الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام

مقاربة منهجية لفكر محمد أركون

بقلم: د. عمر الزاوي[1]

إذا نظرنا إلى ما ينتج في الفكر العربي المعاصر من كتابات فكرية نقدية، سنكون مضطرين إلى الالتفات إلى فكر نقدي بالمعنى الفلسفي العميق. هو بصدد التشكل في العالم العربي، وهو فكر نقدي يصاغ في أهم أبعاده الأساسية حول الإسلام، والفكر الإسلامي، والتراث العربي الإسلامي، وهو ما يمكن أن نسميه بـ « الخطاب الفكري والنقدي حول الإسلام والتراث ».

ولا شك أن الحديث عن الإنتاج الفكري النقدي في الثقافة العربية المعاصرة يجرنا إلى الإشارة إلى بعض الأسماء الفكرية التي أدلت بدلوها بإغنائها للمشهد الثقافي الفكري النقدي المعاصر. ولا شك أن أسماء تحضر بقوة من خلال كتاباتها وإسهاماتها القوية، نذكر خصوصا تلك التي اختارت موضوعا لها الثقافة العربية الإسلامية في أعمق معانيها: الفكر والفلسفة وعلم الكلام والتصوف والفقه... إلخ بكلمة واحدة التراث الفكري العربي الإسلامي، أما الأسماء التي أسهمت بقراءة وتأويل التراث فهي تختلف باختلاف طبيعة المقاربات معرفيا ومنهجيا، وكذا اختلاف المرجعيات الفكرية والمفاهيمية التي تقف وراء إنتاج كل واحد من هؤلاء.

إلا أنه، ورغم التصنيفات الشائعة، والتي تطرح عادة ثلاث خانات فكرية هي القراءة السلفية، والقراءة الماركسية، والقراءة الليبرالية، فإن اشتراك والتقاء كل هذه النزعات الفكرية حول موضوع واحد هو التراث، يجعل منها تشكل في نهاية التحليل « حركة تراثية »[2] تنشد

---

(١) قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

(٢) محمد علي كيسي: « قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر»، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ط 1، 1989، ص 135

« إعادة إنتاج معرفتنا بذواتنا وذلك بالانخراط الواعي في مشروع حضاري يجسد لحظة النمط النموذجي، على حد تعبير ماكس فيبر. ويملأ فضاءنا ويكون شبكة مرجعية لعلاقاتنا الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والفكرية، ويقطع مع شعورنا بانهيار عظمتنا، وينجز الحدث التاريخي: حدث ميلاد الدولة العصرية من خلال مشروع ثقافي حضاري يكون نموذجها المستقبلي. »(١)

ولا شك أن هذه « الحركة التراثية » تأتي في لحظة تاريخية لها تميزها وخصوصياتها الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، الشيء الذي يجعل منها خطابا ثقافيا وفكريا مشروطا بكل هذه الشروط ومحددا بها.

ولن نبالغ، إذا قلنا أن عرض ودراسة هذه « الحركة التراثية »، هو جزء هام وأساسي في اللحظة الفكرية و « الحركة » نفسها، التي تتسع لاجتهادات وتأويلات وأسماء عديدة ومختلفة منذ الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، مرورا بسلامة موسى، وطه حسين وغيرهم، وحتى الكتابات والاجتهادات المعاصرة مع طيب تيزيني، وحسين مروة، ومحمد عمارة، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وغيرهم.

وعليه وقع اختيارنا في هذه الورقة على جانب من تلك الاجتهادات، وبالتحديد على مفكر هو محمد أركون ، واختيارنا لهذا المفكر قد يعود إلى اعتبارات إجرائية ولكن هناك اعتبار أساسي يقف وراء هذا الإختيار وهو أن أركون هو من بين المفكرين القلائل الذين تناولوا التراث والفكر العربي الإسلامي تحت عنوان نقدي واضح المعالم هو « نقد العقل » من خلال مشروع متكامل تحت عنوان « نقد العقل الإسلامي ».

المفكر، إذن، اجتهد حول شيء اسمه « نقد العقل » موضوعه الإسلام والتراث.. هذا الاجتهاد والتأويل هو نفسه موضوع بحثنا الذي نقترحه هنا، وهو نفسه الذي يشكل ما نسميه « الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام والتراث ».

ولكن ماذا نقصد بـ « الخطاب الفكري النقدي » ؟ .. عادة عندما نقرأ أو نسمع أو نكتب، فإننا نقول مثلا، الخطاب العلمي، أو الخطاب الفلسفي، أو الخطاب الديني، أو

---

(١) نفس المرجع، ص 135.

الخطاب السلفي، أو الخطاب الأيديولوجي أو السياسي.. إلخ، ولكننا لا نصادف أبدا عبارة « الخطاب الفكري » هكذا..

الواقع أن اختيارنا لهذه العبارة هو عملية إجرائية، ولكن أيضا لم نكن نستطيع نعت ذلك الخطاب بالفلسفي مثلا، فهذه قضية قد تجرنا إلى مطبات ومزالق منهجية نظرية ليست هي موضوعنا الآن، كما أنها تطرح عدة أسئلة كبرى مثل : هل هناك فلسفة عربية معاصرة، وهل بالإمكان نعت ما يقدمه وما يكتبه هؤلاء المفكرون بفلسفة؟.

هذه قضية قد ترتبط أيضا بمسألة أخرى هي تصنيف الخطاب، وهي مهمة منهجية وابستيمولوجية في غاية الأهمية والتعقيد، هل نصنف هذا الفكر أو المفكر أو ذاك ضمن خانة التاريخ أم الفلسفة ام السوسيولوجيا.. إلخ؟.

ما يشفع لنا، ونحن نختار هذه العبارة، هو أننا نقرنها بمفهوم آخر هو في غاية الأهمية بالنسبة لورقتنا، وهو مفهوم النقد الذي هو« جزء من الفلسفة التي تبحث مشكلا، أصبح اليوم كلاسيكيا منذ نقد العقل الخالص لكانط، وقيمة المعرفة وخاصة قيمة العقل »(١)

أما الفكر فهو ببساطة الظاهرة المعرفية، أو ظاهرة المعرفة، إنه أيضا إدراك العقل من أجل الفهم ..(٢)

« الفكر النقدي » بهذا المعنى هو خطاب علمي بالمعنى الفلسفي، ذلك أن كل خطاب علمي يروم، ويهدف « عبر تحديد أهدافه ومجاله، وتحديد الأدوات والأجهزة المنهجية والصورية التي يعتمدها، إلى بناء نوع معين من المعرفة »(٣)

---

(١) أنظر مادة « نقد » « Crétique » في :

- Paul foulquié: Dictionnaire de la langue philosophique, éd: puf paris 1982 p: 143

(٢) أنظر مادة « فكر » « Pensée » في :

-André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie éd: puf paris 1983 p: 752.

(٣) عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون: « المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية »، دار ثوبقال، الدار البيضاء،ط I، 1986، ص 43.

ولكن ما المقصود بالخطاب هنا؟ نحن نعلم أن هذه الكلمة هي مفهوم ألسني أصلا، فهي تعرف عند اللسانيين على أنها الكلمة التي تعوض أو تقوم مقام « الكلام » بالمعنى الذي يحدده فردنان دي سوسور في دروسه (١) والذي يقابل بالطبع « اللغة » ضمن نفس الثنائية (كلام / لغة) التي يضعها سوسور دائما..

ولكن إذا اعتمدنا هذا التعريف وتوقفنا عند حدوده، فإن « تحليل الخطاب » يصبح غير ذي معنى، ذلك أننا لسنا بصدد « كلام » هنا، بل بصدد فكر، نصوص، متن (Corpus) .

يجب الانتباه مع أحد الباحثين أن مفهوم الخطاب يفتقد إلى إطار نظري قار، يجعل منه موضوعا تصعب الإحاطة به وتطويقه نظريا ومنهجيا، الشيء الذي يدفع بالكثير من الباحثين إلى جعله مرادفا لـ « المنطوق » (énoncé) أو النص (texte) (٢)

أما بالنسبة لنا نحن، فإننا نقترح المرادف الأخير، ذلك أننا فعلا أمام نصوص تشكل خطابا علميا، أو بعبارتنا « خطابا فكريا نقديا ».. وما الخطاب العلمي إلا « خطاب نظري يمكن تصوره كبنية تفسيرية تربط عددا من الظواهر بعدد من المفاهيم والمسلمات والمبادئ عن طريق جهاز استنتاجي أو أكسيومية. وتمثل مجموعة الذوات التي تقدم بواسطتها التفسيرات، والتي لا يمكن استخلاصها من ذوات أخرى في البنية الاستنتاجية أنطولوجيا الخطاب. وتتحدد البنية التفسيرية بصفة أدق بالنظر إلى مجال البحث ومجال التفسير ومجال الاحتجاج » (٣)

قد لا نبالغ إذا ما طرحنا منذ البداية صعوبة الاقتراب من فكر محمد أركون، خصوصا في جانبه الأداتي والمفاهيمي والمنهجي، ذلك أننا بصدد نص أو نصوص متعددة تنتقل بالقارئ من فضاء إلى آخر.

---

(١) أنظر:

- F, de saussure: cours de linguistique générale éd: payot paris 1983.

(٢) أنظر الدراسة الهامة حول« الخطاب » :

- Dominique Maingueneau: initiation aux méthodes de l'analyse du discours problèmes et perspectives éd: Hachette paris 1976 P: 5-11.

(٣) عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون: « المنهجية.. » مرجع سابق، ص 43.

لنقل أننا أمام استراتيجية محكمة، يختلط فيها الاستعلاء المعرفية والمنهجية، إلا أنها تتكأ على ثابتين اثنينن نغامر بالقول أنهما التفكيك والتأويل. لسنا بعد بصدد دراسة المنهج والمفهوم عند أركون، ولكن ما نريد أن نثبته هو أن استراتيجية الخطاب الأركوني تذهب بعيدا في استشفاف ما وراء النص واللغة لاستكشاف الفكر والقواعد التي تحكم هذا الفكر، وكذا المسكوت عنه ضمن ثناياه.

إننا نريد فقط إنتاج قراءة ما لخطاب نعتقد أنه ينطلق من استراتيجية تعتمد التأويل والتفكيك، وكلاهما يحيلان إلى المفهوم والمنهج، ولكنهما أيضا يشكلان في اعتقادنا صلب المشروع الفكري النقدي عند أركون، ذلك أن التأويل هو « مشكل منهجي، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى.... فـ« التأويل » بالمعنى العربي هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية، هي المنهج الفلسفي الأصيل الذي يؤدي بدوره إلى قواعد أخرى هي التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى العام (١)

واستراتيجية التأويل عند أركون تتسع لتشمل مواقع أخرى في الممارسة الفكرية والنقدية المعاصرة، وهو بذلك (أي التأويل) يتحول إلى تقنية للحفر في الوثائق والنصوص والكشف عن مكنوناتها ومكبوتاتها، التأويل في هذه الحالة يتحول من ممارسة إلى نظرية بمعنى آخر إلى استراتيجية محكمة لها أدواتها وأهدافها ومشروعيتها النقدية، لنرى مع باحث عربي آخر، كيف تتحدد هذه العملية التي أصبحت تشغل الفكر النقدي والفلسفي الحديث والمعاصر « تذهب ممارسة التأويل كمصطلح تقني إلى النصوص، إلى المنتج المكتوب، وقد توسع دائرتها فتنطلق إلى كل ما هو منتج ثقافي. بينما تتوجه نظرية التأويل حديثا ، وخاصة كما يحددها غادامير، إلى ما وراء المنتج النصي أو الثقافي. إنها تعتمد التفسير، ولكنها لا تنحل فيه وحده. ذلك أنها تعتبر نفسها أكثر من منهج في الفهم. أي أنها ليست نظرية في المعرفة وأدواتها. لأنها هي البحث في الفهم عما يحقق الفهم في أشمل أطره، أو فيما لا يحدده أي إطار» (٢)

---

(١) د. عبد القادر بشته: « المعاني الفلسفية للفظ العربي (تأويل) »في « المجلة التونسية للدراسات الفلسفية »، العدد الرابع، جوان 1985، تونس، ص 74 – 84.

(٢) مطاع صفدي : « استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية » مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١ ، 1986، ص 223.

والتفكيك هنا هو استراتيجية في المنهج والنقد، ذلك أن مشروع أركون هو مشروع تفكيكي بالأساس، إذا كان التفكيك « يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق، يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها »(١)

من خلال هذا التصور نحاول الإقتراب في هذه الورقة من فكر أركون ومشروعه « نقد العقل الإسلامي »، للكشف عن منهجية ومرجعية هذا الخطاب.

وهنا لا يمكننا الحديث عن المنهج أو المناهج دون معرفة طبيعة الموضوع؛ تلك مسلمة فلسفية تبقى ثابتة وضرورية. ونضيف هنا، ونحن بصدد الحديث عن المنهج عند أركون، ان الأدوات الإجرائية والمناهج المتعددة في مشروع « نقد العقل الإسلامي »، ليست في النهاية سوى طريقة في التأويل والإقناع، أو لنقل أسلوب في الكشف والفهم والإفهام والتفسير. فمثلا « سخر السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، واستغل أفلاطون ضروب الحوار والجدل، وقص الأساطير وضرب الأمثال، وحاول ديكارت أن يستخلص منهاجا كليا يصبح مفتاحا للإكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم، واعتبر « لوروا » أن الفلسفة تكاد أن لا تكون سوى منهاج وأن الفكر يستطيع أن ينفذ، مع مر الزمان. »(٢) ضمن هذا التصور بالذات نأتي إلى دراسة مسألة المناهج في مشروع وفكر أركون، وهي مسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بالإستراتيجية التي يعتمدها هذا المفكر ذلك أن « استخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم اجتماع وانثروبولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجذيره فيها . »(٣) ولابد من الإشارة أيضا أن المجهود النقدي والمنهجي الذي يبذله أركون

---

(١) عبد الله ابراهيم: « التفكيك: الأصول والمقولات.. » منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 45.

(٢) د. الطاهر بو عزيز: « المناهج الفلسفية » المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1990. ص 11.

(٣) محمد أركون: « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 26.

يتوجه إلى عدة مواقع في العقل الإسلامي وعلى رأسها التأويل والتفسير للنصوص وخصوصا القرآن الكريم، وهي. جهود تأخذ طابعا تعدديًا من الناحية المنهجية والمفهومية والإجرائية. فهو يقول: « إن كل هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشري، وبالتالي فينبغي أن نعلم، هنا، أنه عقل تعددي، لأن كل مدرسة أو كل مذهب راح يعتمد مجموعة من المسلمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشتغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جيدا »(١)

من هنا تأتي مشروعية التعدد المنهجي التي يسلكها أركون. ذلك أنه يمكن أن نتيقن من أن تعدد المناهج، في أي مستوى تعمل فيه هذه المناهج، لا يمكن أن يسيء إلى وحدة العلم.... إن العلم، بتغييره لمناهجه، يصير منهجيا أكثر، فنحن في عقلانية دائمة »(٢)

الحديث عن المنهج عند أركون ينقلنا، أو يجب أن ينقلنا إلى قضية هامة تمثل الحافة المنهجية التي على أساسها يقيم الباحث صرح خطواته الإجرائية ومقاربتها ككل، ويجب الانتباه هنا أننا بصدد إبداع منهجي أصيل. ذلك أن أركون يحاول تأسيس مقاربة علمية ومنهجية يدعوها بـ « الإسلاميات التطبيقية »، ليواجه بها ما يسميه أيضا « الإسلاميات الكلاسيكية ». يقول أركون: « لنلاحظ فقط أن الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات، كانت قد خضعت، قليلا أو كثيرا، للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: « أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه ».. "إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تصحح هذا الوضع..."(٣)

ولكن ما هي « الإسلاميات التطبيقي »، وما هي مهامها كمنهج وطريقة؟ يقول صاحبها: « إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها، من وجهة نظر ابستيمولوجية (معرفية)، فإن

---

(١) محمد أركون: « الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد » ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي، لندن، ط I، 1990، ص 235.

(3) Bachelard; (G) : l'engagement rationaliste, paris : Puf 1972 P 42 – 43.

(٣) أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » مرجع سابق، ص 54- 55.

الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان)، كما ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة ».(١)

وضمن نفس المنطق والتصور المنهجي، والذي هو « الإسلاميات التطبيقية » كما حددها المفكر أعلاه، يحدد أركون عمليته المنهجية التعددية عبر خطوتين أساسيتين، وهما لحظة النقد التاريخي ثم لحظة النقد الفلسفي، فيقول: « المنهجية التي أركز عليها وألح على ضرورتها وأهميتها تتمثل في قول ما يلي: قبل أن نشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل ولذلك التراث، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن ... وإذن فإن العملية تخص الماضي وتتركز على إضاءة الماضي، وبالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف... والمؤرخ الحديث، في ما يقرأ ويتفحص هذه الأخبار والأحداث الماضية، يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها. ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكل خطوطه ومحاوره وحدوده العامة (٢)

نلاحظ في هذه المرحلة المنهجية تركيز أركون على استخراج نظام الفكر (épistème) الخاص بالحقبة الكلاسيكية القروسطية، وهي عملية حفرية (archéologique) تاريخية بحتة، فهو مثلا كلما يقرأ كتابا في علم الفقه أو الكلام، فهو يتساءل فورا عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصر ذلك الفقيه أو المتكلم. يقول أركون : « أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه وبالشكل الذي يمكنني من موضعة عمل اللاهوتي إبستيمولوجيا ومعرفيا. أقصد تقييم عمله التيولوجي بالقياس إلى أنماط المعرفة السائدة في عصره وأدوات المعرفة السائدة في عصره. وهكذا أتوصل شيئا فشيئا إلى اكتشاف حدود المعرفة السائدة في عصره وإمكانيات هذه المعرفة التي لا يمكنه أن يتعداها. » (٣)

---

(١) أركون « تاريخية الفكر.. » نفس المرجع، ص 57.

(٢) أركون « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » مرجع سابق ص 238.

(٣) أركون « الفكر الإسلامي.. » نفس المرجع ص 239.

أما اللحظة المنهجية الثانية، والتي تأتي بعد اللحظة التاريخية فهي اللحظة الفلسفية.. لحظة التقويم الشامل، ولكن حتى هذه اللحظة تتداخل مع اللحظة السابقة، ذلك أنه « حتى اللحظة التاريخية من عملية النقد الكبرى تحتوي ضمنا على عناصر ويدور من النقد الفلسفي. »(١)

ضمن هاتين اللحظتين التاريخية والفلسفية، تتداخل، أو يجب أن تتداخل مع أدوات أخرى إجرائية ومنهجية تنتمي إلى علوم أخرى، فهذا التداخل المنهجي والمعرفي يكتسب أهمية بالغة بالنسبة للممارسة الفكرية النقدية، ذلك أنه على الفيلسوف بهذا المعنى أن يمارس منهجيات وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية.. يقول أركون عن هذا التداخل والتعدد: « قمت بدراسات ألسنية وتاريخية وأنتروبولوجية، وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج ... إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية. ولي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة. »(٢)

نكرر مرة أخرى أن سمة التعدد المعرفي والمنهجي في فكر أركون هي علامة بارزة، تجعل من الخطاب الفكري النقدي آلة متعددة الاختصاصات ومتنوعة الاستعمال، وهي في النهاية موقف وخيار معرفي بحت ذلك أن « المثاقفة المنهجية المعرفية، داخل دائرة الأبحاث العلمية { هي } من أجل مزيد من توليد المعاني والرموز في أفق بلا حدود. »(٣)

والعملية المنهجية هنا ترتبط بعدة رهانات واستراتيجيات هي من باب « سياسة المعرفة » (économie politique du savoir). فاليونانيون قديما كانوا يعلمون جيدا أن المفكر لا يفكر انطلاقا من نوايا وإرادة طيبة، وإنما بفعل قوى تضغط عليه وتدفعه نحو التفكير.(٤)

---

(١) نفس المرجع ص 239.

(٢) نفس المرجع ص 250- 251.

(٣) كمال عبد اللطيف وآخرون: « إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الانسانية » دار ثوقان، ط1 1987 ص 49.

(٤) أنظر: عبد السلام بن عبد العالي: « نحو سياسة للمعرفة » في « إشكاليات المنهاج... » نفس المرجع، ص 09.

والاستراتيجيات التي تقبع وراء الخيارات المنهجية والإجرائية عند أركون هي بضغط من موقف ابستيمولوجي ومعرفي منخرط تمام الانخراط في مفهوم و« مهام المثقف العربي المسلم»، من أجل إنتاج المعنى والتأويل. وبضغط من الموقف نفسه تنطرح إشكالية المفاهيم ونقلها في ارتباطها بمسألة المنهج والمعرفة عموما في تداخل واختلاط .. « وإذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج، وأدواتها المفهومية، والمصطلحية وقوانينها، في مجالات المعرفة المختلفة، مسألة إيجابية ومخصبة، فإن الاستمرار في إنجاز عمليات النقل المفاهيمي، تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر، لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية، والإبستيمولوجية، التي تتولد عن عمليات النقل والاستعارة. »(١)

وهنا لابد من الانتباه إلى أن مسألة المنهج وما يرتبط به من أدوات ومفاهيم إجرائية، تحيل بشكل قوي على قضية أخرى هي هنا المرجعيات الفكرية والثقافية لهذا الفكر أو المفكر أو ذاك.

وعندما نطرح سؤال المرجعية والأطر المعرفية والنظرية التي تقف وراء فكر أركون، فإننا لا ندشن قولا جديد، إن سؤال المرجعية هو نفسه سؤال المفهوم والمنهج. إنه سؤال اجرائي يتعلق بماهية الخطاب الذي نحن بصدده.

من الواضح أننا أمام خطاب يستمد مشروعية القول من كل تلك الإنتاجات النظرية والمنهجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة من ألسنيات وعلم نفس وتاريخ وفلسفة ...الخ ولكن واضح أيضا أننا أمام خطاب « إبداعي » لا يقولب نفسه ضمن سياج شبه نظري باهت، بل يبحث له عن دعائم في مرجعيات مختلفة ومتعددة، وعلى رأسها المرجعية العلمية الحديثة والمعاصرة، وأيضا وهذا مهم، المرجعية التراثية العربية الإسلامية.

وأركون يعلن بوضوح أنه لم يتأثر أبدا بفكر مفكر أو فيلسوف غربي، بقدر ما هو تعامل نظري ومنهجي لا يرقى أبدا إلى أي مستوى عاطفي أو حميمي. بل هو تفتح معرفي ضروري لكل فكر حر مبدع.. ولكن بالمقابل يعترف وبقدر كبير من العاطفة والحميمية عن توحد روحي شبه صوفي في التراث العربي الإسلامي. إنه يستعمل قاموسا من الحب والعاطفة الجياشة،

---

(١) كمال عبد اللطيف: مرجع سابق، ص 48.

فيقول: « إنه لم يؤثر علي أي مفكر بعينه، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثر على مساري الفكري أو يوجهني ويسيطر علي. بعضهم سيطر عليه ماركس، والبعض الآخر نيتشه، البعض الآخر فرويد.... والبعض الآخر هيجل أو كانط... إلخ أما أنا فلم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات. وقد كنت باستمرار أذهب من هذا العلم إلى ذلك، ومن هذه المنهجية إلى تلك. لم أتأثر بالأشخاص، إذن، اللهم إلا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مر السنوات: أبو حيان التوحيدي... أشعر من الناحية العاطفية والشخصية بالكثير من أواصر المودة والقربى مع أبي حيان التوحيدي... هو أخي التوأم هو أخي الروحي، أخي في الفكر. إني أحبه، أحب هذا الإنسان، أحبه كشخص. هكذا تجد أنه إذا ما سألتني عن شخص أثر علي، أو بالا حرى عن شخص أشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فإني أقول لك: التوحيدي. يمكنهم أن يحرقوني معه فلا أعترض! .... »(١)

فضلنا أن نسوق هذه العبارات المشحونة لنلمس معا طبيعة الخطاب الأركوني، أو لنقل بنيته وهويته.. ولا شك أن اعترافات كهذه، لا يمكنها إلا أن تعمق الانطباع الذي يأخذه القارئ عن فكر أركون لأول وهلة. إنه فكر منغمس في الحداثة الفكرية والمعرفية حتى أخمص القدمين. ولكنه، أيضا، فكر يستمد نوره ومشروعيته من تراثنا العربي الإسلامي في جميع تجلياته.. وهو بهذا المعنى (أي فكر أركون) يرفض كل انغلاق، أو انخراط في صراعات مذهبية، تنتصر للتراث أو للحداثة.. إنه فكر يتوخى النقد. وهو بذلك ينخرط تماما في ما يمكن أن نسميه « التاريخ النقدي للأفكار ».. إنه فكر يقول عن نفسه: « إني أتموضع في نقطة المؤرخ الذي يريد أن يسبر التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها، وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط وسياقات اجتماعية متغيرة ومتحولة بطبيعة الحال. »(٢)

يبقى النص والخطاب الأركوني مفتوحا على مصراعيه في عملية متواصلة وغير منقطعة هي « نقد العقل الإسلامي »، ولكن يجب التنبيه إلى أن هذا الخطاب هو في ارتباط والتصاق دائم مع استراتيجية لا تكاد تفصح عن ذاتها إلا وتعود للإفصاح مرة

---

(١) أركون : « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » مرجع سابق ص 253 - 254 - 256.

(٢) أركون : « الفكر الإسلامي.. » نفس المرجع ص 245.

تلو الأخرى أنها استراتيجية نقد بالمعنى الفلسفي للكلمة سواء سمينا ذلك النقد بـ « نقد العقل » أو « نقد التراث » أو نقد التاريخ أو الواقع . وغيرها، فهي في النهاية كلها تحيل إلى المفهوم، والمنهج، والنظر الفلسفي، والتأويل والقراءة، والنقد.