

سلسلة

ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»

(6)

في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

الهيغلية، البرغسونية، الوجودية،
الاعتراضية، الهيرمينوطيقية

إعداد وتحرير وتقديم

د. حسام الدين درويش

سلسلة
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(6)

إعداد وتحرير وتقديم
د. حسام الدين درويش

في الفلسفة
الحديثة والمعاصرة
الهيغلية، البرغسونية، الوجودية،
الاعترافية، الهيرمينوطيقية

إدارة الندوات والحوارات والإعداد الفكري لها
د. حسام الدين درويش

الإشراف على تنظيم الندوات والحوارات وتقديمها
د. ميادة كيالي

المشاركات والمشاركون

| | | |
|---------------------|---------------------|----------------------------|
| د. حسام الدين درويش | د. بدر الدين عرودكي | د. أنس الطريقي |
| د. سناء السعداتي | أ. ريم الدندشي | د. حمادي أنوار |
| د. فتحي إنقزو | د. عماد عماري | د. عبد الله السيد ولد أباه |
| د. نزهة بوعزة | د. ميادة كيالي | د. محمد أبو هاشم محجوب |
| | د. يوسف أشلحي | |

الإشراف على الإخراج الفني
أ. مأمون الهاني

تفريغ التسجيلات والتدقيق اللفوي
د. عبد السلام شرماط

في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

Fī al-Falsafah al-Hadīthah wa al-Mu'āṣirah

Shared by: Group of researchers

Pages: 372

Size: 14.5 X 21.5 cm

Edition Date: 2026

Edition No.: 1st

Subject Classification: 080

ISBN: 978-9953-64-160-7

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: 372

قياس الصفحة: 21,5X14,5 سم

تاريخ الطبعة: 2026م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 080

الترقيم الدولي: 978-9953-64-160-7

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

Email: 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 |
| | الفصل الأول: الذات والنسق: مسائل البنى الأولية لمنزلة |
| 37 | المعقولة في فلسفة هيغل |
| 73 | الفصل الثاني: الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون . |
| 109 | الفصل الثالث: استئناف الدولة في تونس ومشكلة المشروعية |
| | الفصل الرابع: الكينونة والمعنى: مقاربات وإضاءات تحت |
| 175 | مجهر الفلسفة الوجودية |
| | الفصل الخامس: قراءاتٌ في كتاب «في فلسفة الاعتراف |
| | وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية |
| 217 | الإسلامية» |
| 301 | الفصل السادس: التأويليات وتاريخها: نحو بداياتٍ أخرى .. |
| 353 | التعريف بالمشاركات والمشاركين |

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 بالنتائج المعرفية الرصينة 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 كل الندوات الحوارية التي أدارها، وفي كل النصوص التي نشرها، كان يتصرف ويكتب، بحرية كاملة، ولم يتدخل أي شخص 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، بصدق، 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، أتبنى، عموماً، الشهادة المذكورة آنفاً، وأشهد، بدوري، بالانفتاح المبدئي الكبير للمؤسسة على نشر أي 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: الهيغلية، 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 المفرّغة 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 كلّ الداعمات والداعمين لها، وكافة أعضاء فريق العمل فيها، الذين أسهموا في تنظيم وإنجاح هذه السلسلة من الندوات والحوارات، ونشرها كتسجيلاّت مصورة 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 حدّ ممكن - على الرغم من الصعوبات الكثيرة والكبيرة - وعلى حسن ورقيّ تعاملها الودّي والمحترم والمهني، معي شخصياً، ومع جميع من كانت لهم صلةً 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

منذ انطلاق مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، وحتى اليوم، ظل اسمها - «مؤمنون بلا حدود» - يثير تساؤلاتٍ كثيرةً تضمنت استفهاماً، حيناً، واستهجاناً أو إعجاباً، حيناً آخر. ومن يغلب عليه طابع التدين، أو لديه انحيازٌ (شديدٌ) للدين، وتشكُّكٌ بالفلسفة، يبدي انحيازه، غالباً على الأقل، إلى كلمة «مؤمنون» وارتياحه حيال «بلا حدود». أما الفلاسفة، ومحبو الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، عموماً، فيستحسنون، غالباً، «بلا حدود» مع إظهار الاستغراب والتحفظات، في بعض الأحيان، من كونها سمةً لـ«مؤمنون». ولا أرى أن الطرفين قد جانبا الصواب تماماً؛ فالإيمان يحيل، بالدرجة الأولى، على الدين والتدين، بينما الحديث عن عدم وجود حدودٍ للإيمان، وللمؤمنين والمؤمنات أيضاً، يحيل على ما هو غير دينيٍّ، بالمعنى الضيق للكلمة، أو

يتضمن رؤيةً فلسفيةً، ضمنيةً أو صريحةً، للإيمان، تتجاوز النظرة العقائدية الضيقة. ففي الاسم أنسنةً للدين والإيمان، وإخراجهما من حقل الملة، وتحريرهما من سجن الجماعة (الدينية) المنغلقة، من جهة، وإبرازُ للبعد الديني أو الإيمان في إنسانية لا يكاد يغيب عنها الإيمان، بصيغٍ ومضامين مختلفة، من جهةٍ أخرى. ما لم يدركه أو ينتبه إليه كثيرون أن في الإيمان، نفسه، وفي الـ«مؤمنون»، أنفسهم، ما يسمح بتجاوز الحدود (الضيقة)، بل يدفع إلى ذلك، ويشجع عليه، وأن اللامحدودية تُغني الإيمان، وتعطيه سعةً، وتسمح بتكامله مع ما يغيره ويرتقي به. وبهذه اللامحدودية، لا يكون الإيمان مجرد نقيض للعقل، بل يتم التفاعل معه بإيجابية، واستيعابه في معقولةٍ معياريةٍ أخلاقيةٍ، وحتى عقلانيةٍ معرفيةٍ نظريةٍ ووظيفيةٍ عمليةٍ ما. وبهذه الجدلية الإيجابية أو البنائية، يتأسس الإيمان (الديني)، (والإيمان أو الاعتقاد عموماً)، على معقولةٍ أو عقلانيةٍ تفهمه وتتفهمه وتحاوره وتسوّغه، جزئياً ونسبياً، فيتداخلان، من دون إنكار تباينهما، ويتكاملان من دون نفي أو إنكار تضادهما، الجزئي والنسبي.

النصوص الحوارية الستة، التي يتضمنها هذا الكتاب، نصوصٌ فلسفيةٌ، أو تتناول مسائل فلسفيةً، بامتياز. وهي بذلك تنتمي إلى «بلا حدود»، إلى المؤمنات والمؤمنين بلا حدود، فهي لا تفكر وتتفاكر من منظور الإيمان الديني، بل تفكر وتتفاكر في هذا المنظور، وفي ما هو خارجه، ما وراء حدوده، الفعلية أو

المصطنعة. وانطلاقاً من ذلك، يمكن القول إن موضوع الدين أو الإيمان ليس غائباً عن هذه النصوص الفلسفية الحوارية، على الرغم من أنها فلسفية، وبسبب ذلك أيضاً. فمسألة الإيمان (الديني) أو الدين حاضرة فيها، بطريقة ضمنية أو صريحة، مباشرة أو غير مباشرة، وبدرجاتٍ مختلفة، بالتأكيد. وفي كل الحالات، يتعد هذا الحضور عن شكل التناول التقليدي للعلاقة بين الفلسفة والدين في السياق العربي المعاصر، والذي يتمثل في المفاضلة بين الفلسفة والدين، وإبراز أفضلية أحدهما و/ أو دونية الآخر. وربما كان حضورها، الأبرز والأكثر وضوحاً وصراحةً ومباشرةً، في النص الحواري المعنون بـ«الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون»، لكنها حاضرة، (بقوة) أيضاً، في الندوتين عن فلسفتي الاعتراف والهيرمينوطيقا، وفي النص الحواري الموسوم بـ«استئناف الدولة في تونس ومشكلة المشروع».

يتناول الفصل والنص الحواري الأول (أحد) أبرز الفلاسفة، في تاريخ الفلسفة (الغربية) كلها: هيغل. فهذا الفيلسوف بارزٌ ومهمٌ، في تاريخ الفلسفة، إلى درجة أن الفلاسفة بعد هيغل - كما رأى دريدا وغيره كثيرون - أصبحوا (مضطرين إلى أن يكونوا)، كلهم، هيغليين، حتى لو كانوا معارضين لهيغل أو لفلسفته. وفي كل الأحوال، أصبح أثر هيغل حاضراً في الفلسفة، عموماً، وفي كلّ الفلاسفة الذين أتوا بعده. ولا يتعلق الأمر بتلاميذ هيغل المباشرين فحسب، بل يمتد، أيضاً، إلى من بنى فلسفته انطلاقاً من

معارضته، كما هو، على سبيل المثال، حال كيركيغورد - الذي يناقش الكتاب الفلسفة الوجودية التي ينتمي إليها في الفصل والنص الحوارية الرابع - أو من جهله أو تجاهله، لكن تضمنت فلسفته رفضاً لأهم أطروحاته، مثل برغسون، الذي يناقش الكتاب فلسفته في الفصل الثاني. وسارتر، أحد أبرز أقطاب أو فلسفة الوجودية، كان يكتب أهم كتبه الفلسفية، «الكينونة والعدم»، وهو يحاول محاكاة هيغل وكتابه. وسيتناول الفصل والنص الحوارية الأول هيغل، من خلال نقاشٍ مع مختصّ (عربيّ/ مغربيّ) بارز، أيضاً، في الفلسفة الهيجلية، الدكتور يوسف أشلحي، حول كتابه، «الذات والنسق: مسائل البنى الأولية لمنزلة المعقولة في فلسفة هيغل»، الصادر عن «مؤمنون بلا حدود»، عام 2019.

يتضمن الحوار عرضاً ومناقشةً للأطروحة الجريئة والرئيسية للكتاب، والمتمثلة في القول إن المرحلة الأهم والحاسمة في تأسيس نسق الفلسفة الهيجلية، لم تكن، كما هو شائع، في فترة فينومينولوجيا الروح، عام 1807، وما بعدها، ولا في الفترة المبكرة، 1792-1800، والتي تضم أطوار برن وتوبينغن وفرانكفورت، وإنما في مرحلة أو فترة بينا، ما بين عامي 1801-1807. وإضافةً إلى هذه الأطروحة، وبالتقاطع معها، تناول الحوار الأهمية غير المعروفة، غالباً، للعلاقة الوثيقة التي تربط هيغل وفلسفته بأعلام الفلسفة الرومانسية في عصره، كشليغل، وأفكار هيغل في خصوص (العلاقة بين) النسق والذات، وعلاقة الذات

بذاتها وبالأخر، وفلسفة الاعتراف، وصلة كل ذلك، وغيره، بأفكار فلاسفة آخرين، مثل كانط وفشته. ومن المسائل التي تناولها الحوار، أيضاً، محاولة الدكتور يوسف إعادة الاعتبار، ترجمياً على الأقل، لشليغل، بوصفه فيلسوفاً صاحب نسيقٍ وتصويرٍ فلسفيٍّ متكاملٍ؛ والأهمية العملية والراهنة لفلسفة هيغل، (في السياق العربي)، الذي يضم نصوصاً في الفلسفة المعاصرة، ولا سيما الفلسفة الألمانية، ورأيه في موقف وأفكار هابرماس، وفلاسفة آخرين، مثل سلافوي جيچيك وجوديت بتلر، في خصوص ما حصل في غزة وفلسطين عموماً، بعد هجمات السابع من أكتوبر، وترجمته لكتابين، صدر أحدهما، «الحياة الإنسانية»، للفيلسوف الفرنسي أندري كونت سيونفيل، والثاني قيد الصدور «الوجود والمعنى، مسالة أنطولوجية الحياة» لمارتن هايدغر، ومضمون كتابه قيد النشر، «نقد الفلسفة الأولى»، ومشروع كتابه القادم، «الفيلسوف مربباً أو في تنوير الإنسان».

«الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون» هو عنوان الفصل والنص الحوارية الثاني، وهو، أيضاً، عنوان كتاب الدكتور حمادي أنوار، الصادر حديثاً عن «مؤمنون بلا حدود»، في عام 2025. ومع برغسون، وهذا النص عنه، يمكن القول إننا نتقل من إحدى قمم فلسفة العقل والفلسفة العقلانية إلى إحدى قمم فلسفة الحدس والفلسفة الروحية أو الروحانية، ومن فلسفة الديالكتيك والنفي أو السلب إلى فلسفة الحياة والطاقة الروحية النافذة للجدل

ونفيه أو سلبه. ويبين الدكتور حمادي أنوار كيف تعرّف إلى برغسون عن طريق وليم جيمس، وكيف انجذب إلى فلسفته الروحانية المنفتحة والمتوازنة وغير المتطرفة، وكيف ساءه أنّ هذه الروحانية تُفهم، في السياق العربي، غالباً، على أنها روحانية دينية أو لاهوتية، وليس بوصفها روحانية فلسفية أو فكرية. ودار نقاش مطوّل عن الأطروحة البرغسونية التي يتبناها حمادي أنوار، وآخرون ومنهم الفيلسوف السوري بديع الكسم، والقائلة إنّ كلّ فلسفة تتضمن حدساً أولياً رئيساً، وأن مضامينها هي شرح وتطوير لذلك الحدس، ومدى انطباق تلك الأطروحة على فلسفة برغسون نفسه، وعلى تسلسل نصوصه، من «بحث في المعطيات المباشرة للوعي»، إلى «التطور الخلاق»، وصولاً إلى «الفكر والواقع المتحرّك»، و«منبع الأخلاق والدين». ويرى حمادي أنوار أن الخيط الناظم، في وبين جميع كتب برغسون، هو فكرة الديمومة، أن ذلك الخيط، مع رؤيته حول ثنائية الانفتاح والانغلاق، يمثلان الحدس الرئيس لفلسفة برغسون.

كما تضمن الحوار نقاشاً للمكانة المعرفية للحدس، بوصفه حدساً، ومدى إشكالية الاعتماد عليه، منهجياً، كما يقول دولوز، ومدى (عدم) مناسبه للفلسفة، بوصفها تأملاً وتفكيراً. وقد شدّد أنوار على أن الرؤية البرغسونية للحدس لا تقطع مع العقل، ولا مع مبادئه ومنطقه وضوابطه، بل تتضمن تكاملاً معه، أو تكميلاً له. فعلى العكس من كانط، الذي التزم، في رؤيته للدين، على سبيل

المثال، بحدود العقل، رأى برغسون إمكانية وضرورة تجاوز هذه الحدود، وبحث عن وفي هذه الإمكانية في الحدس، وفي تجارب أخرى، خارج الإطار الفلسفي التقليدي، في تجارب الشعراء والأدباء، وتجارب المتصوفة، خصوصاً، حيث وجد إمكانية الاعتماد المنهجي على التصوف لحلّ بعض القضايا والإشكالات الفلسفية. وثمة إشكالية مهمة، في هذا الإطار، وقد جرى نقاشها، في الحوار، بكلّ صراحةٍ وتعمقٍ ممكنين: إمكانية التوظيف السلبي لبرغسون نفسه، وفلسفة اللاعقل، في العالم العربي، الذي يرى كثيرون أنه يعاني، مسبقاً، من سيادة «اللاعقل»، في كثيرٍ من السياقات. وفي تناول هذه الإشكالية، يميّز أنوار بين عدة أنواع من «اللاعقل»، ويبيّن أن اللاعقل البرغسوني لا يحل محل العقل، بل يبين حدوده ويتجاوزه، بطريقةٍ تستوعبه، وتقدم ما هو مغايرٌ له، في الوقت نفسه. وقد تطرق الحوار إلى مسائل أخرى مهمة، كمسألتي الدين والأخلاق، والعلاقة بينهما، في فلسفة برغسون، ومسألة الفلاسفة الذين تأثروا ببرغسون، مثل دولوز، ميرلوبونتي، وسارتر وجانكيليفيتش، ومسألة خروج حمادي أنوار من «عباءة برغسون»، حيث اتجه، بعد الانتهاء من الكتابة عنه (في أطروحة الدكتوراه)، إلى فلاسفة آخرين، مثل كانط وسبينوزا وشوبنهاور، وهو ما سيظهر في كتابه، «الوجود والمعنى»، الذي سيصدر قريباً.

نتنقل في الفصل والنص الحوارية الثالث إلى حوار أحد «آل

البيت» و«الصحابة» في «مؤمنون بلا حدود»، الصديق العزيز

الدكتور أنس الطريقي، حول كتابه «استئناف الدولة في تونس ومشكلة المشروعية»، الصادر عن «مؤمنون بلا حدود» عام 2024. وإضافةً إلى الرصانة المعرفية التي يتسم بها هذا الكتاب - كما هو حال كتابي الفصلين، الأول والثاني، «الذات والنسق: مسائل البنى الأولية لمنزلة المعقولية في فلسفة هيغل»، و«الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون» - يتمتع مضمون هذا الكتاب بأهمية راهنة، لتناوله موضوعاً يبدو عابراً للزمن ومهماً، دائماً، من جهة، وذا أهمية ملحّة، في الوقت الحاضر، من جهةٍ أخرى. ومن الواضح أن هذا النتاج المعرفي المهم كان حصيلة بذل الكثير الكثير من الوقت والجهد والتفكير والاهتمام والانهام، أيضاً. فأنس الطريقي لا يتناول موضوعاً نظرياً مجرداً فحسب، بل يتناول موضوعاً حاضراً في قلب انشغالاته العملية والحياتية الراهنة. وفي هذا الكتاب، حاول مؤلفه، كما يُفترض أن يفعل كل كاتبٍ «جيدٍ»، أن ينتج الكتاب، وليس مجرد كتابٍ في هذا الموضوع. وهذه المحاولة تنجح، عموماً، في إنتاج كتابٍ جيّد، بقدر إخفاقها الحتمي في تحقيق هدفها المستحيل التحقيق، من حيث المبدأ. ولم تمنع سياسية الموضوع من إنتاج معرفةٍ رصينة، وفي هذا السياق، لم تكن السياسة مقتلاً للفكر والفلسفة، كما حذر غادامر. وقد تمحور النقاش حول الأطروحة الرئيسة المركبة للكتاب والمتمثلة في القول: «إنّ جوهر صلاحية الفكر الإصلاحي لاستئناف الدولة في تونس متأّت من كونه فكراً على محور المشروعية لا الشرعية،

على الرغم من تعلّقه بالدسترة، وأنّ قيمة المشروعية بالنسبة إلى الشرعية في المستوى السياسي، هي من قيمة الهيرمينوطيقا قياساً إلى البراداييم الديكارتي في المستوى الإبستمولوجي، من جهة، وإن نموذج المشروعية متوفر في فكر ثلاثي الإصلاح التونسي: محمد بيرم الخامس وخير الدين التونسي وأحمد ابن أبي الضياف، من جهة أخرى. وباختصار، يرى أنس الطريقي أن استئناف الدولة في تونس يكون عن طريق تغيير نموذج الشرعية، وتعويضه بنموذج المشروعية، وأن فكر المصلحين التونسيين الثلاثة المذكورين يقدم إطاراً نظرياً، وأنموذجاً عملياً ناجحاً، لذلك الاستئناف، في الماضي، وللاستئناف المطلوب في تونس، راهناً، في الوقت نفسه. وقد تضمّن الحوار المطوّل والموسّع مناقشةً صريحةً ومعمّقةً لأسس هذه الأطروحة، ومضامينها الأساسية، من جهة، ومحاذيرها وحدودها وبعض الانتقادات التي يمكن توجيهها إليها، من جهة أخرى. وقد كانت ندوة مناقشة هذا الكتاب مسك الختام، وآخر ندوةٍ أو حوارٍ من سلسلة «ندوات وحوارات مؤمنون بلا حدود» التي جرى تفرّغ معظمها ونشرها، في سلسلة مؤلفَةٍ من عشرة كتب.

ويتناول الفصل والنص الحوارية الرابع كتاب الأستاذ أوس حسن، الموسومٌ بعنوان «الكينونة والمعنى: مقاربات وإضاءات تحت مجهر الفلسفة الوجودية». ويعبّر نشر «مؤمنون بلا حدود» لهذا الكتاب، واحتفاؤها به، عن انفتاح المؤسسة على الباحثين

والكتّاب الشباب، من جهةٍ، وعلى غير المختصين، من جهةٍ أخرى. وقد أشارت الدكتورة ميادة إلى جزءٍ من ذلك، في تقديمها للحوار، وأضافت أن هذا الكتاب يمثل أحد الدلائل الكثيرة على «الاهتمام الواسع الذي توليه المؤسسة للدراسات الفلسفية، سواء على صعيد التأليف أو على صعيد الترجمة». وتناول الحوار فصول الكتاب التسعة، والمضامين الرئيسة لفصولها التسعة والتي خُصصَ ثمانيةٌ منها لفيلسوفٍ أو مفكرٍ أو روائيٍّ وجوديٍّ: ف الفصل الأول يتناول مفاهيم الوجودية الحديثة عموماً، ومفهومي اليأس والفرع، عند الفيلسوف الدانماركي سورين كيركغورد. أما الفصل الثاني، فمخصّصٌ للروائي الروسي الشهير فيودور دوستويفسكي، بصفته رائد السيكولوجيا الوجودية، ويتمحور الفصل الثالث حول فكريتي غريزة الحياة والإنسان الأسمى عن الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه، في حين يركّز الفصل الرابع على سيمياء العالم الباطني، والروح الخالقة، عند الفيلسوف الروسي نيقولاي برديايف، وفي الفصل الخامس يناقش الكتاب مسائل اللاجدوى والتمرد والبحث عن المعنى في وجودية الفيلسوف والروائي الفرنسي ألبيير كامو، ويعرض الفصل السادس الرؤية الوجودية للفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عموماً، ولا سيما تصوره لمفهومي العدم والوجود الأصيل، بوصفهما قلقاً وحركةً باتجاه الموت. أما الفصل السابع، فيقوم بعرض «وجودية سارتر في ميزان الفكر الغربي»، وفكرة سارتر عن الإنسان المدان بالحرية. ويصل الكتاب، في الفصل

الثامن، إلى عرض ما يسميه «الوجودية الجديدة وفينومينولوجيا الوعي المزدوج»، عند كولن ولسون، بوصفه مصححاً لـ «مسار الوجودية بالمنهج الظاهراتي». كما تطرق الحوار، في الفصل التاسع، إلى مناقشة مسألة «العلاج الوجودي بالمعنى»، وسؤال «متى تصبح حياتنا جديرةً بالمعاناة؟»، وتأملات أوس حسن في مسألتي الحرية ومصير الإنسان.

ويتضمن الفصل والنص الحوارية الخامس ندوة حوارية بعنوان «قراءات (نقدية) في كتاب حسام الدين درويش "في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية"». وإضافةً إلى مؤلف الكتاب، والسيدة ريم الدندشي، المسؤولة الرئيسة عن تنظيم الندوة، والدكتورة ميادة كيالي التي أدارت الندوة والحوار فيها، شارك في هذه الندوة، بمدخلاتٍ مطوّلة، كلٌّ من الدكاترة والأصدقاء الأعزاء بدر الدين عرودكي، سناء السعدني، محمد هاشم أبو محجوب، نزهة بوغزة.

وقد تضمنت المدخلات عرضاً للكتاب وتحليلاً لبعض أبرز أو أهم مضامينه، من دون أن تخلو المدخلات والحوارات التي تلتها، من بعدٍ نقديٍّ أو انتقاديٍّ، قويٍّ وصريحٍ ووديٍّ، في الوقت نفسه. وبصفتي مؤلف الكتاب، أعبر مجدداً، عن شكري وامتناني لكل الصديقات والأصدقاء الذين شاركوا في هذه الندوة بمدخلاتهم وأسئلتهم وتعليقاتهم، وأكرموني باهتمامهم بكتابي وبأفكارٍ فيه، وبنقودهم أو انتقاداتهم المهمة لها. كما أشكر

الصديقة ريم الدندشي على حسن تنظيمها للندوة، وعلى مشاركتها الفاعلة فيها، وأشكر الدكتورة ميادة كيالي التي قبلت دعوتي واقتراحي بأن تكون مديرةً ومسيرةً لهذه الندوة، وكانت هذه هي التجربة الأولى لها، في هذا المجال، وقد أجادت القيام بهذا الدور، بكلّ اقتدارٍ ولطفٍ وجمالٍ.

تضمنت مداخلة الدكتور محمد (أبو هاشم) محجوب سؤالاً نقدياً/ انتقادياً في خصوص ما يرى أنه حربٌ أشنها على «الهويات المعطاة»، من خلال تقليلي من أهمية النسب وإعطائي الأولوية للانتساب، في تحديد الهوية. ومع تبنيه لفكرتي عن المشترك الإنساني التي يمكن أن تعدل من جموح هذا التوجه، يشدد على أن أن المشترك المذكور هو أشبه بمعطى نسيتته الإنسانية. كما لاحظ الصديق العزيز أن «المفكرين العرب، حتى نهايات القرن العشرين، لم يُحسنوا تلقي الفكر الغربي؛ لأنهم حصرُوا تلقيه في الحكم عليه». وفي تشكيكٍ بأطروحة نصّ من الكتاب، عنوانه «تعدّد الأديان: بين الرغبة في الإيلاف وصعوبة تقبل الاختلاف»، يتساءل محجوب «أليست هذه، بشكلٍ من الأشكال، تكراراً ومحاكاةً لقصة تتابع الرسائل ضمن سرديّة الأديان الثلاثة، التي تُقرّ بنوعٍ من تجميعية الأديان أو تأليفيتها في الإسلام؟». وتضمنت الملاحظة النقدية الأخيرة رفضاً لأطروحتي بعدم اختزال طرفي الصراع العربي الإسرائيلي أو الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين إلى ثنائية «الظالم مقابل المظلوم». وعلى الرغم من ملاحظاته النقدية المذكورة،

وربما بسببها جزئياً أيضاً، لم يتردد محجوب في تكريم الكتاب وصاحبه بالقول: «كلّ هذه الأسئلة لا تمنعني من التعبير عن تقديري لهذا الجهد العملاق الذي بذلته في التوليف بين متنافرات، لا أظن أن أحداً سبقك إليها».

في المداخلة الثانية، أظهر الدكتور بدر الدين عرودكي دماثةً فكريةً/ أخلاقيةً (مفرطةً) في الحديث عن أسباب اهتمامه ومقدّماتٍ مبرراتٍ إعجابيه، بفكري عموماً، ومنه ذاك المعروف في الكتاب. ومن بين تلك الأسباب والمبررات «أنه أيّ كان الموضوع الذي يتناوله، لا يراه إلا في إطار الواقع العربي كلّ، فكراً وسياسة وثقافة، تاركاً بفعل ذلك، الأبواب مفتوحة كلها لمعالجة نتاج هذا الواقع بسهولة ممتنعة». وقد ركّز عرودكي مداخلته على فصلين من الكتاب: فصل «من "الشعب يريد" إلى الطوائف والأديان والإثنيات تريد: السياسة بين النسب والانتساب»، وفصل «في العلاقة بين الثقافة والسياسة، نقد المقاربة الثقافية». وبوصفه مترجماً، أبدى الصديق العزيز بعض الملاحظات النقدية في خصوص تعريب كلمة «تابو»، وترجمة كلمتي «الثقافية» و«العلمانية».

وفي المداخلة الثالثة، قدمت الدكتورة سناء السعداني قراءةً استكشافيةً للكتاب، «حيث توصلت، من خلال قراءةٍ أولى وثانيةٍ، إلى أن الدكتور حسام الدين درويش قام بتحليل عميقٍ للسياق الثقافي والهوياتي العربي. والشيء الذي يُعدّ 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». وأغدقت الصديقة العزيزة على الكتاب الثناء الجزيل، بما يعبر عن لطفها وتفاعلها الجميل مع مضامين الكتاب وأفكاره، أكثر مما يعبر عن قيمة تلك المضامين والأفكار، من وجهة نظري، على الأقل.

وفي المداخلة الرابعة الأخيرة، عرضت الدكتورة نزهة بوعزة أهم الأطروحات التي قدمها الكتاب: اللحظات التأسيسية الثلاث لفلسفة الاعتراف، إمكانية ربط العدالة بالاعتراف في الفلسفات السياسية والأخلاقية والاجتماعية المعاصرة، التشكيك والمقاربة النقدية للربط بين فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية. وقدّمت عرضاً مكثفاً لبعض أهم مضامين الكتاب، وأنهت الصديقة العزيزة مداخلتها بالتشديد على أن «ما رافق الكتاب منذ صدوره من لقاءات وقراءات ونقاشات، ومنها نقاش الليلة، دليلاً تطمينياً للدكتور حسام بأنه كان، بشكلٍ ما، مفيداً في عدة نقاط». وقد كان في كلامها ما يبعث على الاطمئنان، الجزئي والنسبي، ولا سيما أنها مَطلعةٌ على مضامين عديدٍ من كتبي ونصوصي الأخرى، وسبق لها الكتابة عنها، والاشتباك معها، وتوظيفها والبناء عليها، معرفياً، في مقالاتٍ وأبحاثٍ مختلفةٍ.

وقد تلى هذه المداخلات القيمة، نقاشٌ طويلٌ تضمن أسئلةً وتعقيباتٍ لا تقل قيمةً، أيضاً، شارك فيه، إضافةً إلى أصحاب

المداخلات الأربع، العزيمات والأعزاء: 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 قدر ممكن من الأسئلة ومناقشة كل الملاحظات النقدية، بأكثر قدر من الانفتاح والجدية والودية.

الفصل والنص الحوارية السادس والأخير موسوم
بـ«التأويلات وتاريخها: نحو بدايات أخرى: حوار مع نخبة من المفكرين حول كتاب مهدي لمحمد أبو هاشم محجوب»، وهو حصيلة ندوة جمعت بين السمتين الفكرية والاحتفائية في الوقت نفسه، وكان الفيلسوف والهيرمينوطيقي التونسي البارز محمد (أبو هاشم) محجوب الشخصية المحتفى بها والمفكر فيها وبها ومعها، حيث كانت الندوة مخصصةً لمناقشة كتاب «التأويلات وتاريخها: نحو بدايات أخرى»، الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، عام 2023، والذي يضم أعمالاً مهداةً إليه. وإضافةً إلى مشاركة الدكتورة ميادة كيالي، مديرة مؤمنون بلا حدود، شارك، في الندوة، أعلامٌ في الهيرمينوطيقا العربية: عبد الله السيد ولد أباه، عماد عماري، فتحي إنقزو، محمد محجوب)، بالإضافة إلى مناقشة ومشاركة أعلام آخرين في الكتاب: جان غرايش، فتحي التريكي، محمد الحيرش، عبد العزيز بومسهولي، سعيد توفيق، محمد

البوبكري، رسول محمد رسول، فيصل الشطي، صابر مولاي أحمد، المنجي الأسود.

وفي مداخلات الندوة، تداخل وتقاطع وتكامل الشخصي الخاص بالمجرد العام، في الحديث عن الدكتور محمد محجوب بصفته أحد أبرز المختصين في هذا المجال، في العالم العربي، وتم تسليط الضوء على بعض محتويات الكتاب الذي يضم نصوصاً غنية ومتنوعة، لمؤلفين عرب وغير عرب، مترجمة ومؤلفة، تتناول موضوعات متعددة تتعلق بالتأويل والهيرمينوطيقا، من حيث المنهج والماضي والتاريخ والآفاق. وتضمنت الندوة مناقشات واختلافات في مواضيع هيرمينوطيقية أساسية، مثل: إلى أي حد يمكن القول بقدرة الهيرمينوطيقا على توفير لغة مشتركة بين الباحثين والمفكرين، مع انقسام الحقل الفلسفي إلى اتجاهين؛ أحدهما هيرمينوطيقي، والآخر تحليلي مضافاً للاتجاه الأول؟

وفي هذا الخصوص، يتساءل محجوب عن إمكانية أن يفرض الطابع الكوني أو الكلي للهيرمينوطيقا على فن التأويل نوعاً من هيمنة النموذج التي سرعان ما تلتحق بمنطق الحقيقة الملزم، ضد منطق المعنى. من ناحية أخرى، إلى أي حد وبأي معنى يمكن القول إن الهيرمينوطيقا (ليست) فلسفة، بل توجه عابر للتخصصات والفلسفة، أو هي الفلسفة من منظور ما يجب أن يكون؟ ثمة بعد أخلاقي محايث للتفكير الهيرمينوطيقي، فإلى أي حد يمكن لذلك البعد أن يكون عاملاً مساعداً للفهم أو عائفاً يحول دون حصوله؟

هل يمكن القول بفقر الفكر الفلسفي العربي بالمادة التأويلية، وأن ذلك أحد عوامل قصور ذلك الفكر ومشاكله؟ وإلى أيّ حدّ يجد ذلك الفكر، اليوم، نفسه أمام ما يسميه محجوب «الفرصة التأويلية»، بعد كل تجارب الفشل في قراءة نفسه، أو إعادة قراءة نفسه، ضمن مشاريع القراءة المختلفة، والتي يمكن إجمالها في استئناف النصوص من أجل فتحها على إمكاناتٍ مفهومية ونظرية أخرى، والتي يسميها محجوب «الاستئناف الصفري»؟

لا يتسع هذا التقديم لعرض كل أو حتى بعض الأفكار الرئيسة التي تضمنتها مداخلات ومناقشات هذه الندوة القيمة، بكل معاني الكلمة، لكنني أكتفي بالقول إن مضامين تلك المداخلات والمناقشات، قد أفادتني أنا شخصياً، المختص بالهيرمينوطيقا، وأثارت، في فكري وتفكيري، الكثير من الأفكار والأسئلة والإشكاليات الفكرية المهمة.

الفصول أو النصوص الحوارية الستة هي حصيلة ست ندوات أو حوارات. الفصلان الأول والثاني - «الذات والنسق: مسائل البنى الأولية لمنزلة المعقولة في فلسفة هيغل»، و«الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون» - حصيلة حوارين جريا ضمن الفعاليات الثقافية التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود، في إطار مشاركتها في المعرض الدولي للكتاب والنشر الذي أقيم في الرباط/ المغرب في 18-27 نيسان/ أبريل 2025. أما الفصل الثالث، «استئناف الدولة في تونس ومشكلة المشروعية»، فهو

تدوينٌ وتطويرٌ لآخر فعاليةٍ حواريةٍ نظمتها مؤمنون بلا حدود، وجرت، عبر الزوم، في مساء يوم الجمعة 12 سبتمبر/ أيلول 2025. الفصل الرابع، «الكينونة والمعنى: مقاربات وإضاءات تحت مجهر الفلسفة الوجودية»، هو حصيلة حوارٍ، عُقد عبر الزوم، أيضاً، وذلك في يوم الجمعة 5 يوليو/ تموز 2024. أما الفصل الخامس، فهو 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. والفصل السادس والأخير، «التأويليات وتاريخها: نحو بدايات أخرى»، هو حصيلة ندوةٍ، حضوريةٍ وعبر الزوم، عقدت في قصر المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، في تونس، قرطاج هنيئيل، في 24 أكتوبر/ تشرين الأول، 2024.

الفصل الأول

الذات والنسق

مسائل البنى الأولية لمنزلة المعقولية في فلسفة هيغل⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - د. يوسف أشلحي

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير للجميع، وأهلاً بكم في لقاء جديد من سلسلة لقاءات «مؤمنون بلا حدود»، ضمن فعاليات المعرض الدولي للكتاب في الرباط. يسعدنا اليوم أن نستضيف الدكتور يوسف أشلحي، لمناقشة كتابه «الذات والنسق: مسائل البنى الأولية لمنزلة المعقولية في فلسفة هيغل». ولن يقتصر هذا اللقاء على مضمون

(1) جرى اللقاء في جناح مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الرباط/ المغرب، 2025. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=flXzWYtMg0k>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

لقاء-حواري-مع-د-يوسف- /<https://www.mominoun.com/articles/> أشلحي-حول-كتابه-الذات-والنسق-مسائل-البنى-الأولية-لمنزلة-9994

الكتاب فحسب، بل سيتناول أيضاً ما سبقه وما تلاه، علماً أن الكتاب قد صدر سنة 2019 عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود». بدايةً، مساء الخير دكتور يوسف، وشكراً جزيلاً لك على تلبية الدعوة. وأهلاً وسهلاً بك معنا.

د. يوسف أشلحي:

مساء الخير أستاذ حسام الدين، وسعدتُ بهذا اللقاء الحواري معك حول موضوع الكتاب وقضايا أخرى تتقاطع مع الهموم والانشغالات الفلسفية، سواء تعلق الأمر بتأليف الكتب، أو البحث الأكاديمي، أو الترجمة، أو حتى التدريس، بصفتي أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة، وخاصة في مجال تخصص الفلسفة.

د. حسام الدين درويش:

مرحباً بك، عادةً في مثل هذه اللقاءات الحوارية، أبدأ بسؤال تقليديٍّ عن قصة الكتاب، ومضمونه، وأطروحته الأساسية. لكن سأبدأ، قبل ذلك، بسؤالٍ آخر. يُنسب إلى دوستويفسكي القول إن جميع الأدباء الروس قد خرجوا من معطف غوغول. وثمة من يرى أن جميع الفلاسفة المعاصرين قد خرجوا من معطف هيغل، مع أن هناك من يرى أنه لا مفر للفيلسوف من البقاء في هذا المعطف؛ أي لا يمكنه أن يكون خارجه، بصرف النظر عن كونه مؤيداً أو معارضاً أو ناقداً له. ضمن هذا السياق، كيف دخلت في هذا المعطف أو الموضوع؟ ولماذا اخترته؟ أو كيف قررت الخوض فيه؟

د. يوسف أشلحي:

نعم، سأنتقل من شهادتك الأخيرة، وهي، في الحقيقة، ما قاله، أيضاً، بعض الفلاسفة المعاصرين، مثل إبولي، وميشيل فوكو، حين قالوا صراحة: «أن تكون مع هيغل أو ضدّه، فلا يمكنك أن تفكر دونه»، وهي عبارة تعبّر بوضوح عن منزلة هذا الفيلسوف، وعن إسهامه وتأثيره، سواءً في سياق عصره أو في ما تلاه، خصوصاً بالنسبة إلى الهيجلية الجديدة؛ فقد كان شأنه، في ذلك، شأن كانط وكبار الفلاسفة المثاليين عموماً.

وإن اختياري للاشتغال على هيغل، وفي موضوعٍ حصريٍّ محدّدٍ، له دوافعه وبواعثه التي سأبيّنها على وجه التحديد؛ ذلك أن، من يريد قراءة هيغل، لا بد له من استحضار الفلاسفة الذين سبقوه كذلك؛ إذ لا يمكن مقارنة هيغل دون الالتفات إلى من مهّدوا الطريق أمامه، سواءً أولئك الذين مهّدوا بتأسيس الأنساق الفلسفية الكبرى، أو من أسسوا لها، ومنهم كريستيان فولف، لكن الأهم هم الفلاسفة النسقيون الكبار، وعلى وجه الخصوص كانط، وفيخته في نظرية العلم، ثم شلينغ. فهؤلاء، جميعهم، لا بد من استحضارهم عند الاشتغال على هيغل أو قراءته؛ لأن نسقه الفلسفي بُني في حوارٍ وتفاعلٍ فلسفيٍّ مع أفكارهم وتصوراتهم.

د. حسام الدين درويش:

أذكر، في مسألة قراءة هيغل، قولاً لإمام عبد الفتاح إمام - وقد كان كما تعلم من أبرز المهتمين والمختصين بهيغل، ومن

الذين ترجموا له، وأولوه عنايةً كبيرةً - في مقدمة ترجمته معجم مصطلحات هيجل لـ ميخائيل إنوود، حيث تحدث عن تجربته مع قراءة هيجل، وقال إنه أمضى عامين في قراءته دون أن يفهمه، ثم تبين له أنه كان يقرأ هيجل من خلال مفاهيم أرسطية أو برؤية أرسطية، دون أن يدرك الاختلاف أو التمايز بين مفاهيم هيجل ومفاهيم أرسطو. فمثلاً، هناك فرقٌ كبيرٌ بين مفهوم «المجرد» عند هيجل ومفهوم «المجرد» عند أرسطو، رغم تشابه التسمية. بهذا المعنى، كيف كانت تجربتك في قراءة هيجل؟ هل مررت بتجربةٍ مماثلةٍ لتجربة إمام عبد الفتاح إمام، أو بما يشبهها، أم إنك كنت ملاماً، منذ البداية، بالأدوات المنهجية والمفاهيمية، والقراءات الأولية، التي مكنتك من سلوك طريق الفهم، بثقة أكبر؟

د. يوسف أشلحي:

بالنسبة إلى هيجل، لا يمكن لأحدٍ أن يستهين أو يستسهل منته أو قراءته. شأنه، في ذلك، شأن كبار الفلاسفة المثاليين الألمان، كما تعلم، مثل فيخته وشلينغ. وقد قلتُ، سابقاً، إن الأمر ليس ميسراً؛ لأن ثمة صعوبةً حقيقيةً تستوجب المرور بتجربةٍ فكريةٍ عسيرةٍ لفكِّ شفرات أفكار هيجل، التي تتسم بالترابط والعمق الكبير. لذلك، أؤكد ضرورة العودة إلى من سبقوه؛ فلا يمكن قراءة هيجل بمعزلٍ عن ذلك؛ إذ إن الحوار الذي يُجره مع تاريخ الفلسفة، ولا سيما مع الفلاسفة المثاليين، قد يُسهّم في تدليل بعض الصعوبات، ويكشف صورةً أوليةً قد تُعين على فهم أفكاره والإلمام

بها. أما بالنسبة إلى فيلهلم فريدريش هيغل، فستتحدث عنه لاحقاً؛ إذ إن موضوعي في هذا الكتاب يتناول ما سبق أن طرحته، وسأبين أهميته في ما سيأتي.

د. حسام الدين درويش:

أودّ منك أن تشرح لنا قصة هذا الكتاب: منذ بدايته وحتى نشره عبر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود». من جهةٍ أخرى، أنت تؤكد أهمية قراءة هيغل في ضوء، أو انطلاقاً من، معرفةٍ سابقةٍ بقراءاتٍ لفلاسفة أو مفكرين سابقين. فماذا عن القراءات اللاحقة؟ أنت تعلم أن هناك العديد من القراءات لهيغل، اليمينية واليسارية والمختلفة؛ فما أهمية أن تكون مطلعاً على هذه القراءات اللاحقة، مثل قراءة ماركس وكيركغورد ونيتشه وهايدغر... إلخ؟

د. يوسف أشلحي:

نعم، وكذلك أولئك الذين حاوروا هيغل وتفاعلوا معه، نقدياً، في سياق عصره، مثل كارل ماركس، إضافةً إلى ممثلي اليمين الهيجلي أو اليسار الهيجلي، من برونو إلى شوبنهاور وشتاينر، فهؤلاء يعدّون من أعلام الفلسفة، ولا يقتصر الأمر على المدرسة الهيجلية الجديدة، خاصةً في امتداداتها اللاحقة في ألمانيا وفرنسا، مع أسماءٍ بارزةٍ، مثل إبوليت، وألكسندر كوجيف، وإريك فايل، وغيرهم من أعلام الفلسفة المعاصرة. كل ذلك يشكل مدخلاً مضيئاً ومهمّاً، ولا سيما ما كتبه ألكسندر كوجيف. وأنت، تعلم، أيضاً، أن اهتمام الفلاسفة الجدد في ألمانيا بهيغل، اليوم، لا يقتصر على

تفسيره، بل يتعداه إلى عودةٍ إبداعيةٍ واستثنائيةٍ تُسهم في بلورة مفاهيم فلسفيةٍ جديدةٍ.

د. حسام الدين درويش:

لا تكون الفلسفة إلا استثنافاً؛ فهي عودةٌ، ولكنها عودةٌ تقديميةٌ، عودةٌ بنائيةٌ، لا تكراريةٌ.

د. يوسف أشلحي:

نعم، وخاصة في ما يتعلق بالمرحلة الحاسمة، وهي المرحلة التي حُصِّصَ بها هذا الكتاب، من حيث النظر، والبحث، والإجلاء. إنها المرحلة التي تُمثِّلُ طوراً من أطوار القول الفلسفي الأساسي، وهو الطور الذي لم أشتغل فيه على الأطوار الناضجة الأخرى بعد. ولعلّ هذا ما يميز هذه المساهمة الفلسفية عن غيرها من المساهمات العديدة في العالم العربي والإسلامي. فقد سبق لكثيرين أن اشتغلوا على هذا المتن، نذكر منهم على سبيل المثال عبد الفتاح إمام، الذي قام بترجماتٍ عديدةٍ، كما اهتمّ آخرون بالبحث في المتن الهيجلي، أمثال ناجي العونلي في تونس، والأستاذ فتحي المسكيني، وغيرهم. ويمكن أن نذكر، أيضاً، عبد السلام بنعبد العالي، الذي له انشغالاتٌ سابقةٌ بهذا الفكر، وكذلك محمد الشيخ، ولا سيما في ما يتعلق بفكرة الحداثة.

د. حسام الدين درويش:

كيف ومتى بدأت العمل على هذا الكتاب؟ وكيف تطوّر المشروع، حتى أنجزت كتاباً متكاملًا؟

د. يوسف أشلحي:

في الحقيقة، سأتحدث معك، الآن، عن المرحلة التي شهدت بداية اهتمامي الجادّ بالمتن الهيجلي. كان هذا الانشغال، في الأصل، مشروعاً أكاديمياً، تمثل في أطروحة دكتوراه أنجزتها حول فكر هيغل تحديداً. صحيحٌ أن الفكرة الأولى لم تكن ناضجةً أو مكتملةً، ولم أكن قد بلورتُ تصوراً واضحاً للدخول إلى عالم هيغل، ولم أتوجه إليه بدافع شرح أو تكرار ما قيل فيه، بل كانت هناك حيرةٌ وتساؤلٌ عمّا إذا كان هذا المشروع محموداً، من حيث المبدأ، خاصةً في بداياته، حيث كان الطريق غير واضح المعالم. ولقد تساءلت كثيراً: كيف يمكنني مقارنة هذا المنجز الفلسفي الضخم؟ وهل سيكون إقدامي على خوض غمار فكر هيغل مجرد اجتيازٍ عابرٍ، أشبه بزيارة طارئة؟ أم إن الأمر يتطلب موقفاً فلسفياً؟ ما الذي ينبغي لي تقديمه، بالضبط؟ وكيف يمكنني تقديم هيغل، ليس بتكرار ما قيل عنه، بل من خلال تحليلاتٍ وقراءاتٍ خاصةٍ لمتنه، وفي ما كُتب عنه، أيضاً؟

ومن خلال هذه القراءات، بدأت ألحظ أهمية بعض الدراسات، ومن بينها دراسةٌ أظن أنها كانت أطروحة دكتوراه للأستاذ ناجي العونلي، التي تناول فيها الفترة المبكرة من فكر هيغل، وتحديدًا قبل طور بينا؛ أعني أطوار برن وتوينغن وفرانكفورت ما بين عامي 1792 و1800؛ أي قبيل المرحلة الحاسمة. أما أنا، فقد اخترت أن أشتغل على طور بينا؛ أي المرحلة الممتدة، تقريباً، من عام 1801 حتى عام 1807.

د. حسام الدين درويش:

لماذا هذا الاختيار تحديداً، وما علاقته بالموضوع؟

د. يوسف أشلحي:

لأنني وجدت هذه المسألة، مسألة الثورة، وهذه الفترة المبكرة، فترة حاسمة في تأسيس نسق هيغل. فقد كنتُ أرغب في توضيح ما عُهد عن هيغل من النسق الفلسفي الذي بناه بشكله الواضح، المتكامل الأضلاع والأسس، في المراحل اللاحقة، خاصةً في طور برلين، بدءاً من سنة 1817، أثناء إقامته وتدريسه في جامعة برلين، وحتى 1831. كان، في الحقيقة، نسقاً جاهزاً وناجراً، كما وُطد في موسوعة العلوم الفلسفية، كما تعلم. ويُقال إن هذا النسق يبدأ، أو يمكن تأريخه، مع صدور كتابه المهم «فينومينولوجيا الروح» سنة 1807.

د. حسام الدين درويش:

لكن هذا الكتاب - «فينومينولوجيا الروح» - هو الكتاب

العمدة، بمعنى ما؟

د. يوسف أشلحي:

كان رهاني هو أن أفند هذا الأمر أو أعاكسه، وأعتبر أن كتاب «فينومينولوجيا الروح» هو النصح، نوعاً ما، بل تتويج لبناء النسق الذي بدأ حثيثاً، حين حلّ معيداً ومحاضراً في جامعة بينا، التي كانت آنذاك معقل الفلسفة في ألمانيا، ومعقل الرومانسيين كذلك. زامل فيها شلينغ وشليغل، وحتى فيشته كان في تلك الجامعة، قبل

أن يغادرها، وهي الجامعة التي نالت هذه الأهمية في أواخر القرن التاسع عشر.

قلتُ إن هذا النسق بدأ ينضج، في هذه الفترة، حيث بدأه مبكراً بكتابه الأولى، خصوصاً «الإيمان والمعرفة» (Glauben und Wissen)، ثم كتاب لاحق حول «الفرق بين نسقي "فيشته" و "شلينغ" في الفلسفة»؛ إذ بدأ مشروعه الفلسفي أو مسيرته الفلسفية بمناظرة راهن الفلسفة المثالية الألمانية آنذاك. لهذا، لا يمكن فهم بعض أفكار هيغل النسقية، أو نسقه الفلسفي، إلا في ضوء استحضار أنه كان، منذ البداية، يخوض مناظراتٍ مع هؤلاء الأقطاب الكبار من الفلاسفة المثاليين، مع شعورٍ بالتهيب أو التحاشي أحياناً، خصوصاً في فترة كان فيها معجباً بالفيلسوف شلينغ، الذي كان صديقاً له، ويعده قمة في التفلسف.

في تلك المرحلة، تهيب من أن يخوض معه نقداً مباشراً أو حواراً فلسفياً نقدياً، ووجه نقده، بشكلٍ خاص، إلى نسق فيشته، وما يُعرف بالمثالية الذاتية (subjektiver Idealismus)، التي تندرج نحو المثالية الموضوعية، والتي كان شلينغ يمثلها تحديداً.

إذن، إن مشروع نسقه الفلسفي سيبدأ بهكذا حوارٍ نقديٍّ. يباشر حواراً نقدياً، حتى حدود سنة 1803. وبعد النقد، يطرح تصوّره أو مشروعه الخاص، في ما يعرف بمخطوطات بينا النسقية (Jenaer Systementwürfe)، التي نُشرت في مجلةٍ نقديةٍ، وقد كنتُ، سابقاً، أعتد على النشرة العادية المنشورة عن دار زوركامب، ضمن عشرين

جزءاً. ولهذا، قلت إن هناك تقاطعاتٌ أعاننتني على إنجاز هذا التصور واكتماله، ومنها إقامتي في جامعة كاسل في ألمانيا.

د. حسام الدين درويش:

كم أقمت هناك؟

د. يوسف أشلحي:

في نهاية سنة 2014، حصلتُ على منحة هومبولت، برفقة الأستاذ عز العرب الحكيم بناني، واستثمرتُ إقامتي، في الجامعة نفسها، في العمل على المشروع، حيث استفدت من المنحة، وعُدت إلى النشرة النقدية التي ساعدتني، كثيراً، في تدقيق عملي وانشغالي. وبالعودة إلى هذه المنشورات، التي تفتقر إليها النسخة العادية، وخصوصاً نسخة زوركامب، نجد في المخطوطة النسقية، بأجزائها الثلاثة أو الأربعة، عرضاً أولياً وجنينياً قد يكون كافياً لرصد ملامح نسقه الفلسفي، الذي سيتبلور، لاحقاً، في كتاب «فينومينولوجيا الروح»، ثم في «موسوعة العلوم الفلسفية»، وبشكلٍ خاصٍ في فلسفة الروح، وفلسفة الطبيعة، والمنطق، بما في ذلك الروح الذاتية والروح الموضوعية.

د. حسام الدين درويش:

طيب، لنقل إن إحدى الأطروحات، أو الأطروحة الرئيسة، هي أن كتابات مرحلة بينا شكّلت لحظةً مركزيةً في تأسيس النسق الهيجلي. وهذه مسألةٌ خلافيةٌ؛ والشائع هو أن كتاب «فينومينولوجيا الروح» يعدّ المرحلة المركزية.

د. يوسف أشلحي:

نعم، ما أوضحته هو أن هذه الخطوات تتضمن الأفكار نفسها، ويمكن النظر إليها كخلاصةٍ لما امتد من 1803 إلى حدود 1807؛ إذ بدأ في عام 1806 تحرير كتاب «فينومينولوجيا الروح»، الذي مثل تنويجاً لتلك الدراسات الأساسية التي بنى عليها.

د. حسام الدين درويش:

إذا أردنا أن نتحدث عن الأطروحة، انطلاقاً من العنوان، كيف يمكن أن نفهمها؟ نحن، هنا، نتحدث عن كتابٍ تجاوز 500 صفحة تقريباً. فإذا أردنا أن نتحدث عن الأطروحة الأساسية، ما الذي أردت قوله، في الكتاب، من خلال شرح العنوان: ما الذات، ما النسق؟ ويمكن، أيضاً، التطرق إلى العنوان الفرعي.

د. يوسف أشلحي:

ربما، قبل ذلك، يمكن القول إن هناك فكرةً أساسيةً قامت عليها الأطروحة، تلتها أخرى اكتُشفت، في قراءاتٍ موازيةٍ، داخل نسق هيغل. قلت إن هذه مسألةٌ خلافيةٌ، نعم، بل أكثر من ذلك، ذهبت - وهذا أمر بيّنته في الخلاصة العامة للكتاب - إلى القول ببناء نسخةٍ فلسفيةٍ، تتمثل في فلسفة الروح، المكونة من هذه الأفكار الأساسية أو أركانها الثلاثة المعهودة في نسقه الفلسفي.

كيف ذلك؟ لقد كان هاجس هيغل يتمثل في تجاوز عثرات أو نقائص التصورات الفلسفية التي كانت مطروحةً آنذاك، لا سيما المثالية الذاتية، التي ركزت على نظرية الوعي، ضمن منظورٍ

استنباطيِّ تسويغيِّ، لكنها بقيت منفصلةً عن الواقع. والرهان هو أن يقدم تصوراً فلسفياً جامعاً يراهن على المفهوم الكلي، وهو الحق أو الحقيقة، يقول: الحق (Die Wahre) الكل. هذا هو المنظور الذي يتجاوز نقائص الفلسفة أو نقائص الفلسفة المثالية الذاتية، عن طريق نهج تصورٍ فلسفيِّ يسميه الفلسفة التفكيرية بالذات، من خلال مناظرة الأنظمة الفلسفية التي كانت سائدةً، ولا سيما نظرية الوعي. وتطرح نظرية الوعي مفهوم الوعي المجرد، الذي كان يراهن على المصالحة بين العقل والواقع، أو التاريخ والواقع، أو العقل والوجود. وتمتاز النظرية الذاتية، في سياق المثالية أو المثاليين، بأنها ترسخ هذا الشرخ أو هذه البينونة، أو، بالتعبير الهایدغري المعاصر، هذا البون الأنطولوجي بين الذات والعالم. وكان رهان فلسفة هيغل أن يصلح بينهما.

د. حسام الدين درويش:

في هذا تتجلى، كما تعلم، روحُ فلسفة هيغل: هذا السلب، وهذا التركيب؟

د. يوسف أشلحي:

نعم، قلت بالتباين، كذلك، وأنا أضع هذا الجديد، هذا المستجد، في فلسفة «هيغل». لكنني، وأنا أقرأ حتى لبعض المعاصرين الرومانسيين، وعلى رأسهم الفيلسوف شليغل - الذي يبدو مغموراً نوعاً ما - الذي تولّيتُ ترجمة كتاب له، فتنبّهتُ إلى صلته بهيغل. الأمر الذي لم يلتفت إليه حتى من قبل بعض الباحثين

الألمان المشتغلين حول المتن الفلسفي الهيجلي: وهذا ما اكتشفته في محاورَةٍ مع مختصٍّ، يُدعى ديرك شتيدروث (Dirk Stederoth) الذي أنجز أطروحةً مهمةً حول نظرية المعرفة عند هيغل، وكان يدرس في الجامعة نفسها. فقد أقرَّ بأنه «ليس على علم بهذا، وبالتحديد، مسألة تأثر هيغل بالرومانسيين». هذا أمرٌ معروفٌ، ولكنني قصدتُ هذا الفيلسوف بالذات: شليغل، وفي هذا الكتاب، بالذات، الذي يحمل عنوان «الفلسفة المتعالية» (Transzendentalphilosophie) وقد كان هذا الكتاب، في الحقيقة، محاضرةً أُلقيت في جامعة يينا، ومن اللافت أن شليغل كان يُحاضر هناك سنة 1801، وفي الوقت نفسه، التحق هيغل بالجامعة نفسها، بل وفي بعض المراسلات والنصوص، أقرَّ بأنه دخل إلى محاضرات شليغل، وأنصت إليها؛ أي إنه كان يستمع إليه. هذه المحاضرة أُلقيت في جامعته، ثم وُضعت جانباً، ونُشرت، فتولّيت نقلها إلى العربية. وهو الكتاب المعنون بـ«الفلسفة المتعالية»، الذي صدر عن منشورات المتوسط، وسأبيّن، الآن، صلته بـ«هيغل». فأنا، أثناء قراءتي لشليغل، لاحظت أنه قدّم نسقاً فلسفياً؛ أي إنه يقدم نفسه كصاحب نسقٍ فلسفيٍّ، وليس مجرد «ناقد رومانسي»، كما يُروّج، بل هو فيلسوفٌ له مشروعٌ ونسقٌ واضحٌ، ويعرض لنا، في آخر الكتاب، مبحثاً يُقدّم فيه الخطوط العريضة لنسقه، ويعرض، فيه، فكرة العقل في ذاته، والعقل حين يخرج من ذاته ويعود إليها، وهي الصيغة، نفسها، التي طوّرها هيغل، لاحقاً.

هذه الصيغة طرحها شليغل مبكراً، سنة 1801. لهذا، قلت إن فكر هيغل، أو مشروعه، لا يمكن اعتباره اكتشافاً حصرياً أو سحرياً له وحده، بل أرى، من خلال هذا الكتاب، أنه صدىٌ لأفكارٍ كانت مطروحةً لدى فلاسفة عصره، وبالذات في كتابات شليغل. صحيحٌ أنها كانت في شكلٍ جنينيٍّ، لم تنضج بعد، لكن هيغل تلقّف هذا الصدى الفلسفي الكبير، الذي كان رائجاً وشائعاً، في تلك المرحلة، ثم طوّعه وطوّره وعمّقه. ولذلك، لا يمكن التسليم بأن نسق «هيغل» كان اكتشافاً هيغلياً خالصاً، وكأنه انبثق من العدم.

د. حسام الدين درويش:

إذا عدنا إلى ثنائية الذات والنسق، كما تُطرح في العلوم الاجتماعية في حديثٍ عن «الذات (الفاعلة) مقابل البنية»، فإن السؤال الذي يطرح هو عن علاقة الذات الفاعلة بالشروط الموضوعية. أنت تعرف الجدلية الماركسية بين الشروط الموضوعية والذات: هل يمكن للذات أن تفعل؟ كيف يمكن للذات، عند هيغل، أن توجد، وأن تكون لها فاعليةٌ وحريةٌ؟ ليس على طريقة «حجر سبينوزا»؛ بمعنى أن تكون مُسَيَّرَةً أو مَوْجَّهَةً، وأن الوعي لا يعي ذاته، ولا يعي كونه مَوْجَّهًا أو مَسَيَّرًا. في ظلّ هذا النسق الهيجلي المنظم الرهيب، الذي يبدو كآلةٍ، حيث كل شيءٍ في مكانه «المحتوم»، ولا يمكن أن يتغير أو يُغيَّر، يُطرح هذا السؤال، للتعق في مسألة العلاقة بين الذات والنسق عند هيغل.

د. يوسف أشلحي:

نعم، إذا قلتُ استقراراً على مفهوم الذات، فإنك تعلم أن في إصلاح هذا المفهوم، وفي إعطائه بُعداً كلياً يحتوي على معقولية.

د. حسام الدين درويش:

سنحيل هذه النقطة إلى مسألة المعقولية؛ لأنها تمثل المحور في العنوان الفرعي.

د. يوسف أشلحي:

هذه المسألة مرتبطة، كما قلتُ، بالصورة الناضجة. فأنت تعلم أن هيغل سليل الفلسفة الحديثة، بل يمثل ذروتها. واستمرار هذا المفهوم، الذي بدأ يفرض نفسه في سياق الفلسفة الحديثة عموماً، يعود إلى «أبو الفلسفة الحديثة» كما صرح عنه هيغل نفسه، حين أَرخ للفلاسفة في تاريخ الفلسفة، وقال: «ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة». أما مسألة «المعقولية» أو «المعقول»؛ أي التصور المعقول والمكتمل لمفهوم الذات، فقد فرض هذا المفهوم نفسه في سياق الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى سبينوزا، وصولاً إلى كانط، حيث حضرت الذات في نظرية المعرفة، ثم في نظرية العلم، من خلال مفهوم «الاستباق» أو «التسييق».

وقد انتقد هيغل هذا المنظور؛ لأنه منظور متعالٍ، مجرد، تسويغي؛ يُسوِّغ للذات دون أن يمنحها معنىً أو صلاحية كلية. فتبدو كأداة منفصلة عنّا، وذات مفصولة عن الموضوع. لقد انشغلت الفلسفة الحديثة كثيراً بمفهوم الوعي، وتحديدًا بـ«الوعي المجرد».

أما هيغل، فتجاوز هذا المفهوم، وطرح بدلاً منه «الوعي المجرب»، أو ما يُسمى Erfahrung des Bewusstseins؛ أي التجربة: الذات المجربة، التي تأخذ خبرة بالواقع، وتربط هذه الخبرة بشائية الذات والعالم، والعقل والوجود، وكذلك بالتاريخ. وسيحضر هذا الهمم الترابطي، بقوة، ومن خلاله، سيدخل هيغل في نقد التصورات السابقة، ولا سيما تصوّر كانط، ولهذا ستكون هناك عودة نقدية إليه.

د. حسام الدين درويش:

رأيتُ عودةً قويةً إلى كانط، بمعنى من المعاني، وتمّ عرض ذلك، لكن ربما بدرجة أقل إلى ديكارت، مع أنه هو من ابتداء بالكوجيتو.

د. يوسف أشلحي:

لقد عدتُ إلى كانط، ثم إلى فشته في نظرية العلم، ولا سيما ما يُسمى بمفهوم الوعي الذاتي (Selbstbewusstsein)، أو علاقة الذات بذاتها، إلى غير ذلك. كما عدتُ إلى هذا المفهوم في فلسفة فشته، من منظور هيغل؛ لأنني بيّنتُ حدوده؛ إذ سببني عليه تصوّره الكلي؛ أي مفهوم الكلي عنده، من خلال نقل مفهوم الذات؛ أي انفصال الذات عن العالم، أو الوعي عن العالم، كما طُرح في نظرية المعرفة الفلسفية التأملية، سواءً لدى كانط أو لدى فشته في نظرية العلم، ونظرية الحدس العقلي المباشر. وكان ذلك مدخله لإصلاح شأن الذات، حتى يتفادى فصلها عن العالم، عن الوجود،

وعن التاريخ بالذات. وهنا، سيكون منظوراً تصورياً ناضجاً يراهن على الكلّي.

د. حسام الدين درويش:

تطرح مسألة الذات مسألتين؛ كلتاهما على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية: الأولى هي ما يُسمى بعلاقة الذات بالموضوع، ومدى وجود جدلية بينهما، ومعنى هذه الجدلية وكيفيةها. أما المسألة الثانية والمركزية، فربما تكون علاقة الذات بذاتها.

د. يوسف أشلحي:

نعم، هذا ما قلته: كان رهانه يتمثل في تخليص نظرية الذات من المنظور المعرفي أو الاستيمولوجي، ونقلها من طور ابستمولوجي إلى طورٍ أرحب. وهنا، نُشير إلى أوغن فينك Eugen Fink، وهو باحثٌ فينومينولوجيٌّ معاصرٌ معروفٌ، له كتابٌ يُعدّ من أبرز الكتب المعاصرة التي رجعت إلى متن هيغل، في «فينومينولوجيا الروح»، وأظنه من تلامذة مارتن هايدغر، وقد عاد إلى هيغل ورأى أنه يطرح منظوراً أنطولوجياً أرحب، تفتتح حيث الذات على مفهوم الكينونة، الكينونة التي تتبدّى في مسار السيرورة تحديداً.

لقد كان لها هذا البُعد. وقلتُ إنه أراد أن يحررها من الحصر أو التقييد الذي فُرض عليها ضمن نطاق نظريات المعرفة، ومن عزلها عن العالم. وكان رهان هيغل الأوّلي، في كتاباته النسقية أو في نسقه الفلسفي، هو هذا بالتحديد، وقد طوّره، لاحقاً، إلى أبعاد

الذات الكبرى: أي الذات في ذاتها، والذات الموضوعية، أو البعد الذاتي في صورتها المطلقة.

د. حسام الدين درويش:

استخدمها سارتر وهايدغر كثيراً. لكن إذا عدنا إلى الذات ذاتها، كما تعلم، فإن غاية الفلسفة أو بدايتها، في بعض الأحيان، هي معرفة الذات؛ أي «اعرف نفسك»؛ إذ أصبحت معرفة الذات مهمة الفلسفة أو غايتها الرئيسة. وقد تبين لسقراط أن كل ما نعرفه هو أننا لا نعرف شيئاً، وبين نيتشه أنه، على العكس مما يُظن، تبدو معرفة الذات صعبة للسبب ذاته الذي نظن على أساسه أن تلك المعرفة سهلة المنال: وهو أننا قرييون جداً من ذواتنا. وقد بدأ الحديث عن معرفة الذات المباشرة، أو شفافية الذات لذاتها، مع الفلسفة الحديثة، مع ديكارت والكوجيتو. وتكاثر، لاحقاً، الانتقادات الموجهة إلى تلك الشفافية، وذاك الكوجيتو الديكارتية. ورأى كثيرون، مثل دلتاي وريكور؛ أن معرفة الذات تمر عبر معرفة الآخر وتموضعاته، بالضرورة؛ ويتصل ذلك بنظرية أو فلسفة الاعتراف. ولهيغل مكانة مركزية في تلك الفلسفة. وإذا قارنا رؤية هيغل مع الرؤى المتعددة لمسألة علاقة الذات بذاتها، أو لمسألة معرفة الذات من حيث شفافيتها، على الطريقة الديكارتية، أو عتمتها على الطريقة النيتشوية، فثمة اختلافات مهمة، في فهم هذه العلاقة؟

د. يوسف أشلحي:

نعم، سؤالٌ وجيهٌ، د. حسام، بخصوص مفهوم الذات وعلاقة

الذات بذاتها؛ بمعنى أن هذا المفهوم طُرح في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، ولاحقاً عند كانط وفلاسفة آخرين؛ أي الخروج عن حدودٍ معينة. فقد كان المفهوم محصوراً، دائماً، في جانبٍ معينٍ؛ إذ عُرف أن الإنسان لا يخرج عن الذات، وأن أيّ تصورٍ فلسفيٍّ يحاول تجاوزه لم يتحقق إلا، جزئياً، مع الفلسفة المعاصرة؛ بمعنى أننا انتقلنا من فلسفة الذات إلى فلسفة التداوت والتفاعل الموضوعي، بدءاً من الفينومينولوجيا التأويلية، إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية، ثم النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت، حيث ظلّ هذا المنظور محصوراً، ولم يتجرأ فلاسفةٌ، قبل هؤلاء المعاصرين، على التخلص منه.

وكانت لديّ قناعةٌ بأن هيغل تنبّه إلى نواقص هذا الأمر، وحاول معالجته؛ أي مفهوم التفاوت الحاضر في فلسفته، منذ كتاباته المبكرة، ولا سيما من خلال مفهوم المصالحة في الفينومينولوجيا، والفكر التداوتي الذي طرحه، في مفهوم الجدل بين العبد والسيد، تحديداً. فحتى الفلاسفة المعاصرون الذين يعملون على البعد التداوتي Intersubjektivität، والخروج على الذات، في نظرية التواصل عند هابرماس، والاعتراف عند أكسل هونيت، لم يغفلوا أثر هيغل؛ إذ كان يُعدّ من أقطاب الفلسفة الحديثة. ومن ثم، يمكن القول إن هيغل، وضع قدمه في بحر الفلسفة الحديثة، وأخرى في الفلسفة المعاصرة، حيث يتقاطع الأمران في فكره.

د. حسام الدين درويش:

في الواقع، ربما لا يوجد فيلسوف احتلّ المكانة التي احتلّها هيغل، ولا يزال يحتلّها. صحيحٌ أننا نقول أحياناً إن كانط فيلسوف بالغ الأهمية، بل إنني أعدّ نفسي، إلى حدّ جزئيٍّ ما، كانطياً، وهايدغر جرّب، بدوره، الاقتراب من هذه المكانة. لكن، فعلياً، لا يوجد فيلسوفٌ يماثل هيغل في الحضور والتأثير. ودائماً ما نجد هيغليين شاباً يظهرّون في كلّ جيلٍ، فهناك، دائماً، تجدّد.

د. يوسف أشلحي:

هذا ما يشهد به الحضور اللافت لـ هيغل في سياق الفلسفة القارية والأنجلوسكسونية، بوصفه من بين موجات التفلسف الأساسية التي فرضت نفسها، في سياق التفكير الفلسفي المعاصر؛ تحليلياً وتأويلياً وأنطولوجياً وتفكيكياً، فضلاً عن الارتكاز إليه في سياق النظرية النقدية، والفلسفة الاجتماعية والسياسية.

د. حسام الدين درويش:

حتى هيغل تجاوز هذا الانقسام الواقعي والحقيقي القائم، اليوم، في الفلسفة الغربية، عموماً، بين هذين النسقين أو التيارين أو المدرستين؛ أعني: المدرسة التحليلية أو الأنجلوسكسونية، والمدرسة الهيرمينوطيقية أو الفينومينولوجية أو القارية. وقد تجاوزه لأنه حاضرٌ في الاثنتين، رغم أن التحليليين يبدون كأنهم بعيدون عنه، إلا أن حضوره، في العقود القليلة الماضية، ازداد قوةً، حتى في أوساط المدرسة التحليلية.

د. يوسف أشلحي:

نعم، إذا استحضرنا على سبيل المثال، تشارلز تايلور، فهو من أوائل الفلاسفة الذين التفتوا إلى هيغل في الفلسفة الأنجلوسكسونية، وهو، كما تعلم، فيلسوف كندي، وكذلك فلاسفة أمريكيون، وعلى رأسهم ريتشارد رورتي، الذين نظروا إلى هيغل من الزاوية الأنطولوجية الاجتماعية، بالنسبة إلى الأول، والبراغماتية بالنسبة إلى الثاني؛ أي إنهم بحثوا عن راسب الفلسفة التحليلية - إن شئنا أن نقول - أو إنهم استضافوا هيغل في سياق الفلسفة التحليلية، ضمن بعدها، وفي مجالها، الأنجلوسكسوني.

د. حسام الدين درويش:

البارحة، كنت في ندوةٍ، وتمَّ استحضار التمييز بين «الخروج من الدين» و«الخروج عن الدين». طبعاً، أنا أضفتُ أن هناك «خروجاً على الدين»؛ ف«الخروج من» يعني الانفصال عن شيءٍ، دون أن تكون هناك، بالضرورة، علاقةٌ سلبيةٌ. أما «الخروج عن»، فيحمل دلالةً أعمق، كأنك أصبحت شيئاً آخر أو طرفاً آخر. في حين أن «الخروج على» يتضمَّن شيئاً من التمرد، من الثورة، ومن الرفض. فهل خرجت من عباءة هيغل، بهذا المعنى؟ هل خرجت عنها؟ هل خرجت عليها، إذا آمنا بأنك هيغليٌّ مهما فعلت؟ ما هي علاقتك بـ«هيغل»، بعد ست سنوات؟

د. يوسف أشلحي:

قلتُ إنني اشتغلتُ على هيغل، واستفدتُ منه كما يستفيد أيُّ

شخصٍ يشتغل على فيلسوف؛ إذ، من خلاله، نفتح لأنفسنا مساراتٍ، وتياراتٍ، وطرائقٍ، ودروباً - بلغة هايدغر - قد نُخالفها، لكن لا نفارقها. ومن خلاله أيضاً، إن شئنا القول، نُخالف، لكنه يُضيء لنا الطريق. وفي اشتغالي عليه، قلتُ إنني التفتُّ إلى شليغل، الذي كانت له أهميةٌ من هذا الباب، فبادرت إلى ترجمة كتابه إلى اللغة العربية، بوصفه مدخلاً إلى هيغل؛ إذ التفتُّ إليه ضمن سياقه، وكان لشليغل، نفسه، حضورٌ هناك. ولهذا، عملنا على ترجمته إلى اللغة العربية، لأهميته؛ لأنه فيلسوفٌ مغمورٌ، لا مكان له ولا حضورٌ في الأوساط الفكرية لدينا، وأردت أن أُبين، أيضاً، أهميته كفيلسوفٍ قادر، في الحقيقة، على تغيير الكثير من الرؤية السائدة لدينا.

د. حسام الدين درويش:

شليغل اسم معروف، على الأغلب، لدى معظم دارسي الفلسفة، الذين إذا ذكرت لهم شليغل، سيعرفونه بصفته مرتبطاً بهيغل في مرحلة ما، أو قريباً من التيار المثالي الألماني أو الفلسفة الألمانية عموماً. لكن إذا سألتهم عن مضمون فلسفته، فالأمر يختلف.

د. يوسف أشلحي:

أعدت له اعتباره، على الأقل ترجمياً، بوصفه فيلسوفاً صاحب نسقٍ وتصورٍ فلسفيٍّ متكاملٍ، كما يفصح عنه كتابه المبكر «الفلسفة الترنسندنتالية»، وأعماله المتأخرة حول فلسفة التاريخ واللغة

والحياة، وليس مجرد نافلةٍ فلسفيةٍ نحشره، دائماً، ضمن زمرة الرومانسيين مع نوفاليس وهولدرلن. وقد ترجمتُ وبيّنتُ ذلك، ليأخذ الباحثون والمهتمون هذا الجانب في الحسبان. لهذا، أقول إن له أهميةً بالغَةً، حتى في الجانب التدريسي وجانب البحث، وحتى عندما نقرأ الفلسفة في تراكمها التاريخي، فهي نوعٌ من القراءة الموضوعية، قراءةٌ التي لا تغيب عنها الحلقات المهمة في مسارات تطور تاريخ الفكر الفلسفي، كما هو الحال في تاريخ تطور الأفكار عموماً. فهذه القراءة تضيء لنا الطريق، وإلا فسندجج كثيراً من الحقائق، ونجعلها طيِّ الغفلة والكتمان. ولهذا، قلت إنه، بفضل هيغل، انفتحت على فلاسفة عصره، وكذلك على الفلسفة المعاصرة، من خلال الفلاسفة الذين يشتغلون على متن هيغل وتأويله، خصوصاً، وربما تتقاطع معي في هذا الاهتمام، خاصة في اشتغالك على فلسفة الاعتراف بالذات مع أكسل هونيت، من بين أقطاب الفلسفة النظرية النقدية المعاصرة، مثل هارتمورت روزا، أكسل هونيت، وأندرياس ريكفيتس.

لكن أعتقد أنه لا يجوز لنا، كباحثين، أن نكون مجرد تابع؛ بمعنى أن نتفتح، لكن بروح نقدية، نضع فيها مسافةً، ونفتح لأنفسنا مساراتٍ خاصةً بنا. ونعلم أن تاريخ الإنسانية هو تاريخٌ متعاقبٌ متراكمٌ، وثمة همومٌ فكريةٌ تخصُّنا، معاصرةٌ، في عالمٍ تُطرح فيه إشكالاتٌ تخصُّه، ولا يمكن أن نحلَّ أقاله بالعدَّة نفسها، بالنظرة نفسها، وبالإشكاليات نفسها. هذه هي أهمية الفكر والفلسفة: هي

نوع، بلغة هيغل، من المصالحة؛ كيف نصالح أنفسنا مع عصرنا، مع وجودنا، مع حياتنا، مع المشاكل أو الأزمات المطروحة في أفقنا، معرفياً، حياتياً، وجودياً، بالمسألة نفسها، وبالإشكال نفسه؛ وهذا لا يمكن تحقيقه. ثم إن هناك اهتمامات فلسفية علينا مقاربتها بروح العزم والإرادة الراهنة.

د. حسام الدين درويش:

كلامٌ جميلٌ ومهمٌ جداً. في هذا السياق، أستحضر قولاً يتعلق بمسألة مدى أهمية أو عدم أهمية هيغل، أو تلك الكتابات الفلسفية الخالصة؛ أعني تلك النصوص التي تبدو نظريةً بحثيةً، والتي قد لا تهتم، بشكلٍ مباشرٍ، سوى قلة من الأكاديميين والمتخصصين. هذا قول لأحد الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، أحمد بركاوي الذي كان يقول: «بإمكانني، بل لديّ رغبةٌ، في أن أكتب كتاباً عن هيغل» - وكان يستخدم اسم هيغل، هنا، كرمزٍ فلسفيٍّ - «لكن الواقع يتطلب منّي الآن أن أشتغل بأوضاعنا، وأن أكتب كتاباً آخر يعالج قضايا الراهنة». وكان يعبر عن فكرة مفادها: «لا أستطيع، أو لا أريد، أن أكتب في ذلك الآن؛ لأنني مشغولٌ بأمرٍ أخرى أكثر راهنيةً، أكثر مباشرةً، وأكثر صلةً بالشأن السياسي». والسؤال الذي يطرح هنا: إلى أيّ حدّ يمكن التوفيق بين الأمرين؟ أم إن علينا الاختيار بينهما؟

د. يوسف أشلحي:

في الحقيقة، هناك أمران ينبغي أن يكونا متساوقين، حاضرين، لا أن نُغيب أحدهما؛ فنحن موجودون في لحظةٍ زمنيةٍ معينة، في

زمانٍ معينٍ، لكن علينا دَيْنُ تاريخيٍّ يتعيّن علينا كشفه؛ بمعنى أن هناك ضرورة الاستعادة، نستعيد هيغل، كما نستعيد فلاسفة آخرين، في السياق الإسلامي، قديماً أو وسيطاً، أو حتى الإغريق. واستعادتنا هذه ليست استعادةً حرفيةً، بالضرورة، وإن كانت كذلك، أحياناً، في البعد الأكاديمي وتوجيه المعرفة، كما في الكراسات التعليمية التي تُعرّف بالأفكار.

وهناك نوعٌ آخرٌ من الاستعادة، وهي الاستعادة النقدية التي تضع المسافة، وتُقيم حواراً ذاتياً، نبصم فيه على أنفسنا، ولكن، في الحقيقة، نعبر، من خلاله، عن نوع من العرفان؛ أي إننا نستحضر هؤلاء الفلاسفة استحضاراً لا يُغيّبنا، نحن، في الأساس. وهذه هي الإشكالية التي تظهر في العلاقة بين التراث والحداثة: كيف نحاور الماضي دون أن نُقصي ذاتنا، ودون أن ندفن أنفسنا بأيدينا؟ هذا إشكالٌ، حين نُديم الأموات فينا دون مساءلة.

وهنا تكمن أهمية محاولة محاوره «الأموات» وكونها محاورهً نافعةً، لهم ولنا، ولمجالنا وسياقنا، ولمواجهة الحصار المعرفي. وهذا ما يُمارَس في الغرب، أيضاً، حين يُعاد الحديث عن مفاهيم، مثل «الاعتراف» أو «الاعتراف المتبادل»، في إطار نظرياتٍ معاصرة، تُطرح ضمن إشكالاتٍ أنطولوجيةٍ أو أنطولوجيا اجتماعية، في سياق الفلسفة العملية، فيُستحضر هيغل، ولكن يُستحضر، أيضاً، مع تصوّرات فلاسفةٍ معاصرين. وأعتقد أن المسارين يجب أن يكونا حاضرين ومتقاطعين، في آنٍ واحدٍ.

د. حسام الدين درويش:

اليوم، لديّ لقاءً أو حواراً آخر حول موضوع أو كتاب يتناول نقد العقل السلفي. والمقصود بـ«السلفي»، هنا، هو هذه العودة إلى الوراثة، إلى من نسمّيهم «الأموات»، أو من هم كذلك، أو يُنظر إليهم على أنهم كذلك. لكن العودة إلى الماضي، في هذا السياق، هي عودةٌ تقدميةٌ أكثر من كونها تراجعيةٌ؛ فهي خطوةٌ إلى الوراثة، من أجل خطوتين إلى الأمام، لا لأن الماضي هو «العصر الذهبي» الذي نرغب في الرجوع إليه. من هذا المنظور، لا يوجد تناقضٌ، أو، على الأقل، لا يوجد جدلٌ سلبيٌّ - بالمعنى الذي يقصده أدورنو - بين العودة إلى الماضي والتقدم نحو المستقبل، بل، على العكس، العلاقة بينهما تكاملية.

د. يوسف أشلحي:

أعتقد أن هذا هو الإشكال المطروح، لا سيما في سياقنا. ونحن، في الحقيقة، قد عايشنا هذا الأمر في كتاباتٍ متراكمةٍ تناولت هذا الإشكال، منذ عصر النهضة إلى حدود العتاق: كيف نُحرر أنفسنا؟ كيف نُحرر إشكالية التقدم، وإثبات الذات، والإرادة، وغير ذلك؟

لكن المنظور السلفي غالباً ما يُطرح من خلال العودة؛ بمعنى أن علينا أن نسحب أنفسنا إلى الوراثة. وهذا أمرٌ قد يكون ممكناً، منطقيّاً وعقليّاً، لكن بمنطق العصر، لا بمنطق النسخ الحرفي، و«العود الأبدي»، غير أن الإشكالية تكمن في أن العودة إلى

الماضي غالباً ما تكون ناقصةً، وهذا أمر معلومٌ، كما نراه في تجارب الغرب أو غيرهم، حيث تُمارس العودة بمنطقي خاصٍ. وقد ثبتت مسألةٌ مهمّةٌ، وهي أنه لا يصحُّ العودة لا يصحُّ أن تكون خاصةً أو مغلقةً، بل علينا أن نُؤسس لعلاقةٍ حرّةٍ ومفتوحةٍ مع التاريخ والزمن. لا يجب أن تكون العودة بمعنى الرجوع إلى «ما يخصني»، إلى «حضارتي»، أو إلى «ثقافتي التي أنتمي إليها»، أو إلى «بيتي». أنا أتحمّظ على هذه المسألة.

وهذا ليس دعوةً إلى التخلّي عن الثقافة الخاصة، لكنني أرى أن الإنسان سليل الثقافة والفكرة، والفكرة لا وطنٌ لها. إسهامات العقل الإنساني والبشرية لا موطن لها، ولا تنتمي إلى ثقافةٍ بعينها، بل هي تعبيرٌ عن تشريعٍ مطلقٍ للفكر والفعل الإنساني. ومن ثم، علينا أن نُؤسس أنفسنا على أساس علاقةٍ حرّةٍ ومفتوحةٍ مع التاريخ والزمن والوجود، لا أن نختزل أو نقزّم هذه العودة في ثقافةٍ خاصةٍ تُقيّدنا، بل أن نتحرر في ما ينفعنا، وفي الفكرة أو الفعل الذي يمكن أن نستثمره، ونستفيد منه، في تأسيس ذاتنا في الحاضر، بوصفنا جزءاً من الإنسانية جمعاء.

د. حسام الدين درويش:

كلام جميلٌ وأتبعه معك، ولناخذ مثلاً من فلسفة هيغل، كما ذكرت؛ أي «نظرية الاعتراف» التي أسست لمنظورٍ فلسفيٍّ يبدو جذاباً جداً، على الرغم من أنها استُحضرت بطرائقٍ مختلفةٍ، وأفضت إلى نتائجٍ متباينةٍ؛ فقد استُخدمت، كما نعلم، لتبرير فكرة

«نهاية التاريخ»، كما فعل فوكوياما، بينما استحضرها «كوجيف» في سياقٍ مختلفٍ. إذا ما أردنا أن نأخذ هذا الموضوع على محمل الجد؛ كيف يمكن توظيفه أو قراءته من خلال الواقع؟ كيف يمكن أن نبني، انطلاقاً منه، رؤيةً نظريةً تُفضي إلى ممارسةٍ عمليةٍ للواقع؟ إلى أيِّ حدٍّ يمكن، بالفعل، أن تُوظف هذه النظرية في فهم الواقع الراهن؟ وليس المقصود، هنا، الفهم الشامل أو العام، وإنما المقصود هو الواقع الملموس: واقِعك في الجامعة، واقِعك في المدينة، واقِعك في المغرب، واقِعك في العالم العربي؛ أي الواقع بمستوياته المتعددة، وأبعاده المختلفة. فإلى أيِّ مدى يمكن أن نقرأ، من خلال هذه النظرية، واقِع الإنسان كفرادٍ، وواقِعه كجماعةٍ، وواقِعه كمجتمعٍ، أو كدولةٍ، إلى آخره؟ وهل من الممكن، إذا قرأناها بعمقٍ، أن تقدّم لنا هذه النظرية فهماً جديداً، أو أدواتٍ فلسفيةً، أو رؤيةً فكريةً يمكن أن نستثمرها، كما فعلنا، مثلاً، مع نظرية الاعتراف، وغيرها من الأفكار؟

د. يوسف أشلحي:

الحقيقة أن الدافع إلى التعمق في مضمون هذا الكتاب كان نابعاً من ذواتنا. لن أدّعي أن هناك هاجساً عملياً كان مطروحاً، بل كان الهاجس فكرياً وفلسفياً، بالدرجة الأولى. ومع ذلك، فهذا لا يعني أنه منقطعٌ عن الواقع، بل تمثّل الهاجس في كيفية استحضار هيغل، ضمن إشكاليةٍ محددةٍ، وتناول مسألةٍ قد تسهم في بناء إضافةٍ في مسار دراسة الهيغلية، على وجه الخصوص. فلم يكن

الهدف إعادة إنتاج ما كُتب، بل كان السعي إلى التحقق والتحري حول مسألة دقيقة بعينها. وأعتقد أن استحضار هذه المسألة، في سياق توطين المعرفة الفلسفية داخل جامعاتنا وأفقنا الثقافي، أمرٌ بالغ الأهمية، ولا سيما إذا كانت الكتابة لا تكتفي بشرح هيغل، بل تتجاوزه إلى كتابة نقدية تُضيء نصه، أو تتحاور معه. وهذا يدخل في إطار التحاور الفلسفي النقدي الذي يجب أن نؤسسه كتقليد داخل جامعاتنا وفي أبحاثنا، حيث لا نظل مجرد عالٍ على هؤلاء الأقطاب الفلسفية، سواء من الفلسفة الحديثة أو غيرها. فالمطلوب هو علاقة حرة وتأسيسية، تُراهن على بناء تقليد أكاديمي وفلسفي متين. وإذا حصرنا هذا الجهد في سياق الجماعة العلمية والمعرفية، فقد تكون لنا، أيضاً، اهتماماتٌ عمليةٌ أخرى تُطرح، في سياق كتاباتنا الأخرى.

د. حسام الدين درويش:

دعني أوضح رؤيتي، أو أعرض رؤيةً أخرى لهذه المسألة: أنا لست من الذين يرون أنه يجب النظر إلى الفلسفة، أو إلى المعرفة، من منظورٍ أداتيٍّ أو نفعيٍّ مباشرٍ فقط؛ لأن ذلك يعدّ استخفافاً بالفلسفة أو بالمعرفة وبقيمتها. نعم، قد تكون النتائج غير مباشرة، لكن، عندما كنت مدرّساً في المدارس الثانوية، في حلب، في سوريا، كان السؤال الذي يُطرح دائماً - وهو ليس سؤالاً سهلاً - ما الفائدة من الفلسفة؟ لماذا ندرس الفلسفة؟ في رأيي، هذا السؤال قد لا يكون فلسفياً بحتاً، لكنه، في النهاية، إشكاليةٌ تستحق

التفكير. ومع ذلك، لستُ من أنصار أن تكون المعرفة معزولةً عن النتائج العملية، بل، على العكس، من المهم أن نسعى إلى تحقيق أعلى درجات المعرفة، مع عدم إغفال النتائج العملية؛ لأن ذلك ضروريٌ للمعرفة ذاتها.

د. يوسف أشلحي:

أعتقد أنه حتى إذا عدنا إلى هيغل، وغيره، في مسائل راهنةٍ وعمليةٍ، فهناك مجالٌ لهذه العودة وأبوابها. فما رأيك، مثلاً، في كتاب «أصول فلسفة الحق»؟ العودة فيه إلى مفهوم المجتمع، ماذا يعني المجتمع؟ هناك أفكارٌ قد تفيدنا في علاقةٍ تأويليةٍ استحضاريةٍ متقاطعةٍ مع الهموم العملية، إن شئنا القول. فإذا كانت هذه الأفكار موجودةً في مقالاتٍ أو كتبٍ تتناول مسائل عمليةٍ، فثمة جانبٌ نستحضره من هذا الفيلسوف أو ذاك، مثل ما يتعلق بالمجتمع، أو بالمؤسسات، أو بالجوانب اليومية والمعيشية، أو بفلسفة الحياة. ونحن، بذلك، نستحضر هذا الفيلسوف، أو ذاك، لحاجةٍ قائمةٍ في أفقنا.

د. حسام الدين درويش:

حسب ما تحدثنا عنه في السابق، هل يمكنك الحديث عن الكتاب الذي تم تقديمه إلى «مؤمنون بلا حدود»؟

د. يوسف أشلحي:

نعم، بالضبط، الكتاب بعنوان «نقد الفلسفة الأولى»، ويضم نصوصاً في الفلسفة المعاصرة، ولا سيما الفلسفة الألمانية

المعاصرة. ويتناول الكتاب نصوصاً حول النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، والتأسيس الأنطوفينومينولوجي للحاضر مع هوسرل وهايدغر؛ بمعنى امتدادات الفلسفة الألمانية المعاصرة وانشغالاتها.
د. حسام الدين درويش:

عظيمٌ. ومن هم الأعلام الذين تم ذكرهم؟ أدورنو وهوركهايمر، أم الأعلام الذين جاءوا بعدهم؟
د. يوسف أشلحي:

هو كشفٌ عن الدروب التي من خلالها سوَّغ التفكير الفلسفي المعاصر معقوليته، وراهنيته، وإحداثيته الخاصة، أنطولوجياً ومعرفياً (هوسرل، هايدغر)، وكذلك، عملياً وحفرياً، في شكل من الفيزياء العملية التي تنازل المعطى اليومي (النظرية النقدية من الجيل الأول إلى من يضعون مجتمعات الحداثة المتأخرة على المحك).
د. حسام الدين درويش:

بما أنك ذكرت هابرماس، ما رأيك في الضجة التي أثّرت حوله، حيث بدا، لكثيرين، كأنه يمثل، على الأقل، الفلسفة الألمانية، إن لم يكن الفلسفة الغربية، أو حتى الفلسفة برمّتها؟ وكيف نعود هنا إلى مسألة التنظير الفلسفي أو الرؤية الفلسفية النظرية، التي تبدو متناقضةً مع الممارسة العملية؟ لا أعرف إذا كنت مهتماً أو اطلعت أو تابعت هذه المسألة؟
د. يوسف أشلحي:

حالةٌ مأسوفٌ عليها، ولا تعبر عن فصامة المثقف الحقيقي،

وخصوصاً من الفيلسوف الذي هو سليل الفكرة الكلية، والذات الرفيعة، بمعزل عن جذرها؛ ذلك الفيلسوف الذي تقوم نظريته التواصلية على دعوى الكونية والتفاهم والمعقولية، حيث قدم موقفاً يعكس انحداراً فكرياً فظيعاً عن جرأة الموقف الفلسفي. فما معنى أن تكون جريئاً ومنصفاً، في الوقت نفسه؟ هو أن تضع المسافة؛ بمعنى أن لا تتلبسك اللحظة، ولا تغرقك الموجة؛ فالحدث ليس كشفاً فجائياً من عدم، وإنما له روابط قبلية ومتأنيّة وبعديّة. لذلك، يجب أن نضعه، على الأقل، ضمن العدة الفلسفية المشاعة: البدء، العلة، الحق، القوة، التعايش، الأيديولوجيا، الهيمنة... إلخ.

ومن هنا، لا يُحجب عنا صوتُ فلسفيٍّ يدافع عن الحق، مثل ما نجد لدى الفيلسوف سلافوي جيچيك والفيلسوفة الأمريكية جوديث بتلر، وغيرهم، ماضياً وحاضراً. فعلى الفيلسوف أن يأخذ مسافةً من الحدث، ويضع الحقائق على المحك؛ فهو من دعاة العقلانية، وحليف الحق ومفهوم الحقيقة، ومناصر القضايا والقيم النبيلة والكونية، وعلى رأسها العدالة والحياة.

على أيّ نحوٍ نقيم في العالم؟ كيف ننتمي إلى العالم، إلى الحياة، إلى الإنسانية؟ الإنسانية التي وصفناها على خلاف أيديولوجياتنا وثقافتنا، لكننا نحن بشر في نهاية المطاف نشترك في الأرضية ذاتها، ونتقاسم ذات المصير المشترك، وهو الحياة. فما معنى أن نحيا؟ وكيف لنا أن نكون أحياء؟ علينا البحث عن منابع الحياة، لا منابع العدمية. ومن الضروري أن يكون الفيلسوف نقیض

العدمية؛ بمعنى ينتقد كل مصادرها، ويتخذُ مسافةً منها، لا أن ينصرها أو يساوقها؛ ولا يجب أن تكون الأمور ارتجاليةً أو استعجاليةً.

دائماً، يجب أن نأخذ المسافة، وعندما يحدث الحدث، وهو الحدث الأساس في الفلسفة الواقعية عند هيغل، وإن كان موضوعاً آخر عند هايدغر، نضع مسافةً بيننا وبين الحدث، ونجتهد في العبور به نحو وجودٍ صحيٍّ وأرفع.

د. حسام الدين درويش:

تقتضي المعرفة أو الفلسفة، أحياناً، امتلاك الأمر معرفياً، وليس الانغماس فيه؟

د. يوسف أشلحي:

علينا ألا نكون ضحية نزوة أو أهواء عابرة؛ إذ إن هذا الأمر ظرفيٌّ، وقد يقدفنا في متاهاتٍ معينة، خصوصاً حين نناصر أفكاراً مهمةً، وندافع عن مفهوم العقل ومفهوم التواصل والتعايش. فلا يمكن لهوية خالصة أن تسود. وفي الوقت ذاته، كنت أقرأ لهابرماس ربما حواراً أو شيئاً مشابهاً عن أحداث 11 سبتمبر، حيث تبين أنه كان يتحدث عن التواصل، وأقرّ بنفسه أن نظرية التواصل تعيش مأزق التواصل في عصر التطرف.

د. حسام الدين درويش:

بعد هذا الكتاب، هناك كتاب آخر طُبع وتُرجم، وهناك أيضاً، كتابٌ، كما يقولون، يطبخ، الآن، على نارٍ هادئةٍ؟

د. يوسف أشلحي:

نعم، هناك كتابٌ مترجمٌ للفيلسوف الفرنسي أندري كونت سبونفيل بعنوان «الحياة الإنسانية»، صدر عن منشورات صفحة سبعة، بالإضافة إلى مؤلفٍ سابقٍ له بعنوان: «جدل الإنسان والطبيعة، أو في مآل الأرض واستنهاض ضمير العالم». وقد صدر عن منشورات دار الروافد الثقافية في لبنان، ودار ابن النديم.

د. حسام الدين درويش:

حتى لا نكون سلفيين كثيراً، ونتحدث عن الماضي فقط، بمَ تشغل حالياً؟

د. يوسف أشلحي:

لي كتابٌ قيد الصدور عن منشورات المتوسط بعنوان «الوجود والمعنى، مساءلة أنطولوجية الحياة». وعمل في الترجمة، يتعلق الأمر بنصوصٍ حول الجامعة والفلسفة، منقولةٍ من المجلد السادس عشر لمارتن هايدغر، ومن المتوقع أن يرى النور قريباً. وحالياً، أنا بصدد إتمام كتابٍ في موضوع بناء الإنسان فلسفياً، بعنوان: «الفيلسوف مرئياً أو في تنوير الإنسان»؛ أي النظر في ضروب انهماك الفيلسوف في تحصين لحمة مجتمعه، وكيف ينصت إلى حاضره دائماً، ويبذل جهداً في رفع مهمة الإنسان ومكانته، وإصلاح شأنه في الحاضر. هذا همُّ عمليّ واجتماعيّ رافق الفلاسفة، منذ القديم، ولا يزال قائماً، وأنا على مشارف الانتهاء منه.

د. حسام الدين درويش:

اسمح لي، أولاً، أن أهنئك تهنئة متأخرة على هذا الكتاب: «الذات والنسق: مسائل البنى الأولية لمنزلة المعقولة في فلسفة هيغل». إنه، بالفعل، كتابٌ رصينٌ، بكل ما تحمل كلمة «رصانة» من معنىٍ إيجابيٍّ، ويقدم معرفةً مهمةً. على الأقل، أقول ذلك من موقعنا، في الحقل الفلسفي، وفي المجال الأكاديمي، وفي صفوف المختصين، فهذا الكتاب لا غنى عنه في هذا المجال. وأهنئك تهنئةً مسبقةً على الكتب التي ستصدر قريباً.

د. يوسف أشلحي:

ثمة مشاريع في فلسفة الأخلاق العملية، أعمل عليها، حالياً، تتناول نصوصاً، قيد الإنجاز، حول ما يُسمى بإتيقا العيش المشترك، وغيرها من الموضوعات ذات الصلة. لقد تناولت في هذا العمل مسائل التعايش والكرامة ومفهوم المختلف، فهذه الهموم ضروريةٌ، وتحتاج إلى عنايةٍ والتفاتٍ؛ إذ هي إشكالاتٌ مطروحةٌ ومهمةٌ.

د. حسام الدين درويش:

رائع! هذا يعني أن الأمور تسير على نحوٍ ممتاز. أنا في حالة انتظار، وإن شاء الله، ستكون لنا لقاءاتٌ أخرى، قريباً. شكراً جزيلاً لك.

د. يوسف أشلحي:

شكراً جزيلاً على هذه الاستضافة الكريمة، وعلى هذا الحوار

الشائق، خاصةً أنه جاء مع دكتورٍ ومفكّرٍ ضليع، ينتمي إلى المجال الفلسفي والفكري. وهذا ما منح الحوار بُعداً أعمق؛ إذ لم يكن مجرد حديثٍ من شخص يطلّ علينا من خارج الشرفة، بل كان حواراً مع «ابن الدار»، ولذلك كان ممتعاً ومفيداً، وقد استفدنا منه كثيراً. نحن نأمل في أفق واعد، وربما نتبادل الأدوار يوماً ما، فنكون نحن من يحاورك. شكراً لك مرة أخرى على هذا اللقاء الممتع والمثمر.

د. حسام الدين درويش:

بالتأكيد، ستكون لنا لقاءاتٌ أخرى، ويسرني أن أكون في أي دورٍ في مثل هذا الحوار.

الفصل الثاني

الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - د. حمادي أنوار

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير جميعاً،

نحييكم من مدينة الرباط، وتحديداً من المعرض الدولي للنشر والكتاب. نواصل اليوم سلسلة لقاءات «مؤمنون بلا حدود»، ويسرنا أن نستضيف الدكتور حمادي أنوار، لنتحدث معه على صدور كتابه الجديد «الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون». أهلاً وسهلاً بك

(1) جرى اللقاء في جناح مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الرباط/ المغرب، 2025. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=tByoLp7IqH0>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

<https://www.mominoun.com/articles/> لقاء-حواري-مع-د-حمادي -
أنوار-حول-مؤلفه-الجديد-الدين-بين-العقل-واللاعقل-في-فلسفة-
9926

دكتور، وألف مبروك على صدور هذا العمل، الذي سيكون محور جلستنا لهذا اليوم.

د. حمادي أنوار:

بارك الله فيك دكتور حسام، وأنا سعيدٌ جداً باستضافتكم. شكراً جزيلاً.

د. حسام الدين درويش:

قبل الخوض في الأسئلة التفصيلية المرتبطة بمضمون الكتاب، أود أن أطرح عليك سؤالاً حول خلفية تأليفه: كيف وُلدت فكرة هذا البحث الفلسفي؟ ومن أين كانت انطلاقتها؟ ولم اخترت هذا العنوان تحديداً؟ ثم كيف تطوّرت هذه الفكرة، منذ بدايات اشتغالك عليها، إلى أن صدرت أخيراً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»؟ تفضّل، حدّثنا عن مسار هذه التجربة.

د. حمادي أنوار:

في الحقيقة، تعود فكرة هذا الكتاب، تقريباً، إلى سنة 2012؛ أي خلال سنوات دراستي لنيل الإجازة في الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط. آنذاك بدأت أولى خطواتي في الاشتغال على هنري برغسون، وكان ذلك من خلال بحث الإجازة، وهو أوّل لقاء جمعني بفلسفة برغسون. في البداية، كان الموضوع الذي تناولته هو «مفهوم الذاكرة في فلسفة برغسون»، وكان بإشراف الدكتور محمد هاشمي. غير أنه، وبعد مضيّ حوالي ثلاثة أو أربعة أشهر من البحث، حصل تغييرٌ إداريٌّ على مستوى الإشراف على

البحوث، حيث طُلب منّا تغيير المشرفين تبعاً لتخصصاتهم. ووجدت نفسي مضطراً إلى تغيير الأستاذ المشرف، بحكم أن موضوع الذاكرة لا يندرج ضمن اختصاصاته، أو ضمن المجالات الموكول إليه الإشراف عليها، في حين كان «التصوف» من المواضيع المسندة إليه تدریساً وإشرافاً. فأشار عليّ - نظراً إلى أن التغيير صار إلزامياً - بأن أحتفظ ببرغسون كمجال للفكر والبحث، على أن أغيّر موضوع الدراسة، فانتقلت بذلك من «مفهوم الذاكرة» إلى «التصوف عند برغسون». ومن هنا بدأ مسار جديد في هذا المشروع الفكري. وجدير بالذكر أن علاقتي ببرغسون لم تبدأ معه، مباشرة، بل تعرّفت عليه من خلال فيلسوفٍ معاصرٍ آخر هو وليام جيمس الذي كانت له معه حواراتٌ عديدة، وكتبَ كلُّ منهما عن الآخر. وأذكر أنني درست مادة في سلك الإجازة حول «البراغماتية»، وتناولنا فيها فلسفة وليام جيمس، وحين بدأت أقرأ له، كتبت أول مقالٍ، في تجربتي الفلسفية، تقريباً، وكان بعنوان «الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليام جيمس»، ونُشر على موقع «مؤمنون بلا حدود». وانطلاقاً من وليام جيمس، تعرّفت أكثر على برغسون، وبدأ المشروع يتبلور. وخلال اشتغالي على موضوع التصوف عنده، اكتشفت أن ما يجذبني في فلسفته هو أنه فيلسوف الحياة، بل أكثر من ذلك، فيلسوفٌ روحانيٌّ، ولكن بروحانيةٍ غير متطرفة، متوازنة، منفتحة، وهذا ما أثار اهتمامي، ودفعني إلى مواصلة البحث في فلسفته.

وقد وجدت أن الروحانية عند برغسون، حين تُتلقَى في السياق العربي، تُفهم، غالباً، وكأنها روحانية دينية أو لاهوتية، حتى إن برغسون يُقدّم، أحياناً، كما لو كان رجل دين أو إماماً، أكثر من كونه فيلسوفاً. وهذا راجع، في رأيي، إلى الطريقة التي تُعرّب بها مفاهيمه، والتي تؤدي، في كثيرٍ من الأحيان، إلى تشويه صورته الفلسفي. وكما أشار ميرلوبونتي، أصبحنا إزاء «برغسونية بلا برغسون»؛ أي إن الفيلسوف غاب داخل هذا القالب العربي الذي حُشر فيه. وكأن اللغة العربية، بطريقة تلقيها له، لم تستطع أن تعبّر عن برغسون كما هو، وإن عبّرت عنه، فإنها تُخرجه بصورة فيلسوف ديني، أقرب ما يكون إلى الإمام الغزالي مثلاً، لا إلى فيلسوفٍ حديثي.

د. حسام الدين درويش:

لقد تحدّثت عن سوء فهم واسع النطاق في تلقي برغسون، سواءً في السياق العربي أو حتى الغربي، بل حتى لدى بعض شُرّاحه أنفسهم. ومع ذلك، حين تقدّمه، لا تدّعي أنك تطرح «برغسون كما هو»، لأنّ مسألة فهم المؤلف، كما فهم نفسه، تُعدّ إشكاليةً في حدّ ذاتها. وأنت تعلم بوجود فرقٍ جوهريٍّ بين فهم النص وفهم الشخص لنصه؛ فالأول تأويلي، والثاني نفسيّ أو نفسانيّ: كيف فكّر؟ كيف شعر؟ ماذا أراد؟ هذه كلها أمورٌ تتعلق بعالمه الداخلي، الذي قد لا يكون قابلاً للنفاذ أو التحديد. من هذا المنطلق، أنت توجّه نقداً لعدد من الشُرّاح، في كلّ من التلقي

العربي والغربي. لكن، في نهاية المطاف، أليس هذا النوع من الفهم ذاته - أعني محاولة إدراك «ما قصده برغسون» - أمراً قد لا يكون ممكناً، بل قد يكون من الضروري ألا يكون هدفاً في حد ذاته؟ كيف ترى هذه المسألة؟

د. أنوار حمادي:

يمكن النظر إلى هذا الموضوع من زاويتين: من منظور برغسون وفلسفته. لدى برغسون فكرة تقول إن أيّ فيلسوف، بغض النظر عن توجهاته، يطرح فكرة واحدة، لأول مرة، ويعمل على التعبير عنها في معظم ما يكتب. أول مشكلة يواجهها هي مشكلة اللغة، هل سينجح في التعبير عن تلك الفكرة؟ وبالتالي، تصبح كل كتاباته محاولات مستمرة ومتواصلة لقول تلك الفكرة التي كانت حاضرة في ذهنه من البداية.

ما كتب عن برغسون، سواءً في العالم العربي أو الغربي، لا يعبر عن جوهر فكره بشكلٍ دقيقٍ. فالأمر، في النهاية، يتعلق بالتأويل، وهذه التأويلات، في كثيرٍ من الأحيان، بعيدة عن جوهر الفكرة البرغسونية. وهذا لا يعني أنني أزعّم وصولي إلى تلك الفكرة، لكنني حاولت، على الأقل. وقد كانت هذه المحاولة تهدف إلى تحرير الفلسفة البرغسونية، التي أراها فلسفةً حيويةً أنطولوجيةً، من البُعد الروحاني الذي يتم تضييقه وحصره فيما هو ديني.

إذا نظرنا إلى الفلاسفة الذين تأثروا ببرغسون، مثل دولوز،

وميرلوبونتي، وحتى سارتر وجانكيليفيتش، نجد أنهم كانوا، في الغالب، معادين للدين، وكانوا ينظرون إلى برغسون بنظرةٍ تختلف عن تلك التي تلقيناها نحن. عندما نقول إن برغسون فيلسوفٌ روحانيٌّ، فإننا في التلقي العربي نستخدم كلمة «روحاني» بطريقةٍ غير محايدة، حيث يرتبط هذا المفهوم، في الغالب، بالدين.

د. حسام الدين درويش:

سيكون من المفيد أن نعود إلى مسألة مفهوم العقل واللا عقل، إذ يمكن القول إن الفلسفة، عندما تُعلي من شأن التصوف، تبدو وكأنها تُخالف مبادئها؛ لأنه إذا كانت الفلسفة قائمةً على العقل والمنطق والعقلانية، فإن قولها بأن للعقل حدوداً لا يكون، هنا، بالمعنى الكانطي - أي حدود العقل كما حددها كانط - بل بمعنى الإقرار بوجود ما هو فوق العقل، أو ما يتجاوزه، بل ما هو «أفضل» منه. وبهذا المعنى، يبدو أن الفلسفة، في مثل هذا التوجه، تخون ذاتها.

سنعود، لاحقاً، إلى هذه الإشكالية، لكن دعني أبدأ بمسألة «الحدس الفلسفي». لقد تلقيتُ هذه الفكرة أول مرةٍ من فيلسوفٍ سوريٍّ هو محمد بديع الكسَم، الذي كان يتبنى منظوراً مشابهاً. وما لفت انتباهي، في كتابك، هو قولك إن برغسون كان يسعى إلى، أو كان مصرّاً، من ناحية ما، على ألا تكتمل فلسفته؛ أي أن تظل منفتحةً على تجددٍ دائم. وقبل قليل، كنا نتحدث عن مسألة المسؤولية: إلى أيِّ حدٍّ يمكن لهذا التجدد أن يكون حقيقياً؟ هل هو جديدٌ، بالفعل، أم مجرد إعادة إنتاجٍ لما سبق؟

أنت تشير إلى أن الكتابات الأولى لا تتضمن اللاحقة، بينما الكتابات اللاحقة تتضمن الأولى. وإذا كان الأمر كذلك، قد يبدو، في ذلك، تعارضاً مع الفكرة القائلة إن الفلسفة هي حدسٌ أوليٌّ، وما يأتي بعده ليس إلا شرحاً أو تفصيلاً لذلك الحدس. فإذا كان هذا الحدس حاضراً، بالفعل، في الكتاب الأول، فكيف نفهم التطور اللاحق؟

هناك سلسلة من الأبحاث تبدأ من «بحث في المعطيات المباشرة للوعي»، ثم تتواصل في التطور الخلاق، وصولاً إلى الفكر المتحرّك، الذي اعتبرته يمثل ذروة الفكرة البرغسونية، ومنبعاً لمفاهيم الدين والأخلاق. انطلاقاً من هذا المسار، كيف يمكن فهم العلاقة بين المؤلفات؟ هل الكتاب الأول يتضمن بالفعل الحدس الفلسفي الذي سيتم شرحه لاحقاً؟ أم إن هناك تطوراً حقيقياً وجديداً لا تختزنه الكتابات الأولى؟

د. حمادي أنوار:

قلتُ إن هذا الفاصل بين بدايات فلسفة برغسون ونهاياتها لا يعني وجود قطيعة، بل المقصود أن فلسفة برغسون، بوصفها فلسفة ترفض النهايات، لا تُبنى على نظام خطي يُفضي إلى خاتمة مغلقة. وهذا لا ينفي وجود خيط ناظم يربط بين المنطلق والنهاية، بل على العكس، ما أردتُ الإشارة إليه هو أن هناك فكرة جوهرية تؤسس لفلسفة برغسون وتربط بين جميع كتبه، وهي فكرة الديمومة.

فكلّ فلسفة، لدى أيّ فيلسوف، تنطوي على جانبين: جانب

المذهب، وجانب المنهج. إذا تحدثنا عن الفلاسفة الكلاسيكيين بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن مذهب الفيلسوف هو التصور الميتافيزيقي الذي يطرحه؛ إذ لا يوجد فيلسوف كلاسيكي - بحسب العديد من الدارسين - لا يحمل تصوّراً ميتافيزيقياً معيّناً. أما عند برغسون، فإن مذهبه هو الديمومة، بينما منهجه هو الحدس.

الحدس، رغم أن برغسون قدّمه كحلّ، إلا أنه يطرح إشكالاً فلسفياً. ففي كتابه عن برغسون، عبّر جيل دولوز بدقة عن هذا الإشكال قائلاً: «كيف يمكن للحدس، الذي يحيل على معرفة مباشرة، أن يُشكّل منهجاً، في الوقت الذي يستدعي المنهج، أساساً، شكلاً أو أشكالاً متعددة من الوساطة؟».

الخيط الناظم بين جميع كتب برغسون، كما قلتُ، هو فكرة الديمومة. وهذه الفكرة حضرت منذ الكتاب الأول، «بحث في معطيات الوعي المباشرة»، الذي يتميز بتمييز أساسي بين الزمن بوصفه كمّاً مادياً. وقد وصف جون فال هذا الكتاب، قائلاً إنه كتاب «ضد كانط» أو «كتاب لا كانطي»؛ بمعنى أنه ضد التصور العقلاني المادي التكميمي والحساب. في هذا الكتاب، ميّز برغسون بين تصورنا المادي والكمّي للزمان، وقدم فيه البديل، وهو تصور آخر سماه بالديمومة أو الزمن المعيش. وهنا تتأسس الثنائية التي ستطبع مجمل فلسفته: نقد العلم (وخاصة في شقّه الكمّي)، ثم نقد العقل ذاته. في كتابه الآخر، «المادة والذاكرة»، يسير برغسون في الاتجاه نفسه، مميّزاً بين نوعين من الذاكرة:

الذاكرة الخالصة، وهي ذاكرة «روحية» لا مادية، لا تقوم على الاسترجاع الآلي أو الحفظ الحرفي، ثم الذاكرة الروحية وهي الذاكرة الخالصة/ المبدعة، والتي لا تعني أن نحفظ شيئاً ونسترجعه كما هو، بل دائماً هناك دفقٌ وانسيابية. في الكتاب الآخر «التطور الخلاق»، بدأ برغسون في تعميق التمييز بين الحيوي بالدرجة الأولى والمادي في أفق بلوغ الروحاني اللامادي.

د. حسام الدين درويش:

المطلوب هنا ليس شرحاً تفصيلياً لكل كتاب، بل السؤال هو: هل يمكن اعتبار هذا السؤال في حد ذاته سؤالاً فلسفياً؟ وإذا كانت الإجابة بنعم أو كلا، فالأرجح أنه لا وجود لـ«نعم» مطلقة ولا «كلا» مطلقة. هل ترى أنه، إذا طبقنا الرؤية البرغسونية على برغسون نفسه، يمكن القول بحدوث حدس فلسفي منذ كتابه الأول بحث في المعطيات المباشرة؟ أو بصيغة أخرى: هل ثمة جدة فلسفية ظهرت في مؤلفاته اللاحقة لم تكن متضمنة أو مستبقة في هذا الكتاب الأول؟

د. حمادي أنوار:

إذا أردتُ الإجابة مباشرة، فإنني أقول: نعم، لقد كان هناك حدسٌ فلسفيٌّ فعلي. وهذا الحدس هو الذي سيختتم به مشروعه الفلسفي في كتابه الأخير منبع الأخلاق والدين، من خلال ثنائية الانفتاح والانغلاق. جميع الثنائيات التي أشار إليها في كتبه، تتأسس في جوهرها على هذه الثنائية: المنفتح والمنغلق. وقد

استلهم المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي هذه الفكرة، وكتب كتاباً يحمل هذا العنوان. إذن، المنفتح والمنغلق يمثلان عند برغسون تصوّراً فلسفياً انطلق من ضرورة تجاوز كل ما هو منغلق، متزمت، جامد، كمّي، ومكاني، ودعا بدلاً من ذلك إلى ضرورة الانفتاح على الحيوي، والخلاق، بل والروحي، على أساس أن الروحي ليس دينياً بالضرورة، وإنما هو اللامادي.

د. حسام الدين درويش:

بالتأكيد، لا يمكن اختزال الروحي في الديني، وهذا مبدأ أساسي. لكن إذا عدنا إلى مسألة «الحدس»، تجدر الإشارة إلى أن هذا المفهوم في اللغة العربية يبدو مظلوماً، حتى على مستوى الصياغة اللغوية. فمثلاً، كلمة «حدوس» لا تُعدّ جمعاً مقبولاً لغوياً، على الرغم من أنها مطلوبة من الناحية المفهومية، ما يجعل خيانة اللغة أمراً ضرورياً لتوسيع الدلالة.

وإذا تأملنا مفهوم الحدس من جديد، يمكن طرح السؤال التالي: هل الفلسفة حدس؟ أي: هل تنطلق الفلسفة من رؤية أولية مباشرة، لا من تفكير متدرج؟ وعلى الرغم من أن هذه الفرضية ممكنة، فإنني - دون أن أختزل - أميل إلى الرؤية الكلاسيكية للفلسفة: أنها ليست رؤية مباشرة، بل تفكير (réflexion)؛ أي إنها ليست مجرد تفكير عادي، بل تفكير في الفكر، تأمل في ذواتنا، وتفكير في هذا التأمل. من هنا، لا تبدو الفلسفة فعلاً مباشراً، بل سيرورة تتوسطها عمليات معقدة. لا نفكر في الأشياء فقط، بل

نفكر في كيفية تفكيرنا فيها، وكيفية تفكير الآخر في تفكيرنا فيها... وهكذا تظهر شبكة كثيفة من التوسطات.

الحدس، كما يبدو في الفلسفة البرغسونية، يتجاوز هذه الشبكة؛ فهو يُقدّم كمعرفة مباشرة، كما لو أن الفيلسوف يولد فيلسوفاً بالفطرة، بالموهبة، لا من خلال التجربة، ولا من خلال التفاعل والقراءة والتراكم. من هنا، سأحاول أن أُبين محدودية هذا التصور القائل إن الفلسفة مجرد حدس، أو لنقل إمكان نقده

ليس الهدف نفي الحدس، بل مساءلته، وطرح الحجج التي تسنده أو تُضعفه: إلى أي حد يمكن اعتبار الفلسفة معرفة مباشرة، معرفة تشبه المهارة الفطرية أكثر مما تشبه عملية التفكير، أو التأمل، أو التوسّط؟ فإذا أخذنا، مثلاً، التعريف الهرمينوطيقي للمعرفة الذاتية، نجد أن معرفة الإنسان لنفسه لا تكون مباشرة، بل تمرّ عبر معرفة كيف رؤية الآخر، ثم كيف يرى الآخر معرفتنا لذواتنا. أما الحدس، كما يُطرح أحياناً، فيُقدّم رؤية مغايرة تماماً للفلسفة. أين تكمن معقولية هذا الطرح؟ وهل يمكن الدفاع عنه فلسفياً؟

د. حمادي أنوار:

نعم، قد أتفق معك في هذا النقد، ولكن فقط إذا اعتبرنا أن الحدس تجربة تقطع نهائياً مع العقل. نحن نعلم، من الناحية الفلسفية، أن الحدس عند ديكارت ليس هو الحدس عند كانط، وليس هو الحدس عند برغسون. يؤكد برغسون مسألة أساسية تتعلق

بالحدس، ويقول - ما معناه - إن الحدس لا يقطع مع العقل. أن تكون فيلسوفاً حدسياً لا يعني أن تتخلى عن العقل، أو عن مبادئه وقيوده. ولكنني سأطرح سؤالاً: هل جميع الأفكار التي تتناولها الفلسفة هي أفكار يمكن للعقل أن يفكر فيها؟

هناك الكثير من التجارب، خصوصاً في ميدان الميتافيزيقا، بوصفها الجزء الأعمق في الفلسفة، نُفكر فيها بالعقل، بينما العقل في الحقيقة لا سلطة له عليها، بل كثيراً ما يكون عاجزاً عن قول أي شيء حاسم بشأنها. ما الذي يحدث؟ الذي يحدث أننا، بدلاً من التوجه مباشرة نحو الموضوع الذي نرغب في التفكير فيه، نلتفت حوله. فعلى سبيل المثال، إذا أردنا أن نفكر في السعادة، فلن نجد أنفسنا نفكر في السعادة ذاتها، بل في مواضيع قريبة منها، تلامسها، تلتقي معها، ولكنها ليست هي السعادة.

د. حسام الدين درويش:

هل تستطيع الفلسفة، أو هل يستطيع العقل، أن يتناول كلّ الأشياء؟ قد تكون الإجابة واحدة (كلا)، لكن هذه الإجابة الواحدة تؤدّي إلى اتجاهين مختلفين؛ فالإجابة بـ (كلا) تكاد تكون موضع اتفاق: العقل، أو الفلسفة، لا يستطيعان أن يتناولوا كل ما يُزعم وجوده من أشياء. لكن لننظر في الاتجاه الكانطي، كانط يجيب بـ (كلا)، انطلاقاً من فكرة وجود حدود للعقل. ووفقاً لنقائض العقل المحض الأربع، على الأقل، يؤكد أن هناك أموراً لا يمكن للعقل أن يُصدر فيها حكماً حاسماً، كخلود النفس، ووجود الله،

وقدم العالم ونهايته، وطبيعة العالم البسيطة أو المعقدة. لكن ما الذي فعله كانط؟ التزم بحدود العقل، لم يقل إن هناك ملكة أخرى، أو طريقة معرفية أخرى يمكن من خلالها بلوغ هذه الحقائق، بل دعا إلى احترام حدود المعرفة العقلية؛ بمعنى آخر، هو يرى أن من يحاول إثبات أو نفي وجود الله، فهو يتجاوز حدود المعرفة العقلية. هذا هو الاتجاه الكانطي، وأنا - شخصياً - أميل إليه بعض الشيء. لكن من ناحية أخرى، وهنا أظن أن برغسون يمثل موقفاً مغايراً، فهو أيضاً يقول: «هناك شيء آخر»، هناك إمكانية أخرى للمعرفة، والمشكلة هنا أنها أفضل؛ يعني هناك طريقة موثوقة لمعرفة ما لا يمكن بالعقل معرفته.

د. حمادي أنوار:

ما الذي فعله برغسون عندما بلغ النقطة نفسها التي توقّف عندها كانط؟ يمكن القول إن كانط، حين بلغ حدود العقل، توقّف. لم يُقدّم أفقاً حقيقياً لتجاوز هذا المأزق. أما برغسون، فعندما واجه الحدود نفسها، لجأ إلى تجارب أخرى، خارج الإطار الفلسفي التقليدي، باحثاً عن إمكانيات معرفية بديلة. وجد، مثلاً، في تجارب الشعراء والأدباء، وخصوصاً المتصوفة، أفقاً جديداً. لاحظ أن هؤلاء - على عكس الفلاسفة - يبدون قادرين على تقديم إجابات عن إشكالات وقضايا استعصت على العقل الفلسفي. ويعبر عن ذلك في صيغة مقارنة جميلة؛ إذ يقول: «الفلاسفة فكروا في قضايا وإشكالات ولم يجدوا لها حلاً، بينما المتصوفة وجدوا

حلولاً لقضايا لم يفكروا فيها». وحين نتمعن في ما يقدمه الفنانون أو الشعراء، نلمس عبر حدوسهم - بين قوسين - بعض الإجابات عن الأسئلة العميقة التي عجز الفلاسفة عن حسمها. وتتجلى هذه المفارقة أيضاً في تجربة هايدغر؛ فبالرغم من وفائه للعقل ومساره الفلسفي التأويلي، فإنه في النهاية لجأ إلى الشعراء.

د. حسام الدين درويش:

ربما كانت العلاقة مع الشعراء قوية منذ البداية، لكنني أودّ هنا التركيز على مسألة الفلسفة والتصوف. قيمة الفلسفة، أو على الأقل ما يُفترض أن تكون عليه، هي أنها ذات طابع كوني. والمقصود بالكونية هنا هو أنها، حين تتحدث باسم العقل، تخاطب ما هو مشترك بين البشر، بصرف النظر عن انتماءاتهم الثقافية أو الجغرافية. فإذا كنتُ سورياً، وهذا مغربي، وذاك ألماني أو أمريكي، فإن العقل - كما قال ديكارت - هو «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»؛ أي إن هناك عناصر مشتركة يمكن أن نتفاهم ونتحاور بواسطتها. أما التصوف، فتكمن إشكاليته - من هذا المنظور - في أنه أقرب إلى التجربة الفردية. فإن لم تعش التجربة، لا يمكنك أن تنقلها إلى الآخرين بلغة مشتركة. ومن ثم، فهو يفتقر إلى البعد الكوني. ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن أخلاق المتصوفة تكشف عن تقارب ملحوظ بين أتباع الديانات المختلفة، سواء كانوا مسيحيين، أو مسلمين، أو يهوداً، أو غيرهم. ففي بعده الأخلاقي، يبدو أن التصوف يلتقي مع تجارب دينية متنوعة، بما يخلق أرضية مشتركة عابرة للأديان. لكن

إذا عدنا إلى مسألة الحلّ المعرفي، نلاحظ أن الحلّ الذي يقترحه المتصوف هو حلّ فردي أو فرداني؛ أي إن الحقيقة تُبلغ عبر تجربة شخصية لا يمكن نقلها أو إعادة إنتاجها. فأنت، إن خضت التجربة، قد تصل إلى الحقيقة، لكنني لا أستطيع أن أبلغها من خلالك؛ لأنها لا تُنقل بالعقل ولا تُدوّن بلغة عامة. في المقابل، المعرفة العقلية يمكن نقلها ومشاركتها، مما يجعلها أكثر قابلية لأن تكون كونية. وهكذا، فإن ما يُفضّله برغسون - من حدس وتجربة باطنية - يظلّ، من هذا المنظور، أقلّ كونية من الفلسفة العقلانية.

د. حمادي أنوار:

في مسألة التصوف، ينبغي أن نتساءل: هل ما يقصده برغسون بالتصوف هو، ذاته، ما يقصده المتصوفة أنفسهم؟ فبرغسون، في كتابه الأخير، أشار إلى أن التصوف يمكن أن يُعتمد عليه كمنهج مساعد لحلّ بعض القضايا والإشكالات الفلسفية. لكن ينبغي الانتباه إلى أن برغسون لم يستعمل مصطلح **Soufisme** (الصوفية)، كما هو معروف في التراث الإسلامي، بل استخدم ألفاظاً أخرى، في كتاباته الفرنسية مثل: **Mysticisme**، و **Mystique**، و **Mysticisme** (بصيغ متعددة)، و **Mystère**، و **Mystérieux** - وكلها تدور، دلالياً، حول مفهوم واحد هو السرّ.

د. حسام الدين درويش:

اللاعقلانية، هنا، تعني أنّ العقل لا يستطيع النفاذ إلى السرّ، ولا يمكنه الولوج إليه.

د. حمادي أنوار:

تماماً. إذن، في هذا السياق، تصبح تجربة الفنان تجربةً سرّيةً، إذا استخدمنا مصطلح «السريّة»، بدلاً من «الصوفية» أو «الميتافيزيقية». فإن تجربته - كالموسيقي مثلاً - ليست، بالضرورة، تجربةً دينيةً، بل هي تجربةٌ لا ماديةً، محاولةٌ لاستغوار تلك الأسرار التي يعجز العقل عن الوصول إليها. إنها تجربةٌ ذاتيةٌ لا يمكن نقلها، ولكنها - وهذا مهمٌ - ليست الخيار الأول، بل هي مآلٌ نهائيٌّ، لا يصل إليه المتصوّف أو الفنان إلا بعد أن يُجرب سائر الوسائل: الحس لم يُجدِ نفعاً، والعقل لم يُفلح، فتأتي هذه التجربة كآخر ملاذٍ في مواجهة الإشكالات الوجودية الكبرى. وهنا، لا يمكن للإنسان إلا أن يُبدع - ولو وهماً - ما يساعده على تجاوز تلك الإشكالات. وفي هذا الإطار، لا يكون الدين، في كتاب «منبع الأخلاق والدين»، مجرد ثنائيةٍ معتادةٍ (الدين والعقل)، كما نراها في النقاشات اللاهوتية، أو حتى في فلسفة الدين، حيث غالباً ما ينحصر الحديث في مسألة: هل الدين عقلانيٌّ؟ هل الله موجودٌ أو غير موجودٍ؟ بل إن الإشكال عند برغسون هو أعمق من ذلك: كيف لعقلٍ محدودٍ أن يكون، هو نفسه، منشئاً للدين؟

وفي هذا السياق، يورد برغسون قولاً لافتاً جاء فيه، ما معناه: «يا للعجب، ما أغرب ما فعله الناس حين اعتبروا الإنسان كائناً عاقلاً!» فكل التجارب الوجودية التي نحيها، وما يفيض عنها من خيالٍ، وانفعالٍ، وتوقٍ إلى المطلق، تشير إلى أن هذا «العاقل»

ليس عقلاً نياً. وهذا هو الإشكال؛ لأن العقل هو الذي أبداع لنا الدين. فبعد أن خيبَ هذا العقلُ آمال الناس فيه، ظهرت ملكتهم التخريفية والتخييلية، فنأت بهم عن جمود العقل وتصلبه وحدوده؛ وأبدعت لهم الدين، بوصفه تجربةً بوعودٍ جديدةٍ وآمالٍ مفتوحةٍ.

د. حسام الدين درويش:

أتفق معك على أن هناك نقداً شديداً يمكن أن يُوجّه إلى العقل، سواءً كما يُصوّر، أو كما يُوظّف، أو كما يُستخدم. لكن على الرغم من ذلك، وعند قراءتي للكتاب، كان قلبي يميل إلى الدفاع عن العقل، بل شعرت بتعاطفٍ شديدٍ معه. وإذا عدنا إلى مسألة التوظيف، ثمة قولٌ منسوبٌ لسقراط، مفاده أنه يفضل أن يكون سقراط العاقل على أن يكون خنزيراً مترفاً، أو سقراط البائس؛ بمعنى أن الفيلسوف سقراط كان يفضل العقل مع البؤس، والوعي مع البؤس، على السعادة مع الجهل. فقد كان يفضل العقل، حتى وإن صاحبه البؤس على السعادة التي تأتي مع الجهل. وإذا تعمقنا في مسألة التوظيف، توظيف برغسون نفسه وفلسفة اللاعقل، إلى أي حد ترى أننا، في العالم العربي، سواءً في المغرب أو في المشرق، بحاجةٍ إلى تأسيسٍ أو دعمٍ نظريٍّ لفلسفة اللاعقل؟ هل نحن بحاجةٍ إلى «عقلٍ أكثر»، أم إلى «عقلٍ أقل»؟ ألا ترى أنه يجب علينا الوصول إلى الحدود المثلى للعقل، قبل أن نتقل إلى (الحديث عن) ما وراءه؟ ألا ترى أنه يمكن إساءة توظيف هذه الفكرة؟ بمعنى أنه يمكن تأسيس أو دعم توجهات لا عقلانية

قد تكون، من وجهة نظرك، ووجهة نظر برغسون نفسه، سيئةً أو سلبيةً أو ضارةً. وبالتالي، بغض النظر عن الموضوعية أو الحقيقة التي تحملها هذه المعرفة، قد يكون التوظيف هو الأكثر إشكاليةً ويحتاج إلى حذرٍ. ما رأيك؟

د. حمادي أنوار:

في نظري، يمكننا التفكير في التأسيس للاعقل، هذا إن افترضنا أننا لسنا مجتمعاتٍ غارقةٍ في اللاعقل أصلاً. لكن الواقع يشير إلى أننا غارقون، فعلاً، في اللاعقل، غير أن الخطوة الأولى التي ينبغي علينا القيام بها هي تحديد طبيعة هذا «اللاعقل» الذي نحن غارقون فيه؛ وذلك بمقارنته بأنماطٍ أخرى من اللاعقل. وهنا، لا بد أن أكون دقيقاً تماماً في العبارة؛ لأننا أمام رؤية فلسفيةٍ تتطلب تمييزاتٍ دقيقةً. اللاعقل، كما يطرحه الكتاب، يتخذ مستويين. بالفرنسية يُعبّر عنه بكلمتين مختلفتين: **l'irrationnel**, **l'irrationalisme**. والـ **l'irrationnel** ينقسم بدوره إلى مستويين: ما دون العقل **infra-rationnel**، وهذا هو المستوى الذي يبدو أننا غارقون فيه. ويشمل التخريف، والتخييل، والشعوذة، والسحر، وسائر الممارسات التي تقع دون مستوى العقل. وما فوق العقل (**supra-rationnel**)، وهو المستوى الآخر من اللاعقل؛ أي اللاعقل الذي يتجاوز العقل، لا الذي ينحدر دونه. ويشترط هذا اللاعقل المتجاوز للعقل شرطاً أساسياً: لا يمكن إطلاقاً التأسيس للاعقل، دون المرور بالعقل. هذا النوع من اللاعقل له قاعدة، له

أساسٌ، وينبغي أن أضع قدمي، أولاً، على أرضية صلبة هي العقل، لكي أقفز منها نحو اللاعقل. أما من لا يمتلك هذا الأساس العقلاني، فعلى ماذا سيضع قدمه؟ لن يجد مرتكزاً يستند إليه، لكي يقفز هذه القفزة. نحن في عالمنا غارقون في اللاعقل، لكننا غارقون في ما دونه.

ونجد هذا، فعلاً، في بعض التجارب في العالم العربي الإسلامي، تاريخياً، ولا سيما في تجارب التصوف الموسومة باللاعقلانية؛ لأن «اللاعقل» فيها سُمِّي بمسمياتٍ عديدة: سُمِّي خيالاً، وإلهاماً، وإبداعاً، وأن كلَّ متصوّفٍ أو فيلسوفٍ، في هذا التراث، قد تحدّث عن مراتب عديدة للعقول. إذن، هناك مسمياتٌ متعددةٌ تشير إلى حضور اللاعقل، ويمكن القول إن العالم العربي الإسلامي قد عرف اللاعقل منذ قرونٍ. فعندما نأخذ، مثلاً، تقسيم الجابري العقل إلى: العقل البياني، والعقل البرهاني، والعقل العرفاني، نلاحظ أنه قلل من شأن العرفان، وقلل من شأن البيان، وأعلى، فقط، من شأن البرهان.

د. حسام الدين درويش:

جاء طه عبد الرحمن وقلب المعادلة؛ فقد انتصر للتصوف؛ أي إنه، في النهاية، منح الأولوية للعقل العرفاني، وإن أطلق عليه اسماً مختلفاً، لكنه، في الجوهر، ذاته. انتصر للتصوف، وانتهى إلى أن التصوف هو الحلّ. صحيح أن هذا ليس موضوعنا، الآن، لكن ما حدث هو قلبٌ في ترتيب الأولويات. فإذا كان الجابري قد

جعل العقل البرهاني في المرتبة العليا، فإن طه عبد الرحمن قد قلب هذه المعادلة، وأعطى الأولوية للعقل العرفاني. وإذا عدنا إلى عنوان الكتاب «الدين بين العقل واللاعقل»، وهي صيغة صارت شائعة التداول، لكن، عملياً، كان الحديث، دائماً، عن الدين بوصفه يقع بين ثنائيات: العقل والإيمان، الإرادي واللاإرادي، المعقول وغير المعقول. وقد كان هناك محاولات لعقلنة الدين؛ بمعنى تقديم الإيمان بالله، لا كمسألة إيمانية شخصية، فقط، بل كقضية لها أدلة وبراهين؛ أي لكل شيء في الدين سندٌ عقليٌّ. كما يوجد طرحٌ مغايرٌ، يرى أن الإيمان لا يقوم على البرهان، بل على العكس: «أنا أوّمن، لأنه ليس لديّ برهان». وهنا يصبح الإيمان شكلاً من أشكال الثقة التي تتجاوز العقل الأدوات أو الحسابي؛ فالثقة ليست مجرد عملية عقلية حسابية. فماذا أضاف برغسون، في هذا السياق؟ نعرف أن العلاقة بين الدين والعقل ليست جديدة؛ فحتى في القرون الوسطى المسيحية، وُجد شعار مثل: «اعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل». هنا العنوان «الدين بين العقل واللاعقل» علام يدلّ من منظور برغسون؟

د. حمادي أنوار:

بالنسبة إلى برغسون، فالدين دينٌ، والعقل عقلٌ. وهذه مسألةٌ أساسيةٌ ينبغي ألا نغفلها. وفي فلسفة برغسون، ثمة نزعةٌ براغماتيةٌ، تُشبه إلى حدٍّ كبيرٍ ما نجده عند ويليام جيمس؛ فهو فيلسوفٌ يميل إلى الطابع العملي، ولم يكن من اهتمامه معالجة إشكالية عقلانية

الدين أو معقوليته، بل، على العكس، كما قلتُ في البداية، برغسون حاول أن يقف عند منبع الدين، عند الكيفية التي نشأت بها التجربة الدينية. يحسم برغسون الموقف: المسألة ليست عقلية، ولا عقلانية، إطلاقاً. والدليل على ذلك هو أن الإنسان لم يتوصل إلى تجربته الدينية، من خلال العقل، بالمعنى الكلاسيكي، أي العقل الحسابي، الدقيق، المنطقي المنظم، بل إن الأمر جرى بالعكس: لم يُفصّل العقل إلى الدين بوصفه نتيجةً طبيعيةً، بل إن لحظة ما قد دفعت العقل ذاته إلى الانسحاب والتراجع، بعدما أدرك محدوديته، بل وقوفه عائقاً أمام انبثاق الحياة واستمراريتها. في تلك اللحظة، يتحول العقل - الذي كنّا نظنّه حلاً - إلى مشكلةٍ. فلا نستطيع أن نحيا الحياة الكاملة، ونحن أسرى عقلانيةٍ متشددةٍ. في هذه النقطة، يتخلّى الإنسان عن عقلانيته، لكنه يتخلّى عنها من داخل العقل ذاته، عبر فكرةٍ جوهريةٍ في فلسفة الدين عند برغسون، وهي: فكرة الموت. العقل، بحسب برغسون، يفضي بنا إلى يقينٍ أساسيٍّ هو: حتمية الموت. وهذا اليقين، بما يحمله من خوفٍ وجوديٍّ، يُربك العقل، ويُفقد توازنه، ويجعل مبادئه تتفكك. وهنا يبدأ الإنسان في التفكير، بطريقةٍ مختلفةٍ، بمنطقٍ لا يُشبه منطقَه المعتاد. وتبدأ ملكةٌ جديدةٌ في الظهور، يطلق عليها برغسون اسماً مميّزاً «الوظيفة التخريفية La fonction fabulatrice» أو «الملكة التخيلية»؛ هذه الملكة، التي هي أقرب إلى الغريزة، تُولد من عمق الطبيعة البشرية. فبرغسون، ولا سيما في كتابه «التطور الخلاق»، يؤكد أن

العقل لا ينفصل عن الغريزة، ويقول، بوضوح، إنه لا وجود لعقلٍ خالص؛ إذ دائماً ما يحيط به شيءٌ من الغريزة، كما تحيط بالغريزة أهدابٌ من العقل، أيضاً. تلك الأهداب الغريزية التي تحيط بالعقل، هي التي تظهر في لحظة مواجهة الحياة، في شكل إرادة البقاء، أو ما سماه شوبنهاور بـ«إرادة الحياة». «هنا يصل الإنسان إلى فكرةٍ لا مفرٍّ منها، ويعبر عنها برغسون، في كتابه الأخير، «منبع الأَخلاق والدين»؛ إذ يقول: «قبل أن نفكر، قبل أن نتفلسف، ينبغي أولاً أن نعيش».

تصبح إرادة الحياة أقوى من إرادة المعرفة، وأشد من إرادة التعقل. في هذا الموضوع، تسطو الغريزة على العقل، وتفرض، إن صحَّ التعبير، منطقتها الخاص، فيتراجع العقل أمام قوة فكرة الموت، وأمام استحالة مواصلة الحياة، في ظلَّ تعقلٍ مفرط. وهنا تبدأ تلك الملكات التخريفية في الظهور، وتظهر معها إمكانياتٌ لا عقلانية، وأوهامٌ، ورؤى بديلة للحياة. ومع النسيان، أو التناسي، يستطيع الإنسان أن يستأنف الحياة، بعد أن تنحى العقل جانبا. بهذا المعنى، يصبح الدين، عند برغسون، ردَّ فعلٍ دفاعيٍّ، ردَّ فعل الإنسان ضد ماذا؟ ضد عقلانيته نفسها، ضد مبالغة العقل في ادعاء الفهم والسيطرة.

إذن، يمثل الدين ردَّ فعلٍ طبيعيٍّ للإنسان، حين يخيب أمله في قدرة العقل على إدراك الحياة، وحين يُدرك أن العقل، بدل أن يكون مُعيناً، صار عائقاً. لقد خيبَّ العقلُ أمل الإنسان مرتين: أولاً،

في وهمه بقدرة العقل على تفسير كل شيءٍ. وثانياً، في عجزه عن تمكين الحياة من الاستمرار بحرارة معناها. فإذا أردت أن أحياء، فلا يمكن لي أن أعيش حياةً مكتملةً، وأنا عاقلٌ. حتى من حيث اللغة، نجد، في العربية، دلالةً عميقةً لكلمة «عقل». وبرغسون يقولها، صراحةً في «التطور الخلاق»: ما يميّز العقل هو عجزه الطبيعي عن فهم الحياة، وفي مرحلةٍ أخرى، يصبح عائقاً أمامها.

د. حسام الدين درويش:

إذا ربطنا هذه المسألة، مسألة الدين، بالإرادة الحرة، فإن السؤال يصبح: إلى أي حد يمكن أن نفهم هذه الرؤية الأنطولوجية، الرؤية التي تتعلق بطبيعة الوجود وماهيته، على أنها تُقضي الإرادة الإنسانية؟ أي إن الأمور تسير، وفقاً لطبيعتها، وبالتالي لا إرادة للإنسان في هذه المسائل. لست أنا من يختار، أو يوجّه إرادته نحو هذا أو ذاك. والأمر الغريب، أيضاً، أن فكرة أن الإيمان فعلٌ لا إراديٌّ ليست شائعةً في ثقافتنا؛ أي إن الإيمان يحصل فينا، ويحدث لنا، دون أن نختاره. والدليل على بساطته هو أن الإنسان المؤمن لا يستطيع أن يتوقف عن الإيمان، ولو للحظة، كما أن غير المؤمن لا يستطيع أن يقرر أن يؤمن، ولو للحظة. فالمسألة لا تبدو إراديةً. وهذا ما ناقشه المؤلف في بحثه حول الإرادة الحرة، خصوصاً في كتابه الأول. ومن هنا يمكن أن نطرح السؤال: إلى أي حد تترك هذه الرؤية الأنطولوجية أو البنيوية مجالاً للإرادة الحرة، سواءً في الدين أو في غيره؟ هل يستطيع الإنسان،

فعالاً، أن يختار الدين أو اللادين؟ أن يختار الإيمان أو عدم الإيمان؟ أن يختار العقلانية أو اللامعقول، أم إن الأمور تسيير بطبيعتها في اتجاه واحد، وفقاً لطريقة سبينوزا في النظر: نحن مثل الصخرة التي تُدفع بقوة خارجية، وتظن أنها تتحرك بإرادتها؟

د. حمادي أنوار:

في علاقة الدين بالإرادة، يرى برغسون أن الدين ليس مسألة إرادية؛ أي ليس مسألة نابعة من حرية الاختيار. فالتجربة الدينية ليست فعلاً نقوم به، على الرغم من أن الإنسان قد يمتلك إرادة لأداء مجموعة من الطقوس أو الشعائر الدينية، وهنا، بالفعل، توجد إرادة. لكن الإرادة في التدين أو في الإيمان، ككل، لا تُعد إرادة؛ لأن التجربة الدينية، في جوهرها، تجربة انفعال، وليست تجربة فعل. الانفعال المؤسس لهذه التجربة، بحسب برغسون، هو الخوف. فالمؤمن، كما يقول أحد الفلاسفة الأنثروبولوجيين الفرنسيين «ليفى بربيل (Lévy-Bruhl)»، لا يؤمن، لأنه اختار الإيمان، بل لأنه يخاف؛ أي إن المحرك الأساسي للتجربة الدينية هو الخوف والقلق والعجز.

وبرغسون أسس لهذه الفكرة بوضوح، وقد تناولها في أحد كتبه الأولى الذي ضم مقتطفات للفيلسوف الروماني «لوكريتيوس (Lucretius)»، والذي يرى، هو الآخر، أن تجربة الدين تنبع من الخوف. وإذا كنت خائفاً، لا يمكنك أن تقوم بفعلٍ حرٍّ يتمثل في «اختيار» الدين؛ لأن السؤال الجوهري، هنا، هو: ما الذي سيدفع

الإنسان إلى الدين؟ إذا كان الإنسان، في تجربته الوجودية والأنطولوجية، قادراً على أن يكتفي بذاته، فلماذا سيتعلق بالمفارق؟ لماذا لم يكتفِ بالمحايث؟

ما يدفع الإنسان نحو الدين، إذن، ليس اكتماله، ولا قوة وجوده، بل العكس، تماماً. فالإنسان، في لحظات البؤس، والتهيب الوجودي، والنقص، والخوف المقترن بالعجز، يلوذ بهذه التجربة، وهو في حالة خوفٍ. وهنا يكون منفِعلاً، لا فاعلاً. وفي ظلّ هذا الانفعال، تغيب الإرادة، ويغيب العقل، بل حتى الوعي يغيب أيضاً. وهكذا يرتبط الدين، في تصوّر برغسون، بمستوى «ما دون العقل». ويتميّز هذا المستوى بغياب الإرادة، وغياب العقل، وغياب الوعي، وبقاء الدين كتجربةٍ شعوريةٍ.

د. حسام الدين درويش:

قبل أن أوجّه بعض الأسئلة الأخيرة حول علاقة الدين بالأخلاق، أودّ أن أشير إلى بعض الجوانب الإيجابية أو التلطيفية في الانتقادات التي وجهتها الفلسفة الحدسية للرؤية الكميّة أو التكميمية. ففي الواقع، قدّمت هذه الفلسفة حلولاً واضحة لمفارقاتٍ فلسفيةٍ شهيرة، كما تعلم. فعلى سبيل المثال، إذا قمنا بتقسيم المكان إلى وحداتٍ زمنيةٍ لا متناهيةٍ، يصبح من الصعب تصور كيفية الانتقال من نقطةٍ إلى أخرى؛ إذ يبدو أن الزمن يصبح غير قابلٍ للعبور. وقد قدّمت الفلسفة الحدسية حلاً بسيطاً يتمثل في القول إن الزمن ليس كميّةً قابلةً للتقسيم الكمي، بل هو غير كميّ بطبيعته. وهذا يعيد تشكيل

فهنا للزمان والمكان، ويحررنا من بعض القيود المنطقية القديمة. وسؤالي هنا: ما هي، في رأيك، التوظيفات الإيجابية الممكنة والراهنة لهذه الفلسفة، سواءً في المجال الفلسفي البحت - مثل الحد من سيطرة العقل الذاتي أو العقل الحسابي - أو في المجالات الاجتماعية، أو الدينية، أو الأخلاقية؟

د. حمادي أنوار:

يمكننا توظيف هذه المسألة في إطار الثنائية التي تحدثنا عنها في البداية: ثنائية المنغلق والمنفتح. ففي هذا السياق، يتحدث برغسون عن المجتمع المنغلق في مقابل المجتمع المنفتح. المجتمع المنغلق يتجلى انغلاقه في مستويات متعددة. أولاً، هناك انغلاق النفس؛ أي انغلاق الفرد على ذاته. وهنا نتحدث عن «الفردانية»، لكن ليس بالمعنى الذي نجده في الفلسفات الحديثة، حيث يُحتفى بالفرد، بل عن الفردانية التي لا تؤمن بالآخر، الفردانية التي تنغلق على الذات، وتلغي إمكانية الانفتاح على الغير، ثم هناك انغلاق على مستوى الأخلاق؛ أي هناك أخلاقٌ منغلقةٌ ترفض الاختلاف وتُقصي الآخر؛ وكذلك هناك انغلاقٌ على مستوى الدين، وهو ما قد يؤدي إلى مظاهر مثل التطرف والتعصب. والتطرف والتعصب، في جوهرهما، يعنيان أن الإنسان يميل إلى طرفٍ معين، ينغلق عليه، ويظلّ حبيساً له.

د. حسام الدين درويش:

توظيفٌ في غاية الأهمية والراهنية، وأنا أرى أن التطرف هو

اعتبار طرفٍ ما على أنه «الطرف»؛ أي الطرف الوحيد، الأوحده، الذي لا شريك له.

د. حمادي أنوار:

على مستوى المجتمع، فإن المجتمع المنغلق، حسب برغسون، هو ذلك المجتمع الذي يعيش أفرادُه في حالةٍ دائمةٍ من التأهب والاستعداد لأيِّ حربٍ محتملةٍ؛ لأن الآخر، بالنسبة إليهم، هو عدوٌّ مفترضٌ، هو عدوٌّ إلى أن يثبت العكس، أو بالأحرى، عدوٌّ ننتظر هجومه في كل لحظةٍ. هذه عقليةٌ منغلقةٌ، ويجد هذا النوع من العقل امتداداً في ما أشرنا إليه سابقاً: العقل التكميمي. فحتى هذا «العقل التكميمي» هو عقلٌ حسابيٌّ، ضيقٌ، يُقوم الأشياء بالأرقام والكميات، وهو، في جوهره، عقلٌ غير مُبدع. وأخطر ما في هذا النوع من العقل هو افتقاده للقدره على الإبداع؛ لأن جميع التجارب الإبداعية الكبرى في التاريخ لم تكن ناتجةً عن العقل الحسابي، بل عن حالاتٍ من الوجد والحدس واللا-عقلانية. الفن التشكيلي، والموسيقى، وسائر أشكال التعبير الجمالي، كلها تتبع من تجربةٍ خارج حدود العقل الأداة أو العقل التكميمي. حتى الفلسفة نفسها، في تصوّر برغسون، ليست فعلاً عقلانياً صرفاً، بل هي تجربةٌ تتجاوز هذا النوع من العقل، وخاصة العقل القضوي؛ أي العقل الذي يسعى إلى الحدّ والتعريف والتصنيف والتضييق. الفلسفة، من هذا المنظور، تقع خارج هذه الحدود الصارمة، ومن ثمّ، نسقط في مجموعةٍ من الإشكالات يسميها برغسون الإشكالات

الزائفة، وهي إشكالاتٌ تنعكس فلسفياً حتى على المجتمع؛ فالإشكالات الزائفة هي أسئلةٌ تُصاغ على نحوٍ سيئٍ، ونقضِي سنواتٍ طويلةً في البحث والتفكير فيها، قصد الإجابة عنها.

ويذهب برغسون إلى أبعد من ذلك حين يقول إن الفلسفة إبداعٌ للمفاهيم، لكن، قبل ذلك، هي إبداعٌ للإشكالات؛ فصيغة السؤال الجيد والدقيق تُعدّ نصف الجواب. وهذا المبدأ لا يقتصر على المجال الفلسفي فقط، بل يمتد إلى المجتمع. فإذا تأملنا واقع المجتمعات العربية، اليوم، نلاحظ أن الكثير من مظاهر العنف، والانقسام، والصراع، ناتجة عن إشكالاتٍ زائفةٍ: عن أسئلةٍ سيئة الصياغة، أو أدخلت إلى الوعي الجمعي بقصد التضليل، فأصبح الناس يتقاتلون حول مسائل لا أساس لها من الدقة. وهنا، يصبح المختص وغير المختص سواءً في الجدل، كما لاحظ الغزالي في رسالته «إلجام العوام عن علم الكلام»، حيث أشار إلى ظاهرة تفشي الكلام في قضايا لا تخص العامة، وهو ما أدّى إلى اضطرابٍ فكريٍّ واجتماعيٍّ واسع. وهنا نصل إلى الفكرة الجوهرية التي دعا إليها برغسون، والتي أظن أنها تجيب عن سؤالك إجمالاً: علينا أن نفكر في ما هو كمّيٌّ بمنطقٍ كمّيٍّ، وأن نفكر في ما هو كمّيٌّ بمنطقٍ كيفيٍّ. فلا يمكننا أن نأخذ العقل، بطبيعته الكمية الحسابية والمادية، ونحاول أن نفكر به في قضايا روحية.

د. حسام الدين درويش:

إن مسألة توظيف برغسون ونشر أفكاره مهمةٌ ومثيرةٌ للانتباه، لا

سيما أن عنوان الكتاب يربط بين الأخلاق والدين. فالربط التقليدي بين الأخلاق والدين شائعٌ وسائدٌ، في الثقافة الشعبية، حيث يُعتقد، غالباً، أنه لا أخلاقٌ بلا دين. وهناك تصورٌ شائعٌ مفاده أنه إذا كان الشخص بلا دين، فلا أخلاق له، ولا يُتصور كيف يمكن أن تكون هناك أخلاقٌ من دون دين. لكن، هناك نقدٌ، حالياً لهذا التصور؛ إذ أحياناً يظهر الدين بلا أخلاق؛ بمعنى أنه يتحول إلى شعائر وعقائد وممارسات بلا أساسٍ أخلاقيٍّ. فلتأخذ، مثلاً، داعش، حيث يمكن القول إن هذا دينٌ بلا أخلاق. فما معنى الربط بين الأخلاق والدين، عند برغسون؟ لماذا اختار برغسون الربط بينهما، في عنوان كتابه؟ لماذا لم يكن الكتاب عن الأخلاق، فقط، أو عن الدين، فقط؟

د. حمادي أنوار:

هنا، سأشير إلى السياق الذي سبق تأليف الكتاب؛ إذ إن برغسون، قبل أن يكتب كتابه الأخير حول الأخلاق والدين، قضى مدةً طويلةً جداً، مقارنةً بكتابه السابقة، فقد استغرق الأمر قرابة خمس وعشرين سنةً قبل أن ينجز هذا العمل.

د. حسام الدين درويش:

كان من المتعارف عليه - سابقاً على الأقل - أن الفيلسوف لا يُعدّ فيلسوفاً مكتملاً ما لم يُتمّ مذهبه أو رؤيته الفلسفية بحديثٍ في الأخلاق والدين؛ بمعنى من المعاني، لا يمكن للفلسفة أن تكون فلسفةً، حقاً، ما لم تتضمن تصوراً أو تنظيراً لماهية الأخلاق.

وبهذا المعنى، يكون برغسون قد استكمل رؤيته الفلسفية بهذا الكتاب.

د. حمادي أنوار:

قبل صدور هذا الكتاب، كان هناك نقاشٌ واسعٌ حول ما سيكتبه برغسون في عمله الأخير. معظم الآراء والتصورات الرائجة، آنذاك، رجّحت أن يكون كتابه الأخير في مجال الجماليات والفن، فقد كانت هذه هي التوقعات السائدة. غير أن برغسون فاجأ الجميع، بكتابه «منبع الأخلاق والدين»، وهو ما أعاد تأكيد الفكرة القائلة إن الفيلسوف، في نهاية مشروعه، لا بد أن يقدم تصوراً عاماً حول القيم، وليس بالضرورة حول الأخلاق أو الدين تحديداً، بل حول العلاقة بين القيم وما هو ميتافيزيقيٌّ؛ أي ما يتجاوز الواقع المباشر.

لقد بدأ برغسون مشروعه الفلسفي من خلال نقد العلم والطبيعة والحياة، وقد وجّه نقداً عميقاً لكل الاتجاهات المادية والكمية. ومنذ أعماله الأولى، كانت هناك ملامحٌ روحانية واضحة في فلسفته، ولا سيما في نقده لتلك المفاهيم الاختزالية. لذا، كان من الطبيعي أن يختتم مشروعه بكتاب يتسم بطابعٍ روحيٍّ وقيميٍّ، يتعد عن المعطى القائم (الكائن)، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون. وعلى الرغم من أن كتاب برغسون الأخير تناول الأخلاق والدين، فإن منهجه الفلسفي، في هذا الكتاب، يمكن تطبيقه، أيضاً، على قضايا أخرى، كالجمال والفن. فالمقاربة واحدة، والاختلاف يكمن في الموضوع فقط. وفي

هذا الكتاب، يبيّن برغسون أن ثمة منبعين لكلّ من الأخلاق والدين. ولا يمكن، هنا، إغفال موقف برغسون من كانط؛ إذ يمكن القول إنه من أبرز خصومه الفلسفيين. فبرغسون يرفض أن تُؤسّس الأخلاق على العقل المجرد، كما يفعل كانط؛ فالأخلاق الكانطية ليست دينيةً (رغم أن نيتشه وفلاسفة آخرين يؤكدون عكس ذلك، ويؤاخذون على كانط العمق المسيحي في فلسفته الأخلاقية)، بل هي أخلاقٌ عقليةٌ محضةٌ. ومن ثم، فإن برغسون يتجاوز هذا التصور، ويؤسس الأخلاق على منبعين اثنين هما أساس الدين بنوعيه.

للأخلاق، بحسب برغسون، منبعان؛ الأول اجتماعيٌّ، يقوم على الضغط والإلزام والواجب، وهو منبعٌ يُنتج أخلاقاً ضيقةً ومنغلقةً وجامدةً، حيث يأخذ الفرد أخلاقه من المجتمع الذي ينتمي إليه، دون الاعتراف بأخلاقٍ أخرى. أما الثاني، ففردِيٌّ وحرٌّ، مصدره ما يسميهم برغسون «أبطال الإنسانية»: الحكماء، العباقرة، الأنبياء، والمبدعون. هؤلاء ليسوا دعاةً أو مؤسسين لحركاتٍ جماعيةٍ، بالضرورة، بل تصدر عنهم كاريزما روحيةٌ وأخلاقيةٌ، تجعل الناس ينجذبون إليهم. وجودهم، ذاته، يشكل نداءً غير منطوقٍ، وكأنهم يدعونك، لا بالكلام، بل بأخلاقهم وعمقهم. هذه هي فكرة القدوة، التي يرى برغسون أنها غائبةٌ اليوم. ففي عالمنا المعاصر، نشهد موت الأبطال، ليس، فقط، في السياسة، بل في الفن، والدين، والرياضة. ولو عدنا إلى ما قبل قرنٍ من الزمان، لوجدنا شخصياتٍ قد نختلف معها، أيديولوجياً، لكنها كانت تملك

عمقاً أخلاقياً وقيماً حقيقياً يجعلها جديرةً بالاحترام والافتداء. أما اليوم، فنجد أنفسنا في زمنٍ خالٍ من القدوة، وهو ما يثير السؤال: بمن يمكن للطفل أن يقتدي اليوم؟ من هو الفنان، أو المفكر، أو الزعيم، الذي يمكن أن يكون مثلاً يُحتذى به؟ ولعل نيتشه عبّر عن هذا، حين كتب «أقول الأصنام»، وإذا اعتبرنا أن «الأصنام» هم هؤلاء الأبطال الرمزيون، فإننا اليوم نعيش، حقاً، أفعال الأبطال.

د. حسام الدين درويش:

أليس في هذا نوعٌ من النخبوية؟ وأحاول ألا أقع في الشعبوية. أليس من الواضح، هنا، أن الأخلاق المنفتحة، أو نحو ذلك، تُنسب إلى فئةٍ من النخب، أو إلى فئةٍ مصطفاةٍ بعوامل معينة؟ ألا يعني ذلك أننا نحصر الأخلاق في تلك الفئة، مع أن البسطاء من الناس قد تكون لهم أخلاقٌ، بل ربما تكون أكثر انفتاحاً؟ صحيح أنهم لا يُعدّون «نخبة»، لكن ألا يفهم من ذلك أننا، في النهاية، نحصر الأخلاق الإيجابية أو المنفتحة في قلةٍ قليلةٍ من البشر، في حين تُصبح أخلاق البقية موضع نقدٍ، أو حتى تُعدّ لا أخلاقيةً؟

د. حمادي أنوار:

لا، هذه ليست أخلاقاً نخبوية. لماذا؟ ببساطة، لأن هذه الأخلاق قد نجدّها عند الإنسان البسيط. ففي الفلسفة التي نحن بصددّها الآن، كلّما عاد الإنسان إلى الطبيعة أكثر؛ تصرّف بعفويةٍ وأريحيةٍ أكبر؛ ذلك أن العقل، في هذا التصور، يُعدّ نقيضاً للطبيعة، ويعارضها. وهذه النزعة اللاعقلانية تتضمّن، ضمناً، عودةً

إلى الطبيعة. ومن ثم، فإن الأخلاق المقصودة، هنا، يمكن أن نجدها لدى إنسانٍ طبيعيٍّ لا يزال يتصرّف على سجيّته وبساطته، ولم يدخل في حساباتٍ ماديّةٍ معقّدة. هذا الإنسان سيكون، حتماً، أقرب إلى هذه الأخلاق. وعندما نأخذ هؤلاء «الأبطال» أو «الحكماء»، فإننا لا نعني بالحكيم ذلك الشخص المتضلع في المعرفة أو العالم بالمفهوم اليوناني، بل نقصد الحكيم بالمعنى الأقرب إلى المعنى السبينوزي: أي الإنسان البصير، الحر، القادر على أن يفكّر، وأن يفكّر في تفكيره، وأن يتأمل ذاته. إنه الإنسان الواعي، القادر على التحكم في نفسه وفي انفعالاته. وحتى إن لم تكن لديه معرفةٌ فلسفيّةٌ أو علميّةٌ عميقةٌ، يمكن أن تكون لديه أخلاقٌ بسيطةٌ، ولكنها حقيقيةٌ. وهذا ما نلمسه في الواقع؛ إذ نجد العديد من الأشخاص البسطاء، بل حتى «بعض الأميين»، يتمتّعون بهذه الأخلاق. إنها أخلاقٌ بسيطةٌ، ينظر فيها الإنسان إلى الآخر، لا من موقعٍ أيديولوجيٍّ أو نسقيٍّ فكريٍّ مغلقٍ، كما قد يفعل بعض المثقفين، بل من موقعٍ إنسانيٍّ فطريٍّ. ولهذا، يتصرّف بعفويّةٍ وطبيّةٍ، ويكون أكثر إنسانيّةً، ببساطةٍ.

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ ومؤثّرٌ في العقل والروح هذا الفكر والكلام المعبر عنه. سأختم بسؤالٍ، على الرغم من أنني لم أطرح أيّاً من الأسئلة التي كنت قد حضرتها، بل تصرّفت بطريقةٍ برغسونيةٍ؛ أي إن الأسئلة كانت حدسيّةً أكثر من كونها معدّةً أو متوسطةً بتفكيرٍ مسبقاً.

الكتاب - وشهادتي فيه قد تكون مجروحةً - يُقدّم معرفةً رصينةً، يمكن أن نتفق أو نختلف معها، لكنها تبقى معرفةً رصينةً وبحثيةً، وليست تأمليةً فحسب. فيها قراءاتٌ كثيرةٌ، ومناقشاتٌ، ومحاججاتٌ، وبهذا المعنى، هي معرفةٌ رصينةٌ، وتراكميةٌ، وتأخذ في الحساب الانجاهات والآراء والمنظورات الأخرى. إلى جانب ذلك، وفي محاولة التوظيف، توجد مسحةٌ تبشيريةٌ؛ بمعنى: أن لدى برغسون أفكاراً إيجابيةً عظيمةً، وأنه قدّم فلسفةً عظيمةً. وهذه النزعة التبشيرية، إلى حدّ ما، مفهومةٌ ومعقولةٌ، وطبيعيةٌ، ولا سيما في رسائل الدكتوراه. وأنا واثقٌ أنها ستخفُّ، لاحقاً. ومع ذلك، نحن بحاجةٌ إلى وضع حدٍّ لها. والحد، هنا، بمعنى اتخاذ مسافةٍ من الشخص الآخر، وهذه المسافة نسمّيها «نقداً». لذا، سأختم بسؤالٍ أو بأسئلةٍ متشابهةٍ: كيف يمكنك أن تخرج من عباءة برغسون، بمعنى ما؟ أين الحدود؟ أين الفواصل؟ أين المسافة النقدية التي يمكن أن تظهر، في النهاية؟ فأنت، دكتور حمادي، شخصٌ مختلفٌ، ومهما كنت قد تبنت آراءً برغسونيةً، فلديك فرادتك. وأنا واثقٌ، بل أبشّر، هنا، بأن مستقبلك سيحمل الكثير من الفرادة التي ستنتجها، لكن، مبدئياً: أين تكمن هذه الفرادة؟ أين هي المسافة؟ أين الرؤية النقدية المختلفة، ولو قليلاً؟ بأيّ طريقةٍ، وبأيّ معنىٍ، يمكن أن تتخذ هذه المسافة؟

د. حمادي أنوار:

فيما يخص مسألة «المسافة»، نعم، لقد اتخذتُ، بالفعل،

مسافةً من برغسون، والدليل على ذلك أن هناك ما يشبه القطيعة المنهجية بيني وبينه. هذه القطيعة بدأت، تقريباً، منذ سنة 2021، منذ أن ناقشت أطروحة الدكتوراه؛ فلم أعد أقرأ لبرغسون، ولم أعد أكتب عنه. وتوجهتُ إلى فلاسفة آخرين، وأولهم - حبيبيك - كانط، وكذلك سبينوزا وشوبنهاور. وكانت هذه خطوةً متعمّدةً.

وهناك جانبٌ آخر من هذه القطيعة استقيته من فيلسوفٍ بدأ برغسونياً، ثم ارتدّ عنه، وهو إميل سيوران، الذي كتب بحث تخرّجه عن برغسون، وعندما جاء إلى فرنسا سجّل بحثاً في الدكتوراه، حول «الوجد» بين برغسون وأفلوطين. لكنه، حين انغمس في حياة باريس وأضوائها، تخلّى عن هذا المشروع. وقد قال في إحدى مذكراته إنه في تلك اللحظة اكتشف أن برغسون فيلسوفٌ متفائلٌ أكثر من اللازم، فيلسوفٌ لطيفٌ، وفلسفته مشبعة بالفرح والنشوة والانتشاء، لكن الواقع، حسب تعبيره، يكذب هذا التفاؤل. ولهذا السبب، تخلّى عن تلك الفلسفة، التي يمكن أن نضعها ضمن ما يُسمى «الفلسفة الرخوة»، واتجه إلى فلسفاتٍ أكثر تراجيديةً، متأثراً بفلاسفةٍ مثل نيتشه وشوبنهاور؛ لأنه وجد أن الواقع أقرب إليهما من برغسون. هذا تقريباً هو التوجه الذي سلكته أنا، أيضاً.

والكتاب الآخر الذي سيصدر لي، عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، حول «الوجود والمعنى»، يندرج ضمن هذا التوجه. وقد أشار الأستاذ عزيز لزرق - وهو حاضرٌ معنا - إلى ملاحظةٍ مهمةٍ

تعبّر عن هذا التحوّل؛ إذ قال لي اليوم، إن بعض ما أكتبه أو أقوله يبدو كما لو أنني «ريبيّ»، أو أنني أقترّب، في بعض الأحيان، من النزعة التشاؤمية. وهذا، فعلاً، صحيحٌ، وهذا التوجه مناهضٌ لبرغسون، وهو توجهٌ مقصودٌ. والكتاب الذي ذكرته، أي «الوجود والمعنى»، والذي سيصدر قريباً، لن تجد فيه تلك اللمسة المتفائلة، ولا ذاك البعد التبشيري الذي نجده عند برغسون.

د. حسام الدين درويش:

أتمنى وأتوقع أن تكون لنا لقاءاتٌ أخرى. الكتاب - ما شاء الله - غنيٌّ كمّاً ونوعاً، فشكراً جزيلاً لك، وستترك، الآن، المجال لك، لتوقيع النسخ للقارئات والقراء.

د. حمادي أنوار:

شكراً جزيلاً لك، وشكراً لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، وسنبقى على تواصل إن شاء الله.

الفصل الثالث

استئناف الدولة في تونس ومشكلة المشروعية⁽¹⁾

د. أنس الطريقي - د. حسام الدين درويش - د. ميادة كيالي

د. حسام الدين درويش:

مساء الورد للجميع، وأهلاً وسهلاً بكم في ندوةٍ جديدةٍ من ندوات مؤمنون بلا حدود. بعد فترةٍ من الغياب، ها هي الدكتورة ميادة معنا اليوم، وسأعطيها فوراً الكلمة، لترحب بكم، جميعاً، في هذه الندوة الجديدة، ثم نبدأ الحديث عن تفاصيل الكتاب. تفضلي دكتورة ميادة.

د. ميادة كيالي:

مساء الخير جميعاً، وأهلاً بكم في ندوةٍ جديدةٍ من ندوات يوم

(1) عقدت هذه الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 12 أيلول/ سبتمبر 2024. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=ORosA21qkEA&t=1s>

الجمعة التي اعتدنا أن نلتقي فيها، تحت مظلة مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. يسعدني، جداً، أن نعود اليوم إلى هذه اللقاءات، بعد فترة انقطاع، منذ آخر نشاطاتنا في لبنان، فنستعيد تقليد «صالون الجمعة» الذي أصبح مساحةً عزيزةً نجتمع فيها على المعرفة والحوار والفكر الحرّ. أودّ أن أرحّب بكل من انضم إلينا، اليوم، وأعبر عن سعادتني، أيضاً، بصدور العديد من الإصدارات المهمة التي اشتغلنا عليها، في الفترة الماضية. ولا يفوتني أن أبارك للصديق العزيز الدكتور حسام الدين درويش صدور كتابه الجديد «توسيع آفاق الهيرمينوطيقا الريكورية في أخلاقيات الفهم والحوار والترجمة»، وهو عملٌ جديرٌ بالاهتمام والإشادة.

ضيفنا اليوم صديقٌ وباحثٌ متميزٌ رافق مؤمنون بلا حدود، منذ البدايات، وأذكر أن لقاءنا الأول كان في مدينة سوسة، ضمن إحدى الندوات الأولى التي أعلنت انطلاقتنا، وأسسنا، من خلالها، شبكةً من الباحثين الذين نفخر اليوم بشار حضورهم العلمي، وصلاتهم الإنسانية. كتاب أنس الطريقي الذي سيكون محور لقاءنا اليوم، هو «استئناف الدولة في تونس ومشكلة المشروعية»، الصادر العام الماضي (2024) في ما يقارب 522 صفحةً، ويمثل امتداداً لبحوثه حول السياسة والدولة والدين، ويشكّل محوراً أساسياً في أعماله الفكرية الراهنة. وهذا الكتاب هو محاولةٌ جادةٌ للتفكير في سؤال الدولة، بعد المنعطف الذي شكّله الربيع العربي. لا يكتفي المؤلّف بتشخيص أزمة الدولة الحديثة في

تونس، بل يفتح على الأفق الكوني لمشكلة الدولة، رابطاً بين الأزمة السياسية والأزمة المعرفية في تصورات الإنسان ووجوده. وينقسم الكتاب إلى باين رئيسين؛ كل باب يتضمن فصلين:

الباب الأول: من الإستيمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا، ومن الشرعية إلى المشروعية: أو في البراداييم الجديد لاستئناف الدولة في تونس.

أ - الفصل الأول: الهيرمينوطيقا: من براداييم العقل الحديث إلى براداييم العصر التأويلي للعقل.

ب - الفصل الثاني: المشروعية في التفكير الإصلاحي في الدولة أو عودة «البراداييم المفقود».

الباب الثاني: الفكر الإصلاحي واستئناف الدولة: وعي سياسي بالمشروعية من وعي إستيمولوجي هيرمينوطيقي.

أ - الفصل الأول: الفكر الإصلاحي: أنطولوجيا متعددة لمنطق إدماجي هيرمينوطيقي.

ب - الفصل الثاني: المشروعية في التفكير الإصلاحي في الدولة: ابن خلدون منوال تحيين أخير.

يبدأ الكتاب من نقد براداييم الشرعية، كما تشكل في الدولة الحديثة، ليقتراح الانتقال إلى براداييم المشروعية، حيث تصبح الهيرمينوطيقا الفلسفية إطاراً معرفياً وجودياً يعيد الاعتبار لثراء الكينونة الإنسانية، بعيداً عن الاختزالات الديكارتية التي حكمت العقل الحديث. ومن خلال قراءة معمقة للتجربة التونسية، من

الإرث السلطاني إلى دولة الحق، مروراً بالإصلاحية التونسية، يصل المؤلف إلى أن استئناف الدولة لا يكون إلا باستعادة عمق المشروعية، في ما يتجاوز المحلي إلى الكوني، فيغدو الحلّ الذي يقترحه للتجربة التونسية حلاً صالحاً لإمكان الدولة في كلّ مكانٍ.

وقد قدّم للكتاب الباحث الدكتور مصطفى بن تمسك، وهو أيضاً، أحد أعلام مؤمنون بلا حدود، وله إصداران في «مؤمنون بلا حدود»؛ الأول صدر، عام 2015، تحت عنوان ابن رشد السياسة والدين بين الفصل والوصل، والثاني، عام 2018، بعنوان الحدائث الأوروبية مسارات التفكيك ونهاية الريادة. تقديمه للكتاب يضعه في سياق المشروع الفكري الأوسع للمؤسسة، ويؤكد قيمة هذا العمل في مسار النقاشات الفكرية والسياسية.

وفي ختام هذه الكلمة، لا يسعني إلا أن أشير إلى أن موضوعي استئناف الدولة وبناء الدولة من القضايا المركزية التي تشغلنا جميعاً اليوم، ليس في تونس وحدها، بل في كامل الفضاء العربي والإسلامي، بل والإنساني أيضاً. فهي أسئلةٌ تتعلق بالشرعية والمشروعية، وبالسلطة والمعرفة، وبكيفية بناء دولةٍ قادرةٍ على أن تكون مشروعة في نظر مواطنيها، وأن تفتح أفقاً جديداً يتجاوز أزمات الماضي. وهذه الأسئلة هي ما يجعل هذا الكتاب جديراً بالنقاش والتأمل، فهي تفتح المجال أمامنا، جميعاً، لطرح تساؤلاتٍ عميقةٍ حول حاضر الدولة ومستقبلها. وبهذا، أترك إدارة الحوار إلى زميلنا وصديقنا الدكتور حسام الدين درويش، الذي

سيخوض النقاش مع ضيفنا العزيز د. أنس الطريقي، ويفتح الباب أمام المداخلات والأسئلة التي ستثري هذا اللقاء. شكراً لكم على انضمامكم إلينا، ومشاركتنا العودة إلى نشاط «صالون الجمعة» كما أطلق عليه الدكتور صابر سويسي؛ أهلاً بكم.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً للدكتورة ميادة، والشكر، أيضاً، لكل الحاضرات والحاضرين معنا. أما الشكر الأكبر، فموجهٌ إلى الدكتور أنس على هذا النتاج المعرفي المهم، وهو جزءٌ من مسيرته الأكاديمية والمهنية. وبدايةً، سأقول بضع كلمات عن هذا الكتاب الذي أمضيتُ معه الأيام الماضية.

من ناحيةٍ أولى، يتَّسم هذا الكتاب بسميةٍ ضروريةٍ لكل كتابٍ جيّدٍ يمكن أن نقدّره ونغتنني بقراءته؛ فهو يسعى إلى أن يكون الكتاب؛ أي إنه يحاول الإلمام بكلّ ما هو مطلوب في موضوعه، والوصول إلى أعلى درجات الكمال الممكنة فيه، مع إدراكه لعجزه الأكيد عن أن يكون الكتاب. وقد قال لي المؤلف: «إن الكتاب أتعبه وأرهقه»، بمعنى أنه أمضى وقتاً طويلاً في العمل عليه. «وخلال البحث انفتحت أمامه آفاقٌ أو مواضيعٌ أو جوانبٌ أو أبعادٌ لم تكن متوقّعة»، فقلت له: هذه هي سمة الكتابة، بوصفها إنتاجاً معرفياً؛ فأثناء البحث والكتابة تُنتج المعرفة، وهي، عموماً وغالباً، ليست مجرد تدوين معرفةٍ سابقةٍ. ومن هذا المنطلق، يسعى هذا العمل إلى أن يكون الكتاب، لكنه - وهذا ليس تواضعاً بالمعنى العام، بل

بالمعنى المعرفي/ الهيرمينوطيقي، الذي تحدث عنه - يعرف أنه لن يكون الكتاب، وأنه مهما بحث وفعل وكتب، لن يكون إلا كتاباً في هذا الموضوع. غير أن هذا التوازن؛ أي السعي إلى أن يكون كتاباً، مع الإقرار بأنه لن ينتج إلا كتاباً، هو سمة كل معرفة بحثية رصينة.

من ناحية ثانية، وبالتضاد مع غادامر الذي حاول الابتعاد عن تناول أي موضوعٍ سياسيٍّ، ورأى أن السياسة مقتلٌ للفلسفة أو للفكر، يُبين هذا الكتاب إمكانية تناول الفلسفة المسائل السياسية، من دون أن تفقد فلسفتها أو تُقتل بمعنى ما. فهذا كتابٌ في الواقع المباشر، في السياسي: في الدولة، في كل دولةٍ عموماً، وفي تونس خصوصاً، من دون أن يفقد البعد الفلسفي، بل يمكن القول إنه قد أضاف إليه الكثير.

ومن ناحيةٍ ثالثةٍ، يتضمن الكتاب طرحاً لمشكلة واقعية وإشكالية نظرية، ونقداً للواقع الراهن وللتنظير السابق، وطرح مقترحاتٍ لحلول ما، في إطار رؤية فلسفية وتأسيس فلسفيٍّ. فالكتاب يتناول، من جهةٍ أولى، مشكلة واقعيةً راهنةً متعينةً، وهي مشكلة الدولة عموماً، وفي تونس خصوصاً. لكنّه، في الوقت نفسه، وضعها في إطار إشكالية نظريةٍ عامّةٍ؛ أي في سياق المنظومة المعرفية بأسرها، بين الإبستمولوجيا والهيرمينوطيقا. ووضعها من زاويتين قانونية/ حقوقية، وشرعية/ مشروعية، ولم يكتفِ بالتأسيس الفلسفي للمشكلة، بل حدّد، بوضوح، المشكلة التي نعاني منها، في هذا الخصوص، وطرح ما يسميه هو «فرضية الكتاب»، وأنا

أسميها «أطروحة الكتاب»؛ إذ قدّم تصوره لما رأى أنه أفضل الحلول لمعالجة هذه المسألة. وبهذا المعنى، لا تكتفي الفلسفة هنا بالأشكلة، وهو ما يُعرف عنها عادة، بل تحاول أن تقدم، أيضاً، رؤيةً لحلولٍ ممكنةٍ، وهذا ما يُحسب للمؤلف.

وبما أنّك، دكتورة ميادة، ذكرتِ الدكتور مصطفى بن تمّسك، أودّ أن أشيد بالتقديم الذي أعدّه للكتاب؛ فقد كان، بحقّ، نموذجاً للمعرفة الرصينة، فهذا التقديم ليس مجرد مجاملةٍ أو كلامٍ عامٍّ عن الموضوع، ولا مسألة بضع أسطرٍ سطحيةٍ، بل عرض، في صفحاتٍ قليلةٍ، الخطوط الرئيسة والعريضة لمضمون الكتاب، وإشكاليته الرئيسة، وأطروحته الأساسية، وميزاته، وقدم، في الوقت نفسه، رؤيةً نقديةً مختلفةً تفتح آفاقاً جديدةً. فهو لم يقتصر على تكرار ما في الكتاب، بل أضاف إليه إضافةً ثمينةً سأسند إليها في مناقشتي اليوم لمضمون الكتاب. عزيزي أنس، لا أقول إنني أحسدك، لكن أقول إنني أغبطك على هذا التقديم الجيد والإيجابي. لديك ما تريدين قوله، د. ميادة؟

د. ميادة كيالي:

أودّ أن أضيف، هنا، معلومةً: كان بوّنا حضور الدكتور مصطفى معنا، وقد وُجّهت إليه الدعوة، إلا أنه اعتذر بشدّة، لارتباطه بأمرٍ آخر، ووعد بقاءٍ مستقبليٍّ بإذن الله، فأوجّه له التحية.

د. حسام الدين درويش:

خطر لي أنه إذا التقينا في تونس، ومعنا الدكتور أنس، فقد

يكون من الممكن تنظيم لقاءٍ حول هذا التقديم، لما فيه من نفسٍ حوارِيٍّ، وزوايا إشكاليةٍ مثيرةٍ للتفكير بالفعل، وتعبّر عن وجهاتٍ نظرٍ مختلفةٍ، متداخلةٍ ومتكاملةٍ، ويمكن أن يشكّل موضوع ندوةٍ قائمةٍ بذاتها. لذا، كان حضوره مرغوباً بشدةٍ.

وإضافةً إلى الإشادة بالتقديم، أنوّه بالمقدمة الطويلة المهمة للكتاب. فالكتاب، كما ذكرنا، ضخّم، (522 صفحة)، غير أن فيه مقدمةً سمّاها المؤلف «دليل قراءة» تساعد القارئ، جزئياً، على تجنّب سوء الفهم ما أمكن، على اعتبار أن سوء الفهم جزءٌ أصيلٌ من أيّ فهمٍ، وأن الفهم الكامل ليس، فقط، غير ممكنٍ، بل ربما غير مرغوبٍ، أصلاً، حيث يكفي، أحياناً، الوصول إلى فهمٍ كافٍ أو مناسبٍ جزئياً. وأرى أن معاناة القارئ مع هذا الكتاب - والمعاناة هنا بالمعنى الإيجابي للكلمة؛ أي في التفاعل والجهد المضني الذي يسعى إلى الإمساك بالمعنى والمعرفة والفهم - ستكون، على الأرجح، مع عدم الفهم لا مع سوء الفهم؛ فهذا الكتاب ليس موجهاً أو متاحاً لفهم العموم، بل هو للمختصين والأكاديميين وأصحاب الثقافة الواسعة والذخائر المعرفية الكبيرة.

وفي تقديم الكتاب، وفي مقدمته، هناك إشارةٌ إلى أن كاتب الكتاب مختصٌّ في «الحضارة». وهناك نوعٌ من الدفاع، الضمني أو الصريح، عن هذا التخصص، من قبل العزيز أنس، حيث يقول: «نحن نعمل داخل تخصص الحضارة، شعبة بحثٍ دون هويةٍ إستيمولوجيةٍ واضحةٍ ومعلومةٍ، أبقاها ترحالها بين العلوم والمناهج

تحت تبرير فضفاض هو تعددية المناهج أو البين-مناهجية، تُتهم أحياناً بأنها تخصّصٌ لا وضع له بين سائر العلوم». ص 37. في المقابل ومن منظورٍ براغماتيٍّ، يبدو أن هذا التخصص أشبه بالدراسات الثقافية في الجامعات الغربية، وقد أنتج الكثير مما يستحق الإشادة به، ومن بينها كتاب الدكتور أنس نفسه، الذي يجمع، في الكتاب، بين تخصصات عديدة، الهيرمينوطيقا، والفلسفة عموماً، وفلسفة القانون، والعلوم السياسية، والفكر العربي النهضوي والحديث والمعاصر. فهذا الكتاب يسعى إلى أن يكون جامعاً بين أطرافٍ مختلفة، أشد الاختلاف؛ فما الذي يجمع بين ديكرت وخير الدين التونسي؟ وقد يكون هذا الجمع هو ما يشفع لوجود هذا التخصص أو الفرع المعرفي «اللا-تخصّصي»، لكونه ينتج هذا الشكل من المعرفة البيئية.

نودّ الآن أن نسمع منك، دكتور أنس، ما أسمّيه «قصة الكتاب»: كيف نشأت فكرة هذا الكتاب؟ وهنا، يمكن أن نتحدث عن الجانبين اللذين أشرتَ إليهما مبدئياً، وهما: المشكلة العملية؛ أي الواقع الذي سوّغ التفكير في تناول هذا الموضوع وهذه المشكلة، والإشكالية النظرية التي تعود في تأسيسها إلى أفلاطون. فما قصة هذا الكتاب وما مسوّغاته؟

د. أنس الطريقي:

شكراً دكتور حسام على هذا التقديم الجميل. وأودّ أن أشكر مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والتوزيع والنشر» التي

احتضنت هذا الكتاب، وعرفت به، كما احتضنتني باحثاً، منذ بداياتي في الجامعة، وأخصّ بالشكر الأخت العزيزة الدكتورة ميادة.

بالنسبة إلى هذا الكتاب، في الواقع، الذي حفّز عليه ودفع إليه، هو اهتماماتٌ نظريّةٌ علميّةٌ معرفيّةٌ تابعةٌ لتخصّصي في الحضارة الحديثة والمعاصرة، وانشغالي، خاصةً، بتجديد النظر في المسألة السياسيّة والدينيّة، ومسألة التجديد، عموماً، في هذين المجالين. وقد قدحت شرارته واقعةٌ تاريخيّةٌ طارئةٌ، هي أحداث الربيع العربي التي ألمّت بالعالم العربي، وتحديدًا من تونس، والتي أثارت فينا هذا السؤال المتجدّد عن كفيّة بناء الدولة، واستئناف بناء الدولة، في تونس. ونحن نقول «استئناف»؛ لأننا نرى أننا ما زلنا في مسار عمليّة التأسيس الدولي، ونظنّ أنّ هذا لا يقال في شأن الدول العربيّة فحسب، بل إنّ الدولة مسارٌ لا يتوقّف تأسيسه، تماماً كما أنّ الديمقراطية موضوعٌ يجب أن نتعهده بالعناية باستمرارٍ، فلا يمكن أن نتوقّف عن عمليّة بناء الدولة؛ لأنّ الواقع شأنٌ متغيّرٌ بطريقةٍ متسارعةٍ. والحفاظ على هذا الإطار السياسي، بكلّ شروطه المعروفة، يتطلّب عملية تعهّدٍ وصيانةٍ يوميةٍ، بشكلٍ مستمرّ.

وبعد هذه الانعطافة التي وقعت وسمّيت بالربيع العربي، صار السؤال: بعد أن أزلنا تقريباً نظاماً معيّناً، وانفتحنا على عملية تأسيس الديمقراطية، بتعبيرٍ صريحٍ وصادقٍ، دون مغالطاتٍ تاريخيّةٍ، كما يقع في العادة، يتعيّن علينا أن نبحت، بالضبط، عن

الخَطَّ الموجَّه لتأسيس هذه الدولة. ما الأدلوجة، بعبارة العروي؟ ما الفكرة أو القيمة العامة، التي يجب أن يتعلق بها تركيزنا في تأسيس الدولة؟

وأطروحتي، في هذا الكتاب، هي جوابٌ عن هذا السؤال: كيف نواصل عملية بناء الدولة، بعد هذه الانعطافة التاريخية التي عشناها؟ وهذه الإجابة لا تنطلق من فراغٍ في الواقع، فهناك إجاباتٌ سابقةٌ عن هذا السؤال؛ أبرزها، في نظري، إجابة الأستاذ محمد الحداد، في كتابه «الدولة العالقة». فالحداد اعتبر، في هذا الكتاب، أنّ الوجهة الموجَّهة لاستئناف بناء الدولة في تونس هي مفهوم المواطنة، التي لا تكون إلا بدولة نموذج الشرعية؛ أي الدولة الدستورية القانونية، والتي يكون الولاء الضروري، أو أساس الطاعة، فيها، مرتبطاً بقانونية تركيبة الدولة، وقانونية المسار الموصل إلى حيازة السلطة، وبقانونية الهيئة الحاكمة. وبطبيعة الحال، نحن ضبطنا هذه القانونية، تقريباً، بطريقةٍ حسابيةٍ عن طريق الانتخابات؛ فمن له رصيدٌ انتخابيٌّ أكبر سيفوز بالانتخابات، وسيحكم هذه المجموعة الوطنية بناءً على عمليةٍ حسابيةٍ، تقريباً، نحكم بها على أهليته للحكم، وهي تتمثل في ما يحمل له الصندوق من أصواتٍ.

إذن، الحداد اعتبر أنّ النقطة التي يمكن منها أن نعيد استئناف عملية البناء الدولي هي النقطة الإصلاحية في تاريخ تونس، ففي نظر الحداد، حمل التفكير الإصلاحي، حسب عبارته بالضبط،

«حدوساً بكرةً» بمفهوم المواطنة؛ لأنه حمل وعياً بكرةً بالشرعية. وتمثل هذا الوعي البكر بالشرعية عند الحداد في تعلق هؤلاء الإصلاحيين بدسترة السلطة؛ أي بالدولة الدستورية القانونية، وعبروا عن ذلك، خاصةً، في إشاراتهم بالتنظيمات العثمانية ودفاعهم الكبير عنها.

أما إجابتي الشخصية في هذا الكتاب، فكانت استدراكاً على إجابة الحداد. فمن وجهة نظري، استئناف بناء الدولة هو استئناف تفكيرٍ ينبنى على كل أنماط التفكير الأخرى التي بحثت في كيفية هذا الاستئناف. وأنا، شخصياً، تفاعلت، كثيراً، مع كتاب الحداد، وقد قدّمنا له قراءةً في جمعية «فواصل» التابعة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود». وكانت إجابتي في شكل استدراكٍ على إجابة الحداد؛ فهو يرى أن الحلّ في استئناف بناء الدولة هو تحقيق الشرعية؛ أي بناء الدولة القانونية، واستكمال عملية التحويل القانوني للكيان السياسي الذي يتعرّف فيه كل شيءٍ بواسطة القانون. ويرى الحداد أنّ وجهة الاستئناف هي نموذج الشرعية؛ أي هذا النموذج القانوني.

بينما نحن، في استدراكنا، لا نعتقد أنّ عملية التأسيس القانوني للدولة هي التي تجعل هذه الدولة صالحةً وجديرةً بأن تحكم، بل نرى أنّ نموذج الشرعية هو من أهم أسباب مشكلة الاندماج الجماعي، ومن أهم أسباب غياب الولاء الجماعي للدولة في العالم العربي. ومن منظوري، السبب هو أنّ نموذج دولة الشرعية هذا ينبنى على خلفيةٍ معرفيةٍ، هي عبارةٌ عن فلسفةٍ في

الوجود الإنساني، وهي الخلفية التي أنتجت لنا دولة الحداثة، ثم تحوّلت، عندنا، إلى دولةٍ شديدة القانونية، وضعيفة الصلة بالواقع. وهذه الخلفية المعرفية هي البراداييم الديكارتي (النموذج المعرفي الذي قدّم للحداثة منطق الوجود الإنساني أو فلسفته، وخطّ «الطريقة» المثلى لهذا الوجود)، والتي، في ضوئها، صيغت، تقريباً، عملية تنظيم كل قطاعات هذا الوجود، من الدولة إلى الاقتصاد والاجتماع وغيرها. غير أنّ هذا البراداييم الديكارتي فقد صلاحيته المعرفية الكلية، والفلسفيّة للوجود الإنساني، نتيجة الكشوفات العلميّة التي قوّضت أسسه المنهجية، والعلميّة (أزمة أسس الرياضيات، تحوّلات الفيزياء المعاصرة، تهاوي مبدأ العليّة أو الضرورة، ظهور الفكر المركّب... إلخ) ونتيجة عمليّة النقض ما بعد الحديثة للكوجيتو الديكارتي، من قبل الفلسفات البينذاتية، والتحليليّة، والعقلانيّة التواصليّة، وغيرها. وتبعاً لهذا، فإنّ نموذج دولة الشرعية، الذي نعدّه تابعاً لهذا البراداييم، لم يعد صالحاً كذلك.

د. حسام الدين درويش:

دكتور أنس، أنت دمجت قصة الكتاب مع أطروحته. وهنا أذكر أنّ الكتاب مكتوب بلغةٍ يصعب نقلها أو التعبير عنها بصيغٍ شفهيّة. لكن اسمح لي أن أقرأ ثلاثة أسطرٍ، فقط، من فرضية الكتاب الأساسية: «إنّ جوهر صلاحية الفكر الإصلاحي لاستئناف الدولة في تونس متأتّ من كونه فكراً على محور المشروعية لا الشرعية،

على الرغم من تعلّقه بالدسترة، وأنّ قيمة المشروعية بالنسبة إلى الشرعية في المستوى السياسي، هي من قيمة الهيرمينوطيقا قياساً إلى البراداييم الديكارتي في المستوى الإبستمولوجي».

د. أنس الطريقي:

بالنسبة إليّ، اعتبرت أنّ استئناف الدولة في تونس يكون عن طريق تغيير نموذج الشرعية وتعويضه بنموذج المشروعية. ما معنى نموذج الشرعية ونموذج المشروعية؟ وما صلاحية هذا الاستبدال الذي أقدمه؟ وما مبرراته المعرفية خاصة؟

في الباب الأول، كان عليّ أن أقدم مبررات عملية الاستبدال التي أقترحها، والتي أقول فيها: لا بد من استبدال المشروعية بالشرعية، تماماً كاستبدال الهيرمينوطيقا بالديكارتية. لماذا بالضبط؟ لأنني اعتبرت أنّ نموذج الشرعية تابعٌ لنموذج المعرفة الديكارتي المؤسّس للمعرفة وللدولة الحديثة على براداييم العقل الرياضي تقريباً (ولا ننسى أنّ الرياضيات في هذا البراداييم مثلت النموذج الأعلى للصدق، ولذا فإنّ واحداً من أبرز مؤسّسي نظرية الدولة الحديثة، وهو هوبز، أراد بحسب قوله أن يكون إقليدس السياسة؛ أي أن يجعل الدولة كسائر شؤون الحياة خاضعة للنموذج الرياضي)، بينما نموذج المشروعية تابعٌ للبراداييم الجديد الذي قام ليتجاوز أو ليصحّح فلسفة الوجود الإنساني، استناداً إلى نقد هذا البراداييم الديكارتي. كان عليّ إذن، في الباب الأول، أن أقدم عملية برهنة على هذه الصلاحية المعرفية الاستبدالية التي تعوّض

فيها الهيرمينوطيقا البراداييم الديكارتية، وأن أبرز هذا التلازم/ التوافق الذي ادّعيته بين الشرعية والنموذج الديكارتية، وبين المشروعية والهيرمينوطيقا. وقد خصصتُ الباب الأول لهذه البرهنة، لأبّين مدلول هذه الهيرمينوطيقا التي بموجبها حكمتُ بأن المصلح حمل وعياً هيرمينوطيقياً يمكن أن نفتدي به في عملية بناء الدولة. وجعلته، أيضاً، لهذه البرهنة التي قابلت فيها بين الهيرمينوطيقا والبراداييم الديكارتية، ثم بين الشرعية والمشروعية.

أما الباب الثاني من الكتاب، فكان تطبيقياً تقريباً، فسرتُ فيه الكيفية التي يمثل بها الفكر الإصلاحي فكراً يحمل وعياً هيرمينوطيقياً على المستوى المعرفي، في فصل أول. ثم، في فصل ثانٍ، اهتمت بشرح الكيفية التي يعبر بها عن التعلق بالمشروعية، بوصفها تجلياً سياسياً لهذا الوعي الهيرمينوطيقي. في النهاية، يقوم الكتاب على فكرة أساسية، هي أنه، بسبب انتهاء صلاحية براداييم معرفي عام حدّد فلسفة الوجود الإنساني، وهو البراداييم الديكارتية، يتعيّن علينا أن نبحث عن البراداييم المعرفي الجديد الذي نعيش به حياتنا، ونؤسس عليه سائر قطاعات الحياة. فالكتاب يعتقد أنه لم يعد ممكناً الاعتماد على البراداييم الحديث، وأساسه الديكارتية، في تصور قطاعات حياتنا أو في تصور الدولة، وأنه لا بد من براداييم جديد للحياة، وهو عبارة عن فلسفة وجود، فلسفة للوجود الإنساني وكيفية العيش، تماماً كالطريقة الديكارتية التي قدمت لنا منهاجاً للعيش ولبناء العلوم. فقد تصور ديكارت أنه يمكن من خلال طريقته

بناء كلِّ علومنا. حتى الفنون تُبنى بهذا المنهج. وهذه الطريقة هي طريقة للعيش، أيضاً (هذا قدّمه في مجمل أعماله بدايةً بحدِيث الطريقة، وقواعد لتوجيه الفكر، وغيرها). وبما أن هذه الطريقة فقدت صلاحيتها، بسبب اكتشافاتٍ علميةٍ كثيرةٍ جداً، وبسبب فلسفاتٍ عديدةٍ نقضتها أو أظهرت تهاويها، بل عمّقتها أو جذّرتها، أو استعادت المنسي من هذا البراداييم، بحثنا عن البراداييم الجديد البديل الذي يستثمر كل الاكتشافات المعرفية في الرياضيات والفيزياء والفكر والفلسفة، لإدراجها في فلسفةٍ للوجود الإنساني يمكن، على أساسها، تنظيم قطاعات حياتنا. وقد اعتبرتُ أن هذا البراداييم المطلوب هو البراداييم الهيرمينوطيقي. وفي ضوءه، اعتبرتُ أن الدولة تُبنى بنموذج المشروعية، لا بنموذج الشرعية. ما الفرق بين هذين المصطلحين أو هذين النموذجين؟

نموذج الدولة الشرعية تمثله الدولة الحديثة، كما أخبرنا بذلك ماكس فيبر، في كتابه «الاقتصاد والسياسة»، حيث تحدث، في الجزء الأول، عن ثلاثة أنماطٍ لتأسيس الطاعة؛ أي لتبرير الطاعة السياسية؛ أي التي تجعل الناس يطيعون أوامر سلطةٍ سياسيّةٍ ما، ويقبلون بالخضوع إليها، والتنازل لها عن نصيب من حقوقهم وحرّيتهم: أولها الشخصية الكاريزمية، حيث يمكن للكاريزما أن تكون سبباً كافياً لإقناع المحكومين بالحاكم، وثانيها الدعوة الدينية. أمّا الثالث، فهو القانون؛ أي قيام هذه السلطة عليهم بطريقةٍ قانونيّةٍ، وتصريفها لأمرهم بمقتضى القانون المعبر عن إرادتهم

العامة. وهذا النموذج الثالث لتأسيس الطاعة؛ أي الذي يمنحها مرتكزاتها ومبرراتها، هو الموجود في دولة الحداثة. فهذه نموذجها لتأسيس الطاعة هو القانون: نحن نطيع الحاكم؛ لأنه وصل إلى السلطة بطريقة سليمة قانونياً. ومعيار هذه السلامة القانونية للوصول إلى السلطة هو معيار حسابي، يعتمد، أساساً، على ما يقدمه الصندوق، فنحن نحكم على الأهلية، استناداً إلى هذه القانونية، التي هي، في النهاية، قانونية حسابية.

أما نموذج دولة المشروعية، فليس هناك تنظير له، وإنما الأمر أن الأصل، في السلطة، وفي الدولة، هو أن تكون حاملة للمشروعية. ومعناها أن أساس السلطة الذي يجعلها مقبولة عند الناس هو الولاء الوجداني الضميري لهذه السلطة، فنقول: إن هذا الشخص له مشروعية للحكم؛ لأنه يحظى بثقة ضميرية، أو بولاء وجداني ورضا من قبل المحكومين. وما أقوله أنا: إن الأهلية للحكم لا تكون بأن تكون لك شرعية الحكم، بسبب قانونية حكمك، وإنما تكون الأهلية بأن يكون لديك هذا الولاء الوجداني الضميري أو الاقتناع. فدونه قد لا تكون هناك قيمة للقانون الذي سيتخذ صيغة الإكراه، بدل أن يقع اعتناقه من قبل الأفراد والدفاع عنه، ولن يكون القانون، كما ظن روسو، معبراً عن الإرادة العامة.

د. حسام الدين درويش:

كيف يمكن وينبغي التعبير عن هذا الولاء والاستناد إليه؟ أليس من خلال القوانين والانتخابات والعملية الديمقراطية؛ أي من

خلال الشرعية؟ قد يبدو حديثك عن المشروعية، أحياناً، وكأنه حديثٌ عن مسائل أو جوانب نفسية أو نفسانية وأخلاقية؛ بمعنى أنه موجودٌ في الضمائر والنفوس والعقول، إلى آخره. في الدولة الشرعية، يُعبّر عن هذا الولاء، من خلال الآليات الانتخابية؛ فما مأخذك على هذه الآليات؟

د. أنس الطريقي:

هذا صحيحٌ، نحن لا نقول إنه يجب أن نستغني عن القانون؛ فمن دونه، لن تكون لنا آليةٌ إجرائيةٌ نحتكم إليها. ما قلته، وبموجب البراديم الهيرومينوطيقي، هو أن نموذج الشرعية نموذجٌ يستند إلى هذا الوعي الديكارتي، الذي يرى الإنسان مفصلاً عن كلِّ ارتباطاته الوجودية التي تحدده، وتتحكّم فيه، ويراه عقلاً مفكراً رياضياً. تلك الارتباطات بالأشياء، أو إن شئنا بكلِّ الأعراس التي ينغرس فيها الوجود الإنساني، التي جمعناها تحت عبارة الآخريّة؛ أي كلِّ ما هو غير الذات، أو هو جزءٌ منها، كالذاكرة والخيالات والمعتقدات، يلقي بها من قبل البراديم الديكارتي، لصالح إنسانٍ سيّد بعقله المفكّر القادر على اكتشاف الحقائق فطرياً. ويتبنّى نموذج الشرعية هذه الصورة للإنسان، حين يعتبر أن القانون الذي يكتشف، عقلياً، هو المعبر عن كلفة حياته وقرارها. ولهذا، فهو، كما قلت، ينقصه اتصال القانون بواقع الناس، بالمفهوم الجذري لهذا الواقع؛ أي في تذرّره الأنطولوجي العصبي على الحصر والتعيين؛ وذلك بمقتضى أنه قانونٌ نابعٌ من عقلانيةٍ رياضيةٍ لا تدرك

من الواقع إلا ما كان قابلاً للإحصاء والتكميم، أو بلغةٍ أخرى، ما كان معطًى للعقل الإحصائي.

كيف يمكن إذن إصلاح القانون، في نموذج الشرعيّة، ووصله بهذه الأعماق السحيقة للإنسان، بعبارة تايلور؟ يتم ذلك، عبر عملية «تجذير» القانون، حيث تكون القوانين، وحتى الإجراءات الانتخابية، نابعةً من واقع الناس. لا نستغني عن القوانين، وإنما نجعل هذه القوانين متأصلةً في الحيوّات، بعملية تيقظٍ مستمرةٍ من قبل المشرّع إلى حياة الناس الواقعية الملموسة، وليس في شكل معيارياتٍ عامّةٍ تنظم الحياة كالمساطر أو المربعات الجامدة التي إذا خرجت عنها تكون خارج السرب.

الإشكال في براداييم الشرعية أنه يظن أن القانون يقوم بعملية مطابقةٍ كليّةٍ للواقع. عندما نصوغ القواعد القانونية، نظنّ أنها تتطابق مع حاجيات الواقع في كلّ تفاصيله. ولكنّ هذا مستحيلٌ؛ فالواقع متشظّ، ومتذرّر، ومتحرّكٌ إلى أقصى حدّ، بينما القاعدة القانونيّة جزئيّة، ورؤيويّة، وتصير ثابتةً في الزمن، خلافاً للواقع المتحرّك، بمجرد صياغتها لغويّاً. وليس كاللغة حاجباً للواقع، لهذا تمتنّى اليونانيون لو أنّها لم تكن.

د. حسام الدين درويش:

سنناقش تفصيلات هذه المسألة أكثر، لاحقاً، لكن السؤال، حالياً، هو: كيف وجدت أن نموذج المشروعية متوفراً في فكر ثلاثي الإصلاح التونسي؟

د. أنس الطريقي:

لكي نقول إن هذا النموذج الفكري حاضرٌ في فكر هذا الثلاثي، لا بدّ، أولاً، من الحديث عن الوعي الهيرمينوطيقي؛ فهذا الوعي لا يفصل الإنسان عن ارتباطاته التاريخية والوجودية، بل ينظر إليه، بوصفه كُلية، وليس عقلاً فحسب، وهو، أيضاً، لا ينظر إلى العالم بعقلٍ رياضيٍّ إحصائيٍّ مفكّرٍ، إنّما هو يوظّف كلّ ملكات الذهن من تصوّرٍ، وتخيّلٍ، واعتقادٍ، إجمالاً هو يدرك ولا يفكّر فحسب، وهو يلاحق المعنى بتقنية الالتقاط (captation)، ويستجمعه، من كلّ شيءٍ حوله. نحن، إذن، إزاء كُلية هي كُلية الإدراك الإنسانيّ، التي تلاحق المعنى في كُلية الموجود. فهذه الكُلية من جسدٍ وحواسٍ وذاكرةٍ ومخيّلةٍ ومعتقداتٍ، والتي هي ليست عقلاً صرفاً حسابياً، كما ظنّ ديكارت، تنظر إلى الإنسان بوصفه كُلية؛ أي بوصفه كائناً مغروساً في أبعادٍ وجوديةٍ مختلفةٍ، زمانية ومكانية، وهو مغروسٌ في المناخ، يحمل تاريخاً، وذاكرةً، وتقاليداً، وهو محددٌ باللغة، مثلما قال التحليليون، ومحددٌ بالآخر مثلما قال ليفيناس، وبالمجتمع. إذن هذا الإنسان موجودٌ في كُلية. والوعي الهيرمينوطيقي هو هذا الإدراك الكليّ للكُلية التي ينغرس فيها الوجود الإنساني فتحده. هو وعيٌ يذهب إلى الأشياء ذاتها، بالتعبير الفينومينولوجي، ويتعقّبها، ليحصّل المعنى، ويحصّل الحكمة، لا مجرد المعرفة.

وعندما ذهب المصلحون إلى أوروبا، تحلّوا بهذا الوعي

الهيرمينوطيقي. وحين نظروا إلى الأوروبي، لم ينظروا إلى السطح الخارجي من هذا الآخر، من زاوية منجزاته الفكرية أو قوانينه فحسب، وإنما نظروا إليه، أيضاً، في كليته، فتعقبوا كل تفاصيل حياته، وجذروا النظر إليه، حين عمّقوا نظرهم فيه، ونظروا إليه في كلّ ارتباطاته، ولم يعتبروه عقلاً أنتج علوماً فقط، بل ذهبوا، أيضاً، إلى كلّ تفاصيل حياته. وبعبارة جذرية، نظروا إلى كلّ أعراض وجوده، حتّى الألوان، والأحجام، والأبعاد، والأصوات، والحركات... إلخ، انتبهوا إليها، ليخرجوا بالمعنى.

هذا الفهم الدقيق لأوروبا، القائم على وعي هيرمينوطيقي، جعلهم يتشبثون بمفهوم المشروعية في تأسيس السلطة. فما معنى المشروعية، هنا؟ يجب أن يحظى الحكم، والحاكم الذي يحكمنا، بولاءٍ ضميريّ. من أين يأتي هذا الولاء الضميريّ؟ عندما يكون الحاكم ممثلاً لكلية وجودنا؛ فنحن امتداد، موجودون في كليته، ولنا تاريخ، مثل ما قال غادامر، وتقاليد مستمرة فينا، ولا يمكن إلغاؤها من وجودنا. فلنا ذاكرة، وهذه الذاكرة سماها، مثلاً، غوليلمو فيريرو عبقریات المدينة اللامرئية، هاته التي تترسخ في الأذهان وفي الضمائر، ولا يمكن نزعها. والمصلح عبّر عن تعلقه بالمشروعية؛ أي بتأسيس هذا الولاء الضميري، عندما لم يقطع تلك الاستمرارية التاريخية السياسية التي ينتمي إليها، والتي تمثلها دولة الخلافة، لكنّه التزم بواقعه الملموس، وبتحيينها في هذا الواقع الذي مثّله الدولة السلطانية. وبهذا، عبّر عن ولائه للدولة

الإسلامية، دولة الخلافة، إلا أنه أحلّها في موقعها من التاريخ، وقال إن الخلافة انتهت، ولكنّها تبقى ذكرى فاعلةً ضامنةً للاستمرارية؛ مستمرةً في الدولة السلطانية. وفعل هذا بواسطة تفكير ابن خلدون. لم يقطع المصلح مع دولته السلطانية، رغم إعجابه بدولة الحداثة ومنجزاتها، وهذا عبّر عن تعلقٍ بالمشروعية، من ناحية أنه لم يسعَ إلى جلب شكلٍ سياسيٍّ غريب عن وجدان هذا الشعب الذي كان يخاطبه، عندما حاول أن يقدم له شكلاً سياسياً يربط بين هذا الشكل الحديث للسلطة والشكل القائم والمُحيين للخلافة الذي مثّله الدولة السلطانية. فالمصلح تعلق بالمشروعية؛ لأنه لم يستغن عن سلطانه، في الوقت الذي كان فيه يدافع عن تونس، بوصفها دولةً مستقلةً؛ لأنّ السلطان، كما الملكة في المملكة البريطانية، علامةٌ على الاستمرارية، والانتماء إلى التاريخ.

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ، ومثيرٌ للتفكير، جدّاً. شكراً جزيلاً، أظن أنك قد عرضت الأفكار أو الفكرة الأساسية للكتاب، سواءً أطروحته أو مضامينه. سأسأل بعض الأسئلة السريعة، ثم نفتح المجال لمن لديه تعليقات أو أسئلة من الحاضرات والحاضرين. سأبدأ من الفصل الأول، ومحاولتك التأسيس النظري أو الفلسفي الهيرمينوطيقي الذي يتضمن تحويل الهيرمينوطيقات إلى هيرمينوطيقا، والحديث عن الهيرمينوطيقي، بطريقة واحدة، وربما أحادية. وفي التقديم، تساءل الدكتور مصطفى عن مدى معقولة شمولية هذا التوجه

التجميعي للهيرمينوطيقا. وسبق لريكور، في نقاشه مع غريماس، أن أقر بإمكانية وجود ما سمّاه «امبريالية هيرمينوطيقية»، وأعلن رفضه لها. فهناك اعترافٌ بما هو غير هيرمينوطيقيّ، لدى كل الهيرمينوطيقيين تقريباً. طبعاً، أنا أفهم الاتجاه الذي يجعل الهيرمينوطيقا نموذجاً معرفياً عاماً، لكنني أرى ضرورة الإقرار بوجود ما هو مغايرٌ له، وبوجود تمايزاتٍ أو اختلافاتٍ أساسيةٍ ومهمةٍ بين الهيرمينوطيقات. هذه هي الإشكاليات الأساسية التي يمكن وينبغي أن تناقش، في خصوص الفصل الأول.

د. أنس الطريقي:

هذا الفصل، الفصل الأول الخاص من هذا الكتاب، ومثلما تحدثت أنت، سابقاً، عن تخصص الحضارة القائم، أساساً، على هذه البينية، نحن مجبرون فيه على أن نطلع على كل ما يتعلق بالظاهرة الإنسانية من تخصصاتٍ. بطبيعة الحال، الادعاء بأننا نلّم إماماً عميقاً جداً بهذه العلوم غير جائزٍ مطلقاً، إنما نحن نحاول، على الأقل، ألا نقع في الخطأ. ورهاني، في هذا الكتاب، بسيّط جداً. أنا كنت أفكر في منوال التفكير في الدولة: كيف يمكن أن أفكر في الدولة؟ بأيّ منوالٍ للتفكير؟ وعندما قرأت كتب ديكارت، حين كنت أحاول فهم الحداثة من المنابع الفلسفية خاصة، اكتشفت أن ديكارت قدم في مجموعة كتبه، وعلى رأسها حديث الطريقة، فلسفةً للوجود الإنساني سماها طريقةً، وقال حرفياً: «هدفني هو أن أقدم منهجاً لعقلي كي أقيه من الخطأ في الحياة وفي إنتاج المعارف».

بعد ذلك، قرأنا كيف أن هذا المنوال الديكارتي قد أثر تأثيراً كبيراً في ميلاد الدولة الحديثة، أو في صياغة قالبها العام، ولا سيما مع النظرية القانونية في الدولة، لا سيما مع الكلسنيّة، نسبة إلى هانس كلسن الألماني، الذي تُمثّل نظريته القانونية في الدولة التصور القانوني للدولة، وهو التصور الرائج، تقريباً، الآن، والمطبق في العديد من الدول العربية. وقلنا: كيف يمكن أن نجد التفكير في الدولة، من خارج هذا المنوال الحديث الذي بسطه ديكارت، والذي تبناه فلاسفةٌ كثيرون كانوا من المنظرين البارزين؟ لا بد لنا من منوال تفكيرٍ شاملٍ كاملٍ، تمدنا به، أساساً، الفلسفة. فالفلسفة، إن شئنا، هي الحاكمة على ادعاءات المعرفة التي تقدّمها سائر العلوم، لكنها هي الشجرة الجامعة، المعرفة الأم، فهي الفكرة الأولى للمعارف، أو الأساس الأول للمعارف.

وعندما بحثنا عن هذا المنوال، في أول دراستنا، وجدنا أن التأويلية تقدّم براهين كثيرةً على قدرتها على استثمار كل الاكتشافات العلمية التي هزّت أسس الباراديم الديكارتي، مثل أزمة أسس الرياضيات، وتحولات الفيزياء الكمية والنسبية، لتمكّن الفلسفة من مواكبة التطوّر العلمي الحاصل. ومكّنتنا دراستها المعمّقة من معرفة أنّها مثّلت عمليّة التقويض أو التصحيح للمنوال الديكارتي، بداية من هوسرل، وصولاً إلى جون غرايش الذي تحدّث عن منوالٍ أو عصرٍ تأويليٍّ للعقل. وهذا هو عنوان أحد أهمّ كتبه في الموضوع. كما تحدّث ريتشارد رورتي عن كونها البديل

الراهن عن الإستمولوجيا في كتابه الإنسان ومرآة الطبيعة. من هذه القراءة المعمّقة، وجدنا أنّ الهيرمينوطيقا أو التأويلية، لا التأويل، هي البراداييم الراهن الأكثر صلاحيةً كي يمثّل منوالاً، لا للعلوم الإنسانية فحسب، كما فكّر دلتاي، وإنما هي، كذلك، لكلّ العلوم؛ لأنّها تستعيد الوجود المنسيّ المشكّل للوجود الإنسانيّ الذي استُبعد بالكوجيطو الديكارتي، وتستوعب كلّ الكشوفات العلميّة والفلسفيّة المصحّحة للمعرفة بهذا الوجود.

نعم، نحن تحدّثنا عن الهيرمينوطيقا بصيغة المفرد، لا بصيغة الجمع، رغم أنّنا نعلم أنّنا إزاء مشاريع هيرمينوطيقية، صنّفها غرايش في الكوجيتو المجروح (المنشور من قبل مؤمنون، بترجمة ممتازة أنجزها فتحي إنقرزو) إلى مدرستين ألمانية وفرنسية، وهناك مدرسة إيطالية، أيضاً. ولجون غروندان عرض لهذه الهيرمينوطيقات، في كتابه «الهيرمينوطيقا»، باللّغة الفرنسيّة. ولجورج غوسدورف تاريخٌ للهيرمينوطيقا، منذ بواكيرها الفيلولوجيّة الإسكندريّة. ما كان يشغلنا هو تحديد عناصر هذا المنوال، أو واجهتيه الأنطولوجيّة والمنطقيّة، بوصفه فلسفةً في المعرفة، هي بعد فلسفة الوعي، فلسفة أو نظريّة في الوجود الإنساني. لهذا غامرنا بتعيين تعريف جامع تتقاطع فيه كلّ الهيرمينوطيقات أو المشاريع الهيرمينوطيقية، وجعلناه تحت عنوان «مداخل متقاطعة من أجل مفهوم موحد للهيرمينوطيقا». والحقّ أنّنا وجدنا خيطاً رابطاً، كحكمة التعريف الجامعة لمفهوم جامع للهيرمينوطيقا، في مقال

كريستيان برنر (وهو أحد تلامذة غرايش) عنوانه الموقف الهيرمينوطيقي. وقر لنا هذا المقال، على الخطّ الفلسفي الذي حدّده ريتشارد رورتي، فرصة هذا التعريف، الذي لم نجد في سائر الهيرمينوطيقا ما يتعارض معه، بل إنّ هذا التعريف يقطع ويربط كلّ الهيرمينوطيقا، ويجد لها موضعاً فيه. هو، في النهاية، تعريفٌ إجرائيٌّ، هو فرضية عملٍ، تبقى صالحةً، ما لم يطرأ عليها ما ينقضها.

د. حسام الدين درويش:

دعني أذكر، هنا، أنك استندت، طبعاً، إلى رورتي، بشكلٍ كبيرٍ، وهو الذي تحدث، أيضاً، عن ضرورة الانتقال من الإبستمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا، منذ السبعينيات أو الثمانينيات. لكن، كان الغرض عند رورتي نفي هذه النزعة التأسيسية؛ أي أن يكون هناك أساسٌ حقيقيٌّ يُبنى عليه، وبدل هذه الرؤية العمودية للمعرفة التي تنطلق من أساسٍ وتبني تراكمياً، كانت لديه رؤيةٌ أفقيةٌ؛ بمعنى أن المعرفة تكون من خلال الحوار والمحادثة والمناقشة. لكن، طبعاً، رورتي، نفسه، بعد ذلك خاف من نفسه، ومن النزعة الشمولية في الهيرمينوطيقا، والتي وجدها عند غادامر، فمارس بعض النقد الذاتي، وقال إنه ينبغي الحد منها؛ بمعنى أنه ينبغي أن يكون هناك نقدٌ لذلك الادعاء الضمني أو الصريح بالشمولية. فمقارنةً مع الذي قدمته: أنت تستخدم الهيرمينوطيقا للتأسيس؛ أي لوضع أساسٍ نظريٍّ للمجال السياسي، بينما هو

يستخدمها لنقد التأسيس. فبأيّ معنى يمكن للمعرفة الهيرمينوطيقية أن تكون أساساً أو ألا تكون؟ هل هي أساس قائم وكائن، مسبقاً، أم هي الأساس الذي ينبغي أن يكون ويؤسس عليه، في المجالين المعرفي والسياسي؟

د. أنس الطريقي:

صحيح، دكتور، أنت ذكرت رورتي. عندما حاولت تعريف الهيرمينوطيقا، حاولت العثور على تعريف متقاطع، فأخذت من كل واحد من الهيرمينوطيقيين الكبار وجهاً من الهيرمينوطيقا. لم آخذ من رورتي فكرة التأسيس. نعم، رورتي ضد فكرة التأسيس، أصلاً، للمعرفة، هو، تقريباً، تواصلتي حدوثي، يتحدث عن محادثة مفتوحة، هي المنتجة للقيمة والمعنى. أنا أخذت منه فكرة إحلال الهيرمينوطيقا بدل الإيستيمولوجيا. فكرة التأسيس فكرة دلّتاي، أبو العلوم الإنسانية، وإعادة هذا الوجه التأسيسي للمعرفة، في تعريف الهيرمينوطيقا، هي من هناك، لكنّها، أيضاً، من البراداييم الديكارتية الذي أردت مواجهته بالهيرمينوطيقا التي حضرت في أعمال الكبار، على أنقاض البراداييم الديكارتية، حتّى عند رورتي. ولهذا، أنا استعدت، تقريباً، البراداييم الديكارتية بواجهته المنطقية والأنطولوجية؛ المنطقية التي توفرت في كتابه «قواعد لتوجيه الفكر»، حيث تحدث عن 21 قاعدة لتوجيه الفكر، وتحدث، أيضاً، عن تركيبية الحي في كتب أخرى، وعن حقيقة الوجود، أو أنطولوجيا الوجود، وعن العقل، بوصفه الأساس الأنطولوجي

والمنطقي للوجود، أنا عقلٌ أفكر؛ «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، أي في الكوجيتو الديكارتية.

أنا استعدت هذا الدور التأسيسي الذي وُجد عند دلتاي الذي أراد أن يجعل الهيرمينوطيقا منوالاً للعلوم الإنسانية. وكما كتب كانط منوالاً للعلوم الصحيحة تقريباً، فإن دلتاي أراد أن يكتب منوالاً لعلوم الروح أو الفكر في كتابه **Introduction au sens de l'esprit**؛ مدخلٌ إلى علوم الروح أو الفكر. ونحن نعلم أنه أراد أن يقدم منهجاً يضمن به صدقية علوم الروح أو الفكر، تماماً، كما قدم ديكارت، ثم كانط، منوالاً يضمن صدقية هذه العلوم. أنا استعدت ذلك الرهان، ليس على الصدقية، وإنما على الصلاحية *validité* التي أستعملها باستمرار؛ لأننا، في الهيرمينوطيقا، لا نتحدث عن الحقيقة والباطل أو غير الحقيقة، نحن نتحدث عن تأويلاتٍ، في نهاية المطاف.

د. حسام الدين درويش:

مع أن عنوان كتاب غادامر هو «الحقيقة والمنهج».

د. أنس الطريقي:

الحقيقة والمنهج، لكن غادامر لا يريد الحقيقة.

د. حسام الدين درويش:

ومن هنا نقد هابرماس بأن إشكالية الحقيقة هي «حصان

طروادة» في الهيرمينوطيقا؛ لأنها لا تتناول الحقيقة.

دعني أنتقل إلى مسألة الاستبدال. ومن الناحية اللغوية، ثمة

خطأً شائعٌ في استخدام هذا التعبير، والخطأ موجودٌ في الكتاب. فاستبدال سين بعين، يعني أن سين حلَّ محلَّ عين؛ لأن الباء تدخل على المتروك، لكن، في الكتاب، هناك حديثٌ عن استبدال الشرعية بالمشروعية والإبستيمولوجيا بالهيرمينوطيقا. وهذا خطأٌ قد يثير سوء فهم، وينبغي الانتباه إليه، والتنبيه له. وفي تناول مسألة الاستبدال، سؤالي هو: لماذا هذا المنطق المثنوي؟ لماذا نحن أمام طريقتين أو منهجين أو رؤيتين أو نموذجين؟ لماذا ينبغي علينا أن نختار هذا أو ذاك، سواءً كان الحديث عن الهيرمينوطيقا والإبستيمولوجيا، أو الحديث عن دولة الشرعية ودولة المشروعية؟ فلا أتخيل وجود معرفةٍ من دون شيءٍ من الإبستيمولوجيا، ولا يمكن تخيل وجود دولةٍ جيدةٍ، أو غيرها، من دون وجود الشرعية. فلماذا هذا الإصرار، في الكتاب، على أنه علينا أن نختار بين هذا أو ذاك، وأنه لا يمكن الجمع بين الطرفين، أصلاً؟ ألا يمكن إقامة جدلٍ يجمع بين الطرفين؟

د. أنس الطريقي:

مسألة الصحة اللغوية أو افقك فيها، وقد توقّفنا عندها بالتفكير في فترة إعداد الكتاب، ورأينا العمل بالاستعمال الذي صار فيه المذكور الأوّل هو المتروك في المعنى. ونحن نتحدث عن استبدال الهيرمينوطيقا بالديكارتية، لا على معنى أن الديكارتية يجب أن تُرمى في سلّة المهملات، فلا قطيعةٌ في العلوم. كما أنّ هذا الاستبدال لا يعني التغيير، بما أن الهيرمينوطيقا، في الواقع، تعميقٌ

للديكارتية، واستعادةً للمنسي الذي أغفلته الديكارتية، في تنظيرها للوجود الإنساني؛ هذه الروابط المحددة للوجود الإنساني التي استبعدها ديكارت، تستعيدها الهيرمينوطيقا، لهذا تحدثنا، بعبارة إدغار موران، عن براداييم مفقود. وهذا ما جعلني أتحدث عن جانب أنطولوجي للهيرمينوطيقا، وجانبٍ منطقيٍّ، أيضاً، تماماً كما فهمت ذلك من البراداييم الديكارتية.

الهيرمينوطيقا هي تعميقٌ واستعادةٌ لذلك المنسي؛ فديكارت قال إن الإنسان كائنٌ عاقلٌ معزولٌ في التاريخ، قادرٌ على الوصول إلى المعارف بعقله المجرد. وهذا العقل المستقل هو الذي عُول عليه، بوصفه سيد الكون، وقادراً على فهم الحياة، وبناء المعرفة، بتطبيق المنهج الرياضي خاصةً. وجاءت الفلسفات التالية للديكارتية لتكذب ذلك، منذ نيتشه، وهيوم، حيث جاءت الفلسفة البيندائية، مع ليفيناس، لتؤكد أن الإنسان ليس معزولاً، بل موجودٌ بالآخر. وجاءت التحليلية لتوضح أن الإنسان محدّدٌ باللغة، فهذا العقل ليس عقلاً سيّداً يمكن التعويل عليه، فالإنسان محدّدٌ بكلّ ما يحيط به، ومحدّدٌ بأشياءٍ كثيرةٍ. هو، منذ فرويد، عقلٌ محكومٌ بما لا يقدر على التحكم فيه (نقصد اللاوعي عند فرويد).

إذن، الهيرمينوطيقا تستعيد علاقة الإنسان بالجسد، كما قال ميرلوبونتي؛ لأنها تستثمر الفينومينولوجيا، وتقوم على هذا المبدأ الأساسي: الذهاب إلى الأشياء في ذاتها. لا بد من تعميق النظر، واستعادة هذه الروابط المؤسسة للوجود الإنساني. الديكارتية لا

نستغني عنها؛ فالإنسان هو مركز التفكير؛ لأن الديكارتية أسست لنا الذاتية، وجعلت الإنسان هو المركز، هو مركز الوجود. نبحت عن فلسفة الوجود، وهي فلسفة الوجود الإنساني؛ لأننا دخلنا في الفلسفة، في فلسفة الوعي، مع ديكارت. وكذلك المشروعية لا تستغني عن نموذج الشرعية، عن نموذج القانونية، وإنما تستعيد المنسي وراء نموذج القانونية شديد الرياضية، شديد الحسابية، شديد المعيارية.

ماذا يقول نموذج المشروعية لنموذج الشرعية؟ يقول له إنك شكلٌ قانونيٌّ للسلطة، يرى أن الحاكم مؤهلاً للحكم حسابياً، وعلى هذا الشكل ألا ينسى شيئاً أساسياً. عليه أن يكون متجذراً في واقع الناس، وأن يفهم أن الإنسان ليس عقلاً رياضياً يمكن السيطرة عليه، بتقنياتٍ رياضيةٍ أو حسابيةٍ، بل الإنسان مرتبٌ، مغروسٌ في روابط وجودية متعددة، ولا بد أن يكون القانون على وعيٍ بهذه الروابط المكونة للوجود الإنساني. بالنسبة إلينا، الهيرمينوطيقا لا تلغي الديكارتية، تماماً كما أن المشروعية لا تلغي الشرعية. الوضع، في الحالتين، هو تجذيرٌ وتعميقٌ للشرعية بالمشروعية، وتعميقٌ للديكارتية بالهيرمينوطيقا.

د. حسام الدين درويش:

توضيحٌ مهمٌ ومفيدٌ، شكراً لك. دعنا، الآن، ننتقل إلى مفهوم الدولة نفسه. ربما نحتاج، أيضاً، إلى ضبط المعنى ليعرف المتلقي عمّا نتحدث بالضبط، من ناحيةٍ أولى، لغويّاً واصطلاحياً، يبدو أن

الدولة موجودة دائماً: دولة بني أمية، دولة بني العباس، ... إلخ. لكن، من ناحية أخرى، الدولة، بالمعنى الحديث، أمرٌ مختلفٌ، تماماً. عندما نتحدث عن الدولة، هل هناك، أحياناً، دولةٌ ممتدةٌ، عبر آلاف السنين أو القرون؟ فما المقصود، هنا، بالدولة؟ إلى أي حد يمكن الحديث عن كون الدولة السلطانية، أصلاً، دولةً، بالمعنى الحديث؟ هل هناك دولةٌ قانونيةٌ ودولةٌ غير قانونيةٌ؟ أم إن الدولة، بالضرورة، قانونيةٌ؟ وإذا لم تكن كذلك، لأسبابٍ مختلفةٍ، نقول هناك شرخٌ في هذه الدولة، نقصٌ في الدولة؛ لأن الدولة ينبغي أن تكون كذلك. بعضهم يجادل بأنه ليس هناك دولةٌ علمانيةٌ أو إسلاميةٌ، فالدولة إما أن تكون دولةً أو لا تكون؛ بمعنى أن جميع المواطنين متساوون من منظورها. وبهذا المعنى، إذا كانت الدولة مفهوماً واحداً محدداً، إلى أي حد يمكن العودة إلى ابن خلدون؛ أي العودة إلى العصبية والمفاهيم السابقة للدولة، أو إلى منظورات ما قبل الدولة لاستئناف الدولة؟ فهل هي الدولة الحديثة أم، كما يبدو، أحياناً، الدولة السلطانية؟

د. أنس الطريقي:

في الواقع، في السابق، كنت لا أقول دولةً إلا عن الدولة الحديثة، واعتبرت أن كلّ التنظيمات السابقة للدولة الحديثة لا تمثل دولةً. هذا ما ردّده عن أبرز المختصين الأوروبيين في الدولة، أمثال موريس دوفارجاي، ومارسيل بريلو وجاك شوفالييه، وغيرهم. وقد كتبت مقالاتٍ كثيرةً، في هذا السياق، بعضها منشورٌ على موقع

مؤمنون، وحتى في أطروحتي للدكتوراه، اعتبرت أن الدولة إما أن تكون حديثة أو لا تكون. وأنا أعتقد، الآن، أن هذا خطأً، وليس صحيحاً. في الحقيقة، كان هذا قبل أن أطلع على النقد ما بعد الحديث للحدثاثة بداية بليوتار وفوكو وهابرماس وتايلور، وغيرهم، وعلى الدراسات الكولونيالية، واكتشاف النمطية الفكرية والمعرفية التي كرّستها الحدثاثة. فبعد هذا الاطلاع، حاولت أن أبحث عن الجوهرية في الدولة، خلف تعيّناتها التاريخية. ووجدت أن الزوج المفهومي الذي استنته العروي، بصفته نوعاً أمثل للدولة، أقصد الأدلوجة والجهاز، يقدم هذا التعريف المتعالي على التعيّنات الممكنة للحكم السياسي المرتبطة بالإحداثيات التاريخية المرحلية. وبهذا التفكير، كتبت مقالي: ابن خلدون والدولة من دولة الدوران إلى دولة الدوام. الآن، نقول دولةً حديثةً ودولةً غير حديثة، لكن هل تلك الدولة دولة، والأخرى ليست دولة؟ أعتقد أنه من الحيف الكبير، أن نغبط حقّ العربية من كلمة دولة لتسمية أنماط الحكم السابقة للدولة الحديثة، لمجرد تفكيرنا من داخل مركزية غربية تتحكم في تحديد المفاهيم. المنظور الديكولونيالي، الآن، ما عاد يسمح بهذا. وكان محمد شريف الفرجاني قد دعا إلى الخروج من مقولة الاستثناء الغربي بتأسيس الدولة، في كتاب سماه بهذا العنوان. ونظرية الدولتين التي كرّسها بارتران بادي لم يعد لها مجال في ضوء كل هذه الإضافات المعرفية والانقلابات على معيارية الحدثاثة. وبهذا التفكير، أي من خارج معيارية الدولة الحديثة التي

قد تكون أفضل الدول بالنسبة إلينا، فكّرت في استئناف الدولة، في تونس، على قاعدة تكسر هذه المعيارية، وتجتمع فيها كل أصناف الدول، أو التشكّلات السياسيّة، هي قاعدة المشروعية. وبهذا، تكفّ دولة الحداثة عن أن تكون الدولة المثاليّة، أو التحيين الأخير للدولة.

ودون الرغبة في الوقوع في التكرار، أوكد، من منظور معرفي، أن هذا النموذج الحديث للدولة، لو وضعناه على خطّ التاريخ الكلي، كما فعل تايلور مع الحداثة، هو شكل من الأشكال التاريخيّة للدولة، لا غير. لقد وُجدت دولٌ حتى ما قبل الحداثة، وكان لهذه الدول منطقتها الخاص، التابع لنظام الوجود والمعرفة أو لبراديم الوجود العام الذي كانت تتناسب معه.

هل دولة الحداثة أكثر شرعية؟ نعم، هي أكثر شرعية من الدولة القديمة، لكن هل هي أكثر مشروعية وولاءً وجدانياً من الدولة القديمة؟ أنا صرت أشك في هذا الأمر.

نعم، التسييج القانوني للسلطة يحمي من الاستبداد، ويقى من الاضطهاد، وقد يحقّق الحرية. ولكن هناك توازن اجتماعي داخلي معيّن هو الذي يفرض نمط السلطة الذي يناسبه. فالآن ينظر، مثلاً، إلى العبودية، بوصفها جريمة مكروهة، لكن العبودية كان يُنظر إليها، قبل القرن التاسع عشر، بوصفها ضرورة في المجتمع اليوناني، الذي أنجب لنا الديمقراطية، وكانت العبودية جزءاً أساسياً من تركيبة هذا المجتمع، تماماً كما النساء لم تكن في عداد

المواطنين. ولم يمنع هذا من القول إنّ مهد الديمقراطية الأولى كان اليونان. لأجل هذه الدواعي خرجت من فكرة الاستثناء التي تقول إن هذه المنجزات إنما هي استثناءً غربيّ. إنّ الدولة الحديثة استثناءً غربيّ؛ يجب فهمها، لا بمنطق المفاضلة بين الثقافات والحضارات، ولا بمنطق تقرير الاحتكار الغربيّ للدولة، الاستثناء محصورٌ في اختلاف طبيعة هذه الدولة. وهي دولة الحداثة؛ لأنّها قامت على عقديّة معيّنة، وعلى فلسفةٍ مخصوصةٍ، هي فلسفة الحداثة الغربية، وهضمت تراثاً كاملاً، من المهد اليوناني ثم الروماني، وصولاً إلى فلاسفة الحق الطبيعي، فالى هوبز ولوك وروسو وغيرهم.

د. حسام الدين درويش:

المثير، فكرياً، على الأقل، في هذا الطرح؛ أن نعود في تأسيس الدولة، حتى بالمضامين، إلى عصرٍ أو وقتٍ لم يعد صالحاً الآن. لكن، كيف نميز، هنا، بين الشكل والمضمون، بين الاستثناء بالشكل أو بالمضامين؟ مثلاً، تقول إن الفكر الإصلاحي كوّن دولةً أو استأنف دولةً قائمة على العدل، طيب، هذا العدل، هل هو مضمونٌ أم شكلٌ؟ فمضمون العدل، في ذلك الوقت، يبدو لنا، حالياً، غير عادلٍ على الإطلاق. ويمكن للكتاب أن يعطي الانطباع بأننا أمام تخييرٍ بين العدالة والحرية؛ بين نموذج هوبزيّ قائم على الحرية، بمعنى أن الدولة الحديثة قائمةٌ فيها فكرة الحرية، ونموذج الفكر الإصلاحي القائم على العدل. وفي التقديم،

وجّه الدكتور مصطفى نقداً، فرفض، من ناحية أولى، القول إن الدولة السلطانية، ودولة المصلحين، قائمة على العدل، وشدد، من ناحية ثانية، على أن هذا العدل هو بالمعنى الأفلاطوني؛ وهو، من منظورنا المعاصر، غير عادل؛ لأنه ينطلق من أن لكل إنسان مكانة ينبغي ألا يبرحها، الملك ملك، والعبد عبداً، والأجير أجيراً، والفقير فقيراً، إلى آخره؛ أي ثمة طبقات على الطريقة الهندية أو الأفلاطونية المعروفة. فهل هناك معقوليّة، فعلاً، في هذا الحديث عن استئناف هذا المسار، مسار الدولة السلطانية، التي تبدو بعيدة، كل البعد، عما يمكن أن نحتاجه في عالمنا المعاصر. هذا من ناحية أولى.

من ناحية ثانية، أعرف أن الفلسفة يمكن أن تعرّف بأنها إعادة قراءة لتاريخها، والهيرمينوطيقا يمكن أن تكون أكثر الفروع الفلسفية ارتباطاً بتاريخها؛ لكن، ألا ترى أنه، في تونس، هناك ارتباط بين تونس والثقافة الغربية الحديثة، بقدر ارتباطها بتاريخها القديم، وربما أكثر؟ فهل يمثل الغرب الحديث نموذج الشرعيّة، ويمثّل الفكر الإصلاحي التونسي نموذج المشروعية؟ وهل علينا الاختيار بين النموذجين، أم يمكننا الجمع بينهما؟

د. أنس الطريقي:

انظر، أستاذ حسام، من يقرأ الكتاب سيكتشف أنني لم أتحدث عن هذه الثنائيات الضدية؛ لأنني خرجت من المنطق الأرسطي: إما أسود أو أبيض، ما عاد هذا عندي صالحاً، ومبدأ الثالث

المرفوع، لا أعترف به. نحن خرجنا من ذلك المنطق، ونتحدث عن أنواعٍ جديدةٍ من المنطق. إمّا العدالة أو الحرية، هذا لا يعبر عن المعنى الذي قلته، ولم أدعُ إلى دولةٍ سلطانيةٍ ولا إلى دولةٍ شرعيةٍ، بل ما قلته، بالضبط، هو أنه لا بد من تحيين القيمة الموجهة للدولة، بحسب طلبات الجمهور أو الشعب أو عامة الناس، واستعادة ما وقع إهداره من قبل الحداثة الليبرالية، وأساساً قيمة العدالة؛ لأن الحداثة الليبرالية ركزت على فكرة الحرية، وأهملت مقابلها فكرة العدالة. وهذا ما دعا الليبرالي الجديد، الذي قلب الدنيا، جون راولز، في كتابه «نظرية العدالة»، إلى استعادة مطلب العدالة في قلب مطلب الحرية، بتصوّر سيكون، فيما بعد، منطلقاً لحوار الجماعتيين والليبراليين، في الولايات المتحدة الأمريكية.

أمّا في شأن الدولة السلطانية، فنحن لا نريد العودة إلى الدولة السلطانية، نحن نريد أن نستأنفها، لا أن نعود إليها. أنا استعملت حديث المصلح عن دولته السلطانية، وتعلقه بها، دليلاً على أنه كان يتحلّى بوعيٍ متجذّرٍ في واقعه، والدليل على ذلك أنه وقع في البين بين، وأنا استعملت تعبير صديقي صابر، الذي كان من قرّائي الأساسيين، وصار يعيّرني به الآن مازحاً، عبارة الازدواج. ماذا قلت، بالضبط؟ قلت إنّ هذا المصلح كان مزدوجاً، وهذا الازدواج ليس سيئاً في تفكيره، بالعكس، هو مفتوحٌ على آخريته، وليس منكفئاً على ذاته، ليس عقلاً ديكارتيّاً يعتقد أن المعرفة تنقيبٌ في الذات. هو مفتوحٌ على آخريته، يلتقط ما منه يتعلّم من كلِّ شيءٍ.

والطريف في هذا المصلح أنه أعجب، واندعش، وعبر عن دهشته من هذا الآخر الأوروبي، وأعجب حتى بالأشياء المحرمة نوعاً ما دينياً، في ذائقة هذا المصلح، ودعا إلى الاقتباس من هذا الآخر. مفهوم الاقتباس أساسي في الفكر الإصلاحية. ينسجم مع هوية تونس المركبة، وهويتها العربية، إسلامية، أوروبية، متوسطية، رومانية، يونانية، وفندالية؛ كل هذا داخل في هويتها. نحن إن لم نشترك مع الأوروبيين في التفكير، سنشترك معهم حتى في المناخ، والمناخ عامل محدد لهوية البشر. ونحن نتكلم اللغة الفرنسية، واللغة محدد من محددات الهوية، والمصلحون، وخير الدين خاصة، كانوا يتقنون الفرنسية، ويكتبون بها. إذن، ماذا نقول؟ إن هذا المصلح يقدم لنا نموذجاً لهذا الوعي الذي يجب أن نتحلى به في استئناف بناء الدولة. هذا النموذج يتمثل في أن نعي أننا ننتمي إلى استمرارية تاريخية وزمنية، وننتبه إلى الاستمرارية المكانية؛ أي المجال الجغرافي، والكوني أيضاً، ولا بد أن نكون مفتوحين على العناصر المشكلة لهويتنا، وألا نفكر بمنطق الهوية المعيارية هذه، والأحادية: إما أن تكون إسلامياً أو عربياً أو تكون مغترباً. وهذا المنطق هو منطق ديكارتي يعطي للهوية قالباً أحادياً، ويصنع فكرة الإنسان ذي البعد الواحد. نحن نريد هذا الإنسان صاحب الأبعاد المتعددة، والهيرمينوطيقا تعرف الإنسان بهذه الصورة.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. تفضل دكتور عبد السلام.

د. عبد السلام شرماط:

مساء الخير للجميع، وأبارك عودة مؤمنون بلا حدود، واستئناف نشاطها، بمناقشة كتاب «استئناف الدولة». يبدو أن الدكتور أنس قد وسّع مفهوم المشروعية، ليخرج به من الإطار القانوني والسياسي الضيق، نحو بعدٍ فلسفيٍّ ومعرفيٍّ، وقد استثمر في ذلك الهيرمينوطيقا كأفقٍ بديلٍ، وناقداً اختزالات الحداثة، مع ربطه بين التجربة التونسية والسياق الكوني الأوسع. في هذا الشق، سؤالي دكتور أنس: إلى أي حدٍّ يمكن لمفهوم «المشروعية»، في إطاره الفلسفي- المعرفي، أن يتحول إلى إطارٍ عمليٍّ لإصلاح مؤسسات الدولة، وبناء الثقة السياسية؟ وهل يمكن ممارسة نقدٍ جذريٍّ للحداثة من داخل التجربة التونسية، دون الوقوع في استيرادٍ جاهزٍ لخطابات غربية ناقدة، ودون التفريط في منجزات الحداثة، مثل الحقوق والحريّات؟ من جانبٍ آخر، في كتاب «استئناف الدولة»، يحضر القانون، لا كأداةٍ تقنيةٍ صوريةٍ، بل كإشكالٍ معرفيٍّ وجوديٍّ مرتبطٍ بمسألة المشروعية؛ فالشرعية التاريخية أو الثورية لا تكفي لضمان استمرار الدولة، مما يستدعي الانتقال إلى دولة القانون. غير أن هذا القانون، إذا ظلّ منغلقاً، في بعده الإجرائي، يبقى قاصراً عن تحقيق غايته. لذلك، نظرت، دكتور أنس، في كتابك، إلى هذه النصوص القانونية، كنصٍّ مفتوحٍ على التأويل، وينبغي أن يفهم في إطارٍ إصلاحيٍّ يربط السياسة بالإنسان. فالقانون، في أفق «استئناف الدولة»، ليس مجرد أداة ضبط، بل

إطارٍ حيٍّ لإعادة تأسيس الثقة بين الدولة والمجتمع، والحرية، والكرامة، والطاعة الطوعية، إلى غير ذلك.

السؤال هنا، دكتور أنس: كيف يمكن للقانون، بوصفه إطاراً معرفياً وجودياً، أن يحقق المشروعية، ويعيد تأسيس الثقة بين الدولة والمجتمع، دون أن يقتصر على كونه أداةً إجرائيةً صوريةً؟ وشكراً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. العزيزة نجلاء، تفضلي، وبعدها الدكتور صابر.

نجلاء نصايرية:

شكراً للجميع، شكراً أستاذ أنس. الحقيقة أنني لم أطلع على الكتاب، ولكنني سأطرح السؤال، من خلال ما قدمه، مشكوراً، الأستاذ أنس. أنا اختصاصي فلسفةً سياسيةً، ووقع عندي لبسٌ بين مفهوم الدولة الذي تحدثت عنه، من حيث معناه الفلسفي السياسي، كيف تحدد مفهوم الدولة؟ الدولة مجموعة مؤسساتٍ، الدولة مؤسساتٌ: كمؤسسة البيروقراطية، ومؤسسة القانون، ومؤسسة البرلمان. هذه المؤسسات، بطبيعتها، جامدةٌ، لا نجبها ولا نكرهها، هي مجرد إجراءاتٍ تقوم على خدمة المواطن. مثلاً، نحن لا نجب شركة الكهرباء، أو شركة الماء، لكنها تقوم بخدماتٍ. هذه هي الدولة، على ما أظن. أنت تتحدث عن نظام الحكم الذي إما أن يكون استبدادياً أو ديمقراطياً، ملكياً أو جمهورياً. وأنت تتحدث عن النموذج الديكارتي، الذي كان أساسه الذاتية، وكانت مشكلته

ومعضلته، وتحول، بعد ذلك، سياسياً، إلى نموذج بين-ذاتيٍ منفتحٍ على الآخر، بعد الحرب العالمية الثانية.

الحديث عن نموذج الحكم خاصّةً، وأنت خصصت الموضوع؛ أي العنوان، بتونس، وأنت تتحدث عن الديمقراطية، في تونس، بطريقةٍ، أنا رأيتها مواربةً، وقد استحضرت مصّلحين من القرن التاسع عشر، مثل السيد خير الدين باشا، وهو في الحقيقة لم يكن مصّلحاً. إذن، كيف يمكن أن تستحضر أفكار القرن التاسع عشر، لتدغمها في تاريخ القرن الواحد والعشرين، في إطار ثورةٍ؟ أنت سمّيتها «انتفاضة»، وأنا أسميها «ثورة»، استطاعت أن تستعيد، ليس المصلح خير الدين، ولكن تستعيد أحمد التليلي، المناضل الذي أرسل إلى بورقيبة، بعد الاستقلال، تلك الرسالة الشهيرة، يطالبه فيها بإقامة نظامٍ ديمقراطيٍّ، وقتل أحمد التليلي في ظروفٍ غامضةٍ، نتيجة تلك الرسالة التي لم تُنشر إلا بعد الثورة. لذلك، أتمنى منك، أستاذ الطريقي، أن توضح، بطريقةٍ مباشرةٍ وواقعيةٍ، هذا الربط بين ما سمّيته الدولة - وأنا أسميه نظام الحكم - والثورة التونسية، وشكراً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، العزيزة نجلاء، وقبل أن أعطي الدور للعزیز أنس، أود التشديد على أنه لم يكن بالإمكان عرض كتابٍ بهذا الحجم وبهذا المضمون، دون التسبّب في إثارة شكّلٍ من أشكال سوء الفهم. وسؤالك، العزيزة نجلاء، مهمٌّ لأنّه يمكن أن يسهم في

إزالة بعض سوء الفهم. وفي كل الأحوال، الندوات والحوارات لا تحل، مطلقاً، محلّ قراءة الكتاب؛ بالعكس، هي سبب للقراءة، وتحفيز لها. وسؤالك مهمّ وضروريّ، ويتناول مسألتين: مفهوم الدولة وتمييزه عن نظام الحكم، ومسألة الربط بين الماضي والحاضر، على الرغم من الاختلاف الهائل بينهما. دكتور أنس، هذه فرصة لتوضيح هذين الأمرين، بعد الإجابة، عن سؤال العزيز عبد السلام.

د. أنس الطريقي:

شكراً للتذكير، أستاذ حسام. هذا الكتاب حملني، أثناء استدالاتي على أفكار، نحو اتجاهات كثيرة جداً، وكلّما أردت تقديمه، وجدت مشقة رهيباً جداً في محاصرة هذه التوجّهات. المجال الوحيد الذي أجد فيه راحةً، في محاصرة الكتاب، هو المجال الأكاديمي؛ في المجال الأكاديمي آخذ راحتي في الحديث، بلغة أكاديمية صرف، تمكّني من عرض الخطوط الكبرى للكتاب بدقة. أما في هذا المجال - التواصل المباشر - فهو يحتاج مني إلى تبسيط، وفي عملية التبسيط، أحياناً، أحتاج إلى البحث عن اللغة التي سأشكل بها هذه المعاني، وأعثر عليها أثناء التفكير في هذه المعاني، التي هي نفسها صعبة التفسير.

بالنسبة إلى سؤال العزيز عبد السلام، بطبيعة الحال، نحن لا نستغني عن مكتسبات الحداثة، وعمّا قدمته لنا دولة الحداثة، إنّما نحن نصحح دولة الحداثة التي وقعت، وأنت ذكرت هذا، في

صوريّة، في وضعانيّة قانونيّة جافّةٍ صرفٍ. وهذا مثل موضوع نقد واحدٍ من أبرز المفكرين القانونيين الذين حضروا، بقوة، في هذا الكتاب، الألماني كارل شميت. الديمقراطية عظيمةٌ جداً، نعم، يتمتع فيها الإنسان بحقوقٍ كثيرة، ولكن كل نقاد الحداثة، بدءاً من فيلسوف المطرقة نيتشه، كلهم بينوا أن هذا الإنسان الحديث يعيش في وضع حقٍّ صوريٍّ؛ بسبب صوريّة قانونيّة ومعياريّة قانونيّة. ونموذج المشروعية لا ينتقد وجود القانون، بل ينتقد «le légalisme»؛ أي القانونيّة كما يعبر عنها باللغة الفرنسية.

ما معنى «الصورية القانونية»؟ أن تكون هناك قوانينٌ شكليةٌ، صحيحةٌ نظرياً، وربما منطقيّاً، لكن لا واقعيّاً؛ أنا أنتقد، في صوريّة القانون، ومعياريته، هذه الحسابية التي تُمارس على الوجود الإنساني، بواسطة القانون الوضعاني الصوري، غير النابع من واقع الناس، والتي تثير إشكاليةً معرفيةً أيضاً. القوانين يجب أن تلاحق أوضاع الحياة المتغيرة، بينما القوانين تكتب بلغةً محددة، هل تعكس اللغة الوجود الإنساني؟ لا، يستحيل أن تحاصر اللغة الوجود الإنساني.

وهناك أمرٌ آخر ينبغي التذكير به، في هذا السياق: في الدولة القانونية، الإجراء القانوني من ناحية تطبيق القانون، والحكم على الوضعيات على أنها قانونيّة أو غير قانونيّة، هذا الحكم يبقى صورياً. ليست هناك مطابقةٌ بين العدالة والقانون، لا وجود لهذه المطابقة، العدالة إجرائيّة تقريباً، وليست حقوقيّة، لاستحالة

المطابقة بين القانون والواقع. من الناحية الإجرائية، هناك ما يُسمّى كارل شميت القرارية. ما معنى القرارية؟ من يقرّر؟ من يربط هذه الواقعة الموضوعية بالقانون، بهذا القانون أو ذاك؟ من يتكفل بعملية الربط هو الشرطي عون التنفيذ أو القاضي، فهو من يربط بين الأمرين، فيصف هذه الواقعة الحيّة، بوصفها واقعة، ينطبق عليها هذا القانون أو ذاك، ويطبق عليها الملاءمة والمواءمة بين ما يجري في الحي وفي الواقع والقاعدة القانونية الثابتة في الزمن؛ لأنّها مسجّلة ومدوّنة. ومن يقوم بعملية الملاءمة هو رجل القانون. ثم ماذا تفعل المحاماة؟ المحاماة تثير كلّ الفجوات الموجودة بين الواقع وحقيقة الواقعة من ناحية، والقانون الذي اعتبر مطابقاً لها ومنطبقاً عليها، من ناحية أخرى. وتثير زوايا النظر الأخرى التي يجب أن ننظر من خلالها إلى الواقعة، والتي لم ينظر إليها القانون، ولم ينتبه إليها المشرّع. ما أقوله، بالضبط، وأدعو إليه، هو أن نموذج الشرعية لا يستغني عن القانون، وما ينقصه أن يجعل القانون نابعاً من واقع الحياة، أي حياً، وهذا يتطلب حيويةً تشريعيةً مستمرةً.

د. عبد السلام شرماط:

هل يكون للتأويل حضورٌ، هنا، دكتور أنس؟

د. أنس الطريقي:

بطبيعة الحال، لأن العملية كلّها تأويلية. وجودنا كلّه وجودٌ تأويلي. هذا ما تقرّر منذ نيتشه. ماذا يفعل القاضي؟ هو يؤوّل. سأعطيك مثلاً: مرةً وقعتُ في إشكالية قانونية، وجاء القاضي،

وتحدّث معي، ونظرت، بعد ذلك، إلى النص الذي كتبه، فوجدت أنّ ما كتبه ليس ما قلته. هو فهم عنيّ شيئاً مختلفاً عمّا قلت وقصدت؛ لأنّ الحاجز الذي يفصلنا هو اللغة. أنا قلت كلاماً بلغة، ووضعت أفكاراً في لغة، واللغة التي استخدمتها لا تطابق أفكاراً 100%. ثم هو ماذا سيفعل؟ سيفهم أفكاراً من خلال اللغة، كما أوّلها بعقله. فالحاجز صار حاجزين: نحن لا نطابق الواقعة عندما نتكلّم عنها، واستحالة المطابقة في القانون للواقع واردة من استحالة أن تقدم اللغة وصفاً مطابقاً للواقع. نحن كائنات نعيش باللغة، فهي مسكن وجودنا، بعبارة هايدغر، نتواصل ونتعامل باللغة، ونفكر من خلالها، فلا نرى، ونذكر، إلّا ما تسمح به اللغة التي نتكلّمها. ويجب الانتباه إلى وجود هذه اللغة أو الحاجز الذي يغطي الوجود. ودولة المشروعية، ماذا تقول؟ تقول: نعم، أريد القانون، ولكن أريده أن يكون نابعاً من واقع الحياة. أنت تعيش في بلدانٍ عربيةٍ فيها قوانين كثيرةٌ جميلةٌ جدّاً، لكن، هل تتناسب مع واقع الحياة الموجود؟ من الأمثلة التي أتحدث فيها مع صديقي صابر؛ من واقعنا الحي، هذا التعامل العاطفي الوجداني بين عون تنفيذ القانون والمواطن، خصوصاً، مثلاً، في المرور. قد يقول لك: «سأسامحك، لقد خالفت، لكنني أسامحك، لأنّ معك الوالدة»، احتراماً للوالدة. هنا صار القانون غير عقلانيّ، وغير محايد، وهو مخالفٌ لحياد القانون الذي تقتضيه دولة الشرعية التي تريد أن يكون القانون كالمسطرة التي تقاس بها السلوكيات حسابياً،

دون اعتبارٍ للوجدانيّات، وللظروف، بل أصبح القانون، هنا، عاطفياً وجدانياً. هل هذا خطأ قانوني، بمنظور المشروعية؟ في نظري، هذا ليس خطأ قانونياً؛ لأننا متجذرون في هذه القيم، وفي هذه الروحانيّات التي نعيش بها، وتشكّل عناصر انسجام الوجود. فالقانون يصبح، هنا، متجذراً في الارتباطات الوجودية المحددة لوجودنا. نحن نعيش بهذه القيم التي نجلّ فيها الأمّ، وهي قيمّ جامعةٌ توحد المتغيّرين والمتباعدين، وتصنع هذه السرديات الموحدة المحقّقة للاندماج الجماعي المطلوب لكلّ دولة. هذا يُعدّ تعدياً على القانون، في نموذج دولة الشرعية، حيث القانون مربّع أو قالبٌ عقلانيٌّ ومعياريٌّ صامتٌ يطبّق على ذواتٍ صامتةٍ كما لو كانت لا حياة فيها.

د. حسام الدين درويش:

إذا سمحت، هل يمكن أن تنتقل إلى النقطة الثانية، وفيها مسألتان تحتاجان إلى توضيح: مسألة التمييز بين الدولة ونظام الحكم، ومسألة العودة إلى الماضي من أجل الحاضر.

د. أنس الطريقي:

الأخت نجلاء، أنا عندي مقالاتٌ منشورةٌ في «مؤمنون بلا حدود» عرّفت فيها الدولة. وفي أطروحتي، كتبت تسعين صفحةً عن الدولة، استعرضت فيها كل التعريفات الموجودة للدولة، في فلسفة السياسة، وفي التصوّر القانوني، وخاصّة الكلسني، وفي علم الاجتماع، ثم استنتجت أن أجمل وأوفى تعريفٍ يحررنا من

التحيّزات المعرفية لدولة الحداثة أو الدولة السلطانية، هو تعريف عبد الله العروي: الدولة تتكوّن من أدلوجةٍ وجهازٍ. الأدلوجة هي فكرة المشروع المجتمعي، الفكرة هي القيمة الكبرى التي توحد جماعة اجتماعية معيّنة. أما الجهاز، فهو الجهاز السياسي المبني لتطبيق هذه الفكرة، عملياً وواقعياً. هذا التعريف الذي يقدمه العروي، في كتابه الشهير «مفهوم الدولة»، تعريفٌ فلسفيّ، واجتماعيّ، وتاريخيّ. ولو نظرت إلى أسماء أخرى، في فلسفة الدولة والتفكير فيها، ستجدين أن هذا هو التعريف. أنا لم أتحدث عن نظام الحكم le système politique مطلقاً، بل تناولته، عرضياً. أنا تحدثت عن الدولة، فكرياً أو نظرياً؛ أي عن نظرية الدولة، لا عن الأنظمة السياسيّة. ربما، عندما تقرئين الكتاب، ستفهمين أنني تفاديت هذا الخلط. وهذا حسمته منذ مرحلة الماجستير، وإلى الآن.

أما بالنسبة إلى مسألة العودة إلى الماضي، أو إلى الدولة السلطانية، فأنا لم أقل إننا سنعود إليه، بل نحن نقتدي بالوعي الإصلاحيّ الذي تفاعل إيجابياً مع الدولة السلطانية، والذي سمّيته وعبّاه هيرمينوطيقياً؛ أي إنه لم يقع في أسر إحدائيات الدولة الحديثة بخصائصها، بل نقل منها ما ينسجم مع طبيعته الثقافية والتاريخية، حتى لا يخرق المشروعية. فالمشروعية تتأسس على الاستمرارية. لماذا لم يستغن الإنجليز عن ملكهم؟ لأنه يمدّهم بإحساس الاستمرارية في الزمان، وهذا الإحساس بالاستمرارية والانتماء

مهمٌ جداً للكائن البشري، وللدول. ولهذا، أنا تحدثت عن العصبية عند ابن خلدون؛ ففي «المقدمة» يعدّ ابن خلدون العصبية أساس الدول وأساس الحضارات، ويقول: «إنّ أقوى العصبية هي العصبية للدم؛ أي للنسب». ولكنّ النسب ليس مقصوداً لذات، عنده، إنّما هو للتمثيل على قوّة التعلّق الوجدانيّ، ولتقديم نموذج حاملٍ للعصبية، ولكنّ العصبية تقوم على هذه الذكرى الموجهة، والواصلة بين الإنسان وما هو غيره، كالمكان، والإنسان. أنا أحمل تاريخاً إسلامياً أنتمي إليه، ولا يمكن أن أتخلص منه، وأحمل تاريخاً رومانياً، وحاضراً غربياً، كذلك. أنا، أيضاً، فرنسيّ، لكن لست فرنسياً، ثقافياً، بالكامل. نتحدث اللغة الفرنسية التي نفكر بها، أيضاً، فاللغة رؤيةٌ للعالم، وليست مجرد أداة تواصلٍ. نحن نقبتس، ونُدخل على أنفسنا، رؤيةً أخرى للعالم تحملها اللغة، ونعيش بالاستعارات، كما قال لاكوف. ونحن نستعمل الاستعارات اللغوية الفرنسية التي ننتمي إليها؛ هذا الفضاء المتوسطي جزءٌ من هويتنا. وتعلّقنا بكلّ هذا هو جوهر عصبيتنا، عصبيتنا هي هذا التعلّق الوجدانيّ بما يشكّل عناصر لكينونتنا وهويتنا، بهذا التركيب المكثّف لما لا يمكن حصره من عوامل مؤطّرة للوجود.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. وحتى الآن جاءت المداخلات من أطرافٍ أكاديمية، مع أن الموضوع لا يقتصر على المجال الأكاديمي، بل يمسّ الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. ومن الطبيعي، بل من

المرغوب، أن تتعدد الأبعاد الأيديولوجية والسياسية في مثل هذا النقاش. وطالما يتم الحوار بهذا الأسلوب، فلا مشكلة، بل هذا هو الغرض، حتى لا تنعزل الأكاديمية بين جدرانها. فلنبدأ بالصابر التونسي، ثم ننتقل إلى الصابر المغربي. تفضل الدكتور صابر سويسي.

د. صابر سويسي:

شكراً، بداية أهنتكم على عودة هذه الأمسيات الرائقة، يوم الجمعة، كما أهنيء دار «مؤمنون بلا حدود» على هذا الإنتاج الغزير. وأتوقع أن تستمر هذه الأمسيات أسبوعية، مستقبلاً؛ لأن ثمة إنتاجاً مهماً، وجديراً بأن يُقرأ ويُحاور أصحابه.

تهنئتي، أيضاً، لصديقي وأخي أنس الطريقي على هذا الكتاب، الذي أزعج أنني أعرف بعضاً من معاناته، خلال السنوات التي أعدد فيها هذا العمل. شهادتي فيه مجروحة، لذلك، لن أقدم شهادة مباشرة، لكن لدي فكرة أود الانطلاق منها، باختصارٍ شديد. في نصّ كنت شرحته، مع الأستاذ أنس الطريقي، لطلبة السنة الثالثة في إجازة العربية، استعمل ابن أبي الضياف، في توصيفه لباريس، عبارة «الغانية»؛ أي المرأة الجميلة التي يغنيها جمالها الطبيعي عن الزينة، وشبهها أيضاً بالجنة. وكان هذا النص مهماً، في كتاب أنس الطريقي؛ لأنه أدرك، من خلالهن أن المصلحين التونسيين لم يبنهروا بنموذج الدولة أو الحضارة الغربية، ولم ينظروا إليها نظرة عقلانية أو سياسية فقط، بل تفاعلوا معها بما سماه هو «الكليّة

الإدراكية»؛ تفاعلاً لم يُلغ فيه العقل، بل حضر فيه العقل متناغماً مع الوجدان، ومع الحواس، ومع الحدس، ومع الخيال، خصوصاً الخيال الحامل لمرجعياتٍ مختلفةٍ، عربيةٍ تقليديةٍ وغربيةٍ معاصرةٍ، شاهدها المصلحون عياناً.

من هنا، رأى أنس الطريقي، في كتابه، أن المطلوب ليس مجرد تحصيل معرفةٍ بالآخر أو بدولةٍ الآخر، بل محاولة اقتناص الحكمة، أو إدراكها، في هذه الدولة الغربية أو في هذه الحضارة الغربية. وفي خصوص سبل الاستفادة منها، تحدث عن الازدواج، والالتفات، والتجذير، إلى غير ذلك من مصطلحاتٍ كثيرةٍ استوجبت ساعاتٍ طويلةً من الحوار لفهمها. لكن الفكرة الرئيسة التي أردت الإشارة إليها هي أنه رأى أن النظر إلى الآخر يمثل جسراً أو مفتاحاً لفهم الذات والإنسان عموماً. ومن هنا، تنزل أبحاث الأستاذ أنس الطريقي ضمن مباحث الأنسنة.

أود أطرح سؤالاً بسيطاً على الأستاذ أنس الطريقي: اليوم، لدينا مجموعةٌ من الكتب حول الدولة؛ مثل «الدولة المستحيلة»، «مأزق الحداثة الأخلاقي»، «الدولة العالقة»، «مأزق المواطنة»... إلخ، وأنت تتحدث عن استئناف الدولة في تونس، وعن أزمة وفكر الأزمة، وقريباً، ستُنشر «مؤمنون بلا حدود» كتاباً للأستاذ علي صالح المولى، بعنوان «الدولة الهجينة». ما الإضافة التي يفترض الأستاذ أنس الطريقي أنه قدمها، أو شدد عليها، في هذا الكتاب، لا سيما أنه كتابٌ ملغمٌ بإشكالياتٍ كثيرةٍ، ومكثفٌ إلى درجة أنه

مفتوحٌ على أسئلةٍ مربكةٍ ومورّطةٍ في علاقةٍ بواقعنا الحالي؟ شكراً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك، يبدو أن شهادته مجروحةٌ بشهادتك أكثر من جرح

شهادتك به؛ فقد تعب، وهو يهز رأسه موافقاً على كل كلمةٍ قلتها.

شكراً لك د. صابر. دكتور صابر مولاي أحمد من المغرب، تفضل.

د. صابر مولاي أحمد:

شكراً جزيلاً العزيز الدكتور حسام، والشكر موصول للدكتورة

ميادة، وهنيئاً للصديق الدكتور أنس الطريقي على هذا الكتاب وهذا

العطاء. في الحقيقة، موضوع البحث في الدولة، كما هو معروف،

قدّر العالم الإسلامي أن يقضي قرناً وزيادةً، وهو يدور في دائرة

جدل الديني والسياسي: الدولة، بأي مفهوم؟ هل بالمفهوم

الكلاسيكي القديم في الثقافة الإسلامية، أم الدولة بالمفهوم

الحديث والمعاصر المتداول في جغرافيات العالم، وبالأخص في

أوروبا، أم دولةٌ مركبةٌ من هذا وذاك؟ ويبقى التحدي الأكبر هو:

كيف يمكن بلورة نماذج معرفية وفلسفية، كما تفضل العزيز أنس،

الذي راهن على التأويل، في بلورة مسلكٍ آخريسهم في التأسيس،

وفي الوقت نفسه، في نقد الباراديغمات الكلاسيكية القديمة التي

استفحلت في العالم الإسلامي. نموذج «داعش»، والقاعدة،

وغيرها من الأصوليات، والإسلام السياسي، حاضرٌ بقوة، ولا

يزال له امتدادٌ، ومفهومه للدولة يحضر فيه الماضي أكثر مما يحضر

فيه الحاضر. وهناك اتجاهاتٌ أخرى يحضر فيها البعد الجغرافي،

والتباهي مع الآخر، أكثر مما يحضر فيها نوعٌ من البناء والتأسيس، إن استثنينا بعض المشاريع المعرفية في العالم العربي. ويندرج في هذا السياق، المجهود الذي بذله الصديق أنس الطريقي. فنحن في القرن الحادي والعشرين، وما زالت معضلة جدل الديني والسياسي لم تُحسم بعد. وأتساءل، مع العزيز أنس الطريقي، ما الآليات المنهجية والمعرفية التي يمكن التعويل عليها، اليوم، في بلورة نموذجٍ آخر يسهم في ترشيد نموذج الدولة، كما هي في الغرب؟

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك. ما سألت عنه موجودٌ، فعلاً مسبقاً، في الكتاب؛ فهو يتضمن اقتراحاً لنموذجٍ جديدٍ، وأنت تسأل عن هذا النموذج. وقد كان هناك تساؤلٌ عن التقابل أو الصراع بين العلماني والإسلامي، أو العلماني والديني. وفي الكتاب، بعض الإشارات، في هذا الخصوص، حيث تمت تسمية نموذج الدولة الغربية أو الدولة الهوبزية أو الديكارتية بالعلمانية. أما الدولة المستأنفة عندك، فتتضمن شريعةً وديناً/ إسلاماً. كما يوجد، في كتابك، نقدٌ للتوافق العلماني والإسلامي في تونس، وهو توافقٌ أشاد به كثيرون. ربما تحتاج هذه النقطة إلى توضيحٍ أكثر؛ لأنّ الدكتور صابر سأل عنها أيضاً.

د. أنس الطريقي:

سؤال أخي الدكتور مولاي أحمد، هو تقريباً، يصبّ في سؤال صابر الثاني: ما الآليات المعرفية والمنهجية التي نعول عليها، لبناء تصوّرٍ جديدٍ للدولة؟ الكتاب يقترح هذه الآلية المعرفية والمنهجية،

وهي مفصلةٌ فيه، ولولا ضخامة الكتاب وتشعب خطوط التفكير، لكان الوقت كافياً لعرضها، لكنها موجودةٌ ومشروحةٌ بإسهابٍ. ثانياً، دكتور حسام، أنا لا أضع العلمانية في مواجهة الإسلامية. أنا أتكلم من خارج هذه الثنائية، وأثمن هذا التفكير الإصلاحي، في أمرٍ أساسيٍّ، وهو أنه تفكيرٌ أراد أن يبنى دولته الذاتية، انطلاقاً من تاريخه العام، الإسلامي العربي، ومن تاريخه الخاص الراهن، ولم ينظر إلى نفسه، بوصفه ذاتاً معزولةً عن هذا التاريخ. تاريخه استمراريةٌ حاملةٌ كل عناصر تاريخ تونس. هذا المجال، مجاله الجغرافي، مجالٌ خصوصيٌّ، لكنه حاملٌ لكل خصائص المجال المحيط بتونس، من المتوسطي إلى الأوروبي إلى الكوني عامةً. وجدنا هذا في مقدمات الكتابات الإصلاحية التي ابتدأت كتبها به؛ فبيرم بدأ بوصف الكون، والكرة الأرضية، وتقسيمها جغرافياً، وصولاً إلى القطر التونسي، فأدرج هذا القطر في استمراريةٍ كليةٍ حاويةٍ له، ولم يعزله عن كونيته، بل نظر إليه، في خصوصيته، داخل كونيته.

ولهذا، حين ذهب المصلح إلى فرنسا، أعجبتة الحداثة الأوروبية ومنجزاتها، لكنه أراد أن يكون وفيّاً لما يضمن له الاستمرارية التاريخية لتاريخه العام، الذي يعيده، كما قلت في الكتاب، إلى الخط التوحيدي الجامع، بعد المحطة التوحيدية التي جمعت بين التراثين الغربي والعربي الإسلامي التونسي، قبل القطيعة الحداثية. هذا الخط التوحيدي الجامع عبّر عنه، سياسياً،

بالتشابه بين الأدب السلطاني و«مرايا الأمراء»، في الكتابات السياسية المسيحية، التي كتب فيها عز الدين العلام كتاباً مهماً نشرته المؤسسة. أنا تحدثت عن الشريعة. فالمصلح حين تعلق بها، لم يتعلّق بها، بوصفها قانوناً، بل بوصفها روحانيةً عامةً. نحن استندنا، في الحديث عن تعلقه بالشريعة، بهذا المعنى، إلى وائل الحلاق، الذي وصف كيف كانت الشريعة مندغمةً مع حياة الناس، ملاحقةً لحياتهم اليومية. نحن لا نريد الشريعة بذاتها، بل نريد قانوناً على صورتها، مندغماً مع حياة الناس، متحركاً معها. وصف الحلاق، بتميزه المعتاد، في كتابه «ما الشريعة»، كيف كانت الشريعة سائلةً متغيرةً باستمرارٍ، سائرةً في الاجتهادات، ومشبكةً لحياة الناس، كل حياتهم كانت تتدخل فيها الشريعة، وتجد لها الحلول، وهي حلولٌ مستمدةٌ من الأعراف أيضاً؛ أعراف الناس، وليست قوانين قرآنيةً منزلةً، وإنما هي مندغمةٌ مع أعراف الناس. أما حين نريد فرض قوانين مستوردةً من نمط حياةٍ مختلفٍ، بحجة أنها حديثةٌ، ونزرعها في سياقٍ زمنيٍّ ومكانيٍّ لا يناسبها، فإنها تؤدي إلى ازدواجيةٍ وتلفيقٍ غير منتجين. نحن نعيش في ظل كثيرٍ من القوانين الحديثة، لكن هل نعيش بها فعلياً؟ نحن ننظم طرقاتنا مثلاً، فهذه من المشاكل، ننظم طرقاتنا بأمثلةٍ هندسيّةٍ حسابيّةٍ محايدةٍ للتهيئة العمرانية، تتضمن قانوناً يعرض الأنهج، وكذا طولها، لكن حين تذهب، وتشاهد الطرقات، ستجد الاختراقات في كل مكان. فهل هذا عيبٌ في المواطن، أم في القانون؟ العيب

عيان، العيب من الجهتين؛ لأن ذلك القانون لم يأخذ في اعتباره علاقة المواطن بالأرض، وحركته في المجال. لو فكر بطريقة أسلم، لكان عثر على طرق أفضل، لكي يجعل القانون نابعاً من حياة الناس. هل قرأت رواية «يوميات نائب في الأرياف» لتوفيق الحكيم؟ قانون يعاقب من يسبح في الترعة في مصر بعشرين قرشاً. وقف المتهم أمام وكيل النيابة، فقال له: «أنت محكوم عليك بعشرين قرشاً؛ لأنك سبحت في مياه الترعة»، فردّ عليه: «لو كان عندي مالٌ لما سبحت في مياه الترعة، وبعد، هذا الماء جلبه الله، كي أسبح فيه؛ لأنكم لم تعطوني ماءً». هل يمكن أن يكون هذا القانون الذي يعاقب المواطن الذي ليس له مال على الاغتسال في ماء نهر، نهر النيل، معقولاً؟ هل هذا القانون نابعٌ من حياة الناس؟ هل يضمن ولاءهم الوجداني للدولة؟ هل تضمن لي القوانين التي تكون مسقطاً على حياتي إسقاطاً، نتيجة معايير عقلانية معرفية، من المفروض أن تكون حياتي مستجيبةً لها؟ أنا لا أعيش بالمعرفة، نحن نعيش بالخيال والحدس، وبالذاكرة والإلهام والرغبة؛ فهذه كلها نزواتٌ تعتمل وتدخل فينا. لسنا روبوتاتٌ، والقانون يجب أن ينسجم مع طبيعة الوجود البشري. وهذا ما تقرّره الهيرمينوطيقا، بصفتها نظريةً أو فلسفة في الإنسان والوجود الإنساني، نقيضاً للبراداييم الديكارتي.

د. حسام الدين درويش:

شكراً. أستاذة منيرة البلغوثي، تفضلي.

أ. منيرة البلغوثي:

أردت أن أثير إشكالاً يتعلق بدلتاي الذي أعلن الكاتب أنه مرجعٌ أساسيٌّ لهذا الكتاب. نعرف أن دلتاي لم يكتفِ بانتقاد محدودية التفسير العلمي للوجود الإنساني، بل وضع الهيرمينوطيقا كفلسفةٍ للفهم التاريخي للحياة المعيشة. إذا أخذنا هذا الإطار كمرجع، فإن استئناف الدولة في تونس لا يمكن أن يتم إلا عبر إعادة تأويل التجربة التاريخية والسياسية، كما أشار إلى ذلك الكتاب، عبر فهمٍ معمقٍ للحياة المشتركة التي لا يختزلها القانون، كما فسّر ذلك، باستفاضةٍ، الدكتور أنس الطريقي. لكن هذا يثير أسئلةً عديدةً: هل يكفي أن نفهم التجربة التاريخية، لإعادة بناء الدولة، أم إنّ الأزمة التونسية، بما تحمله من أبعادٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ وجيوسياسيةٍ، تحتاج إلى أكثر من فهمٍ تأويليٍّ، بالمعنى الدلتائي؟

ثم، سؤالٌ آخر: إذا كانت الهيرمينوطيقا مرجعاً أساسياً، كما أعلنت في الكتاب، وهي تضع التاريخ في قلب الفهم، فهل ما زال هذا الخيار صالحاً، اليوم، في عالم لم تعد فيه الدولة كياناً مغلقاً على ذاته، بل جزءاً من شبكاتٍ عابرةٍ للحدود في ظلّ العولمة والانفتاح الهائل؟

وأخيراً، كيف يمكن لهذا الفهم أن يُترجم إلى مؤسساتٍ وقوانين تعيد بناء الثقة والمشروعية في تونس، فلا يبقى مجرد أفقٍ فلسفيٍّ تأويليٍّ، والفلسفة ترسم عالماً جميلاً؟ بهذا المعنى، أرى

أن الكتاب يفتح نقاشاً ثرياً؛ لأنه يذكرنا بضرورة استعادة ما أهملته الديكارتية، ويدعونا إلى التفكير في الدولة كتجربة تأويلية حيّة، لكنه، في الوقت نفسه، يضعنا أمام تحدي ترجمة هذا الفهم إلى ممارسة سياسية ومؤسسية قادرة على مواجهة الواقع المعاصر.

وأخيراً، إذا سمح لي الأستاذ حسام الدين درويش بسؤال خارج الإطار الأكاديمي: بعد كلّ هذه التحولات التاريخية والاستعمارية، كيف يمكن للدولة التونسية أن تعيد بناء مشروعية سياسية تعبّر عن تاريخها المحلي وتجاربها الخاصة، دون أن تكرر نماذج مفروضة من الخارج، أو تستنسخ ما بعد الاستعمار، بطريقة أو بأخرى؟ شكراً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك كثيراً، قبل أن أعود إلى الدكتور أنس للإجابة عما سألته الأستاذة منيرة، نرجع، هنا، إلى مسألة الثنائيات والقطبية، أي «إمّا/ أو» المرفوضة. هناك تشديد كبير على مسألة أن تكون الدولة والنظام السياسي ملائمين لحياة الناس، ومعبرين عن روح الشعب، عن روح المجتمع، إلى آخره. لكن، ألا يمكن لهذا التفكير أن يفضي بنا إلى الوقوع في فخ الشعبوية؟ والديمقراطية، اليوم، ليست مجرد تعبير عن إرادة الشعب، فالديمقراطية الليبرالية محدودة بقوانين وحقوق ومبادئ. فمثلاً، مبدأ المساواة بين الأشخاص أمر مهم، فحتى لو صوتت 99% من الشعب ضد هذه المساواة، لا يجوز إلغاؤها، من المنظور الديمقراطي. وغالباً ما

تسبق القوانين روح الشعب؛ بمعنى أنّ إرادة الشعب ليست كإرادة الزبون في الاقتصاد؛ فالشعب ليس، دائماً، على حق، ويمكنه أن يختار أشياء فظيعة. لذلك، يُفترض أن يكون للنظام السياسي والدولي مبادئ ضابطة لهذه المسألة، ومنها القوانين والدساتير.

إذن، يمكن الذهاب بعيداً في اتجاه المشروعية وأهميتها وضرورتها، لكن يجب أن يوضع حدٌ وضابطٌ لهذا الاتجاه. فالقوانين، كما ذكرت أنت، ضروريةٌ، وقد تعبّر عن أشياء ليست من روح الشعب، ومن أجل الشعب. عندما نقول إن المساواة بين جميع المواطنين واجبةٌ، فحتى إذا رأيت أغلبية التونسيات والتونسيين حرمان أهل صفاقس من هذه المساواة، وكان ذلك معبراً عن روح الشعب، وكانت هناك ضغينةٌ بين كل مناطق تونس وهذه المنطقة، فهذا يجب ألا يكون، ويجب ألا تكون له لا شرعيةٌ ولا مشروعيةٌ. فهذه مسائل ينبغي ضبطها، لتجنب الخطر الذي تحدث عنه الدكتور مصطفى، وهو أن نقع في الشعبوية: ما يريده الشعب هو الحق. وباختصارٍ، ما ضوابط أو حدود المشروعية التي نتحدث عنها، وتدعو إليها في كتابك؟

كتابك ليس كتاباً سياسياً، لكنه يتضمن إشاراتٍ عن الواقع التونسي الحالي، خلال السنوات الأربع أو الخمس الماضية؛ أي منذ 2020 إلى الآن 2025. وفي الكتاب، إشاراتٌ إلى أطرافٍ سياسيةٍ تبحث عن شرعيةٍ، وأطرافٍ أخرى أو طرفٍ آخر يمثل مشروعيةً، ويتحدث عن المشروعية. فإلى أي حدّ، ترى أن هذه

الازدواجية بين الشرعية والمشروعية كانت وما زالت صالحة لقراءة الواقع والمشهد التونسي الحالي، والبناء عليها، عملياً وسياسياً؟
د. أنس الطريقي:

شكراً صديقي العزيز، أبدأ منك، من سؤالك عن خطر الشعبوية. أنا لا أتحدث عن شعبية، أنا أتحدث عن عبقریات المدينة المرثية عند فيريرو، وروح الشعب عند هيردر، كما أعتقد. لكنني لم أتكلم عن شعب، ولم أتكلم بمصطلح الديمقراطية، أنا تكلمت بمصطلحات إنسانية. أنا عدت بمشكلة الدولة إلى الما قبل، إلى المشكلة الأصلية الجوهرية الحاملة للجميع، وهي مشكلة الإنسانية: ما الإنسان؟ اعتقدت أنه لا يمكن تجديد النظرية السياسية إلا بتجديد نظرية الإنسان: ما الإنسان، بالضبط؟ الديكارتية أعطته تعريفاً، وأعطته وصفاً للحياة، ولإنتاج العلوم. الهيرمينوطيقا صححت هذا التعريف، وهذه الوصفة للحياة.

أنت تعرف جيداً، أن من مكونات أو من مضامين الهيرمينوطيقا الإضافة الهيدغرية التي أراد أن يقدمها، بصفتها أنطولوجيا أساسية للكائن البشري جديدة، في شكل تجذيرية radicalisation أو إعادة تعريف جذرية تتجاوز الأنطولوجيا الديكارتية. هذه الذات التي اعتبرها ديكارت منطلقاً ومبدأً لكل الوجود، بالنسبة إلى هايدغر، هي ذات غير موجودة أصلاً، هي حركية مستمرة. وفي «الذات عينها كآخر»، سيواصل ريكور في هذا، تقريباً. أنا لم أتكلم عن شخص، أنا تكلمت عن الإنسان، وقلت إن المشروعية هي التي

تعيد للإنسان مركزيته في الأنظمة السياسية. القانون جاء لخدمة الإنسان، ولم يكن القانون هو الصانع للإنسان، بل الإنسان هو الذي يصنع القانون. هذا هو تفكيري. وحتى الصديق مصطفى لما ناقشني في هذا الموضوع، تقريباً، كانت إجابتي في هذا الاتجاه، لكن بأفكارٍ أخرى من وحي اللحظة. إلى حدّ الآن، أعتقد أنّ أشكال الدولة حول المشروعية والشرعية أشكالٌ صالحةٌ بقوةٍ، أنا، شخصياً، أظنها هي الصالحة؛ **validité-valable**؛ أي إنّها ذات معقولةٍ، ولها مبرراتٌ يمكن أن يُدافع بها. ونحن لا نستعمل مفهوم الصحة والخطأ، خرجنا منه منذ مدة؛ لأننا، الآن، هيرمينوطيقون.

صحيحٌ، الأستاذة منيرة: هل يكفي الحديث الفكري عن الدولة؟ نعم، هو لا يكفي، لكنني، في الكتاب، اهتمت بهذا البعد لمشكلة الدولة، أنا أخذت زاوية نظرٍ جزئيةٍ، وبطبيعة الحال، لم يعد هناك مجالٌ لإهمال المجالات والزوايا الأخرى، ولكن هذا الكتاب، بهذا الفرع وحده من التفكير في الدولة، استوجب 500 صفحةً، فلو فتحت الأبواب على الجيوستراتيجيا، وعلى المعادلات الاقتصادية والاجتماعية، لاحتجت إلى موسوعةٍ وقتها.

أنا أخذت الجانب الفلسفي البرادايمي. استعملت، كثيراً، فلسفة العلوم، وخاصة مفهوم البراداييم لتوماس كون، وقلت إننا انتقلنا من براداييم حياةٍ، أو يجب أن نتقل من براداييم حياةٍ، إلى براداييم آخر. بطبيعة الحال، هذا الانتقال لا يعني انقطاعاً، لا يعني قطيعةً. عنوان كتابي استئناف؛ لأنّه لا توجد قطيعةً. نحن استمراريةٌ، نحن

في استمرارية، اللاحق فيها ينبنى على السابق، ولا يمكن الحديث عن قطيعة.

هل يمكن أن نحذف ماضيها من عقولنا؟ هذا يستحيل؛ لأنه ليس مرسماً في الذاكرة، فقط، هو مرسم في اللغة التي نتكلمها، وهو مرسم في الجينات بيولوجياً، وهو مرسم في الأرض، وفي الرموز، وفي كل شيء.

كيف لهذا الفهم أن يترجم إلى مؤسسات؟ أنا أقول: الترجمة الأساسية، بطبيعة الحال، لا بد أن تكون هذه المؤسسات الديمقراطية. هذه مكاسب، لكن هذه المكاسب غرقت في الإحداثيات العلمية للحداثة، غرقت في تلك الإحداثيات الديكارتية التي تصورت أن الإنسان قابل للقياس والحساب، وأن الحياة يمكن محاصرتها حسابياً.

لا بد أن نحفظ بهذه المؤسسات، ولكن أن نذكرها بأنها جاءت أساساً لخدمة الإنسان، وأن نستعيد الإنسان فيها، الذي هو الأصل، الذي فقد وراء ما ذكرته، الأستاذة نجلاء، أقصد البيروقراطية، تكلمت عن البيروقراطية، فالدولة البيروقراطية تقضي على الإنسان، وهي أكبر تمثيل للديكارتية في الدولة: البيروقراطية، والتنظيم الحسابي لكل شيء، للإجراء، لإدارة المؤسسات القائمة بالدولة.

كيف يمكن للدولة التونسية أن تبني نموذج المشروعية؟ أعتقد أن هذا هو المسار الذي نوجد فيه، هو مسار التعلم. والهيرمينوطيقا

المبدأ الذي تقوم عليه هو تعلم التعلم. نحن، في تونس، محظوظون بأننا بصدد التعلم. وهل نعيش في قلب مشكلة الشرعية؟ نعم، نحن في قلبها. لدينا معارضةً سياسيةً كاملةً تقول إن هذا الرئيس غير شرعيّ، ولدينا رئيسٌ يقول: أنا شرعيّ. هذه مشكلة الشرعية. أنا لا أرفض المعارضة، بالعكس، نحن في نظامٍ ديمقراطيٍّ لا يكون إلا بالمعارضة، لكنّ هذه المعارضة عبثت بالدولة عبثاً كبيراً، لمّا كانت في الحكم، وعشنا، فعلاً، الخوف من إفراغ الدولة من جوهرها. بعض الأطراف في هذا الطرف، خاصة المنتمين إلى الحزب الإسلامي، وقعت منهم أمورٌ، خفنا على الدولة أثناءها. وهذا الطرف الذي عبث بالدولة، أنا أعرفه، جيداً، من خلال تخصصي في دراسة تفكير الإسلام السياسيّ. أنا أعلم أن هذا الطرف عبث بالدولة، ولكن عندما وقع إقصاؤه من الحكم قال: أنا صاحب شرعيةٍ. يمكن بواسطة نموذج الشرعية، أن يقع الجهاز على الدولة أصلاً. ولذلك، أعتقد أن الاهتمام بمسألة المشروعية، والأداة الأساسية لتحقيق المشروعية، هي القانون. نحن لا نلغي القانون، بل نجذّره في الوجود الإنساني، أن نجعل القانون يبتكر الحلول للإشكاليات، ألا يصبح القانون هو المشكلة. المشرّع وحيوية المشرّع، وهيرمينوطيقية وعي المشرّع بأن الإنسان موجودٌ في كلّ شيءٍ. ذكاء هذا المشرّع الذي يجب أن يتحلّى بوعيٍ تأويليٍّ لا بوعيٍ ديكراتيٍّ، يذكره بأن الإنسان مغروسٌ في ارتباطاتٍ كثيرةٍ جدّاً، وأنه يدرك العالم بخياله. هذا ما يجعله فطناً في

التشريع، في سن القوانين، أو حتى في مطابقة الوضعيات مع القوانين التي تناسبها. يجب أن يكون القانون مطابقاً لحياة الناس. وهذا يتطلب ثورةً تشريعيةً تكون تأويليةً.

د. حسام الدين درويش:

في كتابك، تشديد على أن الشرعية فيها شيءٌ ناقصٌ، إذا لم تتضمن المشروعية. ويمكن باسم المشروعية القضاء على الشرعية، حيث يتم تجاهل حق شخص ما، على الرغم من أنه يحظى بالشرعية القانونية والانتخابية والدستورية، بزعم أنه لا يمثل المشروعية. وهكذا، نكون أمام حالتين: شرعيةٌ بلا مشروعية، ومشروعيةٌ بلا شرعيةٌ أو تقضي على الشرعية. وكتابك يتناول الخطر الأول، لكنه لا يولي الخطر الثاني اهتماماً مماثلاً. ما رأيك؟

د. أنس الطريقي:

أنا لا أطرح التركيز على المشروعية، بهذا المنطق، إمّا هذا أو ذلك. أنا أتحدّث عن استعادة المنسي والمهدور، في شرعيةٍ صوريّة، حينما تصبح مبنية على الثقة المطلقة في الحياد القانوني، وموضوعية القانون. أن تكون الشرعية حاملة للمشروعية، ربّما هي الصيغة المثلى للتعبير عن مطلوب كتابي بعبارات الشرعية والمشروعية. تماماً كما أنّ الهيرمينوطيقا لا تلغي الديكارتية، بل تجذّرها، وتعيدها إلى الحياة والمعيش بصفاتها محدّدة للوجود البشري، فإنّ المشروعية تعيد الشرعية إلى واقع الحياة، إلى المعيش بتعبير الهيرمينوطيقين.

د. حسام الدين درويش:

الآن، صار شرعياً ومشروعاً أن نختم هذا النقاش؛ لأننا تجاوزنا الساعتين المفترضتين بدقائق طويلة. وأعطي الكلمة للدكتورة ميادة، حتى يكون الختام مسكاً.

د. ميادة كيالي:

أصدقائي، بعد هذا الحوار الغني، أجد من المهم التأكيد أن ما طرحه د. أنس الطريقي، في أطروحته الأساسية في هذا الكتاب، هو أن مشكلتنا مع الدولة الحديثة ليست، فقط، في القوانين والمؤسسات، بل في الفلسفة التي تقف خلفها. فالشرعية، كما نعرفها، تمنح الدولة صفةً قانونيةً، لكنها قد تظل فارغةً، إذا لم تلامس إنسانية المواطن وحاجاته. أما المشروعية، فهي العمق الذي يمنح القانون معناه وقيمه؛ لأنها تنبع من فهم الإنسان، ككائن متعدد الأبعاد، لا مجرد عقل رياضي أو مواطن مطيع.

ولعل المثال الأوضح على ذلك، ما عشناه مع القاضي الأمريكي فرانك كابريو الذي رحل منذ أيام قليلة. وهو قاضي بلديات في بروفيدينس، رود آيلاند بالولايات المتحدة. وقد اشتهر ليس، فقط، بتطبيق القانون، بل بتطبيق العدالة الرحيمة. كان يستمع إلى حالات الأشخاص الذين يمرون بصعوبات، فيراعي ظروفهم، أحياناً، ويسقط الغرامات أو يُخفف الحكم، بناءً على الحالة الإنسانية.

إذا قارنا هذا مع ما جاء في كتاب «استئناف الدولة ومشكلة المشروعية»، للدكتور أنس الطريقي، نجد أن كابريو كان يعمل

ضمن الأطر القانونية والقضائية الموجودة: القوانين الجنائية والإدارية بحق الناس، المحكمة الرسمية، الحكم القانوني. فالشرعية متحققة في الشكل: القوانين، السلطة، القضاة. لكن ما جعله محبوباً ومُحترماً ليس، فقط، لأنه «شرعيٌّ»، بل لأنه جعل القانون يُلامس إنسانية الناس. لقد جعل العدالة تُسقى بالرحمة، وتفهم الطرف الإنساني. الناس يرونه ليس، فقط، يحكم بنزاهة، بل يُحقِّق معنى للعدالة بتجسيد القيم الإنسانية، مثل التعاطف، الكرامة، الفهم، الأخلاق.

لماذا ينسجم ذلك مع أطروحة الكتاب؟ لأن الكتاب ينتقد فكرة دولة تقوم على الطاعة المجردة للقانون، من دون أن تُراعي الإنسان ككائنٍ متعدد الأبعاد (وجوديٍّ، معنويٍّ، ثقافيٍّ)، ويُظهر أن المشروعية لا تبدأ عند القانون فقط، بل عند استجابة القانون للعدالة الحقيقية، لحاجات الناس، للقيم الأخلاقية التي يشعر بها الفرد والمجتمع. هو يشكل نموذجاً عملياً لتمازج بين القانون والأخلاق، بين السلطة والمعنى الإنساني، وهذا بالضبط ما يدعو إليه الكتاب: براداييم دولة مشروعية، لا دولة شرعية فقط. اشتهر كابريو؛ لأنه لم يكتفِ بتطبيق القانون شكلياً، بل جعله مشروعاً في عيون الناس، حين راعى ظروفهم الإنسانية، وأضفى على العدالة بُعداً رحيماً وأخلاقياً. هذا، بالضبط، ما يدعونا إليه الكتاب: أن نتجاوز الشرعية الشكلية إلى مشروعية تُعيد للإنسان حضوره الكامل في الدولة والقانون.

أرى أن هذا النقاش يفتح لنا، جميعاً، أفقاً جديداً لفهم الدولة في حاضرتنا، ليس في تونس وحدها، بل في كل مجتمعاتنا التي تبحث عن توازنٍ بين القانون والإنسان، بين الشكل والمضمون. أشكر د. أنس على هذا الجهد الفكري الكبير، وأشكر كل من شارك، وأسهم بسؤاله وفكرته. دمتم بخير، وإلى لقاء قريب.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك دكتورة ميادة على هذه الخاتمة المعبرة والموفقة. وشكراً للدكتور أنس على تفاعله الإيجابي والمفيد مع كل الأسئلة والملاحظات والتعقيبات. والشكر موصول أيضاً لكل من أسهم بالحضور و/ أو بطرح سؤالٍ أو تعقيبٍ، في هذه الندوة الختامية. أطيب التحيات للجميع.

الفصل الرابع

الكينونة والمعنى

مقاربات وإضاءات تحت مجهر الفلسفة الوجودية⁽¹⁾

أ. أوس حسن - د. حسام الدين درويش - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

يسرّني أن أرحّب بكم في اللقاء الثاني من سلسلة لقاءات «مؤمنون بلا حدود»، التي أطلقناها منذ الأسبوع الماضي. ويأتي حوارنا، اليوم، في حقل الفلسفة، بعد أن كان الحوار الأول في حقل الدراسات الدينية، وهذا ما يميّز مؤسسة مؤمنون بلا حدود؛ وأعني به التنوع الفكري والانفتاح على مختلف المشاريع الفكرية في حقول معرفية متعددة. وسنتناول بالحوار إصداراً جديداً

(1) عقدت هذه الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 12 أيلول/ سبتمبر 2024. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=cP_gsmgA-KU&t=822s

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

<https://www.mominoun.com/articles/> - حوار - حول - كتاب - الكينونة - والمعنى - مقاربات - وإضاءات - تحت - مجهر - الفلسفة - الوجودية - 9318

للمؤسسة، بعنوان «الكيونونة والمعنى، مقاربات وإضاءات تحت مجهر الفلسفة الوجودية»، من تأليف الأستاذ أوس حسن، الباحث العراقي الشاب. ولا يسعني، هنا، إلا أن أشير إلى أمرين مهمين: أولهما: الاهتمام الذي توليه مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للباحثين الشباب دعماً لإبداعهم. وثانيهما: الاهتمام الواسع الذي توليه المؤسسة للدراسات الفلسفية، سواءً على صعيد التأليف أو على صعيد الترجمة. وأجدها فرصةً للتنويه بالندوة المرتقبة، التي ستعقد، قريباً، حول ترجمة مهمة قدمتها المؤسسة لقراءتها ومتابعتها، وهي «دليل كمبرج لتاريخ الفلسفة العربية» التي ترجمها للعبية الأستاذ الدكتور أشرف منصور، والمزمع عقدها يوم الجمعة الموافق 12 يوليو 2024.

وصلني كتاب «الكيونونة والمعنى...» عبر البريد الإلكتروني لدار النشر، وأذكر أنني تصفحته خلال ساعاتٍ، وقد شدّني، منذ البداية، قبل أن أحيله إلى لجنة التحكيم، لتصدر قرارها الذي جاء بالموافقة على النشر مع توصياتٍ موجهةٍ إلى المؤلف. علماً أن اللجنة تضم أساتذةً كباراً ممن أسهموا، من خلال تحكيمهم الأكاديمي للكتب، في صناعة العلامة المميزة لدار نشر «مؤمنون بلا حدود». فالتحكيم، هنا، ليس قراراً نقول فيه «ننشر أو لا ننشر بعد تصفحٍ سريعٍ للمخطوط»، بل هو التزامٌ بتقديم القرار المنصف والعادل، بناءً على مراجعةٍ معمقةٍ، يصدر، بعدها، تقريرٌ يتم، من خلاله، إبداء الرأي بالمخطوط، والإشارة إلى كافة الثغرات التي لا

يكاد يخلو منها أيّ عملٍ، وهذا ما لمسّه العديد من المؤلفين، ولا سيما الذين يتعاملون معنا للمرة الأولى.

وهكذا مضى الكتاب في رحلته، حتى أبصر النور منذ شهرٍ، واليوم نلتقي لنبحر معه، من خلال هذا الحوار الفلسفي، ونقتفي آثار الفلسفة الوجودية، من خلال ما قدمه الأستاذ أوس حسن في الكتاب الذي توزّع على تسعة فصولٍ، ومقدمةٍ، وخاتمةٍ، محاولاً تبين دور الفلاسفة، في تفاعلهم مع الوجود، ورؤيتهم الفلسفية إليه. ولقد قدم المؤلف، في الفصل الأول، قراءةً لسورن كيركيغورد، انطلاقاً من مفاهيم الوجودية الحديثة، وتوقف، في الفصل الثاني، عند نشأة الوجودية في أدب دوستويفسكي، وتناول، في الفصل الثالث، مفهوم الإنسان الأسمى وجودياً عند نيتشه، وأفرد الفصل الرابع للحديث عن الارتباط بين الوجود والحرية عند نيقولا بريائيف، وفي الفصل الخامس، تحدث عن العبث والتمرد في وجودية ألبير كامو، ليتناول، في الفصل السادس، العدم والوجود الأصيل عند مارتن هايدغر، وخصّص الفصل السابع لقراءة وجودية سارتر في ميزان الفكر الغربي. أما الفصل الثامن، فشرح فيه كيف صحح كولن ولسون مسار الوجودية بالمنهج الظاهراتي. وخلص، في فصله التاسع والأخير، إلى ما يفيد العلاج الوجودي بالمعنى، انطلاقاً من سؤالٍ مفاده: متى تصبح حياتنا جديرةً بالمعاناة؟

يقول الأستاذ أوس حسن، في مقدمة الكتاب: «العديد من الأفراد يعيشون حياتهم، وفقاً لمبدأ التوازن مع العالم، ويحاولون

قدر الإمكان تجنب الألم، والحصول على اللذة، قدر المستطاع. أما الوجودية، فلا ترى أن هناك هدفاً للإنسان يتمثل في السعادة، بل ترى أن الإنسان موجودٌ ليعطي معنىً لهذا العالم، من خلال وجوده في قلب التوتر؛ فالإنسان هو القيمة العليا للوجود، وهو محكومٌ بالاختيار والقرار، حتى في أقسى الظروف، وأشدّها تحطيماً. لذا، فالوجودية هي فلسفة الإنسان الشجاع؛ لأنها تحتم عليه أن يدخل في دوامة الألم والرعب، وأن يكون واعياً بانفعالاته الأصيلية، وبارادته المتحفزة من قلب الخطر». فثمة محطات عميقة في فصول هذا الكتاب تمسّ الوجود، وتأملاتٌ في الحرية وفي مصير الإنسان، وتؤكد أن أزمة الفلسفة الحقيقية هي أزمة الوجود الإنساني على هذه الأرض، فغياب الإنسان يعني غياب العالم.

سيحاول الدكتور حسام الدين درويش، مع الأستاذ أوس حسن، الإبحار في ثنايا الفلسفة الوجودية وأعلامها، والتوقف عند مفاهيم الألم والحزن والاعتراب والغياب والفقدان، بوصفها حالاتٍ وجوديةً راسخةً في النفس البشرية، رافقت الإنسان، ومازالت ترافقه، ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً. أتمنى لكم الاستماع لحوارٍ شائقٍ، وأهلاً وسهلاً بكم.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، دكتورة ميادة، على هذا الجهد القيم، وأهلاً وسهلاً بالجميع، وشكراً على الاستجابة للدعوة. وأرحب بك، أستاذ أوس، وأشكرك على حضورك ومشاركتك معنا، اليوم،

وأسألك: ما قصة هذا الكتاب؟ ولماذا الوجودية تحديداً؟ نعلم أن الفلسفة الوجودية كانت رائجةً، في فترةٍ ما، بل كانت أشبه بالموضة، وأنت تستعيدها، في كتابك، فكيف جاءتك هذه الفكرة، وكيف تطورت، لتتلور، في النهاية، على شكل كتابٍ؟

أ. أوس حسن:

تحية طيبة لك، الدكتور حسام، وشكراً للدكتورة ميادة على هذا التقديم الرائع، كما أنني أشكر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» على كل ما تقوم به من جهدٍ حقيقيٍّ، كانت فكرة الكيونة والمعنى مضمرةً في داخلي، منذ سنواتٍ عديدةٍ. لقد رأيت العالم، وهو يتسم بانعدام المعنى وتخلخل اليقين. كل شيءٍ في العالم يتلاشى. نحن نعيش في عصرٍ لا متوقعٍ. وما أراه أمامي هو العذابات البشرية والصرخات والألم الإنساني. فما الذي يمكن أن يمسك بهذا العالم؟ هل هناك بنيةٌ معرفيةٌ، أو نظريةٌ علميةٌ، بإمكانها أن تمسك بجوهر الوجود؟ المعاناة البشرية كانت أصدق تعبيراً من أيِّ حقيقةٍ علميةٍ أو معرفيةٍ؛ فالألم منذ أن وجد الإنسان، إنسان الحضارات، حتى وقتنا الحالي، هو ألمٌ واحدٌ، وما يرسخ وجودنا في هذا العالم هو الألم البشري ومعاناة الكائن الإنساني. لكن، عندما أتحدث عن الألم، فأنا لا أقصد الألم في حمولاته السلبية، وإنما ذلك الذي يكون طريقاً إلى الوعي والحرية. في بداية الأمر، كتبت عدداً من الومضات والشذرات والنصوص المسرحية، واحتفظت بها، ثم بدأت بالاطلاع على الفلسفة الوجودية وعلى أهم أعلامها البارزين، وامتدت قراءاتي

إلى التاريخ القديم، في الفلسفة والفن والدين، فوجدت أن الوجودية هي فطرةً فلسفيةً للوعي الإنساني، منذ تفتحه على العالم، كما اكتشفت أنها فلسفةٌ قريبةٌ من تراثنا العربي والإسلامي في المنطق؛ لأنَّ معيارها هو الإنسان؛ فكل فلسفةٍ لا يكون معيارها الإنسان، والتجربة الإنسانية، هي فلسفةٌ قد لا يعول عليها. لذلك، بدأت الكتابة رويداً رويداً، مع البحث، طبعاً، والتأمل الممزوج بالتجارب الشخصية. ولا شيء يمكن أن يعبر عن صرخة الإنسان أمام ما يعانيه العالم، اليوم، من مأسٍ وكوارث وحروب. ومن ثم، فالوجودية، بالنسبة لي، كانت أكثر حضوراً ورسوخاً من أيِّ فلسفةٍ أخرى.

بالنسبة إلى كتاب «الكينونة والمعنى»، فقد كان المخطوط، في بدايته، جينياً، ثم تطور في ما بعد، فأرسلته إلى دار «مؤمنون بلا حدود». كان المخطوط يتكون، كما تفضلت الدكتورة ميادة، من تسعة فصولٍ، مع مقدمةٍ وخاتمةٍ. وبموافقة لجنة التحكيم التي اطلعت على قرارها، صار هناك إثراءٌ أكثر، بمقولاتٍ في الفلسفة الوجودية، انطلاقاً من مصادر وأفكار تأملية أكثر. ويجدر التنبيه إلى أن الكتاب لا يمكن أن يصدر من كاتبٍ واحدٍ، حيث كان الجهد بيني وبين لجنة التحكيم حاضراً، ما يعني أن مجموعةً من العقول شاركت في الفكرة المعرفية؛ فالشاركية، في المعرفة، مطلوبةٌ في تأليف الكتاب.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك. بالإشارة إلى التشاركية في إنتاج المعرفة، أودّ التذكير بما حصل مع بول ريكور، الفيلسوف الفرنسي الشهير، في

(أحد) أهم كتبه، وهو «الزمن والسرد»؛ فبعد أن انتهى من كتابة الجزء الثالث من هذا الكتاب الضخم، الذي يتكون من ثلاثة أجزاء، ويقع في قرابة ألف صفحة؛ أرسله إلى دار النشر. لكن المحرّر أو المسؤول، في دار النشر، رأى أن ثمة شيئاً ما ناقصاً، وغير مكتمل، في هذا الكتاب. لذلك، طلب منه أن يكتب فصلاً آخر يختم به الكتاب، ويجمل فيه فكرته وخلصاته. وهذا ما فعله ريكور، فكتب فصلاً ختامياً هو، في نظر كثيرين، أهم فصول الكتاب، وجعل الكتاب أكثر قيمةً وأهميةً، حيث قدم، في ذلك الفصل، رؤيةً تركيبيةً لكل الأفكار أو الأطروحات الرئيسة، وللرؤية التاريخية أو التأريخية، التي تضمنتها فصول الكتاب الأخرى. الغرض من سردي لهذه الحادثة، في هذا السياق، هو الإشارة إلى أهمية دور النشر، والمحررين، والقراء المحكمين، في هذا الخصوص. كما تجدر الإشارة إلى أنه، في السياق الأكاديمي الغربي المعاصر، لا يخرج نصٌّ إلى الوجود إلا بعد أن يُناقش من قبل عشرات وربما مئات الباحثات والباحثين.

وبالعودة إلى موضوع حوارنا، أنت ذكرت، في حديثك، منذ قليل، أنك تعتقد أن الفلسفة الوجودية هي أقرب الفلسفات المعبرة والمتصلة بالإنسان العربي، فهل يمكن أن تقدم توضيحاً لهذه المسألة؟ وما الأفكار الرئيسة التي تضمنها كتابك؟

أ. أوس حسن:

سورين كيركيغورد كان يستشهد بالأنبياء والقديسين، وينبذ كبار

العقول في تاريخ الفلسفة، مثل أفلاطون وأرسطو، ويرى أن صرخة النبي أيوب، ومعاناة النبي إبراهيم، وآلام المسيح، هي أكثر صدقاً وتعبيراً من أيّ فلسفةٍ. لقد وجدت، في تاريخنا العربي والإسلامي، محطاتٍ مليئةً بالألم، لم يسَلِّطَ عليها الضوء. نحن حضارةٌ تهتم بالفروسية والمباهاة وباللغة، غير أن هناك تاريخاً كبيراً من الألم الإنساني، تم تهميشه، والتعامل معه، بسطحيةٍ وسذاجةٍ. أما بالنسبة إلى بعض مفاهيم الوجودية، كالحرية والاختيار والمصير، فنرى أن القرآن أكد بعضاً منها، مثل حرية الاختيار عند الإنسان. وإذا كان سارتر يرى أن الإنسان ليس إلا مجموع خياراته وقراراته؛ فالقرآن يقول: ﴿لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (سورة النجم/ آية 39)؛ و﴿اللَّهُ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (سورة الرعد/ آية 11).

إن ما يعانیه الإنسان العربي، اليوم، لا يخرج عمّا عاناه الأوروبيون من حروبٍ وويلاتٍ وانقساماتٍ في بداية القرن العشرين، وهذه المعاناة قريبةٌ جدّاً من واقع الإنسان العربي الذي تمرّ بلاده بأزماتٍ عديدةٍ وحروبٍ. ومن هذا المنطلق، وجدت أن الوجودية، وما تتضمنه من سيكولوجيا للنفس، هي الأقرب تعبيراً عن الإنسان. فحين كتبت الكتاب، عوّلت على كلّ شخصٍ قارئٍ أن يرى ذاته فيه؛ فالعالم ليس وردياً دائماً.

د. حسام الدين درويش:

العالم ليس وردياً دائماً، ولكنه ليس سوداويّاً بالمطلق، كذلك. لقد اتُّهمت الفلسفة الوجودية بالسوداوية، وبأنها فلسفةٌ متشائمةٌ

تقتصر، غالباً على الأقل، على الحديث عن الجانب المظلم أو الدرامي من حياة الإنسان. وتوجد، طبعاً، قرائن تسمح بهذا الاتهام، وربما كان كتابك هو أحد الأدلة على معقولية مثل هذا الاتهام. لكن للفلسفة الوجودية وجهٌ غير سلبيٍّ؟ وهناك فلاسفة وجوديون، ومن أشهرهم نيتشه الذي تحدث عن العلم المرح، العلم الجدل، العلم الفرح؛ وحتى حين تحدث عن العدم، وعن موت الإله أو قتله، فقد تحدث عنه بطريقة احتفالية. وكذلك كان حال قراءته للأساطير اليونانية، ولثنائية إله الفرح واللذة (ديونيزيوس) مقابل إله العقل والنظام (أبولو). إضافةً إلى ذلك، تناول سارتر هذه التهمة حرفياً ورفضها، وقال بعكسها، حيث شدد على أن الوجودية فلسفة التفاؤل، وأنها تعمل على تأكيد إمكانيات الإنسان، على الطريقة النيتشوية. ألا ترى أنك لم تعطِ هذا الجانب حقه؟ بمعنى أنك لم تركز (كثيراً) على الجانب غير السوداوي، بعيداً عن الألم والمعاناة والقلق والتوتر والخوف والفرع والقهر؟ ألا نحتاج إلى هذا الجانب (الوجودي)، وإلى أن نعيشه أيضاً؟ ألا يشكل جزءاً من وجودنا، وينبغي أن يكون جزءاً من فلسفتنا الوجودية؟

أ. أوس حسن:

نعم دكتور، حقيقةً، هناك انطباعٌ خاطئٌ ترسخ عن الوجودية، بوصفها فلسفة تشاؤم وإحباط وسوداوية، وأنا لم أشر، في كتابي، إلى أن هذه الفلسفة ستؤدي بالإنسان إلى الإحباط والتشاؤم، وأن

يرى العالم سوداويًا، ويكتفي بذلك، بل هناك صيرورةٌ للانفعالات الباطنية، ستؤدي به إلى الحرية، فترى الحياة من جانبها المضيء. أما حين تكلمت عن الألم والقلق والغثيان، فهذه المقولات انبثقت عند كيركيغورد مؤسس الوجودية الحديثة، ومن قبلها التأملات الدينية، وبعض الشذرات لكبار الفلاسفة. إن هدف الوجودية ليس السعادة أو الحصول على اللذة، وإنما التوازن. ثمة مقولةٌ للفيلسوف الروماني إميل سيوران تحدث فيها عن هيجل، يقول، فيها، حين كتب هيجل عن الروح المطلق، يجب أن يكون هو الروح المطلق. فإذا أردت أن تكتب عن السماء والأرض والجبال، يجب أن تكون أنت هذه الجبال والأرض والسماء؛ فمن عايش هذه الانفعالات والآلام هم أصحاب تجربةٍ كتبوها بحكمةٍ، فتحولت إلى فلسفةٍ، ثم إلى مقولاتٍ ومفاهيم، لكن ماذا يحدث مع الألم؟ الألم يجعل العالم متعالياً وخارجياً، حيث تتلاشى الكينونة، بعد الألم، في كل ما هو غير بشريٍّ. ومن ثم، تؤدي الصيرورة بالإنسان إلى حياةٍ أسمى. لهذا وجب على الإنسان أن يعاني، فالمعاناة جزءٌ متجذّرٌ في الحياة، والمعاناة تكف عن كونها معاناةً عندما تكتسب معنىً من المعاني؛ لأنها ستقود الإنسان إلى نور الوعي الذي بإمكانه أن يرى الحياة من جانبها المضيء، والأجمل عندما يراها ورديةً بعد المعاناة.

د. حسام الدين درويش:

تذكرني عبارة «وجوب المعاناة» بمسألةٍ أساسيةٍ يمكن أن نعدها

القاسم المشترك بين شواغل الفلسفة والدين والأساطير، وهي مسألة الشر أو المعاناة من الشر. أنت تستحضر دوستوفسكي كأحد الوجوديين. وفي روايته الخالدة «الإخوة كارامازوف»، يتساءل: كيف يمكن أن يكون الله موجوداً، مع وجود (كل) هذا الشر في العالم؟ أي، كيف يمكن التوفيق بين وجود الله (العارف معرفةً مطلقةً، الخير خيراً مطلقاً، القادر قدرةً مطلقةً) ووجود الشر؟ في محاولةٍ لتبرير وجود الله، يسعى بعض المؤمنين إلى إظهار معقولية وجود الشر في العالم، على الرغم من أن الله موجود. وتنوس مثل هذه المحاولة بين تبرير أو تسويغ وجود الله، وتبرير أو تسويغ وجود الشر. ويبدو أنك، في رؤيتك المعروضة في كتابك، لا تكتفي بتبرير وجود الشر مع وجود الله، بل تذهب إلى ما هو أكثر من ذلك، فتتحدث عن وجوب الشر، من حيث هو معاناةً. وبإمكاننا القول إن جزءاً من الآلام التي يعاني منها البشر شرٌّ. وقد يكون مفيداً التمييز بين المأساة، من حيث كونها غير ناتجة عن نيةٍ (إنسانية) سيئة، والحادث الطبيعي، كحدوث صاعقة، مثلاً، ألحقت ضرراً بشخصٍ ما. فهذا ليس شرّاً، وإنما هو أمرٌ مأساويٌّ، بينما الشر هو إقدام شخصٍ على إيذاء شخصٍ آخر. فأنت لا تكتفي بتبرير الشر أو تسويغه أو جعله جزءاً مأساوياً من طبيعة هذا الوجود، وإنما تقول بوجوده، وهذه رؤيةٌ تستحق التوقف عندها.

وإذا ما عدنا خطوةً إلى الوراء، السؤال الذي (ينبغي أن) يُطرح هو: ما الوجودية؟ في (مقدمة) كتابك، تقول: «الوجودية هي

الروح التي بدأت مع الإنسان، منذ تفتح وعيه أمام رعب العالم وأسراره المجهولة، ولن تنتهي مع العصر الرقمي؛ فالصرخات والعذابات البشرية ودراما الوجود باقية بقاء الإنسان وحيرته أمام هذا الكون وصمته». أنت تتحدث عن الوجودية بطرائق مختلفة؛ إذ يمكن أن تكون فلسفةً أو طريقةً في التفكير، ويمكن أن تكون خارج الفلسفة، أو هي غير فلسفة؛ فما الوجودية عموماً؟ وكيف يمكن أن نميزها عن الفلسفة الوجودية؟

أ. أوس حسن:

بالعودة إلى جذور الوجودية، فهي لا تستند إلى حقول فلسفية خالصة، بل هي موجودة في الأدب، وفي تأملات العظماء، وحتى في الفلسفات الإغريقية القديمة، وفي التيار الرومانسي، وفي شذرات باسكال والقديس أوغسطين. أما المؤسس الحقيقي للوجودية، فهو سورين كيركيغورد، والصائغ الأول لمفاهيمها؛ وذلك لأنه وُجد في عصرٍ هيمن فيه العقل الهيجلي، فكان يقول من أنا لأكون رقماً معطىً في النسق الهيجلي، أنا فردٌ، وكيونة الفرد عالمٌ خاصٌ بذاته، وأنا، كفردٍ آدميٍّ من لحمٍ ودمٍّ، لي كينونتي الخاصة، وهي كينونةٌ واقعةٌ في دوامة الاختيارات والقرارات، يصيبها القلق والرعب واليأس. لذلك، عندما تطورت الوجودية، مع سارتر وهايدغر، لم يتخلّى عن مفهومي القلق والغثيان، وهما، في الأصل، مفهوما اليأس والفرع، عند كيركيغورد.

عندما يكون الإنسان أمام دوامةٍ من الاختيارات، فإن نبذه

للخيارات الصحيحة والممكنة يسقطه في العدم، وهذا ما يسميه كيركيغورد دوامة الحرية أو دوخة الحرية، ولاسيما عندما نقع في اختيارٍ خاطئٍ، حين نكون أمام خياراتٍ متعددةٍ؛ أي نذهب إلى الخطيئة بأنفسنا، من دون أن ندري، غير أن كيركيغورد يؤكد أن الإنسان بأخذه الموقف الذي هو فيه، يتحمل مسؤولية وجوده، حتى لو كان الخيار خاطئاً، وهذا ما ذهب إليه سارتر، في فلسفته، أيضاً.

د. حسام الدين درويش:

عندما نتحدث عن الوجودية، فهي بالنسبة إليك المعاناة أو الحياة المتجسدة الفردية التي يعيشها الإنسان. ومن ثم، فهي تجربةٌ وخبرةٌ حياتيةٌ، موجودةٌ، دائماً، مع وجود الإنسان. أما الفلسفة الوجودية، فهي التنظير لهذه الخبرات والمعاناة والتجارب الحياتية والمسائل الفردية، والربط بين الانفعالي والعقلي. وفلسفة كيركيغورد الوجودية هي، بالدرجة الأولى، ردّ فعلٍ (خالص) على هيكل وعلى فلسفته النسقية والشمولية. فالفلسفة الوجودية هي إعادة الاعتبار لمسائل المعاناة الفردية، وردّ فعلٍ على الفلسفات النسقية التي تصنف الإنسان جزءاً من كلٍّ يمكن استيعابه ضمن رؤيةٍ كليّةٍ وشاملةٍ ومطلقةٍ.

أ. أوس حسن:

نعم، الوجودية تختلف عن الفلسفة الوجودية، فالوجودية لها جذورٌ، كما أشرت، في الأدب والفن والتأملات الدينية، وحتى في

اللوحات التشكيلية وفي النحت والموسيقى. لكن فلسفة الوجودية ظهرت مع كيركيغورد، وتمت صياغة مفاهيمها ومقولاتها، في القرن العشرين، مع سارتر وهايدغر. فالقاعدة التي تستند إليها الوجودية، برمتها، هي الوجود الذي يسبق الماهية، فهي تدمج الفكر مع الانفعال العاطفي والوجداني؛ لأن للعاطفة دوراً في التفكير، وفي فهم ظواهر العالم، فهماً أولياً مباشراً، عن طريق المنهج الظاهراتي الذي جاء به هوسرل، حيث يتبدى لنا العالم كما نراه بأحاسيسنا وإدراكاتنا الأولية؛ وهذا مهم جداً في الفلسفة الوجودية. إن الوجودية ليست تياراً أو مذهباً، إنما أسلوبٌ في التفلسف، ويذهب إلى هذا كثير من الدارسين المحدثين أيضاً؛ لأن الفلسفة الوجودية لا تملك حججاً ولا منطقاً ولا نظرياتٍ في المعرفة.

د. حسام الدين درويش:

انطلاقاً من وجود وجودية تتحدث عن الفرحة والحياة والانطلاق، ومن أن الفلسفة الوجودية تركز على الوجود الفردي العيني للإنسان، السؤال الأساسي، هنا، هو: ما السمة التي تعتقد أن فلسفة ما يجب أن تتسم بها، أو تظهر فيها، وتعتبر عنها، لكي نقول عنها إنها فلسفةٌ وجوديةٌ، وإن الفيلسوف المتبني لها فيلسوفٌ وجوديٌّ. وباختصارٍ، ما سمات الفلسفة الوجودية؟ فأنا لا أجد أن أيّ فكرةٍ من الأفكار المعروضة على أنها سمات للفلسفة الوجودية تنطبق على كل الفلاسفة أو المفكرين الذين قدمتهم. إضافةً إلى

ذلك، لا أرى أن ولسون ودوستويفسكي هما من الفلاسفة. لا شك أن في نصوصهما طابعاً وجودياً، وأنت ميزت بين كاتبٍ وجوديٍّ وفكرٍ وجوديٍّ وروائيٍّ وجوديٍّ، لكن غير فلسفيٍّ. إذن ما السمات الأساسية التي ينبغي أن تتسم بها فلسفةٌ ما، لكي تنضوي تحت مظلة الفلسفة الوجودية؟ يقال إن الفلسفة الوجودية هي الفلسفة التي تنطلق من الوجود الفردي والعيني للإنسان في العالم، عوض الانطلاق من فكرة الوجود، هل تتفق مع مضمون هذا القول؟ وهل ترى أن ذلك ينطبق على فلسفة هايدغر الوجودية؟ أشك، كثيراً، في ذلك، وربما كان بالإمكان المحاجة بعكس ذلك. ما رأيك؟

أ. أوس حسن:

الفيلسوف هايدجر هو فيلسوف الكيونة، وقد أرقه سؤال الكيونة. وقد تساءل، في إحدى محاضراته، قائلاً: بأيّ درجة تصبح الفلسفة معياراً للتساؤل؟ وما الموجود من حيث هو موجود؟

د. حسام الدين الدرويش:

ما هو مطلوب هنا، ليس الحديث عن الكيونة، وإنما الحديث عن سمات الفلسفة الوجودية؟ يعني ما السمات والأفكار التي يتسم بها كل الفلاسفة أو المفكرين الذين تحدثت عنهم؟

أ. أوس حسن:

هناك عددٌ من الفلاسفة كهيدغر وياسبرز الذين لم يرغبوا في أن يطلق عليهم اسم فلاسفة وجوديين. لكن من ناحيةٍ أخرى، نرى أن هناك فلاسفة مثل سارتر وميرلوبونتي وغابرييل مارسيل يتقبلون

لقب فلاسفة وجوديين. إن فلسفات الوجود، برمتها، مقياسها الإنسان الذي يوجد، أولاً، ثم يريد أن يكون، وهي جهدٌ حثيثٌ ودائمٌ لإدراك الطبيعة الإنسانية ضمن حدود إنسانية، أو تفسير الإنسان، بالاستقلال عن المقولات العلمية الخالصة أو الدينية الخالصة. لذلك، فهي فلسفاتٌ تنكر الماهية، ما عدا فلسفة هايدغر التي توحد بين الوجود والماهية. في الوقت نفسه، ينبغي لنا ألا نتصور فلسفات الوجود على أنها سلسلة من التيارات والمذاهب الفلسفية؛ لأنها لا تضع حاجزاً بين الذات والموضوع، وتشارك في الإنسان الذي يخلق ماهيته في عالمٍ عبثيٍّ وبلا معنى؛ فالإنسان هو الذي يضع وجوده موضع السؤال، بل والذي يتصرف به، ويقامر به، ويعرضه للخطر. ففي الوقت الذي يعرض الفرد نفسه بنفسه للخطر، وكأنه في مغامرةٍ قصوى، يصبح العالم بأسره متضمناً في كل سؤالٍ فلسفيٍّ يُطرح.

ثمة مفاهيم تجمع هؤلاء الفلاسفة، دائماً، وهي مفاهيم تخص الكينونة، العدم، القلق، الحرية والعلو، وهي موجودةٌ عند الجميع، وإن لم نتطرق لها عند دوستوفسكي، وكولن ولسون، فهي موجودةٌ، بطريقةٍ أو بأخرى. ففي الكتاب تجد الكينونة وطريقة تشكيلها، تصدعها وحضورها وغيابها، وعلاقتها بالانفعالات وبالعالم نفسه. ومن ثم، يجتمع هؤلاء الفلاسفة في الكتاب على الكينونة ومقولاتها من العدم والقلق، بينما لكل واحدٍ منهم فلسفته الخاصة؛ فهناك اختلافٌ، فهم يختلفون في رؤاهم الفردية للعالم.

أضف إلى هذا الأفكار التي جمعناها عن كولن ولسن الذي تحدث عن كيفية تكثيف الإنسان لأحاسيسه، ليعيش حياة أكثر وفرة ومعنى.

د. حسام الدين درويش:

يمكن أن تكون مفاهيم القلق والمعاناة والعدم والفردية موجودة في جميع الفلسفات، لكن الفلسفة الوجودية تتميز بأنها تركز، بالدرجة الأولى، عليها؛ مع العلم أن فلسفة هايدغر لا تتوافق مع ذلك في خصوص مسألة الفردية؛ لأنه كان يرى المشكلة في إعطاء الأولوية للموجود أو للكائن على حساب الوجود أو الكينونة. وقد عرف هايدغر الإنسان بأنه «وجود نحو الموت»، والموت هو نهاية إمكانية كل الممكنات. وقد ردّ عليه بول ريكور، بطريقة غير مباشرة، حيث قال إن الإنسان «وجود إلى الموت»؛ بمعنى أنا حيٌّ ووجود مستمرّ إلى أن أموت، ولست مجرد وجود متجه نحو الموت.

أ. أوس حسن:

هناك لحظات يدرك فيها الدازاين كينونته المتناهية في الزمان، وهذا يحفز وجوده الأصيل في الحياة وإمكاناته. العدم الذي يكشف عنه القلق هو بالذات فرداني.

د. حسام الدين درويش:

أنا ذكرت لك هذه المسألة، وأبرزت خصوصية هايدغر؛ لأنه من أهم فلاسفة القرن العشرين، ولأنك ركزت، في الكتاب، على أن الفلسفة الوجودية تتميز بالربط بين الخاص والعام، بين المعاناة الفردية أو الشعورية أو التجربة الحياتية من ناحية، والأفكار

والتنظير من ناحيةٍ أخرى. حين عدت، أنت، إلى سقراط وأفلاطون، ذكرت كيف حصل هذا المزج والجدل بين حياة سقراط وفكره، وأنه يصعب الفصل بينهما. هناك حادثةٌ شهيرةٌ جداً عن هايدغر، أنه، في إحدى محاضراته، كان يودّ شرح جزءٍ من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، حيث قدم له تعريفاً مفاده: «ولد أرسطو، عاش، مات». اكتفى بهذه الكلمات فقط. وبالنسبة إلى هايدغر، حياة الفرد ليست مهمةً، وبهذا المعنى، هو ليس فيلسوفاً وجودياً يربط بين المعاناة أو الحياة الشخصية والفكر. فهو فيلسوفٌ مضادٌ للوجودية؛ لأنه يرفض، أصلاً، هذا الربط. وعلى العكس من ذلك، حين سئل دريدا عمّ يريد معرفته عن هايدغر، قال: إن لديه فضولاً أو رغبة في معرفة تفاصيل حياته الجنسية؛ فهو يريد معرفة الأشياء الحميمة في حياته، ومنها يمكن ربطها بأفكاره. انطلاقاً مما ذكرته عن هايدغر، يبدو أن فلسفته تجمع بين جانبيين، جانبٍ وجوديٍّ، وجانبٍ مضادٍ للوجودية. فكيف ترى ذلك؟

أ. أوس حسن:

لقد هاجم هايدغر، في عددٍ من محاضراته، النظرية المدعوة باسم الفلسفة الوجودية، وكان يرغب في أن يُسمّى فيلسوف الكينونة؛ لأنه كان يعتقد أننا نستطيع أن نصل إلى الكينونة، عن طريق وجودنا. ويعد هايدغر فيلسوفاً شمولياً، كتب في اللغة والهوية والاختلاف، ولكن حين انفصل عن ظاهراتية هوسرل، أسس فلسفة الكينونة، بوصفها حضوراً في الزمان، وهذه الكينونة يعترها القلق

والألم. بل إن سؤال الكيونة عن معنى الوجود، يضع العالم برمته داخل إطار هذا السؤال. كتب هايدغر عن أمور فردانية محضية، كالذنب والملل، والنقص في الوجود الذي يعتري الإنسان دائماً. ويجب ألا ننسى أن القلق الأصيل عند هايدغر مستعارٌ من كيركيغورد، غير أنه يجرده من نزعته الروحانية، كما أن المعنى جاء به برجوعه إلى قصائد هولدرلين. فهناك نسبةٌ من التصوف، بالعودة إلى اللغة، والشعر هو الذي يجعل اللغة ممكنةً، فهو بيت اللغة وبيت الوجود؛ فهايدغر ينظر إلى الفرد من ناحية الكيونة وارتباطها بالعدم والقلق. لذلك، وضعت هايدغر مع الفلاسفة الوجوديين، انطلاقةً من اشتراكه مع هذه المقولات والمفاهيم. فعلاً، هايدغر لم يتحدث عن اليأس والاعتراب، لكنه أشار، بطريقةٍ غير مباشرة، إلى هذه الأمور.

د. حسام الدين درويش:

طبعاً، له عبارات شهيرة عن الوجود الأصلي والوجود الزائف والسقوط والقلق. وأودّ الإشارة إلى أن مفردة الكيونة نادرة الاستخدام في اللغة العربية، وتُستخدم، غالباً، مفردة الوجود بدلاً عنها. وفي الحقل الفلسفي، لا بد من التمييز المفاهيمي والاصطلاحي، فسواءً في اللغة الفرنسية أو الألمانية أو الإنجليزية، وفي الفلسفة (الوجودية) عموماً، لدينا مصطلحان أو كلمتان مختلفتان للدلالة على هذين المفهومين (الكيونة والوجود). المشكلة هو أن الترجمة إلى العربية كانت أحياناً كسولةً، ولم تأخذ

هذا التمييز، في الحسابان. فمع الشكر لعبد الرحمن بدوي على ترجمته لكتاب سارتر «L'être et le Néant»، فإنه ترجم الكلمة الأولى بالوجود، رغم أنها تعني الكينونة. والتمييز بين الكينونة والوجود بين **being and existence**، موجودٌ قبل هايدغر، منذ الفلسفة اليونانية بطريقةٍ ما، وهو مرتبطٌ، أيضاً، بالتمييز والتداخل مع مفهومي الماهية والجوهر. وهذه، كلها، مسائل أساسية.

أ. أوس حسن:

يشير مصطلح الكينونة إلى الوجود الإنساني، وصيرورته الزمانية، في هذا العالم، إلى طريقة الوجود المتجسدة في نواحي الحياة المختلفة، كالشعور، والتفكير، والعمل، والاختيار. إن الإنسان موجودٌ، بصورةٍ جوهريةٍ في العالم، وهو منفتحٌ عليه بوعيه وشعوره، وفي علاقةٍ مع ذاته ومع الآخرين، ومع الله. الوجود هو انفصالٌ بصورةٍ دائمةٍ عن الذات، وأن نكون يعني أن نوجد، دائماً، خارج ذواتنا. الوجود الإنساني نزوعٌ دائمٌ نحو الكينونة؛ فالإنسان ليس ما يكونه الآن، بل ما سيكونه غداً، وفي المستقبل البعيد. لذلك، فالكينونة دائمة الفرار، وهي تتخذ مظهر اللاشكل، في كل نمطٍ من أنماط الوجود عند الإنسان. لا يوجد ثباتٌ للكينونة، ولا فكرةٌ محددةٌ تبني عناصرها. ومن هنا، تدخل فكرة الزمان إلى الكينونة، لتصبح الكينونة هي الزمان، كما يرى هايدغر. تناهي الكينونة يحتم عليها أن تغوص في تجربة الرعب والقلق الوجودي عند تأملها في الموت أو العدم.

د. حسام الدين درويش:

إن أهم مقولة عند هايدغر هي أن الكينونة تقال على أنحاء شتى، وهنا يعود إلى أرسطو، فـ *l'existence* هو أحد تجليات الكينونة، يبدو أن هذا التمييز الضروري جداً في الفلسفة عموماً، وفي الفلسفة الوجودية خصوصاً، غائب في الكتاب، أقصد التمييز بين الكينونة والوجود، فأنت تستعملهما بطريقة متبادلة؛ فإلى أي حد ينبغي أن نأخذ وجود/ غياب هذا التمييز في الحسبان؟ وإلى أي حد يمكن أن يكون غيابه ممكناً من دون أي عوائق؟

أ. أوس حسن:

لقد أشرت في بداية الكتاب، في «لوحات من الفلسفة الوجودية»، إلى مفهوم الكينونة، كمقولة أساسية في الفلسفة الوجودية، وتكلمت عنها عند جميع الفلاسفة؛ فالكينونة تتجسد في نواحٍ مختلفة للإنسان، حيث تشمل كل الرؤى والتصورات التي تحتويها الأنا أو الذات، وكل العناصر التي تؤسس طريقتنا في التفكير، وكل ما يمكن أن يؤمن به الإنسان من قيم ومعتقدات. لذلك، يؤكد هايدغر أن الكينونة حضور وغياب، ويذكر مارسيل أن الكينونة شيء لا يمكن البرهان عليه. أما ياسبرز، فيرى أن الكينونة تتلاشى أشكالها في العلو والتجاوز، بل تكون أكثر قرباً من عدم الكينونة. وعدم الكينونة وتلاشيها هو مفتاح الحرية عند ياسبرز.

د. حسام الدين درويش:

كيف تميز بينها وبين الوجود؟

أ. أوس حسن:

يقول هايدغر، في كتابه «الكيونة والزمان»: «إن الدازين كائنٌ يتميز بطريقةٍ ما في الوجود»، ومن هنا يمكننا القول إن الكينونة ليست ساكنةً ومجردةً، وإنما في حالة حركةٍ وتفاعلٍ وصيرورةٍ. أما الوجود الإنساني، فهو في حالة ثباتٍ وسكونٍ. أشرت إلى الكينونة في مواضعها المناسبة، وكذلك إلى الوجود الإنساني، عندما أودّعت هذا الوجود بصفةٍ مشتركةٍ، والوجود الإنساني قد يكون إيقاعه أجمل، من ناحية التعبير، في بعض النصوص.

د. حسام الدين درويش:

ورد في الكتاب تمييزٌ بين الفلسفة الوجودية والفلسفة عموماً، كما ذكرت أن الفلسفة الوجودية هي ردّ فعلٍ على الفلسفة؛ كيف توضح خصوصية الفلسفة الوجودية والفلاسفة الذين ذكرتهم، أو الرؤية الوجودية، مقارنةً بالفلسفة عموماً، أو بهذه الفلسفة أو تلك خصوصاً؟

أ. أوس حسن:

يهاجم كثيرٌ من الفلاسفة الوجوديين الفلسفة بطريقةٍ تهكميةٍ وساخرةٍ؛ ففي الفلسفة الوجودية شيءٌ من الصدق والواقعية، فهي تختلف عن الفلسفات الأخرى؛ لأنها تشمل حقلاً في الأدب، بينما الفلسفة، عموماً، لها مقولاتٌ معينةٌ، لها نظريةٌ في المعرفة، ونظريةٌ في الأخلاق؛ فهي أشبه ببناءٍ متينٍ. أما الفلسفة الوجودية، فترى أن هناك تناقضاً بين الذات والعالم، ولا تعتمد على أبنيةٍ

منطقية، وعلى نظرياتٍ، في المعرفة، بل تقترب كثيراً من الأدب، وتتقاطع معه، في كثيرٍ من الحقول. عندما كتبت بعض المقالات والنصوص، حرصت على أن تكون مبنيةً بناءً سردياً درامياً يشبه القصة الفلسفية، ما عدا بعض اللوحات والمقولات التي تتطلب من الباحث أن يكون نسقياً.

د. حسام الدين درويش:

إذن، الفلسفة الوجودية هي الفلسفة المضادة للنسقية، وهي، بالفعل، كانت كذلك مع كيركيغورد، حين تم التشديد على الفردي والمتعين والحسي الذي لا يمكن اختزاله أو استيعابه في النظري والمجرد والكلّي.

أ. أوس حسن:

يقول كيركيغورد: إن كلمتي «وجود» و«نظام فلسفي» متناقضتان، بالأساس، فإذا اخترنا الوجود، فإنه ينبغي لنا أن نتخلّى عن كل فكرة متعلقة بالنظام الفلسفي الهيجلي. لذلك، رأى كيركيغورد أن الحياة لا تُختصر في نسقٍ فلسفيٍّ أو نظامٍ من الأفكار، فليس هناك أيّ نظام فلسفيٍّ ممكنٍ للوجود. فالإنسان عند كيركيغورد يعيش صراعاً دائماً مع تناقضاته الروحية والمادية، ويعد مفهوم «صيرورة الروح»، عنده، أمراً جوهرياً لبلوغ الحرية والإيمان المفارق للغايات.

د. حسام الدين درويش:

لهذا كان مفهوم الروح ضبابياً جداً، وهو المفهوم الرئيس عند

هيجل، وهو حاضر كذلك عند كيركيغورد؛ فهو حاضر في النسقية والوجودية معاً.

أ. أوس حسن:

يختلف مفهوم «الروح المطلق» عن مفهوم «الروح»، في الفلسفة الوجودية، عند كيركيغورد، وكذلك يختلف عن الوجودية الروحية، عند برديائيف؛ فتأثيرات الفلسفة الوجودية، في الأصل، دينية. في كتابه «المرض حتى الموت»، يتناول كيركيغورد مفهوم اليأس، كمقولة وجودية، لكن ما المقصود باليأس؟ هل هو اليأس الطبيعي الذي يراه الإنسان في الحياة الطبيعية؟ هل هو مادي زمني؟ هناك يأسٌ يعترى الإنسان؛ لأن هناك صراعاً من التناقضات بين الزمني والأبدي؛ فالإنسان يرى أن الزمان مصدرٌ للبؤس والتحلل والشقاء، ويشقى من أجل طبيعته المادية الفانية. فهذا اليأس الذي يستولي على الإنسان يسميه كيركيغورد «اليأس الروحي»، بوصفه بوابةً للانطلاق نحو الأبدية. وبعد اليأس، تأتي مرحلة الإيمان المتجاوز، بينما يرى برديائيف أن الروح الخالقة هي التي تعلق فوق الوجود؛ فثمة تجارب تعلق على الوجود، مثل تجربة الدين، وتجربة الحب، وتجربة الفن. والروح، عند برديائيف، روحٌ خالقةٌ، لكنها ليست روحاً ساكنةً ومنكفئةً على نفسها في العزلة؛ فالإنسان الذي تنضج في أعماقه الحياة الروحية يتوق إلى الخروج من عزلته، ليدخل في اتصالٍ روحيٍّ مع أنا أخرى، والأنا الأصيلة تكشف عن نفسها في عزلتها، فتبحث عن انعكاس صورتها في مرآة الذوات الأخرى التي تشبهها.

د. حسام الدين درويش:

ما المعيار الذي اخترت، من خلاله، إدخال هذه الشخصية أو تلك، أو عدم إدخال هذه الشخصية أو تلك، في كتابك؟ والإشكالية، هنا، تظهر مع كولن ولسون ودوستوفسكي؛ فهذان الشخصان، حسب الرأي الأغلب، ليسا بفلاسفة، وإن كانت لديهما أفكارٌ وجوديةٌ، ولا سيما دوستوفسكي؛ فعلى أيِّ أساسٍ تم الاختيار؟

أ. أوس حسن:

كان اختياري لكولن ولسون ودوستوفسكي مغامرةً كبيرةً؛ فقد قمت بهذا الاختيار، وهذان الشخصان يصنفان ضمن حقل الأدب الواسع، ودوستوفسكي لا يمكن تصنيفه فيلسوفاً، ولكن جميع الفلاسفة الوجوديين من كامو إلى سارتر حتى نيتشه وفرويد، يستشهدون بمقولات دوستوفسكي، الذي يقدم الكثير من المقولات مثل الذات والكينونة والألم واللذة، ويرى أن الإنسان هو مجموعةٌ من الرغبات. ولهذا، من غير الممكن التغاضي عن دوستوفسكي؛ فجيل دولوز كان يقول عندما نكتب عن فيلسوفٍ، نحن نقيم في أعماقه، وكأنه حاضرٌ بيننا. وعندما كتبت عن دوستوفسكي، شرحت وحللت رواياته ومقولاته، بوصفه فيلسوفاً، وأنا لم أكتب عنه، فقط، بل لدي دراسةٌ، أيضاً، عن الوجودية والتمرد في المسرح الأدبي الحديث.

وعلى هذا الأساس، يمكنني أن أعتبر المسرحي والروائي

الإيطالي لويجي بيراندللو فيلسوفاً وجودياً، ومواطنه المعروف والشهير ميغيل دي أونامونو فيلسوفاً وجودياً، غير أن مساحة الكتاب لا تسمح بذكر كل هؤلاء الفلاسفة. أما دوستوفسكي، فهو البذرة الأولى التي انطلقت من الوجودية، حتى أرنستو ساباتو كان يقول: إن روح العصر التي دفعت الوجودية إلى الظهور في الفلسفة والأدب، تمثلت في الخلق الذي بدأه دوستوفسكي، وقد حصل هذا الأمر بصورة عفوية قبل أن تصبح الوجودية موضحةً بقرنٍ كاملٍ؛ فالرواية كانت تملك محورها الدائم في الإنسان، واهتمت بانفعالاته العميقة، وهي تبحث عن معنى حقيقي للوجود الإنساني، خارج سطوة العقل والمادة. لذا، فقد عبّر دوستوفسكي، بصدق ووضوح، عن هذه الفلسفة. أما كولن ولسون، فهو الكاتب الذي اتهم بالدجل والزيف والكذب، في كتاباته شرق وغرب، غير أن شيئاً من الجوانب الروحية يلتقي فيها مع برديائيف وكيركغورد، ووجوديته متفائلة.

عندما تقرأ الفصل المتعلق بكولن ولسون، تجد أن الوجود، برمته، يصبح عبارةً عن مرحٍ وتفاؤلٍ، ويعيب على الفلاسفة السابقين، وتحديدًا هايدغر وسارتر؛ لأنهم لم يتوصلوا إلى معنى ملموسٍ في الحياة، وتركوا المعنى ضائعاً في مفترق الطرق. هناك معنى مبهمٌ في العالم الخارجي، والوعي الذاتي الذي لا ينفصل عن الوعي الموضوعي. لهذا كثفت مجموعةً من الأفكار، ووضعت كولن ولسون، بوصفه مكملاًً لأفكار الكتاب في الكينونة والمعنى.

د. حسام الدين درويش:

أنت تعرف أنه يوجد في عالمنا العربي والإسلامي، أيضاً، توجهٌ تحقيريٌّ تجاه الفلسفة؛ فهي كلامٌ فارغٌ أو كفرٌ؛ أي إنها سيئةٌ وتافهةٌ. وفي مقابل الاتجاه التحقيري، يوجد اتجاهٌ تبشيريٌّ يرى أن الفلسفة هي الحلّ. إلى أيّ حد يتبنى الكتاب هذا الاتجاه التبشيري، أي إن هناك فلسفةً يمكنها أن تعبر عن الآمنا وأوضاعنا وأفكارنا؟ إلى أي حد يتضمن الكتاب هذه الرؤية التبشيرية بالفلسفة؟

أ. أوس حسن:

عندما وضعت الكتاب، لم أشأ وضع مقولاتٍ، وحين استعنت بالمصادر، وضعت عبارة التصرف؛ أي إنني حاولت قولبتها في الفكر. عندما يقرأ الإنسان الكتاب سيجد ذاته فيه، فهو ليس كتاباً مدرسياً أو كتاب ندواتٍ أكاديميةٍ؛ فالإنسان يمكنه أن يتعلم من هذا الكتاب، ويردم الثغرات في وجوده، ويعيش حياةً أفضل شرط اقتران التجربة مع الفكرة؛ فالإنسان الذي لا يمرّ بتجربةٍ شخصيةٍ فيها صيرورةٌ ومعاناةٌ واصطدامٌ مع المجتمع، لن يتمكن من الاستفادة من الكتاب، نظرياً، فقط،؛ لأن الفكرة من دون نظريةٍ غير مقبولةٍ؛ فالإنسان عليه أن يقرأ كتاباً مقترناً بالتجربة، والعلاج بالفلسفة موجودٌ من خلال بعض المفاهيم.

د. حسام الدين درويش:

تكمن مشكلة الاتجاه التبشيري في أنه ليس نقدياً، وأعني هنا النقد على الطريقة الكانطية؛ أي إظهار معقولية أو موضوعية أو

إيجابية شيء ما، وحدود هذه المعقولة أو الموضوعية أو الإيجابية. ففي «نقد العقل المحض»، بين ما يمكن أو لا يمكن للعقل معرفته. ولا يبدو أنك كنت معنياً أو مهتماً بتقديم أي ملامح نقدي في كتابك. فهو لا يقدم أي نقد، وإنما يقدم عرضاً وبناءً وتطويراً، وهذا شيء إيجابي، ونحن بحاجة إليه. لكن، إلى أي حد تعتقد أن الرؤية التبشيرية - من الإسلام هو الحل، إلى العلمانية هي الحل، ومن ثم الوجودية هي الحل - يمكن أن تتم فصل أو تتكامل مع الرؤية النقدية؟ هل تعتقد أن ثمة جدلاً بين التبشير والنقد؟ وهل يمكن أن نبشر بدين أو فكر ما، ونقول فيه إيجابيات، ولكن له حدود يجب أن يلتزم بها، فهو ليس إيجابياً بالمطلق؟ فهل من نقد وجهته، في الكتاب، أو يمكن أن توجهه إلى الوجودية؟

أ. أوس حسن:

طبعاً، أنا لم أوجه نقداً؛ لأن اتجاه الكتاب ليس اتجاهاً نقدياً، بالدرجة الأولى، بل تضمن الكتاب في فصوله بعض الومضات الروحية، ونصوصاً تلامس أعماق الإنسان التي يجد نفسه فيها؛ فالإنسان ناقد نفسه عندما يكون في مواجهة مع ذاته ومع الآخرين، وأنا لست واعظاً ولا وصياً على أحد، ولست مؤهلاً لأن أكون كذلك. ومع ذلك، يمكن القول إن العقل العربي لم يتخل عن المقدس حتى هذه اللحظة؛ فالحضارة العربية هي حضارة لغوية، رغم وجود مفكرين ترجموا لنصوص الفلسفة الغربية، وما تزال الأسئلة، نفسها، تُطرح كما وردت في التراث وفي التاريخ،

ما يعني أن العقل لا يزال يعيش، في التاريخ، بطريقة قديمة. ولا يمكن لهذا الجمود أن يتفتت أو يتحلل إلا بوجود طبقةٍ سياسيةٍ بورجوازيةٍ تتغلغل في العمل السياسي. أما العقول الفلسفية والثقافية، فلا يمكن أن تسلك سلوكاً اجتماعياً، إلا في حال تغلغل العقول الفلسفية في العمل السياسي، وهذا ما حدث في عصر النهضة الأوروبية زهاء مائتي عامٍ أو أكثر. فهناك الكثير من الفجوات ومن الصدع الذي يحتاج إلى رأب. لذا، فأنا لم أكتب الكتاب، وفق اتجاهٍ نقديٍّ، وإنما لبيان ما يعانيه الإنسان. وإذا ما أراد شخص أن يطلع على أفكار سارتر، ومقولات هايدغر، فيمكانه قراءة الكتاب، سواء كان قارئاً مختصاً أو غير مختصّ.

د. حسام الدين درويش:

قبل تناول كلِّ فصلٍ على حدةٍ، أودّ أن أسألك عن رؤيتك في أن برديائيف وولسون قدّما ما ترى أنه الحل لمشكلة المعنى في الفلسفة الوجودية وفي الفلسفة عموماً، فكيف ترى ذلك؟

أ. أوس حسن:

كان برديائيف يرى في الزمان أبديةً متقطعةً، يمكن استحضارها في لحظةٍ واحدةٍ؛ فهناك حاضر الحاضر، وحاضر الماضي، وحاضر المستقبل، والروح بإمكانها أن تعلق على الزمان، كي تعيش هذه اللحظة. كما يرى برديائيف في الوجود مناطق مظلمةً تنيرها الروح. لذلك، فالوجود الذي يتبدى أمامنا هو عالمٌ مرصودٌ بأحاسيسنا، وهذا ما هو مشتركٌ بين برديائيف وكولن ولسون، فثمة ألوانٌ تختلف

عن ألوانٍ وأشكالٍ وأحجامٍ لا نراها إلا بإدراكاتٍ حسيةٍ أخرى. لذلك، فالوجودية الروحية عند برديائيف، الذات العارفة، والمعرفة التي يقصدها، هي التي تستبطن أعماق الوجود، وتظهر في عدة أمورٍ، مثل الفن، والتجربة الدينية العميقة، والحب، وهي أمورٌ يقترب منها كولن ولسون. وأنا وجدت هذا المعنى باطنياً، بالدرجة الأولى، ليس فردانياً فقط، وإنما باطنيٌ وغنوصيٌّ، إلى درجةٍ كبيرةٍ.

د. حسام الدين درويش:

إذا انتقلنا إلى عرضٍ سريعٍ لمضامين الكتاب، نرى أنك، في المقدمة، عرّفت الوجودية والفلسفة الوجودية بأنها تتميز عن الفلسفات الأخرى بمركزية بعض المفاهيم، منها القلق والعدم والحرية والعلو والكينونة، وركزت على شرح هذه المفاهيم، وهذا ما شملته مقدمة الكتاب. فهل ترى أن هذه المفاهيم هي المفاهيم المؤسسة للوجودية؟

أ. أوس حسن:

تم إدخال هذه المفاهيم في الفلسفة الوجودية، حديثاً، في الكتاب. لذلك، بعد اتفريقي مع هيئة التحرير ولجنة التحكيم في «مؤمنون بلا حدود»، وضعت هذه المقولات، والتي لم يكن الكتاب يتضمنها. لذا، فالفضل يعود إلى أعضاء اللجنة؛ لأنهم اقترحوا هذا الاقتراح.

د. حسام الدين درويش:

هي إضافةٌ محمودةٌ، لذلك صرت تعرّف الفلسفة الوجودية من

خلال هذه المقولات. فعندما سألتك «ما الفلسفة الوجودية؟»، قدمت تعريفها، من خلال هذه المفاهيم التي لم تكن موجودةً، أصلاً، في المسودة الأولى لكتابك؛ فشكراً لإضافة مؤمنون بلا حدود.

أ. أوس حسن:

جاءت هذه المقولات الأساسية من خلال إبداع ذاتي وتحفيز من لجنة مؤمنون بلا حدود المشرفة، والحقيقة أن أعضاءها لم يفرضوا عليّ شيئاً بعد الموافقة، بل قالوا: حبذا لو كانت هناك مقولات أو مقدمات بسيطة عن الوجودية. وعليه، كتبته وسميتها «لوحات»، حتى لا تخرج عن النسق الفني والأدبي.

د. حسام الدين درويش:

هذا يدن الفلاسفة أو الوجوديين الذين يخلطون الفلسفة بالفن والأدب.

د. ميادة كيالي:

أريد أن أنوه بهذا الموضوع، وبهذه الميزة التي تحدثنا عنها، في بداية اللقاء؛ فأعضاء اللجنة يشتغلون على الكتاب، ويحاولون أن يكونوا معنيين بهذا الكتاب، ليخرج بطريقةٍ يستطيع فيها القارئ الإلمام بكل الجوانب؛ وذلك بملء جوانب النقص والشغرات في الكتاب. لهذا أنا أحييهم، ومنهم من هو حاضر معنا ويسمعنا.

د. حسام الدين درويش:

كل الشكر للأستاذ أوس على الاستجابة؛ ففي العالم العربي

لدينا شيءٌ من عدم الثقة بين الكاتب والمحكّم، غير أن التفاعل الإيجابي بينهما مهمٌ ومنتجٌ. وذكرت حالة بول ريكور؛ لأنها حالةٌ نموذجيةٌ، لتبين كيف يمكن للناشر أن يتدخل في عملية وصناعة الكتاب وتطوّر مضامينه. وأنت ذكرت أن المسألة جماعيةٌ، وهذا شيءٌ جميلٌ أن يؤكد فيلسوفٌ وجوديُّ أهمية الجماعة، وليس الفردانية.

أ. أوس حسن:

هناك الكثير ممن يؤكد على المشاركة الوجدانية والاجتماعية عند الفلاسفة الوجوديين. أما بالنسبة إلى الثقافة في الوطن العربي، فهي ثقافةٌ دكتاتوريةٌ لا تعترف بالمحرر، علماً أن عدداً كبيراً من كبار الكتاب والأدباء في العالم، عندما خضعت كتبهم ورواياتهم للتحريّر تم حذف الكثير منها، وإضافة أشياء أخرى. وأنا، بطبيعتي الخاصة، أو من بوجود محرّرٍ أو فارسٍ مجهولٍ خلف الكتاب. وهنا تصبح العقول تشاركيةً، ليخرج الكتاب في أبهى حلّة.

د. حسام الدين درويش:

إذا انتقلنا إلى الفصل الأول، بعد المقدمة، لاحظت أنك لم تتبع الترتيب الزمني في الكتاب، وإن كانت البداية موفقة زمنياً وتأسيسياً. تحدثت عن مفاهيم الفزع واليأس، وأشارت إلى أن مفهوم الفزع كان سابقاً على مفهوم القلق، وأنت انحزت إلى الترجمة العراقية، ترجمة قحطان جاسم، وكان التركيز عليه كثيراً في الفصل المخصص لكيركيغورد.

أ. أوس حسن:

تناقشت مع قحطان جاسم، فقال لي نستطيع أن نترجم القلق إلى اللغة العربية بالفزع؛ لأنه أكثر دقة وعمقاً من القلق؛ فالقلق أو الخوف يكون إزاء شيء محدد في العالم الخارجي. أما الفزع، فهو حالةٌ روحيةٌ باطنيةٌ تأتي إزاء لا شيء، فتستولي على الإنسان.

د. حسام الدين درويش:

إذن هذا ما كان يسمّى سابقاً بالقلق الوجودي، ومن ثم يمكن تمييزه عن القلق غير الوجودي النفسي أو المرضي.

أ. أوس حسن:

نعم، القلق انبثق، في الفترة الأولى، عند كيركيغورد، والذي فرّق فيه بين القلق الطبيعي، والقلق المادي، والقلق الروحي، والقلق الوجودي، إضافةً إلى مقولاتٍ أخرى، مثل الرعب. ولدى كيركيغورد مقولةٌ جميلةٌ مفادها، «وحده الرعب المتأتي من اليأس يوقظ في الإنسان كيانه الأعلى أو كينونته العليا»؛ وذلك لأن كيركيغورد يرى أن الكيونة تتلاشى، عندما تكون أمام الله، وتصبح عدماً مطلقاً. إن الإنسان، بتعبير كيركيغورد، يمرّ بثلاث مراحل في حياته، وهي ليست، بالضرورة، مشروطةً لكل فرد، كما أن تلك المراحل الثلاث يمكن أن تحيا، بشكلٍ متناقضٍ، عند الإنسان، لكنها، عند نقطةٍ معينةٍ، قد تتطلب عزيمةً وإصراراً يفرضهما الوعي في لحظةٍ حاسمةٍ انتقاليةٍ. المرحلة الأولى هي المرحلة الجمالية أو الحسية، ويكون الإنسان غارقاً فيها بالملذات والشهوات، وتكون

المسؤولية معدومة، والروح غائبة. والمرحلة الثانية هي المرحلة الأخلاقية، وفيها يجنح الفرد نحو الراحة والطمأنينة، بعد أن أنهكته الرغبات والذائد الحسية، فيلجأ إلى تحمل المسؤولية وإلى الالتزام بالأخلاق، وعادةً ما يرتبط بزوجة، وتكون له عائلة ووضع اجتماعي مستقر. في هذه المرحلة، يكون الإنسان متوافقاً ومنسجماً مع الشأن العام، وله القدرة على التفريق بين الخير والشر، واتخاذ القرارات الحاسمة، ويكون فيها الله نقطة خفية متلاشياً أو فكرة واهنة، وتكمن قوته في الأخلاقي فقط. أما المرحلة الثالثة، فهي المرحلة الإيمانية، وفيها يعلو الفرد على الشأن العام، على الجمالي والأخلاقي، ويكون فرداً منعزلاً ومتوحداً، في علاقة مطلقة مع الله، وهذه هي المرحلة التي تتطلب مفارقة للعقل والغايات الأخلاقية، بقرار باطني ينتزع من الأعماق.

د. حسام الدين درويش:

من اللحظة التأسيسية مع كيركيغورد، انتقلت إلى دوستوفسكي، وهنا أودّ الإشارة إلى ما يسمى بعلم النفس الوجودي أو السيكولوجيا الوجودية. وأنت ترى أنها من المسائل المهمة كثيراً، وخصصت الفصل الأخير لها؛ فما الذي يمكن أن تقوله عن هذه المسألة؟

أ. أوس حسن:

الوجودية تصلح كي تكون علماً للنفس البشري، مادامت تتكلم عن كثير من الانفعالات الباطنية والروحية. وهذه المرحلة التأسيسية

في السيكلوجية الوجودية، وجدت في رواياته عند الإنسان الذي يتساءل ويغامر، ويدخل في صراعٍ مع التناقضات بين الإلحاد والدين، وحالات الرعب التي تكلم عنها كيركيغورد موجودةً في روايات دوستويفسكي، مع العلم أنهما لم يقرأ لبعضهما؛ فحالات الرعب والفرع والخوف من الممكنات التي قد لا تتحقق، والتجارب النفسية المروعة التي يعيشها الإنسان، وكأنه في مصحةٍ نفسيةٍ موجودةٍ في روايات دوستويفسكي. وهذا الإنسان هو الذي يعطي، لاحقاً، معنىً للعالم في رواياته. لذلك، لا نستطيع التغاضي عن دوستويفسكي، فحتى الفلاسفة الوجوديون تحدثوا عنه واستشهدوا به.

د. حسام الدين درويش:

إذن، يمكن القول إن أفكاره هي مصدرٌ، أو من أهم المصادر، في الفلسفة الوجودية، وهذا لا خلاف عليه، ولا أختلف معك عليه، شخصياً، فهو أحد أبرز أو أعظم الأدباء في عصره وحتى الآن. ما أشعر بشيءٍ من الشك حياله، في هذا السياق، هو قولك إن نصوص دوستويفسكي تقدم علاجاً روحياً. فعندما تقرأ رواية «الإخوة كارامازوف»، تجد فيها معاناةً هائلةً، ودراما، أو ميلودراما، من أعلى طراز. وكذلك هو الحال، في نصي «المقامر» أو «مذكرات قبو». فقراءة هذه القصص أو الروايات ليست سهلةً، ويحتاج الشخص إلى صحةٍ نفسيةٍ جيدةٍ لقراءتها. ومع ذلك، أنت تعتقد أن مثل هذه النصوص تقدم علاجاً روحياً. هل يمكن أن تشرح أكثر وجهة نظرك، في هذا الخصوص؟

أ. أوس حسن:

في بعض روايات دوستوفسكي، توجد بعض العبارات التي تستفز أشياء مضمرة، لديك، في اللاوعي، وعندما تخرج هذه الأفكار المضمرة إلى سطح الوعي، فأنت هنا تكون قد نظفت اللاوعي، حيث يبدأ الاستفزاز والتفكير المقترن بالتجربة والقراءة. والشخص المبتدئ، حين يقرأ لدوستوفسكي، ويقول إنه عولج روحياً، أو توصل إلى نفسه، فهذا لا يمكن؛ لأن قراءة دوستوفسكي تتطلب قراءة مستمرة على مدى العمر؛ فحتى هذه اللحظة، مازلت أقرأ لدوستوفسكي، وأشعر بأنني مقصرٌ معه. وقد استشهدت برواية «مذكرات قبو» في الدراسة؛ لأنها تخص الفلسفة الوجودية تحديداً؛ الفرد، الوجود الخاص، الألم، اليأس، اللذة، وهي الرواية التي تتضمن تأسيساً فعلياً للوجودية.

د. حسام الدين درويش:

أنا لا أقلل من قيمة وتأثير دوستوفسكي أو تأثيره. وسؤالي كان عن معنى قولك إن قراءة نصوصه تقدم علاجاً روحياً. وإذا انتقلنا إلى فريدريك نيتشه، فأنت تناولته، انطلاقاً من عنوان «غريزة الحياة والإنسان الأسمى»، فبأي معنى ترى وجود ارتباط بين الفلسفة الوجودية وهذين المفهومين: غريزة الحياة والإنسان الأعلى أو الأسمى؟

أ. أوس حسن:

نستطيع أن نقول إن التفكير الوجودي هو الأقرب إلى نيتشه؛ إذ

نرى، في كتاباته، هذه الروح الصوفية والوجودية في «هكذا تكلم زرادشت»، وفي نصوصه وشذراته، وحتى في أشعاره. فنيته لم يكن فقط فيلسوفاً وجودياً يحمل مفاهيم عن الألم والقلق، وإنما تعداها إلى الإنسان المتفوق أو الإنسان الخالق والعود الأبدي، حيث يصبح الإنسان المتفوق وجودياً ساحراً؛ أي إن الإنسان يتجاوز ماهيته؛ لأن نيته يعترف أننا في عالم ناقص، والإنسان، في كل مرة، يتجاوز ماهيته، وهو ما يوافق أفكار الإنسان المتفوق. ومن ثم، يطلب نيته من الإنسان أن يتخلص من جميع أوهام العقل، وتترف الحضارات والثقافة الزائفة، والأخلاق الدينية المزيفة. وكل ما يدعى بثقافة أو فلسفة، أحياناً، هو نتاج عقلٍ مريضٍ. لذلك، هو يطلب من الإنسان أن يذهب إلى الحياة نفسها. سأل أحد الأصدقاء فيلسوفاً كردياً، قائلاً: أستاذ ماذا أقرأ؟ فقال له: لا تقرأ، بل تعلم زراعة وأسماء النباتات، وتعلم ركوب الخيل، انصرف إلى الحياة. فهذه فكرة نيته؛ لأن الكثير من الأوهام جعلت العقل مريضاً ومستعبداً؛ لأنه ينأى بغرائز الجسد وبغريزة الحياة. لهذا ندرك أن هذه الوجودية وجوديةٌ ساحرةٌ وملهمةٌ.

د. حسام الدين درويش:

قفزت، بعد ذلك، بطريقةٍ ما، إلى النقيض، وأقصد بردياتيف؛ فنيته يمثل قمة ما يسمى بالوجودية الملحدة، بينما يمثل بردياتيف (قمة) الوجودية المؤمنة والانعزالية؛ فلماذا سميت بفيلسوف العزلة والحرية؟

أ. أوس حسن:

نعم، الحرية عند برديائيف سابقة لكل وجود، وهي واقع حال لهذا الوجود.

د. حسام الدين درويش:

لديك، في تعريفه، العزلة سابقة على الحرية، فلماذا ترى إنه فيلسوف العزلة (والحرية).

أ. أوس حسن:

لماذا العزلة؟ لأن الأنا، عندما تتجه إلى عزلتها، فهي نتيجة لضغط مؤثرات خارجية لا تريد هذه الذات أو الأنا أن تحيا وجوداً آلياً وميكانيكياً، بل تتجه إلى العزلة، كي تحيا حياتها الروحية، فيصبح العالم الخارجي والحيوانات والطبيعة، بجبالها وأشجارها، جزءاً من كينونة الإنسان، غير أن هذه الذات تملّ في عزلتها، فتخرج وتشتاق إلى الاتصال الروحي مع ذوات أخرى تشاركها الأفكار. لذلك، لا يرى برديائيف في العزلة شيئاً سلبياً، وإنما يجب أن يكون نشاط الروح داخلياً في المجتمع برتمته؛ لأننا نحيا، الآن، وجوداً آلياً وميكانيكياً؛ فالإنسان عبارة عن آلة مسيرة من قبل المجتمع والأفكار، وما يؤمن به من تصورات وأحكام. ثمة مقولة في القلق لبرديائيف، يقول فيها: القلق شوق إلى عالم أعلى، ينبثق القلق في غسق الليل وضبابه، وهو يشبه الجزع، تقريباً. وتعيدنا مقولات برديائيف إلى مقولات كيركيغورد وهایدغر، مع أن كل مفهوم يختلف من فيلسوف إلى آخر.

د. حسام الدين درويش:

ومع ألبير كامو، نأتي إلى العبث والتمرد، حيث تكلمت عن مديح اللاجدوى، وفي ذلك إعادة اعتبار لمفاهيم تبدو سلبيةً. ومفهوم «الإنسان المتمرد»، لدى كامو، معروفٌ، هل ترى أنه قدم حلاً لمسألة المعنى؟

أ. أوس حسن:

يرى ألبير كامو أن اللاجدوى تنشأ من الحاجة البشرية الملحة إلى الوضوح والمنطق مقابل صمت العالم اللامعقول، وينبثق الشعور باللاجدوى من المقارنة بين حقيقة مجردة وواقع معين، بين الفعل والعالم الذي يفوق طبيعة ذلك الفعل. واللاجدوى هي نتاج الفكر الذي ينقلب على نفسه، ومن تمظهرات العالم في الوعي البشري؛ فاللاجدوى ليست في الإنسان ولا في العالم، وإنما من التحامهما، ومن صراعهما الأزلي. واللاجدوى هي أشد الانفعالات إزعاجاً، عندما تداهم الإنسان في لحظات التوقف، فيسأل ما جدوى هذا العمل الذي أقوم به الآن؟ فصورة سيزيف التي يرمز لها كامو في كتابه تشير إلى الأعمال التي نمارسها بلا مللٍ أو كللٍ، لكن الوعي ينبثق في اللحظة التي نقول ما جدوى هذا العمل؟ لذلك، فالاستمرار في اللاجدوى هو المعنى في هذه الحياة؛ يعني إذا توقف سيزيف، وألقى الصخرة عن ظهره، وقال «ما جدوى ما أقوم به؟»، إذا كان مصيره العدم والتلاشي؛ فهذا يعني أن لحظة التوقف هي لحظة الوعي التي يشير إليها كامو.

وتتضمن اللاجدوى جانباً من المعاناة، تضيء باحتدامها أعماقاً مظلمةً عند الإنسان؛ فهذه المعاناة تخصني، وهذا الليل، بدموعه وضبابه، يخصني أنا، وبالتالي أنا جديرٌ به، وأنا كفيلاً بأن أعطي المعنى للعالم ولذاتي.

غير أن اللاجدوى هنا لا تكفي، بل على الإنسان أن يخرج من عبثية اللاجدوى، ومن ألم العدمية، إلى مفهومٍ آخر سماه كامو التمرد. والتمرد مفهومٌ إشكاليٌّ جداً قد لا ينسجم مع كثيرٍ من المعاني التي طرحتها في الكتاب. لكن هناك تمردٌ فلسفيٌّ خلاقٌ، فعندما تدفعنا تجربة العبث والألم إلى بديهية الاحتجاج، فنحن نشترك في ألمٍ جماعيٍّ، ليصبح هذا التمرد قيمةً إنسانيةً؛ نحن نتمرد، إذن نحن موجودون. فالألم الذي أشعر به، يشعر به آخرون، كذلك. وهذا التمرد الموجود ليس فردانياً، وإنما جماعيٌّ. وهنا يتقاطع كامو مع سارتر في كون الوجودية مذهبٌ إنسانيٌّ، وعلى الإنسان الذي يتمرد أن يعرف الحد الذي يتمرد فيه، ويعرف الآخر. هكذا، يصبح التمرد منهجياً، عندما تحتوي حركته ضمناً على القيمة في عالمٍ بلا قيمةٍ ولا معنى.

د. حسام الدين درويش:

في الفصل التالي، ننتقل إلى سارتر؛ وفكرة أن الإنسان محكومٌ بالحرية، ما أولوية أو أهمية الحرية في الفلسفة الوجودية؟

أ. أوس حسن:

بالنسبة إلى سارتر، فهو قاسٍ على الإنسان؛ لأنه يرى أن

الإنسان محكومٌ تحت كل الظروف بالاختيار، حيث لا توجد حتميةٌ بيولوجيةٌ، ولا نظامٌ سياسيٌّ، ولا عقيدةٌ دينيةٌ تمنعك من الاختيار. حتى عدم الاختيار هو اختيارٌ، أيضاً. والحرية هي واقعٌ حالٍ يفرضه الوعي. لذا، فالحرية، عند سارتر، هي واقعٌ مفروضٌ على الإنسان، وعندما أكتشف حريتي، فأنا أكتشف حرية الآخرين من حولي؛ لأنني عندما أشكل صورتني وأختار، فإنني لا أختار لنفسني، وإنما أختار الآخرين من حولي، وأشكل وجودي ووجود الآخرين والزمن الذي أعيش فيه.

د. حسام الدين درويش:

تبدو الخاتمة دراميةً؛ أي ثمة تقييمٌ سلبيٌّ جداً للعصر الراهن، الواقع الراهن، الحياة الراهنة، الخبرة الإنسانية الراهنة، والحديث، بطريقةٍ عدميةٍ، عن كوننا في أزمةٍ فقط. ألا ترى أنك، بهذا التوصيف (الأحادي) للواقع، تبالغ في السلبية؛ لأنك لا تشير إلى أي إيجابيةٍ للعصر الراهن، وإنما تتحدث، فقط، عن معاناةٍ وأزمةٍ وقلقٍ؟ إلى أي حد ترى أن الأمر يتطلب استحضار الفلسفة الوجودية هذه النظرة الأحادية السلبية للحياة الإنسانية المعاصرة؟

أ. أوس حسن:

ما نراه من ظواهر بعد 2020؛ وما يعانيه الإنسان من حروبٍ وزلازل وفيضاناتٍ وأمراضٍ، ومن عذاباتٍ بشريةٍ مستمرةٍ، تجعلنا نتوصل إلى أن العصر الذي نعيشه يسوده المجهول واللامتوقع، بدرجةٍ كبيرةٍ ومرعبةٍ، كما أن عصرنا هو عصر النسيان واللامبالاة

والموت؛ فهذا الوجود يتلاشى، ما إن نمسك به، حيث لا توجد حقيقة عند الإنسان، ولا يوجد معنى مركزي. وهذه الظواهر ليست مفهوماً سلبياً أو إيجابياً، وإنما العالم الذي يتمظهر أمامنا، بجنونه ووحشيته. ومن هنا، رأيت أن الحرية يحفزها الخطر، والناجي من الخطر هو الذي يتمتع بهذه الحرية، ويكون على تماسٍ مع طاقة الحياة وإرادتها. نحن في مرحلةٍ تموت فيها شعوبٌ، وتنهار دولٌ وأنظمةٌ ومدنٌ. مثلاً، شعبنا في غزة وفي السودان، لم تنفع معه أيّ بنية فلسفية أو نظرية في السياسة وحقوق الإنسان، لكن جملةً شعريةً قد تنفع أو ومضةً من الومضات التي تستكين بها الروح؛ فالإنسان ضائعٌ في هذه المأساة. لهذا، كتبت في الخاتمة أن العالم غير مضمون، ليس فيه شيءٌ ثابتٌ، فالعالم في انهيارٍ دائم، والإنسان في انهيارٍ معه. وحين عرجت على الوجودية، وجدت أنها الفلسفة التي يمكن للإنسان أن يتعاطاها، ويحياها، منذ أن وجد. وحتى لو تطور وأصبح سلالةً بشريةً متطورةً فالوجودية ستبقى مرافقةً له، ما دامت مرتبطةً بالوجود الأول.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، الأستاذ أوس، على تفاعلك الإيجابي مع الأسئلة والتعليقات. الكتاب يتضمن حديثاً عن تسعة فلاسفةٍ أو شخصياتٍ فكريةٍ؛ وقد حاولنا، قدر المستطاع، أن نلقي الضوء على أهم الأفكار والشخصيات في الكتاب.

الفصل الخامس
قراءاتٌ في كتاب
«في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية»
نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية»⁽¹⁾

| | | |
|---------------------|------------------------|----------------|
| د. بدر الدين عرودكي | د. حسام الدين درويش | أ. ريم الدندشي |
| د. سناء السعداني | د. محمد هاشم أبو محجوب | د. ميادة كيالي |
| | د. نزهة بوعزة | |

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 عرودكي، 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 أستاذي 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 لجنةً 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 صفحةً، وقد وزّعه الدكتور حسام الدين درويش على أربعة أبوابٍ، 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 غزوة مشتركٍ إنسانيٍّ؟ 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 غزوة 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 الرشيقّة، 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 خاصّةً 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 نظرٍ اجتماعيةٍ، عن إدماج اللاجئيين؟ ألا يؤدي توسيع هذه المقاربة إلى أن يتحوّل الصراع على أرض فلسطين إلى ضربٍ من تنظير أصحاب الأرض الذين يُقتلون ويُدَمَّرُون ويُسحَقُونَ، 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 ثقافاتٍ 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، كلّها، لمعالجة نتاج هذا الواقع، بسهولةٍ ممتنعةٍ. لذلك، أَرعبني 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 «سنّة 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.

ذكّرني هذا المثال بندوةٍ نظّمتهما، 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 تقيميٌّ، 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 حوارٌ، لاحقاً، حيث سيعقّب الدكتور حسام على الملاحظات والقراءات. وقد أكدتم، أنتم، بمعية الدكتور محمد، ما أشرتُم 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، الدكتورة 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 عرودكي.

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 أعمقٍ 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 قديم، 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 يسهم 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، الدكتور ميادة كيالي، والدكتور 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 للحب 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 التفاضلي 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 منظورٍ جماعاتيٍّ 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 إقرارٍ 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 مشتركٌ بينهم، بغض النظر عن أي اختلافٍ بينهما. فنكون أمام هرمٍ بنائيٍّ 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 موقفٌ أقرب إلى نوعٍ من الليبرالية المساواتية. وقد أقر بذلك في الكتاب؛ أي الانطلاق من الاعتراف بحقوق الإنسان كفردٍ، ثم تأتي، في المرتبة الثانية، عملية الاعتراف بحقوق الفرد المنتمي إلى جماعةٍ أو بلدٍ معين؛ إذ اعتراف الجماعات وحقوقها يجب أن يمرّ 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 تقيميٍّ / 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 وملحّةٌ، 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 تتخذ 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 بالنا، 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 محدّد. 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 معينة، 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 الجماعتي، 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 الجماعية 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 مصالحةٍ 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 سيءٍ إلى درجة لا تسمح لنا بتفكير 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 تبشيريٍّ؛ 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 ميادين دين؛ أي عن أساس يجمع كل الأديان، ويسمح للمتدينين بالاتفاق عليه. كنت أبحث عن شيء من الضبط المعرفي والنزاهة المعرفية في هذا الحوار الذي يدعى بين الأديان؛ إذ أحياناً يكون هناك تناقض أو نفاق متبادل 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 أطراف تريد أن يكون هناك حوار أو اتفاق، فينبغي لها الإقرار بالاختلافات، وإلا لم هي أديان مختلفة، إذا لم يتم الاعتراف بالاختلافات بين الأديان؟ وأعتقد بضرورة الانطلاق من المشتركات؛ لأنه إذا بدأنا من الاختلافات لا يمكن أن نصل إلى مشتركات. وبعد الانطلاق من هذا المشترك، يجب أن نقر بالاختلافات. هذه محاولة لضبط معرفي، بعيداً عن ذلك الذي يُصرف عليه الكثير من الوقت والجهد وربما المال، للبحث في أمور لا طائل منها، لا معرفياً ولا سياسياً؛ إذ حتى المشاركين، في هذه الحوارات، يكونون غير مقتنعين بما يتفقون عليه، بل يفعلون ذلك لأسباب أخرى. ولذلك شددت على أهمية البدء بالاتفاقات، وهي مسألة ضرورية، 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 أخلاقيةٍ كثيرةٌ، كالصدق وغيرها، ليست سهلةً. ومن ثمَّ، أنا أحاول أن أظهر أن الدعوات الأخلاقية تكون، في أحيانٍ كثيرةٍ، فقيرةٌ ومفقرَةٌ، معرفياً، ومضادةٌ 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 متعرض للظلم من طرف إسرائيلي، إذاً أنا، فقط، ضحية. 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 خير؛ لأنني مظلومٌ أو المظلوم، وكل ما يفعله الآخر شرًّا، 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 طرف 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 دولة 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 نظر لا أرى أنها منتجة، لا سياسياً ولا معرفياً ولا أخلاقياً، بل فيها إشكاليات ومشكلات كثيرة وكبيرة. 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 الإسلامويين، 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 بشكل عامٍّ؛ لأننا، اليوم، في أمسِّ 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 معيَّنة، طمس الهوية، سواءً كان هناك استعادةٌ لتعليم السريانية مثلاً أو الفارسية أو الروسية أو حتى التركية في بعض الأماكن. ليس الأمر على خلفيةٍ 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، وأسماؤهم متداولة، خصوصاً الدكتور 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 نبنى 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، وأحيي 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 أعلّق 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 الأزمنة 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 متقدّمٌ 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 إيجاداه. 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 «الأنا» القائلة: «نحن عاجزون ومسؤولون»؟ هل تشمل كلّ العرب، أو كلّ 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 واجبي 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، وتتحقق، 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 الذات، 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 الدردي 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 الدردي 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 الدردي للصفح والغفران والاعتراف؛ لأننا، في عالم السياسة، كما ذكر الدكتور قاسم، غير عالم الأخلاق. ودريدا 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 تعرُّفٌ، ولا فرديةٌ. 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 مرتبطٌ بالفردية، وليس بالانتماء إلى جماعاتٍ مختلفةٍ، فقط.

دكتور محجوب، نحن متفقان على ضرورة التمييز بين الثقافي والسياسي من ناحيةٍ، وعلى عدم الفصل بينهما، من ناحيةٍ أخرى. الثقافي يعبر عنه سياسياً، وهذا أمر أركز عليه، أكثر من التمييز، بينما أنت تركز على التقاطع. (كنت) أركز على التمييز؛ لأنني أخشى أن ننتقل 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 تبنوا 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

مسألةٍ مختلفةٍ 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 اتجاهًا حزبيًا، 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 مدنيًا؛ 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
يُعتَرَف 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 يُقرُّ 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 المدخلات.

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 قوةٍ، 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 قوةٍ. 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 ميادة، 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، وكأن 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 خاصة، 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 قصيرة، 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 شيء، وليس من الخير في شيء. 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 المستشارية 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 النقاش، فيه، بالتأكيد، إلى جولاتٍ وجولاتٍ. أشكركم جميعاً، وأشكر حضور أساتذتي وأصدقائي.

أ. ريم الدندشي:

نشكركِ د. ميادة على إدارتكِ 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 السادس

التأويليات وتاريخها: نحو بداياتٍ أخرى⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش | د. عبد الله السيد ولد أباه | د. عماد عماري
د. فتحي إنقزو | د. محمد أبو هاشم محجوب | د. ميادة كيالي

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير جميعاً، وأرحب بكم أجمل ترحيب، في هذا المكان العريق، وفي هذا اللقاء الحواري العلمي المخصص لكتاب «التأويليات وتاريخها: نحو بداياتٍ أخرى»، الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» في العام الماضي، 2023. وكما هو معلوم، يضم هذا الكتاب نصوصاً تتسم بالتنوع والغنى حول التأويل، وهي

(1) جرى اللقاء في قصر المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، في تونس، قرطاج هنيئيل، في 24 أكتوبر/ تشرين الأول، 2024. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=Cex9xSp3Nc>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

<https://www.mominoun.com/articles/> الندوة-الحوارية-العاشرة-حول-
التأويليات-وتاريخها-حوار-علمي-مع-نخبة-من-المفكرين-9839

أعمال مهداة إلى أحد أبرز المختصين في هذا المجال، الأستاذ الدكتور والصدّيق العزيز محمد أبو هاشم محجوب.

قبل البدء بالمداخلات، اسمحوا لي أن أعبر عن جزيل الشكر، وعظيم الامتنان، لمجمع بيت الحكمة التونسي للعلوم والآداب والفنون، ولا سيما قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية فيه، وأخصّ بالذكر رئيس المجمع الأستاذ الدكتور محمود بن رمضان، ورئيس القسم الأستاذ الدكتور عبد الحميد هنية، على احتضان هذا اللقاء العلمي الحواري، والمبادرة إلى تنظيمه، بالتعاون مع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ومديرتها الدكتورّة ميادة مصطفى كيالي. ويؤسفني أن أبلغكم أنّ شخصين كان من المفترض أن يشاركا معنا، اليوم، لكن تعذّر عليهما ذلك، لأسبابٍ خارجةٍ عن الإرادة، وهما الأستاذ الدكتور فتحي التريكي، والأستاذ الدكتور سعيد توفيق. نتمنى لهما الصحة والعافية، والعودة السالمة إلى الوطن.

لدينا اليوم أربع أو خمس مداخلاتٍ؛ وسنبداً بكلمةٍ للدكتورّة ميادة مصطفى كيالي، التي تمثل مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» التي نشرت هذا الكتاب. الكلمة لك، دكتورّة ميادة.

د. ميادة كيالي

بدايةً، أودُّ أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى بيت الحكمة في تونس على استضافته الكريمة لهذه الندوة المميزة. ويسرّني أن أكون بينكم، اليوم، ممثلةً لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، لتقديم هذا العمل المهمّ. ويعكس هذا اللقاء التعاون المستمرّ بين المؤسسات

الفكرية في العالم العربي، وتحظى تونس بمكانةٍ خاصةٍ، سواءً بالنسبة إلى مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» أو بالنسبة إلى شخصياً، لما شهدته من محطاتٍ مفصليةٍ في مسيرتي مع المؤسسة.

تعود ذكرياتي مع تونس إلى سنواتٍ مضت، حيث نظّمت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» أولى ندواتها، بين عامي 2013 و2014، واستقطبت، حينها، العديد من الباحثين والمفكرين وأساتذة الجامعات، ثم حلّت المؤسسة عام 2015 ضيفاً شرفاً في معرض الكتاب بتونس، الذي كان يرأسه، آنذاك، الأستاذ الفاضل الدكتور محمد أبو هاشم محجوب، وقد عكس ذلك الاحتفاء الكبير ما لمسه الجميع من اجتهاد المؤسسة في تقديم مختلف المشاريع الفكرية، وفتح منصتها، لاستضافة مدارس فكريةٍ متعددةٍ في الدين والفلسفة. وفي تلك الفترة، لم تكن «مؤمنون بلا حدود» قد أطلقت بعد دار النشر الخاصة بها، لكن مع نهاية عام 2015، تم تأسيسها في لبنان، لتكون الحاضنة الرئيسة للإنتاج المعرفي للمؤسسة، الذي تخطّى، اليوم، حاجز الأربعمئة عنوان.

وفي عام 2019، وبمناسبة معرض الكتاب، عدتُ مرةً أخرى إلى تونس، حيث شهد جناح «مؤمنون بلا حدود» مهرجاناً حافلاً بالتوقيعات واللقاءات الفكرية، ثم جاء عام 2020، حاملاً معه تحديات الجائحة التي فرضت قيودها على مختلف مجالات الحياة، وعلى رأسها المجال الثقافي. كان ذلك تحدياً كبيراً في مسيرة المؤسسة، فتحوّلت دار النشر إلى الحاضنة والحامية لهذا

الإرث المعرفي الغني، الذي بُنيَ عبر سنواتٍ من العمل الجادّ والملتزم.

واليوم، في عام 2024، يسعدني أن أكون بينكم في هذه الندوة التي يستضيفها بيت الحكمة العريق، لأمثل مؤسسة التزمت، ولا تزال، بنشر المعرفة والبحث الرصين، وسعت إلى تسليط الضوء على المشاريع الفكرية المهمة في الوطن العربي والعالم. ونحن نلتقي، اليوم، للحوار حول هذا الكتاب المهم: «التأويليات وتاريخها: نحو بداياتٍ أخرى»، وهو عملٌ مهديٌ إلى الدكتور محمد أبو هاشم محجوب، احتفاءً بمشروع التأويليات الذي رعته المؤسسة، وتقديراً لجهود أحد أبرز أعلامه.

وتفخر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» بما قدمته من إسهاماتٍ غنيةٍ في مجالات الفلسفة والفكر، سواءً عبر الأعمال الأصلية أو المترجمة، وتعتزّ بأنك، دكتور محمد، كنتَ ولا تزال ركناً أساسياً في مسيرتها، وداعماً رئيساً لمشروع التأويليات. وقد أطلقت المؤسسة سلسلةً من الأعمال ضمن مشروع التأويليات، شملت كتباً مترجمةً وأخرى مؤلّفةً، إضافةً إلى إصدار مجلة التأويليات، التي تُعدّ رائدةً في العالم العربي، والتي صدر منها، حتى الآن، ستة أعدادٍ. ولا يفوتني، في هذا المقام، أن أجدد الشكر لكلّ من ساهم في إنجاح هذا المشروع، وعلى رأسهم الدكتور محمد أبو هاشم محجوب والدكتور فتحي إنقزو، اللذان واصلا العمل على المجلة، بكلّ تفانٍ وإخلاصٍ، على الرغم من كلّ التحديات.

إن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» تستمدّ قوتها من ثقتكم بها، ومن إبداعاتكم الفكرية التي نفتخر ونعتزّ بها. وأودّ أن أتوجّه بالشكر الجزيل لأستاذي الدكتور محمد محجوب على مسيرته الطويلة في خدمة الفكر والمعرفة، وأتطلع إلى مواصلة العمل معه على مشروع التأويليات، بل إلى توسيعه أكثر من أيّ وقتٍ مضى. أما عن الكتاب، فسأتحدث عنه بإيجازٍ، على أن يقدّمه ويناقشه، بتوسعٍ، الصديق العزيز الدكتور حسام الدين درويش.

«التأويليات وتاريخها: نحو بداياتٍ أخرى» كتابٌ يجمع مداخلاتٍ علميةً وفكريةً، كان من المفترض أن تُعرض ضمن ندوةٍ علميةٍ نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، لكنها أُلغيت بسبب انتشار جائحة كورونا عام 2020. ومع ذلك، لم يتوقف المشروع، بل جُمعت المداخلات في هذا الكتاب، بمساهمة عددٍ من المفكرين والباحثين المتخصصين في الفلسفة والتأويليات، وتحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد أبو هاشم محجوب. ويمثل هذا الكتاب استمراراً لجهود المؤسسة في دعم الإنتاج الفكري الذي يسهم في تجديد الفكر العربي والإسلامي، ويعدّ إضافةً نوعيةً إلى المكتبة الفلسفية والفكرية المعاصرة. ومن موقعي، اليوم، في إدارة المؤسسة، أؤكد انفتاحي الكامل على التعاون مع المؤسسات الفكرية والجامعات والمعاهد الرائدة في تونس والعالم العربي، لتوحيد الجهود وتبادل الإنتاج المعرفي، وكل ما من شأنه دعم البحث والباحثين. أشكركم، جميعاً، على حضوركم، وأعتذر عن صوتي المتعب. تحياتي لكم.

د. حسام الدين درويش:

كما تلاحظون، في مداخلة الدكتور ميادة، وستلاحظون كذلك، في المداخلات الأخرى، هناك تداخلٌ بين ما هو خاصٌّ وما هو عامٌّ، ما هو شخصيٌّ وما هو موضوعيٌّ. وقد كان هناك تشديدٌ خاصٌّ من الدكتور محمد محجوب على ضرورة التركيز على الجانب الموضوعي، بعيداً عن البعد الشخصي، غير أن هذه الندوة والكتاب الذي نتحدث عنه يلتقيان عند ثلاثة محاور رئيسية.

أولاً، هناك حديثٌ عن التأويل والهيرمينوطيقا، من حيث المنهج والماضي والتاريخ والآفاق المستقبلية. ثانياً، يحتوي الكتاب على نصوصٍ غنيةٍ ومتنوعةٍ، لمؤلفين عرب وغير عرب، مترجمةٍ ومؤلفةٍ، تتناول موضوعاتٍ متعددةً، سواء في المجال الديني أو غير الديني. ثالثاً، يتقاطع، في هذه المداخلات، الجانب الشخصي الخاص مع الجانب الموضوعي العام، حيث سيتم الحديث عن الدكتور محمد محجوب بصفته أحد أبرز المختصين في هذا المجال في العالم العربي، من باب المعرفة الشخصية، ومن باب الضرورة المعرفية الموضوعية، في الوقت نفسه.

بالنسبة إلى العنوان، فإن الحديث عن التأويل، وبداياته، يحمل دلالاتٍ عميقةً. فالتعددية حاضرةٌ في التأويل؛ إذ إنه يعترف بوجود قراءاتٍ متعددةٍ للنصوص والمعارف. فالتأويل يتضمن، بالضرورة، الإقرار بوجود «آخر»؛ أي بوجود فهمٍ أو تأويلٍ آخر للنصوص، وهو ما يعكس نسبة المعرفة ومنظوريتها، وليس نقصاً

فيها. فحينما نقول «نحن نؤول»، فهذا يعني الاعتراف بالمشروعية المبدئية لوجود رأيٍ مختلفٍ ومخالفٍ، وهذا هو جوهر التعددية الفكرية.

أما مسألة البدايات، فهي تشير إلى علاقة التأويل بالماضي، لكنه ليس مجرد تمجيدٍ للماضي، بل هو محاولة لفهمه، والبناء عليه في الحاضر، مع الانفتاح على المستقبل. وقد كثف الدكتور فتحي إنقزو هذه الفكرة في تقديمه للكتاب: «إن الحاجة إلى الماضي جزءٌ من النسيج الزماني للوعي البشري، وليست من جنس الحاجات العقدية الأيديولوجية أو السياسية الطارئة، ولا هي من النزوات العابرة. وهي حاجةٌ إلى إعادة بنائه بطريق السرد والذكر والاستحضار التي تمكن جميعها من احتمال ثقل الحاضر الحي، وتجعل الفكر قادراً على مناظرته في يومه؛ أي في اليوم الفلسفي الذي يجعل له انتساباً إلى الكلي، والذي يجعله جزءاً من الأفق الإنساني». أعطي الكلمة، الآن، للدكتور فتحي إنقزو.

د. فتحي إنقزو:

شكراً دكتور حسام الدين درويش، وتحية إلى الحاضرين في بيت الحكمة؛ ومنهم د. محمد محجوب في المقام الأول؛ لأنه معنيٌّ بهذا اللقاء، وكذلك د. ميادة كيالي مديرة مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وسائر الزملاء من تونس؛ منهم الصديق عماد عماري، وكذلك الصديق والزميل العزيز عبد الله السيد ولد أباه من موريتانيا الحبيبة.

حديثنا عن هذا الكتاب الذي ظهر، منذ فترة قريبة، في السنة الماضية، والذي دُعينا من أجله لهذا اللقاء، ينبغي أن يكون مسبوقاً بواجب الشكر، وهذا واجبٌ ضروريٌّ؛ أولاً، لمن يستحقه ممن بادر إلى الفكرة التي بمقتضاها تحقق هذا الكتاب، بفضل حرص مؤسسة مؤمنون بلا حدود والقائمين عليها على إنجازها، ثم من أجل التعريف بما تنتج من كتب وإصدارات للجمهور العريض. فقد صار عندها، الآن، طبقةٌ محترمةٌ من القراء، ينتظرون هذه الإنتاجات، ويقبلون عليها إقبالاً جميلاً، وكذلك صمود هذه المؤسسة، رغم العراقيل والصعوبات واستمرارها في السنّة التي وضعتها من الاشتغال في مختلف حقول الفكر، لا سيما الفلسفة، وتخصيص جزءٍ من مجهود الدار للمجال التأويلي من خلال السلسلة التي ابتدأت باسم «تأويليات»، ونشرت فيها بعض العناوين التي صارت معروفةً، ترجمةً وتأليفاً، ونتمنى أن تستمر، وكذلك الحفاظ على المجلة الوحيدة التي بقيت تصدر في المؤسسة ورقياً على الأقل، وهي مجلة «تأويليات» التي بلغت العدد السابع هذه السنة، وسيصدر إن شاء الله في أقرب الأوقات، فهو جاهزٌ تقريباً. وواجب الشكر، أيضاً، لبيت الحكمة، هذا الصرح العريق، الذي استقبل هذه المناسبة الطيبة، التي تساهم بقسطٍ مهمٍّ في التعريف بالإنتاج الفلسفي والكتاب الفلسفي، التونسي والعربي، ومنه ما هو من إنتاج المؤسسة المحترمة التي هي صاحبة الفضل في إخراجها وصناعته وتوزيعه، ولكن الكتاب، أيضاً، إنتاجٌ تونسيٌّ إلى حدٍّ ما؛

يعني أنه يعبر عن اجتماع كفاءاتٍ وباحثين معروفين؛ أكثرهم من تونس، وبعضهم من أوروبا ومن باقي الدول العربية، شاركوا بمساهماتهم للاحتفاء بالعمل الفلسفي للدكتور محمد محجوب.

أما فكرة الكتاب ونشأته وبلوغه طور التحقق، فقد عانت في البدء من معوقاتٍ كثيرة، منها، طبعاً، ما تعرضنا له من انقطاعٍ فجئيّ في الأثناء لأنشطة البحث والنشر، مع ظهور الجائحة التي ذكرتها الدكتورة كيالي، وأدت إلى تأجيل المشروع الذي هو، في الأصل، مؤتمرٌ علميٌّ من المؤتمرات الدورية التي تعقدها المؤسسة بشكلٍ سنويٍّ تقريباً، لاستحالة عقده في الظروف الصحية الصعبة التي مرّ بها الجميع، طيلة سنتي 2020-2021، وقضت، في نهاية المطاف، بتعليق كلِّ نشاطٍ. فكان أن اقترحنا تحويل فكرة المؤتمر نفسها، والحفاظ عليها، على شاكلة كتابٍ جماعيٍّ يشارك في تأليفه جملةٌ من الباحثين والمفكرين، ممن أرسلوا موافقتهم للمشاركة في المؤتمر. قد يكون هذا الكتاب جزءاً من الطرف الشديد الذي مررنا به جميعاً، ولكنه أيضاً ذكرى جميلة؛ لأنه اتخذ صفةً جديدةً غير مجرد الجمع والنشر، هي صفة التكريم والاحتفاء، الأمر الذي يندر، تقريباً، في السياق الفلسفي العربي، أن يحدث بالشكل الكافي، الذي يحقق مطلب الوفاء لمن علمنا، وتقدّم علينا، بما بذل من الجهد والعطاء. قد يكون هذا الكتاب شهادةً على منجاتنا من صراطٍ عبرناه في وقتٍ عسيرٍ.

يضاف إلى ذلك أمرٌ آخر مفاده أن الاحتفاء بالتكريم في هذا

الكتاب، لا يعني أن عمل محمد محجوب مخصصٌ كلاًه للتأويليات، حتى لا يقع في ظنّ القارئ غير المتخصص أو القارئ الذي يعرف، جزئياً، المنشورات الرائجة في الفلسفة، أن التخصص الذي ينسب إلى محمد محجوب، أو أحياناً إلى بعض الباحثين الآخرين من الأساتذة، هو أمرٌ نسبيٌّ؛ ذلك أن التفكير يمكن أن يتركز، وأن يأخذ وجهةً بعينها، كأن يتبع أسلوباً تأويلياً، ولكن التأويلية، في نهاية المطاف، ليست، بالضبط، جزءاً كلاسيكياً من أجزاء الفلسفة. هي أوسع من ذلك؛ بمعنى أنها تتصل بمعارف وعلوم أخرى، وفي الفلسفة، تحاول أن تفتك لها موقعاً بمحاذاة التخصصات الأخرى. إذن، الذي هو غير معروف، عند الجمهور، أن محمد محجوب اشتغاله الأساسي هو في تاريخ الفلسفة أولاً. ونحن ممن درس هذا الأمر على يديه، ابتداءً بتاريخ الفلسفة القديمة، والحديثة أيضاً، وبشكلٍ خاصٍ تاريخ الفلسفة المعاصرة، إضافة إلى اهتمامٍ موازٍ بتاريخ الفلسفة الإسلامية، في نوعٍ من السفر والتنقل بين هذه المجالات بارتياحٍ؛ ذلك ما كنا قد تلقيناه في الدروس والمحاضرات، وتشكلت به نظرة وأسلوب عملٍ، ربما ليس له نظيرٌ، بالمعنى الحرفي في المؤسسات الجامعية الأخرى. وحتى الآن، عندما ألتقي أصدقاء من الدول العربية المختلفة، دائماً ما يشيرون إلى هذا الأمر؛ أعني أن هناك في الإنتاجات الفلسفية التونسية ما يدلّ على روحٍ خاصةٍ في التعامل مع التراث الفلسفي. وهذا يؤثر في القراء وفي الباحثين، ويعطي

انطباعاتٍ جيدةٍ وثابتةٍ، نلمسها، فعلاً، عند متابعي الإنتاج الفلسفي.

إذن، هذه عناصر مدرسةٍ تشكلت، منذ فترةٍ طويلةٍ، ولكنها انطبعت بفكرة التأويلية في مرحلةٍ معينةٍ، وصارت هذه الفكرة هي المنظمة لمختلف الاهتمامات الفلسفية، سواءً لمحمد محجوب، أو للعاملين معه من الذين يشتغلون في الدراسات العليا على رسائل الماجستير وأبحاث الدكتوراه، ثم الباحثين المتقدمين الذين استطاعوا أن يعملوا في ترجمة النصوص أو في التأليف. فصارت، تقريباً، منذ بداية الألفينيات، منتظمةً في تعليمٍ تخصصيٍّ كرس مجال التأويلية في الجامعة التونسية كمجالٍ قائمٍ بنفسه، والذي لم يكن موجوداً في الحقيقة، ولعلّه غير موجودٍ في معظم الجامعات العربية، سواءً في الدراسات العليا أو في التمهيد للإنتاج الفلسفي في هذا المجال القديم الجديد. صارت هناك هويةً شخصيةً خاصةً بهذا النوع من العمل. ولا يخفى، طبعاً، أن الأساس في الانشغال بالتأويلية هو، دائماً، مادةٌ فكريةٌ أو تاريخيةٌ أخرى تسبقها؛ أعني، مثلاً، فلسفة هايدغر أو الفلسفة الحديثة أو فلسفة أفلاطون أو أرسطو. التأويلية، في حدّ ذاتها، ليست لها أهميةٌ إلا بالمادة الفلسفية التي تشتغل عليها. لذلك، فهي تحمل معها هذه المادة، ولكنها لا تُرى، بل ما يُرى للقراء وللمتابعين هو الصيغة النهائية التي تخرج بها، والتي تنتزعها من مادتها الأولى. أما هذه المادة التي تحملها، من خلال ما يسميه محمد محجوب الاشتباك مع

النصوص، فلا تظهر إلا قليلاً، حيث إن المضمون الأساسي للعمل التأويلي هو مضمونٌ فلسفيٌّ (أو غير فلسفيٍّ) سابقٌ يقتضي معرفةً ثابتةً بتاريخ الفلسفة وبتاريخ الفكر، وبالتراث الفلسفي القديم، وبالتراث العربي الإسلامي، وبالفكر الحديث والمعاصر.

إنما هي مهمةٌ ثقيلةٌ، الحقيقة، وليست مجرد عنوانٍ شكليٍّ يوضع على البحوث كيفما اتفق. وهي مهمةٌ صعبةٌ وثقيلةٌ اضطلع بها محمد محجوب في الجامعة التونسية، وكانت لها سوابق هنا وهناك. وحينما سنحت المناسبة لتكريمه، في ذلك الوقت الذي تحدثنا عنه، كانت فكرة التأويلية، في أفق استقبال القراء، هي الفكرة الأنسب والأكثر راهنيةً؛ لأنها سياقٌ تأليليٌّ، أولاً، ولأنها جامعةٌ لمختلف البحوث، ومختلف الأنشطة التي اضطلع بها طيلة مسيرته الجامعية، ثانياً. إن الأولوية التي تتمتع بها التأويلية يمكن تفسيرها بثلاثة أصنافٍ من الأسباب:

الصنف الأول؛ أن التأويلية لها القدرة على توفير لغةٍ مشتركةٍ بين الباحثين والمفكرين. اللغة المشتركة هي نمط من **koine**، بالعبارة اليونانية، هي سياقٌ جامعٌ نشأ، بالتدرج، ثم صار، الآن، عنواناً لمجامع فلسفيةٍ، وأنشطةٍ كثيرةٍ، ومنشوراتٍ، أيضاً. هذا العنوان ليس تخصصاً دقيقاً جامعياً فقط، ولكنه، أيضاً، نوعٌ من الإطار الموجه للبحوث، ولتكوين الباحثين، ولإنتاج الفلسفي بالمعنى الحصري، أيضاً؛ وذلك أنه يصعب أن تجد في العناوين الفلسفية المتوفرة، في السياق التداولي العربي، ما يمكن أن يجمع

مثل الفلسفة التأويلية ونظيراتها. أقصد، مثلاً، الرافد الفينومينولوجي الأساسي لهذه الفلسفة، وكذلك المصادر الأساسية من تراث تاريخ الفلسفة الحديثة، وأيضاً، المدارس المعاصرة القريبة منها: الكانطية المحدثه، الفلسفة التحليلية، النظرية النقدية، النظرية الأدبية، اللاهوت وفلسفة الدين، وغير ذلك. هنالك مجالٌ كبيرٌ وواسعٌ جداً يستطيع استقطاب الباحثين وتكوينهم على مستوى رفيع. السبب الثاني/ الداعي الثاني؛ أن التأويلية عابرةٌ للتخصصات، وعابرةٌ أيضاً للفلسفات، وللمذاهب والنظريات، وهي فكرٌ، كما ذكر الدكتور درويش، في البداية، يحتمل الآخر، ويعطي الحق للآخر. وحين كنت أفكر في الصيغة الأنسب لتقديم هذا الكتاب، وجدت أن القدرة على احتمال الآخر في نوعٍ من التنافس الفلسفي الحر، غير متيسرةٌ دوماً، للأسف الشديد. من ذلك، مثلاً، ما نراه في كثيرٍ من الأوساط الجامعية، من نزوع بعض التيارات الفلسفية إلى إقصاء غيرها، وكأنها توجد من حيث لا تتحمل أن تدخل في نوعٍ من الاشتراك ونوعٍ من التفاعل مع التخصصات النظرية لها. وهذا عكس ما حدث، تماماً، في المجال التأويلي الذي لم يعلن عن نفسه، مطلقاً، أنه عدوٌّ لأيِّ تخصصٍ آخر. ولم يعلن عن نفسه أنه ينوي استبعاد أو إقصاء أي فكرٍ. لكن، هل رأيت ندوةً أو مؤتمرًا فلسفيًا يكون فيه الجمع بين متخصصين في الفلسفة التأويلية أو الفلسفة الفينومينولوجية أو غيرها، وبين نظراء لهم من التخصصات الأخرى؟ قد لا يوجد من ذلك إلا القليل النادر. ربما لأنه ليس

هناك تقبلٌ متبادلٌ بين الباحثين في المستوى الأكاديمي بعدُ. فإذن، الفكر التأويلي فكرٌ متسامحٌ يرى نفسه جزءاً من الآخر، جزءاً من الآخرين، يتفاعل معهم، ويستمد مادته الأساسية من المناظرة والجدل والحوار الذي يقيمه مع المحاورين أو المخاطبين له دوماً. أنوّه بهذا الشرط الأخلاقي، فكأنّ التأويلية أخلاقيةٌ أيضاً **Hermeneutica moralis**، بالمعنى الذي راج في عصر الأنوار، حيث تنطوي على شروطٍ أخلاقيةٍ في التفكير من درجةٍ عليا.

- السبب الثالث، هو أن التأويلية فرصةٌ ونوعٌ من العمل يدرّب الباحثين والمفكرين على العمل المثابر والصبور، لكونها تتعلق بنوعيةٍ صعبةٍ من النصوص، ليس فقط النصوص الفلسفية النظرية، وإنما كذلك النصوص الدينية والعلمية والأدبية، وتلك الآتية من التقاليد الفيلولوجية، وكذلك مختلف أصناف النصوص المتداولة، فهي تتشابك معها باستمرارٍ. ولذلك، يصعب أن نقف، في التأويلية، على نوعٍ من التخصص الفلسفي الخالص، وإنما هو تخصصٌ مختلطٌ بغيره، بالضرورة، يأخذ المادة من نظرائه أيضاً، وهذا يحتاج إلى استعدادٍ وإلى نوعٍ من الحساسية الفلسفية الخاصة. هذه ملاحظاتٌ حاولت، من خلالها، أن أبين أهمية الانتساب الذي يعلن عنه هذا الكتاب إلى التقليد التأويلي، وعلاقته بأعمال محمد محجوب. وهو يفسّر بهذا السبب، لكونه يفكر، دائماً، في توسيع الأفق، وفتحه إلى أقصى الحدود. كذلك أجد أن الدافع إلى اختيار هذا العنوان الذي طرحناه ليس دافعاً تقنياً صناعياً؛ يعني

ليس المقصود أن يقع تقديم جملةٍ من البحوث في تاريخ التأويلية من طرف متخصصين بالمعنى الدقيق؛ وذلك لسببٍ بسيطٍ، ربما لأنه لم تتشكل بعدُ، في المجال البحثي العربي، هذه النوعية من التخصصات الدقيقة التي تستأثر بمجموعةٍ من المناهج والتطبيقات على نصوصٍ بعينها. فقد يكون هذا الاهتمام موجوداً عند البعض، لكنه محدودٌ فلسفيّاً. إن المقصود بالعنوان - «التأويليات وتاريخها» - إثارة الانتباه إلى راهنية المسألة التأويلية بشكلٍ عامٍّ، وعلاقتها بتاريخها، وكيفية كتابة هذا التاريخ. وقد كنت قد انتبعت إلى هذا الأمر، حينما كُلفتُ بالاضطلاع بالتدريس في نطاق ماجستير «التأويلية وتاريخ الأنساق» (جامعة تونس المنار - المعهد العالي للعلوم الإنسانية، أسسه وأشرف عليه محمد محجوب)، منذ قرابة العقدين من الزمان، ثم الابتداء بكتابة بعض الأبحاث في الغرض؛ إذ انتبعت إلى أنه لا يمكن أن تكون هناك تأويليةٌ بالمعنى المجرد؛ بمعنى يقرب من الهوية الفلسفية التي تكتفي بالتعامل مع النصوص والأفكار، دونما ثقافةٍ متينةٍ من المعارف والعلوم المختلفة. التأويلية، دون معرفةٍ لتاريخها، لا معنى لها. ولذلك، ذهبت، مباشرةً، في ما أذكر، إلى المصادر المادية لهذه الفلسفة: شلايرماخر، المؤسس، ودلتاي، وإلى تقليد المدرسة التاريخية والتقليد الألماني عامةً؛ لأنه هو التقليد الأساسي الذي تستمد منه التأويلية أفكارها وفرضياتها ومناهجها. فعلاقة التأويلية بتاريخها عنوانٌ عامٌّ نموذجيٌّ وأساسيٌّ.

والمداخلات التي نُشرت في الكتاب بعضها فيه نوعٌ من العناية بهذا المحور بشكلٍ مباشرٍ؛ منها المقال الافتتاحي الذي شرفنا به الأستاذ جان غرايش **J. Greisch** من باريس، الأستاذ السابق بالمعهد الكاثوليكي في باريس، أمد الله في أنفاسه، ولا يزال الآن أحد الورثة الكبار للتقليد التأويلي الأحياء من تلامذة ريكور. وقد شرفنا بالمقال الذي أسهم به في هذا التكريم، وعلاقته بالدكتور محجوب معروفةٌ، حيث تشكلت بين جان غرايش وبيننا، في تونس، علاقةٌ مودّيةٍ مع هذا الرجل وهذا الفيلسوف المحترم. فكان المقال الافتتاحي، في هذا المعنى، في إعادة تفكيرٍ حيةٍ؛ لأنه كُتب، خصيصاً، لهذا التكريم، ولا أزال أحتفظ بالنص الفرنسي، ولا أدري هل تمّ نشره أم لا، في الأثناء، ولكنه كان يمثل، في السنتين أو الثلاث الماضية، خلاصة فكره، في نهاية المطاف، وخلاصة تجربته، ورؤيته لمعنى التأويلية ووظيفتها اليوم، ولتاريخها أيضاً، حيث نجد هذه المراوحة بين المحاولات التاريخية من أفلاطون صعوداً إلى اليوم، وصولاً إلى ما يقترحه من أنموذج سماه «الوظيفة ميتا». وهو الأفق التجاوزي للقول التأويلي كجنسٍ أو كتنوعٍ أخيرٍ من تنوعات القول الميتافيزيقي.

نجد، كذلك، من المحاولات والاجتهادات الفكرية، التي تضاف إلى محاولة غرايش، محاولة فتح التريكي في الحقيقة وما بعد الحقيقة، كإضافةٍ، لا من داخل التقليد التأويلي، ولكن من داخل الجدل الراهن حول مفهوم الحقيقة الذي هو مهمٌّ في

التأويليات، لا سيما علاقته بالخطاب والمعنى، ولكن من خلال ما يعرف، اليوم، بما بعد الحقيقة على نحو مختلفٍ، الما بعديات التي صارت من عناوين الجدل الفلسفي اليوم المنبئة بالنهايات. أما محمد محجوب، فقد انتخب لتقديم تصوره لكتابة تاريخ التأويليات معالجة المنظور الإغريقي، حيث تكون التأويلية حسب عبارة ريمي براغ **R. Brague** «باباً للإقبال على العالم الإغريقي»، من خلال نظر هايدغر في مفهوم الحقيقة (آليثيا)، كما نطقت في الإغريقية، وتقلبت بين مواضع شكلت محور تطورات مفكر الغابة السوداء، وممكناً من إمكانات التأويلية الأنطولوجية وتصاريقها، من خلال مناقشة المشكل الذي رافقه طيلة حياته، حتى في ما بعد المنعطف، وما بعد كتاباته الأولى.

إن التفكير مع الفلاسفة المعاصرين، انطلاقاً من قراءة، ومن علاقة حيّة، بالفكر اليوناني، أمرٌ يكاد أن يكون مفقوداً، تماماً، في أيامنا. فإذن، الفضل لمحمد محجوب أنه يحافظ على شيء صار نادراً جداً اليوم، وهو المحاوراة المباشرة مع التراث الإغريقي، لا على أساس أنه من تراث الماضي المنقضي، بل على أساس أنه جزءٌ من يومنا الفلسفي. أقول هذا الكلام، وأنا أرى الباحثين، اليوم، في الدراسات الفلسفية، من الجيل الشاب خاصةً، وقد فقدوا إمكان التعامل، مجرد التعامل، مع التراث الفلسفي، لا القديم فحسب، بل الوسيط أيضاً. وحتى التراث الحديث صار حضوره باهتاً على حساب الغلبة المتزايدة للدراسات المعاصرة

ذات النبرة الهجينة شبه الفلسفية شبه الحضارية والثقافية. وفي السياق نفسه، ساهم عماد عماري في الجدل حول تأويلات الحديثة، هذا الجدل الذي أسهم في إرسائه محمد محبوب، أيضاً، بنشر ترجمة كتاب هايدغر الذي هو عبارة عن دروس الفصل الصيفي 1923 بعنوان: أنتولوجيا (تأويلات الحديثة)، والذي صدر، أيضاً، عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، منذ سنوات قليلة، وشكل حدثاً فلسفياً في الحقيقة، لم يُتبه إليه طبعاً إلا قليلاً؛ لأن الاهتمام، عند المفكرين والمثقفين، هو، دائماً، بأشياء أخرى، من الراهن والمباشر والعاور، لا بالأحداث الفكرية؛ أي بالنصوص التي تصنع هذه الأحداث. وأيضاً، ضاعت منا الفرصة، مرة أخرى، أن نحتفل بمئوية هذا الكتاب في السنة الماضية، لا أدري إن خطرت هذه الذكرى على بال أحدٍ. ففي سنة 2023، تكون قد مرت مئة سنة، بعد «تأويلات الحديثة»، هذه الفكرة وهذا الحدس الفلسفي الفذ الذي هو الحدس الرئيس لفلسفة هايدغر الشاب التي أرى فيها، شخصياً، فلسفته الحقيقية دون ما تلاها.

أما المحوران، الثاني والثالث، في هذا الكتاب، فيتعلقان، تبعاً، بأمرين لا يتصلان، مباشرةً، بتاريخ التأويلية، وإنما يتصلان بها، بطريقةٍ مُداورةٍ، أو بطريقةٍ غير مباشرةٍ. الأول هو المحور الذي يتعلق بالنماذج التأويلية بالمعنى الأعم، مثلما نرى في تصور سعيد توفيق، الذي تخير نموذج السيرة الذاتية، وهو نموذجٌ حيٌّ، وطريقةٌ خاصةٌ في الكتابة، وفي تقديم الفكرة الفلسفية، وفي عرض

التجربة الشخصية على شكلٍ فلسفيٍّ. والأنموذج الثاني هو فكرة «الإبدال» **Paradigm**، من المنظور الفيلولوجي، كما اقترحها محمد الحيرش، في سياق إحياءٍ لتقليدٍ عريقٍ يحتاج إليه الجهد التأويلي، بالأخص، كعملٍ على النصوص وعلى اللغة بشكلٍ مباشر، ثم أنموذج «الغيرية»، عند عبد العزيز بومسهولي، كتجربةٍ فكريةٍ أساسيةٍ هي محكٌّ حقيقيٌّ لمختلف التجارب التأويلية، ومنها الترجمة بوجهٍ خاصٍّ. كلها خبراتٌ فينومينولوجيةٌ، لكن بعضها تطبيقيٌّ مباشرٌ، وبعضها مستأنفٌ من نصوصٍ وتقاليد ثقافيةٍ ومعرفيةٍ راسخةٍ.

أما المجموعة الأخيرة من المقالات، فهي التي سميتها «تنويعات» **variations**، على النواة التأويلية الثابتة لهذا الكتاب، لكن هذه التنويعات أتت، إما من باب الحداثة وممكناتها، مثل مقالة محمد البوبكري من خلال الجدل بين هابرماس وغادامر مثلاً، أو من باب الدين، وهو المقال الذي تقدمتُ به كقراءةٍ في نمطين من «الحديث» عند شلايرماخر: حديث النفس، وما يمكن أن يستفاد منه لتأسيس تجربةٍ فكريةٍ جديدةٍ للذات على قاعدةٍ غير ميتافيزيقيةٍ وغير مثاليةٍ، والحديث في الدين الذي يخاطب به الفيلسوف الشاب معاصريه من منكري العقيدة والإيمان. ولا ننسى أن شلايرماخر ليس فقط مفكر التأويلية، ولكنه أيضاً مفكر الدين، ومصالح اللاهوت، في العصر الحديث. أما التنويع الأخير فهو الذي يرتبط بالمقالات الأربعة الأخيرة، المجموعة في نهاية

الكتاب، والمتعلقة كلّها بالنص القرآني، إما بتأويلية هذا النص، عموماً، كنصّ تأسيسيّ، أو بالتركيز على محور بعينه وقراءته قراءة مباشرة، أو بتطبيق قراءة تاريخية للفرق الإسلامية عليه. وأقصد، هنا، في المقام الأول، مداخلة المرحوم الذي أهدينا هذا الكتاب إلى روحه، رسول محمد رسول، الباحث العراقي الذي فقدناه في الأثناء، وتحدث عن بناء التجربة التأويلية في الإسلام المبكر، أو كذلك من خلال قراءة في القصص القرآني عند فيصل الشطي، ورؤية معاني التأويل وتجلياتها في المتن القرآني كما يفعل، عادةً، صابر مولاي أحمد، بطريقته المعروفة، وأخيراً، من خلال معالجة العلاقة بين القراءات والفرق، كما قدم ذلك المنجي الأسود، في فحصٍ دقيقٍ للحثيات التاريخية للمسألة التأويلية في الإسلام. فقد اشتغل هؤلاء على النص القرآني، كبنيةٍ أساسيةٍ وأصليةٍ للتجربة التأويلية، تنظيراً وتطبيقاً، في الوقت نفسه.

بذلك، أكون قد أتيت على مختلف مفاصل هذا العمل التكريمي، من خلال تعقب الحركة العامة للكتاب، ومضمونه، ومختلف محاوره. والفكرة التي حركته هي فكرةٌ غايتها الأولى والأخيرة إثارة الانتباه إلى راهنية المسألة التأويلية، والإسهام، كلّ على قدر استطاعته، في تكريم الأستاذ محمد محبوب، على ما بذله، طبعاً، من الجهد الذي صار مكسباً للجميع، وما له من الفضل في تأسيس هذا السياق، أو تجديده، وفي دفع العقول والكفاءات الشابة بوجه خاص، للاشتغال عليه.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، على هذه المداخلة الغنية والقيمة حقاً. سأقتصر على التوقف عند ثلاث مسائل رئيسية تناولتها في مداخلتك، مع التأكيد أنك الأعلم بالكتاب، بحكم أنك من حرره وأشرف عليه.

تتعلق المسألة الأولى بعمل الدكتور محجوب، الذي لا يقتصر على التأويل أو على المدرسة التأويلية فحسب، بل يشمل تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة أيضاً. وهذا ما يجعله امتداداً لما يمكن أن نسميه تقليداً تأويلياً. وكما نعلم، إذا كان فهم الذات هو النموذج الأعلى في الفلسفة التأويلية، فإن هناك تأكيداً من فلاسفة وهيرمينوطيقيين أن فهم الذات لا يتحقق إلا من خلال فهم الآخر؛ أي إن معرفة الذات لا تكون إلا عبر معرفة الآخر. وبذلك، لكي يكون المرء تأويلياً، ينبغي ألا يقتصر على التأويل فقط، بل عليه أن يفتح على آفاق أخرى، حيث يصبح فهم التأويل ذاته أكثر عمقاً، من خلال الخروج منه إلى سياقاتٍ أوسع، دون أن يكون ذلك إفقاراً له.

ترتبط المسألة الثانية بالبعد الأخلاقي الذي تحمله الفلسفة التأويلية، والذي يتجلى في سعيها إلى توفير لغةٍ مشتركةٍ للفهم. غير أن هذه الفلسفة باتت، أيضاً، عنواناً للانقسام في المشهد الفلسفي العالمي، حيث نلاحظ وجود تيارين أساسيين يتصارعان مؤسسياً، ومعرفياً، وفكرياً، بل، وأحياناً، على مستوى التأثير الأكاديمي

ذاته. هذا ما عايشته وأعايشه، شخصياً، في ألمانيا، التي يُفترض أن تكون إحدى معاقل الفلسفة الهيرمينوطيقية، لكن هذه الفلسفة تتعرض فيها، مع ذلك، أحياناً للإقصاء أو يتم إنكار انتمائها إلى الفلسفة من الأساس. لدينا هنا، من جهة، الفلسفة التأويلية القارية، ومن جهة أخرى، الفلسفة التحليلية أو ما يُعرف بالفلسفة الأنجلوسكسونية. وهذا الصراع تتحمل مسؤوليته جميع الأطراف؛ إذ ليست الهيرمينوطيقا مجرد ضحية في هذا الوضع، بل ساهمت فيه، أيضاً، بوعي أو من دون وعي.

أحياناً، هناك نظرة غير إيجابية إلى الهيرمينوطيقا، حيث يُتهم بعض أنصارها بأنهم يعارضون الفكر العلمي، أو أن التأويل لا ينسجم مع المنهجية الصارمة للعلم. وعلى الرغم من أن الفلسفة الهيرمينوطيقية تسعى إلى استيعاب الآخر وخلق لغة مشتركة تتجاوز التخصصات، فإن التحديات المؤسسية والمعرفية تجعلها عرضة للنقد، أو حتى للتهميش.

أما المسألة الأخيرة، فتتعلق بتاريخ التأويل، وعلاقته بالبدايات الجديدة. فكما نعلم، لا يمكن الحديث عن التأويل، دون أن نأخذ في الحسبان ماضيه وسيرورته التاريخية، ولكن، في الوقت ذاته، يظلّ التأويل مشروعاً متجدداً يبحث، دائماً، عن انطلاقة جديدة. وهنا، يمكن الحديث عن فكرة «التجاوز»، بالمعنى الهيجلي؛ أي تجاوز الماضي مع استيعابه والاستناد إليه، لا بإقصائه أو بالتقليل من قيمته. هناك اعتقاد شائع أن المعرفة الفلسفية لا تقوم على التراكم،

بخلاف المعرفة العلمية التي تبني على تراكمٍ معرفيٍّ واضحٍ. هذه رؤية فؤاد زكريا، على سبيل المثال، في كتابه «التفكير العلمي». لكن يمكن المحاججة بعدم صحة أو دقة ذلك الاعتقاد؛ إذ إن الفلسفة، على الرغم من طبيعتها المختلفة، تراكم المعرفة بشكلٍ يفسح المجال، دائماً، لبداياتٍ جديدةٍ، ولكن في علاقةٍ تكامليةٍ مع الماضي، وليس بإقامة قطيعةٍ معه. وربما هذا هو جوهر الاختلاف بين الفكر الفلسفي والفكر العلمي، حيث يقوم العلم، أحياناً، بإحداث قطيعةٍ مع الماضي، من خلال تبني نموذجٍ إرشاديٍّ جديدٍ، كما يقول توماس كون، بينما الفلسفة تتجاوز الماضي عبر استيعابه والاستناد إليه. وهنا، تبرز إشكالية العلاقة بين التأويل والماضي: كيف يمكن أن يكون التأويل انفتاحاً على الماضي، من دون أن يصبح ارتداداً إليه؟ أو كيف يأخذ التأويل التاريخ في الحسبان، ويكون تاريخياً، من دون أن يكون ماضوياً؟ وكيف يمكن أن يستفيد من الماضي، من دون أن يكون مجرد تكرارٍ له؟

سأتوقف هنا، وأترك الكلمة للدكتور عبد الله السيد ولد أباه.

د. عبد الله السيد ولد أباه:

شكراً جزيلاً د. حسام الدين درويش، والشكر، طبعاً، لأستاذنا محمد محجوب، وللأخت العزيزة الدكتورة ميادة كيالي، وللصديق العزيز الدكتور فتحي إنقزرو، أيضاً.

وأنا أحضر معكم من مدينة أصيلة المغربية، أتذكر هذا الصرح الكبير الذي هو صرح بيت الحكمة، وأتذكر الندوات الفلسفية

العديدة التي حضرتها في هذا الصرح، أيام تولّي إدارته أستاذنا جميعاً المرحوم عبد الوهاب بوحديبة. وهذه فرصة للترحم عليه وتذكره، وهو الأستاذ الكبير الذي تعلّمنا منه الأشياء الكثيرة، ومنها هذا المنحى التأويلي الذي كان خاصّاً به. وعلى الرغم من أن أستاذنا محجوب لا يحبذ أن نتحدث عنه، فإنني أقول إنني عندما قدمت إلى الجامعة التونسية في الثمانينيات، كان هناك اتجاهان كبيران؛ اتجاهٌ يتمحور حول الكلاسيكيات الفلسفية، وهو اتجاهٌ قويٌّ ومتجدّدٌ، ولا شك أنه شكل إحدى الميزات الإيجابية في المدرسة الفلسفية التونسية. والاتجاه الآخر، ابستمولوجيٌّ نقديٌّ، والذي برز، بقوة، في المدرسة الفلسفية التونسية. وكان محجوب، تقريباً، الوحيد الذي بدأ مبكراً هذا «التبشير» بالفلسفة التأويلية. وقد اطلّعت، مبكراً، على أطروحته للدكتوراه حول قراءة هايدغر لفلسفة أفلاطون. وأثار انتباهي هذا الاهتمام المبكر. وأنتم تعرفون أن هايدغر هو نقطة التقاء الفيلولوجيا والهيرمينوطيقا. وكان هذا الاهتمام المبكر بفلسفة هايدغر، وبالمنحى التأويلي، خصوصيةً كبرى للأستاذ محجوب. وكان، وقتها، الوحيد الذي يهتم بهذه الأشياء. ثم تولّي الإشراف على عددٍ من المؤسسات التربوية والتعليمية، سواءً في الكليات أو في المدارس. فبدأ الاشتغال على هذا المنحى التأويلي. وعلى الرغم من أن الأخ فتحي إنقزو تحدث عن اهتماماتٍ أخرى لمحجوب الذي كتب عن الفارابي وهوبز وأفلاطون وأرسطو، فإنه، حتى في تناوله لهذه المناحي الأساسية، في داخل الفلسفة، ظلّ، دائماً، يتمتع بهذه

العين التأويلية. وأنا، هنا، أشبّهه برجلٍ أحبّه وأقدّره كثيراً، وهو بول ريكور الذي تناول كلَّ تاريخ الفلسفة تقريباً، وكلَّ الإشكاليات الفلسفية، لكنه ظلَّ محافظاً، في كل هذه الكتابات، على منحاه التأويلي، على ما سماه الجمع بين الفيلولوجيا والهيرمينوطيقا. في الحقيقة، أنا أتحدث عن مجالٍ لم يتحدث فيه صديقي فتحي إنقزوي، وهو هذا المنحى التأويلي، هل كان له حضورٌ وتأثيرٌ في الفكر الفلسفي العربي؟

في اعتقادي الشخصي، أحد جوانب الخلل، في الخطاب الفلسفي العربي، هو إهماله لهذا المنحى التأويلي، على الرغم من أن هذا الخطاب تركّز، منذ البداية، على مسألة الهوية والذاتية، أو ما سمي في الأدبيات الرائجة بالتراث والحدثة إلى آخره، منذ بداية الثمانينيات، مع كتابات طيب تيزيني والجابري وحسن حنفي إلى آخره. وعلى الرغم من أن حسن حنفي كان على اطلاعٍ جيدٍ على بعض جوانب الفلسفة التأويلية، فإنه لم يستخدم هذه الأدوات النظرية في إعادة بناء الإشكالية التأويلية للنص، التي كما قلت هي إشكاليةٌ بامتياز.

طبعاً، المنحى الكبير الذي استخدمه الفلاسفة العرب المعاصرون، أو ما سماه بول ريكور بالتأويليات التشككية، التي تتمحور حول النقد، سواء بالمعنى الإستمولوجي أو حتى بمعناه التاريخاني؛ أي البحث عن المسافة التي تفصل المؤول عن النص الأصلي. هذا المنحى النقدي التشككي مهمٌ وأساسيٌّ، بالنسبة إلى

ثقافةٍ ما زالت تعطي الأولوية لمصادرِها الأصلية، لكنه ليس سوى جانبٍ واحدٍ من جوانب التأويلية. هناك تأويلاتٌ أخرى؛ التأويلية الإبداعية، التأويلية الشعرية الإنشائية، تأويلية التقليد والانتماء التي كرسها غادامر، وهناك التأويلية الأنطولوجية الواسعة التي كرسها هايدغر. كل هذه المناحي التأويلية ظلت ضعيفةً وهشةً وغائبةً في الفكر الفلسفي العربي. وفي اعتقادي، إن جانباً أساسياً من قصور وخلل هذا الفكر الفلسفي متولدٌ عن فقر هذه المادة التأويلية التي ظلت ضعيفةً في الخطاب الفلسفي العربي.

وبإصدارها هذا الكتاب، إضافةً إلى مجلة التأويلات، وكذلك الترجمات التي نشرتها، ومنها بعض الترجمات لصديقنا فتحي، إضافةً إلى كتاباته، أيضاً، حول الفينومينولوجيا وحتى شلايرماخر، أسهمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود في سدِّ فراغٍ كبيرٍ في الثقافة الفلسفية العربية. وفي اعتقادي الشخصي، هناك منحيان ضروريان يجب أن يكون بهما الاهتمام داخل الفلسفة العربية، وهذا ما نؤكد من خلال جهود أستاذنا محمد محجوب، ومن خلال هذا الكتاب الممتاز الذي قدم لنا، بصفةٍ دقيقةٍ وجليّةٍ وعميقةٍ، الإسهامات التأويلية الفلسفية الكبرى في الفكر العربي.

المنحى الأول الذي يجب أن نركز عليه هو وضع مادةٍ أو عدةٍ تأويليةٍ جديدةٍ للنص. فعلى الرغم من كل المحاولات التي تمت في السنوات الأخيرة، وأنا أعرف بعض المشتغلين بالمنحى التأويلي ومن غير الفلاسفة، مثل نصر حامد أبو زيد، تحدث عن نمطٍ من

الهيرمينوطيقا، وهناك بعض المفكرين الإيرانيين الذين تحدثوا عن هيرمينوطيقا دينيةٍ جديدةٍ بالنسبة إلى الإسلام، لكن على الرغم من كل ذلك، ظلَّ هذا المنحى دائماً فقيراً، بينما نجد، في التراث التأويلي الغربي، أدواتٍ جديدةً قابلةً لأن نستمد منها الكثير. أنا، هنا، أشير، فقط، بصفةٍ مختصرةٍ، إلى ثلاثة عناوين كبرى؛ أشير، مثلاً، إلى الكتاب الذي ذكره د. حسام، وهو كتاب الحقيقة والمنهج لغادامر، وفي هذا الكتاب، فعلاً، هناك إطارٌ فلسفيٌّ ومنهجيٌّ جديدٌ لقراءة التقليد بدلاً من التراث. وفي اعتقادي إن مفهوم التراث مفهومٌ مضللٌّ؛ إذ يضعنا أمام مشكلةٍ لا حلَّ لها، وهي مشكلة العلاقة بما اعتقد أنه تركةٌ من الماضي، بينما، في الحقيقة، عندما ننظر إلى هذا النص من منظور التقليد، فإننا ننتقل إلى إشكاليةٍ جديدةٍ هي إشكالية الانتماء والمسافة حسب ريكور، وهي إشكاليةٌ تفتح آفاقاً أخرى بديلةً عن هذا الأفق الفقير الذي رسخته تأويلية التراث.

المنحى الثاني الذي يمكن أن نستمد منه، أيضاً، الكثير، هو التأويلية الوجودية التي بلورها هايدغر، وقد أحسن أستاذنا محجوب ترجمة نصوصٍ حديثةٍ لهايدغر، والتي نبهنا الأخ فتحي إلى أننا عشنا مئويتها في السنة الماضية. هذه التأويلية الوجودية، في مقابل النص والتقليد، هي تأويليةٌ رحبةٌ؛ لأنها تبين لنا أن النص ليس، فقط، عالماً من العلامات والرموز، وإنما هو نصٌّ أوسع حتى من المقروء. وهذا المنحى الوجودي منحىٌ أساسيٌّ، وأعرف

أن البعض قد حاول أن يستثمره في قراءة بعض نصوص التصوف الإسلامي، لكن، في اعتقادي، لا يزال هذا المنحى ضعيفاً.

أما التأويلية الثالثة، فهي نصوص بول ريكور، وخصوصاً كتبه التأويلية، التي نشر بعضها في حياته، وبعضها بعد وفاته، وأرى أن هذه النصوص هي الأكثر ملاءمةً لنا؛ إذ توفر أدواتٍ جديدةً لقراءة النص. إذن، المرحلة الأولى هي استثمار الأدوات والمادة التأويلية، في قراءة النص، من منظور علاقته بالتقليد العربي الإسلامي.

المنحى الثاني، وهو منحى لا شك أنه مهمٌّ، أعتقد أن الكتاب لم يتطرق إليه بما فيه الكفاية. مع الإشارة إلى النص الذي كتبه أستاذنا فتحي التريكي، فإنني أرى، كما أشار الدكتور فتحي في مداخلته، أن هذه التأويلية تمثل نمطاً من الفعل الأخلاقي، وكان ريكور يسميها «نمطاً من الضيافة»؛ أي إن التأويلية هي شكلٌ من الضيافة، فعندما نمارس التأويل، فإننا نمارس الضيافة كمفهومٍ أخلاقيٍّ قويٍّ. وهذه التأويلية اليوم هي، بالضرورة، إعادة بناءٍ لهذا المنظور القيمي والأخلاقي في التقليد الإسلامي. بمعنى آخر، الأمر لا يتعلق فقط بإعادة فهم النص، وإنما بإعادة تشكيل نمط العيش ونمط الوجود المترتب على علاقته بهذا النص؛ أي إن هذه التأويلية هي تأويليةٌ بمنظورٍ أخلاقيٍّ، تعيد إنتاج ذاتيتنا، وشروط عيشنا، وشروط وجودنا التاريخي. وعندما نتحدث عن الأخلاق، هنا، فإننا لا نشير إلى الممارسة السلوكية الأخلاقية فحسب، بل إلى البعد الإتيقي العميق. وفي اعتقادي، هذا البعد الإتيقي الأخلاقي يمكن

أن يُؤسَّس على نمطٍ جديدٍ من التأويلية، يعيد بناء النص وفق شروط وجودنا الراهنة.

هذان المنحيان من التأويلية، في اعتقادي، لا يزالان غائبين وضعيفين، في سياقنا الفلسفي العربي المعاصر. لذلك، أرجو أن يكون هذا الكتاب بداية توجّهٍ جديدٍ للفكر الفلسفي العربي. ولا عجب أن تكون تونس سباقاً إلى بلورة هذا النهج الجديد في الكتابة الفلسفية والنظر الفلسفي، على أن تتم تبيئته داخل الساحة الفلسفية العربية، انطلاقاً من التعريف بهذه الأدوات وهذه الأدبيات، وأيضاً، عبر تطبيق هذه النصوص من خلال التأويليات التطبيقية، التي لا تزال ضعيفةً ومحدودةً للغاية في فكرنا الفلسفي العربي. وشكراً جزيلاً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، د. عبد الله، على مداخلتك القيمة.

المحور الأساسي في مداخلتك هو أن أحد جوانب الخلل في الفكر الفلسفي العربي يكمن في عدم الاهتمام بالهيرمينوطيقا. ربما يعود ذلك إلى أن هذا الفكر كان سياسياً وسياسوياً كثيراً؛ بمعنى أنه كان وما زال مشغولاً بالتغيير، لا بالفهم، على طريقة ماركس، مشغولاً بالتقييم، لا بالوصف، مشغولاً بالمحاكمة، لا بالتحليل. وأنت تعلم أن غادامر - وقد لا يكون هو المثال الأفضل لأخذه، في هذا الصدد - له مقولةٌ شهيرةٌ، في هذا المجال، انطلاقاً من التجربة الهايدغرية مع الفكر النازي، حيث يقول: «السياسة مقتل الفكر أو مقتل الفلسفة»، ومن ثم، ينبغي للفيلسوف والتفلسف

الابتعاد عن السياسة. وإذا بنينا ذلك على فكرة التماسف أو المسافة التي تحدث عنها ريكور، فربما نحن، دائماً، في حاجةٍ إلى مسافةٍ نقديةٍ عن هذا الواقع، لكي نفهمه، ونؤوله. أما إذا كنا، فقط، في قطب الانتماء، دون أخذ هذه المسافة، فيصعب التفلسف حينها، من دون هذه المسافة النقدية.

وإضافةً إلى عدم الاهتمام بالهيرمينوطيقا، إن فكرة التأويل، السائدة، حتى الآن، في اللغة العربية والمجال الثقافي العربي، مأخوذةٌ من العصور الوسطى. ماذا يعني التأويل في اللغة العربية والثقافة العربية عموماً؟ يعني الانتقال من معنىٍ حرفيٍّ إلى معنىٍ مجازيٍّ. وهذا ما نجده في تعريفات ابن رشد، وابن عربي، واللغويين. غير أن التأويل في الفلسفة يختلف، جذرياً، عن هذا التصور؛ إذ يرتبط بالكلي وعلاقته بالأجزاء، وهو ما يسمّى بالدائرة التأويلية. عند فهم أيّ نص، هناك جدليةٌ مستمرةٌ بين فهم الأجزاء وفهم الكل، فنحن نفهم الجزء في ضوء تصورٍ عامٍّ للكل، ثم نعيد النظر في فهم الكل، بناءً على فهمنا للأجزاء. وهناك بعدٌ آخر للدائرة الهيرمينوطيقية، وهو العلاقة بين الفهم والفهم المسبق. فنحن لا ننطلق من نقطة صفر، ونزعم الموضوعية، بل يأتي فهمنا دائماً مشحوناً بخلفياتٍ وتصوراتٍ مسبقةٍ، ليست ثابتةً، بل تتغير وتتطور بفعل القراءة والتأويل المستمر، وهكذا دواليك.

للأسف، هذا الفهم العميق للتأويل لا يزال غائباً عن الحقل الثقافي العربي، حيث يُنظر إلى التأويل على أنه مجرد عملية

استخلاصٍ لمعنى مجازيٍّ ما لكلمةٍ أو جملةٍ أو عبارةٍ ما. في حين أن مفهوم التأويل يتجاوز ذلك إلى البحث في تعددية المعاني وفتح آفاقٍ جديدةٍ للفهم. ومن اللافت أن مصطلح «التأويل» ورد في القرآن أكثر من ورود مصطلحاتٍ أخرى مثل «التفسير». ومع ذلك يظل موضع ريبٍ، ربما لأن التأويل يفترض تعددية الفهم، بينما تسعى النزعة السلطوية إلى فرض قراءةٍ أحاديةٍ للنصوص. ومن ثم، من يريد فرض رأيه لن يقول: «هذا تأويلي»، وإنما يقول: «هذا فهمي، أو هذه معرفتي، أو هذه رؤيتي».

لدينا متحدتٌ متميزٌ آخر، الدكتور عماد عماري، وهو أحد التونسيين المتخصصين في هذه المسألة، تفضل د. عماد:

د. عماد عماري:

كلمة شكر: إلى العزيزين د. حسام الدين درويش منسق الندوة، ود. ميادة الكيالي مديرة دار النشر مؤمنون بلا حدود على هندسة هذا اللقاء. تتمحور مداخلتنا حول محمد محجوب والتأويلية، وقد ارتأينا مقارنة هذه العلاقة من خلال ثلاثة مداخل أساسية: أولاً، الأعمال التونسية حول هايدغر بوصفها تأريخاً لنشأة السياق التأويلي في تونس؛ ثانياً: الترجمة والتأويل أو في ماهية «الترجمة المفكرة»؛ ثالثاً: تأويليات الحديثة، بوصفها مدخلاً أساسياً إلى فكر هايدغر، وهي موضوع مقالنا الوارد ضمن الكتاب المحتفى به التأويليات وتاريخها: نحو بداياتٍ أخرى.

المدخل الأول: يتعلق بهيدغر؛ ذلك أن هذا السياق التأويلي في

تونس كان ثمرةً لمسيرةٍ طويلةٍ أن يجد هايدغر حُظوةً خاصّةً في البلاد العربيّة، وداخل الجامعة التونسيّة على وجه الخصوص. فهذا اهتمامٌ يجد لبنته الأولى مع محمّد محجوب منذ ثمانينيّات القرن الماضي، وأطروحته حول القراءة الهيدغريّة لأفلاطون تحت إشراف تلميذة هايدغر أوديت لافوكريار. بل تعود أولى خطواته إلى ما قبل هذا التاريخ، مع أوّل بحوثه حول مشكل العلاقة بين شطري المنظومة البارمنيديّة، الحقيقة والظنّ، ويذكر محمد محجوب أنّه كان مديناً بهذه الخطوات الأولى إلى توجيهات أستاذه الفيلسوفة أنتونيا سولاز **Antonia Soulez**، وما أنفقته من وقتٍ، عام 1974، من أجل تحفيزه على الإقبال على النصوص الإغريقيّة، وترجمة بعض شذرات منظومة بارمنيدس إلى الفرنسيّة. ثمّ يأتي صدور كتابه هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، الذي كان، في تقدير صاحبه، من أوّل الكتابات العربيّة الجادّة حول هايدغر. كان هذا الكتاب، مُدّ أن كان مخطوطاً يتداوله طلبته القدامى، «لا فقط الرابطة التاريخانيّة مع هايدغر، بل الإطار المنهجيّ لتأصيله»، وهو ما أثمر، لاحقاً، اهتمامات تأويليّة وفينومينولوجيّة، سواءً تعلّقت رأساً بهايدغر⁽¹⁾ أو بعلاقته بغيره من الفلاسفة شأن هوسرل⁽²⁾. لكنّ هذا الشغف بهايدغر لم يتوقّف عند

(1) نشير هنا إلى كتاب: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويليّ أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2005.

(2) نحيل هنا على كتاب: فتحي إنقرّو، هوسرل ومعاصروه: من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويليّة الفهم، الرباط/ بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006.

هذه الأعمال، بل ازداد تنوعاً مع من جاء بعدهم من طلبة محمد محبوب الذي أشرف على أغلب الأطروحات التي دارت حول هايدغر، سواءً من حيث العلاقة بين المنطق والفينومينولوجيا، أو من جهة نقد التراث الغربي ومعضلاته الميتافيزيقية، أو من خلال الصياغة النقدية الهايدغرية لعلاقة اللغة بالميتافيزيقا عند هيغل أو من خلال القراءة الهيدغرية لنييتشه، أو من خلال مفهوم الزمان داخل دروس الشباب الهيدغرية، أو تأويلية القلق في فلسفة هايدغر الأول، وجميعها أطروحات تمت تحت إشراف محمد محبوب.

المدخل الثاني: الترجمة والتأويل

لما كان الفهم (verstehen)، الذي هو نواة كل عملٍ تأويليٍّ، قد أفلح، في نظر آبل، في أن يصير مع التقليد الألماني مفهوماً رئيساً، فإن استدعاء هذا المفهوم خارج ذلك التقليد هو، حسب عبارة رشيقة لجون غرايش، ليس إلا «بضاعة تهريب». وعلى هذا الأساس، يمكن عدُّ المترجم «مهرباً»، ويمكن عدُّ محمد محبوب «مهرباً كبيراً»؛ لأنه يحاول أن ينقل، داخل لغتنا، كل ذلك الثقل الذي تمثله وتقولته ثقافة الآخر.

بين الترجمة والتأويل وشائج قوية، وكان بالإمكان أن نأتي على هذا الإشكال من خلال ريكور على اعتبار أن محمد محبوب قام بترجمة أحد أهم نصوصه التأويلية، وهو كتاب مقالات ومحاضرات في التأويلية⁽¹⁾. والطريف في هذه المحاولة التي قدمها

(1) منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013.

الأستاذ محمد محجوب يُسكن ريكور المسكن العربي، أنها تقدم لنا مقترحاتٍ جديدةً لبعض المصطلحات الهايدغرية مثل «المعرف»، و«الأنترادنيوية» (Intra-mondaine) وعبارة «الكيانية» (Existential)، ولكننا نأتي إليه من خلال أحد أعلام التأويلية الكبار، وهو هايدغر. لقد كان السؤال الملح، بالنسبة إلى محمد محجوب، هو هل يمكن «إنطاق العربية بهيدغر»؟⁽¹⁾

ولما كانت الترجمة أحد المواضيع الرئيسة للتفكير الفينومينولوجي، فضلاً عن كونها ترجمةً مفكّرةً من حيث هي ممارسةً أصيلةً للتأويل، ومن حيث هي عشرةً للنصوص لا حيلة لصاحبها إزاءها إلاّ حدسه، فإن «إنطاق العربية بهيدغر»، لا بدّ من أن يصدر عن عزم مترجمٍ يرى جوهر عمله «في إنطاق النفس بأقصى إمكاناتها فيها وأخفى مواردها عنها»؛ ذلك أنّ شأنه لم يكن وراثته معجميّة الفيلسوف، بل «وراثته ممكنها؛ أي إنطاقها بما يجعل إصغاء آخر إليها ممكناً، وهذا، على حدّ قوله، بعض فضل هايدغر

(1) راجع: مارتن هيدغر، الأنثولوجيا: تأويلات الحديثة، ترجمة وتقديم وتعليق محمد أبو هاشم محجوب، بيروت، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019، ص16، وهي ترجمة عربية للدرس الفرايبورغي الأخير لهايدغر في صيف 1923 والذي يعدّ من أهم المداخل الأساسية لفهم فكره. ونحن مدينون للأستاذ محمد محجوب بهذا الجهد الاستثنائي من أجل نقل هذا العمل إلى العربية. ولا غرابة في أن يشهد له بذلك كبير الباحثين الهايدغريين والمساعد الشخصي لهايدغر فريدريش فيلهالم فون هرمان، وقد رأى في هذه الترجمة فتحاً لطريق فهم مصنف الوجود والزمان أمام دارسيه وقراءه الناطقين باللسان العربي.

علينا». على هذا الأساس، فإنّ «أمانة الترجمة لا تُقاس بمدى حرفيّتها، بل تُقاس بمدى ما تنطق عن الشيء الذي في النصّ، لا عن الكلمة الصمّاء عن الشيء». لقد صار الأفق التأويليّ الجديد هذا نهجاً أساسياً في الترجمة التونسيّة للأثر الهایدغريّ، من حيث إنّ «التفكير اقتفاءً لأثر»، ومن حيث إنّ «ينصرف نحو استقراء خفاياه ومستغلقاته بفهمٍ مستحدثٍ لا يعود فيه النصّ الأصليّ منقطعاً عن فعاليّة المترجم وعنايته». وبالفعل، لم يعد غرض المترجم العثور على المقابل اللغويّ، كما دأبت على ذلك الترجمات الكلاسيكيّة، بل «تحصيل المضاهي، قدر الإمكان». ومن ثمّ، نجد في إحداه عبارات «الموجد» (Dasein)، والعهد (Ereignis)، والخلوة (Lichtung) منذ ثمانينيّات القرن الماضي، أولى أمارات النهج التأويليّ هذا في ترجمة هايدغر، وهو «لا يتفرد باقتراح مصطلحاتٍ جديدةٍ وحسب، بل يفكّر هذه المصطلحات، في سياق العرض، باتّساقٍ مدهشٍ في خضم الاستسهال المعتمّم» أيضاً. ونحن نستشعر من تهيب المترجم شيئاً من تهيب هايدغر نفسه من جسامة أمر الترجمة وخطرها على النصوص العظيمة. على هذا الأساس، تتحدّد ماهيّة الترجمة في أفق، نصوص هايدغر، بما هي «ترجمة مفكّرة» تسعى إلى وراثة المعاني من الداخل، ولكن في لغةٍ أخرى. ف«الفيلسوف، يقول محمد محجوب، ليس إلّا مترجماً يرفض الرجوع بترجمته إلى الأصل المترجم، وهو ليس إلّا مؤوّلاً يرفض العودة من تأويله إلى نصّه الأصليّ قبل التأويل. هو مُهرّبٌ لا

يريد إرجاع ما هرب، وهو واسطة لا تكشف عن وجهها الأصلي. ما يكون الفيلسوف ساعتها؟ إنّه هذا الذي يتقدّم بلا وجه⁽¹⁾.

المدخل الثالث: تأويلات الحديثة بوصفها مدخلاً أساسياً إلى

فكر هايدغر (نص مقالنا المدرج ضمن الكتاب)

نعود في هذا المقال إلى أحد النصوص الأساسية والمبكرة لمارتن هايدغر (الأنطولوجيا: تأويلات الحديثة)، والذي أقدم على ترجمته، مؤخراً، الأستاذ محمد محجوب بوصفه من أوفق المداخل إلى فكر فيلسوف الغابة السوداء، ويمثل الدرس الفرايبورغي الأخير لهايدغر صيف 1923. وإذ نعود إلى هذا الدرس، فإنما بغرض العثور داخله على دلالة بكرٍ للتأويل تجعل منه تحيراً حديثاً يحتاج أن نكأبده، قدر الإمكان، وتيقظاً جذرياً يفتحنا على بداياتٍ أخرى. وترجمة الأنطولوجيا تأويلات الحديثة، تمثل، في نظر صاحبها، مقدّمةً مهمّةً لفهم نشأة الفكر الهايدغريّ وتطوّره في علاقةٍ بطرح مسألة معنى الوجود مثلما تبلور في كتاب «الوجود والزمان»، بل هي بمنزلة «المدخل الأوفق لفهم الفينومينولوجيا التأويلية للدازين التي أعطت ميزان الأنطولوجيا الأساسية ومسألة معنى الوجود، وإيقاعهما، في هايدغر الأول (من 1919 إلى 1929)». وليست هذه بالترجمة العربية الأولى لهذا

(1) راجع: محمّد محجوب، في استشكال اليوم الفلسفيّ: تأملات في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس، كلمة للنشر والتوزيع، تونس

النص، فقد سبق أن نقل عمارة الناصر هذا النص عن الفرنسية تحت عنوان الأنطولوجيا: هيرمينوطيقا الواقعية (منشورات الجمل 2015) غير أن الجدير بالاهتمام في ترجمة محمد محبوب أنها ترجمة عن النص الألماني، وهي تقترح علينا حزمةً جديدةً من العبارات المستحدثة من قبيل «الحدثية» و«التالد» و«الكياني» وغيرها. و«الحدثية» خيارٌ أسعفنا به المترجم للإيفاء بالمفهوم الألماني (Faktizität)⁽¹⁾. ولعل أول وجهٍ من وجوه تبرير هذا الاستعمال يجده المترجم في دلالة اللفظ الألماني (Ausdrucklichkeit)؛ أي العبارية المطابقة لنمط وجود الموجد؛ إذ يقول: «الحياة الحدثية حدثيةٌ على جهة تعبيرها المطابق لخاصية وجود الموجد، هي حدثيةٌ من جهة كونها معبرةٌ، وهو ما جعلنا نجد في جذر "حدث" المحيل على الحديث، فضلاً عن الحدوث وما يحدث، ما شجعنا على "نحت" الحدثية وتفضيلها على ما يعرض من الترجمات الجاهزة، ولا سيما الترجمة "بالواقعية" و"الواقعة" و"العيان" واشتقاقاتها. وفوق ذلك، إن Faktizität لا تشير في الألمانية إلى أي واقعيةٍ أو واقعيةٍ، وإنما تشير إلى العُرُوض (ما يعرُض = Zufall)، وإلى القدر (الذي يقدر = Fugung)».

والمقال محاولةٌ لارتسام بعض ملامح هذا الأفق الهيرمينوطيقي

(1) راجع: مارتن هايدغر، أنتولوجيا تأويليات الحدثية، ص 85، هـ 29.

الجديد الذي أفلح هايدغر في تخريجه من خلال استحداث مفهوم بكرٍ للفينومينولوجيا يعيد تعريفها على نحو تصبح معه سلوكاً موجَّهاً متحرراً ومفتوحاً، من شأنه مساعدة الموجد على التيقظ الجذري. وإذا كان أسلافه قد جعلوا من الهيرمينوطيقا مذهباً أو نظريةً أو طريقةً لفهم موضوع ما، وجعلوا منها فلسفةً من أجل تحليل وتفسير وتأويل الكتب المقدسة والأعمال الفكرية والأدبية والجمالية، فإن ما يؤكده هايدغر، صراحةً، هو أن الهيرمينوطيقا ليست تكلفاً أو اختراعاً اصطناعياً مخادعاً، بل ليست هي الفلسفة إطلاقاً، وإنما هي «شيءٌ تمهيديٌّ»، يحتاج أن نمكث فيه وأن نكابده، قدر الإمكان. وكان الفلسفة، معه، تتخلَّى، بذلك، عن موضوعاتها وأهدافها القديمة، لتسلِّح برؤيةٍ جديدةٍ ليست إلا صرخة قلقٍ في وجه الفلسفة؛ وذلك تجنُّباً لتكرار القضايا أو التبنِّي الآلي للمبادئ أو الإيمان بدوغماتيات مدرسية؛ إذ لا شيء أخطر من الاعتقاد الساذج واتباعه والسير على خطاه. وتلك إشاراتٌ مهمةٌ حول طبيعة هذا الأفق الجديد الذي يفتريه هايدغر، والذي ستُلقى داخله الأسئلة الكبرى للفلسفة حول الوجود والحياة والعدم والموت والزمانية... إلخ. لقد صارت الهيرمينوطيقا معه يقظةً وجدانيةً متأهبةً، وتحيراً أساسياً من شأنه أن يدفع الموجد إلى ملاقاته نفسه على نحو جذريٍّ. ولما كانت الفينومينولوجيا، في نظره، «لا يمكنها أن تُتملك إلا فينومينولوجياً»، فإن ما تسعى إليه هذه المحاولة هو الاغتنام من بعض وجوه هذا الأفق الهيرمينوطيقي الجديد الذي يراهن عليه هايدغر بعد أن صار

«كلّ منا معنيٌّ بهذه الرجة والخلخلة التي تحاول هيرمينوطيقا الحديثة بثها»؛ إذ بذلك، فقط، يمكن لنا أن نفتح دروباً جديدةً للفكر، ونأمل في ولادة بداياتٍ أخرى.

وهكذا يضعنا هايدغر، منذ درس 1923، أمام منعطفٍ مزدوجٍ: منعطفٌ هيرمينوطيقيٌّ للفينومينولوجيا (الخصومة مع هوسرل) ومنعطفٌ فينومينولوجيٌّ للهيرمينوطيقا (الخصومة مع دلثاي). ويمكن اعتبار محاضرات 1923، من هذه الزاوية، مرحلة ما قبل التاريخ البعيد لكتاب (الوجود والزمان)؛ وذلك حتى انفصلها عن المرحلة اللاحقة (1924-1928) التي يمكن عدّها مرحلة ما قبل التاريخ القريب لهذا الكتاب. لقد كان الهاجس الهايدغري، في هذه الفترة، هو التعرّف على الحياة الحديثة للموجد (Dasein)، من خلال هيرمينوطيقا مطعّمةٍ بالفينومينولوجيا. وتأتي الهيرمينوطيقا، ضمن هذا السياق، لا بوصفها معرفةً، وإنما بما هي تعرّف وجوديٌّ أنطولوجيٌّ على العالم. وإذا كان هايدغر يعترف، في هذه المرحلة، بالتباس هذا المعنى الذي «للمعيش»، فإن المهم، بالنسبة إليه، استبعاد التفكير فيه بالعودة إلى «أنا» تشكل مركز ثقلٍ ميتافيزيقيٍّ. إن إمكانية زحزحة هذه المركزية منقوشةً، بلا ريب، داخل عبارة Erlebnis نفسها، التي لا تحيل، بتاتاً، على فكرة الأنا، وإنما على فهمٍ للحياة، بوصفها ظاهرةً أصيلةً لم تعرف الواقعية النقدية كيف تراها، ولم ترغب المثالية في رؤيتها.

يتعلق الأمر، إذن، بالبحث عن وضعيّةٍ مواتيةٍ من أجل النفاذ

إلى معنى الحياة. هذه الوضعية هي، بلا ريب، في نظر هايدغر، «الهيرمينوطيقا». غير أننا بحاجة إلى مفهوم جديد للهيرمينوطيقا يقطع مع معناها السائد الذي كان يشتغل داخل المقاربة الإيستمولوجية لدلتاي. فالهيرمينوطيقا، بالنسبة إليه، ليست، مطلقاً، علماً نظرياً أو «نظرية عامة في التأويل»، وإنما هي بعدُ داخليٌّ للحديثية نفسها. هذا الوضع الهيرمينوطيقي الجديد ينبغي أن يكون، إذن، في خدمة «التيقظ الذاتي للموجد». بناءً على ذلك، فإنّ موضوع التأويل هو الموجد، وهو يجدّ في طلب ماهيته، ويبحث عن دربٍ يقوده نحو نفسه. وإذا كان مصطلح «أنطولوجيا» قد ظهر داخل الدرس الأخير لسداسية صيف 1923، فإنّ ذلك قد بقي، على نحو شبه عرضيٍّ، في عنوان هذه الدروس، وهو لا يزال، في أفضل حالاته، مهمةً أو مسار بحثٍ. وهكذا، فإن «هيرمينوطيقا الحديثية» تبقى المطمح الحقيقي لهيدغر في دروسه الأولى. وإذا كان غرض الاستشكال الهيرمينوطيقي لدروس 1923 هو موجدنا المخصوص، فإنّ ذلك من أجل أن نُربّي فيه تيقظاً جذرياً يساعده على ملاقاته نفسه داخل الإمكان الحاسم الذي يستزيد من شفافته على قدر القبض التأويلي على الحياة الحديثية ورفعها إلى مرتبة الفهم. لم يكن ذلك ممكناً إلاّ بفضل استحداث مفهوم بكر للفينومينولوجيا؛ إذ «في صلب الفينومينولوجيا أولاً نبت مفهومٌ مناسبٌ للبحث».

وفي المُحصّلة، فإنّ هواجس الورشة التأويلية التي ينخرط داخلها محمد محبوب تصدر أغلبها عن حدوس لا يريد لها

أصحابها أن تكون محكومةً بمنطق «العجيبة المتحقّية» ولا بمنطق السبق «البطولي»، بل ينبغي أن تصدر عن همّ فكريّ في سبيل إيجاد سياق مغاربيّ طال انتظاره، وهي خطوةٌ واعدةٌ من أجل قيام جدل فلسفيّ حقيقيّ بين الفلاسفة المغاربيين ينهض بالزخم الفكريّ والمعرفيّ هذا نحو شرعيّة الانتماء إلى العالميّة؛ ذلك أن استدعاء هايدغر، أو غيره من أعلام التأويلية الغربية، ينبغي ألاّ يجري في حدود السياقات التي ينتمون إليها، بل ينبغي جلبهم إلى سياقاتنا، من أجل استشكال اليوم الفلسفيّ الذي هو يومنا؛ إذ يبقى جوهر الفلسفة «الحنين»، وفق عبارة نوقاليس، من حيث إنه استحضارٌ لأوطان الماضي، وابتناءٌ للمستقبل من خلال ذلك الاستحضار.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، على هذه المداخلة الفلسفية بامتياز.

وسأقتصر، في تعليقي، على ثلاث إشاراتٍ مقتضبةٍ:

أولاً، أمسكت نفسي عن التعليق على مسألة أن الهرمينوطيقا ليست فلسفةً، عندما ذكرها د. فتحي إنقزو، وها أنت تكررهما. مع العلم أنني، بعد يومين، سأقدم محاضرةً بعنوان: «الهرمينوطيقا هي الفلسفة»، ليست فقط فلسفةً، وإنما هي الفلسفة. لكن، ليس هناك مجالٌ للخوض في هذا النقاش الآن.

ثانياً، ذكرت د. محجوب بوصفه مترجماً ومؤولاً، وأشارت إلى

رؤية بول ريكور التي ترى أن الترجمة هي أنموذجٌ للفهم والتأويل، بل وحتى اعتبار الفهم نفسه نوعاً من الترجمة الداخلية، وفق لغة

ريكور. أما النقطة الثالثة والأخيرة، فهي شهادةٌ منّي بأن الدكتور محمد محجوب قد سعى، سواءً بعمله التأويلي المباشر أو الترجمي، إلى أن يفعل في اللغة العربية ما فعله كانط الذي جعل الألمانية تتكلم الفلسفة، أو جعل الفلسفة تتحدث بالألمانية. فالدكتور محجوب أسهم في جعل العربية تنطق بالهيرمينوطيقا، وجعل الهرمينوطيقا تتحدث بالعربية، وهذا «أمرٌ عظيمٌ لو تعلمون». فحين نتحدث عن النهضة العربية في العصور الوسطى، وارتباطها العميق بمسألة الترجمة، ندرك أهمية أن نجعل اللغة تستوعب الفلسفة، وهو عملٌ جليلٌ.

الكلمة الآن للدكتور محمد أبو هاشم محجوب.

د. محمد محجوب:

أودّ في البداية أن أقدم عبارات الشكر:

للأصدقاء الذين أهدوا لي أعمالهم هذه في نطاق ندوةٍ تحمل العنوان نفسه، كانت مبرمجةً للانعقاد وحالت دون ذلك ظروف الكوفيد: أذكرهم واحداً واحداً:

للأساتذة الدكاترة: جان غرايش (فرنسا/ اللوكسمبرج)، عماد العماري (تونس)، فتحي التريكي (تونس)، محمد الحيرش (تطوان - المغرب)، عبد العزيز بومسهولي (المغرب)، سعيد توفيق (مصر)، محمد البوبكري (تونس)، فتحي إنقزو (تونس)، رسول محمد رسول (رحمه الله، من العراق)، فيصل الشطي (تونس) صابر مولاي أحمد (المغرب)، المنجي الأسود (تونس).

للصديق العزيز الأستاذ فتحي إنقزو أستاذ الفلسفة في جامعة سوسة، والآن في جامعة محمد بن زايد بأبو ظبي، الذي حرص، بعد التداول في الفكرة مع د. مولاي أحمد صابر، على تجميع المقالات وتنضيدها، وأشرف على تحريرها وتقديمها لتقديم اللائق، وعلى التصدير لها، وترجم مقالة الفيلسوف الصديق جان غرايش، والتي وردت في بداية الكتاب، وقدمت صورةً تأليفيةً ذكيةً حول وضعية التأويليات اليوم.

لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، ورئيسها السابق الصديق محمد العاني، وهي التي رعت مشروع التأويليات منذ العام 2014، ثم لدار النشر مؤمنون بلا حدود، ولمديرتها الدكتورة ميادة مصطفى الكيالي، التي استقبلت الكتاب وسهرت على إخراجه ونشره وتوزيعه في هذه الصورة الأنيقة والرفيعة.

للصديق العزيز حسام الدين درويش الذي يدير هذا اللقاء بحنكته المعروفة وبنفاذ بصيرته. شكراً له على صبره على قراءة كل هذه الكتب التي نراه يدير الحوارات حولها بصفة دورية منتظمة.

لبيت الحكمة، أكاديميتنا العتيدة، ولقسم العلوم الإنسانية والاجتماعية بها، على قبول إيواء هذا اللقاء ووضعه تحت إشرافها المشترك؛ فشكراً للأستاذ محمود بن رمضان رئيس المجمع، وللأستاذ عبد الحميد هنية، رئيس القسم، على هذا الكرم.

لا يمكن أن يكون حديثي في هذا اللقاء إلا حديث الشهادة، ولكنني سأعرض عن تقديم شهادة ذاتية تتعلق، مثلاً، بمراحل

اهتمامي بالتأويليات، أو بسياقات هذا الاهتمام، وما قد يرتبط به من الأخبار. وسأحاول، عوضاً من ذلك، أن أقدم شهادةً عن الوجوه التي بدا لي، من خلالها، أن التأويليات قد تمثل بدايةً أخرى للتفكير، لا في السياق العربي المعاصر فقط، وإنما كذلك في السياق العالمي، وأنها، لذلك، تحتاج إلى أن تستأنف لنفسها بدايةً قد لا تكون مجرد جري على منهج، وتطبيقٍ لتقنية. سأختصر القول، هنا، في ثلاث ملاحظاتٍ، ربما أمكننا أن نناقشها اليوم أو مستقبلاً:

- الملاحظة الأولى

الكلّ يتحدث اليوم عن كونية التأويليات، وعن طابعها الكلي (وهذا أمرٌ من شأنه أن يطرح أسئلةً عديدةً؛ لأن هذا الطابع الكلي قد يفرض على فن التأويل نوعاً من هيمنة الأنموذج التي سرعان ما تلتحق بمنطق الحقيقة الملزم، ضد منطق المعنى). من المفيد، هاهنا، التذكير بأن التأويليات لم تتكون في صيغتها الحديثة إلا بعد أن وسعت من مجال موضوعها من «قراءة النص المقدس» إلى قراءة أي نصٍّ من النصوص. إننا نعين عند الفيلسوف الألماني شلايرماخر ولادة هذا النمط الممتد من فن التأويل الذي أصبح لا يهتم بتقنيات فهم النصوص المقدسة فقط، وإنما يوسع التأويل إلى جميع أصناف الخطاب. ماذا يعني ذلك؟ هو يعني - وهذا أمرٌ يهمنا نحن بشكلٍ خاصٍّ؛ لأننا في اختصامٍ تأويليٍّ مع النصوص المقدسة منذ البداية - هو يعني أنّ الكلام المقدس كلامٌ يجري عليه ما يجري

على كل كلامٍ عموماً. إننا نرجع إلى شلايرماخر هذا التوسيع الموضوعي (المتعلق بالموضوع)، والذي نتج عنه استنباط إشكاليةٍ جديدةٍ لم تعد تتعلق بالحقيقة، لم تعد تتعلق بمدلول النصوص وبمعايير تعيين ذلك المدلول، وإنما باتت تتعلق ببنية فهم النصوص؛ أعني بهيئة الذات التي تقرأ وتتلقى المعنى أو الرسالة.

كلنا يعرف على الأقل نصّي الغزالي (قانون التأويل)، وابن رشد (فصل المقال). وكلنا يعرف أن هذين الفيلسوفين قد جعلوا التأويل أمراً موكولاً، في النهاية، إلى ما يفهم من عادات لسان العرب في الكلام (وهي عاداتٌ محددةٌ عند ابن رشد، ولكنها كثيرةٌ لا تنحصر عند الغزالي). لا يهمني الموقف التقليدي لترجيح رأيٍ على رأيٍ، وإنما يهمني أن كليهما قد أوكل معيار التأويل إلى عادة كلام العرب. إن تحكيم «عادة الكلام»، واعتباره معياراً على المقصود من النص المقدس، هو ما أخرج به: فكأنما يصبح التأويل ممكناً؛ لأننا نمارسه، يومياً، في لعبة القصد والفهم اليومية: ابن رشد يراه ممكناً، والغزالي، للسبب نفسه، يرى التوقف فيه أسلم. ولكننا نقفز على هذه البداية التي تؤسس، قبل الأوان، الإمكانية «التداولية» للتأويل، لنحيل، مباشرةً، على التأسيس الحديث للتأويلية لدى شلايرماخر. سؤالي الهيرمينوطيقي هو، بكل بساطةٍ، سؤالٌ عن المستقبلات الممكنة للماضي: وهكذا أفهم، شخصياً، عبارة «البدايات الأخرى» الواردة في عنوان المجموع: التأويليات وتاريخها: نحو بداياتٍ أخرى. إن هذه

الخصومة التي علقت استغلاق النص القرآني أو «التباسه» (ambiguïté)، أو ازدواجية معناه، أو مثنويته (duplicité)، كما سيقول الفيلسوف التونسي المنسي: محجوب بن ميلاد، على حسم التداول اليومي للمدلولات، إنما تمثل ابتداءً آخر لم تتم مواصلته، رغم أنه يفضي إلى تأويلية تعلق على النص، لا على أكسيومات الإيمان، دلالة النص وعلاقتنا به.

الملاحظة الثانية:

تتعلق بما أسمّيه «الفرصة التأويلية»: L'opportunité herméneutique، وهي الفرصة التي يجد الفكر العربي اليوم نفسه أمامها، بعد كلّ تجارب الفشل في قراءة نفسه، أو إعادة قراءة نفسه ضمن مشاريع القراءة المختلفة، والتي تلتقي كلها في موقف التطبيق لمناهج. إن المعضلة، هنا، هي أننا لا نتيين أن البقاء ضمن منطق التطبيق لا يمكن أن يجدد المعرفة، ولا الموقف المعرفي، ولا الموقف التاريخي. إننا ننسى، دائماً، أن الكتاب الذي افتتح اللحظة الفلسفية للحداثة قد حمل عنوان: مقال في المنهج.

إن تعاملنا مع الفلسفة لم يغادر، إلى اليوم، مقالات الطريقة وأحاديث المنهج؛ أعني أنه ما يزال يتردد في ما قبل التفلسف. لا أقول هذا استنقاصاً من المنهج، ولا تهويناً من قيمته، وإنما أقوله لأنه آن الأوان لكي نتفلسف واقعاً في ما بعد المنهج، وما بعد الاحتياطات التقنية المختلفة. آن الأوان لكي يصبح المنهج من موضوعات التفكير لا من المسبقات عليه. حان الوقت لكي يتحول

التفكير من تطبيقٍ للمنهج إلى خلقٍ له أثناء التفكير. ولعلّ أول الموضوعات التي يتعين مساءلتها هو حدود الانتساب إلى التاريخ: هل نحن، فقط، أثرٌ منه؟ أليس من الغريب أن يكون مفكرون الفلاسفة، في كثيرٍ من الأحيان، من المؤرخين (العروي/ جمعيط/ قسطنطين زريق) أعني من مفكري «العبرة»؟ أليس من الغريب أن يتحول عنصرٌ من عناصر الوعي التأويلي وأدواته إلى مرجعه الوحيد؟ من حاول في فلسفتنا العربية، اليوم، أن يتجاوز الطرح التاريخي والحضاري؟ ألا يخشى من ذلك التباس التفكير بالأيديولوجيا، حين يكون دور الفلسفة الحقيقي هو تكذيب أوهام الأيديولوجيا؟

إن الفكر العربي، اليوم، أمام ما أسميه الفرصة التأويلية التي يمكن إجمالها في استئناف النصوص من أجل فتحها على إمكاناتٍ مفهوميةٍ ونظريةٍ أخرى. إنني أسمى هذا الاستئناف «الاستئناف الصفري»، تسمية أخرى للـ *tabula rasa* الديكارتية.

الملاحظة الثالثة:

وهي ملاحظةٌ تتعلق بالتطبيق اليومي للتأويليات ضمن الترجمة، وقد كنت صغت هذه الملاحظة كما يلي: ما نزال إلى اليوم، نستخدم ونعوّل على ترجماتٍ عربيةٍ وسيطةٍ للنصوص الإغريقية القديمة. ولا يطرح علينا ذلك أيّ إحراج، رغم أننا لا ننفك نلاحظ تجدد الترجمات، بشكلٍ يوميٍّ، لنفس تلك النصوص في اللغات الأوروبية. فما الذي يعبر عنه تجدد تلك الترجمات، من جهةٍ أولى، وعدم تجدها، في ثقافتنا، من جهةٍ ثانيةٍ؟

مع نشأة الجامعات العربية، ومنها الجامعة المصرية خاصة، والجامعة اللبنانية، ظهرت، فجأة، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، ولكن خاصة في القرن العشرين، ترجمات لنصوص فلسفية حديثة، طرحت علينا أسئلة نظرية شاقة جداً: ويمكنني، تقريباً، توصيف مدار هذه الأسئلة في التشخيص التالي: إنَّ النَّظْرَ في الترجمة الفلسفية، «في السياق العربي»، يستدعي أن نعاين اختلاف الحال في لغة لم يواكب فيها التطور النظري نفس الاستشكال الفلسفي الذي تريد ترجمته، مما يضطرها إلى أن تحاور نفسها أولاً، توسيعاً لإمكانات تلقى يتيح لها تمثل مفاهيم فلسفية لا مقابل لها ولا جوار معها فيها. إن مترجم الفلسفة، في لغتنا العربية، مضطراً إلى ابتداع ظل له، زاده لغة قديمة قائمة، ومعرفة حديثة ومعاصرة، ولكنها صامتة، فينتقل المترجم بين فلسفة، يعرف مفاهيمها، ويتمثلها في لغتها، ولغة لم تنطق بتلك المفاهيم، ولم تتمثلها أصلاً، ليُنطقها بها. وفي ذلك تتمثل الترجمة الفلسفية: إنها ليست محنة الآخر، إلا لأنها قبل ذلك محنة النفس.

إن هذه الأطروحة هي التي أردت الانتهاء إليها واستشكالها تأويلياً: هل يمكننا أن نترجم، من دون سياقٍ للترجمة؛ أعني من دون خلق ثقافةٍ تتلقى هذا المترجم ونفهمه؟

إن ترجمة نصوص الفلسفة، ليست، فقط، ترجمةً بيداغوجيةً لها، ولكنها، خاصة، ترجمةً تبني شروط إمكانها؛ أعني شروط إمكان قولٍ في ثقافةٍ لم يولد فيها: ولذلك على المترجم، في

السياق العربي، أن يتدع ظلاً له، يكلفه، في كلِّ مرةٍ، بأن يكون مختبراً لتطورٍ للمفهوم في التاريخ يذكّر بمراحله، ويفترض معرفة تلك المراحل شرطاً لقول راهنه: إن أكثر ما يعوق ترجمة المفهوم «الراهن هو عدم الوعي بما يحمله في طياته من طول» مصابرة المفهوم. ولعلّ أكثر ما يعسر ذلك الوعي هو أن اضطباره لم يكن في أحشاء حاضنةٍ ذاتيةٍ، وإنما قارب أن يكون في داخل «أنبوب». مثل هذا الوضع ممكنٌ، ويحدث بين جميع الحضارات، لكن الصعوبة، حقاً، هي في ترجمته إلى لغةٍ لم تحمل به: وفي هذه الحال، فإن ترجمته تقتضي، كذلك، ترجمة ذاكرته. لا يتعلق الأمر باختراع ضربٍ من الكلمات المنتفخة بالذاكرة، فهذه الكلمات لا توجد، وإنما هو يتعلق بخلق سياقٍ يكون النطق فيه بتلك الكلمات نطقاً بمعانيها واططلاعاً بتاريخها أيضاً.

سببقي، رغم كلِّ شيء، هذا السؤال: كيف يمكن خلق هذا السياق؟ سأجيب، باقتضابٍ شديدٍ: إن خلق ذلك السياق هو المقصود بمحنة النفس: إنه عملٌ تأويليٌّ لا نبحت فيه عن معنىٍ أولٍ، بقدر ما نبحت، ضمنه، عما يمكن - ضمن أنفسنا - رفعه إلى مقامٍ جديدٍ من الأولوية: أعني الراهنية، راهنية أنفسنا، التي وحدها تقدر على قراءة ما يفد عليها.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، دكتور محمد، على هذه المداخلة الضئيلة حجماً، الكثيفة معنىً، العظيمة قيمةً. حديثك عن الخصوصية

الثقافية يستدعي الحديث عن الجدل الدائم بين الكوني والخاص، وإمكانية وكيفية وضرورة الجمع بينهما. وكيف يمكن للثقافي الخاص أن يتكامل مع الكوني التأويلي العام؟ وأودّ الإشارة إلى مسألتين، في هذا السياق:

المسألة الأولى: كانت لديّ ملاحظة نقدية حول التعريف الشائع للتأويل، والموجود، في ثقافتنا، منذ العصور الوسطى، والذي تبناه ابن رشد وابن عربي والغزالي... إلخ. فهذا المفهوم ما زال يُستخدم، حتى الآن، دون أخذ التطورات المعرفية الجديدة في الاعتبار. بالطبع، كان ذلك في أفق زمانهم، وفي وسطهم المعرفي، لكنني لم أنتبه إلى إمكانية استئناف هذا المعنى. هنا لا أختلف معك، بل أوافق، تماماً، على الإضافة التي طرحتها، وهي أن هذا قد يفتح أفقاً جديداً. كيف يمكننا أن نجعل المجال التداولي الذي يتجاوز هذه الذات التي تريد أن تتحكم في التأويل؟ يمكن أن يكون هذا بمعنى ما معياراً نستند إليه، وننطلق منه، وهذه فكرة مهمة جداً.

المسألة الثانية: تحدثت عن الفرصة التأويلية والاستئناف، وفي الحقيقة، رأيت، من بعيدٍ، شبحاً أو طيفاً لاستعادة ما لنقد المنهج؛ بمعنى أن المنهج يفترض مسبقاً النتائج التي يمكن أن تتمخض عنه. والمنهج ليس مجرد أداة محايدة، بل هو أداة معرفية محددة النتائج مسبقاً. فعندما نطبّق المنهج، نجد أن النتائج تتكرر مهما كان الشخص أو الواقع أو الظرف، فنعود ونكرر المقولات

نفسها حول الطبقات والصراع الطبقي والوضع الاقتصادي، وهكذا. هذا هو المأخذ الأساسي على المنهج بهذه الطريقة، وبالتالي أنا أميز بين المنهج والمنهجية؛ فالمنهجية، دائماً، مطلبٌ، لكن المنهج، بهذا المعنى، يمكن أن يكون مجرد أداة مغلقة. ومن هنا فائدة أو ضرورة تجاوز المنهج، ليشمل ما بعده، وما بعد المنهج لا يلغي ما قبله، بل ينبغي أن يتجاوزه، كما قلنا، بالمعنى الواسع، في إطار أكبر وأرحب، مما يفتح آفاق المستقبل، بدلاً من الانحسار في الماضي.

المسألة الثالثة والأخيرة تتعلق بفكرة الاستئناف الصفري. فالمعرفة أو الرؤية، في هذا السياق، لا تبدأ من الصفر؛ ليس هناك نقطة بداية يمكن أن نقول إنها صفرٌ، وإنما هناك، دائماً، ما يُبنى على تراكمٍ تاريخيٍّ.

د. محمد محجوب:

كلامك صحيحٌ، لا يوجد استئنافٌ صفريٌّ، ولكن ينبغي أن نضع أماننا، كما يقول الفيلولوجيون، قدوية ديكرت، وهذه القدوية تعطينا أن الاستئناف الصفري، وهذه البداية الصفرية، هي الصفرية منهجياً. لم يبلغ ديكرت المعارف التي قرّر أن يستأنفها من الصفر، هي كانت موجودةٌ، ولا يستطيع، لا هو ولا غيره، أن يلغيها، ولكن ذلك ممكنٌ منهجياً، عندما يقرر أن يبتدئ منهجياً من الصفر. نحن محتاجون، في التفكير، إلى أن نبني هذه الأشكال، وإلى أن نبني هذه الفرضيات التي نطلق منها، منهجياً، هذا هو المقصود.

د. حسام درويش:

مقصودٌ جميلٌ ومقنعٌ. أشكر جزيل الشكر كلَّ من شارك معنا في هذه الندوة الفكرية الحوارية والاحتفائية بفيلسوفنا وصديقنا العزيز الدكتور محمد محجوب، وأسهم في إنجازها، مشاركةً أو إعداداً أو تنظيمًا أو حضوراً. ونتطلع، في «مؤمنون بلا حدود»، وأتطلع، أنا شخصياً، إلى استمرار الحوار معه، حول أعماله، المؤلفة والمترجمة، الصادرة حديثاً أو مستقبلاً.

التعريف بالمشاركات والمشاركين

د. أنس الطريقي:

حاصلٌ على الدكتوراه في الآداب واللغة العربية، تخصص الحضارة الحديثة والمعاصرة. يشغل، حالياً، منصب أستاذ محاضر. عضو مخبر بحث المناهج التأويلية. تتوزع اهتماماته البحثية على قضايا الدين والسياسة، وتجديد الفكر الديني، والدراسات الإسلامية، حيث يسعى إلى مقارنة هذه القضايا في ضوء التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية المعاصرة. نشر عدداً من الدراسات والبحوث في مجلاتٍ ومنصاتٍ فكريةٍ، منها موقع «مؤمنون بلا حدود»، ومن أبرز مقالاته: «العقيدة والسياسة في فكر دعاة الإسلام السياسي» (2014)، و«المتخيل والعنف: تفسير لصلاحيّة الحل الهيومني» (2017)، و«الإسلام السياسي ومشكلة الانتماء: هويات ناجزة في عالم متغير» (2018)، و«التأويل الخلدوني للتاريخ: من دولة الدوران إلى دولة الدوام» (2018). كما أشرف على التحكيم العلمي لعددٍ من بحوث قسم الدين والسياسة في

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، وشارك في إعداد وتنسيق ملفاتٍ بحثيةٍ متخصصةٍ، ولا يزال من كبار الاستشاريين في دار النشر التابعة للمؤسسة. صدر له، سنة 2024، كتابه **استئناف الدولة في تونس ومشكلة المشروعية**، الذي يمثل امتداداً لبحوثه حول الدولة والدين والسياسة، ويشكّل محوراً أساسياً في أعماله الفكرية الراهنة.

أ. أوس حسن:

شاعرٌ وكاتبٌ مسرحيٌّ وباحثٌ في الفلسفة وعلم النفس، يقيم، حالياً، في مدينة السليمانية. له عشرات المقالات والدراسات المنشورة في الصحف والمجلات العراقية والعربية والمنصات الفكرية العالمية المتخصصة في الفلسفة والفكر المعاصر. تميز بنتاجه المتنوع في مجالات الشعر والسرد والكتابة المسرحية والنقد الفني، وبرزت مسرحيته «الظل» التي عُرضت في عدة بلدانٍ عربيةٍ، واعتمدها طلاب كليات ومعاهد الفنون الجميلة في العراق ضمن مشاريع تخرجهم. وثقت بعض الأطاريح الجامعية دراساته كمراجع وهوامش أكاديمية، وتُرجمت مقالاته إلى اللغتين الفارسية والكردية. إلى جانب نشاطه الأدبي والفكري، هو لاعبٌ دوليٌّ وبطلٌ سابقٌ في لعبة الشطرنج، وعضو في الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق. قدّم العديد من الندوات والمحاضرات في الأندية والملتقيات الفكرية والثقافية، وشارك في مقابلاتٍ إذاعيةٍ وتلفزيونيةٍ تناولت تجربته الأدبية والفلسفية. من أبرز مؤلفاته: **فجر النهايات**

(2014)، الغريب الذي نسي ظله (2018)، كتاب الأخطاء (2023)، رسائل من أرشيف الموتى (2023)، السقوط في العدم (2023)، الكينونة والمعنى (2024)، أبناء ديوجين (2025)، ورسائل ميلينا والمحاكمة الفلسفية (2025). وله مخطوطات قيد الإنجاز في مجالات الفلسفة والأدب والسياسة والمسرح.

د. بدر الدين عرودكي:

باحثٌ وناقدٌ ومترجمٌ سوريٌّ، 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

مهرجانانٍ وندواتٍ عربيةٍ ودوليةٍ، 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 الحدائث»، 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، نظم عشرات الندوات والورشات والمؤتمرات، وأدار عشرات الحوارات، الأكاديمية وغير الأكاديمية، ويشارك، بانتظام، في مؤتمراتٍ وورشاتٍ وندواتٍ دوليةٍ. وهو رئيس مجلس إدارة منتدى

تفاكر للحوار والثقافة في ألمانيا، وعضوً في هيئات ومؤسساتٍ بحثيةٍ وثقافيةٍ عربيةٍ وأوروبيةٍ، ومساهمٌ فاعلٌ في مبادراتٍ فكريةٍ 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، إضافةً إلى عشرات الدراسات، المنشورة في كتبٍ جماعيةٍ، ومجلاتٍ محكمةٍ، 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: درويشٌ 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 جسور، بين الفلسفة الغربية والفكر العربي والإسلامي، بين المعرفة الأكاديمية

والنقاشات الثقافية في المجال العام، لإغناء الحوار النقدي في القضايا الفلسفية والفكرية الراهنة.

د. حمادي أنوار:

باحثٌ مغربيٌّ في الفلسفة والعلوم الإنسانية، يشغل منصب أستاذ زائر للفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط، بالمدرسة العليا للأساتذة. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من مختبر الفلسفة والشأن العام، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، حيث أنجز أطروحةً تناولت العلاقة بين الدين والعقل في الفكر الفلسفي المعاصر. تتوزع اهتماماته الفكرية والبحثية بين الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفكر الديني، والفلسفة الأخلاقية، وفلسفة المعنى، مع عناية خاصة بأسئلة العقل واللاعقل، والروح والحياة، والسعادة في الفلسفة الغربية. شارك في عددٍ كبيرٍ من الندوات والمؤتمرات العلمية الوطنية والدولية، وأسهم ببحوثٍ ودراساتٍ محكّمةٍ في مجالاتٍ متخصصةٍ داخل المغرب وخارجه، كما قدّم مساهماتٍ فكريةً متميزةً في كتبٍ جماعيةٍ تُعنى بالفكر العربي والفلسفة الحديثة. عُرف، أيضاً، بجهوده في الترجمة والتعريف بالفكر الفلسفي الغربي؛ إذ ترجم وراجع أعمالاً فلسفيةً لعدد من المفكرين المعاصرين، سعياً إلى توسيع دائرة الحوار الفلسفي في الفضاء العربي. صدر له كتاب الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون، الذي يُعدّ امتداداً لمشروعه في التفكير في العقل والدين والحياة؛ وكذلك ترجمته

لكتاب الفيلسوف الفرنسي المعاصر روبرت ميزرشي «السعادة، بحث في الفرح»، ويُنتظر أن يصدر له، قريباً: ترجمة كتاب إتيقا الرغبة والسعادة في فلسفة سبينوزا، لمجموعة من المؤلفين، فضلاً عن كتابه الوجود والمعنى، وجميعها تندرج ضمن مسعاه الفكري الرامي إلى إعادة مساءلة مفاهيم الوجود والسعادة والمعنى في ضوء التراث الفلسفي الإنساني الحديث والمعاصر.

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 الشئمي 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 الفسر» (مجلة تأويلات، 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 كانط «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 فلسفيةٍ 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 مقررّة وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي، إضافةً إلى رئاستها وحدة المقرّرين 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، لسنواتٍ، كمدرّبةٍ للأطفال واليافعين من ذوي الإعاقات العقلية والجسدية،

مع تركيزٍ خاصٍّ على المرحلة التحضيرية (Pre-school)، مكتسبةً خبرةً عمليةً وإنسانيةً عميقةً 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. سامح إسماعيل مبروك:

باحثٌ ومحاضرٌ في العلوم السياسية وفلسفة التاريخ. دكتوراة الفلسفة في الآداب، تخصص فلسفة التاريخ من كلية الآداب/ جامعة طنطا. مدير الأبحاث سابقاً بمؤسسة مؤمنون بلا حدود. ورئيس تحرير سابقٌ للبرامج الثقافية بقناة الغد. رئيس تحرير موقع حفريات، ورئيس تحرير تقرير الحالة الدينية المعاصرة في مصر. صدرت للباحث عدة كتبٍ ودراساتٍ، منها: أيديولوجيا الإسلام السياسي والشيعوية، الله والإنسان، الجماعات الهامشية بين المركز والأطراف. شارك في عدة مشاريع معرفية، مثل: «الفكر النقدي عند المعتزلة»، وهو مشروعٌ بحثيٌّ صادرٌ عن «مؤمنون بلا حدود». التسامح...، مشروعٌ بحثيٌّ صادرٌ عن «مؤمنون بلا حدود». وله عديد اللقاءات بقنوات الحرة، والفضائية المصرية، وصدى البلد، ودريم، والمصرية الأولى، والثقافية، والبي بي سي وغيرها.

د. سناء السعداني:

أستاذةٌ مؤهلةٌ في علم الاجتماع بالمعهد الوطني للعمل

الاجتماعي بطنجة، وعضو بمختبر السوسولوجيا 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 كتب جماعية تناولت موضوعات ذات صلة بالسياسات العمومية والفقير، وبالعنف الموجه ضد النساء، وبانعكاسات ندرة المياه على صغار الفلاحين. وشاركت في مؤتمرات وندوات علمية دولية 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 أبحاث مرتبطة بالنوع الاجتماعي والعنف القائم على النوع. وهي عضو في عدد من الهيئات العلمية الوطنية والدولية، مما يعكس انخراطها الفاعل في الحقل السوسولوجي ومساهمتها في إثراء النقاشات الأكاديمية المرتبطة بقضايا التنمية، العدالة الاجتماعية، والمساواة.

أ. صبحي نايل:

باحثٌ وأكاديميٌّ مصريٌّ متخصصٌ في الفلسفة والفكر العربي والإسلامي المعاصر، حاصلٌ على الماجستير في الفلسفة من

جامعة عين شمس بالقاهرة، وله العديد من الدراسات، أهمها ثلاثيةٌ تحت عنوان «التأميم السياسي للقرآن»، وسلسلة دراساتٍ بعنوان «المفاهيم المؤسسة للعقل العربي المعاصر»، وشارك في العديد من الكتب الجماعية، منها كتاب لاهوت التعايش المشترك، بدراسةٍ حملت عنوان: تجليات الحقيقة كطريق نحو العيش المشترك (في حق الاختلاف العقائدي)، وكتاب الهجرة وتدبير المعتقد الديني ممكنات وتحديات، بدراسة حملت عنوان: المهاجرون الإسلاميون بين الإدماج والاندماج (سؤال التعددية الدينية والثقافية ومطلب الحوار). وله كتابٌ بعنوان: استراتيجيات التأويل وأصول العنف الديني في الفكر الإسلامي المعاصر. كما شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والندوات العلمية.

د. عبد الله السيد ولد أباه:

فيلسوفٌ وباحثٌ أكاديميٌّ وكاتبٌ موريتانيٌّ، حصل على الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جامعة تونس عام 1992، ويعمل أستاذاً في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة نواكشوط، إضافةً إلى كونه أستاذاً زائراً في عددٍ من الجامعات العربية والدولية. تخصص في قضايا الفلسفة السياسية والفكر الديني المعاصر، مع اهتمام خاصٍّ بمسائل الهوية والدين والحداثة والعولمة، واشتغل، أيضاً، بقراءة الفلسفة الغربية الحديثة، ولا سيما فلسفة ميشيل فوكو. أصدر عدداً من المؤلفات الفكرية والفلسفية، من بينها: الدين والهوية: إشكالات الصدام

والحوار والسلطة، والتاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، والثورات العربية الجديدة: المسار والمصير. إلى جانب عمله الأكاديمي، يكتب، بانتظام، مقالات رأي وتحليلات فكرية في الصحف والمجلات العربية، عُرف فيها بعمق الطرح ودقة التحليل، وسعيه إلى ربط التفكير الفلسفي بالتحويلات الاجتماعية والسياسية الراهنة.

د. عماد عماري:

أكاديمي وباحث تونسي بجامعة تونس، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ومتخصص في الفينومينولوجيا والتأويلات المعاصرة مع اهتمام بارز بمسألة التلقي العربي لأعلام الفلسفة الغربية. أصدر كتاب المنعطف الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا: تأويلية القلق في فلسفة هايدغر (2021) وكتاب سارتر: نسائم برلين أو القدر الألماني للفلسفة (2026). نشر العديد من الأبحاث والمقالات في مجلات ومؤتمرات بحثية مرموقة، منها: هايدغر والإرث الهوسرلي (2018)، سارتر والفينومينولوجيا الألمانية (2019)، تأويلية الضجر عند هايدغر (2022)، وتأويلية الفهم عند ريكور (2024)، إضافة إلى دراسات حول فيتغنشتاين، كيركغارد، نيتشه، كاسيرر، وإيكو. كما تناول قضايا فلسفية راهنة، مثل علاقة الفلسفة بجائحة كورونا، وإشكالية القيم، والبعد الفني والجمالي في الهيرمينوطيقا. يتسم مشروع الفكر بتركيب بين التحليل الفينومينولوجي والتأويل الفلسفي، مع محاولة وصل الفلسفة الغربية

بسياقات التفكير العربي المعاصر، ما يجعله من الأسماء البارزة، في حقل الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، في تونس والعالم العربي.

د. فتحي إنقرّو:

أستاذٌ وباحثٌ تونسيٌّ بارزٌ في الفلسفة (الهيرمينوطيقية) الغربية الحديثة والمعاصرة، حاصلٌ على الدكتوراه والتأهيل الجامعي من جامعة تونس، ويمتد مساره الأكاديمي منذ سنة 1995، حيث درّس في جامعات صفاقس وتونس وسوسة، وأسهم، على مدى ما يقارب ثلاثة عقود، في تكوين أجيالٍ من الطلبة والباحثين في مجالات الفلسفة الغربية والفكر التأويلي، قبل أن يلتحق بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية سنة 2023. تتوزع اهتماماته البحثية على الفلسفة الغربية الحديثة، والفينومينولوجيا، والفلسفة التأويلية، وفلسفة التاريخ، والأنثروبولوجيا الفلسفية، وقد عُرف بمساهماته الرصينة في تطوير البحث الفلسفي العربي عبر التأليف والترجمة. من أبرز أعماله: *معرفة المعروف: تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دلّتاي* (2017) الذي يُعد مرجعاً في دراسة الفكر التأويلي الحديث، و*لغة الفلاسفة* (2022) الذي يتناول علاقة الفلاسفة باللغة، كأداةٍ للتفكير وموضوعاً فلسفياً مستقلاً. كما أغنى المكتبة العربية بترجماتٍ مرجعيةٍ لأهمّ النصوص الفلسفية الغربية، من بينها: *فيلهم دلّتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح* (2015)؛ *فريدريش شلايرماخر، في الدين* (2020)؛ *إيمانويل كانط، مقالات في التاريخ والسياسة* (2022) ونزاع

الكليات (2021)؛ إضافة إلى مقالات في الميتافيزيقا والتصوف (2021)، ما جعله واحداً من الأسماء البارزة في مدّ الجسور بين الفلسفة الغربية وأسئلتها الكبرى من جهةٍ، والسياق العربي المعاصر، وحاجته إلى الانفتاح على الفكر الفلسفي العالمي، من جهةٍ أخرى.

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 البرجماتيين 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.

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، إضافة إلى جامعة غرناطة بإسبانيا. يتركز مشروعه الفكري على مقارنة الفكر العربي القديم والمعاصر تأويلاً، 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 «التأويلات» مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، كما أسّس «حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية»، وترأس تحرير مجلة الكراسات التونسية، وأسّس مجلة تأويلات 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 ثماني 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 خاصٍ 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 المؤنثة (2015)، هندسة الهيمنة على النساء: الزواج في حضارات العراق ومصر القديمة (2018)، في ظلال الياسمين (2023)، وجسد مقيم في سرير: حكاية عن الحب والأمومة والنجاة (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 قنوات 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 بوعرزة:

أستاذة فلسفةٍ بأكاديمية الشرق، في المغرب، حاصلةٌ على الدكتوراه في الفلسفة ببحث 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 كتبٍ 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، الأخلاق،
الدين، والسياسة من جهةٍ أخرى.

د. يوسف أشلحي:

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة محمد الأول في
المغرب، وباحثٌ وكاتبٌ ومترجمٌ في الفلسفة الغربية والفكر العربي
المعاصر. يهتم بالفلسفة الألمانية، وبقضايا العقلانية والحداثة
والنقد الثقافي، وبالعلاقة بين الفكر الغربي والتحويلات الفكرية
والقيمية في السياق العربي الإسلامي. حصل على تكوينٍ أكاديميٍّ
في الفلسفة والعلوم السياسية، واشتغل على عددٍ من المشاريع
البحثية التي تناولت قضايا الفلسفة المثالية الألمانية، وأسئلة التأويل
والعلمانية والدين والهوية، إضافة إلى موضوعات في الفكر النقدي
الحديث، والفلسفة الاجتماعية، وفلسفة الثقافة، والأنثروبولوجيا
الفلسفية. نشر عدداً من المؤلفات الفكرية والنصوص الفلسفية
المترجمة، فضلاً عن العديد من المقالات والدراسات في مجلاتٍ
ومنصاتٍ عربيةٍ ودوليةٍ، تناول فيها تطور الفكر الفلسفي من عصوره

القديمة إلى الحداثة وما بعدها، كما ساهم في ترجمة نصوص فلسفية أساسية إلى العربية بهدف إغناء المكتبة الفلسفية العربية. عُرف بأسلوبه التحليلي الرصين وقدرته على الربط بين النظر الفلسفي والتحليل الثقافي والاجتماعي، وشارك في مؤتمرات وندوات علمية، وطنية ودولية، قدم خلالها أوراقاً تناولت إشكاليات الذات والهوية والتأويل، وحدود العلاقة بين الفلسفة والدين والسياسة والمجتمع، في الفكرين الغربي والعربي الحديث. وإلى جانب نشاطه البحثي، يهتم أشلحي بتطوير الفكر الفلسفي النقدي لدى الأجيال الجديدة من الباحثين من خلال الإشراف على مشاريع بحثية فكرية وتربوية، ويسعى في مجمل أبحاثه إلى بلورة رؤية نقدية تُعيد إلى الفلسفة دورها كأفقٍ للتفكير الحر، والمساءلة العقلانية، في قضايا الإنسان والمجتمع.