

Christianity in the Post-Secular Society Redefinition of the Duality of Religious/ Non- religious in the Contemporary Times¹

Ḥamīd Ṭālib^{*} Abulqāsim Fanāyī^{**}

Mahdī Lakzāyī^{***} Bāqir Ṭālibī Dārābī^{****}

(Received: 2018-02-22; Accepted: 2018-11-21)

Abstract

The set of special social situations of Western culture in the modern times deepened the gap between the religious and non-religious affairs and introduced a new definition of religion. In response to these social situations, Western theorists, as opposed to secularism, specifically portrayed Christianity as a religion, calling this particular process of separation secularization. But as a result of the social transformations of the present age, post-secular theories have sought to link the religious and non-religious affairs by transcending secular ideas. To examine the process of such developments, this article describes the evolution of religious awareness and knowledge using various theories.

Finally, after a critical analysis of these developments, in order to establish a link between religion and non-religion in the present age, a revision of rationality has been proposed as a solution.

Keywords: Religion in the Present Age, Secularism, Post-Secularism, Public Sphere, Western Culture.

1. This Article is taken from: Ḥamīd Ṭālib, "The Relationship between Science and Religion in the Age of Multiplicity of Awareness: A study on the Relationship between the Crisis of Meaning and Rationality", 1397, PhD thesis, Supervisor: Abulqāsim Fanāyī, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

* PhD Student in Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), h.taleb@urd.ac.ir

** Assistant Professor Department of Philosophy, Mufid University, Qom, Iran, afanaei@mofidu.ac.ir

*** Assistant Professor Department of Non-Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, lakzaei@urd.ac.ir

**** Assistant Professor Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, b.talebidarabi@urd.ac.ir

پژوهش‌های ادیبانی

سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۲۳-۱۴۲

مسیحیت در جامعه پاساسکولار

بازتعریف دوگانه دینی - غیردینی در دوران معاصر^۱

* حمید طالب

** ابوالقاسم فنایی

*** مهدی لکزایی

**** باقر طالبی دارابی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۳۰]

چکیده

مجموعه اوضاع و احوال خاص اجتماعی فرهنگ غرب در دوران مدرن، گسست میان امر دینی و امر غیردینی را عمیق‌تر کرد و تعریف جدیدی از دین پیش کشید. نظریه‌پردازان غربی در واکنش به این اوضاع و احوال اجتماعی، به طور خاص مسیحیت را در برابر امر غیردینی، دین تصویر کردند و این روند خاص جدایی را سکولاریزاسیون نامیدند. اما در نتیجه دگرگونی‌های اجتماعی عصر حاضر، نظریه‌های پاساسکولار کوشیده‌اند با گذر از ایده‌های سکولار، امر دینی و امر غیردینی را پیوند دهند. این مقاله برای بررسی روند چنین تحولاتی با استفاده از نظریه‌های مختلف، تحول آگاهی و معرفت دینی در جامعه را شرح می‌دهد. در نهایت و پس از تحلیل انتقادی تحولات مذکور، به منظور برقراری پیوند دین و غیردین در عصر حاضر، تجدیدنظر در عقلانیت به عنوان راه‌حل پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: دین در عصر حاضر، سکولاریسم، پاساسکولاریسم، حوزه عمومی، فرهنگ غرب.

۱. برگرفته از: حمید طالب، ارتباط علم و دین در عصر تکثر آگاهی: پژوهشی در باب ربط و نسبت بحران معنا با عقلانیت، رساله دکتری، استاد راهنما: ابوالقاسم فنایی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۷.

* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) h.taleb@urd.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران afanaei@mofidu.ac.ir

*** استادیار گروه ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران lakzaei@urd.ac.ir

**** استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران b.talebidarabi@urd.ac.ir

مقدمه

در دوره‌های مختلف ویژگی‌ها و خصوصیات متفاوتی از دین و دینداری برجسته شده است. از این رو در بررسی ویژگی‌ها و خصوصیات هر دین نمی‌توان صرفاً به باورها و ایده‌ها و به طور کلی سنت‌های مکتوب بسنده کرد، بلکه بافت و تحولات اجتماعی و فرهنگی را نیز باید در نظر گرفت. مثلاً اگر مسیحیت را دینی در بافت اجتماعی، سیاسی، فرهنگی یا به طور خلاصه در زندگی طبیعی انسان در جهان در نظر بگیریم، امر غیردینی به عنوان «دیگری»، نقش مهمی در تعیین ویژگی‌های آن ایفا کرده است. البته روشن است که نمی‌توان به صورت کلی از مسیحیت در بافت کلی غرب مدرن سخن گفت و از ویژگی‌های خاص این دین در محیط‌های مختلف غفلت کرد، اما در عین حال می‌توان به روندها و سوگیری‌های کلی این دین در بستر تحولات فرهنگی اجتماعی غرب در دوران مدرن توجه کرد.

از منظر جامعه‌شناسی معرفت، برخلاف حوزه فلسفه، میان دین و غیردین مرزهای ثابت و مشخصی ترسیم‌پذیر نیست و برای فهم ویژگی‌های دین در برابر امر غیردینی باید به موقعیت‌های مختلف تاریخی و سیاسی اجتماعی توجه کنیم و نوعی فضای گفت‌وگو و تعامل، یعنی فضای گفتمانی را در نظر بگیریم. از آنجا که چنین فضایی پویا و سیال است، در دوره متفاوت فرهنگی عصر حاضر مرزبندی میان دین و غیردین تغییر کرده است؛ در دسته‌بندی‌های دینی / سکولار و دین / سکولاریسم بازنگری و تجدیدنظر شده است و در نتیجه بر ویژگی‌های خاصی از دین و دینداری تأکید می‌شود.^۱

در این مقاله اصطلاحاتی همچون «سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم» تعریف مشخص و محدودی دارند که تمایز میان امر دینی و امر غیردینی در آن محوریت دارد. با بررسی سیر تطور ربط و نسبت دین و غیردین، تحول هر دین (مثل مسیحیت) در حوزه‌ای فرهنگی (همچون فرهنگ غرب) تحلیل‌پذیر است. بخش نخست این مقاله به تحول مسیحیت در فرهنگ سکولار غرب پرداخته است. ایده‌های نظریه‌پردازان علوم سیاسی و روابط بین‌الملل و کسانی همچون تیموتی فیتز جرال و طلال اسد در این بخش بررسی شده است. این مطالعات، زمینه‌های سیاسی تاریخی و تبارشناسی دین و امر سکولار را در نظر می‌گیرند و بر نقش برجسته قدرت در تحدید و بازتعریف دین تأکید دارند. در بخش دوم تأکید شده است که در نتیجه موج بازگشت دین به حوزه عمومی و نقص جدی

نظریه سکولاریزاسیون و مدرنیته لیبرال در بی‌توجهی به نقش مهم دین،^۲ حوزه کازانوا و یورگن هابرماس با مطرح کردن جدی‌ترین ایده‌ها در باب ربط و نسبت دین و غیردین، در ایده‌های مبتنی بر جدایی تجدیدنظر کرده و به نقش آفرینی دین و ارتباط و گفت‌وگو میان دین و غیردین در حوزه عمومی توجه کرده‌اند. این دو دیدگاه مهم به شکل انتقادی و تحلیلی بررسی شده است. در پایان، با مطرح کردن پرسش‌های مهم پیش روی دین در عصر پساکولار حاضر، راه‌حلی برای برقراری ارتباط میان این دو پیشنهاد شده است.

جدایی دین و غیردین در فرهنگ مدرن

می‌توان نشان داد که مرزبندی جدی و گسترده میان امر دینی و سکولار، حاصل فرهنگ غرب است. در ادامه به شواهدی اشاره خواهیم کرد که نشان می‌دهد از دوره‌ای به بعد، به شکلی جدی برخی از زمان‌ها، مکان‌ها، اشخاص، نهادها و اعمال مقدس و فراطبیعی، و برخی دیگر طبیعی و این‌جهانی در نظر گرفته می‌شوند. البته به نظر می‌رسد که پیش از دوران مدرن نیز این دسته‌بندی میان امر فراطبیعی یا دینی و امر طبیعی یا غیردینی در فرهنگ غرب وجود داشت، اما فقط در دوران مدرن، این دسته‌بندی در تفکر و آگاهی انسان گسترش یافت و موجب شد امور مختلف بر اساس این دو سطح از واقعیت از یکدیگر تفکیک شوند.

بر اساس جدایی دین و غیردین در حوزه آگاهی و تفکر، می‌توان «امر سکولار»، «سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم» را تعریف کرد. مثلاً کازانوا «امر سکولار» را مقوله معرفت‌شناختی اساسی‌ای در دوران مدرن می‌داند که تجربه، قلمرو یا واقعیتی متفاوت با امر دینی ایجاد کرده است؛ سکولاریزاسیون الگوهایی تجربی‌تاریخی است که تمایز میان امر دینی (همچون نهادهای مذهبی) و امر سکولار (دولت، اقتصاد، علم، هنر، سرگرمی، سلامت، رفاه و غیره) در جوامع اوایل دوران مدرن تا عصر حاضر را نشان می‌دهد و سکولاریسم، کل جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های سکولار است که به صورت عقیده و باور در ساختار طبیعی واقعیت مدرن، مفروض انگاشته می‌شود (Casanova, 2011: 56). به طور کلی، سکولاریسم که «به صورت تمایز [میان امر دینی و غیردینی] تصویر می‌شود» (Berger, 2014: x)، «جدایی و گسست میان آگاهی طبیعی و آگاهی فراطبیعی را فرض می‌گیرد و به تدریج آگاهی طبیعی را اصل قلمداد می‌کند. بنابراین، آگاهی فراطبیعی فرعی

و بی‌اهمیت دانسته می‌شود. در دوران مدرن با پیدایش شبکه‌ای مستقل از امور سکولار، تقسیم‌بندی‌های دوگانه‌ای پدید آمد» (Du Toit, 2006: 1255).

از نظر کازانووا، سکولاریسم مدرن در شکل‌های تاریخی متنوعی، مانند الگوهای هنجاری متفاوت جدایی میان دین و دولت یا به شکل‌های مختلفی همچون تفاوت‌های شناختی میان علم، فلسفه و الاهیات یا در قالب الگوهای متفاوت تمایز عملی میان قانون، اخلاقیات و دین، ظاهر می‌شود (Casanova, 2011: 56). طلال اسد نیز با تأکید بر اینکه دین و امر سکولار (غیردین) در بستری تاریخی شکل می‌گیرند، استدلال می‌کند که مفهوم نوظهور امر سکولار، میان باور و دانش، واقعی و تخیلی، طبیعی و فراطبیعی، تاریخ و داستان، مقدس و نامقدس، قانون و اخلاق و فضای عمومی و فضای خصوصی تقابل ایجاد کرده است. از نظر او، مرز میان دین و امر سکولار در موقعیت‌های متفاوت تاریخی و سیاسی به شکل‌های مختلف ترسیم می‌شود و این ارتباط همیشه به یک شکل نیست. بنابراین، «امر سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» مفاهیمی هستند که از نظر تبارشناختی باید در تاریخ تفکر اروپای غربی بررسی شوند؛ چراکه «امر سکولار مفهومی است که رفتارها، دانش‌ها و حساسیت‌های مشخصی را در زندگی مدرن کنار هم قرار می‌دهد ... امر سکولار نه خاستگاهی واحد دارد و نه از هویت تاریخی ثابتی برخوردار است، بلکه مجموعه‌ای از تقابل‌های خاص به آن شکل می‌دهد ... امر دینی و امر سکولار ضرورتاً مقوله‌هایی ثابت نیستند» (Asad, 2003: 22, 26). بنابراین، برای بررسی جدایی و تمایز میان دین و غیردین باید به زمینه‌های اجتماعی عصر مدرن توجه کنیم.

درباره زمینه‌های اجتماعی جدایی دین و غیردین برخی از نظریه‌پردازان علوم سیاسی معتقدند برتری بر دیگری و رقابت بر سر قدرت اهمیت دارد. مثلاً جان‌اتان فاکس استدلال کرده است که «نظریه سکولاریزاسیون» نظریه نیست، بلکه دکترینی است که متفکران غربی آن را پذیرفته‌اند، بنابراین از نظر آنها این نظریه به بررسی و دقت علمی نیاز ندارد، چراکه آشکار و بدیهی است. بر مبنای چنین دکترینی در غرب، عقل و علم (به عنوان دو امر غیردینی)، رقیب دین قلمداد شده‌اند (Fox, 2012: 30). از نظر وی «در چنین بافتی، کسانی که در علوم انسانی فعالیت داشتند، طرفدار علم و عقل بودند و با دین رقابت می‌کردند، به این معنا که تمایل داشتند دین از بین برود. نظریه سکولاریزاسیون از بسیاری جهات مرام‌نامه‌ای فکری برای چنین تمایلی است» (Ibid.). معنای این سخن آن است که

در هر جامعه، رقبا سوگیری‌های خاصی نسبت به یکدیگر دارند و بر اساس این سوگیری‌ها، ادبیات خاصی شکل می‌گیرد. از این منظر، مدرنیته فضای تعارض و تقابل میان دین و غیردین است؛ چراکه حوزه عمومی و اداره جامعه و سیاست، این جهانی و زمینی‌اند ولی دین، ماورایی و فراطبیعی است و «فرض اصلی مدرنیته و عقل مدرن آن است که مدیریت حوزه عمومی، شاخه‌ای از علم تجربی است که اساساً جهانی و فراگیر است و دین که با علم مخالف است، برای هر مدلی از واحد سیاسی، تهدیدی آشکار یا بالقوه به شمار می‌آید» (Nandy, 1998: 129).

پس به طور کلی می‌توان نشان داد که تفکیک قاطع دین از آنچه غیردین دانسته می‌شود، حاصل تجربه تاریخی خاصی است و در فرهنگ‌های دیگر که تاریخ و فضای سیاسی اجتماعی متفاوتی دارند، روابط به گونه‌ای دیگر تعریف می‌شود. تیموتی فیتزجرالد نیز به تقابل میان دین و غیردین در فضای گفتمانی و تاریخی خاص غرب اشاره می‌کند و معتقد است تقابل دین و غیردین برای نخستین بار در دوران مدرن رخ داده است.^۳ از نظر فیتزجرالد، دین و غیردین بدون یکدیگر قابل فهم نیستند و تعریف و فهم یکی به دیگری بستگی دارد و در دوران مدرن، «مقوله دین در محور ایدئولوژی سرمایه‌داری غرب قرار دارد و نقشی حیاتی در ایجاد امر سکولار ایفا می‌کند» (Fitzgerald, 2000: 20). او استدلال می‌کند که دوگانه دین و سکولار به صورت تقابل بین دین و سیاست، دین در برابر دولت، دین در برابر علم، و آموزش دینی در برابر آموزش غیردینی، نمود و ظهور می‌یابد. اما این تقابل‌ها معنای مشخصی ندارند، بلکه در جامعه به صورت کنش‌هایی ظهور یافته‌اند تا ایدئولوژی تقابل دین و سکولار در آن جامعه حفظ شود (Idem., 2007: 7). وی تقابل میان امر دینی و امر سکولار را حاصل دسته‌ای از تقابل‌های بنیادی‌تر می‌داند:

جدایی دین از سیاست سکولار از لحاظ تاریخی با جایگزینی راهبردی برخی دوگانه‌های دیگر همچون فراطبیعی و طبیعی، روح و ماده، ذهن و بدن، مذکر و مؤنث، و معقول و نامعقول یا عقل‌گریز، بخشی از نیرو و قدرت لفظی خود را به دست آورده است. ... تمایز میان طبیعت مادی (موضوع دانش علمی) و فراطبیعت روحانی یا غیرمادی (موضوع ایمان)، دین را قلمروی خاص تجربه درونی و متمایز از عقلانیت حوزه عمومی (دولت یا سیاست سکولار) کرد. این دوگانه‌ها یکدیگر را تقویت می‌کنند (Ibid.: 6).

سیاست نیز فقط یکی از حوزه‌های غیردین در عصر حاضر است و جدایی آن از دین را باید در فضای خاص تمدن غرب بررسی کرد. از این منظر «یکی از نتایج سکولاریزاسیون آن است که حوزه سیاست از تأثیر و نفوذ دین رها می‌شود و عقلانیتی به‌ظاهر خنثا، بی‌طرف و سکولار جایگزین آن می‌گردد» (Casanova, 2012: 30). اما می‌توان نشان داد که تفکیک میان دین و سیاست (به عنوان امری غیردینی) نیز نتیجه تجربه تاریخی اروپا است که در قالب روایت به‌سادگی قابل فهم است. ریچارد فالک می‌گوید: به‌خصوص در اروپا، با توجه به سابقه جنگ فرقه‌ای و دینی، دین از حوزه سیاست و قدرت کنار گذاشته شد تا دولت مدرن بتواند در مواجهه با کثرت‌گرایی مذهبی، سیاست واحدی اتخاذ کند و مبنایی بی‌طرف در اختیار داشته باشد. به این ترتیب، در جهان پس از وستفاليا، برای مدیریت عقلانی زندگی سیاسی، هویت دینی بی‌اهمیت تلقی شد. لازم بود بنیان‌گذاران دولت مدرن، دین را به حوزه خصوصی محدود کنند تا حوزه عمومی و حوزه خصوصی و همچنین دین و سکولاریسم را به‌درستی از یکدیگر متمایز کنند. چنین تلقی می‌شد که این رویکرد جهانی است و دست‌کم قابلیت جهانی‌شدن را دارد (Falk, 1988: 381).

می‌توان انتظار داشت که در این فضای گفتمانی، ویژگی‌های خاص دین برجسته، و در نتیجه، تعریف مشخصی از آن مطرح شود. از نظر ای. اس. هارد، در دوره مدرن، سکولاریسم افراطی شکل خاصی از دین را برجسته کرده است؛ چراکه «لاییک‌ها اصطلاحاتی وضع کرده‌اند تا دین را مشخص و متمایز کنند و با تعریف آنچه غیردینی است، یعنی با تعریف امر سکولار، این کار را انجام می‌دهند ... اینان با تعریف آنچه دنیایی و این جهانی است، امر متعالی را مشخص می‌کنند» (Hurd, 2004: 245). به این ترتیب، «لایسیسم، یا شکل افراطی‌تر سکولاریسم ... حوزه دین را به روشی سلبی تعریف می‌کند و دین را عقایدی درباره خدای مشخص می‌داند. [سکولاریسم افراطی] خود را به عنوان امری عمومی، بی‌طرف و فارغ از ارزش مطرح می‌کند و دین را امری خصوصی، جانبدارانه و ارزش‌مدار می‌داند. از این دیدگاه، دین خشن، غیرعقلانی و غیردموکراتیک است» (Idem., 2008: 35).

توماس اسکات نیز استدلال می‌کند که مدرنیته لیبرال تعریف جدیدی از دین داده است به گونه‌ای که در تجربه خاص فرهنگی مسیحی دوران مدرن، دین از تمامی حوزه‌های مهم حیاتی همچون ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه جدا می‌شود و به حوزه خصوصی محدود می‌گردد. از نظر او، در اوایل اروپای مدرن، دین به معنای جماعتی از متدینان بوده، اما مدرنیته لیبرال دین را مجموعه‌ای از باورها یا عقاید معرفی کرده است:

اجتماع دینی به عنوان مجموعه‌ای از باورها یا عقاید شخصی، محصول ایجاد کشورهای مستقل بود و برای ایجاد کشور و ملی‌گرایی مدرن و ایجاد جامعه بین‌الملل مدرن ضروری بود. بنابراین، تجربه‌ای تاریخی در اروپا، نوع خاصی از دین را شکل داده که به حوزه خصوصی محدود است و سخنی برای عرضه به حوزه عمومی ندارد (Thomas, 2005: 23-24).

همچنین، طلال اسد با نظریه‌پردازی درباره دوگانه دینی / سکولار، امکان به دست دادن چنین تعریف ذات‌گرایانه و محدود از دین را رد می‌کند. وی با بررسی تغییر شکل مسیحیت از قرون وسطا تا امروز، نشان می‌دهد که در روند تاریخی خاصی در اروپا، دین به صورت ذاتی تصویر شده که از علم، سیاست، اقتصاد و تعامل اجتماعی مستقل و مجزا است (Asad, 1993: 42). از نظر اسد، متفکران اروپایی در عصر روشنگری، دین را مجموعه‌ای از باورهای شخصی درباره جهان دیگر می‌دانستند. با این تعریف، دین امری کلی در زندگی انسان است که در عصر گسترش استعمار، زمینه را برای مقایسه ادیان با یکدیگر و سازمان‌دهی جمعیت‌ها فراهم می‌کند. طلال اسد تعریف گیرتز از دین و سنت را نمونه شاخص چنین برداشتی از دین می‌داند و به طور جدی آن را نقد می‌کند. گیرتز مطالعه دین را بررسی و مطالعه «شبکه‌ای از معانی» می‌داند که به واسطه نمادهای دینی در ذهن دینداران ایجاد شده است. او به جنبه‌های اجتماعی سنت توجه نکرده است (Geertz, 1973).

گرایش و تصویری اصلی در علوم انسانی وجود دارد که فرهنگ را اساساً متن‌محور، یعنی نظامی از نشانه‌ها، می‌داند که باید رمزگشایی و خوانده شوند. در واقع، اسد با نقد گیرتز، این گرایش و تصور را به پرسش کشید؛ چراکه از نظر وی، بافت‌های اجتماعی، میدان عمل نشانه‌ها هستند و هر یک از صورت‌های مختلف نظم اجتماعی خوانش‌های

مشخصی را مجاز می‌کنند. پس معنای نشانه‌ها به این بافت‌ها و به نظم اجتماعی بستگی دارد. اگر پدیده فرهنگی را شبیه به متن بدانیم که باید خوانده شود، دین اساساً مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که به صورت نمادین بیان شده‌اند. اسد این پرسش را مطرح می‌کند که: «آیا بدون توجه به نظم‌های اجتماعی که از خوانش درست نمادها محافظت می‌کنند می‌توانیم بدانیم که نمادهای دینی چه معنایی دارند؟» (Asad, 1993: 53). توجه جدی به مسئله قدرت، اساس و مبنای نقد جدی اسد بر گیتز است. از نظر اسد، کوششی که در دوران مدرن صورت گرفت تا دین به عنوان مقوله‌ای جهان‌شمول و «ذات مستقل» فراتاریخی و فرافرهنگی تعریف شود، در راستای تمایلات لیبرالیسم قرار دارد که قصد داشت دین را از حوزه‌های واقعی قدرت، یعنی از حوزه سیاست و علم، جدا کند (Ibid.: 28). پس این ایده که دین را می‌توان از زندگی اجتماعی جدا کرد، ابداع غرب مدرن است و به همین دلیل برای توصیف اسلام یا حتی مسیحیت پیش از دوران مدرن، مفهوم مناسبی نیست (Ibid.).

در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که دین (به طور خاص مسیحیت) و غیردین را باید در بافتی تاریخی و گفتمانی در نظر بگیریم و برای بررسی ارتباط میان آنها به عامل مهم قدرت توجه کنیم؛ چراکه این عامل به طور معمول در مناسبات میان انسان‌ها در زندگی نقش مهمی ایفا می‌کند. از این منظر، مجموعه‌ای از اوضاع و احوال اجتماعی و گفتمانی در تاریخ اروپا، با به دست دادن تعریف محدودی از دین یا مسیحیت، آن را به حوزه شخصی محدود کرد و عقل سکولار که بی‌طرف و خنثا فرض می‌شد، مشروعیت لازم برای اداره حوزه عمومی را در اختیار گرفت.

پیوند دین و غیردین در عصر حاضر

از دهه هشتاد میلادی به این سو، روند مهمی تحت عنوان «دین در حوزه عمومی» (religion in public sphere)، «بازگشت دین» (resurgence of religion) یا «نمود جدید دین» (new visibility of religion)، محور نظری‌ها قرار گرفته است (Casanova, 1994: 1-6). از نظر کازانوا، چنین روندی در تقابل با ایده سکولاریزاسیون قرار دارد، چراکه یکی از مهم‌ترین معانی یا نشانه‌های سکولاریزاسیون، محدودشدن دین به حوزه شخصی است (Ibid.: 19-39). روند بازگشت دین، برخی از نظریه‌پردازان را برانگیخته تا تصویر جدیدی از

وضعیت دین در عصر حاضر عرضه کنند. در این تصویر جدید، پساسکولاریسم در برابر سکولاریسم قرار می‌گیرد. «پسا» در «پساسکولاریسم» به معنای موقعیتی خطی و زمانی پس از سکولاریسم نیست، بلکه به رویکردی انتقادی راجع به سکولاریسم اشاره دارد (Braidotti & et al., 2014: 4). پساسکولاریسم به این معنا است که نمی‌توان امر غیردینی را از امر دینی جدا کرد، و وجود مستقل و جداگانه‌ای برای آن در نظر گرفت. از نظر طلال اسد «امروزه اصطلاح سکولاریسم به طور صریح کاربردی سیاسی دارد و نه معرفت‌شناسانه. شاید علت این باشد که فرض شده نبرد فلسفی بر سر صدق خاتمه یافته و اکنون نبردی سیاسی بر سر مدارا جریان دارد. ... گفتمان قانونی دولت سکولار به گونه‌ای عمل می‌کند که با سکولاریسم به عنوان دکترینی سیاسی در تضاد است: جدایی کامل از همه ادیان و خثابودن کامل نسبت به آنها نه خوب است و نه بد، بلکه ناممکن است» (Asad, 2011a: 660).

هابرماس تصویری از جامعه پساسکولار به دست می‌دهد که در آن نقش‌آفرینی آگاهی دینی و همچنین درهم‌آمیختگی آگاهی و ذهنیت دینی و سکولار، اهمیت دارد. وی می‌نویسد: «در جامعه‌ای پساسکولار ... هر یک از این ذهنیت‌ها [ی دینی و غیردینی] نقش ذهنیت دیگر را در بحث‌های مناقشه‌برانگیز عمومی جدی می‌گیرد» (Habermas, 2008: 111). بنابراین، «پساسکولاریسم» نه به معنای بازگشت به دین است و نه به معنای رد کامل سکولاریسم، بلکه صرفاً به معنای تجدیدنظر در ساختارها و تقسیم‌های دوگانه میان امر غیردینی و امر دینی است. کازانووا نیز ضمن اشاره به لزوم پرهیز از دوگانه‌های کاذب دینی و غیردینی یا سنتی و مدرن، می‌گوید پساسکولاریسم، «لزوماً به معنای دینی‌شدن مجدد [جامعه] نیست بلکه آگاهی‌های مبتنی بر پیشرفت مرحله‌ای جوامع [از جامعه دینی به جامعه سکولار] را رد می‌کند ... و نسبت به تمامی اشکال متنوع دینداربودن انسان، دید باز، پذیرش یا حداقل کنجکاوی ایجاد می‌کند» (Casanova, 2012: 44). کم‌رنگ‌شدن مرز و فاصله میان امر دینی و امر سکولار به شیوه‌های مختلفی بیان شده است. «پساسکولاریسم» فاصله میان حوزه عمومی سکولار و حوزه شخصی دینی، مرز میان نهادهایی که پیش‌تر صریحاً سکولار یا دینی بودند، جدایی میان فلسفه سیاسی و الاهیات سیاسی و تمایز میان مقدس و نامقدس را از میان می‌برد.

کازانووا یکی از مهم‌ترین ایده‌ها درباره نمود یا پدیدارشدن جدید دین را به صورت روندی علیه ایده شخصی‌شدن دین در جهان مدرن ترسیم می‌کند. منظور وی از غیرشخصی‌سازی دین، بحث و گفت‌وگو، مشارکت در مسائل جمعی، نقد قدرت و بسیج نیرو است که همگی در حوزه عمومی رخ می‌دهد (Casanova, 1994: 216-217). او به پیروی از هابرماس، حوزه عمومی را فضایی برای تصمیم‌گیری مشترک و آزاد بر اساس استدلال‌های عقلانی می‌داند.^۴ دغدغه و پرسش اصلی کازانووا این است که: «چه مدل و نظریه‌ای درباره دین عمومی و نظریه سکولاریزاسیون می‌توان عرضه کرد که در آن، واقعیت موجود، یعنی جمع میان دینداری و سکولاریسم امکان‌پذیر باشد؟» (Ibid.: 38). از نظر وی: «با اطمینان می‌توان گفت که در حال حاضر، حداقل در امریکا، هم «بنیادگرایان» دیندار و هم «سکولارهای انسان‌گرای» بنیادگرا، اقلیت‌های شناختی هستند و اکثریت امریکایی‌ها انسان‌گرایانی هستند که هم‌زمان دیندار و سکولارند. نظریه سکولاریزاسیون باید به گونه‌ای بازنگری شود که [در آن] این واقعیت تجربی، متناقض‌نما نباشد» (Ibid.).

کازانووا برای بازنگری در نظریه جدایی دین و غیردین، نخست از منظر جامعه‌شناسی تاریخی دین نشان می‌دهد که: «دین را نمی‌توان به یکی از این دو قطب [شخصی و غیرشخصی] تقلیل داد» (Ibid.: 216). در مرحله دوم، دیدگاه جمهوری‌خواهی مدنی (civic-republican perspective) و دیدگاه لیبرالی درباره حوزه عمومی و حوزه خصوصی را نقد می‌کند؛ چراکه هیچ‌یک به‌تنهایی پدیدار جدید غیرخصوصی‌سازی دین را به‌درستی صورت‌بندی نمی‌کنند. وی به طور خاص استدلال می‌کند که تأکید بر تمایز میان حوزه خصوصی و حوزه عمومی یکی از ویژگی‌های تفکر لیبرال است که از عهده توجیه و تبیین پدیده جدید غیرخصوصی‌سازی دین برنمی‌آید؛ چراکه «شخص لیبرال از بیم اینکه دین عمومی آزادی‌های فردی را تهدید کند، تأکید می‌کند که دین به حوزه شخصی محدود شود» (Ibid.). در مرحله سوم نیز برای دین عمومی در دنیای مدرن «مفهوم‌سازی‌های جدید» عرضه می‌کند. کازانووا پس از بررسی مدل‌های مختلف حوزه عمومی، «حوزه عمومی گفتمانی» (discursive model of public sphere) هابرماس را می‌پذیرد (Ibid.: 216-217)، اما شرایط مشخصی همچون پذیرش تکثر و مشارکت در سطح جامعه مدنی را برای مشروعیت دین عمومی در لیبرال‌دموکراسی ضروری می‌داند (Ibid.: 50-66). وی همچنین برای اینکه ورود فعالان دینی به عرصه عمومی مشروعیت داشته باشد،

شرایطی را برمی‌شمرد (8-57: Ibid.). به این ترتیب، با ایده غیرشخصی‌شدن دین، نظریه سکولاریزاسیون را بازنگری و دین عمومی را معرفی می‌کند و معتقد است نتیجه بازنگری او تفسیری از دین عمومی مدرن است که با آزادی‌های لیبرال و تمایزهای ساختاری و فرهنگی مدرن سازگار است. او با اشاره به ناسازگاری اساسی میان بنیادگرایی و مدل گفتمانی حوزه عمومی، با استفاده از استعاره بازار، نقش‌آفرینی هر یک از طرفین را این‌گونه ارزیابی می‌کند:

بنیادگرایی باید ادعاهای خود را با استدلال و بحث عمومی اعتبار و ارزش ببخشد. ... ادعای آنها مبنی بر اینکه کالاهای هنجاری‌شان تنها کالاهای هنجاری اصیل‌اند یا اینکه ارزشمندتر از کالاهای رقبای فرقه‌ای آنها است، در معرض ارزیابی آزاد، آزمون‌های معمول معقولیت و تعدیل‌هایی قرار می‌گیرد که با داد و ستد در بازار آزاد و متکثر ایده‌ها به دست می‌آید (166: Ibid.).

لیکن در ارزیابی دیدگاه کازانو می‌توان گفت از نظر طلال اسد، فرهنگ غرب و حتی سنت کاتولیک رم بر فهم کازانو از دین اثر گذاشته است. به‌علاوه، کازانو در این خصوص که در لیبرال‌دموکراسی کدام صورت‌های دین پذیرفته شوند، موضعی هنجاری دارد که اسد آن را نقد می‌کند (184-182: Asad, 2003). این انتقادات و اینکه کازانو شرایطی را برای ورود دینداران به حوزه عمومی در نظر گرفته است نشان می‌دهد که در موضع‌گیری راجع به ارتباط میان دین و امر سکولار بی‌طرف و خنثا نیست. کازانو به این نقدها و بیشتر به نقد «تأثیرپذیری از فرهنگ غرب» پاسخ گفته و در نوشته‌های اخیر خود رویکردی جهانی‌تر اتخاذ کرده است.^۵

هابرماس نیز از مهم‌ترین نظریه‌پردازانی است که وضعیت جدید دین در دوران معاصر را در آثار خود منعکس کرده است. او از مهم‌ترین حامیان نظریه سکولاریزاسیون در جوامع غربی بود و اعتقاد داشت که در نتیجه عقلانی‌سازی جامعه، دین در نهایت از صحنه عمومی حذف خواهد شد (77: Habermas, 1989a). اما در سال‌های اخیر و در نتیجه تحولات جدید، دیدگاهش را تغییر داد و اکنون معتقد است دین نقش مهمی در حوزه عمومی بر عهده دارد و با رعایت شرایطی می‌تواند در گفتمان و بحث‌های عمومی مشارکت کند.^۶ تغییر نگرش هابرماس به این دلیل بود که از حذف جهان‌بینی‌های دینی و گسترش بحران‌های اخلاقی در دوران مدرن احساس خطر کرد. او از رویارویی تمدن‌ها

و نابرابری‌های ساختاری حاصل از اقتصاد جهانی و نظام سرمایه‌داری بیم دارد و به بحران‌هایی اخلاقی اشاره کرده است (Borradori, 2003: 36). همچنین، از نظر او، پیشرفت‌های کنونی فناوری‌های زیست‌شناسی، برای «طبیعت انسان» پیامدهای وحشتناکی داشته است. آینده «طبیعت» انسان یکی از نگرانی‌های عمیق او است: «پیشرفت علوم زیست‌شناسی و توسعه فناوری‌های زیست‌شناختی در آستانه قرن جدید، نه تنها دایره کارهای ممکن را گسترش داد، بلکه نوع جدیدی از مداخله را ممکن کرد» (Habermas, 2003: 11-12). به این ترتیب، هابرماس وضعیت کنونی جهان را در قالب تقابل یا دوراهی مهمی توصیف می‌کند. در آثار وی، تقابل نظری میان ایمان و عقل، جنبه مهم اجتماعی و سیاسی دارد. او این تقابل را در قالب نظریه سیاسی به این شکل بیان کرده است:

محتوای فکری عصر حاضر با دو روند متقابل مشخص می‌شود: گسترش جهان‌بینی‌های طبیعت‌گرا و نفوذ سیاسی رو به گسترش راست‌گیشی‌های دینی. از یک سو پیشرفت‌های جاری در بیورژنتیک، پژوهش درباره مغز و علم رباتیک که انگیزه‌های درمانی و اصلاح نژادی را در پس خود دارند با موفقیت و [در قالب اموری واجد] جلوه مثبت عرضه شده‌اند ... از سوی دیگر، گسترش جهان‌بینی‌های طبیعت‌گرا با احیای غیرمنتظره جوامع و سنت‌های دینی و سیاسی شدن آنها در سراسر عالم روبه‌رو شده‌اند. ... این چشم‌اندازهای فکری و معنوی صرفاً در سطح مباحث و مناقشات آکادمیک با یکدیگر رویارو نشده‌اند، بلکه به شکل نیروهای قوی سیاسی، هم در درون جامعه مدنی ملل پیشرو غرب و هم در سطح بین‌الملل و در سطح رویارویی میان ادیان اصلی جهان و فرهنگ‌های مسلط جهانی، توسعه یافتند (Idem., 2008: 1-2).

از یک منظر، تقابل یا دوراهی مد نظر هابرماس، به مسائل متافیزیکی درباره ارتباط مناسب میان امر درون‌مانده و متعالی و ایمان و عقل مرتبط است. لیکن از منظری دیگر، این دوراهی از زیستن در جامعه‌ای نشئت می‌گیرد که آگاهی‌ها، برداشت‌ها و تصورات متکثر و متنوعی درباره شکوفایی انسان در آن جریان دارد. از نظر هابرماس، در جهان معاصر باید در نظام باور علمی (سکولار) بازبینی انتقادی و اخلاقی کرد. به این منظور، وی مفهوم «جوامع پساکولار» (post-secular societies) را مطرح کرد. هابرماس با تأکید بر این مفهوم، مفید و حتی ضروری می‌داند که انگیزه‌های دینی در برابر ایده‌های

سرمایه‌داری جهانی تقویت شوند، اما در عین حال تفاوت و تمایزی اساسی میان ایمان و آگاهی قائل می‌شود (Habermas, 2010: 4). دین و غیردین را نیز در حوزه‌های متمایزی قرار می‌دهد و بر این تمایز تأکید می‌کند: «ایمان و آگاهی به عنوان دو شکل متفاوت از ادعای صدق، از یکدیگر متمایزند. پساسکولار را حداکثر می‌توان موقعیتی دانست که در آن ... با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند» (Ibid.: 57-8).

موضع‌گیری هابرماس راجع به مشارکت دیندار و سکولار در حوزه عمومی نیز نشان می‌دهد که در نظر او، تمایز اساسی میان ایمان و آگاهی اهمیت دارد. از نظر او، در جامعه باید سوگیری‌های بحث‌برانگیز دینی به زبان سکولار ترجمه‌پذیر باشند تا در حوزه عمومی حضور پیدا کنند. به بیان دیگر «احترام به اولویت دلایل سکولار و لزوم ترجمه» دلایل دینی به دلایل سکولار اهمیت دارد (Idem., 2006: 17). چنان‌که گفته شد، هابرماس در واکنش به وضعیت جدید دین در دنیای معاصر، ایده حوزه عمومی و گفت‌وگوی آزاد دینداران و سکولارها را پیشنهاد می‌کند. اما شهروندان دیندار اگر می‌خواهند از حوزه عمومی طرد نشوند باید خود را از ویژگی‌های خاص دینی‌شان رها کنند. در این رویکرد، در دولت لیبرال از شهروندان دیندار انتظار می‌رود استدلال‌های دینی خود را به زبان سکولار ختثایی ترجمه کنند (Ibid.: 9-10).

هابرماس از یک سو با نقد طبیعت‌گرایی، و از سوی دیگر، با تأکید بر «تعالی‌زدایی» (detranscendentalization) می‌کوشد عقل را محدود کند. وی استدلال می‌کند که باید با تعالی‌زدایی، عقل را به تاریخ و واقعیت اجتماعی محدود کرد (Idem., 2008: 24-77). به بیان دیگر، وی می‌خواهد بین دو دیدگاه تعادل ایجاد کند. یکی اینکه عقل، جهان‌شمول و نامقید است (دیدگاه کانت) و دیگر اینکه عقل، زبانی و تاریخی است (دیدگاه هگل) (Habermas, 1999: 129-157). در نهایت، هابرماس با تأکید بر ختثا و بی‌طرف بودن عقل گفتمانی می‌کوشد راه‌حلی برای دوراهی علم‌گرایی و دین‌بنیادگرا بیابد. از نظر او، عقل با استدلال، تعمق و تبادل نظر، جهان‌شمول و بی‌طرف می‌شود. این روند استدلال یا تعمق و تبادل نظر، «روندی تضمین‌کننده مشروعیت است که به عنوان اخلاق عقلی، معیارهای پسمتافیزیکی (و بنابراین معیارهایی بی‌طرف) برای توجیه را در اختیار دارد» (Idem., 2008: 79).

طلال اسد ادعای بی‌طرفی عقل گفتمانی هابرماس را نیز نقد کرده است که یکی از

مهم‌ترین انتقادات به ایده حوزه عمومی هابرماس است. از نظر وی، در عمل و در زندگی واقعی که فضای گفتمانی در آن جریان دارد، حوزه عمومی نمی‌تواند خنثا و بی‌طرف باشد، و هابرماس به اهمیت نقش قدرت در فضای گفتمانی توجه نکرده است. از نظر اسد، «حوزه عمومی [در جامعه لیبرال مدرن] انواع گوناگونی از مردم یا مدعیات را از عطف توجه جدی استثنا/حذف می‌کند. ... و فضایی است که ضرورتاً (و نه صرفاً به صورت امکانی) از سوی قدرت شکل گرفته است. هر کسی به این فضا وارد شود باید گرایش و تمایل قدرت به افراد و امور را در نظر بگیرد» (Asad, 2003: 183-184). اسد با بازتعریف دین متن‌محور مدرن، مفهوم «سنت گفتمانی» (discursive tradition) را پیشنهاد می‌کند به گونه‌ای که سنت «لزوماً تقلیدی از آنچه در گذشته انجام گرفته نیست ... [بلکه] ضرورتاً از گفتمان‌هایی تشکیل شده است که می‌خواهند شکل صحیح و هدف کنش مفروضی را به دینداران آموزش دهند» (Asad, 2011b: 20-21). اما در عین حال بر نقش مهم قدرت در این حوزه گفتمانی تأکید می‌کند.

خلاصه، تحلیل و نتیجه

در مقاله حاضر نشان دادیم تحولات اجتماعی دوران مدرن بر آگاهی انسان اثر گذاشت و برای نخستین بار در این دوران دین و غیردین اموری به‌کلی جدا از یکدیگر تصویر شدند. در نتیجه این تحولات، نگرشی خاص به دین و تعریفی خاصی از آن شکل گرفت. از آنجا که این نگرش درون‌گرا است، دین به صورت مجموعه‌ای از گزاره‌ها و باورهای جدا از واقعیات اجتماعی تصویر شد. چنین عقلانیتی جنبه خاصی از دین را برجسته کرده است، به گونه‌ای که دین و تأملات الاهیاتی عمدتاً بر محور گزاره‌ها و باورهای انتزاعی در ذهن انسان متمرکز شده‌اند و غیردین (سیاست، اقتصاد، سلامت و علم) چارچوب انحصاری عقلانیت شده و دین را از حوزه امور عقلی کنار گذاشته است. انسان در اثر پذیرش این عقلانیت درون‌نگر، به جدایی دین و غیردین حکم کرده است. به طور کلی می‌توان گفت این نگرش یا عقلانیت، تعریفی مضیق از واقعیت و آگاهی دینی و غیردینی عرضه می‌کند که بافت و محیط اجتماعی در آن جایگاهی ندارد.

در عصر حاضر اما، نگرش جدید پساسکولار برای برطرف کردن مشکلات تلقی‌های پیشین راجع به دین شکل گرفته است. پساسکولاریسم می‌کوشد گسست‌هایی را که در

نتیجه عقلانیت دوران مدرن پدید آمد، برطرف کند و آگاهی طبیعی و فراطبیعی را پیوند دهد. به این منظور «پساسکولاریسم» نوع تلقی از امر دینی و امر غیردینی را تغییر می‌دهد؛ چراکه بر اساس آن باورهای دینی به طور انتزاعی و خارج از بافتار توجیه عقلانی نمی‌یابند. هر ایده‌ای، چه دینی یا غیردینی، برای اینکه تداوم داشته باشد باید در محیط زندگی و جامعه عرضه شود. بر اساس ایده‌های پاساسکولار، حوزه عمومی نقطه مشترک و محل تلاقی دین و غیردین است. اما به نظر می‌رسد حتی بر اساس دیدگاه‌های پاساسکولار همچنان معیار و ملاکی برای برقراری ارتباط میان دین و امر سکولار به دست نیامده، و از گسستی که روند سکولاریزاسیون پدید آورده بود رهایی حاصل نشده است.

با بررسی مجموعه دیدگاه‌ها و نظریه‌های پاساسکولار به نظر می‌رسد حوزه عمومی به خودی خود فضای ختثایی برای پیوند دین و غیردین فراهم نمی‌کند تا بنیادگرایی پذیرفته نشود و در عین حال از نسبی‌گرایی اجتناب گردد. پس بدیهی است که برای سنجش ایده‌ها در چنین فضایی به معیاری برای ارزیابی یا به عقلانیت نیاز داریم. برخلاف دیدگاه هابرماس و کازانوا، صرفاً با تأمین فضای آزاد گفتمانی و مشارکت در بحث و استدلال معیارهای لازم برای ارتباط دین و سکولاریسم در چارچوب پسامبناگرایی فراهم نمی‌شود. به بیان دیگر، اگرچه اهتمام به مشارکت در حوزه عمومی، شرط نخست و لازم برای پشت سر گذاشتن بنیادگرایی و تعصب است، پرسش این است که «چه معیاری می‌تواند ضمن برقراری ارتباط میان امر دینی و غیردینی، ما را از نسبی‌گرایی احتمالی فضای گفتمانی نجات دهد؟»، و اینکه «بعد از پشت سر گذاشتن تعصب و بنیادگرایی، برای سنجش و داوری ادعای هر یک از طرفین در گفت‌وگو چه معیاری وجود دارد؟». حتی اگر دیدگاه طلال اسد درباره اهمیت نقش قدرت را بپذیریم، این پرسش همچنان باقی می‌ماند که «معیار لازم برای مشروعیت، کارآمدی و تداوم این قدرت کدام است؟». مثلاً درباره اروپا که در تعیین ارتباط دین و سکولاریسم، غیریت‌سازی میان آنها تأثیرگذار بوده است، این پرسش مطرح است که: «کدام ساز و کار، یا معیار عملی، مشروعیت و تداوم هژمون و سیطره لیبرال‌دموکراسی با محوریت علم و سکولاریسم را رقم زده است؟».

به نظر می‌رسد مجموعه شرایط سکولاریزاسیون بر اساس عقلانیت خاصی پدید آمده است و دیدگاه‌های پاساسکولار، یعنی دیدگاه‌هایی که نظریه سکولاریزاسیون را نقد کرده‌اند، نتوانسته‌اند بر وجه مشترکی به توافق برسند و در عقلانیت خاص دوران مدرن

تجدیدنظر کنند. به بیان دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که برای پاسخ به مسئله اصلی، یعنی برای برقراری ارتباط میان دین و غیردین، تجدیدنظر در عقلانیت یا تغییر در نگرش راجع به انسان، شناخت و جهان‌ضروری است. پرسش مهم این است که «چه نوع عقلانیتی می‌تواند با پیوند دین و غیردین در حوزه آگاهی، بدون اینکه به بنیادگرایی و درون‌نگری در هر یک از حوزه‌های دین و غیردین بینجامد، در عین حال نسبی‌گرایی را نیز به همراه نداشته باشد؟».

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی از تجدیدنظر در دسته‌بندی‌های دینی/غیردینی نک.: Calhoun & et al., 2011.
۲. درباره ناکامی نظریه سکولاریزاسیون و مدرنیته لیبرال در توجه به نقش دین، نک.: Casanova, 1994; Juergensmeyer, 2003; Thomas, 2005.
۳. برای آگاهی از مهم‌ترین آرای فیتزجرالد درباره ارتباط دین و غیردین در دوران مدرن نک.: Fitzgerald, 2008
۴. برای آگاهی از مفهوم «حوزه عمومی» در آرای هابرماس نک.: Habermas, 1989a.
۵. برای آشنایی با رویکردهای جهان‌شمول‌تر کازانووا راجع به پیدایی جدید دین نک.: Casanova, 2006.
۶. برای آگاهی بیشتر از تجدیدنظر هابرماس درباره نظریه سکولاریزاسیون نک.: Habermas, 2006.

References

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2011 a. "Thinking about the Secular Body, Pain and Liberal Politics". In: *Cultural Anthropology*, 26 (4), pp.657–675.
- Asad, Talal. 2011 b. "The Idea of an Anthropology of Islam". In: *Qui Parle*, vol. 17, no. 2.
- Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward A Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Borradori, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Braidotti, Rosi & et al. (ed.). 2014. *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*, New York: Palgrave Macmillan.
- Calhoun, Craig; Juergensmeyer, Mark; Van Antwerpen, Jonathan. 2011. *Rethinking Secularism*, New York: Oxford University Press.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José. 2006. "Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective". In: *After Secularization, The Hedgehog Review*, 8 (1/2), pp.7-22.
- Casanova, José. 2011. "The Secular, Secularizations, and Secularism". In: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan Van Antwerpen. In: *Rethinking Secularism*, New York: Oxford University Press.
- Casanova, José. 2012. "Are We Still Secular? Explorations on the Secular and the Post-Secular". In: Nynäs, Peter, Mika Lassander, and Terhi Utriainen, *Post-Secular Society*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Du Toit, Cornel W. 2006. "Secular Spirituality versus Secular Dualism: Towards Postsecular Holism as Model for a Natural Theology". In: *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 62 (4), pp.1251-1268.
- Falk, Richard. 1988. "Religion and Politics: Verging on the Postmodern". In: *Alternatives XIII*, pp.379–94.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford

University Press.

Fitzgerald, Timothy. 2007. *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*, Oxford: Oxford University Press.

Fitzgerald, Timothy. 2008. "Rethinking Secularism: Religion is not a Standalone Category". In: <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/10/29/religion-is-not-a-standalone-category/>

Fox, Jonathan. 2012. *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*, New York: Routledge.

Geertz, Clifford. 1973. "Religion as a Cultural System". In: *the Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Habermas, Jürgen. 1989 a. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen. 1989 b. *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. 1999. "From Kant to Hegel and Back Again – The Move towards Detranscendentalization". In: *European Journal of Philosophy*, 7 (2), pp.129–157.

Habermas, Jürgen. 2003. *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen. 2006. "Religion in the Public Sphere". In: *European Journal of Philosophy*, 14, pp.1–25.

Habermas, Jürgen. 2008. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen. 2010. "A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society". In: *The Immanent Frame*, February 3, 2010, <http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf>.

Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph. 2006. *The Dialectics of Secularism: On Reason and Religion*, USA: Ignatius Press.

Hurd, Elizabeth Shakman. 2004. "The Political Authority of Secularism in International Relations". In: *European Journal of International Relations*, 10 (2), pp.235–262.

Hurd, Elizabeth Shakman. 2008. *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press.

Juergensmeyer, Mark. 2003. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley and London: University of California Press.

Nandy, Ashis. 1998. "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance". In: Rajeev Bhargava (Ed.) *Secularism and Its Critics*, Oxford: Oxford University Press.

Thomas, Scott M. 2005. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York: Palgrave Macmillan.