

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

قراءة في تحليل يورغن هابرماس لعلاقة الدين بالعقلانية في مجال العلوم الاجتماعية

د. علي مصباح (*)

ترجمة: السيد رائد الصبيدي

ملخص البحث

تعدّ العقلانية من وجهة نظر علماء العلوم الاجتماعية رمزاً للحدّثة، وتتّصف بإدعائها التصدي للدين والحلول محلّه. ويمثّل يورغن هابرماس من الشخصيات البارزة المدافعة عن الحدّثة، وقد إنبرى وسعى حثيثاً للاستدلال والتنظير لهذه النظرية والدفاع عنها وعن حقانيّتها.

كما يعدّ التفسير التكاملي للعقلانية والنظرة الأداة للدين من أهمّ الفروض في نظرية هابرماس المسماة (الفعل التواصلي). إذ يسعى إلى مطابقة سير بناء العقلانية للرؤى تجاه العالم مع النمو المعرفي للطفل؛ وذلك بالحصول على فرضيات العلوم والفنون المختلفة وما توصلت إليه، ليقول: إنّ الدين أداة صنعها يد البشر، ليحلّوا بها مصاعبهم، ومعضلاتهم المعرفية، ومشاكلهم الحيائية في مرحلة خاصّة، ليصل بعدها إلى الحدّثة العقلانية، وليعلن نهاية عمر الدين المفيد، ويفسح المجال لنده القوي المقتدر.

إذاً، تؤكّد هذه المقالة على دراسة حجج يورغن هابرماس وتبين نقاط الضعف والقوة في نظريته.

(*) باحث في الفكر الإسلامي من إيران.

المدخل

لم يجد مفكرو العلوم الاجتماعية مسألة أبرز من العقلانية ليركزوا عليها في الحداثة، حيث لقبها البعض (عملية الصناعة العقلانية للمجتمع ومؤسسته). وهذا التعبير يستتبع أسئلة لاذعة ثاوية في الذهن؛ منها: ما النسبة بين العقلانية الاجتماعية والعقلانية الفردية؟ وما علاقتها بالعوامل المؤثرة على المؤسسات الاجتماعية؟ وإلى أي شيء سيؤول أمر بعض القضايا كالثقافة، والدين، والسنن، والرؤى غير التجريبية، في عملية تعقيل المجتمع هذه؟ أتريد العقلانية أن تأخذ محلاً لها إلى جانب تلكم العوامل لتلقي على عاتقها مهمة تغييرها مع الحفاظ على مكانتها؟ أم أنّها تريد الحلول بدلاً عنها لتسلب منها مكانتها؟

وتُطرح - هنا - مسألة أعمق وأهمّ تتعلق بإعتبار وكيفية مثل هذا التفسير، وتظهر أمامنا فيها وراء عملية الحداثة.

أُعدُّ تحليل علماء الحداثة حقائق تيارات الأمور وحوادثها، والوقائع الحادثة في الدول الغربية يتطابق دائماً مع الواقع؟ وعلى فرض التطابق والدقة في التفسير، فما مدى صحة عملية التعميم والتوسيع هذه على باقي المجتمعات البشرية؟

وأخيراً ثمة سؤال يشغل ذهن أصحاب الرأي، مفاده: ألم يأت وقت الحداثة ونهايتها؟ ألم يأن لنا الاعترافُ بفشل مشروع التعقيل على الطريقة

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الغربية والبحث عن سبلٍ مناسبةٍ أفضلٍ منها؟

نحن نعلم أن يورغن هابرماس هو المدافع الأول عن الحداثة ويصرّ على خلودها^(١). ويمكننا أن نبين جوهر الحداثة عند هابرماس في النقاط الآتية:-
سيادة العقلانية على حياة البشر وفكره، لكنّه يعتقد أن ضيق النظر، والنظرة الأحادية لدى مفكّري عصر النهضة والتنوير وأتباعهما أصبحا عاملين مؤثرين على هذا المشروع وأخرجاه عن مسيرته الصحيحة وأدخلاه إلى اللامكان، فتوالت عليه مصائب عصر الحداثة حيث كانا السبب في ذلك الأمر.

يرى هابرماس أن العقلانية هي القمّة في مسيرة التطور البشري وفكره، التي ابتدأت من قواعد بناء الأساطير مروراً بقواعد الميْتافيزيقا (الماورائيات)، والدين لتصعد إلى قمم العقلانية حيث تستقرّ عليها.

يرى أن مثقفيّ العصر الحديث بتجاهلهم للعقل التواصلي وتركيزهم على العقل الأداتي، كانوا السبب في تأسيس عمليّة الصدود عن الحداثة.
ينظر هابرماس^(٢) إلى الحداثة نظرةً فلسفيّةً، منادياً بالحوار الفلسفي الحداثي^(٣)، ونظرته الناقدة للحداثة وإشكالاته على المتحدّثين الرسميين للحداثة الغربيين، فضلاً عن نظره الثاقبة النّاشئة من الحقيقة الثابتة التي تؤكد أنّه الوريث لمذهب الماركسيّة الحديث، وله نظرةٌ سلبيةٌ عن الحداثة بما هي حداثَةٌ داخلَةٌ في الفكر الغربي المعاصر وتطبيقاتها على المجتمعات البشرية. لكنّ العقلانية تنتج وتصل إلى مبتغاها من وجهة نظر الفيلسوف الاجتماعي.

أمّا أسلافه ومن سبقه (اودرنو وهوركهايمر) فقد خاصموا العقلانية بشكلٍ تامٍّ، وطفقوا يبحثون عن البدائل، لكنّ يورغن هابرماس أقرّ أنّ

المشكلة تكمن في الفهم الناقص والمغلوط للعقلانية، ويريد بين هذا وذاك الوصول إلى الحلول والمداواة لها.

وتطرقت هذه المقالة إلى دراسة تفسير هابرماس السير التكاملي للعقلانية، وكذلك دراسة نقاط الضعف والقوة فيها.

يورغن هابرماس والعقلانية

بدأت نظرية يورغن هابرماس تجاه العقلانية بالتشكّل مع بداية نقد آراء المؤسّسين للنظرية النقديّة. فقد دخل هابرماس كليّة (غوتنجن) في سنة ١٩٤٩ م، وتخرّج في سنة ١٩٥٤ م من جامعة بون، ودرس فيها الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب الألماني، وكانت رسالته للدكتوراه عن شلينج^(٤).

وعندما نُشر كتاب كارل لويس الموسوم (من هيجل إلى نيتشه) كان لذلك الأمر أثره في تعريفه بـ (حياة الهيجليين جون وماركوس جون)^(٥).

وأما كتاب ديالكتيك التنوير^(٦)، وهو العمل المشترك بين ماكس هوركهايمر وثيودور أدريانو (وهما المنظران لمذهب فرانكفورت) مع ملحق الخطاب الختامي لماركوز في سنة ١٩٦٥ م في مؤتمر أقيم بمناسبة ولادة فرويد تحت عنوان (فكرة التطور في ضوء علم النفس التحليلي)، فقد كان لذلك أثرٌ على يورغن هابرماس للتعرف على كيفية ومنحى تفكير المؤسّسين للمذهب الفرانكفورتي والنظرية الناقدة.

فيقول يورغن هابرماس: إن مشكلة المنظرين الاجتماعيين في المذهب الفرانكفورتي أمثال لو كاج، وهوركهايمر، وأدريانو، الذين تعتمد نظريّتهم على الرؤية المفهوميّة^(٧) التي تفصل الذهن عن الواقع، ترى المعرفة البشريّة

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

وتشبهها بالمرآة التي تعكس الواقع العيني كما هو، ويقترح بدلاً عن ذلك رجوع النظرية النقدية وإعادتها إلى الرؤية المفهومية المشتركة بين الأذهان^(٨). بمعنى مقايضة الجمل المعرفية بالصور المسجلة في أذهان الآخرين؛ كي تتمكن من تصديق اعتبارها بدلاً عن مقياسها بالعالم العيني بعيداً عن الفاعل العالم. فمثل هذا المعيار يكون مناسباً للعقلانية التواصلية، فضلاً عن إعتبره معياراً للجودة السلوكية للنقد^(٩).

ومن أجل ذلك نرى أن يورغن هابرماس يميل إلى التأكيد على اللغة والفعل التواصلية^(١٠)، وبناءً على ذلك فقد خلط هابرماس بين التيارات الأساسية في الفلسفة والنظرية الاجتماعية للقرن العشرين، مثل نظرية الفعل الكلامي، والفلسفة التحليلية، والنظرية الاجتماعية التقليدية والهرمونوطيقيا، وعلم الظواهر، وعلم نمو النفس، ونظرية الأنظمة، فخلط بينهما ليصل إلى الرؤية الأساسية للنظرية الاجتماعية، ويغير فيها، ثم ينظم نظرية نقدية تتناسب مع الحياة العصرية الحديثة.

ونرى أن يورغن هابرماس - في عملية كهذه - جمع وقدم عدّة فروض، ثم أقرها على الرغم من مخالفتها لنظريته النقدية، وعدم توافقها معها، بل يمكن القول لتضييقها، والحد من عمليتها وفائدتها^(١١).

الصور الأيلىة إلى التكامل في هذا العالم

كتب يورغن هابرماس عام ١٩٧٤ مقالةً في مجلة ثيلوس^(١٢) تحت عنوان (حول الهوية الاجتماعية)، ونعقد أن هذه المقالة هي الأولى التي تطرق فيها هابرماس إلى الدين وإعتبره من الظواهر الاجتماعية بصورة مباشرة. وقد تناول في هذه المقالة بعض التطورات محلاً فيها وواضعاً مسألة (الإحساس

بالمهوية الإجتماعية) على طاولة التشريح، مازاً فيها بالمراحل المختلفة التي مرّت بها البشرية من المجتمعات الإبتدائية بتصوّراتها الأسطورية إلى الحياة في الأديان المشتركة الرؤى التي تعتمد رواياتها المذهبية في الأديان المهمة العالمية التي تدّعي الشمولية والإعتبار التام لها، واصلاً إلى العقلانية في العصر الحديث التي تفتقد - حسب الظاهر - الرؤية العالمية والوسائل التي تحثّ على الوحدة الخاصة التي يمكن لها توحيد هوية الأفراد وتوجيهها.

فهو يعتقد (أنّ هذه الوتيرة هي علامةٌ ودليلٌ على تيارٍ نامٍ لن يبقى من خلاله سوى جوهر النظم الأخلاقية للأديان العالمية)^(١٣). والحقيقة أنّ جذور نظرة يورغن هابرماس عن الدين تعود إلى الحقيقة التي يقرّها جميع الفلاسفة الماديين، حيث يقولون: إنّ جوهر الدين ولّبّه يكمن في أوامره الأخلاقية، وباقي التعاليم الدينية إنّما هي صدفةٌ وقشرٌ، وعرضٌ زائلٌ وزائدٌ عن أصل الدين.

فعندما يضع هابرماس هذا التفسير إلى جانب مقدمةٍ أخرى مفادها: أنّ الأخلاق العالمية هي تحديدُ الأصول الأخلاقية العلمانية نفسها، ليصل منها إلى نتيجة أنّ الدين في هذا العصر لا مكانة له في الحياة الفردية والإجتماعية الإنسانية ولا بدّ (أن تحلّ الفلسفة مكانَ الدين)^(١٤).

ونرى أنّ هذا الإطار العام يتجلّى في أغلب أعمال هابرماس السابقة. وبقيت ثابتةً عليها إلى حدّ كبير، إلّا في بعض الجزئيات التي طالتها بعض التغييرات والتعديلات. وقد رقى هذا التفسير على فروضٍ لا يسعُ المجال تناولها في هذا المقال بشكلٍ تامّ، فضلاً عن إختبارها وتجربتها.

أمّا أهمّ الفروض التي يعتمد عليها هابرماس فهي: التناول التكاملي

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

(التطوري) لتاريخ المعرفة البشرية، ونوع نظرتة إلى الدين. ثم إن هذه النظريات ليست من إبداعات هابرماس، وليست من نسج نبات أفكاره. لكن الجديد الذي أتى به أمران: أولهما: متعلق بمسألة الحتمية التي يسعى فيها إلى إضفاء الصبغة الفلسفية - الاجتماعية على عملية التعقيل ليصل منها إلى حصر الدين في الزاوية لغرض تحجيمه.

وثانيهما: إقترح إبدال العقلانية التواصلية بدلاً عن الدين. وستتطرق الآن إلى دراسة ثلاثة تفاسير (التفسير الأسطوري والتفسير الديني والتفسير العقلاني)، ونظرة هذه الثلاثة إلى العالم، حيث يرى هابرماس أن الثلاثة تختلف إختلافاً كلياً عن بعضها البعض الآخر، من حيث المفاهيم الأساسية، والأصول، والأسلوب، والمنهج، وقد قام كلٌّ منها على أنقاض أحدهما الآخر.

الخصائص البارزة للصورة الأسطورية للعالم

إن الإنسان المتخلف غير المتحضر والمتوحش القديم - على حدّ تعبير هابرماس وتصوّره - كان عاجزاً عن تفسير الظواهر والأحداث التي تحصل في الكون؛ ولم يستطع اكتشاف العلاقة فيما بينها، فلذلك نراه مضطراً إلى تفسيرها، والبحث عن عللها خارجاً عن هذا العالم.

فالبحث عنده عن (أسباب) الظواهر أقوى من البحث عن (ماهيّاتها) بل هي من الأولويات عنده. فلذلك اضطرّ الإنسان للبحث عن الإجابة عن (السبب) و (من أين)، فالتجأ إلى العالم التخيلي للأساطير، وللآلهة، والأرباب. وهي في الوقت نفسه لم تحلّ من فائدة. فالمجتمعات البدائية

بتمسكها بالأسطورة طفقت تعمل على (الإستفادة من عملية توحيد الرؤى العالمية بشكل جيد)^(١٥) وللأساطير - فضلاً عن فهم الحياة- أثرٌ في سلوك الأفراد اليومي، وأبرزُ مثال على ذلك مسألة تصديق الإنسان القديم بمسألة السحر، وسعيه لكبح التيارات الطبيعية ليؤثر على مجريات الأمور. ويوافق السدير مك إيتناير^(١٦) رأي هابرماس بالنسبة إلى الأسطورة، حيث يقول: (يمكن للأساطير أن تحيطنا علماً عن الأدب والإلهيات بالقوة، لكننا إن علمنا بأنّها أسطورةٌ فذلك يعني بالفعل أنّها ليست كذلك)^(١٧). ويعتمد رأي يورغن هابرماس بالنسبة إلى مسألة التصوير الأسطوري للعالم ونقده على فرضيتين:

الفرضية الأولى: أنّ العالم له ثلاثة أوجه يختلف أحدهما عن الآخر بشكل كليّ (الطبيعي، والاجتماعي، والذهني)، حيث يتطلّب معرفة كلّ منها أساليب وأصولاً معرفية تختصّ بكل واحدٍ منها.

الفرضية الثانية: أنّ القضايا التي تطرح بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من العوالم الثلاثة لا تحكي بالضرورة عن واقعة ما وراء الذهن، لكنّ الفروع المختلفة للعلوم والفنون - كلٌّ بحسب فرعه- يعود بعلاقته إلى العالم الذي ينتمي إليه، والحكم بأحقيّتها أو عدم أحقيّتها إنّها يتطلّب معايير تتناسب مع ما تدّعيه. وتنقسم العلوم والفنون - حسب رأي هابرماس ومنظومته الفكرية- إلى ثلاثة أقسام: - هي العلم، والأخلاق، والفن.

أمّا القضايا التي تندرج تحت كلّ واحدةٍ منها فإنّها تدّعي الصدق بمعنى: المطابقة مع الواقعة العينية، والمصدقية بمعنى: التوافق في إظهار الإحساسات والشعور الداخلي في إطار الفن، والنزاهة: الالتزام بالقواعد والعقود

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الإجتماعية، فيعدُّ كسرُ هذه الحدود من خصائص الصورة الأسطورية لهذا العالم.

أمَّا الفكرُ الأسطوري فيُعدُّ ناقصاً من عدّة جوانب من وجهة نظر هابرماس. وأهمّ الخصائص السلبية المقدّمة في الصورة عن العالم في هذه المرحلة هي عبارةٌ عن قتامة الصورة، وعدم الفصل بين العوالم الثلاثة، والتشتت في المدعى، حيث سندرسها ونحقّقها فيما يأتي:-

1. عدم الفصل بين الثقافة والعالم العيني

إنتهج هابرماس منهج علماء الاجتماع أمثال دوركهايم وعلماء الشعوب أمثال كلويس شتراوس الذين يعتقدون أنّ الرؤية العالمية الأسطورية تحول دون الفصل القاطع بين الثقافة والطبيعة في الخارج. وبحسب رأيهم أنّ الخلط بين الثقافة والطبيعة هو الخصيصة البارزة الهامّة في الفكر الأسطوري التي تعتمد الأسلوب السلوكي القائم على السحر.

فالتبيعة - هنا - تشير إلى الواقع المبهم للعالم المستقلّ عن الوجود الخارجي، وحسب تعبير فير فائتها لا قيمة لها بل مفتقرة للمفهوم. ومن الناحية الأخرى فإنّ الثقافة حسب تعريف هابرماس عبارةٌ عن: (الخزين المعرفي الذي يستمد منه المشتركون معلوماتهم في التواصل الإنساني عند سعيهم للتفاهم تجاه موضوعٍ ما في هذا العالم)⁽¹⁸⁾. فهذا التعريف يشبه إلى حدّ كبير الصورة التي وصفها جيرتز بالنسبة إلى هذا المصطلح ويعتبرها من النماذج ذات المعنى التي تجسّدت في الرموز، وانتقلت بصورة تاريخية من نسل إلى آخر، وهي سلسلة من المفاهيم التي وصلت إلينا من الأجيال الماضية على

هيئة أُطرٍ رمزيّةٍ يتبادل البشر بواسطتها العلم، وكيفية تقبلهم لها في الحياة، وتخليدها، ونشرها^(١٩).

وتتضح من هذه العبارة الصلة الوثيقة بين الثقافة وما يطلق عليه يورغن هابرماس (بيئة العالم)^(٢٠).

وبعبارة أوضح: تُعدُّ الثقافة جزءاً من مجموعةٍ معقّدةٍ تسمّى (بيئة العالم). أمّا الجزءان الآخران لبيئة العالم فهما: الشخصية الفرديّة، وتراكيب المجتمع^(٢١).

وعرّف (فير) الثقافة تعريفاً مشابهاً: (هي جزءٌ معيّنٌ من الأبدية التي لا معنى لها في هذا العالم) (وهو الجزء الذي يضيف عليه البشر معنىً ومفهوماً)^(٢٢).

وفيما يختصّ بهذا القسم وأهميته فإنّ الاختلاف بين البيئة والثقافة إنّما هو خلافٌ تحليليٌّ، والتمييز الواعي بين هذين التحليلين للواقع بحاجةٍ إلى عقلانيّةٍ ناميةٍ، ومستوى عالٍ يتناسب مع مثل هذا المستوى من التفكير الإنتراعي والتجريدي. وهذا الأمر لا يتوفّر لدى الإنسان القديم حسب عقيدة هابرماس. فالإرباك بين البيئة والثقافة يعني أنّ هابرماس (وآخرين) يفرضون أنّ البشر في نمط التصوير الأسطوري للعالم غير قادرين على فهم الحقيقة التي ترى أنّ الأساطير وتفسيرها للظواهر نابعٌ من الثقافة، وأنّها لا تطابق الواقع العيني، ويرون الإلتحاد فيما بينها.

وفي الوقت نفسه فإنّ التفسير الأسطوري للعالم بيّن شموليته في تصويره للعالم، وهذا الأمر جعل معنىً ومبرراً للعالم وللحياة الإنسانيّة أيضاً. ويُعطي هذا التفسير إمكانيّةً للفرد على شرح العالم بصيغةٍ روائيةٍ وتقويّه - وإن كان بصورةٍ خياليّةٍ - للسيطرة على ظاهرة العالم بالسحر^(٢٣).

٢. عدم الفصل بين الثقافة والعالم الذهني

ما دام الإنسان يعتمد في مدركاته وقراراته النظرة الأسطورية للعالم فلن تتوفر لديه أية أدوات مفاهيمية يمكنه من خلالها التمييز بين تعاليم الثقافة (المجموعة والتقييم المفروض من قبل المجتمع للعقائد، والقيم النابعة حقيقةً من الداخل أو من مفاهيم فردية).

أما حلُّ هذه المشكلة فإنه يكمن في الحصول على المهارة اللازمة، أو الحصول على الصلاحية المناسبة لغرض الفصل بين هذين الاثنين على أرض الواقع على حدّ تعبير يورغن هابرماس. ولا يُستبعدُ حضورُ هاتين الميزتين (عدم الفصل بين الثقافة والعالم العيني والذهني) في العالم الأسطوري. لكنّ الحقيقة أنّه لا ينبغي حصر هذه المشكلة بالنظرة العالمية الأسطورية، حيث يمكن تواجدها في العوالم الأخرى؛ لأنّ سبب هذه النواقص غير متجذّر في الذات البشرية في هذه المرحلة، بل الجهل والغفلة عند الأشخاص يكونان هما العاملين المساعدين على الخطأ في الأمر وخلط أحدهما بالآخر، ويمكن حدوث هذا الأمر في أيّ مرحلة من مراحل التفكير، فضلاً عن أنّ الاعتقاد بمراحل التكامل التاريخي للفكر البشري قد واجه أسئلة جدية لا يمكن الإجابة عنها بحسب رأينا.

ولا ينبغي لنا البحث عن العلة في هذا الخلط بين الحثييات المختلفة للحقيقة في التقدّم الزمني للبشر والمجتمعات القديمة، بل ينبغي البحث عن جذوره في فقدان التعمّق الفكري النابع عن الجهل، أو حتّى في السداجة المتعمدة، كما في التجربة العصرية للإنسان الحديث، التي تتمتع بالنظرة العالمية كما يطلق عليها. ويمكن العثور على إشارات لهذه الحقيقة في طيّات كلام

هابرماس، وإن لم يقرّ علناً بهذا الأمر بصورة صريحة، بل وينكره أيضاً. وهذا الأمر خير دليل على قبول الحتمية بين مفكّري عصر الحداثة وخلطهم بين الحقيقة والثقافة، فمثلاً يقول هابرماس: (لا يمكن إدراك الحديث عن العالم فقط عن طريق الخصوصيات الذهنية)^(٢٤).
ويصل هذا الأمر إلى حقيقة تدلّ على أنّ العقلانية العلمية ونظرة الحداثة للعالم لن تفي بالعرض للإجابة عن جميع الأسئلة العالقة في ذهن البشر. ويقرّ - هنا بصورة ضمنية - بتدخل عوامل أخرى وخصائص لا تقرّ بها العقلانية الحديثة. فإننا إن حقّقنا في تلك العوامل والخصائص لا نجد الترتيب الذي يتبع فيه دوركهايم ولوي شراوس بين مراحل النموّ وتكامل العقل البشري، ولا الحدود التي جعلوها التي يمكن اجتيازها بحسب الظاهر مخالفة للحقائق بصورة تامة.

وبطبيعة الحال لا يمكن التغاضي عن هذه الحقيقة التي تنسب جميع العيوب والنواقص إلى الأجيال السابقة القديمة، وفي المقابل فإنّ الجيل الحديث يعدّ هو الأفضل من بين بني البشر، وهو الأكمل من بين جميع العصور البشرية الماضية، ولن يمكن التغاضي عن هذا الأمر بسهولة.

٣. عدم الفصل بين مدّعيات الاعتبار

تحمل كلّ نظريّة في نظام هابرماس الفكري مزاعم تجاه أحد أبعاد الحقيقة الثلاثة. حيث إنّ ماهية إعتبار نظريّة ما تختلف أساساً عن ماهية إعتبار القضايا التي تحمل مزاعم عن باقي الأبعاد الأخرى؛ إذ لا بدّ من توافر حدّ فاصل - حسب ظنّه - بين أنواع التواصل التي يقرّها الإنسان مع العالم الخارجي، وهذا التمايز يظهر بحسب شكل أنواع القضايا المختلفة ومزاعم

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الاعتبار^(٢٥). فالمزاعم التي تتعلّق بالخارج هي من أنواع مزاعم (الصدق)^(٢٦) التي تحكي بدورها عن عقيدة المتكلم لمطابقة مزاعمه مع الحقيقة العينية. فالجمل أو القضايا الإخبارية هي التي تحمل على عاتقها مهمّة إظهار أمثال هذه المزاعم. في حين أنّ هذه المزاعم المتعلقة بالحقائق الاجتماعية والثقافية هي من نوع مزاعم (النزاهة)^(٢٧) وتتكلّف قضايا القواعد بيانها، أمّا الناقل لها فهو الأخلاق والقانون. والكلام عن صحّة عمل ما أو سنّة إجتماعية هو بمعنى تبعيتها لتلك القيم أو القواعد الاجتماعية. ومجموعة المزاعم الأخرى المتعلقة بالحياة الشخصية للأفراد كمزاعم الصدق^(٢٨) فهي تُقدّم إلى المخاطب على هيئة قضايا تصريحية. أمّا الناقل لهذه المزاعم فهو الأعمال الفنية بحسب مدعى هابرماس، ويعدّها من وحي الشاعر، وكذلك النتائج الشخصية التي يحصل عليها الفرد. فصدق وأمانة العمل الفني تكمن في التوضيح الصادق المعبر عن المشاعر والأفكار والحوافز الشخصية والداخلية للفنان.

أمّا بالنسبة إلى الفكر الأسطوري (لم تفصل فيه مزاعم الإعتبار كصدق الجمل، وصحّة القواعد، وصدق التصاريح)^(٢٩) وينسب هابرماس هذه الظاهرة إلى تدني مستوى الفكر الإنساني في مرحلة حياة الإنسان القديم. وبناءً على هذا الفرض، فإنّ الإنحطاط والتدني الفكري للإنسان القديم لا يسمح بالتمييز بين أنواع التواصل المعرفي - الأدوات والأخلاقي - العملي، والتصريح مع العالم (...). وهو علامة على أنّ انغلاق النظرة إلى العالم باعتباره عالماً حياً، فلا يمكن وصفه بناءً على كيفية اعتبارهم للعالم العيني)^(٣٠).

وهذه العبارة الآنفه الذكر إنما هي تعريضٌ بفيبر الذي وصف هذه المرحلة بمرحلة تمحور الاعتقاد على تدخل السحر في العلاقة بين ظواهر العالم، لكنّه لم يعر أهميةً لدور الأساطير فيها.

٤. عدم الفصل بين اللغة والعالم

الخلط الرابع في الفكر الأسطوري عند هابرماس، هو (الفصل الناقص بين اللغة والعالم، بمعنى إمكانية الوصول إلى فهم مشتركٍ عن الكلام بإعتباره وسيلةً للتواصل مع الموضوع الذي يمكن التواصل لغوياً معه)^(٣١)، ولذلك فهو يعتقد أنّ نمط الفكر الأسطوري يصل إلى (النظرة الأدائية العالمية)^{(٣٢)(٣٣)} وهو إصطلاحٌ إستعاره من ماركس.

ويعتقد هابرماس أنّ هذه النظرة للعالم على الرغم من هيكليتها المعتمدة على اللغة. يُفترَضُ مساواتها مع النظام الحقيقي للعالم. ولذلك فإنّ الفهم الأسطوري لهذا المعتقد يظهر في نفسيّة الفرد الذي تكون نظرتَه للعالم هي عين الحقيقة الظاهرة على أرض الواقع (حيث لا يعدّ تفسيراً خاطئاً للعالم غير المفهوم وغير القابل للنقد)^(٣٤). فهذا النوع من قصر النظر يحول دون الفرد والتدقيق اللازم لفهم فروق معرفة المعنى - عندنا - فهم تمايزٍ بين قوام البنية التحتية^(٣٥) لتعبيرٍ لغويٍّ ومحتواه الدلالي والإشاري الذي يمكن للمتكلّم بواسطته الإشارة إليه^(٣٦).

أمّا في إطار التفسير التطوّري للتاريخ عند هابرماس، فإنّ البشر كلّما أوغل في مراحل عمليّة التعقيل، فلا بدّ للحيثيات والأصعدة المختلفة من تمييز أحدها عن الأخرى؛ وسينحسر حجم النظرة الأسطوريّة للعالم، ويُدحضُ السحرُ منها ودحضُ السحر من النظرات العالمية بمعنى إبعاد المجتمع عن

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الطبيعة وإبعاد الطبيعة عن المجتمع^(٣٧) وهذه العملية ستنتهي بحسب الظاهر إلى الفصل المفهومي والأساسي لميادين الطبيعة الموضوعية عن الثقافة^(٣٨).
ومن تعابير هابرماس الأخرى هو مسألة دحض السحر عن الرؤية العالمية وإبعاده عن (عملية تعقيل الرؤية العالمية الأسطورية). فهو يفرض أن الرؤية العالمية الأسطورية بمثابة نقطة البداية لعملية التعقيل على المدى البعيد، ولا فصل فيها، في حين أن عملية الفصل عند هابرماس هي نواة العقلانية وأساسها.

فلن تتمكن الرؤية العالمية الأسطورية - على وفق ذلك - من الدخول في عملية العقلانية مادامت تسمى بالأسطورية. والحل الوحيد لتعقيلها هو إيجاد البديل عنها، ذلك البديل الذي يكون أكثر مرونة عند توجيه النقد إليه، وله قدرة ومطاطية أكبر للفصل بين جوانب العالم وميادينه المختلفة.

ولذا فإن المعطيات تؤشر عدم إمكانية الانتقال إلى المرحلة اللاحقة في عملية التعقيل إلا بإبعاد الأسطورة عن الرؤية العالمية التي تعتمد عليها. فهو يقرّ بانعدام الوسيلة التي يمكن معها تحقيق هذا التعقيل مع الحفاظ على الهوية الأصلية. لكنه يتناول في الوقت نفسه عملية تعقيل الرؤية العالمية الأسطورية بالشرح، ويوحي إلى أن الحفاظ على مثل هذه الصورة عن العالم يمكن حقا من العقلانية فيها، ويصرّح من جهة أخرى أن فناء هذه النظرة العالمية إنما هو نتيجة وسبب حتمي لتيار العقلانية الجارف. فعملية تعقيل هابرماس الشبيهة بالعناء تقوم في كل مرحلة من مراحلها على فناء أسس المرحلة السابقة، وكذلك فناء الأساس الفكري والعلمي لها.

وإذا كان هابرماس قد جعل نظريته من المسلمات، وفرض عملية تسمى

(بناء التعقيل) وما تحمل هذه العمليّة من خصوصيّاتٍ، فكان ينبغي عليه تحقيق النقاط الآتية:

إثبات نظريّته وركنها الأساسي بالأدلة العقلية غير القابلة للتفنّض بدلاً من جعلها من المسلّمات.

يتوجّب عليه تبيين أبعاد الحقيقة المختلفة، وكيفية مرور فهم الإنسان بالمرحل التدريجية الدائمة.

ينبغي عليه تبيين كيفية الفصل فيها، لتصل منها إلى العقلانية في نهاية المطاف.

ينبغي عليه إعطاء أجوبة ناجعة لأسئلة ملحّة في هذا المجال، نظير: ما الدليل القاطع واليقيني على أنّ النظرة العالمية الأولى للإنسان هي النظرة الأسطورية؟ وما الدليل على رفض الفرضية التي تقول: إنّ النظرة العالمية الأسطورية هي نتيجة الانحطاط الفكري والأخلاقي للمجتمعات البشرية السابقة؟ وعلى فرض وجود مثل هذا المدّعى في بعض الأقوام المتأخرين، وعلى أيّ أساس عمّم هذا الأمر إلى باقي المجتمعات البشرية القديمة؟ فعلى أيّ دليل عقلي، لا يمكن الفصل بين هذه الخصوصيّات والنظرة العالمية الأسطورية؟ وكيف يمكن مشاهدة بعض هذه الخصوصيّات في المجتمعات المتطورة العقلانية أو جميعها في المراحل التالية لها؟

النظرة العالمية الدينية

تقول نظرية هابرماس: إنّ الفكر البشري في مسيرته التطورية سيحطُّ رحالَه في المرحلة الثانية عند النظرة العالمية الدينية. ولكي نتعرّف على قصده من النظرة العالمية الدينية، لابدّ لنا من العمل على فهم ما يريده من الدين.

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

فبغض النظر عن جذر كلمة الدين ومعادله الإفرنجي (RELIGION)، يوجد رأيان متضادان تجاه الأمر:

أولهما: النظرية التي تخصّص كلمة الدين بتلك المظاهر والمناسك المسيحية الظاهرية، وتجعلها علامة للإيمان. وهذا المعنى يوافق إلى حدّ كبير ما نجده ونراه الآن في الغرب المسيحي؛ حيث الإبداع والتطور الذي حصل في عصر النهضة في القرن الثامن عشر، حيث دعا فلاسفة ذلك العصر إلى جعل الدين موازياً ومساوياً للخرافة والسحر واللامعقول^(٣٩).

ثانيهما: النظرية التي تقول: إنّ الدين يجزّ الأَشْخاصَ إلى العزلة في باطنهم ويلخصّوه بـ (الألوهية الخفية في الإنسان والتجربة الباطنية والمغيرة للحياة)^(٤٠).

فما يشغلُ بال علماء العلوم الاجتماعية هو المؤسسات والعلاقات الاجتماعية؛ ولذلك فعندما يوجهون عنايتهم لدراسة الدين، فإنهم يدرسونه بوصفه مؤسسة اجتماعية إلى جانب المؤسسات الحكومية، والإقتصادية، والتربية والتعليم، والأسرة، والسياسة، وغيرها من الأمور، كما ينظرون إليه بوصفه عنصراً مؤثراً في الحياة الاجتماعية. ومثل هذا التوجه في قراءة الدين، تحمل في طياتها خصائص وتحقيقات فلسفية وكلامية ونفسية تتضح عند دراسة المجتمع والتوغّل في علومه.

ويمكن القول: إنّ أبرز خصوصيات البحوث في العلوم الاجتماعية والتحقيقات على الصعيد الديني، هي تلك البحوث التي تنظر للمنحى الوظيفي، وما يجذب علماء العلوم الاجتماعية تجاه الدين، إنّما هي مسألة الوظيفة فيه، لاسيّما الوظيفة الاجتماعية، ونرى هذه الخصوصية واضحة في

تعريف كلمة الدين.

ويُعدُّ تنزيلُ مقام الدين إلى الأخلاق لاسيما الاجتماعية منها إحدى الجوانب السوسولوجية الظاهرة في الدراسات الاجتماعية على الصعيد الديني، وتعود جذور هذا الأمر إلى النقد العملي لكانط.

ويتميها برماس إلى فلاسفة علم الاجتماع؛ ولذلك فقد ركّز فكره على وظيفة الدين، لكنه لم يبحث الأمر في مكانٍ معيّنٍ ومحدّدٍ، ولم يثبتها بصورةٍ نظاميةٍ، لكنّه تناول الأمر بشكلٍ عامٍّ، وهذا ما نجده متناثراً في كتبه التي يُستخلصُ منها ثلاث وظائفٍ اقترحتها للدين:

الوظيفة الأولى: توفير نظرةٍ عالميةٍ للإنسان المتدين، ممّا يعني إضفاء معنىٍ للحياة وذلك بتقديم صورةٍ لعالمٍ عامٍّ متجانسٍ.

الوظيفة الثانية: تقديم القواعد الأخلاقية مع حافز الطاعة لتلك القواعد.

الوظيفة الثالثة: تنظيم ردود فعل البشر تجاه الحوادث المفاجأة، وغير العادية في الحياة مثل: المصائب، والآلام، وما شابه ذلك.

أمّا ما يتعلّق بالوظيفة الأولى التي يُقصدُ منها تقديمَ النظرة العالمية الشمولية للإنسان، فإنَّ هابرماس دافع عن عملية إبدال بناء العقلانية الحديثة بمثل صناعة الأهمية والدفاع عن العالم السامي، فضلاً عن إقراره بأنَّ مثل هذه الوظيفة لها مشتركاتٌ بين الصورة الأسطورية للعالم والنظرة الدينية تجاهه، حيث يعتقد بعدم قدرة العقل على أن يشغل مكانَ الدين الفارغ الذي يُرضي إحساسَ البحث عن المعنى غير المشروط، وإن كان للعقل القدرة على فهم الفلسفة والتوغّل فيها، ولكن في نتيجة التطوّر التكاملي للإنسان وعملية

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

بناء العقلانية (فإن مفهوم العقل التواصلي (...)) لدينا يمكننا من معرفة معنى غير المشروط من دون الرجوع إلى الماورائيات والميتافيزيقيا^(٤١).

أما المعنى الذي يراد من عبارة (غير المشروط هنا) فهو تصويرٌ عن العالم مقطوع الإرتباط عن الفهم الذهني، والإدراك الشخصي للأفراد، ومتحرراً عن قيود الفردية، ومطلقاً في فضاء الأذهان.

أما ما يراه هابرماس في مصير الوظيفة الثانية التي نسبها إلى الدين أي: المعايير الأخلاقية، فيرى أن هذه المعايير - وعلى الرغم من انتهائها إلى صنع البشر - لها القدرة على الحلول بدلاً عن الدين في هذا المجال، ولا بد من تحقق ذلك، لكن هذه المعايير عاجزة عن دعم الفعل الأخلاقي المقصود، فضلاً عن الإجابة عن السؤال البدائي الذي يقول: لماذا يجب أن تكون أخلاقية؟

وتتصفُ كتابة هابرماس بحبيطةٍ وحذرٍ تامين حيث يقول: ((يمكن لشخص أن يقول: أن لا فائدة من العثور على طريق لنجاة المعنى اللامشروط من دون الله، لأن جزءاً من شأن الفلسفة يصير إصراراً شديداً على أنه لا يوجد زعمٌ إعتباريٌّ لا أهمية معرفية له، إلا أن يثبت في محكمة الحوار المبرر))^(٤٢)، والمعنى غير المشروط في هذه الأجواء يشير إلى حقيقة أو قاعدة ما، طليقة من قيود الهوامش وما يحيطها من أمور، وهذا هو الاستعمال والوظيفة التي يعدها هوركهايمر لمثل هذا الغرض.

ولكي يتسنى تقديم عدم التقييد وإطلاق الحقيقة، يؤيد هوركهايمر فكرة تحكيم أساس الأخلاق على الدين والعلم الإلهي، لأن العلم البشري مصاحبٌ للتغيير، وتطور العالم، ولذلك فلا يمكن له أن يكون أساساً يُعتمدُ عليه في الأخلاق المطلقة؛ الأمر الذي لم يشر إليه لا هابرماس ولا

هوركهايمر، فهو العلة الثابتة، وإطلاق الأخلاق المتجدرة في الوحي، وليس ما اعتقده كانط عن الأمر (وهو ربط الأخلاق بأمرٍ مطلقٍ) بل إحاطة الله تعالى بالمصالح والمفاسد الإنسانية والعلاقات القائمة بين الأفعال السامية، والهدف الغائي لخلقه، فهي شمولية وإحاطة لا تقع في فخ العقل لسعة أبعادها وتعقيداتها.

أمّا عن رأي هابرماس في الوظيفة الثالثة فهو من وجهة نظرٍ خارجيّة، فإنّ الدين الذي حرّم إلى حدّ كبيرٍ من وظائفه العالميّة النظرة، لكنّه لم نجد بديلاً عنه لتذليل مواجهته لظروف الحياة الصعبة؛ لذلك فإنّ نمط الفكر الماورائي يستمرّ بحياته السلميّة، وآدابه الدينيّة (...). إلى الوقت الذي تتمتع فيه لغة الدين بمحتوىٍ دلاليٍّ ملهم، لا يمكن التغاضي عنه، ولا يمكن للفلسفة في شكلها الماورائي الحلّ محلّ الدين وليس لها قمعه؛ لأنّ محتوى لغة الدين - حالياً - لم يقع في فخّ لغة الفلسفة التشرّحيّة، وما زال مقاوماً أمام تراجم الحوارات الإستدلالية^(٤٣).

وللأسف فإنّ هابرماس شأنه شأن الفيلسوف الناصي الذي يعدّ السؤال علامةً على التخلف، ومن أجل ذلك فإنّه يحرم نفسه من الوصول إلى حقائق كبيرة؛ فهو عالم اجتماعٍ يمني نفسه بالظواهر ويغترُّ بها، ويحيد عن البحث والغور في عللها. فإن كانت الحقيقة هي كما يقول، فلا بدّ لنا من حساب الدين؛ وكأنّه آلةٌ موسيقيّةٌ تسكن الآلام، وتُنسي المصائب عند الضرب عليها متغاضياً عن محتواه المعرفي. فهل مثل هذا الدين إلّا الأفيون الذي نادى به ماركس؟ في حين أنّ الإعتقاد على التعاليم الدينية تُرفع من قدرة المؤمنين على تحمّل المصائب والآلام؛ لأنّ المؤمنين إختاروا تعاليم الدين كتعاليمٍ حقيقيّة،

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

وقواعدها وأوامرها بمثابة الدليل القويم لبلوغ السعادة الأبدية. ولذلك فإن إلقاء الشبهات في أي دين سيكون عاملاً لتزلزل إيمان المؤمنين به، وبفقدان الأمان المعرفي للفرد تجاه أسسه الدينية النظرية وما يقدمه من أفكار ورؤى تجاه العالم، وسيفقد معها الطمأنينة والأمان. ويقر هابرماس أن الوظائف الثلاثة التي خصصها للدين إنما هي مقدمة لصيانة الهوية الاجتماعية والفردية لأعضاء المجتمع^(٤٤)، وهي الوظيفة الأساسية والاجتماعية للدين في المجتمعات الإبتدائية، وعصر ما قبل العقلانية.

كما أن للهوية الاجتماعية والفردية دوراً في الحفاظ على الترابط الاجتماعي، بل هي واجبة ولازمة. وبمجرد ظهور البديل الذي يفترض أن يؤدي المهمة بشكل أفضل، فلن يبقى مجالاً للشك بضرورة تقاعد الدين بصورة رسمية، ثم وضعه في المتحف وتحويل الواجبات إلى منافسه الجديد. ويمكن لبعض الوظائف الثقافية والاجتماعية مثل تشكيل الهوية، وتثبيت التواصل الاجتماعي أن يكون لها بعد مناسب للدين، مثلما يتمتع علم الاجتماع بالمقدرة على البحث والتحقيق في تلك الوظائف، ولا يمكننا تجاهل الحقيقة التي ترى أن الحد من الدين وتنزيله إلى مقام الوظائف الاجتماعية هو خطأ فادح كبير، بغض النظر عن أن بعض الأساليب، أو بعبارة أدق: بعض الأساليب والفروض لدى المذاهب الشائعة في علم الاجتماع عاجزة عن التطرق إلى أبعاد الدين الأخرى، ولا ينبغي لنا تحديد الدين وتحجيمه في وظائفه الاجتماعية فقط.

وتعمل آخر كتابات هابرماس وتصرحاته تجاه الدين على حث الإنسان

وتنشيط تفكيره للقبول بدورٍ وإن كان ثانوياً للغة الدين في المجتمعات المتحضرة، ولا بدَّ له أن يكون جزءاً من البرامج العامة والشاملة الطويلة الأمد التي استهدفت عمليات طرد الدين وبناء العلمانية.

ومن الأمثلة التي تؤيد ذلك خطابه في شهر أكتوبر من سنة ٢٠٠١م تحت عنوان (الإيمان والعلم)^(٤٥) حيث قال: إنَّه يوجد ثلاثة تفاسير لبناء العلمانية، ولم يقبل بالثلاثة، بل خطأها، ويستطرد هابرماس في خطابه مسمياً نفسه (بما وراء العلماني) ثم خطأ النموذجين العلمانيين المسميين بـ (نموذج الإبدال)^(٤٦) و (نموذج خلع اليد)^(٤٧)، ومن ثمَّ قال: ((إنَّ كلا النموذجين، رأياً أنَّ بناء عملية العلمانية قد استهزأت بالجميع أو أنَّها ترى الجميع بمنزلة العدم... وهذا التصوُّر لا مكان له في المجتمع ما بعد العلماني)).

ويرى هابرماس في الوقت نفسه أن نموذج (بناء العلمانية المثير للفرقة)^(٤٨) غير مناسب أيضاً، والنموذج الذي يختاره ويؤيده هو نموذج كانط نفسه.

وبحسب تعبير هابرماس: فإنَّ كانط قدَّم أوَّل تصميمٍ لنموذجٍ مثاليٍّ يتجاوز الحقائق الإيمانية وتراكيبيها، لكنَّه - في الوقت نفسه - يُعدُّ الباني للعلمانية والتحررية فمثل هذا الكلام يثير الشكوك تجاه مقاصد هابرماس وأهدافه، أفنُعدُّ نصيحته بضرورة استخدام لغة الدين تأكيداً على الجانب الأداتي لعصرٍ إنتقاليٍّ أم كلامه أنَّ الغرب باعتباره قوَّة العلمانية العظمى في العصر الحاضر هو للحصول على فائدة أكبر بحسب تعبيره؟ ولديه العديد من الأقوال والتصريحات التي تؤكِّد هذا الأمر تصل إلى درجة اليقين.

السمات البارزة للنظرة العالمية الدينية

يبيّن هابرماس دور النظرة العالمية الدينية مثلما يبيّن ((وظيفة الأنظمة الدينية التي تعتمد أساساً على العمل الأخلاقي - العملي، وتكوين الهوية الفردية والجماعية لترابطها بالتفسير المعرفي للعالم))^(٤٩)، فقد وظّف الفكرة (الماركسية) واستثمرها في تحليل فيبر لوظيفة الدين في المجتمع، وقلّل من شأن مسألة عرض تناقض العدل الإلهي، ووجود الشرّ إلى عدم المساواة الاجتماعية، وحصر وظيفة النظرة العالمية الدينية في (تبرير التوزيع غير العادل لمستلزمات الحياة)^(٥٠).

وهكذا تشمل مسألة العدل الإلهي وتحديّها للشّر نطاقاً واسعاً من الحالات الصعبة في الحياة التي تصاحبُ بعض الآلام والأوجاع الإنسانية، سواءً كانت تلك المشاكل والمصائب ناجمةً عن أمرٍ طبيعيٍّ أم ناجمةً عن العنصرية الاجتماعية؟، وقد يكون ثمة سببٌ آخر ينتمي إلى أيّ مصدرٍ آخر يتسبّب في الإضطراب والقلق.

وإذا طرأت مثل هذه الحالة المؤلمة في الإعتقاد والإيمان بالله القادر العادل، فسيطرُح سؤالٌ يفرض نفسه ههنا وهو: كيف يمكن لنا الجمع بين هذين الاثنين؟

وقد إرتكب خطأً ولمراتٍ عدّة :-

أولاً: تنزّل هابرماس في قراءته العصرية، بإعادته لبناء أقوال فيبر حول هذا الموضوع، فقد نزل من دور الدين في المجتمعات العصرية إلى إحدى خصائصه الثانوية وهي عملية التهدئة، ونسى وظيفته الأساسية التي تدعو إلى الهداية، وترشيد السلوك الإنساني.

ثانياً: ينزل بمستوى العذاب الإنساني والصعوبات التي يلاقيها الإنسان إلى عدم المساواة الإجتماعية، أو فقدان العدالة التوزيعية.

وضيق النظرة إلى الدين تستمر حتى تصل إلى تساوي مفهوم العدالة بمفهوم المساواة ومفهوم الظلم بعدم المساواة، وإن كانت هذه الفروقات ناشئة عن الإستعدادات والوظائف المختلفة.

وبناءً على ذلك فلا بد أن يتكلم هابرماس عن مسألة العدل الإنساني^(٥١) لا العدل الإلهي^(٥٢) مثلما تطرق لها (جورج دو شرافير) واقترحها من قبل، فلم يكن في كلامه أي إشارة إلى مسألة العدل الإلهي.

وثمة اعتقادات يقدمها لنا هابرماس عبر نظره للدين ومنها:-

١. يعتقد هابرماس أن الدين لا يكتفي بالأدلة الأخلاقية لتنظيم وظيفته التي تعمل على تبرير الظلم الإجتماعي فحسب، وإنما يستفيد من جميع الوسائل المتاحة لديه مثل:- تقديم الآراء الإلهية، والمعرفة الكونية (كوزمولوجي)، والماورائيات (الميتافيزيقيا) (ذات العلاقة بهيئة العالم بإعتباره وحدة واحدة شاملة)^(٥٣) فهذه الطريقة والأجواء تساعد على حدوث تيار يكون هدفه (التبرير العقلاني للحصول على القيم المقدسة) المسماة بالإلهيات والكلام.

فمثل هذا التفسير للنظرة الدينية للعالم تنتهي لا محالة إلى نتيجة قابلة للتنبؤ، حيث تكون النظرة الدينية للعالم أداة أيديولوجية (بمعنى الإيديولوجية الماركسية) بيد أصحاب السلطة ليبرروا إجحافهم بالتمسك بتعاليم صُنعت بأيديهم أسموها الدين، وإضفاء شرعيتهم عليها.

وهذه النتيجة تأكيد آخر على نظرة هابرماس للأداتية للدين، تلك النظرة

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

التي تؤكد أن الدين هو من صنع البشر والأسوأ من ذلك إعتباره وسيلة وأداة للظلم. ومثل هذه التنبؤات والأحكام المسبقة تحرف المحقق عن حقائق الدين، وأبعاده الإلهية غير المادية، وتؤثر على فكره.

٢. يقدم هابرماس عرضاً لبعض النواقص في النظرة الدينية للعالم تضاف إلى ما تعانیه من النقص في الصورة الأسطورية للعالم، ومن هذه النواقص فقدان الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وعدم الفصل بين نطاقات القيم المختلفة.

٣. يقر هابرماس أن الإيمان بـ (الله الخالق أو المبدئ لهذا العالم والذي يوحد جميع الأبعاد والواجبات وما ظهر^(٥٤) وما بطن)^(٥٥) وهو أمر يعمل على توحيد الطبيعة والمجتمع.

٤. يضع أنواع النظرات العالمية الماورائية (كالنظرة العالمية التي تتمحور حول الطبيعة) في مصاف النظرة العالمية الدينية، ويجعل ملاك هذا التصنيف أنها جميعاً (تقر بمصدر واحد نهائي للوجود) وتتعلق به سواء كان هذا المصدر (الله) أم (الوجود) أم (الطبيعة). وهذه الأصول غير قابلة للنقد (حيث يمكن لجميع الحجج الرجوع إلى أمثال هذه الأسس، حيث إن الأسس الأخرى ليست معرضة إلى الشك المنطقي)^(٥٦).

٥. اعتقد هابرماس بالفصل بين النظرتين العالميتين للدين والماورائيات (المتافيزيقيا) والظواهر المتصلة بالعوالم الخارجية والداخلية والاجتماعية، على الرغم من الصلة بينهما، وتعامل معها على أساس الفصل، لكن الأمور إذا وصلت إلى المفاهيم الأساسية نرى أن هذين العالمين قد خلط أحدهما بالآخر الآخر بشكل كبير. (وبالضبط نرى أن هذه المبادئ تستمر في حياتها مستمدة

فكرها من الفكر الأسطوري)^(٥٧).

وقد وجه راثبرج اتهاماً لها برماس يصفه بالتقليل (من مستوى القبول للنقد الموجود في كثير من السنن الدينية المعتمدة على التفكير والتأمل ومقدار التأكيدات المتوفرة لأغلب مزاعمهم الأساسية)^(٥٨)، علاوة على ذلك، فإنَّ عدم الفصل الكامل بين العوالم الثلاثة لا يعدّ نقصاً عند النظرات الدينية للعالم، بل يُعدّ عندها من عوامل القوّة لفهم عقلائي للعالم، متجرّداً من تعريف هابرماس للعقل.

وستطرّق إلى شرح مفصّل بهذا الخصوص في الصفحات القادمة.

بناء عقلانيّة الدين

يبحث المتديّنون في كلّ دينٍ عن أساسٍ عقليّ للدفاع عن تعاليمهم الدينيّة، ويدفعون الشبهات والشكوك التي تُثار حول الدين من قبل الملحدين، وهو أمرٌ يشترك فيه أغلب المتديّنين، وهدفٌ يصبون إليه. فضلاً عن علماء الدّين والمتكلّمين.

ويوجد تياران ينضمّان إلى البحث عن عقلانيّة الدين.

ظها في الغرب بعد ظهور الحركة التنويريّة وعلى الخصوص بين المؤمنين بالمسيحيّة، وجزمهم بصدقها وأحقّيتها من باقي الأديان، حيث يبحثون عن الدين من وجهة نظرٍ عقليّة. والمحور الرئيسي لهذه الجهود هو أهداف (الريّون) الذين إستلهموا أفكارهم من لوفيج فايرباخ^(٥٩) وهم أتباع الدين الطبيعي. ويعتبر فويرباخ أنّ الدين ليس إلّا من إرهاصات الفكر البشريّ، وينتقده انتقاداً لا ذعاً هداماً.

ويمثّل تطبيق الدين عاملاً مشتركاً بين الناس جميعاً معتمدين على

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

معرفتهم به حتى وإن كان مخالفاً للعقل البشري^(٦٠).

إنما يدعوهم إلى فهم العقلانية وممارستها في نطاق الدين، فهو مغالطة كلام دوركهايم والتماشي، ذلك الكلام الذي يقول:

من الجنون الذي يبطن الدين، هناك عقلانية خفية بحاجة إلى كشفٍ علمي^(٦١)، أمّا المحاولات الأخرى فقد قام بها فردريك مكس مولر^(٦٢) الذي دعا إلى تأسيس (علم ديني) وما أراده ادوارد بي تيلور^(٦٣) في تقديمه (لعلم الإنسان تحت عنوان علم الإصلاحيين الديني)^(٦٤).

وبناءً على هذا الرأي، وحسب تعبير فيبر فإن الأديان المختلفة عبارة عن أجوبة للظروف الخاصة بالوجود الإنساني، وإن كان كل واحدٍ منها وصل إلى مبتغاه بطريقٍ ووسيلةٍ ما^(٦٥).

إذ يرى فيبر - بعد قبوله بفرضية مخالفة الدين للعقلانية - أن الدين معاكس لبناء العقلانية بشكلٍ كاملٍ، بل أنه يؤدي وظيفة الترشيد، إذ يقول فيبر: كلّمّا تقدّمت العقلانية وترشّدت سينزوي الدين، ويُطرد (إلى داخل نطاق اللامعقول)^(٦٦). وكلّمّا تمّت السيطرة على الفهم النظري للعالم، وأديرت الحياة بصورةٍ عمليّةٍ من قبل العقلانية، فلن يبقى للدين إلا نطاق ضيقٌ لفهم للحياة.

ويمتلك هذا التضادُّ بين الدين والعقلانية جذوره في الفكر الفلسفي التنويري لأنّهما على طرفي نقيضٍ، ولذلك فلن تتّصف النظرة العالميّة الدينيّة بالعقلانية إلا بعد فصل التعاليم والقواعد الدينيّة عن تيار التفسير والفهم للعالم، وكذلك الفصل لأمر الحياة الإنسانية، وهذا لا يتحقّق إلا بالعلمانية.

وكما مرّ علينا في موضوع عمليّة التعقيل للنظرة العالميّة الأسطوريّة، فإنّ

العقلانية من وجهة نظر المنادين بها، ليس هي إلا التبرّي من الدين لصالح العقلانية، فإن لم يتم الأمر على جميع الأصعدة، فسيتمّ على الأقل في المسائل المهمّة في الحياة، سواء كان على الصعيد النظري أم العملي. ويقدم هابرماس بحثه في مجال التعقيل للدين على أسس نظريّة فيبر. مستدلاً بنوع من اللعبة ((التي لا بدّ أن يشترك بها الجميع وإلا فلا، وبناءً على ذلك فكلمنا نمت العقلانية، سيتحوّل الأمر المقدّس إلى أمر لغويّ وسيؤول أمره إلى الفناء))^(٦٧).

وكما قال دوشرايدر: يصاحب المفهوم الهيجلي لتطور العقل تفوّق الذات^(٦٨)، ودعا هذا الأمر هابرماس إلى إستبعاد الدين.

أمّا الإيمان الديني فأنه يحول دون التفاسير الإبداعية التي تمثّل إحدى ضروريّات مراحل العقلانية الحديثة. وهذا ما يتحقّق في قول بعض العلماء أمثال فيبر، وبنيامين، وأدورنو، وبارسونز الذين يتهرّبون من إستبعاد الدين ويخالفونه.

لكنّ هابرماس ينفي محاولات أولئك العلماء بحفاظهم على قدسيّة الدين، وهذا النفي متأتّى من إعتقاده أنّ محاولاتهم غير مقبولة، ودالّة على قلّة إيمان كتابها بانتصار العقلانية (...). ولذا لا نظنّ أنّ هابرماس يرى مستقبلاً للدين^(٦٩).

أمّا الأسس والفروض التي تعتمدها أمثال هذه المحاولات فهي بالشكل الآتي:-

١. إنّ الدين هو جزءٌ من الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة التي يؤمن جميع

أفراد البشر على مرّ العصور بها.

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

٢. إستمرار هذه الظاهرة هو دليلٌ على عقلانيّة الدين وخلفيته العقليّة؛ فلولا ذلك لما أمكن للدين الإستمرار، والدوام بأشكاله المختلفة على مرّ العصور في حياة البشر.

٣. العقلانيّة عقيدةٌ أم عملٌ تكون له القدرة على الإجابة عن الحاجة البشريّة؟ أم هي عبارةٌ عن حلولٍ نصفيةٍ يلجأ إليها في المواقف الصعبة؟ فالعقلانيّة تعني الحلّ.

٤. إنّ الدين - اعتماداً على ما هو موجودٌ من المعطيات - عبارةٌ عن حلٍّ عقلائيٍّ صنعه البشرُ يلجئون إليه عند الحاجة، وسيستمر الدينُ بالمضي في طريقه التكاملي مع تطوّر الاحتياجات، والتكامل البشري التجريبي والنظري. ويعود الفرق بين الحلول المطروحة لإثبات عقلانيّة الدين إلى أنّ أهل المحاولات قد رأوا أنّ الدين قد حقّق لهم بعض احتياجاتهم على مختلف الأصعدة، وإلاّ فإنّ رأيهم في الأمر مبنيٌّ على قولهم: ما الدين إلّا هيكلٌ اجتماعيٌّ، وما العقلانيّة إلّا بُعدٌ لا ينفك عن الدين، ويتعدّى إلى ضمّ القيم الدينيّة أيضاً^(٧٠).

وعلى الرغم من أنّ هابرماس يوافق فيبر في هيكلية تحليله العام وإستدلّاله في مسألة تعقيل الدين، وإثبات ضرورة الدين، وظهور المعرفة الأخلاقيّة، لكنّه يعتمد على أفكاره في هذا الأمر، ومع ذلك كلّهُ فهو يُشكّل عليه، ويختصر الإشكال في النقاط الآتية:

لماذا يرى أنّ عمليّة البناء الاجتماعيّة مدمرةٌ؟

لماذا يرى أنّ الأديان لاسيّما التي تدعو إلى السعادة الأخرويّة ضرورة بقاء

الأخلاق المتمحورة حول العقل؟

وتُعدّ النظرة الدينيّة العالميّة - في منظومة هابرماس الفكرية - مرحلةً من مراحل عمليّة التعلّم، ونموّ علم الكونيّات السوري. وقد إستعار هابرماس مفاهيم العلم المعرفي التكويني البياجي ومصطلحاته، مثل مفاهيم التصوريّة للتعليم، والمرحلة، والمعرفة الصورية، والمفهوم التصديقي للنماء المعرفي، والأصول الموضوعية، ثمّ وضع تلك المصطلحات في بوتقة تحليله الإجتماعي بالنسبة إلى الدين.

ويؤمن هابرماس أنّ الدين هو حصيلة العقل البشري حيث يؤمّن بعض الاحتياجات الخاصّة التي تواجه البشر في فهم العوالم الثلاثة: العينية، والذهنيّة، والاجتماعيّة. فالدين - عنده - لا يُعدّ حلاً خالداً للقضايا البشريّة، بل هو حلّ مؤقت لا فائدة منه إلا في مرحلة محدّدة بمعنى: البقاء حتّى ظهور البديل.

وقد أغفل - في خضمّ هذا التفكير المنتشر بين أغلب علماء الاجتماع - العنصر الإلهي في الدين الذي لا وحي فيه، وأهمّلت الصلّة بالعالم الآخر بشكل تامّ. ويمكن لنا القول: إنّ مثل هذا التفسير مناسب لتعريف تلك المجاميع من الأنظمة الفكرية التي لا تعترف بوجود الله، ولا الوحي؛ لأنّها منكروة للآخرة.

وربما يكون ظهور بعض الأديان والمذاهب التي لا تؤمن بالله، ولا الوحي، وعلاقته بالمخلوقات مناسباً لهذا التفسير، لكنّ هذين العنصرين هما عاملان مهمّان في فهم الأديان ذات المنشأ الإلهي كاليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام، بل هما من العناصر الأساسية والأصيلة التي لن يكون إهمالها ناجماً إلا عن عدم المعرفة والغفلة والتجاهل لها، ومن ثمّ يكون عاملاً مهمّاً لسوء

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الفهم لأبعاد هذه الأديان؛ أمّا التغافل عن هذه المكونات الأساسية الأصيلة، فإنه يواجه علامة إستفهام كبيرة ويخدش نتائجها.

معرفة العالم العقلانية

تعدّ معرفة العالم من وجهة نظر العقل، إحدى الثوابت الأصلية لعصر الحداثة والتجديد. فلمذهب الحداثة أسسه وقواعده الفلسفية الخاصة به، وما عُرف عن فهم الحداثة للعالم والمجتمع والإنسان أو ما عنون بالنظرة العصرية لعلاقات أحدهما بالآخر، فهو يختلف بصورة أساسية عن الفهم الأسطوري أو الديني ويمكن فهم هذه العلاقة بين الحداثة والعالم بصورة أكثر دقة: يجب تسميته (تحديث المجتمع).

وقد حدّد البعض نظرتهم بالتطوّرات الظاهرية لشكل المجتمع في فهم الحداثة مصابين بنوع من السذاجة والسطحية في أفكارهم، أو بالحقيقة مالوا إلى تسهيل الأمور وتبسيطها. ومع ذلك فإنه لا بدّ من الإلتباه إلى أنه لا العقلانية ولا المستوى العالي للنموّ بحدّ ذاته يتضمّن معنى التطوّر.

ويتنقدها برماس أولئك الذين يهبطون بمعنى الحداثة إلى التحديث، معترفاً بفصل النموّ عن التطوّر والتفكيك. ويبرّر هذا الفصل بما يأتي:

(لا تعني المراحل الحديثة للتعليم إتساع نطاق الخيارات، بل ستتبعها صعوبات جديدة، لكنّ القضايا التي تقع في مراحل النموّ الحديثة - وإن لم تكن غير قابلة للقياس مع القضايا القديمة - يمكن لها الإستقرار في مستوى أعلى نظراً إلى شدتها وقوتها)^(٧١).

ويعتمد هابرماس التحليل في كيفية نهاء المعرفة البشرية أساساً في نظريته (التطوّر التكاملي للمجتمع). حيث يرى أنّ العلاقات الإجتماعية ستمرّ أيضاً

في مراحل تكاملية خاصة بها واحدة تلو الأخرى، ومنها سيمر التكامل البشري بين هاتين البوتقتين ليصل إلى مسيرة متناغمة ومتناسقة بينهما، فضلاً عن المعرفة الإنسانية.

وشرح مسيرة تطور البشر التكاملي اعتماداً على مفهوم الفصل بين العوالم الثلاثة (عالم المجتمع، والعالم الطبيعي، والعالم الداخلي)، وقد لخص مراحل التطور هذه بما يلي:

ظهرت مشكلة سُميت بفصل المجتمع عن الطبيعة الخارجية عند الانتقال إلى الشكل الاجتماعي الثقافي للحياة، أي: ظهور التركيب الأسري. أن التغلب على الطبيعة أمرٌ إسترعى إنتباه الإنسان إليه باعتباره مصدراً نادراً مهماً، ولم يكن هناك بدُّ من الإلتجاء إلى الأسطورة والسحر، وعدم القدرة على مواجهة الحوادث غير المتوقعة ليقُلل من أهميتها.

ظهرت قضية التنظيم الذاتي للنظام الاجتماعي بظهور النظم السياسي الجماعي.

اهتم الإنسان بالأمان القانوني باعتباره مصدراً نادراً.

لم يكن هناك مهربٌ من تعديل القمع الاجتماعي والسلوك التعسفي إلى إضفاء الشرعية على السلطة. وقد تحقّق هذا الأمر في إطار النظرة العالمية (حيث أمكن حلّ المشكلة الأساسية للمرحلة السابقة - العجز -) في عصر الحداثة باستقلال الاقتصاد (وإعطاء الدور المتمم للحكومة) وطرحت قضية التجارة والتنظيم الاجتماعي والتنسيق مع الطبيعة.

وجّهت العناية إلى القيم باعتبارها مصدراً نادراً.

أما عدم المساواة الاجتماعية فقد ساعدت على ظهور الحركات

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الاجتماعية والإستراتيجية.

ويُعتقد أن هذه (التطورات والتفاعلات) ستصل إلى أهدافها في إطار الديمقراطية التكتلية لحكومات الرفاه الاجتماعي (وستحل المشكلة الأساسية للمرحلة السابقة - وهي عدم الأمان القانوني).

وأخيراً، إن صُورت مجتمعات ما بعد الحداثة كما تصوّر اليوم من زواياها المختلفة، فقد تقرّر من قبل وضع الأنظمة العلمية، والتعليمية، والتربوية، ضمن الأولويات، ويمكن التفكير في قضية التجارة بتنسيق المجتمع مع الطبيعة الداخلية، وستعود موضوعية المصدر النادر، لكنه لا يمثل مصدر السلطة والأمن أو القيم، وإنما مصدر المعنى والحافز^(٧٢).

وباستعماله لمصطلحات إقتصادية في هذا التحليل كالعرض والطلب والمصدر النادر والتجارة، فهو يحاول معها تفسير التطورات الاجتماعية في إطار العقلانية، وهو إطار قائم على حل المشاكل الطارئة بالحساب. وستكون الحداثة في هذه العملية مظهراً لتيار العقلانية في أبعاد الحياة الاجتماعية المختلفة وتعاملها مع الحقائق الخارجية. أمّا الجزء الوحيد الذي لم تستطع العقلانية الدخول إليه فهو الحياة الداخلية للأفراد وصلتها بالدوافع وأهمية الحياة.

ويقرّ هابرماس أن العقلانية لم تستطع فتح هذا الحصن لحدّ الآن ورضي بدخول الدين إلى نطاقها مجبراً، أملاً أن تُرفع هذه النقيصة في المستقبل، أي: في عصر ما بعد الحداثة ليفتح آخر معاقل الدين على يد العقلانية.

وثمة جذور في الفكر التنويري تعمل على تفسير الحداثة ضمن إطار عملية التعقيل، حيث تضع العقل بديلاً مساوياً للدين، ومنها يمكن إستبعاد

الدين من الحياة الإجتماعية، ولها القدرة على توحيد الصفوف، وخلق جوٍّ من التوافق. فعملية التعقيل عند هابر ماس أمرٌ حتميٌّ لا بدَّ منه، ينمو معه الفكر البشريُّ بحسب تناسبه مع مراحل النموِّ البشريِّ لمعرفة الإنسان للعالم. حيث يُعرَّفُ عمليةُ التعقيل بثوابتٍ معيَّنة. كلُّها وُجِدَتْ هذه الثوابت والمكونات في مرحلةٍ من مراحل التفسير للعالم بشكلٍ أكثر، سترقى تلك المرحلة إلى درجةٍ أعلى في منحني العقلانية، وسنبحث هذه الثوابت بإختصارٍ في ما يأتي.

١. بناء العقلانية بمثابة اللامركزية

إستعار هابر ماس مفهوم (اللامركزية)^(٧٣) من بياجيه، حيث يقدم هذا المفهوم بوصفه أحد معايير التنمية الإجتماعية. وفي نظرية بياجيه لتنمية الطفل، تصل اللامركزية إلى مرحلةٍ من النمو المعرفي والإجتماعي يتغلَّب فيها الطفل على الذاتية^(٧٤).

والذاتية عند الطفل في جوهرها ظاهرةٌ من نوع اللافصل، بمعنى إشراك الرأي مع الآخرين، أو الخلط بين نشاط الأشياء أو الأفراد الآخرين بنشاط النفس. وتشمل الذاتية - بناءً على هذا التعريف - التلقين للنفس والسيطرة على اللاشعور الذاتي للجماعة، كما تشمل فقدان المعرفة للرأي الآخر، وإدخال المجموعة إلى داخل الذات. فهذا العمل في كلتا الحالتين يبقى في مرحلة اللاشعور لعدم قدرته على الفصل^(٧٥).

وبناءً على ذلك فإنَّ الذاتية عند الطفل لها صلةٌ ب (اللافصل) بينه وبين جماعته، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّه على علاقةٍ بعدم فصل نفسه عن عالم الأشياء العينية^(٧٦).

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

ويقدم بياجيه - هنا - عملية اللامركزية تحت عنوان (النقص التدريجي للذاتية لصالح الوتيرة المتصاعدة لإجتماعية التفكير.

أو بعبارة أخرى: لصالح العينية وقبول الرأي الآخر)^(٧٧).

وبالنهاية فإن عملية اللامركزية تجعل الطفل نامياً في بعده الحسي والاجتماعي (وسيقف لفهم نفسه وللخروج من الأنا.

وبعبارة أخرى: سيعي مكانته الخارجية بين الأفراد ومن ثم سيكتشف شخصيته "من الداخل" وشخصية الآخرين)^(٧٨).

وينسب هابرماس فكرة اللامركزية - بوصفها بناء عقلانية النظرية العالمية - إلى فيبر، مبيناً أن قوله في هذا الصدد إنما هو المكمل الطبيعي لكلام فيبر. وعندما ينسب مسألة بناء العقلانية يقول: إن النظرية العالمية عند الإنسان العصري تختلف عن مواقف الأفراد في السابق، ونظرتهم إلى العوالم الطبيعية والذهنية والاجتماعية. وهذا الكلام لا يجدد النسبة بشكل صريح في كلام فيبر؛ لكننا نرجح إستعارة هابرماس، هذا الأصل من نظرية بياجيه حول نمو الطفل المعرفي، وعممه على تاريخ الفكر البشري العام. وقد إستعمل هذه النظرية المعممة للنمو، وجعلها في بوتقة إعادة البناء وتفسير فيبر حول بناء العقلانية الإجتماعية لتكون موافقةً لنظرياته.

ويعتمد هذا النوع من أساليب البحوث على نقل نتائج إحدى الدراسات وتعميمها على سائر نواحي العلوم، ومن صفات هذا الأسلوب:-

امتلاكه تاريخاً عريقاً في فكر الماركسيين.

دفع هذا الأسلوب هابرماس إلى التناقض في أقواله.

ولذا فقد واجهت هابرماس مجموعة من المشاكل في أسلوبه المعرفي. إذ

يعتبر الفصل بين نواحي العلم من الخصائص والمميزات الأساسية للحدثة والعقلانية، ويجعل التفصيل في مزاعم الإعتبار وتمييز أسلوب الإثبات ونقدها من دواعي الفخر لجيله، لكنّه خالف في التطبيق مزاعمه، ولم يراع الحدود للعلوم والأساليب المعروفة لكل ناحية من نواحي العلوم، وعلى حدّ تعبيره فهو يتعامل مع النتائج العلميّة تعاملًا غير عقلائيّ.

وعندما نوغل في التعرّف على عمق المشكلة التي يواجهها هابرماس فإنّنا سنضيف - بحسب تصرّجه - أتباع رسالة (المؤلّف الميت) في نظريّاته وإستنتاجاته، ويسوّغ لنفسه التلاعب بألفاظ المفكرين الآخرين، ليعطيها معنى آخر بحسب ما يرتضيه لتوافق نظريّاته^(٧٩).

أمّا إذا أمعنا النظر في نظريّة بياجيه سنعرف أن مفهوم الذاتيّة يدور في نطاق العالم الداخلي للفرد، وعدم القدرة على تمييز الذات عن العالم الخارجي والاجتماعي.

وبعبارة أخرى: نرى الطفل في هذه المرحلة يرى نفسه هو النواة لهذا العالم.

أمّا التغلّب على هذا الأمر وضيق النظرة فقد يستلزم اللامركزية عن الذات.

ويقايس هابرماس بين مفهوم الله والذاتية للعوالم العينية والذهنية مع مفهومه وفرض محوريّته في عصر الطفولة، وينسب فكرة التمحور حول الله إلى عصر الطفولة البشريّة، ويرى أنّ إقتلاع هذه الفكرة في عمليّة التعقيل هو مصداق اللامركزية.

ولذا فإنّ الفرق بين الإثنين جوهريّ. إذ يتمحور العالم - في الفكر

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الديني - حول الله، ويسير في الجهة المخالفة للذاتية، وله مركزية أقوى من العوالم الثلاثة. إذ إن الأديان تخالف الذاتية بشكل عام، ويشمل هذا الأمر الأديان غير الإلهية المصنوعة بيد البشر. وأوغل البعض منها حتى جعل الهدف الغائي والكمال الديني للبشر هو التجاهل التام للذات.

فكيف لنا الموافقة بين مثل هذا التفكير بالذاتية، ومن ثم حساب محور فكرة التمحور حول الله لتكون علامة التطور في العقلانية؟

ويبدو أن هابرماس - بلجوثه إلى هذه الأساليب - يريد تحقير الدين، وطرده التعاليم الدينية، وحذف الدين من الحياة العينية والاجتماعية للبشر، وفرضها من المسلمات لديه ومن ثم أخذ بالتبرير لها.

فالتوليف بين المكونات غير المتناسقة، والإقتباس من النظريات ذات الصلة بالفروع العلمية المختلفة، والتلاعب بالمعاني والمصطلحات الفنية، ثم الحكم المسبق بالنتيجة المطلوبة، لا يمكن مساواتها بالمعايير العلمية الباحثة عن الحقيقة. لأن التحرر المنتج من التمحور حول الله سيضر باللامركزية المعرفية، ويعود بها إلى مرحلة الذاتية.

٢. بناء العقلانية بمثابة الفصل

يرى هابرماس أن الفصل هو من الضروريات التي لا بد منها لفهم الحداثة في العالم، كي لا يحكم على منجزاتها (كالقبول لنقد السنن والمواضيع الاجتماعية والأسس العامة للعدالة والأخلاق) بالفناء^(٨٠)، فتفسيره للحداثة قائم على حوار فلسفي يلخصه بالفصل في بناء العقلانية ويحسبها العمود الفقري لفهم العالم.

وهذا التفسير مُقتبس عن تعريف فيبر حيث ظهرت أولى علائم هذا

الفصل في الفصل العملي الوظيفي بين البنى التحتية الإقتصادية والسياسية عن بعضها البعض الآخر، وتمييزها عن المجتمع قاطبةً.

ويعتبر هابرماس - بإلهام من بارسونز - أن الفصل التالي سيتم في الأجزاء الثلاثة للمجتمع وهي: (الثقافة والمجتمع والشخصية) ويعتقد بامتداد ونشر الفصل إلى مجموعة أخرى ثلاثية القيم داخلية في الثقافة، ألا وهي: العلم والقانون والأخلاق والفن، وستصل الحداثة إلى هدفها السامي وهو الفصل بأقصى حدوده. ومن ثم فإن التفكيك سيعزل كل قيمة على حدة، فضلاً عن تنظيم المنطق الداخلي لها بمعايره الخاصة به للنقد والتقييم للآراء ذات الصلة بها.

ويُعدُّ تفسير الحداثة عند هابرماس في إطار بناء العقلانية هو بمثابة التفكيك والفصل وإبدال العقل بالدين تحديداً؛ فهو الدافع الذي أوجده المثالية الألمانية، ولقي هذا النوع من المثالية أنصاراً في التقليد الفكري، أمثال بي يرس ورويس وميد وديفي^(٨١) ولهم تأثيرهم الخاص^(٨٢)، لكن البعض قال: إن دوركهايم هو المبدع لفكرة الفصل (إن الذين كتبوا عن الدين والتحديث من بعده، أمثال بارسونز وبيلا ودوبرت)^(٨٣) يُعدّون من أتباعه ومتابعيه.

ويلخص راثيرج أبعاد الفصل المختلفة بناءً على رأي هابرماس بالآتي:
الفصل هو عبارة عن عزل ما أسماه فيبر ميادين (القيم الثلاثة) الثقافية، وهي العلم والأخلاق والفن وفصل وحدتهم التي لا تتجزأ في العوالم الدينية، لتصل بالتالي إلى إستقلال كل منها لتتبع منطقتها الداخلي الخاص بها.
فهذه العملية أو ما يمكن تسميتها بالظاهرة هي عبارة عن فصل العوالم

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الثلاثة (العينية والاجتماعية والذهنية) والنظرات الثلاثة (Einstellungen) لتغلب على هذه العوالم (بناء العينية، وقبول القواعد، والتصريحة). وأهم من ذلك كله هناك ثلاثة أنواع تُسمى (مزاعم الإعتبار) هي (الصدق، والنزاهة، والمصدقية)^(٨٤).

ويأتي - هنا - سؤال يفرض نفسه، ألا وهو: هل تمتلك مزاعم الإعتبار في اللغات العقلانية المنفصلة - كما يسمونها - القدرة على تقديم الصورة الحقيقية للعالم والتعقيدات في العلاقات، والظواهر، والحوادث الواقعة بشكل صحيح؟

ويجيب هابرماس على هذا السؤال بالسلب القاطع، ولذلك فإنه ينتقد مفكري عصر الحداثة ويسفهمهم، فبحسب إعتقاده أن فصل مزاعم الإعتبار يُعد شرطاً لازماً غير كافٍ للعقلانية. وأبعاد الإعتبار المختلفة (الصدق، والنزاهة، والمصدقية) وإن كانت قد فصلت إحداها عن الأخرى بسبب إتباع إزامات العقلانية، لكنها تتعامل معها من طرق شتى.

ويقتر هابرماس بالحقيقة التي تقول: (إن أبعاد العقل المختلفة قد عزلت إحداها عن الأخرى بشكل قاطع... توجه إلى نوع من الوحدة) ويسمى حركة قهقراية، ولكنه يستدرك فيما بعد، ويضيف قائلاً: (ليست تلك الوحدة التي يمكن تحقيقها في مرحلة العوالم، بل هي الوحدة التي يمكن تحقيقها تجاه الثقافات التخصصية (والمنفصلة) في تيار العمل التواصلي اليومي غير الأداتي)^(٨٥).

أما وظيفة العقلانية التواصلية فهي بناء الجسور بين المؤثرات العقلانية لتصل إلى إدراك كامل وأكثر إعتباراً وأقوى دفاعاً عن العالم. فهذه العقلانية

تريد أن تحل محل السلطة القويّة للدين، والفكر الموحد ذي المعنى في عصر الحداثة، ذلك الفكر الذي يضمُّ أبعاداً ومستوياتٍ مختلفةً في العالم سواء كانت عينية أم ذهنية أم اجتماعية ليجمعها في مجموعة واحدة متصلة في مكان واحد. لكن المشكلة تكمن في الفعل التواصلي، فهل يمكن له أن يكون أداة مناسبة لإيجاد التعامل والتفاهم الموفق بين المشاركين في حديث ما، أو حتى الأعضاء في مجموعة واحدة، ولكنها عاجزة عن عكس العلاقات المتبادلة الموجودة على جميع ميادين أرض الواقع والإعتبار.

وربما اتسعت طاقة العقلانية المتكئة على الصلات بين الأشخاص، حيث يمكن من خلالها وصل الحجج المتنوعة لزعم خاص أحدها بالآخر، لكنها ليست قادرة على ربط ميادين القيم المختلفة أحدهما بالآخر، لأن العقلانية التواصلية فرضت مسبقاً أصل الفصل، وسلّمت له من دون تعريض حياتها للخطر أو المس والنيل من فلسفتها الوجودية.

٣. بناء العقلانية بوصفها دحساً للسحر

يعرّف فيبر السحر على أنه الصراع بين الدين والمعرفة العقلانية معتبراً هذا الصراع إفراغ العالم والحياة من جميع المعاني. إذ تتبين أهمية الحياة والعالم من تلك المعرفة التي تؤيد أن الفاعل والخالق للعالم إنما خلقه لهدف، وأسس قواعد الخلق على وفق خريطة رسمها هو. ولذا فإن الحوادث والظواهر التي تقع في هذا العالم، إنما تحكي كل واحدة منها عن نية وقصد فيما ورائها. وبذلك تظهر رؤية في التعامل مع السحر في النقاط الآتية :-

١. يرى فيبر أن الناس في عصر ما قبل العلم كانوا مضطرين إلى قبول الظواهر والحوادث العالمية على أنها فعل تواصلي يضيف على العالم معنى

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

وهدفاً؛ لأنهم كانوا عاجزين عن إدراك العلاقات العليّة الموجودة بين الظواهر. وبإنتصار العلم وموت الله (تقدّس اسمه)، فلا حاجة لهذه الفرضيّة، لأنّ علاقات الظواهر تحوّلت إلى علاقات العلة والمعلول فيما بينها بدلاً عن الإرتباط الطولي المتحقّق بينها بوجود ما بعد الطبيعة؛ لأنّها لن تحكي عن أمورٍ خافيةٍ فيما ورائها، ولأجل ذلك فقد خلت من المعنى.

٢. يرى فيبر أن لا معنى من الإتجاه العقلاني نحو موضوع أهميّة العالم؛ لأنّه يعتقد أنّ الرأي التجريبي الرياضي تجاه العالم ينفي من الأساس أيّ مسعى فكريّ للحصول على معنى في الحوادث الحاصلة في هذا العالم^(٨٦).

فالمفهوم الذي يرمي إليه فيبر من دحض السحر هو ثمرة عمليّة بناء العقلانيّة، ويعتبره نتيجة حتميّة لمنحى التقليل إلى العقلانيّة عنده، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى منحاه العملي تجاه الدين؛ والعقلانيّة في نظامه الفكري، ما هي إلاّ الحسابُ للحصول على أقرب الطرق، وأفضلها، وأنجعها، والأكثر فائدةً، ثمّ الوصول إلى هدفٍ غير عقلائيّ، والدين هو الأداة للحلول الظاهريّة وغير العقلانيّة والمشاكل الفكرية التي يلجأ إليها الإنسان.

٣. يرى فيبر السحرَ على أنّه عمليّةٌ يذوب فيها الدافع الأخلاقي والديني - الثقافي الأساسي في بوتقة النفع الخالص^(٨٧) وتبقي الظواهر وتحدث في عالم دحض السحر دون حكايتها عن أيّ أمرٍ آخر^(٨٨).

وقد شرحتُ فكرة دحض السحر ونتائجها السلبية في عبارتيّ فيبر المعروفتين: (التفريط بالحرية) و (تقليل المعنى).

وقد فسّرتُ حركة التنوير في نظرية ادريانو وهوركهايمر الناقد (بترد الأسطورة وبناء العلمانيّة، أو دحض السحر لبعض التعابير الأسطوريّة،

والدينية، والسحرية في العالم^(٨٩).

أمّا ويليام ريج^(٩٠) وبإلهامه من كتاب بيتر برجر المسمّى بالخيمة المقدّسة^(٩١) فقد اعتبر السحر بأنّه فقدّ للخيمة المقدّسة^(٩٢) ويتبيّن من هذه التعابير والتفاسير أنّ هذه المجموعة من الفلاسفة قد وضعت الدين والسحر والأسطورة في صفّ واحدٍ وأوّلت دحض السحر باللادين.

أمّا هابرماس فإنّه يرى أنّ فهمه للعقلانية محدودٌ ولا يُقبلُ به، على الرُغم من إشتراكه مع فيبر في ضيق تصوّراته ونظره عن ماهية وظيفة الدين وعمله، ولذا يقترح بديلاً عن ذلك توسيع مفهوم العقلانية لتشمل العقلانية التواصلية لعلّه يساعدنا على النظر إلى جوانب السحر الإيجابية (بشكلٍ عام).

ويسعفنا مك كارتني - هنا - في فهم القصد من المفهوم العامّ لدحض السحر. حيث يقول: إنّ دحض السحر بمعناه العامّ يعني الحدّ من الإعتبار وحجّية الأصول الأساسية للدين التي عرّفت على أنّها من الضروريات له. ويتمّ هذا الأمر عن طريق وضع هذه الأصول على المحكّ، والترديد في حجّية تفاسيرها الشائعة.

ويستطرد قائلاً: إنّ دحض السحر يعني (تميع الإجماع الأصولي الديني بالتواصل والتعامل). وفي هذه الظاهرة (فإنّ حجّية السنن والتقاليد تواجه ترديداتٍ وأسئلةً استدلاليةً تشمل القواعد، لكنّ نطاق التفاسير والحاجة إلى التبرير الاستدلالي يزداد يوماً بعد يومٍ بالمقدار نفسه الذي يتّسع به مقدار نطاق الإستقلال الفردي الذي تنمو فيه عملية فصل الهوية الفردية)^(٩٣).

ويعود أمر (دحض السحر) - وهو الخطوة الإيجابية في عملية بناء العقلية - إلى ذلك النموذج الذي يدين بالتضادّ الأساسي بين الدين والعقل،

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

والذي يقرُّ بدوره بغلبة العقلانية على الدين في عصر الحداثة.

ويُعدّ دحضُ السحر - في هذا النموذج المعرفي - الدواء الناجع للجروح التي أحدثتها العقلانية الغربية في جسد المسيحية. وعدّ بعض المنظرين أنّ هذا العمل والأسلوب، جاء من حبّ البعض للدين الذين كانوا يعانون من النواقص والإعوجاجات في التعاليم المسيحية، وأرادوا بذلك إسداء بعض الخدمات للدين بحسب ظنّهم عن طريق تقديم شيءٍ سُمّي بدحض السحر مع سلب التقديس عن الدين، ففتحوا باب التأويل والتفاسير المختلفة للتعاليم الدينية ليحصّنوا بها الثغور ونقاط الضعف التي تعاني منها تعاليم المسيحية، التي إستهدفتها حملاتُ العقلانيين ثمّ النأيّ به عن أولئك.

وليس هناك من سببٍ يَحْتَسِنُ على قبول هذه التجربة على أنّها من النماذج الذاتية للدين، ولا يُوجد أيُّ أساسٍ عقلائيٍّ عليه إلا مسألة التشبيه، والقياس لتعميم النتائج، والخصائص لهذه التجربة التاريخية على جميع الأديان.

فإنّ القياس هنا ينسجم مع الفارق؛ إذ تُوجد أدلّة كثيرةٌ مخالفةٌ لهذا التعميم غير المقبول. والقبولُ بمثل هذا القياس يستلزم التغاضي عن بعض أديان كالأسلام الذي يؤكّد على العقل والعقلانية، خلافاً للعهديين وفرضيات المؤمنين الذين يؤكّدون أنّ أساس الإيمان هو الإستدلال العقلي.

٤. لغوية الأمر القدسي

تتّصف هذه اللغوية^(٩٤) بالقرب من دحض السحر، ويمكن لها أن تكون طريقاً لتحقيقه. وبتركيب هابرماس وإعادته لبناء نظريات دوركهاميم وجورج هربرت ميد (يتصوّرون نظريّة حول المنطق الداخلي للنمو الاجتماعي - الثقافي، حيث إنهم حلّلوا هذا النمو في إطار علمية لغوية الأمر القدسي^(٩٥)،

فالقديسيّة عند دوركهائم تنمّ عن العظمة والشعبية في آنٍ واحدٍ: (فالموجود المقدّس يكون محظوراً، بمعنى منع التعديّ على خصوصيته، فضلاً عن أفضليّته وشعبيته ومرغوبيّته)^(٩٦)، فلغويّة الأمر القديسي (DIE VERSPRACHLICHUNG DES SAKRALEN) هو تشغيل عمليّة تكون نتيجتها عند هابرماس (الحجّية والسلطة والإقتدار (غير المبرّر) والضمني (فالأمر القديسي)، ثمّ يبدّل تدريجياً بالحجّية العقلانيّة والظاهرة (لتوافق الرأي العام)^(٩٧)، وقصده من إنتقال الحجّية والإقتدار، هو أنّ بعض الوظائف كـ (إعادة الإنتاج الثقافي، والتضامن الاجتماعي، والاجتماعيّة) ستفصل عن الأسس المقدّسة وستبدّل العلاقة اللغويّة إلى العمل الناظر إلى التفاهم المتبادل. بالمقدار الذي يكون فيه الفعل التواصليّ متكفّلاً بالوظائف الأساسيّة الاجتماعيّة، وتقع مسؤوليّة تنظيم الإتفاقات على الناقل اللغوي)^(٩٨).

و تكون لغويّة الأمر القديسي - بهذه الأوصاف - بمعنى التغلب على العقل الجماعي البشري على الأمر القديسي، وتنزيل الكائنات المقدّسة عن عروشها اللا زمنية على السجّاد اللغوي، وإبدالها إلى الأمور الحقيقيّة والثابتة والمتغيّرة والمتفق عليها. فيكون هذا الأمرُ بمثابة خلع اليد عن الأمور المقدّسة التي تليق بالدين.

كما يقول راثيرج في معرض كلامه عن عمليّة لغويّة الأمر القديسي: (ما يحيط الأمر المقدّس من جذّابيّة ونفرة، والقوى الساحرة للأمر المقدّس، ستشدّد فجأةً بواسطة القوى الملزمة الناشئة عن مزاعم الإعتبار القابلة للنقد، وستنحدر إلى مستوى الأمور اليوميّة)^(٩٩)، ولاشك أنّ لغويّة الأمر القديسي ستكون عاملاً مساعداً يسير على خطى العلمانيّة، وليس بالضرورة أن يكون

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

عاملاً لفهم أكثر عقلانيةً عن العالم، وأسلوب أكثر إنسانيةً في الحياة. وعبر تقييم عامٍ لتحليل هابرماس تجاه التطورات الثقافية والفكرية البشرية، نرى أن نظامه الفكري يعاني من تناقضاتٍ واختلافاتٍ داخليةٍ كبيرةٍ؛ حتى وإن تغاضينا عن النقد الأساسي الوارد على العلم المعرفي والفلسفي، والأسلوب المعرفي والعلم الاجتماعي في نظريته. أمّا أحكام هابرماس المسبقة السلبية تجاه الماهية، ووظائف الدين، وميله العميق للعلمانية، فكلها تمتلك تأثيراً كبيراً على اختياره لمقدمات حججه وإستنتاجاته النهائية.

وربما تكون لنظرية التواصل الاجتماعي الهابرماسية أرضيةً وأساساً للفهم المتبادل، والاتفاقات العامة، والتضامن الاجتماعي في المجتمع العلماني، لكنّها عاجزةٌ وأقلُّ تطوراً من تحليل الدين، فضلاً عن الحلول بدلاً عنه، أو لتكون أساساً سليماً يمكنه الإحاطة بالعلاقات الموجودة المعقدة بين العوامل والظواهر في هذا العالم.

المصادر

١. Berger, Peter L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, ١٩٦٧.
٢. Durkheim, Emile. The Elementary Forms of the Religious Life. Translated by Joseph W. Swain. New York, NY: The Free Press, ١٩٦٥.
٣. "The Determination of Moral Facts." In Sociology and Philosophy. New York, NY: The Free Press, ١٩٧٤, pp. ٣٥-٦٢.
٤. Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York, NY: Basic Books, ١٩٧٣. Habermas, Jiirgen. "On Social Identity." Telos ١٩٤, Spring (١٩٧٤): ٩١-١٠٣.
٥. "Toward a Reconstruction of Historical Materialism." pp. ١٣٠-١٧٧.
٦. "Modernity--An Incomplete Project." In Postmodern Culture, ed. Hal Foster London: Pluto Press, ١٩٨٥, pp. ٣-١٥.
٧. "Questions and Counter-Questions." In Habermas and Modernity, ed. Richard J. Bernstein. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٨٥, pp. ١٩٢-٢١٦.
٨. "Transcendence from Within, Transcendence in this World." In Habermas, Modernity, and Public Theology, ed. Don S. Browning and Francis S. Fiorenza. NY: Crossroad, ١٩٩٢, pp. ٢٢٦-٢٥٠.
٩. Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics. Translated by

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

Ciaran P. Cronin.

١٣. Cambridge, Mass. & London, England: The MIT Press, ١٩٩٣.
١٤. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays. Translated by William Mark Hohengarten.
١٥. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٦.
١٦. "Modernity: An Unfinished Project." In Habermas and the Unfinished Project of Modernity:
١٧. Classical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity, ed. Maurizio Passerin d'Entr
١٨. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٧, pp. Benhabib ٣٨-٥٥.
١٩. Glauben and Wissen. Sonderdruck ed. Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt-Main: Suhrkamp,
٢٠. ٢٠٠١.
٢١. Honneth, Axel et al. "The Dialectics of Rationalization: An rgen Habermas." Telos ٤٩, Fall (١٩٨١): ٥-٣١.
٢٢. Horkheimer, Max, and Theodore Wiesengrund Adorno. Dialektik der Aufkl rung: Philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido, ١٩٤٧.
٢٣. Jarvis, Simon. Adomo; a Critical Introduction. New York, NY: Routledge, ١٩٩٨.
٢٤. 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, ١٩٩٧, pp. ٩-٢٣.
٢٥. Kalberg, Stephen. "The Rationalization of Action in Max Weber's

- Sociology of Religion."Sociological Theory ٨/١٤ Spring)١٩٩٠): ٥٨-٨٤.
٢٦. MacIntyre, Alasdair. "Rationality and the Explanation of Action." In Against the Self-Images of the Age. Notre Dame, IN: Notre Dante University Press, ١٩٨٤.
٢٧. McCarthy, Thomas A. "Translator's Introduction."In The Communicative Action, ed. Jfirgen Habermas. Boston: Beacon Press, ١٩٨٤, ١٤ pp. vii-xliv.
٢٨. 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, ١٩٨٨, pp. ٣٧-٥٦.
٢٩. Outhwaite, William. Habermas: A Critical Introduction. Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, ١٩٩٤.
٣٠. Piaget, Jean. The Child's Conception of Physical Causality. Translated by Marjorie Gabain. Totowa, NJ.: Littlefield, Adams & Co., ١٩٦٥.
٣١. Science of Education and the Psychology of the Child. Translated by Derek Coltman. Middlesex, UK: Penguin Books, ١٩٧٧.
٣٢. Postone, Moishe. "History and Critical Social Theory." Contemporary Sociology ١٩/٢٤, March (١٩٩٠): ١٧٠-١٧٦.
٣٣. Pusey, Michael. Jurgen Habermas London and New York: Routledge, ١٩٩٣.
٣٤. Rehg, William. "Translator's Introduction." In Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, ed. Jfirgen Habermas. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٨, pp.
٣٥. Rothberg, Donald Jay. "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work: Some Remarks on the Relation between Critical Theory and the

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

Phenomenology of Religion." *Philosophy Social Criticism* ١١/٣، Summer (١٩٨٦): ٢٢١-٢٤٣.

٣٦. Schrijver، Georges de. "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 van het Vnje Darken* ١٢ (١٩٨٤): ٣٧٧-٣٩٤.
٣٧. Tathagatananda، Swami. "Hinduism and How it is Transmitted." In *Religious Pluralism and Religious Education*، ed. Norma H. Thompson. Birmingham، Alabama: Religious Education Press، ١٩٨٨، pp. ٢٧١-٣٠٠.
٣٨. Tenbruck، F. H. "Das Werk Max Webers." *Klner Zeitschrift fiir Soziologie and Sozialpsychologie* ٢٧ (December ١٩٧٥): ٦٦٣-٧٠٢.
٣٩. Weber، Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated by Edward A. Skits & Henry A. Finch. New York، NY: The Free Press، ١٩٤٩.
٤١. "Religious Rejections of the World and Their Directions." pp. ٣٢٣-٣٥٩.
٤٢. "Science as a Vocation."hz From *Max Weber: Essays in Sociology*، ed. H. H. Gerth and C. W. Mills. New York، NY: Oxford University Press، ١٩٥٨، pp. ١٢٩-١٥٦.
٤٣. -. "The Social Psychology of the World Religions." pp. ٢٦٧-٣٠١.
٤٤. Wiggershaus، Rolf. *The Frankfurt School: Its History، Theories، and Political Significance*. Translated by Michael Robertson. Cambridge: MIT Press، ١٩٩٤.

الهوامش

- (١) Jurgen Habermas, "Modernity--An Incomplete Project," in Postmodern Culture, ed. Hal Foster (London: Pluto Press, ١٩٨٥),
- (٢) J. Habermas, "Modernity: An Unfinished Project," in Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Classical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity, ed. Maurizio Passerin d'Entreves and Seyla Benhabib (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٧), pp. ٣٨-٥٥.
- (٣) Jurgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٠).
- (٤) William Outhwaite, Hobert, A Critical Introduction (Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, ١٩٩٤), p. ٢.
- (٥) Rolf Wiggershaus, The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, trans. Michael Robertson (Cambridge: MIT Press, ١٩٩٤), p. ٥٤٠.
- (٦) Max Horkheimer and Theodore Wiesengrund Adorno, Dialektik der Aufklarung: Philosophische Fragmente (Amsterdam: Querido, ١٩٤٧).
- (٧) Paradigm.
- (٨) Intersubjective
- (٩) Michael Pusey, Jurgen Habermas (London & New York: Routledge, ١٩٩٣), p. ٣٤.
- (١٠) W. Outhwaite, Habermas: A Critical Introduction, p. ٣٨.
- (١١) Moishe Postone, "History and Critical Social Theory," Contemporary

Sociology ١٩/٢ (March ١٩٩٠): ١٧١.

(١٢) Telos.

(١٣) J. Habermas, "On Social Identity," Telos ١٩ (Spring ١٩٧٤): ٩٤.

(١٤) Ibid., p. ٩٥.

(١٥) Jiirgen Habermas, The Theory of Communicative Action (Boston: Beacon Press, ١٩٨٧) TCA] void, P. ٤٤.

(١٦) Alasdair MacIntyre.

(١٧) A. MacIntyre, "Rationality and the Explanation of Action," in Against the Self-Images of the Age (Notre Dame, IN: Notre Dante University Press, ١٩٨٤), pp. ٢٥٢-٥٣; quoted in TCA I, ٦٣.

(١٨) TCA II, ١٣٨.

(١٩) Ibid.

(٢٠) Lifeworld.

(٢١) Cf. J. Habermas, Between Facts and Norms (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٨), p. ٥٥.

(٢٢) Max Weber, The Methodology of the Social Sciences, trans. Edward A. Stills & Henry A. Finch (New York, NY: The Free Press, ١٩٤٩), p. ٨١.

(٢٣) Cf. TCA I, ٤٧-٤٨.

(٢٤) TCA I, ٦٣.

(٢٥) Validity Claims.

(٢٦) Truth Claim.

(٢٧) Rightness.

(٢٨) Truthfulness or Sincerity.

- (٢٩) TCA I, ٥٠.
- (٣٠) TCA I, ٦٣.
- (٣١) TCA I, ٤٩.
- (٣٢) Reification of worldview.
- (٣٣) TCA I, ٥٠.
- (٣٤) Ibid.
- (٣٥) Sign-substratum.
- (٣٦) TCA I, ٤٩.
- (٣٧) Desocialization of nature and the denaturalization of society.
- (٣٨) TCA I, ٤٨.
- (٣٩) Cf. Gabriel Moran, "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View," in Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, ١٩٨٨), p. ٣٨.
- (٤٠) Swami Tathagatananda, "Hinduism and How it is Transmitted," in Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, ١٩٨٨), p. ٢٧٦.
- (٤١) Ibid., p. ١٤١.
- (٤٢) Ibid., p. ١٤٦.
- (٤٣) J. Habermas, Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, trans. William M. Hohengarten (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٦), p. ٥١.
- (٤٤) Cf. J. Habermas, "Transcendence from Within, Transcendence in this World," in Habermas, Modernity, and Public Theology, ed. Don S. Browning and Francis S. Fiorenza (NY: Crossroad, ١٩٩٢), p. ٢٢٩.

- (٤٥) J. Habermas, *Glauben and Wissen*. Sonderdruck ed. Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt-Main: Suhrkamp, ٢٠٠١.
- (٤٦) Replacement Model.
- (٤٧) Expropriation Model.
- (٤٨) Disruptive Secularization.
- (٤٩) J. Habermas, *Legitimation Crisis*, (Boston: Beacon Press, ١٩٧٥), p. ١١٩.
- (٥٠) TCA I, ٢٠١.
- (٥١) 'humano-dicy'.
- (٥٢) Georges de Schrijver, "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* ١٢ (١٩٨٤): ٣٧٧-٩٤.
- (٥٣) TCA I, ٢٠٢.
- (٥٤) بتعبير مشهور: الغيب والشهود.
- (٥٥) TCA I, ٢٠٦.
- (٥٦) TCA I, ٢١٤.
- (٥٧) Ibid.
- (٥٨) D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," *Philosophy and Social Criticism* ١١ / ٣ (Summer ١٩٨٦): p. ٢٣٦.
- (٥٩) Ludwig Feuerbach.
- (٦٠) J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," in *Rationality and the Study of Religion*, ed. J. S. Jensen and Luther H. Martin (Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, ١٩٩٧), pp. ٩-١٠.

- (٦١) Cf. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph W. Swain (New York, NY: The Free Press, ١٩٦٥), pp. ١٤-١٥.
- (٦٢) Friedrich Max Mfiller. •
- (٦٣) Edward B. Tylor.
- (٦٤) J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," p. ٩.
- (٦٥) E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. ١٥.
- (٦٦) M. Weber, "The Social Psychology of the World Religions," In *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills (New York, NY: Oxford University Press, ١٩٥٨), p. ٢٨١.
- (٦٧) D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. ٢٣٣.
- (٦٨) Self-surpassing.
- (٦٩) G. de Schrijver, "Wholeness in Society," p. ٣٨٧.
- (٧٠) J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," p. ١٥.
- (٧١) J. Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism," In *Communication and the Evolution of Society* (Boston, Mass.: Beacon Press, ١٩٧٩), pp. ١٦٣-٦٤.
- (٧٢) *Ibid.*, pp. ١٦٥-٦٦.
- (٧٣) Decentration.
- (٧٤) Ego-centrism.
- (٧٥) Jean. Piaget, *Play, Dreams, and Imitation in Childhood*, trans. C. Gattegno & F. M. Hodgson (New York, NY: The Norton Library, ١٩٦٢), pp. ٧٣-٧٤.
- (٧٦) Cf. J. Piaget, *Science of Education and the Psychology of the Child*, trans. Derek Coltman (Middlesex, UK Penguin Books, ١٩٧٧), p. ١٧٥.

- (٧٧) J. Piaget, The Child's Conception of Physical Causality, trans. Marjorie Gabain (Totowa, NJ.: Littlefield, Adams & Co., ١٩٦٥), p. ٣٠١.
- (٧٨) J. Piaget, Science of Education, p. ١٧٥.
- (٧٩) Cf. Axel Honneth et al., The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jiirgen Habermas, "Telos ٤٩ (Fall ١٩٨١): ٣٠.
- (٨٠) A. Honneth et al., "The Dialectics of Rationalization," p. ١٥
- (٨١) Peirce, Royce, Mead, and Dewey.
- (٨٢) J. Habermas, "Questions and Counter-Questions," in Habermas and Modernity, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٨٥), p. ١٩٧.
- (٨٣) D. J. Rothbtrg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. ٢٢٢.
- (٨٤) Ibid.
- (٨٥) TCA II, ٣٩٨.
- (٨٦) Cf. M. Weber, "Religious Rejections of the World and their Directions," in From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills (New York, NY: Oxford University Press, ١٩٥٨), pp. ٣٥٠-٥١.
- (٨٧) M. Posey, Jurgen Habermas, p. ٣٥.
- (٨٨) M. Weber, Economy and Society (Berkeley: University of California Press, ١٩٧٨), vol. ١, p. ٥٠٦.
- (٨٩) Simon Jarvis, Adorno; a Critical Introduction (New York, NY: Routledge, ١٩٩٨), p. ٢٤.
- (٩٠) William Rehg.
- (٩١) William Rehg.

- (٩٢) W. Rehg, "Translator's Introduction," in J. Habermas, *Between Facts and*
*NO*١٧١١S, p. xxvi.
- (٩٣) T. A. McCarthy, "Translator's Introduction," in *The Theory of Communicative*
Action, vol. ١, P.
- (٩٤) Linguistification of the Sacred.
- (٩٥) Moishe Postone, "History and Critical Social Theory": ١٧٣.
- (٩٦) E. Durkheim, "The Determination of Moral Facts," in *Sociology and*
Philosophy (New York, NY: The Free Press, ١٩٧٤), p. ٣٦.
- (٩٧) D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work." p. ٢٢٤.
- (٩٨) TCA II, ١٠٧.
- (٩٩) D.J. Rothberg. "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. ٢٢٤.