



الحكمة والنقد:

تأسيس مفهومي للفلسفة الإسلامية المعاصرة

صلاح الدين المناني

طالب باحث مرحلة الدكتوراه جامعة محمد الخامس

المغرب

مقدمة

يقف الباحث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة أمام إشكالية مزدوجة ومتشابكة: فمن جهة، يجد مفهوم "الفلسفة" محلّ تجاذب وجدل تاريخي مستمر، بين من يرى فيه دخيلا غريبا على الثقافة الإسلامية، ومن يرى تجذره في صميم التقليد العقلي الإسلامي؛ ومن جهة أخرى، يلاحظ أن مفهوم "النقد" ظل حبيس توظيفات جزئية، تتوزع بين حقول بعيدة المشارب، دون أن يحظى بتأطير فلسفي جامع يكشف عن وحدته البنوية وشروط ممارسته المشروعة.

وقد زاد من تعقيد هذه الإشكالية ما تشهده الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة من حالة تأرجح حادة، بين تيار يقدر الموروث ويجمد مناهجه، فيغلق باب المسائلة تحت ذريعة الحفاظ على الأصالة، وتيار آخر يتبنى مواقف نقدية جذرية تصل إلى حد القطيعة مع الموروث الحضاري باسم التحديد والحداثة، غير مقيد بضوابط معرفية أو اعتبارات حضارية. وفي هذا الفراغ بين الجمود والانفلات، تبرز الحاجة الماسة إلى تأسيس مفهومي رصين يحدد طبيعة الفعل الفلسفي النقدي في الفكر الإسلامي وشروط مشروعيته.

وتنطلق هذه الدراسة من إشكالية محورية مفادها: هل يملك الفكر الإسلامي موارد مفهومية ذاتية كافية لتأسيس فلسفة نقد أصيلة، لا تستنسخ النماذج الغربية ولا تنكفئ على الموروث جموداً؟

وما الدور الذي يضطلع به مفهوم "الحكمة" بوصفه حلقة الوصل البنوية بين الفلسفة والنقد في السياق الإسلامي؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية، أبرزها: كيف تشكل مفهوم الفلسفة تاريخياً، وكيف أعيد بناؤه في السياق الإسلامي عبر مفهوم الحكمة؟

وما الوظيفة النقدية التي اضطلعت بها الحكمة في المنظومة المعرفية الإسلامية؟

وكيف يمكن توظيف هذا الإرث المفهومي في بناء فلسفة نقد معاصرة، في ضوء ما قدمه المفكرون المغاربة، وفي مقدمتهم طه عبد الرحمن؟

وتكمن أهمية هذه الدراسة في محاولتها سد ثغرة معرفية قائمة، تتمثل في غياب دراسة تأسيسية تجمع بين التأصيل اللغوي لمفهومي الفلسفة والحكمة والنقد، والتحليل المعرفي لعلاقتها البنوية، في ضوء الإسهامات الفلسفية الإسلامية المعاصرة.

وإذا كانت أغلب الدراسات تناول هذه المفاهيم مفرقة، فإن هذا البحث يسعى إلى إبراز وحدتها المفهومية ووظيفتها المشتركة في بناء فلسفة نقد إسلامية أصيلة.



أما المنهج المعتمد، فيجمع بين التحليل الاشتقاقي للمفاهيم في مستواها اللغوي، والاستقراء التاريخي لتطورها الدلالي، والنقد المقارن الذي يوازن بين السياقات الحضارية المختلفة، مع استحضار الإسهامات الفلسفية المعاصرة بوصفها أفقا تطبيقيا لما يرسى من أسس نظرية. وتسير هذه الدراسة وفق أربعة محاور متكاملة: يتناول الأول الجذور الدلالية لمفهوم الفلسفة وتطوره الاصطلاحي، ويتناول الثاني التأصيل المفاهيمي للحكمة ومركزيتها في الفلسفة الإسلامية، ويعنى الثالث بمفهوم النقد تأصيلا ووظيفة، في حين يخصص الرابع لإبراز الحكمة بوصفها الجسر المفهومي الجامع بين الفلسفة والنقد، وآفاق فلسفة النقد الإسلامية المعاصرة.

المحور الأول: الجذور الدلالية لمفهوم الفلسفة وتطوره الاصطلاحي

يشكل ضبط مفهوم الفلسفة مدخلا نظريا أساسيا لأي دراسة تتناول فلسفة النقد، لا سيما في سياق الفكر الإسلامي المعاصر، إذ أن الغموض المفاهيمي أو التسرع في التحديد قد يفضي إلى إسقاطات منهجية غير دقيقة. فالفلسفة ليست مجرد لفظ اصطلاح، بل ممارسة فكرية مركبة، تشكلت تاريخيا داخل سياقات ثقافية وحضارية متباينة، ما جعلها من أكثر المفاهيم تعددا في الدلالة وأصعبها انضباطا في تعريف جامع مانع. ومن ثم، فإن مقاربتها تقتضي الجمع بين التحليل اللغوي والاستقراء التاريخي والمناقشة النقدية للتعريفات المتداولة.

1.1 الأصل اللغوي لمصطلح الفلسفة وانتقاله إلى العربية

يجمع الدارسون على أن لفظ "الفلسفة" دخيل على العربية من حيث النطق والتسمية، وافد إليها عبر حركة الترجمة والتعريب في العصر العباسي¹، ويرجع أصله إلى الكلمة اليونانية *Philosophia*، المركبة من *Philo* بمعنى المحبة، و *Sophia* بمعنى الحكمة، فيكون معناها الحرفي "محبة الحكمة" أو التودد إليها والشغف بها.

وقد أشار ابن منظور إلى هذا التداخل اللغوي بقوله: "الفلسفة: الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسف"،² مثبتا بذلك وعي اللغويين العرب بأعجمية اللفظ من جهة، وبارتباطه الدلالي العميق بمفهوم الحكمة الأصيل في الثقافة العربية من جهة أخرى.

وقد أسهم هذا الارتباط الدلالي الأصيل بين الفلسفة والحكمة منذ نشأة المصطلح في منح الفلسفة بعدا أخلاقيا لصيقا، يجعل منها نشاطا إنسانيا دؤوبا قائما على السعي والبحث، أكثر مما هو ادعاء لامتلاك المطلق للحقيقة أو احتكارها.

وهذا التوجه الأصيل في المفهوم هو ما سيشكل لاحقا أحد الركائز الجوهرية لتأسيس فلسفة النقد، التي تنطلق من موقع الباحث المتواضع المتسائل لا الوثائق الجازم.

ولا يعني هذا الأصل اليوناني للمصطلح أن التفلسف بوصفه نشاطا عقليا تأمليا حكرا على اليونان أو منبثقا منهم وحدهم؛ إذ يكشف التاريخ الفكري للحضارات الشرقية القديمة، في مصر وبلاد الرافدين والهند والصين وفارس، عن ممارسات تأملية وتساؤلات كونية وأخلاقية يعود إلى حوالي القرن الأربعين قبل الميلاد سبقت اليونان بقرون عديدة.³

وهذا ما يدل على أن التفلسف نزعة إنسانية كونية مشتركة، وإن كان المصطلح قد تبلور لغويا في الفضاء الثقافي اليوناني.

¹ حنا الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، أعاد النظر في القسم الأول من الكتاب دكتور عادل الخوري، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان، الصفحة 7

² ابن منظور، لسان العرب، فصل الفاء، الطبعة الثالثة، 1414هـ - 1994م، دار صادر، بيروت، المجلد التاسع، صفحة 273

³ مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى 2012م، الصفحة 12



بل يمكن القول إن الفلسفة بمستواها العام _أي كونها رؤية الإنسان للكون والحياة والوجود _ ممارسة يشارك فيها كل إنسان عاقل، حتى من يرفضها بالاسم يتفلسف في حقيقة الأمر. بمجرد موقفه من الرفض⁴، أما المستوى الخاص الأكاديمي المتخصص، القائم على المنهج والتحليل والنقد المنظم المستند إلى العقل والمنطق، فذلك شأن النخبة المميزة بجودة الذهن وحدة الفهم، ولذلك فالسؤال الفلسفي بمستواه العام قديم قدم الإنسان فلا يمكن أن يعيش الإنسان الأول بدون أن يتساءل عن الكون وخالفه، وعن الأشياء حوله⁵.

1.2 مسار التطور الاصطلاحي: من اليونان إلى الإسلام

ينسب شيوع مصطلح "الفيلسوف" تاريخياً إلى فيثاغورس (582-500 ق.م)، الذي وصف نفسه بـ "محب الحكمة" لا "الحكيم" المكتمل، معتبراً أن الحكمة المطلقة كمال لا يليق إلا بالآلهة، وأن الإنسان غايته السعي إليها لا ادعاء امتلاكها⁶.

وهذا الموقف يكشف عن بعد أخلاقي أصيل في المفهوم منذ نشأته، يجعل التواضع المعرفي وحدود الطاقة البشرية من صميم الممارسة الفلسفية لا هامشها.

وقد سار سقراط (469-399 ق.م) على النهج ذاته، فرفض ادعاء امتلاك الحكمة كما فعل السوفسطائيون، محولاً مركز الفلسفة من الكون والطبيعة إلى الإنسان وأخلاقه، وجاعلاً المعرفة العملية المكتسبة بالتأمل والحوار قواماً للتفلسف الحق، لتصبح الفلسفة عنده منحصرة في دائرة الأخلاق⁷.

ثم وسع أفلاطون (429-347 ق.م) مجال الفلسفة ليشمل الوجود والمعرفة والقيم، في حين منحها أرسطو (384-322 ق.م) طابعها المنهجي الدقيق حين عرفها بأنها "علم الموجود بما هو موجود"⁸، أي البحث في علل الأشياء ومبادئها الكلية، وهو تعريف سيغدو مرجعاً مركزياً في التراث الفلسفي اللاحق.

وفي العصر الحديث، طرأت تحولات عميقة على مفهوم الفلسفة؛ إذ جعل ديكارت (1596-1650م) من الشك المنهجي مدخلاً للوصول إلى اليقين العقلي، مؤكداً على أهمية الشك لكل بحث نزيه لاختبار الآراء والأفكار⁹، فأسس لفلسفة تنطلق من الذات المفكرة بوصفها يقيناً أولياً.

وجاء كانط (1724-1804م) ليحول الفلسفة إلى "نقد للعقل نفسه"، بحثاً في أصول المعرفة وحدودها وإمكاناتها، لتصبح الفلسفة عنده دراسة أصل الأفكار¹⁰.

وهنا تتضح الصلة العضوية بين الفلسفة والنقد، لا بوصف النقد هدماً أو تشكيكاً، بل باعتباره فحصاً دقيقاً لشروط إمكان المعرفة ذاتها وحدودها الضرورية.

⁴ محمد حمدي زقزوق، كتاب تمهيد للفلسفة، الطبعة الخامسة 1994، دار المعارف، الصفحة 14

⁵ مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة 1998م، الصفحة 26

⁶ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1946.

الصفحة 22.

⁷ عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني، نوفمبر 1973م الصفحة 59.

⁸ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001 الصفحة 982.

⁹ محمد حمدي زقزوق، كتاب تمهيد للفلسفة، الصفحة 21.

¹⁰ المرجع نفسه، الصفحة 47.



1.3 إعادة بناء المفهوم في السياق الإسلامي: الحكمة بديلا

في السياق الإسلامي المتميز، لم يتلق مفهوم الفلسفة تلقيا سليبا، بل أعيد بناؤه ضمن أفق عقدي ومعرفي وحضاري مغاير، يجمع بين احترام العقل والوفاء للوحي.

فقد عرف الكندي (ت. 252هـ/866م)، الملقب بـ "فيلسوف العرب"، الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"، واعتبرها أشرف الصناعات الإنسانية لأنها تهدف إلى إصابة الحق في المعرفة والعمل به في السلوك، جامعة بين البعد النظري والبعد العملي التطبيقي.¹¹

وعمق الفارابي (ت. 339هـ/950م) هذا المسار حين ربط الفلسفة بجودة الذهن والقدرة على التمييز الدقيق، وقسمها إلى نظرية وعملية، مضيفا بعدا مدنيا اجتماعيا يجعل الفيلسوف مسؤولا عن هداية المجتمع، فالفلسفة في جوهرها عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة.¹²

في حين ذهب ابن سينا (ت. 428هـ) إلى أن الفلسفة صناعة نظرية يسعى بها الإنسان إلى إدراك حقائق الأشياء، وما الواجب عليه عمله في حدود الطاقة البشرية.¹³ وأضاف الشريف الجرجاني بعدا غائيا عميقا، حين جعل الفلسفة "التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية"¹⁴ لتحصيل السعادة القصوى، وهو تعريف يربط الفلسفة بالكمال الأخلاقي والسمو الروحي لا بالتحصيل المعرفي المجرد.

ومن أبرز ما يميز هذا التلقي الإسلامي للفلسفة أن الحكمة لم تستعمل فيه مقابلا اصطلاحيا للفلسفة فحسب، بل باعتبارها أفقا دلاليا ومعرفيا وأخلاقيا أشمل وأعمق، إذ تشمل الحكمة القرآنية جانب العلم وجانب العمل معا، وهو ما يغني المفهوم الفلسفي بمقومات تخرجه من حيز التأمل النظري المجرد إلى فضاء الفعل الإيجابي والمسؤولية الإنسانية والاجتماعية.

وفي هذا السياق، يأتي مشروع "طه عبد الرحمن" (مواليد 1944م) بوصفه أعمق محاولة فلسفية معاصرة لإعادة تأسيس العلاقة بين الفلسفة والحكمة في الفكر الإسلامي. فقد دعا في مشروعه الفلسفي إلى ما أسماه "فقه الفلسفة"، أي الارتقاء بالممارسة الفلسفية من مستوى النقل والاستيراد إلى مستوى الإبداع المؤصل، وذلك عبر محورين أساسيين: أولهما نقد الاستيراد الفلسفي الغربي المنفصل عن الهوية الحضارية الإسلامية، وثانيهما التأسيس لفلسفة "اتهامية" تجعل من الأخلاق والمسؤولية أساس كل فعل فلسفي¹⁵، وهو ما يعيد تأسيس العلاقة القديمة بين الفلسفة والحكمة.

وقد جعل طه عبد الرحمن من "الحكمة العملية" محور تفلسفه، إذ يرى أن الفلسفة "فعل العقل في استنطاق النصوص والوقائع استنطاقا يربط بين المعرفة والقيمة، وبين الفكر والخلق، حيث ربط المعرفة بالقيمة، والفكر بالخلق، وجعل الفلسفة ممارسة مسؤولة، إذ أن الحادثة الغربية فصلت بين "العلم" و"الأخلاق"، فيهدف مشروع طه عبد الرحمن إلى إعادة وصل ما انقطع.

فهو يعتبر أن أي "قول فلسفي" لا يثمر "قيمة أخلاقية" هو قول ناقص، حيث يؤصل لضرورة عدم انفصال القيمة عن المعرفة،¹⁶ وهذا التعريف يعيد للفلسفة بعدها الأخلاقي الأصيل ويجعلها ممارسة مسؤولة لا نشاطا نظريا منفصلا عن الواقع.

¹¹ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950، ص 44.

¹² مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1959، الصفحة 49.

¹³ محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، الصفحة 238.

¹⁴ الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت لبنان 1969: دار الكتاب العربي، الصفحة 176.

¹⁵ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (1): الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، الصفحة 49.

¹⁶ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية، الطبعة الأولى 2000، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الصفحة 15.



يتبين من هذا الاستعراض التحليلي أن مفهوم الفلسفة، رغم وفادة لفظه على العربية، أصيل من حيث معناه وممارسته في الثقافة الإسلامية؛ إذ إن العقل العربي الإسلامي مارس التفكير والتعلل المنهجي والتأمل في الوجود والإنسان والقيم قبل أن يتداول مصطلح "الفلسفة" ذاته.

والأهم من ذلك أن الفكر الإسلامي لم يكتف باستيعاب المفهوم اليوناني، بل أعاد بناءه عبر ربطه بمفهوم الحكمة الأعمق والأشمل، الذي يجمع بين المعرفة والعمل، وبين الفهم والمسؤولية، وبين النظر والغاية.

وهذا الربط البنيوي بين الفلسفة والحكمة هو ما يمهد للانتقال إلى المحور الثاني، الذي يعنى بالتأصيل المفاهيمي للحكمة في حقلها الدلالي ووظيفتها الفلسفية والنقدية.

المحور الثاني: التأصيل المفاهيمي للحكمة ومركزيتها في الفلسفة الإسلامية

إن استحضار مفهوم الحكمة في سياق التأسيس لفلسفة النقد الإسلامية ليس ترفاً معرفياً أو استئناساً بلاغياً، بل هو استدعاء لمركز المعنى الذي تنتظم حوله العملية النقدية برمتها في الفكر الإسلامي.

فمفهوم الحكمة، بما يحمله من ثراء دلالي وعمق معرفي وأخلاقي، يمثل الرابط البنيوي الجامع بين الفعل الفلسفي التأملي والممارسة النقدية التقويمية، ويشكل الأساس الذي يضيف على النقد مشروعته الحضارية ويصون ممارسته من الانزلاق إلى الهدم العشوائي أو التشكيك السلبي.

ومن ثم، فإن التأصيل المفاهيمي الدقيق للحكمة يمثل خطوة منهجية تأسيسية لا غنى عنها في بناء فلسفة النقد الإسلامية المعاصرة.

2.1 الحقل الدلالي للحكمة: اللغة والقرآن والاصطلاح

أولاً: الحقل الدلالي لمادة "حكم" في المعاجم العربية

يكشف تتبع الاشتقاق الدقيق لمادة "حَكَمَ" في المعاجم العربية الكبرى عن حقل دلالي مركب وثري، يؤسس لرؤية معرفية ذات طابع معياري وتقويمي واضح.

ففي معجم مقاييس اللغة، يربط ابن فارس (ت. 395هـ) الحكمة بأصلين دلاليين محوريين هما "المنع" و"الإحكام"، أي منع الشيء عن الفساد والانحراف، وإتقانه وإحكامه على وجه دقيق يحقق الغاية المرجوة ويبلغ به الكمال الممكن.¹⁷

ووفق هذا المعنى، تفهم الحكمة باعتبارها إحكاماً للفعل وضبطاً لمساره، لا مجرد معرفة نظرية منفصلة عن التطبيق.

ويوسع ابن منظور هذا الأفق الدلالي في لسان العرب، فيجعل الحكمة جامعة بين العلم والحلم والنبوة، ويعرفها بأنها معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، مقرونة بإصابة الحق في القول والفعل معاً.¹⁸

وهو ما يبرز البعد العملي للحكمة، إذ لا تكتمل إلا بترجمة المعرفة إلى سلوك رشيد وفعل مستقيم.

¹⁷ ابن فارس، مقاييس اللغة، باب الحاء والكاف، مادة (حكم)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر: دار الفكر، 1399هـ-1979م الجزء 2 الصفحة 91.

¹⁸ ابن منظور، لسان العرب، مادة حكم، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة 1414هـ، الجزء 12، صفحة 140.



أما الراغب الأصفهاني (ت. 502هـ) في المفردات، فيربط الحكمة صراحة بإصابة الحق بواسطة العلم والعقل معاً،¹⁹ مما يدل على تلازم البعدين المعرفي والعقلي في تحققها، وينفي عنها أن تكون مجرد حدس غريزي أو وجدان انفعالي.

وإن الحكمة في اللغة العربية الفصيحة تفيد معاني متقاربة ومتكاملة، من قبيل: العدل، والعلم، والفقه، والنبوة، وإتقان الصنعة، ووضع الشيء في موضعه المناسب.

وتضافر هذه الدلالات يؤكد أن الحكمة في اللسان العربي الأصيل لا تحيل إلى تراكم معرفي كمي، بل إلى معرفة محكمة متقنة، ضابطة موجهة، تقويمية إصلاحية، تقرن الفهم العميق بالإتقان المحكم، والنظر الثاقب بالغاية السامية، والعلم النافع بالمسؤولية الأخلاقية. وبذلك تتأسس الحكمة بوصفها مبدأً ناظماً شاملاً للفعل العقلي الإنساني، يضبط مساراته المعرفية ويمنحه بعده النقدي التقويمي.

ثانياً: الحكمة في السياق القرآني: بعد معرفي وأخلاقي ونقدي

ورد لفظ "الحكمة" ومشتقاته في القرآن الكريم في سياقات متنوعة تكشف عن ثراء دلالي وعمق معرفي وأخلاقي، يُرسّخ مكانة الحكمة بوصفها عطاء إلهياً وهبة ربانية لمن استعد لتحمل مقتضياتها: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: 269).

وقد وردت الحكمة مقرونة بالكتاب، بما يدل على أنها ليست معرفة منفصلة عن الوحي بل نمط من الفهم الموجه بالهداية (آل عمران: 164).

كما وردت بوصفها منهجاً في الدعوة يخاطب العقل والوجدان معاً: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: 125).

وفي قصة لقمان، ارتبطت الحكمة بالشكر والتميز وحسن التصرف، لا بمجرد المعرفة النظرية (لقمان: 12).

وتلتقي هذه الدلالات القرآنية لتؤسس تصوراً متكاملًا للحكمة بوصفها معرفة محكمة تثمر هداية وتقويماً، لا تفهم إلا في علاقتها بالمسؤولية والاستخلاف.

وهو ما يمنحها قابلية لأن تكون أساساً معيارياً لفلسفة النقد، التي لا تكتفي بتفكيك المعنى بل تروم تقويمه وربطه بغاياته الإنسانية.

ثالثاً: الحكمة في الاصطلاح الشرعي: بعد مقاصدي

تحدد الحكمة في الاصطلاح الشرعي الإسلامي بوصفها معياراً تقويمياً دقيقاً للمعرفة والفعل معاً، وباعتبارها الغاية المقصودة من التشريع الإلهي والمعنى العميق الذي من أجله شرعت الأحكام، أوتيت الحكم من أجله، سواء من حيث جلب المصالح ودرء المفاسد، أو من حيث تحقيق مقاصد الشريعة الكلية.

وقد أكد علم أصول الفقه هذا البعد حين ربط الحكمة بالمصلحة التي يهدف الحكم الشرعي إلى تحقيقها، مما يجعلها أساساً تقويمياً للحكم على الفعل لا مجرد تعليل نظري له.²⁰

وبهذا المعنى المقاصدي، لا تفهم الحكمة على أنها وصف معرفي محايد، بل بوصفها مبدأً مقاصدياً حاكماً يقاس به صدق الفهم الشرعي وسلامته، وتوزن به قيمة الأفعال وآثارها.

¹⁹ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ثم التحقيق والاعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الجزء الأول، كتاب الحاء، مادة: حكم، الصفحة 168.

²⁰ الدكتور محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1423هـ — 2002م الصفحة



وهنا تتكشف الصلة العضوية بين الحكمة بمعناها المقاصدي وبين الوظيفة النقدية لفلسفة النقد الإسلامية.

2.2 الحكمة بوصفها جوهر الفلسفة الإسلامية

في التراث الفلسفي الإسلامي، لم تفهم الفلسفة على أنها نشاط عقلي نظري منفصل عن الواقع والقيم، بل تم تأطيرها ضمن أفق "الحكمة" الذي يربط بين المعرفة والعمل، وبين النظر والغاية.

فالفيلسوف المسلم هو "الحكيم" الذي لا يكتفي بالمعرفة النظرية، بل يسعى إلى تجسيدها في السلوك والممارسة، إذ أن غاية الفلسفة إصابة الحق في القول والعمل به في الفعل،²¹ فلا فصل في الفلسفة الإسلامية بين المعرفة والأخلاق.

وفي العصر الحديث، استعاد "طه عبد الرحمن" هذا الإرث ووظفه في مشروع فلسفي طموح يقوم على ما أسماه "الفلسفة الائتمانية"، التي تجعل من الأخلاق والمسؤولية والاستخلاف أساس كل فعل فلسفي. فالحكمة عنده ليست فضيلة ذهنية فردية، بل هي "المبدأ الائتماني" الذي يضمن أن يكون التفلسف فعلاً مسؤولاً تجاه الذات والمجتمع والله.²² ويرى أن الفيلسوف المسلم المعاصر لا يكون فيلسوفاً حقيقياً إلا إذا جعل من الحكمة العملية محور اشتغاله ومحك إسهامه.

وفي السياق ذاته، يسهم عبد الله العروي (مواليد 1933م) من زاوية مغايرة، إذ يدعو إلى ما أسماه "التاريخانية" المنضبطة بوعي نقدي ذاتي، ويرى أن الفكر الإسلامي لن يتجاوز أزمتيه إلا بإخضاع موروته للنقد التاريخي الصارم،²³ وإن كان منهجه يفتقر عن طه عبد الرحمن في الأساس الأخلاقي والمرجعية الحضارية.

2.3 الحكمة بين المقصد الشرعي والوظيفة النقدية

من هذا المنطلق الشرعي والمقاصدي، تكتسب الحكمة وظيفة نقدية محورية في بناء الفلسفة الإسلامية المعاصرة؛ إذ تصبح معياراً يُحتكم إليه في تقويم الأفكار والمناهج والممارسات. فكل فكر أو منهج ينفصل عن الحكمة ويتجرد من البعد المقاصدي، يفقد مشروعيته وينحرف عن وظيفته الأصلية، حتى لو ادّعى الأصالة أو التجديد.

وهنا يظهر بجلاء أن ارتباط الفلسفة بالحكمة ليس ارتباطاً عرضياً أو تاريخياً، بل ارتباط بنيوي قائم على التلازم الضروري؛ إذ لا فلسفة بلا حكمة تُوجَّهها، ولا حكمة بلا عقل ناقد يُفعلها في الواقع. ومن هنا تتحدد فلسفة النقد باعتبارها ممارسة معرفية مسؤولة، تستعيد مركز المعنى، وتؤسس تفلسفاً يراعي مقتضيات الاستخلاف، ويجعل من الحكمة غايةً للفكر وميزاناً للنقد.

وهذا ما يقود إلى التساؤل: كيف تشكل مفهوم النقد ذاته في التراث الإسلامي؟ وما الوظيفة المنهجية والمعارية التي اضطلع بها؟ وهو ما يُعالجه المحور الثالث.

تتضح من هذا التحليل المفاهيمي ثلاث نتائج جوهرية: أولها أن الحكمة في الفكر الإسلامي مفهوم مركّب يجمع بين الدلالة اللغوية التقويمية والبعد القرآني الهدائي والوظيفة المقاصدية الإصلاحية؛ وثانيها أن الحكمة تمثل جوهر الفلسفة الإسلامية لا هامشها، لأنها الضمان الذي يصون التفلسف من الانزلاق إلى عقل أداتي منفصل عن القيم؛ وثالثها أن هذه المركزية أعادها الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر — ولا سيما مشروع طه عبد الرحمن — إلى الواجهة بوصفها الأساس الذي يُمكن من بناء فلسفة نقد أصيلة تتجاوز نموذجي الجمود والانفلات معا.

²¹ فخر الدين الرازي (544هـ-604هـ)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تحقيق سيد عمران، دار الحديث القاهرة، سنة الطبع 1432هـ، 2012م، المجلد الرابع، الصفحة 69.

²² طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2012، الصفحة 215.

²³ عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1992، ص 89-97.



المحور الثالث: النقد — التأصيل المفاهيمي والوظيفة المنهجية

يشكل مفهوم النقد، في عمقه المعرفي، فعلاً تأسيسياً في بناء الوعي وتوجيه الفعل الحضاري؛ إذ لا يقتصر على تقييم الآراء أو مساءلة النصوص، بل يتجاوز ذلك إلى فحص شروط إنتاج المعرفة نفسها والكشف عن معايير مشروعيتها وحدودها وغاياتها.

ومن ثم، فإن الاشتغال على مفهوم النقد في سياق الفكر الإسلامي المعاصر يكتسب أهمية مضاعفة، لكونه يتقاطع مع إشكالات التجديد ومآزق الجمود وتحديات التفاعل مع الحداثة.

3.1 الجذور اللغوية لمفهوم النقد

يكشف تتبع الاشتقاق لمادة (ن ق د) في المعاجم العربية الكبرى عن حقل دلالي متماسك، يتمحور حول معاني الإبراز والتمييز والكشف والفحص.

فقد قرر علماء اللغة أن هذا الجذر يدل على إخراج الشيء وإبرازه بعد اختباره، وتمييز الصحيح من الزائف، وهو ما يجعل النقد فعلاً قائماً على التمحيص لا على الانطباع العفوي.²⁴

وترتبط الدلالة المركزية للمفهوم بعملية نقد النقود — أي فحص الدراهم والدنانير لتمييز الجيد منها من الرديء والكشف عن الزائف — وقد أضفى هذا الاستعمال على مفهوم النقد طابعاً دقيقاً، إذ لا يتم الحكم إلا بعد تكرار النظر والتثبت، وهو ما جعل العرب تشبه الناقد بالصيرفي لما يتطلبه عمله من خبرة وحسّ تمييزي رفيع.²⁵

ومع تطور الاستعمال، انتقل مفهوم النقد من المجال المادي إلى المجال المعنوي، فأصبح يدل على نقد الكلام والشعر، أي النظر فيهما لتمييز الجيد من الرديء وكشف مواضع الخلل بقصد التقييم. وبهذا الانتقال، لم يعد النقد مجرد اختبار حسي، بل غدا فعلاً عقلياً يستهدف القيمة والمعنى. كما اتسع الحقل الدلالي ليشمل معاني المناقشة والمحااجة والمقابلة والتعجيل، وكشف العيب بقصد الإصلاح. وتُفضي هذه الدلالات المتضاربة إلى أن النقد في أصله اللغوي فعل تمييزي تقويمي، لا ينفصل فيه الفحص عن الحكم، ولا الكشف عن قصد التقييم.

3.2 تشكّل المفهوم الاصطلاحي للنقد وأبعاده المعيارية

إذا كان التحليل الاشتقاقي قد أبرز الطابع التمييزي للنقد في مستواه اللغوي، فإن الانتقال إلى مستواه الاصطلاحي يكشف عن تحوّل إلى ممارسة فكرية منهجية، تتجاوز الفحص الحسي إلى التقييم العقلي المعلن. فالنقد في الاستعمال الاصطلاحي العام هو عملية عقلية مركّبة، تستهدف فحص موضوع أو فكرة أو ظاهرة، للكشف عن بنيته وتحديد قيمته وإصدار حكم معلن بشأنه.

ويتميّز المفهوم الاصطلاحي للنقد بكونه لا يكفي بالوصف بل يتجاوز إلى التقييم، أي إلى إصدار حكم يستند إلى معايير مرجعية تختلف باختلاف الحقول، لكنها تشترك في كونها معايير عقلانية غير اعتباطية. وهذا ما يجعل النقد ممارسةً محكمةً بضوابط معرفية ومنهجية، يدل على القدرة المنهجية على إصدار حكم معلن يُبنى على التحليل والفهم والموازنة.

وفي الفلسفة الحديثة، ارتقى النقد إلى مستوى مساءلة المعرفة وحدودها وشروط إمكاناتها، ثم اتسع في الفكر المعاصر ليشمل نقد الخطابات والأنساق والسلطات الرمزية. وقد أدّى هذا التطور إلى أن غدا النقد في بعض تجلياته المعاصرة فعلاً تفكيكياً بامتياز، يهتم بكشف البنى العميقة للخطاب وفضح آليات السلطة المضمرّة فيه، فيشير الدرس النقدي الحديث إلى أن النقد لم يعد مجرد أداة تقويمية، بل غدا فعلاً تفكيكياً وتأويلية، ونقدا ذاتياً يستهدف كشف البنى العميقة للخطاب.²⁶

²⁴ ابن منظور، لسان العرب، مادة "نقد" ج 14، ص 254

²⁵ الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى 170هـ، العين، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هندواي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2003م-1424هـ، المجلد الرابع (ك-ي)، الصفحة 255

²⁶ إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقى، الطبعة الأولى 2012، بيروت — لبنان، صفحة 23



غير أن هذا التوجه التفكيكي، رغم خصوصيته وحدته المعرفية، يُفضي في غياب أفق قيمي إلى نقد يتقن الهدم دون أن يُسهم في البناء، وهو بالضبط ما تسعى فلسفة النقد الإسلامية إلى تجاوزه عبر ربط الوظيفة النقدية بالحكمة بوصفها معياراً يصون النقد من الانزلاق إلى العدمية المعرفية.

3.3 النقد في التراث الإسلامي: التعدد الحقلّي ووحدة الجوهر

شكل النقد ممارسة منهجية راسخة في مختلف الحقول العلمية الإسلامية، وإن اتخذ في كل حقل طابعه الخاص وأدواته المتميزة.

ففي علم الحديث النبوي، بلغت منهجية النقد ذروتها في علم الجرح والتعديل الذي طوّر معايير دقيقة لتقييم الرواة وفحص السند والمتن معاً، وهو ما يعد بحق منهجاً نقدياً تاريخياً متكاملًا لم تعرف له الحضارات الأخرى نظيراً في عصره، حيث أسس العلماء منظومة علمية متكاملة لفحص الروايات، اعتمدت نقد السند والمتن معاً، وأنتجت معايير صارمة للتحقق من الثبوت والدلالة، وقد منح هذا البناء المنهجي للنقد الحديثي طابعه المميز، بوصفه نقداً مركباً يجمع بين الدقة العلمية والبعد القيمي، ويؤدي وظيفة مركزية في حفظ المرجعية التشريعية وضبط الفهم الديني، ويرز بوضوح في علم الجرح والتعديل، إذ يهدف إلى تمييز الصحيح من الضعيف، من خلال فحص السند والمتن والتحقق من صحة الروايات وفق قواعد نقدية صارمة و معايير دقيقة في جرح وتعديل الرواة، وضعها أئمة الحديث لضمان صحة الحديث²⁷، ويُعد هذا النقد علماً قائماً بذاته، يبحث في علل الحديث، ويصدر أحكاماً معللة على الرواة والروايات توثيقاً وتجريراً²⁸، ويشكّل هذا العلم نموذجاً مبكراً للنقد المنهجي المؤسّس.

وفي علم أصول الفقه، اتخذ النقد صورة الفحص المنهجي للأدلة الشرعية وتقييم مسالك الاستدلال وكشف مواطن الخلل في المناهج الفقهية.

أما في الأدب والبلاغة، فقد تطور نقد الشعر تطوراً بالغاً مع أبي هلال العسكري وابن قدامة الجوهري وقدامة بن جعفر وغيرهم، فأصبح علماً له معايير وأصوله ومقاماته، وبالتالي يتحدد النقد الأدبي بوصفه ممارسة تحليلية تقويمية للأعمال الأدبية، تروم الكشف عن بنيتها الجمالية ودلالاتها الفكرية وربطها بسياقاتها الثقافية والتاريخية، بما يسمح بتقدير قيمتها الفنية، من خلال إبراز جوانب القوة والضعف فيها، وإصدار الأحكام النقدية عليها²⁹.

وهذا التعدد الحقلّي للنقد في التراث الإسلامي لا يلغي وحدة المفهوم، بل يؤكد طبيعته المعيارية التي تظل ثابتة عبر الحقول المختلفة؛ إذ يهدف النقد في كل هذه الحقول إلى التمييز بين المقبول والمردود، والصحيح والسقيم، والأصيل والمنتحل، وفق قواعد كل علم وضوابطه. وهذا ما يجعل النقد في التراث الإسلامي ممارسة عقلية مسؤولة، لا تنفصل فيها المعرفة عن القيمة ولا الفحص عن الغاية.

وفي هذا الإطار، يقدم "طه عبد الرحمن" قراءة تجديدية لمفهوم النقد في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، إذ يرى أن النقد الحقيقي للتراث الإسلامي لا ينبغي أن يكون نقداً خارجياً يُسقط مناهج غربية على نصوص نشأت في سياق حضاري مغاير، بل ينبغي أن ينطلق من داخل المنظومة الحضارية الإسلامية ذاتها، مستوعباً منطقها وأفقها ومقاصدها، وطه عبد الرحمن يتبنى في مشروعه التقويمي للتراث مسلماً منهجياً مبتكراً يصفه بأنه "غير مسبوق"، حيث يقطع مع الرؤى "التفاضلية" السائدة التي تفرق بين مكونات التراث، مستبدلاً إياها بـ "نظرة تكاملية" تروم الكشف عن الوحدة العضوية والمنطق الداخلي للمعرفة التراثية.

ولتحقيق هذه الغاية، دعا إلى التحرر من التبعية للمناهج الغربية المستوردة، متوسلاً بـ "أدوات مأصولة" تابعة من صلب التجربة الحضارية الإسلامية، وذلك في أفق إنشاء "نظرية مستقلة في تقويم التراث" تستند إلى مبدأ التلازم بين العلم والعمل، وتستوعب خصوصيات

²⁷ شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 1995، الصفحة 35

²⁸ ابن الصلاح، مقدمة علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، 1986، ص 95-110.

²⁹ عز دين إسماعيل، مفهوم النقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة 1975، ط3، صفحة 22



المجال التداولي العربي الإسلام³⁰ وهو بذلك يعيد صياغة مفهوم النقد في ضوء مفهوم الحكمة، جاعلاً من الأول وظيفة تخدم الثانية لا تنفصل عنها.

يتبين من هذا التحليل المفاهيمي أن النقد في بعده الاشتقاقي والاصطلاحي يقوم على مترع تمييزي تقويمي راسخ، ينتقل فيه الفعل من فحص المحسوس إلى مساءلة المعقول، ومن اختبار القيمة المادية إلى تقويم المعنى والمعرفة.

وأن التراث الإسلامي طوّر منهجيات نقدية متقدمة في حقول علمية متعددة، وإن ظلت هذه المنهجيات بحاجة إلى تأطير فلسفي جامع يكشف عن وحدتها البنيوية وشروط ممارستها المشروعة.

وهو بالضبط ما يمهّد للمحور الرابع والأخير، الذي سيبين كيف تضطلع الحكمة بوظيفة الجسر الجامع بين الفلسفة والنقد، وكيف يؤسس على هذا الجسر نموذج فلسفي نقدي إسلامي معاصر.

المحور الرابع: الحكمة جسراً بين الفلسفة والنقد

بعد أن أرسى المحوران الأول والثاني الأسس المفاهيمية للفلسفة والحكمة، وكشف المحور الثالث عن البنية الدلالية والمنهجية لمفهوم النقد، يتجه هذا المحور الختامي نحو البعد التركيبي الجامع، إذ يسعى إلى إبراز الحكمة بوصفها المفهوم الجامع الرابط بين الفلسفة والنقد في السياق الإسلامي، لا بوصفها مجرد نقطة التقاء عرضية بين مجالين منفصلين، بل باعتبارها الأساس المعرفي والأخلاقي الذي يمنح الفلسفة معناها العميق، ويضبط النقد بمعايير موضوعية وقيمية تصونه من الانزلاق إلى الهدم أو من التحجر في الجمود. ومن هذا المنطلق التركيبي، يصبح ممكناً رسم معالم نموذج فلسفي نقدي إسلامي معاصر، يستمد مشروعيته من الموروث الحضاري الإسلامي ويستجيب في الوقت ذاته لتحديات الراهن الفكري.

4.1 الفلسفة والنقد: علاقة بنيوية لا عرضية

إن العلاقة بين الفلسفة والنقد في السياق الإسلامي ليست علاقة إضافة خارجية، كأن يضاف النقد إلى الفلسفة بوصفه أداة تكميلية أو وظيفة ثانوية، بل هي علاقة تداخل بنيوي عميق؛ إذ إن الفلسفة في جوهرها نشاط نقدي بامتياز، والنقد في عمقه ممارسة فلسفية راسخة. وقد كشف الاستعراض التاريخي السابق أن كل الفلاسفة الكبار إنما عرفوا الفلسفة بوصفها ضرباً من التساؤل النقدي، سواء في صورته السقراطية التي تتخذ من الحوار النقدي طريقاً إلى الحقيقة، أم في صورته الكانطية التي تجعل نقد العقل لذاته أرفع المهمات الفلسفية، أم في صورته الإسلامية التي تجعل الفحص والتمييز والتقويم جوهر الاشتغال الحكمي.

يعيد طه عبد الرحمن صياغة الوظيفة الأساسية للقول الفلسفي في الفكر الإسلامي المعاصر، بنقله من حيز "التحليل الوصفي" البارد إلى أفق "التقويم الإصلاحي" المسدد بالقيم. فالممارسة الفلسفية عنده لا تستند غرضها في مجرد تفسير الواقع أو عرض آراء المتقدمين، بل تغدو فعلاً استثنائياً ومسؤولاً يروم تقويم المعرفة وتصحيح الفعل الإنساني؛ وذلك عبر ربط بنيوي وثيق بين "الفكر والخلق"، يجعل الأخلاق هي المحرك.³¹

وهذا التصور يفضي حتماً إلى أن الفلسفة والنقد لا يستقيمان إلا معاً، فكل فلسفة غير نقدية تتحول إلى مجرد تأمل عقيم، وكل نقد غير فلسفي يتحول إلى مجرد جدل سطحي بلا عمق ولا أثر.

³⁰ طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص 12.

³¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م، ص 29.



وقد أكد هذا التلازم البنيوي في السياق المغربي المعاصر محمد عابد الجابري (1935-2010م)، الذي جعل من "نقد العقل العربي" مشروعاً فلسفي المركزي، مُقرّاً بأن الفلسفة العربية الإسلامية لن تنهض من أزمتها إلا بنقد ذاتي جريء يفحص بنية العقل العربي ذاتها من الداخل، ويكشف عن آليات إنتاج المعرفة وعوامل الجمود والحيوية فيها.³²

وإن كان الجابري قد اعتمد أدوات نقدية مستمدة من الإبتيمولوجيا الغربية، فإنه سعى إلى توطينها في السياق الحضاري الإسلامي وإن اختلف عن طه عبد الرحمن في الأساس القيمي والمرجعية الحضارية.

4.2 الحكمة معياراً للنقد البناء في الفكر الإسلامي

إذا كانت العلاقة بين الفلسفة والنقد علاقة بنيوية، فإن الحكمة هي المعيار الذي يضبط هذه العلاقة ويصون النقد من أن يتحول إلى هدم عشوائي أو تشكيك سلبى. وتتجلى هذه الوظيفة المعيارية للحكمة في ثلاثة أبعاد متكاملة:

البعد الأول: الحكمة ضابطة لمسار النقد وغايته؛ فالنقد الذي لا ينطلق من حكمة ولا يستهدفها يتحول إلى مجرد جدل عقيم أو نفي صرف، في حين أن النقد المحكوم بالحكمة يسعى إلى الإصلاح لا الهدم، وإلى التقويم لا التشويه، وإلى الفهم العميق لا المجادلة العقيمة. وهذا ما يميز النقد الإسلامي الأصيل عن النزعات التفكيكية التي تجيد الهدم دون أن تقدم بديلاً.

البعد الثاني: الحكمة صائنة للتوازن بين الثابت والمتحول؛ فالممارسة النقدية المؤسسة على الحكمة تميز بين ما هو ثابت في الموروث ينبغي صونه وتعميقه، وما هو متحول قابل للمراجعة والتطوير.

وهذا التمييز هو بالضبط ما يفتقده طرفا إشكالية الجمود والانفلات معاً؛ إذ يفتقد الأول القدرة على التمييز بين الجوهر والعرض فيقدس ما لا يستحق التقديس، ويفتقد الثاني المعيار الذي يوجه النقد ويصون التجديد من الانزلاق إلى القطعية.

البعد الثالث: الحكمة رابطة بين المعرفة والمسؤولية؛ فالنقد الحكيم لا يكتفي بتقويم الأفكار معرفياً، بل يستحضر الأثر الإنساني والاجتماعي لهذا التقويم، ويحمل صاحبه مسؤولية نتائجه على الفرد والجماعة والحضارة.

وهذا هو البعد الائتماني الذي يصر عليه طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي.

وقد عبر طه عبد الرحمن عن هذه الأبعاد مجتمعة في مفهوم "العقل المؤيد"، أي العقل الذي يعمل في ضوء الوحي والحكمة معاً، فلا ينفصل عن الهداية ولا يتخلى عن المسؤولية، مقدماً بذلك نموذجاً يتجاوز ثنائية العقل المجرد من جهة والتسليم الأعمى من جهة أخرى³³. ويرى أن هذا "العقل المؤيد" هو وحده القادر على أن يكون ناقداً حقيقياً، لأنه يملك المعيار الذي يمكنه من التمييز بين الحق والباطل، والأصيل والدخيل، والثابت والمتحول.

وبالتالي الحكمة عند طه عبد الرحمن لا تنفصل عن الوحي، ولا عن التوحيد، ولا عن القدوة النبوية التي تترجم القول فعلاً أخلاقياً حياً، يتصل فيه النص بالفعل، والعقل بالوحي، والقول بمقتضاه الأخلاقي³⁴.

³² الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، 1993، الصفحة 11-12

³³ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م، ص 29.

³⁴ طه عبد الرحمن، الكتاب والحكمة قرينان لا يفترقان - مقارنة أسمائية لسور القرآن، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 2026،



4.3 الثغرة المعرفية وآفاق فلسفة النقد الإسلامية المعاصرة

يكشف التحليل السابق عن ثغرة معرفية جوهرية في مشهد الفكر الإسلامي المعاصر، تتمثل في غياب نموذج فلسفي نقدي متكامل يجمع بين ثلاثة شروط في آن واحد: العمق التأسيسي المفاهيمي الذي يحدد شروط الممارسة النقدية، والأصالة الحضارية التي تنبثق من الداخل لا تستورد من الخارج، والانفتاح المنهجي الذي يتيح التفاعل مع المستجدات المعرفية دون الذوبان فيها.

وقد سعت المدرسة المغربية المعاصرة إلى سد هذه الثغرة عبر مسارين متكاملين، وإن اختلفا في المنهج والمرجعية:

المسار الأول: مسار طه عبد الرحمن الذي انطلق من نقد الاستيراد الفلسفي الغربي المنفصل عن الهوية الحضارية الإسلامية، وعمل على بناء نموذج فلسفي "اتسماني" يجعل من الأخلاق والحكمة العملية محور التفلسف، رافضاً الفصل بين الفكر والخلق، وبين المعرفة والمسؤولية.

وقد صاغ طه عبد الرحمن هذا المسار عبر ثلاثة محاور كبرى: أولها "فقه الفلسفة" الذي يقرر أن الإبداع الفلسفي مشروط بالتجذر في الهوية الحضارية والإبداع منها لا الاكتفاء بالنقل عنها؛ وثانيها "نقد العقل الأخلاقي" الذي يجعل من الأخلاق معياراً للحكم على الأنظمة الفكرية والحضارية؛ وثالثها "الفلسفة الاتسمانية" التي تقدم نموذجاً للتفلسف المسؤول القائم على الاستخلاف والأمانة.³⁵

المسار الثاني: مسار محمد عابد الجابري الذي انطلق من نقد بنية العقل العربي ذاتها، مستعينا بالمعرفة الفرنسية الحديثة، ساعياً إلى الكشف عن الأنظمة المعرفية التي تحكم الخطاب الفكري الإسلامي وتضبط آليات إنتاج المعرفة فيه.

وقد أسهم هذا المسار في فتح آفاق نقدية جديدة، وإن اعترض عليه بأنه يطبق مناهج غربية على موضوعات ذات خصوصية حضارية.³⁶

وبين المسارين، تبرز الحكمة بوصفها المفهوم القادر على تجاوز التوترات القائمة، لأنها تجمع بين العمق التأسيسي الذي يحدد معايير الفعل الفلسفي النقدي، والأصالة الحضارية التي تجعل هذه المعايير نابعة من الداخل الإسلامي، والانفتاح القيمي الذي يتيح التفاعل مع الحداثة من موقع الندية لا التبعية.

وفي هذا الأفق، تتحدد معالم فلسفة النقد الإسلامية المعاصرة في ضوء ثلاثة مبادئ جوهرية:

المبدأ الأول: النقد من الداخل.

أي أن تنطلق الممارسة النقدية من منطق المنظومة الحضارية الإسلامية ذاتها، مستوعبة أفقها ومقاصدها، قبل أن تفتح على الأسئلة الفلسفية الكونية المشتركة.

وهذا لا يعني الانغلاق على الذات، بل يعني أن يكون الانفتاح على الآخر من موقع هوية متحققة ووعي حضاري راسخ.

المبدأ الثاني: النقد المحكوم بالحكمة؛ أي أن تكون الحكمة _ بمعناها الجامع الذي يربط المعرفة بالعمل والنظر بالغاية والعقل بالمسؤولية _ هي المعيار الناظم للممارسة النقدية، الذي يصونها من الانزلاق إلى التفكيك الهادم أو الجمود المعطل.

المبدأ الثالث: النقد بوصفه ضرورة حضارية. أي أن يفهم النقد لا باعتباره ترفاً فكرياً أو نشاطاً نخويوياً منفصلاً عن الواقع، بل باعتباره شرطاً للنهوض الحضاري وأداة لإعادة التوازن المنشود بين الأصالة والمعاصرة في زمن تتشابك فيه خيوط التراث مع الحداثة والثابت مع المتحول والسلطة المعرفية مع فوضى التأويل.

³⁵ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (1): القول الفلسفي، المفهوم والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص 11

³⁶ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (1): القول الفلسفي، المفهوم والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص 11



تتضح من هذا التحليل التركيبي حقيقة جوهرية: أن الحكمة في الفكر الإسلامي ليست مجرد مفهوم قيمى مجاور للفلسفة والنقد، بل هي الأفق الناظم الذي يمنح العلاقة بينهما معناها وغايتها.

وأن المدرسة الفلسفية المغربية المعاصرة - ولا سيما مشروع طه عبد الرحمن - قدّمت إسهاما أصيلا في تأسيس نموذج فلسفي نقدي يجمع بين العمق التأسيسي والأصالة الحضارية والانفتاح المنهجي، وإن ظل هذا النموذج في حاجة إلى مزيد من التطوير والتعميق والتطبيق على الإشكاليات الكبرى التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر.

الخاتمة

انطلق هذا البحث من إشكالية مركزية مفادها: هل يملك الفكر الإسلامي موارد مفهومية ذاتية كافية لتأسيس فلسفة نقد أصيلة، لا تستنسخ النماذج الغربية ولا تنكفى على الموروث جهوداً؟

وقد أجاب التحليل المفاهيمي المتدرج عبر المحاور الأربعة بالإيجاب المشروط، مقدماً جملةً من النتائج الجوهرية التي يمكن إجمالها على النحو الآتي:

أولاً: إن مفهوم الفلسفة في الفكر الإسلامي لم يتلقَ استيراداً سلبياً، بل أعيد بناؤه ضمن أفق حضاري ومعرفي وأخلاقي مغاير، يتمحور حول مفهوم الحكمة الجامع الذي يخرج الفلسفة من حيز التأمل النظري المجرد إلى فضاء المسؤولية والفعل الإنساني الهادف.

وقد أثبت هذا الإرث المفاهيمي قدرته على توليد نماذج فلسفية أصيلة في كل مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي.

ثانياً: إن الحكمة في اللسان العربي والقرآن الكريم والاصطلاح الشرعي تحمل بنية دلالية متكاملة، تجمع بين الضبط والإتقان والتقويم وإصابة الحق في القول والعمل.

وهذه البنية تجعل منها مبدأ ناظماً شاملاً للفعل العقلي الإنساني، يضفي على الممارسة الفلسفية النقدية مشروعيتها الحضارية ويصوغها من الانزلاق إلى العقل الأداتي المنفصل عن القيم.

ثالثاً: إن مفهوم النقد في التراث الإسلامي، رغم تعدد حقول ممارسته، يشترك في نواة دلالية واحدة هي الفعل التمييزي التقويمي المعلن.

وقد طور هذا التراث منهجيات نقدية متقدمة في حقول الحديث والفقه والبلاغة، تستحق أن تستلهم وتؤطر فلسفياً لبناء نموذج نقدي جامع.

رابعاً: إن الحكمة تمثل الجسر المفهومي الضروري والكافي بين الفلسفة والنقد في السياق الإسلامي؛ إذ تصون الفلسفة من التحول إلى تأمل عقيم، وتضبط النقد من الانزلاق إلى الهدم العشوائي، وتجعل منهما معا ممارسة معرفية مسؤولة موجهة بغاية إنسانية وحضارية عليا.

خامساً: إن المدرسة الفلسفية المغربية المعاصرة، وفي مقدمتها مشروع طه عبد الرحمن الائتماني، قدّمت إسهاما جوهرياً في استعادة هذه الرؤية التأسيسية وتطبيقها على إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مقدمة نموذجاً يتجاوز ثنائية الجمود والانفلات نحو فلسفة نقد أصيلة تنبع من الداخل الحضاري الإسلامي وتنتفع على الأسئلة الكونية المشتركة.

وتبقى جملة من الآفاق البحثية التي يفتحها هذا التأسيس المفاهيمي، أبرزها: دراسة تطبيقية تفصيلية لآليات النقد الفلسفي عند طه عبد الرحمن في تعامله مع التراث والحداثة معاً؛ ومقارنة منهجية بين نموذج الائتماني ونماذج الفكر النقدي المعاصر الأخرى في العالم الإسلامي؛ فضلاً عن البحث في إمكانات تطبيق هذا النموذج الفلسفي النقدي على الإشكاليات الراهنة في الفقه والسياسة والاجتماع والعلوم الإنسانية.

وخلاصة القول، إن فلسفة النقد الإسلامية المعاصرة ليست ترفاً فكرياً ولا استجابة لموضة فكرية عابرة، بل ضرورة حضارية تليها شروط اللحظة التاريخية وتقتضيها متطلبات النهوض، في زمن تتداخل فيه وتشابك حيوط التراث مع الحداثة والثابت مع المتغير.

وإن مفهوم الحكمة، بما يحمله من عمق دلالي وبعد مقاصدي وأفق قيمى، هو خير ما يؤسس عليه هذا المشروع الحضاري الكبير.



المراجع والمصادر:

- إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقى، الطبعة الأولى 2012، بيروت - لبنان.
- ابن الصلاح، مقدمة علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، 1986.
- ابن فارس، معاني اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (اشتملت الإحالات على: فصل الفاء، ومادة حكم، ومادة نقد) [1، 4، 5].
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، 1993.
- الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969.
- حنا الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، أعاد النظر في القسم الأول دكتور عادل الخوري، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هندراوي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2003م-1424هـ.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز.
- شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 1995.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
- طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإثنية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2012.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000م.
- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (1): الفلسفة والترجمة (أو القول الفلسفي، المفهوم والترجمة)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995.
- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1992.
- عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1973م.
- عز دين إسماعيل، مفهوم النقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1975.
- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، 1432هـ - 2012م.
- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.
- محمد حمدي زقزوق، كتاب تمهيد للفلسفة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1994 [1، 3].
- محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م.
- مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى، 2012م.
- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998م.
- مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1959.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1946.