

## المرجعية التاريخية للدين الإنساني عند فويرباخ

## The historical reference to human religion according to Ludwig Feuerbach

عبد النور خشي\*  
\*

أستاذ محاضر-ب-جامعة محمد بوضياف المسيلة،

Abdenour khechai

MCB, Université Mohamed Boudiaf de M'sila

abdenour.khechai@univ-msila.dz

تاريخ الاستلام: 2023/01/16 تاريخ القبول: 2023/03/21 تاريخ النشر: 2023/12/07

- الملخص: إن الدين الإنساني عند فويرباخ يمثل قمة الوعي بالطبيعة والمهية الجوهرية للإنسان وهذا الدين له جذوره في فلسفة الدين عند هيغل وهذا ما يوضح التقارب بين هيغل وفويرباخ خاصة في فترة شباب فويرباخ وقد شكّل الدين قطاعاً أساساً في عمارة هيغل الفلسفية وكان هيغل معجباً باليونان. وهذا ما شكّل مفهومه عن الديانة الشعبية، وقد ميّز بين نوعين من الدين. الدين الذاتي الذي يتعلّق بالقلب والمحبة، ويدعو إلى العمل والحرية، وهو وحده الجدير باسم الدين أما الدين الموضوعي الذي يهتم بالظاهر ويقيد العقل والإرادة فهو لاهوت مجرد. فالمسيحية حولها رجال الكنيسة إلى لاهوت عقيم، وهذا ما جعل الإنسان غريباً عن الأرض، ويتم قهر هذا الاغتراب باسترداد الإنسان لصفاته وخاصة الحرية وامتلاك ذاته من جديد. فقد حلّت المسيحية محلّ الديانة القديمة الشعبية بسبب تغير الوضع السياسي وفقدان الحرية. ومن هنا قدّمت المسيحية المطلق لهؤلاء الأفراد الذين فقدوا الحرّية السياسية فلم يكن غريباً أنّ يتمسكوا بمبدأ مفارق، فهذا التصور الميتافيزيقي لله إنّما هو تصوّر من إبداع الإنسان.

ويذهب هيغل إلى أنّ موضوعات الدين والفلسفة هو الحقيقة، مخالفاً بذلك فلاسفة التنوير. ومما لا شك فيه أنّ فيويرباخ واحدٌ من الهيجليين الشباب المتشعّبين بأفكار أستاذهم هيغل، لكن ليس تأثير الناقد، ورغم التقارب بين هيغل وفيويرباخ في بعض المواقف خاصة في تصوّر مفهوم الدين ومعنى الله إلا أنّ ما يمكن تأكيده أنّ فويرباخ قدّم فلسفة حسّية واقعية انثروبولوجية مغايرة تماماً للميتافيزيقا الهيجلية المثالية.

- الكلمات المفتاحية: هيغل، الدين الإنساني، المرجعية، فويرباخ، القطيعة، اللاهوت، الانثروبولوجيا.

**Abstract:** According to Feuerbach, human religion represents the pinnacle of awareness of the nature and essential essence of man and this religion has its roots in Hegel's philosophy of religion, this explains the closeness between Hegel and Feuerbach, especially during Feuerbach's youth. Religion formed an important sector in Hegel's philosophical architecture, and him admiring Greece, shaped his concept of common religion. He distinguished between two types of religion: the subjective religion, which relates to the heart and love and calls for work and freedom, and is the only one worthy of the name religion. As for the objective religion, which is concerned with the outward appearance and restricts the mind and will, it is considered abstract theology. Churchmen turned the Christian religion into a sterile theology. this is what made man a

\* المؤلف المرسل

stranger to the earth, this alienation is overcome by the person regaining his qualities, especially freedom and self-possession again. Christianity replaced the old known religion due to the change in the political situation and the loss of freedom, and from here Christianity provided the absolute for these individuals who lost political freedom, it was not strange that they adhered to a paradoxical principle. This metaphysical conception of God is a conception of human creativity.

Hegel believes that the topics of religion and philosophy are the truth, contradicting the philosophers of the Enlightenment era. There is no doubt that Feuerbach was one of the Young Hegelians, who were imbued with the ideas of their teacher Hegel, but it was not the influence of the critic. Despite the closeness between Hegel and Feuerbach in some situations, especially in visualizing the concept of religion and the meaning of God, what can be confirmed is that Feuerbach presented a realistic, sensual, anthropological philosophy that is completely different from the Hegelian idealistic metaphysics.

**Keywords:** Hegel, human religion, Reference, Feuerbach, rupture, theology, anthropology.

#### 1- مقدمة :

تعتبر فلسفتي هيغل وفويرباخ من أهم فلسفات القرن التاسع عشر وقد كان كل منهما فيلسوفا ومؤرخا للفلسفة وان اقتصر فويرباخ في الكتابة على تاريخ الفلسفة الحديثة فان هيغل كتب عن تاريخ الفلسفة منذ نشأتها حتى عصره لقد كتب تاريخا كليا وشموليا لتطور الروح الفلسفي بينما كانت مهمة فويرباخ هو البحث في تاريخ الماضي القريب له ورغم أن فويرباخ في تأريخه للفلسفة الحديثة كان هيغليا فان دلالة اقتصاره على الفلسفة الحديثة توحى بالاختلافات بين كل منهما وربما كانت ارهاصا بنقده ليهجل وقد كتب تلميذ فويرباخ فريدريك جودال حول الموقف العام لفلسفة فويرباخ بأنه يمكن ان يصاغ باقصر الطرق واكثرها تالانما وبانه قاد في فلسفة هيغل ثورة مثل التي قام بها كوبرنيكس فقد دفع بالروح المطلق تلك التي كانت مركز كل شيء على المحيط الخارجي، أما الطبيعة والتي كانت في الفلسفة الهيجلية اغترابا ذاتيا للروح فقد اصبحت المفهوم المركزي لفلسفته وكذلك يبين لنا فويرباخ ذاته ان فلسفته في الدين بل وفكره عموما يمكن ان يفهم ويقوم على اعتبار أنه مقابل للفلسفة الهيجلية لذا نتساءل ما هو موقف هيغل من الدين؟ وكيف أثرت فلسفة هيغل الدينية على تصوّر فويرباخ للدين الإنساني؟

#### 1- فلسفة هيغل الدينية:

يعتبر الدين الإنساني الذي نادى به فويرباخ قمة الوعي بماهية الإنسان والدين، بهذا المعنى يمكن أن نلتمس جذوره في بعض شذرات هيغل المبكرة، ولهذا فإن البدء بهيجل يتيح لنا التوصل بدقة إلى كتابات فويرباخ حول ماهية الدين، ويشكل الدين قطاعا أساسا في عمارة هيغل

الفلسفية، ولاشك أنّ هيجل كما يرى الدكتور إمام عبد الفتاح إمام تأثر بشكلٍ ظاهرٍ بالدراسات اللاهوتية، فلقد كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته (عبد الفتاح، 2007، ص. 32) وقد أعجب هيجل باليونان وكان لإعجابه هذا تأثيرٌ على نظريته للمسيحية في شبابه، وقد شكّلت فكرته على اليونان جانباً كبيراً من مفهومه عن الديانة الشعبية التي يتطلّع إلى تأسيسها في مقابل المسيحية الوضعية (عثمان، 1995، ص. 19) فالدين في نظر هيجل يجب أن يكون كما كان عند اليونانيين القدماء قوّة حيّة تنمو في الحياة الواقعية للعصر. وكتب في عدّة صفحات تعرف باسم "شذرة توبنجن يقول: "لا يجوز تعلّم الدين من الكتب ولا أن يقتصر على العقائد الجامدة؛ أي لا يجب أن يكون الدين لاهوتياً بل الأخرى أن يكون قوّة حيّة تزدهر في الحياة الواقعية للشعب أي في عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته... يجب أن يكون شعبياً عامّاً، لا كهنوتياً خاصّاً (بطائفة معينة)... لا يجب أن يكون الدين أخروياً، بل دنيوياً، إنسانياً، وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية لا أن يمجد الألم والعذاب، والحياة الأخرى كما هو الحال في المسيحية (محمود، 1988، ص. 118). وانطلاقاً من هذه النظرة يميّز هيجل بين نوعين من الدين:

#### 1-1- الدين الموضوعي (une religion objective) :

«أي الذي يهتم بالأمور الظاهرية، وهذا النمط في اعتقاد هيجل يعتبر مفروضاً على الإنسان من الخارج، وبالتالي فهو لا ينتمي إليه بإرادة حرة لأنّه يتناقض مع عقله، وإرادته» (يوسف حامد، 1994، ص. 64). «والدين الموضوعي هو اللاهوت المجرد» (نازلي، 1975، ص. 111) .... «من حيث هو نسق من الحقائق، فاللاهوت مجرد حرف ميّت أي ألفاظه جامدة محفوظة» (محمود، 1988، ص. 118)، ويسجن العقل في إطار صارم ومحدود كما يرغمه على السير في طريق ضيقٍ زاخِرٍ بالتصوّرات الوهمية المرعبة في الوقت الذي لا يجب أن يكون فيه مجال لعقلٍ محدودٍ، وفي الوقت الذي يجب أن يخلو فيه هذا المجال من الصّور الحسيّة وألا يكون لتطوره نهاية، هذا بالإضافة إلى أنّ العقيدة النابعة من القلب تتناقض مع المعرفة الفاترة والتلاعب بالألفاظ (حامد، 1994، ص. 69).

#### 2-1- الدين الذاتي (une religion subjective) :

فهذا الدين نقيض الدين الموضوعي «من حيث أنّه ينبع من قلب الإنسان نفسه على هيئة إحساسٍ بالمحبّة التي تعانق القلوب، وتسعى إلى توحيد جميع البشر في إطار إنساني (حامد، 1994، ص. 64) ويعتقد هيجل أنّ الدين الذاتي هو وحده الذي يستحق اسم الدين، لأنّه يتعلّق بالقلب ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحوّل إلى أفعال وأعمال. وعندما يتكلّم هيجل عن الدين فهو يقصد الدين الذاتي أيّ دين الشعب، حيث تكون مهمّته الرئيسيّة هي العمل على رفع روح

الشَّعب والسَّمَوِّ بها (محمود، 1988، ص. 118-119) فالديانة الدَّاتِيَّة «قوامها العمل وتغيير الإدارة وتجديد القلب لا مجرد الإيمان ببعض الحقائق النَّظَرِيَّة أو التَّمسُّك بعلاقة مجردة مع الحقيقة الإلهيَّة أو المناداة ببعض العقائد الخالصة» (زكريا، 1970، ص. 39) ومن مميَّزات هذا الدِّين أنَّه دين حيويٌّ لأنَّه يشرح لنا كتاب الحياة والكون. كما أنَّه يحدِّد لنا العلاقة الَّتِي تربطنا بالألوهيَّة، والَّتِي هي في الحقيقة لا تعدو أن تكون سوى علاقة المتناهي باللامتناهي، بحيث لا يكون المؤمن الحق سوى ذلك الَّذي يدرك موضعه بالنَّسبة للألوهيَّة الَّتِي يشكِّل نفسه جزءًا منها. والإنسان في اعتقاد هيجل لا يعتبر مادة فقط، لأنَّ الطَّبيعة وضعت فيه بذور الإحساس والأخلاق، وهاتان الصِّفتان هما في الواقع خصائص الدِّين الدَّاتي، والأمر الَّذي يجعل المعارف الدِّينيَّة في هذا المعنى شديدة التَّرابط فيما بينها. ويعتبر هيجل الدِّين الدَّاتي الَّذي ينادي به ضرورة ماسَّة للإنسانيَّة من حيث أنَّ هذا الدِّين يتضمَّن جميع أنواع العقائد شريطة ألا تكون هذه العقائد قطعيَّة. ولأنَّ هذا الدِّين يربط جميع القلوب بالمحبَّة فإنَّه بذلك يقضي على كراهيَّة الإنسان لأخيه الإنسان تلك الكراهيَّة الَّتِي تنبع من اختلاف الأديان والكنائس (حامد، 1994، ص. 65، 67). ويعود هيجل إلى موضوع اللاهوت والدِّين موضِّحًا أنَّه إذا كان اللاهوت شأن الفهم والذَّاكرة، وإذا كان الدِّين شأن القلب، فلا بد لكليهما من قوى واستعداداتٍ نفسيَّةٍ مختلفةٍ. وهكذا فإنَّ إيمان العقل العلمي بالله وخلود النَّفس هو النَّوأة الَّتِي يولد منها الدِّين. فقد أعاد هيجل الدِّين إلى أصله الخلق، وإعطاء الدِّين الدَّاتي هذه الأهميَّة يُوَدِّي إلى المساواة بين كلِّ الأديان. إنَّ الدِّين الدَّاتي موجودٌ عند النَّاس الصَّالحين، أمَّا الدِّين الموضوعي فيستطيع أن يتَّخذ اللَّون الَّذي يريد إذ لا فرق بين ما يجعل الواحد مسيحيًّا والأخر يهوديًّا. إنَّ ما يسمَّى بهواه جوبتر أو براهما هو يكرم الله حقًّا، فإنَّه يقدِّم بشكلٍ بنويٍّ كالمسيحيِّ الحقيقيِّ شكره وذبيحته (حميد، 2003، ص. 27) وعلى هذا فإنَّ هيجل ينظر بامتعاضٍ إلى اللاهوت، ويعدُّ الدِّين الدَّاتي هو الأجدى، فالدِّين الدَّاتي وحده هو صاحب القيمة الحقيقيَّة (عثمان، 1995، ص. 21).

وهذا المفهوم للدِّين يعدُّ البداية الَّتِي انطلق منها فويرباخ في تفسيره للدِّين. إنَّ مشكلة الديانة المسيحيَّة، وفقًا لرأي هيجل، قد جاءت نتيجة اتخاذها كدين موضوعي في الوقت الَّذي هي في الواقع أسَّسها المسيح عقيدةً ذاتيَّة. فالدِّين الدَّاتي، أو بالأحرى المسيحيَّة كما قدَّمها المسيح لأول مرة كانت عقيدة الحرِّيَّة، إذ أنَّ المسيح نفسه حاول تحرير الإنسان من عقيدةٍ قطعيَّةٍ كما فتح الفكر الإنساني على الطَّبيعة وحرَّر العقل من المعابد والشَّرائع المتيِّتة حتَّى يتمكَّن من تأمُّل الله في طبيعته (حامد، 1994، ص. 64). ويحمِّل هيجل رجال الكنيسة مسؤوليَّة تحويل المسيحيَّة إلى مجرد لاهوتٍ عقيمٍ أو دينٍ موضوعيٍّ يعجز عن القيام بأيِّ دور اجتماعيٍّ فعال في حياة النَّاس.

ويقول هيجل أنّ ديننا، يقصد المسيحية، يريد تعليم الناس أن يكونوا من مواطني السماء، فيوجهون أبصارهم دائماً إلى الأعلى. وهذا السبب في أن العواطف الإنسانية تصبح بالنسبة لهم غريبة (محمود، 1988، ص. 119).

فالمسيحية ألفت في روع الإنسان أنّه مواطن في السماء، وأنّه غريب عن هذه الأرض. فقضت بذلك على التلقائية المرححة التي كان يتمتع بها الرجل اليوناني، وأحلت محلّها حبّ العذاب والألم. وهيجل هنا يقيم ضرباً من التعارض بين الروح المسيحية والروح اليونانية، فيضع ديانة الخطيئة والفداء والعذاب الروحي في مقابل ديانة الحرّية والغبطة والإيمان والحياة (زكريا، 1970، ص. 37). ومن هنا وبما أنّ المسيحية في صورتها اللاهوتية الجامدة وبوصفها أقوالاً محفوظةً وتوجهها اهتمام الإنسان إلى عالم السماء فقد انتزعت الإنسان انتزاعاً من عالم الأرض والواقع. فصار منفصلاً وغريباً عنه. وهذا على عكس من ديانة اليونان التي كانت ديانة "القلب السعيد" و"العواطف الجميلة" و"العمل" الأرضي وديانة الشعب "الحر" سياسياً» (محمود، 1988، ص. 120)، ويؤخذ على المسيحية أنّها قد خلعت عن الحياة طابعها الإنساني فجعلت من الطبيعة مجرد مجموعة من القوى المادية التي لا بدّ للمسيحي من العمل على قهرها والسيطرة عليها، واحالت الإنسان إلى مجرد عبدٍ ذليلٍ يركع أمام الله، وينسب إليه كلّ ما يأتيه من أفعالٍ نبيلةٍ معلناً أنّه ليس إلّا إنساناً أمثماً لا يقوى بمفرده على الإتيان بأيّ عملٍ فاضلٍ. ولا شك أنّ حلم العودة إلى الحياة اليونانية السعيدة إنّما هو الذي أملى على هيجل هذه الحملة المبكرة على الديانة المسيحية باعتبارها ديانة الألم والعذاب وشقاء الضمير (زكريا، 1970، ص. 38)، ويمكن تقسيم شذرة 1794 إلى ثلاث فقراتٍ بحسب المراحل أو العصور الثلاثة التي مرّ بها تاريخ الغرب الأوروبي، وهي العصور التي تمثّل عند هيجل ثلاث لحظات (محمود، 1988، ص. 123):

- العصر القديم، عصر الجمهوريات الحرّة، يمثّل لحظة الحرّية.
- العصور الوسطى للمسيحية، عصر الأباطرة والطغاة والمستبدين، يمثّل لحظة الاغتراب أي فقدان الحرّية.
- وأخيراً العصر الحديث عصر الثورة الفرنسية، يمثّل لحظة استرداد الحرّية أيّ قهر الاغتراب.

لقد تجاوز هيجل شذرة 1794 ذلك النّقد العقلي التّقليدي للدين الذي كان ينظر إلى الدين على أنّه "خطأ" وقع فيه الإنسان. وأقام نقد الدين على أساس وجوديّ تاريخيّ جديد كلّ الجذّة وثورتيّ. تضمن أصل الثورة التي شنها فيما بعد فيورباخ، فالدين لا يبدو في هذه الشذرة كما لو كان خطأً بسيطاً وإنّما يظهر على أنّه "اغتراب". فلا ينبغي إذن النّظر إلى الدين على أساس أنّه "معقول"

أو "لامعقول"، بل يجب أن يفهم وأن ينقد بوصفه تعبيرًا عن "شقاء" الإنسان "و" بؤسه" و" تمزّقه". لذلك نرى هيغل يهيب بالإنسان أن يستردّ كنوزه التي اغتربت عنه لحساب من في السّماء يستردّها بوصفه ملكه. وقال انجلز فيما بعد بفضل فويرباخ تلميذ هيغل أنّه قد هبطت السّماء إلى الأرض وتبعثرت كنوزها، كما لو كانت أحجارًا على قارعة الطّريق، وما على المرء إلا أن يحاول التقاطها وجمعها (محمود، 1988، ص. 125)، فالمسيحيّة برأي هيغل تدعو إلى الطّاعة والاستكانة والتّواضع، وتذهب إلى أنّ الإنسان عاجزٌ عن فعل الخير لأنّه فاسدٌ بطبعه. ووسط هذا البؤس والشّقاء توجّه الإنسان إلى السّماء طالبًا العزاء والجزاء، فبعد أن فقد آلهته ونفسه وكلّ يقينٍ داخليٍّ بالله والخلود، أصبح بحاجةٍ إلى تأكيداتٍ خارجيّةٍ أمام كلّ ما هو جميلٍ، وسامٍ في الطّبيعة البشريّة. فقد قام هؤلاء المسيحيّون البرجوازيّون الضّعفاء بنقله بأنفسهم خارج أنفسهم على ذلك الفرد الغريب، ولم يستبقوا لأنفسهم سوى كلّ ما هو حقير وندى في فهم. وما قد انتزعه المسيحيّون من أنفسهم وأسقطوه على شخص المسيح بدأنا نفهم أنّ عملنا وملكتنا تنتهي إلينا (محمود، 1988، ص. 122-123). وذهب هيغل إلى أنّ قهر هذا النّوع من الاغتراب لن يكون إلا باسترداد الإنسان لصفاته، وخاصّةً الحرّيّة وامتلاك ذاته من جديد. ولذلك قال أنّه فيما بعد ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمّة جمع الكنوز-أي صفات الكمال الإنسانيّة والحرّيّة بوجه خاص-التي بعثها أسلافنا لحساب السّماء (محمود، 1988، ص. 124) وقد ألّف هيغل كتاب "حياة يسوع" في العام 1795، فكانت صياغته واقعةً تحت التّأثير المباشر لكتاب كانط عن الدّين (هيغل، 1984، ص. 34)، وحسب يسوع هيغل فإنّ الاعتقاد بالعقل وطاعته وحدهما اللّذين يمنحان الإنسان السّلام والعظمة الحقيقيّة، لأنّ الإنسان لا يحقق مصيره السّامي، إلا بإيمانه بالعقل (هيغل، 1984، ص. 35). وهكذا نرى أن الهدف الذي تابعه هيغل الشّاب في حياة يسوع هو التّجربة التي أوصى بها كانط، والكشف عن معنى في الكتاب المقدّس يكون منسجمًا مع أقدس تعاليم العقل (هيغل، 1984، ص. 37) وقد أظهر لنا هيغل في هذا الكتاب المسيح بصورة الرّجل المصلح الثّوريّ الذي ينادي بعالمٍ جديدٍ وكأتمًا هو داعية من دعاة النّزعة العقليّة الأخلاقيّة. فقد دعا المسيح إلى الحرّيّة وإطاعة الواجب واحترام القانون الأخلاقي دون أن يغفل في الوقت نفسه أنّ المسيح قد نادى أيضًا بالتلقائيّة وبسطة القلب وعظمة الإنسان. ومعنى هذا أن هيغل وجد في شخص المسيح خير تعبيرٍ عن اتحاد المتناهي واللامتناهي أو اتحاد الحساسيّة والعقل (زكريا، 1970، ص. 43). وهكذا استبعد هيغل وحذف ببساطة المعجزات التي ترونها الأناجيل، وقدّم لنا حياة يسوع من دون معجزات (هيغل، 1984، ص. 37) بيد أن دلتاي اعتقد أنّ هذا الضّرب من التّفكير، والسّيرة التي كتبها هيغل للمسيح، ناتجٌ عن تأثير كانط وقراءات هيغل لكتبه، حيث يبدو هيغل تلميذًا يقلّد

كانط حرفياً. (عبد الفتاح، 1970، ص. 75) ويرى هيجل أنّ أتباع المسيح قد حولوا دعوته "أمنوا بالعقل" إلى دعوة تقول "أمنوا بالمسيح". هنا يمثل الشقاء والاعتراب؛ أي نقل الصفات السّامية الجميلة في الإنسان كالعقل والحرّيّة وغيرهما إلى فرد آخر هو المسيح. لقد ألّهم سيدهم المسيح وحولوه إلى شرط للخلاص (محمود، 1988، ص. 127). فيما تقدّم نصل إلى السؤال الذي طرحه هيجل: كيف حلّت المسيحيّة، وهي ديانة وضعيّة تقوم على السّلطة والاستبداد، محلّ الديانة القديمة الشّعبيّة الّتي كانت ممتزجة بحياة الشّعوب؟ فيجيب هيجل عن هذا السؤال بقوله أنّ السّبب في انتصار المسيحيّة على الديانة الرّومانيّة القديمة يرجع إلى ذلك التحوّل الذي حدث في داخل المجتمع القديم أو بالأحرى إلى تغيّر الوضع السّياسي. فالديانة الشّعبيّة القديمة كانت ديانة شعبيّ حرّ، فلمّا فقد النّاس الحرّيّة بطل مفعول هذه الديانة وأصبحت لا تجد الأفراد الأحرار الّذين وجدت من أجلهم (محمود، 1988، ص. 135). إن إحلال المسيحيّة محل الوثنية هو أحد تلك الثورات التي لا تزال قائمة والتي يجب على المؤرخ المفكر العمل على اكتشاف أسبابها. فقدان الحرّيّة السّياسيّة كان سبباً في انهيار هذا الدّين حسب هيجل. إنّ الدّين اليوناني، والرّوماني كان فقط دين شعوب حرّة، ومع فقدان الحرّيّة فقد هذا الدّين معناه وقوّته، ومطبقاته للنّاس (انطوان حميد، 2003، ص. 68). ولقد قدّمت المسيحيّة المطلق لهؤلاء الأفراد، الّذين فقدوا الحرّيّة السّياسيّة وعانوا من الشّقاء والتّمزّق، إلهاً متعالياً مفارقاً لهذا العالم الأرضي، وهنا يقول هيجل أنّ الله مرآة العصر تعكس ما يعانيه الإنسان (محمود، 1988، ص. 136). ومن هنا سار الإيمان بالله باعتباره حقيقة موضوعيّة جنباً إلى جنب مع شعور الإنسان بعبوديته وإحساسه بوطأة الاستبداد الواقع عليه، ولم يكن هذا الإيمان في الحقيقة سوى مجرد مظهر لروح العصر. إذ أنّ الوعي لم يتقبّل فكرة وجود إله موضوعيّ، إلّا أنّه وجد في هذه الفكرة عزاءً له، لما كان يعانيه من شقاء ولما كان الوعي البشري قد افتقد في نفسه كلّ شجاعةٍ يمكن أن تسمح له بالبحث عن مبدأ فعله في ذاته. فلم يكن غريباً عليه أن يتمسك بمبدأ مفارقٍ يعلو عليه. وهكذا كانت موضوعيّة المطلق بمثابة تعبير عن فشل الوعي وعجزه عن الاكتفاء بذاته (زكريا، 1970، ص. 46). وهكذا ولدت عقيدة فساد الطّبيعة الإنسانيّة في حضن هذه الإنسانيّة الفاسدة، إن المسيحيّين الأوّلين كانوا يحتقرون أفراد العالم وخيرات الأرض الّتي كان يجب أن يستغنوا عنها، وكانوا يجدون التّعويض الكافي عنها في السّماء. كانت فكرة الكنيسة قد حلّت محلّ الوطن والدّولة الحرّة والحرّيّة، وما كانت تستطيع أن تجد لها مكاناً فيها لأنّ الوطن كان يجد ذاته كاملاً على الأرض، وهي كانت ترتبط بشكلٍ وثيقٍ بالسّماء. إنّ المسيحيّين يتخلّون عن الأرض وأفراحها ليعوّضوا عنها بالسّماء، وإنّ هذا الواقع مرتبطٌ بفساد الإنسان وعبوديته. هكذا كان استبداد الرّومانيّين حيث

طردوا روح الإنسان من الأرض بعد أن سلبوها حرّيتها وأجبروها على تهريب خلودها ومطلقها وأزّلها وتضعه لديه في حماية الإلهية وعلى أن يبحث عن السعادة في السّماء وينتظرها. إنّ الله يصبح، في مثل هذه الحالة، شيئاً موضوعياً لا ذاتياً. لقد انتهى الله والإنسان إلى الشّينيّة (انطوان حميد، 2003، ص. 71). وهكذا نلاحظ في شذرة 1796 أن الأنا هنا تصبح لا - أنا، والإنسان يتحوّل إلى شيءٍ، والله يتحوّل إلى موضوعٍ، والخالق إلى مخلوقٍ، والذات إلى موضوعٍ، فضلا عن أنّ تشبيه الله - المرأة يظهر في هذا الإطار الميتافيزيقي للدلالة على أنّ الله إنّما هو تصوّرٌ من إبداع الإنسان وصورةٌ من اختراع العصر. وفي ذلك يسبق هيجل ما قاله كلّ من فيورباخ وماركس فيما بعد (محمود، 1988، ص. 137). يقول هيجل "خارج محاولات قديمة بقي محفوظاً لأيامنا بشكلٍ خاص، أن يطالب نظرياً على الأقل بالكنوز التي بيعت بأبخس الأثمان إلى السّماء كملك للبشر، لكن أيّ عصرٍ تكون له القوّة ليصبح هذا الحقّ معمولاً به وليمتلكه؟ (انطوان حميد، 2003، ص. 70-71) وهذا يستبق هيجل نقد فيورباخ للدين، ويمهّد له. وقد كانت الفكرة التي سيطرت على اهتمام هيجل الفلسفية طوال هذه الفترة هي الحب في شذرة الحب والدين 1797-1800 هنا مرة أخرى، نجد تصنيفاً يبدو أنه يؤسس رابطاً معيناً بين هيجل الشاب وفويرباخ (على الرغم من أن فيورباخ لم يكن على علم بهذه الأعمال المبكرة لهيجل التي لم تُنشر بعد). بما أن عدداً من الفلاسفة المعاصرين (مثل لوفيت) يعلقون أهمية كبيرة على التشابهات المزعومة بين فيورباخ وهيجل الشاب، من الضروري إثبات معارضتهم بشأن هذه النقطة. لأنه مهما كانت أخلاقيات الحب لدى فيورباخ غامضة ومشكوك فيها، ومهما كانت تميل إلى انزلاق وهفوة إلى المثالية (كما أوضح إنجلز بشكل مقنع)، يظل صحيحاً، من الناحية المعرفية والابستمولوجية، أن العلاقة بين أنا وأنت التي تقوم عليها تصور روح المادية. ما يهم فويرباخ هو أن الأنت مستقل عن وعي الأنا. إن أخلاقياته في الحب تنحدر بالفعل إلى تجاوزات مثالية، فهي تحجب تناقضات المجتمع البرجوازي، لكنها رغم كل ما تقوم به بقوة على قاعدة مادية: اعترافه بأن جميع الأشياء (وبالتالي جميع الأشخاص الآخرين) مستقلة عن وعي. على النقيض من ذلك، فإن المعنى الحقيقي للحب بالنسبة لهيجل هو أنه من خلاله يتم التغلب على هذا الاستقلال. العيب المثالي الأساسي في مفهوم هيجل للوضعية هو أنه لا يمكن التغلب عليها إلا من خلال التغلب على الموضوعية نفسها، ومن هنا يترتب على ذلك أن كل موضوعية لا ينتجها الوعي بشكل مباشر يجب أن تحتوي على عنصر من الوضعية. هذا العيب دليل بشكل خاص في مفهومه الصوفي بعاطفة مفرطة للحب ويجعل الانتقال إلى الدين أمراً لا مفر منه (Georg, 1975, p.112).

إن هيجل يقرر أن الدين محبة فانه يعني بذلك ان الله ليس عاليا علينا فقط بل هو باطن فينا فالمحبة تعمل على تحقيق الوحدة وتطابق بين الواقع و المثل الاعلى فالعقيدة بالنسبة لهيجل هي المحبة التي هي موطن الالوهية « إن الله محبة، والمحبة هي الله » ( Paul، 1953، p.140)، ولا توجد اي الوهية اخرى ماعدا المحبة حيث يجد الانسان من خلالها مكانته في أحضان الألوهية وذلك عن طريق التوافق بواسطة المحبة وهكذا يكون هيجل سابقا ومتقدما عن فيورباخ في تأسيس دين الحب الذي كان محور فلسفة فيورباخ وفي بداية محاضرات في فلسفة الدين يؤكد هيجل على وجود علاقة موضوعية بين الدين والفلسفة ولا يوجد أي اختلاف بينهما لأن موضوعهما واحد حيث يقول هيجل: «إن موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها (الله) وليس شيئا غير (الله) تفسير (الله)» (هيجل، 2001، ص. 49). ولهذا فان الفلسفة لا تعمل شيئا سوى أن تفض نفسها وهي تفض الدين وهي تفض نفسها تفض الدين وتكشفه (هيجل، 2001، ص. 49). أي أن الفلسفة تشرح ذاتها فقط عندما تشرح الدين. ونفس الموقف نجده في الموسوعة الفلسفية «فموضوعات الفلسفة هي نفسها بصفة عامة موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة، وبذلك المعنى السامي يكون فيه الله، والله وحده هو الحقيقة». (هيجل، 2007، ص. 45)، كذلك نجده في محاضرات في تاريخ الفلسفة «يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته-الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته والإنسان في علاقته به فقد أفصح الناس في الأديان عن وعيمهم للموضوع الأسى فالأديان اذن هي المنجز العقلي الأسى» (هيجل، 1986، ص. 147). وقصد هيجل من وراء ذلك حلّ التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، وبيان أن الدين ينتهي حتمًا إلى الفلسفة، وأنّ الفلسفة تؤدّي حتمًا بالضرورة إلى الدين. (حسن، 1990، ص. 151) وهذا يبين ان المحتوى العقلي للفلسفة والدين هو واحد لكن الاختلاف يمكن في شكل التعبير فقط وهكذا يصبح الدين والفلسفة شيئا واحدا غير أن الدين يجري هذه المصالحة بواسطة الخشوع، بواسطة العبادة، بواسطة الشعور والوجدان والتمثل. بينما الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص، لكن رغم وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة، فإن القرابة بينهما قائمة، إذ أنهما يتوحدان في مضمونهما وغايتهما ولا يتمايزان إلا في الشكل (هيجل، 1986، ص. 147). ومع ذلك فإن هيجل لا ينكر وجود المضمون العقلي للدين حتى في أبسط أشكاله لأن الدين يشتمل افكار كالديانات الفارسية والهندوكية تتضمن أفكارا معينة في جزء منها افكار تنظرية عميقة لا تحتاج الى شروحات بالإضافة إلى ذلك فان الاديان تعرض علينا فلسفات صريحة مثل فلسفة آباء الكنيسة والمدرسين أن الفلسفة المدرسية كانت في جوهرها علم لاهوت وأننا نجد في ذلك وحدة أو خليطا بين الدين والفلسفة

(هيجل، 1986، ص. 148). وبناءً على هذه الأفكار الهيجلية الواضحة، فإن للدين مضمونا عقليا، ذلك لأن أساس الدين هو العقل. والوعي الديني في صميمه وعي عقلي يتصف بصفتين أساسيتين هما: أولا: «وعي الانسان بأن له الها هذا هو الوعي التمثلي الشكل الموضوعي او تعيين الفكر الذي يتعارض به الانسان مع جوهر الآلهة فيتمثلها كشيء آخر مغاير لذاته كشيء غريب من الآخرة» (هيجل، 1986، ص. 146). بحيث يكون حضور الله أمام الوعي الإنساني هو حضور غريب ومهم ومتعالاً. ثانيا: «إننا نملك الخشوع والعبادة بذلك يستبعد الإنسان التعارض ويرتفع إلى الله وعي وحدته الخاصة مع جوهره». (هيجل، 1986، ص. 146) «إن المطلق هنا هو الموضوع، وهو كموضوع عالم آخر، آخرة رحيمة أو معادية، والروح يبحث عن مجانبة هذا التعارض وهو يستبعده في الدين بفضل الخشوع والعبادة، فالخشوع والعبادة يلهبان الانسان اليقين بإزال هذا التعارض يلهمانه الاعتقاد بالاتحاد مع الإلهي، بالوحدة مع جوهره - وفقاً للتصور المسيحي للرحمة الالهية للتوافق مع الله ويمنحه الله رحمته، يتحد به، يرحب به ويتقبله في ملكوته، بالقرب منه» (هيجل، 1986، ص. 147). إن الدين هو طريقة يعي بها الإنسان المطلق اللامتناهي ويسمح من خلال العبادة والخشوع بإزالة التعارض بين الناسوت واللاهوت وانجاز المصالحة بينهما وبلوغ درجة الاتحاد والاستمتاع بهذه الدرجة الوجودية، وبهذا يكون المعتقد الديني الانجاز الأسى للعقل ويسمح بادراك لله من حيث هو مطلق لذاته وفي ذاته وتكون الشعوب قد عبرت من خلاله عن إدراكها للموجود الأسى وتوقه لبلوغ اللامتناهي. وإن فضيلة الدين تكمن في كونه يساعد عبر نزعتة التشبيهية على تقريب العالم الروحي من الأفكار الطبيعية والتعبير بما هو حسي عن الروح المطلق والعقل الكلي. ومن هذا المنطلق مثلت فلسفة هيجل بالنسبة لفيورباخ ولكل الشباب الهيجليين، الوعد باكتمال الحلم الفاوستي في امتلاك المعرفة الإلهية "بالعلم المطلق"، فالأنا الفاني للإنسان بات مزاملاً للقدرة الخالدة للإله. والدين بالنسبة لهيجل ليس سوى إنساناً ارتقى من الحياة الفانية إلى الحياة الخالدة؛ أي الإنسان أصبح إلهاً. هذا الطمّوح البروميتيوسي يطبع الإنسانية الهيجلية ويعينها فلسفة الوثوق بالذات والتعال، فالأخلاق هي تأليه الإنسان والعلم هو الفعل الذي يسمح للإنسان أن يحلّ في كلّ شيء في العالم كامل الشفافيّة تجاه المنطق. في نهاية الفلسفة لا يمثل الإنسان أكثر من عنصر مفرد إزاء كئيّة الوجود لا وجود لشيء خارجه يمكن أن يفلت من التشريع السيد للفكر الجدلي لا إله متعال ولا عالم خارجي (روجيه، 1970، ص. 19-20).

## 2- القطيعة بين فيورباخ وهيغل:

ليس من شكِّ في أنّ غموض الكثير من النصوص الهيجليّة فيما يخصّ تحديد مفهوم الدّين هو الدّني أدّى إلى اختلاف تأويلات الشّراح لأراء هيغل في الدّين، خصوصاً، وأنّ ثمة عبارات هيجليّة قد لا تخلو من إبهامٍ أو التباسٍ، ممّا يبرّر تنوّع وجهات نظر المفسرين في الحكم على فلسفة هيغل الدّينيّة. ويتساءل بعض شراح هيغل - هيبوليت: هل نحن أمام نظريّة صوفيّة يتبع فيها هيغل آراء إيكارت ويعقوب بوهمه، أم أنّه يقدم هنا نظريّة أنثروبولوجيّة للدّين هي مقدمة لفلسفة فيورباخ؟ يقول هيبولت كان يحلو لهيغل أن يستشهد بقول السيّد إيكارت: إنّ العين التي يراني الله بها هي العين التي أراه بها، فعيني وعينه واحدة... وكانت صلته قويّة باللاهوتي الألماني بوهمه، وقد ذكره في "تاريخ الفلسفة"، وهو يقول: إنّ يبحر عن الله كذات وعن حياته الشخصيّة، بوصفها علمًا بذاته، ولقد حاول الفيلسوف الألماني أن يكشف في التّاريخ عن صورة منعكسة للألوهيّة. وفي كتابه "السّر الكبير" يعبر عن رغبة الله وإرادته في الكشف عن سرّه الكبير (نازلي، 1975، ص. 147). وهذا ما حدا بالكثيرين إلى تأويل الفكر الهيجلي على أنّه فكر صوفي ينظر إلى الحياة البشريّة على أنّها لحظة من لحظات الحياة الإلهيّة. (زكريا، 1970، ص. 411) ومع ذلك لا نستطيع أن نقول أنّ هيغل كان صوفيّاً لأنّ الرّوح المطلق لا يتجلّى في الأفراد بل في الشّعوب (نازلي، 1975، ص. 147). وكما عمد بعض المفسرين إلى تأويل عبارات هيغل تأويلاً إنسانياً صرفاً، فذهب جارودي مثلاً إلى أن قول هيغل بموت الله لا يعني شيئاً آخر سوى القول بأنّ الله هو الإنسان منظوراً إليه في إطار الكليّ العام للتّاريخ البشريّ. بينما ذهب كوجيف إلى أنّ الكلمة الأخيرة في كلّ اللاهوت الهيجلي هو الإلحاد (أي الإنسان الذي يصنع من نفسه إلهاً). وينتهي أصحاب هذا الرّأي إلى القول بأنّ الموضوع الحقيقي للفكر الدّيني عند هيغل هو الإنسان نفسه، بحيث أنّ "العلم الإلهي" أو "علم اللاهوت" ليستحيل على يديه في خاتمة المطاف إلى انثروبولوجيا (أو علم الإنسان). (زكريا، 1970، ص. 441-442) إنّ الذي لا شكّ فيه أنّ هيغل لم يتّجه، ولم يقل بوحدة الوجود التي يتمّ فيها إلغاء أحد الطّرفين لحساب الطّرف الآخر. كما أنّه لم يتّجه نحو نزعة إلحاديّة صريحة يتمّ فيها إحلال الإنسان محلّ الله. صحيح أن هيغل رفض فكرة "التّعالّي" أو "المفارقة" ولكنّه استبقى دائماً صورة من صور "العلو" أو "التّجاوز"، باعتبار أنّ الله هو دائماً فيما وراء الإنسان... وقد ظلّ هيغل مع ذلك يؤكّد أنّ الرّوح المطلق عالٍ على الرّوح المتناهي، مع اعترافه في الوقت نفسه بأنّه لا قيام للواحد منها بدون الآخر (زكريا، 1970، ص. 441). فهيجل لا يقدّم لنا انثروبولوجيّة لاهوتيّة مثل فيورباخ لأنّه يعتقد أنّه إذا كان الله يتحلّى لذاته في تاريخ الإنسان، فإنّ الإنسان لا يؤثّر في هذا التّجلي وهذا الوعي. ومن الخطأ أن نعتقد أنّه سبق فيورباخ إلى القول بأنّ:

الله هو الإنسان والإنسان هو الله (نازلي، 1975، ص. 147). لقد حاول العديد من الباحثين ومؤرخي الفلسفة التقريب بين تصوّر هيجل وفويرباخ فيما يتعلق بالدين. فالواقع أنّ الكثير من نصوص هيجل في نقد الدين تعيد إلى الأذهان ما كتبه من بعده فويرباخ في النقد الديني خصوصاً في كتابه الشهير "ماهية المسيحية". وإن كان فويرباخ قد طرح فكر هيجل عن "الروح المطلق" مستعيضاً عنها بضرب من "الأنثروبولوجيا الفلسفية". فحين يقول هيجل إنّ الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي بالذات، فإنّ فويرباخ من بعد كتب يقول "إنّ الديانة المسيحية ليست إلّا الوعي الذي يحصله البشرية عن ذاتها من حيث هي جنس عام" وحين يقرر هيجل أنّ الإيمان الديني هو "وعي نائم" في حين أنّ فلسفة التنوير هي "وعي مستيقظ". فهذه العبارة تدكّرنا بما قاله فويرباخ من بعد أنّ "الدين هو حلم العقل البشري"، وسبق لهيجل في كتابات الشباب أن قال "إنّ الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية"، وكيف ذهب إلى القول بأنّ فكرة الإنسان عن الله ليست إلّا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه. فليس بدعاً أن نرى بعض مؤرخي الفلسفة يقربون تصوّر هيجل لله من تصوّر فويرباخ للإنسان، باعتباره مركز الدين (زكريا، 1970، ص. 358). ويقول ألتوسير "لقد ظلّ فيويرباخ حبيس الإشكالية الفلسفية التي دارت حولها الفلسفة الهيجلية بانطلاقه من الأسئلة التي طرحها، والتي كانت متعلّقة بالوجود والفكرة وألوية الثانية على الأولى" (عبد الحلیم، 2008، ص. 41) ويرى اکتون أنّ المفاهيم الهيجلية تشكّل في الأساس وجهة نظر فيويرباخ، ومن الأهميّة أن نلاحظ كيف تحوّلت بعض المفاهيم الميتافيزيقية الهيجلية على يد فيويرباخ إلى مفاهيم يدعى أنّها تجريبية. فمفهوم هيجل للوعي الذاتي الحر المطلق يمثّل أساس مفهوم فيويرباخ للإنسان الحرّ الذي عالج نفسه من الأوهام الدينية. لقد تحدّث فيويرباخ عن أنّ الله إنسانٌ تموضع وأنّ الإشباع الديني ينتج عن تخارج المشاعر. وما من شكّ كما يقول اکتون من أنّ أصل هذه الأفكار هو مفهوم هيجل للطبيعة على أنّها الفكرة المطلقة المغتربة عن نفسها، فهيجل يشير في "المنطق" الكتاب الثالث إلى الطبيعة على أنّها فكرة التّخارج ذاتها. وأيضاً بطريقة أكثر تفصيلاً في فينومينولوجيا الروح، حيث يكتب عن العقل الفردي الواعي باعتباره الذاتي عندما يرى تأثير التّفكير وجهد الإنسان في الحضارة الإنسانية Acton (1911، p. 2003)، ويعتبر هيجل الفرد هنا كعقل يواجهه عالم موضوعي يبدو فيه أنه يتعرف على شيء قريب منه ومماثل له وغريب عنه. حيث يعتقد هيجل أن التوتر الناتج لا يمكن إزالته إلا من خلال المعرفة المطلقة التي يتم فيها إعادة توحيد الجوانب المطلقة للعقل. في حين أن اغتراب الإنسان عن الذات لدى هيجل انتهى في تجربة دينية عقلانية، فقد انتهى الأمر بالنسبة إلى فيويرباخ عندما كان يُنظر إلى الدين على أنه اغتراب ذاتي وتم استبدله باعتراف واضح الرؤية بالمهام الأرضية التي

التزم بها البشر المتجسدون. قال ماركس، في مقدمة الطبعة الثانية من "رأس المال"، إنه قد قلب جدلية هيغل، التي كانت تقف حتى الآن على رأسها، في الاتجاه الصحيح، لكن فيورباخ سبقه في هذه المهمة (Acton, 2003, pp.111-112). ويحدد فيورباخ علاقته بهيغل بقوله "من خلال هيغل توصلت إلى الوعي الذاتي، ووعي العالم وهيغل هو الذي أدعوه بأبي الزوجي تمامًا مثلما أدعو برلين وطني، وهو الرجل الوحيد الذي جعلني أشعر وأخبر كنه الأستاذ... نعم إنني أقف في علاقة أكثر ودًا مع هيغل وأكثر تشبّعًا من تأثري بأية علاقة أخرى مع أسلافنا الآخرين لأنني أعرفه شخصيًا، استمعت إليه لمدة عامين". وقد تأثر فيورباخ بهيغل أشدّ التأثر، وكان مولعًا به حيث يقول "عندما أتيت إلى برلين لم أكن أعرف بعد ماذا أريد ولكن عندما استمعت إلى محاضرات هيغل لأقلّ من نصف عام بدأ عقلي وقلبي يتخذان وضعهما الصحيح حيث أدركت أنّ ما يجب أن أعمله وما يجب أن أنشغل به هو الفلسفة وليس اللاهوت هو التفكير وليس الاعتقاد وقد أكد فيورباخ لأبيه عام 1924 أنه رغم تأثره الشديد بهيغل فإنه ليس لديه الرغبة أن يصبح هيغلياً (pp.69-70, Eugene, 1970). وقد صرح هيغل في كتابه (العقل في التاريخ) أنّ الإنسان يستخرج من الفكر نفسه المادة التي يخلق منها تصوّره لله، وأنّ الفكر هو التربة التي انبثقت منها فكرة الإلهية، فأمكننا أن نفهم لماذا ذهب بعض مؤرخي الفلسفة الحديثة إلى القول بأنّ تصوّر فيورباخ للدين لم يكن إلاّ مجرد امتداد لفكرة هيغل عن الله ونظرية هيغل في الإيمان الديني. حيث أسهم هيغل بطريقة مباشرة في حركة النقد الديني لدرجة أنّ الكثيرين وعلى رأسهم أنجلز نفسه قد ذهبوا إلى القول بأنّ فيورباخ، وكارل ماركس قد توارثا عن هيغل نظرتة النقدية إلى الديانة المسيحية (زكريا، 1970، ص ص. 358-359). إن فيورباخ لم ينقطع عن هيغل حيث نجد في أعماله الأولى بعض العناصر غير الهيجلية وفي أعماله المتأخرة نجد بعض العناصر الهيجلية. وبمعنى أهم فقد ظلّ فيورباخ هيغلياً طوال حياته (Wartofask, 1977, p.141)، وقد أشار كوليتز بأنّ قطيعة فيورباخ مع فلسفة هيغل تظهر فيما قدّمه من فلسفة حسّية واقعية. وكانت أسس هذه الفلسفة هي أن هيغل أساء فهم الفكر وجعله مجردًا خالصًا، فتحول إلى روح وفكر، ولم يعد واقعًا. وأنّ الحقيقة مستمدّة من الحواس، وعن طريق الحواس فقط يمكن إدراك الوجود الحقّ. لقد تنبأ ببصيرة نافذة بأنّ مستقبل الفلسفة ينتهي إلى موقف يجمع بين النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعيّة ويدين المطلق الهيجلي باسم النزعة الإنسانية داعيًا كل انتصار طريقتنا الحسية المتناهية في الوجود إلى إزالة الله بوصفه مبدأ محطما للتكامل (جيمس، 1998، ص ص. 388-339)، فالحواس تكشف لنا عن هذا العالم بأنه متناه وزماني مكاني وحسي وهي من تمدنا بمعيار الوجود الحقيقي وقد أسس فيورباخ فلسفة تناقض فلسفة هيغل فلان هيغل يقول أنّ الروح المطلقة هي وحدها

الموجودة فعلا وانها مهمكة في العملية الزمانية يلتزم فويرباخ بما يناقض ذلك فيقول ان الموجود المتناهي المتطور زمانيا هو وحده الموجود الفعلي (جيمس، 1998، ص. 349) ولهذا كان فيويرباخ على الضد من هيغل. فهيغل يطابق الفلسفة بالدين بينما فيويرباخ يكشف ويظهر اختلافها. وينتقد هيغل الدين في الفكر فقط، وينتقد فويرباخ الدين في ماهيته وجوهره الحقيقي، وهيغل يوضع ما هو ذاتي، وفويرباخ يجعل ما هو موضوعي ذاتي. أما هيغل فيضاد اللامتناهي بالمتناهي التأملي بالتجريبي، بينما فويرباخ يجد اللامتناهي في المتناهي والتأملي في التجريبي. ولأن اللامتناهي هو بالنسبة له مجرد جوهر وماهية المتناهي. ويجد أيضا أن الأسرار التأملية للدين هي لا شيء عدا حقائق تجريبية، فمثلا الحقيقة المحتوية على السر التأملية للتألو، إنما هي حقيقة الحياة عامة، وهي فقط شكل من الحياة، وهي ليست حقيقة متعالية أو مجاوزة للطبيعة، ولكنها حقيقة عامة محاثية للإنسان أي حقيقة طبيعية (David، 1969، p.94) لكن هذا لا يعني أن يكون هيغل قد أقام توحيداً مطلقاً بين "الله" و"الإنسان" أو بين "الامتناهي" و"المتناهي" على طريقة فويرباخ، فإنه لمن الواضح أن الميتافيزيقا الهيكلية قد بقيت مغايرة تماماً للأنثروبولوجيا الفلسفية الفويرباخية. وعلى حين أن هيغل قد ظل ينظر إلى مشكلة "صلة الله بالإنسان" على أنها المشكلة الأساسية في الدين، فإننا نجد لدى فويرباخ محاولة جديدة تقوم على رد الزوج المطلق نفسه إلى الروح البشري، دون اهتمام باستبقاء عنصر اللانهائية "باعتباره حقيقة روحية مطلقة (زكريا، 1970، ص. 359) ومهما كان، فقد توسع هيغل في فهم "البروتستانتيية". فإن فكرته عن الله بقيت مغايرة لفكرة فويرباخ عنه، خصوصاً وأن نظرتة إلى الدين قد بقيت نظرة مثالية تستند إلى ميتافيزيقا نظرية لا نظرة مادية تركز على أنثروبولوجيا اجتماعية. ومن هنا فإن قول هيغل بأن "الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية" لا يساوي مطلقاً قول فويرباخ بأن "الإنسان حين يتحدث عن الله فإنه في الحقيقة لا يتحدث إلا على نفسه (زكريا، 1970، ص. 360) إن فلسفة هيغل لم تتجاوز تناقض الفكر مع الكينونة، والكينونة التي تبدأ بها الفينومينولوجيا ليست أقل تناقضاً مع الكينونة الحقيقة من الكينونة التي يبدأ المنطق بها. وهذا التناقض يظهر في الفينومينولوجيا على شكل الـ "هذا" والـ "كوني" وذلك لأن الخاص ينتهي إلى الكينونة والعام إلى الفكر. بيد أن كل "هذا" في الفينومينولوجيا يتداخل وأحدها في الآخر بشكل يصعب على الفكر الإحاطة به. لكن ياله من فارق هائل ذلك الذي يقوم بين "هذا" كموضوع للفكر المجرد، ونفس الـ "هذا" بوصفه موضوعاً للواقع. إن الفلسفة الوحيدة التي تبدأ دون افتراضات مسبقة هي تلك التي تكون من التحرر، ومن الشجاعة، بحيث تضع نفسها موضع الشبهة؛ أي تلك التي تتولد انطلاقاً من نقيضها الخاص، بيد أن الفلسفات الحديثة في مجملها قد بدأت بذاتها وليس بنقيضها. وهي على الفور افترضت مسبقاً

أنّ الفلسفة فلسفتها هي الحقيقة، والتأمل ليس بالنسبة إليها سوى دلالة على التّبصر كما هو الحال لدى فيخته، أو دلالة على التّطور كما هو الحال لدى هيغل (هنري، 1981، ص 57-58). فالفلسفة الهيجلية هي حلّ (إذابة) التّناقض بين التّفكير، والوجود كما يعبر عنه على وجه الخصوص كانط، لكن لاحظ جيدا أنّ إذابة التّناقض يظلّ مع ذلك داخل التّناقض، بمعنى داخل عنصر واحد (داخل) الفكر، الفكر هو وجود عند هيغل، بمعنى أنّ الفكر هو الموضوع والوجود هو المحمول والمنطق، هو التّفكير في عنصر الفكر أو فكر يفكر في ذاته، وهو فكر كموضوع دون محمول أو فكر يمثّل موضوعاً وفي نفس الوقت محمولة. إلا أنّ التّفكير في عنصر الفكر مازال أمراً مجرداً وعلى هذا فعليه أن يحقق ويجسد ذاته. وهذا الفكر المتحقّق والمتجسّد هو الطّبيعة والوجود الحقيقي بوجه عام. ولكن ما هو الواقع الحقيقي في هذا الواقع؟ إنّه الفكر، ولهذا فإنّه سرعان ما ينبذ عن ذاته محمول الواقع حتّى يشكّل حالة (وضع) بدون محمولات كوجودها الحقيقي. ولكن هذا بالضبط هو ما جعل هيغل يظلّ غير قادر على الوصول إلى الوجود كوجود، أي أن يصل إلى وجودٍ حرٍّ مستقلٍّ مناسبٍ في ذاته. وقد أدرك هيغل الموضوعات فقط كمحمولات للفكر، تفكّر في ذاتها. والتّناقض المعترف به بين الدّين الموجود والدّين المدرك في فلسفة الدّين الهيجليّة يكون ممكناً فقط لأنّ الفكر هنا، مثلما هو في مكانٍ آخر، يتحوّل إلى ذاتٍ بينما الموضوع بمعنى الدّين يتحوّل إلى مجرد محمول للفكر فقط (فويرباخ، 2007، ص 356-357).

إنّ العلاقة الحقّة بين الفكر، والوجود هي هذه: الوجود هو الموضوع، والفكر هو المحمول، الفكر نتاج للوجود لكنّ الوجود لا يأتي من الفكر، الوجود يأتي من ذاته من خلال (ثنايا) ذاته، والوجود يعطي فقط من خلال ذاته والوجود يتخذ أساسه من ذاته، داخل ذاته، لأنّ الوجود فقط هو المعنى، والعقل، والضّرورة، والحقيقة. باختصار هو ما يكون الكلّ في الكل، والوجود لأنّه لا وجود يعتبر لأنّه لا يعتبر وجوداً بمعنى الأشياء أو اللّامعنى (فويرباخ، 2007، ص 357). فإذا كان هيغل يرى أنّ علاقة الإنسان بالطّبيعة مصدرها الوعي الدّاتي، وهو محض ظاهرة سيكولوجية، يرى فيويرباخ أنّ علاقة الإنسان بالطّبيعة مصدرها الطّبيعة ذاتها، وأنّ الوعي الدّاتي والإنسان كلّه محض ظاهرة طبيعّية بيولوجية (حمدي، 2004، ص 193) ويتساءل فيويرباخ، ما هي العلاقة بين الفلسفة والدّين؟ يلجّ هيغل كثيراً حول التّوافق بين الفلسفة والدّين ولاسيما توافق الفلسفة مع نظريات الدّين المسيحي. ومع هذا نراه يعتبر الدّين درجة من درجات العقل. صحيح أنّ الأديان القائمة تحتوي على سمات لا تحصى من تلك السّمات التي تنفي الحقيقة، ولا تكون قابلة للتّصالح معها، ولكن ألا ينبغي فهم الدّين نفسه بطريقة أكثر عموميّة وعدم إقامة التّوافق بينه وبين الفلسفة إلا عبر التّعريف على بعض النّظريات وتبريرها؟ أليس ثمة توافق آخر؟ ما هي علاقة

الفلسفة الهيجليّة بالحاضر والمستقبل؟ أليست هي العالم الماضي بوصفه عالم الأفكار؟ هل هي شيء آخر غير ذكرى الإنسانيّة لمكانته ولم تعده الآن؟ (هنري، 1981، ص. 59) وكما قلنا سابقا فإن هيجل يماثل بين الدين والفلسفة حيث أن موضوعهما ومحتواهما واحد والاختلاف فقط في طريقة التعبير حيث عن هذا المحتوى وهذا التشابه بين الدين أو اللاهوت والفلسفة الهيجلية ومن هنا يقوم فويرباخ بنقد الفلسفة الهيجلية المرتبطة في جوهرها بنقد اللاهوت يقول فويرباخ: لقد أصبحت بحق وصواب لعنة المسيحيين الحديثين وبشكل خاص اللاهوتيين لقد هاجمت الفلسفة النظرية في نقطة ضعفها الاساسية في نقطة اعتزازها الحقيقية مدمرا بلا رحمة الوفاق الظاهري الذي أقامته بينها وبين الدين موضحا انه كان عليها ان تعري الدين من محتواه الحقيقي والجوهري لتجعله متوافقا معه (Feuerbach, 1968, p. 98) ويؤكد فويرباخ استحالة التوفيق بين الدين والفلسفة حيث عمل على فصل الدين عن الفلسفة لأن كلاهما ينفي احدهما الآخر. هذا وقد حاولت جريدة "أوجسبورجر القماين Augsburger Allgemeine" في 11 ديسمبر 1841 نقلاً عن تقرير مراسل فرانكفورت 6 ديسمبر أن تقدّم الدليل بأنّ التّقد الفيورباخي للدين هو بمثابة نتيجة لما أدّت إليه فلسفة هيجل حول الدّين أي أنّها بمثابة «الإعلان الأخير المناهض لهيجل الملحد وعدو المسيحيّة» الذي جهر به برونو باور سنة 1841 دون ذكر اسمه. ويختم المراسل تقريره بالقول "أن صاحب الإعلان لم يكن أحد آخر سوى فيورباخ". وردّاً على هذا المقال فنّد فيورباخ قول مراسل الجريدة مبرراً أن موقفه التّقدي يتناقض تماماً مع مفهوم هيجل الفلسفي، وكذلك مع صاحب الإعلان الأخير "فلسفة هيجل حول الدّين تحلّق في الهواء، أمّا فلسفتي فهي ثابتة بقدميها على أديم الأرض الوطني". إنّ هيجل يتفلسف كأستاذ ودكتور، أي ضمن إطار أكاديمي وبنفس الصّفة، أمّا أنا فأتفلسف كإنسان، كإنسان محض فقط لذا فإنّ فيورباخ على خلاف "فلسفة هيجل في الدّين لا يسعى إلى تحرير شيء آخر من الدّين سوى الإنسان ذاته. والفلسفة التي تبرز كموضوع إحدى المواهب الممتازة، وتتوانى على الاهتمام بالإنسان كموضوع من وجهة نظر المواهب الأخرى، أي تلك التي لا تضع نقيض الفلسفة كموضوع الفلسفة هي تبقي كقضيّة الفكر المحض منعزلة تماماً وتخلق انفصاماً في الإنسان. ولذا يحتم على الفيلسوف أن يعير أيضاً اهتماماً لفعل التّفكير المحض بل للفعل غير المحض، أي لمزيج الأهواء والمعطيات الحسيّة التي تدفع بنا في خضم واقع الأشياء العام (لمارتين، 2004، ص. 38-39) ولهذا كان فيورباخ على الضّد من هيجل، فهيجل يطابق الفلسفة بالدّين بينما فيورباخ يكشف ويظهر اختلافها، وينتقد هيجل الدّين في الفكر فقط بينما ينتقد فيورباخ الدّين في ماهيته، أو جوهره الحقيقي. وهيجل يوضع ما هو ذاتي، وفيورباخ يجعل ما هو موضوعي ذاتي. وهيجل يضاد اللّامتناهي بالمتناهي، التّأملي بالتّجريبي، بينما فيورباخ

يجد الّلامتناهي في المتناهي والتّأملي في التّجريبي، ولأنّ الّلامتناهي هو بالنّسبة له مجرد جوهر ماهيّة للمتناهي. ويجد أيضا أن الأسرار التّأملية للّدين هي لا شيء عدا حقائق تجريبية فمثلاً الحقيقة المحتوية على السرّ التّأملي للثالوث إنّما هي حقيقة بعامة، وهي فقط شكّل من الحياة، هي ليست حقيقة متعالية أو مجاوزة للطّبيعة، ولكنّها حقيقة عامّة ماثية للإنسان أو بالمعنى الشّائع حقيقة طبيعية (David، 1969، p.94)

لقد قلب فيورباخ النسق الهيجلي فحين قال هيجل "روح" قال فيورباخ "مادة"، وحينما قال هيجل "الله" قال فيورباخ "الإنسان" ليس الله هو من يستلب ويستحيل إنساناً بل الإنسان هو من يستلب، ويستحيل إلهاً (روجيه، 2009، ص. 57) ويقدم مؤلفاً "العائلة المقدسة" الثناء الحار إلى فيورباخ ويعلن أنّ سر النّظام في الفلسفة الهيجلية قد انكشف «ولكن من كشف سر النّظام؟ إنّهُ فيورباخ من أبطل ديالكتيك المفاهيم وأنهى حرب الآلهة المعروفة من الفلاسفة وحدهم؟ إنّهُ فيورباخ من استبدل الهراء القديم و"الوعي الذّاتي غير المحدد" ليس "بأهمية الإنسان"، فكان الإنسان يملك من الأهميّة أكثر من كونه إنساناً بل بـ "الإنسان"؟ إنّهُ فيورباخ وفيورباخ وحده. وقد فعل أكثر من ذلك، فمنذ أمد بعيدٍ تخلص من المقولات التي يستخدمها "النقد" الآن براءة "الثورة الحقيقية للعلاقات الإنسانيّة، المضمون الوفير للتّاريخ، نضال التّاريخ، كفاح الجمهور ضد الرّوح (كارل وفريدريك، 1978، ص. 118) وبلخص فيورباخ موقفه من هيجل فقال بالاختلاف عن أبطال الرّوح: "فإنّني اعتبر نفسي الفيلسوف الأخير المدفوع إلى الحدود الخارجيّة القصوى للتّفلسف، وأرى ذاتي في الجانب الآخر من السّموم الفكريّ للنّظام." ويصف فيورباخ هيجل بطريقة تذكر بكير كيجار إذ يعتبره نموذجاً لمفكرٍ محترفٍ يكفي ذاته بذاته، ترعى الدّولة وجوده الواقعيّ الذي هو لهذا السّبب عديم الأهميّة بالنسبة لفلسفته. لقد منح هيجل النّظر المنبرية هالة تاريخيّة عالميّة، إذ ليست الرّوح المطلقة شيئاً سوى البروفسور المطلق ذاته (لوفيت، 2004، ص. 66) وقد مرّحل فكر فيورباخ بثلاث مراحل أساسية :

1-2- المرحلة الهيجلية : واهم الكتابات التي تنتمي الى هذه المرحلة هي افكار حول الموت والخلود (1830) فالخلود يخص النوع وليس الفرد والانسان يساهم في الخلود بمقدار ما يكون قد وضع نفسه في خدمة البشرية وكذلك كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة من بيكون الفيرولامي حتى بنوا سينيوزا (1833) حيث يؤكد ان العقل يرتفع تدريجيا بطريقة تجعله يعبر من منطلق خارجي الى المنطق الداخلي الذي صاغه هيجل بالإضافة الى كتاب نقد المضاد – لهيجل (1835) فقد دافع فيورباخ عن هيجل ضد نقد باخمان الذي هاجم الطابع المجرد لتأمل هيجل في كتابه «عن منظومة هيغل وضرورة احداث تغيير جديد في الفلسفة» اما كتاب بيار بايل مساهمة في تاريخ

الفلسفة والانسانية (1838) يرى في هذا الكتاب بيار بايل يقوم بالتنقل بين العقل والايمان وهيجل ينجز فيخته بإثراء الفكرة الاخلاقية للعالم الحسي

2-2-المرحلة الانسانية: وكتب فيها كتاب مساهمة في نقد فلسفة هيغل (1839) اي قلب الديالكتيك الهيجلي وكتاب جوهر المسيحية (1841) يعتبر فيه أن الكائن المطلق الله والإنسان أنها كينونة الإنسان نفسه أما كتاب أطروحات مؤقتة بقصد إصلاح الفلسفة (1842) وكتاب مبادئ فلسفة المستقبل (1843) يؤكد فويرباخ من خلالهما ان الوصول إلى عالم حسي وأخروي حسي لان الفكر هنا يستند الى إدراك الواقعي عن طريق الحواس وأخروي لأن الإنسان يتحدد بالنسبة إلى الأخر.

2-3-المرحلة المادية: وكتاباتها تتمثل في كتاب جوهر الدين (1845) فالطبيعة المؤلمة تحل محل الانسان والانثروبولوجيا تخلى المكان للفيزيولوجيا وكذلك كتاب ضد ازدواجية الجسد والروح (1846) يرى فيويرباخ في هذا الكتاب أن الجسد يربط الروح التي تشعر بالدماغ الذي يفكر وكتب كذلك الثورة والعلوم الطبيعية (1850) ينتهي فيه الى ان الانسان هو ما يأكل وكتابه الاخير انساب الالهة(1858) يخلصه في هذه المقولة قل لي ماذا تعبد فأقول لك ما الذي ترغب فيه أن البحث عن السعادة هو ما يؤسس الدين (هنري، 1981، ص ص. 52،54) ومن خلال هذا التطور التاريخي لكتابات فويرباخ نرى ان افكاره تعد تجاوزا حقيقيا لهيجل حيث انتقل من اللاهوت الى الفلسفة وثم انتقل من الهيجلية الى فلسفة الإنسان وهكذا فلسفة فويرباخ تقربه من الوجودية والماركسية في ابحاثه ذات النزعة الانسانية.

### 3- جوهر الدين عند فويرباخ (من اللاهوت الى الانثروبولوجيا):

إن رسالة فيويرباخ العظيمة هي كما يعبر عنها كارل لوفيت بقوله: يلغي فويرباخ "الجوهر اللاهوتي" للدين بان يحله في جوهره الحقيقي الأنثروبولوجي، أي بالرجوع الى ذلك الشكل الخالي من الفكر الذي سخر منه هيجل بوصفه «مجرد شعور» (لوفيت، 1988، ص. 124) إن "جوهر" المسيحية عند فيويرباخ ليس تهديما نقديا للاهوت المسيحي والمسيحية، وانما محاولة للبقاء على ما هو جوهر في الدين المسيحي بعد سكه في شكل "أنثروبولوجيا دينية" (لوفيت، 1988، ص. 123). إن البديهية الجوهرية في نقد فيويرباخ للدين هي أن الأنثروبولوجيا هي لغز اللاهوت المسيحي: "الإنسان هو إله المسيحية، والأنثروبولوجيا هي سر اللاهوت المسيحي (Feuerbach, 1968,p 523).

إن مهمة الأنثروبولوجيا هي إيقاظ وصحوة الإنسان على حقيقة الدين والقضاء على زيفه: لإظهار أن وعي الله هو وعي النوع، وأن ما يعيشه الإنسان ويعبده هو ذاته. النظرة الحقيقية

للإنسان هي عكس النظرة الدينية، ما يحتله بالدين في المقام الأول، وبالتحديد، الله، ... في حد ذاته ووفقاً للحقيقة، والثاني، لأنه فقط طبيعة الإنسان التي تعتبر موضوعياً؛ وهذا ما هو للدين هو هذا الثاني- أي الإنسان -يجب أن يتم يتشكل ويعلن الأول (Feuerbach, 1968, p.426) وهذا يعني أن جوهر الدين هو جوهر الإنسان. الدين هو "تجسيد" للاحتياجات الأساسية البدائية للإنسان؛ ليس لديها محتوى معين خاص بها. إن معرفة الله، المفهومة بشكل صحيح، هي معرفة الإنسان لنفسه، ولكنها معرفة لم تدرك بعد طبيعتها الخاصة. الدين هو الوعي الذاتي الأول للإنسان لكن غير مباشر (Feuerbach, 1968, p.130) ان منحنى ومنعطف اتخذه الإنسان في طريقه ليجد ويعثر على نفسه. وفقاً لفيورباخ، فقد حرم كل من الدين والفلسفة الهيجلية الإنسان من الحقيقة المطلقة الطبيعية. في الواقع، فإن الهيجلية هي فقط الدين الذي يأتي إلى العقل. والادعاء بأن الله مختلف عن الإنسان، وبالتالي، فإن ألوهية الإنسان هي شيء يجب تحقيقه، فقد أدى كل من الدين والفلسفة الهيجلية إلى اغتراب الإنسان عن جوهره. إنهم ينسبون الكمال الأعلى للإنسان إلى كائن مختلف عن الكائن البشري، إلى شخص لا يوجد حتى بقدر ما هو موجود. لذلك كلما زادوا من شأن "المطلق"، كلما حطوا من قدر الإنسان. لهذا قال فيورباخ: "كلما كانت الحياة أكثر فراغاً، كلما كان الله أكثر امتلاء وواقعية ان إفقار العالم الحقيقي واثراء الله عمل واحد. فقط الانسان الفقير له إله غني (Feuerbach, 1968, p. 199)" حيث تهدف فلسفة فيورباخ النقدية إلى تجزئة اللاهوت والفلسفة التأملية إلى أنثروبولوجيا. ليس فقط الوعي الديني، ولكن أيضاً شكله الفلسفي المتسامي، التأمل الهيجلي، يجب أن يُكشف على أنه وعي زائف. وفي المقابل، يعتبر الإنسان المادي الفعلي نقطة انطلاق إيجابية. وعلاقة "الأنا والأنت" والحب على أنهما الجانب الاجتماعي الأساسي. ويتم اختيار الوضعية كمبدأ منهجي. وهذا هو النقيض تماماً للصيغة التي عبرت فيها فلسفة هيجل التأملية عن العلاقة بين معرفة الله الذاتية ووعي الإنسان بالله.

حيث يقول فيورباخ: الطبيعة لا تستمع إلى لشكاوى الإنسان، إنها قاسية حيال أحزانه. ومن هنا يبتعد الإنسان عن الطبيعة، عن كل الأشياء المرئية. ويتحول الى داخله، بحيث يكون هنا محمياً ومختبئاً من القوى التي لا هوادة فيها ولا ترحم، وقد يجد من يصغي لأحزانه. هنا يتفوه بأسراره الجائرة. هنا يتنفس تهداته الخائفة المكبوتة. هذا الهواء الطلق للقلب، هذا السر الصريح المنطوق، هذا الحزن المتلفظ به للنفس، هو الله. إن الله دمعة الحب، المنهمرة في أعماق الكتمان للبؤس الإنساني. "الله هو التهد الذي لا يوصف، القابع في أعماق القلب (Feuerbach, 1968, p.255) وباختصار ، لدينا مصدران تنبثق منهما المفاهيم الدينية وفقاً لفيورباخ. أولاً، هناك الجانب الفكري، الذي يتألف من عدم قدرة الفرد على أن ينسب إلى نفسه الصفات الإنسانية

للنوع البشري التي تكمل ذاتها الى ما لا نهاية. ثم هناك الجانب العاطفي، والذي يتكون من عدم القدرة على مواساة الذات بأي طريقة أخرى في حالة الألم والحزن اللذين يشكلان جزءاً لا يتجزأ من الوجود البشري. يعتقد فويرباخ أن المسيحية تعارض الوضع الكامل للعالم الحديث. ويتم إنكار المسيحية ورفضها حتى من قبل أولئك الذين مازالوا يؤمنون بها بقوة. ويتم رفضها في الحياة والعلم والفن والصناعة. إذا كان الفرد والعمل، في الممارسة العملية، قد حلوا محل المسيحية والصلاة، فمن الناحية النظرية يجب أن يحل جوهر الإنسان محل الجوهر الإلهي. يقول فويرباخ: « أن المسيحية اختفت منذ زمن طويل، وليس فقط من العقل إنما أيضاً من حياة الإنسان، وإنما لم تعد سوى فكرة ثابتة توجد في التناقض الصارخ مع شركاتنا للتأمين مع خطوط سككنا الحديدية، وقطاراتنا مع معارضنا، ورسومنا، و متاحف تماثيلها مع مدارسنا العسكرية، و الصناعية مع مسارحنا، و مكتبات التاريخ الطبيعي عندنا (Feuerbach, 1968, p.113)«ويتساءل فويرباخ هل حدثت ثورة دينية فعلاً داخلنا؟ ويجب نعم (فويرباخ، 2007، ص. 334) الذي لم يعد مجرد موقف نظري. إنه عن تغيير يحدث داخل الإنسان نفسه كما يرى فويرباخ، من النفي والسلب الواعي الذي أسس بالتالي حقبة إلحاد جديدة. هذا الإلحاد الجديد هو نتيجة كل التغييرات التي تحدث في وجود الإنسان الحديث وكما يؤكد فويرباخ في ضرورة اصلاح الفلسفة أن المسيحية تم سلبها سلبت عن طريق هؤلاء الذي يبدو انهم مازالو يتعلقون بها (فويرباخ، 2007، ص. 334) لذلك يحرر الإنسان نفسه من الأوهام التي طالما سكنته وغزته لفترة طويلة. الأمر الذي يترك الباب مفتوحاً له لكل أنواع الآمال، للاستيلاء على عالمه. وهذا ما يفسر ارتفاع الإلحاد. شهد فويرباخ في زمانه تغييراً جذرياً حيث تميّز العصور التاريخية للجنس البشري عن بعضها البعض على أساس التغيرات الدينية، ويمكن فهم أصول الحركة التاريخية فقط إلى المدى الذي يتم فيه اكتشافها في قلب الإنسان، والقلب هو الجوهر الحقيقي للدين، فلم تعد المسيحية تستجيب للاحتياجات النظرية والعلمية للإنسان، كما أنها لم تعد كفوفاً لكي تشبع عقلنا أو قلبنا، لأننا قد اكتشفنا الآن اهتمامات أخرى لقلبنا غير النعيم السماوي السرمدي، فالمسيحية تقف منفية في العقل كما في القلب، في العلم كما في الحياة، وفي الفن كما في الصناعة، فقد جردوا المسيحية من كل قوتها المعارضة لأن المسيحية ربطت نفسها بقوى تحرم الدافع الأساسي للجنس البشري المعاصر، وهو الحرية السياسية، لقد حلت السياسة محل الدين، والكنيسة والأرض محل السماء والعمل محل الصلاة والمطالب المادية محل الجحيم والإنسان محل المسيحي... يجب علينا أن نصبح متدينين مرة أخرى إذا ما كانت السياسة هي ديننا (فويرباخ، 2007، ص. 334-335) بالنسبة لفويرباخ، فإن نقد الدين له ما يبرره، لأنه بتجريد الله من الصفات الحسنة للجنس البشري المنسوبة زوراً

إلى الله، فإنه يثري ويغني البشرية ويحررها. مثل كل الفلاسفة العقلانيين في ذلك الوقت، يميل فيورباخ إلى الاعتقاد بأن فعل التحرر يمكن أن يتم تحقيقه من خلال إصلاح بسيط لوعي البشر. فالدين في رأي فيورباخ هو العلاقة العاطفية بين إنسان وآخر، العلاقة القائمة على القلب تلك العلاقة التي ظلت تفتش عن حقيقتها، حتى هذا اليوم، في انعكاس وهمي للواقع، في توسط إله واحد أو آلهة متعددة أن هي الأخرى سوى انعكاسات وهمية لصفات انسانية، بيد أنها تجد هذه الحقيقة الآن، مباشرة وبدون وساطة في المحبة القائمة بين الانا والانت. وهكذا يصبح الحب الجنسي عند فيورباخ في نهاية الأمر من أرفع الصور في ممارسة دينه الجديد أن لم يكن أرفعها جميعا (انجلز، دت، ص. 64-65) وهكذا لا يحتاج دين فورباخ الجديد إلى الإله بوصفه كائنا خياليا جبارا يتوكل النسان على رحمته ومساعدته وليس لهذا الدين الجديد طقوس وليس به حاجة إلى الكنيسة مع خدمها الكثيرين وهذا الدين الحقيقي ليس سوى تأليه للعلاقات بين الناس وهو يقوم على المبدأ القائل «الإنسان للإنسان إله» (كوزنيتسوف، 1987، ص. 97). فعند فيورباخ في أنه لا ينظر إلى العلاقات القائمة بين الناس على أنها مبنية على أساس ميل متبادل كالحب الجنسي والصدقة والشفقة ونكران الذات ... الخ، كما هي عليه في ذاتها بكل بساطة دون أن نشركها بأية ديانة خاصة تنتسب هي الأخرى في نظره إلى الماضي، بل هو يؤكد على العكس أن هذه العلاقات لا تبلغ قيمتها الكاملة الا عندما تكرر باسم الدين. فالأمر الجوهري بالنسبة اليه ليس هو وجود هذه العلاقات الانسانية المحضبة بل فهمها على أنها الدين الجديد الحق، فهي لن تكتسب قيمتها الكاملة إلا بعد أن تختتم بخاتم الدين. (انجلز، دت، ص. 65-66)، فالدين إنساني بمعنى مزدوج أنه صورة الإنسانية ولكنّه أيضاً صورة وضع يشتمل على انفصال بين الماهية التوعّية والفرد، أنّ الدين أو الدين المسيحيّ على أقلّ تقدير هو في الواقع التّهوض بمجموع علاقات الإنسان بنفسه، أي مجموع علاقات الإنسان بوجوده التّوعيّ الذي لم يكتمل بعد، وإنّما يحسّه الإنسان إحساساً غامضاً هو التّهوض بمجموع هذه العلاقات إلى عالم سماوي وهمي. فليس الكائن الإلهي شيئاً آخر غير الكائن الإنساني محرراً من روابط الفرد وحدوده، أي من روابط الجسم والواقع، ليس الكائن الإلهي إلا ذلك الكائن الإنساني وقد جعله هذا الكائن الإنساني موضوعاً خارجاً عنه وأخذ يتأمله ويعبده ككائن مستقل عنه. إنّ جميع تحديدات الماهية الإلهية ما هي إذن إلا تحديدات لماهية الإنسان (جان ايف، 1959، ص. 99-100). فيجب على إنسان ما بعد الدين أن يصلح ذاته مع إنسانيته في أشخاص الشر، فالوعي لكي يصل إلى وعي ذاته مستقلاً بذاته بتغلب على الذات الأخرى هكذا يعود الإنسان إلى ماهيته الحقيقية، ويتوافق مع كيانه الإنساني ويصلح ذاته كنوع من وحدته الذات والموضوع بشكل واقعي لا وهمي وهذا التقويض للوهم الديني

يؤدي إلى استرداد الإنسان إلى صفاته السامية المستلبة منه في الله ويحل حب البشر محل حب الله، وهكذا يربط الفرد الإنساني وجوده بوجود النوع، ويحقق وحدته الواقعية فجوهراً المسيحية يستبدل كل علم اللاهوت بديانة الإنسان، والنوع (كامو، 1983، ص. 184). ومن هنا استبدل كل اللاهوت المسيحي بديانة النوع الإنساني والإنسان المحسوس أي الأنثروبولوجية. فما دام سر الفلسفة التأمليّة ممثلة بالهيجلية هو اللاهوت، فإنّ «سرّ اللاهوت هو الأنثروبولوجيا» (فويرباخ، 2007، ص. 343). وسر الكينونة الإلهية المطلقة يكمن في الكينونة الإنسانية نفسها «هكذا فالعلم الإلهي الذي يعرف في وقت واحد كل التفاصيل يحد تحققه - عند فويرباخ - في علم النوع» (فويرباخ، 1975، ص. 244). إنّ الحقيقة التي يبدأ بها فويرباخ ألا وهي أنّ المضمون الإنساني للدين لا يمكن المحافظة عليه في العصر الحاضر، إلّا بالتخلي عن القلب الديني الأخرى، فتحقيق الدين يقتضي نفيه، ولابد أن يتحوّل مذهب الله - اللاهوت - إلى مذهب للإنسان - أنثروبولوجيا - ولن تبدأ السعادة الأبدية إلا يتحوّل ملكة السماء إلى جمهورية الأرض (هبريت، 1970، ص. 262).

إنّ هدف فويرباخ هو إصلاح المجتمع عن طريق إلغاء الدين التقليدي الذي يحرم الإنسان طبيعته الحقيقية ويجب إبدال ذلك بدين جديد، دين البشريّة الذي كان فويرباخ يطلق عليه اسم «الزعة الإنسانية» (أوغست، 1971، ص. 255). ودعا فويرباخ إلى ضرورة قيام دين جديد يحلّ محلّ الدين المسيحي وهو الدين الوضعي الذي يقوم على أساس عبادة الإنسانية كفكرة تحلّ محلّ عبادة الله. وهذا الدين الجديد الذي أتى به فويرباخ لا يحتاج إلى الإله بوصفه كائنًا خياليًا جبارًا يتوكّل الإنسان على رحمته ومساعدته، ولا يحتاج إلى طقوس، ولا إلى الكنيسة وخدمها، بل هو تأليه للعلاقات الإنسانية (الإنسان إله الإنسان). ويردّ هذا الدين الخير إلى المواهب البشرية والتراث الثقافي للإنسانية أو إلى التراث المتنوع للطبيعة التي تعتمد عليها حياة الإنسان. مفتاح سر الوجود الإلهي هو الإنسان، وسر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا. في الدين، يُسقط الإنسان طبيعته أو طبيعته نفسها في شيء فوق بشري وخالق للطبيعة يقلب فويرباخ العبارة الكتابية "خلق الله الإنسان على صورته" إلى أن الإنسان خلق الله على صورته. يقول فويرباخ: "يخلق الإنسان أولاً الله على صورته، ومثاله بغير إرادته، وعلى غير وعي منه ثمّ يخلق الله الإنسان على صورته، ومثاله بإرادته، وبوعي منه" (Feuerbach, 1968, p.250). يقول فويرباخ إن ما يتعين علينا القيام به هو استعادة المعنى الإنساني الخالص للدين. علينا إعادة الدين إلى أبعاده الصحيحة كتعبير عن التطلعات الأخلاقية للإنسان. إنّ الدين هو وعي الإنسان الأول لذاته والأديان المقدّسة لأنّها معتقدات متوارثة لوعي الذات الأوّل، غير أن ما يأتي بالنسبة إلى الدين في المقام الأول أي الله، يأتي

في ذاته وبالتلازم مع الحقيقة كما سبق لنا أن برهنا، في المقام الثاني وذلك لأن الله، ليس سوى جوهر الإنسان الذي هو موضوع ذاته وما يأتي في المقام الثاني، أي الإنسان ينبغي أن يوضع في المقام الأول وينادي بكونه في هذا المقام أن يعلن أنه الأول، إن حب الإنسان لا ينبغي أن يكون حباً بالوساطة بل يجب أن يكون حباً أصيلاً وعندئذ فقط يصبح الحب قوة حقيقية، مقدسة ومضمونة، إذا كانت كينونة الإنسان هي كينونة للإنسان السامي، ففي المجال العملي أيضاً ينبغي أن يكون حب الإنسان للإنسان، الإنسان هو إله الإنسان هذا هو القانون الأول والأسوى وذلكم هو المبدأ العملي الأسوى، ذلكم هو منعطف تاريخ العالم. (Feuerbach, 1968, pp.425-426).

وكتب فويرباخ في جوهر المسيحية – فالأنثروبولوجيا تدمر الوهم الكامن في الألغاز والعقائد اللاهوتية. إنها تنتقد العقيدة وتختزلها إلى عناصرها الطبيعية المتأصلة في الإنسان إلى مبدأها الأصلي ونقطتها المركزية – الحب (Feuerbach, 1968, p.175) فالحب يماهي الإنسان مع الله والله مع الإنسان أي الإنسان مع الإنسان الإيمان يفصل الله عن الإنسان أي الإنسان عن الإنسان لأن الله ليس شيئاً آخر غير المفهوم الجنسي الصوفي للبشرية، فإن فصل الله عن الإنسان أي الإنسان عن الإنسان هو حل الرابط المشترك بالإيمان يضع الدين نفسه في تناقض مع الأخلاقية، ومع العقل، ومع المعنى المجرد للحقيقة وبالحب يتعارض مع مجدداً مع ذلك التناقض الإيمان يعزل الله ويحوله إلى كائن مختلف، وخاص، والحب يعممه، ويحوله إلى كائن مشترك يتطابق حبه مع حب الإنسان الإيمان يقسم الإنسان في داخله ويفصله عن ذاته أما الحب، فهو الذي يداوي الجراح التي يصيب الإيمان بها القلب الإيمان يجعل من إيمان الإنسان بإلهه قانوناً، أما الحب فحرية وهو لا يدين حتى الملحد لأنه هو نفسه ملحد حتى، ولو كان يرفض نظرياً وجود إله خاص، ومتعارض مع الإنسان. (Feuerbach, 1968, p.401) إذن الحب هو الذي يقضي على التميّز بين ما هو إلهي وبين ما هو إنساني وهو سبب الخلاص، يقول فويرباخ «الحب هو الصلة مبدأ التوسط بين الكامل والناقص، الكائن بدون خطيئة والخاطئ، العام والفردى، القانون والقلب، الإلهي والإنساني. الحب هو الله، في شخص خارج الحب لا يوجد الله، الحب يؤله الإنسان ويؤنس الله، الحب يقوى الضعيف ويضعف القوي، ينزل العالي ويعلي الوضع... الحب هو الوحدة الحقيقية لله والإنسان، للروح والطبيعة في الحب، الطبيعة المشتركة هي روح والروح المميّزة طبيعة أن تحب، يعني أن تلغي الروح وانطلاقاً من الروح أن تلغي المادة انطلاقاً من المادة. (Feuerbach, 1968, pp.169-170) ها هو أصل الدين الأنت هي الإله لأننا بما أنه بدون الأنت، والأننا لا أوجد تعتمد الأنا على الأنت، وبدون الأنت ليس هناك الأنا». (فويرباخ.2004.ص14) فالحب و الصداقة هما الرابطين الوحيدين اللذين يربطان المجتمع الإنساني كما يرى فويرباخ وبهذا تكون مهمتنا الأساسية قد انجزت لقد

حجمنا الماهية خارج العالم الفوق طبيعية، و الفوق إنسانية الى الاجزاء المكونة للماهية الإنسانية كأجزائها المكونة الأساسية في النتيجة عدنا إلى البداية الإنسان هو بداية الدين الإنسان هو وسط الدين الإنسان هو نهاية الدين. (Feuerbach, 1968, p.328) وفي جوهر المسيحية يقول: أن "المجتمع هو رغبة القلب" (Feuerbach, 1968, p.193) وهذا إثبات أن مفهوم المجتمع أساسي لفهم العلاقات بين البشر، وخاصة من خلال الحب. من وجهة نظر أنثروبولوجية، فإنه يدل بشكل أساسي على رباط وصلة واتحاد بين البشر. العلاقات الشخصية، من خلال الحب، تصبح واحدة وتتجسد من خلال الاتحاد الجنسي أو النوعي مما يوضح مدى وجود علاقة أكثر واقعية بين البشر وكذلك رابطة موحدة بينهم. وبالتالي فإن تأليه الإنسان هو دين الوعي في ذاته، هو الدين الذي يفهم ذاته" (فويرباخ.2007.355).

-خاتمة:

مما لا شك فيه أنّ فويرباخ واحدٌ من الهيجليّين الشّبَاب المتشعّبين بأفكار أستاذهم هيجل، لكن ليس تأثير التّأقد، ورغم التّقارب بين هيجل وفويرباخ في بعض المواقف خاصّة في تصوّر مفهوم الدّين ومعنى الله إلا أنّ ما يمكن تأكّيده أنّ فويرباخ قدّم فلسفة حسّيّة واقعيّة انثروبولوجيّة مغايرة تمامًا للميتافيزيقا الهيجليّة المثاليّة. فهيجل ظلّ ينظر إلى مشكلة صلة الله بالإنسان على أنّها المشكلة الأساسيّة في الدّين. أمّا عند فويرباخ فتتمثّل في محاولة ردّ الرّوح المطلق إلى الرّوح البشري، فلم يعتنق فويرباخ الهيجليّة طويلاً بل انفصل عنها وقلب أساسها بحيث جعلها تنطلق من الأرض إلى السّماء وليس العكس فالكائن الأعلى هو الإنسان. فإذا كان هيجل ينظر الى الله كمبدأ للإنسان ولعالمه فإنّ فويرباخ أعطى له معنًا مادّيًا بدل المعنى المثالي، بحيث يجسّده الإنسان نفسه وهكذا يصبح هو المبدأ الأوّل وليس العكس. فالدّين والفلسفة عند هيجل واحدٌ هو الحقيقة الأبديّة، فإنّ فويرباخ يرى أنّ هناك خلاف بينهما ويستحيل التّوحيد بينهما. وهذا ما يؤكّد أصالة فويرباخ واستقلالته عن هيجل، وكانت قطيعة فويرباخ مع هيجل من خلال التّظرة الانثروبولوجيّة للدّين بخلاف نظرة هيجل المثاليّة المطلقة. ان فويرباخ وهو اول من أحدث قطيعة مع الفلسفة الهيجلية وحطّم السّيستم الهيجلي المغلق الميتافيزيقي داخليًا ودلّ الهيجليين الشّبَاب على المخرج. فالفيورباخية فلسفة مستقلة وأصيلة، وقد نجحت في إعطاء الفلسفة في عصرها انطلاقة جديدة. من خلال الاهتمام بالإنسان الذي يوجد في جمهوريّة الأرض وشقائها وليس في جمهورية السّماء ونعيمها وتأسيس الانثروبولوجيا الفلسفية. وبناء نظرية اجتماعية تعد اختلافًا وقطعية مطلقة مع هيجل والعالم الحقيقي بالنسبة لفويرباخ، العالم المهم بالنسبة لنا، هو الموجود هنا في الأشياء المادية المتاحة لحواسنا وعواطفنا. الإنسان لديه حقيقة مميزة معينة

خاصة به، في هذا العالم الحسي. إنه قادر على التواصل والمشاركة مع الجماعة ويتمتع الإنسان بنوع من الوجود المجتمعي بسبب مشاركة الأهداف والعواطف. في هذا المجتمع يطور بعض المثل العليا. ان ماهية الدّين هي الإنسان، وحب الإنسان للإنسان. فنحن بحاجة إلى الإنسان المحبّ الذي يحسّ مع إخوانه البشر من أجل حياة إنسانيّة، فهدف فيورباخ هو الإنسان الذي يحبّ كلّ إنسان، فالدين الجديد الذي أتى به فيورباخ هو تأليه للعلاقات الإنسانية (الإنسان إله الإنسان)، فما أوجنا إلى هذا الحبّ في عصرنا هذا وفي ظلّ هموم حضارتنا، فالحبّ هو المعيار الموضوعي، والذّاتي للكينونة "أنا أحبّ إذن أنا موجود".

- قائمة المراجع:

- إبراهيم زكريا، (1970) هيجل أو المثالية المطلقة. القاهرة: مكتبة مصر.
- آفرون هنري، (1981) فيويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الخشت محمد عثمان، (1995) الأديان تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل. القاهرة: دار غريب.
- الديدي عبد الفتاح. (1970). فلسفة هيجل. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- الشين يوسف حامد، (1994) مبادئ فلسفة هيجل، دراسة تحليلية عن الإنسانية واللاهوتية في كتابات الشباب بنغازي: منشورات جامعة قار يونس.
- المطران أنطوان حميد موراني، (2003) هيجل كتابات الشباب. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- إمام عبد الفتاح إمام، (2007) المنهج الجدلي عند هيجل. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- انجلز فريديريك، (د.ت) لودفيغ فيويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب. سوريا: دار دمشق.
- أوغست كورنو، (1971) ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية، مج1، سنوات الحداثة والشباب، اليسار الهيجلي 1818-1844 تر محمد عيتاني، بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر.
- حسن أحمد حمدي، (2004). فسيفساء حول فيويرباخ: مجلة أوراق فلسفية، العدد 13، القاهرة.
- حسين نازلي إسماعيل، (1975) الشعب والتاريخ: هيجل. مصر: دار المعارف.
- حنفي حسن، (1990) في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- ساس لمارتين، (2004) مشروع فيويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة، ترجمة محمد التركي. القاهرة: مجلة أوراق فلسفة، العدد 13،
- عطية أحمد عبد الحلیم، (2008) الإنسان في فلسفة فيويرباخ، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- غارودي روجيه. (1970) كارل ماركس، تر: جورج طرابيشي. بيروت: منشورات دار الآداب.
- غارودي روجيه، (2009) الماركسية، ترجمة محمد الأمين بحري. الجزائر: دار الحكمة للنشر.

- فيورباخ، (1975) مبادئ فلسفة المستقبل، ترجمة إلياس مرقص. بيروت: دار الحقيقة.
- فيورباخ، (2004) ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكيته، ترجمة أيمن أحمد، القاهرة: مجلة أوراق فلسفية، العدد 13.
- فيورباخ، (2007) ماهية الدين قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، تأليف وترجمة أحمد عبد الحلیم عطية. القاهرة: دار الثقافة العربية للطباعة والنشر،
- كالفير جان إيف، (1959) تفكير كارل ماركس 1، نقد الدين والفلسفة، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي. دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.
- كامو البير، (1983) الإنسان المتمرد، تر نهاد رضا. بيروت: منشورات عويدات.
- كوزنيتسوف، (1987) بصدد مؤلف انجلس "لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية"، ترجمة إلياس شاهين: دار التقدم، موسكو.
- كولينز جيمس، (1998) الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- لوفيت كارل، (1988) من هيجل الى نيتشه، ج2، دراسات حول تاريخ العالم المسيحي-البرجوازي، ترجمة ميشيل كيلو. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- لوفيت كارل، (2004) حسية فيورباخ ونقد هيجل، ترجمة ميشيل كيلو. القاهرة: مجلة أوراق فلسفة، العدد 13
- ماركس كارل، وانجلز فريدريك، (1978) العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود مراجعة فؤاد أيوب بيروت، لبنان: دار دمشق للطباعة والنشر.
- ماركيز هيرت، (1970): العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر فؤاد زكريا: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- محمود رجب، (1988) الاغتراب "سيرة مصطلح". القاهرة: دار المعارف،
- هيجل فريدريك، (2001) محاضرات فلسفة الدين، مدخل إلى فلسفة الدين، الحلقة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. مصر: دار الكلمة.
- هيجل، (1984) حياة يسوع، ترجمة جرجي يعقوب. بيروت، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر.
- هيجل، (1986) محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- هيغل، (2007) موسوعة العلوم الفلسفية (المجلد الأول)، ط 3. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع..

- Acton, H, B, (2003). The Illusion of The Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed, Liberty Fund Indianapolis, U S A.
- David Mclellan, (1969) The Young Hegelians and Karl Marx, The Macmillan Press, London.
- Eugene Kamenka. (1970). The Philosophy of Ludwing Feuerbach, Routledge, Kegan Paul, London .
- Georg Lukács. (1975). The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics, translated Rodney Livingstone, Merlin Press, London ,
- Ludwig Feuerbach, (1968). Feuerbach, L "Essence du christianisme", présenté et Traduit de l'allemande par Jean – Pierre Osier, éd Maspero, Paris.
- Paul Asveld. (1953). La pensée religieuse du jeune Hegel, liberté et aliénation, Publications universitaires de Louvain.
- Wartofsky Marx. (1977). Feuerbach, Cambridge, University, Press, Cambridge, London, New York, Melbourne.