رؤيــة "محمد أركون" لحوار الأديان

د. الطاوس غضابنة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2

ملخص

شكَّل حوار الأديان موضوعا من عديد الموضوعات التي طرحها المفكر الجزائري "محمد أركون" من خلال مشروعه الفكري "نقد العقل الإسلامي"، ويكتسي الموضوع أهميته من منطلق أنَّ حوار الأديان قد صار موضوعا شغل الفكر على الساحة العالمية، ليس بحسب راهنية الطرح فقط، بل بسب النقاشات الدائرة حوله بشكل كبير، فكيف تأسست معالجة "أركون" للموضوع بحسب رؤية معاصرة على ما يدعي؟ هذا هو هدف هذه الدراسة.

كلمات مفتاحية: رُؤْيَة، حِوَار الأَدْيَان.

Résumé

Le dialogue entre les religions est l'une des nombreux sujets abordés par le philosophe Algérien «Mohamed Arkoun» dans son nouveau projet de lecture critique de l'islam et de la pensée islamique. Sa thèse tire son importance du fait que le dialogue entre les religions est devenu une préoccupation universelle très actuelle mais aussi très discutée. Partant de cela, nous envisagerons la discussion du sujet mais avec une lecture qui se voulait contemporaine et actuelle, laquelle trouve sa concrétisation dans l'étude centré sur la pensée islamique, et une nouvelle lecture des thèses intellectuelles produites par Mohamed Arkoun ; Comment Mohamed Arkoun a traité ce sujet est l'objectif de notre étude.

مقدمة

يُواجِه العالم المعاصر لحظة مُتفرِّدة في سيرورة تطوره التاريخي من فرط تسارع التحولات والصراعات والنزاعات الأمر الذي بلغ حدَّ التَّخَمِ. فصار الحوار بذلك ضرورة لا مناص منها كوسيلة نموذجية لتجاوز هذا الوضع العالمي المأزوم، فشاعت عبارات من قبيل؛ حوار الحضارات، وحوار الثقافات، وحوار الهُوِيَّات، وغيرها من بدائل عن عبارات ذات ثقل حربي كصدام الحضارات، وحروب أهلية، وصراعات طائفية، إلخ. وأصبح الحوار في أيِّ نوع من أنواعه من المصطلحات المثيرة للجدل والأخذ والردِّ سواء على المستوى المفاهيمي أو مستوى التوظيف الإبستيمولوجي في مختلف ميادين الفكر ومجالاته والتي من بينها الفكر الفلسفي، وهو المنحى الذي تتجه باتجاهه الرؤية الأركونية للموضوع، وتبعًا لطبيعة هذا الطرح الأركوني، فإنَّ هذه الدراسة أيضًا لن تكون إلاَّ فلسفية.

الحوار بحسب نظرة الفلاسفة عبارة عن: "طريقة للخطاب والكتابة"[1]، فهو في ذاته وطبيعته "فعل حضاري يؤدي إلى العيش المشترك أو الاجتماع السياسي الذي يُعبر عن جماعة بشرية متآلفة متآنسة"[2]، ووَضَعَ"مارتن بوبر" (Martin Buber) [3] الحوار كعنصر مُهيْمِنٍ في فلسفته، ورأى فيه واسطة وإمكانية للدخول في الاتصال والتواصل

1. Frédéric cossuta ; Le dialogue (introduction à un genre philosophique) ; PUF ; Septembre 2004 ; Paris ; p : 10.

2. **إسماعيل زروخي**؛ حوارات إنسانية في الثقافة العربية ، المرجع السابق ، ص36.

3. مارتن بوبر Martin Buber (بالعبرية مردخاي) أحد أهم الفلاسفة اليهود في القرن العشرين. ولد في 1878 في ڤيينا، عاصمة النمسا، وتوفي في 1965 في أورشليم (القدس) عن عمر يناهز التسعين عامًا. ومن أشهر كتبه الفلسفية، كتاب "أنا وأنت" يُمَيِّز فيه بين نوعين من العلاقة ترجع إليها كل العلاقات بين النَّاس بعضهم وبعض، وبين النَّاس والأشياء في العالم، وهما: العلاقة بين الأنا والأنت، والعلاقة بين الأنا والهو. تنتهي في نهاية المطاف إلى العلاقة بين الأنا والأنت التي تعكس الحوار الحقيقي. لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى: **عبد الرحمن بدوي**؛ موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1984م، ج1 [من أ إلى س]، ص 367. وأيضًا:

– Buber Martin ; Je et tu, traduis de l'allemand par G. Bianquis, Paris, éditions, Aubier : 1969.

حريٌ به من أن يكون محاولة للبحث عن نتيجة أو ترجمة أوتعبير عن وجهات نظر[1].
ويؤكد تاريخ الفلسفة "أنَّ الفلسفة سعت إلى الحوار والتواصل بفعل وطبيعة العلاقات الإنسانية التي تُحدِّد ماهيتها ومصيرها وهي طبيعة قائمة على الحوار وتبادل القيَّم والمنافع التي جسدتها الشعوب والأمم في مسيرتها التاريخية"[2].

ويُمارس الحوار في صور وأشكال مختلفة من أنواع الخطابات البشرية، وحوار الأديان واحد من أبرزها لحضوره الفعلي والنظري في ثنايا تاريخ الفكر البشر؛ أي مفهومًا ومقوِّمات وعوامل مُشجعة وأخرى مُعرقلة لسير عمليته. وهو ما حاولت هذه الدراسة معالجته في قراءة فلسفية جسَّدها طرح لها من خلال رؤية "أركون" واقتراحاته التي يمكن الوقوف عليها من خلال عناصر أساسية وأخرى فرعية جاءت على النحو الآتي:

أولاً- في حوار الأديان

يستدعي الأمر قبل الاشتغال على مفهوم مصطلح ما ضرورة العودة إلى المرجعية الإيتيمولوجية له من أجل تحديد مضمونه بحسب السياق المعرفي الذي نشأ فيه حتى يتسنى تحديد معناه عند استخدامه من خلال تعريفه الذي خلعته عليه تلك المرجعية، ثمَّ بحسب توظيفه في غيره من السياقات والثقافات.

ومفهوم "الحوار" يجد مرجعيته الإيتيمولوجية على ما يؤكده "محمد عابد الجابري" من أنَّ الحوار في الخطاب المعاصر يجد مرجعيته المباشرة في اللغات الأوروبية، وبالتحديد في كلمة (dialogue) التي ترجع في أصل اشتقاقها اللغوي إلى الكلمة اليونانية (dialogos)، والمركبة من:dia؛ بمعنى: من خلال، وlogos بمعنى كلام[3].
ومنه يتضح أنَّ مفهوم الحوار كترجمة لكلمة (dialogue) هو كغيره من المفاهيم الحديثة التي اقتحمت السياق المعرفي العربي دون أن تكون لها مرجعية مباشرة في اللغة

1. Frédéric Cossuta : Le dialogue (introduction à un genre philosophique) ; Ibid., p.15.

2. **إسماعيل زروخي**؛ حوارات إنسانية في الثقافة العربية، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،(د.ت)، ص37.

3. **محمد عابد الجابري**؛ الحوار والمثقف www.rtv.gov.sy/index.php?p=378&id=42075، تاريخ الولوج: 2016/11/12م.

العربية بدليل أنَّ مفردة "حَوْر" في الأصل الذي ترجع إليه كلمة "الحوار" غطت مادتها خمس صفحات من "لسان العرب" بالشواهد المختلفة على دلالة هذه المادة الأصل من شعر، وقرآن، وحديث، وأقوال مأثورة، الخ[1]. ولكن في معاني لا تُفيد معنى الاستعمال المعاصر لمفهوم "الحوار". إنَّما المعنى المعجمي العربي في عمومه لكلمة "حَوْر" يعني الرجوع عن الشيء وإلى الشيء. والحوْر كل شيء تغيَّر من حال إلى حال[2]، قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴾[3]، أي لن يرجع[4]، وقد ورد لفظ الحوار في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع: الأول والثاني في سورة "الكهف" في قوله تعالى في قصة أصحاب الجنة: ﴿ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴾[5]، وفي القصة نفسها: ﴿ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴾[6]. والثالث في قوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾[7].ويفهم من هذه المواضع الثلاثة أنَّ الحوار

1. لقد كان التركيز لبيان مادة(خ.ط.ب) ومشتقاتها على لسان العرب والقرآن الكريم وذلك؛ لأن"ابن منظور"قد عاش في النصف الثاني من القرن السابع وجمع في معجمه مادة اللغة الأصل كما تم تدوينها في أمهات الكتب والدواوين. فلسان العرب هو موسوعة جمع اللغة العربية والحفاظ عليها من شوائب الدخيل في زمن الحضارة العربية وتقهقرها. **مختار الفجَّاري**: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1: أيار(مايو) 2005م، ص29.

2. **ابن منظور**؛ لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ط)(د.ت)، المجلد الرابع، باب الراء، فصل الحاء المهملة، ص217.

3. سورة "الانشقاق"؛ الآية: 14.

4 . **محمد بن علي الشوكاني**؛ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، راجعه وعلق عليه الشيخ: هشام البخاري، والشيخ: خضر عكاري، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1: 1418هـ/1997م، الجزء الخامس، ص515.

5. سورة "الكهف"؛ الآية: 34.

6. سورة "الكهف"؛ الآية: 37.

7. سورة " المجادلة"؛ الآية: 1.

مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين[1]، وقد تعددت وتنوعت أشكال وصور الحوار في القرآن الكريم[2]؛ وفي الحديث الشريف: "نعوذ بالله من الحور بعد الكور"[3]؛ ومعناه الرجوع إلى النقصان بعد الزيادة، والتحاور:التجاوب، بمعنى رد الجواب[4]، وهم يتحاورون؛ أي يتراجعون الكلام، والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة[5].

ولكن بمرور الأيام وتضخم المصطلحات وتراكمها، وهجرة المفاهيم عبر الزمان والمكان من بيئة ثقافية إلى أخرى، ومن منظومة فكرية إلى أخرى، فإنَّ المفاهيم لا تظل حبيسة سياق نشأتها، وإنَّما استُعِيرت لتُوظَّف وبكثرة في سياقات مختلفة، سواء في الثقافة العربية أو غير العربية، وتبعًا لذلك اتسع مصطلح "الحوار" إلى العديد من المعاني والدلالات والوظائف، التي امتدت إلى خارج مفهومه المعجمي.

والحال هذه، فإنَّه ليس من المبالغة في شيء التأكيد ، في هذا السياق على ما ذهب إليه "أبو بكر العزاوي" من أنَّ "الإنسان كائن حواري يحيا بالحوار وداخل الحوار"[6]، ويرى "جان بليز غريز" (Jean Blaise Grize) أنَّ كل خطاب هو حوار سواء أكان هذا الحوار مباشرا أم غير مباشر، صريحا أم مضمرا، وهو يرى أن الجملة الشارحة لأي قول: "ق" ليست هي: (أقول: "ق") ولكن هي: (أقول لك: "ق")[7]،

1. **الندوة العالمية للشباب الإسلامي**، في أصول الحوار، نشرت في الرياض، ط4: 1416هـ/1995م،ص 11.

2. من هذه الصور: حوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة، ومع الرسل والأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه، حوار الله سبحانه وتعالى مع إبليس عليه لعنة الله، حوار الرسل مع أقوامهم، ومع الطغاة والحكام والجبابرة، حوار أهل الجنة والنار، حوار الإنسان مع الطير، الخ.

3. **الإمام "مسلم"**؛ صحيح الإمام مسلم؛ كتاب الحج، باب 75، الحديث 3340

4. **ابن منظور**؛ لسان العرب، المجلد الرابع ، باب الراء، فصل الحاء المهملة، ص 218.

5. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

6. **أبو بكر العزاوي**؛ النورسي رجل الحوار والإقناع والحجاج أو فيما بين الحوار والحجاج والاختلاف من اتصال: iikv.dergipark.gov.tr/download/article-file/19133

تاريخ الولوج: 2016/11/12م، الساعة: 17.

7. المرجع السابق.

واعتبر "طه عبد الرحمن" أنَّ الأصل في الكلام الحوار[1].

وحوار الأديان بالنسبة لِمَا تقدَّم من معنى لغوي واصطلاحي لكلمة "الحوار"هو مركب إضافي غير أنَّ الحاصل من معانيهما مجتمعة لا يسعف في بيان المقصود من هذا التركيب، لأنَّ الحوار، كما تقدَّم صفة إنسانية أو بالأحرى مُشتق من فعل يقع من فاعل هو الإنسان، بينما الدين "جملة العقائد المشكلة للإيمان"[(2)]، وهي اعتقادات وأقوال وأفعال تدخل في مسمى الفعل الإنساني. فيكون معنى التركيب؛ فعلاً من غير ذوات فاعلة فلا يصح، إذ كيف تتحاور الاعتقادات والأقوال والأفعال مجردة عن فاعلها، فلا يستقيم المعنى إلاَّ بتقدير محذوف ليصبح المقصود "حوار أصحاب الأديان" أو "حوار معتنقي الأديان"[3]، وأيًّا كان من التسميات فقد شكَّل اصطلاح حوار الأديان معلما من معالم الفكر المعاصر، ومستودعًا لإشكالات من كل صنف حتى عده البعض أهم ميزة للنصف الثاني من القرن العشرين وما بعده، بل صرَّح آخر بأنَّه ليس في مسألة الحضارة اليوم أهم من الحوار بين الأديان[4].

وظل المدلول الاصطلاحي لحوار الأديان مجملاً غامضًا؛ لأنه يستعمل بأكثر من معنى، فهو يحتاج إلى بيان أنواعه والفروق بينها، إضافة إلى أنَّ عبارة "حوار الأديان" مجالها التداولي متشعب ومختلف سواء من حيث المعنى أو من حيث التوظيف بين مجالين كبيرين من الفكر لكل منهما منظومته المرجعيَّة ؛ الفكر الغربي المسيحي، والفكر العربي الإسلامي، ومن ثمَّة فإنَّ محاولة الإحاطة بجميعها أمر لا تسعه هذه الدراسة المحدَّدة

1. **طه عبد الرحمن؛** حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ/2003م، ص5.

2. **محمد أركون؛** نزعة الأنسنة في الفكر العربي: ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان ط1: 1997م، ص17-18.

3. **عبد الحليم آيت أمجوض؛** حوار الأديان (نشأته وأصوله وتطوره)، دار الأمان، الرباط، المغرب، ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 1433هـ/2012م، ص73.

4. **إيلي سالم؛** دور ورؤية، مركز الدراسات الإسلامية المسيحية، جامعة البلمند، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، طبعة: 1996م، ص36.

والمقيَّدة هذا من جهة. ومن جهة أخرى؛ فإنَّ حوار الأديان المقصود عند "أركون" هو في معنى معيَّن من معاني حوار الأديان على ما سيأتي توضيحه.

والجدير بالملاحظة هنا أنَّ الداعي للحوار أمران؛ الأول طبيعي، لأن الاتصال والتواصل من فطرة الخلقة البشرية التي فطر الله النَّاس عليها لحاجة العيش من منطلق أنَّ الإنسان كائن اجتماعي ومدني بطبعه، وفي هذا المعنى كان الأمر القرآني واضحا جليا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[1]، وهو ما يعنى ضرورة دفع العملية الحوارية باتجاه الممارسة العملية التي تُجسِّدُ الفاعلية التواصلية، واستثمارها من حيثياتها المختلفة لتحقيق مطالب حياتية بين جميع النَّاس بغض النظر عن انتماءاتهم أكثر من أن تكون مجرد آراء ووجهات نظر أو حبر على ورق. والثاني إلهي يتعلق بالأديان السماوية الثلاث الكبرى: الإسلام (المسيحية، واليهودية)، والإسلام بمنأى عن غيره من الأديان؛ لأنَّه الدين الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى للبشرية جمعاء ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[2]، وما يزيد الأمر تأكيدًا عدد المسلمين في العالم بالمقارنة مع الأديان الأخرى.

والملاحظ أيضًا؛ في الفكر الغربي المعاصر بأنَّ هناك دعوة لعودة الدين بعد الانسلاخ العلماني واللائكي في المجتمعات الغربية، وهي عودة تستدعي حوارًا بين الديانات في تلك المجتمعات، على عكس الضفة الإسلامية (فلم يذهب فيها الدين ليعود مرة أخرى؛ ليظهر حوار بين ديانات غير موجودة أصلاً (دين واحد: الإسلام).

ثمَّ أنَّ الفكرة من الحوار بين الأديان المنادى به على الساحة العالمية أو المحلية هي من المشاريع التي تنطوي على الكثير من الشك، سواء من ناحية الأهداف، أو من ناحية أنَّ غرضها الفعلي من حوار الأديان هو طرح التقريب بينها، وبغض النظر عن الأهداف والتحقق الفعلي، فإنَّ كلتا الناحيتين لا تتفقان مع الدعوة إلى الإسلام على

1. سورة «الحجرات»؛ الآية: 13.

2. سورة «المائدة»؛ الآية: 3.

أساس أنّه تكليف من التكاليف الشرعية التي لا خلاف عليها بحسب قواعد حوار الأديان في منظوره الإسلامي.ومن منطلق ضرورة أن يتجه حوار الأديان باتجاه الحقيقة الجوهرية له التي هي خاصيَّة العمليَّة الحواريَّة والمتمثِّلة في الخلفية التفعيلية والبعد العملي[1]، لقد شكّل الحوار بين القُطْب المسيحي والقطب الإسلامي، ثم القطب اليهودي أو أديان التوحيد الثلاثة، وبين الأديان الأخرى غير التوحيدية، وهذا ما عدّ من بين الموضوعات الأساسية في رؤية " محمد أركون" لحوار الأديان:

ثانيا- في رؤية"محمد أركون"لحوار الأديان

بداية فإنَّ مصطلح "رُؤْيَة" وإن تردد لغة واصطلاحاً بحسب الحقول المعرفية والإبستيمولوجية بين عدة معاني ووظائف، فإنَّ الدلالة على وجهة نظر، رأي وتصوُّر (vision) (point of view)، بمعنى طريقة تصوّر الأمور والنَّظر إليها لإبداء الرَّأي فيها[2]، وهو المعنى الذي يأخذه توظيفها عند"أركون"، والرأي حالة للنفس تقوم على اعتقاد صدق القضية مع التسليم بأنَّها قد تكون مُخطئة في اعتقادها، لذلك قال "كانط": الرأي هو اعتقاد صدق القضية مع الشعور بأنَّ الأسباب الموضوعية والذاتية لذلك الاعتقاد غير كافية[3]، وكل قضية فرضها فارض فهي رأي. والفرق بين الرأي واليقين أنَّ اليقين هو الاعتقاد المستند إلى أسباب موجبة تنتج المطلوب اضطراراً

1. تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ: العَمَل أخَصُّ من الفِعْلِ؛ لأنَّه فِعلٌ بنَوعٍ من مشَقَّةٍ، ولذا لا يُنسبُ إلى الله تَعالى، وقال الراغِبُ: العمَلَ كلُّ فِعلٍ يصدُرُ من الحيَوانِ بقَصدِه فهو أخَصُّ من الفِعلِ؛ لأنّ الفِعلَ قد يُنسَبُ إلى الحيَواناتِ التي يقعُ منها فِعلٌ بغيرِ قصدٍ وقد يُنسَبُ إلى الجَمادات والعمَلُ قَلَّما يُنسَبُ إلى ذلك. لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى: **المرتضى الزبيدي**؛ تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، راجعه :أحمد مختار عمَرُ،جمعه:خالد عبد الكريم ط2: 1418هـ/1997م، سلسلة التراث العربي، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،طبعة الكويت، ج 30 [عضل ـ نطل]، ص55.

2. **أحمد مختار عمر** (بمساعدة فريق عمل)؛ معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1: 1429هـ/2008م، مجلد2، ص 2409.

3. **جميل صليبا**؛ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، طبعة 1982م، باب الراء، ص 603-604.

(كاعتقادنا أنَّ 2×2 = 4) في حين أنَّ الرأي هو الاعتقاد الذي تكون فيه أسباب الإيجاب أقوى من أسباب النفي (كالاعتقاد أنَّ الاقتصاد الموجّه أفضل من الاقتصاد الحر)، وإذا كانت أسباب الإيجاب مساوية لأسباب النفي توقف العقل عن الحكم، ووقع في الشك، فالرأي إذا هو الاعتقاد المحتمل لا الاعتقاد اليقيني، وهو وسط بين الشك واليقين[1]، والظن هو معرفة أدنى من اليقين تحتمل الشك، ولا تصل إلى مستوى العلم، ولذلك قال "السيَّد الشَريف الجرجاني" الظن "هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويُستعمل في اليقين والشكّ وقيل الظّن أحد طرفي الشكّ بصفة الرجحان"[2].

مما يعني أنَّ توظيف مصطلح "رُؤْيَة" بالنسبة لقراءة "أركون" لموضوع حوار الأديان لا يخرج عن مجرد وجهة نظر بإبداء رأي يُمكن أن يندرج تحت المقولة المشهورة في ثقافتنا الإسلامية أنَّ «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب» نفهم من ذلك أيضا أنه ليس لأحد أن يدعي الحقيقة المطلقة. وليس له أن يخطئ الآخرين لمجرد اقتناعهم برأي مخالف.

وانطلاقا من هذا المعنى لمصطلح "رُؤْيَة" كانت قراءة "أركون" لموضوع حوار الأديان، وذلك بحكم طبيعة تواجده في الغرب، وباعتبار موقعه أيضًا كوسيط ثقافي بين الغرب والمسلمين[3]، فإنَّ هذا النوع من الحوار هو ما قد عَاشَه وعَايَشَه "أركون"، وهو ما عكسته رؤيته الفلسفية للحوار بين الأقطاب الدينية المختلفة، وهو ما قد خصه بالدراسة بشكل صريح في فصل من كتابه "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"[4]، زيادة على ما تردد ضمن كتاباته من كلام عن ذلك.

1. **جميل صليبا**؛ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2. **السيَّد الشريف الجرجاني**؛ كتاب التعريفات؛ تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1: 1405هـ/ ص152.

3. **محمد أركون**؛ عملنا الأساسي بناء أنوار جديدة، اللسان الحر، العدد الثاني، السنة الأولى، شتاء 2008، تصدر عن الأكاديمية الأوروبية العربية للثقافة والإعلام، باريس، فرنسا، ص11.

4. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1: 1999م، الفصل الرابع: من الحوار الديني إلى تعقّل الظاهرة الدينية، ص237.

يستهل"أركون"خطابه الفلسفي عن الحوار الديني بالتنويه بإحدى نتائج وإنجازات الحداثة الغربية ليرى أنَّ المسيحية وحدها هي التي استطاعت أن تحتل الموقع التاريخي في كونها "دين الخروج من الدين"[1] بسبب ظهور حركة علمانية عقلانية دفعت بالمسيحية إلى المراجعة الجذرية لأسسها اللاهوتية، وهذا في ظل غياب مثل هذه الحركة لدى أديان التوحيد الأخرى، وهنا ينبغي الوقوف لوضع علامة "قف" لتسجيل قطيعة فصل جذريَّة بين القضايا التي تسمى في الأدبيات المسيحية والغربية عموما لاهوتا وفكرا لاهوتيا، وهي في الفكر الإسلامي موضوعات علم الكلام أو أصول الدين.

وبخلفية فكرية محدَّدة لدى "أركون"؛ فإن الأخذ بالسياق[2] التاريخي للدين (سواء أكان الدين اليهودي أم الدين المسيحي أم الدين الإسلامي) يعدّ كشرط وكمقدمة منهجية لتأسيس عملية حوار بين الأديان، وذلك لأننا مطالبون كما يرى بضرورة

1. محمد أركون، المصدر السابق، ص237.

2. **مفهوم السياق**: (contexte):سياق الكلام؛ أسلوبه ومجراه بحيث نقول وقعت هذه العبارة في سياق الكلام؛ أي جاءت متفقة مع مجمل النص وللتقيُّد بسياق الكلام في تفسير النصوص وتأويلها فائدة منهجية لأن معنى العبارة يختلف باختلاف مجرى الكلام فتفسير عبارة من نص يجب أن يكون بحسب موقعها في سياق ذلك النص(1). وسياق (processus) الحوادث:مجراها، وتسلسلها، وارتباطها بعضها ببعض، فإذا جاء الحادث متفقا مع الظروف المحيطة به كان واقعا في سياقها وإذا جاء مخالفًا لها وجب البحث عن علة هذا الخلاف(2). والسياق مختلف دائما، لا يوجد سياق مطابق حرفيا لسياق آخر(3). ويعني أيضا عند "أركون" البيئات التاريخية والاجتماعية المتغيِّرة(4). وهو ما يتضح من خلال رؤية "أركون" أنه قد يكون هناك تشابهات بين وضع المجتمعات الأوروبية في الماضي ووضع المجتمعات العربية الإسلامية اليوم وبخاصة فيما يتعلق بالأهمية الكبرى للعامل الديني، ولكن ذلك لا يعني أن هناك تطابقا في كل شيء(5). (1) و(2): **جميل صليبا**؛ المعجم الفلسفي،ج1، ص681. (3): **محمد أركون**؛ قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟): ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2: كانون الثاني (يناير) 2000م، ص310. (4): **محمد أركون**؛ الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2: 1996م، ص26. (5): **محمد أركون**؛ قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟): ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2: كانون الثاني (يناير) 2000م، ص311.

"ممارسة التفكير داخل المنظور الفلسفي لتعامل الضمائر بالمثل"[1]، فإذا أردنا الوصول إلى حوار حقيقي بين أديان التوحيد الثلاثة ينبغي ممارسة عملية التفكير والحوار داخل المنظومة الفلسفية بصورة وبصيغة شاملة تستوي فيها النظرة الفلسفية لمختلف الثقافات والأديان الإنسانية، فلا تفوق ولا أفضلية لواحد على الآخر، ولا لواحدة على الأخرى[2].

ويتضح من خلال هذه النظرة تبني "أركون" لرؤية فلسفية معاصرة لمفهوم الحوار الديني بحسب ما يرى، وهي رؤية لا تنظر إلى حوار الأديان كامتداد تاريخي للتبادل الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي والثقافي الذي جرى من قبل بين اليهود والمسيحيين والمسلمين مجرى حياتهم اليومية منذ ظهور الأديان الثلاثة الكبرى وحتى قبلها. فمثل هذا الحوار لا يحتاج قيامه إلى تنظير فكري أو فلسفي،وإنَّما الحوار الديني لكي ينهض على أسس قويمة وراسخة ينبغي أن تتجاوز التبادلات مرحلة البضائع والماديات لكي تصل إلى مرحلة القيَّم والروحانيات لأنَّ "الحوار لا يمكن أن يؤتي ثِمَارَه طيِّبَةً إلاَّ إذا ابتدأ بالحوار الفكري، وعلى أعلى المستويات وأشدِّها عُمقًا"[(3)]، وحتى يكون الحوار حقيقيًا فإنَّه يفرض تغييراً في البنية الذهنية لدى أطرافها، وذلك من بنيَّة استعلائية تقوم على مجرد التسامح على أساس؛ واحد على خطأ، والآخر على صواب إلى بنية تشاركيَّة تنهض على التفاهم بين ذوات حرَّة ؛ مختلفة ولكن متكافئة، فلا طرف يملك الحقيقة كلها، بل يملك الجميع طرفاً منها ويتعين على كل طرف قَبُول فهم الآخرين لها؛ كي يقبلوا هم أيضاً فهمه لذاته، فكل مُتحاور يزداد قربًا من الآخر كُلما ازداد بُعْداً عن نفسه، فكأنَّ المسافة بين المتحاورين تزداد قُرباً كلما ازداد بُعدهم، لا عن بعضهم البعض[4].

1. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص238.

2. محمد أركون، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3. **محمد أركون**؛ الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3: 1998م، ص 310.

4. **عبد السلام بنعبد العالي**؛ الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1: =

وهذا التحول بدوره يفرض تغيراً جذرياً في مفهوم الحقيقة نفسها[1]، فالحوار أقل ما يكون بين اثنين متفقين أو مختلفين، ويفترض أنه يهدف إلى إنتاج حقيقة جديدة، أو حقائق جديدة، وهذه الحقيقة، أو الحقائق ليست حكراً على أي من المتحاورين، بل هي قائمة فيهم جميعاً، ولكن بنسب متفاوتة لا يمكن تحديدها مسبقاً، ويضمر هذا القول من جهة أخرى أنَّ الحقيقة الإنسانية نسبية ومتغيرة على الدوام وفق شروط الزمان والمكان ونمو المعرفة والعمل، وبقدر ما يمكن للحوار أن ينتج من حقائق جديدة للمتحاورين تغدو فضاء مشتركاً فيما بينهم، ينتج في الوقت ذاته مفهوم جديد للمصلحة يستوعب جميع المصالح الخاصة والفردية، ويرقى بها إلى مستوى أعلى وهو المصلحة العامة، لذلك ينبغي أن ينطلق الحوار من حقيقة أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وليست القوة أو المكر والحيلة والدهاء أو سواها.

ومنه فإنَّ حوار الأديان بمفهومه الفلسفي المعاصر لدى "أركون" هو موقع تاريخي واعي وشديد الأهمية وتتطلب عملية تجسيده حضور شيئين: الشيء الأول: أن الحوار يحتاج إلى تأسيس معالجة مؤسساتية محددة؛ أي تحديد سياسي واجتماعي وثقافي للبلد أو الإقليم الذي يجري فيه الحوار، وهو في هذه الحالة يذكر منظمة "اليونسكو" قائلاً: "أقول ذلك وبخاصة عندما نعالج موضوعا كهذا داخل إطار النشاطات التي تقوم بها "اليونسكو""[(2)]. والشيء الثاني: أن الحوار يحتاج إلى تأسيس نظرية فلسفية متكاملة، وعملية فاعلة وخصبة ذات أهداف محددة وفي عمومها تسعى إلى إيجاد منظور كلي وشامل للتفاعل الديني والأخلاقي والإنساني انطلاقا من الحقائق الأصلية الواحدة والمشتركة بين أديان التوحيد الثلاثة الكبرى[3]، غير أن هذا المفهوم المعاصر للحوار الديني

= 2011م، ص8.

1. إن تغيير مفهوم الحقيقة في ذاتها يولد نظاما جديدا من الفعالية المعرفية، من مرحلة النظام المعرفي قبل الحداثة إلى نظام الحداثة ثم إلى نظام ثالث جديد يتجاوز النظامين السابقين ويعمل في الوقت نفسه على بلورتهما وإعادة تشغيلهما في نظام جديد، وهو نظام العقل الاستطلاعي الجديد الذي يتجاوز كل العقول.
2. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص238.
3. **محمد أركون**؛ الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص310.

قد عرقلت تأسيسه وقيامه بعض العوامل كما يرى "أركون" يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. خطاب الضحية والحقيقة: إن هذا الخطاب هو خطاب كل شعب عانى ويلات الاستعمار، إلاَّ أنَّه ينبغي تحمل المسؤولية تجاه الفكر والواقع والتاريخ، وينبغي أيضا تجاوز السلبية إلى الإيجابية والانخراط في الممارسة البشرية الكلية في عملية البحث عن المعنى وتحديد الفكر البشري[1].
2. شكوى المسلمين من عدائية وسائل الإعلام الغربية وتحاملها على الإسلام المتزمت والمسلمين والتي لا زال البعض إلى اليوم يرددها مرارا وتكرارا[2]، والصورة الخاطئة والمشوهة التي شكَّلها بصفة خاصة الاستشراق عن الشرق، والتي شاعت ولا تزال لدى الرأي العام الغربي والتي ترتب عنها مواقف سلبية اتجاه كل ما هو عربي ومسلم وهذا الأمر بحاجة إلى إعادة النظر[3].
3. استبعاد الإسلام دائمًا من ساحة النقاش في الغرب الأوروبي والأمريكي؛ لأنَّ هذه الساحة بقيت حكرًا على اليهودية والمسيحية، وهو استبعاد تاريخي قد طال، ولم يعد له من مسوغ، فقد آن الأوان لكي يسمعَ الغربُ بكل موضوعية ودون أحكام مسبقة، وخارج إطار الصراعات والمعارك التي يضج بها صوت التاريخ، آن الأوان لكي نحتكم لصوت العقل والمنطق؛ منطق التواصل والحوار، لا منطق التباعد والجفاء

1. **مسألة المعنى**: إن "سؤال المعنى" الذي طالما طرحه الفكر الإنساني ووفق طروحات متعددة وطبقا لذلك فقد كان سؤالا له أكثر من إجابة بحسب العصور والمفكرين والاتجاهات، غير أنه عند "أركون" يتخذ صيغة الاستفهام التالية: كيف يمكن "البحث عن المعنى(الحقيقي)؟" أو بتعبير آخر "رهانات المعنى من أجل أن تتجاوز آثار المعنى؟" وبمعنى آخر فإن القصد من أشكَّلة المعنى أو طرح سؤال المعنى يعني بالنسبة لـ "أركون" أن "يؤشكِّل كل عملية إنتاج للمعنى وذلك عن طريق التحذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وآثار المعنى" من خلال التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف الفكرية والإكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرة أو ظرفية أو متحركة أو قابلة للبرهنة على صحة ذاك المعنى أو خطأه أي جعل ما يبدو بديهيا ومسلما وتحصيل حاصل إشكاليا. – **محمد أركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 45 و6 و53.

2. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص238.

3. المصدر السابق، ص238.

الأبدي[1]. ولبلوغ ذلك ينبغي أن يحلَّ محل التعسف شيءٌ آخر تعددي؛ أي "يلزم استخدام منطق تعددي لا منطق واحد مُعمَّم تعسفًا"[2].

4. السيطرة الجيوبيوليتيكية (الجغرافية والسياسية) على خريطة العالم من قبل القوى العظمى، فتركيز الأنظار على الجانب السياسي فقط يشوه المناقشة والحوار جذريا، ويجعله خاطئًا من الأساس[3].

5. طمس الجهود المبذولة من أجل إحلال منطق السلام محل منطق الحرب بين الشعوب والطوائف والتي لم تلق آذانًا صاغية،بل كثيرًا ما يتم التشويش عليها في مجتمعاتنا الحديثة التي تسيطر سيطرة محكمة على وسائل الإعلام. وأنَّ طمس هذه الجهود عن طريق المراقبة الرسمية يمكنه أن يتجاوز الأفراد ويصل إلى المؤسسات المكلفة رسميًا بالعمل من أجل إقامة السلام الديني بين الأديان والشعوب[4].

6. الحجاب الحاجز القائم بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، والذي يمنعهم من التواصل والحوار هو مثل "جدار برلين"؛ إذ إنَّ الجدران تظل صلبة وقائمة بين الطوائف كالحجاب الحاجز؛ لأنَّنا لم نُبلوِّر بَعْدُ الاستراتيجيات المعرفية المناسبة من أجل هدمها، ثم من أجل استكشاف الفضاء الأنثربولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي[5].

والسؤال المشروع هنا: كيف يمكن تجاوز هذه العوامل المعرقلة للحوار؟ ومتى سينهار "جدار برلين" بين الديانات التوحيدية الثلاثة الكبرى؟ والجواب بحسب ما يرى "أركون": أنّ ملتقيات حوار الأديان لا ريب في أنَّ لها دورًا إيجابيًا في مجال الحوار بين الأديان، ولكن ملتقيات الحوار هذه وندواته ومؤتمراته ليست كافية في نظره؛ لأنَّها لا تطرح

1. **محمد أركون**؛ الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 314.
2. **محمد أركون**؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2: 1995م، ص 34.
3. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص238.
4. **محمد أركون**؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 56.
5. **محمد أركون**؛ القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني): ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2: آذار(مارس) 2005م، ص26.

المشاكل بشكل جذري عميق، ولا تؤدي إلى تفكيك الأنظمة اللاهوتية أو الجدران الطائفية التي تفصل بين أتباع هذه الأديان الثلاثة[1]؛ وذلك لأنَّ الخلافات المفتعلة لا تتموضع على مستوى النصوص نفسها، وإنَّما تتموضع على مستوى الأنظمة اللاهوتية التيولوجية التي شكَّلها رجال الدين في كل طائفة في العصور التالية[2]، وحتى يمكن تجاوز العوامل المعرقلة لحوار الأديان لا بد من تبني عملية تنفيذ أمرين وهما:

تنفيذ مشروع نقد العقل الإسلامي: الذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر "فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد أو التفكيك، وإنما المناخ الفكري الغربي أيضا"[3]، فهو يسلط أضواء المنهجية النقدية التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية الإسلامية كما في الجهة الأوروبية المسيحية أولا ثم العلمانية ثانيا، فالنقد يشمل كل المسار التاريخي سواء للفكر الغربي أو للفكر الإسلامي، ولذا فإنَّ تنفيذ مشروع نقد العقل الإسلامي، بمبادئه وخطواته، هو الوسيلة التي تكفل تجاوز العوامل المعرقلة للحوار الديني، والدخول في دائرة النشاط الإنساني الفكري والعلمي، والحوار البشري الكلي والشامل الذي لا يُقصى منه بشر ولا يُبْعدُ عنه إنسان.

فهذا النقد الذي هو آت لا محالة عن طريق الأخذ بعين الاعتبار لكل التساؤلات والطروحات التي يقوم بها العقل الاستطلاعي الجديد[4]، هي حقيقة ينبغي الاعتراف بها

1. **محمد أركون**؛ القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2. فهذه النظرة اللاهوتية التيولوجية التي تبلورت وترسَّخت في القرون الوسطى شكَّلت استبعادًا لكل طائفة من قبل الطائفتين الأخريين. وراحت كل طائفة تعتبر أنَّها تمثِّل وحدها حقيقة الوحي كلِّها. فهذه التركيبات التيولوجية اللاهوتية قد تحوّلت إلى أرثوذكسيات ضيِّقة وابتعدت عن التعاليم المركزية التي تُوحِّد في الواقع بين الأديان الثلاثة (...) – **محمد أركون**؛ الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 319.

3. أي المقارنة بين نظامين من المعرفة، نظام العقل الدوغمائي ونظام العقل النقدي الجديد (أو الاستطلاعي)، والتصريح بأسبقية وأفضلية إحداهما عن الآخر،كما لم يعد بالإمكان الاعتماد على التوفيق فيما بين الموقفين من اتصال.

4. **العقل الاستطلاعي الجديد**: يقصد به "أركون" العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع =

والإقرار بها دون مماحكة جدالية أو خجل معرفي كما يرى "أركون"، ولكن في مُقابل هذا الحماس والوثوقيَّة يُصرِّح أنَّ مشروع "نقد العقل الإسلامي" هو مشروع طوباوي؛ أي خيالي، بأيِّ منطق يتم التغيير إذا من خلاله؟ ويذهب"أركون" إلى أبعد؛ ليتساءل عن: متى يمكن أن يستقبل الفكر الإسلامي علما لاهوتيا نقديا؟ وبأيِّ ثمن؟ في حين يوجد في اللاهوت المسيحي المعاصر تيارات تجديدية متعددة، فإنه بالمقابل لا يوجد في الفكر الإسلامي تيَّار واحد يدعو إلى تجديد اللاهوت الإسلامي. وهنا دعوى إلى عملية إسقاط ممارسة عقلية ومنهجية على غير عقولها، وفي غير موضوعها.

الأمر الثاني: إعادة تحديد المسألة الدينية: يرى من خلالها "أركون" أنه ينبغي معالجة المسألة الدينية داخل المسألة الشمولية العامة والكونية؛ أي مسألة البحث عن المعنى وتجديد الفكر البشري باعتبار أنَّ المسألة الدينية هي إحدى مجالات البحث عن المعنى، وليست المسألة الدينية هي الباحثة والمحددة لهذا المعنى مثلما كانت من قبل ظهور الحداثة، فالدين قبل ظهور الحداثة، هو من كان يحدد مسألة المعنى، فالدين كان يتحكم بالواقع، والتفكير فيه والتعبير عنه، وأيضا بطريقة الانتقال من التصور إلى الممارسة أو من النظري إلى العملي؛ أي يتحكم حتى في منهج التفكير الإنساني، وبعبارة أخرى مختصرة ومحددة، فلقد كان الدين "يولد الثقافة والحضارة"[1]، ولهذا السبب فإنّه لا يمكن التعرف على دين أو معرفته إلا بالقراءات الحديثة والمعاصرة التي تقترحها علوم الإنسان والمجتمع وبعبارة واضحة "منهجية الإسلاميات التطبيقية".

لأنَّ الظاهرة الدينية هي ظاهرة تاريخية تخضع للتاريخ، وليست فوق التاريخ، فهي ظاهرة خاضعة للتاريخية بمعنى أنها خاضعة لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وإنها متغيرة بتغيرها، وإنها متغيرة؛ لأن القائمين على تسيير شؤون الدين دائما

= التفكير فيه وأُبعِد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف...؛ أي أنه العقل النقدي المتمرد على التقليد والاجترار والطامح إلى معرفة ما منع التفكير فيه. لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى: **محمد أركون**؛ قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص6-7. وأيضًا : **محمد أركون**: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص5-6.

1. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص239.

هم رجال الدين، وإليهم فقط تُخَوَّل وظيفة إقامة الحدود الفاصلة بين الإيمان الصحيح والزندقة، ولذا تكون هذه الحدود متغيرة بتغير العصر وثقافته وإمكانياته.

ولكن القرآن لا يمكن اعتباره ظاهرة طبيعية أو فينومينولوجية؛ لأن القرآن الكريم ليس ظاهرة كما تُفهم الظواهر فيما يُسمى بالفينومونولوجيا، إنما هو الوحي السماوي والنبأ العظيم، والنَّبَأُ خبر ذو فائدة عظيمة يحصُل به عِلْمٌ أو غلبة ظنٍّ، ولا يُقال للخبر في الأصل نَبَأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة، وحقُّ الخَبَر الذي يُقال فيه نَبَأ أنْ يتعرَّى من الكذب كالتَّواتر وخبر الله تعالى وخبر النبيِّ ﷺ، ولتضَمُّنِ النَّباءِ معنى الخبر يُقال أنْبأْتُهُ بكذا كقولك: أخبرته بكذا، ولتضمُّنه معنى العلم قيل: أنبأْتُه كذا كقولك: أعلمته كذا، والنَّبَأُ بهذا المعنى قد جاء ذكره عشرين مرة في القرآن الكريم، موزع على عشرين آية وثمانية عشر سورة[1]، وقد جاء بمعنى:ما له وقعٌ وشأن عظيم ﴿ عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ ۝٢﴾[2]، ويُضرب لمن يرتاب في أمر واقعٌ لا محالة ﴿ لِّكُلِّ نَبَإٖ مُّسۡتَقَرّٞۚ وَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ۝٦٧ ﴾[3]، ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ إِبۡرَٰهِيمَ ۝٦٩ ﴾[4]. وجاء للدلالة على القرآن أو البعث أو القيامة ﴿قُلۡ هُوَ نَبَؤٌاْ عَظِيمٌ ﴾ [5]. وللدلالة على عاقبة ﴿ فَقَدۡ كَذَّبُواْ فَسَيَأۡتِيهِمۡ أَنۢبَٰٓؤُاْ مَا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴾ [6].

وفي ظل نظام العقل الاستطلاعي الجديد فقط يُمكن أن يكون حوار الأديان حوارًا بين عقول؛ العقل الديني والعقل العلمي والعقل الفلسفي فيتجاوز بذلك نظام العقل الجديد الممارسة التقليدية للعقل إلى الفعالية المعرفية التي يولدها التوتر التثقيفي المثمر

1. **الراغب الأصفهاني**؛ معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مَرعَشْلي، دار الكاتب العربي توريد، ليْمبكس، سنة الطبع: 22 شوال 1392هـ/28 تشرين الثاني (نوفمبر) 1972م، ص 500-501.
2. سورة "النبإ"؛ الآية : 1 و 2.
3. سورة "الأنعام"؛ الآية: 67.
4. سورة الشعراء؛ الآية: 69.
5. سورة "ص"؛ الآية: 67.
6. سورة "الشعراء"؛ الآية: 6.

والخصب بين العقل الديني، وبين العقل العلمي، ثم العقل الفلسفي[1].

إلاَّ أنَّ هذا التفاعل والحوار القائم بين العقول الثلاثة، والذي يوجه ويسيِّر تاريخ النظام البشري المعاصر "تُسْتَثْنى منه المختبرات العلمية والجامعات ومراكز البحوث والتعليم"[2]، وبالإضافة إلى هذا الاستثناء فإنَّ الغرب ينبذ ويستثني الآخرين (أي نحن) بحجة تفوقه العلمي، ونحن نرد عليه بنبذ واستثناء حداثته، والأماكن الوحيدة التي بقيت مفتوحة للحوار الحر والمفتوح بين باحثي جميع الثقافات والشعوب هي الجامعات ومراكز البحوث الدولية والمستثنية من دائرة الحوار، ففيها فقط يمكن للمتدين أن يتحدث مع الفيلسوف أو مع عالم الفيزياء، ويمكن للأسود أو الأصفر أن يناقش الأبيض على قدم المساواة، وهنا نجد فضاء الحرية الوحيد للمناقشة الديمقراطية التعددية والخلافية. فما وظيفة العقل الاستطلاعي بالنسبة لحوار الأديان في ظل هذا الاستثناء والاستبعاد للآخر؟

تقع على عاتق العقل الاستطلاعي الجديد مسؤولية نقل وإدارة الحوار والتفاعل بين العقول الثلاثة إلى هذه الأماكن المستثنية هذا من جهة، ومن جهة أخرى تجاوز دوغمائية كل عقل من هذه العقول، وأما مسئوليته فيما يتعلق بالإسلام فقد بلور العقل الاستطلاعي الجديد مصطلح الإسلاميات التطبيقية[3] كمنهج علمي يتجاوز دوغمائية

1. الديني؛ مُعاد تنشيطه من قبل الحركات الأصولية واحتكار العنف الشرعي، العلمي؛ الذي يسيطر على الثقافة والحضارة الإنسانية كما فعل العقل الديني من قبل، فظاهرة العولمة الكاسحة اليوم لا تعمل على حذف الديني فحسب، بل حتى الفلسفي؛ لأن مشاكل الروح والفكر والفلسفة صارت ثانوية في مقابل السوق والحاجات المادية، والفلسفي؛ الذي يسعى إلى خلع المشروعية على أولويته بالقياس إلى العقليين السابقين من أجل الدفاع عن التعددية التأويلية، ومحاولة البحث عن مسارات ووسائل جديدة ممكنة من أجل استمرار وسيرورة البحث عن مسألة المعنى الذي ينبغي ألا ينتهي.

2. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص239.

3. **الإسلاميات التطبيقية**: يُعرِّف "أركون" الإسلاميات في قوله: "أن كلمة (ومصطلح) الإسلاميات (L'islamologie)؛ أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام(1)، وأن هذه الكلمة هي في الواقع من اختراع غربي أما "كلمة إسلاميات في اللغة العربية هي ذات توليد حديث"(2). وشعار الإسلاميات التطبيقية "اعلم بما تعمل، واعمل بما تعلم". و"إن العلم المدعو هكذا (الإسلاميات) لم يحظ =

العقل الديني، وبالإضافة إلى هذا التجاوز فإنه يرغم منهجية البحث في العلوم الاجتماعية إلى النزول إلى جميع الأماكن والدوائر التي يتبلور فيها الحوار بين الأصولية والعولمة، إلاَّ أن هذا المشروع المقترح من قبل العقل الجديد ظل حبيس التنظير، ولم ينتقل إلى التطبيق والممارسة العملية "وظل النداء من أجل التجديد المنهجي في مجال الدراسات المطبقة على الإسلام بدون صدى يذكر حتى الآن"[1]، ولكن ما الغاية من كل هذه الملاحظات والمقترحات التي يقدمها العقل الاستطلاعي الجديد ؟

الغاية التي يسعى العقل الاستطلاعي إلى بلوغها من خلال تقديم ملاحظاته ومقترحاته هي: التحذير والتنبيه من أن يأخذ النقاش والحوار مجرى انكساري، ومسار انحرافي، نحو خطاب الضحية بدل الانخراط الإبستيمولوجي في دائرة الحوار الفكري الإنساني ومواجهة التحدي الفكري والمادي. وللخروج أو الانتقال من الخطاب الأول إلى الخطاب الثاني، فإن المسؤولية تقع على الغرب المسيطر والمهيمن كما تقع على المغلوب على أمره، فيجب على الأول تغيير نظرته تجاه الآخر؛ لكي يستطيع هذا الأخير تغيير نظرته هو بدوره تجاه حداثة الغرب وحضارته العلمية؛ فالمسؤولية إذا تقع على الجميع وفي كافة المستويات وعلى جميع الأصعدة؛ لكي يتخذ الحوار معناه الحقيقي ومجراه الصحيح، ومن ثم يكون ذا مردودية مثمرة ، وحركة فعالة وذلك بمشاركة كل العناصر البشرية فيه.

= في السابق بأي تأمل منهجي من أجل أن نعرف فرضياته وتقسيماته وآفاقه فإنه من الضروري أن نتوجه إلى أعمال أولئك الذين كان يسميهم" ج.هـ. بوسكيه" "كلاسيكيي الإسلاميات"(3). ما ترتب عنه الفصل والتمييز بين قسمين كبيرين في "الإسلاميات": الإسلاميات الكلاسيكية والإسلاميات التطبيقية، تتعلق الأولى بالاستشراق، والثانية بالمنهجيات الحديثة التي يُطبقها "أركون" في دراساته. (1). **محمد أركون:** الإسلام والعلمنة، مجلة دراسات عربية، العدد5، ص18. (2). **محمد أركون؛** التأمل الإبستمولوجي غائب عن العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد20، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص8. (3). **محمد أركون،** تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1998، مص51.

1. **محمد أركون؛** الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص237.

بعد ما تقدَّم من تمهيد لمحاولة تحديد الرؤية الفلسفية التي ينبغي أن تتجه باتجاهها قراءة حوار الأديان عمومًا ورصد العوامل التي يمكن أن تعرقله، وآليات تجاوزها، يُفصِّل "أركون" في الحديث عن الحوار المقصود عنده، وبأيِّ معنى يكون، وهو ما يتضح من خلال معالجته المحدَّدة في ما يتعلق بالحوار بين أديان التوحيد الثلاثة:

ثالثاـ الحوار بين أديان التوحيد الثلاثة عند "محمد أركون"

بِدَايَةً يرى "أركون" أن المرجعية التاريخية للحوار بين الأديان الثلاثة ترجع إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وحروب التحرير الوطنية؛ حيث قامت الكنيسة الكاثوليكية بأول مبادرة لاهوتية رسمية تتضمن توجيهات للحوار بين المسيحيين والمسلمين. فاعترفت الكنيسة الكاثوليكية لأول مرة بالقيمة الروحية للأديان الأخرى غير المسيحية، وإن كانت تعد الدين المسيحي أكمل الأديان، وهذا التحول والانفتاح اللاهوتي في الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتينية، يراه"أركون" مرتبطًا بتقدم الفكر النقدي في أوروبا الغربية.

وهو التحوُّل والانفتاح الذي رأى من خلاله"أركون"أن الحوار الإسلامي المسيحي كان نشطا بشكل خاص على خلاف الحوار الإسلامي اليهودي، ما دامت مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي لا تزال قائمة، في حين استطاع الحوار المسيحي اليهودي أن يحقق بعض التقدم، وذلك لاشتراك اليهود والمسيحيين في الكتاب المقدس نفسه،أما المسلمون فلهم كتاب خاص ويرفضون أية قراءة للتوراة أو الأناجيل بنظرة غير النظرة التحريفية التي أكدها القرآن، والتي بقيت جامدة عبر التاريخ ولم يوجد غيرها، وعليه يرى أن الملتقى بين الأديان الثلاثة يحتاج في البداية إلى ملتقيات ثنائية قبل أن تجتمع كلها في ملتقى واحد، هذه الأوضاع غير المتكافئة هو ما يدينه "أركون"؛ لأنها تجعل الحوار بين الأديان منذ البداية سجين الأشياء التالية:

– اللغة البروتوكولية التي تكتفي بالوقوف عند عبارات التبجيل المتبادل بين الطرفين، والتي تكون عادة مجرد فض مقام لا فائدة ترجى منها.

– الاجتماع الشكلي الظاهري على القيم الروحية التي تهدف إلى إنقاذ الإنسانية في حين تخفي وراءها خلفيات وأبعاد أخرى هي سلطوية واستعمارية بالدرجة

الأولى.

وعدم التكافؤ، وهذا مرجعه إلى التفاوت التاريخي والتفاوت الفكري والتفاوت الثقافي بين مجتمعات الأديان الثلاثة، وهذا التفاوت يسمح بتسجيل ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: اختلاف موقف الدول الأوروبية مع العلمنة، فكل بلد أوروبي له تجربته الخاصة مع تجربة العلمنة، والانعكاسات الفكرية المترتبة عن السياسة الأوروبية تجاه الظاهرة الدينية، إذ إنّ مجمل الدول الأوروبية لم تقبل إلا بتمويل تعليم اللاهوت الكاثوليكي والبروتيستاني، أما الإسلام فقد رُميَّ به في الأقسام الاستشراقية، أما الديانة اليهودية فقد أسست مؤسساتها الخاصة، ولذلك كانت أكثر حضورا في أقسام تاريخ الأديان من الإسلام.

والملاحظة الثانية: لا يوجد تدريس للتاريخ المقارن لهذه الأنظمة اللاهوتية الثلاثة، فالموجود هو كل لاهوت على حدة، وكل واحد من هذه الأنظمة يدعي أنه الدين الصحيح الذي يمثل الحقيقة المطلقة، يضاف إلى ذلك أن تدريس تاريخ الأديان غير المسيحية في الجامعات الغربية ظل سرديا ظاهريا دون الانخراط الإبستيمولوجي في الموضوع، فإذا تعلق الأمر بالقضايا الفكرية الحساسة يكتفي بالقول أنها مشكلة خاصة، فإعادة الاعتبار لعلم لاهوت حقيقي لا تتم إلا بتحمل اللاهوت النقدي مسئوليته تجاه مشكلة المعنى (أي أشكَّلة المعنى) ليس فقط بالنسبة للتراث الخاص، وإنما بالنسبة للتراث الكلي أيضا.

فمعنى حوار الأديان عند "أركون" إذا لا يرتبط بدعوى الحوار والتعايش بين الأديان الثلاثة فحسب، وإنما يدعو بالإضافة إلى ذلك إلى تأسيس نسب وعلاقات بين كتاب مقدس ووحي وتراث، من خلال القراءة المؤسسة على التحليل والنقد وفق قواعد عقلية وعلمية، ويمكن القول بحسب ما يرى "أركون" أن عملية الحوار بين الأديان قد حققت بعض المكتسبات؛ حيث إنّها قد ساعدت منذ ثلاثين عاما على إنجاز ما يلي:

تجاوز كل الإشكاليات المرتبطة بالعقائد الإيمانية التقليدية، وقبول الحوار مع الطرف الآخر، وهو أمر مختلف عن ذي قبل، ولكن محدودية هذا الحوار وعجزه بقيت مستمرة

بسبب رفض الأطراف المتحاورة نقل الحوار إلى فضاء من النقد العقلي، وإمكانية تجاوز العقائد المغلقة لكلا الطرفين (فيبقى كل طرف منهما حبيس عقيدته؛ لأن كل واحد منهما ما استطاع نقل الطرف الآخر إليه، أو انتقاله هو إلى الطرف الآخر، وبذلك يظلان حبيسا دوغمائيتهما) باستثناء قبول بعض المتحاورين بهذا لانتقال الذي سرعان ما يتراجع فيه هؤلاء بمجرد خروجهم من مؤتمرات الحوار الإسلامي–المسيحي والعودة إلى جماهيرهم، فتختفي بهذا نزعة الانفتاح على الأديان الأخرى التي تظاهروا بها طيلة فترة المؤتمرات[1].

فالحوار كان بالإمكان أن يسجل تقدما أكثر، لو أن معاهد التدريس والبحث العامة والخاصة في الغرب تقبل بأن تعطى معرفة الظاهرة الدينية المكانة التي تستحقها، فمن المؤكد حتى الآن أن المشتغلين في العلوم الاجتماعية لا يمتلكون المصداقية نفسها التي يمتلكها اللاهوتيون من الإطار النظري لتحليل وتأويل المسائل الدينية.

ولكي يتواصل الحوار بشكل صحيح ينبغي الأخذ بعين الاعتبار بالمآخذ السالفة الذكر مما وصل إليه العقل من نقد منهجي، ثم الإيمان بإمكانية العقل بلورة عقلانيات[2] ذات طابع كلي أو كوني إما قليلا أو كثيرا؛ أي بلورة منهج كلي وشمولي يستغرق كل الذاتيات الإنسانية عند طاولة الحوار ولا يستبعد أو يستثني ذات منها.

وأن التوصل إلى الاجتماع والإقناع (إقناع الطرف الآخر) لا يمكن أن يتأسس أو يقوم إلا على الحوار العقلاني بين الذوات الحرة ، وضرورة تطبيق قواعد هذا التواصل ما بين الذوات على الرغم من الفروقات التاريخية والفروقات الثقافية، والفروقات الحضارية، وحتى الفروقات الجغرافية، ففي داخل عملية التواصل هذه فقط ، يمكن لعملية الاعتراف المتبادل لثقافات العالم بين بعضها البعض أن توجد، ومثل هذه العمليات، فإنَّ قيامها

1. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص237.

2. **عقلانيات**: كلمة (عقلانية) هنا يستخدمها "أركون" بمعنى: المنهجية، فكل علم من العلوم الإنسانية يستخدم منهجية خاصة بعد بلورتها لخدمة متطلباته أو لحل مشاكله، فعلم الاجتماع ينتج عقلانيته، وعلم النفس، وعلم التاريخ، وعلم الألسنيات الحديثة كذلك. **هاشم صالح**: ضم : محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص17.

في الفضاء الغربي أولى نظرا للامتيازات التي يتميز بها هذا الفضاء.

رابعا- نقد وتقييم

من أهم المآخذ التي يمكن تسجيلها :أنّه إذ أخذنا بالتصور الإسلامي الذي يجعل من الدين الإسلامي نظامًا يشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية، فإنَّ مدلول "حوار الأديان" يُصبح مُرادفًا لمدلول "حوار الحضارات"[1]؛ وهو ما يُجسِّدُ البعد الحضاري لحوار الأديان في المنظور الإسلامي؛ بمعنى الدعوة إلى الموعظة الحسنة ونبذ العنف والتعصب وكراهية الآخر، والدعوة إلى التواصل والتعايش السلمي بين البشر على ما نصَّت عليه العديد من الآيات والأحاديث الشريفة والمأثورات الإسلامية الصحيحة.

وأنَّ الملاحظ من خلال التأثير الغربي على الفكر العربي المعاصر أن هناك لغة إبداعية بدأت تجد طريقها إلى عقول بعض المفكرين المعاصرين، ومنهم" أركون" وهي لغة تلفيقية يغرِف فيها من أكثر من ينبوع حضاري مما يتطلب ضرورة شرحها وتوضيحها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلا شك في أن مهمة نقد الفكر الإسلامي والقيام بتشريحه هي مهمة عويصة وحساسة جدا[2].

لقد تكوَّن في الفكر الإسلامي المعاصر اليوم ما أصبح يُعرف بالظاهرة الفكرية الأركونية، هذه الظاهرة التي صارت بما تحتله من حيِّز في فضاء ثقافتنا تفرض نفسها كحقيقة فلسفية لا يمكن لأي دارس تجاوزها أو القفز عليها، ومصدر أهميتها كفلسفة تكمن في كونها معقَّدة العناصر، متعددة الفصول، واسعة الانتشار، وهو ما يُضاعف من صعوبة مهمة الدارس في محاولته الإحاطة بها، أو ملاحقة سيرورتها، ورصد محدِّداتها[3].

1. **طه عبد الرحمن**؛ الحوار أُفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 2013م، ص 181.

2. **عبد الرزاق قسوم**؛ مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (تأملات في المنطلق والمصب)، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1: 1418هـ/1997م، ص 178.

3. **عبد الرزاق قسوم**؛ المرجع السابق، ص180.

ومن خلال قراءة بعض العناوين لمؤلفات " أركون" نلاحظ طغيان الهاجس النقدي والتأكيد على المنطلق العقلي والمصب اللاديني ضمن ما تحتويه هذه العناوين[1]، وتكمن أيضا الصعوبة المنهجية في قضية "أركون" الذبذبة الفكرية التي تطبع الظاهرة الأركونية وتُصاحبها وتُمثل عامل تعتيمٍ على أفقيتها[2]، وكل ذلك يجعل القارئ أو الباحث في إنتاج "أركون" الفكري في جزئيته أو كليانيته لا يستغني عن ضرورة استحضار معجم تهميش للتعريف أو للشرح والتوضيح للمفاهيم أو الأفكار أو القضايا التي يطرحها.

وكان ينبغي التسليم مع "لوي آلتوسير" بأنَّه "لا توجد قراءة بريئة"[3]، ومن ثم فإنَّه لا جِدَال في أنَّ للمشروع الشمولي/الكليَّاني الذي يطرحه" أركون" أبعادا وخلفيات منها الصريح الواضح ومنها المبهم الغامض الذي قد لا نبلغ معانيه ومراميه.

وأن "أركون" يكشف عن جهله أو تجاهله لواقع الفكر الإسلامي المميِّز بمصادره النقلية حين يُسقِطُ عليه ثقافته الغربية على طريقة المستشرقين: فأولاً:إن إسقاط مفردات غربية (لاهوتية، أرثوذكسية، كلاسيكية) لها دلالات فكرية معيَّنة تدلّ على جهل بدلالات المفردات الإسلامية المقابلة لها في الدين الإسلامي؛ إذ هي بعيدة عنها كلَّ البعد، وثانيًا: إن المشكلة الكبرى عنده أنه يستخدم منهجيات العلوم الإنسانية في دراسته للإسلام وللظاهرة الدينية بشكل عام، مع أنهما مختلفان تمامًا، وذلك لاختلاف مصادرهما[4].

ثم إنَّه يسقط دراسته للصراع بين الكنيسة ورجال الدين في أوروبا هذا من جهة، والمفكرين والفلاسفة من جهة أخرى في دراسته للإسلام والفكر الإسلامي، بيد أن ما جرى هناك مختلف نوعًا وكمًّا عمَّا جرى في البلاد الإسلامية؛ فالمشكلة الأساسية مع

1. **عبد الرزاق قسوم**؛ المرجع السابق، ص 202-203.
2. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3. **نصر حامد أبو زيد**؛ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط7، 2005م، ص 228.
4. **نايف معروف**؛ الإنسان والعقل، دار سبيل الرشاد، بيروت، لبنان، ط1: 1415هـ/1995م، ص102-103.

"أركون" وأمثاله، هي إسقاط السابق على اللاحق، فدراسته للثقافة الغربية وتعمقه فيها سابق لدراسته للإسلام ، ولو أُتِيح له أن يدرس الإسلام بعمق واستنارة أوَّلاً لكان أكثر عدلاً وأصدق لهجة ممَّا هو عليه الآن[1]، وأنَّ "أركون"يُحاكم الإسلام بواسطة عقل غريب عن مرجعيته الثقافية هو العقل الغربي، وذلك مُوقِعٌ في التعسف مهما التزم الموضوعية[2]؛ لأنَّ الإسلام ليس كنيسة[3].

وعلى الرَّغم مما لحِق بالإنتاج الفكري لـ "أركون"من نقد؛ إذ بقي ولا يزال موضوع أخذ ورد بين الباحثين والقراء، وهذا أمر طبيعي لا يختلف عليه اثنان، إلاَّ أنَّ دعواه فيما يتعلق بزحزحة الحوار بين الأديان من الطرح اللاهوتي أو الديني باتجاه طرح فلسفي تخلله وتردد ضمنه تبرير فلسفي سعى من خلاله" أركون" إلى تمثيل وجهة نظر الفيلسوف الذي يعيد طرح مشكلة المعنى وآثاره(وهي هنا حوار الأديان)؛ ولتحقيق هذه المساعي والأهداف قام بزحزحة نقدية إبستيمولوجية ومنهجية في الفكر الديني التوحيدي وغير التوحيدي تعمَل على التقريب بين المنظور الإسلامي والمسيحي واليهودي انطلاقا من وضعه مفاهيم ذات توظيف جديد (وهي في موضع آخر عنده: مفهوم الكتاب المقدس/الكتاب العادي، ومفهوم مجتمعات أو الكتاب/الكتاب).

ومن منطلق منهجية الإسلاميات التطبيقية جاء اهتمامه بإعادة قراءة الموضوعات (وإن أخذ الخطاب القرآني مركز الصدارة)، غير أنَّها إعادة لم تكن في انطلاقتها من تأويلاته وشروحاته الخاصة بل من خلال الظروف الزمانكية والسياقات (خاصة اللغوية والتاريخية) المحيطة ببلورة تلك الموضوعات وانبثاقها منذ نشأتها وصيرورة تكرر نشاطها وفاعليتها باستمرار حتى اليوم، وهذا ما ينطبق على إعادة القراءة لموضوع الحوار بين الأديان.

1. **نايف معروف**؛ الإنسان والعقل، المرجع السابق، ص102-103.

2. **مختار الفجَّاري**: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1:أيار (مايو) 2005م، ص 151.

3. **حسن حنفي ومحمد عابد الجابري**؛ حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1990م، ص39.

الخاتمة

نخلص مما تقدم:

1. تبنى "أركون" رؤية معاصرة تأخذ بالنظرة الفلسفية لمفهوم الحوار الديني في مقابل النظرة التقليدية اللاهوتية، وهذا الحوار الذي تعرقل عملية تفعيله بعض العوامل يمكن تجاوزها من خلال تنفيذ مشروع "نقد العقل الإسلامي" ومن ثم إعادة تحديد المسألة الدينية باعتبارها إحدى مجالات البحث عن المعنى وليست الباحثة والمحدِّدة له.

2. من أجل الوصول لحوار حقيقي بين الأديان ينبغي ممارسة عملية التفكير والحوار داخل منظومة فلسفية يُؤخذ فيها بعين الاعتبار السياق التاريخي للدين كشرط ومقدمة منهجية لتأسيس عملية حوار بين الأديان الثلاثة.

3. الزحزحة والتجاوز من الطرح اللاهوتي لموضوع الحوار بين الأديان باتجاه الطرح الفلسفي يكون بحسب منهجيات القراءات المعاصرة، وهي بالتحديد منهجية الإسلاميات التطبيقية عند أركون، وهنا تكمن المفارقة الكبرى؛ أي التناقض بين التطبيقية التي تتصف بها هذه المنهجية وبين الطوباوية التي يتصف بها مشروع "نقد العقل الإسلامي" الذي "سوف يظل عبارة عن طوباوية لا مستقبل لها"[1]، والتساؤل المنطقي هنا: ما فائدة ذلك؟ ربما هي طوباوية صاعدة من رحم فلسفة مضادة تسعى إلى تأسيس فلسفة على غرار فلسفة الطوباويين أو فلسفة التحرر لدى العقليين أو فلسفة التحرر لدى المتصوفة ؟

1. **محمد أركون**؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 323.