سلسلة

ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»

(4)

في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية) المعاصرة

أعلامها، موضوعاتها، إشكالياتها، اتجاهاتها

إعداد وتحرير وتقديم

د. حسام الدين درويش

سلسلة
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(4)

إعداد وتحرير وتقديم
د. حسام الدين درويش

في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية) المعاصرة

أعلامها، موضوعاتها، إشكالياتها، اتجاهاتها

إدارة الندوات والحوارات والإعداد الفكري لها
د. حسام الدين درويش

الإشراف على تنظيم الندوات والحوارات وتقديمها
د. ميادة كيالي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders

المشاركات والمشاركون

د. حسام الدين درويش	د. خالد كموني	أ. ريم الدندشي
د. سامح اسماعيل	أ. صبحي نايل	د. عبد الله السيد ولد أباه
د. عماد عماري	د. فتحي إنقزو	د. محمد الحيرش
د. محمد أبو هاشم محجوب		د. ميادة كيالي

الإشراف على الإخراج الفني
أ. مأمون العاني

تفريغ التسجيلات والتدقيق اللغوي
د. عبد السلام شرماط

في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية) المعاصرة

Fī al-Hirmīnūṭīqā\ al-Ta’wīlīyah (al-‘Arabīyah) al-Mu‘āṣirah

Shared by: Group of researchers

Pages: 288

Size: 14.5 X 21.5 cm

Edition Date: 2026

Edition No.: 1st

Subject Classification: 080

ISBN: 978-9953-64-158-4

All rights reserved

Mominoun Without Borders
for Publishing and Distributing

Lebanon - Beirut
Al-Hamra - Lyon St. - Tour de Lyon Build. - 2 Fl.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

United Arab Emirates - Al-Sharjah
Publishing City Free Zone Al-Sharjah
P.O.Box 33439
Tel: +97124469426
Email: publishing@mominoun.com

مشاركة: مجموعة من الباحثين

عدد الصفحات: 288

قياس الصفحة: 14,5X21,5 سم

تاريخ الطبعة: 2026م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 080

الترقيم الدولي: 978-9953-64-158-4

جميع الحقوق محفوظة
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع ليون - بناء تور دي ليون - ط2
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
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: التأويليات وتاريخها: نحو بدايات أخرى 29

الفصل الثاني: الهيرمينوطيقا/ التأويليات في العالم العربي الإسلامي 81

الفصل الثالث: الدراسات الفلسفية والتأويلية والتجديد العربي 121

الفصل الرابع: في الفلسفة واللغة (العربية) 163

الفصل الخامس: استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر الإسلامي 209

التعريف بالمشاركات والمشاركين 275

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 تأثُّر 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

يُكتب تقديم هذا الكتاب، وما تزال الكلمة الأهم في عنوانه غير محسومة: هل نستخدم «الهيرمينوطيقا» أم «التأويلية»؟ عندما نقلت بحثي في الدكتوراه إلى اللغة العربية، بيّنت ضرورة أو أفضلية الاحتفاظ بالكلمة المعربة «هيرمينوطيقا»، لعدم وجود أيّ مقابلٍ مناسبٍ في اللغة العربية لترجمة الكلمة بها أو إليها. فكل الترجمات المقترحة تختزل المفهوم أو المعنى في جانبٍ من جوانبه، وتركِّز عليه، مع ما في ذلك من إهمالٍ لجوانب أخرى قد لا تقل أهميةً. فـ«الفسارة» و«علم التفسير» يركزان على التفسير، و«التأويلية» مشتقة من التأويل، وكذلك حال «فنّ الفهم» و«فهم الفهم» اللذين يركزان على الفهم ...إلخ.

عادةً ما أحسم مثل هذه التعددية باختيار ما أراه الأنسب، مع تقديم تسويغٍ لاختياري. لكن، في سياق إعداد وتحرير هذا

الكتاب، لم أرَ من المناسب الانحياز إلى رأيي فقط؛ لأن نصوصه تتضمن كلاماً لأشخاص آخرين وإحالاتٍ على كتب آخرين، وفي أغلبها يتم استخدام كلمة «تأويلية/ تأويليات». واحتراماً لهذه التعددية، ولتجنيب القراء الوقوع في سوء أو عدم الفهم، سأضع في العنوان كلمتيْ «الهيرمينوطيقا/ التأويلية»، وسيستخدم المساهمون في هذا الكتاب إحداهما، وفقاً لتفضيلاته الخاصة، للدلالة على المعنى ذاته الذي تعنيه الكلمة الأخرى. وفي هذا تكيُّفٌ مع التعددية واحترامٌ للاختلاف مع ضبطٍ للمعنى.

ويبدو العنوان - **في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية) المعاصرة: أعلامها، موضوعاتها، إشكالياتها، اتجاهاتها** - طموحاً جدّاً، لذا وجب تحديد معناه وضبطه، من ناحيةٍ، وتسويغه وتوضيح معقوليته، من ناحيةٍ أخرى.

تتناول النصوص الحوارية لهذا الكتاب موضوع الهيرمينوطيقا عموماً، مع إيلاء اهتمامٍ خاصٍّ للهيرمينوطيقا العربية أو في العالم العربي. ويتضمن الكتاب قولاً مهمّاً في هذا الموضوع بالتأكيد، لكنه، بالتأكيد أيضاً، لا يتضمن كلّ ما يمكن أو ينبغي قوله في هذا الموضوع، ومن هذا كان العنوان «في الهيرمينوطيقا...». ويتعلَّق القول المذكور بالمسائل الرئيسة الأربعة المذكورة: أعلام الهيرمينوطيقا (العربية) - وعددٌ من أبرزهم مشاركٌ في هذه النصوص الحوارية - وبعض أهم موضوعاتها وإشكالياتها واتجاهاتها.

يتضمن هذا الكتاب خمسة نصوصٍ حواريةٍ مع نخبةٍ من أعلام الهيرمينوطيقا العربية والمشتغلين فيها، من أكتوبر 2024 حتى حزيران/ يونيو 2025. والندوات الأربع الأولى جرت حضوريّاً، في تونس (العاصمة) والرباط/ المغرب وبيروت/ لبنان. أما الندوة الخامسة، فقد جرت عبر تطبيق «زوم».

النص الحواري الأول موسومٌ بـ«**التأويليات وتاريخها: نحو بدايات أخرى: حوار مع نخبة من المفكرين حول كتاب مهدى لمحمد أبو هاشم محجوب**»، وهو نتاج ندوةٍ عقدت في قصر المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «**بيت الحكمة**»، في تونس، قرطاج هنيبعل، في 24 أكتوبر/ تشرين الأول، 2024. وجمعت الندوة بين السمتين الفكرية والاحتفائية في الوقت نفسه، وكان الفيلسوف والهيرمينوطيقي التونسي البارز **محمد (أبو هاشم) محجوب** الشخصية المحتفى بها والمفكر فيها وبها ومعها، حيث كانت الندوة مخصصةً لمناقشة كتاب «**التأويليات وتاريخها: نحو بدايات أخرى**»، الصادر عن مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**»، عام 2023، والذي يضمُّ أعمالاً مهداةً إليه. وإضافةً إلى مشاركة الدكتورة **ميادة كيالي**، مديرة **مؤمنون بلا حدود**، شارك، في الندوة، أعلامٌ في الهيرمينوطيقا العربية: **عبد الله السيد ولد أباه، عماد عماري، فتحي إنقزو، محمد محجوب**) بالإضافة إلى مناقشة ومشاركة أعلام آخرين في الكتاب: **جان غرايش، فتحي التريكي، محمد الحيرش، عبد العزيز بومسهولي، سعيد توفيق، محمد**

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

وفي مداخلات الندوة، تداخل وتقاطع وتكامل الشخصي الخاص بالمجرد العام، في الحديث عن الدكتور **محمد محجوب** بصفته أحد أبرز المختصين في هذا المجال في العالم العربي، وتم تسليط الضوء على بعض محتويات الكتاب الذي يضم نصوصاً غنية ومتنوعة، لمؤلفين عرب وغير عرب، مترجمة ومؤلفة، تتناول موضوعات متعددة تتعلق بالتأويل والهيرمينوطيقا، من حيث المنهج والماضي والتاريخ والآفاق. وتضمنت الندوة مناقشاتٍ واختلافاتٍ في مواضيع هيرمينوطيقيةٍ أساسيةٍ، مثل: إلى أيّ حدٍّ يمكن القول بقدرة الهيرمينوطيقا على توفير لغةٍ مشتركةٍ بين الباحثين والمفكرين، مع انقسام الحقل الفلسفي إلى اتجاهين؛ أحدهما هيرمينوطيقي، والآخر تحليليٌّ مضادٌّ للاتجاه الأول؟

وفي هذا الخصوص، يتساءل **محجوب** عن إمكانية أن يفرض الطابع الكوني أو الكلي للهيرمينوطيقا على فن التأويل نوعاً من هيمنة الأنموذج التي سرعان ما تلتحق بمنطق الحقيقة الملزم، ضد منطق المعنى. من ناحيةٍ أخرى، إلى أيّ حدٍّ وبأيّ معنى يمكن القول إن الهيرمينوطيقا (ليست) فلسفةً، بل توجهٌ عابرٌ للتخصصات والفلسفة، أو هي الفلسفة من منظورٍ ما لما يجب أن يكون؟ ثمة بعدٌ أخلاقيٌّ محايثٌ للتفكير الهيرمينوطيقي، فإلى أي حدٍّ يمكن لذلك البعد أن يكون عاملاً مساعداً للفهم أو عائقّاً يحول دون

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

يحمل **النص الحواري الثاني** عنوان «**الهيرمينوطيقا/ التأويليات في العالم العربي الإسلامي: حوار مع محمد الحيرش**»، وهو تدوينٌ وتطويرٌ للقاء جرى، يوم الأربعاء 23 نيسان/ أبريل 2025، في جناح مؤسسة **مؤمنون بلا حدود** في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الرباط/ المغرب. وقد أغنى ذلك النص هذا الكتاب، لأكثر من سببٍ، فإضافةً إلى التميز الكبير لإسهامات **الحيرش** الهيرمينوطيقية، فإن قدومه إلى مجال الهيرمينوطيقا من مجال اللسانيات، وليس من مجال الفلسفة، أضاف تميُّزاً إلى إسهامه الهيرمينوطيقي، وأضاف غنىً للمجال الهيرمينوطيقي العربي. وقد تضمن ذلك النص الحواري بعض وجهات النظر المختلفة في خصوص الرؤية الهيرمينوطيقية للتراث العربي الإسلامي. وأبدع الدكتور **الحيرش** في دعم رؤيته الإيجابية جدّاً لمدى غنى التراث العربي الإسلامي بالأفكار الهيرمينوطيقية المميزة، وانتقد الاتجاه

الشائع المقلِّل من قيمة الإسهام الهيرمينوطيقي للتراث المذكور. كما تضمن الحوار مناقشة البعد الأخلاقي المحايث للتأويل، ومسألة التأثير المتبادل بينه وبين الجانب المعرفي، ومسائل تعدد التأويلات والتسامح مع التعددية، ومكان ومكانة الهيرمينوطيقا في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة. من جهتي، أثار الحوار مع الدكتور **الحيرش** أسئلةً وإشكالياتٍ بقدر ما قدم إجاباتٍ وحلولاً. وهذا هو ديدن كلّ حوارٍ معرفيٍّ رصينٍ. ومقارنةً مع الحوار الشفهي، توسَّع الدكتور **الحيرش** في إجاباته في النص الحواري المكتوب، وأضاف الكثير من الأفكار الإشكالية والخلافية المهمة التي تستحق أن تكون نقطة انطلاقٍ لحوارٍ متجددٍ، بين كل المعنيات والمعنيين في هذا الموضوع، أكثر من أن تكون نهايةً لحوارٍ، وقولاً فصلاً وكاملاً في الإشكاليات التي يتناولها.

النص الحواري الثالث هو حصيلة حوارٍ جرى في 12 حزيران/ يونيو 2025، في مقر مؤسسة **مؤمنون بلا حدود** في بيروت عن **وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية المعهد العالمي للتجديد العربي**، وشارك فيه الدكتور **خالد كموني**، رئيس الوحدة والمختص في مجال الهيرمينوطيقا والمشرف الأكاديمي على بحث السيدة **ريم الدندشي** – عن هيرمينوطيقا **محمد أبو هاشم محجوب** – التي شاركت معنا في اللقاء، بصفتها باحثةً في مجال الهيرمينوطيقا، ومقرّرة وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، إضافةً إلى رئاستها وحدة المقرّرين في المعهد نفسه.

وقد تضمَّن الحوار تعريفاً بـ«**المعهد العالمي للتجديد العربي**» عموماً، ولا سيما وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية داخل هذا المعهد، من الناحية الهيكلية والتنظيمية والمؤسساتية والفكرية. كما نوقشت فكرة «التجديد العربي» والدور، الممكن أو المفترض، لوحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في هذا التجديد، والبعد التأويلي الموجود في اسم المعهد وفي النشاطات الفلسفية للمعهد عموماً. كما ركَّز الحوار على بحث الماستر للسيدة **ريم** وعلى سيرورة وأسباب اختيارها هيرمينوطيقا **محمد محجوب**، وكيفية تفاعلها، وتفاعل المشرف الدكتور **خالد كموني**، والفيلسوف **محمد أبو هاشم محجوب**، مع ذلك الاختيار.

النص الحواري الرابع الموسوم ب «**في الفلسفة واللغة (العربية): حوار خالد كموني حول مجمل أعماله الفكرية**»، هو حصيلة لقاءٍ جرى أيضاً في 12 حزيران/ يونيو 2025، في مقر مؤسسة **مؤمنون بلا حدود** في بيروت. وقد تمحور اللقاء حول نصوصه الرئيسة الثلاثة المنشورة: «**المحاكاة: دراسة في فلسفة اللغة العربية**»، «**فلسفة الصرف العربي: دراسة في المَظْهَر الشَّيْمِيِّ للكينونة**»، «**ما الذهنية؟**».

ففي خصوص النصين الأول والثاني، تضمن الحوار نقاشاً حول أطروحتين حول العلاقة بين اللغة والفكر: الأطروحة الأداتية التي ترى اللغة مجرد أداةٍ للفكر، والأطروحة الجدلية التي ترى اللغة فكراً كامناً، والفكر لغةً كامنةً. وفي الفلسفة تجري الأمور

بطريقةٍ أقرب إلى الأطروحة الثانية من قربها من الأولى. كما ناقشنا، في الحوار، الإشكالية التقليدية المتعلقة بصعوبة لغة النصوص الفلسفية ومضامينها، ومسؤولية كلٍّ من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة والكتَّاب، من جهة، والقرّاء والمهتمين بالفلسفة، من جهةٍ أخرى، في هذا السياق، ومدى ضرورة وجود لغةٍ خاصةٍ للفلسفة متمايزةٍ عن اللغة الأدبية والعلمية ولغة الحياة اليومية، في الوقت نفسه. وطُرح في النقاش مسألة علاقة الفلسفة بالراهن، ومدى معقولية انشغالها بالمباشر والعيني والحاضر هنا والآن، من دون أن تتخلى عن المسافة النقدية والرؤية الكلية.

ولتوضيح الرؤية الفلسفية **لخالد كموني** عموماً، ولمسألة اللغة خصوصاً، نوقش في مدى قرب رؤيته إلى الاتجاهين الفلسفيين الرئيسين في العقود الأخيرة: الاتجاه الفينومينولوجي الهيرمينوطيقي والاتجاه التحليلي. كما تم طرح معنى الحديث عن فلسفة خاصة للصرف العربي، وللغة العربية، وباللغة العربية. وفي إطار مناقشة نص «**ما الذهنية**»، والنصوص الأخرى، تناول الحوار الأسئلة المتعلقة بمعقولية مفاهيم مثل: «الذهنية أو العقلية (العربية، أو الإسلامية، أو الأوروبية)» وأسسها المعرفية وتوظيفاتها الأيديولوجية.

النص الحواري الخامس والأخير هو بعنوان «**استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر الإسلامي: حوار مع صبحي نايل**». وهو حصيلة ندوةٍ حوارية عقدت عبر الزوم في يوم الجمعة 4

تشرين الأول/ أكتوبر، 2024، وكان معي فيها، إضافةً إلى مؤلف الكتاب، الأستاذ **صبحي نايل**، الدكتورة **سامح إسماعيل مبروك** والدكتورة **ميادة كيالي**. ولا ينتمي الكتاب، بالدرجة الأولى، إلى حقل الهيرمينوطيقا النظرية أو التنظيرية، لكنه يتناول عدداً النصوص والشخصيات الفكرية العربية الإسلامية التي استندت إلى التنظيرات الهيرمينوطيقية، واندرجت في إطار الهيرمينوطيقا التطبيقية أو الممارسات أو الاستراتيجيات التأويلية التي تتناول الإشكاليات المتعلقة بالجدل، في السياقات الإسلامية، بين الإلهي والإنساني، و/ أو الديني وغير الديني. ولهذا السبب، ارتأيت إدراج هذا النص في هذا الكتاب، وإلى الكتاب الثامن «**جدل الإلهي والإنساني: في الفكر العربي والإسلامي المعاصر**».

وقد تضمنت الندوة نقاشاً لأطروحتي الكتاب الأساسيتين الخاصتين بتشخيص المشكلة في الباب الأول، الموسوم بـ«**القرآن وأصول العنف الديني**»، وفي عرضٍ لبعض الحلول في الباب الثاني من الكتاب، المعنون بـ«**القراءات المعاصرة للقرآن**». ففي ما يخصُّ تشخيص المشكلة، تركَّز البحث عن «الجذور التي تفسر علاقة النص القرآني بالعنف في الفكر الإسلامي، مع توضيح كيف تم توجيه النصوص لخدمة السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي». وفي عرض الحلول المقترحة، تم استعراض القراءات التأويلية لبعض أهم المفكرين المعاصرين الذين قدموا استراتيجيات جديدة لتفسير النصوص القرآنية بما يتماشى مع التطورات الفكرية

والاجتماعية الحديثة، وهي: الفصل الأول، استراتيجية محمد أركون التأويلية (الأنسنة) - تحليل أركون للتأويل. الفصل الثاني، استراتيجية نصر حامد أبو زيد التأويلية (من النص إلى الخطاب). الفصل الثالث، استراتيجية عبد الجواد ياسين التأويلية (اجتماعانية النص). الفصل الرابع، «استراتيجية علي مبروك التأويلية (القرآن الحي)».

فإلى أي حدٍّ تتمثل المشكلة في وجود جماعات إسلامية تحلّ محل الله وتتكلم باسمه؟ وإلى أي حدٍّ، وبأي معنى يتمثل الحلّ في التأويل، وفي التشديد على وجود مسافة بين الفقه والشريعة، وبين التدين والدين. في تناول هذين السؤالين، تنبغي الإشارة إلى أن **صبحي نايل** يشدد على وجوب عدم الاعتقاد أو الظن بأن المشكلة دينية أو في الفكر الديني فقط؛ ولا علاقة لها بالمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ. وقد تضمنت النقاشات عرضاً لوجهة نظر **عبد الجواد ياسين** الذي كتب تقديماً للكتاب وضمَّنه رؤيةً نقديةً لبعض مضامينه، إضافةً إلى مساهمةٍ فاعلةٍ من **سامح إسماعيل مبروك**. واختُتمت النقاشات مسكاً بكلمةٍ من الدكتورة **ميادة كيالي** أشادت فيها بالندوة وبما أثارته من نقاشاتٍ وأفكارٍ مهمّةٍ.

الفصل الأول

التأويليات وتاريخها

نحو بدايات أخرى[1]

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

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير جميعاً، وأرحّب بكم أجمل ترحيب في هذا المكان العريق، وفي هذا اللقاء الحواري العلمي المخصص لكتاب «التأويليات وتاريخها: نحو بدايات أخرى»، الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» في العام الماضي، 2023. وكما هو معلوم،

---

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

https://www.youtube.com/watch?v=Cex9xSpc3Nc

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:
https://www.mominoun.com/articles/حول-العاشرة-الحوارية-الندوة-9839-المفكرين-من-نخبة-مع-علمي-حوار-وتاريخها-التأويليات

يضم هذا الكتاب نصوصاً تتسم بالتنوع والغنى حول التأويل، وهي أعمال مهداة إلى أحد أبرز المختصين في هذا المجال، الأستاذ الدكتور والصديق العزيز محمد أبو هاشم محجوب.

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

لدينا اليوم أربع أو خمس مداخلاتٍ؛ وسنبدأ بكلمةٍ للدكتورة ميادة مصطفى كيالي، التي تمثل مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» التي نشرت هذا الكتاب. الكلمة لكِ، دكتورة ميادة.

د. ميادة كيالي:

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

ويعكس هذا اللقاء التعاون المستمرّ بين المؤسسات الفكرية في العالم العربي، وتحظى تونس بمكانةٍ خاصةٍ، سواء بالنسبة إلى مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**» أو بالنسبة إلي شخصيّاً، لما شهدته من محطاتٍ مفصليةٍ في مسيرتي مع المؤسسة.

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

وفي عام 2019، وبمناسبة معرض الكتاب، عدتُ مرة أخرى إلى تونس، حيث شهد جناح «**مؤمنون بلا حدود**» مهرجاناً حافلاً بالتوقيعات واللقاءات الفكرية، ثم جاء عام 2020، حاملاً معه تحدّيات الجائحة التي فرضت قيودها على مختلف مجالات الحياة، وعلى رأسها المجال الثقافي. كان ذلك تحدّيّاً كبيراً في مسيرة

المؤسسة، فتحوّلت دار النشر إلى الحاضنة والحامية لهذا الإرث المعرفي الغني، الذي بُنيَ عبر سنواتٍ من العمل الجادّ والملتزم.

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

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

إن مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**» تستمدّ قوتها من ثقتكم بها، ومن إبداعاتكم الفكرية التي نفتخر ونعتزّ بها. وأودّ أن أتوجّه بالشكر الجزيل لأستاذي الدكتور **محمد محجوب** على مسيرته الطويلة في خدمة الفكر والمعرفة، وأتطلع إلى مواصلة العمل معه على مشروع التأويليات، بل إلى توسيعه أكثر من أيّ وقتٍ مضى.

أما عن الكتاب، فسأتحدث عنه بإيجاز، على أن يقدّمه ويناقشه، بتوسعٍ، الصديق العزيز الدكتور **حسام الدين درويش**.

«**التأويليات وتاريخها: نحو بدايات أخرى**» كتابٌ يجمع مداخلاتٍ علميةً وفكريةً، كان من المفترض أن تُعرض ضمن ندوة علمية نظمتها مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**»، لكنها أُلغيت بسبب انتشار جائحة كورونا عام 2020. ومع ذلك، لم يتوقف المشروع، بل جُمعت المداخلات في هذا الكتاب، بمساهمة عددٍ من المفكرين والباحثين المتخصصين في الفلسفة والتأويليات، وتحت إشراف الأستاذ الدكتور **محمد أبو هاشم محجوب**.

يمثل هذا الكتاب استمراراً لجهود المؤسسة في دعم الإنتاج الفكري الذي يسهم في تجديد الفكر العربي والإسلامي، ويعدّ إضافةً نوعيةً إلى المكتبة الفلسفية والفكرية المعاصرة. ومن موقعي، اليوم، في إدارة المؤسسة، أؤكد انفتاحي الكامل على التعاون مع المؤسسات الفكرية والجامعات والمعاهد الرائدة في تونس والعالم العربي، لتوحيد الجهود وتبادل الإنتاج المعرفي، وكل ما من شأنه دعم البحث والباحثين.

أشكركم جميعاً على حضوركم، وأعتذر عن صوتي المتعب. تحياتي لكم.

د. حسام الدين درويش:

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

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

بالنسبة إلى العنوان، فإن الحديث عن التأويل وبداياته يحمل دلالاتٍ عميقةً. فالتعددية حاضرةٌ في التأويل؛ إذ إنه يعترف بوجود قراءاتٍ متعددةٍ للنصوص والمعارف. فالتأويل يتضمن، بالضرورة،

الإقرار بوجود «آخر»؛ أي بوجود فهمٍ أو تأويلٍ آخر للنصوص، وهو ما يعكس نسبية المعرفة ومنظوريتها، وليس نقصاً فيها. فحينما نقول «نحن نؤول»، فهذا يعني الاعتراف بالشرعية المبدئية لوجود رأيٍ مختلفٍ ومخالفٍ، وهذا هو جوهر التعددية الفكرية.

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

أعطي الكلمة، الآن، للدكتور فتحي إنقزو.

د. فتحي إنقزو:

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

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

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

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

يضاف إلى ذلك أمرٌ آخر مفاده أن الاحتفاء بالتكريم في هذا

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

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

وبتاريخ الفكر، وبالتراث الفلسفي القديم، وبالتراث العربي الإسلامي، وبالفكر الحديث والمعاصر.

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

الصنف الأول؛ أن التأويلية لها القدرة على توفير لغةٍ مشتركة بين الباحثين والمفكرين. اللغة المشتركة هي نمط من koine، بالعبارة اليونانية، هي سياقٌ جامعٌ نشأ بالتدريج، ثم صار الآن عنواناً لمجامع فلسفيةٍ، وأنشطةٍ كثيرةٍ، ومنشوراتٍ، أيضاً. هذا العنوان ليس تخصصاً دقيقاً جامعيّاً فقط، ولكنه، أيضاً، نوعٌ من الإطار الموجه للبحوث، ولتكوين الباحثين، وللإنتاج الفلسفي بالمعنى الحصري، أيضاً؛ وذلك أنه يصعب أن تجد في العناوين الفلسفية المتوفرة، في السياق التداولي العربي، ما يمكن أن يجمع مثل الفلسفة التأويلية ونظيراتها. أقصد، مثلاً، الرافد الفينومينولوجي الأساسي لهذه الفلسفة، وكذلك المصادر الأساسية من تراث تاريخ

الفلسفة الحديثة، وأيضاً، المدارس المعاصرة القريبة منها: الكانطية المحدثة، الفلسفة التحليلية، النظرية النقدية، النظرية الأدبية، اللاهوت وفلسفة الدين، وغير ذلك. هنالك مجالٌ كبيرٌ وواسعٌ جدّاً يستطيع استقطاب الباحثين وتكوينهم على مستوى رفيع.

السبب الثاني/ الداعي الثاني؛ أن التأويلية عابرةٌ للتخصصات، وعابرةٌ أيضاً للفلسفات، وللمذاهب والنظريات، وهي فكرٌ، كما ذكر الدكتور درويش، في البداية، يحتمل الآخر، ويعطي الحق للآخر. وحين كنت أفكر في الصيغة الأنسب لتقديم هذا الكتاب، وجدت أن القدرة على احتمال الآخر في نوعٍ من التنافس الفلسفي الحر، غير متيسرةٍ دوماً، للأسف الشديد. من ذلك، مثلاً، ما نراه في كثيرٍ من الأوساط الجامعية، من نزوع بعض التيارات الفلسفية إلى إقصاء غيرها، وكأنها توجد من حيث لا تتحمل أن تدخل في نوعٍ من الاشتراك ونوعٍ من التفاعل مع التخصصات النظيرة لها. وهذا عكس ما حدث، تماماً، في المجال التأويلي الذي لم يعلن عن نفسه، مطلقاً، أنه عدوٌّ لأيّ تخصصٍ آخر. ولم يعلن عن نفسه أنه ينوي استبعاد أو إقصاء أي فكرٍ. لكن، هل رأيتم ندوةً أو مؤتمراً فلسفيّاً يكون فيه الجمع بين متخصصين في الفلسفة التأويلية أو الفلسفة الفينومينولوجية أو غيرها، وبين نظراء لهم من التخصصات الأخرى؟ قد لا يوجد من ذلك إلا القليل النادر. ربما لأنه ليس هناك تقبلٌ متبادلٌ بين الباحثين في المستوى الأكاديمي بعدُ. فإذن، الفكر التأويلي فكرٌ متسامحٌ يرى نفسه جزءاً من الآخر، جزءاً من

الآخرين، يتفاعل معهم، ويستمد مادته الأساسية من المناظرة والجدل والحوار الذي يقيمه مع المحاورين أو المخاطبين له دوماً. أنوّه بهذا الشرط الأخلاقي، فكأنّ التأويلية أخلاقيةٌ أيضاً Hermeneutica moralis، بالمعنى الذي راج في عصر الأنوار، حيث تنطوي على شروطٍ أخلاقيةٍ في التفكير من درجةٍ عليا.

- السبب الثالث، هو أن التأويلية فرصةٌ ونوعٌ من العمل يدرب الباحثين والمفكرين على العمل المثابر والصبور، لكونها تتعلق بنوعيةٍ صعبةٍ من النصوص، ليس فقط النصوص الفلسفية النظرية، وإنما كذلك النصوص الدينية والعلمية والأدبية، وتلك الآتية من التقاليد الفيلولوجية، وكذلك مختلف أصناف النصوص المتداولة. فهي تتشابك معها باستمرارٍ. ولذلك، يصعب أن نقف، في التأويلية، على نوعٍ من التخصص الفلسفي الخالص، وإنما هو تخصصٌ مختلطٌ بغيره بالضرورة، يأخذ المادة من نظرائه أيضاً، وهذا يحتاج إلى استعدادٍ وإلى نوعٍ من الحساسية الفلسفية الخاصة.

هذه ملاحظاتٌ حاولت، من خلالها، أن أبيّن أهمية الانتساب الذي يعلن عنه هذا الكتاب إلى التقليد التأويلي، وعلاقته بأعمال **محمد محجوب**. وهو يفسَّر بهذا السبب، لكونه يفكر، دائماً، في توسيع الأفق، وفتحه إلى أقصى الحدود. كذلك أجد أن الدافع إلى اختيار هذا العنوان الذي طرحناه ليس دافعاً تقنيّاً صناعيّاً؛ يعني ليس المقصود أن يقع تقديم جملةٍ من البحوث في تاريخ التأويلية

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

والمداخلات التي نُشرت في الكتاب بعضها فيه نوعٌ من العناية

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

نجد، كذلك، من المحاولات والاجتهادات الفكرية، التي تضاف إلى محاولة **غرايش**، محاولة **فتحي التريكي** في الحقيقة وما بعد الحقيقة، كإضافةٍ لا من داخل التقليد التأويلي، ولكن من داخل الجدل الراهن حول مفهوم الحقيقة الذي هو مهمٌّ في التأويليات، لا سيما علاقته بالخطاب والمعنى، ولكن من خلال ما

يعرف اليوم بما بعد الحقيقة على نحو مختلف، الما بعديات التي صارت من عناوين الجدل الفلسفي اليوم المنبئة بالنهايات.

أما **محمد محجوب**، فقد انتخب لتقديم تصوره لكتابة تاريخ التأويليات معالجة المنظور الإغريقي، حيث تكون التأويلية حسب عبارة **ريمي براغ R. Brague** «باباً للإقبال على العالم الإغريقي» من خلال نظر **هايدغر** في مفهوم الحقيقة (آليثيا) كما نطقت في الإغريقية، وتقلبت بين مواضع شكلت محور تطورات مفكر الغابة السوداء، وممكناً من ممكنات التأويلية الأنطولوجية وتصاريفها، من خلال مناقشة المشكل الذي رافقه طيلة حياته، حتى في ما بعد المنعطف، وما بعد كتاباته الأولى.

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

السياق نفسه، ساهم **عماد عماري** في الجدل حول تأويليات الحدثية، هذا الجدل الذي أسهم في إرسائه **محمد محجوب**، أيضاً، بنشر ترجمة كتاب **هايدغر** الذي هو عبارة عن دروس الفصل الصيفي 1923 بعنوان: **أنتولوجيا (تأويليات الحدثية)**، والذي صدر أيضاً عن مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، منذ سنواتٍ قليلةٍ، وشكل حدثاً فلسفيّاً في الحقيقة، لم يُنتبه إليه طبعاً إلا قليلاً؛ لأن الاهتمام، عند المفكرين والمثقفين، هو، دائماً، بأشياءٍ أخرى، من الراهن والمباشر والعابر، لا بالأحداث الفكرية؛ أي بالنصوص التي تصنع هذه الأحداث. وأيضاً، ضاعت منا الفرصة، مرةً أخرى، أن نحتفل بمئوية هذا الكتاب في السنة الماضية، لا أدري إن خطرت هذه الذكرى على بال أحد. ففي سنة 2023 تكون قد مرت مئة سنةٍ، بعد «**تأويليات الحدثية**»، هذه الفكرة وهذا الحدس الفلسفي الفذ الذي هو الحدس الرئيس لفلسفة **هايدغر** الشاب التي أرى فيها، شخصيّاً، فلسفته الحقيقية دون ما تلاها.

أما المحوران، الثاني والثالث، في هذا الكتاب، فيتعلقان تباعاً بأمرين لا يتصلان، مباشرةً، بتاريخ التأويلية، وإنما يتصلان بها، بطريقةٍ مُداورةٍ، أو بطريقة غير مباشرة. الأول هو المحور الذي يتعلق بالنماذج التأويلية بالمعنى الأعم، مثلما نرى في تصور **سعيد توفيق**، الذي تخير نموذج السيرة الذاتية، وهو نموذجٌ حيٌّ، وطريقةٌ خاصةٌ في الكتابة، وفي تقديم الفكرة الفلسفية، وفي عرض التجربة الشخصية على شكلٍ فلسفيٍّ. والأنموذج الثاني هو فكرة «**الإبدال**»

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

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

مباشرةً، أو بتطبيق قراءةٍ تاريخيةٍ للفرق الإسلامية عليه. وأقصد، هنا، في المقام الأول، مداخلة المرحوم الذي أهدينا هذا الكتاب إلى روحه، **رسول محمد رسول**، الباحث العراقي الذي فقدناه في الأثناء، وتحدث عن بناء التجربة التأويلية في الإسلام المبكر، أو كذلك من خلال قراءة في القصص القرآني عند **فيصل الشطي**، ورؤية معاني التأويل وتجلّياتها في المتن القرآني كما يفعل، عادةً، **صابر مولاي أحمد** بطريقته المعروفة، وأخيراً من خلال معالجة العلاقة بين القراءات والفرق، كما قدم ذلك **المنجي الأسود** في فحصٍ دقيقٍ للحيثيات التاريخية للمسألة التأويلية في الإسلام. فقد اشتغل هؤلاء على النص القرآني، كبنيةٍ أساسيةٍ وأصليةٍ للتجربة التأويلية تنظيراً وتطبيقاً، في الوقت نفسه.

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

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، على هذه المداخلة الغنية والقيمة حقاً.

سأقتصر على التوقف عند ثلاث مسائل رئيسةٍ تناولتها في مداخلتك، مع التأكيد أنك الأعلم بالكتاب، بحكم أنك من حرّره وأشرف عليه.

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

ترتبط المسألة الثانية بالبعد الأخلاقي الذي تحمله الفلسفة التأويلية، والذي يتجلّى في سعيها إلى توفير لغةٍ مشتركةٍ للفهم. غير أن هذه الفلسفة باتت، أيضاً، عنواناً للانقسام في المشهد الفلسفي العالمي، حيث نلاحظ وجود تيارين أساسيين يتصارعان مؤسسياً، ومعرفياً، وفكرياً، بل، وأحياناً، على مستوى التأثير الأكاديمي ذاته. هذا ما عايشته وأعايشه شخصياً في ألمانيا، التي يُفترض أن تكون إحدى معاقل الفلسفة الهيرمينوطيقية، لكن هذه الفلسفة

تتعرض فيها، مع ذلك، أحياناً للإقصاء أو يتم إنكار انتمائها إلى الفلسفة من الأساس. لدينا هنا، من جهةٍ، الفلسفة التأويلية القارية، ومن جهةٍ أخرى، الفلسفة التحليلية أو ما يُعرف بالفلسفة الأنجلوسكسونية. وهذا الصراع تتحمل مسؤوليته جميع الأطراف؛ إذ ليست الهيرمينوطيقا وحدها ضحية هذا الوضع، بل ساهمت فيه، أيضاً، بوعيٍ أو من دون وعيٍ.

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

أما المسألة الأخيرة، فتتعلق بتاريخ التأويل، وعلاقته بالبدايات الجديدة. فكما نعلم، لا يمكن الحديث عن التأويل، دون أن نأخذ في الحسبان ماضيه وسيرورته التاريخية، ولكن، في الوقت ذاته، يظلّ التأويل مشروعاً متجدّداً يبحث، دائماً، عن انطلاقةٍ جديدةٍ. وهنا، يمكن الحديث عن فكرة «التجاوز»، بالمعنى الهيغلي؛ أي تجاوز الماضي مع استيعابه والاستناد إليه، لا بإقصائه أو بالتقليل من قيمته.

هناك اعتقاد شائعٌ أن المعرفة الفلسفية لا تقوم على التراكم، بخلاف المعرفة العلمية التي تبني على تراكمٍ معرفيٍّ واضحٍ. هذه

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

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

د. عبد الله السيد ولد أباه:

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

وأنا أحضر معكم من مدينة أصيلة المغربية، أتذكر هذا الصرح الكبير الذي هو صرح **بيت الحكمة**، وأتذكر الندوات الفلسفية العديدة التي حضرتها في هذا الصرح، أيام تولّي إدارته أستاذنا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الإتيقي العميق. وفي اعتقادي، هذا البعد الإتيقي الأخلاقي يمكن أن يُؤسَّس على نمطٍ جديدٍ من التأويلية، يعيد بناء النص وفق شروط وجودنا الراهنة.

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

د. حسام الدين درويش:

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

المحور الأساسي في مداخلتك هو أن أحد جوانب الخلل في الفكر الفلسفي العربي يكمن في عدم الاهتمام بالهيرمينوطيقا. ربما يعود ذلك إلى أن هذا الفكر كان سياسيّاً وسياسويّاً كثيراً؛ بمعنى أنه كان وما زال مشغولاً بالتغيير، لا بالفهم، على طريقة ماركس، مشغول بالتقييم، لا بالوصف، مشغول بالمحاكمة، لا بالتحليل. وأنت تعلم أن غادامر - وقد لا يكون هو المثال الأفضل لأخذه، في هذا الصدد - له مقولة شهيرة في هذا المجال، انطلاقاً من التجربة الهايدغرية مع الفكر النازي، حيث يقول: «السياسة مقتل

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

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

للأسف، هذا الفهم العميق للتأويل لا يزال غائباً عن الحقل

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

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

د. عماد عماري:

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

المدخل الأول: يتعلق **بهايدغر**؛ ذلك أن هذا السياق التأويلي في تونس كان ثمرةً لمسيرةٍ طويلةٍ أن يجد **هايدغر** حُظوةً خاصّةً في البلاد العربيّة، وداخل الجامعة التونسيّة على وجه الخصوص. فهذا اهتمامٌ يجد لبنته الأولى مع **محمّد محجوب** منذ ثمانينيّات القرن الماضي، وأطروحته حول **القراءة الهيدغريّة لأفلاطون** تحت إشراف تلميذة **هايدغر أوديت لافوكريار**. بل تعود أولى خطواته إلى ما قبل هذا التاريخ، مع أوّل بحوثه حول مشكل العلاقة بين شطرَي المنظومة البارمِنيديّة، الحقيقة والظنّ، ويذكر **محمد محجوب** أنّه كان مديناً بهذه الخطوات الأولى إلى توجيهات أستاذته الفيلسوفة **أنتونيا سولاز Antonia Soulez**، وما أنفقته من وقتٍ، عام 1974، من أجل تحفيزه على الإقبال على النصوص الإغريقيّة، وترجمة بعض شذرات منظومة بارمنيدس إلى الفرنسيّة. ثمّ يأتي صدور كتابه **هايدغر ومشكل الميتافيزيقا**، الذي كان، في تقدير صاحبه، من أوّل الكتابات العربيّة الجادّة حول هيدغر. كان هذا الكتاب، مُذ أن كان مخطوطاً يتداوله طلبته القدامى، «لا فقط الرابطَ التاريخانيّ مع **هايدغر**، بل الإطار المنهجيّ لتأصيله»، وهو ما أثمر لاحقاً اهتمامات تأويليّة وفينومينولوجيّة، سواءٌ تعلّقت رأساً **بهايدغر**[1] أو بعلاقته بغيره من الفلاسفة شأن **هوسّرل**[2] ولكنّ هذا

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

(2) نحيل هنا على كتاب: فتحي إنقزّو، **هوسّرل ومعاصروه: من** =

الشغف **بهايدغر** لم يتوقّف عند هذه الأعمال، بل ازداد تنوّعاً مع من جاء بعدهم من طلبة **محمّد محجوب** الذي أشرف على أغلب الأطروحات التي دارت حول **هايدغر**، سواء من حيث العلاقة بين المنطق والفينومينولوجيا، أو من جهة نقد التراث الغربيّ ومعضلاته الميتافيزيقية، أو من خلال الصياغة النقديّة الهايدغرية لعلاقة اللغة بالميتافيزيقا عند **هيغل** أو من خلال القراءة الهيدغريّة **لنيتشه**، أو من خلال مفهوم الزمان داخل دروس الشباب الهيدغريّة، أو تأويليّة القلق في فلسفة **هايدغر** الأوّل، وجميعها أطروحاتٌ تمت تحت إشراف **محمد محجوب**.

المدخل الثاني: الترجمة والتأويل

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

بين الترجمة والتأويل وشائج قويةٌ، وكان بالإمكان أن نأتي على هذا الإشكال من خلال **ريكور** على اعتبار أن **محمد محجوب**

= **فينومينولوجيا اللغة إلى تأويليّة الفهم**، الرباط/ بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 2006.

قام بترجمة أحد أهم نصوصه التأويلية، وهو كتاب **مقالات ومحاضرات في التأويلية**[1]. والطريف في هذه المحاولة التي قدمها الأستاذ **محمد محجوب** ليُسكن **ريكور** المسكن العربي، أنها تقدم لنا مقترحاتٍ جديدةً لبعض المصطلحات الهايدغرية مثل «المعرف»، و«الأنترادنيوية» (Intra-mondaine) وعبارة «الكيانية» (Existential)، ولكننا نأتي إليه من خلال أحد أعلام التأويلية الكبار، وهو **هايدغر**. لقد كان السؤال الملح بالنسبة إلى **محمد محجوب** هو هل يمكن «إنطاق العربية بهيدغر»؟[2]

ولما كانت الترجمة أحدَ المواضيع الرئيسة للتفكّر الفينومينولوجي، فضلاً عن كونها ترجمةً مفكّرةً من حيث هي ممارسةٌ أصيلةً للتأويل، ومن حيث هي عِشرةٌ للنصوص لا حيلة لصاحبها إزاءها إلّا حدسه، فإن «إنطاق العربيّة بهايدغر»، لا بدّ من أن يصدر عن عزم مترجمٍ يرى جوهر عمله «في إنطاق النفس

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

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

بأقصى إمكاناتها فيها وأخفى مواردها عنها»؛ ذلك أنّ شأنه لم يكن وراثةً معجميّةً الفيلسوف، بل «وراثة ممكنها؛ أي إنطاقها بما يجعل إصغاء آخر إليها ممكناً، وهذا، على حدّ قوله، بعض فضل **هايدغر** علينا». على هذا الأساس، فإنّ «أمانة الترجمة لا تُقاس بمدى حرفيّتها، بل تُقاس بمدى ما تنطق عن الشيء الذي في النصّ، لا عن الكلمة الصمّاء عن الشيء». لقد صار الأفق التأويليّ الجديد هذا نهجاً أساسيّاً في الترجمة التونسيّة للأثر الهايدغريّ، من حيث إنّ «التفكير اقتفاءٌ لأثر»، ومن حيث إنّه «ينصرف نحو استقراء خفاياه ومستغلقاته بفهمٍ مستحدثٍ لا يعود فيه النصُّ الأصليُّ منقطعاً عن فعّاليّة المترجم وعنايته». وبالفعل، لم يعد غرض المترجم العثور على المقابل اللغويّ، كما دأبت على ذلك الترجمات الكلاسّيكيّة، بل «تحصيل المضاهي، قدر الإمكان». ومن ثمّ، نجد في إحداث عبارات «الموجد» (Dasein)، والعهد (Ereignis)، والخلوة (Lichtung) منذ ثمانينيّات القرن الماضي، أولى أمارات النهج التأويليّ هذا في ترجمة **هايدغر**. وهو «لا يتفرّد باقتراح مصطلحاتٍ جديدةٍ وحسب، بل يفكّر هذه المصطلحات في سياق العرض باتّساق مدهش في خضم الاستسهال المعمّم» أيضاً. ونحن نستشعر من تهيّب المترجم شيئاً من تهيّب **هايدغر** نفسه من جسامة أمر الترجمة وخطرها على النصوص العظيمة. على هذا الأساس، تتحدّد ماهيّة الترجمة في أفق نصوص **هايدغر** بما هي «ترجمة مفكّرة» تسعى إلى وراثة المعاني من الداخل، ولكن في لغة أخرى.

فـ «الفيلسوف، يقول **محمد محجوب**، ليس إلّا مترجماً يرفض الرجوع بترجمته إلى الأصل المترجَم، وهو ليس إلّا مؤوِّلاً يرفض العودة من تأويله إلى نصّه الأصليّ قبل التأويل. هو مُهرِّبٌ لا يريد إرجاع ما هرّب، وهو واسطةٌ لا تكشف عن وجهها الأصليّ. ما يكون الفيلسوف ساعتها؟ إنّه هذا الذي يتقدّم بلا وجه»[1].

المدخل الثالث: تأويليات الحدثية بوصفها مدخلاً أساسيّاً إلى فكر هايدغر (نص مقالنا المدرج ضمن الكتاب)

نعود في هذا المقال إلى أحد النصوص الأساسية والمبكرة **لمارتن هايدغر (الأنتولوجيا: تأويليات الحدثية)**، والذي أقدم على ترجمته مؤخراً الأستاذ محمد محجوب بوصفه من أوفق المداخل إلى فكر فيلسوف الغابة السوداء، ويمثل الدرس الفرايبورغي الأخير **لهايدغر** صيف 1923. وإذ نعود إلى هذا الدرس، فإنما بغرض العثور داخله على دلالةٍ بكرٍ للتأويل تجعل منه تحيّراً حدثيّاً يحتاج أن نكابده قدر الإمكان، وتيقظاً جذريّاً يفتحنا على بدايات أخرى. وترجمة **الأنتولوجيا تأويليّات الحدثية**، تمثّل، في نظر صاحبها، مقدّمةً مهمّةً لفهم نشأة الفكر الهايدغريّ وتطوّره في علاقةٍ بطرح مسألة معنى الوجود مثلما تبلور في كتاب «**الوجود والزمان**»، بل هي بمنزلة «المدخل الأوفق لفهم الفينومينولوجيا التأويليّة للدازاين

(1) راجع: محمّد محجوب، **في استشكال اليوم الفلسفيّ: تأملاتُ في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس**، كلمة للنشر والتوزيع، تونس 2021، ص 61.

التي أعطت ميزان الأنتولوجيا الأساسيّة ومسألة معنى الوجود، وإيقاعهما، في **هايدغر** الأول (من 1919 إلى 1929)». وليست هذه بالترجمة العربية الأولى لهذا النص، فقد سبق أن نقل عمارة الناصر هذا النص عن الفرنسية تحت عنوان **الأنطولوجيا: هيرمينوطيقا الواقعانية** (منشورات الجمل 2015) غير أن الجدير بالاهتمام في ترجمة **محمد محجوب** أنها ترجمةٌ عن النص الألماني، وهي تقترح علينا حزمةً جديدةً من العبارات المستحدثة من قبيل «الحدثية» و«التالد» و«الكياني» وغيرها. و«الحدثية» خيارٌ أسعفنا به المترجم للإيفاء بالمفهوم الألماني (Faktizität)[1]. ولعل أول وجهٍ من وجوه تبرير هذا الاستعمال يجده المترجم في دلالة اللفظ الألماني (Ausdrucklichkeit)؛ أي العبارية المطابقة لنمط وجود الموجد؛ إذ يقول: «الحياة الحدثية حدثيةٌ على جهة تعبيرها المطابق لخاصية وجود الموجد، هي حدثيةٌ من جهة كونها معبّرةً، وهو ما جعلنا نجد في جذر "حدث" المحيل على الحديث، فضلاً عن الحدوث وما يحدث، ما شجعنا على "نحت" الحدثية وتفضيلها على ما يعرض من الترجمات الجاهزة، ولا سيما الترجمة "بالواقعانية" و"الواقعة" و"العيان" واشتقاقاتها. وفوق ذلك، إن Faktizität لا تشير في الألمانية إلى أيّ واقعيةٍ أو واقعانيةٍ، وإنما تشير إلى العُروض (ما يعرُض = Zufall)، وإلى القدر (الذي يقدّر = Fugung)».

(1) راجع: **مارتن هايدغر، أنتولوجيا تأويليات الحدثية**، ص85، هـ29.

والمقال محاولةٌ لارتسام بعض ملامح هذا الأفق الهيرمينوطيقي الجديد الذي أفلح **هايدغر** في تخريجه من خلال استحداث مفهوم بكرٍ للفينومينولوجيا يعيد تصريفها على نحو تصبح معه سلوكاً موجّهاً متحرراً ومفتوحاً، من شأنه مساعدة الموجد على التيقظ الجذري. وإذا كان أسلافه قد جعلوا من الهيرمينوطيقا مذهباً أو نظريةً أو طريقةً لفهم موضوعٍ ما، وجعلوا منها فلسفةً من أجل تحليل وتفسير وتأويل الكتب المقدّسة والأعمال الفكرية والأدبية والجمالية، فإنّ ما يؤكده **هايدغر**، صراحةً، هو أنّ الهيرمينوطيقا ليست تكلّفاً أو اختراعاً اصطناعيّاً مخادعاً، بل ليست هي الفلسفة إطلاقاً، وإنما هي «شيءٌ تمهيديٌّ»، يحتاج أن نمكث فيه وأن نكابده، قدر الإمكان. وكأن الفلسفة، معه، تتخلّى، بذلك، عن موضوعاتها وأهدافها القديمة، لتتسلّح برؤيةٍ جديدةٍ ليست إلّا صرخة قلقٍ في وجه الفلسفة؛ وذلك تجنّباً لتكرار القضايا أو التبنّي الآلي للمبادئ أو الإيمان بدوغمائيات مدرسية؛ إذ لا شيء أخطر من الاعتقاد الساذج واتباعه والسّير على خطاه. وتلك إشاراتٌ مهمةٌ حول طبيعة هذا الأفق الجديد الذي يفترعه هيدغر، والذي ستُلقى داخله الأسئلة الكبرى للفلسفة حول الوجود والحياة والعدم والموت والزمانية ...إلخ. لقد صارت الهيرمينوطيقا معه يقظةً وجدانيةً متأهبّةً، وتحيّراً أساسيّاً من شأنه أن يدفع الموجد إلى ملاقاة نفسه على نحوٍ جذريٍّ. ولما كانت الفينومينولوجيا، في نظره، «لا يمكنها أن تُتملّك إلا فينومينولوجيّاً»، فإن ما تسعى إليه هذه المحاولة هو الاغتنام من بعض وجوه هذا

الأفق الهيرمينوطيقي الجديد الذي يراهن عليه **هايدغر** بعد أن صار «كلّ منا معنيٌّ بهذه الرجة والخلخلة التي تحاول هيرمينوطيقا الحدثية بثها»؛ إذ بذلك فقط يمكن لنا أن نفتح دروباً جديدةً للفكر ونأمل في ولادة بداياتٍ أخرى.

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

يتعلق الأمر، إذن، بالبحث عن وضعيةٍ مواتيةٍ من أجل النفاذ إلى معنى الحياة. هذه الوضعية هي، بلا ريبٍ، في نظر **هايدغر**، «الهرمينوطيقا». غير أننا بحاجةٍ إلى مفهومٍ جديدٍ للهيرمينوطيقا يقطع مع معناها السائد الذي كان يشتغل داخل المقاربة الإبستمولوجية **لدلتاي**. فالهيرمينوطيقا، بالنسبة إليه، ليست، مطلقاً، علماً نظريّاً أو «نظريةً عامةً في التأويل»، وإنما هي بعدٌ داخليٌّ للحدثية نفسها. هذا الوضع الهيرمينوطيقي الجديد ينبغي أن يكون، إذن، في خدمة «التيقظ الذاتي للموجد». بناءً على ذلك، فإنّ موضوع التأويل هو الموجد، وهو يجدّ في طلب ماهيته، ويبحث عن دربٍ يقوده نحو نفسه. وإذا كان مصطلح «أنطولوجيا» قد ظهر داخل الدرس الأخير لسداسية صيف 1923، فإنّ ذلك قد بقي على نحو شبهٍ عرضيٍّ في عنوان هذه الدروس، وهو لا يزال في أفضل حالاته مهمةً أو مسار بحثٍ. وهكذا، فإن «هيرمينوطيقا الحدثية» تبقى المطمح الحقيقي لهيدغر في دروسه الأولى. وإذا كان غرض الاستشكال الهيرمينوطيقي لدروس 1923 هو موجدنا المخصوص، فإنّ ذلك من أجل أن نُربّي فيه تيقّظاً جذريّاً يساعده على ملاقاة نفسه داخل الإمكان الحاسم الذي يستزيد من شفافيته على قدر القبض التأويليّ على الحياة الحدثيّة ورفعها إلى مرتبة الفهم. لم يكن ذلك ممكناً إلّا بفضل استحداث مفهوم بكر للفينومينولوجيا؛ إذ «في صلب الفينومينولوجيا أوّلاً نبت مفهومٌ مناسبٌ للبحث».

وفي المُحصِّلة، فإنّ هواجس الورشة التأويلية التي ينخرط

داخلها **محمد محجوب** تَصدر أغلبُها عن حدوسٍ لا يريد لها أصحابها أن تكون محكومةً بمنطق «العجيبة المتحفّية» ولا بمنطق السبق «البطوليّ»، بل ينبغي أن تصدر عن همٍّ فكريٍّ في سبيل إيجاد سياق مغاربيّ طال انتظاره، وهي خطوةٌ واعدةٌ من أجل قيام جدل فلسفيٍّ حقيقيٍّ بين الفلاسفة المغاربيّين ينهض بالزخم الفكريّ والمعرفيّ هذا نحو شرعيّة الانتماء إلى العالميّة؛ ذلك أنّ استدعاء **هايدغر**، أو غيره من أعلام التأويلية الغربية، ينبغي ألّا يجري في حدود السياقات التي ينتمون إليها، بل ينبغي جلبهم إلى سياقاتنا، من أجل استشكال اليوم الفلسفيّ الذي هو يومنا؛ إذ يبقى جوهر الفلسفة «الحنينَ»، وفق عبارة نوڤاليس، من حيث إنّه استحضارٌ لأوطان الماضي، وابتناءٌ للمستقبل من خلال ذلك الاستحضار.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، على هذه المداخلة الفلسفية بامتيازٍ. وسأقتصر، في تعليقي، على ثلاث إشاراتٍ مقتضبةٍ:

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

ثانياً، ذكرتَ د. محجوب بوصفه مترجماً ومؤولاً، وأشرتَ إلى رؤية بول ريكور التي ترى أن الترجمة هي أنموذج للفهم والتأويل،

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

الكلمة الآن للدكتور محمد أبو هاشم محجوب.

د. محمد محجوب:

أودّ في البداية أن أقدّم عبارات الشّكر:

- للأصدقاء الذين أهدوا لي أعمالهم هذه في نطاق ندوة تحمل العنوان نفسه، كانت مبرمجة للانعقاد وحالت دون ذلك ظروف الكوفيد: أذكرهم واحداً واحداً:
- للأساتذة الدكاترة: **جان غرايش** (فرنسا/ اللوكسمبرج)، **عماد العماري** (تونس)، **فتحي التريكي** (تونس)، **محمد الحيرش** (تطوان - المغرب)، **عبد العزيز بومسهولي** (المغرب)، **سعيد توفيق** (مصر)، **محمد البوبكري** (تونس)، **فتحي إنقزو** (تونس)، **رسول محمد رسول** (رحمه الله من العراق)، **فيصل**

الشطي (تونس) **صابر مولاي أحمد** (المغرب)، **المنجي الأسود** (تونس).

- للصديق العزيز الأستاذ **فتحي إنقزو** أستاذ الفلسفة في جامعة سوسة، والآن في جامعة محمد بن زايد بأبوظبي، الذي حرص، بعد التداول في الفكرة مع **د. مولاي أحمد صابر**، على تجميع المقالات وتنضيدها، وأشرف على تحريرها وتقديمها التقديم اللائق، وعلى التصدير لها، وترجم مقالة الفيلسوف الصديق **جان غرايش**، والتي وردت في بداية الكتاب، وقدمت صورة تأليفية ذكية حول وضعية التأويليات اليوم.
- لمؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، ورئيسها السابق الصديق **محمد العاني**، وهي التي رعت مشروع التأويليات منذ العام 2014، ثم لدار النشر **مؤمنون بلا حدود** ولمديرتها الدكتورة **ميادة مصطفى الكيالي**، التي استقبلت الكتاب وسهرت على إخراجه ونشره وتوزيعه في هذه الصورة الأنيقة والرفيعة.
- للصديق العزيز **حسام الدين درويش** الذي يدير هذا اللقاء بحنكته المعروفة وبنفاذ بصيرته. شكراً له على صبره على قراءة كلّ هذه الكتب التي نراه يدير الحوارات حولها بصفة دورية منتظمة.
- لبيت الحكمة، أكاديميتنا العتيدة، ولقسم العلوم الإنسانية والاجتماعية بها، على قبول إيواء هذا اللقاء ووضعه تحت

إشرافها المشترك؛ فشكراً للأستاذ **محمود بن رمضان** رئيس المجمع، وللأستاذ **عبد الحميد هنية**، رئيس القسم، على هذا الكرم.

لا يمكن أن يكون حديثي في هذا اللقاء إلا حديث الشهادة، ولكني سأُعرض عن تقديم شهادة ذاتية تتعلق مثلاً بمراحل اهتمامي بالتأويليات، أو بسياقات هذا الاهتمام، وما قد يرتبط به من الأخبار. وسأحاول عوضاً من ذلك أن أقدم شهادةً عن الوجوه التي بدا لي، من خلالها، أن التأويليات قد تمثل بدايةً أخرى للتفكير، لا في السياق العربي المعاصر فقط، وإنما كذلك في السياق العالمي، وأنها لذلك تحتاج إلى أن تستأنف لنفسها بدايةً قد لا تكون مجرد جريٍ على منهجٍ، وتطبيقٍ لتقنية. سأختصر القول، هنا، في ثلاث ملاحظاتٍ، ربما أمكننا أن نناقشها اليوم أو مستقبلاً:

- الملاحظة الأولى

الكلّ يتحدث اليوم عن كونية التأويليات، وعن طابعها الكلي (وهذا أمرٌ من شانه أن يطرح أسئلةً عديدةً؛ لأن هذا الطابع الكلي قد يفرض على فن التأويل نوعاً من هيمنة الأنموذج التي سرعان ما تلتحق بمنطق الحقيقة الملزم، ضد منطق المعنى: من المفيد، هاهنا، التذكير بأن التأويليات لم تتكون في صيغتها الحديثة إلا بعد أن وسعت من مجال موضوعها من «قراءة النص المقدس» إلى قراءة أي نصٍّ من النصوص. إننا نعين عند الفيلسوف الألماني **شلايرماخر** ولادة هذا النمط الممتد من فن التأويل الذي أصبح لا يهتم بتقنيات

فهم النّصوص المقدسة فقط، وإنما يوسع التأويل إلى جميع أصناف الخطاب. ماذا يعني ذلك؟ هو يعني - وهذا أمر يهمنا نحن بشكلٍ خاصٍّ؛ لأنّنا في اختصامٍ تأويليٍّ مع النصوص المقدسة منذ البداية - هو يعني أنّ الكلام المقدّس كلامٌ يجري عليه ما يجري على كل كلامٍ عموماً. إننا نرجع إلى **شلايرماخر** هذا التوسيع الموضوعي (المتعلّق بالموضوع)، والذي نتج عنه استنباط إشكاليةٍ جديدةٍ لم تعد تتعلق بالحقيقة، لم تعد تتعلق بمدلول النصوص وبمعايير تعيين ذلك المدلول، وإنّما باتت تتعلق ببنية فهم النصوص؛ أعني بهيئة الذات التي تقرأ وتتلقى المعنى أو الرسالة.

كلنا يعرف على الأقل نصّيْ الغزالي (قانون التأويل)، وابن رشد (فصل المقال). وكلنا يعرف أن هذين الفيلسوفين قد جعلا التأويل أمراً موكولاً، في النهاية، إلى ما يفهم من عادات لسان العرب في الكلام (وهي عاداتٌ محددةٌ عند **ابن رشد**، ولكنها كثيرةٌ لا تنحصر عند **الغزالي**). لا يهمني الموقف التقليدي لترجيح رأيٍ على رأيٍ، وإنما يهمني أن كليهما قد أوكل معيار التأويل إلى عادة كلام العرب. إن تحكيم «عادة الكلام» واعتباره معياراً على المقصود من النص المقدس هو ما أخرج به: فكأنما يصبح التأويل ممكناً؛ لأننا نمارسه يوميّاً في لعبة القصد والفهم اليومية: **ابن رشد** يراه ممكناً، و**الغزالي**، للسبب نفسه، يرى التوقف فيه أسلم. ولكننا نقفز على هذه البداية التي تؤسس، قبل الأوان، الإمكانية «التداولية» للتأويل، لنحيل مباشرة على التأسيس الحديث للتأويلية

لدى **شلايرماخر**. سؤالي الهيرمينوطيقي هو، بكل بساطةٍ، سؤالٌ عن المستقبلات الممكنة للماضي: وهكذا أفهم، شخصيّاً، عبارة «البدايات الأخرى» الواردة في عنوان المجموع: **التأويليات وتاريخها: نحو بدايات أخرى**. إنّ هذه الخصومة التي علقت استغلاق النص القرآني أو «التباسه» (ambiguïté)، أو ازدواجية معناه، أو مثنويته (duplicité)، كما سيقول الفيلسوف التونسي المنسي: **محجوب بن ميلاد**، على حسم التداول اليومي للمدلولات، إنما تمثل ابتداءً آخر لم تتم مواصلته، رغم أنه يفضي إلى تأويلية تعلق على النص، لا على أكسيومات الإيمان، دلالة النص وعلاقتنا به.

- **الملاحظة الثانية**:

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

إن تعاملنا مع الفلسفة لم يغادر إلى اليوم مقالات الطريقة وأحاديث المنهج؛ أعني أنه ما يزال يتردد في ما قبل التفلسف. لا

أقول هذا استنقاصاً من المنهج، ولا تهويناً من قيمته، وإنما أقوله لأنه آن الأوان لكي نتفلسف واقعاً في ما بعد المنهج، وما بعد الاحتياطات التقنية المختلفة. آن الأوان لكي يصبح المنهج من موضوعات التفكير لا من المسبقات عليه. حان الوقت لكي يتحول التفكير من تطبيقٍ للمنهج إلى خلقٍ له أثناء التفكير. ولعلّ أول الموضوعات التي يتعين مساءلتها هو حدود الانتساب إلى التاريخ: هل نحن، فقط، أثرٌ منه؟ أليس من الغريب أن يكون مفكرونا الفلاسفة، في كثيرٍ من الأحيان، من المؤرخين (العروي/ جعيط/ قسطنطين زريق) أعني من مفكري «العبرة»؟ أليس من الغريب أن يتحول عنصر من عناصر الوعي التأويلي وأدواته إلى مرجعه الوحيد؟ من حاول في فلسفتنا العربية اليوم، أن يتجاوز الطرح التاريخي والحضاري؟ ألا يخشى من ذلك التباس التفكير بالإيديولوجيا، حين يكون دور الفلسفة الحقيقي هو تكذيب أوهام الإيديولوجيا؟

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

- الملاحظة الثالثة:

وهي ملاحظةٌ تتعلق بالتطبيق اليومي للتأويليات ضمن الترجمة، وقد كنت صغت هذه الملاحظة كما يلي: ما نزال إلى اليوم،

نستخدم ونعوّل على ترجماتٍ عربيةٍ وسيطةٍ للنصوص الإغريقية القديمة. ولا يطرح علينا ذلك أيّ إحراجٍ، رغم أننا لا ننفك نلاحظ تجدد الترجمات، بشكلٍ يوميٍّ، لنفس تلك النصوص في اللغات الأوروبية. فما الذي يعبر عنه تجدد تلك الترجمات، من جهةٍ أولى، وعدم تجددها، في ثقافتنا، من جهةٍ ثانيةٍ؟

مع نشأة الجامعات العربية، ومنها الجامعة المصرية خاصةٍ، والجامعة اللبنانية، ظهرت، فجأةً، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، ولكن خاصّةً في القرن العشرين، ترجماتٌ لنصوصٍ فلسفيةٍ حديثةٍ، طرحت علينا أسئلةً نظريةً شاقةً جدّاً: ويمكنني، تقريباً، توصيف مدار هذه الأسئلة في التشخيص التالي: إنّ النّظر في الترجمة الفلسفية، «في السياق العربي»، يستدعي أن نعاين اختلاف الحال في لغةٍ لم يواكب فيها التطور النظري نفس الاستشكال الفلسفي الذي تريد ترجمته، مما يضطرها إلى أن تحاور نفسها أولاً، توسيعاً لإمكانات تلقٍّ يتيح لها تمثل مفاهيم فلسفية لا مقابل لها ولا جوار معها فيها. إن مترجم الفلسفة، في لغتنا العربية، مضطرٌ إلى ابتداع ظلٍّ له، زادُه لغةٍ قديمةٍ قائمةٍ، ومعرفةٍ حديثةٍ ومعاصرةٍ، ولكنها صامتةٌ، فينتقل المترجم بين فلسفةٍ، يعرف مفاهيمها ويتمثلها في لغتها، ولغةٍ لم تنطق بتلك المفاهيم، ولم تتمثّلها أصلاً، ليُنطقها بها. وفي ذلك تتمثل الترجمة الفلسفية: إنها ليست محنة الآخر، إلا لأنها قبل ذلك محنة النفس.

إن هذه الأطروحة هي التي أردت الانتهاء إليها واستشكالها

تأويليّاً: هل يمكننا أن نترجم، من دون سياقٍ للترجمة؛ أعني من دون خلق ثقافةٍ تتلقى هذا المترجَم وتفهمه؟

إن ترجمة نصوص الفلسفة، ليست، فقط، ترجمة بيداغوجيةً لها، ولكنها، خاصةً، ترجمةٌ تبني شروط إمكانها؛ أعني شروط إمكان قولٍ في ثقافةٍ لم يولد فيها: ولذلك على المترجم، في السياق العربي، أن يبتدع ظلّاً له، يكلفه، في كلّ مرةٍ، بأن يكون مختبراً لتطورٍ للمفهوم في التاريخ يذكّر بمراحله، ويفترض معرفة تلك المراحل شرطاً لقول راهنه: إن أكثر ما يعوق ترجمة المفهوم «الراهن هو عدم الوعي بما يحمله في طياته من طول» مصابرة المفهوم. ولعلّ أكثر ما يعسّر ذلك الوعي هو أن اصطباره لم يكن في أحشاء حاضنةٍ ذاتيةٍ، وإنما قارب أن يكون في داخل «أنبوب». مثل هذا الوضع ممكنٌ، ويحدث بين جميع الحضارات، لكن الصعوبة، حقّاً، هي في ترجمته إلى لغةٍ لم تحمل به: وفي هذه الحال، فإن ترجمته تقتضي، كذلك، ترجمة ذاكرته. لا يتعلق الأمر باختراع ضرب من الكلمات المنتفخة بالذاكرة، فهذه الكلمات لا توجد، وإنما هو يتعلق بخلق سياقٍ يكون النطق فيه بتلك الكلمات نطقاً بمعانيها واضطلاعاً بتاريخها أيضاً.

سيبقى، رغم كلّ شيء، هذا السؤال: كيف يمكن خلق هذا السياق؟ سأجيب باقتضابٍ شديدٍ: إن خلق ذلك السياق هو المقصود بمحنة النفس: إنه عملٌ تأويليٌّ لا نبحث فيه عن معنىً أولٍ، بقدر ما نبحث ضمنه عما يمكن - ضمن أنفسنا - رفعه إلى

مقامٍ جديدٍ من الأولوية: أعني الراهنية، راهنية أنفسنا، التي وحدها تقدر على قراءة ما يفِد عليها.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، دكتور محمد، على هذه المداخلة الضئيلة حجماً، الكثيفة معنىً، العظيمة قيمةً. حديثك عن الخصوصية الثقافية يستدعي الحديث عن الجدل الدائم بين الكوني والخاص، وإمكانية وكيفية وضرورة الجمع بينهما. وكيف يمكن للثقافي الخاص أن يتكامل مع الكوني التأويلي العام؟ وأودّ الإشارة إلى مسألتين، في هذا السياق:

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

المسألة الثانية: تحدثت عن الفرصة التأويليّة والاستئناف، وفي الحقيقة، رأيت، من بعيدٍ، شبحاً أو طيفاً لاستعادة ما لنقد

المنهج؛ بمعنى أن المنهج يفترض مسبقاً النتائج التي يمكن أن تتمخض عنه. والمنهج ليس مجرد أداةٍ محايدةٍ، بل هو أداةٌ معرفيةٌ محددة النتائج مسبقاً. فعندما نطبِّق المنهج، نجد أن النتائج تتكرر مهما كان الشخص أو الواقع أو الظرف، فنعود ونكرر المقولات نفسها حول الطبقات والصراع الطبقي والوضع الاقتصادي، وهكذا. هذا هو المأخذ الأساسي على المنهج بهذه الطريقة. وبالتالي، أنا أميز بين المنهج والمنهجية، فالمنهجية دائماً مطلب، لكن المنهج، بهذا المعنى، يمكن أن يكون مجرد أداة مغلقة. ومن هنا فائدة أو ضرورة تجاوز المنهج ليشمل ما بعده. وما بعد المنهج أن يُلغي ما قبله، بل ينبغي أن يتجاوزه، كما قلنا، بالمعنى الواسع، في إطار أكبر وأرحب، مما يفتح آفاق المستقبل، بدلاً من الانحباس في الماضي.

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

د. محمد محجوب:

كلامك صحيح، لا يوجد استئناف صفري، ولكن ينبغي أن نضع أمامنا كما يقول الفيلولوجيون قدوية **ديكارت**، وهذه القدوية تعطينا أن الاستئناف الصفري، وهذه البداية الصفرية، هي الصفرية منهجيّاً. لم يلغ ديكارت المعارف التي قرّر أن يستأنفها من الصفر،

هي كانت موجودةٌ، ولا يستطيع لا هو ولا غيره أن يلغيها، ولكن ذلك ممكن منهجيّاً، عندما يقرر أن يبتدئ منهجيّاً من الصفر. نحن محتاجون في التفكير إلى أن نبني هذه الأشكال، وإلى أن نبني هذه الفرضيات التي ننطلق منها، منهجيّاً، هذا هو المقصود.

د. حسام درويش:

مقصودٌ جميل ومقنع. أشكر جزيل الشكر كلّ من شارك معنا في هذه الندوة الفكرية الحوارية والاحتفائية بفيلسوفنا وصديقنا العزيز الدكتور محمد محجوب، وأسهم في إنجاحها، مشاركةً أو إعداداً أو تنظيماً أو حضوراً. ونتطلع، في مؤمنون بلا حدود، إلى استمرار الحوار معه، حول أعماله، المؤلفة والمترجمة، الصادرة حديثاً أو مستقبلاً.

الفصل الثاني

الهيرمينوطيقا/ التأويليات في العالم العربي الإسلامي[1]

د. حسام الدين درويش - د. محمد الحيرش

د. حسام الدين درويش:

مرحباً بكم جميعاً، ومرحباً بجميع المتابعين والمتابعات لندوات «مؤمنون بلا حدود»؛ في مسك ختام ندواتنا في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الرباط. وسنتحدث فيها، مع الدكتور محمد الحيرش، عن موضوع الهيرمينوطيقا التي تسمى أحياناً

---

(1) جرى اللقاء في جناح مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الرباط/ المغرب، يوم الأربعاء 23 نيسان/ أبريل 2025. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=SQKPVhsSrXM&t=15s

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

https://www.mominoun.com/articles/-محمد-الدكتور-مع-حواري-لقاء-10079-العربي-العالم-في-التأويليات--حول-الحيرش

بالتأويليات، لكنني أتحفظ على ترجمة «الهيرمينوطيقا» بهذا المصطلح؛ لأن الهيرمينوطيقا أوسع من أن تُختزل في التأويل فقط، ومع ذلك، يبقى التأويل الموضوع أو الموضوعة الأهم في الهيرمينوطيقا.

نحن، الدكتور الحيرش وأنا، نأتي من طرفين مختلفين، إلى الهيرمينوطيقا، أنت من المغرب، ومن عالم الأدب والنقد الأدبي والدراسات الأدبية، وأنا من المشرق ومن الفلسفة. وأنت كتبت عن الفكر التأويلي العربي القديم، وعن الهيرمينوطيقا أو التأويلية العربية المعاصرة. حدثنا، أولاً، عن هذا الفرع الذي اهتممت به، ولماذا كان هذا الاهتمام؟ وكيف بدأ؟

د. محمد الحيرش:

شكراً لك أستاذ **حسام الدين**، وشكراً لدار النشر «**مؤمنون بلا حدود**» على هذه الاستضافة. سعيد بأن أكون في هذا اللقاء رفقة أساتذة أفاضل، على رأسهم أستاذنا **محمد المصباحي**، وبمعية زملاء أعزّاء وعددٍ من طلبتي الأوفياء.

أتيت إلى التأويليات أو إلى الهيرمينوطيقا من مجال اللسانيات. في البداية، كنت أشتغل في اللسانيات العلمية أو الصُّلبة، وبخاصة منها علم التركيب والمعجم. لكن بعدما ناقشت أطروحتي الأولى في هذا التخصص، ارتأيت أن الاشتغال باللغة، وتحققاتها الاستعمالية المختلفة، لا يمكن أن يتوسّع إلا بالانفتاح على التأويليات؛ خصوصاً وأن هناك محاور بحثيةً عديدةً تتقاطع فيها

اللسانيات مع التأويليات، من خلال دراسة سؤال المعنى في علاقته بالسياقات التي يقترن بها. فهذه العلاقة التي تدخل فيها أبعادٌ متشعبةٌ هي واحدةٌ من الإشكالات الحيوية التي تُثار في التأويليات، وتجعلنا وجهاً لوجه أمام جانبٍ من التعقيدات التي تكتنف اللغة في ارتباطها بالعالم، والتباسها بتجلياته الأنطولوجية والزمنية.

إلى جانب ذلكَ، افترضت أنه يمكن للوعي الدقيق بمقتضيات المنعطف اللساني (linguistic turn)، كما حصل في الفكر الفلسفي المعاصر، أن يغتني ويتقوَّم بوعيٍّ آخر لا يقلّ عنه أهميةً هو الوعي بمقتضيات المنعطف الهيرمينوطيقي؛ ذلك لأن التحولات التي جاءت مع هذين المنعطفين تتداخل فيما بينها وتتكامل. يكفي أن نشير، في هذا الصدد، إلى أن الوعي بهذا التكامل كان حاضراً في كتابات كبار متأولة العصر من **هايدغر** و**غادامر** إلى **هابرماس**، ومن **فاتيمو** و**رورتي** إلى **ريكور** و**غروندان** وآخرين، بل إن **هابرماس** كان واضحاً حين أكد في كتابه حول (**الحقيقة والتسويغ** Vérité et justification) أن «الفلسفة التأويلية والفلسفة التحليلية ليستا سوى نُسختين متكاملتين من المنعطف اللساني».

وعياً إذن بهذا التكامل، اخترت أن أرجع إلى تقاليدنا التأويلية القديمة لأُسائلها، وأنظر في مرتكزاتها، انطلاقاً مما يتيحه هذان المنعطفان من ممكناتٍ للمراجعة والتجديد. وقد بدا لي أن منجزاتنا التراثية حافلةٌ بالمعارف اللغوية والتأويلية التي أخذت على عاتقها مهمة تدبُّرِ لغة الوحي، والتعمُّق في معانيه وحقائقه. وهو ما يجوز

معه القولُ إننا نملك في تراثنا العربي الإسلامي واحداً من أعمق وأغنى التقاليد التأويلية في الفكر الإنساني؛ وذلك بالنظر إلى ما يتسع له من معارف وعلوم تأويلية بالغة التنوع إلى الحد الذي أصبحت معه تشكل «أكاديميةً تأويليةً» قائمةً بذاتها تتجاور فيها، جنباً إلى جنبٍ، علومٌ متعددةٌ، كالتفسيريات وما صُنِّف فيها على مدى قرون، والكلاميات، والشرعيات، والعرفانيات، والإعجازيات، والبلاغيات، وغيرها، بل يمكن القول إن كلّ مجالٍ من هذه المجالات يشكّل، في حدّ ذاته، تأويليةً خاصةً تتعدد فيها الاجتهادات وتتفاوت، إن من زوايا معرفية أو من زوايا مذهبية. ومن ثم، فإن البحث في مجالٍ شائكٍ، كمجال التأويل في تراثنا العربي الإسلامي، يقتضي التزوُّد بمعارف جديدةٍ ومناهج كافيةٍ، حتى نتمكَّن من إعادة بناء تقاليدنا التأويلية، في ضوء أنظارٍ معاصرةٍ أكثر انفتاحاً وأشد رحابةً.

من هذا المنطلق، رجعت إلى هذه التقاليد، لا على أساسٍ مذهبيٍّ يستند إلى ما يستحكم فيها، ويوجهها، من منازع مذهبيةٍ، بل على أساس ما تنطوي عليه من محتوياتٍ ومرجعياتٍ معرفيةٍ. وقد ركّزت على ثلاثة مجالاتٍ كبرى هي: علوم التفسير، وعلوم القرآن، وأصول التفسير؛ وهي مجالاتٌ تقوم بينها تمايزاتٌ دقيقةٌ جدّاً، إن على صعيد الموضوع أو على صعيد المنهج. فعلوم التفسير هي العلوم التي تضطلع بتفسير معاني النصّ القرآني، وشرحها، وبيانها. أما أصول التفسير، فهي بمنزلة إبستيمولوجيا

لعلوم التفسير؛ لأن المشتغل بأصول التفسير ينصرف إلى تجريد القواعد العامة والكليات التي يشترك فيها جميعُ المفسّرين، بصرف النظر عن اختلافاتهم وتباياناتهم المذهبية.

في حين تعد علوم النص القرآني أوسع من أصول التفسير، فهي مجموعةٌ وافرةٌ من المباحث النظرية التي تُعنى باستقراء الأصول المعرفية المُعتمَدة في كلّ علمٍ من علوم النص القرآني، من قبيل: أصول علم أسباب النزول، وأصول علم المكي والمدني، وأصول الناسخ والمنسوخ، وأصول المحكم والمتشابه، وغيرها. وبذلك يمكن القول إن هذه المجالات تتفاعل في ما بينها وتتكامل، لتشكل خبرةً تأويليةً عامةً بالوحي، خبرةً يتلازم فيها مكونان: مكون مِراسيّ practical يتجسد في علوم التفسير، ومكون نظريّ theoretical يتمثّل في أصول التفسير وعلوم القرآن.

وبهذا التحليل، وجدتُ نفسي أُحاور مشاغل التأويليات المعاصرة، وأناقش جملةً من تصوراتها ومناهجها؛ ذلك لأن التأويليات بدورها تقوم على التمييز بين التفسيريات (Exegesis)، بما هي مجالٌ ينهض على الممارسة والتطبيق، والتأويليات (Hermeneutics) بما هي مجالٌ نظريٌّ يفكر في الشروط التي يغدو بها فهمُ نصٍّ من النصوص، أو واقعةٍ من الوقائع اللغوية، فهماً ممكناً.

على هذا الأساس، اشتغلتُ على الجوانب الإبستيمولوجية في تقاليدنا التأويليّة؛ لأنها تُخرجنا من جو الخصومات والمشاحنات

المذهبية التي كانت متفاقمةً بين القدماء. فإذا ما أردنا، اليوم، أن ندرس تأويليةً من التأويليات القديمة، كتأويليّة **ابن حزم** الظاهرية، أو تأويليّة **القاضي النعمان** الباطنية، أو أيّ تأويليّاتٍ أخرى تتفاوت في درجات الغلو والاعتدال المذهبيين، فلربما سيكون من غير المجدي أن نعتمد على مرجعياتها المذهبيّة فحسب؛ إذ لن تفيدنا مرجعيّاتها المذهبية هذه في التفاعل مع أسئلة العصر وقضاياه الراهنة. ما يمكن أن يفيدنا هو مرجعياتها المعرفيّة، إذا ما أُعيد بحثُها وبناؤها على أسسٍ منفتحةٍ ومتفاعلةٍ مع مقتضيات عصرنا، حتى تتبين لنا مدى أهميتها وفاعليتها، لا في علاقتها بماضيها المعرفي فحسب، بل في علاقتها، أساساً، بحاضرنا، وبما استجدّ فيه من معارف واجتهادات تأويلية.

وقد لاحظت أن في تلكم التقاليد كثيراً من المفهومات والاجتهادات التي بإمكانها أن تُفيد التأويليّات المعاصرة. وهذه في نظري مسألةٌ حيويةٌ، خصوصاً وأنك تعلم الأستاذ **حسام** أن التأويليات المعاصرة تشكو من خصاصٍ إجرائيٍّ بيِّنٍ في أدواتها وآليّاتها الفهْمية. فالتأويليّة الفلسفية، على سبيل المثال، تقدم عرضاً مليئاً بالوعود النظرية والتأملية، لكنها لا تقدم، بالموازاة مع ذلك، ما يلزم من آلياتٍ إجرائيةٍ، للوفاء بتعهداتها ورهاناتها. فعلاً، هناك عددٌ من المفهومات العامة، مثل: مفهوم «الحوار» و«الدائرة التأويليّة» و«انصهار الآفاق» و«السياق العم والخاص»، لكنها تبقى مفهوماتٍ محدودةً وغير كافيةٍ؛ ذلك أن الآليات الكفيلة باستقراء المعاني،

وتحليلها، ليست متاحةً، في التأويلية الفلسفية، بشكلٍ يوازي المقدار العريض من الافتراضات والاستشكالات المطروحة. لهذا، أصبح البعض ينادي بوجوب أجرأة الافتراضات التي تصدر عنها التأويلية الفلسفية، واختبار وجاهتها على محكّ لغاتٍ وثقافاتٍ ونصوصٍ متنوعةٍ، بل إن هناك من انتقد هذه التأويلية على أساس أنها تفتقر إجرائيّاً إلى الأدوات التي تسمح لها بالتمييز بين الخبرات النصية، وبعدم اختزال بعضها في بعض، مثلما ذهب إلى ذلك بيتر **زوندي** Peter Szondi، في وقتٍ سابقٍ، أو مثلما ينتصر، في وقتنا الحالي، لموقفه هذا، ويطوره أقطابُ التأويلية النقدية في جامعة ليل الفرنسية.

لهذا، إذا استثنينا التأويلية النقدية أو الفيلولوجية المشار إليها، فإن التأويليات في معظمها تواجه إكراهاً إجرائيّاً حقيقيّاً، في وقتنا الراهن، لا يمكن أن تتغلب عليه إلا بالانفتاح على علوم النص المختلفة، وعلى علوم اللغة وغيرها؛ إذ باستثمار ما في هذه العلوم من إمكاناتٍ وآلياتٍ فهميةٍ يمكن سَدُّ الخصاص الإجرائي الذي تشكو منه، لا من منطلقٍ تقنيٍّ أو منهجيٍّ ضيقٍ، بل من منطلقٍ فلسفيٍّ يستوحي ما يتيحه المنعطف اللغوي والمنعطف الهيرمينوطيقي من حوافز للتقارب والاستفادة المتبادَلة، كما أشرت إلى ذلك، في بداية هذا الحوار.

د. حسام الدين درويش:

سأعود إلى الثنائية التي ربما كنتم في المغرب أكثر من تحدّث عنها، وهي طبعاً محل نقاشٍ، وهناك من يشكّك في صدقيتها،

ثنائية الأصالة والمعاصرة. العلاقة بالتاريخ وبالمعاصرة، في آنٍ واحدٍ، ليست أمراً غريباً ولا مستهجناً، خصوصاً إذا انطلقنا من الهيرمينوطيقا؛ لأن التأويل دائماً ما يكون في علاقةٍ إيجابيةٍ مع الماضي، حيث لا وجود لقطيعةٍ تامةٍ. لكن، إذا انطلقنا من اعتبار الهيرمينوطيقا تأويلياتٍ، فإن للتأويل موقعاً مركزياً. ومع ذلك، يبدو أن التأويل يحمل سمعةً مشبوهةً. فعلى الرغم من ورود كلمة «تأويل» أكثر من «التفسير»، في القرآن - كلمة «تأويل» وردت سبع عشرة مرةٍ، بينما كلمة «تفسير» لم ترد إلا مرةً واحدةً - فإن كثيرين يفضلون الحديث عن «التفسير». وإذا أردنا أن نفسّر هذه السمعة، فيمكن ترجيح أنها بسبب أن التأويل يفترض التعدد بالضرورة، فعندما نتحدث عن «تأويلٍ»، فإننا نتحدث عن تعدديةٍ، وعن إمكانيةٍ دائمةٍ لطرح معنىً آخر.

ومفهوم التأويل، في التراث العربي الإسلامي، مفهومٌ ضيقٌ جداً، فهو يُعرَّف بأنه «صرف اللفظ من معناه الحقيقي إلى معنىً مجازيٍّ؛ أي الانتقال من المعنى الظاهر للكلمة إلى معنى آخر قد يكون بعيداً عن المعنى الحرفي، مع وجود قرينةٍ أو دليلٍ يبرر هذا الانتقال». في المقابل، التأويل في الهيرمينوطيقا (المعاصرة) هو جدل فهم الكل، من خلال فهم الأجزاء، وفهم الأجزاء، من خلال فهم الكل، وهذا ما يُعرف بالدائرة الهيرمينوطيقية. فكيف يمكن، إذن، أن نتحدث عن تراثٍ تأويليٍّ في الثقافة العربية، إذا كنا أمام هاتين الإشكاليتين: سمعةٌ مشبوهةٌ، ومفهومٌ ضيقٌ للتأويل؟

د. محمد الحيرش:

كلامك هنا الأستاذ **حسام** يذكرني بكلام صديق عزيز كان مسؤولاً بمؤسسة «**مؤمنون**»، وقد قاله خلال مؤتمرٍ دوليٍّ انعقد سنة 2019 في آداب تطوان بشراكة بين مختبر التأويليات، الذي أشرُف بإدارته، ومؤسسة «**مؤمنون**». وقد جاء في مداخلته أن التفاسير القديمةَ متشابهةٌ لا يختلف بعضُها عن بعض، وأن التأويل مفهومٌ محدودٌ وضيقٌ، وأن الحظوة المعرفية كانت تُمنح للتفسير لا التأويل. وهو الكلام نفسُه، تقريباً، الذي نجده أيضاً عند كثيرٍ من الباحثين الذين يهتمون بالدراسات التفسيرية، دون أن يكون لهم اطلاعٌ دقيقٌ على ما ورد في كتب التفسير. أعتقد أن مثل هذه التعميمات المطلقة ينبغي أن تُدقَّق وتُراجَع بالعودة إلى المظانّ، وأن يُحرَّر فيها القولُ بالتنقيب والبحثِ المتأنّي، في عموم المدونة التفسيرية، وفي أوثق مصنَّفاتها ومصادرها.

لقد اشتغلت، مدةً طويلةً، بهذا الموضوع، وما سأقوله الآن يمكن مراجعتُه في «**النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة**، (دار الكتاب الجديد المتحدة)»، أو في «**أخلاقيات التأويل**، (دار الفاصلة للنشر)»، أو في دراساتٍ أخرى صدرت ضمن منشورات مختبر التأويليات:

أولاً، ينبغي أن ننطلق من مسلّمةٍ أساسيةٍ في التراث، وهي أن ما من مفسرٍ كان يدّعي أنه قادرٌ على الإحاطة الجذرية بالوحي. هذه مسلّمةٌ أساسيةٌ عند القدماء. فجميعهم كانوا ينطلقون من اقتناعٍ

مشتركٍ، وهو أن الوحي يتسع لما لا نهاية له من المعاني، وأنه لا يمكن تفسيره إلا بتصريف جميع العلوم فيه. لقد قال بهذا مفسّرٌ أثريٌّ هو **ابن عطية** في «**المحرر الوجيز**»! فهل تتصور أن مفسراً أثرياً يتعقب الأقوال التفسيرية الجمهورية التي تعود إلى الصحابة والتابعين، وينقلها كما هي، في الغالب، هل تتصور أن يؤكد، في مقدمة تفسيره، أن القرآن لا يتفسَّر إلا بتصريف جميع العلوم فيه؟ هذا مع استحضار تلك الآراء الشائعة عند طائفةٍ من الدارسين حول كون التفاسير الأثرية هي مجرد مدوناتٍ تجميعيةٍ لا غير.

ثانياً، لا نعثر عند القدماء مفسِّرين مشتغلين بعلوم القرآن وأصول التفسير من يقول إن معاني القرآن نهائيةً وقابلةً للحصر. **فالزركشي** كان يقول: «وأما الاستقصاء فلا مَطمعَ فيه للبشر». ويقصد بالاستقصاء، هنا، إمكان الإحاطة بمختلف حقائق النص القرآني ومعانيه. والقولة، بالصيغة نفسها، نجدها عند الإمام **الغزالي** في كتاب (**الإحياء**، «**باب فهم القرآن**»). كما نجدها عند كافة القدماء، بمن فيهم أهل الظاهر حين يتكلمون في التفسيريات، لا في الشرعيات.

لقد كان هناك وعيٌ عند جميع المفسرين، على تباين مذاهبهم، بأن النص أوسعُ من أن يُحاط بجميع معانيه، وأرحبُ من أن تُستَنفد دلالاتُه أو تُدرك إدراكاً تامّاً. وهو ما يدل على أن مسألة «لا نهائية التأويل»، التي نظن أنها من مكتسبات الفكر المعاصر، هي مسألةٌ كانت واردةً، بقوةٍ، عند القدماء وشائعةً لديهم؛ إذ كانوا يتصورون

أن معاني النص القرآني يتعذر أن نبلغ فيها إلى فُهومٍ جذريةٍ أو إلى فُهومٍ شاملةٍ ونهائيةٍ. سأل أحدهم عليّاً بن أبي طالب: «هل ترك لكم الرسول شيئاً من التأويل؟»، فقال: «لم يترك لنا شيئاً إلا ما في هذه الصحيفة، أو فهماً يُؤتاه الرجل»؛ بمعنى أن النص، ومنذ أن نزل، كان متاحاً للفهم، وكان موضوعاً لاهتمام العلماء به، وتشاغلهم بتفسيره، وتأويله.

كما أثار **الفخر الرازي** في (**تفسيره الكبير**) هذا الأمر، بوضوحٍ، حين تساءل عن المسوغات التي تقف خلف ورود الآيات المتشابهات في القرآن، فقال: «ليجد فيه كلّ صاحب مذهب ما يؤيد مذهبَه وينصر مقالتَه». فمسألة ورودِ المتشابه، إلى جانب المحكم في القرآن، مسألةٌ تأويليةٌ حيويةٌ بالنسبة إلى المفسرين، على نحو ما أكد ذلك، أيضاً، **القاضي عبد الجبار** المعتزلي، في (**متشابه القرآن**). ففي تصوره، ترجع الحكمة الكامنة خلف المحكم والمتشابه إلى «أن ذلك أدعى إلى نظر جميع المختلفين في القرآن بأن يظن كلُّ واحد منهم أن يجد فيه ما ينصر به قوله ومذهبه». بل هناك من ذهب أبعد من هذا، حين قال: «إنه لو جاء القرآن خالياً من التشابه لضَجِرَ الناسُ منه، ولسئموا الإقبال عليه». فالمتشابهات، بهذا المعنى، هي أحد التمفصلات النصية التي يظل بها القرآن موضوعاً تأويليّاً مفتوحاً؛ أي موضوعاً «يتشاغَل به العلماء ويتنافسون في فهمه ويتفاضلون»، من دون أن يُساوِرَهم أيُّ نزوعٍ لاستنفاده أو القبضِ النهائيِّ عليه. فنحن هنا أمام موضوعٍ بالغ

الالتباس لا يجد المفسرون من سبيلٍ آخر للاقتراب منه غير إعمال النظر والتأويل؛ لأنه موضوع نِسبيٌّ يختلف تحديدُه، تبعاً لجهات النظر المعرفية والمذهبية التي يصدر عنها هذا المفسر أو ذاك. فما هو متشابهٌ في مذهب الموحِّد، كما يقول **القاضي عبد الجبار**، يُعد محكماً في مذهب المشبِّه. ولذلك كان **ابن تيمية** دقيقاً، حين شدد على أن «التشابه أمر نسبيٌّ، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره». ويمكن الرجوع إلى هذا التحليل في باب «المتشابه أفقا للتأويل» ضمن كتابنا **النص وآليات الفهم في علوم القرآن**.

ألا يمكن اعتبار هذا، الأستاذ **حسام**، تعدداً ورحابة في الفهم؟ وألا يعد ضرباً من النِّسبية ومن التسامح في التأويل؟ قد يتساءل البعض، كيف أمكن القدماءَ أن يهتدوا في مجال علم التفسير إلى مواقف بهذه الدرجة من الانفتاح والاستنارة، دون أن تجد، اليوم، هذه المواقف في الغالب من يلتقطها أو يلتفت إليها؟

الجواب عن هذا هو أن النظر المهيمن في فكرنا العربي المعاصر على مجال التفسيريات هو نظر يتوسل بالنقد الأيديولوجي لا بالنقد الإبستيمولوجي. فلربما صار ملحّاً، اليوم، الانعطافُ بالدراسات التفسيرية المعاصرة نحو مهامٍّ جديدةٍ تقوم على التعمق في المرتكزات والمرجعيات المعرفية التي تصدر عنها معارفُنا التفسيرية والتأويلية القديمة؛ وذلك لتخليص هذه المعارف، أولاً، مما عَلِقَ بها من آراءٍ أيديولوجيةٍ متعجِّلةٍ، وثانياً، لتنسيب ما تنطوي عليه من اجتهاداتٍ في ضوء ما أسميه بتبنّي مواجهةٍ حواريةٍ تلتمس

الموضوعية والإنصاف، في المقارنة بين تراثنا التأويلي والمنجزات التأويلية المعاصرة.

ولست أدعي بأن مواجهةً من هذا القبيل، كما أجريتُها بين التأويلية القرآنية والتأويليات المعاصرة، تطلبت مني، بطريقةٍ أو بأخرى، إبرامَ صفقةٍ ساذجةٍ مع القدماء، أو استدعت مني، في مقابل ذلك، تصفيةَ الحساب مع تقاليدهم في التفكير والتأويل. كل ما اقتضته مني هذه المواجهة هو العملُ على قراءة نصوص القدماء، والتفكير فيها، بخلفية الناقد الإبستيمولوجي، لا بخلفية الناقد الأيديولوجي، وبأدواتٍ فيلولوجيةٍ مستنيرةٍ ترصد سمات المغايرة والاختلاف بين اجتهاداتٍ قديمةٍ واجتهاداتٍ جديدةٍ، لا بأدواتٍ فيلولوجيةٍ تقليديةٍ تنزع إلى إقامة مطابقاتٍ أو مشابهاتٍ في ما بينها.

لهذا أُوجّه، بمناسبة هذا اللقاء الحواري، نداءً لإعادة النظر في التعامل مع تراثنا التأويلي على أسسٍ علميةٍ ومقتضياتٍ إبستيمولوجيا متبصِّرةٍ، لا على أسسٍ أيديولوجيةٍ أو اعتباراتٍ صراعيةٍ وسياقيةٍ ضيقةٍ؛ ذلك أن مسعىً كهذا سيتيح لنا أن نُبرز مظاهر التنوع ومكامنَ الغنى والاستنارة التي يزخر بها تراثنا، كما قد يمكِّننا من محاورة تقاليد تأويليةٍ مختلفةٍ في حضارات أخرى، دون مركبات نقصٍ، ومنافستها على خلفيات عقلانيةٍ كونيةٍ، لا خلفياتٍ شوفينيةٍ أو أيديولوجيةٍ محرجةٍ.

اسمح لي، الأستاذ **حسام**، بعد هذا، أن أعود إلى سؤالك حول ثنائية التفسير والتأويل. المتداول هو أن علماء القرآن كانوا

يميزون بين ثلاثة مفهومات، بين «المعنى» و«التفسير» و«التأويل». فالمعنى هو ما يمكن الوقوف عليه في النص، دون احتياجٍ إلى بحثٍ أو نظرٍ؛ لأنه يتبادر إلى الأفهام، عبر تجلّيه من تلقاء ذاته في النص. أما التفسير، فيلجأ فيه المفسر إلى استدعاء العلوم المناسِبة التي تساعده على الفهم (من قبيل أسباب النزول والمكي والمدني وعلوم اللغة وعلوم البلاغة وغيرها). في حين يلجأ المفسر إلى التأويل، كلما اعترضه ما يدعو إلى صرف الآية إلى ما تحتمله من معانٍ، معياره في ذلك أن للنص انسجاماً داخليّاً يسمح لمعانيه بأن يُفسِّرَ بعضُها بعضاً (autoégèse).

ومن خلال هذا التمييز، يُلاحَظ، إذن، أن مفهومي التفسير والتأويل، عند قدمائنا، مفهومان فارغان؛ أي مفهومان لا يكتسبان حَمولتَهما المعرفية، وفاعليتَهما الإجرائية، إلا بعدما ينفتح المفسر على العلوم المتاحة في عصره ويوظفها فيهما. ولهذا، نجد علماء التفسير يبدؤون، في مقدمات تفاسيرهم، بذِكر العلوم التي سيتوسلون بها في فهم القرآن. فسواء تعلق الأمر بتفسيرٍ أثريٍّ، كـ **(جامع البيان) للطبري**، أو بتفسيرٍ ظاهريٍّ، كـ **(البحر المحيط) لأبي حيان الغرناطي**، أو بتفسيرٍ اعتزاليٍّ، كـ **(الكشاف) للزمخشري**، أو بتفاسير إشاريةٍ أو شيعيةٍ، كـ **(لطائف الإشارات) للقشيري** أو كـ **(مجمع البيان) للطبرسي**، فإن هذه التفاسير وغيرها تبدأ، دائماً، بمقدمةٍ منهجيةٍ يتوقف فيها المفسر على العلوم التي سيسترشد بها في الفهم. وبذلك، لا يستقيم علمُ التفسير دون أن

يكون المفسر قد صدر عن مجموعةٍ متاحةٍ من العلوم التي يتقنها، ويعرف كيف يوظِّفها في بيان المعاني وإيضاحها.

وعلى هذا الأساس، تتحدد المدونة التفسيرية القديمة بأنها، في نهاية المطاف، مجموعةٌ من الموسوعات التفسيرية؛ إذ لكلّ مفسرٍ موسوعتُه الخاصة التي تتمايز عن موسوعات المفسرين الآخرين، في الشكل والمحتوى؛ ذلك أن العلوم التي يتوسل بها المفسرون قد تتسع أو تضيق، تبعاً لثقافة هذا المفسر أو ذاك، كما أن العلوم التي يركِّز عليها مفسرٌ ظاهريٌّ أو معتزليٌّ، أو أيّ مفسّرٍ آخر، ويجعلها في صدارة اهتمامه، ليست، دائماً، هي نفسها عند سائر المفسرين. فهناك مفسرون يجعلون المرجعيةَ النحوية أو البلاغية أو الفقهية في صدارة العلوم التي يعتمدون عليها، وهناك من ينطلقون من مرجعياتٍ أخرى كالمرجعية الإشارية أو الفلسفية أو غيرها. كما هناك، بالطبع، من يستند إلى منظومةٍ متفاعلةٍ من العلوم دون أن يُغلِّب فيها علماً على آخر.

بالاستناد إلى تلك العلوم، إذن، وبالاسترشادِ بها، تحددت طرائقُ المفسرين في تعاملهم مع القرآن، حيث لم يكن لديهم إلا ما تتسع له العلومُ المذكورة من إمكاناتٍ مشروطةٍ بأفقها الزمني، وبطابعها البشري والدنيوي. فما من مفسرٍ إلا وينطلق من ذلك؛ لأنه يعدُّ نفسَه أمام نصٍّ متعددٍ في عوالمه الدلالية ومقاصده الدينية، وأنه لا يتأتى فهمُ هذه العوالم، والاقتراب منها، دونما امتلاك القدرة على التوسُّع في العلوم، والتبحُّر في أدواتها. وهي علومٌ

تتحدد، صراحةً، في وعي المفسرين جميعِهم، لا بما هي أدواتٌ تفسيريةٌ مفارِقةٌ نزلت مع النص، للإحاطة الشاملة به، والقبضِ النهائي عليه، بل تتحدد بما هي مجرد اجتهادٍ بشريٍّ يتوخون منه الاقترابَ من النص وإيضاحَ معانيه. بالطبع، لا بد أن نستثني، هنا، المفسرين الإسماعيليين حين يتكلمون على وجهٍ أخص في المعاني التي تندرج عندهم ضمن حدِّ باطنِ الباطن؛ أي ضمن ذلك الحد الذي يختصُّ بعلمه الأئمة من آل بيت الرسول، كما هو معروفٌ في العقيدة الباطنية الإسماعيلية. وهذا أمرٌ يمكن تحليله في ضوء منطقٍ مختلفٍ للفهم يصدر عن أصولٍ مذهبيةٍ ترقى بالوجوه التأويلية إلى مرتبة الإعجاز؛ أي إلى مرتبةٍ تعلو إدراكيّاً على حدود البشر وقدراتهم؛ ذلك لأن الإسماعيليين كانوا ينطلقون من مسلَّمةٍ مذهبيةٍ تقول إنه «كما اختص الرسول بمعجزة التنزيل، فالأئمة من آل بيته اختصوا بمعجزة التأويل». المؤول، هنا، يستمد سلطتَه من مشروعيةٍ مذهبيةٍ، لا يكون معها ملزماً باللجوء إلى أدوات العلوم، بما هي وسائط عقلانيةٌ بينه وبين فهم النص، على نحو ما يجري ذلك عند عموم المفسرين، بل يكون متحرِّراً من أيّ وسائط أو مسالك، غير مسلكٍ واحدٍ هو الاهتداء إلى وجوه التأويل الباطنة من طرقٍ هي أقرب إلى «الوحي والخواطر والإلهام» منها إلى العقل والبحث والاستدلال.

على هذا الأساس، كان قد انتصب خلافٌ حادٌّ بين الإسماعيليين وغيرهم؛ لأنه ما كان للمذاهب التفسيرية الأخرى أن

تقبل بمطابقةٍ أنطولوجيةٍ بين إعجاز النص وإعجاز التأويل، أو بتسويةٍ إدراكيةٍ بين الإلهي والبشري. كما لم يكن لها أن تقبل بمماثلةٍ إبستيمولوجيةٍ توحِّد بين المطلق والنسبي، أو تخلط بين قداسة النص ودُنيويَّة التأويل[1].

د. حسام الدين درويش:

أشكرك على هذه الإجابة المعمَّقة والموسَّعة والثرية. وهذه الإجابة لا تتناول المفهوم الضيق للتأويل الذي أشرت إليه، لكنها، تبيِّن في المقابل، أن التعددية التأويلية كانت حاضرةً ومشروعةً ومعترفاً بها، نظريّاً وعمليّاً. وهذا امر بالغ الأهمية. وتأييداً لكلامك، وأظنك قد اطلعت على كتاب توماس باور «ثقافة الالتباس» الذي يحاجج أن التعددية لم تكن فقط مقبولة، بل كانت مؤسسة، وممارسة، ومُتفَقاً عليها، ويُنظر إليها على أنها أمر إيجابي، ومن طبيعة الأمور. لكن إذا انتقلنا إلى الوضع المعاصر، وهنا أقصد العالم العربي، يبدو أنه لا مجال أو لا مشروعية كبيرة للتعدد؛ إذ يُنظر إلى التعدد على أنه خطرٌ يمزق وحدة الأمة، وأنه تفككٌ واختلافٌ. فبرأيك، كيف تصف، مبدئياً، هذه النقلة، التي ترفض الرؤية التأويلية التي ترى أن التعدد من طبيعة الأمور، وليس خطراً أو شيئاً سلبياً ينبغي تجاوزه؟

د. محمد الحيرش:

إشارتك إلى أطروحة **توماس باور**، حول «**ثقافة الالتباس**» في

(1) لمزيد من التفصيل يراجع الفصل الأخير من كتابنا حول «أخلاقيات التأويل».

الإسلام، إشارةً لافتةً ومثيرةً للاهتمام. فعلاً، هناك بعض التقاطعات العامة بين هذه الأطروحة وما دافعت عنه في أعمالي. **توماس باور** التفت بعمقٍ إلى أهمية ثقافة التعدد والاختلاف والتسامح في عديدٍ من مناحي الحضارة الإسلامية ومجالاتها. وقد توصل إلى ذلك بالاستناد إلى معرفة تاريخيةٍ وفيلولوجيةٍ دقيقةٍ ساير، من خلالها، المجهودات الأصيلة للفيلولوجيا الألمانية في اشتغالها الموضوعي بالآثار الفكرية والأدبية والعلمية للإسلام على امتداد عصوره الكلاسيكية. في حين ركزت من جانبي على تجليات التعدد والاختلاف والتسامح في مجالٍ مخصوصٍ هو المجال المتعلق بالتفسيريات والتأويليات. وهنا لا بد من تدقيقٍ وهو أن كتاب **باور** ظهر في ألمانيا سنة 2011 في الوقت الذي كنتُ قد ناقشت فيه أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة عن **التأويلية القرآنية** بإشراف أستاذنا الدكتور **عبد السلام المسدي** سنة 2009، وسلمتها، في العام نفسه، إلى دار الكتاب الجديد المتحدة لتصدر في 2012. ولم أطلع على «**ثقافة الالتباس**» إلا بعد ذلك، في بعض القراءات القليلة المنجزة عنه باللغة الفرنسية، ثم بعدما تُرجم إلى العربية سنة 2017؛ في حين لم يُترجم إلى الإنجليزية إلا بعد ذلك في 2021، وإلى الفرنسية في 2025.

إلى جانب هذا، يمكن القول كذلك إن هناك تقاطعاً ضمنيّاً مرتبطاً بالتلقي، **فباور** قدَّم مرافعةً قويةً وغنيةً ضد التمثلات الغربية النمطية السائدة حول الإسلام؛ أي ضد تلك التمثلات التي لا ترى

في الحضارة الإسلامية سوى التنميط والأحادية والعنف، كما غدت تتجسد لدى طوائف من الأصوليات الحديثة والمعاصرة. بينما استحضرت، من جهتي، المشتغلين العرب بالدراسات التفسيرية والقرآنية أساساً، سواء أكانوا من التقليديين أم من الحداثيين، وأعدت النظر في عديد من مسلماتهم واعتقاداتهم حول المنجز التأويلي القديم الذي اختُزل، إما إلى حالةٍ من الجمود والاجترار، كما هو الشأن عند معظم التقليديين، وإما إلى حالةٍ من العقم والانحسار في منظور كثير من الحداثيين. فكان عليَّ أن أُبرز، في مقابل ذلك، أن العقل التأويلي المُستَتِر خَلْفَ خبرات القدماء الفهميَّة بالوحي هو عقلٌ على درجةٍ بالغةٍ من الثراء والحيوية والانفتاح؛ لأنه تحدد عندهم لا بما هو عقلٌ مغلقٌ مطابقٌ أداتيّاً ومعياريّاً لذاته، وإنما بما هو عقلٌ مِراسِيٌّ منفتحٌ ظلت مساطرُه وآلياته تنمو وتغتني وتَتكوثَر، كلما كان الوحي موضوعاً لخبرةٍ من الخبرات الفهمية المتواترة.

بعد هذا التدقيق، أعود إلى الشق الثاني من سؤالك، الأستاذ **حسام**. أعتقد أن طرائق البحث في التفسيريات تحتاج، اليوم، إلى مراجعةٍ عميقةٍ؛ وذلك بتخليصها من المضايق المذهبية والأيديولوجية التي حُشرت فيها أولاً، ثم بتحريرها، ثانياً، من تلكم الأحكام المُبتسَرة وغيرِ المنصفة التي اقترنت بنظرة البعض إلى كتب التفسير. فعلاً، هناك من سعى إلى اقتراح طرائق تفسيرية تنحو منحى التجديد، لكن أغلبها كان يعتمد على آلياتٍ محصورةٍ جدّاً،

آلياتٍ مقتبسةٍ، في الغالب، من اللسانيات الحديثة، أو من بعض العلوم الإنسانية المجاورة لها. وهو ما جعل هذه الطرائق تبقى، عموماً، في حدود البنية الشكلية للقرآن؛ أي في حدود مفرداته المعجمية وتراكيبه النحوية والبلاغية. مع العلم أن النص القرآني ليس نصّاً مغلقاً أو محايثاً، بل هو نصٌّ متعدٍّ، وله منزلةٌ خاصةٌ عند المسلمين، نصٌّ انبثقت منه حضارةٌ، وانبنت، على تمثُّلاته، رؤيةٌ شاملةً إلى الذات والآخر، من جهةٍ، وإلى العالم، من جهةٍ ثانيةٍ. وعلى هذا الأساس، نؤكد أن مطلب التوسع في العلوم الذي أخذ به القدماء هو مطلبٌ له، اليوم، وَجاهةٌ مُضاعَفةٌ، بالنظر إلى كون العلوم، في عصرنا الحالي، على درجةٍ كبيرةٍ من التنوع والتشعب، وبالنظر، أيضاً، إلى أن في الوحي «مجالاً رحباً ومُتَّسعاً بالغاً للفهم»، كما كان يقول القدماء. فلا إمكان لتجديد التفسيريات وتطويرها، ما لم تُؤخذ هذه المسلمة الإبستيمولوجية بكامل الجدية والاعتبار.

من زاويةٍ أخرى، أتصور أن المجهود الذي بذله بعضُ الحداثيين، لإثبات «تاريخية» النص، انطلاقاً من بعض مباحث علوم القرآن، كأسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، هو مجهود لم يفضِ، ولن يفضي، في العمق، إلى تجديد الوعي التأويلي بالنص. فقد كانت له من الإسقاطات الأيديولوجية ومن الآثار الصراعية أكثر من أي شيءٍ آخر؛ ذلك أن تجديد هذا الوعي يمر، في نظري، عبر إيجاد برامج تفسيريةٍ جديدةٍ

تحاور برامج التفسير التي اهتدى إليها القدماء، وتطوِّرها، إما بالاستدراك عليها، أو بنقدها ومراجعتها، أو بالإضافة النوعية إليها. لا ألاحظ ما يجعلني أجزم بأن هناك، اليوم، في الدراسات التفسيرية، ما يشبه برنامجاً تفسيريّاً متعدد التخصصات يستوحي ما هو متاحٌ، في أكاديمية العلوم الحديثة أو القديمة، من إمكاناتٍ وأدواتٍ مساعدةٍ على فهم القرآن فهماً متجدداً. فالجهود المبذولة لا تعدو أن تكون جهوداً جزئيةً تقوم على مناقشة ما قاله القدماء في قضيةٍ تفسيريةٍ محددةٍ أو في قضايا متفرقةٍ؛ وبذلك، فهي لا ترقى إلى تطوير طرائق معرفيةٍ متفاعلةٍ ومتكاملةٍ يمكن أن تُحدث تحولاً نوعيّاً في مجال التفسيريات، تحولا ينعكس على طبيعة الفهُوم والتمثلات التي تُستنبَط من النص.

لقد سبقت الإشارة إلى أن القدماء ترجموا وعياً أصيلاً بأن التفسير علمٌ موسوعيٌّ، أو علمٌ جامعٌ (macro science) لا يحوز مشروعيتَه إلا باستقطاب قدرٍ واسعٍ من العلوم الفرعية، واستدماجِها في دائرته، حتى تتحقق له درجةٌ مقبولةٌ من الكفاية الإنتاجية في التعامل مع النص. إضافةً إلى هذا، كان لكل مفسرٍ قديمٍ برنامجه التفسيري الخاص الذي اهتدى إلى بنائه، بالانفتاح على المتاح في عصره من علومٍ، ومن أشكالٍ للمعرفة والتفكير. وبذلك، كان الاختلاف بين التفاسير اختلافاً بين برامج للفهم يفيد بعضُها من بعضٍ، أو يعترض عليه، أو يستدرك ويضيف. في حين لا نجد عند الدارسين العرب، في وقتنا الحالي، وعياً من هذا القبيل يجعل من

الموسوعية بمعناها الإبستيمولوجي المعاصر مدخلاً إلى تجديد فهم القرآن. وقد لا أجازف، الأستاذ **حسام**، إذا ما قلت إن ثمة عجزاً وقصوراً باديين، بوضوحٍ، في هذا الخصوص. فالمحافظون يعتقدون أن التفسير علمٌ ناضجٌ لا يحتاج إلى تطويرٍ أو تجديدٍ، بينما يفترض عديدٌ من الحداثيين أن التفسير مجرد صناعةٍ عتيقةٍ ومتقادمةٍ. لذا، وجب اللجوء إلى بدائل أخرى، أبرزها مفهوم القراءة، بمعناه الحديث المستنِد إلى بعض المناهج اللسانية أو السيميائية أو الأنثروبولوجية أو غيرها.

ولعل هذا المنزع الذي يذهب إليه هؤلاء الحداثيون هو ما يجعلهم يبدون في أعين التقليدين باهتين وغيرَ متمكِّنين؛ لأنهم قلما يكلفون أنفسهم عناء إتقان العلوم القديمة، وقلما يتعمقون في الكيفيات التي أُعمِلت بها في تفسير النص، بل إنهم لا يضعون في حسبانهم أن تجديد معرفةٍ موسوعيةٍ قديمةٍ كالمعرفة التفسيرية ينبغي أن يتأسس على مقتضياتٍ إبستيمولوجيةٍ، لا على مقتضياتٍ أيديولوجيةٍ تُفرِطُ في تأجيج الصراع، وتبالغ في تصفيَّة الحساب مع مسبقاتٍ وتقاليد، دونما معرفةٍ بعمقِها وأهميَّتِها؛ ذلك أن تجديد علمٍ من العلوم يتطلب إلماماً دقيقاً بتاريخه، بماضيه البعيد والقريب، بل يستدعي إحاطةً بتحولاته البنيوية، ووعياً نقديّاً بمآزقه الإبستيمولوجية والتصورية التي بات يشكو منها في لحظةٍ معرفيةٍ من لحظاته الكبرى. ولنا في تاريخ العلوم ما يدعم هذا. يكفي أن نرجع إلى علومٍ إنسانيةٍ حديثةٍ، كاللسانيات أو الأنثروبولوجيا أو علم

النفس أو علم الاجتماع أو غيرها، ليتضح لنا أن المنعطفات التي شهدتها، والتحولات التي طرأت عليها، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، على الأقل، كانت، في جوهرها، عبارةً عن مراجعاتٍ إبستيمولوجيةٍ جذريةٍ وقعت في صميم تلك العلوم، فغيَّرت شكلَها وبنيتَها، وأعادت صوغَ علائقِها بتصوراتها وبموضوعاتها ومناهجها. ولا أعتقد، الأستاذ **حسام**، أن مثل هذه الشروط متوافرةٌ، في سياقنا العربي الراهن، عند المشتغلين بالتفسيريات، حداثيين كانوا أو تقليديين.

د. حسام الدين درويش:

جميل. إذا عدنا إلى مسألة التعدد، فأنت تعلم أن أمبرتو إيكو، الذي كتب «العمل المفتوح» (L'œuvre ouverte)، هو نفسه من كتب «حدود التأويل». إذن، الحديث عن انفتاح العمل على تأويلاتٍ لا متناهيةٍ لا ينفي، بل على العكس يقتضي، ضرورة الحديث عن حدودٍ للتأويل. فلا يمكن القول إن كل التأويلات صحيحةٌ؛ لأن هذا يعني أنها كلها خاطئة أيضاً. فما المعيار الذي يمكن من خلاله المفاضلة بين التأويلات؟ وإلى أيّ حدٍّ يمكن أن نذهب في هذه المفاضلة؟

د. محمد الحيرش:

كما تعلم، الأستاذ **حسام**، من الانتقادات التي وُجّهت إلى التأويليات المعاصرة أنها تُسوّي بين كل الآراء والمواقف والتأويلات، كما لو أن الأمر يتعلق فيها بنسبويةٍ مغاليةٍ أو بنسبويةٍ

متطرفةٍ. هذا الأمر في نظر بعض الفلاسفة هو مجرد «فزّاعةٍ» يُشهرها في وجه التأويليات من لا يزال متشبثاً بمنظورٍ أصوليٍّ إلى الحقيقة التأويلية، وهو المنظور الذي لا يلبث أن يتهاوى باستحضار مواقف كبار فلاسفة التأويل المعاصرين من أمثال: **هايدغر** و**غادامر** و**رورتي** وغيرهم، بل إن الفيلسوف الكندي **جون غروندان** خصص للموضوع دراسةً عميقةً، صدرت منذ سنة 1987، بعنوان «**الهيرمينوطيقا والنزعة النسبية**»، وهي الدراسة التي أكد فيها أن التأويليات، في تحولاتها المعاصرة، هي تلك الاجتهادات التي تأخذ على عاتقها إضفاء النسبية على النزعة النسبية ذاتها؛ وذلك بإيجاد الشروط والاعتبارات التي تسمح بالترجيح بين الفُهوم والتأويلات؛ إذ ليست التأويلات كلها على القدر نفسه من القيمة والوجاهة. هناك، دائماً، مسوّغاتٌ يمكن اعتمادُها في المفاضلة والترجيح. وليست هذه المسوّغات إلا ما يرتبط تداوليّاً بالأفق الزمني لتجربتنا التأويلية. فنحن لا نرجّح بين فهمٍ وفهمٍ، استناداً إلى معايير متعاليةٍ، بل استناداً إلى مسوغاتٍ تاريخيةٍ وتداوليةٍ. وعليه، تتعذر التسوية بين «حقيقة»، في علم التنجيم، و«حقيقة»، في علم الفلك، أو بين «حقائق» تفسير الأحلام، على طريقة **ابن سيرين** و«حقائقها»، بحسب علم النفس الحديث. كما يتعذر على المشتغل بعلم الكيمياء أن يُسند القيمة نفسَها إلى «حقائق» الكيمياء الخرافية (الخيمياء)، و«حقائق» الكيمياء الحديثة. وبذلك توجد، دوماً، شروطٌ تداوليةٌ في كل أفقٍ زمنيٍّ قديمٍ أو حديثٍ هي التي تتيح

المفاضلة بين الحقائق، وتسمح بترجيح بعضها على بعض. فليس هناك، بالنسبة إلى **رورتي** مثلاً، معيارٌ متعالٍ لتعيين الحقيقة، بل هناك معايير تداوليةٌ متلوِّنةٌ بمقتضيات العصر، وملتبِسةٌ بشروطه الزمنية والدنيوية. ومن ثم، فما من أفقٍ زمنيٍّ إلا وله مُرجِّحاتٌ تداوليةٌ هي التي تميز وتُفاضِل بين قيمة حقيقةٍ تأويليةٍ معينةٍ وبين قيمة حقيقةٍ أخرى، بما يجعل هذه المرجِّحات تختلف من عصرٍ إلى عصرٍ، أو تتعارض في ما بينها تعارضاً جذريّاً. وهذا الأمر مرتبطٌ، أساساً، بكون العقل لا ينفصل عن التاريخ، مثلما أكد ذلك **غادامر** في (**الحقيقة والمنهج**) وفي أعماله اللاحقة.

بالموازاة مع هذا، يُنظَر كذلك إلى الموضوعية على أنها لا تعني البلوغ إلى فهمٍ إطلاقي أو فهمٍ مطابقٍ للحقيقة التأويلية، بل إن الموضوعية لا تعدو أن تكون، فقط، ما يجيز لنا الترجيح، وما يبيح المفاضلة. ومن ثم، فالاعتبارات المناسبة (بالمعنى البلاغي للكلمة) التي يمكن الاحتكام إليها هي اعتباراتٌ من طبيعةٍ تداوليةٍ ترجع إلى العصر الذي تولدت فيه الحقائق التأويلية. وهذا ما يبدو واضحاً، أيضاً، في الأخلاقيات السياسية لأفقنا الزمني المعاصر، حيث لا يوضع، في المكانة نفسها، نظامٌ سياسيٌّ مغلقٌ ونظامٌ سياسيٌّ منفتحٌ يحظى بشرعيةٍ تمثيليةٍ أو ديمقراطيةٍ، كما لا يُقبل أيُّ تكافؤٍ بينهما؛ ذلك لأن مسوغات امتناع التسوية بين النظامين، في أزمنتنا الراهنة، هي مسوغاتٌ من طبيعةٍ تداوليةٍ تعود إلى ما طال أنظمة الحكم من تحولاتٍ، وما شهدته أدواتُها ووظائفها من تغيراتٍ.

د. حسام الدين درويش:

في التعددية، أو في الهيرمينوطيقا، أو في التأويل عموماً، هناك بُعدٌ معياريٌّ أخلاقيٌّ. وأنت تحدّثتَ عن أخلاقيات التأويل في أحد أعمالك. وقد بينت أن مسألة التعددية ليست مسألةً معرفيةً إبستيمولوجيةً فقط، بل لها، أيضاً، بُعد أخلاقيٌّ، وربما سياسيٌّ. مبدئياً، فما رؤيتك للبُعد المعياري أو الأخلاقي للهيرمينوطيقا والتأويل بصفةٍ عامةٍ؟ أنت، بالطبع، شددتَ على الجانب الإبستيمولوجي، وعلى أهميته وضرورته؛ لكنك تعلم أنه، في صميم هذا المجال، وليس فقط على هامشه، يكمن بُعدٌ أخلاقيٌّ أو معياريٌّ.

د. محمد الحيرش:

هذا الإشكال أثار انتباهي كثيراً، عند القدماء، فعلاً. هو وارد عند المحدثين، عند **غادامر** و**جياني فاتيمو**، في كتابه المعروف بـ(èthique de l'interprétation)، وعند آخرين. لكن ما وجدته عند القدماء كان مثيراً لاهتمامي، فقد لاحظت أنهم يميزون بين نوعين من الأخلاقيات: نوعٌ أولٌ مرتبطٌ بالذات المؤوِّلة؛ إذ يتعين أن تتَّصف بخصال تسمح لها بمزاولة علم التفسير، من بينها التحلّي بالتقوى والتواضع، وتوخّي الإنصاف، وتجنُّب الكِبر، والابتعاد عن الأهواء؛ والثاني هو المتمثِّل في تلك القيم والأخلاقيات الثاوية في فعل التأويل ذاته، حيث يبدو التأويل إما غالياً أو معتدلاً، منصفاً أو مجحِفاً، متسامحاً أو عنيفاً. فهذه الأخلاقيات

ليست لصيقةً بالذات المؤوِّلة، بل هي لصيقةٌ بالآليات التي وظفتها هذه الذات، وشغَّلتها في النص، وصرَّفتها في فهمه. فصيغة تصريف هذه الآليات هي التي تكشف عن نوع السلوك القيمي الذي يهيمن على هذا التأويل أو ذاك.

ولهذا، حين نتحدث عن تأويلاتٍ غاليةٍ أو معتدلةٍ، فليس لأن أصحابها غُلاةٌ أو معتدلون فقط، وإنما لكون طرائق فهمهم لمعاني النص هي التي تتسم بالغلوّ أو بالاعتدال، ولكون الآليات التي استعملوها في استدلالهم، على وجهٍ من المعنى دون آخر، هي التي قادتهم، إما إلى الإنصاف، وإما إلى نقيضه.

وعلى هذا الأساس، ميزت، في الخبرة التأويلية بالوحي، بين أخلاقياتٍ خارجيةٍ أو مُحيطيَّةٍ (peripheral) تعود إلى الذات المؤولة، وأخلاقياتٍ ملازمةٍ للتأويل بما هو حدثٌ معرفيٌّ ينطبق على النص. فالأخلاقيات الأولى مرتبطةٌ بالأفق التقويمي (horizon d'évaluation) لعصر المفسر، من جهة كونه أفقاً يطبعه الاختلاف المذهبي في تحديد ماهية التفسير والتأويل، ويميزه دفاع كل مذهبٍ عن أنه الأقرب إلى النص، والأكفأ فهماً لحقائقه ومعانيه، حيث تبقى التقويمات الصراعية، هنا، في حدود المحيط الخارجي للنص، وعلى هامش عملية التأويل على نحو ما تجري وتتحقق. وبذلك، فالأخلاقيات المقترنة بها هي أخلاقيات تقويمٍ لا أخلاقيات تأويلٍ.

أما أخلاقيات التأويل فتكون محايثةً لفعل الفهم في ذاته،

وملازمةً له في جريانه وانطباقه على النص. فكيفياتُ إجراء الفهم، وطرائقُ استعماله وتصريفه، هي التي يتكشَّف منها ما إذا كان التأويل قد استوى متوخِّياً للغلو أو للاعتدال، وما إذا كان قد تحقَّق على مقتضى الإنصاف أو الإجحاف، وما إذا جاء متسامحاً أو عنيفاً، في علاقته بغيره من التأويلات المنافِسة.

د. حسام الدين درويش:

ربما تكون إحدى المسائل التي تحضّ الناس على الالتزام بأخلاقيات التأويل هي النظر إلى النص بوصفه يتيماً، على الطريقة الأفلاطونية؛ أي بلا مدافعٍ عنه، متروكاً ومُعرّضاً للاستباحة، حيث يغدو من الضروري أن يتحلّى المؤوِّل بحدٍّ أدنىً من الأخلاق؛ وإلا فإنه قد يستبيح النص، ويوجهه بالمعنى الذي يريده.

سأنتقل إلى علاقة الهيرمينوطيقا أو التأويليات بالتراث، حيث نجد، في الفكر العربي، تيارين أساسيين على الأقل: أحدهما يرى أن التراث هو الحل؛ أي إنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، كما رأى ابن مالك. بينما يرى التيار الآخر أن لا سبيل إلى الحل أو الخلاص إلا بقطيعةٍ مع التراث، والخلاص من سلطته. ومن هذا المنطلق، تبرز مخاوف من أن العلاقة الوثيقة التي تربط الهيرمينوطيقا، والهيرمينوطيقيين والتأويليين عموماً، بالتراث وبالماضي، قد تدفع بنا نحو ماضويةٍ غير مستحبّةٍ. كيف ترى إمكان أن تكون الهيرمينوطيقا، أو الرؤية الهيرمينوطيقية، ضمن إطارٍ يُؤسِّس لعلاقةٍ صحيّةٍ مع الماضي، دون أن نقع في النزعة الماضوية؟

د. محمد الحيرش:

في الواقع يرتبط هذا الأمر بوجوب فهم الموقع الذي يشغله التراث في السياق الهيرمينوطيقي؛ فالهيرمينوطيقا لا تنظر إلى التراث، بوصفه عائقاً، بل تراه نتاج أفقٍ زمنيٍّ ما فتئ يمضي وما انفك يستمر. فلطالما نبَّه **غادامر** إلى مسألةٍ حيويةٍ، وهي استمرارية التراث، غير أن هذه الاستمرارية ليست على منوالٍ واحدٍ، كما أنها لا تحصل وفق نهجٍ ساكنٍ أو ثابتٍ، بل هي استمراريةٌ تقوم على الصيرورة والتحوّل، وعلى انصهار الآفاق انصهاراً تترتب عليه اختلافاتٌ وتوتُّراتٌ أو استدراكاتٌ وإضافاتٌ.

إننا عادةً ما نغفل أن للهرمينوطيقا أصولاً فيلولوجيةً، وأن أيّ تأويليةٍ من التأويليات إلا ولها ارتباطًا ما بالفيلولوجيا مباشرٌ أو غير مباشرٍ. فالخلفية الفيلولوجية للتأويليات تسمح باستقراء مواطن الاستمرارية، أو مواطن التحول والاختلاف، في صيرورة تراثٍ ما. ولهذا، فالأهمية التي يحظى بها التراث، في عددٍ من التصورات الهيرمينوطيقية، كتصور نيتشه أو **هايدغر** أو **غادامر** أو غيرهم، هي أهميةٌ تعود إلى أنه يمثل تلك الأرضية القبلية التي يتعذر مزاولة أي تفكيرٍ من دون محاورتها ومساءلتها ومراجعة مسبقاتها. ما من فكرٍ إلا وهو، في ذاته، حوارٌ مع ماضيه وتقاليده، وما من معرفةٍ أو من علمٍ، إلا ويضربان بجذورهما في صيرورتهما التراثية التي لا تكف عن التحول والتغير.

أنت تعلم، الأستاذ **حسام**، أن **نيتشه وهايدغر** شيدا جزءاً مهمّاً

من فلسفتهما على تأويلٍ مغايرٍ لما قبل السقراطيين، وأن التراث الإغريقي، في عمومه، لم يكن، بالنسبة إليهما، أو إلى غيرهما من فلاسفة التأويل، عائقاً أو حائلاً دون التفكير. فلطالما أبدع كثيرٌ منهم تأويلاتٍ جديدةً للماضي أسهمت في مراجعة مسلماتٍ أو تقويضٍ بداهاتٍ سائدةٍ في الحاضر. الحاضر ليس أفقاً زمنيّاً موصداً على نفسه بما يجعل منه مانعاً لنا من العبور إلى آفاقٍ زمنيةٍ أخرى، والتواصل معها، ولا هو بمرآةٍ نموذجيةٍ يتعين أن تنعكس فيها منجزات الآفاق السابقة، بأقصى درجات المطابقة والتشابه، مثلما نستنتج ذلك من بعض المشاريع القرائية الحداثية لتراثنا العربي الإسلامي. كما أن الماضي ليس بزمنٍ معياريٍّ تقاس عليه صلاحيةُ الأحقاب الزمنية اللاحقة؛ إذ لا كمال للحاضر، مقارنةً بغيره من الأزمنة، ولا كمال للماضي. فكلاهما يحتاجان إلى التحرر من الحدود والتقاطبات التي رسَّختها بينهما الميتافيزيقا، وفرضتها عليهما، ولن يتأتى هذا التحرر إلا بتوريطهما في حوارٍ منتجٍ ومتكافئٍ لا يكون فيه أيُّ طرف منهما أصلاً يخضع له الطرف الآخر، ويرتد إليه قسريّاً، أو يكون عبارةً عن «محكمةٍ» يذعن لقراراتها، ويمتثل لأحكامها.

قد يكون مفيداً، في هذا الخصوص، الإشارة إلى **نيتشه** وعلاقته بالتراث الإغريقي، فقد كان عودُه إلى الإغريق، لا بغرض إخضاعهم لعصره، أو بهدف تطويقهم في حدودهم الزمنية الغابرة. لقد رجع إليهم ليفكر معهم، وليحاورهم من داخل أرضيتهم

التاريخية والمعرفية، وعندها، فقط، اكتشف تميُّزهم، واحتفى بغيريَّتِهم. لذلك كم تبدو، اليوم، تأويلات **نيتشه** الفيلولوجية للتراث الإغريقي جديرةً بالاهتمام، فما كان يعود إلى هذا التراث لتأويل نصوصه الفكرية وآثاره الإبداعية، كما لو أنه يعود إلى «جثث» هامدةٍ لا نبض فيها ولا حياة.

لقد تعامل **نيتشه** مع هذه النصوص، بوصفها كائناتٍ تُعبِّر وتُفكِّر، فأمعن الإصغاء إليها، وشاركها التفكير، وتجاذب معها أطراف الحوار. لهذا صارت قراءاتُه الفيلولوجية للتراث الإغريقي، في أبعاده التاريخية والتخييلية، تحظى، في وقتنا الحالي، بقدرٍ واسعٍ من العناية؛ إذ يُنظر إليها على أنها من أكثر القراءات احتفاءً بغيرية هذا التراث، ومن أشدها غوصاً في أشكال الحياة التي بها اقترنَ، وفي كَنفِها تجلَّى. إلا أن ما يلفت الانتباه ربما أكثر في هذه القراءات، هو أنها قامت ضد نوع من المناهج الحداثية المُتصَلِّبة التي لم تكن ترى في التراث الإغريقي، بمختلف آثاره، سوى «قطعٍ أثريةٍ» جامدةٍ يسهل القبضُ على معانيها والحسم النهائي فيها. غير أن كلَّ حسمٍ في هذه الآثار يبقى أمراً متعذراً في منظور **نيتشه**؛ لأنه لا يمكن الاهتداءُ فيها إلى حقائق «قطعية»، أو إلى معانٍ «نهائية»، بل إلى احتمالاتٍ فهميةٍ متعددةٍ وتقديراتٍ تأويليةٍ متفاوتةٍ.

نعم، يمكن القول إن **نيتشه** لم يجعل من تأويلاته الفيلولوجية للتراث الإغريقي مسلكاً تأصيليّاً لإثبات أسبقية ما لهذا التراث على تراثات الأمم الأخرى. لقد جعل منها، بالأحرى، مسلكاً تأويليّاً

استطاع به أن يُحدث رجَّةً في اطمئنان الإنسان الأوروبي الحديث إلى مركزيته العرقية والعقلية، وأن يُشكِّك في اعتقاداته المطلقة التي باعدت بين العقل والحياة، أو باينت بين العلم والفن، أو أعلت من قيمة الحاضر على الماضي.

د. حسام الدين درويش:

مرةً أخرى إجابةً غنيةً وجميلةً ومثيرةً للتفكير. كيف ترى اليوم موقع التأويليات، ومكانتها، سواء في الفكر العربي، أو في الفكر الكوني عموماً، مع الأخذ في الحسبان، آثار الاختلاف القائم بين الفلسفة التحليلية والفلسفة الهيرمينوطيقية في السياق الغربي؟

د. محمد الحيرش:

سأنطلق من التجربة التأويلية المغربية، فهي قد تمثّل أرضيةً مناسبةً للنقاش. لاحِظ، الأستاذ **حسام**، أن تجربة التأويل في المغرب بدأت مع جيلٍ من الرواد، من أمثال **محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وعبد الكبير الخطيبي**. ثم جاء تلامذتهم من جيل **محمد مفتاح ومحمد المصباحي، وعبد السلام بنعبد العالي، وعبد الفتاح كيليطو**، وآخرين. فعلى الرغم من أن هذه التجربة، في بداياتها، لم تكن تدرج نفسها في مجال التأويليات، إلا أن الوعي بأهمية التأويل كان حاضراً. ربما كان هناك تحفظٌ منهجيٌّ من بعضهم على المفهوم، لكنه مجرد تحفظٍ نقديٍّ، وليس تحفظاً من أجل الإقصاء.

لقد تأسست هذه التجربة على مبدأ التسامح بين المشتغلين بها،

على الرغم من التباين الجوهري بين **الجابري** و**العروي**، أو بين **الخطيبي** و**العروي** و**الجابري**، أو بين **بنعبد العالي** و**محمد المصباحي**، أو بين **محمد مفتاح** و**كيليطو**، أو بين غيرهم. فالتسامح الذي طبع المدرسة التأويلية المغربية علَّم الباحثين من جيلي شيئاً أساسياً، وهو ألا ننجرف إلى عنف الاصطفافات الإيديولوجية. فالاصطفافات الإيديولوجية لها مجالها الطبيعي في الأحزاب والتنظيمات السياسية. أما في مجال الفكر، وفي الوسط الجامعي، وخصوصاً مع جيل الرواد والمؤسسين، فلم يكن هناك إلا نقاشٌ علميٌّ حيويٌّ، وتفاعلٌ فكريٌّ جادٌّ ما زالت تأثيراتهما متواصلة إلى حد اليوم.

من جهةٍ أخرى، يمكن القول إن المشتغلين بالتأويليات في المغرب، أو في العالم العربي، ينحدرون من مجالاتٍ معرفيةٍ متنوعةٍ تشمل الفلسفة، واللسانيات، والترجمة، والآداب والفنون، والفكر الإسلامي، والدراسات القرآنية، والتصوف. ولعل هذا التنوع مصدر غنىً وقوةً، بالنسبة إلى التأويلية العربية عموماً، إذا ما استطعنا أن نطوره، ونبني عليه، باستلهام ما تزخر به، أيضاً، تقاليدُنا التراثية من معارف تأويليةٍ ومن اجتهاداتٍ وتصوراتٍ قابلةٍ للتخصيب والتطوير، وباستيحاء ما في التأويليات المعاصرة من حوافز وإمكاناتٍ جديدةٍ للتفكير. عندها يمكن، في اعتقادي، أن تتبلور ملامح تأويليةٍ عربيةٍ متجددةٍ بتطلعاتٍ متبصِّرةٍ، وبمقاصد فكريةٍ مستنيرةٍ.

كما يمكن أن أضيف إلى هذا أنه قلما التفت التأويليون العرب

إلى **إدوارد سعيد** بصفته ناقداً فيلولوجيّاً لامعاً طوَّر «تأويليةً ثقافيةً» (herméneutique culturelle) مرتبطةً بالتقليد الفيلولوجي الألماني؛ وذلك ضدّاً على الفيلولوجيا الاستشراقية ذات المنزع الكولونيالي. هذا الأمر وقفتُ عنده في محاضراتٍ ودراساتٍ بيَّنت فيها كيف يؤدي الاشتباك النقدي مع الأرضيات المعرفية المحايثة لفكرٍ أو لعلمٍ من العلوم، كيف يؤدي إلى تطوير أسئلةٍ واقتراحاتٍ جديدةٍ. وهذا ما فعله، بالضبط، **إدوار سعيد**، حين لاحظ أن أهم سلطةٍ معرفيةٍ، في الخطاب الاستشراقي، هي الفيلولوجيا التاريخية التي يتكئ عليها في إقامة تراتبياتٍ زائفةٍ بين الحضارات. فعمد إلى تقويضها بفيلولوجيا مضادةٍ استمد مرتكزاتها وأدواتها التأويلية من كبار المؤرخين والنقاد والفلاسفة، بما جعله يغير، كثيراً، من عاداتنا المألوفة في التعامل مع الاستشراق، ويشكِّكُنا، كذلك، في تصوراتنا المعهودة حول نبذ الفيلولوجيا بإطلاقٍ، دون التمييز فيها بين فيلولوجيا منصفةٍ ومستنيرةٍ، على نحو ما اشتغل بها نيتشه أو **همبولدت** أو **شلايرماخر** أو **إيريش آورباخ** أو آخرين، وبين فيلولوجيا عنصريةٍ أو استعماريةٍ، كما وظفها **سيلفيستر دو ساسي** أو **إرنست رينان** أو غيرهما من آباء الاستشراق الكولونيالي.

أعتقد، الأستاذ **حسام**، أنه أمام التأويليين، في السياق العربي، من المهام الشيء الكثير. فالوفاء بهذه المهام، سواءٌ في العلاقة بالحاضر أو بالماضي، في أبعادهما الفكرية والحضارية المختلفة، هو الكفيل بقيام تأويليةٍ عربيةٍ منفتحةٍ قادرةٍ على إبداع

مفاهيمها، وجديرةٍ بصوغ أسئلتِها وتصوراتها الخاصة. ومن ثم، فلئن كان هنالك من باعثٍ يمكن أن يجذب الاهتمام، اليوم، نحو العرض الفكري والنقدي الذي تقترحه علينا التأويليات المعاصرة، ويقتضي منا أن نختبره على محك مجريات واقعنا العربي، فهو ذاك الذي نتصور أنه كامنٌ في إحجامها عن طلبِ الوثوقيات، وإعراضِها عن الاستكانةِ للحتميات؛ ذلك أن أحد أعمق التحولات التي شهدتها التأويليات، في الأزمنة الحالية، هو المتمثِّل في نقدها الجذري لذلك النمط من الحقائق المتحجِّرة التي تعلو على أيِّ تحققٍ زمنيٍّ من تحققات العالم، أو تضيق عن كلِّ تفاعلٍ مع مجريات الحياة وتبدلاتها. وبذلك لا تنغلق مقترحاتُ التأويليات وإبدالاتها، في أيِّ سرديةٍ فكريةٍ من السرديات التي تنزع إلى الشمول أو الكمال (metanarratives)؛ كما لا تنهض، مثلما نلمس ذلك عند كبار متأولة العصر، على أيِّ «تأسيس ميتافيزيقي» يروم تثبيتَ معانٍ أو تأبيدَ حقائق. إنها مقترحاتٌ وحوافز تحملنا، لا على التنسيب الزمني لتجربة المعنى فحسب، بل تستحثُّنا، أيضاً، على الإعلاءِ فيها من قيمة التعدد والاختلاف، والتحلي، في تفهُّمها، بروح الإنصاف والتسامح ما استطعنا إليهما سبيلاً؛ إذ ما لدينا، في أفقنا الزمني الراهن من مُتاحٍ آخر، غير مثل هذه الحوافز الفكرية والقيمية لمجابهة أسباب الانغلاق والتشدد التي تحيط بنا، والبحثِ لوجودنا الدنيوي في العالم عن تلكم الانفتاحات التي تجعله أقلَّ عنفاً وقساوةً، وأكثر اعتدالاً وإنسانيةً.

د. حسام الدين درويش:

من يقرأ نصوصك، أو يتابع مداخلاتك الشفهية، يلاحظ أنك تجمع بين طرفين: من جهةٍ، تشدد على أهمية المقاربة المعرفية، الإبستيمولوجية، لا الأيديولوجية أو المعيارية - أي ألا نقارب المعرفة بما نحب أو ما نكره - وهذا أمر أتفق معك فيه تماماً، بل أرى أن الخلط بين المقاربتين وهيمنة المقاربة الثانية على المقاربة الأولى من أبرز مشكلاتنا؛ أي ذلك الزواج السيئ بين المعرفة والأيديولوجيا. فنحن، حين نقارب المعرفة بطريقةٍ أيديولوجيةٍ، لا ننتج معرفةً جيدةً، ولا إيديولوجيا فعالةً. والمعرفة تحتاج إلى بوصلةٍ معياريةٍ أو إيديولوجيةٍ تُوجّهها، وتبقى الأيديولوجيا بحاجةٍ إلى معرفةٍ كي تنضبط بها. إلى جانب هذا الهمّ المعرفي، من الواضح أن لديك أيضاً هاجساً عملياً، أو بعداً معيارياً: ماذا نفعل؟ لماذا نشتغل؟ ما الذي ينبغي أن نقوله؟ ما الذي ينبغي الدفاع عنه؟ في الفكر العربي عموماً، العلاقة بين هذين البعدين - العملي والمعرفي - غالباً ما كانت علاقةً مأزومةً. فكيف وجدت أنت هذا التوازن؟ كيف جمعت بين الهمّ العملي، من جهةٍ، والنزاهة والصرامة المعرفية، من جهةٍ أخرى؟

د. محمد الحيرش:

التركيز على ما هو معرفي لا يُلغي، مطلقاً، أخذ ما هو تاريخيٌّ وسياقيٌّ في الحسبان. فعندما نركّز على البُعد المعرفي، فإن ذلك لا يعني الاعتصام بنوعٍ من الحياد الزائف، أو بضربٍ من الطهرانية

الساذجة؛ إذ ليس التركيز على الجوانب المعرفية إلا لكي نطوّر مقداراً من الآليات الكفيلة بالإجابة عن معضلاتنا الفكرية والوجودية والحياتية، حيث لا يمكن أن نُجيب عن هذه المعضلات بأدواتٍ معرفيةٍ مترهِّلةٍ أو بآراءٍ عامِّيةٍ لا علميةٍ.

نحن، اليوم، في أمس الحاجة إلى «زمنٍ تأويليٍّ» عربيٍّ جديدٍ، زمنٍ تأويليٍّ يدفعنا إلى أن نشتبك مع شؤوننا وشجوننا بعقلانيةٍ، ويستحثُّنا على أن نوجِد أجوبةً مقنعةً وحيويةً لمآزقنا الاجتماعية والثقافية والأخلاقية، وأن ندافع عن قضايانا العادلة، وعن علاقة متكافئةٍ بالآخر، وعن الحق في الاختلاف، إضافةً إلى مجابهة كافة المنازع التشييئية والتنميطية التي تفرضها علينا العولمة بإيقاعاتها الجارفة.

د. حسام الدين درويش:

بالطبع، هذا موضوع يحتاج إلى نقاشات طويلةّ. لكني سأختم بسؤالٍ مباشر: ما الذي تشتغل عليه الآن؟ ما الذي يشغلك راهناً؟ وماذا عن آفاق المستقبل؟

د. محمد الحيرش:

شكراً لك، دكتور **حسام**، على هذا الحوار المستفيض الذي أرجو أن يجد فيه القارئ بعض الإفادة، وشكراً مجدداً لدار النشر «**مؤمنون**».

بخصوص مشاغلي البحثية الحالية، أراجع عملاً انتهيت منه مؤخراً، وهو عملٌ خصصته لمدارسة البعد الدُّنيوي للتأويل. فبعدما

اشتغلت، في مرحلةٍ أولى، بـ«آليات التأويل»، من الوجهة الإبستيمولوجية، ثم اشتغلتُ، في مرحلةٍ ثانيةٍ، بـ«أخلاقيات التأويل»، أهتم، اليوم، بالبعد الدنيوي في التأويليات والفيلولوجيات الجديدة. كما أهتم بمدارسة الأسباب والبواعث التي تقف خلف توجُّس الفكر التأويلي العربي المعاصر من الفيلولوجيا، واستبعاد أسئلتها وأدواتها من انشغالاته. هذا مع العلم أن الفكر الكوني يعرف عودةً متناميةً للفيلولوجيا إلى صدارة الاهتمام، لما لأدواتها من قدرةٍ عميقةٍ على ربط الظواهر اللغوية أو الثقافية أو النصية المدروسة بالأزمنة والسياقات التي انبثقت فيها.

وبالموازاة مع هذا، أواصل مع زملائي، في مختبر التأويليات، العمل الأكاديمي الجماعي الذي كنا قد بدأناه في 2018، وهو عمل ينصب على بحث الروابط التفاعلية الأفقية التي تقوم بين التأويليات وعددٍ من المعارف والعلوم المجاورة. وقد تمكَّنا، بفضل الإسهام الرصين لنخبةٍ من الأكاديميين والباحثين المغاربة والعرب، من تحقيق تراكمٍ بحثيٍّ مهمٍّ صدر في أكثر من اثني عشر كتاباً، تضمنت الأعمال العلمية المحكمة للمؤتمرات الدولية والملتقيات التي أخذنا على عاتقنا تنظيمها، والإشراف عليها، كلّ عام. ومن بين هذه الأعمال المطبوعة أشير إلى: (**في الحاجة إلى التأويل**)، و(**التأويل بين الفلسفة والأدب**)، و(**التأويليات وعلوم النص**)، و(**التخييل والمعرفة**)، و(**تأويلية النص العرفاني**)، و(**التأويليات والفكر العربي**) و(**تأويلية العلم وتأويلية الفن**)، و(**الاستعارة**

والتأويل)، و(تأويلية الترجمة)، و(التأويليات والدراسات ما بعد الكولونيالية).

د. حسام الدين درويش:

إنجازاتٌ عظيمةٌ ومشاريع مهمةٌ وواعدةٌ. شكراً جزيلاً لك على هذا الحضور الجميل والمفيد، وقد تضمن كلامك الكثير من المعلومات المفيدة والأفكار المثيرة للتفكير. وآمل أن يكون لنا لقاءاتٌ أخرى، وأن نبقى على تواصلٍ، لمتابعة مناقشة هذه الأفكار وغيرها.

الفصل الثالث

الدراسات الفلسفية والتأويلية والتجديد العربي[1]

د. حسام الدين درويش - د. خالد كموني - أ. ريم الدندشي

د. حسام الدين درويش:

أرحّب بالسيدة ريم الدندشي، وبالدكتور خالد كمّوني. وقد كان هناك تعاونٌ سابقٌ، ويوجد تعاونٌ حاليٌّ، بين مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمعهد العالمي للتجديد العربي. ولنستهل الحديث بالتعريف بـ«المعهد العالمي للتجديد العربي» بصورةٍ عامةٍ، ثم ننتقل إلى الحديث عن (وحدة) الدراسات الفلسفية والتأويلية داخل

---

(1) جرى هذا الحوار في 12 حزيران/ يونيو 2025، مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=XfJmqKt8TBc&t=104s
كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:
https://www.mominoun.com/articles/قراءة-في-الرؤية-والمنهج-مع-د-خالد-كموني---ذ-ريم-الدندشي-10062

هذا المعهد. العزيزة ريم، هل تتفضلين بالحديث عن النواحي الهيكلية والتنظيمية والمؤسساتية والفكرية للمعهد؟

أ. ريم الدندشي:

تحياتي للجميع، وشكراً جزيلاً على الاستضافة، وعلى التقديم؛ ويسرّني أن أتحدث عن **المعهد العالمي للتجديد العربي**. لقد كنا سعداء، جدّاً بالتعاون مع مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، من خلال الندوات المشتركة التي نظمناها معاً.

المعهد العالمي للتجديد العربي منظمةٌ فكريةٌ ثقافيةٌ، غير ربحيةٍ، وغير سياسيةٍ، تسعى، بجدّيةٍ، إلى النهوض بالفكر، والاهتمام بالشباب، وتعزيز الحركة الفكرية في العالم العربي، في ظلّ التحديات الحضارية والثقافية المتسارعة التي نواجهها في عالمٍ يتقلّب بين الثورات والتحوّلات الكبرى. ويسعى المعهد إلى مواكبة كلّ هذه التطوّرات، من خلال قراءتها وتحليلها، ضمن فضاءاته الفكرية والثقافية المفتوحة. ثمة نقطةٌ أساسيةٌ أحبّها في المعهد، وهي ما الاستفادة من هذه الأنشطة؟ في رأيي، ما يميّز المعهد، إلى جانب تنظيمه المُحكم، هو التنوع في انتماءات الأعضاء، وهو يُتيح إمكاناً حقيقياً لقراءة المجتمعات العربية من مختلف الزوايا: الثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، وغيرها، بما يقدّم صورةً معمّقةً عن قواعد هذه المجتمعات، ويسمح بالاشتغال الفكري الجدّي الذي يمكن أن يُغني هذا الواقع العربي.

أما من الناحية الهيكلية، فيتكوّن المعهد من مجلسٍ للمعهد،

والهيئة العامة للمعهد، والهيئة التنفيذية والإدارية والعديد من الفروع والأقسام التنفيذية، مع وحداته الفكرية المتعددة. وأحبّ أن أتوقّف، هنا، عند مسألةٍ مهمّةٍ، وهي التنوّع الثقافي الكبير الذي يحتضنه المعهد؛ إذ يضمّ إحدى وعشرين وحدةً مختلفةً، تتيح قراءةً متعددة الأبعاد للواقع العربي. ومن الوحدات الفكرية: الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والترجميّة، والفلسفية،...إلخ. وكل وحدةٍ لها رئيسٌ، ومقرّرٌ، وأعضاء. ويتعاون الرئيس مع المقرّر على إعداد برنامجٍ سنويٍّ، يُحدَّد، في بداية كل عامٍ، خلال اجتماع مجلس المعهد، بحضور رؤساء الوحدات، ورئيس المعهد، والهيئة التنفيذية والإدارية. خلال هذا الاجتماع، يتمّ اختيار «التيمة» أو المحور الأساسي الذي سيشكّل الإطار العام لأنشطة المعهد خلال العام. وهو محورٌ يستجيب لما يفرضه الواقع العربي، ويجول في راهن العالم. ويُبنى على هذا المحور برنامجٌ يتضمّن اثنتي عشرة ندوةً، بمعدّل ندوةٍ كل شهرٍ، يُشارك فيها محاضرون من اختصاصاتٍ متعددةٍ. وإلى جانب هذه الندوات المركزية، تُنظّم الوحدات الـ21 ندواتٍ خاصةً بها، فضلاً عن اجتماعاتٍ أخرى دوريةٍ، تعكس حيوية النقاش الفكري والحوار المتعدّد.

ولابد من الوقوف عند هذا النشاط الفكري المهم الذي يحرص **المعهد العالمي للتجديد العربي** على إنجازه، انطلاقاً من الموضوعات الراهنة التي تشغل الواقع العربي، والتي يمكن أن تُطرح كعنوانٍ أو كمبحثٍ لمؤتمرٍ سنويٍّ يعقده المعهد، ويشهد لقاء

الأفكار والعصف الذهني والحوار الذي يحثّ الفضاء الفكري المعرفي والروح النقدية على تناول إشكاليات العالم العربي وواقعه الراهن.

وأحبّ أن أختتم هذه الكلمة بالإشارة إلى أمرٍ أراه جوهرياً في تجربة المعهد، وهو الحرية الأكاديمية والفكرية: فلم تُفرَض، يوماً، على أحدٍ، طريقةٌ محددةٌ في تناول الموضوعات، ولا تمّ تقييد أي رأيٍّ. كلّ فردٍ له حريته الكاملة في التعبير عن تصوّره. وأنا، كمقرّرةٍ لوحدة الدراسات الفلسفية، أمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. وربما لاحظتم ذلك في الأنشطة التي نظّمناها؛ إذ لم يكن هناك أي تقييدٍ، بل، على العكس، هناك دوماً سعيٌ حقيقيٌّ لفتح الآفاق أمام رؤىً جديدةٍ، ومقارباتٍ غير تقليديةٍ؛ لأنّ هدفنا، في النهاية، هو التجديد، والخروج من أسر السائد والمألوف.

د. حسام الدين درويش:

دكتور خالد، لننتقل معك إلى فكرة «التجديد العربي». ما المقصود بالتجديد هنا؟ ما نوع التجديد الذي يسمح به، أو يسعى إليه، المعهد؟ وبأيّ معنى هو «عربيٌّ»؟ هل بمعنى أنه مرتبطٌ بالواقع العربي، و/ أو بالفكر العربي، و/ أو فقط بالعرب الذين ينفّذونه؟ وفي هذا الإطار، ما دور وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في هذا التجديد؟

د. خالد كموني:

شكراً على السؤال حول ما يقوم به المعهد الذي يعمل على

بناء مشروعٍ للمستقبل العربي، وفق معايير مدنيةٍ إنسانيةٍ، كما جاء في ميثاقه. معايير المدنية الإنسانية تفرض التجديد في الرؤية، والتخطيط لبناء منظوماتٍ فكريةٍ حرةٍ. وكما ذكرت الصديقة ريم، فالدراسة النقدية العلمية المنهجية لتيارات الفكر العربي والعالمي هي من طبيعة الاشتغال الفكري في المعهد. لماذا كل هذا؟ لأنّ نظرةً إلى التجديد قائمةٌ على فكرة أن نواكِب، كما نذكر دائماً، أن نشغل الفكر بالراهن، لنُحدِث شيئاً جديداً. فالدافع إلى إنشاء هذا المعهد هو تساؤلٌ يراود كل مفكرٍ عربيٍّ عرف بنشاطه، وطلب الانضمام إلى أي وحدةٍ من وحداته الفكرية، ويراود، كذلك، أيّ باحثٍ أصبح داخل هذا المعهد؛ ذلك أن الاشتغال الفكري المنتظم عربيّاً، من حيث تحشيد الطاقات، وتوزيعها بحسب الاختصاص، لتحصيل إنتاجٍ بحثيٍّ فكريٍّ نوعيٍّ، يأتي بعد مرحلةٍ لم تؤدِّ ما كان منوطاً بها سياسياً واجتماعياً وأيديولوجيّاً؛ ذلك أن انعطاباتٍ كبرى حدثت في التطبيق والاختبار للأفكار والمبادئ، في تجارب الحكم العربية، وإداراتها للبلاد ما يقرب نصف قرنٍ وأكثر. فلا بد من مرحلة ما بعد الأيديولوجيا، وهي مرحلة التفكّر النقدي، مرحلة التفاكر، والإفساح في المجال لنرى العلوم على هيئتها، لنرى الحوارات كيف تكون بعد كل ما جرى، وأن نراها كما هي، لندرك ممكنات التجاوز وفرص الإبداع والانطلاق من جديدٍ.

لذلك، كان تفصيل الوحدات، وتوزيعها داخل المعهد، كما ذكرت الأستاذة ريم، ومن ضمنها **وحدة الدراسات الفلسفية**

والتأويلية. وقد كانت نشأتها نشأةً قصديّةً واعيةً لوظيفتها الراهنة؛ إذ كانت هذه الوحدة مدمجةً مع **وحدة الدراسات الحضارية وعلم الأديان**، فتابعتُ نشاط هذه الوحدة لفترة تقارب شهرين أو ثلاثة، لثلاث أو أربع ندوات، ووجدتُ من خلال مراقبة الزخم التفاعلي للفكرة الحوارية، أو التي تكون موضوعاً للمحاضرة الشهرية، أن هناك ضرورةً لفصل الفلسفة بمفردها، وتعزيز مكانتها في التجديد؛ لأنّ هناك مشروعاً لا يقوم فقط على النقد، ولا على الجمع الثقافي للمعلومات أو نقدها، بل هناك حاجةٌ إلى فلسفةٍ للخطو التجديدي المحايث. وهذه الفلسفة حرَّرت الانشغال بالتجديد من إمكان الوقوع في لحظاتٍ اتِّباعيَّةٍ أو تقليديةٍ، وفتحت الجدلَ على الموضوعات الكبرى التي تُطرح كل سنةٍ، في المعهد ومؤتمراته، حيث إن الارتقاء من الجدل إلى التأسيس صارَ وارداً في كثير من المواقف التي حضرت فيها الفلسفة. وبالتالي حدث هناك تفاعل حقيقي داخل كل ندوة، مسَّ انشغالات الوعي داخل كل حوار يجري بين المحاضر والمعقّب أو بينه وبين المتداخلين، ذلك أننا لمسنا جرأةً حضورية في تعديل الآراء وبناء المواقف استناداً إلى ما يدور من تطوير للفكرة وصقلها ومعاينتها الحرة في كلِّ جلسةٍ أو أمسيةٍ نعقدها.

وقد وجدتُ، في الفترة الأولى وما تلاها، ما يؤسس لشيءٍ فلسفيٍّ جديدٍ بمعنًى معيّنٍ، حيث زاد عدد أعضاء الوحدة الفلسفية، كما أعضاء المعهد عموماً، وقد بلغ، الآن، ما يقرب من ألف

ومئتي مفكرٍ وباحثٍ، فصار التجديد، نتيجة هذا الجمع الذي يتيح إمكان الاختلاف والتحاور. مثلاً، قضيّة التجديد لا تُطرح فقط بصيغة «التجديد العربي»، أو نحو ذلك، بل طُرح في البداية: ما الفلسفة؟ وما التجديد؟ وما التجديد الفلسفي؟ وما الجديد في الفلسفة؟ وهل يمكن للفلسفة أن تقدّم جديداً؟ إضافةً إلى هذه الأسئلة، وجدنا أنّ هناك، لا نقول أبحاثاً مغمورةً، بل مواقف ضروريةً لم تكن قادرةً على أن تبرز؛ لأنّ أحداً لم يُفسح لها المجال لتظهر بالطريقة التي تلائمها، وفي السياقات التي تتوضح فيها. مثلاً، لم نطرح مسألة فشلٍ سياسيٍّ أو فشلٍ أيديولوجيٍّ أو غير ذلك من الجدالات العمومية، بل طرحنا مثلاً: لماذا نحتاج إلى فلسفة الأطفال؟ مثلاً، مع الدكتورة هدى الكافي، وهي المختصة الرائدة في هذا المجال عربيّاً، فكان لديها تفصيلٌ لفلسفة الأطفال، برنامجٌ كاملٌ متكاملٌ، واحتجنا فيه إلى استدعاء أحدهم في الفلسفة التطبيقية، واحتجنا إلى رأي آخر ممّن يرى أن الفلسفة للكبار، وليس للأطفال، فتنوعت الآراء حول هذه الفكرة. ما يلي هذه الندوة، أو ما يلي كلّ ندوةٍ، هو تجميع الأوراق لنشرها، وبالتالي توثيق هذا النتاج، والارتكاز عليه، عند تجميع الأوراق البحثية والفكرية لعقد المؤتمر.

فالمؤتمر يتقرر، دائماً، بناءً على الموضوع الأكثر إثارة للجدل، ويكون الهدف منه إبراز عنوانٍ معيّنٍ، كأن يكون الهدف العمومي بناء منظومةٍ فكريةٍ عربيةٍ حول قضيةٍ ما، بناء فكرة المواطنة

حول قضيةٍ ما، بناء تصوّرٍ للمستقبلات ...إلخ. مثلاً، ما تحدثت عنه من مفهوم للحرية برز في مصطلحٍ أعجبني طرحَه الباحث في دراسات المستقبلات، الدكتور مازن رمضاني؛ إذ لم يقل «البحث في المستقبل»، بل قال: «ليس هناك مستقبلٌ واحدٌ للإنسانية، بل مستقبلاتٌ»، وأنا أختصر رأيي بالقول: نعم، هناك مستقبلاتٌ. وسرى هذا المصطلح في أدبيات المعهد، فصرنا نقول: مستقبلات بدل مستقبلٍ. فمثلاً، هذا النوع من التفكير؛ لأنّ الطموح داخل المعهد كان تأسيس مدرسةٍ فكريةٍ عربيةٍ، قوامها هذا الفكر النقدي الجمَّاع، الذي يؤسس منطلقاتٍ نظريةً، كما نقول.

أ. ريم الدندشي:

لفتني سؤال الدكتور **حسام** حول موضوع «العربي» في الاسم. أنا مقررة **وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية**، وكان يُطرح عليّ سؤال: لماذا «التجديد العربي»؟ إضافةً إلى كل ما ذكره الدكتور **خالد**، وأنا أتفق معه فيه، أرى «التجديد العربي» انطلاقاً من مظلّةٍ لغويةٍ. أنا أؤمن بجذرية التجربة اللغوية في قدرتها على تغيير أنفسنا. أنا، كما قيل، باحثةٌ أشتغل على الهيرمينوطيقا، وأحبّها، بل إنّ بحثي ينتمي إلى هذا المجال. وحين نقول «هيرمينوطيقا»، فإننا نتحدث، حتماً، عن اللغة، وندخل في معارجها، سواءٌ من جهة منطلق الفلسفة التحليلية أو الفلسفة التأويلية. فاللغة، فعلاً، هي الأساس الذي يمكن أن ننطلق منه في التغيير والتجديد؛ لأنّ التجربة الإنسانية تجربةٌ لغويةٌ، والحدث اللغوي ليس مجرد حدثٍ تواصليٍّ. هناك كثيرٌ من النظريات التي تطرح

أسئلةً مثل: هل اللغة أداة تواصلٍ فقط؟ هل الفكر يسبق اللغة؟ لكن الحدث اللغوي، في جوهره، هو ما يُحدث التغيير. حتى إن لم نتوقف عند أعلام الهيرمينوطيقا الكبار، مثل **شلايرماخر ودلتاي** إلى غيرهم، فسنجد أنفسنا نقف عند **غادامر**؛ لأنّه مهم جداً، حين نتحدث عن موضوع التراث وموضوع اللغة؛ لأن لديه حدث الفهم الذي يحصل كنتيجةً للوعي المتأثر تاريخياً. وهذا يُدخلنا في علاقة اللغة بالتراث، ويفتح على إشكالياتٍ فعلاً تُعاني منها المجتمعات العربية. فعندما نقول «الفهم» و«هيرمينوطيقا» و«تراث» و«تجديد»، فإننا نفتح على إمكاناتٍ تأويليةٍ حقيقيةٍ في هذا المعهد، تحت مظلّة اللغة. وربما تصبح اللغة المنطلق الذي يحدث التجديد، وتؤثر به وحدة الدراسات الفلسفية.

د. حسام الدين درويش:

سنعود، لاحقاً، إلى موضوع الهيرمينوطيقا. لكن بعد هذا التقديم العام للمعهد والوحدة، دعونا ننتقل من هذه العمومية الكبيرة إلى الخصوصية والفرادة، وهي متمثلة بحضرتك، الأستاذة ريم. لا شكّ أنّ كلّ إنسانٍ فريدٌ ومميزٌ وفذٌّ، لكن هناك فرادة حتى بين الفرادات. وما شاء الله، أنتِ كذلك. فأنتِ متعددة التخصصات والمسارات المهنية؛ فقد انتقلتِ من مجالٍ إلى آخر: من الهندسة الزراعية إلى أمراض النبات، ثم إلى التربية الخاصة، فالفلسفة ...إلخ. كيف، وإلى أيّ حدٍّ، يمكن أن يكون هذا الانتقال عاملاً مساعداً؛ لأنه يُتيح نظرةً من الخارج، ونظرةً من الداخل؟ هل يمكن أن يكون عاملاً معيقاً، من حيث غياب التراكم في المجال نفسه؟

هذا ما نود أن نسمعه منكِ: كيف، ولماذا؟ وما معاني ذلك، ودلالاته، عندكِ؟ تفضلي.

أ. ريم الدندشي:

الآن، تريد أن تُرجعني كثيراً إلى أيّام زمان؛ لنقل إنّني بدأتُ دراستي في مجال الهندسة الزراعيّة، وتخصّصتُ، لاحقاً، في الماجستير بأمراض النبات. أتذكّر أنّه كان يُمكننا، في الجامعة، أن نعمل كمُعيدين أو مشرفين. لكن حصل أنني تزوّجت وسافرت إلى السعودية. وفي أواخر الثمانينيّات، لم يكن هناك مجالٌ لعمل المرأة في تخصّصات الهندسة عموماً، وخاصّة الهندسة الزراعيّة؛ إذ كان العمل يتطلّب الخروج إلى الحقل ومواقع أخرى، فكان المجال مسدوداً تماماً. وأنا، بطبعي، لا أستطيع أن أبقى من دون عملٍ. لا أستطيع أن أكون «ربّة منزل فقط»، مع أني أنا سيدة بيتٍ. في جدّة، بالمملكة العربية السعودية، عدتُ للدراسة، واخترتُ مجال «التربية الخاصّة» مع فترة الأمومة. عملتُ في «مركز العون لذوي الاحتياجات الخاصّة»، ودرّستُ فيه، وبقيتُ فيه، ما يقارب 15 سنةً. كنتُ، خلال تلك الفترة، سعيدة جداً؛ لأنّهم أشخاصٌ في وضعٍ خاصٍّ، وكان لديّ، في عائلتي، أيضاً، حالةٌ مماثلةٌ: فقدنا أخاً كان من ذوي الاحتياجات الخاصّة. هذا العمل حقّق لي ذاتي فعلاً، وأعطيت فيه بقدر ما أخذت. كنتُ راضيةً، تماماً، عن تلك المرحلة، على الرغم مما فيها من مشقّةٍ جسديّةٍ.

بعد خمس عشرة سنة، قدّمتُ استقالتي، وعدتُ إلى لبنان،

لتبدأ مرحلةٌ جديدةٌ في حياتي. لم أستطع أن أبقى بلا متابعةٍ أو في حالة انقطاعٍ، فأنا كنتُ أقرأ دائماً، منذ صغري، وكنتُ أحبّ التاريخ. ثمّ شيئاً فشيئاً، بدأت أوجّه نفسي نحو الفلسفة، وكأنها هي التي كشفتني. الفلسفة، بما تحمله من تساؤلاتٍ عن الوجود، والمعنى، والحياة، والإشكالات الكبرى، جعلتني أعود إلى الجامعة اللبنانيّة. لم تُعادَل لي الجامعة المواد السابقة، فبدأت من السنة الأولى، ثم الثانية، وها أنا اليوم في مرحلة الماستر. اخترتُ «الهرمنيوطيقا» تخصّصاً؛ لأنني أحببتُ هذا الفضاء الواسع الذي يفتحك على لا نهاياتٍ غير محددةٍ، وربما هذه الاتجاهات النقدية الحديثة التي لا تقف عند النصوص، بل تأخذنا إلى إمكانات فتحها، وتأويل المعنى، وتجديده، ودور المتلقي في معانٍ ومستقبلاتٍ غنيةٍ وجديدةٍ ومغايرةٍ. فنحن نمتاز أن ثقافتنا ثقافة نصٍّ، ولا سبيل إلا التعامل مع النص بأدواتٍ جديدةٍ. هذا ما كنت أبحث عنه. أحببتُه، وتوقّفتُ عنده.

د. حسام الدين درويش:

لدي سؤالٌ متعلّق بالمعهد، وبمسألة اختيار اسم الوحدة: وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية. فمن الواضح سبب تسميتها بالفلسفية، لكن لماذا إضافة كلمة «التأويليّة»؟ هل التأويليّة إضافةٌ إلى الفلسفة؟ أم إنها تأكيد لهذا الجانب؟ يمكن المحاججة بأن التأويلية ضمن الفلسفة، فلمَ إضافة «التأويليّة»؟ هل هي مرتبطة بكَ؛ لأنكَ تأويليٌّ، أم إن لها معنًى أعمق من ذلك؟ هل التأويليّة

لتأكيد أهمية هذه المسألة أو للتجديد عينه؟ أم إن هناك شيئاً آخر؟ وقد قيل أحياناً - مثلما ذكرتُ في محاضرة لي في تونس - إنَّ التأويلية هي الفلسفة، وليست مجرد فلسفةٍ، وهناك من قال إن التأويلية ليست مجالاً معرفيّاً ولا فلسفةً، وإنما هي «روح الفلسفة والفكر» بمعنىً ما. فهل من الممكن توضيح هذه المسألة؟

د. خالد كموني:

بالضبط، يمكن القول إن التأويليّة هي الفلسفة، بمعنىً ما. ربما لو استعدنا الجانب الشخصي في هذه المسألة، لاستحضرت فكرةً كتبتها مرةً، وهي أن الفلسفة بلا اشتغالٍ ذهنيٍّ في ممكنات التأويل تكون كالمراسيم أو القوانين الدستورية، فيها من الجفاف ما يحجب سبر أغوارها بحثاً عن ماء السؤال؛ أي لولا تأويلية القول الفلسفي لما تماهى فعلُ التفلسف عينه بالتحرر، أثناء الفكر والانهمام بالإشكالية التي تراود البال، وتجول في الخاطر. لكن أقول إنّ عودة الوعي من الإيديولوجي إلى الفلسفي، عربياً، تمّت عبر التأويل. إن التأويل هو المجال المفتوح الذي أتاح تظهير التفسير من دُرْجَة التسويغ، والتبرير المقترن بالجو الإيديولوجي أو الفكري السائد، إلى مجالات استعادت فيها الذاتُ فرادَتها. والفرادة، في هذه الوضعية، هي التي تمكِّنُ الفيلسوف من محايثةِ الواقع في حدثيَّته، بأن يقرنَ سؤاله بتجربته الحية، واختباره الفكري الحضوري، بدل التحجج بممكنات التطبيق الجماعي للفكرة، أو بمواكبة الفلسفات الكبرى السائدة.

إذا نظرنا إلى تجربة الفلسفة العربية، في جيل ما بعد الستينيات (مرحلة المدِّ القومي واليساري)، نجد أنَّ الفلاسفة استعادوا أجسادهم من شوارع التظاهرات الشعبية، وأعادوا الانشغال بالنصوص والأفكار في لحظاتها التأسيسية. فما بقي من التطبيق الاشتراكي، مثلاً، لن يظهر إلا بالكتابات النقدية الفلسفية التي استدعت المفهوم في إقامتِه فينا، فبدأت الكتابات التأويلية تعلو على الكتابات التنظيرية الأيديولوجية. فبدل الانشغال بقراءة أدبيات الحزب الشيوعي، هنا وهناك، انصرف البحث إلى قراءة الماركسية في ذاتها، والماركسية العربية. وبدل قراءة فكر البعث أو الناصرية وتعزيز الشعور القومي، كما كان عند **ميشيل عفلق، وأنطون سعادة، وكمال الحاج** وغيرهم، وجدنا القوميين المتفكرين بالتجربة الحية يشتغلون بفهم التجربة الراهنة، وشرح مفاهيم الدولة والاشتراكية والحزبية والثورة. والكل بدأ منفتحاً على مناقشة العلاقة بالتراث، وبالنص التراثي. وبدلاً من تحميل المسؤولية إلى أشخاصٍ، بدأ الفكر الفلسفي العربي ينقذ المستوى الفكري بأن استعاد العلاقة بالنصوص؛ لأن المشكلة هي في كيفية التفاعل الفكري مع هذه النصوص. وهذا ما برز مع نصر **حامد أبو زيد، والجابري، وحسن حنفي، وطيب تيزيني، وأبو يعرب المرزوقي، وصادق جلال العظم، وناصيف نصار، وفتحي التريكي، وأحمد برقاوي، ومحمد المصباحي**، وغيرهم. واستمرت الفلسفة العربية، اليوم بشكل أنضجَ مناهج التفاعل الفلسفي التأويلي مع النصوص،

كما عند **محمد محجوب، ومحمد شوقي الزين، وفتحي المسكيني، ومحمد الحيرش، وطه عبد الرحمن** وغيرهم. هي أيضاً استعادةٌ للعلاقة مع النص، وقد تمّت عربياً بجرأةٍ تأويليّةٍ، بمعنًى ما. كانت الجرأة تأويليّةً؛ أي إن التأويل عاد ليمنحنا القدرة على إنتاج الفهم، وبالنتيجة إعادة الاعتبار إلى الذات في تجربتها الخاصة مع الفكر والواقع، حيث لا نستهين بالحدث القائم، فنعبِّر بلا قدرةٍ على تفسير مآلاته.

وبالعودة إلى تسمية الوحدة في المعهد، فلو أبقينا التسمية فلسفيةً فقط، لفتحنا المجال للبقاء ضمن دائرة النقاش الفلسفي التقليدي الذي يكتفي بالطروحات الأكاديمية والدراسات البحثية لمعالجة الموضوعات، وهو ما لا نسعى إليه، بل نريد التفلسف، وإدراك **الفيلسوف** الممكن اليوم. أما حين نقول «الفلسفة التأويليّة»، فنحن نفسح المجال لأن يكون هذا الفيلسوف حاضراً ضمن وحدة الدراسات الفلسفية، منفتحاً على البُعد التأويلي.

ونحن نتقصّد في كلّ محاضرةٍ أن نُبرز الجانب التأويلي؛ لأنّ الفلسفة التأويليّة هي فعلاً الفلسفة المعاصرة، بعد كل ما مررنا به من تجارب فلسفيةٍ شارحةٍ. ومن خلال التأويل، نؤدّي دوراً في الحريّة، وهو دورٌ نحن بحاجةٍ إليه. نحن بحاجةٍ إلى أن نستكمل تفسيراتنا بتأويلات؛ أي أن نثبّت التفسير ضمن جدوى وجوديّةٍ معينةٍ. ما يُغري في الفلسفة، أيضاً، على الصعيد الشخصي والعملي، هو البُعد الوجودي. فخروجنا من إحباطات الإيديولوجيا

لا يتمّ إلا إذا بقيت المسألة الوجوديّة استشكالاً مفتوحاً، بأن نعي أن وجوديتنا مفتوحةٌ؛ أي قابلةٌ للتجويد الدائم. وهذا يتمّ عبر التأويل، عبر هذا المنفذ الذي يربط الذات بتأثيرها وتأثُّرِها، سواءٌ على النص أو الحدث أو على ذواتٍ أخرى. فانفتاح الذات على الذات هو أحد أهداف التفلسف الراهن.

وبذلك أكون قد فتحت أمام **وحدة الدراسات الفلسفية** إمكانيّة التجديد من خلال التأويل؛ أي إمكانيّة أن يبقى هدفها قائماً. وقد كتبتُ، مرةً، نصاً لتبرير عمل «الحلقة الفلسفية» أو وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، وسمّيتُه: «الاشتغال بالفلسفة حلقياً»؛ أي إنك لا تكتب موضوعاً فلسفياً وحسب، بل تهيّئ، أيضاً، لعقد ندوةٍ فلسفيّةٍ، تعرف فيها أنّ المُعقّب سيكون فلاناً وفلاناً، وهم أشخاصٌ معروفون، لا مجهولون. فمثلاً، تقول: أريد أن أبحث في موضوع «التراث والحداثة»، ويكون من سيُعقّب على الموضوع شخصٌ مختصٌّ بقضايا التراث، وآخر يرى أنّه لا بدّ من القطع مع التراث. هذا هو الإغناء التأويليّ. فماذا نعني بالإغناء؟ ليس مجرد رأيٍ يقابل رأياً. أحياناً، يكون التعقيب، كما تعرفان، يا حسام وريم، مدخلاً لإضافةٍ جديدةٍ، عبر تأويليّة صاحب الرأي. ليس بالضرورة أن يكون التعقيب قراءةً للورقة أو تعليقاً بسيطاً، بل قد يُدخل فيها رأيٌ جديدٌ، حتى ولو كان بسيطاً. وأحياناً، تكون الآراء ساذجةً، وأحياناً عميقةً، لكن الفرصة التي تتاح للتأويل هي الأساس. لذلك، جاءت هذه الفكرة.

أ. ريم الدندشي:

نحاول، دائماً، أن تكون هناك وجهة نظرٍ مغايرةٍ. فأحياناً، أتصل برئيس الوحدة، وأقول: «يا دكتور، صار المشاركون كلهم من لونٍ واحدٍ: تحليليّون! صاروا كلهم هيرمينوطيقيين! كلهم مع التراث! صاروا كلهم حداثويّين!» فنحاول أن ننوّع في المشاركين، لكي يكون هذا «الإغناء»، كما قلنا، وسيلةً لخلق حوارٍ فكريٍّ، ولإيجاد تنوّعٍ، بل حتى لتوليد تضاربٍ، أي آراءٍ متنافرةٍ، وهذا هو المقصود.

د. خالد كموني:

هناك، أيضاً، مسألةٌ مهمّةٌ في الجانب الفلسفي التأويلي، وفي كل وحدات المعهد، وهي أنّ الندوات المثمرة غالباً ما تكون مشتركةً بين وحدتين. فمثلاً، نقيم ندوةً في موضوعٍ فلسفيٍّ، فتشارك فيها وحدة الفلسفة مع وحدة الحضارة أو علم الأديان؛ لأن الموضوع مشتركٌ. وهكذا، يغتني النقاش بشكلٍ كبير. فخلال انعقاد الندوة، تجد توليداً حقيقياً للآراء، وهذه فرصةٌ تتيحها طبيعة النقاش وطبيعة الوحدة التي تسمح بالحوار الجدليّ.

د. حسام الدين درويش:

في سياق الحديث عن الترتيب التاريخي، طُرِح موضوع اختيار «الهيرمينوطيقا». كيف وصلتِ، العزيزة ريم، إلى الهيرمينوطيقا؟ أحياناً، تكون الدوافع عمليّةً: كأن نجد تخصّصاً معيّناً، أو نكتشف كتاباً بعينه، أو نلتقي بشخصٍ يثير فينا سؤالاً أو فكرةً. وأحياناً،

تكون الأسباب أعمق: كأن تجذبنا فكرةٌ وجوديّةٌ، أو ينفتح أمامنا أفقٌ جديدٌ لم نكن منتبهين إليه. لذلك، أخبرينا، انطلاقاً من تجربتك الشخصية، وبما أنّ بحثك في رسالة الماستر يدور حول الهيرمينوطيقا، كيف تمّ هذا الوصول؟ ما الأسباب التي دفعتكِ إلى اختيار هذا الحقل المعرفي؟ وما الذي وجدتِه في هذه الرؤية الفلسفية؟ وما الذي حفّزكِ على تبنّيها موضوعاً للبحث؟

أ. ريم الدندشي:

كما نعلم، في الجامعة، ندرس الهيرمينوطيقا كمادةٍ من مواد الفلسفة؛ أي مادة من ضمن مناهج أخرى: الفلسفة التحليليّة، المنعطف اللغوي، وهكذا، إلى أن نصل إلى «الهيرمينوطيقا الفلسفية». أنا استوقفتني هذه النقطة؛ لأنها تستوقفني، دائماً، وأشعر أن الكون كلّه نصٌّ يُقرأ، والوجود نصٌّ يُقرأ. هذا الوجود، كما أراه، لا نهائيّ التأويل، لا نهائيّ الانفتاح. ما جذبني إلى الهيرمينوطيقا هو هذا المجال غير المحدود، غير المنغلق على نهايةٍ، المفتوحٌ دائماً، والذي يواكب أهمية الإنسان في الوجود. لا يمكننا أن نقول: هذا هو الإنسان، ونقف، بل يجب أن نسأل دائماً: من هو الإنسان؟ والإنسان دائماً «قادم»، ولا يمكن أن يكون الإنسان «قادماً» إلا عبر الهيرمينوطيقا.

وكما قلت، سابقاً، ثقافتنا ثقافة نصٍّ، والهيرمينوطيقا أفقٌ فلسفيٌّ حديثٌ، بدءاً من الهيرمينوطيقا التقليدية مع **شلايرماخر ودلتاي**، وارتباطها بالنصوص المقدسة، وصولاً إلى الهيرمينوطيقا

الفلسفية، ببعدها الوجودي المنفعل بالعالم، يدعونا إلى الوقوف عند إمكان هذه الفلسفة في الانفتاح على اللغة وإمكان المستقبل، علاقتنا بالتراث، وكيف يمكن أن نتلقاه تلقيّاً جديداً.

د. حسام الدين درويش:

دعينا ننتقل الآن إلى مسألة اختيار موضوع رسالة الماستر. نحن، في الواقع، اخترنا «المنطقة» عموماً؛ أي المجال التأويلي، لكنّ موضوع الماستر، شأنه شأن أيّ بحث علمي وأكاديمي، يحتاج إلى الحفر، لا إلى التوسّع، وإلى التعمّق، لا إلى التشتّت. حدّثينا عن كيفية اختيارِكِ لموضوع البحث. وبالطبع، فإن لهذا الاختيار ظروفاً متعدّدةً: منها ما هو شخصيٌّ، ومنها ما يرتبط بالعلاقة مع الأستاذ المشرف، بل أحياناً يكون للمشرف دورٌ في توجيه مسار البحث، أو في بلورة الموضوع. فلنبدأ من هنا: كيف تمّ اختيار هذا الموضوع؟ ما أسبابه؟ وما سيرورة الوصول إليه؟ ثم ما أهمية هذا الموضوع، وما قيمته البحثيّة، من وجهة نظركِ؟ ولمَ اخترتِ محمد محجوب تحديداً؟ ولمَ «التأويليات» دون غيرها؟ العنوان المقترح للرسالة، «مقامات الابتداء في تأويليات محمد محجوب»، لافت؛ لأنّ محجوب يُعدّ (من) أبرز الفلاسفة الهيرمينوطيقيين العرب، وهو متعاونٌ، أيضاً، مع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، وقد أقمنا مؤخراً ندوةً تكريميةً له، واحتفائيةً بفكره.

أ. ريم الدندشي:

بدايةً، يمكن القول إنّه «**أبو التأويليّات**» بامتيازٍ. لكن، وبكلّ

صراحةٍ، نحن في المشرق لا نحظى، كثيراً، بكتب الدكتور **محمّد محجوب**، ولا حتى بكتب الدكتور **فتحي إنقزُو** أو **فتحي التريكي**، وغيرهما من الفلاسفة المغاربيّين. ما حدث هو أنني صادفت بعض كتبه عن طريق الاستعارة، ووجدت بعضها الآخر في المكتبة، فبدأت القراءة. تعرّفت إليه، أولاً، من خلال نشاطات المعهد، ثم توالت قراءاتي له، ولفتني، منذ البداية، هذا الغنى المعرفي الذي لا حدود له، وتلك الشبكة الواسعة من الإحالات التي تتخلّل كتاباته. حين تقرأ له، ترى أمامك نسيجاً معرفياً متعدد اللغات: العربيّة، الفرنسيّة، الإنجليزيّة، الألمانيّة، واليونانية. وأنت أعلم بشؤون الترجمة: فقد ترجم عن الجميع، واستحضرهم بلغاتهم. في فكره، تعمل الإحالات والاستحضارات معاً، بتناغمٍ مدهشٍ. كيف؟ أشعر، أحياناً، وكأنّ فكره غيمةٌ نورانيّةٌ من العلاقات؛ قادرٌ في اللحظة نفسها على استحضار - لا أقول جميع - بل عددٍ هائلٍ من الموضوعات والمفاهيم المرتبطة بقضيّةٍ بعينها. ذلك الترابط، وذلك الامتداد، وتلك القدرة على الربط، تخلق غنىً معرفياً ملفتاً وفريداً. وأودّ، الآن، أن أقول شيئاً قد يضحكك: أحياناً، وأنا أقرأ له، أشعر أنّني أريد أن أبكي. لا أدري لماذا. ليس، فقط، لأسبابٍ معرفيّةٍ، بل لأني أقول في نفسي: هل هذا الشخص موجود فعلاً؟ وحين التقيت به، شخصياً، قلت لنفسي: معقول؟ أنا الآن أجالس **محمد محجوب**؟! إنّه شخصية تُشعرك بأنّ دماغه محيطٌ بالإمكانات، مكتنزٌ بالإحالات والروابط.

ما حدث هو أننا قرّرنا أن نبدأ، وبدأت تصلني مؤلفات الدكتور **محجوب**، لا سيما أحدث إصداراته؛ إذ يمكن القول إن إنتاجه الفلسفي يمتدّ من مطلع عام 2021 إلى اليوم. له عددٌ من الكتب المهمّة، من بينها: «**في استشكال اليوم الفلسفي: تأمّلات في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس**»، و«**قصيد الفلاسفة: مجاورات شعرية**»، و«**مسالك الابتداء: دراسات هيدغرية**»، إضافة إلى الثلاثية السيرية التي حملت عنوان «**قدري الذي اخترت**». بهذه الطريقة، بدأت هذه الكتب تصلنا تباعاً، شيئاً فشيئاً، وكان لذلك أثرٌ كبيرٌ في توجيهي، خاصةً وأن موضوعه المحوري يدور حول «الاستئناف» أو ما يسمّيه أحياناً «الابتداء الثاني»، وهو ما يطرحه كمشروعٍ فلسفيٍّ متكاملٍ. وأثناء قراءتي، خصوصاً لكتاب «**في استشكال اليوم الفلسفي**»، بدأت ألتقط خيوط هذا المشروع، وراودتني فكرة التناول البحثي له. فعرضتُ على الدكتور خالد أن أشتغل على جانبٍ من هذا الفكر، يتمحور حول ما أسماه «الفلسفة الثانية» أو «فلسفة الاستئناف»، كما يصوغها الدكتور **محمد محجوب**. تواصلنا، في هذا السياق، وطبعاً شجّعني، فبدأت رحلة العمل على هذا الموضوع.

د. حسام الدين درويش:

هل اخترتِ الموضوع أم الدكتور محجوب؟

أ. ريم الدندشي:

اخترتُ الدكتور محجوب أولاً.

د. حسام الدين درويش:

أحياناً تُذكّرني مسألة اختيار موضوع البحث بالزواج؛ فبعض الناس يحبّون شخصاً ثم يتزوّجونه، بينما بعض آخر يُريد أن يتزوّج، فيبدأ بالبحث عن شريك. أنا لن أحدّد أين أضع نفسي تجاه هذين النموذجين، لكن دعونا نقول إنّ مسألة اختيار الموضوع، وكيفيّة هذا الاختيار، مسألةٌ بالغة الأهميّة. كنتُ أقول، دائماً - إذا بقينا ضمن مثال الزواج - إنّ اختيار موضوع الرسالة قد يكون أخطر من الزواج نفسه؛ لأنّ الزواج، في أسوأ الأحوال، قد ينتهي بالانفصال. أمّا هنا، فلا وجود لانفصالٍ، بل الأمر أقرب، في ما يشبه المجاز، إلى الزواج الكاثوليكي؛ التزامٌ أو ارتباطٌ لا انفكاك منه، بمعنىً ما. دكتور خالد، انطلاقاً من خبرتك، كيف تحدث هذه المسألة، عموماً، وكيف حدثت في هذه الحالة، خصوصاً؟

د. خالد كموني:

أعتقد في تلك الفترة، و**ريم** تذكر، كان الحوار يدور حول «المنتَج التأويلي»، ومعنى التأويل، وبروز فكرة التأويل في الفلسفة. ولا زلت أدرِّس هذه المادة: «فلسفة اللغة والتأويل». وقد أثارت هذه المادة عند **ريم**، وعند غيرها، سؤالاً مفتوحاً. في تلك الفترة، بدأتُ، شخصياً، أقرأ **لمحمد محجوب** مقدمات الترجمة، والترجمات والمقالات والدراسات التي كتبها. مثلاً لـ«الأنطولوجيا» التي ترجمها، مقدمةٌ رائعةٌ، يفتح فيها مصطلحاً مثيراً. المثير في كتابات **محمد محجوب**، لو ربطنا الشخص

بالظاهرة، أننا نجدها ظاهرةً تأويليةً. فلسفة **محمد محجوب** فلسفةٌ واعيةٌ، تماماً بالمطلق، للعلاقة بين المحلّي منتِجاً للفكرة، وليس مجرد متلقٍّ، والعالمي بما هو شريكٌ في الفكرة، وليس مصدِّراً فحسب. هذه القوة في هذا الشخص أثارت عندي مسألة الحافز، أننا لسنا أدنى فلسفيّاً؛ لأنني كل مرة أقرأ فلسفةً، أجد الأبحاث تكرّر: «قال فلان»، «قال علّان»، «قال كانط». أما عند **محمد محجوب**، فنجد: «**يقول محمد محجوب**». جميلةٌ هذه الفكرة. وبالمناسبة، هناك فلاسفةٌ من المغرب العربي وجدتُهم على هذا القدر من الاقتدار. ربما هناك مدرسةٌ فلسفيةٌ، كما تحدثنا، **المعهد العالمي للتجديد العربي** يسعى إلى أن يكون مدرسةً فكريةً عربيةً. وربما الفلسفة في تونس والمغرب، قد شكّلت مدرسةً فلسفية أنجبت عقولاً حرّةً، برزت في فلسفات **التريكي**، **ومحجوب**، **والمسكيني**، وغيرهم.

هناك آراءٌ ومواقف وجوديةٌ ظهرت في التأويليات، وربما برزت في تأويليات «**مؤمنون**» أيضاً، المقصودة في ناحية التأليف، ولكن أيضاً القصديّة في ناحية الفرادة. هناك فرادةٌ في فكره وفلسفته، وهي واعيةٌ للعلاقات الثنائية في الفلسفة: تراث وحداثة، غرب وعرب، محلي وعالمي، مغاربي وعالمي ...إلخ، كلّها واعٍ لها. إذن، لديه ما يقوله. فعندما تقف أمام فكرٍ فيه جديدٌ، من الواجب دراسة هذا الجديد، ومن الواجب إشراك التأويل بالتأويل. لهذا، قلت إن الباحث بالتأويل فيلسوفٌ بالقوة، حتى نرى الفلسفة

بالفعل. لا يمكن البحث في التأويل إلا لمن هو فيلسوفٌ بالقوة. وريم هي هذا الفيلسوف بالقوة عندما بدأت الكتابة. وانتظروا ما سيسرّ القارئ.

أ. ريم الدندشي:

لا يمكننا اختيار الفيلسوف قبل أن نختار فكره. نحن نقول إننا اخترنا الدكتور **محمد محجوب**، ثم بعد ذلك قررنا عنوان البحث الذي سنتناوله. وكما ذكرنا، بعد القراءة، خصوصاً في كتاب «**الاستشكال**»، قرّرتُ أن أتناوله من زاويةٍ مهمّةٍ: العلاقة بين محجوب واليومي، الحدثيّ منه. فهو قد ترجم كتاب «**تأويليات الحدثية**»، الذي هو كتاب هايدغر «**ما قبل الوجود والزمان**»، سنة 1927، فتدرك إلى أيّ مدى يحضر الحدث واليومي والرّاهن، وأيضاً مسألة «الابتداء» عند هايدغر. إلى جانب ذلك، نجد موقفه من التراث، وأنا شخصياً أؤمن بهذه الثنائية: لستُ مع القطيعة، بل مع استحضار التراث وفق معاصرةٍ، كما يقول محجوب، لننطلق منه. يمكن القول إنّ محجوب يُؤسّس «ابتداءه الثاني» على **الفارابي**، وعلى **ابن خلدون**، وعلى **ابن رشد**، لكن من منظورٍ مغايرٍ. حتى ضمن ما يُسمّى «مغاربية الفلسفة»، هو يطرح أطروحاتٍ مغايرةً تماماً، وابتداءً مختلفاً عمّا طُرح كمشاريع فكريةٍ في هذا السياق. لم يكن مجرد إعجابٍ به، بل شعرتُ أنّه يتكلم بلساني كفيلسوفٍ، ولهذا رغبت في البحث في مشروعه؛ لأنه يُجسّد فكراً حيّاً.

لعلنا تخيرنا مع **محجوب** الخروج عن التأسيس الميتافيزيقي

للفلسفة الذي يفتح إمكاناً للتحرر من **كوجيتو** مسيطرٍ، ليكشف أن مقامات الابتداء ليست مقاماً واحداً، وأننا لن نجترح ابتداءً تأويليّاً مناسباً إلا عندما نغادر واحدية البدء على الطريقة الميتافيزيقية التأويلية. وإن بدءاً مُستأنفاً في طرح نتسّيره مع **محمد محجوب** في استجلاء مقامات متعددة الابتداءات، سوف يدفعنا إلى تلمس إمكان ندرأ فيه الميتافيزيقي، نبتعد عن أنا «أنانوية» تعود إلى نفسها، دائماً، بيقينها المطلق. وبهذا نتمشى مع **محجوب** «نحواً من تفلسفٍ جديدٍ» ارتبطت بطروحاته وفق ما يسمى «ابتداء ثاني» في استشكال اليوم الفلسفي، يطرحها بين المنثنى والمنعرج. إنه العودة إلى النفس حين نتمثل الوعي بالعالم مختزلاً ومشمولاً في وجهة نظرٍ؛ وذلك بالتحول من «الذاتية الميتافيزيقية» الغربية إلى «أنا نفسي» التي تخصنا، تثنى من حدثها، لغتها معينات، لغتها من تراثها ومن تجاربها التي لم تُستنطق، وإحراجات هي سداة الخطابات الفلسفية الممكنة. وبهذا تأتي أهمية تأويلية محجوب في استشكال اليوم، في سياق درء الميتافيزيقي باليومي، وعلى استئناف الثاني للأول، وعلى تتّبع هذه الابتداءات.

لذا سيكون عملنا التمشي مع هذه الابتداءات داخل المفهوم الفلسفي وخارجه، كبرديغمات تحمل مواجهة **الكوجيتو** في التأسيس. نتوخى مع محجوب استجلاء مقامات الابتداء مع «البدء الذي لنا من قبل»، لعلنا ننخرط، إذن، فيما هو تأسيسيٌّ، بالمعنى الهيرمينوطيقي، فيما هو إمكانٌ للإقامة في تأويلياتٍ، ابتداء، لا

نزعم تحددها وانتهاءها، أو تبلور تصورٍ عنها. إنها تسيّيرٌ لإمكانٍ فيه نكون، مع طروحات **محجوب**.

إنها، إذاً، الوقوف عند الهيرمينوطيقا الفلسفية، عند البعد التطبيقي الذي يقف عنده **محجوب**، حيث يكون مشروعه الابتداء الثاني استئنافاً. نقف مع **محجوب**، تأويليّاً، بعد **هايدغر** وكتاب «**الوجود والزمان**»؛ إذ الوجود هو الفهم، فالوجود ينكشف في «الحدثيّة» والحياة اليومية والمعيش وفي مقارعة «اليومَ» الهايدغري. بعد **غادامر** والموقف من التراث، يحايث الفهم الوعي التاريخي بالتراث. بعد «**أنا نفسي**» طرحها **محجوب** في العودة إلى النفس في موقفٍ من الحداثة، يغدو معها التعقل هو مجال الأحداث ومجال الأفعال، والترجمة فعلاً فلسفيّاً تعقليّاً. بعد **ريكور** وهذا التماسف عن النصوص، والاستعارة، وهذا التفكير الأكثر، والخلق الدائم للمعنى. بعد كتاب **ريكور** «**الزمان والسرد**»، بعد سؤال «من نحن؟»، وإمكانٍ لهويةٍ قصصيّةٍ، بعد سيرةٍ ذاتيةٍ **لمحجوب**، في مجموعة كتبه: «**قدري الذي اخترت**»، تكتبه «**أنا تاريخ**»، وتجسّد فينومينولوجيا التأمل الانعكاسي فلسفة تفكريةً مقابل فلسفة الوعي المباشر للذات. بعد إمكان متجدد للمعنى والابتداء الدائم مع اليومي، بعد ابتداءٍ واستئنافٍ على ميتافيزيقا الذاتية، وإبحارٍ ثانٍ في فضاءٍ يخصّنا ويجمعنا، تحت مظلة الفلسفة الكونية.

إذن، بعد طرحٍ أصيلٍ يطرحه **محجوب** في «**استشكال اليوم الفلسفي، تأملات في الفلسفة الثانية**»، الذي مثل نازلة فكره

استثنافاً وحيداً (على حدّ قوله) يؤسس له مع **الفارابي**، وحداثةً، من العبرة إلى المعنى، يؤسس لها مع **ابن خلدون**، فيرسم بهذا ابتداءاتٍ مفهوميةً تعقليةً، كما مقامات ابتداءٍ لا مفهومية، توسّع الإمكان، وتؤكد هذا المأتى اللافلسفي الذي يرتبط بتجربة الحياة، ويمثّل إبداعاً يوسّع المفهوم ويغنيه. بعد التوقف عند ذلك، اتفقتُ مع الدكتور **خالد** واخترنا العنوان الرئيس للبحث. لا أدري، الآن بعد الإيضاح، أي نوع من أنواع الزواج سيسميه د .**حسام**؟

د. حسام الدين درويش:

من الذي يُختار أولاً؟ وعلى أيّ أساس؟ أنتِ، العزيزة ريم، اخترتِ فكره، ثم اخترتِ الموضوع؛ لكن هناك طريقةٌ أخرى: يختار أحدهم الموضوع، ثم يبحث عمن سيتناوله بالبحث. فأنتِ اخترتِ فكره، ثم بعد ذلك كان من الممكن أن تختاري أكثر من موضوع. وإن أردتِ الاستمرار في التشبيه، فقد اخترتِ «الزواج بالفكرة»، ثم بحثتِ عمّا تبحثين فيها. أعود وأسأل إلى أيّ حدٍّ، وبأي معنىً، ترى، دكتور خالد، أن مسألة اختيار موضوع التخصص مهمةٌ بالفعل، وليست، وينبغي ألا تكون، اعتباطيةً؟ ما المعايير التي يُبنى عليها اختيار الموضوع؟ هل يكون دور المشرف حاسماً مثلاً؟ بالنسبة لي، كان هذا معياراً مهمّاً؛ فالأهم في المشرف هو أن يكون لطيفاً، أن يكون إنسانيّاً. هذا هو الأهمّ. ثم تأتي المعايير العمليّة: هل لهذا الموضوع سوقٌ؟ هل له أهميةٌ وراهنيةٌ، في الزمان الحالي؟ ما رأيك؟ أنت اخترت موضوعاً،

والآن تساعد أخريات وآخرين على اختيار مواضيعهم. فما أهميّة هذه المسألة؟ وما معاييرك في اختيار الموضوع؟

د. خالد كموني:

اختيار البحث أو موضوع البحث لا تحدّده جهةٌ واحدةٌ؛ يعني الطالب والأستاذ يختاران الموضوع، ولكن هناك شيءٌ مشتركٌ، وهو أنّ اختيار الموضوع، في البحث الفلسفي، لا يمكن أن يتمّ دون حوارٍ. فعندما تحاورتُ مع ريم، أثمر هذا الحوار شيئاً يمكن أن نستثمره: لماذا نبحث في فلانٍ؟ معياري الشخصي هو أن نختار موضوعاً؛ لأننا بحاجة إلى من يبحث فيه، ليستكمل أفكاراً ويستأنفها، فنحن نحتاجها. ومن ثمَّ، هو شريكٌ في البحث، المستكمِل في هذا الموضوع.

أمّا إذا لم يكن الطالب بهذا المستوى، وكنتَ مضطرّاً إلى أن تختار له موضوعاً، أو هو يختار موضوعاً تقليديّاً، مثلاً «ابحث في كذا»، وهو، فقط، سيجمع معلوماتٍ، فهذا شيءٌ آخر. أمّا أن تختار - أنت والباحث - موضوعاً، فهذا يعني الاستكمال، وهنا يوجد جانبٌ شخصيٌّ معيّنٌ، لا أقصد به الأنانيّة أو الشخصنة، بل الجانب الشخصي الضروري؛ أي أن ترى في الآخر كيف يُستكمل التفكير معه، لا أن تناقشه، فقط، كما أنت.

فمثلاً، عند **محمّد محجوب**، هناك فكرة «الابتداء»، وقد التقطت ريم «الابتداء»، من خلال العناية بـ«الاستئناف» الذي طرحه محجوب، وغير ذلك؛ أي فهمت مقصودَه. وأنا عناني

موضوعٌ معيّنٌ، وقلت **لمحمد محجوب** إنّ فكرة «الابتداء» جذبتني، فوجدتها، مثلاً، في عنوان كتاب **وضّاح شرارة**: «استئناف البدء»، بعد أن ترك تجربةً أيديولوجيّةً، وبدأ بدايةً جديدةً، فذكر أنّه استعاد اسمه الأبوي، وكان يُكنّى مثلاً بـ«أبو الليل»، وهذا يعبّر عن رحلةٍ شخصيّةٍ: ترك تجربةً أيديولوجيّةً، وانفتح فلسفيّاً. وهذا «البدء»، هذا «الاستئناف»، هو ما أغراني، هذه الانفتاحيّة المصطلحيّة تساوقت مع انهمامي في استئنافٍ ذاتيٍّ بعد تجربةٍ لا بدَّ من تجاوزها، كي أواكبَ المفهمَة المنجية للفكر في المعيش.

أقول، إذا وُجد من يبحث في هذه الفكرة التي تقضُّ رأسكَ، فستجد نفسك في نصِّه تسبحُ بأريحيّةٍ وهناءٍ، لا بوصفك شخصاً أنانيّاً أو ذاتيّاً مع الطالب، بل ستجد نفسك موجوداً في اشتغاله بقدرةٍ على تجاوز كلّ الأناوات الشخصيّة، في التعاون معه، أو مع هذا الآخر الإبداعي. فربما، في هذه الفترة، اخترنا فلاناً من الفلاسفة للبحث، لكن، في فترةٍ أخرى، ستفرض الراهنية موضوعاً آخر، من أجل استكمال البحث؛ لأنّ اللامنتهي، فعلاً، هو البحث، واللامستكمَل بحثيّاً هو الشخص. كلّ ما تكتبه، تقول: «لو ذكرت كذا... لو قلت في هذا الموضع كذا... لكان الكتاب الذي كتبته آنذاك أنفع».

مثلاً، حين سألتَني عن كتابي «**المحاكاة**»، قلت لك إني أعدُّه ابتداءً فلسفيّاً لوعي قصديَّة الدلالة؛ إذن يُفهم بحثي في تلك الفترة على أنّه لحظة تساؤلٍ أولى حول فلسفة اللغة، في هذا الجانب

المتعلّق بالصوت والحرف. ولا تنسحبُ «المحاكاة» على كل الاشتغال الفلسفي التالي في فلسفة اللغة، ففي مفهوم «الكينونة الشَّيْمِيَّة» الذي أطلقته في كتابي «**فلسفة الصرف العربي دراسة في المظهر الشيمي للكينونة**» أو في دراسة «سياسة الدلالة بين الأَوْل والفَسْرِ»، مثلاً، تطوَّر القول الفلسفي ليواكب حيثية المفاهيم في عيشها المواكب للذهنية المصاقبة للحدث، ولنمو الفهم عينه في التجربة المتراكمة، التي تُحَسِّنُ المقدرة على تجويد المفاهيم والتعمق في استنباتها المصاقب.

د. حسام الدين درويش:

العزيزة ريم، لدينا صديقٌ مشتركٌ، تحدّثت معه قبل يومين. هو لا يزال متأخّراً في اختيار موضوع الدكتوراه وتسجيلها، لأسبابٍ مختلفةٍ، منها أنه اختار موضوعاً لا يملك أدواته حاليّاً، وهو الآن بحاجةٍ إلى سنواتٍ لجمع أدواته. قلتُ له إنّ هناك وجهتي نظر في مسألة اختيار الموضوع؛ وجهة نظرٍ تقول: «أحبّه يا بابا، وسأقضي عمري كلّه لأحصل عليه»، ووجهة نظر عمليّة، «هذا مساري المهنيّ، وله وقتٌ محدّدٌ، وثمنٌ محدّدٌ - ثلاث أو أربع سنواتٍ - وانتهى». لا يصحّ أن يبقى أحدهم خمس عشرة سنةً «يحضر»، «يُعدّ»، «يعمل»، لإتمام رسالة دكتوراه فقط. فبدل أن أختار موضوعاً لا أملك أدواته، يجب أن أعمل على تطوير أدواتي، وأرى ما الأدوات التي أملكها، وأختار موضوعاً في ضوء ذلك. أعود الآن إلى السؤال: ما المعايير؟ غير معيار «أحبّه يا بابا»، ما

المعايير الأخرى الممكنة؟ مثلاً: مسألة توفّر المراجع. هذه مسألةٌ مهمّةٌ، قد تكون معيقاً أو عائقاً. هل يمكننا أن نتحدّث عن هذه المسألة؟

أ. ريم الدندشي:

لا يمكننا أن نقول غير: «علينا أن نشتغل». أقول: «أريد أن أشتغل على الهيرمينوطيقا». حسناً، هنا تقف وقفتنا الكبرى. في هذا الموضوع، نريد أن نطرحه كما أفكّر فيه أيضاً، فأنا أفكّر في ابتداءٍ آخر. دائماً السؤال هو: لماذا لم ننجح في طرح ابتداءاتٍ خاصّةٍ بنا؟ لماذا لم يُكتب لمشاريعنا الفكرية أن تُسمع؟ لا أريد أن أقول إنها فشلت، بل إنها لم تلقَ صدى في الفضاء الفكري العربي. إذن، هذه من أسباب اختيار الموضوع أيضاً؛ لأنه ابتداءٌ مغايرٌ. في كتاب «**الاستشكال**»، يقدّم قراءةً تاريخيّةً، للعديد من الطروحات الفكرية الموجودة، ويقترح ابتداءً ثانياً، ابتداءً مغايراً، استئنافاً مختلفاً، لكن من دون قطيعةٍ. حتى حين نتحدّث عن أزمة الحداثة، وهي التي تُتناول وفق المعياريّة الذاتية الأوروبيّة، نجد أن **محمد محجوب** قد تجاوزها إلى حدٍّ ما. كذلك، فإنّ طروحاته تثير الانتباه، ومنها موضوع الترجمة عنده. أنا أعدّ المترجم فيلسوفاً، وقد كنت أقول ذلك حتى قبل أن أسمع **بمحمد محجوب**. أذكر أول مرة قرأت له نصّاً - أعتقد كان عن **هايدغر** - ولم أكن أعرفه من قبل، فكتبت منشوراً على فيسبوك أسأل فيه: «هل هذه العبقريّة من المترجم أم من الفيلسوف؟» كان ذلك أول تواصل مع فكره.

المترجم فيلسوفٌ. كذلك، يمكن أن نتحدّث عن مسألة القطيعة عن ذلك التراث الذي يمكن أن نرفعه إلى مستوى الإنسانيّة والعالميّة، لا ذلك التراث الثقافي الضيّق، القطريّ. الكونيّة، في فكر **محجوب**، تُطرح تحت المظلّة الإنسانيّة، وهذا أمرٌ لافتٌ يجعلنا نسأل الكثير من الأسئلة.

د. خالد كموني:

يبدو مفهوم الابتداء، أيضاً، عند **محجوب** بنقاءٍ؛ إذ لو قلنا كان هناك ابتداءٌ أول مع الفارابي والكندي، فثمة ابتداءٌ ثانٍ معه، دون تردُّد. فقضية «الابتداء» هي قضية «الاستئناف»، واستئناف التراث لا يعني إماتته، بل إحياؤه وبعثُه، في لحظة تزمُّن الوعي لليومي. لا يمكنك أن تحيي التراث، بشكلٍ جيّدٍ، إلا وتستأنفه، بشكلٍ جيّدٍ. فمن تكلّم عن المدينة الفاضلة، لا نحتاج اليوم مدينته إلا لنعرف كيف نبتدئ مدننا الفاضلة، ونستأنف بناءها من جديدٍ. لذلك، مغاربية الفلسفة عند **محجوب** كانت هي طرحه في «الابتداء»، وكانت هي، أيضاً، تلقيه الأول، وهو تلقٍّ إبداعيٌّ. قدّم مقايسةً بين الموجود وما يمكن أن يوجد، بفضل هذا «الابتداء».

أ. ريم الدندشي:

من أحد أوجه الاختلاف بين المشرف والباحث أنه، مثلاً، يريدني أن أدخل في الفلسفة المغاربية، بينما أنا لا أريد أن أدخل مع المعاصرين، بل مع الأسلاف حين يستحضرهم المعاصرون. هنا يظهر كيف يغنينا الحوار، عندما يشتغل المشرف والباحث على

الموضوع نفسه، ونحن نقرأ له معاً، ويُثرى النقاش بالاختلاف أحياناً.

د. حسام الدين درويش:

جميل أن يكون هناك اختلافٌ بين المشرف والطالب. وبالانتقال إلى مسألةٍ أخرى، أرى أنكما تتحدثان، من جهةٍ أولى، عن كونيّة الفلسفة، إنسانيّتها، عالميّتها، عموميّتها؛ ومن جهةٍ ثانيةٍ، عن شيءٍ خصوصيٍّ، عن تجديدٍ عربيٍّ راهنٍ، عن واقعٍ معيشٍ ومتعيّنٍ. أنتِ، مثلاً، أستاذة ريم، قد تواجهين هذا في بحثك الفلسفي؛ تسألين عن الواقع العربي المعيش، عن أسئلةٍ مباشرةٍ، من منظور فكرٍ كونيٍّ وقيمٍ كونيةٍ. فكيف تتعاملين مع هذه الثنائية؟ كيف تجمعين بين الكوني والخصوصي؟ بين الفلسفة، كفكرٍ عابرٍ للثقافات والأديان، وراهنٍ متعيّنٍ خاصٍّ؟

أ. ريم الدندشي:

يمكن القول إنّ هذا الموضوع حاضرٌ في بحثي، كما هو حاضرٌ في طروحات **محمد محجوب**؛ لأنّ فلسفته تنبني على جدليّة الفلسفة واللافلسفة. وهذه إحدى النقاط التي استوقفتني؛ إذ لا نتوقف، فقط، عند ما هو فلسفيٌّ أو مفهوميٌّ. وإذا أردتُ أن أتناوله، في بحثي، فسيكون ذلك من خلال ما يسمّيه **محجوب** بـ«الفلسفة التعقليّة»، التي تتضمّن مساءلةً لمفهوم التعقّل نفسه، تعقل يعنينا. نحن نتعقّل الفلسفة كما نحتاجها، وكما تناسبنا، كما تفضلت، لا كما تُفرض علينا. فرغم محليّة الطرح إلى حدٍّ ما، فإنّه

منفتحٌ، دائماً، على المظلّة الإنسانية. الفلسفة التعقليّة التي يدعو إليها **محجوب** تقوم على نوعٍ من العودة إلى النفس، لا إلى «الذات»، بالمعنى الذي بلورته الحداثة الغربية. هذه العودة تندرج ضمن مشروع «الاستئناف»، أو ما يسمّيه محجوب «التثنّي على النفس»؛ أي الولوج إلى بدايةٍ جديدةٍ تنطلق من مساءلة النفس، لا بوصفها موضوعاً معرفياً، بل كمجالٍ تأمليٍّ وفلسفيٍّ. ويعيد **محجوب** هذا المنظور إلى **الفارابي**؛ إذ يرى في مؤلفه **الحروف** بذوراً أولى لتعقّلٍ فلسفيٍّ خاصٍّ بنا. لقد استُحضرت الفلسفة الإغريقية ضمن الفكر العربي، عبر بوّابة **الحروف** عند **الفارابي**، حيث تمّت أقلمة المفاهيم؛ أي تبيئتها داخل سياقنا المعرفي واللغوي، لكنّ **محجوب** يطرح إمكاناً جديداً بين «التثنّي» و«المنعرج»؛ أي بين العودة إلى سؤال النفس، وفتح مسارٍ مغايرٍ للمسارات الحداثيّة ومنعرجاتها، التي سلكها الفكر الغربي. ذلك، كله، في إطار فلسفةٍ تعقليّةٍ متجذّرةٍ في إرث الفارابي وأرسطو، ولكن بوجهٍ يتّسق مع حاجاتنا وأسئلتنا.

بهذا المعنى، يمكننا الحديث عن فلسفةٍ تُعبّر عنّا حين العودة إلى النفس، وفق تعقليةٍ تُسائل وقوع المعنى. العودة إلى النفس التي تمارس الفهم، في كل مرةٍ، مع إعادة السؤال عن علاقتها بالعالم! وبهذا لا تنفصل عن أفق الكونيّة. وهنا نصل إلى الجانب «اللافلسفي» في فكر **محجوب**، حين يمنح مكانةً للشعر، للسرد، للسيرة الذاتية، ويطرح عدم إمكان الاحتواء الفلسفي للاستعارة

الشعرية والمشاركات السردية والأدبية، وبالتالي عدم استنفاذ الممكنات في الخطاب الفلسفي العقلاني، وتقدير ما لا يُختزل في العقلي والمفهومي. إذن يبصرّنا **د. محجوب** بأهمية هذا المأتى اللافلسفي الذي يرتبط بتجربة الحياة، ويمثّل نبعاً أنطولوجيّاً إبداعيّاً يوسّع المفهوم، ويفتح الإمكان، وهذه الجوانب، بدورها، تنتمي إلى الإنساني الكوني؛ لأنها تندرج ضمن سؤال «من نحن؟»، وهو سؤالٌ وجوديٌّ مشتركٌ بين البشر، يتجاوز الخصوصيّات الضيقة نحو أفقٍ إنسانيٍّ أرحب. إننا لا نريد أن نتكلّم عمّا «يخصّنا» وحسب، بل عمّا يُعبّر عن وجودنا داخل الكونية الإنسانية.

د. خالد كموني:

الأمور كما هي، الوعي الكوني لا يمكن أن يتم قبل وعي الذات في محلِّها، والمحلُّ هو الوطن. معنى الوطن، في اللغة العربية، «محلُّ الإنسان». كم جميلٌ هذا الاعتبار لقيمة الإنسان. فالأرض التي يحلُّ فيها هي الوطن. أما الأرض، في ذاتها، فليست وطناً. والحلول له شروطٌ تديمه، ليصبح المكان محلّاً للإقامة. وهنا تحسين نوعية العيش في العالم، فلا يمكن ادّعاء الكونيّة من موقعٍ متعالٍ على ما في ذاتك.

مثلاً، لو عدنا إلى الانطلاق من مشروع التجديد العربي، كما طُرِح في «الميثاق»، وفق القيم المدنية الإنسانية، فإنّ العلاقة بين العربي والإنساني ليست علاقة صِدامٍ، ولا مشكلةً بين الإنسان والعالمية. السؤال هو: كيف يُقبِل الإنسان على الكونيّة، إذا كان

فارغاً من قيمِ المحلِّ الذي منه يبتدئ؟ بالعكس، إذا عرف ذاتَه، فإنه يستطيع أن يقدّمها للآخر، بشكلٍ جيدٍ. أما مَن يُنكر ذاته، فإنه يُخيف الآخر.

والإنسان ليس ذئباً للإنسان. النظرة الهوبزية التي ترى الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان هي نظرةٌ ضد الكونية؛ لأنها تحجم القيم بخصوصيةٍ اجتماعيةٍ قاتلةٍ. أما عندنا، نحن، فإذا قلتُ «**عربي**»، لا يتناقض قولي هذا مع كوني «**إنسانيّاً**». وإذا قلتُ «**كوني**»، حين أتكلم فلسفيّاً عن «**الذات**»، فأنا أقصد كلّ ذاتٍ. ولكن، هل تظن أن **هايدغر**، حين تحدث عن «الإنسان»، قصد الإنسان المطلق؟ ألا يكون في ذهنه الإنسان الألماني؟ وهل **نيتشه** لم يكن يعني الإنسان الغربي؟ كلّ فيلسوفٍ ينظر إلى مجتمعه ليتفلسف، كما فعل **ابن باجة** حين كتب عن «**المتوحد**»، ألم يكن ينظر إلى إنسان زمنه؟ و**الفارابي** حين يقول: «الفلسفة تسبق الملة»، ألم يكن يعالج مشكلة زمانه؟ الكوني يصبح كونيّاً عندما يصدق الفيلسوف نفسه. أما مَن لا يعرف ذاته، فبماذا يتكلم؟

أعود إلى الراهن والحدث اليومي: ما المشكلة اليوم في القضية الفلسطينية؟ في الصراع العربي-الإسرائيلي؟ نحن لم نتحدّث، بعد، عن «فلسفة فلسطين»، عن «فلسفة الحق»، ليس خجلاً، أو قلة معرفةٍ، بل لعدم ثقةٍ بأننا إذا قلنا «فلسطين»، لها معنى. بالمجمل عدم ثقةٍ، ولهذا لا توجد لدينا فلسفةٌ حقيقيةٌ عن «الحق». الفلسفة الحقيقية التي ستبحث في «الحق»، اليوم، هي

جرأة الفيلسوف، وشجاعة قول الحقيقة: الحقيقة هي كذا وكذا. تكرار الوسائل السابقة في الدفاع عن «الحقيقة»، من سلاحٍ أو مساعداتٍ، لا تنفع الحقيقة. حتى تكرار الوسائل السابقة بالقول مثل «فلسطين لنا» دينيّاً لا تنفع فلسفيّاً، القول العادي «القدس لنا» لا يخدم الفلسفة، بل يجب أن نبحث: ما القدس؟ ما الحق؟ من هو الـ«أنا» الذي يقول: «أريد القدس»؟ ما الحقيقة التي أريدها من هذه الأرض؟ ما العلاقة بالجغرافيا؟ ما مفهومي للانتماء، للوطن، للمقاومة، للحرية؟ هذه المفاهيم، عندما تأخذ حيثيتها وأرضيتها، وتُبنى كأرضٍ للمفاهيم - كما عند **جيل دولوز** - عندها أتحرّر، وهنا يبدأ التأويلي، وهنا تبدأ إمكانات التجديد الذاتي، هذا الاهتزاز الحثيث المولِّد للجديد. فما الداعي، إذاً، لادّعاء الكونية، إن لم أكن أنا كونيّاً؟ كيف أطرح كونيةً معينةً، وأنا لستُ موجوداً؟ كيف أدّعي الانتماء إلى فلسفةٍ معيّنةٍ، إذا اكتفيت بالقول: «ما هي فلسفة الحق؟» وأذهب إلى كتاب كانط. هذا تاريخ الفلسفة، وليس الفلسفة. الفلسفة الحقّة هي أن أتكلم من مكاني، مما ليس «حقّاً»، عندها أدرك القيمة الفلسفية، القيمة المفهومية هي «الحق» اليوم. فإذا خرجتُ من مفهوم اليومي، فأقرأه وأفسِّره وأؤوِّله؛ إذن أنا أُبرز مفاهيم تطرح القيم للنقاش والحوار مجدداً، ومن ثم، تبرز الفلسفة في أرضها.

هذا ما سمّيته «إيطان» الفلسفة، وهو مفهوم أضفتُه إلى مشروع محجوب الذي يتحدث عن «الاستشكال» و«وضعيّة الأرض». ذلك

كان في ندوةٍ قدّمتها بالمعهد العالي للدكتوراه، قلت: إيطان الفلسفة؛ كيف تبني وطناً، محلّاً، ترتحل إليه الفلسفة. تبني هذا الوطن بأن تعي، بثقةٍ واعتزازٍ لا تخاتُل فيه، ذاتَك، ومكانَك، وزمانك.

لا يمكن أن يكون هناك اغترابٌ قصديٌّ، أن أغترب عن قصدٍ، يعني أن أتقصَّد أن أعيش في فلسفة الآخر. لا داعي لوجودي الفلسفي عندئذٍ. بينما فلسفتي هي أن أعود إلى «منمنماتك» يا حسام وأدرسها، فهي من عيشنا اليوم. أتذكُر، ثارَ جدلٌ في النقاش الذي أجريته: هل كانت «المنمنمات» فلسفةً أم ليست فلسفةً؟

قلت لك، يومها، علينا أن نسأل: ما البداية؟ هذا الوعي بأن تكون **المنمنمات** ابتداءً؛ يعني أن يكون الوعي حدثاً معيناً أثار ابتداءً فلسفيّاً، لأن نتفكّر في ما بعد. وليس الهدف أن تُذكر، مثلاً، «السيّدة الفلانيّة قالت لي كذا» أو «جرى معي كذا في دمشق». ليس هذا هو الهدف من الحدث، بل ما بعده. لا أعتقد أن العمل الأكبر لحسام الدين درويش سيكون «**منمنمات**»، ولكن ما يلي، وما يلي هو الفلسفة. ففي هذه الحالة، هل ما طرحه حسام كونيٌّ أم محلّيّ؟

د. حسام الدين درويش:

هنا تكمن الإشكالية؛ المنمنمات. لن أطيل في الحديث عنها، لكنّها محاولة للتفكّر في الراهن، في المتعيّن، في الحدث، في اللحظة. وهذا هو ما دفع البعض للقول إنّها قد لا تكون فلسفة؛ لأنّها قصيرة الحجم، ومحدودة التناول لفكرةٍ معيّنةٍ، إلى آخره،

رغم أنّه يمكن القول بالعكس: إنّ الفلسفة تغتني بالراهن وتُغني به من خلال تفكّرها فيه.

أ. ريم الدندشي:

أريد أن أتحدث عن «**المنمنمات**»، لكن بما أنّ الحديث جارٍ، أذكر أن الطرح ذاته طُرح سابقاً، وعلّقتُ حينها وقلت: «أنا محجوبية الهوى، وسأقرأ المنمنمات انطلاقاً من الحدثيّة، ومن هذا اليوم الهايدغري، كما يأتي عليه **محجوب**». فقلنا حينها: «نحن نتحدث فلسفةً». إذن، كلامي هو ردٌّ على المنمنمات، لا على الدكتور خالد.

د. حسام الدين درويش:

قد لا يدرك كثير من الناس أنّ الشخص، في لحظة ما، لا يهمّه كيف يُصنَّف فكره، بل يهمّه أنّه مشغولٌ بمسألةٍ ما، ويريد أن يبرزها، أن يعطيها ضوءاً، اهتماماً. لذا، لا أرى لا مدحاً أو ذمّاً في أن يُوصَف فكرٌ ما بأنه فلسفيٌّ أو غير فلسفيٍّ؛ فقولنا إنّ هذا «فلسفة» لا يعني، بالضرورة، أنه جيّدٌ، كما أنّ قولنا إنه «ليس فلسفةً» لا يعني أنه سيّئٌ. هناك فلسفةٌ رديئةٌ، وهناك فكر غير فلسفيٍّ، لكنه جيّدٌ. أحياناً، وهذا سيكون ختام نقاشي، في هذه المسألة، بعد وفاة صادق جلال العظم، طُرح السؤال: هل هو فيلسوفٌ أم لا؟ وقد كُتبت مقالاتٍ حول ذلك. لكنّي رأيت أن السؤال الأهم هو: إلى أي مدى قدّم فكره إضافةً؟ فالأحكام ليست وصفيةً فقط، («هذا فلسفة» أو «غير فلسفة»)، وإنما هي معياريّةٌ أيضاً: إن كان «فلسفةً» فهو جيّدٌ، وإن لم يكن فلسفةً، فهو سيّئٌ.

د. خالد كموني:

هل يمكنني أن أطرح السؤال على هذا النحو: لماذا يقلقنا أن يكون ما يُقدَّم فلسفياً أو غير فلسفيٍّ؟ أليس هذا القلق ذاته دليلاً على وجود وعيٍ فلسفيٍّ لدينا؟ لكن، هل يكفي هذا الوعي لنجزم بأننا ننتج فلسفةً حقّاً؟ أتذكَّر أني حين كنت في سنَتي الجامعيّة الثانية أو الثالثة، قرأت نصّاً **لحسن حنفي** يقول فيه: «التاريخ حامل للفكرة، لا مُنتِجٌ لها»، فردّ الأستاذ قائلاً: «**حسن حنفي** ليس فيلسوفاً». لم أقتنع حينها، لا بدافع التعصّب **لحسن حنفي**، بل لأنّ الأمر أثار لديّ سؤالاً أوسع: هل نحن، كعرب، لا نُنتج فلسفة؟ هذا سؤالٌ لا يمسّ فقط الجانب العلمي أو المعرفي، بل يمتدّ إلى بُعدٍ سيكولوجيٍّ عميقٍ: الثقة. أن تقول عن أحدهم «أنت فيلسوفٌ»، لا يكفي. الأهمّ أن يكون كذلك في فعله وفكره. ولكن، ما الذي يدفع إلى إنكار ما أنت عليه، أو إلى ادّعاء ما لست عليه، هل هو محاولةٌ في تعريف الفلسفة؟ ربما.

د. حسام الدين درويش:

نحن جميعاً تقريباً ملتزمون بشيءٍ، والوقت قد شارف على الانتهاء، دعيني أقول، العزيزة ريم: نحن موعودون بإنتاجٍ ما. سنقول لهم: «انظروا، نحن ننتج فلسفة». متى سيحصل ذلك؟

أ. ريم الدندشي:

هل تعني أنني سأنتج فلسفةً؟ حقيقةً، أنا بدأتُ بالكتابة، مبدئياً. التقميش يمكن القول إنه انتهى. لكن الحقيقة أنّ عليّ أن أخصص

وقتاً أكثر من هذا. يجب أن أُغلق الباب وأبدأ العمل الجاد. لا مزيد من العزائم، يجب أن أُغلق الباب، وأبدأ في كتابة الفلسفة.

د. حسام الدين درويش:

دعيني أؤكّد نقطة مهمّة، يجب ألّا تأخذ المسائل أكثر من وقتها أو حجمها؛ فهناك الدكتوراه، وهناك ما بعد الدكتوراه.

أ. ريم الدندشي:

هناك شيءٌ خاصٌّ: أن تكون لديك علاقةٌ مباشرةٌ مع فيلسوفٍ حيٍّ. قلتُ للدكتور **محجوب** حين التقيتُ به: حين تتناول موضوعاً مع فيلسوفٍ حيٍّ، وهذا ما يحدث لي، أركض بين بحثي، ومتابعة الطروحات الراهنة لهذا الفيلسوف، مع محاولتي العثور على «الخيط الناظم» في فكر الدكتور **محجوب**. هذا ليس سهلاً، أن تجد هذا الخيط في كتاباته، وليس، فقط، في فكره.

وأعتقد أنّه يكتب، أحياناً، لنفسه، وأحياناً لإنسانٍ قادمٍ، وأحياناً، لباحثٍ من ثقافةٍ أخرى. وأحياناً لطرحٍ اكتمل في كتابٍ آخر. هو كثير النشاط، فعلاً. لذلك، أنا أركض بين ما يُنتَج من جديدٍ، بين «استئنافٍ صفريٍّ» و«ابتداءٍ ثانٍ» الذي نحن واقعون فيه. قال لي: «من مصلحتك أن تحصري الموضوع»؛ لأنّ المسألة تكبر. كلما مضيتُ، اكتشفتُ أنّي أغوص أكثر. لذا، لا بدّ من التحديد والبدء والتثبيت.

د. حسام الدين درويش:

من يشتغل على رسائل أكاديميّةٍ، يعرف أن الموضوع المختار

للبحث يكون، في البداية، ضخماً وأكبر مما يمكن إنجازه، غالباً، ثم نبدأ بالبحث عن المراجع. وبعد ذلك، نبدأ بالتساؤل: ما الذي سأختصر؟ ما الذي لن أقرأه؟ ما الذي سأتجاوزه؟ وبالنتيجة، يتم اختصاره وتصغير حجمه تدريجيّاً. أظن أنني في رسالتي للدكتوراه، دون مبالغة، كتبت فيها ما لا يتجاوز 5% ممّا كنتُ قد خطّطت له في البداية.

أ. ريم الدندشي:

فقط أريد أن أقول عن كتاب د .**حسام الدين درويش «إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور»**، وهو كتاب الدكتوراه، أنّك تقول إنه «كتاب»، وأنا أقول إنه «مرجع» **على ريكور.**

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لكِ.

دكتور خالد، كيف ترى دورك، بصفتك مشرفاً؛ لأنّ مسألة الإشراف تتضمن، أحياناً، قمعاً ضروريّاً، بل قمعاً مُنتجاً للحرية. فالإشراف ليس نقيض الحرية، بل نقيض الفوضى، وعدم القدرة على الفاعلية، أو على الحسم. وهنا يأتي دور المشرف: أن يُحدّد الإطار؛ لأنّ الحماس والاندفاع قد يؤديان إلى التيه. ما رأيك؟

د. خالد كموني:

دوام الحوار؛ فنحن دائماً في جلساتٍ متكررةٍ، هناك نقاشاتٌ، وتقميشٌ، وتدوينٌ للأفكار. الجميل، والذي يجب ألّا يتوقّف، هو ما ذكرته: علاقتك مع فيلسوفٍ حيٍّ. تحديد الموضوع بالاستشكال

يتطلب تتبّعاً للأفكار التي جاءت بعده. لكن بدء الكتابة هو الذي يُحدّد عندما تشرعين في هذه الخطوة الأولى، ستبدأ الفقرات بتحديد ذاتها، ثم هناك أفقٌ زمنيٌّ، وأعتقد أنّه في غضون خمسة أشهرٍ يمكن إنجاز المشروع.

د. حسام الدين درويش:

أرى أن الأشهر الخمسة كافيةٌ. لسنا بحاجةٍ إلى سنواتٍ أو عقودٍ أو قرونٍ، وأقول هذا الكلام، أيضاً، لطلّابٍ وطالباتٍ آخرين: من الضروري إدراك أهمية الوقت، ودور المشرفين في المساعدة في الوصول إلى الهدف. وننتظر نتاجك البحثي/ الفلسفي، العزيزة ريم. وأشكركما، جزيل الشكر، على الحضور الجميل، ونأمل أن نلتقي قريباً، لا سيما بعد إنجاز الرسالة.

الفصل الرابع
في الفلسفة واللغة (العربية)[1]

د. حسام الدين درويش – د. خالد كموني

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير، وأطيب الأوقات لكم، جميعاً، في لقاءٍ جديدٍ من سلسلة لقاءات «مؤمنون بلا حدود»، في مقرّ المؤسسة في بيروت. ويسعدنا أن نستضيف اليوم الدكتور خالد كموني، الصديق العزيز، فهو صديق المؤسسة، وصديقٌ شخصيٌّ، أيضاً، في لقاءٍ نخصصه للحديث عن مجمل فكره، وعن أعماله المنشورة وغير المنشورة. مئة أهلاً وسهلاً بك، دكتور خالد.

---

(1) جرى هذا الحوار في 12 حزيران/ يونيو 2025، مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=oR4ZJN0wYPU

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:
https://www.mominoun.com/articles/لقاء-حواري-مع-الدكتور-خالد-مجمل-حول-أعماله-أعماله-الفكرية-10152

د. خالد الكموني:

أهلاً وسهلاً بك، وبالجميع.

د. حسام الدين درويش:

كان لدينا لقاءٌ مع السيد الوالد، الدكتور سعد، وسأبدأ بما انتهينا به أو إليه. كان الحديث عن مدى التأثير والتأثر المتبادلين بينك وبينه، حيث يبدو لمن ينظر من بعيد، أنكما تسيران في مسارٍ فكريٍّ واحدٍ تقريباً. فما طبيعة هذا التأثير أو التأثر، عموماً وبالتفصيل؟ ويمكن أن تكون مسألة اللغة منطلق حديثنا ومحوره. فالدكتور سعد مختصٌّ في اللغة العربية، وفي أبحاثك الفلسفية، أنت أيضاً، اللغة محورٌ أساسيٌّ، وربما هي المحور. فلنتحدث، إذن، عن هذه المسألة: التأثير والتأثر، ومسألة اللغة خصوصاً؟

د. خالد كموني:

شكراً جزيلاً، وكلّ السرور والسعادة بالحوار. ومن خلال هذا الحوار، أعود إلى الحوارات الأولى مع الوالد. مسألة اللغة كانت مسألة التربية نفسها. تربَّيت لُغوياً؛ أي كانت القضية أن تعرف مسألة لغوية، أو إعراب كلمة في اللغة، أو استخداماً لغوياً معيناً، فهي من مكونات الشخصية. وخاصةً عندما يكون الشاب أو الطفل صغيراً، ويصطحبه والده إلى أمسياتٍ شعريةٍ، أو لقاءاتٍ حواريةٍ، وما إلى ذلك، فتشعر أنك بحاجة إلى أن تفهم ما يُقال، بل إن ما يتيح لك الشعور بوجودك هناك هو أنك تدرك ما تسمعه.

وأيّ سؤالٍ كنت أطرحه، بعد هذه الندوة، على والدي، كان

يفتح باباً للحوار، ويفتح نقاشاتٍ عميقةً في قضايا كبرى. ومجمل هذه النقاشات كان الوالد، ولا يزال، يفتحها على مصراعيها؛ إذ لا شيء يحسم فيه الجدل، أو ينتهي برأيٍ قاطعٍ. فهو لا يكتفي بالإجابة، كأن تسأل مثلاً: ما هذه؟ فيقول: وردة، بل يجيبك بما يجلبُ إلى مخيالك معنى الشِّعر، مثلاً. لذلك، أنت بحاجة لأن تفهم مفهوم الوردة بحسب ما يريدُ هو من انفتاحٍ يتيحه لك في مثل هذه الجلسات. وكان يتعامل مع الأمر بهذه الجديّة، إلى درجة أنَّ تكوين الشخصية كان تكويناً لغويّاً؛ بمعنى: وصلتُ إلى لحظةٍ كانت اللغة فيها هي التي فتحت أمامي السؤال الفلسفي. فاللغةُ مجالٌ يقدِرُ فيه الإنسانُ مواكبةَ وعيه لذاته وهي تتعرَّف. إنها المجال المرئي للفكر، إذا ما تحولت إلى لحظة وعيٍ دائمٍ.

هذه اللحظة هي الحدثُ الدائم في حياتي، إذا ما أردتَ أن تعرف لماذا ولجتُ الهجسَ الفلسفي من مضارب اللغة. أما اللحظة المعيشة لابتداء درس الفلسفة، فكانت عندما سألته مرة: «هل يوجد في الجامعة تخصصٌ يتناول الفلسفة؟» وكان سؤالي بسيطاً في تلك الفترة، وقد كنت تلميذاً في المدرسة، فأجابني: «نعم، الفلسفة».

وكان هذا المسار الذي اخترته بشغفٍ، لدرجة أنه لم يقبلْ حتى أن أدرسَ الفلسفة في فرع كلية الآداب القريب من بلدتنا، بل قال: «إذا أردتَ الفلسفة، فعليك أن تذهب إلى العاصمة، إلى بيروت، وتدرسها هناك».

سألته: «لماذا؟» فقال لي: «لأنك لا بد أن تنشغل كليّاً

بالدرس». ما اكتشفته، أيضاً، هو أن التربية على الانفتاح كانت تربيةً على المغامرة والتأمُّل في الأفق الأوسع للعيش. السؤال الممكن أن يولِّدَ لغةً مختلفة، هو ما أثاره لديّ اختيار والدي: **أن تكون في مجتمعٍ مدينيٍّ، لتتفلسف.** وقد ذكرت هذه المسألة في إحدى المقالات، بأن الفيلسوف مدنيٌّ، وحين يتفلسف يُظهر مدنيته، وليس توحُّشَه أو غربته عن المجتمع الأوسع. في سياق هذه التربية، كانت اللغة المجال الذي إليه انتميت، لأحدِّدَ انتماءاتٍ وهويَّاتٍ ارتبطت بها، أو جادلتُها، وفكرتُ فيها وبها، أحياناً. وقد تبيَّنتُ، في ما بعد، أن أيّ مسألةٍ لا يمكن أن تتكلم فيها بشكل يفصِّلُ إشكاليتها ومثاراتِها، إلا بلغةٍ سليمةٍ تفي بالغرض. والآن، أقول كل مشاكلنا السياسية والاقتصادية والأخلاقية والعلمية والمعيشية، كافَّة، سببٌ أساسٌ فيها سوء علاقتنا بلغتنا؛ فلو أننا نقيم اعتباراً للغتنا في تحديد علاقتنا بالكون، لكان لنا دورٌ مؤثرٌ في وضع أنفسنا في مقامها؛ أي في الإقامة النافعة في هذا العالم. وهذا ما أصرُّ عليه في كلّ كتبي.

د. حسام الدين درويش:

سنتحدث عن الكتب لاحقاً، لكن دعني قبل ذلك أبدأ ببعض المداخل العامة، وأتحدث عن العلاقة العامة بين اللغة والفكر. فهل اللغة مجرد أداة للفكر يعبّر بها عن ذاته؟ أم إنها هي الفكر في حالة كمونٍ، إلى أن يُعبَّر عنه في حالةٍ صريحةٍ؟ هل يمكن للغة، بمعنى ما، أن تكون بيتاً للكينونة أو للوجود، كما قال هايدغر، وتكون،

في المقابل، عائقاً أيضاً؟ فنحن نتحدث، أحياناً، عن اللغة بوصفها عائقاً، وعن ضرورة تحريرها. السؤال العام: ما رؤيتك للعلاقة العامة بين اللغة والفكر عموماً؟ وبعدها يمكن أن نتحدث عن الفكر الفلسفي بشكلٍ خاصٍ.

د. خالد كموني:

العلاقة بين اللغة والفكر لا يمكن أن تبدأ إلا من الراهن: إشكالية الفكر المعيش عندما يتعارض مع لغة الفكر السائدة. فإذا قبلتَ السائد، كما هو، ستصبح كائناً ذا فكرٍ هجينٍ؛ يعني مشكلتنا، اليوم، ليست في انعدام التفكير، ولكن في أن التفكير الذي نتداولُه، لاإراديّاً أحياناً، بما يسقط عنه ماهية التفكر نفسها، لا يفي بحاجاتٍ وجدانيةٍ لدى الفرد. أن تفكِّر بلغة غيرِك، أو أن تفكر بلغةٍ لا تكفي لشرح وجدانك أو تواصلك الصريح، يؤدي بك إلى شعورٍ بالنقص الدائم. هذا الشعور بالنقص يؤثر في كل جوانب العيش الكريم، وصولاً إلى الهم الوجودي عينه بالحضور القوي في العالم.

لو تحدثنا عن العلاقة بين اللغة والفكر، مثلاً على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاجتماعي، لا يمكنك أن تفكر من دون لغةٍ تستطيع من خلالها أن تواكب الحدث؛ بمعنى أن تملك القدرة على أن تصنع، أنتَ بنفسِك، الحدث. ولستُ هنا بصدد بحث الإشكال المتوارث في الدرس اللساني، أعني أسبقية الفكر للغة أو العكس، بل ما أحدِّدُ وجهتي إليه هو العلاقة بين النفس ولغتها. فإذا

كانت لغة المرء سيئةً، كما الخطاب السياسي الحالي عندنا مثلاً، كأن نرى السياسيين لا يعرفون التعبير سوى باللهجة العامية أو لديهم رطانةٌ في الكلام لا تجعلهم في مستوى أن يبتكروا موقفاً في أوانِه. فالسياسي من هذا النوع الوضيع لا يقدر أن يوصِل خطابه إلى مواقع القرار، ومن ثم لا أحد يحترم خطابه. لذا، فإنَّ الحضور اللغوي حضورٌ شخصيٌّ أولاً، والحضور باللغة هو الذي ينسحب على أمور الحياة كافة. إذا لم يكن لديك حضورٌ بلغتك، معنى ذلك أنه ليس لديك علوم تستدعي خطابَك للظهور أمام الناس. فما الحاجة للغتك الآن، إذا لم يكن من مكوناتها أي شيءٍ من الحاضر؟

فإذا فارقت اللغةُ حاضرها انقطعت، وهذا ما يحجب عنك القوة والإرادة. لذلك، التنازل اللغوي المجاني، وهو ما يحدث الآن، يؤدي، بكلّ بساطةٍ، إلى سطحيةٍ، سطحيةٍ قصديةٍ، يعني تسطيحاً للفكر بشكل أنه لم تعد هناك مقبوليةٌ لأي خطابٍ فصيحٍ، كما حلَّ بالخطاب الأدبي أو الخطاب الفلسفي في الأوساط الثقافية عينها؛ فأنا لا أتكلم عن أوساطٍ عاميةٍ. يعني، تخيل أن تجد «مثقفين وأساتذة» يستصعبون كلامَك. ماذا يعني، مثلاً، أن تجد بين «مفكرين» من يقول لك: لغتك صعبةٌ؟ ترى، ما الصعب في هذه اللغة؟! إن القارئ الذي يقول لك: لغتك الفلسفية صعبةٌ، هو، بكل بساطةٍ، ليس مطّلعاً لغويّاً، أو لا تعمُّق لديه في اللغة. وأكثر من ذلك، لو تطرَّقنا إلى اللغة في حالة التعليم: هل يُعقل، في أيّ

بلدٍ في العالم، ألّا تُدرَّس العلوم باللغة التي يتحدث بها الناس، منذ الصفوف الأولى، بشكلٍ يجعلها لغة ثقافةٍ، لغة وجدانٍ؟

هذا ما يجب أن نهتم به: الوجدان، يعني شاعريّة الإنسان، حضوره الأخلاقي في هذه الحياة. إذا لم نهتم بهذه الشخصية، وهذا ما تحدثتُ عنه في الجانب التربوي، يعني أننا سنصل إلى مراحل قاسيةٍ من عيش اللافهم والغموض الدائمين. أنت عندما تقول لفظةً معيّنةً، كأن تقول لفظة «حبّ»، مثلاً، ويمكن أن تستخدم «عشق، هيام، غرام...»، ويمكن أن تستخدم أكثر؛ يعني كل ما أقصده أن هذا التوسع، أو الحقل الدلالي لخطابك، لن يتوسع إلا إذا تعلّمتَ لغتك، وإلا إذا كانت العناية باللغة هي المشروع الفعلي للتعليم والتربية.

د. حسام الدين درويش:

من خلال حديثك، بدا لي أن اللغة أقرب إلى الأداة التي نتعلمها، لنعبر بها عن أفكارنا؛ وكلما اغتنت مفرداتنا أكثر، أصبحنا أكثر قدرةً على التعبير. طبعاً، هناك رؤيةٌ ثانيةٌ تتضمن أن اللغة ليست أداةً فقط، وأنا أميل إليها جزئياً، على الأقل. ويمكن أن ننتقل إلى الرؤية الثانية من خلال علاقة اللغة بالفلسفة. بالنسبة إلى الفلسفة، اللغة ليست مجرد أداة تعبيرٍ، وإنما هي، أيضاً، موضوعها. فأنت لا تفكر بالكلمات فقط، بل تفكر فيها أيضاً. ومن خلال اللغة يُفكَّر فيك. ففي اللغة، لغتنا، ثمة فكرٌ غير مفكرٍ فيه. ولهذا السبب، نكتشف، أحياناً، أننا نقول أشياء لم نقصدها؛

بمعنى أن اللغة تقول ما لا نقوله. فإذا خرجنا عن كون اللغة أداةً، وضمن علاقتها بالفكر، بشكلٍ عامٍّ، وفي الفلسفة، بشكلٍ خاصٍّ، بأيّ معنى لا تكون اللغة مجرد أداةٍ؟

د. خالد كموني:

العلاقة بين اللغة والفلسفة متعلقةٌ بعلاقة المتفلسف بذاته؛ فهو من يصنع هويته بكل صراحةٍ، بلغته؛ مثلاً، لماذا تجد للمفهوم الفلسفي فهوماتٍ متنوّعةً، أو قراءاتٍ متعددةً؟ لأن كل واحدٍ يقرؤه بما يمتلك من قدراتٍ لغويةٍ وكفاءةٍ في إخراج هذا المصطلح، مجدِّداً في الوضعية الفلسفية التي يفرضها السؤال المتذهَّن عنده. لذلك، العلاقة بين اللغة والفلسفة علاقة تجديدٍ دائمٍ، علاقةٌ تتناسل منها المفاهيم الجديدة. اللغة هي الهوية الوحيدة الممكنة. ولغة الفلسفة، في هذا الجانب، هي الشخصية الحقيقية للفلسفة في أوانها، في راهنيّتها. فعندما نسأل عن الفلسفة اليوم عربيّاً، فإن ما نعنيه هو هذا الانهمام بقولٍ يؤكد حضورية اللغة العربية في الاشتغال الفلسفي الراهن؛ إذ بذلك يبرزُ ما يستأهل البروز في تفكُّرنا الفلسفي.

كان أستاذي **موسى وهبة** يقول: «أنا أتحدث الفلسفة بالعربية، ليس لأجل العربية، بل لأجل الفلسفة». ما المقصود من ذلك؟ نعم، هو لأجل الفلسفة. لماذا استخدم اللغة؟ لأجل الفلسفة، ولأجل أن ينتج فهمه، مثلاً، للمفهوم الكانطي حول العقل المحض، حول الشروط القبلية للمعرفة، بلغته هو، التي ستُنتِج

مفهوماً فلسفيّاً يعبِّر عن حضوره، هو، مع النص الكانطي، حضوره، هو، في هذا النص الفلسفي. لذلك، اللغة والفلسفة صنوان في لحظة الإبداع، والفلسفة مطالبةٌ بعدم التكرار، ومطالبةٌ بالغرابة، شرط ألا تُخالف سيرورة المفهوم في استحضاره. لذلك، يكون وعي اللغة هو أداءُ المفهوم في الواقع.

وهنا نصل إلى العلاقة بين الفلسفة والترجمة في يومنا. ما الإشكالية في الفلسفة عندنا؟ أحياناً تبدرُ من سوء الترجمة، إذن سوء اللغة. ما الترجمة؟ ليست حالة نقلٍ من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى فحسب، بل هي، في الفلسفة، حالة استكمال التفلسف باللغة المنقول إليها. فما بدأه فيلسوفٌ، ولو في أي جهةٍ من الأرض، أنا أريد أن أستكمله عندما أتقصَّد ترجمته إلى لغتي. لذا، لا بد من استكماله، بطريقةٍ قويمةٍ، تتيح إبراز سمات الإبداعية والفرادة والبراعة. هذه القوامية أو مشروعية قولي أنا، فلسفياً الآن، هي مشروعية استخدامي للغة، وتوظيف هذه اللغة بالشكل الذي تحتاجه هذه اللحظة الراهنة.

إذن، اللغة لا يمكن أن تفارق اللحظة الفلسفية، ومن ثمَّ، الفلسفة هي التي تُنمّي اللغة؛ لأنها توثق الصلة بين الفكر والواقع الراهن. فالفلسفة لا يمكن إلا أن تكون فلسفة علمٍ ما، وبالضرورة فلسفة علمٍ حاضرٍ، إذا كانت مواكبةً للإنسان اليوم. لماذا؟ لأن اللغةَ تحيا بتجدُّد العلوم، فاللغة تنمو بالعلم، وهذا ما ينعكس على الفلسفة التي تتيحها هذه اللحظة المولِّدة للتفكر والتأمل الفلسفيين.

لماذا نقول: تخلّفت اللغة؟ لأنها لا تحكي علماً. لذا لا تقدر أن تنبت فلسفةٌ دون التفكر بعلم الكون، ووعي هذا التآثُرِ بين الفكر واللغة والكيان البشري الذي يحيا بالعلوم التي ينتجها، كلما تفكَّر، وأحدث تقانةً، توثِّق الصلة بينه وبين محيطه.

د. حسام الدين درويش:

يبدو لي - وأرجو أن تُخبرني إن كنت مخطئاً - أنك عندما انتقدت من يستصعب فهم بعض النصوص، كنت بصدد «الدفاع عن ذاتك»؛ بمعنى أن هناك من استصعبَ قراءة بعض نصوصك، وكان هذا ردّك عليهم. ولأسباب معرفيةٍ وأخلاقيةٍ، سأحاول الدفاع عن المجهولات والمجهولين الذين كنت تردّ عليهم. هل من الضروري، بالفعل، التعقيد والصعوبة لكي يُعبّر الفكر عن ذاته؟ مثلاً، لدينا نصوص أفلاطون، وليس هناك من يمكن أن يُنكر عمقه وشموله وأهميته ومركزيته، ومع ذلك لغته من أجمل وأسلس ما يكون، ويمكن أن يفهمها حتى القارئ العادي. فمثلاً، كتاب الجمهورية يمكن عده (أحد) أهم الكتب الفلسفية في تاريخ الفلسفة، وأرى أنه متاحٌ لفهم كل القراء المهتمين، فعلاً، بالمسائل التي يثيرها. في المقابل، هناك هايدغر وفلاسفة آخرون، ألمان وفرنسيون خصوصاً، يصعب جدّاً فهم نصوصهم، حتى بالنسبة إلى المختصين.

صحيحٌ أنه ينبغي للقارئ أن يبذل جهداً، لكن إلى أيّ حدٍّ يكون الكاتب، أيضاً، مسؤولاً؟ دعني هنا أُميّز بين فلسفتين أو رؤيتين في هذه المسألة. في الرؤية الأنجلوسكسونية، يُعدّ القارئ

الأساس، وعلى الكاتب أن يكتب بما يُمكِّن القارئ المستهدف من الفهم، ويكون فهم القارئ مسؤولية الكاتب، وغايته الأساسية. أما في الرؤية الألمانية، فالوضع مختلفٌ: على الكاتب أن يعبّر عن فكرته بأفضل طريقةٍ ممكنةٍ، حتى وإن كانت معقدةً، وصعبة الفهم. ويبدو أنك، في هذا السياق، أقرب إلى الرؤية الألمانية منك إلى الرؤية الأنجلوسكسونية، ما رأيك؟

د. خالد كموني:

أعتقد جازماً أن الكاتب الواثق من فكرته ينبغي أن يتمتع بلغةٍ متينةٍ. عندما يُطوّر خطابه، فإنه يعدُّ نفسه شارحاً لما يقول. وعندما يُفصّل الفكرة، هو لا يُعقّدها، بل يشرحها، يستفيض فيها، يجود بإيضاحها. فلا أعتقد أن هناك فيلسوفاً يُعقّد النص، بل هو يعتقد أنه كلما توسّعَ في نبشِ إمكانات المفهوم، فإنه يثبتُ جدوى استخدامه واستحضاره إلى مدار البحث والمحاورة. لكن، صدقاً، إن المسألة في التلقي. المسألة هي أن من لا يتمتع بهذا المستوى العالي من اللغة لن يستسيغ المفهوم الفلسفي. لذلك علينا استحداث ساعاتٍ لتدريس القراءة الفلسفية للنصوص، وهي، بالطبع، ستخالجها كل معطيات الدرس البلاغي، والبياني، إذا خصصنا النصَّ العربي؛ لأن تنمية قدرات الفهم هي الخطوة الابتدائية الأولى في تهيئة الذهن القارئ لاقتبال الإبداع والقول الجديد في أي نصٍّ.

أنا إذا استحضرتُ مفهوماً من عند **الفارابي** للبحث اليوم، فرضاً، ستجد كأنه هبط من الأعلى على بعض مجتمع الفلاسفة،

ولا أتحدث على مجتمع مثقفين عاديين. طيب، لماذا؟ لأن القراءة اللغوية للنص الفلسفي، أو القراءة التي تنظر إلى هذا النص الفلسفي، بيانيّاً، بهذا المستوى العالي من اللغة، لم تُنجز في التدريب على القراءة في مراحل التدريس والتعلم، لم يقم بها أحد قبلَ الفيلسوف نفسِه عندما يبحث في مفاهيم أو ينبت مفهوماً جديداً. لذلك، سيجد نفسه غريباً عندما يكتب، وليس ذنبُه أنه كتبَ تفصيلاً موسّعاً حول مفهومٍ يجب ألا يكون عاديّاً.

لذلك، إن بناء التقليد الفلسفي، يقترن بتشييد عمارة اللغة المواكبة. بالمناسبة، مثلاً، إذا قرأتَ نصوص لغويين كبار مثل **الجاحظ**، أو **أبي الهلال العسكري** في بعض النصوص، و**أبي حيّان التوحيدي**، وغيرهم، ستجد شرحاً فلسفياً لبعض المفاهيم، شرحاً فلسفياً بلغةٍ عربيةٍ فصيحةٍ مفهومةٍ. **الجاحظ** يعتمد، في شرحه، على البيان، والبيان له القيمة الكبرى، عنده، في بناء الذهنية، والعقلية، وفي إحداث الانطلاقة الأولى للتفكّر، أي لإفساح ممكنات التفلسف. هذا الشرط البياني الذي وضعه **الجاحظ** ووسم به، مثلاً، الأمم، يعني عندما تحدث أن الفُرس يتميزون برجاحة عقلهم، العرب بوجدانهم وشاعريتهم، والروم بكذا، وإلى ما هنالك، فهو قد وضع، عندنا، مسؤوليةً بيانيةً للإفصاح.

أما بخصوص أني أميلُ إلى الفلسفة الألمانية، وأسلوبها المعقَّد في الصوغ النص، أقول إن النص الذي أصوغه هو نصٌّ فلسفيٌّ عربيٌّ، وأنا لستُ ألمانياً في هذه المسألة، بقدر ما أنا عربيٌّ في

الكتابة الفلسفية؛ أي إن بيانية اللفظ العربي ضروريةٌ في كتابة النص الفلسفي، وإلا سيصبح النص ركيكاً. فالركاكة لا تُنجز تواصليّةً حقيقيةً مع الجمهور الفلسفي. بالعكس، عندما يفهمك الجمهور الساذج؛ فمعنى ذلك أن هناك خللاً فكرياً، ليس هناك تواصلٌ حقيقيٌّ مع الفلسفة عينها. هناك مشكلةٌ أن يكون الفيلسوف مقبولاً جماهيريّاً، فهذا يدل على خللٍ في معاينة المفاهيم في حيثياتها الفكرية، فالمفاهيم ترتحلُ، بحريةٍ، بين الفلاسفة. لذا، فإن إقامتها لا تصلح في ديارٍ لا تعرفُ قيمتها، ومن هنا نقول إن الفلسفة الألمانية أو غيرها هي المفاهيم التي سكنت الديار اللائقة بالفهم، ومن حقنا التأثُّر بها، لنحسِنَ ضيافةَ الفلسفةِ في ديارنا، فتأتي نصوصنا على قدر هجسنا بمواكبة الفهم وتأويل المقاصِد.

ثم إن كثافةَ النص الفلسفي ناجمةٌ عن وظيفة الفلسفة في تظهير التجربة الذهنية وخوالجها الشعورية والعقلية والحسابية والمنطقية والوجدانية كافةً في العبارة. لذا من الأهمية بمكانٍ، أن يحرص الفيلسوف على متانة التصريح. فالصراحةُ هي مجال إظهار الصدق في التجربة المعيشة؛ أي هي مرتعُ البيان في أداء الفكر الكامن، الذي يحمِّلُ اللسان مسؤولية التحيُّز الذي تطمح إليه النفسُ في العالم، بأن تعرِّف محيطها بضميرها. هذا التعريف الذي يفترض كل هذه العناية والدقة في توصيل المطلوب.

د. حسام الدين درويش:

طيب، يمكن أن نُعنون هذا الحوار بـ«الفلسفة واللغة» أو

«اللغة بوصفها محوراً فلسفياً»، لكن دعني أنتقل إلى مسألةٍ أرى أنك تشدد عليها بإلحاحٍ، وهي مسألة الراهن، وأهميته. ونظرةٌ ناقدةٌ لهذه المسألة يمكن أن توضّح مفهومك للراهن، وعلاقته بالفلسفة، أو علاقة الفلسفة من خلال هذه المسألة. يقول هيغل: «بومة مينيرفا لا تفتح أجنحتها حتى يحلّ الغسق»؛ أي إنه لا إمكانية للتفلسف أثناء جريان الحدث، بل لا بدّ أن تكتمل صورته، ويكتمل معناه، حتى نقدر أن نراه فلسفيّاً. في المقابل، يمكن لإعطاء الأولوية للراهن أن يؤدي إلى التفلسف قبل نضوج إمكانيات التفلسف؛ بمعنى قبل أن يكتمل المعنى وتتضح آفاق أو أبعاد الحدث، وبالتالي، هنا، نقع في خطر أن تكون رؤيتنا جزئيةً أو تجزيئيةً وغير شاملةٍ. فكيف يمكن لنا أن نفهم العلاقة بين ربط الفلسفة بالراهن من ناحيةٍ، وكون الفلسفة، بوصفها بومة مينيرفا، لا تفتح أجنحتها إلا عند حلول الغسق، وبعد اكتمال الحدث والمعنى، من ناحيةٍ أخرى؟

د. خالد كموني:

الراهنية، بحد ذاتها، أيضاً، معطىً ذهنيٌّ معيشٌ، فهي الشعور بالحضور، وقد تكوَّن لديّ، أيضاً، من الناحية اللغوية، ولكن من ناحيةٍ أخرى، عندما تحدثت عنها في **فلسفة الصرف العربي**، عنيت بالفعل المضارع، بكلمة مضارع؛ أي يضارع فاعله؛ يوازيه في الحضور، يضاهيه حضوراً، أليس كذلك؟ هذه المضاهاة تعني أن يحضر الفاعلُ فعلَه. وبرأيي هذه الكينونة الأنطولوجية هي الوحيدة

المتحققة حدثياً. أنت تتحدث عن الماضي، وتتحدث عن المستقبل، أما الحاضر فتتحدث فيه. لذلك، وأنت تعي راهنيتك في عيشك، ستعي زمانك. لا يمكن أن تستغني عن هذه الحضورِيّة وأنت تريد أن تتحدث عن أزمنةٍ غير مرئيةٍ. فمن الجدية بمكان أن تعي حضورَك، وعندما تعي هذه الحضورِيّة، تضارِع فعلَك؛ أي توازي شعورَك بفعلٍ يوجِدُه. وأن توازي فعلك فإنك موجودٌ باقتدارٍ، وعندما تقدر على ربط زمانك بمكانك ستجد ذاتكَ هنا، حيث أنت، نبيهةً في هذا الحدث القائم، مرهونةً بمشهدِها الواقعي الحقيقي. من هذا الراهنِ المتحقِّق نبدأُ التفكر، فلا أحد يبدأ من وراءٍ ولا أمامٍ إلا بما تقتضيه نقطة البداية الراهنة المتوسطة لكل الأبعاد.

لذلك، تجد الإشكالية في الفكر العربي قائمة، في القراءة للتراث، والقراءة للحداثة، والقراءة للمستقبل؟ حتى إن المفكر يستريح عندما يتحدث عن أمرٍ في الماضي، وعندما يؤشكل عليه الفعل في الحاضر يبدأ بالتنازل عن الحاضر، وينسحب إما إلى الماضي للتبرير - والتبرير من التبرئة في اللغة العربية، وقد شرحت ذلك مؤخراً في تبرير ما قاله **أديب صعب** - أو قد يهرب إلى المستقبل، لكي يفارق لحظة الحاضر الحقيقية؛ لأنها تقتضي التنبُّه الصادق لمشهد الذات حاضرةً كما هي.

من هنا، إن القراءة الفينومينولوجية للحدث، هذه الحضورِيّة، متحققةٌ عربياً، بشرطِ وعي الحضور والفاعل الحاضر فيه؛ إذ عندما

تتنازل عن الفاعل تتنازل عن الفاعلية. وفي المقابل، تتنازل عن هذه الكينونة الظاهرة التي لا يمكن إخفاؤها. المطلق الحقيقي الذي لا يمكن تجاوزه أو إخفاؤه وإغشاؤه في الذهن العربي هو الحدث الذي يستدعي التعامل مع لحظة العيش، فهماً وتفسيراً وتأويلاً إلى لحظاتها الممكنة. هناك آيةٌ تقول: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، ترى، لماذا فكر العربي بهذه الطريقة، ما هي إلا حياتنا الدنيا، وما يهلكنا سوى الدهر؟ لأن الدهر هو الزمان غير المؤقت. أما حياتنا الدنيا، فهي مؤقتةٌ، وما هي إلا حياتنا الدنيا. ما هي إلا لحظتنا التي نعي وجودنا فيها؟ ما هي إلا هذه الحياة الدنيا التي نبني بها حقيقة العيش المطلق، والمطلق، عربيّاً، يقتضي إدراك راهنيتها وحضورها؛ إذ لا يمكنك ألا تعي مضارعتكَ لفعلٍ، وتدعي تبصُّراً بالعيش وإدراكاً لزمانية الوجود فيه. فالحضور هو الوجود الظاهر، وهو الذي يؤمن ما سميتُه اللحظة الشَّيْمِيَّةَ التقديرية التي من شأنها أن تؤكِّدَ الكينونة التأملية للكائن في الكون، تمكيناً وتكويناً.

د. حسام الدين درويش:

بالمعنى الفلسفي وحتى التقني، «ما الحاضر؟» أو «ما الراهن؟» في مفهوم الزمن الحاضر أو الراهن؟ هل هو هذه الساعة، هذا اليوم، هذه الدقيقة، هذه الثواني؟ في بحثٍ سابقٍ لي عن مسألة مفارقات زينون، ناقشت مسألة تقسيم الزمن، فتبين أنه، عند أرسطو، كان «الآن» هو الوحدة الأصغر للزمان، لكن المفارقة

فيه أن الآن في الزمان ليس له أبعاد، مثل النقطة في المستقيم الهندسي التي ليس لها أبعادٌ مكانيةٌ، لكونها مشكّلةً من عددٍ لا متناهٍ من النقاط، والنقطة ليس لها أبعاد؛ أي ليس لها طولٌ، وليس لها عرضٌ. والسؤال هنا هو: «كيف يتشكل شيء (الزمان، والمستقيم) من لا شيءٍ؟» وهكذا يبدو أن الحاضر غير موجود، فالحاضر هو الآن، والزمن إما ماضٍ مضى، أو مستقبل لما يأت بعد. وبكلماتٍ أخرى، إذا لم يكن يكتمل الحاضر بماضيه ومستقبله، ليس له وجود أصلاً، أو ليس له وجودٌ بالمعنى الكامل، بل يبقى وجوده جزئيّاً. وإلى أن يكتمل ذلك الوجود، لا أستطيع أن أحكم، ولا أستطيع أن أقدم رؤيةً فلسفيةً تستوعب ذلك الحاضر. طبعاً، يمكن قراءة أشياءٍ جزئيةٍ، لكن الرؤية الفلسفية الشاملة الكاملة بحاجةٍ إلى بعض التأني. ولهذا، قد يكون من الضروري للفيلسوف أن يبتعد عن الراهن، وأن يتخذ منه مسافةً، لا أن يقترب منه كثيراً.

د. خالد كموني:

الفلسفة، طبعاً، ليست ابتعاداً من الراهن بقدر ما هي وعي بشيءٍ. لذلك، هناك مسافةٌ؛ إذ إن الوعي ليس فاعليةً حركيَّةً، وإنما هو فاعليةٌ تأمليةٌ، ولذلك، بين التأمل والفعل هناك مسافةٌ، لا شك في ذلك. لكن الزمان الحقيقي للماضي والمستقبل هو الآن. لماذا؟ أنا عندما أقول «الآن أكلته»، يعني وعيي بأنني ماضٍ، أو أن الأكل أصبح ماضياً، هو الآن. يا ليت وعينا يصبح إنّيّاً، يعني مدركاً هذه الإنية. في اللغة العربية، عندما أقول «إن» كذا، فإن التقرير بهذه

الإنية فيه شيءٌ من أن تنظر إلى هذا الموجود الظاهر؛ لأن الإنية فيها حضورٌ. هذه الإنية تخيل أنها مقابل الماهية في الفلسفة. الماهية لا توجد بذاتها في الفلسفة العربية. فهي، دائماً، تحتاج إلى الإنية، تحتاج إلى وجودٍ يبديها. الوجود يسبق الماهية، طبعاً، هذه فرضيةٌ في الفلسفة. لكن ماذا لو رهنا فهمنا لهذه العبارة الفلسفية بحدثيتنا اليوم؟

الوجود سابقٌ للماهية، هذا يقتضي منا مسؤوليةً فلسفيةً بأن نعي إمكان الماهية بعد هذا الانوجاد؛ أي إمكانية التخلي عن ثوابت ليست بثوابت، عن هوياتٍ ليست بهوياتٍ، عن إيديولوجياتٍ لم تعد نافعةً، عن تصوراتٍ لم تعد ناجزةً، عن ماهياتٍ ممكن أن نحققها، وتنازلنا عن فاعليتها بسبب عدم حضورنا لو أننا صنعنا الحدث. هذا الحضور المقصود، يعني الحضور الحدثي، وعي الحدث والاشتراك فيه؛ إذ الحضور أن تعي استمراركَ، وأنت في الحدث، يعني أن تعي اكتمالك المستمر في هذا الحدث، وإلا عندما تقنع نفسك أنك أنجزت ما عليك قبل الحضور، فستظل في الماضي. والبقاء في الماضي، ماذا نسميه؟ استراحةٌ عن الحاضر؟ بل هو تخلٍّ قصديٌّ، تخلٍّ عن الممكن الذي هو أفسح من المطلق، مطلق **هيجل** معروفٌ، فيه شيءٌ من اللاهوت، لسنا مضطرين لهذه اللاهوتية.

د. حسام الدين درويش:

كل هذا كان تمهيداً للحوار الذي سنجريه عن كتبك. وإذا قلنا إن اللغة هي المحور الأساسي في تفكيرك الفلسفي، ما رأيك في

الانقسام الذي حصل في الفلسفة، منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، على الأقل، بين الفلسفة الهيرمينوطيقية الفينومينولوجية، والفلسفة الأنجلوسكسونية التحليلية؟ وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاهتمام باللغة هو أحد أهم القواسم المشتركة بين هذين الاتجاهين الفلسفيين. فثمة مركزيةٌ للغة في كليهما. لكن على الرغم من هذا التقاطع بين هذين الاتجاهين، فإن مقاربة كل منهما للموضوع مختلفةٌ عن مقاربة الأخرى. فما رأيك في هذه المسألة؟ وهل مقاربتك الفلسفية للغة أقرب إلى الفلسفة الهيرمينوطيقية أم التحليلية؟

د. خالد كموني:

في ما يتعلق بالفلسفة التحليلية، ثم الهيرمينوطيقية، التحليل، كما ذكرت، قبل قليلٍ، أن الفلسفة متعلقةٌ بالعلم، يعني لغة الفلسفة هي لغة العلم، فلولا تطور العلم، لما أمكن للفلسفةَ أن تظهر بشكلها الحقيقي؛ أي بلغتها التي تواكبُ مشهدية هذا التقدم الذي يشغل الكون.

د. حسام الدين درويش:

قد يعترض كثيرون من الفلاسفة على قولك «لغة الفلسفة لغة العلم».

د. خالد كموني:

طبعاً، هناك مسألةٌ محددةٌ، مثلاً كان **فيتغنشتاين** يريد أن تكون هذه اللغة مصاقبةً؛ أي أن يكون اللفظ مصاقباً للمعنى دون خروجٍ

عن العالم كما هو. لماذا؟ لأن، في تلك الفترة، كانت الاختراعات تظهيراً لما في الذهن، لكن بعد فترة تأمُّلٍ في الاختراعات، احتيج إلى تأويلٍ ما تكوَّن في الذهن من انطباعات. لذلك كان تطوراً حتميّاً أن ننتقل من التحليلية إلى الهيرمينوطيقية، إلى هذه القدرة على أن نجرِّدَ الفهم مجدداً. لقد أصبح الشيء أمامي في الآلة، لكن الارتداد من الآلة إلى الذهن يحتاج إلى تأويل؛ لأن علاقتي بالآلة اختلفت عن علاقتي بفكرتي عن الآلة. عصر **فيتغنشتاين** غير عصر الوجودية. لماذا وُجدت الوجودية، أصلاً، طالما أن التحليلية تكفي علميّاً؟

الوجودية دليلٌ أن هناك مشكلةٌ للإنسان، دائماً، في حضوره. إذن، الهرمينوطيقا تولد طبيعياً في التأمل الفلسفي والتطور التجريبي الذي يلحق اللغة الفلسفية. والهيرمينوطيقا صياغة تفسيرٍ، وبالنتيجة إحداث معنىً. الهيرمينوطيقا تستدعي تأويل اللغة باللغة؛ بمعنى أن من يمارس الهيرمينوطيقا يمارس خصوصيةً، أيضاً، في إظهار المعنى. واحترام هذه الخصوصية بأن يظهره، بهذه الطريقة المختلفة، يعني النص ملكي، وأنا ملك القارئ. وعندما يصبح النص ملكاً للقارئ، هذا إقرارٌ بالحرية، فيه نوعٌ من الليبرالية الذاتية في إبراز الفكرة. لذلك، التطور الهيرمينوطيقي في الغرب أحدث هذا التنوير الكبير، وأحدث هذه الحداثة الكبرى، وأوصل إلى إمكانات ما بعد الحداثة، التي نبتت أسئلةً هناك، وأنبتت إشكالاتٍ في أماكن أخرى.

د. حسام الدين درويش:

هل تتبنى توجهاً محدداً؟

د. خالد كموني:

لا أتبنّى توجهاً محدداً، لكنني أراقب هذه الانفتاحات الفكرية الحرة؛ لأننا نحتاجها عندما نسأل؛ لأنها أسئلةٌ سبقتنا، وبالتالي أنا أرهن هذه الأسئلة بسؤالي الحاضر عنها، وأحتاج إلى كل هذه الأسئلة وصولاً إلى حضوري الآن، بالحدث الذي نعيشه. مثلاً، هذه الحرب الظالمة على غزة، هذا الاعتداء المشهود الذي علينا، هذا الانعدام، مثلاً، لفلسفة الحق، ألا يثير ذلك التفكر في **ذاك** السؤال الذي طُرِحَ مرةً، وفي كل مرةٍ، عن الحق، أين مجاله؟ وكيف نطبقه؟ ومن ثمَّ، عندما أسأل هذا السؤال مجدَّداً، أتجاوز ما سُئل، وأتجاوز الإجابات، أيضاً، وأطرح لغةً جديدةً لإفهام فلسفة الحق مجدداً؛ لأنه يبدو أن هناك نقصاً في فهم الحق أحدث هذا التفكك، بل التشظي البشري؛ إذ لا اشتراك في فهم الحق، ولا اتفاق على ميثاق للعيش المشترك فعلاً. كل ما في الأمر انحلالٌ قيميٌّ يتيح ممارسة الوحشية دون اكتراث القوي بما يحدث للضعيف.

د. حسام الدين درويش:

طيب، دعنا ننتقل الآن إلى كتابك الأول: «المحاكاة: دراسةٌ في فلسفة اللغة العربية»، الصادر عن مركز الثقافة العربي، الطبعة الأولى سنة 2013، والثانية سنة 2014. لنبدأ بالعنوان، هناك

مسألتان تثيران الانتباه: أولاهما كلمة «المحاكاة» بوصفها العنوان؛ إذ يمكن أن تثير عدداً من المعاني، وفيها شيءٌ من الضبابية. ما المقصود بالمحاكاة هنا؟ لكن قبل أن نصل إلى الأطروحة الأساسية في الكتاب، أود أن أسألك: ما الذي أردت قوله من خلال العنوان؟ وسؤالي الأوسع هو عن فلسفة اللغة العربية نفسها: ما المقصود بها؟ بأي معنىً يمكن أن نتحدث عن فلسفة] للغة العربية؟ هل هي، مثلاً، بالمعنى الذي يجعلنا نرى أن الموجودات تظهر من خلال هذه الأداة؟ وهل لها منطقها الخاص؟

أذكر أننا حين تحدثنا مع والدك، الدكتور سعد، كان يطرح فكرة «العقل العربي»، فاستحضرتُ، حينها، المناظرة الشهيرة بين السيرافي ومتى بن يونس، حيث دار النقاش حول النحو والمنطق: السيرافي كان يرى أن النحو منطقٌ عربيٌّ، والمنطق نحوٌ يونانيٌّ. ومن ثم انتقلنا من فكرة «العقل العربي» إلى فضاءٍ آخر، هو «فلسفة اللغة العربية» تحديداً. فهل يمكنك أن تشرح لنا هذا المفهوم؛ لأنه قد يكون بالفعل مهماً جداً، وربما مثيراً أو حتى إشكالياً، وبعد ذلك، ننتقل إلى عرض أطروحة الكتاب؟

د. خالد كموني:

لو تعطيني فقط فرصةً لأعلِّق على مسألة السيرافي. بما يتعلق بالنظرة إلى المنطق والنحو، حتى إلى الثقافة اليونانية والفلسفة اليونانية، وإلى الثقافة العربية، أيضاً، في تلك الفترة، في رأيي يجب، فعلاً، أن نفصل النظرة القومية المعاصرة لتشكلنا دولاً

وأمماً في النظام العالمي اليوم عن نظامنا العالمي في تلك الفترة. أعتقد أن العلاقة بين اليونان ومصر وفينيقيا وبلاد الرافدين، وغيرها من البلدان، لم تكن علاقات دولٍ أو إمبراطورياتٍ حادَّةٍ كما في عصرنا، عصر ما بعد العولمة؛ فالثقافة تبدو مشتركةً، ليست غريبةً، أو إنها سلعةٌ تحتكرها أممٌ تحجبها عن غيرها. يبدو أن هناك استكمالاتٍ ثقافيةً ومعرفيةً بين تلك الشعوب القديمة، ويمكننا قراءة الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية، وحتى الفلسفية التي تعنى بتاريخ الفلسفة، لنجد تأثير الفلسفة والعلوم والديانة في مصر أو العراق في الفلسفة اليونانية. المهم، العقل، بشرياً، يستكمل بعضه بعضاً، والبشر يستكملون أفكارهم.

أما بخصوص الوعي الفلسفي للغة عربياً، فسأبدأ بإمكانات هذه اللغة، نفسها، لأن تنتج فلسفة. فقبل أن أبدأ بفلسفة اللغة العربية من المحاكاة، من هذا الصوت الطبيعي الذي انبعث في الكون، أقول إن اللغة هي حكي الطبيعة، تقليدها، فأنت عندما تتكلم تحاول التشبه بالطبيعة، وبالتالي أنت تجرب نفسك في الطبيعة، ومن ثم أنت تنطق أصواتها، فأنت تسمي وتتعلق بهذه الأشياء، وأنت تبدع وتخلق وتنجز فكراً لا يهدأ. هذا الوعي للعلاقة بالكون بدا لي، من خلال اللفظة العربية، أنها تشكُّلٌ فلسفيٌّ وجدانيٌّ محضٌ للعلاقة بين الإنسان والكون. فهي لفظةٌ تضم الدلالات من المادة على ما بعدها تجريداً. حيث تجد أبعاداً روحيةً ومادية، مرئيةً وخفيةً، في الوقت نفسه، ما يشير إلى عمق العلاقة

وطولها وعراقتها بين الإنسان والعالم. وقد دلت على ذلك سعة المفردات للشيء الواحد ما يوحي بأن كل لفظةٍ هي ضميمة تجربةٍ وجوديةٍ حرةٍ، لا تخلو من تفسيرٍ مشهودٍ لتصورات قائلها عن المفاهيم الكبرى، كالعدم والوجود والزمان والدهر والله والعالم وغيرها.

لكن، قبل كل هذا، كانت البداية، عندي، هي أن نحكي بالحداثة، كيف يمكن أن تتم الحداثة العربية؟ هذا السؤال الذي يشغل بالنا عندما كنا طلاباً في كلية الآداب، نرى، في أنفسنا، مشاركين فعليين في حركة النهوض الفكري والنضالي المؤثر، ثم وجدت من خلال القراءات وما تلاها من تجويد الاهتمامات، وتحسين مستوى الفهم للفلسفة وجدواها، أن المشكلة، عندنا، تكمن في الخطاب، الخطاب الحداثي العربي نفسه، كيف يجب أن يكون هذا الخطاب؟ وكان، في تلك الفترة، من البراعة في إتقان الفهم الفلسفي للحداثة أن يقرأ الطالب **الجابري** و**حسن حنفي** و**الطيب تيزيني** و**أبو يعرب المرزوقي** و**ناصيف نصار**، وغيرهم من أبناء هذا الجيل الفلسفي العربي، ليدخل في معترك قضايا النهوض والتنوير والتحديث والتراث وغير ذلك من القضايا. وقد وجدت أن المشكلة، أيضاً، في نوع الجملة التي، فعلاً، تكون أصيلةً، تعبِّرُ عن فكرك، وهي غير مستعارةٍ؛ بمعنى أنه إذا ما وصلنا إلى حلّ إشكاليةٍ راهنةٍ في رأسنا نلجأ إلى فوكو، ونلجأ إلى غيره من الأشخاص. طيب، كيف نلجأ إلى ما يتذهن في مخّنا، فعليّاً، إلى

هذا الـ نحن الذي في رأسنا، نحن الذي في بالنا، ما يخطر في هذا البال. هذه الكلمة أذكر أنها أتت في بالي، قلت «يخطر في البال»؛ أي يهجس؛ أي يفكر، يذهن، قلتُ: تخيَّل يا صبي كم مصطلحاً في العربية لحالات التفكر؛ معنى ذلك أن هناك علاقةٌ بالأصوات، وهذا يعني أننا في حاجةٍ إلى أن ننظر في ذلك.

وأنا أبحث في أحد كتب اللغة، مرَّت معي، عند **الثعالبي**، فقرةٌ بسيطةٌ، في «**فقه اللغة وسر العربية**» على ما أظن، ستّاً وثمانين تسمية للمطر، إذن، هناك ستٌّ وثمانون تجربةً مع المطر. هذا الإنسان الذي عاش في هذه المنطقة عنده ستٌّ وثمانون رؤيةً وموقفاً وحضوراً مع المطر. ويصل هذا الموقف إلى حدود التجريد أخلاقياً، ويهبط إلى حدود المادية. فالمطر يمكن أن نسميه الخير والرذاذ والرشاش والبعاق، على سبيل المثال، إذا فاض عليه بعاق، يبعق الأرض، وإذا كان يحتاج لسقاية القمح، يُسمى الخير... إلخ. فإذا كانت تسميات المطر من تجارب أخلاقيةٍ واجتماعيةٍ واقعيةٍ، وحتى سياسيةٍ مع المطر، فهذا يعني أن هناك انعكاساً للعلاقة بين الطبيعة والكائن في اللغة.

د. حسام الدين درويش:

دعنا نكمل، وصحح لي فهمي، إن كنت مخطئاً. فهمي لوجهة نظرك يذكرني بأطروحة لأفلاطون، لكنها حسب علمي تم تجاوزها. في محاورة «كراتيلوس»، يرى أفلاطون أن هناك علاقةً وثيقةً بين اللغة والأشياء أو ما تدل عليه، وأن اللغة ليست مجرد مجموعةٍ من

الأصوات والرموز الاصطلاحية، بل هي تعبيرٌ عن طبيعة الأشياء وجوهرها. طبعاً، ثمة، أحياناً، ترابطٌ وثيقٌ بين المبنى والمعنى، لكن يبدو أن هذا محدودٌ جداً في عددٍ قليلٍ من الكلمات ذات المدلول المادي/ الحسي. فإذا عدنا إلى دو سوسور وفريجه، يمكن الحديث، مع فوكو، عن انفصالٍ بين الكلمات والأشياء. فليس هناك علاقةٌ منطقيةٌ طبيعيةٌ بالمعنى و/ أو بالمبنى، أو بالصوت، بين كلمة «شجرة» والشجرة. لكن يبدو أنك ما زلت تتبنى الرؤية الأفلاطونية القائلة بوجود ترابطٍ وثيقٍ بين الكلمات والأشياء، بين الدال والمدلول. ما رأيك؟

د. خالد كموني:

ليست المشكلة أني أرى الرؤية الأفلاطونية، لكن، لو رجعنا إلى سوسير، هذا الباحث اللغوي الذي أحال تفسير فلسفة اللغة إلى الاعتباطية بدل المحاكاة، انطلاقاً من همٍّ هيرمينوطيقيٍّ؛ يعني هو يريد أن يملك السلطة على النص، عندما نقول النص نقصد النص الديني بالدرجة الأولى. أراد أن يقول إن هذا النص يمكن أن تقوله اللهجات. لذلك اللاتينية لغةٌ أمٌّ، واللهجات لغاتٌ أخرى، يمكنك أن تعبر، بهذه اللهجات، عن مقصودك؛ فاعتباطية العلاقة بين اللفظ والواقع أو اللفظ والصوت، بين الدال والمدلول، ضروريةٌ في فكر **سوسير**، وليست ضروريةً، فقط، بل هي تحرريةٌ أيضاً. هي، إذاً، من جراء اعتباره لهذه الاعتباطية، وخروجه من «Mimetic Words» الكلمات المحاكية، حرَّر النص من سلطة

الكنيسة؛ لأن الاعتباطية تحرّر، وأعطيك أكثر من ذلك، قال عن المسيح:

«**صحيح هو ساميٌّ، ولكن ذهنه آريٌّ**»، وصل معه إلى درجة أنه حرر الذات من واقعيتها، لكي يثبت أن الاعتباطية فيها الحرية، لإفاضة الدلالة وإغنائها. أما مشكلتي، أنا، مع اللغة، فليست المشكلة نفسها، هناك ألفاظ ليست اعتباطيةً، نعم، نحن نقول بذلك. وهناك نظريةٌ عربيةٌ في اللغة تقول بالمواضعة، التي تعني التواضع أو الاتفاق على الاصطلاح والتوافق، وتحدث فيها **القاضي عبد الجبار. والقاضي عبد الجبار** تفكيره معتزليٌّ، يعني تفكيراً عقليّاً، ومن ثمَّ، كان المعتزلة يحتاجون، أيضاً، إلى أن تكون ألفاظهم متحررةً من محاكاتها، وبالتالي من نمطيتها. أما البداية اللفظية، فهي محاكيةٌ، البداية اللفظية محاكيةٌ، يعني الصوت الطبيعي إلى آخره. وخلاصة القول بالمحاكاة في اللغة هو براءة العلاقة بالطبيعة التي نحتاجها، في كل مرةٍ نعاين فيها علاقتنا بالواقع.

الآن، مثلاً، عندنا مشكلةٌ مع الطبيعة، تتمثل في هذه الجوائح الموجودة، والحروب القائمة، والبيئات المغتربة عالمياً، واستسهال الأمراض، والقتل،...إلخ؛ لأن علاقتنا مغتربةٌ مع الطبيعة. استعادة العلاقة مع الطبيعة هي استعادة الحكي البسيط، هذه المحاكاة التي ليست تقليداً أعمى، بل هي لحظة وعيٍ إبداعيةٍ للعلاقة المتناغمة مع الطبيعة.

د. حسام الدين درويش:

دو سوسير الذي نتحدث عنه لغويٌّ فيلولوجيٌّ، وليس معروفاً عنه أنه فيلسوفٌ أو هيرمينوطيقيٌّ، أو مؤول نصوص (دينية). وهو القائل باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول. وقد كان مع فريجه، الذي فصَّل في التمييز بين المعنى والمرجع، من الأقطاب المؤسسين للتحول اللغوي في الفلسفة (التحليلية) المعاصرة. ومع الإقرار بوجود بعض الاستثناءات المتعلقة بالكلمات المحيلة على ما هو ماديٌّ/ حسّيٌّ، لا أرى كيف يمكن أن تكون العلاقة بين الدال والمدلول طبيعيةً، لا اعتباطية. أما في عالم من الأفكار والقيم، فتقريباً، الكلمات كلها، أصلاً، ليست محاكاةً. نعم هناك محاكاةٌ، لكنها محدودةٌ جدّاً. فما معنى المحاكاة التي تحدثت أنت عنها، في كتابك؟ وما حدودها؟

د. خالد كموني:

حدود المحاكاة هي أنها ابتداءٌ، لكن أنت في كل فترة، كما قلت لك، تجد نفسك في لحظة الابتداء، يعني في لحظة الصدق في العلاقة. مثلاً أنا ليس كل مرةٍ أنظر إلى فتاةٍ لأحبها، أعي أن حرف الحاء هو حفيفٌ، وحرف الباء هو خبط الحفيف وتثبيته، لكن كلمة «حب»، بهذه الطريقة، حيث الحاء - ذلك الحرف الحميمي الداخلي - لها فاعليةٌ. مثلاً، عند أبناء هذه المنطقة أكثر من كلمة «love». وهذا يبيّن لك البعد الاجتماعي للمسألة؛ فلو ردّدت مئة مرةٍ عبارة «I love you» فلن يكون لها الوقع نفسه مثل

«أحبك». وحين يقول لها «أحبّك» أكثر، فإنه يتعلق بنفسها. ومهما تحدّث بالإنجليزية، وتفاخر، فإن نار العشق في داخله ستدفعه، في النهاية، ليقول لها «أحبك». هذا الحرف، بحدّ ذاته، لماذا؟ لأنه يريد أن يقولها بحميميةٍ، يريد أن ينطق بكلمة «حميمية»، فاستعمل حرف الحاء. لذلك نتحدث، في الصرف، عن موقع الحرف في أول الكلمة، أو في آخرها، من منظورٍ أنطولوجيٍّ.

د. حسام الدين درويش:

هذا الكتاب كان رسالة الدكتوراه، أليس كذلك؟ الكتاب الثاني هو «فلسفة الصرف العربي: دراسة في المظهر الشَّيْمِي للكينونة». وأنت مصرٌّ، مع والدك الدكتور سعد، على وجود فلسفةٍ للغة العربية وللصرف العربي. فما هذه الفلسفة؟ وما الصرف العربي؟ وما الفكرة أو الأطروحة الأساسية في هذا الكتاب؟ وما الفلسفة التي تحدثت عنها، في العنوان الرئيس لرسالة الدكتوراه؟

د. خالد كموني:

باختصار: لماذا فلسفة الصرف؟ التصريف هو سحب هذا الفعل في الواقع، كيف لكل حدث فعله: «أفعل»، «يفعل»، «تفعل»،...إلخ. إنَّ الفلسفة العربية لا يمكن أن تُفهم إلا عبر التعمق في بنية اللغة العربية؛ لأن العربي أبدع صور المكان والزمان والنفس في لغته، التي تقوم على ثلاثية الفعل والفاعل والمفعول، وعلى طاقاتٍ اشتقاقيةٍ وصرفيةٍ، مثل القلب والإبدال والإعلال. هذه الطاقة الاشتقاقية تعكس تجربة العيش العربي في أبعادها

الواقعية والأسطورية، وتكشف جدلية الحضور والغياب في اللفظ والدلالة.

وعند معاينتنا تطور الدلالة في العربية اليوم، وجدنا أنه يقتضي العودة إلى أصل النظام الصرفي واستكشاف أبعاده الفكرية، على خطى علماء الصرف الأوائل الذين درسوا الكلمة منذ الصوت حتى التركيب. ومن هنا، بحثنا في أربعة أقسامٍ: **أنطولوجيا الإنسان العربي**، حيث درسنا مفهوم الكائن المبدع (فاعلية العربي في صياغة وجوده)، ومفهوم الكائن القيمي (علاقته بالزمان والمكان)، ثم عالجنا **إبستيمولوجيا الصرف العربي**، لمعاينة الظاهرة الصرفية من حيث الحاجة العلمية والاجتماعية إليها، وعلاقتها بالمورفولوجيا وتوليد المعاني، ثم تبيَّنا **منطق الصرف العربي**، لنكشف البعد الميتافيزيقي للصرف، بوصفه ضبطاً للدلالة، ورؤيةً وجوديةً قائمةً على جدلية الفعل والفاعل والمفعول. ووجدنا أن الفكر ينتظم صرفيّاً، فدرسنا **فكر الصرف العربي**، حيث تفاعلنا مع حيوية الصرف كعلمٍ معاصرٍ قادرٍ على تجديد اللغة، ومواكبة التحولات العلمية والاجتماعية، ومواجهة تحديات العولمة والهيمنة اللغوية.

فبرز من دراستنا أن علم الصرف ليس مجرد قواعد تاريخيةٍ، بل هو طاقةٌ إبداعيةٌ تؤسس لفهم الذات العربية ولتجديد اللغة، بما يضمن حضورها في العصر ومساهمتها في إنتاج المعرفة.

د. حسام الدين درويش:

ماذا عن الحاء؟

د. خالد كموني:

الحميمية، يا (حُ)سام. تأمَّل معي الحاء في أول اسمك، وما فيها من جوانية الشعور الحميم. فلسفة الصرف هي فلسفة هذا العقل في ظهوره الحركي في الواقع؛ لأن تصريف الحركة، وحتى تصريف الأسماء وقضايا التثنية والتفريد والتجميع، هو مشهدية المفرد والمثنى والجمع في ملء العالم؛ يعني هناك مسألةٌ تتعلق بنوعية العيش. التصريف يعني تصريف الأفعال بحسب الحاجة إلى الوجود الفاعل: فوضعية «آكل» غير وضعية «يأكل»، وليس كلهم «to eat»، بل هناك آكل ويأكل وتأكل ونأكل ويأكلان، كلّها مواضع بين الجمع والواحد؛ معنى ذلك أن هناك ذهنيةً تتصرف بهذا الواقع، وهذه الذهنية تفيد فلسفة الحضور التي تشغلنا في الحقيقة.

د. حسام الدين درويش:

يبدو لي أن هذه مسألةٌ لغويةٌ أكثر من كونها فلسفيَّة. يعني، إذا أردت أن تبحث عنها، تجدها في كتب اللغويين، وليست في كتب الفلاسفة. كما أننا، في تعلم اللغة العربية وتعليمها واستخدامها، لا ندرس اللغة العربية بهذه الطريقة أو بهذا المضمون، يعني لا ندرس الفرق بين «أكل» و«آكل» و«تآكل»، ولا ندرس المعاني أبداً، بل نركِّز على المباني. ندرس اللغة كشكلٍ وكنحوٍ وصرفٍ، لكن حتى الصرف ليس من حيث تعدد معانيه. أما إذا تعلمت الألمانية أو الفرنسية أو الإنجليزية، تدرس المعاني، تدرس الفرق في المعنى بين الأفعال أو الأسماء؛ أي التوازي بين المبنى والمعنى. في حين

نركِّز، نحن، في تعليم اللغة العربية، تقريباً دائماً، حتى في أعلى الدرجات، على المبنى، على الشكل، وليس على المعنى. لكن استكمالاً لهذه المسألة، أين الفلسفة في الصرف العربي؟

د. خالد كموني:

من هذه الدراسة الصرفية لو انطلقنا إلى المشكلة التي بدأت عَقَديةً؛ يعني الفعل أولاً، أو الاسم، أو مشكلة المصدر أولاً، أو الفعل، مثل «الخلق» أو «الخالق«، أو اقتران الفعل بالاسم: «خالق بخلقه»، فهذا التصور للكون قائمٌ على هذا الصرف، قائم على أسبقية الفعل، في الذهن الذي يتحدث بهذه المسألة، من ناحية تحقيق اطمئنانٍ وجوديٍّ، فممكن لمن يعتقد أن «الخلق» قبل «الخالق»، تحقيق تصورٍ للكون مبنيٍّ على الحركة أولاً. إذا قال «الخالق» أولاً، معناه أنه لا يفترض عدماً، بل يفترض وجوداً يبدأ بهذا الخالق. إذا افترض كليهما معاً، له قولٌ آخر.

تأمَّل، أيضاً، في بنية الكلمة العربية التي لا تجمع ساكنين. فلا يلتقي ساكنان في اللفظ العربي، لماذا؟ لأن الذهنية العربية قائمةٌ على أن كل سكونٍ تقابله حركةٌ. معنى ذلك أن الأفضلية للحركة والظهور والبيان في تظهير قيمة الوجود. والتنوين، مثلاً، هو حاجةٌ إلى إظهار التحريك، إذ لا يمكن أن تنهي بساكنٍ لا ينفتح مداه على حركةٍ تحدد مجال دلالته، بل يجب أن تنهي بحركةٍ مدركةٍ مرئيةٍ. معنى ذلك أن هذا الكائن متحركٌ، وجودُه ظاهر. ومن هنا دخلنا إلى الكينونة، ما معنى الكينونة؟ هي مصدر من فعلين. تخيل هذه

الميزة في اللغة العربية: مصدر «كينونة» من فعلين: «مكن» و«كون»، الذي يؤدي إلى المصدر «المكان»، كلمة «مكان» من الفعل «كون» في المكان، كون مكاناً ومكن مكاناً. فمصدرٌ واحدٌ من فعلين. في تحليل الكينونة وصلتُ إلى أنها تمكين في التكوين؛ لأنها من هذين الفعلين وتؤدي إلى المكانية الواحدة. تحدثت عن العقل المكاني هنا، و«ماذا يعني أن يتمكن الإنسان في تكوينه؟»، فوجدت الصلة أو الرابط في أن تتكون مكانيّاً. كيف يمكن أن يحدث هذا التكون؟ لذلك هناك شيْمٌ، هناك ترقبٌ، هناك مشيمةٌ تفتقها لتنوجد. هذا العقل المكاني الذي يتحقق بأن نقول الكينونة في البينونة.

د. حسام الدين درويش:

ما دمت ذكرت الانوجاد، دعني أشير إلى نقطة، هي بالفعل هنا تساؤلٌ، يمكنك أن تجيبني عنه: أين البعد الفلسفي في الموضوع، بدلاً من «كينونة»، دعنا نذهب إلى الوجود. الطريف أنه، في اللغة العربية، على عكس اللغات الأخرى، ليس هناك فعلٌ مبنيٌّ للمعلوم مقابل مثلاً لفعل إكزيست «existe» أو فعل الكون في اللغتين الإنجليزية أو الفرنسية أو فعل «الكون». فما الفلسفة وراء هذه الاستثنائية في اللغة العربية؟

د. خالد كموني:

ذكرنا أن العربي لا يبدأ من العدم، لا يعرف العدم، هو دائم الوجود، حتى وصلت إلى مفهوم أنه «دائم الحياة»، لا يموت، ولا يقبل الموت، لماذا هو دائم الوجود؟ حتى في الحساب، عندما

اشتغلوا بالرياضيات اخترعوا قيمةً للعدم، وهي الصفر، وقبل الإسلام، كانت الذهنية قائمةً على تفضيل اليمين على اليسار (الميمون طائرُه، تيمنوا...) واستمرت هذه الذهنية إلى يومنا، لذلك كتبوا الصفرَ ذا القيمة من جهة اليمين «إذا لم تكن للصفر قيمةً على اليسار، فإن له قيمةٌ على اليمين. وإذا كانت له قيمةٌ على اليمين، فالصفر على اليمين ذو قيمةٍ». هذه الصفرية التي هي ابتداءٌ، الصفر يعني ابتداءً، ولا يوجد في أي معطىً شعريٍّ أو نصيٍّ أو نثريٍّ، عند العرب، شيءٌ يحاكي العدم السابق للوجود. العدم غير موجودٍ؛ لذلك نتساءل: هل طبيعة الأديان منسجمة مع طبيعة الأذهان، أم الأذهان نتاج هذه الأديان؟ فإذا كانت الأديان متوافقةً مع هذه الأذهان أو نتاجها، فهذا يعني أن هذه الأديان ظاهريةٌ معيشةٌ تحاكي أفعال الوجود الظاهر.

نعود إلى إشكالية: هل الفاعل أولاً، أم الفعل أولاً؟ نوع التأليه، مثلاً، عند العرب، هل كان لصنمٍ، أم كان لفعلٍ؟

مفهوم الإله عند اليونان، يمكن القول «أوجد أنا» أو «أنا أوجد» أو «الوجود»؛ لأن الإله صناعةٌ بشريةٌ، الإله في 4000 إله، 4000 حركةٍ موجودةٍ. وهي، ببساطةٍ، صناعةٌ بشريةٌ. الكلام معهم يقتضي أن يكون هناك رسولُ إلهٍ «هرمز»، لكن، عند العرب، ليس هناك صناعة آلهةٍ، أنت عندك إلهٌ واحدٌ. تخيل حتى في وقت الصنمية المتأخرة، أنهم عبدو الأصنام تقرباً إلى الله زلفى. ما هو الله هنا؟ في بحثٍ من الأبحاث، تحدثتُ عن «ال» التعريف،

«الأَلْ» و «الأوْل»، والـ «الأُيَّـل» مـاء الـرحـم الأول، «الأل» الله، «ال» التعريف. تخيل، في اللغة العربية، تعرّف كل شيءٍ، وتسبق كل شيءٍ «ال»، والـ«أيْلُ»، كما قلت لك، هو ماء الرحم، يعني الماء الأول، لا يصبح «الأيل» أيلاً، إلا إذا أصبحت هذه الـ «ال» ماء الرحم مفسوراً، لا يمكننا فسْرُه تفسيرُه إلا أمام عيني طبيبٍ. إذن، الأوْل ثم الفسر، سميتها سياسة الدلالة، الأوْل ثم الفسر؛ يعني عندما يفسُر الماء، مثلاً البول عندما يخرج يفسر، يصبح مادةَ بحثٍ ونظرٍ أمام عيني طبيب، عند ذلك يفسُر، لكن الماء الأول «أيل» تصوُّرٌ للابتداء الأول المعروف، أي الله، «ال» التعريف، انتبه كم فيها من زخمٍ حضوري هذه «ال» الوجودية التظهيرية؟ هذه ابتداء تعريفي للكون.

د. حسام الدين درويش:

إذا كان للغة فلسفةٌ، وللصرف فلسفةٌ، واللغة ليست مجرد أداةٍ، بل يمكن أن تكون، أيضاً، جزءاً من عوائق معرفيةٍ بما تتضمنه من معانٍ، وما تتأسس عليه من فلسفةٍ، إلى أي حدٍّ، ونحن في طور الحديث عن التقدم والتحضر والتطور، يمكن وينبغي أن تكون هناك إعادة تفكيرٍ في هذه الفلسفة وتغييرها بما أنها تمارس دوراً (سلبيّاً)؟ سؤالي هنا: إلى أيّ حدٍّ يمكن أن تكون اللغة عائقاً، من حيث المبدأ؟ وإلى أيّ حدٍّ نحن بحاجة إلى إعادة النظر، والتفكير، والتفاكر، حول هذا العائق، لكي نقوم بالتغييرات الإيجابية المطلوبة؟

د. خالد كموني:

في أيّ لغةٍ، وليس فقط العربية، لا عائق أمام أيّ لغةٍ بأن تتعصرن وتواكب زمانيتها، بشرط دوام الاستخدام، ووعي هذا الاستخدام. كيف أتحدث عن تقدمٍ في اللغة العربية، وهي ليست لغةَ التدريس اليوم؟ كيف أتحدث عن تقدمٍ في اللغة العربية، وهي ليست لغة العلم؟ أن تبقى اللغة تتلقى من دون إبداعيةٍ في المفاهيم والمصطلحات والاستخدامات، فسوف تندثر، حتى لو أقيمت لها أيامٌ فلكلوريةٌ أو ندوات اعتزازٍ وتفاخرٍ بها، فهذا لا يكفي لتكون لغةً بمستوى الحضور الأنطولوجي الفاعل للناطقين بها. أما إذا كانت اللغة وسيلة استخدامٍ، فستتطور الخطابات بناءً عليها، وتتطور الذهنيات المستخدمة لها، ومن ثمَّ، ستتجاوز ألفاظها البائدة تلقائياً.

يجب أن تبيد بعض الألفاظ، ليحدث تجديدٌ يقتضي دوام العيش في لغةٍ ما، وهي مسألةٌ ليست بسيطةً. كيف تبيد بعض الألفاظ لأجل استمرار حياة اللغة التي وردت فيها؟ مثلاً، كم مرةً تستخدم، في اليوم، لفظ «الشرف» و«المروءة»، لتحلل واقعةً سياسيةً بدقةٍ؟ ربما لا تستخدمها، وهذا هو الطبيعي أن يجري. لماذا؟ لأن هناك تقدماً حصل في القيم. مثلاً، أنت لا تنظر إلى المسألة، في الحرب، الآن، من باب الشرف الفردي، بل ربما يرتبط الشرف اليوم بمصالح اقتصاديةٍ وعلميةٍ وتصنيعيةٍ كبرى هي التي ترسم التحالفات، وتحدد سير الحوادث الكبرى في التاريخ. إذا قال أحدٌ «يجب أن نقاتل من أجل شرفنا»، فما شرفنا؟ هناك

مسألةٌ أكثر من الشرف، وهي الوعي بضرورة استمرارنا على قيد الحياة، هي التي تجعل لغتنا بمستوى عيشنا؛ أي هي تحدد الألفاظ التي علينا انتقاؤها، لمواجهة أسلحة الدمار الشامل وتقنيات الذكاء الاصطناعي، فلا تصلح ألفاظٌ واجهت السيوف والرماح لأن تستخدم، اليوم، في مواجهة صواريخ التوماهوك والكروز.

إن مفارقة الوعي تكون في العودة إلى قيمٍ تسبق الوعي الراهن، ما يؤدي إلى خللٍ لغويٍّ، فيصبح خطابك رجعياً عندما تغادر وعيك. أنا أتحدث عن الشرف مثلاً في قتال العدو، ولكن عندما ألتزم بوعيي، أتحدث عن ضرورة قتال من لا يعرف الحق اليوم، وضرورة ألا يكون هناك احتلالٌ في بلادي، وتصبح هذه اللغة حديثةً. عندما تلتزم الحدثَ، تلتزم راهنيتك، أي تجدد فلسفتك للكون. عندها يكون، مثلاً، مشروع تحرير فلسطين مشروعَ وعيٍ حضوريٍّ مطلقٍ، قوامه لغةٌ تحرر النفسَ التي ستفهم وطناً للإنسان في فلسطين، يستأهل أبناؤه المتحدثون بجدوى قيامته أن تكون فلسطين محررةً؛ لأن لغتهم تناسب العيش في هذا المكان.

وهذا ما قصدناه بالتمكين في التكوين. عندما تكون لغتي سابقة للوعي، لا أستطيع أن أوجد في أي مكان، بل سأوجد مارقاً في المكان، سأوجد عائقاً في المكان.

انظر معي إلى الأشخاص «المتدينون اليوم» يتحدثون اللغة الفصحى، مثلاً، ولكن اللغة التي عمرها ألف سنةٍ من بداية التدوين، هذه اللغة لماذا هي مفارقةٌ للواقع؟ لأن كل قيمها، وكل

مضامين الخطاب، سابقةٌ لوعي الراهن، بينما لو كانت لغتهم راهنةً، تلقائياً ستتغير ذهنيتهم.

د. حسام الدين درويش:

بما أنك ذكرت مفهوم الشرف، يقول الفيلسوف الكندي تشارلز تايلر إن انتقالاً أساسيّاً ومهمّاً حدث، في الحضارة الغربية، من مفهوم الشرف إلى مفهوم الكرامة. مفهوم الشرف تراتبيٌّ، فهناك من هو أشرف من آخر. ومفهوم الشرف، في اللغة العربية، كما تعلم، يحيل على مسألتين أساسيتين: مكانةٌ قائمةٌ على النسب؛ أي الشريف فلان أو هذا؛ إذ هي نسبةٌ إلى شيءٍ في الماضي، نسبةٌ ليس للإنسان أي خيارٍ فيها، فأحدهم وُلد شريفاً، لكنه لا يفعل، شيئاً، ليكون شريفاً. كما يحيل على مسألةٍ أخرى: جسد المرأة. هاتان الحالتان تبدوان مفارقتين. في المقابل، مفهوم الكرامة مفهومٌ مساواتيٌّ، فوفقاً له، كل فردٍ، بغض النظر عن كونه رجلاً أو امرأة، غنياً أو فقيراً، شريفاً أو غير شريفٍ، لديه الكرامة نفسها، من حيث المبدأ. في الواقع العربي، حتى الآن، لدينا مشكلةٌ لم تحسم: المعركة بين أولوية الشرف وأولوية الكرامة. هل هناك مساواةٌ أوليةٌ بين كل الناس؟ هل ينبغي استباق الواقع، أم إننا بحاجة إلى واقعٍ يسمح لقيمة الكرامة أن تحظى بالأولوية والمكانة التي تستحقها، من منظور كثيرين، وأنا منهم، لكي يحدث التغير في اللغة العربية؟ بصيغةٍ أخرى: التغير اللغوي يكون نتيجة تغيرٍ واقعيٍّ وبنيويٍّ، وليس تغيراً مرهوناً بإرادةٍ أو إراداتٍ معرفيةٍ.

د. خالد كموني:

هذه المسألة التي تطرحها شديدة الأهمية في توطين المفاهيم. لو قلنا مثلاً الاشتراكية، هل أحدثت كائناتٍ اشتراكيةً في الوطن العربي؟ إذا أحدثت، فنزرٌ يسيرٌ لا يؤثر، أو لو قلنا توطين المفاهيم، وتمكينها عندنا، مثل مفهوم الكرامة، كيف سيتمكن عندئذٍ؟ هل اللغة تحدد الواقع، أم الواقع يحدد اللغة؟ سألتني، قبل قليلٍ، عن دور الفلسفة، أقول إن وعي الواقع هو الذي يحدد لغة الواقع، وهذا الوعي يتطلب كائناً يتأمل، يتفكر. وكما قلنا، الذهنية تتبدل عندما أعي أني أتفكر في مسائل معينةٍ. وأنا لا أنفكِرُ؛ إذ لو كنت أنفكِرُ بنفسي فقط، لكان لدي مفهومٌ للعيش، أعيش فيه بمفردي، لكن طبيعة الإنسان أنه يتفكر بـ، يعني تلقائياً يتواصل. مفهوم التواصلية عند الإنسان هو مفهوم اتصالٍ بالآخر. معنى ذلك أن القيم لا يمكن أن تنجز بانفرادٍ، بل بالاشتراك. يجب أن تشترك قيم الآخر في صناعة قيمك أنت. هذا يعِد، دائماً، بأن لغتك ستتحدث، تلقائياً، بقيم الواقع. لا يمكن اليوم أن تفارق عيشَك وتتحرر من مشاكل هذا الزمان. مثلاً، افرض أنك في مجتمع قريةٍ معينةٍ محافظٍ، ثم حدث أن ذهبت إلى المدينة للعيش أو الدراسة والإقامة فيها، دعاك رفقاؤك المدنيون لتنزل معهم إلى البحر، وأنت في مبادئك ومعتقداتك أن البنت لا يمكن أن تلبس وتظهر على البحر. أول شيء نزلت إلى الشاطئ، ومشي الأمرُ كما نقول، وصار عاديّاً أن ترى ما أنت فيه، بعدها صرت تنظر وتفكر في الموضوع، من جهة قبوله، وربطه بالقيم

والتحرر. فالصبية صديقتك، وتصل، في قناعتك، أنها مثل أختك، وهي حرةٌ تعمل ما تريد، أنا ليس لي دخل في ما تلبس. ثم تخاطب نفسك، وتهمس «يا أخي، الحرية حلوة». انطلقت من قيمٍ سابقةٍ كانت عندك إلى تجديد قيمِك بشجاعةٍ وفق ما يقتضيه الواقع. هل تنازلت عن أخلاقيتك، أم جددت قيمك بما يتناسب مع كائنيتك الحاضرة؛ أي ما قبلته، أنت، قيماً جديدةً تُرضي بها وجودك؟

الاتصال بالمجموعة هو الحقيقي الذي صنع كل شيءٍ. فلو بقيت على قيمك السابقة في لغتك الراهنة، لحدث بينك وبين حضورك المدني، في هذا المكان، افتراقٌ وتباعدٌ، ستكون مفارقاً للمجتمع، لا تصلح للعيش فيه. إذا كانت قيمك سابقةً على لغتك الراهنة، فلا يمكن للغتك السابقة أن تشرح واقعيتك الراهنة. فإذا جرى تطورٌ ما، سيُحدث تحولاً لغويّاً يطال خطابك اليومي، بل هو تطورٌ قيميٌّ وأخلاقيٌّ، وبالتالي تفكيري، وستحدث، عندك، نقلةً نوعيةً في إحداث أي شيءٍ تريده من الآن فصاعداً.

د. حسام الدين درويش:

دعنا ننتقل إلى النص الأخير، وهو أصغر وآخر النصوص، وقد يكون أخطرها: نص «ما الذهنية؟». لقد تساءلت عن معقولية استخدام الدكتور سعد لمفهوم «العقل العربي»، قال: إذا كان هناك إشكالٌ حول مصطلح العقل العربي، فلنقل الذهنية العربية. لم أقل له، حينها، إن مصطلح «الذهنية العربية» أخطر وأكثر إشكاليةً، في هذا السياق، على الأرجح، من مصطلح «العقل العربي». فإذا

انتقلنا من الحديث عن كونية العقل، وعن كونه - كما قال ديكارت - موزعاً بيننا بالتساوي، إلى الحديث عن خصوصياتٍ ثقافيةٍ، وعن عقلٍ عربيٍّ، عقلٍ أوروبيٍّ،...إلخ، فقد يفضي ذلك إلى مقارناتٍ وتفاضلاتٍ: عقلٌ أفضل من عقلٍ، وهكذا. فالسؤال مبدئياً: ما الذهنية؟ ولمَ البحث في الذهنية أو في هذا المفهوم؟

د. خالد كموني:

أولاً، من ناحيةٍ تاريخيةٍ، هذا المفهوم ودراسته مفهومٌ استعماريٌّ؛ أي ذهنيات الشعوب؛ لأن هناك ذهنيةً تحكم على ذهنياتٍ أخرى، وبالتالي الذي يبرز مفهوماً معيناً، يريد أن يميز نفسه عن الآخرين. لكن المشكلة ليست في الذهنيات الموجودة، المشكلة أنه، الآن، لم يعد لديك خيارٌ في التذهن الفردي مقابل، مثلاً، أي ذهنياتٍ موجودةٍ. الذهنية، اليوم، تُصنع بالقدرة على الفاعلية؛ أي إن الكائن اليوم كائنٌ رقميٌّ. ذكرت، قبل قليلٍ، مسألةً تتعلق بقرويٍّ نزل إلى مدينةٍ. طيب، اليوم، إذا قلت لي «الكينونة من وراء الشاشة»، فرضاً هذه العبارة التي تجمع كل الهويات على التزامٍ محددٍ بشروط الفيسبوك، مثلاً، لتنزيل منشورٍ معينٍ، بهذه الطريقة، هناك شروطٌ أخرى للذهنية تفرضها عليك التقنية، وتشترك، أنت، في هذه الذهنيات، مع كثيرين مثلك في أنحاء العالم. فإذن، الفاعلية، هنا، لمن تكون؟

د. حسام الدين درويش:

إذن، الذهنية هي طريقة تفكيرٍ معينةٍ، معرفةٌ منهجيةٌ؟

د. خالد كموني:

هي طريقة تفكيرٍ معينةٍ، لكن ما سألت عنه، أنا، هل يمكنك أن تمارسها بالمطلق؟ لا يمكن، يعني ما صار واقعاً، اليوم، هو أن الذهنية، فعلياً، لا يمكن إلا أن تقوم على تواصلٍ مع الآخر يحدد لك شروط العيش في هذا الكل. وأكثر من ذلك، لا يمكن أن نبدأ، من عندنا، ممارسة ذهنيتنا. ما نظَّرت إليه في هذا الكتاب أنه لا أحد من الشعوب مارس ذهنيته بالمطلق.

د. حسام الدين درويش:

كيف نعرف الذهنية، دون ممارسةٍ؟

د. خالد كموني:

عندما تواصل العرب مع غيرهم من الشعوب، يقال تأثروا بغيرهم من الشعوب وأخذوا من عاداتهم، وهم أعطوا عاداتهم لغيرهم من الشعوب. لذلك، عندما نشأت الدراسات اللغوية الأولى، مثلاً، ذهب العلماء الأوائل إلى ابن البادية، ليأخذوا منه العربية الأصيلة. هل تعتقد، من الناحية الواقعية التاريخية، أن الذهاب إلى البادية، واستجلاب المفردات هو الذي سرى فعليّاً في تجديد اللغة؟ أم ما استجدَّ من ألفاظ، نتيجة التواصل العربي مع المحيط؟ ما استجد من ألفاظ هو، فعلاً، الابتداء الحقيقي للذهنية العربية الراهنة يومها، هو الابتداء الحقيقي للهُوية، أيضاً. الذهنية مسألة هويةٍ. لذلك، صحيحٌ أن الغرب فرض متغيراتٍ كبرى على العالم، وفرض ذهنيته، في كثيرٍ من المواضع اليوم، ولكنه لا

يستطيع السيطرة، كلياً، على ذهنياتٍ مقابلةٍ له، بالتأثر المتبادل، لا بالسيطرة، في مواضع يظن أنه مسيطرٌ عليها مطلقاً، بمجرد تهديدها باستخدام السلاح الفتاك.

د. حسام الدين درويش:

يبدو مفهوم الذهنية ضرورياً، من ناحيةٍ أولى، للتمييز بين أطرافٍ متعددةٍ، لكن يبدو أنَّ فيه مجازفةً خطيرةً، وهي خطر الانزلاق إلى التنميط. وهذا التنميط والتصنيف فيه عنصريةٌ وتفاضليةٌ، مثل «ذهنيةٌ متخلفةٌ»، «ذهنيةٌ متقدمةٌ»، «ذهنيةٌ عربيةٌ»، «ذهنيةٌ إسلاميةٌ»،... إلى آخره. ونحن، هنا لا نتحدث عن مجرد مخاطر أو احتمالاتٍ نظريةٍ أو احتمالاتٍ، وإنما نتحدث عن أمورٍ مورست فعليّاً. فسؤالي هنا: إلى أي حد نحن مضطرون أو بحاجةٍ إلى مثل هذا المفهوم؟ ألا ترى أن مخاطره ومحاذيره أكبر، ومن ثم، ينبغي الابتعاد عنه؟

د. خالد كموني:

المشكلة، كما قلت لك، في هذا المفهوم، أنه إلى الآن لم يحدث تجاوزُه. أعطيك مثلاً، من ناحية النظرة السياسية إلى ما يجري الآن في فلسطين. مشروع الصهيونية مشروعٌ تجاريٌّ تستفيد منه الدول الكبرى عبر هذه المجموعة اليهودية، ولكن الاستثمار في أن يستفيدوا من هذه المجموعة تجارياً يكون بتطوير مفاهيم دينيةٍ معينةٍ قديمةٍ، وأساطير تحفز على تفكيرٍ نشِطٍ بالهيمنة، وصولاً إلى تطوير صورة الدم في ذهن الممارسات اليومية، وتقديس القتل في

سبيل فكرة إنشاء دولةٍ وقوميةٍ متخيلتين، وإلى ما هنالك من قباحة الوجود العنفي في العالم. إذن، فاعلية الذهنية لا يمكن تجاوزها، لذلك، من الخطورة بمكانٍ التغاضي عنها. تجنب البحث في الذهنيات ليس فيه سلامةٌ وعافيةٌ، لتحقيق مفهوم التواصل الذي هو واجبٌ بين بني البشر. هناك ذهنياتٌ مختلفةٌ، لكن الذهنيات القاتلة هي ما يجب الاشتغال عليه. والمهم هو كيف يتم الاشتغال بقرارٍ واعٍ لضرورة بناء المشترك الإنساني؟ ليس المقصود قراراً، كأن تقول مثلاً: أغير ذهنية فلان بالسيطرة، أو ألغي ذهنية أحد، لكن أن تجري دراسة الشعوب لبعضها. مثلاً، نتحدث عن نزعةٍ إمبراطوريةٍ عند هذه الدولة، وعن نزعة هيمنةٍ عند أخرى، أو عن نزعات تفكيكٍ وإقصاءٍ عند شعوبٍ حاضرةٍ اليوم. هذا الوسم للآخر بكذا وكذا ناجمٌ عن تفكيرٍ بما هو أبعد من ذلك، هو محاولةٌ لمعرفة طريقة تفكيره بالآخر. المجتمع الإسلامي، مقابل المجتمع الغربي، يبرز، في هذه الحيثية، مفهوم الكفر؛ إذا وسم المسلمُ المجتمع الغربيَّ بأنه كافرٌ، مثلاً، ممكن أن تجد نفسك ترفض هذا الوسم، في كثيرٍ من الأحيان، لكن قد تتغاضى عنه، في حالات الانفعال، أليس كذلك؟ لماذا؟ لأنه واردٌ في ذهنيتك أنه كافرٌ. وكذلك نجد رئيس أمريكا **جورج بوش**، قبل أن يحتل العراق، يقول: هذه حربٌ صليبيةٌ وربّي سينصرني.

معنى ذلك أن الاشتغال على مفهوم ما الذهنية اليوم، ينبغي أن يكون ابتداءً لا يمكن استثناؤه. من هنا نفهم ما قلته لك، في بداية

اللقاء، «أن تصبح الفلسفة فلسفة علم». نعم، لأنها إذا ارتبطت بعلم اليوم فربما ستتذهَّن بأخلاقيات الحضور العلمي الممكن ليومنا. وعلى اللغة أن تصبح لغة علمٍ؛ لا تفارق ثقافة اليوم. فبدلاً من الشرف، نصبح نتحدث عن الكرامة، لكن تبديل هذه الذهنية ليس بقرارٍ جمهوريٍّ، بل يكون بالاشتغال الفكري الدؤوب، وبتحفيز الدرس الفلسفي للواقع، حتى تنبت مفاهيم تجعل التصور دائم المحايثة للأشياء في المشهد المعيش.

د. حسام الدين درويش:

أظن أن المسألة متصلة بعلاقة الفلسفة بالعلم. أنا أرى أن الفلسفة غالباً ما تخون أمومتها، أو كونها «أمّاً»، حين تتنكر لأبنائها، وترفض استقلالهم عنها. لكن أيضاً، إذا أردنا من الفلسفة أن تتحول إلى لغة العلم، فإنها في نظري تخون ذاتها؛ لأن اللغة الفلسفية مختلفةٌ عن اللغة العلمية. فهل يمكنك التعليق على هذه المسألة؟ وما مشاريعك الفكرية الجديدة؟

د. خالد كموني:

لن تكون لغة الفلسفة إلا لغة الفلسفة، لكن ألا تخون أبناءَها أو تستغني عنهم؛ فهذا يعني ألا تتجاوز حضور أبنائها. أما إذا كان العلم قد فرض علينا إشكالياته الراهنة، مثلاً مع الذكاء، ترى أن الذكاء الاصطناعي أصبح موضوعاً فلسفياً، لماذا؟ لأن هناك علاقةً قيميةً وبيولوجيةً مع الذكاء الاصطناعي. العلاقة مع هذا الذكاء الاصطناعي هي على مستوى الوجود الفاعل في العالم، ترى،

هنا، لغة الفلسفة هي التي تطور العلاقة بالكون، بما يضمن إبداعية الإنسان.

أما المشاريع القادمة، فإن ما أكتب فيه، حاليّاً، هو تطوير بحثٍ عن منمنمات **حسام الدين درويش**؛ إذ أثارتني هذه الدقة في التنبه إلى تفصيلاتٍ سلوكيةٍ أعدتها يا **حسام** إلى مبعثها القيمي أو سببها الواقعي أو غير ذلك، ثم أريد استكمال بحثٍ بدأتُه مع **مؤمنون بلا حدود** عن الحاجة إلى فلسفة الدين، فسأضيف إليه تجريباً معيناً، وسيصبح كتاباً، ليستكمل هذا المفهوم بأناةٍ تحقق جدواه التأويلية.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، وشكراً لمؤسسة مؤمنون بلا حدود التي جمعتنا، وأرجو أن يكون الحوار قد حمل بعض الاستفزازات المفيدة. وبالتأكيد، نبقى على تواصل.

د. خالد كموني:

شكراً لك.

الفصل الخامس

استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر الإسلامي[1]

د. حسام الدين درويش | د. سامح إسماعيل مبروك | أ. صبحي نايل
د. ميادة كيالي

كلمة الدكتورة ميادة كيالي:

أهلاً وسهلاً بكلّ الأصدقاء والمهتمّين في هذه الندوة الحوارية الثامنة من سلسلة الندوات، وأرحّب ترحيباً كبيراً بالأستاذ **صبحي نايل**، وسعيدةٌ جدّاً بحضوره معنا في إطلالةٍ على منصة «زوم»، لمناقشة كتابه الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» «**استراتيجيات التأويل والعنف الديني في الفكر الإسلامي المعاصر**». كما أرحّب

(1) عقدت الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 4 تشرين الأول/ أكتوبر، 2024. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=ZtkOMoAOxw4&t=12s
كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:
https://www.mominoun.com/articles/حول-الثامنة-الحوارية-الندوة-9581-الفكر-في-العنف-وأصول-التأويل-استراتيجيات--كتاب

ترحيباً كبيراً بالصديق العزيز الدكتور **سامح إسماعيل مبروك**؛ إذ سيمثل حضوره معنا، اليوم، إضافةً نوعيةً تساهم في تحقيق الفائدة المرجوة من هذا اللقاء. وهو كان وما يزال رفيق الدرب، ونجماً من نجوم مؤسسة **مؤمنون بلا حدود.**

أما بالنسبة إلى كتاب «**استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر الإسلامي المعاصر**»، **موضوع لقاء اليوم، فقد** ارتأى المؤلف أن يتوزع على بابين؛ تضمن كل منهما عدة فصول، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة، مع تقديم مهمّ للمفكر **عبد الجواد ياسين.** وقد تناول المؤلف في الباب الأول (**القرآن وأصول العنف الديني**) الجذور التي تفسر علاقة النص القرآني بالعنف في الفكر الإسلامي، مع توضيح كيف تم توجيه النصوص لخدمة السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي، وانقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول. فاستعرض المؤلف، في الفصل الأول، الموسوم بـ«**التأويل بين الموضوعية والذاتية**»، نشأة وتطور التأويل في الفكرين الغربي والإسلامي، وكيفية تعامل الفكر الإسلامي مع مفهوم التأويل عبر العصور. وركز، في الفصل الثاني، الموسوم بـ: «**نقد العقل الإسلامي، التوظيف الأيديولوجي للدين**»، على استخدام النص القرآني، كأداةٍ أيديولوجيةٍ في التاريخ الإسلامي، ووضَّح كيف تم تسخير الدين لخدمة السلطة. وناقش، في الفصل الثالث، الذي عنونه بـ«**في أصول العنف الديني ومحورية القرآن في الواقع الإسلامي**»، دور النص القرآني في تبرير العنف داخل

المجتمعات الإسلامية، وأهمية إعادة التفكير في العلاقة بين النص والواقع المعاصر.

أما في الباب الثاني، «**القراءات المعاصرة للقرآن**»، فاستعرض المؤلف القراءات التأويلية لأهم المفكرين المعاصرين الذين قدموا استراتيجياتٍ جديدةً لتفسير النصوص القرآنية، بما يتماشى مع التطورات الفكرية والاجتماعية الحديثة، على ضوء فصولٍ أربعةٍ. فعرض الباحث في الفصل الأول - «**استراتيجية محمد أركون التأويلية (الأنسنة)**» - تحليل أركون للتأويل، حيث دعا إلى تحرير النص من الأطر التقليدية. وناقش في الفصل الثاني - «**استراتيجية نصر حامد أبو زيد التأويلية (من النص إلى الخطاب)**» - جهود نصر أبو زيد في إعادة النظر في النصوص الدينية، بوصفها خطاباً يمكن تأويله بأكثر من طريقةٍ. وركز، في الفصل الثالث - «**استراتيجية عبد الجواد ياسين التأويلية (اجتماعانية النص)**» - على الرؤية التي ترى في النص الديني جزءاً من التكوين الاجتماعي، ويجب تأويله بما يخدم التفاعل مع الواقع. أما في الفصل الرابع - «**استراتيجية علي مبروك التأويلية (القرآن الحي)**» - فقدم قراءةً لنصوص القرآن، بوصفها أدواتٍ قابلةً للتطور والتفاعل مع الواقع الاجتماعي المتغير.

ويطرح الكتاب قضيةً معقدةً وحديثةً حول «**تأويل العنف**» **في الفكر الإسلامي**، وهو موضوعٌ ذو أهميةٍ بالغةٍ في ظلّ التحولات الفكرية والثقافية التي يمرّ بها العالم الإسلامي اليوم. وكما أشار **عبد الجواد ياسين**، في مقدمته: «**الحداثة لم تؤدِّ إلى خلق مجتمعٍ**

سلميٍّ مثاليٍّ، لكنها فتحت الوعي على ثقافةٍ أقلّ تقبلاً للعنف وأكثر احتفاءً بحرية الفكر والتعددية. انفتح النقاش على التناقض الصريح بين الدين وسفك الدماء تأسيساً على المعنى الأخلاقي المفترض للدين». فهذا الكتاب يعالج الأزمة الحالية في الفكر الإسلامي، وهي التوتر بين النصوص القرآنية التي تتناول العنف والقتال، والضغوط الحداثية التي تدفع باتجاه التعددية وحرية الفكر. كما بيّن المؤلف أن هناك مستوياتٍ متعددةً من التعامل مع هذه الأزمة، من الطرح الأصولي المتطرف الذي يرى الجهاد تكليفاً إلهيّاً، إلى الطرح التجديدي الذي يحاول إعادة تفسير النصوص بما يتوافق مع الثقافة المعاصرة. و**أختم بما** قاله الأستاذ **صبحي نايل**: «**يحاول الكتاب أن يسلّط الضوء على التوتر القائم بين النص القرآني والواقع المعاصر، مؤكداً أن التأويل ليس مجرد آليةٍ نصيةٍ، بل هو ضرورةٌ اجتماعيةٌ لاستيعاب التطورات التي تفرضها الحداثة**».

نأمل أن يثري هذا النقاش فهمنا لأهمية تأويل النصوص الدينية، في ضوء التطورات الفكرية والاجتماعية، وأترك الآن إدارة الحوار للدكتور **حسام الدين درويش**.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك د. ميادة، على هذا التقديم، ولأسباب مختلفةٍ، سروري مضاعفٌ بمناقشة كتاب الصديق العزيز صبحي نايل، وبحضور الصديق العزيز د. سامح إسماعيل. قد يكون موضوع الكتاب راهناً أكثر من اللازم. كتاب اليوم هو الكتاب الأول للعزيز

صبحي، وكالعادة، كنا نتناقش قبل الجلسة، «هل يشبه الكتاب الأول المولود الأول أم الحبّ الأول؟». الكاتب صبحي نايل باحثٌ مجدٌّ نشيطٌ، ويشخص، في كتابه، المشكلة التي يتناولها بجرأة، ويتحدث عن حلٍّ ما لها. إذن، هناك تشخيصٌ للمشكلة، وهناك تشخيصٌ للحلّ. لدينا جماعاتٌ إسلاميةٌ تحلّ محلّ الله وتتكلم باسمه، وهذه هي المشكلة. والحلّ هو التأويل، والقول إن هناك مسافةً بين ما نقوله وما يقدمه الكتاب. ويحذر الكاتب من أنه يجب ألا نظن أن المشكلة دينيةٌ أو في الفكر الديني فقط؛ فهناك مشاكل سياسيةٌ اقتصاديةٌ اجتماعيةٌ ...إلخ. هذه هي الخطاطة أو الرؤية العامة التي يقدمها، لكن إذا عدنا إلى مسألة المولود، كيف ولد هذا الكتاب؟ هل يمكن، العزيز صبحي، أن تحكي قصته والأطروحة التي تناولها؟ وما الذي أردت أن تقوله فيه؟

أ. صبحي نايل:

في البداية أشكر **د. ميادة العزيزة**، والصديق العزيز **د. حسام**، والصديق الغالي **د. سامح**، ومؤسسة **مؤمنون بلا حدود** على احتفائها بالكتاب. الحقيقة أنني جئت من خلفيةٍ ملتزمةٍ دينيّاً، تقدِّس العادات وأنماط التدين، ثم بدأ احتكاكي بنصر **حامد أبو زيد**، فقرأت له حتى بدأ شغفي به. لقد قرأت مشروعه، وأنا طالبٌ في مرحلة الإجازة «الليسانس»، ثم قرأت، بعد ذلك، مشروع **محمد أركون**، ولمحت تماسّاً ما بين الاثنين، حيث ينطلقان من رؤيةٍ ما للواقع، وحاجةٍ إلى علاقةٍ جديدةٍ مع القرآن، وتأويلٍ جديدٍ له، كي

ينفتح الواقع وما إلى ذلك. هذا من ناحيةٍ. ومن ناحيةٍ أخرى، أنا أعيش أزمات الواقع العربي، فأنا عربيٌّ مصريٌّ مسلمٌ، أعيش أزمات هذا الواقع، فانطلقت من أزماتي، ومن حبّي **لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون**. وبدأت، في مرحلة الماجستير، الاشتغال على مشروعيهما. وكنت مهتمّاً بهما جدّاً، وعلى إطّلاعٍ جيدٍ بمشاريعهما. ولما أنهيت أطروحة الماجستير، تنبّهت إلى أن ثمة مشاريع مشابهةً من خلال الدراسة، ومنها مشروع **د. علي مبروك**، ومشروع **المستشار عبد الجواد ياسين**، فبدأت قراءتهما ودراستهما، حتى كونت رؤيتي عنهما، وبدأت الكتابة فيهما فعليّاً، ثم نظمت الكتاب، وخلصت إلى صورته الأخيرة التي صدر بها. لقد كانت بدايتي كباحثٍ يتحد مع موضوعه، وينبهر به، بانبهارٍ واتحادٍ مع **نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون**. وأنت تعرف، يا د .**حسام**، أن مسألة الانبهار تبدأ مع مرور الوقت في فقدان رونقها، فتعمل على نقد هذه الأفكار وإنتاج رؤىً مختلفةٍ. وقد حاولت المشاريع المطروحة، بأدواتها وآلياتها، ويختلف كلّ منها عن الآخر في طريقة التعبير، وله رؤيةٌ مختلفةٌ، اختزال أزمات الواقع في البعد الديني، بيد أن الواقع له احتياجاتٌ وأزماتٌ مختلفةٌ. ولا يمكن اختزال الواقع العربي في البعد الديني فقط، فهو أكبر من ذلك، وله أبعادٌ أخرى مختلفةٌ: سياسيةٌ واقتصاديةٌ وما إلى ذلك. فهؤلاء كانوا يعرضون استراتيجياتهم التأويلية هذه، بوصفها حلاً لأزمات الواقع العربي.

وما أردت أن أقدمه في هذا الكتاب هو، كما تفضلت الدكتورة **العزيزة ميادة**، طرح حالة التوتر القائمة، في السياق العربي الإسلامي، بين القرآن والواقع المعيش، حيث يتم فرض القرآن على الواقع الإسلامي المعيش، بوصفه نصّاً يحمل كافة الإجابات عن التساؤلات الممكنة، ويطالب الواقع بالامتثال إلى هذا النص، إلى أن وصل الحد بأن أصبح الواقع عاجزاً عن مواجهة أزماته وعيش واقعه ومشكلاته، وأصبح النص عاجزاً عن تقديم حلولٍ لأزماتٍ ومشكلاتٍ لم يأت في عصرها أو يواجهها. وأنبّه إلى أنّني، هنا، لا أقصد أن القرآن جاء لفترةٍ معينةٍ، وانتهى العمل به، لكن ما أرغب أن أقوله هو أن القرآن لم يمنع أهل شبه الجزيرة العربية من مواجهة واقعهم، ولم يمنع المسلمين من الاطلاع على الفلسفة اليونانية وإنتاج فلسفتهم. والمشكل الرئيس في العقل المعاصر الذي يتكاسل هي أنه يردّ كل شيءٍ إلى القرآن ويتخفّى خلفه، ويطالب الواقع بالامتثال إليه، حتى أصبح القرآن - بالمفهوم المطروح - عبئاً على المجتمع وثقلاً عليه. ومن ثم أضحى حاضراً بشكلٍ صوريٍّ. فهذا التعامل أفضى، كما قال **نصر أبو زيد**، إلى أن أصبح كلاهما أسطورةً. ومن ثم، ظهر الرهان على التأويل، بوصفه حلّاً لأزمات الواقع العربي، وكان العمل على توضيح أهميته بوصفه أداة سحب القرآن من الجماعات الجهادية، وفتح الباب نحو تعدد القراءات، وعودة القرآن إلى العمل الواقعي. وهذا ما قصده **علي مبروك**، حين قال بالقرآن الحيّ، وما ستفضي إليه

التعددية في الواقع المعيش؛ وذلك من خلال عدم سيادة نمطٍ محددٍ ووحيدٍ على الفكر الإسلامي؛ ومن ثمَّ الانفتاح على التعددية. وفي الوقت نفسه تأكيد شدة تعقيد الواقع الإسلامي، وعدم اختزال أزماته في البعد الديني، الناتج عنها اختزال مجمل الحلول في التأويل. فالتأويل حلٌّ مهمٌّ لزاوية الفكر الديني وللواقع كذلك، لكنه، في الوقت نفسه، ليس الحلّ الوحيد والكلّي، فهو حلٌّ ضمن مجموعةٍ أخرى من الحلول التي يجب أن تُطرح.

لذلك، بدأ الموضوع، كما قلتَ، بالحبّ الأول، فقد كنت مغرماً **بنصر حامد أبو زيد** وبقية المشاريع التأويلية، إلى أن خلصت في النهاية إلى بعض الملاحظات والانتقادات عليها، وهي انتقاداتٌ لا تقلّل من قيمة هذه المشاريع بقدر ماهي مآخذ إنسانيةٌ طبيعيةٌ معرفيةٌ؛ لأن المعرفة تراكميةً كما تعرف، د .**حسام**. ويمكن القول إن مجمل المشاريع المقدمة سعت إلى تنمية الحسّ النقدي، وطالبت بانتقاداتٍ ودراسة مشاريعها؛ لأنها تقدم رؤيةً لها دورٌ، بكل تأكيدٍ، في بناء رؤيةٍ جديدةٍ تعمل على استكمالها.

د. حسام الدين درويش:

جميل جدّاً، شكراً لك. إن حبّ الباحث أو حبّ المفكر، في البحث والفكر، ليس حبّاً أعمى، بل هو حبٌّ واعٍ بالانتقادات والسلبيات والمآخذ. نبدأ بالفصل الأول، والسؤال عن الدور المركزي للقرآن؛ إذ كتب المستشار عبد الجواد ياسين تقديماً للكتاب، وهو أحد المفكرين الذين تناول الكتاب فكرهم،

ويتضمن التقديم بعض التوتر أو الاختلاف البسيط عما يتضمنه الكتاب، حيث يعبِّر عبد الجواد ياسين بكثير من اللطف والحذر عن اختلافه، ويقدمه بطريقة تساؤلٍ سنعود إليه لاحقاً. ويحمل الباب الأول عنوان «القرآن وأصول العنف الديني»، والسؤال الرئيس، في هذا السياق هو: إلى أيّ حدٍّ يمكن ردّ العنف الديني إلى القرآن؟ وتتناول الفصول الثلاثة لهذا الباب معنى التأويل، ودور القرآن في إنتاج العنف الديني، وعلاقة السلطة السياسية بالقرآن في التاريخ. إذا انتقلنا إلى الفصل الأول الذي يتحدث عن «التأويل بين الموضوعية والذاتية في الفكرين الغربي والإسلامي»، نجد أنه يتضمن القول إن التأويل، في الفكر الغربي، موضوعيٌّ ومنهجيٌّ، في حين أن التأويل، في الفكر الإسلامي، ذاتيٌّ وغير منهجيٍّ. ويتم تقديم هذا التباين في صورةٍ مثنويةٍ. فهل يمكن أن تحدثنا عن معنى التأويل، ومعنى تلك الثنائية أو المثنوية، كما وردت في الفصل الأول؟

أ. صبحي نايل:

في معنى التأويل في السياق الغربي، فإن نشأة كلمة «**الهرمينوطيقا**» وترجمتها بـ«التأويل» هي ترجمةٌ غير صحيحةٍ؛ لأن الهرمينوطيقا هي منهج التفسير أو نظريةٌ في التفسير، لكن التأويل هو كيفية التفسير؛ أي عملية التفسير نفسها. ففي نشأة الهرمينوطيقا، كانت نشأةً داخل بيئةٍ تحاول الانفلات من العقل الديني، ووضع الإطار الديني وسلطة رجل الدين في حدها، وتكون للعقل سلطته.

فمع نشأة الهرمينوطيقا العامة مع **شلايرماخر** مثلاً، أصبحت نظريةً عامةً في تجنب سوء الفهم، وكانت محاولةً لسحب حق الحديث الإلهي باسم الدين من الكنيسة أو المؤسسة الدينية. وتعد المحاولات المعاصرة شبيهةً، إلى حدٍّ بعيدٍ، بمحاولات **شلايرماخر**. وتبلور هذا الطرح مع النزعة المنهجية التي جاءت بها الثورة التنويرية، في عصر النهضة، وتبلورت الهرمينوطيقا، في الأخير، بأن أصبحت منهجاً له حيثياته وزواياه.

على المختلف، في السياق العربي الإسلامي، كانت كلمة التأويل، مثلاً، عند **ابن منظور**؛ آل يؤول وأول الشيء عاد الشيء إلى أصله. وفي منشئها داخل شبه الجزيرة العربية، نشأت مع وجود النبي ﷺ، حين كانوا يسألونه عن بعض معاني الآيات؛ فهي جاءت بوصفها الحديث عن المعنى الكامن في الضمير الإلهي؛ أي المعنى الصحيح والنهائي لهذه الآية أو لهذا النص أو لهذا الخطاب. وهنا أصبح الموضوع أكثر ذاتيةً، وبدأ الموضوع يتشعب بعد موت النبي؛ إذ لم يكن هناك من يتلقى الوحي، أو من هو قادر على القيادة الدينية والسياسية كالنبي ﷺ.

وأخذ التأويل، في التاريخ الإسلامي، بعداً سياسياً، حيث صاغت السلطة السياسية مشروعيتها، من خلال تأويل القرآن، وإنتاج النصوص السنية، فلم يكن النص السنّي قد أغلق بعد. ومن ثم، أنتجت مجموعةً هائلةً من الأحاديث تقرّ بحكم الأمويين، وكذلك العباسيين، من بعدهم. والقرآن كان قد أغلق، ولم تجد

السلطة حياله غير التأويل. وقد أفرزت العمليات التأويلية المدارس الكلامية التي جاءت بوصفها تأويلاتٍ عقائديةً. وأخذت كلّ مدرسةٍ طريقتها في فهم القرآن وتعاطيها معه. أما التأويل، بالمعنى المعاصر والمطروح في الكتاب، فيأخذ، بشكلٍ أو بآخر، معنى الهرمينوطيقا، ويأخذ دورها في النشأة، حيث يتشابه في ميلاده معها، فيتم طرحه بوصفه أداةً لسحب النص من الجماعات والسلطات التي ترى في نفسها حق الحديث باسم القرآن، وجاء الموضوع، من خلال زاويتين: **الأولى** إعلان غياب وجود قراءةٍ واحدةٍ ونهائيةٍ للقرآن تزعم امتلاك المعنى النهائي في الضمير الإلهي، وإلا فإن مقدم هذه القراءة يتعالى على النقصان البشري، ويأخذ سمات الألوهة. و**الثانية**، تقديم قراءةٍ جديدة تطرح نفسها بوصفها قراءةً إنسانيةً تعمل على عقلنة القرآن، وطرح مفاهيم جديدةٍ للوحي، وطرائق مختلفةً للتعاطي معه.

د. حسام الدين درويش:

سنتحدث عن مسألة التوظيف الإيديولوجي للدين، لاحقاً، لكن بالعودة إلى مسألة التأويل؛ ينبغي الإشارة إلى أن الجذور أو الأصول أو الأسس الدينية للهرمينوطيقا، سواءٌ كمصطلحٍ أو كنشأةٍ، قوية في الفكر الغربي؛ فمصطلح الهرمينوطيقا مشتقٌّ من هرمس، وهو رسول بين الآلهة والبشر، ليوضح لهم الرسالة. وشلايرماخر هو أول من حاول تأسيس الهرمينوطيقا العامة، فقبله كان هناك الكثير من التأويلات، ومحاولة التنظير لكيفية فهم

الكتاب المقدس، في الفكرين الغربي والعربي الإسلامي، على حدٍّ سواء. وفي السياق العربي الإسلامي الوسيط، كان الحديث، دائماً، عن التأويل، بوصفه انتقالاً من المعنى الحرفي أو الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ فثمة دائماً تعدديةٌ في الفهم والمعنى في هذا السياق. لكن مع ذلك، أنت لا ترى أن هناك رؤيةٌ منهجيةٌ للتأويل، في الفكر العربي، مماثلةً لتلك الموجودة في الفكر الغربي.

ما أودّ أن أسألك عنه هو ربطك أصول العنف الديني بمسألة التوظيف الإيديولوجي للدين، وقد بدا ذلك الربط إشكاليّاً. فمن ناحيةٍ أولى، أنت ترى أن التأويل أو الرؤية التأويلية ذاتيةٌ، أو فيها شيءٌ من الذاتية، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، أنت ترى أن السلطات السياسية أنطقت النص بما ليس فيه؛ أي أسقطت على النص رغباتٍ، من دون وجه حقٍّ. هل يمكنك شرح مضمون الفصل الثاني من هذه الناحية: مسألة التوظيف الأيديولوجي للدين؟

أ. صبحي نايل:

لا يمكن إنكار البعد الذاتي في العملية التأويلية؛ فالعنصر الذاتي له دورٌ كبيرٌ في العملية التأويلية، حيث يقرأ الإنسان النص أو الخطاب بخبراته الإنسانية وعواطفه كذلك، ومرجعيته المعرفية والأيديولوجية. وهو أمرٌ اعترفت به الهيرمينوطيقا منذ **شلايرماخر**، بل إنها جاءت معه كفنٍّ لتجنب سوء الفهم، كما تم ذكره. أما في السياق العربي الإسلامي، فلم تعترف التأويلات المطروحة بالعنصر الذاتي، وقدمت نفسها بوصفها متعاليةً على التاريخ والرؤى

القاصرة، وهو أمرٌ مفهومٌ في سياقها، حيث لم يكن للمنهج التاريخي أو التفكير التاريخي وجودٌ في هذا الأفق المعرفي. أما عن وجود تعدديةٍ، فإنها كانت موجودةً بنزعةٍ ضيقةٍ للغاية. والحديث عن المعنى الحقيقي والمجازي، في نظري، أمرٌ تبريريٌّ لتمرير رغبات السلطة السياسية أو شرعنة رؤية المؤول.

وعلى الرغم من أن الخطاب القرآني يخاطب الفرد، من خلال حديثه الدائم والودود إلى المؤمن، كقوله عز وجل: ﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ۝٥﴾ ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، والتي تحمل، في مجملها، عباراتٍ مطمئنةً، يخاطب بها الله الإنسان المؤمن، فإن للسلطة السياسية حيثياتٌ مختلفةٌ، عادة، حيث سعت إلى السطو على النص وامتلاكه، وفرض رؤيتها على القرآن، وسعت إلى توظيفه في آليات وأدوات سيطرتها وشرعنة وجودها لقيادة الجموع. وقد بدأت آليات التوظيف الإيديولوجي، من رفع المصاحف على أسنّة الرماح، وإدراك **معاوية بن أبي سفيان**، طبعاً، على يد عمرو بن العاص، أن للمصحف سلطةً أقوى ومجاوزةً للسيف. منذ ذلك الحين، بدأ التوظيف الإيديولوجي للدين، واستنطاق **معاوية** للقرآن بما يهوى. وبدأت السلطة تبلور نظريتها في صورتها الدينية، واستغلال الفقهاء من قبل الدولة وتوظيفهم لرغباتها. وكان معروفاً، في فترة الحكم الأموي، النزاع بينهم وبين الفقهاء؛ فإذا لم يكن الفقيه خاضعاً للدولة ومنطقها، يتم اضطهاده من قبل السلطة. وقد تمَّ قتل الكثير والتنكيل بهم وما إلى

ذلك. وهناك من اعتزل الطرفين بمنطق اعتزال الفتنة وما إلى ذلك. فنتج أن الفقه صاغ مفاهيمه ومفرداته، وفق مضامين السلطة وإرادتها. وبدأت السلطة تفرض نفسها بوصفها نسقاً دينياً، فظهر المذهبان الرئيسان في الإسلام: **المذهب السنّي، والمذهب الشيعي.**

أما عن سؤال من أطلق أهل «السنة والجماعة» على الأمويين؟ فلا نجد إجابةً، هم أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب، واحتكروا السنّة النبوية، واحتكروا الدين: نحن **أهل السنّة والجماعة**، والآخرون هم الشيعة. وهنا، بدأ التوظيف الإيديولوجي للدين؛ إذ إن فرض السلطة لرؤيتها لا يمنع وجود النزعة الذاتية، لكن للسلطة دائماً قوتها، وتفرض نفسها بقوة الواقع وما إلى ذلك. وأحسن الأمويون إنتاج الاتهام الرئيس بأن من لا يقف مع الأمويين فهو شيعيٌّ، وأحسنوا استخدامه كذلك؛ أي إن **معاوية** استخدم هذه المعادلة بأن من لا يقف مع الأمويين، لا يقف مع السنة والجماعة، وهو شيعيٌّ، وهو اتهامٌ يحمل تكفيراً ضمنيّاً. وهذا الاتهام بالكفر جعل كثيراً من الناس، لا أقول يؤمنون بمنطق السلطة، وما تستنطق به من نص، ولكن يخضعون لهذا المنطق، مع قوة السلطة وهيبتها، بطبيعة الحال.

د. حسام الدين درويش:

الفصل الثالث ربما هو الأهم في هذا الإطار، وهو، بالفعل، فصلٌ مركّبٌ فيه أكثر من أطروحةٍ، وكلٌّ منها يستحق الانتباه والاهتمام والتفكير. فمن ناحيةٍ أولى، هناك حديثٌ عن أن هناك

أسباباً واقعيةً للعنف غير مسألة الدين والنص والفكر الديني، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، هناك حديثٌ عن محورية دور النص في العنف.

إذن، لدينا أطروحتان مختلفتان ومتكاملتان، وانطلاقاً منهما، هناك حديثٌ عن ضرورة إيجاد علاقةٍ جديدةٍ مع النص تتمثل في التأويل، أو العلاقة التأويلية. فهل هذه العلاقة تمثِّل ما هو قائمٌ بالفعل دائماً ومسبقاً في علاقتنا مع النص، أم هي ما يجب أن نقوم به ويكون عليه التأويل؟ وبكلماتٍ أخرى، هل علاقتنا مع النص تأويليةٌ، أحياناً، وغير تأويليةٍ، أحياناً أخرى؟ فهل يمكن أن تحدثنا عن هذه الثلاثية: الدور المحوري للنص في العنف الديني، ووجود أسبابٍ أخرى غير النص لهذا العنف، وضرورة إيجاد علاقةٍ جديدةٍ مع النص في الواقع الإسلامي.

أ. صبحي نايل:

الفصل، طبعاً، هو صلب الكتاب؛ لأنه يمثل مرحلة الانتقال من الباب الأول إلى الباب الثاني، ويربط البابين ببعضهما. وقد جاء في شقين: الشق الأول يتحدث عن أصول العنف الديني (آلياته منطلقاته)، ومسألة أصول العنف الديني. الواقع يفضي إلى عدم إمكانية حصر موقفٍ اجتماعيٍّ، أو ظاهرةٍ اجتماعيةٍ ما، في شيءٍ واحدٍ، أو في نمطٍ واحدٍ بعيدٍ، خاصةً وأنه موقفٌ اجتماعيٌّ له حركات وديناميات الاجتماع والتعدد الاجتماعي. والمشكل هو حصر العنف في النص الديني. وإذا كانت جماعات الجهاد العنيفة، أو الجماعات الإرهابية، حين تعلن عن نفسها، تعلن أنها تنفذ

الأوامر الإلهية، وأنها قادمةٌ بالأمر الإلهي، وتفعل كذا وكذا بأمرٍ مباشرٍ من القرآن، حتى مشاهد الرعب التي تدينها كافة الأديان، والتي كانت تتم بالتكبير، وباسم الله، فإن هذا لا يعني التسليم بما تطرحه. والسؤال هو عما إذا كان النص قادراً على أن ينتج هذا العنف؟ فهل هو قادرٌ على تحريك الإرادة الإنسانية الحرة؟ هل يمسك بيد فلانٍ ويدفعه إلى ارتكاب العنف؟ فالنص له، ما لأيّ نصٍ، سلطةٌ معرفيةٌ ويقدم معرفةً ما. وغير ذلك لا توجد له أي سلطةٍ. ومن ثم ننتقل إلى السؤال عما إذا كان الخطاب القرآني في يد الجماعات الجهادية يمثل أداةً من أدواتهم الإيديولوجية التي تسعى، من خلاله، إلى فرض رؤيتها، ومن أين جاءت هذه الرؤية؟ هل جاءت من الواقع المنهزم أمام الواقع الغربي الذي لا يحمل أي ندّيةٍ سياسيةٍ أو ندّيةٍ معرفيةٍ أو ندّيةٍ اقتصاديةٍ، أم جاءت من خلال هذا الخطاب القرآني؟

حين تقدم الجماعات الجهادية نفسها، فإنها تعرض جماعتها بوصفها حامية الدين، وحمايةً لذاتٍ إسلاميةٍ مُتخيلةٍ غير الموجودة الآن، ولا في التاريخ الإسلامي. فهي عبارةٌ عن ذاتٍ منزَّهةٍ عن أيّ جرائم أو نزوعٍ بشريٍّ. هي أمةٌ لا تُهزم، ولها أحقيةٌ في قيادة العالم. وهذه الذات القديمة اخترعتها هذه الجماعات وصاغتها؛ لأن هذه الذات العربية الإسلامية الموجودة، الآن، غير مُرضيةٍ لطموحها، منهزمةٌ أمام الآخر، ويتنكر لتمثلها الإسلام. أما مشروعها، فيُعرض، بوصفه إحياءً لهذه الذات الإسلامية القوية التي

لها حق قيادة العالم. فهو خارجٌ من بنية الواقع المنهزم أكثر مما يخرج من النص. ومن ثم، فإن النص يمثل أحد أدواته أكثر مما يعد نقطة انطلاقٍ له.

ومن خلال انطلاق الجماعات الجهادية من الواقع، وعرض مشروعها، بوصفه حلّاً لمشكلات الواقع المنهزم وإحياءً للقرآن، يأتي الحديث عن محورية النص في الواقع الإسلامي، وحضوره القوي بشكلٍ سلطويٍ، ويحصل استخدامه كسلطةٍ لفرض الرؤية، عادةً، أو لإقصاء الآخر. أذكر وجود شجارٍ بين اثنين، الثاني يقول للأول «أنا الشيخ فلانٌ حافظٌ للقرآن»، وينطلق في قوله من اعتقاده بأنه يملك هذه السلطة التي تعطيه كافة الامتيازات، وهي امتيازاتٌ دينيةٌ نبويةٌ. ومحورية النص في الواقع قال عنها **نصر أبو زيد**، نحن حضارة نصٍّ، والتأسيس الإسلامي جاء من خلال الخطاب القرآني. وعادةً، حتى في منطق السلطة السياسية أنها تتحدث باسم القرآن، حتى الآن، وتتحدث باسم الدين، وما إلى ذلك. فهو حاضرٌ بوصفه سلطةً حاكمةً من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر، بوصفه حاملاً للإجابات عن كافة التساؤلات. وعليه، يجب أن يقود المجتمع، ويكون محورياً. وعن كيفية الحضور المحوري للنص في الواقع، فإن أصحاب الاتجاه التجديدي يرون بأنه يكون محوريّاً، حين يتم سحبه من هذه الجماعات، من خلال الاستراتيجيات التأويلية التي عرضتها، بوصفها حلّاً لأزمات الواقع العربي، والخروج به، من أفق القراءة الواحدة الصحيحة والحاملة للحقيقة، إلى أفق القراءات

المتعددة وتعددية المجتمع. وتقدم الجماعات الجهادية نفسها بأنها تعمل على الحضور المحوري للقرآن في الواقع، لكن بالكيفية التي تراها هي، حيث تسيطر على هذه المجتمعات وتحكمها. وتاريخيّاً، كانت هذه هي حجة النظم الاستبدادية التي ارتكبت جرائم تتبرأ منها كافة الأديان.

ومن ثم، فإن الحضور المحوري، هنا، للنص هو حضورٌ توظيفيٌّ استغلاليٌّ، حيث تستخدمه الجماعات الجهادية كأداةٍ لنيل مآربها، وكذلك يستخدمه الاتجاه التجديدي لسحب النص من أيدي الجماعات الجهادية. فعن محورية القرآن في الواقع، يمكن أن نقول إنه حاضرٌ بوصفه معياراً يتم البناء عليه، وحاضراً كأداةٍ يتم استغلالها، وحاضراً كسلطةٍ تحجِّم الأفراد، ويتم قمعهم من خلاله. فهو محوريٌّ وموجودٌ، وتستغله هذه الجماعات من خلال تأثيره المحوري في نفوس المسلمين. ويوجد الكثير من الأوساط الإسلامية التي تتضامن، بشكلٍ أو بآخر، مع هذه الجماعات، بدعوى أنها تمثل الدولة الإسلامية. وهذا يعبر عن وجود تأثيرٍ للنص القرآني وسلطته داخل المجتمع التي يتم استغلالها من قبل هذه المؤسسات الدينية. والدليل على هذا وجود رهان استراتيجيات التأويل التي تراهن على التأويل، بوصفه آلية إنتاج واقعٍ جديدٍ ومختلفٍ عن القائم.

د. حسام الدين درويش:

سأقوم بتبسيطٍ أظن أنه ليس مخلّاً كثيراً: المشكلة التي يبحثها

الكتاب هي، ببساطةٍ وجزئيّاً على الأقل، أن هناك جماعاتٍ تحتكر الحديث باسم الله، وتتكلم باسمه، وتزعم التطابق بين ما تقوله وما يريد الله أن يقوله في قرآنه أو في كتابه. المشكلة هنا هي في الزعم بوجود هذه المطابقة بين فهمنا للنص وما يقصده. الاستراتيجية المقابلة، وهي الحلّ، أن نظهر لهؤلاء، أو لغيرهم، البعد البشري في فهم النص الديني وتأويله. تبدو مضامين هذه الثنائية (المشكلة والحل) مفهومةً، لكن كتابك يذهب أبعد من ذلك، خصوصاً مع محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، حيث يذهب/ ليس فقط إلى أنسنة فهمنا للنص أو إظهار البعد البشري فيه، وإنما يذهب إلى درجة الحديث أن القرآن نفسه ليس كلام الله في حد ذاته، وهذه قفزةٌ كبيرةٌ؛ فثمة اختلافٌ كبيرٌ بين أن نقول: «هذا كلام الله، وفهمنا بشريٌّ جزئيٌّ ومختلف»، وأن نقول: «القرآن نفسه ليس كلام الله، ولا يمكن أن يكون كلام الله في ذاته، وإنما صيغة من صيغ تجلياته، وفقاً لفهمنا ولقدراتنا».

حتى تكون الأمور واضحة، فلنبدأ باستراتيجية محمد أركون التأويلية: الأنسنة؛ ما هي هذه الاستراتيجية؟ وبأيّ معنىً هي حلٌّ؟ وبأيّ معنىً أو طريقةٍ تبين هذه الاستراتيجية بشرية الفهم، وأنه، لا أحد مخوّلٌ، أو لديه المشروعية، أن يتكلم باسم الله؟

أ. صبحي نايل:

يبدأ مشروع **أركون** من التمييز بين الدين والأيديولوجيا، حيث يمثل الأول الرعشة الروحية التي يشعر بها الفرد داخله، ويعبد الله،

وفقها، ووفق إيمانه بها. أما الأيديولوجيا، فهي عمليات الصياغة والتأطير التي تمت على هذا الدين، فحصرته في داخلها، وأخذت لنفسها قدسيةً محايثةً ومساويةً للنص، ويعاملها المسلم المعاصر كذلك، وهي لم تخرج عن رغبة السلطة السياسية وغايتها. وعليه، انطلق **محمد أركون**، في مشروعه، من ثلاثة مفاهيمَ رئيسةٍ لبناء رؤيةٍ نقديةٍ تميز بين الدين والأيديولوجيا، هي: المستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه، والمفكر فيه؛ فاللامفكر فيه هو الأشياء الخارجة عن الإطار الإبستيمي المجتمعي؛ فنحن الآن لا يمكن أن نفكر في...

د. حسام الدين درويش:

لا يمكن أن نفكر الآن في ما لا نستطيع أن نفكر فيه؛ فلنتجنب البحث عن مثال للامفكر فيه.

أ. صبحي نايل:

نعم بالضبط، والمستحيل التفكير فيه هو الأشياء التي يمكن التفكير فيها، ولكن سلطةً ما تحاول أن تحتفظ لنفسها بالحق في هذا التفكير، وتجعله ضمن المستحيل التفكير فيه. وكان في مشروع أركون، حسب ما يعلن هو، زحزحة الأشياء التي ضمن المستحيل التفكير فيه إلى إطار المفكر فيه. فكان من ضمن هذه الأشياء التفسيرات أو التأويلات المطروحة لخطاب القرآن. وهذه التأويلات يتم تقديمها على أنها تتحدث باسم الضمير الإلهي، وأنها تعرف المعنى النهائي للخطاب القرآني. وهي ليست كذلك؛ لأنها، في

الأخير، نتاجٌ بشريٌّ منحصرٌ في بشريته وفي إطاره الاجتماعي والسياسي وما إلى ذلك. ويعد هذا جانباً من أنسنة **أركون**، وهو وضع هذه التفسيرات في موضعها الإنساني، وخروجها من إطار التقديس الذي تم وضعها فيه.

وكانت هذه بداية مجمل المشاريع المقدمة في الكتاب، وهذا لأنهم ينطلقون من الواقع الإسلامي/ العربي المعاصر، ولأننا محكومون بالتراث، وأننا نفكر من خلال العقل العباسي الذي صيغ في عصر التدوين؛ فكلّ شخصٍ كان يحاول أن يقدم رؤيته بأنها لا تتعارض مع التراث، وأن التراث منفتحٌ على هذه الرؤى، وما إلى ذلك. فحاول **محمد أركون**، بدايةً، أن يعرض هذه التفسيرات بوصفها تفسيراتٍ إنسانيةً، وأنها لا تملك الحق في الحديث باسم الضمير الإلهي، أو تملك، كما يقول، قوانين التاريخ والاجتماع، وقابضةً على قوانين التاريخ والاجتماع والفكر كله. ثم انتقل إلى الجانب الآخر من الأنسنة، وهو مستوىً آخر مختلفٌ يضع فيه الإنسان، ضمن سياق الخطاب القرآني، بوصفه مستقبلاً له، ومن ثم عليه أن يأتي بمحدداته المعرفية والإدراكية وشروط إنتاجه للمعنى. ويعد هذا المستوى نُقلةً ضمنيةً داخل هذا الطرح. وهو طرح المفهوم الأركوني للوحي، ليميز بين «أم الكتاب، والقرآن، والمصحف». فالأولى تمثل كتاباً محفوظاً عند الله لا يمكن للبشر التوصل إليه، وهو ما يسميه بالكتاب السماوي أو كلام الله. أما القرآن، فهو المرحلة الشفهية التي بلّغ بها النبي المسلمين الوحي،

وهو يعد تجلّياً لكلام الله يوافق عقل رجل شبه الجزيرة العربية حينها؛ أي إنه النسخة الأرضية لكلام الله المرهونة بحدود الإدراك الإنساني. ويمكننا القول إنها تمثل المرحلة الشفهية للوحي، قبل أن يصل إلى المدونة الرسمية المغلقة على يد **عثمان بن عفان**. في حين أن المصحف (المدونة الرسمية المغلقة والنهائية) فيمثل انعكاساً جزئيّاً للأولى، جاء متحققاً داخل السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي، متخذاً بنيته، ولا ينفي عنه **أركون** خضوعه إلى الشروط الاجتماعية والثقافية لإنتاج المعنى.

فأركون يقول إن القرآن ليس كلام الله في ذاته، ولكنه أحد تجلّياته، والخطاب الإلهي الذي يمثل المعنى الكامن في الضمير الإلهي غير قابل للحصر أو التأطير، ولا يمكن حصره أو تأطيره في هذا الكتيب أو المصحف الذي بين أيدينا. لكنه أحد تجلّياته؛ بمعنى أن أيّ خطابٍ إذا تعاملنا مع القرآن كخطابٍ، وهو يعرض المفهوم الخطابي للقرآن، مرهونٌ بعقل المخاطب أكثر مما هو مرهونٌ بالذي صاغ الخطاب. ويجب أن يلتزم الخطاب بالشروط المعرفية، وشروط إنتاج المعنى لعقل المخاطب. بهذا المعنى، يرى **أركون** أن القرآن جاء خطاباً إلى مجموعة الساكنين في شبه الجزيرة العربية عام 610 م، يحاول أن يقنعهم بهذا الدين. جاء بناءً على شروطهم الإبستيمية والمعرفية في هذا الإطار، وقال إن ما بين أيدينا هو النسخة الأرضية من القرآن. إذن، لا يمكن أن نتحدث عن المعنى الكامل في الضمير الإلهي بقدر ما يمكن أن نحاول أن نفهم

هذه النسخة بفهمنا من خلال تطورنا. وهو يرى أن هذا الفهم والطرح، من هذا النوع، يعطي القرآن راهنيةً دائمةً؛ فكلما تتجدد المناهج، ترى فيه شيئاً جديداً راهنيّاً.

ومن خلال المفهوم الأركوني للوحي الذي ينطلق فيه من النظريات اللسانية المعاصرة، ويضع كلام الله في ذاته داخل الضمير الإلهي الذي لا يمكن المساس به، يعلن عدم أهلية أي بشريٍّ الحديث باسم الله أو امتاك المعنى النهائي الكامن في الضمير الإلهي؛ لأن هذا يفترض امتلاكه عقلاً إلهيّاً يمكنه من استنتاج المعنى الإلهي في القرآن. ومن خلال طرحه للقرآن، بوصفه النسخة الأرضية من كلام الله، المرهونة بالمدركات الإنسانية الاستدلالية التصورية، فإنه يجعل من دراسة القرآن بالمناهج المعاصرة والمتجددة فرضاً دينياً، وأصرّ على هذا في كتاباته، حيث إنه يعد بذلك خاضعاً للفهم الإنساني بمقوماته، في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وهذا يعطيه سمةً راهنيةً تجعله مفتوحاً على كل زمانٍ، غير مقيد بزمنٍ محدد. لكن سياق نزوله مفيدٌ وضروريٌّ في فهمه وفهم غايته، خاصةً وأن العقل الإسلامي يطالبه بالحضور الواقعي. وهذا ما يحتم عليه البحث عن كيفية حضوره، وغاياته، من خلال دراسة الواقع الذي جاء مخاطباً إياه.

د. حسام الدين درويش:

النتيجة نفسها هي ما ترى أن نصر حامد أبو زيد وصل إليها: «القرآن ليس كلام الله في ذاته»، وتتحدث عن هذه النقلة غير

المكتملة، لديه، من مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب. على أيّ أساسٍ، قال نصر حامد أبو زيد ببشرية أو بأنسنة القرآن وفهمه؟

أ. صبحي نايل:

بدايةً، أنبّه إلى أن نصر أبو زيد لم يقل ببشرية القرآن، والأنسنة لا تعني البشرية، لكن دخول الإنسان المعادلة الدينية التي جعلها العقل المدرسي والسلفي في البعد الإلهي فقط، وركز على كيفية نطق الملائكة له والإدغام والغنّة، ولم يسعَ إلى الحضور الاجتماعي الفعلي للقرآن، وطالب الواقع بالجمود والامتثال للنص، الذي يطرحه طرحاً يعزله عن أيّ بعدٍ إنساني. وهذا ما يقصد بالأنسنة؛ أي أن يضع الإنسان، ضمن هذه المعادلة للبحث، عن حضوره الفعلي؛ لأنه جاء يصوغ الواقع للإنسان.

بعد ذلك، يمكنني القول إن من مميزات مشروع د .**نصر أبو زيد**، أنه خرج من بنية اللغة العربية كرجلٍ لغويٍّ، أستاذ للغة العربية، فقال إن القرآن لا مدخل له غير اللغة. وبدأ بعرض مفهومٍ علميٍّ للنص، حاول أن يخرج به من سجال الناسخ والمنسوخ، في الفقه، والمحكم والمتشابه، في الدائرة الكلامية، هذه الثنائيات التي جعلت كلّ فريقٍ يكفّر الآخر. وعرض مفهومه العلمي للنص الذي سعى، من خلاله، إلى الخروج به من دائرة الصراع على امتلاك معناه. وقدم آليتين لإنتاج الأحكام، من خلال الخطاب القرآني، هما الكشف والإخفاء، ولكنه اكتشف أن الآليتين اللتين يطرحهما لا تختلفان عن المحكم والمتشابه، ولا عن الناسخ

والمنسوخ. وفي الأخير، اكتشف أن المفهوم العلمي للنص الذي سعى إلى تقديمه لم يحل هذه الثنائية، ووقع في ما وقعت فيه التفسيرات القديمة وما أخذه عنها؛ أي وقع في الأخطاء نفسها، واكتشف، عندها، أن المشكل في مفهوم النص بالأساس. وفي دراسةٍ له بعنوان «**القرآن في الحياة اليومية للمسلمين**»، رأى أن القرآن، في حضوره في الحياة اليومية للمسلمين، يحضر بشكلٍ شفهيٍّ خطابيٍّ؛ أي خطابٌ شفهيٌّ يوجه للجموع، بآياتٍ متفرقةٍ، كل آيةٍ تخدم الموقف الذي تحضر فيه، وليس كنصٍّ متكاملٍ ذي وحدةٍ متكاملةٍ. وعدّت هذه الدراسة النقلة إلى مفهوم الخطاب في فكر **نصر أبو زيد**؛ أي يتم استخدامه بصيغةٍ شفاهيةٍ، وليس بصيغته الكتابية في المصحف، النص الكامل المكتمل، لكن يتم استخدامه بخطاباتٍ ما محددةٍ، مثلاً ويسألونك عن كذا ويسألونك عن كذا...إلخ، في استخدامه في الحياة اليومية. من هنا، انتقل **نصر حامد أبو زيد** من مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب، في كتاب «**التجديد والتحريم والتأويل**»، وهو، في عرضه لمفهوم الخطاب، تبنى المفهوم الأركوني للخطاب، والثلاثية نفسها: كلام الله، الوحي، والمصحف. وكلام الله في ذاته، عنده، كما هو عند **أركون** غير قابل للتأطيرٍ، وهو موجودٌ في الذهن، وفي الضمير الإلهي، ولا يمكن أن نعرفه. فالكلام، حسب النظريات اللسانية المعاصرة، هو أقرب صورةٍ للفكر، وليس مطابقاً له، و**نصر** ومن قبله **أركون**، حين طرحا مفهوميهما للوحي، طرحاه بهذا الشكل،

بأن القرآن ليس كلام الله، كما في الذهن الإلهي، ولكنه الصورة الأقرب له التي يمكن أن يفهمها البشر. وإذا تحدثنا عن كلام الله، فكيف يكون؟ وماذا عن قول الله عز وجل: «**وكلم الله موسى تكليما**»؛ فبأيّ لغةٍ كلم الله موسى مثلاً؟ باللغة العربية أم بالعبرية؟ وإذا كان بالعربية، هل يعني ذلك أن الله لا يعرف غير العربية؟ وكان ثمة تركيزٌ، في السياق العربي، على كيفية نطق الملائكة للقرآن؟ هل تنطقه بالعربية أم تنطقه بلغةٍ أخرى؟ فاللغة هي قالبٌ تم تقديم كلام الله غير القابل للتأطير فيه، ليصبح القرآن، عوضاً عن أن الكلام لا يعني مطابقة الأفكار، بل هو الصورة الأقرب لتصوير الأفكار الموجودة في الذهن. ونجد هذا في محاولات التوضيح المعتادة لأفكار بعض الفلاسفة أو الأحاديث اليومية. ومن ثم، لا يمكن الجزم بمعنىً محددٍ في الضمير الإلهي. والمصحف هو نسخةٌ مجمعةٌ اختار لها **عثمان** البقاء، وتم طرحها كوحدةٍ نصيةٍ متكاملةٍ في ما بينها، بيد أن القرآن نزل على بضعٍ وعشرين سنةٍ، في مواقف ومناطق مختلفةٍ، وهذا ما دفعه إلى التمييز بين المصحف، والقرآن، وكلام الله في ذاته.

د. حسام الدين درويش:

في الفصلين الأولين من الباب الثاني، يبدو أننا انتقلنا من طرفٍ إلى طرفٍ، أو بالأحرى من تطرفٍ إلى تطرفٍ. من طرفٍ متطرفٍ أول يقول هذا خطابٌ إلهيٌّ، هذا كلام الله في ذاته، ونحن البشر لا علاقة لنا به أصلاً، وإنما، فقط، نقدم فهمنا للمعنى

الأصلي للنص، إلى طرفٍ آخر يقول هذا نصٌّ بشريٌّ، هذا فهم بشريٌّ، وليس فيه أي شيءٍ إلهيٍّ. ألا ترى أن ثمة تطرفاً في كلتا الحالتين؟ فليس هناك منظومةٌ معرفيةٌ أو هيرمينوطيقيةٌ يمكن أن تنكر وجود جدلٍ وتكاملٍ بين الذات والموضوع، بين النص والقارئ أو المؤول. ومع ذلك، فإن عبد الجواد ياسين، كما ذكرت أنت في الكتاب، وكما نعرف، يتحدث عن جانبٍ إلهيٍّ مطلقٍ ثابتٍ في الدين. فهل يمكن أن تشرح لنا وجهة نظرك، في هذا الخصوص؟

أ. صبحي نايل:

كي يُفهم الموضوع، إن **أركون وأبو زيد** لم ينكرا البعد الإلهي في الخطاب القرآني، ولكنهما حاولا فهمه؛ يعني هو إلهٌ يخاطب مجموعةً من البشر. هو خالقهم، ويجب أن يخاطبهم بلغتهم وبفهمهم وبأطرهم الاجتماعية، وإلا جاء بلغةٍ مفارقةٍ لا يفهمونها. فهذا القرآن خاضعٌ للفهم البشري. يعني إذا جاء شخصٌ مختلفٌ عن البيئة الموجودة، وخاطبهم بلغته وبأعرافه وتقاليده، فليس هناك أرضيةٌ مشتركةٌ يمكن الالتقاء عليها، ويصبح هو في وادٍ، والمجتمع في وادٍ آخر. على هذا الأساس، قال **محمد أركون ونصر أبو زيد** إن القرآن ليس كلام الله في ذاته، ولكنه تجلٍّ له؛ أي ما يمكن أن نقول عنه إنه ترجمةٌ من الفهم والإدراك الإلهي اللامحدود واللانهائي إلى الإدراك البشري المحدود والنهائي. والترجمة، كما تعلم، دكتور **حسام**، مُلزمةٌ بتوصيل الفكرة من خلال الثقافة التي تترجم إليها النص. وهي تعبّر عن أقرب صورةٍ للأصل يمكن أن يتم

تقديمها للمستقبِل، لكنها، في الوقت نفسه، ليست الأصل. ولا ينفي هذا الطرح ألوهية القرآن بقدر ما يؤكدها. فهو، حسب النسق الإيماني، من إلهٍ إلى خليقته وصنيعته. ومن ثم، فالله الأقدر على معرفة عقل صنيعته، وكيف يقدم لها ذاته وخطابه، من هنا، تعد هي تأكيدٌ لقدرة الله ومعرفته بخلقه.

فالمسألة ليس أنه ينكر ألوهية النص أو ينكر البعد الإلهي في النص، ولكن يحاول أن يفهم هذا البعد الإلهي في النص، لا سيما أن القرآن خطابٌ جاء في بضعٍ وعشرين سنةً، من خلال الحوار، ويعبّر عن هذا سجاله مع جماعة غير المؤمنين بالنص، حيث يحاول أن يقنعهم بالديانة ويؤمنون بها. وفي بعدٍ آخر للمؤمنين بها، يشرع لهم بعض الأمور الحياتية، وما إلى ذلك. وخير تعبيرٍ عن هذه الحالة السجالية ردّه على العديد من الأسئلة. وجاء في الخطاب القرآني من خلال لفظة يسألونك، ثم يجيب عن هذا التساؤل؛ فهو جاء كخطابٍ. هذا الخطاب، بآليات الخطاب وبآليات فلسفة اللغة المعاصرة، يجب أن يكون مرهوناً بعقل المخاطب، وأنا أفهمه بعقل المخاطب، وليس بالعقل الإلهي، من دون أن ينكر بعده الإلهي، لكن يضع الإنسان ضمن هذه المعادلة؛ لأن الإنسان في البعد الآخر غير موجودٍ ضمن هذه المعادلة، ويعرض القرآن، بشكلٍ معزولٍ، على اعتبار أن الله يتحدث بهذا، فقط ليس إلا، خاصةً مع الرؤية السلفية التي ترى أن صدور الأحكام من الخطاب القرآني لا يحتاج إلى أيّ وسيطٍ معرفيٍّ أو تأويليٍّ. الخطاب هو

هكذا، يطبق كما هو دون أي منهجٍ أو أداةٍ أو وسيطٍ معرفيٍّ، خلاف الاتجاه المدرسي والمؤسسة التراثية، التي ترى، مثلاً، أن اللغة وسيطٌ معرفيٌّ، وأن اللغة تمثل مدخلاً كافياً للخطاب القرآني. هو لا ينكر ألوهية النص، لكن يحاول فهمها. وهذا ما قاله **أركون**: أنا لا أنكر التعالي، لكن أحاول أن أفهمه ضمن شروط التعالي. التعالي الإلهي لا يمكن أن يأتي بلغةٍ مفارقةٍ. هو مطلقٌ، المطلق حين يتحدث إلى النسبي أو الزمني، حين يلتقي بالأزلي، يجب أن يضع نفسه، ضمن إطار المدركات الإنسانية، وضمن إطار النسبي، كي يفهمه النسبي.

عند **المستشار عبد الجواد ياسين**، تكون هذه المسألة واضحةً أكثر في مسألة الدين والتدين؛ فهو يرى أن الدين شيءٌ مفارقٌ للوجود الإنساني، لكنه حين يحضر في الاجتماع تظهر أنماط التدين، وهو ما قال عنه اجتماعانية النص؛ أي إن النص ذو بعدٍ اجتماعيٍّ يحاول أن يقنع هؤلاء الأشخاص بأفكارٍ محددةٍ، ويحاول أن يشرع لهؤلاء الأشخاص. فالدين، في ذاته، عند المستشار **عبد الجواد ياسين**، وهذا عرضه في كتاب **اللاهوت**، غير قابلٍ للقبض عليه، فهو المطلق، ولكن يمكن فهمه في تجلّيه أو ظهوره في البعد الاجتماعي، وهو أنماط التدين والديانة. ولا يعني هذا أن هذه الأنماط مطابقةٌ للدين في ذاته، بقدر ما يعني أن هذه الأنماط هي الموافقة لهؤلاء البشر في هذه البقعة. وهذا يجعل الرؤية الدينية أكثر اتساعاً؛ فللمسيحي اعتقاده، ولليهودي اعتقاده، وللمسلم اعتقاده،

والرسالة الأخيرة هي رسالةٌ تسامحيةٌ، لكنها جاءت لكل بيئةٍ بلغتها وبمنطقها المتعارف عليه. فلا يوجد تعارضٌ، في ظنّي، بين **أركون وأبو زيد وعبد الجواد ياسين**؛ لأن كافة الاستراتيجيات المقدمة أصرّت، إصراراً شديداً، على أن القرآن إلهيُّ المصدر، وأن عرضه، بوصفه خطاباً إنسانيّاً موجّها إلى الإنسان، وهو يعلن عن نفسه كذلك، لا يتعارض مع ألوهية مصدره. وعلى الرغم من أن **عبد الجواد ياسين** لم يتحدث عن الخطاب، فإن مضمون اجتماعانية النص يلتقي، بشكلٍ كبيرٍ، مع مفهوم الخطاب، الذي يضع النسق الاجتماعي ضمن عملية بناء المعنى.

د. حسام الدين درويش:

دعني أقول إن التوتر موجودٌ في التنظير الهيرمينوطيقي عموماً. فغادامر، الفيلسوف الهيرمينوطيقي البارز أو الأبرز، يشدد على أن السؤال الهيرمينوطيقي لا يتعلق بالمفاضلة بين الفهوم أو الأفهام، بل في التركيز على الاختلاف بينها. في المقابل، رأى هابرماس في إهمال الهيرمينوطيقا لسؤال الحقيقة والمفاضلة بين الأفهام أو التأويلات كعب آخيل أو نقطة ضعف الهيرمينوطيقا. فالسؤال الأساسي هنا، كيف نفاضل بين هذا الفهم وذاك؟ أو كيف نحسم الصراع او الاختلاف المعرفي بين الفهوم المختلفة؟ وما المعايير التي يمكن وينبغي الاستناد إليها في هذه المفاضلة؟ إمبرتو إيكو تحدث عن لا نهائية التأويل وعن العمل المفتوح، لكن، في النهاية، تحدث عن قصد النص، وأن هناك شيئاً في النص نحن

ملتزمون به، ولسنا أحراراً، بالمطلق، في هذا الصدد، وإلا كانت كل التأويلات صحيحةً، أو كل التأويلات خاطئةً، ولكان الحكمان صحيحين، ويحملان المعنى ذاته. سؤالي، هنا، عن الفصل الأخير من الكتاب، وعن استراتيجية علي مبروك التأويلية، كيف نفاضل بين التأويلات؟

أ. صبحي نايل:

أنا متفقٌ، تماماً، أن التأويل له بعدٌ ذاتيٌّ كبيرٌ. وهذه التأويلات، في عرضها لنفسها، طبعاً، لها الانحياز الذاتي. وقلت إنها تحاول أن تنطلق من الحداثة، وتفرض الحداثة بشكل قسريٍّ على الخطاب القرآني، لكن كانت لها ميزةٌ كبرى، وهي أنها تعرض نفسها، بوصفها قراءاتٍ إنسانيةً؛ لأنها، في الأخير، تحاول أن تنفي القراءة النهائية والإلهية للنص، وتضع القراءات المقدمة ضمن الإطار الإنساني، وأنها ليست إلهيةً في الأخير، ولا تنادي بالنسبوية المطلقة. فهذه الاستراتيجيات تقول: الخطاب القرآني، في إعلانه عن نفسه، قال إنه جاء ليحاول أن يصل إلى المصلحة البشرية العامة، وهذا يظهر، ظهوراً قويّاً، عند **علي مبروك**؛ لأنه يقول إن هناك إطاراً كلّياً وهناك إطاراً إجرائيّاً. الإطار الكلي هو المصلحة البشرية العامة التي يسعى الإنسان إليها، من خلال محاولته وبحثه الدائم عن الحياة، وعما هو أفضل، والذي يجعله يتقدم ويصنع واقعاً أفضل، وما إلى ذلك. لكن الإطار الإجرائي هو تمثُّل هذه المصلحة العامة التي يهدف إليها الدين، في الإطار الاجتماعي

المحدد، وهو شبه الجزيرة العربية. والإطار التأسيسي الكلي، كما قلت، ممكن أن نقول هو مثالٌ أفلاطونيٌّ نحاول أن نصل إليه، وما حضر في شبه الجزيرة العربية عام 610 م كان ظلاً لهذا المثال؛ أي أمراً إجرائيّاً يحاول أن ينظم آليات الاجتماع الإنساني، وأن يعرض نمطاً اجتماعيّاً مختلفاً عن نمط شبه الجزيرة العربية القبلي المعروف بشدة الجلافة، وهدفه النهائي المصلحة البشرية العامة التي تعمل بوصفها إطاراً كلّيّاً.

وبالحديث عن مسألة أن أيّ قراءة يمكن أن تكون صحيحةً، وأيّ قراءة يمكن أن تكون غير صحيحةٍ، فإن كافة المشاريع المقدمة، على الرغم من انحيازها للحداثة؛ هي، في الأخير، تنطلق من هذا الأفق المعرفي، ولها رؤيةٌ تفيد أن الواقع هو الحاكم لهذه القراءات، ويجب أن تقدم قراءاتٍ مختلفةً، ولها أن تتفاضل في ما بينها، ولكن لا يجب أن تسود قراءةٌ ما؛ لأن سيادة قراءةٍ ما على كافة القراءات يعني انحصار البعد الديني في هذه القراءة. وكان الهدف المرجو لهذه الاستراتيجيات البحث عن أفقٍ لوجود قراءاتٍ مختلفةٍ؛ لأن وجود هذه القراءات المختلفة يعني وجود أفقٍ جديدٍ غير أحاديٍّ أو ثنائيٍّ (خير وشر) يدفع، عادةً، إلى الاستبداد، والإقصاء، وما إلى ذلك، لكنه أفقٌ متعددٌ له قراءاتٌ متعددة، فكان الهدف الرئيس هو تقديم منفذٍ لوجود القراءات المتعددة. أنا قلت هذا، في الكتاب، كان هدفهم الرئيس هو سحب النص، وحق الحديث باسم الضمير الإلهي من الجماعات الجهادية والسلطة

الدينية من زاويةٍ. ومن زاويةٍ أخرى تقديم قراءةٍ ما تحاول أن تضع النسبية الإنسانية، وتضع العنصر الإنساني، في هذه القراءة، وأن هذه القراءة تعرض نفسها، بوصفها قراءةً إنسانيةً، لا يقول قال الله، ولكن يقول إن فهمي، في هذا العصر، بهذا الإطار، أنا أفهمه بهذا الشكل؛ لأن القرآن أو الخطاب القرآني له جزءٌ أساسيٌّ، هو مصلحة الإنسان. فالنقطة الرئيسة والركيزة الأساسية في هذه الخطابات هي مصلحة الإنسان، وأن على العقل الإنساني أن يبحث فيها، ويجد أدواتها وآلياتها، وكيفية تنفيذها، وترى أن هذا ما جاء به الخطاب القرآني.

د. حسام الدين درويش:

هل الحديث عن التأويل، والتأثر بالذات وبالسياق الاجتماعي، حديثٌ وصفيٌّ أم معياريٌّ؟ هل هذا ما يحصل، بالضرورة، في كلّ قراءةٍ، حيث يمكن القول، من ناحيةٍ وصفيةٍ، إن كل قراءةٍ تأويلٌ، شاءت أم أبت، وكل قراءةٍ تتأثر بالذات وبالسياق الاجتماعي والأوضاع الاجتماعية والمصالح، بوعيٍ أو من دونه؟ في المقابل، يبدو، أحياناً، أنك تقدم التأويل على أنه حلٌّ، أو ما يجب أن يكون. فتقول لهذه الجماعات أنتم تقدمون القراءات على أساس أنها ليست تأويلاً، ويجب أن تقدموها على أنها تأويلٌ؛ بمعنى أنها قراءةٌ بشريةٌ، وليست تعبيراً عن إلهٍ أو عن رؤيةٍ إلهيةٍ. من منظورٍ هيرمينوطيقيٍّ، كل قراءةٍ تأويلٌ، وكلّ معرفةٍ تأويليةٌ. سؤالي، هنا، يتعلق بمسألة الحل الذي تقترحه وحدود هذا

الحل: هل هو حلٌّ، بمعنى أنه ينبغي لنا أن نجعل قراءاتنا تأويليةً، أم بمعنى أن تلك القراءات تأويليةٌ، أصلاً ودائماً، بالضرورة؟ وماذا عن رؤيتك أن المشكلة ليست (فقط) في الفكر الديني أو في العقل الديني أو في النص الديني، وإنما هناك مسائل اجتماعية وسياسية واقتصادية لا تقلّ عنها أهميةً وتأثيراً، بل ربما كانت أهم وأقوى عموماً. ما رأيك؟

أ. صبحي نايل:

الحديث عن أن التأويل والتأثر بالذات وبالسياق الاجتماعي هو حديثٌ وصفيٌّ في نظري؛ فالإنسان هو، في الأخير، ابن بيئته ونسقه الاجتماعي، ولا يمكن أن ينسلخ بالكامل عنه. هذا من جانبٍ. ومن جانب آخر، فإن البعد الذاتي، عادةً، يكون حاضراً، ويعمل على تشكيل العالم، من زاوية الذات. وهذا ما نعبِّر عنه بمصطلح الانحيازيات الإنسانية الطبيعية. لذا، تعد كل قراءةٍ تأويلاً، شاءت أم أبت، وتحمل في طياتها رغبات الذات والنسق الاجتماعي الذي تنطلق منه. فحسب **فوكو**، إن الذات تدور، عادةً، في أفقٍ معرفيٍّ هو الذي يحدد أهدافها ورغباتها. فحديثنا، الآن، عن التأويل؛ لأنه مشكلةٌ راهنيةٌ تطرح نفسها علينا، ونعيشها في أفق الاجتماع.

وعن تقديم التأويل، بوصفه حلاً، فإنه، في المشكلة التي يعرضها الكتاب، يعدّ حلاً. فالفكرة الرئيسة في التأويل التي عرضوها، هي كما قال **ريكور**، غياب القراءة الوحيدة والحاسمة.

والتأويل، بالمعنى المطروح، والذي يقدمه الكتاب لا يختلف عمّا يطرحه **ريكور**.

لقد جاءت هذه المشاريع لسحب النص من أيدي الجماعات الجهادية والمؤسسات الدينية الرسمية التي تحتكر حق الحديث باسم القرآن والله، وتقدّم قراءاتها على أنها مطابقةٌ للمعنى الكامن في الضمير الإلهي. ومجمل هذه المشاريع، في محاولاتها، تعمل على نفي القراءة الوحيدة والحاسمة؛ لأن المشكل الرئيس، في الواقع العربي، أنه يتعامل بمنطق هذه القراءة الوحيدة والحاسمة، وكذلك يحاول أن يدخل البعد الاجتماعي لنزول الخطاب القرآني ضمن سياق القراءة الذي يجب أن يفهم من هذا الإطار؛ لأن الرؤية المطروحة السائدة والمعاصرة هي أن الماضي يجب أن يحكم الحاضر. فهو يحاول أن يوضح أن حضور الماضي، أو حكمه في الحاضر، يجب أن يكون بآلياتٍ مختلفةٍ. وهذا ما عرضه د. **علي مبروك** تحت عنوان «القرآن الحي»، وعودة الإسلام من الغربة، وأن هذا القرآن، الحي حين يكون موجوداً، يكون موجوداً بآليات العصر، وبفهم العصر.

النقطة الثانية، في مسألة أن التأويل حلٌّ كافٍ. التأويل حلٌّ لزاويةٍ من زوايا الفكر العربي، لكنه ليس الحل الكافي لأزمات الواقع؛ لأن أزمات الواقع العربي الرئيسة هي أن كلّ تيارٍ يقدم نفسه، بوصفه الحل الفوري والرئيس لكافة المشكلات: الإسلام هو الحل، التأويل هو الحل، الحداثة هي الحل، العلمانية هي

الحل،...إلخ، لكن الواقع له مشكلاتٌ سياسيةٌ أكثر تعقيداً. وطبعاً، د .**حسام**، أنت أكثر الناس العارفين، أننا نركز على الفكر الديني؛ لأن هذا متاحٌ نقده، مثل ما قال **محمد عابد الجابري**. إن المشاكل السياسية والمشاكل الاقتصادية، وكافة هذه الأزمات التي تقع في المنطقة العربية، تجعل التأويل ليس حلّاً كافياً، لكنه حلٌّ ضمن حلولٍ كثيرةٍ يجب أن يتم النظر إليها من زوايا الواقع العربي، منها الأمور السياسية والاقتصادية التي تتعامل، بشكلٍ مبعثرٍ غير ممنهجٍ وغير مفهومٍ، في كثيرٍ من الأحيان.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، وأودّ أن نستمع الآن إلى قراءة العزيز د. سامح للكتاب. سأتركه، ليشتبك معك، قليلاً، ثم أعود للاشتباك معكما.

د. سامح إسماعيل:

مساء الخير، وتحياتي للصديقة الغالية د. **ميادة**، والصديق الغالي د. **حسام**، وتهنئةٌ خاصةٌ بهذا المولود الأول لصديقي العزيز أستاذ **صبحي**؛ أيّاً كان الحب الأول أو المولود الأول، فهو منجزٌ أولٌ أتمنى أن يبنى عليه؛ لأنّ الباحث، في الحقيقة، كانت لديه جرأةٌ أحسده عليها في هذا السن، وأن يكون عمله الأول في هذا الحقل التداولي الملتبس، والذي اشتبك معه كثيرون، وخشت الأغلبية أن تشتبك معه، فهو دخل إلى الحقل المركزي لإنتاج المعنى في الإسلام، وهو القرآن. تحدث الباحث عن الأدلجة، وأدلجة النص، وكيف تمّ استهلاك النص في ساحة الصراع

الأيديولوجي. وقبل توظيف النص، كانت هناك تجربةٌ مهمّةٌ جدّاً لاستخدام النصوص الثواني أو «الحديث»، وكانت البداية مع حدثٍ بحجم **سقيفة بني ساعدة**، عندما قال الخليفة الثاني **عمر بن الخطاب** «**الأئمة من قريش**»، فوضع، هنا، الطرح الإيديولوجي الأول لحديثٍ أو لروايةٍ منسوبةٍ إلى النبي. ومن هذه اللحظة، دخلت السياسة كفاعلٍ أساسيٍّ في عملية إنتاج المعنى، ليس في رواية الحديث، وإنما في توظيف النص القرآني نفسه، الذي حُمل على أسنّة الرماح في الصراع المحتدم بين **علي ومعاوية**. الطرح الإيديولوجي، عموماً، ليس بجديد، وليس بمستغربٍ، وهو ما تناوله الباحث في كتابه، واستعرض ذلك، في الباب الأول، بالتحديد.

ومنذ قتل **عمار بن ياسر** في صفين، عندما قال **عمرو بن العاص لمعاوية**: سمعت رسول الله يقول: ويحك يا ابن سمية! تقتلك الفئة الباغية، فقال **معاوية**: إنما قتله من أخرجه لقتالنا. هذا نوعٌ من أنواع التأويل المتحايل، التأويل السياسي الذي وضع النص الديني، بشكلٍ عامٍّ، سواءٌ القرآن أو الحديث، في ساحة الصراع السياسي. والباحث أشار إلى ذلك، أيضاً، وهو ما أنتج المعنى الأول للسلطة في الإسلام. فكانت السياسة الحاضنة التي أُنتج فيها الكثير من المعاني لخدمة الفرقاء السياسيين من أصحاب الرايات الخضر، وأصحاب الرايات السود، إلى آخره. فالنص كان، هنا، ابن الفضاء السياسي، وابن الفضاء الاجتماعي، بامتيازٍ.

الكتاب يتحدث عن مرحلةٍ، أو ينتقل بين مرحلتين، وبين فكرتين رئيستين؛ الفكرة الأولى هي كيف قامت جماعات الإسلام السياسي وجماعات العنف السياسي بتوظيف النص؛ من أجل خلق حالةٍ سياسيةٍ ربانيةٍ مفارقةٍ يمكن من خلالها الحصول على، أو الوصول إلى، السلطة والهيمنة والسيطرة؛ بادعاء أنها تملك الفهم النهائي والناجز للقرآن، بوصفه النص المركزي في عملية إنتاج المعنى في الإسلام. وفي الجانب الآخر هؤلاء الذين حاولوا نزع فتيل اللغم وإعادة قراءة النص أو إعادة قراءة معنى النص من جديدٍ، وإنتاج معانٍ جديدةٍ مغايرةٍ ومفارقةٍ، وهي تحاول سحب عملية الأدلجة من جماعات الإسلام السياسي إلى حقل التداول. وأعتقد أنّ هذا الفريق، أيضاً، سقط في بعض الأدلجة؛ لأنه قال، في بعض الأحيان، بإنتاج معانٍ نهائيةٍ، أيضاً.

قراءة **أركون** قدمها لنا الباحث، بشكلٍ رشيقٍ وجيدٍ، وتحدث عن أنسنة الوحي، أو أنّ الوحي عبارةٌ عن تجلٍّ من تجليات الله؛ لأن كلام الله غير قابلٍ للحصر أو التأطير؛ فهو لا نهائيٌّ ومطلقٌ، لكن جاء في الصورة النهائية وغير المطلقة التي يمكن للإنسان أن يستوعبها في لحظة التنزيل، وهي لحظةٌ امتدت لحوالي عقدين أو أكثر من الزمان. ومن ثمَّ، القرآن خاضعٌ، هنا، لآليات الفهم الإنساني، ولآليات الفهم التاريخي، أيضاً، ويمكن تطبيق المناهج المعرفية الإنسانية عليه، قصد ضمان السيرورة عبر العالم المتغير، ومن ثم يكون صالحاً لكل زمانٍ ومكانٍ. وهي الفكرة ذاتها التي

انطلق منها **نصر حامد أبو زيد**، والمتمثلة في أن القرآن خطابٌ ومنتجٌ ثقافيٌّ، وهو خاضعٌ لأسئلةٍ وأجوبةٍ يجيب عنها الوحي، سواءٌ في تجلّيه اللغوي البسيط والمباشر أو المتماهي مع فهم العرب في شبه الجزيرة، في هذا الوقت بالتحديد، أو في بعض المعاني الأخرى التي يمكن أن تكون معانٍ ربانيةً مفارقةً، كما يقول المستشار **عبد الجواد ياسين**، لكنها خاضعةٌ، أيضاً، للاجتماع الإنساني أو للاجتماعانية، كما يقول الباحث. والنقطة التي يمكن وضع أيدينا عليها، بالتحديد، هي فعل الأطلقة الذي تحدث عنه **علي مبروك**، وكيف بدأ يطرح مفهوم القرآن الحي. فالقرآن الحي، بالنسبة إلى **علي مبروك**، والباحث أشار إلى هذا في بعض المناطق المهمة، مفهومٌ غير خاضعٍ لآليات اللغة نفسها، بدليل، في كتابه المهم الصادر عن مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، يطرح رواية **جلال الدين السيوطي** بأن **عمر بن الخطاب** قال: سمِعتُ **هشامَ بنَ حَكيمِ بنِ حزامٍ** يقرأُ سورةَ الفرقانِ، فقرأَ فيها حُروفاً لم يَكُن نبيُّ الله ﷺ أقرأَنيها، قُلتُ: مَن أقرأَكَ هذِهِ السُّورةَ؟ قالَ: رسولُ اللهِ ﷺ، قُلتُ: كذبتَ، ما هَكَذا أقرأَكَ رسولُ اللهِ ﷺ! فَأخذتُ بيدِهِ أقودُهُ إلى رسولِ اللهِ ﷺ، فقلتُ: يا رسولَ اللهِ! إنَّكَ أقرأتَني سورةَ الفرقانِ، وإنِّي سمِعتُ هذا يقرأُ فيها حروفاً لم تَكُن أقرأتَنيها! فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ: اقرأ يا هشامُ. فقرأَ كما كانَ يقرأُ، فقالَ رسولُ اللهِ: هَكَذا أُنْزِلَت. ثمَّ قالَ: اقرَأ يا عمرُ. فقرأتُ، فقالَ: هَكَذا أُنْزِلَت. ثمَّ قالَ رسولُ اللهِ: إنَّ القرآنَ أُنزِلَ علَى سَبعةِ أحرُفٍ. ويقول **علي مبروك** إن السبعة أحرف ليست القراءات

الدارجة، وإنما هي الترجمة البشرية لمعنى الآية أو معنى القرآن نفسه، وإن الإنسان حرٌّ، وإن النص ليس مطلقاً، وإن النص كان فاعلاً وحيويّاً وديناميّاً ومفتوحاً على الاجتماع. وبعد عهد النبي، تم رد الرسالة، مرةً أخرى، إلى السماء، وكأن المسلمين رفضوا أن يكون القرآن أرضيّاً، فأطلقوه، مرةً أخرى، وردّوه إلى السماء. أعتقد أن الجزء المهم من كل هذا الجهد النظري الكبير جدّاً كان في مشروع **نصر حامد أبو زيد**، وهو يتحدث عن الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول. فهو حاول أن يذهب، وفقاً لما فهمته من الكتاب أو استوعبته من رؤية الباحث، نحو اكتشاف أسباب نزولٍ جديدةٍ، من داخل النص نفسه، ومن داخل اللغة نفسها، باعتبار أنّ الحضارة العربية هي حضارة اللغة وحضارة النص، فقال إن أسباب النزول التي جاءت في الروايات ليست نهائيةً وليست الأخيرة، وإنما النص، نفسه، مفتوحٌ على أسباب نزولٍ يمكن أن نستلهمها أو نستنتجها منه. ويتحدث عن الناسخ والمنسوخ، ويتحدث عن الآيات التي بقيت نصّاً، لكن زال حكمها، فيقول إن الآيات موجودةٌ في القرآن؛ لأنه إذا توفرت الشروط الموضوعية، مرةً أخرى، لتحققها، فمن الممكن أن تعود الأحكام مرةً ثانيةً. هو لا يغلق الباب حتى أمام المنسوخ، ويرفض الطروحات الفقهية التي قالت بالأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويرى أن الأخذ بعموم اللفظ أغلق الباب، أو قوض رغبة النص نفسه في أن يكون حيّاً، فهناك سيرورةٌ اجتماعيةٌ ما، تستدعيه باستمرارٍ.

كل هذه الطروحات مهمةٌ جدّاً، وأعتقد أنها عتبةٌ لما بعد؛ لأننا ما زلنا حتى الآن لم نتحرك في مرحلة الما بعد. الباحث، وهو مشكور جدّاً، وضعنا أمام كل الإشكاليات، سواء الإشكاليات السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، في العقل العربي، وشرح ذلك، بمرونةٍ فائقةٍ، ثم بدأ يطرح الحلول من خلال التأويل، لكن نستلهم من الكتاب أو نستدعي منه التساؤلات، وكما يقول المستشار **عبد الجواد ياسين**، إننا لم نضع المؤسسة الدينية التقليدية أمام التساؤلات الصعبة؛ لأنها هي وحدها القادرة على إنتاج معنىً جديدٍ ومعنىً مغايرٍ. ونحن، الآن، ما زلنا نتحدث عن الحداثة، في عالم ما بعد الحداثة، ولم نستطع أن نقطع مع كل النظريات الكلاسيكية القديمة التي لم تفِ بوعودها، ولم تقدم الحلول، كما يقول **فرانسوا ليوتار** مثلا. إن كل النظريات القديمة لم تقدم هذا الحل، وعملية التأويل نفسها، على الرغم من كل هذا الجهد النظري الكبير، لم تقدم بعد الحل الذي يمكن أن يشتبك مع الاجتماع ومع السياسة، ومع البنية الكلية للمجتمعات العربية التي يحتاج الفضاء الاجتماعي والفضاء السياسي الكثير جدّاً من هذه التساؤلات.

هل النص، وتفسير النص، وإنتاج المعنى داخل النص، خاضعٌ للاجتماع وحده، خاضعٌ للسياسة وحدها، خاضعٌ للاحتياجات الإنسانية وحدها؟ أعتقد أنه خاضعٌ لكل هذا، وإشكاليات القراءة والتأويل التي تحدث عنها **نصر أبو زيد**، وضعت كل هذه

التساؤلات الإشكالية، وتقاطعت مع بعض الحلول، لكن **نصر**، نفسه، عندما حاول أن يستدعي نموذجاً جديداً يباهي به أو يقارع به الأصولية، استدعى **ابن عربي** بكل مقولاته، مقولات **ابن عربي** فيها هذا القدر من التسامح، لكن فيها، أيضاً، هذا القدر من التوتر والارتباك، وبعض العنصرية وبعض الألغاز، وبعض الفكر الأسطوري أو الخيالي إلى آخره. فهل كان استدعاء التصوف في الإسلام، في هذه اللحظة، بالتحديد، هو الحل؟ وهل يمكن أن يقدم الحل، أم إن الحل هو أن نستدعي نموذجاً مغايراً لمرحلةٍ جديدةٍ، تماماً، لا نقطع فيها مع التراث، كما ينادي **عبد الله العروي**، ولا نغربل أو ننتقي كما فعل **محمد عابد الجابري**، ولكن نحاول أن نقرأ التراث من جديدٍ، وأن نشتبك معه من الداخل، من جديدٍ، وأن نشتبك مع مفهوم التأويل نفسه. هل الهرمينوطيقا، وهي ابنة الفكر والفلسفة الغربية، بكل آلياتها وكل مناهجها، قادرةٌ، هنا، في الشرق، بثقافة الشرق وفهم الشرق، والظروف التاريخية والصراعات السياسية، أن تكون بديلاً، أو تسهم في حلّ هذه الإشكاليات، أم إننا في حاجة إلى إنتاج نظريةٍ جديدةٍ للفهم، نظريةٍ جديدةٍ للمعرفة، من داخل هذا الاجتماع وليس من خارجه؟ كل هذه التساؤلات كانت تدور في ذهني، وأنا أتابع الباحث، وهو يشتبك مع عملية إنتاج المعنى التي نتجت عن قراءة النص القرآني في التاريخ، واستخدام وتوظيف النص القرآني في التاريخ الذي كان، فعلاً ورد فعلٍ، كما يقول **نصر أبو زيد**. سؤالٌ وإجابةٌ من

السماء. هناك ملقي للخطاب، وهناك متلقي لهذا الخطاب، وهناك وسيطٌ لغويٌّ بين هذا وذاك، يحاول أن يوفق بين الطرفين. كلّها أسئلةٌ أتمنى من الباحث، في المراحل القادمة، أن يحاول فعلاً الاشتباك معها، ويجيبنا عنها، وسيكون هذا رائعاً جدّاً. وأحييه، مرةً ثانيةً، وأحيّي مؤسسة **مؤمنون بلا حدود** على تبني هذه العقول الشابة، وأعتقد أننا في أمس الحاجة لأمثال هذا الباحث القادر على الاشتباك مع القضايا الصعبة، شكراً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً د. سامح، مداخلةٌ قيمةٌ، وأسئلةٌ مهمةٌ، وننتظر أبحاثاً وكتباً قادمة، للإجابة عنها. وسأترك للعزيز صبحي، الآن، الفرصة لتقديم تعليقٍ، عامٍّ ومكثّفٍ، على ما جاء في مداخلتك الجميلة.

أ. صبحي نايل:

كان مشروع **علي مبروك** الرئيس هو تخفّي السلطة خلف القرآن، يعني أن السلطة حكمت من خلف القرآن، وفرضت نمطاً محدّداً للتعامل مع القرآن تسعى من خلاله إلى فرض رؤيتها، بوصفها فرضاً دينيّاً. فكان شغله الشاغل فعليّاً هو إثبات دينامية القرآن، وأن عودة القرآن الحيّ تعني عودة الإنسان ضمن إطار القرآن؛ أي أن تكون المصلحة الإنسانية هي الهم الرئيس للقرآن. وهو، بالمناسبة، حتى في طرحه لهذا القرآن الحيّ، قال الأنسنة، أن يكون الإنسان ضمن المعادلة من خلال أن يدخل المصلحة البشرية.

في مسألة التساؤلات والإجابة عنها واقعيّاً، كان الكتاب، بالنسبة إليّ، انطلاقةً، أني أدركت هذه المشاريع وغيرها من المشاريع، مثلاً **الجابري** وما إلى ذلك، للانطلاق نحو هذه الجوانب الأخرى، الجوانب السياسية وما إلى ذلك، وهذا الواقع الدينامي المختلف كيف يمكن أن تكون هناك أدوات لإنتاج الواقع المختلفة؛ ففعليّاً بعض هذه التساؤلات تدور في ذهني.

د. حسام الدين درويش:

دعني أشير إلى ملاحظتين على ما قاله د. سامح، فالسؤال يتعلق بهيكلية الكتاب ومضمونه. فحسبما فهمت، يتضمن الكتاب محاجّةً بضرورة العودة إلى التراث؛ بمعنى قراءة التراث، وكأن كنوزاً ما زالت موجودةً فيه، للإجابة عن الأسئلة التي نطرحها. هذه المسألة إشكاليةٌ أو مختلفٌ عليها. وهناك من يتحدث عن أننا عانينا من أن الفكر العربي انكب أكثر من اللازم على العودة إلى هذا التراث، وكان لديه نوعٌ من عصاب العودة إلى التراث، والبحث فيه عن أصول مشاكلنا. هذا من ناحيةٍ أولى. من ناحيةٍ ثانيةٍ، ربما أكثر إشكاليةً وخلافيةً، هناك حديثٌ عن الهرمينوطيقا، بوصفها نتاج فلسفةٍ خاصةٍ غربيةٍ أو ثقافةٍ غربيةٍ، وهنا ننزلق إلى نوعٍ من النسبوية الثقافية؛ بمعنى نحن لدينا ثقافةٌ ذات سماتٍ أساسيةٍ مختلفةٍ، جوهريّاً، عن سمات الثقافات الأخرى، وليس هناك سماتٌ أو قيمٌ أو أفكارٌ كونيةٌ أو عامةٌ أو مشتركةٌ بين الثقافات المشتركة. أرى، مع كثيرين، أنه، في المعرفة، ثمة ما هو كونيٌّ أو إنسانيٌّ، بغض

النظر عن الانتماء الإثني أو القومي أو الديني أو الهوياتي عموماً. فثمة منطقٌ ومضمونٌ مشتركٌ إنسانيٌّ عامٌّ، يمكن الاتفاق عليه. ومن هنا يأتي الحديث عن إمكانية العلوم والمعارف عموماً. وعندما نتحدث عن الفهم والتأويل، ليس بالضرورة أن نتحدث عن أيّ ثقافةٍ معينةٍ. فالتأويل هو التأويل، في أيّ ثقافةٍ. بعد هذه الكونية، يمكن أن نتحدث عن خصوصيةٍ، لكن ليس قبلها. ثمة خطرٌ في نسبنة وخصخصة المعارف، وفقاً للانتماءات الهوياتية والخصوصيات الثقافية التي لا تنتهي، والتي تنفي إنسانية الإنسان معرفيّاً.

السؤال الرئيس الذي أودّ طرحه، في هذا السياق، يتعلق بأطروحة «التأويل هو الحلّ». ففي تقديمه للكتاب، أظهر عبد الجواد ياسين اختلافه معك، في هذا الصدد، ورأى أنك بمفهوم التأويل تضعنا، دائماً، مع النص، وتقول، دائماً، بمحورية النص، وأن الحلّ في قراءةٍ جديدةٍ للنص. وقد سبق للدكتورة ميادة أن قالت إن علاقتها المعرفية بفكر عبد الجواد ياسين سمحت لها برؤية أن العلاقة مع الإسلام يمكن أن تخرج خارج هذه العلاقة الضيقة المحدودة المتزمتة مع النص، أي يمكن أن نخرج من النص أو نتجاوزه. وهذا ما سمح لها بتجاوز علاقتها المعرفية مع فكر شحرور. أنت تريد أن تقول إن التأويل هو الحل، وبذلك أنت تبقى وتبقينا في النص. في المقابل، يرى عبد الجواد ياسين أننا نصل إلى مرحلةٍ من عدم التطابق أو الهوية أو الاختلاف، بين النص

واحتياجات الواقع، لا ينفع فيها أو معها التأويل. وحينها، يجب الخروج من النص. الإشكالية الرئيسة الموجودة، من خلال تقديم عبد الجواد ياسين، أنه اختلف مع اتفاقك معه. ففي حين أنك في الكتاب تتفق معه، فإنه، في تقديمه للكتاب، يعلن اختلافه معك، ومن ثم اختلافه مع اتفاقك معه. قد يكون الجسر الواصل بين المسألتين قولك إن المسألة لا تتعلق بالنص وحده، وإن هناك أشياء أخرى يجب ألا نقلل من أهميتها، وهي مركزيةٌ أيضاً. هذا التوتر الضمني، ليس بالمعنى النفسي، وإنما بالمعنى المعرفي، إيجابيٌّ ومثيرٌ للتفكير، ما رأيك؟

أ. صبحي نايل:

فيما يخص الاختلاف مع المستشار، أولاً، عرض التأويل، هنا، كحلٍّ، ليس عرضي أنا، لكن هذه الاستراتيجيات قدمته بوصفه حلّاً، وفي الأخير، قلت إنه ليس حلّاً كافياً ناجعاً لكافة المشكلات، ولكنه يمكن أن يكون حلّاً ضمن مجموعةٍ من الحلول الأخرى، وليس حلّاً كافياً جامعاً مانعاً بالمعنى الفلسفي. واختلاف المستشار **عبد الجواد ياسين** معي، في هذه النقطة، هو أنه يرى أن على الواقع العربي الخروج من إطار النص، ولكن أنا أرى أن محورية النص في الواقع تحول دون ذلك. قبل دقائق، تحدثنا عن حضور التراث واستدعائه لتوجيه الواقع؛ لأنه يعد هباتٍ إلهيةً مخصوصةً، وتعبيراً عن الهوية الإسلامية وما إلى ذلك. فاستدعاء التراث ما هو إلا محاولةٌ لاستدعاء النص واستدعاء الماضي القديم في الواقع المعيش. فمسألة

محورية النص، بالنسبة إلي، غير متنازعٍ عليها، مسألة واقع نعيشه، فعليّاً، وهذا ما أقره **نصر أبو زيد**، من النص تكوّن العقل الإسلامي، ويدور حوله، والحديث الآن يدور حول النص.

د. حسام الدين درويش:

هذا تأويلك، أن محورية النص ليس متنازعاً عليها، وعبد الجواد ياسين ينازعك القول هنا.

أ. صبحي نايل:

المستشار **عبد الجواد ياسين** ينازعني القول؛ لأنه يقول بالخروج عن أفق النص، وقد أفاجئك بالقول إنني أتفق مع المستشار **عبد الجواد ياسين** في اختلافه معي؛ **فعبد الجواد ياسين** يقول إن التعاطي التأويلي مع النص سيصل إلى انسدادٍ تأويليٍّ يدفعنا إلى الخروج من النص إلى الواقع، وأنا، كذلك، ومعي الاستراتيجيات التأويلية الأخرى، نقول بالخروج عن أفق النص، بمفهوم النص المطروح الذي يجب أن يحكم الواقع، ليس بمفهوم النص الروحي المتسائل. وهو، بهذه المناسبة، متفقٌ معي؛ بمعنى، إذا عرضناه بمفهوم الخطاب المتشعب ذي الأبعاد الاجتماعية المختلفة، ستصبح حمولةً مختلفةً. الخطاب، عادةً، ليس غايةً في ذاته، وهذا فرقٌ بين النص والخطاب؛ فالخطاب له مضمونٌ يحاول قوله، يحاول الوصول إليه، وهذا ما يقصده عبد الجواد ياسين بالخروج عن أفق النص؛ أي الخروج عن التأويل الفيلولوجي (اللغوي) للنص؛ لأن اللغة ليست مدخلاً كافياً للتعاطي مع النص.

ومن هنا، جاءت تسمية الأطروحات المقدمة استراتيجيات التأويل؛ لأنها استراتيجياتٌ جديدةٌ ومختلفةٌ عن بعضها، وتلتقي في أن الخطاب القرآني يسعى إلى مصلحة الإنسان، ومن ثم، تبحث عن كيفية الوصول إلى هذه المصلحة؛ فهو يتحدث عن مفهومٍ محددٍ للنص، تحدث عنه نصر حامد أبوزيد، كذلك، في نقلته من النص إلى الخطاب. وتحدث عنه **محمد أركون**، كذلك، في مسألة الدين والإيديولوجيا، وهي مشابهةٌ، كثيراً، للحديث عن الدين والتدين عند المستشار **عبد الجواد ياسين**، ومسألة الخروج من أفق الأيديولوجيا إلى أفق الدين الروحي المتعالي. فالخروج عن النص، هنا، يعبِّر عن الخروج من هذا المفهوم للنص. في هذه الناحية، نحن لا نختلف، وهذا ما قدمته في الإطار المفاهيمي للكتاب، وتوضيح أن مفهوم التأويل الذي يقدمه الكتاب يتسع لكيفية التعاطي مع القرآن في الواقع، والمناهج المقدمة لفهمه وقراءته، وتعاطي العقل الإسلامي معه. وهذا ما جعلني أضع **أركون**، **ونصر أبو زيد**، **وعبد الجواد ياسين**، **وعلي مبروك** ضمن استراتيجيات التأويل، على الرغم من الاختلافات القائمة في ما بينهم، لكنهم مثلوا، في ظني، العقل الإسلامي المعاصر ومحاولة تعاطيه مع القرآن، بيد أن سوء فهمٍ ناتجٍ عن المفهوم السلفي للنص الذي يخيم على العقل العربي، ويرى في النص إجابةً عن كافة التساؤلات المطروحة، والتي ستطرح في ما بعد. وبهذا المعنى، نعم، يجب الخروج عن النص؛ لأنه عاجزٌ عن حمل كافة الإجابات.

وفي مسألة دراسة التراث، وتعقيباً على ما قاله الدكتور **سامح**، أظن أنها حيلةٌ للتحايل على الفكر القائم الذي يحاول أن يفرض التراث على الواقع، ويحاول أن يكون الحاضر صورةً من الماضي، ويقدم نفسه، بوصفه صوت الدين والعقل معاً. ومن ثم، نحاول أن نرى ما يلزمنا منه، وهو استهلاكٌ أيديولوجيٌّ له. التراث، في الأخير، تراثٌ، ولا يمكن أن يكون إلا تراثاً، لا يمكن أن يكون أي شيءٍ غير التراث، إذا درسناه أو لم ندرسه، المشكل الرئيس هو في هذا الواقع الذي يستدعي التراث.

د. حسام الدين درويش:

أظن أن الدكتور سامح لديه ما يضيفه هنا.

د. سامح إسماعيل:

توضيحٌ بسيطٌ: طبعاً، المعرفة كونيةٌ بطبيعتها، وأكيد أن هناك خصوصياتٍ، أعتقد أنها تتضاءل باستمرارٍ في عصر أصبحت فيه المعرفة متاحةٌ للجميع. غير أن حديثي ينصبّ على اللحظة، لحظة الاستدعاء، نحن، دوماً، متأخرون، نتحدث عن التنوير في زمن ما بعد التنوير، وعن العلمانية في ما بعد العلمانية، وعن الحداثة في ما بعد الحداثة. وهنا يبرز السؤال: هل تأخرت عملية استدعاء المناهج الحديثة لدراسة النص عموماً؟ وهل هي أولويةٌ، في هذه اللحظة، أن أدرس النص، وأؤوله، وأعيد تفكيكه وتركيبه وبناء معانٍ جديدةٍ، أم إن النص هو ابن اللحظة التاريخية التي تنزل فيها، وانتهت تاريخيّاً، وتم البناء عليه، وحدثت هذه السيرورة مع عملية تراكم المعرفة

البشرية؟ أعتقد أن تلك العملية قد تجاوزت النص، في بعض الأحيان. فمركزية النص، هنا، كانت في التاريخ، ولا يمكن أن يحلّ النص محلّ الواقع، ويهيمن التراث، أو يصبح له كل هذا الزخم في حياتنا، ونترك المستقبل، هذا للتوضيح، وشكراً.

د. حسام الدين درويش:

توضيحٌ مهمٌّ وإضافةٌ مهمةٌ فعلاً. ويجب أن نتفاكر أو نفكر مع بعضنا في مسألة محورية أو مركزية النص في الثقافة أو في الفكر أو في الواقع العربي. هل هي محوريةٌ قائمةٌ، فعلاً، أم هي محوريةٌ معياريةٌ؛ أي تنتمي إلى ما ينبغي أن يكون من منظورٍ ما؟ المسلمون، عموماً، يرون أن هذا النص ينبغي أن يكون هو الأساس والمعيار الذي ننطلق منه، لكن، في أفعالهم، قد لا ينطلقون من النص إلا نادراً. وعلى هذا الأساس، تبدو المحورية نظريةً ومعياريةً أكثر من كونها وصفيةً وتحليليةً. فهل هي محوريةٌ معياريةٌ نظريةٌ لا تُنفذ، أم هي محورية عمليةٌ وفعليةٌ؟ وهذا الأمر يتعلق بالسؤال الذي طرحه العزيز صبحي، هل لهذا النص دورٌ فعليٌّ في هذا الأمر أو ذاك، أم هو مجرد أساسٍ نظريٍّ نسوغ به ما نفعله لأسبابٍ أخرى؟

وتعليقاً على سؤال الأستاذ عبد الرحمن إسماعيل المتعلق بالغاية من الخلق، ينبغي التذكير بآية «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»؛ بمعنى أن النص والدين ليس لخدمة الناس فقط، وإنما هناك غاياتٌ إلهيةٌ أخرى أُعلن عنها. فالنص لخدمة البشر، ولغاياتٍ

أخرى، أيضاً. وينبغي أخذ ذلك في الحسبان، عند محاولة فهم النص وتأويله، ما رأيك؟

وتعقيباً على وجهة نظرٍ خلافيةٍ شائعةٍ أشار إليها الدكتور صابر، وترى أن كلّ إنسانٍ هو إنسان نصٍّ، وكل حضارةٍ هي حضارة نصٍّ، وأن الحضارة الغربية الحالية هي حضارة إنجيلٍ أو توراةٍ، ألا ترى أن القطائع المعرفية التي حصلت لم تعد تسمح بالحديث عن الحضارة الغربية الحالية؛ الحضارة الأمريكية أو الأوروبية، على أنها حضارة إنجيلٍ أو توراةٍ؟

أ. صبحي نايل:

السؤال الإشكالي الذي قدمه الصديق العزيز عبد الرحمن، هل يمكن أن نتجاوز النص؟ إذا نظرنا إلى صياغة العقل الإسلامي المعاصر، فأول مرحلةٍ له، بالتماس مع الحداثة، جعلت الذات العربية ذاتاً مهددةً؛ لأن في ذهنها أن الإسلام هو صاحب الإطار التقدمي الذي تعمل من خلاله، ويمكن أن تتقدم من خلاله. فجاءت الحداثة، لتحاول فرض نفسها، كسياق تقدمٍ مختلفٍ، فظهر مقترح الذات الإسلامية المختلفة عن الواقع، وأن هؤلاء لا يمثلون الإسلام ولا يمثلون المسلمين، لكنهم تركوا الإسلام، ولذلك تخلفوا. ومن هذا المنطلق، بدأ الحديث عن التراث وحضور النص، وبدأت مرحلة السلفية، وهي تقديم النص بوصفه حاملاً لكافة الإجابات، ومن دون أيّ وسيطٍ معرفيٍّ. وطبعاً، ترك النص يجعل الموضوع، بالنسبة إلى هذه الهوية، أكثر تهديداً؛ لأنها

ستفقد كامل أصالتها. فهو، كطرحٍ واقعيٍّ، أمرٌ غير مقبولٍ. يعني، بالنسبة إلى هذا الواقع الذي يحاول أن يقدم مفهوماً مغايراً للنص، ولا ينجح في ذلك، إذا كان نجاحاً، حتى على مستوى الإطار الأكاديمي، فإنه في إطارٍ ضيقٍ؛ فعبد الرحمن يعرف، بما أنه زميلٌ في القسم، أن لا أحد يستطيع الكلام عن **نصر أبو زيد** في قسم الفلسفة نفسه. فحتى، في الإطار الأكاديمي، موجودٌ بشكلٍ ضيقٍ. هذا من زاويةٍ. من زاويةٍ أخرى، والتي تكلم عنها د. صابر، أن تترك النص لهؤلاء الذين يتحدثون باسمه، فاستراتيجيات التأويل، لما قدمت نفسها، قدمت نفسها بوصفها محاولةً لسحب النص من هؤلاء. فإذا تركت النص، فأنت تتركه لهؤلاء الذين يتحدثون باسم القرآن، وهم، فعليّاً، لهم سلطةٌ داخل الواقع الإسلامي المعيش، فأنت، في الأخير، تترك قيادة هذا الواقع لهم.

المسألة الأخرى، إن مفهوم الخطاب، بديناميته، يعطي بعداً روحيّاً مختلفاً قد يأتي بتجربةٍ مختلفةٍ عن التجربة الأوروبية. كثيرٌ من العرب سافروا إلى أوروبا، بخلاف د. **حسام**، لديهم أزماتٌ في التعاطي الأوروبي مع القيم، وما إلى ذلك، ويطمحون إلى أن تكون هناك تجربةٌ أكثر ثراءً، بالمعنى الجدلي الهيجلي، أن تكون هناك تجربةٌ مضادةٌ لها، ومن ثم تنتج تجربةً أخرى ما بين المختلفيْن أو المضاديْن، فلمَ لا يكون ذلك؟

د. حسام الدين درويش:

جميل. أودّ منك، الآن، توضيح وجهة نظرك في خصوص

العلاقة بين النص/ القرآن، من ناحيةٍ أولى، والعنف (المادي) الذي يمارسه المتطرفون الأحاديون الدوغمائيون المتشددون، من ناحيةٍ ثانيةٍ. هل هناك رابطٌ؟ هل هناك دورٌ للنص الديني في حد ذاته؟ ومن الواضح أن النص يتيمٌ، كما يصفه أفلاطون؛ بمعنى أن من أنتجه/ أنجبه لم يعد موجوداً، ليدافع عنه، وبذلك يمكن لأي قارئٍ أن يفهمه أو يؤوله بأي طريقةٍ يريدها، «من دون رقيبٍ أو حسيبٍ». فبأي معنى نربط بين مضمون النص والعنف؟ وعندما نتحدث عن العنف، يمكن أن نتحدث عن العنف الرمزي المتمثل في نفي تأويلية المعرفة أو القراءة. فهناك عنفٌ رمزيٌّ بقدر ما يكون هناك إقصاءٌ تعسفيٌّ للمعارف الأخرى. فالقول بالتأويل يقتضي، حتماً، الحديث عن التعددية. فمفهوم التأويل يتضمن أن هناك إمكانيةً لفهمٍ أو تأويلٍ آخر. فكلمة التأويل، في حد ذاتها، تتضمن معنى التعددية. فالعنف الرمزي الأول يتمثل في نفي التأويلية، والقول بحقيقةٍ واحدةٍ أحاديةٍ لا شريك لها. فما العلاقات الضرورية و/ أو غير الضرورية، في رأيك، بين هذا العنف الرمزي؛ أي القول إن المعرفة التي نقدمها ليست تأويليةً، والعنف الفعلي المادي الذي يجعل أشخاصاً أو أطرافاً يفرضون وجهة نظرهم وتأويلهم الأحادي أو رؤيتهم الأحادية على الآخرين؟ كل المداخلات حامت حول هذه المسألة، بطريقة أو بأخرى.

أ. صبحي نايل:

العنف الرمزي هو احتكار الحقيقة، وهو، بشكلٍ أو بآخر،

احتقارٌ للناس، كما يقول **علي حرب**. والعنف الرمزي هو مقدمةٌ للعنف الاجتماعي والعنف اليدوي. هو، في البداية، يقول أنا أملك الخطاب القرآني، وأملك حق الحديث عن الذات الإسلامية، وأملك تطبيق هذه الذات الإسلامية، وأملك تقديم مشروعٍ موازٍ للمشروع الغربي، وهذا المشروع يعبر عن الهوية الإسلامية، وعن الخطاب الإسلامي، وعن الدين. هذا المشروع ينطلق من منطلقاتٍ غير واقعيةٍ، ولا ينطلق من الواقع المعيش؛ فمنجزاته الواقعية تساوي صفراً، فيحاول فرض نفسه بالقوة، ويقصي هذا الآخر، يرى هذا الآخر قاصراً عن قيادة نفسه. فهناك جملةٌ كانت تستخدم في معسكرات داعش، وتستخدم في خطاباته، تعبيد الناس لربّهم، وكأن هؤلاء الناس في حاجةٍ إلى القيادة، مثل الأطفال أو مثل الحيوانات أو ما إلى ذلك، إلى ربهم بالقوة، فهو، في البداية، احتكر لنفسه حق القراءة الوحيدة الكامنة في الضمير الإلهي، وأنه هو المتحدث باسم الإله، ومن ثم يحاول أن يفرض هذه الرؤية، بوصفها رؤيةً إلهيةً، لا بوصفها رؤيةً إنسانيةً؛ لأنها تعطي امتيازاً مجاوزاً لكافة الرؤى الموجودة بأنها إلهيةٌ لا تحمل الانحياز الإنساني والنقصان الإنساني، ومن ثم، لا توجد رؤيةٌ أخرى معارضة لها. وهذه الرؤية هي الرؤية السائدة.

في سؤال د. خلدون، عن الواقع الإسلامي المعاصر، هل العنف يخرج من الواقع أم من الفقه أم من الخطاب؟ الواقع أن العنف، كظاهرةٍ، لا يمكن أن يكون له عنصرٌ واحدٌ أو سببٌ رئيسٌ،

كلنا نعلم أن لأي موقفٍ اجتماعيٍّ أو ظاهرةٍ أسباباً كثيرةً، لكن بإعلان هذه الجماعات نفسها، بوصفها الممثلة للهوية المفتقدة، والمشروع الذي يحيي الذات الإسلامية، فإنها تنطلق من الواقع المنهزم حضاريّاً. بطبيعة الحال، تختلف أحياناً مع الفقه، وترفضه تماماً. مثلاً الوهابية أو السلفية لم تشر، في منهجها، إلى أي فقيهٍ، بمن في ذلك **ابن تيمية** بالمناسبة، فهي تحاول أن تتعاطى مع القرآن والسنة النبوية بهذا الشكل من دون أي وسيطٍ معرفيٍّ. وإذا تعاملنا مع الخطاب القرآني، بوصفه خطاباً جاء لفئةٍ اجتماعيةٍ ما، نجده، في مواقف ما، خطاباً عنيفاً، وفي بعض الأحيان، خطاباً للرحمة. وقد جاء هذا التناقض الظاهر من التعامل معه كنصٍّ، وفرضه بوصفه نصاً، وحدةً كاملةً متكاملةً، جعل العقل الإسلامي يدخل في الاجتماع من رؤيةٍ خلفيةٍ، أو من بابٍ خلفيٍّ، من خلال الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، من خلال أن هناك آياتٍ تتعارض مع أخرى. لكن إذا فهمناه، بوصفه خطاباً اجتماعيّاً، فلا يوجد تعارض في هذا الموقف الذي استدعى الخطاب أن يكون بهذه اللهجة وبهذا الشكل. وفي الموقف الاجتماعي الآخر، كان له خطابٌ مغايرٌ؛ لأنه يرتبط بالسياق. والسياق، حسب النظريات القرائية المعاصرة، هو ضمن المعنى، هو جزءٌ من المعنى.

بالنسبة إلى السيدة **ريم الدندشي**، أتفق معك كلّياً، فالمشاريع المقدمة، قدمت نفسها، بوصفها حلّاً مبدئيّاً لمحاولة فتح الباب على المعنى، **ومحمد أركون** كان يقول إنه يقدم قراءاتٍ للقرآن لا

تفعل أي شيءٍ غير أنها تحاول الانفتاح على المختلف وعلى الجديد، لعلها تأتي بشيءٍ جديد مختلفٍ عن الحداثة وما بعد الحداثة، تأتي بشيءٍ مُرضٍ للذات الإسلامية وتقدمها، وفي الوقت نفسه، مرضٍ لتقدم الحضارة العربية مثلاً.

طبعاً، **د. عماد عبد المسيح**، أيّ تعاطٍ مع النص هو تعاطٍ معرفيٍّ، قبل أيّ شيءٍ. والخطاب، بوصفه خطاباً إلهيّاً، والنص، الآن، يحكم الواقع العربي المعاصر. وأرى أنه جزءان، حيث يتم وضعه بوصفه معياراً، والوصفي أن هذا الواقع يحاول أن يمتثل لهذا النص. فهو بالمعنى المعياري الكثيف على حد توصيف د. **حسام**. وإذا كان النص، بهذا الشكل، فالحديث، هنا، في هذا الإطار، هو كيف بالتأويل، بوصفه ضرورةً واقعيةً، ألا يكون ضرورةً معرفيةً؟ ربما يكون ضرورةً معرفيةً، قبل أن يكون ضرورةً واقعيةً. وقد أشرت في الكتاب، خلال حديثي عن المفاهيم الإجرائية، إلى أن التأويل، هنا، بالمعنى الواسع، معنى التعاطي مع النص، معنى كيفية مطالبة النص بالحضور الواقعي والحي في الواقع، وليس بالمعنى الهيرمينوطيقي اللغوي الفيلولوجي الضيق، لكن بمعنى كيف تخرج هذه العقول من الأفق المحدد المفروض عليهم. لذا، جاء انطلاقهم من هذا الواقع، قبل الضرورة المعرفية.

د. حسام الدين درويش:

قبل الختام، سأشير إلى ملاحظةٍ أخيرةٍ قد تبيِّن ضرورة التدقيق في هذه المسألة. هناك من يتحدث عن النص بوصفه كائناً مستغَلّاً،

كما يقول د. أُنس الطريقي، حيث تكون هناك علاقة استغلال للنص لتبرير العنصرية، ولا يكون النص مسؤولاً على الإطلاق، بل يتم استغلاله من قبل آخرين لتبرير العنف. في المقابل، أنت تتحدث عن دور النص؛ أي إن النص يقوم بدورٍ ما، بمعنى أن للنص فاعليةً. وهذه وجهة نظرٍ مقابلةٌ ومختلفةٌ. فوجهة النظر الأولى تقول إن النص بريءٌ بالكامل؛ فقط، هناك من يستغله، لأغراضٍ لا تتفق معه أصلاً؛ بينما الطرف الآخر يقول إن النص يحمل هذه الممكنات، ممكنات التأويل لممارسة العنف. ما رؤيتك، ووجهة نظرك، في هذا الخصوص؟ هل هناك دورٌ للنص؛ بمعنى هو، نفسه، من حيث المضمون والبناء والأسس، يقوم بدورٍ ما، أم إنه مجرد مستغَلٍّ بريءٍ لا حول له ولا قوة، ويتيمٌ، بالمعنى الأفلاطوني، ويتم ظلمه بهذه الطريقة؟

أ. صبحي نايل:

للتوضيح، أنا لا أقول بدورٍ محوريٍّ للنص في إنتاج العنف، وأتفق مع الدكتور العزيز **أنس الطريقي**، لكني أؤكد أن النص يحمل، في داخله إمكانية التأويل العنيف، وهو كأيّ نصٍ يخضع للقارئ، والدليل على ذلك أن المتصوفة بكل ما يعرفونه من تسامح يستدلون بالنص على عقيدتهم، في الوقت التي تزعم الجماعات الجهادية أنها تنطلق منه. وحسب التاريخ الإسلامي، فإن النص كان موجوداً، بالمعنى الأفلاطوني، خاصةً في هذا الاستخدام. والدليل على ذلك العبارة التي قالها الإمام علي في حادثة التحكيم، هو

كلامٌ بين دفتي صحفٍ، لا ينطق. والحديث أن من يتحدث باسمه يملك المعنى النهائي، ويملك قوانين الاجتماع وقوانين التاريخ، يجعلنا نرى فيه ما هو مجاوزٌ لقدرته كنصٍّ إرشاديٍّ روحيٍّ يتحدث إلى الإنسان كفردٍ، ويتم استغلاله بهذا الشكل. دور النص في إنتاج العنف، هذه المسألة، معرفيّاً، لا يمكن الجزم بها أو الحكم فيها، ولكن حسب ما تعلنه الجماعات الجهادية، فإنها تنطلق من مشروعٍ نهضويٍّ يعمل على خروج هذه الذات المنهزمة من حالة التيه وعدم الحضور، وتستحضر النص، هنا، كأداةٍ تشرعن به أفعالها. فضلاً عن أن الحديث عن سببٍ وحيدٍ مفارقٍ للواقع المعيش وراء موقفٍ أو ظاهرةٍ واقعيةٍ هو أمرٌ غير مقبولٍ منطقيّاً. فالواقع هو المحدد لعملياته وظواهره ومواقفه. ومن ثم، يمكن القول إن المعطيات الواقعية تشير إلى أن القرآن يتم استغلاله، فعليّاً، في هذا العنف؛ لأنه يتم عرض هذه الرؤية، وهذا العنف، بوصفه أمراً ربّانيّاً من هذا القرآن. لكنه ليس كذلك، فكما أمر القرآن بكذا، أمر بالرحمة، وهذه المشاريع العنيفة تقدم نفسها، في البداية، أنها ممثلةٌ لهذه الذات المنهزمة، وأنها تمثل الندية لهذه الذات الغربية الأوروبية المنتصرة حضاريّاً. وبعد ذلك، يأتي دور النص؛ إذ يعلنون أنهم من هذا النص ينطلقون، وأن رؤيتهم إلهيةٌ، لكن دور النص في إنتاج هذا العنف ليس بقدر الواقع المعيش، وحضور القرآن يأتي من أفق طرحهم لمفهوم النص الكامل الذي يجيب عن كل التساؤلات. لذلك، جاء المفهوم الآخر المغاير.

د. حسام الدين درويش:

يعني، أنت تنوس بين تبرئة النص وتحميله جزءاً من المسؤولية، بين القول إن للنص دوراً وفاعليةً والقول إن النص بريءٌ ومظلومٌ ومستغَلٌّ؟

أ. صبحي نايل:

هو فقط موضوع الاستغلال بالفعل.

د. حسام الدين درويش:

إذا كان العنف، من الناحية الوصفية، طبيعيّاً، أي إنه من الطبيعي أن يكون الإنسان عنيفاً؛ فهو، من الناحية الأخلاقية، غير طبيعيٍّ؛ بمعنى إنه مرفوضٌ أو غير مقبولٍ. هذا من جهةٍ أولى. من جهةٍ ثانيةٍ، بغض النظر عن الدور المفترض للنص، فالسؤال هو: هل يحمل النص يحمل (إمكانية) هذا المعنى أم لا؟ ما الأساس المعرفي الديني للعنف في النص. وفي كل الأحوال، لا يكون العنف مسوغاً، من منظور الدولة الحديثة، سواء أكان هناك نصٌّ دينيٌّ يؤسِّس له أم لا.

د. ميادة كيالي:

لا يمكننا إلا أن نربط حديثنا اليوم، حول التأويل وأصول وجذور العنف، بما يعانيه العالم العربي اليوم، نتيجة بعض التأويلات للنصوص الدينية. جزءٌ من النقاش كان محوريّاً حول كيفية الخروج من تأصيل العنف عبر النصوص. وأودّ أن أضيف إلى ما غمز به الدكتور **حسام**، وأؤكد، هنا، أنني أتفق، تماماً، مع المفكر **عبد**

الجواد ياسين، في أننا بحاجة إلى تحرير النص من كونه المصدر الحصري لكل الحلول لأوجاعنا وآلامنا. ولا يعني عهذا التحرير التخلي عن النصوص الدينية أو التقليل من قيمتها، بل، على العكس، النص سيبقى في أعماق وجداننا بما يقدمه من قيمٍ أخلاقيةٍ وإنسانيةٍ. لكن علينا أن نفهم أنه لا يمكن للنص، وحده، أن يقدم الإجابات عن كل الأسئلة والقضايا المعقدة التي نواجهها اليوم. علينا أن نتعلم من تجربة النص في تفاعله مع الاجتماع، وأن نبحث، اليوم، عن إجاباتٍ جديدةٍ لقضايا حديثةٍ. وعلينا أن نوجه أسئلتنا للقانون، ونسأل العلوم، ونسأل عن كل ما يمكن أن يقدم لنا حلولاً واقعيةً وعمليةً لمشكلاتنا. النص سيظل جزءاً من ثقافتنا وهويتنا، لكنه ليس المصدر الوحيد الذي يجب أن نلجأ إليه في كل موقفٍ.

د. سامح إسماعيل:

في عجالةٍ سريعةٍ، أشتبك، من بعيدٍ، مع صديقي الغالي د. **أنس**، لو أخذنا تفسير **شلايرماخر** للهيرمينوطيقا نجد أنها هي فن الاستيعاب والتأويل أو فن الفهم والاستيعاب، وكان يركز على سوء الفهم، ويقول لدينا، دائماً، سوء فهمٍ تجاه النصوص الدينية، وأخذ الهيرمينوطيقا إلى حقل العلوم الإنسانية، بعد ذلك. لو استدعيت توصيف **ريكور** للهرمينوطيقا، نجده يحدد ثلاثة شروط: الترابط بين التفسير وفقه النصوص واللغة وترابط العلوم التاريخية، هل هذا حصل في المحاولات التأويلية القديمة التي ظهرت عند الأشاعرة وغيرهم، ولغة القرآن الذي وصلنا هو بلغة قريش، أين

باقي لغات القرآن، هذيل وثقيف وهوازن وكنانة وتميم واليمن، وكل ما استعرضه **السجستاني** في الكتابات التي كتب بها القرآن؟ تطور العلوم التاريخية، هل حدث عندنا، في تاريخ الإسلام، نوعٌ من أنواع الاشتباك مع العلوم التاريخية والمصادر التاريخية، وتطورت إلى فهمٍ تاريخيٍّ حقيقيٍّ؟ وهل كتبنا التاريخ من أسفل، وليس تاريخ السلطة أو التاريخ من أعلى؟ لم يحصل هذا؛ فالحوار بين علوم الإنسان والعلوم الطبيعية، وبين الفهم والتفسير، لم يحصل؛ لأن تأخراً حضاريّاً كبيراً حصل في ما بعد في العلوم الطبيعية. الخلل، عندي، في موضعة الهرمينوطيقا، كما حدث من قبل التيار الحداثي الذي حاول استدعاءها بالمفاهيم والمناهج الحديثة. أنا أتكلم عن محاولات التأويل، في التراث الإسلامي نفسه. أعتقد أنها لم تحصل، بشكلٍ منهجيٍّ، أو بشكلٍ حقيقيٍّ، يتماس مع الهرمينوطيقا.

عندي كلمةٌ أخيرةٌ قد تكون صادمةً للبعض، وهي أن النص القرآني، في تموضعه في الاجتماع الإسلامي، هو نصٌّ نخبويٌّ بامتيازٍ؛ فالنص القرآني هو نصٌّ فسرته السلطة ومعارضو السلطة، وعلماء الكلام والفقهاء، أو المؤسسات الدينية. أما العوام، الشعب، الملايين، فأعتقد أن النص القرآني كان حاضراً بقيمه الأخلاقية بالكليات؛ حفظ العرض، حفظ النفس، حفظ المال، إلى آخره، بالقيم الأخلاقية الكبرى، لكنه هو، نفسه، كنصٍّ ولغةٍ ومفرداتٍ وأحكامٍ وتفسيرٍ، أعتقد أنه كان نخبويّاً بامتيازٍ. وأنا أفضل

الميل إلى الأنثروبولوجيا، والكتابات الأنثروبولوجية، والكتابات التي تناولت الاجتماع العربي والإسلامي في عصورٍ قديمةٍ، العصر المملوكي والعباسي وما قبله. وفي هذه النصوص، النص غير حاضرٍ بين العوام. العوام يسمعون عن النص من السلطة، ومن الفقهاء ورجال الدين، لكن النص، بمفرداته، غير حاضرٍ. مخطوطة **هز القحوف في شرح قصيدة أبي شدوف** مثلا لأحد الكتاب المصريين، والتي تحدثت عن المصريين وأحوالهم في العصر العثماني، نجد أن الناس فيها ليس لديهم أي فهمٍ أو وعيٍ بالنصوص. البسطاء والعوام تعاملوا مع الصلاة، ومع الصوم، ومع كل المفردات الدينية التي تجري أمامهم، بشكلٍ شعبيٍّ عفويٍّ، تماماً، بعيداً عن النص. إذن، النص نخبويٌّ، وتم اختطاف النص، بواسطة السلطة، والفقه، والمفسرين، والمؤسسات الدينية. النص على الدوام يتم اختطافه، وإعادة تفسيره، وتأويله، لمصالح وأهداف، سواء أهداف سلطوية أو أهداف شخصانية، لكن النص، في النهاية، غائبٌ، في اعتقادي، حتى اللحظة، عن الاستخدام الواسع النطاق في الاجتماع العربي والإسلامي. وشكراً.

د. حسام الدين درويش:

أطروحةٌ مهمةٌ ومثيرةٌ للتفكير جدّاً، دكتور سامح. القول إن النص القرآني نخبويٌّ وغير موجودٍ، في التدين الشعبي. في المقابل، يمكن القول إنه موجودٌ بوصفه المعيار الذي يحكم. فهو المعيار المثالي، لكنه غير حاضر فعليّاً.

النقطة التي انطلق منها عبد الجواد ياسين، وتابعتها د. ميادة هي ضرورة تجاوزه معياريّاً؛ بمعنى أنه من الضروري ألا يبقى المعيار (الوحيد) الذي من خلاله نبحث عن حلٍّ لكل مشكلاتنا. فالمطلوب التجاوز المعياري، وليس التجاوز الفعلي العملي فقط، فهو متجاوزٌ، جزئيّاً ونسبيّاً، من الناحية الفعلية العملية، في أفعالنا وأقوالنا. وإذا كان المقصود بالهيرمينوطيقا التنظير العام للتأويل والفهم، فهذا لم يحدث إلا في العصر الحديث. فمع شلايرماخر، حصل الانتقال من الهيرمينوطيقا الدينية إلى الهرمينوطيقا العامة، مع الاستناد إلى من سبقه طبعاً. وهذه الهرمينوطيقا العامة عابرةٌ للثقافات؛ فحين نقرأ كتاب «الحقيقة والمنهج» لغادامر، فهو لا يتحدث عن فهم شخصٍ معينٍ أو ثقافةٍ معينةٍ، وإنما يتحدث عن فهم الإنسان بوصفه إنساناً. وفي تراثنا العربي الإسلامي، هناك أفكارٌ مهمةٌ لابن رشد، وابن عربي، والجرجاني. وهناك أسسٌ لنظريةٍ هيرمينوطيقيةٍ تأويليةٍ، عند ابن حزم مثلاً وخصوصاً، من دون أن يكون هناك تنظيرٌ واضحٌ للتأويل عموما. ما رأيك؟

أ. صبحي نايل:

أشكر جدّاً متابعة **د. عفراء**، وأتفق معها ومع **د. صابر سويسي**، في أشياء كثيرة، منها في مسألة أن النص يحمل هذه المضامين، وأن النص، في الأخير، خاضعٌ للقارئ. لذلك، إذا قلنا، معرفيّاً، بمسؤولية النص تجاه العنف، بالنسبة إلي، هو غير مسؤولٍ؛ لأنه، في الأخير، يتم استدعاؤه كأداةٍ من أدوات هذه الجماعات. بالنسبة

إلى كلمة د. **ميادة**، مجمل المتحدثين عن الخروج عن النص، يتحدثون عن الخروج عن هذا الأفق للتعامل مع النص. حتى **علي مبروك**، حين تحدث عن هذا الأمر تحدث عن القرآن الحيّ، القرآن المتفاعل مع الواقع الموجود من خلال المسألة الخلقية، ومن خلال التعامل داخل منطقة الاجتماع الذي أشار إليه د. **سامح**؛ أي يكون من خلال حفظ العرض وما إلى ذلك، لكن التعامل مع النص تم استلابه، وفرضه بوصفه سلطةً يتم الإذعان إليها. والهدف الرئيس من هذه الاستراتيجيات هو الخروج عن هذا النمط. حتى **علي مبروك** قال بالقرآن الحي، والمستشار **عبد الجواد ياسين** قال باجتماعانية النص، طبعاً، من داخل بينة اللغة، قال **نصر حامد أبو زيد** بمفهوم الخطاب، وقال **أركون** بمفهوم الأنسنة، وهو حضور الإنسان، وأن هذا القرآن لا يقدم المعرفة النهائية، لكنه قدم نمط خطابٍ محددٍ لمجموعةٍ من غير المؤمنين به، يحاول أن يؤمنوا به، ومجموعةٍ من المؤمنين يحاول أن يضع لهم تشريعاتٍ محددةً. طبعاً، د. **مولاي صابر**، في الحديث عن أن النص، بوصفه نصّاً، يحمل نزوع المؤول؛ فهو لا يخرج عن نزوع المؤول، فإذا تم تأويله، بهذا الشكل، على أنه نصٌّ عنيفٌ، سيكون نصّاً عنيفاً. د. **مهند خورشيد**، عميد معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مونستر، له مشروعٌ بأن التجلي الخطابي للوحي هو تجلٍّ للرحمة، وأن القرآن يقرأ من خلال الرحمة، وأن الخطاب الرئيس في القرآن هو خطاب الرحمة. والآخر يرى الخطاب العنيف هو الخطاب الرئيس في القرآن. الفكرة، في هذه الاستراتيجيات،

أنها تحاول أن تخرج من هذا الأفق، ولا تقدم استراتيجيةً بوصفها الاستراتيجية الشافية، لكنها تراهن على التأويل بوصفه خروجاً إلى التعددية، كما قال د. **حسام**.

في الأخير، هذا الرهان على التأويل في ظنّي، ليس رهاناً كاملاً، لكنه مرهونٌ بظرفه المعيش، مرهونٌ بهذه العقول التي جاءت، وهي تحاول أن تخرج عن هذه السلطة المقدمة. والحوار الذي يدور، الآن، هو حوارٌ عن خروجٍ عن هذه السلطة. حتى ضمن الحوار الذي نتحدث فيه، الآن، عن كيفية الخروج عن هذه السلطة التي تحكم باسم النص، وتؤطر الاجتماع، وتفرض عليه هذه النماذج التي تجعل المجتمع، لا هو مجتمعٌ قادرٌ على مواجهة أزماته وإنتاج آليات هذه المواجهة، ولا هو قادرٌ على حضور هذا النص فعليّاً؛ لأنه يجعله مفروضاً عليه قصراً. في الأخير، هي حلولٌ يجب الاستكمال عليهاٌ برؤىً أخرى ومختلفةٍ.

د. حسام الدين درويش:

أشكرك، جزيل الشكر، العزيز الأستاذ صبحي نايل، على هذا التفاعل الجميل مع الأسئلة والمناقشات عموماً، والشكر ذاته أوجهه لكل الزميلات والزملاء، الصديقات والأصدقاء، الذين كانوا معنا في ندوة اليوم، وأغنوا الندوة بحضورهم وتفاعلهم بالأسئلة والتعليقات. وأخص بالشكر الصديق العزيز الدكتور سامح إسماعيل، على تعقيبه المهم ومناقشاته المميزة. وأترك الكلمة الأخيرة للدكتورة ميادة كيالي، لتختم هذه الندوة مسكاً.

د. ميادة كيالي:

في الحقيقة، لا يسعني إلا أن أشيد بهذه الحوارية التي وجدتها، حقّاً، شائقةً، وقد استُنزف فيها العزيز **صبحي**، بشكلٍ كبيرٍ. لذا، نحن في أمسّ الحاجة إلى جيلٍ من الشباب الباحثين الذين يتمتّعون بهذه المرونة وهذا الحضور. فأشكرك جزيل الشكر. كما أشكر لكم حضوركم ومشاركتكم، ونتطلع إلى مزيدٍ من مثل هذه الحوارات الفكرية التي تُسهم في بناء مجتمعاتٍ أكثر تسامحاً وفهماً للآخر.

التعريف بالمشاركات والمشاركين

د. حسام الدين درويش

كاتبٌ وباحثٌ وأكاديميٌّ، يعمل محاضراً في قسم لغات وثقافات العالم الإسلاماتي، في كلية الفلسفة، في جامعة كولونيا الألمانية. حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة، تخصّص الهيرمينوطيقا، من جامعة بوردو 3 في فرنسا بدرجة مشرّف جدّاً مع تهنئة لجنة التحكيم (أعلى درجة أكاديمية ممكنة)، وسبق أن عمل باحثاً ومحاضراً في عدد 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، لمدة عامين تقريباً، منصب المستشار والمدير الأكاديمي للندوات والحوارات والفعاليات الفكرية في مؤسسة مؤمنون بلا حدود. إلى جانب ذلك، نظَّم عشرات الندوات والورشات والمؤتمرات والندوات، الأكاديمية

وغير الأكاديمية، ويشارك، بانتظامٍ، في مؤتمراتٍ 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 بالفرنسية، إضافة إلى عشرات الدراسات المحكمة والترجمات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية. ومن أبرز كتبه: 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)، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور (2016). يجمع، في مسيرته، بين البحث الأكاديمي المتخصص والعمل المؤسسي والجهد الثقافي العام، سعياً لبناء جسور بين المعرفة الأكاديمية والنقاشات الثقافية في المجال العام، بين الفلسفة الغربية والفكر العربي والإسلامي، ولإغناء الحوار النقدي في القضايا الفلسفية والفكرية الراهنة.

د. خالد كموني:

أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وباحثٌ متخصصٌ في

فلسفة اللغة، والتأويليات، وقضايا الفلسفة المعاصرة. له إسهاماتٌ علميةٌ وفكريةٌ متعددةٌ، شملت مؤلفاتٍ فرديةً، مثل: **المحاكاة: دراسة في فلسفة اللغة العربية** (طبعتان 2013 و2014)، **فلسفة الصرف العربي: دراسة في المَظْهَر الشَّيْمِيِّ للكينونة** (2017)، **وما الذهنية؟** (2023)، إضافةً إلى مؤلفاتٍ بالاشتراك، مثل: **موسوعة الفلسفة الفرنسية المعاصرة** (2020) **والفكر الفلسفي المعاصر في سورية** (2020). وله عشرات الدراسات والمقالات البحثية والفكرية المنشورة في مجلاتٍ علميةٍ محكَّمةٍ، مثل: «سياسة الدلالة من الأَوْلِ إلى الفَسْر» (مجلة تأويليات، العدد 6، 2023) و"الحاجة إلى فلسفة الدين: وعي الموقف الوجودي الراهن» (مؤمنون بلا حدود، 2025). كما قام بمراجعة الكتب وتقديم الترجمات، منها ترجمة كتاب نلسون لوند روسو وتجديد الفلسفة السياسية، وآخرها ترجمة كتاب إيمانويل كنط «ميتافيزيقا الأخلاق». إضافةً إلى نشاطه الأكاديمي، يكتب المقالة الفلسفية والفكرية، في مواقع ومجلاتٍ عديدةٍ، مثل: عروبة 22، مجلة أفق، مجلة آفاق التجديد، موقع تكوين، مجلة بيت الفلسفة، مجلة التجديد العربي. وهو عضو هيئةٍ إداريةٍ في حلقات ومراكز فلسفيةٍ وثقافيةٍ عدةٍ، منها: المعهد العالمي للتجديد العربي/ وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، وحلقة الفجيرة الفلسفية، والاتحاد الفلسفي العربي، حيث يساهم، بفعاليةٍ، في تطوير البحث الفلسفي والحوار الثقافي العربي.

أ. ريم الدندشي:

باحثةٌ وأكاديميةٌ لبنانيةٌ، التحقت عام 2017 بقسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية لتتابع دراساتها العليا، متخصّصةً في الفلسفة التأويلية (الهيرمينوطيقا). تشارك، بنشاطٍ، في الفعاليات الفكرية والفلسفية، وتشغل منصب مقرّرة وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية في المعهد العالمي للتجديد العربي، إضافةً إلى رئاستها وحدة المقرّرين في المعهد نفسه. تتمتع بخلفيةٍ أكاديميةٍ وعلميةٍ متنوعة؛ إذ حصلت على ماجستير في أمراض النبات من كلية الهندسة الزراعية بجامعة تشرين - اللاذقية عام 1984، وهو ما مكّنها من الجمع بين الدقة العلمية والبحث الفلسفي التأويلي المعاصر. كما حصلت على شهادة «مدربة تربوية» من مركز العون لتأهيل ذوي الاحتياجات الخاصة في جدة، وعملت، لسنواتٍ، كمدربةٍ للأطفال واليافعين من ذوي الإعاقات العقلية والجسدية، مع تركيزٍ خاصٍّ على المرحلة التحضيرية (Pre-school)، مكتسبةً خبرةً عمليةً وإنسانيةً عميقةً في التربية الخاصة والتأهيل. يجسّد مسارها الفكري والمهني المتنوع اهتماماً أصيلاً بالربط بين البحث الأكاديمي والخبرة العملية، بين النظرية والتطبيق، ويسعى إلى تطوير مقاربةٍ فلسفيةٍ تأويليةٍ تساهم في تجديد التفكير العربي المعاصر، وتعزيز الحوار النقدي، في قضايا التربية والفكر والهوية.

د. سامح إسماعيل مبروك:

باحثٌ ومحاضرٌ في العلوم السياسية وفلسفة التاريخ. دكتوراة

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

أ. صبحي نايل:

باحثٌ وأكاديميٌّ مصريٌّ متخصصٌ في الفلسفة والفكر العربي والإسلامي المعاصر، حاصلٌ على الماجستير في الفلسفة من جامعة عين شمس بالقاهرة، وله العديد من الدراسات، أهمها ثلاثيةٌ تحت عنوان «**التأميم السياسي للقرآن**»، وسلسلة دراساتٍ بعنوان «**المفاهيم المؤسسة للعقل العربي المُعاصر**»، وشارك في العديد من الكتب الجماعية، منها كتاب **لاهوت التعايش المُشترك**، بدراسةٍ حملت عنوان: تجليات الحقيقة كطريق نحو العيش المشترك(في حق الاختلاف العقائدي)، وكتاب **الهجرة وتدبير المعتقد الديني ممكنات وتحديات**، بدراسة حملت عنوان:

المهاجرون الإسلاميون بين الإدماج والاندماج (سؤال التعددية الدينية والثقافية ومطلب الحوار). وله كتابٌ بعنوان: **استراتيجيات التأويل وأصول العنف الديني في الفكر الإسلامي المُعاصر**. كما شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والندوات العلمية.

د. عبد الله السيد ولد أباه:

فيلسوفٌ وباحثٌ أكاديميٌّ وكاتبٌ موريتانيٌّ، حصل على الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جامعة تونس عام 1992، ويعمل أستاذاً في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة نواكشوط، إضافةً إلى كونه أستاذاً زائراً في عددٍ من الجامعات العربية والدولية. تخصّص في قضايا الفلسفة السياسية والفكر الديني المعاصر، مع اهتمامٍ خاصٍّ بمسائل الهوية والدين والحداثة والعولمة، واشتغل، أيضاً، بقراءة الفلسفة الغربية الحديثة، ولا سيما فلسفة **ميشيل فوكو**. أصدر عدداً من المؤلفات الفكرية والفلسفية، من بينها: **الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، والتاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، والثورات العربية الجديدة: المسار والمصير**. إلى جانب عمله الأكاديمي، يكتب، بانتظامٍ، مقالات رأيٍ وتحليلاتٍ فكريةً في الصحف والمجلات العربية، عُرف فيها بعمق الطرح ودقة التحليل، وسعيه إلى ربط التفكير الفلسفي بالتحولات الاجتماعية والسياسية الراهنة.

د. عماد عماري:

أكاديميٌّ وباحثٌ تونسيٌّ بجامعة تونس، حاصلٌ على الدكتوراه

في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ومتخصّصٌ في الفينومينولوجيا والتأويليات المعاصرة مع اهتمامٍ بارزٍ بمسألة التلقي العربي لأعلام الفلسفة الغربية. أصدر كتاب **المنعطف الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا: تأويليّة القلق في فلسفة هيدغر** (2021) وكتاب **سارتر: نسائم برلين أو القَدَر الألماني للفلسفة** (2026). نشر العديد من الأبحاث والمقالات في مجلاتٍ ومؤسساتٍ بحثيةٍ مرموقةٍ، منها: هيدغر والإرث الهوسرلي (2018)، سارتر والفينومينولوجيا الألمانية (2019)، تأويليّة الضجر عند هيدغر (2022)، وتأويليّة الفهم عند ريكور (2024)، إضافةً إلى دراساتٍ حول فيتغنشتاين، كيركغارد، نيتشه، كاسيرر، وإيكو. كما تناول قضايا فلسفيةً راهنةً، مثل علاقة الفلسفة بجائحة كورونا، وإشكالية القيم، والبعد الفني والجمالي في الهرمينوطيقا. يتّسم مشروعه الفكري بتركيبٍ بين التحليل الفينومينولوجي والتأويل الفلسفي، مع محاولة وصل الفلسفة الغربية بسياقات التفكير العربي المعاصر، ما يجعله من الأسماء البارزة، في حقل الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، في تونس والعالم العربي.

د. فتحي إنقزّو:

أستاذٌ وباحثٌ تونسيٌّ بارزٌ في الفلسفة (الهيرمينوطيقية) الغربية الحديثة والمعاصرة، حاصلٌ على الدكتوراه والتأهيل الجامعي من جامعة تونس، ويمتد مساره الأكاديمي منذ سنة 1995، حيث درّس في جامعات صفاقس وتونس وسوسة، وأسهم، على مدى ما يقارب

ثلاثة عقودٍ، في تكوين أجيالٍ من الطلبة والباحثين في مجالات الفلسفة الغربية والفكر التأويلي، قبل أن يلتحق بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية سنة 2023. تتوزع اهتماماته البحثية على الفلسفة الغربية الحديثة، والفينومينولوجيا، والفلسفة التأويلية، وفلسفة التاريخ، والأنثروبولوجيا الفلسفية، وقد عُرف بمساهماته الرصينة في تطوير البحث الفلسفي العربي عبر التأليف والترجمة. من أبرز أعماله: **معرفة المعروف: تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دلتاي** (2017) الذي يُعد مرجعاً في دراسة الفكر التأويلي الحديث، ولغة الفلاسفة (2022) الذي يتناول علاقة الفلاسفة باللغة، كأداةٍ للتفكير وموضوعاً فلسفياً مستقلاً. كما أغنى المكتبة العربية بترجماتٍ مرجعيةٍ لأمهات النصوص الفلسفية الغربية، من بينها: **فيلهلم دلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح** (2015)؛ **فريدريش شلايرماخر، في الدين** (2020)؛ **إيمانويل كانط، مقالات في التاريخ والسياسة** (2022) **ونزاع الكليات** (2021)؛ إضافة إلى **مقالات في الميتافيزيقا والتصوف** (2021)، ما جعله واحداً من الأسماء البارزة في مدّ الجسور بين الفلسفة الغربية وأسئلتها الكبرى من جهةٍ، والسياق العربي المعاصر، وحاجته إلى الانفتاح على الفكر الفلسفي العالمي، من جهةٍ أخرى.

د. محمد الحيرش:

باحثٌ وأكاديميٌّ مغربيٌّ بارزٌ، أستاذٌ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، متخصصٌ في

التأويليات واللسانيات، مع اهتمامٍ خاصٍّ بدراسة العلاقة بين التأويليات القديمة والتأويليات الحديثة والمعاصرة. له مؤلفاتٌ بارزةٌ، منها: (**النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة**، 2013)، و(**أخلاقيات التأويل: من أنطولوجيا النص إلى أنطولوجيا الفهم**، 2019)، و(**النسق والاستعمال: من لسانيات اللغة إلى لسانيات التواصل**، 2023). إضافةٌ إلى كتبٍ جماعيةٍ، كتحرير الأعمال المحكمة لمؤتمرات دولية عديدة منها: (**التأويليات وعلوم النص**، 2019)، و(**التأويليات والفكر العربي**، 2020)، و(**تأويلية العلم وتأويلية الفن**، 2021)، و(**تأويلية الترجمة**، 2023)، و(**التأويليات والدراسات ما بعد الكولونيالية: إدوارد سعيد وعبد الكبير الخطيبي نموذجان**). كما نشر عشرات الدراسات المحكمة في مجلاتٍ عربيةٍ ومغربيةٍ متخصصةٍ تناولت موضوعات فلسفة اللغة، والتأويليات والفيلولوجيا، وتأويلية النصوص الدينية والأدبية، وأخلاقيات التأويل بين القدماء والمحدثين، وغيرها. إضافةً إلى ذلك، شارك الأستاذ الحيرش في عددٍ واسع من المؤتمرات والندوات الوطنية والدولية، وأسهم في تنظيم حلقاتٍ دراسيةٍ وورشاتٍ فكريةٍ. كما شارك في مشاريع بحثيةٍ مشتركةٍ مع مؤسساتٍ أكاديميةٍ وفكريةٍ عربيةٍ، مما جعله من أبرز الأسماء في تطوير البحث في حقل التأويليات واللسانيات في العالم العربي والمغرب العربي. ويتميز مساره الأكاديمي بدمج التكوين المنهجي والإبستيمولوجي الصارم

مع البحث التأويلي والممارسة الثقافية والفكرية. وقد أشرف، أيضاً، على مبادراتٍ علميةٍ، وحواراتٍ نقديةٍ، ومحاضراتٍ عامةٍ، مسهماً، بذلك، في تجديد الفكر العربي المعاصر، وتعميق النقاشات حول النص والفهم والتأويل، وتعزيز الحوار النقدي بين التقاليد الفكرية المختلفة في العالم العربي.

د. محمد (أبو هاشم) محجوب:

فيلسوفٌ وأكاديميٌّ تونسيٌّ بارزٌ، أستاذٌ مبرّزٌ في الفلسفة بجامعة تونس المنار، وحاصلٌ على الدكتوراه برسالةٍ حول القراءة الهايدغرية لأفلاطون، وعلى التأهيل الجامعي في الفلسفة. درس في جامعاتٍ تونسيةٍ متعددةٍ، منها تونس، والقيروان، وصفاقس، والزيتونة، إضافةً إلى جامعة غرناطة بإسبانيا. يتركز مشروعه الفكري على مقاربة الفكر العربي القديم والمعاصر، تأويلياً، وربطه بالحوار مع الفكر الغربي من خلال دراساته ومؤلفاته حول **هايدغر، الفارابي، أفلاطون، وريكور**، إضافةً إلى ترجماته لأعمال **روسو، وميرلوبونتي، وديفيد هيوم، وريكور، وهايدغر**. تولّى رئاسة مشروع ترجمة الآثار الفلسفية في المنظمة العربية للترجمة ببيروت، وأدار مشروع «**التأويليات**» مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، كما أسّس «حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية»، وترأّس تحرير مجلة الكراسات التونسية، وأسّس مجلة تأويليات المتخصصة في الدراسات التأويلية النظرية والتطبيقية والصادرة في بيروت، ويُعدّ مؤسس المدرسة التونسية للفينومينولوجيا والتأويلية، ومن أبرز بُناة

المؤسسات الجامعية والثقافية في تونس، جامعاً بين البحث الأكاديمي والإنتاج الفكري والمبادرات المؤسسية. يمتلك إنتاجاً غنياً يشمل مؤلفاتٍ فرديةً وجماعيةً، منها: **استشكال اليوم الفلسفي: تأملات في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس,قصيد الفلاسفة: مجاورات شعرية، مسالك الابتداء: دراسات هيدغرية، وقدري الذي اخترت** (سيرةٌ ذاتيةٌ في ثلاثة أجزاءٍ)، كما ساهم في كتبٍ جماعيةٍ، ومؤلفاتٍ مترجمةٍ، وراجع عدة كتبٍ أكاديميةٍ وفلسفيةٍ، وشارك في تنظيم مؤتمراتٍ وورشٍ فكريةٍ، مسهماً في تطوير البحث التأويلي والفينومينولوجي في تونس والعالم العربي. ويتميز مساره بربط النظرية الفلسفية بالتطبيق البحثي والمؤسسي، مع إسهامٍ بارزٍ في تعزيز الحوار بين الفكر العربي والفلسفة الغربية، وإغناء النقاشات النقدية حول الفكر العربي المعاصر والتأويلية والفينومينولوجيا، مؤكداً مكانته كأحد أبرز المفكرين والفلاسفة المعاصرين في تونس والعالم العربي.

د. ميادة كيالي

باحثةٌ وكاتبةٌ سوريةٌ، بدأت مسيرتها المهنية في مجال الهندسة المدنية، حيث عملت لمدة ثماني سنواتٍ في مختبراتٍ ومؤسساتٍ هندسيةٍ في دمشق، قبل أن تتحول إلى الدراسات الإنسانية، فحصلت على درجتي الماجستير والدكتوراه في الحضارات القديمة، ما أتاح لها مزج المنهج التحليلي الهندسي مع الدراسة النقدية للفكر والتاريخ والحضارات، وتطوير رؤيةٍ متعددة

التخصصات تجمع بين التحليل التاريخي والاجتماعي والفكري. تشغل، 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)، **وجسد مقيم في سرير: حكاية عن الحب والأمومة والنجاة** (2025)، تعكس هذه الأعمال اهتماماتها بمقاربة قضايا المرأة والدين والثقافة عبر تاريخها وفكرها المعاصر، مع التركيز على فهم الأطر الاجتماعية والسياسية التي تؤثر في تجارب الأفراد والجماعات. إضافةً إلى نشاطها الأكاديمي والنشري، تشارك في العمل المؤسسي والفعاليات الفكرية والثقافية، فهي عضوٌ في اتحاد الناشرين اللبنانيين والإماراتيين والعرب، وأشرفت على سلسلةٍ من الحوارات الفكرية عبر منصة مؤمنون بلا حدود، التي لاقت اهتماماً واسعاً

وتغطيةً إعلاميةً معتبرةً، كما كان لها حضورٌ في البرامج الحوارية والإعلامية، عبر قنوات مثل: الحرة، الغد، الشارقة، الفجيرة، سوريا، وأورينت. وتدير، كذلك، قناةً على يوتيوب تقدم، من خلالها، لقاءاتٍ فكريةً وحواراتٍ ثقافيةً مع مفكرين وباحثين، جامعةً بذلك بين البحث الأكاديمي والنشاط الإعلامي والتواصل الثقافي، لتوسيع دائرة النقاش حول الفكر والفلسفة والدين والثقافة في العالم العربي، والمساهمة في تعزيز الحوار النقدي والمناهج البحثية متعددة التخصصات.