سلسلة
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(3)

دراسات
أنثروبولوجية وسوسيولوجية في الدين/ الإسلام، والدولة، ونقد الليبرالية

إعداد وتحرير وتقديم

د. حسام الدين درويش

سلسلة
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(3)

إعداد وتحرير وتقديم
د. حسام الدين درويش

دراسات أنثروبولوجية وسوسيولوجية في الدين/ الإسلام، والدولة، ونقد الليبرالية

إدارة الندوات والحوارات والإعداد الفكري لها
د. حسام الدين درويش

الإشراف على تنظيم الندوات والحوارات وتقديمها
د. ميادة كيالي

المشاركات والمشاركون

د. بسام الجمل د. حسام الدين درويش د. ساري حنفي

د. صلاح الدين العامري د. محمد المعزوز د. ميادة كيالي

د. يونس الوكيلي

الإشراف على الإخراج الفني

أ. مأمون العاني

تفريغ التسجيلات والتدقيق اللغوي

د. عبد السلام شرماط

دراسات أنثروبولوجية وسوسيولوجية
في الدين/ الإسلام، والدولة، ونقد الليبرالية
Dirāsāt Anthrūbūlūjīyah wa Sūsyulūgīyah
fi al-Dīn/al-Islām, wa al-Dawlah, wa naqd al-Lībrālīyah

Shared by: Group of researchers
Pages: 168
Size: 14.5 X 21.5 cm
Edition Date: 2026
Edition No.: 1st
Subject Classification: 080
ISBN: 978-9953-64-156-0

مشاركة: مجموعة من الباحثين
عدد الصفحات: 168
قياس الصفحة: 14,5X21,5 سم
تاريخ الطبعة: 2026م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 080
الترقيم الدولي: 978-9953-64-156-0

All rights reserved
Mominoun Without Borders
for Publishing and Distributing

جميع الحقوق محفوظة
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

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

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع ليون - بناء تور دي ليون - ط2
ص.ب 113-6306
هاتف: 961 1747422+
فاكس: 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

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 تتبناها
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

المحتوى

تقديم السلسلة 9

تقديم الكتاب 19

الفصل الأول: نحو علم اجتماعٍ تحاوريٍّ ملتزمٍ بالقيم الكونية، وحساسٍ للخصوصيات المحلية والاختلافات الثقافية 27

الفصل الثاني: نحو أنثروبولوجيا عربيةٌ وتأويليةٌ 59

الفصل الثالث: في الدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للدين/ الإسلام 85

الفصل الرابع: المتخيل الديني الشعبي دراسة في الآليات والمضامين 117

التعريف بالمشاركات والمشاركين 159

تقديم السلسلة

د. حسام الدين درويش

«**لا نقدِّم أنفسنا، بوصفنا دار نشرٍ ومنصةً فكريةً تديرها كفاءاتٌ عاليةٌ فحسب، بل نمثِّل ونمارس، أيضاً، رؤيةً تقوم على الإيمان بقوة الفكر والمعرفة في بناء المجتمعات، وتحرير العقول، ومواجهة الاستبداد، أياً 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**، المديرة العامة 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 غيَّرت معنى أو مفهوم «دار النشر»، وأعطت تعريفاً جديداً، وقيمةً إضافيةً، لماهية دار

النشر. فلم تعد تقتصر على نشر الكتب، وتوزيعها، فقط، بل أصبحت، أيضاً، تعتني بالكتب وبموضوعاتها، وتحتفي بها وبأصحابها وبقرّائها، 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 المهتمة بهذا الموضوع، كما يظهر، واضحاً، في الندوات والنشاطات التي تقيمها، والكتب والمجلات والنصوص التي تنشرها. لم أُدهش أو أتفاجأ، حينها، فقد كانت لديّ، مسبقاً، معرفةٌ قويةٌ بالنتاج المعرفي الرصين **لمؤسسة مؤمنون**، وكانت الكتب الصادرة عنها ضمن مراجع أي بحث أو كتابٍ صدر لي، في السنوات الأخيرة. وأكثر ما كان يدهشني ويعجبني، في منشورات **مؤسسة مؤمنون**، هو تنوعها، وعدم اقتصارها على توجّهٍ 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 وكمّ الكتب والأبحاث

المنشورة، في الفترة ما بين 2016–2020، يدلّان على أن المؤسسة تسير في الاتجاه الصحيح، بطريقةٍ تحيِّر، 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 كتب 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 الثقافوية 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**، محقّاً، على أنه في كلّ الندوات الحوارية التي أدارها، وفي كلّ النصوص التي نشرها، كان يتصرف ويكتب، بحريةٍ كاملةٍ، ولم يتدخل أيُّ شخصٍ في تغيير أي حرفٍ مما قاله أو كتبه، فلم يكن عليه أي رقيبٍ أو حسيبٍ، في هذا الخصوص. وقد بدا تأثُر الدكتورة **ميادة** بهذه الشهادة المهمة، وشكرته عليها، لكونها تعبِّر، بصدقٍ، عن أجواء العمل الفكري في «**مؤمنون بلا حدود**». وانطلاقاً من معرفتي الشخصية والوثيقة بما كان وراء كواليس المؤسسة، وأمامها، أيضاً، ومن نشرها لأربعة من كتبي، ومن إدارتي لعشرات اللقاءات والندوات والحوارات المنشورة في هذه السلسلة، أتبنّى، عموماً، الشهادة المذكورة آنفاً، وأشهد، بدوري، بالانفتاح المبدئي الكبير للمؤسسة على نشر أيّ نصٍّ يتضمّن معرفةً رصينةً، في الموضوعات والمجالات المعرفية التي تهتم بها، من دون أيّ تمييزٍ (سلبيٍّ) 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 كلّ فعاليات هذه السلسلة من الحوارات والندوات، وعلى كلّ 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 كلّ كتابٍ بما يسهم في تشكيل وحدةٍ فكرية متكاملة الأجزاء.

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

1. **الإسلام الحركي والدولة وأوضاع المرأة في سوريا والعالم العربي.**
2. **دراساتٌ إسلاميةٌ وقرآنيةٌ: مستقبل الدراسات الإسلامية، قراءات المصحف، تأويل الآيات القرآنية.**
3. **دراساتٌ أنثروبولوجيةٌ وسوسيولوجيةٌ: في الدين/ الإسلام، والدولة، ونقد الليبرالية.**
4. **في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية): أعلامها، مواضيعها، إشكالياتها، اتجاهاتها.**
5. **حواراتٌ وقراءاتٌ (نقديةٌ): في فكر حسام الدين درويش.**
6. **في الفلسفة الحديثة والمعاصرة: الهيغلية، البرغسونية، الوجودية، الاعترافية، الهيرمينوطيقية.**
7. **حواراتٌ مع الدكتورة ميادة كيالي: الأمومة والكتابة، المرأة والألوهة المؤنثة، محطاتٌ 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 أوليةٌ أو مبدئيةٌ، ويمكن أن يطرأ عليها، وعلى نص تقديم هذه السلسلة، بعض التغييرات أو التعديلات. فقد كُتِب هذا التقديم، أثناء إعداد وتحرير الكتاب الأول. ثم أُجريت بعض التعديلات على بعض العناوين، وعلى بعض مضامين التقديم، مع سير عمليات إعداد وتحرير الكتب التالية. وكما هو واضحٌ من العناوين الأوّلية للكتب العشرة، فإنّ التنوع في مضامينها كبيرٌ؛ إذ تشمل ميدانيْ 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 باحثةً وباحثاً، وحضرها عددٌ كبيرٌ من المهتمّات والمهتمّين بموضوعات هذه الفعاليات. وعلى الرغم من هذا التنوع المذكور، فإن 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 تعزَّز تنوُّع المنظورات والمقاربات التي قُدِّمَت في الندوات بتنوّع المشاركات والمشاركين فيها؛ إذ إنهم ينتمون إلى معظم الدول العربية تقريباً، فضلاً عن مشاركة أشخاصٍ من دولٍ أخرى غير عربيةٍ. كما كانوا يمثلون شرائح عمريةً مختلفةً، ومجالاتٍ

معرفيةً وعلميةً متنوّعةً، ويعملون في جامعاتٍ ومراكز أكاديميةٍ، عربيةٍ وغربيةٍ مختلفةٍ، ويتبنّون منظوراتٍ معرفيةً ومعياريةً مختلفةً... إلخ. والجدير بالذكر أن بعض الندوات والحوارات جرَت باللغة الإنكليزية، ولم نرَ من المناسب تضمينها في هذه السلسلة المكتوبة باللغة العربية. كما تجدر الإشارة، أيضاً، إلى أنه في بداية كلّ كتابٍ، وفي بداية كلِّ نصٍّ حواريٍّ فيه، توجد قائمةٌ بأسماء المشاركات والمشاركين؛ وفي نهاية كلّ كتابٍ، توجد تعريفاتٌ مفصَّلةٌ بهم.

لقد خضعت النصوص المفرغة المنشورة، غالباً، لمراجعة أصحابها الذين أجروا عليها بعض التعديلات، لتتناسب مع الانتقال من اللغة المحكية الشفهية إلى اللغة المكتوبة. وحين تعذّر على بعض الأشخاص مراجعة نصوصهم، قمنا بتنقيحها وتحريرها، 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 نتاجها، في أحسن حلّةٍ ممكنةٍ.

وأتوجّه بالشكر الجزيل، وأعرب عن بالغ الامتنان والتقدير

الكبيرين، إلى كل القائمات 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 كتسجيلاتٍ مصورةٍ على «اليوتيوب»، ونصوصاً على الموقع، ومن ثم، في هذه الكتب العشرة، وهم، مع حفظ الألقاب، السيدات والسادة: **أُنس الطريقي، جمال المودن، رانية الكردي، صابر سويسي، عبد السلام شرماط، كنزة أولهبوب، مأمون العاني، مهيار الكردي**. أما الشكر الأكبر، فموصولٌ إلى صديقتي العزيزة، وشريكتي في تنظيم هذه الندوات، الدكتورة **ميادة كيالي**، على جهودها الكبيرة والطيبة، في المضي بمشروع **مؤمنون بلا حدودٍ**، إلى أقصى وأفضل حدٍّ ممكنٍ - على الرغم من الصعوبات الكثيرة والكبيرة - وعلى حسن ورقيّ تعاملها الودّي والمحترم والمهني، معي شخصيّاً، ومع جميع من كانت لهم صلةٌ بمؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، عموماً، وبهذه السلسلة من الندوات والحوارات، خصوصاً.

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

أصبحت صرحاً فكريّاً 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 أُريد لهذه المؤسسة أن تتسم بها عموماً، ولهذه السلسلة من الندوات والكتب الحوارية خصوصاً، بقولها: «تنطلق هذه السلسلة من الكتب الحوارية من رؤيةٍ تؤمن بأن المعرفة لا تكتمل إلا بالحوار، وبأن التفاكر أو التفكير المشترك هو السبيل الأرقى، لبناء الوعي، وتجديد الفكر العربي. وإصدارها اليوم ليس مجرد توثيقٍ لندواتٍ فكريةٍ احتضنت الحوار، بل هو رحلةٌ في معنى الحوار ذاته؛ حوارٌ يعيد للكلمة حضورها، وللاختلاف 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 فضاءاتٍ للنقاش، بين الباحثين والمفكرين، في مجالات الفلسفة والدين والعلوم الإنسانية، حيث يتقاطع المحلّي بالكوني. فسعت هذه الحوارات إلى تجاوز النمط الأكاديمي الجامد نحو فكرٍ حيٍّ نابضٍ بالتفاعل الذي يؤمن بأن الاختلاف مصدر ثراءٍ، وبأن الحقيقة لا تُمتلك، بل تُكتشف في تعدد الأصوات والرؤى. وتمثل هذه السلسلة شهادةً على حيوية المشروع الثقافي الذي تقوده مؤسسة

مؤمنون بلا حدود، وتجسيداً لإصرارها على أن تبقى الثقافة فعلاً مقاوماً للتراجع، ومنبراً مفتوحاً للبحث عن الإنسان فينا، ولتحويل الفكر إلى ممارسةٍ حيّةٍ للحرية، تؤمن بأن الكلمة، حين تُنطَق 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**، آمل أن يكون هذا النتاج المعرفي مفيداً لكل المهتمّات والمهتمّين بالموضوعات التي تم تناولها في هذه الفعاليات، وأن تكون الفائدة المتحققة متناسبةً مع الجهود الكبيرة التي سُخِّرت، من أجل إقامة تلك الفعاليات، ونشر نتاجها المعرفي.

تقديم الكتاب

د. حسام الدين درويش

في هذا الكتاب، تتناول النصوص الحوارية مسائل تنتمي إلى حقل العلوم الاجتماعية، عموماً، وإلى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا خصوصاً، وتتعلق بأبرز الموضوعات والإشكاليات التي تتناولها تلك العلوم، ولا سيما في السياق العربي الإسلامي، مثل: الجدل بين الديني وغير الديني ودراستهما من منظور العلوم الاجتماعية، والجدل بين الكوني والمحلي، بين البنى والفاعلية الذاتية، بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، بين الاستعمار والهيمنة الخارجية، من جهةٍ، والاستبداد والطغيان الداخلي، من جهةٍ أخرى؛ إضافةً إلى النقود الموجهة لليبرالية المعاصرة، المسماة، في نصوص هذا الكتاب، «الليبرالية الجديد/ النيوليبرالية أو الليبرالية الرمزية أو الليبرالية المتوحشة... إلخ. ويهدف هذا التقديم إلى الإشارة إلى بعض أهم المضامين العامة للنصوص

الحواريةٍ الأربعة التي يتضمنها هذا الكتاب، في تناوله للمسائل المذكورة آنفاً. وهذه النصوص هي:

1. **نحو علم اجتماع تحاوري ملتزم بالقيم الكونية وحساس للخصوصيات المحلية والاختلافات الثقافية**
2. **نحو أنثروبولوجيا عربية وتأويلية**
3. **في الدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للدين/ الإسلام**
4. **المتخيل الديني الشعبي، دراسة في الآليات والمضامين**

ففي **النص الحواري الأول**، المعنون بـ«**نحو علم اجتماعٍ تحاوريٍّ ملتزمٍ بالقيم الكونية وحساسٍ للخصوصيات المحلية والاختلافات الثقافية**»، جرى نقاشٌ مع عالم الاجتماع والفيلسوف الفلسطيني السوري والعالمي البارز، الدكتور **ساري حنفي**، حول محاولته الشخصية والمؤسساتية، النظرية والعملية، لجعل علم الاجتماع مجالاً وفرعاً معرفيّاً تحاوريّاً ومتوازناً يلتزم بالقيم الكونية، المعرفية والأخلاقية، مع تجنب الوقوع في مطب رؤيةٍ مركزيةٍ ضيقةٍ للقيم المذكورة تتجاهل الخصوصيات المحلية والاختلافات الثقافية.

ويتضمن هذا النص الحواري شذراتٍ من السيرة الذاتية الفكرية لساري حنفي، مع مناقشةٍ لنشاطه وإنتاجه المعرفي المذهل، كمّاً وكيفاً، محليّاً وعربيّاً وعالميّاً، في العالم الأكاديمي وخارجه، في المجال العام، على حدٍّ سواءٍ. وإضافةً إلى الموضوعات والإشكاليات الواردة آنفاً، يتضمن هذا النص الحواري نقاشاً

للحساسية نقدية التي يتبناها ويتشاركها المتحاوران من الرؤى الثقافوية، وتناولاً للجدل الإيجابي أو السلبي القائم أو الذي يمكن أو ينبغي أن يقوم بين الديني وغير الديني، سواء في مجال المعرفة - بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية على سبيل المثال - أو في المجال (السياسي) العام، بين التوجهات العلمانية للدولة الحديثة والتوجهات الإسلامية لأطرافٍ اجتماعيةٍ- ثقافيةٍ وسياسيةٍ، على سبيل المثال.

وفي هذا الإطار وغيره، وانطلاقاً من الارتباط الحميمي والصميمي لساري حنفي بفلسطين وبالقضية الفلسطينية، كانت تلك القضية حاضرةً من خلال التركيز على ردود الفعل العالمية والغربية على ما يحدث، في هذا السياق، بعد هجمات السابع من أكتوبر، ومناقشة الأسس الثقافية والسياسية لردود العفل المذكورة. وقد استمر حضور القضية المذكورة في النصوص الحوارية التالية، بطرائق مختلفةٍ.

أما **النص الحواري الثاني - «نحو أنثروبولوجيا عربية وتأويلية»** - فيبدأ بالحديث عن الاهتمامات المتنوعة للدكتور **محمد المعزوز** الذي يجمع، في نصوصه المنشورة باللغتين العربية والفرنسية، بين النتاج الأدبي الإبداعي والنتاج الفكري البحثي الذي يتضمن بدوره موضوعات وميادين متنوعة كالأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، والتاريخ، وعلوم السياسة. ومن هنا كان السؤال عن السبب والغاية من الجمع والتنوع المذكورين.

وللإحاطة ببعض مضامين أو أبعاد ذلك التنوع، تناول الحوار اشتغال المعزوز على علم الجمال في الفكر العربي القديم، وعلى التمييز بين مفهومي الدولة والمجتمع، من خلال التقاطع الفكري بين القيم الفلسفية الأساسية (الحق، والخير، والجمال) والصلة الوثيقة للسياسة بالجمال والأخلاق والفكر عموماً. كما تناول الحوار سعي المعزوز، في أحدث كتبه، إلى إبراز ما يسميه بـ«**الأنثروبولوجيا العربية**» في محاولةٍ لإنصاف بعض أعلام الفكر العربي القديم - مثل ابن خلدون، والبيروني، والمسعودي - الذين قدموا، من وجهة نظره، أفكاراً قويةً ومؤسِّسةً، حتى لعلم الأنثروبولوجيا الحديثة، في مقاربتهم للإنسان، بصفته مفهوماً ثقافيّاً شاملاً يتعلّق بالكونية، وللإثنوغرافيا؛ أي لدراسة الثقافات المحلية لشعب أو منطقة.

وفي إطار مناقشة اهتمامه بالتوجه الأنثروبولوجي، تم تناول اشتغاله على الأنثروبولوجيا التأويلية، التي تسعى إلى فهم ما هو موجود أو ما هو كائن في المستوى الفكري الكوني عموماً، وفي الفكر العربي خصوصاً. ونظراً إلى أن العلاقة الوثيقة التي تربط **محمد المعزوز** و**يونس الوكيلي** بمؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، حيث كان كلاهما جزءاً من هذه المؤسسة، فقد جرى التطرق إلى تلك العلاقة وإلى رأي كلٍّ منهما في المؤسسة وتجربتيهما معها عموماً.

النص الحواري الثالث - المعنون بـ«**في الدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للدين/ الإسلام**» - أقل تنوعاً من النص الثاني،

وأكثر تركيزاً على محورٍ رئيسٍ يتمثل في دراسة العلوم الاجتماعية للظاهرة الدينية. فمن خلال الانخراط في تلك العلوم وتبني مقارباتها المنهجية ومنظوراتها المعرفية انشغل الدكتور **يونس الوكيلي** بمحاولة دراسة الإسلام وفهمه، ليس بوصفه نصّاً مقدساً تحديداً أو حصريّاً، وإنما بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً تتجسد وتتشكل من خلال التفاعل مع الثقافة والسياق الاجتماعي.

وفي هذا النص الحواري، يستعرض الوكيلي كتبه ونصوصه البحثية المختلفة التي تتناول هذا الموضوع. ففي كتاب «**سوسيولوجيا الإسلام المغربي**» الصادر عام 2013، يتم تسليط الضوء على تناول المدرسة الفرنسية ومؤسساتها البحثية «الإسلام من "تحت"، أي من خلال المجتمع. أمَّا في كتابه «**أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية**»، فيركِّز على المدرسة الأنثروبولوجية الأنجلوسكسونية، واهتمامها بدراسة الإسلام. وقد استمر اهتمام الوكيلي بدراسة الدين، أو بالأحرى التدين، من منظور العلوم الاجتماعية، في عددٍ من المؤلفات الأخرى، من بينها: «**إشكالية الدين والتدين**»، و«**مداخل التفكير في الإسلام اليومي**»، إضافةً إلى بحثه الأكاديمي المنشور، عام 2021، عن **أنثروبولوجيا الشفاء والرقية الشرعية وصراعاتها**.

يحمل **النص الحواري الرابع** والأخير عنوان كتاب الدكتور صلاح الدين العامري «**المتخيل الديني الشعبي، دراسة في الآليات والمضامين**»، الصادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود عام 2024.

ويتضمن هذا النص عرض **العامري** لأهم مضامين كتابه، ومناقشةً معه حول أبرز وأهم الإشكاليات المعرفية والمنهجية المتعلقة بتلك المضامين. ومن الأسئلة الأساسية التي كان هناك سعيٌ للإجابة عنها تلك التي تتعلق بماهية مفهوم المتخيّل الديني الشعبي، وخصائصه وآليات إنتاجه ومضامينه، مع توضيح مصادر ومكامن ذلك المتخيل والمتمثلة في الثقافة الشعبية كالحكايات والأساطير والمعتقدات الشعبية، والرموز الدينية المرتبطة بالأنبياء والأولياء، وبالممارسات الشعبية التي تعبّر عن الإيمان. وخلال الحوار، برزت مسائل مثل الحد الفاصل بين التاريخ والمتخيل، وحقيقة المتخيل أو علاقته بالحقيقة والتاريخ أو المتخيل الرسمي، وآليات الانتقال من التاريخ إلى المتخيل. كما نوقشت مسألة وظائف المتخيل ومعنى تأصيل مدونة المتخيل الشعبي التونسي أو توثيقها وربطها بتونس أو بالهوية التونسية، ودورها في تعزيز الروابط الاجتماعية وتشكيل الهُوية الثقافية.

وإذا كان **العامري** يرى أن المتخيل الشعبي يندرج ضمن التاريخ الاجتماعي الديني، لا السياسي، على الرغم من صعوبة الفصل بين الأمرين؛ فقد أثار ذلك الرأي نقاشاً عن دور السياسي في المتخيل (الشعبي)، وفي البعد الاجتماعي الديني عموماً، وكيفية تجسيد القيم الأخلاقية والدينية من خلال المتخيّل الشعبي، وكيفية تأثيرها في سلوك الأفراد والمجتمعات. وقد تضمن النص الحواري مناقشة مركزة ومفصلة للفصول الثلاثة التي يتضمنها الكتاب، والتي جاءت

عناوينها على النحو التالي: الفصل الأول: في تأصيل المدوّنة، الفصل الثاني: صورة آل البيت في المُتخيّل الشعبي التونسي، الفصل الثالث: مرجعيات المتخيّل الشعبي التونسي، ثم خاتمة عامة.

وفي حين أن **النص الحواري الأخير**، مع الدكتور **صلاح الدين العامري**، هو حصيلة «ندوة افتراضية» نظمتها مؤسسة **مؤمنون بلا حدود** عبر الزوم في 20 سبتمبر/ أيلول 2024، فإن النصوص الحوارية الثلاثة الأولى هي حصيلة ندواتٍ ولقاءاتٍ فيزيائيةٍ حضورية. فالحوار مع الدكتور **ساري حنفي** جرى في حزيران/ يونيو 2025، في مقر مؤسسة **مؤمنون بلا حدود** في بيروت، أما اللقاءان، مع الدكتور **محمد المعزوز**، والدكتور **يونس الوكيلي**، فقد 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.

وأختم بما لا أمل من تكراره: جزيل الشكر لكل ضيوف ندواتنا ونصوصنا الحوارية، على تفاعلهم الإيجابي مع الدعوة إلى الحوار والنقاش الرصين والودي. والشكر موصولٌ، دائماً، لكل أعضاء فريق **مؤمنون بلا حدود**، عموماً، ولصديقتي العزيزة وشريكتي القديرة، في تنظيم هذه الندوات، الدكتورة **ميادة كيالي**، خصوصاً، على الجهود الكبيرة التي أسهمت في عقد تلك الندوات وإنجاحها.

الفصل الأول

نحو علم اجتماعٍ تحاوريٍّ ملتزمٍ بالقيم الكونية، وحساسٍ للخصوصيات المحلية والاختلافات الثقافية[1]

د. حسام الدين درويش - د. ساري حنفي

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير دكتور ساري حنفي، مساء الخير للجميع، ومرحباً بكم في لقاءٍ جديدٍ ضمن سلسلة لقاءات وحوارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود». سأبدأ بملاحظة شخصيّةٍ وعامةٍ، في الوقت نفسه. العزيز ساري، كلّ من يعرفك، حتى من بعيد، أو ممن اطلع على

(1) جرى اللقاء في منتصف شهر مايو/ حزيران 2025، في مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=dWFsVyyRJk0&t=347s
كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:
https://www.mominoun.com/articles/حنفي--ساري-الدكتور-مع-حوار-10106

نشاطك، يشعر بالذهول من «فرط نشاطك». ما شاء الله، لك حضور عالميٌّ، وعربيٌّ، وفلسطينيٌّ، وسوريٌّ، أيضاً. فما الذي يمكن أن نقوله عن الحافز أو البعد المعرفي أو الأسباب الفكرية التي دفعتك وتدفعك إلى كل هذا النشاط، وإلى هذه التوجهات العالمية، والمحلية، والعربية، سواء من ناحيةٍ أكاديميةٍ أو في المجال العام أو في التدريس، أو في غير ذلك؟ تفضل.

د. ساري حنفي:

شكراً جزيلاً، أولاً على الدعوة، وشكراً لك حسام. دعونا نضع الأسماء بلا ألقاب. في الحقيقة، علم الاجتماع أو العلوم الاجتماعية كان همّاً، قبل أن يكون مهنةً؛ بمعنى أنني بدأت بدراسة الهندسة المدنية، وأتممت دراستي فيها.

لقد نشأتُ في عائلةٍ تحت خط الوسط، عائلةٍ لاجئةٍ فلسطينيةٍ في دمشق، في مخيم اليرموك. ودخولي إلى الفضاء الفكري والعلوم الاجتماعية لم يكن بحثاً عن مهنةٍ، بل كان بحثاً عن حلّ لإشكالياتٍ شعرتُ بها في داخلي. في بداية الثمانينيات، كانت سوريا مشتعلةً. كان هناك مجتمعٌ مدنيٌّ تحت الأرض. وكان هناك العديد من الأحزاب غير الشرعية. وفي المقابل، كان هناك قمعٌ واستبدادٌ. صديقنا **ياسين الحاج صالح** يسميه «**التوحش**»، وأنا أعدّه فعلاً «**التوحش الاستبدادي**». وبتقديري، فإن الحالتين العراقية والسورية تمثلان استثناءً بين الاستبدادات العربية الأخرى. نشأت في أسرةٍ متديّنةٍ، وانفتحت على فضاءاتٍ نضاليةٍ فلسطينيةٍ أو سوريةٍ

معارضةٍ، ما أغنى تفكيري بشدةٍ، حيث كنت أستمع إلى الرأي والرأي الآخر، وشعرت أنه عليّ أن أنجز «الأطروحة» بطريقةٍ هيجليةٍ؛ أي أن أصل إلى التركيب. وفي الحقيقة، أنا أحبّ مهنتي، حتى إذا ذهبت إلى نزهةٍ، أتشوق إلى العودة كي أقبض على كتاب، أو أبدأ بالقراءة أو العمل، كما نقول بالإنجليزي ***out of love***؛ فهذه هي مهنتي التي أحبّها، ولديّ شعور بالواجب تجاهها. وأودّ أن أقول شيئاً بسيطاً هنا: أستغرب من بعض أصدقائي الذين ينشرون من أجل الترقية، فقط.

وبما أنني كنت **رئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع**، فقد كنت أتلقى مقالاتٍ لأشخاصٍ يريدون الترقية. أمَّا أنا، شخصيّاً، فلم أشعر، يوماً، أنني أنشر من أجل الترقية. قال زميلٌ لي، في الجامعة الأمريكية، ذات مرةٍ: «أنت لا تنشر فقط، بل تفضحنا، تنشر أكثر منا بكثير».

د. حسام الدين درويش:

يرتبط هذا الأمر بمسألةٍ تناولتها سابقاً، في كتابك «البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤيةٌ نقديةٌ جديدةٌ». ففي سوريا، مثلاً، الحصول على الدكتوراه غالباً ما يُعد نهاية البحث العلمي، وليس بدايته. حتى الترقية تبدو مسألةً شكليةً، وكذلك هو حال النشر للحصول عليها. فإلى أي حدّ نحتاج إلى هذا «الشغف»، الذي تحدثت عنه، لكي يكون لدينا بحثٌ علميٌّ عربيٌّ، وإنتاجٌ معرفيٌّ حقيقيٌّ؟ أم إن للأمر أسباباً بنيويةً ومؤسساتيةً تتجاوز هذه المسألة؟

د. ساري حنفي:

أتذكر، حتى الآن، الدكتور **محمد صفوح الأخرس**، رحمه الله، والذي عملت معه قبل أن أنهي دراستي في علم الاجتماع. كان يفتخر بأنه لم يقرأ شيئاً بعد الدكتوراه، وكأنه يقول لنا إن علمه لدنّي، نازل من السماء مباشرةً! وكان يرى أن كل النظريات الجديدة أشياءٌ معروفةٌ، ولا ضرورة لقراءتها. وهذا أمرٌ مذهلٌ، في الحقيقة. واليوم أنا، مثلك يا **حسام**، نزلت إلى سوريا بعد «التحرير»، ورأيت وضع العلوم الاجتماعية، وخاصة علم الاجتماع، فوجدت أنه يحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ؛ لأن الاحتكاك بالإنتاجات الأكاديمية الحديثة ضعيف جدّاً.

ربما كلمة عن كتاب «البحث العربي ومجتمع المعرفة»، الذي ألّفته مع صديقي الفرنسي **ريغاس أرفانيتيس**: تضمّن الاشتغال عليه لأول مرة، دراسات ببليومترية؛ أي تحليلات لوضع الإنتاج المعرفي العربي، مع حفر في بعض البراديغمات في العلوم الاجتماعية تحديداً، ثم انتقلنا من خطاب ما أسمّيه «**خطابات حائط المبكى**»؛ أي ذلك الخطاب الذي يردد: «لا نملك إمكانيات، لا نملك جامعة، لا نملك مكتبة، لا نملك... لا نملك»، لكن أقول: لا، هناك شيءٌ يمكن للفرد أن يفعله، حتى في سياقٍ مؤسساتيٍّ صعبٍ. مثلاً في سوريا، على الرغم من الاستبداد، وعلى الرغم من أنه كان على كل أساتذتنا أن يُوافق عليهم عبر تقارير أمنية، قبل أن يصبحوا أساتذة، فقد تمكّنت جامعتا تشرين ودمشق من أن تُخرج

حسام الدين درويش، واستطاع **صادق جلال العظم**، رحمه الله، أن يقوم بالمناورات يميناً وشمالاً، وكذلك أسماء أخرى كثيرة، **غانم هنا**، رغم أنهم ليسوا كثيرين في الحقيقة. حتى الدكتور **خضر زكريا**، وكنت قد أجريت معه «بودكاست» ضمن سلسلة «أثر»، قال لي، صراحةً، إن الوضع كان صعباً جداً، وإنهم كانوا يقدمون تنازلات، واعترَف بذلك.

أفتح قوسين كذلك هنا، لأقول: عندما كنت مسؤولاً عن المنطقة العربية في «**نشرة حوار كوني**»، وهي نشرة **للجمعية الدولية لعلم الاجتماع**، حاولت أن أتواصل مع **مصطفى التير**، وهو أستاذ مرموق في علم الاجتماع في ليبيا، وسألته: كيف يمكن إنتاج المعرفة في ظلّ نظام القذافي ومخابراته وعملائه والمندسّين يميناً وشمالاً إلى آخره؟ وأتذكر أننا تبادلنا أكثر من عشرين رسالة إلكترونية، قبل أن يتحرر من الخوف، ويقول شيئاً في العلن.

كيف يتحول علم الاجتماع مثلاً إلى دراسةٍ توازي دراسات «البزنس» أو الاستهلاك؟ يعني، ماذا تفضل في لون المحارم مثلاً؟ كيف تنتج معرفة من هذا النوع من دون اقتصاد سياسي، من دون علم اجتماع سياسي؟ في الحقيقة، أحياناً ينتج عن ذلك شيءٌ يبدو كاريكاتوريّاً. وعند غياب الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع السياسي، يتحول الطرح إلى «ثقافوي». وتشمل هذه الموجة الثقافوية التي عاشها العالم العربي الذين يقولون إن الحل هو في التراث، والذين يقولون إن المشكلة هي التراث، ويجب التخلص

منه. وأنت يا **حسام** كتبت، كثيراً، في هذا الموضوع بصراحةٍ. وفي هذه النقطة، نحن متقاربان جداً، في حساسيتنا ضد «الثقافوية»، بلا شك.

د. حسام الدين درويش:

من أهم الثنائيات في العلوم الاجتماعية، وفي علم الاجتماع تحديداً، مسألة البنية وفاعلية الذات Structure and Agency. وفي حديثك عن مجتمع المعرفة والمجتمع العربي والإنتاج المعرفي العربي، أنت تعترف بوجود إشكالية مؤسساتية بنيوية: قانونية، سياسية، مؤسساتية... إلخ، ومع ذلك، تشدّد على أهمية «الفاعلية الذاتية»؛ أي إنه لا يجوز إلغاء دور الفرد. فكي لا يتذرّع الناس بأنهم ضحايا فقط، ويتم إلغاء الذات، والمسؤولية، والفاعلية، برأيك: هل هناك حقّاً إمكانية لذلك؟

المقارنة صعبةٌ بين وضع سوريا ووضع المغرب، مثلاً، أو بين مختلف البلدان العربية. إلى أي حد ترى أنه، بالفعل، إذا أراد الأفراد، استطاعوا أن يفعلوا شيئاً، وأن يحققوا نتائج؟

د. ساري حنفي:

طبعاً، في رأيي. ما معنى الاستبداد؟ وما تأثيره في ما ندرسه؟ وكيف ندرّسه؟ وما المناهج التي نستخدمها؟ وهل يمكننا إجراء فحص للرأي العام؟ في رأيي، كل هذا، جعل دراسات الرأي العام، أو ما يُسمى بـ«الشارع»، في العالم العربي، دراساتٍ تحليليةً ضعيفةً جداً، لأمدٍ طويلٍ؛ لأننا، في الحقيقة، لسنا متأكدين

من ثبوتية المنهجية ومصداقيتها. ما معنى أن يجيب الناس عن الأسئلة؟ هل لأنهم أحرار في الإجابة أم لأنهم يخافون منها؟

إن تأثير البنية تأثير مهمٌ جداً. والباحث الجيد، في رأيي، هو الذي يستطيع أن يوازن بين البنية والمشيئة الذاتية أوما أسميته بـ«الفاعلية الذاتية». والتوازن، هنا، لا يعني، بالضرورة، أن يكون بنسبة 50% و50%، بل أحياناً، في ظروفٍ معينةٍ، قد تتحول البنية إلى 90%، والفاعلية الذاتية إلى 10%، أو العكس، ولا سيما عندما يُكسر حاجز الخوف، كما رأينا في الربيع العربي، حيث تحوّلت إرادات الأفراد، خاصة الشباب الذين كانوا يقرؤون بصمت في بيوتهم، إلى شيءٍ فعّالٍ ومؤثرٍ. وإذا سألتني عن رأيي في سوريا، فأنا مذهول كيف أنها خرّجت، خلال عشر سنواتٍ أو أربع عشرة سنة، طاقاتٍ فكريةً وفنيةً. لقد كان الاستبداد، في بعض الحالات، حافزاً أكثر منه مثبّطاً. وهذه مسألةٌ مهمةٌ، وتستحق دراسةً بعيدةً عن النمطيّات، التي تقول، مثلاً، إن الاستبداد لا ينتج سوى إنسان خانع.

د. حسام الدين درويش:

فكرك كلّه يبدو لي جدليّاً، دائماً؛ بمعنى أنه يتناول قطبين، ويعمل إما على تجنبهما أو على الجمع الجدلي بينهما. وفي السياق ذاته، أتذكّر أنه كان لك، في إحدى النشرات أو الرسائل الشهرية التي كنتَ تكتبها، بصفتك رئيس الجمعية العالمية لـ«حوار»، خطابٌ تحدثت فيه عن التدخّل الخارجي والإمبريالية والكولونيالية،

ووجهتَ نقداً شديداً لها، من جهةٍ، لكنك لم تهمل العوامل المحلية؛ أي الاستبداد المحلي، من جهةٍ أخرى. فأحياناً، لا نعرف كيف ننقد الخارج، دون أن نبرّئ الداخل.

د. ساري حنفي:

هذه، في رأيي، نقطة شديدة الأهمية، وهي التي تشكل جوهراً نقديّاً لخطاب ما بعد الكولونيالية، وحتى الخطاب الديكولونيالي، الذي لا يرى الكولونيالية إلا من خلال منظرين من أمريكا اللاتينية. والكولونيالتي يمكن أن تكون من الداخل وليس من الخارج. في لحظة من اللحظات، تحوّل جزء كبير من اليسار العربي، وغير اليسار أيضاً، وحتى بعض الإسلاميين، إلى رؤية لا ترى سوى التأثير الإمبريالي الخارجي. ومن ثمَّ، صاروا يضعون معادلاتٍ تبسيطيةً، من نوع: **حافظ الأسد أو بشار الأسد** ضد أمريكا وإسرائيل، إذن هما في معسكر الخير، والثورة ضدهما، إذن، هي معسكر الشر أو الإمبريالية، وهكذا. وهذا منتهى الصفاقة. أتذكّر، مثلاً، هنا في لبنان، كلّما التقيت بأحد «الممانعين»، يذكر لي **اللبواني** الذي تحدّث مع الإسرائيليين، أو دعا إلى التطبيع. لكن كم يمثّل هذا الشخص من الحالة الثورية السورية؟ ربما 1% فقط. بالعكس، هذا يُعدّ شرفاً للثورة السورية، أنها تتضمّن هذا القدر من التنوّع، وتحتوي أصواتاً شديدة التطرّف، دون أن تُقصيها. هذه النقطة الأولى.

أما النقطة الثانية، فهي نزعة «ماويّة» في خطاب ما بعد

الكولونيالية، التي تتطلب التفريق بين التناقض الرئيس والتناقضات الثانوية .**ماو تسي تونغ** كان محقّاً، عندما طبّق هذه النظرية لفترة محددة، لفترة سبع سنوات تقريباً، خلال مرحلة تحرير الصين، حين تحالف مع البرجوازية الصينية ضد الاستعمار الياباني وغيره. لكن لا يمكننا أن نبقى أسرى هذا التحليل لمدة سبعين عاماً، فنقول مثلاً إن حقوق المرأة هي تناقضٌ ثانويٌّ؛ لأن هناك تناقضاً قوميّاً أساسيّاً. ومن ثم، فالتحليل الزمني له وجاهته، ضمن فتراتٍ قصيرةٍ. أما على المدى الطويل، فلا معنى له. الأمر نفسه، كتبته في دراساتي حول الهجرة القسرية واللاجئين الفلسطينيين.

لا يمكن أن نتعامل مع اللاجئ في فترةٍ قصيرةٍ. في دراسات الهجرة القسرية، يتحدثون عن عشر سنوات، لكن ماذا عن لبنان، حيث هناك أربعة أجيالٍ فلسطينيةٍ تعيش من دون أن يكون لديها الحق في العمل أو التملّك؟ ما معنى أن يُحرَم الفلسطينيون في لبنان، بكلّ جرأة وصراحة، من الحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية التي يمتلكها المواطن اللبناني؟ أحياناً، نلوم الحكومة الألمانية، مثلاً، على تشددها في ملف طالبي اللجوء، بينما نحن لدينا أربعة أجيال في لبنان تعيش من دون حقوقٍ أساسيةٍ! أنا أعتبر حق العمل مثل الهواء تماماً. وأحياناً، أجادل زملائي اللبنانيين، في هذا الأمر، فيقولون إن الفلسطينيين شاركوا في الحرب الأهلية، وأقول لهم: نعم، شارك نصفهم ضد النصف الآخر، ولكن هذا لا يُبرّر أن يُمنع عنهم الهواء والماء والغذاء!

د. حسام الدين درويش:

الغريب أن هناك من لا يزال يجادل في هذه المسألة. وفي السياق نفسه، وفي مسألة الجمع بين الثنائيات، فإن من يعرفك، ومن يقرأ كتاباتك، يلاحظ دائماً هذا الجمع بين طرفين، ما يُظهر انقساماً أيديولوجيّاً، وهي مسألة الكونية والعالمية من ناحيةٍ، والخصوصيات المحلية، من ناحية أخرى. لكنها أيضاً هي إشكالية نظرية في العلوم الاجتماعية؛ أي كيف يمكن للكوني أن يكون محليّاً؟ وكيف يمكن أن يكون كونيّاً دون أن يكون مركزيّاً أو تعبيراً عن مركزيةٍ ما؟ بصراحةٍ، كيف واجهتَ هذه الإشكالية بطرائق مختلفة، سواء نظريّاً أو عمليّاً؟ وكيف ترى إمكانية التوفيق بين هذه القيم الكونية التي تدعو إليها وتمارسها وتُنظّر لها، من جهةٍ، والخصوصية التي قد تكون أحياناً مخيفةً أو تهدّد بابتلاع الكوني، من جهةٍ أخرى؟

د. ساري حنفي:

تماماً. أول شيء، في الحقيقة، لا أرى إمكانية لوجود علم من دون مفاهيم كونية. لا يوجد شيء اسمه «سوريولوجيا»؛ (علم سوريا)، أو «لبنانولوجيا» أو «فرنسولوجيا»، لكي يكون هناك شيء علمي، لا بد من وجود تفكّر يتجاوز الحالة المدروسة. ولذلك، فإن أهمية المفاهيم في العلوم الاجتماعية، مثل الطبقة الاجتماعية، أو معنى الأسرة، وغيرها من المفاهيم المهمة، حيث نبدأ بتعريف الكوني، ثم ننزله على واقع ما. المشكل الأعقد يكون في موضوع القيم، مثل حقوق الإنسان. القيم مهمة جداً. علينا أن نعتبر أن هناك

قيماً كونية ناقشها البشر وأقرّوها. وحين نقول «ناقشها البشر»، لا يعني أنها لم تكن مستوحاة من القيم الدينية أو من العقائد الكبرى، بل يعني أنها أُخذت في الحسبان مختلف الثقافات. يجب ألا ننسى أطروحة الفيلسوف الألماني **كارل ياسبرز** حول «العصر المحوري» (Axial Age)، الذي التُقطت فيه قيَمٌ من أديان مختلفة، وشكّلت أساساً لفهمنا لبعض المفاهيم، مثل الكرامة، والمساواة، والحرية، وغيرها. أنا شخصيّاً عندما أطلع على «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» - وهو أحد تجليات الكونية - أُصاب بدهشةٍ: كيف تمكّنت الإنسانية من التوصل إليه في سنة 1948؛ أي بعد أربع سنواتٍ، فقط، من نهاية الحرب العالمية الثانية التي تضمنت الهولوكوست، وأبشع ما يمكن للإنسانية أن تراه من عنف. كيف استطاعت أن تجتمع مع بعضها؟ اجتمع الاتحاد السوفيتي، بحساسيته للمساواة الاقتصادية، مع الولايات المتحدة، مع الكوبيين، ومع شارل مالك من لبنان، وهو مقرر لجنة الصياغة، واتفقوا جميعاً على الإعلان عن حقوق الإنسان، ووقّعت عليه كل الدول تقريباً، مع بعض التحفظات، يميناً ويساراً، وهي تحفظات تكشف لك حجم المفارقات، منها ما هو مثير للسخرية. فمثلاً، كان الاتحاد السوفيتي ضد حرية التنقل؛ لأنه - كالنظام السوري في عهد الأسد - كان يشترط الحصول على تأشيرة خروج للمواطن. وأنا من الأشخاص الذين كان حصولهم على تأشيرة خروج أمراً معقداً للغاية. والمملكة العربية السعودية في عام 1948 لم تكن

مستعدّة لإنهاء العبودية، وإلى آخره. أي إن الاستثناءات تؤكّد أهمية كونية حقوق الإنسان. وفي الحقيقة، كيف لنا - وأنا أتكلم هنا بوصفي فلسطينيّاً - أن نطلب تضامن الآخرين معنا، من دون أن تكون هناك لغةٌ كونيةٌ مشتركةٌ بيننا وبينهم؟

وأود أن أذكر هذه الحادثة: قبل سنة ونصف كنت في زيارةٍ للدوحة، وكنت أتصفح بريدي الإلكتروني، فوجدت دعوةً لحضور ندوةٍ للمفكر الفلسطيني الكبير **وائل حلاق**. ذهبت إلى المحاضرة، وكان يتحدث عن العالم العربي بخطابٍ، هو ذاته الخطاب الذي يطرحه في كتابه «**الدولة المستحيلة**»، من حيث نقده للغرب، وعدِّه أن الدولة الغربية بلا أخلاق، إلى آخره. واكتشفت أن أصدقاءً لي، يعدُّون وائل حلاق مهمّاً بالنسبة إليهم؛ إذ يستمعون إليه كثيراً، حيث أرسلوا لي لاحقا عبر «الواتساب»؛ لأنهم كانوا يتابعون المحاضرة على الإنترنت، وقالوا لي: كيف تجرأت أن تقول له كذا وكذا؟ فلقد قلت له بالحرف - ويمكن للمستمعين الرجوع إلى «يوتيوب»، حيث كانت المحاضرة ضمن دائرة الدراسات الإسلامية بجامعة **محمد بن خليفة**: «أستاذ وائل، كيف تريدني أن أقتنع بأنني، كفلسطيني نشأت في سوريا، لا ينبغي أن أقول إن التعذيب أمر غير إنساني؟ كيف تحرمني من قدرتي على قول ذلك؟ بالنسبة لي، الكونية تعني ألا يكون هناك تعذيب. أنت تتحدث كيف يقشر العنب، وأنا أتحدث عن العنب ذاته، كجائع». لذلك، فإن أهمية الكونية، بالنسبة لي، أمر بالغ الأهمية.

في الوقت ذاته، في عملي الأخير، وخاصة في نقدي لكيفية خيانة الليبراليين اليوم لبعض القيم الليبرالية الأساسية - وخصوصاً الليبرالية السياسية - أقول نعم: القيم الإنسانية، حين تُطبّق على واقعٍ ما، ينبغي أن تأخذ في الحسبان السياقات المعنية. يجب التفكير في كيفية تطبيقها، وكم من الوقت تحتاج لتطبيقها، وربما ترتيب الأولويات. لكن ليس بمعنى أن نقول، كما في الخطاب **الماوي**، «انتظروا خمسين عاماً قبل تطبيقها». أنا وأنت يا **حسام** نؤمن أيضاً بتكاملية حقوق الإنسان؛ أي إنه لا ينبغي أن نضع الأولويات وكأننا نقول: انتظروا نصف قرن قبل المطالبة بحقوقكم. نعم، هناك كونية لحقوق الإنسان، لكن هناك أيضاً «نُظُم» لحقوق الإنسان (Human Rights Systems)، تختلف من بلد إلى آخر: في لبنان، في فرنسا، في ألمانيا، في أمريكا، إلخ. في هذه النظم، يُؤخذ في الحسبان كيف يفهم المجتمع القيم، وكيف يُعرّف - بتفصيلٍ - مفاهيم مثل الكرامة، أو حق الإنسان في ألا يكون جائعاً، أو حق المرأة في المساواة، إلى آخره.

د. حسام الدين درويش:

ثمة مخاوف، دائماً، من أن تتحول الكونية إلى وجهٍ آخر أو غطاءٍ جديدٍ لمركزية ما، فتتجاهل الآخرين وخصوصياتهم واختلافاتهم، أو من أن تتحول «الخصوصية» إلى جسرٍ لإنكار هذه الكونية. دعني أضرب مثالين واضحين. المثال الأول: صدر مؤخراً، في سوريا، قرارٌ يمنع لباس سباحةٍ معيّنٍ في بعض

الأماكن، بحجة الخصوصية الحضارية، على الرغم من أن التنوع، في سوريا، ليس مقتصراً على وجود المسيحيين وغيرهم، بل حتى بين المسلمين أنفسهم هناك تنوّع كبير. ففرض رؤيةٍ واحدةٍ، باسم «الخصوصية»، أمرٌ إشكاليٌّ ويسبب مشكلةً. والمثال الثاني: يُمنع، في فرنسا، ارتداء «البوركيني» على الشاطئ، أيضاً، بحجة الخصوصية أو القيم الكونية. إذن، في سوريا، يُفرض البوركيني، وفي فرنسا يُمنع، والذريعة واحدةٌ في الحالتين: الخصوصية أو القيم المحلية أو الكونية. وهذه ليست مجرد إشكالياتٍ نظريةٍ، بل هي مشكلاتٌ عمليةٌ حقيقيةٌ أيضاً. كيف نوفّق بين الخصوصية والكونية، في كلّ حالة، أو في إطار عام؟

د. ساري حنفي:

تماماً، وأشكرك، كثيراً، على ذكر هذا المثال. لماذا أنطلق من اشتغال الفيلسوف الأمريكي **جون رولز** على الليبرالية السياسية؟ لأنه، في رأيي، عملٌ مهمٌّ، خاصة في تمييزه بين مفهومي «العدل» و«الخير». فالعدل يجب أن يتفق عليه المجتمع، وهو توازنٌ بين الحريات والمساواة. فالحريات ليست مطلقةً؛ يجب ألا تضرّ بالآخر، فإذا كنتَ ملياردیراً، لا يمكنك شراء حيّ بأكمله؛ لأن هذا يتعارض مع مفهوم المساواة.

أما «مفهوم الخير»، مثل: ماذا أريد أن ألبس؟ ماذا أريد أن أشرب؟ هل أريد أن أُصلّي؟ هل أريد الذهاب إلى البار؟ فهذا كله له علاقة بمفهوم الخير، ويجب على الدولة ألا تفرض مفهوماً معيّناً

للخير على الأفراد أو الجماعات. لهذا، النقد، نفسه، الذي نوجّهه إلى سوريا أو إلى إيران على فرض الحجاب في الشارع، يمكن أن نوجهه إلى فرنسا؛ لأنها تريد فرض مفهوم للخير على شريحةٍ من مجتمعها. وأنا، بوصفي شخصاً عاش ربع قرنٍ في سوريا، أعتقد أن أحد الرهانات الكبرى، هناك، هو ألّا تفرض الدولة «الأخلاق العمومية»؛ فهناك شيءٌ يحدده مجتمع ما اسمه «الخير العام». وهناك شيء اسمه «العقل العمومي» وهو مهم جدّاً؛ أي المحاجات العمومية؛ بمعنى أن الدولة أو القانون أو المجتمع يحاول أن يُقدّم مبرّراتٍ أخلاقيةً تُرضي الجميع، أو الغالبية المطلقة، بشيءٍ عامٍّ يمكن تسميته «خيراً عاماً». مثلاً، من المقبول القول إنه لا يجوز أن يكون الإنسان عارياً تماماً في الفضاء العام؛ لأن هذا شيء إنسانويٌّ. لكن من الصعب، في المقابل، أن يُفرض مبدأٌ دينيٌّ على الجميع، بما في ذلك غير المتدينين أو المسيحيين أو غيرهم. لهذا، في الليبرالية السياسية، العملية الحِجاجية أهم من النتيجة. فبعض العمليات الحجاجية قد تؤدي إلى تضييقٍ على حريات فئة معينة، إذا كانت مبرّراتها معقولة. مثلاً، في الحريات الاقتصادية كثيرٌ من القوانين التي تُسنّ عبر البرلمان تمثّل المجتمع، وتقيّد حريات بعض الفئات الاقتصادية. وهذا طبيعيٌّ؛ لأنه تم بناءً على محاجةٍ أخلاقيةٍ.

د. حسام الدين درويش:

اسمح لي أن أنتقل إلى ثنائية «الإسلامية» و«الليبرالية» التي تعالجها في كتابك الأخير. أنت ليبرالي ناقدٌ لليبرالية، ويمكن للمرء

أن يقول، أيضاً، إنك «إسلامي» ناقدٌ للإسلامية؛ بمعنى أنك لا تمثل لوناً واحداً، ولا تتحزّب لطرفٍ على حساب آخر. هذه كلها، كما نلاحظ، ثنائياتٌ تتكرر في شخصك وكتاباتك: الكونية والمحلية، الدين والقيم الليبرالية، إلخ. وربما يكون هذا مدخلاً مناسباً للحديث عن النقد الأساسي الموجّه إلى الليبرالية من منظور ليبرالي؟

د. ساري حنفي:

شكراً جزيلاً، على هذا السؤال. أول شيءٍ، حين كنت في فرنسا، كنت في الجامعة، وكان هناك العديد من المجموعات، وكانت هناك مظاهراتٌ وندواتٌ تعرّفنا، من خلالها، على قضايا كثيرةٍ، مثل المستعمرات الفرنسية، كجزر الكناري وغيرها. كنت متعاطفاً جداً معهم، وكنت متعاطفاً كذلك مع الأكراد، وما زلت، بوصفهم مجموعةً تم قمعها ثقافياً وسياسياً، وغير ذلك. وبالطريقة نفسها، أرى نفسي إنساناً مسلماً، وأحترم الدين الإسلامي، وأمارس كثيراً من شعائره. وفي الوقت ذاته، أتعاطف مع بعض الحركات الإسلامية، لا من منطلق مظلومياتها، وهي كلمة لا أحبذها.

كنت دائماً أتناقش مع إخوتي، وأقول لهم: انظروا إلى النموذج التونسي، مثلاً؛ انظروا كيف تحالف الغنوشي مع أطرافٍ مختلفةٍ، ولم يُصرّ على خصوصيته، وانظروا إلى التونسيين كيف كانت هناك نسب تمثيلٍ واضحةٍ. حين جاء قيس سعيّد، قال لي

أخي الكبير: حتى صاحبك الغنوشي، مع كل التنازلات التي قدمها، لم يُسمح له بالحكم! فثمة، بالفعل، إشكالٌ حقيقيٌّ. ظهر هذا حين أصبحت هناك إمكانيةٌ لانتقالٍ ديمقراطيٍّ: هل يُسمح لجماعاتٍ معيّنةٍ بالمشاركة في هذا الانتقال أم لا؟

في هذا السياق، أنا حساسٌ لحقّ أي مجموعةٍ فكريةٍ بأن تمارس العمل السياسي. وفي الوقت ذاته، أرى أن الفكر الليبرالي، في خطوطه العريضة؛ أي كنظرية نِحيلةٍ (thin theory)، هو فكرٌ إنسانيٌّ. حتى المحافظون، في كثيرٍ من بلدان العالم، هم ليبراليون. هناك طرفٌ غير ليبراليٍّ، ويمكن تحديده وتمييزه. ولهذا، أرى، في تنظيري للكوني، أن الليبرالية أخذت شكلاً كونياً ما. من المهم جداً أن نُدرك، خاصة في علم الاجتماع، ومع موقعي كرئيس سابق للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، أنني تدربت على الحديث بلغة يتفاعل معها الفلبيني، والياباني، والأمريكي، والفرنسي، والعربي، وغيرهم. من المهم أن تكون هناك لغة إنسانية، اختزلتها الليبرالية بشكل ما.

لهذا، أرى - ضمن ليبراليتي - أن الليبرالية أكدت حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية. ومن ثمة، أرى أن أكبر نصير اليوم لأيّ حركة إسلامية تطمح لأن تكون مقبولة في مجتمعات متعددة. نحن لا نتحدث عن مجتمعات مغلقة، فمجتمعاتنا كلها متعددة. اليوم، يا **حسام الدين درويش**، الذي تربّى في حلب، وابنك - حفظه الله - الذي تربّى في ألمانيا، إن أردتَ

العودة إلى سوريا، هل من يمكن للقيادة السورية الجديدة تطبيق المعايير نفسها على ابنك، مثلما تطبقها على حسام الدين الذي نقول إن بيئته محافظة حلبيّة؟ فالاختبار الحقيقي للحركات الإسلامية هو الأخلاق العمومية.

د. حسام الدين درويش:

ماذا عن النقد الموجه إلى الليبرالية، انطلاقاً من الليبرالية، في كتابك «ضد الليبرالية الرمزية: دعوةٌ إلى علم اجتماعٍ تحاوريٍّ»؟

د. ساري حنفي:

تماماً، النقد الرئيس لليبراليين الرمزيين، كيف أصبح الليبراليون كلاسيكيين، الذين يدافعون عن حق التعبير، وحق الدين، وما إلى ذلك، ولكنهم يفرضون مفهومهم الخاص للخير على المجتمع. وهنا أعطي أمثلةً من دول مختلفة، لكنها تتجاوز حدود تلك الدول. مثلاً، في العلمانية الفرنسية، هناك وزراء داخليةٍ يصيغون مسودات القوانين، من منطلقٍ أمنيٍّ، وينظرون إلى المسلمين الفرنسيين - وهم، في الأغلب، من الجيل الرابع أو الخامس - حيث تفرض العلمانيةُ الفرنسيةُ مفهومها للخير على بعض الفرنسيين. في السويد، يهمش الليبراليون سلطة الأسرة، ويحولون الخدمة الاجتماعية Social service أو المدرسة إلى سلاحٍ ضد الأسرة؛ إذ ينظرون إلى الأسرة، بوصفها بنيةً اجتماعيةً متخلفةً. طبعاً، الدولة تتدخل لحماية الأطفال، وأنا، هنا، أذكر أمثلةً دقيقةً. فمثلاً، في السويد، تنتقل سنوياً حوالي 4000 حالة حضانةٍ من أسرةٍ إلى

أخرى. وفي النرويج، النسبة أعلى، وإن كان العدد أقل. رئيسة لجنة البحث عن الأسرة، وهي ألمانيةٌ، قالت لي: «شيل السويد، وضع ألمانيا بدلاً منها، الشيء نفسه».

أرى أن هناك انحيازاً ضد الأسرة التي لا تتماشى ثقافياً مع السائد. في ما يخص التنوع الجندري والجنساني أرى أن القبول به حدٌّ أدنى من العدالة، وأنت اشتغلت عليه كثيراً يا **حسام** كثيراً: التمييز السلبي والتمييز الإيجابي. لكنني لا أريد أن يُفرَض على الناس الاحتفاء بكل أشكال الجنسانيات. هناك فرقٌ بين القبول والاحتفاء. للأسرة حق بأن تحتفي بشكلٍ جنسانيٍّ معيّنٍ من العلاقات، كالعلاقة بين الرجل والمرأة، وأن تربي أولادها على ذلك، من دون ممارسة العنف عليهم، وتبقى ضمن المظلّة العامة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

د. حسام الدين درويش:

ترتبط المسألة بكتابك السابق، والمتعلق بتجاوز القطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية. فهو يأتي ضمن إطارٍ أوسع، وترتبط أيضاً بالعلاقة بين العلمانية والإسلام، أو الديني واللا ديني، سواء على المستوى السياسي أو المعرفي. في كتابك، تركز على المستوى المعرفي. لكن إلى أي مدى ترى أن هناك، في العمق، إشكاليةً نظريةً حقيقيةً بين الطرفين: بين الديني والعلماني أو اللاديني؟ أم إن هذه الإشكالية زائفةٌ أو مصطنعةٌ أو ربما مبالغ فيها، حيث تُعمي عن قضايا أخرى أكثر إلحاحاً وواقعيةً؟ في ضوء

معالجتك المعرفية في هذا الكتاب، ما مدى واقعية هذه المشكلة، من وجهة نظرك؟

د. ساري حنفي:

العلاقة بين العلمانية والدينية إشكاليةٌ حقيقيةٌ، إذا فهمنا العلمانية كتمايز بين الديني والسياسي؛ أي الحيادية النسبية للدولة. فليس هناك حيادٌ كاملٌ، فالدولة ملزمة بالدفاع عن الحد الأدنى لبعض القيم. وبهذا المعنى، هناك تعارضٌ مع بعض المفاهيم لدى بعض الحركات الإسلامية التي ما زالت ترى في مخيالها أن الأخلاق العمومية يجب أن تُفرض على الشارع والفضاء العام.

في المقابل، ما أراه في العالم العربي هو تبنٍّ غير مُمَوْضَع (غير مُبَيَّأ) لعلمانويةٍ فَرَنْسِيّةٍ متشددةٍ تتحوّل إلى سياسات هويةٍ؛ فيصبح العلماني مناهِضاً للدين، وهذا أمرٌ أسمعه كثيراً؛ إذ يسأل أحدهم الآخر: هل تصلّي؟ فيقول: «أنا علماني»، وكأنّ الذي يصلّي ليس علمانيّاً، أو العكس، كأنّ العلماني ملحدٌ. هذا يشبه ما يُقال عن الليبرالي. وأنا ذكرت، في مقدمة أحد فصول كتابي، عندما كنت أكتب عن الليبرالية، أنني كنت أستمع إلى درسٍ دينيٍّ يقدمه جارنا، وكان يشرح فيه أن الليبرالية هي الإلحاد. فهناك سياسات هويةٍ من الطرفين، لكنني أُلقي اللوم، بدرجةٍ أكبر، على الطرف العلماني؛ لأن ليبراليته، على الأقل، يجب أن تسمح باحتواء الآخر، وهذا لم يحصل. وفي الحقيقة، هذه الاستقطابات الحادّة في مجتمعاتنا العربية تحولت إلى سياسات هويةٍ. وأكاد

أدّعي أن أحد الأسباب الرئيسة التي أفشلت الربيع العربي هو لجوء نخبةٍ إلى العسكر ضد نخبةٍ أخرى. كل هذا يعني أن هناك إشكالاً حقيقيّاً، لكنه ليس، ولا للحظة، أهم من إشكالات الخبز أو غيرها. أحياناً، هناك إشكالٌ مثل الصراع العربي- الإسرائيلي، الذي يظهر، في لحظةٍ من اللحظات، كصراعٍ يهوديٍّ- مسلمٍ، وهذا موجودٌ، أو مثل الطائفية في لبنان.

د. حسام الدين درويش:

أنت بحثت، معرفيّاً، في العلاقة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، ومسألة جدل الانفصال والاتصال الذي تكلمت عنه. كيف يمكن أن تكون مشكلة زائفة أو على الأقل فيها اصطناع؟ حين تكون الأيديولوجيا العلمانية أو الإسلامية فقيرة، ولا تقول لك إلى أي حد يكون العلماني ديمقراطيّاً أو غير ديمقراطي، يؤمن أو لا يؤمن بالحريات والفردية والتعددية وحق الاختلاف، وما الأخلاق التي يتبناها... إلخ. فحينها لا تدلُّك كلمة علمانية على شيء، وتكون مهووسةً بشيءٍ واحدٍ. فالاستقطاب، كما في الحالة المصرية أو التونسية، يتم على حساب قيمٍ يمكن للطرفين أن يؤمنا بها، ويكون من مصلحتهما تبنيها. بهذا المعنى، تصبح المشكلة زائفة؛ لأن السؤال الأهم ليس: هل أنت علمانيٌّ أم إسلاميٌّ؟ وإنما هل أنت ديمقراطيٌّ أم لا؟ هل تؤمن بالعدالة والحريات، أم لا؟ من هنا، يمكن للعلماني أن يقول: «أنا ضدّ الإسلامي»، فيُقال له: «لكن إذا كنتما تؤمنان معاً بالديمقراطية، فلماذا لا تتشاركان؟»

د. ساري حنفي:

هناك باحثون مهمّون في تركيا، في علم الاجتماع والعلوم السياسية، أجروا استطلاعاً مهمّاً قبل سنتين أو ثلاث، ووجدوا أن الاختلاف في القيم بين المتديّن وغير المتديّن، أو بين اليساري وغير اليساري، اختلافٌ ضئيلٌ. مثلاً، الفرق بين التركي اليساري والتركي المتدين فيما يتعلق بالإجهاض، فرقٌ صغيرٌ، ويُعدّ إحصائيّاً غير مهمّ. هذا أمرٌ مهمٌّ جدّاً، وهذا ما أظهرته في دراسةٍ لم تُنشر بعد، أسمّيها: «علمانية- جزئية من تحت». بغض النظر عمّا إذا كانت دولنا ستتبنى العلمانية أم لا، فإن هناك علمانيةً من تحت. إحدى الدراسات المهمة التي أُجريت في أربع دول عربية، (**تونس، الأردن، لبنان، ومصر**)، أظهرت أن ثلثي الناس ضد تعدد الزوجات. وعندما قيّمت تأثير التدين في هذا الموقف، وجدت أن الفئة شديدة التدين - التي نسبتها بالمناسبة 2% تقريباً فقط - هي الوحيدة التي تختلف. أما البقية، سواء غير المتدينين، أو قليلي التدين، أو المتدينين العاديين، فلا فرق بينهم في هذا الموقف.

د. حسام الدين درويش:

أعتقد أن العلمانية موجودةٌ أكثر بكثير مما يظن أعداؤها أو حتى مؤيدوها. ولهذا وغيره، نحن بحاجةٍ إلى دراسات كالتي أشرت إليها، وآمل نشرها في أقرب وقتٍ ممكنٍ. وأتمنى أن أتمكن من الاطلاع على المزيد منها.

بقي لدينا سؤالان أخيران يتناولان مسألتين أساسيتين لا يمكن

تجاوزهما؛ الأولى تتعلق بكتابك مع الدكتور رضوان السيد وبلال أورفلي حول تجديد الدراسات الإسلامية، والثاني يتعلق باتجاهٍ أنت من أبرز أعلامه، وأنا متبنٍّ لهذا الاتجاه معك. وأقصد به الاتجاه القائل بأولوية ومركزية الأخلاق في الدين، وحتى في الصلة بين العلوم الاجتماعية وعلوم الشرع، وخاصة حين نتحدث عن القيم الكونية. كيف يمكننا الربط بين هاتين المسألتين: تجديد الدراسات الإسلامية، مع أولوية ومركزية الأخلاق، مع تجاوز الاستقطابات التي تحدثنا عنها؟

د. ساري حنفي:

شكراً جزيلاً، حسام. هذا يمنحني فرصة للحديث عن الكتاب الجماعي الذي حررته مع الصديقين **رضوان السيد وبلال أورفلي**. لكن اسمح لي أن أعود، كذلك، إلى كتابي «**تجاوز القطيعة بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية**». في الدراسات الشرعية، نجد قليلاً من القرآن الكريم والحديث الشريف، ثم ننتقل إلى التذرير الفقهي: فقه الزواج، فقه المعاملات، فقه الميراث، فقه الاقتصاد. لكن لا توجد مادةٌ تدفعنا إلى التفكير في «روح» الإسلام، أو في القيم الأساسية التي يجب أن تنعكس على الأحكام الفقهية الأخرى. فتتحول كليات الشريعة - ببساطةٍ - إلى مجرد تكرارٍ لأحكامٍ صَدرت بين القرنين الثاني والرابع الهجري، وتُحفَظ المتون كما هي.

مادة الأخلاق لا تُدرّس في كثيرٍ من الجامعات العربية، وإن

دُرّست، فبأسلوبٍ سطحيٍّ. في الكليات، مثلاً، يُدرّسون «Geneva Conventions»؛ اتفاقية جنيف الرابعة، ثم يقولون: الإسلام سبقهم. لا يبينون أي تفاصيل. مثلاً مفهوم الكرامة، أنا أرى أنه مفهوم حديث، لا يعني بالضرورة أنه غريبٌ عن الإسلام. ننسى أن كثيراً من الأحكام الفقهية نزلت بتدرجٍ، حتى على زمن النبي، ﷺ، حيث كان يتعامل مع الناس فكريّاً، درجةً تلو أخرى؛ فمثلاً، أوّلاً كانت تُعتَق الرقاب، ثم جاء تنظيم العلاقة مع العبيد، وهكذا. في ظل نظامٍ اقتصاديٍّ اجتماعيٍّ معينٍ، لم يمنع الإسلام العبودية، حتى فترةٍ متأخرةٍ. وقد كان هذا طبيعيّاً، بالمنطق التاريخي لذلك الوقت، بينما الآن هو غير طبيعيٍّ.

فالتفكر الأخلاقي مهمٌّ جدّاً. «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»: يعني أن هناك مشتركاً إنسانيّاً مع الديانات الأخرى، ولكن هناك خصوصيةٌ إسلاميةٌ أيضاً. مثلاً، أهمية الزكاة: حروبٌ قامت؛ لأن الناس لم يدفعوا الزكاة، وهناك مفاهيم اشتراكيةٌ في الإسلام. إذا لم تدرس هذه القيم، بعمقٍ، فكيف تنشئ اقتصاداً إسلاميّاً؟ الاقتصاد الإسلامي، كما يُطرح اليوم، باختصارٍ، يتحول إلى منتجاتٍ ليبراليةٍ جديدةٍ، مثل «حبوب الأسبرين» لعلاج بعض مشاكل الاقتصاد النيوليبرالي غير الإسلامي، دون تفكرٍ أخلاقيٍّ.

وأعني بالتفكر الأخلاقي، هنا، ليس مجرد الحدس، بل النظرية. فمثلاً، نظرية الأسس الأخلاقية تتحدث عن بديهياتٍ، كما قال أرسطو عن الشجاعة. هناك شيءٌ يُسمّى الأخلاق، وهناك

فضائل. لكن الأخلاق، اليوم، ليست مجرّد تذكيرٍ بالفضائل. اليوم، الأخلاق تعني كيف تتعامل مع أبنائك، ليس، فقط، لتُذكّرهم بالفضائل، بل كيف تُجري محاكماتٍ أخلاقيةً لا يمكن القيام بها من دون فلسفةٍ أخلاقيةٍ. اليوم، لا يمكن أن يكون هناك تفكيرٌ أخلاقيٌّ إسلاميٌّ، من دون التفاعل مع فلاسفة الأخلاق والسياسة. ولماذا أقول فلاسفة الأخلاق والسياسة؟ لأنّه لا يوجد تفكيرٌ أخلاقيٌّ من دون سياسةٍ؛ بمعنى: في النهاية، كيف نعكس اختلافاتنا على قوانين ما؟ وهذا له علاقةٌ بالسياسة. مثلاً: أين يمكننا، أو لا يمكننا، أن نصوّت؟ فحتى لو اتفقت الجماعة، فثمة أمور غير مقبولةٍ. تصوّر، مثلاً، أن يتم التصويت، في ألمانيا، لطرد مجموعةٍ سكانيةٍ، كالسوريين مثلاً. هناك احتمال أن أكثر من 51% من الألمان يمكن أن يقولوا «نعم»، لكن الدستور الألماني يمنع ذلك.

التفكر الأخلاقي ضروريٌّ وهو مرتبط بالتراث وبثقافتنا، وحين أقول الثقافة، فإنني أُدرج الدين بالضرورة ضمنها. وحتى في «الأسطورة» القائلة إن الدين لم يعُد يلعب دوراً في العصر العلماني، فهذا غير صحيحٍ. كما في كتاب إيمانويل تود «**من هو شارلي؟**» الذي تحدث فيه، بالتفصيل، عن أن الإسلاموفوبيا مرتبطةٌ بمسيحيةٍ محافظةٍ معينةٍ كاثوليكية.

لذا، أختم هنا بأن أقول: الصرخة الكبيرة التي يطلقها أشخاص مثل الدكتور **رضوان السيد** أو **بلال أورفلي** أو أنا، هي

لأهمية التفكير الأخلاقي. هذا أمرٌ بالغ الأهمية. ويجب أن تُدرّب الكليات الشرعية طلابها عليه. ولا أقصد طلاب الشريعة فقط، بل طلاب علم الاجتماع، وعلم النفس، وغيرهم. اليوم، ما نسمّيه «الأخلاقيات»، أو ما نترجمه بالإنجليزية بـ ***ethics***، هو شيءٌ مهمٌّ جدّاً.

سأنهي، هنا أيضاً، بالإشارة إلى أن المشكلة الأكبر اليوم، كما يقول البعض، هي مشكلة «المهندسين»، هي في الأخلاق. فالمهندس، من خلال الشركات، قد يكون فاسداً. فالفساد الكبير اليوم، في أوروبا، سببه شركات الهندسة. قرأت، قبل فترةٍ، أنهم أضافوا مادة الأخلاق إلى كل المدارس الهندسية؛ لأنهم اكتشفوا أن المليارات الأساسية التي تُسرق لا تكون من اللاجئ الفقير الذي سرق أربع موزات في فرنسا، بل من هؤلاء.

د. حسام الدين درويش:

أود متابعة مناقشة بمسألة الأخلاق، من خلال تناول موضوع القضية الفلسطينية، وما جرى بعد 7 أكتوبر. كما ذكرت لك، من قبل، أنا من الأشخاص الذين تعرضوا، مع كثيرات وكثيرين غيري، لصدمةٍ ثقافيةٍ حقيقيةٍ، بعد 7 أكتوبر. وقد كانت الصدمة الثقافية بسبب رد الفعل الغربي - الأمريكي والألماني خصوصاً - على ما حدث في السابع من أكتوبر، وما بعده. فردود الفعل التي تلت ما حدث، خاصة في ظل الوحشية الإسرائيلية الفظيعة والمستمرة في غزة، دفعتنا إلى محاولة فهمها؛ لأن ما يجري يكاد

يعجز العقل عن استيعابه. وهنا، يبدو أن العامل الثقافي قد عاد إلى الواجهة بقوةٍ. لم يعد الأمر قابلاً للتفسير، من خلال السياسة، أو الاقتصاد، أو الانتماء الحزبي، أو حتى الأيديولوجيا بالمفهوم التقليدي، فحسب. لقد أصبح واضحاً أن هناك عاملاً ثقافيّاً حاضراً ومؤثراً. صحيح أننا ننتقد «الثقافوية»، لكننا لا ننكر دور الثقافة بوصفها أحد العوامل المهمة والتي قد تكون حاسمةً، في بعض السياقات. وقد تحدثتَ، سابقاً، عن أن مقاربتك للواقع مقاربةٌ سياسيةٌ-ثقافيةٌ-اقتصاديةٌ، أو اقتصاديةٌ-سياسيةٌ-ثقافيةٌ، بحسب السياق. فكيف يمكن أن نفهم هذا الوضع المركّب؟ وكيف نفسّر الصدمة الثقافية التي أصابت بعض الناس، وأنا منهم؟ ثم، كيف يمكن وينبغي أن نتعامل مع هذه الصدمة، معرفيّاً، وبأسلوبٍ رصينٍ ومنهجيٍّ؟

د. ساري حنفي:

شكراً جزيلاً على هذا السؤال، **حسام**. وفي رأيي، هو سؤالٌ مهمٌّ للغاية. وأنا كنت قد رصدت استقطاباتٍ رهيبةً في الديمقراطيات الليبرالية قبل 7 أكتوبر، بل إن الفصل الذي كتبت أول مسودّة منه قبل 7 أكتوبر، كان عندي مشكلة أنه صغيرٌ جداً، والآن أصبح أكبر فصل في كتابي «**ضد الليبرالية الرمزية**». وقد نُشر الفصل في مجلة **عمران**، وسأكون محظوظاً لأنه سيُنشَر، أيضاً، في مجلة باللغة الإنجليزية ضمن ملفٍ، سيتضمن ردوداً عليه، وردّي على الردود. وقد رأى محررو المجلة أن هذا الموضوع خطير جداً،

فعادة ما يُقدّم الموضوع لخمسة أو ستة باحثين، لكن في هذه الحالة قُدِّم لتسعة باحثين. وهذا الموضوع بالغ الخطورة.

لدى الليبرالية زوايا عمياء (blind spots)، منذ زمنٍ طويلٍ. رأيناها في الاستعمار. مثلاً: الفرنسيون كانوا نشيطين جدّاً في نيويورك، في كتابة **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** سنة 1948، ومن 1950 إلى 1960 كانوا يرتكبون مجازر في الجزائر. فالنظر إلى السلوك الفرنسي في فرنسا، والسلوك الفرنسي في الجزائر، يُظهر هذا التناقض المنهجي. في رأيي، هناك نوعٌ من الاستبداد عند الليبراليين. أصبح هناك نمطٌ واضحٌ جداً من انتهاك القيم الليبرالية، واستبدادٌ في فرض مفاهيم معينةٍ عن «الخير»، تحت تأثير سياسات الهوية. وعندما أقول: «سياسات الهوية»، أقصد: من هو «الأقوى» الذي يفرض قضيته على الطاولة. فنجد أن بعض القضايا تُعد مهمةً، وأخرى غير مهمةٍ. مثلاً، في الآونة الأخيرة، كانت قضية «**الترانس**» مهمةً جداً، بينما قضية من لا مأوى لهم - الذين لا يملكون لا طعاماً ولا سكناً - لا تحظى بالأهمية نفسها.

في خصوص القضية الفلسطينية، فإن ما حدث بعد 7 أكتوبر جاء ليُفجّر كل هذه التناقضات التي كنت ألمسها، قبل ذلك، فطفت على السطح بشكلٍ صارخٍ. ما ذكرته يا **حسام** أشعر به تماماً. أحياناً، لا أستطيع أن أتخيّل أن بعض زملائي يقولون إنه في القانون الدولي يحق لإسرائيل أن ترد بهذه الطريقة. دعنا نتذكر مثلاً **هابرماس**، مؤسس **نظرية العقل التواصلي**. هذا الرجل، بعد أن أيّد

«حق إسرائيل في الرد»، لم يكتب كلمةً واحدةً لانتقاد ما قامت به إسرائيل. نحن، في الحقيقة، مذهولون. وهذا، في نظري، نتيجةٌ طبيعيةٌ، وليس قطيعةً. ما أحاول أن أجادلك فيه هو أنني لا أراه قطيعةً، بل، فجأةً، ظهر على السطح، كمن كان عنيفاً في داخله، وعندما ظهر للعلن، رأينا عنفه، لكنه كان عنيفاً من قبل. ويدفعنا إلى القول: ينبغي ألا نرمي الطفل مع ماء الحمّام القذر. فمشكلة تطبيق القيم لا تعني، بالضرورة، أن القيم نفسها خاطئةٌ، قد تكون بعض القيم خاطئة، لكن التطبيق لا يُثبت ذلك دائماً.

اليوم، هناك خطابٌ شعبويٌّ، وأخشى منه كثيراً. ولهذا، أرى أن هناك ثلاث نقاط مهمة علينا التفكير فيها، وفي كيفية التعامل مع أي كاتبٍ لديه موقفٌ غير أخلاقيٍّ، أو موقفٌ أخلاقيٌّ ضد الإنسانية. أحياناً، نجد أنفسنا أمام ما يمكن تسميته بـ«أخلاق شعبوية» أو «أخلاق جماعية ضيّقة»؛ فهي ليست غياباً للأخلاق، بل شكلٌ محدودٌ منها، وتنحصر في نطاق الجماعة الصغيرة أو الدائرة القريبة، كمن يُكرم أهل بيته ويغدق عليهم، لكنه لا يلتفت إلى جاره الذي أنهكه الجوع. فهنا، لا يمكن القول إنه شخصٌ غير أخلاقيٍّ بالمطلق، ولكن أخلاقه مقصورةٌ على نطاقٍ ضيّقٍ، وتفتقر إلى الامتداد الإنساني الأوسع.

أول نقطةٍ، شمولية أو جزئية الموقف: علينا أن نفصل: هل الموقف الشائن أو غير الأخلاقي مرتبطٌ بأجزاء من نظريته، إذا كان كذلك، فنلزم تلك الأجزاء من النظرية. مثلا، موقف **هابرماس** من

إسرائيل لا يجعلني أتوقف عن دراسة نظريته في الفعل التواصلي.

النقطة الثانية، توزيع الأدوار: مثلا حسام يكتب ضد موقف **هابرماس** من إسرائيل، وما علاقته بالعقل والسياق الألمانيين، وأنا أكتب عن نظرية الفعل التواصلي، دون أن نرمي الحجارة على بعضنا. لا أنت تقول لي لماذا تكتب، ولا أنا أقول لك لماذا تنتقد. والشيء نفسه ينطبق على **هايدغر، وفوكو** وعلاقته بالبيدوفيليا، هل لها علاقة بنظرية الجنسانية أم لا؟

النقطة الثالثة، الاعتراف بتطور العقل البشري: مثلاً، حين كتب **ديفيد هيوم** نصوصاً تبرر العبودية، أو تسخر من العبيد في القرن الثامن عشر، لا يمكن أن نقطع رأس من يكتب ذلك اليوم. لكن ما العمل مع تمثال هيوم في جامعة إدنبرة؟ هل يجب أن نزيله؟ أنا من الذين يعارضون ثقافة الإلغاء (cancel culture) لا نلغي، بل نوضح: كتب هيوم هذا، وهذا مخجلٌ اليوم، دون أن نمحو وجوده.

في الحقيقة، **الحساسية التي تمتلكها يا حسام مهمة جداً. وأنا أيضاً أمتلكها. لكن علينا أن نحرص على ألا تتحول إلى شعبوية معينة.**

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. بالطبع، قائمة الأسئلة طويلةٌ، لكن سنتوقف مؤقتاً هنا، ونأمل أن تكون لنا لقاءات قادمة. ودعني أختم، كما بدأت، بشيءٍ أو ببوحٍ شخصيٍّ: جزءٌ من علاقاتك الواسعة، في

المجال الأكاديمي وغير الأكاديمي، العربي والعالمي، ناتجٌ عن انفتاحك الكبير على التعاون مع الآخرين، ومساعدتهم. وأنت أحياناً تبادر إلى ذلك من دون أن يُطلب منك. وأنا كنت من المحظوظين الذين نالوا هذا الكرم واللطف منك، فشكراً كثيراً لك، باسمي وباسم كثيرات وكثيرين غيري. وشكراً جزيلاً، أيضاً، باسم «مؤمنون بلا حدود» على قبولك الدعوة، وتفاعلك الإيجابي جدّاً معها.

الفصل الثاني

نحو أنثروبولوجيا عربيةٌ وتأويليةٌ[1]

د. حسام الدين درويش - د. محمد المعزوز

د. حسام الدين درويش:

مساء الورد للجميع، وأهلاً بكم في هذا اللقاء الجديد من سلسلة لقاءات «مؤمنون بلا حدود»، ضمن فعاليات المعرض الدولي للنشر والكتاب المنظم في الرباط، عام 2025. أرحّب بكم جميعاً، وأرحب بك، دكتور محمد المعزوز، وأشكره على تلبية الدعوة، والتفاعل الإيجابي معها، ومعنا.

---

(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=98P4SZ9uS9o&t=5s

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

https://www.mominoun.com/articles/حوار-مع-د-محمد-المعزوز-مؤسسة-مؤمنون-بلا-حدود-للنشر--مجمل-أعماله-الصادرة-عن-حول-9977

د. محمد المعزوز:

أنا، بدوري، أشكركم على هذه الاستضافة، وليس ذلك بغريبٍ على مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»؛ المؤسسة التي قدّمت خدماتٍ عميقةً جداً للفكر والتنوير العربيين.

د. حسام الدين درويش:

اهتماماتك متنوّعةٌ، تجمع بين الفكر والأدب، بين اللغتين العربية والفرنسية. وإذا أردنا أن نُلقي نظرةً عامةً على اهتماماتك الفكرية، كيف يمكن أن نعرضها؟ وما أبرز النتاجات المعرفية التي قدّمتها في هذا المجال؟

د. محمد المعزوز:

فعلاً، هناك اهتماماتٌ، لا أقول إنها متعددةٌ، ولكنها متداخلةٌ. هناك تداخلٌ لحقولٍ فكريةٍ، ومن ثم لا يمكن أن نقدم فهماً قريباً من الصواب ومن الحقيقة، من دون أن نقاربه بمناهج متقاطعةٍ ومتداخلةٍ. ومن هذا المنطلق، أحاول أن أُقارب موضوعاتٍ متشابكةً، كالأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، والتاريخ، وعلوم السياسة.

كانت أعمالي الأولى منصبّةً على علم الجمال في الفكر العربي القديم. وكان السؤال الأساس هو: هل عرف العرب نظريةً في علم الجمال؟ فحاولت أن أقتحم هذا الحقل، من خلال استنطاق النصوص الفلسفية، والكلامية، والفقهية العربية، لمعرفة مدى بلوغ الفكر العربي هذا الأفق الجمالي الشامل. بعد ذلك، حاولت أن

أشتغل على «عيون السياسة»، لأرى علاقة السياسة بالجمال، وعلاقتها بالأخلاق؛ لأنه، في اعتقادي، لا يمكن فصل الفلسفة عن السياسة، ولا عن الأخلاق، ولا عن الفكر، عموماً.

ومن هذا المنظور، كانت اشتغالاتي محاولةً لمقاربة معاني الدولة والمجتمع، والتمييز بينها. كيف ننظر إلى الدولة، من خلال هذا التقاطع الفكري الذي حدثتك عنه؟ وقد كتبت، في هذا الإطار، كتاباً باللغة الفرنسية: «الدولة من الإرث إلى الاستعمال L'État: de l'héritage à l'usage». ثم صدر لي كتابٌ آخر، في باريس، حول الدولة في البلاد العربية، تناولت فيه، على سبيل المثال، كيف يتشكل مفهومها، وكيف تتحرك وتشتغل في هذه البلاد. ثم انتقلت إلى ثلاثيةٍ أخرى، خصصتها لـ«الدولة في المغرب». ومن خلال هذا التقاطع، حاولت أن أقدّم مقاربةً شاملةً وعامةً للمغرب.

أما المسألة الأخرى التي أشتغل عليها الآن، فهي: الأنثروبولوجيا العربية. وسيصدر لي، قريباً، كتابٌ حول الأنثروبولوجيا العربية، لا بوصفها إسقاطاً لإطارٍ نظريٍّ ومفاهيميٍّ غربيٍّ على التراث العربي، وإنما بوصفها إنصافاً للفكر العربي. فهناك، مثلاً، ابن خلدون، والبيروني، والمسعودي صاحب «مروج الذهب»؛ هؤلاء قدّموا أفكاراً قويةً ومؤسِّسةً، حتى لعلم الأنثروبولوجيا الحديثة، في مقاربتهم للإنسان، كمفهومٍ ثقافيٍّ شاملٍ، يتعلّق بالكونية والإنسان في عمومه، وبالإنثوغرافيا؛ أي

بدراسة الثقافات المحلية لشعبٍ أو منطقةٍ. وهذا الحضور موجودٌ عند العرب، مثلاً في علم الأنساب، الذي اراه علماً مهمّاً جداً، رغم قلة الكتابات التي تؤصّل له ضمن منظورٍ أنثروبولوجيٍّ متكاملٍ.

إذن، الكتاب الذي أعمل عليه، حاليّاً، هو محاولةٌ للإجابة عن أسئلةٍ من قبيل: كيف يمكن تقسيم الأنثروبولوجيا العربية؟ وكيف يمكن تقديم بدائل؟ في هذا الكتاب، أشتغل على الأنثروبولوجيا التأويلية، لفهم ما يقع، لفهم ما هو موجودٌ، وما هو كائنٌ، في المستوى الفكري الكوني عموماً، وفي مستوى الفكر العربي خصوصاً.

طبعاً، لا يمكن لهذا الجهد أن يتجاهل التحولات العميقة والسريعة التي يشهدها العالم، خصوصاً مع وسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيا الحديثة. فنحن اليوم أمام مجتمع غِير الذي عهدناه، وإنسانٍ بطبيعة قراءةٍ مختلفةٍ. والسؤال المطروح هو: هل سيموت الكتاب، أم سيبقى صامداً؟ هل ستتغيّر طرائق القراءة، والكتابة، والفهم، جذرياً، ولا سيما في ظل صعود أدوات مثل «ChatGPT»، وما يُثار حول «أنسنة الذكاء الاصطناعي»؛ أي تحوّله إلى كاتبٍ أو فاعلٍ معرفيٍّ؟ لا أعتقد أننا سنُسلّم له المرحلة، مهما بلغ الذكاء، ومهما تطوّر الدماغ.

د. حسام الدين درويش:

هناك من يعترض على تسميته بالذكاء؟

د. محمد المعزوز:

نعم، لن يصل أبداً إلى ذكاء الإنسان؛ لأن ذكاء الإنسان مبدعٌ ومتجدِّدٌ، أما ذكاء الآلة، فقد يكون مُبدعاً إلى حدٍّ ما، إذا تمَّ تزويده بالمعطيات، ولكن إذا سُحبت منه هذه المعطيات، فلن يكون قادراً على إنتاج معطىً جديدٍ، كما لا يمكنه أن يُنتج روحاً أو وجداناً. وهذا هو السياق العام الذي أتحرك فيه.

د. حسام الدين درويش:

تفتح هذه البداية الشهيةَ لأسئلة كثيرةٍ، وسأحاول، قدر المستطاع، استثمار هذه الجلسة في طرح بعض أهم الأسئلة المرتبطة بالنقاط التي أثرتها. أولاً، في كتابك «الجمال: المدخل إلى الطبيعيات»، المقدمة مكثفة، وتتحدث فيها، بمعنىً من المعاني، عن محاولة تأسيس علم جمالٍ عربيٍّ. لكنك تتحدث، منذ البداية، عن مشكلةٍ مزدوجةٍ، ويمكن بعد ذلك إضافة مشكلةٍ ثالثةٍ. من ناحيةٍ أولى، لدينا مشكلةٌ في العلاقة مع التراث عموماً، ومع التراث الجمالي خصوصاً. وهي مشكلةٌ تتعلق بجمع هذا التراث، وتصنيفه، وترتيبه. والمشكلة الثانية هي مشكلة القراءة والتأويل وفهم هذا التراث. أما المشكلة الثالثة، التي تتحدث عنها أيضاً في المقدمة، فهي مشكلة الاعتراف بوجود علم جمالٍ عربيٍّ؟ فهل يمكنك توضيح ثالوث المشاكل هذا؟

د. محمد المعزوز:

نعم، يأتي هذا الكتاب، وعنوانه «**مدخل إلى الجمال: مدخل**

إلى الإلهيات والطبيعيات»، بعد كتاب سابق هو «**علم جمال الفكر العربي القديم**»؛ فهو ثاني كتابٍ تناولت فيه هذا الموضوع. والإشكالية المطروحة هي: هل العرب لم يعرفوا نظريةً في علم الجمال؟ وهل أول من قعّد لهذه النظرية، الاستيطيقا، هو «ألكسندر غوتليب باومغارتن Alexander Gottlieb Baumgarten»؟

ودون أيّ حكم قيمةٍ في الموضوع، ودون أي إسقاطاتٍ، لا بد أن ننصت بشكلٍ جيدٍ إلى التراث العربي، خصوصا النص الفلسفي. فعلى سبيل المثال، حين نقرأ لـ **الكندي** في **رسائله الموسيقية**، أو نقرأ عمل **الفارابي**، في كتابه «**الموسيقى الكبير**» - وهو كتابٌ ضخمٌ يقع في نحو ألف صفحةٍ - نلاحظ وجود تأصيل واضحٍ لرؤيةٍ فلسفيةٍ حول الموسيقى، من حيث بنائها وإدراكها. كما نجد أن **ابن سينا** يقدم، في كتابيه «**النجاة**» و«**الشفاء**»، تعريفاً لعلم الجمال، من منظورٍ رياضيٍّ قائمٍ على التناسب والهارمونية. وقد ذكر **الفارابي** الهارمونية، حين أدرج الموسيقى ضمن الرياضيات، في كتابه «**إحصاء العلوم**»، وهو بذلك يؤسس للمفهوم. لاحظ معي: هناك تأسيسٌ للمفهوم، وهناك تأسيسٌ للإطار الفكري في الموسيقى، ونظرة العرب إلى الموسيقى أو التنظير العربي للموسيقى، وإلى إشكالية التقبّل أو الإدراك، التي تظهر من خلال **ابن سينا** في كتابه «**الإشارات والتنبيهات**»، وهو معروفٌ في أربعة أجزاءٍ. فهو يتحدث عن الدماغ، ويقول: ما المناطق المسؤولة عن تقبّل ما هو جماليٌّ وفنيٌّ في الدماغ؟ وما

المنطقة في الدماغ، طبعاً، المسؤولة عن استقبال كل ما هو رياضيٌّ وفكريٌّ وعلميٌّ؟

وفي مستوى الأدب، نجد عند **قدامة بن جعفر** في كتابه «**نقد الشعر**»، و**ابن طباطبا العلوي** في كتابه «**عيار الشعر**»، تأسيساً لنظريةٍ تضع معايير ومقاييس للشعر. وحين نعود إلى أبي حيّان التوحيدي، كذلك في مختلف كتبه: الصديق، الجليس، والإمتاع والمؤانسة، نلاحظ تأملاتٍ عميقةً في الجمال والفن، تُضاف إليها إسهامات ابن مسكويه التي تبرز من خلال مفاهيم متشظيةٍ لكنها تناظريةٌ، يجمعها سياقٌ فكريٌّ متكاملٌ. لكننا، في تقديري، لم نبحث بعد عن هذا السياق الذي يمكن من خلاله لملمة هذه المفاهيم وتشكيل نظريةٍ جماليةٍ متكاملةٍ في التراث العربي؛ فهذا عملٌ لم يُنجز بعد.

نقطةٌ أخرى مهمّةٌ: إذا سلّمنا بأن الفلسفة تقوم، في أحد أبعادها، على مفهوم الجمال، فإننا نلاحظ أن الفكر العربي الحديث والمعاصر غالباً ما تناول الفلسفة بمعزلٍ عن البُعد الجمالي. واللافت أنه أهمل هذا الجانب، على الرغم من حضوره القوي في التراث. وربما لهذا التغييب جذوره وسياقاته الفكرية أو الفقهية، لا أجزم، ولكن يبقى السؤال قائماً: لماذا اشتغل العرب في مختلف الدوائر الفكرية المرتبطة بالتراث، ولكنهم لم يشتغلوا، بشكلٍ ممنهجٍ، على علم الجمال؟

د. حسام الدين درويش:

ربما أحد الأسباب هو البعد السياسي؛ إذ إن الفكر العربي يغلب عليه الطابع السياسوي.

د. محمد المعزوز:

لا أعتقد أن الفكر السياسي، في حدّ ذاته، يُشكّل إشكالاً، بل أرى أنه من الضروري أن يُلامس ويُقارب. غير أن المسألة الأساسية، في اعتقادي، هي أن الفكر العربي لم يقترب من علم الجمال، ولم يُسائل هذا الحقل، كما بُني أو نُظر إليه، كمفهومٍ، وكمصطلحٍ، وكرؤيةٍ، في تراثنا العربي.

د. حسام الدين درويش:

لديك ربطٌ وثيقٌ بين مسألة الاهتمام بالفلسفة والاهتمام بالجماليات وبالجمال، ليس فقط في إطار التنظير الجمالي داخل الفلسفة؛ أي إن الجمال لا يظهر عندك كإضافةٍ ثانويةٍ أو أمرٍ يمكن الاستغناء عنه، بل هناك ترابطٌ وثيقٌ بين القيم الفلسفية الأساسية؛ أي ثالوث: الحق، والخير، والجمال. فهناك، أحياناً، محاولاتٌ لربط الحق بالخير في فكر سقراط وأفلاطون، أو الحق/ الحقيقة بالجمال في الابستمولوجيا المعاصرة. حيث يُنظر، أحياناً، إلى الحقيقة، بوصفها شيئاً ينبغي أن يكون جميلاً. ويتصل الترابط القائم لديك، بين الفلسفة والجماليات، بالسؤال التالي: إلى أيّ حد توجد علاقةٌ وثيقةٌ بين هذه القيم؟

د. محمد المعزوز:

نعم، هناك علاقةٌ، فليس الجمال غريباً عن الفلسفة، ولا الفلسفة غريبةً عن الجمال. انظر معي: جميع الفلاسفة الكبار الألمان - وأنا لا أتحدث هنا عن اليونان - كتبوا في الجمال، وأقصد أولئك الذين

أسسوا للفلسفة الحديثة والمعاصرة. في الفلسفة الألمانية، لا تكاد تجد فيلسوفاً لم يتناول النظرية الجمالية: **ديكارت، هيغل، هايدغر، بول ريكور**، وحتى **هوسرل**. كل هؤلاء الفلاسفة أسّسوا لفلسفة العقل الألماني، ولم يُغفلوا مقاربتهم لعلم الجمال. أما نحن، كما قلت لك سابقاً، فأنا شخصياً لا أدري ما السبب، ولا أريد أن أفصل بين الموضوعين، ولا أن أصدر حكماً قيمياً. لكن ما كان في هذا السياق يفرض علينا، بالضرورة، العودة إلى التراث، من أجل تقويمه، أو على الأقل لفهم الفكر العربي المعاصر.

د. حسام الدين درويش:

اسمح لي بملاحظةٍ توضيحيةٍ، بقَدر ما تتسم لغتك بالرصانة والجمال والدقة، فإنها تتطلّب يقظةً تامةً. تحتاج قراءة نصوصك إلى تركيزٍ ويقظةٍ ذهنيةٍ. وعند حديثك عن المقاربة الجمالية؛ تتحدث، تارةً، عن «علم الجمال»، وتارةً عن «الرؤية الفلسفية»، أو «المقاربة الفلسفية للجمال». فهل ترى أن هذه المفاهيم متطابقةٌ؟ فمفهوم العلم - وأنت أصلاً تشرح معنى العلم - يحمل دلالاتٍ مختلفةً؛ فهناك مفهوم العلم في المعنى العربي القديم، وهناك، أيضاً، مفهومه في السياق الفلسفي والعلمي الحديث. هل يمكن توضيح هذين المفهومين، والتمييز بينهما، إن كان هناك، فعلاً، تمايزٌ بينهما؟

د. محمد المعزوز:

لماذا حدّدتَ معنى العلم؟ أعني مفهوم العلم، نعم، في السياق

التداولي العربي القديم؛ ذلك لأن بعضهم يقول إن العرب لم يعرفوا النظرية في ما يُسمّى بـ«علم الجمال»، فهم ينظرون إلى العلم، من خلال المفهوم الحديث، الذي هو أضيق وأخصّ. لكن العلم، كما حدّده العرب القدماء، أشمل وأوسع وأكثر شمولاً ودقّة. فعندما نرجع إلى **الشاطبي**، في كتاب «**الموافقات**»، أو إلى **الباقلاني**، وغيرهما، نلاحظ أن العلم في التراث لم يكن محصوراً في بعدٍ واحدٍ، بل وُجد بمفهومه الفقهي، والكلامي، والأدبي، والفلسفي. فهذا المفهوم، في الحقيقة، واسعٌ وعميقٌ ودقيقٌ للغاية.

نحن - في العموم - لم ننتبه جيّداً إلى الطريقة التي حدّد بها العرب القدماء مفاهيمهم، ولم نُعِر اهتماماً كافياً لهذا الجانب. ولهذا، حاولتُ أن أردّ على أولئك الذين يعتقدون أو يقولون: «عليك ألا تخلط بين مفهوم العلم الحديث ومفهوم العلم القديم». وأنا أقول: كلّا، علينا أن ندقّق المفاهيم ضمن سياقاتها التاريخية، وأن نكون منصفين؛ ليس دفاعاً عن العرب، ولا عن الإسلام، ولا عن أي دينٍ من الأديان، أو مذهبٍ من المذاهب الفلسفية، بل دفاعاً عن الحقيقة، عن الحقيقة العلمية، تحديداً.

د. حسام الدين درويش:

يمكن التمييز بين إطارين أو مرجعين أو سياقين مختلفين لمفهوم العلم: السياق الأنجلوسكسوني من جهةٍ، والسياق الألماني، من جهةٍ أخرى. ففي السياق الأنجلوسكسوني، يُفهم العلم (Science) على نحوٍ أقرب إلى التجريب، والمراقبة،

والملاحظة، والبعد المادي؛ أي إن للعلم، بهذا المعنى، شروطاً تجريبيةً صارمةً، تجعله أقرب إلى العلم الوضعي. أما المفهوم الألماني لكلمة العلم، فهو أقرب إلى معنى المعرفة الدقيقة، المنضبطة، والمنهجية.

د. محمد المعزوز:

حتى المعرفة الإنسانية تُعد علماً، بدليل وجود فرع يُعرف بـ«العلوم الإنسانية»، وهي تختلف عن «العلوم الدقيقة».

د. حسام الدين درويش:

حتى وإن لم تكن هناك تجربةٌ أو ما شابه، هناك معرفةٌ منضبطةٌ ومنهجيةٌ دقيقةٌ، بمعنى ما، لكنها دقيقةٌ، بمعنى أنها ليست جازمةً؛ فلنقل إنها علومٌ منهجيةٌ أو منضبطةٌ تماماً. فكيف، وإلى أي حدٍّ، يتقاطع مفهوم العلم العربي مع مفهومي العلم المذكورين؟

د. محمد المعزوز:

هذا سؤالٌ مهمٌّ، فمفهوم العلم عند العرب ينطلق، أولاً، من التخصص، مثل علم الكلام، علم النحو، علم البلاغة، علم العروض، وفي الوقت نفسه يشمل علوم الفلك، والفيزياء، والرياضيات. فمفهوم العلم، عند العرب، مفهومٌ شموليٌّ، وهو المفهوم الذي تبنّاه الغرب، في ما بعد، من خلال العلوم الإنسانية؛ لأن أهم كتب العرب قد تُرجمت إلى اللاتينية، وبعضها تُرجِم بشكل مشوّهٍ، مثل ترجمة **ابن رشد** و**ابن سينا**. وقد سيطر هذا المفهوم العلمي على الجامعة الأوروبية والفكر الأوروبي، لمدة

أربعةٍ قرونٍ. ولقد أخذ الغرب هذا المفهوم الشمولي من العرب عبر الترجمة، وهذا ما أكده **توما الأكويني** الذي حارب **ابن رشد وابن سينا**، بذريعة أن الفكر العربي الإسلامي يجب أن يُنهى داخل الجامعة الأوروبية، ويتخلص منه الفكر الغربي، بوصفه تهديداً للمسيحية، حسب تعبيره. إذن، مفهوم العلم عند العرب مفهومٌ شاملٌ جامعٌ، على الرغم من أنه يتضمن تقسيمات داخلية فرعية.

د. حسام الدين درويش:

أنا أدرّس الترجمة في جامعة ألمانية، بين العربية والإنجليزية والألمانية وغيرها. منذ الأسبوع الماضي، سألتني طالبةٌ عن الفرق بين قول: «أنا أعلم» و«أنا أعرف»، فقلت لها: إننا غالباً ما نستخدمهما بصورة متبادلة، لكن عبارة «أنا أعلم» قد تعبّر عن ثقة أكبر ويقين أشد.

د. محمد المعزوز:

هناك فرق بين العلم والمعرفة، أو بين قول: أنا أعرف وأنا أعلم. فعبارة «أنا أعرف» تحمل دائماً نوعاً من الشك. أما عبارة «أنا أعلم»، فلا يشوبها شك، بل هي قائمةٌ على الثقة واليقين.

د. حسام الدين درويش:

أنا حالياً أُحضّر بحثاً عن مفهوم التراث، وعلاقة العرب بتراثهم، وستكون هناك مقارنة مع علاقة الألمان بتراثهم وماضيهم. ويبدو أنه، في كلتا الحالتين، لدينا خصوصيات، ولا نواجه إشكالياتٍ أو شجوناً متماثلةً؛ فكل حالة لها فرادتها الخاصة بمعنى

ما. مبدئيّاً، كيف ترى مفهوم التراث وعلاقة العرب به؟ لنبسط الأمر، هناك مقاربتان متناقضتان: إحداهما تقول إن الحل لا يكون إلا بالتراث، والأخرى تقول إن الحل لا يكون إلا بالتخلص من التراث. فالمقاربة الأولى ترى أن التراث هو الحل، والثانية ترى أنه المشكلة. وأنت تعرف جيّداً الحضور القوي لإشكالية الأصالة والمعاصرة. فكيف ترى علاقة العرب بتراثهم، سواء من الناحية العملية أو من الناحية النظرية؟ وهل هناك خصوصيةٌ ما عندهم، في هذا الصدد؟

د. محمد المعزوز:

نعم، هناك من يرى، استناداً إلى قول **الإمام مالك**: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» - أن لا حلّ لنا إلا بالعودة الكاملة إلى التراث. وهناك من يرى على العكس، أن تقدّم العرب لا يتحقق إلا بالقطع التام مع التراث. أما أنا، فلا أتفق لا مع الرأي الأول ولا مع الثاني. والرأي الثالث، في نظري، هو: كيف نحسن استثمار التراث؟ فالتراث لا يخلو من عناصر إيجابيةٍ، وليس كله سلبياً؛ فجميع تراثات العالم تحوي جوانب إيجابيةً وأخرى سلبيةً. والسؤال هو: كيف نُطوّع ما هو إيجابيٌّ، في تراثنا العربي الإسلامي، ليخدم العصر، بكل ما فيه من تعقيدٍ وانفتاحٍ، ونبني، من خلاله، خصوصيتنا الثقافية؟ هذه الخصوصية لا تُبنى إلا من مزج ما هو محلّيٌّ؛ وأعني به التراث، أو ما هو مضيءٌ فيه، بما هو إنسانيٌّ كونيٌّ عالميٌّ. فالتراث العربي الإسلامي تراثٌ منفتحٌ

بطبيعته، ولم يكن، في يومٍ من الأيام، منغلقاً، ولا كان الإسلام منغلقاً، ولا كانت الكتابات العربية المتقدمة منغلقةً.

إذن، لا أتفق مع القول إن «التراث هو الحل» بشكلٍ مطلقٍ، كما أرفض القول بضرورة القطيعة مع التراث؛ لأن ذلك يُعدّ نبذاً للهوية وتخلّياً عن الخصوصية. ومن لا هوية له، لا تاريخ له، ومن ثم لا وجود حقيقيٍّ له. انظر، مثلاً، إلى اليابان، أو إلى الصين، بل حتى الولايات المتحدة الأمريكية - على الرغم من أنها دولةٌ حديثة النشأة ومكوّنةٌ من خليطٍ من الشعوب - لم تتخلَّ عن تراثها الرمزي والثقافي، بل استثمرته ضمن مشروعها الحضاري.

د. حسام الدين درويش:

عندما سافرت إلى أوروبا، للمرة الأولى، لم أتعرض إلى صدماتٍ ثقافيةٍ كثيرةٍ، لكن ما فاجأني، حقّاً، هو أن علاقة أوروبا بتراثها علاقةٌ صحيةٌ وإيجابيةٌ جداً. فعلى عكس مما يظنُّ أو يعتقد كثيرون، لم تقم الحداثة الأوروبية قطيعةٍ مع تراثها، بل، على العكس، ثمة علاقة حضورٍ وتواصلٍ مستمرٍ مع هذا التراث.

د. محمد المعزوز:

هذا ما لم يفهمه كثيرٌ من إخواننا في البلاد العربية؛ إذ يظنون أن ما يُسمى بثورة القرن السادس عشر، أو الثورة الفرنسية، كان يعني بالضرورة القطيعة مع التراث. لكن الواقع أن الثورة الفرنسية لم تكن قطيعةً مع التراث، بل جاءت استجابةً لحاجةٍ سياسيةٍ، كفصل الدين عن الدولة، ولتأسيس نظامٍ ديمقراطيٍّ يحقق شيئاً من

العدالة، إلى غير ذلك من الأهداف. ومع ذلك، لم تُقدِم هذه الثورة على قطع صلتها بتراثها، بل ما تزال المسيحية حاضرةً، بشكلها الثقافي، إلى درجة أن كبار الفلاسفة في الغرب اليوم - ممن يُعتقد أنهم مؤسسو الفلسفة الحديثة، ومتقدّمون فكرياً - ما يزالون يتحيّزون للثنائية اليونانية الرومانية وللديانتين اليهودية والمسيحية. وحتى ما يُسمى بالمركزية الأوروبية هي، في عمقها، مركزيةٌ تراثيةٌ. وهنا، ينبغي الانتباه إلى أن الغرب يقوم على هذه الثنائية، في حين أن الفكر العربي الإسلامي، حين يتناول مسألة النهوض، كثيراً ما يقع في فخّ التقليد، فيقول البعض إن الحل هو أن نقلّد أوروبا، أو أن نتقدّم بالوسائل التي تقدّمت بها أوروبا، وهذا خطأٌ. بمعنىً آخر: لم نبذل الجهد الكافي في الاجتهاد، فهناك حالةٌ من الجمود الفكري، وعطالة في الاجتهاد لدى العرب.

د. حسام الدين درويش:

إذا انتقلنا إلى مسألة الدولة، وتعامل الفكر العربي معها، يمكن الحديث عن وجود رأيين متباينين تماماً: أحدهما يرى أن هناك اهتماماً مفرطاً في الفكر العربي من قِبَل الدولة، والآخر يرى، على العكس، أن الدولة لا تحظى بالاهتمام الكافي، في، أو من هذا الفكر. ونجد عند برهان غليون، على سبيل المثال، في كتابه «المحنة العربية»، وصفاً للدولة بأنها دولةٌ ضد الأمة، أو دولةٌ بلا أمة. وكما تعلم، هناك حديثٌ دائمٌ عن أن العرب لا يفهمون معنى الدولة، باعتبار أن مفهوم الدولة يحيل في التراث العربي على التغير

وعدم الاستقرار على حالةٍ واحدةٍ، بينما يتضمن مفهوم الدولة الحديثة معنى الثبات والاستقرار؛ من أيّ منظور، إذن، ترى أنه ينبغي لنا أن نهتم بمفهوم الدولة أو بواقع الدولة؟

د. محمد المعزوز:

نعم، أولاً لا بد من التشديد على مسألةٍ مهمةٍ، وهي أن الدولة مسألةٌ أساسيةٌ. فنحن حين نتحدث عن الدولة، فإننا نقصد «الدولة الوطنية»، وليس الدولة بمعناها القديم، القمعي أو الديكتاتوري. فما معنى الدولة الوطنية؟

الدولة الوطنية هي الدولة الديمقراطية، التي تقوم على مبدأ فصل السلط، واحترام الفرد وكرامته، وتكريس التوزيع العادل للثروات، والاعتراف بالكفاءات. إنها دولةٌ لا تقوم على حكم الجماعات، أو القبائل، أو الطوائف، بل على مبدأ المواطنة، حيث تُصان الحقوق وتُؤدى الواجبات. ونحن، في هذا السياق، في أمسّ الحاجة إلى هذا النوع من الدولة؛ إذ لا يمكن تصور مجتمعٍ من دون دولةٍ. غير أن ما ينبغي التشديد عليه اليوم هو أن الدولة، في ظل التطورات السريعة التي يشهدها العالم والتكنولوجيا، مطالبةٌ بتجديد أدوارها؛ إذ لم يعد كافياً أن تقوم الدولة بالأدوار التقليدية فقط. وهذا ما تناولته في كتابي بالفرنسية بعنوان: «**الدولة من الإرث إلى الاستعمال**». فعدم فهمنا لهذه التحولات، سيبقي رؤيتنا للدولة حبيسة مفاهيم وسياقاتٍ تقليديةٍ، وسيجعلنا نراها إما بلونٍ أسودٍ قاتمٍ، أو بلونٍ أبيضٍ مثاليٍّ. لابد، إذن، من تبني نظرةٍ نقديةٍ تجاه

الدولة، لا بمعنى الهدم أو التبخيس، بل بمعناها الإيجابي والبنّاء. فكل من يُبخّس من قيمة الدولة يفتح المجال لتيارات أخرى، كي تستغل هذا الفراغ، وتعيث فساداً في المجتمع، أو تنتهك حريات الأفراد داخله.

د. حسام الدين درويش:

التعريف الذي قدمته هو تعريف للدولة كما يُفترض أن تكون؛ أي إنه رؤيةٌ معياريةٌ. لكن ماذا عن الرؤية الوصفية؟ فنحن نمتلك رؤيةً معياريةً لما ينبغي أن تكون عليه الدولة، لكن، بوصفك باحثاً أو مفكراً، قد لا يكون من المفيد دائماً الاقتصار على البُعد المعياري. وقد يكون من المفيد، هنا، الاستشهاد بقول وائل حلاق، الذي يرى أن الدولة الحديثة «لا أخلاق لها»؛ أي إنها تفتقر إلى أي بعد أخلاقي في بنيتها أو ممارستها.

د. محمد المعزوز:

حلاق يتحدث عن الدولة بالمفهوم الليبرالي؛ أي الدولة الحديثة.

د. حسام الدين درويش:

نعم، هو يتحدث عن الدولة الحديثة «دولة الأمة» أو «الدولة الوطنية»، لكن بالتضاد مع ما يطرحه، يمكن القول إن الدولة الحديثة، في جوهرها، مقومٌ من مقومات الأخلاق، بل يمكن القول إنها أساس الأخلاق؛ إذ لا أخلاق، في واقعنا المعاصر، من دون دولةٍ. نعم، نحن نتحدث عن الدولة الوطنية، وهذا واضحٌ.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كانت هذه هي رؤيتك المعيارية للدولة، فماذا عن واقع الدولة، سواءٌ في العالم العربي أو خارجه؟

د. محمد المعزوز:

واقع الدولة في العالم، عموماً، يُعدّ سيئاً. حتى مفهوم الديمقراطية بات، في كثيرٍ من الأحيان، بلا معنىً، في ظل زحف الليبرالية المتوحشة، بمفاهيمها ومنطق السوق. لاحِظْ، على سبيل المثال، ما يحدث في أعرق الدول الديمقراطية: في الولايات المتحدة، هناك احتجاجاتٌ يُواجَه بعضها بالقمع، وفي فرنسا شهدنا حركة «السترات الصفراء» وما رافقها من قمعٍ، وفي بريطانيا هناك مواقف ملتبسةٌ.

أما في ما يتعلق بالقضية الفلسطينية، ولا سيما في سياق العدوان على غزة، فحدّث ولا حرج. خذ، مثلاً، ما حدث في فرنسا: أصدر وزير العدل بياناً يُجرّم فيه التظاهر دعماً لغزة. فأين هي الحريات والديمقراطية التي يتحدثون عنها؟ هذا دليلٌ على أن هناك إفساداً لمفهوم الدولة، حتى في الدول الغربية. أما في العالم العربي، فهناك تفاوتاتٌ كبيرةٌ من دولةٍ إلى أخرى. نعم، هناك دولٌ عربيةٌ تُحترم، تُدار بعقلانية، وتحقق قدراً من الاستقرار والتنمية، وإن كانت بدرجات متفاوتة. لكن، للأسف، هناك دول أخرى شملها التفتيت والتقسيم والتجزئة، وهي الآن في وضع مأساوي. انظر إلى ما حدث في السودان، وما يجري في سوريا، وما وقع في

ليبيا، وكذلك في العراق. حين تفككت الدولة، تفكك معها النسيج الاجتماعي، وسادت الفوضى.

ومع ذلك، من الإنصاف أن نُقِرّ بأن بعض الدول العربية اليوم تُظهر قدراً من الاستقرار، وتحقق تنميةً، ولو كانت نسبيةً، لكنها تنميةٌ قائمةٌ بالفعل. لذلك، ينبغي ألا نعمّم الحكم على واقع الدولة في العالم عموماً، أو في العالم العربي، خصوصاً.

د. حسام الدين درويش:

من هذا المنطلق، يمكن القول إنك في طرحك الفكري قدمت رؤيةً مفهوميةً عامةً لفكرة الدولة، لكن، في الوقت نفسه، قدّمت دراسةً لحالةٍ خاصةٍ، مثل الدولة في المغرب.

د. محمد المعزوز:

نلاحظ في المغرب وجود انفتاحٍ ديمقراطيٍّ، وسعياً واضحاً، من قِبَل الدولة، نحو ترسيخ نموذج الدولة الوطنية، بل أكثر من ذلك، نحو بناء دولةٍ عصريةٍ حديثةٍ. فعلى سبيل المثال، يمكننا أن نقارن هذه التجربة بنماذج أخرى في العالم العربي، كالإمارات. لاحِظْ كيف هو نظام الحوكمة في الإمارات، وكيف تُدار شؤون الدولة هناك. لا بد من الإقرار بأن لكل دولةٍ خصوصيتها. ولذلك، لا يمكن إسقاط مفهوم «الدولة الوطنية»، بصيغته الغربية، على نموذجٍ كالإمارات. فهناك خصوصياتٌ ثقافيةٌ وسياسيةٌ وتاريخيةٌ يجب احترامها. ومع مراعاة هذا التعدد والخصوصيات، تبقى تجربة الدولة في المغرب، بكل موضوعيةٍ ومصداقيةٍ، تجربةً نموذجيةً، ضمن السياق العربي.

د. حسام الدين درويش:

يبدو أن مسألة العلاقة بين الأصالة والمعاصرة تُطرح بقوةٍ، لا سيما في سياق تناولنا لأيّ حالةٍ أو مشكلةٍ، سواء تعلق الأمر بالجماليات، أو السياسة، أو الثقافة، أو الاجتماع، أو غيرها. فإلى أي حدٍّ ترى أن هذه الإشكالية حقيقيةٌ؟ يبدو لي أنها كذلك بالفعل، ولا سيما في السياق الفكري العربي، حيث تُطرح بإلحاحٍ شديد. على العكس من ذلك، لا نجد مثل هذا الهوس أو هذا التوتر بين الأصالة والمعاصرة في الفكر الغربي.

د. محمد المعزوز:

أعتقد أن تسميتيْ «الأصالة والمعاصرة» غير دقيقةٍ، ولا أتفق معها. ينبغي لنا أن نتحدث عن اللحظة المركبة أو الوجود المركب. ومعنى الوجود المركب هو أن الإنسان يعيش، في القرن الحادي والعشرين، حاملاً ثقافاتٍ متعددةٍ. فمثلاً، أنا، كعربيٍّ وكَمغربيٍّ، أحمل في داخلي ثقافاتٍ متعددةً: عربيةً، وأمازيغيةً، وإسلاميةً. وكلها تشكل جزءاً من ثقافتي. وفي المشرق العربي، قد تجد فرداً كردياً، سورياً، عربياً، وربما مسيحياً أو مسلماً، يمثل بدوره لحظة وجود مركبةً. ولكن الحكم الأساسي هو: هل يعيش هذا الفرد معنى الكونية، أم إنه بحاجة إلى السكونية؟ هذا الفرد يعيش في لحظة بناء الدولة التي تخدم الإنسان، وهذا هو الأساس. يجب أن يكون الإنسان منفتحاً، لا أن يقوم على ثنائية «ذاك أصيلٌ وهذا معاصرٌ». فكما ذكرنا في البداية، التراث أساسيٌّ، والإنسان كائنٌ

تراثيٌّ، لكنه، في الوقت نفسه، كائنٌ لحظيٌّ، وهو إنسانٌ وليد لحظته.

د. حسام الدين درويش:

من الناحية العملية، هل هناك شيء مميزٌ يخص علاقة العرب بتراثهم؟ بمعنى آخر: هل هم مرتبطون بتراثهم أكثر من اللازم، أم أقلّ من اللازم، أم إن الوضع طبيعيٌّ؟ أم إن المشكلة في الأساس مسألةٌ نظريةٌ فحسب؟

د. محمد المعزوز:

أقول لك شيئاً، هناك اليوم ارتباك واضح حين نتحدث عن ارتباط العربي بتراثه. مثلاً، في المغرب، تجد أن الجملة العربية الدارجة تحوي مفردات فرنسية، وأحياناً إسبانية، والآن باتت تحتوي على الإنجليزية أيضاً. أما في الخليج، وفي المشرق العربي، فتكاد الجملة العربية تختفي لصالح الإنجليزية. هذا التعلق، أو الانصهار، بين الأصالة والمعاصرة، يصبح، أحياناً، تعلقاً مرضياً، حيث يتحدث الإنسان في بيته بالإنجليزية أو الفرنسية. لكن المشكلة ليست في هذا الأمر، بحد ذاته، بل في أن هذا الحديث عن الأصالة والمعاصرة يُستخدم، أحياناً، لأغراضٍ استهلاكيةٍ إعلاميةٍ، ولا يعبر عن قضيةٍ جوهريةٍ أو صحيحةٍ، بالضرورة.

د. حسام الدين درويش:

دعنا ننتقل إلى سؤال آخر: كيف ولماذا حدث هذا الجمع

لديك بين الجانب الفكري والإبداعي، أو بمعنى آخر، بين الرواية والعمل الفكري؟ ولماذا حصل هذا الجمع أو الدمج؟ هل يعود السبب إلى وجود وسائل مختلفةٍ وضروريةٍ لنقل الأفكار والقيم، أو لنقل أمورٍ لا يمكن التعبير عنها، بسهولةٍ، بالفكر؟

د. محمد المعزوز:

نعم، أنا أقول، دائماً، إنك تستطيع أن تعبّر، في الرواية، عن أشياء لا تستطيع التعبير عنها في النصوص الفكرية. كما أن السرد أمرٌ إنسانيٌّ، بامتيازٍ. فالقدرة على الحكي، أو السرد، هي خاصيةٌ إنسانيةٌ. وللسرد خصوصيةٌ ومنطقٌ لا يتوفران في النصوص الفكرية أو الكتابات النظرية. فمن خلال الرواية، يمكن أن تكون فيلسوفاً أكثر مما تكون في كتاباتك، ويمكنك أن تكون مؤرّخاً، أو محللاً نفسياً عبر الشخصيات، أكثر مما تستطيع أن تكون في النص النظري المعرفي. لذا، أقول إن للرواية عالمها المفتوح، وللمعرفة، كمكتوبٌ، عالمها المفتوح، ولكل عالمٍ خصوصيته. وعلينا أن نعبِّر في الرواية، كما نعبِّر في الفكر، لكي نعبِّر عن عمق وجودنا وعمق إنسانيتنا. فلا يكتمل العمق الإنساني الوجودي إلا بالوجدان الذي تمثله الرواية، والشعر، والفنون، وبالعمق العقلي الذي تمثله المعرفة والعلوم بشكلٍ عامٍّ. بهذا التكامل بين الجمالي الإبداعي والعقلي، يتأسس الإنسان اليوم.

د. حسام الدين درويش:

حسناً، دعني أستخدم مصطلح «الأسلوب» بمعناه الدقيق. لكلّ

كاتبٍ أسلوبه الخاص، وهذا الأسلوب يمنحه فرادته وتميزه. لكن كيف يمكن لنا أن نكتب، مرةً، بطريقةٍ فكريةٍ، وأخرى بطريقةٍ أدبيةٍ؟ ونحن، هنا، لا نكتب بلغةٍ عاديةٍ؛ فاللغة، في النص الفكري أو الفلسفي، يجب أن تكون رصينةً، مضبوطةً، دقيقةً، بلغةٍ تقوم على الدقة والمفاهيم، ثم ننتقل إلى كتابةٍ أدبيةٍ لها وسائل تعبير مختلفةٍ، مثل الصور البلاغية والجماليات، مع أن الأفكار موجودةٌ في كلا المجالين. على سبيل المثال، لديّ صديقةٌ تعمل في الأنثروبولوجيا أو السوسيولوجيا، كتبت نصاً أدبياً غلب عليه الفكر، حتى إنّها كانت، أحياناً، تناقش الفكرة وتغفل الجانب الأدبي. فهل ترى هنا وجود إشكالياتٍ في المزج بين الفكر والأدب؟

د. محمد المعزوز:

أقول شخصياً، للتعبير عن تراثي وأصالتي، إنني أكتب بلغةٍ، لا أقول لغةً تراثيةً بالمعنى الضيق، ولكن أكتب بلغةٍ تستطيع أن تعكس تلك الروح الفكرية أو الحمولة الفكرية العظيمة التي حملتها اللغة في مضامينها الكبرى. إن انتصاري للغة، بصرامتها، هو انتصارٌ لهويتي وثقافتي. لهذا السبب، أكتب، أحياناً، جملاً تقليديةً، للحفاظ على استمرارية هذه اللغة، دون الوقوع في تضييع القول. فلا بد أن أظل منفتحاً على اللغة؛ فاللغة متجددةٌ ومتطورةٌ بتطور المجتمعات، تستوعب وتحتضن كلمات ومصطلحات وتراكيب جديدة.

أنا من أنصار هذا التطوير، لكن ينبغي الحذر من الانفتاح الأعمى أو الانفتاح غير المدروس، الذي قد يؤدي إلى تضييع اللغة كلغةٍ تعبّر عنا. إذا أهملنا اللغة، سيأتي وقتٌ لا يفهم فيه أبناؤنا أو أحفادنا اللغة العربية، حين يقرؤونها، وسيظنونها مجرد طلاسم. وهذا يمنح المشروعية للغاتٍ أخرى، مثل الإنجليزية والإسبانية والفرنسية وغيرها، لتظل حيةً ومستمرةً في المستقبل. لاحظ معي أن اللغة الصينية اليوم أصبحت لغة العلم، لكنها حين تكتب تظل ضمن بنيتها التراثية، ولا تخرج عنها. والتراث يُفهم هنا بمعنى التقديم والتجديد، لا بمعنى الجمود. فهذه واحدةٌ من الأمور التي يجب أن نعيها وننتبه إليها.

د. حسام الدين درويش:

معك حقّ، أصبح مبتذلاً القول إن المشكلة تكمن في أوضاع الناطقين باللغة، وليس في اللغة ذاتها. بالطبع، لدينا مشكلةٌ في اللغة، لكن لأن مشكلة الناطقين هي التي تحدد تطور اللغة؛ وذلك نتيجة التطور الحضاري للمتكلمين بها والمنتجين لنصوصها. ونحن مسؤولون عن تحديث اللغة وتطويرها واستخدامها واستثمار إمكانياتها. فليس هناك نقصٌ في اللغة ذاتها، بمعنىً ما. وهذا مجرد توضيحٍ لما قلت سابقاً.

دعنا ننتقل إلى مسألة أنك كنت عنصراً مهمّاً في مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، هل يمكنك الحديث عن مسيرتك مع هذه المؤسسة؟

د. محمد المعزوز:

أقول إن **تجربة مؤمنون بلا حدود** تجربةٌ فريدةٌ ومميزةٌ، بكل صدقٍ ودون مجاملةٍ. وهي مميزةٌ، في تاريخ المؤسسات الثقافية العربية في العصر الحديث والمعاصر، أولاً، نظراً إلى ما أنتجته من كتبٍ حداثيةٍ وتنويريةٍ ومنصفةٍ، وثانياً، لانفتاحها على مختلف الأطياف، من دون تمييزٍ أو تحيزٍ أو انغلاقٍ. أتمنى لهذه التجربة، بصدق، أن تُبعث من جديدٍ، طبعاً بصيغةٍ جديدةٍ، ولكن بنفس الروح والنفس الذي أُسست من أجله.

د. حسام الدين درويش:

بلا شك، أشاركك التمنيات نفسها، وأنا مسرورٌ جداً بحديثك عن المؤسسة؛ بمعنى أن تكون، بالفعل، محتضنةً للاختلافات بمختلف أنواعها، سواء في الفلسفة أو الدين أو العلوم الاجتماعية، من منظوراتٍ متعددةٍ، وهذا أمرٌ يُحسب لها. وأنت كنت من المساهمين في أن تكون هذه المؤسسة على ما هي عليه. وبالنيابة عن المؤسسة، وباسمي الشخصي، أشكرك جزيل الشكر.

د. محمد المعزوز:

أشكركم، وأشكر مؤسسة **مؤمنون بلا حدود** التي أتاحَت لي الفرصة، مجدّداً، لإجراء هذه الدردشة الجميلة، وهي دردشةٌ فكريةٌ نحن بأمسّ الحاجة إليها اليوم. فما أحوج بلادنا العربية إليها، في ظل هذه الانزلاقات الفكرية، والانزلاقات على كل المستويات،

حتى على مستوى شعورنا بذواتنا وبذات مجتمعاتنا. شكراً جزيلاً لك.

د. حسام الدين درويش:

العفو، والشكر لك، ونبقى على تواصلٍ.

الفصل الثالث

في الدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للدين/ الإسلام[1]

د. حسام الدين درويش - د. يونس الوكيلي

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير. في إطار نشاطات «مؤمنون بلا حدود» ضمن فعاليات المعرض الدولي للنشر والكتاب المنظم في الرباط، عام 2025، يسعدنا أن نستضيف اليوم الدكتور يونس الوكيلي؛ مرحباً بك دكتور، شرفتنا بحضورك، وأهلاً 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=z5WoMpBzXfA&t=3s

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

https://www.mominoun.com/articles/يونس-د-مع-حواري-لقاء-الوكيلي--9963

د. يونس الوكيلي:

شكراً جزيلاً على هذه الدعوة الكريمة، وأتمنى أن تؤتي ثمارها المرجوة. وأنا سعيدٌ بوجودي معكم.

د. حسام الدين درويش:

اليوم سنتناول موضوعين أساسيين:

سنتحدث، من ناحيةٍ أولى، عن نتاجك المعرفي، لا سيما في إطار تعاونك مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود. بين يديّ هنا أربع نسخ من مؤلفاتك، سواء كنت مؤلفاً أو محرّراً أو مشرفاً عليها. ومن ناحية ثانيةٍ، سنتحدث عن علاقتك بالمؤسسة، وهي كما ذكرت علاقةٌ عريقةٌ وممتدةٌ.

فلنبدأ، أولاً، بالحديث عن اهتماماتك البحثية التي تقع في إطار العلوم الاجتماعية، مثل السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، مع ارتباطها بالإسلام، من زاوية المجتمعات الإسلامية وما يتعلق بها من قضايا. ومن ناحية أخرى، أنت تتوسع في المواضيع والمجالات التي تهتم بها في أبحاثك. نودّ أن نسمع منك رؤيةً عامةً حول المواضيع التي تناولتها في كتاباتك، منذ مؤلفك الأول، والذي أظن أنه كان أطروحتك، أو على الأقل «أنثروبولوجيا الشفاء»، وصولاً إلى كتاباتك الأخيرة.

د. يونس الوكيلي:

كان الاهتمام الأول حول العلوم الاجتماعية وعلاقتها بالدين. بطبيعة الحال، كانت نشأتي وبدايات اهتمامي بالدين من خلال

النصوص. فكان التركيز منصباً على الإسلام وعلى النص الديني عموماً؛ غير أن تخصصي، في العلوم الاجتماعية، أتاح لي إمكانيةً أخرى لفهم الإسلام، ليس فقط كنصٍّ مقدسٍ، وإنما، أيضاً، بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً، تتجسد وتتشكل، من خلال تفاعلاته مع الثقافة والسياق الاجتماعي. وقد تبلور هذا التوجه في سؤالٍ مركزيٍّ رافقني طوال العشرين سنة الماضية من عملي الأكاديمي: كيف تنظر العلوم الاجتماعية إلى الإسلام؟ كان هذا السؤال بمنزلة البوصلة التي وجهتني، وأسفر عن عددٍ من المشاريع والكتب.

أول هذه الكتب هو الذي بين أيديكم الآن، والمتعلق بـ«**سوسيولوجيا الإسلام المغربي**». وعلى الرغم من أن الكتاب صدر في عام 2013، فقد كان جاهزاً كمخطوطةٍ منذ سنة 2010. والفكرة الأساسية فيه هي النظر إلى الإسلام من «تحت»، من خلال المجتمع. وهذا المنظور لم يكن مطروقاً في التراث الإسلامي التقليدي، وإنما هو مقاربةٌ بحثيةٌ طورها الغرب. وفي هذا الكتاب، أسلط الضوء على المدرسة الفرنسية ومؤسساتها البحثية، على الرغم من أنها، في لحظةٍ ما، كانت منحازةً للاستعمار. لكن، وعلى الرغم من هذا التحيز، فإن هذه المدرسة كانت راسخةً في تقاليد البحث العلمي، خصوصاً في ميدان دراسة الممارسات الإسلامية.

وقد ركزتُ في هذا الكتاب على حوالي خمسة أو ستة باحثين عملوا داخل الإدارة الفرنسية، وقاموا بدراساتٍ متعددةٍ حول

الإسلام في المغرب، وقد أوليتهم اهتماماً خاصاً في هذا العمل. وركزتُن كذلك، على مفهوم «الإسلام المغربي»، وهو مصطلحٌ من ابتكار الفرنسيين، كما أشار إلى ذلك عددٌ من الباحثين، خاصة «**إدموند بورك**»، الذي تحدث عن فكرة «**الإسلام المغربي**» بوصفه اختراعاً فرنسياً؛ بمعنى أن الإسلام، من وجهة نظرهم، له خصائص وملامح مميزة في المغرب، تختلف عن الإسلام في المشرق، أو في إفريقيا جنوب الصحراء، أو في آسيا. وتتعارض هذه الرؤية، بطبيعة الحال، مع المنظور التقليدي الذي يرى الإسلام ككلٍّ موحَّدٍ، متماثلٍ في كل مكان. لكن العلوم الاجتماعية استطاعت أن تُبيِّن أن هناك «إسلامات متعددة»، تختلف في ممارساتها، وفي طرائق فهمها، وفي تجلياتها اليومية، رغم وحدة رموزها الأساسية. هذا كان الكتاب الأول.

ومن تجلّيات هذا المشروع أيضاً **الكتاب الأخير** وهو بعنوان: «**أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية**». في هذا العمل، ركزتُ على المدرسة الأنجلوساكسونية، واهتمامها بالإسلام. ومن أبرز الأسماء اللامعة فيها، والتي اشتغلت في المغرب، كان «**ديل إيكلمان**»، على الرغم من أنه لم يقتصر على المغرب فقط، بل اشتغل أيضاً في سلطنة عُمان، وآسيا، ومناطق أخرى من العالم الإسلامي. وفي هذا الكتاب، قمنا بترجمة حوالي 12 أو 13 دراسةٍ لم يسبق ترجمتها إلى العربية. هناك بعض كتب «**إيكلمان**» تُرجمت سابقاً، لكن هذه المقالات كانت جديدةً على القارئ العربي. كما أجريتُ

معه حواراً خاصاً تم تضمينه في الكتاب. ومن الجدير بالذكر أن المدرسة الأنجلوساكسونية، في دراستها للإسلام، كانت أقلّ توجيهاً بفكرٍ استعماريٍّ، مقارنةً بالمدرسة الفرنسية؛ فقد كان همّها منهجياً وأكاديمياً بالأساس.

من المشاريع الأخرى التي اشتغلتُ عليها ضمن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، كتاب حول «**الأنثروبولوجيا الفرنسية**»، وقد ركزنا فيه على اسمين بارزين هما «إميل دوركايم» و«مارسيل موس»، وشارك فيه عددٌ كبيرٌ من الباحثات والباحثين. وكان الهدف منه تسليط الضوء على الكيفية التي أسّست بها هذه المدرسة تقاليد النظر إلى الدين من منظور العلوم الاجتماعية، نظرياً ومنهجياً.

كما أنجزنا كتاباً آخر حول «**إشكالية الدين والتدين**»، بالإضافة إلى كتابٍ إلكترونيٍّ بعنوان: «**مداخل التفكير في الإسلام اليومي**». فكل هذه الأعمال كانت تصبّ في إطارٍ واحدٍ، وهو الاهتمام بالإسلام، لا بوصفه نصاً فقط، بل، أيضاً، بوصفه ممارسةً وتجلياتٍ داخل المجتمع، وطرائق فهمه المتعددة وتفاعلاته المختلفة مع سياقاته الثقافية.

د. حسام الدين درويش:

دعني أبدأ ببعض المسائل الأساسية:

في الغرب، نجد أن مقاربة الظاهرة الدينية تنقسم، عموماً، إلى نوعين أو اتجاهين أساسيين، بل وحتى تخصصين أكاديميين. الاتجاه الأول هو الدراسات اللاهوتية، ذات البعد الإيماني. أما

الاتجاه الثاني، فهو ما نُسمّيه عادةً بـمقاربات العلوم الاجتماعية، وأنتَ، كما يبدو من مسارك، تميل إلى مقاربة الظاهرة الدينية من زاوية العلوم الاجتماعية. لكن، إلى أي مدى يمكن أن يكون هناك تكاملٌ - وليس مجرد صراعٍ - بين هذين الاتجاهين؟ هل يمكن أن يسيرا في مسارين متوازيين؟ وهنا نصل إلى مسألةٍ محوريةٍ، من منظورٍ دينيٍّ معياريٍّ، ولا سيما في السياق اللاهوتي الإسلامي، يُقال إن الإسلام واحدٌ لا يتعدّد، ولا معنى للحديث عن «إسلام مغربي» أو غير ذلك؛ فهذه، بحسب هذا المنظور، ليست إسلاماً حقيقياً. ولكن من منظور العلوم الاجتماعية، المجتمعات تعيش الإسلام بطرائق متعددة، وتُنتج «إسلامات» مختلفةً، بناءً على التقاليد والثقافات والسياقات المحلية. هنا، لا يكون الحكم معياريّاً، بل وصفيّاً وتحليليّاً: نحن نصف الواقع كما هو، بغض النظر عن كونه صواباً أو خطأً من منظورٍ إيمانيٍّ. فهل يمكن أن تحدّثنا عن هاتين المقاربتين؟ وكيف توفّق بينهما في عملك؟ وهل تستفيد من إحداهما في تفسير الأخرى؟

د. يونس الوكيلي:

كما قلتُ سابقاً، في بداياتنا لم نكن نعرف الدين إلا من خلال النص، وكانت حتى التأويلات التي نعرفها أو نتداولها محدودةً. لكن، حين دخلنا إلى أفق العلوم الاجتماعية، أصبحنا ننظر - كما يقول «**إرنست غلنر**» - إلى الإسلام «من تحت»؛ أي من الواقع الاجتماعي، من حيث كيفية تفاعل النص مع الفعل البشري، ومع

تنوّع السياقات الثقافية الممكنة. وقد كان «**غيرتز**»، أحد أبرز الباحثين في هذا المجال خلال ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، إذ قدّم إسهاماً مهماً في كتابه الشهير «الإسلام الملاحظ» (Islam Observed)، حيث قارن بين الإسلام في المغرب، والإسلام في جزيرة «جاوا» بإندونيسيا. وقد خلص، في دراسته، إلى وجود اختلافاتٍ حقيقيةٍ بين التجربتين، على الرغم من انتمائهما إلى الدين نفسه. فالأهمية الكبرى لهذا المنظور - منظور العلوم الاجتماعية - تكمن في أنه يُظهر أن الحقيقة الدينية ليست مطلقةً أو ثابتةً بشكلٍ كليٍّ، بل هي نسبيةٌ ومتعددة التجليات؛ إذ لم يعد الإسلام يُفهم كجوهرٍ ثابتٍ، حضوره في رقعةٍ جغرافيةٍ معيّنةٍ هو ذاته في رقعةٍ أخرى، بل إن الثقافة المحلية تتفاعل مع النص الديني، وتُنتج شكلاً خاصاً من الإسلام. صحيحٌ أن هناك خصائص عامةً مشتركةً بين الإسلام في المغرب، وفي إندونيسيا، وفي مصر أو الخليج، ولكن، مع ذلك، توجد اختلافاتٌ واضحةٌ تفرضها السياقات الاجتماعية والثقافية.

وتتيح لنا العلوم الاجتماعية أدواتٍ فعّالة لفهم هذا التعدد والتنوع. والرهان، في هذا التصور، هو على تنسيب الحقيقة الدينية، والاعتراف بأن الرؤى الدينية تتشكل، بالضرورة، ضمن بيئةٍ ثقافيةٍ معيّنةٍ. وهناك اليوم عددٌ كبيرٌ من الأبحاث والتطبيقات التي تدعم هذا التصور. وأرى أن هذه المقاربة ليست نقيضاً للمقاربة اللاهوتية، بل يمكن أن تكون مكمّلةً لها. صحيحٌ أنه، في

لحظةٍ من اللحظات، كانت هذه الفكرة مثيرةً للرفض، بل للصدمة. وأتذكر أنني ساهمتُ في إحدى الندوات داخل جامعةٍ مغربيةٍ، أمام طلبة الدراسات الإسلامية، وحين تحدّثتُ عن «الإسلام المغربي»، كان ذلك، بالنسبة إليهم، أمراً مستنكَراً جداً. قالوا: «يوجد إسلامٌ واحدٌ، وهذا الذي تقولونه لا يُعقل». لكن أعتقد أن الأمور بدأت تتغير. ففي السنوات الأخيرة، بدأت ألاحظ نوعاً من الانفتاح التدريجي من قِبل التخصصات اللاهوتية على مقاربات العلوم الاجتماعية، بل وظهرت رغبةٌ في فهم الدين، والممارسات، وأشكال الاعتقاد، من خلال أدوات هذه العلوم. وأعتقد أن هذا التحول في طور الترسخ، وقد يُثمر، في المستقبل، حواراً أكثر عمقاً بين المقاربتين.

د. حسام الدين درويش:

عملياً، أصبح هذا الموضوع موضوعاً مُتناولاً من قبل منظوراتٍ مختلفةٍ. كيف يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتكامل وتغني العلوم الدينية؟ من منظورٍ علميٍّ، كيف يمكن للعلوم الاجتماعية أن تضيف بُعداً جديداً للعلوم الدينية، مثلاً في النقل أو التحليل من منظورٍ لاهوتيٍّ؟ وفي المقابل، كيف يمكن للعلوم اللاهوتية أو الإيمانية، التي تدرس الظاهرة الدينية، أن تُثري العلوم الاجتماعية؟ وكيف يمكن أن يكون هذا التكامل فعلياً، وليس مجرد شعارٍ.

د. يونس الوكيلي:

أعطيك مثالاً بسيطاً جداً، وهو الأطروحة التي أنجزتها في

الدكتوراه حول **أنثروبولوجيا الشفاء والرقية الشرعية وصراعاتها.** هذا الكتاب، الذي نُشر في المركز الثقافي للكتاب سنة 2021، يعالج موضوعاً لاهوتياً يتعلق بالرقية الشرعية، التي تناقش، في جوانبها، الطب النبوي وغيرها من الكتابات اللاهوتية، في هذا المجال. من وجهة نظرٍ لاهوتيةٍ ضيقةٍ، كما نجدها في التيار السلفي، هناك العديد من المؤلفات حول الرقية الشرعية. أما في العلوم الاجتماعية، فقد حاولت مقاربة هذا الموضوع من زاويةٍ مختلفةٍ. أولاً، أردت أن أكون واضحاً بأن الرقية الشرعية هي ممارسةٌ علاجيةٌ دينيةٌ. عندما عرَّفتها بذلك، فإنني حاولت أن أبين الأسباب التاريخية التي أدت إلى ظهور هذه الممارسة. وقد لاحظت أن الأيديولوجيا التي نشأت حولها هي الأيديولوجيا السلفية الوهابية؛ بمعنى أن المؤلفين الذين كتبوا عن الطقوس المتداولة في ما بينهم هم، بالأساس، منتمون إلى هذا الفهم الديني. هذا العمل التاريخي هو نوعٌ من العمل الذي يقوم به عالم الاجتماع أو المؤرخ، وليس رجل الدين أو الفقيه.

إذن، هنا يظهر التداخل بين العلوم الاجتماعية، مثل الأنثروبولوجيا وعلمي الاجتماع والتاريخ، التي يمكنها فهم الظاهرة من خلال نشأتها. ثانياً، عندما نتحدث عن كيفية اشتغال الرقية الشرعية في الوقت الحاضر، فقد يتحدث اللاهوتي عنها، وفق معايير دينية، مثلما يقولون «يؤمر بكذا» أو «يُنهى عن القيام بكذا»، لكن من وجهة نظري، كعالم اجتماعٍ، فإنني أستطيع

استخدام الأدوات التي أتوفر عليها، لأكشف كيف تعمل الرقية الشرعية في سياقٍ اجتماعيٍّ وثقافيٍّ وجغرافيٍّ معينٍ. على سبيل المثال، اشتغلت على مدينة الدار البيضاء، وأظهرت كيف أن السلفيين هم حملة هذه الممارسة العلاجية الدينية في هذا الوسط الثقافي. لكنني لم أتوقف عند هذا الحد، بل ذهبت، أبعد من ذلك، لمعرفة معاني هذه الممارسة في هذا السياق الثقافي والجغرافي. وهذه الأسئلة لا يطرحها اللاهوتي.

وقد تبين لي، من خلال البحث، أن هناك صراعاً بين أنماط التدين. فالسلفية الوهابية، التي تحمل معها الرقية الشرعية، تُدخلها إلى فضاءٍ ثقافيٍّ جديدٍ، حيث تأتي كبديلٍ عن ممارساتٍ دينيةٍ محليةٍ، مثل العلاج بالأولياء في الإسلام المغربي. ومن ثم، هناك معركة بين أنماط التدين، قد لا يلاحظها الناس العاديون، ولكن الأدوات الاجتماعية مكنتني من ملاحظتها، وفهم مسارها التاريخي، وتقديم نماذجها داخل سياق معين، ورهاناتها على مستوى سلوك الأفراد. على سبيل المثال، عندما يُوجه الراقي الشرعي النساء، يُطلب منهن تمثيل أجسادهن بطريقة معينة تتماشى مع السلفية الوهابية، فيتصرفن وفق هذا النمط في حياتهن اليومية. وهكذا، يبدو أن الراقي يقدم علاجاً، لكنه في الواقع يمرر نمطاً دينياً وحياتياً معيناً. مثال آخر هو مفهوم «التحصين» في الرقية الشرعية، الذي هو، في عمقه، دعوةٌ لتديين الحياة، وفق منظورٍ معينٍ، كما يظهر في الكتاب الصغير «**حصن المسلم**» الذي ينتشر في كل منزلٍ.

إذن، هذه الرقية الشرعية التي قد تبدو للاهوتي ممارسةً عاديةً، عندما ينظر إليها عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجي، في سياقٍ ثقافيٍّ، تفهم معانيها وتاريخيتها ورهاناتها المختلفة. أعتقد أن هذا هو نوعٌ من التكامل، رغم أنه قد يُرفض من قبل اتجاهاتٍ معينةٍ.

د. حسام الدين درويش:

إذا رجعنا إلى الثنائية التي كانت موضوع كتابٍ لك، وهي إشكالية الدين والتدين، فإن الحديث عن هاتين المقاربتين يقودنا إلى تناول هذا الزوج: الدين والتدين. من ناحيةٍ أولى، يمكن القول إن العلوم الاجتماعية أقرب إلى دراسة التدين؛ أي الدين كما يُمارس من قبل البشر، حيث يؤثر فيهم ويؤثرون فيه. أما العلوم الدينية، فهي أقرب إلى دراسة الدين كما هو مُتصوَّر من الله، الذي أنزله إلى الأرض ليُرسل للبشر، وبالتالي يتم وضعه كمعيار ثابت. فما رأيك في هذا التمييز بين هاتين المقاربتين؟

د. يونس الوكيلي:

بالنسبة لي، فعلاً، عندما ألّفنا هذا الكتاب بشكل جماعي، حيث كنت منسقاً للأعمال، أعتقد أنه تم في عام 2015 أو 2014. وكذلك الكتاب الآخر الذي هو إصدارٌ إلكتروني على موقع «مداخل التفكير في الإسلام اليومي»، كانت الفكرة الأساسية هي أن هناك الدين، كما هو في التصورات والمبادئ والاعتقادات لدى الناس، ولكن هناك أيضاً الإسلام كممارسة؛ أي كما يمارسه الناس في حياتهم اليومية.

مثال على ذلك، في هذا العمل أو في العمل الآخر، تحدثنا عن أحد الباحثين التونسيين الذي اشتغل على «إسلام البحارة»، حيث تناول كيف يمارس البحارة إسلامهم، وهم مرتبطون بالبحر أكثر من البر. هذا مجرد مثالٍ للعديد من الأمثلة التي يمكننا أن نذكرها، في هذا السياق.

أعتقد أن دور العلوم الاجتماعية هو ملاحظة الإسلام كما يمارسه الناس، ومحاولة تسليط الضوء على هذه الممارسات وفهمها. وفي النهاية، يبقى الرهان الأكبر هو أن الإسلام ليس واحداً كما يُصوَّر في مفاهيم معينة، كما يقول «**الشرفي**»، بل هو متعددٌ بتعدد فهم الناس له. لا أحد يمكنه القول إنه يمتلك النسخة الصحيحة من الإسلام، ويجب على الجميع اتباعها، بل هناك ممارساتٌ متعددةٌ للإسلام، تختلف باختلاف السياقات والأفراد.

د. حسام الدين درويش:

إذا تحدثنا عن الثنائية، فما الذي يمكننا أن نفعله بها؟ على الأقل، يمكن ملاحظتها وتصحيحها. لقد حاولت البحث في الكتابات الغربية عن إشكالية العلاقة بين الدين والتدين، لكنني لم أتمكن من العثور عليها إلا نادراً. وعندما وجدت شيئاً، كان غالباً في سياقٍ وصفيٍّ، بمعنى كيف يُفهم الدين، وكيف يُمارس. لكن بالنسبة لنا، لا تقتصر المسألة على الثنائية فحسب، بل هي مثنوية؛ أي رؤية معيارية تتضمن تراتباً وإقصاءً بين طرفين متناقضين؛ وغالباً ما يُعدّ الدين الأعلى، بينما التدين يُعدّ الأدنى، وبالتالي يتم الحكم

على التدين انطلاقاً من الدين «الحقيقي» أو «الصحيح». ومن أبرز من كتب في هذا السياق هو عبد الجواد ياسين، الذي قدم فكرة الدين كحقيقة مطلقة. ومن ثم، يتم مهاجمة التدين السياسي، بوصفه خارجاً عن ذلك الدين أو تلك الحقيقة أو مخالفاً لهما. إلى أيّ حدّ ترى أن هذه الإشكالية تتعرض للتوظيف الأيديولوجي في الواقع العربي؟ في الدراسات الغربية وفي الفكر الغربي، عموماً، لا نجد دراساتٍ تتضمن هذا النوع من التوظيف، حيث يُقال: «دينك خطأ» أو «أنت لست على دين الحق».

فإلى أيّ حدّ أصبح هذا التوظيف ضاراً حتى على المستوى المعرفي؟ بمعنى أننا لم نعد نسعى إلى فهم ما هو الدين، أو كيف يُمارس التدين في هذا المجتمع أو ذاك، بل أصبحنا نريد أن نصنف الآخرين ونكفّرهم: «أنت على صواب، وأنت على خطأ». هذا التوظيف للثنائية لدينا هو توظيفٌ معياريٌّ لا يساعد في فهم الظواهر المدروسة.

د. يونس الوكيلي:

في رأيي الشخصي، عندما أتحدث عن «التدين»، فإنني أقصده بالمعنى الوصفي-التحليلي، وليس بالمعنى المعياري. وأعرف، طبعاً، كيف يتعامل عبد الجواد ياسين مع هذه المسألة، لكنني لا أقصده تحديداً. صحيحٌ أن هناك كتباً متعددةً صدرت، في العقدين الأخيرين، تدور حول هذه الثنائية، بل ربما عشرات الكتب، اليوم، باتت تتناول هذه الثنائية وتستخدمها. لكن، في اعتقادي،

داخل العلوم الاجتماعية، يُفهم التدين بوصفه ظاهرةً تُدرس بشكلٍ وصفيٍّ وتحليليٍّ؛ بمعنى أنني لا أُعنى بالدين كمبدأ في ذاته إلا بقدر ما يساعدني على فهم الممارسة الاجتماعية. فمثلاً، حين اشتغلتُ على الرقية الشرعية كممارسةٍ، كان لا بد أن أعود إلى الأصول النصية؛ لأن النص جزءٌ من الممارسة، على الرغم من أن فهم النصوص نفسه يتعدد، وليس هناك فَهمٌ واحدٌ للنص داخل سياق الرقية.

وجهة نظري، أو بالأحرى محور تركيزي، هو الممارسة في حد ذاتها. والرهان دائماً هو على التحليل، وعلى إبراز التعدد والاختلاف. هذا هو الأهم بالنسبة لي. وسأحكي لك قصةً بسيطةً: في أول مرةٍ التحقت فيها بالجامعة، كنت متخصّصاً في الدراسات الإسلامية. وأتذكر أنني كنت في أحد ممرات الجامعة عام 2003، فرأيت إعلاناً عن ندوةٍ دوليةٍ ستعقد في «مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود» في الدار البيضاء، وكان عنوانها لافتاً: «كيف يُدرَّس الدين اليوم؟». أثار هذا العنوان فضولي، فأنا أتيت لدراسة الدراسات الإسلامية، ولكن من زاوية نظرٍ معينةٍ. ففي كليات الآداب والدراسات الإسلامية، أو في كليات الشريعة، ندرس الشريعة من أجل الإيمان بها، أو من أجل تبريرها أو الدعوة إليها. فحضرت الندوة، وشارك فيها مفكرون كبار، مثل محمد أركون، ومحمد الشرفي، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم. وقد خرجتُ من هذه الندوة بفكرة مركزية:

هناك من يدرس الدين ليؤمن، وهناك من يدرسه من أجل فهمه وتحليله. هنا حددتُ موقعي: أنا في البداية كنت أدرس لأؤمن، ولأجعل الآخرين يؤمنون. لكن هذا اللقاء عدّل توجهي وأسئلتي. فأدركتُ أن هناك طرائق أخرى لدراسة الدين، سواء كنصوصٍ أو كممارساتٍ، لأجل المعرفة في حد ذاتها. لذلك، في السنة التالية، انتقلت إلى علم الاجتماع، وظلّ هذا هو رهاني المعرفي: أن أدرس الدين كممارسةٍ، لا كقضية إيمانيةٍ أو لا إيمانيةٍ. وهذا لا يعني، طبعاً، أنني أنكر أهمية النص في فهم الممارسة، بل أؤمن بأن النص يساعد في توضيح وتفسير سلوك الفاعلين وفهمهم للواقع.

هذا ما أكّده أيضاً كتاب «مغامرة الإسلام» للباحث الأمريكي «مارشال هودجسون Marshall G. S. Hodgson»، حيث يقول إن دراسة الممارسة لا تكتمل إلا بربطها بأصولها النصية؛ لأن النص يمنحك مفاتيح لفهم التصورات المتضمنة فيها. باحثون آخرون، في الدراسات الأنثروبولوجية بالمغرب، يعملون على الممارسات في حد ذاتها، دون الرجوع إلى المرجعية النصية، وهو ما أعتقد أنه ناقصٌ. ولذلك، في أطروحتي حول «أنثروبولوجيا الشفاء»، خصصت فصلاً كاملاً لمفهوم الرقية الشرعية؛ لأنني أؤمن بأن فهم الخطابات حول النص، وتصوّرات الرُّقاة أنفسهم للنصوص، هو جزءٌ لا يتجزأ من الممارسة ذاتها.

د. حسام الدين درويش:

المصطلح «Islamicate» الذي نحتَه «مارشال هودجسون»،

قمنا بترجمته إلى «إسلامات» أو «إسلاماتي». والمقصود به تجاوز السؤال التقليدي الذي ينشغل بمدى مطابقة الظواهر للمعايير الدينية: هل هذا إسلامي أم غير إسلامي؟ صحيحٌ أم غير صحيحٍ؟ الهدف من المصطلح هو التركيز على الإسلام بوصفه عاملاً ثقافياً واجتماعياً يطبع الحياة العامة ويؤثر في المجتمع؛ أي الإسلام كما يتمثّل في الثقافة والممارسة، لا بوصفه عقيدةً معياريةً نحاكم بها الأمور. من هذا المنظور، فإننا كباحثين لا ندرس الإسلام كعقيدةٍ أو نبحث عن «العقيدة الصحيحة»، بل ندرس تمثّلات الإسلام في الحياة اليومية، في الثقافة، في اللغة، وفي النظم الاجتماعية. ومن ناحية المبنى، يطرح مصطلح «إسلاماتي» إشكالاً لغوياً؛ إذ يأتي بصيغة جمع مؤنث، وهو ما لا يتوافق مع قواعد اللغة العربية. أما من ناحية المعنى، فهو مفهومٌ حاضرٌ، بشكلٍ واضحٍ، في أعمال وممارسات الباحثين في علم الاجتماع، حتى قبل ظهور المصطلح ذاته. فما رأيك بهذا المفهوم؟ وهل ترى أن المصطلح، على الرغم من إشكاليته اللغوية، ينجح في التعبير عن هذا البعد الثقافي والاجتماعي للإسلام؟

د. يونس الوكيلي:

هذا هو المنظور العام للعلوم الاجتماعية، حيث ينظر علماء الاجتماع إلى الإسلام في الممارسة، وإلى شكل الثقافة التي يعيشون فيها. وكان هذا مهماً أيضاً، وربما حتى في جوانب سياسية إلى حدّ ما؛ لأن الباحث دائماً يسعى احتياطاً إلى عدم التصادم مع

عقائد الناس. لذلك، يجب أن يدرس الإسلام، من الناحية الوصفية، والموضوعية، والمنهجية الهادئة؛ بمعنى أنه لا يريد أن يصادم عقائد الناس أو يتهمها بالفساد أو البطلان، بل يصف الممارسة كما يمارسها الناس، ويحللها، ويبيّن معانيها. وقد عمل عشرات الباحثين في هذا المجال على ذلك.

د. حسام الدين درويش:

إذا أخذنا ثنائية أخرى: المقاربة العربية الإسلامية مقابل المقاربة الغربية التي تُسمّى أحياناً الاستشراقية. أنت عملت في مجالين، تعاملت مع البحوث والباحثين، وترجمت وكتبت أبحاثاً في هذا الخصوص، سواء الكتابات الغربية التي تُسمى الاستشراقية، أو كتابات أخرى. بشكل عام، نعلم أن هناك نظرية تنميطية أحياناً تجاه هذه المقاربة الاستشراقية. ما رأيك في هاتين المقاربتين؟

د. يونس الوكيلي:

أتذكر أنه في التسعينيات اشتهرت مقولةٌ مفادها: من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا. وكان رضوان السيد وأبو بكر بقادر وغيرهما قد اشتغلوا في هذا الجانب، وكانوا يقولون دائماً إن الاستشراق هو كيف نظر الباحثون الغربيون إلى النص ودرسوه، وهناك باحثون متعددون في هذا المجال. أما الأنثروبولوجيا، فهي الشيء نفسه، عوداً إلى المربع الأول؛ إذ إنهم ينظرون إلى الإسلام من الأسفل، مثل «جيرتز» و«أيكلمان» وغيرهم من الباحثين. وأعتقد

أن هناك توجّهاً، الآن، نحو الأنثروبولوجيا أكثر من الاستشراق، على الرغم من أن الاستشراق قد شهد، أيضاً، تحولاتٍ كثيرةً جداً، ولكنهم يميزون، دائماً، بين الاستشراق الذي يشتغل على النص، والأنثروبولوجيا التي تشتغل على مجتمع النص. هناك، الآن، ميلٌ عامٌّ إلى استعمال سوسيولوجيا الإسلام أو أنثربولوجيا الإسلام بدل الاستشراق؛ إذ يتبرم بعض الباحثين الغربيين من وصفهم بالمستشرقين، وأعتقد أن باحثين مثل «أرماندو سالفاتوري» أو «براين تيرنر» يعملون على ترسيخ تقاليد متجددةٍ لدراسة الإسلام.

د. حسام الدين درويش:

أنت تعلم أنه حتى عندما نتحدث عن الرؤية الأنثروبولوجية أو السوسيولوجية الفرنسية، فقد تناولت الأمر بمعنىً ما من الناحية النظرية أو التنظيرية، وسمّيت استشراقاً في النهاية؛ لأن مفهوم الاستشراق لم يعد مفهوماً تحليليّاً بحتاً، بل تضخمت حمولته المعيارية (السلبية). نحن نعلم أن إدوارد سعيد هو أول من تناول هذا المفهوم، على الأقل بالمعنى المعاصر الذي صار يحمل طابعاً ازدرائياً أو تحقيريّاً، والممثل النموذجي لذلك الاستشراق، من وجهة نظر سعيد وغيره، هو برنارد لويس. ثم، بعد ذلك، لدينا وائل حلاق، الذي وصف إدوارد سعيد بالمستشرق، معتبراً عمله استشراقياً، مع الإشارة إلى أن هناك اتهاماتٌ أخرى. وهناك المختار الشنقيطي، الذي كتب عن الدولة الإسلامية المستحيلة ووصف وائل حلاق بالمستشرق؛ أي إن عمله استشراقي وخارج

الإطار، وكل ذلك حكمٌ قيميّ. فكلمة استشراق أصبحت تهمةً ومسبةً، أكثر من كونها كلمةً وصفيةً أو واصفة، وهي، أحياناً، موجهةٌ إلى كل باحثٍ غربيٍّ في مسائل «الشرق الإسلامي».

برأيك، هل هذه الثنائية بين الباحث الغربي والباحث العربي أو الباحث الآخر هي ثنائيةٌ زائفةٌ؛ بمعنى أنها لا تحدد قيمةً معينةً؟ هل ترى أن هناك قيمةً محددةً يمكن نسبتها لهذه الثنائية، حيث نقول إن الغربي بالضرورة لن يفهم أو لن يؤمن، أو أن العربي أو الإسلامي كذلك، ام إن النسب لا أهمية أو لا دلالة له في هذا السياق؟

د. يونس الوكيلي:

بالطبع، كما قلت لك، في العلوم الاجتماعية عموماً، المدرسة الغربية بشكل عام، سواء في الأنثروبولوجيا أو في الاستشراق، هي التي بدأت هذا النهج البحثي في النظر إلى الإسلام والحضارة الإسلامية، بشكلٍ عامٍّ، بأدواتٍ مختلفةٍ ومناظير متنوعةٍ. وبالتالي، بقي عند إدوارد سعيد دائماً أن هذا النوع من النظر إلى الإسلام استشراقيٌّ؛ لأنه مقدمةٌ نحو الاستعمار، وكان يشكل نقاشاً واسعاً في هذا المجال.

بعد ذلك، وجدنا أيضاً أن الباحثين المحلّيين؛ أي الباحث المحلّي، بعدما تمكنوا من الأدوات، ودرسوا هذه النظريات، وانخرطوا في البحث وقرأوا، أصبحوا ينتجون معرفةً حول مجتمعاتهم. فأصبح، عندنان الباحث الغربي الذي ينتج أبحاثاً حول مجتمعٍ آخر بوصفه الآخر، وأصبح الباحث المحلّي ينتج معرفةً

حول مجتمعه؛ أي البحث من الذات. وتشكل نوع من الاستقطاب الحاد في بعض اللحظات، لكني أعتقد أنه يجب دائماً أن نميز بين التقاليد المختلفة.

د. حسام الدين درويش:

يعني، هذا الغربي ليس واحداً؛ أنت أشرتَ إشارةً معينة إلى الاختلاف بين التقليد الفرنسي والتقليد الأنجلوسكسوني، وربما يمكن أيضاً التمييز بينهما وبين التقليد الألماني. فالسؤال هنا: هل هناك شروحات حول أن «الآخر» ليس واحداً؟

د. يونس الوكيلي:

طبعاً، المدرسة الفرنسية، في النصف الأول من القرن العشرين، كانت رهاناتها إيديولوجيةً استعماريةً. أنا اشتغلتُ، أيضاً، على هذا في كتاب **الإسلام المغربي**. هذه كانت المدرسة الأولى؛ أي كانت البداية مع «**جورج سالمون**» في البعثة الفرنسية في المغرب عام 1904، وكانت أبعادها دائماً مونوغرافية. ثم جاء، في الثلاثينيات والأربعينيات، ضباط المكاتب الفرنسية، وكانوا، أيضاً، يشتغلون على تقديم تقارير تشبه الدراسات، والتي كانوا يرصدون فيها حركة الواقع والثقافة السائدة واتجاهاتها، وكانت تُقدَّم للإدارة الاستعمارية، لتُوظَّف استعماريّاً، إلى غير ذلك. فهذه المعرفة كانت محدودةً. حتى مثلاً، في التقليد الفرنسي، كان جاك بيرك معادياً للفكرة الاستعمارية، وأنتج معرفةً ذات قيمةٍ، بالنسبة إلى الباحثين حتى اليوم، وغيرُه من الباحثين الذين جاءوا بعده.

وعندما جاءت، مثلاً، المدرسة الأنجلوساكسونية - وهذا مهم جدّاً - في المدرسة الفرنسية، درس «إدموند بيرك» هذا في كتابه **الدولة الإثنوغرافية**، وقد سماها بهذا الاسم. وكان، دائماً، يمتدح ما قامت به فرنسا من دراساتٍ، دراسات هائلة، عشرات الآلاف من الأبحاث التي غطّت فعلاً العالم الإسلامي كله، وليس المغرب، فحسب. وكما يقول كاتب ياسين، فإن هذه الدراسات «غنيمة حرب»، لا يمكن أن نتجاهلها، بل يجب أن نتعامل ونتفاعل معها.

طبعاً، في لحظةٍ من اللحظات، كان الباحثون المحلّيون ينطلقون من نزعةٍ وطنيةٍ في انتقاد هذه الدراسات. لكن، بعد مرور وقتٍ طويلٍ على الاستعمار، أصبح الباحثون يتعاملون مع هذه الدراسات ببرودةٍ، ويستفيدون منها. أمّا المدرسة الأنجلوساكسونية، فكانت مختلفةً تماماً؛ إذ كانت رهاناتها منهجيةً، ولم تكن لها أهدافٌ استعماريةٌ، ولم تأتِ في هذا السياق، وكانت دراساتها أكثر رصانةً وموضوعيةً.

ثم جاء بعد ذلك، الجيل المحلي؛ فأصبح هناك باحثون متعددون، مثل **عبد الله حمودي**، الذي انتقد المدرسة الانقسامية، في نظرتها إلى القبيلة، وغير ذلك. كما انتقد الفرنسيين، لكنه، في الوقت ذاته، أعطى قيمةً أكبر للملاحظة، وللمناهج التي وفرتها العلوم الاجتماعية عموماً، والتي استفدنا فيها من الباحثين الغربيين بمختلف مدارسهم. كما أعطى قيمةً أكبر للوثيقة المحلية، والتي

كانت، من ناحيةٍ لغويةٍ، يصعب على الباحث الأجنبي فهمها بدقةٍ. فالباحث المحلي أعطى أهميةً للوثيقة المحلية، ولمعرفة الناس بواقعهم.

كان هذا تقليداً في الأنثروبولوجيا؛ أي الاستماع إليهم بشكل أكبر؛ بمعنى أن الباحث لا يرى في نفسه سلطةً أعلى من الآخرين. في السابق، كانوا يسمّونهم «مبحوثين»، وليس «مشاركين» في البحث، بينما هم، في الحقيقة، يشاركون في إنتاج المعرفة. مثلاً، «**ديل إيكلمان**» له كتاب حول «**المعرفة والسلطة**»، وقد تحدث عن هذا، في كتابه المذكور، وهو كتابٌ اشتغل فيه مع قاضٍ يُدعى **عبد الرحمن المنصوري**، في إحدى المدن المغربية الصغيرة. ويؤكّد أن إنتاج الكتاب وإنتاج المعرفة كانا على قدم المساواة بينهما. لم يعدّ عبدَ الرحمن المنصوري، الذي كان مصدره الرئيس في قراءة الوثائق العدلية، وفهم حياة مثقف في وسط قروي، مجرد «مخبرٍ»، بل قال: «أنا تعلّمت منه، وأنتجنا هذا الكتاب معاً». فبدأنا نلاحظ أن هناك عودة، سواء من الباحثين الأنجلوساكسونيين أو غيرهم - وحتى من المغاربة - إلى الثقافة المحلية، ومنحها قيمةً، والنظر إليها من حيث إنتاج المعرفة. وأعتقد أن هذا كان له أثرٌ كبيرٌ على الدراسات، وجعلها أكثر موضوعية، وأقدر على الإنصات لهموم الناس، وما إلى ذلك.

د. حسام الدين درويش:

طيب، يعني، أنتم متهمون - بحقٍّ أو بغير حقٍّ - بأنكم

فرانكوفونيون، لكن هناك اتجاه أنجلوفوني أيضاً. يعني، لديك توجّه واضح، في هذا السياق، لكن هذا ليس رأياً ذاتيّاً تماماً، بل هو مبني على معرفة بالأنثروبولوجيا، سواء الفرنسية أو الإنجليزية، وبالاختلافات بينهما. إذا عدنا إلى علاقتك بمؤمنون بلا حدود، متى بدأت هذه العلاقة؟ وما المشاريع البحثية التي أشرفتَ عليها أو اهتممت بها؟ ومن خلال رؤيتك لهذه المؤسسة، ما اهتماماتها البحثية أو المعرفية؟

د. يونس الوكيلي:

في الحقيقة، كنت محظوظاً بأنني رافقت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، منذ تأسيسها؛ أي منذ عام 2012، بل حتى قبل ذلك، في مرحلة الإعداد لتأسيسها. أول ما كان لافتاً، في هذه المؤسسة، هو أنها كانت تحتضن الاختلاف الفكري الموجود، ليس في المغرب فقط، بل في العالم العربي كله. وكان لدينا حرصٌ على أن تظهر جميع الأصوات الفكرية داخل المؤسسة، وكان هذا الحرص نابعاً من قناعةٍ راسخةٍ لدينا. إذا راجعت أرشيف المؤسسة مثلاً في عام 2013، ستجد أن المؤسسة استضافت مفكرين من أقصى اليمين المتحرر إلى أقصى اليسار، بل حتى العلماء التقليديين، فقد استضفناهم في صالون «جدل» الذي كان تابعاً للمؤسسة، وفتحنا المجال أمام جميع أشكال الاختلاف بشكلٍ حقيقيٍّ.

وفي الجانب العملي، اشتغلتُ لاحقاً إدارياً داخل المؤسسة، فكنت رئيس قسم الدراسات الحداثية، ثم أصبحت منسق إدارة

الأبحاث. أحياناً، كان من الطبيعي أن يكون تواصلي مع الباحثين المغاربة فقط، لكنني كنت أحرص على إشراك الجميع، فاستعنّا بباحثٍ تونسيٍّ، وباحثٍ مصريٍّ، وآخر لبنانيٍّ، وسوريٍّ. فكان هناك حرصٌ دائمٌ على تمثيلٍ متنوعٍ ومتوازنٍ، وقد منح هذا الجانب المؤسسة مصداقيةً كبيرةً. حتى من كان يتهمنا باتهاماتٍ معينةٍ، كان، في اليوم التالي، يفتح قناة المؤسسة على يوتيوب، أو يتصفح الموقع، فيجد ضيفاً من تياره الأيديولوجي. فكان هناك توازنٌ، على الرغم من أن بعض الأطياف كانت ترفض المشاركة.

وفي مقابل هذا الانفتاح على جميع الحساسيات الأيديولوجية، في العالم العربي، كان هناك حرصٌ، من جهةٍ أخرى، على الرصانة في الإنتاج العلمي. أنا، شخصياً، أستخدم كثيراً عبارة «الرصانة المعرفية»؛ لأنها معبِّرةٌ، بالفعل. كنا نعتمد تحكيماً ثلاثيّاً لكل المواد، سواء كانت مقالاتٍ أو كتباً أو دراساتٍ. كل شيءٍ كان يخضع للتحكيم، بشكلٍ كبيرٍ ومنهجيٍّ.

أعطيك مثالاً: حتى المسابقة التي كنت أشرف عليها، لثلاث سنواتٍ، لم يكن فيها أي تدخلٍ من جانبنا، ولا يوجد أدنى تفضيلٍ. كانت هناك لجنة تحكيمٍ تطّلع على النصوص من دون معرفة أسماء أصحابها، وتكتب تقاريرها، بناءً على ذلك. كان العمل مهنيّاً شفافاً كما تعتمده بروتوكولات التحكيم المتبعة في مؤسسات علميةٍ مهنيةٍ.

إذن، كانت هناك رؤيةٌ منفتحةٌ على الجميع، ومهنيةٌ في الاشتغال، وحرصٌ على إنتاج معرفةٍ دقيقةٍ وعميقةٍ، يتطلع إليها

القارئ. وأعتقد أن جميع هذه الإنتاجات الموجودة، حاليّاً، في المؤسسة، تشهد على ذلك.

د. حسام الدين درويش:

تماماً، هنا يمكنني أن أطرح عليك سؤالاً يربط هذا الحديث بالحديث الأول الذي تطرقنا إليه، وهو مسألة وجود مقاربتين: المقاربة الإيمانية اللاهوتية الدينية، والمقاربة العلمية. يمكن أن نربط هذا بـ «مؤمنون بلا حدود»، حيث يبدو - بشكلٍ طريفٍ أو غريبٍ - أن المؤسسة تهتم بالفلسفة والعلوم الاجتماعية من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، تهتم بالكتب الدينية، أيضاً، ككتب التفسير وقراءات المصحف، والفكر الديني بتنوعاته. إلى أي حد ترى أن هذه الخصوصية مفيدة للمؤسسة؛ بمعنى أنها لا تختزل الأمور في ثنائية: «الفلسفة ضد الدين» أو «الدين ضد الفلسفة»، بل تحاول تجاوز هذا التعارض؟ ونحن، في هذا العام، نركز، تركيزاً خاصّاً وأكبر، على مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين. فإلى أي مدى ترى أن هذه الرؤية مفيدةٌ للمؤسسة وتُعطيها هويةً معينةً؟

د. يونس الوكيلي:

هو ليس مسألة جمع فحسب، بل هو فكرة المزج بين الدين والفلسفة والعلوم الاجتماعية، وهذا يبقى دائماً رهاناً وأفقاً يصطدم به واقع التخصص المجزأ أصلاً داخل أكاديمياتنا في العالم العربي. فأنت، مثلاً، قد تحرص على الجمع بين العلوم الاجتماعية، لكن في نهاية المطاف، أنت منفتح على سوقٍ لا يُنتج باحثين في

الفلسفة أو في علم الاجتماع أو في العلوم الاجتماعية عموماً، أو حتى في الدراسات الدينية. هذه كلها داخل الأكاديميات تُعامل كتخصصاتٍ متفرقةٍ، ومن الصعب الجمع بينها. وقد كانت هناك محاولات - مثلاً في المغرب - ضمن ما يُعرف بالدراسات الإسلامية، وهي فكرة الجمع بين العلوم الإنسانية والبحوث الدينية عموماً، لكنها، في النهاية، تحوّلت إلى «علوم إسلامية» فقط. وكذلك في تونس، كانت هناك تجربة مماثلة، ربما في **الزيتونة**.

في مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**»، كنا، في البداية، نحرص على هذا الجمع، لكن الأمر كان صعباً جداً. أقصى ما كان ممكناً أن نفعله هو جمع هؤلاء الباحثين في ندوةٍ واحدةٍ في فضاءٍ للنقاش، حيث تحتضن هذه الندوة هذا الاختلاف: كيف ينظر باحثٌ إلى الحداثة من داخل العلوم الإسلامية؟ وكيف ينظر إليها آخرٌ من داخل الفلسفة؟ وثالثٌ من داخل علم الاجتماع؟ فكنّا نحاول خلق نقاط تقاطعٍ. وكان هذا من رهانات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»: خلق النقاش، والحوار، والتداول، والتفاعل. فهي منصةٌ للاختلافات بكافة أنواعهاٌ في هذا المجال، وتعكس ما هو موجود أكثر من كونها تُنشئ واقعاً جديداً.

د. حسام الدين درويش:

طبعاً، ليس المقصود «فلسفة دينية» باسم «مؤمنون بلا حدود»، ولا «دين فلسفي» بهذا المعنى، بل أنها منصةٌ لحضور جميع الأطراف: من علومٍ اجتماعيةٍ وفلسفةٍ وغيرها. ونلاحظ أن مسألة الإصلاح الديني

تقترب من الجدل الفلسفي، رغم أنها كانت، في الأصل، مسألةً دينيةً، لكن يمكن، دائماً، إيجاد علاقات بين الطرفين. أنت تعرف مثلاً أن مفاهيم الفهم والتفسير والتأويل وما إلى ذلك، كلها تشكّل مجالاً مشتركاً. وحتى الاسم نفسه - «مؤمنون بلا حدود» - يعكس، بمعنىً ما، هذه المسألة. فكلمة «مؤمنون» توحي بجانبٍ إيمانيٍّ، لكن «بلا حدود» تشير إلى أن الإيمان لا يقف عند المعنى الديني وحده، أو يمكن أن يُفهم، أيضاً، ضمن رؤيةٍ فلسفيةٍ. فكيف تعاملت أنت مع هذا الاسم؟ أو كيف فهمته؟ وإلى أي حد ترى أنه معبّرٌ؟

د. يونس الوكيلي:

بالمناسبة، منذ عام 2011، كانت هذه التسمية دائماً تُثير جدلاً؛ أي إنها تثير الجدل لدى كلّ من يسمع بها. فعندما تكون مع أهل الفلسفة، يتفقون مع «بلا حدود»، والمؤمن يتفق مع «مؤمنون». وأعتقد أن هذه التسمية، في حد ذاتها، كانت تُحدث جدلاً وتخلق حيويةً معيّنةً، وكان هذا هو رهان المؤسسة: أن تجمع كلا الاتجاهين، باختلافاتنا المتنوعة، داخل كل طرفٍ، في مكانٍ واحدٍ، للنقاش. وبهذا المعنى، يمكن للدين أن يكون إنسانياً ودينياً، وليس بالضرورة أن يكون هناك صراع بين الإيمان والحرية؛ فذلك صراعٌ مفتعلٌ، في لحظاتٍ تاريخيةٍ معينةٍ، ولكن من الممكن، دائماً، أن يكون هناك تواصلٌ بين الجانبين.

د. حسام الدين درويش:

أنت شهدت بعض النقاشات؛ لأنه، حتى الآن، تُطرح الأسئلة

في هذا الخصوص، مثل: كيف «مؤمنون بلا حدود»؟ وبأيّ معنى؟ لكن، برأيي - ومن منظورٍ تأويليٍّ - أرى في هذا، غنىً كبيراً، من الناحية التأويلية؛ أي إن هذا الجمع بين هذين الطرفين جمعٌ خلّاق.

قبل أن ننهي اللقاء، اود أن أسألك عن اهتماماتك البحثية حاليّاً. كنت قد أخبرتني بها، وكانت مفاجأةً سارّةً، فأنت لا تنحصر - بمعنىً ما - في قراءة المواضيع الإسلامية فقط، بل لديك الآن اهتمامات بحثية أوسع.

د. يونس الوكيلي:

لديّ اهتمامان بحثيان أساسيان؛ **الاهتمام الأول** حول السياسات الصحية العمومية في المغرب، ولكن من خلال نموذجٍ بسيطٍ، واهتممت به على ضوء ما حدث في عام 2020 من جائحة كورونا. فقد اهتممت بقضية ما يُسمّى بحالة الطوارئ الصحية، كحالةٍ معياريةٍ تُقرّر من قِبل منظمة الصحة العالمية، وتتبناها الحكومات الوطنية وتمارسها داخل مجتمعاتها.

إلى أيّ حدّ هذه الحالة حالةٌ معياريةٌ؟ هل هي، فعلاً، «ثورةٌ صحيةٌ» تصلح لجميع الناس؟ هل تستحق أن تُسمّى عموميةً؟ مثلاً، عندما نقول: «الحجر الصحي»، هل عاشه الناس الذين يسكنون في أحياء راقية كما عاشه من يسكنون في دور الصفيح؟ هل عاشه الناس الذين لا يتوفرون على سكنٍ مناسبٍ للحجر الصحي، أو ليس لهم حتى دخلٌ ثابت لكي يلتزموا بالحجر؟ إذن، لا بد من إعادة النظر في هذه السياسات الصحية المعيارية؛ لأن المستقبل هو

مستقبل أوبئةٍ، هذا أمرٌ أكيدٌ. كما جاء فيروس كورونا وفاجأ العالم، قد يأتي وباءٌ آخر، في أي لحظةٍ، وقد تتوقف الحياة من جديدٍ، وبالتالي سنُضطر إلى اتباع سياساتٍ قد تكون ملائمةً، ويجب أن نستفيد من دروس كوفيد-19. لا بد من الاستفادة منها، هذا هو الاهتمام الأول.

أما **الاهتمام الثاني**، وبالمناسبة فقد اشتغلت عليه بمنحة من «الصندوق العربي للثقافة والفنون» في بيروت، فهو مشروعٌ له علاقةٌ كبيرةٌ بالعلوم الاجتماعية. ويتناول كيف تجسّدت لنا المدينة، وبالأخص مدينة الدار البيضاء، من خلال الرواية الأدبية. سؤالي هو: هل يمكن أن نعدّ الرواية مصدراً للمعرفة؟ بمعنى: كما يقوم المؤرخ أو عالم الاجتماع بدراسته الميدانية في المدينة، أعتقد أن الروائي، حتى من دون قصدٍ منه، وهو يكتب نصوصه الجمالية، يرصد مناطق لا يراها لا عالم الاجتماع، ولا المؤرخ في المدينة. أنا الآن أحاول أن أجمع هذه النصوص، وأن أستخرج منها رؤيةً للمدينة، من خلال الرواية، وهي، بالتأكيد، ستكون رؤيةً جماليةً بالأساس.

د. حسام الدين درويش:

ممتاز، لكن، هنا، نقول إن هذا يجمع بين الأنثروبولوجيا من جهةٍ، والدراسات الأدبية، من جهةٍ أخرى. وهذا ليس نادراً، على الرغم من أنه يبدو طريفاً. السؤال الذي أودّ أن أطرحه عليك، الآن، هو التالي:

شيءٌ جميلٌ جدّاً، ما شاء الله، أنك لا تزال في مقتبل شبابك، ومع ذلك لديك هذه الحصيلة من النتاجات المعرفية الرصينة والمهمة فعلاً. لكن، نود أن نقول إنك منذ عام 2012 كنت أصغر سنّاً بكثير، ويُحسب لك بالفعل أن تكون في هذا الموقع، وفي هذا المكان، وداخل هذه المؤسسة. كيف حصل ذلك؟ بمعنى: لم يكن لديك اسمٌ معروفٌ أو مكانةٌ بارزةٌ، في ذلك الوقت. صحّح لي، إن كنت مخطئاً.

د. يونس الوكيلي:

لماذا قلت لك، في بداية اللقاء إنني محظوظٌ؟ نعم، كنت محظوظاً. لكن في هذا الحظ جانبٌ أساسيٌّ ومهمٌّ جدّاً، وهو هذه الرغبة أولاً في التمدد، في مدّ العلاقات مع الباحثين. هذا كان شغفي، وكنت أشعر به. والجانب الثاني - وأعتقد أن هذا هو السبب في اختيار مسؤولي «مؤمنون بلا حدود» لي لتلك المواقع التي كنت فيها - هو أنني، كما أؤمن بالاختلاف، أمارسه؛ بمعنى أنه لم يكن يخطر ببالي، مطلقاً، أن أقصي رأياً لأنه مخالفٌ. وقد كان ذلك منسجماً مع الرؤية العامة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، التي تسعى إلى أن تكون فضاءً يلتقي فيه الجميع. وقد كنت، دائماً، أحاول أن أكون عابراً للإيديولوجيات، فأتعامل مع الليبرالي كما أتعامل مع اليساري، كما أتعامل مع الإسلامي. وحين نأتي إلى المؤسسة، نوفر فضاءً نتحاور فيه ونتناقش.

د. حسام الدين درويش:

طبعاً، لا شك في كفاءتك، لكن اختيار مؤسسة «مؤمنون بلا

حدود» لهذا الاسم، بهذا العمر وبهذه الرحلة من الإنتاج المعرفي، أمرٌ نادرٌ ومميزٌ.

د. يونس الوكيلي:

نزوعي التنويري كان دائماً حاضراً؛ فعلى سبيل المثال، أجريتُ حواراً مع أبي القاسم حاج حمد في عام 2004، وكنت حينها في العشرين من عمري تقريباً. وقد كان لديّ، دائماً، ميلٌ نحو الفكر التنويري، وانفتاحٌ على مختلف الاتجاهات. يمكن القول إنني كنت عابراً للأيديولوجيات، إلى حدٍّ ما، في مرحلةٍ عمريةٍ معينةٍ؛ لم أكن أكتفي بالاستماع إلى دعاة اتجاهٍ بعينه، بل كنت أقرأ، أيضاً، لمخالفيهم، وأتنقّل بين النظرية ونقيضها. وأعتقد أن هذا الأمر كان مفيداً لي بدرجةٍ كبيرةٍ.

د. حسام الدين درويش:

في نهاية هذا الحوار الجميل، اسمح لي أن أعبر لك عن سروري الشخصي بالتعارف والتحاور معك؛ واسمح لي أيضاً بأن أتحدّث باسم «مؤمنون بلا حدود»، رغم أنك الأقدر على الحديث باسمها، لأعرب لك عن جزيل الشكر على كل ما قدمته لها، وعلى نتاجك البحثي المتميز. ونأمل أن يستمر التعاون بيننا، وأن يكون القادم أفضل بإذن الله.

د. يونس الوكيلي:

شكراً جزيلاً لك، على هذه الفرصة الجميلة للنقاش.

الفصل الرابع

المتخيل الديني الشعبي

دراسة في الآليات والمضامين[1]

د. بسام الجمل | د. حسام الدين درويش

د. صلاح الدين العامري | د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

يسعدني الترحيب بكم في لقائنا شبه الأسبوعي على منصّة «زوم» استكمالاً لسلسلة الندوات الحوارية حول أبرز المشاريع الفكرية التي تحتضنها مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**» وترعاها. ويحطُّ

---

(1) عقدت هذه الندوة عبر الزوم في 20 أيلول/ سبتمبر 2024. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=qv9ZU0nZfH0&t=3s
كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:
https://www.mominoun.com/articles/اللقاء-الحواري-السادس-حول-كتاب-المتخيل-الديني-الشعبي-دراسة-في-الآليات-9496

بنا الرّحال اليوم في تونس الخضراء مع الدكتور **صلاح الدين العامري**. وقبل أن أنتقل للتعريف به وبكتابه، موضوع الحوار، لابد أن أتوقف عند الثقل التونسي المعرفي في مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، وعند رأي الدكتور **نادر حمامي** مشكوراً «أنَّ المؤسسة تكاد تكون متونسة»، وتقودنا هذه الملاحظة إلى تأكيد أهمية الحضور الفكري المغاربي، على العموم، في مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**». ويتعزّز هذا الحضور بالمساهمة الفعّالة للعقل المشرقي، حتى يجوز لنا القول إنَّ المؤسسة قد «لمّت الشامي على المغربي»، على رأي المثل، فجمعت درر المشرق العربي مع درر المغرب العربي، لإنتاجٍ معرفيٍّ رصين نفخر به جميعاً.

كتاب «**المتخيّل الدّيني الشّعبي: دراسة في الآليات والمضامين**»، الذي نحن بصدد الحديث والتحاور حوله، اليوم، هو دراسةٌ تَعَمّق المؤلف، من خلالها، في موضوع المتخيّل الديني الشعبي، وقدّم رؤيةً شاملةً له، من حيث المفهوم والخصائص والآليات والمضامين، مستنداً إلى مصادر متنوعةٍ من الثقافة الشعبية، كالحكايات والأساطير والمعتقدات الشعبية، ورموزٍ دينيةٍ ارتبطت بالأنبياء والأولياء، وبالممارسات الشعبية التي تعبّر عن الإيمان، وتسهم في تعزيز الروابط الاجتماعية وتشكيل الهُوية الثقافية.

لقد بحث الدكتور العامري، بعمقٍ، في كيفية تجسيد القيم الأخلاقية والدينية، من خلال المتخيّل الشعبي، وكيف تؤثر تلك

القيم في سلوك الأفراد والمجتمعات، وفي عرض آليات تشكّل هذا المتخيّل وأهم مضامينه في الثقافة الشعبية، من خلال فصول الكتاب الثلاثة التي جاءت عناوينها على النحو التالي: الفصل الأول: في تأصيل المدوّنة، الفصل الثاني: صورة آل البيت في المُتخيّل الشعبي التونسي، الفصل الثالث: مرجعيات المتخيّل الشعبي التونسي، ثم خاتمة عامة.

وقد أشار الدكتور **بسام الجمل**، في معرض تقديمه للكتاب، إلى قضيةٍ مهمّةٍ جدّاً، وهي ندرة البحوث الأكاديمية في قضايا المتخيّل الديني داخل الثقافة العربيّة والإسلاميّة، التي تدبّرت تلك القضايا في باب الثقافة الشعبيّة، وأكّد أنّ ما أُنجز في هذا الغرض، ويستحقّ حقّا صفة البحث العلمي الرصين، ما يزال محدوداً جدّاً. ويعزو الدكتور **بسام الجمل** هذا الرأي إلى «احتراز الباحثين من منتجات الثقافة الشعبيّة عموماً، والنظر إليها بعين الريبة لما وقر في ضميرهم من أنّ هذه الثقافة تعبّر عن الهامش والمنسيّ غير الجدير بالاهتمام والدراسة. وتزداد هذه الخشية حدّة ورسوخاً، إذا ما تلبّست تلك الثقافة بالشأن الديني. فهنا، تحديداً، تسخّر المؤسّسات الدينيّة الرسميّة كلّ طاقاتها وأدواتها وأعوانها، من أجل محاصرة المتخيّل الشعبي الديني، وفرض رقابةٍ شديدة عليه. ولذلك، يروّج القائمون على هذه المؤسّسات، والمحتكرون للمعرفة الدينيّة في المجال الإسلامي، "مقالة تمثيل الثقافة الإسلاميّة العالمة للإسلام تاريخاً وعقيدة وطقوساً ورؤية معيّنة

للعالم ولأزمة البدايات والدنيويّات والأخرويّات»[1]. ويؤكد الدكتور الجمل أنَّ «كلّ بحثٍ يدور على قضايا المتخيّل الديني الشعبي يحوج إلى أن يكون صاحبه مطّلعاً، كأحسن ما يكون الاطّلاع، على ضروب العلاقات القائمة أو الممكنة بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبيّة من ناحيةٍ، وأن يكون متمكّناً من مناهج المقاربات العلميّة الكفيلة بتفكيك خطاب المتخيّل الديني عموماً، والمتخيّل الشعبي خصوصاً، من أجل تفهّمه بروح نقديّةٍ عاليةٍ، من ناحيةٍ أخرى»[2].

ويَحْسب الدكتور الجمل أنّ **صلاح الدين العامري** في كتابه هذا قد جمع بين الاثنين؛ أي الاطلاع المعرفي والتمكّن المنهجي، وأنّه وُفِّق من خلال الفصول الثلاثة التي قام عليها الكتاب، في رصد الدلالات الرمزيّة التي يمكن أن تنطق بها شخصيّات آل البيت في خطاب المتخيّل الشعبي التونسي، متعقّباً رحلة ذاك المتخيّل، زماناً ومكاناً، من المشرق إلى المغرب. والإضافات المعرفيّة والمكاسب المنهجيّة التي يمكن للقارئ أن يغنمها من هذا الكتاب عديدة كما يشير الدكتور الجمل؛ منها إمكان توظيف المعارف والمناهج المجراة على المتخيّل الديني في إطار الثقافة العالمة والرسميّة في دراسة المتخيّل الديني الشعبي التونسي أو غيره. وليس هذا

(1) صلاح الدين العامري، **المتخيل الديني الشعبي، دراسة في الآليات والمضامين**، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2024، ص11.
(2) المرجع نفسه.

فحسب، بل إنه وظّف، في تفهّم صورة آل البيت في المتخيّل الشعبي التونسي، مجموعةً من تقنيات تحليل الخطابات السرديّة مثل «الومضة الورائيّة» و«الومضة الاستباقيّة»، واختبر آليّات جديدة اقترح لها تسميات غير مسبوقة من قبيل «المثلنة» و «آليّة التبخيس» و«الانتقاء» و«الاختزال».

أختم بالاقتباسات الثلاثة التالية، التي مهد بها الدكتور العامري لكتابه:

«الخيال أهم من المعرفة، فالمعرفة محدودة بما نعرفه الآن وما نفهمه... بينما الخيال يحتوي العالم كلّه وكل ما سيتم معرفته أو فهمه إلى الأبد». (**ألبرت أينشتاين**)

«فكلّ ما ينتجه الإنسان من مفاهيم أو قيم أو تمثّلات واعية وغير واعية مندرج في التماسه المعنى حتى تستقيم حياته على الصعيدين التاريخي الواقعي والرمزي المتخيّل». (**بسام الجمل**)

«أكثر المُتَخيَّلَاتِ استمرارية تلك التي تنجح في تقديم أكبر قدر ممكن من التفسيرات والآليات لمواجهة متطلبات اليومي، وأفضلها تلك التي تُظهر نجاعةً أعلى في تأطير مخاوف المستقبل وتوجيهها من خلال آلية التحفيز». (**صلاح الدين العامري**).

أشكر لكم حضوركم، وأحيل الكلمة إلى الدكتور **حسام الدين درويش** لإدارة الحوار حول مضمون الكتاب، ولا يفوتني أن أنوّه بجهده المتميز في السهر على نجاح هذه اللقاءات. أهلاً وسهلاً بكم.

د. حسام الدين درويش:

جزيل الشكر لك دكتورة ميادة، ولكل الحاضرات والحاضرين، وللدكتور صلاح الذي لبّى الدعوة وتفاعل معها بكلّ إيجابية، وأهنئه وأهنّئ مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» على هذا الكتاب القيم الذي يتضمن بالفعل إنتاجاً معرفيّاً جديداً ورصيناً، فهو لا يقتصر على عرض أو مناقشة معرفة موجودة مسبقاً، وإنما يقدم، من خلال البحث الميداني، والتفكير النظري، والاستناد إلى النصوص السابقة، معرفةً جديدةً تحاول أن تسدّ ثغرةً موجودةً في هذا الإطار. فالكتاب أصبح مؤسّساً أو أساسيّاً في مجاله، وهو يتضمن محاولةً لإبراز هامشية المهمش.

سأبدأ بما يبدو أنه المدخل الأساسي أو الأهم لهذا الكتاب، وهو العنوان: المتخيل الديني الشعبي. المسألة الطريفة هي أن تعريف المتخيل الديني الشعبي من وجهة نظرك، دكتور صلاح، يأتي في آخر بضعة أسطر من الكتاب؛ طبعاً أنت ناقشت هذه المسألة، كثيراً، في المدخل، وأوردت تعريفاتٍ كثيرةً، ومنها تعريف د. بسام الجمل، لكن التعريف الأخير الذي توصلت إليه كان في الخاتمة. حبّذا لو توضِّح المقصود هنا بموضوع الدراسة، المتخيل الديني الشعبي عموماً، والتعريف الذي قدمته في هذا الخصوص؟

د. صلاح الدين العامري:

شكراً د. حسام، شكراً د. ميادة، شكراً مؤمنون بلا حدود،

ومرحباً بالأصدقاء والزملاء والسادة الباحثين الحاضرين معنا، للإسهام في النقاش والحوار حول هذا الكتاب الذي سأقول، مع القائلين، إنه يمثل جهداً محترماً، وإضافةً نوعيّةً في مبحث المتخيّل الدّيني. أقول هذا، بعد تلقّي تقييماتٍ إيجابيةٍ من شخصياتٍ علميةٍ اعتباريّةٍ عدة، من بينها بسام الجمل، ونادر الحمامي، وعبيد الخليفي، وامبارك الحامدي، ومحمد الجويلي، ومهدي مبروك وغيرهم من المختصّين الذين اطلعوا على الكتاب.

وقد وجدت من المفيد، في المستوى المنهجي، ألّا أقدّم تعريفاً مسبقاً للمتخيل الديني، قبل تتبّع آلياته ومضامينه، وحرصت على أن يكون التعريف خلاصةً تتوّج مراحل البحث ونتائجه. واستناداً إلى هذا الخيار، اشتغلت بمادة المتخيل الديني، وتوقفت عند آلياته ومضامينه، مثل ما يؤكد العنوان. وفي النهاية، توجت الخاتمة العامّة بتعريف المتخيل الديني؛ وعرّفته بأنّه **حركةٌ ذهنيّةٌ انسيابيّةٌ تتوسّع وتغتني بمرور الزّمن. وتتحوّل في الشّعور الجمعيّ باستمراره شكلاً ومضموناً، ويكون دورُها صناعة أجوبةٍ لأسئلة الوجود والمنشود. وغالباً ما تكون الإجابات في صورة قصصٍ ومفاهيم وتأويلاتٍ وشعائر وطقوسٍ وصورٍ ورموزٍ. أمّا وظيفتها، فتلبيةُ حاجات منتجيها الثقافية والنّفسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.**

أودّ الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب يتنزّل ضمن سلسلة أعمالي المتعلّقة بالمتخيل الديني، وهي مجموعةٌ من النماذج التطبيقية المستمدة من الفكر الديني عموماً، ومن الفكر الديني الإسلامي

تحديداً. ويعدّ مبحث المتخيل من المباحث الراهنة والمعقدة، أيضاً، والعابرة للتخصصات المعرفية. وهذا ما جعل الاصطلاح عليه يتعدّد بتعدّد زوايا النظر والمقاربة والمجال. وصنّف المختصّون المتخيل الثقافي والمتخيل الاجتماعي والمتخيل التاريخي والمتخيل الديني وغيرها من التعريفات. وجاء الاهتمام بدراسة المتخيل، في سياق الرد على المقاربات الوضعانية والمادية لفهم الإنسان، وحصر حقيقته في ما هو ظاهر للعيان، وفي سياق الرد على الانتصار للمرجعية العقلانية المحضة، مع الفلسفة الديكارتية، التي استبعدت المرجعيات الأخرى، وحصرت فهم الإنسان، والبحث في هويته، في العقل وآلياته، وتجاهلت خصوصيات الهويات المركّبة للأفراد، وللجماعات، وتعسّفت على ثراء ثقافتهم وقيمهم وتاريخهم، والقفز على آليات البناء والتحوّل ومراحله المتعددة. وقد بينت المقاربات الجديدة أن واقع الإنسان، وتاريخه، وتاريخ الجماعات، لا يحركه العقل والعناصر المادية والاقتصاد، فحسب، بل تحرّكه، أيضاً، أحلام البشر ورغباتهم وخيالاتهم وطموحاتهم النفسيّة والذهنيّة عموماً. وهذا ما يثبته التحليل الأنثربولوجي لنشأة الأفكار والمعتقدات، وحتى النظريات العلمية العقلية أيضا فيها شيءٌ من هذا. وهذا ما تؤكّده مشاهدة بعض أفلام الخيال العلمي مثلاً؛ إذ حين يعجز الإنسان عن تحقيق شيءٍ ما، يبتكر له حلّاً مُتَخيَّلاً «fiction» بواسطة المخيال. وبعد مرور مدةٍ من الزمن تتفاجأ أن ذاك الحلّ المُتَخيَّل قد صار واقعاً عمليّاً عن طريق

العقل؛ وقد عبّرت **د. ميادة** عن الإطار العام لهذا المعنى، من خلال سرد بعض التصديرات المضمّنة في مداخل كتاب **المتخيّل الدّيني الشعبي**.

اشتغلت في أعمالي الأولى بالمتخيل العالم (Scholarly)، بوصفه قاعدةً للمتخيّل الشعبي (popular). واهتممت بالنصوص الرسمية التي تمثل الثقافة في الأديان الثلاثة الكبرى، وفي الديانات بصفةٍ عامّةٍ، واخترت أن أشتغل ببعض المفاهيم المشتركة في الديانات الكتابية الثلاث. وأنجزت دراسةً مقارنةً لمفهوم الشهادة والشهيد، في المتخيّل الدّيني الكتابي، من خلال شخصيّتيْ يسوع المسيح والحسين بن علي، لأهمية الشخصيتين في المنظومتين، الإسلاميّة والمسيحية، بتمايز فروعهما. وقادني الجهد إلى مجموعةٍ من النتائج؛ منها:

- أنّ الشخصيّتين التاريخيتين، تحولتا إلى منظوماتٍ رمزيةٍ بعد الموت، وإلى مجموعةٍ من الرؤى الفكرية والذهنية، ينطلق منها الأتباع في فهم نظام الوجود وتفسيره، والإجابة عن الأسئلة التي تطرح عليهم، استناداً إلى سيرتيْ يسوع والحسين، وما نسب إليهما من أقوال وأفعال. وهذه النتيجة مهمّةٌ جدّاً؛ لأنني أتتبع البحوث وأستنتج، وكلما وجدت مسلكاً سلكته. حاولت أن أتتبّع أدق تفاصيل اشتغال المتخيّل الدّيني وآلياته الموظّفة في بناء الصّور والرّموز والمعاني، ولم أكن أتوقع أن تكون العلاقة بين المتخيل والتاريخ بهذا الشكل، وأنهما متداخلان ومتمايزان، في الآن ذاته،

إلى الحدّ الذي وقفنا عليه في صياغة الاستنتاجات. ففي الجانب التاريخي، كانت شخصيات مثل يسوع والقديس والحسين والصحابي تعيش بين النّاس، بشكلٍ طبيعيٍّ، ومنشدّة إلى طبيعتها البشريّة، مع بعض الخصوصيات، ومقبولةً لدى البعض، ومرفوضةً من البعض آخر، ولكنّها تتحوّل، بعد الموت، إلى منظومةٍ رمزيةٍ، ومنظومةٍ تواصليةٍ، ومنظومةٍ عقديةٍ، ومنظومةٍ اجتماعيةٍ، ومنظومةٍ أخلاقيةٍ لدى من شهدها، أو سمع عنها، على حدٍّ سواء. وهذا هو معنى التحوّل من التاريخ إلى المتخيّل الذي اشتغلت به في أغلب الأعمال.

- النتيجة الثانية هي التمييز الواضح بين الشخص التاريخي والشخص المتخيل. فحين تقرأ الأخبار، سواءٌ في سيرة يسوع المسيح، بالنسبة إلى الأدبيات المسيحية، أو في سيرة الحسين، بالنسبة إلى الأدبيات الإسلامية والشيعية تحديداً، تقف على التمايز الواضح بين التاريخ والمتخيل، ويبدأ ذهنك في الاشتغال، وتتبّع كيفيّة الانتقال من محطّةٍ إلى أخرى، والحفر في الآليات الموظّفة في ذلك. وقد واجهت مجموعةً من الأسئلة، منها: لماذا حصل هذا التحول؟ ما وظائفه؟ ما آلياته؟ ما مضامينه؟ كلّ هذه الأسئلة تبادرت إلى ذهني، وقادتني في باقي أعمالي، وأختزلها أو أختار منها: ما الحد الفاصل بين التاريخ والمتخيل؟ وما آليات الانتقال من التاريخ إلى المتخيل؟ وما وظائف المتخيل؟ وأيّ موقفٍ من التاريخ، بعد أن يتحول في قسمٍ مهمٍّ منه إلى متخيل؟

تدرجت، في أعمالي اللاحقة، للإجابة عن هذه الأسئلة، وتوصلت إلى مجموعةٍ من النتائج، أختار منها ما يلي:

- المتخيّل هو منهجٌ وآليةٌ صنعها الإنسان، واعتمدها في بناء وجوده وتنظيمه، وإعادة إنتاجه، دوريّاً، لخلق قدرٍ من التوازن والانسجام مع محيطه، انطلاقاً من أحداثٍ ووقائع تاريخيّةٍ حدثت كلياً أو جزئياً. وعند اللحظة التي ينتهي فيها الحدث التاريخي، زماناً ومكاناً، يبدأ المتخيل في التشكل والتمدد والتوسّع، فيعيد المخيال كتابة التاريخ، ويحيّنه بشكلٍ مستمرٍّ، وفق ما يتوفر من معطياتٍ جديدةٍ، وطبقاً لرغبات الجماعة المنتجة وحاجياتها وتطلعاتها المواكبة لشروط واقعها المتطور والمتحول في التاريخ.

- للرمز والصورة دورٌ مهمٌّ في بلورة الوعي الجمعي، وبناء التاريخ الثقافي والفكري للجماعات. ويمكن أن تتحول الرموز والصور إلى قوةٍ ماديةٍ دافعةٍ للأحداث التاريخية، اجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً.

- احتراز الدراسات الإسلامية من مفهوم المتخيل، ورفض الحديث عنه، ضمن الفكر الديني الإسلامي؛ لأنه في أدبياتها قرين الوهم والأسطورة والخرافة في معانيها القديمة السلبية، وهذا ما تطرق إليه **د. بسام الجمل** في تقديم كتابي هذا.

- انبناء المتخيل على التاريخ، دون الالتزام بمضامينه وقيوده وآلياته، مع العلم أن كتابة التاريخ، بدورها، لا تخلو من متخيل المؤرخ وسياقه الفكري والنفسي والإيديولوجي بروافده المتعددة.

ولهذا السبب، أتعامل مع السرديات الرسميّة، بوصفها تشكيلاتٍ خطابيّةً لحقيقة الوقائع والأفكار، أكثر منها تعبيراً عن الحقيقة التي ينشدها البحث العلمي وغير العلمي.

- التاريخ والمتخيل يتمايزان حيناً، ويتضاربان ويتناقضان، أحياناً، في كثيرٍ من التفاصيل، ولكنهما، أيضاً، يتقاطعان في جانبٍ آخر، ويتكاملان، وينبني أحدهما على الآخر أو يتمّه، ويحتاج كلاهما، أيضاً، إلى الآخر. ومثلما يحتاج المتخيل إلى التاريخ، كي يتشكل، وإلى الانطلاق منه، أو من نقطةٍ من نقاطه حتى يبني عليها، فإنّ التاريخ يحتاج إلى المتخيل، حتى يتواصل في التاريخ، ويتجدّد، ويكون لهذا التاريخ معنىً وفائدةٌ ووظيفةٌ.

د. حسام الدين درويش:

د. صلاح، سأبدأ بإثارة مسألة الحقيقة في المتخيّل، أو حقيقة المتخيل أو علاقة المتخيل بالحقيقة والتاريخ أو المتخيل الرسمي. من ناحيةٍ أولى، أنت تقول إنك تعلّق مسألة الحقيقة في بحثك، ولا تبحث في مسألة (عدم) تعبير المتخيل عن الحقيقة، في الفصول الثلاثة، التي يتكوَّن منها كتابك؛ لكن في المدخل، أنت تؤشكل العلاقة بين المتخيل والحقيقة، وحتى في النتائج التي تقدمها تقول يمكن للتاريخ أن ينبني وأن يمحص ويفحص ويدقق في الصورة التي يقدمها المتخيل، وينبني عليها. وهذا يعني أنها تعبر، لدرجةٍ ما، عن حقائق. حبّذا لو تشرح هذه العلاقة بين المتخيل والحقيقة أو التاريخ. فأنت، من ناحيةٍ أولى، تقول إنك لا تقدم حقائق،

وهذا المتخيل لا يقدم حقيقةً، لكنك، من ناحيةٍ أخرى، تقول إنه مادةٌ خامٌ لهذه الحقائق.

د. صلاح الدين العامري:

نعم، **د. حسام** أنا أعلّق الحديث في الحقائق التاريخيّة عند الاشتغال بالمتخيّل؛ لأن التاريخ والمتخيّل في علاقةٍ جدليّةٍ يستعصي معها تحديد الحدود بينهما. وبعد أن اطلعت على مجموعةٍ من الأعمال المتعلقة بالمتخيل، توصّلت إلى مجموعةٍ من الخلاصات، وأهمّها أنخه يجب أن أترك مسألة الحقائق التاريخية جانباً لمن يراها على تحصيلها في هذا الدّرب التشبيكي المعقّد والمخاتل، وأعفيت جهودي ورهاناتي البحثيّة من تحصيل الحقائق التاريخية للمسلمين، ولباقي الحضارات الأخرى أو الديانات أو الجماعات التي كتبت حولها، واهتممت بموروثها وتراثها. وحين اشتغلت بصورة الشهيد في المسيحية والإسلام، وأنجزت دراسةً مقارنةً بينهما، لم أهتم بالخلافات بين المسيحيين والمسلمين، ولم أتطرق إلى مسألة الخطأ والصواب التي اشتغل بها الفكر اللاهوتي مثلاً، ولم أنشغل بأسئلة «هل عيسى موجودٌ أو غير موجودٌ؟» «هل مات أم لم يمت؟»، «هل رفع أم لم يرفع؟»، «هل خروج الحسين على بني أميّة كان مشروعاً أم غير مشروعٍ؟»، إلّا من زاوية تدقيق المقاربة وتحقيق رهاناتها البحثيّة. لم آخذ المسائل الجدليّة والإيمانيّة التقليديّ في الحسبان، إلّا عند الحاجة إليها في تفكيك المصطلح أو الفكرة أو الظاهرة أو الحالة. ولم أجد أنّ الانخراط

في التفاصيل اللاهوتية والعقديّة مفيدٌ في سياقي البحثي، أو أنّني يمكن أن أحمل إضافةً لو خضت فيها مع الخائضين الذين سبقوني منذ خمسة عشر قرناً. وما راهنت عليه هو تفكيك الصورة أو الظاهرة، والاجتهاد في فهم مضامينها، وتحديد القوانين التي اشتغلتْ بها والآليات التي تم توظيفها في بناء تلك الصورة، أو تلك الفكرة، بقطع النظر عن الخطأ من الصواب، وهذا ما قادني مثلاً في اشتغالي بمسألة البنية الرمزية للمزارات الشيعيّة، لا بوصفها شيعيّةً، بل بوصفها منظومةً رمزيّةً لجماعةٍ دينيّةٍ تتماثل مع غيرها من الجماعات، وتتمايز عنها. بحثت في هذه المنظومة الرمزية من حيث هي مكانٌ وزمانٌ وطقوسٌ وسلسلةٌ من التفاصيل التي يتقاطع فيها المحلّي مع الكوني. ولم يكن من أهدافي البحثية أن أقول هذا خطأٌ وهذا صوابٌ. ولم أرجّح رأياً على رأيٍ، ولم أربط بين الحقيقة والمتخيّل، مثلما تفضّلت، بل بين التّاريخ والمتخيّل، بوصفه رهاناً أساسيّاً في الكتاب.

د. حسام الدين درويش:

هناك حقيقةٌ أخرى أنت تؤكدها، د. صلاح، ويمكنها أن توضح معنى المتخيل الديني الشعبي، وما يقابله. فأحياناً تُعرف الأشياء بأضدادها. فالمقابل للمتخيَّل الشعبي هو التاريخ الرسمي. ولأنّ المتخيل الشعبي يشكل، من وجهة نظرك، جزءاً من الهوية التونسية، بغض النظر عن مدى كونه موضوعيّاً أو حقيقيّاً، فإن التاريخ الرسمي يقصي المتخيل الشعبي الذي يتناوله كتابك. هذا

التقابل بين المتخيل أو التاريخ الرسمي الذي يسمّى أحياناً بالسنّي الرسمي، والمتخيل الشعبي وما يتضمنه من استبعاد لبعض الصور والأفكار المتعلقة بآل البيت، يجعل العلاقة بين الطرفين علاقة تقابلٍ أو تناقض. لكنك، تتحدث أيضاً عن وجود تكاملٍ بين الطرفين. فحبّذا لو تشرح العلاقة الجدلية والمركبة بين المتخيل الديني الشعبي والمتخيل أو التاريخ العالم الرسمي؟

د. صلاح الدين العامري:

العلاقة بين التاريخ والمتخيّل هي نظير للعلاقة بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية؛ فالمتخيل الديني العالم الرسمي الذي يكون في العادة مسنوداً من جهات القائمين على الثقافة الرسمية سياسيّاً واجتماعيّاً، عادةً ما يكون المنطلق لبناء المتخيّل الشعبي. فأحداثٌ مثل اجتماع السقيفة، وحرب الجمل، وحرب صفّين، وواقعة كربلاء، وغيرها من الأحداث المؤثرة في التاريخ الإسلامي، حدثت في مكانٍ ما، وفي زمانٍ ما، وانتهت وتوقفت. وبعد ذلك يبدأ المخيال في الاشتغال، ليبني متخيّلاتٍ عالمةً وشعبيّةً، حسب سياقات الطّلب والتلقّي. ويمكن القول، في هذا السّياق، إنّ المتخيل العالم حُدّدت أدبياته، منذ القرون الهجرية الأولى، ولكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل واصل التوسّع والاغتناء، من مجموعةٍ من الرّوافد الموروثة والمستجدّة بواسطة المخيال، خارج ضوابط المتخيّل العالم ومرجعياته وآلياته. وكل ما أنتج من ثقافةٍ شعبيةٍ متمايزةٍ، بدرجة أو بأخرى، مع الأدبيات

الرسميّة، هو ما نقصده بالمتخيل الديني الشعبي في هذا الكتاب. ونعتقد أنّ أغلب مضامينه تأسست على المتخيل الديني العالم، ولكنه كان أكثر تحرّراً من ضوابط المرجع، وشكّل مفاهيم أخرى، ورسم صوراً أخرى ترتبط بواقع منتجها وبتطلّعات متلقّيها وبظروفه النفسية والاجتماعية والسياسية وبالموروث والمواريث التي كان يستبطنها. وهذا ما تناولته، مثلاً، في الفصل الثاني والثالث من كتابي، الذي نحن بصدد مناقشة فصوله.

د. حسام الدين درويش:

هناك نقطةٌ قد تبدو إشكاليةً أو غير واضحةٍ، وهي مسألة صلة آل البيت بالشيعة و/ أو بالسنّة. فلآل البيت، عموماً، مكانةٌ مرموقةٌ في كلّ الأدبيات أو في كلّ المتخيلات الشعبية الإسلامية، ومنها المتخيلات السنّية، لكن أنت تقول إن التقابل موجودٌ، هنا، بين المتخيل الشعبي والمتخيل الرسمي السنّي الذي يحاول، لأسبابٍ سياسيةٍ، بالدرجة الأولى، أن يقصي هذا البعد المتعلق بآل البيت. لكن، بأيّ معنىً يمكن القول إن هذا البعد سنّيٌّ أو شيعيٌّ، إذا كانت مكانة آل البيت، في السنّة أو الشيعة، قويةٌ في المتخيل الشعبي والرسمي السنيين، في كثيرٍ من الأحيان. لا أعرف إذا كانت للمسألة خصوصيةٌ في تونس، ففي البلاد الأخرى ليست هناك محاولة إقصاء مسألة آل البيت.

د. صلاح الدين العامري:

بيّنت في كتاب آخر، موسوم بـ«**التشيع في البلاد التونسية بحث**

في النشأة والتحوّلات»، أن النظام السياسي في تونس يؤمن بأهمية وحدة المجتمع وضمان تناغمه وتكامله، بضمان ترسيخ مجموعة من المقوّمات مثل العرق واللغة والدّين والمذهب والسرديات الرسميّة. وقد أثّر هذا الخيار السياسي في المفاهيم الثقافيّة والاجتماعيّة ذات الصّلة الوثيقة بالدّين والتديّن. ومن بين المفاهيم التي تأثّرت مفهوم التشيع الذي تبدل نهائيّاً في تونس، وتحوّل من تشيعٍ وجدانيٍّ سياسيٍّ أسّس له الفاطميون إلى تشيعٍ اجتماعيٍّ؛ يعني وجود طبقةٍ اجتماعيّةٍ ذات خصوصياتٍ فرضت مجموعةً من الامتيازات الماديّة والنفسيّة، ترجمتها صفة «الأشراف» التي تعني تشكيل طبقةٍ اجتماعيّةٍ، مثلما ذكرنا، آنفاً، لها تبجيلٌ ومحبّةٌ، ولها احترامٌ من قبل التونسيين خاصّةً وعامةً، وتحظى بمجموعةٍ من الامتيازات. حتى إن العديد ممن ينتسبون إلى طبقة الأشراف تصدّروا المراكز العلميّة بين الحنفية والمالكية. هذه المسألة هي خصوصيةٌ في تونس، وهو ما جعل ابن أبي الضياف مؤرخ البلاط الحسيني يقول: جُبل التونسيون على محبة علي وأبنائه، لكن دون نصب العداء لباقي الصحابة؛ فالتونسيون تعلّقوا بأفقٍ جميلٍ وصورةٍ مفارقةٍ صنعها الدّعاة العبيديون، عند قدومهم واستقرارهم بين منطقتيْ الزّاب في الجزائر (المغرب الأوسط) وتالة في الوسط الغربي لتونس (إفريقيّة).

حاولت الاشتغال بهذه الصورة الخاصّة لآل البيت في المتخيّل الشعبي التونسي، وبيان وجوه الطرافة فيها، بوصفها تجمع بين النقيضين اللّذين أنتجهما المتخيّل الدّيني المشرقي، بشقّيْه العالم

والشّعبي، وقدرة الذهنيّة التونسيّة خاصةً، والمغربيّة عامةً، على إنتاج ثقافة التواصل والتكامل والقفز على وجوه الصّراع الذي كرّسته المدارس المشرقيّة إلى اليوم. وندرج هذا الجهد، في سياق البحث في الهوية التونسية، بكونها سؤالاً مركزيّاً في كتابي، وهي هويةٌ متمايزةٌ ومتميّزةٌ، في الآن ذاته، بقدرتها على الصهر الإيجابي للتنوّع والاختلاف، وعلى تحويله إلى طاقةٍ إيجابيّةٍ للبناء والحوار، وتحييده عن الصّراعات التي لم تجن منها البشريّة عبر تاريخها غير مزيدٍ من القتل والدّماء.

د. حسام الدين درويش:

يتضمن كتابك أحكاماً قد تتجاوز مضمونه؛ مثل الحديث عن الخصوصية التونسية أو الهوية التونسية أو هذا البعد التونسي. وتتحدث عن إجماع الباحثين التونسيين والأجانب على أن مجتمعات بلاد المغرب، وتونس تحديداً، هي مجتمعاتٌ مرابطيةٌ، تمارس تقديس الرموز الدينية بشكل يتجاوز ما يوجد في المشرق؛ لكن إذا أخذنا مسألة آل البيت، نجد أنه هناك، أحياناً، في المشرق، تأليهٌ لهم. ولا أدري إن كان التقديس في تونس قد وصل إلى ما بعد التأليه؛ وهذه الأحكام في حاجة إلى ضبطٍ ومناقشة.

د. صلاح الدين العامري:

هل تقصد أن هذا موجود في كتابي هذا؟

د. حسام الدين درويش:

نعم، فأنت تقول في كتابك: «أجمع الباحثون التونسيون

والأجانب أن مجتمعات بلاد المغرب وتونس تحديداً هي مجتمعات مرابطيةٌ تصنع رموزها الدينية وتمارس تقديسها بشكل يتجاوز ما يوجد في المشرق أحياناً. وأن آل البيت النبوي يتمتعون بمكانةٍ خاصةٍ في وجدان التونسيين، وأن لهذه المكانة خصوصيةٌ». يبدو أن آل البيت النبوي يتمتعون بمكانةٍ خاصةٍ في وجدان التونسيين، وهذا ينطبق عموماً على المتخيل والمعتقد الديني لدى عموم المسلمين؛ فبأيّ معنى هناك خصوصيةٌ تونسيةٌ، في هذا الصدد؟

د. صلاح الدين العامري:

في ما يخصّ الجزء الأوّل من السؤال، نعم، المجتمعات المغاربيّة مجتمعاتٌ روحيّةٌ، قبل الإسلام وبعده، ومارست التديّن الشعبي، قبل وصول خبر آل البيت إليها، في منتصف القرن الثاني الهجري، وهذا ما أكّده عدد من السوسيولوجيين الغربيين في دراساتهم عن المجتمع المرابطي في بلاد المغرب، ومن بينهم وأبرزهم **إيدمون دوتّي**. وأما الخصوصيّة في التديّن الشعبي التونسي، فلها وجهان: وجه أوّل تمثّل في فتح الذاكرات الدينيّة والثقافيّة المتعاقبة على هذه الرقعة الجغرافيّة والثقافيّة على بعضها البعض، وعدم تهيّب التلاقح بينها، مثلما يحرص المتخيّل الدّيني العالم والرسمي. ويتمثّل الوجه الثاني في القدرة على تجاوز ما تبنّته الأدبيات المشرقيّة بشقّيها الشعبي والعالم، دون القطيعة معها، والتصادم مع أطروحتها التأسيسيّة. والمقصود بالتجاوز، هنا، هو تجاوز المفاهيم والإيديولوجيا الشيعية في المشرق. وهنا نقف على

دور المتخيل الشعبي، حين لم يلتزم بالنموذج الأصلي المشرقي، ولم يتقيّد بأدبياته وأهدافه التي أتت إلى تونس، فكانت غالباً إطاراً عامّاً، وشقّ له طريقاً في صناعة المفاهيم والطقوس والسرديات. وفكر التونسي في آل البيت، وفي الزعامات الدينية الإسلاميّة، من خلال بيئته ونفسيته وثقافته، ومن خلال ذهنيته وتطلّعاته وحاجاته، وهذا ما بيّناه مثلاً في الإجابة عن سؤال: لماذا كانت فاطمة الزهراء أكثر حضوراً من بين شخصيات آل البيت، بمن في ذلك النبي ﷺ، وزوجها علي بن أبي طالب. هذا هو معنى التجاوز الذي أردناه، وهذا شكلٌ من أشكال التجاوز، وقد فسرته بمكانة المرأة في ذهنية المجتمع الأمازيغي وحضورها وفاعليتها وقداستها. وهي صورةٌ معاكسةٌ، تماماً، لصورة المرأة في المشرق. وليس من الصدفة أن تتميّز المقاربة المغاربيّة في مسألة تحرير المرأة، وفي تونس تحديداً، وتتقدّم على نظيرتها المشرقيّة، مقارنة بباقي الدول العربية. وهذا محكومٌ، في رأيي، بمرجعيات المتخيل التي نتحدث عنها، وبالذاكرة الطويلة المدى التي اختزنها وجدان سكان شمال إفريقيا.

د. حسام الدين درويش:

إذا بقينا في سؤال الهوية، الفصل الأول يتضمن تأصيل المدونة؛ بمعنى إثبات هويتها التونسية، وهذا يتم، كما ذكرت أنت، من خلال مستويين: الأول هو علاقة النصوص المجموعة في الذاكرة التونسية من حيث اللغة ودرجة الانتشار، والثاني هو مدى

انسجام مضامين النصوص مع السياق الثقافي التونسي في أبعاده المتعددة. حبّذا لو تشرح معنى تأصيل المدونة أو توثيقها وربطها بتونس أو بالهوية التونسية؟

د. صلاح الدين العامري:

شكراً **د. حسام** على هذا السؤال الجيّد، أوّل شيء كوّننا فيه أساتذتنا في البحث العلمي، هو مسألة الصرامة العلمية والأمانة في التوثيق والحرص على تحقيق النصوص. ومن هذا المنطلق، فكّرت في هويّة النصوص التي جمعتها من أمكنة متعددة. وكيف سأضمن ثقة المتلقي في تصنيفها تونسية المرجع؟ وكيف أثبت ذلك؟ لذلك، بذلت الجهد، في الفصل الأول، لكتابة تلك النصوص الشفوية، وأعدت كتابتها وشكلتها، ثم قمت بشرحها كلمةً كلمةً؛ لأنها مجموعةٌ من جهاتٍ تونسيةٍ مختلفةٍ من الشمال إلى الجنوب. وكان لا بد، في كثيرٍ من الأحيان، من الاستعانة بأصدقائي، بخصوص الكلمات التي لم أفهمها، نظراً إلى تنوّع البيئة الثقافيّة التونسيّة في مستوى العبارات، على الرغم من صغر هذا المجال الجغرافي التونسي. وأخذت في الحسبان حاجة القارئ العربي وغير العربي لمثل هذا الشرح، ليستمرّ مع الكتاب، ويتجاوب مع ما أكتبه مثلما يشاء. وكان الهدف الثاني، من الفصل الأول، هو أن أجمع مادةً لم تكن موجودةً، كي يشتغل بها غيري؛ لأن هذا الكتاب، منذ إحالته إلى النشر، لم يعد ملك كاتبه، بل أصبح ملكاً للقارئ، ويمكن لأي شخصٍ اليوم، يريد أن يشتغل بمسألة الذاكرة الشعبية

أو المتخيل الشعبي أو النصوص الشعبية أو الثقافة الشعبية، أن يعود إلى كتابي، ليأخذ منه النصوص التي لم يكن يعلمها، أو لم يكن ليعثر عليها مكتوبةً مشروحةً.

د. حسام الدين درويش:

بالفعل، في تقديمٍ سابقٍ للكتاب، أشار الدكتور عبيد الخليفي إلى أنه سيستخدم إحدى القصائد من المدونة الشفهية التي وثقتها في كتابك في أبحاثٍ أخرى. هذه، طبعاً، تصبح مادةً موثقةً يمكن الاستعانة بها من قبل باحثين. إذا انتقلنا إلى الفصل الثاني المعنون بـ«صورة آل البيت في المتخيل الشعبي» وجدنا فيه عرضاً لمضامين المتخيّل الشعبي المدروس وللآليات التي ينبني من خلالها، وهذا هو العنوان الفرعي لكتابك. ومن حيث المضامين، أنت تتحدث عن أربع صورٍ أساسيةٍ لآل البيت: الاصطفاء والشفاعة عند فاطمة، وسيادة شباب الجنة عند الحسن والحسين، وصورة البطل الشعبي أو البطل الديني عند علي بن أبي طالب. أرجو أن تحدثنا عن هذه الصور الأساسية الأربع لآل البيت في المتخيَّل الشعبي التونسي.

د. صلاح الدين العامري:

شكراً **د. حسام**، دعني أذكّر بأنني اعتمدت مجموعة من المخطوطات التي حققها **أحمد الطويلي** إلى جانب القصائد التي جمعتها، وهي مخطوطاتٌ قيروانيةٌ تتحدث عن آل البيت في تونس. وصنّفت ما جمعه **أحمد الطويلي** ضمن ثقافة الشفوي التي صنعها المتخيّل الثقافي الشعبي التونسي. وسعيت في تناول هذه العناصر،

(وهي الاصطفاء والشفاعة وسيادة شباب الجنة، ثم البطل الديني)، إلى بيان التّعالق بين المتخيل الديني العالم والمتخيل الديني الشعبي. فقد انطلقت من مقولاتٍ أساسيةٍ في المتخيل الديني العالم، بمرجعيّتيه السنيّة والشيعية الرسمية، ثمّ تدرّجت في بيان آليات تشكّل الخصوصية في الذاكرة الشعبية التونسية، وقد كانت الغالبية الساحقة من التونسيين، في ذلك الزمن، تتبنّى الثقافة الشعبية، وغير متمكّنةٍ من الثقافة العالمة إلّا ما قلّ وندر؛ لأن تعميم التعليم في الدول العربية جاء متأخراً مع دول الاستقلال تقريباً. وهذا ما أكسب الثقافة الشعبيّة، عموماً، والمتخيّل الدّيني الشعبي، خصوصاً، أهميّةً في دراسة الهويّة التونسيّة، وتاريخاً أكثر تعبيراً عن حقيقتها أو ما هو قريبٌ من حقيقتها. وللوقوف عند تفاصيل الانتقال من التاريخ العلمي إلى المتخيّل، انطلقت من عناوين تنتمي في الأصل إلى المتخيل الديني العالم، وتتبّعت كيفيّة انتقالها وتحوّلها وتطورها في المتخيل الديني الشعبي. ولا شكّ في أنّ صورة آل البيت ذات المرجعيّة المشرقيّة قد استفادت من ثقافةٍ شعبيةٍ أخرى موازيةٍ لها، هي ثقافة أولياء الله الصالحين التي كرسها التديّن الصّوفي. ومن التحوّلات الأساسيّة التي أحدثها المتخيّل الشعبي التونسي في المفاهيم المشرقيّة (السنيّة والشيعيّة) ربط مفهوم الشفاعة بفاطمة الزهراء، على الرغم من العودة إلى أبيها محمد ﷺ. وقد استندنا في بيان هذا التحوّل إلى هيمنة فاطمة الزهراء تقريباً. ففي كل القصائد توسّلٌ بها وإليها لتحقيق الخلاص.

كما أخذ مفهوم سيادة شباب الجنة، بدوره، خصوصيةً تونسيةً، وبيّنت، من خلال بعض الأمثلة، أنّ الفهم والعبارة والتعابير التونسية التي عبّرت عن معنى السيادة تكاد تقطع الصلة بأدبيات الفكر الديني الشيعي العالم؛ أي إنّ المخيال الشعبي التونسي أخذ الوعاء المشرقي وملأه بمنتوجٍ تونسي، لغةً ومفهوماً وصورةً وطموحاتٍ وحتى رغباتٍ. فربما تختلف رغبات الإنسان البسيط، والمتدين، في تونس، في بعض تفاصيلها، عن رغبات المتدين في المشرق، وهذا معنى التجاوز الذي تحدثنا عنه سابقاً.

د. حسام الدين درويش:

إذا تحدثنا عن آليات إنتاج هذه الصور المتخيلة، يمكن القول إنك راكمت على الآليات التي تحدث عنها باحثون سابقون، مثل بسام الجمل، وراكمت على أعمال آخرين، وناقشتها مثل أعمال أركون أو غيرها. لكن إضافةً إلى التقنيات والآليات التي كانت موجودة سابقاً أو تحدثت عنها، كالمحاكاة وإعادة الإنتاج أو الإنتاج والتضخيم والتبئير... إلخ، أنت قدمت إضافةً معرفيةً مهمةً، في هذا الخصوص، وأضفت آلياتٍ أو تقنياتٍ جديدةً تستخدمها هذه المخيلة في إنتاج هذه الصور، مثل الومضة الورائية المؤسسة، الومضة الاستباقية المؤسسة، التبخيس والترذيل، الانتقال، الاختزال، المثلنة... إلخ. هل يمكن توضيح هذه الآليات أو التقنيات؟

د. صلاح الدين العامري:

فعلاً، حاولت الاستفادة من جهود السابقين البارزين في هذا

المجال البحثي مثل **جيلبار ديران** و**كاستورياديس** و**محمد أركون** و**بسام الجمل** و**نادر الحمامي** وغيرهم. وعملت، في السياق ذاته، على نحت مسارٍ خاصٍّ بي، وتحقيق إضافةٍ معرفيّةٍ تجعلني أنخرط في جهود هذا المبحث، وأنتمي إليه، بشكلٍ إيجابيٍّ. وكان الخيار الأمثل في نحت مفاهيم جديدةٍ، مثل التي تفضّلت بسردها، بعد توسيع دائرة الاطلاع والإحاطة بسرديات المتخيّل الشعبي التونسي خاصةً، والمتخيّل الدّيني الشعبي عامةً. وتراوح النحت بين الاستفادة من بعض الآليات المتاحة في مجال السرديات - والنص المنقبي نصٌّ سرديٌّ بالأساس - والنحت والإنتاج. وتحدثت، في هذا السياق، عن الومضة الورائية أو الومضة الاستباقية المؤسسة. وقد ساعدني، في هذا الاقتباس للنحت، ميزة المتخيل الديني الشعبي المتمثّلة في التحرّر من ضبط المرجع وقيوده المميّزة للمتخيل الديني العالِم، ومنها التدقيق والتحقيق واسترسال سلاسل السند وموثوقيتها التي توّجها علم الجرح والتعديل. وقد استفاد المخيال الشعبي بهذا الهامش اللامحدود من التحرّر في سرد ما شاء، بالإضافة والتعديل والمحاكاة والتضخيم والإنتاج وإعادة الإنتاج. ونلاحظ هذا التحرّر التام من قيود المرجع، اليوم، في ما يسمى المنابر الحسينية في العراق، أثناء المناسبات الدينيّة التاريخيّة. وقد تطرّقت، في إحدى مقالاتي، إلى ضرورة توسيع مجال مفهوم المتخيل الديني الشعبي، ليشمل ما نلاحظه في وسائل التواصل الاجتماعي.

د. حسام الدين درويش:

ننتقل إلى الفصل الثالث المتعلق بالمرجعيات المؤسسة لهذه الصور أو المتخيل الديني الشعبي. أنت تتحدث عن خمس مرجعيات: التونسية، المغاربية، العربية، الدينية الإسلامية، الدينية الكتابية. حبّذا لو تقدم لنا شرحاً بسيطاً ومكثفاً لهذه المرجعيات الخمس؟ وعلى الهامش، أشير إلى أنه ليس واضحاً جدّاً، سبب إضافتك للمرجعية الدينية الكتابية مع أنها تبدو متضمنة في المرجعية الإسلامية. ولماذا يبدو أن البعد الأمازيغي أو البربري أو المرابطي الذي يسمى في الكتاب، حاضرٌ جدّاً في الشرح، لكنه ليس حاضراً كعنوانٍ، أو بوصفه مرجعيةً أساسيةً.

د. صلاح الدين العامري:

حين فكرت في إنجاز هذا البحث، كنت على يقين بأن الذاكرة والمتخيل الديني الشعبي التونسي، والمتخيل الديني الشعبي بصفة عامة، يتشكّلون، بالضّرورة، من مجموعةٍ من الطبقات الثقافيّة، ومجموعةٍ من الذاكرات الحضاريّة، ومجموعةٍ من المرجعيات النفسيّة والذهنيّة والاجتماعيّة، وأنّ الإضافة النوعيّة للكتاب تتحقّق في جانبٍ منها على الحفر في مجموع الطّبقات، لتبيّن أثرها القريب والبعيد والصّريح والضمني في صناعة المتخيّل الثقافي التونسي عامةً، والمتخيّل الدّيني الشعبي خاصّةً. وتعلمون جيّداً أن بلاد المغرب قد مرت بها حضاراتٌ متعددةٌ ومتنوعةٌ. وميزة سكان هذه المنطقة الجغرافية المفتوحة أنهم تفاعلوا مع الوافدين كلّهم. فجميع

الحضارات التي أتت إلى بلاد المغرب استقرت لأزمنةٍ، وتفاعلت مع موروثها، وهذه خصوصيةٌ في الأمازيغ، مثلما يحرصون على تسمية أنفسهم. وكان لا بد أن أثبت المرجعية التونسية لمضامين النّصوص الشفوية، ثم المرجعية الجغرافية لبلاد المغرب بصفةٍ عامةٍ، ثم المرجعية العربية، بعد أن استوطن العرب هذا المجال الجغرافي، وأثروا فيه، حتى صار السكان الأصليون عرباً في تفاصيل حياتهم. ثم حفرت حول المرجعية الإسلامية أيضاً. كما بحثت في المرجعية الكتابية، بعد ملاحظة وجود بعض المفاهيم التي تتجاوز الثقافة الإسلامية، لتنفتح على الثقافة المسيحية واليهودية. وهذا منتظرٌ بالنسبة إليّ، باعتبار أن المسيحية واليهودية قد وصلتا قبل الإسلام، وقد استوطنتا وتستمران إلى اليوم. وإذا ما عدنا إلى خمسين سنة خلت، نجد أن أعدادهم كانت مرتفعةً جدّاً، وكانوا يعيشون في انسجامٍ، مثلما حدث في الأندلس بين هذه الديانات الثلاث. وكان من المنطقي أن يُحدث التعايش حركة تأثرٍ وتأثيرٍ. ولم يكن من المنطقي ألّا يثير هذا المعطى التاريخي الموضوعي أرضيّة التفاعل بين الذاكرات الدينية، والتداخل والتثاقف بينها. وهكذا، قادنا هاجس الحفر في هذه الذاكرات، حتى نتبين الطبقات التي تقاطعت، وتكاملت، وتناغمت، في تكوين الهوية التونسية والهوية المغربية. وأمّا اختياري للفظتيْ المغربية والأمازيغية، فيعود في جزءٍ منه إلى اللغط الذي تثيره عبارات مثل البربر التي ترتبط بمعانٍ سلبيّة، أو توظّف في مداخل

حقوق الأقليات، أو الأصلي والوافد التي تراهن عليها قوى خارجيّةٌ في إحداث بلبلة داخل هذه الجغرافيا الممتدة.

د. حسام الدين درويش:

أضيف سؤالاً يتعلق بالبعد السياسي. فالكتاب يرى أن المتخيل الشعبي يندرج ضمن التاريخ الاجتماعي الديني، لا السياسي، على الرغم من صعوبة الفصل بين الأمرين؛ ما دور السياسي في المتخيل (الشعبي)، وفي البعد الاجتماعي الديني عموماً؟

د. صلاح الدين العامري:

هل للعامل السياسي أثرٌ في المتخيل الديني الشعبي؟ أقول نعم، ولكنّه أثرٌ غير مباشر في رأيي، وضعيفٌ، باعتبار أنّ القسم الأكبر من الذين ساروا في ركب الدولة الفاطميّة، ولا أدري إن كان يصحّ أن نصفهم بالشيعة في تونس، تحوّل إلى طبقةٍ اجتماعيّةٍ عُرفت بالأشراف، وتمذهب عناصرها بمذاهب أخرى منتشرةٍ مثل الحنفيّة والمالكيّة. ولم تدخل هذه الطبقة في صدامٍ مع الأنظمة السياسيّة المتلاحقة، بل عاشت معها في انسجامٍ وتبادلٍ للمصالح، وهذا ما يجعل أثر السياسة في المتخيّل الديني الشعبي محدوداً، وإن كان موجوداً. ونعتقد أنّ الأثر الأكبر يرتبط أكثر بالذاكرة التاريخيّة للبلاد التونسيّة، وبالمرجعية الإسلامية عموماً.

د. حسام الدين درويش:

أضيف سؤالاً يتعلق بمنهجية الكتاب أو بمنهجية الباحث، والذي يقول إنه جمع فيها بين الهرمينوطيقا أو محاولة الفهم

والتفكيك. كيف جمعت بين طرفين - الهرمينوطيقا والتفكيك - يبدو أنهما متضادّان، وأنت تعلم أن خلافاً بين أقطاب هذين الطرفين غادامر وريكور ودريدا ودو مان، هذا من ناحيةٍ أولى. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، أنت تتحدث ليس فقط عن التفكيك، وإنما عن إعادة تركيب، وهذا يتجاوز مسألة التفكيك الذي لا يتضمن، بالضرورة، إعادة التركيب. فإذا سمحت، هل يمكن أن تشرح منهجية الكتاب من حيث جمعه بين الهرمينوطيقا والتفكيك، وسعيه إلى التفكيك وإعادة التركيب؟

د. صلاح الدين العامري:

لا أزعم أنّني متمكّن تمكّناً كليّاً من هذه المناهج، رغم تعدّد الإشادات بتوظيفها في الكتاب. ومع ذلك أسمح لنفسي بالقول إنّ اطلاعي على المناهج التي ذكرت وعلى تطبيقاتها، سواء في أعمالي السابقة أو في أعمال غيري، جعلني أراهن على إمكانيّة تكاملها في المبحث الواحد، إذا ما أحسنّا توظيفها. وتساعد طبيعة المسائل الثقافيّة والدّينيّة - وهي مسائل شديدة التركيب والتعقيد - في تحقيق هذا الرهان المنهجي. واستناداً إلى المعطيات السّابقة الذّكر، حصل الاقتناع بأنّ المتخيّل الديني الشعبي، والمتخيّل الثقافي عامّةً، يتكون من طبقاتٍ عدّةٍ لا يمكن أن يحيط بها الباحث، إذا توسّل بمدخلٍ منهجيٍّ واحدٍ، أو من خلال مدرسةٍ بعينها. وقد يكون الزمن المنهجي قد تجاوز البنيوية، وأتانا بمناهج أخرى بعدها، غير أنّها، بالنسبة إليّ، ما زالت صالحةً، ويمكن أن

نفهم، من خلالها، بعض المسائل أو بعض النصوص أو بعض المرجعيات، ونسحب الحكم ذاته على التفكيكية والتأويلية والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، ونعدّها مداخل تتكامل في تفكيك الظاهرة وإعادة تركيبها.

ما معنى إعادة التركيب وإعادة البناء؟ هو في رأيي مجموع الاستنتاجات التي يخرج بها الباحث بعد أن يقوم بعملية الفهم والتأويل والتفكيك وما إلى غير ذلك من آليات الفهم. وحين نقول تأويلية أو تفكيكية، فالهدف هو فهم مسألة معينة والإحاطة بها. لذلك، أنا من أنصار الرأي الذي يقول: يجب أن تتنوع المداخل لفهم مسألة ما، وأنا أطبقه حتى في الدروس الجامعية، وأدعو طلبتي إلى الاطلاع على مختلف المناهج؛ المنهج التاريخي، المنهج التأويلي، والتفكيكي، والأنثروبولوجي والسوسيولوجي، ولو بقدرٍ محدودٍ على الأقل، حتى حين تدخل إلى دراسة نصٍّ، أو دراسة مدونةٍ تنوع المداخل. وكلما نوَّعت المداخل في رأيي، أحكمت الفهم أكثر في المسألة المبحوثة، وشكراً.

د. حسام الدين درويش:

بما أن الحديث يدور حول التفكيك، يمكن القول إن التفكيك الأهم أو الأكبر الذي يحتل المكانة الأكبر، في هذا السياق، هو هذا التقابل بين المتخيل الشعبي والمتخيل أو التاريخ الرسمي. فهنا يحدث تفكُّك بمعنى إعادة الاعتبار، وهذا متابعة لمدرسة الحوليات، وإعادة الاعتبار للمهمش. وبعد إقامة التقابل المثنوي

بين الطرفين المذكورين، تقوم أنت بعملية القلب أو العكس، حيث تجعل المهمش مركزياً، والمركزي مهمّشاً أو هامشيّاً. ويبدو، أحياناً، أنك تقتصر على عملية القلب المذكورة، ولا تقوم بتفكيك ذلك التقابل. وعلى العكس من سبر إمكانية نقد هذا المتخيل الشعبي الذي تحدث عنه د. صابر سويسي، أنت تعيد لهذا المتخيَّل الاعتبار بطريقةٍ تجعله أعلى، بمعنىً ما، من المتخيل الرسمي، فتقول مثلا: «فالمتخيل الشعبي التونسي رسم صورةً حضاريةً متينةً ومعمَّقةً للرموز الدينية العلوية، بقطع النظر عن الخيارات المذهبية. وبين تفكيكه أن الثقافات الشعبية لا تصنع الرداءة والاختزال والسطحية، وأنها عمليةٌ عقليةٌ وإبداعيةٌ تعبِّر عن واقع الجماعات بأكثر وضوح وصدقية. وأثبتت عملية إعادة التركيب أن المتخيَّل الشعبي المتحرر من ضوابط التقنين هو الأكثر تعبيراً عما تصطلح عليه الثقافة العالمة حقائق». وهنا يبدو أن ما كان مهمَّشاً أصبح مركزيّاً، والعكس صحيحٌ. في المقابل، يبدو، في سياقاتٍ أخرى، أنك تبحث عن التكامل بين الطرفين، وليس الصراع والمفاضلة بينهما. ما رأيك؟

د. صلاح الدين العامري:

ذكرت لك منذ البداية، أنّني لا أريد الدخول في معارك حول الحقائق التاريخيّة والدّينيّة التي نالت حظّها من الجدل والصّدام والحروب، ولا أطمح إلى أن تكون أعمالي جزءاً من هذه الثقافة السلبيّة. وقد تعزّزت هذه القناعة بعد أن انفتحت على أدبيات

مدرسة الحوليات الفرنسية؛ في مفهوم التاريخ الجديد الذي ترى أطروحاته أنّ التاريخ الرسمي لا يعبر عن كل الحقائق ولا عن روح الجماعات والمجموعات، وأعاد الأهمية والقيمة للهامش والمهمش. تعرفون أن **ميشال فوكو** ذهب إلى المستشفيات وتحدث إلى المجانين من الوزراء والقواد والجند، علّه يلتقط بعض ما يجده عندهم من معلومات، وأنا، من هذه الزاوية، اشتغلت بالمتخيّل الشعبي المهمّش، وليس من باب الانخراط في الصراع، أو الانتصار لمتخيلٍ ضد متخيلٍ. والبحث في المتخيل الديني الشعبي الذي ترفضه الثقافة الرسميّة وتبخّسه، يجعل الباحثين يخضعون لسلطة المتخيل الديني العالم أو المتخيل الثقافي العالم الذي يكرس وجهة نظرٍ ورؤيةٍ معينةٍ وثقافةٍ معينةٍ. ودور الباحثين هو تحقيق الإضافات، من خلال الثغرات. أنا، دائماً، أستحضر نصّاً جميلاً للتوحيدي يتحدث فيه عن نسبية المعرفة. قال: ذهب أربعة عميانٍ إلى فيلٍ لمعرفته، وكل واحدٍ منهم جسّ الفيل من مكانٍ، واعتقد أنّ الجزء الذي جسّه هو الفيل؛ فمن جسّ خرطومه ظن أنه كائنٌ رخوٌ، ومن جسَّ ساقه أو قائمته ظنّه أسطواني الشكل، ومن جسّ ظهره ظن أنه هضبةٌ. قال التوحيدي، في كلامٍ معبّرٍ ينطبق على سياق فهمنا للمسألة: فانظر إلى الحق كيف جمعهم، وإلى الباطل كيف فرّقهم؛ لأنّ كل واحدٍ منهم يقول: والله أنا عرفت الفيل، وفي الواقع، هو لم يعرف إلا جزءاً من الفيل، ولم يعرف الفيل كلّه. ولو جمعت هذه المعارف، لكان مجموعها معرفةٌ أقرب إلى

حقيقة الفيل. وأنا على رأي التوحيدي، في منهج البحث عن المعارف وحقائق المسائل، والتنسيب للمطلق هو أنسب المداخل للبحث العلمي الرصين والمتين.

د. حسام الدين درويش:

سأعطي الكلمة الآن للصديق العزيز الدكتور بشام الجمل، وهو المختص والخبير بهذا الموضوع وبهذا المبحث عموماً، وهو الذي كتب تقديماً لهذا الكتاب. وأطلب منه تقديم رؤيته العامة للموضوع والمبحث في السياق التونسي، من جهةٍ، والتعبير عن وجهة نظره في الإضافة المعرفية التي يتضمنها كتاب الدكتور صلاح، من جهةٍ أخرى. تفضل، دكتور بسام.

د. بسام الجمل:

مرحباً بالحضور الكريم، ومرحباً بالدكتورة **ميادة**، الصديقة العزيزة، وبالصديق **حسام الدين**، وكل الإخوة، وصلاح الدين.

في الحقيقة، المدرسة التونسية متميّزةٌ في باب المتخيّل عموماً، وفي باب المتخيّل الديني أو الأدبي بصفة خاصةٍ. ويُعدّ عالم الاجتماع الجامعي عبد الله بوحْديبة أوّل من اهتم بالكتابة في باب المتخيّل، إذ كان أوّل من التفت إلى المتخيّل والحكايات الشعبية، وقد دوّن هذه القصص، وتميّز، كثيراً، في جزءٍ من أطروحته لنيل دكتوراه الدولة. ثم، بعد ذلك، تقريباً، منذ عقد السبعينيات أو أواخر السبعينيات، ننتظر بداية عقد التسعينيات، لنرى الأستاذ **محمد عجينة** يكتب ويناقش أطروحته، ثم ينشرها عن أساطير

العرب في الجاهلية ودلالاتها، وقد نشرها تحت عنوان **موسوعة أساطير العرب**. هو أيضاً نبّه إلى هذا القطاع المهم أو هذا الجانب الكبير من مكوّنات المتخيّل بصفة عامة، سواء الديني أو غير الديني، بما فيه الأدبي. بعد ذلك، تقريباً المحطة البارزة هي كتاب الأستاذ **وحيد السعفي** عن «**الغريب والعجيب في كتب التفسير**»، من خلال تفسير **ابن كثير**، وقد كانت أطروحته لنيل دكتوراه الدولة. ومن بين الأسماء أيضاً أستاذنا في جامعة صفاقس، التي أنتمي إليها، الأستاذ **فرج بن رمضان**، الذي كتب عدداً من الأعمال عن الإسراء والمعراج من خلال قراءة أدبية، كما كتب عن الكرامة الصوفية، وغيرها من المؤلفات والمقالات العديدة في باب المتخيّل بصفةٍ عامةٍ، وخاصة المتخيّل الأدبي. تقريباً هذه أهم الأسماء التي أستحضرها، الآن، في إطار المدرسة التونسية واهتمامها بقطاع المتخيّل. وقد تم الاعتراف بهذا المتخيّل، فعلاً، بصفةٍ رسميةٍ، تقريباً، منذ عقد الأربعينيات من القرن العشرين. وأوّل من اهتمّ به، وأبرزه، بشكل جيد هو **غاستون باشلار**، الذي كان مهتمّاً بالابستيمولوجيا أو تاريخ العلوم، ومن خلال تاريخ العلوم انتبه إلى قيمة المتخيّل، واعتُبرت كتاباته منعطفاً في تاريخ دراسات المتخيّل بصفة عامة. والسؤال الذي طُرح يتعلّق بهذا الانتقال من الخيال إلى المتخيّل. هو، فعلاً، انتقالٌ ارتبط بما لحق بالكلمة من تصوّراتٍ ومن دلالاتٍ سلبيةٍ. وهذا كان معروفاً منذ **أفلاطون** و**أرسطو**؛ فالأول اعتبر أن الخيال ينتج الصور، وهذه

الصور غالباً ما تكون مظلِّلةً أو خادعةً. ثم ننتقل إلى **أوغسطين**، الذي استبدل الكلمة، إذ كان الخيال يُسمّى، عند أرسطو، فانتازيا، وفيها دلالةٌ سلبيةٌ. أما (imaginatio) فهي أول ما استعمله أوغسطين، وقد اعترف، نسبيّاً، بقيمة الخيال، فلم يعد مجرّد مَلَكة، بل صار منتجاً للصور، حاملاً لمعنىً إيجابيٍّ نسبيّاً. لكن، مع بروز عصر الحداثة الغربية، تم تهميش الخيال لصالح تفوّق العقل، في سياق صعود العلوم. بعد ذلك، ننتظر ما سيكتبه **سارتر** في كتابيه عن «الخيال» و«المتخيّل» في أربعينيات القرن العشرين، غير أن أهمّ الكتابات التي أسّست، بصورةٍ جليةٍ، لمفهوم المتخيّل جاءت على يد **غاستون باشلار** وتلميذه **جيلبير دوران**، ثم توالت الأسماء، كما تعلمون.

ما أريد الإشارة إليه، هنا، هو قيمة كتاب الدكتور **صلاح الدين العامري**، وقد أتاح لي، مشكوراً، فرصة تقديمه. تكمن قيمة هذا الكتاب، في الحقيقة، في تنبيهه إلى أمورٍ قد لا نكون منتبهين لها من قبل؛ فهو بيّن أن هناك متخيّلاً رسمياً وآخر شعبياً، وأن الفرق بينهما جوهريٌّ. فالمتخيّل الشعبي متخيّلٌ شفهيٌّ، يُتداول ويُحفظ في الذاكرة الجمعية، بينما المتخيّل الرسمي أو «العالِم» متخيّلٌ مكتوبٌ ومدوّنٌ. وهناك صراعٌ خفيٌّ بين هذين الضربين من المتخيّل؛ لأن المتخيّل الشعبي يفلت من رقابة المؤسسة والمجتمع، وهو حرٌّ في كل ما ينتجه، وهذا في نظري فارقٌ جوهريٌّ. كما أن المتخيّل الشعبي يُعبّر عن ذاكرة الشعوب والثقافات والأقليات والطوائف

الدينية وغير الدينية. من هذه الجهة، أرى قيمة هذا الكتاب. أما التنبيه الثاني، أو الإضافة الثانية التي نبّه إليها الدكتور صلاح الدين العامري في كتابه، فهي تأكيده أن المتخيّل الديني، أو المتخيّل الإسلامي، ليس كُلّاً متجانساً، بل يمكن الحديث عن متخيّلٍ سُنّيٍّ، وآخر شيعيٍّ، وخارجيٍّ، وإباضيٍّ، وغير ذلك من أصناف المتخيّلات. وهذه إضافةٌ مهمّةٌ جداً في تقديري. وأعتقد أن المقاربة التي تبنّاها الدكتور صلاح الدين العامري مهمّةٌ من جهة أنه اكتفى بالتفهّم ولم يُبدِ موقفاً، وليس مُطالباً بذلك، سواء أكان متبنّياً لهذا المتخيّل أو رافضاً له. فقيمة الباحث في تفهّمه للظواهر، وهذا يكفي في نظري. وكلّ شخص يقرأ انطلاقاً من ذهنه، ومعارفه، وخلفيّته الدينية والفلسفية والمعرفية، ومن هواجسه، بل ومن مزاجه.

كلّ هذه العوامل هي التي توجّه القراءة وفعل التأويل، ومن هنا يختلف القرّاء. ولهذا أعتبر أن هذا المتخيّل الشعبي يرتبط أكثر بالمعيش، وبحرارة الحياة، وحرارة الوجود؛ فهو يعبّر عن دواخلنا، عن معيشنا، عن شواغلنا اليومية، بخلاف المتخيّل الرسمي، الذي يكون غالباً بارداً، بلا روحٍ. وهذا يُذكّر بالروح الرومانطيقية الألمانية؛ فالفلسفة الألمانية تفوّقت، لأنها ركّزت على مفهوم الروح، والدكتور **حسام الدين** أعلم مني بذلك بلا شك، فأنا أتكلم في مجال خارج اختصاصي. تقريباً، هذه أهم النقاط التي أراها مهمّةً في كتاب الدكتور صلاح الدين العامري، شكراً لكم.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً.

د. ميادة كيالي:

أضيف فقط ملاحظةً مهمةً. الدكتور بسّام هو أحد أبرز أعلام المدرسة التونسية في هذا الموضوع. وكان رئيس هذا القسم، وله مؤلفات عديدة في هذا المجال، ومن بين كتبه المهمّة ما نُشر لدى «مؤمنون بلا حدود».

د. حسام الدين درويش:

لدينا سؤال من الأستاذ أحمد. تفضل.

أ. أحمد:

أولاً شكراً لك دكتور، يشكِّل المتخيّل الشعبي محرّكاً للثقافة الشعبية، ويعمل على نسج صورٍ معينةٍ حول نماذج من الشخصيات التي تُشكّل المحور الأساسي في أي بيئة ثقافية. ومن بين الآليات والضوابط المنهجية التي اعتمدها علماء التفسير، مثلاً، آلية الجرح والتعديل. في المتخيّل الشعبي، أحياناً، يتمّ ترويج بعض المغالطات حول شخصياتٍ إسلاميةٍ. فكيف يمكن للباحث الأكاديمي أن يُمحّص بين ما هو علميٌّ وما هو متخيّلٌ شعبيٌّ؟ أو بصيغةٍ أخرى: ما المنهجية التي اعتمدتموها، دكتور صلاح، في بسط هذه المعارف؟ هل قمتم بجمع المادة من خلال الاستجوابات ثم نقدها، أم اكتفيتم بسرد المتخيّل وتركتم الحكم للقارئ؟ شكراً لكم.

د. حسام الدين درويش:

أظن أنّ هذا هو جوهر السؤال، أي: كيف نُميّز الحقيقي من غير الحقيقي في ما يُنتجه المتخيّل الشعبي؟ وهناك سؤال عن مدى إسهام محنة ابن حنبل في خلق المتخيَّل. ويمكنك أخيراً التعليق على مداخلة الدكتور بسام، إذا رغبت. تفضل

د. صلاح الدين العامري:

هذا مطلبٌ صعب يا أحمد، أن تبحث عن الحقيقة، البعض قال: إذا كان الواقع يُزيَّف أمامي، فكيف أُصدّق الماضي؟ إذا كان الحاضر اليوم يُزيَّف، فكيف أُصدّق الماضي؟ لهذا اخترت طريقاً آخر، أو ما يمكن أن نسمّيه «الطريق الثالث»؛ لأنني لا أزعم أنّني أُجري وراء الحقائق، ولا أبحث عنها، ولا أدّعي ذلك، بل أريد فقط أن أفهم المسائل، وأن أفكّكها، وأن أتبين آليات اشتغال العقل: كيف يبني الصور؟ كيف تتكوّن الشخصيات في المخيال؟ كيف نُميّز بين الصحيح والخطأ في هذا البناء. في الحقيقة، المسألة صعبة جدّاً. وثمّة بعض المنطق في محاولة العودة إلى دراسة البيئة، والجغرافيا، والعادات والتقاليد في زمن تلك الشخصية: هل ما يُروى يمكن أن يحدث أم لا؟ لكن، في الحقيقة، الأمر صعبٌ، ولا أستطيع أن أقدّم لك، يا أحمد، آليةٌ واضحةٌ. أنت تجتهد، وربما يتبقّى لك وجهة نظر.

السؤال الثاني: أخونا يسأل عن محنة ابن حنبل، وهل أسهمت في خلق المتخيّل؟ نعم، أشكره على هذه الملاحظة؛ لأنها دقيقةٌ.

فهذه المحن تُصبح جزءاً من بناء الصورة، ومن بناء رمزية الشخصيات. محنة ابن حنبل كانت جزءاً من شهرته، وربما خلقت له أتباعاً وتعاطفاً، أكثر مما وفّرت له المعرفة والعلم. فمن وجهة نظري، كان هناك كثير من العلماء في زمنه، لكن بسبب ما تعرّض له، استفاد وانشهر، رغم وبسبب الأذى الذي لحق به.

هل نحن في مواجهة مع المتخيّل الشعبي؟

أقول: لا، حسب رأيي، لسنا في مواجهة. وربما محمد أركون ذهب إلى هذا التوجه أيضاً، حين قال إنه لابد من الاشتغال على المتخيّل لنظفر بالحقيقة. وأقول له: أنت علمٌ كبيرٌ، وأنت ربما أول من فتح مجال البحث في الإسلاميات التطبيقية في مسألة المتخيّل، وأشار إليها، لكن البحث عن الحقيقة في مثل هذه المسائل صعبٌ، جدّاً، في نظري. حتى لو كُتب لمحمد أركون أن يعيش مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً، فلن يعطينا حقائق كاملة عمّا كان موجوداً، فالموضوع صعبٌ، من وجهة نظري.

وتعقيباً على كلام الأستاذ بسام الجمل، شكراً لك دكتور بسام، هذا من تواضعك. لكن حين أكتب في مسألة علمية، لم أكن أجامل الأستاذ بسام الجمل، بل كتبت ما أنا مقتنع به على الأقل. فمثلاً، إذا أخذنا محمد عجينة، أو منصف الجزار، أو بوحْديبة، أو غيرهم، فالحقيقة أنّ لا أحد منهم خصّص كتابات تطبيقية متخصصة في المتخيّل كما فعل بسام الجمل. حتى محمد أركون نفسه، لم يُخصّص المتخيّل ببحث مستقل، بل تحدّث عنه في

سياقات أخرى، ولم يُفرده بمباحث أو دراسات مخصصة. وهذا لا يعني أنني أقول إن بسام الجمل أفضل من محمد أركون، ولا أنني أفاضل بينهما. كما قلت، هذا ليس من منهجي، لكني أقوّم الأمور وفق ما أراه علميّاً. وفي رأيي، ربما يكون الباحث الأول في التاريخ أو في الأدبيات العربية والإسلامية الذي خصص مبحثاً للمتخيّل نظرياً وتطبيقياً، هو **بسام الجمل**. وقد استفدنا من جهوده فعلاً، كما استفدنا من باقي الجهود بطبيعة الحال. نحن منفتحون على باقي التجارب، لكن اليوم، وبلغة التوصيف الموضوعي، لا يمكنني أن أقارن أعمال **بسام الجمل** بأعمال **منصف الجزار**، مثلاً. أنا لا أنقص من قيمة الأستاذ **منصف الجزار** شيئاً، ولا الأستاذ وحيد السعفي، وهو أستاذنا ونحبّه ونحترمه. لكن من باب الوصف الموضوعي، فإن **بسام الجمل** - في رأيي - هو رائد هذا المبحث.

وفي الختام، أجدد شكري للدكتورة **ميادة**، وللدكتور **حسام**، ولمؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**»، ولكل الباحثين الذين صبروا معنا هذا الوقت، وأثروا الحوار والنقاش. هذا الكتاب، بطبيعة الحال، ليس سوى بدايةٍ، يمكن أن تُبنى عليها جهودٌ لاحقةٌ. أنا لم أدّعِ أنني أنهيت البحث أو أغلقته، بل يمكن البناء عليه، وهو بمنزلة درجةٍ أو لبنةٍ من اللبنات، قابلةٍ للتقييم، سلباً أو إيجاباً، للتعديل أو الإضافة. شكراً لكم، ومودّتي وتقديري.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، دكتورة ميادة الكلمة لك.

د. ميادة كيالي:

شكراً لكم جميعاً، وشرفتمونا بهذا الحضور الجميل.

تعريف بالمشاركات والمشاركين

د. بسام الجمل:

أستاذ التعليم العالي بالجامعة التونسيّة، بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس. عضو في المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» بقرطاج، ويُعرف ببحثه العميق في المتخيّل الديني وعلوم القرآن والدراسات القرآنيّة المعاصرة. أشرف على قسم الدراسات الدينيّة في مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ما بين 2013 و2020، وأسهم في تطوير البحث الأكاديمي في هذا المجال من خلال الإشراف العلمي وإعداد المشاريع البحثية. من أبرز كتبه: **أسباب النزول، من الرمز إلى الرمز الديني، وجدل التاريخ والمتخيّل: سيرة فاطمة.** كما نشر عدداً من المقالات المتميزة، منها: «رمزية اليد اليمنى في المتخيّل الإسلامي»، «في المتخيّل الديني»، «في تنازع القراءة والفيلولوجيا، أو قلق في التفسير»، «أيّ تاريخ آخر للقرآن في الاستشراق الجديد؟ الفرضيات والدلائل وجهاً لوجه»، «علوم القرآن في الإبستيميّة

المعاصرة: عوائق التنوير وممكنات التجاوز»، «التحرّيات الإيتيمولوجيّة والفيلولوجيّة للمعجم القرآني»، «نحو برادايم جديد للعلاقة بين السلطتين السياسيّة والسلطة الدينيّة في الإسلام اليوم»، و«المعجم الدخيل في ترجمات القرآن». يجمع الدكتور الجمل بين البحث الأكاديمي العميق والاهتمام النقدي بالمتخيّل الديني، مسهماً في إثراء الدراسات القرآنية والفلسفة الدينية المعاصرة في تونس والعالم العربي، ويُعدّ من أبرز الأصوات الفكرية التي تربط بين التفسير النصي والتحليل التأويلي النقدي.

د. حسام الدين درويش

كاتبٌ وباحثٌ ومحاضرٌ في قسم لغات وثقافات العالم الإسلاماتي، في كلية الفلسفة، في جامعة كولونيا الألمانية. حاصلٌ على درجة الدكتوراه في الفلسفة، تخصّص الهيرمينوطيقا، من جامعة بوردو 3 في فرنسا، بدرجة مشرّف جدّاً مع تهنئة لجنة التحكيم (أعلى درجة أكاديمية ممكنة)، وعمل باحثاً ومحاضراً في عددٍ من الجامعات ومراكز البحث الألمانية، منها قسم الفلسفة في جامعة ديسبورغ-إسِن، ومركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، وقسم الدراسات الدينية، في جامعة لايبزيغ، وقسم التاريخ، في جامعة إرفورت. كما شغل، لأكثر من عامين، منصب المستشار، والمدير الأكاديمي للندوات والحوارات والفعاليات الفكرية، في مؤسسة مؤمنون بلا حدود. إلى جانب ذلك، نظَّم

عشرات الندوات والورشات والمؤتمرات، وأدار عشرات الحوارات، الأكاديمية وغير الأكاديمية، ويشارك، بانتظامٍ، في مؤتمراتٍ وورشاتٍ وندواتٍ دوليةٍ. وهو رئيس مجلس إدارة منتدى تفاكر للحوار والثقافة في ألمانيا، وعضوٌ في هيئاتٍ 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، إضافة 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: **درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة** (2024)، **في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافوية للثقافة العربية الإسلامية** (2023)، **في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية، الإسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني** (2022)، **المعرفة والأيديولوجيا في الفكر السوري المعاصر** (2022)، **نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسيّ العربيّ والثورة السورية واللجوء** (2017)، **إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور** (2016).

يجمع، في مسيرته، بين البحث الأكاديمي المتخصص، والعمل المؤسسي، والجهد الثقافي العام، سعياً إلى بناء جسورٍ، بين الفلسفة الغربية والفكر العربي والإسلامي، بين المعرفة الأكاديمية والنقاشات الثقافية في المجال العام، لإغناء الحوار النقدي في القضايا الفلسفية والفكرية الراهنة.

د. ساري حنفي:

أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت، ومدير مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها. شغل منصب رئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع إضافات (2007-2022)، ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع (2018-2023)، كما كان نائب رئيس وعضو مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية (2012-2016). وهو مؤسس ومدير البوابة الإلكترونية «أثر» حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي، ومدير سابق لمركز شمل للاجئين والشتات في رام الله. عمل أستاذاً زائراً في جامعات بواتييه (فرنسا)، بولونيا ورافينا (إيطاليا)، وباحثاً زائراً في معهد كريستيان مكلسون (النرويج) ومعهد الدوحة. تتوزع اهتماماته البحثية بين السوسيولوجيا السياسية، سوسيولوجيا المعرفة والدين، قضايا الهجرة واللاجئين، والعدالة الانتقالية، وله رصيد واسع من المقالات والدراسات وأحد عشر كتاباً مؤلفاً أو محرراً. حصل على جائزة عبد الحميد شومان (2015) وجائزة الكويت في العلوم الاجتماعية (2015)،

كما نال الدكتوراه الفخرية من جامعة سان ماركوس في بيرو، وانتُخب زميلاً مدى الحياة في الأكاديمية البريطانية. من أبرز كتبه: **بين عالمين** (1996)، **سوريا المهندسون** (1997)، **عبور الحدود وتبدل الحواجز** (2008)، **سلطة الإقصاء الشامل** (2009/ 2012)، **اللاجئون الفلسطينيون** (2010/ 2013)، **حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي** (2010)، **بروز النخبة الفلسطينية المعولمة** (2011)، **البحث العربي ومجتمع المعرفة** (2015)، **الدولة العربية القوية والضعيفة** (2019)، **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية** (2019)، **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة** (2020) وأحدث مؤلفاته **ضد الليبرالية الرمزية: نداء لسوسيولوجيا حوارية** (2025).

د. صلاح الدين العامري:

باحث وأستاذ جامعي تونسي يشغل منصب أستاذ مشارك في المعهد العالي للحضارة الإسلامية بجامعة الزيتونة. حصل على شهادة الدكتوراه في اللغة والأدب والحضارة العربية من جامعة منوبة، ثم نال شهادة التأهيل الجامعي من جامعة الزيتونة، وخصّص مسيرته الأكاديمية لدراسة الظواهر الدينية والحضارية في سياقاتها الثقافية والاجتماعية والفكرية. تتوزّع اهتماماته بين الدراسات الحضارية والثقافية والدينية المقارنة، مع تركيز على تحليل المتخيّل الديني وتمثّلات المقدّس ودراسة أشكال الذاكرة الدينية وآليات تشكّلها في التراث الإسلامي، إلى جانب اهتمامه بالحوار بين

الحضارات والأديان والعلاقة بين الفكر الديني والواقع الاجتماعي. يعتمد في مقارباته على المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويسعى من خلالها إلى تقديم قراءات علمية للظواهر الدينية في بعدها الثقافي والتاريخي. نشر عدداً من الدراسات والأبحاث بالعربية والفرنسية في مجلاتٍ محكّمةٍ، وله مؤلفاتٌ عدّةٌ، من أبرزها ثلاثة كتبٍ صدرت عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود: **صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري: زيارة المراقد أنموذجاً** (2016)، و**التشيّع في البلاد التونسية: بحث في النشأة والتحولات**، و**المتخيّل الديني الشعبي: دراسة في الآليات والمضامين** (2024). كما شارك في مؤتمراتٍ وندواتٍ أكاديميةٍ، داخل تونس وخارجها، تناولت قضايا الفكر الإسلامي والمقارنة بين الأديان والحضارات.

د. محمد المعزوز:

باحث وأكاديمي مغربي متخصص في الأنثروبولوجيا السياسية، حاصل على شهادة الدكتوراه في هذا التخصص من جامعة السوربون بباريس، ودكتوراه الدولة في العلوم الإنسانية، بالإضافة إلى ماجستير في الاقتصاد السياسي من جامعة باريس-ساكلاي، ويجمع تكوينه الأكاديمي بين العلوم الاجتماعية والسياسية والثقافية، ما يتيح له مقاربة متعددة الأبعاد لدراسة التحولات المجتمعية والثقافية في العالم العربي. تولى عدداً من المناصب الأكاديمية والإدارية في قطاع التعليم والبحث العلمي بالمغرب،

وأسهم من خلالها في تطوير المشاريع التعليمية والبحثية ذات الصلة بالسياسات التربوية والثقافية. يرأس حاليّاً مركز شمال إفريقيا للسياسات، ويشغل عضوية المكتب السياسي لحزب الأصالة والمعاصرة، ويشارك بانتظام في النقاشات الفكرية والسياسية حول قضايا الدولة والمجتمع والهوية في السياقات العربية والأفريقية. تشمل اهتماماته البحثية الأنثروبولوجيا السياسية ودراسة الرموز الثقافية والاجتماعية للسلطة وتحليل العلاقة بين الثقافة والسياسة، إضافة إلى دراسة التحولات القيمية في المجتمعات الحديثة، وقد نشر عدداً من المؤلفات والدراسات باللغتين العربية والفرنسية في مجالات الفكر والأنثروبولوجيا والأدب، من أبرزها **بأي ذنب رحلت** و**رفيف الفصول** الحائز على جائزة المغرب للكتاب، مع مساهماته في دراسة ونقد الخطابات الفكرية الغربية، بما فيها الاستشراق والمركزية الثقافية، ضمن مقاربة أكاديمية تعتمد أدوات البحث الأنثروبولوجي والنقد الثقافي والمقارنة بين الثقافات.

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 حاليّاً منصب مديرة مؤسسة سراج للأبحاث والدراسات في هيئة أبو ظبي للإعلام، والمديرة العامة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت والشارقة، حيث أسهمت في إنتاج ونشر أكثر من 400 إصدارٍ من الكتب والأبحاث الأكاديمية في مجالات الفلسفة والفكر والدراسات الدينية، مع تركيزٍ خاصٍّ على ترجمة الأعمال الكبرى والتعريف بالمشاريع الفكرية العربية الحديثة، بما يعكس حرصها على ربط التراث بالفكر المعاصر وتسهيل وصوله إلى جمهورٍ واسعٍ من الباحثين والمهتمين. لها مؤلفاتٌ إبداعيةٌ وأكاديميةٌ تتناول موضوعات الفكر والدين والثقافة، من بينها: **أحلام مسروقة** (2010)، **رسائل وحنين** (2013)، **المرأة والألوهة المؤنثة** (2015)، **هندسة الهيمنة على النساء: الزواج في حضارات العراق ومصر القديمة** (2018)، **في ظلال الياسمين** (2023)، و**جسد 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. يونس الوكيلي:

أستاذ مساعد في علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط، متخصص في سوسيولوجيا الإسلام وأشكال التعبير الثقافي في المغرب، ويهتم بالتحليل الأكاديمي للعلاقة بين الدين والمجتمع في سياقات التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية. شغل سابقاً منصب مدير الأبحاث والدراسات في مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، وشارك في مشاريع بحثية ودراسات ميدانية تناولت التفاعل بين المؤسسات الدينية والفاعلين الاجتماعيين والاقتصاديين والسياسيين في المجتمعات الإسلامية، كما اهتم بتسليط الضوء على دور الدين في التغير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وساهم في تطوير مناهج بحثية تطبيقية لتحليل التحولات الدينية والثقافية في العالم العربي. صدرت له عدة مؤلفات ودراسات باللغتين العربية والفرنسية، من أبرزها **الأنثروبولوجيا الفرنسية**

(2018)، **أنثروبولوجيا الشفاء** (2021)، **أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية** (2022)، و**وقفة وكمامة: في سوسيولوجيا الحجر الصحي خلال جائحة كوفيد-19** (2023)، تعكس هذه الأعمال اهتمامه بتوظيف منهجيات علم الاجتماع التحليلية والنقدية لدراسة ديناميات المجتمعات الإسلامية، في تناولت قضايا مثل التأثيرات الثقافية والسياسية في الممارسة الدينية، التعددية الدينية، وصناعة المعايير الاجتماعية في ظل التحولات المعاصرة.