گیرد، پررنگ‌تر می‌شود. در موارد اختلاف و تعارض، شهروندان دین‌دار، که می‌توانند دولتمرد نیز باشند، «ناتوان از لحاظ کردن هرگونه کششی از سوی هر نوع دلیل سکولار هستند». اگر این یک مخالفت قانع‌کننده علیه شرط رالزی است، به همان اندازه هم علیه شرط هابرماسی مهم و دندان‌شکن باقی می‌ماند.

اما آیا این مخالفت در واقع قانع‌کننده است؟ و نتایج مشخص پذیرش این مخالفت از سوی هابرماس با توجه به رویکرد خودش چه می‌تواند باشد؟ ما می‌توانیم این مسائل را با نگاهی دقیق‌تر به مخالفت و ایتمان و ولترسترف بررسی کنیم.

آن‌گونه که من می‌فهمم، مخالفت ایشان با فهم لیبرال از اخلاق شهروندی دربردارنده‌ی بعدی اخلاقی، سیاسی و شناختی است. بنابر نظر ایشان، یک روایت از اخلاق شهروندی نمی‌بایست دشواری‌هایی ناشی از مخالف بودن به لحاظ اخلاقی یا غیرقانونی بودن به لحاظ سیاسی یا متفاوت بودن به لحاظ شناختی بر هر شهروندی تحمیل کند. این دامنه‌ی چند بعدی به ما امکان این را می‌دهد که مخالفت کلی را به سه ادعای مشخص دسته‌بندی کنیم:

بنابراین مخالفت، تفسیر رالز از «وظیفه‌ی مدنیت» می‌تواند شهروندان دین‌دار را مجبور کند تا به آنچه به لحاظ اخلاقی با آن مخالفاند، عمل کنند. همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، در مواردی که اختلاف میان دلایل دینی و سکولار بر سر سیاست‌های

به لحاظ اخلاقی تنش‌زا وجود دارد، رویکرد رالز راه را بر شهروندان دین‌دار می‌بندد و عمل به الزام شخصی‌شان را به‌واسطه‌ی فراهم کردن دلایلی در مخالفت با آنچه که سیاست‌های غیر اخلاقی می‌خوانند، تا زمانی که آن دلایل منحصراً دینی باشند، غیر ممکن می‌داند. با توجه به این رویکرد رالز که مسائل سیاسی مورد مناقشه ماهیتاً قانون‌گذارانه‌اند و مرتبط با موضوعات عدالت ریشه‌ای‌اند، بسیار تعجب‌برانگیز است که از شهروندان خواسته شود با آنچه سیاست‌های عمیقاً غیر اخلاقی می‌دانند، به‌سادگی کنار بیایند.^{۸۵}

از منظر سیاسی مدنظر مخالفت مذکور، روایت رالز از «وظیفه‌ی مدنیت» به‌گونه‌ای نامشروع منجر به طرد یک-سویه‌ی نقطه‌نظرات، دلایل و اعتقادات بسیاری از شهروندان می‌شود.^{۸۶} چنین تحمیلی با اصل لیبرال مشروعیت‌بخشی دموکراتیک در تضاد است. بر طبق این اصل ما مدیون توجیحات شهروندان مان هستیم که منجر به پذیرش معقولانه‌ی تصمیمات سیاسی و اطاعات الزامی از آنها شده‌اند. در پرتو چنین اصلی، هیچ گروه خاصی از شهروندان حق ندارد اولویت آنچه که یک‌بار و برای همیشه می‌بایست در مباحثه‌ی عمومی طرح شود و بدان تعلق داشته باشد را تعیین کند و هم‌چنین حق ندارد مشخص کند چه چیزی نیازمند توجیه است و چه چیز نیست. تنها خود شهروندان می‌توانند چنین تعییناتی را صورت‌بندی کنند. همان‌گونه که ولترسترف می‌گوید «اخلاق شهروند به‌واسطه‌ی خصلت لیبرالی‌اش به‌تنهایی

^{۸۵} برای یک دفاع جانانه از مخالفت اخلاقی، بنگرید به مایکل سَندل، *فلسفه‌ی عمومی* (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۲۰۰۵).

^{۸۶} ولترسترف این ادعا را در هزینه‌ی عدم مشروعیت سیاسی دخیل می‌داند که شرط رالزی، از یک نقطه نظر هنجاری، «به‌طور غیرمنصفانه‌ی از عمل دین تخطی می‌کند و جلو می‌زند» و از یک نقطه نظر عملی در اکثر مواقع دلایل دینی را طرد می‌کند، در حالی که آموزه‌های جامع سکولار بیشتر از دلایل دینی «تعریف نشده‌اند». (نقش دین در تصمیم‌گیری و مباحثه‌ی مسائل سیاسی، ۱۰۵)

تعیین‌گر آن چیزی است که در دموکراسی‌های قانونی می‌بایست به بحث گذارده شوند».^{۸۷}

اما بنابر نظر هابرماس، جدی‌ترین مخالفت با طرح لیبرالی مربوط به دشواری‌های شناختی‌ای می‌شود که به‌گونه‌ای نامتقارن بر شهروندان تحمیل می‌گردند.^{۲۵} مخالفت مذکور یک بعد شناختی و یک بعد وجودی دارد. از یک منظر تماماً شناختی، مشکل با تفسیر رالزی از «وظیفه‌ی مدنیت» این است که شهروندان دین‌دار را مجبور می‌کند تا دورو و ریاکار (disingenuous) باشند. بدین معنا که از آن‌ها می‌خواهد در حوزه‌ی عمومی با دلایلی از سیاست‌های دلخواه‌شان حمایت کنند که تطابقی با اعتقادات خودشان ندارد. این امر ممکن است انسجام و یکپارچگی موضع دین‌مدارانه‌شان را تهدید کند و بنابراین همان‌گونه که هابرماس می‌گوید، «هستی‌شان را به‌مثابه‌ی افرادی مؤمن به‌خطر بیاندازد» (۸). پذیرفتنی است که بنابر روایت رالز از «وظیفه‌ی مدنیت» از شهروندان خواسته می‌شود که با استدلال‌های مناسبی مباحثه‌کنند، زمانی که از عقل عمومی پیروی می‌کنند. اما در چنین زمینه‌ای، این واقعیت که هر «بایستی» به یک «توانستن» دلالت دارد، جدی‌ترین چالش را ایجاد می‌کند. با توجه به این که، ما نمی‌توانیم ایستاری ابزار در برابر باورهایمان و مواضع شناختی‌مان اتخاذ کنیم- به‌عبارت دیگر، با توجه به این که دست ما نیست که / انتخاب کنیم کدام دلیل را قانع‌کننده می‌یابیم و کدام را نه- اگر از ما خواسته شود که دلایل غیرعمومی‌مان را از مشورت حذف کنیم، ممکن است مجبور شویم از دلایلی بهره ببریم که باوری به آن نداریم. وظیفه‌ی مدنیت اگر این‌گونه بیان شود، بیش از آنکه دال بر فضیلتی باشد، به‌نظر می‌رسد از یک منظر شناختی دربردارنده‌ی گناهی آشکار است. وجه دیگری از مخالفت به ناهم‌سازی‌های شناختی (Cognitive dissonances) ربط دارد. شهروندان دین‌دار مجبور می‌شوند تا هم تلاش کنند به وظیفه‌ی مدنیت خویش عمل کنند و هم به وظیفه‌ی دینی خود

^{۸۷} همان، ۱۱۳

گوش فرا دهند که از آنها می‌خواهد برای حفظ انسجام هستی مذهبی‌شان، دین را شکل‌دهنده‌ی اکثر باورها و اعتقادات و توجیهات خود بدانند.^{۸۸} روشن است که این دو وظیفه ناهم‌سو هستند. من بعداً درباره‌ی این وجه وجودی مخالفت مذکور با طرح لیبرالی سخن خواهم گفت، در ابتدا می‌خواهم بر وجه شناختی آن دست بگذارم. از آن جایی که هابرماس راه‌حلی در قبال مخالفت شناختی از روایت رالز از اخلاق شهروندی ارائه می‌دهد، ما می‌بایست دریابیم که آیا طرح او وضعیت بهتری را در نسبت با طرح رالز که دشواری‌های شناختی بر شهروندان تحمیل می‌کند، فراهم می‌آورد یا نه.

روایت بازبینی‌شده‌ی هابرماس از اخلاق شهروندی، دشواری مستقیمی را ناشی از بی‌صداقتی شناختی (Cognitive dishonesty) بر شهروندان دین‌دار، مادون حد نهادی، تحمیل نمی‌کند. در حوزه‌ی عمومی غیررسمی آنها / اجازه دارند تا از هر دلیلی که صادقانه به آن باور دارند، بهره ببرند؛ حتی اگر دلیلی منحصرأ دینی باشد. در این معنا، آنها مجبور نیستند تا با دلایل سکولاری کنار بیایند که تطابقی با باورهای صادقانه‌شان ندارد. آنها تنها در صورتی مجبورند چنین کنند که بخواهند دلایل‌شان در فرایند قانون‌گذاری به حساب بیاید. من نمی‌دانم که آیا خصلت شرطی الزام آخر، می‌تواند دشواری بی‌صداقتی شناختی را تحمل‌پذیرتر کند یا نه (یا حتی پذیرفتنی‌تر)، اما این قضیه را فعلاً رها می‌کنم. چیزی که می‌خواهم الان بگویم به سؤال مکملی ربط دارد که با پذیرش دشواری شناختی تحمیل‌شده بر شهروندان سکولار سروکار دارد.

بنابراین هابرماس، نتیجه‌ی منطقی دادن مجوز به شهروندان دین‌دار که از دلایل منحصرأ دینی خود هنگام طرفداری سیاسی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی بهره ببرند، این است که شهروندان سکولار می‌بایست تمرین کنند تا از «ایستارهای

^{۸۸} بنگرید به ولترسترف، «نقش دین در تصمیم‌گیری و مباحثه درباره‌ی مسائل سیاسی»، ۱۰۵-۱۰۶:

ویتمن، دین و الزام‌های شهروندی، ۱۴۱

سکولار» خود فاصله بگیرند و اجتناب کنند. به‌طور تعجب‌برانگیزی، از دادن آن مجوز برمی‌آید که شهروندان سکولار اجازه ندارند به‌طور عمومی موضعی معرفتی در برابر دین اتخاذ کنند که برطبق آن دین «هیچ جوهر شناختی» ندارد. بنابراین، برخلاف شهروندان دین‌دار، آنها نمی‌توانند از باورهای صادقانه‌شان اگر در تعارض با امکان صدق ادعاهای مذهبی باشد، استفاده‌ی عمومی کنند.

بنابر نظر هابرماس، این دشواری شناختی تحمیل‌شده بر شهروندان با دشواری شناختی تحمیل‌شده بر شهروندان دین‌دار که ناشی از پذیرش تقدم و اولویت نهادی دلایل سکولار است، همبستگی دارد. پیش‌فرض است که نشان داده شود ملاحظه‌ی الزام‌های هنجاری مستتر در دشواری‌های شناختی اخلاق دموکراتیک شهروندی به‌طور برابری میان شهروندان سکولار و دین‌دار توزیع نشده است. هابرماس استدلال خود را با تحلیلی معرفت‌شناختی از پیش‌شرط‌های شناختی تکمیل می‌کند، پیش‌شرط‌هایی که در ما این توقع عقلانی را ایجاد می‌کنند که شهروندان می‌توانند با الزام‌های هنجاری تطابق‌پذیر روبه‌رو شوند. این تحلیل هم‌چنین می‌خواهد که نشان دهد ملاحظه‌ی پیش‌شرط‌های معرفت‌شناختی دشواری‌های شناختی میان شهروندان سکولار و دینی به‌طور یکسانی توزیع شده‌اند. به همان اندازه‌ای که شهروندان دین‌دار می‌بایست ایستار معرفتی خود-بازاندیشانه‌ای را پرورش دهند (ایستاری که دیگر ادیان، اقتدار دانش علمی و تقدم نهادی دلایل سکولار در عرصه‌ی سیاست را مورد بازبینی قرار می‌دهد)، شهروندان سکولار نیز می‌بایست ایستار معرفتی خود-بازاندیشانه‌ای را در قبال جهان پست‌سکولاری که در آن زندگی می‌کنند، بسط دهند. از ایشان توقع می‌رود نه تنها در برابر باورهای دینی شهروندان دیگر اهل مدارا باشند، بلکه «آنچه ما از شهروندان سکولار انتظار داریم بسی بیشتر است: فرا روی خود-بازاندیشانه از خود-فهمی سکولار از مدرنیته».^{۸۹} (۱۵)

^{۸۹} بی‌شک، تحلیل معرفت‌شناختی هابرماس کاملاً به درد تحلیل هنجاری‌اش می‌خورد. اما دقیقاً به همین دلیل، اگر الزام‌های سیاسی شهروندان سکولار که منتج از تحلیل هنجاری وی هستند،

به دنبال این رویکرد شهروندان دارای موضع سکولار اجازه ندارند تا باورهای صادقانه‌شان را در مشورت عمومی به کار بندند. بنابراین می‌بایست با دلایلی جایگزین کنار بیایند که مستقل از باورهای معتبرشان است. اما اگر از یک نقطه نظر هنجاری، بی‌صدقاتی شناختی هنگامی که می‌بایست به شهروندان اجازه داده شود تا موضع شناختی خودشان را در میان عموم اختیار کنند، غیرقابل پذیرش است؛ به نظر می‌رسد بسیار بی‌ملاحظه‌گی رخ خواهد داد اگر متوجه این مسئله نباشیم که این شهروندان موضعی سکولار یا موضعی دین‌دارانه دارند. همانگونه که قبلاً دیدیم، دلیل شناختی اینکه چرا شهروندان دین‌دار می‌بایست قادر باشند تا موضع دین‌دارانه‌ی خودشان را اتخاذ کنند، این است که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون آنکه به لحاظ شناختی مزور و ناراست باشد، موضعی شناختی را انتخاب کند یا در برابر آن ایستاری ابزاری اختیار کند.^{۹۰} اما اگر بی‌صدقاتی شناختی باید از هر نوع موضع شناختی دور باشد، درباره‌ی یک موضع سکولار که صدچندان چنین است. به نظر

توجه‌ناپذیر باشند، همان‌گونه که من سعی کردم تا نشان دهم، ادعای هم‌بسته با تحلیل معرفت‌شناختی‌اش نیز مورد سؤال قرار می‌گیرند که بر مبنای آن شهروندان سکولار نیاز دارند تا از فهم سکولاریستی از مدرنیته فراتر روند. در نگاه من، از زمانی که فهم مناسب از مدرنیته محل مناقشه است، به لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌توان از هیچ شهروندی انتظار داشت که فراسوی عیب‌شناسی سکولاریستی، عصر پساسکولار را درست بیابد.

^{۹۰} بسیار مناقشه‌برانگیز خواهد بود که استدلال کنیم که دلایلش، در عوض، این است که باورهای دینی ممکن است درست باشند. برای اینکه ممکن است باورهای سکولار نیز به همان میزان درست باشند. وقتی صدق مسئله‌ی ما گردد، چه کسی است که بگوید ادیان «باقی‌مانده‌های کهن از جوامع پیشامدرن نیستند که به هستی‌شان در زمان حاضر ادامه داده‌اند؟» حتی اگر این‌گونه باشد، به‌هر حال به نظر من می‌رسد اگر شهروندان دین‌دار اجازه دارند تا درباره‌ی نظریه‌ی خلقت و پیدایش از هیچ، باورهایشان را بیان کنند، بدون توجه به احتمال صدق‌شان، شهروندان دیگر نیز می‌بایست اجازه داشته باشند تا باورشان را درباره‌ی دین و این‌که دین «افیون توده‌هاست» یا هر چیز دیگری، بیان کنند.

می‌رسد که با تحمیل چنین دشواری‌های اضافی، طرح هابرماس در برابر مخالفت‌هایی که رویاروی طرح رالزی قرار می‌گرفت، بسیار شکننده است.^{۹۱} همان‌گونه که در آغاز گفتیم، نقطه‌ی قوت مهم طرح هابرماس این است که از شهروندان دین‌دار نمی‌خواهد دچار خود-بازداری بشوند و نیز سعی نمی‌کند تا ممنوعیتی در قبال طرح مسائل، دلایل و استدلال‌های دینی ایجاد کند به‌گونه‌ای که نتوان آن‌ها را در یک برنامه‌ی مشورتی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی به‌کار بست. نتیجه‌ی کلیدی طرح هابرماس آن است که حوزه‌ی عمومی در برابر فرایندهای یادگیری متقابل، مبادلات فرهنگی و غیره گشوده می‌ماند. با توجه به این وضعیت ایده‌آل گشودگی، بسیار متعجب‌کننده است که طرح هابرماس از شهروندان سکولار بخواهد تا خوددار باشند و مهر سانسور بر نقطه‌نظرات سکولاریستی بزنند. کاملاً دل‌بخواخانه خواهد بود اگر ادعا شود که تمام نقطه‌نظرات دینی و هر نوع دیدگاه جامع و فراگیر دیگری اجازه دارند تا در حوزه‌ی عمومی غیررسمی به‌جهت جستجوی فرایندهای یادگیری دوجانبه‌ی ممکن مطرح شوند، اما نقطه‌نظرات سکولار به‌طور خاص (هرچه که باشند) می‌بایست مشخص گردند تا از برنامه‌ی مشورتی حوزه‌ی عمومی غیررسمی کنار گذارده شوند. این چرخش نظری زمانی

^{۹۱} روشن است که فراسوی مسئولیت بی‌صداقتی شناختی، مسئولیت مخالف‌بودن از منظر اخلاقی و نامشروع‌بودن به‌لحاظ سیاسی نیز برعهده‌ی این قرائت از اخلاق شهروندی‌ست. با توجه به این‌که شهروندانی هستند که باورهای سکولار دارند، همیشه خطر این هست که با واداشتن ایشان به طرد دیدگاه‌های سکولارشان از حوزه‌ی عمومی، نتوانند به الزام اخلاقی شخصی‌شان در مخالفت با آنچه که سیاست‌های غیراخلاقی می‌دانند عمل کنند. ناتوانی از عمل به الزام اخلاقی زمانی رخ می‌دهد که دلایل دردسترس فراهم نمی‌آید و سیاست‌های غیراخلاقی تنها با دیدگاه‌های سکولار شناسایی می‌شوند. از یک دیدگاه دموکراتیک، اگر تحمیل طرد یک-سویه دیدگاه‌ها، دلایل و باورهای شهروندان دین‌دار به‌لحاظ سیاسی نامشروع است؛ طرد هریک از دیدگاه‌های شهروندان دموکراتیک غیرقانونی و نامشروع است.

تعجب‌برانگیزتر است که آن را در بافت استدلالی رویکردی قرار دهیم که برایش حیاتی است که خود شهروندان متأثر، به‌گونه‌ای مشروع تعیینات را شکل دهند.^{۹۲} هابرماس برای توجیه این مشخصه‌ی عجیب رویکردش یک دلیل پیشنهاد می‌کند. بنابراین او، این امر نتیجه‌ی غیرقابل اجتناب دادن اجازه‌ی استفاده از دلایل دینی به شهروندان در حوزه‌ی عمومی غیر رسمی است. بعد از همه‌ی آنچه گفته شد، اگر شهروندان سکولار از لحاظ کردن آن دلایل به‌طور جدی اجتناب کنند، چه پیش خواهد آمد؟ در نظر هابرماس، «در نظر‌گیری مشارکت‌های دینی در مسائل پرمناقشه‌ی سیاسی به‌طور جدی»، نیاز دارد که شهروندان سکولار، «از ابتدای امر امکان هر نوع ماهیت شناختی را برای چنین مشارکت‌هایی انکار نکنند» و در ادامه، «کمک کنند تا امکان ارزیابی آنها به ماهیتی که می‌تواند به زبانی سکولار بیان شود و توسط استدلال‌های سکولار مدلل گردد، فراهم آید.» (۱۵)

انگیزه‌ی چنین خط فکری‌ای کاملاً قابل توجه است. به‌رسمیت‌شناختن حق شهروندان دین‌دار در امکان دخالت دیدگاه‌های دینی‌شان در حوزه‌ی عمومی غیررسمی بی‌معنا خواهد بود، اگر وظیفه‌ی مکملی برای شهروندان دیگر تعریف نکنیم. وظیفه‌ای که ایشان را و او می‌دارد تا دیدگاه‌های دینی را جدی بگیرند. اما آن چیزی که من در نظر هابرماس قانع‌کننده نمی‌بایم، تفسیر ناچیز و محدودی‌ست از آنچه که به‌عنوان «لحاظ کردن به‌طور جدی» دیدگاه‌های دینی مراد می‌کند. در ادامه،

^{۹۲} در واقع هابرماس به‌روشنی تشخیص می‌دهد که «غلبه‌ی انتقادی نمایان بر آنچه که در ذهن من، آگاهی سکولار محدود است، خودش ماهیتاً یک مسئله‌ی مورد مناقشه است.» (۱۶) هابرماس تنها یک نتیجه‌ی تجربی روشن از آنچه بدان آگاه است، مشتق می‌کند. از دید او می‌توان از شهروندان سکولار توقع داشت که «با یک فرایند یادگیری خود-بازاندیشانه از فهم سکولارشان از مدرنیته فراتر بروند» و بر این فرایند یادگیری هیچ‌کس نمی‌تواند از بیرون اثر بگذارد. اما به‌نظر می‌رسد او توجهی به دلالت‌های هنجاری سخن‌اش ندارد. قرائت وی از اخلاق شهروندی در تحمیل پیش‌شرط شناختی بر شهروندان سکولار، تلاشی در جهت تأثیرگذاری بر نتیجه از بیرون است. بنگرید به هابرماس، میان واقعیت‌ها و هنجارها، ترجمه‌ی دبلیورگ (کمبریج، انتشارات ام آی تی، ۱۹۹۶)

سعی خواهیم کرد طرح کلی تفسیر متفاوت خودم را از هابرماس ارائه دهم که به اندازه‌ی تفسیر او خوشایند است. اما در تمایز با طرح او، طرح من از یک اخلاق دموکراتیک شهروندی سخن می‌گوید که به خود-بازداری شناختی شهروندان دموکراتیک‌اش نیازی ندارد و در پی ایجاد محدودیت برای هیچ یک از نقطه‌نظرات سکولار، دینی و دیگر نقطه‌نظرات جامع و فراگیر نیست؛ نقطه‌نظراتی که می‌توانند در یک برنامه‌ی مشورتی حوزه‌ی عمومی غیررسمی مورد استفاده قرار گیرند.^{۹۳}

مباحثه‌ی داغ در آمریکا پیرامون نظریات تکامل و خلقت می‌تواند به کمک شرح تفسیر جایگزین من از فهم آنچه «لحاظ کردن دلایل دینی به‌طور جدی» مراد می‌شود، بیاید. این مباحثه دلالت‌های اجتماعی، سیاسی و قانونی بسیاری دارد و من قصد ندارم در اینجا وارد جزئیات آن شوم. برای اهداف مدنظر من، کافی است تا تنوع سیاست‌هایی که تحت تأثیر این بحث قرار دارند ذکر شوند. سیاست‌هایی که سوای بحث نظریه‌ی تکامل در برنامه‌های تحصیلی و آموزشی مدارس عمومی و علمی، به بحث خلقت اجازه می‌دهند تا به مثابه‌ی تئوری‌ای علمی وارد قوانین «تعادل درمان» و غیره شود. دلالت‌های مهم چنین سیاست‌هایی توضیح‌دهنده‌ی چرایی سروصدای جدی و شدیدی است که این مباحثه در حوزه‌ی عمومی غیررسمی به پا کرد.^{۹۴} در زمینه‌ی مورد بحث‌مان، ما تنها نیاز داریم تا مشخص کنیم چه چیزی در لحاظ کردن دیدگاه‌های دینی خلقت‌باوران درگیر بود.

^{۹۳} نیازی به گفتن نیست که آموزه‌های جامعی که تحت نظارت اصول سیاسی و اخلاقی یک دموکراسی قرار می‌گیرند، باید تمهیدات جداگانه‌ای برای آنها در یک بحث عمومی درباره‌ی ساختار مناسب حوزه‌ی عمومی در جوامع دموکراتیک بچینیم. اما از آنجایی که مسئله‌ی بحث اخلاق دموکراتیک شهروندی به‌طور خاص نیست، ارجاع بیشتری به آن در اینجا نخواهم داد.

^{۹۴} هزاران گروه‌های مباحثه‌ای را در فضای اینترنت و سایر فضاها در نظر بگیرید، هزاران مقاله‌ی روزانه در روزنامه‌ها و انتشارات کتاب‌های علمی و دینی بی‌شمار درباره‌ی این موضوع و موضوعات مختلف.

بنابر تفسیر هابرماس، تنها در شرایطی ممکن است که مشارکت‌های دینی در مسائل پرمناقشه‌ی سیاسی جدی گرفته شوند که «تمامی شهروندان از همان ابتدا امکان ماهیت شناختی این مشارکت‌ها را انکار نکنند».^{۹۵} اما من نمی‌فهمم چرا باید چنین باشد. در نگاه من، به‌طور جدی لحاظ کردن مشارکت‌های دینی (یا هر مشارکت دیگری) در مسائل سیاسی پرمناقشه تنها به این معناست که ملزم هستیم ایشان را به‌طور جدی درگیر کنیم. یعنی این مسئله ما را و می‌دارد تا ایشان را به‌طور جدی بر اساس شایستگی‌هایشان ارزیابی کنیم و آماده باشیم تا استدلال‌های مخالف و مدارک مخالفی مطرح کنیم که نشان می‌دهد چرا آن‌ها در یک مورد مشخص اشتباه می‌کنند. این دقیقاً همان اتفاقی است که پیرامون مباحثه‌ی نظریات تکامل و خلقت رخ داد. طرفداران نظریه‌ی تکامل برای تحقق الزام‌های سیاسی‌شان می‌کوشیدند تا با سرمایه‌گذاری میزان قابل توجی از کار، انرژی و منابع انسانی نظر هم‌شهری‌های خود را معطوف به مدرک و سند و استدلال‌هایی بکنند که خلاف ادعاهای طرفداران نظریه‌ی خلقت بود که در حوزه‌ی عمومی غیررسمی طرح می‌گردید.^{۹۶} مهم‌تر آنکه آنان بی‌توجه به آنچه موقعیت شناختی شخصی‌شان در برابر ماهیت شناختی دین ایجاد می‌کرد، در جهت تحقق الزام‌های شهروندی خود می‌کوشیدند. با این‌همه

^{۹۵} همان‌گونه که بعداً خواهم گفت، در نظر من وظایف و ایستارهای شناختی از آن جنسی نیستند که به‌طرز معناداری تحت تأثیر توزیع عادلانه‌ی حقوق و مسئولیت‌ها قرار بگیرند. اما با توجه به این‌که برای هابرماس مهم است که اطمینان پیدا کند که دشواری‌های شناختی به‌گونه‌ای متقارن توزیع شده‌اند، عجیب است که بنابر روایتش از اخلاق شهروندی، همه‌ی شهروندان دینی حق دارند که در حوزه‌ی عمومی غیررسمی «تک-زبان» باقی بمانند، درحالی‌که هیچ یک از شهروندان سکولار نمی‌تواند در موضعی غیرقابل فهم برای دیگران از زبان سکولار سخن بگوید.

^{۹۶} تلاش‌های شناختی ایشان ادعاهایی را برمی‌گزیند که در حمایت از نظریه‌ی خلقت باشد و ادعاهایی که علیه نظریه‌ی تکامل باشد؛ مثلاً می‌گویند نظریه‌ی تکامل مخالف قانون دوم ترمودینامیک است یا اینکه هیچ مدرک بسنده‌ای وجود ندارد که ثابت کند زمین بیش از چهار میلیارد سال عمر دارد. برای مرور کردن برخی از این تلاش‌ها بنگرید به سایت talksorigine.com

ممکن است بسیاری از هواداران نظریه‌ی تکامل از چشم‌اندازی به ماجرا نگاه کنند که تماماً از پذیرش امکان هرنوع ماهیت شناختی برای دین سرباز زنند. اما حتی اگر چنین موردی نبود، ما می‌توانیم فرد سکولار سرسختی را تصور کنیم که نه تنها از قبول یک کلمه از سخن نظریه خلقت امتناع می‌ورزد، بلکه مصرانه باور دارد ادیان چیزی به جز «افیون توده‌ها نیستند» (بنابراین ادیان نه تنها «آثاری باستانی و متعلق به جوامع پیشا-مدرن‌اند، بلکه باقی‌مانده‌های خطرناکی‌اند که می‌بایست با آن‌ها مبارزه کرد).^{۹۷} فراسوی این واقعیت که مشخص نیست چرا چنین شخصی حق کمتری نسبت به فرد دین‌دار در مطرح‌کردن دیدگاه‌هایش در حوزه‌ی عمومی غیررسمی دارد، این مسئله نیز روشن نیست که چرا باور به چنین دیدگاه‌هایی می‌تواند منجر به تفاوت در میزان توانمندی‌اش برای تحقق الزام‌های سیاسی شهروندی شود. بعد از همه‌ی آنچه گفته شد، باید دانست که چنین فردی می‌تواند بهترین دلایل و استدلال‌هایش را برای مشورت عمومی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی فراهم آورد، مانند هر شخصی که در مباحثه‌ای این‌چنینی شرکت می‌کند. می‌بایست روشن شود که استفاده‌ی ما از این مثال برای تأیید استدلال کلی‌مان، ربطی به جزئیات بحث ندارد.^{۹۸} برای مثال، می‌توان مباحثه پیرامون ازدواج

^{۹۷} ممکن است استدلال شود که در نظرگیری امکان صدق نقطه‌نظرات دینی- که هابرماس از ما می‌خواهد ذهن را در برابر آن باز نگه داریم- ربطی به محتوای خاص این دیدگاه‌ها ندارد؛ بلکه مستلزم داشتن رویکردی جدای از نگرش عادی‌مان نسبت به ادیان به‌طور کلی‌ست. بنابراین استدلال، شهروندان سکولار می‌بایست با پیش‌شرط شناختی دارای ذهن باز بودن در قبال جوهر شناختی ممکن ادیان به‌طور کلی روبه‌رو شوند، حتی اگر ماجرا برسر ادعاها و باورهای دینی خاصی باشد که هیچ نیازی نمی‌بینند تا به‌طور برابری در قبال صدق ممکن عقاید مخالف‌شان گشوده باشند. مثالی که من در اینجا از آن استفاده کردم می‌خواست نشان دهد که حتی در صورت چنین تفسیری، چرا شهروندان سکولار به‌رغم داشتن رویکردی جدای از نگرش‌شان در قبال ادیان، ضرورتاً در الزام به در نظرگیری جدی مشارکت‌های دینی شکست می‌خورند.

^{۹۸} این مثال ممکن است نابه‌جا به‌نظر برسد اگر کسی فرض کند که آنهایی که مخالف تدریس نظریه‌ی تکامل در مدارس عمومی هستند، از رویارویی با نیاز معرفت‌شناختی پذیرش اقتدار دانش علمی-

هم‌جنس‌گرایان را در نظر گرفت. نیازی نیست تا شهروندان سکولار برای در نظرگیری جدی استدلال‌های دینی علیه ازدواج هم‌جنس‌گرایان، اذهان خود را نسبت به امکان صدق ادعاهای دینی علیه هم‌جنس‌گرایی گشوده نگاه دارند. مناسب‌ترین راهکار برای جدی گرفتن مشارکت‌های ایشان در چنین مباحثه‌ای، طرح استدلال‌های مخالف و مدارک و شواهد متضاد مورد نیاز است که نشان دهد چرا استدلال‌های ایشان می‌تواند نادرست باشد.

دقیقاً از آن جهت که بحث درباره‌ی اخلاق شهروندی درگیر الزام‌های سیاسی‌ست، برای من روشن به نظر می‌رسد که الزام به «در نظرگیری جدی نقطه‌نظرات دینی درباره‌ی مسائل مناقشه‌برانگیز سیاسی» بیشتر از آنکه معنایی شناختی داشته باشد، دارای معنایی سیاسی‌ست. این الزام بر دوش شهروندان دموکراتیک است که یکی برای دیگری توجیهاتی را فراهم کند که بر مبنای دلایلی باشد که هر کس می‌تواند آن را برای تصمیم‌گیری‌های قانون‌گذارانه معقول بیابد؛ تصمیم‌هایی که همه موظفانند از آن تبعیت کنند. بنابراین، الزام درگیر شدن و پرداختن به نقطه‌نظرات شهروندان دیگر و فراهم آوردن استدلال‌ها، مدرک، توجیهات و غیره برای تقویت ایشان یا علیه‌شان، مشتق از امکان شناختی نیست که می‌تواند صادق باشد. شهروندان سکولار می‌توانند به تمامی در برابر امکان حقیقت‌داشتن نظریه‌ی خلقت، ناراستی هم‌جنس‌گرایی یا سایر نقطه‌نظرات دینی گارد بگیرند. با این وجود، ایشان در برابر سایر شهروندان مسئول‌اند تا استدلال‌هایی فراهم کنند که نشان‌دهنده‌ی چرایی نادرستی سیاست‌های مدنظر شهروندان دین‌دار دارد. آنچه که

آن‌گونه که رویکرد هابرماس تحمیل می‌کند - شکست می‌خورند. جدای از این واقعیت که کاملاً نامعلوم است که چرا و بر مبنای چه اصلی، این نیاز به‌طور نامشروعی تحمیل می‌شود، مهم است که توجه کنیم که بنا بر نظر نقادان نظریه‌ی تکامل، ایشان به هیچ‌وجه اقتدار علم را زیر سؤال نبردند. برعکس، آنها با یک تئوری مشخص به دلیل کمبود مدارک و شواهد تجربی کافی مخالفت نمودند. جدای از مجادله بر سر اقتدار علم، تلاش استراتژیک آنها - تا آنجا که ممکن است - هم‌سو ساختن تعدادی از عالمان با ادعاهای انتقادی‌شان علیه نظریه‌ی تکامل است.

هم‌شهری‌هایشان می‌بایست در معرض باور آن قرار گیرند، تعیین‌کننده‌ی آن است که ایشان می‌بایست چه چیزی را «جدی بگیرند»، به این معنا که به آنها می‌گوید چه چیزی می‌بایست به برنامه‌ی مشورتی حوزه‌ی عمومی غیررسمی تعلق پیدا کند. بنابراین، هیچ گروه خاصی حق ندارد اولویت بحث تعیین کند و بگوید چه چیز یک بار و برای همیشه به حوزه‌ی عمومی غیررسمی تعلق دارد یا ندارد، چه چیزی نیاز دارد که توجیه بشود یا نشود. و هیچ گروه خاصی حق ندارد مشخص کند که شهروندان مجبوراند چه چیز را جدی بگیرند و از چه چیز چشم‌پوشند. هماهنگونه که قبلاً دیدیم، این همان «کشش» سیاسی مدنظر ولترسترف و مخالفت با طرد هر نوع دیدگاه دینی از مباحثه‌ی سیاسی در حوزه‌ی عمومی است که وایتمان از آن سخن می‌گفت.

به محض اینکه به مشورت در حوزه‌ی عمومی از این چشم‌انداز نگاه می‌کنیم، دادن پاسخی کامل‌تر به سؤال اصلی‌مان درباره‌ی آن که کدام وجه از مخالفت و ولترسترف و وایتمان اهمیت دارد و کدام وجه نه، ممکن می‌گردد. باید روشن شود که من مخالفت ایشان را با طرد هر نوع دیدگاه دینی از حوزه‌ی عمومی مفید یافتم و از مخالفت ایشان در طرح دلایل سیاسی و اخلاقی‌ای که پیش‌تر ذکر شد، سود جستیم.^{۹۹}

^{۹۹} مدلل کردن دادن مجوز به شهروندان دین‌دار در اختیار کردن دلایل منحصرأ دینی هنگامی که از سیاست‌های خاصی در مشورت‌هایشان در حوزه‌ی عمومی غیررسمی حمایت می‌کنند، تنها مرتبط با عدالت سیاسی نیست و به همان اندازه معنایی شناختی دارد. چنین اختیاریکردنی امکان تازه‌ای را نشان می‌دهد: «ترجمان سکولار» دلایل دینی، که گویای آن است که هرکس می‌تواند پذیرش سیاست‌های مورد مناقشه را معقول بیابد. این امکان یادگیری شناختی همان چیزی است که در طرح هابرماس به‌درستی مورد تأکید واقع شده است (۲۱-۲۲). اما هابرماس در ارائه‌ی سناریوی آلترناتیو هنگامی که هیچ ترجمان سکولاری یافت نمی‌شود، شکست می‌خورد. در چنین مواردی طرح هابرماس از طریق اجازه ندادن به شهروندان که از همه‌ی منابع شناختی‌شان استفاده کنند تا نشان دهند که چرا هرکسی نمی‌تواند پذیرش سیاست‌های مورد مناقشه را معقول بیابد، به یادگیری شناختی باج می‌دهد.

به هر روی، استدلال‌هایی که معطوف به بعد شناختی مخالفت ایشان است، اهمیتی ندارد. اهمیت این مسئله در گام اول ربطی به این مسئله ندارد که دیدگاه‌های دینی باید از حوزه‌ی عمومی غیررسمی طرد بشوند یا نه. همانگونه که قبلاً بحث کردیم، ما به اندازه‌ی کافی استدلال داریم تا به سوال فوق پاسخ منفی بدهیم. اهمیت شناسایی ضعف استدلال‌های معطوف به بعد شناختی این است که ببینیم چرا آنها نمی‌توانند کاربستی در جهت اثبات اهداف دل‌خواه‌شان داشته باشند؛ اهدافی که ظاهراً معطوف به مناقشه بر سر طرد دیدگاه‌های دینی از دیدگاه‌هایی هستند که فراسوی حد نهادی‌شان به حساب می‌آیند.^{۱۰۰}

همانگونه که دیدیم، هزینه‌ی بی‌صداقتی شناختی، متوجه مباحثه‌ی رالز است که بر طبق بحث وی شهروندان می‌بایست دلایل در دسترس عموم را در جهت حمایت از سیاست‌های دلخواه‌شان فراهم سازند. در یک نگاه وسیع‌تر باید گفت این بحث به معنای طرد نقطه‌نظرات دینی است که نمی‌توانند توسط دلایل عمومی و همگانی موازی تقویت شوند و بنابراین یک دشواری شناختی غیرضروری بر شهروندان دین‌دار تحمیل می‌شود، زیرا آنان نمی‌توانند در مشورت عمومی، موضعی متناسب با موقعیت شناختی دین‌دارانه‌شان اتخاذ کنند. این مسئله ایشان را وادار می‌کند تا به لحاظ شناختی راستگو نباشند. اما حتی اگر به تمام نقطه‌نظرات و دلایل دینی اجازه داده شود تا در مشورت عمومی حوزه‌ی عمومی غیررسمی شرکت بحیویند، مباحثه‌ی لیبرالی بیان شده ناظر بر الزام/اضافی دیگری در جهت فراهم‌آوری استدلال‌ها و دلایلی است که سایر شهروندان آن را معقول بیابند. این الزام از شهروندان دین‌دار

یادگیری شناختی می‌بایست و می‌تواند به‌گونه‌ای دیگر در میان شهروندان رخ دهد و نه از خلال فراهم‌آوری ترجمان سکولار.

^{۱۰۰} من ممنوع نمی‌کنم که دیگر استدلال‌ها بتوانند بر سرمناقشه درباره‌ی اصل بی‌طرفی به‌کار روند. همه‌ی ادعای من این است که هزینه‌ی بی‌صداقتی شناختی الزام‌آور نیست و بنابراین نمی‌تواند بدین منظور به‌کار رود.

می‌خواهد تا درگیر دیدگاه‌ها و دلایل سکولار در حوزه‌ی عمومی بشوند تا ببینند آیا سیاست‌هایی مطلوب‌شان می‌تواند به‌طور معقول و مستدلی برای دیگران توجیه شود یا نه. مخالفین رویکرد فوق می‌گویند این الزام اضافی بار غیرضروری شناختی دیگری نیز بر شهروندان دین‌دار تحمیل می‌کند. یعنی این الزام ایشان را مجبور می‌کند تا مسیر استدلالی‌ای را در پیش بگیرند که تطابقی با موقعیت شناختی دین‌دارانه‌ی خودشان ندارد، این الزام موجب بی‌صدافتی شناختی می‌شود و بنابراین انسجام بودن‌شان را به‌مثابه‌ی افراد دین‌دار و مؤمن تهدید می‌کند. اگر این هزینه به‌درستی برگردن رالز است و اگر همانگونه که وایتمان ادعا می‌کند، موقعیت شناختی شهروندان آن‌ها را «از دریافت و فهم هر «کششی» از سوی دلایل سکولار ناتوان می‌سازد»^{۱۰۱} این امر به‌تنهایی می‌تواند برای طرح مخالفان حمایت‌هایی فراهم کند که ظاهراً براین قرار است که «شهروندان یک لیبرال دموکراسی ممکن است استدلال‌هایی را در مباحثه‌ی سیاسی عمومی مطرح کنند که بر دلایلی مشتق از نقطه‌نظرات دینی مبتنی باشد، بدون آنکه ایشان را وادار کند تا برای مناسب‌کردن

^{۱۰۱} وایتمان، دین و الزام‌های شهروندی، ۱۵۷. من اینجا تنها از ادعایی از هابرماس استفاده می‌کنم که از کتاب وایتمان به‌مثابه‌ی نمونه‌ای در مخالفت با نقطه‌نظر لیبرالی نقل می‌کند، مخالفت با این مسئله که الزام به لحاظ کردن یک موضع شناختی که کسی نمی‌تواند هیچ «کششی» را از آن دریابد، دربردارنده‌ی بی‌صدافتی شناختی‌ست. به‌هرروی، استفاده از این نقل‌قول در این متن مشخص می‌تواند گمراه‌کننده باشد، زیرا استدلال اصلی مورد نظر ما خیلی متفاوت است. در آنجا وایتمان با اصل انگیزه‌ی سکولار آلودی مخالفت می‌کند و مثالی که مورد بحث قرار می‌دهد مستقیماً علیه الزام به فراهم کردن دلایل سکولار نیست، بلکه علیه الزام معروف به برانگیخته‌شدن به‌واسطه‌ی این دلایل است. من استدلالش را علیه آلودی قانع‌کننده یافته‌ام. اما خط کلی استدلال مورد دفاع وایتمان در این کتاب نیز مستقیماً علیه الزام شهروندان دین‌دار به فراهم کردن دلایل سکولار پیش می‌رود، الزامی که از دید او مغایر با اصول دموکراتیک است (۳). با توجه به این قضیه، من فکر نمی‌کنم گمراه‌کننده خواهد بود که این دیدگاه را به او نسبت دهیم، اگرچه استفاده از نقل‌قول مشخص او بدون توضیح بیشتر می‌تواند گمراه‌کننده باشد.

استدلال‌هایشان به استدلال‌های دیگر چنگ بزنند».^{۱۰۲} به محض اینکه دیگر نیاز نباشد تا شهروندان دلایلی را فراهم کنند که برای دیگران دردسترس باشد، درهای مجوز به روی «تکیه کردن انحصاری بر استدلال‌های دینی و دلایل دینی در سیاست»^{۱۰۳} گشوده می‌شود. در ادامه‌ی این صورت استدلالی، می‌توان به این نتیجه رسید که دلایلی به جای دلایلی که فراسوی حد نهادی به حساب می‌آیند می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری به‌گونه‌ای دموکراتیک و بر اساس قانون اکثریت باشند.

دقت کنید، مسئله‌ی مورد مناقشه‌ی ما با بعد شناختی مخالفت مذکور، چندان ربطی به این ندارد که شهروندان دین‌دار حق دارند که باورها و دلایل صادقانه‌شان را در حوزه‌ی عمومی غیررسمی لحاظ کنند یا نه، مسئله بر سر این است که آیا به آنها این حق داده می‌شود که کار بیشتری انجام ندهند یا نه. ملاحظه‌ی اصلی این است که آنها بتوانند هم از الزام ارزیابی استدلال‌هایشان خلاصی یابند و هم در بند مناسب‌ساختن استدلال‌هایشان در نظر سایر استدلال‌های دردسترس نباشند. اگر تحقق این الزام ضرورتاً دربردارنده بی‌صدافتی شناختی‌ست، مخالفت و ایتمان با طرح لیبرالی قانع‌کننده است و می‌توان ادعای او را مبنی بر اینکه شهروندان دین‌دار حق دارند، «استدلال‌های سیاسی دینی خود را در حوزه‌ی عمومی مطرح کنند، بدون آن‌که آماده بشوند یا آماده شده باشند که دلایل دردسترس ارائه دهند»، توجیه کرد.^{۱۰۴}

^{۱۰۲} همان. اصل و ایتمان نیز دربردارنده‌ی شرطی‌ست که صداقت آن دیدگاه‌ها را در نظر دارد. اما این جا بی‌ربط است.

^{۱۰۳} همان، ۱۴۰. و ایتمان خودش به مخاطرات طرحش آگاه است: «ممکن است در اجازه‌دادن به شهروندان که بر استدلال‌های دینی و دلایل دینی‌شان در پیش‌برد بحث‌شان تکیه کنند، مخاطراتی نهفته باشد. چنین مجوزی ممکن است منجر به هواداری از سیاست‌هایی شود که ما آن را ناعادلانه بدانیم و دیگر آنکه نتوان از این سیاست‌ها در پیش‌زمینه‌های غیردینی دفاع کرد».

^{۱۰۴} همان، ۱۲۱. ایتالیک از من است.

اگر قضیه همین باشد، طرح هابرماس با انتخاب سختی روبه‌رو می‌شود. طرح او هم از شهروندان دین‌دار و هم غیردین‌دار می‌خواهد در فرایندی مشورتی مشارکت جویند که در پی دست‌یابی به استدلال‌های در دسترس عموم است؛ استدلال‌هایی که پس از این فرایند می‌توانند «فراسوی حد نهادی» مورد استفاده قرار گیرند. چنین طرحی ممکن است بعضی شهروندان را از الزام ارائه‌ی دلایل در دسترس عموم معاف کند، اما نه همه‌ی شهروندان را. به هر روی، اگر واقعاً چیزی نادرست در این الزام وجود دارد، همگی باید بتوانند از آن خلاصی یابند و نه تنها گروهی خاص. در چنین حالتی، تمرین مشورت عمومی در حوزه‌ی عمومی غیررسمی تماماً دود می‌شود و به هوا می‌رود. در چنین شرایطی شهروندان بدون آنکه هیچ‌گونه الزام بیشتری برای توجیه آرا خود داشته باشند، دیدگاه‌های منحصرأ‌دینی (یا هر نوع دیدگاه فراگیر و جامع) خود را با صدای بلند اعلام می‌کنند، دیدگاه‌هایی که به آرا ایشان شکل می‌دهد.^{۱۰۵} خوشبختانه در طرح هابرماس هیچ‌چیزی در تعارض با الزام مد نظر نیست. اما دقیقاً به همان علت، همانطور که من در ادامه سعی خواهم کرد آن را نشان دهم، هابرماس باور راسخی به مخالفت با الزامی که دشواری شناختی غیرضروری را تحمیل می‌کند، ندارد.

زمانی که در بحث مشخص گردید که چه چیز از نقطه‌نظرات شهروندان دیگر می‌بایست جدی گرفته شود، الزام به فراهم آوردن دلایل و استدلال‌های قابل دسترس برای دیگران به‌هیچ وجه نیازی ندارد که کسی موضع شناختی‌اش را رها کند. الزام‌های دموکراتیک ما تنها از آن رو گسترش می‌یابند که ما به‌طور جدی

^{۱۰۵} در این متن، باید توجه کنیم که رویکرد هابرماس به اخلاق شهروندی، در مخالفت با رویکردهای رالز و آئودی، محدودیت‌هایی را هنگام رأی‌دادن بر شهروندان معمولی تحمیل نمی‌کند (۹). اما با توجه به قدرت سیاسی حیاتی شهروندان معمولی در یک دموکراسی، می‌بایست به‌همان میزانی که روشن است رفاندوم عمومی تعیین‌گر تصمیمات سیاسی‌ست - روشن شود که رویکرد هابرماس نمی‌تواند به‌تنهایی و با تکیه بر «شرط ترجمان نهادی» ضمانت کند که تنها دلایل سکولار تعیین‌گر تصمیمات قانون‌گذارانه‌ی الزام‌آور هستند.

درگیر فراهم‌آوری دلایل قابل دسترس برای دیگران شویم؛ این الزام‌ها از ما نمی‌خواهند تا آن‌ها را از آن خود کنیم^{۱۰۶}، حتی اگر از آن ما هم بشوند، الزام‌های دموکراتیک از ما می‌خواهند دریابیم که آیا سیاست‌هایی که حمایت‌شان می‌کنیم می‌توانند برای دیگران توجیه‌پذیر شوند یا نه. یعنی ما درگیر فراهم‌آوری دلیلی می‌شویم که باید برای سایر شهروندان با دنیای فکری دیگر قابل دسترسی باشد و بفهمند چرا می‌بایست از آن‌ها تبعیت کنند.

در نتیجه، قدرت «کشش» باورها و دلایلی که یک نفر می‌بایست از آن‌ها در مشورت عمومی استفاده کند تا دیگران را مورد خطاب قرار دهد، ربطی به موضع شناختی شخصی فرد ندارد. به همین خاطر، نیاز نیست هیچ‌یک از شهروندان ناراست‌گو باشند. بنابراین بحث بر سر اینکه آیا شهروندان دین‌دار می‌توانند «کشش» دلایل سکولار را دریابند یا نه، بی‌معنی است. این شهروندان دیگر هستند که می‌بایست بتوانند چنین «کششی» را دریابند تا سیاست‌هایی را که شهروندان دین‌دار مورد حمایت قرار می‌دهند، بپذیرند. در هر صورت، این «کشش» می‌بایست از دل دلایل متقاعدکننده‌ی دموکراتیک دریابید. شهروندان دین‌دار نمی‌توانند سیاست‌های مطلوب خود را بر مبنای ادعاها و دلایل منحصرأ دینی خود و به‌سادگی توجیه کنند، چرا که در جوامعی با شهروندان سکولار و شهروندانی دارای اعتقادات و باورهای متضاد و متعارض زندگی می‌کنند. ایشان اگر بخواهند پایبند الزام‌های

^{۱۰۶} من اینجا با استدلال کلی آئودی که بر انتظارات شناختی و برانگیزاننده‌ی شهروندان دین‌دار در یک لیبرال دموکراسی دلالت دارد، مخالفم. من فکر می‌کنم که آئودی از شهروندان دین‌دار می‌خواهد به‌دنبال برقراری موازنه‌ی بازانديشانه‌ی اخلاقی-دینی باشند. جستجویی که بیشتر ناظر بر یک بازانديشی فلسفی درباره‌ی الزام‌های کلی و شرایط شهروندی دموکراتیک است و نه ناظر بر درخواستی سیاسی که از یک شهروند می‌توان داشت. به نظر من این بر نظر خود شهروندان دین‌دار بستگی دارد که می‌خواهند دنبال برقراری موازنه‌ی بازانديشانه‌ی اخلاقی-دینی باشند یا نه. در هر صورت، هیچ الزامی برآمده از تفسیر آئودی که من آن را پیش شرط‌های ضروری برای مشارکت در یک مشورت دموکراتیک در حوزه‌ی عمومی می‌نامم، وجود ندارد.

دموکراتیک‌شان باشند، دیگر نمی‌توانند در طرفداری سیاسی خود تک-زبانه باقی بمانند. برای ایشان نیز آنچه که هم‌شهری‌هایشان می‌بایست در معرض باورمندی به آن قرار گیرند، تعیین‌کننده‌ی استدلال‌ها و دلایلی است که باید جدی بگیرند. به همین خاطر است که گاهی می‌بینیم بعضی شهروندانی که موضع شناختی دینی دارند، با وجود الزام به درگیری جدی با نقطه‌نظرات و استدلال‌های سکولار، موضع خود را به هیچ وجه رها نمی‌کنند و برای شهروندان سکولار و شهروندان دیگر با باورهای متعارض توجیهاتی ضروری در راستای سیاست‌های الزام‌آور مورد حمایت‌شان فراهم می‌آورند.^{۱۰۷}

از آنجایی که درگیری جدی با نقطه‌نظرات و استدلال‌های دیگر شهروندان از ما نمی‌خواهد تا دست از موضع شناختی خود برداریم، مخالفت با بی‌صدافتی شناختی بلاموضوع می‌گردد. هنگام مواجهه با استدلال‌های هم‌شهری‌هایمان یا هنگامی که ناگزیر از مناسب‌ساختن استدلال‌هایمان برای باورپذیرکردن و معقول‌یافتن آنها هستیم، پای هیچ نوعی از بی‌صدافتی شناختی وسط نیست. در نتیجه، هیچ مسیر استدلالی از حق شمول هر استدلال و دلیلی در مباحثه‌ی عمومی سیاسی-که شخصی صادقانه به آن باور دارد-، به حق رهاشدن از الزام به درگیری با باورها و دلایل دیگران وجود ندارد تا برای دیگران سیاست‌های الزام‌آور دل‌خواه عده‌ای را توجیه کند.

با توجه به اینکه هابرماس چنین تمایز مهمی را ترسیم نمی‌کند، ارزیابی معنای دقیق پیشنهادش سخت است زیرا همه چیز به این بستگی دارد که کدام یک از دو وجه مخالفت شناختی را مورد خطاب قرار می‌دهد. اگر وجه متقاعدکننده در آن

^{۱۰۷} همان‌گونه که رالز در «ایده‌ی عقل عمومی بازبینی‌شده» مشخص می‌کند: دلیل‌آوری عمومی، توجیه‌کردن همه را هدف می‌گیرد... توجیه همگان به سادگی دلیل روشنی ندارد، اما استدلال همه را مورد خطاب قرار می‌دهد: استدلال به‌درستی مبتنی بر عهدهایی است که می‌بندیم و فکر می‌کنیم دیگران نیز می‌توانند نتایج آن را معقول بیابند». (۵۹۳-۵۹۴)

مخالفت این باشد که شهروندان دین‌دار مانند همه‌ی شهروندان می‌بایست بتوانند موضع شناختی خودشان را در مشورت عمومی اختیار کنند، طرح وی تنها به‌مثابه‌ی ضمانتی برای تحقق حق اول فهمیده می‌شود. در چنین حالتی نیاز هست تا برای همه‌ی شهروندان و مخصوصاً کسانی که موضع شناختی سکولار دارند، ضمانتی در کار باشد. به‌طور جایگزینی، اگر وجه متقاعدکننده‌ی مخالفت، نه مسئله‌ی بی‌صدافتی شناختی، بلکه حق محافظت شهروندان دین‌دار از تحلیل‌رفتن انسجام موضع دینداری‌شان هنگام مشورت عمومی باشد، سپس می‌توانیم بگوییم حق دوم نیز به‌خوبی حق اول ضمانت شده است.^{۱۰۸} در نتیجه، شهروندان دین‌دار حق دارند هرگونه تأثیر سیاسی دلایل دینی‌شان را بر روی شهروندان دیگر به‌آزمون بگذارند، بدون آنکه ملزم باشند این تأثیر را منوط به توانایی تاب‌آوردن در برابر همه‌ی دلایل و استدلال‌های در دسترس - که شامل دلایل سکولار نیز هست - بدانند. به‌روشنی، تضمین حق طرفداری سیاسی «تک-زبان» (Mono-glot)، می‌تواند معادل ترک هر نوع تعهد جدی به دموکراسی مشورتی باشد. برای یک مدل ایده‌آل دموکراسی مشورتی ضروری است که فشار بررسی دقیق به‌منظور اقناع در حوزه‌ی عمومی همه‌گیر و نافذ گردد. تنها تحت چنین شرایطی است که باورکردنی و محتمل است که ادعا کنیم مشورت عمومی «بعده‌ی معرفتی» دارد که «اساس و پیش‌فرض نتایج عقلاً قابل قبول را بنا می‌کند». (۹) ضمانت حق خاصی که هر گروهی از شهروندان فعال سیاسی را از فشار توانایی اقناع کردن ایمن می‌کند، ممکن است که به تضعیف چنین اساس و پیش‌فرضی منجر شود.

^{۱۰۸} می‌بایست روشن شود که ضمانت این حق برای همه‌ی شهروندان دین‌دار، همین حق را برای شهروندان دین‌داری که ممکن است در مقام دولتمرد ظاهر شوند قائل است. این است که نشان می‌دهد چرا «مخالفت شناختی»، اگر پذیرفته شود، می‌تواند در رسیدن به هدف غایی‌اش مؤثر باشد: مجادله بر سر طرد هر نوع نقطه‌نظر دینی / فراسوی حد نهادی.

اگر از چنین چشم‌اندازی به مخالفت شناختی نگاه کنیم، روشن است که یک روایت مناسب از اخلاق شهروندی می‌بایست حق تمام شهروندان دموکراتیک را برای اختیارکردن موضع شناختی خودشان در مشورت عمومی، به رسمیت بشناسد. این امر وجه متقاعدکننده‌ی چنین مخالفتی است. بی‌تردید مجبور کردن شهروندان به دور و بدون صراحت لهجه بودن، یک دشواری شناختی غیرضروری است. اما- همانگونه که مخالفت مذکور اشاره‌ای به آن دارد- این حق به‌هیچ‌وجه دربردارنده‌ی حق دیگری دال بر حمایت از انسجام چنین مواضع شناختی‌ای نیست. به نظر من می‌رسد که مشورت همگانی و عمومی، به‌مثابه‌ی اقدامی جمعی، هیچ معنایی نداشت اگر شهروندان حق داشتند نقطه‌نظرات و دلایل خود را در مشورت عمومی به حساب بیاورند، اما از این مسئله هیچ الزامی مبنی بر آزمون توانایی یا عدم توانایی مناسب و خوب‌ساختن آن دلایل در چشم سایر دلایل در دسترس منتج نمی‌شد. اگر چنین باشد انسجام موضع دینی بعضی شهروندان به‌خطر می‌افتد اما-همانگونه که من سعی کردم نشان دهم- نه به این علت که مشورت عمومی نیاز به شکلی از بی‌صدافتی شناختی دارد، بلکه- همانگونه که وایتمان و ولترسترف اشاره می‌کنند- به این خاطر که درگیری و رویارویی با موضع‌های شناختی متفاوت - مثلاً مواضع سکولار- آنها را در معرض ناهم‌سازی شناختی قرار می‌دهد.^{۱۰۹}

طرح استدلالی‌ای که من آن را بیان کردم، می‌خواست تا نشان دهد که مشارکت در مشورت عمومی مستلزم بی‌صدافتی شناختی نیست، هرچه‌قدر هم باورها و دیدگاه‌های شهروندان دموکراتیک جامع و فراگیر باشد. به این معنا، دشواری‌های شناختی غیرضروری بر هیچ شهروندی تحمیل نمی‌شود. با وجود این، سؤال متفاوتی می‌توان طرح کرد: آیا دشواری‌های شناختی تحمیل‌شونده به‌طور متقارنی میان

^{۱۰۹} ارجاعات پانوش ۲۶ را ببینید.

شهروندان توزیع می‌شوند یا نه؟^{۱۱۰} اینجا می‌بایست بیان کنم علت مخالفت با پاسخ مثبت به سؤال پیش برای من روشن نیست اگر مشکل از خود وظایف شناختی نباشد. اما از آن رو که خود وظایف شناختی مشکل‌زا هستند، دیگر نیازی به مجادله بر سر این امر نیست که در رویارویی میان نقطه‌نظرات دینی و سکولار، ممکن است بعضی از شهروندان در معرض ناسازگاری‌ها و ناهم‌خوانی‌های شناختی قرار بگیرند. همه‌ی آنچه که می‌توانم بگویم این است که نمی‌توان به‌طور مشروعی و از طریق معاف کردن بعضی از شهروندان از الزام به فراهم کردن دلایل در دسترس عموم به‌منظور توجیه تصمیمات سیاسی‌ای که می‌بایست از آن اطاعت کرد، از ناهم‌سازی‌های شناختی اجتناب نمود. جدای از آنکه مواضع شناختی ممکن است در معرض تغییرات مختلفی قرار بگیرند، هیچ ضمانتی وجود ندارد که مواضع شناختی همه‌ی شهروندان به‌واسطه‌ی این الزام دموکراتیک هم‌ساز شوند. بنابراین احتمال این وجود دارد که به‌رغم دموکراسی، دشواری‌های شناختی به‌طور نامتقارنی بر شهروندان مختلف اعمال شود. اما به موازات طرح اینکه مواضع شناختی نه می‌توانند گزینش شوند و نه می‌توان از بیرون آن‌ها را تجویز کرد، می‌بایست دانست که فکر درباره‌ی امکان تنظیم و قاعده‌مند کردن نتایج اتخاذ کردن مواضع شناختی

^{۱۱۰} همان‌گونه که قبلاً گفتم، استدلال کلی هابرماس نشان می‌دهد که او زمانی که ادعا می‌کند شهروندان دین دار «می‌بایست با یک دشواری نامتقارن محدود شوند» (۱)، این وجه دوم از مخالفت شناختی ولترسترف و وایتمان را پذیرفته است. ملاحظه‌ی من این است که رویکرد گفتمانی به دموکراسی مشورتی نمی‌تواند این معیار را برای یک روایت مناسب از اخلاق شهروندی کارساز بیابد و بنابراین نمی‌تواند راه‌حلی را برای این وجه از مخالفت ولترسترف و وایتمان ضمانت کند. هیچ ضمانت پیشینی‌ای وجود ندارد که بگوید درخواست توزیع متقارن دشواری‌های شناختی میان شهروندان، هم‌سو خواهد بود با شرایط ضروری استدلالی برای یک فرایند معنادار ساخت نظر و اراده‌ی سیاسی در طول مشورت جمعی در حوزه‌ی عمومی. با توجه به اینکه چنین شرایطی - جدای از نتایج‌شان - می‌بایست در یک روایت گفتمانی از اخلاق دموکراتیک شهروندی متقدم فرض شوند، اگر اصلاً یک دموکراسی مشورتی ممکن باشد، رویکرد گفتمانی باید در برابر این پرسش که آیا دشواری‌های شناختی مشتق از چنین شرایطی می‌توانند میان شهروندان به‌گونه‌ای متقارن توزیع شوند یا نه.

به واسطه‌ی توزیع عادلانه‌ی دشواری شناختی نیز بی‌معناست. عقلانیتِ بخشیدن اولویت نهادی به دلایل سکولار، به‌معنای اعتراف به برتری‌های خاص شهروندان نیست که مواضع شناختی‌شان دربردارنده‌ی چنین دلایلی ست و هم‌چنین دلالت بر این ندارد که شهروندان دیگر می‌بایست کمبودی را جبران کنند. دولت عقلانیتِ اولویت‌دادن نهادی به دلایل سکولار- به‌معنای «حمایت» مشروع و قانونی در برابر «سرکوب»- را نه تنها مدیون شهروندان سکولار، بلکه مدیون شهروندان دین‌دار یا نقطه‌نظرات دینی متضادشان نیز هست؛ بنابراین مدیون همه‌ی شهروندان.^{۱۱۱} جدای از آنچه گفته شد، برای من هم‌چنین روشن نیست که چرا تلاش برای اجتناب از ناهم‌سازی‌های شناختی خردمندانه‌تر از تلاش برای حل آن‌هاست، درحالی‌که مشورت دموکراتیک ممکن است مشارکتی در اولی نداشته باشد اما به‌واسطه‌ی قدرت تغییردهندگی‌اش می‌تواند در دومی مشارکت کند.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

^{۱۱۱} حتی اگر مشخص شود که تز تعیین چندبعدی نادرست از آب درآمد- به‌این خاطر که تضادهای واقعی میان دلایل سکولار و دینی غیرقابل اجتناب‌اند- مستدل کردن ارجحیت دلایل سکولار فراسوی حد نهادی، هنوز نه‌تنها برای شهروندان سکولار بلکه برای شهروندان دین‌دار نیز توجیه‌پذیر است. آئودی این شکل از توجیه‌پذیری را در قالب اصطلاحات ذیل صورت‌بندی می‌کند: «اگر تنها دلایلی که مرا به حرکت وا می‌دارد، دینی‌اند و اگر من نمی‌خواهم تحت الزام دلایل دینی‌ای قرار بگیرم که نقش مشابهی را در قابل کسی که چشم‌انداز دینی تعارض‌برانگیزی دارد ایفا می‌کنند، می‌بایست که از این الزام پرهیز کنم» (لیبرال دموکراسی و جایگاه دین در سیاست، ۱۴۱). آئودی در اینجا تنها یک مورد فرضی را در نظر می‌گیرد که نشان دهد چگونه تعیین چندبعدی برانگیزاننده شکست می‌خورد، اما به‌نظر می‌رسد که بتوان همین مسئله را درباره‌ی یک مورد فرضی‌ای لحاظ کرد و نشان داد که چگونه تعیین چندبعدی معرفتی شکست می‌خورد: «اگر تنها دلیلی که می‌توانم در حمایت از یک امر سیاسی بیاورم، دلیلی دینی‌ست، و اگر نمی‌خواهم تحت الزام دلایل دینی‌ای قرار بگیرم که نقش مشابهی را در قابل کسی که چشم‌انداز دینی تعارض‌برانگیزی دارد، ایفا می‌کنند، می‌بایست که از این الزام امتناع ورزم».

- Cristina Lafont(2007).Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies. Constellations Volume 14, No 2, Blackwell Publishing.