أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة الدين

سبق أن نوهنا في أكثر من موضع بأصحاب الإسهامات المختلفة في فلسفة الدين، لكننا الآن سنقف بشيء من التركيز عند أهم المنظرين لمصطلح «فلسفة الدين» منذ نشأته وحتى العصر الراهن، مركزين على أهم إسهاماته ومؤلفاته المتخصصة في مجال فلسفة الدين، وكذلك على نقاط التشابه والاختلاف بين رؤية كل فيلسوف لهذا المصطلح، وكيف انتقل مع كل منهم خطوة إلى الأمام.

إيمانويل كانط ١٧٢٤ـ١٨٠٤

يرجع جل الباحثين نشأة فلسفة الدين إلى إيمانويل كانط، الذي جعل شعار التنوير «لتكن لديك الشجاعة لستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير» لكنهم اختلفوا في أي كتاب تحديد اقدم كانط رؤيته الفلسفية الخالصة للدين، إذ يرى البعض أن أول درس ألقاه كانط في فلسفة الدين إنما تم بين عامي ١٧٨٣ و ١٧٨٤، وذلك يعني بعد كتابي «نقد العقل المحض» ١٧٨١، و«مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير عل ما» ١٧٨٣. إذ يرى صاحب هذا الرأي أن مخطوط «دروس في النظرية الفلسفية في الدين» والذي رأى النور سنة ١٨١٧، أي بعد موت كانط ١٨٠٤، لا يضمن في نصه بعض المقاطع المكررة حرفيا من كتاب «نقد العقل المحض» ومن «المقدمات»، بل على الخصوص إن ما يطلق عليه كانط ـ وهو لب إسهامه في مباحث فلسفة الدين ـ اسم «اللاهوت المتعالي هو أيقونة فلسفية غير ممكنة التصور من دون براديغم الوعي الحديث عموما، ومن دون نقد العقل المحض خصوصا.

بينما يرى آخرون أن كانط قد بدأ التفلسف حول الدين بصورة مختلفة عن ذي قبل منذ أن طرح سؤاله الذي يبحث في جل مسائل الدين: «ماذا يحق لي أن أرجو؟» في عام ١٧٩٠ في مؤلفه الذي خصصه لدراسة الفن والجمال «نقد ملكة الحكم.» بينما يرى جل الباحثين أن كتاب كانط «الدين في حدود العقل وحده» والذي ألفه كانط سنة ١٧٩٣، حيث يؤكد كانط في هذا الكتاب أن الدين يجب ألا يرتبط بالعواطف بل بالعقل، وأنه من الخطأ أن نعتقد أن الدين هو الضابط للأخلاق في حين أن الأخلاق وحدها هي التي يمكن أن توصلنا إلى الدين، مؤكدا على أن الدين بمعناه الحق ل بد أن ينبع من الأخلاق، فالواجب الأخلاقي كما يفرضه العقل ل يمكن أن يختلف عن الأمر الإلهي، لذلك كانت الأخلاق سابقة على الدين ول يمكنها أن تأتي ل حقة له. ومن ثم فهو يدعو إلى الدين الأخلاقي

مفضلا إياه عن الدين التاريخي الذي يسبب الحروب والصراعات بين البشر، فالحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه لم يكن لها سبب سوى صراع العقائد الدينية٢ في حين أن الرأي الذي يؤيده صاحب الكتاب وينحاز إليه هو ذلك الرأي الذي يرى أن كل فلسفة كانط من أولها إلى آخرها يمكن وصفها بأنها فلسفة دين، ل لأن بعض مؤلفاته تناولت وجود الله والدين، مثل: «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» ١٧٦٢، و«البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» ١٧٦٣، و«الدين في حدود العقل وحده» ١٧٩٣، بل حتى ما لميكن كذلك من مؤلفاته، يتضمن فلسفة للدين، فثلاثيته النقدية: «نقد العقل الخالص» ١٧٨١، و«نقد العقل العملي» ١٧٨٨، و«نقد ملكة الحكم» ١٧٩٠، يشتمل النقد الأول منها على بيان إخفاق المحاولت النظرية للبرهان على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح المشكلة الخلقية بديلا لتلك المناقشات، فمن الضروري عند كانط أن يتعمق المرء في وجود الله، ولكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده، والثالث يركز على النظام والجمال والغائية في الكون.

وينتهي من النقد النظري والعملي إلى رفض وجود الله نظريا والتسليم به عمليا .١أي إن الدين كان هو العامل الموجه لفلسفته منذ بدايتها وحتى نهايتها، فقد حاول قبل المرحلة النقدية أن يصل إلى دين فلسفي، ووصل إلى ذلك بالفعل في المرحلة النقدية عندما جعله مرادفا للأخلاق، ثم درس الدين القائم بالفعل وحوله إلى أخلاق في «الدين في حدود العقل وحده.» وفي المرحلة الأخيرة من حياته انتهى إلى نوع من التصوف العقلي الذي تميز به الألمان من أمثال جوته وشيللر وشلنج.

جورج ويلهم فردريك هيجل ١٧٧٠ـ ١٨٣١

كان هيجل هو أول من أطلق مصطلح «فلسفة الدين» كعنوان صريح ومباشر لكتاب في هذا المجال، فإذا كان كانط قد دشن المضمون الأولي لفلسفة الدين، فإن هيجل هو من دس ن المصطلح، وكان هذا ـ كما سبق أن أشرنا ـ من خلال كتابه «محاضرات في تلك المحاضرات التي ألقاها هيجل على طلابه سنة ١٨٢١م، وسنة ١٨٢٤م، وسنة ١٨٢٧م، وسنة ١٨٣١م وهي سنة وفاته.

أما الكتاب فقد ظهر بعد وفاة هيجل بعام واحد، أي في عام ١٨٣٢م. إذ صدر هيجل الجزء الأول من هذا الكتاب عن «مفهوم الدين» بمقدمة طويلة عن فلسفة الدين، غايتها، وضرورتها، وصلتها بالفلسفة وبالدين، وكيف أنها نشأت عند هيجل كرد فعل على نماذج الفكر الديني في عصره، سواء في اللاهوت العقلي أو في اللاهوت الحر في فلسفة التنوير.

فرأى أن الدين هو ما يميز الإنسان عن الحيوان لأن الدين قائم على الشعور، الشعور بالخلود، الشعور بالحرية، والشعور لا يوجد إلا عند الإنسان. الدين مركز الحياة الشعورية لأنه إحساس بالله. الدين هو عملية تحرير للشعور أو شعور بالحقيقة.

ويقصد هيجل من وضع الدين في الشعور وجعله ظاهرة شعورية معارضة نماذج الفكر الديني في عصره التي ترى أن معرفة الله مستحيلة. كمايحاول هيجل بذلك أن يفسح مجال للدين بين العلم والتصوف،لأن كليهما ينفي إمكانية الوصول إلى الله عن طريق العقل والتأمل.

ولذلك كان الهدف المنشود من وراء فلسفة الدين عنده هو حل التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، وإلى بيان أن الدين ينتهي حت ما إلى الفلسفة، وأن الفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما يميز الإنسان عن الحيوان، وكلاهما متحد في الموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. ويحاول هيجل إثبات ذلك على طريقة اللاهوت الطبيعي القديم الذي بدأ من العالم للوصول إلى الله، أو بتعبير هيجل، الذي يبدأ من الوجود للوصول إلى المعرفة المطلقة عن طريق العقل المحض، بخلاف الدين الموحى به أو الدين الوضعي الذي يقوم على السلطة سلطة الكتاب المقدس أو سلطة الكنيسة أو على النبوة. وفي نفس الوقت يرفض هيجل اللاهوت العقلي الذي يتخذ الله موضوعا له، لأن هذا اللاهوت، في نظر هيجل، لم يتجاوز حدود الذهن، ولم يصل إلى مستوى العقل، فالله في هذا اللاهوت تصور ذهني خالص وليس روحا أو وجودا أو ذاتية١ وإن أهم ما يميز فلسفة الدين عند هيجل هو أنه جعل العقل مبر را للإيمان، فأخضع الدين للعقل. ومن ثم تم تحويل الدين إلى فكر، وجعل تطور الدين موازيا لتطور العقل. وبالتالي قضى على كل التجاهات الإشراقية الصوفية، وعلى كل عقائد السر التي ل يستطيع العقل النفاذ إليها بالرغم من أن الفكرة لديه نشاط للروح كما هو الحال عند الإشراقيين. وقد خرجت من هيجل بعض مدارس النقد العقلي للنصوص الدينية ولتاريخ العقائد، بالرغم من أنه وقف منها موقفا معارضا، لأنها

تحلل الحرف وتترك الروح، وقد استطاع هيجل القيام بذلك وهو في أوج التيار الرومانسي في الدين والفكر والفن.

فخلاصة الأمر أن الدين عند هيجل هو أحد تجليات الروح المطلق، وموضوعه لا يختلف عن موضوع الفلسفة، أي إن الدين قد تحول من نصوص مقدسة عند هيجل إلى فكر إنساني، كالفكر الفلسفي، يقبل الأخذ والرد، لا يقوم بمفرده وإنما يقوم في حضارة ويكون جزءا منها، ويرتبط بكل مظاهرها، من فن وفكر وسياسة وغيرها، وهذه النقطة تحديدا هي النقطة التي سينطلق منها تلميذه لودفيج فويرباخ فيما بعد.

لودفيج فويرباخ ١٨٠٤-١٨٧٢

انطلق فويرباخ من النقطة التي توقف عندها أستاذه هيجل، فبنى عليها وواصل معها حتى نهاياتها المنطقية، فإذا كان هيجل قد انتهى إلى أن جعل الدين فكرا إنسانيا، فإن فويرباخ أرجع اللاهوت إلى الإنسان، ورأى أن اللاهوت اختراع إنساني محض. وهو الأمر الذي حاول البرهنة عليه في مختلف مؤلفاته، مثل: «الفلسفة والمسيحية» ١٨٣٩، و«جوهر المسيحية» ١٩٤١- ذلك الكتاب الذي يدخل في صميم فلسفة الدين حيث يقيم فيه حوارا ثلاثيا بين الفلسفة والدين واللاهوت، ويراه الكثيرون من مؤرخي الفلسفة أنه لم يجعل فويرباخ فحسب من المؤسسين الفعلين لفلسفة الدين، وإنما مؤسسا لوظيفتها وموضوعاتها ورهاناتها - وكذلك كتاب «جوهر الإيمان حسب لوثر» ١٨٤٤، وكتاب «جوهر الدين» ١٩٤٥، وكتاب «محاضرات في جوهر الدين» ١٨٥١. والملاحظ أن محاولة الوقوف على الجوهر هي العامل المشترك في جل مؤلفات فويرباخ.

ذلك الجوهر الذي تبلور عنده في الأصل الإنساني. فالإنسان هو الخالق الفعلي للأديان جميعا. تلك الفكرة التي ستتطور مع تلميذه كارل ماركس الذي سيعلن أن الإنسان هو الذي خلق الله لا العكس تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. وفي الحقيقة شعر فويرباخ بأن هناك مواضع قلقة في فكر هيجل فعمل على تجاوزها، ورأى أن مستقبل الفلسفة ينتمي إلى موقف يجمع بين النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية، وأن ما يقف في طريق هذه النزعة الإنسانية الطبيعية هو إله المسيحية ومطلق هيجل.

ومن ثم عمل فويرباخ من خلال فلسفته في الدين على إزالة إله المسيحية وتدمير مطلق هيجل بأن أعاد كل هذا إلى الإنسان فرفض انبثاق الواقعي من المقدس عند هيجل، ليبرهن على أن المقدس نتاج وهمي خيالي للحقيقي الإنساني، وغير ذلك من آراء وردت في كتابه «جوهر المسيحية.» ومن ثم يخلص فويرباخ إلى النقطة الرئيسية التي تشكل إسهامه الرئيسي في فلسفة الدين، وهي أن الدين يمكن دراسته دراسة حقيقية واقعية عن طريق البحث في جذوره التاريخية والاجتماعية، أي في تكوينه التاريخي. أي إنه يمكن القول إن الدين عند فويرباخ قد تحول إلى قضية أنثربولوجية حاول أن يقف من خلالها على العلاقة بين: الدين والاغتراب، الدين والحرية والإرادة، الدين والعلاقات الإنسانية.

كارل ماركس ١٨١٨ـ١٨٨٣

لا شك بأن ماركس استفاد كثيرا من تناول فويرباخ لفلسفة الدين، فطور مفاهيمه، خاصة بما يخص مفهوم «الاغتراب الديني» و«وجود الله،» ذلك الإله الذي استبدله بوجود الإنسان، فإذا كان الإنسان هو الإله الحقيقي الوحيد عند فويرباخ، فإن الإنسان هو الذي أوجد الإله وخلقه عند ماركس. ولا يعني ذلك متابعة ماركس لفويرباخ في كل آرائه حول «فلسفة الدين» بل العكس، فلقد وجه ماركس نقودا قاسية إلى فويرباخ خاصة في كتابه «أقوال تتعلق بفويرباخ» ١٨٤٥، حيث رفض ديالكتيكه، ووصفه بالجمود والثبات وعدم الديناميكية، لأنه يفصل الفكر عن الوجود.

كما أدان ماركس رؤية فويرباخ للإنسان، حيث رأى الأخير الإنسان من زاوية تجريدية خالصة بعيدة عن كافة الأحداث المحيطة به والتي تؤثر فيه ويتأثر بها. وتتجلى آراء ماركس في فلسفة الدين متناثرة في العديد من مؤلفاته نخص منها: ما خصصه لنقد هيجل في «نحو نقد لفلسفة الحق عند هيجل» ١٨٤٤، ورده على برونوباور في «المسألة اليهودية» ١٨٤٤، وتحليله لوضع العامل وأسس اغترابه في المجتمع الرأسمالي في «المخطوطات القتصادية والفلسفية» ١٨٤٤، ونقد شترنر وفويرباخ وباور في «العائلة المقدسة» ١٨٤٥.

وقد حاول ماركس من خلال فلسفته في الدين أن يتناول الأديان من خلال رؤيته النقدية، فرأى أن الأديان لم تهتم بحياة الإنسان الواقعية على الأرض بل اهتمت بحياة أخرى توجد في السماء، ومن ثم أجلت كل مطالب الإنسان الدنيوية المشروعة وأرجأت تحقيقها إلى الحياة الأخروية. ولم يفصل الدين ـ عند ماركس ـ بين الحياتين، ولهذا يدعو الدين الفقراء إلى الرضا، والستسلام، والخنوع، والخضوع، واليأس من الدنيا. وكما يقول ماركس: «فالدين هو زفرة الخليقة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح، إنه أفيون الشعوب» . وبناء عليه ينتظر الفقراء ـ المؤمنون بالدين ـ الموت باعتباره يحمل الخلاص من القهر والظلم والستبداد، فيستكينون ول يتمردون، ول يثورون، ويرضون بالذل والهوان، ويقبلون كافة النظم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات. فقط ينتظرون العدالة الأخروية التي ما هي عند ماركس إلا وهم كبير.

ومن ثم يطالب ماركس بالتخلص من الدين، ذلك المخدر أفيون الشعوب الذي يخدر الشعوب ويغيب وعيها فلا تطالب بحقوقها، وتفضل العيش في ذلة وانكسار. ولذلك كان على كافة الأمم والشعوب الحرة المستنيرة ـ من وجهة نظر ماركس ـ أن تتخلى فورا عن الدين، وتزيل كل أثر له في حياتها، إذا أرادت أن تضع أقدامها على طرق السعادة الحقيقية. والحقيقة أن الدين الصحيح ل يخدر الشعوب، ول يلهيها عن المطالبة بحقوقها الدنيوية، ول يقر الظلم ول يرضى بالفساد والنحراف. فإن صح ادعاء ماركس في شأن بعض الأديان فلا يصح بحال في شأن الإسلام.

وقد حاول ماركس في فلسفته أن يربط بين الدين وبين الاقتصاد ونمط تطور وسائل الإنتاج وطبيعة الملكية والعمل والصراع الطبقي. ورسم موازنة بين الدين والملكية الخاصة، الأول يؤلف الاغتراب النظري للإنسان، والثاني يكون اغترابه العملي، أو انشقاقه مع واقعه الخاص. وقد اتخذ «الاغتراب » معنى مغايرا مع ماركس لما كان عليه مع هيجل وفويرباخ، فإذا كان الاغتراب عند هيجل يعني «انسلاب وعي الذات» وعند فويرباخ «انسلاب الإنسان المجرد غير التاريخي وغير الطبقي،» فإن الاغتراب عند ماركس هو «اغتراب العامل أو انسلابه.» فقد أضفى ماركس ـ إذا ـ على مفهوم «الاغتراب» معاني اقتصادية وطبقية وتاريخية مغايرة، بحيث أصبح الاغتراب معبرا عن حالة

العمل الذي يقوم بها العامل مجبرا لصالح الرأسمالي، وتملك الرأسمالي لناتج عمل العامل، وانفصال العامل عن وسائل الإنتاج التي تواجهه ـ وهي في حيازة الرأسمالي ـ كقوة غريبة مستبعدة . ولذلك يقرر ماركس أن التخلي عن الدين هو أولى السبل لتفادي الاغتراب الذي يخدر العامل ويعمل على اغترابه.

إن تركيز ماركس على متطلبات البشر المادية دون الروحية هو الذي جعله يرى في الدين أمرا زائدا عن الحاجة، وأن الأمم والمجتمعات ستتخلى عنه عندما تشبع حاجاتها المادية. كذلك يؤخذ على ماركس والماركسيين عموما أنهم أهملوا النظر إلى الذات الفردية لصالح الذات المجتمعية، ونسي أن الدين يحقق أول الطمأنينة والستقرار للذات الفردية التي تشعر في بعدها عن الدين بالاغتراب والضجر والسأم والملل.. ولا شك أن هذا هو الأمرالذي استشعره ماركس في أواخر حياته وقد تحول إلى الاعتراف بالدين بعد الرفض له، وتبريره لذلك بأن الرفض في المراحل الأولى من حياته كان سياسيا ولم يكن فلسفيا. ولذلك لم يكن غريبا أن يرسل ماركس رسالة إلى «البابا» يهنئه فيها على موقفه من «الحلف المقدس» ورفضه الدخول فيه، والنضواء تحت لوائه: حلف أولئك الذين شوهوا جوهر الدين، حين اتخذوا منه « شر طة روحية» في خدمتهم والدين منهم براء!

فريدرك نيتشه ١٨٤٤ـ ١٩٠٠

لا شك أن فريدرك نيتشه هو امتداد طبيعي لفلسفة فويرباً وماركس، حيث كانت له مواقف راديكالية عنيفة من الدين والأخلاق والقيم، تناولها بإسهاب في كتبه المختلفة، فقد كان أقوى تعبير عن الفكر الحر اللاديني المناهض للميتافيزيقا والمحب للحياة. وقد تناول موقفه من الدين في جل مؤلفاته، وخاصة في: «أمور إنسانية... إنسانية إلى أقصى حد» ،١٨٧٩ ،١٨٧٦و«الفجر» ،١٨٨٠و«ما وراء الخير والشر» ،١٨٨٦و«هكذا تكلم زرادشت» ١٨٨٣ـ ،١٨٨٥و«جينالوجيا الأخلاق» ،١٨٨٧و«غسق الأوثان» .١٨٨٨وإن المتصفح لهذه الكتب يلحظ ذاك الموقف المناهض للدين.

كما رفض نيتشه كافة الأخلاق والقيم التي نادت بها المسيحية واصفا إياها بأنها أخلاق العبيد. فلقد كانت فلسفة نيتشه تجاه الدين هي فلسفة مناهضة لكل ما هو ديني، ولكن ذلك لا يمنع من القول بأن نيتشه من أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة الدين في الغرب.

كيركجور

يمثل كيركجور نقلة نوعية مختلفة في مجال «فلسفة الدين» عن هؤلاء المنظرين السابقين، إذ ينعطف بالبحث انعطافا جذريا، فإذا كان النقد الموجه للدين عند فلاسفة الدين السابقين يتمحور حول الصعوبات العقلية التي تقابل العقل في فهم وقبول المعتقدات الدينية التي تتعارض مع العقل، فإن كيركجور عمل من خلال فلسفته في الدين على أن يحل هذا الإشكال، ويرفع الدين من مجال المعقول، بل ويجعل الديني مضادا للمعقول. وذلك في مؤلفاته المختلفة والتي نذكر منها في هذا الإطار: «خوف ورعدة» ،١٨٤٣ «التكرار» « ،١٨٤٣البديل» « ،١٨٤٤مفهوم القلق» ١٨٤٤«مراحل على طريق الحياة» « ، ١٨٤٥مذنب..غير مذنب؟» ١٨٤٥تأملات فوق قبر» « ،١٨٤٥رسالة في اليأس» ،١٨٤٨«الخطابات المسيحية» « ،١٨٤٨مرض حتى الموت» ،١٨٤٩«الخاطئة» « ،١٩٤٩مدرسة المسيحية» « ،١٨٥٠خطابان لإعداد

العشاء الرباني» ١٨٤٩ـ ،١٨٥١وغيرها من المؤلفات التي يتضح من عناوينها الرئيسية فضلا عن مضامينها أنها تهتم بمفاهيم الإيمان المسيحي.

إن كيركجور بخلاف فويرباً وماركس ونيتشه وسائر ممثلي اليسار الهيجلي، فهو ل يحمل على الدين بل يعود بنا إلى الدين الحق وينقد التدين الزائف. كما يتجاوز نيتشه تصنيف اليمين واليسار.

فهو يمين لأنه يضع بدل من المذهب والدولة والتاريخ والجدل، الفرد والوجود والذاتية والعاطفة، فهو بهذا المعنى يمين.

ولكنه في نفس الوقت يثور ضد الكنيسة والعقائد الرسمية وضد مظاهر النفاق في عصره، وهو بهذا المعنى يسار.

فقد رفض إيمان القساوسة وحذر منهم، وتواترت أقواله في التحذير منهم، ومن هذه الأقوال: «احذروا القساوسة فإنهم يقلبون ٨٢فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلىالتكوين العلمي الراهن المسيحية إلى ما يضاد ما أراده المسيح»، «القساوسة هم أكلة لحوم البشر»، «إذا رأيت قسيسا فعليك بأن تصيح بأعلى صوتك حرامي، حرامي، كل شيء مزيف، ولو ظهر المسيح الآن مرة أخرى لندفعوا نحوه ليذبحوه»

وفي الحقيقة كان هجوم كيركجور على القساوسة ورجال الدين المسيحي في عصره منطلق ا من قاعدة سلوكية وهي ضرورة تطابق أو عدم مخالفة الأقوال للأفعال. فقد ثار كيركجور ضد مظاهر النفاق في عصره، فكيف يدعو رجال الكنيسة الناس للزهد في الدنيا والإقبال على التقشف، والتمسك بالورع والتقوى من أجل الحياة الأخرى، ثم يسارع لطلب الثمن والمكافأة على هذه العظات؛ فالقساوسة والوعاظ يمثلون التدين الزائف الذي يجعل من الشخصية الواحدة شخصيتين منفصلتين، وتحول الدين عندهم إلى مجموعة من الشكليات الجامدة والطقوس الميتة التي ل علاقة لها بالحياة، ولهذا فكيركجور ينادي بأن على من يرد أن يعلم الناس الدين أن تكون حياته هي تعاليمه.

حمل كيركجور على المعقول، واشتط في الحكم على سائر المذاهب العقلية التي تريد فهم الإيمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية. وحجة كيركجور في ذلك أن الإيمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله، وأن المسيحية هي على النقيض تماما من كل نظر عقلي، كما أن الإيمان بطبيعته ل بد أن يكون طاهرا نقيا خاليا من كل معرفة؛ وليس الله في نظر كيركجور فكرة يمكن البرهنة عليها عقليا، بل هو موجود نعيش في علاقة معه١ أي إن فلسفة الدين عند كيركجور تقوم على موقف طريف فحواه أنه يؤمن بما هو غير معقول، «فهذا متناقض إذن أنا أؤمن به،» فالإيمان ضد العقل في خط مستقيم، وعقلنة الدين تؤدي إلى استحالة وجوده. فإذا كانت المسيحية تتوقف على فكرة التحاد بين الإنسان والله، أو حلول اللاهوت في الناسوت، فإن ذلك يتم دون إدخال العقل. فالعقل يرفض ذلك كلية ، ولو أننا حاولنا تعقل تلك العلاقة لانتفى الدين، فالعقل والفهم يجعلان من عملية التحاد غير ممكنة. لتنتهي فلسفته إلى القول بأن الإيمان المسيحي يتعارض مع التفكير العقلي، فالإيمان لا يقبل أي نسق فكري، لأن الأنساق الفكرية تعتمد على العقل في حين أن الإيمان يعتمد على القلب، فللقلب منطق هيهات للعقل أن يفهمه.

ويوافق فتجنشتاين كيركجور ويقول بإيمان بلا برهان، حيث يرفض أي محاولة لتبرير الاعتقاد الديني سواء أكانت تاريخية أم عملية، فلا يمكن إثبات الإيمان ببراهين عقلية أو تجريبية، كذلك لا يمكن دحضه ببراهين مضادة. فالدين ليس نسقا فلسفيا ولا يجب أن نزن المعتقدات الدينية بطريقة فلسفية، فالإيمان مسألة انفعال وليس مسألة تفكير عقلاني.