**تقديم**

**الدكتور أحمد ماجد (رئيس قسم الدراسات في معهد المعارف الحكمية)**

المسافر في عالم الفكر يجد نفسه كالعارف الذي يجول في عالم متعال، ينظرُ الصور، ولكنّه لا يستطيع أن يعبر عنها إلا بحسب طاقته الإنسانية، وقدرته على صوغ العبارات، فهذه قد تغتاله عندما يريد أن يعبر عنها أو قد يغتالها، وفي الحالين يُعبّر عن حال ومقام مآلات النفس بعد القراءة، لذلك لا تحتوي هذه المقدمة على ادعاء القبض على المعنى، إنّما هي محاولة للدخول إلى النص عبر صياغة لغوية عملت على استقراء النص بما فيه من فرادة.

فالنص الذي بين أيدينا خارجٌ من وعن الفكر المدرسيّ التقليديّ، و"من" التي تشير إلى موضعة ما لا تتناقض مع "عن"، وإن كانا في اللغة يفترقان فهما يتوافقان نصًا، ويجلسان على أريكة واحدة، لأنّ الكتاب وإن لم ينفصل عن تراث النهضة الإسلامية المتمثّلة بالصدرائية والصدرائية الحديثة والمعاصرة، إلا أنّ هذا لم يمنعه من أن يكون له مساحة من حرية التفكر بالموضوعات. فكان هو هو يُشبه ذاته وإن قال بإرث ولغة ومدرسة، ولكنّه لم ير فيهم بترًا للذات أو انغلاقًا على ماضٍ، بل حوّلها إلى رموز فاعلة منتجة منفتحة على كلّ ما هو إنسانيّ. وللإنسانيّ معنًى يحتاج إلى شرح، لذلك يبدأ الكاتب بفتح قوس يُفسر السائد، ويقول فيه، ثائرًا على الكلام بما هو لغو أو لعبة معنى، ليفسح المجال أمام نقاش ينطلق من "أنا" تعي نفسها ولكنّها لا تنكر الآخر، بل تعترف به وتنظر إليه من خلال لغتها الرمزية، التي تعبر من خلالها عن نفسها.

فهذا الكتاب استثنائي بموضوعه وهمومه التي يحملها...

يثير الأسئلة في اللحظة التي يذهب فيها باتجاه الإجابة؛ وكأنّه مهجوسٌ بإثارة الراكد وتنشيط العقل وتدريبه على التفكر...

يخوض بالمعتاد لكنّه يقاربه من زاوية جديدة لم يعتد عليها...

**1. مداخل القول تبدأ من العنوان**

تبدأ مشكلة الكتاب من العنوان، وعندما نقول مشكلة نقصد ذلك بكلّ ما للكلمة من معنى، فنحن لسنا أمام إشكالية، لأنّ الإشكالية تعني أنّ القول لم يصل إلى الحدّ الذي يستوجب الحلّ، وهذا ما يتناقض مع الكتاب، فالمؤلف الشيخ شفيق جرادي وضعنا أمام عنوان مثير هو "مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيات المعرفة"، فيه وضوح غامض، قد تكون الغاية منه تحفيز القارئ على غوض غمار تجربة يعرفها، فهو سبق له أن تعرّف إلى فلسفة الدين، وأدرك أنّها من العلوم المضافة التي تحاول أن تُعالج موضوعات الدين على أرضية محايدة بعيدة عن الرؤية الدينية، مما يسمح بقيام قراءة من خارج الدين للدين تسمح بالحوار والتثاقف بين الديانات المختلفة، ولكنّ الغموض يبدأ من انبثق الضوء عند "إلهيات المعرفة"؟ فما هو هذا المنبعث حضورًا؟ هل هو علمٌ مقابل فلسفة الدين؟ أهو يريد الانقلاب على فلسفة الدين عبر كلام جديد؟ سيقف القارئ دون شك ليسأل ليستعيد ما ركن وتراكم في ذاته.

نعم، قد يكون هذا هو الأمر الأولي الذي يتبادر إلى الذهن عند الاطلاع على العنوان، ولكنّ الموضوع أكثر عمقًا وحساسيةً، لأنّنا حين نتعمق في القراءة، سنجد أنفسنا أمام رؤية تنفتح باتجاه السائد، لكنّها تطلب من القارئ أن يتوقف قليلًا، ليعيد النظر بما اعتاد عليه، ليرى الأمور بواقعيتها من خلال رؤية إنسانية لا تكتفي بنظرة جزئية ومتسرعة، بل تحاول أن توسع المنظور لكي يكون شمّالًا وليس شموليًا، فتضعه في موقعه الحقيقيّ كسيد للكون بل خليفة لله في أرضه.

فالمشكلة الأساس ليست في تسمية العلم، بل في محتواه والقاعدة المعرفية التي بُني عليها، ففلسفة الدين كانت من نتاج فكر الحداثة الغربية، بالتالي فقد حملت معها منهجياتها ورؤيتها لله والإنسان والعالم، وأصبحت بالتالي أسيرةً لمقولاتها التي لا تستطيع أن تنظر إلى الإنسان إلا من خلال رؤية تشييئية، تعتبر الإنسان ومنجزاته نتيجة تطور مادي قابل للفهم من خلال موضعته في عالم المادة والتعامل معه كظاهرة دينية محضة، وهذا ما يتناقض مع طبيعة الإنسان وحقيقته الوجودية؛ فرؤية فلسفة الدين جزئية مغلقة على نفسها لا تعترف بالآخر، وعلى الرغم من الجانب الموضوعي، الذي تحاول أن تبرز من خلاله، إلا أنّها لا تستطيع أن تكون كذلك، لأنّها سجنت نفسها في بوتقة منهجية مغلقة، ورفضت الاعتراف بتنوع الفكر واختلافه باختلاف الرمز الذي يتحرك فيه.

ففلسفة الدين أقصت الحضارات عن منبر القول، وأعطت لنفسها حق الكلام عن الجميع، فهي نظرت إلى جانب من الإنسان وأقصت قصرًا جوانب أخرى، فجعلت فهم الإنسان مستحيلًا، لأنّها بترته ولم تأخذ بعين الاعتبار العميق والفاعل فيه، لذلك كان لا بد من تفعيل ما غُيِّب وموضعة الإنسان من جديد ورؤيته، فكانت "إلهيات المعرفة الدينية" كاقتراح حلّ يحمل في طياته إعادة نظر أو بالأحرى تقويمًا له، من أجل الوصول إلى آخر فاعل وحاضر يستطيع أن يعبّر عن نفسه بكلياتها.

وهكذا، ينفضّ التناقض بين "فلسفة الدين" و"إلهيات المعرفة"، ويصبح المقصد واضحًا وهو قراءة القضايا التي تطرحها فلسفة الدين بعد إعادة النظر في أصل العلم، ليصبح أكثر قدرةً على فكّ رموز هذا الكائن من خلال تفعيل ما غُيب وأقصي عنه، فـ"فلسفة الدين" بشكلها المتعارف عليه لا تتعدى كونها لاهوت علمنة، لا يمكن أن تكون قادرةً على أن تكون فلسفةً إنسانيةً منفتحةً، لذلك كان لا بد من نظرية تأخذ بعين الاعتبار إعادة إنتاج فلسفة على ضوء بعد يرتبط بالتكوين الوجودي للإنسان.

فنحن إذًا أمام "فلسفة دين"، ولكنّها دون المسلمات العقدية التي علقت بها، فلسفة تحاول أن تنتج ضمن أطر تنظر إلى الإنسان على حقيقته، لذلك عمد سماحة الشيخ إلى شرح هذه الوجهة عبر إعادة رسم خارطة طبيعة الإنسان بل إعادة تعريفه وملء الفراغات التي تُرِكت أو هُجرَت أثناء تصنيمه، فـ"إلهيات المعرفة" بهذا المعنى: طرحٌ يستحضرُ الإنسان كمركز ومحور، بل ومعيار. لكنّ معيارية إنسانية المعرفة تنطلق من حيثية تمثل كل عمق كيانه، وهو الانتساب الإلهي، ودون شك ما يثيره المؤلف هام في هذا الموضع، فلنترفق سويًا لرؤية هذا الجانب.

**2. مركزية الإنسان الحقيقي**

وقعت "فلسفة الدين" في فخ تصنيم الإنسان، وأخذت تتحدث عنه بلغة تشييئية مادية، حرفته عن موقعيته، لذلك كان لا بد من إعادة الاعتبار له، وموضعته بالشكل اللائق انطلاقًا من موقعيته الحقيقية، وهذا ما لا تستطيع فلسفة الدين القيام به، لأنّها انطوت على نفسها في شرنقة الحداثة وإرث النهضة الغربية، التي لا تستطيع أن تخرج منها إلا مع ما يتناقض مع أصل الإنسان وحقيقة وجوده الأولي، فهذه الفلسفة التي جاءت على خيالات الموضوعية واللا قيم، أسقطت من حساباتها كلّ ما ينتمي إلى الجانب المتعالي في الإنسان، وقررت أن تتعامل معه انطلاقًا من قيم السوق والنفعية والمصلحة. فأخذت تعمل على نحته ليظهر على شاكلة آلهة الإغريق صنمًا جميلًا، ولكنّه يفتقد للأمل والرجاء، لذلك كانت "إلهيات المعرفة" التي تعترف بمركزية الإنسان بكليته، ولكنّها تعيد ربطه بأصل خلقته.

وهنا نحن أمام **تصويب** لـ"فلسفة الدين" لا **انقلاب** عليها، وكأنّ الكتاب يريد أن يقول إن على "فلسفة الدين" أن تتحول إلى "إلهيات معرفة"، لكي تتواصل مع الإنسان بكليته والأصول المركوزة فيه، التي تشكل هدفًا أعلى يسعى إلى عيشه.

فـ"إلهيات المعرفة" بحسب فهمنا – وقد يكون للقارىء وجهة أخرى – هي "فلسفة الدين" دون قيود التعريف والاصطلاح، لأنّها تبني على العميق في ذات الإنسان وطبيعته الحقيقيه، فهذا الكائن المفطور بأصل جِبِلّته إلى النزوع باتجاه المطلق لا يستطيع الركون إلى المادي دون أن يشوه الذات أو يدمرها، ففي تلك اللحظة التي يفتقد فيها للإيمان الديني، يملؤوها بما يماثلها من يقين قد يكون قاتلًا كتعالي العرق والتاريخ والمذهب والدين، هذه العناصر التي تتحول إلى هويات عُليا، تحرف الإنسان عن أصل وجوده، وتحوّله إلى عدو أو حيوان مفترس، لكنّه ليس إنسانًا، والمؤلف من خلال هذا التحليل – إذا كان صائبًا – يصيب كبد الحقيقة، لأنّ الكثير من المشاكل التي وقعت بها البشرية نابعة من هذا الأمر، فانحراف الإنسان عن الأصل وضعه في أزمات وجودية عبّرت عنها زوابع العنف التي مرّت بها البشرية من عصر النهضة والحداثة الغربية، من خلال موجات الكراهية التي كانت تعصف تحت عناوين النهوض والمساواة والتنمية؛ فكان الاستعمار والاستكبار والحروب الطبقية، فضاع الإنسان وغاب وتحوّل إلى صورة منطبعة على حائط كهف الوجود، يقول سماحته في طيات الكتاب: "فأصل كلّ دين هو ذاك الجعل الفطريّ للدين في ذات كلّ إنسان حتّى ولو غفل عن تلك الحقيقة، فإنّهم متوحدون مع قيمهم الوجودية الفطريّة النزّاعة نحو الله، وما الاستخلاف الإلهيّ إلّا تعبير عن طبيعة الوجود الإنسانيّ الذي يقوم على أركان هي: الإنسان نفسه، وثانيها علاقة الإنسان الفرد بالعالم وبالإنسان العامّ، وثالثها الأرض التي تجمع كلّ الإنسان بإنسان آخر. وإذا كانت كلّ الجماعات تتوافق فيما بينها بطبيعة الإنسان وبالتواجد في الأرض، فإنّ الاختلاف إنّما يحصل على حسب طبيعة التمايزات الواقعة في العلاقة بين الإنسان كإنسان، وبين الأرض وأهل الأرض. حتّى إذا ما دخل العنصر الرابع في العلاقة وهو المتمثل بالعلاقة بين الأركان الثلاث وبين الله عن وعي وإرادة وحرّيّة اختيار نتج الاستخلاف الإلهي، مما يعني أنّ الإرادة وحرية الاختيار عند الإنسان هي شرط الاستخلاف وأداء الأمانة [...] فدائرة صياغة المجتمع والتاريخ الإنساني تقوم على عرض إلهي تكويني غير حتمي بالمعنى الجبري للكلمة، بل هو حتمي بالمعنى الاقتضائي لمسار التكوّن الوجودي عند الإنسان، وهو المسمّى بالجعل الإلهي"[[1]](#footnote-1).

**3. إلهيات المعرفة اجتهاد فلسفي**

بعد أن رأينا النقد الأولي الذي دفع المؤلف إلى تصويب البوصلة، نصل إلى سؤال: هل ما يدعو إليه هو العودة إلى الدين بمعناه الاعتقادي، وهذا ألا يؤدي إلى نقاشات لاهوتية لا يمكن التوفيق بينها؟ والذي يتبادر إلى الذهن على هذا المستوى هو ليس الذي يسعى إليه المؤلف هنا، فالكلام في الأمور الدينية له مستويات متعددة، فما هو داخلي يتعلق بالمستوى الأول من القراءة وهي التي تنظر إلى العقائد الدينية بما هي معبرة عن حراك داخل-ديني محض، وهنا يتعلق الموضوع بأصول متعارف عليها بين المؤمنين بهذه المنظومات العقائدية باعتبارها دلالات تضبط بالنص، ولكنها لا ترتفع إلى مستوى الحوار الفلسفي الإنساني، فعندما نصل إلى هذا المستوى من القول، تبدأ "إلهيات المعرفة" بما هي وسيلة تثاقف بين مجموعات إيمانية لها رموزها وحركيتها الإيمانية، وانطلاقًا منهما تعمل على اجتهاد تأويلي، يسمح بتجسير سبل التواصل مع الآخر، بمعنًى آخر فنحن أمام حركية تنطلق من "الأنا" فتدركها على حقيقتها، ولكنّها لا تنقطع عن الآخر بما هو شريك أو صديق، بالتالي فلا مناص من اجتهاد فلسفي، ينطلق من النقد البنّاء، ويعمل على: "تجاوز صنميّة المفردات والمصطلحات والمفاهيم كمنجزات معرفية وفلسفية"[[2]](#footnote-2). فالإنسان بحسب هذه الرؤية لا يمكن أن يعيش ضمن أسوار الذات وقيودها، يقول المؤلف في هذا المجال: "الإنسان سواء أكان خيّرًا، سعيدًا أم تعيسًا، بحاجة إلى أن يكون له أصدقاء. فبواسطتهم يكتشف نفسه كإنسان خيّر وسعيد. وعن طريقهم يتوصل إلى تجاوز تعاسته وحظه العاثر [...] وذلك أن معرفة الذات (أو تعرّف المرء على نفسه) يُضاء ويترسخ عن طريق الاحتكاك بالآخر. وتسري هذه الصداقة بحسب ما توارثته بعض الأدبيات الإسلامية إلى الصداقة مع الله، بل يمكن القول إن الصداقة مع الإنسان إنما تنبع من الصداقة مع الخير المطلق"[[3]](#footnote-3).

إذًا، "إلهيات المعرفة" كفلسفة تتجاوز "فلسفة الدين" فهي تقرّ بمركزية الإنسان، ولكنّها تعيد وصله بمرجعيته وأصله عبر إحياء روح الفيلسوف فيه، الذي يعيش الزمان والآن ولكنها تتجاوز محدودية الخاص من أجل الانفتاح على العام، يقول: "ومن ثمّ الغوص في روح الفيلسوف، والمعنى الكائن في حيوية روح المقاصد. ذلك أنّ النتاج الفلسفي إنما ينتمي إلى بيئة ثقافية تنتسب إلى زمن خاصّ. لذا، فإنّ فعاليتها في التأثير والدلالة قد تختفي، أو تضمحل مع مرور الوقت الموصول بآنات الزمن، أمّا روح الفيلسوف الأصيل، فهي ذاك الموجود الذي تجرّد عن مقاطع الآن، ليتصل بالزمن المنساب والسيال، وليمتلك القدرة الدائمة على التماهي مع حيويّة المقاصد التي تنسج من خيوط أشعّة الحقائق ما يجعلها قابلةً للظهور والتجلّي المتتالي على صفحات المظهر المتغيّر حسب أوعية الواقع الخاص لبيئة الزمن المتثاقف مع الآن. فقد تشيخ اللحظة أو تنعدم، وتتحول الواقعة إلى تراث، والتراث إلى ماضٍ، والماضي إلى نسيات، إلا أن روح الحقيقة ونبض الواقع كلما تقدم ازداد تجوهرًا وتجليًا وحياةً لا تنقطع"[[4]](#footnote-4).

وهكذا، تصبح "إلهيات المعرفة" تعبيرًا فلسفيًا، ينطلق من خبرة إيمانية، ترى: "إنّ الإنسان كائن دينيّ جامع بين سلطان الإله الذي بيده مقادير كلّ شيء، وبين سلطة الدنيا التي سخّرها الله بين يدي خليفته، ليمتحنه فيها إن كان قادرًا على تحقيق فعل الكمال الذي من أجله خلق الله الإنسان"[[5]](#footnote-5)، وهنا تُصبح "إلهيات المعرفة" بحثًا في الإنسان الذي يعيش تجربةً إنسانيةً متكاملةً لا تنغلق على الذات، ومن هنا: "يأتي التأكيد الإلهيّ على أنّ صناعة التاريخ الإنسانيّ ستكون على غير ما عليه حكم السماء، وأنّ الذي يولّد سمة هذا التاريخ هو الله نفسه، فهو يريده مكانًا عامرًا بالتجربة، والاختبار والابتلاء. لذا، علّم آدم الأسماء كلها، وقال للملائكة إني أعلم ما لا تعلمون من غيب وسرّ لقرار صناعة الزمن الدنيويّ والتاريخ الأرضيّ. إذ في مثل هذا القرار، لا بد من مزيج بين قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد، الناتج عن انتفاخ الذات الجاهلة بكُلّيّ المعرفة والعلم، المصوّب لحدود حقائق الوجود، والخلق، والأشياء، من وجود الله ومشيئته، إلى مقادير مسار الخلائق وطبائعهم الناريّة والنورانيّة، والطينيّة، والروحيّة، المُستجمعة عند الخليفة، والتي تاه عنها إبليس بخيلاءه المسترق في ذاتيته، وفي التفاصيل التي بها تكمن كلّ شيطنة، وكلّ عُتُوّ يُبعد عن الحقّ، والذكر. والله مالك الملك ذي الجلال والإكرام"[[6]](#footnote-6).

وهذا ما يجعل هذه النظرية تفترق عن "فلسفة الدين". فإذا كانت الثانية اعتبرت أن منطلق التاريخ الإنساني يقوم على تجربة الإنسان في العالم، فالأولى ترى ضرورة الارتباط بالإرادة الإلهية دون أن يعني ذلك إلغاء التجربة الإنسانية، لأنّ هذه الإرادة خلقت كلّ شيء بما يتلاءم مع حرية الإنسان، يقول سماحته: "إنّ هذا التاريخ مبنيّ على غاية هي فعل الاختيار وركيزة العلم والمعرفة بالأسماء، التي تقتضي انشغال الروح والنفس والكيان، برابط الحمد مع الله. والإنسان في هذا المسار واحد [...] أي لا تمييز في الطبيعة، كما لا تمييز في المصير الماوراء دنيويّ. أمّا التمايز، فهو هنا، في هذه الحياة الدنيا"[[7]](#footnote-7).

**خاتمة**

نحن أمام وجهة معرفية جديدة، أو لنقل قراءة تأسيسية، لا تنكر علاقتها بمرجعياتها بل تعطي صاحب الحق حقه، فتعتبر نفسها استكمالًا للنهضة الفلسفية الحديثة التي عملت على إعادة إنتاج الرؤية الفلسفية بناءً على الإنسان، وفي هذا المجال يقول سماحة الشيخ: "أحد ممثّلي هذه المدرسة [الشهيد مرتضى مطهري] اعتبر أن خاصية الإنسان هو الألم. وهو بهذا المعنى اندمج مع النتائج والسياقات الفلسفية المعاصرة التي عالجت موضوع الإنسان، إذ لا يخفى أن أحد أهم تجليات فلسفة الإنسان المعاصرة إنما انطلقت من الوجود الإنساني في هواجسه وتحيُّراته وقلقه، مما أخرج المبحث الفلسفي عن دائرة الجوهر الثابت نحو الفاعلية، والحياة، والتحدّيات التي تعصف بالإنسان أو تنتج عنه"[[8]](#footnote-8)، ولكن في لحظة الإقرار يدعو إلى عيش الآن والبناء عليها بما يتوافق مع ثقافة العصر والأسئلة التي يطرحها علينا. فهذا الكتاب دون شك، يحمل في طياته أفكارًا، قد يتوافق الإنسان معها أو قد يقف منها موقفًا معارضًا، إلا أنّه لا يستطيع أن يكون محايدًا.

1. انظر، "الجعل الفطريّ للإنسان"، المقالة الأولى في الفصل الأول من الكتاب. [↑](#footnote-ref-1)
2. انظر، "زمن الطين وبدنه: نافذة الإنسان نحو عالم الدنيا"، المقالة الثالثة في الفصل الأول من الكتاب. [↑](#footnote-ref-2)
3. انظر، "الجعل الفطريّ للإنسان"، المقالة الأولى في الفصل الأول من الكتاب. [↑](#footnote-ref-3)
4. انظر، "زمن الطين وبدنه: نافذة الإنسان نحو عالم الدنيا"، المقالة الثالثة في الفصل الأول من الكتاب. [↑](#footnote-ref-4)
5. انظر، "الإنسان الدهريّ"، المقالة الثانية في الفصل الأول من الكتاب. [↑](#footnote-ref-5)
6. انظر، المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-6)
7. انظر، المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-7)
8. انظر، المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-8)