

سلسلة

ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»

(5)

## حوارات وقراءات نقدية في فكر حسام الدين درويش

إعداد وتحرير وتقديم

د. حسام الدين درويش



سلسلة  
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»  
(5)

إعداد وتحرير وتقديم  
د. حسام الدين درويش

حوارات وقراءات نقدية  
في فكر حسام الدين درويش

إدارة الندوات والحوارات والإعداد الفكري لها  
د. حسام الدين درويش

الإشراف على تنظيم الندوات والحوارات وتقديمها  
د. ميادة كيالي



## المشاركات والمشاركون

د. أحمد برقايوي	د. بدر الدين عرودكي	د. حسام الدين درويش
د. خالد كموني	د. ريم الدندشي	د. زهيدة درويش جبور
د. ساري حنفي	د. سناء السعداني	د. سهيل الحبيب
د. عبد السلام شرماط	د. قاسم المحبشي	أ. ماهر مسعود
د. محمد هاشم أبو محجوب	د. ميادة كيالي	د. نزهة بوعزة
	د. وائل العظمة	

الإشراف على الإخراج الفني  
أ. مأمون العاني

تفريغ التسجيلات والتدقيق اللغوي  
د. عبد السلام شرماط

حوارات وقرارات نقدية في فكر حسام الدين درويش

## Hīwārāt wa Qirā'āt Naqdiyyah fī Fikr Ḥusām al-Dīn Darwīsh

**Shared by:** Group of researchers

**Pages:** 406

**Size:** 14.5 X 21.5 cm

**Edition Date:** 2026

**Edition No.:** 1<sup>st</sup>

**Subject Classification:** 080

**ISBN:** 978-9953-64-159-1

### All rights reserved

Mominoun Without Borders  
for Publishing and Distributing

Lebanon - Beirut

Al-Hamra - Lyon St. - Tour de Lyon Build. - 2 Fl.

P.O.Box 113-6306

Tel: +961 1747422

Fax: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

United Arab Emirates - Al-Sharjah

Publishing City Free Zone Al-Sharjah

P.O.Box 33439

Tel: +97124469426

Email: publishing@mominoun.com

مشاركة: مجموعة من الباحثين

عدد الصفحات: 406

قياس الصفحة: 21,5X14,5 سم

تاريخ الطبعة: 2026م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 080

الترقيم الدولي: 978-9953-64-159-1

### جميع الحقوق محفوظة

مؤمنون بلا حدود  
للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت

الحمراء - شارع ليون - بناء تور دي ليون - ط2

ص.ب 113-6306

هاتف: +961 1747422

فاكس: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

الإمارات العربية المتحدة - الشارقة

مدينة الشارقة للنشر

المنطقة الحرة - ص.ب 33439

هاتف: +97124469426

Email: publishing@mominoun.com

[library.mominoun.com](http://library.mominoun.com)

Email: [info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تبناها  
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع



## المحتوى

9	..... تقديم السلسلة
19	..... تقديم الكتاب
	الباب الأول: حواراتٌ وقراءاتٌ نقديةٌ في كتاب حسام الدين درويش («في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»)
33	.....
	الفصل الأول: قراءاتٌ في كتاب «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»
35	.....
	الفصل الثاني: في الأسس التاريخية، والمفاهيم الأساسية، والتطبيقات الراهنة، لفلسفة الاعتراف
119	.....
	الفصل الثالث: (فلسفة) الاعتراف في العالم (العربي)
149	..... المعاصر

- الفصل الرابع: الذات وفلسفة الاعتراف: حوار مع أحمد  
برقاوي وحسام الدين درويش ..... 179
- الفصل الخامس: اعترافات حسام الدين درويش ..... 209
- الباب الثاني: في الفلسفة، والسيرة الذاتية، والحياة  
(اليومية)، والقضية الفلسطينية ..... 231
- الفصل السادس: قراءاتٌ ومراجعاتٌ نقديةٌ لفكر حسام الدين  
درويш في كتابيه: «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة  
والثورة»، «منمنمات فكرية وحوارية: في الفلسفة والحياة  
(اليومية) والقضية الفلسطينية» ..... 233
- الفصل السابع: الفلسفة في الحياة اليومية والقضية الفلسطينية ..... 343
- الفصل الثامن: سوريا: الفلسفة والثورة والانتقال الديمقراطي ..... 355
- خاتمة: الفلسفة بين التنظير والتطبيق: كيف يمكن أن تتحول  
الفلسفة إلى أسلوب حياة؟ ..... 387
- التعريف بالمشاركات والمشاركين ..... 399

## تقديم السلسلة

د. حسام الدين درويش

«لا نقدّم أنفسنا، بوصفنا دار نشرٍ ومنصّةً فكريةً تديرها كفاءاتٌ عاليةٌ فحسب، بل نمثّل ونمارس، أيضاً، رؤيةً تقوم على الإيمان بقوة الفكر والمعرفة في بناء المجتمعات، وتحرير العقول، ومواجهة الاستبداد، أيّاً كان شكله أو مصدره. ولهذا، نؤمن بأن دورنا، اليوم، يتجاوز نشر الأبحاث والدراسات، إلى لعب دورٍ حقيقيٍّ في دعم الحوارات والنقاشات المعرفية الرصينة التي تفتح آفاقاً جديدةً للأمل في سوريا والمنطقة العربية». هذا ما قالته وكتبته وشددت عليه الدكتورة ميادة كيالي، المديرّة العامّة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، في أكثر من مناسبةٍ، ومنها في بعض ندوات هذه السلسلة. وانطلاقاً من ذلك وغيره، يمكن القول إن مؤمنون بلا حدود لم تكن، يوماً، مجرد دار نشرٍ، فقد غيرت معنى أو مفهوم «دار النشر»، وأعطت تعريفاً جديداً، وقيمةً إضافيةً، لماهية دار

النشر. فلم تعد تقتصر على نشر الكتب، وتوزيعها، فقط، بل أصبحت، أيضاً، تعتنى بالكتب وبموضوعاتها، وتحتفي بها وبأصحابها وبقراءها، وتقيم الندوات والحوارات والفعاليات الفكرية حولها.

أثناء عملي كباحثٍ رئيسٍ في مركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، في جامعة لايبزيغ، في ألمانيا، قدم أحد الباحثين دراسةً عن وضع علم اجتماع الدين والدراسات الإسلامية، في العالم العربي، وذكر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بوصفها (إحدى) أبرز المؤسسات العربية المهمة بهذا الموضوع، كما يظهر، واضحاً، في الندوات والنشاطات التي تقيمها، والكتب والمجلات والنصوص التي تنشرها. لم أدهش أو أتفاجأ، حينها، فقد كانت لديّ، مسبقاً، معرفةً قويةً بالنتاج المعرفي الرصين لمؤسسة مؤمنون، وكانت الكتب الصادرة عنها ضمن مراجع أي بحثٍ أو كتابٍ صدر لي، في السنوات الأخيرة. وأكثر ما كان يدهشني ويعجبني، في منشورات مؤسسة مؤمنون، هو تنوعها، وعدم اقتصرها على توجهٍ فكريٍّ ضيقٍ، أو مجالٍ معرفيٍّ واحدٍ أو أحاديٍّ، أو على رؤيةٍ معياريةٍ واحدةٍ. فمنشوراتها تتضمن كتباً في الفلسفة، وفي مختلف فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، إضافةً إلى كتب الفكر العربي، والدراسات الإسلامية، التقليدية التراثية والحديثة أو المعاصرة. وكان كيف وكم الكتب والأبحاث

المنشورة، في الفترة ما بين 2016-2020، يدلّان على أن المؤسسة تسير في الاتجاه الصحيح، بطريقةٍ تحيّر، ليس «الأعداء» فقط، بل الأصدقاء والأحباب أيضاً.

وقد كنت محظوظاً بالانضمام إلى فريق مؤمنون بلا حدود، منذ معرض تونس الدولي للكتاب، في مايو 2023، حيث التقيت، هناك، بمديرة المؤسسة، الدكتورة ميادة كيالي، فتعارفنا، وسرعان ما قمنا بتنسيق عددٍ من النشاطات الثقافية هناك، حيث تولّيت إدارة ندوةٍ، لإطلاق ثلاثة كتبٍ حواريةٍ صادرةٍ، حديثاً آنذاك، عن «مؤمنون بلا حدود». كما كانت هناك ندوةٌ لإطلاق كتابي الصادر، حديثاً آنذاك، عن «مؤمنون بلا حدود»: «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية». بعد تلك «التجربة الناجحة»، والتعارف والتقارب المثمر، تعاونتُ مع الدكتورة ميادة في تنظيم وإدارة العديد من الندوات والحوارات، في معارض الكتاب في أبو ظبي، وفرانكفورت، وتونس. ومنذ منتصف 2024، بدأنا بتنظيم سلسلةٍ من الحوارات، عبر تقنية الزوم، مع مؤلفي أحدث وأهم الكتب الصادرة عن «مؤمنون بلا حدود»، كما نظمنا، للغرض نفسه، عدداً من الندوات، الافتراضية، أو الحضورية، في لبنان، وتونس، والمغرب، وفي عددٍ من معارض الكتب، في الرباط، وإسطنبول، وفرانكفورت، وتونس، وأبو ظبي.

في ندوة إطلاق الكتب الحوارية الثلاثة المذكورة، في تونس،

شدد الدكتور نادر حمامي، محققاً، على أنه في كلّ الندوات الحوارية التي أدارها، وفي كلّ النصوص التي نشرها، كان يتصرف ويكتب، بحرية كاملة، ولم يتدخل أيُّ شخصٍ في تغيير أي حرفٍ مما قاله أو كتبه، فلم يكن عليه أي رقيبٍ أو حسيبٍ، في هذا الخصوص. وقد بدا تأثر الدكتور ميادة بهذه الشهادة المهمة، وشكرته عليها، لكونها تعبر، بصدقٍ، عن أجواء العمل الفكري في «مؤمنون بلا حدود». وانطلاقاً من معرفتي الشخصية والوثيقة بما كان وراء كواليس المؤسسة، وأمامها، أيضاً، ومن نشرها لأربعة من كتبي، ومن إدارتي لعشرات اللقاءات والندوات والحوارات المنشورة في هذه السلسلة، أتبنّى، عموماً، الشهادة المذكورة آنفاً، وأشهد، بدوري، بالانفتاح المبدئي الكبير للمؤسسة على نشر أيّ نصٍّ يتضمّن معرفةً رصينةً، في الموضوعات والمجالات المعرفية التي تهتم بها، من دون أيّ تمييزٍ (سلبيّ) بين الأسماء الشابة والأسماء المعروفة، أو بين النتاج المعرفي المؤلف باللغة العربية والمترجم إليها، أو بين الدراسات الإيمانية والدراسات غير الإيمانية... إلخ. وينطبق هذا، إلى حدٍّ كبيرٍ، على كلِّ فعاليات هذه السلسلة من الحوارات والندوات، وعلى كلِّ نصوصها المنشورة.

تتضمن هذه السلسلة من الكتب نصوص معظم الندوات والحوارات التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، منذ مايو 2023 حتى سبتمبر 2025. وقد ارتأينا نشرها في عشرة كتبٍ. وكان المعيار الأساس في تصنيف هذه النصوص، وتوزيعها على الكتب

المختلفة، هو مضامينها، ومدى تناغم نصوص كل كتاب بما يسهم في تشكيل وحدة فكرية متكاملة الأجزاء.

أما المواضيع و/ أو العناوين المختارة مبدئياً لهذه الكتب العشرة، فتأتي - وفقاً لترتيب عمليات إعدادها وتحريرها وتقديمها - كالآتي:

1. الإسلام الحركي والدولة وأوضاع المرأة في سوريا والعالم العربي.
2. دراسات إسلامية وقرآنية: مستقبل الدراسات الإسلامية، قراءات المصحف، تأويل الآيات القرآنية.
3. دراسات أنثروبولوجية وسوسولوجية: في الدين / الإسلام، والدولة، ونقد الليبرالية.
4. في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية): أعلامها، مواضيعها، إشكالياتها، اتجاهاتها.
5. حوارات وقراءات (نقدية): في فكر حسام الدين درويش.
6. في الفلسفة الحديثة والمعاصرة: الهيجلية، البرغسونية، الوجودية، الاعترافية، الهيرمينوطيقية.
7. حوارات مع الدكتورة ميادة كيالي: الأمومة والكتابة، المرأة والألوهة المؤنثة، محطات في الذاكرة.
8. جدل الإلهي والإنساني: في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.
9. ما وراء الغرب: في الترجمة، والكونية، والفلسفة العربية.
10. في الفلسفة والدين وفلسفة الدين (في العالم العربي).

هذه العناوين أولية أو مبدئية، ويمكن أن يطرأ عليها، وعلى نص تقديم هذه السلسلة، بعض التغييرات أو التعديلات. فقد كُتِب هذا التقديم، أثناء إعداد وتحضير الكتاب الأول. ثم أُجريت بعض التعديلات على بعض العناوين، وعلى بعض مضامين التقديم، مع سير عمليات إعداد وتحضير الكتب التالية. وكما هو واضح من العناوين الأولية للكتب العشرة، فإنّ التنوع في مضامينها كبير؛ إذ تشمل ميداني الفلسفة والدين، وعدداً من حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، إضافةً إلى الدراسات الإسلامية والقرآنية، والنصوص والإشكاليات أو المشكلات التي تنتمي إلى الفكر و/ أو الواقع العربي و/ أو الإسلامي المعاصر. وتزداد قوة هذا التنوع إذا أخذنا في الحسبان أن عدد فعاليات الندوات والحوارات ناهز الخمسين فعالية، شارك فيها أكثر من ثمانين باحثاً وباحثاً، وحضرها عددٌ كبيرٌ من المهتمّات والمهتمّين بموضوعات هذه الفعاليات. وعلى الرغم من هذا التنوع المذكور، فإنّ ثمة تداخلاً وتقاطعاً بين بعض مواضيع الكتب العشرة. لهذا، ارتأينا أنه من الضروري، أو المفيد، وضع بعض النصوص - أربعة أو خمسة نصوصٍ، على الأكثر - في أكثر من كتابٍ من كتب هذه السلسلة.

وقد تعرّز تنوع المنظورات والمقاربات التي قُدّمت في الندوات بتنوّع المشاركات والمشاركين فيها؛ إذ إنهم ينتمون إلى معظم الدول العربية تقريباً، فضلاً عن مشاركة أشخاصٍ من دولٍ أخرى غير عربية. كما كانوا يمثلون شرائح عمريةً مختلفةً، ومجالاتٍ

معرفية وعلمية متنوّعة، ويعملون في جامعاتٍ ومراكزٍ أكاديميةٍ، عربيةٍ وغربيةٍ مختلفةٍ، ويتبنّون منظوراتٍ معرفيةٍ ومعياريّةٍ مختلفةً... إلخ. والجدير بالذكر أن بعض الندوات والحوارات جرّت باللغة الإنكليزية، ولم نرَ من المناسب تضمينها في هذه السلسلة المكتوبة باللغة العربية. كما تجدر الإشارة، أيضاً، إلى أنه في بداية كلِّ كتابٍ، وفي بداية كلِّ نصِّ حواريّ فيه، توجد قائمةٌ بأسماء المشاركين والمشاركين؛ وفي نهاية كلِّ كتابٍ، توجد تعريفاتٌ مفصّلةٌ بهم.

لقد خضعت النصوص المفرغة المنشورة، غالباً، لمراجعة أصحابها الذين أجروا عليها بعض التعديلات، لتناسب مع الانتقال من اللغة المحكية الشفهية إلى اللغة المكتوبة. وحين تعدّر على بعض الأشخاص مراجعة نصوصهم، قمنا بتنقيحها وتحريها، مع الحرص على الالتزام بالأمانة العلمية في نقل المعنى والمبنى أيضاً، قدر المستطاع. وفي المقابل، استثمر معظم الباحثات والباحثين، واستثمرنا معهم، فرصة مراجعة النصوص، للقيام ببعض التعديلات والتنقيحات والإضافات المفيدة. ولإنجاز هذه المهمات وغيرها، كان هناك فريق عملٍ متكاملٍ، بإشراف وقيادة الدكتورة ميادة كيالي، التي كانت تقوم بالتواصل مع الأطراف المختلفة، والتنسيق بينها، لتنظيم هذه الندوات، على أكمل وجهٍ ممكنٍ، ونشر نتائجها، في أحسن حلّةٍ ممكنةٍ.

وأتوجّه بالشكر الجزيل، وأعرب عن بالغ الامتنان والتقدير

الكبيرين، إلى كل القائمتين والقائمين على مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وإلى كل الداعمات والداعمين لها، وكافة أعضاء فريق العمل فيها، الذين أسهموا في تنظيم وإنجاح هذه السلسلة من الندوات والحوارات، ونشرها كتسجيلاتٍ مصورةٍ على «اليوتيوب»، ونصوصاً على الموقع، ومن ثم، في هذه الكتب العشرة، وهم، مع حفظ الألقاب، السيدات والسادة: أنس الطريقي، جمال المودن، رانية الكردي، صابر سويسسي، عبد السلام شرماط، كنزة أولهبوب، مأمون العاني، مهيار الكردي. أما الشكر الأكبر، فموصولاً إلى صديقتي العزيزة، وشريكتي في تنظيم هذه الندوات، الدكتورة ميادة كيالي، على جهودها الكبيرة والطيبة، في المضي بمشروع مؤمنون بلا حدود، إلى أقصى وأفضل حدٍّ ممكنٍ - على الرغم من الصعوبات الكثيرة والكبيرة - وعلى حسن ورقيٍّ تعاملها الودّي والمحترم والمهني، معي شخصياً، ومع جميع من كانت لهم صلةٌ بمؤسسة مؤمنون بلا حدود، عموماً، وبهذه السلسلة من الندوات والحوارات، خصوصاً.

عندما أخبرت الباحث في جامعة لايبزيغ، عام 2021، أن هناك تباطؤاً في نشاط مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وأن هناك أقاويل تشير إلى احتمال إغلاق أبوابها، بدا مندهشاً أو مصدوماً وغير مصدّق، وكأنه يقول: «هرام/ حرام». وعندما سألني عن السبب، أخبرته بجهلي، في هذا الخصوص. وكنت أشاركة الشعور بالدهشة والصدمة من إمكانية إغلاق مثل هذه المؤسسة الناجحة، بعد أن

أصبحت صرحاً فكرياً عظيماً تنبغي الإضافة إليه، ويمكن ويجب البناء عليه، وليس هدمه أو تدميره.

وخلال العقد الأخير، كانت مؤمنون بلا حدود الواجهة الفكرية أو الثقافية المضيئة لدولة الإمارات، وإحدى أبرز المؤسسات العربية في عالم المعرفة الرصينة والفكر والثقافة. وقد عبرت الدكتورة ميادة كيالي عن الروح التي أريد لهذه المؤسسة أن تتسم بها عموماً، ولهذه السلسلة من الندوات والكتب الحوارية خصوصاً، بقولها: «تنطلق هذه السلسلة من الكتب الحوارية من رؤية تؤمن بأن المعرفة لا تكتمل إلا بالحوار، وبأن التفكر أو التفكير المشترك هو السبيل الأرقى، لبناء الوعي، وتجديد الفكر العربي. وإصدارها اليوم ليس مجرد توثيق لندوات فكرية احتضنت الحوار، بل هو رحلة في معنى الحوار ذاته؛ حواراً يعيد للكلمة حضورها، وللأختلاف جماله، وللعقل مكانه، في زمنٍ يعلو فيه الضجيج على المعنى. لقد جاءت هذه اللقاءات الفكرية، في إطار مشروع مؤمنون بلا حدود، لتعيد الاعتبار لقيمة السؤال، وتفتح فضاءات للنقاش، بين الباحثين والمفكرين، في مجالات الفلسفة والدين والعلوم الإنسانية، حيث يتقاطع المحلي بالكوني. فسعت هذه الحوارات إلى تجاوز النمط الأكاديمي الجامد نحو فكرٍ حيٍّ نابضٍ بالتفاعل الذي يؤمن بأن الاختلاف مصدر ثراء، وبأن الحقيقة لا تُمتلك، بل تُكتشف في تعدد الأصوات والرؤى. وتمثل هذه السلسلة شهادةً على حيوية المشروع الثقافي الذي تقوده مؤسسة

مؤمنون بلا حدود، وتجسيدا لإصرارها على أن تبقى الثقافة فعلاً مقاوماً للتراجع، ومنبراً مفتوحاً للبحث عن الإنسان فينا، ولتحويل الفكر إلى ممارسة حيّة للحرية، تؤمن بأن الكلمة، حين تُنطق من موقع الوعي، تصبح طريقاً نحو التغيير والمعرفة معاً.

في ختام هذا التقديم، وهذه السلسلة الطويلة والجميلة من الفعاليات الفكرية مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أمل أن يكون هذا النتاج المعرفي مفيداً لكل المهتمّات والمهتمين بالموضوعات التي تم تناولها في هذه الفعاليات، وأن تكون الفائدة المتحققة متناسبة مع الجهود الكبيرة التي سُحرت، من أجل إقامة تلك الفعاليات، ونشر نتاجها المعرفي.

## تقديم الكتاب

د. حسام الدين درويش

ما الاعتراف؟ وما علاقته بالهوية، وسياساتها، وبالعدالة والحقوق والحريات؟ وما أهميته أو ضرورته بالنسبة إلى الذوات؟ وما أوضاعه، الحالية والمتوقعة والمأمولة، وأوضاع فلسفته، في العالم (العربي) المعاصر؟ وكيف يمكن وينبغي لنا ممارسته، سواءً بوصفه إقراراً بمكانة الآخر ومنحه الحب والاحترام والتقدير، أو بوصفه إقراراً بأخطائنا وسلبياتنا؟ هذه هي بعض أهم الأسئلة التي جرت مناقشتها في الفصول الخمسة التي يتضمنها الباب الأول من هذا الكتاب.

أما الباب الثاني، الذي يضم ثلاثة فصول، فأسئلته أكثر تنوعاً؛ لأنها لا تتعلق بكتابٍ واحدٍ فقط - كما هو حال أسئلة الباب الأول، الذي يتناول، عموماً، المواضيع التي تناولها كتاب «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة

العربية الإسلامية»، الصادر عن «مؤمنون بلا حدود»، عام 2023 - وإنما تتعلق بكتابين هما: «منمنمات فكرية وحوارية في الفلسفة والحياة اليومية والقضية الفلسطينية»، الصادر عن مؤسسة ميسلون، عام 2024، و«درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة»، الصادر عن مؤمنون بلا حدود، عام 2024. وما يزيد من تنوع أسئلة الباب الثاني أن كل كتاب من الكتابين المذكورين يضم، لوحده، موضوعاتٍ أكثر تنوعاً من موضوعات كتاب الباب الأول. فكما هو واضحٌ من عنوان كتاب المنمنمات، يتضمن الكتاب نصوصاً قصيرةً، نسبياً، تتناول، من منظورٍ فلسفيٍّ، مواضيع متنوعةً من الحياة (اليومية)، من جهةٍ، وتعلق بالقضية الفلسطينية، من جهةٍ أخرى. أما كتابي المشترك مع الصديق العزيز محمد ديبو، «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة»، فيتضمن ما يشبه السيرة الذاتية والفكرية في قسمه الأول، ونقاشاتٍ موسعةً ومعمقةً لمسائل تتعلق بالفلسفة والثورة (السلمية والمسلحة) والديمقراطية والعلمانية والطائفية (في سوريا)... إلخ، في القسمين التاليين.

الفصول أو النصوص الحوارية الثمانية التي يتضمنها هذا الكتاب حصيلة ندواتٍ ولقاءاتٍ وحواراتٍ متنوعةٍ؛ فثلاثةٌ منها حصلت حضورياً في المكان: (اللقاء الحوارية المعنون بـ«اعترافات حسام الدين درويش»، والندوة الموسومة بـ«الذات وفلسفة الاعتراف: حوار مع أحمد برقواوي وحسام الدين درويش»، واللقاء الحوارية المعنون بـ«سوريا، الفلسفة والثورة والانتقال

الديمقراطي))، واثنتان عُقدتا افتراضياً عبر «الزوم» (ندوة «قراءات في كتاب " في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية» ، وندوة «قراءات ومراجعات نقدية لفكر حسام الدين درويش في كتابه: " درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة " و" منمنمات فكرية وحوارية: في الفلسفة والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية "»، وثلاثة حواراتٍ أخرى تمت عبر المراسلة الكتابية («في المفاهيم الأساسية والجذور التاريخية والأهمية الراهنة لفلسفة الاعتراف»، «فلسفة الاعتراف في العالم (العربي) المعاصر»، «الفلسفة في الحياة اليومية»).

وسأقدم، في ما يلي، بعض المعلومات والتفصيلات الخاصة بكلّ نصّ من هذه النصوص الثمانية التي تم توزيعها على باين؛ يضم أولهما خمسة فصول، وثانيهما ثلاثة فصول.

جاء الفصل أو النص الحواري الأول موسوماً بـ«قراءات في كتاب " في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية» ، وهو حصيلة ندوةٍ نظمتها وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي بالتعاون مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، حيث عقدت عبر «الزوم» في يوم الجمعة 23 شباط/ فبراير 2024، وأشرفت على تنظيم الندوة السيدة ريم الدندشي مقررة الوحدة؛ وقامت مديرة مؤمنون بلا حدود، الدكتورة ميادة كيالي، بإدارة الحوار فيها، وشارك فيها، أيضاً، الدكتور بدر الدين عرودكي، والدكتورة سناء السعداني،

والفيلسوف والدكتور محمد أبو هاشم محبوب، والدكتورة نزهة بوعزة، حيث قدّم كلٌّ منهم مداخلة قيّمةً تضمنت قراءةً (نقديةً) للكتاب؛ بالإضافة، طبعاً، إلى مشاركتي (حسام الدين درويش)، بوصفي مؤلف الكتاب.

وقد تلا هذه المداخلات القيمة، نقاشٌ طويلٌ تضمن أسئلةً وتعقيباتٍ لا تقل قيمةً أيضاً، شارك فيه، إضافةً إلى مديرة الحوار، وأصحاب المداخلات الأربعة، العزيزات والأعضاء: د. ناصر زيدان، أ. خالد قادري، أ. أحمد الحاج، د. قاسم المحبشي، أ. ناجية الهادي، أ. صبحي نايل، د. عماد عبد المسيح، أ. محروس خفاجي، د. خالد كموني، أ. ريم الدندشي، وأخريات وآخرون. وقد حاولت التفاعل مع هذه المداخلات، والإجابة عن أكبر قدرٍ ممكنٍ من الأسئلة ومناقشة كل الملاحظات النقدية، بأكبر قدرٍ من الانفتاح والجدية والودية. وقد امتدت الندوة حوالي ثلاث ساعاتٍ وربع الساعة، وتضمنت الكثير من المناقشات والأسئلة والملاحظات والتعقيبات المفيدة، لدرجةٍ قد لا تسمح بتقديم تلخيصٍ منصفٍ لمضامينها المعرفية.

وكان الفصل أو النص الحواري الثاني، الموسوم بـ«في المفاهيم الأساسية والجذور التاريخية والأهمية الراهنة لفلسفة الاعتراف»، نتيجة حوارٍ أجراه معي الدكتور عبد السلام شرماط في الأسبوع الأخير من شهر شباط/ فبراير 2024، ويتضمن أسئلةً عامةً ومهمّةً عن كتابي الصادر حديثاً آنذاك «في فلسفة الاعتراف

وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»: أصول وتأسيس مفهوم الاعتراف وجذوره التاريخية، ومساهمة فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ومنهم أكسل هونيت، في هذا التأصيل انطلاقاً من مفهوم الصراع، والغاية منه، ومفهوم الاعتراف الهيجلي المرتبط بالعلاقة الجدلية بين السيد والعبد، وحضور تلك العلاقة في فلسفة الاعتراف المعاصرة، وعلاقة الاعتراف بالتعايش السلمي، وحدود الهوية في علاقة الذات بالغير، وتداخل مفاهيم من قبيل العدالة والمساواة والحق والتسامح والاختلاف والعنصرية والدين والهوية مع مفهوم الاعتراف، وتجليات الاعتراف في الحقل الثقافي العربي الإسلامي. وهكذا، يتضمن هذا النص الحوارى النواة الفلسفية النظرية الأساسية لفلسفة الاعتراف، المعروضة في كتابي المذكور.

أما الفصل أو النص الحوارى الثالث، المعنون بـ«فلسفة الاعتراف في العالم (العربي) المعاصر»، فهو حصيلة حوارٍ أجرته معى الدكتورة ميادة كيالى عبر المراسلة الكتابية، أيضاً، عن الكتاب نفسه، بُعيد انتهاء الحوار السابق مع الدكتور عبد السلام شرماط. وقد ركزت أسئلة الدكتورة ميادة على التطبيقات العملية لفلسفة الاعتراف في عالمنا (العربي) المعاصر: ما الاعتراف الذي ينبغي أن نسعى إليه في العالم العربي؟ كيف يمكن أن يسهم ذلك الاعتراف في تعزيز التواصل الاجتماعى والاستقرار السياسى والقانونى؟ وما مدى راهنية فلسفة الاعتراف لتجاوز التوترات

والتحديات الحالية، على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية في العالم (العربي)؟ وإلى أيّ حدّ يعدُّ الاعتراف عنصراً أساسياً في الوعي الذاتي؟ وهل يمكن للأشخاص، من خلال الاعتراف الاجتماعي، أن يبنوا علاقة إيجابية مع أنفسهم تعزز ثقتهم الذاتية، وتسمح لهم بإظهار قدراتهم؟ وما الأهداف والرسائل الرئيسية التي أتطلع إلى توصيلها من خلال كتابي «في فلسفة الاعتراف وسياسة الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»؟ وكيف يمكن فهم العلاقة بين مفهومي الاعتراف والجندر؟ وإلى أيّ حدّ، وبأيّ معنى، كانت فلسفة الاعتراف سنداً نظرياً وفلسفياً قوياً للحركة النسوية المعاصرة؟ وما تقييمي للجوانب الإيجابية والسلبية المرتبطة بمفهوم الجندر في العالم المعاصر؟

#### الفصل أو النص الحوارية الرابع، المعنون بـ«الذات و(فلسفة)

الاعتراف: حوار مع أحمد برقواوي وحسام الدين درويش»، هو حصيلة لقاء أقيم، يوم الإثنين 22 مايو/ أيار 2023، في إطار نشاطات مؤسسة مؤمنون بلا حدود في معرض أبو ظبي الدولي للكتاب 2023، وتلاه حفل توقيع كتابي «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية».

وإضافةً إلى الدكتورة ميادة كيالي، التي أدارت الحوار، وأنا بوصفي مؤلف الكتاب المذكور، شارك في النقاش الدكتور أحمد برقواوي الذي سبق له أن كتب عن الموضوع في كتابه «أنطولوجيا الذات: بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي»، كما كتب

تقديمًا لكتابي في فلسفة الاعتراف. وقد انطلق النقاش بسؤال الدكتورة ميادة عن نقاط الاتفاق والاختلاف بين رؤية أحمد برقواوي ورؤيتي لفلسفة الاعتراف. وكانت محاولات الإجابة عن ذلك السؤال المحور الرئيس أو الأهم لذلك اللقاء. وقد كان هناك اتفاق وتوافق على أهمية حضور الاعتراف بصيغته المختلفة في العالم (العربي)، وعلى أهمية أو ضرورة وإيجابية الاهتمام بهذا الموضوع والتنظير الفلسفي له. في المقابل، كانت هناك وجهات نظرٍ مختلفةً، جزئياً ونسبياً، في خصوص إمكانية الاستغناء الكامل عن اعتراف الآخر، واللامبالاة المطلقة به. وتضمن النقاش معايير التمييز والمفاضلة بين الاعترافات، والتمييز بين الاعتراف المستحق والاعتراف غير المستحق، بين الاعتراف (الطوعي) الحقيقي والاعتراف (القسري) الزائف، بين الأبعاد النفسية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والوجودية/ الأنطولوجية للاعتراف، بين المستويات الفردية والجمعية والجماعية للاعتراف، بين الصيغ أو المضامين المختلفة للاعتراف. كما تضمن النقاش علاقة فلسفة/ مفهوم الاعتراف بمفاهيم التسامح والعدالة والإنصاف والاختلاف... إلخ، من جهةٍ، ومسألة حدود الاعتراف، من جهةٍ أخرى.

أما الفصل أو النص الحوارية الخامس فموسومٌ بـ«اعترافات حسام الدين درويش»، وهو حصيلة لقاء حوارية أقيم، في يوم الأربعاء، 24 مايو/ أيار 2023، وأدارته الدكتورة ميادة كيالي، في

إطار نشاطات مؤسسة مؤمنون بلا حدود في معرض أبو ظبي الدولي للكتاب 2023. والاعترافات التي يتضمنها هذا النص لم تكن من النوع الفضائي، ولم تتوافق مع أيّ محاولاتٍ للتبرير والتسوية، وشملت نوعي الاعتراف: الاعتراف بوصفه تعبيراً عن الحب والتقدير والاحترام والشعور بالشكر والامتنان تجاه آخر، والاعتراف بوصفه إقراراً بالخطأ أو بما هو سلبيّ في الذات المعترفة. وفي الاعترافات المنتمية إلى النوع الأول، قمت بذكر بعض الشخصيات أو الأشخاص الذين أسهموا في حياتي، سواء بالفضل الذي قدّموه إليّ أو بالقيم التي جسدها في سلوكهم وحضورهم. وقد صنفتهم في أربع فئات:

- 1- فئة الشخصيات المتعلقة بالأساتذة الذين درسوني أو المفكرين الذين تأثرت بهم؛
- 2- فئة الأهل، الذين كان لهم أثرٌ عليّ، وأعترف بفضلهم وبقيومتهم؛
- 3- فئة الأصدقاء؛
- 4- فئة المعارف بشكل عامّ.

وفي هذا الإطار، ذكرت ثمانية أشخاصٍ: مدرس للفلسفة (نسيت اسمه)، وأساتذتي الفلاسفة بديع الكسم وصادق جلال العظم وأحمد برقاوي، وعمي أحمد درويش، وصديقي أحمد اليوسف، وزوجتي عنان الشيخ حيدر، وصديقتي الفرنسية كريستيان تيتو، وصديقتي الألمانية كورنيليا زنغ.

أما اعترافاتي المتضمنة لإقراري بسلبياتي وأخطائي، فقد شملت النقاط التالية:

- 1- الحضور الكبير للبعد الأيديولوجي/ المعياري في فكري خلال العقد الأخير؛
- 2- الأخلاقية أو الأخلاقية المفرطة؛
- 3- مفارقة الجمع بين الريبية والدوغمائية أو الوثوقية؛
- 4- الوسطية التوفيقية التي تنشغل في الوساطة والتوفيق، على حساب التعبير عن الذات؛

5- الانشغال فكرياً برد الفعل والنقد على حساب الفعل والبناء. وإضافةً إلى ممارستي للاعترافات بالنوعين الأساسيين المذكورين آنفاً، يتضمن النص مناقشةً للتمايز بين الاعتراف الصريح أو المصرح به، والاعتراف الضمني أو الصامت، ومدى أهمية التوازن في الاعتراف من دون إفراط أو تفريط.

يتضمن الباب الثاني، المعنون بـ«في الفلسفة والسيرة الذاتية والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية»، ثلاثة فصولٍ أو ثلاثة نصوصٍ حواريةٍ تتناول، كلياً أو جزئياً، مضامين كتابي الحوار المشترك، مع محمد ديبو «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة»، إضافةً إلى كتابي الآخر «منمنماتٌ فكريةٌ وحواريةٌ في الفلسفة والحياة اليومية والقضية الفلسطينية».

أما الفصل أو النص الحواري السادس، فيتضمن قراءاتٍ ومراجعاتٍ نقديةً لفكري المعروف في الكتابين المذكورين، وهو

حصيلة ندوةٍ ثانيةٍ نظمتها وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي بالتعاون مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، حيث عقدت عبر «الزوم» في يوم الجمعة 23 مايو/ أيار 2025، وأشرفت على تنظيم الندوة السيدة ريم الدندشي، مقررّة الوحدة؛ وقامت مديرة مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدكتورة ميادة كيالي، بتقديم الندوة وإدارة الحوار فيها. وشارك فيها، أيضاً، الدكتور خالد كموني، بمدخله الموسومة بـ«حسام الدين درويش وتقريح الفلسفة»، والدكتور سهيل الحبيب، بمدخله عن كيف تكون الثورة عنواناً للمصير الجمعي، وجدلية ثورة التحرر وثورة الحرية؛ والدكتور قاسم المحبشي، بمدخله عن الأبعاد والمواضيع الفلسفية في كتاب «منمنمات»؛ والأستاذ ماهر مسعود، الذي ناقش نص «إعادة الاعتبار للإجابة الفلسفية»، المنشور في كتاب «منمنمات». كما ساهمت الدكتورة نزهة بوعزة، بمدخله عنوانها «قراءة في كتاب: "درويش بين القدر والمصير في الفلسفة والثورة"»، وقدم الدكتور وائل العظمة مدخلةً عن الكتابين المذكورين معاً؛ إضافةً، طبعاً، إلى مشاركتي (حسام الدين درويش)، بوصفي مؤلف الكتابين.

وفي التعقيب على مضامين المداخلات، والكتابين، كانت هناك مشاركاتٌ من العزيزات والأعضاء: الدكتورة هبة محرم، والباحثة روضة الدرواز، والدكتورة هدى الكافي، والباحثة ريم الدندشي، والأستاذ مراد، والدكتورة نورية العبيدي، والدكتور أنس

الطريقي، والباحث أمين اليافعي، وأخريات وآخرون. وختمت الدكتورة ميادة كيالي الندوة، التي استمرت لأكثر من ثلاث ساعات ونصف الساعة، باستحضار قولي: «ليس الهدف من الفلسفة أن تقدم أجوبةً نهائيةً، بل أن تفتح باباً للسؤال، وأن تقلق الطمأنينة الزائفة».

وبالنسبة إلى الفصل أو النص الحواري السابع المعنون بـ«الفلسفة في الحياة اليومية والقضية الفلسطينية»، فهو حصيلة حوارٍ ثانٍ أجراه معي الدكتور عبد السلام شرماط، عبر المراسلة الكتابية، عن كتاب «المنمنمات». وقد تناولت الأسئلة علاقة المنمنمة بالملاحم الفلسفية الرئيسة في الكتاب، وكيفية ارتباط الفكر بالحياة اليومية، وممارسة الفلسفة دوراً حيويّاً في تحسين حياة الناس اليومية، من خلال تعزيز التفكير النقدي، والقدرة على فهم المعاني العميقة للأشياء، وكيفية تناول الكتاب للقضية الفلسطينية، ودور الفكر والفلسفة في مناقشة القضايا المعاصرة.

أما الفصل أو النص الحواري الثامن والأخير المعنون بـ«سوريا: الفلسفة والثورة والانتقال الديمقراطي»، فهو تدوينٌ وتطويرٌ للحوار الذي أجراه معي الدكتور ساري حنفي، في إطار سلسلة بودكاست «ربط البحث الاجتماعي والمجتمع». ووفقاً لما جاء في تعريف هذه السلسلة، فإن كل حلقةٍ منها تتضمن مقابلةً مع باحثٍ في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعمل في العالم العربي أو حوله، ولديه مسار بحثٍ مثيرٌ للاهتمام، ومشاركٍ بالمناقشات

العامّة. وقد تم اقتراح هذه المدونة الصوتية من قبل بوابة أثر، وهي جزءٌ من معهد عصام فارس السياسات العامّة والشؤون الدولية، ومن مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية، وكلاهما في الجامعة الأمريكية في بيروت، وبالتعاون مع مركز فاعلون والمجلس العربي للعلوم الاجتماعية. وتتناول هذه المقابلات أسئلةً يمكن موضعتها ضمن أربعة محاور:

- المحور الأول يتناول الدافع لدراسة اختصاص ما في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وعلاقة هذا الدافع بالسياق الطبقي أو الأسري أو السياسي؛
- المحور الثاني يتناول معالم المسار المهني والفكري للباحث؛
- المحور الثالث يتمحور حول الكتابات أو المداخلات التي أثارها النقاش أو الجدل في المجتمع العلمي أو الجمهور أو المجتمع المدني أو الدولي؛
- المحور الرابع والأخير يتناول أثر الإنتاج البحثي للباحث على المجتمع<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا الأساس، تضمنت الأسئلة مناقشةً لأسباب اختياري لدراسة الفلسفة، وعلاقتها بسياقي المجتمعي، والأسري،

(1) لمزيد من المعلومات، انظر:

[https://atharportal.net/podcast?fbclid=IwY2xjawNRe\\_lleHRuA2FibQlxMABicmkETFFRGE4YmJPRmdJNlVNdKVNAR4GCb-hsTOkMrxD6nneDjLxwQi8\\_XuSb4rTwNBoncQao4KJ3l8a5qGJKFmhJQ\\_aem\\_1g-pelicxmQGcF2mDZEeJg](https://atharportal.net/podcast?fbclid=IwY2xjawNRe_lleHRuA2FibQlxMABicmkETFFRGE4YmJPRmdJNlVNdKVNAR4GCb-hsTOkMrxD6nneDjLxwQi8_XuSb4rTwNBoncQao4KJ3l8a5qGJKFmhJQ_aem_1g-pelicxmQGcF2mDZEeJg)

والطبقي، في سوريا، خلال ثمانينيات القرن الماضي؛ واختياري للتخصص في الهيرمينوطيقا، واهتمامي بالحركات الإسلاميّة، والمسائل الأخلاقيّة، والأخلاق العموميّة، وموضوعات الديمقراطيّة، والعلمانية، والانتقال الديمقراطي، والعدالة، والحريّات الفرديّة والجماعيّة، والمسائل الجنسانية، وفلسفة الاعتراف، والثورة والأوضاع في سوريا، قبل وبعد سقوط/ إسقاط النظام الأسدّي.



الباب الأول

حواراتٌ وقراءاتٌ نقديةٌ  
في كتاب حسام الدين درويش

«في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية:  
نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»



الفصل الأول  
قراءاتٌ في كتاب  
«في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية»  
نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»<sup>(1)</sup>

د. بدر الدين عروذكي	د. حسام الدين درويش	أ. ريم الدندشي
د. سناء السعداني	د. محمد هاشم أبو محجوب	د. ميادة كيالي
	د. نزهة بوعدة	

أ. ريم الدندشي:

مساء الخير للجميع، تحياتي لكم. يسعد المعهد العالمي للتجديد العربي، ووحدة الدراسات الفلسفية، أن يستضيف هذا الجمع المميز والرائع، في ندوة اليوم، التي تحمل عنوان: قراءاتٌ في كتاب الدكتور حسام الدين درويش: «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية».

(1) عقدت هذه الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 23 شباط/ فبراير 2024. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=dT3hNeUvqHw>

أهلاً وسهلاً بكم جميعاً. أودّ أن أرحّب بالحضور الكريم، وبالنخبة التي ستتناول كتاب الدكتور حسام الدين درويش بالنقاش، وهم: الدكتور محمد أبو هاشم محجوب، والدكتور بدر الدين عرودي، والدكتورة سناء السعداني، والدكتورة نزهة بوعزة، الذين سيقدمون قراءاتهم لهذا العمل. كما أرحّب بجميع الحضور، وأودّ أن أقول إنّ من مميزات المشاركين، اليوم، أن أسماءهم هي سيرهم الذاتية فعلاً. ولذلك، أنا سعيدة بوجودكم، وتفخر وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية بحضوركم. أيضاً، أودّ أن أذكر أن من سيدير الجلسة اليوم هي شخصيةٌ يعدّ اسمها، بحد ذاته، سيرةً ذاتيةً، فضلاً عن الحضور الكريم، وهي الدكتورة ميادة كيالي، التي نتشرف بحضورها معنا. أهلاً وسهلاً بك، دكتورة ميادة، ويسعدني أن أترك لك الكلمة.

#### د. ميادة كيالي:

مساء الخير للجميع. في البداية، لا بدّ لي، أولاً، من أن أتقدم بالشكر لوحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي، كما أشكر سفيرة المعهد، السيدة ريم الدندشي، وهي، أيضاً، باحثةٌ في الدراسات العليا في الجامعة اللبنانية، ومقرّرة وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد، وصاحبة صوتٍ جميلٍ ومميزٍ بالفعل. أشكرها على التنسيق والتواصل والتحضير لهذا اللقاء، كما أرحّب، أيضاً، بالأساتذة الأعزاء، وعلى رأسهم أستاذاي الدكتور محمد أبو هاشم محجوب، والدكتور

بدر الدين عرودكي، والدكتورة سناء السعداني، والدكتورة نزهة بوعزة، وجميع الصديقات والأصدقاء الذين انضموا إلينا، للمشاركة في هذه الحلقة الفكرية المهمة حول موضوع «الاعتراف»، أو بصيغة أدق، كما عنون كتابه الدكتور حسام: «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية».

أودّ أن أرحّب، بشكلٍ شخصيّ، بالدكتور حسام الدين درويش، الذي جمع في شخصه ذلك التوازن الإيجابي بين السهل والممتنع، فجاءت نصوصه وحواراته ولقاءاته في توليفة تجمع بين النصوص الأكاديمية المتخصصة، والنصوص الموجهة إلى عموم القراء والمتابعين. وليس من المستغرب، إذن، تلك الشعبية التي حظي بها بين الأكاديميين وعموم المثقفين والقراء، ومحبتهم لحضوره وتفاعله، وهو ما نشهده في أكثر من مناسبة. إنه شخصٌ يسعى إلى التفكير والتعبير ومنح المعنى. وموضوع ندوتنا اليوم هو كتابه الأخير: في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية، الصادر عن دار نشر مؤمنون بلا حدود، في عام 2023.

وبصفتي مديرة دار نشر مؤمنون بلا حدود، أودّ أن أعقب على ما ذكرته الأستاذة ريم، فأقول: مؤسسة مؤمنون بلا حدود تأسست في المغرب. أما دار النشر، فقد تأسست في لبنان، وافتتحنا فرعاً لها في الشارقة. وقد وصلني مخطوط الكتاب، في نهاية عام

2022. وبالطبع بدأ فريق دار النشر فوراً، في الاشتغال عليه، بعد أن نال موافقة واستحسان لجنة التحكيم. وكما تعلمون، فإن دار نشر مؤمنون بلا حدود تعتمد لجنة تحكيم للبت في أمر نشر الكتب. وأوجه لها، من هذا المنبر، كلّ التحية، كما أوجه التحية، أيضاً، للفريق العامل في دار النشر، الذي أسهم في إخراج الكتاب بهذه الحلة.

يقع الكتاب في نحو 520 صفحة، وقد وزّعه الدكتور حسام الدين درويش على أربعة أبواب، توزّعت، بدورها، على نحو تسعة عشر فصلاً. وسنذكر، سريعاً، عناوين هذه الأبواب:

الباب الأول: في فلسفة الاعتراف والعدالة وجون جاك روسو

الباب الثاني: الاعتراف والتسامح وتابوهات العنصرية في

الثقافة العربية الإسلامية

الباب الثالث: المقاربة الثقافية والعلاقة بين الإسلام

والديمقراطية والعلمانية في العالم العربي الإسلامي

الباب الرابع والأخير: بين العالمين العربي والألماني: في

سياسات الاعتراف والهوية

وقد قدّم للكتاب الدكتور أحمد برقراوي، الذي كان من

المفترض أن يكون معنا، اليوم، لكنه اعتذر، بسبب انشغاله في

مؤتمرٍ آخر، ونوجه إليه، من هنا، تحيةً طيبةً. لقد طرح الدكتور

برقراوي، في تقديمه للكتاب، سؤالاً مفتاحياً مهماً مفاده: ما السبب

الذي جعل حسام الدين درويش يبحث في قضية الاعتراف فلسفياً؟

وربما سنستمع، من خلال مداخلة الدكتور حسام، ومن خلال المداخلات الأخرى، لإجاباتٍ أو مقارباتٍ أوليةٍ، ومختلفةٍ، عن هذا السؤال. وأودّ أن أتوقف عند جملةٍ أحببتها كثيراً، وقد وردت في تقديم الدكتور برقانوي، حيث قال:

«إن كتاب فلسفة الاعتراف ليس كتاباً تقيميّاً، على عادة بعض الكتب التي تتناول مثل هذه المشكلات، بل هو كتابٌ تأصيليٌّ، يعرض فيه حسام الدين درويش فلسفته الخاصة في الاعتراف، وتعييناته المتعددة في حقل الثقافة الموضوعية المتعلقة بالآخر المختلف».

وأنا، بدوري، أتمنى أن أسمع، من المشاركين في الندوة، تعليقاتهم حول مسألة الأصالة في ما قدمه الدكتور حسام الدين درويش، بشأن الاعتراف وفلسفته. وأودّ أن أبدأ باعترافٍ بسيطٍ: لقد تم استدراجي لإدارة هذا اللقاء، وهذه أولى تجاربي في إدارة اللقاءات المباشرة، عبر الهواء، ومن خلال منصة «زوم». ومع ذلك، أنا سعيدةٌ جداً بوجودي بين هؤلاء الأساتذة الأعزاء، الذين أحترمهم، وأقدّر إنتاجهم الفكري وتجاربيهم الإنسانية العميقة، التي أسهمت في منح التنظير بعداً ثالثاً من التطبيق العملي.

ولاشكّ في أن كثيرين منّا لا يملكون ثقافة الاعتراف، ربما لأننا لم نعش في ظلّها، ولم نشعر - في أزمنةٍ كثيرةٍ - بأننا نستحق أن يُعترف بنا، على مستوى المواطنة، أو على مستوى الإنسانية. فكيف لنا أن نعترف بالآخر وحقوقه، ونعترف بما يجول في

دواخلنا، ونعترف بقيمة ذواتنا، ونحن الذين ألفنا الاعتراف الوحيد على أنه أمام المحاكم، اعترافاً بالذنوب، وربما بذنوبٍ لم نقترفها أصلاً؟

يقول الدكتور حسام الدين درويش، في خاتمة كتابه، إنه سعى إلى إقامة هذا الجدل الإيجابي بين مجموعةٍ من الثنائيات المتناقضة: الليبرالية والجماعية، المعرفة والأيدولوجيا، المعرفة الأكاديمية المتخصصة والمعرفة الموجهة إلى العموم، وكذلك بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية. وقد أكد أن محاولته هذه «لا تنفي وجود جدلٍ سلبيٍّ، أيضاً، بين هذه الثنائيات، بل إنَّ الجدل السلبي والإيجابي هما من معطيات الواقع، وقد يجعل هذا الواقع الجدل الإيجابي مجرد سعيٍ نظريٍّ نحو حلمٍ مستحيلٍ. ومع ذلك، علينا أن نتذكر أن مشروعية الفكر، المتمثلة في الجدل الإيجابي النظري بالواقع، لا تعني خضوع الفكر للواقع، أو إخضاعه له، ولا تبني على اختزال هذا الواقع فيما هو قائمٌ ومتحققٌ الآن. فمهام الفكر لا تقتصر على سبر ما هو موجودٌ بالقوة، بل تتجاوز ذلك إلى نقل هذا الوجود إلى وجود بالفعل». وهو يعترف، في كتابه، بأن ما قاله فيه يطمح لأن يكون فعلاً، وينجب فعلاً آخر.

دعوني أكرّر ترحيبي، الآن، بأول المتداعلين، الفيلسوف الدكتور محمد هاشم أبو محجوب. تحياتي أستاذي العزيز، أترك لك المجال للحديث. لدينا، تقريباً، عشر دقائق، وإن توفّر متسعٌ من الوقت، يمكن أن نمددها إلى خمس عشرة دقيقةً. الكلمة لك

دكتور محمد، ونودّ أن نستمع إليك حول موضوع الاعتراف، ورأيتُ في كتاب الدكتور حسام الدين درويش، تفضل.

د. محمد أبو هاشم محجوب:

شكراً دكتورة ميادة كيالي، رئيسة هذه الندوة. وأنتِ رئيسةٌ معتادةٌ على إدارة الرجال والنساء. ولذلك، فإنّ هذه الندوة لن تكون عسيرةً عليك، بصفتك مديرة دار نشر مؤمنون بلا حدود. وشكراً لك، دكتور حسام الدين درويش، على إتاحتك هذه الفرصة من خلال مؤلفك القيم الذي تدور حوله مداخلات اليوم، في فلسفة الاعتراف، الذي أصدرته دار مؤمنون بلا حدود تحت عنوان: في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية. وشكراً للدكتور خالد كمّوني، رئيس وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد، وصديقي العزيز. وشكراً خاصاً للصديقة الأستاذة الباحثة ريم الدندشي، التي قامت بهندسة اللقاء، وإعداده، من جميع جوانبه اللوجستية والعملية، ومرحّباً بالأصدقاء والصديقات.

أمام مثل هذا الكتاب الضخم، والمؤلف على دفعاتٍ - كما اعترف لنا بذلك الدكتور حسام الدين درويش نفسه - لا يمكن للحديث أن يكون عرضاً تلخيصياً، ولا تأليفاً، ولا جامعاً، إذ لا يمكنني - بأيّ وجهٍ - إلا أن أكون انتقائياً إلى حدّ ما. ولا أخفيكم أنني قرأت الكتاب في مجمله، وإن لم يكن ذلك في جلسة واحدة، بل على غير ترتيبه الورقي، وعلى غير ترتيب صفحاته. وهذا هو

الشكل الذي استجبت به لملاحظتك، دكتور حسام الدين، التي جوّزت فيها للقارئ أن يقرأ، حسب الترتيب الذي يشاء، وأن ينتقي من الفصول ما يشاء.

ستكون قراءتي، إذن، في شكل ملاحظاتٍ واستفهاماتٍ، لكنها، خصوصاً، قراءةٌ تأتي في سياقٍ مختلفٍ جداً عن سياق تأليفه؛ لأن توقيت القراءة لم يكن توقيت التأليف. في الصفحة 25 من الكتاب، وضمن مقدمته - التي يُفترض أنها تحدد خطته وإشكاليته - أقول: في المقدمة التي يُفترض أنها تحدد خطته وإشكاليته، يقول الدكتور حسام الدين درويش ما يلي: «إن الماهية لاحقةٌ على الوجود، وإن الانتماءات القائمة على الإرادة والاختيار والانتساب أكثر أهميةً وألويةً من تلك القائمة على الوراثة والقدر والنسب».

وسؤالي: إذا كان هذا يعني أن الوراثة والقدر والنسب هي «وجود خام»، أفلا يكون ذلك مسوّغاً لموقف القوة الذي يجعل من تغيير الوجود، وتداول الماهيات عليه، أمراً موكولاً إلى القوة، تلك التي تتعلّل بأن الموروث ليس أساسياً ولا محدّداً، وأن تغيير الهويات أو الوجودات الموروثة بالقوة - ولو كانت قوةً ناعمةً - أمرٌ مشروعٌ؟ هل الأرض، هل المال، هل الانتماء إلى التراب، هل هذه الأمور كلها، «وجود خام» لا يحق لنا أن نعرّف به أنفسنا؟ ليس مفهوم «الماهية اللاحقة» هنا مبرّراً للإكراه؟ أي لعدم الاعتراف بمعطى؟ لكي أعترف بك، لا بدّ من الإقرار بأن المعطى

فيك ليس من حَقِّك، ولا يمكنك أن تعترف به، إلا إذا أنكرت حَقِّك في وجودك! أليست هذه الحرب التي تشنّها على «الهويات المعطاة» نوعاً من العدوى التي نمرّ من خلالها من «المعطى» إلى «المكتسب»، الذي يتناسب مع الاعتراف بي. لا شك أنك تعدّل من جموح هذا التوجه بفكرة «الانتماء الإنساني المشترك»؟

هل ما نزال اليوم في حاجةٍ إلى إقامة الدليل على أن المشترك الإنساني، الذي يقدّمه الكتاب، كما لو كان معطىً نسيته الإنسانية، هو بناءٌ تم رفعه بالقوة المادية والاقتصادية والعسكرية، وبالتفوق العلمي إلى محلّ الكونية، وأنه ليس مشتركاً، بقدر ما هو توزيعٌ على الإنسانية؟ بعبارةٍ أخرى، هل عندما نربّي طفلاً على قائمة المشتركات الإنسانية، ثم نطلب منه أن يختار، فيختار ذلك المشترك، ويعترف به، ونعترف به، نحن، على أساس اعترافه، أترانا نكون قد كَوَّنّا سعادةً بذلك؟ ما الذي يؤسّس أفضلية المشترك الإنساني اليوم؟ هل ما زال بعد غزّة مشتركٌ إنسانيٌّ؟ أليس الفكر الغربي، الذي انتهى فرانسوا جوليان، مثلاً، إلى أن يُدرج، ضمنه، حتى الفكر العربي المعاصر، قد أنتج فكر المشترك الإنساني، وأنتج معها الآلية التأويلية؟ وأعتقد أن هذا هو الأمر الخطير؛ إذ أنتج معها الآلية التأويلية التي ترفع عنه الحرج، كلما استثنى منها أي اختيارٍ يقاومها، وأقصد تحديداً اختيار المقاومة، التي يُسمّيها بكل وقاحةٍ «إرهاباً».

أليس من اللافت أن الصين، هذه المستثناة من قائمة مراجع

كتابك، دكتور درويش، هي الصوت الوازن الوحيد الذي صرخ ويصرخ، أمام محكمة العدل الدولية، بأن «حماس مقاومة للاحتلال، وليست إرهاباً»؟ لا أحبّ شعبيات استدرار العواطف، ولكن نحن أمام مشاهد تصفّعنا يومياً: أيّ اعترافٍ، وأنا أمام أطفالٍ سائبين، تائهين، جوعى، عراة، بردى، لا يأمنون رصاصةً تصيبهم في أيّ لحظةٍ. أين يُقيم هؤلاء؟ أريد جواباً واضحاً: أين تضع هؤلاء الأطفال ضمن فلسفة الاعتراف؟ أين تُصنّف غزّة ضمن كونية الاعتراف، بالنظر إلى الوضاعة العالمية التي تُزيّن لأسياد العالم أن كل ذلك يجوز دونما عقابٍ؟ لماذا نستبعد موقف الهوية، وقد انتفت كل إمكانات العدالة الإنسانية؟ من حق هؤلاء أن يحتموا بهوياتهم، مثلما نحتمي من الرصاص بكل ما يمكن أن يقينا منه. إنّ الإنسانية التي يتحدث عنها كتابكم هي، في مرآة، لم تكن سياقاً له، إمّا إنسانيةً مثاليةً، أو هي درسٌ في نسيان الإنسانية.

الفكرة الثانية التي أودّ الوقوف عندها، بسرعةٍ، هي فكرة التلقي العربي لفكر الأنوار عموماً، وفكر روسو تحديداً. سأصوغ فكريتي بإيجاز: إنّ المفكرين العرب، حتى نهايات القرن العشرين، لم يُحسنوا تلقي الفكر الغربي؛ لأنهم حصروا تلقيه في الحكم عليه. والأمثلة التي ذكرتها على ذلك عديدةٌ: جمال الدين الأفغاني، حسن حنفي، ولكن كذلك حتى عبد الله العروي، الذي ما يزال عند الإشكالية نفسها التي تُسوِّغ له أن يتصوّر العقل العربي على أنه عقلٌ تجريبيٌّ، يمكنه، فقط، أن يتعلّم. كيف يمكننا، يا دكتور حسام

الدين، أن نتحاوّر مع فكر «فكرة الاعتراف» في الفلسفة الغربية؟ لقد نقلت لنا نتائج هذا الحوار، ضمن الفصل الثاني من الباب الأول، ولكن الذي يهمني هو الكشف عن الضمنيات والافتراضات التي تُبرّر هذا الصمم المزمّن، الذي يجعل الفكر العربي، حتى اليوم، ما يزال يتعامل على نحوٍ لا-هيرمنيوطيقيٍّ، كما تقول عبارتك الرشيقة، مع أي فكرٍ آخر؛ إذ يكتفي بتقديم أجوبة الفكر الغربي عن أسئلةٍ ليست أسئلته. كيف تُفسّر ذلك؟ ولماذا لم ترَ أن أسئلة حسن حنفي وعبد الله العروي، وقبلهما فرح أنطون، ليست أسئلة روسو، ولا أسئلة الفكر الغربي الذي كان يبحث عن التنوير، بعد أن أقام الفرد، في حين كان الفكر العربي يبحث عن التنوير، لا فقط بمعنى إشكاليٍّ لا يرى حرجاً في حمل تنوير القرن الثامن عشر على معنى «التنوير الاعترالي»، ولكن خاصةً من دون حاجةٍ إلى الفرد؟

سيقفز بي السؤال الثالث إلى الفصل الثاني من الباب الثاني، وفيه تفكيرٌ لافتٌ كأنه ينزع إلى تجاوز كثرة الأديان واختلافها إلى نوع من «الميتادين»؛ أعني، من المحصلة التي تبحث بضربٍ من «فينومينولوجيا التوصيف الديني» عن ضروبٍ من «اللامتغيرات Invariants» العابرة للأديان. أليست هذه، بشكلٍ من الأشكال، تكراراً ومحاكاةً لقصة تتابع الرسائل ضمن سردية الأديان الثلاثة، التي تُقرّب بنوعٍ من تجميعية الأديان أو تأليفيتها في الإسلام؟ سأذهب، أخيراً بسرعةٍ، إلى آخر أبواب الكتاب، وخاصةً،

إلى ما تقترحه من حلّ يتجاوز الصدمات إلى «سياسة الاعتراف والهوية». بدأ لي الفصل الأول من الباب الرابع فصلاً مُخرجاً جداً؛ اسمح لي أن أقرأ منه بضعة أسطر، في صفحة 426 و صفحة 427، تقول: من جهةٍ أولى، هنالك مظلومون، وهم على حقّ، دائماً، لمجرد أنهم، في خصوص أمرٍ ما، مظلومون. ومن جهةٍ ثانية، يوجد ظالمون، وهم على باطلٍ، دائماً، لمجرد أنهم، في خصوص أمرٍ ما، ظالمون. وبدلاً من أن يكون الظالم عدوّنا، يصبح عدوّنا هو الظالم، ويكون بالتالي من الأشراف، ونحن بطبيعة الحال المظلومون... إلى آخر الفقرة التي تنتهي تقريباً في السطر العاشر من صفحة 427.

صديقي العزيز، الحجة التي تقدمها لا تهمني كثيراً؛ لأن الأهم منها: كيف يمكن أن تقبل أن يكون المحتل هو، أحياناً فقط، ظالمٌ، وأحياناً أخرى غير ظالمٍ؟ أليس هذا مرافعةً تدافع، من وجهة نظري اجتماعية، عن إدماج اللاجئيين؟ ألا يؤدي توسيع هذه المقاربة إلى أن يتحوّل الصراع على أرض فلسطين إلى ضربٍ من تنظير أصحاب الأرض الذين يُقتلون ويُدمّرون ويُسحقون، يومياً، على أرضهم، تنظيرهم باللاجئيين على أرضٍ هي، في الأصل، ليست أرضهم؟ يشبه موقفك هذا موقف تشارلز تايلور، الذي اضطر، لضمان الاندماج، إلى استنبات فكرة الفرد، وفكرة الذات، في ثقافات لم تعرفها، ولكنه قام بذلك، تأويلياً. أما أنت فتقوم بذلك، أخلاقياً، وربما تكتيكياً، وهذا موضوع خلافٍ بيننا يا صديقي.

لكن، كلّ هذه الأسئلة لا تمنعني من التعبير عن تقديري لهذا الجهد العملاق الذي بذلته في التوليف بين متنافراتٍ، لا أظن أن أحداً سبقك إليها. وربما أعود إلى نقاطٍ أخرى، خلال ما يلي من النقاش، وشكراً لكم على الاستماع.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً جزيلاً دكتور، أولاً على احترامك الوقت المحدد، وثانياً على طرحك لعددٍ من الأسئلة التي سنترك الإجابة عنها للدكتور حسام الدين درويش، بعد الانتهاء من باقي المداخلات. شكراً لك على هذه القراءة العميقة والمستفيضة. ومنتقل، الآن، إلى الدكتور بدر الدين عرودكي، الصديق العزيز. كنت قد تحدثت معه، في مناسباتٍ سابقةٍ، منذ العام الماضي، على أمل تنظيم جلساتٍ متعددةٍ، وقراءاتٍ مشتركةٍ، لكن الأمر لم يتحقق، حينها. وها قد جاء الوقت، كما يقال. الكلمة لك، دكتور بدر الدين، وأيضاً، نمنحك الوقت نفسه الذي منحناه للدكتور محمد محجوب، تفضل مشكوراً.

**د. بدر الدين عرودكي:**

أولاً، شكراً على دعوتكم، لا لأنها جاءت في وقتها، بالنسبة إلي شخصياً فحسب، بل لأنها، أيضاً، تتيح لي فرصة الوجود معكم، للحديث عن الصديق العزيز حسام الدين درويش، الذي أتابع كتاباته ونشاطاته، منذ زمنٍ طويلٍ، باهتمامٍ شديدٍ وبإعجابٍ كبيرٍ. وقد جاء كتابه الأخير، الذي نجتمع اليوم، بمناسبة صدوره، مؤكداً أسباب اهتمامي ومقدماً مبرراتٍ إعجابي.

فمن بين ما يشير الاهتمام في كتابات حسام الدين درويش أنه، أيّاً كان الموضوع الذي يتناوله، لا يراه إلا في إطار الواقع العربي كلّهُ، فكراً وسياسةً وثقافةً، تاركاً، بفعل ذلك، الأبواب مفتوحةً، كلها، لمعالجة نتاج هذا الواقع، بسهولةٍ ممتنعةٍ. لذلك، أرعبني كتابه، حقيقةً، حين أرسله إليّ، قبل فترةٍ: 520 صفحة. وجدت الكتاب يغوص في مجموعة من الموضوعات، يصفها بكلمة «تابو» التي اعتاد البعض على استخدامها، ومنهم أنت، لكنني - وتلك مشكلة المترجمين مثلي - أفصّل التعريب ما دام متاحاً، ولا يسيء إلى المعنى المراد التعبير عنه.

أيضاً، على غرار الأستاذ الدكتور محمد الذي سبقني، كنت انتقائياً؛ إذ ركزت على ما أثار اهتمامي بصورةٍ شخصيةٍ. والحقيقة أنني وجدت نفسي بين فصلين: أحدهما في أول الكتاب، والآخر في منتصفه، وهما الفصل الرابع من الباب الثاني، والفصل الأول من الباب الثالث، وفيهما أيضاً، كما قالت الدكتورة ميادة، الثنائيات. أما الفصل الأول، فعنوانه طريفٌ: من «الشعب يريد إلى الطوائف والأديان والإثنيات تريد»، حيث تتجلى السياسة بين ثنائية «النسب» و«الانتساب».

ما يفاجئ، في الواقع، أيّ قارئٍ، هو موضوع هذا الفصل؛ فهو لا يتناول ظاهرةً اجتماعيةً أو ثقافيةً أو دراسةً أو بحثاً يدور حول عنوان الفصل ذاته، مثلاً، بل يتناول الفكرة التي قام عليها برنامج ندواتٍ، لا موضوع الندوات ذاتها عن سورية، وضعته في

عام 2018 منظمة «مدى» للتنمية الثقافية في برلين. إنه يتناول الأساس النظري الذي تقوم عليه هذه الندوات، كما قرأه في نصوص الإعلان عنها، من خلال قراءته للأسئلة الموجهة إلى أفرادٍ ينتمون إلى الأقليات في سورية؛ أي: الأقليات الدينية والعرقية والطائفية، من مسيحيين، وأكراد، ويزيديين، وأرمن، وشركس، وعلويين، وإسماعيليين، وتركمان. ولاحظ غياب المكوّن الإثني الأكبر في سورية؛ أي: العرب، وكذلك المكوّن الطائفي الأكبر؛ أي: السنّة. لكنه رأى أنه، بعد أن تحدّث إلى صديق أو أصدقاء من منظّمي هذه الندوات، جرى تدارك الأمر بإضافة ندوةٍ أُقيمت، بعد أكثر من أسبوعٍ أو أسبوعين من آخر ندوةٍ كان مُعلنًا عنها، ولم تكن مدرجةً في البرنامج الرئيس.

أهمية الملاحظات الثلاث التي يذكرها، والنتيجة التي يستخلصها، تتمثل في ثلاثة أسئلةٍ: لماذا هذا الربط الغريب والمريب بين «العرب» و«السنّة»؟ لماذا لم تكن المسألة هي الحديث عن الطائفية، بل كيفية الحديث عنها؟ هل نريد دولاً ديمقراطية، أم محاصصات طائفية؟ هذه عناوين أقسام هذا الفصل. ومن الملاحظ، في الواقع، أنه عند تناول المكونات الدينية والطائفية والإثنية لمجتمعات الدول العربية، وخصوصاً في سورية والعراق، لا يجري الحديث إلا عن «عروبة السنّة» أو «سنّية العرب»، في حين يُهمَل أو يغيب الحديث عن «عروبة» المكونات الأخرى، أو «سنّيتها»، لصالح التركيز على انتمائها الطائفي أو الإثني المغاير.

وضرب العزيز حسام مثلاً حول تغييب الرابطة الإثنية الثقافية العامة، والانزلاق إلى الولاءات الطائفية والدينية والقبلية والمناطقية، بطالبٍ كان يُقدّم له بحثاً في جامعة كولونيا، تحدّث فيه عن ثلاثة مكوناتٍ طائفيةٍ/ إثنيةٍ أساسيةٍ في العراق: جماعة الشيعة، جماعة الأكراد، وجماعة العرب السنّة.

ذكري هذا المثال بندوةٍ نظمتها، قبل عشرين سنةٍ في معهد العالم العربي، كنت أناقش فيها مؤلّفين فرنسيين، جابرييل مارتينز جرو، ولوسيت فالنسي، حول كتابهما «الإسلام ينشق». في معرض النقاش، وحديثهما في الكتاب، وأثناء الندوة عن العراق، ذكر كلاهما: السنّة، والشيعة، والأكراد. أتحدّث عن موضوعٍ يعود إلى عام 2004؛ أي قبل عشرين سنةٍ فعلاً، حين قلت لهما: لكن العرب في العراق هم سنّةٌ وشيعةٌ، نعم، والسنّة في العراق هم عربٌ وأكرادٌ، فهل نتحدّث عن الإثنيات أم عن الطوائف؟ فكان جوابهما: إنه مجرد تقسيمٍ علميٍّ لتسهيل البحث. لم أفهم هذا التقسيم «العلمي»، وقلت لهما ذلك. وبدا لي كما لو أن شيوع هذه المصطلحات في النصوص الغربية، قد أدى وظيفته كاملةً، حين انتقل إلى النصوص العربية، أو إلى معظم النصوص العربية.

في الواقع، في الفصل إشارةً إلى ثلاثة أطرافٍ تتناول هذه الرؤى، كما قسمها العزيز حسام: طرفٌ يستخدمها عامداً متعمّداً، وطرفٌ ثانٍ يستخدمها عن جهلٍ أو استسهالٍ، دون إدراكٍ لمضامينها ولنتائجها النظرية الخطيرة، أو المعرفية، أو السياسية، أو

الأخلاقية. وطرف ثالثٌ يستخدمها لقناعته أنها تعبر، كما يقول حسام، عن الواقع وتُمثله، ويؤكد ضرورة اهتمام المفكرين والباحثين بهذه الظاهرة، وبتبعاتها على صعيد السياسة والهوية.

يعطي حسام مثلاً مذهلاً: في برنامج الندوة وُضعت خريطة للتركيب الإثني والديني والطائفي لسكان سورية، يؤلف العرب فيها 59%. أما الباقي؛ أي 41%، فهم ناطقون بالعربية: مسيحيون، وأكراد، وشيعة، وعلويون، إلى آخره. لكن الانتماء الإثني للمسيحيين والشيعة والعلويين، وهل هم عربٌ أم لا، فهو غائبٌ كلياً. ولا يمكن لهذا الغياب أن يكون بريئاً! لذلك، أجدني أوافق، تماماً، العزيز حسام على أنه من الضروري أن يهتم المفكرون والباحثون والكتّاب بالعمل حثيثاً على هذه الظاهرة، نظراً إلى أنها، فعلاً، خطيرة؛ إذ ما الذي يُراد بذلك في النهاية؟ إذا كنا نعدّ أن الأقليات التي تؤلف 41%، كما دُكر، في سورية، هل ستصير جماعاتٍ سياسية؟ ولكل جماعةٍ سياسيةٍ حصتها في تركيب الدولة القادمة في سورية؟ هذا هو السؤال. هذا الفصل اعتبره، فعلاً، فصلاً مهماً جداً، دون أي تفضيلٍ على فصولٍ أخرى، ولكنه فصلٌ مثيرٌ، فعلاً، للاهتمام، إلى حدٍّ كبيرٍ، نظراً إلى خطورة ما نلاحظه من خلال الطلبة، وكذلك من خلال الباحثين والكتّاب.

الفصل الثاني الذي أثار انتباهي أيضاً، والذي قرأته، أو بالأحرى ركّزت عليه، من أجل هذه الندوة، هو الفصل الأول في الباب الثالث، والذي يحمل عنوان: «في العلاقة بين الثقافة

والسياسة، نقد المقاربة الثقافية». وأودّ أن أسأل، طبعاً، العزيز حسام، رغم ما قد خُيِّل إليّ أنني فهمت - وأرجو أنني أكون قد فهمت - مقصده من هذا التعبير: «الثقافية»؛ لأن ما صدمني أثناء قراءة هذا الفصل، أوفي فصلٍ آخر، عندما وجدته يترجم كلمة secularism بـ«العلمانية». ولماذا «العلمانية»؟ لأننا عندما نقول «الإسلامية»، نتخذ موقفاً سلبياً من مضمون «الإسلامية». فبدلاً من أن نقول «داعش» أو «الجهاديون»، نقول «الإسلاميون». وبدلاً من أن نقول - وهذا موقفٌ - «الإسلام السياسي»، نميّز، فعلاً، بين «الإسلام السياسي» و«الإسلام الديني»، أو «التدين»، و«الإسلام التاريخي» أو «الإسلام الحضاري»، ... إلخ.

لذلك، ينطوي استخدام كلمة «الثقافية» على نقدٍ لا يصرح باسمه: نقدٌ مختلفٌ، يعني نقدٌ تقييميٌّ، وليس تقويمياً، بالأحرى، ليس مجرد نقدٍ؛ وذلك انطلاقاً من تعريفٍ للثقافة يقدمه، كبدايةٍ لهذا الفصل، وهو تعريفٌ أنثروبولوجيٌّ، في تصوّري، بوصفها منظومةً من القيم، والأفكار، والمعتقدات، والعادات، والتقاليد، والرموز، والأفعال السائدة لدى جماعةٍ أو مجتمعٍ ما. أما السياسة، فيعرّفها بوصفها كل ما له صلةٌ مباشرةٌ بنظام الحكم والدولة؛ أي: ديمقراطيته أو استبداديته.

وبعد الإشارة إلى وجود ثلاث مقارباتٍ ممكنةٍ، في تناول إشكالية العلاقة بين الثقافة والسياسة، وهي، تلخيصاً، الطريقة الحديثة التأميلية أو التفكيرية، والطريقة الإيديولوجية الصراعية،

والطريقة البحثية المعلوماتية؛ يرى أنها مقارباتٌ تسمح بملاحظة العلاقة السببية بين الثقافة والسياسة، والتي تتخذ أربعة أشكالٍ ضمن اتجاهين: أحدهما اختزاليٌّ والآخر جدليٌّ. ويعرّف الاتجاه الاختزالي بوصفه ردّ السياسة إلى الثقافة أو العكس؛ أي تفسير أحد الطرفين من خلال الطرف الآخر. أما الاتجاه الجدلي، فهو تبادل التأثير بينهما، وعدم إمكانية ردّ أحدهما على الآخر أو اختزاله فيه، وهو، أيضاً، نوعان: مائعٌ ومرنٌ. المائع لا يفصل في التفاوت في درجة تأثير أحد الطرفين، وشروطه وأبعاده. أما المرن، فيُفترّق بجدلية العلاقة، لكنه يقول بتفاوت التأثير بين الطرفين، وفقاً لمتغيرات السياقات التاريخية.

كان لا بد من هذه المقدمة المنهجية، كي يبرر بها اختياره معالجة الوضع السوري، خلال الخمسين سنة الماضية؛ وذلك انطلاقاً من الاتجاه الاختزالي الذي يرد السياسة، حصراً، إلى الثقافة، والذي يسميه «المقاربة» أو «الرؤية الثقافية» أو «الجوهريّة». الفكرة الرئيسة، في هذه الرؤية الاختزالية، هي أن النظام السياسي المستبد هو نتاج بنية المجتمع أو ثقافته، وأنه، في هذه الثقافة، لا في السياسة، تكمن المشكلة الأساس، التي تتجسد في وجود النظام الاستبدادي. مرونة هذه الرؤية تكمن في سهولة تبنيها من قبل عامة الناس، بقدر ما هي متبناة، أيضاً، من قبل باحثين، سواء أوروبيين أو معرّبين، وكذلك من قبل أنصار الأنظمة السلطوية أو من قبل معارضيها.

بعد استعراضه لمختلف الوجوه التي تتسم بها هذه الاختزالية، يصل إلى لا أخلاقية الرؤية الثقافية، في رؤيتها للعلاقة بين الثقافة والسياسة. ويصل، في النهاية، إلى ما يراه «الثقافية الجديدة» التي نشأت كثورةٍ مضادةٍ بعد عام 2011؛ أي بعد ثورات الربيع العربي. ومن الممكن أن نعود إلى ذلك خلال النقاش. وأسلم نفسي إليك، سيدتي.

#### د. ميادة كيالي:

شكراً دكتور. بالتأكيد سنعود، أي سيكون هناك حواراً، لاحقاً، حيث سيعقب الدكتور حسام على الملاحظات والقراءات. وقد أكدتم، أنتم، بمعية الدكتور محمد، ما أشترتم إليه، في خصوص نصوص الدكتور حسام، التي تميزت بتنوعها بين الطابع الأكاديمي، وما هو موجّه، أيضاً، إلى العموم. وهذا ما لمسناه الآن، من خلال اختياركم لبعض النصوص، لمناقشتها، والتوقف عندها. وأود أن أرحب بالدكتورة سناء السعداني، التي سنستمع إليها في المداخلة التالية. دكتورة سناء، تفضلي.

#### د. سناء السعداني:

شكراً، السيدة الرئيسة، بدايةً، أودّ أن أعبر عن مدى سعادتي بوجودي معكم، في هذه الأمسية الثقافية والفكرية. وأرغب، أيضاً، في تقديم تحيةٍ خاصةٍ للأستاذة ريم الدندشي، وعبرها إلى جميع أعضاء المعهد العالمي للتجديد العربي. تحيةٌ مميزةٌ لكما، والدكتورة ميادة الكيالي، والدكتورة نزهة بوعزة. كما أودّ أن أتوجه

بالتحية إلى الدكاترة الكرام: الدكتور حسام الدين درويش، والفيلسوف والمفكر التونسي محمد أبو هاشم محجوب، والدكتور بدر الدين عروذكي.

في هذه الأمسية، سأقدم قراءةً استكشافيةً لكتاب الدكتور حسام الدين درويش، حيث توصلت، من خلال قراءةٍ أولى وثانيةٍ، إلى أن الدكتور حسام الدين درويش قام بتحليلٍ عميقٍ للسياق الثقافي والهوياتي العربي. والشيء الذي يُعدُّ نقطة تحولٍ تبرز في تفاصيل الكتاب ككل، هو أن فلسفته تأسست أو اتسمت بالتفاعل بين الأفراد والمجتمع، وهو ما انعكس على الطابع الجوهرى للمفاهيم التي تحكم العلاقات الاجتماعية، وأيضاً التفاعل الثقافي. مثلاً، يمكن اعتبار الاعتراف وسيلةً رئيسةً لتفعيل مجموعةٍ من القيم، مثل قيم التسامح أو قيمة التسامح، والعدالة أيضاً، وحقوق الإنسان. في هذا السياق، شدد الدكتور حسام على أهمية الاعتراف بتنوع الأفراد، واحترام حقوق الآخرين، معتبراً أن ذلك خطوةٌ أساسيةٌ نحو بناء هويةٍ مستدامةٍ. ويظهر هذا التحول الفلسفي كمحركٍ قويٍّ، لتحقيق تطويرٍ إيجابيٍّ في المجتمع، حيث يسهم في تعزيز التواصل الفعال، وأيضاً، في بناء جسور التفاهم المتبادل بين الأفراد أو بين المجتمعات.

ينبغي التأكيد، أيضاً، أن مفهوم الاعتراف، في اللغة العربية، كما جاء في كتاب الدكتور حسام الدين درويش، يحمل أبعاداً متعددةً. فبإمكاننا أن نعترف بالجميل، أو نعتف بحقٍ من الحقوق

الإنسانية للفرد، سواءً كانت اقتصاديةً، أو اجتماعيةً، أو سياسيةً، أو ثقافيةً، أو جنسيةً. ويرتبط الاعتراف بحقوق وهوية الفرد بفلسفةٍ معينةٍ، كفلسفة الأخلاق أو فلسفة العدل. عرّف الدكتور الاعتراف بقيم تشمل الاحترام، والتقدير، والحب، وأيضاً الامتنان تجاه الآخرين، مستعرضاً، في ذلك، مفهومه، من خلال تفاعل الفرد مع المجتمع، أو تفاعل الأفراد فيما بينهم. كما هو معروف، فإن مفهوم الاعتراف استعرضه الفيلسوف والعالم الاجتماعي الألماني (أكسل هونيث **Axel Honneth**) بالألمانية، حيث عرفه بأنه عملية التداوت أو عملية التفاعل بين الذات الفردية والذوات الجماعية، والتي، من خلالها، يمكننا الاعتراف بصفاتٍ أو بمكانة مجموعةٍ من الأشخاص، أو بصفاتٍ لدى الأفراد.

في هذا السياق، يحمل الاعتراف معنىً مختلفاً، وقد أعطى الدكتور حسام الدين درويش للاعتراف معنىً آخر، وهو الاعتراف بالذنب أو الاعتراف بالخطأ، أو حتى البوح بشيءٍ سلبيٍّ قام به شخصٌ ما. وقد تناول، أيضاً، الحاجة إلى الاعتراف بجماعةٍ أو بحقوق جماعةٍ أخرى. فمثلاً، في مجتمعٍ متنوعٍ ثقافياً، يكون الاعتراف بحقوق الجماعات الثقافية المختلفة ضرورياً، للحفاظ، أولاً، على التنوع، وثانياً، على تعزيز التفاهم بين الأعضاء. في الوقت نفسه، أشار إلى أن الاحترام المتبادل يُعدّ، أساساً، من أسس التعايش السلمي بين الأفراد، وبين المجتمعات، حيث يضمن الاحترام المتبادل الاعتراف بالحقوق الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية والهوياتية للأفراد، وأيضاً يعترف بتقاليدهم. الاعتراف بحقوق الإنسان يشمل، أيضاً، حقوق الجماعات في التعبير والمشاركة السياسية والاجتماعية. ويظهر، أيضاً، أن الاعتراف بالذنب أو الخطأ يكشف عن الحقائق أو عن مجموعةٍ من الحقائق كمظاهرٍ مختلفةٍ لهذا المفهوم.

في هذا السياق، قدّم الدكتور حسام الدين درويش فهماً أعمق للتنوع الثقافي، وأكد ضرورة الاحترام المتبادل بين الأفراد والجماعات، مما يبرز تميزه كأول باحثٍ عربيٍّ، حسب تصوري، يتناول هذه المفاهيم، في إطارها الثقافي والهوياتي العربي، حيث أضاف إلى هذه المفاهيم مناقشةً فلسفيةً وثقافيةً قيمةً.

في كتابه، سعى الدكتور حسام الدين درويش إلى تحقيق توازنٍ متجانسٍ في تناوله لمفهوم العدالة، عند الفيلسوف الهندي أمارتيا سين، حيث بنى جسراً فعّالاً بين مفهومين مختلفين، وأسس، أيضاً، لكلٍّ من هذين المفهومين، بشكلٍ مستقلٍّ. فحص مفهوم الاعتراف، وفتح نقاشاً حول علاقته بمسائل مثل العدالة، كما ربط نظريته، بشكلٍ خاصٍّ، بنظرية العدالة أو مفهوم العدالة لدى جون رولز، مبيناً أن الاعتراف يعدّ عاملاً لتوسيع وتحسين مفهوم العدالة. وقد أبرز الأستاذ حسام الدين درويش أهمية نظرية العدالة، في تحليله الرائد للمفهوم، متجاوزاً الفهم التقليدي لأمارتيا سين الذي اقتصر على الجانب الاقتصادي، فقط. فقد قدم رؤيةً متطورةً لمفهوم العدالة الحديثة، التي تقوم على التوزيع العادل للفرص والحقوق،

وليس، فقط، على التوزيع العادل للثروة، كما قدمه أمارتيا سين. وبذلك، تجاوز الدكتور حسام الدين درويش الفهم الضيق الذي اعتمده أمارتيا سين، وسلط الضوء على التوجه الحديث لهذه النظرية، نحو مفهوم شاملٍ يتناول مختلف الجوانب الاجتماعية والثقافية والتعليمية، مما عزز فهم العدالة، كمفهومٍ يعالج تحقيق التوازن، في المجتمع، من خلال توفير الفرص لجميع الأفراد بشكلٍ عادلٍ.

أما فيما يتعلق بالسؤال حول من يحظى بالاعتراف، فقد أظهر الدكتور حسام توجهه نحو التوازن بين الليبرالية والجماعية؛ بمعنى التوازن بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية. كما تساءل، في كتابه، عما إذا كانت هذه الحريات تستند إلى أساسٍ فرديٍّ أم جماعتيٍّ، واقترح أن الاعتراف يجب أن يبدأ بالفرد، ومن ثم، يمكن للانتماءات الجماعية أن تستند إليه. كما ربط، أيضاً، بين مفهوم الاعتراف والمقاربة الثقافية التي تسعى إلى فهم الناس من خلال ثقافتهم، وتقديم تفسيرٍ وتحليلٍ لوضعهم الاقتصادي والسياسي، أيضاً، بناءً على انتماءاتهم.

في الكتاب، أشار الأستاذ حسام الدين درويش إلى التحليل الفلسفي العميق لمفهوم العدالة عند جان جاك روسو، حيث قدم دراسةً شاملةً تستعرض مجموعةً من المفاهيم، كمفهوم الاعتراف من خلال 19 فصلاً، في أربعة أبواب، تناول فيها جوانب متعددة. وافتتح الكتاب بفصلٍ قديمٍ، فيه، دراسةً لغويةً ومفهوميةً لمفهوم

العدالة بوصفها اعترافاً، حيث سلّط الضوء على العلاقة بينه وبين مفاهيم العدالة الأخرى. في الفصل الثاني، غاص الدكتور حسام الدين درويش في فلسفة التاريخ الفكري لمفهوم الاعتراف، رافضاً الادعاء بأن أصل هذا المفهوم يعود إلى فلاسفةٍ معينين، من بينهم هيغل، مؤكداً أن جون جاك روسو هو من وضع أسسه الفلسفية. وقد استعرض، في هذا الفصل، التطورات التاريخية لمفهوم العدالة، وأظهر كيف أن هذه التطورات تراكمت على أساسٍ فلسفيّ.

في الفصل الثالث، ناقش الدكتور حسام الدين درويش العلاقة بين مفهوم الاعتراف ومفهوم التسامح، مشيراً إلى أن التسامح ليس، فقط، قيمةً ذاتيةً، بل هو نتيجةٌ لمجموعة من القيم الأخرى، وربطه، أيضاً، بمفهوم العدالة والإنصاف. لقد تناول الدكتور، في كتابه، حدود التسامح، واستكشف كيفية التنقل بين مفهومي الاعتراف والتسامح، في الفكر الفلسفي، وكذلك في الفكر السياسي. وفي الفصل الأخير، وهو الفصل الرابع، ركز على العلاقة بين أتباع الأديان المختلفة، مشدداً على أهمية الاعتراف بالاختلافات الدينية، وضرورة الفهم الدقيق، واحترام التنوع الديني في المجتمع، أو في مجتمعاتنا. كما قدم، في الكتاب، تحليلاً لنظرية الاعتراف، وتطبيقها على قضايا وتحديات المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، مما يضيف قيمةً فلسفيةً وثقافيةً للقارئ، خصوصاً العربي.

في ختام هذا التحليل الفلسفي، يتضح لنا أن الدكتور حسام الدين درويش لم يكتفِ بتفكيك مفاهيم الاعتراف والعدالة فقط، بل وسَّع نطاق النقاش، ليشمل قضايا تتعلق بالتفاعل الثقافي والديني، إضافةً إلى التحديات الاجتماعية والاقتصادية التي تواجه المجتمعات اليوم. وتميَّز تحليله بالتفكير المتقدم الذي يتعامل، بعمقٍ، مع مفهوم العدالة؛ إذ اعتبرها، ليس، فقط، هدفاً يسعى إلى تحقيقه، بل مفهوماً شاملاً، أيضاً، ينبغي أن يساهم في تحسين الحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات، على حدٍّ سواء. وتبرز رؤيته المستقبلية في السعي إلى تحقيق التوازن الاجتماعي، من خلال توفير فرصٍ متساويةٍ للجميع، وهو ما ينعكس على التزامه الحقيقي بتحقيق التقدم والتطور. وما ميز كتاب الدكتور حسام الدين درويش هو رؤيته الواسعة لمفهوم الاعتراف؛ إذ شدد على أهمية التفاهم، وأهمية التسامح، من خلال الاعتراف بالأخطاء والذنوب. ولقد سلط الضوء على العلاقات الدينية المتشابكة، وأكد ضرورة الفهم الدقيق والتفهم والاحترام للتنوع الديني الذي يميز مجتمعاتنا الحديثة. كما ركز على أهمية التفكير الفلسفي العربي، حيث برز الدكتور كرائدٍ في استحداث هذه المفاهيم في سياق الهوية الثقافية العربية، ويُعدُّ إسهامه تجلياً واضحاً في تفعيل هذه القضايا، لتصبح جزءاً لا يتجزأ من الحوار الفكري والثقافي.

#### د. ميادة كيالي:

شكراً لك، دكتورة سناء. وسنستمر في الحوار، وعندما يحين

دور الدكتور حسام الدين درويش، سنعطيه المجال لمتابعة الردود. وسنتوقف، الآن، عند قراءة الدكتور نزهة بوعزة. نرحب بكِ دكتورة نزهة.

#### د. نزهة بوعزة:

شكراً للجميع، وسعيدةٌ بمشاركتي مع هذه الكوكبة المتميزة التي أعدت تلميذة ومريدة لأغلبهم؛ الدكتور هاشم محمد أبو محجوب، الدكتور بدر الدين عرودكي، الدكتورة ميادة كيالي، والدكتورة سناء السعداني.

في الحقيقة، إن قراءة هذا الكتاب تضعنا أمام كثافةٍ مفهوميةٍ تسائر، بمعنى ما، الخيط الناظم المؤسس لمفهوم الاعتراف، حيث تمت إعادة تفسير مجموعةٍ من المفاهيم مثل التسامح، والإنصاف، والعدالة، والثقافة، والهوية، بما يتوافق مع مفهوم الاعتراف، بما هو النطاق المركزي لموضوع الكتاب؛ إذ يقدمه درويش على أنه مفهومٌ يحمل آفاقاً واعدةً في السياق العربي، على الرغم من وجود صعوباتٍ، مثل المقاربة الثقافية والأيدولوجية، وكذا سياسات الهوية، التي قد تحجب أو تشيطن أهميته، في خلق بيئةٍ للاعتراف. يمكن القول إن الهيكل العام للكتاب هيكلٌ بنائيٌّ. فعلى الرغم من إمكانية قراءة كلِّ بابٍ بمعزلٍ عن الآخر، يظل هناك خيطٌ ناظمٌ يؤسس لمنظورٍ عامٍّ، يسعى لأن يكون موسوعياً قدر الإمكان. هذه الموسوعية التي تؤصل لفكر الاعتراف، انطلاقاً من روسو. وهنا تكمن أهمية التجذير الحداثي الذي يقدمه درويش لمفهوم الاعتراف عند روسو.

فكأننا نرصد رحلة حسام الدين درويش التي بدأت بالنش عن الأساس النظري لمفهوم الاعتراف، مروراً بمستجدات المفهوم، خلال العقدين الأخيرين، قصد التمهيد لتقديم أرضية صلبة تثير أهمية المفهوم، في السياق العربي، وهو ما جعله يعمل على تقديم حفريات جينياولوجية للنماذج التي شكلت الوعي العربي، وصولاً إلى النموذج السوري، مشيراً إلى بعض النماذج التي تحتاج منا إلى ثقافة الاعتراف، ولتعزير نمذجة مفهوم الاعتراف، وأهمية توقف درويش عند تجربته مع ثقافة الترحيب في رحاب الفكر، خصوصاً الألماني.

أعرض هنا أهم الأطروحات التي قدمها درويش:

هناك ثلاث لحظات أساسية: اللحظة التأسيسية لفلسفة الاعتراف بدأت مع روسو، وليس مع هيجل أو أفلاطون، رغم أن روسو لم يستخدم مصطلح الاعتراف بمعناه المعاصر، بل ميز بين الحب الشخصي أو الحب الخالص، وحب الذات لنفسها، مع ذلك يقدمه درويش كمرحلة جنينية لتبلور مفهوم الاعتراف، كواجهة لاستبطان الشعور الخير، سواءً إزاء الذات التي تعدّ منطلقاً لحب الآخر، ومن خلال هذا الميل نحو علاقات المحبة، يتم الاعتراف بالآخر. قد يلاحظ، هنا، أن تغليب كفة الحب الشخصي، بما هو تأصيل لمفهوم الاعتراف، يغلب عليها، نوعاً ما، كفة الشعور الخير، مما يثير شكلاً من التوجه التفاؤلي في رصد مفهوم الاعتراف عند درويش.

وتتعلق الأطروحة الثانية بإمكانية ربط العدالة بالاعتراف، في الفلسفات السياسية والأخلاقية والاجتماعية المعاصرة؛ إذ تُعد من أبرز الرؤى المعاصرة، بعد أطروحات رولز حول العدالة والإنصاف في سبعينيات القرن الماضي. وقد بدأت عملية الربط بين العدالة والاعتراف، في ثمانينيات القرن الماضي، غير أن عملية الربط هاته شهدت بعض الصراعات خلال العقدین الأخيرین. وقد يكون درويش قد رفع، هنا، مفهوم الاعتراف إلى مستوى ثانٍ أكثر أهميةً، وهو المستوى السياسي، من خلال الربط بين العدالة والاعتراف. فلتحقيق العدالة وجب الاعتراف، أولاً.

أما الأطروحة الثالثة، فتثير التشكيك في هذا الربط، أو ما يمكن أن يسمى بالتوجه النقدي السلبي، الذي قد ينبع جراء الحضور القوي لسياسات الهوية في فلسفة الاعتراف، مما يخلق صراعاً سلبياً، بين الهويات، قد يصل إلى حد الإقصاء والنفى. ولهذا يدعو حسام إلى فصل الاعتراف عن السياسة؛ أي فصل فلسفة الاعتراف عن سياسات الهوية، وربطها، بالمقابل، بحقوق الإنسان، قصد تجاوز هذا الخلاف، والتركيز على جدوى وفاعلية ثقافة الاعتراف. لهذا يجب أن ترتبط، أولاً، بالأساس الأخلاقي والإنساني المشترك، وعلى أساسه، يمكن الاعتراف بالهويات الأخرى التي ينتمي إليها الأفراد ضمن جماعاتٍ عضويةٍ تقليديةٍ. من خلال هذا المستوى، حاول درويش إزالة كل الشوائب السلبية التي قد تعيق تحقق التعايش السياسي بين الهويات المختلفة.

فالهدف هو تحقيق إمكانية لتكامل منظور جماعتي مع منظور فلسفة الاعتراف؛ إذ إن قيمة الاعتراف هي الأهم، إذا قورنت مع مفهومي الإنصاف أو التسامح. فالاعتراف يتجاوز هذين المفهومين، ليس بناءً على التسامح أو الإنصاف، بل من منطلق إقرار بحق الآخر. نحن، إذن، إزاء عملية إلزامية إقرارية حاسمة، تحققها، بالضرورة، يشمل المفهومين السابقين؛ الإنصاف والتسامح؛ لأن الاعتراف هو عدالة قائمة على احترام الحقوق بين المختلفين، بما هو مشترك بينهم، بغض النظر عن أي اختلاف بينهما. فنكون أمام هرم بنائي أساسه الاعتراف، بوصفه ضامناً أو مهيكلًا لباقي المفاهيم.

أما فيما يخص فصل سياسات الهوية عن فلسفة الاعتراف، وربطها بحقوق الإنسان ومكانته القانونية والأخلاقية، بغض النظر عن هويته الفعلية أو المزعومة، فهو الموقف الذي يتبناه صاحب الكتاب. وهو موقف أقرب إلى نوع من الليبرالية المساواتية. وقد أقر بذلك في الكتاب؛ أي الانطلاق من الاعتراف بحقوق الإنسان كفرد، ثم تأتي، في المرتبة الثانية، عملية الاعتراف بحقوق الفرد المنتمي إلى جماعة أو بلد معين؛ إذ اعتراف الجماعات وحقوقها يجب أن يمر بالضرورة عبر الاعتراف بالأفراد وحقوقهم.

إن هذه القراءة تنطلق من سياقين: السياق الأول هو السياق الغربي الذي يقوم على منظومة حقوق الإنسان الليبرالية الفردية، مما أدى إلى تحجيم الهويات الجماعية. في المقابل، يغلب على السياق العربي العكس؛ أي حضور الهويات الجماعية، مما

يشكل خطراً على حقوق الأفراد وحررياتهم؛ إذ لا نجد، هنا، اعترافاً بالمختلفين، حتى وهم ضمن المنتمين إلى الجماعة العربية ذاتها. وهذا ما يقودنا إلى المقاربة الثقافية التي تؤطر، عموماً، سياقنا العربي؛ أي إن هذه المقاربة تقوم على تفسير كل شيء، انطلاقاً من الثقافة السائدة في المجتمع والدولة. فهي، في الغالب، تختزل الكل، خصوصاً في المجتمعات الإسلامية، في الدين، فيغيب مفهوم الفرد والاعتراف بخصوصية الفرد، وبذلك يكون الاعتراف مرهوناً بالعلاقة مع الآخر.

مفهوم الاعتراف، في ظلّ الديمقراطية الليبرالية، لا يرتبط، فقط، بالأفراد، وإنما، أيضاً، بالجماعات، وهو ما أثاره، سابقاً، شارلز تايلور. لكن، هناك جوانب سلبية، أيضاً، تفتحها ثقافة الاعتراف وامتدادها للاعتراف بالهويات، حيث ندخل في مطالب تمييزية، بناءً على الهوية، مما يهدد ثقافة الاعتراف المؤسسة على الأفراد وربط الديمقراطية بها. إن الربط بين الديمقراطية وثقافة الاعتراف، أو المقاربة الثقافية، هو مقاربة مرنة تسمح بتوظيف مختلف الأيديولوجيات، رغم اختلافها وتضاربها الظاهر، مثل ربط الثقافة بعدم وجود الديمقراطية، كما ينادي به العديد من التيارات في السياق العربي، حيث يتم اختزال الثقافة في الدين.

إن هذه المقاربة تخندق الفرد داخل الجماعة، مما يؤدي إلى تغييب الاختلاف؛ فالقول، مثلاً، إن الإسلام أو الدين هو المشكلة، أو القول بنقيض ذلك، أشبه بعملية تمويه وتعطيل،

تتخبط في معركةٍ وهميةٍ غير مجدٍ. فعوض أن نبحث عن الموجّه أو المتحكم في بلورة الثقافة نفسها، والذي، في الغالب، سيكون النمط السياسي أو الأنظمة السياسية التي ننتمي إليها، يتم توجيه الأصبغ إلى التيارات التي تتحكم فيها الأنظمة السياسية نفسها. إذن، التوجه العلماني أو الاسلامي هو، على حدّ سواء، توجهٌ جوهرانيٌّ، فهما معاً يرتبطان بالأصل «الدين» سلباً أو إيجاباً. فهو بمنزلة الجوهر الذي يمكن العودة إليه، والاستفادة منه، والانطلاق منه، أو إزاحته، وإعادة تشكيله من جديدٍ، وهنا نصير أمام قراءةٍ لا تاريخيةٍ ترى أن بوصلة الحاضر هي الماضي، فيتم، في المقابل، تغييب الحاضر والمستقبل من أجل استدامة الماضي.

إننا، إذن، أمام توجهٍ تقييميٍّ / أيديولوجيٍّ يتأسس على مقارنةٍ معياريةٍ لـ«الدين»؛ بمعنى أن التوجه الديني يعظّم الدين، ويعطيه مكاناً أكثر مما هو عليه أو أكثر. أما التوجه العلماني، فيرى ضرورة إزاحة الدين أو نفيه، أو على الأقل تهيمشه خارجاً؛ إذ إن التوجهين، معاً، إقصائيان لا يسمحان بإمكانية الفعل التاريخي.

لهذا، يؤكد صاحب الكتاب أن العلاقة بين الأديان يجب أن تقام على المشترك بينها، وليس على الاختلاف؛ لأن الاختلاف لا يحقق الائتلاف. قد نقرّ أو نعترف، لكنه اعترافٌ لتسهيل الائتلاف، بناءً على المشترك الديني. أهم ما يمكن تسجيله في ما أثاره الكاتب هنا، هو تجنبه توجيه الاتهام للمقاربة الثقافية الدينية؛ إذ نجده، على العكس من المعتاد، يوجه سهام الاتهام إلى المقاربة الثقافية

العلمانية. وهذا لا يعني أنه ينزّه المقاربة الأولى، لكنه يضعهما في سلةٍ واحدةٍ، فكلاهما ينسجان خطاباً غير واقعيّ يغطي عجزهما عن مواجهة البنية السياسية الفاعلة الحقيقية؛ إذ المثقفون العرب، غالباً، لا يستطيعون التعبير، بشكلٍ مباشرٍ، سواءً نقداً أو تعبيراً، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالنمط السياسي الذي ينضون تحته.

إن هذا التقديم يجعلني أثير، أو على الأقل، أربط مفهوم الاعتراف بما نعيشه، اليوم، من حربٍ على غزة، خصوصاً أن الكاتب قد أثار موضوع ثقافة الترحيب في المهجر، في نهاية الكتاب، وبحكم السياق، أُثير نموذج ألمانيا، بناءً على ما ذكره الكاتب. فألمانيا، كما هو معروفٌ، تعترف بالهولوكوست، ولكنها، في المقابل، لا تعترف بما تمارسه إسرائيل تجاه فلسطين. وهنا نلمس نوعاً من التطرف الألماني المؤسس والمنظم من طرف الدولة، مادام أنه يقوم على نوع من الاعتراف الأحادي أو الانتقائية في الاعتراف؛ فالاعتراف الأول (الهولوكوست) يقصي إمكانية إدراج اعترافٍ آخر (هولوكوست إسرائيل في غزة)، كأن الاعتراف بالآخر الفلسطيني قد ينفي الاعتراف الأول بالهولوكوست. التطرف، هنا، يأتي بمعنى منع التفكير خارج تفكيرهم المعلن والمؤسس والمنظم من طرف الدولة أو النظام السياسي. ومن هنا، فإن ثقافة الاعتراف راهنيةٌ وملحةٌ، في السياقين الغربي والعربي، على حدٍّ سواء، دون أن تكون هناك أسبقيةٌ لأحدهما، باستثناء أسبقية السياق الغربي، في خصوص مفهوم الفرد.

ما يجعلنا نقول إن هناك تأسيساً نظرياً لثقافة الاعتراف، في السياق الغربي، لكن واقع الاعتراف، خصوصاً، في مسألة التعاطي مع المختلف متخلف عن النظري، بشكل ما. وهو ما بدا واضحاً إزاء الأزمة الفلسطينية. صحيح أن السياق الغربي قد حقق خطوات متقدمة في ثقافة الاعتراف، غير أن هذه الخطوات لا تزال تواجه الكثير من العقبات التي تجعل من ثقافة الاعتراف حكراً على الغربيين فقط، وقد يُسقطني هذا الأمر، شخصياً، في المقاربة المعيارية، لكن يبدو أن مشاهد المجازر التي تُعرض، يومياً، في غزة تسمح بهذه المقاربة.

ختاماً، يمكن القول إن ما نلمسه هو رغبة ملحّة وشغف لا محدود، لدى صاحبه، نحو إضفاء إضافة أو تقديم قراءة نوعية مختلفة وجادة، تميز عمله، أو تضيف حركية للمشهد الفكري العربي. فحتى وهو يتفحص قراءة العديد من النماذج الفكرية، وخصوصاً العربية، يحرص على البحث والتنقيب عمّا يبني به، عوض الغوص في ما قد أسميه المُحابة النقدية أو النفاق النقدي. لقد ذكرني كتاب درويش بنوع الكتابات التي نجدها عند تشارلز تايلور، أو وائل الحلاق، أو عزمي بشارة، على سبيل المثال، لا الحصر، تلك الكتابات التي تحاول بناء إطار لمنظور قد يشكل منفذاً أو مفتاحاً لقراءة سياقنا العربي، خصوصاً، في سياق الفلسفة السياسية، بينما تتخندق بالمقابل كتابات أخرى في زاوية مختلفة. قد يكون ما رافق الكتاب منذ صدوره، من لقاءات وقراءات

ونقاشاتٍ، ومنها نقاش الليلة، دليلاً تطمينياً للدكتور حسام بأنه كان، بشكلٍ ما، مفيداً في عدة نقاط. شكراً للجميع، وأرجو أن أكون قد التزمت بالتوقيت.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً لهذه القراءات العميقة التي تناولت كتاب الدكتور حسام الدين درويش، في موضوع يُعدّ هاجساً ملحاً، ويطرح نفسه، اليوم، بقوة، ولا سيما في عالمنا العربي.

حسناً، دكتور حسام، نعطيك الآن الكلمة، بعد أن استمعنا إلى هذه القراءات حول كتابك. ونأمل أن نسمع منك مزيداً من الإضاءات حول الجوانب المتعددة التي تناولتها، مثل مفهوم الاعتراف وعلاقته بالعدالة، ومفهوم التسامح واللاتسامح، إلى جانب قضايا أخرى أثرتها، وأثارت، بدورها، تساؤلاتٍ عديدة؛ بعضها لمسناه في القراءات المطروحة، وبعضها الآخر جاء في صورة أسئلةٍ وتحفظاتٍ نود أن نسمع تعقيبك عليها. واللافت، في كتابك، أنك توقفت عند جدلية العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وهو ما انعكس كذلك في تنوع المقاربات التي استمعنا إليها، حيث جاءت من مشارب متعددة، فأغنت النقاش، وأضافت مزيداً من الإضاءة على المشروع، وأيضاً مزيداً من الأسئلة التي نتظر أن نسمع منك بشأنها. تفضل مشكوراً.

**د. حسام الدين درويش:**

أولاً، شكراً جزيلاً لك ولكل من أسهم في التنظيم، وشكراً

لاستجابة الصديقات والأصدقاء، وأظن أننا، جميعاً، نعلم أن المفارقة بالنسبة إلى الكاتب هي أن لحظة ولادة الكتاب، بالنسبة إليه، هي لحظة موته؛ يموت الكتاب، بالنسبة إلى الكاتب، عندما يولد، لكن القراءات تعيد إحياء عظام هذا الكتاب، بعد أن أصبحت رميمًا؛ فكل قراءةٍ تقوم بإعادة أو نفخ الحياة، من جديد، في الكتاب. فما بالناس، إذا كانت القراءات من هذا النوع أو النوعية. أوّد، بدايةً، أن أدلي بملاحظةٍ سريعةٍ: بما أن لحظة نشر الكتاب كانت، بالنسبة لي، لحظة موته، فإنني أجد نفسي الآن في طور ما بعد فلسفة الاعتراف، أو طور نقدها، أو طور تجاوزها، أو طور وضعها في علاقةٍ جدليةٍ مع شيءٍ مضادٍّ لها. وبهذا المعنى، هناك نقدٌ بالمعنى الكانطي والريكوري، والذي أفهمه بهذه الطريقة: النقد هو، دائماً، إظهار موضوعية أو مشروعية أو إيجابية شيءٍ ما، وفي الوقت نفسه، أو لاحقاً، وليس بعيداً، إظهار حدود هذه الموضوعية، وحدود هذه المشروعية، حتى لا تكون مطلقةً أو إمبرياليةً، وتسيطر على كل ما عداها.

كانت قراءة الدكتور محبوب، في هذا السياق، قراءةً مهمةً جداً؛ إذ ركزت على نقاطٍ محوريةٍ، فكلما أثار مسألةً، شعرت أنها تمثل محور هذا الكتاب، ثم ما إن يشير مسألةً أخرى، حتى أقول إن هذه هي المحور. فهذه محاورٌ مترابطةٌ، لكنها تُطرح، من خلال أربعة أسئلةٍ أو مواضيعٍ واضحةٍ، سأتناول، من خلالها، كل القراءات، للأصدقاء بدر ونزهة وسناء، مع حفظ الألقاب.

**المسألة الأولى، وهي، بالفعل، ذات أهمية بالغة، تتعلق بما** تعرفونه في الفلسفة، على الأقل في الفلسفة الوجودية في القرن العشرين، حيث كان النقاش يدور حول العلاقة أو الأولوية بين الماهية والوجود: أيهما يسبق الآخر؟ هل الماهية سابقة على الوجود أم لاحقة له؟ لقد تناولت هذه المسألة من زوايا متعددة؛ من بينها زاوية الهوية؛ إذ لا يمكن النظر إلى الماهية بوصفها مفهوماً مجرداً، بل بوصفها هويةً تتشكل ضمن سياقٍ اجتماعيٍّ، وسياسيٍّ، واقتصاديٍّ محدّدٍ. أما الثنائية الجدلية الأهم التي أتحدث عنها، فهي النسب والانتساب. ومن الطريف والمناسب جداً أن من طرح هذه المسألة، وأبدى نوعاً من الاعتراض عليها، هو نفسه مؤلف الكتاب الذي نطمح إلى قراءته ومناقشته، وهو كتاب «قدري الذي اخترت»: الدكتور محمد محبوب. فهو، في هذا الكتاب، يجمع بين نسبٍ وانتسابٍ، بين قدرٍ، أي الأمور التي لا دخل لإرادتي فيها، بين القدر الذي جعلني محدداً بهذا الشكل، والمصير أو الاختيار؛ فجعل من قدره مصيراً واختياراً.

أنا لا أضع العلاقة بين النسب والانتساب، أو بين القدر والمصير، في إطار التناقض، بل أقول إن ما يحدد هوية الشخص، في النهاية، هو ما يختاره، بما في ذلك اختياره لقدره؛ أي إن النسب ليس منبوذاً من حيث المبدأ، إلا إذا كان على حساب الانتساب. فمثلاً، أنا أريد أن أكون غير متدين، ولا أريد أن أكون متديناً، أنا في بيئةٍ أو منطقةٍ معينةٍ، وأريد أن أتبنى قيماً غير

مناطقية. لكن، أحياناً، هناك توجهاتٌ جماعيةٌ تمنع هذه الانتماءات القائمة على الحرية الفردية، بل تريد منك، مسبقاً، أن تكون هكذا أو هكذا. لهذا، أقول، مع الدكتور محبوب ومع ريكور، علينا أن نختار قدرنا، رغم ما يبدو في ذلك القول أو الاختيار من تناقضٍ ظاهري: كيف نختار ما لا خيار لنا فيه؟

هنا أتناول قضيةً أظنها تمثل أولويةً في واقعنا العربي، وهي أولوية الحريات الفردية. إنها أولويةٌ موجودةٌ، سواء أخذناها بالمعنى السياسي، أو الجماعاتي، أو الديني، أو غير ذلك. فدائماً، يُراد أن يُنظر إلينا، كجزءٍ من عجلةٍ كبيرة، أو من جماعةٍ كبيرة، حيث تكون الجماعة هي الأهم على حساب الفرد. في هذا السياق العربي، أرى أنه يجب إعادة الاعتبار للأفراد. فالجماعات تتأسس، أو ينبغي أن تتأسس، على الحريات الفردية، ولا تكون مناقضةً لها. بهذا المعنى، أعطيت الأولوية للانتماءات القائمة على الإرادة والاختيار والانتساب على الانتماءات القائمة على الوراثة والقدر والنسب. لكن، إذا أردت أن أستدرك، بعد الدكتور محبوب، فأقول إنه عندما تكون هناك هوياتٌ جماعيةٌ مضمومة، أو مضطهدة، أو مظلومة، أو مستهدفة، تصبح لهذه الهويات الجماعية قيمةٌ بحد ذاتها، حتى وإن انفصلت عن قيمة الأفراد. وهذا يحدث في كل الهويات التي أسميها «جريحةً أو مجروحةً»، وهي موجودةٌ، بكثرة. فكيف نوازن بين هذين الأمرين؟ ليس سهلاً، لكنني أقول إنه يجب أن تكون الأولوية للفردية، وأن تُبنى الجماعاتية على أساسها، وليس العكس.

هناك مسألةٌ ثانيةٌ في السؤال المطروح نفسه، وهي مسألة الكونية: كونية الأخلاق، كونية أو عالمية مسائل الاعتراف، أو كونية القيم الإنسانية. وفي هذه اللحظة التاريخية التي نعيشها، ولا سيما بعد ما فعله هابرماس، وغيره من فلاسفة الاعتراف أو التواصل، نعلم بازدياد عمليات التشكيك في هذه الكونية، واستهجانها وانتقادها ورفضها، كأن هناك ربطاً ضمناً بين هذه القيم الكونية التي نتحدث عنها، وهذا الغرب بعمومه. وانطلاقاً من هذا الربط، ومن تخلي «الغرب» عن هذه القيم، في بعض السياقات، عموماً، وفي سياق تفاعله مع القضية الفلسطينية والإجرام الإسرائيلي خصوصاً، هناك توجه للتشكيك أصلاً في وجود هذه القيم الكونية، أو في هذه المشتركات الإنسانية. وكأننا عندما نقول بها، فإننا ننسب إلى الغرب ما ينبغي ألا ننسبه إليه.

برأيي، ينبغي أن ندرك أو نرى أن هذه المشتركات الإنسانية، أو القيم الكونية، هي قيمنا، بقدر ما هي قيمهم، ويمكن أن ننطلق منها، لننقد الغرب وننقد أنفسنا، في الوقت نفسه. فلأسبابٍ مبدئيةٍ أخلاقيةٍ، وفعليّةٍ مصلحيةٍ براغماتيةٍ، ينبغي عدم التخلي عن المشتركات أو القيم المذكورة. وعندما أقول، مثلاً، مع الدستور الألماني: «كرامة كل إنسانٍ لا تُمسّ»، يمكنني أن أقول، أيضاً، إن الموقف السياسي الرسمي الألماني الحالي لا ينسجم مع هذه الرؤية الموجودة في الدستور الألماني، لكن هذا لا يعني أن أتخلى عن هذه المقولة، أو أن أقول إنه لا معنى لها بسبب تناقض السلوك

الألماني مع الدستور الألماني. وإنما من الأفضل والمفيد والضروري أن أتمسك بهذه القيمة، وأحاكم نفسي، وأحاكم غيري، انطلاقاً منها.

هناك سؤال آخر: ماذا نفعل مع الأطفال؟ ولحسن الحظ أن كلمة «الاعتراف»، في اللغة العربية، تحمل مفهومين مختلفين لكن متداخلين. فلنقل إننا نعتز بالعجز؛ أي نعتز بعدم قدرتنا على القيام بالكثير من الأمور. هل هذا العجز شكلٌ من أشكال الذنب؟ وكيف يمكن أن نتعامل مع هذا الذنب؟ هذه، كلها، مسائل ليست فلسفية فقط، بل نفسية أيضاً. أرجح أنكم تعلمون ما حصل مع غسان الحاج في معهد ماكس بلانك، وقد كتبت مقالاً عنه. ببساطة، تم فصله من عمله في ألمانيا؛ لأنه قارن بين النازيين وما تفعله إسرائيل. الحاج كان يسأل: هل هناك إمكانية لأن نكتب شيئاً مشيراً للاهتمام عن فلسطين؟ ثم يعود إلى طرح سؤال أكثر جذرياً: هل هناك معنى أو قيمة للكتابة، أصلاً، في هذا المجال؟ هل للكتابة جدوى؟ هذا سؤال يمكن لنا مناقشته، في هذا السياق. لكن هناك اعترافٌ بالعجز، ومع ذلك، أكرر قولاً أو مقولةً: نحن في وضع سيء إلى درجة لا تسمح لنا بترف اليأس، ولا تسمح لنا بإعلان الاستسلام. ليس لدينا هذا الترف. وضعنا أسوأ من أن يسمح لنا بأن نكون يائسين، وهذا، لسوء الحظ أو لحسنه، هو قدرنا، في كل الأحوال، من وجهة نظري.

المسألة الثالثة، مسألة التلقي العربي للفكر عموماً، وهي نقطة

تتقاطع مع النقطة التي أثارها الدكتور بدر. من المذهل حقاً أن يتبنى شخصٌ سوريٌّ، وهو عربيٌّ، بكل معاني الكلمة، منظوراً غريباً يرى أن السوري «العلوي» - وهو انتماءٌ دينيٌّ/ طائفيٌّ معروفٌ - ليس إلا شخصاً ناطقاً باللغة العربية. إذن هناك عربيٌّ، وهناك ناطقٌ بالعربية. إلى أي حد يمكن أن يكون هذا البؤس في استقبال الآخر؟ فهذا تصنيفٌ غربيٌّ، ليس من عنده، بل جاء من خارطة تصنيفات غيره، وجاء ونظم ندوةً حوله، ويرى أنه ناطقٌ بالعربية. هذا استقبال بائسٌ للغاية. وأنا أتفق، تماماً، مع الدكتور بدر في أن هذا الأمر الخطير له نتائج خطيرةٌ في تحديد الهوية والسياسات.

في مسألة تلقي فكر التنوير، أتحفظ على تحويل أو تحول الفلسفة إلى دينٍ أو أيديولوجيا؛ بمعنى أن نبشّر بها، مهما بلغ ارتباطنا بالأفكار التي نقرؤها في أعمال الفلاسفة، أو من خلال الفلسفة، عموماً. فهذه الأفكار يمكن أن تتحول إلى أدواتٍ تستخدم لفتح مواضيع نقاشية، وأن تصبح أسساً نتحاور حولها، لا أن تتحول إلى دينٍ نبشّر به. وأجرؤ على القول إن التلقي العربي للفلسفة الغربية هو، أحياناً، على الأقل، تلقٍ تبشيريٌّ؛ بمعنى أننا، أحياناً، نأخذ فلسفةً، أو أفكاراً فلسفية، ونبشر بها وندعو إليها. هذا اتجاهٌ دعويٌّ، وبذلك أصبحت أكثر توجهاً لنقد الفلسفة كردّ فعلٍ على هذا التبشير بها، خصوصاً، فيما يتعلق بمسألة التنوير. فأنا أرى أن الاتجاه التنويري العربي كانت له، أحياناً أو غالباً، أدوارٌ سيئةٌ، في علاقته بمسألة الديمقراطية، وبمسألة الدين. فالتنوير،

خصوصاً في صيغته المصرية، كان، أحياناً أو غالباً، حليف الاستبداد ضد «المتخلفين» أو الإسلاميين، ... إلخ.

أما فيما يتعلق بالفصل والحوار بين الأديان، فأنا لا أبحث، ولا أرى فائدة في البحث، عن ميثا دين؛ أي عن أساسٍ يجمع كل الأديان، ويسمح للمتدينين بالاتفاق عليه. كنت أبحث عن شيءٍ من الضبط المعرفي والنزاهة المعرفية في هذا الحوار الذي يدعى بين الأديان؛ إذ أحياناً يكون هناك تناقضٌ أو نفاقٌ متبادلٌ يتجسد، مثلاً، في القول: فلنضع كل الخلافات والاختلافات جانباً، وكلنا نحب بعضنا البعض، ولا خلافات جوهرية بيننا... إلخ. وهذا، في رأيي، لا يفيد إلا من الناحية السياسية، إذا كانت هناك أطرافٌ تريد أن يكون هناك حوارٌ أو اتفاقٌ، فينبغي لها الإقرار بالاختلافات، وإلا لِمَ هي أديانٌ مختلفةٌ، إذا لم يتم الاعتراف بالاختلافات بين الأديان؟ وأعتقد بضرورة الانطلاق من المشتركات؛ لأنه إذا بدأنا من الاختلافات لا يمكن أن نصل إلى مشتركاتٍ. وبعد الانطلاق من هذا المشترك، يجب أن نقر بالاختلافات. هذه محاولةٌ لضبط معرفيٍّ، بعيداً عن ذلك الذي يُصرف عليه الكثير من الوقت والجهد وربما المال، للبحث في أمورٍ لا طائل منها، لا معرفياً ولا سياسياً؛ إذ حتى المشاركين، في هذه الحوارات، يكونون غير مقتنعين بما يتفقون عليه، بل يفعلون ذلك لأسبابٍ أخرى. ولذلك شددت على أهمية البدء بالاتفاقات، وهي مسألةٌ ضروريةٌ، لكن من دون نفي الاختلافات.

أحياناً، نستسهل إمكانية الالتزام الفعلي بالقيم الأخلاقية. مثلاً، التسامح ليس سهلاً. فليس سهلاً أن نطلب التسامح من الآخر. التسامح تجربةٌ صعبةٌ. كيف تقبل أن تطلب مني أن أعامل الخير والشيرير بالطريقة نفسها؟ كيف تطلب مني أن أعامل الحق والباطل المعاملة نفسها؟ كيف تطلب مني أن أعامل طرفين أحدهما أو من به، وآخر أرفضه، بالمعاملة ذاتها؟ التسامح أمرٌ صعبٌ، لكنه ضروريٌّ أخلاقياً، بقدر ارتباطه بقيم أخلاقيةٍ أخرى كالعدالة، وبقدر إيجابياته العملية. هناك تجارب أخلاقية كثيرة، كالصدق وغيرها، ليست سهلةً. ومن ثمّ، أنا أحاول أن أظهر أن الدعوات الأخلاقية تكون، في أحيان كثيرة، فقيرةٌ ومفقرّة، معرفياً، ومضادّةٌ للأخلاق أصلاً، ولا تظهر مدى حرجة الحياة الأخلاقية بالفعل. أما بالنسبة إلى مسألة أولوية الأخلاق، فقد ناقشتها، في كتابٍ أو سياقٍ آخر.

وتعقيباً على ملاحظات وتساؤلات الصديق العزيز الدكتور بدر الدين، أشدد على ضرورة التمييز، في اللغة العربية، بين العلمانية والعلمانوية. ومن ناحية المبنى، تبدو كلمة «علمانوية» مخالفةً لقواعد الاشتقاق ولواحق النسب في اللغة العربية. وعلى هذا الأساس، يجري استهجان استخدامها. فاللاحقة «وي/وية»، تستعمل لاشتقاق صفةٍ واسمٍ نسبيين، حين يتعذر الاكتفاء بإضافة «ياء»، أو «ياء وتاء مربوطة»، لاشتقاق تلك الصفة (يد/ يدوي/ يدوية). أما ما ينبغي، وفقاً للقواعد المذكورة، استعماله، للدلالة

على معنى المبالغة، وكمقابلٍ للاحقة الإنكليزية والفرنسية «ism/ist»، فهو اللاحقة «اني/انية». وينبغي الانتباه إلى الخصوصية اللغوية الاشتقاقية لكلمة «علمانية»، من حيث كونها مشتقةً اشتقاقاً غير مألوفٍ من «عَلَم أو عالم». فالعَلَم كلمةٌ غير متداولةٍ أو غير معروفةٍ، في هذا الخصوص، والاشتقاق من العالم ترافق مع حذفٍ غير مألوفٍ للألف بعد العين. لكن الخصوصية الأهم تكمن في نهاية الكلمة. فهذه النهاية تتضمن، مسبقاً، اللاحقة المعبرة عن المبالغة «انية». ولا يبدو مستساغاً إضافة لاحقةٍ أخرى مماثلة، حيث تصبح الكلمة «علمانية». وإذا سُلمَّ بوجود التمييز بين المفهومين، التحليلي والمعياري، بكلمتين مختلفتين في اللغة العربية، والمعبر عنهما بكلمتي «secularity/secularism»، في اللغة الإنكليزية، وبأن كلمة علمانية تعبر عن مفهومٍ تحليليٍّ، مثل كلمة «secularity» الإنكليزية، وجب البحث عن لاحقةٍ مختلفةٍ للمفهوم المعياري أو الأيديولوجي، المعبر عنه، في اللغة الإنكليزية، بكلمة «secularism». وتبدو اللاحقة «وي/وية» البديل الوحيد المتداول والمعقول، في هذا الخصوص، منذ ستينيات القرن العشرين، على الأقل، حيث استعملها، بل نظراً لاستعمالها، ياسين الحافظ وعبد الله العروي وطيب تيزيني وآخرون.

وفي خصوص مسألة المعنى، والمعيارية القدحية، في مفهوم العلمانية، ينبغي التشديد على أنّ شيوع الاستعمال القدحي لا ينفي، أو ينبغي ألا ينفي، المعنى الوصفي الذي يتضمنه المفهوم.

ولعل ضبط معاني تلك الكلمات، عند استخدامها، والانشغال بإبراز المعنى الوصفي المقصود، وتوضيح ماهية البعد المعياري، السلبي أو الإيجابي، المقصود، يمكن أن يسهم في تسويغ أكبر لاستخدام هذه الكلمات (العلمانية/ الإسلامية/ الإسلامية/ الإسلامية)، بمعنى وصفي، واستساغة هذا الاستخدام. فالتنوع اللغوي في المباني ضروري، لإتاحة المجال لتعدد المعاني وإغنائها أو الاغناء بها. وبالنسبة إلى التابوهات والمحرمات، أيضاً معك حق، دكتور بدر الدين، وقد كنت متردداً، حتى عندما كتبتها، لكنني - وهذا شعوري بالكلمة، ويمكن للآخرين أن يصححوا لي - أشعر أن كلمة «المحرم» مرتبطة أكثر بالدين؛ فالحلال والحرام مرتبطان بالدين أكثر، على الأقل اصطلاحياً وتداولياً، يعني ليس بالمعنى اللغوي الأصلي، وإنما بالمعنى المتداول. أما التابو، فيعني محرمات دينية أو سياسية أو غيرها. بهذا المعنى، أصبحت أكثر ميلاً لاستخدام كلمة تابو. هل نقول تابوهات أم محرمات؟ هذه مسألة خلافية. أنا أميل إلى التعريب، عندما لا أجد ترجمة مناسبة. وعلى هذا الأساس، أحبذ تعريب الكلمات الأجنبية، مثل «الهيرمينوطيقا» أو «التابو» أو غيرها. أما «الثقافوي» أيضاً، فالمسألة كالتالي: هناك مصطلح «ثقافي» نسبة إلى الثقافة، لكن «الثقافية» فهي المقاربة التي تفرط في الدور المنسوب إلى الثقافة. وأرى ضرورةً لهذه التمييزات.

المسألة الرابعة التي تناولها الدكتور محجوب - وكما

تلاحظون، تتقاطع مع كل النقاط التي تناولها الدكتور بدر والدكتورة نزهة، والدكتورة سناء - هي مسألة التمييز بين الظلم والمظلومية، وكيفية تحول أو تحويل الظلم الذي نتعرض له إلى مظلومية. في المظلومية، ثمة اختزالاً للهوية، في هذا التعرض للظلم، فأنا متعرضٌ للظلم من طرف إسرائيلي، إذاً أنا، فقط، ضحيةٌ. هنا تصبح الثنائيات واضحة؛ أنا الضحية، وهو المجرم، أنا الخير، وهو الشرير. هذه الثنائية، على الرغم مما فيها من إيجابيات نفسانية وأيديولوجية ممتازة، تمنع أي إمكانية للنقد الذاتي، حيث كل ما أفعله خيرٌ؛ لأنني مظلومٌ أو المظلوم، وكل ما يفعله الآخر شرٌّ، لأنه ظالمٌ أو الظالم. السؤال الآن، وهو غير مطروح كثيراً، في السياق العربي، لأسباب كثيرة: هل الصراع العربي الإسرائيلي، أو الفلسطيني الإسرائيلي، يجب أن يبقى صراع وجود، أم يمكن أن يتحول إلى صراع على شكل الوجود، وحدود هذا الوجود؟ حتى الآن، كل طرفٍ يريد، فقط، القضاء على وجود الآخر.

من ناحيتي، لا أزعم أنني أمتلك رؤية واضحة وشاملة ومؤكدة، لكن أرى أن الحل، بمعنى ما، حلٌ حدوديٌّ، وليس وجودياً؛ بمعنى أن يكون هناك إما دولةٌ تجمع كل المواطنين، بغض النظر عن يهوديتهم أو فلسطينيتهم، أو دولتان لهما كامل الحقوق ومتجاورتان. لم أعد أرى أن الحديث عن «فلسطين من النهر إلى البحر» مناسباً؛ فهذه وجهة نظرٍ لا أرى أنها منتجةٌ، لا سياسياً ولا معرفياً ولا أخلاقياً، بل فيها إشكالياتٌ ومشكلاتٌ كثيرةٌ وكبيرةٌ. وغالباً ما يكون

المناصرون العرب للقضية الفلسطينية أكثر تشدداً من الفلسطينيين أنفسهم. عندما قابلت فلسطينيين كثيرين، بدا لي أنني أكثر «تطرفاً» منهم. على سبيل المثال، في أوروبا، كنت أشعر بحرجٍ شديدٍ، عندما أتعامل مع إسرائيلي، بينما هم لا يرون ذلك مشكلةً، فهم إسرائيليون. وهذا يشكل مشكلةً نفسيةً للسوريين. هذه ليست مسألةً يمكن تجاوزها بسهولة، بل يمكن طرحها. لذا، أرى أننا إذا تحدثنا عن طرفين يمكن نقد كليهما، ولا نحول أحدهما إلى خيرٍ مطلقٍ أو شرٍ مطلقٍ. أنا لا أساوي بينهما، ولا أقول إن لكل منهما حقٌ متساوٍ، لكنني أريد تفكيك هذه الثنائية أو المثنوية؛ لأن هذا التفكيك ضروريٌّ، من الناحيتين النظرية والعملية، لإعادة الاعتبار إلى النقد الذاتي؛ لأن الذات تظهر وتبث وتنتج أشياءً قبيحةً جداً. هذه الذات بحاجةٍ إلى تحميل الآخر (جزءٍ من) المسؤولية عن هذا الإنتاج، وهو أمرٌ مفهومٌ، لكنني أريد رد الاعتبار إلى الأشخاص، وإلى أن نؤكد أننا، بوصفنا ذواتٍ فاعلةً، لسنا مجرد ضحايا، ولسنا مجرد نتاجٍ للآخر الذي يفرض علينا قوته وسطوته وإرادته، ونستطيع، حتى في هذا السياق، أن نكون أخلاقيين. سأختم بملاحظةٍ أخيرةٍ، حتى لا أطيل، ثم أستمع إلى بقية المداخلات.

فيما يتعلق بمدخل الكتاب، وتناول فكرة الاعتراف، فهو مدخلٌ أخلاقيٌّ. وإذا تحدثت عن سيرة الكتاب، أنا، في الأصل، أعمل في ميدانٍ معرفيٍّ، واخترت «الهيرمينوطيقا» لأنها، بمعنى ما، تبدو لي المبحث أو المجال الفلسفي المعرفي الأقرب إلى الريبية

المعاصرة، ويتأسس، بالضرورة، على إمكانية التعدد والاختلاف والنسبية في المعرفة. بعد ذلك، حاولت أن أقيم حواراً ونقاشاً بين هذه الهيرمينوطيقا والتفكيك، متسائلاً إلى أي مدى يمكن إقامة تكاملٍ بينهما، على الرغم من التناقض الفطري بين «الهيرمينوطيقا» التي يمثلها بول ريكور وغادامر من جهة، والتفكيك الذي يمثلها دريدا وبول دومان من جهةٍ أخرى. ووجدت أن التفكيك كان مركزاً على روسو، ثم انتقلت من روسو إلى مسألة الاعتراف، بوصفه عدالةً أو العدالة. وتساءلت: إلى أي حد يمكن أن تخدم فكرة الاعتراف مسألة العدالة؟ هذا ما حاولت دراسته، سواءً من ناحية الاعتراف بالآخر، أو الإقرار الذاتي بالذنب أو الخطأ، أو الإقرار بحقوق الآخر، وكيف يمكن أن تخدم فكرة العدالة. وكذلك بحثت في كيفية ربط فكرة الاعتراف بفكرة العدالة، وفصلها عن فكرة الهوية: هل نعتزف بهوية الآخر، وخصوصاً إذا كانت هذه الهوية مرتبطةً بالنسب، أم نعتزف بما هو مشتركٌ إنسانيٌّ، أم بما هو خصوصيٌّ ثقافيٌّ؟

شكراً لكم، أعلم أن المداخلات كانت أغنى من أن أعلق على كل ما جاء فيها. فلکم جزيل الشکر علی إحياء عظام هذا الكتاب بعد أن أصبحت رميمًا.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً دكتور حسام، نأخذ كلمة الدكتور بدر الدين عروودي،

تفضل دكتور.

**د. بدر الدين عرودكي:**

كلمةٌ واحدةٌ، فقط، حول استخدام العزيز حسام، في الفصل الأول من الباب الثالث، كلمة «استعادة». عندما قلت «تحليل الثقافة الدينية»، العودة إلى لحظة تاريخية والعمل على استعادتها. الحقيقة أنطون مقدسي مَيِّز، وأنا أجريت دراسةً أهديتها له بين «الاستعادة» و«الإعادة». الاستعادة أعطيك مثلاً عليها، وذكرته في دراستي، القرآن في كلياته عبارة عن استعادة، لكنه لم يُعد المسيحية، ولم يُعد اليهودية، بل استعادهما، وقذفهما في المستقبل، وظهر الدين الإسلامي. لذلك، هناك قضية التمييز بين الإعادة، التي تعني إعادة الشيء كما هو، والتي يدعو إليها بعض من يسمون بالإسلام السياسي، حيث يريدون إعادة القرن السابع كما هو. في رأيي، هذه قضيةٌ مهمةٌ. أما بخصوص الترجمة، فأنا معك، هناك إشكاليةٌ كبيرةٌ، ولا سيما عندما نتحدث عن الإسلاميين، أو الحركات الإسلامية السياسية. أنا اخترت في ترجمتي لكتاب طويل أن أسميها «الإسلام السياسي» وليس «الإسلاموية»؛ لأن الأخيرة تحمل نوعاً من التقييم، وهو تقييمٌ يحط من المعنى، شكراً.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً دكتور بدر؛ تفضلي دكتورة نزهة.

**د. نزهة بوعزة:**

لديّ استفسارٌ بسيطٌ، أشار د. حسام إلى أننا نعيش حالة عجزٍ، ولا نملك إمكانية الإعلان عن هذا العجز؛ لأنه ترفٌ لا نملكه،

وأنا فاعلون فيما وصلت إليه الأوضاع، لكن، في المقابل، يُطلب منا أن تكون المطالبة بتحرير فلسطين، وهو أمرٌ نعتقد به أو ندافع عنه، أكثر من الفلسطينيين أنفسهم. ومن ثمّ، هناك إمكانيةٌ لتحقيق هذا المشروع، وربما هو فهمي للمشروع الإسرائيلي أو للحفاظ على دولة إسرائيل الحالية؛ إذ لا أعتقد بوجود حلّ الدولتين الآن، وبالتالي التسليم بهذه النظرية أفضل من الدفاع عن أمرٍ لم يعد ممكناً؛ بمعنى أننا مطالبون باختيار باب العجز أو اللافعل، ونحن الفاعلون في هذا الفعل، على الرغم من أنه دافعٌ؛ لأننا، نحن، فاعلون في هذا الوضع، شكراً.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً لك، دكتورة نزهة، هل ترغب الدكتورة سناء في إضافة شيءٍ، أم ننتقل إلى أخذ الأيدي المرفوعة؟

**د. سناء السعداني:**

لدي، فقط، سؤالٌ بخصوص حدود الاعتراف، وعلاقته بالتعايش السلمي. أود الرد عليه، لاحقاً، بعد الاستماع إلى آراء الدكتورة.

**د. ميادة كيالي:**

إن شاء الله، الدكتور ناصر زيدان، تفضل.

**د. ناصر زيدان:**

مساء الخير جميعاً، لم أطلع على الكتاب، لكنني عرفت غالبية محتواه، من خلال هذا النقاش القيم الذي تفضل به الأساتذة،

السيدات والسادة، والمؤلف الدكتور حسام. الموضوع فلسفيٌّ، وتم تناوله من هذه الواجهة، ولكن في موضوع الهوية، أحياناً، يتحمل العنوان مقاربةً تبسيطيةً، وفي التبسيط فلسفةٌ، أيضاً. الهوية وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتقوم على تأكيد حق الإنسان في أن يكون جزءاً من منظومة اجتماعية، وهذا يمنحه شكلاً من أشكال الهوية، كونه جزءاً من هذه المنظومة المجتمعية. وقد تكون هذه المنظومة ذات طابعٍ قوميٍّ، أو عرقيٍّ، أو وطنيٍّ، وقد تختلط هذه الهوية بمفهوم الجنسية. وهناك، بالفعل، إشكالياتٌ تواجهنا في المساحة العربية، أو الوطن العربي، تتعلق بموضوع الجنسية. هناك جنسياتٌ وطنيةٌ، وهناك ازدواجيةٌ في الجنسية، وقد نخلط بين الانتماء كجنسيةٍ، كمواطنةٍ، والهوية كثقافةٍ أو مستندٍ تاريخيٍّ. وكما تعلمون، الإنسان هو الكائن الوحيد الذي هو تاريخٌ. ليس، فقط، يعرف بالتاريخ، بل هو تاريخٌ. الشجرة لا تعرف تاريخها، ولا الحيوانات، ماعدا الإنسان؛ فلا يمكن للإنسان أن ينسلخ عن هذا التاريخ.

قال لي أحد أصدقائي، أول أمس، وهو في ميشيغن في أمريكا، وعائلته هناك، منذ مئتي عام، وهم أمريكيون «أباً عن جدّ»؛ لأن حتى توفي الجد، وأصبح الأبناء كلهم أمريكيين، لكن ما زال يُقال لهم «حيّ العرب» أو «هؤلاء العرب»، ونحن، أحياناً، الأغلبية منا لا تعرف العربية. في الحقيقة، هناك إشكاليةٌ تتعلق بالانتماءات، وتحديدًا في ضوء التجربة الماركسية؛ أي فكرة

الأممية التي طرحها ماركس، وبعده لينين، والتي هدفت إلى إخفاء التمايزات القومية أو العرقية أو الجهوية أو القارية. غير أن هذه التجربة فشلت، حتى داخل الاتحاد الأوروبي، الذي يركز على مفهوم المساواة، وعلى مفهوم المواطنة، وعلى المعايير الواحدة لحقوق الإنسان في العالم. لكنها تغرق في هذه التفاصيل، ففي بلجيكا، الدولة الأوروبية التي تعدّ متوسطة أو صغيرة، لم تُحل مشكلة الواليون أو الفلامنكيون، حتى الآن، على الرغم من أنهم شعبٌ متطورٌ وحضاريٌّ، وله مقوماتٌ علميةٌ قويةٌ جداً. لذلك، لا أريد الغوص في كل تفاصيل ما طرح، لكن الخلط بين موضوع النسب والانتساب، والخلط، أيضاً، بين الهوية العربية والإسلامية، أعتقد أن الإسلام أغنى العروبة، بشكل كبير جداً. وهذه مسلمةٌ لا يمكن النقاش فيها. ولكن الهوية ليست الإسلام، فالإسلام ليس هويةً؛ فهناك المسلم الطاجيكي، وهناك المسلم الأندونيسي، وهناك المسلم العربي. أما العروبة، فيمكن اعتبارها هويةً، وهذه العروبة انفتحت تاريخياً، ولم يكن من قبيل المصادفة أنها استوعبت، فقد كانت وعاءً مرناً وواسعاً لاستيعاب التنوع، كي لا نقول التناقضات. استوعب العرب تنوعاً هائلاً، بينما أخفقت القوميات الأخرى أو الإمبراطوريات الأخرى في استيعاب هذا التنوع.

لا أريد أن أطيل، أشكر كل من تحدث. وفي الحقيقة، استفدت جداً من متابعة هذه الندوة القيمة، ونأمل أن تكون هناك

تبعاتٌ لمناقشة هذا الموضوع، في مناسباتٍ أخرى، سواءً حول كتاب الدكتور حسام، أو حول الموضوع بشكلٍ عامٍّ؛ لأننا، اليوم، في أمس الحاجة إلى نقاش هذه المسألة في الوطن العربي. كما تعلمون، جميعاً، هناك إشكاليةٌ، الآن، في مصر، مطروحةٌ، بشكلٍ واسعٍ، وقد تخلق تناقضاتٍ، وإذا تجاهلنا موضوع الانتماء العربي أو الهوية العربية، كيف يمكن أن نجمع هذا التنوع الديني أو التنوع المذهبي الموجود في مصر أو في لبنان أو في غيرها من الأماكن؟ حتى في سوريا الحبيبة، نشعر بخوفٍ كبيرٍ عليها، نحن، اليوم، أكثر من أي وقت مضى، عندما نطلع حول موضوع السباق اللغوي الذي يحصل على الساحة السورية. وهذا السباق اللغوي يستهدف، بزواويةٍ معيّنة، طمس الهوية، سواءً كان هناك استعادةٌ لتعليم السريانية مثلاً أو الفارسية أو الروسية أو حتى التركية في بعض الأماكن. ليس الأمر على خلفية إثراءٍ ثقافيٍّ وتنوعٍ ثقافيٍّ. سأكتفي بهذا الحد، لكن أريد التوضيح أنني لا أنتقد من بابٍ عنصريٍّ، على الإطلاق، شكراً دكتورة ميادة، وأشكركم، وآسف إن أطلت.

**د. ميادة كيالي:**

أتمنى من المتداخلين أن يتقيدوا بدقيقتين أو كحد أقصى ثلاث دقائق، لكي تتمكن من إعطاء الفرصة لكل الأشخاص الذين رفعوا أيديهم للمشاركة. تفضل أستاذ خالد قادري.

**أ. خالد قادري:**

السلام عليكم؛ أحيي كل الحاضرين، خاصة مدير المعهد

العالمي للتجديد العربي الدكتور خضير المرشدي، وبعض من أعرفهم، وأسماءهم متداولة، خصوصاً الدكتورة ميادة كيالي، وأحد أعلام تدريس مادة الفلسفة في الجامعة التونسية، الدكتور محمد أبو هاشم محجوب، والصديق الدكتور حسام الدين درويش، وإن لم نتواصل، فنحن، على مدى سنوات، أصدقاء عبر منصة التواصل الاجتماعي، وأقرأ كثيراً من نصوصك.

أنا سأقيم ما لم أقرأه، وهو الكتاب، لكن وفق ما تفضلت به، وتفضل به الإخوة الحاضرون، مسألة الاعتراف، كقيمة، مرتبطة بمفاهيم مجاورة كالمواطنة والمساواة. لا خلاف على أن الزمن يقتضي أن نبني دولاً ديمقراطية اجتماعية قائمة على عقد اجتماعي مواطن، لكن الاختلاف حول صيغة هذا الاعتراف؛ لأن هناك من يطالب بالاعتراف، ثم يتحول إلى هوية مفترسة، ثم يرفض الاعتراف. وخاصة في هذا الزمن، الذي يعدّه البعض زمناً اختلت فيه عدة مفاهيم؛ فهو إما زمن الهويات القاتلة، كما يتحدث الأديب معلوف، أو زمن السوائل، بتعبير زيجمونت بومان. لقد برزت هويات تطالب بالاعتراف، وتناضل من أجله، خصوصاً، في مسألة لا أتفق، شخصياً، على أنها أقلية، بل أراها ظواهر جديدة كانت تعيش على الهامش، ثم انتقلت إلى المركز الغربي، حيث نالت اعترافاً، وأصبحت تُقر لها حقوقاً. نحن كرجال قانون، نقيس الاعتراف على مستوى المنظومة، من خلال النصوص القانونية التي تقر حقوقاً للأفراد، الذين يكونون من فئات وطبقات مختلفة.

لكن ما أراه خطراً هو أن يصبح هذا الاعتراف بلا حدودٍ، أو أن تصبح المواطنة مفتوحةً، حيث نصبح لا نميز، الكل يريد أن يعمم على صيغةٍ أو قيمةٍ غير واضحةٍ، ومسائل أعبّر عنها بمفهوم سائلٍ لا يمكن ضبطه، ليست مفاهيم صلبةً. هذا ما أطرحه عليك: هل هناك حدودٌ للاعتراف أم لا؟ وفق مشروعٍ يمكن أن نتفق عليه بالعقد الاجتماعي المواطني العربي. من وجهة نظري، لا بد ألا يكون هذا العقد الاجتماعي مفتوحاً؛ لأنه يفقد خصوصيته. وشكراً لطيب الحديث.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً أستاذ خليل، ننتقل إلى الأستاذ أحمد الحاج.

**أ. أحمد الحاج:**

مساء الخير جميعاً؛ سأدخل، مباشرةً، في الموضوع، مع العلم أنني أيضاً لم أقرأ الكتاب، لكنه على قائمة القراءة للسنة القادمة. أذكر، فوراً، مثلاً سريعاً. في ما يتعلق بسارة حجازي، المرأة المصرية التي رفعت علم المثليين، علم قوس قزح، في إحدى الحفلات بالقاهرة مباشرةً، لم تعاني من عدم الاعتراف بها فحسب، بل تعرّضت للانتهاك، وحُرمت من حريتها، فدخلت السجن، ثم هربت إلى كندا، وهناك انتحرت. الرسالة التي تركتها، في بضع أسطرٍ، أذكر منها السطر الأخير، حيث تقول: «يا أيها العالم، لقد كنت قاسياً جداً، ولكنني أسامح». هذه الجملة الأخيرة تحمل معنى عميقاً، فهي تقول: أنا أسامح، لكن، في الوقت ذاته، تتحرر؛ بمعنى

أنها لم تعد قادرةً على العيش مع هذا الصفح. عدتُ إلى كتاب «الصفح والتقدم»، عند جاك دريدا، الذي يقول، في نهاية الكتاب، بعد حاجةٍ طويلةٍ تفكيكيةٍ، وهو كتابٌ صغيرٌ يبلغ حوالي خمسين إلى ستين صفحةً، إنه لا إمكانية للصفح إلا إذا كان مستحيلاً، بطريقة قياس تشبيهٍ سريعٍ (أنالوجٍ سريع). يخرج بجملةٍ تقول إنه لا إمكانية للاعتراف، إلا إذا كان مستحيلاً، كذلك. عندما اشتغلت على هذه العبارة، وصلتُ، في النهاية، إلى فكرةٍ مفادها: هل يمكن للإنسان أن يحصل على اعترافٍ ذاتيٍّ خارج علاقة السيد بالعبد أو علاقة التفاعل مع الآخر؟ حتى أكسيل هونيث، في كتابه «الصراع من أجل الاعتراف»، ذكر تصنيفاً لأنواع الاعتراف، لكنه أكد أنه لا يسقط بالتقدم. فما الآلية التي يمكنني، من خلالها، أن أحصل على اعترافٍ ذاتيٍّ، حتى لو كنت في علاقة تفاعلٍ مع الآخر لا أحصل فيها على اعترافي؛ بمعنى أنني قد أكون مقيماً في مكان آخر، أو لجأت إلى مكانٍ ما، ولم أحصل على هذا الاعتراف بهويتي أو بقيمتي أو بانتمائي؟ كيف يمكنني أن أفصل بين الاعتراف الذاتي والاعتراف من الآخر؟ أعتذر عن الإطالة، وشكراً لكم جميعاً.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً جزيلاً لك، ننتقل إلى الدكتور قاسم المحبشي.

**د. قاسم المحبشي:**

مساءً الأنوار؛ شكراً جزيلاً دكتورة ميادة كيالي، والشكر موصول لوحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، وأحبي الصديق

العزیز الدكتور حسام الدین درویش علی هذه الندوة الرائعة، بحضور الأستاذ الكبير، المفكر التونسي محمد أبو هاشم محجوب، والدكتور بدر الدين عرودكي، والدكتورة سناء السعداني، والدكتورة نزهة.

ما المشكلة التي نعيشها؟ هل هي مشكلة ثقافية أم حضارية؟ أنا مع فكرة نقد النزعة الثقافية، نحن لسنا أمام مشكلة الثقافة، أو تعدد هويات، أو تعدد إثني، أو تعدد طائفي، فهذا التعدد موجود في العالم كله. الصراع من أجل الاعتراف، كما قال هيجل، هو الصراع من أجل الحرية، وهو صاحب هذه الفكرة. لا يوجد اعتراف تلقائي أو أخلاقي. الاعتراف يحتاج إلى مؤسسة. الإنسان، بطبيعته، أناني؛ طبعاً، الإنسان أناني، والآخر عدو، أو منافس، أو خطر، دائماً، خاصة في الثقافة العربية الإسلامية. فالآخر ينظر إليه، دائماً، على أنه عدو أو منافس أو مهدد، ومن ثم، لا بد من الحذر، ولا بد من الصراع. أعتقد أن الاعتراف ليس مسألة أخلاقية، يا دكتور حسام، الاعتراف بحاجة إلى مؤسسات. لم يصل العالم أو الدول كلها، أو الحضارة البشرية، حتى هذه اللحظة، إلى لحظة الاعتراف، إلا بعد آلاف السنين من الصراع، والحالة الذهنية كانت الموت والقتل والحروب الشديدة. الاعتراف بحاجة إلى مؤسسات، والدولة بحاجة إلى حضارة، وأنا مع فكرة المدخل الحضاري أو المدخل السياسي في السياسة. الزمن لا يمر دون أن تضبط المؤسسة السياسية، وتحمي الناس من بعضهم البعض. لا أحد يعترف بالآخر طوعاً، ولا أحد

يعترف بالآخر اعترافاً أخلاقياً نابعاً من الذات. لا يمكن لأحد أن يعترف بجاره، إذا لم تكن هناك سلطةٌ تحمي البعض أو يخافون منها. شكراً جزيلاً، وأنا سعيدٌ جداً بالاستماع.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً لك. نعطي الكلمة للأستاذة ناجية الهادي، وبعدها ننقل إلى الدكتور محجوب. تفضلني أستاذة ناجية.

**أ. ناجية الهادي:**

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته؛ أحبيكم جميعاً على هذه المحاضرة القيمة التي قدمتها قاماتٌ علميةٌ تُرفع لهم القبة، احتراماً وتقديراً. صراحةً، قدم لنا الدكتور حسام الدين درويش هذه المحاضرة، وهي محاضرةٌ واحدةٌ لا تكفي لموضوعٍ بهذا الحجم. وأحبي الدكتور محمد محجوب الذي لم أتمكن من التعرف عليه، رغم ذهابي إلى تونس حيث لم ألتق به، لكنني أحياه الآن. أنا الفيلسوفة المنقبة، دكتور محمد محجوب، إن لم تكن تعرفني من قبل، فلتعرفني الآن. أنا باحثة دكتوراه من ليبيا.

يعد الاعتراف من المواضيع المهمة، والمفاهيم الأساسية، التي أصبحت اليوم من مواضيع العصر، والتي يجب تناولها من جميع المجالات. الاعتراف له مجالاتٌ، سواءً من الناحية الأخلاقية، أو الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية. ولكي نحقق الاعتراف، لا بد أن يكون هناك اعترافٌ بين «الأنا» و«الأنا»؛ أي أن أعترف بنفسني أولاً، ثم يتحقق اعترافي بالآخر. فعندما

أحقق اعترافي بذاتي، كأنا عربيٌّ، وأثبت هويتي، أعترف بعد ذلك بالآخر، وأقرّ به. وبعد أن يتم الاعتراف بالآخر، أو عدم الاعتراف به، فإن الأمر يرتبط بالحرية والتسامح، لكي يكون متعايشاً معي. لا بد أن تكون لديّ نظرةٌ فلسفيّةٌ، وهذه النظرة الفلسفية هي ما تهتم الفلسفة؛ أي نظرةٌ بعدية، وهي نظرة ما بعد الاعتراف: ماذا بعد الاعتراف؟ هل أقرّ به أو أسامحه، لكن ماذا بعد هذا التسامح؟ هل يرجع مثل الأول، وتعود الأمور إلى ما كانت عليه؟ فمثلاً، إذا اعترفت بدولةٍ ما، فما مصير هذا الاعتراف بعدها؟ الاعتراف من المواضيع المهمة، وله اتجاهان: اعترافٌ، من جهةٍ، بالآخر، من ناحية الحرية، والعدالة، والكرامة. واعترافٌ، من جهةٍ أخرى، بوصفه إقراراً بالذنب وبالتقصير، وهذا الاتجاه صعبٌ على الإنسان أن يتنازل فيه أو يعترف بذنبه.

السؤال الأول: كيف أحقق الاعتراف، لكي يكون متأصلاً تأصيلاً فلسفياً؟ بمعنى أن أقوم بدراسته كموضوع لما بعد الاعتراف؟ كيف يمكن تحقيق ذلك؟ لكي يتحقق ذلك، يجب النظر إليه من الناحية الدينية، ومن ناحية التعايش، ومن الناحية الوجودية، ومن جميع النواحي. والسؤال الثاني: هل يرتبط الاعتراف بصورتي؟ مثلاً، هل يجب أن تنظر إليّ، من دون نقاب؟ هل يجب أن أنزع نقابي، لكي يكون لديّ اعترافٌ وحوارٌ؟ هل يحق لي أن يُعترف بي، حتى وأنا مرتديّةُ النقاب؟ أتمنى أن يجيب الدكتور محمد محجوب عن هذا السؤال، بارك الله فيكم.

**د. ميادة كيالي:**

لدينا سؤالان نأخذهما، بعد الاستماع إلى الدكتور محجوب.

**د. محمد محجوب:**

شكراً لكِ دكتورة؛ ميزة التفكير مع الدكتور حسام الدين درويش هي أنه كلما ظننا أننا انتهينا من مشكلة، تعود المشكلة، لتقفز علينا من جديد، ويرغبنا في مزيدٍ من الاستشكال. دكتور حسام الدين، قلت إن موقف الغرب سياسيٌّ، ولكنه ليس موقفاً ثقافياً. أودّ أن أنسب هذا الإقرار؛ لأنه، في الحقيقة، ليس ثقافياً فقط، بل هو، أيضاً، سياسيٌّ؛ لأن كثيراً من مثقفي الغرب، إذا لم يعارضوا، إذا لم يعترفوا بالحق الذي سُلِب، وبأن ما يقع هو مظلمةٌ تاريخيةٌ تتمثل في قصر وإجبار شعبٍ على أن يدفع، بالوكالة، ثمن جريمة ارتكبتها شعبٌ آخر، فإنهم، على الأقل، صمتوا، وإذا عبّروا عن رأيٍ مخالفٍ، فقد عبّروا عنه باحتشامٍ كبيرٍ. وهذا، في حد ذاته، لا يمكن أن يبرر القول إن موقف الغرب، مثلاً، في الحرب الدائرة الآن، هو موقفٌ سياسيٌّ فقط، بل هو، أيضاً، موقفٌ ثقافيٌّ. المشكلة التي تطرحها أنت عبرت عنها عندما قلت في نهاية الأمر: «قيمهم هي قيمنا إلى حد ما، لماذا؟»؛ لأن المثال الذي اتخذته، وهو الموجود في الدستور الألماني، مثل «كرامة الإنسان التي لا يمكن المساس بها»، قد صيغ، ضمن الفكر الألماني والغربي، بإمكانية تأويلٍ تسمح بعدم احترام هذا المبدأ، ويضعون لذلك ظروفاً معينةً.

أنا معك في أنهم يحددون الظروف التي يمكن فيها عدم احترام

هذا المبدأ، فهو ليس مطلقاً، وهذا يسمح لهم، بدرجةٍ كبيرةٍ من المرونة في عدم احترام كرامة الإنسان، عندما تُمس هذه الكرامة خارج أرضهم. يمكنني أن أعود إلى نصوصٍ قديمةٍ، حتى إلى نصوص ماركس وإنجلز، وكيف تصورا أن استعمار الجزائر هو استعمارٌ مبررٌ، وكيف تصورا أن تصدير البنى التحتية التي أنتجها الغرب هو نوعٌ من تصدير البنى الفوقية، وليس البنى التحتية. هناك كثيرٌ من الاختلالات التي أنتجها الفكر الغربي، ولذلك، بالنسبة إلي، لا يمكن أن نتحاور مع هذا الغرب، مع هذا الفكر الغربي، إلا انطلاقاً مما أسميه، لا التفكيك، وإنما تخليع الفكر الغربي؛ أي نزع الأدوات التي صاغ بها مبادئه، وإعادة تشغيلها، وفق أخلاقيةٍ أخرى، وفق إتيقهٍ أخرى، وفق تأويليةٍ أخرى. لهذا، أنا، شخصياً، أفكر في أن المهم، الآن، هو ابتداءً آخر لهذه التأويليات؛ لأن ما أدت إليه التأويليات الغربية هو ضربٌ من الانسداد للأفق الكلي للإنسانية.

**الملاحظة الثالثة** التي أريد أن أطرحها تتعلق بالترجمة؛ أنا، شخصياً، استمعت إلى الجدل الذي دار بينك وبين الدكتور عرودكي. أنا أعتقد أنه لا يمكن أن يستخدم النص الغربي لغةً، مثلاً، لاتينيةً أو إغريقيةً داخل النص الفرنسي أو الألماني، ونحن لا نستطيع أن نستعملها. كان الأمر، مثلاً، بخصوص كلمة «تابو». فكلمة «تابو» ليست كلمة فرنسية الأصل، ولذلك يمكننا استعمالها، تماماً، كما يستعملها النص الفرنسي على أنها دخيلةٌ، ولكن هذا لا

يعني مبرراً؛ لأن تكون دخيلةً في النص الفرنسي، ولا تكون دخيلةً في النص العربي. أنا أستعمل مبدأ التوازي ما بين النصوص والتكافؤ في المعنى الذي تحدث به ريكور، وأنت تعرف ذلك أكثر مني. والملاحظة الأخيرة، الفرد ليس قيمةً كونيةً، ماذا يمكن أن نقول عن الثقافة الصينية وموقفها من الفرد؟ ينبغي أن نعيد التفكير في كل هذا العتاد المفهومي الذي يقوم عليه الفكر الغربي، والذي نحن اعتدنا على اعتباره عتاداً بديهياً، في حين أنه ليس بديهياً بالمرّة. وأعتذر عن الإطالة، وشكراً لكم.

#### د. ميادة كيالي:

شكراً دكتور محمد، ننتقل إلى الأستاذ صبحي نايل.

#### أ. صبحي نايل:

أهلاً بالأعضاء جميعاً، الحقيقة أنني سعدت جداً؛ لأنني قرأت هذا الكتاب، وكنت من أوائل القراء له. الدكتور أحمد برقواوي قال، في مقدمة الكتاب، إنه فتح مساحةً للنقاش، في السياق العربي، حول مسألة الاعتراف، خاصةً في الآونة الأخيرة. فبسبب ظهور نزاعات التطرف والإرهاب، طفا مصطلح التسامح ومفهومه، والحديث عن التسامح كقيمةٍ كبرىٍ للتعايش والعيش المشترك، وما إلى ذلك. والملفت والرائع كان لفت نظر الدكتور حسام في مسألة تعالي التسامح. أنا أرى أن التسامح يحمل ذاتاً ما أو مجموعةً ما، لديها قيمٌ صحيحةٌ ومطلقةٌ، وهي تتسامح مع الآخرين في اختلافهم معها، خلافاً للاعتراف الذي يعترف بالآخر وبآخريته. بالنسبة لي،

وبالنسبة إلى الفكر العربي، كنت مركزاً أكثر على النقلة النوعية التي حققها الكتاب في مسألة النقاش.

طبيعي جداً أن أعلق بأن هناك اختلافاً بين مسألة الاعتراف، في السياق الغربي، ومسألة الاعتراف، في السياق العربي. قد يكون في السياق الغربي قد حدث تقدمٌ كبيرٌ، بشكلٍ ما. ما حصل، في الآونة الأخيرة، في الأزمة الأخيرة، في فلسطين وحماس وإسرائيل، أو فلسطين وإسرائيل، حيث بدأ كثيرٌ من الناس يأخذون من القيم الغربية، وأن الغرب فيه ازدواجيةٌ وما إلى ذلك، في مسألة الاعتراف. لكن الحقيقة أن للمسائل السياسية مناح مختلفةً عن المسائل الاجتماعية؛ فالمحيط الاجتماعي له تفاعلاتٌ مختلفةٌ وأمورٌ مختلفةٌ من مسائل هذا الاعتراف. بشكلٍ أو بآخر، من وجهة نظري، الواقع الغربي متقدمٌ إلى حدٍّ كبيرٍ، في مسألة الاعتراف، عن الواقع العربي، الذي، حتى الآن، يحاول أن يتم الاعتراف من أبناء الوطن ذاته داخل الوطن؛ أي أن يتم الاعتراف بالشخص كونه شخصاً من هذا الوطن، وابتناً له، لا يحمل أي هويةٍ أخرى، أو أي شيءٍ مزايدي على هويته، كمصريٍّ أو كسوريٍّ أو أي شخصٍ عربيٍّ. هذا تعليقي على الكتاب، شكراً جزيلاً.

#### د. ميادة كيالي:

شكراً أستاذ صبحي، نأخذ الدكتور عماد، ونعود، بعدها، إلى الدكتورة سناء، حتى يتمكن الدكتور حسام من الرد على الأسئلة، في ما تبقى من الوقت.

**د. عماد:**

عندي أسئلة، لكنني اخترت سؤالاً بغرض التوضيح: لماذا اخترت روسو، في هذا الكتاب، للحديث عن الاعتراف القائم على العدالة؟ كان من الممكن أن تختار جون لوك مثلاً؛ لأنه الأقرب إلى هذا التصور، خصوصاً أن ثمة قراءات كثيرة لروسو، وأن فلسفته كانت أساس النازية والماركسية والإيديولوجيا بشكل عام. هناك قراءة لجاكوب تالمون، وهو صديق لحنا أرندت، وقد ألّف ثلاثة كتب في هذا الخصوص عن فلسفة روسو، وشعرت من خلال قراءتي أن روسو هو «أبو كل الشرور»؛ فلماذا أخذت روسو مثلاً؟ والتراث الثاني الممتد إلى جون رولز والعدالة؛ فهو، من جون لوك إلى روسو، تراث العدالة والحرية والفرد، وكان أولى بالحديث عن فلسفة الاعتراف والعدالة والحرية من الحديث عن روسو، فقط، من الناحية المنهجية.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً لك دكتور عماد. لا أعرف إن كانت الدكتورة سناء تريد التعليق، أم نعطي المجال للدكتور حسام؛ لأن الوقت صار ضيقاً، ونود أن نسمع صوتها.

**د. سناء السعداني:**

شكراً دكتورة ميادة على إعطائي الكلمة. بالنسبة إلى السؤال الذي طُرح على «التشات» والمتعلق بحدود الاعتراف، وعلاقته بالتعايش السلمي، أعتقد أن حدود الاعتراف مرتبطة، أساساً،

بالهوية، سواءً تعلق الأمر بهويةٍ فرديةٍ، في مفهومها الليبرالي، أو مفهومها الجمعي. أما بالنسبة إلى مستويات علاقة الاعتراف بالتعايش السلمي، فهي تكون على مستوياتٍ: المستوى الأول: احترام الكرامة الإنسانية؛ والمستوى الثاني: مستوى العدالة الاجتماعية، حيث يكون هناك توزيعٌ عادلاً للموارد والفرص والثروات؛ والمستوى الثالث: المواطنة والتعددية؛ أي الإقرار بوجود ثقافاتٍ متعددةٍ في المجتمعات، واحترام الهويات؛ والمستوى الرابع: التسامح والاحترام؛ أي احترام الحقوق الفردية والجماعية للأفراد. وشكراً.

#### د. ميادة كيالي:

شكراً لكِ دكتورة؛ من بين الأسئلة، هناك مواضيع لم تتمكن من التوقف عندها، وهي مواضيع كثيرةٌ مهمةٌ وردت في كتابك، ولا سيما موضوع المرأة، موضوع المثليين، ومواضيع أخرى. وكما قلت، في كتابك، قد يأتي شخصٌ في هذه الظروف، ويتحدث عن موضوع المثلية أو موضوع المرأة، فيقال له: «هذا ليس وقته، هناك أشياء أهمٌ من هذا الموضوع»؛ فهل يمكن أن نعطينا رداً سريعاً على هذه الأسئلة؟ ونعد الناس بإمكانية عمل حلقةٍ ثانيةٍ؛ لأن هناك مواضيع، فعلاً، بحاجةٍ لأن نتحاور فيها بصراحةٍ، شكراً.

#### د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، ولكل صاحبات وأصحاب المداخلات. سأحاول، وهي، على ما يبدو، مهمةٌ مستحيلةٌ، أن أردّ على

الجميع، أو أعلق على الجميع، من ناحية أولى، وأعطيها حقها، من ناحية ثانية، لكن سأحاول بسرعة.

بالنسبة إلى الدكتور بدر، يهمني أن أعرف أو أن أطلع على الدراسة التي تتحدث عن التمييز بين الإعادة والاستعادة. أنا، عادةً، أميز، في العلاقة بين الحاضر والمستقبل، بين الحضور والاستحضار، فالماضي لا يحضر، وإنما يستحضر؛ بمعنى أنه ليس هناك تأثير تلقائي وعفوي للماضي في الحاضر، وإنما الحاضر هو من يحضره أو يستحضره. لكن يهمني أن أعرف هذا التمييز اللغوي، وقيمه، والتمييز المفهومي الذي يتضمنه، فهذه مسألة مهمة.

مشكورة، دكتورة نزهة، على الإمساك بالتناقض (الظاهري) المتعلق بالشعور بالعجز، وبرفض الإقرار به. ونحن، بالتأكيد، عاجزون، في كثير من السياقات، لكن هذا لا يعني أننا عاجزون بالمطلق، أو في كل السياقات. فالإقرار بالعجز الجزئي والنسبي ينبغي ألا يتحول إلى استسلام كامل. والعجز الموجود، فعلياً، ليس قدرًا محتومًا، بل ينبغي التشديد على ظرفيته، وعلى إمكانية تغير أو تغيير الظرف والوضع الذي أسهم في وجوده أو إيجادها. السؤال الذي يمكن أن نفكر فيه، وهذا قد يكون مدخلًا للإجابة، أو لبحث هذا التناقض الفعلي أو المظنون: من نحن الذين نتحدث عنهم؟ من هي «الأننا» القائلة: «نحن عاجزون ومسؤولون»؟ هل تشمل كل العرب، أو كل المهتمين بالقضية، عرباً أو غير عرب؟ هل «نحن» بمعنى الأشخاص؟ المسألة المهمة الغائبة أو المغيبة هي أن العرب

ليسوا ذاتاً سياسيةً، لسنا كتلةً سياسيةً نتصرف على هذا الأساس، وإنما نحن أطرافٌ متعددةٌ. فمن هم «نحن»؟ برأيي، الفاعلون ليسوا أنفسهم العاجزون، والعاجزون يحاولون أن يكونوا فاعلين. لهذا أكدت أننا، على الرغم من عجزنا، لسنا قادرين حتى على الاستسلام أو اليأس، وإنما نحاول أن نكون فاعلين، بطريقةٍ أو بأخرى. إذن، معك حقٌّ في الإمساك بهذا التوتر بين الطرفين، لكننا بحاجةٍ، بالفعل، إلى بحثٍ عن أيِّ ذاتٍ نتحدث؟ عندما نتحدث عن كوننا عاجزين أو غير عاجزين، فاعلين أو غير فاعلين، وكيف يمكن حتى البحث في التناقض داخل هذه الذات بين أطرافٍ مختلفةٍ أو في تكاملٍ فيما بينها.

أما بالنسبة إلى الدكتورة سناء، فقد تحدثت عن سؤالٍ، ووجدت الإجابة، وليس لي إلا أن أتفق معها، وأشكرها، جزيل الشكر، فهي لم تترك لي مجالاً لأقول أو أضيف شيئاً. إن تحديد ماهية الاعتراف مرتبطٌ بتحديد حدوده؛ أي كيف يمكن ألا يتجاوز هذه الحدود.

وهنا أنتقل، مباشرةً، إلى الدكتور ناصر، وسأركز على الكلمة أو المفهوم الذي ذكره، وهو «الحق في أن نكون في منظومةٍ». عندما نقول الاعتراف، ونتحدث عن الحق في أن نكون في منظومةٍ، أنا لا أجادل في هذا الحق، لكنني أجادل في تحويل هذا الحق إلى واجبٍ؛ بمعنى أنني لا أجادل في الحق في أن أكون جزءاً من هذه المنظومة، أو تلك، لكن حينما يتحول إلى أن يكون واجبياً أن أكون من هذه المنظومة، وأن أجبر أو أكره أو أدفع

دفعاً، هنا يكون الخلاف. وعندما يتحدد الاعتراف على أساس النسب، لا يكون لي خيارٌ، وعندما يُنظر إليّ، أو أعامل، على أن عربيّتي تحدد هويتي، أو سوريّتي تحدد هويتي، أو كوني رجلاً يحدد هويتي، تصبح الهوية، هنا، سجنًا لا أستطيع الخروج منه. لكن، حينما يتحول هذا الانتماء إلى منظومةٍ وإلى مسألةٍ إراديةٍ - هنا أعود إلى ما تحدثت عنه مع الدكتور محجوب - عندما يكون حتى نسبي جزءاً من ممكنات انتسابي، عندها يمكن أن يكون هذا الحق والواجب متكاملين. أما غير ذلك، فيمكن الحديث عن تناقضٍ بين هذا الحق وذاك الواجب.

الأستاذ خليل قادري، أحياناً نتحدث عن الاعتراف - وهنا سنناقش ما تحدثت عنه الدكتور قاسم أيضاً - بوصفه مسألةً أخلاقيةً أو اجتماعيةً أو سياسيةً؛ لكن الاعتراف، كما أفهمه، هو مسألةٌ وجوديةٌ وأنطولوجيةٌ أيضاً.

وهنا أختلف مع الدكتور برقاوي، الذي كتب عن الاعتراف، لكنه يعطي الانطباع، أحياناً، أنه يرى أن الرغبة في الاعتراف مقنصرةٌ على الناس البسطاء الذين يحتاجون إلى تقديرٍ من الآخر. فلسفة الاعتراف تقوم على أن «أناي» توجد، وتحقق، من خلال علاقةٍ مع الآخر. ببساطةٍ، هي شكلٌ من أشكال الفلسفة الاجتماعية. وفلسفة الاعتراف، في الفلسفة الاجتماعية، تقول: إن الإنسان كائنٌ اجتماعيٌّ، بالضرورة؛ بمعنى أن علاقته مع الآخر أساسيةٌ في تحديد وجوده. فعندما نقول إن العلاقة الاعترافية بالآخر

وجوديةً، أي هي جزءٌ من ماهية وجوده، فلا يوجد إلا من خلال هذه العلاقة. وبالتالي، أنا أحذر من تحويلها إلى شكلٍ يكون فيه الاعتراف مجرد خيارٍ أخلاقيٍّ أو اجتماعيٍّ. في رأيي، العلاقة مع الآخر، دائماً، اعترافيةٌ أو إنكاريةٌ.

أما الحديث عن أن للاعتراف بالهويات حدوده، ومخاطره، فقد أكدت أن الاعتراف الأولي هو الاعتراف بالفرد، ومن ثم يمكن أن نعترف للفرد الحر بما يختاره، وسأعود إلى هذه المسألة لاحقاً. أما الدكتور قاسم، فقد قال إن الاعتراف ليس مسألة أخلاقٍ، وإنما علاقات قوةٍ، كأن المسألة سياسيةٌ. هنا، أقول إن هذا التفسير سياسويٌّ جداً. في رأيي، حتى وإن اتفقنا على تفسير علاقات القوة التي تنتج أو لا تنتج علاقات الاعتراف، هذه مسألةٌ أساسيةٌ، لكن أخلاق الإنسان، وخصوصاً أخلاق من يفكر، فعلاً، في أخلاقياته، تنفصل، قليلاً، عن علاقات القوة. لست مضطراً، دائماً، لأن أعترف أو لا أعترف، بناءً على علاقات القوة، أو أن أكون بعلاقةٍ أخلاقيةٍ مع هذا الطرف أو ذلك. يمكن للأخلاق أن تلعب دوراً فاعلاً في هذه المسألة. إذن، أتفق معك في أن علاقات القوة أساسيةٌ، وكما قلت، ينبغي عدم الركون إلى مسألة الذوات، فقط، لتحقيق هذا الاعتراف. فهناك مسائل سياسيةٌ وقانونيةٌ ضروريةٌ. لكن، في رأيي، ينبغي عدم اختزال الأخلاق، كلياً، في علاقات القوة. يمكن للأخلاق أن تكون موضوع نقاشٍ نظريٍّ مستقلٍ، جزئياً ونسبياً، عن علاقات القوة.

الأستاذ أحمد، صدقاً، عندما ذكرت سارة حجازي أثرت في مشاعر التقدير. والشعور بالذنب الذي رافقنا، عندما تلقينا هذه الرسالة منها. وفي رأيي، نحن بحاجة إلى المفهوم الدريدي للصفح والغفران الذي يقوم على العقل غير الحسابي. فلا يمكن أن نقدم الأمور في صيغة حسابية، ومن ثم، تبدو المغفرة مسألةً نفعيةً أكثر من كونها أخلاقيةً. مع ذلك، أرى ضرورة رد الاعتبار إلى المسائل النفعية؛ بمعنى أنه إذا كانت مصالحننا، حتى لو لم تكن أخلاقيةً، تقتضي تحقق هذا الشكل من أشكال الاعتراف المتبادل العملي، فلا ضير في ذلك، أخلاقياً. ولا يمكن أن نسميه اعترافاً، بحد ذاته، لكنه يظل ذا قيمة أخلاقية وعملية.

أما المفهوم الدريدي للعدالة فهو التفكيك، وهو المستحيل بمعنى ما، لكنه المستحيل الذي يبدو أقرب إلى الأفق الذي يمكن من خلاله فهم ذاتنا، من دون أن يكون أفقاً يجعلنا في حالة صراع مع الذات، بأننا لسنا أخلاقيين، أو يجعلنا نقوم بلوم الذات. بهذا المعنى، أرى ضرورة رد الاعتبار للمفهوم غير الدريدي للصفح والغفران والاعتراف؛ لأننا، في عالم السياسة، كما ذكر الدكتور قاسم، غير عالم الأخلاق. ودريداً كان يتناول المسألة، من منظور أخلاقي تفكيكي. أما في مسائل الفلسفة الاجتماعية، فهناك منظورات أخرى أرى ضرورة أخذها في الحسبان.

الأستاذة ناجية، إن تحقيق الاعتراف، حيث يكون متأصلاً تأصيلاً فلسفياً، يتم عبر ربطه بأبعاده الوجودية والأخلاقية

والاجتماعية. أما عن سؤال «هل التعرف، بمعنى الوجه أو الكشف عن الوجه، هو جزءٌ من مسألة الاعتراف بذاته، وهل هو شرطٌ من شروطه؟»، فأشير، بدايةً، إلى أنني لا أحبذ، عادةً، الاستغراق في التحليلات اللغوية، لكن أرى أنها يمكن أن تكون مفيدةً، في هذا السياق. الاعتراف، في اللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية، وكذلك العربية، مرتبطٌ بالتعرف، بمعنى معرفيٍّ؛ أي إنني أعرف الشخص. إذن، هناك بعدٌ معرفيٌّ. وفي عودةٍ إلى مناقشة طرح الدكتور قاسم، أشدد، مرةً أخرى، على أن الاعتراف ليس مجرد مسألة أخلاقية أو سياسية، بل فيه بعدٌ معرفيٍّ؛ فالاعتراف يعني أن أدرك من أعترف به، أن أعرفه.

عدم معرفة الوجه يجعل حالة الفردية موضع تساؤلٍ؛ إذ لا يكون واضحاً كيف تكونين أنت غير «سين» أو «عين» من الناس. الوجه شكلٌ من أشكال الهوية، وجزءٌ من أشكال العلامات التي يمكن أن نتعارف من خلالها، وأميز من خلالها. عندما ذهبت إلى السعودية، ذهلت من حجم حضور المرأة المنقبة. وفي سوريا، تكون المرأة المنقبة متحفظةً جداً، غالباً، ويصعب التعامل معها، لأسبابٍ مختلفة. هناك تعاملٌ ارتياحيٌّ في السعودية، لكن وجدت صعوبةً في التعرف عليها. مثلاً، اشتريت شاحن هاتفٍ من أحد المحلات، بمساعدة عاملةٍ هناك، وعندما أردت العودة إلى المحل، لم أستطع معرفة الموظفة التي ساعدتني، مع أنني كنت بحاجةٍ إليها، شخصياً؛ لأنها هي من باعتني الشاحن. لكن لم يكن

هناك تعرّف، ولا فردية. وبناءً على ذلك، أرى أن النقاب - وأنا من المدافعين عن الحق في ارتدائه، والحق في عدم ارتدائه أو عدم ارتداء الحجاب - يمكن أن يكون عائقاً من عوائق الفردية والاعتراف. فكما ذكرت، الاعتراف مرتبط بالفردية، وليس بالانتماء إلى جماعاتٍ مختلفة، فقط.

دكتور محجوب، نحن متفقان على ضرورة التمييز بين الثقافي والسياسي من ناحية، وعلى عدم الفصل بينهما، من ناحية أخرى. الثقافي يعبر عنه سياسياً، وهذا أمر أركز عليه، أكثر من التمييز، بينما أنت تركز على التقاطع. (كنت) أركز على التمييز؛ لأنني أخشى أن نتقل من منطلق أو حالة الاستشراق إلى منطلق الاستغراب «Occidentalism»، بوصفه استشراقاً معكوساً. وأنا أركز على التقاطع بين هذه الثقافات، حتى في الفلسفة.

وفي خصوص البيان الفلسفي الذي وقعه المعهد، ذكرت في قراءتي التقديرية، لكن النقدية، له، أنني أخشى أن ننزل إلى حالة «نحن» و«هم» أو «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا»؛ لأنني أرى، على المستوى الفلسفي، في البيانات المعلنة، أن الفلاسفة الذين أعلنوا، بمعنى ما، معارضتهم للموقف الغربي أكثر من الفلاسفة الذين تبنا ذلك الموقف ودافعوا عنه. على الأقل، أنا أركز على طرف التقاطع بين الثقافات، وليس التناقض أو الاختلاف فيما بينها.

بهذا المعنى، أظن أننا لسنا مختلفين، وإنما كلُّ منا يركز على

مسألةً مختلفةً أكثر من تركيزه على المسألة الأخرى. في حالة مثال «كرامة الإنسان لا تمس»، أتفق معك، وأنا قد ناقشت هذه المسألة مع طلابي، هنا، في أكثر من جامعة ألمانية، أكثر من مرة، وكان هناك اختلافٌ في التأويل: ما المقصود بـ«الإنسان» هنا؟ هل الإنسان عموماً؟ أم الإنسان في ألمانيا؟ أم المواطن الألماني المواطن؟ وكانت هناك قراءاتٌ مختلفةٌ. وما معنى ألا تمس كرامته؟ ومع ذلك، أرى أن القراءة الإنسانية، ولا سيما القراءة الكونية لمفهوم الإنسان، ضروريةٌ، وهناك من يتبناها في ألمانيا، ثقافياً لا سياسياً؛ لأنني لا أرى أطرافاً سياسية كثيرةً، في ألمانيا، تتبنى هذا المفهوم عملياً؛ لكن، ثقافياً، أرى أن هناك من يتبناها. وما أودّ أن يتم القيام به أن يُبنى على الطرف الغربي الذي نتقاطع معه، قيمياً وفكرياً، أكثر، بدلاً من أن ننحصر في نقد الغربي الآخر الذي نحن في حالة قطيعةٍ معه، ومع قيمه وأفكاره ومواقفه. أنا أحاول التركيز على الاتجاه الأول؛ لأنني أراه بناءً أكثر، من دون أن أقلل من حق الطرف الثاني، أو نفي مشروعية ما يقوم به، شرط ألا يُلغى الطرف الأول.

الملاحظة الأخيرة تتعلق بقولك إنَّ الفرد ليس قيمةً كونيةً، وضربت، دكتور محجوب، الصين مثلاً، وهنا نعود إلى مفهوم الكونية: ما الذي نعنيه بالكونية، عندما نقول إن هذه القيمة أو تلك قيمةً كونيةً؟ هل نعني أن كل البشر أو كل الثقافات أو كل الأفراد يتبنونه؟ بهذا المعنى، ليس هناك شيءٌ كونيٌّ على الإطلاق. أما إذا

كنا نعني الكونية بالمعنى الترانسندنطالي؛ بمعنى أنها ليست مؤسَّسةً على اعتراف البشر بها، وإنما مؤسَّسةٌ لجوهر الإنسانية، عندما أقول: «كل إنسان حرٌّ، كل إنسان له قيمةٌ»، ماذا أعني بهذا؟ ألا أعني به الصيني وغير الصيني؟ إذا كان الصيني قد اختار رؤيةً جماعيةً، فله الحق في ذلك. ولا أقول هنا إنني أفرض عليهم القيمة، عندما أقول إن الفرد الصيني له قيمةٌ، بغض النظر عن أيّ انتماءٍ جماعتي، وحتى ولو كان ضمن منظومةٍ قيميةٍ ترفض هذه القيمة. فهذه المنظومة ليست لها مشروعيةٌ في التعبير عن هؤلاء الأفراد إلا إذا كانوا أحراراً، أصلاً.

وبالتالي، عندما أقول «الفرد»، أنا لا أجادل في أيّ انتماءٍ جماعتيّ، على الإطلاق، فقط أقول إنه يجب أن يكون حرّاً. تريد أن تكون مسلماً أو غير مسلم، تريد أن تتبنى هذه الرؤية أو تلك، جماعةً سياسيةً أو اتجاهاً حزبياً، لا ضير على الإطلاق. المهم أن يكون ذلك خياراً حرّاً. وأستند، هنا، إلى ما قاله ويل كيمليكا بأن أحد شروط الاعتراف بالجماعات هو ألا تفرض على أفرادها أن يكونوا داخلها قسراً. يجب أن يكون الدخول والخروج إرادياً، وعندها يصبح الانتماء أهلياً مدنياً؛ بمعنى أن لي الحق في الانتماء أو عدم الانتماء إليها.

أما في خصوص الأستاذ صبحي العزيز، فسأقتصر على مسألة مفهوم التقدم الذي أصبح أكثر إشكاليةً في السياق الحالي. القول إن الغرب متقدّمٌ أو غير متقدّمٍ، بالطبع يتضمن منظومة الحرية القانونية

والسياسية التي هي متقدمةٌ جداً، لكن، في العلاقة بين هذا الغرب والعالم الخارجي، «كلنا في الهواء سواء»، ولا أرى تقدماً كثيراً. على العكس، المفارقة في مسألة الديمقراطية أن أكثر الدول ديمقراطيةً هي أقلها ديمقراطيةً على الصعيد الدولي؛ أي من هي الدول التي تمارس الفعل الوحشي على الصعيد الدولي؟ هي الدول الأقوى، وهذه الدول الأقوى هي الدول الديمقراطية، غالباً على الأقل. فالديمقراطية نظامٌ محليٌّ أو داخليٌّ ضمن الدولة، وهذا التقدم محليٌّ، وليس بالضرورة في العلاقة مع الآخر، على الأقل سياسياً. يجب أن نميز في منظومة الدول، ففي فرنسا وألمانيا الوضع أفضل بكثيرٍ مقارنةً بالدول غير الديمقراطية. لكن الحال ليس كذلك، فيما يخص علاقة هذه المنظومة السياسية بمن هم خارجها. مثلاً، عندما قالت مادلين أولبرايت إن موت مئة ألف طفلٍ أو مئة ألف شخصٍ هو «ثمنٌ معقولٌ» لحصار العراق، هل هذا يعني أننا أحرزنا تقدماً في هذا المجال؟ لا أرى ذلك، بل أرى أن مفهوم «التقدم» نفسه بحاجةٍ إلى بعض التأنّي في استخدامه، سواء ممّن يثبته، كما فعلت أنت، أو ممّن ينفيه، كما فعل وائل حلاق، وأنا أختلف معه هنا.

الأستاذ أحمد، لماذا اخترت روسو؟ اخترت روسو؛ لأنني أراه، بالفعل، من خلال كتبه، النموذج الأقوى لفلسفة الاعتراف بكل معانيها، سواء أخذناها بصيغة **recognition** أو **confession**؛ أي سواء **reconnaissance** أو **confession**.

فكتابه «الاعترافات» - إذا أردت أن أقدم قراءتي المختصرة له - هو «اعترافٌ من أجل الاعتراف»؛ أي **confession** من أجل **reconnaissance**، فهو لا يعترف بالذنوب، ليقول إنه إنسان سيءٌ، أو ليعدد أفعاله، بل ليحظى بالاعتراف والتقدير من الآخرين. ومن ناحيةٍ معرفيةٍ، رأيت أن روسو قلماً يُشار إليه، في السياق العربي، عند الحديث عن فلسفة الاعتراف، على الرغم من أن فلسفته تقدم أول وأقوى أساسٍ فلسفيٍّ لنظرية الاعتراف. وتكمن أهميته في أن هذا المفهوم، نفسه، موجودٌ حتى من دون أن تكون هناك كلمةٌ معبرةٌ عنه، صراحةً. فهو لم يكن يستخدم كلمة **reconnaissance**، بل كلماتٍ أخرى، مثل **l'amour propre** و **l'amour de soi**. ولهذا فائدةٌ عربيةٌ كبيرةٌ؛ لأننا، غالباً، ما نحاول العودة إلى المفهوم، من خلال العودة إلى الكلمة، وهذا، في رأيي، خطأٌ كبيرٌ؛ لأن هناك مفاهيمٌ كثيرةٌ يمكن أن تُوجد دون وجود كلمةٍ صريحةٍ تعبّر عنها. مثلاً، في حالة بطرس البستاني، ذكرتُ أنه تحدث عن مفاهيم متقدمة، مثل الطائفية والعلمانية، دون أن تكون هناك كلماتٌ معبرةٌ عنها في عصره. وهذا أمرٌ بالغ الأهمية.

أما عن الأسئلة المكتوبة، فسأحاول تلخيص الإجابات عنها

في ما يلي:

أنا ركزت على روسو أكثر من هيجل. مثلاً، على الرغم من أن الشائع هو أن هيجل هو «أب وأم» وعائلة كاملة، في فلسفة

الاعتراف. وهو، نفسه، أنتج مصدرين أساسيين في هذه الفلسفة: الأول هو «فينومينولوجيا الروح»، حيث تبدو علاقة الاعتراف بين السيد والعبد علاقةً صراعيةً وجدليةً، وكل شخصٍ يعتمد على الآخر في وجوده. إذن، هي علاقة بين-ذاتية intersubjective، لكنها تُصوّر على نحوٍ صراعيٍّ، كما في علاقة القوة. لكن، إلى جانب هذا المصدر في فلسفة هيجل، هناك مصدرٌ آخر في «أصول فلسفة الحق»، وهو ما اعتمد عليه أكسل هونيت أكثر من المصدر الأول، فقد أبرز هونيت أن الاعتراف ليس، فقط، صراعاً، بل هو، أيضاً، ذو طابعٍ وجوديٍّ، وأخلاقيٍّ، واجتماعيٍّ. وأنا أحاول التركيز على هذا الجانب، من دون أن أغفل الجانب الآخر الذي أصرّ عليه الدكتور قاسم، وهو البعد السياسي. لكنني أريد أن أوضح أن هناك، أيضاً، أساساً وجودياً، وأخلاقياً، واجتماعياً، ومعرفياً للاعتراف، من دون التقليل من أهمية علاقات القوة.

أما عن سؤال محروس خفاجي: «كيف يمكننا الحديث عن ثقافة الاعتراف، مع وجود نصوصٍ دستوريةٍ لدى النظم العربية القائمة، وكذلك الإسلامية، تنصّ على أن دولةً ما هي دولةٌ إسلامية، أو أن دينها الإسلام، فكيف يمكن مع ذلك الحديث عن سياسة الاعتراف مع وجود مثل ذلك النص؟»، فربما هذه النقطة هي المدخل المناسب للحديث عن حدود الاعتراف. أحياناً، كما تعلمون، تقول بعض جماعات الإسلام السياسي أو غيرها: «نحن الأغلبية؛ إذ إن أغلبنا مسلمون»، كأنهم يحاولون القول إن أغلب

المسلمين إسلاميون، ومن ثمّ، ينبغي أن تكون الدولة إسلاميةً. فهم يطالبون بالاعتراف بهم، بما يتضمن إنكاراً لغيرهم، وفرضاً لأمرٍ على غيرهم. والدراسات، في كل الدول التي تتسم بالإسلامية، سواءً بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، تُبين أن هذا الاعتراف بإسلامية المجتمع أو الجماعة أو الدولة يتضمن مساً بحقوق الآخرين. وبهذا المعنى، أتفق مع روح السؤال التي تقول إن جعل الإسلام في يد طرفٍ بعينه هو مسٌّ بأطرافٍ أخرى. لكن أقول إن الأساس هو الاعتراف بالمواطنة، هذا المفهوم الحديث الذي يعني أن الإنسان، بغض النظر عن انتماءاته الهوياتية، ولكونه إنساناً في هذا الوطن أو مواطناً، له حقوقٌ وواجباتٌ متساويةٌ مع حقوق وواجبات الآخرين، بغض النظر عن هذا الانتساب. وإذا تأسست الانتماءات الجماعية أو الهويات الجماعية على المواطنة، يمكن أن يحصل توازنٌ. لكن إذا تأسست المواطنة على هذه الانتماءات الجماعية، فبرأيي، ذلك سلبيٌّ للأفراد وللجماعات، في آنٍ واحد. وهذا هو الحال في لبنان والعراق، حيث النظام السياسي يجعل المواطنة تمر عبر الانتماءات الجماعية، وليس العكس.

**د. قاسم المحبشي:**

هل يمكن أن يوجد اعترافٌ دون دولةٍ، يا دكتور؟

**د. حسام الدين درويش:**

كلا، صديقي العزيز. الدولة المعاصرة أصبحت دولةً شموليةً، أكثر فأكثر، ولهذا، أصبحت معظم الأمور فيها مشروطةً بممارساتها

وقوانينها، من دون أن يعني ذلك عدم وجود هامشٍ غير خاضعٍ،  
بالكامل، لتحكمها وضبطها.

#### د. ميادة كيالي:

قبل أن نختم، نود أن نأخذ من الدكتور خالد كموني، رئيس  
الوحدة، حديثاً ختامياً مسكاً، فليفضل مشكوراً.

#### د. خالد كموني:

في ضوء هذا المسك مجملاً، شكراً لكم، جميعاً، على ما  
قدمتموه من مناقشةٍ قيّمةٍ لهذا الكتاب الذي طرح مفهوماً إشكالياً.  
أنا، في الحقيقة، لمست الكتاب ولم ألامسه، وكنت أقرأ فيه  
تباعاً، ولكن لم أقرأه كلّهُ. ما كان يثيرني، في مفهوم الاعتراف،  
هو أنني، في كل مرةٍ، أناقش هذا المفهوم، أجد أنه مكمّن القوة؛  
أي إن الذي يعترف هو الإنسان المتمكن من أن يعترف، القوي  
الذي يعترف بالآخر. والأكثر من ذلك، لم تفارقني فكرة أن الذي  
يُعترف به ليس عادياً بالنسبة إلي، بل هو نقيضٌ. فدائماً المشكلة  
أنك لا تعترف؛ أي لا حاجة لك بالاعتراف عادةً. النقيض، إذا  
اعترفت به، هل هذا ممكنٌ؟ لماذا أ طرح هذا السؤال؟ لأنه إذا كان  
الاعتراف مرحلةً شبه مؤقتةً، فهذا يعني أنه استراتيجيٌّ توصلك إلى  
فلسفتك الحقيقية، إلى هويتك الحقيقية؛ أي هو مرحلةٌ تتجاوز بها  
ذاتك، أو كأنك تُبطن ذاتك التي لم يسمح لها التاريخ بالتحقق في  
مرحلةٍ لاحقةٍ، وهذا واردٌ على صعيد الأمم. فمثلاً، ترى أمةً لديها  
رسالةٌ حضاريةٌ، كيف تعترف بعدوّها في لحظةٍ معينةٍ؟ أو مثلاً،

أنت شخصٌ تؤمن بأن الرجل رجلٌ، والأنثى أنثى، فهل تسمّي «المثلية» اعترافاً حقيقياً من قِبَل من يُقرّ بهوية الرجل والأنثى كما هي؟ إذاً، هذا ليس اعترافاً، بل تورّط. هناك ما بين الإنكار والاعتراف، والاضطرار، والرضا، والتسليم، مراحل تشكّل، ليس أيديولوجيا، بل رضاً معرفياً بالموجود. لذلك، هذا المفهوم إشكاليٌّ جداً. الاعتراف يحتاج إلى فلسفة «التجاوز المؤقت»، لإنجاز الذات الاعترافية، وليس، فقط، الذات التي تعترف، أحياناً. لن أطيل، ولن أحاضر، ولكن أشكر الدكتور حسام على إثارة هذا المفهوم عندنا؛ لأننا في أمسّ الحاجة لمعاينة السياسي، عندنا، بما هو أخلاقيٌّ، لإنتاج فلسفة الحق. يجب أن ننتج فلسفة الحق، لا أقول بمفهوم عربيّ تقريبيّ، ليكون الحق محلياً، بل بمفهوم عربيّ، لكي نعرف كيف نتحدث. مثلاً، القضية الفلسطينية، اليوم، تقتضي أن نعرف كيف نتحدث عن حقنا في شيءٍ، دون أن أكون، فقط، منفعلاً، بما يقوله الفلاسفة الغربيون أو الآخرون، وأنا أعترف أو لا أعترف بما يقولونه. وشكراً للجميع على هذه المداخلات.

#### د. حسام الدين درويش:

شكراً د. خالد؛ اسمحي لي فقط أن أعقب، بسرعة، على هذه النقطة التي ذكرتها أنت. دعني أقول نقطتين؛ الأولى ستكون أشبه بظرفية، لكنها تُعبّر بمعنى ما عن علاقة الاعتراف بالقوة. هل تعلمون أن أولى علامات السكر أن ينكر أحدهم كونه سكراناً؟ فعندما يقول أحدهم: «أنا لست سكراناً»، نعلم، عندها، أنه بدأ يسكر. فما أودّ

قوله هو أن الاعتراف بحاجةٍ إلى قوّة، إلى ثقةٍ. حالة الإنكار تكون، غالباً، دلالةً على ضعفٍ، سواء أكان الاعتراف على شكل إقرارٍ بالآخر؛ أي أن أفرّ بمكانة الآخر أو بقيمته أو غير ذلك، فهذا دليلٌ على صحةٍ نفسيةٍ ما؛ بمعنى أن أقبل الآخر، أو كان الإقرار بالآخر أو الاعتراف بالذنب، أو الاعتراف بالخطأ، أو بالنقص، أو بغير ذلك، فكلها تحتاج إلى قوّة. وبهذا المعنى، كلما تحوّل الاعتراف إلى جلدٍ للذات، كنا أقلّ قدرةً على الاعتراف بالآخر وبحدودنا، وكلما كنا أقدر على الاعتراف بضعفنا، كنا أقوى. هذا ناحيةٌ أولى.

من ناحيةٍ ثانيةٍ، دكتورة ميّادة، هنا تكمل النقطة التي طرحها الدكتور خالد، حول قضايا المرأة والمثلية، ومسألة ما إذا كانت هذه القضايا وقتها الآن أم لا، وما إذا كانت مهمةً أو غير مهمةٍ، وكأنّ الحقوق تُوضع هنا في تراتبيةٍ: فلنركّز، الآن، على التوازن الاستراتيجي، على الصراع مع العدو، على التحرير، على القضايا القومية... إلخ. أما مسائل الأفراد وحرّياتهم وحقوق المرأة، فهذه مسائل ثانويةٌ غير مهمةٍ. في رأيي، هذا اختزالٌ سلبيٌّ للمسألة؛ إذ ينبغي أن يكون هناك تكاملٌ في الحقوق، لا تناقضٌ بينها، ينبغي لأيّ صاحب حقٍّ ألا يضع حقه في حالة تناقضٍ مع حقوق الآخرين، كأن يقول: «أنا حقي أولٌ، وأنت دورك يأتي لاحقاً»، أو: «أنا حقي أن أحرر أرضي، وبعدها يأتي حق المرأة في العمل أو في اللباس أو في الفردية». نحن جربنا، أساساً، إعطاء الأولوية

لهذه الحقوق الكلية المتعلقة بالوطن، وكانت النتيجة خراباً. إذن، عملياً ونظرياً، أخلاقياً وسياسياً، تكامل الحقوق ضروريٌّ، بدلاً من التناقض. وغالباً ما يكون الحديث عن الأولويات تسويغاً لأشياء لا علاقة لها بهذه الحقوق. لذلك، كنت وما زلت حريصاً على أن أكون في علاقة تفاعلٍ إيجابيٍّ مع أي صاحب حقٍّ، لا في موقع من يقول له: «اصمت الآن، فهناك حقٌّ أهم من حقك». ويشمل ذلك، طبعاً، حقوق المرأة والمثليين. أما مسألة المثلية، فلها عندي شجونٌ خاصةٌ، وقد كتبتُ عنها، كثيراً، منذ زمنٍ طويلٍ. وأقول إنني متحفّظٌ، الآن، على أنها تحولت إلى تابو، لكن، بمعنى عكسيٍّ. فبعد أن كان التابو هو الحديث عنها، أصلاً، في مجتمعاتنا، أصبح اليوم، في العالم الغربي، الاختلاف حول هذه المسألة أمراً غير مسموحٍ به، أو، على أقل تقديرٍ، غير لائقٍ أو غير لبقٍ، وقد يشعر الشخص بالإحراج، حتى على المستوى الأكاديمي، في مناقشة هذه المسألة. فعلى سبيل المثال، أُلغيت محاضرةٌ في ألمانيا، منذ مدةٍ قصيرةٍ، بسبب الاحتجاجات على كونها تتضمن القول بوجود جنسين فقط. برأيي، تحوّلت هذه المسألة إلى أيديولوجيا بالمعنى السلبي للكلمة. أنا أؤيد الحريات الفردية، طالما بقيت في إطار الحريات، لكن عندما تتحول إلى أيديولوجيا وإلى رؤية تُفرض على الجميع، فهذا ليس من العدالة في شيءٍ، وليس من الخير في شيءٍ. وأرى أن هناك انتقالاً من تطرفٍ إلى تطرفٍ آخر.

أعطى أحمد مثلاً عن مصر: في الأسبوع نفسه الذي أباحت فيه

ألمانيا زواج المثليين، قررت مصر تشديد العقوبة على من يرفع شعار المثلية، وكان ذلك وقت حفل مشروع ليلى، حيث وصلت العقوبة إلى خمس عشرة سنة، لمجرد أنك تؤيد أو ترفع الشعار. وهنا نعود إلى مسألة القانون والدولة، كما أشار الدكتور قاسم. في ألمانيا، عندما أُقرَّ قانون زواج المثليين، كانت المستشارة ميركل ضده، لكنها لم تستطع منع إقراره، ورضخت له؛ لأن الدولة دولة مؤسسات. والفكرة، هنا، هي أنه ينبغي عدم مناقشة المسألة على أنها مجرد حبّ أو كره اجتماعي، بل كقضية قانونية: هل يُباح أم لا؟ بمعنى أن هذا الاضطهاد لتلك الفئة كان قائماً، واليوم، هناك نوعٌ من الاضطهاد لفئةٍ أخرى، للذين يعلنون اختلافهم مع هذه الأيديولوجيا في العالم الغربي. فأنا أتخذ موقفاً نقدياً من الطرفين. آسف للإطالة، لكنني كنت مستمتعاً، وحاولت استغلال أكبر قدرٍ ممكنٍ من الوقت. وفي النهاية، أنا ممتنٌّ جداً للجميع، على إحياء هذا الكتاب، بعد أن صارت عظامه رميمًا، وقد استفدت كثيراً من النقاشات، فشكراً جزيلاً للجميع، وللقيادة الحكيمة والشجاعة، الدكتورة ميادة.

#### د. ميادة كيالي:

شكراً للجميع، وشكراً لكل من شاركنا في نقاش هذا الموضوع الذي يمسّ كل واحدٍ، وكل فردٍ منا. قد نكون في حاجةٍ إلى أن نشجع أو ندرس ونربي أبناءنا على فلسفة الاعتراف، ليكون جزءاً من تربيتهم: اعترافهم بالآخر، واعترافنا نحن بهم، وإحاطتهم

بالاعتراف، بشكلٍ كاملٍ، وتشجيعهم على الاعتراف بأخطائهم، حتى تكون لديهم الصحة الجسدية والنفسية، ليتمكنوا من الشجاعة وتقبّل الآخر بكل اختلافاته، لينشأ جيلٌ يتجاوز هذا الخطاب الذي نتحدث فيه. نتمنى، فعلاً، أن يستمرّ هذا الأمر. ويحتاج إلى النقاش، فيه، بالتأكيد، إلى جولاتٍ وجولاتٍ. أشكركم جميعاً، وأشكر حضور أساتذتي وأصدقائي.

أ. ريم الدندشي:

نشكركِ د. ميادة على إدارتك الحكيمة، جزيل الشكر لكِ. وفي الختام، أودّ أن أثنى على هذه القراءات النقدية، وعلى هذا الحوار، وما اتسم به من روحٍ نقديةٍ حيّةٍ. وأتفق، مع الدكتور حسام، حين قال إن هذه القراءات قد أحييت الكتاب بعد سكونه؛ فهذه الروح النقدية قادرةٌ على إحياء كل شيء، ودفعه إلى مجرىٍ آخر يبعث فيه الحيوية والتجدّد. شكراً جزيلاً لكم، جميعاً، وإلى لقاءٍ قادمٍ، إن شاء الله، وتصبحون على خير.

## الفصل الثاني

### في الأسس التاريخية، والمفاهيم الأساسية، والتطبيقات الراهنة، لفلسفة الاعتراف<sup>(1)</sup>

د. حسام الدين درويش - د. عبد السلام شرماط

د. عبد السلام شرماط:

الدكتور حسام الدين درويش، أهلاً وسهلاً بك، وسعيد  
بالتحاور معك في موضوع الاعتراف، والذي صدر لكم،  
بخصوصه، كتاب «في فلسفة الاعتراف وسياسة الهوية: نقد  
المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»، عن دار مؤمنون بلا  
حدود للنشر والتوزيع في عام (2023).

---

(1) جرى الحوار عبر المراسلة الكتابية، في فبراير عام 2024، ونُشر في  
موقع مؤمنون بلا حدود، في 24 كانون الثاني/يناير 2025، وهو  
موجودٌ على الرابط التالي:

حوار-مع-الدكتور-حسام-الدين- /<https://www.mominoun.com/articles/>  
درويش-9070

**د. حسام الدين درويش:**

أشكرك، عزيزي الدكتور عبد السلام شرماط، على المبادرة إلى إجراء هذا الحوار، وأشكر مؤسسة مؤمنون بلا حدود على احتضانها لفكرة إصدار هذا الكتاب، والقيام بذلك، بكل مهنية وتقدير وسرعة ممكنة. والشكر، خصوصاً، للصديقة العزيزة الدكتورة ميادة كيالي، على تفاعلها الإيجابي مع فكرة إصدار هذا الكتاب، منذ اللحظة الأولى، وحتى الآن. والبارحة، كانت هناك ندوة نقاشية عن هذا الكتاب نظمتها وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي، وقد أدارتها، بكل اقتدار وتميز، الدكتورة ميادة، وساهمت، مع الصديقات والأصدقاء الذي قدموا قراءاتهم العميقة والمهمة للكتاب - الدكتور محمد هاشم أبو محجوب، الدكتور بدر الدين عرودكي، الدكتورة سناء السعداني، الدكتورة نزهة بوعزة - ومع عشرات ممن حضروا وتفاعلوا مع هذه القراءات، في إغناء الندوة، وجعلها حدثاً فكرياً مميزاً. كما أشكر، بالتأكيد، لجنة القراءة وتحكيم النصوص، وفريق التدقيق اللغوي، والفريق التقني، على جهدهم المبذول، وتفاعلهم الإيجابي والراقي، في أثناء التحضيرات لإصدار هذا الكتاب.

**د. عبد السلام شرماط:**

تعد فلسفة الاعتراف من القضايا التي عنيت الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة بالاشتغال عليها، كيف برز مفهوم الاعتراف،

وكيف تم تأصيله؟ وهل طرُح هذا المفهوم طرُح راهنيّ، أم إن له جذوراً تاريخيةً في الحقل الفلسفي؟

د. حسام الدين درويش:

للإجابة عن هذا السؤال المهم، أرى ضرورة التمييز بين نوعين من المقاربات التاريخية: جينيالوجية أو تراجمية، وتتابعية أو تقدمية. في المقاربة الأولى، ننطلق من مفهوم أو فهم ما في الحاضر، لنبحث عن أصول له في الماضي. أما في المقاربة الثانية، فيتم تتبع التطور التاريخي لمفهوم أو فهم ما، انطلاقاً من لحظة تاريخية ما، في الماضي.

ففي خصوص مفهوم الاعتراف، يجري عادةً التعامل مع الفلسفة الهيغلية، بوصفها المحور والنقطة التي تلتقي فيها المقاربتان، حيث تكون نقطة البداية في المقاربة التقدمية، ونقطة النهاية في المقاربة التراجعية. وقد حاولت الجمع بين هاتين المقاربتين، لكن من خلال طرح محورٍ جديدٍ، ونقطة التقاءٍ مختلفةٍ؛ أي غير هيغليةٍ. والمحور المقترح تمثل في فلسفة جان جاك روسو، تحديداً. وقد حاججت، في الكتاب، أن البداية الفعلية والمركزية لفكرة الاعتراف، في الفلسفة، حصلت، تحديداً، مع جان جاك روسو، وليس مع من جاء قبله أو بعده من الفلاسفة. فمع روسو، وليس مع من قبله، أصبحت فكرة الاعتراف محوراً أساسياً، بل المحور الأساسي الذي تدور حوله، تقريباً، عناصر الفلسفة كلها، فلسفة روسو. قد لا تكون المقاربة التتابعية/ التقدمية

ملائمةً جداً، في هذا السياق؛ لأن صدى روسو، في نظريات/ فلسفات الاعتراف، لدى فلاسفة عصره أو الفلاسفة اللاحقين، كآدم سميث وفيشته وهيغل، أو بعض أهم نظريات الاعتراف المعاصرة، عند أكسيل هونيت وتشارلز تايلور، على سبيل المثال، لم يكن قوياً أو واضحاً غالباً، بسبب الحضور النادر لفلسفة روسو عموماً، في تلك النظريات، وفي الدراسات التي تتناولها، تحليلاً ونقداً وتقويماً. في المقابل، كانت أطروحتي، في الكتاب، أنه ينبغي لأيّ قراءة جينالوجية لنظرية الاعتراف المعاصرة أن تقرر بأسبقية روسو وريادته في هذا الموضوع.

تختلف هذه الأطروحة مع أطروحتين أخريين، في ما يتعلق بتأريخ ظهور نظريات الاعتراف، وبداية تأسيسها فلسفياً: الأولى ترى أنّ هذا التأسيس قد بدأ مع المثالية الألمانية عموماً، ومع فلسفة كلٍّ من فيشته وهيغل، خصوصاً أو تحديداً. أمّا الثانية، فتري أنّ ذلك الظهور، وتلك البداية، موجودان منذ تأسيس الفلسفة اليونانية، وأنّ المثالية الألمانية ليست إلاّ مرحلة - لا جدال في خصوص أهميّتها - من مراحل تكوّن وتطوّر، ما بات معروفاً، في الفلسفة المعاصرة، باسم «فلسفة الاعتراف». والأطروحة الأولى هي السائدة عموماً، وهي ترى، في فلسفة فيشته، بداية التأسيس الفلسفي لمفهوم الاعتراف، وفي فلسفة هيغل، اكتمال هذا التأسيس وذروته. أمّا الأطروحة الثانية، فتعترف بمركزيّة اللحظة الهيجليّة في مسيرة فلسفة الاعتراف، لكنها تعود إلى فلاسفة، مثل

أفلاطون وديكارت وكانط، في تأريخها الفلسفي لهذه المسيرة. ويتجسّد الاتجاه الثاني، على نحوٍ نموذجيٍّ، لدى بول ريكور في كتابه المهمّ «مسيرة الاعتراف: ثلاث دراساتٍ»، وعلى نحوٍ جزئيٍّ ونسبيٍّ، لدى فرانسيس فوكوياما في كتابه الشهير «نهاية التاريخ والإنسان الأخير».

إنّ تبني الكتاب الأطروحة القائلة بريادة روسو في ميدان فلسفة الاعتراف لا يعني أنّ الفلاسفة قبل روسو لم يهتموا مطلقاً، بفكرة الاعتراف؛ وإنّما يعني أنّه، مع روسو، تحديداً، وليس مع أيّ فيلسوفٍ آخر قبله، اكتسبت هذه الفكرة مركزيةً ومكانةً لم تحظّ بها من قبل. وقد اتفقت، في الكتاب، مع فوكوياما الذي استدعى أفكار أفلاطون وميكيا فيلي وألكسندر هاملتون وروسو وغيرهم، ليقول إنّ مفهوم «الاعتراف» قديمٌ قدم الفلسفة السياسيّة الغربيّة ذاتها، لكنني اختلفت معه، في توظيفه لهذه الفكرة، وربطها بأطروحته حول نهاية التاريخ، وفي تعييبه لدور فيتشه، وتقليله من دور روسو، وإفراطه في إبراز دور أفلاطون، في تاريخ الاعتراف. كما اختلفت معه، في اختزاله شبه الكامل - بتأثيرٍ من تأويل كوجيف لـ«فينومينولوجيا الروح» - لنظريّة الاعتراف عند هيغل، إلى جدل السيّد والعبد، وفي تجاهله، عموماً، لفلسفة الاعتراف المعروضة في «أصول فلسفة الحق». ولهذا، ينبغي التأكيد أنّ فكرة «الرغبة في الاعتراف»، أو «الحبّ الشخصي»، لم تحظّ، قبل روسو، بالمكانة التي حظيت بها في فلسفته، بما في ذلك تناول

أفلاطون لفكرة التيموس «thymos» أو النفس الغضبيّة، التي يحيل عليها فوكوياما وآخرون، والتي تحمل بعض سمات القرابة والتشابه مع فكرة «الرغبة في الاعتراف» أو «الحبّ الشخصي».

د. عبد السلام شرماط:

ساهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ومنهم أكسل هونيت، في تأصيل مفهوم الاعتراف، انطلاقاً من مفهوم الصراع، وهو يؤسس لأشكالٍ من الاعتراف. ما الغاية التي قصدها هونيت في هذا التأسيس؟ هل هي مواجهةً لمشكلات المجتمعات المعاصرة، ومن ثمّ الحد من تناقضات الهيمنة الليبرالية؟

د. حسام الدين درويش:

تبين السمة الصراعية للاعتراف أنه ليس أمراً معطىً، وإنما بحاجةٍ إلى فاعلية الذات أو الذوات، من جهةٍ، وإلى بنيةٍ موضوعيةٍ مؤسسيةٍ، من جهةٍ أخرى. وإضافةً إلى الصراع بين الذوات، وإلى كون هذا الصراع مشروطاً أو محكوماً بالبنية المؤسسية الموضوعية، يمكن أن ينشأ الصراع بين الذات أو الذوات وتلك البنية. ويكون الصراع مأساوياً، بقدر عجز الإنسان عن التفاعل الإيجابي، والتكيف، مع البيئة المحيطة به، وعن المساهمة في صنعها وتكييفها. في المقابل، يمكن أن يكون هذا الصراع تقديمياً، من حيث مساهمته في خلق وضعٍ أفضل من الوضع البدئي للصراع. وعند هونيت، تنوس نتائج «الصراع من أجل الاعتراف» أو مخرجاته بين قطبين؛ إذ يمكن أن يفضي الصراع إلى نيل الاعتراف

في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ أي إلى الاعتراف، بوصفه حباً في المجال الأسري وعلاقات الصداقة والانسجام الاجتماعي، وبوصفه احتراماً، في المجال العام عموماً، وفي المجال السياسي والقانوني خصوصاً، وبوصفه تضامناً وتقديراً، في المجال العام عموماً، وفي المجال الاقتصادي خصوصاً.

وفي مقابل هذه النماذج المعيارية الثلاثة من الاعتراف، التي تسمح للفرد بالثقة بنفسه، وتحقيق ذاته، وتضمن له حرته واستقلاله الذاتي، والتي تمثل التطلعات الأخلاقية الأساسية للإنسان، يمكن أن يفضي «الصراع من أجل الاعتراف» إلى عدم نيل الاعتراف، بل إلى شعور الفرد بالاحتقار و/ أو الازدراء و/ أو الإذلال. ويمكن أن يتخذ هذا الوضع اللا-اعترافي أو المنكر والناكر للاعتراف ثلاث صيغ أو ثلاثة أشكال رئيسية. ففي مجال الحب والصداقة، وما يتصل بهما أو يشابههما، يكون هناك إنكار عاطفي وجسدي، من خلال التعرض للإهانات والعنف والوصم والتجريح وما شابه، ويفضي ذلك إلى «الإماتة النفسية والجسدية». وفي المجال القانوني، هناك إنكار الحقوق، أو حرمان الفرد/ الأفراد منها، عن طريق الإقصاء والتهميش وما شابه، وهو ما يؤدي إلى «الإماتة الاجتماعية». وفي مجال علاقات التقدير والاندماج الاجتماعيين، هناك الإنكار الاجتماعي المتمثل بالخط من قيمة الأفراد ومن قدراتهم ومؤهلاتهم، وهو ما يفضي إلى «الإماتة الأخلاقية». وكلّ

هذه الأشكال من إنكار الاعتراف حاضرة في المجتمعات (الليبرالية) المعاصرة، إلى درجة أو إلى أخرى، وبطريقة أو بأخرى. ويمكن النظر إلى نظرية الاعتراف، عند هونيت، على أنها توفر الأساس المعياري الليبرالي لنقد تلك المجتمعات، نقداً محايداً أو داخلياً؛ أي نقداً ليبرالياً. وتبدو ليبرالية نظرية/ فلسفة الاعتراف، عند هونيت، بارزة، عند مقارنتها بنظرية/ فلسفة الاعتراف، عند تشارلز تايلور، مثلاً وخصوصاً. فتايلور يركز على الاعتراف الجماعاتي أو الاعتراف بالجماعات، في حين أن نظرية الاعتراف عند هونيت تركّز على الفرد أو الأفراد، خصوصاً أو تحديداً.

وانطلاقاً من النماذج الأخلاقية المعيارية المؤسسة للنقد الليبرالي للمجتمعات والأنظمة الليبرالية المعاصرة، يمكن القول إنه حتى إذا اتفقنا مع ألكسندر كوجيف، في قراءته أو تأويله لفلسفة هيغل في «فينومينولوجيا الروح»، بأنّ محرّك التاريخ كامنٌ في الرغبة في الاعتراف أو في النضال من أجل الحصول عليه، فإن هذا لا يعني أن فرنسيس فوكوياما، الذي استند إلى قراءة كوجيف المذكورة، محقٌّ في قوله إنّ انتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية يمثل «نهاية التاريخ»؛ لأنّ هذه الديمقراطية تحقّق الاعتراف الذي يصبو إليه مواطنوها، وهي بذلك تطفئ محرّك التاريخ، وتوقفه عن العمل نهائياً. فوفقاً لمؤلّف «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، لم يبقَ أمام المجتمعات الأخرى إلا اللحاق بركب المجتمعات الغربية

الديمقراطية التي وصلت إلى «ذروة التقدّم التاريخي»، بعد اتّضح وجهة التاريخ وغايته. في المقابل، أرى، مع كثيرين، أنّ تبني الأطروحة القائلة إنّ «النضال أو الصراع من أجل الاعتراف» هو محرّك التاريخ لا يفضي، بالضرورة، إلى الحديث عن نهايةٍ حاليةٍ أو مستقبليةٍ وممكنةٍ لهذا التاريخ. وهذا ما نجده، على سبيل المثال، عند هيكي إيكاهيمو، الذي يؤكد أنّ الاعتراف الاجتماعيّ هو محرّك التقدّم التاريخي، ولا يعتقد بإمكان توقّف هذا المحرك عن العمل، ويرى، مع باتشن ماركل وجيمس تيولي، استحالة توقّف النضال من أجل الاعتراف وإشباع الرّغبة فيه، إشباعاً كاملاً.

**د. عبد السلام شرماط:**

ما علاقة الاعتراف بالتعايش السلمي؟ وما حدود الهوية في

علاقة الذات بالغير؟

**د. حسام الدين درويش:**

العلاقة وثيقةٌ بين الاعتراف والتعايش السلمي، وثمة تناسبٌ مطّردٌ بين الطرفين، حيث تكون إمكاناتُ التعايش السلمي بين الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات أو الدول أكبر، بقدر وجود علاقات الاعتراف بصيغها المتعددة. أما إنكار الاعتراف، فهو عنفٌ رمزيٌّ و/ أو ماديٌّ، وهو يثير التوجه العنفي من طرف المحرومين من ذلك الاعتراف. ويمكن أن يتّخذ العنف الأخير ذريعةً، أو يتم تصويره أو تصوّره على أنه السبب في عدم الاعتراف بالآخر. ويبدو ذلك واضحاً، على سبيل المثال، في علاقة الاحتلال الإسرائيلي

بالفلسطينيين عموماً، وبحماس خصوصاً. فإسرائيل مصرّةٌ على رفض الاعتراف بالحقوق الفلسطينية. وكان ذلك أحد (أهم) العوامل التي أدت إلى القيام بهجماتٍ عنيفةٍ ضدها، لكنها اتخذت من تلك الهجمات سبباً أو ذريعةً للاستمرار في ممارسة ذلك العنف الإنكاري والإذلالي. في المقابل، اتخذت إسرائيل من عدم اعتراف حماس بها سبباً، لتبرير ممارسة العنف ضدها، واتخذت من هجمات حماس عليها، في السابع من أكتوبر/ تشرين الأول، مسوّغاً لحرمان فلسطينيي غزة، خصوصاً، من أبسط حقوقهم وحياتهم الأساسية، ومارست، ضدهم، جميع أشكال الإنكار والاحتقار والإذلال وأقساها، وبالطرائق الممكنة كلّها. وكذلك الحال في علاقة حماس مع فلسطينيي غزة. فحماس تحكم غزة، رغم أنف (كثيرٍ من) الفلسطينيين، وليس باختيارهم الديمقراطي الحر. وانعدام الديمقراطية في هذا الخصوص يعبر عن عدم اعتراف السلطة، عملياً، بالشعب، أو بحقوقه، ويعني عدم وجود اعترافٍ شعبيٍّ ديمقراطيٍّ بهذه السلطة. ومن الواضح أن العلاقات الإنكارية أو اللا-اعترافية هي نوعٌ من أنواع العنف، وتسهم في زيادة الرغبة في ممارسة العنف، وفي تعزيز الحوافز أو العوامل المسببة له، وتقلل من إمكانات التعايش السلمي بين الأطراف المعنية.

وتندرج نظرية أو فلسفة الاعتراف ضمن الفلسفة الاجتماعية، بأبعادها الأنطولوجية والأخلاقية والسياسية والثقافية والنفسية. وعلى الرغم من تباين اهتمامات وانشغالات نظريّات الاعتراف

المعاصرة، فإنها، كلها، تتفق حول الأطروحة القائلة إنَّ اعتراف الآخرين بي، ونظرتهم إلي، يساهمان مساهمةً كبيرةً ومؤثِّرةً في صوغ علاقتي مع ذاتي ومع الآخرين. وانطلاقاً من هذه الفكرة، تبحث نظريّات الاعتراف في معنى الاعتراف بالآخر، وأشكال هذا الاعتراف، وكيفية مساهمته في صوغ علاقة الإنسان مع ذاته ومع غيره. وقد أولى هونيت أهميةً كبيرةً لفلسفة هيغل؛ لأنه كان، من وجهة نظره، أول وأهم فيلسوفٍ درس العلاقات الاجتماعية بوصفها، من المنظور الأنطولوجي والاجتماعي والأخلاقي، علاقاتٍ بين ذواتٍ تبحث عن الاعتراف المتبادل. فعلى الرغم من وجود نزعةٍ أوليةٍ، لدى كل ذاتٍ، إلى تدمير الذوات الأخرى، فإنها تدرك سريعاً أن وجودها الخاص مشروطٌ بوجود ذواتٍ أخرى، وتضطر، على هذا الأساس، إلى الدخول في علاقاتٍ اعترافيةٍ مع تلك الذوات، تكون فيها الأنانية مؤسّسةً للغيرية والطرف المكمل لها، والمتكامل معها، جدلياً. فالصراع صراعٌ بين الذات وذاتها، إضافةً إلى كونه صراعاً مع الذوات الأخرى، من ناحيةٍ، ومن أجلها، من ناحيةٍ أخرى.

ويمكن أن يفضي عدم الاعتراف، أو ممارسة العنف الإنكاري، إلى تصلب هوية المظلوم، واختزالها في الظلم الذي يتعرض له، بما يعنيه ذلك من تحويل الظلم إلى مظلوميةٍ، وتحويل عملية الحرمان من الاعتراف إلى حالةٍ هوياتيةٍ ثابتةٍ أو جامدةٍ. وهذا التصلب الهوياتي يحوّل الصراعات السياسية إلى صراعاتٍ وجوديةٍ.

فبدلاً من أن تُحلّ تلك الصراعات بالمفاوضات والمساومات، للوصول إلى اعترافٍ متبادلٍ، منصفٍ، جزئياً على الأقل، يُصوّر الصراع على أن وجود كل طرفٍ يعتمد على عدم أو انعدام أو حتى إعدام وجود الطرف الآخر. وفي هذه الحالة، مثلاً أو خصوصاً، يمكن أن تبين فلسفة الاعتراف التقاطع بين السياسي والأنطولوجي، من خلال تشديدها على أن وجود كل طرفٍ يعتمد على إقراره بوجود الطرف الآخر، وأن إنكار ذلك الوجود، أو محاولة اجتثائه، يشكل تهديداً وجودياً للذات نفسها. وأتحدث، هنا، وفي ذهني الوضع في فلسطين وإسرائيل، والمقاربة العنيفة الإنكارية لإسرائيل ولحماس، مع الإقرار بالاختلافات المهمة بين الطرفين المذكورين. ومن الضروري الإشارة، هنا، إلى أن الغيرية ليست مقابل الذاتية، (فحسب)، بل محايثة لها (أيضاً). ولعل عنوان كتاب ريكور، الذي ترجمه القدير جورج زيناتي، يعبر عن تلك المحايثة بأقوى وأجمل تعبيرٍ. والعنوان/ الكتاب المذكور هو «الذات عينها كآخر». فالذات ذاتها تكون مغايرةً لذاتها عبر الزمن، ومع ذلك تبقى هي ذاتها، أو تعامل أو تُتصور على أنها هي. فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا مسيرة الإنسان الفرد، منذ ولادته حتى بلوغه الكهولة أو الشيخوخة، نجد أن التغيرات الكثيرة والكبيرة التي تصيبه تجعل الحديث عن هويةٍ واحدةٍ ثابتةٍ له أمراً إشكالياً. فما المشترك بين طفلٍ عمره عامٌ وذاك الطفل بعد أن يصبح عمره خمسين عاماً مثلاً، حيث يمكننا القول إن هذا الطفل، وذاك

الكهل، هما ذات الشخص أو يمتلكان الذات أو الهوية ذاتها. ويمكن تبني المنطق ذاته عند الحديث عن تاريخ أو هوية أو تاريخ هوية أو الهوية/ الذات التاريخية للجماعات والمجتمعات والثقافات والحضارات وجميع الكيانات الجمعية المشابهة لها.

**د. عبد السلام شرماط:**

في كتابه «فينومينولوجيا الروح»، تناول هيغل مفهوم الاعتراف بالدرس، من منطلق الصراع بين الذوات (علاقة العبد بالسيد)، وهي علاقة تقوم على مفارقة قائمة بين القوة من جهة (السيد)، والخوف والانهازم (العبد) من جهة أخرى. كيف تعامل الفلاسفة المعاصرون مع هذه العلاقة؟

**د. حسام الدين درويش:**

لعل فكرة الجدل/ الصراع عموماً، والجدل/ الصراع بين السيد والعبد خصوصاً، هي إحدى أهم الأفكار التي كان هيغل حاضراً ومؤثراً، من خلالها، في الفلسفة المعاصرة. وقبل بروز فلسفة الاعتراف المعاصرة، بدءاً من ثمانينيات القرن الماضي، كان الارتباط أو التقاطع بين جدلية السيد والعبد عند هيغل، والصراع بين الطبقات عند ماركس، أحد أهم وأبرز تعيينات تأثير هيغل وحضوره في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة عموماً. ولعل «اليساري/ الهيغلي/ الماركسي» ألكسندر كوجيف هو (أحد) أهم من تبني فكرة الارتباط أو التقاطع المذكور، وأبرز القائلين بتأثير الجدلية المذكورة، في فكر ماركس. والجدير بالذكر أن كوجيف

يبدأ قراءته لفلسفة هيغل، التي يُبرز من خلالها مركزية الجدلية بين السيد والعبد في تلك الفلسفة، باقتباس قولٍ لماركس يشيد فيه بإدراك هيغل العمل بوصفه الجوهر، جوهر الإنسان المؤكد ذاتياً. وبتأثير كوجيف، أو من دون تأثيره، شاع الاعتقاد بالمركزية المذكورة. ففي كتابه الأبرز «الكينونة والعدم» يشير جان بول سارتر إلى التأثير العميق للعلاقة الشهيرة بين السيد والعبد في فكر ماركس. كما رأى جان هيوليت في جدلية السيطرة والعبودية القسم الأكثر شهرةً في «فينومينولوجيا الروح» الهيجلية، بسبب «التأثير الذي كان له في الفلسفة السياسية والاجتماعية لخلفاء هيغل، وخاصة ماركس».

إن نموذج جدلية هيغل للسيد والعبد هو بمنزلة وصفٍ مجردٍ لكيفية تحقيق المرء لشعوره بالذات، من خلال إدراك / إخضاع الآخر. في المقابل، يرى ماركس هذه الدينامية، بصورة عكسيّة، من خلال العدسة المادية لعلاقات العمل. ويؤكد ماركس أن استعباد العامل نفسه لا يحقق ذات العامل، وإنما هو الذي يسمح باغترابه عن كيانه. ويحصل ذلك الاغتراب عن طريق العمل المنتج. فعندما ينتج العامل العمل، يحصل اغترابٌ أوليٌّ للفرد، من خلال ذلك التمايز بين الذات وما تنتجه، ثم يكتمل ذلك الاغتراب أو يصل إلى ذروته، عندما يستولي شخصٌ آخر على نتاج عمل العامل، ولا يعطيه، مقابله، إلا القليل. وهكذا نجد أن ماركس يقلب، «كعادته»، العملية، حيث يفضي الصراع/ الجدل بين السيد

والعبد إلى فقدان العبد لذاته أو اغترابه عنها، بدلاً من تحقيقه لها. لكن ينبغي التشديد على أن الجدل بين السيد والعبد لا ينتهي بسيادة السيد وعبودية العبد. فهذه مرحلة من مراحل وعي الذات والصراع من أجل الاعتراف. فالسيد يدرك، لاحقاً، أن الاعتراف الصادر عن العبد غير الحر فاقدٌ للصدق أو ضعيف القيمة أو الأهمية المعنوية، وأن الاعتراف ذا القيمة هو الاعتراف بين الأنداد الأحرار. وفي الحالتين، الصراع بين القوي والضعيف، بين الظالم والمظلوم، بين المستغل والمستغل، بين السيد والعبد، بين الطبقات المتفاوتة، هو محركٌ للتاريخ، وفقاً لقراءة كوجيفية ترى، أيضاً، أن ذلك المحرك ينطفئ، وذلك التاريخ ينتهي أو يصل إلى كماله أو اكتماله، مع زوال التراتيبات المعيارية المذكورة، وتحقق أو تحقيق المساواة المنصفة بين الأطراف المعنية.

كانت قراءة كوجيف لهيغل الشرارة التي أطلقت نار الحضور الهيجلي القوي في الفلسفة (الفرنسية) المعاصرة، في ثلاثينيات القرن الماضي، واستمرت إلى سبعينياته. وكان ذلك الحضور هيغلياً، حتى حين كان ضد هيغل. فقد رأى عددٌ من الفلاسفة أنه لا يمكن معارضة هيغل إلا من داخل الفلسفة الهيجلية التي تشمل الأطروحة ونقيضها والمركب المتجاوز لكليهما. ومن الأسماء البارزة، في هذا الخصوص، جورج باتاي، وجاك لاكان، وموريس ميرلوبونتي، وجان هيبوليت، وجان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار، وهنري كوربان... إلخ.

فعلى سبيل المثال، على الرغم من التحفظات أو المعارضة القوية التي أبدتها لكان تجاه فكر هيغل (الكوجيفي)، فقد استند، استناداً قوياً، إلى جدلية السيد والعبد الهيجلية/ الكوجيفية، ليشدد على مركزية الرغبة، وطبيعتها البنذاتية، وسعيها الصراعي للحصول على الاعتراف، على الرغم من العدوانية المحايثة للذات في توجهها نحو الآخر. وتبدو مركزية «الرغبة»، في الفلسفة اللاكانية، مماثلةً لمركزيتها، في الفلسفة الهيجلية، وفقاً لقراءة كوجيف لها. أما سيمون دي بوفوار فقد عبّرت، في كتاب «أخلاقيات الغموض»، عن معارضتها الشديدة وانتقاداتها القوية لـ«المطلق الهيجلي»، وشددت على عجز الإنسان عن تحقيق رغبته في المعنى (الكامل) أو شغفه به. وبهذا المعنى، لا يمكن إشباع الرغبة، على الرغم من صراعنا من أجل ذلك الإشباع، ولا يمكن الوصول إلى النهاية أو المطلق، على طريقة نهاية التاريخ الهيجلية/ الكوجيفية/ الفوكويامية؛ ولهذا ينبغي لنا الإقرار بحدودنا ومحدوديتنا. وفي كتابها الأشهر، «الجنس الآخر»، توظف سيمون دي بوفوار جدلية السيد والعبد الهيجلية لنقد الذكورية، ولشرح العلاقة بين الرجل، بوصفه الإنسان أو «سي السيد» أو المعيار، والمرأة بوصفها الآخر الذي (ينبغي أ) لا يتمتع، من منظور الرجل أو من المنظور الذكوري، بالقيمة أو المكانة ذاتها. ولا تتمتع المرأة، بوصفها آخر، بالممكنات المتاحة للآخر الهيجلي؛ لأن هويتها متشظية في فئات فرعية مختلفة تمنع وحدتها، والتضامن بين أفرادها، بما

يسمح للنساء بالمطالبة بالاعتراف وبالوصول عليه. وعلى الرغم من هذا الاختلاف مع هيغل، فإنهما متفقان في خصوص النهايات السعيدة للجدل الصراعى، بين السيد والعبد، عند هيغل، أو بين الرجل والمرأة عند دي بوفوار. فدي بوفوار ترى، أيضاً، إمكانية أن يفضي الصراع إلى حالة من التسامح والاعتراف الندي المتبادل بين أطراف استطاعت التخلص من الرؤية الذكورية والأساطير والأوهام الأبوية.

د. عبد السلام شرماط:

كيف تتداخل مفاهيم من قبيل العدالة، والمساواة، والحق، والتسامح، والاختلاف، والعنصرية، والدين، والهوية، مع مفهوم الاعتراف؟

د. حسام الدين درويش:

تبدو راهنية نظريات أو فلسفة الاعتراف واضحة في ارتباطها بنظريات العدالة تحديداً. والتلازم بين مبثي الاعتراف والعدالة قائم، في نظريات الاعتراف المعاصرة، كلّها، تقريباً. ويظهر ذلك، بدرجة أو بأخرى، في «سياسة الاختلاف» التي نادى بها أيريس ماريون يونغ، وفي «سياسة الاعتراف» التي قال بها تايلور، وفي «سياسة التعددية الثقافية» التي دعا إليها ويل كيمليكا. فكل سياسة من هذه السياسات - التي تحيل، في النهاية، على الرغم من تعدد أو اختلاف أسمائها، على شيء واحد، من وجهة نظر بريان باري، أحد أشد نقاد هذه السياسات - ترمي إلى رفع ظلم ما، وإحلال

العدالة محلّه. ولا يمكن لأيّ بحثٍ يتناول العلاقة بين العدالة والاعتراف أن يتجاهل أبحاث هونيت التي تؤسّس لما يمكن عدّه أوسع نظريّة عن الاعتراف، في النّظريّة الاجتماعيّة النقدية والفلسفة السياسيّة والأخلاقيّة المعاصرة. وإضافةً إلى كتابه الرئيس «التّصال من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقيّة للصّراعات الاجتماعيّة»، نجد في مناظرة أكسل هونيت مع نانسي فريزر، تعبيراً أنموذجياً عن مدى اهتمام نظريّات الاعتراف المعاصرة بمسألة العدالة، وبالتنوّع الكبير في الاتّجاهات والأفكار، في هذا الخصوص. وأخيراً، يمكن لفكرة «العدالة بوصفها اعترافاً» أن تكون أساساً لنظريّة شاملة عن العدالة، لا تقتصر على دراسة الأشكال الثقافيّة-الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التقليديّة من العدالة فحسب، وإنما تتناول أيضاً، مفهومي أو ميداني «العدالة العالميّة أو الكونيّة» و«العدالة الانتقاليّة». ولا تكمن ريادة أو أصالة روسو، في ميدان فلسفة الاعتراف، في مركزيّة هذه الفكرة لديه فحسب، بل تكمن، أيضاً، في ارتباطها الضمنيّ، لكنّ الممتين أو الوثيق، من وجهة نظرنا، بفكرة العدالة، لدرجةٍ يمكن معها البحث في فلسفة روسو، ليس عن العدالة بوصفها اعترافاً فحسب، بل عن العدالة بوصفها إنصافاً أيضاً، كما هو الحال في نظريّة جون رولز بالغة الأهميّة في الفلسفة السياسيّة المعاصرة. وأعتقد بإمكانية قراءة فكرة أو أطروحة «العدالة بوصفها اعترافاً» عند روسو، من خلال الثالوث الهيغليّ-الهونيتيّ: التقدير والاحترام والحبّ. ويمكن أن نضيف إلى هذا الثالوث

المفاهيمي مفهوم العرفان أو الاعتراف بالجميل. ففكرة العرفان كانت ولا تزال مؤسَّسةً للمفهوم الفرنسي للاعتراف «reconnaissance»، إلى جانب الأفكار أو الدلالات التي أُحِقَّت بها، لاحقاً، بعد فلسفة كلِّ من فيشته وهيجل.

ويبدو أن جميع طرائق (الحديث عن) الاعتراف تفضي إلى (الحديث عن) فكرة المساواة. فالمساواة المنصفة، الأخلاقية و/ أو القانونية، حلٌّ أساسيٌّ، لتجاوز الصراع الاعترافي، وأمرٌ ضروريٌّ للتخلص من الوضع الإنكاري اللامساواتي، بين السيد والعبد، بين الرجل والمرأة. وأنا أرى، مع آخرين، أن المساواة هي الروح المعيارية للحدثاثة. فالمساواة الأخلاقية أو الإنسانية بين الناس، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو الطبقية أو الإثنية أو الجنسية أو المناطقية... إلخ، أمرٌ أساسيٌّ في الرؤية المعيارية الحدثاثة. ووفقاً لتشارلز تايلور، في تنظيره وتأصيله لفلسفة الاعتراف، فقد حققت الثقافة الغربية نقلةً جذريَّةً، حين حلَّ مفهوم الكرامة، وما يتضمنه من مساواةٍ أخلاقيةٍ بين جميع الأفراد، بوصفهم أشخاصاً، محلَّ مفهوم الشرف، وما يتضمنه من تراتبيةٍ وعدم مساواةٍ. والمساواة الحدثاثة ليست مجرد مساواةٍ مبدئيةٍ أخلاقيةٍ أو نظريةٍ معنويةٍ، بل هي، أيضاً، مساواةً عمليةً قانونيةً، سياسيةً واقتصاديةً، في إطار مفهوم ديمقراطيٍّ للمواطنة. وهكذا يتضمن الاعتراف الإقرار بالقيمة المبدئية لكل فردٍ وللمساواة المبدئية بين البشر في الحقوق والواجبات، وفقاً لشرعة حقوق الإنسان العالمية.

ويرتبط مفهوم العدالة بمفهوم المساواة، لدرجةٍ تغري، أحياناً على الأقل، بالتوحيد بين المفهومين. وحتى إذا سلّمنا بوجود اختلافٍ هذين المفهومين، فلا يمكن استبعاد مفهوم المساواة من فهمنا لمفهوم العدالة. والحديث عن المساواة، وتبني نوعٍ من أنواعها، في نظريات العدالة، لا يقتصر على أنصار مذهب المساواة، وإنما يشمل أنصار جميع المذاهب السياسيّة والأخلاقيّة، بما في ذلك أنصار المذهب النفعي. ولا وجود لمن يدعون إلى المساواة الكاملة والمطلقة، في هذا الإطار، بل إنّ المطالبين بالمساواة، على صعيدٍ معيّن، يقبلون، بل يدعون إلى، عدم المساواة، على صعيدٍ أو صعدٍ أخرى. ومن الأسئلة المبحوثة في هذا الإطار: هل تكون المساواة في الفرص والمدخلات، أم في النتائج والمخرجات؟ وبكلماتٍ أخرى، هل المساواة المنشودة هي مساواة في الثروة، أم في السعادة، أم في الحرّيّة، أم في الحقوق، أم في الفرص المتاحة، أم في إشباع الحاجات؟ وهل المساواة المطلوبة مبدئيّة، وإجرائيّة، ومقتصرّة على الصعد الأخلاقيّة والقانونيّة والتشريعيّة، أم إنّها تشمل الحصاد أو الإنجاز الاقتصاديّ، كما هو الحال مع «المساواة الاقتصاديّة» التي تحدّث عنها توماس نايجل؟ وهل تكون المساواة في الحرّيّة، وتوزيع المنافع أو الخيرات الأساسيّة، كما يرى رولز، أم في الموارد، كما يرى رونالد دوركين؟

رأى أفلاطون أن المساواة لا تطبّق إلا داخل كلّ طبقةٍ من

الطبقات الثلاث (طبقة الصناع والتجار والزّراع، طبقة المحاربين، وطبقة الحكّام الفلاسفة). أما بين هذه الطبقات، فيسود التّوازن والانسجام، لا المساواة. وفي تمييزه بين العدالة التّوزيعيّة والعدالة التّعويضيّة، شدّد أرسطو على أنّ النوع الأوّل من العدالة يسوده مبدأ الجدارة أو الاستحقاق، وتكون المساواة في الحصص مطلوبةً، فقط حينما يكون الأشخاص المعنيون متساوين في الاستحقاق. وفي النوع الثّاني فقط، يمكننا الحديث عن هيمنة المساواة الحسابيّة التي تغضّ النظر عن جدارة الأشخاص أو تفاوت مكاناتهم وقدراتهم. وهكذا، تتمثّل العدالة التّعويضيّة بالمساواة أمام القانون أو القضاء. وتهدف هذه المساواة القانونيّة - عند أرسطو تحديداً - إلى «إزالة الظلم الذي ليس هو إلا عدم مساواة». وعند رولز، أيضاً، «الظلم هو ببساطة اللامساواة التي لا تكون في منفعة الجميع». وفي نظريات الاعتراف، يكون التفاوت المنصف والمعتدل، نسبياً، في التقدير، الاقتصادي وغير الاقتصادي، مسوّغاً وضرورياً، ومتناغماً مع العدالة، في حين أن المساواة المبدئية، في المجال القانوني المبدئي، أمرٌ غايةٌ في الأهمية، من منظور نظريات الاعتراف.

وإلى جانب التوتّر القائم بين المساواة والجدارة، نجد، في نظريّات الاعتراف والعدالة، توتّراً مشابهاً بين المساواة والحرّيّة؛ إذ يمكن للتشديد على المساواة بين البشر، بوصفها فحوى العدالة، أن يفضي إلى تبرير الحدّ من حرّيّاتهم بعامّة، والاقتصاديّة بخاصّة، أو حتّى إلى قمع هذه الحرّيّات. ولنتذكّر أنّ ثنائيّة «شرق وغرب»،

أو «اشتراكية أو شيوعية ورأسمالية أو ليبرالية»، أو «يسارٌ ويمينٌ» - والتي طبعت بطابعها القرن العشرين - كانت تتضمن، غالباً، تشديد الطرف الأول على العدالة ذات الطابع الجمعي والمساواتي عموماً، «على حساب» الحرية الفردية؛ وإعطاء الطرف الثاني الأولوية للحرية الفردية، في مقابل العدالة الاجتماعية أو المساواتية ذات الطابع الاقتصادي المهيمن. وإلى جانب، أو في مقابل، صيغة «لكلِّ حسب عمله أو جدارته»، ظهرت صيغة «لكلِّ بحسب حاجته». ويدافع متبنو الصيغة الأخيرة عن أولوية الحاجة ومركزيتها، في أيّ نظرية في العدالة. فعند توزيع الخيرات بين أعضاء المجتمع، أو أفراد الدولة، يجب أن تكون الأولوية للمحتاجين، ولسدّ حاجات المواطنين؛ ومن بعدها، يمكن الحديث عن المساواة أو الحرية أو الجدارة. ويمكن أن يفضي التركيز على الحاجة أو على المساواة، على حساب الحرية والإنجاز، إلى التساوي في الفقر والافتقار، أكثر من التساوي في إشباع الحاجات والاكتفاء.

ويمكن القول إنّ العدالة الاعترافية تتضمن «إعطاء كل ذي حقّ حقه»، وإنّ علاقة العدالة بالخير ذات طابع معقّد وإشكاليّ، لكنّها تبقى، في جميع الأحوال، علاقةً غير قابلةٍ للانقسام أو الانحلال، كما يؤكّد روسو، مثلاً. ويمكن عدّ العدالة الاعترافية بمنزلة الحلقة الوسيطة بين الحقّ - بوصفه أكثر المفهومات الأخلاقية تعيّنًا - والخير، بوصفه أكثر المفهومات الأخلاقية تجريدًا.

وفي إطار سياسات الهوية، يتم إبراز الاختلافات والخصوصيات، والتوجه نحو معاملات تفضيلية أو خاصة لهذه المجموعة أو تلك، بما يتعارض، تعارضاً ظاهرياً على الأقل، مع مبدأ المساواة الديمقراطية؛ ويساهم في احتمال صوغ صراعات هامشية مصطنعة (بين النساء والرجال، بين السود والبيض، بين المثليين والمغايرين، بين المعوقين وغير المعوقين... إلخ)، والتركيز عليها، والتعمية على الصراعات الأساسية في الواقع، والمتمثلة، خصوصاً، بالصراعات الاقتصادية (و)السياسية. ولسنا، وينبغي لنا ألا نكون، أمام تخيير أو قضية عنادية من نوع «إما إعادة التوزيع الاقتصادي- السياسي أو الاعتراف الثقافي- الهوياتي». ومن الضروري إثارة النقاش في خصوص مدى تكامل أو تعارض المطالب المتعلقة بالهوية والاعتراف مع الصراعات السياسية- الاقتصادية، على غرار النقاش الذي دار بين أكسيل هونيت ونانسي فرايزر، في كتابهما المشترك «إعادة التوزيع أو الاعتراف، مطارحات فلسفية - سياسية». والمأخذ الأكبر على سياسات الاعتراف في هذا الخصوص، هو أولوية أو حصرية ارتباطها بسياسات الهوية. فمن خلال هذه الأولوية أو الحصرية، يكون الموضوع الأساسي أو الوحيد للاعتراف هو هوية الأفراد وانتمائهم إلى جماعات ما. وفي مقابل ذلك، يمكن الاتفاق مع نانسي فرايزر في أن الهوية ليست، أو ينبغي ألا تكون، الموضوع الأساسي أو الأهم في الاعتراف. فما ينبغي أن يُعترف به، بالدرجة الأولى،

ليس هويات الأفراد أو الجماعات، وإنما حقوقهم وقدرتهم على الحصول على هذه الحقوق، وممارستها، وانعكاس ذلك على مكانتهم في المجتمع. وإن تجنب سياسة الهوية لمصلحة سياسة المساواة، من خلال فصل سياسة الاعتراف عن سياسة الهوية، وربطها بحقوق الإنسان ومكانته القانونية والأخلاقية في المجتمع، لا بهويته المزعومة أو الفعلية، يسمح بتجاوز كثير من سلبيات التمييز الإيجابي الذي ينبغي ممارسته، مرحلياً، تجاه الجماعات المضطهدة و/ أو المقموعة.

والعلاقة وثيقة، في الفلسفة المعاصرة، بين (فلسفة) التسامح و(فلسفة) الاعتراف. فالتسامح يبلغ أعلى درجاته القيمية في ذلك الذي يتخذ شكل الاعتراف، كما أوضحت الفيلسوفة الإيطالية آنا إليزابيتا غاليوتي في كتابها المهم «التسامح بوصفه اعترافاً». والتسامح، بوصفه اعترافاً، يتضمن الإقرار بحقوق الآخرين، وبحقهم في أن يكونوا، وبحقهم في أن يكونوا مختلفين. التسامح هنا هو إقرارٌ بحق الآخر، أكثر من كونه تساهلاً في حقوق الذات أو تخلياً عن هذه الحقوق. وبين هذين القطبين، يمكن أن نجد التسامح الذي يتخذ شكل القبول، على مضضٍ، أو «السماح بـ» أو «إعطاء الإذن»، أو التسامح القائم على كرم الشخص أو لطفه أو رحابة صدره، أو ذلك القائم على الاحترام أو على التقدير. وفي «التسامح الحق» أو «التسامح في أعلى درجاته» يندمج الأساسان المعرفي والأخلاقي ويتكاملان. ومن هنا نفهم تمييز بديع الكسم -

في الكتاب الذي يحمل اسمه «بديع الكسم» - بين «التسامح الكاذب»، القائم على المساومة، و«التسامح الحق»، بوصفه تقريراً «لحقيقة عليا تؤكد قيمة الإنسان وحقه في التفكير». فلتجاوز الرؤية الغوتية (نسبة إلى غوته) الشائعة، والتي ترى في التسامح إهانةً، لا بد من ربط التسامح بقيم أخلاقية سامية. وهذا ما فعله مثلاً محمد عابد الجابري، في «قضايا في الفكر المعاصر»، حين استند إلى ابن رشد، ليبين ضرورة أن يدخل مفهوم العدل في التسامح، حيث لا يقتضي ذلك المساواة، فحسب، بل يقتضي، أيضاً، إعطاء الأولوية للغير داخل هذه المساواة.

«التسامح الحق»، «التسامح العادل»، «التسامح بوصفه اعترافاً»، هي أسماءٌ مختلفةٌ للتسامح، بوصفه قيمةً أخلاقيةً إيجابيةً بالفعل. وانطلاقاً من هذه القيمة، ينبغي الاعتراف بالفرد، بوصفه شخصاً، وبالشخص، بوصفه فرداً. والاعتراف بالفرد، بوصفه شخصاً، يعني الاعتراف بأنه «سيد نفسه»، وبأنه صاحب الحق في أن يتخذ القرارات المتعلقة بشؤونه الخاصة واعتقاداته ودينه ومهنته ومستقبله. ويتضمن هذا الاعتراف تسليماً بحق الشخص، كل شخص، في أن يقع في الخطأ، في خصوص حياته الخاصة، واعتقاداته وتوجهاته الدينية والسياسية والثقافية والمهنية... إلخ. والاعتراف بالشخص، بوصفه فرداً، يعني التسليم بفرادة كل شخص، وبحقه في أن يكون مختلفاً عن الآخرين، في الأمور التي تخصه وتخص شخصه.

د. عبد السلام شرماط:

ما تجليات الاعتراف في الحقل الثقافي العربي الإسلامي؟

د. حسام الدين درويش:

مع الأخذ في الحسبان للاختلاف بين مناطق ومجتمعات ودول الحقل الثقافي العربي الإسلامي، يمكن القول إن الاعتراف، في ذلك الحقل، أهلي، أكثر من كونه مدنيًا أو مؤسسيًا. ففي مجال الحب والصداقة، وما يتصل بهما أو يشابههما من علاقات، ما زالت العلاقات الأهلية مهمة وربما مصيرية. كما أن رعاية الأطفال تبدو، غالباً، شأنًا أهليًا، ويندر تدخل الدولة أو إمكانية حضورها، الإيجابي، في هذا الخصوص. ويبدو تدخل الدولة ضروريًا، حين تكون هناك إساءة لأحد أطراف العلاقات الأهلية، أو تقصير بحق أحد تلك الأطراف، أو إنكاراً لحقوق أحدها. وإذا انطلقنا من التقابل التناحري الممكن بين مفهومي / قيمتي الكرامة والشرف، يمكننا القول إننا ما زلنا في إطار ثقافة يهيمن عليها مفهوم الشرف، لا مفهوم الكرامة. ولا يقتصر «المفهوم العربي الإسلامي للشرف» على المكانة العليا للشخص، أو بالأحرى للفرد، في السلم الاجتماعي، ونسبه الوراثي الرفيع (دينيًا على الأغلب)، وإنما يمتد ليشمل، بشكل كبيرٍ وخاصٍ، المسائل الجنسية المرتبطة بهذا الشخص. فوفقاً لهذا المفهوم، إن شرف الإنسان- الذكر هو عرضه، أي زوجته وبناته وأمه وأخواته، وربما بنات عمه، وما شابه، أيضاً. وشرف البنت هو جسدها وعذريتها ومدى عفتها

وحفاظها على نفسها، في هذا الخصوص. وفي هذا المفهوم أو في بعض تطبيقاته، مسُّ بكرامة الإنسان وإلغاءً لفرديته واستقلالته، وإنكارٌ لحقوقه، بوصفه فرداً، وبوصفه شخصاً، في الوقت نفسه.

وفي الحقل الثقافي العربي الإسلامي، لا تبدو أحوال الاعتراف، في المجال العام، أفضل من أحواله، في المجال الخاص. ويمكن القول إن تلك الأحوال تكون أفضل بمقدار سيادة القانون الملائم في تلك الدول، وتطبيقه، بحزم وإنصافٍ، على الجميع، عموماً. وبالتأكيد، يتناسب تحسن أوضاع الاعتراف بالإنسان، في الحقل الثقافي العربي الإسلامي، بمقدار ما يكون ذلك الإنسان، أو يُعترف به، بوصفه مواطناً، وبقدر ما يكون النظام السياسي ديمقراطياً، ومؤسَّساً على الحريات، ومؤسَّساً لها. ولعل المشكلة الأكثر شيوعاً، في هذا الخصوص، تكمن في هيمنة الجماعات الأهلية على الجماعات المدنية، وفي ضعف حضور الليبرالية في الحقل الثقافي والسياسي العربي. ففي ظل غياب/تغييب أو ضعف/إضعاف المؤسسات المدنية القائمة على الانتساب الطوعي الحر، لا يبقى أمام الإنسان/ الفرد إلا علاقات القرابة والنسب، إضافةً إلى بعض العلاقات الاجتماعية القوية. ولهذا السبب، ولأسبابٍ سياسية وقانونية واجتماعية/ دينية أخرى، يعامل الإنسان في الحقل الثقافي العربي الإسلامي بوصفه أحد أفراد جماعةٍ عضويةٍ ما، أكثر من كونه فرداً مستقلاً عن نسبه الجماعاتي (الديني، الطائفي، المناطقي، القبلي، الإثني... إلخ).

ولهذا نجد ضعفاً في حضور الاتجاهات السياسية الليبرالية، مقابل تعالي أصوات بعض الاتجاهات السياسية الجماعية، من الأغليات أو الأقليات العددية الإثنية أو الدينية أو الطائفية... إلخ. وتبدو الحاجة إلى ترسيخ التوجهات الليبرالية قوية، في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، على حدٍ سواء. وينبغي للاعتراف بالجماعات العضوية، ورفع الظلم الممارس ضدها، أن يمر عبر الاعتراف (الليبرالي) بفرديّة الفرد واستقلاليتّه وحرّياتّه وحقوقه، بالاستقلال عن نسبه أو انتماءاته إلى هذه الجماعة العضوية أو تلك. ففي الديمقراطية، يمكن أن تفسح المواطنة الليبرالية المجال لحضور الانتماءات الجماعية، في السياسة وفي المجال العام عموماً، لكن العكس غير صحيح، بمعنى أن الانطلاق من الانتماءات الجماعية المذكورة، بوصفها أساس حقوق وواجبات الأفراد، ينفي مبدأ المواطنة، ولا يسمح بنظامٍ سياسيٍّ ديمقراطيٍّ، بالمعنى الليبرالي أو الدقيق للكلمة.

**د. عبد السلام شرماط:**

**كلمةٌ أخيرةٌ؟**

**د. حسام الدين درويش:**

بعد شكركم مجدداً، أودّ أن أقول لكم ما قلته للصديقات والأصدقاء الذين ناقشوا مضامين هذا الكتاب، وقدموا قراءاتهم له في ندواتٍ، كان آخرها الندوة التي نظمتها، مؤخراً، وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد، والتي

أشرت إليها، آنفاً. وقد قلت حينها: شكراً لكم على «إحياء هذا الكتاب بعد أن أصبحت عظامه رميماً». فبالنسبة إلى الكاتب، أو إلي بوصفي كاتباً، يموت النص في لحظة ولادته كتاباً. ويحيى أو يتم إحياءه أو يُبعث إلى الحياة مع كل قراءة لمضامينه أو نقاشٍ حولها. وحتى في حال مشاركة الكاتب في هذه القراءات والنقاشات، فهو يحضر، أو ينبغي له أن يحضر، بوصفه أحد القراء، وليس بوصفه القارئ صاحب القول الفصل في تحديد معنى النص.

ما زال موضوع الاعتراف يشغلني، لكن من زوايا جديدة ومغايرة، جزئياً ونسبياً، لتلك التي تناولت منها هذه الفكرة في الكتاب. فمن المفترض أن أقدم مداخلةً وورقةً بحثيةً موسومةً بـ«الاعتراف والتاريخ» في مؤتمرٍ دوليٍّ دعيت إلى المشاركة فيه في تونس في مايو/ أيار 2024. كما أنني مشغولٌ بالبحث في الأفكار المتعلقة بحدود الاعتراف، وبمرضيته المتمثلة بالهوس في السعي له، ليس على الصعيد الفردي فحسب، بل على الصعيد الجماعي والجماعاتي أيضاً. وعلى الرغم من أن مسألة الاعتراف ذات راهنيةٍ مستمرةٍ، في العالم العربي الإسلامي عموماً، فإن الأحداث الأخيرة، في المنطقة العربية، قد جعلت تلك الراهنية أكثر قوةً ووضوحاً، لا سيما مع الشروخ السياسية والثقافية المتزايدة، ضمن الثقافات العربية الإسلامية والغربية الأوروبية والأمريكية، وفي ما بين تلك الثقافات.

وربما يمكن الانطلاق، في هذا الخصوص، من النمطين المثاليين اللذين قدمهما روسو عن الإنسان في «الحالة الطبيعية قبل-الاجتماعية»، والإنسان في «الحالة الاجتماعية بعد-الطبيعية». ووفقاً لهذين النمطين المتخيلين، وللصيرورة التاريخية المتخيلة لهما، كان الإنسان في حالته الطبيعيّة قبل-الاجتماعيّة وحيداً وخيراً وسعيداً، لكنّ اضطراره إلى أن يصبح إنساناً اجتماعياً أدّى إلى تغييراتٍ كبيرةٍ في شخصيّته أو طبيعته، حيث أصبح شريراً وتعيساً في حياته، بسبب تبعيّة المفردة وغير المتوازنة للآخرين، وحاجته المَرْضِيّة الملتهبة إلى نيل اعتراف الآخرين به. والحلّ لهذا الواقع «المَرْضِيّ» المزري يكمن في توفير الظروف الاجتماعيّة-الاقتصاديّة-السياسيّة-التربويّة الملائمة التي تمنع التهاب أو مرض الحاجة الطبيعيّة-الاجتماعيّة إلى الاعتراف أو الرغبة فيه، وتسمح بقيام المجتمع العادل الذي ينال فيه كلُّ فردٍ الاعتراف الذي يستحقّه. ولإيجاد ذلك التوازن في الرغبة في الاعتراف، ينبغي اتخاذٍ موقفٍ نقديّ، على الطريقة الكانطية: إبراز مشروعية وأنطولوجية الرغبة في الاعتراف وإيجابياتها، من جهةٍ، وحدود تلك الرغبة، وسلبياتها، وممكنات تطرفها، وأسباب ذلك، وأشكاله، والنتائج المترتبة عليه، من جهةٍ أخرى.

## الفصل الثالث

### (فلسفة) الاعتراف

### في العالم (العربي) المعاصر<sup>(1)</sup>

د. حسام الدين درويش - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

في ظلّ التحديات والصراعات التي تعيشها الأمة العربية، تأتي أطروحتك حول فلسفة الاعتراف، لتسلط الضوء على واقع العلاقات الاجتماعية، والحاجة الملحة للتعامل معها. دكتور حسام الدين درويش، ما الاعتراف الذي ينبغي أن نسعى إليه في العالم العربي؟ وانطلاقاً من تشديد أكسيل هونيت على دور الاعتراف في بناء مجتمع متوازن وعادل، كيف يمكن أن يسهم ذلك الاعتراف في تعزيز التواصل الاجتماعي والاستقرار السياسي والقانوني؟

---

(1) جرى الحوار عبر المراسلة الكتابية، ونُشر في موقع مؤمنون بلا حدود، في 29 آذار/ مارس 2025، وهو موجودٌ على الرابط التالي:  
حوار-مؤسسة-مؤمنون-بلا- <https://www.mominoun.com/articles/>  
حدود-مع-د-حسام-الدين-درويش-9092

### د. حسام الدين درويش:

الاعتراف الذي ينبغي أن نسعى إليه في الوطن العربي متعدد المعاني والأنواع والمستويات.

نحن بحاجة ماسة إلى الاعتراف الليبرالي، بالدرجة الأولى: الاعتراف بالفرد، كل فرد، بوصفه فرداً، بغض النظر عن أي نسب جماعتي لا إرادي، أو انتساب فردي طوعي، وبغض النظر عن مدى غناه أو فقره، ومدى تعلمه أو عدم تعلمه، ومدى معرفته أو جهله، ومدى نجاحه أو فشله، ومدى «جماله» أو «قبحه». ففي الثقافة العربية، وفي المجال السياسي والاجتماعي، على حد سواء، ما زال الخطاب أو التوجه الجماعتي أو الجمعي هو المهيمن، مقارنةً بالخطاب أو التوجه الليبرالي. وما زالت الأولوية معطاةً للجماعة أو المجتمع أو الوطن أو الأمة أو العائلة أو القبيلة... إلخ، على حساب الأفراد. وما زال التراتب المبدئي بين الأفراد هو السائد، مع إنكار حالة المساواة الأخلاقية المبدئية بينهم، في كل الكيانات الجمعية أو المجتمعية أو الجماعية المذكورة. فإذا أخذنا الأسرة أو العائلة، على سبيل المثال، نجد أنه يوجد، غالباً، تفاوت غير منصف، بين الرجل والمرأة، وإنكاراً لبعض الحقوق الأولية للطفل. فلأسباب اجتماعية دينية أو تدينية، لا تتمتع المرأة، غالباً، بمكانة مساوية للرجل، وقد يصل الأمر إلى حد حرمانها من الاستقلال الذاتي وحقوقها الأولية في العمل والحركة والتعلم وحرياتها في اختيار ما يناسبها، بعيداً عن وصاية الآخرين عليها

...إلخ. وكذلك الحال بالنسبة إلى الطفل الذي قد يتعرض إلى أنواع كثيرة وكبيرة من الحرمان وإنكار الحقوق، وعدّه نظرياً، والتعامل معه، عملياً، على أنه مجرد كائن ثانوي ملحق بالأسرة، ولا حاجة إلى أخذه في الحسبان عند التخطيط لأي شيء، سواء أكان ذلك مكان السكن أو العلاقات الاجتماعية أو الرحلات والزيارات والاستقبالات... إلخ. ثمة شيء من الاحتقار في العلاقة المعيارية التراتبية داخل الأسرة وخارجها. والعلاقة بين الداخل والخارج المذكورين وثيقة وسببية، أيضاً. فتعرض الإنسان، راشداً كان أم طفلاً، للإهانة أو الاحتقار أو التهميش أو العنف، في المجال العام، في المدرسة أو الجامعة، في مكان العمل أو مكان اللهو والتسلية، في الشارع أو في مؤسسات الدولة الأمنية أو حتى الخدمية، كل ذلك يترك أثره العميق في الفرد، وفي سلوكه داخل الأسرة، وفي علاقاتها مع أفرادها. وبالتأكيد، تترك العلاقات داخل الأسرة أثرها القوي والعميق في سلوك أفرادها خارجها. ولعل أكثر ما نفتقده، في هذا الخصوص، هو مفهوم الكرامة الإنسانية التي ينبغي عدم المساس بها، في كل الأحوال والظروف، وفي خصوص كل الأفراد، دون قيد أو شرط.

الاعتراف بالكرامة الإنسانية، بوصفها القيمة الأساسية والأولية، وليس بالشرف المرتبط بالجسد أو النسب، أمرٌ أساسيٌّ وضروريٌّ تحتاج إليه الدول والمجتمعات العربية والإسلامية احتياجاً قوياً وملحاً. ويتضمن ذلك الاعتراف الإقرار، المبدئي

والمطلق أو غير المشروط، بأن كل فرد له قيمة أخلاقية أولية غير مشروطة، ومساوية لقيمة أي فرد آخر. هذه الرؤية المساواتية مرتبطة بأخلاقيات الحداثة ومميزة لها. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفهم لماذا كان الاعتراف حاضراً، دائماً، وفي كل زمان ومكان، حضوراً نظرياً وعملياً، من دون أن يتحول إلى نظرية واضحة المعالم، أو فلسفة مكتملة الأركان. وقد شدّد على هذا المنظور المساواتي والحداثي كل فلاسفة الاعتراف المعاصرين، وفي مقدمتهم تشارلز تايلور وأكسيل هونيت. وانطلاقاً من ذلك المنظور، رأى هونيت، بالاستناد إلى هيغل خصوصاً، أن كل فرد له الحق الأخلاقي المبدئي في الحب والتقدير والاحترام.

ففي خصوص الحب، بوصفه عاطفةً ومعاملةً وعلاقةً، الإنسان بحاجة إليه، منذ ولادته، وربما قبل ذلك، وحتى مماته، بل إلى ما بعد ذلك أيضاً. وليس مبالغة القول إن الحب هو أساس الكينونة، كينونة الكائنات الحية، على الأقل. فعلى سبيل المثال، لولا الحب الذي يتجسد في العناية والرعاية المتبادلة بين الوالدين وأطفالهما، لانقرضت الكائنات الحية، الإنسانية منها والحيوانية، أيضاً. والإنسان بحاجة إلى الحب، ليس لأغراض الرعاية المادية (فحسب)، بل لأغراض معنوية، (أيضاً)، لا تقل عنها أهمية، بل تفوقها أهميةً في كثير من الأحوال. والإنسان ليس بحاجة إلى أن يتلقى الحب، ويكون موضوعاً له فقط، بل هو بحاجة إلى أن يكون ذاتاً فاعلاً له، ومنفعلاً به، في الوقت نفسه. وانطلاقاً من ذلك،

يمكن استكمال قول المسيح «ليس بالخبر وحده يحيا الإنسان...»، بالقول «بل بالحب أيضاً وخصوصاً». والحب الذي يحتاجه الإنسان ليس خاصاً بمرحلةٍ عمريةٍ، ولا رهين توجهٍ فكريٍّ، أو وضعٍ اقتصاديٍّ، أو مزاجٍ نفسيٍّ، أو مكانةٍ اجتماعيةٍ، بل هو محايثٌ لوجود الإنسان، كل إنسانٍ، بوصفه إنساناً. وأتفق، هنا، مع بورديو في أن علاقات الحب، بوصفها تمثل أحد أشكال الاعتراف، يمكن أن تجسّد، في العلاقة بين الرجل والمرأة، الترياق أو العلاج للهيمنة الذكورية القائمة، غالباً، في هذه العلاقة. ففي علاقات الحب والصدقة، ثمة ما يهيمن غير الهيمنة الذكورية، وعلى تلك الهيمنة الذكورية أيضاً، و«ثمّة اعترافٌ متبادلٌ، بعيداً عن حالة الصراع أو النزاع مع الآخر، وتبادل التبريرات للوجود ولمبررات الوجود، وشهاداتٌ متبادلةٌ عن الثقة».

إذا كان الاعتراف، بوصفه حبّاً، يتعلّق بالعلاقات العاطفية المرتبطة بالعائلة والأصدقاء والأشخاص المقربين عموماً، والمجال الخاص تحديداً، فإن التقدير والاحترام يتعلّقان بالوضع والعلاقات في المجال العام، بالدرجة الأولى. ولا يمكن الركون إلى الأخلاق (المحضة)، لضبط العلاقات عموماً، وتلك الموجودة في المجال العام خصوصاً، فنحن بحاجةٍ إلى قواعد وقوانين وتشريعات ومؤسسات لتنظيم تلك العلاقات وضبطها وفق الرؤية الأخلاقية الإنسانية المنصفة، العامة والمجتمعية، في الوقت نفسه. وفي حال توفر الضوابط المذكورة، يمكن للاعتراف، بالتأكيد، أن يسهم في

تعزيز التواصل الاجتماعي والاستقرار السياسي والقانوني. ويمكن الحديث، على سبيل المثال، عن التقدير، في مجال العمل والاقتصاد، وعن الاحترام، في مجال السياسة والقانون، لإبراز مدى أهمية الاعتراف، في المجال العام، عموماً، وفي المجال الاقتصادي والسياسي، خصوصاً.

ففي خصوص التقدير، يمكن القول إنه حتى أكثر المساواتين تطرفاً يدركون أن المساواة في التقدير بين المختلفين في القدرات والمهارات والإنتاج ليس منصفاً. فإضافةً إلى مبدأ «لكلِّ حسب حاجته» الذي يبيِّن معقولية ضرورة وجود حدٍّ أدنى للأجور، على سبيل المثال، ينبغي للاعتراف، بوصفه تقديراً، أن يراعي التمايز بين البشر، فيأخذ في الحسبان أن يكون «لكلِّ حسب عمله أو جدارته»، أيضاً. ففي مثل هذه السياقات، يمكن للمساواة أن تكون ظلماً، ويمكن لعدم المساواة أن يكون عدلاً وإنصافاً.

وفي العودة إلى سؤالك، يمكن القول إن الظلم لا يسهم إيجاباً، لا في التواصل الاجتماعي (وغير الاجتماعي)، ولا في الاستقرار السياسي والقانوني (أو غيرهما من أنواع الاستقرار). وبكلماتٍ أخرى، يسهم الاعتراف، بوصفه تقديراً عادلاً منصفاً، في تعزيز التواصل الاجتماعي والاستقرار السياسي والقانوني، من خلال شعور كل فردٍ بأنه ينال، ليس فقط ما يحتاجه، وإنما ما يستحقه أيضاً. ويسهم ذلك التنافس المنضبط بضوابط عادلةٍ ومنصفةٍ من التقدير والاعتراف في ازدهارٍ اقتصاديٍّ وسياسيٍّ واجتماعيٍّ؛

لأنه يوفر الأساس الموضوعي لبعث الآمال، وتكوين الطموحات، ودفع الأفراد إلى الإبداع وتقديم ما هو الأفضل قدر المستطاع. وكما هو واضح، يرتبط الاعتراف بوصفه تقديراً، في المجال الاقتصادي، بالاعتراف، بوصفه احتراماً، في المجال القانوني والسياسي. فالاعتراف، في المجال السياسي، لا يحصل تلقائياً، ووفقاً لعلاقات السوق (فقط)، بل يتطلب، أساساً، ضبطاً سياسياً وأخلاقياً وقانونياً، يتمثل، مثلاً وخصوصاً، في المساواة المبدئية، الأخلاقية والقانونية والسياسية، بين المواطنين - كل المواطنين، فرداً فرداً - بغض النظر عن أيّ اختلافٍ في ما بينهم، من حيث الانتماء الديني أو الطبقي أو السياسي أو الطائفي أو المناطقي أو الإثني أو الجنسي... إلخ.

هذه الأساس الفردي ليس فردانياً مضاداً للجماعية، لكنه يوفر أساساً مناسباً يمكن للتوجهات الجماعية المدنية أو حتى للتوجهات الجماعية العضوية أو الاهلية أن تتأسس عليه، من دون أن يكون هو متأسساً عليها أو مشروطاً بها. والتخاطب والتواصل والاعتراف المتبادل بين الأفراد، بوصفهم أفراداً - وليس بوصفهم ممثلين لهذه الجماعة أو تلك أو معبرين عنها - يسهم، بالتأكيد، في تعزيز التواصل والاستقرار الاجتماعي والسياسي والقانوني.

#### د. ميادة كيالي:

برأيك، هل يعدّ الاعتراف عنصراً أساسياً في الوعي الذاتي؟ وهل يمكن للأشخاص، من خلال الاعتراف الاجتماعي، أن يبنوا

علاقةً إيجابيةً مع أنفسهم تعزز ثقتهم الذاتية وتسمح لهم بإظهار قدراتهم؟

د. حسام الدين درويش:

الاعتراف عنصرٌ أساسيٌّ في الوعي الذاتي، بثلاثة معانٍ، أو من ثلاث زوايا متميزةٍ ومتداخلةٍ ومتكاملةٍ، في الوقت نفسه: زاويةٌ أنطولوجيةٌ/ وجوديةٌ، وزاويةٌ معرفيةٌ، وزاويةٌ أخلاقيةٌ واجتماعيةٌ ونفسيةٌ.

فمن الناحية الانطولوجية/ الوجودية لا تكون الذات (ذاتاً) إلا من خلال كونها (في علاقةٍ) بينذاتيةٍ. فوجود الذات معتمداً على وجود الذوات الأخرى، منذ الولادة، كما أن إدراك الذات لذاتها لا يتم إلا من خلال إدراكها لعلاقتها بالذوات الأخرى، وهذا هو أساس ما يسمى بأنطولوجيا الاعتراف (الهيغلية). ومن الواضح الصلة بين هذه الناحية الانطولوجية للاعتراف والناحية المعرفية منه. ويمكن توضيح الناحية الأخيرة من خلال اللجوء إلى نيتشه ودلتاي خصوصاً وتحديداً. فنيتشه كان من الفلاسفة الذي أشاروا إلى المفارقة الكامنة في معرفة الذات لذاتها. فعلى العكس من الرأي الشائع بأن الإنسان/ الفرد هو أعرف من الآخرين بذاته، فإن نيتشه رأى أن قرب الإنسان من نفسه كبيرٌ إلى درجةٍ تعيق معرفته لنفسه. ويشبه ذلك، إلى حدٍ كبيرٍ، حاجة العين إلى مسافةٍ فاصلةٍ بينها وبين موضوعٍ ما، لتكون قادرةً على رؤيته. وقد رأى دلتاي، بدوره، عدم إمكانية معرفة الذات لذاتها، مباشرةً، ورأى ضرورة أن تمر معرفة

الإنسان بذاته عبر معرفته بالآخرين وبالنتائج الموضوعية للإنسان، أو لتموضع الإنسان في النصوص والنتائج الفنية والأدبية والفكرية... إلخ. وقد تبنى ريكور، لاحقاً، تلك الرؤية، وذهب إلى حد الحديث عن «الذات عينها كآخر»، في كتابه المعنون بذلك التعبير. ورأى ريكور أن فهمنا للآخر، وللعوالم التي تتضمنها النصوص التي عبر فيها ذلك الآخر عن نفسه، هو الوسيلة الأفضل، أو بالأحرى الوحيدة، لفهم الإنسان لنفسه، في الحضارات/ الثقافات، الكتابية على الأقل.

وتبدو الناحية الأخلاقية، ببعديها الاجتماعي والأخلاقي، بارزة وواضحة، في كتابات روسو وهونيت خصوصاً. فروسو أظهر الأهمية الكبيرة لرؤية الآخر في النظرة المعيارية للذات لذاتها، وبين ذلك، بطريقة عملية وطريفة، في كتبه «الاعترافية»: «الاعترافات»، و«روسو، قاضي جان جاك. حوارات»، و«أحلام يقظة جوالٍ مُنفردٍ/ هواجس المتنزه المنفرد بنفسه». فالاعترافات، التي تعني، في ما تعنيه، البوح والإقرار بالذنوب والأخطاء، وظَّفها روسو للحصول على اعتراف الآخرين به؛ أي على احترامهم وتقديرهم وحبهم، وهو ما كان يتوق إليه بشدة، كما ظهر في كتاباته وتنظيراته، وفي حياته وممارساته العملية. أما هونيت، فقد أبرز، بوضوح، الأبعاد الأخلاقية/ الاجتماعية النفسية للاعتراف الاجتماعي، والتأثير القوي لذلك الاعتراف في علاقة الذات مع ذاتها. فعلى سبيل المثال، أبرز هونيت، من ناحية أولى، الدور

الإيجابي للعلاقات العاطفية المتجسدة في علاقات الحب والصدقة، وما يشابهها أو يقاربها من علاقات، في بناء ثقة الإنسان بذاته. وأبرز، من ناحية ثانية، الدور الإيجابي لتوفير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمدنية في شعور الإنسان بالاحترام لذاته وممارسته لذلك الشعور/ الاحترام؛ وأظهر، من ناحية ثالثة، الدور الإيجابي لحصول الإنسان على التقدير الاجتماعي المنصف، ولاندماجه الاجتماعي في محيطه، في تقدير الإنسان لذاته. في المقابل، أبرز هونيت الدور السلبي لعمليات الإنكار والازدراء والاحتقار ورفض الاعتراف، في المجالات العاطفية والجسدية والاجتماعية والسياسية والقانونية، في تقويض ثقة الإنسان بذاته، وصولاً إلى الإماتة النفسية، العاطفية والجسدية، والإماتة الاجتماعية، والإماتة الأخلاقية.

ويمكن اختصار العلاقة الجدلية بين الاعتراف الاجتماعي، من جهة، والثقة الذاتية وازدهار الذات ونمو قدراتها وظهورها، من جهة أخرى، بالمعادلة التالية: ثمة تناسب طردي بين قدرة الذات على النمو والتطور والازدهار وحصولها المنصف والمتوازن على الاعتراف الاجتماعي، بما يفضي إلى جعلها محصنة، إلى درجة أو لأخرى، من أن تكون معتمدة، اعتماداً كاملاً أو مفرطاً، على ذلك الاعتراف في خصوص ثقة الذات بنفسها أو تقديرها واحترامها لها.

#### د. ميادة كيالي:

ما الأهداف والرسائل الرئيسة التي تتطلع إلى توصيلها، من

خلال كتابك «في فلسفة الاعتراف وسياسة الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»؟

د. حسام الدين درويش:

يمكن النظر إلى الأطروحات الأساسية التي يتضمنها الكتاب على أنها الأهداف الرئيسة التي أردت تحقيقها، والرسائل الأبرز التي أردت إرسالها أو إيصالها من خلاله. وسأوجز، في ما يلي، بعض تلك الأطروحات/ الرسائل.

الأطروحة/ الرسالة الأولى التي يتبناها هذا الكتاب تتمثل في القول بالارتباط الوثيق بين الاعتراف والعدالة، والحاجة الماسة، في عالمنا (العربي) المعاصر، إلى تجسيد هذا الارتباط في ممارساتٍ وقيمٍ وأفكارٍ ومؤسساتٍ وقوانينٍ وأخلاقياتٍ. فثمة جانبان، نظريٌّ وعمليٌّ، انشغل الكتاب بهما: جانبٌ نظريٌّ يتعلق بالترابط بين مفهومي الاعتراف والعدالة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، وجانبٌ عمليٌّ يتعلق بإظهار الافتقاد الفعلي إلى الترابط المذكور، في الكثير من السياقات والمجالات المعاصرة عموماً، والعربية منها خصوصاً. فالكتاب يحتاج بوجود إيجابياتٍ، كثيرةٍ وكبيرةٍ، في الترابط الوثيق بين نظريات العدالة والاعتراف، في الفلسفات السياسية والأخلاقية والاجتماعية المعاصرة، وبأن هذا الترابط يسهم في إغناء أو اغتناء كلا الطرفين. فمن ناحيةٍ أولى، تعد رؤية «العدالة بوصفها اعترافاً» (إحدى) أبرز الرؤى التي قدمتها نظريات العدالة، في العقود الأربعة الأخيرة،

بعد رؤية «العدالة هي إنصاف»، التي بدأ جون رولز بطرحها، منذ سبعينيات القرن الماضي. في المقابل، إن ربط فلسفة الاعتراف بنظريات العدالة ساعد على التخفيف من «نفسانية» فلسفة الاعتراف، ومن ميتافيزيقية وتجريدية بعض مضامينها، وعلى إكساب هذه المضامين بعداً أكثر وضوحاً وتحديداً، وأقدر على الدخول في نقاشات الفلسفات السياسية والأخلاقية والاجتماعية المعاصرة. وباختصار، سعى الكتاب إلى إظهار إسهام أطروحة «العدالة هي اعتراف» في إغناء وتطوير وتعميق كل من نظريات العدالة والاعتراف، في الفلسفة المعاصرة، على حدٍ سواء.

**الأطروحة/ الرسالة الثانية** تتمثل في القول بوجود التحفظ والحذر النقدي الشديد تجاه الربط الوثيق، القائم أحياناً فعلياً، أو الممكن دائماً نظرياً، من حيث المبدأ، بين نظريتي/ مفهومي الاعتراف/ العدالة وسياسات الهوية. وقد ظهر هذا الربط، بالفعل، منذ ثمانينيات القرن الماضي، لكنه تسارع، في العقدين الأخيرين، وبلغ درجةً عاليةً، وغير مسبوقٍ، في السنوات القليلة الأخيرة. فالحضور القوي لسياسات الهوية في فلسفة الاعتراف يخلق صراعاتٍ زائفةً أو سلبيةً بين هوياتٍ ثانويةٍ، وبترافق ذلك مع الإسهام في التعمية على «الصراعات الأساسية»، وعلى «حقيقة» أن المسألة تتعلق، أو ينبغي أن تتعلق، بالحقوق الإنسانية عموماً، أكثر من، تعلقها بالهويات الثانوية أو المحلية. وعلى هذا الأساس، يحتاج الكتاب بضرورة فصل فلسفة/ سياسة الاعتراف عن سياسة

الهوية، فصلاً كاملاً أو شبه كامل، وبضرورة ربطها بحقوق الإنسان، ومكانته القانونية والأخلاقية في المجتمع، بغض النظر، جزئياً ونسبياً، على الأقل، عن هويته الفعلية أو المزعومة.

**الأطروحة/ الرسالة الثالثة** تتعلق بالموقف الفلسفي/ السياسي الذي يتبناه الكتاب: موقف الليبرالية المساواتية أو المساواتية الليبرالية. وانطلاقاً من هذا الموقف، يشدد الكتاب على أولوية حريات الأفراد وحقوقهم وتلازم ذلك مع مسؤولياتهم، وعلى أن ما ينبغي الاعتراف به هو، بالدرجة الأولى، حقوق الإنسان الفرد، كل فرد، والقواسم المشتركة القائمة و/ أو التي ينبغي إقامتها، بين أفراد الجنس البشري، وهو، من ثم، بالدرجة الثانية، وبناءً على الحقوق الأولى، حقوق الأفراد المنتمين إلى مجتمع أو بلد ما، بوصفهم مواطنين. وعلى أساس الاعتراف بالحقوق المذكورة، وليس بالتضاد معها، يمكن وينبغي لنظريات الاعتراف، من وجهة نظرنا، أن تنتقل إلى المستوى المجتمعي/ الجماعاتي، فتعترف، أو تقول بضرورة الاعتراف بحقوقٍ خاصةٍ لهذه الفئة أو الجماعة المضطهدة/ المهمّشة أو تلك، في سبيل تحقيق المساواة الديمقراطية/ العادلة بين الأفراد والجماعات. فالكتاب يقر بإيجابية «التمييز الإيجابي»، بقدر كونه خطوةً في اتجاه تحقيق تلك المساواة الديمقراطية/ العادلة، لكنه يشدد على سلبية هذا التمييز، بقدر تحوله إلى عقبةٍ في وجه تحقيق هذه المساواة أو إلى مقابلٍ يتناقض أو يتنافى معها.

الأطروحة/ الرسالة الرابعة للكتاب تشدد على أن الليبرالية المساواتية لا تقصي، بالضرورة، الرؤية الجماعية. فمع التسليم بأهمية المضامين التي يقدمها المنظور الجماعي عموماً، وبأهمية هذا المنظور في إطار فلسفة/ سياسة الاعتراف خصوصاً؛ يرى الكتاب أن الاعتراف بالجماعات وحقوقها ومكانتها ينبغي أن يتأسس على الاعتراف بالأفراد وحقوقهم، وليس العكس، كما يحتاج معظم الجماعيتين. فالاعتراف بالاختلاف ينبغي أن يتأسس على الاعتراف بالقواسم المشتركة القائمة بين البشر، وبحقوق كل فردٍ منهم، وفقاً لمنظومة حقوق الإنسان العالمية. وبكلماتٍ أخرى، ينبغي للاعتراف بانتماء الإنسان، إلى هذه الجماعة أو تلك، أن يتأسس على كون الإنسان، من جهةٍ أولى، فرداً، يختلف عن غيره من الأفراد، على الرغم من القواسم الإنسانية المشتركة القائمة و/ أو التي ينبغي أن تقوم، بينهم، ومن جهةٍ ثانيةٍ، على كونه شخصاً، وما يتضمنه ذلك من الحق في الاحترام، والاعتراف به، بوصفه كائناً حراً وواعياً ومستقلاً. فالهوية الأساسية التي ينبغي للاعتراف أن يقر بها هي الأساس الأخلاقي الإنساني المشترك.

وعلى هذا الأساس المشترك، يمكن وينبغي الاعتراف بالهويات الأخرى التي يحيل عليها الانتماء إلى الجماعات العضوية التقليدية (الجماعات الإثنية أو الدينية أو القومية... إلخ)، والجماعات الأخرى (كالمثليين أو السود أو الإناث، أو الجماعات الأيديولوجية أو السياسية... إلخ). وانطلاقاً من تبني

الكتاب لموقف الليبرالية المساواتية، يتبنى، أيضاً، القول إن الماهية/ الهوية لاحقة على الوجود، وإن الانتماءات القائمة على الإرادة والاختيار والانتساب أكثر أهمية وألويةً من تلك القائمة على الوراثة والقدر والنسب، وإن كل هذه الانتماءات ينبغي أن تتأسس على الانتماء الإنساني المشترك ومنظومة القيم الإنسانية العامة التي ترى أن كرامة الإنسان الفرد، كل إنسان/ فرد، ينبغي ألا تمس، وأن حريته وحقوقه الأساسية هي الأساس الأخلاقي الذي ينبغي السعي للانطلاق منه، والتأسس عليه، وهي الهدف الفعلي/ المثالي الذي ينبغي العمل على تحقيقه، والمحافظة عليه.

وفي المحاجة بأولوية الإنسان الفرد/ الشخص، لا ينطلق الكتاب من موقفٍ/ منظورٍ فكريٍّ، مبدئيٍّ وعمامٍّ، فحسب، بل يأخذ، في الحسبان، السياق العربي الإسلامي المعاصر، أيضاً. فعلى العكس من السياق الغربي، حيث ترسخت قيم الليبرالية ومنظومة حقوق الإنسان الفردية في الدولة والمجتمع، ترسخاً كبيراً عموماً، فإن حضور هذه القيم ضعيفٌ، نسبياً، في الدول والمجتمعات العربية الإسلامية عموماً.

وعلى هذا الأساس، يبين الكتاب أنه، في البلاد/ المجتمعات التي تتبنى في دساتيرها وتشريعاتها وقيمها القانونية/ الأخلاقية الأساسية منظومة حقوق الإنسان الليبرالية الفردية، يمكن للمنظور الجماعاتي أن يتكامل مع المنظور الليبرالي، وأن يقيم معه علاقةً جدليةً بناءةً، تسهم في حماية حقوق الأفراد وحياتهم والقواسم

الإنسانية المشتركة بينهم، مع أخذ اختلافهم وانتماءاتهم الثقافية والجماعية المختلفة، في الحسبان، بدرجة أكبر. في المقابل، إن ضعف حضور منظومة حقوق الإنسان الليبرالية الفردية يمكن أن يجعل حضور الاتجاه الجماعاتي خطراً على حقوق الأفراد وحررياتهم، وعقبة في وجه أي محاولة لحضور هذه الحقوق و/ أو حمايتها والمحافظة عليها.

وانطلاقاً من ذلك الاهتمام الخاص بالسياق العربي/ الإسلامي، تحديداً، تمحورت الأطروحة أو الرسالة الخامسة حول ضرورة الاعتراف بالذات، وبالسلبيات والمشاكل والأزمات المرتبطة بها، مع ضرورة تجنب طرفين متناقضين: الطرف الأول يتمثل في جلد الذات، والإفراط في انتقادها، وتعييرها، والانتقاص منها، واحتقارها، وإنكار الحدود الدنيا من قيمها وقيمتها الذاتية/ الموضوعية؛ والطرف الثاني يتمثل في الإفراط في تمجيد الذات، وتعظيمها، والتعامي عن المشكلات الداخلية التي تعاني منها، والمرتبطة بعوامل داخلية، لا يمكن ردها إلى عوامل خارجية محضة في سياق عمليات تبرئة الذات وتحميل الآخر كامل المسؤولية، وتبني ضمني و/ أو صريح لأيديولوجيا المظلومية ونظريات المؤامرة الكاملة والساذجة.

وفي إطار انتقاد القطب المنتقص من الذات الثقافية العربية، تبني الكتاب أطروحة/ رسالة سادسة مفادها الحذر من تبني رؤية ثقافية تختزل الثقافة في بعد واحد، هو الدين غالباً، وترى فيه أم

المشاكل أو أم الحلول، وتنكر أهمية العوامل الاقتصادية والسياسية، أو تقلل من تأثيرها، وترى فيها نتيجةً أكثر من كونها سبباً. وعلى الرغم من السطحية الشديدة للرؤية الثقافية ولهاشاشتها المعرفية، فقد بيّن الكتاب انتشارها الكبير، في المجال الأكاديمي وخارجه، لدى العرب/ المسلمين وغير العرب/ غير المسلمين، ولدى اليسار واليمين، ولدى الديمقراطيين وغير الديمقراطيين، ولدى المتدينين والعلمانيين... إلخ. وقد حاول الكتاب ان يبيّن أن الحل و/ أو المشكلة لا يكمنان في الثقافة، سواءً أكانت تلك الثقافة دينية/ إسلامية أم علمانية. ولهذا السبب، فإن الدراسة النقدية التي يتضمنها الكتاب للارتباط الوثيق والسلبى لنظرية الاعتراف بسياسات الهوية، تتوازي وتتقاطع مع دراسة نقدية للمقاربة الثقافية التي تقوم على تفسير «كل شيء»، في المجتمع والدولة، بالثقافة السائدة فيهما، مع اختزال هذه الثقافة، في البلاد/ المجتمعات العربية الإسلامية، في الدين (الإسلامي) تحديداً. فالمقاربة الثقافية لا تعترف بالأفراد إلا بوصفهم منتمين إلى ثقافة ما، و/ أو إلى إحدى الجماعات العضوية التي تتضمنها تلك الثقافة. فاختزال المقاربة الثقافية للسياسة والاقتصاد وغيرهما في الثقافة، على الصعيد المعرفي التفسيري، يترافق مع اختزالها الفرد أو رده إلى الجماعة التي ينتمي إليها نسباً، بغض النظر، عموماً، عن موقف الشخص من نسبه، ومدى توافق انتسابه الإرادي مع نسبه غير الإرادي. ففي السياق العربي الإسلامي، لا تعترف

المقاربة الثقافية بالفرد، بوصفه فرداً، وإنما بوصفه متممياً إلى هذه الجماعة العضوية أو تلك (الجماعة الدينية أو الطائفية أو الإثنية أو القبلية... إلخ)، ولا بوصفه شخصاً، يستحق الاحترام القانوني والأخلاقي، ولا بوصفه كائناً مستقلاً وواعياً. كما لا تعترف بجدارته أو باستحقاقه للحريات والحقوق الأساسية، ولا بإمكانية أن يسعى إليها، ويعمل على بناء النظام الديمقراطي. وهكذا تفسر المقاربة الثقافية السياسة بالثقافة، وترى أن الأنظمة الاستبدادية هي نتيجة للثقافة (المتخلفة)، وأن المشكلة الأساسية قائمة في تلك الثقافة، وأن الحل يكمن، تحديداً أو خصوصاً، في إحداث تغيير جذري فيها. ويعارض الكتاب هذه الرؤية الثقافية، في الوصف والتقييم، وفي التشخيص للمشاكل، وفي اقتراح الحلول والمخارج، على حدٍ سواء.

وفي المستوى المنهجي، سعى هذا الكتاب إلى إقامة جدلٍ إيجابيٍّ بين أطرافٍ مختلفةٍ، وفي مجالاتٍ ومستوياتٍ متنوعةٍ. ونعني بالجدل الإيجابي عمليةً توليفيةً أو تركيبيةً تجمع بين طرفين متناقضين أو متضادين، أو أكثر، وتتجاوزهما أو تستوعبهما في تركيبٍ أعلى، بالمعنى الهيجلي للتجاوز.

فإضافةً إلى محاولة إقامة الجدل الإيجابي بين الليبرالية والجماعية، من دون إنكار سلبية ذلك الجدل، في أحيانٍ ليست قليلةً، تضمن الكتاب محاولةً مماثلةً لإظهار العلاقة الجدلية، الإيجابية والسلبية، بين المعرفة والأيدولوجيا. فمن حيث المبدأ،

الجدل بين الليبرالية والجماعية جدلٌ معرفيٌّ، بقدر ما هو جدلٌ معياريٌّ؛ فالعلاقة بين الليبرالية والجماعية ليست مسألةً معرفيةً خالصةً، بل هي مرتبطةٌ، ارتباطاً قوياً ووثيقاً، بالانحيازات والأحكام المعيارية والأيدولوجية. وانطلاقاً من تبني أطروحة أن «المعرفة من دون الأيدولوجيا عمياء»، والأيدولوجيا بدون المعرفة جوفاء» - وهي الأطروحة التي نظرت وأسست لها، في كتابي الأخيرين - قمت بإعلان انحيازاتي الأيدولوجية أو توجهاتي المعيارية المرتبطة بالمسائل المعرفية التي ناقشتها، حيثما كان ذلك مفيداً وضرورياً، وحاولت، في الوقت ذاته، تقديم الأساس المعرفي المتين والمناسب لتلك الانحيازات والتوجهات، وتضمينه محاجاتٍ تسندها وتسوّغها، بالقدر الذي ارتأيت أنه كافٍ. وانطلاقاً من تسليمي بمحايدة المعيارية للأيدولوجي، في مثل هذه السياقات والمواضيع والحقول المعرفية، وإدراكي لإمكانية التأثير السلبي لحضور الأيدولوجي أو المعيارية في البحث أو الميدان المعرفي، حاولت، قدر المستطاع، أن يكون الجدل بين المعرفي والأيدولوجي إيجابياً، بحيث لا يؤثر الأيدولوجي، سلباً، في موضوعية المعرفة، ولا ينكر أو يتجاهل المعرفي البعد المعيارية المحايث له.

وقد ازدادت أهمية إيجابية الجدل المذكور، في نصوص الكتاب، نظراً إلى تنوع هذا النصوص التي تتضمن نصوصاً أكاديميةً تناقش إشكالياتٍ نظريةً، وتتوجه إلى المختصين، بالدرجة الأولى،

ونصوصاً غير أكاديمية تناقش مشاكل عملية، وتتوجّه إلى عموم المهتمين بهذه المسائل في المجال العربي العام. وعلى الرغم من أن المعرفة الأكاديمية تركّز على الوصف والتحليل، مع محاولة تجنب الأبعاد المعيارية والأيدولوجية الحاضرة، بقوة غالباً، في النقاشات المهيمنة في المجال العام، فقد حاولت، في هذا الكتاب، أن أبين أنّ الجدل، الإيجابي أو السلبي، بين المعرفي والمعياري، حاضرٌ، حضوراً قوياً، بين هاتين المعرفتين، وفي كل واحدةٍ منهما على حدةٍ، أيضاً. ويجسّد هذا الكتاب، في هذا الخصوص، مغامرةً ليست مضمونة العواقب؛ لأنه يطمح إلى أن يكون مقروءاً ومفهوماً من قبل المختصين وغير المختصين، ومفيداً لكلا الطرفين، في الوقت نفسه. وسمة المغامرة في هذا الطموح تكمن في أن السعي إلى تحقيق هذا الهدف المزدوج أو هذين الهدفين، معاً، قد يفضي إلى عدم تحقيق أيّ منهما. في المقابل، غالباً ما يفضي التركيز على أحد الطرفين إلى خسارة الطرف الآخر. ولتجنب هذه الخسارة، تضمنت نصوص الكتاب محاولةً للجمع الجدلي بين سمات المجالين المعرفيين والأيدولوجيين المتمايزين. وآخر الأمثلة على الجدل الإيجابي الذي سعى الكتاب إلى تضمينه، في نصوصه، هو ذلك الذي يتعلق بالجدل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. فطبيعة الموضوع سمحت بتناوله من منظوراتٍ معرفيةٍ مختلفةٍ (من الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية) ذات أدواتٍ منهجيةٍ مختلفةٍ (تحليلٌ مفاهيميٌّ، تحليلٌ

نصي، تحليل نفسي، جينالوجيا مفاهيمية أو تاريخ مفاهيمي، دراسة تاريخية، دراسة اجتماعية بنيوية، على سبيل المثال). يضاف إلى ذلك أنني أحاول، في السنوات الأخيرة، أن أجمع، في عملي البحثي والفكري، بين التوجهات الفلسفية وبعض توجهات العلوم الاجتماعية، نظراً إلى عملي في مراكز أبحاث تجمع باحثين وباحثين من فروع معرفية مختلفة، بما يتطلب تبني وتطوير منظورات بين-مناهجية وعبر-مناهجية، أو يشجع على هذا التبني وذلك التطوير. في المقابل، ينبغي التشديد على أن جدل العلاقة، الفعلية العملية أو المبدئية النظرية، بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ليس إيجابياً دائماً، فتلك العلاقة تتخذ، أحياناً، صيغة سلبية يقصي، فيها، كل طرف الطرف الآخر، أو لا يفسح مجالاً (كبيراً) للتفاعل الإيجابي معه.

#### د. ميادة كيالي:

في مقدمة كتابك، ذكرت «ولست أبالغ إذ أقول إن قضية الاعتراف هي القضية الأراس في عالمنا العربي، فأشكال التعصب المتنوعة النافية للآخر، والنابهة للاعتراف بهوية الآخر، فرداً كان أم جماعة، هي أم المشكلات في عالم ما يزال يغذ السير نحو ولادة الإنسان». هل تعتقد أن الفلسفة الغربية والعربية قد أهملت هذه القضية لفترة طويلة؟ وهل تعدّ أطروحة الاعتراف وسيلة أو هدفاً لتجاوز التوترات والتحديات الحالية على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية؟

**د. حسام الدين درويش:**

أشرت، آنفاً، إلى الارتباط الوثيق بين تبلور فكرة الاعتراف في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وتحولها إلى نظرية وفلسفة، من جهة، ومرحلة الحدأة عموماً، والرؤية المساواتية المرتبطة بها خصوصاً، من جهة أخرى. فالأساس المعياري قبل الحدائي لم يتضمن الرؤية المساواتية الحديثة أو الحدائية، بل كان يتضمن، دائماً، تفاوتاً معيارياً أو تقييمياً قوياً وواضحاً، بين البشر: بين الرجل والمرأة، بين صاحب الحسب والنسب وصاحب الحسب والوضع والنسب غير المشرف، بين هذا الشعب أو ذاك، بين أصحاب هذه البشرية أو تلك، بين الخاص والعام... إلخ. ففي خصوص التفاوت الأخير، من المفيد الإشارة إلى أنه على الرغم من الاختلافات، الكثيرة والكبيرة، في العصور الوسطى الإسلامية، بين الفلاسفة والفقهاء، والتي طالت كل المسائل الأساسية تقريباً، فقد كان ثمة توافقاً بين الطرفين على التفاوت في المنزلة أو المكانة والحقوق بين الطرفين، وعلى ضرورة «إلجام العوام عن علم الكلام»، كما قال الغزالي، في كتابه المعروف الذي يحمل ذلك العنوان، ووافقه أو اتفق معه على ذلك ابن رشد، لاحقاً، عندما سعى إلى «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». والأمر ذاته، تقريباً، يمكن قوله في خصوص التوافق بين أفلاطون وأرسطو حول مسألة طبيعية العبودية والتفاوت بين البشر، بين اليونانيين الأحرار وغير اليونانيين/ الآسيويين العبيد أو المؤهلين ليكونوا عبيداً.

وتجدر الإشارة إلى أنني أحاجج، في الكتاب، بأن روسو هو الرائد المؤسس لفلسفة الاعتراف، على الرغم من أنه كان صاحب موقفٍ تمييزيٍّ، بالمعنى السلبي للكلمة، ضد المرأة، وله آراءٌ سلبيةٌ في خصوص طبيعتها وعلاقتها بالرجل، ومكانتهما المتفاوتة، في المجتمع والدولة.

في المرحلة قبل الحداثية لم يكن هناك اعترافٌ أو إقرارٌ بمفهوم الكرامة الإنسانية التي تجعل جميع الناس مستحقين للحب والتقدير والاحترام، بغض النظر عن الاختلاف والتفاوت في ما بينهم، في كثيرٍ من الانتماءات والقدرات والأوضاع... إلخ. وأرى ألا نحاكم العصور التاريخية السابقة بمعايير معاصرةٍ غريبةٍ وخارجةٍ عنها. وعلى هذا الأساس، يبدو مفهوماً ومعقولاً عدم تبلور نظريةٍ أو فلسفةٍ للاعتراف تقرّ بمفهوم الكرامة الإنسانية المحايثة لكل فرد، والمتساوية بين جميع الأفراد، قبل العصر الحديث. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنه، في المرحلة قبل الحداثية، لم يكن في مقدور فكرة الاعتراف أن تكون حاضرةً، بوصفها نظريةً أو فلسفةً، لا في الفلسفة الغربية ولا في الفلسفة العربية. وإذا كان هناك تأخرٌ في الاهتمام المكثف بهذه الفكرة، وبما يرتبط بها من أفكار وقيم، في هذا السياق أو ذلك، فإن ذلك التأخر مرتبطٌ عضويًا، غالباً، بمدى (التأخر) في تبني الأساس المعياري المساواتي للحداثة، وتطبيقه عملياً، في القانون والسياسة والتعليم والاقتصاد... إلخ. وفي كل الأحوال، أصبح الأساس المعياري المذكور حاضراً، بقوة

كبيرة، في الفلسفة الغربية والعربية، على حدّ سواء. والمشكلة ليست في حضوره أو عدم حضوره، في الفلسفة أو الفكر عموماً، وإنما في مدى مقاومة البنى السياسية والاجتماعية لذلك الحضور، ورفضها له، في كثيرٍ من السياقات.

وفي إجابة مباشرة وصريحة عن سؤالك حول كون أطروحة الاعتراف وسيلةً أو هدفاً لتجاوز التوترات والتحديات الحالية على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، إجابتي، باختصارٍ وثقة، هي بالإيجاب. فقد وُقِّرت نظريات الاعتراف الأسس المعيارية الضرورية أو المناسبة والمفيدة لتشخيص حالات الظلم، ولانتقادها، ولتوضيح ما يجب أن تكون عليه الأمور، من منظورٍ معياريٍّ مناسبٍ. ومن الميزات التي يحظى بها ذلك التناول للعدالة، من منظور فكرة/ قيمة أو فلسفة الاعتراف، عموم ذلك المنظور وشموليته. فهو لا يقتصر على الجانب الاقتصادي و/ أو السياسي، كما هو السائد، عموماً، في نظريات العدالة، بل يمتد ويتوسّع، ليتناول الجانب النفسي والعاطفي، ويشمل العلاقات الأسرية وعلاقات الصداقة والحب عموماً. ويمكن لنظرية أو فلسفة الاعتراف أن تنطلق من صياغة النماذج الأساسية للاعتراف، كما فعل، على سبيل المثال، أكسيل هونيت في كتابه «الصراع من أجل الاعتراف: النماذج الأخلاقية للمآزم الاجتماعية»، كما يمكنها أن تنطلق من توصيف حالات الظلم المتجسدة في الواقع، والتنظير لها، كما فعل، على سبيل المثال، إيمانويل رينو في كتاب «نظرية

الاعتراف وتجارب الظلم الاجتماعي». وبالتأكيد، يمكن لهاتين المقاربتين أن تتكاملا - وهما متكاملتان، فعلاً - على الرغم من الاختلاف أو التناقض بينهما في نقطة الانطلاق، وبسبب ذلك الاختلاف أو التناقض، أيضاً.

#### د. ميادة كيالي:

يشير مصطلح الجندر إلى التوقعات الاجتماعية المتعلقة بأدوار الأشخاص استناداً إلى جنسهم. هل تعتقد أن أطروحة الاعتراف تعزز هذه الأدوار التقليدية، لا سيما إذا انطلقنا من فرضية تقول إن البشر يعيشون عيشاً يولد الاعتراف والاختلاف؟

#### د. حسام الدين درويش:

كانت فلسفة الاعتراف، وما زالت، سنداَ نظرياً وفلسفياً قوياً للحركة النسوية المعاصرة، بموجاتها المتلاحقة وتوجهاتها المختلفة. فمن ناحية أولى، تؤكد الأطروحة الأساسية لفلسفة الاعتراف، والقائلة إنَّ اعتراف الآخرين بي، ونظرتهم إلي، يسهمان إسهاماً كبيراً ومؤثراً في صياغة علاقتي مع ذاتي ومع الآخرين، ما تؤكد الرؤية النسوية من خلال مفهوم الجندر/ النوع الاجتماعي المتميز عن مفهوم الجنس. فمن كلا المنظورين، تتحدد هوية الشخص، ورؤيته لنفسه، وتفاعله معها، من خلال رؤية الآخرين له، وتفاعلهم معه، بالدرجة الأولى. ويمكن لفلسفة الاعتراف أن تكون أساساً نظرياً مناسباً لتوجيهين متميزين في الحركة أو المقاربة النسوية: التوجه المساواتي، والتوجه

الاختلافي. فالتوجه الأول كان سائداً في المراحل الأولى من الحركة النسوية وموجاتها، وكان يهدف إلى نيل المرأة الحقوق ذاتها التي يملكها الرجل، ولهذا كان يشدد على التشابه والمساواة بين الرجل والمرأة. أما التوجه الثاني الذي أصبح حاضراً أكثر فأكثر في الحركة والمقاربة النسوية (الغربية) المعاصرة، فيرى أن العدالة تتطلب مراعاة الاختلافات بين الرجل والمرأة، في فهمهما، والتعامل معهما. وعلى الرغم من الأساس المساواتي القوي الذي تتضمنه فلسفة الاعتراف، والنماذج المعيارية الأساسية التي قدمها هونيت، على سبيل المثال، فإن الفلسفة والنماذج المذكورة تتضمن إقراراً بوجود اختلافات وتميزات بين البشر، وتشديداً على ضرورة أخذ ذلك في الحسبان في العلاقات الاعترافية العادلة والمنصفة. فإذا كانت فكرة المساواة تطغى على الاعتراف في المجال السياسي والقانوني، وبدرجة أقل في المجال العاطفي العائلي، فإن حضورها يكون ضعيفاً في مجال العلاقات التي تتطلب تبايناً في التقدير، وفقاً لتنوع النتائج، والاختلافات الموجودة فيما بينها، كيفاً وكمّاً.

فمن حيث المبدأ، يمكن للاعتراف أن يسهم في زيادة تنميط المرأة والرجل، وتعميق هوة الاختلافات، الفعلية أو المزعومة، بينهما، لكن يمكنه، أيضاً خلق صور نمطية تشدد على التشابه بين الطرفين، وعلى ثانوية الاختلافات القائمة بينهما. وتحقيق التوازن بين التوجهين المساواتي والاختلافي، في فلسفة الاعتراف عموماً،

وللمقاربة أو الحركة النسوية خصوصاً، أمرٌ ضروريٌّ، بالتأكيد، لكنه لمَّا يتحقق بعد، تحققاً مهيمناً ومقنعاً، على نطاقٍ واسعٍ، وما زال الجدال، في خصوصه، قائماً، في الفلسفة المعاصرة، وفي المجال الثقافي والسياسي العام، عموماً.

#### د. ميادة كيالي:

في عام 1949، قالت الفيلسوفة سيمون دي بوفوار، في كتابها «الجنس الآخر»: «لا يولد المرء امرأة، بل يصير كذلك». هذا التصريح أحدث زلزالاً فكرياً، وأعطى مفهوم الجندر منحىً جديداً، ولا سيما لدى النسويات. بناءً على تعليقاتك، في نهاية الكتاب، حول الجدل المحيط بمفهوم الجندر، كيف تنظر إلى هذا الطرح؟ وما تقييمك للجوانب الإيجابية والسلبية المرتبطة به؟

#### د. حسام الدين درويش:

أتفق جداً مع رؤية دي بوفوار، وأرى أنها محققةٌ في قولها هذا، وفقاً لفهمي له. ووفقاً لذلك الفهم، الصورة المتبناة لماهية المرأة، ولما ينبغي عليها أن تكونه، من حيث الشكل والمضمون، من حيث القول والفعل، من حيث الفكر والعاطفة، من حيث العمل والهواية... إلخ، هي صورةٌ مبنيةٌ اجتماعياً، بامتياز، وليست، أساساً، حصيلةً طبيعيةً أو قدرٍ منفصلٍ عن إرادة البشر ومعارفهم وتوجهاتهم الأيديولوجية. والتأطير التنميطي والاختزالي الأحادي للمرأة (وللرجل) أمرٌ معروفٌ، ولا يمكن إنكاره، لكن ما يشير إليه قول دي بوفوار، ويتجسّد في الواقع، يذهب إلى أبعد

ذلك بكثير، ويبين التأثير العميق لهذا التأطير والتنميط، حيث يمكن القول إن (صورة) المرأة هي حصيلة الثقافة أكثر منها تعبيراً عن طبيعة موجودة مسبقاً. والمفارقة الطريفة والمؤلمة أن الكثير مما يُزعم أنه طبيعي هو ثقافي أو مصطنع، وفقاً لتعبير المفكر السوري ماهر مسعود، في كتابه الأخير «أفول النخبة». ونحن نتذكر أنه، منذ سنوات قليلة، فقط، كان هناك من يزعم أن طبيعة المرأة (النفسية و/ أو العضوية) تجعلها غير مؤهلة للقيادة عموماً، ومن ضمن ذلك قيادة السيارة. وكانت هذه المزاعم تحاول اختلاق تبرير وضع لا يُسمح فيه، فعلاً، بقيادة المرأة للسيارة. لكن «زمان أول تحوّل»، وأصبحت المرأة تقود، ليس السيارة والطائرة فقط، بل تقود معظم الرجال الذين كان يطلقون تلك المزاعم، بغض النظر عن مدى (عدم) اعتقادهم بصحتها.

ما أتخفظ عليه في بعض الأطروحات التي تدّعي الاستناد إلى قول دي بوفوار المذكور، والرؤية التي تتضمنها عموماً، هو الفصل بين الجندر والجنس، فصلاً كاملاً، حيث يكون تحديد جنس الشخص أمراً عائداً إلى الشخص ذاته فقط، بغض النظر عن تكوينه الفيزيولوجي والبيولوجي. هذا التحوّل الكامل من الموضوعية المزعومة إلى الذاتية الخالصة جسّد انتقالاً من طرفٍ إلى طرفٍ نقيض؛ أي من تطرفٍ إلى تطرفٍ. وأرى أن نقد المزاعم بطبيعية الكثير من التنميطات والتأطيرات التي تعكس التقييدات الاجتماعية السياقية والمصطنعة ينبغي ألا يفضي إلى نفي كاملٍ أو مطلقٍ لوجود

أساسٍ طبيعيٍّ للتمايز بين المرأة والرجل. فللبولوجيا والفيزيولوجيا والكيمياء والهرمونات قولٌ مهمٌّ، في هذا الخصوص. والتعامل الأمثل مع هذين القطبين المتطرفين يتم من خلال تفكيك المثوية التي يكوّنان قطبيها، مع محاولة إقامة جدلٍ إيجابيٍّ بين الطرفين، يقوم على استيعاب كل طرفٍ، وتجاوزه، وإلغاء معقولية القول بأحاديته الإقصائية غير الجدلية.

الاعتراف بالمرأة وحقوقها وحرّياتها على أساس مساواتها الأخلاقية والقانونية والسياسية المبدئية والكاملة مع الرجل، وإزالة كل أنواع التمييز ضدها، أمرٌ ضروريٌّ كل الضرورة، وملحٌ كل الإلحاح، ويمكن اعتباره المعيار الأول أو أحد أهم المعايير التي يمكن من خلالها استكشاف مدى (لا-)إنسانية أو (لا-)أخلاقية المجتمع أو الكيان السياسي المعني بذلك. وإن ربط مسألة الاعتراف بمسألة الهويات، خصوصاً أو تحديداً، أمرٌ له بعض المسوغات، لكنه يتضمن الكثير من الإشكاليات، ويثير الكثير من التحفظات المحقّقة (وغير المحقّقة). وفي كتابي «في فلسفة الاعتراف...»، قلت بضرورة أن يكون موضوع الاعتراف هو الحقوق والحرّيات، وليس الهوية أو الهويات. وفي كل الأحوال، يمكن للتمييز الإيجابي تجاه الهويات المظلومة تاريخياً أن يكون مباحاً ومشروعاً وإيجابياً، بقدر كونه مؤقتاً وهادفاً إلى إزالة الظلم، وليس إلى منح ميزاتٍ ما، لهويةٍ ما، بناءً على مظلوميةٍ ما. المشكلة الثانية، لكن غير الثانوية، المرتبطة بهذه المسألة تكمن في الحد

الكبير من الحريات وسيادة سياسة الصحافة أو اللباقة السياسية، في هذا الصدد. وهذا يعني تقليص نطاق الحريات، ليس في خصوص إبداء الآراء حول هذا الموضوع، فحسب، بل في خصوص اختيار الكلمات والتعبيرات المناسبة، أيضاً. ولهذا يسود، في المجال العام، خطابٌ أيديولوجيٌّ من لونٍ واحدٍ، على الأرجح، مما يمنع نشوء مناقشاتٍ صريحةٍ وعميقةٍ ومفيدةٍ.

**د. ميادة كيالي:**

**كلمةٌ أخيرةٌ؟**

**د. حسام الدين درويش:**

أشكر مؤسسة مؤمنون بلا حدود عموماً، وأشكرك صديقتي العزيزة ميادة خصوصاً، على التعامل المهني/ الاحترافي والإنساني اللطيف والإيجابي معي، ومع فكرة نشر كتابي. وأعترف بامتناني الكبير لك، وللمؤسسة التي غمرتني بكل أنواع الاعتراف الهونيتي: الحب والتقدير والاحترام، وصرت أشعر، بصدق، أنني جزءٌ من هذه المؤسسة المهمة، ومنتمٍ إليها ومدِينٌ لها. وانطلاقاً من ذلك، سأسعى إلى أن تتولى مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قريباً، مسألة نشر كتابي القادم الذي يتضمن حواراً مطولاً معي عن مسيرتي الذاتية الشخصية والفكرية/ الفلسفية والعامية. وفي كل الأحوال، أدى التفاعل الجميل بيني وبين (بعض أعضاء) هذه المؤسسة إلى تكوين علاقات صداقةٍ وودٍّ أمل أنها سترافقني طوال ما تبقى من حياتي.

## الفصل الرابع الذات وفلسفة الاعتراف

حوار مع أحمد برقراوي وحسام الدين درويش<sup>(1)</sup>

د. أحمد برقراوي - د. حسام الدين درويش - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

الأعزّاء الحضور، أرحّب بكم في معرض أبو ظبي الدولي للكتاب 2023، وأرحّب بأستاذنا الفيلسوف الدكتور أحمد برقراوي، مؤسس «بيت الفلسفة» في الفجيرة، والذي تشرفت دار «مؤمنون بلا حدود» بإصدار العديد من مؤلفاته. كما يسعدني أن أرحّب بضيفنا العزيز، ضيف «مؤمنون بلا حدود»، الدكتور حسام الدين درويش، الذي نحتفي به اليوم بمناسبة صدور كتابه «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية، نقد المقاربة الثقافية للثقافة

---

(1) عُقدت الندوة في جناح مؤسسة مؤمنون بلا حدود في معرض أبو ظبي الدولي للكتاب في 22-28 أيار/ مايو 2023. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:

[https://www.youtube.com/watch?v=ur\\_mNZv53cA](https://www.youtube.com/watch?v=ur_mNZv53cA).

العربية الإسلامية»، وهو الباحث والأستاذ المحاضر في الأكاديميات الألمانية.

قبل أن نشرع في الحوار، وندخل في سجال «الاعتراف» بين الفيلسوفين، أودّ أن أنوّه و«أعترف» بالنقلة النوعية التي شهدتها الإمارات في مجال الثقافة منذ عام 2007، حيث كنتُ شاهدةً على هذا التطور الكبير، وما رافقه من عنايةٍ متزايدةٍ بقضية نشر الفكر وبناء المعرفة الرصينة. وبوصفي مديرة مؤسسة سراج للأبحاث والدراسات في الميديا بأبو ظبي، ومديرةً لدار نشر «مؤمنون بلا حدود»، فقد لمستُ أشكالاً عديدةً من التشجيع والدعم، ليس فقط في تسهيلات الاشتراك في المعرض، بل، أيضاً، في مختلف الأنشطة الثقافية المصاحبة له وخارجه، وفي كل ما يسهم في الحفاظ على مشهدٍ ثقافي متنوعٍ ومتعددٍ.

لقد برزت فكرة هذا اللقاء، في جناح «مؤمنون بلا حدود»، هذا العام، نتيجة وجود رغبةٍ لدينا في ربط جمهور القراء بالمفكرين والكتّاب، وفتح المجال للنقاش في فضاءٍ يسعى إلى أن يجعل الأفكار حيّةً نابضةً، لا تبقى حبيسة النصوص، أو أسيرة البرج الأكاديمي العاجي، بل تنزل إلى سماء الإنسان المثقف والباحث عن الحقيقة.

أرحّب بكم، جميعاً، مرة أخرى، وأبدأ معك، أستاذي الدكتور أحمد، من تقديمك لكتاب «في فلسفة الاعتراف...»، حيث قلت، في المقدمة، عن الدكتور حسام: «إنه ليس مؤلفاً

تقميشياً بالمعنى المتعارف عليه من هذا المصطلح، بل هو فيلسوفٌ ينحت فكره عبر الرؤى والبحث وبناء فلسفةٍ خاصةٍ في الاعتراف». وكذلك هو الأمر بالنسبة إليك، أستاذي، فقد أبدعت في فلسفتك، ولم تكن يوماً «تقميشياً»، بل كانت لك فلسفةٌ متميزةٌ في «الأنا» و«الذات» و«الاعتراف». لقد نشرنا لك، منذ سنواتٍ، كتاب «أنطولوجيا الذات»، الذي خصّصت فيه فصلاً كاملاً بعنوان: «سماء الذات والاعتراف».

وبما أن ضيفينا الكريمين قد كتبا في الموضوع نفسه، فلسفة الاعتراف، فإن دوري هنا لن يكون الدخول في سجالٍ فكريٍّ مباشرٍ، بل طرح أسئلةٍ مفتوحةٍ تتيح لهما النقاش وتبادل الرؤى، حيث نستمتع جميعاً إلى حوارٍ حيٍّ بين فيلسوفين اشتبكا مع المفهوم، كلٌّ بطريقته الخاصة. لقد تحدّث الدكتور حسام الدين درويش، في كتابه «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية...»؛ عن فلسفات الاعتراف، أي عن تعدّدٍ في الفلسفات والرؤى التي تناولت هذا المفهوم. والسؤال الذي نطرحه هنا: أين يلتقي مفهوم الاعتراف، عند الدكتور أحمد برقأوي مع فلسفة الاعتراف، التي بلورها الدكتور حسام الدين درويش؟ وأين يفرق عنها؟

د. أحمد برقأوي:

يكاد يكون تناول مفهوم الاعتراف في الثقافة العربية معدوماً. وإذا بحثت في تاريخ هذا المفهوم، لن تجدي كتاباً أو فصلاً حتى حول الاعتراف في كثيرٍ من الكتب. الآن، الانتباه إلى هذا المفهوم

هو نوعٌ من أنواع اللمعة العقلية عند الفيلسوف. قد لا يعرف الفيلسوف سبب هذه اللمعة في ذهنه، لكن يستطيع، بعد ذلك، أن يشرح ويفسر أن فكرته حول الاعتراف هي المعيار الحقيقي، وهي من وجهة نظري المعيار الحقيقي للحديث عن حرية الكائن والاعتراف بالآخر. والمسألة التي نعاني منها، على مستوى الداخل والخارج، هي أننا لا نؤمن بحق الاختلاف؛ لأن الاعتراف، تأسيساً على ما أرى، هو اعترافٌ بحق الآخر المختلف عني، دون أن يعني ذلك أنني أتبنى ما يؤمن به الآخر. لكن للآخر الحق في أن يعتقد عكس ما أعتقد، وأنا كذلك. وإذا أُلغي مفهوم الاعتراف من العلاقات البشرية، يصبح المجتمع غاباً، لماذا؟ لأن مبدأ كل شخصٍ عدم الاعتراف، فتنشأ العداوات.

النقطة الثانية المهمة التي انتبه إليها حسام، مع حفظ الألقاب، هي أنه لا يطالبنا بما نجيب عنه. أنا لم أنتبه إليها من جهةٍ، ولم أجعلها محوراً من محاور كتابي، من جهةٍ أخرى؛ لأنني كنت أعمل على الذات والاعتراف. تناول حسام مفهوم الاعتراف من زاويةٍ أوسع: كيف يكون الآخر المختلف، ابن الحضارة، في علاقته بالمختلف الآخر؟ ما علاقة الأوروبي بنا، مثلاً؟ فهذا شكل من أشكال العلاقة أو تعيّن لمشكلة الاعتراض، وقس على ذلك.

هو جعل من الاعتراف كتاباً كاملاً، بينما أنا وضعت فصلاً ضمن فصول كتابي «أنطولوجيا الذات». ولهذا يجب أن نبرز هذه النقطة: أيّ مفهوم يتعيّن انطلاقاً من تناول الفيلسوف الخاص له،

ومن ثمّ، كيف أرى تعين المفهوم؟ وما هي فلسفتي حول هذا المفهوم؟ وقس على ذلك.

لذلك، عددٌ من الأوروبيين تناولوا مشكلة الاعتراف، لكن عندما تناولناها، نحن، تناولناها من زاويةٍ مختلفةٍ، انطلاقاً من الواقع المعيش، دون أن ننفي صفة الكليّة عن المفهوم، بل عيّنا المفهوم في حقله التاريخي والاجتماعي.

#### د. ميادة كيالي:

أشكر د. أحمد على هذا التوضيح التاريخي. إنّ ما تذكرونه يضعنا أمام سؤالين مترابطين: الأول منهما تاريخيٌّ - مقارنٌ: لماذا لم تتحول فكرة الاعتراف، في مشهدنا الفكري، إلى «مفهوم» فلسفيٍّ مُتاح للنقاش الأكاديمي كما حصل لدى الأوروبيين؟ والثاني منه منهجيٌّ - أنطولوجيٌّ: كيف نُبرّر، من منظور أنطولوجيٍّ، اعتبار الاعتراف معياراً لحرية الكائن؟ هل هو معيارٌ مستقلٌّ بذاته، أم يتبع شبكاتٍ أعمق من العلاقات الاجتماعية والسياسية؟

#### د. حسام الدين درويش:

شكراً لك على المبادرة إلى تنظيم هذه الندوة، وعلى التقديم اللطيف، وعلى هذا السؤال. وأشير، بدايةً، إلى أنني لاحظت أن أستاذي العزيز أحمد برقراوي - مع حفظ الألقاب - يبدأ الفصل الذي يتحدث فيه عن مفهوم الاعتراف، في كتابه، بملاحظةٍ فيها استغرابٌ مع شيءٍ من الاستهجان؛ وتتعلق بأن الفلسفة غير الغربية عموماً، نادراً ما تناولت هذا المفهوم، على الرغم من أهمية هذا

المفهوم؛ فهو مؤسسٌ للذات، ويمكن تقسيم البشر كلهم إلى معترفين أو معترف بهم. وفي مناقشة هذا الأمر، أرى ضرورة التمييز بين الفكرة أو المفهوم والمصطلح أو الكلمة المعبرة عنه؛ فالاعتراف، بوصفه فكرةً أو مفهوماً، موجودٌ قبل صياغته في كلمةٍ خاصةٍ به، وبالانفصال الجزئي والنسبي عن تلك الكلمة. فالناس يناضلون من أجل حقوقهم، ويطالبون بالاحترام والتقدير، ويدركون وجود أو عدم وجود الظلم أو الاعتراف أو العدالة والإنصاف. والسؤال هنا: لماذا لم تتحول هذه الفكرة إلى فلسفة؟ لماذا لم تتحول إلى موضعٍ لسؤالٍ فلسفيٍّ؟ ما معنى الظلم هنا؟ ما معنى الاعتراف؟

**د. أحمد برقأوي:**

وبالتالي، انتقال الفكرة المتعينة إلى حالة المفهوم، وهذه هي أهمية الفلسفة.

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، وأرى أنها لم تتحول إلى سؤالٍ يتناول ماهية الفكرة نفسها، وهذا سؤالٌ فلسفيٌّ بامتياز. وفي خصوص تاريخية الفكرة، وتاريخ فلسفة الاعتراف، نجد فوكوياما يعود إلى أفلاطون. ويمكن القول إن أطروحتي، في الكتاب، تعود بالتأسيس الأساسي للمفهوم إلى روسو، على الرغم من أننا لا نجد عنده استخداماً خاصاً ومميزاً للكلمة التي تُستخدم في اللغة الفرنسية المعاصرة للتعبير عن مفهوم الاعتراف. وهنا أيضاً التمييز بين الكلمة والمفهوم ضروريٌّ

دائماً. على سبيل المثال، أقول إن أول من طرح فكرة العلمانية في الفكر العربي الحديث هو بطرس بستاني، على الرغم من أنه لم يستخدم كلمة «علمانية» مطلقاً، ولم يستخدم أيّ كلمة خاصة للتعبير عن ذلك المفهوم، لكنه تحدث عن (ضرورة) الفصل بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة. إذن، المفهوم موجود، والفكرة موجودة، من دون أن تكون هناك كلمة خاصة للتعبير عنه. لكن، أحياناً، يكون هناك خلط كبير، عند البحث عن فكرة؛ يبحثون عن الكلمة وتاريخها، مع أن تاريخ الفكرة قد يكون مختلفاً.

هناك مسألة ثانية، أظن أنها مسألة جوهرية أو تأسيسية: فكرة الاعتراف بالذات؛ أي إن الذات هي ذاتٌ معترفٌ بها، دون أن تكون قد اعترفت هي بنفسها. وفي خصوص نيل الاعتراف، كان الحديث في الفلسفة، غالباً، عن الصراع أو النضال، من أجل أن تكون الذات عبر الاعتراف بها، بدل الحديث عن ذاتٍ مكتملةٍ وناجزةٍ ومعترفٍ بها. وتنوس الذات الإنسانية بين ذاتٍ لا تكون إلا من خلال الاعتراف بها، وذاتٍ تريد أن تكون من دون أيّ اكتراثٍ باعتراف الآخرين بها. فثمة ذاتٌ مريضةٌ، مهووسةٌ بالاعتراف؛ بمعنى أنها لا تحظى بأي شكلٍ من التقدير الذاتي؛ فثمة أناسٌ في حاجةٍ دائمةٍ إلى التقدير وإلى من يقدرهم؛ لأنه من دون التقدير الخارجي ليس لديهم أي تقديرٍ ذاتيٍّ لذواتهم. فهؤلاء الناس لديهم هوسٌ وتعلقٌ شديدٌ باعتراف الآخرين أو آخرين بهم، وهذه حالةٌ مَرَضِيَّةٌ غير مُرضيةٍ على الإطلاق. والحالة المقابلة ليست أقل مَرَضِيَّةً أو أكثر صحيةً، وهي

الحالة التي تستغني فيها الذات عن الآخر تماماً: لم أعد بحاجة إليك على الإطلاق، لست بحاجة إلى تقديرك أو احترامك أو محبتك، لكي أفدر ذاتي، أو لكي أعطي قيمة ذاتي. وهذه حالة مَرَضِيَّة؛ لأن الشخص فيها، لا يعترف بالآخر ولا يعترف بقيمة اعتراف الآخر به. ومن ناحية أنطولوجيا الذات، أنطولوجيا البيئانية، تكون الذات ذاتاً من خلال العلاقة الاعترافية مع الآخر.

**د. أحمد برقاي:**

ذكرت، في كتاب «أنطولوجيا الذات»، حالة شوبنهاور، لا أعلم إن انتبهتم إليها. فشوبنهاور يعد نفسه فيلسوفاً كبيراً، وهو كذلك. لكن المؤسسة الأكاديمية، آنذاك، في ألمانيا، لم تعترف بشوبنهاور، فصَبَّ جام غضبه على المؤسسة الأكاديمية الألمانية. وبعد ثلاثين عاماً من نشر كتابه «العالم إرادة وقوة»، اعترفوا بالكتاب، فكتب، بعد ثلاثين عاماً، فرحاً بأنهم قد اعترفوا به فيلسوفاً، وصاحب كتاب كذا وكذا. إن عدم الاعتراف بشوبنهاور لا يعني أنه ليس مهماً؛ ففضية الاعتراف لا تمنح، بالضرورة، الأهمية الحقيقية للكائن. فالشُّهرة ما هي إلا شكلٌ من أشكال الاعتراف؛ فقد نجد شخصاً مشهوراً عند عامة الناس، لكن بمعايير معرفية أو فلسفية لا يُعدُّ مهماً. وطبعاً، لا نستطيع توجيه الوعي العام المعترف به بنقدٍ مباشرٍ لذلك المعترف به. النقطة المهمة في الذات التي تبحث عن الاعتراف هي أنها قد لا تنطوي على إمكانية تحقق الاعتراف أصلاً؛ أي ليس لديها ما يُعترف به.

**د. حسام الدين د رويش:**

لكن أنطولوجياً، وقيميّاً، لدى كلّ إنسان، دائماً، ما يمكن وينبغي الاعتراف به، بالحبّ، والتقدير، والاحترام، فكل إنسان يستحق، من حيث المبدأ، الحبّ والتقدير والاحترام.

**د. أحمد برقاي:**

أعطيكم نموذجاً، وحسام يعرف هذا المثال؛ عندنا أستاذ فلسفة لا يعترف به الطالب، ولا الأستاذ، ولا الموظف، ولا أحد أنه ينتمي إلى الفلسفة، ومع ذلك يجهد جاهداً ولم يُعترف به، وبالطبع لا أريد ذكر اسمه. فقد تكون هناك أسماء عند البعض، طيب. هذا عنده معاناة حقيقية، لكنه وقح؛ لأنه رضي أن يقتحم عالماً لا علاقة له به أنفاً عن الآخرين، وكوّن وضعه كشخص يعمل أستاذاً في الفلسفة انطلاقاً من فكرة القوة المفروضة على الآخرين. أنا أضرب مثلاً على ذلك الشخص الذي يسعى إلى الاعتراف وليس لديه ما يُعترف به.

**د. حسام الدين درويش:**

المطالبة باعترافٍ غير مستحقّ، ونيل مثل هذا الاعتراف، أمران يتعارضان مع مفهوم الاعتراف. فالاعتراف ليس مسألة اعتبارية، ولا هدايا يمكننا توزيعها على مزاجنا، بغض النظر عن عامل الاستحقاق والجدارة. وينبغي هنا التمييز بين جانبين. من ناحية أولى، ثمة اعترافٌ مساوئيّ يناله، و/ أو يستحق أن يناله، من حيث المبدأ، كل الناس. فمن حيث المبدأ، كل الناس يستحقون أن يُعاملوا باحترامٍ وألا تُمسّ كرامتهم، وفي هذا اعترافٌ

بإنسانيتهم. وكل الناس يستحقون، من حيث المبدأ، أن يحظوا بعلاقات حبّ وودّ دافئة مع أهاليهم وأصدقائهم وأقاربهم... إلخ. ومن ناحية ثانية، ثمة اعتراف قائم على الجدارة والاستحقاق، وهو بالتالي غير مساواتي، كما هو حال الاعتراف الأول. فإذا كان من حقّ كلّ إنسان أن يحظى، بوصفه إنساناً، بتقديرٍ أوليّ ما، فمن حق بعض الأفراد أن يحظوا بتقديرٍ أكبر من أفرادٍ آخرين، إذا كان هناك تفاوتٌ في الإنجاز يسوّغ التفاوت في التقدير.

والمثال الذي يطرحه العزيز أحمد برقاوي يشير إلى مطالبة باعترافٍ غير مستحقّ. وفي هذه المطالبة توجه، ليس لنيل اعترافٍ/ تقديرٍ غير مستحقّ فحسب، بل، أيضاً، لحرمان آخرين من اعترافٍ أو تقديرٍ مستحقّ، وإفقاد الاعتراف/ التقدير، ذاته، قيمته المعنوية، جزئياً على الأقل.

#### د. ميادة كيالي:

مثال شوبنهاور يفتح أمامنا محوراً عملياً: هل يُمنح الاعتراف عبر صدفةٍ تاريخيةٍ أو حدثٍ اجتماعيٍّ (مثل الاعتراف الأكاديمي بعد سنواتٍ)، أم إن هناك آليات ومؤسسات ومسارات يمكنها تأسيس الاعتراف بشكلٍ منهجيٍّ؟ وبعبارة أخرى: ما دور الضبط المؤسساتي (الأكاديميا، النشر، الإعلام) في نقل ذاتٍ من خانة «العدم المعترف به» إلى خانة «المعترف به»؟

#### د. أحمد برقاوي:

الخطاب سلطة، الكتابة سلطة، القول سلطة، الفيلسوف سلطة.

وما الفيلسوف؟ هو سلطةٌ، ويعدّ نفسه سلطةً، بالمعنى الفوكوي للكلمة. الخطاب سلطةٌ؛ ونحن نتج الخطاب. أنت مثقفةٌ، ولديك دار نشرٍ مهمةٌ جداً اسمها «مؤمنون بلا حدود». سأنتقل من تجربتك: عندما تفكرين، تكوينين مهمومةً بالهم الكلي، تبحثين عن الخطاب المرتبط بالهم الكلي، هكذا أنا أفهم. أنت تأتين إلى سين من الناس لتتشرى كتبه؛ أنتِ اعترفتِ به. لكن إذا جاءك شخصٌ ليست لديه قدرةٌ على أن يكون حاضراً، أنتِ ترفضين ذلك، أليس كذلك؟ بهذا المعنى، الاعتراف علاقةٌ متبادلةٌ بين الذات والآخر، وهناك معايير شبه طبيعيةٌ لدى الناس. الآن، الكذب قد يؤدي إلى الاعتراف.

**د. ميادة كيالي:**

ما حدود الاعتراف؟ ومتى يؤدي الكذب إلى الاعتراف؟

**د. أحمد برقواوي:**

يؤدي الكذب إلى الاعتراف، عندما يُظن أن الكذب صدق.

**د. حسام الدين درويش:**

من الممكن أن تُطرح مسألة الاعتراف ومسألة الحقيقة. الاعتراف هو إقرارٌ بوجود شيءٍ أو بحقيقةٍ أو بقيمةٍ موجودةٍ مسبقاً، لكن الفعل، نفسه، يضيف قيمةً إضافيةً على ما هو موجودٌ مسبقاً، أو ينقل إلى مستوى الوجود الفعلي ما كان كامناً في مستوى الوجود الممكن.

**د. أحمد برقواوي:**

أليست التعيينات متعددة الاعتراف؟ فالذات، أيّ ذاتٍ، شئنا

أم أبيناً، لديها نزوعٌ نحو الحصول على الاعتراف، بأيّ شكلٍ من الأشكال، من أدنى شخصٍ إلى أعلى شخصٍ، فهو يتصرف من أجل نيل الاعتراف. إذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فأدوات الاعتراف متعددةٌ، وأدوات نيل الاعتراف متعددةٌ، أيضاً. هذا الاعتراف العفوي؛ أي إنني أكتب، ليس طمعاً في الاعتراف، لكنك أنتِ رأيتِ الكتاب. هذا جديرٌ بالاعتراف، أليس كذلك؟ وفعلتِ فيه. في الحياة، هناك ما هو أعقد بكثيرٍ من مجرد أن يحصل شخصٌ على الاعتراف؛ لأنه ينطوي على إمكانية الاعتراف. سأعطي مثلاً حصل معنا في قسم الفلسفة في جامعة دمشق. جاءنا كتابٌ من الجامعة اللبنانية يحتوي على مقالين مسروقين نشرهما شخصٌ باسمه. المقالان مسروقان، وكشفهما أحد اللبنانيين، فأرسل رسالةً إلى رئاسة الجامعة، والمقالان مكتوبان عام 1925 من مستشرقٍ. تشكلت لجنةٌ للتحقيق، هو، ماذا يريد؟ يريد أن يصبح أستاذاً بمقالاتٍ مهمةٍ؛ أي إنه ينزع نحو نيل الاعتراف. حقيقةً، اكتشفنا أن المقالين مسروقان. بعد انتشار الأمر، صار من الصعب الاعتراف به، حتى لو كان لديه ما يُعترف به.

#### د. حسام الدين درويش:

من ناحيةٍ، السعي إلى الحصول على اعترافٍ غير مستحقٍ يمكن أن يفضي إلى حرمان الشخص ذاته من اعترافٍ مستحقٍ. وقد يكون في هذا الحرمان إنصافاً. وهذا ما يمكن قوله، في حالة الشخص الذي سرق المقالين المذكورين.

من ناحيةٍ أخرى، يكون للاعتراف معنىً وقيمةً بقدر اعترافنا بمن يقوم به. فإذا جاءني الاعتراف من شخصٍ، لا أرى، أصلاً، أن له قيمةً أو جدارةً، في خصوص موضوع الاعتراف، في سياقٍ ما، ولا أرى أن له معرفةً تُؤهله لأن يعترف بي، فإن قيمة اعترافه بي تكون، من وجهة نظري، ومن كل وجهة نظرٍ مماثلةٍ، ضئيلةً، إن لم تكن معدومةً. مثلاً، قد يقول شخصٌ ما لشخصٍ آخر: «أنت فيلسوفٌ عظيمٌ»، وهو لا علاقة له بالفلسفة، ولا يحبها، فليس لاعترافه قيمةً (كبيرةً)، إذا لم يكن معترفاً به، بوصفه ضليعاً في الفلسفة، ويحظى بتقديرٍ ما فيها. وباختصارٍ، ليس لاعترافي بالآخر قيمةً (كبيرةً)، إن لم يكن هذا الآخر يعترف بي وباعترافي به. إذن، العلاقة تكون تبادليةً، بهذا المعنى؛ فكل طرفٍ يعترف بالثاني، ليكون للاعتراف قيمةً. ولا أريد أن يبدو أن الاعتراف تجاريٌّ، بالمعنى السوقي: «اعترف بي، وأنا أعترف بك». فمن الممكن أن أعترف بشخصٍ، حتى لو لم يعترف بي.

#### متداخلة:

أنا آمنت بنفسني، وقدرت ذاتي، ووصلت إلى درجةٍ من التقدير، ومن ثمّ، لا يهمني أن يُعترف بي؟

#### د. حسام الدين درويش:

لا شك أن التقدير الذاتي لذواتنا، والمستقل، نسبياً، عن وجهة نظر الآخرين بنا، أمر ممكنٌ وإيجابيٌّ، من حيث المبدأ. لكن عدم الاكتراث، المطلق والدائم، بآراء الناس جميعاً، في خصوص

أقوالك وأفعالك وشخصك وحياتك وتأثيرك وإنجازاتك... إلخ، ليس حالة طبيعية أو صحية، على الأرجح. فمثل هذه الحالة تتعارض، جذرياً، مع أسس فلسفة الاعتراف، ورؤيتها للإنسان، بوصفه كائناً اجتماعياً وكائناً بينذاتياً، بالجوهر والضرورة. وعدم الاكتراث الكامل باعتراف الآخرين بنا يعني، من ضمن ما يعنيه، عدم اعترافنا بأيّ آخر، وبأي اعترافٍ منه. وفي هذا السلوك اعترافٌ/ تقديرٌ مفرطٌ بالذات، و/ أو عدم اعترافٍ/ عدم تقديرٍ مجحفٍ بالآخر.

#### د. ميادة كيالي:

دكتور أحمد تقول عن الذات التي بلغت درجة الاكتمال أو الاكتفاء، واعترفت بذاتها إلى الحد الذي لم تعد، معه، بحاجة إلى اعتراف الآخر مع حبها للتقدير، ألا يشير هذا مفارقةً أظنها مهمة: أنه إذا ادّعت الذات اكتفاءها التام، فلا حاجة لها للاعتراف، فهل نعدّ ذلك اكتمالاً أنطولوجياً، أم انزواءً مرضياً؟ أقترح تمييزاً تحليلياً هنا بين: (1) اكتفاءٍ نقديٍّ نابعٍ من تقديرٍ ذاتيٍّ متزنٍ، و(2) إنكارٍ احتياجيٍّ يؤدي إلى فصل الذات عن شبكات الاعتراف الاجتماعية، والفرق بينهما هو محكّ صحة الذات وعلاقتها بالآخر. ما رأيك دكتور حسام؟

#### د. حسام الدين درويش:

من وجهة نظري، هذه الحالة ليست موجودة، وينبغي ألا تكون موجودة؛ وقد يكون من المستحيل أن تكون موجودة. والطريف هنا

أن الجملة تنتهي بـ«ذات ليست بحاجة إلى اعتراف مع حبها للاعتراف»، وما الحب، بوصفه حاجةً إلى التقدير؟ هذا الحب للتقدير هو أحد أشكال الاعتراف: الرغبة في الاعتراف، والاعتراف بالآخر، والاعتراف بأهمية اعتراف الآخر.

**د. أحمد برقأوي:**

قيل لابن حزم الأندلسي - وما أدراك ما ابن حزم الأندلسي - يشطبونك يا ابن حزم، ولا تردّ عليهم، لماذا؟ قال: «عرفونا، فشتموننا، ونحن لا نعرفهم». وبالتالي، الذات التي امتلأت بكل أسباب الحضور، صارت في غنى عن توسل الحضور؛ فهي امتلأت، مسبقاً، بكل أسباب الحضور.

**د. ميادة كيالي:**

كيف تكون الذات في غنى عن الاعتراف، ويسعدها، في الوقت نفسه، الاعتراف بها!؟

**د. أحمد برقأوي:**

يسعدها، ولا أحد لا يرغب في أن يسعد، ولكن إذا جاء نفي أو شتيمَةٌ، حتى لو شُتمتِ أنتِ، لا يكون هناك اهتمامٌ. كان صديقنا صادق العظم لا يغضب من الشتيمة، إطلاقاً. عندما صار سجالاً بيني وبينه في مجلة الناقد، أنا قسوت عليه؛ لأنه ليس لديه لغةٌ عربيةٌ قويةٌ، مثل لغتي، فاستخدمت سلاح اللغة ضده، ولم يغضب، ولم أغضب عندما هاجمني. ظللنا أصدقاء مع بعض، وهذا الصديق ممتلئٌ بأسباب الحضور، ويرى نقده جزءاً من حضوره.

عرفونا فشتمونا. أما الآخرون الذين لا نعرفهم ويشتموننا، فنحن لا نعرفهم، وبالتالي نحن في غنى عنهم.

**د. ميادة كيالي:**

وهذا يرتبط بالكلام الذي ذكره الدكتور حسام، ممن يأتي الاعتراف.

**د. أحمد برقاي:**

بالضبط، لكن هذا لا يأتي، فقط، من الاعتراف وعدم الاعتراف.

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، دكتورة ميادة، هذه النقطة غاية في الأهمية، وينبغي إبرازها، والتشديد عليها، مجدداً. بالطبع، يمكن ويحصل ألا نكثر بآراء كثيرات وكثيرين بنا؛ لأننا لا نعرفهم، أو لأننا نعرفهم، ونعرف ألا قيمة لرأيهم، لأسباب متنوعة ومختلفة. وفي هذا الخصوص، أتفق معك ومع الدكتور أحمد، تماماً. ما أردت التشديد عليه، في المقابل، أن السمة الذاتية للإنسان، بوصفه كائناً اجتماعياً، بالضرورة، تعني عدم إمكانية أن نكون لا مباليين، بالمطلق ودائماً، باعتراف الآخرين، كلهم، بنا. ولإزالة أي سوء فهم محتمل، في هذا الخصوص، ينبغي الانتباه إلى أمرين أساسيين.

الأمر الأول هو أننا عندما نتحدث عن الاعتراف، لا نتحدث عن التقدير فحسب، بل نتحدث، أيضاً، عن الاحترام والحب

والإقرار بمعروف الآخر وصنيعه... إلخ. فأن نُعامل باحترامٍ  
 وبإنصافٍ وبوديةٍ وبلباقةٍ إلخ، كل ذلك، وغيره، يمثل شكلاً من  
 أشكال الاعتراف بنا، وأستبعد أن يكون هناك شخصٌ لا يكثر  
 بمثل هذا الاعتراف. فالحب شكلٌ من أشكال الاعتراف، وإذا كنا  
 نحب من يشعرون تجاهنا بالحب، فمن المستبعد، جداً، ألا  
 نكثر لحبهم لنا؛ أي لاعتراهم بنا. وفي حال وجود عدم  
 الاكتراث المذكور، فمعنى ذلك أن الشخص لا يحب أحداً. وإذا  
 كان الشخص غير المكترث باعتراف الآخرين به، هو ذاك الذي لا  
 يتضمن قلبه، ولا يتضمن حياته، أيّ شعورٍ بالحب، فإن ذلك يبيّن  
 مدى ضرورة أن نكون مكترئين بمسألة الاعتراف.

**الأمر الثاني** هو ضرورة عدم اختزال الاعتراف في أبعادٍ نفسيةٍ  
 من الشعور بالاكتراث أو عدم الاكتراث بهذا الآخر، أو ذاك، أو  
 بهذا الاعتراف، أو ذاك. ومن هنا تأتي ضرورة التشديد المتكرر  
 على أن المسألة أنطولوجيةٌ واجتماعيةٌ، أو تنتمي إلى طبيعة الوجود  
 الاجتماعي للإنسان، وليست خاضعةً، خضوعاً كاملاً، على  
 الأقل، لرغبات الإنسان ومزاجه وأوضاعه النفسية، وغير النفسية،  
 المختلفة. وإذا قارنا الرغبة في الاعتراف بحاجة الإنسان إلى الطعام  
 والشراب، على الرغم من الاختلاف الشديد بين الرغبة والحاجة،  
 المذكورتين، يمكننا القول إن الإنسان يمكن أن ينفر من أو يكره  
 بعض أنواع الطعام أو الشراب، ويمكن ألا يكثر بالأكل والشرب  
 لفترةٍ ما، ويمكن أن يصوم، بطرائقٍ مختلفةٍ ولفتراتٍ متباينةٍ، لكن

يستحيل ألا يكثرث الإنسان، بالمطلق ودائماً، لهذه الحاجة ولإشباعها. والحال قريبٌ من ذلك في خصوص الاعتراف. فهو مكوّنٌ لطبيعة حياتنا، وعلاقتنا الاجتماعية، ووجودنا المعنوي والمادي، أيضاً.

**د. أحمد برقأوي:**

هذا مستوى آخر.

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، ولهذا ينبغي النظر إلى المستويات المتعددة، عند مناقشة مثل هذه المسألة.

**د. أحمد برقأوي:**

إذا ناقشتِ النظام الديكتاتوري، فما هذا النظام؟ هو نظام عدم الاعتراف. السلطة الديكتاتورية، بالتعريف، لا تعترف بالآخر، والآخر، بالنسبة إليها، موضوع شكٍّ وسيطرةٍ ونفيٍّ، وهكذا. فما أهمية الديمقراطية التي انتصرت في أوروبا؟ الاعتراف. لذلك، كلما زاد الاعتراف بالحق، زاد الصدق.

**د. حسام الدين درويش:**

أتفق معك، تماماً. هذا التمييز بين النظامين الديكتاتوري والديمقراطي، من منظور مفهوم الاعتراف، مفيدٌ، جداً، لتوضيح مضمون الاعتراف، وأهميته، وضرورته، وتعدد مستوياته.

**د. سليمان الضاهر:**

سوف أشير إلى مسألةٍ بخصوص الاعتراف. تحدث الدكتور

أحمد، في كتابه عن الذات والاعتراف، عن المستوى الفردي، والذات التي ابتدأت فيها ليست باحثة عن الاعتراف. فموقع الفكرة هو الذي وسَّع المجال، لكي يعترف بها الآخر؛ لأنها أثبتت وجودها ومعرفتها.

**د. أحمد برقأوي:**

نحن جالسون الآن ونحوز على اعترافٍ متبادلٍ.

**د. سليمان الضاهر:**

هذا المفهوم الذي أسمّيه: أعترف بالمعنى الفردي، والاعتراف بالمعنى الجماعي، كما ذكر الدكتور حسام، الاعتراف معكوساً. لماذا تهّمنا مسألة الاعتراف؟ أعتقد أنه، في خلفيتنا الفكرية، شيءٌ من الانهزام أمام الثقافة الأوروبية التي حققت تقدماً على المستوى العلمي، ولذلك نحن نبحث عن الاعتراف. الآخر إذا كتب حول الاعتراف، إلى أيّ مدى يبحث، أو إلى أيّ مدى يعترف بنا، نحن؟ مثلاً، الفلسفة العربية باللغة الروسية، هي الفلسفة المكتوبة باللغة العربية؟

**د. أحمد برقأوي:**

والفلاسفة العرب هم مجرد شرّاح لأرسطو.

**د. سليمان الضاهر:**

أصبحت مسألة الاعتراف على المستوى الثقافي وعلى مستوى الوعي. إرنست رينان يقول كل ما قدمه العرب في العصور الوسطى من فلسفة ليست سوى نقول عن أرسطو وأفلاطون وباقي الفلاسفة.

في النتيجة، الحضارة الأقوى هي التي تفرض نفسها على الآخر ليعترف بها؛ لأن ساحة الوعي عندهم أكثر انتشاراً، وأثبتت الحضارة الأوروبية ذلك، بينما نحن نبحت عن الاعتراف من قبل الآخر بنا.

#### د. حسام الدين درويش:

شكراً على إثارة هذه النقطة المهمة. وبالتأكيد الاعتراف، من المنظور الفلسفي، وغير الفلسفي، ليس مجرد مسألة أخلاقية تتعلق بقيم أو واجبات أخلاقية، وإنما الاعتراف مرتبط، ارتباطاً وثيقاً، بعلاقات القوة. وقد أشار الدكتور أحمد إلى الارتباط الوثيق بين مسألتني السلطة والاعتراف. وتحدثنا عن الاعتراف بالسلطة، وعن سلطة الاعتراف. وقد كتبت، آنفاً، في ضرورة التمييز بين نوعين من السلطة: السلطة القائمة على الإكراه، على الإجبار، على القسر، وغيرها، والسلطة القائمة على الاعتراف؛ أي الاعتراف الطوعي. مثل: الطلاب مع أستاذهم، إذا افترضنا أن هذا الأستاذ لا يمارس أي نوع من الإكراه، لكن من خلال المحبة والتقدير، يرى الود، فيعترف به الآخرون، وتصبح له سلطة عليهم، ليس لأنه يكرههم، وإنما لأنه يتصرف معهم، بطريقة التقدير، بل من خلال نوع من الاعتراف. وهذا مشابهٌ لعلاقة الوالدين مع الأطفال، فإذا تصرفوا، بطريقة معينة، قد يحصلون على الاعتراف الطوعي، وليس القسري. فعلاقة الاعتراف بالسلطة ليست مجرد خضوع وإكراه، وإنما يمكن أن تحصل طوعاً، وعلى أساس القناعة والحب والاحترام والإنصاف... إلخ.

**د. أحمد برقأوي:**

حتى في ثنايا السلطة التي تنطوي على نوع من الحب، تظل السلطة نوعاً من الإكراه؛ فكل سلطةٍ إكراهٌ، لكن هناك إكراهٌ أنت محمولٌ عليه، وآخر أنت غير محمولٍ عليه.

**د. حسام الدين درويش:**

هو إكراه، بمعنى، ومن ناحية، وليس إكراهاً، بمعنى آخر، ومن ناحيةٍ أخرى.

**د. أحمد برقأوي:**

انتبه صديقي، إذا نقلنا الاعتراف إلى العلاقات البشرية، فهل هناك سلطةٌ للأب أم لا؟ الابن يعترف بسلطة أبيه، لكنه يكره هذه السلطة، فلا مجالٍ للجدل. إذن، هذه السلطة التي يعترف بها الطفل، أو الذي كبر قليلاً، هي سلطةٌ مؤسَّسةٌ على العلاقة بين الأب والابن، لكنها ليست مؤسَّسةً على حبِّ السلطة، لذلك يتمرد عليها. هناك شروطٌ موضوعيةٌ قد تؤدي إلى أن يحصل الاعتراف، انطلاقاً من بنيةٍ قيميةٍ وأخلاقيةٍ؛ الأمّ مثلاً، ولا سيما في الوعي العربي، لها تقديسٌ خاصٌّ مبالغٌ فيه، لا تنطق عما تريده. إذا تخاصمت أمي مع زوجتي، أنا مع أمي، لماذا؟ لأنها أمي! هذا اعترافٌ بسلطةٍ تاريخيةٍ هي الأم؛ سلطة الأفراد المقدسة. والأيدولوجيا هي أكبر سببٍ لعدم الاعتراف وللاعتراف الزائد. في روسيا، قلت، مرةً، إن لينين ليس فيلسوفاً، لم أعدّه فيلسوفاً، قامت الدنيا ولم تقعد، وبلغت الأمور أعلى المستويات. برقأوي

قال: «لينين ليس فيلسوفاً»؛ أي مثل ما تسبب الرسول، مثلاً، كافرٌ يسبُّ الرسول.

#### د. ميادة كيالي:

أرى أن التمييز بين الاعتراف والتقدير مهم جداً: التقدير قد يكون شعورياً أو أخلاقياً، بينما الاعتراف ينطوي على إقرارٍ بمكانةٍ أو حقيقةٍ وجودية. هل يمكننا، إذن، أن نفكك «الاعتراف» إلى طبقات: اعترافٌ وجوديٌّ (الحق في الوجود)، اعترافٌ قيمِيٌّ (الاحترام والتقدير)، واعترافٌ معرفيٌّ (الاعتراف بالقيمة المعرفية)؟ وكيف تتداخل هذه الطبقات، في سياق مؤسساتيٍّ أو سياسيٍّ.

#### د. حسام الدين درويش:

سؤالك مهمٌّ، جداً، العزيزة ميادة. وبالفعل، ينبغي التمييز بين الاعترافات المذكورة أو المفاهيم المذكورة. والمعرفة تغتني، عموماً، بمثل هذه التمييزات. وإذا كان معيار المعرفة أو اليقين، عند ديكارت، هو الوضوح والتميز، فإن مثل هذه التمييزات تجعل المعرفة أو اليقين أوضح وأقوى؛ فقد نعتف بالأفضلية المعرفية لشخصٍ ما، لكن من دون أن يعني ذلك اعترافاً بأفضليته الأخلاقية. والاعتراف بحق فكرةٍ ما في الوجود، مثلاً، لا يعني الاعتراف بأحقية هذه الفكرة أو أنها تجسّد حقاً ما... إلخ.

وبما أن العزيز أحمد ذكر لينين، قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن فلسفة الاعتراف أضافت بعداً مفقداً في التحليل الماركسي أو اليساري التقليدي الذي يركّز على البنية التحتية والاقتصاد

وعلاقات الإنتاج والمسائل المادية... إلخ، ولا يرون في الاعتراف، بوصفه حباً، عنصراً مهماً من عناصر العدالة التي يتحدثون عنها ويسعون إليها. ففلسفة الاعتراف تتناول جوانب معنوية: مثل الحب، والتقدير، والاحترام. وهي جوانب لم تكن موضع اهتمام (كبير) من قبل اليساريين/ الماركسيين.

**د. أحمد برقأوي:**

فكرة الاعتراف ليست مطلقة، هناك جملة من الشروط والأسباب التي قد تلغي الاعتراف، وقد تكون الأسباب ذاتية أو موضوعية. لكن، هذا يعني أن الاعتراف يبقى مرتبطاً بحقل الحق: لماذا أربط بين الحق والاعتراف؟ لأنه يبقى في حقل الحق أن أعترف أو لا أعترف، حتى لو كنت مخطئاً. أنتِ تعملين في مؤسسة، وهذه المؤسسة مليئة بالناس، وبينك وبينهم علاقات يومية. وينبغي أن يكون هناك حق الاعتراف بين أفراد المؤسسة، فهذه قضية مهمة جداً، ولا سيما في العالم العربي.

**د. حسام الدين درويش:**

تقصد بحق الاعتراف، الحق في أن أعترف أو لا أعترف؟

**د. أحمد برقأوي:**

هذه حالة متعينة. فلسفياً، الاعتراف بالحق. وهذا كتبه، في مقال آخر، حيث لا يكون مقصوده إيذاء الآخر. ومن ثم، أنا حرٌّ في أن أعترف أو لا أعترف، دون أن يكون مقصودي إيذاء الآخر. وبالمناسبة، الأكاديمية الفرنسية لم تعترف بدريدا.

**د. حسام الدين درويش:**

طرحت العزيزة ميادة سؤالاً عن حدود الاعتراف. وأنت هنا أشرت إلى حدّ من تلك الحدود: عدم إيذاء الآخر. مثلاً إذا كان هناك ثقافةٌ تبيح ضرب الأبوين للطفل، ضرباً مبرحاً أو غير مبرح، فمن الممكن المجادلة في عدم أحقية المطالبة بالاعتراف بحق الأبوين في القيام بهذا الضرب. ومن المرجح أن عدم الاعتراف أفضل أو أقل سوءاً من الاعتراف، هنا.

**د. ميادة كيالي:**

من يحدد ذلك؟ من يساعد الذات أو الفاعل على نيل الاعتراف؟ هل يكفي فعل اعترافٍ واحدٍ لتهيئة المسار، أم إن ثمة تراكماتاً مؤسسياً وثقافياً مطلوباً؟ وهل ينبغي أن نتحدث عن معايير موضوعية للاعتراف (أصالة الفكرة، قيمة المنهج، أثر العمل) أم إن الاعتراف، أحياناً، منتج علاقاتٍ سلطويةٍ ورمزيةٍ لا علاقة لها بالمعايير.

**د. أحمد برقاي:**

أنا لا أعترف بشخصيةٍ ما أنها كاتبةٌ مهمّةٌ، لكنني لا أذهب لأهاجمها، وأقول: هذه ليست كاتبةً، ولا تنشروا لها هذا المقال؛ فهذا السلوك صار عدوانياً. والاعتراف من شأنه أن يخفف من العدوانية بين البشر، وبين الشعوب.

كانت لدينا ندوة عن شجاعة الحقيقة. من الصعب أن يعترف الغربي بك؛ لأنه هو الفيلسوف ولديه مركزيةٌ أوروبيةٌ، بينما نحن لا

نملك هذه المركزية تجاههم؛ لأننا نعترف بأهميتهم. بالمناسبة، أنا تعاملت معهم أيضاً كمركز، وهم أطراف، كرد فعلٍ على مركزيتهم. مع أنني أعترف بهم، لكن لم أقصد أن أرى نفسي عليهم، بل أردت أن أقول لهم إننا، أيضاً، ننطوي على إمكانية الاعتراف من قبلكم، لكن هذه قضية تاريخية. وحتى الآن، نحن لا نعترف بالسود ولا بالزنوج.

#### د. ميادة كيالي:

أتساءل عن العلاقة التحليلية بين هذه المفاهيم: هل التسامح هو مجرد سلوكٍ أخلاقيٍّ مؤقتٍ، أم إنه يعكس ترتيباً سياسياً؟ هل التعايش، من دون اعترافٍ، يبقى حالةً هشّةً (وجود متسامح معه، من دون اعترافٍ حقيقيٍّ به)؟ أم إن الاعتراف هو الأسمى؛ لأنه يثبت الحقّ في الوجود والاختلاف؟

#### د. أحمد برقواوي:

التعايش بلا اعتراف غير ممكن؛ كيف تريدون أن تتعايشي مع الناس دون أن تعترفي لهم بالحق؟ هذا غير ممكن إطلاقاً. أما فكرة التسامح، فهي فكرة أخلاقية، بينما الاعتراف ليس فكرة أخلاقية الاعتراف فكرة وجودية في حقل العلاقات بين الناس، حيث تعترف الأطراف بعضها ببعض. التسامح ممكن أن يكون، لكن أنا مع دولة التسامح، لا مع فكرة التسامح الأخلاقي. دولة التسامح هي الدولة التي تساوي بين جميع الناس، بغض النظر عن كذا وكذا.

**د. حسام الدين درويش:**

حسب المفهوم التاريخي للتسامح، أفترض أن الاعتراف يحلّ محل التسامح؛ لأن التسامح قائمٌ على علاقات القوة: أنا أقوى منك، فأنت لا حق لك عندي، لكن، مع ذلك، أسمح لك بالوجود. أما الاعتراف، فهو إقرارٌ بالحق في الوجود. فالتسامح كان، سابقاً، يتعلق بإرادة السلطة أو الأقوى الذي يرتئي، لأسبابه الخاصة، أن يسمح للمختلف بالوجود، من دون أن يكون الاعتراف لذلك المختلف بأنه له حقاً أصيلاً بالوجود يؤسس لذلك التسامح، ومن دون أن يؤسس ذلك التسامح، لذلك الحق، ولذلك الاعتراف به.

**د. أحمد برقاي:**

لذلك ارتبط التسامح بالمفهوم الديني؛ بمعنى أن التسامح الديني يقتضي التسامح مع المختلف، بناءً على المرجع الديني، مثل النبي أو الإله.

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، ويمكن ملاحظة أن فيلسوف التسامح، جون لوك، نظّر لضرورة عدم تسامح الدولة مع الكاثوليك ومع الملحدين؛ وسوّغ ذلك بأنه لا يمكن الوثوق بهذين الطرفين؛ لأن الطرف الأول لديه ولاءٌ لطرفٍ خارجيٍّ، الفاتيكان/ البابا، في حين أن الطرف الثاني، الملحدون، يفتقر إلى الأخلاق؛ لأنهم من دون دين، وبالتالي لا يمكن الوثوق بهم، أو التسامح معهم. ولهذا السبب، أرى أن الفكرة أو القيمة الأساسية التي ينبغي أن تسود على مستوى الدولة

والمجتمع، حيال الاختلافات عموماً، هي فكرة/ قيمة الاعتراف؛ أي الاعتراف أو الإقرار بحق كل الناس بأن يكونوا مختلفين؛ والحديث عن الإقرار بحق الاختلاف؛ يعني القبول بحقيقة موضوعية، وليس إعطاء هبة أو منحة من طرفٍ لآخر.

**د. أحمد برقأوي:**

في حقل الاختلاف والاعتراف، أنا لا أعاقب، لكنني عوقبت بحق عدم الاعتراف وعدم الاختلاف.

**د. حسام الدين درويش:**

ثمة سؤالٌ طُرح، ويتعلق بمسألة التسامح والاعتراف والفعل، إلى أي حدّ يمكننا أن نتسامح مع المختلف؟ ومن الإجابات التي تلقي مزيداً من الضوء على مسألة «حدود التسامح» أو «حدود الاعتراف» القول إن التسامح ضروريٌّ ومطلوبٌ، دائماً، إلا مع عدم التسامح؛ أي ينبغي عدم التسامح مع عدم التسامح، وفي ما عدا ذلك ينبغي التسامح. وقد يكون الحال ذاته في خصوص الاعتراف، حيث ينبغي الاعتراف بحق الآخر في الوجود، شرط ألا يتضمن وجود الآخر إنكاراً لحقنا في الوجود.

**د. أحمد برقأوي:**

شخصٌ احتلّ أرضك، كيف تتسامح معه؟

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، هذا مثالٌ مناسبٌ لهذا السياق. ولهذا، هناك تشديدٌ على أن التسامح، في حد ذاته، ليس قيمةً أخلاقيةً، وليس مبدأً

أخلاقياً؛ وإنما قيمةً مشتقةً؛ أي إن أخلاقية التسامح تعتمد على مدى اتسامه بالعدل والإنصاف. ومن هنا تأتي ضرورة معرفة سبب التسامح، ومضمون التسامح، وغاية التسامح، ومع من نتسامح. فالتسامح مع ظالم احتل أرضي، ويهاجمني، ويعتدي عليّ، ليس فضيلةً أخلاقيةً، بالضرورة.

**د. ميادة كيالي:**

حقيقةً، الجلسة كانت لطيفةً، ونأمل أن يكون هذا الحوار بدايةً لنشاطاتٍ كثيرةٍ نأمل ونسعى إلى القيام بها: ندواتٍ وحواراتٍ وفعالياتٍ فكريةٍ مختلفةٍ.

**د. أحمد برقأوي:**

شكراً لك، شكراً لك.

**د. ميادة كيالي:**

العفو، والشكر لك، دكتور أحمد، ولك دكتور حسام، ولكل المتابعات والمتابعين. ولنتفق على أن الاعتراف أمرٌ ضروريٌّ، وجودياً وأخلاقياً. ولدى كلِّ إنسانٍ حقٌّ مبدئيٌّ في أن يُعترف به.

**د. أحمد برقأوي:**

أصلاً اجتماعنا هذا هو ثمرة وعينا بالاعتراف.

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، والاعتراف ممارسةٌ، وليس مجرد وعيٍ نظريٍّ.

**د. أحمد برقأوي:**

ونحن مختلفون، واختلفنا.

د. ميادة كيالي:

من حقنا كنساء أن يعترف بنا.

د. أحمد برقراوي:

بالتأكيد، لا خلاف بيننا، في هذا الخصوص.

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ ومفيدٌ هذا الحوار، في الاختلاف وفي الاتفاق، على حدّ سواء. وأشكر العزيزة ميادة كيالي على تنظيم هذه الجلسة الحوارية والسير بها، بمنتهى السلاسة. وأشكر العزيز أحمد برقراوي الذي سبق له أن كتب تقديماً لكتابي «في فلسفة الاعتراف...»، وغمرني بلطف كلماته.



## الفصل الخامس

### اعترافات حسام الدين درويش<sup>(1)</sup>

د. حسام الدين درويش - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

كان لقائي بالدكتور حسام الدين درويش، في معرض تونس الدولي للكتاب عام 2023، بعد عام من تواصلتي معه، عبر وسائل التواصل الاجتماعي. كان ذلك اللقاء الأول المباشر، وقد بدا حضوره لافتاً وحيوياً؛ إذ يجمع بين الجدية والمرح، وبين فضول الباحث وتواضع المفكر، فلا يكاد يغيب عن ندوةٍ أو محاضرة، إلا ويحضرها بروح متوثبةٍ ونشاطٍ وصفته - عن قربٍ -

(1) جرى اللقاء في 25 أيار/ مايو 2023، في معرض أبو ظبي الدولي للكتاب في إطار نشاطات مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المعرض. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=gZCWYzajLmg&t=964s>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

لقاء-حواري-اعترافات-حسام- /articles/ -مؤمنون بلا حدود في المعرض.  
الدين-درويش-10224

بأنه «فرط نشاطٍ إيجابيٍ». ومنذ ذلك اللقاء، تلاقت خبراته الأكاديمية وبراعته في الحوار مع رغبتني في تفعيل حوارات حول الإصدارات الفكرية التي أشرفت عليها في مؤمنون بلا حدود. فكانت الفكرة أن نبتدع مساحة للنقاش، تسلط الضوء على مشاريع فكرية كبرى، وتتيح للقارئ والمتابع التفاعل مع الأسئلة العميقة التي طرحها هذه المشاريع. ولعلّ أهم ما ميّز هذه التجربة هو أن الدكتور حسام الدين درويش لم يكن مجرد ضيفٍ، بل بدا وكأنه واحد من «أهل البيت»، مشاركاً في بناء الفكرة وإنجاحها. وقد مثل صدور كتابه «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية» لحظة مفصلية؛ إذ أثار موجة واسعة من النقاش على وسائل التواصل الاجتماعي، عرّفت القارئ العربي أكثر بشخصيته الأكاديمية وبمشروعه الفكري. لهذا الحوار إذن بُعدٌ يتجاوز التناول النظري للفلسفة، ليغدو فرصة للتقاطع بين الشخصي والفكري، بين مسارات الاعتراف في حياتنا اليومية وتجلياته في النظرية. لذا، سأحاول هنا أن أضع شخصية الدكتور حسام الدين درويش في سياق كتابه، وأن أربط بين ما يعكسه حضوره في الواقع، وبين ما يطرحه من أفكار في الفلسفة.

د. حسام، الاعتراف له أبعادٌ فلسفية وفردية؛ فهو قد يكون اعترافاً بالآخر، أو بما يتركه فينا من أثر. انطلاقاً من هذا المعنى، بماذا تعترف أنت على المستوى الشخصي والفكري؟ وبمن تعترف أنهم شكّلوا أثراً حاسماً في مسارك؟

**د. حسام الدين درويش:**

شكراً جزيلاً على الاستضافة والدعوة. وأودّ أن أشير إلى أنك صاحبة المبادرة إلى التفكير والتفكير في إقامة هذه النشاطات والفعاليات، وهي مبادرة رائعة، وأثارت اهتمامي إلى حد أنني كنت مستعداً لاختطافها، واختطافك معها، لكن بعد أن حصل التعاون، لم تعد هناك حاجة لأيّ اختطاف. وقبل أن أبدأ بالاعتراف ببعض الشخصيات أو الأشخاص وإبراز أثرهم في حياتي، وكذلك الاعتراف ببعض السلبيات أو الأخطاء وما شابه، أودّ التعليق على وصفك لحضوري أو نشاطي بأنه يتسم بـ«فرط نشاط إيجابي». ومؤقتاً، سأضع صفة «الإيجابي» جانباً، وقد أناقشها، لاحقاً.

هل لديّ فرط نشاط؟ نعم، على الأرجح، وهذا رأي كلّ من لديه اطلاع على الحد الأدنى من نشاطاتي والتزاماتي العملية، ومخططاتي النظرية المبدئية، ونمط حياتي عموماً. فعلى الرغم من استمتاعي بالنوم والكسل، فإنني غالباً ما أراهما مضيعة لوقتٍ ثمينٍ أحتاج إليه للقيام بكثيرٍ من المهمات المؤجلة إلى آجالٍ مسماةٍ أو غير مسماةٍ، والتي تنتظر في طوابير طويلة. وأسباب أو دوافع وحوافز وغايات هذا «النشاط المفرط» عديدةٌ ومتنوعةٌ، ولا أزعّم أنني أعرفها جميعها، لكن يمكن أن أحاول التخمين في هذا الصدد.

من ناحيةٍ أولى، أمضيت عمري وأنا (أشعر أنني) أعيش حالة طوارئٍ دائمةٍ أو حالات طوارئٍ متعاقبةٍ ومتصلةٍ لا تنتهي، وأنني

ينبغي أن أقوم بما هو استثنائي للتكيف مع هذه الحالات الطارئة والدائمة في الوقت نفسه. وإذا اقتضت على مرحلة ما بعد عودتي إلى الدراسة، لتقديم امتحانات البكالوريا بعد انقطاع دام سبع سنوات تقريباً، يمكن القول إنني منذ تلك المرحلة، وحتى حصولي على الدكتوراه، بعد ستة عشر عاماً، كنت غالباً، إما في حالة طوارئ دراسية ومعسكرات (شبه) مغلقة، وإما في حالة طوارئ اقتصادية لتأمين مصاريف الدراسة، ومصاريفي الحياتية، عموماً. من ناحية ثانية، أشعر أنني محظوظ؛ لأنني أعمل في «مهنة» أحبها، بل أعشقها، من حيث إنها تتضمن القراءة والكتابة، بالدرجة الأولى. وأنا «مهووس» بالقراءة منذ صغري، وأكرس معظم وقتي للكتابة أو للتحضير لها، لأعبر فيها عن أفكاري وقيمي وتوجهاتي منذ 2011 تقريباً.

من ناحيةٍ ثالثة، الأوضاع العامة في سوريا والعالم العربي، مثل أوضاعي الخاصة، أشبه بحالة طوارئ دائمة، وهذا يجعل معظمنا يتصرف، بطريقة استثنائية، للتكيف مع هذه الحالة العامة. والإفراط في النشاط يمكن أن يكون رد فعل استثنائياً دائماً، للتفاعل مع الأوضاع العامة الاستثنائية، دائماً. وهذا هو حالي منذ عقود.

من ناحيةٍ رابعة، منذ سنوات وأنا أعيش حياتي (اليومية) بطريقة من يعلم أنه سيموت غداً. لذا، أحاول إنجاز ما أستطيع إنجازها، قبل الرحيل الوشيك أو المرتقب. صحيح أنه لدي مشاريع تحتاج إلى عشرات وربما مئات السنوات لإنجازها، لكن لدي، كل يوم،

شعورٌ عميقٌ ودائمٌ بأن هذا اليوم قد يكون اليوم الأخير لي، وأن هناك احتمالاً معقولاً لثلاث أشهر اليوم التالي.

إضافةً إلى هذه النواحي الأربع، فإن نشاطي يكون مفرطاً (أكثر) في البيئة التي أشعر بالارتياح فيها، وبالودّ والتقدير المتبادلين مع القائمين عليها والمسؤولين فيها. ويزداد فرط نشاطي عندما أشعر أن لنشاطي قيمةً ومعنىً، وأنه يمكن أن تكون له آثارٌ إيجابيةٌ مهمةٌ، بالنسبة إلى أطرافٍ أخرى يهمني أمرها. وأزعم أن ذلك كان عاملاً من عوامل نشاطي (المفرط) مع وفي مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً لك على هذا النشاط، وعلى الودّ والتقدير اللذين نبادلك إياهما بالتأكيد. كما أشكرك على هذه الاعترافات التي سبقت الاعترافات التي تودّ القيام بها. ماذا عن الاعترافات الأخيرة؟

**د. حسام الدين درويش:**

سأبدأ بذكر بعض الشخصيات أو الأشخاص الذين أسهموا في حياتي، سواء بالفضل الذي قدّموه إليّ أو بالقيم التي جسّدوها في سلوكهم وحضورهم. ويمكنني توزيع هؤلاء إلى أربع فئات: أولاً: الشخصيات المتعلقة بالأساتذة الذين درسوني أو المفكرين الذين تأثرت بهم. ثانياً: الأهل، الذين كان لهم أثرٌ عليّ، وأعترف بفضلهم وبقيومتهم. ثالثاً: الأصدقاء؛ أي علاقات الصداقة. رابعاً: المعارف، بشكلٍ عامّ.

إذا بدأنا بالأساتذة، فمن الطريف أن أول شخصٍ يمكنني الاعتراف بفضله وتقديره، في نفسي، هو شخصٌ نسيت اسمه أصلاً. بعد عودتي إلى مقاعد الدراسة، كنت أنوي أن أدرس القانون أو الحقوق، أو ما شابه، فقد استهواني فرع «الحقوق» أو القانون، وجذبتني مسألة التوازن والعدالة. وفي دورات الشبيبة للطلبة الأحرار، كان الأستاذ الذي درّسني الفلسفة لطيفاً جداً، وجيداً للغاية، وقدم المادة، بطريقةٍ محببةٍ للدراسة، حتى أصبح اختياري واضحاً: لن أدرس إلا الفلسفة. وأنا، هنا، أعترف بقيمة العمل التدريسي، وبأهمية دور الأستاذ، وكيف يمكن أن يلعب دوراً مصيرياً في خيارات الشخص. وقبل ذلك، وبعده، أثر في حياتي واختياراتي، إيجاباً و/ أو سلباً، أشخاصٌ كثيرون، ومنهم أساتذة، بسبب لطفهم أو عدمه.

أما الشخص الثاني، في مجال الفلسفة، الذي يمكن أن أقول إنه أثر فيّ فهو الفيلسوف السوري الراحل **بديع الكسم**. فهو من القلائل الذين اشتغلوا على ما يسمى بالفلسفة المحضّة؛ وهي، بالنسبة إليه، البحث في أهم المسائل الأساسية في حياة الناس الروحية، مثل مسائل خلود النفس، والمسائل الأخلاقية الأساسية، ومسائل أصل الكون إلى آخره. وقد تأثرت به كثيراً، ووجدت كتابه «البرهان في الفلسفة»، مثيراً جداً بكل المعاني، فقد أثار تفكيري واستفزني معرفياً، وأعجبتني فيه أمورٌ جميلةٌ كثيرةٌ.

الشخص الثالث أو الأستاذ الثالث، الذي يمكنني الاعتراف

بتأثيره فيّ، هو الدكتور صادق جلال العظم الذي تُختزل نصوصه، أحياناً، في سمتها النقدية. ففكرة النقد حاضرة ومهيمنة، في كل كتبه، تقريباً. ولا أرى أن ذلك يقلل من قيمة ما قدمه، بل على العكس، أرى أنه قدم إضافةً كبيرةً ومهمةً، في ممارسة النقد، وتقبّل النقد؛ فنحن غالباً ما نستسهل ممارسة النقد، لكن يصعب علينا، ونستصعب، تقبّل أو حتى قبول ممارسة الآخرين للنقد حيالنا أو حيال أفكارنا. وفي مسألة ممارسة النقد وتقبّله، أظن أنني تأثرت به، وأزعم أنني في كتاباتي، حتى الآن، متجهٌ، كثيراً، في هذا الاتجاه، اتجاه ممارسة النقد.

الشخص الرابع الذي يمكنني الإشارة إليه - وكان يمكن أن يكون معنا في هذه الجلسة، لكن لحسن الحظ أو لسوء الحظ، هو غير موجود الآن - هو الدكتور أحمد برقاوي الذي يتميز بقوة الحضور. فهو شخصٌ ذكيٌّ، واثقٌ بنفسه، إلى درجة مفرطة، أحياناً. ويمكنه، في أيّ سياقٍ، أن يكون ويبدو قوياً، ويذهب إلى الحد الأقصى، من دون أن يتجاوز الخط الأحمر، وهذه مسألة تنم عن ذكاء، لكنها، أيضاً، تنم عن أنه لا يتراجع كثيراً، كما يفعل الآخرون. وهذه مسألة مهمة. وهناك أمور يمكن الاستفادة من منظوره النظري و/ أو العملي فيها، وهناك أمورٌ تقتضي (إعلان) الاختلاف معه فيها.

أما من الأهل، وبسبب ضيق الوقت، سأقتصر على ذكر شخصٍ واحدٍ. لن أذكر الأب أو الأم أو الإخوة والأخوات، بل

سأذكر عمّي، شقيق والدي، أحمد درويش، «أبو نجيب». فبعد وفاة والدي، وكان عمري حينها أربع عشرة سنة، تركت المدرسة، وحاولت أن أعمل، ليكون لي ولإخوتي مصدر دخلٍ ماديٍّ. لكن كانت هناك رعايةٌ ماديةٌ، على الأقل من عمّي أحمد، فهو الذي وفرّ البيت والمصاريف وما يلزم، لإخوتي ولي، بعد وفاة أبي. واللحظة الأكثر أهميةً في تأثيره في حياتي، كانت عندما حصلت على البكالوريا، وذهبت للدراسة في الجامعة. فلم يكن لديّ، حينها، دخلٌ ماديّ يسمح لي بالعيش في اللاذقية، حيث جامعتي الجديدة. لذا، كنت أفكر وأخطط أن أعمل في مطعمٍ ما، أو عامل نظافةٍ في الليل، على غرار بعض أبطال الأفلام المصرية القديمة. لكن بعد شهرين أو ثلاثة أشهرٍ، طلب لقائي، وسألني ببساطةٍ ووضوحٍ وصراحةٍ وودٍّ: كم تحتاج في الشهر، لتكون قادراً على تغطية مصاريف دراستك وإقامتك في اللاذقية؟ فخصّص لي راتباً شهرياً، طوال سنوات دراستي الجامعية في (جامعة) اللاذقية، وبعدها في (جامعة) دمشق. ودام دعمه الحيوي لي، لمدة خمس سنواتٍ، وقد حصلت بعدها على دبلوم الدراسات العليا، وتوفي عمي، أثناء عامي الدراسي الأخير في دمشق. وأشير هنا إلى أن الثقافة السائدة، في حلب، لا تقدّر، كثيراً، من يترك سوق العمل، ليكون طالباً في الجامعة. وقبل التحاقني بدراستي الجامعية، كنت أعمل نجّاراً، أحصل على 15 ألف ليرة سورية شهرياً، بينما لو عينت أستاذاً، كنت سأحصل على 4000-5000 ليرة سورية. والموظّف أو العامل

في الدوائر الحكومية، وفقاً للتعريف الشائع في البيئة الحلبية، ووفقاً لاعتقاد أبي المصريح به، هو شحاذ بكرافة/ بربطة عنق. لهذا ولغيره، أشعر تجاه عمّي، أحمد درويش، بالكثير من الشكر والامتنان والودّ والتقدير.

في المنحى نفسه، يمكنني أن أذكر صديقي، صديق عمري، أحمد اليوسف الذي قضيت معه أوقاتاً طويلة وكثيرة من السراء والضراء. وكان الشخص الأقرب لي، لأسبابٍ كثيرة. وكان هناك، دائماً، تعاونٌ وتعاضدٌ مادّيّ، وغير مادّيّ، كبيرٌ بيننا، ومن دون حسابٍ. فحتى مع أخي هيثم، وهو من أقرب الناس إليّ، كانت، دائماً تقريباً، هناك حساباتٌ ماليةٌ، لكن، مع أحمد، لم تكن هناك حساباتٌ ماليةٌ، على الإطلاق تقريباً، بل كان هناك قدرٌ كبيرٌ من الأريحية والثقة.

وعندما سافرت إلى فرنسا، للحصول على الماجستير والدكتوراه، لم يكن لديّ دخلٌ مادّيّ، فعملت بسطاتيّاً وفي كروم العنب، في فرنسا، وفي أعمال البناء، في إنكلترا. ووقف معي شخصان، ما كان بإمكانني إتمام دراستي والحصول على الدكتوراه، من دون وقوفهما معي: زوجتي عنان، التي كانت موفدة، وتعطيني جزءاً من راتبها الشهري، وثانياً أحمد اليوسف، الذي كان، لعدة أشهرٍ، يعمل في مطعمٍ، ولم يكن لديه مكانٌ خاصٌ للإقامة، أو حتى للنوم، فكان يقيم وينام في سيارته، ومع ذلك دفع لي آلاف اليوروهات، لأستطيع التفرغ لكتابة بحث الماجستير، والتحضير

لامتحاناته. قد تكون شهادة كل شخص في أصدقائه مجروحةً، لكنني أعتقد، بالفعل، أن شخصية صديقي أحمد اليوسف استثنائيةٌ ونادرةٌ وفريدةٌ، بإيجابيتها، بالفعل.

أما من المعارف، عموماً، سأذكر شخصيتين، من خارج العالم العربي والإسلامي. الأولى هي صديقةٌ فرنسيةٌ (Christiane Teytaut) أسست مع بعض المتقاعدين والمتقاعدين مؤسسةً/ جمعيةً صغيرةً لمساعدة الطلاب الأجانب على تنقيح وتصحيح وتدقيق اللغة الأجنبية/ الفرنسية، لأبحاث الماجستير والدكتوراه، ولا سيما للأشخاص الذين لا يملكون القدرة على الدفع للمدقق المأجور. فهؤلاء الأشخاص كانوا يعملون «لوجه الله تعالى»، أو «لوجه الإنسانية»، وليس لوجه أي شخصٍ معين. قد لا تكون القيمة المادية للمساعدة كبيرةً، لكن قيمتها المعنوية والأخلاقية والإنسانية كانت عظيمةً، وتركت أثراً إيجابياً كبيراً في نفسي.

الشخصية الثانية هي صديقةٌ عزيزةٌ من ألمانيا، اسمها كورنيليا زنف، وقد أسست، مع أخريات وآخرين، مؤسسةً كانت جزءاً من ثقافة الترحيب باللاجئين في ألمانيا. فعملت على تقديم يد العون لكثيرٍ من اللاجئين واللاجئين، وكان الدافع إنسانياً راقياً، رغم وجود تسويغاتٍ وأبعادٍ دينيةٍ/ مسيحيةٍ له. لكن المؤسسة المذكورة - مرحباً بكم في فرملسكيرشن - (كانت) تضم أشخاصاً مؤمنين وغير مؤمنين. والدافع المشترك والأساسي كان قيماً إنسانيةً. وقد تأثرت، كثيراً، بهذه المبادرة، وما زالت لي علاقاتٌ وثيقةٌ ببعض

أعضائها، ومنهن صديقاتٌ عزيزاتٌ. وسأقتصر على ما سبق، على الرغم من أن القائمة طويلةٌ.

#### د. ميادة كيالي:

من الجميل أن يعترف المرء بفضل الآخرين عليه، أو بأولئك الذين تركوا أثراً إيجابياً في حياته، لكن يظلّ الوجه الآخر من الاعتراف مطلوباً أيضاً؛ وهو ذاك الذي يتعلّق بمواجهة الذات، وكشف الجوانب السلبية أو المظلمة في التجربة الإنسانية. فالاعتراف ليس مجرد تمجيدٍ للآخرين، أو شكرٍ لهم، بل هو، أيضاً، مواجهةً مع الذات ونقدٌ لها. فهل يمكن أن تضعنا أمام بعض هذه الاعترافات الشخصية التي تراها سلبيةً في حياتك أو مسارك الفكري؟ بمعنى آخر، هل هناك جانبٌ سلبيٌّ أو مظلمٌ تحتاج أنت، أيضاً، إلى الاعتراف به؟

#### د. حسام الدين درويش:

دعيني أبدأ باعترافين: الأول أنني لن أقدم اعترافاتٍ «فضائية»؛ أي اعترافاتٍ تتضمن كشفاً صادماً لفضائح وأمر حساسيةً جداً وجدليةً اجتماعياً. والثاني، أنني لن أقدم الاعترافات على طريقة جان جاك روسو، الذي قدم اعترافاته ليحظى بالتقدير، وليس للإقرار بالخطأ أو الذنب، أو لتحمل المسؤولية. فالاعترافات التي سأقدمها تتعلق بجانبٍ سلبيٍّ سأقتصر على ذكره، ولن أذكر مسوغاتٍ أو مبرراتٍ له، حتى لا يصبح الأمر تسويغاً وتبريراً، بدلاً من أن يكون اعترافاً وإقراراً. وسأذكر، على الأقل، خمس نقاطٍ أساسيةً.

بوصفي شخصاً يعمل في ميدان الفكر، سأبدأ بهذه النقطة: بعد عام 2011 وحتى وقت قريب، وربما حتى الآن، كانت الأيديولوجيا حاضرةً جداً في حياتي: تقسيم العالم على الطريقة المانوية إلى خيرٍ وشرٍّ، جيدٍ وسيءٍ،... إلخ. وبسبب الوضع السياسي في سوريا، لم تكن عندي القدرة على، أو بالأحرى الرغبة في، الاقتصار على المعرفة الموجودة، دائماً، في المنطقة الرمادية، لا في منطقة الخير المطلق، ولا في منطقة الشر المطلق. فنظرت للمسألة من حيث إن الثورة تمثل خيراً مطلقاً؛ بمعنى أنني كنت معها بالكامل، على الرغم من إدراكي لعيوبها أو سلبياتها. وربما كان ذلك، انطلاقاً من قناعاتي بأن النظام الأسدّي كان يمثل الشر المطلق، وأنه لا خلاص لسوريا، وللسوريات والسوريين، إلا بالخلاص منه، بغض النظر عن أيّ أشياء أخرى.

البعد الأيديولوجي، يؤثر معرفياً، بطريقةٍ أو بأخرى. وقد يكون هذا التأثير إيجابياً؛ إذ يوجّه معرفتنا وأبحاثنا واتجاهاتنا وقيمنا، لكنه قد يكون سلبياً؛ لأنه يحد من رؤيتنا للأمر في أبعادها المختلفة، بتنوعاتها وجزئياتها. وقد خصّصت لهذا الموضوع؛ أي العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي، كتاباً بعنوان «المعرفة والأيديولوجيا في الفكر السوري المعاصر». وحتى في قراءاتي لبعض أعمال المفكرين العرب، تناولت هذه المسألة: إلى أيّ حد تكون المعرفة، لدى الفرد، في علاقةٍ جدلية، بناءً أو غير بناءً، إيجابيةً أو سلبيةً، مع الأيديولوجيا أو التوجه الأيديولوجي. فقد

يكون الشخص صاحب توجهٍ عروبيٍّ. فالى أيّ حد يكون لذلك التوجه أثرٌ سلبيٌّ أو إيجابيٌّ في فكره؟

**المسألة الثانية،** وأزعم أنها منتشرة، كثيراً، في ثقافتنا، والتي أنا جزءٌ منها، هي الأخلاقية أو النزعة الأخلاقية المفرطة؛ فنحن كثيراً ما نحكم على الآخرين بسرعة. وسأقتصر على هذا الجانب، دون أن أحمل المجتمع اللوم. وأرى أنني، شخصياً، أفرطت في محاكمة الآخرين، وإصدار الأحكام في حقهم. وعلى أساس هذه المحاكمات، كان الناس يتحولون إلى ملائكة أو شياطين: هذا جيدٌ أقرب منه، وهذا سيءٌ أبتعد عنه، على الرغم من قناعتي بعدم وجود شخصٍ مثاليٍّ. وفي مقابل هذه النزعة الأخلاقية، وبغرض التخلص منها، أرى ضرورة ألا نحاكم الآخرين، ونطلق الأحكام في حقهم، إلا في حالاتٍ نادرة. ففي ثقافتنا، عموماً، هناك أخلاقيةٌ مفرطة، في مسألة محاكمة الآخرين، وهناك محاكماتٌ كثيرة، ومحاولةٌ للتصرف على أساسها.

**المسألة الثالثة،** يمكنني أن أطرحها، معرفياً، بطريقةٍ لطيفة، وهي أنني أجمع، في نفسي وفكري، بين أمرين، يبدوان متناقضين: الريبة والدوغمائية أو الوثوقية. فمن ناحية، لديّ شكوكٌ وتشكيك، مبدئيٌّ وفعليٌّ، كبيرٌ في المعارف المطلقة والموضوعية الموثوقة والجازمة والمجزومة. ومن ناحيةٍ أخرى، بدا لي أحياناً أن الحقيقة المطلقة والمؤكدة أن ليس هناك حقيقة مطلقة...! وقد كنت مقتنعاً وواثقاً بهذه الحقيقة - حقيقة أنه لا توجد حقيقةً (مطلقة) -

ولم أكن أقبل أي تشكيكٍ فيها، أو مراجعةً نقديةً لها. وحتى إنني فكرت بأن يكون موضوع/ عنوان رسالة الماجستير هو «الريبيية هي الفلسفة الحقيقية»! وواضحُ التناقض الذاتي لهذا العنوان الذي يشبه الحديث عن ملحدٍ سنِّي أو كاثوليكيٍّ!

المفارقة، هنا، تبين أنه حتى الشخص الريبي الذي يزعم أنه لا يؤمن بالحقائق المطلقة، قد ينقلب اعتقاده الريبي إلى اعتقادٍ دوغمائيٍّ، ولا يقبل مراجعته الجدية النقدية فيه. فأحياناً، الحقائق تفرض نفسها علينا، وتتحكم فينا. فإذا لم نضبطها نحن؛ ونبقيها تحت سلطة المراجعة النقدية، يمكن أن تحدث أشياء كثيرة، دون أن ندركها، وقد ننزلق إلى الدوغمائية. وهذا ما حصل معي، أحياناً، على الأقل.

**المسألة الرابعة** هي أنني، في الشأن الفكري العام، وفي المجال العام، أتبنى ما يمكن تسميته بالوسطية التوفيقية، حيث أمتنع عن التعبير عن رأيي الخاص في المسألة المطروحة، بل أسعى إلى إيجاد أرضية مشتركة بين الأطراف المختلفة. فعلى سبيل المثال، عند تناول مسألة الحجاب، أَدافع بالقوة، نفسها، عن طرفين: الطرف الذي يدافع عن الحق والحرية في ارتداء النقاب أو الحجاب، والطرف الذي يدافع عن الحق والحرية في عدم ارتدائه، دون أن يُفرض على أيّ طرفٍ ما لا يرغب فيه. ولا أصرح، عادةً، بتفضيلي أو رأيي الخاص، في هذا الخصوص.

ففي مثل هذه السياقات، لا أكون منشغلاً بالتعبير عن وجهة

نظري، في المسألة المطروحة، بل أكون منشغلاً بأن أضمن، نظرياً على الأقل، حق الطرفين في ذلك. وأنا أتبنى ذلك الموقف؛ لأنني أخشى كل أحادية، بغض النظر عن مضمونها، وأخشى هيمنة طرفٍ واحدٍ، وفرض سطوته ورؤيته الأحادية على الآخرين، واستبعاد أو إقصاء الرؤى المختلفة عن رؤيته. وفيما يخصّ الحجاب، وغيره من المسائل، أرى أن الصراع الذي يتخذ صيغة ديني/ إسلاميٍّ مقابل علمانيٍّ/ غير دينيٍّ هو صراعٌ غير صحيٍّ وغير ضروريٍّ، وقد تترتب عليه نتائجٌ سلبيةٌ، في كثيرٍ من السياقات. لذلك، أحاول إظهار إمكانية تجاوز هذا الصراع، للتركيز على مسائل أكثر أهمية. إن غرض النظر عن موقفٍ ليس بالأمر الإيجابي؛ لأنه يعني أنني لا أعبّر عن رؤيتي التي قد تميل إلى هذا الاتجاه أو ذاك. هذه الوسطية توفيقيةٌ، وأنا حريصٌ على ألا تكون تليفيةً، رغم خطر أو إمكانية أن تكون كذلك، في بعض المواضيع والسياقات.

**المسألة الخامسة والأخيرة التي سأختم بها، هنا، هي أن كل ما كتبت، حتى الآن، كان ردّ فعلٍ أكثر من كونه فعلاً.**

**د. ميادة كيالي:**

تقول إن ما كتبت حتى الآن كان في معظمه «ردّ فعل أكثر من كونه فعلاً». هل يمكن أن توضّح أكثر ما تقصده بهذا التوصيف؟ وكيف ترى انعكاس ذلك على مسارك الفكري وكتاباتك.

**د. حسام الدين درويش:**

أعني بذلك أنني لا أكتب إلا مستفزاً تجاه فكرة أو واقعٍ أو

شيءٍ حصل، وقيل فيه ما قيل. إذا أخذنا عنوان الكتاب الأخير، صحيح أن «فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية»، يتضمن جانباً بنائياً، لكن العنوان الفرعي «نقد المقاربة الثقافية»، يبين أنني أخصص مساحةً كبيرةً للرد على وجهات نظرٍ أخرى. فتأثراً بالعظم، ولأسبابٍ أخرى، تهتم كتبي، أساساً، بنقد، أو بالأحرى، انتقاد ما أرفضه؛ أي نقد أو انتقاد الأشياء والأفكار والقيم والممارسات التي أراها سيئة، وأرى أن تأثيرها غير جيد، وأرى أنه يجب الرد عليها؛ لأنها سيئة ومهينة... إلخ.

إذن، أنا منشغل جداً بالنقد، وبالرد على الأشياء السلبية، وبالتفاعل مع أشياء حصلت، أكثر من انشغالي بالتعبير عن أفكارٍ بنائية، أو عن فكري أو توجيهي الخاص. وأرى وجوب أن أنهي هذا الأمر، أو أخفف من حضوره، في وقت قريب. ولهذا السبب ولأسبابٍ أخرى، أرى أن كل ما كتبت، حتى الآن، هو مرحلةٌ تمهيديةٌ لما سأكتبه لاحقاً. ولا أعلم متى سيكون ذلك. لكن، في كل الأحوال، أرى أن هذه الأمور سلبيةٌ ينبغي الانتباه إليها. ويمكن، إذا أراد أحد أن ينتقدني، أن أقول له: معك حق؛ إذ يمكن تصنيفي، حتى الآن، في خانة ردّ الفعل لا الفعل. وطبعاً، في ردّ الفعل محاولاتٌ بنائيةٌ وإضافاتٌ، لكن ربما كانت الهيمنة لردّ الفعل أكبر من الفعل. وأكتفي بهذا.

#### د. ميادة كيالي:

في سياق فلسفة الاعتراف، يظلّ السؤال قائماً: هل الاعتراف

لا يكتمل إلا إذا قيل بصوتٍ عالٍ، وأعلن أمام الآخرين، أم يمكن أن يكون مجرد مواجهةٍ داخليةٍ بين الإنسان ونفسه؟ وهل يمكننا اعتبار الاعتراف الصامت مع الذات خطوةً صحيحةً كافيةً، حتى إن لم يتحوّل إلى بوحٍ علنيٍّ؟

د. حسام الدين درويش:

دعيني آخذ الاعتراف بالمعنيين هنا. أمس، كنت جالساً هنا، وكان الدكتور أحمد برقاوي على هذا الكرسي، وعندما قال: «لديكم كتبٌ عظيمةٌ، وأنتم، [في "مؤمنون بلا حدود"]، قمتم بعملٍ ممتازٍ، وتستحقون أن تنالوا جائزةً، وما إلى ذلك...»، فأنا شكرته فوراً، وقلت له: شكراً جزيلاً؛ لأنك عبّرت عن هذا الكلام. فهذا الاعتراف العلني له قيمةٌ، وقد يكون له أثرٌ إيجابيٌّ، عند آخرين، فيساعدهم ذلك على إدراك قيمة «مؤمنون بلا حدود» وعلى الاعتراف النظري والعملي بهذه القيمة.

وعندما يكون الاعتراف غير منتظرٍ، فإن مضمونه يكون أكثر مصداقيةً وتأثيراً، غالباً. وهذا هو حال اعتراف برقاوي، واعترافي بصديقي أحمد اليوسف، وإعرابي عن تقديري له. فالعلنية ضروريةٌ للاعتراف، أحياناً، ويكون للاعتراف معنىً أكبر، وقيمةً أوثق، كلما كان عنصر الاضطرار فيه أضعف. لذلك، ينبغي أن نحرص، دائماً، على أن نقدّم اعترافاتنا، ولا سيما عندما تكون غير متوقّعة، وعندما لا تكون في مقابل منفعةٍ ما. ومثل هذه الاعترافات العلنية تكون مفيدةً وجميلةً وضروريةً، ليس، فقط، لتأثيرها الفردي أو

الشخصي، بل، أيضاً، لقيمتها العامة؛ إذ تشجّع الآخرين، وتؤكد لهم أن لهم ولأفعالهم قيمةً مدركةً ومعترفاً بها. ومن هذا المنطلق، لا يصح المعنى الحرفي للقول: «لا شكر على واجب»، بل على العكس، فالشكر على الواجب أمرٌ محمودٌ، حتى إن كان الشخص يقوم بواجبه.

#### د. ميادة كيالي:

هنا نتحدث عن الاعتراف في جانبه الإيجابي. ولكن ماذا عن جانبه السلبي أو الإشكالي؟ كيف ترى هذه الجهة من الاعتراف؟

د. حسام الدين درويش:

في الجانب السلبي، عندما أفترف خطأً في حقّ شخصٍ ما، فلا يكفي أن أعترف بارتكابي لذلك الخطأ بيني وبين نفسي، بل ينبغي أن يكون ذلك الاعتراف مصرّحاً به، للشخص المعني، على الأقل. فهنا، أيضاً، العلنية مؤسّسةٌ لماهية الاعتراف.

وفي الاعترافات جانبٌ إشكاليٌّ؛ إذ غالباً ما تتعلق بشخصٍ آخر، أيضاً. فعندما أفدّم اعترافاً، كأن أقول إنني على علاقة بسين من الناس، وحدث بيننا كذا، فإنني أفصح عن أمورٍ تخصّ آخرين، أيضاً، وقد لا يكون لي حقّ الإفصاح عنها. وبطبيعة الحال، لا يمكن الذهاب إلى الحد الأقصى، والقول إن لا حقّ لي مطلقاً، هنا. فهناك منطقةٌ رماديةٌ تجعل المسألة معقدةً.

والاعتراف، بوصفه إقراراً بالذنب، لا يمنح صاحبة الحق في مسامحة الآخرين المعنيين له. ولا يصح أن يُقدّم الاعتراف بالطريقة

التجارية، حيث يكون من اعترف بخطئه كمن لا خطأ له. ولكي يكون الاعتراف اعترافاً، فعلاً، ينبغي ألا يكون بغرض نيل تقدير أو منفعة ما، بل ينبغي أن يكون لتحمل المسؤولية واللوم وربما العقوبة. فالاعتراف يفترض أنني أتحدث عن شيءٍ سلبيٍّ. ومن هنا ضرورة البحث الجدي في الغرض من الاعتراف. هل أعترف، لأوفي ديناً لأشخاص، ولأقر بأنني أخطأت في حقهم؟ فهذا فيه شيءٌ إيجابيٌّ لتسوية الوضع، أو أن الاعتراف، هنا، قيمةٌ عامةٌ. وعندما اعترفت بفضل أستاذٍ ما، أو تأثيره الإيجابي في فكري، فالقصد هو التشديد على قيمة هذا الشخص وقيمة ما فعله، وعلى أهمية دور الأستاذ في حياة تلاميذه، وفي تحديد مصيرهم المهني والمعرفي المستقبلي. فمن الضروري جداً أن نعرف لماذا نعترف، وما الذي نريد تحقيقه من الاعتراف؛ لأن الغرض من الاعتراف يكون، أحياناً، الفضائية، وليس القيام بوظيفةٍ إيجابيةٍ معينةٍ.

#### د. ميادة كيالي:

يمكن القول إن الاعتراف، شأنه شأن أيّ قيمةٍ، يحتاج إلى توازنٍ: فالإفراط في الاعتراف الإيجابي قد يتحول، أحياناً، إلى نوع من التملق، بينما الإفراط في الاعتراف بالجانب السلبي قد ينقلب إلى فضائيةٍ أو يلحق الأذى بالآخرين. كيف ترى هذا التوازن الدقيق؟

#### د. حسام الدين درويش:

فكرةٌ جميلةٌ ومتوازنةٌ، وأتفق معك فيها، عموماً، مع إقاربي

أنني ممن يفرطون في التعبير عن الشكر والتقدير، للتأكد من وصول الرسالة. وأظن أنه، في «ثقافتنا (الشرقية)» عموماً، ثمة إفراطٌ ومبالغةٌ في هذا الاتجاه، حيث نقول، مثلاً: «الله يعطيك ألف عافية»، وليس عافية أو عافيتين...! برأيي، نحن نفرط، أولاً، لأسبابٍ ثقافيةٍ، وثانياً، لتأكيد من أن مشاعرنا وأفكارنا قد وصلت. لكن، قد يؤدي الإفراط، في الشكر، إلى إعطاء انطباعٍ مغلوطنٍ للشخص الآخر بأنه قد فعل شيئاً عظيماً، أو أعظم مما فعله، حقيقةً. فالتقدير، هنا، يحتاج إلى توازنٍ بين طرفين، حيث يعطي الشخص حقه في التقدير، ويتلقى الشخص الآخر ذلك التقدير بموضوعيةٍ. هذا التوازن ضروريٌّ جداً. والعلاقة الاعترافية علاقةٌ بين ذاتيةٍ تحتاج إلى طرفين، ليكون هناك تناغمٌ حتى تكتمل العملية. ولا يمكن لأي ذاتٍ أن تكتفي بذاتها، وتستغني، مطلقاً، عن رؤية الآخر لها.

**د. ميادة كيالي:**

مع كامل احترامنا لأستاذنا الدكتور أحمد برقواوي، الذي ذكرت أثره في مسارك، أشرت إلى اختلافك معه في قوله إن الذات الممتلئة والمكتفية بذاتها، يمكن أن تستغني عن اعتراف الآخر.

**د. حسام الدين درويش:**

بسبب احترامنا، نذكر الآخرين ونختلف معهم.

**د. ميادة كيالي:**

ولا شك أنه لا يرى في هذا الاختلاف أيّ مانع. وأودّ،

بدوري، أن أقدم لك اعترافي الشخصي: لقد كنت سعيدة جداً بلقائي بك في تونس، وممتنة لحضورك ودعمك لتجربة بسيطة حلمت أن تتحقق، فكنت أنت من جعلها ممكنة. لذلك، أشكر، وأعترف لك، بفضل هذه اللحظة. وآمل أن تتكرر لقاءاتنا في المستقبل، وأن نفتح صفحات جديدة في برنامج خاص بالاعترافات.

د. حسام الدين درويش:

على الرغم من ربييتي، أجزم أننا سنفعل ذلك. وبدوري، أعرب، بكل صدق، عن ودي وتقديري لك، وارتياحي للتعامل المهني والإنساني معك. وأتطلع إلى الاستمرار، في ذلك، وتعميقه، مستقبلاً.

د. ميادة كيالي:

شكراً جزيلاً.



## الباب الثاني

في الفلسفة، والسيرة الذاتية،  
والحياة (اليومية)، والقضية الفلسطينية



**الفصل السادس**  
**قراءاتٌ ومراجعاتٌ نقديةٌ**  
**لفكر حسام الدين درويش في كتابه**  
**«درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة»**  
**«منمنمات فكرية وحوارية:**  
**في الفلسفة والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية»<sup>(1)</sup>**

د. خالد كموني	د. حسام الدين درويش	د. بدر الدين عروذكي
د. قاسم المحبشي	د. سهيل الحبيب	أ. ريم الدندشي
د. نزهة بوعزة	د. ميادة كيالي	أ. ماهر مسعود
	د. وائل العظمة	

**أ. ريم الدندشي:**

مساء الخير للجميع، وأهلاً وسهلاً بكم جميعاً. يسعدنا أن

(1) عقدت هذه الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 23 أيار/ مايو 2025.  
وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=9q7eY-AAIK4&t=113s>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

ندوة-فكرية-بعنوان-قراءات- <https://www.mominoun.com/articles/>  
ومراجعات-نقدية-لفكر-حسام-الدين-درويش-في-كتابه-درويش-  
10024

نرحب بكم في المعهد العالمي للتجديد العربي، وتحديدًا في فضاء وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، حيث نستضيف اليوم هذه الندوة المتميزة، ضمن برنامجنا الثقافي لشهر أيار/ مايو 2025، تحت عنوان: «قراءاتٌ ومراجعاتٌ نقديةٌ في فكر حسام الدين درويش»؛ وذلك من خلال كتابه: «درويشٌ بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة»، و«منمنماتٌ فكريةٌ وحواريةٌ: في الفلسفة والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية».

لن أدخل في تفاصيل الندوة التي أتوقع أن تكون غنيةً وطويلةً. وبدايةً، أودّ أن أرحّب، بحرارةٍ، بجميع الحضور، سواءً من داخل المعهد أو من خارجه، ضيوفاً وأصدقاء. وأرحب، ترحيباً خاصاً، بضيوفنا الكرام الذين يشاركوننا من خارج المعهد: الدكتور سهيل الحبيب من تونس؛ الأستاذ ماهر مسعود، الكاتب والباحث السوري؛ الدكتور وائل العظمة، الباحث السوري في الفكر الديني والفلسفة. كما أرحب، بحرارةٍ، بأهل الدار، وأعمدة هذه الندوة: الدكتور حسام الدين درويش، صاحب الفكر الذي نتحاور حوله اليوم، وعزّاب هذه الحلقة؛ والدكتور قاسم المحبشي؛ الأكاديمي والشاعر والناقد الأدبي اليمني، والدكتور اللبناني خالد كموني، رئيس وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، والمشارك في هذه الندوة، والدكتورة المغربية نزهة بوعزة، وهي باحثةٌ في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ومهتمةٌ بالفكر الإسلامي العربي. وأخيراً، يسعدني، جداً، أن أسلم إدارة هذه الندوة إلى من نشق

في حكمتها وحضورها المميز، الدكتورة ميادة كيالي. وهي اسمٌ بارزٌ في الساحة الثقافية والمعرفية، وشخصيةٌ سوريةٌ مرموقةٌ، وصاحبة خلفيةٍ أكاديميةٍ ومهنيةٍ غنيةٍ. أودُّ أن أقول: أنتِ مُلهمتنا، يا دكتورة ميادة، وسعيدةٌ، جداً، بوجودك معنا، والكلمة لك.

#### د. ميادة كيالي:

مساء الخير، وكل الشكر لمن انضم مشاركاً معنا، في هذه الندوة التي يسعدني أن تكون ثمرة تعاونٍ بين وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي في لبنان، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود. واسمحووا لي، بدايةً، أن أشكر وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي، وعلى رأسها الدكتور خالد كموني، والسيدة ريم الدندشي، على تنظيم هذه الندوة وإتاحة الفرصة لي، للمرة الثانية، لإدارتها. فقد كانت الأولى في ندوةٍ حول كتاب «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»، الصادر عن «مؤمنون بلا حدود»، في بداية عام 2023. وهي تجربةٌ ساهمت، بلا شك، في تشجيعي على خوض غمار تجربةٍ مهمةٍ، بعد أن فتح كلُّ من معرضي تونس وأبو ظبي أفقاً جديداً للحوار مع فكر الدكتور حسام الدين درويش، فبادرنا، بالتنسيق معاً، لإطلاق سلسلةٍ من الحوارات الفلسفية والفكرية، التي تطورت، لاحقاً، إلى ما عُرف بـ«لقاء الجمعة»، وسجلنا، حتى الآن، ما يزيد عن العشرين حواراً، قد تجد طريقها إلى كتاب من جزأين أو أكثر.

وقبل المضي بالحديث عن هذه الندوة، أشير إلى أنّ «وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي» تهتم بقضايا الفلسفة والتجديد، وكذلك بالتجديد الفلسفي الذي ينبثق عن التفكير في قضايا الراهن، والانشغال بالمبحث التأويلي الذي تراه قابلاً لأن يُبقي باب النظر مفتوحاً إلى معطيات الواقع، من خلال الجمع بين إمكانات اللغة الدلالية وإمكانات الفكر المساوق لإشكالات الحدث. لذا تلتزم الوحدة، في نشاطها، مواكبة كل حدثٍ يمكن أن يطرأ في مجتمعاتنا، وتحاول تظهير التفسيرات والتأويلات والفهوم المتنوعة، من خلال الندوات التي تقيمها، وكذلك عبر الأعمال المنشورة التي تعالج هذه الإشكاليات، وتوثق إنتاج الفلسفة ضمن نشاط المعهد.

هذا، باختصار، ما يتعلق بوحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية. وأما عن لقائنا، فدعوني أقول إنّنا نلتقي، اليوم، ليس، فقط، كقراءٍ أو نقّادٍ، بل كأصدقاءٍ للفكر، ومتحاورين مع صاحب الفكر، لمناقشة إصدارين جديدين للدكتور حسام الدين درويش، وهما:

- «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة»، وهو ثاني ثلاثة إصداراتٍ صدرت عن مؤمنون بلا حدود.

- «منمنماتٌ فكريةٌ وحواريةٌ في الفلسفة والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية»، الصادر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر. في الكتاب الأول، يقارب درويش موضوعات الاعتراف والقدر والمصير، برؤية نقدية، من داخل الحقول المعرفية الغربية

التي يُحسن أدواتها، ومن موقع ذاتٍ سورويّةٍ مجروحةٍ تنظر إلى نفسها وإلى العالم، من خلال منظارٍ مزدوجٍ: فلسفيٍّ وإنسانيٍّ. وقد كتب يقول: «إنّ التفكير في مسألة القدر والمصير هو تفكيرٌ في شروط إمكان الإنسان وسقوطه، في آنٍ معاً».

أما في الكتاب الثاني، فنقترب أكثر من صوته الحوارية الداخلي، في «منمنماته»، التي اختار لها عنواناً يوحي بالبساطة، لكنه يخفي وراءه كثافةً فكريةً وتأمليةً نادرةً، تمتد من قضايا الحياة اليومية، وصولاً إلى مأساة فلسطين. نقرأ له: «لم يعد سهلاً الفصل بين الفلسفة والقضية الفلسطينية، حيث اندفع فلاسفة العالم للتعبير عن مواقفهم الأخلاقية والسياسية، وأصبحت فلسطين جزءاً من حياتنا اليومية».

نحن اعتدنا على الدكتور حسام محاوراً بارعاً يملك مفاتيح الحوار وأدواته، ويصنع من أيّ لقاء مساحةً لنقاشٍ عميقٍ ومفتوحٍ. واليوم تُعكس الأدوار قليلاً: أنتم تحاورونه، تتبادلون معه الأفكار، وتتفاكرون معه على طريقته. ولا أشك أن ما سنسمعه الليلة سيكون أكثر جرأةً وعمقاً؛ لأن شروط الكتابة التي عايشها العام الماضي قد تغيرت، والظروف تجاوزت النصوص.

وأنا، كناشرةٌ لأحد هذين الكتابين - أو لجزءٍ من هذه الرحلة، على الأقل - أعيش لحظةً فريدةً، من خلال أن أكون في موقع من يتأمل ويتأسس نقاشاً حول فكرٍ كنتُ شاهدةً على ولادته، وناشرةٌ لجسده الورقي، ومستمعةٌ الآن إلى روحه، وهي تُقرأ وتُناقش

وتُختبر. فمرحّباً بكم، جميعاً، في هذه الندوة التي نتمنى أن تكون على قدر عمق الأسئلة التي يثيرها فكر الدكتور حسام، وعلى قدر التحديات التي يضعها أمامنا. والدكتور حسام أصبح معروفاً للجميع دون حاجةٍ إلى تعريفٍ.

والآن، نبدأ القسم الأول من الندوة، المخصص لقراءة ومراجعة كتاب «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة». ويتألف الكتاب من مقدمة وأربعة فصولٍ، ناقش فيها الدكتور حسام الدين درويش مفاهيم القدر والمصير من منظورٍ فلسفيٍّ ووجوديٍّ، وانفتح، من خلالها، على مفاهيم الاعتراف، والتجربة السورية، والسياسة، والديمقراطية، والعلمانية، والإسلام السياسي. كما مزج بين تحليل المفاهيم ونقدها، وبين مساءلة الذات والواقع، مستنداً إلى مرجعيةٍ فلسفيةٍ عميقةٍ، دون أن يتعد عن موقعه، ككاتبٍ سوريٍّ معنيٍّ بثقل التجربة ومعناها.

يشاركنا النقاش، في هذا القسم، ثلاثة باحثين مرموقين، سيستهلون الندوة بمدخلاتهم القيّمة. ومسك البداية د. نزهة بوعزة، تفضلي دكتوراة نزهة.

**د. نزهة بوعزة:**

قراءةٌ في كتاب: «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة

والثورة»

يبدو عنوان «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة» مثيراً نوعاً ما، فهو يجمع بين ما يشكل، في أذهاننا، للوهلة

الأولى، تناقضاً، أو على الأقل، صعوبةً في التسليم بالجمع، بين مفهومي القدر والمصير، بين القدر الدنيوي والمصير البشري. غير أن هذه التوليفة كان لها حظٌ وفيرٌ في تشكيل هوية الكتاب، الذي ظل يتأرجح فوق أرضية الاحتمال، أكثر من ترسيخ توجهٍ يقينيٍّ أو مسارٍ يجنب، على الأقل، إعادة استشكال ما تم تناوله، مما وفرَ إمكانيةً لإعادة بلورة إشكالاتنا الفلسفية والسياسية العربية، بصورةٍ يصعب طرحها في قالبٍ جاهزٍ أو مسلمٍ به.

فالكتاب، في الحقيقة، اكتسب طابعاً فلسفياً بامتياز، ولم يمنحنا طمأنينة الجواب. وقد يكون تقديم الكاتب محمد ديبو لماهية الكتاب، عبر مصطلحي «الاختلاف» و«المودة»، هو ذات ماهية الكاتب نفسه، الذي ينهج طريق المودة، لترسيخ الاختلاف، أو العكس. فالحوار المبني على الاعتراف بالاختلاف قد يؤسس لعلاقات إنسانية تنحو نحو المودة، ويكون أكثر رحابةً وإنسانيةً، وهو ما أكدته التجربة الفكرية والإنسانية التي جمعت بين مقدم الكتاب وصاحبه، وما انعكس، من ثم، على طبيعة الأسئلة وعمقها، وكذلك، على رحابة صدر الكاتب وانفتاحه وتلقائيته في الأجوبة. فالكتاب يقف على مشارف معرفة الآخر، ورصد مجرى الأفكار، ما بين الأمس واليوم، في قالبٍ حوارِيٍّ بناءً.

إن تقديم قراءةٍ نقديةٍ لأيِّ كتابٍ هو مهمةٌ ليست بالهينة. فإذا كان مقدم الكتاب، محمد ديبو، قد غلب عليه جانب المودة، كنتاجٍ لقبول الاختلاف، فإننا نجد أنفسنا أمام جوٍّ مغناطيسيٍّ يغلب

عليه الترحاب بالاختلاف، لدرجة جعله باباً من أبواب تشكُّل المودة والحب؛ مما يؤثر، بشكلٍ ما، على رؤيتنا النقدية. غير أن صاحب الكتاب يؤكد ضرورة النقد. وهنا، لا نشير المفهوم في إطار ما يُشاع، عادةً، ويُحصر في الجانب السلبي؛ لأن جوهر النقد هو الاختلاف، والاختلاف هو ما يؤسس للحوار، وعبر الحوار نجد تصوراتنا. فصاحب الكتاب من دعاة النقد الذي لا يستثني حتى الذات أمام ذاتها (النقد الذاتي)، أو على طريقة بول ريكور التي يحاكيها صاحب الكتاب، القائمة على مشروعية العملية النقدية، وحدود هذه المشروعية؛ أي عملية التوفيق أو التوليف بين النقد ونقد النقد، أو رسم حدوده.

يتألف الكتاب من 332 صفحة، موزعة على ثلاثة أجزاء، ويبدأ بتقديم من محمد ديبو. كما يختتم بملحق، في نهاية الكتاب، يحتوي على قصصٍ شخصيةٍ تعكس علاقة الذات بالنظام السياسي السوري وتوجهها الفلسفي.

#### - الجزء الأول: حول الفلسفة وشؤونها وشجونها

يمكن القول إن هذا الجزء شمل السيرة الذاتية لدرويش، في مراحلها الأولى، وصولاً إلى ما هو عليه الآن. فهذا الجزء ليس ذا طابعٍ شخصيٍّ، بقدر ما كان يحاول أن يقيم خيطاً ناظماً للتأصيل النظري للوعي التأملي للكاتب، في ارتباطه بمحيط عائلته، وعادات المجتمع، وطبيعة النظام السياسي المتوغل في بنيات الأشخاص ومصائرهم.

تُذكرنا هذه السيرة بالفلسفة الوجودية لسارتر؛ فالإنسان مشروعٌ وجوديٌّ، وهنا لا نقول: «الخلق من عدم»، بقدر ما يتعلق الأمر بالإرادة والرغبة في المعرفة التي وُجدت بالقوة، فما احتاجت سوى للفعل لتتبلور. كأننا أمام توليفةٍ بين كارل ماركس وبول سارتر، وقد تكون هذه التوليفة التي تبدو متعاكسةً هي ما يعكس توجه فكر الكاتب: خلق توالف بين ما يبدو، عن وعيٍّ أو بغيا به، متناقضاً حدَّ التطرف: الدين/ العلمانية، الإسلام السياسي/ العلمانية، الإسلام السياسي/ الديمقراطية، الليبرالية/ الإسلام السياسي، وهكذا.

لقد حاول الكاتب، من خلال هذا الحوار، أن يُطلِّ على ذاته، تلك الذات التي يختلط، في تكوينها، البُعدان الشخصي والمعرفي، منذ بداياتها، إلى لحظتها الآنية. فهذه الإعادة لا تتوانى عن سرد تمحورات الوعي الداخلي والخارجي. إنه الوعي الذي يعبر، بشكل ما، عن مسيرتنا العربية؛ إذ نجد أنفسنا أمام انعكاسٍ للقدر باتجاه رسم مصيرٍ يصعب التنبؤ بسقفه، أو بما سيمثله حاضره، لكنه، في المقابل، يتحرر من حتميات القدر، بمعناه الدنيوي.

يشمل الحوار المتضمَّن في الكتاب أهم مراحل تشكُّل وعي صاحب الكتاب، وأبرز الأحداث الشخصية التي تُشكِّل في جوهرها أحداثاً اجتماعيةً وسياسيةً وطنية. فإدراج أمثلةٍ من الواقع السوري، الذي تختلط فيه كل التناقضات المجتمعية - من صورة

ومكانة المرأة (الأم، الأخت...)، إلى الوعي الديني والواقع المعيشي، والفساد المجتمعي، والإداري، والأكاديمي، ثم التدين المجتمعي الذي تكررّسه الطقوس وأخلاقيات التدين على أرض الواقع - كل ذلك أثار عدة مفاهيم مهمة، مثل: الموت، الزواج، الطلاق، العمل، الفساد، الأخلاق، السلطة، الشر الطبيعي، الشر الأخلاقي، الدين.

الأساس المتفق عليه، في فحوى الكتاب، هو تجلّي الغموض المفهومي الذي يطبع البناء المعرفي العربي، والذي، غالباً، ما يتسم بالحشو الإيديولوجي، عن وعيٍ أو من دونه؛ أي يتم تغليب الجانب المعياري على الجانب المعرفي، حيث تظل الغايات الإيديولوجية للصرح المعرفي كامنةً، بشكلٍ ضمنيٍّ، دون التصريح بها، أو البناء الصريح عليها؛ وذلك لأن الجانب الإيديولوجي يحمل صبغةً سلبيةً كثيفةً جعلت المفهوم مذموماً معرفياً، على الرغم من ضرورة حضوره. ومن ثم، يستغرق الفكر العربي النخبوي في ما ينبغي أن يكون، هرباً مما هو كائنٌ، رغم أن «الكائن» هو ما يستدعي الفحص والدراسة والفهم، بوضوح، حتى نتمكن من رسم ما سيكون. وهذا ما يجعلنا أمام مبحث «المفاهيم المعيارية الكثيفة»، وهو مبحثٌ حديثٌ، نسبياً، مثل مفاهيم: الديمقراطية، العلمانية، الليبرالية... إلخ.

- الجزء الثاني: حول الربيع العربي والثورة السورية

خُصّص هذا الجزء لإعادة موضعة الربيع العربي ومآلاته في

المنطقة العربية، وسوريا تحديداً، وهي موضعةٌ تتطلب قراءةً نقديةً جريئةً تأخذ مسافةً معينةً من الحدث الثوري، بشكلٍ شاملٍ ودقيقٍ، لا سيما أن إثارة موضوع الربيع العربي، ومآلاته، تستحضر، في المقابل، تلك الفجوة القائمة بين الثورة الشعبية والثورة الفكرية، وكيف أن إحدهما لا تؤسس، بالضرورة، للأخرى، في السياق العربي.

من هنا، قدّم الكاتب رسداً لأهم منجزات الفكر العربي، في هذا الخصوص، ما أتاح فرصةً، لتعميق التحليل الفلسفي والمفاهيمي لعدة مفاهيم محورية، مثل: الحرية عند ماهر مسعود، الثورة عند عزمي بشارة، فلسفة الثورات عند سلمان بن نعمان، الثورة المستحيلة عند ياسين الحاج صالح، وتجليات الثقافي في الربيع العربي عند كمال عبد اللطيف، إلى جانب تحليلات هاشم صالح للاستقطابات الأيديولوجية بين العلمانية والإسلاموية.

ومن هذا المنطلق، لا يمكن الجزم بغياب مسافةٍ تنظيريةٍ للثورة، بل قد تكون تلك المسافة أشبه بما يمثله طائر المنيرفا عند هيجل. لذلك، نشأ مناخٌ ثريٌ لتحليلٍ فلسفيٍّ وتفكيكٍ مفاهيميٍّ لمجمل آليات الفعل السياسي، انطلاقاً من شعار «السلمية»، وصولاً إلى طبيعة الفعل السياسي. فالسلمية والعسكرة خياران يرتبطان بالسياق السياسي وطبيعة النظام، وهو ما يشير مفهوم الديمقراطية، لا بوصفها خطاباً قيمياً ذا شحنةٍ إيجابيةٍ، بل بوصفها ضرورةً بنويةً ترتبط بالبنية الفوقية.

لقد حُصِّص هذا الجزء لتفكيك مسار الثورة السورية، وكيف انتهت إلى العسكرية والمواجهة المباشرة مع النظام، حيث لعب الداخل والخارج - بالنسبة إلى النظام والثوار، على حدٍّ سواء - دوراً مهماً في رسم مسارها خارج إرادة السوريين. وهكذا تحوّلت الثورة التي حملها الربيع العربي إلى ثورة تحررٍ وتنفيسٍ سيكولوجيٍّ، أكثر منها حركةً نحو بناء مجتمعٍ ديمقراطيٍّ واضح المعالم. وعلى الرغم من ذلك، فقد أحدثت الثورات العربية تغييراً في مضمون مفهوم «الثورة» ذاته؛ إذ إن مفاهيم، مثل: الثورة، الانقلاب، التغيير الجذري، العسكرية، الإسلام السياسي، إسقاط النظام... إلخ، كلّها مصطلحات فقدت، إلى حدٍّ بعيدٍ، دلالتها الإيجابية، وصارت تميل، بمعنى ما، إلى شحنةٍ سلبيةٍ.

- الجزء الثالث: حول الديمقراطية والعلمانية والاسلام

### السياسي

تتعلق الرؤية التي تتحكم، في هذا الجزء، بمسألة التعاطي مع عملية المفهمة؛ أي الرؤية التي تجمع بين التوجه الوصفي أو التحليلي لما هو قائم، والتوجه الإيديولوجي المعياري لما ينبغي أن تكون عليه الأمور. فالمعرفة دون إيديولوجيا عمياء، والإيديولوجيا دون معرفة جوفاء. ولهذا تُبيأ أغلب المفاهيم المؤسسة للمناخ السياسي إيديولوجياً، وقد يُغلب البعد الإيديولوجي على البعد المعرفي، مما يؤدي إلى إفقار هذا الأخير.

ويعكس هذا التوجه عدداً من المفاهيم المؤسسة للفعل

السياسي؛ فمفهوم الديمقراطية ظلّ حبيس التوجهات الإيديولوجية اليسارية والقومية والإسلامية، دون أن يُفضي هذا الحضور المفهومي، في السياق العربي، إلى تنويع ديمقراطيٍّ فعليٍّ. لذلك بقي المفهوم، حتى في كتابات النخبة، أسير الرؤية المتطرفة أو البراغماتية، التي تخدم التوجه الإيديولوجي على حساب التوجه المعرفي. لقد تم إفراغ المفهوم من مضمونه، أو تم الرفع من شأن عنصرٍ معينٍ فيه على حساب تهميش باقي العناصر. ولهذا، لم يحقق الواقع العربي صيرورةً تراكميةً، في ما يخص بناء الديمقراطية، تحت ذرائع متعددة، أغلبها لم يتحقق؛ إذ يتم فصل مكونات الديمقراطية، فنصير أمام ديمقراطية انتقائية، مع أن مفاهيم مثل الليبرالية، والفردانية، والعلمانية، لا تُحيل على تعريفٍ ثابتٍ، بقدر ما تعكس وتُعبّر أساساً عن سياق انبثاقها وكيفيات تبيئتها. وهذا ما يجعلنا أمام مقارنة معرفيةٍ للفعل السياسي العربي، تُشكّل، في المجمل، إطاراً مفهوماً أجوف، سواء تعلق الأمر بالديمقراطية، أو الليبرالية، أو العلمانية، أو النظام السياسي، أو الإسلام السياسي.

إن الإشكال الديمقراطي أو الممارسات اللاديمقراطية لا تقتصر على الدول العربية فحسب، بل تمتد، أيضاً، إلى الدول التي تُعدّ نموذجيةً، في هذا المجال. وقد تجلّى ذلك، بوضوح، بعد السابع من أكتوبر، في كيفية تعاطي الغرب مع ردود أفعال المهاجرين فوق أراضيه. فالسمة اللاديمقراطية تنخر كذلك في البنى السياسية الغربية.

وقد اختتم الكتاب بملحقٍ يحمل عنوان «سردياتٌ (ذاتيةٌ - موضوعيةٌ) سوريةٌ»، حُصِّصَ لذكرياتٍ مرتبطةٍ بالوطن، سوريا، حيث حاول صاحبها أن ينقل لنا صورةً حيَّةً عن الوضع السوري، في ظل الحكم العسكري، والطريق نحو الفلسفة الذي بدأ بعد انقطاعٍ عن الدراسة دام سنواتٍ.

إن أهم ما يمكن استخلاصه من قراءة الكتاب، يأتي كالآتي:

- في السيرة الذاتية، نقف، غالباً، على أرضيةٍ تمثل مستقبل ماضينا، أو ما كان أملنا في الماضي. فننطلق نحو هذا الماضي من موقعٍ تحقق فيه طموحنا، أو ما لم يكن متوقفاً أن يتحقق. ونعيد ترتيب الأحداث الماضية، وفق آليةٍ تُضفي على كل حدثٍ قيمةً ودوراً في تأنيث الحاضر. ومن هنا، تنشأ تبريراتٌ تُرسم من خلالها صورةٌ لواقعٍ يتجاوز الماضي. فرغم وجهةٍ ومنطقيةٍ هذه التبريرات، إلا أنها قد تسلب الأحداث شحنتها الدلالية، أو تُغلفها بستارٍ من التفسيرات التي تُمكننا من تقبلها والتعايش معها.

- ما نعاينه مع درويش في هذا الكتاب، هو انخراطنا معه في تتبع أولى خطوات تشكّل الذات، وصولاً إلى تأمل مسار هذه الصيرورة ومآلاتها. وربما لو عكسنا الاتجاه، وانطلقنا من الحاضر إلى الماضي، لما أُعطي الحاضر ما يستحقه من التثمين والاعتبار الذي يليق بمكانة الكاتب. ولذلك، فإن الانطلاق من الماضي نحو الحاضر يحمل ميزةً خاصةً، تتمثل في رصد عملية البناء وهي قيد التشكل، وصولاً إلى لحظةٍ راهنةٍ تتوّج هذا المسار، وتكافؤه بقيمةٍ

اعتبارية. ومن هنا، يتخذ الكتاب مساراً يقود إلى تقييم عطاء الكاتب بشحنةٍ إيجابيةٍ.

- تغلب القراءة القطبية على معظم المفاهيم التي تناولها الكاتب؛ إذ يؤسس فهمه على رصد قطبيةٍ متطرفةٍ تُميّز أنماط تفكيرنا السياسي العربي. وهذه القطبية، الناتجة، بمعنى من المعاني، عن هيمنة المقاربة المعيارية، بل، وتشكل في ذاتها تجلياً لها، تُقدّم بديلاً عن مقارنةٍ توازن بين المعيارى والمعرفى.

- لقد غلب على الكتاب استحضار مختلف الرؤى، بشكلٍ يجعلها تحت أعينٍ نقديةٍ تُسائل الجزء والكل، وتُبرز محدوديتها وتطرفها، ومن ثم، عدم جدواها، وعجزها عن تجاوز الوضع العربى القائم. وقد وعدنا الكاتب بالتوجه نحو مسارٍ بنائى، يقوم بالضرورة على الحوار واستحضار الآخر، في مناسباتٍ وآمالٍ لاحقةٍ. غير أن هذه الرؤية الشمولية، القادرة على الهدم وإعادة البناء، تطرح، بدورها، سؤالاً جوهرياً مفاده: أليست، هي أيضاً، خاضعةٌ لتوجهٍ إيديولوجيٍّ مسبقٍ؟ توجهٌ يسعى، من خلال النقد الهدام، إلى تهيئة الأرضية لبناء بديل، فيُحمّل التصورات السابقة شحنةً سلبيةً، ويُضفي على البديل طابعاً إيجابياً؟

- تهيمن القراءة البعدية على تحليل مسارات الثورة والواقع السياسى العربى، بما في ذلك الربيع العربى، في هذا الكتاب. وهي قراءةٌ ترصد النواقص والمطبات، كما تستشرف المآلات. لكن، هل تمنحنا هذه القراءة البعدية للواقع العربى أفقاً حقيقياً

للاستفادة مستقبلاً؟ وهل القول بنعم يعني أن التاريخ السياسي العربي يعيد نفسه؟ خصوصاً أن الكاتب تنبأ بأن سوريا ستثور بعد ثلاثة عقود، على غرار تجارب ماضيةٍ مشابهةٍ.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً جزيلاً لك د. نزهة على هذه القراءة المركزة والعميقة، التي شملت جميع فصول الكتاب، وشكّلت بذلك تقدماً مهماً له. ومنتقل الآن إلى د. وائل العظمة.

**د. وائل العظمة:**

كان سقراط يمارس الفلسفة، وهو يتجوّل في أسواق أثينا، باحثاً عن الحقيقة. وكان مولعاً بسؤال محاوره، مرةً تلو أخرى، حتى يدفعه إلى الشك في فهمه لمسألةٍ ما، ويضطر لإعادة التفكير فيها بحثاً عن جوابٍ أكثر معقوليةً. والنتيجة أن فهم السائل والمسؤول، معاً، يصبح أكثر عمقاً وجدّةً، من خلال هذا الحوار.

كان سقراط يشبّه نفسه بالقابلة التي تُساعد الأم على إخراج المولود إلى العالم؛ وهكذا، كان يساعد الآخرين على استخراج أفكارهم بأنفسهم. لقد درّب الناس، في السوق، على التفكير الذاتي، دون حاجةٍ إلى التلقين، في قاعاتٍ هادئةٍ معزولةٍ عن تيار الحياة اليومية.

أرى في ما قرأته في كتاب «درويش بين القدر والمصير» ما يُدكرني بسقراط في معمعة السوق. فقد اضطر حسام الدين درويش إلى ترك الدراسة في الصف العاشر ليعمل نجاراً، كي يكسب قوته

اليومي، بعد مقتل والده في حلب، في ظروفٍ غامضةٍ. لقد مارس مهنة النجارة، ثم البيع على بسطاتٍ بسيطةٍ على أرصفة حلب ودمشق، كما عمل في بيع الخضار ولفافات التبغ والموز المُهَرَّب.

وبعد سبع سنواتٍ من الانقطاع عن الدراسة، تقدّم، كطالبٍ حرٍّ، لامتحان الثانوية العامة السورية - الفرع الأدبي، دون أن يكون منتسباً إلى أيّ مدرسةٍ، ونجح، بتفوقٍ، حائزاً المرتبة الأولى بين الطلاب الأحرار في حلب. وقد كان بإمكانه دراسة أيّ فرعٍ أدبيٍّ في الجامعة، لكنه اختار الفلسفة، رغم اعتراض الأهل وزملائه من النجارين الذين لم يفهموا لماذا يختار أحدٌ أن يعيش على دخل التدريس، الذي لا يعادل سوى ثلث دخل النجارة.

كان حسام الدين درويش يرى في الشك وسيلةً لبلوغ معرفةٍ أعمق، وأكثر توازناً من أيّ فلسفةٍ أخرى. وقد لاحظت، في أول لقاءٍ معه، حرصاً شديداً على إضافة وجهة نظرٍ واحدةٍ، على الأقل، تُخالف الرأي الذي يتبناه، هو نفسه، في أيّ موضوعٍ يتطرق إليه، كي يبقى الديالكتيك حيّاً، وناصباً، ومفتوحاً على احتمالين مختلفين على الأقل.

وقد لفت انتباهي أسلوب المنمنمات في كتابه «منمنمات فكرية وحوارية»، حيث يجد القارئ، في كلّ منمنمةٍ، نقاشاً حول موضوعٍ يتعلق بالحياة اليومية، مطروحاً في ما لا يتجاوز متوسط ثلاث صفحاتٍ، في توازنٍ محكمٍ، بين الفكر الفلسفي العميق والبساطة العملية للفعل الإنساني اليومي.

يروى حسام الدين درويش حكايةً بسيطةً، في البداية، تطرح الإشكال الفلسفي الذي ينوي مناقشته، مثل عادة بعض الناس السيئة في الاستعاضة عن التفكير باقتفاء حكم جاهزٍ مسبقٍ، دون تدبرٍ، أو الاستعجال في استدعاء نمطيةٍ غير مبررةٍ لتفسير سلوك شخصٍ آخر دون تمعّنٍ؛ كاستنتاج أن الألماني الذي قال إنه لا يتكلم الإنجليزية يكذب، في تعبيرٍ عن عنصريةٍ ألمانيةٍ؛ أو توضيح عدم صواب تحويل الخطأ إلى خطيئةٍ تشل القدرة الإيجابية على التعلم والتجاوز، وتحويلها، بدلاً من ذلك، إلى ممارسةٍ أخلاقيةٍ أفضل.

عندما قرأت المنمنمات، شعرت بروح سقراط الذي هجر قاعات المحاضرات والغرف المغلقة، ليتجوّل في أسواق أثينا، كما تجوّل حسام الدين درويش على أرصفة حلب ودمشق بائعاً ومتأملاً؛ عينٌ قلقَةٌ تترقب حضور دورية الشرطة الفاسدة التي تهدد رزقه، وأخرى تحرس رأس ماله البسيط، بينما ينخرط فكره في حوارٍ عميقٍ مع سقراط، وأفلاطون، وديكارت، وكانط.

أرجو أن نقرأ المزيد من المنمنمات في المستقبل القريب. أقول هذا كقارئٍ أمضى جلّ حياته طبيب قلبٍ، يمشي، يومياً، لساعاتٍ طويلةٍ في ردهات المشافي، كما مشى سقراط في شوارع أثينا، وحسام الدين درويش في شوارع حلب ودمشق، باحثاً عن الحقيقة الخجولة في صدر كل مريضٍ، ليتعلم الطبيب والمريض، معاً، ليس عن المرض فحسب، بل عن أحلام الحياة الإنسانية وطموحاتها النبيلة.

يتعلم الطبيب من مرضاه كيف يواجهون الموت والخطر، حيث تظهر قوة الإنسان وعظمته، وهو في أضعف لحظاته، أحياناً، كما يظهر ضعفه ومحدوديته، أحياناً أخرى. ففي الإنسان تجتمع التناقضات، الكوميديا والتراجيديا الإغريقية. تسكت الكلمات، وتتحول الفلسفة والتدين إلى لحظات صمتٍ أخيرة، أبلغ من الكلمات، في حياة شارفت على الانتهاء.

ولعل ما شدني إلى مقارنة حسام الدين درويش، بشكل عام، والمنمنمات بشكل خاص، هو التصاق جذور فكره بالحياة اليومية التي تتجلى في ثمار حوارهِ الفلسفي. فرحلة البحث عن الحقيقة، من خلال التأمل الفلسفي، تجمعنا جميعاً، وتميزنا عن أقرب الكائنات الحية إلينا، من الناحية البيولوجية.

يقول حسام الدين درويش، في كتابه «درويش بين القدر والمصير»، إننا نرتكب ثلاثة أخطاءٍ قاتلةٍ عندما نمارس النقد: أولاً، ننسى موقعنا داخل الظاهرة المنتقدة؛ ثم ننتقي انتقاداتنا، حيث نحمي أنفسنا (فلا يقول أحدٌ إن زيته عكراً)، وأخيراً، ننتقد عدم تقبل الآخرين للنقد، بينما نرفض قبول نقدهم لنا، في سياقاتٍ أخرى. ويوصي حسام الدين درويش بالاستفادة من نقدنا للآخرين لنقد أنفسنا.

ولعل غياب التفكير النقدي يتعدى الممارسة الشخصية إلى كليات الفلسفة في الجامعة، كما يقول، حيث ننتهي بدراسة تاريخ الفلسفة، بدلاً من ممارسة الفلسفة كنقاشٍ حيٍّ مفتوحٍ ينبع من عقول

الطلاب الشابة. ويذكرني هذا بأحد الأسلحة الكلامية الفتاكة التي يسمعتها الإنسان، باستمرارٍ، في الكثير من برامج الحوار التلفزيونية العربية: «لا أسمح لك المساس بالرموز!»، وما أكثر الرموز في كل مجالات الحياة عندنا، وخاصة «القائد الرمزي!» ويتناسى كثيرون القول الذي تناقله علماء الكلام المسلمين الأوائل: «لولا الشك ما كان اليقين»؛ أي إن الشك كانت له وظيفة محورية عند مؤسسي علوم العقيدة الإسلامية، قبل أن يُسدل الستار على حيوية الأمة الفكرية والدينية والفلسفية.

يقول حسام الدين درويش إن الفلسفة لا تقدم حلولاً للمشاكل العملية، وأن العلم هو من يقوم بهذه الوظيفة، كما أن الفلسفة لا تمنح معرفةً يقينيةً، كما يفعل الدين. أما أنا، فأرى أن العقل الإنساني كيانٌ واحدٌ لا يتجزأ، ولا يمكن الفصل التام بين الفلسفة، والدين، والعلم التطبيقي الذي ينتجه، وينتج تأويلاته العقل الإنساني الواحد.

وسأبدأ بالدين؛ إذ أرى أن الدين يقوم على التفكير العقلاني الذي يهيئ للـ«قفزة الإيمانية» - وهو تعبيرٌ أستعيره من الفيلسوف كيركغارد: «a leap of faith»؛ فالإيمان حالةٌ وجدانيةٌ تنطلق من المرحلة العقلية الأولى نحو فضاءاتٍ تتجاوز حدود العقل ومحدودية الواقع المحسوس. وبذلك، فإن المعرفة الدينية هي، في جوهرها، معرفةٌ عقليةٌ، مما يجعلها، بطبيعتها، معرفةً غير يقينية، نظراً إلى محدودية العقل الإنساني. أما الإيمان، فهو الذي يتيح

إمكانية اليقين المطلق، من خلال طبيعته الوجدانية التي تتجاوز العقل. وهذه آلية يمارسها الناس، جميعاً، في حياتهم اليومية، حتى غير المتدينين. ويمكن التفكير في أمثلةٍ عديدةٍ على ذلك، مثل شعورنا بالثقة المطلقة في صديقٍ عزيزٍ، أو حبّ الإنسان لزوجته، أو ثقته ببناته وأبنائه.

ويروي لنا القرآن قصة إبراهيم عليه السلام، الذي لم يكن يشك في إيمانه - فهو كان يخاطب الله، ويحاوره، مباشرةً - لكنه، مع ذلك، كان يسعى إلى سدّ فجوةٍ في معرفته العقلية، قال إبراهيم: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾، قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ قال: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. والقلب، هنا، يُشير إلى العقل، كما يُشير إلى مركز الروح والوجدان. فالمعرفة الدينية تظل ناقصةً، في عالم الشهادة، بحكم محدوديته، ولا يُزال الحجاب عنها إلا بعد الموت، كما يرد في القرآن: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (22).

ولعل استحالة الوصول إلى اليقين العقلي البحت تفسّر المكانة الرفيعة التي يمنحها القرآن للمؤمنين الذين تمكنوا من تحقيق «نقلة كيركغارد»، والانفتاح على عالم الغيب؛ ذلك العالم الذي يستحيل فهمه أو الإحاطة به، بالطريقة نفسها، التي يفهم بها عالم الشهادة في حياتنا اليومية. وليس في هذا نفيٌّ لأهمية السعي نحو اليقين العقلي في الدنيا، بل هو إدراكٌ لضرورة تجاوز محدودية العقل، حتى تتمكن الروح من الانطلاق حرةً طليقةً في دروب الحياة.

فعلم الغيب يقينٌ، نعم، لكنه يقينٌ لا يقوم على المعرفة أو الفهم التفصيلي، بل على إشاراتٍ وعناوين ورموزٍ؛ لأنه ينتمي إلى عالم مغايرٍ، تماماً، لعالمنا. وحتى إن أطلقنا عليه اسم «علم»، فسيكون عالماً مختلفاً، جذرياً، عمّا اعتدنا عليه في هذه الدنيا.

لا أرى أن الفلسفة كانت دخيلةً على العرب والمسلمين، أو على الأقل، لا أرى أنها بقيت، كذلك، بعد القرن الأول الهجري، إلا في القرون الأخيرة لدى عامة الناس. فقد هضم الغزالي الفلسفة، وحاول نقدها، بأسلوبٍ فلسفيٍّ، بينما قال ابن تيمية بقدوم العالم، بعد نحو 250 عاماً من الغزالي، رغم أن الغزالي، نفسه، قد كَفَّرَ من قال بذلك. أما ابن عربي، فإن كتابه «الفتوحات المكية» يكشف عن عقلٍ فلسفيٍّ من الطراز الأول، رغم انتقاده السطحي، أحياناً، للفلاسفة. ولا شك أن كتب العقيدة الإسلامية والتصوف مديئةٌ، في بعض مناهجها ومصطلحاتها، لابن سينا والفارابي.

أحبُّ أن أُعلِّق على الفرق بين الفلسفة والعلم. ينطلق حسام الدين درويش من مقولة هايدغر: «العلم لا يفكر»؛ أي إن العلم لا يستطيع أن يقدم رؤيةً كليةً للإنسان والعالم؛ لأنه يقوم على أسس المعارف والحقائق الجزئية. وأرى، في هذه المقولة، شيئاً من المبالغة؛ لأنها ترسم حدوداً متخيَّلةً بين العلم والفلسفة. فالفلسفة هي أمُّ المعارف الإنسانية، وصحيحٌ أن حقول المعرفة قد توسعت في عصر الحداثة، وأصبح من الصعب الإمام بها، جميعاً، كما

كان الحال في العصور الوسطى، لكن الإنسان واحدٌ، وعقله واحدٌ، وبصمات العقل الإنساني الجمعي لا تخطئها عينٌ.

ولم يتوقف التفاعل والتلاقح بين هذه الفروع، يوماً؛ فالدراسات في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، على سبيل المثال، تستفيد من الطب، ومن الفيزياء، بل ومن تقنيات كالنظائر المشعة. كما أن النظرية النسبية لأينشتاين، والفيزياء الكوانتية، قد أثرتا، بعمقٍ، في الفلسفة واللاهوت المعاصرين. وقد تأسست هذه المقاربة فيما يُعرف اليوم بـ«المقاربة متعددة الاختصاصات» (Multi-disciplinary)، وهي مقاربةٌ نجدها في معظم حقول المعرفة العلمية والفلسفية، بل إنها وجدت طريقها حتى إلى المجامع الفقهية الإسلامية في الغرب. فما تفرّق، مؤقتاً، عاد واجتمع، بعد أن أصبح الإلمام بجميع هذه المعارف مستحيلاً على شخصٍ واحدٍ. وحتى يتمكّن العاملون، في هذه الحقول، من التعاون، لا بد لهم من بناء فهمٍ مبدئيٍّ للحقول الأخرى: فالفيلسوف مَطَّلَعٌ على مجالات العلم التي يتفاعل معها، وكذلك العلماء لديهم إلمامٌ أوليٌّ بأساليب التحليل الفلسفي.

والواقع أن العالم لا يمكنه العمل، دون رؤيةٍ فلسفيةٍ في مجاله، تسمح له بطرح فرضياتٍ حول الآليات التي تعمل بها الطبيعة، قبل أن يعود إلى المختبر لاختبارها، ثم إلى التأمل والنقد لتحليل النتائج، وتعديل النظرية أو إدخال مفاهيم جديدة، وهي آليةٌ شبيهةٌ، بما يقوم به الفيلسوف، مع فارق أن مختبر الفيلسوف يكون، غالباً، داخل رأسه.

أما علوم الكونيات والمجرات، فلا شك أنها مجالٌ واسعٌ يتجاوز الجزئيات، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً باتساع الفلسفة وشمولها. وقد دخلت نظرية الانفجار الكبير (Big Bang Theory) إلى حقل الفلسفة واللاهوت. وإذا كانت الفلسفة تطرح الأسئلة، لا لتصل إلى أجوبة نهائية، بل لتبقي على الشك الفلسفي حيّاً، فإن العلم كذلك يطرح الأسئلة، ويواصل تطوره وتجاوزه لذاته، دون ادعاءٍ.

يقول حسام الدين درويش: إن الفلسفة لا تقطع علاقتها بالماضي، وكذلك العلم، وإن كان يتجاوزه. فكثيرٌ من الأدوية، اليوم، مُصنَّعةٌ أو مُعدّلةٌ، انطلاقاً من خلاصاتٍ نباتيةٍ استخدمها الإنسان منذ آلاف السنين، قبل تطور العلم الحديث. وحتى المواد الدوائية التي لا توجد في الطبيعة، فإن عدداً منها بدأ تطويره، استناداً إلى أعشابٍ طبيعيةٍ. ويمكن النظر إلى العلم أسلوباً إنسانياً في النظر إلى الطبيعة، والنظريات العلمية، بمنزلة نظاراتٍ مختلفةٍ تتيح لنا تطبيقاتٍ متنوّعةً لما نراه من خلالها، إلى أن يحين موعد ارتداء نظارةٍ جديدةٍ. وهذا يعني أن للعلم بعداً ذاتياً جمعياً، كما هو الحال في الفلسفة. ولا يزال هناك فلاسفةٌ يمارسون العلم، وعلماءٌ يمارسون الفلسفة، وإن كان ذلك على نحوٍ أقلّ مما كان عليه، في العصور السابقة، بسبب اتساع المعارف الإنسانية وتعقدها.

سأختم بالقول إن الفلسفة تسعى إلى نظرةٍ أوسعٍ وأكثر شمولاً من العلم، غير أن العلم، أيضاً، يسعى إلى تجاوز معادلاته الرياضية، نحو استشرافٍ نظريٍّ يتجاوز مجرد التطبيقات العملية.

الفلسفة والعلم متداخلان، ويصعب الفصل التام بينهما، على الرغم من تمايزهما، ولا غرابة في ذلك، فهما نابعان من مصدرٍ واحدٍ هو عقل الإنسان.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً لك د. وائل على هذا الطرح الجميل الذي سلّطت من خلاله الضوء على السيرة الذاتية والبوح، بكل ما فيهما من جوانب سلبية وإيجابية، وتحدثت عنهما بمشاعر تفيض احتراماً ومحبةً. كما تطرقت إلى التفاصيل الدقيقة، فدمجت قراءتك للكتابين معاً، متوقفاً عند أسلوب الدكتور حسام السهل الممتنع.

ونختم هذه الجولة من القراءات، حول الكتاب الأول، مع الدكتور سهيل الحبيب، الباحث التونسي. تفضل دكتور سهيل.

**د. سهيل الحبيب:**

اخترت أن يكون مدار حديثي، في هذه الكلمة الموجزة، حول موضوع الثورة في كتاب «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة». وباختصارٍ، سأحاول أن أكتف الحديث، في فكرتين أساسيتين: 1- كيف تكون الثورة عند درويش عنواناً للمصير الجمعي؟ 2- جدلية ثورة التحرر وثورة الحرية عند درويش؟

### الثورة والمصير الجمعي

في النقطة الأولى، سأسمح لنفسي أن أمارس ضرباً من التأويل على العنوان، يتّصل بهذه الكلمات الأربع التي ارتبطت بدرويش، في هذا العنوان: القدر، والمصير، والفلسفة، والثورة.

يبدو لي أنه من الجائز، استناداً إلى محتويات الكتاب، أن أصنّف هذا الرباعي اللفظي أو المفهومي في ثنائيتين: القدر والفلسفة من جهة، والمصير والثورة من جهة ثانية. والظاهر أن العلاقة قائمة بين القدر والفلسفة، في هذا الكتاب من ناحية كون الفلسفة كانت الطريق الذي، من خلاله، أفلت درويش من قدرٍ شبه محتوم، بالنسبة إلى أي إنسان كابد ظروفه الاجتماعية (عن طريق الفلسفة، تحدّى درويش قدر التهميش الاجتماعي والثقافي، وهو اليوم من النخب العالمية أو المثقفة). أما العلاقة بين المصير والثورة، فتتجلى، بشكل واضح، في كون الأخيرة تمثل العنوان الأبرز، بل أكاد أقول الأوحده، للمصير في الكتاب. وهنا أتحدث عن المصير بمعناه الجمعي: مصير الجماعة التي ينتمي إليها درويش، سواءً تعلق الأمر بالجماعة الوطنية السورية، أو الجماعة القومية الحضارية العربية.

طبعاً، هذا التأويل هو وجهٌ من وجوه العلاقات الممكنة بين الرباعي اللفظي أو المفهومي الذي يشكّل عنوان الكتاب. ويمكن أن نستخلص وجوهاً أخرى للعلاقة بين الفلسفة والمصير، والثورة والفلسفة، والقدر والمصير... إلخ. ما أردت تشبيته، في هذه المقدمة، هو أن العلاقة قائمة، بل قوية، بين الثورة والمصير الجمعي، في هذا الكتاب، وأن التفكير في هذا المصير الجمعي، بالنسبة إلى درويش، يكاد ينحصر في التفكير في الثورة.

إن فكر درويش، في هذا الصدد، يبدو ابن عصره بامتياز؛ فقد

وسمت موضوعة الثورة جدالات الفكر العربي، منذ بداية العشرية الثانية من هذا القرن. لكن، إلى أي حدّ من المشروع اختزال التفكير في المصير الجمعي في موضوعة الثورة؟

### ثورة التحرّر وثورة الحرية

وقد احتلت موضوعات الثورة حيّزاً واسعاً في الكتاب، وتعدّدت بشكلٍ يضيق معه هذا المقام عن الإتيان عليها جميعاً. لذلك، سأنتخب منها فكرةً يتيمةً تبدو لي الأكثر راهنيةً، من منظور متغيرات الثورة السورية، بعد منعطف الثامن من ديسمبر الماضي، وأعني بها فكرة جدلية «الثورة العفوية التحررية» و«ثورة الحرية». يقول درويش، في هذا الصدد (ص 132): «الثورات العفوية غير المنظمة من قبل نخبةٍ ما، عموماً، ومنها الثورات العربية، تفهم على أساس ما تثور ضده أكثر من إمكانية فهمها على أساس ما تثور لأجله، فهي ثورات، تحرّر أكثر من كونها ثورات حريةٍ أو حرياتٍ واضحة المعالم النظرية».

ولا تخفى راهنية هذا الزوج المفاهيمي الذي استفاد درويش، في وضعه، من تجارب الثورات العربية في العشرية الماضية، استفادةً مكنته من استباق إشكالات المرحلة الراهنة التي أعقبت إسقاط نظام الأسد. يقول مثلاً (ص 141): «هل يمكن لثورات التحرّر هذه أن تكون نقطة انطلاقٍ مستقبلاً لثورات حريةٍ بالمعنى العميق للكلمة؟ أعتقد أنّ المستقبل مفتوحٌ، والممكنات المتعدّدة موجودةٌ. والأمر ليس مسألة قدرٍ يحصل للناس، خبط عشواء، من

يصب يحرره ومن يخطئ يبقه غير متحرر، بل هو، أيضاً وخصوصاً، مصيرٌ يسهم الناس في تحديده، بالتفاعل مع الظروف القدرية المحيطة بهم».

أعتقد أن هذا الزوج المفاهيمي «الثورة التحررية العفوية» و«ثورة الحرية الواعية» يمكن أن يكون إطاراً يتصل فيه تفكير درويش في الثورة، في هذا الكتاب، بقضايا الثورة بعد ديسمبر 2025. ولعلّ معطيات المسار السوري، خلال الأشهر الأخيرة، تبيح لنا أن نسائل درويش نقدياً: إلى أيّ مدى يمكن أن نتظر من أي ثورة على الاستبداد أن تكون تحرريةً، بحق، إذا لم تتضمن، من بدايتها، أو لم يتبن الفاعلون الرئيسيون فيها، برنامجاً واضحاً للحرية، أو للأدق، برنامجاً للحريات، بمعناها الليبرالي الحديث؟ ألا تعيد الثورات التي تغيب فيها برامج من هذا الجنس إنتاج أشكالٍ أخرى من الاستبداد؟

**د. ميادة كيالي:**

شكراً لك د. سهيل على هذه الإضاءة النقدية الثمينة، من خلال إعادة ترتيب العنوان، للربط بين القدر والفلسفة من جهة، والثورة والمصير، من جهةٍ أخرى. وربما يكون هذا الربط والمقابلة بحاجةٍ إلى توسعٍ من قبل د. حسام، وأن يجيب عن السؤال الجوهرية الذي طرحته، حول فكرة المصير الجمعي والثورة، وإمكانية الانتقال من ثورة التحرير إلى ثورة الحرية.

نتنقل الآن إلى القسم الثاني من الندوة، والمخصص لكتاب

«منمنمات فكرية وحوارية: في الفلسفة والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية». ويتضمن الكتاب مقدمةً وأربعة فصولٍ، موزعةً بين مقالاتٍ قصيرةٍ (منمنمات فكرية) وحواراتٍ (منمنمات حوارية)؛ إذ يتناول بالطرح قضايا الفلسفة، والهوية، والأخلاق، والموت، ويصل، في جزئه الثاني، إلى قراءةٍ معمقةٍ للفكر والفلسفة، في علاقتها بالقضية الفلسطينية بعد السابع من أكتوبر 2023. كما يُظهر هذا الكتاب حساً جدلياً، وكتابةً تأمليةً تجمع بين التحليل والتجربة، بين الفلسفة والواقع. ويشارك، في قراءة هذا الكتاب، ثلاثة باحثين مميزين، أولهم: الأستاذ ماهر مسعود. تفضل، أستاذ ماهر.

ذ. ماهر مسعود:

بما أن الكتاب يحتوي على عددٍ كبيرٍ جداً من المنمنمات الفكرية ضمن فصوله، وبما أن الزمن المتاح للنقاش قصيرٌ، جداً، فقد اخترتُ مناقشة منمنمةٍ فلسفيةٍ بحثيةٍ جاءت ضمن منمنمات في (فلسفة) المعرفة والأخلاق، التي تناقش موضوع الإجابة في الفلسفة، وقد وُضعت تحت عنوان: «إعادة الاعتبار للإجابة الفلسفية».

يناقش الكاتب، بوضوح، ومن عدة اتجاهات، الفكرة السائدة فلسفياً، التي تعطي الأهمية، دائماً، للسؤال الفلسفي، محاولاً إعادة الاعتبار للجواب، في الفلسفة، ضد مركزية السؤال. يقول حسام الدين درويش: «تحتاج هذه المقالة بأن أهمية الإجابة في الفلسفة لا تقل عن أهمية التساؤل، وتسعى إلى ردّ الاعتبار للإجابة

الفلسفية من خلال إبراز أهميتها وعلاقتها الجدلية بالتساؤل الفلسفي».

بدايةً، أفهم وأتفهم وجهة نظر الكاتب في محاججته، ومساءلته لـ«السؤال الفلسفي»، حيث يختبئ، بالفعل، كثيرٌ من المشتغلين في الفلسفة خلف القول الشائع إن «مهمة الفلسفة هي السؤال»؛ وذلك للهروب من إعطاء أيِّ إجابة، أو لجعل المسألة تبدو ذاتيةً تابعةً للرأي الشخصي فقط، الذي لا يمكن دحضه، ولا نفيه، ولا إثبات صحته أو خطئه؛ أي، في المحصلة، ليقولوا لا شيء، أو لكيلا يقولوا شيئاً مهماً (وهو الاعتراض الذي تقدمه المدرسة التحليلية، عبر نقدها للفلسفة القارية، وهو ما يُلمح له الكاتب ضمن النص).

لكن الطرح الذي يقدمه الكاتب، في مقاله، يقوم على سوء فهم جوهريٍّ للسؤال الفلسفي، أصلاً، قبل الحديث عن الجواب في الفلسفة. فهو يتحدث، وكأن السؤال والجواب الفلسفيين هما مسائل بديهيةٌ واضحةٌ بذاتها، ولا تحتاج إلى توضيح، أو كأن الجميع يعرف معنى السؤال، ومعنى الجواب في الفلسفة، وهنا، يكمن جوهر المشكلة في الطرح.

لكن، ما السؤال الفلسفي؟ أجيب أولاً بالسلب، وبما ليس هو، لأقول إنه ليس استفساراً، ولا استقصاءً، ولا تحقيقاً (على طريقة تحقیقات الاستخبارات، أو استفسارات و تحقیقات وسائل الإعلام). ليس استفساراً يُجاب عنه بتوضيح غموضٍ أو إزالة التباسٍ ما، ولا حتى استنكاراً مثل: «هل تدين حماس؟».

السؤال الفلسفي هو طرح مشكلةٍ؛ أي مشكلة موضوع معين، سواءً كان طرح مشكلةٍ لم تُطرح من قبل، أو مشكلة مشكلةٍ موجودةٍ، وإعادة طرحها بطريقةٍ جديدةٍ، ومن منظورٍ مختلفٍ. بهذا المعنى، تكون الفلسفة إبداعاً: إبداع مشكلةٍ وخلق مفهومٍ، ولذلك كانت الفلسفة تُعرف بـ«فن خلق المفاهيم» عند دولوز.

عندما تُطرح المشكلة، بشكلٍ جيّدٍ، فإنك تحدد مسار الإجابات الممكنة ضمن السؤال ذاته، فتصبح الإجابة مُستغرقةً في السؤال أو موجودةً به ضمناً، ويصبح الحل مسألةً تطبيقيةً لا أكثر. وقد عبّر ماركس عن ذلك، بشكلٍ أفضلٍ، عندما قال، بمعنى ما، إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التي تستطيع حلّها.

عندما طرح باسكال مشكلة الله، لم يكن معنياً بوجود الله أو عدم وجوده، فهذا ليس سؤالاً فلسفياً، بل دينياً. سؤال باسكال الإشكالي كان يريد النظر في أيهما هو الوجود الأفضل: الوجود مع إله أم من دونه. سؤاله كان يتعلق بالوجود والموجود، إذن، وليس بالغيّب. وعندما أعلن نيتشه موت الله، لم يكن سؤاله مرتبطاً بوجود إله فعليّ في العالم قد مات، بل كان مرتبطاً بالوجود الذي لم يعد للإله فيه دورٌ جوهريٌّ أو قيمةٌ أخلاقيةٌ وعمليةٌ كبيرةٌ. ومن ثمّ، كان سؤاله الفلسفي هو: ماذا علينا أن نفعل في عالمٍ لم يعد للإله فيه الدور التاريخي والسياسي والأخلاقي والقانوني الذي احتله، سابقاً، عبر الدين المسيحي في الغرب؟ وبعد موت نيتشه، لم يتأخر جواب البشر كثيراً؛ إذ حلّت الأيديولوجيات الفاشية والنازية

والشيوعية، التي غطت كامل القرن العشرين، محلّ الدين الذي احتل تلك الأدوار سابقاً، ولعب أدواراً حاسمةً في صناعة تاريخ أوروبا والعالم.

على سبيل المثال، عندما تعرف كيف تطرح مشكلةً نفسيةً، وعندما تشرّحها، جيّداً، وتُسائل معترضاتها، بشكلٍ عميقٍ، تصبح الحلول متعددةً للمشكلة ذاتها، وتختلف طرائق العلاج باختلاف الأشخاص، والأعمار، والجنس، واللون... إلخ. لكن يبقى الأهم هو معرفة السؤال الصحيح الذي يُبين المشكلة ويُبرزها إلى السطح، ويخترق مغاليقها.

إن إعادة الاعتبار للجواب في الفلسفة، كما يطرحها الكاتب، تسلب الفلسفة روحها. ففعل التفلسف لا علاقة له بالإجابات الجاهزة، بل هو بحثٌ دائمٌ عنها. الفيلسوف لا يعمل بالإجابات، ومن يكتفي بنقل إجابات الفلاسفة هو مؤرّخٌ للفلسفة، وليس فيلسوفاً. عندما تعرف الإجابة، تتوقف عن التفلسف، تطمئن، وترتاح. الأجوبة هي وسائل للراحة. أما السؤال فيدفعك إلى الشك، يُفقدك الراحة، يوقظك في الليل، ويخلق كوايسك أحياناً، بحثاً عن إجابة.

الجواب، دائماً، حدٌّ، نهايةٌ، إيقافٌ للنقاش. أما السؤال، فيدفع، دائماً، كل الحدود إلى أقصاها، ويفتح حدوداً جديدةً كانت إجاباتٌ سابقةٌ قد وضعتها؛ يخرقها، ويعبرها، نحو طرحٍ جديدٍ. السؤال مرتبطٌ بالصيرورة، وهو تعبيرٌ عن الصيرورة، يدفع

الحياة، ويحركها، لتصير ما لم تكن عليه. في المقابل، الجواب مرتبطٌ بالتاريخ. الصيرورة لا علاقة لها بالتاريخ. إنها كثافاتٌ، وشداتٌ، وتوتراتٌ، وموجاتٌ، وحركاتٌ جديدةٌ، لا مجرد سيلانٍ زمنيٍّ نُسِمِيهِ «التاريخ» ونقسّم به أيامنا وحيواتنا، ونعرف نهايته، قياساً على بدايته.

يُمَيِّز «غيلبرت رايل»، في المعرفة، بين نوعين: «المعرفة بأن» (Knowing that) و«المعرفة كيف» (Knowing how). الأولى هي معرفةٌ مخزونةٌ في الكتب، نتعلمها ونحفظها، فتصبح لدينا درايةٌ بما لم نكن نعرفه مسبقاً. أما الثانية، فهي معرفةٌ لا تكون موجودةً مسبقاً، بل نتعلمها بالتجربة، والتدريب، والمحاولة، والخطأ. إنها معرفةٌ استقرائيةٌ، لا يمكن معرفة نتيجتها، استناداً إلى مقدماتها؛ لأن نتيجتها، دائماً، جديدةٌ، وليست معطاةً، مسبقاً، قبل التجربة.

السؤال الفلسفي لا علاقة له بـ Knowing that؛ أي أن نعرف أن... (مثلاً: أن نعرف أن كولومبوس اكتشف أمريكا سنة 1492 كإجابة)، بل هو مرتبط بـ Knowing how؛ أي أن نعرف «كيف». ولكي نعرف كيف، علينا أن نجرب، أن نتمرّن فكرياً، وأن نضع الفكر ذاته أمام معضلةٍ، لاختبار ما يُنتجه من أفكار. فالسؤال العادي يُقدّم معلوماتٍ، ويطلب معلوماتٍ، وتكون إجابته، بدورها، معلوماتٍ. أما السؤال الفلسفي، فلا يطرح معلوماتٍ، بل يطرح أفكاراً، لا يطلب «معلومةً»، بل معرفةً Knowledge is not information .

أعتقد أن إعادة الاعتبار للإجابة في الفلسفة، كما قدّمها الصديق حسام الدين درويش، هي مساهمة - حتى لو لم تكن مقصودةً - في ما سمّاه جيل دولوز: «اغتيال الفلسفة»، وهو المشروع الذي بدأه فتجنشتاين وما يزال مستمراً حتى يومنا هذا. شكراً لكم جميعاً.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً جزيلاً للأستاذ ماهر على مداخلته الفلسفية المكثفة، التي تناول فيها مفهوم السؤال ومفهوم الإجابة، وكيف تعامل معهما الدكتور حسام في منمنماته. وقد فتحت هذه المداخلة المجال للتعقيب، ولا سيما في ضوء تعبير الأستاذ ماهر عن السؤال بوصفه أشكالاً للمفهوم، وفي سياق تناول قضية الفلسفة بين طرح السؤال والسعي إلى إيجاد الجواب.

الباحث الثاني الذي سنستمع إلى قراءته هو د. قاسم المحبشي. تفضل دكتور.

**د. قاسم المحبشي:**

منذ أن عرفته في الفضاء الافتراضي، وأنا أتابع نشاطه الفكري والثقافي المتميز. وحين التقينا، لأول مرة، في القاهرة، خلال مؤتمر «لاهوت التعايش» الذي انعقد في 22 يوليو 2022م، بتنظيم من المعهد الألماني للدراسات الشرقية، في مبنى الهيئة الألمانية للتبادل العلمي، بالزمالك، تأكد لديّ الانطباع الأول. وقد حضرت المؤتمر، بدعوة كريمة من الدكتور أحمد عبد السلام، الباحث في

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت (OIB)، وبتحفيزٍ من الصديق العزيز الدكتور حسام الدين درويش.

وخلال ذلك اللقاء المهم، ومع نخبةٍ من الزملاء الأعزاء، تبادلنا أطراف الحديث، وأهداني مشكوراً كتابه: «نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسي العربي والثورة السورية واللجوء (بشارة وباروت نموذجاً)». بعد ذلك، جمعتنا مؤسسة (OIB)، مرةً أخرى، في مؤتمرها الثاني، المكرّس لموضوع «الترايط بين الإنسان والدين والبيئة»، الذي نُظِم في درة المتوسط، مدينة الإسكندرية، من 10 إلى 13 ديسمبر 2023م. وقد كانت مناسبةً سانحةً لتعزيز معرفتي بالدكتور حسام الدين؛ إذ وجدت بيننا قواسم مشتركةً كثيرةً، منها تشابه الحال والمآل بين اليمن والشام، إضافةً إلى الهمّ السياسي العربي العام. فضلاً عن كوننا (هو وأنا) نتاج المدرسة الفكرية البرقاوية، نسبةً إلى أستاذنا أحمد نسيم برقايوي، أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة في جامعة دمشق سابقاً؛ فقد وجدت، مع الدكتور حسام الدين درويش، تقارباً واضحاً في الاهتمامات الفكرية والثقافية، النظرية والمعيشية، معاً. نتقاطع في الانشغال بالإنسان والحاجة إلى الاعتراف، وفي مفاهيم العدالة، والحرية، والكرامة، والثورة، والدولة، والديمقراطية، والعلمانية، وفلسطين، والثقافة، والعلم، والتعليم، والصحة، وغيرها من مشاغل الحياة الحاضرة، الفورية، والمباشرة؛ تلك التي نمنحها تسعة أعشار وقتنا في عالمنا الواقعي المعيشي، حيث نعيش من دون ماضٍ أو

مستقبل، بل في اللحظة الراهنة الآنية. إنها الحياة بتدفقها، بملموسيتها، وشموليتها: الحياة اليومية البسيطة، المملوءة بالانشغالات الروتينية، والمتطلبات المعيشية الملحة، الصغيرة منها والكبيرة، التي تستهلك الكائن الاجتماعي الساعي إلى إشباع حاجاته بوسائل شتى: بالحيلة، والتقنية، والعادة، والتقليد، والأسلوب، والصراع، والرهان، والتفاعل، والنجاح، والفشل، والمكسب، وبكل أنماط العلاقات والممارسات اليومية التي ننخرط فيها مع سائر الأحياء في مجتمعاتنا، والتي تُشكّل في مجملها عصب الجسد الاجتماعي.

إنها الحياة «بلا مزايا»، التي يسميها عالم الاجتماع «جلبر دوران» بـ«الجوّ الخانق». وتلك الانشغالات اليومية، في تفاصيلها الصغيرة والكبيرة، هي ما يرمز إليه بعض الكُتّاب بمصطلح «منمنمات فكرية». والسؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن للفكر، عموماً، وللفلسفة، خصوصاً، أن تنخرط في مناقشة الراهن، والمباشر، والمحسوس، والمعيش، دون أن تفقد شموليتها النظرية، ودون أن تفقد الفلسفة روحها المجردة الشمولية؟

هذا ما يسأله الدكتور حسام الدين درويش، في مستهل كتابه المهم الذي سعدتُ بقراءته: «منمنمات فكرية وحوارية في الفلسفة والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية»، الصادر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، سنة 2024م. وبعد قراءتي للكتاب، تبين لي، بجلاء، المعنى العميق الذي قصده الدكتور حسام في نقده

لبعض التصورات السائدة حول الفلسفة ووظيفتها. وقد عبّر عن ذلك، في مقالٍ بالغ الأهمية والراهنية، نُشر في صحيفة العربي الجديد، بتاريخ 22 أغسطس 2024م، بعنوان: قدر الفلسفة ومصيرها في العالم العربي. قال فيه: «تعالّت صيحات أو أصوات واستغاثات الفلاسفة و/ أو المشتغلين في الفلسفة والأطراف المحبة للفلسفة أو "المقدّسة" لها، وتضمّنت تلك الأصوات إبرازاً مُحقّقاً، حيناً، ومفرداً وغير محقّق، أحياناً، لقيمة الفلسفة وأهميتها، وما عُدَّ دورها الفريد الكبير والعظيم في (كلِّ) مناحي الحياة الإنسانيّة».

ثم أشار إلى ما كتبه الفيلسوف اليمني قاسم المحبشي، الذي عدّ الفلسفة «أم العلوم ومملكة الحكمة وأميرة المعارف»، وأكد أنها «ليست اختياراً من بين اختيارات أخرى، بل هي ضرورةٌ قصوى وملحّة؛ إذ إنها الوحيدة من بين فعاليات العقل البشري التي تعلّم الإنسان جهله وحدود عقله، وتمنحه فضيلة الاستنارة والتسامح مع غيره من الناس». وهنا يطرح حسام الدين درويش تساؤلاً مشروعاً: ألا يمكن للدين، مثلاً، أن يسهم في منح الإنسان «فضيلة التسامح مع غيره من الناس» من دون فلسفة؟ ولماذا يُمنح الفكر الفلسفي هذا الموقع الفريد وتلك المكانة الاحتكارية؟

ونجد إفراطاً وتفريطاً مشابهيين في البيان الصادر عن وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية (في المعهد العالمي للتجديد العربي) لأجل الفلسفة في مصر. ففي ذلك البيان زعمٌ بأن «كل الحروب

والسياسات التي تتحكّم بالعالم هي نتاج الفلسفات الكبرى في الوجود». ليس واضحاً ما تعنيه الفلسفة، في هذا البيان، أو في غيره من النصوص المُدافعة عن الفلسفة. ويبدو أنّها تعني كلّ رؤيةٍ كليّةٍ أو عامّةٍ للوجود. لكن، ألا يعني هذا أنّه إذا كان لدى كلّ إنسانٍ رؤيةٌ كليّةٌ أو عامّةٌ للوجود، فإنّ كلّ إنسانٍ فيلسوفٌ أو لديه رؤيةٌ فلسفيّةٌ؟

لا أوّد التعليق، هنا، بقدر ما يهمني التأكيد أن كتاب المنمنمات الفكرية والحوارية جعلني أتعجب من قدرة الدكتور حسام على جعل روح الفلسفة تسري في كل الجسد الفكري لفيلسوف الشام الصاعد، دون أن تدّعي تمثيل الحقيقة أو النطق باسمها. ومنمنمات كتاب شمل، بين دفتيه، حوالي 428 صفحة. ليست نصوصاً طويلة، ولا مقالاتٍ تقليديّة، كما أنها ليست شذراتٍ صغيرة، على نمط شذرات هرقليطس أو شيشرون، الذي كتب: «أيتها الفلسفة، يا أشرف العلوم، كيف يمكن للحياة أن تكون من دونك؟»

لقد ابتكر حسام الدين، هنا، مفهوماً جديداً لوصف الأفكار والحوارات اليومية التي أنجبها انشغالات الفيلسوف بالحياة، فيما يشبه فلسفة الحياة اليومية؛ إذ تحضر الفلسفة، في نصوص هذا الكتاب، من خلال بعض المفهومات والمضامين والإحالات المعرفية، وبعض الأدوات والمقاربات المنهجية، وهي تحضر لتغيب، ولتكون وسيلةً لتحقيق غايةٍ أهمّ. وفي مثل هذه السياقات،

الفلسفة، مثل فن التمثيل، «تنجح»، عندما لا تثير الضوضاء، ولا تلفت الانتباه إلى كونها فلسفة. فالممثل (للفلسفة) يكون أو يبقى ممثلاً بائساً، عندما يستمر في تذكير الناس، بقصدٍ أو من دونه، أو عندما يظلّ الناس يتذكّرون، في أثناء التمثيل، أنه ممثلٌ.

إذا سلّمنا، مع الفيلسوف السوري الراحل بديع الكسم، بأن الفلسفة هي «البحث عن أكثر الحقائق أهميةً في حياة الإنسان الروحية»، تبدو الحياة اليومية، بتفاصيلها وجزئياتها، وبمباشرتها وتعيّنها، غير مؤهلةٍ، ولا صالحةً لأن تكون موضوعاً للتفكير الفلسفي. في المقابل، الحقائق المذكورة ليست موجودةً في عالم أفلاطونيٍّ مفارقٍ، والحياة الروحية المذكورة محايثةٌ لجسدٍ فرديٍّ متعيّنٍ، ومن ثمّ، لا يمكن أن يتجاهل المذكور تفاصيل الحياة اليومية. ففي تلك التفاصيل، لا تكمن الشياطين فحسب، بل الملائكة والآلهة أيضاً.

أتذكّر أنني حضرت ندوةً حواريةً، عن كتابه الجديد (منمنمات فكرية وحوارية)، في صالون تفكير بتاريخ 14 ديسمبر 2024م، هي ندوةٌ أدارها الدكتور وائل العظمة بكفاءةٍ واقتدارٍ، وحديثٌ مفعم بالأمل والتفاؤل عن الحالة السورية الراهنة. تحدّث، فيها، الدكتور حسام، وهو من أهل مكة وشعابها! ولفت نظرنا إلى مواقف إيجابيةٍ مبشّرةٍ، منها: خروج السوريين، بكل شرائحهم وطوائفهم ومذاهبهم، إلى الميدان العام، من دون خوفٍ ولا محاذير، والحفاظ على المؤسسات العامة، وعدم المساس بها، وانفتاح

السوريين على عهدٍ جديدٍ يحمل من الممكنات ما لا عهد لهم بمثله فيما مضى، ورغبة السوريين في بناء دولتهم الوطنية العادلة والمستقرة، وأشياء أخرى إيجابية جداً.

ربما كانت الحالة السورية الأسدية المتوحشة أهم درسٍ في قيمة المؤسسات المحايدة لحماية الناس وكرامتهم. فما أضعف الناس من دون مؤسساتٍ عامةٍ وعادلةٍ تحميهم من بعضهم، ومن غيرهم، ومن غوائل الدهر وصروف الحياة. وحينما تكون المؤسسات ضدّهم، وتسعى إلى سحقهم والإمعان في قهرهم، كما يتنصّد أماننا، الآن، من سجون الأسد الرهيبة، فاعلم أنّ الجرائم التي ارتكبت بحق كلِّ من وقع في مخلب ذلك الوحش المسعور، من السوريين من مختلف الفئات العمرية والشرائح الاجتماعية (نساء ورجال وشيوخ وأطفال وفتيات وفتيان وأمّهات وزوجات وطالبات وتلميذات... إلخ)، ربما مئات الآلاف من المواطنين السوريين قضّوا نحيبهم، أو أمضوا حياتهم، في غرف التعذيب، وفي ظلام السجون.

وسوف نشاهد، ونسمع، قصص عذاباتٍ لم تكن تخطر على بال الشيطان ذاته. فإذا كان التعذيب هو فنّ إمساك الحياة في الوجع؛ وذلك بتقسيمه إلى «ألف مائة»، قبل أن تتوقّف الحياة على أشدّ حالات الفزع، بحسب ميشال فوكو، فيمكن القول، مع جان بول سارتر، إن نظرة الضحية في وجه الجلاد السادي الذي يتلذذ بتعذيبها، تحيله إلى كائنٍ غريبٍ عن أفق الحياة وقيمها الإنسانية، الأخلاقية والجمالية، التي تستحق الفرح والمحبة، لا القتل

والتدمير. وهذا هو موقف الشعب السوري العظيم مع أقدر طاغيةٍ في تاريخه. ويقصد بجريمة إمساك الحياة في قاع الوجع، أنّ الضحية، من شدة التعذيب، تلفظ أنفاسها الأخيرة، أو تفقد قدرتها على الوعي والإحساس، ويُغمى عليها من شدة الوجع.

حدثني الدكتور حسام الدين درويش عن الأيام العصيبة التي عاشها، في سورية الرهيبة، قبل أن يتمكن من الخروج منها، والحصول على حق اللجوء في ألمانيا، كما حدثني عن الضحايا من أقاربه وأصدقائه الذين قضوا نحبهم في سجون الأسد الرهيبة، وفي أتون الحرب التي شنتها ضد المواطنين السوريين العزل.

انتهيت، الآن، من قراءة كتاب الدكتور حسام الدين درويش (منمنمات فكرية وحواريّة في الفلسفة والحياة اليومية والقضية الفلسطينية) الصادر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر عام 2024م. على مدى شهرٍ كاملٍ، وأنا أتجوّل، مع درويش، في فضاءات الفكر والفلسفة ومنمنمات الحياة اليومية والقضية الفلسطينية. رحلةٌ فكريةٌ سياحيةٌ ممتعةٌ ومضنيةٌ أعادتني إلى ما قبل الحضارة الرقمية؛ زمن القراءة والكتابة الورقية والدراسات العليا، حينما كنت أقرأ مؤلفات الفلاسفة الكبار، ومنها: الوجود والزمان لهايدغر، والوجود والعدم لجان بول سارتر، وكتاب الكلمات والأشياء لميشيل فوكو، وغيرهم.

مع منمنمات الدكتور حسام، أحسست بجرعةٍ عاليةٍ من التغذية الراجعة والعصف الذهني، الذي جعلني أفتح عيوني على أوسع

مدى، وأنا أطوف بين دروب فلسفة الحياة اليومية لفيلسوفٍ عربيٍّ حنّكته الظروف القاسية، فوجد، في التفكير والكتابة، شكلاً من أشكال المقاومة للقهر والظلام والحرمان. وربّ ضارّةً نافعةً! ومن قلب الألم يتولّد الإبداع والأمل.

ومن يقرأ كتاب منمنمات حسام، يفهم الدوافع والعوامل التي جعلته ينضج فلسفياً، بهذه السرعة الزمنية؛ ففي بضع سنواتٍ قليلةٍ ومتقاربةٍ، أنتج سلسلةً من الإصدارات المهمة، منها:

- 1- هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية: نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار، الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الدوحة، 2016؛
- 2- نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسي العربي والثورة السورية واللجوء، 2017؛
- 3- المعرفة والإيديولوجية في الفكر السوري المعاصر، 2022؛
- 4- في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية، الإسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني، 2022؛
- 5- في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية؛ نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية، 2023؛
- 6- درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2024؛
- 7- منمنماتٌ فكريةٌ وحواريةٌ في الفلسفة والحياة اليومية والقضية الفلسطينية، 2024؛

8- جدل التأويل بين الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2025.

وفي كتاب منمنمات فكرية، كنت معنياً بالقراءة، وربما كان أكبر إصداراته وأكثرها تنوعاً في الموضوعات. في خمسمائة صفحةٍ من القطع الكبير، تناول الدكتور حسام الدين درويش مشكلاتٍ وموضوعاتٍ بالغة الأهمية في تجربةٍ فكريةٍ مميزةٍ، تجمع بين العمق الفلسفي والبساطة الأسلوبية، بتأكيد إعادة التفكير في القضايا الحيوية المعاصرة، من منظورٍ فلسفيٍّ وإنسانيٍّ، مشدداً على أهمية الحوار والتفكير النقدي في مواجهة التحديات الراهنة، ومنها: الديمقراطية، والعلمانية، والدولة، والمدنية، والمرأة، والهجر، والاغتراب، واللغة العربية، والهوية، والانتماء، والثقافة، والسياسة، والمعرفة، والأيدولوجية، والكوارث، والشروع، والأسئلة والأجوبة الفلسفية، والمناظرة، والحوار، والرغبة، والخشية في التنميط، والأحكام المسبقة (نقدٌ سينمائيٌّ)، في السيرة الذاتية، حينما سقطت الوسادة من الشرفة، ووقعت في حديقة الجيران وفهم المعنى الحرفي للكلام! وحينما اضطر إلى العمل في البناء بلندن بعد تخرجه من جامعة بوردو 3 في فلسفة بول ريكور، وسأله زميله العامل عن معنى «من أنا»، وفي الأخلاق وتدمير المعرفة أو تعزيزها، وفي الدعوة إلى المحبة المجانية، في الحق أن نكون على خطأ، والحقيقة بوصفها خطأً ممكناً في منهج بوبر التكذبي، ونقد التاريخانية، في التناقض الذاتي وخطابات

المظلومية، في مجتمع الاعتراف والاحتقار («الأعمال بالنيات»)، في التعبير عن الأسف والاعتذار، وثقافة الاعتذار في العالم العربي، في النقد والاختلاف في المجال الثقافي الأكاديمي العربي، الجابري وطرابيشي مثلاً.

الفلسفة والموت (عجز الفلسفة في مواجهة الموت)، كتب عن أساتذته (بديع الكسم، يوسف سلامة، وغيرهما)، وكتب عن طفله ريمي ذي السبع سنوات، والطريقة «الريمية» في فهم العالم ومواجهته، في الأثرة والإيثار، أو في الأنانية والغيرية، وحدود الحرية وماهيتها، وعن تجربته البحثية، وعن الثورة السورية ومداراتها. كما كرّس الفصلين، الفصل الثالث والرابع من المنمنمات الفكرية، للبحث في الفلسفة والقضية الفلسطينية، في نقد الصورة النمطية اللاهوتية للذات والآخر: اليهود وإسرائيل، والعرب والإسلام، في حق المقاومة وحدودها، وفي نقد بيان هابرماس المؤيد لإسرائيل وبيان الفلاسفة العرب المضاد، في الفصل بين القول وقائله، في العنف وإدانته، حوار مع جوديث بتلر، في المفاهيم المتضايقة؛ نجاح العملية وموت المريض! وذكرني في فصله الأخير، الذي احتوى على حوار مع صديقه الألمانية كورنيليا زنغ («نرفض أن نكون أعداء»)، برسالة جان بول سارتر (إلى صديقي الألماني) 1944م، كتبها سارتر من السجن.

حوار الدكتور حسام مع صديقه الألمانية مهم جداً. ومقال مهم عن غسان الحاج، الأستاذ الباحث في معهد ماكس بلانك

الألماني، الذي تم الاستغناء عن خدماته، بتهمة «معاداة السامية»؛ وذلك في 2023م. وفي سؤالٍ وجوابٍ في قناة الجزيرة مع طارق القيزاني، عرضُ عقلائيٍّ لموقف ألمانيا من العرب وإسرائيل (ص 486). وتحدث عن أهمية الإصلاح الديني في ظل دولةٍ تحميه؛ وذلك في سياق مقابلةٍ أجراها معه محمد أبو سمرا في مجلة «المجلة». وكانت الفقرة الأخيرة في منمنمات عن الطفلة الفلسطينية الجريحة دارين البياع، التي فقدت معظم أفراد عائلتها في العدوان الإسرائيلي على غزة («الناس كلهم يحبون دارين، لكنهم لا يجدون الكلمة الملائمة المعبرة عن ذلك الحب»، ص 484).

تجدر الإشارة إلى أن الدكتور حسام الدين درويش قد أهدى كتابه إلى ولده ريمي «بوصفه ذاتاً تملأ حياتي وموضوعاً في كتابي»، وإلى طفلة فلسطين الجريحة دارين البياع «بوصفها المعبرة عن حالة القضية الفلسطينية، واستجابةً لرسالتها / طلبها بكتابة أي شيء للتعبير عن حبنا لها؛ إذ فقدت معظم أهلها الذين كانوا يحبونها وتحبهم في غزة»، وإلى كل الأطفال الأبرياء في هذا العالم، «هذا المسكون بالقهر والخوف والجريمة؛ إذ إن كل عدالة العالم لا تساوي دمعاً في عيني طفلٍ مفجوع».

#### د. ميادة كيالي:

أشكر د. قاسم على هذه القراءة المتأنية، التي تطرّق فيها إلى الأسلوب الذي ينتهجه د. حسام، وإلى عمق طرحه ومقدرته على

بناء حوارٍ ممتدٍّ. كما توقّف عند مسألة الإجابات، مُبرزاً أن التفكير هو جوهر الفلسفة، وأنها لا تهدف إلى تقديم أجوبة نهائية، بل إلى إثارة الأسئلة وفتح أفق التأمل. وقد أشار كذلك إلى تفرد د. حسام في استخدام مصطلح «المنمنمات» في سياقٍ فلسفيٍّ، وهو توظيفٌ لافتٌ ذو دلالةٍ جماليةٍ ومعرفيةٍ.

وأخيراً، نصل إلى مسك الختام، في سلسلة هذه القراءات، مع د. خالد كموني، رئيس وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي، التي نتحاور في رحابها الآن. تفضّل دكتور خالد.

د. خالد كموني:

#### حسام الدين درويش وتقريح الفلسفة

أقصد بالتقريح<sup>(1)</sup> في قراءة المعطى الفلسفي في منمنمات حسام، هذا الإجراء القادر على استنباط المعنى البارز في المعيش اليومي، من دون أن يخالطه شيءٌ يكدر ظهوره أو نباته الابتدائي الأول، بعد التألم من قروحه في التذكّر والانفعال المجتمعيين في لحظة التفكير الناجمة عن قريحة صافية تستقبل الممكن من خلال الحاصل المرئي في الواقع. إن التفلسف، في الموقف الحيّ، هو

(1) في معنى قرَح، انظر: "ثلاثة أصولٍ صحيحة: أحدها يدلُّ على ألمٍ بجراحٍ أو ما أشبهها، والآخر يدلُّ على شيءٍ من شوبٍ، والآخر على استنباط شيءٍ" (ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج5، ص82).

محاولة التجاوز الحرّ للقرح المنكوء، بالقدرة على مبادرة المشهدية القائمة، بفهمٍ يحتوي استشكالات العيش المتداخلة، بروحية الاقتراح؛ أي بمزاولة القريحة، لبعث قيم الطيبة التي لا يخالطها ما يشوب تربتها من نوابتٍ وأعشابٍ وأشجارٍ قد تحجب التفكير بأصلها في كل مرة، والتفكير بهذه الطيبة هو مراسم الصدق لتحقيق الحضور الهنيء. ليس المطلوب، عند حسام، الزهد بحركة الكائنات الاجتماعية، والانكفاء إلى الذات، بحجة ملازمة الخير، بل الانفتاح على التفلسف من القلب؛ أي الجرأة في إبداء الموقف، والاشترك، مجدداً، في ما ينتقده من الأفعال الجارية في الحوادث الراهنة. إن التفلسف السيكولوجي هو الذي يسمح بمراقبة الكينونة الأخلاقية للفرد في السيرورة اللاواعية للحوادث. إنه تزمين الوعي في الحدث، وتوقيتُ الفهمِ أثناء جريان المفهوم، حيث يحدثُ اختراقٌ لما هو عاديُّ، بما هو إبداعيُّ، لتجاوز مثالب الإقامة في المياه الراكدة. هذا الاختراق هو التفريح الممكن، المقرون بالوعي الشعوري المطلق بضرورة التعقّل؛ أي بتفسير الظاهرة، حتى ننجز تجاوزاً لآلامها وأكدارها.

من هنا، يمكننا معاينة المبحث الثالث، من الباب الأول، في كتابه المنمنمات، والمتعلق بـ«منمنمات في (فلسفة) المعرفة والأخلاق»؛ وذلك لهجسٍ يقضُّ بال كلِّ واحدٍ منّا، وهو يراقبُ اليومي الذي يأويه من دون ابتدالٍ أو استسهالٍ للهدر بما يستدعي الجِد. وأول القرائح التي تلفتنا إلى الاعتبار هي تنبُّهٌ إلى «رد

الاعتبار للإجابة الفلسفية»<sup>(1)</sup>، عنوان المقالة الأولى. ففي بحثه لممكّنات هذه الإجابة، وجد أنها تضاهي السؤال عينه، من حيث الاشتغال الفكري في ما يستدعي التفلسف؛ إذ يسعى إلى سبر الممكن في لحظة انهماجية يواقت فيها السؤالُ الإجابات المفتوحة، فـ «الإجابة الفلسفية استجابةً للانهام المحايث للتساؤل بالحصول على إجابة، ولسعيه إلى سبر الإجابات الممكنة عن ذلك التساؤل»<sup>(2)</sup>. وهذا ذروة الانفتاح الحرّ على إمكانية التأويل الحدّثي للتساؤل المتولّد في الراهن؛ ذلك أن تأويليّة الموقف ناجمة من عدم الاكتمال في الإجابة نفسها، واللايقين يكون في الدرجة نفسها من الأهمية، أثناء الإجابة، وليس، في هذا المقام، نقص في الثقة بجدوى السؤال الفلسفي المطروح، بل إن اقتراح الإجابة هو عينه اعترافٌ باستكمال السؤال بناءً عليها؛ أي هو تجاوزٌ صريحٌ لها. وما التجاوز سوى قدرة على التفرّيح والابتداء من جديد.

يقول حسام الدين: «تتضمن الإجابة الفلسفية اعترافاً، صريحاً أو ضمناً، وفي هذا الاعتراف، تحديداً أو خصوصاً، يكمن كمالها الفلسفي»<sup>(3)</sup>. هنا تكمن، إذن، ماهية التفلسف الحقيقي المبني على

(1) حسام الدين درويش، منمنمات فكرية وحوارية في الفلسفة والحياة (اليومية) والقضية الفلسطينية، ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، اسطنبول-باريس، 2024، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

هذا الاعتراف الاجتماعي الذاتوي للفرد بالحيثية التي يكون فيها، وعياً بلقاء الإنسان بذاته في ذروة الحدث، ومن ثم، بلقاء الآخر الذي سيتحدّد هو تبعاً للعلاقة به، انطلاقاً من ذروة تصريح العلاقة بذاته؛ فلكل موقفٍ صريحٍ لا بد من آخرٍ تصرّح له الذاتُ هواها لتضمن هويّتها الحضورية واستمرارها. وإن هذا التفاعل الحي هو الذي يؤمّن للفرد إمكان الانفتاح على أسئلة الهوية والقيمة والكرامة والعدالة وغيرها، ما يؤسس لخصوصية الفيلسوف الراهن.

من هذا التأسيس الفلسفي، ينطلق حسام الدين لمعينة ظاهراتٍ معيشية، كتلك التي وجدها، في المقالة الثانية، من هذا المبحث، والمتعلقة بـ «جدل القراءة والكتابة». واللافت، في كتابته الفلسفية، هو مطاردة الشعور، خلال الشرح للفكرة. لذلك، قلت إن حسام الدين فيلسوفٌ من القلب؛ أي يبدأ من مشاعرٍ صريحةٍ تختلج فيه، لا يبخل عليها بالتفسير والتأويل اللذين يحتاجان إلى تعقّلٍ قويم، أثناء القول. يقول: «لكن حلم القراءة الكاملة ليس أقلّ استحالةً من حلم الكتابة الكاملة»<sup>(1)</sup>، هنا نراه يهجسُ بشعورٍ تذكّريٍّ لحادثةٍ نقص ذات وقع في نفسه، أثرت عنده في تلقي نصّ ما، ما استثاره لوصف عملية التلقي نفسها، إضافةً إلى القدرة الإبداعية للنص المكتوب أمام القارئ الكاتب أيضاً. وهذا ما بدا لنا من عبارته «يمكن أن تترك قراءاتنا أثراً كبيراً فينا... وليس من الضروري أن يحصل ذلك التأثير بطريقةٍ دراميةٍ انقلابيةٍ حادة... بل يمكن أن

(1) المصدر نفسه، ص 103.

يحدث ذلك، بطريقةٍ حادثةٍ وجزئيةٍ وتدرجيةٍ وتراكميةٍ<sup>(1)</sup>. نلمس، في هذه العبارة، نفساً ضيقاً من ادعاءات القراء للأثر الكبير للنصوص، أو بالأحرى للأثر السريع لها، خاصةً إذا ما احتوت تنظيراً يستدعي التفاعل التغييرى معها. حسام الدين في هذه الحالة ليس انقلابياً، بل هو يريد التلقي العلمي للفكرة أين أتت؛ وذلك وفق منهجية بناء الموقف الفلسفي، الذي يقتضي مراكمة الاختبار في النص، بوصفه حدثاً قابلاً للتساؤل والإجابة في آن. وهنا يتضح إضمار حسام لحالة من النقد الذاتي الدائم لظاهرة فاعلية النص الكبرى، أو سحرية النص، وهو غالباً ما تنجزه، في واقعنا، النصوص الأيديولوجية والخطابات السياسية، طبعاً، من بعد طغيان تأثيرية النص الديني.

غير أن هناك إفراطاً تفكيكياً لفعل القراءة أبداه حسام الدين في اقتبال النص، ربما سعياً إلى محاكاة استحالة الاكتمال المنشود في الحُلم؛ إذ يرى أن «إمكانية تعبير النص عن نقيض مقصد كاتبه المعلن متحققة بوصفه نصاً»<sup>(2)</sup>. وهنا نرى أن ارتباك الأسلوب بذاته قد يؤدي إلى قراءة تخالف القصد الأوّل لصاحب النص، كما أن القراءة الحرة قد تأتي بنتائج تغاير هذا القصد. هذا مع الأخذ في الاعتبار أن مخالفة النص جزءاً من قراءته عند حسام، وهنا لحظة القطع المطلق التي يريد الكاتب بين الإنسان وأي قيد يكبله في مسيره الحر.

(1) المصدر نفسه، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ص ص 104-105.

وضمن تسلسله في إظهار القروح التي تشوب إمكان استنباط النافع، في أيّ إجراءٍ فلسفيٍّ ممكنٍ، يقترحُ موقفاً، في المقالة الثالثة، عن غنى الحوار، وجدواه، بما يفوق المناظرات، وما سماه «ذهنية الضربة القاضية»؛ إذ يحجب عن المناظرات التي «لا تهدف حتى إلى الإقناع، بل تهدف أساساً إلى الإفحام»<sup>(1)</sup> إمكانية أن تحقّق الفهم، كما يقصّر دورها على الجدل السياسي، أو على النقاش الأيديولوجي المحض، هذا الذي لا يبغي سوى الرد لمصلحة طرفٍ على طرف، وليس اقتراح الفكرة في أرضٍ خصبةٍ للحوار بهدف المعرفة؛ «تبدو المناظرات السائدة في الثقافة العربية، عموماً، أيديولوجيةً أكثر من كونها معرفيةً»<sup>(2)</sup>. وهو، هنا، لا يخرج، في تعقّله الشعوري للمناظرة، من حدّيّة الموقف التأويلي المطلق لإمكان عيش الحرية دون شوائب؛ ذلك أن حسام الدين لا يقصد مناظرةً النحوي (السيرافي) للمنطقي (متى بن يونس)، وما حوته من سمات المحاوراة الأولى في الثقافة العربية بين الأصيل النابت في الحدث؛ أي علمُ النحو، من جهةٍ، والوافد الجديد في الحدث؛ أي المنطق، من الجهة الأخرى. فما يقصده حسام الدين هو بالضبط مشهدية الجدل السياسي العقيم الذي يملأ الشاشات دون اعتبارٍ لأيّ فكرٍ يلتمسه المتابعُ لمثل هذه المناظرات أو المنازلات الكلامية الضروس.

(1) المصدر نفسه، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ص 107.

من هذا التوصيف لنمطية الجدل العقيم، حيث لا فكرٌ ينبت بإرادةٍ وحزمٍ يضمنان مبادرة الوجود بعزيمةٍ وإقدامٍ، للتعرف بحريةٍ، يقترح حسام الدين، في مقالته الرابعة، موضوع «المعرفة بين الرغبة والخشية»، وضمن انتصاره للرغبة على الخشية أو للإرادة على الخوف، يطرح أمثلةً على تجاربه وتجارب أصدقائه، تظهراً لمواقف الاتباع للحكمة، وأثرها في إخماد جذوة المغامرة الحرة في الحياة، وأحياناً أخرى، في ضرورة تبني الحكمة لإحداث التروي، وبالنتيجة لإنجاز التعقل المرجو من أي فعلٍ، وهو إحراز المعرفة إرادياً. فهو، إذ يرى، في الحكمة، ثقافةً اتِّباعيةً قاتلة، أو «زاد الفكر الكسول [مقابل الفلسفة التي هي] تحليل المركب وأشكلة البسيط وإعادة النظر والتدقيق...»<sup>(1)</sup>. إن الابتداء من القلب، إذاً، كما لاحظنا، يقتضي من حسام إفساح الرغبة وإخماد الخشية؛ أي إجراء المغامرة.

ومن خلال الأمثلة التي يضربها حسام الدين من حياته اليومية ومجتمع الأصدقاء الذي يكون فيه، يمكننا التماس شعوره الدافع للكتابة بالفرق بين الحكمة والفلسفة؛ «وعلى العكس من الحكمة القائلة «لا يتعلم الإنسان إلا من كيسه»، يمكن القول إنه من الممكن ومن الأفضل، عموماً، التعلم من أكياس غيرنا، فثمن الاقتصار على التعلم من كيسنا، فقط، باهظٌ جداً، كما لا يمكن أن يتسع كيسنا لجميع الدروس الضرورية التي نحتاج إلى تعلمها»<sup>(2)</sup>. من خلال هذا

(1) المصدر نفسه، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

التفاعل الاعتباري المضاد للحكمة السائدة، يمكننا التماس القصدية الواعية لضرورة الانفتاح على التجربة الراهنة، كما هي، والجرأة على الاشتراك في تقويمها والاستفادة من حيثيتها التي تخالف السائد أو العادي أو التقليدي المتدَّهن كل الوقت.

وحسام الدين لا ينكرُ المعارف السابقة على التجربة الحية، لكنَّه لا يقبل بأن تؤخَذَ المعلومات التي تحويها على عواهنها، ولا أن تكون تلك الأحكام المتقدمة، بمفردها، معياراً لكل جديدٍ حادثٍ. لذا، نراه، في المقالة الخامسة، التي عنوانها «في الترميط والأحكام المسبقة» يؤكد أهمية وجود الفهم المسبق، بل ضرورته للمعارف المستجدة، لكنه يطلب «مراجعتَه والتفكير فيه، وليس به فقط، في سياقاتٍ كثيرة»<sup>(1)</sup>. هنا، وإن كان الحديث يدور حول التقويم الأخلاقي للآخر، في حدثٍ مفردٍ، إلا أن براعة المنهج التفسيري لظاهرة التقويم عينها، أو اجتماع الترميط بالحكم في لحظة تأويليةٍ حضوريةٍ، فإن إمكان إحداث نقلةٍ نوعيةٍ، في مجال ربط الفكر بزمان الاستشكال الحي لمضمونه، هو الأمر المثير من الناحية الفلسفية. استشكالٌ لا يستثني تاريخية أنطولوجيا الفهم وما تراكم من فهومٍ مسبقيةٍ في أن تحضر، بحكم الضرورة، في التقويم الحداثي، أو في الحضور النقدي الواعي للذات، في وضعيةٍ حيَّة. وهذا يؤدي إلى إمكان الخروج بموقفٍ جديدٍ يجاوز ما هو غير مجدٍ في الاعتبارات السابقة للفهم، ويؤسس لفهمٍ منفتحٍ على

(1) المصدر نفسه، ص 116.

اعتباراتٍ راهنةٍ، متولّدة الآن، في فينومينولوجيا تأويليةٍ توسيطيةٍ قادرةٍ على إبقاء التصوّر راهناً، أو إبقاء القراءة فعلاً لا ينتهي. لذلك، بدت الحاجة عند حسام إلى ريكور، فعلياً، لتسريع موقفه الأخلاقي التوسيطي التأويلي، الحر بالضرورة. لذا، حاول إيضاح وجهة نظر كلٍّ من غادامر وهابرماس ليظهر أصالة الجهتين، في إنشاء الموقف النقدي الفاعل، ثم طرح الموقف الذي عدّه جمعاً بين رأيي الحكيمين، وهو موقف ريكور.

وطالما أن حسام أشار إلى القوس التأويلي عند ريكور، فقد رأينا من الضرورة بمكان العودة إلى هذا البُعد التأويلي التأسيسي عند ريكور، في شرح العلاقة بين الزمان والسرد، أو بين الذاكرة القرائية والقدرة المحاكاتية التي تفتح الأفق التأويلي لإعادة إنتاج الفهم، أو لإبداع الفهم، مجدداً، يقول ريكور: «لكن التأويلية (الهيرمينوطيقاً) تهتم بإعادة بناء القوس الكامل للعمليات التي تزوّد بها التجربة العملية ذاتها... ولذلك، فإن ما تراهن عليه هو العملية الملموسة التي يتوسط فيها التصور (configuration) النصي بين التصوير السابق (prefiguration) للحقل العملي وإعادة التصوير (refiguration) من خلال تلقي العمل... فنحن نتابع مصير زمن مصوّر سابقاً يتحول إلى زمن يُعاد تصويره من خلال وساطة زمن متصوّر»<sup>(1)</sup>. إنه استئناف التصور السابق إذاً، بابتداء تصوّر آنيّ

(1) بول ريكور، الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد =

حاضرٍ نقدٍ به على المرور إلى المستقبل؛ أي الحضور، بالفهم الجديد، في هذا الزمان العبوري الراهن.

وبعد هذا الشرح لإمكانيات الموقف التأويلي في إصدار حكمٍ ما، يلتفت حسام الدين إلى مفهوم النمط المثالي، عند ماكس فيبر، وذلك لمعانية ظاهرة تشكُّل المفهوم، بما هو يوتوبيا التصور المجرد للمعيش. وعلى الرغم من أن هذا النمط المثالي هو تنميّط قصديّ يتجرّد، فعلياً، من قلب الواقع الحي الملموس، إلا أنه قد يفارق إمكان العيش الممكن في التجريب، إذا ما بقي مغرقاً في المثالية. إلا أن هذه المثالية غالباً ما تبقى على صلةٍ بالواقع. لذا، فإنها تقيم حالةً تصنيفيةً دائمةً، تحاول موضعة المفاهيم التجريدية للشكل المثالي في المضمون التجريبي للنماذج المعيشة، «والأنماط المثالية، بذاتها، نادراً ما توازي، تماماً، الأمثلة المعقّدة الموجودة في الواقع»<sup>(1)</sup>. وهذا بالضبط ما يشير إليه حسام، في نقده، ليس ليدحض دورها بالمطلق، بل ليؤكد حضورها المشوب، والذي يتظهر في الموقف الأخلاقي الانفعالي الفردي. إذن هذه الأنماط المثالية مكوّنٌ لا بد من استحضاره، في اللحظة الفينومينولوجية لإطلاق الأحكام والتنميّط، لكن يمكننا، بوعي يوتوبيتها، أن نُعوّل

= الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 2، 2022، الجزء 1، ص 111.

(1) كريغ كالهون، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة: معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 2021، مادة "النمط المثالي"، ص 681.

التأويلية المجاوزة لها إلى أفقٍ أرحب؛ ذلك أنه «لا يمكن دحض الأنماط المثالية، وتفنيدها، بشكلٍ مباشرٍ، إذا كان الواقع يتواءم معها، ولو بشكلٍ تقريبيٍّ»<sup>(1)</sup>.

ما نريد تأكيده، في هذا السياق، هو أن الموقف الأخلاقي لحسام الدين هو هذا التوسُّط الحر بين الدحض والمواءمة، بين تجويز وصف موقفٍ أخلاقيٍّ معينٍ بأنه مفارقٌ ويوتوبيٌّ، لكن، في الوقت نفسه، يحدث، وهو ممكنٌ وضروريٌّ، كما يشرح بلغته.

أما في المقالة السادسة، «في الأخلاق يمكن للتفكير تدمير المعرفة»، يقول: «يمكن للتفكير أن يدمر المعرفة الأخلاقية، بإظهار نسبيتها الزمكانية والثقافية، واختلاف المنظورات المعقولة التي يمكن تناولها من خلالها، وافتقار بعضها، على الأقل، إلى أسس معرفية ومعطيات واقعية تسوّغ تبنيها بعموميتها وشموليتها المظنونتين»<sup>(2)</sup>. نلاحظ، في هذا السياق، الموقف الكانطي بارزاً في الاعتبار الحسامي لوضعية الإرادة الخيرة التي تقوم على التفكير في شروط الخيرية نفسها لتبقى إرادةً خيرةً. إن التفكير هو الذي ينقذ من الميول، إنها أخلاق الواجب إذاً، التي تبدأ من العقل التأسيسي العملي لهذه الإرادة الخيرة، التي لا يمكن أن تكتفي بالتأمل

(1) وليم آوثوايت، قاموس بلاكويل للفكر الاجتماعي الحديث، ترجمة فالح عبد الجبار، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2022، مادة "نمط مثالي"، ص 961.

(2) منمنمات، ص 117.

النظري وأدعاء المعارف السليمة، دائماً، أو الاكتمال، بل يجب المرور في معيشٍ دياكتيكٍ طبيعيٍّ تشكيكيٍّ واجبٍ لفهم أخلاق الواجب، «وهكذا يدفع العقلُ الإنساني المشترك، لا عن حاجةٍ إلى التأمل النظري (لا تعتريه، أبداً، ما بقي مكتفياً بكونه عقلاً سليماً)، بل عن دوافعٍ عمليةٍ بحثيةٍ، إلى الخروج من دائرته، والسَّير خطوةً في حقل فلسفةٍ عمليةٍ، لكي يحصل هناك على معلوماتٍ وتوجيهاتٍ واضحةٍ تتعلق بمصدر مبدئها وبالتحديد السليم لهذا المبدأ، ومعارضة المسلمات التي تقوم على الحاجة والميل»<sup>(1)</sup>. هذا التوسط التأويلي الفينومينولوجي هو ما يمكنُ من الفرد من ممارسة الإرادة الحرة في الوجود الأخلاقي القويم المطلوب عيشه بأمانةٍ وصدقٍ تامين يضمنان الانفتاح الدائم على الأخلاقية المثلى. يقول حسام: «لكن كما هو الحال في كل عملية بناءٍ، يمكن أن يكون هذا التدمير مرحلةً مؤقتةً، أو خطوةً ضروريةً، للوصول إلى أخلاقٍ أكثر انفتاحاً على الآخر... باختصار يمكن أن يجعل التفكير أخلاقاً الفرد أكثر أخلاقيةً»<sup>(2)</sup>. إذن، لا بدَّ من هذا التوسُّط الإرادي النافع من الناحية العملية في ربط الأحكام المعيارية التقويمية بالوقائع المصدرة للأفعال الحُكمية عينها. ويتحدث ريكور، في شرح لهذه

(1) أمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط 2، 2014، ص 61.

(2) منمنمات، ص 117.

الحيثية القيمية، بأن «التوسط الرئيس بين مبدأ الخلقية وبين القرار الخلقي المفرد يكون باستعادة التقويمات المحايثة للبراكسيس في مجرى المداولة»<sup>(1)</sup>. إن اختبار الخيرية إذاً، لا يقوم على جانب شعوري عاطفي يميل إلى الخير، بل هناك ممارسة تؤمّن تقاطع الفعل مع المحتوى النظري للخيرية، لكي يتم المرور من المعرفة الإيثيقية المتذهّنة إلى المعرفة القانونية للإيثيقا الواجبة؛ لأنها صادرة عن هذا التقاطع الحر في الممارسة. فالسعادة ليست وجهة نظر في السعادة، بل هي القدرة على توظيف الإرادة الأخلاقية الحرة في توجيه المبادئ الخلقية للتطبيق في حالات فردية أو خاصة، وهذا يتطلب الإقامة في مجرى التداول الحر للأخلاق؛ أي في العيش الإرادي للمعرفة المحايثة أو في معرفتها، «وفي فكري، فإن الوظيفة الإبيستيمولوجية لمعرف الخيور الإنسانية الأساسية هي توفير التوسط الذي تنطلق منه الفرونيسيسس ["الحكمة العملية"]، وينطلق منه الفرونييموس ["إنسان الفرونيسيسس"] للمداولة في وضعيات مفردة، وبمحضر حالات جديدة»<sup>(2)</sup>. إنها الكينونة الأخلاقية التي تقوم على تفاعلية «الموجد (Dasein)»، بالتعبير المحجوبي عن الكينونة الحديثية؛ أي هذه المشهدية الراهنة للأخلاق في موضعها، حيث

(1) بول ريكور، مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محجوب، مراجعة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة ودار سيناترا، تونس، 2013، ص 57.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

تُمارَس. في هذه المحايثة، تكون الممارسة هي الأخلاق الممكنة؛ أي هي ما يمكن للتفكر أن يجاوز به المعرفة، أو يدمرها، عيشاً، في سبيل بنائها، بحسب فهمنا للحالة الفردية مع حسام الدين.

يتحدث حسام في المقالة السابعة عن مجانية القيم، حيث يشرح هذه الحيثية النسبية التي على أساسها يمكن اختيار المصلحة بعقلانية تسوغها الظروف الشخصية والاجتماعية للفرد التي تتيح له هذا الاختيار الذي لا يمكن وسمه بالشر المطلق ولا بالخير المطلق. فالمسألة ليست «إما المصلحة أو المنفعة، وإما المبادئ الأخلاقية»<sup>(1)</sup>. إذن، هناك نسبيةٌ في الاعتبار الأخلاقي توجبها الظروف العملية التي تفسح أمام الفرد الكائن في وسط الحدث أن يمارس تأويليته الحرة لإجراء القيم في الواقع. مع العلم أن هذا ليس تليفاً أو تدجيلاً أخلاقياً لما هو شر، بل هو التفهّم لممكّنات تطبيق واقعي للأخلاق، وهو لا يخلو من التعقل، بل التأويل الصريح للاعتبار الأخلاقي، أو للضمير الأوّلي المحايث. يقول نيتشه: «فتّحوا العيون! ما من ظاهراتٍ أخلاقيةٍ البتة، بل ثمة تأويلٌ أخلاقيٌّ لظاهراتٍ ما وحسب...»<sup>(2)</sup>؛ أي ليس هناك أخلاقٌ عالميةٌ مطلقةٌ، بل توجد سياقاتٌ ينوجد فيها الفرد تتكوّن فيها

(1) منمنمات، ص 119.

(2) فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفةٍ للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت - المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2003، شذرة "108"، ص 110.

أنساق تتغير وتتبدل باستمرار، وهو ما لا يتيح الحكم المطلق على سلوك الأفراد بأنه إما خيرٌ وإما شرٌّ، بل هناك ما وراء يحضر في كل فعلٍ حدثيٍّ راهنٍ. وربما قصديّة نيتشه في قوله «فتحوا العيون» تُفهمنا عيانية الظاهرة المفحوصة؛ أي التزام تفسيرية الحدث بممكّناته المرهونة في أنه أرضيّةٌ محايتةٌ، بل موجدٌ ابتداءً.

### خلاصة

الحكيّ يطول لمنمنمات حسام، ولا سيما هذا الفصل الذي يحوي اثنتي عشرة مقالةً أخلاقيةً، أمكنته ممارسةً ما وصفت به تنبّهاته الفلسفية الضمنية؛ أي تقريح الفلسفة. فهو يتألم لقروح هذا الواقع، ويدلّل على الشوائب، ثم يبادرُ بموقفٍ معيش يتأوّل به ممكنات القيم. إنها المشهدية المعيشة المفتوحة على التأويل. لذا، كان التوسط الفردي للشخص ضرورةً في إفهام الجانب العملي، بل الواقعي من القيم الأخلاقي. وبالنتيجة إن ما فهمته في هذا المرور المتأني بين مقالات حسام هو ترك الجرح ينزف حتى نفهم لماذا انجرح صاحبه، وما الذي يجرح مجدداً، وكيف يتعامل مع جرحه. إنها منمنماتٌ، تلتفُّ وتجتمع إنفاذاً لانهمامٍ كليّ بتفسير معيشٍ أخلاقيٍّ صريح، يستدعي الاستشكال الدائم محاولةً في رفعه لما هو فلسفيّ في تأويل مراميه.

### د. ميادة كيالي:

شكراً د. خالد على مداخلتك الفكرية القيّمة، وقد لفتني مصطلح «تقريح الفلسفة» عند د. حسام، و«فيلسوف من القلب». في

الحقيقة، استمعنا اليوم إلى عدة مفاهيم: أشكلة السؤال، تقريح السؤال، نممة السؤال. وسبق أن قال الدكتور أحمد البرقاوي إنَّ حسام ليس تقيماً؛ بمعنى أنه يُبدع ويصكُّ مفاهيمه ومصطلحاته بحرفيةٍ عاليةٍ، ويجبلها بواقعٍ وبمشاهد حيّةٍ من لحمٍ ودمٍ، وبنكهةٍ مرحةٍ لا تفارقه. ربما لهذا السبب أصبح «فيلسوف القلب»، على حدِّ قول د. خالد.

والآن، بعد أن استمعنا إلى هذه القراءات النقدية المتنوعة والعميقة لكتابي، د. حسام، التي فتحت لنا نوافذ متعددةً على مضامينها وأسئلتها، ننتقل إليك لتُعلِّق، وتفتح، بدورك، باب النقاش والتفاعل، كما اعتدنا عليك، دائماً: محاوراً يُنصت، يُجادل ويُضيء، ولا يُغلق.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً على جميع المداخلات، لقد غمرتموني بلطفكم، نقداً وعرضاً، وبكلِّ الأشكال، وشكراً لكِ دكتورة ميادة. دعيني أبدأ، بسرعةٍ، من عبارة أن الواقع تجاوز النصوص. وأودّ أن أقول إنني أرى أن أقول إن للكتاب عن الثورة السورية قبل عام 2024، أو قبيل انتهاء 2024، ميزةً خاصةً؛ إذ إن كثيرين أعادوا قراءاتٍ أو قدّموا أشياء. انتهت الثورة، وكان الناس، في تلك الفترة، يسخرون ممن يقول إن الثورة لم تنتهِ بعد، بوصفها حدثاً تاريخياً، لكنهم بعد ذلك، قالوا إن ما حصل هو من نتائج الثورة.

إذن، الكتابان، ولا سيما كتاب «درويش بين القدر والمصير» يتضمنان نوعاً من «الحساب النهائي» مع الثورة، قبل أن تقع أحداث عام 2024 أو في نهايته. وهنا، أعني أن هذه الكتابات تتناول قراءةً للتاريخ اللاحق وما يحدث الآن، وهذا لا يزال يحتاج إلى وقتٍ للتفكير وإنتاج المعرفة.

سأقتصر، بطبيعة الحال، على بعض الملاحظات التي سجلتها، فربما أحتاج إلى ساعاتٍ طويلةٍ للتعليق عليها، كلها؛ لذا، سأركّز على بعض النقاط فقط.

دعيني أركّز، د. نزهة، على مسألة السيرة الذاتية؛ من ناحية أولى، السيرة الذاتية ليست مجرد سردٍ لحياة شخصٍ، بل هي معنىً كاملٍ، بالنسبة إلى أيّ شخص. فلكل شخصٍ سيرةٌ، وهي تخلق المعنى. يُقال إن حياة الشخص لا تكون ذات معنى، إن لم تكن أشبه بحكاية أو رواية. وكما نعلم، في الحكاية أو الرواية تتداخل الأحداث وتمتد، وتصاغ لها بدايةً ونهايةً، ويُستنبط منها معنى من خلال إسقاطٍ تاريخيٍّ يمتد من الماضي والحاضر إلى آخره. لكن، حين تكون السيرة الذاتية موجّهةً إلى العموم، فإنها لا تكون ذات معنىً إلا إذا حملت معنىً للآخرين؛ أي إنها تتجاوز الذات. كل حدثٍ في حياة أي شخصٍ له معنىٌ وأهميةٌ، لكن ما دلّته بالنسبة إلى الآخرين؟ ما أهميته لهم؟ بهذا المعنى، لا تكون السيرة الذاتية ذات معنىً، إن بقيت مجرد سيرةٍ ذاتيةٍ، بل تصبح سيرةً يمكن أن يتقاطع فيها أي حدثٍ مع حياة أي شخصٍ. ومن هذا

المنطلق، كانت المحاولة، حين تحدّثت عن شخصي، ومحاولة ربطها بأفكارٍ أو قيمٍ أو أحداثٍ أو سياقاتٍ تتجاوز الفرد الواحد. سأتناول، لاحقاً، مسألة حدود النقد، لكن دعوني، الآن، أعلّق على ما ذكره الدكتور وائل، حول مسألة استحضار الآخر. كما قلنا، السيرة الذاتية لا تكون ذات معنيّ، إن انغلقت على الذات، بل لا بد أن يُستحضر الآخر، أو أن يُحضر، بطريقةٍ أو بأخرى. أعني أنه ينبغي أن يكون لما أقوله معنيّ، وأن تكون له دلالة خاصة به، سواءً في المعرفة أو في الأخلاق، التي تقوم - من وجهة نظري - على استحضار الآخر. فالأخلاق، في جوهرها، لا تقوم بين «الأنا» و «الأنت» فحسب؛ فالعلاقة بين الأنا والأنت قد تكون علاقةً سياسيةً تقوم على التفاوض: أنت تقبل، أنا أتنازل، وهكذا. لكن الآخر الغائب، غير الحاضر، إن لم يُستحضر، ولم يُؤخذ في الحسبان، فهنا تكمن المشكلة. والأمر نفسه في المعرفة. لنقل إن الفلسفة أصبحت أقرب إلى العلم، في هذا الجانب؛ لم يعد الأمر مجرد أن أقول ما أقول، أو حتى أن أقدم له الحجج، بل ينبغي، أيضاً، أن أستحضر الحجج المضادة؛ أي أن آخذ في الحسبان الآخر الغائب، الذي يقول. ومن دون ذلك، يصبح الحوار، بمعنيّ ما، حوار طرشانٍ، ولا يكون لا فلسفةً ولا علماً. فاستحضار الغائب، في رأبي، يدخل في إطار ما يمكن تسميته «النزاهة». فإذا عرّفنا العدالة، في أحد تعريفاتها، بأنها الإنصاف؛ أي إعطاء كل ذي حقٍّ حقه، فذلك يعني أنه مهما كنّا مقتنعين بكلمةٍ

أو فكرة أو حجة، علينا أن نُقرّ بوجود «آخر». وقد قلت، سابقاً، إنه، على الرغم من أنني أمضيت سنواتٍ طويلةً في التأويل والفهم والهيرمينوطيقا، فإن التفكيك جذبني لاحقاً؛ لأنه يرى، دائماً، أن الآخر لا يُفهم تماماً، ولا يمكن اختزاله ضمن فهمنا أو معرفتنا أو ما نألفه. دائماً، هناك «آخر»، لا بمعناه الصوفي الباطني، بل آخر وجوديٌّ، ليس أنا، وليس مجرد «أنا أخرى». وربما هذه هي المفارقة.

كثيراً ما يُقال إن الفلسفة بحثٌ عن الحقيقة. وفي كتابٍ يتناول الفلسفة من منظورٍ نقديٍّ، هو «البحث عن اليقين» لجون ديوي، يمكنني أن أقول: دخلت الفلسفة بحثاً عن الحقيقة، لكن الحقيقة لم تخرج مني. أنا خائفٌ من الحقيقة، وأهرب منها، إذا كانت الحقيقة تعني اليقين، والرؤية الأحادية، تلك التي - كما قال ماهر - تمنحنا راحةً زائفةً وتنهي التساؤل. لذلك، أنا أخاف من هذه «الحقائق» وأتجنبها، وإذا أردت أن أقدم رؤيةً نقديةً لها، فإنني، بهذا المعنى، أتفق مع ماهر: إذا أرادت الفلسفة أن تعيش، فعليها أن تقلل من حقائقها قدر الإمكان، ومن إجاباتها كذلك.

سأعود إلى مسألة «الإجابة الفلسفية»، لكن، أولاً، أشكر الدكتور سهيل على هذه القراءة. فلأقل، كما قال محمود درويش لمن سأله عن معنى قصيدةٍ له، فأجابه: «معنى جميلٌ، لكنني لم أقصده». لم أفكر بهذه الثنائيات، بهذه الطريقة: الفلسفة والمصير، أو الفلسفة والقدر، أو الفلسفة والثورة. لكنه تأويلٌ جميلٌ. وإذا

استعدنا ما قاله بوانكاريه: «الحقيقة لا يمكن إلا أن تكون جميلةً، وكل ما هو جميلٌ يجب أن يكون حقيقياً»، فإن ذلك لا يعني، فقط، تطابقاً بين الحقيقة والخير، كما عند أرسطو أو أفلاطون.

هل الثورة مصيرٌ نحدده نحن؟ أم إنها أشبه بقدرٍ، أشبه بسيلٍ جارفٍ؟ في رأيي، كانت الثورة في سوريا أشبه بالقدر. لم يكن الناس، بمعنى ما، قد قرروا وخططوا ووعوا ما سيفعلونه، لكنهم بلغوا حدّاً لم يعد ممكناً فيه احتمال الواقع القائم، ولا السكوت عنه. لم يكن ذلك نتيجة إيمانٍ نظريٍّ بما يجب أن يكون، ولا قناعةً بجدوى الفعل، بل لأن الفعل، حتى إن بدا بلا جدوى، كان له معنىً وقيمةً. وهنا، علينا أن نُميّز بين أن يكون للفعل معنىً، وأن تكون له جدوى.

وبالنسبة إلى سؤال: هل يمكن التفكير في المصير الجمعي خارج إطار مفهوم الثورة؟ في رأيي، هذا غير ممكن فحسب، بل واجبٌ وضرورةٌ أيضاً. فبعد الصورة الوردية التي أضفيت على الثورة، أو على مفهوم الثورة، في الثقافة العربية عموماً - كما تعلمون، كان يُطلق على الانقلاب اسم «ثورة»، والنظام الأسدي رفض بالمطلق الحديث عن ثورةٍ في سوريا عام 2011 وما بعده - أظن أن ما حصل، لاحقاً، بيّن أن للثورة أثماناً باهظةً، وأنها ليست ذلك الواقع الجميل.

لهذا السبب، يمكن القول إن هناك مفكرين أيدوا الثورات، لكنهم ظلوا يؤكدون، دوماً، أن الإصلاح هو الضروري، وحتى إن

حصلت الثورة، فإن الإصلاح التدريجي يظل ضروريًا. فماذا تعني الثورة؟ إذا عدنا إلى تعريف المفهوم، فهي خروجٌ من النظام وعلى النظام؛ أي على النظام بمعناه الواسع. فعندما لا يكون بالإمكان إحداث إصلاح، ولو تدريجيًّا، ضمن النظام، وعندما يُفقد الأمل، لا بمعنى الإيمان بإمكانية الأفضل، بل عندما يُفقد الأمل ذاته، هنا، نقول إن اليأس هو الدافع، لكن ليس اليأس العدمي، بل اليأس الذي يحمل معنىً.

لذا، نعم، يمكن ويجب أن يكون هناك تفكيرٌ في المصير الجمعي خارج إطار مفهوم الثورة. وينبغي ألا تكون هناك ثورةٌ سياسيةٌ طالما توجد إمكانياتٌ أخرى: إمكانياتٌ للتحسن، للتغيير، للإصلاح، للحوار. لكن أحيانًا، يكون التغيير لواقعٍ سيئٍ إلى درجة أننا نصل، كما يقول سارتر، إلى أبوابٍ موصدةٍ أو جدرانٍ مغلقةٍ. وهنا، يصبح من الضروري القيام بهذا الفعل التدميري/ البناء. وفي هذا السياق، أقول إن الثورة، في مثل هذه الحالات، فعلٌ تدميريٌّ، تدميرٌ لهذا الجدار، أو لهذا الأفق المسدود، أو لهذا الطريق الذي لا يفضي إلا إلى نتائج سلبية.

قبل أن أنتقل، إلى السؤال الثاني، أود أن أشرح لماذا أقول إن الثورة، في هذا الحالة، فعلٌ تدميريٌّ. حتى في نظريات العدالة، هناك اتجاهان: هل ندرس العدالة، أو مفهوم العدالة، أو واقع العدالة، انطلاقًا من مفهوم نظريٍّ أو تأطيرٍ نظريٍّ لماهية العدالة، ومن ثم ندرس، إلى أيِّ حدٍّ يقترب الواقع، أو لا يقترب، إلى أيِّ

حدّ، هذا المفهوم، بعيدٌ أو غير بعيدٍ، أم إن هناك طريقاً آخر؟ أرى أنه، في مثل هذه الحالة، الأنسب هو أن ننطلق من واقع الظلم، من واقع اللاعدالة، ومن ثم نرى كيف يمكن تجاوز هذه الموانع أو العقبات أو الأشكال السلبية التي تتسبب في هذه اللاعدالة. إذا انطلقنا من الرؤية الثانية، الثورة هي نتاج وضعٍ سلبيٍّ جدّاً لإنتاج واقعٍ ظالمٍ أكثر من أنها تنطلق من مفهومٍ ناجزٍ، مسبقاً، عن ماهية الحرية أو الديمقراطية أو العلمانية أو الدولة؛ فهي مرتبطةٌ بواقعٍ عمليٍّ أكثر من كونها تأطيراً نظرياً. وهذا هو الحال عندما نتحدث عن الثورات العربية، على الأقل.

الآن، إلى أيّ مدى يمكن للثورات أن تبقى تحريريةً من دون أن

تفضي إلى ثوراتٍ حرةٍ؟

الإجابة: إلى حدٍّ كبيرٍ، فهذا الأمر لا يتعلق، فقط، بوعي الناس وتوجّهم، في هذا الاتجاه أو ذاك، بل يرتبط، أيضاً وخصوصاً، بعاملين، وسأشرحهما من خلال الحديث عن الثورة السورية.

بعد سقوط النظام، شدد بعض الناس، كثيراً، على العوامل الخارجية في سقوط النظام الأسدي، لكنهم، عندما كانوا يتحدثون، قبل أربع عشرة سنة الماضية، في فترة ما قبل عام 2011، كانوا يتحدثون عن عدم وعي الشعب، أو عدم قدرته، أو عدم فهمه؛ بمعنى أن الفشل كان يُنسب إلى الشعب، بينما النجاح كان يُنسب إلى العوامل الخارجية. مع أن العوامل الخارجية، في

الفترة الماضية، لم تكن أقلّ قوّة وتأثيراً، ولو اختلفت العوامل الخارجية، لكان من الممكن أن تختلف الأمور كثيراً. ما أريد قوله، هنا، هو أننا حين نتحدث، من حيث المبدأ، فإن الثورات التحررية قد تفضي إلى ثوراتٍ عنيفةٍ أو تعيد إنتاج الاستبداد بأشكالٍ مماثلةٍ، إن لم تكن أسوأ. هذا، من حيث المبدأ. ومن حيث الفعل، الأمر مرهونٌ، طبعاً، بعواملٍ داخليةٍ وأخرى خارجيةٍ. ففي خصوص العوامل الخارجية، هناك من يعتقد أن الوضع السيئ في سوريا ناتجٌ عن التاريخ، وأن سوريا ضحيةٌ للتاريخ، لما فيها من تنوعٍ واختلافٍ إثنيٍّ وطائفيٍّ ودينيٍّ. لكنني أرى أن سوريا، بهذا المعنى، هي ضحيةٌ أكبر للجغرافيا، وبالضبط للجغرافيا السياسية، وكونها محاطةٌ بعوامل مؤثرة. وهذا العامل، في رأيي، أشدّ تأثيراً من العامل التاريخي.

لكن، إذا أردنا أن نركّز على العامل الداخلي، يمكن القول إن ليس مناسباً ولا دقيقاً الاقتصار على تكرار القول: «كما تكونوا يُؤلّى عليكم». لكن، إن كان لهذا القول معنى، فهو، الآن، موجودٌ. الآن، صار لفاعلية الناس، لقولهم، لحركتهم، لنشاطهم - سواء كان سياسياً أو غير سياسيٍّ - معنىً وجدوى. سابقاً، كان المعارض السياسي، أو أيّ فعلٍ معارضٍ، أشبه بمنتحرٍ؛ إذ لم تكن له جدوى للمعارضة السياسية، بل، فقط، لتحقيق المعنى.

وأنقل هنا إلى ما قاله الدكتور قاسم، حين ميّز بين نوعين من الأخلاق: أخلاق الفعل وأخلاق أخرى. ويمكن، هنا الإحالة على

التمييز الذي أورده ماكس فيبر بين «أخلاق القناعة» و«أخلاق المسؤولية». إلى أيّ حدّ، في أخلاقنا، ينبغي أن ننقذ قناعاتنا بغض النظر عن النتائج المترتبة عنها؟ أم ينبغي أن نأخذ في أفعال ناس، وأنا أفكر قريباً أن أكتب مقالاً عن الموضوع، يسعون إلى الطهارة الذاتية؛ أي أن أكون طاهراً أخلاقياً، متبرئاً من الشرور ومن السلبيات. لكن، كما قلت، الأخلاق هي علاقةٌ مع الآخر، لا مجرد علاقةٍ مع الذات. ليست الغاية أن أكون بريئاً أو طاهراً فقط. ولهذا السبب، أرى أن الأخلاق، على الرغم من أنها قائمةٌ على القناعة، إلا أنها، بالدرجة الأولى، أخلاقٌ مسؤولية.

بالنسبة إلى كلمة «منمنمات»، فعلى حد علمي، لا يُستخدم، فلسفياً، كتسميةٍ أو تصنيفٍ، لكنه يُعرف في سياق المنمنمات التاريخية عند سعد الله ونوس؛ فهي انتقالٌ من الفنون التشكيلية، كالرسم والتصوير، إلى النص المسرحي، الذي يبقى، بدوره، فناً. وكما نعلم، الفلسفة غالباً ما تقع بين قطبين: قطب النصوص المطوّلة جداً التي قد تمتد إلى آلاف الصفحات، وقطبٍ آخر هو الأسلوب النيتشوي، الذي يقوم على «الشذرات». وهذا أحد هواجسي. فأنا لم أدخل الفلسفة ترفاً أو عبثاً، وإنما دخلت الفلسفة، لأتفاعل مع قضايا تهمني، هي البحث عن حقائق حاولت الوصول إليها من خلال طرائق أخرى، كالتصوّف، أو دراسة الدين، أو الحوارات الاجتماعية. لكنني لم انجح. فأنا دخلت الفلسفة؛ لأنني مشغولٌ بأسئلة، وأبحث عن إجاباتٍ لها.

وهنا، سأنتقل إلى مسألة الأسئلة والإجابات، مع العزيم ماهر. أول شيء يمكن قوله: هل قيمة الأشياء، أو الأشخاص، أو الأفكار، لا تتبين إلا من خلال المقارنة؟ وهذه مسألة أحاول الآن معالجتها مع ابني. ابني يحصل على المرتبة الأولى، لكنه لا يريد فقط أن يكون الأول، بل يريد أن يكون الأول، مقارنةً بغيره، المتفوق على الآخرين؛ أي يريد أو يُفضّل للآخرين أن يكونوا دون مستواه، حتى تكتسب المرتبة الأولى قيمتها. وبالنسبة إلي، أرى في ذلك مشكلة: أن تُستمد القيمة من التفوق على الآخر، في حين أنه يمكن أن تكون القيمة ذاتية. وكما لاحظتم في «رد الاعتبار إلى الإجابة الفلسفية»، أنا لم أقل من قيمة السؤال الفلسفي، بل قلت إنه يتمتع بمركزية كبيرة. وحتى حين رفعت من شأن الإجابة، قلت إنها تضاهي السؤال أو تقاربه، في القيمة والأهمية، لكن يبدو أن هذا استفز البعض؛ لأنه، في ثقافتنا، هناك مركزية للسؤال وأولوية له، حيث لا يكون الأول إلا إذا كان هناك ثانٍ. أما إذا كانا اثنين في المرتبة الأولى، فعلى من يتفوق الأول؟ كأننا بحاجة، دائماً، إلى «شعب نحكمه»، أو طرفٍ نحكم عليه.

أكرر أنني لا أقلل من قيمة السؤال الفلسفي، لكن، في الوقت ذاته، السؤال الفلسفي لا ينبثق من العدم، ولا ينطلق من فراغ. وأنا أتفق مع ماهر على تمييز السؤال الفلسفي عن غيره من الأسئلة، لكن أيضاً، السؤال الفلسفي ليس نقطة بداية مطلقة، بل يتضمّن، مسبقاً، مشكلات وإجابات وأنماطاً سابقة. فعندما نقول إن الفلسفة

تُقلقنا أحياناً بسؤال مثل: ما العدالة؟ فهذا السؤال لا يُطرح من فراغ، بل يتضمن مشكلاتٍ وصوراً وإجاباتٍ موجودةً. والمشكلة تظهر حين يُطرح هذا السؤال في سياقٍ تهيمن فيه إجابةٌ واحدةٌ. خذوا، مثلاً، كتاب الجمهورية لأفلاطون، أحد أعظم كتب تاريخ الفلسفة «الجمهورية»؛ ينقسم إلى قسمين: في القسم الأول، مساءلة الإجابات الموجودة، وكلما تُقدّم إجابةٌ تُنقد، بوصفها ناقصةً. فهو يريد أن يحصل على إجابة ماهية العدالة. وفي القسم الثاني، يقدم أفلاطون إجابته. وأفلاطون يُؤرخ له، ليس بأنه سأل «ما العدالة؟» إلا بالتاريخ التقني، وإنما لأنه تساءل وقدم إجاباتٍ، وقدم إجاباتٍ أيضاً. وهذه الإجابات، قد تكون بالنسبة إلى الآخرين، ولا سيما لدى من يشتغل في الفلسفة، غير نهائيةٍ، ولا ناجزةٍ، ولا حقائق مريحةٍ. كلنا قرأنا أفلاطون، وأظن أننا لم نشعر بالارتياح، بل ازداد التوتر والاضطراب في المعنى والمعرفة، وظهرت لدينا أسئلةٌ (فلسفيةٌ) جديدةٌ. ومع ذلك، فإن أفلاطون قدّم رؤيته للعدالة، بعد بحثٍ وتفكيرٍ.

وفي خصوص «الارتياح»، أعتقد أن الفيلسوف، وحده، هو المرتاح، خلافاً لما يُشاع. كما تحدثنا سابقاً، ماهر وأنا، الفلاسفة أكثر دوغمائيةً مما نظن، وأقلّ فلسفيةً مما نتوقع. كثيرٌ من الفلاسفة، وأكاد أجزم أن معظمهم، قدّموا الفلسفة بطريقةٍ مناقضةٍ للصورة النمطية الشائعة عن الفلسفة، بوصفها سؤالاً وقلقاً معرفياً مستمراً. انظروا إلى هيغل، مثلاً، الذي قدّم الحقيقة على أنها شيءٌ لا خارج

عنها. حتى من عارضه، اعترف أنه لا يمكن الاعتراض على هيغل إلا من خلال هيغل نفسه. الرجل كان «مرتاحاً». سؤال «الشيء في ذاته»: هل يمكن معرفته؟ أجاب اثنان بالدوغمائية نفسها. أجاب كانط، قائلاً: كلاً، من المستحيل. لا نملك الإمكانيات لمعرفة الشيء في ذاته. ردّ عليه هيغل: من أسهل الأشياء، معرفة جوهر الشيء، الشيء في ذاته! وكلاهما أجاب بثقة مفرطة.

أما ماهر، حين يطرح السؤال، فلا يستكين لإجابة نهائية، لا تلك ولا هذه. وهذا ما يجب أن يفعله الفيلسوف. فعندما تصبح الإجابة ناجزة، تتوقف عن أن تكون فلسفةً، وتتحوّل إلى عقيدة. ونعرف كيف تحوّلت الفلسفة إلى عقيدة وأيديولوجيا، في بعض الأحيان. أنا لا أقصد بالإجابة، هنا، موقفاً محدداً، بل أقصد أن هذه الإجابات ينبغي أن تشير أسئلةً جديدةً. فالأسئلة تنطلق من هذه الإجابات أيضاً. حين نسأل: ما العدالة؟ الإجابات التي قدّمها أفلاطون، العدالة والحق، العدالة والحرية، العدالة والاختلاف. تُطرح الأسئلة من خلال الإجابات، وليس، من خلال الأسئلة، فقط. التفلسف بحثٌ عن إجاباتٍ، كما هو تقديمٌ لها. وتقديم الإجابات لا يقلُّ أهميةً، من حيث المضمون والتأثير والتاريخ والفاعلية، عن الأسئلة الفلسفية.

الحديث هو عن الأسئلة الفلسفية، وأنا أتحدث عن الإجابات الفلسفية، وربما تكون إجابات بعض الفلاسفة غير فلسفية. ولهذا ينبغي أن نُميّز بين الأسئلة/ الإجابات الفلسفية والأسئلة/ الإجابات

غير الفلسفية. مثلاً، هايدغر يُعدّ فيلسوفاً، بل ربما أكثر من اللازم، إلى درجة أن البعض يرى أنه لا يمكن أن يفهم، وهذا في ألمانيا، موطن هايدغر. لكن عندما قال إن هناك لغتين، فقط، تعكسان الوجود، هما اللغة اليونانية واللغة الألمانية، ففي هذا القول، قدرٌ كبيرٌ من السذاجة، ومركزيةٌ ثقافيةٌ لا مبرر معرفي لها. هل يعرف كل اللغات؟ حتى لو كان يعرفها، هل يملك أن يحكم على هذا النحو؟ هذا ينطوي على نزعةٍ قوميةٍ ضيقةٍ وواضحةٍ، على الرغم من عمقه الفلسفي ومكانته المهمة، على الأقل من وجهة نظر الكثيرين، وأنا منهم. ومع ذلك، في «فلسفته» ثمة إجاباتٌ وأفكارٌ لا فلسفيةٌ.

تحدث الدكتور قاسم عن بعض الإجابات. وبرأيي، أن أحد تعريفات «الإجابة الفلسفية» هو أن تكون عابرةً للتاريخ. فإذا كانت هناك إجاباتٌ قدّمها الكندي، أو الفارابي، أو كانط، ولم تعد ذات قيمة اليوم، فهي ليست فلسفيةً «أصلاً». من سمات الإجابات الفلسفية أن تكون عابرةً للتاريخ. حتى الآن، يمكن أن يكون لكتاب أفلاطون قيمةً، على الرغم من كل ما طرأ من تطورٍ أو تغييرٍ. بهذا المعنى، نقول إن للفلسفة عناصرَ عابرةً للتاريخ، لا بمعنى أنها لا تاريخيةٌ. طبعاً، أفلاطون مشروطٌ بمعرفته، وتحدث عن واقعه، لكن ثمة أشياء عابرةً للتاريخ. وبهذا المعنى، ربما تكون هذه من أهم المسائل في الفلسفة. واستخدم الدكتور قاسم تعبيراً، وهو أكثر من أطلق أسئلةً، بغض النظر عن كونها فلسفيةً أم لا، وسأركز على مفهومي الفهم والتفسير.

قال دلتاي إننا «نفسّر الطبيعة، ونفهم الإنسان». فالتفسير للطبيعة، والفهم للإنسان. لكن أرى إمكانية وفائدة إعادة ربط الفهم والتفسير بمفاهيم القدر والمصير والفعل والحدث. التاريخ الإنساني، دائماً، حصيلة ما سماه بول ريكور بـ«المتناهي واللامتناهي»، أو ما يمكن تسميته بالقدر والمصير. فلا يمكن فهم الإنسان من خلال وعيه أو غايته أو إرادته، فقط؛ نعم، نفهمه من هذه الزاوية، ولكن هناك أشياء تُفسّر، أيضاً. هناك قدرٌ وضعه في هذا الموقع، في هذه الظروف. وهذه، برأيي، من أهم الثنائيات، ليس في العلوم الاجتماعية فحسب. وفي العلوم الاجتماعية يسمونها «ثنائية البنية والفاعلية»، أو ما يُعرف بالـ *structure and agency*. هناك بنيةٌ تحكمنا، هناك ظروفٌ موضوعيةٌ لسنا فاعلين فيها، تؤطرنا وتقيدنا، جزئياً، على الأقل، وهناك، في المقابل، إرادةٌ إنسانيةٌ وفاعليةٌ. مثلاً، في مسألة التوقع: لماذا التوقع غير دقيق في العلوم الإنسانية؟ لأن الشخص، بمجرد أن يُخبر بالتوقع، يمكن أن يغيّر رأيه، لمجرد رفضه لهذا التوقع. لهذا، فالتاريخ، كما قال العزيز الدكتور قاسم، هو، دوماً، جدلٌ بين فاعلية الذات والبنية الموضوعية.

دعني أنتقل إلى مسألة الحوار والاختلاف؛ أصبح الاختلاف مسألةً بالغة الاستخدام، حتى إن البعض صار يحذّر من الحديث عنها. لكن، ما الاختلاف الذي يمكن التحوار معه؟

جرى حوارٌ أو نقاشٌ مع صديقتي الألمانية، وكان هناك

اختلافٌ كبيرٌ في وجهات النظر، في الحديث عن فلسطين، والوضع في غزة، وإسرائيل، إلى آخره. وهنا، دعوني أبوح بشيءٍ: أعتقد أنه لا توجد، غالباً، إرادةٌ حقيقيةٌ للحوار لدى المختلفين جذرياً. في لقائي الأخير مع العظم، سألته عن جدوى أو معنى الحوار مع أدونيس، مثلاً؛ إذ من الواضح أنه لن يكون هناك حوار، بل ربما سجالٌ أو مناظرةٌ، فما الجدوى إذن؟ عندها، نبّهني إلى أن الحوار، في المجال العام، ليس حواراً أفرادٍ يهدفون إلى إقناع بعضهم البعض، بل هو حوارٌ لعرض هذه الحجج أمام آخرين قد يستفيدون منها، أو يردّون عليها، أو يبنون عليها. فبهذا المعنى، الحوار ليس للإقناع، بل لعرض الحجج، بأقوى صورها الممكنة. فأنا، في حوارٍ مع صديقتي الألمانية، وعلى الرغم من أنني أوضحت، منذ البداية، أنني لا أتحدث بوصفي عربياً أو سورياً أو مسلماً، بل من منظور إنساني، فقد شعرت أنني أعبر عن وجهة نظر كثيرين، أراها جديرةً بالحضور في هذا السياق، السياق الألماني، حيث وجودها ضعيفٌ لأسبابٍ عديدةٍ، بعضها مخيفٌ. من هنا، أعتقد أنها تستحق أن تُستحضر.

أعود هنا إلى مسألة القناعة والمسؤولية؛ فبغض النظر عن قناعاتي بجدوى الحوار من عدمها، أحياناً يكون الأمل ليس في ما نعرفه، بل في ما لا نعرفه. بدلاً من أن نحكم مسبقاً على جدوى الاختلاف، أرى أنه طالما توجد إمكانيةٌ لتبادل الرأي بحدٍّ أدنى من النزاهة والود والاحترام، فيجب أن نجرب ذلك، حتى لو بدا

الاختلاف غير قابلٍ للتصديق. في بعض الندوات عن سوريا، كان هناك مشاركون مؤيدون للنظام، وكنت أتساءل: كيف يمكن لشخصٍ أن يظل، حتى الآن، مؤيداً لنظام البراميل؟ ومع ذلك، كان النقاش يدور حول أنه إذا توفر حدٌ أدنى من الرصانة المعرفية والنزاهة الفكرية، فيجب أخذ ذلك في الحسبان.

أما عن الكتابة، فأقول إنها ليست مجرد تدوينٍ لإجاباتٍ مسبقةٍ. الكتابة ليست، في رأيي، تدويناً لمعارف جاهزة. عندما تتحول الكتابة إلى مجرد تدوينٍ للمعرفة، تصبح شيئاً آخر، لا علاقة له بالكتابة المنتجة. الكتابة لا تُنتج المعرفة، فقط، ولا تعبر عن حقائقٍ مسبقةٍ، بل هي محاولةٌ للتفكير بصوتٍ عالٍ، للتعبير أحياناً عن القلق والتوتر. لسنا مضطرين إلى أن نحمل حقائق ناجزة، أو عقائد مسبقة، لنفكر. أقول إنني أستمتع بهذه الكتابات، وأشعر بانزعاجٍ حقيقيٍّ من الكتابات التي تُقدّم كحقائقٍ خالصةٍ ونهائيةٍ، كأن الكاتب «مرتاحٌ»، كما قال ماهر، وهذا ما لا يريحني. فثمة شيءٌ غير مريحٍ مع الراحة.

حدث لي، مرةً، أنني كنت في نقاشٍ مع شخصٍ، وقلت له: «أنا مرعوبٌ من اليقين الذي أشعر به. طالما أنني مصيبٌ، تماماً، في كل شيء. ساعدني أن أرى الجانب الذي أخطأت فيه؛ لأنني غير قادرٍ على رؤيته». كنت خائفاً من هذا اليقين؛ لأنه لا يترك لي مساحة للشك أو لإمكانية الخطأ، وهذا، برأيي، خطر حقيقي. وعندما كنت أتحدث مع شخص ما، طلبت منه أن يساعدني في

الخروج من هذه الحالة التي أرهقتني كثيراً؛ إذ لم أعد قادراً على استيعاب وجهة نظر الآخر، وأن أقرّ بإمكان أن يكون هو على حق. وبهذا المعنى، أستطيع القول إن الهروب من اليقين هو الكتابة، أكثر ما هو بحث عن اليقين. وعلى عكس ما هو شائع، أقول إن يقين المؤمن أكثر قلقاً من قلق غير المؤمن؛ فالشخص الذي لا يحمل يقيناً مطلقاً قد يتعامل بهدوء أكبر، أو باستيعاب أكبر مع قلقه؛ فبهذا المعنى، وبمعنى النقد الكانطي أو الريكوري هي إدراك المحدودية أيضاً، فهي لا تقتصر على إدراك ما يمكن للإنسان أن يعرفه أو يقوله أو يفعله من حقائق وقيم، بل تشمل، كذلك، إدراك للمحدودية. وهذه المحدودية معرفيةٌ، وقد تختلف من مكانٍ إلى آخر، ومن زمنٍ إلى آخر. وهنا أعود إلى ثنائية البنية والفاعلية، أو القدر والمصير.

شكراً جزيلاً مرة أخرى، فأنتم تفضلتم عليّ بأفكارٍ كثيرةٍ أكرمتوني بها، وسأكون أناانياً، قليلاً في أن أحتفظ بمناقشة بعضها مع نفسي، أو في مناسباتٍ لاحقة.

**د. ميادة كيالي:**

شكراً جزيلاً، د. حسام، على هذا التعقيب الغني، الذي أضاء لنا أبعاداً إضافية لما قرأناه وناقشناه. والآن، وقبل أن نفتح باب الأسئلة من الحضور، اسمح لي، د. حسام، أن أطرح عليك سؤالاً ينبثق من العنوان نفسه، ومن عمق تساؤلات الكتاب: كيف تفهم أنت «القدر» في سياقك الفلسفي؟ هل هو قيدٌ مفروضٌ سلفاً، أم

مجالاً مفتوحاً للتأويل والتفاوض؟ وهل يتحكم القدر بالمصير فعلاً؟ أم إننا، في لحظةٍ ما، نستطيع أن نعيد كتابة مصائرنا؟ هل نملك حرية الاختيار؟ وإن كنا نملكها، فإلى أي مدى؟ وتحت أي ظروفٍ يمكن للحرية أن تُمارَس، بشكلٍ فعليٍّ لا وهميٍّ؟ سؤالي، في جوهره: هل القدر يُغيَّر؟ وهل المصير يُصنع؟ هذا سؤالي لك، وسأضيف سؤاليين من الحضور: الأول من الدكتور هبة محرم، التي أئنت على المداخلات، وتمنّت أن يتم التطرّق إلى الفلسفة الإعلامية، وأضافت سؤالاً تقول فيه: هل يخلط بعض الفلاسفة العرب المعاصرين بين الفلسفة الغربية والعربية؟ وإذا كان الجواب نعم، فهل يمكن أن تعطينا مثلاً على ذلك؟ أما السؤال الثاني، أو لنقل التعليق، فهو من الباحثة في مرحلة الدكتوراه من تونس، السيدة روضة الدرواز، تقول فيه: «الإشكال في استيعاب مفهوم الثورة في صفّ الشعب؛ لأنّ الثورة الحقيقية تدفع إلى رسم طريقٍ جديدٍ ينهض بالمجتمع سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وفكرياً، وثقافياً، لكن ما حدث، في سوريا أو في غيرها من الأقطار العربية، كانت حالةً ثوريةً، نتجت عنها فوضى وتدمير لمفاهيم الدولة والحرية والعدالة والتنمية. والثورة، منطلقاتها تكون من أهل الأرض، لا من الخارج».

د. حسام الدين درويش:

في الفلسفة، هناك ما يُسمّى، أحياناً، بـ«الترنسندنطالي»؛ بمعنى أنه لا معنى للشيء، أو لا إمكانية لوجوده، من دون وجود

هذا الشيء. دعوني أقول: إذا كنّا، بالفعل، على طريقة «صخرة سبينوزا» نشبه صخرةً موجّهةً بالجاذبية وبقوة الدفع، وتظن أنها حرّة، وأنها متوجهةٌ نحو هذه الجهة بإرادتها أو بوعيها؛ فإذا كنّا مثل صخرة سبينوزا، فلا معنى، ليس فقط للإجابة، بل للسؤال أصلاً. ما معنى أن نطرح هذا السؤال؟ ليس له معنى، إلا إذا افترضنا أننا أحرار في طرحه. أما إذا كان السؤال حتمياً، والإجابة حتمية، فلا مجال للحرية أو للاختلاف. ومن ثمّ، فلا معنى للسؤال وللإجابة، ولا معنى للوجود، ولا إمكانية لأيّ نقاش، من دون وجود إمكانيةٍ وفاعليةٍ للذات. ولا أقصد، هنا، بالشعور أو الخبرة الحية فقط، بل أقصد، أيضاً، انطلاقاً من تأطيرٍ نظريٍّ لما يمكن أن يكون عليه الإنسان. والإنسان، بطبيعة الحال، حريةٌ بحدودٍ، وبقدرٍ معينٍ.

فإذا كان السؤال: هل القدر يتحكّم فينا؟ أقول: هذا التحكّم يختلف من شخصٍ إلى آخر، ومن سياقٍ إلى آخر. مثلاً عندما نتحدث عن «حرية المرأة» و«تحرّر المرأة»، ينبغي التشديد على أنه إذا لم تتحرر المرأة اقتصادياً، فحتى وإن امتلكت ما يمكن تسميته بالحرية السلبية (أي: ألا يتدخل فيها أحد)، فلن تكون قادرةً على ممارسة هذه الحرية، بفاعليةٍ، إذا كانت مأسورة أو متحكّماً فيها اقتصادياً. فكلّما كان لدى الإنسان وعيٌّ بالضرورة، وبالشروط الموضوعية، وكلّما كان قادراً على التفاعل الإيجابي معها، أصبح أكثر حريةً. ونحن، حين نتحدث عن الحريات، نميز بين الحريات

الاجتماعية والحريات السياسية. وكلما كان الوضع الاجتماعي ضاغظاً، تقلّ الحرية، حتى وإن كان الشخص واعياً بها. وهنا أعود إلى مسألة الفردية. في رأيي، هذا حجر الأساس، وربما أهم ما تحتاج إليه المجتمعات العربية والدول العربية: الاعتراف بالفرد، وحماية حقوقه وحرته، بغض النظر عما إذا كان ذكراً أم أنثى، متعلماً أم غير متعلم، غنياً أم فقيراً، من هذه القبيلة أو تلك، من هذه الطائفة أو تلك، من هذا الدين أو غيره. الفرد له قيمة، بحدّ ذاته، ومتساوٍ مع جميع الأفراد في الحرية والكرامة، إلى آخره. وحتى لو لم يكن ذلك، بالمعنى الوجودي، فبالمعنى القيمي، ينبغي أن نكون كذلك. لن يكون لحياتنا معنى، إذا اعتبرنا أنفسنا مجرد نتيجةٍ لقدر لا سلطة لنا عليه.

الآن، بخصوص السؤال: هل يخلط بعض الفلاسفة العرب بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية؟ دعوني أطرح السؤال بطريقة أخرى: هل يُعدُّ هذا الخلط مشكلة أو سلبية ينبغي تجنبها؟

في رأيي، إذا لم يحدث هذا الخلط، فهنا تكون المشكلة. البحث عن فلسفةٍ عربيةٍ «نقيّة» أو «طاهرة» أو «مختلفة جذرياً» عن باقي الفلسفات، هو المشكلة. قبل أن تكون الفلسفة عربيةً أو غربيةً، ينبغي أن تكون «فلسفةً»، بالمعنى الذي يجعلها مهمةً لكل إنسان، أو تتناول الشأن الإنساني، عموماً. فعندما نتحدث، فقط، عن «قيمة الإنسان العربي» أو «وضع الإنسان العربي»، هنا تتوقف الفلسفة عن أن تكون فلسفةً أصلاً. إذن، قبل أن تكون عربيةً أو

غريبةً، ينبغي أن تكون فلسفةً، ثم يمكن، بعد ذلك، أن تركز أكثر على الشرط الإنساني، في هذا السياق أو ذاك. ولحسن الحظ، هناك كثيرون ممن «يخلطون»، وأنا منهم، وإن شاء الله لا يتوقف هذا «الخلط»، ولا يعود ذلك «العزل».

أما بالنسبة إلى مفهوم الثورة: عندما نقول إن «الثورة الحقيقية هي كذا»، فنحن نتحدث عن مفهوم معياري؛ أي إننا نضع تصوّراً لكيف يجب أن تكون الثورة. أما أنا، فأحاول الانطلاق من حدٍّ أدنى وصفيّ. عندما قلت إن الثورة هي «سعيّ إلى التغيير الجذري»، فهذا التغيير يمكن أن نراه سلبياً أو إيجابياً، لكن طالما هناك سعيّ لتغيير جذريّ، هناك ثورة. وقلت إن الثورة «خروجٌ عن النظام وعلى النظام»، فهذا يعني أن هناك نظاماً ما (سياسياً أو غير سياسيّ) نخرج عنه، ولا نتقيد بأدواته في التغيير؛ لأنها غير مناسبة. هنا، يمكن أن نحكم: هل هذا الخروج مناسبٌ أم لا؟ إذن الحكم المعياري يأتي بعد ذلك. بهذا المعنى، في رأيي، نعم، كانت هناك ثورةٌ في سوريا، إذن، كان هناك خروجٌ عن النظام، وعلى النظام.

أما السؤال: هل كان هذا النظام يسمح بتغييراتٍ؟ وهل كان من الأفضل ألا نخرج عليه؟ وهل كانت هناك إمكانيةٌ لحدوث ما هو أفضل أو أقل سوءاً، أم إن الوضع كان في انحدارٍ حتميٍّ؟ هذه أسئلةٌ يمكن مناقشتها. إذن، دعونا نتفق على حدٍّ أدنى وصفيّ، ولا نقول «الثورة الحقيقية» فقط، بمعنى أنها هي الثورة التي تحمل كذا وكذا؛ لأننا حينها قد نصل إلى نتيجةٍ مفادها أن كل الثورات

السياسية ليست ثوراتٍ. فمن يعرف تاريخ الثورة الفرنسية، مثلاً، ويعرف ما حدث فيها، قد يغير رأيه حتى الآن. وبالمناسبة، الثورة الفرنسية كان لها تأثيرٌ هائلٌ بسبب مركزية أوروبا، لكن من قادها، كما تعلمون، ذبحوا بعضهم بعضاً، في النهاية، أكثر حتى مما حصل في بعض البلاد اليوم. سأكتفي بهذا، شكراً.

#### د. ميادة كيالي:

نأخذ ثلاثة أسئلة: من السيدة هدى، والسيدة ريم، والسيد مراد.

#### د. هدى الكافي:

شكراً أستاذة ميادة، وشكراً للأستاذ حسام، ولكل الذين شاركوا في هذه الندوة. سؤالي موجّه مباشرةً إلى الأستاذ حسام، ويتعلّق بهذا الشكل الجديد من الكتابة؛ أعني «المنمنمات»: هل أنت بصدد ابتكار أسلوبٍ جديدٍ في الكتابة الفلسفية؟ لكن سؤالي الأهم: هل تُعدُّ هذه الكتابة فلسفيةً أم لا؟ عندما اطلعتُ على «المنمنمات»، وجدتُها شبيهةً بالمقالات، قريبةً نوعاً ما من الكتابة الصحفية؛ إذ تناول أحداثاً راهنةً، وهناك سرعةٌ في التفاعل مع هذه الأحداث. لذلك أتساءل: هل يحتاج الفيلسوف، في رأيك، إلى أن يُمهّل نفسه بعض الوقت، حتى تهدأ الأمور، قبل أن يُقدِّم قراءةً فلسفيةً مناسبةً لتلك الأحداث؛ لأنّ التفاعل اللحظي، أو «الحرارة» التي تجذب الكاتب في لحظةٍ معينةٍ، قد تدفعه إلى الابتعاد عن الكتابة الفلسفية بالمعنى الدقيق. هذا هو الانطباع الأول الذي تكوّن لدي. وسؤالي الآخر: هل هناك فكرةٌ موجّهةٌ أو خيطٌ

ناظمٌ لهذه «المنمنمات»؟ أي، هل ثمة ما يُيسر على القارئ فهمها، دون أن يشعر بأنه يقفز من موضوعٍ إلى آخر؟ وشكراً.

د. ميادة كيالي:

شكراً جزيلاً. العزيزة ريم، تفضلي.

أ. ريم الدندشي:

في الحقيقة، كنت أرغب في قول شيء، لكن سؤال الدكتورة هدى استوقفني، وأرجو أن يسمح لي الدكتور حسام بأن أقارب قراءتي له، انطلاقاً من هذا السؤال، لا مما كنت أنوي قوله سابقاً. كنت أودّ الحديث عن البساطة والسهولة في كتابة حسام الدين درويش. صحيح أنني لا أدعي أنني قرأتُ كتبه كاملةً، وإنما قرأتُ جزءاً منها، بسبب ضيق الوقت، وكانت قراءتي، خلال اليوم، وأمسي، تقريباً. وللمفارقة، فإنّ هذه السرعة في القراءة، دون تعقيدٍ، تُظهر لنا كم أن هناك سلاسةً واضحةً في الكتابة. وهنا أتفق مع الدكتورة هدى في سؤالها: هل نحن أمام نصّ فلسفيّ؟

وأودّ أن أجيبها من خلال قراءتي: نعم، أرى أن النصّ فلسفيّ. وربما لا يرضى الدكتور حسام عن ذلك؛ لأنني أودّ أن أُحيل كتابته إلى مرجعية كبار الفلاسفة، وخصوصاً الهيرمينوطيقيين. فمع أنه انتقد هايدغر منذ قليل، إلا أنني أقول للدكتورة هدى، وشكراً لها على السؤال الذي جعلني أفكر، إنني أرى في كتابته أصداءً لما طرحه هانس جورج غادامر عن «يوم الحدث التأويلي»، وهو ما يمكن إدراجه ضمن ما نسميه «الانفعال في العالم».

دعونا نذهب إلى دولوز مثلاً، ونلاحظ تلك المحايثة التي يقتطعها حسام، دائماً، بين المتناهي واللامتناهي. وهنا أستحضر التقاطاً جميلاً للأستاذ ماهر، حين تحدّث عن مفهوم «الصيرورة» لدى دولوز، ورأى أن المفهوم صيرورة، وليس تاريخاً، ووجّه بذلك سؤاله إلى الدكتور حسام. إذن حضر معنا دولوز، فلنقل إن ريكور أيضاً حضر معنا، في مسألة السيرة الذاتية مع حسام. ويمكن القول كذلك إن غادامر كان حاضراً في «تاريخنا»، الذي يمكن اعتباره «هذا الذي لنا»؛ أي ما ننتمي إليه من قبل.

أود أن أعود إلى ريكور، وإلى مفهوم السيرة الذاتية لديه. يحضرني أنني قرأت مقطعاً للدكتور حسام - لا أذكر إن كان في «المنمنمات» أو في كتاب «درويش بين القدر والمصير» - يتحدث فيه عن التعليم في الجامعة السورية. نحن هنا لا نقرأ أحداثاً وسيرةً ذاتيةً فحسب، بل نقرأ إعادة ترتيبٍ للذاكرة؛ لأن السيرة الذاتية هي استشرافٌ للمستقبل.

في هذا المقطع، الذي تحدّث فيه عن التعليم في سوريا، حضر ريكور بوضوح؛ بمعنى أن التاريخ، هنا، طُرح بعيداً عن موضوعية التاريخ. السيرة الذاتية، كما تُطرح هنا، تجعل الكاتب يقول: «أنا التاريخ»، بعيداً عن الموضوعية التاريخية، بل كشاهدٍ على عصره. وطبعاً، أنا أستعير هذا الطرح من الدكتور محمد أبو هاشم محجوب. فهنا، يحضر الدكتور حسام كشاهدٍ على عصره. وللمقارنة، يمكننا الرجوع إلى «قدري الذي اخترته» لمحمد أبو هاشم محجوب، الذي

تحدّث فيه عن التعليم في تونس، في فترةٍ معينةٍ. ويمكننا أن نوازي بين ما قاله محجوب، وما كتبه حسام، عن التعليم في الجامعات السورية؛ فكلاهما يعيدان ترتيب الذاكرة ويستشرفان المستقبل. وبهذا المعنى، يصبح الكاتب تاريخاً، والفيلسوف شاهداً على عصره. لذلك، أودّ أن أستعير من محجوب، أيضاً، فكرته حول كيف يمكن أن تكون السيرة الذاتية استثناءً وابتداءً، في الوقت نفسه.

وفي الختام، أقول إن الفلسفة كانت حاضرةً، رغم «اتهام» البعض للدكتور حسام بأنه ابتعد عن الفلسفة، واتجه نحو السوسيولوجيا، والثورة، والسياسة. لكنني أرى، وأردّ هنا على الدكتور هدى، أن ما يكتبه هو فلسفةٌ، فعلاً. أخيراً، ما أريد أن أنهي به وأقوله: حضرت الفلسفة، مع أن الدكتور حسام مُتَّهم بأنه نزل، كثيراً، إلى الأرض، وأصبح يشتغل بالسوسيولوجيا والثورة والسياسة، وإلى آخره.

وأريد أن أقول كلمةً أخيرة: هل يمكن، لما فيها من بساطة وعضوبة، يعني أنا اليوم قرأت للدكتور حسام، قرأت له بعمق، قرأته كفلسفة بمعنى آخر. أما هذه المنمنمات ففيها من البساطة واليومي والعضوبة، ما يسمح بأن أسأل: هل يمكن أن نطلق على هذه الفلسفة اسم «فلسفة عذبة»؟ هل يمكن أن نقول إن هناك فلسفة عذبة؟ لا أعلم، هذا ما تذوقته اليوم، وشكراً جزيلاً.

**د. ميادة كيالي:**

«فلسفة عذبة» مع «فيلسوف القلب»، شكراً جزيلاً.

## أ. مراد:

شكراً لكم جميعاً على ما قدمتم، وشكراً للدكتور درويش على كتاباته المميّزة. وأودّ أن أضمّ صوتي إلى صوت الدكتور سهيل الحبيب في مسألة الحرية والتحرّر. حتى فلسفياً: أليس من الممكن أن يكون فعل التحرر هو ذاته قَمّة الحرية؟ هذا أولاً. ثانياً، وأنا أعرف وأتابع كتابات الدكتور درويش، فقد كتب عن مسائل الاعتراف، وعن فلسفة الاعتراف، وها هو الآن يحدثنا عمّا حدث في العالم العربي، وفي سوريا تحديداً - وأنا أتناول سوريا كنموذج، ولا أريد التركيز على هذا النموذج السوري تحديداً، حتى لا تثار أيّ حساسيات - حيث قال إنها حالة يأس.

في حقيقة الأمر، أنا أشاطرك الرأي في هذا، جزئياً، وأرى أن مجتمعاتنا مجتمعات احتقار، في كثيرٍ من الأحيان، وهي مجتمعات لا وجود، فيها، للإنسان، بالمعنى الأخلاقي للإنسان، وبالمعنى السياسي للإنسان، وبالمعنى السياسي للمواطن. فالى أي مدى يمكننا أن نعدّ هذه الثورات «ثورات»، وهي نابعةٌ من شعورٍ بالاحتقار، قد يؤدي إلى حالة انتحارية، فقد أصبحت هذه الثورات قفزاً إلى الورا لا إلى الأمام؟ وإلى أي مدى يمكن، حينها، أن نتحدث عن مسألة «الحرية القادمة»، في ظل ما نراه من تجارب الثورات العربية؟

المسألة الأخيرة التي أود الإشارة إليها، هي أنني، في الحقيقة، لا أفهم مسألة «القَدَر» كما قدّمتمها. بصراحة، لم أفهمها.

ومن باب المزاح: الدكتور درويش نجّار، وقد أنقذته الفلسفة من أن يكون نبياً، فالحمد لله! ولذلك أسأل: أيُّ فهمٍ للقدر تقصده؟ هل القدر بمعناه الديني، أم لديك فهمٌ خاصٌّ لمسألة القدر؟ لأن «القدر» أيضاً استُخدم، في مرحلةٍ من المراحل، لتبرير الاستعمار. فالشابّي حين قال: «إذا الشعب يوماً أراد الحياة، فلا بد أن يستجيب القدر»، كان يردّ على موجةٍ كانت ترى أن الاستعمار «قَدْرٌ»، وينبغي القبول به.

ونقطةٌ أخيرةٌ في مسألة القدر: إذا كان «القدر» قدراً، بالمعنى الديني، فأنا أعتقد أن إحدى مآسي الثقافة العربية هي فكرة أن التاريخ ملكٌ لله، وليس ملكاً للبشر، وأن الله، من عليائه، يُشرف ويتدخل في كل لحظة في تاريخ البشر ليوجههم. وبالتالي، تُفقد كل قيمةٌ للإنسان، في واقع الثقافة العربية.

وشكراً، وآسف إذا أطلت.

#### د. حسام الدين درويش:

شكراً لكم على هذه الأسئلة والمناقشات؛ دعوني أبدأ بالمسألة الأولى: أنا لم أكن منشغلاً، وتقريباً، لا يهمني على الإطلاق، ولم أسع، أصلاً، لأن يكون النص فلسفياً أم غير فلسفي؛ بمعنى أنني لم أنشغل بإنتاج فلسفة، أو بأن يكون النص فلسفياً، أو مناسباً لما يُعدّ نصّاً فلسفياً. بالعكس، بدلاً من أن أوّظف الواقع، ومعرفته، وقراءته، والمعرفة، في خدمة الفلسفة، أو لإنتاج فلسفة، كان همّي العكس: أن أوّظف الفلسفة في قراءة الواقع. فتوظيف

الفلسفة - وهنا، الحديث عن الفلسفة هو حديثٌ عن أفكارٍ، مفاهيم، وأطروحاتٍ موجودةٍ في الفلسفة - هو دائم الارتباط؛ بمعنى أنه لا وجود تقريباً لأي «منمنمة»، (كما قال ماهر)، أو أي تركيبٍ جزئيٍّ دقيقٍ، إلا وفيه استحضارٌ لفكرةٍ فلسفيةٍ ما، أو أخرى. برأيي، لا تتلوّث الفكرة الفلسفية، ولا تفقد فلسفيّتها، عندما تُناقش، في هذا السياق، بل على العكس، يمكن أن تُغني النقاش، وأن تغني هي نفسها. ودعونا نتذكّر هنا الجدل الصاعد والهابط عند أفلاطون، بمعنى ما، هناك تجريدٌ، لكن هناك، أيضاً، نزولٌ إلى المسألة، والحديث، هنا، ليس عن تطبيقٍ فقط. فالجدل لا يصعد، مرةً واحدةً، ويهبط، مرةً واحدةً، فقط، وإنما هو، دائماً في حركةٍ وصيرورةٍ. لذلك، في هذه المرحلة، كانت المحاولة هي محاولة اغتناء الفكر - سمّوه ما شئتم - بالواقع، وإغناء الواقع أو قراءته بالفلسفة، أو بالمعارف الفلسفية التي أمتلكها. فإذا كان السؤال: هل هو نصٌّ فلسفي؟ فالسؤال الأعمق أو الأولي هو: ما النص الفلسفي؟

هناك مسائل تُناقش، من حيث المبدأ. مثلاً، ثمة قصةٌ أثارَت دهشتي كثيراً، في وقتٍ ما، لكنني عمّمت رؤيتي من خلالها: عندما لعبت مع «ريمي» كرة قدم، لم يكن يريد أن يُسجّل عليه هدفٌ، فألغى المرمى، وقال إنه لا يملك «مرمي نهائياً». أما أنا، فكنت أملك مرمى. كان يلعب، ويهجم عليّ أو على مرماي، وهو لا يملك مرمى. برأيي، هذه رؤيةٌ تمثل موقف أشخاصٍ ليست

لديهم مواقف، بل فقط ينتقدون هذا الشخص وذاك، وهذا الطرف وذاك الطرف. فما المعنى؟ كيف يمكن أن نسجل هدفاً عليك؟ أو كيف يمكن أن نلعب معاً في ملعب، وأنت لا تملك مرمى؟ وفي هذا موقفٌ فلسفيٌّ، فلنقل إن له صلةً بمسألة النقد للآخر دون أي نقدٍ ذاتيٍّ، وهو مرتبطٌ بمسألة الأحادية في تناول القضايا، ومفاهيم التوازن والندية، إلى آخره. فكان الربط قائماً، بهذه المسائل.

الآن، أنتم تعرفون أن شهادتي مجروحةٌ في الفلسفة، على الرغم من أنني «أطعنها» و«أطعن فيها»، كثيراً، من منظوراتٍ أخرى. لكن الفلسفة، إن لم تكن عذبةً، فكيف تكون فلسفة أصلاً؟ عندما أقرأ الفلسفة، لا أفعل ذلك، لأنها واجبٌ أو ضرورةٌ أو بوصفها عمل شاقاً. النص الفلسفي، مهما كان ثقيلاً أو غليظاً أو صعباً، إذا لم يتمتع بحدٍّ أدنى من العذوبة، كما قال الدكتور خالد، «يدخل القلب»، لا يلامس العقل فقط، ففي رأبي، هناك مشكلةٌ في فلسفية النص.

أما بالنسبة إلى ثنائية «الحرية والتحرر»، فدعوني أُحيل إلى نقطةٍ تتعلق بفترة ستينيات القرن العشرين؛ وقد وجهتُ نقداً شديداً لمعظم المفكرين العرب في تلك المرحلة؛ لأنهم كانوا فلاسفة تحرر، لا فلاسفة حرية، أو مفكري تحرر، لا مفكري حرية. صادق جلال العظم، مثلاً، اتخذته أنموذجاً. وهنا، أوضّح أنني حين أنقد، فإنما أنقد أولئك الأقرب إليّ، ومن أفدّهم، لا بمعنى أو بغرض الانتقاص منهم. فمن يطلع على نصوص صادق جلال

العظم، في الستينيات، لا يجد فيها كلمة «حرية» أو «ديمقراطية» أو ما شابه ذلك مطلقاً؛ الكلام كله عن «التحرّر»، أو إذا أردنا الدقة، عن «التحرير»؛ أي تحرير هذا الشعب، وكأن هناك جهةً، أو نخبةً، أو سلطةً حاكمة، تقوم بتحرير هذا الشعب من جهله، ومن تخلفه، ومن الجوانب السلبية التي يحملها أو يتسم بها. ليس هناك مفهوم للحرية. وبهذا المعنى، أنا ضد الحديث عن التحرر أو التحرير دون ربطه بالحرية، فلا بدّ من أن تكون هناك حرية.

في المقابل، أرى أن الوضع في سوريا كان سيئاً إلى درجة لا يمكن معها، في ذلك الوضع، الحديث عن تأطيرٍ نظريٍّ جاهزٍ وكاملٍ لمفهوم الحرية، بل، ليس، فقط، آنذاك؛ حتى اليوم، أرى أن الحديث عن الديمقراطية، في سوريا، حديثٌ غريبٌ وعجيبٌ. لا توجد دولةٌ، أعني، حتى قبل النظام السياسي، لا توجد دولةٌ بكل معاني الكلمة: لا بالمعنى النظري، ولا العملي، ولا الفلسفي، ولا السياسي. أي تعريفٍ للدولة لا يجد ما ينطبق عليه: لا توجد وحدة أرضٍ، ولا حدة شعبٍ، ولا مؤسساتٌ ناظمةٌ، ولا احتكارٌ للسلطة. لا توجد الدولة، بأي معنى. فكيف يمكن الحديث عن الديمقراطية، في ظل غياب الدولة؟ طبعاً، أنا من الأشخاص الذين انتقدوا غياب كلمة «ديمقراطية»، وقد كتبت في هذه المسألة. لكن، بالنسبة إلي، الديمقراطية هي أفقٌ مستقبليٌّ. نحن، الآن، بحاجةٌ إلى «دولةٍ»، لكن بالمعنى الأدنى للدولة الوطنية، للدولة الحديثة، للدولة؛ بمعنى أن تكون لكلّ أبنائها.

جزءٌ من هذا هو ما أسَمَّيه «القدر». يمكن تعريفه ببساطةٍ، على النحو التالي: كلُّ شيءٍ لا إراديٍّ يؤثر في الإنسان، كلُّ ما لا يخضع لإرادة الإنسان، سواء أكان فرداً أو مجموعةً، أو جماعةً، أو مجتمعاً، أو دولةً. كلُّ ما يخضع له الإنسان، أو يؤثر فيه، وليس خاضعاً لإرادته، هو ما أسَمَّيه «القدر». كما قلت، أنا ربطت هذا بثنائية البنية والفاعلية (Structure and Agency). وتعرفون هذه الثنائية عند ماركس، عندما قال إن الناس يُولدون في شروط لا يختارونها، لكنها تحدّد مجال حركتهم؛ أي إن هناك أشياءً خارجةً عن إرادتنا تؤثر فينا، وتحدّد نطاق حريتنا، لكن ضمن هذا النطاق، هناك حريةٌ تعمل وتشتغل.

بهذا المعنى، عندما زرت مدينة الشابي في تونس، قرأت لافتاتٍ تحمل أشعاره. كانت موجودةً، طبعاً، وجميلةً ومؤثرةً، وتبعث على الحماسة. لكن الرؤية، هنا، تقول شيئاً معاكساً: القدر لا يستجيب بالضرورة. قد يريد الشعب شيئاً، لكن الأمور ليست إرادويةً بالكامل. ليس كلُّ ما نريده نُحقِّقه. تعرفون: قول المتنبي الشهير: «ليس كل ما يشتهي المرء يدركه، تجري الرياح بما لا تشتهي السفن». الرياح هنا هي «القدر»، والاشتهاء أو الإرادة هي «المصير». يعني، ما نحدّده نحن لأنفسنا. لكن دائماً، حتى في السفينة، أنت لا تجدّف كما تشاء، بل تتأثر بالرياح. ربما نتحكّم أكثر من غيرنا، لكن يبقى للقدر أثرٌ دائمٌ. ما أريد قوله هنا: على الرغم من الطابع التحفيزي أو الحماسي أو التشجيعي لقول

الشائبي، والذي له معنيّ، طبعاً، فمن منظورٍ معرفيٍّ، أظنّ أنه ينبغي ألا نختلف على أنه غير صحيحٍ، إطلاقاً. يمكن للشعب أن يريد، ويلعن سماء قدره.

أ. مراد:

لكن هل هذا «قدرٌ»، أم حتمياتٌ تاريخيةٌ، يا دكتور؟

د. حسام الدين درويش:

كلمة «الاحتمية» تغلب «القدر» على المصير، بل تنفي، أصلاً، وجود الإرادة. لهذا السبب، أنا سميتُه «قدراً»، بمعنى «الظروف الموضوعية». وأعتقد أنني قلت هذا قبل عام 2024 أو قبل 2011 يعني، لم تكن لإرادة الإنسان إمكانيةً لتحديد مصيرها في سوريا، بالمعنى السياسي؛ أي أن نعيش في دولةٍ، دولة مواطنة، أو دولة ديمقراطية... إلخ. لم تكن هناك إرادة. ولهذا السبب، كنا كما كان علينا، ولم يكن من كان علينا كما كنا. برأيي، حالياً، أصبح لدى السوريين والسوريين إمكانيةً، مهما كانت محدودةً، لكنها معقولةٌ، مقارنةً بالسابق، لأن تكون لإرادتهم ووعيهم وفعلهم وتوجهاتهم جدوى ما؛ بمعنى أنه أصبح لهم دورٌ معقولٌ في تحديد مصيرهم، رغم القدر المحيط بهم، سواء أكان النظام الحاكم أو الظروف الخارجية، إلى آخره.

لكن، برأيي، ليست هناك حتميةٌ. وإذا كان هناك اختلافٌ، فأنا، دائماً، أقول: أكبر اختلاف بين الوضع الحالي، في سوريا، والوضع، قبل ستة أشهرٍ أو سنةٍ، هو أنه، الآن، هناك إمكانياتٌ

متعددة. قبل ذلك، لم تكن هناك إمكانياتٌ متعددة، كانت سوريا في حالة موتٍ أو مواتٍ مستمرٍ، إن لم تكن ميتةً. لم يكن هناك أي أفقٍ، لم تكن هناك أي إمكانيّةٍ موضوعيةٍ لأن يتغيّر الوضع إلى الأفضل. كانت في انحدارٍ، ولم يكن ذلك حتى بطريقةٍ تميل إلى الأعلى قليلاً، بل إلى الأدنى. حالياً، الوضع أبعد ما يكون، عن الوضع السابق، وأبعد ما يكون عما نريده، أو عن الوضع المثالي. لكن، إذا كانت هناك إيجابيةً، فهي أن هناك ممكناتٌ مختلفةٌ، ويمكن لفاعلية الناس أن تُسهّم في تحديد مصيرهم، ولا يكونوا خاضعين لنظامٍ أشبه بقدرٍ، لا حول لهم معه ولا قوةً.

**د. ميادة كيالي:**

الدكتورة نورية، والدكتور أنس، تفضلاً.

**د. نورية العبيدي:**

السلام عليكم؛ معكم الدكتورة نورية، فلسفة علم النفس العام. دكتور، عندي مداخلةٌ، صراحةً، هي ليست سؤالاً، مثلاً، أو شيءٌ من هذا القبيل. بالنسبة لي، أبدأ من الدكتور مراد، عندما طلب إجابةً قاطعةً أو مطلقةً من الأستاذ حسام، أعتقد أنه، في تقديري، لا يطلب من الفيلسوف تقديم إجابةٍ قاطعةٍ أو مطلقةٍ؛ فلا توجد إجاباتٌ مطلقةٌ لأيّ سؤال. أنا، بحكم تخصصي في علم النفس، وأعتقد - بل هذه حقيقة - أن الفلسفة هي أساس كل العلوم. فكيف نربط الفلسفة بعلم النفس؟

أحياناً، في حلقات السيمينار، في الدراسات العليا، يطرح

بعض الطلبة مواضيع، وعناوين البحوث، فأنا أقول لهم، دائماً: لا تطرحوا لي، مثلاً، عنوان بحثٍ بديهيٍّ، ومعروف، وإجابته واضحةٌ. فدائماً، عندما تكون هناك إجاباتٌ عن أسئلةٍ معينةٍ غير واضحةٍ، وهناك عليها جدلٌ، فإنها تحتاج إلى بحثٍ للإجابة عنها. فأَيُّ إنسانٍ قادر على أن يطرح سؤالاً، ليست هناك إجابةٌ قاطعةٌ لهذا السؤال، أو هناك إجاباتٌ، ولكن هناك من يعارضها، وهناك جدلٌ حول الإجابة. هناك، يعني، إمكانية أن نشغل على بحثٍ للإجابة العلمية عن هذا السؤال. والبحث سيحتاج إلى إحصاءٍ، وجمع معلوماتٍ، ودقةٍ، وبياناتٍ، حتى نُعطي حلاً لهذا السؤال أو إجابةً عليه. فمشكلة أيِّ بحثٍ تتحوّل إلى سؤالٍ يبحث عن إجابةٍ عن طريق البحث، والأسئلة، وذوي الخبرة، واستعمال الإحصاء، إلى آخره. فهذا السؤال هو فلسفةٌ، هذا السؤال هو السؤال الفلسفي، هو سؤالٌ يبحث عن إجابةٍ، ودائماً الإجابات أو الحلول ستطرح أسئلةً أخرى. يعني، دائماً نحن، في نهاية البحث، نعطي مقترحاتٍ لبحوثٍ مستقبليةٍ جاءت من العصف الذهني؛ أي جاءت بسبب هذا البحث، فلا توجد إجاباتٌ مطلقةٌ عن أيِّ سؤالٍ، حتى عندما نجري بحثاً، ونعطي إجاباتٍ، يطرح الباحث مقترحاتٍ لبحوثٍ مستقبليةٍ، حول الموضوع نفسه. فدائماً العملية مستمرةٌ، لا تقف. يعني لا نستطيع أن نقول، مثلاً، إن هذا الموضوع مدروسٌ؛ لأن هناك مناهج مختلفةٌ لدراسة الموضوع، وهناك وجهات نظرٍ مختلفةٌ. يعني العينات تختلف، والمجتمع يختلف لطرح الآراء في

هذا الموضوع. فكل العلوم، يعني الاقتصادية، علم النفس، تبدأ من الفلسفة، كلها تبدأ من سؤالٍ يبحث عن جوابٍ. فلا توجد إجاباتٌ جاهزةٌ.

**أ. مراد:**

عذراً على المقاطعة، سؤالي كان عن القدر؛ لأن القدر مفهومٌ دينيٌّ، سيدتي، ليست المسألة أنني أطلب إجابةً قاطعةً. أنا، فقط، أردت توضيحاً من الدكتور؛ لأن المسألة تتعلق بالقدر. عندما تحدث عن «القدر»، هذه كلمةٌ لها تاريخٌ طويلٌ، معجمياً وفلسفياً، وهي راسخةٌ في المجال الديني. هذا كان سؤالي.

**د. نورية العبيدي:**

أنا أتحدث بشكلٍ عامٍّ، عن الفلسفة، فقط، مداخلةً عن الفلسفة؛ أي إن الفلسفة، من وجهة نظري، هي أساس كل العلوم، ودائماً ليس هناك إجابةٌ مباشرةٌ عن السؤال الذي يبحث عن إجابة. والفيلسوف، دائماً، الفيلسوف الشاطر، هو الذي دائماً يثير الأسئلة. يعني، يسأل، ويترك الآخرين يجيبون بطريقتهم الخاصة، عن طريق بحوثهم، عن طريق البحث عن الحقيقة.

**د. ميادة كيالي:**

فلنُعطِ الكلمةً للدكتور أنس.

**د. أنس الطريقي:**

مرحباً بالجميع، عندما يكون الحديث عن الدكتور حسام الدين درويش، لا أستطيع أن أسكت، عليّ أن أتكلم. هي شهادةٌ، في

الواقع، وليست سؤالاً. أنا لا أطرح أسئلةً هنا. ما يعجبني في كتابات صديقي حسام هو هذه القدرة على تيسير الفهم في الخطاب الفلسفي. نحن، عادةً، عندما نقرأ الفلسفة، التي تسائل في أي خطاب، أو في أي موضوعٍ معيّن تهتمّ به، نجد صعوبةً في الفهم. هذا الأمر لا يقع مع صديقي حسام. أعتقد أن حاجز اللغة، هذا الحجاب الذي يمنعنا من الإحاطة بالمعاني التي تُمسك، عادةً، بالفلسفة، لدى حسام القدرة على جعل اللغة تصف هذا المعنى ببساطةٍ شديدةٍ جداً، حتى وإن لم ننتبه إليه، مسبقاً. وهذا، بصراحة، يفيدني كثيراً، عندما أقرأ للدكتور حسام.

سؤالٌ بسيطٌ فقط، خطر، في ذهني، من خلال متابعتي المتقطعة للحوار الدائر: هل الثورة، بالنسبة إلى مفهوم الثورة، هل نفرض مصطلحاً على الواقع، أم إن الواقع هو الذي يفرض على المصطلح معناه؟ في كل تعريفٍ ننطلق منه للثورة، نكون معياريين حتماً، ونفرض على الواقع هذا المتشظي المشتت، المكوّن من تعددٍ أنطولوجيٍّ لا يمكننا أن نحاصره، ولا يجوز لنا أن نفرض عليه نموذجاً مسبقاً نجبره على أن يدخل فيه.

بمعنى آخر، لا يمكن للثورة أن تكون مفهوماً سابقاً لما يحدث، وإنما يجب أن يُصاغ هذا المفهوم، متابعاً لما يحدث، وعلى ضوء ما يحدث. أين وكيف يمكن أن يسير هذا الذي يحدث في اتجاهٍ أسلم؟ ينبغي لنا، حين نفرض على الواقع مفهوماً ثابتاً للثورة، ألا نطالبه بأن يوجد في ما لا يمكن أن يوجد فيه. هذا ما

عنيته، والحديث يطول معك، ولا أريد أن أستحوذ على الكلمة. لست جاهزاً كلَّ الجهوزية، وأرجو أن يكون سؤالِي مفيداً، شكراً لك العزيزة ميادة.

#### د. حسام الدين درويش:

سأل الدكتور مراد عن مفهوم القدر. حين فكّرنا في العنوان، حصل نقاشٌ حول ما إذا كان يجب أن نتحدث عن القدر والمصير أم الأقدار والمصائر. المفهوم الديني المقبول هو الأقدار والمصائر. أما مفهوم القدر فله سمعةٌ سيئةٌ من المنظور الديني. وهو مرتبط بالقدرية والقديرين، وغير ذلك، كما هو حال الدهرية والدهريين، إلى آخره. فالقدر، كمفهوم، أقرب إلى الفلسفة؛ أي إنه ليس مسألةً إيمانيةً تتعلق بالآله، أو أنه بديلٌ عن الله أو ما شابه. نحن نتحدث عن شيءٍ خارجٍ عن الإرادة، شيءٍ يتعلّق بتراجيديا الحياة التي تجعلنا نواجه أموراً مأساوية، أو أشياء لا نرغب فيها. إذن، القدر، هنا، ليس بالمفهوم الديني، بل، على العكس، كان الغرض منه الابتعاد عن المفهوم الديني. المفهوم الديني هو: «الأقدار». إذن، هنا الأقدار تصير، كما تعلم، تفتيحاً لهذه الظروف الموضوعية إلى أشياء ثانوية، لكن يبقى، هناك، فاعلٌ رئيسٌ هو الله. إذن، الأقدار تتحكم في الأقدار والمصائر. أما الحديث عن القدر فيصبح حديثاً فلسفياً، قد يكون بمعنى ما موازياً لمفهوم الله في الدين. القدر، دائماً، كان محل نقاشٍ، بين كون الإنسان مخيراً أو مسيراً، والحديث، هنا، بين الله وإرادة الإنسان، بالمعنى الديني. أما هنا،

بالمعنى الفلسفي أو العلمي أو ما شابه، فهو شيءٌ خارجٌ عن إرادة الإنسان. فقط أردت أن أضعك في خلفية النقاشات بأنه أريد له ألا يكون مفهوماً دينياً.

وشهادتي مجروحة كثيراً بالفلسفة، من حيث إن كل ما أراه فيها من تمجيد، يثير حفيظتي، فأسارع إلى إعطاء وجهة نظر أخرى. لكن، فلسفة الفلاسفة غير الفلسفة كما نتحدث عنها، أو على الأقل مختلفة جزئياً. مثلاً، عندما نقول الفلسفة لا تقدم أجوبةً، لا أعرف، إذا استبعدنا الأجوبة من الفلسفة، لا أعلم كم يبقى منها. على الأقل، فلسفة الفلاسفة تقدم أجوبةً، ليس هناك فيلسوفٌ اكتفى بالأسئلة. عندما نقول إن الفلسفة لا تقدم أجوبةً قاطعةً، ربما، أو هكذا يراد لها. إذا دققنا في المسألة، قد نجد أن الفلسفة لا تقدم، على الأغلب، أجوبةً قاطعةً أو نهائيةً، في حين أن فلسفة الفلاسفة تقدم، في كثيرٍ من الأحيان، أجوبةً قاطعةً ونهائيةً. وكل شيءٍ غير ذلك يعني أن الناس لا يفهمون؛ أي إن هناك سخريةً، أحياناً، بين الفلاسفة، والفلاسفة يسخرون من بعضهم بعضاً، أو لا يتحملون بعضهم بعضاً، لدرجة أن برغسون ربما في جملة واحدة يسخر منهم، كلهم. ولا تستغرب ما كتبه نيتشه عن الفلاسفة الآخرين. يعني بينهم حربٌ أهليةٌ أصلاً، وهذا جزءٌ من الفلسفة، وهذا هو الجميل فيها. والفرق هو أنه لا توجد سلطة تقسر الآخرين على اعتقادٍ ما. فالفلاسفة أديانٌ متعددة؛ يمكن للناس أن يؤمنوا، جزئياً، وتموت الفلسفة عندما تصبح ديناً. لكن عندما تدرس الفلسفة، وتقرأ

أفلاطون، ثم بعده تأخذ أرسطو، ثم تصل إلى ديكارت، وكانط، وهيكل؛ فثمة تنوعاتٌ. لا أقول ذلك بالمعنى الانتقائي أو ما شابه. فالتعددية للمتفلسفين، لكن الفلاسفة قد ينتهون إلى أجوبةٍ نهائيةٍ. وهنا، يتوقف الفيلسوف عن أن يكون فيلسوفاً، عندما ينتهي بهذا المعنى. ولهذا السبب، ففلسفة الفلاسفة غير الفلسفة كما يراد لها أن تكون.

بالنسبة إلى العلوم، لدي وجهتا نظر يجب التشديد عليهما. من ناحية أولى، لدى الفلسفة عقوقٌ شديدٌ تجاه أبنائها، أم عاقٌّ؛ لأن هناك عدم تقدير للأبناء، ومحاولة فرض الوصاية الدائمة عليهم؛ بمعنى أنهم لا يفهمون، ولا يعرفون، وأنا أمكم، استمعوا لي، دائماً. جزءٌ من الأمومة أن تجعل الابن مستقلاً عنها، وجزءٌ من الأمومة أن تريد الأم للابن أن يكون أفضل منها، وهذا بمفهوم الأمومة بالمعنى المعياري. من الأمومة أن تريد الأم أن يكون الطفل أفضل منها، ومستقلاً عنها. أما عندما تُفرض الوصاية، فهذه خيانةٌ للأمومة. إذن، الفلسفة في اتجاهٍ قويٍّ نحو استمرار الوصاية. لكن في رأيي، العلوم، وخصوصاً العلوم الاجتماعية، لا غنى عنها للفلسفة. كما أن الفلسفة لم يعد باستطاعتها الاستغناء عن العلوم الأخرى. الفلسفة، الآن، من دون علوم، ضعيفةٌ كثيراً، فهي تستفيد منها، وتغتني بها وتأخذها في الحسبان. لكن العلوم أيضاً، وعلى الرغم من تجاوزها المعنى الذي أراده هايدجر، لا تفكر، أو لا يمكنها أن تفكر في أسسها ومنهجها وأدواتها كلها. عندما تفعل

ذلك، فإنها تسلك طريقاً فلسفياً. عندما تحاول بناء رؤية شمولية جذرية، وتساءل: ما المنهج؟ ما العلم؟

علاقة الفلسفة بعلم النفس من حيث المضمون قبل فرويد، يمكن أن نقرأ سبينوزا ونيتشه، ونرى الكثير. فنيتشه سبق فرويد في كثير من الأفكار المهمة عن النفس البشرية وعن توجهاتها، وعن غريزة التدمير وغريزة البقاء، وعن الرؤية والتصعيد الذي يمكن أن ينتج الأخلاق أو غير ذلك. فنجد عنده الكثير من الأفكار بهذا المعنى. فمن حيث المضمون، نجد عند الفلاسفة الكثير من الأفكار عن النفس البشرية؛ لأنه، منذ سقراط على الأقل، عندما هبطت الفلسفة من السماء إلى الأرض، صار البحث الفلسفي بحثاً في النفس البشرية. فصار للفلسفة الكثير من الأفكار التي تقدمت بها، في هذا الخصوص. لكن، يمكن للفلسفة أن تسمح بإعادة مساءلة الدوغمائية العلمية أو الرؤية العلمية؛ إذ تُسأل عن المناهج، عن السؤال عن الحدود. بالنسبة إلي، دائماً، السؤال عن الحدود هو أهم سؤال في المعرفة. مهما يكن، هذا سؤال كانط: أنت تعرف، لكن ما حدود هذه المعرفة؟ هذه المعرفة محدودة، ليست مطلقة، بهذا المعنى. هناك شيء آخر يحد المعرفة. إذن، يمكن أن يُسأل عن العلمية والمنهجية ومعناهما. وهنا، يُطرح السؤال. وبهذا المعنى، أنا أربط مع العزيز أنس مسألة: هل نفرض مفهوم الثورة نظرياً على الواقع، أم نستقرئ الواقع؟ هنا نعود إلى سؤال: هل نستقرئ أم نستنتج؟ مثلاً، في علم التاريخ، صار من المتفق عليه القول الشهير:

النظرية تسبق الواقعة؛ أي لا توجد، عندنا، واقعةٌ في التاريخ، من دون أن تكون هناك رؤيةٌ نظريةٌ تحدد ما هي الواقعة أصلاً. نحن نختار هذه أو تلك، ونعطيها هذا المعنى أو ذاك، ونربطها بهذا أو ذاك، انطلاقاً من رؤيةٍ نظريةٍ تسبق وجودها، أو بالأحرى إيجادها. هذه، بالطبع، عمليةٌ جدليةٌ، لكن لا يمكن للفيلسوف أو للعارف أو للمفكر مقارنة الواقع، من دون رؤيةٍ نظريةٍ مسبقةٍ، ولو أوليةٍ، تخضع للاختبار، للتعديل، للتطوير، أو لغير ذلك. لكن، الحد الأدنى الذي ينبغي تقليله هو البعد المعياري. لا نريد أن نأتي لفهم الثورة، ونحن نراها أسوأ ما في الدنيا، أو أحسن شيء في الدنيا. فنقول، مثلاً، الثورة الحقيقية هي ثورة الحرية والكرامة، بالضرورة. بهذا المعنى نقول، كما قال روسو، إننا نكون، أحياناً، مثاليين في صورتنا عن الإنسان، بحيث لا يبقى هناك أي إنسانٍ فعلي، من منظورنا. وكذلك الحال في فكرتنا المقالية عن الصداقة التي قد تجعلنا ننفي أو ننكر وجود أي صديقٍ فعليٍّ. لهذا السبب، ينبغي محاولة الوصول، بدايةً، إلى مفهومٍ وصفيٍّ لما هي الثورة، حتى نميزها عن التمرد، عن الانقلاب،... إلى آخره. لكن بعد ذلك، وحتى لو انطلقنا من مفهومٍ وصفيٍّ للثورة، فقد يحمل قيمةً إيجابيةً؛ فالثورة شيءٌ إيجابيٌّ عندنا أصلاً: تغييرٌ إيجابيٌّ لشيءٍ سلبيٍّ. لكن بعد ذلك، قد يتبين، في الواقع، أن الحمولة المعيارية السلبية ليست قليلةً، ونحن لا ننتبه إليها، لا نعرف ما في الثورة من توضيحاتٍ ودمارٍ وموتٍ، وتوترٍ وخسائر. ولهذا، ينبغي أن نكون حذرين.

في عام 2011، كان مفهوم الثورة عندي غير ما هو عليه الآن، رغم أن المفهوم الوصفي الأولي واحد، لكن حالياً، برأبي، لا، الثورة ليست طريقاً مفروشاً بالورود وتحقيق الإيجابيات، وإنما يمكن أن تُسبب دماراً كبيراً وكثيراً. إذن، هي آخر الكي. فينبغي ألا نستسهل هذه المسألة. ففكرة الثورة قد تكون مرتبطة أكثر بالإيجابيات. إذا أردت أن أقول تعريفي للثورة السياسية، فهي حراكٌ أو سعيٌّ، مسنود بجزء كبير من الناس؛ نحو تغييرٍ جذريٍّ في المجال السياسي، لكنه خروج عن النظام وعلى أو ضد النظام، هذا هو المفهوم. وربما تعرفون، أحياناً، أن الثورة قد تقوم ضد نظام ديمقراطيٍّ. بعد الاتفاق على الأساس المعرفي الوصفي يمكن أن نُقيّم المسألة.

باختصار، مع الدكتور أنس، لا يمكن، من ناحية وجودية أو معرفية، أن نكون بلا فهمٍ مسبقٍ، لا يمكن أن نأتي من لحظة صفرٍ. هناك، دائماً، هذه الدائرة الهيرمينوطيقية: فهمٌ مسبقٌ يغتني بالفهم اللاحق، ينتج فهماً مسبقاً جديداً، وهكذا دواليك. وهذا الفهم المسبق ينشأ، ويحدث فينا أكثر مما ننتجه نحن، يحدث فينا نتيجة إدراكنا، حياتنا، خبراتنا، علاقاتنا، إلى آخره. لا مشكلة في وجود هذا الفهم المسبق، وأنا هنا أميل إلى غادامر على هابرماس، لا مشكلة في الفهم المسبق، إلا إذا كان غير خاضع للنقد الذاتي وللتغيير. دائماً، عندنا فهم مسبق، وهو، أصلاً، ضروريٌّ، ولا يمكن ألا يكون موجوداً. لكن عندما يكون جامداً غير قابل للتغيير،

هنا المشكلة. فهنا، نعود إلى أن الواقع ينبغي أن يسمح لنا بتغيير مفاهيمنا، إذا كان قد أنتج أشياء جديدة. شكراً جزيلاً.

### أمين الياضي:

مساء الخير، تحياتي للجميع. أمسيةٌ كانت على أعلى مستوى، وهي، تقريباً، تناولت كل المواضيع والأفكار التي طرحها الدكتور حسام، وقد نوقشت وتحدث عنها. لكن سؤالي ربما يتعلق بالمشروع أو الاستراتيجية التي يستخدمها الدكتور حسام، باستثناء رسالة الدكتوراه، تبدو كتاباته وكأنها عبارة عن منمنمات، وقد أشار إلى أنه هروب من اليقين، يحاول أن يشتبك مع هذا اليقين ومع الآخرين. كأنني أتخيل الدكتور حسام، كلما وجد أحداً قد استكان إلى راحةٍ أيديولوجيةٍ أو فكريةٍ معينةٍ، حاول أن يوجه له صفةً نقديةً، على طريقة الفيلسوف اليوناني، واستخدام العصا. أيضاً، هو أشار إلى شذرات نيتشه، وربما الآن، مع عصر السرعة، والحاجة إلى نصوصٍ قصيرةٍ، والتحويلات التي حصلت حتى على مستوياتٍ كثيرةٍ في الكتابة، من الرواية إلى القصة القصيرة، وكذلك في الشعر. لكن سؤالي هو: في ظل واقع عربي مفكك، كيف يُصنّف الدكتور حسام اليوم نصوصه؟ هل الواقع العربي - نحن لا نتحدث عن الحالة الغربية أو الحالة الأوروبية والأمريكية التي قد تشبعت بالأفكار وبالفلسفات - لكن الوطن العربي ما زال يفتقر إلى بناءاتٍ فلسفيةٍ كبيرةٍ، فهل تصلح هذه الاستراتيجية لإعادة تأسيس الفكر العربي؟ هل مثلاً كتاباته، هذه الشذرات أو المنمنمات، تُعد

تذاكر قانونيةً صالحةً للدخول إلى بناياتٍ فلسفيةٍ تستطيع أن تتعامل مع هذا الواقع العربي المفكك؟ شكراً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً العزيز أمين؛ سؤالٌ، جعلني أعود إلى سؤال الدكتور هدى؛ لأن هناك نقطة لم أجب عنها بعد. كان أرسطو يبدأ كل كتبه بمراجعة نقدية للمعرفة السائدة، يصنّف حسابها معها، ثم يبدأ بالبناء. إذا لاحظتم، أول شيء بدأ به العزيز ماهر في الإجابة هو النفي؛ بمعنى: ليس هكذا، ليس كذا، ليس كذا، ثم قال ما السؤال الفلسفي من وجهة نظره. دعني أقول إنني لن أنفي هنا، لكن، حتى الآن، أعدّ، بصدق أن كل ما كتبه هو مجرد تمهيد لما أريد كتابته، أصنّف حساباتي مع المعرفة السائدة والاتجاهات الموجودة. لكن لديّ رغبة في أن أكتب ما أريد كتابته. إذن، كل ما كتبه غلب عليه الطابع النقدي. أما من ناحية أخرى، في المعرفة في العالم حالياً، الكتابة الأهم والأقوى هي الكتابة البحثية؛ أي النصوص التي تتراوح ما بين ستة إلى عشرة آلاف كلمة. هذا الحجم هو الأهم في الإنتاج المعرفي الأكاديمي وغير الأكاديمي، وليس الكتاب، وليس النصوص القصيرة.

شخصياً، كانت لديّ، في لحظاتٍ معينة، خياراتٌ، كان عليّ أن أقرر: هل أتابع الكتابة على الطريقة الأكاديمية، التي قد تستغرق عاماً أو أكثر في كتابة نصّ بحثي واحد، وقد يستغرق عاماً أو عامين حتى يُنشر، أم أتناول المسائل، بطريقة نظرية عامة؟ نصوص

المنمنمات موجودةٌ في لديّ كتاب أو كتابان، لكن نصوصي ليست جميعها منمنمات. في كتابي «فلسفة الاعتراف»، «والمفاهيم المعيارية الكثيفة»، على سبيل المثال، هناك نصوص مطوّلة جداً، وهناك نصوص وأبحاث أكاديمية تماماً.

لا أدري متى سيسمح لي الوضع بأن أكتب كتاباً، بمعنى مشروع ذي رؤيةٍ بنائيةٍ، أو أطروحةٍ متكاملةٍ تعبّر عمّا أريد قوله. لكن، كما قلت لك، هناك ضروراتٌ لمواكبة الحدث؛ لأنه، أحياناً، من غير المعقول مثلاً أنني أرسلت نصّاً، أظن في 2020 أو 2021، إلى مجلة جامعة الكويت للعلوم الإنسانية، واستغرق الأمر ثلاث سنوات ونصف، أو أربع سنوات حتى نُشر. وكنت قد قلت إن هذا الموضوع لم يكن قد كُتب عنه أو استُخدم عربياً على الإطلاق: لا المفهوم، ولا المبحث، ولا الموضوع، ولا أي شيءٍ من هذا القبيل. وقلت لهم إن التأخير قد يضعف من قيمة الريادة في هذا المجال.

لذا، أحياناً، حين تتأخّر جهةٌ ما في النشر، أراجع عن النشر معها؛ لأن ما يهمني هو سرعة النشر. وأنا، شخصياً، حتى عندما بدأت الكتابة، كنت قد حصلت على الدكتوراه، ولم أكن أكتب في المجال العربي، على الإطلاق. لقد حصلت على الدكتوراه باللغة الفرنسية، ولم أكتب (بالعربية)، وغالباً لا أكتب إلا مستثاراً. وكان أول نص كتبته هو نصوص حول الثورة السورية، وقد تابعت في هذا الموضوع. فأول بحث كتبته كان عن كتاب أو أبحاث صدرت عن الثورة السورية، وكنت حينها مستثاراً.

أعود إلى سؤال الدكتور هدى: إلى أي حد ينبغي لنا أن نأخذ مسافة؟ طبعاً، أنا أعرف رأي هيغل الذي يقول إن الفلسفة لا تبدأ إلا بعد نهاية الحدث، وإنها لا تُمارَس أثناء الحدث. لكنني، كما تعلمون، أختلف مع هيغل، وربما يُعدّ هذا كُفراً بالفلسفة بحسبه. فأنا أرى أن الفلسفة يمكن أن تكون حاضرة أثناء الحدث، وقد يُراد لها أن تكون جزءاً من فاعلية الإنسان، في تحديد مصيره، ضمن هذا الحدث الذي يشكّل قدراً. لست إرادوياً حتى أقول إن الإنسان يمكن أن يأخذ مسافةً مطلقةً، أو ألا يتأثر بالواقع، لكننا، بوصفنا كائناتٍ عاقلةً، يمكننا، حتى أثناء الحدث، أن نتخذ مسافةً نقديةً، خصوصاً بعد المرور بالتجربة والخبرة والتاريخ. في رأيي، عندما تبعد الفلسفة عن الواقع الراهن، بحجة أنه لم يكتمل بعد، لتكتمل الصورة، فإن الفيلسوف قد يتحوّل إلى مؤرخ أكثر منه منظرًا؛ لأنه إن اقتصر دوره على نقل الواقع كما حدث، فهو يؤدي وظيفة المؤرخ، لا الفيلسوف، بينما يمكن للفلسفة أن تفهم الواقع في سيرورته.

وسأستخدم، هنا، كلمة لا أستخدمها كثيراً: أنا فخورٌ، قليلاً، بأن الكتاب الذي كتبتُه عن الفلسفة والثورة، قد صدر قبل سقوط النظام؛ لأن فيه أشياء كان من السهل على كثيرين أن يقولوها بعد السقوط، لكنها كانت مستبعدة قبله، مثل مسألة السلمية، أو الثورة، أو الديمقراطية. أنا قلت أشياء، في وقتها، والآن، كثير من الناس يقولون: «أوكيه، يمكن للثورة المسلحة أن تُنتج، بل

بالعكس، السلمية قد لا تُنتج»، خصوصاً بعد أن تحوّلت السلمية إلى دينٍ أو عقيدةٍ، وبعد أن قيل إن الثورة انتهت، وأنا كنت أُميّز بين الثورة كفعل، والثورة كحدث، وأن نتائجها لم تنتهِ بعد. قد تحدث أو تنتج أشياء، لاحقاً. ولهذا السبب، برأيي، أن نقول إن هذه الأمور الآن أقلّ قيمة مما لو قيلت سابقاً. نحن لا نحتاج إلى أن نكون مجرد ترجمة للواقع. الفيلسوف ليس دوره أن ينقل الواقع كما هو، فقط، فربما هناك أشخاص أو معارف أخرى تقوم بذلك؛ أي ترجمة الواقع. أما الفلسفة، فهي رؤية للواقع لا تكتفي بوصف ما يجري، بل تتضمن ما يجب أن يكون.

هنا تأتي الفلسفة. مثلاً، الأمومة، من منظور فلسفي، لا تعني أن هناك أمهات لا يردن الخير لأبنائهن، أو أنهن قد يكنّ ظالمات أو ساعيات للسيطرة عليهم. نعم، هناك أمهات كذلك. لكن مفهوم الأمومة الفلسفي يجمع بين ما هو كائن في واقع الأمهات، وما يجب أن يكون. فالأم، هنا، هل تطابق هذه الصورة المعيارية؟ لكن هذه الصورة المعيارية ليست من اختلاق الفيلسوف؛ أي إنها ليست مجرد خلق ذاتي له، بل ربما يتفق معظم الأمهات في سياقٍ ما، على أن هذه هي صورة الأم. وهنا نعود إلى مفهوم «الأم الحقيقية»، من دون أن ننفي وجود «الأم غير الحقيقية» أيضاً؛ أي تلك الأم التي يمكن أن تقوم بخيانةٍ لأمومتها، كما قلتُ. الفلسفة غالباً، كما أرى، تتقاطع مع العلوم. وكما ذكرت، هذه مسألة تاريخ، ليس فقط بالنسبة إلى الفلاسفة. أنتم تعرفون أن التاريخ عادةً يُنظر إليه كقراءة

للماضي، لكن هناك ما يسمى الآن في علم التاريخ بـ«تأريخ الحاضر».

وفي ندوةٍ أخرى، أشرنا إلى أن جرأة الباحث، أو الفيلسوف، أو المفكر على قراءة الحاضر تجعله يقدم معرفةً قد تكون أكثر فائدةً، وأكثر أهميةً، وأكثر راهنيةً، في هذا السياق. لكنه، بالطبع، يغامر بأن يخطئ أكثر. وقد سألت أحد الأشخاص، كان سيقوم بدراسة حول هذه الكتابات، إلى أي مدى دفعت أخطاء هؤلاء الكتّاب والباحثين والفلاسفة إلى مزيدٍ من النقد الذاتي ومراجعة الذات. مثلاً، في سوريا، عندما دخل الجولاني حينها إلى حلب، ثم إلى حماة، قالوا: من المستحيل أن يُسمح له بالوصول إلى حمص، ثم دخل حمص، ثم قيل، بالتأكيد، لن يصل إلى دمشق. كانت هناك تأكيدات من أشخاص علماء، ومثقفين، ومفكرين، ومتابعين.

فبرأيي، على الشخص أن يفهم نفسه، وأن يدرك أنه قد يكون أشبه بالراعي الكذاب، ليس بالمعنى الأخلاقي، بل بالمعنى المعرفي: أي إنه يمكن أن يخطئ مرة ومرتين. وفي البعد الأخلاقي، الناس الآخرون قد لا يصدقونه بعد ذلك، لكن في البعد المعرفي، هو نفسه سيبدأ بالتشكيك في ذاته، فيتأني في الجزم، ويدرك أن هناك احتمالاتٍ وممكناتٍ متعددةً، وأن المسألة ليست حتميةً، وخصوصاً في عالم السياسة. وشكراً جزيلاً.

**د. ميادة كيالي:**

لقد تجاوزنا ثلاث ساعات ونصف، بينما كنا نتوقع ساعتين أو

ساعتين ونصف على الأكثر، لكن هذا هو المعتاد. شكراً للجميع، لقد استمعنا إلى قراءاتٍ مهمةٍ جداً، ومن زوايا ورؤى مختلفة، أضاءت على نواحٍ جديدةٍ في النصوص، كما قلتَ يا حسام، ربما لم تخطر لك من قبل. أودُّ أن أشكر، باسم مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، وباسم وحدة الدراسات الفلسفية، جميع المشاركين والمشاركات. وأكد، أخصّك بالشكر على حضورك الفكري المستمر، ومحبتك للحوار، وهذه الطاقة الجبارة. كما أودُّ أن أشكر الدكتور خالد كموني، والعزيزة السيدة ريم الدندشي. وأختم بالقول: هذه ليست نهاية النقاش، بل هي بدايةٌ لتفكيرٍ متجددٍ، أو كما قال حسام: «ليس الهدف من الفلسفة أن تقدّم أجوبة نهائية، بل أن تفتح باباً للسؤال، وأن تقلق الطمأنينة الزائفة». شكراً لكم جميعاً، وإلى لقاء قريب، في فضاءٍ جديدٍ من التفكير المشترك.



## الفصل السابع

### الفلسفة في الحياة اليومية والقضية الفلسطينية<sup>(1)</sup>

د. حسام الدين درويش - د. عبد السلام شرماط

صدر للمفكر السوري الدكتور حسام الدين درويش كتابٌ جديدٌ  
عنوانه بـ: «منمنماتٌ فكريةٌ وحواريةٌ: في الفلسفة والحياة اليومية  
والقضية الفلسطينية»، وهو كتابٌ شمل بين دفتيه حوالي 428  
صفحةً، وصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر خلال  
هذا العام، 2024. وقد حرص د. حسام الدين درويش أن يقدم في  
هذا الكتاب رؤىً توزعت بين اليومي وتحدياته، في أسلوبٍ حواريّ  
بيّن من خلاله شغفه بالفلسفة وأثرها في حياته اليومية، ومناقشة  
الراهن والمعيش، بما في ذلك ملامسته للقضية الفلسطينية.

(1) جرى الحوار عبر المراسلة الكتابية، في بداية عام 2023، ونُشر في موقع  
مؤمنون بلا حدود، في 02 أيار/ مايو 2025، وهو موجودٌ على الرابط  
التالي:

حوار-مع-الدكتور-حسام-الدين- / <https://www.mominoun.com/articles/>  
درويـش-الفلسفة-في-الحياة-اليومية-9362

د. عبد السلام شرماط:

دكتور حسام، أهنتك على إصدارك الجديد، وأتمنى لك مزيداً من التوفيق. جاء كتابك موسوماً بـ«منمنمات فكرية وحوارية»، والمنمنمة تعني الرسم الدقيق والمفصل لصورة أو رسم أو حرفٍ زينيٍّ على مخطوطةٍ مزخرفةٍ، وقد اشتهرت بها المخطوطات في الثقافات البيزنطية والفارسية والإسلامية وغيرها. ما علاقة المنمنمة بالملاح الفلسفية الرئيسة في هذا الكتاب؟

د. حسام الدين درويش:

تتألف نصوص كتابي الأخير من مقالاتٍ أو مقاطعٍ أقصر من النصوص الفلسفية التقليدية، وأطول من أن تكون شذراتٍ (فلسفيةً) على الطريقة النيتشوية. وحتى الحوارات الطويلة التي يتضمنها الكتاب تنقسم إلى أجزاءٍ ومقاطعٍ لا يتجاوز طول أكبرها بضع صفحاتٍ. ولهذا السبب، أسميت تلك النصوص الأجزاء منمنماتٍ، لتمييزها عن الشذرات والنصوص الطويلة، ورأيت ضرورة إضافة الصفة «فكرية» لتمييزها عن المنمنمات الفنية التقليدية. وكما هو حال المنمنمات الفنية التي تسعى إلى التمثيل المكثف والمصغر لفكرةٍ أو نصٍّ ما، تسعى هذه المنمنمات الفكرية إلى تقديم صورةٍ فكريةٍ مكثفةٍ ومصغرةٍ لما كان، ويمكن أن يكون أفكاراً ونصوصاً طويلةً.

(كان) اللقاء بين الفلسفة والمنمنمات النصية فرصةً لتكثيف الأفكار (الفلسفية)، وتبسيطها، في الوقت نفسه. فالحجم الصغير

للنصوص يمنع أيّ إسهابٍ، ولا يسمح (كثيراً) بالاستطراد أو الشروحات المطولة والمناقشات المفاهيمية المفصلة. وتسمح المنمنمات بحجمها الصغير ومضمونها المبسّط بإظهار إمكانية اتسام الفلسفة بالمرونة وقابلية الوصول، من حيث المبدأ والفعل، إلى كل القادرات والقادرين على القراءة والمهتمات والمهتمين بالفكر والثقافة، بغض النظر عن تحصيلهم المعرفي السابق.

**د. عبد السلام شرماط:**

حاولت إظهار كيفية انخراط الفكر، وخاصة الفلسفة، في مناقشة القضايا الراهنة والمباشرة، دون فقدان شموليته. وفي كتابك، وردت نصوصٌ قصيرةٌ تناولت مواضيع فلسفيةً وحياتيةً. كيف يرتبط الفكر بالحياة اليومية، في كتاب حسام الدين درويش؟ وكيف تلعب الفلسفة دوراً حيويّاً في تحسين حياة الناس اليومية، من خلال تعزيز التفكير النقدي والقدرة على فهم المعاني العميقة للأشياء؟

**د. حسام الدين درويش:**

تتناول كل منمنمةٍ من منمنمات الكتاب فكرةً أو أفكاراً (فلسفيةً) قليلةً، مع ربطها، أو إظهار ارتباطها، بخبرةٍ أو أكثر من حياتنا اليومية عموماً، ومن خبراتنا الحية والراهنة خصوصاً. وبعيداً عن الفكرة، المزعومة أو المحققة، القائلة بعاجية برج الفلسفة، وبابتعادها عن هموم «الناس العاديين»، (كانت) المنمنمات تتبنى رؤيةً مضادةً، وتحتاج، صراحةً حيناً، وضمناً أحياناً أخرى، أن

التجريد الذي يتطلبه الخطاب الفلسفي يمكن أن يتساقق ويتقاطع ويتكامل مع التعيين والتحديد والتخصيص الذي يتطلبه الخطاب الذي يتناول المتعين والمحدد والجزئي. وفي ذلك استعادةٌ جزئيةٌ ومعدّلةٌ للجدل الأفلاطوني الصاعد والهابط، وصعودٌ بالعمق إلى السطح، وإظهار عمق السطح وارتباطه العضوي بالعمق. ويتضمن ذلك تذكيراً بالرؤية الأرسطية بأن الجوهر الأساسي والأهم، أو الجوهر الأول، هو الجوهر الجزئي أو الجوهر المتعين، وليس الجوهر المجرد أو العام، فسقراط هو الجوهر الأول، والإنسان هو «مجرد» مفهوم، أو هو مفهومٌ مجردٌ.

في الكتاب، الفلسفة ليست موضوعاً فقط، ولا صيغة رؤيةٍ ومقاربيةٍ فحسب، ولا مجرد تنظيرٍ، انطلاقاً من الفلسفة أو الفلسفات السابقة، بل هي كل ذلك، معاً، ومحاولةٌ لأن تكون أكثر من ذلك أيضاً. وقد أشرت، في مقدمة الكتاب إلى أن الفلسفة لا تحضر، في نصوص الكتاب، إلا «لتغيب»، ولتكون وسيلةً لتحقيق غايةٍ أهم. وفي مثل هذه السياقات، "تنجح" الفلسفة، مثل فن التمثيل، عندما لا تثير الضوضاء، ولا تلفت الانتباه إلى كونها فلسفةً. فالممثل (للفلسفة) يكون أو يبقى ممثلاً بائساً، عندما يستمر في تذكير الناس، بقصدٍ أو من دونه، أو عندما يظل الناس يتذكرون، في أثناء التمثيل، أنه ممثلٌ». وحضور الغياب أو التغيب أو الحضور عبر الغياب والتغيب، لا يقل أهميةً، أو حتى حضوراً، عن «الحضور المحض» أو الحضور المباشر. وهو، في

كثيرٍ من السياقات، الحضور الأهم، ومنها سياق تناول مسائل حياتية أو فلسفية بطريقة فلسفية تبسيطية تحاول الحفاظ على فلسفية الفلسفة، من دون أن يكون الثمن نخبويتها؛ بمعنى انحسار تداولها في المجال العام، وانحصاره في ثلّة من المتخصصين فيها.

وانطلاقاً مما سبق، لم تنبع الرغبة في حضور الفلسفة وتجاوز الغياب والتغيب، والعمل على تنفيذ تلك الرغبة، من خوفٍ من السمعة الفلسفة للسيئة في بعض الأوساط، أو من نفورٍ من الفلسفة، بحد ذاتها، بل إن تلك الرغبة، وذلك العمل، ينطلقان من أن التفلسف، مهما عظم وجلّ شأنه، ليس إلا وسيلةً لغايةٍ أهم منه. وفي كل الأحوال، هذا هو تفضيلي الشخصي للفلسفة. وهذا التفضيل ليس (مجرد) نتاج مزاجٍ خاصٍّ ولا ذائقةً فرديةً، بل إنه يزعم الاستناد إلى رؤيةٍ نظرية، وتوجهاتٍ عملية، ورؤيةٍ فلسفيةٍ للفلسفة شائعةٍ بين فلاسفةٍ كثير، وإن كانت ضعيفة الحضور أو القيمة في النتاج الفلسفي العربي، حيث يُفرض في ملائكة الفلسفة، كرد فعلٍ «ساذجٍ» على انتشار عمليات شيطنتها.

لا تتمتع الفلسفة بسمعة تقديم الفائدة المباشرة والمحسوسة. فالفلسفة تنزع إلى أشكلة البديهيات، أكثر من سعيها إلى حل المشاكل. لكن الفلسفة، بوصفها انفتاحاً، دائماً، على الاختلاف، وإقراراً مبدئياً كاملاً بالتعددية، من حيث الوجود والمشروعية، و(إعادة) تفكيرٍ جذريٍّ ونقديٍّ ومفارقٍ للآراء المتكلسة والمتجمدة التي يُفكر بها أكثر مما يُفكر فيها، يمكن أن يتضمن حضورها

الكثير من المعارف والقيم التي يحتاج إليها البشر، من المنظور الأخلاقي والمعرفي والسياسي والاجتماعي أيضاً.

د. عبد السلام شرماط:

أنت ترى أن القضية الفلسطينية لا تزال قضية الشارع العربي، على الرغم من الخذلان السياسي؛ كيف تناولت القضية الفلسطينية، في إصدارك الجديد؟

د. حسام الدين درويش:

على الرغم من أنني حاولت، في كتابي، تخصيص بابٍ أولٍ للمواضيع المتعلقة بـ«الفلسفة والحياة (اليومية)»، وبابٍ ثانٍ للمواضيع المتعلقة بـ«الفلسفة والقضية الفلسطينية»، فقد شددت، في عددٍ من نصوص الكتاب، وفي المقدمة خصوصاً، على شكلية، بل شكلانية، هذا الفصل؛ لأن القضية الفلسطينية (أصبحت) محايدةً أو ملازمةً للحياة اليومية لكثيرين، من العرب غير العرب، وليس للفلسطينيين (في فلسطين) فحسب. وقد حاولت تناول القضية من منظورٍ أوسع من التناول الأيديولوجي الضيق الذي يناصر طرفاً (سياسياً)، وينتقد الأطراف الأخرى المختلفة معه والمخالفة له. وكان من الضروري التمييز بين الشعب الفلسطيني والجهات السياسية أو غير السياسية التي تدّعي، بحقٍّ أو من دون حقٍّ، تمثيله واحتكار (تمثيل) القضية. على الرغم من تفهمي لشيوع نقد الآخر، الصهيوني أو الغربي المؤيد للصهيوني، فقد شددت على ضرورة أن يترافق ذلك النقد مع نقدٍ ذاتيٍّ لما وصلت إليه القضية بفعل مواقف

وممارسات، ليس الآخرين عموماً، أو أعدائها خصوصاً، فقط، بل، أيضاً، بفعل مواقف وممارسات الفصائل والجهات التي يبدو، ظناً أو زعماً أو فعلاً أو وهماً، أنها تناصرها، وتعمل على تحقيق الحقوق التي تتضمنها. وعلى هذا الأساس، رأيت أن حق تقرير المصير للفلسطينيين، لا يعني تحررهم من الاحتلال الإسرائيلي ونتائج هذا الاحتلال فحسب، بل يعني، أيضاً، ويقتضي، خصوصاً، تحررهم من هيمنة القوى الفلسطينية التي تحرّمهم من أبسط حقوقهم السياسية وغير السياسية. وفي هذا الإطار، انتقدت بشدة شعار «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، الذي تبناه كثيرون، صراحةً أو ضمناً، ورأيت أنه، من حيث المبدأ، من حق كل الأصوات أن توجد، ومن الضروري التنوع في الأصوات والأفكار قبل وأثناء المعركة، وليس قبلها أو بعدها فقط، وأن كتم الأصوات النقدية أو المختلفة، لن يسهم إلا في مزيدٍ من النكسات والنكبات في «المعركة» وخارجها، وفي كل المعارك، التي تخاض تحت مثل هذا الشعار.

حاولت، في الكتاب، تناول القضية الفلسطينية من منظوراتٍ متعددة، بعضها، على الأقل، غير مألوف، وضعيف الحضور باللغة العربية، وأقصد بذلك ما أسميتُه المنظور الألماني/ الإسرائيلي. وكان هذا المنظور محور نقاشي مع صديقة ألمانية، حاولت، فيه، الوصول معها إلى قواسم إنسانية وإخلاقية مشتركة، تؤسس لموقفٍ فكريٍّ وسياسيٍّ متقاربٍ. وبغض النظر عن مدى (عدم) نجاحنا في

تحقيق التفاهم والفهم المتبادل، أعتقد أنه من المهم مناقشة أشد خلافاتنا السياسية بهذه الطريقة الحوارية المنفتحة على الآخر واختلافه، قدر المستطاع. وفي السياق ذاته، يتضمن الكتاب محاولة لفهم التابوهات الألمانية/ الغربية، والتابوهات العربية/ الفلسطينية، في خصوص المسألة اليهودية والقضية الفلسطينية، ومناقشة لإمكانية تناولها بعقلانية معرفية، ومبدئية أخلاقية، ومرونة سياسية. كما يتضمن الكتاب اهتماماً خاصاً بمواقف الفلاسفة المعاصرين، الغربيين وغير الغربيين، بعد السابع من أكتوبر، وخلال العقود السبعة الماضية، أيضاً. وتحتوي نصوص الكتاب، في هذا الخصوص، موقفاً نقدياً صريحاً وواضحاً، من النزعة الاستغرابية التي تبني تقسيم الاستشراق العالم إلى مثنوياتٍ أو ثنائياتٍ متناحرة، مثل شرق وغرب، هم ونحن، إسلام وعلمانية... إلخ. وبينت، كما فعل صادق جلال العظم سابقاً، أن الاستغراب الذي استفحل وجوده في الجسم الفكري العربي، الشعبي والنخبوي، الفكري، عموماً، وحتى الفلسفي، أيضاً، ليس سوى استشراقٍ معكوسٍ، وأنه، لهذا السبب ولغيره، يستحق النقد، بقدر استحقاق الاستشراق، بالمعنى الأزدرائي والمبتدل للكلمة، للنقد، وربما أكثر.

**د. عبد السلام شرماط:**

ذكرت أن الفلسفة ليست مجرد تأملاتٍ نظريةٍ بعيدةٍ عن الواقع، بل يجب أن تتفاعل مع الحياة اليومية والمشكلات المعيشة. وقد

حاولت في كتابك استثمار الخلفية المعرفية الفلسفية، لمناقشة مسائل متنوعة تتعلق بالقضية الفلسطينية، مما يعكس التداخل بين الفلسفة والواقع الاجتماعي والسياسي. فكيف يرى حسام الدين درويش دور الفكر والفلسفة في مناقشة القضايا المعاصرة؟

د. حسام الدين درويش:

على العكس مما هو شائع، لم تكن الفلسفة منفصلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي الذي توجد فيه. ويظهر ذلك، بوضوح، في نشأة الفلسفة اليونانية عند اليونان. فالفسطائية كانت حركةً سياسيةً واجتماعيةً، بقدر ما كانت حركةً فلسفيةً، وربما أكثر. ويظهر إعدام سقراط، والتهم التي أُعدم على أساسها، أن رؤيته الفلسفية كانت رؤيةً سياسيةً واجتماعيةً بامتياز. أما أرسطو، المعلم الأول، فقد كان أستاذ الإسكندر الأكبر، وكان البعد الفلسفي لفلسفته واضحاً وقوياً أيضاً. والأمر ذاته ينطبق على الفلسفة الوسيطة، العربية الإسلامية، والأوروبية المسيحية. ففي الجانب العربي الإسلامي، نجد أن الفارابي كانت لديه رؤية فلسفيةً أمكن لليو شتراوس أن يبين أنها لم تكن إلا رؤيةً سياسيةً، أيضاً، لكنها تمارس التقية. وابن سينا كان سياسياً، ولوحق وسجن، بسبب ذلك. أما ابن رشد، فقد كان وثيق الصلة بالسياسة والسياسيين في عصره، ومهتماً بالسياسة إلى درجة اضطراره إلى تقديم شرح لجمهورية أفلاطون (الفلسفة/ السياسية)، حين عجز عن العثور على كتاب أرسطو في السياسة.

وبدت صلة الفلسفة بالسياسة قويةً وواضحةً، بعد هجمات السابع من أكتوبر، فقد أصدر مئات الفلاسفة بياناتٍ كثيرةً، وكتبوا عدداً أكبر من النصوص، وشاركوا في ندواتٍ وفعالياتٍ كثيرةٍ للتعبير عن مواقفهم من القضية الفلسطينية، ورؤيتهم لأسباب الصراع وحيثياته ونتائجه. وكانت مواقف أغلبية الأصوات الفلسفية منصفةً جداً للقضية الفلسطينية.

لأسبابٍ كثيرةٍ، رأى بعض الفلاسفة، أنفاً، ومنهم غادامر، أن الفلسفة تموت، حين تنخرط في النقاش السياسي أو تستبطنه. في المقابل، يرى كثيرون، وأنا منهم، أن السياسة أو الأيديولوجيا، بالمعنى العام غير الازدرائي للكلمة، حاضرةٌ في كل فلسفةٍ، بل في كل معرفةٍ. وقد بينت، في كتابٍ سابقٍ لي، أن «المعرفة من دون الأيديولوجيا عمياء والأيديولوجيا من دون المعرفة جوفاء». والسؤال الأساسي، في هذا الخصوص، لا يتعلق بحضور أو غياب الأيديولوجيا في المعرفة أو الفلسفة، وإنما يتعلق بطبيعة هذا الحضور، أو محاولة تغييبه.

على الرغم من المزاعم القائلة بموت الفلسفة، أو بمواتها، وبانتفاء الحاجة إليها، في العالم العلمي والتقني المعاصر، ما زالت الفلسفة حاضرةً بقوةٍ أكبر مما يريد أو يخشى المزدرون لها، وأكبر مما يظن كثيرون من المناصرين لها ولحضورها. ولا يقتصر حضورها على كونها مادةً دراسيةً، أو قسماً أكاديمياً، أو فرعاً معرفياً تخصصياً، بل هي مستمرةٌ، في الحضور، في المجال

العام، بوصفها رؤية إنسانية شاملة، تحاول تجاوز الشطبي والتفتت الذي يشهده الواقع المعرفي والعلمي المعاصر. كما أنها حاضرة، بوصفها رؤية أخلاقية أو معيارية لما ينبغي أن يكون، في مواجهة المعارف والعلوم التي تزعم انها مختصة بوصف وتحليل ما هو كائن بالفعل، أو ما يمكن أن يكون في المستقبل، فقط. والفلسفة رؤية نقدية لكل هيمنة معرفية تحاول أن تفرض رؤيتها، بوصفها رؤية أحادية واحدة لا شريك لها.



## الفصل الثامن

### سوريا: الفلسفة والثورة والانتقال الديمقراطي<sup>(1)</sup>

د. حسام الدين درويش - د. ساري حنفي

د. ساري حنفي:

يسعدني كثيراً اليوم أن أقدم الصديق والزميل حسام الدين

(1) جرى اللقاء في منتصف شهر مايو/ حزيران 2025، في مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت، في إطار سلسلة بودكاست "ربط البحث الاجتماعي والمجتمع"، والتي تتضمن مقابلات مع باحثات وباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعمل في العالم العربي أو حوله، ولديه مسار بحث مثير للاهتمام ومشارك بالمناقشات العامة. وهذه المدونة الصوتية جزء من معهد عصام فارس السياسات العامة والشؤون الدولية، ومن مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية، وكلاهما في الجامعة الأمريكية في بيروت، وبالتعاون مع مركز فاعلون والمجلس العربي للعلوم الاجتماعية. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=90QdiLr63dc&t=4s>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

حوار-مع-د-حسام-الدين- / <https://www.mominoun.com/articles/> -درويش-سوريا-الفلسفة-والثورة-والانتقال-الديمقراطي-10164

درويش. مرحباً حسام، أهلاً وسهلاً بك، وأنا مسروراً جداً بأننا سنتحدث عن مسارك الفلسفي. ما يهمني كثيراً هو: لماذا اخترت الفلسفة؟ وما علاقتها بسياقك المجتمعي، والأسري، والطبقي، في سوريا، خلال ثمانينيات القرن الماضي؟

د. حسام الدين درويش:

عدتُ إلى دراسة الفلسفة في التسعينيات، بعد أن كنت قد انقطعت عن الدراسة، منذ عام 1984 أو 1985، بعد وفاة والدي. حصلت على الشهادة الإعدادية، ثم درست نصف الصف العاشر، وبعد ذلك، تركت الدراسة، لرغبتني في الاستقلال المادي.

اشتغلت في أعمالٍ مختلفة، أبرزها النجارة، كما عملتُ في مهنة متفرقة كبسطة البيع؛ إذ كنت أذهب، يومياً، إلى البازار، لأبيع البضائع، أو الخضار، أو حتى السجائر. تلك كانت الأعمال الأساسية التي مارستها قبل الخدمة العسكرية. بعد إنهاء الخدمة العسكرية، كانت لدي رغبة شديدة في متابعة تعليمي. كنت، وقتها، أمضي فترة الخدمة العسكرية في منطقةٍ حدودية بين المصنع اللبناني والحدود السورية، وكنت أهرب الموز من لبنان، وأبيعه في سوريا، ثم أذهب لأداء صلاة الظهر أو العصر في المسجد، وبعدها أشارك في دورات الشبيبة، وهي دورات مخصصة لمن يرغب في التقدم إلى امتحان البكالوريا الحرة. في تلك الدورات درسنا اللغة العربية، واللغة الإنجليزية، ومادة الفلسفة.

عندما عدت إلى الدراسة، كان هدفي في البداية دراسة

القانون، أو «الحقوق»؛ إذ كنت مهووساً بفكرة العدالة، بوصفها مسألة توازنٍ وإنصافٍ.

**د. ساري حنفي:**

لعلّ لذلك علاقة بحرمانك الشخصي من العدالة؟

**د. حسام الدين درويش:**

يصعب تفسير الأمر ذاتياً، لكن كان يلازميني شعوراً عميقاً بالظلم. أنت تعرف أن نظرية العدالة يمكن أن تنطلق من مفهوم العدالة لتُطبّق على الواقع، بينما في رؤيةٍ أخرى، يفترض أن تبدأ من واقع الظلم، لتحدد معنى العدالة. وقد كان إحساسي بواقع الظلم شديداً؛ ليس ظلماً اجتماعياً فحسب، بل سياسياً ومؤسّساتياً أيضاً، متصلاً بالدولة والقوانين. مسألة التوازن، وإمكانية إقامة العدل كانت تشغلني كثيراً.

وما إن أنهيت البكالوريا حتى قرّرت، دون تردّد، ألا أدرس إلا الفلسفة. الأسباب كانت كثيرة، لكن ما كان يشغلني، آنذاك، هو تلك الأسئلة الكبرى التي تثيرها الفلسفة. من بينها الوجودية المرتبطة بوجود الله، ولنقل: سؤال الشرّ. كيف يمكن أن يكون الله موجوداً، وهو كلّّي الخير، وكلّي القدرة، وكلّي المعرفة، ومع ذلك يوجد الشرّ في العالم؟

لجأتُ إلى طرائق متعددةٍ متاحةٍ، منها بعض الطرق الصوفية. لكن بعد أن سألتُ الشيخ، كثيراً من الأسئلة، قال لي، في النهاية: «أنا شيخ طريقةٍ، لا شيخ علمٍ». عندها تركتُ الصوفية؛ إذ كنت قد

استنفدتُ ما في محيطي من إمكانياتٍ إيجابيةٍ في هذا الباب، فوجدتُ أن الإجابة ربما تكون عن طريق الفلسفة. كنتُ أظنُّ أن الفلسفة قادرةٌ على أن تمنحني تلك الإجابة.

**د. ساري حنفي:**

وأنت تتكلم يا حسام، تذكرتُ، فجأةً، أنه حين كنتُ في مدرسة ابن خلدون، كنا عندما نخرج من المدرسة، نجد شخصاً يبيع لنا على عربة «الهريسة» (تلك الحلويات السورية). وكنتُ ألقاه، أيضاً، في المركز الثقافي العربي، في حيِّ المهاجرين، يحضر المحاضرات. وأكثر ما كان يؤلمني أنّ هذا الشخص كان فهيماً جداً، يطرح أسئلةً رائعةً، لكن القائم على إدارة الجلسات، في المركز الثقافي العربي، كان يعرفه بأنه «بائع هريسة»، فكان يؤخّره إلى آخر النقاش، وأحياناً يقول له: «لم يعد لدينا وقت لسؤالك». هكذا كان الظلم الطبقي ينعكس على مستوياتٍ أخرى في مجتمعاتنا، مع كلِّ أسف.

**د. حسام الدين درويش:**

دعني أقول بصراحة: لم أكن أنظر إلى الفقر على أنه يجعلني أقلّ من غيري، ولم أشعر، يوماً، بأن الغني أفضل من الفقير. لكن الفقر كان يجعلني أتألم من الحاجة والاضطرار. حتى في السنة التي قضيتها في دراسة الدبلوم في دمشق، كانت لديّ «بسطة» في شارع النصر، وأحياناً كان بعض الأساتذة الذين يدرسونني يأتون ويشترون مني. وحتى حين درستُ الدكتوراه في فرنسا، عملتُ، هناك، في

قطف العنب وفي بعض المصانع، وبائعاً متجولاً. وعندما ذهبْتُ إلى بريطانيا، عملتُ، أيضاً، عامل بناءٍ لأكثر من عام؛ أي إنني، على الرغم من حصولي على الدكتوراه وما بعد الدكتوراه، فقد عملتُ في مختلف المهن اليدوية الممكنة.

غير أنّ غاييتي من الفلسفة كانت أن أصل إلى الحقيقة، أن أقبض على «الحقيقة الواحدة» الإيجابية. لكن ما خرجتُ به من الفلسفة هو أنّه من الضروري جداً، معرفياً وأخلاقياً وسياسياً، أن ندرك أن لا وجود لحقيقة واحدة؛ أي إنّ البداية كانت عكس النهاية: في البداية كنتُ أبحث عن حقيقة واحدة. أما، في النهاية، فقد أدركتُ أنّ علينا، أخلاقياً وسياسياً واجتماعياً ومعرفياً، أن نُسلم بعدم وجود حقيقة واحدة.

**د. ساري حنفي:**

هل ساعدتك فلسفة بول ريكور الفيلسوف الفرنسي الشهير في ذلك؟ فالتأويلية تقتضي بالضرورة التعددية.

**د. حسام الدين درويش:**

في البداية، كانت انشغالاتي ذات طابعٍ سياسيٍّ وأخلاقيٍّ، مرتبطةً، أساساً، بمسألة الشرِّ، وبالوضع السياسي: كيف نفهمه؟ كيف نُغيِّره؟ كيف نفسِّره؟ لهذا السبب، كان مشروعِي الأول - أي الأطروحة التي قدمتها، وقُبلت على أساسها في جامعة بوردو - حول الأيديولوجيا واليوتوبيا. إلى أيّ مدى يمكن أن يكون لنا مثلٌ أعلى نسعى إلى تحقيقه؟ وكيف يمكن لهذا المثل أن يتأرجح بين أن

يكون يوتوبياً أو أيديولوجياً؟ ثم إلى أي حد يكون ذلك ضرورياً أو مفيداً، أو، على العكس، قد يتحول إلى عائق.

لكن، عندما ذهبْتُ إلى فرنسا، اكتشفت أن إمكانية البناء على فلسفة ريكور في هذا المجال ضعيفة؛ إذ لم تكن من أولويات اهتمامها. غير أن الهيرمينوطيقا شدتني لهذا السبب بالذات. ومن الطرائف أنه حين فكرتُ، لأول مرة، في موضوع رسالة الماجستير، في سوريا، كان العنوان المقترح لديّ - وكنت أقوله بجديّة تامّة - هو: «الرببية هي الفلسفة الحقيقية». قد يبدو ذلك مفارقةً: «فلسفة حقيقية» و«رببية» في آن! لكنني، لاحقاً، وجدتُ أنه إذا كان هناك مجال للتعددية والرببية والنسبية، في الفلسفة المعاصرة، فهو موجودٌ، وجوداً خاصاً وكبيراً، في الهيرمينوطيقا. فمجرد كلمة «تأويل»، أيّاً كانت اللغة التي نستخدمها، تحمل، في ذاتها، معنى الإقرار بالتعددية؛ إذ حين أقول: «أنا أوّل»، فهذا يعني، بالضرورة، أن ثمة إمكانيةً لتأويلٍ آخر. وهذه الفكرة كانت شديدة الإغراء بالنسبة إليّ؛ إذ وجدتُ، في نفسي، رغبةً في ألا تبقى مسألة التعددية مجرد شعاراتٍ، بل أن أبحث لها عن أسس معرفية أستند إليها.

**د. ساري حنفي:**

من الواضح، حسام الدين، أن مسارك، حتى عندما اشتغلت على أطروحة دكتوراه في الفلسفة الغربيّة، عند بول ريكور مثلاً، ظلّ مرتبطاً بالجدل الدائر في العالم العربي، وهو حاضرٌ في كل كتاباتك في الحقيقة. أنا نسيت أن أذكر أنه لو أردت أن ألخص أهم

القضايا التي اهتمت بها، لقلت إنك تناولت الحركات الإسلامية، والمسائل الأخلاقية، والأخلاق العمومية، وموضوع الديمقراطية، والانتقال الديمقراطي، والعدالة، والحريات الفردية والجماعية. من الواضح أن البيئة التي عشتَ فيها ساعدتك على فهم كيف يبني الناس محاجاتهم الأخلاقية في المجتمع. دعني أذكر، مثلاً، بمقالتين، رغم صغر حجمهما، إلا أنهما في رأيي في غاية الأهمية. وبصراحة، أرى أنه من الشجاعة، اليوم، أن نفتح النقاش في قضايا الجنسية؛ فهي، في الحقيقة، كما يقول المثل الإنجليزي: «الفيل في الغرفة»؛ أي إن الجنسية مسألة مهمة جداً في كل المجتمعات، وأشعر أن هناك أشياء يمكن أن نقولها، وأشياء أخرى لا نستطيع قولها. لكن أنت كانت لديك شجاعة في أن توضح كيف يحتاج الذين لا يقبلون كل أشكال الجنسية الموجودة. روعة هاتين المقالتين أنهما قالتا ما لا يُقال عادة في فضاءات مثل سوريا. أهميتهما أنك كنت فعلاً بين الناس، تسمع حججهم وردودهم. فهل لك أن تحدثنا قليلاً عن ذلك؟

د. حسام الدين درويش:

لقد حاولتُ تناول هذه المسألة؛ لأنها غالباً ما تُعالج، إمّا من منظور انتقاديّ تحقيريّ يرفضها بحجة أنها لا تمثل «قيمنا»، وأنّها بضاعة غربية دُخيلة، وإمّا من منظورٍ تمجديّ يرى فيها الحضارة والحدّات والتعددية، ويعدّ كلّ من يرفضها متخلّفاً أو فاقداً للأخلاق. وقد واجهتُ هذا الموقف في مجتمعي، مثلاً، مع أخي،

الذي قال لي: «لا أستطيع تحمّل أو احترام فكرة المثلية». وهنا كان جوهر المقال: التمييز بين الاحترام والموافقة. وقد قلت له: الاحترام لا يعني أن تحبّهم، ولا أن تتبنّى قيمهم، ولا أن تراهم على حقّ، ولا أن تشعر تجاههم بأيّ شعورٍ إيجابيٍّ. المطلوب، فقط، ألاّ تعتدي عليهم، وأن تتركهم وشأنهم، وهم كذلك مطالبون بأن يتركوك وشأنك.

د. ساري حنفي:

لهذا، هناك مقولةٌ لطيفةٌ في أحد المقالات: من حقوق الإنسان أن نمتلك القدرة على أن نقول إنّنا نعارض بعض الممارسات الجنسيّة، أو لا نعتبرها جزءاً من الحياة الطيبة (وهو مفهومٌ فرديٌّ وجماعيٌّ).

د. حسام الدين درويش:

بالتأكيد. ينبغي أن يكون الناس احراراً في اختياراتهم أو خياراتهم الجنسيّة، وفي التعبيرات عن وجهات نظرهم المختلفة، في هذا الخصوص، أيضاً. وأنا شديد الحرص على أولوية ومركزيّة مسألة الحريّات الفرديّة. في رأيي، هذه أهمّ أولويّة، على الإطلاق، بالنسبة إلى مجتمعاتنا، على مستوى الأفراد، وعلى مستوى القوانين، والمؤسّسات، والجماعات، والمجتمعات، والدول. الاعتراف بقيمة الفرد، بغضّ النظر عن أيّ انتماء أو نسبة، هو الأولويّة الأولى، عندي، على المستوى النظري والعملي، الاجتماعي أو المجتمعي والسياسي.

ومع أنّي أتبنى مقولة فوكو «يجب الدفاع عن المجتمع»، فإنّني أطبّقها على نحوٍ آخر: يجب الدفاع عن المجتمعات العربيّة، على الأقلّ، المجتمع السوري بوصفه مجتمعاً مستباحاً، مذلاً، مهاناً. وكما يقول دوستويفسكي: «مذّلون مهانون». فبعد كل ما يتعرّض له، نأتي فنقوم بعمليات التحقير والإذلال والإهانة الفكرية، ونصفه بالتخلّف، ونحمّله المسؤولية، وكأنّ الضحية هي السبب. وأنا، دائماً، أحاول أن أوازن بين هاتين المسألتين: التشديد على قضية الحريات الفردية، وحقّ الفرد في أن يكون ضمن الحدود العامة التي يمكن الاتفاق عليها، من غير أن تتحوّل إلى رؤية ثقافية تقول: «أنتم، بسبب دينكم أو ثقافتكم، متخلّفون، وبالتالي تتحمّلون ذنب الجرائم التي تُرتكب بحقكم». ولهذا، أرى أنّ هذا الإطار العام، وهذه الموازنة بين الاتجاهين، مسألةٌ في غاية الأهمية.

د. ساري حنفي:

إلى أيّ حدّ أثر الاشتغال على فلسفة الاعتراف، لدى أكسل هونيت مثلاً، في تفكيرك، وطوّر مفهوم الحريات الفردية؟ سأذكر أنّ لك كتاباً بعنوان في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية؟

د. حسام الدين درويش:

بعد عودتي إلى سوريا، إثر انتهائي من الدكتوراه، كانت النية أن أتابع أبحاثي حول الهيرمينوطيقا عند ريكور، وغادامر، وهايدغر وشلايرماخر... إلخ، وأن أمزج ذلك بدراسات عن فلسفات التفكيك، عند دريدا وبول دومان، وغيرهما. فمن الناحية الأولى،

فلسفات الهيرمينوطيقا، وقضايا الحقيقة والمعرفة ونسبيتها وتعدديتها، أسرتني، لكن، في التفكيك، استوقفتني أمرٌ آخر، وهو أنّ هناك، دائماً، جانباً لا يمكن اختزاله في التماثل مع الأنا، جانباً يظلّ مختلفاً لا يُفهم بالكامل. وبالتالي، إذا كان هناك آخر، فإنه لا يُختزل إلى الأنا ولا في الأنا. كنت في طور محاولةٍ جادةٍ، قضيت أكثر من سنةٍ أقرأ وأسجّل توثيقات عمّا يمكن تسميته بالهيرمينوطيقا التفكيكية أو التفكيك الهيرمينوطيقي. لكن، بعد أحداث الربيع العربي، ومع اندلاع الثورة في سوريا، كتبت أول نصّ لي باللغة العربية، بعد نحو ثلاثة أسابيع من قيامها، وكان عن الثورة (السورية).

**د. ساري حنفي:**

أين كنت حين قامت الثورة السورية؟

**د. حسام الدين درويش:**

كنت في سوريا.

**د. ساري حنفي:**

كنت تدرّس؟

**د. حسام الدين درويش:**

لا أدرّس. وقتها، لم أكن قد حصلت على التعيين بسبب ظروفٍ إداريةٍ بيروقراطيةٍ، وربما، أيضاً، سياسيةٍ وأمنيةٍ. ومع ذلك، شعرت أنّ أضعف الإيمان، والناس يضحّون بحياتهم عملياً، أنّ أكتب، على الرغم مما في ذلك من مخاطرةٍ. ومنذ ذلك الحين،

بدأت أكتب باللغة العربية. وقد كنت مقيماً في حي العفيف/ المهاجرين في دمشق. وبعد أن بدأت بالكتابة عن الثورة والأوضاع السورية الراهنة، لم أعد قادراً على الكتابة في الهيرمينوطيقا أو التفكيك، ولا على التفكير في الفلسفة النظرية المحضة؛ إذ أصبحت مهموماً ومنشغلاً، تماماً، بالواقع السياسي. فعدت إلى فكرة العدالة، وكأنّ المرء يتعد ويغيب، ثم يعود، في النهاية، إلى نفسه. والحقيقة، أنني عدت إلى العدالة، بعد أن كنت أرغب في دراسة القانون. قرأت في فلسفة العدالة عند جون رولز وغيره، ووجدت أنّها، آنذاك، من أبرز وأحدث القضايا، على الرغم من ضعف حضورها عربياً. وقد رأيت أنّ العدالة، بوصفها اعترافاً، ذات أفقٍ أوسع من مجرد عملية قانونية مؤسسية. فالاعتراف يمكن أن يأخذ شكل الاحترام، على المستوى السياسي، أو التقدير، على المستوى الاقتصادي، أو الحب، في مستوى العلاقات الإنسانية. ووجدت، في اللغة العربية، أنّ كلمة «اعتراف» تحمل أكثر من معنى؛ فهي ليست، فقط، بمعنى recognition، بل، أيضاً، بمعنى confession. وهذا التعدد أضاع لي علاقةً بين المفهومين، رغم اختلافهما. فالاعتراف ليس الإقرار بقيمة الآخر، فحسب، بل هو، أيضاً، ممارسةٌ للنقد الذاتي. لذلك انشغلت كثيراً، حينها، بمسألة العدالة، وبفهمها على أنها اعترافٌ.

**د. ساري حنفي:**

أذكر أنك كتبت ذات مرة أنّ الثنائية بين نانسي فريزر وأكسل

هونيت، حول الاعتراف أم العدالة التوزيعية، هي ثنائية أقرب إلى الوهم. فهل يمكنك أن تتحدث عن كسر هذه الثنائيات المانوية الحادة؟ يجب أن أذكر أنك تُعدّ أحد الأبطال في كسر الثنائيات الحادة والقائلة.

د. حسام الدين درويش:

هي ما يُسمونها بالإنجليزية (Dichotomies)، وأنا أسميها مشنويات؛ بمعنى أنها لا تقف عند ثنائية بسيطة، بل تتضمن تراتبية وتضاداً أو تناقضاً بين طرفين: طرف أعلى، وطرف أدنى، وكل طرف يُلغي الآخر. وهنا لا أقول إنه يجب أن نُنكر، دائماً، وجود اختلاف، أو أنه لا يكون، أحياناً، طرف أفضل من آخر، بل ينبغي الحذر من الوقوع في التلفيق. مع ذلك، تؤكد نانسي فريزر أكثر الجانبات الاقتصادية السياسي، وأنا أتفق معها في ذلك، غير أن ما أودّ إضافته هو أنّ نظرية الاعتراف تُعطي أهمية للجانبات الثقافي والروحي، وهو جانب برأيي لا يحظى بما يستحقه في كثير من النظريات الأخرى. فالطفل الذي لا يحظى بالحبّ والرعاية لأسباب ثقافية أو سياسية مظلوم، وهذا لا تفسّره، دائماً، نظريات الاقتصاد السياسي.

د. ساري حنفي:

وكذلك التمييز بين البنت والابن مثلاً.

د. حسام الدين درويش:

تماماً. وهنا تبرز أهمية نظريات الاعتراف. لكن، هذه الفكرة ليست جديدة، تماماً، ولا تجبّ ما قبلها؛ فماركس كان وما زال،

ذا أهمية، وستبقى له قيمته في مسائل الاقتصاد السياسي، غير أنّ هناك جوانب أخرى تحتاج إلى تكميلٍ. وبرايمي، جاءت نظريات الاعتراف، والعدالة بوصفها اعترافاً، لتكمل هذا الجانب؛ إذ تقول إنّ الإنسان لا يحيا بالخبز وحده، أي ليس بالمعنى الاقتصادي السياسي فقط، بل هناك جوانب روحية، ثقافية، معنوية، عاطفية، يجب أن تأخذ حَقَّها، بل يمكن حتى قراءة الاقتصاد السياسي من خلال كونه اعترافاً؛ فحين نتحدث عن التقدير من خلال الأجر، فهذا لا يعني أنّ العامل يريد المال فقط، بل يريد التقدير، أيضاً. وأحياناً يرفض الناس الأجر، إذا شعروا أنّه يُعبّر عن عدم تقديرٍ. فالقيمة المادية لا تهّمهم إلا بوصفها تقديراً. إذن، ليست المسألة فصلاً بين الطرفين، بل في أنّ الفلسفة - وهنا تكمن ميزتها وربما ضرورتها - تميل إلى دفع الاتجاه نحو أقصاه، عبر المحاجة التي تُظهر معقوليّة اتجاه ما مقابل اتجاهٍ آخر، وتساعدنا على إدراك أقوى أشكال الدفاع عن فكرة، مثل فكرة نانسي فريزر، من دون أن يعني ذلك استبعاد الاتجاه الآخر.

**د. ساري حنفي:**

في الحقيقة، كما تؤكد في كتاباتك، لا يكفي أن نَميّز سلبياً، بل لا بدّ أن نَميّز إيجابياً: فلا يكفي أن أعيب على إنسانٍ بأنه لاجئ، بل يجب أن أظهر له كيف أنّي أقدره وأعامله بالمساواة.

**د. حسام الدين درويش:**

نعم. ودعني أقول إنه ينبغي لنا أن نتعامل مع قضية اللجوء،

بوصفها حالة خاصة، لكن لا يجوز أن تتحوّل إلى هوية تُلغي كل الصفات الأخرى: رجلاً كان أو امرأة، متعلّماً أو غير متعلّم، من أيّ ثقافة أو دين أو فكرٍ. فالاختزال هنا خطير؛ لأنه يُحوّل اللاجئ إلى هوية واحدة أو أحادية.

**د. ساري حنفي:**

وهذا يدعم إمكانية المظلومية المطلقة.

**د. حسام الدين درويش:**

طبعاً، أما في خصوص التمييز السلبي والإيجابي: فالتمييز السلبي (ينبغي أن) لا يختلف اثنان على ضرورة استبعاده، ولا يجوز تبريره، ونحن - على الأقل في إطار النظام المعياري الحديث - في طور استبعاده معيارياً، حتى لو ظلّ الواقع مخالفاً لذلك الإطار، أحياناً. فلا أحد يقبل معيارياً، اليوم، أن يُقال إنّ المرأة أقل من الرجل، أو أنّ العربي أقل من الأوروبي. لكن عملياً وفي الواقع، لا يزال أمامنا الكثير من العمل، في هذا الخصوص.

**د. ساري حنفي:**

من أهم ما أدخلته إلى الحقل الثقافي العربي مفهوم «المفاهيم المعيارية الكثيفة»، ودوره في التعامل مع قضايا مثل العلمانية، وفهمك للعلمانية، والشكل الذي يجب أن تكون عليه.

**د. حسام الدين درويش:**

مثل هذه المفاهيم، على الرغم من أنّ لها بُعداً معرفياً، لكن فيها، أيضاً، بُعد معياريّ. المقصود، ببساطة، أنّه، إلى منتصف

القرن العشرين، على الأقل، كانت هناك رؤية تقول إن العالم منقسم إلى قسمين: عالم حقيقي هو الواقع ويقوم عليه الوصف؛ وعالم معنوي أو فكري، فيه قيم كالحرية والحق والخير، وهذا لا صلة له بالمعرفة والوصف. أي هناك إما واقع وإما قيمة، إما وصف أو تقييم. فمفهوم الخير، مثلاً، مفهوم معياري، بينما مفهوم السيارة أو الكتاب مفهوم وصفي. وإذا كان العالم مقسوماً إلى هذين القسمين، فبينهما قطيعة لا يمكن جسرهما. بعد ذلك، ظهرت رؤية جديدة مفادها أن معظم المفاهيم في حقل العلوم الاجتماعية ليست وصفية فقط، ولا معيارية فقط. فهل كل مفهوم، كالحرية، الديمقراطية، العدالة، هو مجرد وصف لما هو كائن، أم إن فيه بُعداً معيارياً يتحدث عما يجب أن يكون؟ العلمانية مثلاً: هل هي وصفية بحتة أم إنَّها تحمل قيمةً عما يجب أن يكون؟ إذن ببساطة: المعياري يتحدث عن «ما ينبغي أن يكون»، والوصفي يتحدث عن «ما هو كائن». ومعظم مفاهيم العلوم الاجتماعية تجمع بين الوصفي والمعياري. المشكلة هنا، من الناحية المعرفية: الناس يعرفونها بشكلٍ مختلفٍ. فالعلمانية عند البعض هي معاداة الدين، وعند آخرين هي حياد الدين. فإذا قال أحدهم: «العلمانية يمكن أن تكون معادية للدين»، أقول له: صحيح، لكنها ليست بالضرورة كذلك. وإذا قال آخر: «العلمانية ليست إلا حياداً»، فهذا يفرض جانباً معيناً ورؤيةً معينةً.

في رأيي، ثمة غيابٌ لوضوح وحضور الرؤية المعيارية؛ ففي

العلوم الاجتماعية لا يكفي أن نقول ببساطة: هذا مفهومٌ وصفيٌّ أو ذلك مفهومٌ معياريٌّ، بل لا بد، أولاً، من تأسيس حدٍّ أدنى وصفيٍّ يتيح إمكانية التفاهم، مع الاعتراف، في الوقت نفسه، بوجود بُعدٍ معياريٍّ متفاعليٍّ.

**د. ساري حنفي:**

وهذا جميلٌ، لأنك تُناهضُ مثنويةً وضعانيةً؛ أي إنني أصف الواقع، بينما الآخر يفكر بشكلٍ مختلفٍ عني، بمعنى أنه خارج الواقع، وهناك طرفٌ آخر يقول لا.

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، ما حدث هو أن الجدالات والنقاشات الشهيرة، في هذا المجال - مثل النقاش بين جورج طرابيشي والجابري - توضح هذا الالتباس. فالجابري، مثلاً، في كتابٍ واحدٍ، وفي صفحاتٍ متقاربةٍ، يقول من ناحيةٍ، إنه يجب استبعاد مفردة «العلمانية» من قاموس الفكر القومي العربي، ثم يقول، من ناحيةٍ أخرى، إن الفصل بين الدين والسياسة ضروريٌّ جداً. فإذا لم يكن هذا علمانيةً، فماذا يكون إذن؟ وقوله: «العلمانية هي فصل الدين عن الكنيسة، ونحن لا كنيسة عندنا». هذا الاضطراب ليس عَرَضياً؛ نحن نتحدث، هنا، عن مفكرين كبار. فإذا كان هناك اضطرابٌ في المعنى، في هذا المستوى، فإن الغرض من هذا، كله، هو الإشارة إلى أننا أمام مبحثٍ جديدٍ في الثقافة العربية لم يُكتب فيه بما يكفي، وهو مبحث ضبط المصطلح، وضبط المفهوم، وإدراك

أبعاده المعيارية والوصفية المتعددة، من دون إرجاعه إلى تجربةٍ واحدةٍ (فرنسيةٍ أو بريطانيةٍ مثلاً). ولهذا نقول: هناك علمانياتٌ متعددةٌ، ويمكن أن تأخذ أشكالاً مختلفةً.

د. ساري حنفي:

لقد لاحظتُ، من خلال كتاباتك، حسام الدين درويش، نقاش زملائك والمثقفين والفلاسفة العرب، سواءً الموجودين حالياً، أو الذين كانوا قبل فترةٍ قصيرةٍ، مثل الجابري، وأرى ان هذا مهمٌ جداً، في التفكير بأن ثمة شيئاً اسمه جماعةٌ علميةٌ؛ إذ لا وجود لجماعةٍ علميةٍ ما، لم نناقش بعضها البعض. لاحظت أنك ألفت كتاباً عن عزمي بشارة، وجمال باروت، وناقشت حسن حنفي والجابري وصادق جلال العظم، ثم أدونيس. سؤالي هنا: هل مناقشة أشخاصٍ أحياءٍ تُسبب إشكالاً أو «وجع رأس»؟

د. حسام الدين درويش:

بالفعل، ومع أنني نادراً ما أحكم على ثقافةٍ ما، وأقول إنَّ فيها شيئاً مختلفاً عن الثقافات الأخرى، لكن يمكن أن أجازف، هنا، وأقول إنَّ هناك افتقاراً، في الثقافة العربية، ثقافة الكتب والنخبة؛ للنقاشات الجدية بين الأطراف المختلفة، بغض النظر عن العلاقة بينهم. وأنا عندما أكتب، غالباً يكون هناك أمران: الأول تقديرٌ لما أناقشه، وأكتب عنه، وأعدّه مهمّاً ومؤثراً، لكن لا يمكن أن تكون كتابتي إلا نقديةً أيضاً؛ إذ لا يمكن أن أكتب عن شخصٍ إذا لم يكن لديّ اختلافٌ معه، وإلا لماذا أكتب عنه؟ بمعنى أن مجرد

كتابتي عنه اعترافٌ بأنَّ له قيمةً، لكن، أيضاً، بأن لدي ما يختلف فيه عنه، أو معه، أيضاً.

**د. ساري حنفي:**

الناس يحبّون الطرف الأول، لكن لا يحبّون الطرف الثاني.

**د. حسام الدين درويش:**

أول نصّ كتبته في هذه المسألة، نُشر وقت الثورة السورية وما تلاها، وكان في ردّ الفعل شيءٍ من الامتعاض، لكن كان معقولاً؛ إذ تضمن رد الفعل الإقرار بمعقولية ما للنص، وبأن إيجابياته أكثر من سلبياته. النص الثاني الذي كتبته كان نقدياً، بروحٍ إيجابيةٍ جداً، تجاه شخص أفدّره وأقدّر مواقفه وقيّمته وأعدّه بالفعل مؤثراً، لكنه رفض نشر النص، وقال إن أقل ما يقال عنه إنه «مغرض». أنت تعرف كلمة «مغرض» وما تعنيه، مع أنه نفسياً كنت أكتب، بكل شعورٍ إيجابيٍّ، وتقريباً، معظم من كتبت عنهم، من الأحياء، كان رد فعلهم هو الامتعاض، وأحياناً، وصل الأمر إلى القطيعة.

للأسف، هنا قدرت أنّ المسألة تحتاج إلى سؤالٍ: من في العالم العربي بالفعل من الكتاب تعرّض للنقد، وظلّ على علاقةٍ جيدةٍ مع ناقده؟ هنا استذكرت العظم، فأنا متأثرٌ به؛ كان شخصاً نقدياً، بروحٍ عظيمةٍ، يتقبل النقد، بشكلٍ إيجابيٍّ ونموذجيٍّ وفريدٍ من نوعه. أذكر علي حرب، المعروف بالنقد اللادع، حين نقد العظم، توقع أن يقابله بجفاءٍ، لكن العظم قابله بودٍّ، حين التقيا، وهو نفسه، علي حرب، فوجئ بذلك. وباختصارٍ، تجاربي في هذا

الخصوص - وأنا أتحدث عن عشرات النصوص - لم تكن مشجعة جداً. ومع ذلك، أرى أنّ هناك ضرورةً للقيام بمناقشات جديّة ونقدية.

#### د. ساري حنفي:

طبعاً، أنا أرى أنّ قوة الجماعة العلمية تكمن في وجود نقاشٍ بين أفرادها، وأن يكون هناك جدلٌ، وإلا فكيف نقنع الناس العاديين، إذا كانوا يروننا لا نناقش بعضنا أو نهمل الآخر الذي يكتب مثلنا؟ أنا، دائماً، مصعوقٌ؛ لأنّ محمد أركون لم يستشهد، يوماً، بالجابري، والجابري، أيضاً، لم يستشهد به. حضرت، لمدة سنتين، في سيمينار عند محمد أركون، رحمه الله، وسألته هذا السؤال، فصمت دقيقتين أو ثلاثاً، ثم قال: «لا أعتقد أنّه يستحق التعامل مع فكره». وهذا شيءٌ مؤسفٌ.

#### د. حسام الدين درويش:

حضرت منذ فترة مؤتمراً عن طه حسين، وهو معروفٌ، كناقدٍ للشعر الجاهلي، وكناقدٍ أدبيّ وفكريّ وثقافيّ، ومعرفٌ أنّه كان ضحيةً، حيث تعرّض للتكفير. وقد حاولت، وقتها، أن أبرز وجهاً آخر لطه حسين. وبرأيي، من الضروري ألاّ نقتصر على القول إنّ الناقد له حق النقد فقط، بل ينبغي، أيضاً، معرفة كيفية تعامله مع النقد الموجّه إليه. فطه حسين، في شبابه، عندما تعرّض للنقد، ردّ بالذع الكلمات وبالتهديد والوعيد، لكنه، لاحقاً، اعتذر عن قيامه بذلك. المهمّ، هنا، ألاّ نختزل الشخص؛ فكما أنّ له الحق في النقد،

فإن عليه أن يرسخ هذا الحق، في تقبله لنقد الآخر. وحتى جورجى زيدان مثلاً، لم يسلم من نقد طه حسين. وأنا، بدوري، حاولت التمييز بين «النقد» و«الانتقاد». ولحسن الحظ، لغتنا العربية تميز بينهما، بينما بعض اللغات الأوروبية لا تميز، مثل الإنجليزية، حيث هناك فرق بين criticism وcritique.

وإذا عدنا إلى طه حسين وجورجى زيدان، نجد أن جورجى زيدان حين ألّف كتاباً، وعرض على طه حسين لمراجعته، جاء نقده شديداً، لدرجة أنه قال له ببساطة: «ليتك لم تكتب هذا الكتاب». عندها ردّ جورجى زيدان قائلاً: «اذكروا محاسن موتاكم»؛ أي كأنه عدّ نفسه ميتاً، وقال: لماذا لا تذكر حسناتي؟ فأجابه طه حسين بأنّ دور الناقد ليس ذكر الإيجابيات!

الفكرة، هنا، أنّ النقد قد تحوّل، أحياناً، إلى تحطيم صنم. فالناقد، حين يتعرض للنقد أو حين يمارسه، لا يلتزم، دائماً، بأصول النقد، ولا بأصول الرد على النقد. ومن هنا، وعلى الرغم من أنّ لطف حسين مكانةً أدبيةً وفكريةً عظيمةً، فإنّ من الضروري ألاّ يتحوّل إلى صنم. والفكرة الأساسية هي: كيف نتقبّل النقد؟ وكيف نمارسه، وفق أصوله؟ صادق جلال العظم، مثلاً، كان يقول: من حقّي أن أنقد، طالما أنني ألتزم بأصول النقد. ولم يكن يقبل بالتابوهات، بل كان ناقداً للتابوهات نفسها.

د. ساري حنفي:

لاحظتُ في اشتغالك الفلسفي أنّك - كما يقول أهل الموسيقى

عن «الترنيم» أو التأليف الارتجالي - في كتاباتك، تبدأ، أولاً، بالتوجه نحو الجمهور. أكيد، في كتابك أطروحة الدكتوراه، ثمة شغلٌ اشتغلته في الحقيقة من فوق إلى تحت، لكن جزءاً كبيراً من عملك يتوجه للجمهور، ويظهر، في لحظاتٍ حاسمةٍ، من الجدل، داخل المجتمع المدني، ثم يأخذ، لاحقاً، شكل أطروحةٍ متماسكةٍ. أفكر، هنا مثلاً، في كتابك حول المفاهيم المعيارية الكثيفة، والعلمانية، والإسلام السياسي. لقد صاغ ذلك أطروحة متماسكة حول أهمية العلمانية، مع ملاحظة أنّ الحداثة ليست واحدة، وأنها لا تمر بالطريقة نفسها. كما أنّك تدخل في حوارٍ رصينٍ مع الحركات الإسلامية، تُبين فيه ما لها وما عليها، من دون أن تنفي عنها، مبدئياً، إمكانية الممارسة السياسية. هل يمكنك الحديث عن هذا الموضوع؟ وسأعود إلى فكرة ما معنى من تحت إلى فوق؟

د. حسام الدين درويش:

«نقد الرؤية الثقافية» هو نقدٌ، ضمن إطار أعلى، لأيّ فكرةٍ جوهرانيةٍ تفترض أنّ طرفاً ما له جوهر ثابت لا يتغير، سواء أكان سلبياً أم إيجابياً؛ أي إنه دائماً خير أو دائماً شرير. فالعلمانية، على سبيل المثال، يمكن أن تكون مؤذيةً وشريرةً وسيئةً، كما يمكن أن تكون إيجابيةً وضروريةً وحيويةً. والسؤال الأهم، هنا، هو: عن أيّ علمانيةٍ نتحدث؟ والأمر نفسه ينطبق على الدين؛ إذ يمكن أن يظهر في أرقى أشكال الأخلاق والاجتماع البشري، كما يمكن أن يظهر في أحط أشكالها.

من وجهة نظرٍ دينيةٍ، طبعاً، أحد أشكال التدين صحيحٌ، والآخر باطلٌ، لكن، من وجهة نظرٍ معرفيةٍ، كلاهما ينتمي إلى الدين. ولذلك، فإن السؤال الأهم، بالنسبة إلي، ليس «هل يحضر هذا الطرف أو ذاك؟»، بل «بأي شروطٍ يحضر؟». فكونه إسلامياً أو مسلماً أو غير مسلمٍ لا يهم، وكونه علمانياً أو غير علمانيٍّ لا يهم. المهم هو: هل يؤمن بقواعد العقد الاجتماعي المشترك بيننا؟ هل يقبل بالمساواة الأولية في الحقوق والحريات والمواطنة؟ إذا كان يقبل ذلك، فليشارك في السياسة. والسياسة، هنا، ليست مضمونة النتائج، لكنها لعبةٌ تُمارَس ضمن أساسٍ أوليٍّ مشتركٍ. ولهذا السبب، أَدافع بقوةٍ عن حق الإسلام السياسي، أو المسيحية السياسية، أو العلمانية السياسية، في الحضور، بشرط - وهو شرطٌ على الجميع، ولا يخص طرفاً دون آخر - الالتزام بالعقد الاجتماعي. قد يقول أحدهم: «لن يلتزموا». حينها ينتهي النقاش. أما إذا التزموا، فهل نقبل بحضورهم؟

أما التسامح والعلمانية، فهما بالنسبة إلي قيمتان مشتقتان وليستا مطلقتين. فالتسامح ليس قيمةً بحد ذاته؛ إذ يمكن أن تتسامح مع ما هو سيئٌ، فيكون ذلك خطأً، أو أن تتسامح بحق الغير، فيكون ظلماً. لذا، فالتسامح قيمةٌ، بقدر ما يحقق العدالة. وكذلك العلمانية، لا تُعد قيمةً إيجابيةً، بحد ذاتها، بل تُقاس بمدى تحقيقها للعدالة.

حضور الإسلام السياسي، أو حضور الرؤية العلمانية، أو حضور الرؤية القومية، يجب أن يُقاس بمدى تحقيقه لقيمٍ إيجابيةٍ

أخرى. على سبيل المثال، أنا أعطي أولويةً للديمقراطية، أكثر من أي شيءٍ آخر: الحريات، والمواطنة، والمساواة. ولهذا السبب، أتجنب استخدام لفظ «العلمانية»، إلا في إطار ضبط المصطلح. أما عند الحديث عن مفرداتها، فإذا كانت العلمانية تعني المساواة بين المواطنين، فلتتحدث عن المساواة بين المواطنين. وإذا كانت تعني عدم التمييز على أساس الدين، فلتتحدث عن عدم التمييز... إلخ.

**د. ساري حنفي:**

أنت، في هذه الحالة، تتفق مع سيسيل لابورد بأن العلمانية ليست قيمةً في ذاتها، بل القيمة، في ذاتها، تكمن في القيم الليبرالية، مثل المساواة، والحرية، والعدالة.

**د. حسام الدين درويش:**

أرى أن الحرية والعدالة قيمتان أساسيتان وإيجابيتان، من حيث المبدأ. وحين أقول حرية الفرد، أقصد أن كرامة الإنسان وقيمه وأساس وجوده تكمن في حرّيته. فحرّيته هي (جزء من) إنسانيته. وإذا لم يكن حرّاً، حتى لو كان كريماً أو عالماً، فليس له فضلٌ ولا قدرةٌ ولا شأنٌ. إذن، الحرية هي الحد الأدنى، والمساواة المبدئية الأخلاقية والإنسانية والقانونية كذلك. بهذا المعنى، أُعدّ نفسي حدثياً؛ لأنني أرى أن المساواة بين جميع البشر، من دون أي تمييز، قضيةٌ حدثيةٌ لم يعرفها التاريخ من قبل. هذه المساواة بين الجميع، بغض النظر عن أي اعتبارٍ. والمساواة المذكورة، كمفهومٍ معياريٍّ في العالم، تم التنظير لها آنذاك، ولم يُنظر لها قبل ذلك.

بالنسبة لي، هذه القيمة الأساسية؛ أي الحرية. والسؤال: كيف نوازن بين هذه الحريات الفردية من جهة، والعدالة والمساواة من جهة ثانية، والجماعة والمجتمع من جهةٍ ثالثة؟ هي إذن توازناتٌ، غير أن الحرية والأفراد، بالنسبة إلي، وخصوصاً في عالمنا العربي والإسلامي، في حاجةٍ شديدةٍ إلى إبراز أهميتها وضرورتها.

**د. ساري حنفي:**

قبل خمسة أشهر ونصف تقريباً، تحررت سوريا من طغيان الأسد. وقد تابعتك على «فيسبوك» وقرأت كتاباتك، ورأيت إلى أي حدّ كنت متأثراً بذلك. ثم، بعد ذلك، حملت نفسك، وذهبت، مع الدكتورة ميادة كيالي، من «مؤمنون بلا حدود»، إلى سوريا. أريدك أن تحدثني، أولاً، عن مشاعرك لحظة التحرير، ثم كيف تقيّم هذه المرحلة الانتقالية الحساسة جداً التي تعيشها سوريا اليوم؟

**د. حسام الدين درويش:**

في الحقيقة، كان الأمر، عملياً وبالفعل، لا يُصدّق. نحن شهدنا لحظةً أو مرحلةً كاد معظم السوريين أن يفقدوا فيها الأمل، إن لم يكونوا قد فقدوه فعلاً. وكانت سوريا قد وصلت إلى مرحلةٍ لم يبقَ منها إلا حطامٌ، وإن لم تكن قد ماتت، فهي كانت في حالة مواتٍ مستمرٍ. ولم يكن هناك أي أفقٍ. وبطبيعة الحال، لم يُدرك كثيرٌ من الناس معنى وعمق لحظة السقوط. إنها لحظةٌ عظيمةٌ؛ لأن تلك الحقبة الطويلة من الظلم المعيش، والتدمير الممنهج، والإفساد الكبير، والقمع، والجرائم التي لا توصف كمّاً وكيفاً،

انتهت بسقوط هذا النظام. لقد كان حدثاً عظيماً، حدثاً نادراً لا يتكرر بسهولة. قلت، يومها: لو أُعطي لهذا الحق الحد الأدنى من حقه، لكان ينبغي أن نقضي ستة أشهرٍ من دون أن نفعل شيئاً، سوى أن نحتفل، لو سمحت الظروف بذلك؛ لأنه حدثٌ يستحق أن يُعطى كامل حقه. لقد انتهت تلك الحقبة، وكان لا بد أن تنتهي، كي تكون هناك إمكانيةً لحياةٍ سوريةٍ جديدةٍ، بصرف النظر عن أي شيءٍ آخر. نهاية هذا النظام وفّرت إمكانيةً لبدايةٍ جديدةٍ.

**د. ساري حنفي:**

هذا مثل ما يقول الفيلسوف الروسي-البريطاني أشعيا برلين تحققت الحرية السلبية؛ أي الحرية من ظلم الأسد.

**د. حسام الدين درويش:**

تماماً، حصل التحرر، وبدأت إمكانية السعي إلى الحرية. الشيء الإيجابي أنه صارت هناك إمكانياتٌ متعددةٌ. سوريا، سابقاً، كانت في اتجاهٍ واحدٍ، بأفقٍ واحدٍ مسدودٍ. أما، اليوم، فقد أصبح هناك إمكانٌ للتعددية. ثمة مقولةٌ، أنت وأنا وكثير من الناس انتقدوها، مسألة «كما تكونوا يُولَّ عليكم». أنا قلت: إذا كان لهذه المقولة معنى، فهو اليوم. الآن أصبح هناك مجالٌ لفاعلية البشر، أصبحت هناك إمكانيةٌ لأن يكون لِقول السوريين والسوريين، لفعالهم، لخطابهم، لممارستهم، لنشاطهم، جدوى ومعنى. وإن تقييم الوضع السوري، حالياً، يجب أن يأخذ، في الحسبان، مسألتين أساسيتين: يجب ألا ننطلق فقط من رؤية ما هو الوضع

الأمثل في سوريا، وبالتالي نقول إننا في حالة كارثية يرثى لها. فسوريا، حالياً، دون مستوى الدولة، بكل معاني وتعريفات الدولة، والمجتمع محطّم وممزّق بكل الأبعاد. لكن، إذا أردنا المقارنة، فينبغي لنا القيام بذلك، ليس فقط مع المجتمع الأمثل، بل مع المجتمع الذي كان سائداً قبل ذلك أيضاً. فإذا قارنا الحالة السورية الراهنة مع ما كان قبل ذلك، فنحن في حالٍ أفضل بكثير، بالتأكيد. لكن مقارنةً مع الحد الأدنى من المطلوب، فنحن في حالةٍ يرثى لها، وكارثيةٍ جداً.

من الضروري، ومن الإنصاف، معرفياً وسياسياً، أن نأخذ الحالتين، لا أن ننطلق، فقط، من المقارنة مع الحالة المثلى، ونقول إننا، الآن، في وضعٍ كارثيٍّ. أنا، كما ذكرتُ آنفاً، الديمقراطية دائماً في أولوياتي، وهناك إشكالياتٌ في عدم الحديث عن الديمقراطية من هذا النظام. لكن سوريا الآن ليست دولةً، فكيف يمكن الحديث عن نظامٍ سياسيٍّ، فما بالك عن نظامٍ ديمقراطيٍّ؟ لم يحدث في بلدٍ مثل بلدنا، أو بأدائه، أن تكون هناك ديمقراطيةٌ. فللديمقراطية أساسٌ اقتصاديٌّ، ولها أساساتٌ أخرى غير موجودةٍ، الآن، في سوريا الحاضر والمستقبل القريب.

**د. ساري حنفي:**

يمكن أن نتحدث عن بعض المؤشرات التي تأخذ باتجاه بناء دولة القانون. وهذه كلمة كان يرددتها كثيراً الرئيس أحمد الشرع، الرئيس السوري، وهناك في المقابل مؤشرات تبعدنا عن ذلك؟

**د. حسام الدين درويش:**

بعد سقوط النظام، عندما ذهبت، مع الدكتورة ميادة، إلى دمشق، وكان للعودة إلى سوريا بعد سقوط الأسد معنى رمزياً عظيماً، اكتشفت أن هناك سوريات وسوريين كثر كانوا، مثلي، يرون هذه العودة في أحلامهم، بوصفها كابوساً، قبل سقوط النظام الأسدي. بالنسبة لنا، كانت سوريا هي «سوريا الأسد». وكان يحضر كابوسٌ متكررٌ، كل أسبوعين أو ثلاثة، أو كل شهرين أو ثلاثة. أنا من الناس الذين كانوا يرون الكابوس: أنا نائمٌ، وأرى نفسي في سوريا. فأصحو مرعوباً. سوريا، عندي، كانت مرتبطةً بالبرامكة، حيث صورة بشار أو حافظ الأسد، وحتى قرب كلية الآداب، والسجون والأقبية. نمشي ونعرف أن تحتنا هناك أناس يُعذَّبون ويتألّمون. فالعودة كان لها معنى رمزيٌّ: أردت أن أعيش حالة أن سوريا قد صارت لنا، ولم تعد لبيت الأسد، حيث نقدر أن نمشي، ونتأكد من أنه لا يوجد أسدٌ. بالنسبة إلي، كان ذلك ضرورياً جداً. عندما نزلنا بهذا البعد الرمزي، كان مذهلاً. حتى الآن، ما زال الناس يتعودون أن يتحدثوا، من دون أن يخفضوا أصواتهم، حين يتحدثون بالسياسة. جلسنا في أماكن بآراء سياسية مختلفة: مع أو ضد، يميني أو يساري، وكنا نتكلم بصوتٍ عالٍ. وهذا حدث لا يُصدّق.

**د. ساري حنفي:**

هناك صديقٌ له علاقة بتلفزيون سوريا الذي كان يُبث من إسطنبول، وهو الآن يُبث من دمشق، قال لي: آخر شيء كنت

أتخيله، في حياتي، أنني سأستمع إلى نقاشٍ على التلفزيون السوري أشعر خلاله بأن هناك نقداً زائداً، وأتمنى لو أملك الجرأة لأقول للمذيع أو المذيعة: بالله عليكم اسكتوا هذه الأصوات الناقدة الكثيرة للنظام السوري الجديد! أي هناك دينامياتٌ رائعةٌ.

د. حسام الدين درويش:

هناك أمرٌ مهمٌ: نحن نقول إن الشعب لم يمارس السياسة، ولم يتعلمها، لكن هذه هي السياسة! السياسة ليست أمراً بسيطاً، لها قواعد. فالمعارضة السياسية غير المعارضة الثورية. المعارضة السياسية، مبدئياً، تعني اعترافاً بالآخر: لك حقلك أن تكون موجوداً، ولي حقِّي أن أكون موجوداً. السؤال، هنا، هو سؤال حدودٍ، لا سؤال وجودٍ. أمّا، مع النظام السابق، فالمسألة كانت مسألة وجودٍ. إما هو، وإما نحن. فإذاً عملياً، لم يكن بإمكان سوريا أن تعود من جديدٍ إلا بعد رحيله. السؤال: هل هذا النظام الحالي يجب أن تكون المعارضة له معارضةً سياسيةً أو مطلقةً وجذريةً؟ هذا سؤال مهمٌ ومطروحٌ باستمرارٍ. هناك في سوريا، من لا يعرف المعارضة إلا بمعنى المعارضة الجذرية أو الثورية، ويبدو أن المعارضة السياسية تبدو، أحياناً، مائعةً أو غير حازمةٍ، ومع المعارضة السياسية يجب، دائماً، أن يكون هناك إقرارٌ بوجودك. أنا، بغض النظر عن الاختلافات الشديدة والانتقادات التي يمكن توجيهها لهذا النظام، أرى، مبدئياً، أنه ينبغي الإقرار بحق الوجود، في هذه المرحلة. بعد حق الوجود، قد نختلف كثيراً.

د. ساري حنفي:

الشرعية الثورية الحقيقية هي التي أعطت النخبة الحاكمة سلطتها.

د. حسام الدين درويش:

ليس هذا (فقط)، بل هناك، (أيضاً)، ضروراتٌ أخرى. انهيار النظام السابق ترافق، بالفعل، مع انهيار الدولة. عندما نقول دولةً، نقصد مؤسساتها الأساسية: الأمن، الجيش، الشرطة، بما فيها شرطة المرور، وحتى الحدود. هل حدث في بلدٍ أن انهار فيه نظام سياسيٌّ، ولم يبقَ أيُّ أحد على الحدود؟ نتحدث عن حدودٍ، بمعنى الجوازات والجمارك، وحتى الحدود مع إسرائيل، تُركت بالكامل بكل المواقع العسكرية. إذا تحدثنا عن المؤسسات الأمنية والعسكرية والتربوية والخدمية، ففي هذا الوضع، من أين نأتي بالقوة؟ مثلاً، كان الحديث مؤخراً عن ظهور ملامح دولة، ولامح مؤسسات لضبط النظام. في حالة الفوضى، لن يفوز أحد، سيكون الجميع خاسراً. فنحن بحاجة إلى ضبط الأمور. هناك خوف من أن تُبنى الدولة على هوية واحدة، وهذا فيه مخاطر حقيقية، لكن نحن بحاجة إلى مؤسسات أولية وطنية وخدمية، إلخ. بالنسبة لي، إذا سمح الوضع، حتى الآن أفهم وجود المعارضة، إذا كانت مرنةً. علينا التعامل مع المعارضة ضمن حدودٍ؛ بمعنى أن تكون هناك معارضةٌ سياسيةٌ إلى أن يثبت العكس. طالما يُسمح لنا بالمجال، دعونا نفتح المجال.

د. ساري حنفي:

حسام، هل أنت قلق على الحريات الفردية في الفضاء العام، في رأيك هل ثمة فترة هوياتية؟

د. حسام الدين درويش:

دعني أجيب بثلاث نقاط أساسية: أولاً، انتقلنا في سوريا من حالة الخوف إلى حالة المخاوف. حالة الخوف هي أن تكون في وضع لا يسمح لك أو لا تستطيع حتى التعبير عن خوفك، وهي حالة دولة الرعب التي كانت أسديةً، حيث لم يكن بإمكانك، حتى في بيتك، أن تتحدث، وربما كنت تهمس، خوفاً من الحديث، وهو قمعٌ ذاتيٌّ. حالياً، هناك مخاوف كبيرة، ومن لا يعترف بهذه المخاوف، فهذا فيه شيءٌ من عدم المعقولية. الوضع مأزومٌ، ومليءٌ بالاحتمالات السيئة، وهناك مخاوف كبيرة حتى الآن، لم ترسخ. وثمة إمكانيةٌ أن تقول إنها ليست مؤكدةً وحتميةً. والعلاقة بين التوجهات الإسلامية السياسية أو الحركات الدينية والحريات الاجتماعية، علاقةٌ متوترةٌ، وهناك خطر على بعض أبعادها.

كنا في ندوةٍ، منذ مدةٍ، مع الدكتورة مية الرحبي، حول النسوية والعلمانية، قالت: حتى الآن، إذا نظرنا إلى الوضع في دمشق، لم يتغير الوضع عليّ مطلقاً، من حيث حضور النساء في المجال العام. هناك تغييراتٌ في بعض المناطق، لأسبابٍ مختلفةٍ، لكنها ليست وضعاً يثير الرعب أو الخوف من قمعٍ. أحياناً، تُتخذ بعض الإجراءات، ثم يتم التراجع عنها، وهذا يترك المجال للمناورة

السياسية. قد تكون هناك بعض التوجهات التي لا أراها مناسبة، لكنها ما زالت قابلة للمعارضة السياسية، وهذا ما يجب أن يحصل. تعرف أن الثورة هي خروجٌ عن النظام، وعلى النظام، عندما لا يسمح النظام بالمعارضة أو بالنضال، ضمن الإطار السياسي أو القانوني.

في هذه النقطة، وهي الأخيرة هنا، الثورة كانت كلمة إيجابية جداً في سوريا. يعني، يمكن تحويل أي انقلابٍ إلى ثورة، لكن بعد ذلك، نحن قضينا 14 سنة ضمن الثورة، ودفعنا، نحن السوريين، ثمناً هائلاً، في سبيلها. والثورة لا تحدث أكثر من مرة، في العقد الواحد، بل تحتاج إلى أجيالٍ. فبرأيي، نحن بحاجة إلى مرحلةٍ للنضال السياسي، ويجب أن نسعى، جميعاً، إلى النضال السياسي، طالما أهدافنا مشتركة، وهي: الحريات للجميع، والعدالة للجميع، والمساواة للجميع، والمواطنة للجميع؛ فهناك مجالٌ للنضال السياسي.

**د. ساري حنفي:**

الدكتور حسام الدين درويش شكراً جزيلاً على اللقاء الممتع في الحقيقة، وأمل أن يستمر تفاؤلك. كما تعلم، أنا أيضاً لدي تفاؤلاً حذراً، مثل تفاؤلك عن سوريا. لقد أخذت من وقتك، وشكراً لحسن استماعك.

**د. حسام الدين درويش:**

شكراً لك، وإلى اللقاء في مناسباتٍ قادمة.



## خاتمة

### الفلسفة بين التنظير والتطبيق

#### كيف يمكن أن تتحول الفلسفة إلى أسلوب حياة؟

د. زهيدة درويش جبور

هذا السؤال طرحته على نفسي، وأنا أقرأ كتاب المفكر والأستاذ الجامعي، حسام الدين درويش، الصادر مؤخراً عن دار مؤمنون بلا حدود، تحت عنوانٍ لافتٍ «درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة»، واستذكرت، أثناء قراءتي، ما كتبه، منذ أكثر من قرنٍ، الفرنسي فيرلين، في إحدى قصائده، معلناً: «أما أنا فساخرج راضياً من عالم ليس الفعل فيه توأم الحلم». والحلم عند الشعراء لا يُختزل بالخيال، بل هو نتيجة تشابكٍ وتفاعلٍ بين المخيلة، والفكر، والحس، والشعور.

الكتاب هو مجموعة نصوصٍ حواريةٍ بين حسام الدين درويش والكاتب والباحث السوري محمد ديبو تناولت مجموعةً من

القضايا، سأتوقف عند ثلاثٍ منها: الديمقراطية والعلمانية والإسلام السياسي. وقد تمت معالجتها من زوايا متعددة، بعيداً عن السجلات الإيديولوجية والأحكام العامة المطلقة. والفضل في ذلك يعود، إلى براعة المحاور في طرح الأسئلة، انطلاقاً من معاينة الواقع وإشكالاته، من جهة، وإلى طبيعة البنية الفكرية للكاتب الذي يجيب عن هذه الأسئلة، من جهةٍ أخرى، وفق منطقٍ جدليٍّ يطرح الفكرة، ويواجهها بنقيضها، ليتولد عنهما فكرةٌ ثالثةٌ ليست توليفيةً، بل ناتجةً عن تحولهما معاً. مما يذكّر بمقولةٍ للمفكر الروماني الفرنسي باسراب نيكوليسكو أترجمها كالتالي: «الثالث المدمج في المثنوي»، والتي تنسجم وتتكامل إلى حدٍ ما مع مقولة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور «الذات عينها آخر» في كتابه المعروف الذي يحمل هذا العنوان. وواقع الحال أن حسام الدين درويش يقدم لنا نموذجاً لطريقة تفكيرٍ لا تتطور وفق مسارٍ خطيٍّ، بل شبكيٍّ مرَّكَبٍ من غير أن تنزلق إلى التعقيد، يحركه هاجس البحث عن الحقيقة، وعدم الركون إلى اليقين الذي يكشف عنه الاستعمال المتكرر، في النص، للألفاظ التي تفيد الاحتمال: «ربما»، «على الأرجح»، «قد». والاحتمال، كما نعرف، يبقى مفتوحاً على المتعدد واللانهائي.

### المرتكزات المفاهيمية

ينطلق هذا النمط من التفكير من منظومةٍ مفاهيميةٍ يعتمد عليها الكاتب تتصل بالمعرفة واللغة والفلسفة: فالمعرفة الإنسانية، في

مفهومه، «معرفةٌ تأويليةٌ بالضرورة»، ولأنها، كذلك، «تتضمن مفهوم التعدد...» (لأن كل تأويلٍ يتضمن، بالضرورة، القول بمشروعية الاختلاف) (ص. 218).

أما اللغة فهي، بوصفها نتاجاً إنسانياً يختزن تراكم خبراتٍ معرفيةٍ وثقافيةٍ وحياتيةٍ للناطقين بها، كما يقول، «محملةٌ بالكثير من الأحكام والتقييمات التي قد لا يكون مفكراً ببعضٍ منها، على الأقل، عند استخدامها، ولهذا، هناك فائضٍ معنويٍّ، دائماً، فيما نقوله، حيث نقول لغتنا أكثر مما نريد أن نقوله، أو غير ما نريد أن نقوله، أيضاً». هذه المقاربة تجعل اللغة سابقةً على الفكر، بل تمنحها استقلاليةً عن المتكلم، وهذا ما ذهب إليه، أيضاً، التيار الشكلاوني في النقد الأدبي، بل ما أسس لتغيير مفهوم التاريخ الأدبي الذي انتقل من التركيز على الكاتب إلى التركيز على النص، وكذلك ما قصده، ربما، الشاعر الفرنسي رامبو، في قوله: «الذات هي آخر»، في إشارةٍ إلى ما نسميه، في النقد الأدبي، الأنا الكاتبة، تمييزاً لها عن الأنا الفردية. تتميز هذه المقاربة بأنها تركز الحق في التأويل، وتفتح الباب للتعدد والنقاش، وتقبل النقد. ولعله من المفيد أن نشير، في هذا السياق، إلى اعتماد الكاتب النقد الكانطي منهجاً، وهو النقد الذي يقوم على «إظهار مشروعية الموضوع المنقود، وحدود تلك المشروعية، في الوقت نفسه» (ص. 259). بمعنى آخر، هو المنطق الجدلي، حيث يبقى الفكر في حالةٍ من اليقظة والتوتر والصيرورة.

ولا يختلف منحاه، في تعريف الفلسفة، عن التوجه الفكري الذي أشرنا إليه: «هي رؤى متعارضة لا يمكن لإحداها أن تقصي أي رؤية أخرى، أو تنفي حقها في الوجود، وفي الدفاع عن ذلك الوجود، (ليستدرك)، أو ينبغي أن يكون هذا هو حال التفلسف دائماً» (ص. 219).

يمكننا أن نفترض، إذن، أن التفكير الفلسفي، عند حسام الدين درويش، يجد ترجمته العملية في القبول بالتعددية الفكرية، واحترام الحق في الاختلاف، والتمسك بالحوار كوسيلة لتحقيق مجتمعات بشرية أكثر انسجاماً. فالفكر، عنده، إن لم يرتبط بالحياة، ويسهم في تحقيق إنسانية الإنسان، من خلال ترجمته الى ممارسة، يصبح ترفاً نخبياً، بل، ربما، مجرد تسلية. سنحاول البرهان على هذه الفرضية، من خلال معالجتنا للقضايا الثلاث المشار إليها في المقدمة.

#### أولاً: في الديمقراطية:

انسجاماً مع موقفه الفكري العام، يتبنى درويش تعريفاً لافتاً للديمقراطية، إنها «الحكم بالنقاش»؛ ويضع لها معياراً أساسياً هو «مدى سماح نظام ما بالاختلافات، ونوعية ضبطه للصراع القائم بينها، ومدى تعامله المنصف معها» (ص. 220). مما لا شك فيه أن هذا المنطق يستجيب لواقع المجتمعات البشرية المعاصرة التي أضحت، في غالبيتها، مجتمعاتٍ تعددية، ثقافياً، ولغوياً، وإثنيةً، نتيجة الاقتصاد المعولم، وسهولة انتقال الأشخاص والسلع، وحركات النزوح والهجرة، والتي تفرض، بالضرورة، إدارةً حكيمةً

للتنوع والاختلاف. إن الحق بالاختلاف صنوه الحق في الحرية الذي يُعتبر أساساً في الديمقراطية. لكن درويش يميز بين حقوق الجماعات وحرّياتها، التي يفترض أن تضمنها الديمقراطية، وحق الأفراد في الاختيار الحر الذي ليس من البديهي ضمانه في الأنظمة الديمقراطية، أو في الأنظمة التي تدعي الديمقراطية: «لا معنى لأي تمثيل، أو انتخاب، أو أكثرية، أو أغلبية، دون أن يكون الأفراد المعنيون أحراراً» (ص. 227). ولعل النموذج اللبناني يبرهن صحة رأيه، إذ إن نظام التمثيل يضمن حقوق الطوائف، دون أن ينسحب ذلك على الأفراد، نظراً إلى واقع الاستتباع العشائري والزعاماتي والطائفي الذي ترفضه قلة من الأفراد الأحرار الذين ليس لأصواتهم قيمة في الميزان. وربما من المفيد، في هذا السياق، الإشارة إلى أن الحرية هي استعداد وتربية وممارسة، وإلى أهمية الأسرة والمدرسة والجامعة، في تكوين الفكر الحر، وأفراد أحرار يمارسون الحرية، بمسؤولية.

لا ينفصل الحق في الحرية عن الحق في المساواة، أو، بتعبير أدق، عن تكافؤ الفرص، مما يحول دون تحكّم أفراد يمتلكون امتيازات ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية من التحكّم بحرية أفراد آخرين لا يتمتعون بمثل هذه الامتيازات. فإذا كان من المسلّم به أن الليبرالية السياسية والاجتماعية أساس في الديمقراطية، فإن الليبرالية الاقتصادية، خصوصاً، قد تؤدي إلى نقيض الديمقراطية، إذ تساعد على هيمنة أصحاب الرساميل الكبرى على صنع الرأي

العام، من خلال أدواتٍ مختلفةٍ ليس أقلها أهمية الإعلام والثقافة. لذلك، يدعو درويش إلى إقامة «جدلٍ إيجابي، نظرياً وعملياً، بين الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية».

وإذ يؤكد أهمية المجتمع المدني، بوصفه أحد معايير الديمقراطية، لا يوفر من نقده الأحزاب العقائدية، ولا سيما في المجتمعات العربية، لأنها تنظر إلى المواطنين على أنهم كتلة بشرية ينبغي «تحريرها» من «التخلف» و«الجهل»، اعتماداً على إيديولوجيا قومية «تحريرية»، أو إسلامية «دعوية»، لافتاً إلى ضرورة التمييز بين التحرير والتحرر، أو بين سلبية المتلقي في فعل التحرير، والمبادرة الإيجابية في فعل التحرر؛ في «التحرير، الشعب موضوع»، وهو، في التحرر، «ذات». ويرى أن الحملات الإيديولوجية للأحزاب تشكل عائقاً من العوائق العديدة للديمقراطية يُضاف إلى «أزمة الهوية الوطنية»، و«الحضور القوي للانتماءات الأهلية، على حساب الانتماءات المدنية»، و«ضعف في الثقافة والخبرات المدنية السياسية». لكنه، جرياً على عادته، يفضل ألا يكون جازماً وقاطعاً، في رأيه، مفسحاً المجال للنقاش، فيستدرِك قائلاً: «إن وجود أي عائقٍ من العوائق المذكورة لا يساعد على التحول الديمقراطي، وإن عدم وجوده قد يساعد على ذلك التحول» (ص. 230).

ولا يفوته أن يلفت إلى الجوانب السلبية في الديمقراطية التي يتساوى فيها صوت الجاهل مع صوت العالم، بحيث يصل إلى الحكم من ينجح في إقناع الناخبين، بغض النظر عن كفاءته الفعلية

والأخلاقية، وقدرته على تحمل المسؤولية. ما يحملنا على القول إن تحقيق الديمقراطية الإيجابية يشترط الوعي السياسي، والقدرة على تكوين الرأي المستقل، وإعمال الفكر النقدي، وهذا ما لا يتم دون بناء العقل، من خلال التربية، والثقافة، ونشر المعرفة. وهو يقر بأن الديمقراطية «يمكن أن تكون بيئة مناسبة لعدم الاستقرار، حين تتنازع القوى السياسية، وتفشل في الوصول إلى تفاهماتٍ وتوافقاتٍ بينها» وهذا حاصلٌ، بالفعل، اليوم في لبنان.

ومع ذلك تبقى الديمقراطية، في نظره، النموذج الأفضل لنظام الحكم، لكنها تظل في صيرورةٍ دائمةٍ، فقد تتراجع، أحياناً، لتعود وتصحح مسارها، تبعاً للظروف والتجارب. وقد أصاب المفكر عين الحقيقة، حين أكد على تنوع الديمقراطيات، من جهةٍ، وعلى أن الديمقراطية «ليست ذات أصولٍ يونانيةٍ أو أوروبيةٍ فقط، بل لها جذورٌ في كل الحضارات أو الثقافات، بقدر ما تبنت تلك الحضارات أو الثقافات من أفكارٍ وقيمٍ ومبادئٍ تشجع على الحريات والتعددية والتشاور»، من جهةٍ أخرى (ص. 244). وهكذا، نجح في إخراج الديمقراطية من المركزية الغربية، ليجعلها، في الوقت نفسه، إراثاً مشتركاً، وإمكانيةً متاحةً، للشعوب كافةً، رافضاً التسليم بفكرة الاستثناءات الثقافية.

### ثانياً: في العلمانية

يقارب المفكر مسألة العلمانية، بعيداً عن التبسيط والاختزال، ومن خلال علاقتها بالمواطنة والديمقراطية، إضافةً إلى علاقتها

بالدين. فالعلمانية ليست مجرد فصل للدين عن الدولة، بل تحتل تعريفاتٍ مختلفةً، وتتخذ أشكالاً متنوعةً، تبعاً للسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية. التعريف الأول الذي يقترحه درويش هو أنها «المساواة في المواطنة، وفي كامل الحقوق والواجبات المرتبطة بها، بغض النظر عن الانتماءات الدينية» (ص. 268)، وهو تعريفٌ غير إشكاليٍّ لا يحدد العلمانية من خلال علاقتها بالدين، بل من خلال علاقتها بمرتكزات الديمقراطية.

وعن تصوره للعلاقة بين الدولة والدين في العلمانية، هو يرى أنه ينبغي ألا تكون إقصائيةً، ولا إدماجيةً (بمعنى استغلال الدولة للدين أو العكس)، بل أن تتسم بحيادية الدولة تجاه المعتقدات الدينية، وعدم تفضيل دينٍ على آخر، في المجتمعات المتعددة طائفيًا: «الحيادية وعدم التفضيل لا يقتضيان الفصل فصلاً كاملاً بين الدين والدولة، إذ يمكن للدولة أن تساعد المتدينين، في تنظيم شؤونهم، من دون أن يخل ذلك بالمساواة المواطنة» (ص. 269)، كما يحصل في ألمانيا وبريطانيا.

ومن منظوره، لا تقتضي العلمانية فصل الدين عن السياسة، بل «فصل الدين عن السيادة» وهذا طرحٌ واقعيٌّ، بل ضروريٌّ، في مجتمعاتنا العربية، حيث الدين هو العنصر الأهم، ربما، في الهوية، مما يساعد على طموح دعاته الى الهيمنة والسيادة، خاصةً في ظل أزمة الهوية راهناً.

تأسيساً على ذلك، يتخذ موقفاً نقدياً من العلمانية الفرنسية

«العلمانوية» التي ترى «ضرورة إقصاء الدين من المجال العام» (ص. 272). صحيحٌ أن فرنسا قد نجحت في ذلك، على مدى تاريخها المعاصر، لكنها تواجه اليوم، مشكلةً، وقد أصبح الإسلام مكوناً أساسياً في هويتها، نظراً إلى تزايد أعداد المواطنين الفرنسيين المسلمين الذين يجدون صعوبةً في تقبل هذا الإقصاء. ولعل المنحى الواقعي الذي اعتمده، في النظر إلى العلاقة بين العلمانية والدين، من زاوية المنطق الجدلي، يشكل مدخلاً لتجاوز هذه النزعة الإقصائية، ولإرساء مجتمعاتٍ أكثر انسجاماً: «في مقابل الرؤية المثنوية للعلاقة بين الديني والعلماني، أرى أفضليةً في النظر إلى التداخل بين الطرفين، بحيث يمكن الحديث عن العلمانية أو العلماني في قلب الدين نفسه، ويكون الدين حاضراً أو قابلاً لأن يحضر في قلب المجتمع العلماني نفسه... بل يمكن أن يكون أحد المصادر الأخلاقية والروحية المفيدة» للدولة، ونظامها السياسي، وللفاعلين السياسيين عموماً (ص. 270). يقودنا ذلك إلى مسألة الإسلام السياسي وموقفه منه.

### ثالثاً: في الإسلام السياسي

ما يميز مواقف حسام الدين درويش من القضايا التي عالجهما، عموماً، ومن الإسلام السياسي، خصوصاً، هو الحيادية العلمية التي تعاین الواقع، بموضوعيةٍ، وتحاول الإحاطة بتعقيداته، وتحلله، وفق منطق الجدلية، وصولاً إلى فهمه، ويلورة رأيٍ حوله. من هنا يقترح تعريفاً للإسلام السياسي يتسم بالدقة وتجنب الوقوع

في الالتباس: هو «الإستناد المعلن أو الواضح، المنتظم والأساسي، إلى الإسلام، في ممارسة السياسة و/ أو التنظير لها، في خصوص المسائل المتعلقة بنظام الحكم والسلطة في مؤسسات الدولة ومجالها العام» (ص. 276). ويميّز بين الإسلام السياسي الذي يسعى الى تحقيق أهدافه بالوسائل السياسية السلمية، ومن ثمّ، يمكن أن يتماشى مع الديمقراطية، و«الإسلام الجهادي» الذي يمارس العنف، ويشكل تهديداً لسلم المجتمعات والدول. ويشير إلى أهمية العلاقة المتبادلة بين الإسلام السياسي والدولة، في المجتمعات العربية والإسلامية، التي يمكن أن تكون إيجابيةً، حين تقرر الدولة بمشروعية الإسلام السياسي، من جهةٍ، وتقر الأحزاب الإسلامية، من جهةٍ أخرى، «بمشروعية الدولة... وتنتقل من مفهوم "الأمة الإسلامية" إلى مفهوم الدولة المدنية الديمقراطية القائمة على مبادئ المواطنة وسيادة القانون، واحترام التعددية والحريات الفردية» (ص. 279). حينئذٍ، يصبح الإسلام السياسي جزءاً من الممارسة الديمقراطية. لكن، يمكن أن تكون هذه العلاقة سلبيةً إقصائيةً، فيتحول الإسلام السياسي إلى إسلامٍ جهاديٍّ يتبنى العنف، للوصول إلى السلطة. يصح هذا التمييز، من الناحية النظرية، لكنه قد لا يصح، من الناحية العملية، وعلى أرض الواقع، حيث نلاحظ ظاهرة «أسلمة» المجتمعات، وانحسار دور المجتمع المدني، والتضييق على الحريات الفردية، وقمع التيارات أو الأفكار العلمانية، حتى في الدول التي وصل فيها الإسلام السياسي

الى السلطة، بالوسائل السلمية، كما حصل في غزة تحت حكم حماس. وقد يعود ذلك لأسباب لا تتعلق، فقط، بطبيعة الإسلام السياسي، بل بالهوية المجروحة التي تبحث عن ملاذ يؤمنه الدين. وفي استبطانه للعلاقة بين الدين والدولة، أو بين الإسلام السياسي ونظام الحكم، يميز الكاتب بين «إسلام سياسي رسمي» يستفيد من تواطؤ النظام الذي يسخره، بالمقابل، لتحقيق مصالحه، و«إسلام سياسي معارض» يتفق النظام السياسي و«العلمانيون» على محاربتة، حتى لو كان ذلك على حساب الديمقراطية.

يتبين لنا، إذن، أن حسام الدين درويش يتناول موضوعاته، من منظور شامل وتفصيلي تحليلي، في الوقت نفسه، نائياً بنفسه عن المواقف المتطرفة، والآراء المتحيزة، منسجماً مع قناعاته الثقافية، ومبادئه الأخلاقية التي تتأسس على الإيمان بأولية الإنسان، ونسبية الحقائق البشرية، واحترام الآخر وحقه في الاختلاف، ورفض الأحاديات والمثنويات، والإقرار بالتنوع والتعددية كعنصر أساسي في تكوين المجتمعات المعاصرة. ولعل الميزة الأساسية لنظرته الى العالم هو أنه يطل عليه، من نوافذ عدة، فيحيط بتعقيداته، ويسعى الى فكفكتها، من خلال فهمها، وتأويلها، وترجمتها، مستنداً إلى تمكنه من الهيرمينوطيقا. ومما لا شك فيه، أن الحوارات التي تضمّنها هذا الكتاب تسهم في تعميق فهمنا لقضايا ملحة تطرح نفسها على القارئ العربي، وتساعدنا على التعامل معها، وثبتت، مرةً جديدةً، أن الفكر العربي لا يزال ينبض بالحياة.



## التعريف بالمشاركات والمشاركين

د. أحمد برقأوي:

فيلسوف وأكاديمي فلسطيني سوري بارز. شغل مواقع أكاديمية وفكرية متعددة، من بينها رئاسة قسم الفلسفة في جامعة دمشق، ونائب رئاسة الاتحاد الفلسفي العربي، وهو يشغل، حالياً، منصب عميد «بيت الفلسفة» في الفجيرة، في الإمارات العربية المتحدة. انقسمت تجربته الفكرية إلى مرحلتين أساسيتين: الأولى، الممتدة من السبعينيات حتى مطلع التسعينيات، وانشغل، فيها، بسؤال النهضة وإشكالات التقدم والدولة والعلمانية والحدثة والقومية والهوية، وقد تجلت في أعمال، مثل محاولة في قراءة عصر النهضة والعرب بين الأيديولوجيا والتاريخ، ومقدمة في التنوير، وأسرى الوهم، حيث مارس نقداً صارماً للفكر العربي ومقولاته السائدة. أما المرحلة الثانية، التي دشنها بكتابه المؤسس الأنا، فقد انتقلت إلى مستوى فلسفي صرف، تمحور حول تحليل الأنا والذات والوجود الإنساني، متجسداً في مؤلفات مثل كوميديا

الوجود الإنساني، وأنطولوجيا الذات، حيث بلور خطاباً فلسفياً مغايراً يسعى إلى تأسيس وعي فلسفيّ عربيّ أصيلٍ غير تابع للمدارس الغربية. وفي موازاة ذلك، أنجز دراساتٍ في الفكر العربي الحديث والمعاصر (العرب وعودة الفلسفة، الفكر العربي الحديث والمعاصر، أطياف فلسفية)، محاولاً رصد شروط إنتاجه وتطور اتجاهاته ورموزه الكبرى. كما سعى في أعماله الأخيرة (ما الفلسفة، ضرورة الفلسفة، الكينونة المعتمة، أسئلة الناس) إلى إعادة صياغة السؤال الفلسفي في ضوء الواقع العربي المعاصر، وإشكالاته الوجودية والأنطولوجية والأخلاقية. يتميز مشروعه الفلسفي، الممتد عبر أكثر من أربعة عقودٍ من البحث والتأليف والتدريس، بنزوعه النقدي الجذري، وتأسيسه لمفاهيم فلسفيةٍ مستقلة، وسعيه الدائم إلى بلورة خطابٍ فلسفيّ عربيّ يتجاوز أسر الأيديولوجيا والوهم، ويعيد الاعتبار إلى الفلسفة، بوصفها ضرورة معرفيةً ووجوديةً، في آنٍ واحدٍ.

#### د. بدر الدين عرودكي:

باحثٌ وناقدٌ ومترجمٌ سوريّ، يقيم في فرنسا منذ عام 1972. حصل على إجازتين في الحقوق والفلسفة والاجتماع من جامعة دمشق (1970)، ثم واصل دراسته في باريس، حيث نال شهادة الأستاذية في علم الاجتماع (1974)، ودبلوم الدراسات المعمقة (1976)، ودكتوراه الدولة في علم الاجتماع من جامعة باريس 7 (1981)، بإشراف المستعرب الفرنسي جاك بيرك. عُرف بمساهماته

في مجالات النقد الأدبي والسينمائي والفني والفكر السياسي والاجتماعي، ونشر أكثر من خمسمائة مقالٍ ودراسةٍ في مجلاتٍ وصحفٍ عربيةٍ وفرنسيةٍ بارزةٍ. كما أسهم في حركة الترجمة من الفرنسية إلى العربية، فعرب أكثر من ثلاثين كتاباً في الفكر والفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع، ونقل، أيضاً، بعض الأعمال العربية إلى الفرنسية. شغل مناصب ثقافيةً رفيعةً في معهد العالم العربي بباريس ما بين 1983 و2012، حيث أشرف على العلاقات الثقافية، ونظم معارض دوليةً كبرى، وأسّس مكتبة المعهد، وأدار متحفه، قبل أن يُعيّن مديراً عاماًً مساعداً. شارك في تنظيم مهرجانات وندوات عربيةٍ ودولية، وكان ضيفاً بارزاً في مؤتمراتٍ وبرامجٍ إعلاميةٍ مرئيةٍ ومسموعةٍ. منذ تقاعده عام 2012، تفرغ للترجمة والكتابة، في منابر فكريةٍ وصحفيةٍ عربيةٍ ودوليةٍ، مؤكداً مكانته كأحد أبرز المثقفين العرب في المهجر، وكفاعلٍ في تعزيز الحوار الثقافي العربي - الأوروبي.

#### د. حسام الدين درويش

كاتبٌ وباحثٌ ومحاضرٌ في قسم لغات وثقافات العالم الإسلامي، في كلية الفلسفة، في جامعة كولونيا الألمانية. حاصلٌ على درجة الدكتوراه في الفلسفة، تخصص الهيرمينوطيقا، من جامعة بوردو 3 في فرنسا، بدرجة مشرفٍ جداً مع تهنئة لجنة التحكيم (أعلى درجة أكاديمية ممكنة)، وعمل باحثاً ومحاضراً في عددٍ من الجامعات ومراكز البحث الألمانية، منها قسم الفلسفة في

جامعة ديسبورغ-إسن، ومركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، وقسم الدراسات الدينية، في جامعة لايبزيغ، وقسم التاريخ، في جامعة إرفورت. كما شغل، لأكثر من عامين، منصب المستشار، والمدير الأكاديمي للندوات والحوارات والفعاليات الفكرية، في مؤسسة مؤمنون بلا حدود. إلى جانب ذلك، نظّم عشرات الندوات والورشات والمؤتمرات، وأدار عشرات الحوارات، الأكاديمية وغير الأكاديمية، ويشارك، بانتظام، في مؤتمرات وورشات وندوات دولية. وهو رئيس مجلس إدارة منتدى تفكير للحوار والثقافة في ألمانيا، وعضو في هيئات ومؤسسات بحثية وثقافية عربية وأوروبية، ومساهم فاعل في مبادرات فكرية تهدف إلى تعزيز الحوار بين الثقافات والفلسفات والمجتمعات المختلفة. تتمحور أبحاثه حول الفلسفة المعاصرة، والفكر العربي الحديث، والدراسات الإسلامية والدراسات الثقافية. أصدر عشرة كتبٍ بالعربية، وثلاثة كتبٍ بالفرنسية، إضافة إلى عشرات الدراسات، المنشورة في كتبٍ جماعية، ومجلاتٍ محكمة، والترجمات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية. كما قام بإعداد وتحرير (وتقديم) أحد عشر كتاباً باللغة العربية، في مجالات الفلسفة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والفكر العربي، والدراسات الثقافية والدينية والإسلامية. ومن أبرز كتبه، باللغة العربية: درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة (2024)،

في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية (2023)، في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية، الإسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني (2022)، المعرفة والأيدولوجيا في الفكر السوري المعاصر (2022)، نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسي العربي والثورة السورية واللجوء (2017)، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور (2016).  
يجمع، في مسيرته، بين البحث الأكاديمي المتخصص، والعمل المؤسسي، والجهد الثقافي العام، سعياً إلى بناء جسورٍ، بين الفلسفة الغربية والفكر العربي والإسلامي، بين المعرفة الأكاديمية والنقاشات الثقافية في المجال العام، لإغناء الحوار النقدي في القضايا الفلسفية والفكرية الراهنة.

#### د. خالد كموني:

أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وباحثٌ متخصصٌ في فلسفة اللغة، والتأويلات، وقضايا الفلسفة المعاصرة. له إسهاماتٌ علميةٌ وفكريةٌ متعددةٌ، شملت مؤلفاتٍ فرديةً، مثل: المحاكاة: دراسة في فلسفة اللغة العربية (طبعتان 2013 و2014)، فلسفة الصرف العربي: دراسة في المظهر الشيمّي للكينونة (2017)، وما الذهنية؟ (2023)، إضافةً إلى مؤلفاتٍ بالاشتراك، مثل: موسوعة الفلسفة الفرنسية المعاصرة (2020) والفكر الفلسفي المعاصر في سورية (2020). وله عشرات الدراسات والمقالات البحثية والفكرية المنشورة في مجلاتٍ علميةٍ محكمةٍ، مثل: «سياسة الدلالة من الأول

إلى الفُسْر» (مجلة تأويليات، العدد 6، 2023) و«الحاجة إلى فلسفة الدين: وعي الموقف الوجودي الراهن» (مؤمنون بلا حدود، 2025). كما قام بمراجعة الكتب وتقديم الترجمات، منها ترجمة كتاب نلسون لوند روسو وتجديد الفلسفة السياسية، وآخرها ترجمة كتاب إيمانويل كंट «ميتافيزيقا الأخلاق». إضافةً إلى نشاطه الأكاديمي، يكتب المقالة الفلسفية والفكرية، في مواقع ومجلاتٍ عديدةٍ، مثل: عروبة 22، مجلة أفق، مجلة آفاق التجديد، موقع تكوين، مجلة بيت الفلسفة، مجلة التجديد العربي. وهو عضو هيئةٍ إداريةٍ في حلقات ومراكز فلسفية وثقافيةٍ عدةٍ، منها: المعهد العالمي للتجديد العربي / وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، وحلقة الفجيرة الفلسفية، والاتحاد الفلسفي العربي، حيث يساهم، بفعاليةٍ، في تطوير البحث الفلسفي والحوار الثقافي العربي.

#### أ. ريم الدندشي:

باحثةٌ وأكاديميةٌ لبنانيةٌ، التحقت عام 2017 بقسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية لتتابع دراساتها العليا، متخصصةً في الفلسفة التأويلية (الهيرمينوطيقا). تشارك، بنشاطٍ، في الفعاليات الفكرية والفلسفية، وتشغل منصب مقررة وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي، إضافةً إلى رئاستها وحدة المقررين في المعهد نفسه. تتمتع بخلفيةٍ أكاديميةٍ وعلميةٍ متنوعةٍ؛ إذ حصلت على ماجستير في أمراض النبات من كلية الهندسة الزراعية بجامعة تشرين - اللاذقية عام 1984، وهو ما

مكّنها من الجمع بين الدقة العلمية والبحث الفلسفي التأويلي المعاصر. كما حصلت على شهادة «مدرّبة تربوية» من مركز العون لتأهيل ذوي الاحتياجات الخاصة في جدة، وعملت، لسنوات، كمدرّبة للأطفال واليا فعين من ذوي الإعاقات العقلية والجسدية، مع تركيز خاص على المرحلة التحضيرية (Pre-school)، مكتسبة خبرة عملية وإنسانية عميقة في التربية الخاصة والتأهيل. يجسّد مسارها الفكري والمهني المتنوع اهتماماً أصيلاً بالربط بين البحث الأكاديمي والخبرة العملية، بين النظرية والتطبيق، ويسعى إلى تطوير مقارنة فلسفية تأويلية تساهم في تجديد التفكير العربي المعاصر، وتعزيز الحوار النقدي، في قضايا التربية والفكر والهوية.

#### د. زهيدة درويش جبور:

باحثة وأستاذة لبنانية بارزة في الأدب المقارن والفرنكفونية. حصلت على إجازة في اللغة الفرنسية وآدابها (1975)، وإجازة في اللغة العربية وآدابها (1977)، من الجامعة اللبنانية، قبل أن تتابع دراساتها العليا في جامعة ليون 3 بفرنسا، حيث نالت ماجستير في اللغة الفرنسية وآدابها (1977)، ودكتوراه حلقة ثالثة في الأدب المقارن (1979)، بأطروحة حول أثر الشعر الفرنسي في الشعر العربي المعاصر، ثم دكتوراه دولة في الأدب الفرنسي (1985)، عن القلق في الشعر الفرنسي في القرن التاسع عشر. شغلت التدريس في الجامعة اللبنانية منذ 1979، كما درّست في جامعات البلمند والكسليك، وتولّت منصب الأمانة العامة للجنة الوطنية

اللبنانية لليونسكو، بين عامي 2011 و2018. نشرت عشرات الدراسات النقدية، وأصدرت مؤلفاتٍ، بالعربية والفرنسية، حول الشعر اللبناني الفرنكفوني، والأدب المقارن، والفكر الأدبي والثقافة، من أبرزها: الشعر والكشف عند ناديا تويني (1992)، دراسات في الشعر اللبناني الفرنكفوني (1997)، الأدب الفرنكفوني في الشرق الأوسط (2007)، وإضاءات في الأدب والفكر والثقافة (2021) والشعر العربي المعاصر من منظور النقد الإيكولوجي (2023)، كما ترجمت نصوصاً لعدد من الكتّاب البارزين مثل ناديا تويني، وبطرس بطرس غالي، وفينوس خوري غاتا، وتيريز دلباش. وآخر إصداراتها في مجال الترجمة: فكتور هوغو والإسلام للويس بلان (2025). أسهمت في إعداد كتبٍ مدرسيةٍ باللغة الفرنسية لصالح المركز التربوي للبحوث والإنماء في لبنان. شاركت في مؤتمراتٍ علميةٍ وثقافيةٍ في لبنان وعددٍ من البلدان العربية والأوروبية، وتركزت أبحاثها على قضايا التعددية الثقافية والتفاعل الحضاري ودور المرأة. وهي عضوٌ في هيئات تحكيم عربية ودولية للإبداع الأدبي والترجمة، وناشطةٌ في مؤسساتٍ ثقافيةٍ لبنانيةٍ وعربيةٍ. تقديراً لمسيرتها الأكاديمية والثقافية، حازت على وسام السعف الأكاديمية الفرنسي من رتبة فارس، وعلى جائزة عيسى بن علي بن خليفة للعمل التطوعي.

**د. ساري حنفي:**

أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت، ومدير

مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها. شغل منصب رئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع إضافات (2007-2022)، ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع (2018-2023)، كما كان نائب رئيس وعضو مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية (2012-2016). وهو مؤسس ومدير البوابة الإلكترونية «أثر» حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي، ومدير سابق لمركز شمل للاجئين والشتات في رام الله. عمل أستاذاً زائراً في جامعات بواتيه (فرنسا)، بولونيا ورافينا (إيطاليا)، وباحثاً زائراً في معهد كريستيان مكلسون (النرويج) ومعهد الدوحة. تتوزع اهتماماته البحثية بين السوسولوجيا السياسية، وسوسولوجيا المعرفة والدين، وقضايا الهجرة واللاجئين، والعدالة الانتقالية، وله رصيدٌ واسعٌ من المقالات والدراسات وأحد عشر كتاباً مؤلفاً أو محرراً. حصل على جائزة عبد الحميد شومان (2015)، وجائزة الكويت في العلوم الاجتماعية (2015)، كما نال الدكتوراه الفخرية من جامعة سان ماركوس في بيرو، وانتُخب زميلاً مدى الحياة في الأكاديمية البريطانية. من أبرز كتبه: بين عالمين (1996)، سوريا المهندسون (1997)، عبور الحدود وتبدل الحواجز (2008)، سلطة الإقصاء الشامل (2009/2012)، اللاجئون الفلسطينيون (2010/2013)، حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي (2010)، بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (2011)، البحث العربي ومجتمع المعرفة

(2015)، الدولة العربية القوية والضعيفة (2019)، نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية (2019)، وأحدث مؤلفاته: علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة (2020) وضد الليبرالية الرمزية: نداء لسوسيولوجيا حوارية (2025).

#### د. سناء السعداني:

أستاذة مؤهلة في علم الاجتماع بالمعهد الوطني للعمل الاجتماعي بطنجة، وعضوة بمختبر السوسيولوجيا والسيكولوجيا بجامعة فاس - ظهر المهراز، وبمختبر الثقافات والدراسات الاجتماعية (LaRECS) بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس سايس. تتركز اهتماماتها العلمية في دراسة قضايا الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، والفقير، والفوارق الاجتماعية، وقد توج هذا المسار بإصدار كتابها القروض الصغرى: هل هي آلية لمحاربة الفقر؟ الصادر عن دار النشر الفرنسية L'Harmattan سنة 2021. كما أسهمت في تأليف كتبٍ جماعيةٍ تناولت موضوعات ذات صلة بالسياسات العمومية والفقير، وبالعنف الموجه ضد النساء، وبانعكاسات ندرة المياه على صغار الفلاحين. وشاركت في مؤتمراتٍ وندواتٍ علميةٍ دوليةٍ انعقدت في سويسرا، كندا، ألمانيا، بلجيكا وإسبانيا، وقدمت فيها أبحاثاً حول قضايا المجال والشيخوخة (جامعة غوته - فرانكفورت)، والسياسات التعليمية بالمغرب (بالتعاون مع جامعتي جنيف وأوتاوا)، فضلاً عن أبحاثٍ مرتبطةٍ بالنوع الاجتماعي والعنف القائم على النوع. وهي عضوة في

عددٍ من الهيئات العلمية الوطنية والدولية، مما يعكس انخراطها الفاعل في الحقل السوسيولوجي ومساهمتها في إثراء النقاشات الأكاديمية المرتبطة بقضايا التنمية، العدالة الاجتماعية، والمساواة.

#### د. سهيل الحبيب:

باحثٌ وأكاديميٌّ تونسيٌّ يشغل رتبة أستاذٍ تعليمٍ عالٍ، وباحثٍ، بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. تخصص في دراسة الفكر العربي الحديث والمعاصر، مع اهتمامٍ بارزٍ بمشكلات الإيديولوجيا العربية، والنقد الثقافي، وتحولات المشهد السياسي والاجتماعي في العالم العربي. حصل على الدكتوراه في اللغة والآداب العربية باختصاص الحضارة (الفكر العربي الحديث والمعاصر)، ووجه مساره البحثي إلى تفكيك الإشكاليات المرتبطة بالثورات العربية، ومسارات الانتقال الديمقراطي، وما رافقها من تحديات فكرية وسياسية. نال الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يمنحها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات سنة 2016، تقديراً لإسهاماته العلمية المتميزة. نشر عدداً من المؤلفات والدراسات الأكاديمية المحكمة التي تعالج قضايا الراهن العربي، وتعيد مساءلة البنى الفكرية والإيديولوجية السائدة. ومن أبرز كتبه: المفاهيم الإيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية (2014)، الأزمة الإيديولوجية العربية وفعاليتها في مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها (2017)، العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة: راهنية مشروع بشارة عربياً (2018)، والإسلاميون

والعلمانية (2022). شارك في ندواتٍ ومشاريعٍ بحثيةٍ عديدةٍ داخل تونس وخارجها، وأسهم في إثراء النقاشات الفكرية العربية حول قضايا الحداثة، والديمقراطية، والعلاقة بين الدين والدولة. ويُعدّ اليوم من الأصوات الأكاديمية البارزة التي تجمع بين الدقة البحثية، والانخراط النقدي في أسئلة الفكر العربي الراهن.

#### د. عبد السلام شرماط:

باحثٌ وكاتبٌ مغربيٌّ، حاصل على الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من جامعة محمد الخامس بالرباط، تخصص وحدة أساليب الكتابة في الغرب الإسلامي. شغل منصب أستاذ مساعد بجامعة الزاوية في ليبيا، ثم تولّى رئاسة قسم التحرير والتدقيق اللغوي في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، كما اضطلع بإدارة تحرير مجلة روافد المحكمة الصادرة عن مركز الحضارة البيئية - ليبيا، إضافة إلى عضويته الاستشارية في عددٍ من المجلات العلمية. تتركز اهتماماته البحثية في النقد الثقافي، والدراسات المتعلقة بالثقافة الشعبية، واللغة والازدواجية اللغوية، مع الجمع بين البحث الأكاديمي والكتابة الإبداعية. شارك في مؤتمراتٍ وندواتٍ علميةٍ، داخل المغرب وخارجه، ونشرت أبحاثه في مجلاتٍ محكمةٍ، منها: الموروث (الشارقة)، فضاءات (ليبيا)، روافد (ليبيا)، ويتفكرون (مؤمنون بلا حدود)، فضلاً عن مقالاتٍ ودراساتٍ في منصاتٍ بحثيةٍ متخصصةٍ. صدر له عددٌ من المؤلفات، منها: الكتابة في العهد الفاطمي، يهود المغرب في كتابات حاييم الزعفراني، في صناعة الثقافة: الحكوي

الشعبي نموذجاً، كما أصدر ثلاث رواياتٍ هي: أيام خائنة، روائح الدموع، وليلة الخروج من فبراير. وله أيضاً مخطوطاتٌ في مجالات الأدب والنقد، أبرزها: حركية الشعر العربي الحديث، والاتجاه التأليفي عند أبي عثمان الجاحظ. وتتوزع أبحاثه بين دراسة المتون السيرية الشعبية (تغريبة بني هلال، راس الغول)، وتحليل العجائبي في ألف ليلة وليلة، وبحث قضايا الثقافة الشعبية والدينية في إفريقيا، إلى جانب إسهاماته في الحوار الفكري من خلال لقاءاتٍ أجراها مع باحثين ومفكرين عبر موقع مؤمنون بلا حدود.

#### د. قاسم عبد عوض المحبشي:

أستاذ فلسفة التاريخ والحضارة في كلية الآداب - جامعة عدن، ونائب عميد الكلية للشؤون الأكاديمية، ورئيس قسم الفلسفة الأسبق. يشغل رئاسة وحدة الدراسات الحضارية في المعهد العالمي للتجديد العربي، وهو عضو في الجمعية الفلسفية المصرية، واتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين، واتحاد كتاب مصر، كما يرأس الهيئة الاستشارية العليا للمنتدى العربي الأفريقي. وهو عضو مؤسس في مركز فاعلون للدراسات الإنسانية والاجتماعية، ورئيس فرع اليمن في الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة. يجمع بين العمل الأكاديمي والإبداع الأدبي؛ فهو شاعرٌ وناقدٌ أدبيٌّ، وله ثلاثة دواوين شعريةٍ عاميةٍ. أصدر عدداً من المؤلفات الفكرية والفلسفية من أبرزها: فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر في جزأين (2022)، مقاربات نقدية في فلسفة العلوم والتربية (2021)، فيما

يشبه الانتظار: قضايا وأفكار (2021)، واستئناف الدهشة: تأملات في آفاق الفلسفة وواقعها (2021). كما ساهم في كتاب «معجم الفلاسفة الأمريكيين من البرجمانيين إلى ما بعد الحداثيين»، بدراسة عن توماس كون وفلسفة الثورات العلمية. يكتب، بانتظام، منذ ثلاثة عقود، في الصحف والمجلات والمواقع العربية، ككاتب رأي حرّ، وقيم، حالياً، في المملكة الهولندية.

**أ. ماهر مسعود:**

كاتبٌ وباحثٌ سوريٌّ من مواليد محافظة السويداء عام 1977، وقيم في برلين منذ عام 2017. حصل على إجازة في الفلسفة من جامعة دمشق عام 2003، ثم نال درجة الماجستير في الفلسفة الغربية المعاصرة من الجامعة نفسها عام 2011. عمل أستاذاً في معهد الدراسات الفرنسية للشرق الأدنى (IFPO) في بيروت ما بين عامي 2015 و2017، حيث درّس الفلسفة السياسية والإعلام وتاريخ الفكر. ينشر كتاباته منذ عام 2007 في الصحف والمجلات والمراكز البحثية، وقد حصل على جائزة سمير قصير لحرية الصحافة (قسم مقالات الرأي) الممولة من الاتحاد الأوروبي عام 2016، وجائزة حسين العوادات للصحافة العربية من مركز حرمون عام 2017. خلال عامي 2017-2018 كان زميلاً باحثاً ضيفاً في مركز لاينتنز للدراسات الشرقية (ZMO) ببرلين، بتمويلٍ من مؤسسة فريدريش إيبيرت، حيث أجرى أبحاثاً حول الطائفية والاستبداد في سوريا، إضافةً إلى مشروعاتٍ فكريةٍ

تناولت قضايا الفلسفة البحتة (الأنطولوجيا)، والذكاء الاصطناعي، والسياسة المعاصرة. منذ عام 2018، يتفرغ للتأليف والعمل البحثي المستقل، وقد صدرت له أربعة كتبٍ حتى الآن، من أبرزها: ما الجسد (2023)، وأفول النخبة (2024). يجمع مساره الفكري بين البحث الأكاديمي والتحليل النقدي لقضايا الفلسفة والمجتمع والسياسة، ويسعى، من خلال مؤلفاته وأبحاثه، إلى المساهمة في النقاشات الفكرية العربية المعاصرة وربطها بالتحولات العالمية الراهنة.

#### د. محمد (أبو هاشم) محجوب:

فيلسوفٌ وأكاديميٌّ تونسيٌّ بارزٌ، أستاذٌ مبرزٌ في الفلسفة بجامعة تونس المنار، وحاصلٌ على الدكتوراه برسالةٍ حول القراءة الهيدغرية لأفلاطون، وعلى التأهيل الجامعي في الفلسفة. درّس في جامعاتٍ تونسيةٍ متعددةٍ، منها تونس، القيروان، صفاقس، والزيتونة، إضافةً إلى جامعة غرناطة بإسبانيا. يتركز مشروعه الفكري على مقارنة الفكر العربي القديم والمعاصر تأويلياً، وربطه بالحوار مع الفكر الغربي، من خلال دراساته ومؤلفاته حول هايدغر، الفارابي، أفلاطون، وريكور، إضافةً إلى ترجماته لأعمال روسو، ميرلوبونتي، ديفيد هيوم، ريكور، هايدغر. تولّى رئاسة مشروع ترجمة الآثار الفلسفية في المنظمة العربية للترجمة ببيروت، وأدار مشروع «التأويليات» مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، كما أسّس «حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية»، وترأس تحرير مجلة

الكراسات التونسية، وأسّس مجلة تأويليات المتخصصة في الدراسات التأويلية النظرية والتطبيقية والصادرة في بيروت. ويُعدّ مؤسس المدرسة التونسية للفينومينولوجيا والتأويلية، ومن أبرز بُناة المؤسسات الجامعية والثقافية في تونس، جامعاً بين البحث الأكاديمي والإنتاج الفكري والمبادرات المؤسسية. يمتلك إنتاجاً غنياً يشمل مؤلفاتٍ فرديةً وجماعيةً، منها: استشكال اليوم الفلسفي: تأملات في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس، قصيد الفلاسفة: مجاورات شعرية، مسالك الابتداء: دراسات هايدغرية، وقدري الذي اخترت (سيرة ذاتية في جزأين)، كما ساهم في كتبٍ جماعيةٍ ومؤلفاتٍ مترجمةٍ، وراجع عدة كتبٍ أكاديميةٍ وفلسفيةٍ، وشارك في تنظيم مؤتمراتٍ وورشٍ فكريةٍ، مسهماً في تطوير البحث التأويلي والفينومينولوجي في تونس والعالم العربي. ويتميز مساره بربط النظرية الفلسفية بالتطبيق البحثي والمؤسسي، مع إسهامٍ بارزٍ في تعزيز الحوار بين الفكر العربي والفلسفة الغربية وإغناء النقاشات النقدية حول الفكر العربي المعاصر والتأويلية والفينومينولوجيا، مؤكداً مكانته كأحد أبرز المفكرين والفلاسفة المعاصرين في تونس والعالم العربي.

#### د. ميادة كيالي

باحثةٌ وكاتبةٌ سوريةٌ، بدأت مسيرتها المهنية في مجال الهندسة المدنية، حيث عملت لمدة ثمانية سنواتٍ في مختبراتٍ ومؤسساتٍ هندسيةٍ في دمشق، قبل أن تتحول إلى الدراسات الإنسانية،

فحصلت على درجتي الماجستير والدكتوراه في الحضارات القديمة، ما أتاح لها مزج المنهج التحليلي الهندسي مع الدراسة النقدية للفكر والتاريخ والحضارات، وتطوير رؤيةٍ متعددة التخصصات تجمع بين التحليل التاريخي والاجتماعي والفكري. تشغل، حالياً، منصب مديرة مؤسسة سراج للأبحاث والدراسات في هيئة أبو ظبي للإعلام، والمديرة العامة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت والشارقة، حيث أسهمت في إنتاج ونشر أكثر من 400 إصدارٍ من الكتب والأبحاث الأكاديمية في مجالات الفلسفة والفكر والدراسات الدينية، مع تركيزٍ خاصٍّ على ترجمة الأعمال الكبرى، والتعريف بالمشاريع الفكرية العربية الحديثة، بما يعكس حرصها على ربط التراث بالفكر المعاصر، وتسهيل وصوله إلى جمهورٍ واسعٍ من الباحثين والمهتمين. لها مؤلفاتٌ إبداعيةٌ وأكاديميةٌ تتناول موضوعات الفكر والدين والثقافة، من بينها: أحلام مسروقة (2010)، رسائل وحنين (2013)، المرأة والألوهة المؤمنة (2015)، هندسة الهيمنة على النساء: الزواج في حضارات العراق ومصر القديمة (2018)، في ظلال الياسمين (2023)، وجسد مقيم في سرير: حكاية عن الحب والأمومة والنجاحة (2025)، تعكس هذه الأعمال اهتماماتها بمقاربة قضايا المرأة والدين والثقافة، عبر تاريخها وفكرها المعاصر، مع التركيز على فهم الأطر الاجتماعية والسياسية التي تؤثر في تجارب الأفراد والجماعات. إضافةً إلى نشاطها الأكاديمي والنشري، تشارك في العمل المؤسسي

والفعاليات الفكرية والثقافية، فهي عضوٌ في اتحاد الناشرين اللبنانيين والإماراتيين والعرب، وأشرفت على سلسلةٍ من الحوارات الفكرية عبر منصة مؤمنون بلا حدود، التي لاقت اهتماماً واسعاً وتغطيةً إعلاميةً معتبرةً، كما كان لها حضورٌ في البرامج الحوارية والإعلامية، عبر قنواتٍ، مثل: الحرة، الغد، الشارقة، الفجيرة، سوريا، وأورينت. وتدير، كذلك، قناةً على يوتيوب تقدم، من خلالها، لقاءاتٍ فكريةً وحواراتٍ ثقافيةً مع مفكرين وباحثين، جامعةً بذلك بين البحث الأكاديمي والنشاط الإعلامي والتواصل الثقافي، لتوسيع دائرة النقاش حول الفكر والفلسفة والدين والثقافة في العالم العربي، والمساهمة في تعزيز الحوار النقدي والمناهج البحثية متعددة التخصصات.

#### د. نزهة بوعزة:

أستاذة فلسفة بأكاديمية الشرق-المغرب، حاصلةٌ على الدكتوراه في الفلسفة ببحثٍ حول مشروعية ولا مشروعية الوعي التاريخي الحداثي؛ سجال كل من كارل لوفيث، راينهاردت كوزيليك، هانس بلومبرغ، جان كلود مونو. تهتم بقضايا الفكر الغربي الحديث والمعاصر والفكر العربي الإسلامي، وقد نشرت أبحاثاً ودراساتٍ في مراكز بحثيةٍ مختلفةٍ، من أبرزها: مفهوم العلمنة في الحقل الثيولوجي: نموذج رودولف بولتمان (2022)، علمنة الأفق الأخلاقي عند وائل حلاق (2023)، مفهوم الحرب: الدلالة والسياق التاريخي الغربي (2024)، محاكم التفتيش في

السياق التاريخي الغربي (2024)، مفهوم العلمانية في المقاربة الثقافية العربية الإسلامية (2024)، والمنازعة حول مفهوم العلمنة بين لوفيث وبلومبرغ؛ قراءة تحليلية من منظور جان كلود مونو (2025). صدرت لها ثلاثة كتب تُسهم في النقاش الفكري والفلسفي، هي: في الفلسفة السياسية: الدولة. فلسطين. الدين (2024)، كارل لوفيث: فلسفة التاريخ علمنة ثيولوجية (2025)، والعنصرية الثقافية الغربية: دراسة تحليلية نقدية في نمذجة التاريخ الغربي (2025). شاركت في عدة ندوات ومؤتمرات وطنية ودولية، وتكتب، بانتظام، مقالات رأي في عددٍ من المنصات والمواقع العربية منها: «حل نت»، «حفريات»، و«عروبة». يجمع مسارها الأكاديمي بين البحث النظري والتحليل النقدي من جهة، والانخراط في النقاشات الفكرية المعاصرة حول قضايا العلمنة، والأخلاق، والدين، والسياسة من جهةٍ أخرى.

#### د. وائل العظمة:

دكتور في الطب البشري، حاصلٌ على ماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة دايتون، وماجستير في الإلهيات من جامعة شيكاغو. نشأ في دمشق، وتخرج من كلية الطب عام 1980، وانتقل، لاحقاً، إلى باريس قبل الهجرة إلى الولايات المتحدة عام 1985، وهو متزوجٌ من الطبيبة رمزية العظمة، ولهما ابنتان وخمسة أحفادٍ. خلال مسيرته الأكاديمية والفكرية، قدّم محاضراتٍ حول الإسلام والعرب والمسلمين، وكان ناشطاً في الحوار بين الأديان،

وقرر التفرغ للدراسة والبحث بعد التقاعد المبكر من ممارسة الطب، وحصل على درجاته العليا ما بين 2016 و2019. نشر باللغة الإنجليزية دراساتٍ حول إعادة تأويل آيات الحدود في القرآن، ومغالطات شائعة عن مفهوم الخلافة في الإسلام، ويعمل، حالياً، على ترجمة كتاب علي مبروك «ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع التقديس» إلى الإنجليزية، إضافةً إلى مشاريع بحثيةٍ أخرى لم تُنشر بعد. كما نُظّم وشارك في ندواتٍ ومبادراتٍ علميةٍ باللغتين العربية والإنجليزية، منها ندوة قراءة أهم أعمال الفلسفة الغربية، صالون تفكير، وندوة القراءات التراثية العربية، وهو عضوٌ في مجلس إدارة معهد الفكر الإسلامي المعاصر في شيكاغو (CICIT) وعضوٌ سابقٌ في مجلس الشؤون الإسلامية العامة في لوس أنجلوس (MPAC) لمدة 12 عاماً. تتركز اهتماماته البحثية على إعادة قراءة العلاقة بين الدين والدولة في التاريخ الإسلامي، وإعادة قراءة علم الكلام والتراث الإسلامي كمدخلٍ لثقافةٍ عربيةٍ معاصرةٍ تنطلق من التراث دون استلابٍ، متجاوزةً ما يجب تجاوزه لدخول الحداثة فلسفياً، ويرى أن التوحيد يشكل أساس التواصل الإنساني، ونصرة حقوق الإنسان في العصر الحديث، مما يعكس التزامه بالبحث النظري والتحليل النقدي لقضايا الإسلام والهوية العربية في سياقٍ معاصرٍ عالميٍّ.