

التاريخية : من فلسفة التاريخ إلى منهج استدلال

فكر "محمد أركون" أنموذجاً

د/ قدور عمران

المدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة-

Résumé

La critique moderne a apercevoir plusieurs méthodes d'analyses ou les sources et les origines de ces méthodes sont de nature philosophique et scientifique.

Le concept de l'**Historisme** est toujours ambigu et vague ; pour cette raison nous avons consacré cette étude pour clarifier son ambiguïté et pour l'illustration des conditions de sa manipulations dans l'analyse.

Nous avons choisis Mohamed AIKOUN comme penseur et philosophe a des ambitions pour pratiquer l'historisme pour étudier l'héritage de la pensée arabe et musulmane surtout le Coran.

Nous avons terminer cette étude en exposant les critique des opposants de l'historisme, ou nous somme arrivé a un résultat final que l'historisme doit rejoindre les autres sciences pour participer à la lecture moderne de notre patrimoine.

مقدمة:

إنّ "التاريخية" وإن كانت مشتقة من التاريخ ، فهي تختلف تمام الاختلاف عن التاريخية ، حيث أنّ التاريخية ترتبط بعمل المؤرخ والسياسي الذي يتتبع حصول الوقائع في مكان

وزمان معيّنين ، أي إنّ الأحداث التي يؤرّخها تمثّل حقائق واقعيّة حصلت بالفعل واكتسبت صفتها الموضوعيّة والتاريخيّة لهذا السبّب ، ومن نقطة انتهاء المؤرخ يبدأ التاريخاني الذي لا يهتم إلا بالتفاصيل فيخضعها للاستقراء للوصول إلى التعميم. والتاريخانيّة حينذاك تصبح بمثابة الوجه الآخر لفلسفة التاريخ، تركّز على كشف قوانين التّطور والتغيّر الاجتماعي ، وفهم التبدّلات الحضاريّة الكبرى في تاريخ الإنسان.

إنّ المؤرّخين يرگزون جهودهم في سرد الأحداث العظيمة في تسلسلها الزمني المنتظم من أقصى نقطة في الماضي السحيق إلى الزّمن الحاضر ، على أن يكون المؤرّخ متّصفاً بالحياديّة والنزاهة ، ويتجرّد من الذاتيّة والانطباعيّة ، وأوّل من أدخل النّظر الفلسفي للأحداث التاريخيّة ابن خلدون ، حيث حوّل التاريخ السياسي إلى تاريخ حضاري تهتم به الفلسفة بما يتجاوز عمل المؤرخ الذي يبحث عن الأسباب الخاصة للظواهر الفرديّة التي لا تتكرّر في التاريخ وتتصف بالضرورة والخصوصيّة.

أما "التاريخانيّة الجديدة" New historicism فهي مدرسة من مدارس النقد ، وقد جاءت هذه المقاربة النقديّة استناداً إلى فرضيّة أنّ العمل الأدبي أو أيّ عمل فكري ينبغي أن يكون نتاج زمان ومكان وظروف أكثر من كونه نتاج عمل منفرد في خلقه، فكانت بمثابة ردّة فعل ضدّ النّظريّة النقديّة الحديثة في تحليلها الشكلي للنصوص ، والتي كانت محلّ اهتمام جيل جديد من القراء من

منظور آخر ، وبخاصة أولئك الذين نشأوا في ظلّ سيطرة البنيوية وما تلاها من مناهج النقد المحايت ، تلك المناهج التي تعاملت مع النص باعتبارها دائرة مغلقة يُدرّس بمعزل عن الظروف المحيطة به¹.

لقد حاول التاريخانيون الجدد فهم العمل(النص) من خلال سياقه التاريخي، وفهم التاريخ السياسي والثقافي من خلال فهم النص، والذي يقود إلى علم جديد هو "تاريخ الأفكار". وقد نهل هؤلاء التاريخانيون من فلسفة "ميشال فوكو" التي تستند إلى دراسة حدود المعرفة الثقافيّة الاجتماعية ، ودراسة مجموعة متنوعة من الوثائق من أجل فهم الاستيمية لفترة ما ، وبالتالي ، تهدف التاريخانية إلى فهم العمل أو الأثر ضمن سياقه التاريخي مع التركيز على التاريخ الثقافي والانفتاح على تاريخ الأفكار².

إذا كانت التاريخانية بهذا المفهوم فإنها تجد نفسها أمام تساؤلات مشروعة يطرحها الدارسون والنقاد ، ونحن بدورنا نسوقها في هذا المقام ، ومن أبرز هذه التساؤلات :

- ما مدى نجاعة التاريخانية في تحليل النصوص سواء أكانت نصوصا مقدّسة أو نصوصا أدبيّة أو غيرها من أنماط النصوص؟
- هل التاريخانية هي تأريخ للفكر و الأدب أم هي فهم لهما؟

- هل يمكن أن نصل بآلياتها إلى إعادة قراءة التراث الديني والأدبي قراءة حداثة؟
- ما هي الحدود التي تفصل بين التاريخانية وفلسفة التاريخ؟
- هل هي منهج أم رؤية فكرية إيديولوجية؟

نحاول في هذه الدراسة أن نحيط بهذه التساؤلات علناً نزيل اللبس الذي يحيط بهذا المفهوم النقدي المعاصر من أجل إنارة درب القارئ للولوج إلى كنهه ، ورأينا أن نركّز على رؤية الفيلسوف "محمد أركون" في دعوته إلى الأنسنة ومنها إلى التاريخانية من أجل إعادة قراءة التراث قراءة علمية محايدة تستثمر المعارف الإنسانية في فهم الظواهر الفكرية.

من فلسفة التاريخ إلى التاريخانية:

مصطلح "التاريخانية" يحيط به غموض أدى في الكثير من الأحيان إلى طرح تساؤلات أضفت عليه نوعاً من الإيديولوجيا المغلفة برؤية فلسفية ميتافيزيقية وجعلته بعيداً عن مجال التطبيق والممارسة والتحليل . يقول "محمد أركون" : إنّ "التاريخانية" هي من المصطلحات التي تثير مناقشات لا تنتهي إلى الحدّ الذي تصبح فيه عصية على الاستخدام ، إنّ معظم التعريفات التي أعطيت لها إيديولوجية³.

ويجمع الكثير من الباحثين على أنّ "التاريخانية" تمثّل الوجه الآخر لفلسفة التاريخ ، وهدفها كشف قوانين التطور والتغير الاجتماعي والذي كان حكراً على المؤرخين أنفسهم في وصف

الماضي. فإذا كان المؤرخ يسرد الأحداث بتسلسلها الزمني المنتظم من أقصى نقطة في الماضي السحيق إلى الزمن الحاضر ويعرضها من دون تمحيص أو نظر فلسفي ، فالتاريخاني يركّز جهوده على تحديد العلة النهائية، أي ما يتجاوز الخاص والفردى في التطور ومسيرة الحضارة الإنسانية لاستخلاص ما هو عامّ وكيّ وما هو متكرّر من الأحداث والوقائع للوصول إلى ماهية ثابتة أو مبدأ مفسّر لحركة التاريخ⁴.

وتصرّ التاريخانية على أنّ هذه القوانين المستتبطة من حركية التاريخ علمية بالمعنى الخاص للعلم ، وتتميّز عن غيرها من قوانين العلم الطبيعي بفاعليتها ومضمونها المعرفي الاجتماعي ، إنّ قوانين التاريخانية في حقيقتها قوانين ذاتية مسقطة إسقاطاً من العقل التاريخي على الواقع الموضوعي⁵.

حاول الباحثون ربط التاريخانية بالابستمولوجيا باعتبارها ذات أبعاد علمية ومعرفية ، والابستمولوجيا تتقاطع مع التاريخانية كون كلّ منهما تعرض أحياناً لظهور النظريات العلمية والاجتماعية ، وهي الدراسة التي تجمع بين تاريخ العلوم وعلم اجتماع المعرفة ، وعلوم أخرى ، وهذا مرجعه وجود شروط تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية وروحية وبيئية منتجة للنظريات المعرفية .

أما فيما يخص المعرفة العربية الإسلامية فبال تأكيد كان لها نظامها الاستمولوجي الخاص بها في توليد المعرفة ذات النسق الإسلامي وفي الاستدلال عليها لإثبات صحتها ، وقد التفت المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى ضرورة تأسيس ما يصطلح عليه بالنظام المعرفي الإسلامي الذي يعادل الاستمولوجيا عند الغرب⁶.

إن انتساب التراث إلى الماضي يفترض أن تتحدد علاقته بالتاريخ ، بمعنى قراءته من منظور تاريخي لتحريره من اللاتاريخية ، ومن اللازمي إلى الزمني ، ومن السكون إلى الحركة ، ومن الاحتباس في الماضي إلى الانطلاق به نحو الحاضر والمستقبل . والتاريخانية هي أيضاً قراءة التراث في سياقاته التاريخية ، وطبيعة ظروفه ووضعيته ، وكيفية تكويناته وتشكلاته بالشكل الذي يوفّر لنا القدرة على توصيفه وتحديدته ، والكشف عنه والتعريف به ، وبالتالي القدرة على تفسيره وتعقله وإدراكه بصورة موضوعية وعلمية⁷.

التاريخانية والأنسنة:

التاريخانية سواء كانت فلسفة أو علماً أو رؤية إيديولوجية فإنها مرتبطة بمصطلح آخر قريب منها هو الأنسنة . ومصطلحات "النزعة الإنسانية" و "الأنسنة" و "الإنسانية" تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي "Humanisme" والذي

يُشتقّ من اللغة اللاتينية وتحديداً من كلمة "Humanistas" والتي تعني في اللاتينية "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميّز عن سائر الحيوانات"8.

وقد ارتبط ظهور الأتسنة أو المذهب الإنساني عموماً بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ، حيث بدأ التحوّل في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان ، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل، وفي هذا السياق بدأ رفض فكرة التوسّط بين الله والإنسان ، وجعل علاقة الإنسان بالله مباشرة ، كما تمّ رفض احتكار تفسير الكتاب المقدّس وإعلان حرية الإيمان9.

والأتسنة حسب "محمد أركون" تعني ما يلي : " وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعترّيها النقص ، أي تلمّ بكلّ شيء ، إنّها ثقافة تحتوي على كل المعارف والعلوم ، وتتجسّد في شخصيات تتميّز بالأناقة المرهفة ، والرّي الحسن، واللياقة المهذّبة ، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية ، باختصار إنّها تتميّز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك ، وهي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الإمكانيات المعنوية والثقافية للفرد ومساعدته على التفتّح والازدهار"10.

وفي أطروحته الموسومة بـ"نزعة الأنسنة في الفكر العربي -جيل مسكويه والتوحيدي" انطلق أركون من قناعة مفادها أنّ الأنسنة في الثقافة العربية الإسلامية كانت سابقة على النزعة الإنسانية في الغرب والتي ظهرت كما أسلفنا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حيث أنّ العالم العربي كان قد عرف تجربة الأنسنة بشكل واضح في القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي مع مسكويه والتوحيدي.

وفي الكثير من أعماله الفكرية يربط محمد أركون مصطلح **التاريخية** بمصطلح **الأنسنة** ، والمصطلحان في رأينا متقاربان إن لم نقل بأنّ التاريخية فرع من فروع الأنسنة حيث أنّها لا تعدو أن تكون ظاهرة علمية إنسانية ، ويسجّل بأنّ كلمة التاريخية ظهرت للمرة الأولى في مجلة "نقد" **Critique** في 06 أبريل 1872 ، والأمر يتعلّق حاسبه بصياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدّث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكّل مجموعها مصير البشرية ، وبهذا المعنى فإنّ مصطلح **التاريخية** يفيدنا في تأمل **التغيّر Le changement** والتفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة والقيمة والملكية¹¹.

التاريخية هي شيء يخص الشرط البشري ، وهذا ما اكتشفته الممارسة التوسعية للتاريخ النقدي بصفته علماً شاملاً داخل العلوم

الاجتماعية ، فالتاريخية تنصّ على أنّ : " البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغيير مستمر داخل الزمني، وبالتالي فلا يمكن فصله عن التاريخية بصفتها صيرورة لكلية العالم ، أي : التاريخية = الزمنية = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم ومؤسساته وعقائده وأخلاقه على الرغم من أنّ المؤمنين يظنونها ثابتة "12.

ما يلاحظ في فكر محمد أركون أنّه استوعب في تحليله التاريخي الكثير من العناصر التي أنتجها الفكر الغربي ممثلاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية بداية من المنهجية الفيلولوجية إلى التاريخية الوضعية ، ويقراً الإسلام والتراث العربي الإسلامي على ضوء ما تقدّمه له هذه العناصر من آفاق معرفية وتوجيهات معنوية.

الاستدلال التاريخي عند "محمد أركون":

كان الفيلسوف الهولندي "سبينوزا" هو المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدّسة في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بيّن أن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لملكات التصديق أو الرفض الواقعيين ، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي أسطوري، فأسس "سبينوزا" بذلك البحث الفيلولوجي، أي- التاريخي اللغوي- المضبوط، وفرّق بين الحقيقة كما يراها الدين و تراثه، و بين معنى النص و مضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع13.

و استمر النقد التاريخي للنصوص المقدسة حتى القرن 20 حيث انتهى عند "بيرنهوفر" إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، و اعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على واقع الخيال الأسطوري لعصرها14.

فالنقد التاريخي للنص المقدس لا يسلم بأي معطى ديني سابق على النص يفهم النص من خلاله، و إنما يفهم النص و يُفسّر من خلال إخضاعه للتاريخ و المجتمع، فالواقع سابق على النص، و النص يدعن للواقع15.

و يسعى "أركون" إلى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام و النصوص التأسيسية، أي القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، و السيرة النبوية بنفس الكيفية التي طبق بها النقد التاريخي على المسيحية و على الكتب المقدسة في أوروبا، لعل هذا العمل يؤدي إلى نفس النتائج التي عرفتتها أوروبا16.

أي أن "أركون" يريد أن يطبق على القرآن و على التراث بشكل عام ما طبق على الإنجيل من مناهج تاريخية لأن المقارنة هي أساس الفهم و العلم.

و النقد التاريخي المعاصر للنصوص المقدسة في أوروبا يهتم ببحث صحة تلك النصوص إلى من تتسب إليهم، كما يهتم ببيان العلاقة بين تلك النصوص و بين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت

فيها تلك النصوص، أي أن هدف النقد التاريخي للنصوص هو مسألة الدين بالأساس¹⁷.

و يعيب "أركون" على الباحثين العرب المعاصرين عدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للنص المقدّس، و عدم نسجهم على منوال الغربيين في تعاملهم مع النصوص المقدسة، و نذكر "طه حسين" الذي اهتم بالاستعادة النقدية للتراث الديني لكي يزحزح المناقشة عن أرضيتها السابقة نحو دراسة الأطر الاجتماعية الثقافية الخاصة بالقرنين الأول و الثاني الهجريين.

و بالتالي فإنّ النقد التاريخي للنصوص المقدّسة لم ينجز بعد في الثقافة العربية الإسلامية، و ما أنجز منه مازال ضعيفا و نادرا و لم يبلغ هدفه بعد.

و يفسر ذلك "أركون" بالعقبات النفسية و الإكراهات السياسية التي تحول دون إنجاز هذا العمل، ذلك أن النقد التاريخي المطبق على القرآن و الحديث و الفقه و الذي طبّق سابقا على الشعر الجاهلي كان قد أثار و لا يزال يثير حتى الآن ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر أنه مهدد في حقائقه المطلقة و قيمه المحورية¹⁸.

إلا أنّ "أركون" يريد الدّفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه لأن هذا النقد آت آجلا أو عاجلا، لأنه وحده يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرحا إشكاليا بالاستناد إلى التوجيهات التي فتحتها العلم المعاصر، أي طرحه خارج نطاق أية أسبقية ثيولوجية، و ذلك طبعا ما

يرفضه الخطاب الأصولي الذي هو امتداد للخطاب الثيولوجي القديم،
كما يرفضه الخطاب الإيديولوجي الرسمي¹⁹.

و قبل أن يشرع محمد أركون في تطبيق النقد التاريخي على الإسلام
يحدد أهم مسلمات التراث الإسلامي الصحيح التي تقدم نفسها على أنها
مسلمات مطلقة في صحتها و أهم هذه المسلمات:

- الصحابة معصومون، و قد نقلوا بحرص و أمانة علمية
النصوص الصحيحة و الوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد
(ص).

- لقد واطبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس
الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.

و بهذه الكيفية يرى أركون تشكل هيبة التراث و سيادته بعيدا عن كل نقد
تاريخي²⁰.

مكانة المعرفة التاريخية و وظائفها:

بداية يطرح السؤال التالي نفسه بإلحاح: ما هي المكانة التي تحتلها
المعرفة التاريخية النقدية في النظام التعليمي في كل بلد من البلاد التي
تتخذ الإسلام ديناً للدولة؟ أي كيف تدرس هذه البلاد الإسلام في برامجها
التعليمية بوصفه ديناً و نظاماً فكرياً و نتاجاً ثقافياً؟ و ما هي الوظائف
التي يمكن تحديدها للبحث التاريخي و لتعليمه في مجتمعاتنا التي تعاني
في وقت واحد من انقطاعات كثيرة تجاه ماضيها ، و من عدم التوازن
الذي يتزايد شيئا فشيئا مع تسارع إيقاع التاريخ الجاري؟

إن طرح هذه الأسئلة يعني الرجوع إلى فحص التراث الفكري، و معالجة كيفية اشتغاله داخل سياقات اجتماعية تاريخية متعددة و متغيرة، خاصة منذ انبثاق الأحزاب و الدول لفترة ما بعد الاستعمار في الخمسينات و الستينات من القرن المنصرم، لنتمكن إذن من وضع تصنيفية typologie الفاعلين الاجتماعيين داخل مجال ثقافي تصعب الإحاطة به تاريخيا و اجتماعيا و عقائديا، لذا فلن نكتفي بتعريف جامد و لا بتعريف جوهري مثل ذلك الذي يلصق عادة بطبقة العلماء، إنما نتساءل كيف قامت المجتمعات التي تسمى نفسها اليوم إسلامية بمواجهة التحديات الجديدة؟²¹.

إنّ تركيز التفكير و البحث على مجال أو حيّز ما يعني الربط بين المنظور التاريخي و الرؤية الاجتماعية و النقد الفلسفي، و يتميز المثقف حينئذ بوظيفتين أساسيتين:

الأولى: الاهتمام باستخدام الفاعلين الاجتماعيين لمسألة المعنى، و هذا لا يعني أن المثقف يمارس سيادة معيارية على المحتويات الصحيحة أو الخاطئة التقليدية أو المبتدعة، فهو ليس بخبير مختص في المعنى، و لا هو أكثر قدرة من غيره على إنتاج هذا المعنى، و لكنه يضاعف الأسئلة حول شروط تلفظ المعنى و تبليغه و تحريفه، بل و تغييره الكامل و انتشاره ثم انقراضه، و تأثير هذا المعنى بين المعنى الحرفي و المعنى المجازي، بين المعنى الموحى به و المولد الهدام للمعنى... إن كل هذا التمييز يعد من بين المهام الأساسية للوظيفة النقدية للمثقف.

الثانية: هي النتيجة الطبيعية لهذه العمليات، ألا وهي دفاع المثقف عن حقوق العقل و ذلك بمراعاة شروط معرفية و اجتماعية و سياسية لممارسة العقل النقدي، و لإنتاج المعرفة و إيصالها إلى كل السياقات التاريخية و الاجتماعية و الإنسانية²².

ليست المسألة بالطبع مسألة إخضاع عمل الناقد المؤرخ لرغبات الحاضر و إغراءاته المتنوعة، إذ إن أخلاقيات مهنته، و خاصة عندما يهتم بماضي غريب عنه يجبره على أن يوضح أكثر الرهانات الكامنة في الاستعمالات الدلالية و المفهومية والرجاءات الجمعية المقموعة و الأهداف الرسمية المعلنة، و في العقائد المنشأة و الأنظمة السياسية المتلاقية.

و هكذا يظل صوت المؤرخ النقدي الموجود على كل جبهات الإنتاج التاريخي غائبا تقريبا، فمن العدالة أن تفضي تلك المعرفة التاريخية المختزلة إلى تراكم معارف غائبة من البناء الحضاري، و بعيدة في الوقت ذاته عن القوى الحقيقية التي تنتج الأزمنة و المدنية ، و التي من المفترض أن تهتم بها تلك المعرفة.

خاتمة:

حاولنا أن نقدّم في هذه الدراسة التي جاءت في عجلة "التاريخية" باعتبارها مفهوما فلسفياً أرادته النقاد والدارسون أن يصبح منهجاً استدلالياً لدراسة الظواهر الفكرية والحضارية

والثقافية الناتجة عن الصيرورة التاريخية مستفيدا من جذوره
الفكرية من فلسفة التاريخ إلى تاريخ الأفكار .

وقد ركّزنا في بحثنا على الجوانب الإيجابية لهذا المنحى الفكري
والنقدي المعاصر ، إلا أنّ العلماء والدارسين كثيرا ما أخضعوه
للنقد والتمحيص فصبّوا له انتقادات في الصميم وبخاصة لما رأوا
دعاة التاريخانية يدّعون بأنّ حركة التقدّم التاريخي مطلقة وغير
مشروطة وناتجة بالأساس عن قوانين الطبيعة الإنسانية ، وعلى
أساسها يمكن استنباط المراحل الأولى والأخيرة لتطور التاريخ
دون الحاجة لأية شروط أخرى ، ورأوا بأنّ هذا الحكم فاشل لا
يمكن الاعتداد به بسبب المتغيرات التي لا تُعدّ و لا تحصى في
أيّ نظامٍ تاريخي مفتوح للتأثر بكافة الاحتمالات ومنها الظروف
والكوارث الطبيعية التي لا سلطان عليها في إعاقة التقدّم. كما
رأوا بأنّ مقدّمات التاريخانية وخاصة مفهوم الطبيعة الإنسانية لا
تمت بصلة للمنطق والتجريب ، وتفسيرها للظواهر التاريخية لا
يعدو أن يكون تفسيراً ساذجاً يعتمد على الميول و الغرائز،
ويخلصون إلى أنّ التاريخانية عاجزة في مقاربة المستقبل.

وحسب وجهة نظرنا فإنّه لا يمكن بحال من الأحوال إغفال
الجوانب الإيجابية للتاريخانية كاستقراءها لجزئيات التاريخ للوصول
بها إلى التعميم وذلك من خلال كشف قوانين التطور والتغير
الاجتماعي ، وبقى على التاريخانيين أن يفتحوا على المناهج
العلمية الحديثة ليحدث انصهار بين رؤاهم التي تكاد أن تكون

مثالية إيديولوجية وبين آليات المناهج العلمية المعاصرة في بعدها الإجرائي ، حينذاك تتعاضم نتائج التحليل وتعطى للتاريخانية مكانتها في المجال التطبيقي حتى لا تبقى مجرد نظريات ميتافيزيقية إيديولوجية.

الهوامش:

- 1- عبد الله محمد الغدامي : "النقد الثقافي : قراءة في الأنساق الثقافية العربية"- المركز الثقافي العربي"- ط05- عام 2012-ص42.
- 2 يُنظر : زهير توفيق : "التاريخانية بين المؤرخ والفيلسوف"- مركز الحسو للدراسات الكمية والتراثية – حلب سوريا-2007.
- 3-محمد أركون : "الفكر الإسلامي :قراءة علمية"- ترجمة : هاشم صالح -المركز الثقافي العربي – بيروت-لبنان ط2-عام1996-ص116.
- 4 - يُنظر : زهير توفيق : "التاريخانية بين المؤرخ والفيلسوف".
- 5- زهير توفيق المرجع السابق.
- 6 - زهير توفيق المرجع السابق.
- 7-ينظر : محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" -ترجمة :هاشم صالح- المركز الثقافي العربي-بيروت-لبنان ط02-عام1996-ص58.
- 8 -عبد المنعم الحفني : " الموسوعة الفلسفية"- دار ابن زيدون- القاهرة- ط01- عام 1986- ص71.
- 9- كيجل مصطفى: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون" – منشورات الاختلاف- الجزائر- ط01-عام 2011- ص56.
- 10- محمد أركون : "نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيد"- ترجمة :هاشم صالح- دار الساقى – بيروت-لبنان ط01-عام 1997-ص608.
- 11- محمد أركون : " الفكر الإسلامي :قراءة علمية"- ص117.
- 12- محمد أركون : "الإسلام ،الأخلاق والسياسة"- ترجمة :هاشم صالح- مركز الإنماء القومي – بيروت-لبنان- ط01- عام 1990- ص42.
- 13- عزيز العظمة: " العلمانية من منظور يختلف"- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت-لبنان- ط01- عام 1996-ص32.
- 14 -المرجع نفسه : ص33
- 15 - محمد كيجل : "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون" – ص258.
- 16 - المرجع نفسه : ص 260.
- 17-المرجع نفسه : ص 258.
- 18 - محمد أركون : "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" -ص 237.
- 19 - كيجل مصطفى : "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون" – ص255.
- 20 - المرجع نفسه : ص 260.

- 21- محمد أركون : "الأنسنة والإسلام : مدخل تاريخي نقدي" - ترجمة:محمود غرب -
دار الطليعة -بيروت-لبنان- ط01-عام 2010- ص149.
22 - المرجع نفسه : ص 149.

ببليوغرافيا المراجع:

- 1- كبحل مصطفى: "الأنسنة والتاويل في فكر محمد أركون" - منشورات الاختلاف- الجزائر- ط01-عام 2011.
- 2- عبد الله محمد الغدامي : "النقد الثقافي : قراءة في الأنساق الثقافية العربية"- المركز الثقافي العربي"- ط05-عام 2012-.
- 3- عبد المنعم الحفني : " الموسوعة الفلسفية"- دار ابن زيدون- القاهرة- ط01-عام 1986.
- 4- عزيز العظمة: " العلمانية من منظور يختلف"- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت-لبنان- ط01- عام 1996.
- 5- محمد أركون: "الفكر الإسلامي :قراءة علمية"- ترجمة : هاشم صالح -المركز الثقافي العربي - بيروت-لبنان-ط2-عام1996.
- 6- محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" -ترجمة :هاشم صالح- المركز الثقافي العربي-بيروت-لبنان-ط02-عام1996.
- 7- محمد أركون : "الإسلام، الأخلاق والسياسة"- ترجمة :هاشم صالح- مركز الإنماء القومي - بيروت-لبنان- ط01- عام 1990.
- 8- محمد أركون : "الأنسنة والإسلام : مدخل تاريخي نقدي" - ترجمة:محمود غرب - دار الطليعة -بيروت-لبنان- ط01-عام 2010-
- 9- محمد أركون : "نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيد"- ترجمة :هاشم صالح- دار الساقى - بيروت-لبنان-ط01-عام 1997.
- 10- زهير توفيق : "التاريخية بين المؤرخ والفيلسوف"- مركز الحسب للدراسات الكمية والتراثية - حلب -سوريا-2007.