

التطعيم الريكوري لفلسفة الدين الهيجلية

Vaccination Ricourian of Hegelian philosophy of religion

مهيل عمر

جامعة أبو القاسم سعد الله

الجزائر 02 / الجزائر

Mehibelo@yahoo.fr

العيد معروف *

جامعة أبو القاسم سعد الله

الجزائر 02 / الجزائر

Laidmaroufimaroufi@gmail.com

تاريخ الارسال: 2022/10/21 تاريخ القبول: 2023/03/19 تاريخ النشر: 2023/06/08

الملخص:

إن الهدف من هذا المقال ذو شقين: فيما نراه مع الفيلسوف بول ريكور، تاريخي ونقدي في آن واحد. من جهة، نسعى مع القراءة الريكورية لإثبات المكانة الأصيلة لدلالة "التمثيل" *Vorstellung* في الفلسفة الهيجلية للدين. ومن جهة أخرى، نود أن نتساءل حول علاقة هذه المشكلة بالتفسيرات المعاصرة للخطاب الديني. وفي جانب آخر نحاول الوقوف على أهم المفاهيم التي طرحها هيجل على اعتبار أنها أساس فلسفي لفلسفة الدين وفي نفس الأرضية نستشف أهم المآخذ التي أضفها ريكور في قراءته التأويلية لهذه المفاهيم. **الكلمات المفتاحية:** الدين، التمثيل، الرمز، الخطاب، اللغة الدينية.

Abstract:

The object of this article is twofold: what we see with the philosopher Paul Ricœur; Historical and critical at the same time. On the one hand, we seek, with the Ricurian reading, to prove the original place of the *vorstellung* connotation in the Hegelian philosophy of religion. On the other hand, we would like to ask ourselves about the relationship of this problem with contemporary interpretations of religious discourse. On the other hand, we try to situate ourselves on the most important concepts that Hegel put forward as the philosophical foundation of the philosophy of religion, and on the same ground, we discover the most important points that Ricœur added in his interpretative reading of these concepts.

Key words: Religion, Representation, Symbol, Discourse, Language Of Religion.

* المؤلف المرسل.

مقدمة

إن ذهنية التناوب المستوحاة من كانط ألهمت كلا من فيخته fichte في كتابه " نقد الوحي 1792 Critique De Toute Révélation م، وشلينغ Schelling، 1775-1854م وهيغل Hegel 1770-1831م. إنهم الفلاسفة النسقين العظماء للمثالية الألمانية، ومن المستحيل أن نوفهم هنا، الأحقية الكاملة؛ لأنه ليس من الخطأ القول إنهم كانوا الأوائل بعد كانط في بلورة فلسفات دينية حقيقية تحت اسم المثالية الألمانية.

أعطى هيغل دروساً دينية فلسفية عظيمة في برلين، نُشرت بعد وفاته، وفي نفس الأرضية، نجد الفيلسوف شيلينغ قد ساهم في أواخر حياته بتقديم دروساً في فلسفة الوحي وفلسفة الأساطير، وقد كانت أفكارهما مُتشعبة بالموضوعية. وقد درساً، بمعِية صديقهما هُودلرين Hölderlin، اللاهوت خلال العقد الأخير من القرن الثامن عشر في إطار دورات دراسية في توبنغن Tübingen، وقد كانت دراسة اللاهوت خلال ذلك الوقت في ذروتها كنتيجة للثورتين الكانطية والفرنسية. كتب هيغل وشلينغ كتاب شذرة النسق **Fragment de système** الذي أعربا فيه عن رغبتهما في دين ملموس وفي أساطير العقل **Mythologie de la raison** لكون العقل والأخلاق والدين عند كانط، في نظرهما، أفكاراً مُجردة بعمق؛ وكان من الضروري تجسيدها في الثقافة الشعبية، وفي التاريخ ذاته الذي كان في ذلك الوقت في حالة تغير مُستمر. كان المثال الأعلى للدين الذي تطلعا إليه هو الدين الكوني للبشرية جمعاء. لكونه ديناً يتم الوفاء به في العالم الحقيقي⁽¹⁾

ومن هذا المنطلق يُمكننا أن نطرح الإشكال التالي: كيف سيقراً ريكور فلسفة الدين؟ وكيف نظريكور إلى جُملة المفاهيم التي وظيفها هيغل في فلسفة الدين مثل ذلك : التمثيل الرمز الدين والمصالحة وخاصة اللغة الدينية في الخطاب الهيجلي؟

أولاً/ نظام التمثيل في الفلسفة الهيجلية للدين (1985م)

يقول بول ريكور: «الهدف من هذا المقال ذو شقين: تاريخي ونقدي في آن واحد. من جهة، أسعى لإثبات المكانة الأصيلية لدلالة " التمثيل " Vorstellung في الفلسفة الهيجلية للدين. ومن جهة أخرى، أودُ أن أتساءل حول علاقة هذه المشكلة بالتفسيرات المعاصرة للخطاب الديني⁽²⁾»

لقد اصطلح هيغل، أفكاراً سامية عن الدين، بل عدّها في سياق مُصطلحاته الصّارمة، وهو الوعي الذاتي للروح المُطلقة، بالمعنى المزدوج، وما تحمله هذه الجملة: إذا كان الدين هو

الوسيلة التي يُدرك بها الإنسان الرُّوح التي تُحركه وبالتالي يحرِّره من أغلال الخصوصية ويسمو به إلى أحضان اللامتناهي، فعندئذٍ تصبح الأديان التاريخية الخاصة هي الروح نفسها الواعية بذاتها. وبهذا، فالديانات بالنسبة لهيغل، لم تنشأ عن طريق الصدفة. بل، حددتها طبيعة الروح نفسها، التي شقت طريقها إلى معرفة الذات في العالم. وهي طريقة ضرورية. لأنه انطلاقاً من هذه القصة نشأ مفهوم الدين الذي جسّد في رأيه المسيحية وذروتها وظهورها.⁽³⁾

تعتبر البداية الأولى للدين، فيما يراه هيغل، هي التصوُّر الذي لم يرتقي بعد للدين ذاته، فيما معناه أن الله هو الحقيقة الثابتة والمطلقة، حقيقة كُل شيء. وأنَّ الدين وحده هو معرفة الحقيقة بشكل مُطلق، والإنسان يحوز على فهم مُسبق لماهية الله، وهو حقيقة جوهرية ماثلة في وعينا الذاتي. بيد أنه، لو نظرنا لفكرة الله من ناحية عملية، سيتجلى لنا، أن هذا المفهوم هو أولاً، اسم مجرد عام وهو لغاية هذه اللحظة، لا يحوز قيمة حقيقية بعد، ذلك لكون فلسفة الدين تكشف وتساعد على استيعاب فكرة الله، وبواسطته فحسب، تكون معرفتنا الفلسفية بطبيعة الله قد تم التوصل إليها. إن الله هو هذه الفكرة المعلومة تماماً والمألوفة - إنه فكرة على أية حال - لم تتطور بعد عملياً ولم تُعرف بعد علمياً.⁽⁴⁾

إذن، تتأصّل الفلسفة الهيغلية للدين، بوصفها اللّحظة ما قبل الأخيرة في الترتيب الموسوعي (تتبع فلسفة الفن وتسبق فلسفة الفلسفة) بتمثيل الإلهي. ولهذا، قد يعتقد المرء أنها تُحاول أن تحدد ماهية الإله على أن تكون مسؤولة عن كيفية إدراك الناس له. لكن هل يرى هيغل أنه عندما يتعلق الأمر بالإله، يجب أن تكفي الفلسفة بمعرفة العلاقة الدينية بين الإنسان والله ويجب أن تتخلى عن معرفة ذلك في حد ذاتها؟ هل يتخذ موقفاً مشابهاً لموقف كانط، الذي أردف في كتابه الهام: "نقد العقل الخالص" Critique De La Reason Pure بوجوب استبدال اللاهوت العقلاني بدراسة "المثال الأعلى للكائن" الخاص بالعقل البشري؟ على عكس كانط، لا يؤيد هيغل دراسة الدين باسم الغرور الذي يدعي معرفة الإله مباشرة. إنّ اهتمامه بالدين لا ينبع من التخلي عن معرفة المطلق، بل على العكس من الاقتناع بأن الدين نفسه مطلق. بل أكثر من ذلك: بالنسبة له في سياق النظرية التي يمجّجها تُحدد الروح الذات التي تتعامل مع الآخر بطريقة المعرفة والإرادة، وتفسير الألوهية على أنها تجلي للروح بطريقة دينية. "التمثيل هو انعكاس للدين ليس أكثر من انعكاس على الألوهية"⁽⁵⁾

لو شِئْنَا الوُقُوف عن المُصطلح ذاته. فإننا نستشف بأن هذا المُصطلح يأخذ معناه من ازدواجية الأضداد Begriff و Vorstellung، على عكس "كانط" Kant، الذي أورده كمُرادف

للظاهرة، كما هو مُوضح في Ding an sich. لهذا السبب لا يجب ترجمته بـ "التمثيل" بل بـ "الفكر المجازي". مُصطلح "التمثيل" مقبول فقط بقدر ما يُؤكد على امتداد التمثيل Vorstellung في استخدامه الهيغلي، والذي لا يُخفي فقط الروايات والرموز - "الصور"، إذا جاز القول - ولكن أيضًا التعبيرات المُفصلة وذات المغزى مثل الثالوث، الخلق، السقوط، التجسد، الخلاص، الخ.... ؛ بمختصر القول، إنه ليس خطابًا دينيًا فحسب، بل هو خطاب لاهوتي، إذ يُقر طرح هيجل أنه، بقدر ما كان هذا الخطاب منطقيًا، فهو ليس مفاهيميًا بعد، بالمعنى الجامع للكلمة، لكنه لا يزال مجازيًا، بمعنى أنه يجب علينا الآن تبيان الخُدود .

هناك سُؤالان على المحك: أولاً؛ بخصوص التمثيل الواسع للخطاب الديني - بما في ذلك علم اللاهوت - على أنه "رمزي". ثم موقف الخطاب "المجازي" من الخطاب "المفاهيمي". تبقى المشكلة الثانية فقط الأكثر جدلاً: وليس من السهل تحديد إلى أي مدى يُلغي "المفهوم" ما هو "مجازيًا"، وإذا كانت هناك إجابة سلبية، فإلى أي مدى يتطلب "المفهوم" تعضيد "المجازي". كي يؤكد نفسه ويظل مهمًا؟⁽⁶⁾

يُمكن العثور على الخطاب المجازي في ديانات العالم المختلفة وهو أعلى درجة من الفكر. يُمكن أن تُمارسه الحُشود لأنها يمكن أن تحقق التفكير المجرد البحت. ومن ثم، يجب أن تظهر الحقيقة أمام الجماهير في الصورة الشائعة للدين وليس في صورة الفلسفة البحتة. ومنه، فإن التساؤل عن حقيقة الدين يجيب عما إذا كان محتواه الفكري الداخلي صحيحًا أم لا. وذلك بعد إزالة صورته المجازية. في هذا الصدد يؤكد هيجل بأن المسيحية هي الدين الوحيد الحقيقي والثابت والمطلق. لا يمكن أخذها حرفياً بسبب تعابيرها المجازية مثل: الأب، الابن، الخلق... الخ، حيث يرتبط معناها الداخلي ومُحتواها الروحي بمبادئ الفلسفة الحقيقية التي صاغها هيجل نفسه.⁽⁷⁾

في الواقع، يتحاشى هيجل الفرضية التي تنص على استحالة تمخض الانعكاس الذاتي للإله وفقاً للدين فقط، وهو من جانبه غريب عن الدين ومتعلق بالضمير البشري. وفقاً لهذه الأطروحة الأخيرة، فإن حياة الله مُنفصلة عن ظهورها في الإنسان. من الناحية الأولى، سيكون هناك إله مخفي -أو على الأقل غير ظاهر- ومن ناحية أخرى إنّ التمثيل الديني لله هو لب الغموض. مما يعني، أنّ هذه الأطروحة تؤدي حتماً إلى التساؤل حول مدى موثوقية التمثيل الديني، حتى وإن لم يكن بناءً تعسفياً، فهو أداة نظرية أنتجت مجموعة أو أخرى من الناس أو

حتى من قبل الأفراد: بالمختصر المفيد نستطيع القول بأن الإنسان لم يصل بعد لمعرفة أي شيء عن الله⁽⁸⁾

يرى هيجل أن التمثيل الديني ليس نتاجاً عشوائياً للوعي الفردي أو الجماعي بقدر ما هو تطور ذاتي. لم اللاهوت لا يتطور من الوعي المحدود ولكنه يتشكل في العلاقة الدينية كمبدأ لها: "الدين نتاج للروح الإلهية، وليس اختراعاً بشرياً، بل هو نتاج للنشاط الإلهي الذي يعمل فيه"

علاوة على ذلك، يجزم هيجل بأن فكرة وجود إله خارج المعرفة غير مقبولة. في الواقع، إن الله منزّه عن التجلي، أي أنه لا يُظهر شخصياً. ولكنه يتجلى فقط من خلال صفاته، وهذا في وضع يشوبه تشوّه مما يعني أنه غير قادر على التجلي. وإله كهذا ما هو إلا إله محدود، لأن ظهوره سيكون غريباً عنه - وهذا يتعارض مع فكرة الروح وخاصة الروح اللاهوتية التي يتواجد على جنباتها الوعي: "تتطلب فكرة الله الحقيقية أن هذا ليس ما وراء، خارج وفوق سيكون الوعي".

باختصار، الإله في الدين، في نظر هيجل، ليس سوى تجلياً ذاتياً للدين من خلال حريته الروحية: "ومن الخطأ أن نؤكد أحياناً أننا نعرف فقط علاقة [الله بالعالم]، ولكن ليس مع الله ذاته. بالأحرى، تُشكل هذه العلاقة حتميتها الخاصة، وبالتالي سماتها الخاصة." لا يوجد سبب لمعارضة الله في ذاته وتمثيله في الدين، لأن هذا الأخير هو حياة الله بالذات. والروح تشكل نفسها على أنها إلهية من خلال الكشف عن نفسها على هذا النحو، فهي ليست سوى تجلياً أمام الإنسان وله: "إذا كان من الضروري، أن نفهم علاقتنا بالله تحت غطاء الدين، فلن نترك أي كينونة مستقلة لله، وسيكون وجود الله في الدين بشكل افتراضي فقط، [...] إن علاقتنا مع الله تنتهي إلى طبيعة الله في استقلاليتها الكاملة [...]". بالنسبة لهيجل، يجب أن نعرف بأن التمثيل الديني هو عمل الله، وأن الله ليس سوى هذا العمل⁽⁹⁾

الله موجود ولكن بشكل متعلق بعنصر التمثيل. إنه ليس "حقيقياً" بمعنى أنه سيحدث تأثيرات في العالم، ولكنه "مثالي" بمعنى أنه يتواجد كمعرفة بمثل هذا التصور، يقطع هيجل بشكل مذهل التقليد الميتافيزيقي الذي يجعل الله السبب الأسفى. ففي نظره، اللاهوت لا يمكن أن يكون محدداً سببياً للواقع، ولكنه يكتفي بترقيته في المعرفة، إلى درجة المصالحة. لأن الله يتجلى كتمثيل مثالي للواقع، فهو لا يشكل نفسه كأصل ولكن كنهاية لتطور ماهيته. بتعبير أدق، تتخذ حياة الله ثلاثة أشكال: تمثيل داخلي مجرد (على سبيل المثال إله الربوبية أو الثالوث

الجوهري)، تمثيل خارجي المجرد (على سبيل المثال، الأصنام الوثنية أو المسيح كفرد ذو مكانة تاريخي)، وأخيرًا تمثيل ذاتي لنفسه، أي أنه متجسد في مجتمع بشري ويعتبر نفسه شيئًا (على سبيل المثال، يقدس اليونانيون آلهتهم وتؤمن الكنيسة المسيحية بتعاليم الكتاب المقدس).⁽¹⁰⁾ على أساس ذلك، يتحاشى هيجل التيار الأحادي الذي اهتم بحسبه بشكل الدين فحسب، ولم يركز على محتواه، نعي بذلك. ما يدّعيه البعض من معرفة الله مباشرة من خلال الحدس أو القلب أو العاطفة. بالنسبة لهيجل، يظهر الله فقط في الفكر، لأن الله هو الفكرة. والمعرفة المباشرة هي تجريد وإنكار للتحديد والتشعب والتطور والنمو. فالمباشر هو الثابت والمتوسط هو المتحرك. الإشكال لا يتمثل في حدوث معرفة مباشرة يقوم بها الإنسان لذات الله كموضوع بل الإشكال في صلة الإنسان بالله، صلة الروح بالروح، وهي صلة ملموسة وليست مجردة. تدخل هذه الروح في التاريخ وتصبح روح العصر، أو في الجماعة وتصبح الدولة، أو في الفرد وتصبح الذاتية. المعرفة العقلية المجردة لله تقع في فلسفة الهوية. Philosophie De L'identité ويبقى الله مع الذهن أو في العاطفة كرد فعل طبيعي على فلسفة التنوير وعلى الفلسفة العقلية بوجه عام، فقد أدّت معارضة الفلسفة للدين إلى معارضة الدين للفلسفة كما يُردف هيجل.⁽¹¹⁾

1. الخطاب الديني بوصفه رمزاً

إن توصيف الخطاب الديني بأنه "تصويري"، يحدث تغييراً طفيفاً بين الكتابات اللاهوتية الأولى التي حررها نُوهل عام 1907 ودروس برلين حول فلسفة الدين، والتي تكررت في أعوام 1821 و1824 و1827 و1831. في البداية، نشأت الإشكالية تحت اسم آخر وهو إيجابية الدين. الهدف من هذا الاصطلاح هو تأصيل الوضع الثقافي للدين كحزمة من المعتقدات، تركز على الأحداث التأسيسية، وتتجسد في رموز مميزة وتنقلها مجتمعات مؤسسية بقوة. من خلال وصف الدين بأنه "إيجابي" يُحاول هيجل إثبات على أن مصطلح الدين "العقلاني" أو "الطبيعي" فارغ، ضد التنوير (إلى حد معين فقط) ضد كانط. لذلك، فإن منهج التفكير الملائم للدين غير مؤهل. فهو متجذر في الدين على هذا النحو. لذلك، لا يوجد ازدراء عند وصف الدين بأنه إيجابي "في جوهره، وليس طبيعياً أو عقلياً".⁽¹²⁾ هذا هو الحال مرة أخرى مع توصيف الفكر الديني على أنه مجازي في ظاهرة الروح. السبب الرئيسي لهذا التقييم الإيجابي هو الاقتناع الأساسي الذي يحكم أي تفسير لدى

هيجل، أي أن التفكير المجازي، على الرغم من مساوئه التي سنناقشها لاحقاً، هو أسلوب التفكير الأقرب إلى الفلسفة. الفكر الديني يحتمل أن يكون تخميني. يميز هذا التقدير بشكل أساسي معالجة هيجل للخطاب الديني عند كانط. بالنسبة إلى كانط، وبشكل أدق بالنسبة لفلسفة الحدود، لا يوجد مكان للفعل الذاتي أو التعرض الذاتي- مثل: Selbst-Darstellung - للمطلق. تنتهي المهمة النظرية للفلسفة بإدانة الوهم المتعالى وفرض قيود على ادعاء التمثيلات بشكل عام، أي الفكر الفينومينولوجي، لتكون مُساوية للمطلق.

إنَّ "التمثيل" الوحيد المسموح به هو السبب العملي. وبالتالي، فإن الدين ينتهي بطريقة أو بأخرى إلى المجال العملي. بالنسبة لهيجل، من ناحية أخرى، فإن الدين ينذر بالتكهنات بدلاً من التتويج المُطبق لفهم الدين فلسفياً هو تبين إلى أي مدى هو تخميني بالفعل، مع بقاءه مجازياً. هذا الوضع الغامض لمفهوم التمثيل "Vorstellung" يُحدد مكانه في النظام: فهو يدنو من النهاية، لكنه غير كاف في النهاية⁽¹³⁾.

بيد أن، إذا كان إله هيجل منهكاً في التمثيل الديني، فما هي حالته؟ وإلى أي مدى تم تسجيله في العالم الخارجي وإلى أي مدى تعتبر حياته مستقلة؟ هذه الإشكالية هي أحد مفاتيح الدورة المنهجية التي تقود من "مفهوم الدين" إلى "الدين المكتمل" عبر "الدين المحدد". دعونا نناقش بإيجاز المراحل الثلاث الرئيسية لدروس فلسفة الدين:⁽¹⁴⁾

أ. مفهوم الدين:

"هو ليس، كما قد يعتقد المرء للوهلة الأولى، نظرية مجردة للدين. بل إنها شخصية دينية حاضرة في التجربة، ومفهومها المجرد بمعنى مبدأها الأول، أي بدايتها. إنها مسألة تمثيل ديني غير محدد، والذي يقوم على اليقين المباشر (سواء كان المرء يفكر في الإيمان كما نستشفه عند جاكوبي)، أو على الشعور (سواء كان المرء يفكر في الدين وفقاً لشلایرماخر) أو على العقل المجرد (يفكر في دين التنوير). إذن، الوعي الديني لا يتعلق بإله يتجسد في العالم بل بإله مجرد يستجيب لمطالب القلب الواحد أو الفهم الوحيد. يُحافظ "مفهوم الدين" على علاقته مع كل الأديان المماثلة لتلك التي يحتفظ بها المنطق مع دورته والطبيعة والروح. إن إلهه "فوري"، أي اعترف به كما هو مُعترف به دائماً: "لدينا معرفة فورية بالله، هذا إعلان فينا". نسبياً، هو غير محدد ومنغلق على نفسه".

ب. على النقيض من ذلك، فإن الدين المحدد - في جميع الديانات غير المسيحية - هو الدين الخارجي الإلهي فقط: الإله لا يمثل بعداً شخصياً ولكنه يظل محدداً بعلاقته بالعالم الخارجي. نسبياً، يمثل نفسه بإنتاج تأثيرات محسوسة، وهذا بطريقة محدودة في كل مرة. هذا هو السبب في وجود تعدد الآلهة المتميزة أو، من الجانب اللاهوتي، تعددية ذات نهايات محدودة. يعد عدم تأثر اللاهوت بالشكليات المميزة "لمفهوم الدين" من المسلمات، لأنه موجود في العالم. لكنه يبدو غير قادر على معرفة نفسه، ولا يبدي نفسه إلا للآخر، أي. للرجل الذي يكرمه. إن إله الدين المصمم ليس موضوعاً في ملء المصطلح. على سبيل المثال، هل الوثن الأفريقي أم التمثال اليوناني مستقل؟ بالنسبة لهيجل، نحن هنا في عنصر التناقض. من ناحية، يتميز الإله بالقوة المطلقة، ومن ناحية أخرى يعتمد على الرجال الذين ينتجون التماثيل والأشياء التي يجب عبادتها.

ج. أخيراً، في الديانة المسيحية - "الدين المكتمل"، يزود الله بمحتوى موضوعي (لأنه، مثل الثالث، متمايز داخلياً) ويتعلق بنفسه. وهكذا، يحب الله نفسه داخلياً في الثالث الجوهري. يسوع، في شخصيته التاريخية، لديه وعي ذاتي؛ وأخيراً الروح القدس، أي روح الجماعة المؤمنة، يعطي الإيمان لشهادة الكتاب المقدس عن الأب والابن.

إن الدين حسب هيجل، يقع في مرحلة وسطى، بالرغم من أنه يُدرك الحقيقة المطلقة، إلا أنه يُعبر عنها بصورة مجازية "تمثيلية" "تصويرية". والمقصود بالتصويرية. هنا، ليس التصوير الحسي بكل ما يحتوي من جزئية، وإنما التصوير في هذه الحالة، يحمل دلالة كلية، إذ هو يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدماً التعبير المجازي أو الرمزي.⁽¹⁵⁾ وعلى هذا الأساس، يُميز هيجل بين موضوع الفلسفة والدين، ويرى أن الموضوع واحد. وهو المطلق أو اللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، ففي الوقت التي تعبر الفلسفة بشكل فكري مجرد، يُعبر الدين بشكل مجازي⁽¹⁶⁾.

أما الإشكالية التي يثيرها ريكور هاهنا هي على النحو التالي: هل أوشكنا على النهاية؟ في الظواهر، بعد كل رحلة عبر مراحل وتشكيلات العالم الثقافي وقبل استئصال المعرفة المطلقة، في الموسوعة، في قلب نظرية الروح المطلقة، بين الفن والفلسفة الصحيحة. لا يكفي في النهاية؟ هذا هو السؤال المثير للجدل الذي سنتطرق إليه في الجزء الثاني من هذه الدراسة⁽¹⁷⁾.

لنخطو خطوة أخرى إلى ما يمكن تسميته الاعتراف التقديري للفكر المجازي. ستقربنا ملاحظة أولية ثالثة من موضوعنا المركزي، أي مكانة مفهوم "التمثيل" Vorstellung

باعتبارها أمراً ضرورياً لا بد منه وغير كافية فيما يتعلق بالمهمة التأملية للفلسفة. ولا يتم رسم المكون المجازي للدين إلى الأمام إلا من خلال اللحظة التأملية للفلسفة، بل إنه يشير في حد ذاته إلى جميع التشكيلات الثقافية (الجشطالتيّة) التي تسبقه في رحلة العقل. وبه ينتقل الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة ومن الثقافة لتمييز الذات من المطلق. أو بالأحرى، لا يمكن للفكر المجازي أن يحقق رسالته فيما يتعلق بالفكر التأملي إذا لم يكن تكن جذوره متغلغلة في أذهان العالم وقادراً على تلخيص المحددات الثقافية (Bestimmungen) التي تسبقه على المستوى إن لم يكن تاريخياً. فهو على الأقل أمر منطقي. إن إرساء الدين في الثقافة يشير أن الدين يفترض الخصائص التاريخية لكل روح شعب (Volskgeint) - وفقاً لوجهة النظر الرومانسية للأديان.

تُعتبر هذه وجهات نظر عالمية أصيلة. علاوة على ذلك، فإن الرابط الثقافي نفسه يفسر التقارب بين الفن والدين، والذي تم التأكيد عليه من خلال التعامل مع الدين اليوناني كدين جمالي في الظواهر والمكان المخصص له بين الفن والفلسفة من قبل "الموسوعة"، وكذلك من خلال المرتبة السامية التي لا تزال تُمنح للديانة اليونانية في دروس برلين، حيث تنافس الدين العبري باعتبارها مثالا عن الدين الموحى أو المطلق. ولكن قبل كل شيء، تنعكس قوة التمثيل الديني في تلخيص الأشكال أو المحددات الثقافية السابقة في البنية ذاتها للفكر التصويري للدين، والذي يكرر تقسيم العقل إلى "وعي" (18). "الوعي الذاتي" أو "العقل" أصبح جدلاً تمثلياً ممكناً من خلال هذا الاستئناف، في الفكر المجازي، للبناء الذاتي للروح في جميع مجالات تجلياتها. يشهد هذا الانتقال من بنية الثقافة إلى الدين على السمة الأساسية لأسلوب الفلسفة الهيجلية بأكملها: إذ أن العقل لا يتقدم بشكل مضاف بل جزئياً، كما هو الحال مع الطبيعة. لكنها موجودة ككل في كل لحظة من لحظاتها. تتكون الممارسة الفلسفية برمتها من الاعتراف التدريجي بجوهر الكل في أجزائه. هذا هو السبب في كون الفكر المجازي للدين لا يضاف خارجياً إلى نشأة المعنى في الثقافة، ولكنه يضاعف التحديدات التي أكدت بالفعل أنها تمثل اللحظة الحاسمة لعودة المطلق إلى ذاته.

تقودونا هذه الملاحظة الأخيرة إلى عتبة أهم سمة من سمات التفكير المجازي للدين، ألا وهي ديناميكياته الداخلية. هذه الخاصية بالتحديد هي التي ستثير الإشكال الحرج لتقييم هيجل النهائي للفكر المجازي. إن القول بأن الفلسفة والدين لهما نفس المحتوى التأملي، لكن أن الدين يفهم الأخير فقط في الوضع المجازي والفلسفة في الوضع المفاهيمي، ليس طريقة

لوضعها جنباً إلى جنب. إن الموقف التأملي ليس خارجاً عن الموقف المجازي، بل يولد الجدل الداخلي للوضع التمثيلي نفسه. و التمثيلات الدينية ليست محتويات كامنة، بل هي عمليات اجتازتها ديناميكية داخلية، موجهة تُجاه موقف تأملي⁽¹⁹⁾.

2. الدين الطبيعي ودين المصالحة

أ. الدين الطبيعي

بالتأكيد، يُطلق اسم الدين الطبيعي أيضاً على ما يمكن للإنسان أن يعرفه عن الله بفضل عقله: أي الربوبية ومع هذا فإنه ليس دين الطبيعة، إنه دين التجريد فقط. بمعنى آخر، يتكون الدين الطبيعي من الدين الأصلي والحقيقي للعقل البشري. يعتقد أن أجزاء من هذا الدين موجودة في جميع الأديان الأخرى (ف. ضد شليغل). في الأساطير العبرية واليونانية، يتعلق الأمر بحالة براءة وعصر ذهبي: وهو مسألة بساطة الحاجات وغياب العواطف، وليس "معرفة الألوهية". لكن في كل مرة، كان الناس يُمثلون لأنفسهم جوهر الإنسان كحالة ماضية ومستقبلية. يتعارض مفهوم الروح مع هذا الرأي الذي ينص على تطابق جوهر الإنسان في الواقع مع الحالة الزمنية - وبشكل أدق مع الحالة الأولية، لأن الروح، وفقاً لمفهومها، هي فقط ما يفعله الإنسان بنفسه. لذلك، فهو لا يأتي فوراً كروح، ولكن في البداية يكون الروح بذاتها، أي كشخصية والتي لا يمكن أن تكون معرفة أو رغبة مثالية على الفور. فالمعرفة الكونية ولدت فقط من نفي الإدراك. وبالمثل، فإن إرادة الخير تولد فقط من نفي الإرادة المباشرة، وهو أمر طبيعي بكل بساطة.

وهكذا، فإن المعرفة الكونية والإرادة من أجل الخير يتم توسطها. للوصول إلى معرفة الله، يجب أن يكون الإنسان قد طور خصوصيته الطبيعية. وبالرغم من هذا فإن ما قدمناه كدليل تاريخي على هذا الدين الأصلي من المستحيل تماماً الدفاع عنه⁽²⁰⁾.

هنا يبدأ الوجود المستقل الروحي للذات، ونجد أن الفكر هو ما يحكمه ويحدده، ويكون عنصر الاصطباغ الطبيعي مجرد لحظة محفوظة داخل السيرة، ويعد بالنسبة لحالة ما هو مجرد مظهر أو تماثل سطحي ويعد كشيء عرضي نسبياً بالنسبة للجوهري. إن علاقته بالجوهري هي على نحو نجد فيه أن الحياة طبيعية بحسب الشكل المادي للذات، أو بقول آخر تكون في ظل التحديد المطلق للذات⁽²¹⁾.

إن الدين الطبيعي، فيما يعتقد هيجل، يمثل الروح الواعية بالروح، كما أنه الوعي بذاته، ويكون لنفسه على شاكلة موضوع. ذلك أن لأن الوعي نفسه يأخذ شكل الشيء. أي أنه

يَكُونُ؛ وهو في الوقت ذاته الكون لذاته - إنه يكون لذاته. وهو مقدمة الوعي - بالذات. ويكون لا محالة بجانب وعيه. أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوعٌ.. والتضادُ يحصل في وعيه. فيجري بذلك تعيين الشكل الذي يظهر فيه وتتجلى ذاته. والأمر يتعلق بهذا التجلي للتحقق للدين. لأنَّ ماهيته اللامتشكلة، أو مفهومه المحض لم يفسر بعد. لكن الفرق ما بين الوعي والوعي - بالذات إنما يقع في الوقت نفسه داخل هذا الأخير، وشكل الدين لا يتضمن كيان الروح كما يكون طبيعة في حلٍّ من الفكر، ولا كما يكون فكراً في حلٍّ من الكيان؛ بل ذلك الشكل إنما هو الكيان المحفوظ في التفكير، مثلما يكون محفوظاً فهو يقوم لذاته هنا. فالدين يتميز عن دين آخر وفقاً للتعينية أيضاً من وجه تنوع الدين، ومادامت الروح تحصل في الفرق بين وعيه وبين وعيه - بالذات، فالحركة إنما ترمي إلى نسخ ذلك الفرق الرئيسي، وإعطاء الشكل وهو موضوع الوعي وصورة الوعي - بالذات⁽²²⁾. ومع ذلك، لا ينبغي إلغاء هذا الاختلاف بمعنى أن الأشكال الموجودة في ذلك الوعي تحتوي في حد ذاتها على لحظة الهوية، وأن الله يُنظر إليه من منظور ما هو وعي بالذات. فاللاهوت المتصور ليس باللاهوت الحق. ولكي ينتسب هذا اللاهوت، مثله مثل أيّ تعيين أدقّ للشكل، لابد أن يوضع من ناحية في ذلك الشكل عبر الوعي - بالذات، ولا بدّ من ناحية أخرى أن ينسخ التعيين الأدنى فيفسر كونه قبل التعيين الأعلى⁽²³⁾.

ب. الدين والمصالحة

الله موجود ولكن في شكل يقع تحت عنصر التمثيل. فهو ليس "حقيقي" بمعنى أنه سيحدث تأثيرات في العالم، ولكنه "مثالي" لأنه يظهر كمعرفة. من خلال هذا التصور، قطع هيجل التقليد الميتافيزيقي الذي يجعل الله السبب الأسمى. في نظره، لا يحدد اللاهوت الواقع سببياً، ولكنه يكتفي برفعه إلى مصالحة في المعرفة. لأن الله يُنتج كصورة مثالية للواقع، فهو لا يشكل نفسه كأصل، ولكن كنهاية لتطور ما هو موجود. بتعبير أدق، تتخذ حياة الله ثلاثة أشكال: تمثيل داخلي مجرد (على سبيل المثال، إله الربوبية أو الثالث الجوهري)، تمثيل خارجي مجرد (مثل الأصنام الوثنية أو المسيح كفرد في موقع تاريخي)، أخيراً تمثيل في حد ذاته، أي يتجسد في مجتمع بشري ويأخذ نفسه كهدف له (على سبيل المثال، يعبد اليونانيون آلهتهم أو الكنيسة المسيحية التي تؤمن بتعاليم الكتاب المقدس)⁽²⁴⁾.

بالتأكيد، لا يوجد شيء أصلي في كون الله هو الروح التي تصالح نفسها، لأن الروح، حسب تعريف هيجل، هي الذات التي توحد نفسها نظرياً وعملياً مع الواقع المعطى. ومع ذلك،

فإن الاتحاد الروحي له درجات، والدين من أعلى المستويات. على سبيل المثال، إذا كان العقل "ذاتيًا" فقط، في الجزء الأول من فلسفة العقل، يظل التوليف محصورًا بالفرد (أحاسيسه، حالات وعيه، أفكاره الخاصة، وما إلى ذلك). وإذا كان العقل "موضوعيًا" فقط، في الجزء الثاني من فلسفة مصالحة العقل، من المؤكد أن المصالحة معترف بها علنًا، لكنها تكون محلية ومؤقتة فقط (هناك سلسلة منفصلة من الخصائص مهددة حتمًا بالسرقة، والعائلات محكوم عليها بالفشل الدول المهددة بالفساد، الخ).

المصالحة الدينية، من جانبها، "مطلقة" بمعنى أن الروح الإلهية تتمثل على أنها سيد العالم بأسره: وبالتالي فإن الدين هو في نفس الوقت علني (الوحي الإلهي للجميع) وهذا يضمن النعيم الكامل (بينما تبقى صفحات السعادة فارغة في التاريخ)⁽²⁵⁾.

دعونا نعيد صياغة هذه النقطة بطريقة مختلفة. هل يمكننا الاعتراف بوجود الله؟ يطرح وجود الله نفس مشكلة وجود الروح بشكل عام، وبصراحة، يتم حلها بنفس السهولة. كما أسلفنا الذكر، يعمل العقل على الإلغاء، أي الارتقاء إلى مجمل المعطى الأصلي المجرد أو الخارجي. وبالتالي فإن العقل موجود من تلقاء نفسه بفضل نشاطه العفوي في تولي المسؤولية الملقاة على عاتق الآخر. إنه يسمح لنفسه بالوجود من خلال إسقاط هويته على ما هو في الأصل ليس نفسه.

بالطبع، هذا يعني، وفقًا لهيجل، أن الروح ليست سببًا فريدًا بمعنى أنها ستظهر بشكل متكامل وبدون شرط مسبق: مثل هذا المفهوم، في الواقع، لا يمكن أن يكون له معنى في إطار فلسفة الوساطة، وهذا يعني تحويل المعطى الفوري. العقل دائمًا لديه افتراض، أي الآخر الخارجي ونفسه كعقل مجرد. ومع ذلك، تظل الحقيقة أنه لا يوجد إلا بطريقة فعالة (حقًا) إلا من خلال العملية التي يحرر بها نفسه مما هو عليه في بادئ الأمر وأيضا من العالم الخارجي الذي يواجهه. نجد هذا الإطار العام فيما يتعلق بوجود الله. يسوع هيجل، على سبيل المثال، لا يسمح لنفسه بالوجود، ولكن يتم إحضاره إلى العالم وفقًا لحرف الكتب المقدسة. لكنه لا يبلغ ملء نفسه إلا بإنكار ما هو عليه في الأصل، أي بالتخلي عن جسديته المحدودة في الموت على الصليب. هناك حقيقة مُعطاة ليسوع والعالم الخارجي مرتبط بها: لكن يسوع يُجسّد هذا المعطى في آلام القيامة، وهذا هو وجوده الفعلي.⁽²⁶⁾

إلى أي مدى يمكن أن نقول إن الله بغض النظر عن درجته في الدورة الدينية، هو "حقيقي"؟ إن مفهوم الواقع - أو مفهوم الوجود - هو مفهوم بنيوي عند هيجل. يقف "الحقيقي"

في مواجهة "المثالية"، لأن ما يُعطى يتعارض مع التفكير النشط. وفي هذا السياق، لا يقدم الله نفسه على أنه حقيقي، بل يقدم نفسه كمثال أعلى - أو على أنه كمثالي. إنه يعمل على إلغاء الفورية الحقيقية الموجودة في التجربة من خلال جعل الكشف عن قوتها في العالم أساساً خاصاً. على سبيل المثال، "يرفع" الإله العبري العالم بجعل عباءته مشتعلة وتصريف الرياح لرسله وفقاً للمزمور، بينما "يرفع" المسيح وجوده الحساس في قيامته وتمجيده إلى يمين الأب: الوقت يصبح حقيقياً ولا يتم حفظه كما هو، بل يتحول إلى تعبير مثالي عن اللانهاية الإلهية. كما أسلفنا أعلاه، فإن الدين يوحد في التمثيل ما هو منقسم في الواقع. لقد لاحظنا أن الإلهي يمكن أن يرتبط بالطبيعة الخارجية أو بالجسد الأنسب. والأهم من ذلك هو ارتقاؤه إلى المثل الأعلى للعقل الموضوعي، وخاصة روح الشعوب، وهو يتميز بالتجزئة والتناقض. على سبيل المثال، الروح اليونانية، كما تظهر في تاريخها السياسي، موجودة تحت شخصية الشعوب المعارضة بشكل متبادل. يتم تخصيص جزء معين من الكل إلى جزء معين من المساحة أو يهيمن على شعوب أخرى لفترة زمنية معينة، ومن المحتمل أن تكون كل مدينة معادية للآخرين: "لا يوجد قرض بين الولايات". من ناحية أخرى، فإن الدين اليوناني هو تجلي هذه الروح، التي لم تعد في موضوعيتها المنفصلة والقتالية، ولكن كتمثيل للذات الإلهية التي تظل هي نفسها في كل من تجسده وتحافظ على علاقة ودية مع بيئته. حتى لو كان هناك العديد من الآلهة اليونانية، فكل واحد منهم ما هو إلا تعبير خاص عن مبدأ كوني يتم التعبير عنه بالكامل في كل منها. في التاريخ، تقع أثينا خارج سبارتا أو طيبة، يتم تزويدها بمحتوى محدود، لا يمكنها تجاوزه وهي علامة على ضعفها وقلة إمكانياتها. في المقابل، يتم تصوير الإله اليوناني على أنه القوة السيادية التي تحكم عالمه بشكل مستقل. إنها تستثمر نفسها بالكامل في مجالها وبالتالي تجعله من خصوصياتها وممتلكاتها. ولهذا، على الرغم من أنها خاصة، فهي ليست محدودة ولكنها لا نهائية. كل إله ليس جزءاً (موضوعياً) من الإله الكوني المدرج (المطلق، أي في حد ذاته ولذاته) في شخصية معينة. باختصار، عندما ينقسم العقل الموضوعي إلى أجزاء، فإن اللاهوت باعتباره تمثيلاً ذاتياً للعقل الحر يوحد لحظاته من الداخل. اللاهوت في لبه عبارة عن نشاط تمثيلي موحد يعارض الحقيقة المنقسمة للعقل الموضوعي⁽²⁷⁾.

ثانياً / بين "شكلي" و"مفهوم" اللغة الدينية في الخطاب الهيجلي

يعتقد ريكور بأن هيجل قد بنى حجته بمهارة لدرجة أنه تمكن من التملص من "إما...، أو غير ذلك ... -" إما الاعتراف ب خصوصية اللغة الدينية، أو حلها - لتفادي التنافس بين تفسيري: الاعتراف والحل. وقد وصف هذا التفسير المتكامل بأنه يتموضع بين علم الظواهر ودروس برلين. بينما لا يخفي علم الظواهر نفاذ صبر هيجل مع مقاومة الفكر الرمزي لإلغائه، فإن فكر المفاهيم، يؤكد بأن دروس برلين تتقارب بشكل كبير بين نمطي الخطاب. في نهاية هذا المقال، سأحاول تجاوز الوصف التاريخي البحث ل التطور الذي حدث في فكر هيجل، وتقديم شرح مبني على البعض التطورات المحتملة للنظام الهيجلي.⁽²⁸⁾

أي، الميل؛ السائد في علم الظواهر هو الانتقاد المستمر والحاد في بعض الأحيان للفكرة كمرتع لمجاهة عملية الإلغاء. وهناك العديد من التلميحات عن قصور التفكير الرمزي بالنسبة التفكير المفاهيمي. وقد سلطنا الضوء أيضاً على الجانب الإيجابي لهذا القصور الذي يتمثل في الدينامية الداخلية التي يولدها هذا القصور، وطبيعة السيورة التي تنتهي إلى الرمزية التي خلقتها هذه الديناميكية الداخلية. إن الخطاب الدين، تحت ضغط التفكير المفاهيمي الكامن في الأسلوب التصويري يكون على شكل إلغاء الذاتية. وفي الوقت نفسه، فإنه من المستحيل أن يكون الخطاب الديني مناسباً للتفكير التأملية بوسائل غير كافية. ولكن لماذا يظل المجاز غير كاف إلى هذا الحد؟ الجواب على هذا السؤال يتواجد بطيات مقدمة علم الظواهر، الذي يربط بشكل لا لبس فيه مصير الرمزية لهذه الصفة. ثم يبدو أن مشكلة الإلغاء تتجاوز علم التفسير في الخطاب الديني. إنها قيد هيكلية لنفس الجدلية.⁽²⁹⁾

في هذه المقدمة يُجادل هيجل أكثر من أي تصور آخر بأن المطلق يفتقر إلى "الجدلية والصبر على العمل السلبي". وأي موقف لم يتم تطويره أو التفكير فيه أو تجاوزه يظل ادعاءً فارغاً. المطلق يتطلب التطوير والوساطة والتفكير. إن ادعاء الوساطة هنا بالتحديد هو الذي يؤدي بالجدلية إلى سبيل من الرموز المعينة، والذي تؤدي الزيادة في تدفقه إلى إبعاد كل الأشكال الثابتة. في نفس الوقت علينا أن نبقى على الرموز، لنتمكن من فهم معناها المحدد ثم نتابع انحلالهم في الرموز اللاحقة. هذا هو القانون ومصير أي عملية تعليمية. "يقدم العلم هذه الحركة في تكوينها.

لقد لوحظ أن خيانة التمثيل هذه لا ترتبط بشكل خاص بالرمزية الدينية. بل تهدد جميع مراحل الجدلية بقدر ما تتطلب هذه العملية تحديداً لكل رمز من رموزها: "بدون

فحص، تصبح الذات والموضوع، والله، والطبيعة، والفهم، الخ. يشكلون نقاطاً ثابتة ذهاب والإياب. يعارض هيجل عملية الترسيب هذه بـ "القوة السحرية (الكارت السحري) التي تحول السليبي إلى كائن⁽³⁰⁾".

كلمة أخيرة عن الافتتاحية الرفيعة للمقدمة: إن إشكالية التمثيل ليست أكبر من إشكالية الرمزية الدينية فحسب، بل حتى من تلك المتعلقة التفكير من خلال الرموز. في نهاية المقدمة، يقترن ثبات التفكير من خلال الترميز بعقلانية الفكر: "إن عادة اتباع مسار الأفكار هو أيضاً لا يتكيف بشكل مناسب مع مقاطعة هذه الرموز عن طريق التفكير النظري، وهو أمر جيد للتفكير الرسمي، المتجسد هنا والذي يعتمد على أفكار بلا حقيقة فعلية "أخيراً، تأتي مقاومة الانعكاس بين الذات والمسند في الاقتراح التأملي من نفس نمط "التفكير غير التأملي". لكن لا يمكنني الخوض في هذه المشكلة الصعبة للغاية المتمثلة في الافتراض التأملي، على الرغم من حقيقة أنها تتعلق بشكل مباشر بمشكلة الخطاب الديني، بقدر ما يتم استنكار ثبات مصطلح "الله"، كاسم مناسب. في هذا السياق بالذات من الافتراض التأملي كعقبة أمام التفكير المفاهيمي: "لذلك يمكن أن يكون من المنطقي، على سبيل المثال، تجنب اسم "الله"، لأن هذا الاسم ليس فورياً وفي نفس الوقت مفهوم⁽³¹⁾

دعونا نختتم هذه الجولة السريعة لمقدمة علم الظواهر بذكر حقيقتين. أولاً، يجادل هيجل على جبهتين: أولاً، ضد الجاذبية الرومانسية للامفصلي، إلى العدمية ويدعو إلى التحديد والشكلية، ضد الدعوة العقائدية للرمزية الثابتة، فهو يطالب بنفي أي شكل يقف عائفاً في وجه تدفق الفكر. ثانياً، تنشأ مشكلة الخيال عند تقاطع هاتين الحجتين. حقيقة إن علم الظواهر عند هيجل يؤكد على الحاجز بدلاً من شفافية الإلغاء وهذا يفسر سبب نفاد صبره تجاه الرموز الدينية بخصوص بالدين أكثر من تعاليم برلين. وهذا ما سنناقشه الآن⁽³²⁾.

يُمكن رؤية العداء تجاه الوظيفة التصويرية للخطاب الديني في فينومينولوجيا الروح منذ بداية الفصل المتعلق بالدين. بعد أن تحدثنا على اشتراك الدين والفلسفة في الموضوع وأن الدين يدين بشفافية محتملة لهذا التشابه من حيث المحتوى ("ولكن نظراً لأن الوعي في الدين يتم إدراجه في التحديد الأساسي للوعي الذاتي، فإن الترميز يظل شفاف تماماً). يسارع هيجل إلى الإشارة إلى عدم ملائمة الأسلوب المجازي لمحتواه: "إن النشاط الموجود في الروح محصور ومغموس فيه، كما لو كنا نتحدث عن "كل نشاط"، وعن كل فعالية مقصودة، أي فعالية عالمية".

بل إن لهجة الفقرة التالية أكثر وضوحًا: "إذا كان تحديد الوعي الخاص بالروحانية في الدين لا يتخذ شكل الآخر الحر، فإن وجود هذا الوعي يختلف عن وعيه الذاتي وفعاليته تقع خارج الدين "الفلسفة وحدها هي حقًا" الروح في عالمها"، بينما يظل الدين في عالم الوعي، أي أنه مرتبط بمحتوى حساس يُحرم في نفس الوقت من محتواه الخاص. صحيح: "لكن الحق الكامل فعال" غير محترم في هذا التمثيل، حقهم في أن يكونوا مجردين من المعنى، بل أن يكونوا أحرارًا ومستقلين، وعلى العكس من ذلك لم يتم تحقيقهم في أنفسهم، هذه الفعالية هي شخصية معينة لا تحقق ما يجب أن يمثل، أي العقل الواعي بالذات"، بهذا يشير هيجل إلى أن الفكرة تحتوي على خيانة مزدوجة: خيانة للواقع الحساس الذي تصفه، وخيانة لمحتواها، أي العقل الرصين الذي لا تفهمه. تشير الجملة الأخيرة من هذه الفقرة ذات اللمحة اللاذعة نوعًا ما إلى مفهوم العقل المطلق والذي يمكن فهمه مثل تسامي العقل البشري، على أنه تطبيق فلسفي لما يمكن أن يسميه الدين "الآلهة" أو "الله": "لكن الروح فقط، التي هي موضوع ذاتها كروح مطلقة، هي حرة بوعي وفي نفس الوقت تظل واعية بذاتها". سنعود إلى هذا الغموض الأخير، ليس فقط في التفكير المجازي ولكن للروح المطلقة لاحقًا⁽³³⁾.

يعود النقد نفسه بقوة أكبر في القسم الخاص بدين الوحي ويبلغ ذروته في تفسير القيامة. بعد أن أدرك هيجل الشكل المحدد للخطاب الديني في التفكير المجازي ("يشكل هذا النوع من التمثيل قابلية التحديد المميزة التي تصبح فيها الروح في مجتمعها واعية بذاتها"، يُضيف هيجل على الفور: "هذا الشكل ليس بعد. الوعي الذاتي للعقل، الذي وصل إلى مفهومه كمفهوم؛ الوساطة لا تزال غير كاملة" (المرجع نفسه). يكشف ما تبقى من الفصل السابع عن شك متزايد في قدرة التفكير المجازي على التغلب على ميله إلى أن يصبح ثابتًا على الحصول على أحكام ثابتة. تعود مقاومة النقل المفاهيمي إلى ميل المجتمع الديني إلى الخلط بين أصل هذا الدافع والحدث الأول، مع الحدث التاريخي، الذي تنقل "تمثيلاته للمجتمع الأول الغير كامل" ألا وهو الذاكرة، بعبارة أخرى يميل المجتمع دائمًا إلى تأريخ الأصل. وبهذا، سيتعين على الهرمينوطيقا الفلسفية أن تواجه هذه المقاومة من التاريخية إلى المفاهيمية. هذه المواجهة بالضبط هي التي تقودنا إلى سؤالنا السابق: إلى أي مدى يصل التقليل من شأن التأريخ؟، على سبيل المثال لو تحدثنا عن حياة يسوع، سيتوافق مع التأكيد على أن المطلق قد انكشف في هذا الشخص؟ كيف يمكن الحفاظ على فورية العملية التأويلية بأكملها إذا تم إلغاء البعد التاريخي؟ من المؤكد أن هيجل سيحيلنا هنا إلى تأكيده على "وجود" المطلق. ربما

نكون قد أغفلنا الإشارة المتكررة إلى المؤمنين في هذا التأكيد: "هذا هو اعتقاد العالم أن الروح موجودة كوعي بذاتها، أي كإنسان مؤثر، هو اليقين المباشر الذي يقوله المؤمن. يرى الضمير هذا الإله ويلمس ويستمع"⁽³⁴⁾

"الوحي، مهما كان أنيا، فهو يتطلب مؤمنين وشاهدين. إنه ليس حقيقة خام، يمكن ملاحظتها ووصفها. من المؤكد أن النقد التاريخي الحديث يدعم هيجل في هذه النقطة، ويشير بلا شك إلى أن وجود المؤمنين موجود ضمن التفسيرات المبكرة للحدث الأخرى. وفي هذا السياق، فإن الفكر لا يعمل فقط في عملية التفسير، ولكن في الشهادة المقدمة لظهور المطلق. إن انخراط المؤمن في الظهور الأولي، المكون لجاهزية الدين السماوي، ينقل عبء التفسير على المجتمع من بداية العملية برمتها إلى نهايتها. الوعي المجتمعي هو المكان الذي يتركز فيه محتوى التمثيل على النشوء الفعلي ويوجه نحو "العودة" إلى الوعي الذاتي للروح. وعي المجتمع هو مكان الوحي وتفسيره المجازي وإعادة تفسيره الفلسفي."⁽³⁵⁾

يبدو أن النظرة العامة للظواهر فيما يتعلق بفتح التفكير المجازي إلى "تجاوزه" في التفكير المفاهيمي على المستوى اللاهوتي الصارم هي نظرة الشك والريبة. في تعامله مع عقيدة الكفارة اللوثرية، والتي تُفهم على أنها التوفيق بين الخير الموجود في إنكار المسيح للذات نيل رضا الله بعدم ارتكاب الشر، يُجادل هيجل أنه بالنسبة للفلاسفة، "التركيز في الذات" هو جذر الشر، وهو لحظة أساسية في حياة المطلق. بالنسبة لرمزية الاتحاد، فإن الفداء هو ما يعادل الهوية الجدلية بين التركيز على الذات والتضحية بالنفس الأصلية.

يختتم هيجل هذه الحجة المعقدة بالكلمات: "هذه الوحدة الروحية، أو الوحدة التي تكون فيها الاختلافات فقط كالحظات أو اختلافات مكبوتة، نشأت للوعي التمثيلي في هذه المصالحة، وبما أن هذه الوحدة هي عمومية الوعي بالذات. لم يعد هذا هو الوعي الذي يمثل نفسه، عادت الحركة إلى نفسها". عند الحديث عن الوعي الذاتي، فمن غير القانوني عدم توجيه الاهتمام نحو المجتمع، ولكن بقدر ما هي نفس الحركة للتغلب على قيودها التاريخية لصالح العملية التي هي أفقها التأملي. ولكن هل من الممكن للعقل البشري أن "يتخلّى عن التفكير بالتمثيل" وأن يحتفظ بالاندفاع الداخلي للفلسفة الذي يعارض التفكير المجازي في اتجاه التفكير التأملي؟⁽³⁶⁾

هذا هو الجدل القائم الذي تتركه الفلسفة الدينية للظواهر دون حل وتسعى تعاليم برلين حله من خلال تبني موقف أقل عدائية تجاه التفكير المجازي. كان هيجل قادرًا على

تخفيف العضلة الناتجة عن غموض الفكرة نفسها عن طريق تغيير المحور الفعلي للفكرة في النهاية. في دروس برلين، لم يكن الجوهر السردى والرمزي للخطاب الديني هو ما يجذب انتباهه، بل الإطار الثالوثي الذي تم تبنيه من الآباء اليونانيين واللاتينيين، من السكولاستية والإصلاح. إن تأويلاته ليست أقل من تأويلات تورانية وليست أكثر من تأويلات للعقائد المسيحية. بعبارة أخرى، تتعامل الفلسفة مع الخطاب الديني اللاهوتي بطريقة جدلية. هناك تجانس بين التعبير الثالوثي للفكر المسيحي والجدل الأعلى في التفكير المفاهيمي الذي يتجاوز أوجه القصور في التفكير المجازي. عالم الأب، عالم الابن، عالم الروح معاً يشكلون ترتيباً منهجياً للتمثيلات التي تتوسط المستوى السردى - الرمزي البحث للتفكير المجازي والمستوى الأخير من التفكير المفاهيمي، وهذا الموضوع يحتاج تغطية أكثر، لدراسة الآثار المترتبة على هذا التأويل وإلقاء الضوء على العقائد المسيحية في تعاليم برلين.⁽³⁷⁾

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً/ المراجع باللغة العربية

- [1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1990.
- [2] فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثانية (فلسفة الدين)، الترجمة العربية مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، 2002م
- [3] فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الخامسة (الديانة الروحية)، الترجمة العربية مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، ط1، 2003م.
- [4] فريدريك هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم، ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006 .
- [5] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة . ط1، 2001.
- [6] ولتر ستيس: هيجل: فلسفة الروح "المجلد الثاني من فلسفة هيجل"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت . ط3، 2005.

ثانياً/ المراجع باللغة الأجنبية

- [1] Voir, G.W.F. HEGEL ; Leçons sur la philosophie de la religion, II. La religion Déterminée les religions , africaines et orientales, Traduction par, Gilles Marmasse , librairie Philosophiques J. Vrin 6, places de la Sorbonne , v paris 2010

- [2] "Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion " (1985) : Voir ,Paul Ricœur , lectures3 Aux frontières de la philosophie, éditions du Seuil, France, 1994
- [3] Voir, G.W.F. HEGEL ; Leçons sur la philosophie de la religion, II. La religion Déterminée les religions , Voir , Deuxième partie : chapitre 1. La religion naturelle .
- [4] Voir, G.W.F. HEGEL ; Leçons sur la philosophie de la religion, II. La religion Déterminée les religions , Voir , Avant- Propos, » Religion et réconciliation.
- [5] Voir, Jean Grondin, Que sais-je? La philosophie de la religion, édition Presses Universitaires de France, 2009.

التهميش والاقتباس

- ¹ - Voir, Jean Grondin, Que sais-je? La philosophie de la religion, édition Presses Universitaires de France, 2009.P106-P107.
- ² -"Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion " (1985) : Voir ,Paul Ricœur , lectures3 Aux frontières de la philosophie, éditions du Seuil, France, 1994 , P 41.
- ³ - Voir, Jean Grondin, La philosophie de la religion, P108.
- ⁽⁴⁾ - (فردريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثانية (فلسفة الدين)، الترجمة العربية مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، 2002م، ص13.
- ⁵ - " Voir, G.W.F. HEGEL ; Leçons sur la philosophie de la religion, II. La religion Déterminée les religions , africaines et orientales, Traduction par, Gilles Marmasse , librairie Philosophiques J. Vrin 6, places de la Sorbonne , v paris 2010 , P8- P9.
- ⁶ - Voir, Paul Ricœur , lectures3 Aux frontières de la philosophie, P 41.
- ⁽⁷⁾ - (ولتر ستيس: هيجل: فلسفة الروح "المجلد الثاني من فلسفة هيجل"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . ط3 2005 ص 175 ص176 .
- ⁸ - Voir, G.W.F. HEGEL ; Op, cit , P 9.
- ⁹ - Op, cit , P10 .
- ¹⁰ - Op, cit , P12.
- ⁽¹¹⁾ - (حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان - ط4 1990 ص 156 .
- ¹² - " Voir ,Paul Ricœur , lectures3 Aux frontières de la philosophie ,P42.
- ¹³ - Op, cit ,P42-P43.
- ¹⁴ - Voir, G.W.F. HEGEL ; Op, cit ; " P 15- p16- P17.
- ⁽¹⁵⁾ - (محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة . ط1 2001، ص 45
- ⁽¹⁶⁾ - (المرجع نفسه، ص 46.
- ¹⁷ - " Voir ,Paul Ricœur , lectures3 Aux frontières de la philosophie , P43.
- ¹⁸ - Op, cit , P43-P44.
- ¹⁹ - Ibid, P44.
- ²⁰ - Voir, G.W.F. HEGEL ; Op, cit , P432- P433.

(²¹) - فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الخامسة (الديانة الروحية)، الترجمة العربية مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، ط1 2003م، ص 79.

(²²) - فريدريك هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم، ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - ط1 2006 ص 672- 673.

(²³) - المرجع نفسه، ص 673.

²⁴ - Voir, G.W.F. HEGEL ; Leçons sur la philosophie de la religion, II. La religion Déterminée les religions , Voir , Avant- Propos, » - Religion et réconciliation - P 12.

²⁵ - Op , cit P 12-p13.

²⁶ - Op, cit , P13.

²⁷ - Op , cit ,P14-P15.

²⁸ - Voir ,Paul Ricœur , lectures3 Aux frontières de la philosophie , P52-P53.

²⁹ - Ibid , 53.

³⁰ - op ; cit , p54.

³¹ - op, cit, P55.

³² - ibid

³³ - op ,cit, P56- P57.

³⁴ - op, cit, P57.

³⁵ - op, cit , P57-P58.

³⁶ - op, cit , P58-P59.

³⁷ - op, cit, P59.