

الحداثة والوعي العربي

«بين محمد أركون وطه عبد الرحمن»

الأستاذ: أمحمد شيخ / شعبة الفلسفة - جامعة تلمسان

إن الناظر و المتأمل فيالحداثة يحس أنها صعبة الإدراك في جانبها النظري، فهي في النهاية توصلنا إلى نتائج إيجابية مبدعة، وتجارب تأتي بثمارها في مجال الأدب و الفن و هذا راجع إلى تطور مستوى الوعي عند المفكرين والفنانين والأدباء، و خلق قطيعة مع الماضي من خلال جعل الذات قادرة على الخلق و الإبداع أمام متغيرات العصر، والتقلبات التي حدثت في كافة المجالات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية، و قابلية للمجتمعات من أجل التغير، وهذا ما عكس تلك الآثار على أعمال الكتاب والفنانين الأوروبيين والأمريكيين من خلال تلك الحركات الفنية المعروفة بـ: الرمزية والسوريالية والطبيعية والتصويرية والمستقبلية إلى غيرها من الحركات المتعاقبة في الزمن، وعليه اعتبرت الحداثة ثورة حقيقية على كل الأعمال الأدبية والفنية السابقة سواء من حيث المضمون أو الشكل ، لكن للحداثة أصول أسباب وتوجهات عالمية ، يقولالفيلسوف الألماني يورغن هابرماس: « أن الحداثة لا تستطيع أن تستعير المعايير التي نسترشد بها من عصر لآخر، مثلما أنها لا ترغب في ذلك، فهي ملتزمة باستخراج معيارياتها من ذاتها. لا يمكن للحداثة أن تعتمد على غير ذاتها؛ الأمر الذي يشرح عصبيتها عندما يتصل الأمر بفكرتها عن ذاتها، كما يشرح ديناميكية محاولاتها من أجل أن تستقر، وأن تحدد موقفها من ذاتها ومن العالم»¹، فهذا التصور السائد في الفكر الغربي ، أما على مستوى فكرنا العربي فنجد المفكر محمد أركون يرى أن الحداثة ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة و العصر، أناس ينتمون عقليا و ذهنيا لمرحلة العصور الوسطى، و قد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة أو ألفي سنة أو خمسمائة سنة ... فقد نجد الحداثة لدى أرسطو و نجدها لدى الجاحظ و التوحيدي و المعري و مونتينييه الفرنسي، فالحداثة إذن غير التحديث ، إذ أن تاريخ الفكر الإسلامي - في نظره - هو تاريخ منفتح و تطبيقي في آن معا، فهو منفتح على كل المظاهر ، و على كل إنتاجه الذي تعدى الحدود و الحواجز التي صنعتها العقلليات المنغلقة ،أما أنه منفتح فهو منفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها، كما أنه تطبيقي في نفس الحركة البحثية ذاتها لأنه يسعى لأجل تلبية حاجات و تحقيق آمال الفكر الإسلامي المعاصر و سدّ نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية و العقلية.

وقد تزامن عصر النهضة عندنا مع ظهور ما يسمى في أوروبا آنذاك تفوق العقل الوضعي العلمي في الغرب ، حيث قام رواد هذه المرحلة في فكرنا بالتواصل مع الفكر الغربي ومحاولة الأخذ من معرفته ، لكن وقع لديها خلط في الفهم و سوء تأويل و دخلت في الجدل السلبي و الطرح السطحي، حيث بلغ بالبعض حسب أركون: « أن شرع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب نفسه الذي قام باكتشافها كنظرية داروين فيما يخص تنوع الأنواع، يمكن أن يقال نفس الشيء فيما يخص طه حسين وعلى عبد الرازق الذين يرهنا على سذاجتهما الفكرية عندما اعتقد بإمكانية التعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الأسطورية و الدينية و التقديسية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوصفية والمنهج الفيلولوجي يحتقر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة

مجلة لفراسي العدد السابع والثامن سبتمبر 2017
للخزعات الخيالية²، إن العقل الأرثوذكسي في تصور أركون له ميزات أهمها أنه ماركس ومخايل في عملية الجدال من حيث القبول أو الرفض للخطاب التاريخي، ومن هنا نراه يؤكد على ما يلي: «إنني ألح وألفت الانتباه إلى أية ممارسة العقل في الإسلام و الصفة المؤقتة لهذه الممارسة، أو بالأحرى التاريخية الجذرية لأنماط العقل و ممارسة في الإسلام»³، وعليه نجد أغلب المجهودات في عصر النهضة التي قام بها المثقفون كانت غير مثمرة و غير ناجحة لكونها إمتازت بالسطحية و عدم المنهجية و سوء الفهم في مضامينها، بعيدة عن المنطقية و عدم مطابقتها للعلمية، و كانت في أغلبها تبجيلية و تبشيرية، فلم تخدم الفكر العربي الإسلامي و لم تستطع إخراجها من دائرته المغلقة.

إن تعريفات مفهوم الحادثة كثيرة و متنوعة من ناحية الكم، فهناك من قال أنها (النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر) ومنهم من قال أنها (ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الذات)، وهناك من يقول أنها (قطع الصلة بالتراث) أو أنها (طلب الجديد) أو أنها (محو القداسة من العالم) أو يقول أنها (التعقيل والعقلنة) أو يقول أنها (الديمقراطية) أو أنها (قطع الصلة بالدين) أو أنها (العلمانية) أو أنها (مشروع لم يكتمل بعد)^{4*}، ولهذا يرى المفكر المغربي طه عبد الرحمن في التعاريف المختلفة والمتعددة حول مفهوم الحادثة قد ضخمت في الحادثة حتى جعلت منها كائن عجيب وغريب يتصرف في الأشياء والأحياء كلها تصرف الإله القادر، بحيث لا راد لقدرة⁵، والإضافة إلى التباين الموجود في مبادئها جعل الحادثة تقع في عدة تناقضات خلاف لما قامت عليه عند بداية ظهورها.

يرى طه عبد الرحمن في مفهوم الحادثة الغربية أنها حادثة لا تتوافق و الطبيعة الإنسانية التي خلق الله عليها عباده و التي أساسها الإيمان الديني و الشعور الأخلاقي، فالإقتصار على الجانب العقلي دون سواه يوقعنا في مشاكل و يدفع بنا إلى طرق مغلقة، إن اعتبار الحادثة الغربية حادثة كونية و عالمية انطلاقاً من أن العقل إنساني و كذا تاريخه الطويل هو واحد، وهذا ما يفنده طه عبد الرحمن للخلط الحاصل بين «روح الحادثة» و«واقع الحادثة»، إذ يقول: «أن روح الحادثة هي من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره (...) لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية»⁶.

و لعل الجديد في طرح « طه عبد الرحمن » حول مفهوم الحادثة هو تجنبه أمران إثنان نجد المفكرين العرب يقعون كلهم داخل دائرتهم، فالأول تعامله مع هذا المفهوم خارج فكرة ثنائية الرفض و الإذعان، والثاني الخروج من تصور وصفي بالغ المفكرين فيه و أنتجوا مؤلفات كثيرة في هذا المجال، فطه عبد الرحمن نظر إلي مفهوم الحادثة كإبداع إنساني لا تستطيع الثقافة العربية الإسلامية أن تهرب منه، والتعامل معه على الوجه الذي هي عليه، بل ينظر إليها على أنه تعبير عن مواقف و حركية حضارية لا بد منها.

فطه يرى في الأخلاق أنها ضرورة ملحة في عملية التجديد، و الممارسة الفكرية، و هذا الأمر الذي أهمله الطرح الإسلامي الحديث وانساق للتركيز على الجانب المادي فقط مهتما بالجوانب الإيديولوجية و الاقتصادية، ومن هنا قام طه عبد الرحمن بنقد لأسس الحادثة الغربية على جميع مستوياته و إعطاء بديل تمثل في الحادثة الإسلامية.

محمد أركون في طرح وجهة نظره يتبنى منهج جديد يريد من خلاله تأسيس دراسات إسلامية حديثة، يصبو من خلالها إلى الارتقاء عن الدراسات الكلاسيكية السابقة مثل الدراسات الإستشراقية للإسلام و المجتمع الإسلامي يسعى أركون من خلال منهجه تأسيس دراسات إسلامية جديدة تتجاوز القراءات الاستشراقية للإسلام و هذا ما يسميه أركون « الوصفية الخارجية »، فهو يسعى للاستفادة من كل المعارف الاجتماعية في دراسته للنصوص الإسلامية، ومحاولة فهم خصوصية الحالة الإسلامية .

يرى محمد أركون أن الدراسات الاستشراقية لم تكن بناءة في دراستها و عملياتها الاستقصائية و لم تستطع الكشف عن الإشكالات الحقيقية و أسباب الضعف والتسلط السائدة في المجتمعات الإسلامية، و هذا راجع للتصور الاستشراقي المتعالي ونظرته القاصرة للمجتمعات الإسلامية، وعليه يعطي لنا أركون منهجه البديل الذي سماه «الاسلاميات التطبيقية» أو «الاسلامولوجيا» وهذا اقتباسا لما يطلق عليه في العلوم الاجتماعية بـ « الأنثروبولوجيا التطبيقية »، فيقول عنه صاحبه : « فهذا العلم الذي دشنته، قبل بضع سنوات، يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية»⁷، و يضيف على هذا صاحب الترجمة هاشم صالح بأن «أركون يقصد بالاسلاميات التطبيقية تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصيا لكي يتجاوز منهجية الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين بعد أن يأخذ كل ما هو مفيد منها»⁸، إن أركون يفند الطرح القائل أن المجتمعات الإسلامية كانت مجبرة على إتباع الحداثة الغربية و تقليدها تقليدا تاما في كل خطواتها التاريخية في مراحل تطورها كحجة لمجارات تقدمها، ففي رأي أركون لن يحدث التطور التاريخي بهذه الطريقة « نحن نستخدم يقول أركون مصطلح التفاوت التاريخي لتفسير سبب رزوخ المعرفة التقليدية في مجتمعاتها و سبب انتشار المعرفة الحديثة و تغلغلها عميقا في المجتمعات الأوروبية، و كل قول بضرورة إعادة إنتاج التجربة داخل المجتمعات العربية إنما يكرس قراءة إيديولوجية لمفهوم التطور التاريخي و هذا ما يسقط فيه عدد كبير من المثقفين العرب لأنهم غير قادرين على فهم و بصورة فورية واستيعاب خصوبة التفسير السوسيولوجي و الأنثروبولوجي لواقع المجتمعات البشرية عندما تقارن بين نفورها التاريخي المتفاوت»⁹، إن منهج الذي يتبعه محمد أركون هو منهج يعتمد قراءة النصوص وتحليلها و تدقيقها من خلال تطبيق منهج الفيلولوجيا و معالجة الظواهر الإسلامية بعيدا عن التقديس و التبجيل ، و تفادي التصور الكمالي للتراث، وانه يمكن استعادة هذا التراث، وتوظيفه كاملاً في بناء الحياة الواقعية الجديدة ، فأركون يعارض التصورات اللاتاريخية، و في نفس الوقت يسعى إلى الانفتاح على منتجات الحداثة الغربية من دراسات حديثة في العلوم الإنسانية، والاجتماعية والتي قامت على مسح و تعويض التصورات اللاهوتية و الخرافية. و هنا نصل إلى طبيعة الحداثة التي يريدنا أركون أن نتبعها فالتحديث عنده غير الحداثة فيراه أركون جانبا تقنياً يتعلق باستخدام التقنيات الحديثة بالمعنى الزمني وإدخالها الى الساحة العربية والإسلامية.

فوصول العقل العربي الإسلامي يقول أركون « إلى العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي و دائم و ناجح إلا بتفكيك مفهوم السياج المغلق (الدوغمائية) و مفهوم الأرثوذكسية الماضي بتراته هو بالذات، و ما دام (المؤمن) سجين نظام الإيمان أو الإيمان الأرثوذكسي هذا وما دام سجين المقولات الهوية ألقروسطية، ما دام غير قادر على فتح ثغرة أو عبوة على الخارج، أي على العقلانية العلمية و الفكر التاريخي فسوف يبقى يراوح في مكانه ونراوح نحن معه أيضا في مكانها، أي تقدمه هو تقدمنا وتأخره تأخرنا »¹⁰، و يزيد في هذا فيقول : « أحب أن أميز بين نوعين

مجلة لفراس
من الحداثة : الحداثة المادية و الحداثة العقلية أو الفكرية ، فالحداثة المادية متوافرة في مجتمعات إسلامية متعددة خصوصاً الغنية منها ، و لكن الحداثة العقلية هي التي تنقصنا بشكل موجه»¹¹ ، و يضيف كذلك « أن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية و الحداثة العقلية ، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر ، و تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم »¹².

لا يبتعد طه عبد الرحمن عن هذا الطرح كثيراً و يعيب على جل المفكرين العرب تقليدهم الغريب دون إبداع ولا نقد وكأن الحداثة التي جاء بها الفلاسفة الغربيون شيء مقدس، وهذا يخالف المبادئ التي قامت عليها الحداثة من حيث «مبدأ النقد» وهو خروج الإنسان من القصور إلى الرشد ، لكن رغم أن هذه النخب تنظر إلى الحداثة من باب التقليد، إلا أن تقليدها متنوع ، ويمكن أن نحدده حسب « طه عبد الرحمن» في نوعين ، نوع الأول مقلدة المتقدمين¹³ وهم النخبة التي تقوم بتقليد المتقدمين من المسلمين أي الذين اعتمدوا على تراث السلف ، فهم يقومون بإسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة ، كإسقاط مفهوم « الشورى » على مفهوم « الديمقراطية » أو مفهوم « الأمة » على مفهوم « الدولة »... والهدف من هذا هو خلق منهج عملي توجيهي، لكن النتيجة قد تكون سلبية على حد تعبير «طه عبد الرحمن» لأن رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة، قد يؤدي إلى القضاء على خصوصية المفاهيم المنقولة ، ونوع الثاني مقلدة المتأخرين¹⁴ وهم النخبة الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين ، إذ أنهم انقطعوا عن التراث ليتواصلوا مع معارف الحداثة الغربية حيث يقومون بإسقاط المفاهيم الغربية على المفاهيم الإسلامية ، كإسقاط مفهوم «العلمانية» على مفهوم « العلم بالدنيا » ، ومفهوم « الحرب الدينية » على مفهوم « الفتح » ، والغرض منه الوصول إلى خطاب ذا صبغة استدلالية، والنتيجة كذلك تكون سلبية إذ أنها تقضي تدريجياً على المفاهيم المأصولة.

وعليه فكلما النوعين من التقليد سواء تقليد المتقدمين أو تقليد المتأخرين يكونان دون إبداع ، فالنوع الأول يتبعون ما أبدعه السلف دون معرفة الأسباب ، والنوع الثاني يتبعون ما أبدعه الغرب دون معرفة كذلك أسباب إبداعهم ، فالوصول إلى الإبداع وتحقيق التجديد في مفاهيم القيم والمنهاج الفكرية و التأسيس للأخلاق ، و خلق قاعدة مفاهيمية متينة لا يتم إلا من خلال التحرر من إشكالية التقليد وهذا ما كرسته سياسة العولمة من فرض لنمطها الثقافي و الفكري و فرضه على الآخر ، و عملية الخروج من التبعية لا تكون إلا بأمرين و هما «التحرر الثقافي» و«التكافؤ الثقافي»¹⁵ ، و الحماية «التخريب الثقافي» لا يكون إلا من خلال «الإعداد الثقافي»¹⁶ ، و حتى يكتمل هذا و نستطيع تفادي ما يحاول الغرب القيام به من تهميط لثقافتنا وهويتنا يجب تحقيق أمران هما «التعارف الثقافي» و«التكامل الثقافي»¹⁷ ، و هنا فقط نستطيع صنع إبداع فكري و ثقافي أساسه الآيات و الرؤية الإلهية للكون و نخرج من النظرة الضيقة و المغلقة التي حشرتنا فيها الحداثة الغربية التي تدعي الكونية و هي نظرة نسبية ضيقة.

أما عن كيفية تطبيق الحداثة فأركون يعارض الطرح القائل بتطبيق الحداثة العلمية، الوضعية القائمة في العالم الغربي داخل المجتمعات الإسلامية، و بهذا الرضا يلتقي مع المفكر طه عبد الرحمن ، فهو يرى أن هناك تفاوتاً تاريخي بين العالمين الغربي و الإسلامي ، و هذا التفاوت نجده في جميع المجالات و بمستويات متباعدة جداً كالمجال الاقتصادي والثقافي والعلمي و الإيديولوجي... غير أنه يرفض الطرح القائل بالزامية التقليد و النسخ للتجربة الغربية حرفياً.

أما تطبيقات الحادثة في فكر «طه عبد الرحمن» فهي تختلف عنها في تصور أركانها إذ أن طه يؤسس إلى رؤية مغايرة تمام وتنطلق من تصور مبني في الأساس على التركيز في اللبس الذي وقع فيه الفكر الغربي من حيث الخلط بين واقع الحادثة وروح الحادثة، فيقول أنه يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا التشيؤ الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم «الحادثة»، والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق في الحادثة بين جانبين إثنين هما : «روح الحادثة» و «واقع الحادثة»¹⁸، فروح الحادثة ليست كما يظن الكثير أنها من صنع المجتمع الغربي، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف مراحلها، وأسباب هذه الروح تمتد في عمق التاريخ الإنساني، كما أن مبادئ هذه الروح قد تتحقق في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، بالإضافة إلى تحققها بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية¹⁹.

ويؤكد «طه عبد الرحمان» أن الحادثة لا تكون إلا عن طريق الإبداع و لا يمكنها أن تكون مع التقليد، فقام بتأسيس مبادئ نابعة من عمق المجتمع الإسلامي و ثقافته فحددها في ثلاثة مبادئ أساسية، كان أولها مبدأ النقد هو المبدأ الذي يجعل الإنسان أن ينطلق من المعرفة الحالية من الأدلة إلى المعرفة المبني على الأدلة فيقول «طه عبد الرحمن»: (ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحادثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد والمراد بالاعتقاد «هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه ومقابله هو «الانتقاد» فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به)²⁰، ويرى «طه عبد الرحمان» أن هذا المبدأ يقوم على ركنين أساسيين هما: التعقيل أو العقلنة والتفصيل أو التفريق، وحسب «طه عبد الرحمان» إن التطبيق الغربي لمبدأ النقد الحداثي يقوم على التعقيل الآداتي الضيق وعلى التفصيل الجوهرى البنيوي المطلق، أما التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد الحداثي فيقوم على التعقيل الموسع وعلى التفصيل الوظيفي أي التفصيل الموجه، أما المبدأ الثاني هو مبدأ الرشد الذي يتفق مع التصور التداولي الإسلامي الرشد هو الإنتقال من حالة القصور إلى حالة البلوغ، أما القصور فهو الانصياع للآخر ينفي كل شيء، وأما الأشخاص الخاضعين لتأثير الحادثة الغربية فلم تتحقق لديهم مبدأ الرشد، وبالتالي لم تتحقق فيهم الحادثة الحقة، كونهم غارقين في التقليد والتبعية وينقصهم الإبداع، ولعل الجواب الذي قدمه «كانط» في سؤاله ما الأنوار؟ يعتبر النموذج الذي من خلاله يبصر المرء ضرورة استخدام فكره دون إشراف الغير عليه، مع تحمل كامل مسؤولية الفعل، ويحتوي مبدأ الرشد على ركنين أساسيين هما: الاستقلال والإبداع، فالاستقلال هو التحرر من كل وصاية، حتى يستطيع الإنسان تحقيق ذاتيته في التأمل والتفكير، أما الإبداع فهو أن (يسعى الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره و أقواله و أفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار و الأقوال و الأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأنها قيم غير مسبقة)²¹، وقد نجد أن لركن الاستقلال معاني كثيرة أهمها المعنى السياسي والذي يرى فيه «طه عبد الرحمن» عندما يندفع المسلم إلى معرفة سبل رفع مظاهر المحاصرة المضروبة على دعوة العدو إلى الإسلام هي في الحقيقة محاصرات ثلاثة: محاصرة خارجية أي حصار غير الداعية للداعية، ومحاصرة داخلية أي حصار الداعية للداعية، ومحاصرة ذاتية أي حصار الداعية لنفسه، فوجب عليه أن يطلب بأقصى السبل الكفيلة لدفع هذه المحاصرات المختلفة²² أما المبدأ الثالث الشمول هو أساسي يقوم عليه التطبيق الغربي لروح الحادثة، ومعناه الانتقال من حال الخصوص إلى حال العموم، وأمن مجال الجزئية إلى مجال الكلية فالحادثة الغربية من حيث اتسامها بالشمول تستوجب تجاوز الخصوصية، ومبدأ الشمول في التطبيق الحداثي

مجلة لدراس
الغربي يقوم على مبدأين هما: التوسع المادي و التعميم البشري، فالتوسع المادي معناه اعتبار الأمور و الوسائل المادية قبل كل شيء، والتعميم البشري أي امتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشري لوحده، غير أن « طه عبد الرحمان » يرى أن هناك مبادئ أفضل لمبدأ لشمول أرقى، إذ أكد على أن آلية التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول المفروض أن تقوم على ما يلي التوسع المعنوي والتعميم الوجودي.

و هنا يصل « طه عبد الرحمن » إلى أن الأخلاق أساس التجديد الديني و الممارسة الفكرية، وهذا عكس ما يقوم به المفكرون العرب و الذين ابتعدوا (عن الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية و انساقوا إلى إيلاء كل عنايتهم للجانب المادي من هذه الممارسة، مثل الجانب السياسي و الجانب الاقتصادي) ²³، فالحداثة إذن لا تكون إلا عن طريق الإبداع .

الهوامش:

- 1 Habermas (J): «Le discours philosophique de la modernité» Ed. Gallimard, Paris 1988. p.8.
- 2 أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنسان القومي و مركز الثقافة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1998، ص 32.
- 3 محمد أركون، مصدر نفسه، ص 91.
- 4 طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2006، ص 23 .
- 5 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 24 .
- 6 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر نفسه، ص 31.
- 7 محمد أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد ترجمة/ هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، الطبعة الثانية، سنة 1996، ص 35،36 .
- 8 المصدر نفسه، ص 197 .
- 9 محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف تفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص: 309
- 10 محمد أركون : الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 09.
- 11 محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف تفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ، ص 289 .
- 12 محمد أركون ، العقل الاستطلاعي المنبثق و أنواع الحداثات في السياقات الغربية الإسلامية، العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10 و 11، سنة 1999، باريس، ص 100 .
- 13 طه عبد الرحمن - روح الحداثة - المصدر السابق - ص 11 .
- 14 طه عبد الرحمن - روح الحداثة - المصدر السابق - ص 12 .
- 15 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2005، ص 90.
- 16 المصدر نفسه، ص 91-90.

17 المصدر نفسه، ص 93 - 94.

18 المصدر نفسه، ص 24 .

19 المصدر نفسه، ص 30 .

20 المصدر نفسه، ص 26 .

21 المصدر نفسه، ص 26 .

22 المصدر نفسه، ص 180 .

23 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الطبعة

1، سنة 2000، ص 191.