محاضرة رقم 04

الله والوجود
قراءة لصور التجلي عند هيجل
أد. مونيس بخضرة

تمهيد:

يحظى مفهوم الله بالحضور المركزي في الخطاب الديني بعامة، كونه مرجعا ثابتا لجميع التصورات والحقائق حول الوجود ومصائره، وهو الذي اختلفت حوله الديانات والمذاهب وخيال الإنسان إلى درجة التعارض، وفي كثير من الأحيان تحول إلى ساحة فتن واقتتال مثلما سجله تاريخنا وكما هو دارج اليوم بين الشعوب والمذاهب بالسعي إلى امتلاك الله(الحقيقة)، ومن بين الأفعال الإلهية التي ظلت محل تتبع وتدبر من قبل الإنسان ومنذ قدم، هي قدرة الله على إدارة الوجود، وهو الفعل الذي ظلّ حاضرا في نصوص الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة على غرار فلسفة هيجل.

المنفتح على فلسفة هيجل سيجد صعوبة في الفصل بين ما هو ديني وما هو فلسفي وبين الله والعقل الكلي والمطلق، لا لشيء إلا لأن الفلسفة والدين في نظره شيء واحد موضوعهما مشترك وهو الله، وتمسكهما بمعرفة صور تجلياته في الوجود، وما يفرقهما إلا اللغة والأسلوب. فالدين يعتمد التمثيل الحسي في الكشف عن الحقيقة(الله)، أما الفلسفة فتعتمد التحليل العقلي في الكشف عن الحقيقة المتجلية (الله أو المطلق)، وهو الأمر الذي جعله ينجز كل مشروعه الفلسفي الضخم للكشف عن أرفع الصور التي يتجلى فيها الله ألا وهي الفلسفة ذاتها، وهو التشابك الذي ستعمل عليه مداخلتنا هذه.

يصعب التمييز بين دلالات الله ودلالات أخرى متشابهة في فلسفة هيجل، مثل دلالة المطلق والروح والحق والعقل الكلي واللامتناهي والفكرة الشاملة (...) مما جعل هذا الموضوع يبقى محل تأويل واختلاف بين قراء هيجل عبر الحقب التي تلته إلى يومنا هذا، كون أن موضوع الله هو موضوع أساسي في فلسفة هيجل الدينية، وبل في فلسفته كلها، خاصة وأنه جعل من مجرى تاريخ الفن وتاريخ الدين والفلسفة ذاتها هو تحقق الروح المطلق في العالم.

الفلسفة والإيمان

أخذ الروح في تاريخ الفنون والأديان في نظر هيجل عدة أشكال وتمظهرات مختلفة بما يساعد على تشكل مضمون الروح المطلق، وقد اتخذ من التاريخ صور الموضوعات الحسية، وهو يتخذ أيضا في الفلسفة صورة الفكرة الخالصة، حيث نجد المضمون والصورة قد أصبحا واحدا في الفلسفة. فكل منهما عبارة عن فكر،

وفي الدين نجد أن المضمون هو نفس مضمون الفلسفة ولا يختلفان (الفكر المطلق)، لكن صورة الروح المطلق في الدين وفق هيجل هي تمثلا(التمثل Vorstellung) ويمكن ترجمته "بالفكر أو بارتسام الصور أو الفكر التصوري المجازي".

وهناك فرق واضح بين دلالات التمثيل والتصوير كفكر محض، فقد أتخيل صورة ذهنية لوجه شيء ما، ومثل هذه الصورة الحسية الخالصة، فهي تصوير لهذا الموضوع الحسي الجزئي المعين الذي يخلو من عنصر الكلية.

أما مفهوم التمثل الذي يقوم به الدين وعلى الرغم من أنه تصوري فإنه كلي المغزى، فإنه فكر خالص وإن غلف بخيال حسي، فهو الجسد المجازي للحقيقة، وهكذا فإن الفكرة الشائعة عن خلق العالم Création du monde هي تمثيل representation ، والحقيقة الفلسفية التي تشرحها هي أن الفكرة تضع نفسها في التخارج والآخرية وتصبح العالم ذاته.

لقد سبق للفن في نظر هيجل وأن تناول المطلق في أشكال بسيطة، على أنه موضوع حسي، والذي ظهر بقوة في الفن الرومانتيكي، من حيث أن هذا اللون من الفن يتضمن انسجاما كاملا للروح في دائرتها الخاصة وبالتحديد في الشعر.

إن سر تناول الفن موضوع المطلق في صور حسية لجعله في متناول الجماهير، فهي لا تستطيع الوصول إليه بالفكرة الخالصة(الفلسفة). ومن ثم، فالحقيقة(الروح المطلق) لا بد أن تظهر أمام الجماهير في الصورة الشائعة للدين، بدلا من أن تظهر في صورة الفلسفة الخالصة.

حسب هيجل، تفتقر الفلسفة إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى، فهي لا تستطيع كهذه العلوم، أن تقيم وجود موضوعاتها على ما يسلم به الوعي تسليما طبيعيا، كما أنها لا تستطيع أن تزعم أن منهجها في المعرفة سواء في نقطة البداية وطوال سيره، منهج مقبول سلفا. والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها بصفة عامة. موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة بذلك المعنى الذي يكون الله والله وحده. الله هو الحقيقة وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين، عالم الطبيعة والروح المتناهي من حيث العلاقة الواحدة مع الأخرى، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما معا.

الفلسفة هي حزب خاص من التفكير، وضرب يتحول فيه التفكير إلى معرفة من خلال أفكار شاملة. وهناك من يعتقد أن الفكر(الفلسفة) يلوث الشعور لاسيما الشعور الديني ويشوهه، بل ويقضي عليه، كما تذهب كذلك وبإصرار إلى أن الدين والتقوى قد شبا بعيدا عن الفكر، وأنهما اعتمدا على سعي آخر سواه، غير أن أولئك الذين يضعون هذا الفصل بينهما ينسون في الوقت ذاته أن الإنسان هو وحده

الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوان يفتقر إلى الدين (هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، 2007،:47)

يقول هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية(أن الفكر هو وسيلتنا لبلوغ الحق، وإظهار الموضوعات أمام الروح على نحو ما هي عليه، لقد حاول الشرقيون علاج أولى هذه النقائض عندما عرفوا الله، مثلا بأن نسبوا إليه أسماء كثيرة، لكنهم ظلوا يشعرون أن عدد الأسماء لا بد أن يكون لامتناهيا، والمشكلة نفسها نوقشت في الفكر اليهودي لاسيما وأن سفر الخروج يذكر الله ثلاثة عشر اسما وفي القرآن الكريم تسعة وتسعون اسما) (هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية،مجلد ثاني:122).

ففي موضوع أزلية الله، الإنسان يتصور الله دون أن يعرف ما هو، فهناك دليل يستخدم من بين ما يسمى بالأدلة على وجود الله، يسمى بدليل إجماع الأمم وهو قديم قدم الفيلسوف شيشرون . ومن بين الفلاسفة الذين تبنوا هذا الدليل نجد مل من سنيكا وكلمنت اسكندري وهربرت تشربري وأفلاطون وجاسندي وبروتيوس، وملخصه بأن هناك إجماع بين الأمم منذ فجر التاريخ على وجود الله.

أما المعرفة المباشرة بالله لا تشير أبعد من القول بأن الله موجود، وما تقول عن ما هو فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطا، ولهذا فإن الله بمقدار ما يكون موضوعا للدين سوف يرتد ليصبح الله بصفة عامة، أو اللاتعين الموجود في عالم ما فوق الحس.

هناك خاصية ثانية وهي نتيجة مترتبة عن القول بأن الوعي المباشر هو معيار الحقيقة، وهذه النتيجة هي أن جميع الأوهام والخرافات سوف تصبح حقائق وستجد دفاعا معدا عن مضمون الإرادة بالغا ما بلغ خطأ خطؤه أو ما فيه من أخلاقية. فالهندوسي مثلا يجد الله في البقرة والقرد وفي برهمان وفي اللاما، والسبب أنه يؤمن بهم مباشرة، ولا يصل إليهم عن طرق القياس والاستدلال أو ما يسمى بالمعرفة التوسطية، غير أن الرغبات الطبيعية والمشاعر هي أخرى تدخل في الوعي على نحو تلقائي، اهتماماتها، وكذلك شق الغايات الأخلاقية طريقها إليه على نحو طبيعي.

والصورة المباشرة الثانية تضفي على الجزئي طابع الاستقلال أو الوجود القائم بذاته، غير أن هذه الصفات نفسها تناقض ماهية الجزئي الذي من ماهيته نفسها، أنه يشير إلى شيء آخر خارجه. فهذه الصفات بهذا الشكل تضفي على المتناهي طابع المطلق.

الله والوجود

الله وعرضية العالم: ارتكزت ثقافة العصور الوسطى في أوربا على ثلاث ركائز فكرية أساسية وهي: الله، عرضية العالم، النظام الأخلاقي للعالم.

ماذا تعني فكرة الله التي ورثناها من عصور موغلة في القدم في أذهان الناس يتساءل هيجل ؟

يحاول هيجل في فلسفة الدين أن يعرف ما هو نوع الوجود الإلهي الذي نؤمن به، النقطة الأساسية التي ينبغي علينا أن تركز عليها هي أن الناس يعتقدون إنه إله مشخص أو عقل واع أو روح. وهذا يعني أن عقل الإله أشبه ما يكون بالعقل البشري، فهو يضع الخطط وله غرض، ولا بد أن يكون واعيا وله أفكار وتصورات وانفعالات وعواطف كالحب والغضب، رغم أنها ليست أحاسيس مادية طالما أن الروح خالص وليس له جسد مادي

وتظهر المشكلة في ما إذا كنا سنطلق على الله لفظ العقل أو الروح.(ولتر ستيس. الدين والعقل الحديث، 1998: 29).

لقد خلق الله الوجود في لحظة ما في الماضي، وكلمة (الخلق) تعني(الإيجاد) فإن تخلق يعني أنك تصنع، والبشر أيضا يصنعون، والله صنع الوجود بهذا المعنى، ومع ذلك أن الله خلق الوجود بنفس المعنى، الذي يصنع له البشر منازلهم مثلا، والفارق الوحيد هو أن الله خلق الوجود من العدم، في حين أن البشر يصنعون من أشياء موجودة سلفا، وعلى الرغم أننا لا نملك القدرة على صنع شيء ما من العدم، فإن الفكرة مع ذلك يمكن فهمها، وصنع شيء من مواد موجودة سلفا لا يعني سوى العزم على إخراجه غلى الوجود، وعندئذ يظهر إلى الوجود (وقال الله ليكن نور، فكان نور) وهي آية تعبر عن عملية الخلق.

يقول هيجل:(إن الفكرة العادية الخالدة المطلقة في وجودها الماهوي-في ذاتها ولذاته- هي الله في خلوده وأبديته قبل خلق العالم، وخارج العالم)(هيجل. الأعمال الكاملة، محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة، 2004: 238).

وإذا قلنا أن الوجود هو محمول للمطلق، فانه يكون لدينا أول تعرف للمطلق، وهو: المطلق هو الوجود. وهذا التعريف (في الفكر) هو التعريف المبدئي على نحو مطلق، وهو أكثر التعريفات تجريدا وفقرا، وهو التعريف الذي قدمته المدرسة الإيلية قديما، لكنه كذلك هو التعريف المشهور لله بوصفه جماع كل الحقائق. وهذا يعني باختصار علينا أن ندع جانبا ذلك التحديد الموجود في كل حقيقة واقعية بحيث يكون الله وحده هو حقيقة جميع الحقائق، أو هو الحقيقي على نحو فائق. أما إذا رفضنا الحقيقة الواقعية بوصفها تنطوي على فكر فسوف يكون لدينا عبارة مباشرة أكثر، خالية من الفكر للموضوع ذاته كما هي الحال عندما ذهب ياكوبي إلى أن الله عند اسبيتوزا هو مبدأ الوجود في كل وجود فعلي.(هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، مجلد ثاني:238).

بدأت الفلسفة في نظر بالمدرسة الإيلية ومع بارمنيدس بصفة خاصة. فقد كان بارمنيدس هو الذي تصور المطلق على أنه الوجود عندما قال(الوجود وحده هو

الموجود أما العدم فهو غير موجود) وتلك هي البداية الصحيحة للفلسفة التي هي استمرار معرفة عن طريق الفكر وها هنا نجد الفكر الخالص لأول مرة يمسك بموضوع ويجعله موضوعا لنفسه. غير أن هذا الوجود المحض من حيث أنه تجريد محض هو السلب على نحو مطلق وهو من زاوية مباشرة: العدم. وعندما يوضع التعارض في الفكر على هذا النحو المباشر كما هو الحال بين الوجود والعدم، فإن المرء يشعر بصدمة عنيفة، حتى أنه يسعى إلى تثبيت الوجود بحيث يضمن بقاؤه وعدم العبور إلى ضده، أي إلى العدم. وبهذه النية يلجأ الفكر إلى اكتشاف بعض المحمولات الثابتة للوجود حتى يتميز عن العدم، وهكذا يجد هيجل الوجود يتحد مع ما بقي قائما وسط التغيرات، مع المادة القادرة على اتخاذ أشكال من التعين لا حصر لها

أما ما يتعلق بالمخلوق، هذه الآخرية أو الوجود، ينقسم إلى قسمين: الطبيعة الفيزيائية والروح المتناهي، وما هو مخلوق هو لهذا(آخر) وهو موضوعا خارج الله، إنه ينتمي إلى الطبيعة الماهوية(لله) يوفق مع نفسه هذا الشيء الذي هو خارجه هذا العنصر الخاص أو الجزئي الذي يتأتى إلى الوجود كشيء منفصل عنه(هو) (هيجل: محاضرات في فلسفة الدين،الله والفكرة الخالدة، 2004 :11).

إن ما هو متضمن في هذه الفكرة هو أن (الروح) الكلية الذي هو الروح، تطرح ذاتها مع خصائصها الثلاث وتطور ذاتها ولا يكون هذا إلا في النهاية التي نملكها في شكل متكامل مما يشكل في الوقت نفسه افتراضها المسبق، والأشكال الثلاثة المشار إليها هي الوجود الأبدي في ذاته ومع ذاته، شكل(الكلية). شكل التجلي أو الظهور أي شكل(الجزئية)(الوجود) من أجل آخر. شكل العودة من المظهر إلى ذاتها(الوجدانية المطلقة)، وهذا يعني أن الفكرة الإلهية تكشف نفسها في هذه الأشكال الثلاثة.

إن الروح هي التاريخ الإلهي، سيرورة التباين الذاتي، سيرورة الانقطاع والاسترجاع، إنه تاريخ إلهي.

- الله هو عنصر التفكير: إن الله هو ما(هو) عليه، هو في ذاته ولذاته، وهو ينكشف ولكنه لم يعد إلى مرحلة التجلي أو الظهور، إنه هو(الله) في ماهيته الأبدية، وهو باق مع نفسه ومع هذا ينكشف، وهو يوجد أيضا في عنصر الفكرة الشائعة أو التصويرية ، وهذا يمثل مرحلة الظهور أو التجلي، وهو أيضا عنصر الذاتية كذاتية، والذاتية هي من جهة مباشرة وتتخذ شكل الشعور، شكل الفكرة، شكل الإحساس، وهي تمثل العقل المفكر والروح الحرة.

إن التاريخ الإلهي في شكله الأول يتخذ مكانا خارج العالم، خارج التناهي حيث لا يوجد مكان، وهو يمثل(الله) باعتباره (هو) في وجوده الماهوي، والشكل الثاني يمثل التاريخ الإلهي في شكله الحقيقي في العالم، (الله) في وجوده المتكامل المحدد،

والمرحلة الثالثة يمثلها المكان المحايث الباطني(الجماعة الروحية) التي توجد أولا في العالم، لكنها في الوقت نفسه ترقى فيها إلى السماء، وهي الكنيسة التي تمثل حضور الله في العالم.

ومن الممكن أيضا أن نشخص العناصر الثلاثة ونميز بها استنادا إلى نغمة(الزمن)، في العنصر الأول فإن(الله) خارج نطاق الزمن باعتباره الفكرة العادية والسرميدية طالما السرميدي متناقض مع الزمن.(هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة،2004 :13).

وهكذا نجد أن التاريخ الإلهي في المرحلة الثانية كمظهر يعد كماضي، إنه موجود، له وجود، لكنه وجود فحسب مجرد تماثل أو شبيه بالوجود.

إن التاريخ الإلهي يعد كشيء يمثل التاريخ على نحو ما يسمى حقا، والعنصر الثالث هو الحاضر، ومن ثم فإن هذا الحاضر هو حاضر يرقى بنفسه بالمثل وهو يتصالح على نحو ماهوي.

إن (الله) منظورا إليه من وجهة النظر الأولى على أنه(ابن) ليس متميزا عن(الأب) ولكن ما جرى التعبير عنه فقط في إطار الشعور. فالابن يتشخصن على أنه (الآخر) أو الموضوع، وهكذا انتقل من الاصطباغ المثالي للتفكير إلى التفكير المحدود، وحسب التشخصن الأول، فإن(الله) يوجد(ابنا) واحدا فإنه هنا يوجد الطبيعة(الآخر) هنا هو الطبيعة. والإنسان هنا منخرط في المحتوى، ولما كان الإنسان هنا مرتبطا بالطبيعة وهو نفسه كائن طبيعي فإنه ليست له هذه الصفة إلا داخل مجال الدين، وبالتالي علينا أن ننظر هنا إلى الطبيعة والإنسان من وجهة نظر الدين.

إن الابن(المسيح) جاء إلى العالم، وهذا هو بداية الإيمان حسب هيجل، والخطوة التالية مسبقا هي أن (الله) يوجد(للروح) وأن المحتوى الإلهي يعرض ذاته بشكل تصويري(للروح) ومن ثم فإن وجود الله يتبدى للروح بطريقة تجريبية، ويوجد(للروح) في تاريخ هذا النوع، فإن التاريخ لا يعود له طابع التاريخ الخارجي، بل يصبح التاريخ الإلهي متجلى(الله نفسه) وهذا هو ما يشكل التحول إلى مملكة الروح، حيث الوعي بأن الإنسان متصالح ضمنيا مع (الله) وسيرورة التصالح ذاتها محتواة في العبادة، وعلى هذا فإن العبادة هي علاقة الروح المتناهي بالروح المطلق. (هيجل. محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة،2004،:16).

الدين باعتباره تفكيرا في الله

في الفصل الخامس من كتاب (فينومينولوجيا الروح) لم تعرف ماهية الله بعد، فالله بما هو إله لم يظهر إلا في الفصل السابع، وعليه لا بد من معرفة الفصل السابع كله للتمكن من معرفة من هو الإله الإنسان الذي تصوره هيجل في رمزية

شخص نابليون، هو الإله المنكشف في قيامه، ويمثل حوصلة اندماج لكل الآلهة التي انكشفت عبر التاريخ.

ففي نهاية هذا الفصل ينكشف الإله في المسيحية البروتستانتية كتجمع للمؤمنين، وهذا التجمع هو الدولة وليس الكنيسة. هو دولة نابليون، عندئذ فقط يكون ثمة مفهوم عيني للإنسان. وعندئذ تغدو هذه المعرفة معرفة مطلقة وهي لا تحتاج لأن تكملها معرفة تيولوجية (ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع في فينومينولوجيا الروح: 10). في هذه اللحظة لا يعود الروح مجرد شكل عيني مضاد للوعي بل يغدو مفهوما وشكلا واعيا بذاته، والإنسان في هذه اللحظة، هو الدولة متحققة في فعل نابليون بونابرت، وبالتالي ستغدو الدولة بالنسبة للإنسان واقعة مكتفية بذاتها ومستقلة عنه خارجية عن ذاته، وسيصبح الروح مفهوما في الشكل، ووجود معطى أشبه بالطبيعة، وهذا الفهم للروح أو للدولة الذي يعتمل داخل التيولوجيا، هو ما سيتحدث عنه هيجل في الفصل السابع، ومع ذلك فإن كان للروح بالنسبة للإنسان في التيولوجيا شكل فإن هذا الوجود ليس وجودا طبيعيا خالصا. الروح ما دام كائنا فائق الإنسانية فهو يظل روحا، وأن هذا الروح الموجود هو ما يسميه هيجل بالله.

المعرفة المدروسة في الفصل السابع ليست إذن علما للطبيعة ولا هي فلسفة انتروبولوجية بالمعنى ما قبل الهيجلي للكلمة، إنها تيولوجيا، هي بمثابة علم للروح المتصور باعتباره كائنا إلهيا.

الإنسان الديني يجد في ذاته عينها التضاد ما بين الخاص والكوني. فالكوني لا يوجد حقا خارج الإنسان، وهو ليس مكملا لإنسان بل هو داخل الإنسان وهو روحاني، هو الروح، هو الله وليس الطبيعة.

إن الروح المدرك للشكل الذي يتخذه إله، هو بالضرورة كيان ذو طابع ثابت مكين، معطى بصفة كلية وأي ديانة تتميز عن غيرها بواسطة الشكل الخاص الذي يتخذه الروح المدرك بوصفه إلها لهذه الديانة، وبالتالي فليس هناك بالأحرى سوى ديانة واحدة، ما دام أن كل ديانة خاصة تحتوي على كل العناصر المؤسسة للكائن الإنساني، ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع في فينومينولوجيا الروح: 14). إذن ليس هناك بالأساس على حد زعم هيجل سوى ديانة واحدة على الأرض.

إن النتيجة النهائية للتطور الديني هي إذن أنثروبولوجيا هيجل الملحدة تبلغ مرحلة أنسنة الله(تشبيهه بالإنسان) ذروتها في فكرة المسيح، ثم يأتي بعد ذلك الفهم الذي يبين أن هذه الفكرة هي نتاج للروح الإنساني وفي هذه اللحظة، فإن الإنسان يعرف ذاته عينها في المسيح، أو يفهم أنه هو من يجب أن يصف ذاته بما وصف به إلهي.

يعتبر هيجل الذات الشخصية بمثابة ماهية مطلقة(واقعة جوهرية مطلقة=الله) حيث سرعان ما أدرك أن الخاص المنفصل عن الكوني لا قيمة له.

إن الصفة المسيحية تغدو تركيبا للألوهية البدائية(الطبيعانية)، وهيجل يرى أن الله لا يصير كونيا إلا لكونه حل في إنسان خاص(يسوع) ولأنه قد صار ذاتا شخصية فإنه إله فرداني، والفرد بالنسبة للمسيحي ليس مثالا قابلا للتحقق، فهو موجود سلفا(في الما-وراء) إنه المسيح منبعثا ومتعاليا، وثمة إذن ما يشبه بجوهر فكرة الفرد.

اعتبر هيجل أن الثيولوجيا المسيحية هي ابنة الأفلاطونية الجديدة على المستوى الايديولوجي، والقانون والإمبراطورية الرومانية على المستوى الواقعي بعد أن اختفت الأفلاطونية الجديدة، لأنها لا تحيل قط إلى الواقعية الاجتماعية (ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع في فينومينولوجيا الروح: 40)

أما الله منظورا إليه في عنصر الفكر هو خارج العالم، أو قبل خلق الوجود(هو في ذاته)فهو يمثل الفكرة الخالدة موجود في عنصر تجريدي، إنه الهوية الذاتية والفكرة في حقيقتها المطلقة.

يرى هيجل أن الدين هو دين الناس، ومن ثم فإن الفكرة العادية(الله) يجب أن توجد لوعي مفكر، ولما كان الله في الدين هو الموضوع فإنه(هو) من الناحية الماهوية موضوع للفكر، إنه هو طالما أن الروح هي الوعي.

(الله) بالنسبة للوعي الحسي أو التأملي لا يمكن أن يوجد باعتباره(الله) أي في ماهيته الخالدة والمطلقة. إن تجليه (هو) لنفسه هو) هو شيء مختلف عن هذا وهو مطروح للوعي الحسي. وإذا كان (الله) ماثلا وحسب في الشعور فإن الناس لن يكونوا أسمى من الحيوانات، والحق أنه(هو) لا يوجد للشعور أيضا بل يوجد وحسب دين الظهور والتجلي، كما أنه لا يوجد للوعي من النوع العقلاني، والله يوجد ماهويا للفكر، وفي هذا النطاق فإن الله هو الكاشف الذاتي وذلك لأنه هو(الروح) ولكنه (هو) ليس ماثلا بعد كتجلي خارجي وأن الله يوجد للروح.

إن الروح هي ما تفكر، وفي داخل هذا الفكر الخالص فإن هذه العلاقة هي من نوع مباشر، ولا يوجد أي اختلاف بين العنصرين حتى يمكن التفرقة بينهما، لا شيء يدخل بينهما. والفكر هو وحدة خالصة مع ذاته(الحدس الخالص) باعتباره هو الشكل البسيط لفاعلية التفكير، ومن ثم لا يوجد شيء بين الذات والموضوع بما أنهما لم يوجدا بعد.

لقد سبق لهيجل وأن تناول الظاهرة الدينية في المراحل الوعي السابقة في شكل خبرات دينية. ونجد هيجل هنا يعرف الدينreligion *) تعريفا جديدا فيقول<إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره الروح المتناهي ,Hegel >

(La Phénoménologie de L’esprit tom2, 1991 :p203) ومعنى هذا أن الشعور الديني هو تعبير عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته.

وفي قراءته لتطور المطلق، يقدم هيجل تأويلا ديالكتيكيا للتطور التاريخي للوعي الديني بالاستناد إلى معيار خصوبة الفكر وتجليه، الذي يظهر به كل شكل من أشكال الوعي الديني عبر التاريخ (زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة: 408). ولكنه يحرص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأن سلسلة الديانات المختلفة التي ستتعاقب أمام أبصارنا، على مسرح التطور الديالكتيكي للوعي الديني ليست إلا مظاهر متنوعة لديانة واحدة تجسد رحلة المطلق في التاريخ، بما أن الدين في نظر هيجل مجرد مجال من خبرات البشر، بما أنه مجال يتصور فيه الروح ذاته بذاته(معرفة الذات بالذات) بدلا من أن يظل مجرد معرفة بالعالم، كما كان الحال في الفن مثلا.

في هذا الصدد يقول هيجل< لا ريب أننا قد لقينا الدين أيضا ضمن التشكلات(**)التي تباينت بالجملة إلى الآن كوعي ووعي – بالذات، وعقل وروح، فحصل من جهة ما هو بعامة وعي بالماهية المطلقة، وتم ذلك فقط من زاوية النظر التي للوعي الذي يعي الماهية المطلقة، لكن ليست الماهية المطلقة في ذاتها ولذاتها، ولا الوعي – بالذات الذي للروح، ما أظهر ضمن تلك الصور>(هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006 :663).

يرى هيجل في الدين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل ويمكن تطبيقها، ولكي تفسح هذه القدرة المجال لبلوغ فكرة الله، وحتى يكون الطريق إلى الله ممكنا، يجب أن ينفذ الدين إلى روح الشعب و عاداته ويترسخ في تقاليده، يجب أن يكون حاضرا في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع وأطيافه، و أن يعبر عن الأسلوب الذي يفكر فيه بنو البشر.

وحتى يكون الدين شرطا للحياة العامة، يجب أن يكون متعارفا عليه من العامة، حتى يمنح العقل فاعلية عملية وممارسة واقعية. وهنا يظهر مدى تأثر هيجل برؤية روسوRousseau (هبرماس. القول الفلسفي للحداثة، :43).

وأنظمة الدين كلها تدخل في إظهار عقائد العقل الكلي، فإنه لا يجب بسبب ذلك أن يبقى على خواء الخيال و القلب والحساسية، فيجب أن ينبني الدين على نحو يمكن من ارتباط كل حاجات الحياة به.

فإذا قيل إنه ما دام الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق، فكيف لمثل هذه المعرفة المطلقة أن تتجلى على نحوي تدريجي في التاريخ، كان رد هيجل على هذا الاعتبار، أن الروح الدين ما يزال روحا قائما في العالم. فليس تاريخ الديانات سوى تاريخ روح العالم ذاته (Kant, La Philosophie De l’histoire « Les origines de la pensée de Hegel »,1949 :P192)

والحق أن هيجل يقيم ضربا من التمايز بين وعينا الديني من جهة، و حياتنا في العالم من جهة أخرى، لأنه يرى أن الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح(الله)، في حين أن الوعي الظاهري الذي نتعاطاه يحيا في عالم معين فهو لا يملك هذه المعرفة المطلقة بالذات. وليست فينومينولوجيا الدين سوى الروح ذاتها حين تحاول- بعد وصولها إلى مرحلة المعرفة بالذات – الاهتداء إلى تعبير مكافئ متطابق تماما مع ماهيتها. وفي هذا الشأن يقول هيجل< أما في العالم الإتيقي فقد رأينا لا سيما دين العالم السفلي، وهذا الدين إنما هو الإيمان بالليل المرعب والمجهول الذي للقدر وبزبانية(***)الروح المتصرم. فأما ذلك الليل فيكون السالبية المحض في صورة الكلية، وأما هذه الزبانية فتكون عين السالبية في صورة الأخيرة، الهو وشيئا حاضرا، فالهو لا يكون غير ذلك، إلا أن الهو الفردي يكون هذا الظل الفردي الذي فسم عنه الكلية التي هي القدر. إنه لا محالة ظل،الهذا المنسوخ Aufgehobner Dieserوبذلك هو كلي>.(هيجل. فنومينولوجيا الروح، 2006 :664)

وسواء اتجهنا نحو الديانة الطبيعية أم نحو الديانة الجمالية أن نحو الديانة القائمة على الوحي، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفافة أمام ذاتها، بل سنجد أنفسنا بإزاء أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها، من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية. ومعنى هذا أن الديالكتيك العام للدين، هو بمثابة كشف تدريجي للروح، تتجلى من خلاله الروح لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال. يقول هيجل<إن هذا الإيمان بليس Sas Nichtsالضرورة وبالعالم السفلي يصير إلى الإيمان بالسماء، لأنه لا بد للهو المتصرم أن يتحد بكليته، ويفت فيها ما يحتويه، فيصير من هذا الوجه جليا لنفسه، لكنا لم نر هذا الملكوت الذي للإيمان يبسط مضمونه بلا مفهوم إلا في أسطقس التفكير، فرأيناه إذا يفوت في قدره، نعني فواته في دين الأنوار. وفي هذا الدين إنما ينتصب من جديد المتعالي عن الحس الذي للذهن، لكن على نحو أن الوعي – بالذات يظل راضيا بالدنيا، فلا يعلم ما فوق الحس، أي المتعالي الخاوي الذي ما كان ليعلم و لا ليرهب، لا بما هو ولا بما هو قدره>.(هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006 :664-665).

إذا، فالتعريف العام للدين ولفكرته الشاملة، هو أن الدين عبارة عن تجل للمطلق(الله) في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاثة وهي:

أ- لحظة كلية: هذه اللحظة هي الله، أو العقل الكلي.

ب- لحظة جزئية: العقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية، والفكر في هذه الحالة، هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة

منفصلان. فالله والعقل البشري يقفان في مواجهة كل منهما للآخر، بوصفهما ضدين ومن ثم فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعا خاصا به، كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤسmisère .

ج- لحظة الفردية: تؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة(****) وهو عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي، وعلاج الانقسام الذي حدث، وهذا يعني في دائرة الدين، أن العقل البشري يسعى إلى إلغائه وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله، أو لكي يتحد معه أو يتصالح معه ويتمثل هذا الجهد في العبادة، وهكذا فإن العبء الملقى على عاتق كل دين، هو وحدة الله والإنسان، وهذا العبء يفترض سلفا لونا من الانفصال عن الله، الذي يصبح معه التوفيق والمصالحة عملية ضرورية، وتعتمد هذه المصالحة على عودة العقل البشري المتناهي المنعزل إلى الإتحاد مع الله في هوية واحدة (ولتر ستيس، هيجل، فلسفة الروح،2005 : 176).

يحدد هيجل أصول الشعور الديني أنها نتيجة إحساس الفرد بالتناقض الحاصل بينه وبين الكون اللامتناهي، وبه يسعى الفرد لفهم وإزالة هذا التناقض، بما أن هذا التناقض صار هاجس مؤلم للإنسان، وبه صار الدين محاولة كبرى لردم الهوة الحاصلة بين الفرد المتناهي وبين اللامتناهي.

و قد أحس هيجل بذلك التناقض مع قلق، و تجلى في شعوره كنوع من التمزق المضني، فصارت الحاجة إلى إتحاد كامل و حي مع الكل تحز في نفسه كل لحظة (هيجل. حياة يسوع ،2007 : 23).

إذا، مضمون للدين هو وحدة الله والإنسان، هو على وجه الدقة مضمون الروح المطلق بما هو كذلك، فالعقل البشري في دائرة الفن والدين والفلسفة، يعرف أنه هو نفسه الحقيقة كلها، وأنه هو نفسه المطلق، وليس ذلك شيئا آخر غير وحدة الله والإنسان.

وهنا يقدم هيجل معارضة قوية ضد فكرة التوحيد بين الفلسفة ومذهب وحدة الوجودPanthéisme أو شمول الألوهية، فهذا المذهب الأخير يقرر أن أي موضوع فردي كهذا الحجر، أو هذا الحيوان، وذلك يعني أن هذه الأشياء هي بالعقل، على نحو ما هي عليه في مباشرتها وجزئيتها، تتحد مع الله. فهذا العقل البشري وجزئيته وتناهيه ليس هو الله، إذ بسبب مباشرته وجزئيته وتناهيه بالضبط يشعر هذا العقل أنه منفصل عن الله وبعيد عنه، وتأتي وحدته مع الله عن طريق إلغاء جزئيته هذه.

ولم يتوقف معارضة هيجل للتصور الديني المتداول في مذهب وحدة الوجود الذي كان منتشرا في عصره، بل تجاوز ذلك معارضا لكثير من التصورات الدينية الواردة في الكانطية وفي المسيحية واليهودية.

وهنا نتساءل: هل يكون الدين في نظر هيجل هو التصور الذي يكونه الإنسان لنفسه- باعتباره عقلا متناهيا- عن الله، أم أن الدين هو المعرفة التي يحصلها الله عن نفسه؟ وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة النظر العقل المتناهي- عقل الإنسان- و وجهة نظر العقل اللامتناهي – عقل الله؟

الظاهر أن الروح المتناهي ليس هو نفسه شيئا آخر سوى الروح المطلق حين يصبح وعيا بذاته حسب رؤية هيجل. وهذا هو السبب في أن ديالكتيك العلاقة القائمة بين المتناهي واللامتناهي يسم بطابعه كل تاريخ الدين ومهما كانت مرجعيته الثقافية. والدين – باعتباره المرحلة الأولى من مراحل المعرفة المطلقة- يمثل اللحظة التي تتحول فيها الفينومينولوجيا إلى فينومينولوجيا المطلق، أي تلك اللحظة التي يتجلى فيها الروح المطلق بما هو كذلك، بحيث يظهر لذاته في عين اللحظة التي يظهر فيها للإنسان. وليس الله- أو الروح المطلق- عاليا على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تماما عن مجال من مجالاتها(زكريا إبراهيم زكريا. هيجل أو المثالية المطلقة:411). يقول هيجل< وعليه إذا كان الدين تمام الروح أين تؤوب اللحظات الفردية التي لعين الروح، أعني الوعي والوعي بالذات والعقل والروح، وتكون آبت أوبتها إلى عمادها، فهذه اللحظات إنما تمثل مجتمعة الحقيق الكائن الذي للروح برمته، وهذا الروح لا يكون إلا الحركة المباينة والآيبة إلى ذاتها التي لجوانبه تلك. وصيرورة الدين بعامة إنما تكون متضمنة في الحركة التي للحظات الكلية> (هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006: 668).

يشدد هيجل على فكرة أن الدين في حد ذاته يخرج تماما على مفهوم الدين نفسه، من حيث أنه يتقرر كشأن من أهم شؤون حياتنا، ويختلط العنصر الديني بجميع الأحداث والأفعال التي تعتري أهمية كبرى في حياة البشر وبما هو يومي.

وهنا يظهر الدين بوجه الأساسي كمقوم رئيسي من مقومات الواقع البشري، فذلك يعني بالجملة في نظر هيجل، على أنه لا بد من تنزيل الدين خارج السياقات النظرية التي درج عليها التقليد التنويري، كما التقليد الثيولوجي على حد سواء، ولكن كيف يتيسر لهيجل أن يجعل من الدين شأنا يوميا؟

في نصوص توبنغن، قام هيجل بالتمييز الرئيسي بين الفكرة وبين المفهوم (فكرة الدين بما هو أصل ممارسة بشرية، هي غير مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والتعاليم الثيولوجية). يقول هيجل< ما يكمن في مفهوم الدين، هو أن الدين ليس علما بسيطا بالله وصفاته وعلاقاتنا وعلاقة العالم به وخلود نفوسنا، وأنه

ليس معرفة تاريخية أو مماحكة بسيطة، بل الدين يشغل الفؤاد ويؤثر في مشاعرنا وتعين إراداتنا>.(ناجي العونلي. هيجل وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره، من نص توبجن إلى استهلال كتاب الفرق، 2006: 48).

ثمة إذن فرق بين مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والمبادئ والتعاليم، وبين الوجه الإنساني الصرف للدين بما هو قوة عملية بحتة، لكن تلويح هيجل ها هنا بذلك الفرق، لا يقصد فقط إلى الخروج على المفهوم الثيولوجي للدين، بل يضمر كذلك تفكرا مبطنا لفهم التنوير للدين، فالذي نلتمسه من مقطع توبنغن، إنما يقوم على تعقب فكرة الدين بما هي مثال عملي صرف، أي الدين من حيث يكون سهم الحرية.

إذا فلا يمكن أن يظل الدين على النحو، مجرد فكرة محض، بل لا بد أن يخرج إلى الموضوعية ويصير واقعا، وهو حين يفعل ذلك يصبح وجودا بالفعل في صورة كثير من الديانات المحددة المعروفة في العالم. و الديانة الوحيدة التي تتفق تماما مع فكرة الدين كما يخلص هيجل هي الديانة المسيحية، إذ في هذه الديانة يتحقق الاتفاق بين الله والإنسان تحققا كاملا. فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كل واحد، ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة في حالة انفصال في ديانات أخرى في العالم (هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006: 672).

إذا، فلا يمكن أن ندرك تجربة الدين أو نقوم بها إلا إذا كانت تجربة معاشة، ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها تجربة ديالكتيكية، شأن كل تجربة أخرى وشأن أي حركة من تحركات، فلن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أي عند نهايتها، والدليل على ذلك، كما ورد في فينومينولوجيا الروح، هو أننا لا نعثر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة، سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق.

وما دام الدين هو بصفة عامة مرحلة ضرورية في التطور الديالكتيكي للروح، فإنه ينتج من ذلك أن وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجل ضروري حقيقي وصحيح للمطلق.

عرف الدين مشاهد مختلفة في تطوره العام، يقول هيجل< أما الحقيق الأول الذي لعين الروح فإنما يكون مفهوم الدين ذاته، أو الدين بما هو في-الحال، إذا الدين الطبيعي، فالروح ضمن هذه الدين إنما يعلم نفسه كموضوع نفسه في شكل طبيعي أو حيالي. أما الحقيق الثاني فيكون بالضرورة الحقيق الذي يعلم فيه الروح ذاته على شكل الطبيعية المنسوخة أو شكل الهو. وهذا الحقيق هو إذن دين الفن Die kunstliche Religion، لأن الشكل إنما يترقى من خلال إنتاج إلى صورة الهو، وهو إنتاج يحدس بمعيته الوعي- في الختام- فينسخ الأحادية التي للحقيقين

الأولين معا، فالهو إنما يكون حاليا بقدر ما تكون الحالية الهو. وإذا كان الروح بالجملة في الحقيق الأول على صورة الوعي، وكان في الثاني على صورة الوعي- بالذات، فإنه يكون في الثالث على صورة الوحدة بينهما، فالروح يكون له شكل الكون في ذاته و لذاته، أما من جهة أنه متصور إذا كما هو في ذاته و لذاته، فذلك إنما هو دين ظاهر Dei offenbare - la religion de l'apparente Religion >.(ولتر ستيس. فلسفة الروح2005:178).

أقر هيجل أن المطلق في الديانات الطبيعية والطوطامية لا يظهر بشكل واضح وهو حتى مفهوم فيها، والوحي لا يتدخل في رسم ماهية المطلق، بل العقل الإنساني وحده من يرسم حدوده، ويقصد من ذلك جميع تلك الديانات التي لم تستطيع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد الروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق، وفي اللحظة التي يدرك فيها المطلق على أنه روح يتجاوز المباشرة الطبيعي فمبدأ الروحي في جميع هذه الحالات بصفة عامة، لا يعترف بأنه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة، ولذلك فإننا نجد مثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشري أيضا على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة من الديانات الطبيعية، و يوجد الدين الطبيعي(هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006: 672).

الدين الطبيعي يقابل- على مستوى الروح المطلق- مرحلة الوعي، على مستوى الروح الذاتي. والواقع أن الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعلي صنيعته الخاصة، لا بد أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد (تمثل) أو (تصوير حسي).وربما كانت أبسط صورة من صور هذا التمثل، هي تلك التي تتخذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى أن الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة، و بذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية والحسية.

ففي الديانة المباشرة أو السحر، تفترض سلفا بالضرورة أن العقل بين العقل الكلي (المطلق)، والعقل الجزئي(الإنسان) قائم بالفعل ويشعر به الوعي، وهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوة الانفصال بين الإنسان والإله، والبحث عن المصالحة بين الله والإنسان. و حينما لا يوجد هذا الانفصال على نحو واضح، فإن الدين في هذه الحالة لا يمكن أن يوحد إلا في صورة فعله وهي السحر، التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي، أي الوحدة التي تظهر تمايز أو توسط الجانبين. ولأنه يقوم على هذه الوحدة المباشرة، فهو يسمى بالدين المباشر. يقول هيجل < الروح العالم بالروح إنما هو الوعي بنفسه، ويكون على صورة الموضوعي، أي إنه يكون لذاته، وهو وجه الوعي- بالذات، ويكونه لا محالة بإزاء جانب وعيه، أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع، والتضاد إنما

حاصل في وعيه، فتحصل بذلك تعينية الشكل الذي يظهر فيه ويعلم ذاته. والأمر يتعلق بهذه التعينية رأسا في هذا التفحص للدين...فالدين إنما يختلف عن دين آخر وفق التعينية التي لذلك الشكل حيث يعلم الروح ذات>.(ولتر ستيس. فلسفة الروح2005:181).

فديانات السحر religions magiques هي الممارسات التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي. والتفرقة الحاصلة فيه بين الله و الإنسان هي نفسها التفرقة بين الكلي والجزئي، ومن ثم فحينما لا توجد تفرقة أو انفصال كالذي سبق ذكره، فإن الكلي لا يوجد أيضا، و إنما كل شيء يكون جزئيا.

أما خاصية دين الجوهر فتظهر حين تتم التفرقة بين الكلي والجزئي، يكون لدينا أول إمكان للديانة الحقيقية الأصلية، فالإنسان يشعر أنه هو الوعي التجريبي الجزئي فحسب. أما الكلي فهو يضعه في مواجهته على أنه ضده، وبذلك يصبح هذا الكلي موضوعيا بالنسبة له. وهذا هو الانفصال والانقسام الذي يفترضه مقدما كل دين، لكن هذا الكلي الذي يتصوره الإنسان الآن بوصفه الحقيقة الموضوعية. هو أولا الكلي المجرد الخالص، أو هو الكلية البسيطة الخالية من كل جزئية و من كل مضمون، و بعبارة أخرى هذا الكلي هو الموجود الخالص، لكن يضاف إلى ذلك الشعور بأن الجزئية قد ابتلعها هذا الوجود الخالص، وأن الوعي التحري الجزئي مضافا إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي، هي كلها عدم أمام هذا الكلي. وهكذا نجد أن هذا الكلي هو الوجود المطلق، وكل وجود آخر يعتمد عليه، و ينشأ عنه، ثم يختفي فيه، مثل هذا الوجود على الجوهري الذي يخرج منه كل ألوان الوجود المتناهي، بوصفها تحولات غير جوهرية و عابرة له ثم يعود فيجعلها تفنى فيه(عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات1997-:124).

وهناك ثلاث مراحل الديانة الجوهر هي: الديانة الصينية la religion chinoise و الديانة الهندوسيةla religion indienne والديانة البوذية religion bouddhiste ، وفكرة الله في هذه الديانات لا تتجلى في أنه إله حكيم، وإنما هو قوة عمياء و ما عقل الإنسان إلا أحد أعراض ذلك الجوهر. ومن ثم فعقل الإنسان عدم وليس حقيقة لأنه لا يمكن أن يكون موجودا كالجوهر، وهو لهذا السبب ليس حرا، فالروح البشري ما تزال مقيدة، وفكرة الحرية مفقودة، وما تتصف به هذه الديانات إنها ترتبط بالحكم الاستبدادي، لأن المؤسسات السياسية لشعب من الشعوب ترتبط دائما بتصوراته الدينية، فلما كان تصورها يتمركز حول خالق مستبد، فإن إدراكها محدود ويوافق ذلك التصور (ولتر ستيس. فلسفة الروح،2005: 187).

لم تعد فكرة الله في الزرادشتية zoroastrisme غير محدد تماما، بل أصبح له تحديدا. فالله هو الخير. لقد كان براهماBrahma بوصفه فراغا كاملا ولا تعين تام، لا هو بالخير ولا هو بالشر، فقد كان بغير شكل: و ما لا شكل له ولا سمة لا يمكن أن يتصف بصفة الخير، ولهذا السبب لم تكن الأخلاق تشكل جانبا جوهريا في الديانة الهندوسية، لكن الله الآن هو الخير، ومع ذلك فإننا ما زلنا قريبين من فكرة الجوهر أكثر من قربنا من فكرة الروح، ومادامت القوة لحظة من لحظات الجوهر، فإن هذا الخير هو القوة و الخير كقوة مطلقة، هو أهرامزدا Ormazd ، والقول بأن هذا الإله ليس متعينا تماما، و إنما هو متعين بأن الخير هو أول ملامح التقدم من الجوهر إلى الروح(رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي:31).

يعتقد هيجل أن قمة الإيمان تكمن في العودة إلى الله ، حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره، فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم، لأنه لا يزال متحدا في مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة، ثم يدخل الطفل في تطوره عن هذا الأصل الذي صدر عنه، و لكن الإيمان يعيده أخيرا إلى ذلك الانسجام الأصلي، وتلك الحقة يعتبرها هيجل ضرورية. فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة. فالانفصال والوحدة والتجمع والتفرق ترتبط داخليا في دين الفن، وهذه العلاقة الداخلية لا تتحقق فحسب بين الإنسان والله، وإنما تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح القدس، وهي الصورة التي كانت عليها الديانة اليونانية بما أنها ديانة حياة (هيجل. فينومينولوجيا الروح،2006:683).

في هذا الشأن يقول هيجل< لكن الدين الذي يلوح للروح الأخلاقي، إنما هو أن يعلو على حقيقه، ويؤوب من حقيقته إلى العلم المحض بذاته. وما دام الشعب الإتيقي(*****)يعيش في وحدة حالية مع جوهره، فلا يشتمل في حد ذاته على مبدأ الفردية الخالصة الذي للوعي-بالذات، فإن دينه لا يهل على تمامه إلا منفصلا عن قوام>(هيجل. فنومينولوجيا الروح2006:696).

يرى هيجل أن الله في الديانات الجزئية الطبيعية هو عالم متناهي، ولقد نفى الله هذه الحالة، وما أن تبين أن الله هو نفسه الذي يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلى أمامنا، أن هذا الآخر جزء من الله وأنه مقدس إلهي. فالله موجود في الطبيعة، والطبيعة الحسية طبقا لهذه النظرة ليست ضد الله، وليست خلوا من الألوهية، أو من القيمة. بل إن الله نفسه يتجلى في الطبيعة الحسية، وهو يظهر في صورة حسية وفي أعمال الفن الجميل، وتلك هي وجهة نظر الديانة الإغريقية وما دام المحسوس ليس وحدة ولكنه أساسا تعدد، وعليه الله ظهر في أشكال متنوعة من الفن التشكيلي. فالله الذي كان واحد عند العبرانيين انقسم إلى آلهة متعددة عند الإغريق و هذه الآلهة روحية. يقول هيجل<إن الشعب الذي يقترب من آلهته في

شعائر دين الفن هو الشعب الإتيقي، الذي يعلم أن دولته وممارساتها إنما هي بمثابة إرادته واكتماله هو ذاته. لذلك فهذا الروح الذي يهل قدام الشعب الواعي- بذاته ليس الماهية النورانية التي تنطوي في حد ذاتها- وهي العرية من الهو- على إيقان الأفراد، بل إن هو في الأكثر إلا ماهيتهم الكلية والقوة الغالبة أين يزولون> (عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية1997:127).

تمثل الله في ديانة الجمال على أنه إنسان عياني، أي الله في صورة إنسان. وهي صورة سابقة للتجسيد المسيحي، وتعبر الآلهة هنا عن قوة الإنسان والطبيعة، وعن الانفعالات، وذلك بواسطة الخيال.

يظهر الله في الديانة الإغريق متعددامultiple ومتنوعا، لأنه لا يتجلى بوصفه وحدة، ولإنسان متعينا بالفنون الجميلة لا يسلب الله ولا ينفيه، وإنما كل ما يقوم به أن يكون مستقلا عنه، وعليه فهو الآخر يقوم بتجديد ذاته، وتلك هي ديانة البشر الأحرار حسب وصف هيجل. لم يعد الله يلغي العالم الحسي المتناهي، لأنه يسكن فيه و يقيم بداخله(ولتر ستيس فلسفة الروح2005:196).بخلاف الله في الديانة اليهودية، الذي يظهر على أنه ماهية تتصف بالعدل والخير، وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية والأشياء، تبعا لذلك ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية، مخلوقة، ومحفوظة، وتحدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ في الطبيعة.

ومع ظهور الديانة المسحية التي ستهدي فيها الروح فيها الروح أخيرا إلى ذاتها، بحيث تتعرف على ذاتها من حيث هي روح. وقد تأدى بنا الدين الجمالي(دين الفن) من معرفة الروح لذاتها باعتبارها جوهرا، إلى معرفة الروح لذاتها باعتبارها (إنية). وقد سبق لنا أن رأينا أن كيف اتخذ المطلق في الديانة الطبيعية طابع الجوهر، الذي اختفى فيه الوعي بالذات من حيث هو كذلك، فلم يعد الإنسان من حيث هو كائن متناه سوى مجرد عرض. ولم تعد الحياة البشرية سوى مجرد حياة عبد مستعبد، دون أن تكون ثمة علاقة حقيقية بين الموجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية التي تتولد لدى الإنسان أو الموجود الفردي من جهة أخرى. ومن هنا فقد كانت الديانات الشرقية ديانات خوف ورهبة، ثم جاءت ديانة الفن، فجعلت على الماهية الإلهية طابعا بشريا، وراح الوعي هو نفسه يضع صورة الموجود الأسمى بمقتضى فاعليته، حتى اغترب الجوهر في نهاية المطاف عن ذاته تماما. وحين يدرك الوعي وحدة الله والإنسان، فإنه لا بد من أن يصل إلى معرفة الله باعتباره روحا.

المسيحية في نظر هيجل هي الديانة المطلقة، لأن مضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها فيما يرى هيجل يتحد مع عمق فلسفته. والمذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة قليلة من الناس، ورغم أن المضمون واحد فإن

الصورة مختلفة، فالفلسفة تعرض مضمون المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص. أما المسيحية فهي تعرض هذا المضمون نفسه في صورة حسية، أو قل في فكر حسي على هيئة تمثل، والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة، يعني كذلك بالضرورة أنها دين الوحي أو الكشف، فهو الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماما على ما هو عليه، أي بوصفه روحا عينيا حيث تظهر الآن طبيعته الكاملة. وما دام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل في معتقدات الكنسية المسيحية وهي التثليث ، والخلق والسقوط والتجسيد والفداء والقيامة والصعود(صعود السيد المسيح)، فإنه بذلك لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت (العقلانيين) الذين يحاولون أن يحفظوا من هذه المعتقدات أو يزيلونها، لكي تلبي حاجة لفهم مطالبهم مطالبه، ولكي يشبع عصر التنوير، إن هذا المعتقدات تحتوي على ماهية المسيحية و هي معتقدات صحيحة، لأنها تتضمن جوهر الحقيقة، وإن كانت على هيئة تمثل حسي(هيجل. تاريخ الفلسفة، 1997: 146).

بخصوص هذا الإدعاء يقول هيجل< كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجاني الشكلي من الفكر المستقل، لكن المجال الآخر، مجال الدين، فهو مقرب منه بواسطة المضمون. وبهذا الصدد، يعتبر الدين بكل وضوح نقيض الثقافة على العموم، فهو لا يملك شكل الفكر، كما أنه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة، لأن هذا المضمون خال من أي شيء أرضي دنيوي، ولكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي>(هيجل. فنومينولوجيا الروح2006:721).

يقول هيجل في حق الديانات السابقة عن المسيحية < إن نرى هذا الوعي الشقي، يمثل عكس و تتمة الوعي الذي يكون في دخيلته سعيدا كل السعادة، أي الوعي الكوميدي. فالماهية الإلهية تؤوب إلى هذا الوعي الأخير، أو هي التخارج التام للجوهر. أما ذلك الأول(الوعي الشقي): فهو على العكس المصير التراجيدي للإيقان من الذات الذي يجب أن يكون في ذاته و لذاته، فهو الوعي بضلال كل أيسية في هذا الإيقان من الذات. و على الحصر الوعي بضلال هذا الوعي بالذات، ضلال الجوهر كما الهو، إنه الوجع الذي يقال بحسب العبارة الغليظة: إن الله قد مات>(هيجل. فنومينولوجيا الروح2006:720).

التحديد الأساسي الموجود في الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العيني، فما أتت به الديانات القديمة فيه شيء من الغموض، أصبح الآن واضحا تماما، والروح العيني هو وفقا للحظات الفكرة الشاملة. وهنا يستشهد بقول المسيح < أيها الأصدقاء، أقول لكم ألا تخافوا البشر الذين لا يستطيعون في الحقيقة أن يقتلوا سوى الجسد، ولا تمتد قدرتهم إلى أبعد من هذا، ولكن خافوا أن تهان كرامة روحكم، فتظهروا أمام العقل وأمام الألوهة مستهنين لفقدان السعادة الأسمى>(هيجل. حياة اليسوع2007،:36). وهنا كانت مهمة المسيح في الأرض في نظر

هيجل، هو أن يجعل البشر أكثر نبلا، بأن يوقظ في روحهم وعي كرامتهم، و يجعلهم يعرفون الناموس الداخلي الذي يجب أن يخضعوا له بحرية.

إن جملة أفكاره الدينية، جعلت من هيجل في عصره، يقبل تمييز حركة التنوير بين الدين العقلي أو الخلقي و بين الدين الوضعي، لا يؤمن أن الدين يمكن أن يكون مسألة خاصة للاستدلال النظري. فقد رد دائما أن الدين من شأن القلب وأن استفادته من الذهن المحدود، لأن وسائل الذهن تبدد القلب أكثر مما تؤججه.

هوامش:

* دينReligion: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة، وباعتماد بعض الصيغ في الاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو الاعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه. ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، و هذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة و إما كثرة وإما وحدة هي الله. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثانث، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ص1203.

1- هيجل. موسوعة العلوم الفلسفة،تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، 2007، القاهرة.

2- هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

3- كتاب: الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي 1998 القاهرة.
4- هيجل: الأعمال الكاملة، محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، 2004، مصر.
5- Hegel, La Phénoménologie de L'esprit tom2, tr jean pierre, le févre aubier 1991.
6- زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، دط، مصر.

** التشكلات Die Gestaltungen بمعنى التشاكل الجواني بين الأشكالات والإظهارات التي هي للوعي، مثلما هي الحال في التشكل الذي للوعي حيث تتشاكل اظهاراته كإيقان حسي و إدراك وقوة وذهن.

7- هيجل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، 2006، بيروت.
8- هبرماس. القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
9- Kant, La Philosophie De l'histoire « Les origines de la pensée de Hegel »édition gontiere 1949 montains paris.

*** زبانية Die Eumenide الأومينات، صفة خرافية عوضت الاسم الأصلي للإيرينيات الثلاثة وهن: آلكتو وتيزيفون وميغائيرا، وهي آلهة كانت تضرب في الأرض شرقا وغربا متعقبة الكفرة بالآلهة والمذنبين، وهي أيضا زبانية العالم السفلي، أنظر

**** عبادة Làtrie: مخصصة للأشخاص الإلهيين(طقس العبادة الإلهية في مقابل عبادة الأشخاص). أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، المرجع السابق ص1113

10- ولتر ستيس، هيجل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، بيروت.
11- هيجل. حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، ط3-2007 بيروت .
12 ناجي العونلي. هيجل وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره، من نص توبجن إلى استهلال كتاب الفرق، دار صادر للنشر، ط1، 2006.
13- عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات- المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، الدار البيضاء،

14- رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، القاهرة، مصر.
***** -يقصد الشعب اللإغريقي.
15- هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، 1997، القاهرة.
16- ألكسندر كوجيف. الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع من فينومينولوجيا الروح، تر: عبد العزيز مسهولي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب.