

Religion and Modern Rationality: A Critical Analytical Study in Habermas's Thought

Mohammad Jabbar Al-Mansouri

Master's in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: Mohammed_Mansoori@miu.ac.ir

Abstract

The inquiry into the relationship between religion and modern rationality stands as one of the most significant contemporary philosophical issues and one of the most influential in shaping the comprehensive existential–cosmological view of contemporary human beings. This relationship encompasses cognitive and value–based implications that affect one's understanding of existence, the meaning of life, and the boundaries of reason and its role in organizing both individual and social experience. Habermas's intellectual project, despite its significance and breadth, reveals a clear methodological tension between its premises and its conclusions regarding religion. His prior commitment to secularism led him to adopt a reductionist view that confines religion to partial social and ethical functions, thereby disregarding and marginalizing its fundamental existential and cognitive dimensions. Although Habermas's later position evolved toward acknowledging religion's role in the public sphere, his fundamental theoretical framework within which this idea is tested remains secular and functional at its core, which prevents understanding religion as a comprehensive cosmological view. In the context of his analysis of modernity's trajectory, Habermas contends that religion's position has diminished in the modern era, which forms the basis for his conception of the relationship between religion and rationality. This article seeks to expose the deficiencies in this conception by analyzing and critiquing Habermas's arguments. Through an analytical and critical methodology, the study demonstrates that rationality, in all its forms and across various domains, remains incapable of replacing religion.

Keywords: Habermas, Religion, Cosmological View, Modernity, Rationality.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 92–118

Received: 03/01/2026; Accepted: 16/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الدين والعقلانية الحديثة.. دراسة تحليلية نقدية في فكر هابرماس

محمد جبار المنصوري

ماجستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: Mohammed_Mansoori@miu.ac.ir

الخلاصة

يُعدّ البحث في العلاقة بين الدين والعقلانية الحديثة من أهمّ الإشكاليات الفلسفية المعاصرة وأكثرها تأثيراً في تشكيل الرؤية الكونية الوجودية الشاملة للإنسان المعاصر، لما تنطوي عليه هذه العلاقة من انعكاسات معرفية وقيمية تمسّ فهم الوجود، ومعنى الحياة، وحدود العقل ودوره في تنظيم التجربة الفردية والاجتماعية. يُظهر مشروع هابرماس الفكري، على الرغم من أهميته واتساعه، توتراً منهجياً واضحاً بين مقدماته ونتائج المتعلقة بالدين. إنّ التزامه المسبق بالعلمانية قاده إلى تبني رؤية اختزالية، تحصر الدين في وظائف اجتماعية وأخلاقية جزئية، متجاهلاً ومهمشاً بذلك أبعاده الوجودية والمعرفية الأساسية ورغم تطور موقف هابرماس اللاحق نحو الاعتراف بدور الدين في المجال العام، فإن إيطاره النظري الأساسي الذي تُختبر فيه هذه الفكرة يبقى علمانياً ووظيفياً في جوهره، مما يحول دون فهم الدين كرؤية كونية شاملة. وفي سياق تحليله لمسار الحداثة، يرى هابرماس أنّ مكانة الدين قد تراجعت في العصر الحديث، وهو ما يشكل أساس تصوّره للعلاقة بين الدين والعقلانية. تسعى هذه المقالة إلى الكشف عن مواطن الخلل في هذا التصور من خلال تحليل استدلالات هابرماس ونقدها. ووفق منهج تحليلي ونقدي تبين الدراسة أنّ العقلانية، بجميع أشكالها وفي مختلف مجالاتها، عاجزة عن أن تحلّ محلّ الدين.

الكلمات المفتاحية: هابرماس، الدين، الرؤية الكونية، الحداثة، العقلانية.

المقدمة

تعدّ العلاقة بين الدين والعقل من أكثر القضايا إشكالاً في الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث، ولا سيّما في سياق الحداثة الغربية التي ارتبط مسارها - في كثير من التحليلات - بتقدّم العقلانية واتّساع عمليات العقلنة في مختلف مجالات الحياة. تُفهم الحداثة غالباً بوصفها مشروعاً تاريخياً يهدف إلى إعادة تنظيم فهم الإنسان للعالم ولذاته على أسس عقلانية، ممّا يؤدي إلى تراجع المكانة المعرفية والاجتماعية للدين أو إعادة تحديدها.

ويُعدّ يورغن هابرماس⁽¹⁾ من أبرز المفكرين الذين تناولوا هذه الإشكالية ضمن إطار فلسفي - اجتماعي متكامل؛ إذ ينطلق في تحليله من تصوّر للحداثة بوصفها مشروعاً لم يكتمل بعد، ويرى أنّ العقلانية تمثّل جوهر هذا المشروع وأداته الرئيسة. وفي هذا السياق، يعالج هابرماس الدين من منظور عقلائي. غير أنّ هذا التصوّر يثير تساؤلاتٍ فلسفية عميقة حول حدود العقلانية وإمكاناتها، ولا سيّما فيما يتعلّق بقدرتها على القيام بالدور الكليّ الذي اضطلع به الدين تاريخياً بوصفه رؤيةً كونيةً ومصدراً للمعنى والقيم. ومن هنا، تهدف هذه المقالة إلى تحليل موقف هابرماس من الدين في سياق العقلنة الحديثة، والكشف عن فرضياته الأساسية، وبيان مواطن القوّة والقصور فيه، من خلال دراسة تحليلية نقدية للعلاقة بين الدين والعقلانية.

1- يورغن هابرماس (بالألمانية Jürgen Habermas): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر ولد في 18 حزيران 1929 في دوسلدورف بألمانيا. يعدّ من أهمّ علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، ويعدّ من أهمّ منظّري مدرسة فرانكفورت النقدية، له أكثر من خمسين مؤلّفاً يتحدّث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي.

المبحث الأول : مفردات البحث

أولاً: الدين (Religion)

ما أكثر المفاهيم المتداولة في الخطاب اليومي، إلا أن تحديد تعريف دقيق لها يظل مسألة غير سهلة. توجد آراء مختلفة في بيان معنى الدين وتعريفه؛ نظراً لتعدد أبعاده وتنوع تجلياته التاريخية والاجتماعية. ففي الفكر الإسلامي المعاصر، يقدم السيد محمد حسين الطباطبائي تعريفاً للدين باعتباره منظومة من المعتقدات والتشريعات التي تنعكس آثارها في السلوك العملي للإنسان، ولا تقتصر على الجانب النظري فحسب، بل تمتد إلى تنظيم الحياة الفردية والاجتماعية. [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 16]

وفي السياق نفسه، يرى الشيخ جواد آملّي أنّ الدين يشكّل نسقاً متكاملًا يضمّ المعتقدات والرؤية الكونية والقيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية، إلى جانب الأحكام العملية التي تصدر عن الوحي الإلهي، وتهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان في بعديها الدنيوي والأخروي. [انظر: جواد آملّي، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 19]

غير أنّ مفهوم الدين في هذا البحث لا يُعتمد بالمعنى اللاهوتي الضيق، بل يُفهم ضمن إطار فلسفي - اجتماعي أوسع، يُنظر فيه إلى الدين بوصفه رؤيةً كونيةً شاملةً (Worldview) تقدّم تفسيراً كلياً للوجود، وتحدّد موقع الإنسان فيه، وتمنح معنىً للتجربة الفردية والجماعية، فضلاً عن دورها في توجيه القيم والمعايير الاجتماعية.

وقد أكد علم الاجتماع الكلاسيكي هذا البعد الشامل للدين؛ إذ يبيّن إميل دوركايم (Émile Durkheim) أنّ الدين لا يقتصر على جملة من المعتقدات الفردية، بل يقوم بوظيفة اجتماعية أساسية تتمثل في توحيد المعتقدات والممارسات المرتبطة بالمقدس ضمن إطار جماعة أخلاقية مشتركة، وهو ما يسهم في تعزيز التماسك الاجتماعي وبناء الهوية الجماعية.

[see: Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 65]

ثانياً: العقلانية (Rationality)

يقتضي الفهم الدقيق للعقلانية دراسة مفهوم العقلانية من حيث منهجية التفكير الذهني، و سياق السلوك العقلاني العام، فمتى يكون الفعل الإنساني عقلاً مبرراً؟ وما الأثر الذي تتركه العادات والتقاليد الاجتماعية والتنشئة في سلوك الأفراد من حيث كونهم فواعل عقلانيين؟

العقلانية هو الاتجاه المعرفي الذي يميل إلى اتّخاذ العقل مصدرًا رئيسيًا للمعرفة أو الحكم.

[see: Lacey, A dictionary of philosophy, p. 286]

في هذا الإطار، وخصوصًا عند يورغن هابرماس، جرى التمييز بين نمطين رئيسيين من العقلانية:

1_ العقلانية الأداةية (Instrumental Rationality): وهي التي تتّجه نحو تحقيق الأهداف بأقصى درجات الكفاءة، وتُقاس بمعايير الفعالية والسيطرة التقنية، وقد لعبت دورًا أساسيًا في نموّ العلم والتقنية وتنظيم الإدارة الحديثة، فمصطلح الأداةية عند هابرماس يحمل مضمونين أحدهما أنّه يمثل أسلوبًا لرؤية العالم، والمضمون الآخر أنّه يمثل أسلوبًا لرؤية المعرفة النظرية. [انظر: هابرماس، التقنية والعلم كأيدولوجيا، ص 47]

2_ العقلانية التواصلية (Communicational Reason): وهي التي تتمحور حول بلوغ التفاهم بين الذوات عبر النقاش القائم على الحجّة. معيارها ليس النجاح التقني، بل إمكان التبرير المشترك وقبول الادّعاءات في فضاء حوار حُرّ. [كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص 265]

هذا النمط من العقلانية يرتبط بالحدّثة، ويستفيد من معطيات العقل النقدي ويتجاوز عيوب العقلانية الأداةية، ويطرح نفسه بديلًا للممارسات العقلية والإجرائية.

ويعدّ هذا التمييز جوهريًا في فهم مشروع هابرماس؛ إذ يرى أنّ اختزال العقلانية في بعدها الأداةي يودّي إلى هيمنة منطق السيطرة، في حين أنّ العقلانية التواصلية تفتح أفقًا معياريًا قائمًا على التفاهم والإجماع العقلاني.

بناءً على ذلك، يُفهم مفهوم العقلانية في هذا البحث ضمن أفقه الحديث، ولا سيّما في صيغته التواصلية عند هابرماس، فهي تمثّل المرجعية التي يسعى مشروع الحدّثة إلى تعميمها في تنظيم المجال العامّ والمعايير الأخلاقية. ومن هنا تنشأ إشكالية العلاقة بينها وبين الدين وبهذا التحديد يتّضح أنّ محلّ النقاش ليس العقل بوصفه قدرةً إنسانيةً عامّةً، بل العقلانية الحديثة بوصفها إطارًا معياريًا يسعى إلى إعادة صياغة المجال المعرفي والاجتماعي.

ثالثًا: الرؤية الكونية

تشير الرؤية الكونية (Worldview) إلى التفسير الذي من خلاله يفهم الإنسان العالم والوجود والحياة، وقد تعرّف بأنها مجموعة الآراء والأفكار الكلية حول مبدأ الوجود ومنتهاه والواسطة بينهما.

[انظر: مصباح البيزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 22]

وللرؤية الكونية وظيفتان:

1- وظيفة معرفية، تتمثل في تفسير الواقع وإضفاء المعنى عليه والأفضل أن نعبر عنها بالرؤية الوجودية (The Existential vision).

2- وظيفة عملية - سلوكية، تتمثل في توجيه الفعل الفردي والاجتماعي، وهذا ما يعبر عنه بالأيديولوجيا (Ideology). [الوائلي، المنهج التكاملي والرؤية الوجودية، ص 108]

وفي هذا السياق، يُنظر إلى الدين بوصفه أحد أبرز أشكال الرؤى الكونية في التاريخ الإنساني، وهو ما يجعل مسألة إحلال العقلانية الحديثة محلّه مسألة تتجاوز الجانب المعرفي لتطال بنية المعنى والسلوك معاً.

المبحث الثاني: الأسس الإبستمولوجية للعقلانية عند هابرماس

أولاً: المباني المعرفية

تُعنى نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) بدراسة إمكان المعرفة الإنسانية وشروط تحققها ومعايير مشروعيتها.

فهي لا تقتصر على بحث طبيعة المعرفة ومصادرها، بل تمتد إلى تحليل أنماط التبرير التي تُكسب المعتقدات صفة المعقولة والقبول العقلاني، وبذلك تؤدي الإبستمولوجيا دوراً نقدياً محورياً في فحص المفاهيم المرتبطة بالحقيقة والمعرفة، وفي تقييم الأسس التي تقوم عليها مختلف أنماط الفهم الإنساني. [steup, Epistemology]

ويعود التداول الاصطلاحي لمفهوم الإبستمولوجيا إلى القرن التاسع عشر؛ إذ استُمد من الجذر اليوناني (Episteme) الدال على المعرفة والفهم؛ ليشير إلى حقل فلسفي مستقل يتخذ من المعرفة موضوعاً للتفكير النقدي. وقد ارتبط تشكّله التاريخي بتحوّلات الحداثة الفكرية، التي أفرزت تمايزاً واضحاً بين المعرفة من الدرجة الأولى ونقدها من منظور معرفي أعلى.

[See: Ferrier, Institutes of Metaphysic, p. 48]

في سياق هذه التحوّلات، برزت الوضعية بوصفها الاتجاه المهيمن في القرن التاسع عشر؛ إذ اختزلت المعرفة في العلم التجريبي، وأقامت تصوّرها للحقيقة على أساس الملاحظة والتحقق، مع إقصاء المعاني القبليّة والأبعاد التأويلية. غير أنّ هذا التصوّر لم يلبث أن واجه نقداً مزدوجاً في

القرن العشرين، نقدًا صادرًا عن الفكر النقدي المرتبط بالماركسية الجديدة (Neo-Marxism) ومدرسة فرانكفورت التي كشفت عن الطابع الأداتي للعقل الوضعي، ونقدًا آخر صدر عن التيارات ما بعد الحداثية التي شكّكت في إمكان الوصول إلى معرفة موضوعية أو كلية.

يوجّه مشروع هابرماس المعرفي نقده الأساسي إلى النزعة العلمية التي تُساوي بين المعرفة والعلم، وثقفي الفلسفة إلى موقع تابع لفلسفة العلم. ويرى هابرماس أنّ العلم لا يمكن فهمه بوصفه الشكل الوحيد للمعرفة، بل باعتباره نمطًا خاصًا من أنماط المعرفة الممكنة، لا يكتسب مشروعيته إلا داخل إطار إبستمولوجي أوسع يراعي الشروط الاجتماعية والتأملية لإنتاج المعرفة.

[انظر: بيوزي، يورغن هابرماس، ص 19]

ويذهب هابرماس إلى أنّ المعرفة لا يمكن فصلها عن المصالح التي توجه إنتاجها، وأنّ العقلانية الحقّة لا تتحقّق إلا من خلال نقد ذاتها وتحرير إمكاناتها التواصلية. ومن ثمّ، فإنّ الإبستمولوجيا في منظور هابرماس ليست بحثًا تجريديًا في شروط المعرفة فحسب، بل هي في جوهرها نظرية اجتماعية نقدية تسعى إلى إعادة وصل المعرفة بالممارسة والتحرّر الإنساني.

ثانيًا: مسار هابرماس نحو العقلانية

تبلورت نظرية هابرماس حول العقلانية انطلاقًا من نقده لآراء مؤسّسي النظرية النقدية، فمنذ عام 1949 حين التحق بجامعة غوتينغن، إلى عام 1954 حين تخرّج من جامعة بون، درس الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب الألماني، وكتب أطروحته للدكتوراه حول شيلنغ.

[see: Outhwaite, Habermas, A Critical Introduction, p. 2]

وقد أسهم اطلاعه المبكر على كتاب كارل لويث (Karl Löwith) من هيغل إلى نيتشه في تعريفه بعالم الهيغلين الشباب وماركس الشاب.

[see: Wiggershaus, The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, p. 540]

كما شكّل كتاب "جدل التنوير" العمل المشترك لماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وتيودور أدورنو (Theodor W. Adorno)، إلى جانب محاضرة هربرت ماركيز (Herbert Marcuse) الختامية في مؤتمر إحياء ذكرى ميلاد فرويد عام 1956، والتي كانت تحت عنوان "فكرة التقدّم في ضوء التحليل النفسي"، عوامل حاسمة في إدراجه ضمن الأفق الفكري لمؤسّسي مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية.

جمع هابرماس بين التيارات الكبرى في الفلسفة والنظرية الاجتماعية في القرن العشرين، من قبيل نظرية أفعال الكلام والفلسفة التحليلية، والنظرية الاجتماعية الكلاسيكية، والهرمينوطيقا، والظاهراتية (الفينومينولوجيا)، وعلم نفس النمو (Developmental psychology)، ونظرية الأنظمة؛ سعياً إلى تغيير الافتراض الأساس للنظرية الاجتماعية وصياغة نظرية نقدية ملائمة لعالم معاصر. غير أنّ هذا المسار من التوفيق والدمج قاده إلى تبني جملة من الافتراضات التي تتعارض مع الرسالة النقدية لنظريته، بل ويمكن القول إنها تنتقص من اعتبارها المعرفي. ونتيجة لهذا الجمع أعاد تعريف العقل وتحويله إلى عقل تداولي داخلي وأدرج الدين ضمن أفق الفهم بين الذاتي بوصفه مرحلة رمزية في تطوّر الوعي أو خطاباً يحتاج إلى ترجمة داخل المجال العامّ ممّا يحدّ من إمكان فهم الدين بوصفه رؤيةً كونيةً ذات مرجعية متجاوزة، ويكشف عن توتر منهجي بين الطموح النقدي للنظرية وبين الأسس التداولية التي تقيّد مجال العقل نفسه.

ثالثاً: هابرماس والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

يعدّ يورغن هابرماس من أبرز مفكّري الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وقد تأثر بأفكار رواد الجيل الأوّل، وشاركهم عدداً من القضايا الأساسية، إلاّ أنّه اختلف معهم في كثير من المواقف النظرية، ولا سيّما مع تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. ورغم هذه الاختلافات، فقد حظي هابرماس بمكانة مهمّة داخل مدرسة فرانكفورت وأسهم في تطوير مشروعها النقدي.

ينطلق هابرماس في تفكيره الفلسفي من مرجعيتين رئيسيتين هما الفلسفة الهيغلية والنظرية الماركسية. فقد اعتمد على الديالكتيك الهيغلي من أجل بناء نظريته النقدية وتطويرها، كما استفاد من الفكر الماركسي، خاصّةً في تحليله لمفهوم العمل ودوره في تشكيل المجتمع. وركّز في هذا السياق على البنى الاقتصادية والسياسية التي تناولها ماركس. غير أنّ هابرماس رأى أنّ ماركس أهمل جانباً مهمّاً يتمثّل في التفاعل والعلاقات الاجتماعية؛ نتيجة تركيزه الكبير على الجوانب المادّية للعمل، وهو ما أدّى إلى النظر إلى الإنسان بوصفه مجرد أداة أو آلة. [انظر: هابرماس، جدلية العلمنة العقل

[والدين، ص 68]

ومن هذا المنطلق، اتّخذ هابرماس موقفاً نقدياً من بعض عناصر النظرية النقدية نفسها، فانتقد النزعة التقنية المفرطة وهيمنة التفكير التكنوقراطي، كما وجّه نقداً للوضعية والنزعة العلمية، ساعياً إلى تقديم فهم أوسع وأكثر توازناً للمجتمع الحديث.

رابعاً: العقلانية التواصلية ومشروع الحداثة

العقل التواصلية هو مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل؛ ولذلك يطلق على مفهوم العقل عند هابرماس "العقل التواصلية".

وهذا العقل لديه فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتت ويجزئ الواقع ويحوّل كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه. [انظر: أبو النور حمدي، يورجين هابرماس.. الأخلاق والتواصل، ص 135]

ففي كتابه "نظرية الفعل التواصلية" الذي يشكّل بوجه من الوجوه إسهاماً فيما يسميه "نظرية التواصل" يعيد طرح إشكالية العقلانية الحديثة بإسقاطاتها المتعددة، وهذا ما عبّر عنه في التمهيد الخاصّ بالجزء الأول حين يقول: «على الرغم ممّا يوحي به العنوان، فأنا واعي من أنني لم أقدم نظريةً مكتملةً ومن خلال هذين الجزئين مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر النظري الضروري لكلّ فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاصّ بها يتجاوز الفهم الميتافيزيقي. إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالاستناد إلى قاعدة تقسيم العمل، فإنّ الرهان بالنسبة لي يتلخّص في تأسيس مشروع قد يتفرّع في اتجاهات متعددة، إذا ما قبلنا النظر إليه نظرةً واعدة».

[Habermas, The Theory of Communicative Action, p. 9]

وملّف الحداثة عند هابرماس يبدأ انطلاقاً من تحديدات ماكس فيبر التي تتلخّص عنده في الانتقال الواعي والمستمرّ من الفكر الخرافي أو الأسطوري إلى اللوغوس؛ إذ تسود التفسيرات العقلانية والعلمية للعالم وظواهره عوض التفسيرات الخارقة أو المفارقة التي تكون مهيمنة في المرحلة الأولى. [انظر: مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 347]

يرى هابرماس أنّ الحداثة "مشروع لم يكتمل"، وأنّ إنقاذها يمرّ عبر تحرير إمكانات العقل التواصلية من هيمنة العقل الأداتي. ومن هذا المنظور، تُعاد صياغة الخطابات المعيارية - بما فيها الدين - داخل المجال العامّ وفق شروط الترجمة والتبرير التداولي، بحيث تصبح المشروعية رهينة القبول العقلاني المشترك.

يتّضح أنّ العقلانية التواصلية تمثّل الإطار البنيوي الذي يعيد من خلاله هابرماس بناء نظريته، ويؤسّس تصوّره للحداثة ولموقع الدين فيها.

المبحث الثالث: الدين بين التأسيس والتهميش

أولاً: الدين والهوية الاجتماعية في المرحلة المبكرة من فكر هابرماس

في عام 1974 نشر يورغن هابرماس في مجلّة تيلوس (Telos) مقالاً بعنوان "حول الهوية الاجتماعية" (On Social Identity)، ويبدو أنّ هذا المقال هو أول موضع يتناول فيه الدين مباشرة بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً. ففي هذا العمل، يحلّل هابرماس التحوّلات التي مرّ بها إحساس الهوية الاجتماعية عبر المراحل المختلفة من تاريخ البشرية، من المجتمعات البدائية ذات التصوّر الأسطوري للعالم، إلى عالم الديانات التعدّدية القائمة على رؤى كونية مستندة إلى السرديات الدينية، ثمّ إلى الديانات العالمية الكبرى وصولاً إلى عقلانية العصر الحديث التي تبدو مفتقرةً إلى رؤية كونية متكاملة أو إلى آلية قادرة على تشكيل هوية الأفراد وتوجيهها.

ويرى هابرماس أنّ هذا المسار يدلّ على حركة تصاعديّة لا يبقى فيها من الديانات العالمية سوى منظوماتها الأخلاقية ذات الطابع الكوني.

ويمكن تتبّع جذور هذا التصوّر للدين إلى حقيقة أنّ هابرماس، شأنه شأن كثير من الفلاسفة ذوي النزعة المادّية، يرى أنّ جوهر الدين ولبّه متمثّل في أوامره الأخلاقية، في حين ينظر إلى سائر التعاليم الدينية بوصفها قشرةً أو غلاًفاً عارضاً وزائداً على أصل الدين.

عندما يضع هابرماس هذا التفسير للدين إلى جانب مقدّمة أخرى مفادها أنّ الأخلاق الكونية هي بالتحديد نفس المبادئ الأخلاقية العلمانية، يتوصّل إلى نتيجة مفادها أنّ الدين في هذا العصر لا مكان له في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، وأنّ الفلسفة يجب أن تحلّ محلّ الدين.

[see: Habermas, On Social Identity, Telos 19, p. 95]

لقد ظلّ الإطار العامّ لهذا التحليل ثابتاً إلى حدّ كبيرٍ في أعمال هابرماس اللاحقة، وإن شهدت تفاصيله بعض التحوّلات والتعديلات. هذا التفسير يقوم على أكتاف فرضيات مسبقة لا يتّسع المجال في هذا المقال لذكرها جميعاً، فضلاً عن فحصها ووضعها على محكّ الاختبار. وتتعلّق أكثر فرضيات هابرماس بالتصوّر التطوّري لتاريخ المعرفة البشرية ونوع نظرتّه إلى الدين. إلّا أنّ إبداع هابرماس في هذا السياق يكمن أولاً في العلاقة الحتمية التي يحاول إقامتها بين عملية العقلنة (Rationalization) وبين تهميش الدين، مضافاً عليها صبغةً فلسفيةً - اجتماعيةً؛ وثانياً في البديل الذي يقترحه للدين في العصر الحديث، أي العقلانية التواصلية (Communicative Rationality).

[see: Mesbah, Rationalization as Secularization, p. 9]

ثانياً: الحضور الهامشي للدين

تعدّ مسألة كيفية حضور الدين في العالم الحديث من القضايا التي تحظى باهتمامٍ خاصٍّ في هذا السياق، فعلى الرغم من أنّ هابرماس ينتقد التفسيرات السائدة للعلمانية بوصفها اختزاليةً ومحدودة الأفق، فإنّ تحليله الخاصّ ينتهي إلى إطار لا يمنح الدين سوى حضور محدود داخل المجال الاجتماعي العامّ. وكما يشير هابرماس، فإنّ المجتمع ما بعد العلماني هو مجتمع يتكيّف مع وجود الدين ضمن بنية اجتماعية تتّسم بسيادة العلمنة. في المجتمع الذي يسمّيه هابرماس "ما بعد العلماني"، لا يعدّ الدين مصدرًا لإضفاء الشرعية على النظام السياسي فحسب، بل يفقد كذلك نفوذه وتأثيره في جميع المجالات الأساسية للحياة، مثل الاقتصاد والأسرة والتعليم، وحتى الثقافة العامّة. إنّ قبول الحضور الاجتماعي للدين في المجتمع ما بعد العلماني لا يعني العودة إلى مجتمع ديني، ولا يضع حدًّا لمسار العلمنة السائد، فما يحدث فعليًّا هو أنّ التدين يتخذ طابعًا شخصيًّا، وهو ما يعكس نوعًا من العلمنة العميقة للمجتمع ولأفراده، ففي المجتمع ما بعد العلماني، يخصّص للدين موقع محدّد ومحدود، ويوضع في هامش العقلانية المهيمنة على الأفراد والمجتمع. وعلى الرغم من أنّ المجتمع يتيح للدين إمكانية الظهور، فإنّه هو نفسه الذي يحدّد حدوده.

إنّ العلمنة - أيًّا كان التفسير الذي يقدم لها - لا يمكن أن تكون منسجمة مع الدين، فالمعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم العلمانية يعبر بوضوح عن هذا الأمر، ففي اللغة الفارسية استُخدمت حتى الآن معادلات متعدّدة لمصطلح العلمانية، مثل: اللادينية، وعدم مركزية الدين، والدفاع عن المبادئ الدنيوية والعرفية، ومعارضة الأحكام الشرعية والمضامين الدينية، والنفور من الدين، والنزعة الدنيوية، وإضفاء الأصالة على الدنيا، وما إلى ذلك. [انظر: رباني گلباگانى، نقد مباني سكولاريسم، ص 4]

ويورد قاموس أكسفورد الإنجليزي معنيين لمفهوم العلمانية:

العلمانية نظرية تقوم على أنّ الأخلاق يجب أن تُبنى حصريًّا على الإرادة والرغبة البشرية في ما يتعلّق بالحياة الدنيوية، وأن تكون بمنأى عن أيّ اعتبارات نابعة من الإيمان بالآله.

وتشير العلمانية إلى رؤية تُبنى بموجبها التربية والتعليم الرسميان والعامان على أسس علمانية.

(Oxford: Secularism)

وتوصف أيضًا من قبل ممثلي فكرة العلمنة في علم اجتماع الأديان بأنها عملية تفقد خلالها المؤسسات والأفكار والطقوس الدينية أهميتها الاجتماعية. وتؤثّر هذه العملية في مكانة الدين داخل النظام الاجتماعي، بحيث تؤدّي إلى بقائه في وضع هامشي وضعيف. [انظر: ويلم، جامعه شناسى اديان، ص 139]

إنّ المجتمع ما بعد العلماني هو مجتمع دنيوي ينظّم ويدار على أساس مبادئ دنيوية، وهو ليس مجتمعاً علمانياً بالمعنى الأيديولوجي الذي يجسّد موقفاً عدائياً تجاه الدين، غير أنّ حضور الدين فيه باهت وضعيف وهامشي إلى حدّ كبير. ويقوم المجتمع الدنيوي بوصفه إحدى السمات الأساسية للعصر الحديث على فكرة مفادها أنّ المجتمع من صنع الإنسان، وأنّ الدين لا دور له في بنائه. فالدين - بوصفه مبدأً بنيويًا للمجتمع - قد انتهى ولم يعد ركناً من أركانه الهيكلية، وإن كان من الممكن أن يظلّ، بوصفه واقعاً تجريبياً خارج النظام الاجتماعي، محتفظاً بقدر من الاعتبار، وهو ما ينسجم مع الإطار الذي يضعه هابرماس لحضور الدين في الحداثة المتأخّرة. [انظر: مصباح و رحيمي، دين و جامعهى فراسكولار، ص 162]

ثالثاً: الدين والمجتمع ما بعد العلماني

كما يبيّن مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، فإنّ المجتمع الدنيوي يرفض رفضاً قاطعاً الفكرة القائلة بأنّ للنظام الاجتماعي مصدرًا خارج ذاته، أو أنّه مرتبط بفاعلية مقدّسة أو دينية. وفي إشارته إلى خصائص المجتمع الدنيوي يقول: بوصفنا مواطنين، لا نستطيع أيّ منّا أن يتصوّر أنّه يُقاد من عالم آخر؛ فالمجتمع من صنع الإنسان. ومن ثمّ، حتّى في نظر أكثر المؤمنين تعصّباً، يبدو من غير المعقول في أوطاننا إدخال فكرة الإله في النظام الذي يربطنا بعضنا ببعض، أو في الفوضى التي تفصل بيننا. [انظر: كشه، دين در دموكراسى و حقوق بشر، ص 24]

في فكر هابرماس، يتشكّل المجتمع الدنيوي على أساس الحوار، والتفاهم، والتوافق. وانطلاقاً من التمييز الذي يقيمه بين نوعين من الفعل الإنساني، أي الفعل العقلاني الغائي والفعل التواصلي، يفرّق بين نوعين من العقلانية:

الأولى هي العقلانية الأداة، التي أسهمت في نموّ قوى الإنتاج وفي الرقابة التقنية على الحياة؛ والثانية هي العقلانية التواصلية، التي تهدف إلى رفع القيود عن التواصل وإقامة تواصلٍ حرّ ومتحرّرٍ من الهيمنة.

وترتبط هذه العقلانية بالفعل التواصلي؛ إذ يكون هدف الفعل التواصلي هو بلوغ التفاهم التداولي، وتحقيق الإجماع والاتّفاق بين الذوات. ومن منظور هابرماس، يعدّ المجتمع الحديث بمنزلة رابطة أو جمعية تُبنى على أساس الحوار والنقاش العقلاني. وفي هذا التصوّر للمجتمع التعددي الذي يتشكّل في الغالب على أساس التوافق، يبرز السؤال: ما دور الدين؟ من الواضح أنّ فكر هابرماس لا يترك للدين مكانةً تُذكر!

مثال آخر على الجهد الذي يبذله هابرماس من أجل علمنة الدين، يتمثل في محاضراته في جامعة طهران، ففي هذه المحاضرة، يشترط هابرماس لحضور الدين اجتماعياً في العالم الحديث أن يقبل بمرجعية العلم والعقل العرفي. وكما أشار بعض الباحثين، فإنّ وضع الدين تحت مرجعية العلم والعقل العرفي يعني إنزاله إلى أدنى مستويات المعرفة الإنسانية. إنّ قبول مرجعية العرف بالنسبة للدين يعني أنّ شرط حضور التدين في العالم العلماني هو إضفاء الطابع الدنيوي على الدين وعلمنته. وبعبارة أخرى، لا يمكن للدين أن يحضر في العالم الحديث والعلماني إلا إذا قبل بعلمنته واعتمد قراءةً بشريةً ودنيويةً. وبهذا الشكل، بدلاً من أن يوجّه العصر والعرف نحو التدين، يُنزل الدين إلى مستوى العصرية والعرفنة، بل ويضعه في خدمتهما. [انظر: پارسانيا، سكولاريسم و معنويت، ص 15]

تحليل ونقد

تنطلق معالجة هابرماس لموقع الدين في الحداثة من افتراض أساسي مؤداه أنّ العقلانية التواصلية قادرة على توفير الأساس المعياري الذي تحتاجه المجتمعات الحديثة لتنظيم المجال العام (Public Sphere) وتأسيس المشروعية (Legitimacy) للمعيار الحاسم في هذا التصوّر ليس مرجعيةً ميتافيزيقيةً متعاليةً، بل قابلية الادّعاءات للتبرير داخل فضاء حوار بين الذوات، بحيث تُستمدّ الشرعية من إمكان القبول العقلاني المشترك، غير أنّ هذا الإطار يظلّ منحصراً في أفق المرجعية بين الذاتية على الرغم من تماسكه الإجرائي، أي في حدود ما يمكن تداوله وتبريره لغوياً داخل المجال الاجتماعي.

وهنا يبرز إشكال فلسفي جوهري: هل تكفي المرجعية التداولية لتأسيس المعنى الكلي والغاية النهائية للوجود الإنساني؟ إنّ العقلانية التواصلية قادرة على تنظيم المعايير والإجراءات وضبط التفاعل الاجتماعي، لكنّها لا تقدّم أفقاً أنطولوجياً شاملاً يجيب عن أسئلة الغاية والمصير وتفسير الألم والشرّ، وهي الأسئلة التي شكّلت تاريخياً صميم الرؤية الدينية للعالم. ومن ثمّ، فإنّ اختزال الدين إلى خطاب أخلاقي قابل للترجمة التداولية يؤدّي عملياً إلى تجريده من وظيفته الكونية، وحصره في أدوار جزئية داخل البنية الاجتماعية الحديثة.

ولإظهار حدود هذا الاختزال، لا يكفي الاكتفاء بنقد داخلي لإطار الحداثة، بل يلزم عرض نموذج معرفي بديل يتعامل مع الدين بوصفه بنيةً معرفيةً متكاملةً. ويقدم التراث الفلسفي الإسلامي مثلاً واضحاً على هذا التصوّر؛ إذ لا يُفهم أنّ ثمة تعارضاً بين العقل والوحي، بل هما في علاقة تكامل هرمي. لقد ذهب الفلاسفة المسلمون إلى أنّ المعرفة الوحيانية لا تناقض العقل، بل تمثل مرتبةً أسمى

من مراتبه. وفي تحليل ابن سينا، تُضاف إلى مراتب العقل مرتبة "العقل القدسي"، وهو أرفع درجات الإدراك، وهو خاصٌّ بالأنبياء، يتلقَّى الوحي بوصفه فيضًا من العقل الفعّال. [انظر: ابن سينا، نفس شفا، ص 584]

ولا يُقصد بهذا العرض إقامة تقابل حضاري، بل إبراز أنّ الدين ليس مجرد منظومة أخلاقية أو أداة اجتماعية في هذا النموذج، بل هو رؤية كونية تؤسّس المعنى والغاية من أفق متجاوز يتخطى العالم الاجتماعي البشري وحدوده التداولية. وبالمقارنة مع العقلانية التواصلية التي تستمد مشروعيتها من الاتفاق بين الذوات، يتّضح أنّ المرجعية التداولية، مهما بلغت من تطور، تظلّ محدودةً بإطارها الداخلي، ولا تستطيع أن تحلّ محلّ البنية الميتافيزيقية التي تمنح الوجود معناه الشامل.

وعليه، فإنّ الإشكال لا يكمن في قيمة التفاهم التداولي ذاته، بل في افتراض كفايته لتأسيس المعنى النهائي. وهو افتراض يظلّ محلّ مساءلة فلسفية ما دامت أسئلة الغاية والوجود تتجاوز بطبيعتها حدود المرجعية التواصلية البحتة.

المبحث الرابع: من الرؤية الكونية إلى الخطاب التداولي.. تحولات موقع

الدين في الحداثة عند هابرماس

يمثّل تحليل يورغن هابرماس للدين جزءًا من مشروعه الأوسع في تفسير الحداثة بوصفها مسارًا تاريخيًا للعقلنة وإعادة تنظيم أنماط الفهم الإنساني. وفي هذا السياق لا يُطرح الدين بوصفه معطى ثابتًا، بل بوصفه ظاهرة تخضع لتحولات إبستمولوجية واجتماعية عميقة.

أولاً: من الرؤية الكونية إلى الوظيفة الاجتماعية

في تصوّره التطوّري لأشكال الوعي، يميّز هابرماس بين الصورة الأسطورية للعالم، والرؤية الدينية، ثمّ الفهم العقلاني الحديث. وتمثّل الرؤية الدينية مرحلةً يتبلور فيها تفسير كوني منسجم للعالم.

في نظرية هابرماس، يصل الفكر البشري في المرحلة الثانية من مسيرته التطوّرية إلى "الرؤية الكونية الدينية". ولتوضيح مقصده من هذه الرؤية ومؤثراتها، يجب أولاً فحص فهمه للدين. وبغضّ النظر عن الاشتقاق اللغوي، هناك رؤيتان متضادّتان حول معنى كلمة "دين" (Religion)؛ الأولى تخصّصه للمناسك الظاهرية للمسيحية وتضعه في مقابل "الإيمان"، وهي رؤية من نتاج عصر التنوير، وعلى أساسها ذهب فلاسفة القرن الثامن عشر إلى النظر إلى الدين بوصفه ضربًا من الخرافة والسحر، وعدّوه أمرًا لاعقلانيًا.

أما الثانية، فتختزل الدين في "الألوهية الكامنة في الإنسان والتجربة الباطنية التحوّلية للحياة".

[see: Tathagatananda, Hinduism and How It Is Transmitted, p. 276]

وبما أنّ علماء العلوم الاجتماعية ينشغلون بالمؤسّسات والروابط الاجتماعية، فإنّهم عندما يدرسون الدين، ينظرون إليه إما بوصفه "مؤسّسة اجتماعية" أو بوصفه "عنصرًا مؤثّرًا في حياة المجتمع". ولعلّ أبرز سمة للبحوث السوسولوجية حول الدين تكمن في منهجيتها الوظيفية (Functionalist Methodology)؛ فما يجذب علماء الاجتماع للدين هو وظيفته، وخاصّةً الاجتماعية منها، ممّا يؤدّي أحيانًا إلى اختزال الدين في الأخلاق الاجتماعية، وهي مقاربة تعود جذورها إلى نقد كانط للعقل العملي. ركز هابرماس بوصفه فيلسوفًا اجتماعيًا على وظائف الدين. ورغم أنّه لم يثبتها بشكل نسقي في مكان واحد، إلّا أنّه يمكن استخلاص ثلاث وظائف للدين من أعماله:

1- تقديم رؤية كونية للمؤمن، وبالتالي إضفاء معنى على الحياة عبر عرض صورة للعالم ككلّ منسجم.

2- طرح توجيهات أخلاقية، بالإضافة إلى توفير دافع للامتثال لهذه الأوامر.

3- تنظيم ردود فعل البشر تجاه أحداث الحياة غير المتوقّعة كالمصائب والمعاناة.

فيما يخصّ الوظيفة الأولى، يدافع هابرماس عن إحلال العقلانية الحديثة محلّ هذا النوع من إضفاء المعنى، ويرى أنّه برغم عجز "فلسفة الوعي" عن ملء الفراغ الذي يتركه الدين، إلّا أنّ مفهوم "العقل التواصلي" (Communicative Reason) يمكننا من استعادة "المعنى غير المشروط" دون اللجوء إلى الميتافيزيقا. [see: Tathagatananda, "Hinduism and How It Is Transmitted", p. 141]

أمّا عن الوظيفة الثانية (المعايير الأخلاقية)، فيعتقد هابرماس أنّ المعايير التي يصيغها العقل البشري ستحلّ محلّ الدين بالضرورة، لكنّها ما تزال تفتقر إلى "الدعم التحفيزي" للفعل الأخلاقي، وفي الإجابة على سؤال: "لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟"، مع الإشارة إلى هوركهايمر الذي كان يرى ضرورة تثبيت ركائز الأخلاق في الدين لضمان إطلاقيتها، نقول يغيب عن كليهما أنّ ثبات الأخلاق الوحيانية ينبع من إحاطة الإله بالمصالح والمفاسد الإنسانية وعلاقة الأفعال بالكمال الأسمى.

وعن الوظيفة الثالثة، يرى هابرماس أنّه:

«من وجهة نظر خارجية، فإنّ الدين، الذي حُرّم من وظائفه المتعلقة بالرؤية الكونية إلى حدّ كبير، ما يزال لا يُعوّض في المواجهة مع الظروف الاستثنائية... فما دامت لغة الدين تمتلك محتوى

معنائياً ملهماً، فإنّ الفلسفة لا تستطيع أن تحلّ محلّه أو تقمعه؛ لأنّ محتوى لغة الدين لم يقع بعد في شبك القدرة التفسيرية للغة الفلسفية».

[Habermas, Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, p. 51]

لكن هابرماس هنا، يتجاهل السؤال الفلسفي عن "العلّة" (لماذا)، ويتصرّف كأنّه سوسيولوجي يكتفي بالظواهر. فإذا كان الدين مجرد أداة لتسكين الآلام دون محتوى معرفي حقيقي، فلن يعدو كونه "أفيوناً" كما قال ماركس. إنّ صمود المؤمنين أمام المصائب نابع من قبولهم لتعاليم الدين بوصفها "حقائق" لا أدوات نفسية.

يرى هابرماس أنّ هذه الوظائف الثلاث تهدف في النهاية إلى صيانة "الهوية الفردية والاجتماعية" اللازمة للتماسك الاجتماعي.

[see: Habermas, Transcendence from Within, Transcendence in this World, p. 299]

وهي نفسها الوظيفة الأصلية للبعد الاجتماعي للدين في المجتمعات البدائية، وفي فترة ما قبل العقلانية وبمجرد ظهور بديل يقوم بهذه المهمة بشكل أكمل، يجب إحالة الدين إلى "التقاعد" وإيداعه إلى المتاحف.

نقد وتحليل

يرى هابرماس أنّ الدين لا يكتفي بالاستدلالات الأخلاقية لكي ينجز مهمّته في تبرير المظالم الاجتماعية، بل يستعين بالوسائل الممكنة كافة، بما في ذلك الرؤى اللاهوتية والكونية والميتافيزيقية التي تتعلق ببنية العالم ككلّ.

[de Schrijver, Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy, p. 202]

ويعدّ هابرماس هذا التوجّه سبباً في ظهور تيار يهدف إلى التبرير العقلاني لامتلاك القيم المقدّسة، وهو ما يسمّى بـ "علم الكلام" أو "اللاهوت".

إنّ هذا التفسير للمنظور الديني يقود بالضرورة إلى نتيجة متوقّعة: وهي أنّ الرؤية الدينية للعالم ليست سوى أداة أيديولوجية بالمفهوم الماركسي للأيديولوجيا في يد أصحاب القوّة لتبرير إجحافهم، وصناعة مشروعية لأنفسهم بالتمسك بتعاليم وضعية باسم الدين. وهذا يؤكّد النظرة الأداة لهابرماس تجاه الدين؛ وهي نظرة تعدّ الدين نتاجاً بشرياً، بل والأسوأ من ذلك، وسيلة في خدمة

الظلم. ومثل هذه الأحكام المسبقة تصرف النظر عن رؤية حقائق الدين، وتُخرج أبعاده الوحيانية وما وراء المادية من دائرة التفكير.

علاوةً على ذلك، يرى هابرماس أنّ النظرة الدينية للوجود تعاني من نقائص الصورة الأسطورية للعالم، مثل عدم التمييز بين الطبيعة والمجتمع، وعدم الفصل بين مجالات القيم المختلفة.

ثانياً: عقلنة الدين كمرحلة في تطوّر الفهم (Rationalization of Religion)

لا يهدف هذا القسم إلى تتبّع تاريخ عقلنة الدين في الفكر الغربي بقدر ما يسعى إلى إبراز الكيفية التي يعيد بها هابرماس توظيف هذا المسار - من دوركايم وفيبر وصولاً إلى الإيستيمولوجيا التكوينية - لبناء أطروحته القائلة بأنّ الدين مرحلة ضمن عملية تعلّم تاريخية يمكن تجاوزها بأشكال عقلانية لاحقة.

يعدّ إيجاد أساس عقلائي للمعتقدات والتعاليم الدينية، والاستجابة للتشكيكات والشبهات التي يطرحها الملحدون، أحد الدوافع المشتركة التي تدفع المتديّنين غالباً للسعي في هذا المسار. وإلى جانب علماء الدين والمتكلّمين، أظهر تياران آخران اهتماماً بمناقشة عقلانية الدين، وقد برزت هاتان الحركتان بعد عصر التنوير، لا سيّما بين معتنقي المسيحية؛ باعتبارها الدين المهيمن والنموذج الكامل للدين في الغرب، حيث فحصوا الدين من زاوية العقل.

تتمحور هذه الجهود حول أهداف الربوبيين (Deists) الذين سعوا استلهاماً من لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) إلى "الدين الطبيعي". وعلى أيّ حال، فإنّ النقطة المشتركة بين كلّ هذه الجهود هي تصوّر بأنّ الدين، كما يعرفه الناس ويمارسونه، يتناقض مع العقل البشري. وما دفعهم إلى هذا الجهد العقلائي في مجال الدين هو تماشيهم مع مقولة دوركايم: «إنّ خلف الجنون الذي يبدو في الدين وتعاليمه، تكمن نوع من العقلانية التي تحتاج إلى كشف علمي».

[Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, p. 14]

ومن الجهود الأخرى محاولة فريدريك ماكس مولر (Friedrich Max Müller) لتأسيس "علم الدين"، وعمل إدوارد تايلور (Edward Burnett Tylor) في تقديم "الأنثروبولوجيا بوصفها علم المصلحين الدينيين". [Jensen, Rationality and the Study of Religion, p. 9]

وبناءً على هذه الرؤية وتعبير ماكس فيبر (Max Weber) فإنّ الأديان المختلفة هي استجابات

للشروط المفروضة على الوجود الإنساني، رغم أنّ كلّ دين قد سلك طريقاً مختلفاً لتحقيق هذا الأمر الجوهري.

انطلق ماكس فيبر من فرضية أنّ الدين يتناقض مع العقلانية، ورأى أنّه يعمل في الاتجاه المعاكس للعقلنة الهادفة أو الغائية (Zweckrationalität)، قائلاً ما معناه: كلما تقدّمت العقلنة الغائية، دُفع الدين أكثر نحو الهامش وإلى داخل "نطاق اللاعقلانية".

[Weber, The Social Psychology of the World Religions, p. 281]

فكلّما زاد تحديد الفهم النظري للعالم والإدارة العملية للحياة والسيطرة عليهما بواسطة العمليات العقلانية، تضاءلت المساحات الحياتية والإدراكية التي تبقى تحت تأثير الدين. إنّ هذا التضادّ والاستقطاب في العلاقة بين العقلانية والدين يضرب بجذوره في فكر التنوير وفلسفته التي ترى أنّ المنظور الديني للعالم لا يصبح عقلانياً إلا عندما تنفصل التعاليم والأوامر الدينية عن سياق تفسير العالم وإدراك شؤون الحياة الإنسانية، وهذا ليس سوى "العلمنة". وكما ورد في موضوع عقلنة المنظور الأسطوري للعالم، فإنّ العقلنة من وجهة نظر القائلين بها ليست سوى التخلي عن الدين لصالح العقلانية، إن لم يكن في جميع المجالات، فعلى الأقلّ في قضايا الحياة الجادّة، سواء في مجال النظر أو في ميدان العمل.

تقوم هذه الجهود على عدّة فرضيات أهمّها:

- 1- الدين جزء من الحياة الاجتماعية والثقافية لجميع المجتمعات البشرية تقريباً عبر التاريخ.
- 2- استمرار هذه الظاهرة دليل على عقلانية الدين وسنده العقلاني؛ إذ لولا ذلك لما أمكن تصوّر بقاء التدين بأشكاله المختلفة طوال تاريخ البشرية.
- 3- العقلانية في معتقدٍ أو ممارسةٍ ما تعني أنّها تستجيب لحاجة، أو تقدّم حلاً لموقف صعب. (العقلانية تساوي حلّ المشكلات)

وبناءً عليه، فإنّ الدين حلّ عقلانيّ صاغه بنو البشر استجابةً لاحتياجاتهم، ومع تطوّر الاحتياجات وتطوّر المعرفة التجريبية والنظرية، يسلك الدين أيضاً مسار تطوّر الخاصّ.

تحليل ونقد

يمثل موقف هابرماس مراجعةً نقديةً لإرث فيبر، فبينما يستعير منه أدوات تحليل عقلنة الدين،

فإنه يفك الارتباط بين الأخلاق العقلانية والتبعية للدين. يرفض هابرماس تصوّر ماكس فيبر الذي يرى الحداثة مأزقاً يؤدي إلى تآكل أسسها، مؤكداً قدرة الأخلاق العقلانية على الاستمرار دون الحاجة إلى وصاية أديان الخلاص. على الرغم من اشتراك هابرماس مع فيبر في الإطار التحليلي العام المتعلق بعقلنة الدين، وإقراره بدور الدين في تشكّل الوعي الأخلاقي، فإنه يوجّه نقدًا جوهرياً لموقف فيبر؛ إذ يرفض هابرماس توصيف فيبر لعملية العقلنة الاجتماعية بأنها عملية ذاتية التدمير، كما يعارض افتراضه القائل بأن استمرار الأخلاق العقلانية في المجتمع الحديث يتوقف على الاعتماد على الدين، ولا سيما أديان الخلاص.

في منظومة هابرماس الفكرية، المنظور الديني للعالم هو مرحلة من مراحل عملية التعلّم ونموّ "فهم العالم الصوري" (Formal World-understandings).

وقد استعار هابرماس مفاهيم التعلّم والمرحلة والإدراك الصوري والنمو المعرفي من "الإبستمولوجيا التكوينية" لجان بياجيه (Jean Piaget)، ثم طبّقها في سياق تحليلاته الاجتماعية للدين.

يعتقد هابرماس أنّ الدين نتاج للعقل البشري واستجابة لاحتياجات محدّدة ظهرت في مواجهة الإنسان للعوامل الثلاثة (الموضوعي والذاتي والاجتماعي). ويُنظر إلى الدين هنا لا بوصفه حلّاً أبدياً للمسائل البشرية، بل بوصفه استجابة مؤقتة فعالة لفترة زمنية معيّنة، حتى يتمّ العثور على بديل لها.

في هذا الفهم للدين الشائع بين علماء العلوم الاجتماعية، لا يوجد أيّ ذكر للعنصر الإلهي أو الوحي، كما يتمّ تجاهل الارتباط بالعالم الآخر تماماً. قد يكون هذا التفسير كافياً لتبيين الأنظمة الفكرية التي لا تنسب نفسها إلى الله ﷻ أو لا تدّعي الوحي، ولكن في فهم الأديان ذات المنشأ الإلهي - لا سيما اليهودية والمسيحية والإسلام - يعدّ "الله" و"الوحي" عنصرين مفصلين. إنّ تجاهل هذه المكونات الأساسية يضع علامة استفهام كبيرة حول واقعية الدراسات القائمة عليها وموضوعيتها، ممّا يؤدي إلى تشويه النتائج المستخلصة.

ثالثاً: إعادة تأطير الدين داخل المجال العامّ

تعدّ معرفة العالم من زاوية العقل إحدى الخصائص الجوهرية للعصر الحديث، فالحداثة (Modernism) مدرسة فكرية تقوم على أسس فلسفية محدّدة، وما يُسمّى بالفهم الحديث للعالم والمجتمع والفرد، أو النظرة الحديثة للعلاقات القائمة بينهم، يختلف في جوانبه الأساسية عن

التصورات الدينية. إن أولئك الذين يحرصون فهمهم للحداثة في التحولات الظاهرية لهيكلية للمجتمع - وهو ما ينبغي تسميته بدقّة "تحديث المجتمع" (Modernization) - يقعون في نوع من السطحية وعدم العمق في الفهم.

ومع ذلك، يجب الانتباه إلى أنّ العقلنة أو مستويات النموّ العالية لا تتضمن بذاتها معنى "التقدم". ينتقد هابرماس من يختزلون الحداثة في التحديث، ويعترف بالفصل بين "النمو" و"التقدم"، ويبرّر هذا الانفصال بقوله: «إنّ مراتب التعلّم الجديدة لا تعني فقط طيفاً أوسع من الخيارات، بل تجلب معها معضلاتٍ جديدةً أيضاً. فالمشكلات التي تظهر في مرحلة نموّ جديدة - حتى وإن كانت مشابهةً للمشكلات القديمة - قد تكون ذات حدّة وقوّة أعلى».

[Habermas, Toward a Reconstruction of Historical Materialism, p. 163]

تحليل ونقد

تمثّل الحداثة تجلياً لتدقّ العقلانية في أبعاد الحياة الاجتماعية وتفاعلها مع الواقع الخارجي. والزاوية الوحيدة التي لم تسجّل فيها العقلانية حضوراً قوياً بعد هي الأبعاد المتعلقة بالحياة الداخلية للأفراد (الدوافع ومعنى الحياة). ويعتقد هابرماس أنّ العقلانية في عصر الحداثة لم تتمكن بعد من فتح هذا الحصن، فاضطرت للقبول بوجود الدين في هذا المجال. لكنّه يأمل في عصر ما بعد الحداثة - أو كما يسمّيه "استمرار مشروع الحداثة" - أن يتمّ تلافي هذا النقص، وتخضع "الحصون الأخيرة للدين" لسيطرة العقلانية.

إنّ تفسير الحداثة كعملية "عقلنة" يضرب بجذوره في فكر التنوير، الذي اعتبر العقل بديلاً مكافئاً للدين، قادراً على ملء الفراغ الذي تركه انزواء الدين في الحياة الاجتماعية، وإعادة بناء قوّته التوحيدية.

يعدّ هابرماس العقلنة عمليةً حتميةً تتوسّع من خلالها معرفة الإنسان بالعالم طردياً مع مراحل نموّ الفكر البشري، ويعرّف العقلنة بمؤثّرات محدّدة، فكّما وجدت هذه المؤثّرات بكثافة في مرحلة ما من تفسير العالم، احتلّت تلك المرحلة مكانةً أعلى في مخطّط العقلانية.

في مرحلته المتأخّرة - خاصّةً في سياق حديثه عن المجتمع "ما بعد العلماني" - لم يدعُ هابرماس إلى إقصاء الدين، بل إلى إدماجه ضمن المجال العامّ بشرط خضوعه لقواعد الترجمة التداولية. وقد أكّد أنّ الدين يؤدّي دوراً في الحفاظ على الهوية الفردية والاجتماعية، لكنّه يظلّ بحاجة إلى إعادة

صياغة لغته داخل أفق العقل التواصلي، وهنا يتحوّل الدين من مصدر للمشروعية إلى خطاب يجب أن يبرّر داخل فضاء بين - ذاتي.

رابعاً: من العقلنة إلى التعددية

وفقاً لتحليل يورغن هابرماس، فإنّ الأديان في العصر الحديث قد خاضت "عملية استيعاب معرفي"، أدركت من خلالها أنّ ثمة أدياناً أخرى حاضرة في المجال العام، وأنّ العلم والأيدولوجيات البشرية يشكّلون بدورهم قوى فاعلة في تشكيل الوعي المعاصر، كما أنّ الدولة العلمانية أصبحت واقعاً موضوعياً عينياً لا يمكن إنكاره. [انظر: هابرماس، مهندسي ذنيتك و آيندهى سرشت انسان، ص 131]

إنّ التعددية الدينية التي يشير إليها هابرماس تستند إلى خلفية معرفية تقوم على نسبية الفهم ونسبية الحقيقة بوصفهما أساساً لتبرير هذا التعدد. ومن هذا المنظور، تسعى الديمقراطية الليبرالية، حفاظاً على موقعها وتعزيزاً لأسسها، إمّا إلى نفي الحقائق الدينية صراحةً، أو إلى إعادة صياغة الخطاب الديني على نحوٍ يجعله منسجماً ومتوافقاً مع مقولات الليبرالية.

وقد طُرحت نظرية التعددية الدينية في الأصل من قبل بعض اللاهوتيين المسيحيين، ثم وجدت لها أنصاراً في العالم الإسلامي أيضاً؛ إذ استُخدمت - بوعي أو من دون وعي - في خدمة الأهداف الفكرية والسياسية لليبرالية المتأخّرة. ويستند المدافعون عن هذه النظرية غالباً إلى مسوِّغين رئيسيين:

1- تعدّد الفهم البشري للنصوص الدينية.

2- تنوّع التأويلات للتجارب الدينية.

فهم يؤكّدون أنّ فهم النصوص الدينية يتّسم بالضرورة بالتنوّع والتعدّد، ولا يمكن رده إلى تفسير واحد جامع؛ إذ إنّ كلّ فرد يتعامل مع النصّ الديني انطلاقاً من معارفه المسبقة وافتراضاته وتطلّعاته وانتظاراته الخاصّة، وبما أنّ هذه الخلفيات متباينة، فإنّ نتائج الفهم والتفسير تكون بدورها متباينةً ومتعدّدةً. [انظر: سروش، صراطهاى مستقيم، ص 3]

أمّا الأساس الثاني للتعددية الدينية فيتمثّل في تعدّد تفسيرات التجربة الدينية. فوفق هذا التصوّر، تعرّف التجربة الدينية بأنها مواجهة مع المطلق أو المتعالي، وهي مواجهة تتخذ صوراً وأشكالاً متعدّدة. ونظراً لأنّ الحقيقة المطلقة والمتعالية ذات أبعاد وتجليات مختلفة، فإنّ الأفراد

الذين يخوضون مثل هذه التجارب لا يدركون إلا جانباً أو بعض الجوانب من تلك الحقيقة، كلِّ بحسب قابليته واستعداده الوجودي. وبناءً على ذلك، يُفترض أن كلَّ نبيٍّ قد نال نصيباً من الحقيقة الإلهية، ونقلها إلى أمته. ويتجلّى الله ﷻ لكلِّ نبيٍّ على نحوٍ مغاير، ويقوم كلُّ منهم بتفسير هذا التجلّي الإلهي وفق سياقه وفهمه الخاصّ. ويذهب بعض أنصار هذا الاتجاه إلى حدِّ القول إنَّ الله نفسه هو من بذر بذور التعدّدية بإرساله أنبياء متعدّدين. [انظر: المصدر السابق، ص 18]

ويعدّ جون هيك (John Harwood Hick)، من أبرز منظري التعدّدية الدينية وممثليها المعاصرين؛ إذ يصف التعدّدية الدينية بأنها "ثورة كوبرنيكية" في علم اللاهوت، ويذهب إلى أنّ هذه الثورة، شأنها شأن الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك، أعادت تشكيل فهم الإنسان للعالم ولموقع الإيمان والدين فيه. فبدلاً من اعتبار المسيحية مركز المنظومة الإيمانية، يقترح جون هيك نقل المركزية إلى الإله ذاته، بحيث تصبح جميع الأديان البشرية تدور حول المحور الإلهي الواحد. [حسيني، بلوراليزم ديني يا بلوراليزم در دين، ص 115]

تحليل ونقد

إنّ نزاع الطابع المطلق عن الرؤية الدينية يؤدّي منطقياً إلى الاعتراف بتعدّد الأطر التأويلية، ومعنى ذلك في فكر هابرماس أنّ الدين يتحوّل من مصدر للحقيقة المتعالية إلى خطاب يمكن إدخاله في المجال العامّ بشرط الترجمة إلى لغة تداولية وإخضاعه لمعايير بين ذاتية، ويظهر هذا المسار بوضوح في أطروحات جون هيك حول التعدّدية الدينية؛ إذ تُفهم الأديان بوصفها استجاباتٍ متعدّدةً لحقيقة متعالية لا تُدرك مباشرة، وقد استثمر هيك فلسفة الألعاب اللغوية عند فيتغنشتاين لتأسيس نسبية الفهم، وهو ما يقود إلى نسبية الحقيقة ذاتها.

يقوم الأساس المعرفي للتعدّدية الدينية عند جون هيك على مبدأي نسبية الفهم ونسبية الحقيقة. فعلى الرغم من افتراضه وجود حقيقة دينية متعالية، فإنّه يرى أنّ المعرفة البشرية بهذه الحقيقة نسبية ومحدودة. ومن موقعه بوصفه متكلماً دينياً يسعى جون هيك إلى الإبقاء على مسافة بينه وبين القول الصريح بنسبية الحقيقة المطلقة، فيقرّ بوجود حقيقة مقدّسة قائمة في ذاتها، مستقلة عن وعي الإنسان وإدراكه، لكنّه ينكر إمكان حصول الإنسان على معرفة نقيّة ومباشرة بهذه الحقيقة. فكلّ تعبير عنها يظلّ محكوماً بأطر ذهنية ومفاهيم تشكّلت في سياقات ثقافية وتاريخية متباينة.

[انظر: هيك، مباحث بلوراليزم ديني، ص 3]

كما يستثمر جون هيك نظرية الألعاب اللغوية عند لودفيغ فيتغنشتاين، معتبراً أنّ النظم الاعتقادية الدينية تتكوّن من شبكات مفهومية تتشكّل داخل ثقافات مختلفة. وقد ذهب فيتغنشتاين إلى أنّ المعارف الإنسانية تتجسّد في ألعاب لغوية متعدّدة، ينتج كلّ منها نظاماً خاصاً من المعاني. ولا تفضي هذه الفلسفة إلى نسبية الفهم فحسب، بل تؤدّي أيضاً إلى نسبية الحقيقة ذاتها تبعاً لاختلاف اللغات والبنى التعبيرية. فالحقيقة في هذا المنظور تُختزل في أفق اللغة وبنيتها المفهومية والدلالية، الأمر الذي يستتبع القول بنسبية الحقيقة في مختلف المجالات، بما في ذلك المجال الديني.

وعلى الرغم من إدراكه لما يترتب على فلسفة فيتغنشتاين من نتائج بعيدة المدى، فإنّ جون هيك لا يتبنّى منها إلّا ما يخدم أطروحاته في نسبية الفهم والإدراك البشري، مستعيناً بها إلى جانب التعاليم الكانطية والكانطية الجديدة لتأسيس التعدّدية المعرفية بوجه عامّ، والتعدّدية الدينية بوجه خاصّ. ومن ثمّ، يجعل من التعدّدية الدينية أساساً للدعوة إلى التعدّدية الاجتماعية. غير أنّ هذا النمط من التفكير اللاهوتي، بدلاً من أن ينتهي إلى تقرير حقّانية جميع الأديان، ينتهي إلى التشكيك في صدقها جميعاً، وإلى نفي إمكانية الهداية اليقينية في أيّ منها.

إنّ تتبّع هذه التحوّلات يكشف أنّ مسار الحداثة كما يحلّله هابرماس لا يقصي الدين صراحةً، لكنّه يعيد تعريفه تدريجياً من رؤية كونية شاملة إلى منظومة وظيفية، ثمّ إلى مرحلة تطوّر الوعي وأخيراً إلى خطاب تداولي مشروط، ممّا يؤدّي إلى إضعاف البنية المتعالية للدين واختزاله حتّى وإن لم يعلن ذلك صراحةً.

الخاتمة

نخرج في هذا البحث بمجموعة من النتائج نلخصها على النحو التالي:

1- أظهر التقييم العام لتحليل هابرماس للتحوّلات الثقافية والفكرية في التاريخ الإنساني أنّ مشروع ونظامه الفكري، على الرغم من اتّساعه وتعقيده، يكشف عن توترات وتناقضات منهجية واضحة.

2- يتجلى هذا الخلل المنهجي، حتّى مع صرف النظر عن الانتقادات الجوهرية الموجهة لفرضياته المعرفية والفلسفية والمنهجية والاجتماعية، في العلاقة غير المتوازنة بين مقدّماته الفلسفية ونتائج التحليلية.

3- بيّن البحث أنّ التزام هابرماس العميق بالأسس العلمانية، إلى جانب نظرتة السلبية إلى ماهية الدين ووظائفه، كان لهما أثر حاسم في تحديد مقدّمات استدلالاته، وفي توجيه مسار تحليله ونتائج النهائية.

4- كشف التحليل أنّ هابرماس يميل إلى اختزال الدين في وظائف أخلاقية واجتماعية جزئية، وهو ما يؤدّي إلى تهميش البعد الكوني الوجودي والمعرفي للدين.

5- أثبتت الدراسة أنّ هذا الاختزال الوظيفي للدين يحول دون فهمه بوصفه رؤيةً وجوديةً شاملةً، ويقصره على أدوار محدودة داخل البنية الاجتماعية الحديثة، بما ينسجم مع منطق العقلنة والعلمنة.

6- انتهى البحث إلى أنّ العقلانية الحديثة، على الرغم من قدرتها العالية على تنظيم المعرفة وتنسيق السلوك الاجتماعي، تظلّ قاصرةً عن أداء الدور الشامل الذي اضطلع به الدين تاريخياً في تأسيس المعنى وبناء المرجعية القيمية ضمن نظام قيمي محكم.

قائمة المصادر

- كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، العدد 224، أبريل 1999 م.
- پارسانيا، حميد، سكولاريسم ومعنويت، علوم سياسى، شماره 32، سال هشتم، 1384 هـ. ش.
- مصباح، على، رحيمى، سلمان على. «دين و جامعه فراسكولار؛ نقدى بر نظريات هابرماس درباره دين در جهان مدرن». علوم اجتماعى: نشریه معرفت فرهنگى اجتماعى، شماره 4، پاییز 1389 هـ. ش.
- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق و التواصل، دار التنوير، بيروت، 2012 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، كتاب نفس شفا، شارح و مترجم محمد حسين نايجى، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، 1387 هـ. ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.
- الوائلي، صالح، المنهج التكاملي والرؤية الوجودية، مجلة الدليل، العدد 1، صيف 2018 م.
- جوادى آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دينی، انتشارات اسراء، قم، 1395 هـ. ش.
- حسينى، سيدحسن، پلوراليزم دينی يا پلوراليزم در دين، سروش، تهران، 1382 هـ. ش.
- ربانى گلپايگانى، على، نقد مباني سكولاريسم، مركز مديريت حوزه علميه، قم، 1382 هـ. ش.
- سروش، عبدالكريم، صراطهاى مستقيم، مؤسسه فرهنگى صراط، تهران، چاپ يكم، 1377 هـ. ش.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، الشركة العالمية للطباعة و النشر، طهران، الطبعة الثانية، 1995 م.
- مهيبيل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، 2005 م.

- هابرماس، يورغن، التقنية والعلم كأيديولوجيا، منشورات الجمل، 2002 م.
- هابرماس، يورغن، جدلية العلمنة العقل والدين، تقديم حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013 م.
- هابرماس، يورغن، مهندسي ژنتيك وآيندهي سرشت انسان، ترجمه‌ي يحيى امامي، نقش و نگار، تهران، 1384 هـ. ش.
- هيك، جان، مباحث پلوراليسم ديني، ترجمه‌ي عبد الرحيم گواهي، انتشارات علم، تهران، 1386 هـ. ش.
- ويلم، ژان پل، جامعه‌شناسي اديان، ترجمه‌ي عبدالرحمن گواهي، مؤسسه‌ي فرهنگي انتشارات تبيان، تهران، 1377 هـ. ش.
- گشه، مارسل، دين در دموكراسي و حقوق بشر، ترجمه‌ي امير نيكي‌پي، تهران، 1385 هـ. ش.
- بيوزي، مايكل، يورغن هابرماس، نشر كتاب هرمس، تهران، چاپ يكم، 1379 هـ. ش.
- Habermas, Jürgen. "On Social Identity." *Telos*, no. 19 (Spring 1974).
- Mesbah, Ali. "Rationalization as Secularization: A Critical Analysis of Jürgen Habermas Treatment of Religion and Rationality." *Horizons of Thought*, vol. 1, no. 1 (Fall & Winter 2014-2015).
- de Schrijver, Georges. "Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy, a Critical Appraisal of Habermas' Theory of Communicative Action." *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken* 12 (1984).
- Habermas, Jürgen. "Towards a Reconstruction of Historical Materialism." *Theory and Society* 2, no. 1 (1975).
- Durkheim, Emile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse (Le système totémique en Australie)*. 7 éd. Paris: PUF, 1985.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. Joseph W. Swain. New York: The Free Press, 1965.

Ferrier, James Frederick: Institutes of Metaphysic. Edinburgh: William Blackwood 3rd ed., 1854.

Habermas, Jürgen, "Transcendence from Within, Transcendence in This .World", in Habermas, Modernity, and Public Theology, 1992.

Habermas, Jürgen. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays. Trans.

Habermas, The Theory of Communicative Action. Trns: By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press. V1. 1984.

Jensen, Jeppe Sinding. "Rationality and the Study of Religion: Introduction." In Rationality and the Study of Religion, ed. Jeppe Sinding Jensen and Luther H. Martin. Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, 1997.

Lacey, A.R., A Dictionary of Philosophy, third Edition, Routledge, London, 1996.

Moran, Gabriel. "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View." In Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988.

Significance, Trans. Michael Robertson, Cambridge: MIT Press, 1994.

Steup, Matthias (2010) "Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), (Spring 2010Edition). Last accessed date: 202025/12/<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/epistemology/>>

Tathagatananda, Swami. "Hinduism and How It Is Transmitted." In Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988.

Weber, Max. "The Social Psychology of the World Religions." In From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth & C. W. Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

Wiggershaus, Rolf. The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political.

Outhwaite, William. Habermas: A Critical Introduction. Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, 1994.