مجلة أوج - العدد٧ - عام١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م - مجلة دورية تصدر عن مركز دلائل

أوج
لبناء فكري متجدد

لودفيج فيشنشاين

ملف العدد
د.مصطفى سمير

درونة الثقافة
د.مها الجريس

الإسلام ومفارقة القيم الفرنسية
أ.محمد فراونه

العدمية في الرواية
أ.عبد الواحد الأنصاري

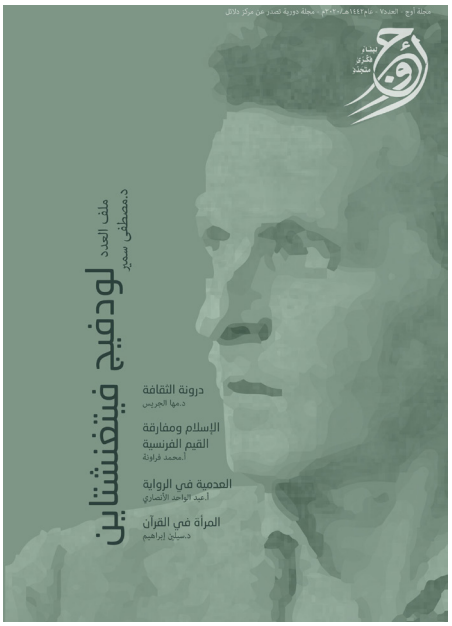
المرأة في القرآن
د.سيلين إبراهيم

مجلة أوج
مجلة فكرية شبابية منوّعة؛ لحياة عصرية متجددة، تناسب القارئ المهتم و ا لمتخصص

العدد (7) عام 1442هـ - 2020م

مركز دلائل
Dala'il Centre
dalailcentre.com
تصدر عن مركز دلائل

نرحب بآرائكم ومشاركاتكم عبر البريد
Aog@dalailcentre.com



صورة الغلاف للفيلسوف النمساوي
لودفيج فيتغنشتاين

المشرف العام
أ.د. خالد بن منصور الدريس

مستشارا المجلة
م. أحمد حسن- أ.رضا زيدان

رئاسة تحرير المجلة
أ.سارة العتيبي - أ.فاطمة محمد

تصميم
MARSAMDESIGN

الآراء المنشورة في أوج تمثل أصحابها

الأعداد السابقة من المجلة

محتويات

٧
الإسلام ومفارقة القيم الفرنسية ..... أ. محمد فروانه

١٢ .....

درونة الثقافة
د. مها الجريس

١٧
المرأة في القرآن .....
تأليف: د.سيلين إبراهيم
ترجمة: أ.زينب صلاح

٢٣
..... دقيقة سكون
أ.د حميد دباشي

٢٤ .....

ملف العدد : فيتغنشتاين
د. مصطفى سمير

٣٤
..... العدمية في الرواية
أ.عبد الواحد الأنصاري

٣٩
بين الكوثر والأبتر .....
د.أحمد عبدالمنعم

٤١
دقيقة سكون
أ.د صلاح إسماعيل

٤٧
معضلة معضلة وسائل [التواصل] الاجتماعي
أ.الغازي محمد

٤٨
الشرعة الإنسانية
أ.أسماء عبد الرازق ساتي

٥٠
دقيقة سكون
أ. حاتم النجار

٥١
العقل والكون
مراجعة كتاب توماس ناجل
أ. رضا زيدان

٥٣ مقترحات الكتب

٥٥ كتب مركز دلائل ٢٠٢٠

٥٧ سياسات النشر في مجلة أوج

الكلمة الافتتاحية

الفكرة الصغيرة التي اتقدت فجأة، تستكمل عددها السابع. ستة أعداد، والمحاولات ما فتئت تشق طريقها، ونصب عينيها النفع والتأثير، فالكلمة أيضًا مشروع، تفتح بابًا وتبني منارة، كالقطرة التي تنضم للسيل المبارك الذي يُنبت ما فيه نفع للناس.

ومع سطوع نجم الكثير من المؤلفين المميزين في السنوات الأخيرة، ومع ما قدموه لدور النشر والفكر والبحث من عشرات الكتب الجديدة، تظل الحاجة الماسة إلى ذلك الركن الحامل للمقالات القصيرة في وعاء (مجلة)، هناك حيث اختزال الفوائد في صفحاتٍ معدودات، وتقديم العديد من ألوان الفكر والتدبر معاً جنباً إلى جنب، هذه كانت رسالتنا التي حملنا على عاتقنا تقديمها إلى جمهورنا في مجلة (أوج)، هي صدى لتطلع المثقفين والشباب في عالمنا العربي والإسلامي إلى هذا النوع من الثقافة، ولذلك لا يمكننا التقاعس عنها مهما زادت المشاغل أو طال الغياب.

تعود «أوج» من جديد، ورجاؤها أن تفتح أبوابًا على طرقات المعرفة، وتساهم في استنهاض حضاري مجيد.
فـ «الشيء الوحيد الأسوأ من عدم الكفاءة، هو التردد».

رئاسة التحرير

الإسلام ومفارقة القيم الفرنسية

أ.محمد فروانه
تويتر: @mohdfarwana

لا أظن أحدا لم يسمع بالحادثة التي ضج العالم بها في بداية عام ٢٠١٥م، سأذكّر بها سريعا : وقع هجوم مسلح في الجمهورية الفرنسية، في مقر صحيفة تشارلي إيبدو، بعد أن عرضت الصحيفة رسوما مسيئة للنبي محمد ﷺ وأصرت على إعادة عرضها إلى أن : « يعتاد المسلمون على أن يُسخر من دينهم » كما صرح أحد محرري الصحيفة. اقتحم مسلحان مسلمان فرنسيان مقر الصحيفة وأطلقا النار على الموظفين، وقُتل عدد من المحررين والصحفيين والشرطة. تم القبض لاحقا على المتهمين بعد مطاردة وتقصي. عندما استقرت الأوضاع الأمنية بعد الحادثة، خرج الناس إلى الشارع في مسيرات ضخمة تضامنا مع ضحايا الهجوم، وقد بلغ عدد المتظاهرين في باريس وحدها قرابة المليونين. انطفأ نور برج أيفل، والتزمت الأمة الفرنسية بدقيقة الصمت في جميع مؤسسات الدولة وفعالياتها، وعُرضت صور الضحايا على معالم متفرقة في باريس. لم يكن هذا التضامن في العاصمة الفرنسية وحسب بل بلغ العالم كله، فخرجت الجماهير في عدة مدن وامتلأت مواقع التواصل الاجتماعي باستنكار هذه الحادثة الشنيعة.

لم تكن هذه الحادثة من الحوادث التي تطويها الأيام فينساها الناس، بل كانت بداية الصراع الذي أعلنته الصحيفة. في عامنا هذا وبعد مرور ٥ سنوات على الهجوم، ووسط تصاعد الخطاب اليميني المحتقر للأقليات في أوروبا، أعادت تشارلي إيبدو نشر الرسومات المسيئة مما أثار حفيظة عدد من المسلمين الذين يعانون من خطاب الكراهية ضدهم. طالب الناس الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون باستنكار خطاب الكراهية المتصاعد تجاه المسلمين، خصوصا وأن حوادث الاعتداء على المسلمين بلغت مرحلة تاريخية لم تُسبق حسب تقرير وزارة الخارجية الفرنسية نفسها، فالمساجد اقتحمت، والمراكز الإسلامية أحرقت، والمحجبات ضربن، والمسلم (حتى قبل الحادثة) يُنظر إليه على أنه متهم حتى تثبت براءته. كان رد ماكرون : « هذا ليس خطاب كراهية، هذه رسومات، وأنا هنا لحماية حرية الصحافة والتعبير ».

في الوقت نفسه، تعتبر فرنسا نقد المتخصصين في التاريخ لمحرقة الحرب العالمية أو انتقاد الكيان المحتل لفلسطين معاداة للسامية، ويعاقب القانون عليه في حالات، مما يشكك في أهمية حرية التعبير ومركزيتها عند السلطة الفرنسية.

لا تقف المفارقة هنا، ففي نهاية عام ٢٠١٥م غرق طفل سوري يدعى ايلان كردي، طفل لم يبلغ الثالثة من عمره، بعد أن حاول الهرب مع أهله من ويلات الحرب فانقلب بهم القارب في منتصف البحر في مشهد مأساوي. وجدت جثته على أحد الشواطئ في مشهد يهز وجدان كل من يدرك قيمة النفس الإنسانية، ويكسر قلب كل من يرجو لأطفال العالم حياة كريمة وطفولة بريئة.
في اليوم التالي، سخرت صحيفة تشارلي إيبدو من وفاة الطفل، ورسمت رسمة ساخرة تصوّر وفاة الطفل على أنها خير لأوروبا، لأنه سيكبر ويصبح متحرشا جنسيا كحال بقية المسلمين.
في الوقت نفسه نجد أن الصحيفة طردت أحد رساميها (موريس سينيه) بعد أن سخر من ثراء اليهود. فأين حرية التعبير التي لا سقف لها والتي تتبناها الصحيفة ؟ أم أنها حرية مجتزئة حسب المصالح والأهواء ؟

عانى الرسام المطرود، والمعروف بوقوفه ضد الاستعمار الفرنسي للجزائر، من هجوم حاد بعد أن لمّح إلى أن ابن ساركوزي (الرئيس السابق) سيتزوج من ثرية يهودية لتكون طريقه إلى المال والنجاح، وبعد سنوات برأته المحكمة بسبب أن قانون معاداة السامية، المفعّل والمعمول به، لا ينطبق عليه. ولا شك أن هذا القانون يرهب المنصات الكبرى في العالم من نشر بعض الجرائم التي يرتكبها اليهود، سواء كانت فردية أو ممنهجة. انظر مثلاً إلى الكوميدي الفرنسي (ديودوني مبالا) الذي أدانته المحكمة بمعاداة السامية وحكمت بتغريمه لتبنيه خطاب الكراهية والإخلال بالأمن العام. وقد برز اسمه في بدايات مسيرته بعد استنكاره لجرائم الصهيونية، حيث وصف نفسه بأنه يعادي الصهيونية لا السامية. منعت الحكومة عروض (مبالا)، ولم تكن ردة فعل اليهود عليه لطيفة، بل هاجموا معجبي الفنان الكوميدي بالضرب في حادثة فتحت الجدل مرة أخرى حول حرية التعبير.

المتابع للشأن العالمي لا يخفى عليه أن حديث المنصات الإعلامية والمؤسسات الرسمية عن الإسلام ليس كالحديث عن المسيحية أو اليهودية، وأن انتقاد اليهود مثلاً في مسألة : سيُدخل الناقد في دوامة من تهم المعاداة للسامية ولن يخرج منها سالماً. أما انتقاد المسلمين فهو -حسب ماكرون والمنصات والمؤسسات- لا يدخل ضمن العنصرية أو الكراهية، بل هو حرية تعبير يجب تأييدها ودعمها بكل الوسائل الممكنة.

ومثلاً، اقتحام رجل مسيحي لمسجد وقتل من فيه (نيوزيلندا ٢٠١٩م) يوصف في وسائل الإعلام على أنه حادثة فردية لا علاقة لها بثقافة أو مرجعية، وقتل الهندوس للمسلمين في الهند لا يحتاج إلى خطابات استنكار، أما اقتحام رجل مسلم مقر صحيفة وقتل من فيه يوصف على أنه مسؤولية الثقافة الإسلامية.

إن كان المذنب مسلماً، فالأمة العربية الإسلامية كلها مطالبة بالاعتذار وإلا دخلت دائرة التهمة، أما إن كان المذنب غير ذلك فلا حضارة مسؤولة عنه ولا اعتذار يُطلب من جيرانه وأهله وأمته. هذا التناقض ليس وليد اليوم، وهذه الانتقائية لم تأتِ دون مقدمات، بل هذا نهج قديم مستمر يضع الإسلام موضع العداوة ويتبنى كل ما يشوهه، ويثبته إدوارد سعيد في قوله :

« من المحال أن يقال عن أي دين آخر، أو أي تجمع ثقافي آخر، وبنفس الدرجة من التأكيد، ما يقال الآن عن الإسلام، أي أنه يمثل تهديداً للحضارة الغربية ».

مفارقة القيم الفرنسية

لا عجب من تهافت الموقف الفرنسي للحريات والذي يتبنى الهجوم على الإسلام ويتحاشى الحديث عن غيره بل ويرفضه ويجرمه، إذ أن فرنسا بإرثها المسيحي/العلماني تقف بشكل صريح ضد الإسلام، وتتخذ منه موقف الخصم لا الحياد.

ولا عجب من أن يصرح ماكرون هذا العام حول أن الإسلام يعيش في أزمة، وأنه سيواجهه بخطة محكمة من خلال منع التدريس المنزلي الذي ينتج مسلمين مفارقين للقيم الفرنسية، ومنع الأنشطة الرياضية والثقافية والمجتمعية التي تقيمها المجتمعات الإسلامية داخل الجمهورية، وتأسيس أئمة مكونين في فرنسا لا من العالم الإسلامي، وعدم التهاون مع ارتداء المسلمات للحجاب في المؤسسات الرسمية وخصوصاً المدارس. ماكرون يخرج لنا في منتصف أزمة كورونا التي استنزفت فرنسا، وفي الوقت الذي يعاني فيه هو من حركة (أصحاب السترات الصفراء) التي تطالب باستقالته بسبب غلاء المعيشة وتخبط القرارات، وليس عنده إلا شماعة الإسلام ليخرجها وسط تصفيق الأيادي التي تتغذى على الخطابات العنصرية الفوقية، ووسط إعجاب الفرنسيين الذين يقدسون «القيم الفرنسية» ولا يرون غيرها نبراساً للهدى ومعياراً للشرف.

فما هي هذه القيم الفرنسية؟ هل هي استعمار الدول عسكرياً؟ أم أنها نهب ثروات القارة الأفريقية؟ ولماذا لا نشمل القتل والإبادات

والسرقات التي ارتكبتها فرنسا ضمن هذه القيم؟ الخطاب التلميعي للقيم الفرنسية يصوّرها على أنها برج إيفل وكرواسون صباحي وأدبيات ثورية وأسواق راقية ولغة رقيقة، في الوقت الذي لطخت فيه اليد الفرنسية نفسها بكل أشكال العنصرية والنبذ والعدوان.

اسأل شهداء الجزائر عنهم، فقد عانى أهل الجزائر الكرام أيام الاستعمار من كل أنواع البشاعة كالإبادة والإغراق والتعذيب بالكهرباء وقتل المتظاهرين، ولم تخرج فرنسا إلا بعد التوقيع على بنود تضمن لها استمرارية الاستفادة.

واستفسر عن الأموال الطائلة التي تدخل الخزينة الفرنسية عن طريق نهب ثروات وموارد القارة الأفريقية، فقد ابتليت الشعوب الأفريقية في ساحل العاج وتشاد والسنغال بديون استعمارية ضخمة، وسميت هذه المرحلة بمرحلة «الاستعمار الخفي» إذ أن العديد من الدول أصبحت مستعمرة اقتصادياً. وابحث عن الفساد الذي عاثته فرنسا في مالي وغينيا والغابون ونيجيريا وغيرها من أرجاء العالم المنهك من هذه العنجهية.

شهد الطبيب النفسي والكاتب فرانز فانون جزءًا من هذا الإجرام عندما ذهب إلى الجزائر أيام الاستعمار، ولم يحذر فقط من الاستعمار العسكري بل حذر من الاستعمار الثقافي أيضاً والذي يجعلك تنظر إلى نفسك بعيون غربية. كتب قبل وفاته : « قامت أوروبا على أكتاف العبيد، واغتذت من دماء العبيد. إن رخاء أوروبا وتقدمها قد جُلبا من عَرق وجثث الزنوج والعرب والهنود والصفر، وهذا أمر قررنا ألا ننساه ».

فلماذا تُنتزع كل هذه الأحداث من (القيم الفرنسية) لتبدو وكأنها حوادث متفرقة استثنائية لا أصل لها، رغم أنها جزء لا يتجزأ من الإرث الفرنسي المفتخر به عند ماكرون ومن سبقه من الرؤساء؟ ولماذا تكون جريمة أي مسلم ممثلة للإسلام أما جريمة الغربي فهي خطأ يُغتفر بسبب حسن النية ؟ في النظرة الغربية المؤيدة للاستعمار، يكون الدافع المعلن : إما نشر الديمقراطية، أو ضبط الشعوب الهمجية التي لا تستحق أن تدير شؤونها بنفسها وتحتاج إلى من يربيها، وكأن الدولة المستعمِرة تضحي بنفسها لصالح الدولة المستعمَرة، مع أنها -الأولى- هي المستفيد من هذه العلاقة. ولا أدري كيف يحق للمؤمن بهذه النظرة التنظير في مسائل الحقوق إن لم يكن يعترف أصلاً بمفهوم «الآخر».

النظرة الاستشراقية

ينبع تصوير المسلمين في المنصات الإعلامية والرسومات الساخرة والأفلام الهوليوودية والأطروحات الانتخابية من صورة نمطية ونظرة فوقية للإسلام لا تنظر للمسلم إلا على أنه كائن إرهابي شهواني، ففي الأخبار تُعرض جرائم المسلم وتُعمم في صياغتها على جميع المسلمين، وفي الأفلام لا يكون المسلم إلا إرهابياً أو جاهلاً أو محتقراً للنساء أو صاحب لغة قاسية أو كل ما سبق، فلا عجب إذاً من تصاعد موجة الإسلاموفوبيا والمتمظهرة في إنزال المسلمين من الطائرات لأنهم مشكوك في أمرهم، أو مطالبة المحجبة بالخروج من البرلمان لأنها تشكل الخطر، أو غيره من الحوادث الأشد عنفاً والتي أصبحت تمثل أزمة حقيقية في حياة المسلم في الغرب.

وتزامناً مع هذه الصورة النمطية التي يتم ترويجها، يحاول بعض المثقفين نشر فكرة أن المسلم لن ينسجم مع المجتمع «المتحضر» إلا إذا تخلى عن دينه وتبنى منظومة فكرية مختلفة. تدرك العديد من المؤسسات البحثية التي تلعب دور تغيير شكل الإسلام، كمؤسسة راند البحثية، أن تغيير دين المسلم ليس سهلاً، مما يدفعها إلى طرح إسلام مختلف على أنه الحل. إسلام لا هوية فيه ولا تكاليف، إسلام «جديد» و»متسامح». والتسامح هنا ليس المقصود فيه التعايش مع أديان مختلفة في نفس المجتمع وعلى أرض واحدة، فهذا قد تحقق مسبقاً في الأراضي الإسلامية.

التسامح في هذا السياق يعني التنازل عن القيم الإسلامية والانسلاخ منها، والذي يراقب النشطاء والمثقفين الذين يقدمون هذه النسخة من الإسلام الجديد المدعوم لن يخفى عليه أنه مفصّل على مقاس غربي وليس مستنبطاً من القرآن الكريم أو السنة النبوية.

فالمرأة المحجبة في هذا الخطاب -الذي يفترض أنه إسلامي- تعتبر من العوائق الخطيرة التي تستحق الحرمان من التعليم لأن حجابها غير مناسب لبيئة التعلم، والرجل الذي يمتنع عن مصافحة المرأة الأجنبية ليس إلا عالة على مفهوم التعايش ولا يمكن التسامح معه، والصلوات الخمس ليست بتلك الأهمية، والصيام ليس إلا «دايت» يمكن تفاديه، وكل مظاهر الإسلام ليست أولوية إلا إذا وافق المزاج الغربي عليها.

هكـذا يُهاجَـم المسـلم علـى عـدد مـن المنابـر الرسمية وغير الرسمية في الغرب، وتشوّه أفكاره بهـدف إخضاعـه للثقافـة الغالبـة والمهيمنـة.

مستقبل الإسلام، والنبي الكريم

رغـم كل مـا سـبق مـن تحديـات وعقبـات، يشـهد الإسـلام ارتفاعـاً فـي نسـبة معتنقيـه، فهـو الديـن الأول فـي العالـم مـن ناحيـة الانتشـار المتسـارع، وهـو ثانـي أكبـر ديـن فـي أوروبـا بعـد المسـيحية. يتم التعامـل مـع المسـلم الأوربـي أحيانـاً علـى أنـه لا ينتمـي لهـذه البقعـة الجغرافيـة، وينتشـر هـذا الخطـاب فـي الدوائـر الوطنيـة عـادة، حيـث يكـون الهجـوم بعبـارات مثـل «ارجعـوا إلـى أوطانكـم» رغـم أن الكثيـر مـن المقصوديـن ولـدوا علـى هـذه الأرض التـي هـي وطنهـم كمـا أنهـا وطـن أي مواطـن آخـر.

هنـا تنشـأ مشـكلة الهويـة، ويصبـح الإنسـان تحـت ضغـط هـذا النـوع مـن الخطابـات التـي تنبـذه وتقصيه ولا تعترف به إلا وفق شروط معينة. رغم هـذا كلـه، تتصاعـد نسـبة معتنقـي الإسـلام، وقـد أصبح إسلام مشاهير اليوتيوب مؤخراً ظاهرة بارزة تستحق الدراسـة. فكيـف يعتنـق الغربـي الإسـلام رغـم هـذه الصـورة النمطيـة ؟

استمعت إلـى قصـص كثيـر مـن المسـلمين الجـدد، أو العائديـن إلـى الإسـلام، فوجـدت عـدة قواسـم مشـتركة، أذكـر منهـا اثنيـن :
العامـل الأول أنهـم بحثـوا عـن حقيقة الإسـلام بعدما شـعروا بمبالغـة وسـائل الإعـلام تجـاه هـذا الديـن، خصوصـا وأنهـم قابلـوا مسـلمين لا يشـبهون مـا يتـم عرضـه فـي الأخبـار والأفـلام، فأثارهـم الفضـول لأن يبحثـوا عـن الحقيقـة بأنفسـهم. الكثيـر منهـم قالـوا بـأن المسـلمين الذيـن قابلوهـم لـم يكونـوا كالذيـن يظهـرون فـي التلفـاز بعـد هجمـات سـبتمبر ٢٠٠١م.

أمـا العامـل الثانـي، فأنهـم بعـد البحـث وجـدوا أنفسـهم أمـام منظومـة ربانيـة تنيـر لهـم دروبهـم وتشـفي حيـرة عقولهـم. فالرسـول ﷺ لـم يكـن كمـا تصـوره الرسـومات السـاخرة المبتذلـة، بـل أنـه أقـام للعـرب قائمتهـم ورفـع مـن شـأنهم، وهـم في منزلـة مختلفـة بعـد أن بُعـث فيهـم نبيـاً ورسـولاً، وهـو الـذي صحـح عاداتهـم وتمـم أخلاقهـم. ولـم تُحفـظ سـيرة رجـل فـي التاريخ مثلـه، بكامـل أحداثهـا وتفاصيلهـا، والـذي يقـرأ هـذه السـيرة الشـريفة ويقارنهـا مـع مـا يـرى مـن تشـويه يومـي تتبـدد فـي نظـره كل الشـكوك التـي راودتـه حـول هـذه الشـخصية العظيمـة، فلـم يكـن للنسـاء محتقـراً، أو للأطفـال مزدريـاً، أو للضعفـاء مخاصمـاً، بـل أنصـف وأعطـى كل ذي حـق حقـه وأكثـر - علـى عكـس مـا يتـم تصويـره - ليكـون كمـا وصفـه حسـان بـن ثابـت : « وأحسـن منـك لـم تـر قـط عينـي ... وأجمـل منـك لـم تلـد النسـاءُ
خُلقـتَ مبرأ مـن كل عيـب ... كأنـك قـد خُلقـتَ كمـا تشـاءُ ».

ولـم تكـن التشـريعات الإسـلامية حسـب الأهـواء العشـوائية أو المصالـح الأنانيـة، بـل كانـت مقـدرة تقديـراً إلهيـاً منـزلاً مـن العزيـز الحكيـم. ومـن التشـريعات الربانيـة مـا يطمئنهـم ويسـمو بهـم، كصـوم رمضـان ومـا فيـه مـن ضبـط للنفـس، والصلاة ومـا فيهـا مـن اتصـال دائـم بـالله تبـارك وتعالـى.

فـي مرحلـة البحـث، يُذهـل الباحـث مـن الفـرق بيـن الإسـلام الحقيقـي والإسـلام المشـوه فـي الأخبـار، فيجـد الأدلـة السـاطعة التـي تشـير إلـى أنـه الديـن الحـق، ويقـرأ الآيـات الكريمـة والسـيرة العطـرة وقصـص الأنبيـاء والتشـريعات الدقيقـة التـي لـم يتصـور وجودهـا مسـبقاً فـي هـذا الديـن الـذي تُدفـع ضـده المليـارات بغـرض تشـويهه.

هـذا الكيـد ضـد الإسـلام بـدأ منـذ بدايـة الرسـالة، مـع دعـوة النبـي ﷺ. بعـد وفـاة ولـده، شـمتوا بـه ووصفـوه بالأبتـر الـذي لـن يبقـى نسـله وكلامـه واسـمه بعـد وفاتـه، فمـاذا حـدث؟ قـدر الله أن يكـون شانئه هـو الأبتر، وعـدوه هـو الـذي يُذم في صفحـات التاريخ، وأن يمتـد نـور الإسـلام إلـى العالـم كلـه، وأن يكـون النبـي ﷺ قـدوة للمسـلمين، يتعبـدون بالصلـوات عليـه، ويشـتاقون إليـه ويسـيرون خلفـه، دون أن تهتـز مكانتـه عندهـم. لم تتغير مكانة النبـي ﷺ ولـن تتغيـر، وسـيبقى المسـلم يفخـر بـأن محمـداً ﷺ نبيـه وقدوتـه وحبيبـه.

دونة الثقافة

(نظرية الميمات أنموذجاً)

د.مها الجريس
أستاذ الثقافة الإسلامية المشارك
تويتر:@maha_jorais

شغل موضوع إضفاء النزعة الطبيعية على المواضيع الثقافية حيزًا واسعًا في العلوم الإنسانية في أواخر القرن العشرين؛ ونتيجةً لذلك ساهم علماء البيولوجيا -وهي أحد العلوم التي تطورت في ذلك الزمن بشكلٍ ملحوظ- في طرح نماذجَ ومناهجَ علمية، داعين علماء العلوم الإنسانية إلى أن يتبنوها، ويستوحوا منها مفاهيم جديدةٍ على غرار المفاهيم البيولوجية، مؤكدين أن العلوم الاجتماعية تستطيع من خلال هذه النماذج، فهم حركة انتقال، ودوران، وتغير بعض الأفكار، والثقافات. كما يفهم الطبيعيون حركة الجينات، ويحددون لها جداول واحتمالات.

وقد تحقق ذلك مع مفهوم (الميمة الثقافية) الذي أطلقه العالم الأحيائي الملحد ريتشارد داوكينز، والذي يوازي مفهوم الجين في علم البيولوجيا؛ مفترضاً أنه إذا كانت الجينات توفر نقل الخصائص بيولوجيًا عبر التكاثر، فإن الثقافة توفر نقل أنماط السلوك اجتماعيًا، عبر التعلم، أو التقليد.(١) وكما تتضمن الجينات معلوماتٍ ذات دورٍ تقريري في بناء الكائن وتكاثره، كذلك تحتوي الميمات - أو أنماط السلوك الثقافي - على معلوماتٍ ذات دورٍ مهمٍ في بناء المجتمعات البشرية، وفي تحديد هويتها، واستمرارها.

وتبدو فكرة القول بعدوى الأفكار، أو فيروس الميمات، أمرًا لا يستسيغه الكثيرون، غير أن

(١)انظر: الميمياء، منى أحمد عبود، ص١٥.

مؤسسي هذه النظرية يرون في هذا الوصف تفسيرًا علميًا مقبولاً، حيث قاموا باعتماد القوانين الداروينية الجينية، ونقلوها إلى مجال الثقافة؛ حتى ظهر لديهم أن هناك أفكارٌ أنانية تقاوم التغيير، وأن هناك انتقاءٌ طبيعيٌ للأفكار، كما أن هناك تحدٍ تفرضه البيئة، والوسائط المادية التي هي وعاء الثقافة، يجعل الأفكار التي لا تتلاءم معها تفنى وتموت!

وقد وصف أصحاب هذه النظرية بعض الأفكار التي تنتشر بين عددٍ أكبر من الناس، وعبر الأجيال، «بالطفيليات شديدة الضراوة» وضربوا لها أمثلةً صادمة ممثلين ذلك بفكرة الاستشهاد، والفداء للوطن، ونحوها من المبادئ الملهمة. ويرى بعض الباحثين أن نظرية الميمات، قد بدأت أساساتها الفلسفية منذ السبعينيات، ولكن تم بعثُها من جديد على يد العالم البيولوجي المعاصر، ريتشارد داوكينز، وزميله دان دينيت، وآخرين. وأنها ليست سوى تطبيقٍ للشروط الداروينية الجينية، على المجال الثقافي، ومحاولة إثبات ملاءمتها للوحدات الثقافية.
فنحن أمام محاولة جادة لـ (درونة الثقافة) !
وللوقوف على هذا المعنى بشكل أدق، يجب تناول معنى الميمة بالتفصيل.

تعريف الميمة :

ما زال العلماء حتى اليوم، يبحثون عن تعريفٍ دقيقٍ لمفهوم الميمة، كلٌّ من وجهة نظر الميدان العلمي الذي ينتمي إليه، مما أضفى صفة الغموض على هذه الكلمة؛ فبالرغم من اعتماد لفظة «ميمة» في العلوم الاجتماعية التطوّرية، وفي فلسفة الذهن، إلا أن الالتباس فيها يشكّل خطرًا على بقاء نظرية الميمات وصمودها؛ حيث لم يتّفق المفكرون، وعلماء الميمات إلى اليوم، على ماهية الميمة، رغم اتفاقهم الأوّلي على أنها الوحدة التي تفسّر الظواهر الثقافية.

وعلى الرغم من أن هذا المفهوم يناهز الثلاثين سنة من العمر، فهو لا يزال غير واضح.
ومن هذه التعريفات:

١- تعريف داوكينز(٢) الذي تبنى هذه النظرية ودافع عنها وهو : «الميمة هي وحدة معلوماتٍ مخزنةٌ في ذهنٍ ما، يؤثر وجودها في هذا الذهن على الأحداث، وتصنع بالتالي عددًا أكبر من النسخ عن ذاتها، في أذهان أخرى». وقد سماها مرةً بالمتناسخ، وهي عنده وحدة انتقالٍ ثقافي، ووحدة تقليد، تقيم في الدماغ، أو في كتاب.

٢- تعريفات أخرى ذكرها آخرون منها :
• ما ينتقل بواسطة التقليد، ويتضمّن التقليد أي نوع من النسخ، نسخ الأفكار، ونسخ السلوك الذي يقوم به شخصٌ عن شخصٍ آخر.
• ما ينتقل بين الأفراد عند جماعة اجتماعية ما، ويعادل في علم الأحياء (الجينات).
• الوحدات الثقافية الأساسية التي تتشارك فيها جماعة اجتماعية، وهي تصوّرات المعرفة الذهنيّة الداخليّة، التي تولّد إثر تفاعلها مع البيئة : سلوكًا خارجيًا، ومصنوعات.
• كينوناتٌ ثقافيةٌ، موروثةٌ مع تعديلات.
ويلاحظ أن هذه التعريفات تسير في اتجاهين :
الأول : يعتبر الميمة موجودة في العالم الخارجيّ.
الثاني : يرتكز إلى الذهن، فيعتبر الميمة تشكيلاً عصبيًا، وتصوّرًا ذهنيًا.
فالاتجاه الأول ينطلق من المادة إلى الذهن، والاتجاه الثاني ينطلق من الذهن إلى المادة.
وقد حاول أصحاب هذه النظرية تطبيقها على عدد من العلوم، الدينية، واللغوية، والاجتماعية، معتبرين أن التطور الميمي وراء تفسير العديد من الظواهر الثقافية.
كما تحدثوا عن إمكانية كشف تطبيق نظرية الميمات على تطور بعض الأفكار الدينية الأولية، انطلاقًا من النص السومري لملحمة جلجامش(٣)، ثم وصولاً إلى النص التوراتي لقصة الطوفان. ومن التدابير العلمية لهذه النظرية، وجود شروطٍ في الميمة القابلة للانتشار، تشابه شروط استنساخ الجينات وتتحدد بثلاثة شروط هي :

١- أمانة النقل أو النسخ؛ فالأفكار التي تنقل بأمانه تبقى أكثر من تلك التي تموت بسبب تعرضها للتشويه.
٢- الخصوبة، وهي وفرة الفكرة، وحاجة الناس إليها، ومدى إشباعها لما يحتاجونه.
٣- طول العمر، وتعني مقاومة الفكرة للفناء، عبر تكيفها، وتعديلاتها بحسب البيئات والظروف.

أما تفسير علماء الميمات لسبب انتشار بعض الأفكار «الميمات» على حساب الأخرى فيعود إلى بعض الأوصاف والمعايير التي تتمتع بها هذه الميمات. وقد فصّلوا فيها كثيرًا، كما

(٢) المصدر السابق، ص٢١٥.

(٣) ملحمة جلجامش هي أطول نصٍ أدبيٍ يعكس ثقافة المشرق العربي القديم، وكان تأليفها حوالي ١٨٠٠ ق.م وترجمت إلى عدد من اللغات الحية، وتروي الملحمة حياة، وأعمال جلجامش، ملك مدينة أوروك السومرية، وتحتوي على تأملات في الإنسان، ومسألة الحياة، والموت، ومعنى الوجود.

يرجع إلى طريقة العدوى التي تعمل بها هذه الفيروسات الفكرية، والتي هي تمامًا نفس طريقة عمل الفيروسات الجينية عمل الفيروسات الجينية.

نقد نظرية الميمات :

من المشاهد والمتفق عليه أن بعض الأفكار، والمكونات الثقافية في العالم، تملك قدرةً على البقاء، والانتقال أكثر من غيرها، وأن البعض الآخر يتشوه، أو يذوب سريعاً، كما أن لبعض الأفكار، والقيم، والتجارب الاجتماعية، بريقاً ساحراً، وسرعة انتشارٍ واضحة. ويمكن أن يتبناها الكثيرون، ممن لا ينتمون إلى ذلك الحيز الثقافي الذي تنتمي إليه تلك الوحدات الثقافية في الأصل. كما لا يخفى أن هذه الأفكار قد تتعرض للتعديل، والتحوير، فيما يسمى بظاهرة الانتشار والتكيف الثقافي.

ويعرّف صاحب (المورد) ظاهرة الانتشار الثقافي بأنها العملية التي يتمّ بها انتقال الثقافة من جماعة إلى أخرى. وإنما يَحدُث هذا الانتقال، أكثرَ ما يَحدُث من طريق هجرة أصحاب هذه الثقافة، أو من طريق اقتباس السِّمات الثقافية على نحو مباشر، أو من طريق اقتباس المبدأ الكامن وراء سمةٍ ثقافيةٍ بعينها. ثم يذكر العوامل التي تَحكُمُ قبولَ سمةٍ ثقافية ما، فيرى أنها تشمل:

- منفعتَها بالنسبة إلى المُقتبس.
- سهولةَ تمازجها مع الثقافة المُتَلقِّية.
- الاعتبار المعنوي الذي تتمتع به الثقافة المُعطية. كما أن مستوى العداوة بين الثقافات المتلقّية، ينزع في الأعمّ الأغلب، إلى تمثُّل العنصر المقتَبس، وتكييفه وفقَ روحها وطبيعتها. وكثيراً ما يقف الباحث حائراً أمام بعض السِّمات الثقافية الشائعة بين الشعوب، بحيث يتعذّر عليه تقرير : أهي ثمرة الانتشار ؟ أم ثمرة الاختراع المستقلّ ؟

وفي إمكاننا القول - في حال غياب البيِّنات التاريخية - بأنه كلّما تعقّدت السِّمة الثقافية، وكلّما حفلت بالعناصر الثانوية أو غير الأساسية، وكلّما اشتدَّ شبهها بنظائرها عند الشعوب الأخرى، كانت هذه السِّمة ثمرةً من ثمرات الانتشار، لا ثمرةً من ثمرات الاختراع المستقلّ. (٤)

ونلاحظ في هذا الرأي المذكور من صاحب (المورد)، أن العلماء قرروا أسباباً تفسر هذا الأمر، وأن ثمة عوامل كامنة في ذات الأفكار، والوحدات الثقافية، تجعلها قابلةً للانتشار والتبني، إما من جهة تلبيتها لحاجاتٍ فطريةٍ ونفسيةٍ إشباعية، وإما من جهة ما تحمله من مبدأ، وقوةٌ صالحةٌ للتطبيق في كل المجتمعات. وبالتالي يمكننا القول : إن ما أضافه علماء الميمات، لا يعدو كونه نقلاً تعسفيًا لأفكارٍ مسبوقة، وإفراغها من ألفاظها العلميةً المعروفة، إلى ألفاظٍ داروينية، تعبر عن هوسٍ داروينيٍ غير مبرر علميًا بشكل كاف؛ فمعرفة دور التقليد في اكتساب الثقافة، وتحديد الكثير من وسائل التلاقح الثقافي، وخضوع الأفكار المتنقلة بين البشر لعملية التكيف الثقافي، ليست أمورًا جديدةً في الدراسات الأنثروبولوجية.

ولهذا كتب العديد من المؤلفين اعتراضاتهم حول اعتماد وقبول هذه النظرية، منهم العالم روبرت أنجلر في كتابه : (درونة الثقافة، قوام الميمات كعلم)(٥) وغيره، متسائلين عن جدوى هذه الدرونة، وعن الجديد الذي تضيفه هذه النظرية.

ويمكن توجيه الانتقادات التالية إلى نظرية الميمات :

١- يرى البعض أن هذه النظرية لا تقل انحرافًا وخطرًا عن نظرية داروين، وأرجعوا ذلك إلى تصريحات مؤسسيها، حيث «يعتقد بعض العلماء الأكثر شهرة في هذا المجال من أمثال دانيال دينيت وسوزان بلاكمور، أن نظرية الميمات سوف تغير بشكلٍ رئيسي مفاهيم المسئولية، والإبداع، والقصد، كما غيرت النظرية الداروينية جذريًا مفهوم الخلق في البيولوجيا، فمن وجهة نظر هؤلاء العلماء، ليس الذهن بما يتضمنه من قوة في التفكير، واتخاذ القرار، والاختراع، سوى مجموعة مركباتٍ ميميةٍ طفيلية، وما تحكّمنا بها سوى وهمٌ بحت».(٦)

٢- تعزو هذه النظرية انتشار الأفكار إلى نوع عدوى، أو ضعف مناعة، في حين أن وجود أفكارٍ تنتشر بقوة، إنما هو مؤشرٌ على قوةٍ كامنةٍ فيها وفي مبادئها، وما تملكه من قيمٍ عالية، وما تحققه من رضًا نفسي، وارتياحٍ قلبي، وسعادةٍ داخلية، وهو شأن التفكير العاقل، والإرادة السليمة الواعية، لا شأن التقليد الأصم، أو النسخ الآلي.

٣- لم يستطع علماء الميمات تحديد النافع والضار من هذه الميمات، بناءً على صفاتها المادية البحتة قياسًا على الفيروسات، فهناك الأفكار الضارة السامة، وهناك أفكارٌ خلاّقةٌ تستحق

(٤) المورد. ص ١٢٤.

(٥) انظر: الميمياء، منى أحمد عبود، ص٢٥.

(٦) المصدر السابق ص ٣٣.

الانتشار، أما من يحدّد هذا فقد توقفوا عنده، بل قالوا : إنه ليس من شأن علماء الميمات. وهذا يعني أن هناك أفكارٌ أخرى ستستند عليها عملية التصنيف، وهذا أمرٌ خارجٌ عن المنهج التجريبي العلمي المادي، الذي يتبنونه.

٤- تبدو المقارنة بين الميمة وبين الجين والفيروس مقارنةٌ ناقصة؛ فالجين والفيروس لهما وجودٌ ماديٌ مختبري، أما الميمة فهم يؤكدون وجودها، مع أنه ليس لها وجودٌ ماديٌ مختبري فهي وجودٌ لشيء غير مادي وفعال.

٥- لم يُخفِ أصحاب نظرية الميمات ولاءَهم الشديد للإلحاد، ورغبتهم العميقة لنسف كل الأديان من خارطة الحقائق، بل وكل القضايا والمبادئ ذات الهدف السامي، معبرين عنها بأقذع الألفاظ، ومشبهين لها بالفيروسات، والطفيليات. كما رأى الملاحدة في هذه النظرية ردًا على الداروينية المعدّلة، أو نظرية التصميم الذكي؛ فليس ثمة إبداعٍ ولا ذكاءٍ في ظل الميمات، والأمر لا يعدو كونه تطورٌ ميمي لا عقل له ولا إبداع. تقول «بلاكمور» باحثة الميمات في كتابها (آلة الميمات) : «ونختم القول بأن الميمات تؤثر على الإبداع البشري، وعلى الطبيعة البشرية، ومن أكبر حسنات الميمات، أنها تتعامل مع الإبداع كشكلٍ جديدٍ من أشكال التطور، فكما تطور الفلك البيولوجي، من خلال تنافس الجينات، كذلك تطور الفلك الثقافي، من خلال تنافس الميمات، ففي كلتا الحالتين، ما من مصمِّم، وما من مشاريع في ذهن خالقٍ ما».(٧)

٦- بلغ التعسف التأويلي إلى تحويل معنى التكيف الثقافي، إلى جدولٍ وراثي يشبه جدول الاستنساخ الجيني البيولوجي. وقد ضربت الدكتورة منى عبود -وهي صاحبة الكتاب العربي الأول في هذه النظرية- على هذا مثالاً بالدمية الغربية (باربي) وكيف تم تعديلها إلى نسخةٍ إسلامية، وهي (فُلّة) وظهور نسخ أخرى عربية، وأفريقية، وآسيوية، معتبرةً هذا التعديل والاستنساخ، أوضح مثالٍ على الميمية الثقافية.(٨)

٧- يضرب دانيال دينيت مثالاً على الأفكار الفيروسات فيقول : «عندما تنتشر أفكارنا بفضل التكنولوجيا الحديثة، في كل أصقاع الأرض لهو أمر جميل في الغالب، ولكن في خضم كل الأفكار التي تنتشر بشكل حتمي في بقاع الأرض بفضل التكنولوجيا، تُنشر أفكارٌ سامةٌ أيضًا. وهذا النوع من الميم ينتشر حول الأرض، ويقضي على ثقافاتٍ بأكملها، ويقضي على اللغات، والعادات، والتقاليد، وليس ذلك خطأنا، بقدر ما أنه ليس خطأنا إذا انتشرت فيروسات الحيوانات الأليفة، للذين لم تكن لديهم مناعة منها»(٩) وهذا كلامٌ خارج عن نطاق العقل؛ فالعاقل يعرف أن أية فكرةٍ لا تؤخذ قطعةً لوحدها، بل كل فكرةٍ متصلةٌ بأفكار أخرى، وهذا الفيلسوف يقدم الفكرة على أنها قطعةٌ حيويةٌ منفصلة عن غيرها، مثل الفيروس الذي له وجوده الذاتي المستقل عن بقية الأحياء، وعن بقية الفيروسات أيضًا، وهذا لا يفوت على أبسط المفكرين، وبهذا يقضي على فكرة «ميمة» من جذرها لأن كل فكرة متصلة بأخرى، ولا وجود لأي منها دون الأخريات.

٨- تبدو العنصرية واضحة في هذه النظرية، تمامًا كالأصل الداروينيي الذي اتكأت عليه؛ يقول دينيت في محاضرته السابقة : «لدينا مناعةٌ من جميع أنواع النفايات المحيطة بأطراف ثقافتنا، نحن مجتمعٌ متحرر، لذا نسمح بالإباحية، وكل الأمور الأخرى نتغاضى عنها، مثلما نتغاضى عن الزكام ولا يمثل لنا مشكلةً كبيرة، ولكن يجب أن نعرف، بأن ذلك يعتبر لعددٍ كبيرٍ من الناس في العالم مشكلاتٍ خطيرة. ويجب علينا الانتباه لذلك، عندما ننشر تقنياتنا وتعليمنا».(١٠) ولا شك أن هذا التصريح كلامٌ عنصري؛ فكل الثقافات غير ثقافته يعتبرها نفايات! وهذا غرورٌ لا يليق بمن ينسب نفسه إلى العلم، والمنطق، والفلسفة.

٩- تعرضت النظرية للنقد الكبير من قبل الأنثروبولوجيين، والذين يرفضون تجزيء الثقافة إلى وحداتٍ منفصلة، فهي لديهم وحدةٌ متما سكة .

١٠- هاجم الاجتماعيون هذه النظرية كذلك، على اعتبار أنها نظريةٌ تحويليةٌ للإنسان، من كونه كائنًا متواصلًا، إلى كائنٍ آلي، لا يعني، ولا يعي، ولا يقصِد شيئًا من أفكاره، ولا أفعاله، وبهذا سيصبح حتى القانون الذي وضع لردع ميول الأفراد السيئة، عبثًا لا حاجة إليه.

(٧) المصدر السابق ص ١٤٦.

(٨) المصدر نفسه ص٣٠٢.

(٩) محاضرة لدان دينيت مسجلة في مشروع TED)) (باللغة الإنجليزية).

(١٠) المصدر السابق.

١١- بلغ الغلو في أصحاب هذه النظرية، إلى الزعم بأن علم الميمات سيلغي علم النفس، وخصوصًا مفهوم «الوعي» لأنهم يرون أن : «الكائن العضوي الذي يتكون منه الفرد يقوم بوظائفه، ويتعامل مع المحيط، بواسطة الفعل وردة الفعل، وبطريقة مماثلةٍ للأعمال والوظائف التي يقوم بها جسم الحيوان، أو جسم الروبوت». (١١)

وُجهت مجموعة انتقاداتٍ أخرى لهذه النظرية بتوضيح عدد من الفروق العلمية بين الجينات والميمات، والتي تمنع التماثل المزعوم في النظرية. (١٢)

وأخيراً يرى البعض أن فكرة الخلود تنطبق في جانب الميمات بشكل أفضل من الجينات حيث إنك «عندما تموت، تتناقص مساهمة جيناتك إلى النصف مع مرور كل جيل ولن يمر وقت طويل قبل أن تصبح النسبة زهيدة جداً. لكن إن أنت ساهمت في ثقافة العالم، كأن طورت فكرة جيدة أو كتبت قصيدة، فقد يبقى إنجازك على حاله حتى بعد مرور وقت طويل على ذوبان جيناتك، وربما لا يشتمل عالمنا اليوم على جينة حية أو اثنتين من جينات سقراط، ولكن من عساه يكترث ؟ فالمركبات الميمية الخاصة بسقراط و ليوناردو و كوبرنيكوس و ماركوني لا تزال تنتشر بقوة».

وفي العموم فإن في النظرية أعلاه ما يدل على أن الأفكار تبقى ولا تموت، وأن الانتشار الثقافي يمكن توجيهه واستثماره على غرار ما يسمى بتعديل الجينات في الوسط الأحيائي، وهذا كله مما يقدح في الذهن أسئلة عديدة سواءً اتفقنا أو اختلفنا مع هذه النظرية.

(١١) الميمياء. مرجع سابق ص ١٤٨.

(١٢) المصدر نفسه. ص ٢٦٩ وما بعدها.

المرأة في القرآن

تقدير إيمان الأنثى، وحكمتها، وعلمها

د. سيلين إبراهيم.

ترجمة : أ. زينب صلاح.
مترجمة، ومهتمة بشؤون المرأة المسلمة.
zsalah003@gmail.com

عن المؤلفة:
عضو هيئة التدريس في قسم الدراسات الدينية والفلسفة بمدرسة جروتون، ومؤلفة كتاب: «النساء والجندر في القرآن». وهي حاصلة على الدكتوراة من جامعة برانديز، وماجستير في اللاهوت من جامعة هارفارد، وبكالوريوس في الآداب من جامعة برينستون.

غالبًا ما نجد في قصص القرآن صورًا لنساء يتمتعن بحكمة بارزة وعزيمة وتقوى، وقوة في الشخصية. ورغم أن غالبية قصص القرآن ترتبط بالرجال، إلا أن أكثر من اثنتي عشرة شخصية نسائية ظهرت أيضًا في التاريخ القرآني المقدس. يسلط هذا المقال الضوء على بعض الفروق الدقيقة في تصوير الله سبحانه لنماذج من النساء. وعلاوة على ذلك، فإن النظر في نماذج النساء في القرآن يدعو إلى منظور جديد حول تراث المعلمات والعالمات بالدين لدينا.

{ أفلا يتدبرونَ القرآنَ أم على قلوبٍ أقفالُها } (محمد: ٢٤). إن القرآن كتاب به تفصيل كل شيء، من الأمور الكونية إلى الأمور الدنيوية، كما قال تعالى: { ونزَّلنا عليكَ الكتابَ تبياناً لكل شيءٍ وهدىً ورحمةً وبشرى للمسلمين } (النحل: ٨٩)، وهو كلام الله الذي أنزله بواسطة جبريل على رسوله ليوصله للبشرية، إنه أحسن الحديث كما قال تعالى: { اللهُ نزَّلَ أحسنَ الحديثِ كتاباً مُتشابهاً مثانيَ تقشعرُ منه جلودُ الذين يخشون ربهم } (الزمر: ٢٣). وإننا كمسلمين نسعى إلى مقابلة القرآن بوصفه كلامًا {من ربِّ العالمين} (يونس: ٣٧)، لنحظى بالهداية والمنافع الروحية والعاطفية والنفسية والفكرية الأخرى؛ فالقرآن ملآن بالإمكانيات العظيمة[١].

تشرح كثيرٌ من الكتابات الإسلامية حول النساء في القرآن الأحكامَ والقواعد الخاصة بالنساء من خلال الرؤية القرآنية. وهذا يساعدنا على معالجة أسئلة مثل: كم زوجة يمكن أن يتزوجها زوجي؟ وكيف يجب أن ألبس وأتصرف؟ وما المدة التي يجب أن يرضع فيها طفلي؟ ومن المسؤول عن النفقة على طفلي؟ لكن إذا قصَرنا القرآن على كتابٍ يُقسِّم المسؤوليات وفقًا للقواعد الاجتماعية بحسب النوع - وتوقفنا عند هذا الحد فيما يتعلق بالتفكير في هداية القرآن، فإننا سنفقد فرصًا لأنواع أخرى من الرؤى حول المرأة. تلك الرؤى التي يمكن التوصل إليها بالتأمل في التفاصيل الدقيقة للآيات القرآنية وآثارها، وهي طريقة الارتباط بالقرآن المعروفة بالتدبر (انظر على سبيل المثال، النساء: ٨٢، المؤمنون:٦٨، ص: ٢٩ ، محمد: ٢٤)[٢].

وإحدى الطرق للمشاركة بصورة أعمق في موضوع الأنوثة مثلا هو النظر في شخصيات قصص القرآن. لقد أمضيت كثيرًا من الوقت لعدة سنوات في الدراسة والتفكر في أكثر من ثلاثمائة آية تذكر نموذجًا نسائيًّا معينًا أو مجموعة من النساء. وتساءلت بصدق: «كيف يتحدث الله عن النساء وكيف يخاطبهن؟». فوجدتُ أن شخصيات النساء تظهر في قصص الفتح، والتفاني للأبناء، والجاذبية الرومانسية وغير ذلك؛ فلا يوجد معيار واحد، ولا شخصية أنثوية نموذجية. [تأتي] المرأة في القرآن باعتبارها مجموعة، كتقيَّة وفاسقة، ومتبصرة وجاهلة، ومتحكمة ومتهيِّبة، وكبيرة وصغيرة، ومشهورة ومغمورة، ومتزوجة وعازبة، وحاكمة ومحكومة، ووَلود وعاقر، وهكذا: ليس ثمة امرأة نموذجية. ففي بعض المواضع، يمتدح الله شخصيات معينة من النساء، وفي مواضع أخرى، يوبخ الله الأخريات على سلوكهن.

ورغم أنه لم يُذكَر اسم امرأة في القرآن صراحة باعتبارها نبيًّا أو رسولا، إلا أن القرآن يصور شخصيات النساء وفطنتهن وامتيازهن الروحي. ففي كثير من الحالات، سمع الله احتياجات النساء والفتيات ورغباتهن في قصص القرآن. تتحدث المرأة مع رسل الله من الملائكة، وتتعبد المرأة لله كثيرًا، وإحدى النساء على وجه الخصوص، هي التي أتت «بكلمة» الله إلى العالم. وفي إحدى الآيات، تعبّر مريم (عليها السلام) بأسلوب مؤثر عن آلام المخاض: {قالت يا ليتني مِتُّ قبلَ هذا وكنتُ نسياً منسياً} (مريم: ٢٣). تعبر هذه الآية بأسلوب مؤثر عن المشقة والألم الذي تعاني منه النساء في كثير من الأحيان أثناء الولادة،[٣] ولكنها أيضًا تجسد نضالها المتمثل في حمل «كلمة» من الله[٤] (آل

(١) في النسخة الأولى من هذا المقال ، كتبتُ «حامل بالإمكانيات العظيمة» (وحامل بمعنى أنه مليء بالمعنى والأهمية). واستجابةً لتعليقات المحررين، قمتُ بتعديل الوصف لتخفيف الانزعاج من استخدام مفهوم «الحامل» لوصف معاني القرآن. والجدير بالذكر أن الجذر العربي ثلاثي الأحرف (قرأ) يمكن أن يشير إلى الحمل في الاستخدام الكلاسيكي، كما أشار صمويل ج. روس. انظر لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي، وتاج العروس للمرتضى الزبيدي. وفي اللغة الإنجليزية، يترجم إدوارد ويليام لين (قرأ) على أنها «حمل» في معجمه العربي-الإنجليزي (London: Williams and Norgate, 1864)، ٢٥٠٢ نقلاً عن المصدرين الأخيرين. ووفقًا لبعض اللغويين، فإن الصلة بين [استعمال] الكلمة للقرآن وبين الحمل هي فكرة الجمع (الجامع). فالقرآن يجمع السور والآيات والحكمة والمواعظ. والأم تجمع الجنين في بطنها. انظر مناقشة فخر الدين الرازي في مفاتح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ)، ص: ٥: ٢٥٣-٢٥٤ ، [البقرة: ١٨٥]. (الكاتبة).

(٢) تشير إلى الآيات: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»، «أفلم يدَّبروا القول»، «كتابٌ أنزلناه إليك مباركٌ ليدبروا آياته»، «أفلا يتدبرون القرآنَ أم على قلوبٍ أقفالُها» على الترتيب. (المترجمة).

(٣) القول الأشهر في التفسير أنها تمنت الموت خشية الفتنة في الدين وإشفاقا من إتيان قومها بولد من غير زوج وليس من مجرد وجع المخاض؛ فكربها كان أشد. وهذا أظهر لقوة صبرها واحتمالها مما ذكرته الكاتبة، إذ صبرت على الألم الدنيوي لكنها تمنت الموت قبل وقوع الفتنة في الدين. (المترجمة)

(٤) See Kecia Ali, “Destabilizing Gender, Reproducing Maternity: Mary in the Qurʾan,” Journal of the International Qur’anic

عمران: ٤٥). وبالبحث في قصص ابتلاءات وانتصارات الشخصيات النسائية بهذه الطريقة، يمكننا ملاحظة كثير من التوافق بين شخصيات الإناث والذكور.
في الواقع، يُسلَّط الضوء على كثير من الشخصيات النسائية باتصافهن بصفات مثل الفطنة، أو إخلاص العبادة، أو القناعة والشجاعة، أو درجة قربهن من الله. وتخصص بالذكر لتكون بمثابة نماذج (إيجابية وسلبية). إن قصصهن تساعدنا على غرس الفضائل. فالتأمل في تجربة المخاض لدى مريم عليها السلام مثلا، يمكن أن يؤدي إلى زيادة التعاطف مع النساء اللاتي يواجهن هذه المهمة العجيبة على نحو استثنائي بل يرغبن أيضًا جسديًّا وعاطفيًّا في مهمة الولادة. إن التجربة المجسدة للولادة هي بالضرورة تجربة أنثوية فريدة، ولكن حتى قراء القرآن من الذكور ينطقون بصرخات حزينة لامرأة أثناء المخاض بإعادة تلاوتهم لكلام مريم.
إن مثل هذه الأبعاد المؤثرة المحتملة للقصص القرآنية هي المفتاح. تقارن الباحثة القرآنية كارين باور (Karen Bauer) بين آلام ولادة مريم والألم الذي تعاني منه والدة موسى [عليه السلام] عندما تضطر إلى إلقاء طفلها [في اليم][٥] لإنقاذه من جنود فرعون. تلاحظ باور كيف تحتوي كلتا القصتين على قوة مؤثرة لمن يتلقى القرآن:
«هنا يخفف الله من المعاناة الجسدية والعاطفية، وينقل هؤلاء النساء المقتدى بهن إلى حالة من الرجاء والطمأنينة، وفي نهاية المطاف إلى معرفة عدل الله ورحمته. وكل منهما تثبت خضوعها لله واستعدادها لتنحية كل الارتباطات العاطفية الدنيوية جانبًا لتنفيذ أوامره. ويتم اصطحاب المستمِع في [تلك] الرحلة العاطفية، مما يسمح له بالشعور بالطمأنينة التي يصلن إليها»[٦].
في هذه القصص، يخفف الله من المحن الشديدة التي تتعرض لها النساء التقيَّات. وما زال يجب على المرأة التقيَّة أن تتحمل المصاعب، ولكن معاناتها يقابلها اطلاع الله وعونه[٧].

توضح مثل هذه القصص القرآنية صفات الله وتبني صورة من صور التأكيد لمن يتلقى القرآن على أنه يمكنهم أيضًا الاختصاص بهذه العناية. وفي نهاية المطاف، تؤدي إعادة النظر بانتظام إلى هذه الشخصيات النسائية في سياق ممارسة الشعائر التعبدية إلى تغيير من كان له قلب. إذ تولد الآيات القرآنية تأثيرات على القراء والتالين والمستمعين: فعلى سبيل المثال، يتولد التعاطف عند التفكر في قصة الصراع العاطفي للأم التي تُفصل بالقوة عن طفلها. ويمكن أن تدفعنا مثل هذه القصة القرآنية إلى العمل عندما تُبعِد الحكومات الأطفال عن عائلاتهم مثلًا. وعلى صعيد آخر، فإن وحي الله لأم موسى -عليهما السلام- يؤكد إيمانها وثقتها بأن وعد الله سوف يتحقق (القصص: ٧). وهذا درس عام حول فعالية دأب الصبر.

إن الشخصيات النسائية عمومًا تقية على نحو استثنائي ومستقيمة أخلاقيًّا. فمثلا، تحتوي آيات قرآنية متعددة على تضرع الإناث إلى الله. وحتى ذكر قصة امرأة عزيز مصر، إلى أن [نقطع] أكثر من ربع طريق تلاوة القرآن من البداية، كل الأمثلة التي تتحدث فيها الشخصيات الأنثوية تتمثل في الدعاء أو تتعلق بطريقة ما بالثناء على الله.
تتحدث شخصيات نسائية عديدة بكلمات التقوى وتتضرع إلى الله بنفس الكلمات التي تتحدث بها الشخصيات النبوية. فمثلا، تدعو امرأة فرعون -عليها

Studies Association 2 (2017), 90. See also Aisha Geissinger, "Mary in the Qur'an: Rereading Subversive Births," in Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an , ed. Roberta Sterman Sabbath (Leiden: Brill, 2009), 379–92; and Daniel A. Madigan, " Mary and Muhammad: Bearers of the Word ," Australasian Catholic Record 80 (2003): 417–27.

(٥) ما بين المعقوفتين [] خلال المقالة هو توضيح اقتضته الترجمة من كلامي وليس من كلام الكاتبة. (المترجمة).

(٦) Karen Bauer, "Emotion in the Qur'an: An Overview," Journal of Qur'anic Studies 19, no. 2 (2017): 1–30.

(٧) لمناقشة أخرى عن النساء في القرآن مع التركيز على جهاد المرأة الروحي في سبيل الله، انظر:
Rawand Osman, Female Personalities in the Qur'an and Sunna: Examining the Major Sources of Shi'i Islam (New York: Routledge, 2014).

السلام- بنفس المصطلح الذي يدعو به ابنها المحتضَن موسى -عليه السلام- عند هروبه من مصر. كلاهما يدعو، {ربِّ نجني من القوم الظالمين} (القصص: ٢١، والتحريم: ١١). وتتحدث مريم وملكة سبأ أيضًا بطريقة تشبه -أو حتى بنفس طريقة- كلام الأنبياء.

على سبيل المثال، أنهت ملكة سبأ حديثها بالتوجه إلى الله، والاستغفار، والاعتراف بخضوعها (النمل: ٤٤) - بنفس الكلمات التي قالها نبي الله موسى في الدعاء اللاحق (القصص: ١٦) {ربِّ إني ظلمتُ نفسي}. وكذلك عندما واجهت مريم عليها السلام بشَرًا «سويًّا» في محرابها الخاص، صرخت على الفور: {أعوذ بالرحمنِ منك إن كنتَ تقيًّا} (مريم: ١٨). وبنفس الطريقة عندما طوَّقت امرأة العزيز نبي الله يوسف -عليه السلام-، قال: {معاذ الله} (يوسف: ٢٣). يسمي القرآن مريم {صِدِّيقة} (المائدة: ٧٥) وكذلك يوسف {الصدِّيق} (يوسف: ٤٦).

كما يُذكَر كلام مريم وكلام نبي الله زكريا موضوعيًّا جنبًا إلى جنب في عدة مواضع في القرآن. فمريم التي تتحدث مع الملائكة وتصرخ في ألم الولادة مثلا، تلتزم الصمت فيما يتعلق بالدفاع عن شرفها ضد تهمة الفجور؛ ونذرها بالصوم عن الكلام صدى موضوعي لصوم كافلها زكريا عن الكلام [حينما جاءته البشارة بولادة يحيى عليهم جميعاً السلام]. كان كلا النموذجين معبرين أمام الله سبحانه، ولكن كان يجب أن يلجئا إلى الإشارة أمام قومهما.

وبعيدًا عن موضوع الوعظ العام، لم ألاحظ أي سمات مميزة لخطاب الأنثى في القرآن تميزه عن خطاب الذكر. وعموما، غالبًا ما تتحدث النساء في القرآن بنفوذ وبصيرة وفطنة؛ وفي مناسبات نادرة، يكون لخطاب الإناث أهدافٌ مشينة. كما أن امرأة العزيز وملكة سبأ -كلتا المرأتين الأرستقراطيتين اللتين صُوِّرت رحلة كل منهما من الباطل إلى الحق- كانتا أكثر النماذج كلامًا.

لا يبدو عمومًا أن خطاب النساء أكثر أو أقل في التأثير أو التكوين العاطفي من خطاب الرجال. إذ تعبر شخصيات نسائية متعددة عن أفكارها بوضوح وفعالية في المواقف الصعبة؛ فأخت موسى، وأمه الحاضنة [امرأة فرعون]، وملكة سبأ يتحدثن جميعًا بنُبل في الظروف الصعبة. وفي بعض الأحيان، تتعثر الشخصيات النسائية في الكلام عندما يتفاجأن. فتعرب [سارة] زوجة إبراهيم -عليهما السلام- عن دهشتها من احتمال إنجاب طفل في شيخوختها بتعبير مفاجيء: {يا ويلتى} ! (هود: ٧٢). وفي ردها على تلقي رسالة إلهية تبلغها بالحمل، تصرخ وهي تصكُّ وجهها (الذاريات: ٢٩). وكذلك نموذج نسائي آخر على المفاجأة: عندما واجه النبي محمد صلى الله عليه وسلم إحدى زوجاته لإفشائها سرًّا، ردَّت -رضي الله عنها- بقولها: {من أنبأك هذا} ؟ (التحريم: ٣).

في سرد هذه الحادثة، تبدأ سورة التحريم بخطابات حازمة للنبي صلى الله عليه وسلم واثنتين من زوجاته. ويتوعد الله وعيدًا عظيمًا بالانتقام إذا تآمرت زوجات النبي صلى الله عليه وسلم عليه (التحريم: ٤-٥). كانت زوجتا النبي محمد صلى الله عليه وسلم في وضع تملكان فيه الوكالة ضمنيًّا لاختيار أحد الطرفين (الصالح أو غير الصالح) الذي ستتبعانه. ورغم تحذير سورة التحريم الشديد للزوجتين، إلا أن هناك جانبًا من التوازن بين الجنسين في شخصيات الزوج والزوجة ذكره الله فيها. إذ تبدأ السورة بزوج (النبي محمد صلى الله عليه وسلم) في حاجة إلى عون الله، لكنها تشير أيضًا إلى امرأة صالحة (امرأة فرعون) تطلب عون الله على زوجها (التحريم: ١١). حتى أن السورة تُختتم بتعظيم المرأة الصالحة التي ليس لها زوج على الإطلاق [مريم عليها السلام].

كما تصور سورة التحريم امرأة نوح وامرأة لوط بصورة لا لبس فيها بوصفهما مثالين سلبيين للمؤمنين: { كانتا تحت عبدينِ من عبادنا صالحينِ فخانتاهما فلم يُغنيا عنهما من الله شيئاً}. (التحريم: ١٠). وتتلقى امرأة نوح وامرأة لوط أمرًا إلهيًّا في القرآن، ولكن على عكس النساء اللاتي يخاطبهن الله أو الملائكة، فإن الأمر الإلهي لامرأة نوح وامرأة لوط الخائنتين يأتي في صيغة المبني للمجهول دون متحدث معروف: {وقيل ادخلا النارَ مع الداخلين} (التحريم: ١٠). إن الخطاب الأخروي الموجه لهاتين المرأتين يقابل [خطاب] كثير من النساء الأخريات اللاتي يتلقين التوجيه والتشجيع. والنبذ السلبي لهذين النموذجين يؤكد أيضًا طبيعتهما البغيضة لـ «خيانة» «عبدين..صالحين». وهذان النموذجان الأنثويان لا يثيران الدناءة على المستوى الفردي فحسب؛ بل إن شخصياتهما بالأحرى توازي الظلم المنتشر لدى قومهما. فلم تقع الإدانة على أقوام في القرآن كثيرًا بقدر ما أدينَ قوم نوح ولوط[٨].

إن امرأة العزيز هي الشخصية الفاتنة الوحيدة في القرآن. وهي مثال واضح على سوء السلوك الجنسي في مقابل خلفية من الشخصيات الأخرى للنساء العفيفات. ومع ذلك، فيمكن اعتبار إحدى الآيات التي تنطوي على خطابها تأكيدًا على سرعة بديهتها. إذ تُروى لحظة الذروة على النحو التالي:

(٨) As pointed out in John Kaltner and Younus Mirza, The Bible and the Qur'an: Biblical Figures in the Islamic Tradition (London: Bloomsbury T&T Clark, 2018), 107.

{ واستبقا البابَ وقدت قميصَهُ من دُبرٍ وألفيا سيدَها لدى الباب قالت ما جزاءُ من أرادَ بأهلك سوءًا إلا أن يُسجنَ أو عذابٌ أليم } (يوسف: ٢٥). في هذا المثال، تشير امرأة العزيز إلى نفسها باستخدام التعبير الملطف «أهل»، وهو مصطلح يمكن أن يعني زوجة شخص معين ولكنه يمكن أن يشير أيضًا إلى الأسرة أو المنزل على نطاق أوسع. وبهذه الطريقة فإن سؤالها: ما جزاء من أراد بزوجتك سوءًا؟ يحمل مغزى: «ما جزاء من أراد بعائلتك سوءًا؟» وبهذه الكلمات، يلفت خطابها الانتباه إلى الطرق التي يرتبط بها رأس المال الاجتماعي للرجل في النظام الاجتماعي الأبوي، بقدرته على حماية وضمان السلامة والكرامة الجنسية للنساء الواقعات تحت مسؤوليته. وبالتالي فهي لا تلقي الاتهام على يوسف عليه السلام بخداع فحسب، بل إنها تفعل ذلك باستخدام لغة من شأنها أن تحقق غرضها البشع على أفضل وجه. إنها ليست الأنثى الوحيدة في القرآن التي تستخدم سرعة بديهتها، لكنها الأنثى الوحيدة التي تستخدمها لأهداف مشينة بوضوح. ويمكن أن يدفع كلامها القاريء أو التالي أو المستمع إلى التفكر مليًّا في مصداقية حديثه.
تتضمن كثير من قصص القرآن شخصيات نسائية وتقدم للمؤمنين لحظات من التأمل في النفس. والتركيز على قصص النساء في القرآن يمكن أن يوفر الغذاء الروحي وكذلك يمكن أن يساعد في ربط المسلمين بتاريخنا المقدس. وهذا صحيح خصوصًا عندما نواجه أحيانًا صعوبة في العثور على نساء أخريات في مناصب ذات سلطة دينية يمكننا أن ندرس عنهن مباشرة.

في دراساتي المبكرة عن الإسلام، كنت مفتونة بالإصلاحات الاجتماعية الكثيرة التي وضعها القرآن والنبي محمد صلى الله عليه وسلم لصالح النساء والفتيات. وكانت لدي توقعات كبيرة حول كيفية تأثير هذه المباديء على شخصية الدين وروحه كما تطورت على مر القرون. وقد أثار اهتمامي وفرة المعلمات، ودورهن الأساسي في نقل المعرفة الدينية، والقصص العديدة لنساء بارزات دعمن ماليًّا وأسسن روحيًّا بواكيرَ المجتمع الإسلامي.
إن القراءة عن أمثال خديجة بنت خويلد، وأم الفضل (لبابة بنت الحارث)، وعائشة بنت أبي بكر، وأم سلمة (هند بنت أبي أمية)، وسِيَر شخصيات أخرى من النساء الأوائل، أشعلت في داخلي الرغبة في إيجاد طريقة للمساهمة ولو بالقليل في استدامة ودعم مجتمع نابض بالحياة من التعلم والنمو الروحي. وقد أردتُ -كمحِبَّة للكتب- أن أقرأ كتابات نساء بارزات عبر التاريخ الإسلامي. كنت آمل أن أجد امرأة أستطيع أن أدرس لُباب الدين تحت قدميها.
أين هي هذه الأعمال؟ وأين كانت مثل هؤلاء المعلمات؟ كان الرف ضعيفًا، وكانت إمكانيات هذه الوظيفة محدودة نوعًا ما. وفي السنوات الأخيرة، بدأت العالمات في لعب دور هامشي قليلًا في إنتاج أعمال العلوم الإسلامية، وصارت الاتصالات الفورية تجعل التعلم الإسلامي ممكنًا عبر المسافات. ومع ذلك، فإنني ألتقي بانتظام بشابات يكافحن ليجدن لأنفسهن انعكاسًا في التراث الفكري الإسلامي، ويكافحن لإيجاد نقاط توصلهن بالتراث الحي للدراسات الإسلامية.

ولا شك أن المسلمين استفادوا منذ ظهور المجتمع الإسلامي الأول من العالمات اللاتي ساعدن في تأسيس تراث علمي والحفاظ عليه ونقله. فعمل العالمات على توضيح المعرفة الدينية ونقلها ليس سمة من سمات الحداثة على النمط الغربي والتي تبناها المسلمون في لحظة التنوير أو كرد فعل على الخطابات الحديثة حول حقوق المرأة. وفي الوقت نفسه، تميل العالمات المسلمات إلى التخصص في تخصصات العلوم الإسلامية التي تركز على النقل (مثل الدراسات الحديثية) وليس على التخصصات التي تدعو إلى التأليف[٩]. ولذلك، بغض النظر عن العالمات المعاصرات، يصعب ملء الرف بأعمالٍ لعالمات في الدين.
يمكن للمؤرخين أن يشهدوا على إرثٍ واضح للعالمات المسلمات، وهو جانب من جوانب الثقافة والمجتمع الإسلامي يمكن الاحتفاء به، لكن إرثهن (لدينا) هامشيٌّ مقارنة بالعدد الهائل من الأعمال التي ألفها الرجال. لقد أعاقت الصراعات الاجتماعية والسياسية المؤسساتِ التي تدعم التعلم الإسلامي مباشرة في أعقاب الاستعمار الأوروبي، ومما لا شك فيه أن تعليم المرأة وبثها [للعلم] تدهور تبعًا لذلك. ولكن لا يمكن أن تُعزى الديناميات التي تحد من مشاركة المرأة في المشروع العلمي إلى الاستعمار وحده. فحتى قبل وصول الحداثة على نمطها الأوروبي، نادرًا ما كانت النساء مؤلفاتٍ لأعمال علمية حتى لو كنَّ متعلمات وأحيانًا معلمات بارزات. على سبيل المثال، كم عدد أعمال التفسير القرآني التي يمكنك تسميتها؟ وكم منها كتبته النساء؟. يمكن ملاحظة ظواهر مماثلة في التخصصات الأخرى لإنتاج العلوم الإسلامية.

وقد قادني هذا الموقف المتعلق بنقص الوصول إلى المخرجات العلمية للمرأة -كطالبة حديثة في مجال المعرفة الإسلامية- إلى مزيد من البحث: هل يمكن أن يُعزى التهميش النسبي للعالمات

(٩) لوصف تفصيلي انظر: Asma Sayeed, Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam (New York: Cambridge University Press, 2013).
[هذا الكتاب ترجمه للعربية مركز مدارات بعنوان «المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام»، من ترجمة الدكتور أحمد العدوي] (المترجمة).

حقًّا إلى عوامل اجتماعية، مثل المعايير الجنسانية لإتاحة التعلم الإسلامي والتوقعات المبنية على النوع حول تصرفات المرأة ومعيشتها، أم هل تُعزى ندرة أصوات النساء في صفوف المؤلفين والمفسرين المؤثرين بصورة مقنعة إلى عوامل جوهرية تتعلق بقدرة المرأة المحددة إلهيًّا على المعرفة والبصيرة الدينية؟ وهل تصوير الله لشخصيات النساء في القرآن يقلل عمومًا من كفاءتهن الروحية أو الفكرية؟ كان عليَّ أن أطرح هذا السؤال وأجيب عنه بصدق.

وبعد الانخراط في التصوير القرآني للمرأة بعمق على مدى عدة سنوات، وكذلك البحث في مساهمات المرأة في التاريخ الفكري الإسلامي، أرى عدة عوامل اجتماعية وثقافية قيدت دراسات المرأة. وفي المقابل، عندما تأملت القرآن بالتفصيل على مدى هذه السنوات نفسها لفهم كيف يصف الله -العليم- الإمكانيات الفكرية والروحية للمرأة، ما زلت أجد أن القرآن يؤكدها تمامًا - ولا يحط من قدرها أو يضعف الثقة فيها.

ولم أجد إثباتًا لفكر المرأة وكفاءتها الروحية فحسب، بل وجدت معلِّماتٍ أيضًا. ففي سياق هذا الاستكشاف، كان الأمر كما لو أن الشخصيات النسائية في القرآن أصبحن مباشرة هن المعلمات اللاتي كنت أتوق إلى العثور عليهن في بحثي عن التعليم الإسلامي. وقد «قابلتُ» بعضهن للمرة الأولى؛ فبطريقة ما لم تصلني قصصهن في كل المحاضرات التي حضرتها. فيما أظهرت لي أخرياتٌ جانبًا من أنفسهن لم أره في اللمحات الخاطفة السابقة. وحتى القلة من الشخصيات النسائية الفاسدة في القرآن كان لديهن دروس تحذيرية لينقلنها [إليَّ].

لقد أتاح لي الارتباط بكلام الله عن هؤلاء النساء إمكانية طرح مزيد من الأسئلة الوجودية حول الأنوثة، وقيمة المرأة، وكرامتها. على سبيل المثال، «هل القرآن يؤكد إيمان المرأة وحكمتها وعلمها بطرق لم تُقدَّر بالكامل حتى الآن؟» أعتقد أن الإجابات على هذا السؤال المركزي لها آثار على البحث المعاصر حول القرآن وأيضًا على مفاهيم الجندر في السياقات المجتمعية الإسلامية. وربما الأهم من ذلك هو أن قصص النساء في القرآن يمكن أن تؤثر على الطريقة التي ننظر بها نحن كنساء إلى أنفسنا وقدراتنا الفكرية والروحية.

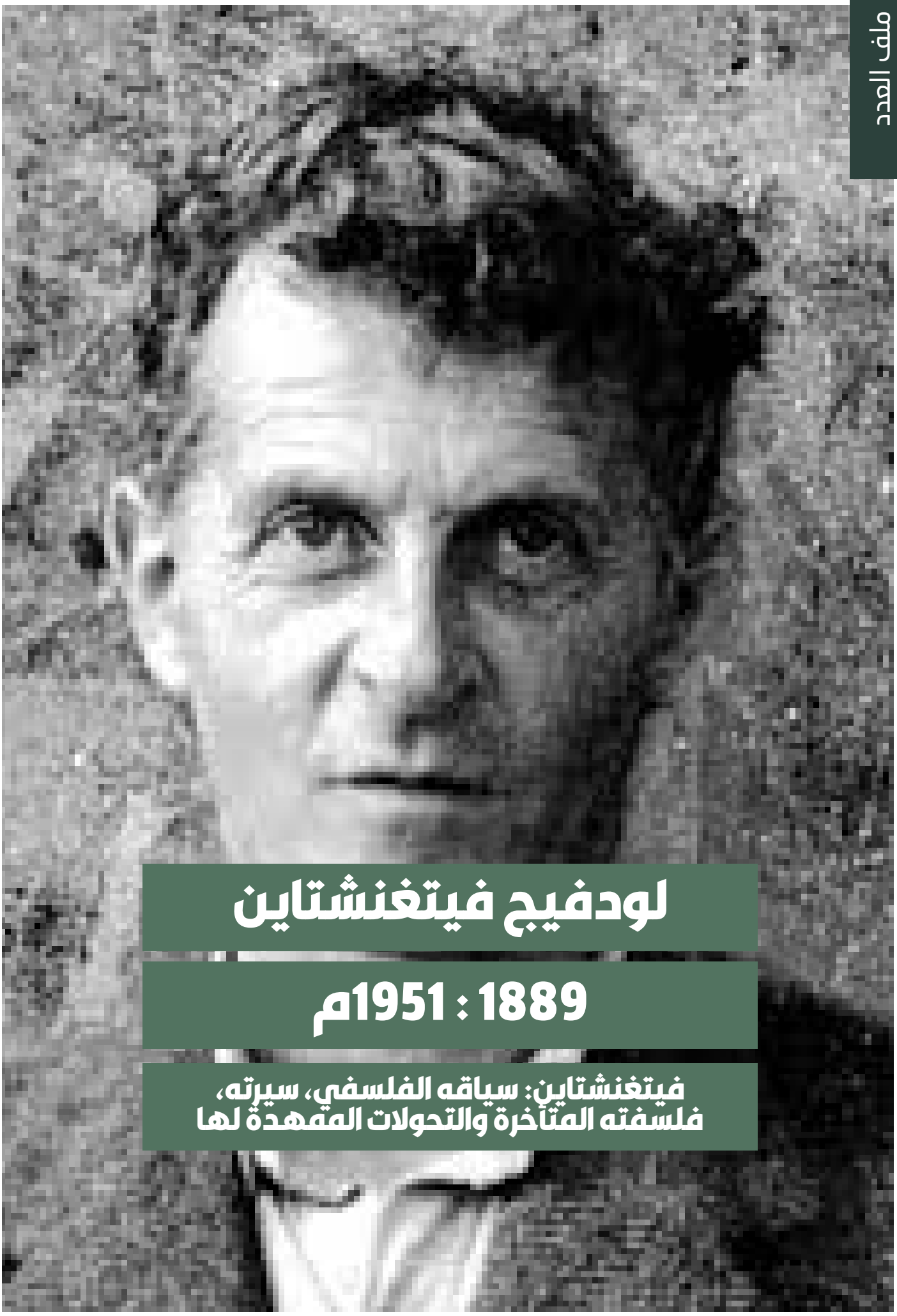
ومن خلال أولئك المعلمات غير المتوقعات، [أعني] الشخصيات القرآنية، بدأت أرى وأقدِّر الفروق الدقيقة حول صور النساء في القرآن. لقد أدركتُ أن القرآن غالبًا ما يتعامل مع الشؤون التي تهم المرأة مباشرة بطريقة تتمحور حول المرأة، حتى عندما تُظهِر بعض الشخصيات (مثل امرأة العزيز، على سبيل المثال) عيوبًا في الشخصية. وتمثل الشخصيات النسائية في مخالفاتهن، سواء كانت طفيفة أو خطيرة، وكذلك في شهامتهن، تذكيرًا بكيفية التعامل مع الصراعات البشرية وتطوير الشخصية الأخلاقية. لقد عمَّقَ التصوير القرآني للشخصيات النسائية في لحظات الكفاح تقديري للطرق التي يمكن بها لخطاب الله الأحكم والأبلغ، أن يُطمئِن قلوب طالبي العلم والتقوى. إن قراءة قصص الشخصيات النسائية وإعادة قراءتها يقوي رغبتي في الاقتراب أكثر من الرحمن الرحيم، والقدير الحكيم الكريم.

يمكن لتجديد الاهتمام بالنساء في قصص القرآن أن يساعدنا كمجتمعات مسلمة على تقدير المرأة بصورة أفضل في التاريخ الإسلامي المقدس. كما أن تقدير هؤلاء النساء يمكن أن يوفر بدوره حافزًا للتعرف بصورة أفضل على المساهمات المتكاملة التي تقدمها النساء بانتظام كمعلمات ومستشارات وعالمات في الدين في مجتمعاتنا المعاصرة أيضًا إن شاء الله.

في عالم صاخب دقيقة سكون...
أخبرنا ما يشغل تفكيرك ؟

السلام، والصفاء، وضمير طاهر
وشفاف - شرب كوب ماء بارد،
وتقشير تفاحة، والجلوس بقرب شجرة
بونساي التي تطلب انتباهي - فاتحًا
نافذتي للهواء النقي الذي لم يعد
تحت رحمة العنصرية !

أ.د حميد دباشي
مؤرّخ وفيلسوف ثقافي وناقد أدبي إيراني-
أمريكي، وأستاذ الدراسات الإيرانية بجامعة
كولومبيا



لودفيج فيتغنشتاين

1889 : 1951م

فيتغنشتاين: سياقه الفلسفي، سيرته، فلسفته المتأخرة والتحولات المهدة لها

د.مصطفى سمير[1]
Mustafasamir16@gmail.com

لقد جاوز فيتغنشتاين القنطرة، وخطف الأضواء من الأقران وتفوّق على أستاذه، وأصبح مُعترَفاً به على أنه واحد من أكثر المفكرين أصالة وتأثيراً في القرن العشرين، وغدت أعماله تنتمي إلى مجموعة المؤلفات التي يمكن أن يقرأها الفلاسفة ويؤولونها من جديد في كل جيل. كان تركيز فيتغنشتاين ضيقاً ومكثّفاً. فلم يكتب شيئاً في الفلسفة السياسية والقانون، وكتب القليل جداً في الأخلاق، واقتصر تدوين أفكاره الفلسفية حول الدين والفن على الملاحظات التي دونها طلابه في محاضراته. لكن كان تأثير فكره حول المنطق، واللغة، والرياضيات، والعقل، وحول التحقيق الفلسفي نفسه، هائلاً. « في الواقع، إنّ أحد أعمق الانقسامات بين الفلاسفة التحليليين اليوم هو بين أولئك الذين يرون أنّ هنالك تقارباً وثيقاً بين أهداف الفلسفة ومناهجها والعلوم الطبيعية، وبين أولئك الذين يتبعون فيتغنشتاين، ويرون الفلسفة كتخصص فريد من نوعه، «يستقر أعلى أو دون ، لكن ليس إلى جانب العلوم الطبيعية (TLP 4.111)». والانقسام الآخر هو بين أولئك الذين، من جهة، يؤدي أصل فكرهم إلى الفلسفة المبكرة لفيتغنشتاين، أي إلى العمل الذي كان قد تبلور، «الرسالة المنطقية الفلسفية»، وإلى دائرة فيينا، اللتين كانوا تأثروا بهما؛ وأولئك الذين، من جهة أخرى، تدين أفكارهم بالكثير إلى الفلسفة المتأخرة لفيتغنشتاين، أي إلى الكتاب الذي احتضن صياغتها التامة، «التحقيقات الفلسفية» » (John Hyman & Glock 2017).

يكتب أوتو وينينجر: « إنّ المرء يكون عبقرياً، إذا كان يعيش في علاقة واعية بالعالَم ككل. على هذا النحو، العبقري ليس هبة بل ضرورة داخلية » (Otto Weininger 1923). وعندما زارت أخت فيتغنشتاين (هيرمين) كامبريدج، قال لها راسل: « نتوقع أنّ الخطوة الكبرى التالية في الفلسفة سيستحوذ عليها شقيقك » (Rush Rhees 1981).

وكتبَ فريغه عنه أنه « يتوقع من هذا الرجل الشاب أن يُنجز أشياءً عظيمة للبشرية » (Gottlob Frege 1989). هل كان فيتغنشتاين عبقرياً أم موهبة قابلة للتكرار؟ بلا شك كان عبقرياً واعياً بالعالم - وفق المعنى الذي قصده وينينجر - في كلتا فلسفتيه المبكرة والمتأخرة. ومازالت هالة العبقرية تحيط بفيتغنشتاين حتى يومنا هذا، مما عزز الاهتمام بفكره وبحياته.

في حين أنّ العمل العبقري يتجاوز شخصية صاحبه كما يرى شوبنهاور ووينينجر، إلا أنّ المتخيل الشعبي دائماً ما يفترض وجود علاقة وثيقة بين العمل العبقري ومبتكره وظروفه الحياتية. من هنا عَنْونَ راي مونك كتابه عن سيرة فيتغنشتاين بـ «واجب العبقري» الذي صدر عام ١٩٩٠. « ونظراً لهذه الهالة، وشخصية فيتغنشتاين القوية والمهيمنة مع خلفية عائلته غير العادية - بجذورها اليهودية، ثراءها الاستثنائي، مكانتها المتكاملة في المجتمع الفيينيي - والثراء الفكري لفيينا نهاية القرن وكذلك الثراء الفكري لكامبريدج في العقود الأولى من القرن العشرين، يمكننا أن نفهم لماذا جذبت حياته وعمله وكل شيء محيط بهما فضول ليس الفلاسفة المحترفين فحسب، بل كذلك المؤرخين الثقافيين، وكتّاب السير والمذكرات، ومؤلفي النميمة، والروائيين، وصناع الأفلام الوثائقية التلفزيونية، وحتى الفنانين ومؤلفي الموسيقى « (Hans Sluga 2018).

بَيدَ أنّ الفلسفة تطورت بعد وفاة فيتغنشتاين عام ١٩٥١ على نحو معادٍ لأفكاره، وطرأت تغيرات على فلسفة العقل واللغة بسبب اللسانيات والعلوم الإدراكية والذكاء الاصطناعي، وسيطر التصور الطبيعي أو العلمي الذي قدّمه كواين. حيث يتطابق مفهوم الفلسفة مع رؤية كواين التي مفادها أنّ الفلسفة مستمرة مع العلم، ومع اعتقاد راسل بأنّ الفلسفة لا بدّ أن تكون تمريناً غير مثمر إذا تمّ فصلها عن العلم، وما تبع ذلك من ظهور لنظريات مادية في فلسفة العقل والعلم لا تتوافق مع قناعة فيتغنشتاين المتمثلة في أنّ الرغبة في محاكاة العلم « تقود الفلاسفة إلى ظلام دامس » (BB 18).

(١) د. مصطفى سمير عبد الرحيم، طبيب أسنان من العراق، من مواليد ١٩٨٩م، مهتم بفلسفة اللغة والعقل.

صدر له عدد من الترجمات:

- فتجنشتاين و»في اليقين» لأندي هاميلتون.
- في صحبة الوعي، أو موسوعة بلاكويل عن الوعي، لسوزان شنايدر وماكس فيلمانز.
- موسوعة بلومزبري في فلسفة الطب النفسي، لسريفي تيكن وروبن بلوم (يصدر قريبا).
- فيتغنشتاين وميرلوبونتي : بحث في جليل أوجه الشبه والاختلاف ودقيقها بينهما، لكومارين رومدين روملك (يصدر قريبا).

يقدّم فيتغنشتاين أفكاره بأسلوب غامض على نحو متأصل وبليغ ومنغلق وكتاباته مقتضبة وشذرية ومركّزة ومرتبة وكثيراً ما يُعيد ترتيبها لتكون أكثر تماسكاً ودقة كعمل فني محكم. حيث يكتب: « إنّ ضغط أفكاري في تسلسل منظّم هو عذاب بالنسبة لي ». « لقد أهدرتُ قدراً لا يوصف من الجهد في ترتيب أفكاري التي قد لا تكون لها قيمة من الأساس » (CV 28). في حين أنّ فلسفته المبكرة كانت مدفوعة بشكل أساسي باستجابته لفلسفة المنطق لفريغه وراسل، إلا أنّ فلسفته المتأخرة - على الأقل في السنوات الحاسمة بين عاميّ ١٩٢٩ و١٩٤٥ - كانت قبل كل شيء استجابة لعمله المبكر، وحواراً مع نفسه. حيث يقول في تقديمه للتحقيقات الفلسفية : « إنّ «أفكاري الجديدة» لا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا من خلال مقارنتها ومعارضتها مع خلفية طريقتي القديمة في التفكير ». وفي عام ١٩٤٨، كتب إنّ معظم كتاباته عبارة عن محادثات خاصة مع نفسه، « أشياء أقولها لنفسي وجهاً لوجه » (CV 88).

سيرة حياته ونشأته

ولد لودفيغ فيتغنشتاين في ٢٦ أبريل عام ١٨٨٩، وهو الطفل الثامن والأصغر لواحدة من أغنى العائلات في هابسبورغ فيينا. على الرغم من أنّ كارل فيتغنشتاين والد فيتغنشتاين تربّى على الإيمان البروتستانتي، وعلى الرغم، أنه بحلول الوقت الذي ولد فيه لودفيغ، كان أفراد الأسرة قد توقفوا عن تعريف أنفسهم على أنهم أعضاء في المجتمع اليهودي، إلا أنّ العائلة كانت يهودية في الأصل. كانت أصغر أخواته مارغريت (جرتيل) هي الأقرب إليه وكانت تُعتبر مثقفة العائلة ومن خلالها تعرّف فيتغنشتاين على أعمال بعض المفكرين الذين سيؤثرون عليه على مدى الحياة منهم سيغموند فرويد وكارل كراوس وأتو وينينجر وآرثر شوبنهور.

كان لودفيغ يُعتبر من أقل أفراد الأسرة موهبة؛ فتى لطيف، مؤدب، لكنه لا يمتلك ذكاء كبيراً أو موهبة استثنائية. وعندما تعلق الأمر بتعليمه، قرر والداه أنه لن يحصل على تعليمه على يد مدرّسين خاصين، كما كان الأمر مع إخوته هانز ورودي (اللذين انتحرا أثناء طفولته) وكورت، ولن يتم إرساله إلى مدرسة فيينا الثانوية المتقدمة. بدلاً من ذلك، تم إرساله إلى مدرسة ثانوية متوسطة في لينز، وهي مدرسة لم تشتهر إلا بأنّ أدولف هتلر تخرّج منها. وهنا يتساءل راي مونك قائلاً: « لم أرَ حتى الآن تفسيراً مُرْضياً بحق حول سبب اعتقاد كارل وبولدي أنه من الجيد إرسال ابنهما الأصغر بعيداً إلى لينز إلى تلك المدرسة غير المميزة إلى حدٍ ما. ربما كانا يخشيان من أنّ لودفيغ لن يجتاز متطلبات القبول الصارمة لمدرسة الجيمنازيوم العالية المرموقة وشعرا كذلك بأنّ المزيد من التعليم الفني والقليل من التعليم الأكاديمي هو الأنسب له (لأنه كان يُظهر على الدوام اهتماماً بالهندسة)، لكن مازال السؤال قائماً لماذا لينز؟ هل لأنهما لم يجدا مدرسة مناسبة في فيينا؟ بكل الأحوال، كانت السنوات الثلاث التي قضاها فيتغنشتاين في المدرسة من ١٩٠٣ إلى ١٩٠٦ تعيسة إلى حد ما. فقد أخفق في تكوين صداقات مع زملائه، حيث كان يبدو بالنسبة لهم وكأنه كائن من عالم آخر، ولم يجد في المدرسة أي شيء يثير حماسه الفكري. كانت درجاته متواضعة ويبدو أن أساتذته لم يتركوا أي أثر دائم عليه » (Monk 2017).

كما ذكرنا سابقاً، كانت أخته مارغريت هي من عرّفته على بعض المفكرين، ومن خلالها قرأ مجلة «الشعلة» Die Fackel لكارل كراوس و«العالم كإرادة وتمثيل» لآرثر شوبنهاور، و«الجنس والشخصية» لأوتو وينينجر. ومن هذا الأخير يرى راي مونك أنه يبدو أنّ فيتغنشتاين قد اكتسب مفهوماً معيناً عن العبقرية باعتبارها تتشكّل من مجموعة واجبات على شقين، الأول أن تُفكر بوضوح، والثاني، أن تتصرّف بشكل لائق ومحترم، هذان الأمران المنطقي والأخلاقي، هما في الأساس نفس الشيء، جانبان من «واجب المرء تجاه نفسه».

كما قرأ فيتغنشتاين لعالمين كان لهما تأثير كبير على نظرته الفلسفية، هما لودفيغ بولتزمان الذي كان أستاذاً في جامعة فيينا وكان هناك حديث عن أن يدرس فيتغنشتاين عنده بعد أن يتخرج من مدرسته، و هاينرك هارتز. حيث تعلّم فيتغنشتاين من مبادئ الميكانيكا لهارتز درساً سيُثري تفكيره الفلسفي برمّته، وهو أنه في بعض الأحيان من الممكن التغلّب على الصعوبات التي يواجهها المرء في فهم مفهوم ما، لا من خلال حل المشكلات التي يُثيرها ذلك المفهوم بل من خلال إذابتها. وفي سنة ١٩٠٦ بعد أن غادر فيتغنشتاين مدرسة لينز كان بولتزمان قد انتحر، وبدلاً من دراسة الفيزياء في فيينا ذهب إلى برلين لدراسة الهندسة الميكانيكية في الجامعة التقنية، وبعد ذلك سافر في صيف عام ١٩٠٨ إلى إنكلترا لدراسة علم الطيران في جامعة مانشستر.

في مانشستر، تابع فيتغنشتاين

حياته بعد ذلك بصفته طالباً باحثاً في قسم الهندسة. لم يكن يعمل للحصول على درجة علمية، بل كان يتابع مساره البحثي الخاص الذي تركّز على محاولته تصميم وبناء محرك طائرة، وأخذ براءة الاختراع على تصميمه وأخذته جامعة مانشستر على محمل الجد وحصل من خلالها على منحة دراسية لسنة ١٩١٠-١٩١١، لكن في ذلك الوقت، احتلت مشاكل هندسة الطيران المرتبة الثانية في ذهنه بعد المشكلات الفلسفية التي أثارها المنطق والرياضيات. وسرعان ما ازداد اهتمامه بفلسفة الرياضيات بعد وصوله إلى مانشستر وحضوره محاضرات الرياضي المشهور جي. أي. ليتلوود، وبدء يحضر مناقشات أسبوعية مع طلاب باحثين آخرين، حيث كانت المناقشات ترتكز على مشاكل تقديم الرياضيات مع أسس منطقية. وهذا ما قاده إلى راسل وفريغه. خلال هذه الفترة، ازدادت علاقته براسل قوة خصوصاً بعد أن كتبَ شيئاً عن الفلسفة وأُعجِب به راسل أيما إعجاب وقال بسببه ما قال من مدح عنه أمام أخته هيرمين. خلال هذه الفترة تغيرت طريقة تفكير فيتغنشتاين وتبددت شكوكه حول قدرته في التفلسف بالكامل واستعاض عنها بالتوكيدات الصارمة الحادة حتى أنه لم يتردد في التعبير عن كراهيته الشديدة أمام راسل عن مقال للأخير المسمى بـ «جوهر الدين»، ولا حتى في إخبار جورج إدوارد مور أنّ محاضراته حول فلسفة علم النفس كانت سيئة للغاية (Monk 2017).

في عام ١٩١٣، من خلال مراسلاته مع راسل، ازداد إعجاب الأخير بقوته المنطقية ورضخ له في غالب التصريحات التي أعلنها بخصوص المنطق، وبدا له - على حد تعبير راي مونك - أنه قد حان الوقت ليترك حقل المنطق إلى فيتغنشتاين وينشغل بمشاكل الإبستمولوجيا. وفي خضم ارتداء فيتغنشتاين عباءة راسل في المنطق، عرضت عليه جامعة كامبريدج في عام ١٩١٣ مراجعة مرجِع في المنطق يحمل عنوان «علوم المنطق» للمنطقي الكاثوليكي التقليدي بيتر كوفي. يصف راي مونك (٢٠١٧) مراجعة فيتغنشتاين بأنها : « كانت مراجعة لاذعة للغاية، وواثقة من نفسها، ووعظية، معلناً فيها عن نفسه كبطل محارب ومتحزّب لمنطق فريغه وراسل ضد المنطق الأرسطي الذي تبناه كوفي، حيث يزعم فيتغنشتاين أنّ الأول متقدم على الأخير ولا يمكن مقارنته معه إلا بما جعل كل من علم الفلك والكيمياء يتطوران ويستقلان عن التنجيم والخيمياء.

وفي صيف نفس العام، ذهب في إجازة إلى النرويج، وأمضى هنالك وقتاً طويلاً في العمل على المنطق، وشعر بأنه ربما اقترب من تحقيق نجاح مهم في المنطق وبدأ يساوره القلق من احتمال موته قبل أن يتمكّن من إنهاء عمله، فقرر ترك جامعة كامبريدج والعيش بمفرده في النرويج حتى ينتهي من عمله على المنطق ومن ثم يُملي أفكاره على راسل. في خضم ذلك، حاول راسل جاهداً ثنيه عن ترك كامبريدج والذهاب إلى النرويج قائلاً:
«قلت إنها ستكون مظلمة وقال هو إنه يكره ضوء النهار. قلت له ستكون وحيداً وقال سأمارس البغاء بعقلي أثناء حديثي مع الأُناس الأذكياء. قلت له ستُجَن وقال سيحمني الله من الجنون. (بالتأكيد سيفعل الله ذلك)» » (Monk 1990, p.91)

وخلال بقاءه في النرويج وخروجه منها إلى فيينا بسبب أعياد رأس السنة ومن ثم عودته إليها كان منشغلاً بكتابة كتابه الذي سماه logik، وفي تلك الفترة، كان يراسل راسل ويحكي له عن القلق والغليان الدائم بداخله الذي يأمل منه أن يحوله إلى شخص آخر مختلف، وكتب إلى راسل عبارته المشهورة قائلاً: «كيف يمكنني أن أُصبح منطقياً قبل أن أكون إنساناً » (رسالة إلى راسل في كانون الأول ١٩١٣). ومن هنا، وبعد أن شعر بأنّ راسل لم يفهم ما يسعى إليه، بدا له أنّ الأفضل قطع علاقته مع راسل وقصرها على نقل الحقائق التي يمكن إثباتها بشكل موضوعي وتفادي «أي نوع من الأحكام القيمية» (رسالة إلى راسل في ٣ مارس ١٩١٤). وبدأ في نفس الوقت بمراسلة جورج مور وحثّه على القدوم إلى النرويج، حتى قدِم الأخير إليه من كثرة ضغطه عليه في ١٩ مارس ١٩١٤ وأملى عليه السلسلة الثانية من الملاحظات حول المنطق، والتي اعتبرها فيتغنشتاين متطورة بشكل كبير عن تلك التي تركها عند راسل. وفي قلب هذا التطور كان يقبع التميز بين ما يمكن قوله وما يجب إظهاره. في هذا التمييز - على حد تعبير راي مونك - اعتقد فيتغنشتاين أنه وجد الحل لمشاكل المنطق التي أزعجته هو وراسل. «إنّ القضايا المسماة بالمنطقية تُظهر الخصائص المنطقية للغة وبالتالي للكون. لكنها لا تقول شيئاً» (NB 108). على سبيل المثال، ما حاول راسل قوله في نظرية الأنماط لا يمكن قوله؛ بل بالأحرى يتم إظهاره من خلال أنماط مختلفة من الرموز المستعملة في القضايا (Monk 2017).

ومن ثم غادر مور النرويج إلى كامبريدج. وكان فيتغنشتاين قد اعتقد أنه أنجز ما كان

يسعى إلى إنجازه: سرد مدوَّن عن الأفكار حول المنطق التي كان يطوّر فيها منذ قدومه إلى كامبريدج عام ١٩١١. وحثّ راسل على مناقشة هذه الملاحظات مع مور، وبالفعل طلب من مور تقديمها كأطروحة لنيل درجة البكالوريوس من جامعة كامبريدج، إلا أنه تم رفضها لعدم احتوائها على المراجع والتقديم، مما أثار غضب فيتغنشتاين وقطع علاقته مع مور لمدة ١٥ سنة. وقال له «إذا كنتُ لا أستحق أن أحظى باستثناء لي حتى في بعض التفاصيل الغبية، فلِأذهب إلى الجحيم إذن مباشرة، وإذا كنتُ أستحق ذلك الاستثناء وأنت لم تمنحني إياه - فوالله - لِتذهب أنت إلى الجحيم» (رسالة إلى مور ٧ مايو ١٩١٤). وبعد ذلك في ٧ أغسطس بدأت الحرب العالمية الأولى وانضم فيتغنشتاين إلى الجيش النمساوي وتم تعيينه في فوج المدفعية ليخدم في الجبهة الشرقية. وكان قد خدم في العامين الأولين خلف الخطوط. وضاقت نفسه من ذلك في أغلب الأحيان، وأيقن أنه من المستحيل إقامة علاقة صداقة مع الأشخاص الذين خدم معهم جنباً إلى جنب («فظين على نحو لا يُصدّق وأغبياء وخبثاء» (Monk 1990, p. 114)). وكان متيقناً من أنه يقاتل في الجانب الخاسر. تُشير مذكراته اليومية إلى أنه غالباً ما كان يفكر بالانتحار. وما أنقذه منه هو الإنجيل أو مختصر الإنجيل لـ ليو تولستوي الذي قرأه عدة مرات حتى حفظه عن ظهر قلب.

وفي مارس عام ١٩١٦، وجد فيتغنشتاين نفسه أكثر قدرة مما كان عليه في النرويج في الكتابة عن المنطق. فكتب عن القضايا والدالّات والوقائع. وفي ١١ يونيو ١٩١٦ استحوذ عليه سؤال: «ماذا أعرف عن الله وعن الغرض من الحياة ؟» لِيُجيب بقائمة تتضمن:

-أنا أعرف أنّ هذا العالم موجود.

- أنا كائن فيه مثلما تكون عيني في مجالها البصري.

- وأنّ هنالك شيئاً ما يستشكل حوله، نسميه المعنى.

- وأنّ هذا المعنى لا يقع فيه بل خارجه. (NB 11.6.16)

«إنّ معنى الحياة»، كما يقول لاحقاً في نفس التدوينة اليومية، «أي، معنى العالم، يمكننا أن نُطلق عليه الله».

في هذه الفقرة نلمس توسع في فكر فيتغنشتاين من المنطق إلى معنى الحياة. وفي تموز ١٩١٨، أخذ إجازة استمرت حتى أيلول، وقرر أن يقضيها في بيت عمه في هالين. وهناك اكتمل مخطوط كتابه «رسالة منطقية فلسفية». وبعد ذلك عاد إلى إيطاليا وهناك وقع في الأسر مع حوالي نصف مليون أسير آخر في أيدي القوات الإيطالية، واستمر في الأسر قرابة عام كامل. خلال تلك الفترة، تمكّن من مراسلة راسل وإخباره عن كتابه وقد أُعجِب الأخير به إعجاباً شديداً واقتنع بما اعتبره النزاع الرئيسي عند فيتغنشتاين الذي مفاده أنّ قضايا المنطق ليست صحيحة بنفس الطريقة التي تكون القضايا الأخرى صحيحة من خلالها. لكنّ فيتغنشتاين أخبره بأنّ هذا لم يكن هدفه الرئيس. بل كان يقصد التمييز بين ما يمكن قوله وما يمكن إظهاره فقط، الذي «أعتقد أنه المشكلة الأساسية للفلسفة» (رسالة إلى راسل في ١٩ أغسطس ١٩١٩). وفي أغسطس ١٩١٩، تمكن فيتغنشتاين من العودة إلى فيينا. وعند وصوله، كان أول ما فعله تخليص نفسه من الثروة الهائلة التي ورثها عن والده، وكان في تصرفه هذا على حد تعبير محاسب العائلة، «قد انتحر مالياً». ومن ثم التحق بكلية تدريب المعلمين في فيينا وانتقل إلى منزل متواضع في الحي الثالث من فيينا. بعد أن نجا من الحرب وحلّ جميع مشاكل الفلسفة، أراد على ما يبدو أن يبدأ حياة جديدة، أن يكون شخصاً مختلفاً إذا جاز التعبير (Monk 2017). وبدأ في البحث عن دار نشر تتولى نشر كتابه ولغرابة كتابه لم تقبل أي دار نشره إلا بعد أن قدّم له راسل الذي كان في وقتها المفكر الأشهر في العالم،

حيث التقى فيتغنشتاين راسل في هولندا وراجعا الكتاب سطراً بسطر وكتب راسل مقدّمة توضيحية تؤكد على أهمية الكتاب، وأخيراً تم قبول نشر كتابه من قِبل دار النشر الألمانية ريكلام. ومع ذلك، بعد أن استلم فيتغنشتاين مخطوطة مقدّمة راسل رفض نشرها مع الكتاب، مما دفع دار النشر إلى التراجع عن نشره.

وإلى خريف ١٩٢٠ لم يُنشر الكتاب بعد، خلال تلك الفترة، بدأ فيتغنشتاين وظيفته الجديدة كمعلم مدرسة في قرية في تراتنباخ جنوب فيينا. بقي هناك عامين ولم يعرف السعادة، وبدا بالنسبة للطلاب ككائن غريب لا يمكن فهمه. لم يكن عمله كمعلم ناجحاً، وقلة قليلة من الطلبة تأقلموا معه وكان له تأثير ملهم عليهم، لكنّ أكثرهم لم يتمكنوا من مجاراة المعايير العالية جداً التي

توقعها منهم. كان ردّ فعله عليهم ساخطاً، وأحياناً كان يضربهم أو يشد شعرهم، مما أدى إلى نفورهم وأولياء أمورهم منه (Monk 2017). ومن ثم حصل على موافقة لنشر كتابه عند دار نشر ألمانية ضمن مجلة ألمانية (Annalen der Naturphilosophie) في عام ١٩٢١، وتزامن ذلك مع الترتيب مع دار نشر أخرى لنشره باللغة الإنكليزية في سلسلة سمّيت «المكتبة الدولية لعلم النفس، الفلسفة والمنهج العلمي». وكان شرط الدارين إدراج مقدّمة راسل ووافق فيتغنشتاين على ذلك. عمل على ترجمة كتابه إلى الإنكليزية صديقه فرانك رامزي الذي كان عمره آنذاك ١٨ سنة فقط، لكنه كان معترف به في كامبريدج على أنه طالب يتمتع بقدرة وذكاء استثنائيين.

نُشرت النسخة الإنكليزية في عام ١٩٢٢. بعد ذلك ساءت علاقة فيتغنشتاين مع سكان القرية، وقرر ترك العمل هناك، ومن ثم التقى راسل في إنسبورك، وكان اللقاء مخيباً بينهما من الجانبين ولم يملك كل منهما ما يدعو إلى بقاء العلاقة بينهما بلا فتور.

قضى فيتغنشتاين أربع سنوات أخرى كمعلم، ثم استقال من التعليم عام ١٩٢٦ وعاد إلى فيينا. وفي عام ١٩٢٧ قابل شليك وأجرى عدة لقاءات فلسفية لمناقشة أفكار «الرسالة». وفي عام ١٩٢٩ عاد إلى كامبريدج وحصل على الدكتوراه في الفلسفة عن الرسالة التي فحصها راسل ومور. بعد سنة من رجوعه إلى كامبريدج توفي صديقه فرانك رامزي بعد عملية جراحية في البطن وكان عمره وقتها ٢٦ عاماً، والذي كان في تلك الفترة القصيرة قد قدّم مساهمات كبيرة في نطاق واسع من المجالات الفكرية بما في ذلك الرياضيات والاقتصاد والفلسفة. لقد كان موت رامزي خسارة ومأساة كبيرة لفيتغنشتاين الذي -على حد تعبير أندي هاملتون- جرّده من أي نقد ودّي للطرف الآخر. ومن الثلاثينيات فصاعداً انشغل بإنتاج كتاب يستوفي فكره الأخير واقترب من نشر عمله المتأخر خلال فترة ١٩٣٣ -١٩٣٤، حيث ألغى محاضراته وتفرّغ لإملاء أفكاره على مجموعة صغيرة من طلبته المفضلين الذين وزعوها فيما بعد على مجموعة أكبر. مثّلت هذه الإملاءات «الكتاب الأزرق». ولم ينحصر توزيع هذه الإملاءات على طلبة كامبريدج بل وصلت نسخ منها إلى جامعة أوكسفورد بل وحتى إلى قسم الفلسفة في الولايات المتحدة. وفي السنة التالية أملى على تلميذيه المفضلين للغاية فرانسيس سكينر وأليس أمبروز مجموعة ثانية مثّلت «الكتاب البني» الذي كان محاولة مبكرة لشيء شبيه بالنسخة المطبوعة التي نُشرت بعد وفاته على أنها التحقيقات الفلسفية (Monk 2017).

في عام ١٩٣٥ قاده إحساسه بأنه ليس له مكان في الثقافة الغربية إلى التفكير في الانتقال إلى الاتحاد السوفيتي.
فزار موسكو ولينغراد، وعُرض عليه إلقاء محاضرة هناك. إلا أنه عاد محبطاً مما رأه هناك وتخلى عن فكرة أن يصبح مواطن سوفيتي. وعندما انتهت زمالة فيتغنشتاين التي استمرت خمس سنوات في صيف ١٩٣٦ انتقل مرة أخرى إلى كوخه في النرويج، حيث كان يأمل أن يتمكن من إنهاء كتابه. وهناك مرة أخرى اعتبر التفكير حول المنطق وحول «خطاياه» أنهما وجهان لعملة واحدة. أو على حد تعبيره: «إذا لم يرغب المرء في النزول إلى مستوى نفسه، لأنّ ذلك يؤلمه جداً، فسيبقى سطحياً في كتاباته». في ضوء ملاحظات من هذا القبيل، يبدو أن قرار فيتغنشتاين بالإدلاء بسلسلة من الاعترافات كان في ذلك الوقت جزءًا من تحضيراته لإنهاء كتابه. وفي نهاية عام ١٩٣٦ وبداية عام ١٩٣٧ التقى على انفراد بالعديد من الأصدقاء - في فيينا وكامبريدج - ليُخبرهم عن أوقات في حياته كان غير أمين فيها أو تصرف بطريقة يعتبرها غير جديرة. أحد هذه الاعترافات كانت أنه سمح للناس بأن يعتقدوا خطأً أنه في ربع من نسبه يهودي في حين أنّ الحقيقة هي أنه في ثلاثة أرباع من نسبه كان يهودياً. والاعتراف الآخر أنه عندما كان معلّماً ضرب تلميذاً ثم أنكر ذلك. اعتقد فيتغنشتاين أنّ هذه الاعترافات «جلبتني إلى مياه أكثر استقراراً، إلى علاقة أفضل مع الناس، إلى جدية أكبر». ربما لم يكن من قبيل الصدفة أنّ قطعة الكتابة التي كان أكثر رضاً عنها أثناء فترته المتأخرة- تلك التي نُشرت بعد وفاته تحت عنوان «التحقيقات الفلسفية» («الجزء الأول» من الطبعات السابقة) - تمت كتابتها مباشرة بعد هذه الاعترافات (Monk ٢٠١٧).

بقي فيتغنشتاين في النرويج حتى نهاية ١٩٣٧، ولم يتحمل العيش بمفرده فانتقل إلى دبلن، حيث كان تلميذه القديم، موريس دروري، يتدرب ليصبح طبيباً نفسياً. وكان هناك عندما سمع في ١٢ مارس ١٩٣٨ أنّ النمسا أصبحت جزءاً من الرايخ الثالث لهتلر. بين عشية وضحاها لم يعد فيتغنشتاين مواطناً نمساوياً وأصبح في وضع لا يطاق كونه يهودياً ألمانياً بشكل رسمي. بعد بضعة أيام، ذهب إلى كامبريدج لمناقشة الوضع مع بييرو سرافا، الذي نصحه أولاً بالبحث عن وظيفة أكاديمية في كامبريدج ثم التقدم بطلب للحصول على الجنسية

البريطانية. ونجح في كل ذلك بمساعدة كينز وتمكن في صيف عام ١٩٣٩ من الدخول إلى النمسا بجواز سفر بريطاني.

ثم سافر إلى كامبريدج، وعاش لمدة عام مع صديقه فرانسيس سكينر. في صيف عام ١٩٣٨ قدّم النسخة المطبوعة التي كان قد أعدها في النرويج إلى مطبعة جامعة كامبريدج، التي كانت سعيدة جداً بقبولها. وفي فبراير ١٩٣٩، تم اختياره ليكون خليفة لمور كأستاذ للفلسفة في كامبريدج. وخلال الحرب عمل فيتغنشتاين بواباً في مستشفى غاي. وفي عام ١٩٤٣، اتصل بمطبعة جامعة كامبريدج مرة أخرى، هذه المرة باقتراح أن ينشروا عمله الجديد جنباً إلى جنب مع «الرسالة». في يناير ١٩٤٤ وافقت المطبعة على ذلك. وغادر فيتغنشتاين إلى نيوكانسل حيث كان تلميذه راش ريس يعيش هناك، وأمل أن يُنهي كتابه عنده قبل أن يعود إلى واجباته المهنية في كامبريدج. في كامبريدج، وجد نفسه في وضع غريب. فمن جهة كان الفيلسوف الأكثر تأثيراً وإعجاباً بين جيل الشباب من الفلاسفة الأكاديميين، ومن جهة أخرى، ازداد ازدراؤه للفلسفة الأكاديمية. ولم يفكر حتى في نشر أعماله في المجلات الأكاديمية وتجنب المؤتمرات الأكاديمية. استمر هذا التوتر حتى طفح به الكيل واستقال من كرسيه في عام ١٩٤٧. وسافر إلى إيرلندا وبقي سنتين هناك في دبلن ليعتني به دروري (كان وقتها عمره ٦٠ سنة في عام ١٩٤٩)، وبدأت أعراض الكبر بالظهور بشكل ملحوظ عليه، وتخلى عن خطط رؤية كتبه منشورة أثناء حياته. واستمر في كتابة الملاحظات الفلسفية عن اللون وعن مفهوم اليقين، ولم تكن هذه الملاحظات مرتبطة بشكل مباشر بالكتاب الذي كان يعمل عليه منذ عام ١٩٣٠. وقام بتسمية ثلاثة من أصدقائه كوصاة على مؤلفاته - إليزابيث أنسكومبي، راش ريس، جورج فون رايت- وترك لهم مهمة تحديد الأجزاء التي يجب نشرها من كتبه (Monk 2017).

في نهاية عام ١٩٤٩ تم تشخيص فيتغنشتاين بأنه مصاب بسرطان البروستاتا. وكان قبل سنة من ذلك قد قبل دعوة من صديق وتلميذ سابق نورمان مالكوم إلى زيارة جامعة كورنيل في نيويورك. وعندما شعر بالتعب وأنه قد يموت في المكان الخاطئ - أي في أمريكا - عاد إلى إنكلترا، وهناك شُخِّص بالمرض، ومن ثم عاد إلى المدينة التي ولد فيها. في فيينا، أخبر أخته هيلين: «آمل أن أجد السلام» (Monk 1990, p. 559). وبعد قضاء بضعة أشهر في فيينا رجع إلى إنكلترا وعاش عند فون رايت في كامبريدج، ومن ثم عند أنسكومبي في أوكسفورد. وهناك عرفّته أنسكومبي على الراهب الدومينيكاني الأب كونراد بيبلر، الذي تحدث معه عن الله والروح. في عام ١٩٥١ انتقل إلى منزل طبيبه في كامبريدج إدوارد بيفان. وتوفي هناك في ٢٩ أبريل ١٩٥١. كانت كلماته الأخيرة: «أخبرهم أنني عشت حياة رائعة» (WAM 81).

فلسفته المتأخرة والتحولات التي مهدت لها

بالنسبة لفيتغنشتاين، كانت عملية تطوير أفكاره الفلسفية مهمة بقدر أهمية نتيجتها النهائية. ففي عام ١٩٤١ قال فيتغنشتاين في حديث له:

« إنّ الأمر هو على هذا النحو، إذا وجدت طريقك للخروج من الغابة، فقد تعتقد أنه المخرج الوحيد. بعد ذلك تجد طريقاً آخر للخروج. لكنك لم تكن لتجده على الإطلاق ما لم تكن قد سرت في الطريق الآخر أولاً. ما كنتُ لأكون حيث أنا الآن لو لم أجتاز ما تم التعبير عنه في «الرسالة»» .

(Public & Private Occasions 387)

يمثل مؤلّف «الملاحظات الفلسفية» (PR) الذي كتبه عام ١٩٢٩ المرحلة التي بدأت فيها فلسفة «الرسالة» بالتعثر والانهيار. ففيها يستعيض عن فكرة الفضاء المنطقي بـ «النحو المنطقي»، وهو مفهوم سيتم استبداله فيما بعد بالألعاب اللغوية.

يتضمن الكتابان «الأزرق» و«البني» اللذان سبق بيان أنهما كانا إملاءات منه على خاصة طلبته خلال فترة ١٩٣٣- ١٩٣٥ طرقه الفلسفية الجديدة وتصوره المتحول عن الفلسفة. يقول هانس سلوجا: «لقد تطورت الكثير من أفكاره ما بعد «الرسالة» في هذين الكتابين. حيث اعتُبرا بمثابة دراسات تمهيدية لـ «التحقيقات الفلسفية». بيد أنّ الأفكار التي قدّمها فيتغنشتاين فيهما تختلف جوهرياً عمّا قاله في «التحقيقات الفلسفية». ففي حين أنه يفترض الآن أنّ اللغة تتألف من عدد من البنى المختلفة، ألعاباً لغوية، كما يسميها، إلا أنه ما زال يعتقد أنها محكومة بقواعد صارمة. فهو بعبارة أخرى لم يصل بعد إلى الرؤية المتأخرة التي مفادها أنه فقط البعض من الألعاب اللغوية تمتلك قواعد دقيقة في حين لا يمتلك البعض الآخر منها هذه القواعد. بسبب ذلك سيتعين عليه أولاً تطوير التحليل النقدي لاتباع القواعد الذي طوره في «التحقيقات الفلسفية». لذلك من المعقول الحديث عن فترة متوسطة مميزة في تطور فيتغنشتاين تمتد خلال النصف الأول من الثلاثينيات حتى وصوله إلى المرحلة الجديدة في تفكيره في «التحقيقات الفلسفية»» (Hans Sluga 2018). ويقول جون هيمان وهانز غلوك: «... [إنّ] ما يعنيه بشكل مفصّل تغيّرَ على نحو عميق في الثلاثينيات، لأنّ تصوره عن اللغة تغير. لقد تخلّى

عـن العقائـد التـي مفادهـا أنّ الجملـة هـي صـورة منطقيـة مؤلفـة مـن أسماء، وأنّ معنـى الاسـم هـو الشـيء الـذي يمثلـه، وأنّ الاسـتخدام الواضـح للغـة دائماً مـا يخـدم نفـس الغـرض، وصـف الحقائـق. حيـث أصبـح يعتقـد - علـى النقيـض مـن ذلـك - أنّ الجُمـل لا تمتلـك بنيـة منطقيـة موحّـدة، وأنّ معنـى الكلمـة هـو اسـتعمالها فـي اللغـة، وأنّ اللغـة تتألـف بشـكل عـام مـن مجموعـة متنوعـة ومختلفـة مـن «الألعـاب اللغويـة»، التـي تخـدم مجموعـة مختلفـة مـن الأغـراض البشـرية علـى نحـو غيـر محـدود. (إنّ الألعـاب اللغويـة هـي ببسـاطة نشـاطات بشـرية تنطـوي علـى كلام أو كتابـة يتـم فيهـا اسـتخدام مجموعـات مميـزة مـن المفاهيـم. كلمـة «لعبـة» موجـودة لتذكّرنـا بأنّ اسـتخدام اللغـة مقيّـد بقواعـد، ويحـدث فـي سـياق ثقافـة بشـرية محـددة وفـي السـياق الأوسـع للحيـاة البشـرية بشـكل عام)» (Hans-Johann Glock & John Hyman 2017).

فـي حزيـران عـام ١٩٤٥، اكتمـل الجـزء الأول مـن «التحقيقـات الفلسـفية» الـذي مثّـل تحفـة فنيـة تميّـز بهـا، حيـث مثّلـت تناقضـاً صارخـاً مـع «الرسـالة» والـروح التـي كُتبـت بهـا. «ففـي حيـن أنّ «الرسـالة» سـعت إلـى الحصـول علـى رؤيـة سـامية عـن ماهيـات الأشـياء مسـتقلة-عن اللغـة، بـدأت «التحقيقـات» عبـر موازنـة هادئـة للحقائـق اللغويـة لأجـل حـلّ العُقـد فـي فهمنـا. وفـي حيـن اسـتحوذت «الرسـالة» علـى رؤيـة النقـاء البلـوري للأشـكال المنطقيـة للفكـر واللغـة والعالـم، كانـت «التحقيقـات» مشـبّعة بالوعـي الحـاد بتنـوع اللغـة، وأشـكالها المخادعـة التـي تقودنـا إلـى الارتبـاك. وفـي حيـن أيّـدت «الرسـالة» الدراسـة الطبقيـة (الجيولوجيـة) المفاهيميـة علـى أمـل الكشـف عـن ماهيـات الأشـياء غيـر القابلـة للوصـف مـن خـلال التحليـل العميـق للغـة، مارسـت «التحقيقـات» دراسـة ملامحيـة تضاريسـية (توبوغرافيـة) مفاهيميـة بهـدف كشـف المشـاكل الفلسـفية مـن خـلال الوصـف المتأنـي للحقائـق اللغويـة المألوفـة. كانـت «الرسـالة» تتويجـاً لتقليـد مـا فـي الفلسـفة الغربيـة، فـي حيـن كانـت «التحقيقـات» [عمـلاً] لـم يسـبق لـه مثيـل فـي تاريـخ الفكـر» (Hacker 2001).

فيتغنشتاين و«في اليقين»

يمثّـل كتـاب «فـي اليقيـن» علـى حـد تعبيـر هاكـر (Hacker 2001) عمـلاً فريـداً مـن بيـن أعمالـه فـي تركيـزه الحصـري علـى الموضوعـات الإبسـتمولوجية. فقـد كتبـه فـي فتـرة نهايـة حياتـه ولـم يتسـن لـه مراجعتـه. بـدء كتابتـه فـي خريـف عـام ١٩٤٩، وفيـه يعالـج قضايـا الحـس المشـترك - مثـل، «لـدي يـد»، «لـون دم البشـر أحمـر»، «الأرض قديمـة جـداً»، وغيرهـا - التـي اكتشـفها جـورج إدوارد مـور ووظّفهـا بطريقتـه الخاصـة فـي رده علـى الشـكوكية، كمـا ويتنـاول مفهـوم اليقيـن وعلاقتـه بالشـك والمعرفـة.

يـرى أنـدي هاملتـون أن مـن أبـرز الأفكار التـي طورها فيتغنشـتاين بشـكل كبيـر فـي «فـي اليقيـن» هـي مـا يسـميه هاملتـون «المعرفـة توحـي بالإمكانيـة المنطقيـة للشـك». حيـث يـرى فيتغنشـتاين أنّ دعـاوى المعرفـة يكـون لهـا معنـى فقـط عندمـا يمكـن تصـور الشـك فيهـا: «ليـس هنالـك شـيء اسـمه شـك فـي هـذه الحالـة ...، يترتـب علـى هـذا أنّ «أنـا أعـرف» ليـس لهـا معنـى أيضـاً » (OC 58). تُعاكـس هـذه الرؤيـة رؤيـة ديـكارت التقليديـة التـي يرفضهـا فيتغنشـتاين والتـي تتضمـن أنّ المعرفـة تتطلـب الاسـتبعاد المنطقـي للشـك. حيـث يـرى ديـكارت أنّ هنالـك قضايـا معرفيـة متيقنـة لا تقبـل الشـك مثـل الحقائـق القبليـة المسـتقلة للمنطـق والرياضيـات والميتافيزيقيـا مثـل»٢+ ٢=٤»، و»كل حـادث لـه سـبب»، واليقينيـات الذاتيـة النفسـية مثـل «أنـا أتألـم».

إنّ المعرفـة عنـد فيتغنشـتاين إنجازيـة دائمـاً لأنهـا بالأسـاس عمليـة فعالـة وليسـت خاملـة وبالتالـي يجـب أن تكـون قابلـة للشـك أو للخطـأ. معنـى هـذا أنّ اليقيـن عنـده غيـر إبسـتمي، أي، إنّ القضيـة التـي نكـون متيقنيـن منهـا لا ينبغـي أن تكـون موضوعـاً للمعرفـة ولا قابلـة للشـك، لأنهـا إذا كانـت معرفـة كانـت عرضـة للشـك وانتفـى عنهـا اليقيـن المقصـود. مـن هنـا يكـون فيتغنشـتاين فـي تناقـض صـارخ مـع ديـكارت ومـع كل مـن وقـع فـي خطئـه وقـال «أنـا أعـرف أنـي لـدي يـد»، «أنـا أعـرف أنـي إنسـان»، «أنـا أعـرف أننـي أتألـم» وغيـر ذلـك.

فوفـق فيتغنشـتاين، عبـارة «أنـا أعـرف» هـي لغـو فلسـفي لا يسـتخدمها الرجـل العـادي، وعندمـا تسـتخدمها للـرد علـى الشـكوكي الـذي يشـكك فـي وجـود تلـك الأمـور: تكـون واقعـاً فـي نفـس مـا وقـع فيـه الشـكوكي، إذ كلاكمـا ادعـى دعـوى فلسـفية متضمنـة للغـو أي لا معنـى لهـا - أي ليـس لهـا اسـتعمال فـي لغـة الرجـل العـادي. مـن هنـا يوصلنـا فيتغنشـتاين إلـى نـوع مـن اليقيـن غيـر الإبسـتمي القائـم علـى العُـرف المنطقـي بيـن النـاس (أي المنطـق بالمعنـى الواسـع المفتـوح علـى الخطـاب البشـري الطبيعـي عكـس المنطـق الصـارم فـي «الرسـالة») وهـذا اليقيـن لا يُشـكك فيـه ولا يعتبـره معرفـة إنجازيـة. إنّ القضايـا التـي تعكـس هـذا النـوع مـن اليقيـن يُسـميها فيتغنشـتاين بالمفصـلات التـي تقـع خـارج مسـار التحقيـق وتمثـل الخلفيـة المتوارثـة التـي مـن خلالهـا نميـز بيـن الصـواب والخطـأ (OC 94). هـذه القضايـا ليسـت تجريبيـة ولا قبليـة بـل تبـدو أنهـا تجريبيـة. ربمـا كانـت فـي فتـرة مـن الفتـرات قضيـة تجريبيـة عندمـا كانـت داخـل مسـار التحقيـق ومـن ثـم تحولـت إلـى قضيـة غيـر تجريبيـة تقـع خـارج مسـار التحقيـق بعـد أن اعتـاد النـاس عليهـا وألفوهـا

وأصبحت لا تقبل الشك ولا تُعتبر معرفة بل مرجع أو خلفية أو شكل حياة أو صورة عالمية نعتمد عليها لكي تستمر حياتنا بشكل طبيعي. فعلى سبيل المثال قضية «الأرض قديمة جداً» كانت في فترة من الفترات أثناء الصراع بين الكنيسة التي ترى أنّ عمر الأرض لا يتجاوز بضعة آلاف سنة والعلم الذي اكتشف للتو أو من فترة قريبة أنّ عمرها بضعة مليارات من السنين قضيةً تجريبية، أي موضوع قابل للشك والمعرفة، لكن الآن استقر عندنا أنها حقيقة لا تقبل الشك ولا تُعد معرفة إنجازية وأصبحت جزءاً من صورتنا العالمية التي نعتمد عليها ويُعتبر الآن من يقول إنها موضوع للمعرفة أو قابلة للشك واقعاً في لغو فلسفي لا معنى له.

تشكّل قضايا الحس المشترك التي وظفها مور ونقّحها فيتغنشتاين (لنصطلح عليها اسم القضايا المورية نسبة إلى مكتشفها مور) صنفاً متنوعاً أكثر من «الحقائق غير القابلة للشك التقليدية». حيث يشابه ويقارن فتجنشتاين «الأرض موجودة منذ العصور الماضية»، «كل إنسان لديه والدان»، «عندي يدان»، «اسمي ...» مع القضايا الحسابية («١٢×١٢ = ١٤٤»)، ومع الأحكام السهلة التمييز («هذه يد»، «هذه شجرة»). ما يريد فتجنشتاين قوله:

«إذا لم يندهش المرء من حقيقة أنّ القضايا الحسابية (مثل جداول الضرب) «مؤكدة مطلقاً»، فلماذا ينبغي عليه أن يندهش من كون القضية «هذه يدي» مساوية لها أيضاً ؟ » (OC 448)

نحن نفترض في حياتنا اليومية أنّ كلتيهما صحيحتان- لكن مع ذلك نجد الفلاسفة متمسكين بالشك في قضية «هذه يدي»، لكن لا يشككون في القضية «٢+٢= ٤». لذلك، يطوّر فيتغنشتاين من خلال فكرة مور الرئيسية ما مفاده أنّ هناك فئات يقينية أوسع من تلك التقليدية. إنّ التعويل على القبول الإنساني الجماعي لهذا النوع من اليقين يفتح المجال إلى تجاوز الحاجة إلى السعي إلى نوع خاص من اليقين الضيق الذي لا يتحصل إلا بعد التشكيك في كل شيء، والذي يقتصر وجوده على الاستعمال الفلسفي لا اليومي. ربما يمكن توظيف هذا الطرح الفيتغنشتايني في فهم الآية {أفي الله شك}، إذ تخريجاً على مذهب فيتغنشتاين المتأخر: إنّ الشك في وجود الله ممتنع، وفي نفس الوقت وجود الله ليس موضوعاً للمعرفة، بل قضية تقع خارج نطاق التحقيق وتشكّل الخلفية المتوارثة التي نميز من خلالها بين الصواب والخطأ، فهي جزء من شكل حياتنا أو صورتنا العالمية التي نعيش بها. لو قلت «أنا أعرف أنّ الله موجود» فأنت هنا - وفق فيتغنشتاين المتأخر- تسمح بالتشكيك في وجوده لأن هذا اليقين الناتج من معرفة فردية ليس بمنأى من الوقوع في شرك اللغة الخاصة - لغة لا يفهمها إلا الفرد الذي خصّ نفسه بها. وهذا الفرد قد لا يميّز بين فعله للصواب وبين ما يبدو له أنه يفعل الصواب :

«ربما يميل الإنسان إلى قول إنّ كل ما يبدو لي صحيحاً، فهو صحيح. وهذا لا يعني إلا أننا لا نستطيع الكلام هنا عما هو صحيح» (PI 258)

ومما هو مميز في فهم فيتغنشتاين لهذه القضايا المورية والصور العالمية هو إمكانية تغيرها أو بقائها ثابتة، فيمكن أن تُصبح تجريبية، ويمكن أن تعود إلى خارج مسار التحقيق. يُبين فيتغنشتاين ديناميكية الصور العالمية من خلال استعارة بديعة في «في اليقين» هي استعارة قاع-النهر:

«قد يُتَصوّر أنّ بعض القضايا، التي لها شكل القضايا التجريبية، قد تصلّبت وعمِلت كقنوات لتلك القضايا التجريبية التي مازالت سائلة ولم تتجمّد بعد ... القضايا السائلة تتجمّد، والأخرى المتجمدة تصبح سائلة. ... قاع- نهر الأفكار ربما يتبدّل. لكنني أُميز بين حركة المياه فوق قاع- النهر وتبدّل القاع نفسه؛ على الرغم من عدم وجود فاصل واضح بينهما ... نفس القضية ربما تُعامل في وقتٍ ما كشيء خاضع للاختبار بواسطة التجربة، وفي وقت آخر كقاعدة للاختبار. وضفة هذا النهر تتكون جزئياً من صخور صلبة، لا تخضع إلى التغيير أو فقط ما كان ضئيلاً أو غير ملحوظ، وجزئياً من رمال، التي تارةً تكون في مكان واحد وتارةً في مكانٍ آخر بسبب ما يحصل لها من انجراف أو ترسّب».

(OC 96_99)

ومن الفروق المهمة التي نبّه عليها أندي هاملتون (Andy Hamilton 2014) في دليله الشرحي لكتاب «في اليقين» لفيتغنشتاين هو تفريق الأخير بين الصورة العالمية (Weltbild) والرؤية العالمية (Weltanschauung). إذ يمكن للاستعمال العادي أن يميز الصورة العالمية - باعتبارها شيئاً مضمراً وضمنياً - عن الرؤية العالمية - المثبتة والمتبناة عن وعي، كما في الاستعمال الماركسي عند غرامشي: إنّ تأسيس طبقة حاكمة يكافئ خلق رؤية عالمية. يُعد هذا الفارق من الأهمية بمكان. فالرؤية العالمية تتميز بكونها متعمدة وصريحة ومؤدلجة وقائمة على تحيزات وافتراضات مسبقة، تندرج فيها الرؤى الفلسفية مثل المادية، المثالية، البراغماتية، الشكوكية، الواقعية وغيرها ومعلوم أنّ مثل تلك الرؤى لا تصف تصرفاتنا الطبيعية كبشر. من هنا يرفضها فيتغنشتاين مقدّماً مفهوماً أوسع وأشمل هو «الصورة العالمية» التي تصفنا كبشر نتصرف بطبيعتنا وتعوّل على الاستعمال اليومي لا الفلسفي. بالنسبة لفيتغنشتاين غالباً ما تكون الرؤية العالمية محل ازدراء عنده حيث يقول في

الفقـرة (OC 422) : «لـذا أحـاول أن أقـول شـيئاً مـا يبـدو أنـه مثـل البراغماتيـة، هنـا تمّـت إعاقتـي مـن قِبل نوع من الـ Weltanschauung» (*)

وأخيـراً نختـم مؤيديـن لعبـارة أنـدي هاميلتـون: «لقـد كان التأثيـر المهيمـن لفيتغنشـتاين علـى نهجـي الفلسـفي مقتصـراً علـى كونـه مسـألة أسـلوب ومنهـج فلسـفي أكثـر مـن كونـه اشـتراكاً فـي العقائـد والتوجهـات» (فتجنشـتاين و»فـي اليقيـن»، ص ١٩).

References

1- Hans-Johann Glock & John Hyman 2017, introduction of Blackwell Companion to Wittgenstein 2017 by Hans-Johan Glock & John Hyman.

2- Ray Monk 2017, Ludwig Wittgenstein: a sketch of his life, Chapter 1 of Blackwell Companion to Wittgenstein 2017 by Hans-Johan Glock & John Hyman.

3- Ray Monk 1990, Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. London: Jonathon Cape.

4-Hans Sluga 2018, Introduction: Ludwig Wittgenstein: The Man, the life, and the work, Ch 1. of the Cambridge Companion to Wittgenstein 2018 by Hans Sluga and David Stern.

5- P.M.S. Hacker 2001, Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951), Ch. 5 of Blackwell Companion to analytic philosophy 2001 by A.P. Martinich and David sosa.

6- Rush Rhees 1981, Hermine Wittgenstein, "My Brother Ludwig", in Rhees, ed., Ludwig Wittgenstein: personal Recollections, p. 3. Quoted by Ray Monk 2017.

7- Gottlob Frege 1989, "Briefe an Ludwig Wittgenstein", in A. Janik, ed, Grazer Philosophische Studien 33/34 (1989), p. 16. Quoted by Ray Monk 2017.

8- Otto Weininger, Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung (Vienna and Leipzig: Wilhelm Braumuller, 25th ed 1923), pp. 215 and 229. Quoted by Ray Monk 2017.

9- Andy Hamilton 2014, Wittgenstein and On Certainty.

10- Wittgenstein books:

OC On Certainty
PI Philosophical Investigations
TLP Tractatus logico- Philosophicus
PR Philosophical Remarks
NB Notebooks 1914- 1916
BB Blue and Brown books
CV Culture and Value
PPO Public and Private Occasions (2003)

العدمية في الرواية

تلاحم الذاتي والمتخيل في روح العصر

أ. عبدالواحد الأنصاري
كاتب وروائي
grnaty2@gmail.com
تويتر: @abdulwahed1978

مسلّمة ومقدّمات

ننطلق من مُسلّمة مبنية على استقراء جزئي، وهي: أن العدمية من المواضيع التي لا ينفصل فيها الذاتي عن الخيال المحض، وعندما تظهر في رواية من الروايات تكون انعكاساً مباشراً عن ذات المؤلف وحياته ورؤيته.

قد تكون قضية ما من القضايا (كالإدمان، أو الجريمة، أو العلاقات) موضوعاً يتناوله الروائيّ بحياد، ويترك فيه للشخصيات حريّة أن تتحرك في إطار فرضيّات محتملة، لا تلتصق بالكاتب التصاقاً وثيقاً، لكن الأمر مختلف تماماً مع شأن خطير مثل: العدمية؛ فهو يحاصر السارد الجادّ، ويُمسك بخناقه، وكلّ ما يخطه فيه: ذاتيّ جداً، وشخصيّ جداً.

يقول أحد النشرين الإنجليزيين في حديثه عن أحد الكتب التي ألفت عن هذه المعضلة: «يضرب لنا ولسُن مثلاً على اللامنتمي النموذجي في الأدب الحديث؛ فيدلنا إلى بطل قصة باربوس «الجحيم»، الذي يلجأ إلى غرفته في الفندق ليغلق بابها ويعيش ليرقب الآخرين من ثقب الحائط(...) ويتبع ولسُن طبيعة اللامنتمي خلال قصة كامو «الغريب»، وأعمال أرنست همنغواي الأولى، وبطريقة أشد طرافة في مسرحية كرانفيل باركر «الحياة السرية»(...) على أن مشكلة اللامنتمي هي في جوهرها مشكلة حيّة؛ ولهذا فإن ولسُن يعود من الأدب إلى الحياة نفسها، فيعتبر فان جوخ، وت. ي. لورنس، ونجنسكي: لامنتمين».

ويقول الروائي الإنجليزي كولن ولسُن: «ولنقرر الآن أننا، ونحن نقرأ هذه القصة بعد نصف قرن من تأليفها، لا نستطيع أن نجد شيئاً نختاره بين حقيقة الروائي وحقيقة البطل: إن المَشاهد التي رأتُها الغرفة التالية تذكّرنا أحياناً بساردو [البطل]، وأحياناً أخرى بدوستويفسكي [الروائي]، حين نرى الأخير

معنياً بتفسير أفكاره أكثر من عنايته بإسباغها على الناس والحوادث».

وعندما أراد الروائي الفرنسي ألبير كامو أن يتناول موضوع العدمية والانتحار في أحد كتبه لم يفصل بين الشخصيات الواقعية والخيالية، بل مزَج الفريقين مَزْجَ الذي يعدّهم جميعاً شخصيات حيّة صادرة عن ذوات مؤلفيها:

«يجب أن نذكر أننا لا نجد بين المفكرين الذين لم يروا في الحياة أي معنى مفكراً واحداً، عدا كيريلوف في عالم الأدب، وبيريغرينوس المولود من الأسطورة، وجول ليكوبيه في عالم الافتراض، أقرّ منطقه إلى حدّ رفض تلك الحياة. وكثيراً ما يُذكر اسم شوبنهاور لإثارة السخرية؛ لأنه امتدح الانتحار بينما كان يجلس إلى مائدة بديعة».

ويقول قبل ذلك: «هنالك طريقتان في التفكير بكل المسائل الجوهرية (وأعني بذلك تلك المسائل التي يكمن فيها خطر الموت أو المسائل التي تركز الرغبة في الحياة): طريقة لاباليس، وطريقة دون كيشوت».

ويمكن أن نؤسس لذلك بمقدّمات، منها:

- أن قلق الإنسان العام يتأتى من ذهاب وإياب: من العالم إلى الذات، ومن الذات إلى العالم، والكاتب «صَوتُ عصره»، كما يقول الروائي الأرجنتيني أرنستو ساباتو. وأصبحت حال الروائي وهو يقص حكاياته كحال واعظ المعبَد، بحسب الفرنسي بلزاك، الذي يقول: «إن الأديب اليوم حل محلّ القسيس؛ حيث ارتدى معطف الشهداء، وهو يعاني آلاف الآلام، ويأخذ النور من المذبح، وينثره بين الناس، وهو يواسي ويلعَن ويُصلّي ويرتدي أيضاً رداء النبوّة».

- أن هذا العصر الحديث، منذ القرن السادس عشر الميلادي حتى الآن، عصرُ عدميّة، والمقصود بالعدميّة هاهنا ليس معناها النهائي الذي استقرت عليه في المعاجم والموسوعات، بل المقصود هو: تخلّي البشرية، أو حضارة من حضاراتها، وباستمرار، عن قيمة من القيَم الكبرى التي تتأسس عليها هُويتها.

يقول ساباتو: «لقد نشأت المجتمعات المتقدمة على خلفية ازدراء القيم السامِيَة، المشتركة بين أفراد الجماعة، وعلى احتقار المثُل التي ليست لها قيمة تجارية تُذكر(...). ومنذ ظهوره على الأرض، ظل الإنسان شديد الاعتقاد بوجود قوة عليا خارقة، ولا تكاد توجد أية ثقافة، مهما كان نوعها، خالية من ذكر الآلهة والكائنات الجديرة بالتقديس. إن نزعة الإلحاد ليست نتاجاً فكرياً قديماً أبداً، وإنما هي وليدة أزمنتنا الحديثة والمعاصرة(...). قد يكون كل من يستشعر في نفسه الانتماء إلى هذه الذرية [الصادرة عن الآلهة] إمّا قِنّاً، أو واحداً من العبيد، إلا أنه في جميع الأحوال، لن يعتبر ذاته بأنه كائنٌ متورّط في شرطه الوجودي العصيب، أبداً(...). فهل في مستطاعنا أن نحيا اليوم، من دون أن يكون للحياة عندنا معنى قائم ودائم؟ لقد قال ألبير كامو بعد أن أدرك أهمية هذه الخسارة، بأن أكبر معضلات الاختيار التي يعيشها الإنسان المعاصر، هي معضلة معرفته ما إذا كان في مقدوره أن يغدو قدّيساً من غير إله(...). لقد فقد الدين تأثيره في نفوس الناس، وبدا أن الأساطير والأديان صارت، منذ حِقَب لا يُستهان بها، متجاوَزة مرة واحدة للأبد، وأن نزعة الإلحاد قد تعمّمت، بين الذهنيات المتقدمة في المجتمع. بيد أن الإنسان ما لبث في السنين الأخيرة، أن نقّل بصره من جديد صوب الأديان، بحثاً عن شخص ما، من شأنه أن يخلّصه(...). تُرى، كيف يُعقل أن تصير الحقائق الكبرى، الكاشفة عن قلب الإنسان، سواء في متن أسطورة ما، أو ضمن مؤلف فنّي معيّن، مجرّد ترّهات وأباطيل كاذبة؟ وإذا كانت المغامرات السخيفة، والبطولات المثيرة للضحك، التي أقدم عليها فارس دي لامانشا الرث، لا تزال تحرّك فينا المزيد من مشاعر الإشفاق، فلأن هنالك شيئاً ما أكثر إثارة للسخرية، من مجرد ذلك الصراع، الذي خاضه فارسنا البئيس مع طواحين الهواء، وهو الشيء الذي ظل يومئ لتلك الحقيقة الميؤوس منها، التي ترتبط بالشرط الإنساني العام».

ويقول المسرحي الروماني الفرنسي يوجين يونسكو: «بدءاً من أية لحظة بدأت الآلهة تنسحب من العالم؟ منذ أية لحظة فقدت الصور ألوانها؟ منذ أية لحظة أفرغ العالم من جوهره، منذ أية لحظة لم تعد العلامات علامات؟ منذ أية لحظة وقعت القطيعة التراجيدية، منذ أية لحظة تُركنا لمصيرنا، أي: منذ أية لحظة لم تعد الآلهة تريدنا كمتفرجين ومشاركين؟ لقد تُركنا لأنفسنا، لعزلتنا، لخوفنا؛ فولدت المشكلة: ما العالم؟ ومن نحن؟).

- أن الروائي، كما أسلفنا، لا يستطيع أن يحوّل ما هو من روح عصره، وهو في الوقت نفسه همّ ذاتيّ جداً يحيط به ويحاصره، إلى حكاية عابرة غير ذات بال.

يقول ساباتو: «لدينا هنا، بالتحديد، الدليل على أن رواياتنا هي شيء أكثر من مجرد تتابع المغامرات: هي الشهادة المأسوية لفنّان انهارت أمامه القيم الراسخة لمجتمع مقدّس، ومجتمع يدخل في أزمة مثالياته مثل المراهقة بالنسبة للطفل: فقد تحطّم المطلق إلى قِطَع، وبقيت الروح أمام اليأس أو العدمية».

ولهذا يعدّ محاولة الاختفاء التام للمؤلف في عمله: أملاً يثير التعجّب: «الرواية ينبغي أن تكون ملحمة حديثة، ومثل كل ملحمة: تتطلب الاختفاء الكامل للراوي. يا له من أمل! بسبب ما نعرفه عن حياة جويس؛ فإن كلاً من «الصورة» و«أوليس» ليست إلا عرضاً لإحساس وفكر وفلسفة جويس نفسه، ولانفعالاته الخاصة، ولمأساته أو لرؤيته الشخصية المحزنة المضحكة في آن واحد. ربما لهذا السبب نفسه يشعر الشباب أكثر من غيرهم بنهاية الحضارة؛ وهم الذين لا يرغبون أبداً في الخضوع لانهيار المطلق، وكذلك الفنانون، الوحيدون من

بين البالغين الذين يشبهون المراهقين. وهكذا، فانهيار الحضارة يشهد به أولئك الأولاد الممزقون الذين يجولون في طرقات الغرب، وأولئك الفنانون الذين يصِفون في أعمالهم، ويفحصون ويقدّمون بصورة شعرية شهادة عن هذه الفوضى». وفي موضع آخر:«الفلاسفة ظهروا وكأنهم يصنعون أدباً، والكتّاب ظهروا وكأنهم يصنعون فلسفة؛ لكنّهم أنكروا ذلك».

وحتى عندما لا يريد المؤلف أن يكون شخصية من الشخصيات، في الرواية التي تتناول القضايا التي تُقلِق وجوده، فإنه لا يختفي من النص الروائي تماماً، بل يوزع نفسه على جميع شخصياته، وقد كتب الروائي الفرنسي غوستاف فلوبير في مراسلاته: «شيء لذيذ عندما يكتب المؤلف فلا يكون هو نفسه، بل يدور حول الإبداع الذي يشير إليه. اليوم، مثلاً، هو رجل وامرأة معاً، عاشق ومحبوبة في الوقت نفسه».

ومما يساند هذه الفرضيّة: أن الرواية والفلسفة ظلتا تتعاوران القضايا الكبرى التي تتمثل فيها روح العصر، وكأنهما فرسا رِهان، فحيناً تسبق الرواية إلى مقاربة الموضوع، وحيناً تسبقها الفلسفة، ويحدث كذلك أن يتزامن هذان المجالان في طرح الإشكالية، وبينهما ما بينهما من تباعد الأمكنة والألسنة.

يقول الروائي التشيكي ميلان كونديرا:

«في عام ١٩٣٥(...) كان أدموند هوسرل يلقي في فيينا وفي براغ محاضرات شهيرة حول أزمة الإنسانية الأوروبية. كانت صفة «الأوروبية» تشير في نظره إلى الهوية الروحية التي تمتد إلى ما وراء أوروبا الجغرافية (في أمريكا، مثلاً) والتي وُلدت مع الفلسفة اليونانية القديمة(...). وقد دفع تقدم العلوم بالإنسان إلى دهاليز الفروع الاختصاصية. وبقدر ما كان يتقدم في معرفته، بقدر ما كان يكفّ عن رؤية مجموع العالم وذاته في آن واحد، غارقاً بذلك فيما كان هيدغر، تلميذ هوسرل، يسميه من خلال صيغة جميلة وشبه سحرية: «نسيان الكائن». لقد صار الإنسان، الذي ارتقى سابقاً مع ديكارت مرتبة «سيد الطبيعة ومالكها»، مجرد شيء بسيط في نظر القوى (قوى التقنية والسياسة والتاريخ) التي تتجاوزه، وترتفع فوقه، وتمتلكه. لم يكن لكيانه العياني، لـ»عالم حياته» في نظر هذه القوى أي ثمن ولا أي مصلحة: فقد انكسف، ونُسيَ سلفاً. (...) والواقع أن مؤسس الأزمنة الحديثة في نظري ليس ديكارت فحسب، بل كذلك سرفانتس [مؤسس الرواية الأوروبية الحديثة].(...) إذا كان صحيحاً أن الفلسفة والعلوم قد نسيا كينونة الإنسان، فإنه يظهر بوضوح أن فنّاً أوروبياً كبيراً قد تكوّن مع سرفانتس، ما هذا الفن إلا: «سبر هذا الكائن المنسِيّ». والواقع أن جميع الثيمات الوجودية الكبرى التي يحللها هيدغر في كتابه «الكينونة والزمان» معتبراً أن الفلسفة الأوروبية السابقة كلها قد أهملتها، إنما تمّ الكشف عنها، وبيانها، وإضاءتها بواسطة أربعة قرون من الرواية (أربعة قرون من إعادة التجسيد الأوروبي للرواية). لقد اكتشفت الرواية، رواية بعد أخرى، بطريقتها الخاصة، وبمنطقها الخاص، مختلف جوانب الوجود».

حمامة السلام العبثية

إننا لا نزال نستقرئ هذا العالم من عيون الروائيين العالميين، وهم يعبّرون عنه انطلاقاً من رؤيتهم الذاتية له، التي يمتزج فيها الذاتي (أفكارهم وقناعاتهم) بالمتخيل (حكاياتهم وشخوصهم)، وهم يكادون يطبقون على أن اللامعنى واللاجدوى والعبثية والعدمية تحيط بهم من كل جانب، لكنهم يحاولون أن يؤدوا في هذا العالم رسالة ما، للإنسانية أو للسلم أو النجاة، وهذا ما تنص عليه الروائية الروسية الفرنسية ناتالي ساروت في مقالة لها تناولت تحولات الرواية من دوستويفسكي إلى كافكا: «لقد أصبح الإنسان العبثي حمامة سلام ورسولاً للخلاص. ويمكننا في النهاية أن نتخلى بغير أسف عن المحاولات العقيمة، والاضطرابات المضنية، والعصبيات المثيرة؛ فالإنسان الحديث جسد بلا روح تتقاذفه قوى معادية، وهو في الحقيقة ليس أكثر من هذا الذي يبدو عليه من الخارج...».

وتستطرد عن رواية الغريب لكامو: «جاء هذا العمل في الوقت المناسب، فأجاب على انتظارنا، وبَلْوَر الأرق المرتاب، لم يكن لدينا شيء نمنعه عن أحد، كان لدينا، نحن أيضاً إنساننا العبثي».

وتقول ناقدة الرواية الفرنسية كلود أدموند ماني: «يريد كامو أن يظهر لنا خواء بطله الداخلي، ومن خلاله خواءنا نحن».

ويقول الروائي الفرنسي ستندال: «إن عبقرية الشك قد حلّت بالعالم».

إذن فالروائي يُدرك أن هذه العبثية حلّت بالعالم كله، بالعالم الموضوعي، وبالعالم الذاتي والمتخيّل، وهو مع ذلك لا يتخلى عنه، ويستمر في العيش فيه، غير أنه يزين جدرانه بلوحات عدميّة تذكّره بحقيقته (في نظره)، وهذه الحال تصورها الروائية الكندية نانسي هيوستن بقولها: «لقد أُصبنا بفُصام الشخصية يا أصدقائي. ففي حياتنا اليومية يحرص كلّ منا على الآخر، نتابع الأخبار بقلق، نفعل كل ما بوسعنا للحفاظ على الصلات مع الآخرين وتعزيزها. لكننا كقراء أو متفرجين نفعل العكس: نمتدح دعاة العدم، نبشر بسلوك جنسي استعرائيّ عقيم، ونصغي بلا توقّف إلى لازمة مضجرة من أفعال البشر الدنيئة. إلامَ يعود هذا التباعد الذي ما انفكّ يتّسع، في مطلع القرن الحادي والعشرين، بين ما نرغب أن نحياه «تضامن، عطاء، ديمقراطية»، وما نرغب أن نستهلكه كثقافة «انتهاك، عنف، عزلة، يأس»؟».

التوجس من حرب نوويّة: دفعة إلى الأمام

لكن، كيف آلت العدمية في الرواية المعاصرة إلى هذه الحال؟ تُلخّص هيوستن ما أدى إلى تسيد العدمية في هذا الفن بأن سردية الحداثة العلمانية المعاصرة، التي كانت تحدّث نفسها بأنها ستؤدي بالإنسان وحده، واعتماداً على نفسه، إلى تقدمه ورقيّه، فوجئ سدَنة هذه السردية بمجزرتين لم يسبق لهما مثيل في التاريخ، هما: الحربان العالميّتان، وما رافق ذلك وتلاه من: محارق النازية، والأنظمة التوتاليتارية، ومعتقلات الغولاغ، وانفجار قنبلتين نوويتين، واستمرار سباق التسلح النووي؛ فحَسَم ذلك الأمرَ، وكفّ معظم الكتاب الأوروبيين عن اعتقاد أن الأدب يمكن أن يساهم في فهم العالم والعيش فيه، وباتوا متشككين إزاء كل شيء، بدءاً من اللغة والسرد «وبدت العدمية التي كان من الممكن أن تكون مجرد موضة أدبية وفلسفية، للكثيرين، فجأة، وكأنها حقيقة الشرط الإنساني».

مشرحة الضفادع والكلاب

إن من الأدبيّات التي تقوم عليها ميتافيزيقا العدمية المعاصرة: أن العالم ليس سوى مسلخ كبير، أو: مكبّ للنفايات، ومن هذا المنطلق لا يُستغرب أن يصدر كتاب يحمل عنوان: (النفايات: مدخل إلى الشك والخطأ والعبَث)، وأن يقول مؤلفه: «كل ما يريده هذا الكتاب هو أن ننظر في إمكانية أن يكون جوهر كل ما هو مهم عندنا ناشئاً عن النفايات، ويترك المزيد منها، سواء المادية أو المعنوية. لذلك من الممكن أن يُقرأ هذا الكتاب بصفته «تاريخ ظل» للثقافة الغربية».

لقد أبرزت أول رواية ظهرت فيها لفظة العدمية (وهي رواية الآباء والبنون للروسي تورغنيف، الصادرة بعد منتصف القرن التاسع عشر، وهذا كله ليس سراً) أنه لا فرق جوهرياً بين الإنسان في الحياة والضفدع في المشرحة:

يستيقظ الطبيب بازاروف صباحاً، ويتطلع حواليه، ويفكر في نفسه: «آها! هذه الأماكن يعوزها الجمال». ثم تستطرد الرواية:

«جَابَ بازاروف في بضع دقائق جميع مماشي البستان، ومر بزريبة الماشية والإصطبل، وصادف اثنين من أبناء الخدم، فتحدث معهما وأخذهما على الفور إلى المستنقع الصغير الواقع على بعد كيلومتر عن الضيعة بغية تصيد الضفادع.

فسأله أحد الولدين:

- ما حاجتك إلى الضفادع يا سيدي؟

فأجاب بازاروف الذي يجيد على نحو خاص كسب ثقة الناس الأدنى منه رغم استهانته بهم وعدم تسامحه معهم إطلاقاً:

- إنني أشرّح الضفدعة وأراقب ما يجري في داخلها، وبما أننا، أنا وأنت، نفس الضفادع، بفارق واحد، هو: أننا نسير على رجلين اثنتين؛ فإنني سأعرف ما يجري في داخلنا أيضاً».

وكذلك الشأن مع الكلاب، فهي تتناوب في الرواية العبثية مع البشر، دون فرق يُذكر، يقول كونديرا في إحدى رواياته، على التوالي، ودون أي عبارات فاصلة، متحدثاً عن رجل وامرأة هما: توماس وتيريزا:

«تزوّجَها ليخفف من عذابها، (صار في إمكانهما أخيراً أن يلغيا عقد الإيجار التبعي، فهي لم تسكن في الشقة الصغيرة منذ فترة بعيدة) واقتنى لها جرو كلب صغيراً. كانت الأم [أم الجرو] سنبرناراً تخص زميلاً لتوماس [السنبرنار نوع من الكلاب الضخمة وأصل الاسم : سانت برنارد]، والأب عسبور أحد الجيران [العسبور ولد الكلب من الذئبة].. لم يعد أحد منها راغباً في تربية هجناء صغار، وكان زميله تعذبه فكرة قتلها. توجب على توماس إذاً اقتناء أحد الجراء عارفاً أن الجراء التي لا يقتنيها ستموت. كان يشعر بأنه مثل رئيس جمهورية يقف أمامه أربعة محكومين بالإعدام، وهو لا يمكنه أن يعفو إلا عن واحد. وفي النهاية اختار أحد الجراء، وكان أنثى يشبه جسدها جسد أبيها ورأسها يذكّر بأمها السنبرنار. أخذها إلى تيريزا فحملته على صدرها؛ فبال الحيوان فوراً على قميصها».

وبعد هذا التناوب بين المرأة والكلب (كلاهما يقتنيه توماس ليخفف من عذابه، ولكيلا يلتحق بقائمة الإعدام)، بعد هذا تتمادى الرواية في سخريتها العدمية، مع محافظتها على هذا التناوب، ليتخلله تناوب هزلي بين تولستوي (الروائي) وآنا كارنين (بطلة رواية تولستوي):

«وجب عليها بعد ذلك إيجاد اسم للكلبة. كان توماس يرغب في اسم يعرف الآخرون من خلاله أن هذه الكلبة تخص تيريزا دون غيرها. فتذكر عندئذ الكتاب الذي كانت تتأبطه حين جاءت إلى براغ دون أن تعلمه. واقترح أن تسمى الكلبة «تولستوي».

لكن تيريزا احتجت:

- «لا يمكنك أن تدعوها تولستوي فهي أُنثى، فَلْنَدعُهَا بالأحرى آنا كارنين».

- ليس في الإمكان تسميتها آنا كارنين، لأنه لا وجود لامرأة تملك مثل هذا الفم الضحوك، قال توماس. فلنسمِّها كارنين بالأحرى، أجل كارنين، هذا ما كنت أتصوره تماماً.

- لكن ألا تخلُّ تسميتها كارنين بحياتها الجنسية؟

- محتمل، قال توماس. أن تصير الكلبة ذات ميول سحاقية إذا ناداها أصحابها باسم كلب.

والأغرب في الأمر أنّ تكهن توماس كان في محله: تتعلق الكلبات عادة بصاحبها أكثر مما

تتعلق بسيدتها. ولكن حالة كارينين [الكلبة] كانت بخلاف ذلك. قررت أن تتعلق بتريزا، وكان توماس ممتناً لها.. كان يداعب رأسها وهو يقول: «أنتِ على حق يا كارينين. هذا بالضبط ما كنت أنتظره منك. بما أنني لن أتوصل إلى ذلك بمفردي وجب عليك أن تساعديني».

ولكنه لم يكن يتوصل إلى إسعاد تيريزا حتى بمعونة كارينين. أدرك ذلك بعد مرور عشرة أيام على احتلال الدبابات الروسية لبلاده».

ونخرج من نص رواية كونديرا، ونبحث عن صدى له في مقالاته، فنجده يقول:

«كان تولستوي يقول عن ليونيد أندرييف وقصصه القصيرة السوداء: «هو يريد أن يرعبني، لكنني لا أخاف»، توجد اليوم رسومات كثيرة تريد أن ترعبنا وتضجرنا. الفزع ليس إحساساً جمالياً، والرعب الذي نعثر عليه في روايات تولستوي لا يوجد فيها أبداً ليفزعنا؛ إن المشهد المؤلم الذي تُجرى فيه عملية لأندريه بولكونسكي، المصاب بجرح قاتل، ليس مجرداً من الجمال؛ تماماً مثلما لا يخلو مشهد مماثل لشكسبير أو لوحة لبيكون من جمال».

ثم تأتي لحظات من التنوير تتجلى فيها الفلسفة العبثية لهذا الروائي، التي لا تجعله يفرق بين معاناة البشر على الأرض، وتقطيع اللحم في حوانيت الجزارين:

«حوانيت الجزارين مرعبة، لكن بيكون [فنان تشكيلي بريطاني] عندما يتحدث عنها، لا يفوته أن يلاحظ أنه (بالنسبة لرسام)، يوجد هناك ذلك الجمال الطافح للون اللحم(...) كنت أتأثر دائماً بالصور المتعلقة بالجزارة وباللحم، وهما، عندي، شديدا الارتباط بكل ما هو صَلب(...) قد يبدو التقريب بين المسيح المسمّر على الصليب وجَزر الحيوانات وخوفها تجديفاً، لكن بيكون غير مؤمن، ومفهوم التجديف لا مكان له في طريقة التفكير التي ينتهجها؛ فالإنسان، بالنسبة إليه، قد فهم الآن أنه حادثة، وأنه كائن مجرّد من أي معنى، وأن عليه من دون سبب معقول، أن يلعب اللعبة إلى نهايتها. يصبح المسيح عندما يتم النظر إليه من هذه الزاوية، هو تلك الحادثة التي لعبت اللعبة، من دون سبب معقول، إلى نهايتها. الصليب هو نهاية اللعبة التي لُعِبَت، من دون سبب معقول، حتى نهايتها». والتكرار على سبيل التوكيد اللفظي من كونديرا، وليس خطأ طباعياً من كاتب المقالة.

ولا يكتفي كونديرا بصياغة هذه السردية العدمية في الرواية والمقالة، بل يمضي بها إلى أبعد ما يمكن أن تصل إليه، فهو يبحث حثيثاً عن أي نص سردي يضم هذه المعادلة، ومن أجل ذلك نجده يختتم أحد كتبه الأثيرة بفصل طويل مجزّأ، بعنوان: (الجلد: رواية نموذج)، أي: عمل الروائي الإيطالي كورزيو مالابارته. ويشيد فيه بهذا النوع من التناوب والمناظرة:

لقد اكتشف كونديرا أن الفصل السادس من هذه الرواية، الذي يحمل عنوان (الريح السوداء) يضم هذه المعادلة؛ ففي المقطع الأول منه، بحسب كونديرا: «صورة حُلمية لريح سوداء تتقدّم مثل أعمى، وتذرع العالم، مرسولة شقاء»، ونتذكر هنا بيت زُهير ابن أبي سُلمى:

«رأيتُ المنايا خبطَ عشواء: من تُصِب *** تُمِتهُ، ومَن تترُك يُعمّرْ فيهرمِ».

والناقة العشواء كما عند الزوزني: «التي لا تبصر ليلاً، فتخبط بيديها على عمى».

ثم في المقطع الثاني: يمشي مالابارته على صهوة فرسه، زمن الحرب في طريق محفوف بالأشجار، مصلوبٌ عليها يهود القرية، ينتظرون الموت. ويسمع أصواتهم وهم يطلبون منه أن يقتلهم لينهي معاناتهم.

ويتشوق مالابارته في المقطع الثالث إلى كلبه الضائع المسمى فيبو: «لم يسبق لي قط أن أحببت امرأة أو أخاً أو صديقاً كما أحببت فيبو»، ليصل في المقطع الرابع إلى معرفة أن هذا الكلب المحبوب وقع في الأسر، وبِيعَ على مستشفى لإجراء تجارب طبية عليه، وعُثر عليه بالمستشفى ممدداً على ظهره [كضفادع المشارح] البطن مفتوح، ومسبار مغطوس في كبده، ولم يكن يصدر عنه أي أنين، بخلاف ما يحدث للبشر المصلوبين [المسيح، اليهود... إلخ]، فالأطباء قبل أن يُجْروا العمليات على الكلاب يقطعون حبالها الصوتية، وقد تعاطف الطبيب مع مالابارته، ورضيَ بأن يحقن كلبه بحقنة مميتة.

وفي المقطع الخامس يُصاب جندي أمريكي بجرح خطير، وتتدلى أحشاؤه، ويلجّ الرقيب على نقله إلى مستشفى، فيعارضه مالابارته بدعوى بُعد المسافة، وأن الرحلة ستسبب معاناة للجريح «ولذلك يجب تركه حيث هو ليموت من دون أن يعلم بأنه يموت».

والنتيجة (والنقل لا يزال من نقل الروائي التشيكي عن نظيره الإيطالي):

يوجه الرقيب لكمة إلى فكّ مالابارته قائلاً: «الخطأ خطؤك أنْ ماتَ ميتةَ كلب».

ولكن الطبيب، الذي يدرك المعاناة التي كانت تنتظر الجندي لو أنه نُقل إلى المستشفى، يواسي الملكومَ بضغطة على يده، قائلاً: «أنا أشكرك باسم أمه».

ويعلّق كونديرا:

«رغم أن كل مقطع من هذه المقاطع يجري في زمن آخر وفي مكان مختلف، فإنها كلها مترابطة بشكل ممتاز».

بين الكوثر والأبتر

(نظرة أخرى لسورة الكوثر)

د. أحمد عبد المنعم
مدرس بكلية الطب جامعة المنصورة، ومشرف على موقع (إنه القرآن) ومهتم بالقضايا القرآنية التربوية والفكرية
تويتر: @A_Abdelmonem82

بذل المشركون -كعادتهم في كل زمان ومكان- جهدا عظيما ومكروا مكرا كُبّارا ليندثر هذا الدين وليطفئوا نور الله، ثمّ باءَ سعيهم بالفشل وخابت مساعيهم (وتصريحاتهم) وأخزاهم الله قديما وحديثا.

بل كانت المفاجأة أنهم وجدوا أتباعَ هذا الدين في ازدياد رغم التعذيب والشدة، ومستمسكين بدينهم رغم الضيق والفقر، وزادَهم التهديدُ إيمانا والتضييق ثباتا.

وإذا رجعنا بالزمان إلى عهد النبيﷺ لنستبين سبيل المجرمين ونتعرف على طريقتهم في الصد عن الدين = نجد أنهم حاولوا الفتّ في عضد النبيﷺ ومساومته ومنعه وهجاءه، ولكنه ﷺ ثبت واستمر في دعوته ولم يبال بهم.
ثم بعد يأسهم من تراجع النبي عن طريقه، وتأكدهم من ثباته ﷺ على منهجه = لم يبق لهم إلا حلّ واحد وهو الانتظار!!
فلقد قال ربنا مُبيّنا حالتهم النفسية بعد فشلهم في إثنائه عن دعوته :
﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ﴾ الطور ٣٠.
«يقول جلّ ثناؤه: بل يقول المشركون يا محمد لك: هو شاعر نتربص به حوادث الدهر، يكفيناه بموت أو حادثة متلفة» (الطبري).
ويبدو أن اختيارهم لهذا الانتظار الصعب على قلوبهم والثقيل على نفوسهم أنهم ظنوا أن دعوته ﷺ ستموت بموته؛ وذلك لظنهم أن اسم الإنسان يظل -كعادة الناس في الدنيا- باقيا بوجود أولاد يحملون اسمه ويفتخرون بأبيهم وينشرون أقواله وأفعاله، فلما رأوا أن كل أولاد النبي ﷺ الذكور قد ماتوا في حياته = قالوا هذا هو المَخرج مما نحن فيه، وفرحوا بذلك ورأوا فيه الأمل وقالوا: إنه أبتر.
فعندما كانوا يتسامرون ويفكرون كيف نُذهب غيظنا منه يصبّرون أنفسهم بهذه الكلمة، فلقد «كان العاص بن وائل إذا ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: دعوه فإنه رجل أبتر لا عقب له، فإذا هلك انقطع ذكره» (ابن كثير).

فأنزل الله هذه السورة سورة الكوثر ردًا عليهم وتصحيحًا لمفهوم (الأبتر).
فكيف عالجت السورة هذه القضية ؟
تعالوا نعايش ونتدبر آيات هذه السورة.
نجد أن هذه السورة ثلاث آيات، كُلّ آية تعالج القضية بطريقة خاصة.

(الآية الأولى) : إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (١)
أي أبشر يا رسول الله ﷺ فلقد أعطاك الله الخير الكثير في الدنيا والآخرة، والذي يكون منه يوم القيامة نهر الكوثر الذي «من شرب منه لم يظمأ، عرضُه مثلُ طولِه ما بين عُمانَ إلى أيلةَ، ماؤه أشدُّ بياضًا من اللَّبنِ وأحلى من العسلِ، وآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها» كما في صحيح مسلم.

ولقد سَعِد النبي ﷺ بهذه البشرى، فعَنْ أَنَسٍ قَالَ: «بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا فِي الْمَسْجِدِ، إِذْ أَغْفَى إِغْفَاءَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُبْتَسِمًا، قُلْنَا: مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ»، فَقَرَأَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ} ثُمَّ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْكَوْثَرُ؟ « قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «فَإِنَّهُ نَهْرٌ وَعَدَنِيهِ رَبِّي، عَزَّ وَجَلَّ، عَلَيْهِ خَيْرٌ كَثِيرٌ، هُوَ حَوْضٌ تَرِدُ عليه أمتي يوم القيامة، آنيته عدد النُّجُوم..»
لاحظ قول النبي أن عدد آنية

كوثره أكثر من عدد نجوم السماء، وفي هذا إشارة وبشرى أن أتباعه سيزيدون ويكثرون كعدد نجوم السماء!!

فهذه الآية إذن تحدثنا عن بشرى بمَشهد غيبي مستقبلي أخروي، مشهد مليء بالحب والألفة والسكينة والأمان يجمع بين النبي ﷺ وبين الملايين من أتباعه وأحبابه في أفضل مكان يتمناه الإنسان.
اللهم اجعلنا منهم.

فهل هذا «أبتر» ؟؟!!
هل من حفظ الله سنّته بعد موته وكثّرَ أتباعه وثبّتهم على دينه إلى يوم لقائه يكون «أبتر» ؟!

(الآية الثانية) : فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (٢)
أي اشكر ربك على هذه النعمة الأخروية ولا تنشغل بكلامهم ولا تكن في ضيق مما يمكرون، ولكن أخلص في صلاتك، وقدّم القرابين لله بذبح أغلى وأنفس الأنعام وهي الإبل.

والصلاة في الآية -كما قال بعض السلف- قد تُحمل على صلاة عيد الأضحى ثم ذبح النسك لله عز وجل في مشهد عظيم يحدث في يوم العيد وفي مناسك الحج.
قال ابن كثير رحمه الله بعد ذكر أقوال كثيرة في معنى (وانحر): «والصحيح القول الأول، أن المراد بالنحر ذبح المناسك؛ ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العيد ثم ينحر نسكه ويقول: «من صلى صلاتنا، ونسك نسكنا، فقد أصاب النسك. ومن نسك قبل الصلاة فلا نسك له».

وعلى هذا القول تصور لنا الآيةُ هذا المشهد المهيب الذي يجتمع فيه الآلاف حول النبي ﷺ يصلّون خلفه ويحجون معه ويشهدون ذبيحَته، الكل يكبّر ويهلّل في مشهد عظيم يُخيف الأعداء والمنافقين.
وتذكرنا الآية بهذه المناسك التي فعلها إبراهيم عليه السلام وجعل الله له لسان صدق في الآخرين، فكذلك افعلها يا محمد = يُبقِ اللهُ ذكرَك كما أبقى ذكر أبيك إبراهيم، فاللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم.

فهل هذا «أبتر» ؟؟!!

لقد ذكرت هذه السورة -للردّ على هؤلاء الحمقى الذين يطعنون في النبي صلى الله عليه وسلم- آيتين ترسم كلا منهما مشهدا عظيما يُظهر مدى انتشار دعوته وبقاء أثره ﷺ .
فالمشهد الأول يُبصّرنا بتجمع أتباعه حوله على نهر الكوثر في الآخرة، والثاني يُسمعنا صلاتهم خلفه ويُرينا التفافهم حوله يوم الحج الأكبر.

وبعد هذين المشهدين (في الآخرة والدنيا) تظهر الحقيقة الواضحة، ويتبيّن للجميع من هو الأبتر.
سيبقى ذكرُ النبي ﷺ في كل وقت في الدنيا والآخرة كما قال ربنا (ورفعنا لك ذكرك)، وسيزيد أتباعه بفضل الله؛ فدعوته ﷺ كشجرة مباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها.

وأمّا ذلك الذي يُبغض النبيَّ ﷺ ويُسيء إليه فلقد بارز الله بالمحاربة، فسوف يخسر حتما، وسوف يُهزم قطعًا، وسوف يندثر ذكره وتموت كلماته وينقرض أتباعُه، والتاريخ شاهدٌ على ما أقول (فهل تُحسُّ منهم من أحد أو تسمع لهم ركزًا)

- ولذلك قال الله تعالى في (الآية الثالثة) : إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (٣).
الشانئ هو المبغض، وهو الشنآن بمعنى العداوة، ونزلت هذه الآية على وجه الرد على من قال: إن محمدا أبتر أي لا ولد له ذكر، فإذا مات استرحنا منه وانقطع أمره بموته، فأخبر الله أن هذا الكافر هو الأبتر - وإن كان له أولاد - لأنه مبتور من رحمة الله، أي مقطوع عنها، ولأنه لا يذكر إذا ذكر إلا باللعنة بخلاف النبي ﷺ فإن ذكره خالد إلى آخر الدهر، مرفوع على المنابر والصوامع مقرون بذكر الله، والمؤمنون من زمانه إلى يوم القيامة أتباعُه، فهو كالوالد لهم (ابن جزي بتصرف يسير)

وقال ابن كثير رحمه الله: «وهذا يرجع إلى ما قلناه من أن الأبتر الذي إذا مات انقطع ذكره، فتوهموا لجهلهم أنه إذا مات بنوه ينقطع ذكره، وحاشا وكلا، بل قد أبقى الله ذكره على رءوس الأشهاد، وأوجب شرعه على رقاب العباد، مستمرا على دوام الآباد، إلى يوم الحشر والمعاد صلوات الله وسلامه عليه دائما إلى يوم التناد»

وأختم بقول البقاعي رحمه الله:
« فالآية الأخيرة النتيجة لأن من الكوثر علو أمره وأمر محبيه وأتباعه في ملكوت السماء والأرض ونهر الجنة وسفول شأن عدوه فيهما..... وقد صدق الله ومن أصدق من الله قيلاً، لم يبق لأحد من مبغضيه ذكر بولد ولا تابع، ولا يوجد لهم شاكر ولا مادح ولا رافع..... وإذا راجعت آية: {ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله} [الأحزاب: ٤٠] علمت أن توفي بنيه صلى الله عليه وسلم قبله من إعلاء قدره ومزيد تشريفه بتوحيد ذكره، وأما أتباعه فقد استولوا على أكثر الأرض وهم أولو الفرقان، والعلم الباهر والعرفان، ويؤخذ منها أن من فرغ نفسه لربه أهلك عدوه وكفاه كل واحد منهم» (نظم الدرر بتصرّف).

في عالم صاخب دقيقة سكون...
أخبرنا ما يشغل تفكيرك ؟

هل من سبيل إلى تقديم نسق فلسفي عقلاني عن «إبستمولوجيا القرآن»، يحافظ على أصول تفسيره، وينسجم مع العلم الحالي، ويستوعب أكثر النظريات المعرفية المعاصرة اعتدالا وقبولا ؟

أ.د. صلاح إسماعيل

أستاذ الفلسفة المعاصرة، جامعة القاهرة

معضلة معضلة وسائل [التواصل] الاجتماعي

أ.الغازي محمد
مهتم بالفكر والاقتصاد
تليجرام: t.me/alghazi_m

«يُقال ويفترض دائمًا أنه وفي اقتصاد يقوم على الشركات والملكية الفردية يكون هناك دائمًا تحيّز تلقائي تجاه الابتكار، وهو غير صحيح، هناك فقط تحيّز دائم، ووحيد، تجاه الربح»

- إريك هوبزباوم

بدايةً هذا العنوان ليس غلطة كتابية، تكررت كلمة معضلة مرتين، وهاك القصة:

شاهدت الفيلم الوثائقي The Social Dilemma، الذي يستضيف عددًا من روّاد التقنية «التائبين» - إن صحّ التعبير - وعددًا من أساتذة الجامعة والكتّاب والمراقبين التقنيين وممثلي حقوق الإنسان ..إلخ، للحديث عن المخاطر الكبرى التي تضعنا تحت طائلتها خوارزميات عمالقة التكنولوجيا وكبار شركات السيليكون-فالي، وبطبيعة الحال إذا كنت حاضرًا معنا في عالمنا خلال آخر السنوات ولست منعزلًا في كهف أو في الغابة (بالمناسبة إن كنت منعزلًا في كهف أو في الغابة فهنيئًا لك، عالمنا ليس مكانًا جميلًا لتشهده بالمرّة هذه الأيام)، فستكون قد سمعت مرّة واحدة على الأقل عن مخاطر شبكات التواصل الاجتماعي والحالة التي تخلّفها على أنفسنا وعقولنا، بدءًا من الاكتئاب وانتهاءً بالإدمان، وهذا ليس موضوع هذه التدوينة، لكن دعني ألخّص لك الأمر.

وجد أن هناك علاقة كبيرة بين شبكات التواصل وبين معدلات إيذاء النفس ومحاولات الانتحار، ووجد كذلك أن هناك علاقة بين ارتفاع معدلات «الانعزال الاجتماعي» وبين معدلات استهلاك وسائل (التواصل) الاجتماعي، كما وُجد أن هذه الوسائل تقلل جدًا من عمر «دورة الانتباه» التي يجدها الشخص من نفسه، ووجدت علاقة بين انخفاض الصحة النفسية والعقلية والشعور بالرضا عن الذات وبين الاستهلاك العالي لمواقع التواصل الاجتماعي، ووجدت كذلك مكوّنات إدمانية حادّة مرتبطة بالسلوك الذي يعزّزه تصميم واجهة هذه المواقع وطريقة عمل خوارزمياتها، ووجدت أضرار على دماغ المراهقين ونمو الأطفال الطبيعي بسبب استخدام الشاشات، ووجد الكثير والكثير والكثير من الأضرار التي يمكنك تتبعها في غير هذا الموضع والتي تمتلئ بها وثائقيات وكتب عدّة .[1]

ما يهمني، وهو موضوع هذه التدوينة، هو فحص الطريقة التي يختبر بها الناس هذه الحقائق، وكيف تحكم خيالهم تصوّرات معينة عن متوالية الأسباب التي شكّلت واقعًا مظلمًا كهذا نخاف على أنفسنا وأبنائنا وأجيالنا القادمة منه، أي أنني مهتم أكثر بفحص «الخطاب» المتعلق بمخاطر الوسائل التكنولوجية المختلفة، خاصة تلك المرتبطة بوسائل التواصل الاجتماعي، ومن ثمّ بيان المشكلة التي أراها مانعة - في نظري - من أن نصلّ إلى حل بخصوص هذه المشكلة وما يتعلّق بها، وهدفي من هذه التدوينة، هو توضيح أن عوامل «بنيوية» تفوق بكثير ما نظنّه مشكلة مخصوصة بوسائل التواصل وشركات التقنية، هذه العوامل تحكم سياقًا أوسع بكثير جدًا من سياق «معضلة وسائل التواصل الاجتماعي» ولهذا كان عنوان هذه التدوينة: معضلة معضلة وسائل التواصل الاجتماعي، والسؤال المركزي هنا هو: ما الذي يجعل معضلات كهذه ممكنة في الواقع الاجتماعي أصلًا؟

كلنا يعلم أن هناك مشكلة ما - سأفترض هذا - ، وأن وسائل التواصل تنتج أنماطًا من الاضطرابات والسلوكيات غير المحمودة، لكن المشكلة تكمن عندما نفكّر في أسباب المشكلة أولًا، ثم عندما نفكّر في الحلول ثانيًا وبالتبع، عندما نتكلم عن مشكلة نحن نتكلم عن مشكلة «داخل» وسائل التواصل و»في» شركات التقنية، شيئًا يجعلها تبدو كشذوذ عن نسق مفترض، كخرق لنظام متوقع، كناتج غير مرغوب لعملية حميدة في الأساس، لا أدلّ على ذلك من كلام عمالقة التقنية التائبين هؤلاء عن أنها في الأساس كانت بهدف «خيّر» وأنها وسائل «قوية» و»فعّالة» لكنها فقط كانت قوية للغاية إلى درجة جعلتها تخرج عن السيطرة، لكن هل هذا صحيح بالفعل؟ هل

(١) بالإضافة للوثائقي المذكور أعلاه، هاك بعض الوثائقيات والمرئيات الأخرى:

- Shoshana Zuboff on surveillance capitalism
- The real value of your personal data
- Algorithms rule us all
- Being offline is the new luxury
- Attention Wars
- Why Are We Like This? | How Social Media Ripped Apart a Generation
- Where Are the Creative Jobs?
- How the Internet Redesigns your Mind
- Social Media and The Psychology of Loneliness
- The Addict in Us All: How Smartphones are Creating a Population of Addicts
- The Innovation of Loneliness
- Connected, but alone? | Sherry Turkle

كما أن هناك كتبًا ناقشت الموضوع بمختلف نواحيه، أذكر منها:

- Technopoly - Neil Postman
- Amusing Ourselves to Death - Neil Postman

- عقول المستقبل - ريتشارد واطسون
- تغيّر العقل - سوزان غرينفلد
- الثورة الرابعة - لوتشيانو فلوريدي
- العيش كصورة - طوني صغبيني
- ملف جوجل - تورستن فريكه

التكنولوجيا حقا أداة في الأصل محايدة لكنها تتعرض فقط «لسوء استخدام»؟ وهل الشركات الكبرى بشكل عام يمكن أن تجد نفسها في محل آخر غير محل المستغل الشرير هذا؟ هذا ما أحاول معالجته باختصار شديد فيما يلي.

قطعة إضافية من التقدم من فضلك!

ماذا يحدث عندما نفكّر في «التكنولوجيا»؟، يحتل مخيالنا في العصور الحديثة ارتباط وثيق بين «التكنولوجيا» و«الابتكار»، وينظر للابتكار بوصفه «فضيلة» مطلقة، أي أنه الطريقة التي يحدث بها «التقدّم» وبالتالي يُنظر للمبتكرين بوصفهم أبطال العصر الحديث، بل ويتمّ تجسيد «المخترع العبقري» بوصفه بطل العالم، سواء في الخيال، حيث Iron Man، أو في الحقيقة حيث الرجل الذي سافر إلى المستقبل بالفعل Elon mask!، وبالتالي عندما «تنحرف» التكنولوجيا، نجد أنفسنا مستغربين من هذا الحدث الشاذ عن طبيعة هذه الوسيلة، أليس كذلك؟

ماذا إذًا لو كانت التكنولوجيا ليست إلا فلسفة أخلاقية تقدّس قيمًا مُعينة؟، كما يقول بول جودمان: «سواء نتجت التكنولوجيا عن كشف علمي جديد أو لا، فإنها تمثّل فلسفة أخلاقية أكثر بكثير مما تمثّل العلم [الطبيعي]» [٢] ، وماذا إذاً إذا كانت عملية «الابتكار» ليست عملية طبيعية وإنما تعبير عن بنية أعقد، وعن «هدف أخلاقي» أكبر؟
قد تتسائل الآن: ما هذه الأسئلة (الغريبة)؟، ولماذا هي مهمة أساسًا في وضع يتعلق بـ(مشاكل) وسائل التواصل الاجتماعي؟
والجواب هو: إذا فهمنا «هدف» و«طريقة عمل التكنولوجيا» ألا يحتمل أن يقودنا هذا الفهم إلى إدراك طبيعة المشاكل التي قد تنتجها؟

في الوثائقي أعلاه ذكر غير ما واحد من التقنيين «التائبين» أن «التعطّش للربح» هو الذي قاد هذه الشركات إلى تطوير خوارزميات تجعل الأفراد واقعين في إدمانها ومتحيّزين لآرائهم ويسعون نحو «اللايك» وهكذا.. باختصار، ما يشيرون إليه هو «الرأسمالية» - دون أن يذكروا اسمها! - ، أي الرغبة الدائمة في زيادة الأرباح وتوالدها اللانهائي باعتباره الهدف الأسمى لأي شركة عاملة في السوق، والسؤال هو: هل الداء أن الرأسمالية هي السبب في انحراف مسيرة «الإبداع» و«التكنولوجيا» و«التقدم» أم أن الرأسمالية هي صانعتهم بالأساس؟ بمعنى آخر: هل هذه (الانحرافات) هي انحرافات بالفعل؟ أما أنها كامنة في جذور النظام من أصله بحيث أنه لو لم يكن هناك فيسبوك ولا جوجل فستكون هناك أخريات تفعل الشيء نفسه؟

يجيبنا عالم الاجتماع المرموق «إيمانويل فالرشتاين» قائلًا: «أخلص هنا إلى نتيجة واضحة جدًا، هي أن عليك أن تمرّ أولًا بالمرحلة الرأسمالية قبل أن يصبح الابتكار التكنولوجي عنصرًا مركزيا، وليس العكس، وذلك أمر مهمّ لأنه مؤشر على واقع علاقات السلطة والقوّة، إن العلم الحديث هو وليد الرأسمالية، وقد درج على الاعتماد عليها، وقد حظي العلماء بالمباركة والدعم الاجتماعيين لأنهم عرضوا بوادر تحسينات ملموسة في المستقبل في العالم الواقعي، باستحداث الآليات المدهشة التي ستعزز الإنتاجية وتخفّف القيود التي يفرضها الزمان والمكان وتحقق المزيد من الراحة للجميع، وقد نجح العلم في ذلك.
لقد طُورت نظرة شاملة للعالم لتكتنف هذا النشاط العلمي، وطلب من العلماء، بل أوعز لهم بأن يتوخوا «النزاهة» والحياد، أي أن يكونوا إمبريقيين تجريبيين، لقد طولبوا وأوعز لهم بأن يبحثوا عن الحقائق «الكلية» الكونية، وأن يكتشفوا ما هو «بسيط»، لقد أمروا بتحليل الوقائع المعقدة المركبة وكشف النقاب عن القواعد البسيطة، بل الأبسط التي تتحكم بها، وأخيرًا وربما كان الأمر الأكثر أهمية، طولب العلماء، وأوعز لهم، بأن يتبينوا المسببات الفعالة وليس الأسباب النهائية، ويضاف إلى ذلك إيعاز بالنظر إلى هذه التوصيفات والملاحق برمتها باعتبارها حزمة واحدة لا تتجزأ!». [٣]

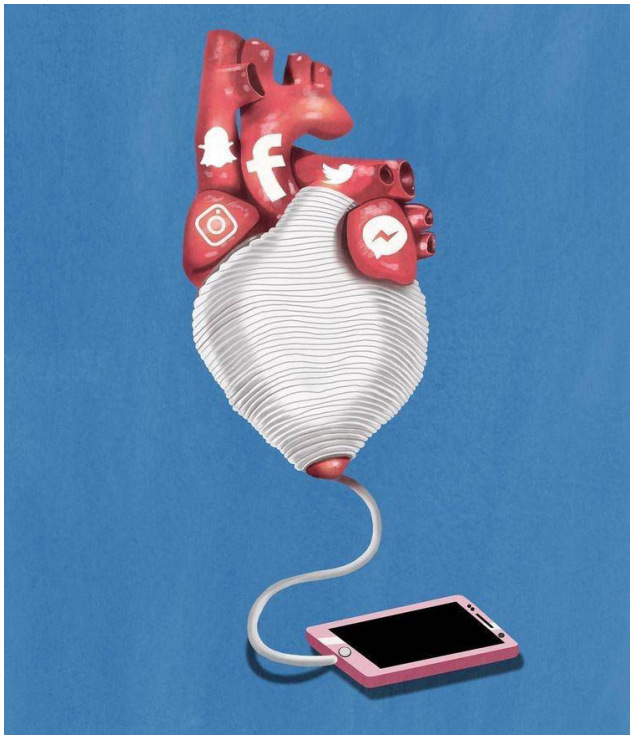
(٢) Paul Goodman, New Reformation - From: Niel Postman, Technopoly

(٣) إيمانويل فالرشتاين - نهاية العالم كما نعرفه (ترجمة: فايز الصياغ) - ص:٢٦٤، والتشديد منّي.

من هنا نجد ما يلي:

أولاً: أن النموذج الذي هو سبب «الخلل» كما يتحدّث التقنيون التائبون، أي «البحث عن الربح» (الرأسمالية) ليس إلا «قاعدة» الأمر وأساسه، فلا يمكن أصلًا أن تتحول التقنية إلى هذه المكانة المركزية في مجتمع ما، إلّا إذا طوّر هذا المجتمع نفسه وسائل تجعل الابتكار والاستكثار من الأشياء هو مشروعه الأساسي، أي ببساطة إذا طوّر رأسمالية.

ثانيًا: أن العلم، أي الوسيلة التي تنتج التكنولوجيا، قد ولد ليكون «خادمًا» لا أكثر، أي قد ولد ليفكّر فقط في عالم الأشياء دون التفكّير في أي «عواقب» أو أشياء «مرّكبة» تستتبع هذا الاكتشاف «الإمبريقي» وبالتالي نجد أنفسنا أمام مخترع عبقري يخترع لنا قنبلة!، في ماذا سنستخدمها؟ من يهتم؟!



هذه الخدمة التي يؤكد عليها ريتشارد لوينتون قائلًا: «العلم -كغيره من الممارسات المنتجة (كالدولة والعائلة والرياضة)- مرتبط بغيره من المؤسسات الاجتماعيّة، ويتأثّر بها، فالمشكلات التي يتعاطى العلم معها والأفكار التي يستخدمها لتتبع تلك المشكلات، بل حتى ما تُسمى بالنتائج العلميّة التي ينتجها التقصّي العلمي، كل ذلك يتأثر بشدّة بالأحكام المسبقة المأخوذة من المجتمع الذي نعيش فيه. لا يكون العلماء منذ بداية حياتهم علماء طبعا، بل يكونون أولاً كائنات اجتماعيّة منغمسة في الأسرة وفي الدولة وفي بُنية الإنتاج، وهم بالتالي ينظرون للعالم بالعدسة التي صاغتها تجربتهم الاجتماعيّة. إضافة إلى تلك التحيّزات الشخصية، فالعلم أيضا يصوغه المجتمع لأنه نشاط إنتاجي إنساني يتطلّب وقتا ومالا وتحكمه (لأجل ذلك) ذات القوى التي تتحكم بالمال والوقت في العالم. يستغل العلم السلع، وهو في الوقت ذاته جزء من عملية إنتاج تلك السلع. كما يستغل العلم المال، إذ يكسب الناس قوت يومهم منه، ولأجل ذلك فالقوى الاجتماعيّة والاقتصاديّة المهيمنة تتحكم إلى حد بعيد بما يفعله العلم، وبكيفيّته. علاوة على ذلك، تأخذ تلك القوى من العلم الأفكار التي تتناسب خصّيصا مع استمرارية البُنى الاجتماعيّة التي ترعاها تلك القوى، وتجعلها مشروعَةً وطبيعيّة. تلك العملية مزدوجة: فالعوامل الاجتماعيّة أولا تتحكم بما يفعله العلماء ويقولونه، ثم تستغل ما يفعله العلماء ويقولونه لتدعيم مؤسسات المجتمع، وهذا ما نقصده عندما نتحدث عن العلم حين يكون أيديولوجيا.»[٤]

وإذاً، ما أريد الوصول إليه هنا هو أننا عندما نتكلم عن مشاكل نتجت عن «التكنولوجيا» فإنه من الخطأ البيّن أن نعتبر التكنولوجيا، وشركات التقنية، هي نبت شيطاني في بيئة صالحة ورائعة وجميلة وأنها «انحرفت»، بل هي في الأساس تخدم هدفها الذي نشأت من أجله!. لذا إذا كنت تريد التخلّص من مشكلات التقنية، فأول واجب عليك أن تتخلص أولًا من تقديسك الأعمى لقيمة التقدم والابتكار، واعتبارهما منتهى أمل البشر وغاية وجودهم على الأرض، علينا أن نتخلص من الخطابات التي تعتبر أن «جعل حياتنا أسهل» هو المعادل الموضوعي لقيمة «الخير الأسمى»، لأننا ندفع تكلفة ذلك غاليًا عندما نعتقد أن هذه «السهولة» تأتي بلا تكلفة وأن «المؤسسات» التي تقوم على إنتاج هذه «السهولة» تنتجها لأنها تهتم لأمرنا حقًا!، ولهذا صدّرت هذه المقالة بمقولة هوبزباوم التي قرأتها أعلاه.

هذه في نظري هي المشكلة الأولى عندما نتكلم عن الحلول، فالحل لا يكون إلا بتغيير النموذج، الإطار المرجعي الحاكم لحياتنا وتصوراتنا وأفكارنا عن التقنية والابتكار ونقائها المفترض وحيادها المتوهم، هذا هو الحل إذا غيّرناه لا بتشريعات ولا بتنظيم حكومي ولا بـ»استصلاح» هذه التقنيات، فمكمن الفساد في النظام برمّته، وهو الذي ينتج هذه التناقضات، لا في التقنية وحدها، بل في شركات الأدوية، ونظم الرعاية

(٤) ريتشارد لوينتون - البيولوجيا حين تكون أيدولوجيا، المحاضرة الأولى: شكٌ معقول. والتشديد منّي.

الصحيـة التـي عندمـا تهـدف للربـح تفضّـل مـوت بعـض البشـر علـى مساعدتهم، ونظـم التعليـم التـي تقـوم بإعـدادك لتكـون جنديًـا مخلصًـا فـي سـوق العمـل وعامـلًا مجـدًا فـي عجلـة الإنتـاج الأبديـة، وهـي نفسـها التقنيـة التـي تنتج لـك مـا تسـتهلكه طـول الوقـت وتبقيـك «مسـتثارًا، حـدّ المـوت»[٥] ، فهـي فـي الحقيقـة «مقولـة أيدولوجيـة» كاملـة و»نظـام» ينبنـى علـى بعضـه بعضًـا، عندمـا نحـاول أن نحـل مشـكلة «فيسـبوك» دون أن نحـلّ مشـكلة «الرأسـمالية» فنحـن نركّـز علـى العَـرَض وننسـى أصـل المـرض! وأخـفّ مـن بعـض الـدواء الـداء!

لا يمكننـا الجمـع بيـن اعتبـار زوكربيـرج وإيلون ماسـك وسـتيف جوبـز وبيـل جيتـس قـادة للبشـرية ومثـالًا للمجتمعـات، ونموذجًـا للناجحيـن، فـي نفـس الوقـت الـذي نشـتكي فيـه مـن مخاطـر التقنيـة، كمـا لا يمكننـا أيضًـا أن نشـتكي مـن مخاطـر التكنولوجيـا فـي نفـس اللحظـة التـي نطلـب فيهـا مزيـدًا مـن «الترفيـه» والمتـع الاسـتهلاكية، فهـذه الأشـياء كلهـا ليسـت منفصلـة!، كلهـا نواتـج لنفـس النظـام، وتخضـع لنفـس المنطـق، وتقـدّم نفـس الرؤيـة الكليـة للعالـم! [٦]

لعنة العمالقة

مـن الأمـور الأخـرى التـي تتكـرر كثيـرًا فـي حديـث النـاس عـن المشـكلة هـو أن هـذه الشـركات «تضخّمـت»، أو تعملقـت بشـكل مـا، ويتـم الحديـث عـن هـذه العملقـة بوصفهـا «خلـلًا» فـي نظـام (يفتـرض) أنـه لا ينتـج مثـل هـذه «الانحرافـات» ومـرّة أخـرى، ليـس هـذا انحرافًـا بـل هـو كامـن فـي عمـق النظـام، ففـي نظـام مـن «السـوق الحـرة» التـي لا تدخّـل فيهـا لأي يـد عليـا، دائمًـا مـا سـينتهي الأمـر بعـدد محـدود جـدًا مـن الشـركات ضمـن الصناعـة الواحـدة فيمـا يعـرف باسـم «احتـكار القلـة»، وهـذا تحديـدًا، العامـل الحاسـم فيـه هـو التكنولوجيـا، فكلمـا كانـت «التكنولوجيـا» ممثلـة بشـكل أكبـر فـي رأس المـال، كلمـا كان هـذا السـوق نفسـه خاضعًـا لهـذه الظاهـرة، أي المنافسـة الاحتكاريـة، بيـن عـدد صغيـر جـدًا مـن الشـركات[٧] ، وهـذا مـا دفـع عضـو المحكمـة العليـا الأمريكيـة «لويـس براندس» قبـل أكثـر مـن مائـة عـام، لتشـريع قوانيـن «مكافحـة الاحتـكار» لمحاربـة مـا سـمّاه «لعنـة الضخامـة curse of bigness» ومـا زالـت الشـركات الكبـرى منـذ فجـر الرأسـمالية الحديثـة تكتسـب قـوة ضخمـة للتحكـم فـي حيـاة النـاس وصياغـة حياتهـم الاجتماعيـة والسياسـية، مـن لـدن فـورد إلـى فيسـبوك، فهـذه الوضعيـة ليسـت «انحرافًـا» - مـرة أخـرى - عـن نظـام كان يفتـرض لـه أن يكـون «خيّـرًا»، هـذه مشـاكل بنيويـة، كامنـة فـي عمـق النظـام وليـس شـيئًا عارضًـا. [٨]

مـا الـذي يجعـل قوانيـن محاربـة الاحتـكار غيـر قابلـة للتطبيـق فـي عالمنـا اليـوم؟، الإجابـة هـي: «العولمـة»، وعندمـا أتحـدث عـن العولمـة، فأنـا أتحـدث بالتأكيـد عـن عولمـة رأس المـال، أي النسـخة النيوليبراليـة مـن العولمـة، التـي لـم يحـدث غيرهـا فـي الواقـع، تلـك التـي تجعـل حريـة التنقـل محصـورة فقـط بـرأس المـال، رأس المـال «السـائل» كمـا يسـميه «زيجمونـت باومـان»، والتـي جعلـت الشـركات فـي موقـع أكبـر بكثيـر وأكثـر قـوة ونفـوذًا مـن أقـوى دولـة فـي العالـم، فالحكومـات اليـوم تقـف عاجـزة أمـام هـذا الجيـش القـوي الـذي يمكنـه دون أي غضاضـة نقـل أموالـه وعمّالـه وبنيـة شـركاته كليًـا بيـن ليلـة وضحاهـا دون أي غضاضـة، فالسـوق فـي الحقيقـة فـوق الجميـع!

ولـذا - مـرة أخـرى أيضًـا - إذا أردنـا أن نتحـدث عـن مشـكلات «وسـائل التواصـل الاجتماعـي» فـلا يمكننـا ذلـك دون أن نتحـدث عـن النيوليبراليـة والعولمـة و»السـوق الحـرّة» وهكـذا، ومـرّة أخـرى نجـد أنفسـنا أمـام بنـاء أيدولوجـي آخـر (غيـر مُفكّـر فيـه)، مدفونًـا تحـت سـطح المشـكلة التـي لا ننظـر لسـواها، ومـرّة أخـرى نجـد أنفسـنا أمـام بنيـة أكبـر بكثيـر وأعقـد بكثيـر مـن مجـرد عـدد صغيـر مـن الشـركات، فهـذه ليسـت مشـكلة وسـائل التواصـل الاجتماعـي وحدهـا، هـي مشـكلة شـركات الملابـس، وشـركات السـيارات، وشـركات الزراعـة، وكل الشـركات!، ولا يمكـن حـلّ ضخامـة هـذه الشـركات (أي شـركات التقنيـة) دون أن نتعامـل مـع المشـكلة المؤسسـة لهـذا الوضـع نفسـه، أي .. ومـرة أخـرى .. «النظـام».

الحل المستحيل

أختـم هـذه التدوينـة بسـؤال أخيـر: إذا كانـت كل المشـكلات إذاً راجعـة إلـى بنيـة ونظـام معيّـن، لمـاذا يبـدو أننـا -جميعًـا- عاجـزون عـن الحـلّ؟ لمـاذا لا نجـد فـي أروقـة الإنترنـت وداخـل الكتـب إلا حلـولًا كلهـا تعـود إلـى الفـرد، وكلهـا لا تتضمـن -

(٥) على منوال عنوان كتاب نيل بوستمان: Amusing ourselves to death.

(٦) للتوضيح: هذا لا يعني عداوة ولا رفضًا للابتكار والاختراع وخلافه، ما قصدناه -وأرجو أن يكون واضحًا بما فيه الكفاية- أن إطاراً تكون التقنية فيه والابتكار هما القيم المركزية، هو إطار لا بد ناشئ عن رأسمالية سابقة عليه، وعن «بنية اجتماعية» مخصوصة تنتجه، كما وضحنا أعلاه.

(٧) للاستزادة حول هذا الموضوع راجع: بول ساموبلسون - الاقتصاد - الفصل التاسع والعاشر

(٨) للمزيد حول تضخّم الشركات قديمًا وحديثًا، انظر: Tim Wu - The Curse of Bigness

ولو حتّى على سبيل التخيّل - مستقبلًا تكون فيه هذه الكوارث غير موجودة؟ جزء من ذلك راجع إلى أننا في بنية نظنّها هي «طبيعة الأشياء» وأنها «خيّرة» بالأساس، ولا تنتج إلا «أدوات» وأن «الخطأ في المستخدم» ليس إلا، وهذا ما حاولت علاجه في السطور القليلة السابقة، والجزء الآخر راجع إلى أن الذي يفترض بهم أن يتخذّوا القرار، ليسوا موجودين بعد اليوم!، فيما يصفه «زيجمونت باومان» بأنه «انفصال السلطة عن السياسة»، قائلًا: «إننا نشعر أكثر مما نعلم (وكثير منّا يرفض الاعتراف بذلك) أن السلطة (أي القدرة على فعل الأشياء)، قد انفصلت عن السياسة (أي القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها وإعطاؤها الأولوية)، وهكذا فإننا نعاني ارتباكًا لأننا لا نعلم «ماذا نفعل؟»، بل لا نعلم «من سيفعل؟»، فالقوى الوحيدة للفعل الجمعي الهادف التي ورثناها عن آبائنا وأجدادنا، إنما تنحصر بطبيعتها في حدود الأمة/الدولة، ومن ثمّ فهي غير كافية بكل وضوح، ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار النطاق العالمي لمشكلاتنا وأسبابها وعواقبها...» [٩]

ببساطة نحن نعيش في عالم لا يمكنه أن يمنع آلة الربح الفتّاكة من أن تتوقف، هذا إن كان راغبًا أصلًا في أن يجعلها تتوقف!، نحن نعيش في عالم «لا خلاص فيه على يد المجتمع» كما قالت تاتشر سابقًا، وبالتالي تعود دائمًا دائرة الحلول نحو «الفرد» المسكين، مع مطالبات للحكومات بتقنينات وتشريعات والذي منه، وكلنا نعلم أنها لا تصنع شيئًا، فقد صارت عادة حديثة الآن أن يستدعى ملاك كبار شركات التقنية في جلسات استماع في الكونجرس، وبينما يوبخهم بعض الأعضاء، تتزايد أرباحهم بالملايين في تلك الدقائق دون توقّف، ودون أي تغيّر حقيقي، ولا يجد الأفراد ساحة مقاومة ممكنة في النهاية إلا مساحاتهم الخاصة، التي هي بالضرورة مساحة مخترقة دائمًا بالسياق الاجتماعي والبنية الاقتصادية حولها، فلا تؤدي مقاومتهم إلى تغير في الوضع في النهاية، أو كما قال أولريش بيك: «الطريقة التي يحيا بها المرء صارت حلولًا تطرحها السيرة الذاتية للتناقضات المجتمعية، فما زال الإنتاج الاجتماعي للتناقضات والمخاطر مستمرًا ، ولم يتغير شيء سوى أن مجابهتها تقع على عاتق الأفراد»، فحتّى لو أغلق كل قراء هذا المقال حساباتهم على فيسبوك وتويتر وامتنعوا عن استخدام الهواتف الذكيّة فهذا لن يساوي شيئًا في أكثر من مليون وثلاثمائة ألف دخول على فيسبوك في الدقيقة، وقريبًا من مائتي ألف تغريدة في الدقيقة على تويتر، وقرابة الخمسة ملايين مشاهدة على يويتوب في الدقيقة، والستين مليون رسالة على واتساب في الدقيقة..

فضلًا عن أن يكون لهم يدٌ في أن يتأثر النظام الأكبر للأشياء، السعي خلف الربح المتوالد لمالانهاية، والتقديس المفرط للتكنولوجيا والابتكارات التقنية، وحماية مصالح رأس المال التي تسود الكوكب..

هذا لا يعني بالتأكيد أن «حماية أنفسنا» من هذه الأشياء بقدر الإمكان أمر قليل الأهمية أو عديم الأثر، بل هو أمر جلل، لكن إذا سألنا عن «الحل» بألف ولام التعريف، فليس هذا حلًا نهائيًا لمشكلة متجذرة في عمق نظامنا الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتلك نقطة أخرى تتكرر كثيرًا في الخطابات المضادة لسيادة التكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي على الحياة الاجتماعية، إما بحسن قصد أو بسوء نية وتعمد، أن يقال: الحل في يدك.. نعم هذا بخصوصي، لا بخصوص المشكلة الأصلية التي يبدو أنها مستمرة في إنتاج نفسها دون توقف متوقعٍ عن قريب!

كانت هذه إذًا المعضلة، في «معضلة وسائل التواصل الاجتماعي»، حاولت فيها بيان المشكلات «الجذرية» التي تقف خلف المشكلات السطحية التي يتحدث عنها الناس عادة عندما يتم ذكر شركات التكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي، سواءً ما يتعلق بخيالنا وقيمنا المقدسة في العصر الحديث، أو بنظام الأشياء وطريقة عملها، أي الرأسمالية، وأرجو أن يكون ما قصدت بيانه واضحًا وفيه إفادة لعموم القارئين.

والله أعلم.

(٩) زيجمونت باومان - الحداثة السائلة (ترجمة: حجاج أبو جبر) – ص ٢٦.

الشرعة الإنسانية

أ. أسماء عبد الرازق ساتي
مترجمة وباحثة في قضايا الأسرة والتنمية
asma.email@gmail.com

يختلف الناس في العالم في الأعراق والألوان واللغات، وفي نظرتهم لأنفسهم، وفي نظرتهم للعالم، وفي نظرتهم لبداية الخلق وغايته، وفي تصورهم للحقوق والواجبات، وفي قوتهم البدنية والعقلية والمالية والفنية وغيرها من الملكات الفطرية أو المكتسبة، لكنهم يشتركون في كونهم أناساً، ويجتمعون في كوكب واحد لا يملكون الحياة في غيره. قرّبت المخترعات المختلفة بين أطراف الأرض حتى غدت مثل القرية الصغيرة التي يتأثر كل من عليها بأي شيء يحدث فيها.

هذا الواقع يزيد الحاجة لوجود نظام قائم على تشريع واضح يحفظ حقوق الجميع، ويبين لكل واحد ما له وما عليه. لكن هل يمكن أن يتوافق هؤلاء المختلفون على تشريع واحد يوصل لهذه الغاية ؟

يمكن أن تنشأ أنظمة جامعة يتفق عليها الناس في شؤون تنظيمية بحتة لأمور تجارية، أو مرورية، أو تدابير سلامة، بل في قواعد الحروب والتعامل مع الأسرى أو غير ذلك، وهذا مشاهد. بل إن ما يمكن أن نسميه القانون الدولي أو العرف الدولي كان يقتصر على تنظيم العلاقات القائمة على المصالح التجارية والسياسية والحربية إلى قيام عصبة الأمم في أعقاب الحرب العالمية الأولى. لكن هل يمكن أن ينشأ نظام موحد ينظم حياة الناس في مختلف الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية يتوافقون عليه، ويرضخون له طوعاً واختياراً ؟

قد يقول قائل : لم لا نبني التشريع الموحد على القاسم المشترك بين سكان الأرض ؟ والمشترك الذي يجتمع عليه كل الناس هو الإنسية. وهذا قول ذائع على صعد كثيرة، بل ينبني عليه ما يعرف بالشرعة الدولية، والقانون الدولي لحقوق الإنسان، والقانون الدولي الإنساني.

إذا سلمنا جدلاً بهذه الفرضية، وتأملنا جوانبها النظرية وتطبيقاتها العملية فإننا نلاحظ الآتي :

•الإنسية

وبعضهم يسميها خطأ الإنسانية[1] - وهي ليست جوهر الإنسان، بل هي عرض من الأعراض التي يتلبس بها، فهي تدل على استقامة حياته باجتماعه بغيره من بني جنسه، وإلى ظهور جسده فلا يمكن أن يتخفى -بخلاف الجن-. ومثلها بشريته التي تدل على نقصه ووقوع الخطأ منه عمداً أو سهواً. وهذه الأحوال قد تعين المشرع على تصور احتياجات الناس، لكن تبقى في خانة العوارض التي يتفاوت فيها الناس كتفاوت ألوانهم وأعراقهم وأهوائهم ولغاتهم. فهي إذن ليست مشتركاً ينطبق على كل الناس بذات القدر، كما أنها ليست كافية لمعرفة احتياجات وقدرات الإنسان لتُحدد على أساسها الحقوق والواجبات.

•الآدمية

إذا قلنا إن الآدمية التي تدل على نسبته لآدم

(١) يراد بها أحيانا التعاطف والتراحم والتعاون وما شابهها من الصفات التي تشير إلى حب الخير للآخرين.

-بصرف النظر عن الخلاف في أصل آدم- هي المقصودة، لأن الناس كل الناس يشتركون فيها اشتراكاً تاماً، فسينشأ السؤال المهم: من هو آدم ؟ فنجدنا مضطرين للعودة لمناقشة الخلاف في : من هو آدم؟ وهو خلاف تتباين فيه معتقدات الناس وآراؤهم أشد من تباينهم في ألوانهم وأعراقهم والعوارض التي تعتريهم. فتصور الطبيعة الآدمية إذن ليست مشتركاً يتوافق عليه الناس، فلا تصلح أن تكون أساساً لتحديد حقوق وواجبات يرتضيها كل الناس.

•الحرية والمساواة

قد يقول قائل : إن الشرعة الدولية حلت هذه المشكلة بجعل مدار الحقوق على الحرية والمساواة؛ فكفلت لهؤلاء المتباينين الحق في اختيار ما يناسب رؤاهم وساوت بينهم في الحق في حرية الاختيار، فليس لرأي على رأي فضلاً. حسناً، لكن هذا يقتضي نظرياً أنها لا تنص على أي حق ولا واجب، وهذا مخالف للواقع. ومن ناحية أخرى فإن جعل الإنسان هو المرجع في تحديد الحق والواجب، والصواب والخطأ مطلقاً - ولو لنفسه وحده - هو في الحقيقة انحياز لرأي معين ضمن الآراء المتعارضة، وهذا مناف لمبدأ المساواة. فالشرعة الدولية إذن لم تحل المشكلة بل صاغت رأياً واحداً[٢] ، كان موجوداً قبلها، والفرق الذي أحدثته أنه نقل بعد صياغتها من المحلية إلى العالمية، ليتناسب تمدده عكسيا مع (الحق في الاختلاف) الذي تدور حوله المواد الأربع الأولى في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي العهدين الدوليين.

•الحقوق والواجبات

قد يقول قائل : لم لا نحصر الآراء المختلفة المتعلقة بماهية الإنسان، ثم يُدعى أنصار كل فئة في كل بلد للتوافق على الحقوق والواجبات بناء على معتقدهم على أن يتجاوزوا الخلافات غير المؤثرة، ثم نطبق مبدأي الحرية والمساواة بين هذه المجموعات. قد يمكن تصور تطبيق مثل هذا المقترح في مجتمعات لا سلطوية، وهذا يقتضي فرض نظام سياسي لا سلطوي، وهذا يتعارض مع مجموعات يدخل في صميم معتقداتها الخضوع لسلطة تنظم العلاقات الجماعية وفق لوائح محددة، وهذا يقتضي إما إلغاء الفكرة أو فرض اللاسلطوية على كل المجموعات فينتقض مبدأي الحرية والمساواة. هذا إذا أغفلنا آثار هذا المقترح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتقنية وغيرها.

لا يمكن تصور قيام منظومة حقوقية أو عدلية في أي بقعة من الأرض دون تحديد العلاقة بين الإله، والكون، والإنسان.

فالإيمان بوجود إله يضيف بعداً غيبياً، ومصادر تشريعية عليا، ويجعل الكون والإنسان خاضعين لإرادته الكونية والشرعية. ويضيف بعداً أخروياً يؤثر كذلك على القيام بالحق أو طلبه.

تختلف الأديان اختلافا كبيرا لاسيما فيما يتعلق بالخضوع للتشريع الإلهي، فكما يؤمن بعضهم بأن غاية وجود الإنسان هي الاحتكام لشرع الله، وأن الله جل وعلا له الخلق والأمر، كذلك يؤمن بعضهم بالله، وبأن تشريعه حق، لكن يؤمنون كذلك بأن ملكوته في السماء، وأن التشريع ينفذ في زمان بعينه، فيحتكمون للقانون الوضعي وهم يتطلعون لحلول زمان المخلص. وقد يؤمن بعضهم بأن الغاية من الحياة هي الانصراف عن الدنيا والانقطاع عن الناس لتسمو أرواحهم ويكتب لها الخلود. وهذه الاختلافات كذلك تؤثر تأثيراً جوهرياً في النظام العدلي الذي ينبني على كل تصور، فلا يتصور أن ينشأ نظام موحد بينها يوافق هذه المعتقدات في آن.

والإيمان بقوة الطبيعة يجعل الإنسان مجرد عنصر في سلسلة من سلاسل تصنيف الكائنات الموجودة في الكون، ويجعل الإله وهماً فرضته الطبيعة على الإنسان يفر إليه كلما غلبته الطبيعة بقواها. فتكون المادة هي القيمة العليا، والصراع هو السبيل الوحيد لانتزاع الحق. ويجعل الكلمة العليا للطبيعة على حساب حياة الإنسان نفسه. ولعل أوضح مثال على هؤلاء : المؤمنون بالداروينية الاجتماعية وبحماية أمنا الأرض من القنبلة السكانية.

والإيمان بمركزية الإنسان، يحوّل الإله لتمثال يشبه الإنسان شكلا، ويسبغ عليه من طباع الإنسان وأخلاقه، ويجعله مجرد مادة أدبية أو فنية تعكس إبداع الإنسان وحذاقته، أو ينكر وجوده كليا ويدخله في إطار دراسات الميثولوجيا وفنونها، ويجعل قهر الطبيعة غاية الحياة وعمادها. وأول من نحى هذا المنحى الإغريق، وآخرهم ورثة حضارتهم.

خلاصة القول هي أن الشرعة الإنسانية ما هي إلا دعاية رنانة، وشعار لا وجود له في دنيا الناس، ولا يمكن أن تقوم شرعة يجتمع عليها الناس كلهم ما داموا مختلفين في الجوانب التي أشرنا إليها آنفاً، وسيبقى الناس مختلفين إلا أن يشاء ربي شيئاً.

(٢) في الحقيقة نقل ما فيها نقلا من الوثيقة الكبرى البريطانية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وإعلان الاستقلال الأمريكي. ولجنة حقوق الإنسان التي كانت ترأسها إليانور روزفلت لم تضم فعليا إلا ممثلين للفكر الليبرالي وممثلا للكونفوشيوسية ومع ذلك لم تتمكن من الشروع في العمل إلا بعد أن أحيلت مهمة وضع المسودة للقانوني الكندي جون همفري، ثم أرسلت للقانوني الفرنسي رينيه كاسان لاختصارها، ثم عرضت للمناقشة على ٥١ دولة، واحدة من الدول العربية و٨ دول اشتراكية و٤٢ دولة ليبرالية ثم صوت عليها وفازت بأغلبية ٤٢ دولة، وأنعم عليها بوصف اللغة العالمية لحقوق الإنسان!

في عالم صاخب دقيقة سكون...

أخبرنا ما يشغل تفكيرك ؟

تشغل بالي صناعة المحتوى، ومنصات التواصل الاجتماعي.
القوة التي تمنحها لشخص واحد فتجعله مؤسسة إعلامية متكاملة، وكيف يتأثر الناس بما يتابعونه في أفكارهم ومشاعرهم وقيمهم وحتى عقيدتهم وهم لا يشعرون.
وبما أنني عبر تويتر والبودكاست وُفقت في استقطاب جمهور عريض، فإنني أشعر بمسؤولية كبيرة، فماذا يمكن لشخص واحد مثلي أن يقدم ؟ وكيف أستطيع تعزيز قيمٍ ومفاهيم ضرورية ؟

أ.حاتم النجار
مغرد - مقدم بودكاست مربع
@hatemd9

العقل والكون : لماذا التصور الداروينى المادي للطبيعة زائف تمامًا تقريبًا ؟

للفيلسوف توماس ناجل

تقديم : أ.رضا زيدان
مؤلف ومترجم

يقدم الفيلسوف توماس ناجل[1] في كتابه (العقل والكون: لماذا التصور الداروينـي المادي للطبيعة زائف تمامًا تقريبًا؟)[2] الصدار في عام ٢٠١٢م : انتقادات مركزية لمعظم أشكال المادية المعاصرة نابعة من رفضه لفكرة أن البيولوجيا التطورية قادرة على تفسير وجود العقل والوعي، ثم يقترح أن العقل وجه أساسي من أوجه الطبيعة، ولا بد من اعتباره في أي تفسير مقنع للعالم.

يستعرض ناجل مشكلة الوعي بالتفصيل، حيث يبدأ بتاريخ موجز لكيفية التعامل مع مشكلة العقل والجسد أو الحالات العقلية والحالات الجسدية من قِبل الديكارتيين (القائلين بأن العقل والجسد من عنصرين مختلفين جوهريا) والماديين (الذين يختزلون العقل في الجسد، فكل حالة عقلية هي حالة جسدية لا أكثر). وكما اقترح ناجل أن العلوم الفيزيائية أو العلوم الطبيعية لن تمكننا من فهم الجوانب المركزية للوعي التي هي ذاتية غير قابلة للاختزال، يقترح أيضا أن فشل الاختزالية في فلسفة العقل له آثار تتجاوز حدود مشكلة العقل والجسد. فهذا يعني فشل الاختزالية التي هي جزء أساسي من البرنامج الطبيعاني لرؤية العالم، أضف إلى ذلك «أن هناك مبررات تجريبية مستقلة للشك في صدق الاختزالية في البيولوجيا».

ويوضح ناجل أن البرنامج الطبيعاني ميتافيزيقي. وينتقد ناجل علم النفس التطوري وكذلك المذهب السلوكي لاختزالهما الوعي في أسبابه الفيزيائية والسلوك الناشئ عنه، ويؤكد على أن ظهور الوعي يتطلب تفسيرًا، كجزء من مشروع أكبر يجعل العالم له معنى. لكن ما نوع هذا التفسير؟ يقول ناجل: «أعتقد أنه لا يمكن أن يكون تفسيرًا فيزيائيًا محضًا». ثم يوضح أسباب ذلك، ويوضح سبب رفضه لفكرة أن يكون الوعي نتاجًا ثانويًا للتطور.

ثم يناقش ناجل مشكلة القيمة، وهي مشكلة تتجاوز في نظره مشكلة الوعي والمعرفة بشكل عام، لأن مشكلة القيمة أو الأخلاق لها علاقة بالمجال العملي. من الواضح أن وجود القيمة في استجاباتنا تعتمد على الوعي والمعرفة، فجزء كبير من تكويننا الأخلاقي قائم على صلاحيتنا المعرفية. ويقترح ناجل أنه إذا كانت حقيقة الوعي تمثل مشكلة للتفسير الطبيعاني للعالم، أو على حد قوله: «لا يمكن أن تتصالح بشكل معقول مع الطبيعانية العلمية التقليدية» فكذلك مشكلة القيمة تمثل عقبة أخرى أمام الطبيعانية العلمية.

وإذا كانت الطبيعانية حاولت بشكل أو بآخر دون نتيجة أن تجعل الوعي والمعرفة الإنسانية جزءًا من العالم الطبيعي فإن القيمة ليس بالإمكان التعامل معها على هذا النحو، لأنها تتعلق بـ «ما ينبغي أن يكون (لا) ما هو كائن»[3].

ويستعرض ناجل المذهب الذاتي في الأخلاق الذي يرد الأخلاق إلى أحكام ذوقية ذاتية تختلف من شخص لآخر، والمذهب الواقعي، الذي يقر بوجود حقائق أخلاقية، وأن تفسير تلك الحقائق الأخلاقية يكون بالاستناد إلى حقيقة أعم أو أشد جذرية. ويبين ناجل لم الواقعية الأخلاقية غير متوافقة مع الداروينية.

تعقيب أخير: يؤكد ناجل (باعتباره ملحدًا) أن أطروحته ليست دينية، وأنها بعيدة تمامًا عن أطروحات التصميم الذكي، لكن هذا أمر لا يعنينا، لأن الجزء السلبي في هذا الكتاب (النافي لمناسبة التفسير الداروينـي للعقل والحياة) أهم بكثير كيفًا وكمًا من الجزء الإيجابي (الذي يقترح أن للطبيعة وجه غائي في بنيتها الجوهرية لادينـي، حيث يريد ناجل أن تكون الطبيعة مادية غائية!) إذ لا يتجاوز الجزء الإيجابي صفحات معدودة ولم يحدث نقاشًا فكريًا كما أحدث الجزء النقدي (وكثيرًا ما تتقارب وجهات نظر أنصار التصميم الذكي مع نقد ناجل)، وفي الأخير هو اختيار شخصي كما أقر ناجل.

(١) فيلسوف أمريكي معاصر، له العديد من الكتابات المؤثرة في مجالات فلسفة العقل والأخلاق والفلسفة السياسية، وهو يصّرح بإلحاده كثيرًا لكن مشهور أيضًا بنقده للداروينية والعلموية.

(2) Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False.

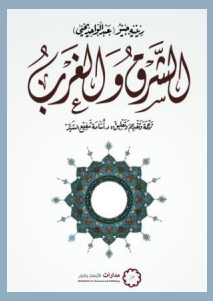
(٣) لذلك ظهرت نسخ «أقل حدة» من الطبيعانية مثل الطبيعانية المتحررة، التي – رغم إنكارها لكل ما هو فوق طبيعي – تسمح بوجود مفاهيم مثل الشخص والقيمة والإرادة والعلة وغير ذلك من المفاهيم الأساسية. للمزيد حول هذه النسخة ولنقد قسمة طبيعي/فوق طبيعي انظر مقالي «نقد الطبيعانية»، الورقة السابعة من سلسلة (كراسات فكرية) التابعة لمركز دلائل.

مقترحات د. عبدالله الشهري
باحث ومؤلف في الشأن الفكري

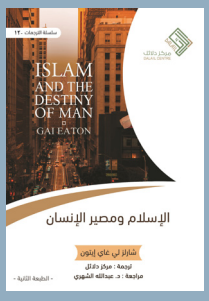
الإعلان الإسلامي
علي عزت بيجوفيتش

المخرج الوحيد
عبد الله الشهري

فوبيا الإسلام والسياسة الإمبريالية
ديبا كومار

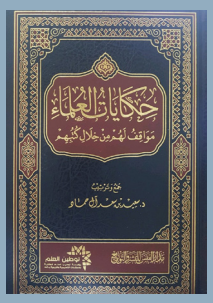


الشرق والغرب
رينيه جينو



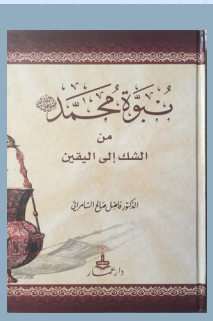
الإسلام ومصير الإنسان
تشارلز لي غاي إيتون

مقترحات د.عائض الدوسري

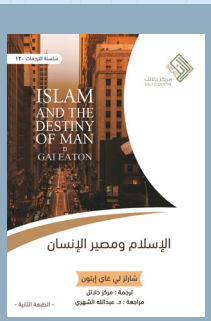


حكايات العلماء : مواقف لهم من خلال كتبهم
د.سعيد سعد آل حماد

كيف تفكر المجتمعات ؟
محمد أسعد نظامي تالش



نبوة محمد من الشك إلى اليقين
فاضل صالح السامرائي

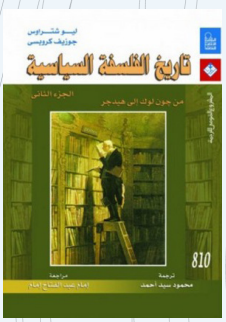


الإسلام ومصير الإنسان
تشارلز لي غاي إيتون

مقترحات أ.جمانة المدرع

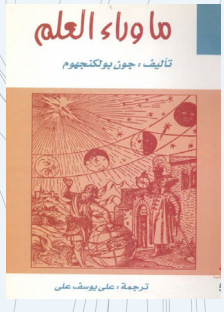
مهتمة بالمجال الثقافي
تويتر: @jumanamubarak
jomanamubarak@gmail.com

كتب فكرية عامة



تاريخ الفلسفة السياسية

ليو شتراوس



ما وراء العلم

جون بولكنجهوم

الاستعارات التي نحيا بها

جورج لايكوف، مارك جونسون

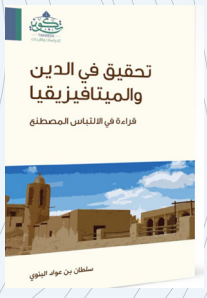
قادة الفكر الاقتصادي

روبرت هيلبرونر

الحداثة السائلة

زيجمونت باومان

كتب فكرية ذات صلة مباشرة بالدين



تحقيق في الدين والميتافيزيقيا

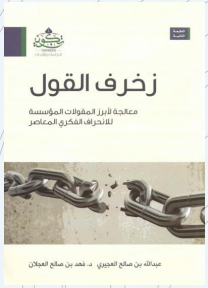
سلطان البنوي

موثوقية السنة عقلاً

رضا زيدان

اختراق عقل

أحمد إبراهيم



زخرف القول

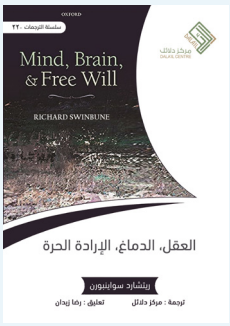
فهد العجلان، عبدالله العجيري

معركة النص

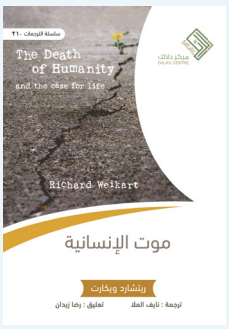
فهد العجلان

صدر في ٢٠٢٠م

جامع الصحيحين
د. وليد بن عبد الرحمن الحمدان



العقل، الدماغ، الإرادة الحرة
ريتشارد سواينبورن



موت الإنسانية
ريتشارد ويكارت

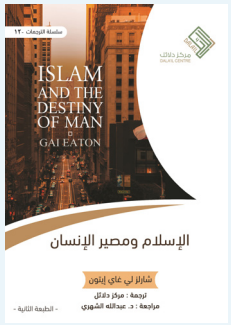
الهشاشة النفسية
د. إسماعيل عرفة

موثوقية السنة عقلا
رضا زيدان

جناية النسوية على المرأة والمجتمع
د. البشير عصام المراكشي

طفلي والتقنية
نورة بنت مسفر القرني

٤٤ فرصة للملحدين والمتشككين والمؤمنين
فارس النعيمي



الإسلام ومصير الإنسان
شارلز لي غاي إيتون

غرس محبة الله في الطفل
مجموعة مؤلفات

كتب قادمة

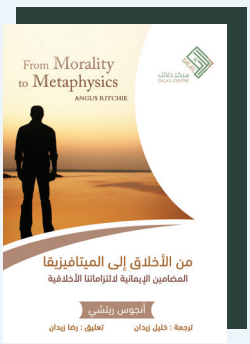
قواعد نبوية لحل المشكلات الأسرية
د. ماجد بن عبد الله بن محمد الحبيب

العلم والأخلاق : بحث في أسس الأخلاق
جيمس دافيسون هنتر -بأول نيديلسكي

عالم مجنون (رواية)
أحمد حامد

المرأة الجديدة : دراسة لكتاب (مبدأ حواء) من أجل أنوثة جديدة
إيفا هيرمان

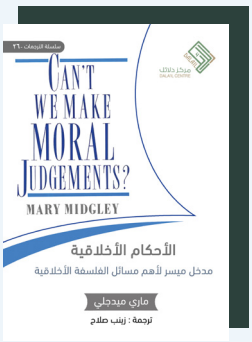
إضاءات منهجية : ترتيب التفكير بحثا عن اليقين
د. طارق بن طلال بن محسن عنقاوي



من الأخلاق إلى الميتافيزيقا
أنجوس ريتشي

رحلة في عقل نسوية: عرض ونقد لأفكار النسوية الأمريكية
كاميل باليا
م. أحمد حسن

مشكلة القدر والمسؤولية
كيف فهم الصحابة القدر؟
رضا زيدان



الأحكام الأخلاقية: مدخل ميسر لأهم مسائل الفلسفة الأخلاقية
مارى ميدجلى

سياسات النشر في مجلة أوج

- أن يندرج المقال في المجالات الفكرية، والثقافية.
- أن يراعي المقال شروط الكتابة العلمية الموضوعية، ويتسم بالجدة.
- أن يكون المقال لم يسبق نشره.
- أن تكون لغة المقال سليمة نحويًا ولغويًا.
- أن يكون حجم المقال يتراوح ما بين (٧٥٠ - ٣٠٠٠) كلمة، ويستثنى من ذلك حسب أهمية الموضوع وتميزه.

يتم إرسال المقال عبر بريد المجلة : aog@dalailcentre.com