

## دین و حوزه‌ی عمومی

کمال خالق‌پناه\*

### چکیده

این مقاله به بررسی رابطه‌ی حوزه‌ی عمومی و دین و چگونگی صورت‌بندی این ارتباط در زمینه‌های مختلف زمانی و مکانی می‌پردازد. پس از تعریف و بررسی الگوهای متفاوت خاستگاه‌های حوزه‌ی عمومی و دین با توجه به کشورهای مختلف اسلامی به مکاتب نظری متفاوت در زمینه‌ی حوزه‌ی عمومی و جایگاه دین در نظرات هابرماس و جوزی کازانو با توجه به فوران دین در جهان امروز می‌پردازد و در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که در چگونگی صورت‌بندی حوزه‌ی عمومی و دین باید به چگونگی مناسبات نیروهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی توجه کرد و در همان حال تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهند که کلیت منسجم و واحد دینی دلیلی بر وجود صورت‌بندی‌های واحد دینی در حوزه‌ی عمومی نیست. از طرف دیگر احیاء دین در جهان در سطح کلی با بحران‌های مدرنیته فرهنگی - سیاسی و در سطح ملی و منطقه‌ای با بحران دولت - ملت‌های پسااستعماری مرتبط است و پایداری این احیاء به چگونگی مناسبات گروه‌های دینی با دیگری متفاوت است.

**واژگان کلیدی:** دین، حوزه‌ی عمومی، مدرنیته، دولت‌های پسااستعماری، مفصل‌بندی دین و حوزه‌ی عمومی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

«من خالد اسلامبولی هستم، من فرعون را کشته‌ام و از مرگ هراسی ندارم.»

خالد اسلامبولی به نقل از سعید، ۱۳۷۹

"بحران اخلاقی زمانه‌ی ما بحران اندیشه‌ی روشنگری است، اثبات هویت خود «مستقل از خداوند» در نهایت به انکار خود می‌انجامد و عقل، به عنوان ابزار، در غیاب خداوند و نبود هر گونه غایت اخلاقی و معنوی به کنار افکنده می‌شود".

دیوید هاروی به نقل از هوور، ۱۳۸۲

جملات فوق‌گویای جایگاه دین در زمانه ما هستند. آنها از امکان مقاومت فرهنگی از طریق دین سخن به میان می‌آورند، چیزی که پیشتر به عنوان مانع خودمختاری فردی طرد شده بود. دیالکتیک پارادوکسیکالی که در اینجا نهفته، سخن گفتن در باب دین را دشوار می‌سازد. انسان برای خدا شدن به گفته نیچه به «کشته شدن خدا» نیاز دارد، اما نبود خدا، همانطور که هاروی می‌گوید، متضمن نبود خود انسان است. «افسون‌زدایی از جهان»، قفس آهنین و یا بحران معنا را در پی دارد. نگاهی به تحول تاریخی نظریه‌پردازی اجتماعی در باب دین مسئله را روشن‌تر خواهد ساخت.

تا اوایل دهه‌ی ۹۰ در ادبیات علوم انسانی، بی‌توجهی آشکاری نسبت به نقش دین در جامعه وجود داشت. به قول اولیویه روآ در حقیقت غرب زندانی افکار قرون ۱۷ و ۱۸ بود، افکاری که پیشرفت اجتماعی و مدرنیته‌ی سیاسی را در لوای دموکراسی پارلمانی و توسعه‌ی اقتصادی و دین‌گریزی می‌دید (روآ، ۱۳۷۸) این امر به گفته اسکات اپلبی (S.Appleby) «کوته‌بینی غربی‌ای را به دنبال داشت که باعث بی‌توجهی به نقش دین در جامعه شد (Hackett, 2004). برای مدت‌ها، دانشمندان علوم انسانی که دین را حاصل سنت می‌پنداشتند بر این باور بودند که به خاطر فرایندهای سکولاریزم و خصوصی شدن، دین بیش از پیش محدود می‌شود. اتخاذ این عقیده از سوی دانشمندان علوم اجتماعی نوعی پشت کردن به تاریخ بود، آنها ریشه‌های دینی جنبش‌های حقوق مدنی و ضد نژادپرستی در آمریکا و ریشه‌های دینی اغلب انقلاب‌های ضد استعماری در جهان اسلام را نادیده گرفتند.

از دهه‌ی نود به بعد جامعه‌شناسان دین مدل‌های ساده و تک‌خطی دین و جامعه را که آهنگ یکنواخت و مستمر غیر دینی شدن را فرض می‌گیرند، کنار گذاشتند. برای دریافت تجلیات مختلف دین در هزاران زمینه سیاسی - اجتماعی و همه ساختارهای اجتماعی، توانایی و آمادگی نظری و روش شناختی لازم است. بنابراین انگیزه‌ها و آمال دینی، به عنوان اموری صرفاً معطوف و محدود به نهادهای خاص مورد توجه قرار نمی‌گیرند، احساس امور مقدس و احساسات دینی بیشتر از آن‌که از روند احیاء مجدد دین، مناسک مذهبی و حرکتهای دینی باشد، بیشتر به عنوان نمادهای عمومی و مستقل «معنای غایی، قدرت مطلق و لطف متعالی» در نظر گرفته می‌شوند.

در سال ۱۹۹۳، ساموئل هانتینگتون استاد روابط بین‌الملل دانشگاه هاروارد مقاله‌ای را در نشریه‌ی امور خارجه تحت عنوان جنگ تمدن‌ها منتشر کرد. این مقاله مجادله‌ای عمومی را در ادبیات نظری در باب نقش دین در امور بین‌المللی برانگیخت. وی دین را مرکزی‌ترین ویژگی تعریف تمدن می‌داند و در همان حال ادعا کرد که جهان عرصه‌ی یک تمدن واحد نیست. به نظر وی جهان به هشت و یا هفت تمدن تقسیم شده است که عبارتند از تمدن غربی، کنفیوس، ژاپنی، اسلامی، هندویی، سلاوی - ارتدکسی، آمریکای لاتین و احتمالاً افریقا (هانتینگتون، ۱۳۷۷). با وجود انتقاداتی که به نظریه ساده‌انگارانه وی از نقشه جهان وارد است (علمداری، ۱۳۸۱)، بنا به بحث هانتینگتون خوشبینی پساجنگ سردی و جار و جنجالهای آمریکا و شوروی جای خود را به تضادهای فرهنگی ژرف و سپس به تضادهای دینی - تمدنی می‌دهد (همان، ص ۷۷) و در همان حال همچون سایر لیبرالهای محافظه‌کار، معتقد بود که دموکراسی صرفاً در زمینه جدایی دین و دولت معنی‌دار است. (زکریا، ۱۳۸۴)

یکی دیگر از کتابهایی که در همان زمان با توجه به اهمیت دین در زمینه‌ای بین‌المللی منتشر شد، مطالعه تأثیرگذار جوزی کازانووا (J.Casanova) تحت عنوان ادیان عمومی در جهان مدرن (۱۹۹۴) بود. این کتاب همان‌طور که در ادامه به بحث مفصل از آن می‌پردازیم، به بازاندیشی رابطه بین دین و مدرنیته می‌پردازد و معتقد است که بسیاری از ادیان بیرون از حوزه‌ی خصوصی باقی مانده‌اند و همواره نقش مهمی در سیاستهای زندگی عمومی داشته‌اند و در آینده به ویژه در عرصه‌ی بین‌المللی نقش فزاینده‌ای خواهند داشت. این فرایندها کارکردهای نسبت داده شده به سوژه مدرن، سیاست، اقتصاد، ملت، حوزه عمومی و حوزه خصوصی و غیره را به چالش کشیده است. استوارت هوور و لاندبای (۱۳۸۲) نیز به بازاندیشی رابطه رسانه‌ها، دین و فرهنگ در چهارچوب مدرنیته می‌پردازند آنها از چیزی صحبت می‌کنند که روندهای دینی در پیوند با رسانه ایجاد کرده‌اند، دین رسانه‌ای در عصر مدرنیته در مقابل ادعای پیشین مدرنیته تحت عنوان زوال دین قرار گرفته است. مطمئناً دین رسانه‌ای پیوند عینی مسأله‌ی اصلی این مقاله یعنی دین و حوزه‌ی عمومی است.

در زمینه‌ای وسیع در رابطه با ابعاد این موضوع و ساختارهای سیاسی - اجتماعی و فرهنگی کاستلز اظهار می‌دارد که ما به دوره مدرنیته متأخر در جامعه شبکه‌ای وارد شده‌ایم. این شکل جدید از جامعه با انقلاب در تکنولوژی اطلاعات و تجدد ساختار سرمایه‌داری تعریف می‌شود. به نظر کاستلز این امر باعث پیوند متقابل، محلی و جهانی، فرد و گروه اجتماعی و قدرت و تجربه شده است و این پیوند با جستجوی معنا و شکل‌گیری اجتماعات هویتی و مقاومت اجتماعی همراه می‌باشد. او احیاء دین در حوزه‌ی عمومی را بازتاب واکنش علیه نظم جدید جهانی می‌داند. این جنبش‌ها به عنوان منبعی هویت‌ساز در جامعه‌ی شبکه‌ای همیشه به صورت واکنشی و با رجوع به گذشته فعالیت می‌کنند (کاستلز ۱۳۸۲:۳۹). فیلیپ جنگینز در باب اهمیت دین در آینده

بر این باور است که: «قرن بیست و یکم قرن است که در آن دین به عنوان نیرویی سازنده در امور انسانها و اصل هدایت کننده نگرشها در آزادی سیاسی، تضادها و جنگ، جایگزین ایدئولوژی خواهد شد» (Hackett, 2004)

پیشینه نظری طرح شده در باب اهمیت و احیاء دین در جامعه‌ی مدرن در زمینه‌های مدرنیسم سیاسی و فرهنگی به بحثهای زیادی پیرامون ارتباط دین و جامعه منجر شده است. پرسشهایی از قبیل این که آیا دین جزو میراث فرهنگی همگانی است و یا به حوزه‌ی خصوصی مربوط است؟ دیپلماسی ایمان محور در ارتباط بین جوامع و فرهنگ‌های مختلف به کجا خواهد انجامید؟ آیا روندهای دین‌زادایی و احیاء دین با هم کنار خواهند آمد و آیا ظهور جنبشهای جدید دینی حکایت از احیای امور مقدس است و در این صورت آیا می‌توان به ایجاد صلح جهانی امیدوار بود یا نه؟

در این مقاله به پیدایش مفهوم حوزه‌ی عمومی، تکوین و مکاتب مربوط به آن و مفصل‌بندی آن در رابطه با دین می‌پردازیم. پس از تعریف و بازگویی روایت‌های مختلف مربوط به خاستگاههای حوزه‌ی عمومی به بررسی مفصل‌بندی دین و حوزه عمومی بویژه در جهان اسلام می‌پردازیم، و در نهایت نتیجه‌گیری خواهیم کرد که تجربه‌های تاریخی- ساختاری مفصل‌بندی دین و حوزه‌ی عمومی نشان می‌دهد که در جهان مدرن از یکطرف با بیداری‌های دینی متعددی سروکار داریم که هم از علل متفاوت ناشی می‌شوند و هم نتایج متفاوتی را به دنبال دارند. این امر به لحاظ روش شناختی بدین معناست که در توضیح چگونگی صورت‌بندی حوزه‌ی عمومی و دین باید به چگونگی مناسبات نیروهای اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی توجه کرد. تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهند که کلیت منسجم و واحد دینی دلیلی بر وجود صورت‌بندی واحد دینی در حوزه‌ی عمومی نیست و در همان حال نتیجه‌گیری خواهیم کرد که احیاء دین در سطح کلی با بحرانهای مدرنیته فرهنگی- سیاسی و در سطح ملی و منطقه‌ای با بحران دولت- ملت‌های پسااستعماری مرتبط است و پایداری آن به چگونگی مناسبات گروه‌های دینی با دیگری‌های متفاوت بستگی دارد.

## مسأله

از دهه‌ی ۹۰ به بعد ظهور جنبشهای دینی به همراه بحرانهای دولت- ملت‌های پسااستعماری و دسترسی فزاینده‌ی جهانی به تکنولوژی‌های اطلاعاتی و رسانه‌ای، سه مضمونی هستند که به مباحث عمده‌ی علوم اجتماعی و مطالعات فرهنگی بدل شده‌اند (Mayer, 2001). علیرغم ارتباط درونی و پیوستگی عملی این سه همانگونه که دالی ایلکمن و جان اندرسون به ویژه در مورد جهان اسلام می‌گویند، ظهور جنبشهای دینی و دسترسی به رسانه‌های مدرن پیوندی استراتژیک دارند. این دو ارتباط با هم، حوزه‌ی عمومی را در سراسر جهان به «بازار» ایده‌ها، هویتها، ارزشها و گفتمانهای مختلف و متعارض بدل کرده‌اند. حوزه‌ی عمومی در

انحصار اقتدار خاصی همچون دولت باقی نمانده بلکه به حوزه‌ای مشارکتی، عملکردی و گفتمانی تبدیل شده که سایر اقتدارها را نیز می‌توان در آن یافت. این امور را می‌توان در حمایت دولتهای اسلامی از «جنگ علیه تروریسم» و مخالفت و ابهام شهروندان این جوامع از این جنگ دریافت. به همین منظور من برای توصیف و تعریف مسأله خود به مثالهای متعددی به ویژه از جهان اسلام می‌پردازم. اگرچه باید از نقش قابل ملاحظه‌ی دین در گفتمان عمومی جوامع اروپایی و آمریکا نیز به ویژه پس از حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و بمب‌گذاریهای لندن و مادرید در سال ۲۰۰۵ یاد کرد. بنابراین جهان امروزی با نوعی احیاء دینی در حوزه‌ی عمومی و در نتیجه هنجاری شدن آن درگیر است، چیزی که جهان سکولار از آن با عنوان خطر دینی یاد می‌کند.

این امر نشان می‌دهد که نقش دین در حوزه‌ی عمومی اساساً امری محلی نیست، هر چند که زمینه‌های محلی تفاوت‌های خاص خویش را ایجاد می‌کنند. همان‌طور که گفته شد این به پیوند استراتژیک رسانه و سایر جنبشهای اجتماعی جدید و به ویژه ادیان مربوط می‌شود. (کاستلز، ۱۳۸۲)

بررسی ارتباط دین و حوزه‌ی عمومی، موضوعی سپری شده نیست، بلکه هم‌اکنون و هر لحظه صورت‌بندی این دو در تکوین و تکمیل است، مسأله‌ای زنده در سیاست، فرهنگ، مباحث دینی و اجتماعی و در پیوند با مباحثی چون دموکراتیزه شدن، سکولاریزم، نژادپرستی و ... که در سطحی جهانی مطرح می‌باشد. مشاجرات اخیر بر سر گنجاندن مسیحیت و یا الحاد در قانون اساسی اروپا و مسأله همیشگی حاکمان ملی‌گرا و سکولار عرب با جنبشهای اسلامی حاکی از اهمیت توجه به نقش دین در حوزه عمومی است. پارادایم غربی دولت مستقل سکولار پس از صلح و ستفالیای در سال ۱۶۴۸ پس از جنگ‌های مذهبی سی ساله و دین خصوصی شده هم‌اکنون در دولتهای پسااستعماری و جنبشهای اجتماعی جدید به چالش کشیده شده‌اند.

بنابراین با توجه به ماهیت دین و نقش آن در جوامع، مسأله بر سر انتخاب ساده‌ی نقش خصوصی یا عمومی دین در جامعه نیست. تجربه‌ی تاریخی و معرفتی مدرنیته نشان می‌دهد که دین فراتر از آنست که از یک طرف به ایدئولوژی تقلیل داده شود و از طرف دیگر مساوی با سکولاریزم تلقی شود. دنبال تجربه‌های سپری شده را گرفتن نه تنها اشتباه است، بلکه خود مسئله نیز هست. در جامعه‌ی امروز نمی‌توان "در خود و برای خود" زیست، بلکه بایستی به چگونگی امکان محلی همزیستی هماهنگ سنتهای دینی در حوزه‌ی عمومی و سایر اقتدارهای غیر دینی فکر کرد. این مقاله به تجربه‌های متفاوت این امر می‌پردازد. اما دین فراتر از آن است که به ابژه‌ای صرف قابل تقلیل باشد. در حقیقت سخن گفتن در باب دین به دانش دینی گسترده‌ای نیاز دارد. به گونه‌ای که جامعه‌شناسی معرفت نشان داده که چگونگی پرداختن به موضوعات معرفتی معین در زمانهای مختلف و مکانهای ناشی از ساختارهای اجتماعی-سیاسی است. تحول جامعه‌شناسی دین نیز از شناخت غلط تایلوری به امر قدسی اُتو و تجربه دینی این امر را نشان می‌دهد. در سطحی کلی تر علم اجتماعی دیدگاههای

تکاملی و پوزیتیویستی را کنار گذاشته و به علم اجتماعی برساخت گرایانه و بازسازی گرایانه روی آورده که شأنیت موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد.

بنابراین سخن گفتن از دین مستلزم در نظر گرفتن برخی الزامات روش‌شناختی است که در مطبوعات گردی، رعایت نمی‌شوند. هر موضوعی دارای الزامات روشن و معرفتی است، اما «فکر کردن بدون مطالعه کردن» و یا فقر تفکری که گریبانگیر جامعه روشنفکری ما شده و لزومی به مطالعه فلسفه و تاریخ نمی‌بیند، باعث شده که سخن گفتن در باب دین همچنان از قواعد روشی قرن نوزدهم پیروی کند. در ادامه به برخی از این الزامات روشی می‌پردازیم.

برخلاف تمام ادعاهای مدرنیته مبنی بر از بین بردن دین، آنچه عملاً به وقوع پیوسته این است که دین را بازسازی کرده و به صورت تازه‌ای درآورده است، در صورتی که به اندازه ادیان جهان متنوع است. پس آنچه شاهد آن هستیم، نزاع دین و مدرنیته نیست، بلکه رجعت مدرنیته به رازدایی از طریق درآمیختن با دین‌ورزی است. بنابراین به لحاظ روشی دین معروش دیدی تکامل‌گرایانه نیست، تاریخ در جهت خلاف دین پیش نمی‌رود. چرا که دین واقعیتی فی‌نفسه است و از استقلال نسبی برخوردار می‌باشد و به گفته‌ی بلا، دین یک امر حقیقی است (همیلتون؛ ۱۳۷۷: ۱۵ و تامسون، ۱۳۸۱). امروزه با وجود آن که اکثر جامعه‌شناسان بر موضع نمی‌دانم گویانه پافشاری می‌کنند، اما لزومی ندارد که جامعه‌شناسان دینی بی‌اعتقادی باشند. بحث بر سر این نیست که دین را نمی‌توان تبیین عقلانی کرد، بلکه بایستی از رویکردهای تقلیل‌گرایانه اجتناب کرد و دین را تابع صرف ساختارهای اجتماعی و روندهای مدرنیزاسیون تلقی نکرد. پیتدبرگر بر موضع «نمی‌دانم گویی روش شناختی» تأکید دارد، موضعی که بر این نظر است که بایستی حقانیت داعیه‌های دینی را معلق بگذاریم و دین از این نظر که پدیده‌ای انسانی است، قابل تبیین است و جامعه‌شناس در مقامی نیست که درباره باورهای مذهبی داوری کند.

اما ممکن است که تبیین دین با تبیین جامعه‌شناختی جهان سازگار نباشد و یا این که داعیه‌های تجربی‌ای داشته باشد که آشکارا غلط باشند. اما باید به خاطر داشت که حتی در چنین صورتهایی نیز، احساسات و رویکردهایی را متجسم می‌سازد که در برابر چشم مردم دارای اهمیت واقعی هستند. به گفته بلا، دین بیانگر نمادهای غیر عینی و واقعیتی است که قابل تقلیل به فضایی تجربی نیست.

جامعه‌شناسی دین باید در رویکرد ما نسبت به دین تأثیر بگذارد. این کشف که میان باورهای دینی و عوامل اجتماعی و روانی روابط معین وجود دارد، بر رویکرد ما تأثیر می‌گذارد، اما این امر نه به معنی نفی عوامل دیگر و نه به معنی از بین رفتن دین است. باورهای دینی و داعیه دینی را باید جدا از منافع فرد معتقد به آن داوری کرد و در همان حال نباید آنها را تنها بر حسب منافع شخصی معتقدان آن تبیین کرد.

توجه به این ملاحظات در شرایط اجتماعی و فرهنگی امروز کردستان ضروری است. چرا که سنت فرهنگی گُردی چیزی جز سنت دینی آن نیست. درسی که می‌توان از نزاع با دین در تجربه غرب گرفت این است که طرد دین به فروپاشی معنا و هزیمت معیارهای اخلاقی منجر می‌شود (تامسون، ۱۳۸۱). دین به عنوان نظام فرهنگی و معنابخش که تجربه‌های رنج، شد و رویدادهای غیر عادی را برای ما تبیین می‌کنند، نقش میانجی بین ساختهای اجتماعی و آگاهی ایفا می‌کند. بدون دین ما در معرض جهان مادی، کالاها، اشیاء و بدنهایی قرار می‌گیریم که ما را عریان خواهند کرد (ترنر، ۱۳۸۴ و پالس، ۱۳۸۲).

یکی از اشتباهات بزرگ در زمینه‌ی ملاحظات دینی پرداختن به متون دینی و تناقضات درونی آن می‌باشد که در کردستان باب شده است. این امر بیانگر جهل مغرضانه گفتمان دین‌ستیزی است که از یک طرف بر عدم آگاهی نسبت به مطالعات دینی دلالت دارد و از طرف دیگر بر پیشداوری و تعصب غیرعقلانی و غیر منطقی دلالت دارد. و در همان حال نشان دهنده‌ی مسأله نبودن دین به‌طور عینی برای مردم و یا ابهام این مسأله و یا ترجمه‌ای از روندهای سپری شده و تبلیغاتی است. رویکرد انتقادی نسبت به دین، نقد متون دینی نیست، بلکه با مفروض گرفتن پویایی دین و نقش فعال آن در پیدایش و تثبیت ساختارهای اجتماعی خاص و این که هم می‌تواند نقش محافظه‌کار داشته باشد و هم نقش انقلابی، واقعیت را به پرسش می‌کشد. واقعیت این است که مطالعات دین تلفیقی از مطالعات تاریخی، روانشناختی، جامعه‌شناختی است و در همان رویکردهای پدیدارشناختی ما را از تقلیل مطالعات دینی به امری یک سو به باز می‌دارد.

### چیستی حوزه عمومی

مفهوم حوزه عمومی، صرفاً مفهومی تجربی نیست و فقط برای فهم جریانهای ارتباطات عینی و تجربی مورد استفاده قرار نگرفته است، بلکه این مفهوم با نوعی نظریه سیاسی هنجاری در باب دموکراسی همراه است. در این نظریه حوزه عمومی فضایی است برای تولید افکار عمومی با استفاده از استدلالات عقلانی - انتقادی به شیوه‌ای که از اعتبار اخلاقی - سیاسی برخوردار باشند. بنابراین افکار عمومی‌ای که در این جا طرح می‌شوند، به افراد مشارکت کننده و مسائل طرح شده وابسته می‌باشد. علاوه بر این حوزه عمومی وسیله‌ای برای استفاده از افکار عمومی به عنوان یک اهرم فشار سیاسی است (Fraser, 2002). بنابراین در تئوری دموکراتیک فرض بر این است که حوزه عمومی وضعیت شهروندی را در برابر قدرتهای خصوصی بهبود می‌بخشد و اعمال نفوذ متقابل افکار عمومی و دولت را امکان‌پذیر می‌سازد. پس قدرت حاکم با حوزه عمومی مرتبط می‌باشد. در نظریه دموکراتیک لیبرالی دو ایده اعتبار افکار عمومی و بهبودی وضعیت شهروندی در برابر دولت از هسته های حوزه عمومی به شمار می‌روند. در حقیقت بدون این دو امر مفهوم ماهیت سیاسی و نیروی انتقادی خود را از دست می‌دهد. این همان تعریفی است که هابرماس در دو سطح نهادی - تاریخی و انتقادی - ایدئولوژیکی

از حوزه عمومی ارائه می‌دهد و در هر دو سطح آن را به عنوان مفهومی همزیست با دولت - ملت و ستفالیایی مفهوم‌پردازی می‌کند.

ناسی فریزر با انتقاد از هابرماس که مبتنی بر حوزه‌ی عمومی واحدی است، تعریف خویش را بر پایه عمومهای متعدد و در نتیجه حوزه‌های عمومی چندگانه قرار می‌دهد. به نظر وی امروزه در محیطهای آکادمیک از حوزه‌های عمومی فراملی و به طور فزاینده‌ای از ارجاع به حوزه‌های عمومی دیاسپورا، منطقه‌ای و جهانی صحبت می‌شود. وی صورتبندی مفهوم انتقادی جدید از حوزه عمومی را طرح می‌کند که مبتنی بر فراملی شدن و تکثیر حوزه‌های عمومی و جریانات سیاسی پساو ستفالیایی است. وی برای بازسازی شدن حوزه‌ی عمومی که گرفتار ناسیاسی شدن (Depoliticized) شده است به بازاندیشی کردنی مسأله معیار رجوع می‌کند. به نظر می‌معیار دولت ملی و ستفالیایی امروزه جوابگوی مشارکت عموم‌های متفاوت را نمی‌کند. حوزه‌های عمومی دارای مرزهای باز و همواره گشوده می‌باشند و مسأله اینست که نباید حوزه عمومی به انحصار اقتدار خاصی دربیاید. وی با توجه به زمینه‌های متفاوت و نزدیکی به مرجعهای قدرت از حوزه‌های عمومی ضعیف و قوی نیز یاد می‌کند. (فریزر، ۱۳۸۳)

به نظر فریزر، الی (Eley) و کالهن مرحله‌ی نخست شناخت عمومها متکثری است که هیچ کدام از آنها به طور کامل نتوانند منزلت خاص خویش را بر دیگران تحمیل کنند. بنابراین در حالیکه هابرماس ایده خویش از حوزه عمومی را بر اساس زندگی خصوصی و وضعیت اقتصادی تعریف می‌کند (هابرماس، ۱۳۸۵). فریزر و کالهن و دیگران بر صورتبندی هویتی تأکید می‌کنند، آنها حوزه‌های مختلف را بر اساس تفاوت در «افق‌های تجربه» و نحوه صورتبندی و شکل دادن به هویت تعریف می‌کنند. بدین معنی که آنچه بخشی از زندگی عمومی است و افراد در جریان تجربه‌های زیسته‌ی خویش به آن رجوع می‌کنند و آن را بازسازی می‌کنند، صورتبندی هویتی است نه چیزی که تحت عنوان حوزه خصوصی مفهومی ایستا را از آن معیار دهیم (Calhoun, 2003:459). بنابراین حوزه‌های عمومی مدرن، فضاها و متعددی را در بر می‌گیرد که در سراسر آن بر اساس زمینه‌ها و تجربه‌های متفاوت، مسائل متفاوت تضادها و معنایی شکل می‌گیرد که در صورتبندی هویتی افراد و امکان شکل‌گیری هستی‌های هنجاری و نهادهای جدید را فراهم می‌سازد.

### الگوهای نظری حوزه‌ی عمومی و دین

مکاتب نظری در رابطه با حوزه‌ی عمومی تا مدتها نسبت به دین بی‌توجه بودند. بی‌توجهی نسبت به دین تا حدودی ناشی از این واقعیت است که هابرماس ظهور حوزه عمومی و افول عمومی دین را به هم وابسته می‌داند. در نتیجه افول دین در حوزه عمومی ویژگی مدرنیته پنداشته می‌شد. بررسی تاریخی و عینی صورتبندی دین و حوزه عمومی گویای این امر بود که تنها توجه به زمینه‌های غیر اروپایی و مدرنیته جهان



سومی و تمرکز رابطه دولت و جامعه در زمینه‌های استعماری و پسااستعماری بود که دوباره احیاء دین در حوزه عمومی را طرح کرد.

بی‌توجهی هابرماس به این محصول نظریه‌پردازی اولیه وی در کتاب دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی است و غالباً نظریه‌های امروزه حوزه‌ی عمومی به نوعی مجموعه‌ای از واکنشهای نظری نسبت به این کتاب هستند. در این بخش پس از مروری بر آرای کلاسیک هابرماس به مکاتب نظری حوزه عمومی و بحث از نظریات هابرماس و کازانووا در رابطه با دین در حوزه عمومی می‌پردازیم.

هابرماس در کتاب دگرگونی ساختار حوزه‌ی عمومی (۱۹۶۲ [۱۳۸۴]) حوزه عمومی را فضایی تعریف می‌کند که شهروندان در آن درباره پیشامدهای روزانه به مشورت می‌پردازند، نسبت به دولت از موضعی انتقادی برخوردار است و از صحنه روابط بازاری نیز جدا می‌باشد. وی بر این باور است که تغییرات ساختاری‌ای از قبیل تمایزبایی جامعه و اقتدار سیاسی، کلیسا و دولت و همچنین شکل‌گیری انفکاک بین هنجارهای عمومی و عقاید اخلاقی خصوصی باعث شکل‌گیری عموم شد، عموم به معنای فرایند جمعی شدن و تقاضای جمعی برای کنترل و مسئولیت‌پذیری؛ که در تقابل با نوعی شکل خصوصی شدن شکل گرفت.

ایده حوزه‌ی عمومی مستلزم گردهم آمدن افراد خصوصی است که با در پراختی گذاشتن موقعیت اجتماعی - سیاسی خویشان در رابطه با مسائل زندگی خود به مباحثه می‌پردازند. سالنها، قهوه‌خانه‌ها اشکال اجتماعی ظهور حوزه‌ی عمومی بودند که روزنامه‌ها، مطبوعات آزاد و همزمان نیاز فزاینده‌ی بورژوازی به اطلاعات هم در رابطه با کالاها و هم در رابطه با فرهنگ، حوزه عمومی بورژوازی را تکمیل کرد.

اما حوزه‌ی عمومی پس از انقلاب‌های دموکراتیک نهادینه شد، بدین معنی که بخشی از خصلت انتقادی خود را از دست داد. این امر با گذر دولت و سرمایه‌داری بازار و دموکراسی لیبرال قرن نوزدهم به سرمایه‌داری انحصاری که نشانه‌های آن را می‌توان در ظهور فاشیسم و لیبرالیسم دولت رفاه و برنامه نیودیل که مبتنی بر دخالت فزاینده دولت در زندگی مردم بودند، یافت. تداخل حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، صنعت فرهنگ و اداری شدن جامعه بازفئودالی شدن حوزه‌ی عمومی را در پی داشت. بازفئودالی شدن حوزه‌ی عمومی بدین معنی است که اگر افکار عمومی در دموکراسی لیبرال ناشی از مناظرات و توافق سیاسی افراد خصوصی بود، در حوزه عمومی دولت رفاه این امر ناشی از نخبگان سیاسی و اقتصادی و رسانه‌ای است.

همانطور که گفته شد هابرماس به خاطر ایده‌آلی کردن حوزه‌ی عمومی بورژوازی، نادیده گرفتن گروه‌های دینی، زنان و کارگران و حوزه‌های عمومی دینی و علمی و توجه به حوزه‌ی عمومی ادبی در شکل‌گیری حوزه‌ی عمومی بورژوازی مورد انتقاد قرار گرفته است. به همین دلیل هابرماس در کارهای اخیر خود و با ترکیب نظریه نظامها و هرمنوتیک سعی می‌کند اعمال ارتباطی زندگی روزمره و دیالکتیک استعمار -

مقاومت را در رابطه‌ی بین زیست جهان و سیستم را به شکلی جدید توضیح دهد. آنچه به گفته‌ی خویش باعث تجدیدنظر کردن وی در تئوری حوزه‌ی عمومی شد، کتاب رابله و دنیای او اثر میخائیل باختین بود. این کتاب که بر پویایی فرهنگ درونی عامه استوار است، مبتنی بر توجه به کارناوالها می‌باشد. کارناوال رویدادی مردمی است که در تقابل با جدیت و وحدت فرهنگ رسمی، به انتقاد می‌پردازد. خنده، چند صدایی بودن و دگرگونی از ویژگیهای کارناوال می‌باشند. کارناوال نوعی خرده فرهنگ انتقادی است که آیینها و آداب آن، اخلاق حاکم و هنجارهای رایج را به پرسش می‌گیرد. (پوینده، ۱۳۸۲ و انصاری، ۱۳۸۴ و Hirsckop, 2004).

هابرماس با ارجاع به باختین یادآور می‌شود که جنبشهای اجتماعی تحت نوعی گفتمان عملی که نقد ادعاهای هنجاری را ممکن می‌سازد، همواره نسبت به تجاوزات سیستم واکنش نشان می‌دهند. بنابراین ساختار حوزه‌ی عمومی به ساختار حوزه‌ی های زندگی خصوصی پیوند خورده است و هر گونه «در پراتز گذاشتنی» خود نوعی تجاوز به زیست جهانها تلقی می‌شود. (Robert and Crossley, 2004:12)

در سالهای اخیر، تحت تأثیر بحث‌های هابرماس از حوزه‌ی عمومی، دست کم سه مکتب نظری برای ساخت اساس نظری برای حوزه‌ی عمومی شکل گرفته‌اند. این مکاتب نظری هم‌اکنون در حال تحول هستند و شاید هنوز تثبیت نشده‌اند. (Robert and Crossley, 2004:12) در ادامه به معرفی مختصر این مکاتب می‌پردازیم.

### مکتب مدرنیته‌ی متأخر (The Late – Modern)

این مکتب، اساساً مبتنی بر پیش‌نیازهای هابرماسی در رابطه با دسترس‌پذیری عمومی به اطلاعات، نابودی امتیازات، جستجوی حقیقت و هنجارهای عام می‌باشد. آنچه از نظر این مکتب حوزه‌ی عمومی را ممکن می‌سازد تصدیق بنیادهای هنجاری برای مباحثات عمومی است. بنیادهای هنجاری‌ای که در انحصار قشر و طبقه‌ی خاصی نباشند.

کوهن و آراتو از شارحان این مکتب تحت تأثیر کارهای اخیر هابرماس و اتخاذ تقسیم‌بندی وی از زیست جهان و سیستم، سعی می‌کنند مفهوم‌سازی جدیدی را ارائه بدهند. به نظر آنها هم زیست جهان و هم سیستم داری حوزه‌ی عمومی و خصوصی خاص خود می‌باشند و ضمن برخورداری از استقلال نسبی با هم ارتباط دارند. حوزه‌ی خصوصی زیست جهان همان زندگی روزمره است که سنت و مفروضات زمینه‌ای را در برمی‌گیرد و حوزه‌ی عمومی آن، بُعدی نهادی تحت عنوان جامعه‌ی مدنی است که فرایندهای یکپارچگی اجتماعی برای کنش مشترک در درون مرزهای ارتباطی در اشکال اجتماعی و نهادی است (همان، ۱۳).

حوزه‌ی خصوصی سیستم با خرده نظام اقتصادی و حوزه‌ی عمومی آن با خرده نظام سیاسی مرتبط است.

آنها تصور منفی‌ای از سلطه‌ی سیستم ندارند و روابط پیچیده‌تری را در رابطه‌ی زیست جهان و سیستم متصور می‌شوند. طبق نظر کوهن و آراتو جنبشهای اجتماعی به شیوه‌ای مثبت می‌توانند به منظور ارتقاء منافع خود روابط ارادیدی را برقرار سازند و اساساً جامعه‌ی مدنی که ساخته‌ی این روابط است، مجموعه‌ای از نهادها را دربر می‌گیرد که این روابط را تشویق می‌کنند.

### مکتب رابطه‌ای و نهادی

این مکتب که عمدتاً در ایالات متحده آمریکا شکل گرفته، حوزه‌ی عمومی را هم در درون محیط تاریخی و هم در درون روابط اجتماعی گسترده‌تر جستجو می‌کند. به نظر آنها حوزه‌ی عمومی یک نهاد و محیط رابطه‌ای خاص می‌باشد. نهاد کردارهای سمبلیک و سازمانی هستند که در درون شبکه‌ای از قواعد، پیوندهای ساختاری، روایتهای عمومی عمل می‌کنند و در زمان و مکان عینیت می‌یابند. محیط رابطه‌ای، مجموعه‌ی مشخص و الگومندی از روابط نهادی در میان کردارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است و حوزه‌ی عمومی یکی از چنین حوزه‌هایی است که روابط نهادی را ممکن می‌سازد (همان، ۱۶)

حوزه‌ی عمومی در این مکتب نه حوزه‌ای انتقادی و نه سیاسی است بلکه فضایی مشارکتی است که با گردهم آوردن کنشگران اقتصادی، شهروندان، اعضای خانواده و اجتماع پیگیری عمومی را می‌سازد. فضایی خاص که به بازتولید ارزشهای اجتماعی و سیاسی و کدهای نمادین می‌پردازد (همان، ۱۷). بدین ترتیب میراث پارسونزی این مکتب مشخص می‌شود که فرهنگ سیاسی را به حوزه‌ی عمومی پیوند می‌دهند.

بنابراین اگر هابرماس حوزه‌ی عمومی را در تقابل با حوزه‌ی خصوصی و مکتب متأخر آن را مجموعه‌ای از تماس‌های انتقادی (جامعه مدنی) نسبت به بخشی از سیستم (خرده نظام سیاسی) می‌داند که از حوزه‌های خصوصی متفاوتند. این مکتب به چنین تمایزاتی که فراهم کننده بنیادی اقتصادی هستند، توجهی ندارند.

به نظر شیلر و آری که از شارحان این مکتب می‌باشند جهانی شدن، سیالیت و جریان شبکه‌ها را وارد حوزه‌ی عمومی کرده است. به نظر آنها جهانی شدن به چهار شیوه، معنای حوزه‌ی عمومی را تغییر داده است. اشکال جدیدی از فراغت شکل گرفته که عموم خاص خود را همچون جام جهانی شکل داده است. حوزه‌ی عمومی اقتصادی همچون بانک جهانی و حوزه‌های عمومی سیاسی جهانی همچون UN و EU و یونسکو و همچنین عموم‌های عامتری شکل گرفته‌اند که به واسطه‌ی سازمانهای جهانی عمیقاً با هم در ارتباط هستند. (همان، ۱۷)

مکتب پست مدرن

این مکتب معتقد است که در فضای معاصر، بحث‌های عمومی حول گروه‌های ساختاریافته‌ای شکل می‌گیرند که از دانش‌های مختلفی برخوردار هستند و این به معنی وجود بنیادهای هنجاری متفاوتی در باب حقیقت می‌باشد. در همان حال تصدیق می‌کنند که حوزه‌ی عمومی عامه بین سرگرمی و اطلاعات در نوسان است.

از نظر آنها در جامعه‌ی جدید، سیاست همه جوانب را فراگرفته است. این امر باعث شده که کلیت بسته‌ای وجود نداشته باشد و تقسیم‌بندی بر اساس مقوله‌های خشک و نفوذپذیر اجتماعی از قبیل طبقه به سر آمده است و جامعه با فرایندهای اجتماعی متعدد مشخص می‌شود که حوزه‌های عمومی چندگانه، متعارض و متعددی را به دنبال دارد و از مرزهای بازی برخوردار هستند. به لحاظ معرفت‌شناختی حوزه‌ی عمومی توافق محور وجود ندارد و به لحاظ هستی‌شناختی هیچ قلمرو عمومی مشترکی نمی‌تواند شکل بگیرد. (همان، ۱۴)

شیلا بن حبیب، نانسی فریزر از شارحان این مکتب هستند و بویژه فریزر سعی کرده که تئوری را در رابطه با حوزه‌های عمومی متعارض ساخته و پرداخته کند. کار وی مبتنی بر نقد حوزه‌ی عمومی لیبرال هابرماس است که مبتنی بر پیش‌فرضهای مردسالارانه و بورژوازی‌آبانه می‌باشد. وی در مقابل ادعاهای گفتمانی شروع حوزه‌ی عمومی جایگزینی را تحت عنوان حوزه‌ی عمومی تقابلی زیر دست (Subaltern Counterpublics) مشخص می‌سازد که دست کم دارای سه ویژگی است که عبارتند از: ۱) عدم اعتقاد به تمایز حوزه‌های خصوصی و عمومی، ۲) اعتقاد به حوزه‌های عمومی متعارض، چندگانه و متقابل ۳) حوزه‌ی عمومی مبتنی بر حذف نابرابری اجتماعی نظام‌مند است. در حالیکه حوزه‌ی عمومی هابرماس مبتنی بر بحث از علایق و مسائل مشترک است. حوزه‌ی عمومی تقابلی زیر دست به مرزهای ثابتی برای موضوعات علایق عمومی اعتقاد ندارد. (فریزر، ۱۳۸۲)

در حالیکه دو مکتب قبلی خودبنیادی امر سیاسی را پذیرفته‌اند و دموکراسی را به چگونگی تمایز فرایندهای سیاسی و غیر سیاسی و یا پیشاسیاسی تقلیل می‌دهند، مکتب پست‌مدرن به برداشتن این مرزها معتقد است حوزه‌های عمومی تقابلی زیر دست همیشه متضمن ارائه‌ی روایت‌های هویتی متضادی هستند و حتی برخی از آنها ضد دموکراتیک هستند، اما همواره در درون مرزهای وجوه تبعیض و حاشیه‌ای بودن و شدن عمل می‌کنند. (همان)

حوزه‌های عمومی گروه‌های متنوع و نابرابری را بازنمایی می‌کنند که از روابط درونی و روابط بیرونی (بین حوزه‌های عمومی) پیچیده‌ای نیز برخوردارند. بنابراین عقاید گفتاری و هویت این عرصه‌ها ثابت نیست بلکه حوزه‌ی عمومی عرصه‌ی صورت‌بندی و وضع هویت اجتماعی جدید نیز می‌باشد، مشارکت به معنی توانایی صحبت کردن با آوای خویش است و همچنانکه مشارکت در زمینه‌ای متعارض و متقابل جریان دارد بیان هویت فرهنگی نیز از این زمینه تأثیر می‌پذیرد.

فریزر در نقد از حوزه‌ی عمومی لیبرال، در زمینه‌ی حاکمیت دولت ملی پاستوفالیالی، اقتصاد ملی، شهروندی ملی، زبان ملی، ادبیات ملی و زیرساختهای ملی ارتباطات، همه را به تجدیدنظر در نظریه حوزه‌ی عمومی فرا می‌خواند. (Fraser, 2002)

با توجه به بررسی این مکتب مشخص می‌شود که مکتب نهادی و مکتب مدرنیته متأخر با پذیرش تمایز خیر (Right) و حق (Good)، که خیر را به عدالت و نظم عمومی مرتبط می‌سازند و حق را به امری خصوصی و اخلاقیات شخصی ارتباط می‌دهند، عمومیت را بر پایه‌ی خیر لیبرالی می‌سازند. از این نظر جایی برای تعریف دینی خیر و حق که آنها را غیر قابل تفکیک می‌داند باقی نمی‌ماند.

بنابراین در این میان تنها مکتب پست‌مدرن است که می‌تواند حضور گروههای دینی را به عنوان حوزه‌ی عمومی تقابلی بپذیرد و این هم در حالیکه خودبنیادی دین را نپذیرفته و آن را به یکی از صدها صدای حوزه‌ی عمومی تقلیل می‌دهد. در این رابطه بایستی توجه داشت که به نظر پست‌مدرنها و (اساساً جامعه‌شناسان) هر دینی آن چیزی نیست که در کتابها آمده است. بلکه دین همان چیزی است که مردم از آن می‌سازند و حوزه‌ی عمومی فضایی تهی نیست بلکه سرشار از حساسیتهای اجتماعی، ترسها و امیدها، خطرات و گویندگان و شنوندگان می‌باشد. بنابراین گروهی دینی که متضمن معرفی گفتمان جدیدی است، ممکن است باعث اختلال در مفروضات تثبیت شده‌ای باشد که ساختار مناظرات را در هر جامعه می‌سازند و نباید فراموش کنیم که حوزه‌های عمومی به واسطه افراد واقعی و در مکانهای واقعی ساخته می‌شوند. آنها تاریخی هستند و بنابراین مردم تنها در چارچوب تبعیضات اجتماعی و سیاسی می‌شنوند و می‌گویند. در ادامه به دیدگاههای هابرماس که در یکی از سخنرانی‌های اخیر خود که بعداً به صورت مقاله‌ای *Religion in the public* در آمد و کازانو نیز که به تعریف گشوده‌ای از حوزه‌ی عمومی در کتاب ادیان عمومی در جهان مدرن (۱۹۹۳) متمایل است، می‌پردازیم.

### احیاء دین و جهان سکولار

به نظر هابرماس سنتهای مذهبی که اهمیت سیاسی فزاینده‌ای یافته‌اند، در بیشتر موارد مبتنی بر تضادهای قومی و ملی می‌باشند. این همان چیزی است که وان درویر با آن «ناسیونالیسمهای دینی» می‌گوید (Hackett, 2004:4). تضادهای دینی که در عرصه‌ی بین‌المللی ظهور کرده‌اند، بر عاملهای سیاسی مدرنیته‌های متعددی استوار هستند که در نهایت به سیمای تمدن عمده‌ی خود ظاهر می‌شوند. از این نظر «محور شرارت» بوش شکل دیگری از جنگ تمدنها می‌باشد. بنابراین احیاء دین مختص جهان اسلام نیست. بلکه عیسوی‌ها (اوانجلی‌ها) نیز در مخالفت با تجدد فرهنگی و لیبرالیسم سیاسی با هم اتفاق نظر دارند. وی در ادامه‌ی مقاله‌اش بر پایه‌ی

اخلاق شهروندی دموکراسی لیبرال به انتظارات شهروندان سکولار و دینی می‌پردازد. به نظر هابرماس مبنای معرفت‌شناختی دولت سکولار، فرض وجود خرد مشترک انسانی است که در سطح نهادین جدایی دولت و کلیسا را فراهم کرد. دولت سکولار شرط لازم تضمین آزادی برابر در اعتقادات دینی برای همه‌ی افراد است. اما در واقعیت این طرفهای اختلاف هستند که باید در رابطه با مرزبندیهای متغیر جهت داشتن دین خاص خود (آزادی مثبت) و مصون ماندن از احتمال سرکوب (آزادی منفی) به توافق برسند. مشارکت شهروندان در این زمینه بایستی بر پایه‌ی استفاده‌ی عمومی از دلایل عمومی باشد. دلایل دینی از این نظر که در قبال جهان‌بینی‌های متعارض بی‌طرف نیست، نمی‌تواند از آستانه‌ی نهادین جداکننده‌ی عرصه‌ی فعالیت‌های عمومی غیر رسمی (حوزه‌ی عمومی زیست‌جهان) به پارلمان، دادگاه و دستگاه‌های اداری (عرصه‌ی عمومی سیستم) وارد شوند و تنها دلایل سکولار از این امتیاز برخوردارند. اما این امر به معنی عدم یادگیری در روابط شهروندان سکولار و دینی نیست. آنها می‌توانند وارد گفتگو شوند و شهروندان سکولار بایستی ذهن خود را در رابطه با احتمال صدق دلایل دینی بگشایند.

اما در صورت ورود استدلال‌های دینی به نهادهای دولتی و حکومتی ممکن است حکومت به ابزاری برای تحمیل اراده به شهروندان دارای یک دین خاص تبدیل شود. بنابراین توان معنایی ادیان برای شنیده شدن بایستی به زبانی سکولار بیان شود.

هابرماس ذیل مفهوم اندیشه‌ی پسامتافیزیکی بر تمایزگذاری میان قطعیت‌های ناشی از ایمان دینی و ادعاهایی که درستی و اعتبار آنها به صورت عمومی قابل بحث یا انتقاد است، تأکید می‌کند. این اندیشه از رویکردی قابل انعطاف نسبت به دین دفاع می‌کند. در پایان هابرماس نتیجه‌گیری می‌کند که بایستی بحث از فقدان فرایند یادگیری از سوی نظریه‌های سیاسی بی‌جواب باقی بماند و نباید فرض را بر عدم این فرایند بگذاریم و از طرف دیگر فیلسوفان نمی‌توانند تعیین کنند که چگونه ایمانی، ایمان واقعی است و تعیین تکالیف ناشی از اخلاق لیبرال شهروندی همچنان مورد بحث است. (هابرماس ۲۰۰۶).

به نظر می‌رسد که اندیشه‌های هابرماس در باب دین، از یک طرف متضمن این امر است که نظریه‌ی سیاسی هنجاری همچون خود پروژه‌ی ناتمام مدرنیته ناتمام است و از طرف دیگر حضور و احیاء دین در حوزه‌ی عمومی به دلیل وجود دولتی بی‌طرف (که از نظر وی لیبرال و سکولار می‌باشد) امکان‌پذیر است. از این نظر شاید وی با این ایده‌ی لیبرال در باب اسلام در حوزه‌ی عمومی موافق باشند که حضور و احیاء اسلام ناشی از عدم وجود چنین دولتی در جهان اسلام می‌باشد.

جوزی کازانووا احیاء دین را یکی از نتایج دموکراتیزه شدن قدرت در جامعه‌ی مدنی فراملی می‌داند. وی در این رابطه که حوزه‌ی عمومی فراملی، منطقه‌ای و جهانی شکل گرفته، با فریزر موافق است. و

خصوصی‌زدایی شدن (Deprevatization) دین در چنین زمینه‌ای معنادار است.

به نظر وی دین در دهه‌ی ۱۹۸۰ در سراسر جهان جلودار اشکال مختلف کنش جمعی عمومی بود و بنابراین نظریه‌های مدرنیته که این بعد عمومی دین را نادیده گرفته‌اند، ضرورتاً ناقص می‌باشند. طرد دین در اروپا ریشه در سیاست دارد و سرایت این تجربه‌ی تاریخی به جهانهای دیگر غلط است. صلح وستفالی مبتنی بر به خارج راندن دین از زندگی عمومی بود. و جالب است بدانیم که صلح وستفالی از هر نظر پایه‌ی تاریخی بحثهای هابرماس از حوزه‌ی عمومی بوده‌است و همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، فریزر تغییرات همه‌جانبه جهان را به جهانی پساوستفالیایی تبدیل کرده‌است. (Fraser, 2002)

کازانووا در جستجوی بازنگری در تزه‌های سکولاریزم به شیوه‌ایست که انصاف در مورد اروپا و غیر اروپا رعایت شود. رکن اصلی استدلال وی بر بازگشت دین به حوزه‌ی عمومی استوار است، امری که وی آن را خصوصی‌زدایی شدن دین می‌نامد که آن را به عنوان فرایند وابستگی دوگانه‌ی بازسیاسی شدن دین خصوصی و حوزه‌های اخلاقی و بازنه‌جاری شدن اقتصاد عمومی و حوزه‌های سیاسی تعریف می‌کند. به عبارت دیگر عقاید دینی دیگر صرفاً موضوع عملکردهای شخصی نیستند بلکه آنها پایه‌ی نقد عقلانی بدون توجه به ملاحظات اخلاقی قرار گرفته‌اند. (Herbert, 2003: 25)

کازانووا با مطالعه‌ی پروتستانها و کاتولیکها در آمریکا، اسپانیا و هلند معتقد است که اکثریت صورتبندیهای تز سکولاریزاسیون به اشتباه سه فرایند مرتبط اما متمایز (۱) تفکیک جامعه‌ی مدرن به حوزه‌های سکولار فارغ از حوزه‌های هنجاری که نیمه مستقل هستند. (۲) افول عقاید و اعمال دینی. (۳) خصوصی شدن دین. به نظر کازانووا در این میان فقط گزینه‌ی اولی مبین سکولاریزم است و دومی فقط در صورت اتحاد دین و دولت و اشاعه‌ی نقد روشنگری از دین معنی‌دار هستند که تا به امروز مختص تاریخ اروپا بوده‌اند. به نظر وی دین فقط زمانی با مدرنیزاسیون به حاشیه می‌رود که شدیداً به دولت وابسته باشد. وی نتیجه می‌گیرد که در صورتی که دین به تفکیک نخست تن در دهد، مورد حمایت دموکراسی قرار می‌گیرد و بعنوان یکی از صداهای بسیار در حوزه‌ی عمومی مورد قبول واقع می‌شود (همان، ۵۲). زکریا با پیگیری همین تز در رابطه با کشورهای اسلامی نتیجه‌گیری می‌کند که هرکجا بنیادگرایان اسلامی در سیاست روزمره درگیر شده‌اند - در بنگلادش، پاکستان و ترکیه - جلال و شکوهشان کم‌رنگ شده‌است. (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۷۶)

با توجه به آنچه گفته شد، صرف‌نظر از بحث تجویزی هابرماس، در زمینه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی متفاوت، ادیان متفاوت به حوزه‌های عمومی متفاوتی بازگشته‌اند و صورتبندیهای متفاوتی از رابطه‌ی دین و حوزه‌ی عمومی شکل گرفته‌است که همه‌ی آنها مبین اعتقادات به تمایز خصوصی و عمومی و در زیر سایه دولت بی‌طرف، لیبرال و سکولار نیستند.

## مفصل بندی حوزه‌ی عمومی و دین

رویه‌ی آشکارا انتقادی و شکاکانه‌ی روشنگری نسبت به دین اساس همه تئوریهای مربوط به جامعه‌ی مدنی و سکولاریزاسیون و از جمله حوزه‌ی عمومی بوده‌است. مدرنیته ضمن آنکه هرگونه غایتگرایی را در جهت تعریف اهداف انسان کنار می‌نهد، دین زدایی و افسون‌زدایی را در محور کار خویش قرار می‌دهد. مدرنیته ارزش را از صدرنشینی جامعه، خلع و علم را بجای آن می‌گمارد و باورهای دینی را به درون زندگی شخصی تبعید می‌کند (تورن، ۱۳۸۰: ۳۰) این امر علیرغم تنوعات درونی زیاد (الگوی انگلیسی یا اروپای قاره‌ای، الگوی رفرم یا ضد رفرم، الگوی اروپای غربی یا شرقی) از نوعی وحدت نیز برخوردار بود (بدیع، ۱۳۸۰: ۵۱) وحدتی که آن را می‌توان براساس مسائل و نتایج آن مشخص ساخت. مدرنیته‌ی سیاسی غربی و زوال دین نتیجه‌ی مبارزه‌ی پایدار کلیسا با دولت، شاه با اشراف و کاتولیکها و پروتستانها بود. پروتستانها نیز علیرغم تنوع درونی همه در «نپذیرفتن اقتدار دستگاه پاپی و در نتیجه هرگونه سلسه مراتب مذهبی اشتراک داشتند. آنها جزیی از مبارزه‌ی مشترک علیه اقتدار بودند» (زکریا، ۱۳۸۴: ۴۰) و ناخواسته جزئی از فرایند زوال تدریجی دین در حوزه‌ی عمومی غربی، امری که هم زکریا (۱۳۸۴) و هم به طور ضمنی وبر به آن اشاره می‌کند (وبر، ۱۳۸۴ و وبر، ۱۳۸۲).

پروتستانها امکانی را برای یافتن یک راه شخصی به سوی حقیقت بدون میانجیگری روحانیون فراهم کردند، بهانه‌ای را برای شاهان اروپایی فراهم کردند تا بدین وسیله از زیر سلطه‌ی واتیکان بیرون بیایند. بروز جنگهای مذهبی در همان زمان و صلح وستفاليا که به موجب آن «در قلمرو هر کس دین همان کس حاکم است»، نقش مسلط دین را تابع اقتدار دولت می‌ساخت و دولتها نه به دنبال تثبیت اقتدار دین قلمرو خود، بلکه در پی توسعه‌ی مستعمراتی و همچنین فراهم کردن پیوندی میان دولت مردم و سرزمین خود بودند (سعید، ۱۳۷۹ و زکریا ۱۳۸۴: ۴۲) صلح وستفاليا تساهل دینی و مهاجرت را به دنبال داشت و بدین ترتیب در قرن هفدهم این دین نبود که قدرت داشت. همزمان با زوال دین، روندهای کشمکش کلیسا و شاه و اشراف و شاه نیز به تکوین سرمایه‌داری و ظهور بورژوازی کمک کردند که می‌توان گفت هیچ چیز به اندازه‌ی سرمایه‌داری در دگرگونی سنت و نظم سنتی و خلق جهان مدرن مؤثر نبوده‌است. سرمایه‌داری با توسعه‌ی مستعمراتی و تکوین دولت-ملت مدرن و به وجود آوردن طبقه‌ی جدیدی همراه بود که ثروت و قدرت خود را مدیون فعالیت اقتصادی مستقل خود بودند، طبقه‌ی بورژوازی که مارکس آنها را صاحبان ابزار تولید و کارفرمای کارگران تعریف می‌کرد، طلایه‌دار لیبرالیزم سیاسی جدید در اروپا نیز بودند، آنها شیوه‌ی حکومتی، اخلاقیات، گفتمان و همه چیز خاص خود را شکل دادند و اینگونه بود که حوزه‌ی عمومی لیبرال-بورژوازی در کنار حوزه‌های عمومی دیگر و اساساً با مشارکت آنها شکل گرفت و به تدریج بر جامعه مسلط شد



(هابزباوم، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۴). کار هابرماس در ادامه‌ی این روند معنادار می‌باشد. اما نادیده گرفتن این روند از سوی وی و عدم توجه به نقش دین و زنان و کارگران در شکل‌گیری حوزه‌ی عمومی لیبرال باعث بی‌توجهی به نقش دین در حوزه‌ی عمومی در چندین دهه شد.

دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی (۱۹۶۲) با عنوان فرعی کاوشی در باب جامعه‌ی بورژوازی اثر یورگن هابرماس یکی از اولین آثاری است که به حوزه‌ی عمومی پرداخته است. هابرماس حوزه‌ی عمومی را فضایی می‌داند که در آن بحث عمومی - عقلانی و انتقادی در باب مسایل همگانی که از سوی افراد خصوصی ابراز می‌شود، نهادینه شده و نتایج بر اساس کیفیت استدلال سنجیده می‌شود. به نظر وی حوزه‌ی عمومی بورژوازی جایگزین نهادینه شده و نتایج بر اساس کیفیت استدلال ارزیابی می‌شود. به نظر وی حوزه‌ی عمومی بورژوازی جایگزین حوزه‌ی عمومی عامه‌پسندی شد که در دوره‌ی روبسپیر در انقلابی فرانسه (۱۷۸۹) وجود داشت. هابرماس از حوزه‌ی عمومی ادبی‌ای نیز صحبت می‌کند که موجد نهایی تکوین حوزه‌ی عمومی بورژوازی بود.

همزمان با ظهور سرمایه‌داری تجاری اولیه، مبادله‌ی کالاها و همزمان با آن مبادله‌ی خبرها در شهرها از قرن ۱۵ به بعد ظهور اقتصادی ملی و دولت مدرن را در پی داشت (هابرماس، ۱۳۸۴: ۴۷-۴۶) با نابودی قدرتهای فئودالی به دست حاکمیت ملی، عمومیت مبتنی بر نمایندگی که در اختیار اشراف و درباریان بود و عوام‌الناس را طرد می‌کرد، جای خود را به حوزه‌ی اقتدار دولتی داد که در ادارات دولتی و ارتش دائمی عینیت پیدا کرد. با توسعه‌ی فعالیتهای اقتصادی بیش از پیش دستگاه دولتی غیر شخصی شد. با کامل شدن تفکیک جامعه و دولت، همین تفکیک در درون خود جامعه نیز تکرار شد. فرد خصوصی در دو نقش ظاهر شد، رئیس سرمایه و رئیس خانواده، از درون این فضای درونی بود که خودآگاهی سیاسی بورژوازی شکل گرفت. (همان، ۵۵-۵۳) محافل بحث (آلمان)، سالنها (فرانسه) و قهوه‌خانه‌ها (انگلیس)، مکانهایی که در همه‌ی آنها بحث و گفتگو میان افراد خصوصی صورت می‌گرفت و ویژگیهای نهادی مشترکی داشتند، از نظر هابرماس خاستگاه حوزه‌ی عمومی بورژوازی بود که از جمله ویژگیهای آن می‌توان به رهایی این حوزه از حوزه‌ی اقتداری کلیسا و دولت اشاره کرد. هابرماس توسعه‌ی مطبوعات، ظهور رمان و جماعت‌های کتابخوان را نیز به حوزه‌ی عمومی بورژوازی مرتبط می‌سازد. به نظر وی جماعت کتابخوان همان افراد عمومی‌ای بودند که در قهوه‌خانه‌ها، سالنها و محافل بحث پا گرفتند و اکنون از طریق نشریات و کارکرد انتقادی آنها با همدیگر ارتباط داشتند. (همان، ۹۱-۶۵)

تمرکز هابرماس بر این مکانها که جایگاه مردان سفید پوست بورژوا و لیبرال اروپایی بود، مناقشات بسیاری را در باب خاستگاههای حوزه‌ی عمومی برانگیخت. محققانی همچون لندز، جف الی و مری رایان در

حوزه‌های فمینیستی، وان در ویر و می‌هیو در حوزه‌های دینی و افراد دیگری چون فریزر و بلوگه و کالهنون بحث هابرماس از خاستگاه حوزه‌ی عمومی با رجوع به تاریخ را به چالش کشیده‌اند.

لندز محور اصلی تبعیضات را جنسیت می‌داند. به نظر وی خصیصه‌ی حوزه‌ی عمومی، جمهوری فرانسوی در تقابل با سالنهای زنان بود، عرصه‌ای که جمهوری خواهان آن را تصنعی، زنانه و اشرافی و در مقابل سبک خود را عقلانی، مردانه و زاهدمنش می‌دانستند. جف الی نیز هم زنان و هم طبقه‌ی کارگر را از خاستگاههای حوزه‌ی عمومی می‌داند. (فریزر، ۱۳۸۳)

می‌هیو (Mayhew) دی‌گروچی (De Gruchy)، وان در ویر (Van Der Veer) و کازانووا از جمله محققانی هستند که اساساً تکوین حوزه‌ی عمومی را به فعالیت گروههای مذهبی مرتبط می‌سازند. برای مثال می‌هیو معتقد است که وبر با دنبال کردن صرف خاستگاههای اخلاق اقتصادی سکولار دکتترین پروتستانیزم و فلسفه‌ی کالونی (predestination)، خاستگاههای دینی ایده‌ی سکولار اجتماع آزادی بیان را که بطور موازی با آن تکوین یافت، نادیده گرفت. می‌هیو خاستگاه الگوی حوزه‌ی عمومی را به جامعه‌ی کشیشانی مربوط می‌سازد که بعنوان یک اجتماع آزاد، آزادی بیان را برای تعیین حقیقت ضروری می‌دانستند. در آن زمان فرقه‌های کوچک پروتستان «با مشاجرات زیادی که با هم و با کلیسای کاتولیک داشتند... برای به دست آوردن حق همه‌ی اقلیتها برای دین‌ورزی به سبک دلخواه خود مبارزه می‌کردند»، مطمئناً این مبارزه برای این بود که «آنها این کلیسای کاتولیک را بسیار آسانگیر می‌دانستند». انتقادات موثر از کلیسای کاتولیک بسیار شبیه انتقادات امروزی اسلام‌گرایان از نظامهای فاسد خاورمیانه بود (زکریا، ۱۳۸۴: ۴۱). بنابراین می‌هیو معتقد است که خاستگاه حوزه‌ی عمومی پیش از آنکه در سالنها و قهوه‌خانه‌های لندن و پاریس در قرن هجدهم تکوین پیدا کند، از درون حلقه‌های فکری کشیشان رادیکال قرن هفدهم ظهور کرد (۹۶: Herbert, ۲۰۰۳) پس در حالیکه وبر صرفاً به قرابت انتخابی بعضی از ایده‌ها و آموزه‌های پروتستانیزم (تکلیف لوتری و تقدیر ازلی کالونی) با روح سرمایه‌داری توجه کرد، به مشاجرات درونی کالونیسیم، پیتیسیم، متدیسم و با کلیساهای رسمی و همچنین ریشه‌های تاریخی این مشاجرات توجهی نکرده‌است. در حقیقت پروتستانها سرمایه‌دار شدن را انتخاب نکردند اما فضایی را برای بحث انتقادی از قدرتهای دینی و دولتی برجای گذاشتند. چرا که نوشته‌هایشان نشان از آگاهی آنها از نقش عمومیشان دارد.

مطمئناً مشاجره بر سر گزینش یکی از موارد تبیینی رقیب نیست بلکه بحث بر سر مشخص کردن ترتیب زمانی این موارد است، چرا که حوزه‌ی عمومی در هیچ دوره‌ای حاصل فعالیت منجر یک گروه خاص نبوده و نیست، فعالیت گروههای متعددی برای شکل‌گیری آن لازم است اما ممکن است یکی از این گروهها در نهایت مباحث آنرا تحت‌الشعاع خواسته‌های خویش قرار دهد.

دی گروچی نیز در کتاب مسیحیت و دموکراسی (۱۹۹۵) با اتخاذ رویکرد تاریخی تر و در راستای می‌هیو، سنت آزادی بیان را در مسیحیت انگلوساکسون و در سراسر دوران اصلاحات پیگیری می‌کند (۲۰۰۳ Herbert, ) وان در ویر نیز در این زمینه به پیدایش حوزه‌ی عمومی در قرن نوزدهم در هند می‌پردازد. وی ارتباط بین سکولاریزم و توسعه‌ی محیط جدید مباحث عمومی را که از فیلسوفان سیاسی ای همچون میل به هابرماس و چارلز تیلور می‌رسد شدیداً به چالش می‌کشد. به نظر وی در هند جنوبی تقاضا برای دولتی بی‌طرف از سوی گروه‌های دینی مسیحی و هندو ناشی شده‌است و فشار گروه‌های دینی باعث شد که در طول قرن نوزدهم، دولت موضع عدم مداخله را در پیش بگیرد. بنابراین دیالکتیک قدرت و مقاومت گروه‌های دینی باعث پیدایش حوزه‌ی عمومی در هند جنوبی شد که اساساً با برانگیختن جو سکولار همراه نبود (Van Der Veer, ۱۹۹۹) در یک مطالعه‌ی تطبیقی، وی معتقد است که هم در هند و هم در آمریکا این گروه‌های دینی هستند که تلاش می‌کنند، تفکیک دولت و کلیسا شکل بگیرد. در هند نقش بی‌طرفانه‌ی دولت در رابطه با دین لزوماً به کاهش نفوذ دین منجر نشد. (Herbert 2003)

کازانوا نیز بر این باور است که تحت‌تأثیر گروه‌های دینی در هند و آمریکا جایگاه‌ی فعالیت دینی عمومی از حوزه‌ی عمومی دولت به حوزه‌ی عمومی جامعه‌ی مدنی منتقل شد. از مباحث ویر فرکازانوا می‌توان نتیجه گرفت که تفکیک دین و دولت به عنوان نشانه‌ی سکولاریته لزوماً به جامعه‌ی سکولار منجر نمی‌شود. بلکه با ایجاد دولتی بی‌طرف، صرفاً جایگاه دین تغییر می‌کند و از وابستگی به دولت در جامعه‌ی مدنی استقلال و فعالیت خود را حفظ می‌کند. این امر به معنی سکولارتر شدن دولت و ایجاد حوزه‌ی عمومی است. (Herber2003:97)

جهان اسلام بیش از هر چیز به گفته نصر ابوزید، تمدنی متن‌محور است و این را می‌توان در نقش دین در سراسر تاریخ آن مشاهده کرد. در عصر مدرن نیز اساساً بسیاری از تحولات درونی، واکنشها و مهمتر از همه زمینه‌سازی برای انقلاب‌های ضد استعماری از فعالیت‌های دینی جدایی‌ناپذیر است. در قرن نوزدهم و اوایل قرن ۲۰ می‌توان به جنبش‌های اسلامی در هند، سنوسیون در لیبی، مهدیون در سودان، قیام غرابی پاشا در مصر، امیر عبدالقادر در الجزایر، انقلاب مشروطیت در ایران و ... اشاره کرد.

رابطه‌ی دین و حوزه‌ی عمومی در جهان اسلام نسبت به کشورهای غربی پیچیده‌تر می‌باشد. واقعیت این است که تا به امروز نیز توده‌های مردم در جهان اسلام همچنان به مناسک و اعتقادات دینی پایبند می‌باشند. صورتبندی رابطه‌ی دین و حوزه‌ی عمومی تا حدود زیاد در اختیار نخبگان سیاسی بوده‌است. و تحت فشارهای دولت اقتدارگرای ملی‌گرا و نفوذ کشورهای اروپایی بود که دین به حوزه‌ی خصوصی محدود شد (سعید، ۱۳۷۹: ۷۱) و البته در واکنش به همین امور هم دین به حوزه‌ی عمومی بازگشت.

اصلاحگران مسلمان در قرن نوزدهم با مشاهده‌ی پیشرفت تمدن غربی در صدد ترکیب ابزارهای غربی و هویت اسلامی برآمدند، طهطاوی و خیرالدین معتقد بودند که تمدن برخاسته از علم است نه حقیقت. بنابراین مسلمانان بایستی ابزارها و فنون غربی را بیاموزند و نبایستی به اصلاح قانون شریعت پردازند. بحثهای اصلاحگران صرفاً به متابعت دین از سیاست انجامید نه چیز دیگر (بدیع، ۱۳۸۰: ۸۵-۸۰)

معنی عدم تأثیرگذاری مکتب اصلاحگرا در میان توده‌ی مردم نیز می‌باشد. امپراتوری عثمانی که در آن زمان بخش اعظم جهان اسلام را زیر سلطه داشت، بعنوان «حکومت در جایکه هیچ فردی شهروند نیست»، مشهور شده است. تا اواسط قرن نوزدهم هیچ‌گونه مقررات حقوقی بر فعالیتهای اقتصادی وجود نداشت. در مبادله‌ی اقتصادی، حقوق اسلامی بیشتر به اعتماد اخلاقی و یا مجازات فیزیکی متمایل بود و نه قواعد حقوقی و تا قانون اصلاح ارضی ۱۸۵۸ هیچ‌گونه املاک خصوصی‌ای وجود نداشت. (شرابی، ۱۳۸۵: ۹۶ و ۹۵).

در واقع تا هنگام برخورد با مدرنیته در جهان اسلام نمی‌توانیم به معنای جامعه‌شناختی از حوزه‌ی عمومی در جهان اسلام یاد کنیم. بدین معنی که حوزه‌ی عمومی جایگاه مباحثه انتقادی- عقلانی در باب مسایل همگانی از سوی افراد خصوصی نبوده و حتی یک فضای گشوده و باز برای ابراز وجود اجتماعی- سیاسی نیز وجود نداشته است. حوزه‌ی عمومی عامه‌پسندی وجود داشته که مخاطبین آن عامه‌ی بی‌سواد بودند و بسیار فراگیر بود، خصلتی غیر سیاسی داشت و بویژه مبتنی بر نقش مسلط روحانیون بود. این حوزه در مراحل خاصی از توسعه‌ی اجتماعی کارکردهای سیاسی ویژه‌ای را ایفا کرد (نقش آن در قتل گریادوف و جنگهای ایران و روس و همچنین نقش آن در شورشهای علیه حاکمان مستبد دولتی و انقلاب مشروطیت). همین حوزه بود که بعدها ریشه انقلابهای ضد استعماری شد. در واقع ترقی و یا افول این حوزه به وضعیت اجتماعی- طبقاتی و سیاسی کشورهای مسلمان وابسته بود نه امکان فرایند توسعه‌ی فرهنگی. به لحاظ تاریخی این حوزه در بخش اعظم تاریخ کشورهای مسلمان زیر سلطه‌ی حکومتهای استبدادی بود و نهادهای دینی در بسیاری از موارد از حکومت حمایت می‌کردند. تغییر صورتبندی این حوزه در رابطه با دین ناشی از تغییر صورتبندی حکومت مرکزی در رابطه با دین بود. پیگیری این موارد در تاریخ کشورهای اسلامی مشخص می‌سازد که فعالیت گروههای دینی نه تنها برای بی‌طرفی دولت بلکه به خاطر مداخله‌ی دینی دولت در جامعه بوده است و این امر بطور مستقیم به چگونگی موقعیت عامل خارجی بستگی داشت.

اما همه چیز پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی و سلطه‌ی قاجار و تکوین دولت ملی در جهان اسلام دگرگون شد. معتقدیم که حوزه‌ی عمومی‌ای که مسایل گروهی و نه «امتی» را دغدغه‌ی خویش قرار داده بود با تکوین دولت- ملت هویت ملی و گفتمان ناسیونالیزم و ... شکل گرفت و این در زمانی بود که طبقات تحصیلکرده‌ی شهری به مشارکت در تعیین سرنوشت خویش روی آوردند. این امر به معنی سیاسی شدن

حوزه‌های عمومی بود. این بار گروه‌های فرهنگی، سنتی، اقتصادی، درباری و غیره مشارکت داشتند. حوزه‌ی عمومی تقریباً از انحصار اقتدارهای شاهی و سنتی خارج شده بود. به گفته‌ی مایکل فیشر «در دهه‌ی ۱۹۳۰ روشنفکران و سیاستمداران مسلمان می‌توانستند از اسلام به عنوان نیروی بازدارنده‌ی پیشرفت در جامعه‌ی خود یاد کنند. اما برعکس از دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد هیچ سیاستمداری توان چنین کاری را نداشت و تنها تعدادی روشنفکر جرات این کار را داشتند» (سعید، ۱۳۷۹: ۲۱). این گفته دوره‌ی تغییر صورتبندی حوزه‌ی عمومی و دین در جهان اسلام را به خوبی نشان می‌دهد.

در دوره‌ی مذکور حوزه‌ی عمومی عامه‌پسند که خصلتی غیر سیاسی، دینی و فراگیر داشت، جایگاه خود را به حوزه‌های عمومی محدود سپرد که سیاسی (ملی‌گرا و یا مارکسیستی)، ادبی و سکولار بودند. این حوزه‌های عمومی متکثر و متعارض که به فضاهای شهری خاص محدود بودند، می‌توانستند با توده‌ی مردم ارتباطی داشته‌باشند به گفته‌ی فواد عجمی نبخگان کشورهای اسلامی در این دوره پس از استعمار خودشان را با مدرنیته هماهنگ کردند و در نتیجه از مردم جوامع خود بیزار شدند. فیشر بازگشت اسلام را نتیجه‌ی شکست لیبرالیسم بومی و سوسیالیسم جهان سومی (بعثت در عراق و سوریه و ناصر در مصر) می‌داند. (شرابی، ۱۳۸۵، باریه، ۱۳۸۳ و سعید ۱۳۷۹). رها کردن مردم از سوی گفتمانهای ناسیونالیستی و سوسیالیستی و لیبرال دو نتیجه را در پی داشت. از یک طرف زمینه را برای بازگشت اسلام مهیا ساخت و از طرف دیگر محیطی تهی از پیشرفت سیاسی و فرهنگی را فراهم ساخت که زمینه ساز بازگشت اسلام شد (السید، ۱۳۸۳: ۴۴).

اگر ضعف دولت استعماری و دست‌نشانده‌ی در جهان اسلام باعث ظهور حوزه‌ی عمومی سیاسی-دینی شد، ماهیت اقتدارطلبانه‌ی رژیمهای پس از استعمار و پادشاهی (رضاشاه، آتاتورک، جانشینان محمدعلی پاشا در مصر، بعثت در عراق و سوریه و...) محدود شدن تمامی حوزه‌های عمومی مشروع را به دنبال داشتند. گیل سنان از تجاوز «سازمان یافته و غیرمنتظره» به زندگی مردم حکایت می‌کند، اما این تجاوز نیز همچون بسیاری دیگر از نقشهای این حکومتها مبتنی بر روشهای انضباطی مدنی و نظامی بود و جایگاههای سنتی تکوین حوزه‌ی عمومی عامه‌پسند دست‌نخورده باقی ماند، بدین معنی که مساجد به صورت تنها محل گفتگوهای عمومی ای در آمدند که دولتها کاملاً آنها را در انحصار خود نیاورده بودند. سیاسی شدن مساجد، خاستگاه تکوین حوزه‌ی عمومی در ایران، مصر و سوریه شد، در این میان ترکیه و ایران استثناء هستند، ایران به خاطر موقعیت تام حوزه‌ی عمومی دینی در راه‌اندازی انقلاب و ترکیه بخاطر کنترل کامل مساجد (کمالی، ۱۳۸۳، باریه ۱۳۸۳ و معدل، ۱۳۸۲).

در سوریه ظهور ایدئولوژی اسلامی پدیده‌ی دوره‌ی پس از سال ۱۹۶۳ یعنی زمان به قدرت رسیدن بعثی‌هاست. رژیم اقتدارگرا و بوروکراتیک بعث که سوسیالیستی و نه لیبرال بود، همانند رژیم پهلوی در ایران

طبقات، زمیندار سنتی، و بازاریان را تحت فشار قرار داد و یک نوع اتحاد و ائتلاف طبقاتی در پشت اپوزیسیون دینی شکل گرفت (معدل، ۱۳۸۲: ۲۱۲ و فوران، ۱۳۸۲). البته فوران در رابطه با ایران قدرت گرفتن دین را صرفاً ناشی از شکنندگی ائتلاف مردمی علیه پهلوی می‌داند، اما قدرت گرفتن دین ناشی از در اختیار داشتن حوزه عمومی فراگیر، و قوی نیز بود، در حالیکه جریان‌ات مارکسیستی که عمدتاً شهری بودند، در میان توده‌ی مردم بسیار محدود بودند. در حقیقت برجستگی آنها به دلیل ابرقدرت شوروی و مبارزه‌ی نظامی بود (میرسپاسی، ۱۳۸۴، میلانی، ۱۳۸۳). هم در ایران و هم در سوریه ماهیت ایدئولوژی حکومتی که مبتنی بر سرکوب حوزه‌های عمومی سیاسی بود، رشد اپوزیسیون دینی را ترغیب کرد. حمله به دین هم از سوی آموزش رسمی و هم فعالیتهای فرهنگی (سینمای ایران در دوره‌ی پهلوی) گروه‌های اسلامی را درگیر فعالیتهای اعتراض آمیز کرد.

در مصر نیز به همین ترتیب این دولت و نظام طبقاتی بود که حوزه‌ی عامه‌پسند سنتی را سیاسی و اسلامیزه کرد. تمرکز و اقتدار حکومت مصر نسبت به ایران و سوریه بسیار بیشتر بوده‌است، تا جایکه شیمون شامیر آن را یک دولت ایستا می‌نامد، این ایستایی با بوروکراسی شدید همراه بوده‌است. اما دولت اگرچه به لحاظ سیاسی و اقتصادی تا حدود زیادی دولتی سکولار است اما به لحاظ اجتماعی و فرهنگی شدیداً وابسته به دین می‌باشد. اسلام در میان توده‌ی مردم مصر همواره خلاء ناشی از گفت‌وگوهای لیبرال و ملی‌گرای دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و ناصریسم دهه‌های ۵۰ و ۶۰ را پر کرده‌است و امروزه در مصر می‌توان با توجه به گروه‌های فعال اسلامی در رابطه با صورت‌بندی دین و حوزه‌ی عمومی از حوزه‌های متکثر صحبت کرد (سیسک، ۱۳۷۹: ۶۷).

نخست موحی از دینداری عاری از خشونت و سنتی که از نفوذ بسیار متعارفی برخوردار است و مقبول دولت می‌باشد. به گفته‌ی شامیر این جنبش اسلامی توده‌ای تا زمانیکه دموکراسی «پادشاهی مادی» داشته باشد به منزله‌ی پذیرش دموکراسی است. دوم، مظاهر جدید اخوان المسلمین که رویکردی اصلاح‌طلبانه دارند و گروه سوم که رادیکال به شمار می‌روند، متأثر از آموزه‌های سیدقطب می‌باشند (گروه‌های الجهاد و التکفیر و الهجره) و در پی نابودی نهادهای مسلط هستند. بین این گروه و نیروهای دولتی نوعی جنگ در میان است (همان، ۶۸ و ۶۹).

در الجزایر، جبهه‌ی نجات اسلامی از مساجد و مدارس بیرون آمد. آنها با استفاده از شیوه‌های قانونی تقریباً در انتخابات پیروز شدند که با «کودتای قانونی» مواجه شدند، امروزه اکثر رهبران آن در زندان بسر می‌برند، اما اسلام همچنان منجسم‌ترین و فعال‌ترین گروه در الجزایر می‌باشد. (همان، ۶۴).

در ایران نیز همچنانکه روآ (۱۳۷۸)، میلانی (۱۳۸۳)، معدل (۱۳۸۳) و ... اشاره می‌کنند، اسلام‌گرایی نتیجه‌ی ائتلاف روحانیون، بازاریان و توده‌های تازه شهری شده‌ی بی‌سرنوشت، بیکار، «از روستا رانده شده و

از شهر وامانده» بود. گفت‌مان اسلامی در ایران در مسیر رشد خود به گونه‌ای فزاینده اعمال سیاسی گروه‌های سکولار در اپوزیسیون را محدود کرد و حتی گروه‌های چپ‌گرا نیز شروع به تأکید بر نقش مذهب در مبارزه علیه شاه نمودند. دشمن مشترک این گروه‌ها را متحد ساخت. اما تفوق گروه‌های مذهبی بیشتر بود، تا جایی که گروه‌های چپ اغلب از تاکتیک‌های مذهبی استفاده می‌کردند. بنابراین اگر از عزل رضاخان تا کودتای ۲۸ مرداد در ایران با تکتوری از حوزه‌های عمومی سروکار داریم، در دوره پس از کودتای ۲۸ مرداد، حوزه‌ی عمومی اسلامی بر جامعه‌ی مدنی مسلط شد. با انقلاب ۵۷ همه چیز از استعارات، سمبلها، مراسم نارضایتی عمومی و کانالهای پایدار ارتباطی بین مردم و روحانیون نشان از سلطه‌ی حوزه‌ی عمومی دینی داشت.

اگر از واژه‌های وان درویر و کازانووا استفاده کنیم، باید گفت که دین از حوزه‌ی عمومی جامعه‌ی مدنی زیرزمینی به حوزه‌ی عمومی دولت منتقل شد. و اینکه در عصر دولتهای ملی‌گرا و بوروکراتیک مسلمان پس از استعمار تفکیک سیاسی دین و دولت منجر به ایجاد جامعه‌ای سکولار نشد. به نظر می‌رسد که مناسبات دین و دولت در جهان اسلام بسیار پیچیده‌تر از کشورهای غربی می‌باشد. مطالعه‌ی تاریخی کشورهای اسلامی نشان از وابستگی دولت دارد (برخلاف کشورهای اروپایی). بنابراین گروه‌های مختلف در جامعه همیشه بر سر تصاحب دولت برای در دست گرفتن «روح جامعه» مبارزه کرده‌اند. حوزه‌ی عمومی فضایی است که در آن گروه‌های رقیب برای در دست گرفتن نبض جامعه تلاش کرده‌اند. این امر ناشی از بی‌ثباتی مستمر جامعه‌ی سیاسی این کشورها و در همان حال ماهیت همه جا حاضر اسلام می‌باشد.

برای اشاره به تحولات اخیر در زمینه‌ی دینی شدن سیاست و حوزه‌ی عمومی به جنبش اوانجلی‌ها در آمریکا و وضعیت متأخر برخی از کشورهای اسلامی می‌پردازیم.

به گفته‌ی فرید زکریا در سال ۱۹۷۶ سازمان گالوپ فاش کرد که ۳۱ درصد از آمریکایی‌ها خود را مسیحی نوکرده‌ایمان یا اوانجلی می‌دانند، در سال ۲۰۰۰ این رقم به ۴۶ درصد رسید که هردو نامزد ریاست جمهوری را شامل می‌شد (از جمله جرج دبلیو بوش). مذهب اوانجلی مذهبی سنتی و سختگیر می‌باشد و بدیلی افراطی را برای فرهنگ مدرن ارائه می‌دهد (زکریا، ۱۳۸۴: ۲۵۱). جمیز هانت در کتاب خود تحت عنوان مذهب اوانجلی در آمریکا معتقد است که مذهب اوانجلی مبتنی بر تحمل سبک‌های زندگی مختلف مردم است، چیزی که باعث افزایش پیروان آنها شده‌است. اوانجلی در بسیاری از موارد سبک زندگی خاص خویش را از پارکهای رقص گرفته تا شوهای مسیحی، گزینش سیاسی و ... را ایجاد کرده‌اند. در حالیکه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ فعالیت سیاسی که به معنای مبارزه در طرفداری از حقوق مدنی بود، امروزه آنها وارد فعالیت‌های سیاسی شده‌اند و در بسیاری از موارد مواضع تندی را علیه سقط جنین، همجنس‌بازان و حتی تئوری تکامل داروین گرفته‌اند (همان، ۲۵۸). اوانجلی‌ها پس از ۱۱ سپتامبر، اسلام را دشمن اصلی خود می‌دانند (همان، ۲۵۹). زکریا

نتیجه‌گیری می‌کند که گروه‌های زیادی از جمله اوآنجل‌ها، جویندگان معنویت و غیره که در صدد ارائه‌ی سبک دینداریهای متفاوت هستند، نمودهایی از چهره‌ی جدید دین در جامعه می‌باشند. جامعه‌ی آمریکایی امروز، سرشار از جستجوی معنویت و هویت است و مشخصه‌ی فرقه‌های دینی تأکید بر انتخاب شخصی و ساختارهای دموکراتیک است، این امر به معنی عدم مقابله با فرهنگ مدرن است و در همان حال سرایت دین به همه بخشهای جامعه می‌باشد.

اسلامیزه شدن حوزه‌ی عمومی جهان عرب نیز بسیار قابل توجه است. همانطور که قبلاً نیز گفته شد، امروزه در جهان عرب، اسلام هیچ رقیب واقعی‌ای ندارد. چرا که «جهان عرب یک کویر سیاسی است، سرزمینی بدون احزاب سیاسی واقعی، بدون مطبوعات مستقل و آزاد و ... در نتیجه مسجد همچنان مکانی است برای بحث سیاسی» (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۶۸) و این بدین معنی است که زبان مخالفت سیاسی، زبان دین می‌باشد...

حماس، اخوان و حزب الله فعالانه درگیر فعالیتهای مدنی، خدمات اجتماعی، کمکهای دارویی، مشاوره و اسکان موقت هستند. اما همانطور که قبلاً نیز گفتیم نباید اشتباه شقوق‌شناسان را تکرار کرد، امروزه گروه‌های اسلامی یکدست نیستند بلکه با تنوعی از رویکردهای اسلامی مواجهیم (Herbert, 2003: 289). بنابراین باید در هر گونه تحلیلی اشکال متنوع اسلام عمومی را در نظر بگیریم و در همان حال نقش دولت را در اسلامی شدن حوزه‌ی عمومی لحاظ کرد. در حالیکه روزنامه‌های غربی غالباً از تهدید دولت سکولار عربی از سوی جنبشهای اسلامی صحبت می‌کنند، فراموش می‌کنند که بارزترین عامل ترقی جنبشهای اسلامی همین دولت‌های سکولار عربی می‌باشند (همان، ۲۷۱). دولت‌های سکولار غیردموکراتیک غالباً به کنترل سیاسی گروه‌های اسلامی می‌پردازند، در حالیکه اسلامی شدن، زندگی فرهنگی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود. در غالب این کشورها بسیج دولتی اسلام (تلاش برای ساختن اسلامی دولتی) در قلمروهای فرهنگی، رسانه‌ای و قانونی به ظهور اسلامیسم سیاسی و اجتماعی منجر شده است.

در ایران نیز در حالیکه بسیاری بر این باور بودند که جنبش اصلاحات به نوعی دموکراسی سکولار ختم می‌شود (از جمله زکریا، ۱۳۸۴: ۱۷۵) اما اینگونه نشد و جناح اصول‌گرا غالب نهادهای سیاسی را در اختیار گرفت. آیا این امر هم به نوعی احیاء اسلام تعریف می‌شود؟ باید توجه داشت که زمانی که در مورد اسلام در ایران صحبت می‌کنیم، نباید فراموش کرد که اسلام همیشه آنجا در سیاست و زندگی حضور داشته است. در واقع روی کار آمدن جناح اصولگرا پیش از آنکه نوعی احیای اسلامی باشد، نوعی مخالفت با اصلاحگرایی و بازتاب شکست اصلاح‌طلبی بود. در دوران اصلاحات، همه‌ی نخبگان سیاسی حوزه‌ی عمومی را بسیار محدود تعریف می‌کردند و این در حالی بود که اکثر مردم از زبان سیاسی اصلاح‌طلبان در وضعیت اقتصادی بد چیزی



نمی‌فهمیدند. آنها صرفاً به سخنوری با جوانان بیگانه‌ای روی آورده بودند که کار، مسکن و ازدواج می‌خواستند. در حقیقت اشتباه آنها این بود که فکر می‌کردند، راه‌حل اصلاحات دینی است. بنابراین نمی‌توانیم در رابطه با ایران به همان نتیجه‌گیری در باب جهان عرب پردازیم.

ترکیه نیز با ارائه‌ی گفتمان کمالیستی که مبتنی بر حذف عامدانه و آگاهانه دین از حوزه‌ی عمومی با تمام مظاهر آن (دادگاه، روسری و کلاه یا فمینه مذهبی، آداب صوفیگری، الفبای عربی، اذان گفتن عربی و تاریخ) که الگوی بسیاری از کشورها از جمله ایران پهلوی قرار گرفت، موردی استثنایی است. چرا که این دولت بود که دین را به دستورالعمل اخلاق خصوصی مبدل ساخت و با پذیرش مدل وستفالی عملاً ناسیونالیسم را همچون دین تبلیغ می‌کرد. کمالیسم به گفته‌ی فلوربر « حماقت » بود، این گفتمان در جهان اسلامی پسااستعماری با نیت حذف دین، دین را فعال ساخت (در ایران، الجزایر، پاکستان و در بعثیسم سوریه). از طرف دیگر کمالیسم گزینه‌ی دیگری را نیز در اختیار گذاشت، اسلام به نمای ظاهری حکومت بدل گشت (در بعثیسم عراق و در خود ترکیه). این امر با سیاست‌زادایی کردن از اسلام ممکن شد، اسلامی آشفته که توانایی ارائه‌ی هیچگونه پاسخی در جهت زندگی عمومی مردم را نداشت.

اما همانطور که فیشر می‌گوید پس از دهه‌ی ۱۹۷۰ اسلام در همه‌ی کشورهای جهان سلام به حوزه‌ی عمومی بازگشته بود. تجربه‌ی متفاوت کشورهای اسلامی از صورت‌بندیهای متفاوت حوزه‌ی عمومی و دین حکایت دارد. اما در همه‌ی آنها می‌توان حضور گفتمان ضد تاریخی کمالیسم (دولتهای ملی‌گرا و اقتدارگرای پسااستعماری)، غیاب دموکراسی لیبرال (مطبوعات مستقل و آزاد، تفکیک دولت و جامعه‌ی مدنی، دین و دولت) و نیز وجود نیروهای اجتماعی-سیاسی-اقتصادی و فرهنگی سرکوب شده دیده می‌شود. احیاء اسلام رد مدرنیته سیاسی است یا فقدان آن. در حقیقت ما مجبور به انتخاب یکی از این دو نیستیم.

وجود دولتهای اقتدارگرا و دخالت در امور دینی مبین فقدان مدرنیته‌ی سیاسی نیز هست و در همان حال واکنش اسلام‌گرایی در برابر غرب به نوعی رد مدرنیته‌ی سیاسی می‌باشد. پیروزی حماس در سال ۲۰۰۵ بیشتر در نتیجه فساد درونی فتح بود و نه عدم برخورد رادیکال با اسرائیل، تجربه‌های متفاوت نشان می‌دهند که احیای اسلام صرفاً به واکنش در برابر غرب‌گرایی مربوط نمی‌شود. بلکه به چگونگی مناسبات درونی نیروهای مختلف سیاسی و اجتماعی-اقتصادی مربوط می‌شود. در سطح جهانی ممکن است که اسلام به عنوان یک کل مطرح شود، اما در سطح محلی و منطقه‌ای اسلام و در نتیجه حضور آن در زندگی عمومی قطعه قطعه می‌شود.

### نتیجه‌گیری

جنجال بر سر نقش دین در سالهای اخیر فراتر از مباحثات آکادمیک و سطوح محلی و ملی بوده‌است. این

مقاله با هدف تعریف و بیان نحوه‌ی تکوین خاستگاه‌های حوزه‌ی عمومی و ارتباط آن با دین به بررسی جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی کشورهای مختلف اسلامی در جریان تاریخ پرداخت. به نظر می‌رسد از بررسی صورت‌بندی حوزه‌ی عمومی و دین در قلمروهای سیاسی در جهان در حال دگرگونی نتایج زیر خود را ابراز می‌کنند: حوزه‌ی عمومی بعنوان مقوله‌ای تاریخی، در خلاء شکل نمی‌گیرد و همواره بازگویی تاریخ و تأثیر عوامل مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، اقتصادی است و در همان حال بازنمای آرزوها، امیدها، حساسیتها و مسائل نسلهای مختلف هم عصر می‌باشد. در این میان صورت‌بندی حوزه‌ی عمومی و دین نیز با هم از این امر مستثنی نیست. رجوع به تاریخ مبین این امر است که دین هم می‌تواند منبع مشروعیت باشد و هم منبعی برای مخالفت با مشروعیت (مثلاً عربستان سعودی که خود را اسلامی می‌خواند با ارجاع به اسلام با آن مخالفت می‌شود). لذا همواره در چگونگی صورت‌بندی حوزه‌ی عمومی و دین بایستی به چگونگی و چرایی مناسبات نیروهای اجتماعی- اقتصادی و سیاسی- فرهنگی توجه شود. توجه به این امر در بسیاری از کشورهای مسلمان مبین آن است که رکن اساسی جنبشهای بنیادگرای اسلامی، طبقات خرده بورژوازی هستند که نبیخانگ متعصب و سکولار آنها را از قدرت محروم کرده‌بودند. بنابراین کلیت منسجم و واحد دینی (مثلاً اسلام) دلیلی بر وجود یک صورت‌بندی واحد دینی در حوزه‌ی عمومی نیست.

همچنین بررسی تاریخی نشان می‌دهد که جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی تا اندازه زیادی متأثر از چگونگی مدیریت تفاوت‌های فرهنگی و دینی، چگونگی رفتار با اقلیتها و گروههای دینی متفاوت از سوی حکومتهاست. همانطور که سعید می‌گوید اگر بحران گفت‌وگوهای پسااستعماری و کمالیستی در جهان اسلام با ظهور اسلامی‌گرایی پاسخ داده‌شد، می‌توان کلاً احیاء دین را به بحران مدرنیته و پایان عصر انسان و یا به نظر سعید مرکززدایی از غرب مرتبط دانست. این اگر پایدار باشد می‌تواند آغازگاه یک قلمرو جدید کنش فرهنگی و اخلاقی و سیاسی و اجتماعی باشد، اما این پایداری یا عدم آن به چگونگی ارتباط «خود» و «دیگرهای» متفاوت در زمینه‌ی تاریخی حوزه‌ی عمومی دارد.

تحقیر و طرد دین در زمینه‌ی نوسازی محور دیروز به سرآمده و ظهور امروز پایداری آن همراه با تضاد و مخالفت با «بازی مدرنیته» در واقعیت فردا به میزان تعامل و تساهل آن با «دیگرهای متفاوت» و پاسخهای تاریخمند به مسائل تاریخمند بشری دارد. این درسی است که دینداران از تحولات مدرنیته از ظهور تا افول آن می‌توانند بگیرند. در سطح جهانی شاید با نوعی جنگ خفیف و بازدارنده‌ی تمدنها درگیر باشیم، اما در سطح محلی و منطقه‌ای این جنگ در درون تمدنها حضور دارد و بسته به مناسبات نیروهای مختلف و زندگی سیاسی- اقتصادی- اجتماعی مردم متغیر است.

## منابع

۱) زکریا، فرید (۱۳۸۴)، آینده‌ی آزادی، ترجمه‌ی امیرحسین نودری، تهران، طرح نو.

- (۲) بدیع، برتران (۱۳)، دو دولت، قدرت و جامعه در غرب و سرزمینهای اسلامی، ترجمه‌ی احمد نقیب‌زاده، تهران مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- (۳) هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی، ترجمه‌ی جمال محمدی، تهران، نشر افکار.
- (۴) بابی، سعید (۱۳۷۹)، هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلامگرایی، ترجمه‌ی غلامرضا جمشیدیها، تهران، دانشگاه تهران.
- (۵) معدل، منصور (۱۳۸۲)، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ترجمه‌ی محمد سالار کسرای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- (۶) شرابی، هشام (۱۳۸۵)، پدرسالاری جدید، ترجمه‌ی سید احمد موثقی، تهران، انتشارات کویر.
- (۷) باریبه، موریس (۱۳۸۳)، مدرنیته‌ی سیاسی، ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر آگه.
- (۸) میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، تأملی در مدرنیزاسیون ایرانی، ترجمه‌ی جلال توکلین، تهران، طرح نو.
- (۹) السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر، ترجمه‌ی مجید مرادی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- (۱۰) سیسک، تیموتی (۱۳۷۹)، اسلام و دموکراسی، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران، نشرنی.
- (۱۱) میلانی، محسن (۱۳۸۳)، شکل‌گیری انقلاب اسلامی، ترجمه‌ی مجتبی عطارزاده، تهران، گام نو.
- (۱۲) روآ، اولیویه (۱۳۷۸)، تجربه‌ی اسلام سیاسی، ترجمه‌ی محسن مدیر شانه‌چی، تهران، نشرالهدی.
- (۱۳) علمداری، کاظم (۱۳۸۱)، برخورد تمدنها و گفتگوی تمدنها، تهران، نشر توسعه.
- (۱۴) وبر، ماکس (۱۳۸۲)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- (۱۵) تامسون، کنت، (۱۳۸۱)، دین و ساختار اجتماعی، ترجمه‌ی علی بهرامپور، تهران، انتشارات کویر.
- (۱۶) کاستلز، مانوئل (۱۳۸۲)، عصر اطلاعات: قدرت، جامعه و فرهنگ، جلد ۲، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران، طرح نو.
- (۱۷) هوور، استوارت (۱۳۸۲)، رسانه، دین و فرهنگ، ترجمه‌ی مسعود آریایی‌نیا، تهران، سروش.
- (۱۸) انصاری، منصور (۱۳۸۴)، دموکراسی گفتگویی: هابرماس و باختن، تهران، نشر مرکز.
- (۱۹) تورن، الن (۱۳۸۲)، نقد مدرنیته، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران، گام نو.
- (۲۰) وبر، ماکس (۱۳۸۴)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران، نشر هرمس.
- (۲۱) کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، جامعه‌ی مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه‌ی کمال پولادی، تهران، باز.

- ۲۲) پوینده، جعفر (۱۳۸۲)، درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات، تهران، نشر مرکز.
- ۲۳) فریزر، نانسی (۱۳۸۳)، بازناندیشی حوزه‌ی عمومی، ترجمه‌ی شه‌یریار وقفی‌پور در دورینگ، سایمون، نشر مطالعات فرهنگی، تهران.
- ۲۴) هابرماس، یورگن (۲۰۰۶)، دین در حوزه‌ی عمومی، روزنامه‌ی شرق.
- ۲۵) هابزبارم، ا. (۱۳۸۴)، عصر سرمایه، ترجمه‌ی علی اکبر مهدیان، تهران، نشر ما.
- ۲۶) پوینده، جعفر (۱۳۸۱)، باختین، سودای مکالمه و خنده، تهران، نشر مرکز.

27- Herbert, David (2003), Religion and Civil Society, Ashgate.

28- Crossley, Nick (2004), After Habermas: New perspectives on the public Sphere, Blackwell.

29- Hirsckop, ken (2004), Justice and Drama on Bakhtin as a Complement to Habermas , Blackwell.

30- Fraser, Nancy (2002) Transnationalizing the public Sphere. City University of New York, [http:// www. Yale.edu/polisci/conferences/frser1 .doc](http://www.Yale.edu/polisci/conferences/frser1.doc).

31- Calhoun, Craig (2003) Social Theory and the public Sphere, in Turner, J., social Theory Today.

32- Hackett, Rosalind (2004) Rethinking the Role of Religion in the public Sphere: Local and global perspectives.

33- Mayer, Brigit (2001) Rel

