

# جدل المغايرة بين الفلسفة والدين

## نقد رؤية هيغل كنموذج

إحسان علي الحيدري

أستاذ التعليم العالي في فلسفة الدين - جامعة بغداد - العراق

### ملخص إجمالي:

من ينظر في الدراسات المعنوية بعلاقة الدين بالفلسفة سوف يجدها تدخل ضمن شبكة متضادة ومتناقضة من الأفهام: فهناك من يحاول جعل الدين الرَّحْمَ الحقيقي لانطلاق الفلسفة، وقبالة هذا الرأي من يرى أنَّ الفلسفة جاءت كردِّ فعل للدين، وهناك من كَفَّرَ الفلاسفة من رجال الدين، ومنهم من حاول التوفيق بين العقل والنقل، وبالتالي بين الفلسفة والدين، فيما ذهب آخرون إلى فصلهما، وأعطى لكلِّ منهما مجالاً من المقاربة يختلف عن الآخر.

من أجل تظهير مسعاها في بيان جدل المغايرة بين الفلسفة والدين، تتخذ هذه الدراسة هيغل كنموذج لمثل هذا البيان، ورغم الاختلافات الكثيرة حول نصوصه اللاهوتية، فقد سعينا إلى استخلاص جملة من النتائج يليها النقد والتعقيب تجاه ما قدّمه من رسائل حول الدين أثارت ولا تزال الكثير من المشكلات المعرفية في حقل فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. بل أكثر من ذلك فإن ما يضاعف من الجدل الدائر حول منظومة هيغل الدينية هي إصراره العزف على ثلاثة أوتار في طرحه لأفكاره؛ لكي يكون إيقاع عزفه متلائماً مع فكرة التثليث أو.

مفردات مفتاحية: الدين - الفلسفة - المنهج الإيماني - المنظور الهيجلي - الديانة الطبيعية - مملكة الروح.

## تمهيد:

لدى تقليب صفحات الكتب المعنيّة بالعلاقة بين الدين والفلسفة، نجد أحداث كثيرة عن حالات الاتصال والانفصال بين المجالين، حتى أنّ بعض الباحثين جعل محور فلسفة الدين يتجلى في العلاقة التاريخية بينهما، من غير أنّ يتحرّى البحث عن موضوعات هذا المحور، والعلوم التي يحتاج إليها الباحث فيه، والغاية منه، والفرق بين فلسفة الدين ومجالات أخرى مشابهة له؛ لذلك سنحاول - قدر استطاعتنا - في هذا البحث تبيان بعض تلك الأمور.

## - عناصر المغايرة بين الدين والفلسفة:

يتجلىّ التباين بين مجالَيّ الدين والفلسفة في أربع جهات هي [1]:

1 - من حيث الموضوع: ثمة موضوعات مشتركة بين الدين والفلسفة تتمثّل بمجموعة من الأسئلة التي يحاول كلٌّ منهما الإجابة عنها مثل: السؤال عن أصل الإنسان ومصيره، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، وطبيعة الله وعلاقته بالإنسان، وخلود النفس، وحرية الإرادة، وعلاقة السلوك الإنسانيّ بالسعادة البشرية وما إلى ذلك. لكن الذي يفصل بين الميدانين هو طريقة معالجة كلٍّ منهما للإشكاليّة المثارة، فضلاً عن أنّ هناك موضوعات متميّزة لكلّ ميدان مثل: العبادات والمعاملات في ميدان الدين، ومشكلة المعرفة في ميدان الفلسفة.

2 - من حيث المنهج: المنهج الذي يميّز به ميدان الدين هو المنهج الإيمانيّ، وأدواته تعتمد على الوحي والنقل والمكاشفة، ويؤدّي النصّ الدور الرئيس في الدين. أمّا ميدان الفلسفة فيتميّز بالمنهج العقليّ، وأدواته التأمل والتحليل والتركيب والاستنتاج وفق قواعد منطقيّة دقيقة، ويؤدّي الاستدلال العقليّ الدور الرئيس في الفلسفة. هذا يعني أنّ الدين قد يقبل قضايا معيّنة على أنّها موضوعات للإيمان من حيث كونها تصديقاً، في حين أنّ الفلسفة لا تقبل ذلك. والإيمان في معناه الشائع هو قبول مجموعة من الحقائق غير المستمدّة من المصادر الحسيّة أو العقليّة، والمصدر هنا إلهيٌّ أو خارق للطبيعة مثل الكتب المقدّسة، أو الأحاديث النبويّة، أو التجارب الصوفيّة وغيرها. ويستعمل بعض رجال الفكر الدينيّ المنطق والعقل، ويحرزون في ذلك نتائج رائعة عند شرحهم لتفاصيل هيكل التفكير الدينيّ، غير أنّ المنطق والعقل يُستعملان هنا لزيادة أدلّة عقليّة على ما يقبلونه هم وسائر المؤمنين على أساس الإيمان، والدليل على هذا الأمر أنّه في حال ظهور تعارض بين العقل والإيمان سيخضع الأول للثاني سوى بعض المذاهب الدينيّة، أمّا الفلسفة فالعقل يحتلّ

[1]- يُنظر مع المقارنة: ميد (هنتر): الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، 1969م، (43 - 49). مع: جعفر (كمال محمد): الإنسان والأديان (دراسة ومقارنة)، ط1، دار الثقافة، قطر، 1985م، ص (190 - 200).

فيها مكان الصدارة. ويمكن القول أنّ الفيلسوف يطلب الرضا العقليّ، في حين يطلب رجل الدين الرضا العاطفيّ.

3- من حيث المسلّمات المبدئيّة: يتعامل المفكّر الدينيّ مع موضوعات بحثه عن طريق التسليم مبدئيّاً بأصول عقيدته، أمّا الفيلسوف فيبذل جهداً لتجنّب المسلّمات الخفيّة أو اللاواعية؛ لأنّه يعتقد أنّ وجود مسلّمات غير معترف بها يمثل إحدى العقبات الكبرى في وجه التفكير الصحيح. أمّا رجل الدين أو اللاهوتيّ فلا يفعل ذلك، ومثال على هذا الأمر مشكلة الألوهيّة ودراساتها عند اللاهوتيّ، فهو يؤلّف الكتب الكثيرة لمناقشة طبيعة الله وعلاقته بالكون والإنسان وما إلى ذلك، ومهما اتّسعت المناقشات فإنّها تستند في النهاية إلى افتراض أنّ الله موجود. إنّه في بحثه لا يُشكك البتّة في وجود الله، إنّما يحاول العثور على أدلّة عقليّة للبرهنة على المبدأ الذي يؤمن به.

4 - من حيث الغاية: إنّ من أهداف الدين إعطاء الإنسان أماناً وإحساساً بالطمأنينة، وهو هدف عمليّ. أمّا الفلسفة فمن أهدافها السعي للمعرفة من غير الاهتمام بالمصاعب التي تواجه الفيلسوف عند سلوك هذا الطريق، وهو هدف نظريّ؛ لذلك يُعدّ الدين - عند الكثيرين - أهمّ من الفلسفة. ولا ريب في أنّ من يُكرّس حياته للعمل الفلسفيّ يحرص على إيضاح أنّ الدافع إلى المعرفة لا يقلُّ تأصلاً في الإنسان عن الرغبة في الحصول على الأمان والطمأنينة الروحيّة، وأنّ الدافعين لا يوجدان بالقوّة نفسها لدى الناس عامّة، فمعظم الأشخاص يرون أنّ الوعد الذي يُقدّمه الدين أقوى جاذبيّة بكثير، وهم يشعرون بضرورة حصولهم على ضمان أنّ الحياة جديدة بأن يُعاش فيها، ويؤمنون بأنّ الدين قادر على إعطائهم هذا الضمان على نحو أيسر ممّا تقدر عليه الفلسفة التي، وإن استطاعت تقديم مثل هذا الضمان، فذلك لا يكون إلّا بعد تفكير طويل. وفي النهاية، نجد الفيلسوف يحاول صياغة فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عمليّاً، لكنّ الناس يُدركون أنّ الفلسفة تهتمّ بالنظر أكثر من اهتمامها بالعمل، ويعتقدون أنّ الفيلسوف سيواصل تأمّلاته بالإصرار نفسه سواء أدّت هذه التأملات إلى نتائج عمليّة أم لم تؤدّ. أمّا المفكّر الدينيّ - وإن كان تفكيره يكتسب طابعاً لاهوتياً تجرديّاً في بعض الأحيان - فهذه الأول يظلّ دائماً إيجاد الأساس العقليّ لنشاط عمليّ وهو بلوغ سلام الروح وطمأنينة القلب.

## استنتاجات

نستنتج ممّا سبق الآتي:

وجود اشتراك بين الدين والفلسفة في نوعيّة الأسئلة المتناولة، مع وجود اختلاف في كنيّة التعاطي مع تلك الأسئلة.

يختلف كلُّ منهما في نقطة الانطلاق، فالفلسفة تنطلق من الحذر وعدم التسليم بأيّة فكرة مهما كانت قبل فحصها والشكّ فيها، وضرورة التجردّ الكامل، والتخلّص التامّ من الأفكار المُسبقة، في حين يبدأ الدين من مُسلّمات عقائديّة وحقائق إيمانيّة مصدرها الوحي (في ما يخصّ الديانات السماويّة) أو الوضع (في ما يخصّ الديانات الوضعيّة)، ولا سبيل للشكّ فيها.

الدين نشاط عمليّ، أمّا الفلسفة فنشاط نظريّ، وإذا كان الدين سعيًا للاتحاد بالله، فالفلسفة تحليل لمفهوم الله ومفهوم الاتحاد.

## العلاقة التاريخيّة بين الدين والفلسفة

نعثر في كتب تاريخ الفلسفة على مسارات متنوّعة تجلّت فيها علاقة الدين بالفلسفة، وقد قُسمت إلى عصور عدّة منها<sup>[1]</sup>:

**1 - العصر اليونانيّ القديم:** ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطًا قويًّا منذ فجر التاريخ، حتى قيل: إنّ كلّ محاولة تهدف إلى الفصل التامّ بينهما تنتهي لامحالة إلى العجز عن فهم كليهما، فقد مهدت الأساطير الدينيّة لنشأة التفكير الفلسفيّ، فالديانات البابليّة والمصريّة القديمة والفارسيّة كانت لها آراء خاصّة في تفسير الكون والإنسان وما بينهما من علاقة. والأمر نفسه ينطبق على الديانة اليونانيّة القديمة، إذ ظهرت مؤشّرات العلاقة بين الإنسان والعالم في قصائد هوميروس<sup>[2]</sup> وهزiod<sup>[3]</sup>. غير أنّ فلاسفة اليونان القدماء لم يلبثوا أن تبيّنوا أنّ تلك الأساطير الدينيّة لا تخرج عن كونها خيالات بشريّة اصطنعها الناس على صورهم ومثالهم لوصف الآلهة، ولا سيّما أنّ الديانة اليونانيّة كانت تصوّرهم على أنّهم يحبّون ويكرهون ويتخاصمون، ويحقد بعضهم على بعض، كما يفعل البشر تمامًا؛ لهذا صرح إكسانوفان<sup>[4]</sup> بأنّ الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وخلعوا عليها هيئاتهم وعواطفهم ولغتهم، ولو كان في وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لآلهتها لصوّرتها على مثالها؛ لذلك لم يشأ هذا الفيلسوف اليونانيّ أن يخلع على الآلهة صفات البشر، بل ذهب إلى تصوير الإله بوصفه عقلاً خالصًا.

**2 - العصر الوسيط:** ساد التفكير الدينيّ هذا العصر، وكانت الفكرة السائدة تتمثّل في عدم إمكان العقل وحده أن يصل إلى الحقائق كلّها، فضلًا عن أنّ من الحقائق ما لا يمكن الوصول إليها إلّا عن طريق الوحي، بغضّ النظر عن دقّة العقل وصحّة برهانه؛ واستنادًا إلى ذلك كانت الحقائق

[1]- يُنظر: إمام (عبد الفتاح إمام): مدخل إلى الفلسفة، ط4، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977م، ص (113 - 118).  
[2]- (هوميروس) Homer: من أشهر شعراء قدماء اليونان، عاش في القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد، تُعدُّ أشعاره خزنيًا فكريًّا للديانات الشعبيّة في اليونان، وخزنيًا فكريًّا لبعض الفلاسفة. من أعماله: ((الإلياذة))، و((الأوديسة)).  
[3]- (هزiod) Hesiod (نحو 700 ق.م): أحد شعراء قدماء اليونان المبرزين، وهو شاعر ملحمي، اقترن اسمه باسم هوميروس، وحظي بقدر عظيم من الإعجاب. من أعماله: ((أنساب الآلهة))، و((الأعمال والأيام)).  
[4]- (إكسانوفان) Xenophanes (نحو 570 - 480 ق.م): فيلسوف إغريقيّ، يُعدُّ مؤسس فلسفة التوحيد نتيجةً لطرحة آراء فلسفيّة تتعلّق بتنزيه الإله وتوحيده، إذ قال: «هناك إله واحد، الأعظم بين الآلهة والناس، والإله لا يُشبه الفانين شكلًا ولا فكرًا».

الدينيَّة تمثِّل نقطة البداية التي يبدأ منها فلاسفة هذا العصر، ويستعملون العقل في محاولة البرهنة والتدليل على هذه الحقائق. لكن، من الخطأ الظنُّ أنَّ هؤلاء الفلاسفة قد قصروا اهتمامهم على قبول وسائل الدين بطريقة ساذجة، بل على المرء ألا يقتصر على الإيمان الساذج الذي لا أثر فيه للعلم أو العقل؛ ذلك لأن في استطاعة العقل أن يبرهن على صحَّة أعقد المسائل الدينيَّة وأكثرها غموضاً كما صرَّح بذلك أنسلم<sup>[1]</sup>. أمَّا توما الأكوينيُّ فيذهب إلى أنَّ العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة، وصدرا عن أصل واحد، فالله هو الذي أودع العقل في الإنسان، وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي. ومعلوم أنَّ الحقيقة لا يمكن أن تعارض الحقيقة؛ لأنَّ القضيتين المتناقضتين لا بدَّ من أن تكون إحداهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة، فالحقيقة يجب أن تكون واحدة؛ ومن ثمَّ سيؤدِّي كلُّ من العقل والإيمان الحقيقة نفسها. غير أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يصل بالعقل وحده إلى كلِّ الحقائق الدينيَّة، ومن هنا، لا بدَّ من أن يُعزَّز العقل بالوحي ليتمكَّن الإنسان من إدراك الأسرار الفائقة للعقل، فالعقل والنقل ليسا بنقيضين، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل إحداهما الأخرى.

**3 - العصر الحديث:** في هذا العصر بدأت الفلسفة بالاستقلال عن اللاهوت، وعادت إلى الاعتزاز بالعقل، فكان تصريح ديكارت<sup>[2]</sup> مفتاح الدخول إلى هذا العصر حين صرَّح بأنَّه ينبغي علينا ألا نقبل شيئاً على أنه حقُّ ما لم يظهر لنا أمام العقل أنه كذلك. ثم جاء كانط وفصل الفلسفة عن الدين، ورأى أنَّ المحاولات التي تُبذل لإقحام العقل في دائرة اللاهوت محاولات عقيمة، وحاول أن يُثبت استحالة البرهنة على وجود الله بالأدلة العقليَّة؛ ذلك لأنَّ هذه القضية تخرج عن حدود المعرفة البشريَّة وتدخل في مسلمات فلسفة الأخلاق؛ من هنا رأى أنَّ المذهب الأخلاقيَّ يقتضي أمرين: التسليم بخلود النفس الإنسانيَّة والتسليم بوجود إله قادر وخير، ولهذا كان وجود الله في نظره مُسلِّمة أخلاقيَّة ضروريَّة تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقيَّ.

### استنتاجات:

لا شكَّ في أنَّ الباحث في مجال الفلسفة قد اطَّلَع على العلاقة التاريخيَّة بين الدين والفلسفة؛ لكثرة ما ورد بشأن هذا الموضوع في كتب تاريخ الفلسفة، فضلاً عن كتب تتعلَّق بالموضوع؛ لذلك ارتأينا ألا نكرِّر ما قاله الآخرون من تفاصيل في هذا المجال. ثمَّ إنَّ موضوعاً على هذه

[1]- (القديس أنسلم) (1109 - 1033) Anselm م: فيلسوف ولاهوتيُّ إيطاليُّ، اشتهر بدليله الأنطولوجيِّ على وجود الله. من أعماله: ((المناجاة))، و((العظة)).

[2]- (رينيه ديكارت) (1650 - 1596) Descartes, Rene م: فيلسوف فرنسيُّ، يُلقَّب بأبي الفلسفة الحديثة، مؤسس المذهب العقليِّ في المعرفة، وصاحب مبدأ الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، طوَّر الدليل الأنطولوجيِّ في إثبات وجود الله. من أعماله: ((مقال في المنهج))، و((تأملات في الفلسفة الأولى))، و((مبادئ الفلسفة)).

الشاكلة لا يمكن أن يُستوفى كاملاً في فصل واحد لكثرة تفصيلاته؛ ولأنه سيُشمل تاريخ الفلسفة كلّها منذ فجر نشأتها إلى يومنا هذا، وهذا خارج عن نطاق البحث قيد الدراسة لكون منهجه قائماً على البحث الفلسفيّ لا على البحث التاريخيّ؛ لذلك تعمّدنا الإيجاز الشديد في بيان العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة، على أن نُسهب في تناول عينة فلسفيّة تمثّلت فيها هذه العلاقة خير تمثّل، تلك الشخصية الفلسفيّة التي تجلّت بهيغل، وهذا ما جعلنا نتوقّف عند كانط لدى سرد العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة في العصر الحديث، رغم وجود شخصيّات فلسفيّة كثيرة لاحقة طرحت رؤى فلسفيّة بشأن الدين. فما يميّز هيغل من باقي الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين لحقوه، هو اختيار أولئك الفلاسفة واحداً من الاتجاهين عند وقوفهم في مفترق الطرق بين الدين والفلسفة، فإمّا أن يختاروا اتّجاه الاتصال بين الموضوعين، وإمّا أن يتبنّوا اتّجاه الانفصال بينهما، أما هيغل فجعل فلسفته ديناً وجعل الدين فلسفة، ولتمييز صحّة هذا القول من عدمه؛ سنتطرق إلى الرؤية الهيغليّة بشأن الدين، بعد ذكر مجموعة من الاستنتاجات تتعلق بالعلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة على النحو الآتي:

- ولادة التفكير الفلسفيّ من رحم الأساطير الدينيّة والأديان الشعبيّة.

- بروز حركة نقديّة بشأن الدين مع بداية بزوغ فجر الفلسفة اليونانيّة.

وجود حركة جدليّة تاريخيّة بين الدين والفلسفة ظهرت أول الأمر على شكل اتّصال واندماج، ثمّ بدأت محاولات الانفصال نتيجةً لتوجّه سهام النقد إلى الدين الشعبيّ، ثمّ عاد الاتّصال والانفصال على شكل متفاوت وفق المسار الزمنيّ ووجود الفلاسفة، حتى وصل الأمر بينهما إلى قمة الاتّصال مع بداية العصر الوسيط، ثمّ ما برح الأمر أن وصل إلى مرحلة القطيعة بينهما مع بداية العصر الحديث، واستمرّت العلاقة على منوال التقارب والتباعد إلى يومنا هذا.

### علاقة الدين بالفلسفة وفق المنظور الهيغليّ

وصلنا الآن إلى الأنموذج الفلسفيّ الذي سنطرح رؤيته بشأن الدين؛ ليكشف لنا عن جدليّة العلاقة بين الدين والفلسفة وفق منظوره الخاصّ، إذ يمثّل الدين عند هيغل أحد تجلّيات الروح المطلق، ويقع بين الفنّ والفلسفة. فالروح المطلق يتجلّى بداية في موضوعات حسّيّة على نحو ما يتّضح في الفنّ في الصور والتماثيل التي تعبّر عن المطلق بوصفه موضوعاً حسيّاً لا روحاً مثلما كان الأمر عليه في فنون الديانات الوثنيّة. غير أنّ الروح المطلق بوصفه روحاً لا يمكن أن يتجلّى على نحو كاف في الصورة الحسّيّة لأنّها لا تستطيع أن تعبّر عن حقيقة ما هو روحيّ تعبيراً كاملاً، وهذا لا ينفي أنّ الفنّ يعبّر بشكلٍ ما، وإن كان غير كافٍ، عن المطلق؛

لذلك نجد أنه ظل يعاني تناقضاً داخلياً بسبب هذا التعبير الناقص<sup>[1]</sup>.

ولمّا كان الفنُّ على هذا النحو، غير كافٍ ومتناقضاً مع نفسه، كان من الضروريّ أن توجد صورة جديدة لإدراك المطلق، على ألا تكون هذه الصورة الجديدة موضوعاً حسياً، بل لابدّ من أن تكون روحاً، وماهية الروح ليست الشعور أو الوجدان ولا الانفعال أو الوعي الحسيّ، بل العقل. بعبارة أخرى، ماهية الروح هي الفكر بما هو فكر، أو هي العقل الكليّ، ومن ثمّ فإنّ أيّ إدراك حقيقيّ للمطلق ينبغي أن يدرك لا بوصفه موضوعاً من موضوعات الحسّ، بل بوصفه فكراً خالصاً أو عقلاً كلياً، ومثل هذه المعرفة لا توجد إلاّ في الفلسفة. غير أنّ العقل لا يرتفع دفعة واحدة من إدراك المطلق بوصفه موضوعاً من موضوعات الحسّ (كما هو الحال في الفنّ)، إلى إدراكه بوصفه فكراً خالصاً (كما هو الحال في الفلسفة)، بل هناك المرحلة الوسطى التي لا يدرك فيها المطلق بطريقة حسية خالصة ولا بطريقة عقلية خالصة، والمرحلة الوسطى هي الدين<sup>[2]</sup>.

فإدراك المطلق في الدين لا يكون إذن بوصفه موضوعاً حسياً، ولا بوصفه عقلاً خالصاً، بل هو أمر بين الاثنين يسميه هيغل "التمثّل"، أي أنّ الروح المطلق يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية عن طريق اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنائيات والتشبيهات، فالدين يكون في المرحلة الوسطى لأنّه، وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، يعبر عنها بشكل مجازي تمثيليّ تصويري، ولا يقصد بالتصويري ذلك التصوير الحسيّ بكلّ ما فيه من جزئية، بل التصوير الذي يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة، متوسلاً بالتعبير المجازي أو الرمزيّ أو الصور البلاغية<sup>[3]</sup>.

يُصرّح هيغل في أحد مؤلفاته بأنّ الدين يشتمل على لحظتين هما<sup>[4]</sup>:

1 - اللّحظة التي يعي الإنسان فيها أنّ له إلهاً، وهذا هو الوعي التمثيليّ الذي يتعارض فيه الإنسان وجوهر الألوهية، فيتمثلها شيئاً آخر مغايراً لذاته.

2 - اللّحظة التي يستبعد فيها الإنسان التعارض ويرتفع إلى الله بامتلاكه حالة الخشوع، وهذه دلالة العبادة في الأديان.

وفي مؤلّف آخر له، يُصرّح بأنّ الدين يشتمل على لحظات ثلاث يقابل بها الفكر، وهي<sup>[5]</sup>:

[1]- الحُشْت (محمد عثمان): الأديان (تأويل نقديّ لفلسفة الدين عند هيغل)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م، ص 97.

[2]- ستيس (والتر): فلسفة هيغل، ج2(فلسفة الروح)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص (173 - 174).

[3]- هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986م، ص 146.

[4]- Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III, translation by The Rev. E. B. Speirs, (Printed by Ballantvne, Hanson & Co, London, 1895, pp. (4 - 6).

[5]- الحُشْت (محمد عثمان): الأديان، ص (60 - 61).

1 - الكليّة: وهذه اللحظة تمثّل الله أو العقل الكليّ.

2 - الجزئية: وهذه اللحظة تمثّل حالة انفصال العقل الجزئيّ عن العقل الكليّ، فالعقل الإنسانيّ يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، كما يدرك انفصاله واغترابه عن الله، والاعتراب أو الابتعاد يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

3 - الفردية: وهذه اللحظة تعبر عن عودة الجزئيّ إلى الكليّ، وهي تعني أن العقل الإنسانيّ يسعى لإلغاء بعده وانفصاله عن الله، ويكافح كي يربط نفسه بالله أو يتحد معه أو يصلح به، وتمثّل هذه اللحظة في العبادة التي تُعدّ العامل الأساس في أيّ دين.

يعتقد هيغل أنّ فلسفة الروح هي الفلسفة التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته أو في حقيقته التصوريّة الصحيحة، ولا تظهر هذه الحقيقة إلّا في مذهب الوحدانيّة المطلقة الجدليّة الذي يبدأ من الفكرة في ذاتها (المنطق)، ثمّ الفكرة خارج ذاتها (الطبيعة)، وصولاً إلى الفكرة في ذاتها ولذاتها (الروح)، والروح نفسه يمرّ بمراحل ثلاث هي: الروح الذاتيّ، والروح الموضوعيّ، والروح المطلق<sup>[1]</sup>.

ومن المفيد القول أنّ أول تكشف أو تجلّ لله في الفلسفة الهيغليّة يظهر في المنطق بوصفه الفكرة في ذاتها قبل أن تتخرج، فالمنطق الهيغليّ وصف للعقل المطلق أو للعقل الأول الموجود قبل العالم أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتخرج، وهذا العقل يصفه المنطق بالعقل المجرد والمحض تماماً، ومن ثمّ هو لم يوجد فعلياً بعد؛ لأنّه لم يتجلّ بعد في الطبيعة والعالم<sup>[2]</sup>.

ونلفت إلى أنّ اللامتناهي أو المطلق أو الفكرة في الوجود المحض الأول - وهو الوجود في الذات - ليس ساكناً، بل هو متطورّ عبر مراحل ثلاث هي: مرحلة الوجود، ومرحلة الماهيّة، ومرحلة الفكرة الشاملة، ويندرج تحت كلّ مرحلة من هذه المراحل لحظات متعدّدة، هي المقولات التي تنبثق كلّ واحدة منها من الأخرى انبثاقاً جدليّاً حتى نصل إلى مقولة المقولات، وهي الفكرة المطلقة التي تحذف كلّ المقولات السابقة وتستوعبها في آن واحد<sup>[3]</sup>.

حريّ القول أنّ تجلّي الله في المنطق بوصفه فكرة مطلقة - وفق رؤية هيغل - يمثّل جوهر الحقيقة الواقعيّة التي تتلع في جوفها كلّ المقولات المنطقيّة، وهذه الفكرة المطلقة تخرج من ذاتها وتتخرج من أجل أن تنتج غيرها، وهذا الغير هو الطبيعة التي تمثّل الفكرة على شكل غيريّة أو آخريّة، فالمطلق لا بدّ من أن يحيا كما تحيا عمليّات الوجود المتناهي، وتبدأ حركته الحيويّة

[1]- الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص 221.

[2]- يُنظر: مبروك (أمل): الفلسفة الحديثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011م، ص (226 - 230).

[3]- الخُشت (محمد عثمان): الأديان، ص 75.

من المقولات المنطقية إلى الأشياء في الطبيعة، ويؤلف المطلق - بوصفه فكراً محضاً - مضمونه الخاص بإطلاق نفسه على هيئة العالم الطبيعي، ثم يسترده نفسه بعد ذلك عن طريق الوعي الإنساني على النحو الذي سيظهر لاحقاً<sup>[1]</sup>.

تعدُّ الطبيعة - بحسب الرؤية الهيجلية - مرحلة من مراحل تحقيق الروح المطلق لذاته؛ لأنها الموضوع الذي تقدّمه الفكرة لنفسها، فالطبيعة هي الفكرة في صورتها الغيرية. إنها اللحظة التي تظهر فيها الفكرة خارجياً قبل أن تؤول إلى الداخل، وتسترد ذاتها عن طريق الوعي الإنساني في فلسفة الروح. فالطبيعة هي الفكرة وقد تخرجت عن ذاتها، إنها ذلك الانعكاس للفكرة الذي يعبر عن الحياة الإلهية<sup>[2]</sup> أو هي الألوهية المتخفية التي لم تظهر بعد بوصفها روحاً مطلقة؛ ومن ثمّ فليست هي الحقيقة الإلهية في ذاتها ولذاتها. ولما كانت الطبيعة تعارض الفكرة، والفكرة هي العقل؛ كانت النتيجة أن الطبيعة هي الألعقل أو اللامعقول. وبحسب المبادئ العامة للجدل الهيجلي فإنّ الفكرة تمثل الكلي، إذ إنّ المنطق يشتمل على الأفكار الكلية المحضة، في حين تمثل الطبيعة الجزئي، أمّا الروح فيمثل الفردية العينية التي تجمع في جوفها الكلي والجزئي معاً<sup>[3]</sup>.

يمثل الله عند هيجل الفكرة الشاملة والحقيقة الواقعية في آن واحد، وهذه الفكرة الشاملة في بدايتها كانت فكرة منطقية تعبر عن الله قبل خلق العالم، قبل أن يتجلّى في العالم الطبيعي والإنساني، غير أنّ هذا الوجود للفكرة في ذاتها لا يزال وجوداً عقلياً محضاً، ومن ثمّ لا يمكن وصفه بالوجود الحقيقي الفعلي، وإذا كان من طبيعة الفكرة أن تسعى لتحقيق هذا الوجود الفعلي والظهور في أشكال متناهية مرحلياً، فإنّ ذلك يمثل الطرق المتعينة التي توجد بها الفكرة الشاملة نفسها، وأول شكل متناهٍ تظهر فيه هو الطبيعة التي تحيا فيها الفكرة حياة الوجود المتناهي فتكابد الروح ما يسميه هيجل "بالاغتراب الذاتي أو الاستلاب أو التخارج"، ولا تستمرّ هذه الحالة إلى الأبد؛ إذ تعمل الفكرة أو الروح على استعادة نفسها والعودة إلى ذاتها، ومن ثمّ تظهر الفكرة في ذاتها ولذاتها، وهذه العودة إلى الذات من أجل الذات لا تكون إلا بجهد الروح المتناهي، فالذات المطلقة لا تملك شعوراً متميّزاً لكنها تسعى لتحقيقه عن طريق صورها المتجزئة المتناهية والوعي الإنساني بكلّ مظاهره الحضارية، ذلك الوعي الذي يسعى لتجاوز تناهيه بواسطة الارتقاء في درجات الروح من أول الروح الذاتي، مروراً بالروح الموضوعي، حتى يصل إلى الروح المطلق. وإذا كان الروح المطلق هو المرحلة العليا في تطوّر روح العالم، فإنّها بما هي كذلك تضمّ في جوفها كلّ المراحل السابقة، وهذه الحركة الجدلية من الوجود في الذات (الفكرة في ذاتها)، ثمّ التخارج والاغتراب

[1]- برهيه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج 8، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985م، ص 215.

[2]- يُنظر: الخُشت (محمد عثمان): المعقول والألمعقول في الأديان، ص (235 - 236).

[3]- الخُشت (محمد عثمان): الأديان، ص (79 - 80).

(الفكرة خارج ذاتها)، حتى مكابدة العودة إلى الذات بالوعي الإنساني (الفكرة في ذاتها ولذاتها)، تحكي قصة الروح المطلق<sup>0</sup>.

يُعدُّ الدين - من وجهة نظر هيغل - مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح، ووجوده ليس صدفة محضة، وليس وسيلة بشرية خالصة، بل هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، لذلك يتجلى في ثلاث مراحل كبيرة هي<sup>0</sup>:

1 - مرحلة الديانة الطبيعية: يشمل تعبير "الديانة الطبيعية" كلَّ الديانات التي لم تعترف بالروح بوصفه الكائن الأسمى أو المطلق، وتميل إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية، وتتسم بالطابع الرمزي، ومن نماذج ديانات هذه المرحلة التي تطرق إليها هيغل الديانة الصينية والهندوسية والبوذية والزرادشتية والسورية والمصرية.

2 - مرحلة الديانات الفردية الروحية: ترتفع الديانات في هذه المرحلة عن كلِّ تجسيد حسي لترتقي إلى فكرة الإله الشخص، ومن الأمثلة على أديان هذه المرحلة الدين اليهودي واليوناني والروماني.

3 - مرحلة الديانة المطلقة: تُعدُّ الديانة المسيحية الديانة الوحيدة التي تتفق مع فكرة الدين، ويتحقق فيها الاتفاق بين الله والإنسان تحققاً كاملاً.

فالدين الحقيقي للروح عند هيغل هو الذي يحمل رسالة التثليث (الأب والابن والروح القدس)، ولإيضاح هذه الأقسام نورد الآتي:

### أولاً:- مملكة الأب<sup>0</sup>

هذه المملكة إشارة إلى الأقسام الأول من الأقسام الثلاثة التي يعدها هيغل ممثلة عقيدة الدين المطلق، وهذا الأقسام يمثل الله قبل أن يخلق العالم وكما هو في ذاته، وللفكرة جوانب ثلاثة: الكلّي، ثمّ الجزئي الذي يخرج من الكلّي، ثمّ الفردي الذي يمثل عودة الجزئي إلى الكلّي واتّحاده معه، ويقابل هذه المراحل الثلاث للفكرة الشاملة عند هيغل في العقيدة المسيحية لحظات ثلاث هي<sup>0</sup>:

1 - لحظة وجود الله في ذاته: تمثل مرحلة ما قبل خلق العالم، وهي تقابل الكلّي (الأب).

2 - لحظة وجود الله لذاته: تمثل مرحلة خلق العالم، وهي تقابل الجزئي الذي خرج من الكلّي (الابن).

3 - لحظة وجود الله في ذاته ولذاته: تمثل مرحلة رجوع الجزئي إلى الكلّي والتصالح معه في الفردي، وهو الروح القدس المتمثل بالكنيسة.

وكما أنَّ للفكرة الشاملة أبعاداً ثلاثة هي الكلِّيَّ والجزئيَّ والفردِيَّ، فإنَّ لله أبعاداً ثلاثة هي الآب والابن والروح القدس. وكما أنَّ الفكرة الشاملة تمرُّ بحالات ثلاث وتظلُّ مع ذلك كما هي في كلِّ حالة، أي أنَّ كلَّ حالة تعبرُّ عن الفكرة في مجموعها (الفكرة الشاملة)، كذلك الحال مع عقيدة التثليث؛ لأنَّ الله رغم كونه ذا أقانيم ثلاثة، يظلُّ واحداً غير منقسم، وكلُّ أقنوم لا يمثِّل جزءاً من الله أو جانباً منه فقط، بل هو الله نفسه كاملاً، ولقد طرح هيغل رؤيته في علم المنطق وهي أنَّ الفكرة تحوي لحظات ثلاثاً ومع ذلك تظلُّ واحدة، إذ كلُّ لحظة تعبرُّ عن الفكرة كاملة<sup>0</sup>.

إنَّ الله بوصفه اللامحدود عند هيغل يمكن أن نفكر فيه قبل خلق العالم على انفراد، والله من حيث هو الآب يُعدُّ مجرداً وكليّاً، ويُعدُّ خالق العالم والتجليَّ الأزليَّ، ومن ثمَّ فهو بوصفه المبدأ الأساسيَّ للوجود وبوصفه فعلاً خلاقاً لا بدَّ من أن يتموضع، أي لا بدَّ من أن يخرج منه العالم مثلما يخرج الجزئيُّ من الكلِّيَّ في علم المنطق، وهذا ما تُصوِّره المسيحيَّة بواسطة استعمال التشبيه القائل بخلق العالم، وهذا يؤديُّ إلى عدم إمكان أن يصبح الفكر المحض روحاً عينيّاً أو أن يصبح موجوداً لذاته، إلّا إذا خرج عن ذاته وباينها واغترب عنها، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هيغل يقول بخروج العالم من الله، بل إنَّه يؤكِّد أنَّ العالم والله حقيقة واحدة، وأنَّ هناك تماثلاً بين الكينونة والفكر، أي أنَّه يرفض ثنائية العالم والله ولا مجال عنده لمفهوم تعالي الله ومفارقته للعالم<sup>0</sup>.

### ثانياً: مملكة الابن

لا يمكن إذن أن يُعرَّف الآب إلّا بوصفه المبدع الأزليَّ لأنَّ الروح المطلق في أساسه فعل إبداعيٌّ؛ ومن ثمَّ سيكون من الضروريَّ أن يتموضع، أي أنَّ الفكرة تظهر في الطبيعة وفي الروح المحدود (الإنسان)، لذلك يكون الآب هو نفسه وهو غيره، فهو كائن لذاته يصنع لنفسه موضوعه، وتمثِّل الضرورة المنطقيَّة التي تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى غيرها؛ في أنَّ من طبيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق، وهي بحكم جوهرها مبدأ فاعل، وفاعليَّتها تعبر عن نفسها في الظهور والتجليَّ بحكم اشتغالها على تناقضات داخلية تدفعها نحو التحرك والتغيُّر فتحوُّل إلى نقيضها؛ لذلك تتحوُّل الفكرة إلى الطبيعة والروح المحدود فتتألَّف مملكة الابن في أول نشوئها، فيخلق الله العالم والإنسان بوصفهما جزءاً منه، لكن هذا الخلق ليس زمانياً، بل هو تطوُّر منطقيٍّ داخل الروح ذاته، أي أنَّه ليس خلقاً بالمعنى الحرفيَّ للمفهوم من الكتاب المقدَّس، وقصَّة الخلق في سفر التكوين ما هي إلّا تمثِّل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيغل، وخروج الطبيعة والروح المحدود (الإنسان) عن الله يعبر عن أنَّ الله هو نفسه وهو أيضاً غيره، وانفصال الإنسان عن الله يمنحه طبيعة إلهية؛ لأنَّ الله خلقه على صورته، وهذه اللَّحظة الثانية من حياة الفكر تمثِّل لحظة خروج الجزئيَّ من الكلِّيَّ في لغة المنطق الهيجليَّ، وخروج الابن من الآب في لغة اللاهوت المسيحيَّ، وهي أيضاً

لحظة التجسّد والظهور، ولحظة الانشقاق، ولحظة خلق الطبيعة وخلق الروح المحدود<sup>0</sup>.

لقد عبّر الوعي الدينيّ المسيحيّ عن وحدة الإلهيّ والإنسانيّ في شكل حدث تاريخيّ هو التجسّد، تجسّد الله في صورة بشريّة، ويعني هذا عند هيغل أنّ الماهيّة الإلهيّة نزلت إلى مستوى الوجود المتعيّن، بيد أنّها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعيّن، وليس هذا الإلغاء نفيًا مطلقًا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهيّة الإلهيّة، ومن ثمّ فإنّ موت المسيح في العقيدة المسيحيّة يمثل بعنًا حقيقيًا للروح؛ لأنّ موت الإنسان الإلهيّ ليس نفيًا له، بل هو نفي للوجود المتعيّن الذي ظهر فيه، ثمّ تحوّل إلى روح كليّ يعيش في صميم الجماعة المسيحيّة. فالروحيّ ما هو إلّا نفي دائم للوجود الطبيعيّ والتاريخيّ، أي أنّه يمثّل العمليّة التي يتجاوز بها الروح ذاته إلى ما وراءه على نحو مُحايث من دون أيّ تعال، ورغم أنّ هذه العمليّة تُسبّب الشعور بألم الشقاء، لكنّه في الوقت نفسه ارتقاء إلى مستوى الروح الكليّ، وما الشقاء إلّا نتيجة الحركة التي يرتقي بها المتناهي إلى اللامتناهي، والجزئيّ إلى الكليّ، أي أنّ الوعي الشقيّ لحظة ضروريّة تكمن في عمليّة ارتقاء الوجود المتناهي إلى الوجود اللامتناهي وموته فيه، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلّى الكليّ<sup>0</sup>.

ينظر هيغل إلى موت الإنسان - الإله بوصفه مؤشّرًا على الحبّ الأعظم، الذي يمثّل وحدة الإلهيّ والإنسانيّ؛ لأنّ الحبّ الحقيقيّ يعبر عن تنازل الشخص عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فموت المسيح هو تحقيق للحبّ المطلق؛ لأنّ اللامتناهي تنازل عن لا تناهيه وعانى كلّ جوانب تناهي المتناهي، غير أنّ المتناهي نفسه تخلّى عن وجوده المتعيّن وصعد إلى مستوى الكليّة الإلهيّة، وفي هذا إدراك وتحقيق لقمّة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله - الإنسان) يمثّل علامة هذا التصالح، وهذا دليل على أنّ الله ليس خالقًا فحسب، بل هو محبّة أيضًا<sup>0</sup>.

### ثالثًا: مملكة الروح

إذا كان الأَقنوم الأول (الآب) يمثّل الفكرة نسبة إلى ذاتها في كليّتها المجرّدة وانحصارها الذاتيّ، ويمثّل الفكرة قبل أن تتقدّم نحو التقسيم الأوليّ ونحو الغيريّة، وكان الأَقنوم الثاني (الابن) يمثّل الجزئيّة، ويمثّل الفكرة في ظهورها لحظة تخارجها إلى حد أن يعود الظهور الخارجي إلى اللحظة الأولى، ويُعرف بوصفه فكرة إلهيّة مثل هويّة بين الإلهيّ والإنسانيّ، فإنّ الأَقنوم الثالث سيكون ممثلاً للوعي بالله بوصفه روحًا، وهذا الروح يوجد ويحقّق ذاته في الجماعة، واللحظة الأولى في الأَقنوم الثالث تمثّل الأصل المباشر للجماعة، إنه انسكاب الروح القدس أو تدفقه على الجماعة<sup>0</sup>، وهذا تأكيد واضح من هيغل لما جاء في أعمال الرّسل، إذ ورد الآتي<sup>0</sup>: «ولمّا أتى اليوم الخمسون كانوا مجتمعين كلّهم في مكان واحد، فانطلق من السماء بغتة دويّ كريح عاصفة فملأ جوانب البيت الذي كانوا فيه، وظهرت لهم السنة كأنها من نار قد انقسمت فوقف على كل منهم لسان،

فامتلاًوا جميعاً من الروح القدس وأخذوا يتكلمون بلغات غير لغتهم على ما وهب لهم الروح القدس أن يتكلموا»<sup>0</sup>.

إنَّ انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيغل يعبر عن أنَّ حقيقة المسيح قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد غريبة عنها، بل إنَّ الجماعة نفسها أصبحت في هذه الحقيقة، وتحوَّل الروح إلى جماعة كليَّة واعية بذاتها. وإذا كان المسيح يمثِّل لحظة المصالحة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإلهيِّ والإنسانيِّ، فإنَّ الجماعة هي المعبرة عن هذه المصالحة في التاريخ، إذ انتقل إليها فعل المصالحة واستبطنته، أي أنَّ حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها وأصبحت هي تمثِّل المسيح الكلِّيِّ، إذ تحوَّلت حضرة المسيح الحسيَّة المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة رويَّة في صميم الجماعة؛ ومن ثمَّ غدت الجماعة هي الحاملة للروح القدس.

ويجدر القول أنَّ الكنيسة انتهجت الأساليب والطقوس التي تُعينها على بقاء هذه الروح باستمرار، وهنا تتجلَّى العبادة في المسيحيَّة بوصفها حركة تصاعديَّة من المتناهي إلى اللامتناهي، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلاً حرّاً يحيي الروح على عكس العبادات في الديانات القديمة التي كانت أفعالاً غير حرَّة، غير قادرة على العلوِّ بالنفس خارج نطاق الطبيعة نحو اللامتناهي؛ لأنَّ الروح كان إما خواء وعدمًا، وإمَّا غارقاً في الطبيعة<sup>0</sup>.

يشارك الدين والفلسفة في المضمون، لكنهما يختلفان من حيث الشكل، وهما موضوع واحد عند هيغل يتمثَّل بالمطلق أو اللامتناهي، غير أنَّ الدين يعبر عن نفسه مجازياً، في حين تعبر الفلسفة عن نفسها بشكل فكريٍّ مجرد، فالروح في الدين يرتدي شكلاً خاصاً يمكنه من أن يكون ملموساً ويتَّخذ التمثيل مقرأً له، في حين أنَّ الروح في الفلسفة يتَّخذ الفكر مقرأً له وتعبيراً عنه، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين رغم اشتراك المضمون<sup>0</sup>. وفي هذا الإطار يقول هيغل: «إنَّ الفلسفة تهتمُّ بالحقِّ، بالحققيِّ، وبالله بشكل أدقِّ. إنَّها خدمة إلهيَّة متواصلة، وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين، ولا يختلفان إلَّا بالشكل»<sup>0</sup>.

ومع أنَّ مضمون الدين والفلسفة واحد - بحسب رؤية هيغل - فالشكل الذي يتَّخذه كلُّ منهما مختلف، وقد يصل حدَّ الاختلاف إلى رؤيتهما متعارضين، وأحياناً يصل التعارض إلى حدِّ التناقض في حال بدا المضمون وكأنَّه مرتبط أساساً بالشكل. لكن لا ينبغي لهذا الاختلاف أن يؤخذ في الدين بالمعنى الحرفيِّ للكلمة، فحين نجد من يقول: «إنَّ الإله الأب أنجب ابناً»، فهذا القول إشارة إلى الفكرة الفلسفيَّة التي تقول بتموضع الروح الإلهيِّ في الطبيعة وتخرجه، غير أنَّه في الدين المسيحيِّ يُصوَّر على شكل علاقة حسيَّة بين الأب والابن، فهذا القول من حيث الشكل يُعارض الفلسفة، لكن إذا نُظر إليه بوصفه تصويراً مُستعاراً من عمليَّات الطبيعة التي يتجلَّى فيها كيفيَّة التخرج؛ فلن نجد

تعارضاً بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة. ويقصد بعملية التخرج هنا، تخرج الجزئي من داخل الكلّي بوصفه لحظة من لحظات الفكرة<sup>0</sup>.

يعتقد هيغل أنّ فضل الفلسفة يكمن في كونها توحد ما هو مُجزأ في الدين، مثال ذلك: أنّ الدين المسيحيّ يمثّل الله بوصفه شخصاً، أي بوصفه شيئاً خارجياً، وتتحقّق الوحدة في العبادة والخشوع، غير أنّ ما يُشكّل في الدين لحظات متميزة يكون موحدًا في الفكر الفلسفيّ، إذ لا يُفكّر في الله بوصفه شخصاً، بل بوصفه فكراً. فالفكر الإنسانيّ يفكّر في الله بوصفه موضوعاً فكرياً، وهنا تحدث الوحدة، فالفكر يصبح ذاتاً وموضوعاً؛ لأنّ الفكر يفكّر في ذاته، فهو يمارس التفكير، وهو أيضاً موضوع التفكير<sup>0</sup>.

لقد أراد هيغل تحديد المسار التاريخيّ للتعارض بين الدين والفلسفة عن طريق قصّة العلاقة بين التمثّل في الدين والفكر في الفلسفة، إذ يرى أنّ الفكر يظهر في بداية الأمر داخلياً ثمّ يتجلّى بجوار تمثّلات الدين، بحيث لا يبلغ التعارض بينهما مستوى الوعي. غير أنّ الفكر اللاحق حينما يقوى ويعتمد على ذاته يُفصح عن عدائه للتمثّل الدينيّ، إذ لم يعد يبحث إلّا عن ذاته، ويرفض أن يرى في الدين مفهومه الخاصّ به، ويستند إلى شكله، ولا يتعرف نفسه في الشكل الآخر، فيتّخذ من شكل الدين موقفاً معادياً. لكن الفكر في مرحلة تالية يتعرّف نفسه أيضاً في الشكل الذي يتّخذه الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر بوصفها لحظة من ذاته، ويستدلّ هيغل على علاقة الفكر بالدين بالتطوّر الذي حدث في الحضارة الإغريقيّة ثمّ الحضارة المسيحيّة، ففي بداية الحضارة الإغريقيّة كانت الفلسفة محصورة في الدين التي شكّلها الدين الشعبيّ ثمّ خرجت عنه، كما هي الحال عند إكسانوفان الذي هاجم بعنف تمثّلات الدين الإغريقي، ثم أصبح التعارض أشدّ قوة مع ظهور فلسفات مغايرة للدين الشعبيّ، إذ اتهم سقراط<sup>0</sup> بعبادة آلهة أخرى غير آلهة الدين الشعبيّ، ورفض أفلاطون<sup>0</sup> أسطوريّة الشعراء وأراد أن تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود من باب التربية في جمهوريّة. في المقابل، نجد اعترافاً بعد حين من الأفلاطونيّة المحدثّة بالمضمون العام للدين الشعبيّ، وتعرفوا في الدين الشعبيّ على دلّته العامة قياساً إلى الفكر، ولم يحولوا التمثّلات الأسطوريّة إلى صور فكريّة فحسب، بل استعملوها أيضاً، إذ تقبّلوا الدلالة والمضمون الكلّي للدين الشعبيّ، وفهموا المعاني التي يدلّ عليها الدين الشعبيّ قياساً إلى الفكر، وحولوا الصور والتمثّلات الصوريّة إلى صور فكريّة، ولم يكتفوا بذلك، بل وظّفوها بوصفها بديلاً عن اللّغة المجرّدة، واستعملوها بوصفها أساليب لغويّة مجازيّة للتعبير عن أفكارهم الفلسفيّة، والحال نفسه يصدق على بداية الأمر في الدين المسيحيّ، إذ كان الفكر يتحرّك داخل الدين واتّخذ مرتكزاً له بوصفه فرضيّة مطلقة، وارتبط الفكر بالتمثّل الدينيّ مثلما هي الحال لدى آباء الكنيسة، إذ كان الفكر عندهم يطوّر عناصر من العقيدة المسيحيّة، لكن بعد أن قويت أجنحة الفكر، انطلق نحو الحقيقة

المجرّدة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل، وحين اكتمال الفكر عاد مرّة أخرى لإنصاف الإيمان والتصالح مع الدين<sup>0</sup>.

من المهمّ القول أنّ وجود الدين أمرٌ ضروريٌّ للروح المطلق؛ لأنّه الطريقة التي يدرك بها عامّة الناس الحقّ، ويتكوّن من أمرين: الأول وعيٍ حسيّ، والثاني اتخاذ هذا الوعي شكلاً كلياً بالتأمّل والتفكير، غير أنّه يظلُّ فكرياً مشتتلاً على الحسّ، وحين يبلغ الإنسان مرحلة تكوين الأفكار يستطيع أن يتأمّل الحقّ بطريقة نظريّة غير حسيّة، ويعي الحقّ في صورته الحقيقيّة، لكن النظر الفلسفيّ الذي يبلغ مرتبة الحقّ النظريّ مقصور على أرقى مرحلة للروح لا يبلغها عامّة الناس، ومن ثمّ ينبغي فسح المجال أمامهم للإدراك، وهذا يعني فسح المجال أمام الدين بوصفه الشكل الذي يظهر فيه وعي الحقّ لذاته عندهم، ويدلُّ هذا الحكم على إدراك هيغليّ ناضج لضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة - بحسب ما يرى - الظنُّ أنّ الكهنة اخترعوا الأديان كي يخدعوا الشعوب، فالأديان في جوهرها تشارك الفلسفة في موضوع ما هو حقٌّ بذاته ولذاته، أي الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته وعلاقة الإنسان به، ويتعيّن الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود. فالدين هو ما يشعر به الإنسان في وعيه من عدميّة المحدود وتبعيّة، فيبحث عن العلة ولا يستردُّ صفاءه إلاّ بأن يضع نفسه أمام اللامحدوديّة. وبناء على هذا، يرى هيغل الدين ممثلاً للروح حين يعي جوهره، أي أنّ الدين يمثّل ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي<sup>0</sup>.

لقد أراد هيغل من طرح فلسفة للدين حلّ التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الدين والفلسفة، كما أراد لفلسفته تبيان أنّ الدين ينتهي حتماً إلى الفلسفة، والفلسفة تؤدّي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجة شعوريّة، وكلاهما يميّز الإنسان من الحيوان، وكلاهما متّحد بالموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. كذلك يرى أنّ فلسفة الدين ضروريّة لحلّ التعارض بين الإيمان والعقل، ويرفض الثنائيّة القائمة بين نوعين من أنشطة الشعور، هما النشاط الدينيّ والنشاط الدنيويّ، إذ يستطيع الإنسان الوصول إلى الله بشعوره الخالص، وبتقواه الصادقة، وبممارسة حياة الفضيلة والخير، ومن ثمّ لن يشعر بالتعارض بين الدينيّ والدنيويّ، فكلُّ شيء راجع إلى الله. وبهذا، فإنّ فلسفة الدين ضروريّة من أجل القضاء على النزعتين العلميّة التي تريد الانفتاح على العالم من دون الله، والصوفيّة التي تريد الوصول إلى الله وإسقاط العالم<sup>0</sup>.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هيغل عارض مناهج النقد التاريخيّ للكتب المقدّسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها، مع أنّه يستشهد بالنصوص؛ لاعتقاده أنّ اعتماد النصّ الدينيّ على شهادة باطنيّة للروح لا على البحث العلميّ، وعدّ الدين المسيحيّ الدين المطلق، وكلُّ ما عداه يدخل في نطاق الديانات المحدّدة<sup>0</sup>.

## استنتاجات

بعد تفحص العينة الفلسفية (هيغل)، سنحاول الخروج ببعض النتائج التي توضح جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة، على النحو الآتي:

يتجلى الرُّوح المطلق أو العقل الكليُّ أو الله وفق مراحل ثلاث على التوالي، الفنَّ ثمَّ الدين فالفلسفة، وبشكل تطوُّري.

تجليُّ الروح المطلق في الفنَّ يكون على شكل تصوير حسيِّ، وفي الدين على شكل تعبير مجازيِّ، وفي الفلسفة على شكل فكر مجرد.

يشتمل الدين على لحظتين، يكون الله في الأولى كائنًا مفارقًا للإنسان؛ فتحدث حالة الاغتراب الدينيِّ، وفي اللّحظة الثانية يرتقي الإنسان للاتحاد مع الله بالعبادة؛ فيصبح كائنًا روحياً.

عودة هيغل إلى الإيقاع الثلاثيِّ - الذي يميّزه - في أواخر مؤلّفاته للتعبير عن اللّحظات التي يتضمّنها الدين.

جعل هيغل لحظة الكليّة أولى مراحل التطوُّر للرُّوح المطلق؛ لأنَّ هذه اللّحظة تقابل المنطق الذي يتناول الأفكار الكليّة المجرّدة، فضلاً عن أنّ المرحلة التالية تتطلّب تخارج الطبيعة عن المنطق؛ فيكون التعبير عنها بشكل منطقيِّ بتخارج الجزئيِّ من الكليِّ.

جعل لحظة الفردية نهاية المراحل التطوُّرية للروح المطلق رغم كونها تمثّل مرحلة التمازج بين الكليِّ والجزئيِّ؛ لأنَّ هذه المرحلة تركّز على الفرد الإنسان وعملية ارتقائه إلى مستوى الإنسان الروحانيِّ.

رغم تشابه المذهب الهيغليِّ ومذاهب وحدة الوجود التي تجعل الله والعالم حقيقة واحدة، وتمثيل الله بوصفه كائنًا محايداً للعالم وليس بكائن مفارق، إلّا أنّ الفرق الجوهريّ بين الاثنين، هو أنّ الله عند هيغل الذي يعبر عنه بالروح المطلق أو العقل الكليِّ يُعدُّ جوهرًا متحرّكًا بشكل تطوُّريِّ، في حين أنّ الله في مذاهب وحدة الوجود يُعدُّ جوهرًا ساكنًا غير متحرّك، فضلاً عن أن هيغل رفض بنفسه أن يُنعت مذهبه بمذهب وحدة الوجود.

يمثّل المنطق عند هيغل الفكرة بذاتها، والطبيعة تمثّل الفكرة لذاتها، والروح تمثّل الفكرة بذاتها ولذاتها.

الله وفق المنظور الهيغليِّ كان يمثّل عقلاً محضاً لا تجليّ له قبل خلق العالم، أي أنّه لم يكن معروفاً؛ لأنّه يمثّل عقلاً كلياً مجرداً، لذلك فهو يحتاج إلى مرحلة تطوُّرية يمرُّ بها كي يُعرف؛ فخلق

العالم (بحسب التمثّل الدينيّ)، وتخارج الجزئيّ من الكلّيّ (بحسب المنطق الفلسفيّ)؛ فكانت السماوات والأرض وما اشتملت عليه<sup>0</sup>.

حالة الاغتراب التي تصيب الفكرة عند تخارجها من مرحلة الكلّيّ إلى مرحلة الجزئيّ تمثّل مرحلة تموضع الروح الإلهيّ في الروح البشريّ، وهذا المنطوق الفلسفيّ يُعبّر عنه دينياً بشكل تمثليّ وهو ظهور الابن من الآب ونزوله إلى العالم الطبيعيّ، وهو المتمثّل بصورة السيد المسيح ودعوته البشريّة للإيمان بالله عن طريق أتباع دعوته؛ للارتقاء معاً في سلّم الكمال الروحيّ، وما يصاحب هذا الارتقاء من مكابدات روحيّة ومجاهدات جسديّة، حتى تصل إلى قمّة الألم المتمثّل بصلب المسيح، وهذا المنطوق الدينيّ يقابله في المنطوق الفلسفيّ التثقل التطوّريّ للروح المصحوب بالتخارج من الذات، ثمّ العودة إليها. غير أنّ الروح في حالة الذات الأولى تختلف عنها في حالة الذات الثانية؛ لأنّها في الأولى تمثّل روحاً مجردة، في حين أنّها في الثانية تمثّل روحاً مطلقة، وهذا الاكتمال الروحيّ جاء - وفق المنظور الهيغليّ - عن طريق الوعي الإنسانيّ، ومن ثمّ ستظهر عظمة الإله وتكامله في عمليّة تجسّده بالجسد الإنسانيّ (شخص المسيح)، وقبوله فكرة الفداء بإذعانه لفكرة الصلب، ثمّ قيامته، ثمّ انسكابه في قلوب الأتباع المخلصين.

يخالف هيغل العلماء الوضعيين في قوله إنّ الدين ليس نتاجاً بشريّاً، أي أنّ النزعة الدينيّة لم تنبع من عامل سيكولوجيّ أو سوسولوجيّ، بل هي عمل من أعمال العقل الكلّيّ.

حركة التطوّر الدينيّ التي رسم هيغل مسار تشكيلها عبر التاريخ تختلف عن الواقع التاريخيّ لتلك الحركة، إذ يُقدّم ديناً على آخر أو يؤخّره متناسياً زمن ظهور ذلك الدين، وكلّ ذلك نابع من محاولته فرض إرادته على كلّ وقائع التاريخ وحوادثه؛ ليسوّغها ويرتّبها وفق فلسفته الشخصيّة، ومن ثمّ سيكون التطوّر الدينيّ الذي تطرّق إليه تطوّراً منطقيّاً، لا تطوّراً زمنياً.

لا يمكن لله أو الروح أو العقل عند هيغل الذي يصفه بالمبدأ الأساسيّ للوجود وبالفعل الخلاق، أن يبقى ساكناً متجرّداً، بل لابدّ من أن يتموضع، أي ينتقل من فكرة إلى نقيضها، وقد بيّنا سابقاً أنّ تلك العمليّة تمثّل تخارج الجزئيّ من الكلّيّ، وأكّدنا مفهوم التخارج وليس الخروج؛ كي لا يفهم من عمليّة الخروج انفصال العالم عن الله، واستعملنا هذا المفهوم دلالة على خروج العالم من الله بوصفه صورة مقابلة له مع بقاء الوحدة التكوينيّة، أي أنّ العالم صورة تعبيرية عن الله من منظور واقعيّ لكن هذه الصورة ليست لجوهر ساكن، بل لجوهر متحرّك متطوّر يسير مع الصور التعبيريّة عن طريق تجلّيه بوساطة موضوعات مختلفة، فنجد تجلّيات متعدّدة بتعدّد الموضوعات، ولسنا بصدد الحديث المفصّل عن تلك التجلّيات المتباينة لكونها خارجة عن موضوع الدراسة، ثمّ إنّ النتيجة التي نود الوصول إليها هي أنّ حركة الصيرورة الجدليّة التي يعزف هيغل على وترها بإيقاع

ثلاثيًّا كانت الغاية منها حلَّ إشكاليَّة التناقض بين عقيدة التثليث أو الثالوث المسيحيِّ والعقل؛ وذلك بوساطة المسار التطوُّريِّ للروح بانتقالها من فكرة إلى نقيضها، ثمَّ إلى وحدة تركيبية، فإن ظهر تناقض بين الأفكار فسيكون الجواب: هو أنَّ المنظور الهيجليَّ قائم على صراع الأضداد.

استطاع هيجل بمنطقه الجدليِّ تحويل فكرة صلب المسيح إلى عملية انبعاث للروح، وقد مكَّنه صراع الأضداد الكامن في هذا المنطق من تفسير عقيدة الثالوث المسيحيِّ تفسيراً منطقيًّا عجز عن تفسيره علماء اللاهوت المسيحيِّ أنفسهم، وهو أنَّ موت المسيح أسهم في تجلِّي الكليِّ وعده رمزاً للمحبَّة المطلقة.

عدَّ هيجل المسيح رمز المصالحة بين المتناهي (الإنسان) والألامتناهي (الله)، وعدَّ الكنيسة فعل تلك المصالحة، وفي هذا الطرح الفلسفيِّ تسويغٌ لأفعال السلطة الكنسية ورجالها، وهو موقف عارضه رجال التنوير بشدَّة.

جاءت المسيحية بوصفها الدين المطلق لكونها خاتمة تطوُّر طويل الأمد، كان المفهوم فيه يتجرَّد عبر الأديان التاريخية التي كانت تمثِّل مراحل ضروريةً لذلك التطوُّر، من ثبات المفهوم وعدم مطابقته لذاته، حتى مرحلة التوصل إلى الوعي الحقيقيِّ للذات.

لم يجعل هيجل العقل الكليِّ أو الروح المطلق أو الله كائنًا متعالياً مفارقاً للعالم، ولم يجعله محايداً وفق ما صرَّح به أصحاب مذهب وحدة الوجود، بل حاول رسم صورة تجلِّيه بمنزلة قريبة من الوحدة مع المتناهي أو الإنسان عن طريق وعي كلِّ منهما الآخر.

ينتقل المطلق من الفكر المجرَّد إلى التعيُّن الطبيعيِّ ويتجلَّى في صورة العالم الماديِّ، وتبدأ مسيرته من المقولات المنطقية المجرَّدة حتى يصل إلى التعيُّن في الأشياء المتناهية المحدودة في الطبيعة، ثمَّ يستعيد ذاته المغتربة بعد ذلك بوساطة الوعي الإنسانيِّ.

المطلق عند هيجل لا يعي ذاته إلا عن طريق الإنسان، ومن ثمَّ يمثل الدين معرفة الروح الألامتناهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي، ويتعيَّن الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى الألامحدود.

طرح هيجل رؤيته في علم المنطق وهي أنَّ الفكرة تشتمل على لحظات ثلاث ومع ذلك تظلُّ واحدة، فكلُّ لحظة تعبر عن الفكرة كاملة، وما ذلك إلا ليوازي الاستنباط المنطقيَّ عقيدة التثليث، وهذا يدلُّ على أنَّه أراد أن يصيغ المنطق بصيغة المسيحية؛ كي يتوافق مع منطقتها.

اشترك الدين والفلسفة في المضمون، واختلافهما في الشكل.

السير التاريخيُّ لكلِّ من الدين والفلسفة يُظهرهما متّصلين في بداية المسار التاريخيِّ، ثمَّ

يظهران متعارضين بعد أن يعي كلُّ منهما ذاته، ثمَّ يعودان للاتصال حين يعي كلُّ منهما الآخر، وهذه نظرة ذاتية موافقة لفلسفة هيغل الشخصية.

في نقطة تحديد المسار التاريخي للعلاقة بين الدين والفلسفة، قصد هيغل بالتصالح بينهما في نهاية المطاف الحضارة المسيحية، وهو تعبير عن فلسفته الشخصية التي صالحت الدين المسيحي.

إنَّ موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحثان في العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته وهو الجوهر المطلق، ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان والله، غير أنَّ الدين يُجري هذه المصالحة بالخشوع في العبادة وعن طريق التمثُّل، في حين أنَّ الفلسفة تريد إجراءها بوساطة الفكر الخالص. ورغم وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة إلاَّ أنَّ القرابة بينهما قائمة، إذ إنَّهما يتحدان في المضمون والغاية ولا يختلفان إلاَّ في الشكل.

غاية فلسفة الدين حلُّ التعارض بين الدين والفلسفة، وهذه نظرة لاهوتية أكثر من كونها فلسفية.

الفكرة المهمة التي يعبر عنها الدين هي وحدة الله والإنسان التي تعني عودة العقل المتناهي المنزَّل إلى الاتحاد مع الله في هويته واحدة، وهذا المضمون الديني هو مضمون الروح المطلق.

استشهاد هيغل بالنصوص الدينية من غير محاولة التثبت منها تؤثر فيه سلباً؛ إذ يُفترض تبين صحَّة النصِّ قبل الاعتماد عليه وتوثيقه.

رغم أنَّ فلسفة هيغل تمتاز بالمثالية والتجريد الفكري والحديث عن تجليات العقل الكلي، إلاَّ أنَّه عارض أصحاب المنهج العقلاني المتمثِّل بفلاسفة التنوير في محاولة إخضاعهم الدين إلى حكم العقل.

يعارض هيغل الأخذ بالمعنى الحرفي للنصِّ الديني، ويحاول تفسيره بطريقة تأويلية؛ للخروج من التناقض بين ظواهر بعض النصوص الدينية وما يقبله العقل، وهو بهذا لا يريد إخضاع الدين للفلسفة، بل يحاول تسويغ النصوص الدينية لتلائم الفلسفة، وهنا ينحو منحىً لاهوتياً أكثر من كونه فلسفياً.

جعل هيغل الفلسفة نهاية المراحل التطورية للروح المطلق، ومن ثمَّ فهي أعلى مرحلة من الدين، وهذا ما يدعيه هيغل صراحةً. لكن ما لاحظناه في فلسفته بشأن الدين هو اختلاف المضمون الفعلي عن التصريح النظري؛ لأنَّ الرؤية الهيجلية بشأن الدين كانت تعبر عن إسهامات فلسفية لتسويغ عقيدة الثالوث المسيحي.

## نقد وتعقيب

في ختام هذه الدراسة، وجدنا في موضوع الفرق بين مجال الدين ومجال الفلسفة أن كلاً من المجالين يشتمل على منهج وقضايا وغايات يتعاطاها في مجال بحثه الخاص به، وبعض هذه القضايا مشترك بين الدين والفلسفة، وإن اختلفت طبيعة المعالجة. وللدين قداسة عند المؤمنين، ويشتمل على بعض الأسرار التي تتجاوز حدود العقل؛ لذلك يحاول رجل الدين إزالة التعارض بين تلك الأسرار والفهم العقلي، مع وجود بعض الرؤى الدينيّة التي تعتقد بعدم إمكان الإيمان بأيّ موضوع دينيٍّ مع اشتراط البرهنة العقلية عليه؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى أن يكون المؤمن عبداً لعقله لا مُتبعاً لدينه، ومن ثمّ يكون من الأولى إيجاد ساحة مشتركة للتعاون بين رجل الدين والفيلسوف والبحث معاً في تفاصيل حقائق الحياة، فلا يقف رجل الدين عند الجمود، ولا يؤدي غرور الفيلسوف إلى الشطط.

كذلك وجدنا ترابطاً وثيقاً بين الدين والفلسفة إلى حدّ يمكن القول معه أنّه لا دين بلا فلسفة، ولا فلسفة بلا دين، والمضمون الأول ينطبق على كلّ الأديان، فالترابط المنطقي يرافق الدين بدءاً من مصادره الأولى (النصوص المقدّسة). ويشتدّ حضور الفلسفة في الشروح الموسوعة على هذه النصوص، وهي شروح متباينة أحياناً إلى حدّ تسبّبها في انقسام الدين الواحد على مذاهب متعدّدة. ويظهر أثر الفلسفة والمنطق في الصياغات العقائدية التي تتضمّن ردوداً على الأديان أو المذاهب الأخرى التي لا تقف موفّقها، وقد بدأ ظهور التزاوج بين النصوص الدينيّة والأفكار الفلسفيّة على يد اللاهوتيين المسيحيين وعلماء الكلام المسلمين؛ من أجل الدفاع عن العقيدة وتوضيح أفكارها للآخرين، وظهرت حالات التوفيق بين الدين والفلسفة على يد الفلاسفة المسلمين، ثم انتقلت إلى الفكر الغربي.

أمّا ما يتعلّق بالرؤية الهيغليّة فوجدنا أنّ هيغل كان بارعاً في تأليف رؤية فلسفيّة بشأن الدين، كان ظاهرها الإعلاء من شأن الفلسفة، وباطنها تسويغ عقيدة الثالث أو الثلاث، وربما لا يتفق الكثير من الباحثين معنا في هذا التحليل، ولا سيّما أنّ بعض الفلاسفة المتأثرين بهيغل قد فسّروا الرؤية الفلسفيّة على أنّها رؤية لا تمتّ للدين بصلة، وأنّ الروح المطلق لا علاقة له بإله الديانات السماويّة، ومن ثمّ ستكون رؤية هيغل بشأن الدين تعبّر عن رؤية مثاليّة لا وجود لها، بمعنى أنّها نسج من خيال الفيلسوف الخصب، وهذا الطرح الأخير كان ناتجاً من التأويل الذاتي لألفاظه الغامضة، لذلك تعمّدنا الإسهاب وتكرار بعض العبارات بصيغ مختلفة؛ كي تتوضّح الصورة بشكل أفضل، فغايتنا التبسيط لا التعقيد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجدنا عدداً من الباحثين تأثّروا بهيغل الشباب في كتاباته اللاهوتيّة التي كان متأثراً فيها بكانط، مع عدم مراعاة هيغل الشيخ الذي اختلفت رؤاه، ولسنا الآن بصدد عقد مقارنة بين كتاباته اللاهوتيّة في مرحلة الشباب مع محاضراته وهو شيخ في فلسفة الدين؛ لأنّ بُغيتنا من هذا البحث تحريّ جدليّة العلاقة بين الدين والفلسفة. وقد وجدناها في فلسفته المتعلقة بالدين، ولا نريد الإسهاب أكثر من ذلك في التعقيب على الرؤية الهيغليّة؛ لأنّ نقاط الاستنتاج تضمّنت ما فيه الكفاية.