

الكنونة المتناغمة

عبد الله حميد الدين

الكتاب: الكينونة المتناغمة

تأليف: عبدالله حميد الدين

التصنيف:

الناشر: دار مدارك للنشر

الطبعة: الطبعة الأولى 2012

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب:

Madarek مدارك

Madarek Publishing House

www.mdrek.com - read@mdrek.com

دبي؛

مجمع إعمار للأعمال، شارع الشيخ زايد، دبي - الإمارات العربية المتحدة

P. O. Box: 333577 Dubai - UAE

Tel.: 00971 4 361 5177 - Fax: 00971 4 361 5178

بيروت؛

فرن الشباك، الطريق العام، سنتر غاريوس، بيروت - لبنان

P. O. Box: 50074 Forn Elchebbak - Lebanon

Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لـ مدارك.

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق

استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من مدارك.

عبدالله حميد الدين

الكينونة المتناغمة

المحتويات

23	مدخل الطبعة الثانية.....
29	مقدمة.....
36	خريطة البحث:.....
41	لماذا نتفلسف؟.....
55	أشكال السؤال الفلسفي.....
58	بين النزعة الأخلاقية والحكم الأخلاقي.....
67	الفلسفة والمشاعر.....
71	حول فلسفات السعادة.....
80	وعود فلسفات ومناهج السعادة.....
86	تقريب طريق السعادة.....
91	الحالة الإنسانية والسعادة.....
91	أفعال غيرنا.....
94	تقاطع الاختيارات.....
99	تعريف الحالة الإنسانية.....
108	ما هو الفعل؟.....

111	عناصر الحالة الإنسانية.....
112	أ. وحدة متعددة الأبعاد.....
114	تعريف مادي وغير مادي.....
115	عالم حر وخلاق وواعي مقابل مُسَبَّب ومُنْفَعِل وأصم.....
116	أبعاد الإنسان.....
130	ب. لنا قدرات علمية وعملية محدودة.....
131	ثانياً: لنا لذات وكمالات وحاجات ذاتية كما لنا غرائز.....
135	لذاتنا وكمالاتنا.....
152	ثالثاً: نعيش في عالمين: ذهني وخارجي.....
159	ما الفعل؟.....
164	الكيونة المتناغمة.....
164	الكيونة.....
164	آثار الكيونة: القيمة الذاتية.....
166	التناغم.....
168	رؤية الذات لقيمتها بإزاء ما حولها.....
171	المساحة المتاحة زمنياً واجتماعياً.....
173	تنظيم مساحة الحركة الاجتماعية.....
174	الوعي بالله.....
174	حول معرفة الله.....
177	احتضان الشك.....

180	ماذا لو لم يكن الله موجوداً؟
184	لماذا السؤال؟
187	السؤال قبل الجواب
190	الأسئلة الذاتية والله تعالى
196	كيف يمكن البدء؟
198	أولاً: الله والذهنية الواقعية:
199	الذهنية السحرية
201	الذهنية الانفصالية
201	الذهنية الواقعية
206	ثانياً: من علاقة الممكن بالممكن إلى علاقة الممكن بالواجب..
210	ثالثاً: إثارة العقل بحيث يندمج مع المعلومات
211	رابعاً: المعرفة الشعورية
214	من الحضور الذهني إلى الشعور:
216	مقومات الشعور
220	المسافة بين الحالة الإدراكية قبل وبعد
221	توقع الفعل
223	الوعي بالله تعالى
225	ماذا بعد؟
229	خاتمة

في الايام القليلة الماضية تدافع كثير من ناس للطلب بدم حمزة
كشغري رغم انه قد تاب عما بدر منه ولكنهم رفضوا توبته. ليس فقط
رفضها قضائيا وانما حتى رفضها دينيا. يلعنونه ويتعرضون له.
ثم بدا الامر يتجه لغير حمزة وبدأت هجمة منظمة ضدي من
الحضيف ومن خضر بن سند. والله كافيهما في الدنيا او في الآخرة
او فيهما معا.

لم أتفاجأ برد الفعل السيء وقلت رأيي في المذكورين وفي من
تابعهم ووافقهم.

وقد نصحتني احد الأخوة بنشر روابط تفسير الفاتحة وكتاب
الكيونة وايضا اللقاء مع د علي ابو الحسن عن رمضان ولكن فضلت
السكوت لغرض في نفسي.

ولتوضيح الامر، من يريد معرفة اعتقادي فيمكنه الاطلاع على
كتابي الكيونة المتناغمة وتفسير الفاتحة. لان فيهما عبرت عما أؤمن
به. ما سوى ذلك فبعضه جاء على نمط (وانا او اياكم على هدى او في
ضلال مبين) وبعضه على نمط (هذا ربي هذا اكبر) وبعضه على نمط
(أنى يحيي الله هذه بعد موتها) وبعضه أسئلة واستشكالات قائمة غير
مجاب عنها وبعضه على منهج الشك الغزالي وبعضه عبارات مجتزاة

من حوارات وجدالات وبعضه تحليل اجتماعي سياسي اكايمي وغير ذلك من السياقات المختلفة والتي أتت من خلالها كل ما يستعرضونه. والتي تعني وتقصد غير ما ارادوه.

اما عن نفسي فما قلقت من اول الامر لان المسألة أوضح من نور الشمس لمن تكلف عشرة دقائق من البحث على الانترنت ليعرف ان اكبر همي هو ان يبقى الله حيا في قلوبنا في هذا العالم القلق المليء بالتحديات والاشكالات والأسئلة.

غفر الله لمن تابع على غير بصيرة فهو وان أساء الا ان طبيعة الأجواء قد تدفع لنحو ذلك. ولكن لا أسامح من بادر وحرص لا في الدنيا ولا في الآخرة لانهم عملوا ما عملوا رغبة في الأذى وهم قادرون لو كان فيهم مسكة خير على معرفة الحقيقة.

اما الحضيف وبن سند فسيتم رفع قضايا عليهم محليا وخارجيا بتهمة التحريض وعلاقاتهم بالارهاب الديني.

والسلام على اهله

عبدالله حميد الدين

١٣ فبراير ٢٠١٢

تلك نص رسالة كتبتها إثر تصاعد حملة ضدي تتهمني بنشر الإلحاد والزندقة وبيث الشك بين شباب وشابات جدة. بل تدعي علي بأنني قمت بخلق خلايا نائمة في مناطق مختلفة من جدة لذلك الغرض. وإمعاناً في الخيال البوليسي فقد تم تسمية الحركة الإلحادية التي أترعّمها بحركة أو نشاط أو مجموعة الكينونة. نسبة لهذا الكتاب الذي بين أيديكم والذي لم يقرأه أي من الذين أسسوا التهمة أو نشروها أو صدقوها.

والتهمة بدأت بعد أيام من تغريدات للصديق العزيز حمزة كشغري نشرها في يوم مولد سيد الأولين والآخرين والذي وافق ٤ فبراير ٢٠١٢ وقال فيها:

«في يوم مولدك لن أنحنى لك ، لن أقبل يديك ، سأصافحك مصافحة الند للند ، وأبتسم لك كما تبتسم لي وأتحدث معك كصديق فحسب».

«في يوم مولدك أجدك في وجهي أينما اتجهت. سأقول أنني أحببت أشياء فيك ، وكرهت أشياء أخرى ولم أفهم الكثير من الأشياء الأخرى، لن اصلي عليك».

كتب حمزة هذه التغريدات منطلقاً من تصور له عن النبي عليه

السلام وعما يليق به، ولكنه سرعان ما شعر أنه أساء في حق الرسول فنشر بعد ذلك اعتذاراً وتوبة وحذف تغريداته السابقة.

«يزعمون أنني تناولت عليك وأنا الذي أستحضرك دائماً كقدوة»،

«والله لم أكتب ما كتبت إلا بدافع الحب لك لكنني اخطأت وأتمنى أن يغفر الله خطأي، وأن يسامحني كل من شعر بالإساءة».

لم تنفع كشغري تغريدات التوبة والاعتذار. فقد مثلت التغريدات الأولى فرصة لتيارات متطرفة في السعودية. فلم تقبل توبة حمزة ورأت أنه يجب أن يعتقل وأن يُعدم. وفي مساء الأحد ٥ فبراير ظهر لنا أحد مشايخهم على اليوتيوب وهو يبكي مما قام به حمزة ويحذر السعودية شعباً وحكومة من العواقب الأمنية الوخيمة التي ستصيب هذا البلد إذا ما ترك حمزة وأمثال حمزة من التنويريين والمفكرين والناقدين. وشن حملة شعواء مطالباً بإقامة حد الله على كل أولئك.

توالى الحملة ضد حمزة وتوسعت فساداً خوفاً على حياته من أن يتعدى عليه أحد أولئك. ثم أمر خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن العزيز بأن يتم القبض عليه. وهذا ما تم في تفاصيل منشورة.

من اليوم الأول للحملة ظهر لي ولكثير من المتابعين أن حمزة سيكون أولاً ولكنه لن يكون آخراً. كان واضحاً أن النية إنشاء محاكم تفتيش معاصرة تقوم بملاحقة وقتل كل من يقدم رؤية فكرية لتأسيس

الكيونة المتناخمة

مجتمع مدني حديث. بل كان كلام الشيخ الباكي واضحاً في أنه لا يريد حمزة فحسب، بل لا يرضى إلا بجمعهم. وبدأ بعضهم يكون لائحة تشمل أسماء كافة المطلوبين للتحقيق في دينهم. بل كتب الدكتور عبدالعزيز السعيد مقالاً شكر فيه الملك عبد الله حيث إن الملك - على حد زعم السعيد - أعاد إلى الذاكرة ديوان الزنادقة. وديوان الزنادقة هو مثل محاكم التفتيش في أوروبا وقد أنشأه أبو جعفر المنصور لتتبع الزنادقة والملاحدة وقتلهم. والكاتب يفخر بذلك الصنيع ويعتبره من محاسن أبي جعفر. وظهر لي أن الأمر مسألة وقت قبل أن يتوجهوا إليّ. وفعلاً في نهاية ذلك الأسبوع بدأ كل من خضر بن سعد الغامدي ومحمد الحضيف يشددان على أهمية إحضار من كان خلف حمزة ومن كان سبب «ضلال» حمزة على حد دعواهما. ثم وجهوا اتهامهم لي مباشرة ضمن قصة من نسيج خيالهم باعتباري الأب الروحي للإلحاد في جدة. وكان مستندهم الأساسي في التهمة مجموعة من التغريدات التي تعبر عن حالة إيمانية لا توافق رؤيتهم الإيمانية. أو تعبر عن تساؤلات وحوارات تدور. كما استندوا إلى عبارات مقطوعة من سياقها بحيث صار لها معنى غير ما كنت أقصده. وقد تصاعدت الحملة واشتدت ووصل الحال أن استلمت عشرات التهديدات بالقتل. وفي كل ذلك كنت متقياً أن أحداً لا يعرف حقيقة ما أقول، ولكن لم يكن مهماً ذلك. المهم كان ما يريده الطرف الآخر من أغراض وأهداف أبعد من شخص حمزة وشخصي وغيري من الأصدقاء الذين تم

تناولهم. وقد رفعت دعوى احتسابية ضدي وضد الدكتور تركي الحمد الذي لم ينسوا له ما قاله بالرغم من مرور العقود على ذلك، وبالرغم من أنه واجه لجنة قضائية بخصوص تهم موجهة إليه، وبالرغم من مكانته وسنّه. وبين كل عبارات التكفير والتشويه فإن أشد ما قرأت كان تغريدة لمحمد الحضيف يقول فيها صراحة:

أحب إلى أن أواجه ربي (مخطئاً) في حق أحدهم..وأنا أدافع عن ذاته سبحانه وجناب رسوله، من أن أواجه ناكصاً، محجماً، متميعاً..حذر أن يُقال متشدد

أي ليس لديه مانع من ان يقتل احد او تشوه سمعته. وهذه هي اخلاق محاكم التفتيش التي عرفتها اوروبا واخلاق المستبدين الذين يقتلون بالتهمة وهي ايضا اخلاق الارهابيين الذين لا يهمهم دم البريء ما داموا يحققون أهدافهم. ويذكرني قوله هذا بقول اليهود «ليس علينا في الأميين سبيل». ولكن الحكم الله والموعود . القيامة.

ولا زالت الحملة تتوالى إلي تاريخ كتابة هذه السطور. وبطبيعة الحال فالأمر لا علاقة بالمقدس وإنما صراعات سياسية واحتقانات اجتماعية. الأولى تبحث عن ميدان للمواجهة. والثانية تبحث عن مجال للتنفيس. والدين لدينا كان دائماً لهذا وذاك.

إن ما حصل محاولة لإجهاض مشروع فكري ثقافي ديني بدأ يبرز في مدينة جدة. ففكرة الكينونة لم تكن كتاباً فحسب، وإنما منهجاً وطريقة لخلق حوار حر ومفتوح في أشد القضايا حساسية.

الكيونة المتناغمة

حوار يهدف إلى طرح كافة الأسئلة من دون خوف، ومن دون وصاية، ومن دون وعظ، ومن دون حكم.

لقد كانت لقاءات الكيونة المتناغمة تجربة لخلق فضاء حوارى

مفتوح

فالحياة بيننا تقوم على تبادل الأفكار. وكافة أبعاد حياتنا ما هي إلا محصلة لمجموعة أفكار التقت. سواء نتج عن اللقاء اندماج أو تضاد أو تقاطع. في النهاية لا نعيش إلا من خلال أفكار. وأفكارنا التي نعيش بها ليست إلا حصيلة تفاعلات مع أفكار أخرى. والوسائل التي يتم من خلالها تبادل الأفكار لا حصر لها. التعليم الجدل النقاش التربية القراءة الخطبة التبشير الإقناع التفاوض ... إلخ. وأغلب هذه الوسائل تطمح إلى أن يكون لفكرة ما تأثير على فكرة أخرى، أو على الأقل تسعى لنقل فكرة من طرف إلى آخر. ففي الجدل مثلا يكون هناك واحد يريد أن يقنع ثانيا بأنه على صواب. أو أن يتبنى الثاني رأي الأول. أو أن يخرج الثاني وقد شعر أن فكرته ليست بالرصانة التي كان يظن. التفاوض مثلا فغرضه أن يخرج الطرفان وقد خلقا فكرة جديدة أخذت من هذا ومن ذاك بطريقة ترضي الطرفين. التعليم غرضه توضيح أو تلقين أفكار من صاحب علم إلى آخر متلق ومتعلم. وكل وسيلة بالتالي تخلق فضاءها الخاص ذات الآليات والطرق الملائمة. لن أزيدكم من التفاصيل وإنما ذكرته لأقابله بنوع آخر من تبادل الأفكار له غرض مختلف اختلافا نوعيا. هذا النوع الآخر غرضه تحديدا «فهم

المرء لنفسه وتفهمه لأفكار الآخرين». نوع لا يهدف إلى نقل فكرة من أحد إلى آخر. ولا يوجد فيه غرض تأثير فكرة على آخر. من يخوض هذه التبادلات يستفيد من فكرة الآخر ويستفيد من وجود الآخر لا في ما يضيفه إلى نفسه من أفكار. وإنما فيما يفهمه عن نفسه. وهناك فائدة أخرى لهذا النوع من التبادل الفكري وهو تفهم منطلقات الآخر حتى لو اختلفت معها.

إن وجود فضاء يوفر هذا النوع من التبادل مهم في كل الأحوال ولكنه أهم في المرحلة التاريخية التي نحن فيها. مرحلة انفتاح غير مسبوق على العالم. مرحلة تحولات متعددة بين الشباب. ومرحلة تطوير الهوية الوطنية من خلال مبادرات مختلفة أهمها مبادرة الحوار الوطني. لا يعني هذا أن الفضاءات الأخرى غير ضرورية. بل كلها ضرورية. وكلها يكمل بعضها البعض.

قبل أربعة سنوات تقريبا بدأ مشروع يهدف تحديداً إلى خلق مثل ذلك الفضاء. بدأ بجهود شباب وشابات مهتمين بتطوير وتعميق فهمهم للقضايا الحيوية التي تمسهم وتؤثر على حياتهم الخاصة والعامة. فانطلقت لقاءات لتركز على القضية الدينية وعلاقتنا بالله تعالى باعتبار أن الله والدين محوري الحياة لدى من يسكن في المملكة بل لدى أكثر المسلمين في العالم. وقد كان أغلب أعمار الحضور تتراوح ما بين 20-25 سنة، وكانوا من ذوي خلفيات متنوعة اجتماعيا واقتصاديا وفكرياً ومن حيث التجربة الدينية والحياتية بشكل عام.

الكيونة المتناغمة

هذا التنوع أثرى اللقاء بشكل جميل جدا وانعكس على الأفكار التي كان يتم تبادلها ومناقشتها. فكنت ترى في ساحة النقاش توجهات وأفكار يمينية ويسارية ومتوسطة. معتدلة ومتطرفة. مؤمنة ومشككة ومستفهمة. علمية وروحية. عقلية وعاطفية. مجردة وعملية. أيضاً كانت الأساليب الفردية لتبادل الأفكار تختلف. بين المجادل والمستمع والمناقش والمحاور والمستفهم والمعلم. وبين كل ذلك التنوع والتفاوت والاختلاف كان الجميع يجتهد في تقديم تجربته ورؤيته وأفكاره بطريقة الخاصة.

ومع أن اللقاءات كانت تنطلق من كتاب «الكيونة المتناغمة» إلا أنها لم تكن تعود إليه. فكان الحضور يتابع الكتاب ليس متابعة قراءة وإنما باعتباره مثيراً ومعلماً للأفكار التي سيتم مناقشتها. فلم يكن الغرض قراءة الكتاب، ولا فهم ما فيه، ولا مناقشة ما أفكاره، وطبعاً ولا الاتفاق على مضمونه، ولا أي شيء من الأشياء التي تحصل عندما يكون هناك كتاب تدور حوله اللقاءات. كان غرض اللقاء وهدف الحضور هو مناقشة القضية الدينية، وكانوا بحاجة إلى نقاش ثري وعام وغير مقيد، ولكن في الوقت نفسه كانوا يريدون نقاشاً مرتباً وذات خطوات. فتم اعتبار الكتاب وسيلة إثارة للتفكير وفي الوقت نفسه وسيلة لترتيب مسار اللقاءات. أيضاً لم يتم التعامل مع المتكلم الرئيسي في اللقاء على أنه محاضر، بقدر ما هو منسق للقاء. يثير الأفكار ثم يدير الحوار. فلا يوجد ملقي ومتلقي. ولا يوجد عالم ومتعلم. بل مجموعة

تريد أن تتبادل الأفكار بينها بطريقة مفتوحة ومثرية. بل حتى لا يوجد متكلم رئيسي.

أسلوب اللقاء خلق شعورا بالحيرة لدى الكثير ممن حضر. كانوا يرون كتابا ومتكلما ونقاشا وبالتالي كانوا يتوقعون درسا كبقية الدروس. ربما درس بمضمون ومنهجية مختلفة، ولكن في النهاية كانوا يتوقعون درسا يقدم معلومات ويحل معضلات ويوفر إجابات. ثم يتفاجأون. لا توجد علاقة مع مدرس إنما علاقة أفقية بين مجموعة من اصحاب الأفكار والتجارب المتفاوتة. لا يوجد حلول للمعضلات ولا إجابات حاسمة بل طرح للأسئلة. أهم من هذا لا يوجد تراكم معرفي واضح. فمن كان يحضر اعتاد على لقاءات تخلق تراكما معرفيا من خلال قراءة كتاب مثلا أو استماع إلى محاضرات. ولكن هذا كله لم يكن موجودا، وقد بقي البعض أكثر من سنة حتى استطاع التكيف مع هذا الأسلوب من اللقاءات.

مع الوقت بدأت فكرة اللقاءات تتضح. وبدأ الأغلب يدرك أن هذا ليس لقاء بغرض إيصال فكرة من طرف إلى آخر. وبالتالي لم يكن معيار نجاحها قدر التراكم المعرفي الذي يحصل بمرور الزمن والمشاركة. وبدأ أغلب الحضور يقدرون أهمية وجود مثل هذا الفضاء الحر والمطلق لمناقشة قضية حرجة وشخصية ومهمة سواء على المستوى الفردي أو على المستوى العام.

مع الوقت أيضا بدأ البعض يدرك فائدة من فوائد اللقاءات وهو

الكيونة المتناغمة

أن يفهم كل واحد من الحضور أفكاره بطريقة أعمق. بات الآن واضحا أن اللقاءات لم تكن لكي يستقبل الحضور فكرا من آخر بقدر ما كانت لكي يفهم الحاضر فكر نفسه. يفهمها من خلال محاولته لشرحها ومن خلال تعريضها للنقد والتقييم. يفهمها وبغير حاجة لأن يتحول عنها أو يتغير فيها أو يتبنى أفكار غيره. وإضافة إلى هذا صار الحاضرون أقدر على تفهم أفكار الآخرين وتقدير منطلقاتهم الفكرية والنفسية. وهذا وذاك يجعلان المرء في سلامة مع نفسه ومع أفكاره وفي سلامة مع الآخرين ومع أفكارهم.

لذلك كان اللقاء يتحول إلى ما يشبه الحالة التفكيكية. ليس بالمعنى الفلسفي المعاصر للكلمة، وإنما بمعنى أن كل أحد كان يفكك القضايا الأساسية لديه ثم يشرحها ويحللها ويستمع إلى النقد أو التأييد أو الاستيضاح. ولم يكن هناك أي محاكمة لأي شخص بسبب أفكاره. ولذلك كانت نتيجة اللقاءات أن الحاضر يبقى على أفكاره ولكن برؤية أشمل، وبروح أرحب، وبأفق أشرح.

وأذكر كيف أننا تناولنا موضوع الإعجاز العلمي في القرآن بطريقة لم تنفع أحدا من الحاضرين بتغيير موقفه ولكن جعلت كل واحد يفهم رأيه بطريقة أحسن. والمواضيع التي تناولناها متعددة طبعا ولا يسع ذكر أمثلة أخرى الآن.

ومما يلفت هو أن سعة الصدر الواسعة التي اتسم بها الحضور نحو بعضهم البعض في قبول واستماع الآراء المتناقضة كانت تفاجيء

من يحضر لأول مرة. يتفاجأ من وجود هذا التنوع الكبير وفي الوقت نفسه القبول الواسع. يتفاجأ لما يجد كافة الأطياف تتحدث بكل صدق وأمانة وجرأة ولكن في الوقت نفسه بمحبة وصداقة وأخوة. يتفاجأ لما يسمع أنه ليس مطلوباً ولا مستهدفاً أن نخرج باتفاق. ويتفاجأ لما يجد البعض يخرجون مختلفين أشد الاختلاف، ولكن مع ذلك يخرجون وقد فهموا أنفسهم وذلك من خلال محاولة فهم ما يقوله المناقض له. بل البعض كان يستغرب من كون الجميع يشعر بأمان مهما كان مختلفاً. و يعجب لما يجد أنه لا توجد إصدار أحكام، ولا يوجد استخفاف بالآراء. لقاءات الكينونة المتناغمة كانت تجربة لا زالت تتطور. تجربة في خلق فضاء تبادلي حر يعطي للأفكار التي تدور بين المجتمع الشبابي السعودي مجالاً للتفاعل الصحي مع نظيرها من الأفكار. وهذا يعطي صاحب الفكرة قدرة أكبر على التعاطي مع كافة الاختلافات في السعودية وفي غيرها. ويعزز من القدرة على تفهم وقبول ومحبة الآخر. ويقلل من التطرف بشقيه التطرف الإسلامي أو التطرف الليبرالي. وأهم من هذا وذاك في إعطاء صاحب الفكرة الشعور بحقه الطبيعي في التعبير عن نفسه وذاته.

هذا النمط من اللقاءات لم يرق للبعض. فقامت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالهجوم على أحد الجلسات. ليتم تعطيل اللقاءات لفترة إثر ذلك. ثم كانت الحملة هذه الأخيرة. ولا أدري ما سيكون الآن. إن غياب مثل هذه اللقاءات لهو خسارة كبيرة للمملكة

الكينونة المتناغمة

التي تواجه تحديات ثقافية هائلة والتي هي أحوج ما يكون إلى مثل تلك الأجواء التي كان يتم تكوينها.

٢٠ فبراير ٢٠١٢

مدخل الطبعة الثانية

«اللهم ساعدني على التحرر من خشية الخطأ في محاولة معرفتك.

وثبت في قلبي الإيمان بغناك عني وعن الإصابة في حقك وبأنك لا تبالي إن أخطأت فيك.

وساعدني على التذكر بأنك العالم بمحدودتي وعجزتي.
وعلمني أن الخطيئة هي في تسليم عقلي وإرادتي لغيري...»

الحياة المعاصرة سيالة. ليس لها شكل ثابت. قلقه. مليئة بالشك والتوقع. تحذرنا من أن نفعل أو ننفس أو نبطيء. حياة تخبرنا أنها متغيرة، وأن تغيرها سريع، وأن السبيل إلى النجاح فيها هو في فن «الترك». حياة فيها فن التخلي أهم من فن التحلي. حياة تحثنا على أن لا نُثقل أنفسنا بما لا نحتاجه في المرحلة التالية، لأن تلك المرحلة تأتي علينا أسرع من قدرتنا على التخلي عما لدينا. حياة اليوم صارت حياة النهايات وليس حياة البدايات. حياة فن النهايات السريعة والخفيفة بحيث يمكن البدء من جديد بسرعة. لقد فقدت

المؤسسات قدرتها أن تكون مرجعية لأنها غير قادرة على التشكل بما يتوافق مع تنوعات السيولة. لم تعد المؤسسات الاجتماعية قادرة على الإجابة على أسئلة الفرد ولا تلبية حاجاته وبالتالي تفرض عليه إيجاد الأمر بنفسه. إنها حياة تتطلب من الأفراد أن يكونوا مرنين وقادرين على التكيف، والاستعداد المتواصل، واتخاذ تكتيكات قصيرة المدى، وبالتخلي عن الالتزامات والولاءات بغير ندم، وملاحقة الفرص على حسب ما تتوفر. حياة تفرض على الفرد أن يتصرف ويخطط أعماله ويحسب المكاسب والخسارات المحتملة للتصرف أو لعدم التصرف تحت شروط من عدم اليقين المستشري.

التحول من الحياة الجامدة إلى الحياة السيالة خلق مشاكل من نوع جديد وتحديات لم يعرفها البشر من قبل. فالإنسان أو وعي الإنسان يتشكل من خلال علاقاته ومن خلال التزاماته واليوم نجد مجتمعا الفرد فيه غير قادر على الحفاظ على الثبات الذي يعرف هويته. فالهوية تحتاج إلى استقرار علاقات وصلات ولكن اليوم لا استقرار. العلاقة بين الفرد والمجتمع، بين الخاص والعام، كلها تحتاج إلى نوع من الاستقرار لتتشكل وتكون، واليوم لا استقرار، ولا يقين، وإنما قلق وشك. اللغة المشتركة بين الناس تتطلب أيضاً الاستقرار بحيث تتشكل سياقات مشتركة تعين على خلق لغة مشتركة. المفاهيم الأساسية التي يتواصل من خلالها الناس مثل: الخلاص، الفردية، الزمان، المكان، العمل، المجتمع، الحرية، الخلاق، الحق، الباطل، العدل، الظلم، هذه

الكيونة المتناغمة

وغيرها يتغير فهمنا لها بسرعة بحيث نفقد القدرة على التواصل مع الآخرين، ونفقد القدرة على أن نكون مشتركاً للحياة. بل فقدنا القدرة على التواصل بين الأجيال المتتابة. فلم يعد الجيل السابق قادر على التواصل مع الجيل التالي. لم يعد صراع الأجيال كما كان صراع مصالح بل صراع وتصادم بين هياكل ثابتة وبين هياكل سيالة. كما ضاق مدى ما نعهده جيلاً. فلم يعد الجيل هو من الأباء إلى الأبناء، بل من عقد إلى عقد.

فقدان الهوية وفقدان اللغة المشتركة سمح لوجود مجموعة كبيرة من المشاكل. بعضها مشاكل وجدت دوماً ولكننا اليوم نعاني منها بكم أكبر وبكيف يختلف. الطلاق كان موجوداً على الدوام، ولكنه اليوم موجود أكثر، كما إن تجربة الطلاق اختلفت. معاناة الطلاق اختلفت. النظرة إلى الطلاق اختلفت. كما ظهرت مشاكل من نوع خاص. مشاكل لم يعهدها العالم القديم. لقد أصبح لدينا ظاهرة الحياة الضائعة. مهجرون ومرفوضون، ومنبوذون. واقعنا السيل يتسم بالوحدة، العنف، التفكك الأسري، الفقر، البطالة، أزمة الهوية، ضياع الذات، صراع الأجيال، الاغتراب، الهرولة دون معنى. العدمية، نفي الثابت، وزحزة اليقينيّات وسقوط المرجعيّات. اضمحلال مساحة الحياة الاجتماعية الحميمية الأليفة على حساب صعود القيم التجارية النفعية المصلحية. ثقافة الاستهلاك، والنزعة السلعية، وتأثيرها على الانقسامات الاجتماعية، والشراقات، والمجتمعات، وبناء الهوية،

إنتاج واستعمال المعرفة والتفضيلات القيمة.

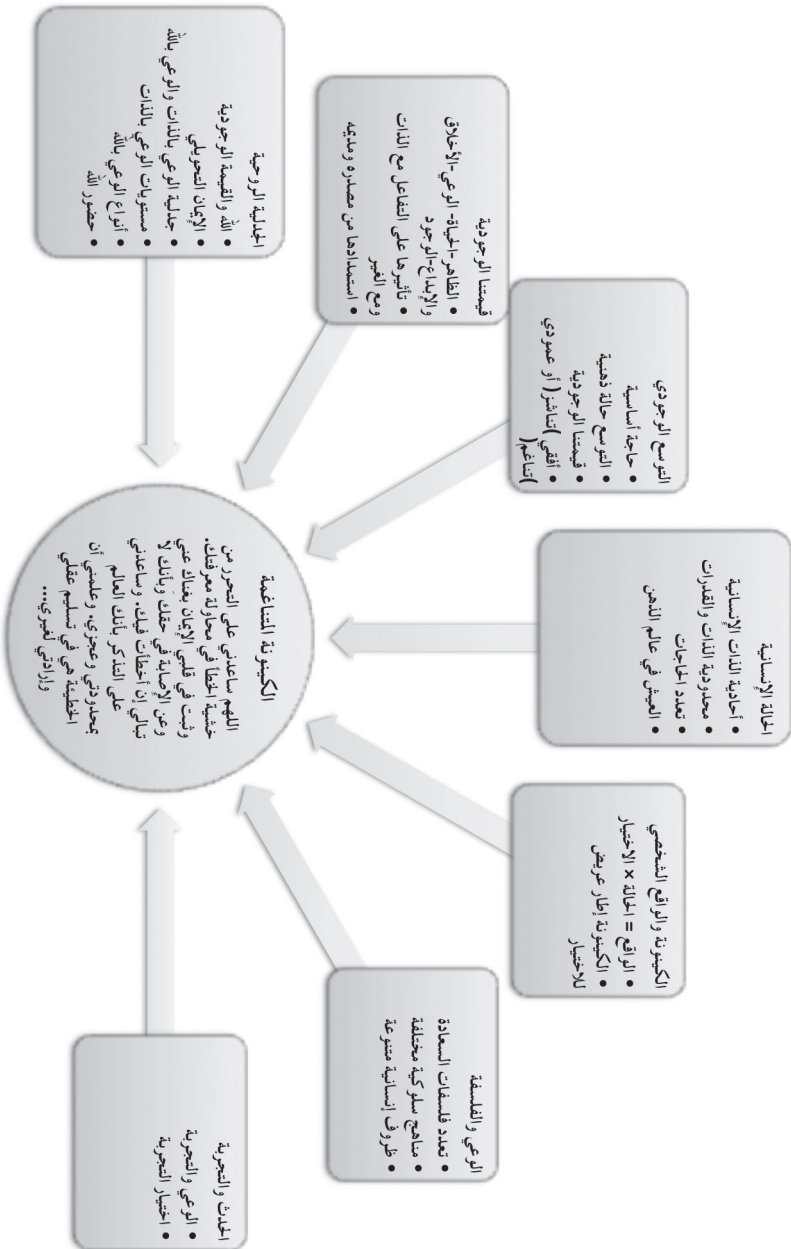
هذا الواقع السیال یعيد تعريف الإنسان بشكل جذري بطريقة ضاغطة على كافة التصورات الموروثة التي لا تتناسب مع الواقع الحديث. یجعل العلاقة مع الموروث مشكلة بحد ذاتها. لا لشيء إلا لأن الموروث تم تكوينه في بيئة وظروف مختلفة.

التصورات التي نملكها عن الله تعالى لیست بعيدة عن هذا التأثير. فعلاقتنا بالله هي بواسطة مجموعة من المفاهيم التي نملكها عن الله وعن أنفسنا وعن الوجود وعن موقعنا في الوجود. وهذه المفاهيم كلها ما تشكلت إلا من خلال مجموعة من المعارف متأثرة بأحوال سياسية ونفسية واجتماعية. بمعنى آخر فإن الزمن مكون أساسي من المفاهيم التي نملكها عن الله تعالى وبالتالي عن علاقتنا به. واستمرار أو دوام أو استقرار علاقتنا بالمفاهيم یعتمد على استمرار الزمن السابق إلى الوقت الحالي. فمن كان زمانه مشابها للزمن التي تكونت فيه المفاهيم تلك فإنه یشعر وكأنه مع تلك المفاهيم في ظرف واحد. ولكن من تغير زمانه فإنه سیتعد قسراً عن تلك المفاهيم. هذا الابتعاد له درجات. یبدأ بالابتعاد عن تلك المفاهيم وصولاً إلى الاحساس بالانفصال عنها وصولاً إلى الشعور بالاغتراب عنها. كل ذلك بحسب درجة الوعي بالذات وبالزمن. ورد الفعل نحو ذلك الشعور هو القلق الإيماني المؤدي إلى تطرف مفرط في اليقین. أو القلق الفلسفي المؤدي إلى الانفصال عن الإيمان السابق. أو محاولة

الكينونة المتناغمة

الإتصال من جديد. والاتصال ممكن. ولكنه يتطلب تفكيك المفاهيم السابقة وتحليل علاقاتها بالزمان التي كانت فيه وإعادة تركيبها في زمننا هذا مراعين النقلة الزمانية.

وهذا غرض البحث. إنه محاولة في إعادة وصلنا ووصل الزمان الذي نحن فيه بالله تعالى. يحاول أن يقترح تصوراً لعلاقة مع الله تتلاءم مع الواقع الجديد الذي نحن فيه أو على الأقل يفكر في هذا. وقد انتهيت من البحث في صيغته الأولى قبل ٤ سنوات تقريبا والآن أجد نفسي قد تغيرت خلال الحوارات التي دارت خلال هذه الفترة. وصرت محتاجاً لأن أغير ما فيه ليعكس بدقة أكبر تصوراتي. ولم أغير كل شيء. فلا زال في الكتاب بعض الأفكار التي صرت غير واثق منها. ولكن تركتها لأن هدفي الأساس هو إثارة التفكير في هذه القضية وليس تقديم منظومة نظرية متكاملة. أيضاً لأنني قد أعود وأجد نفسي أراجع ما قلته أولاً واتبنى ما تغيرت عنه ماضياً.



مقدمة

وقفت بالصدفة على كلمة لأليوت يقول فيها: «لن نتوقف عن الاستكشاف. ونتيجة استكشافنا أن نصل إلى حيث بدأنا أولاً لنجد أننا نعرف المكان للمرة الأولى».

وهذه عملية استكشافية. محاولة في استكشاف أقرب شيء إلى ذاتنا. استكشاف الـ«أنا» التي بداخل كل منا، الـ«أنا» التي لا تتغير ولا تتبدل، والتي علمنا بما يعرض عليها وما تقوم به أكثر مما نعلم عنها. محاولة ليست إلا حلقة صغيرة من ملايين الحلقات التي بدأت منذ آلاف السنين، جيلاً بعد جيل، وإذا ما انتهت فإنما انتهت بأن عدنا إلى حيث بدأنا. عدنا إلى أنفسنا، ولكن لنجد أننا نعلمها بطريقة مختلفة، وكأننا نعلمها للمرة الأولى. عملية متواصلة، في حلقة دائرية ولكن متصاعدة على الدوام. نبدأ في نقطة وندور لنجد أنفسنا في نقطة أخرى فنرى أننا بتنا نعلم ما لم نكن نعلمه، أو نعود لنذكر أننا صرنا نجهل ما كنا نظن أننا نعلمه.

وقد كنت أكتبها تدريجاً، وعلى شكل رؤوس أقلام. ثم عرضتها على بعض الأخوة والأخوات واستفدت كثيراً من ملاحظاتهم

ومداخلاتهم. وبقيت أتوسع فيها مضيفاً فكرة هنا وأخرى هناك، من هذا البحث أو ذلك الكتاب. ولكن لم أجد نفسي في أي وقت من الأوقات مستعداً لأن أحولها إلى مادة للنشر بل كنت أفضل أن أناقشها وذلك لصعوبة التعبير عما كنت أريده. أيضاً لأنَّ خير وسيلة أقترب فيها من أفكارى، وأفهم من خلالها نفسي، وأشارك ما لدي غيرى، وأطور فكري ونفسي، هو بأن أناقش مع آخرين من مختلف الخلفيات. ولذلك بقيت موضوع نقاش فترة ثم رأيت أن أضع ما يمكن على شكل مقالة مكثفة وموسعة تعرض مجموعة من المفاهيم الأساسية وتشرحها بشكل محدود على أمل أن تتسع دائرة المطلعين على هذه الأفكار وبالتالي تتحسن فرص تطور الفكرة ونموها من خلال النقد والتقييم والمراجعة من قبل من يهتم بهذا الشأن. وكنت مؤملاً أن يكون حواراً مفتوحاً، يأخذ مشاركات القراء من خلال المراسلة أو من خلال مدونة خاصة بهذا البحث، ولكن ما تيسر إلى الآن. وهذا تقصير مني لأن أي بحث من هذا النوع لا يمكن إلا وأن يكون حواراً. فهو يتناول بالتحليل أعمق ما نؤمن به ونفكر فيه، ومثل هذا لا يكون أبداً من خلال قراءة خاصة بل من خلال نقاش وأخذ ورد، ونقض وتأييد. وأملى الأكبر أن يثير هذا البحث تفكير من يقرأه. وسأسعى لتحقيق أملى هذا من خلال إثارة مجموعة من القضايا التي بجملتها جعلتني في وضعية تساؤل من نوع معين وأتصور أنها ستضع القارئ في وضعية مماثلة أو شبيهة.

الكينونة المتناغمة

وقد بدأت البحث هذا وفي ذهني مجموعة مسلمات أهمها:

المسلمة الأولى: إننا بحاجة إلى معرفة واقعية: معرفة تكشف لنا العالم كما هو، بحلاوته ومرارته، بما يفتح من آفاق أو يُضيّق من آمال. تسعى لأن تكون علاقتنا بالعالم من خلال معرفتنا به، وليس أن تكون معرفتنا بالعالم من خلال علاقتنا به. معرفة تسعى لأن تطابق الواقع وليس معرفة تسعى لأن تطابق مرادنا من العالم. وأرى أن مثل هذه المعرفة تضعنا في أول طريق طويل لبناء علاقتنا بهذا العالم، وأيضاً لخلق عوالم ضمن هذا العالم، عوالم تقوم هي بعد ذلك بإعادة ترتيب علاقتنا بالعالم وتوصلنا إلى تجارب ومشاعر لم نكن لنعلمها لولا ذلك.

وهذه المعرفة الواقعية تقابل أو تتضاد مع المعرفة «العاطفية» للعالم. معرفة عن وردية العالم مهما كان فيه من معاناة وآلام، أو عن سؤته مهما كان فيه من الخير والجمال. فالنسبة للمعرفة العاطفية فالعالم هو كما نريده، والمطلوب لكي نعيش فيه أن نغير تفكيرنا عنه ليتوافق مع مرادنا. واختلف مع هذا التصور وإن كنت أتنفق معه جزئياً. أتنفق في جزئية أن علاقتنا بالعالم تتأثر بعمق بكيفية رؤيتنا للعالم. وهذا يكاد يكون بديهياً، ولا يحتاج إلى أن يذكر. وأتنفق أيضاً في أن علاقتنا بالعالم ممكن أن تؤثر على كيف نرى العالم. فمن يعيش فقيراً أو غنياً منعماً أو معذباً قد يرى العالم من ذلك المنظار. من منظار التجربة الخاصة التي يعيشها. وأتنفق في أن ما نريده من

العالم أيضاً تؤثر على رؤيتنا له. أو ربما من الأدق القول بأن ما نريده من العالم يشكل رؤيتنا له بحيث يجعلنا نرى ما يتوافق مع ما نريد أكثر من رؤيتنا لما هو موجود في الواقع. ولأن بعضنا يختصر العالم فيما يراه، فإن هذا قد يعني اختصار العالم فيما يريده. أتفق مع كل ذلك من المنطلقات للمعرفة العاطفية. ولكن أرى أن رؤيتنا للعالم أو جزء كبير من ذلك يمكن أن تستقل من علاقتنا به أو إرادتنا منه. بل أرى أن السعي للمعرفة الواقعية للعالم حتى لو لم تكن دقيقة فإنها يجب أن تشكل المرساة التي ترتكز عليها بقية معارفنا عن العالم. بمعنى آخر يمكن أن أقبل المعرفة العاطفية ولكن بشرط أن تكون خطوة ثانية للمعرفة الواقعية. يجب أن نحاول أولاً رؤية العالم كما هو ثم رؤية العالم كما نريد. وأشعر أن المعرفة العاطفية إذا كانت وحدها فإن هذا يؤدي إلى تزييف الواقع. أكثر من ذلك فإنها تضر بعلاقتنا بالعالم وتفسح المجال لظهور الشخصيات المقدسة والتي بقدرتها على تصريف عواطفنا تقوم أيضاً بتصريف رؤيتنا للعالم خدمة لمصالحها الصغيرة أو الكبيرة. كتاب «السِر» من الأمثلة الجيدة للمعرفة العاطفية. ومع مرور فترة على صدوره إلا أن أفكاره صارت متداولة. العالم في منظور كتاب السِر هو تماماً وفق ما نرى أو يمكنه أن يكون كذلك. وبقدر ما نفكر سيكون. وهذا من أشد الزيف في تصوري. هذا مع تقديري لمن يوافق كتاب السِر. وهناك أفكار أخرى شبيهة تنطلق من التصور بأنه «إذا غيرت نظرتك للوجود فإن حياتك

الكيونة المتناغمة

ستتغير» وهي شائعة ومتعدد الصيغ. هذه الأفكار وإن كان غرضها مساعدة الناس للتعامل مع واقع قاس، إلا أنها أيضاً تحرمنا من رؤية أشمل للعالم أو للوجود، رؤية تخلق لنا تجربة مختلفة وربما تنتج آثاراً أكثر إيجابية. العالم وما فيه أكبر بكثير منا ومما نريد. ومن يدري لعل فيما لا نريد ما يحقق لنا سعادة أكبر أو يدفع عنا شرورا أو أضرارا أكثر. وأنا مؤمن تماما بضرورة معرفة تمكنا من المضي بإيجابية في هذا العالم، ولكن مرتكزات هذه المعرفة يجب أن تكون العالم كما هو، وليس كما نريده.

المسلمة الثانية: استكشافنا لأنفسنا وما حولنا لها قيمة

ذاتية ووظيفية: استكشافنا لأنفسنا وما حولنا غرض لذاته لما فيه من قيمة نجدها في أعماق أنفسنا بقطع النظر عن أي شيء آخر. مثل القيمة الذاتية للمعرفة. أو للفنون. وهذه القضية مشكلة نوعاً ما. فلسنا كلنا نؤمن بأن للمعرفة قيمة ذاتية. وبعضنا يستغرب ممن ينفق عمره في البحث عن شيء لا طائل وراءه سوى العلم. بل بعضنا يستهزئ به. المليارات التي تُنفق على استكشافات فضائية أو فلكية تُعتبر هدراً بالنسبة للبعض. والأمر نفسه، بل أكثر، بالنسبة للفنون. فإذا كان هناك من يشكك في جدوى الإنفاق في بعض مجالات العلوم الطبيعية فلك أن تتخيل الأمر بالنسبة للفنون. وربما أكون أكثر دقة لو قلت إن الاستكشاف الذاتي يحقق قيمة يجدها «بعضنا» وليس كلنا. وفعلاً أسمع من أكثر من أحد بأنه لا يوجد قيمة لمعرفة ذواتنا. وأظن

أن من ينفي قيمة معرفة الذات إنما يقولها لأنه لم يجربها. وهذا كل ما يمكن أن أقوله له أو حتى لي. فلا أملك دليلاً بالمعنى الدقيق يمكن أن يقنع أحداً بأن معرفته لذاته قيمة. يمكن أن أتحدث عن تجربتي الشخصية أو يمكن سرد تجارب آخرين يقولون الأمر نفسه ولكن هذه التجارب لا تعني أن الأمر صحيحاً. لأنه يمكن أن يأتي آخر ويقول إن تجربته في معرفة ذاته كانت سيئة للغاية. أو أنها مضيعة للوقت. وهذا تماماً مثل الاختلاف حول التجربة الجمالية لمنظر أو لصوت. فهل أستطيع بالبرهان أن أقنع أحداً بجمال لوحة أو مشهد طبيعي؟ كلما ما أستطيع هو الإشارة إلى ذلك. والحديث عنه بما قد يثير الحساس الجمالي ذاته لدى الطرف الآخر. والأمر كذلك بالنسبة لمعزوفة أو أي شيء ذوقي. والتأمل في موضوع الجمال والتفاوت في تقديره في غاية الأهمية. والتفكير في الأسئلة المختلفة التي يثيرها موضوع الجمال يساعد على فهم التنوع الكبير للقيمة الذاتية لبعض المعارف. فمثلاً هل نحن نتعلم تجربة جمال الشيء؟ أم نستكشفها؟ لمّا أجد نفسي عاشقاً لفن ما، هل هذا لأنني تعلمت شيئاً في طفولتي وما بعدها جعل من ذلك النوع من الفن جميلاً؟ أو جعل ذلك النوع من الفن جسراً للجمال؟ نسمع كثيراً أن بعض أشكال الذوق مكتسبة، فهل معناها أنه يمكن تذوق أي شيء بشكل جمالي من قبل أي أحد؟ أو أن الذوق ظاهرة فيزيولوجية مثلها مثل البصر والاستماع؟ السؤال نفسه يقع على القيمة الذاتية للمعرفة. فهل هي أيضاً أمور نتعلمها؟ أم نستكشفها؟ أيّاً كان،

الكيونة المتناغمة

يبقى أنني غير قادر على إثبات القيمة الذاتية لهذا الأمر ولكن يمكنني وصفها. ويبقى لمن يستمع أن يقتنع بالوصف، أو يتأثر به، فيحاول كما حاولت، أو يرى أن المسألة إضاعة تامة للوقت، ووهم أعيشه أو يعيشه من يقول مثلي. ولا أدعي أن هذا أمر له قيمة على من لم يجرب.

ولكن إضافة للقيمة الذاتية التي أراها لاستكشاف الذات، فإن لها قيمة وظيفية وهي الاقتراب من فهم مقومات سعادتنا في هذه الحياة. وكما يمكن مناقشة القيمة الذاتية لاستكشاف الذات، يمكن أيضاً مناقشة هذه القيمة الوظيفية إذ إن الكثير قد يمضي في حياته بغير التأمل العميق في ذاته. والكثير يعيش حياة هنيئة بغير هذا كله. فهل أحكم على حياته بنقص أو حرمان؟ قطعاً لا. ولكن قد أقول إنه فوت على نفسه فرصة لتجارب حياتية جميلة للغاية. أو يقول غيري في المقابل إنه أراح نفسه من صداعات متكررة. أياً كان، فهذه طبيعة حياتنا. مسارات متعددة، ومعارف مختلفة وعلينا الاختيار. ولا أظن أن أحداً يملك حق الحكم لما هو أحسن. ولكن أنا شخصياً أتصور أن معرفة ذواتنا تعطينا فرصة أحسن لمعرفة كيف نتفاعل مع الأمور من حولنا، وكيف يمكن تحقيق بعض الهناء لها. بل لو عدنا إلى ذلك الذي لم يفكر مطلقاً في هذه التفاصيل لوجدنا أنه يعيش حياته وفق أفكار صاغها وأخرجها غيره. ولا يوجد اليوم من لا يتأثر بفكرة حول ذاته في تشكيل حياته. الأمر هو في مصدر الفكرة. تأمله الذاتي؟ أو نقده لأفكار غيره؟

المسلمة الثالثة : لا يوجد الطريق التام والكامل : فالمناهج متعددة في هذا المجال، والأساليب تتنوع، ولا يمكن لأحد إلا أن يُقدّم مجموعة من الأفكار غير المكتملة وغير الكاملة بهدف إثارة دفائن العقول، وليس تقديم الحلول الشاملة. والتفصيل في هذا سيأتي.

هذه المسلمات وجهت البحث بشكل جذري. وأما البحث نفسه فسأعرضه من خلال أربعة محاور أساسية: الأولى أهمية الفلسفة في البحث عن السعادة، الثاني القضايا العامة في فلسفات السعادة ، الثالث معرفة الحالة الإنسانية وتحقيق السعادة، وأخيراً الفعل الإنساني المقرب إلى السعادة والذي سمّيته بالكينونة المتناغمة. وضمن هذه المحاور هناك مجموعة من القضايا التي عالجتها والتي آمل بمجموعها أن تضع القارئ في مناخ فكري مناسب لاستفزاز تفكيره واستثارة روحه.

خريطة البحث:

البحث له هدفان منفصلان عن بعضهما البعض:
الأولى طرح فكرة التوسع الرأسي باعتبارها وسيلة لتحقيق الكينونة الفردية التي تتناغم مع الوجود الاجتماعي للفرد. وقد تدرج البحث ليصل إلى هذه الفكرة من خلال مجموعة من الخطوات.
الثانية طرح فكرة أن الله تعالى هو طرف أساسي في معادلة

الكيونة المتناغمة

الكيونة المتناغمة. أي إن استحضار الله يحقق التوسع الرأسي. وكفرع لهذا الأمر طرحت تصور عن الله يتلاءم مع فكرة الكيونة. لأن التصورات السائدة لا تعطي المجال للتوسع الأفقي بقدر ما تعزز فكرة الضبط الإرادي.

الفكرتان مستقلتان عن بعضهما البعض. بل كثير من أفكار الكتاب مستقلة عن بعضها البعض. فلا يوجد علاقة عضوية ومنطقية ضرورية بين المقدمات والنتائج. على سبيل المثال يمكن قبول إن التوسع الراسي ضروري، ولكن نفي الحاجة إلى الله، واعتبار أن الفن مثلاً بديلاً ملائماً لهذا الأمر.

سأبدأ بالحديث عن الحدث وعن التجربة. وهنا كان غرضي الأساسي ان ألفت إلى ضرورة التمييز بينهما. فالحياة بالنسبة لنا ليست فقط أحداث وإنما تجارب. والتجربة هي تفاعل الحدث مع الوعي الذي نملكه. ثم سانتقل من هذا إلى بيان أهمية الفلسفة باعتبارها أداة خلق ونقد الوعي. ومنها أنتقل إلى فلسفات السعادة المختلفة. وهنا أقول كلاماً يكاد ينفي الحاجة إلى مثل هذا الكتاب. وهي تعدد الفلسفات، وتعدد الظروف، ونفي وجود حبة سحرية. لذلك أقول ابتداءً هذا البحث لا يقدم حلولاً وإنما يقدم أفكاراً يمكن أن تساعد في إيجاد الحلول. ولكن في هذه النقطة أبدأ بأن أؤكد بأن تدخلنا في تحقيق سعادتنا يعتمد على معرفتنا للثابت الإنساني. نتيجة هذه المعرفة هو أنها توصلنا إلى أن حاجة أساسية من الحاجات الإنسانية

هي التوسع الوجودي. ولكن يرافق هذه الفرضية فرضية أخرى أن طبيعتنا الوجودية لها أكثر من بعد، أكثر هذه الأبعاد هو البعد غير المادي أو كما الروحي. وأن التوسع في هذا البعد ضروري. هذا التوسع يؤدي إلى زيادة قيمتنا الوجودية. وعند هذه النقطة تبدأ قضية الله تعالى. فالفرضية هي أن القيمة الوجودية لنا تعتمد على الاتصال بالله تعالى أو على استحضاره في حياتنا. ومنها أدخل في أنواع الإيمان بالله المطلوب لتحقيق هذا.

ومع ترابط البحث إلا أنه يمكن أن يُقرأ بأي ترتيب أو تسلسل فهي كما قلت أولاً إثارة لأفكار وتفكير بصوت عال. ويمكن اعتبار الكلام هنا ضمن التحليل الفلسفي. أقول ممكن لأنه لا يرقى إلى مستوى ما آمله من التفلسف. لذا ربما الأدق أن أقول بأنه محاولة للتأمل والذي يعد بداية التفلسف، فلا فلسفة بغير تأمل، بل لعله لا لذة لغير المتأمل. هي محاولة تأملية تعتمد على تحاور مع ذهن القارئ وبالتالي أُجمل ولا أُفصل، وأحاول أن أثير أسئلة وقضايا على أمل وحلم أن يُغنيها ويغتنى بها قارئها وقارئتها.

أخيراً، ما بين أيديكم يتناول قضية شخصية للغاية، ولا يمكن لأحد أن يفرض رأيه على أحد مدعياً أن فيه الحل النهائي. بل الحل النهائي هو لمن يعيش ويجرب ويشعر ويفكر لنفسه وبنفسه. واطلاعي الشخصي محدود جداً جداً، وظروفي الخاصة شكلت الكثير من طريقة تناولي لهذه القضية، وأولوياتي في الحياة أثرت على اختياري

الكينونة المتناغمة

للموضوع وأيضاً على محاور وزوايا التناول. وبالتالي فعندما أقطع وأتيقن في بعض المواطن فإنه قطع ويقين عليّ وليس على غيري. وما آمله ليس أن يقدم لك حلاً وإنما أن يستفز فكرك. ليس أن يعطيك الأجوبة وإنما أن يستثير روحك.

لماذا نتفلسف؟

إذا كان البحث أساساً عن السعادة فلماذا نتفلسف؟ قد يرى بعضنا أن لا صلة ذات جدوى بين الفلسفة وموضوع حيوي وشخصي مثل السعادة. بل القضايا الفلسفية تبدو لكثير منا منفصلة عن حياتنا اليومية، وبما أنها كذلك فهي مملة وغير مثيرة. وربما مستفزة يستعملها أحدنا لتسفيهه آخر. «أنت تتفلسف». أي: أنت تقول كلاماً لا داعي له. وربما يضيف البعض: فلتصمت!

ولو نظرنا فيما حولنا لوجدنا أننا نختلف كثيراً في تقييم ما يستحق اهتمامنا أو جهدنا أو مالنا أو وقتنا، خصوصاً في تلك الأمور التي ليس من ورائها منفعة ملموسة أو فورية أو قابلة للقياس. أقرب مثال لهذا هو الفن. فالمنفعة منه غير ملموسة ولا فورية ولا تقاس. فكيف يمكن قياس أثر الوقوف أمام لوحة من لوحات مونيت مثلاً؟ وكيف نضع ثمناً لتدريب الأطفال على تقدير الفنون وممارستها؟ الفلسفة مثل هذا.

ولكنها في نظر من يشعر بالحاجة إلى جوهرها، أي التأمل، غير ذلك. من يشعر بالحاجة أو الرغبة أو اللذة في التأمل في كليات

وتفاصيل حياته يرى الفلسفة مثيرة وممتعة ومُرضية للغاية. بل الفلسفة لكل من يؤمن بنفسه تعتبر إضافة أساسية لحياته.

قديماً قيل: «إن الحياة الغير متأمل فيها لا تستحق أن تُعاش». بل قيل أكثر من هذا: «أن تكون إنساناً غير راضٍ خير من أن تكون خنزيراً راضياً. أفضل لك أن تكون سقراط غير راضٍ على أن تكون غيباً راضٍ. وإذا كان للخنزير أو للغبي رأيٌ مختلف فلائهما لا يعرفان إلا جانبهما من القضية. أما الآخر، فلعلمه بطرفي القضية يمكنه أن يقوم بالمقارنة.» القائل الأول هو سقراط، وأما الثاني فهو جون ستيوارت ميل.

ومثل هذه الأقوال كثيرة ولعلك تذكر غيرها مما يسعى لتمجيد التفكير والتأمل والتفلسف. ولكن نعرف أنها لن تُحفز أحداً نحو ذلك، إلا ما ندر.

نعم! قد تستفز هذا، وتُشعر ذاك بالإهانة، وقد تُحفز البعض الآخر على التمثيل أو التمظهر، ولكن التفلسف الحقيقي لا يأتي ردّاً فعل على ذم من لا يتفلسف. التأمل والتفلسف لا يأتي من خارج الفرد بل لا بد من أن ينبع من ذاته. ما لم يملك المرء الرغبة في فهم الحياة فإنه لن يقوم بذلك. قد يسعى لحفظ بعض عبارات هذا وذاك، واسم هذا الفيلسوف وذلك المفكر، والاستشهاد ببعض أقوالهم، رعاية لضرورات اجتماعية، وإشباع لغورٍ واهم، ولكن ذلك ليس بفلسفة. الفلسفة ليست حفظ أقوال وأسماء وتأريخ الأفكار والمفكرين. حتى

الكيونة المتناغمة

أستاذ الفلسفة ومؤرخها ومن يؤلف فيها قد لا يكون فيلسوفاً. الفلسفة في جوهرها هي الحالة النفسية والذهنية التي تجعل من صاحبها في بحث متواصل عن الفهم والتفسير والتعليل. تجعله في حالة من عدم الاعتياد وعدم الألفة، أو بعبارة أحد القدماء تجعل المرء «في دهشة متتابعة». تجعلنا نرى الشيء جديداً بمجرد تغير فهمنا له، ونظرنا إليه، وإن كان في جوهره وفي ذاته هو هو. بل ما هو الشيء بالنسبة لنا سوى نظرنا إليه؟

وربما أحتاج إلى تعديل هذه العبارة، لأقول الفلسفة تجعل المرء في حالة نفسية تتكرر معها الدهشة بين الحين والآخر. وليس أن الفلسفة تجعل الإنسان في حالة دهشة متواصلة لأن الدهشة المتواصلة لا تتأتى. الدهشة حالة انفعالية، وهذه الحالات مؤقتة دائماً ولا تستمر. ولكن لا يشعر بالدهشة إلا من يتأمل بشكل متواصل في الواقع الذي يحيط به أو لا يحيط به. والتكرار قد يكون مرة في اليوم أو في الأسبوع، بل ربما مرة في الشهر. ولكن الدهشة كالنافذة إلى الوجود. نحن لا ننظر إلى المشاهد الجميلة دائماً ولكن لما نريد ذلك نحتاج إلى نوافذ. وكل دهشة بمثابة إطلالة جديدة على الوجود.

ولعلها، أي الفلسفة، تنشأ من الشعور بعدم الاتساق. وهو شعور يأتي لمن لديه حساسية عالية للوجود بحيث يرى الفروقات الصغيرة التي تغيب عن أو لا تلتفت لها أنظار غيره. حساسية تجعل المرء يدرك عدم الاتساق في ما حوله، وبالتالي السعي لإيجاد تفسير لذلك، أو

تحليله للتعمق في النظر وصولاً إلى مستوى تكون فيه الأمور متسقة من جديد. وينسب لأفلاطون قوله إن الفلسفة هي البحث عن الاتساق في ما يظهر أنه مختلف. أو البحث عن المشترك في المختلف.

ولكن قد أذهب خطوة أخرى لأدرك أن عدم الاتساق لا يوجد بسبب ما حولي وإنما بسبب رغبتني في انتظام الأمور. وبالتالي أعود لأكتشف أن عدم الاتساق فيني أنا وليس فيما حولي. لتكون الفلسفة كاشفة وهم الاتساق، ومبينة كيف أنه لا يوجد إلا في ذهن الإنسان، ولتكتشف كيف يعمل الإنسان على إسقاط حاجاته على العالم حتى لو لم تكن فيه. إن العالم فيه الخير والشر، والكبير والصغير، والرفيع والوضيع، والجميل والقبيح، والحكمة والعبث، والتدبير والفوضى، وهذه ليست إلا أوضح أمثلة عدم الاتساق. ومن يصل إلى هنا ويدرك وهم الاتساق سيرى الجميل الذي لا يكون جميلاً، والقبيح الذي لا يكون قبيحاً، والعبث الذي يكون ضرورياً، والفوضى التي تعد منظمة، والصَّغار الذي يؤدي إلى العظمة، والألم الذي يغذي الحب، والعطاء الذي يضر، والبلادة التي تنطق حكمة... وكلما فكرنا قليلاً كلما ظهرت لنا أشكال أخرى من عدم الاتساق بعضها يقترب منا بدرجة تلح علينا أن نجد لها جواباً. وقد يكون جوابها هو أن نقبلها كما هي، وأن لا نحاول البحث عن شيء وراءها. أي قد تكون الفلسفة غرضها مقاومة الحاجة النفسية للاتساق والتي تكون تابعة لحاجات عملية براغماتية، وليس تابعة من واقع وجودي خارجي. فالإنسان لكي يستطيع أن يمضي في

الكيونة المتناخمة

الحياة اليومية يظن أنه بحاجة لأن يقلل من المجاهيل غير المتوقعة من خلال التنظيم، فيفترض بعد ذلك أن الحياة كلها محكومة بنظام. في حين أن العالم في الواقع مترابط، متفاعل، متكامل، ولكن لا منظم ولا فوضوي.

ولعل الأمر غير البحث عن الاتساق.

مهما كان فإن جوهر الفلسفة والتفلسف هو المحاولة المتواصلة للتأمل والفهم. وفيما يتعلق بأنفسنا فإننا وفق عبارة أليوت لا نكتشف شيئاً جديداً ولكننا نكتشف ما كنا فيه وحولَه.

أغلب الناس لا تحب الفلسفة، وقليل منهم يمارسها، وكثير منهم يشعرون أنها مضيعة للوقت وهدر للحياة وتفويت لما فيها من متعة، بل سيقولون إنها أخذ للحياة بجدية زائدة. وكما قلت أولاً فكلنا قد سمع أو حتى استعمل عبارة «يتفلسف» للإشارة إلى من يجادل، أو يقول كلاماً لا معنى له، أو يعقد ما هو بسيط ويُبهم ما هو واضح. وهذا غير من سيحكم عليها بالضلال والانحراف. وما أكثر هؤلاء.

وهذا مؤسف في نظر البعض. وغير مؤسف في نظر آخرين. كل ذلك اعتماداً على موقفنا المسبق من أهمية التأمل والفهم. أنا أراه مؤسفاً، ولكن الذي يرى الفلسفة مضيعة للوقت يسعد بموقف الناس النافر منها. وهذا الموقف نجده ممن يهتم بأمور التغيير الاجتماعي حيث يرى أن ما لا ينعكس على الواقع مباشرة لا قيمة له ومضيعة لموارد مهمة يجب أن تتجه نحو أمور أجدى وأنفع. طبعاً نجد موقف

رفض الفلسفة بشكل أشد ممن يراها هرطقة وتجديفاً! ولعلي لم أنصف موقف النافر هذا، ولكن قصدت الإشارة إليه وليس توصيفه بدقة.

ولكن ما هو الذي يجعل أحداً يتفلسف في حين أن آخر لا؟ أو ما هو الذي يجعل أحداً ذا حساسية حالية للاتساق وغيرنا لا؟ أو ما الذي يجعلنا نبحث عن عدم الاتساق؟

لا أعرف كيف أجيب على هذا السؤال. فالواحد منا يتأثر بمجموعة متعددة من العوامل. من التكوين الفيزيولوجي، إلى التربية، والقيم التي اعتدنا عليها، والمبادئ التي غُرست فينا. بل حتى المحن التي نتعرض لها والنعم التي نتقلب فيها تؤثر كثيراً على الشكل الذي نصبح عليه. طبعاً تبقى اختياراتنا المؤثر الأعظم والأكبر في حياتنا والتي لا يمكن تفسيرها بأي عامل سوى ذاتها؛ هذا لمن يؤمن بأنه ليس ظاهرة فيزيائية أو اجتماعية فقط. لأن من يؤمن أنه كذلك لا يمكنه قبول فكرة الاختيار الفردي. فالإنسان بالنسبة إما تفاعلات كيميائية أو تفاعلات اجتماعية. ولا يوجد الإنسان الفرد.

إذاً عوامل مختلفة تنوع من حساسية المرء تجاه الوجود، وتجاه ذاته، وتجاه ما حوله.

وما قلته عن القيمة الذاتية لمعرفة النفس ينطبق هنا. وأضيف إن الواحد منا حتى لو وجد نفسه لا يشعر بالحاجة إلى الفلسفة، فإنه يمكن أن يخلقها في نفسه. من لم يدخن لا يشعر أنه محتاج للتدخين.

الكيونة المتناغمة

ولكن من دخن فإنه يغير من تركيبته الفيزيولوجية بحيث يصير الدخان حاجة بالنسبة له. مثال أقرب هو الحاجة إلى الموسيقى الكلاسيكية. هذا أمر قطعاً لا يحتاجه الكل، بل البعض يراه سامجاً ومملاً وتافهاً. في المقابل الحاجة إلى موسيقى الراب. من لم يجربها لن يشعر أنه بحاجة إليها. لذلك فإن من لم ينشأ على الحاجة إلى معرفة المعنى أو إلى التعمق في ما وراء الأمور لن يبحث عن الفلسفة، ولن تعجبه. من لم ينشأ معتاداً على البحث عن تجارب جديدة، أو عن استكشاف آفاق مختلفة في ذاته، لن يرى أن الفلسفة ضرورية كما لن يرى أنها تستحق الاستكشاف. الاستمتاع بالفلسفة لا بد من أن تكتسب، ولا يمكن ذلك إلا بالتجربة، ولا بد من أن يسبقها قناعة بجدوى التجربة. ويمكن لمن لم يجربها أن يمارسها ليكتشف فيها بعض أروع ما في الحياة، أو لينفر منها تماماً. بالضبط كما يستكشف الفرد الموسيقى بأشكالها.

أياً كان الأمر، إذا كنت ممن لا يُحب هذه الأمور، فلعلك تمنح الأمر فرصة. قطعاً وقتك ملكك وهو أغلى من أن تنفقه في أمر لا تعتقد فيه فائدة ولكن اختيار التجربة قد يكون مفيداً حتى لو كان في محاولة أولية لا تمثل الفلسفة بكل روعتها.

ما يساعد على تقدير الفلسفة الالتفات إلى أن تجربة الحياة تعتمد على الوعي بالحدث وليس على الحدث رأساً. نجد شخصين امام لوحة فنية أو في قاعة موسيقية، يعيشون الحدث نفسه، ولكنهم يجربون الحدث بطريقة مختلفة. أحدهم سيعتبر الموسيقى إزعاجاً

ولوحة النجوم خربشة، والآخر ستسحره الموسيقى وستدهشه
الرسمه. والفرق بينهم هو فرق في الوعي. أقرب من هذا شرابي للماء
في لحظة ما ووعيي كله منصب على عمل أو على حوار أو على حبيب.
أو أشرب الماء ووعيي كله في الماء في لحظة الشرب. الحدث الذي
عشته واحد، ولكن تجربة الحدث اختلفت. حتى المعاناة والألم يمكن
تجربتهما بطريقة مختلفة. أتألم وكل تركيزي منصب على نقطة الألم.
أو أتألم ووعيي موجه نحو أمور أخرى. أعاني وأنا أرى أن هذا مصيري
الأبدي الأزلي الذي لا خروج منه. أو أعاني وأنا أرى أن هذه لحظات
ستنجلي وسيكون بعده ضوء مشرق. أكون في ظلمة لا نور في آخرها.
أو في ظلمة أتخيل إمكانية النور. ما أقوله هو إن مع كل حدث نعيشه
هناك وعي مرافق. لذلك ليس بعيداً أن أقول إننا نتصل بالحياة من
خلال وعينا وليس من خلال أحاسيسنا أو من خلال عيشنا المجرد
فيها. والوعي هذا الذي هو جسرنا إلى الحياة مكوّن فلسفي. الوعي
يتأسس بالتفلسف والتأمل، ثم الوعي يشكل جوهر علاقتنا بالحياة.
بالوعي تتكون علاقتنا بما حولنا. وفي تصوري فإن هذه الوظيفة الأولى
للفلسفة، توسيع وعينا والذي به تتسع وتعمق تجربتنا للحياة. وهذا لا
يتنافى مع القول بأننا نتفلسف لأجل الدهشة. مع يتكامل معه.

البعض ينجذب أو ينفر من الفلسفة لما ينظر إلى أسئلتها.
واحد منا سيقول الصواب كان ترك مثل هذه التعقيدات. آخر سيندفع
أكثر نحو الموضوع. أي قد تُشفق على أولئك الذين ينفقون أعمارهم

في البحث عن إجابات لهذه الأسئلة أو قد تنضم إليهم.
أسئلة تتناول أموراً نعيشها كلنا مهما كان موقعنا الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو المعرفي أو غير ذلك من التصنيفات والتقسيمات التي نحب أن نقسم بعضنا من خلالها. ربما فكرنا في بعضها أو كلها، حاولنا أن نجيب عنها أو أهملناها، صار لدينا قناعات حول بعضها أو بقينا محتارين في أمرها. في المقابل قد تجد نفسك نافراً منها لكونها تتناول قضايا بديهية - في ظاهرها - تُعرض وكأنها مشكلات أصيلة! وهذا من إشكالات الفلسفة. أن جزء كبير منها يتناول اليومي. وجزء آخر يتطلب التشكيك باليومي. الأول يجعل البحث فيها يشبه البحث في ما هو بديهي. والثاني يجعل البحث فيها بمثابة تعقيد ما هو واضح.

فلماذا ولدت؟ ولماذا سأموت؟ لم يموت البعض منا في شبابه أو طفولته؟ ماذا سيحصل لي بعد الموت؟ ما هي قيمة الحياة؟ ما هي محصلة حياتي؟ ما هو الذي له شأن؟ ولماذا أحتاج إلى أن نسأل مثل هذه الأسئلة أصلاً؟ لم أشعر أن كثيراً من الأجوبة التي أطرحها غير مناسبة؟ ما هي الشروط التي تجعل من جوابٍ مناسب وآخر لا؟ كيف أشعر بالرضا منها؟ وقبل ذلك ما هي الأسئلة التي أحاول تجنبها؟ ما هي الأمور التي لم أعملها؟ وما هي الأمور التي أعتر بأنني قمتُ بها؟ لماذا أعتر بتلك القضايا؟ لماذا الندم على ما قد مضى؟ ما هو الذي أعرف من نفسي؟ من هو الله تعالى؟ وماذا يريد مني؟ بل لم

يريد مني شيئاً أصلاً وأنا من أنا؟ وما قدر المعرفة الممكنة به؟ كيف تختلف معرفتي بالله عن معرفتي بنفسي أو بالموجودات من حولي؟ هل العالم وُدِّي؟ هل ممكن توقع كل شيء؟ إلى أي مدى يعلب المجهول دوراً في حياتي؟ إلى أي مدى تؤثر في العواقب غير المقصودة لأفعال مقصودة؟ ما هي علاقتي بالوجود؟ وما هو تأثير اختياراتي فيه؟ وهل تأثيري يتناسب مع فعلي؟ من أنا في هذا الكون الواسع؟ ما أنا بين هذه المجرات التي تكاد تكون لا نهائية؟ هل أنا أكثر من ذرة في مجرة؟ ... أسئلة في نظر الفيلسوف من الأهمية بمكان، في حين إن كثيراً منا قد يرى أنها لا تستحق أن تتحول إلى موضوع دراسة. ربما اعتدنا على هذه القضايا أو بعضها، ولم يصبح التفكير فيها يمثل التفكير في جديد أو مثير. ربما تشكلت حياتنا بحيث أنها لا تتسجم مع أغلب تلك القضايا، فلا نشعر أن حياتنا تتعلق بها مطلقاً. بل في تصوري فإن هذا الأخير هو السبب الأعمق لانصرافنا عن الفلسفة. لقد تشكلت حياتنا بحيث أصبحت مجموع لحظات منفصلة نكون فيها منصرفين عن أنفسنا إلى ما حولنا بفعل اقتصاد الملاهي وثقافة الاستهلاك. الحياة المعاصرة تقوم على الاستهلاك وعلى الإثارة المتواصلة والسريعة والمتحولة. ومثل هذه الحياة لا تترك للمرء مجالاً للتفكير والتأمل. الفرد فيها يبحث عن المثير السريع، وما إن ينته منه حتى يبحث عن آخر وهكذا. والفلسفة لا تمنح هذا. إنها تتطلب وصل الأمور بعضها ببعض. تتطلب الوقوف. التفكير. الهدوء. المراجعة. النقد.

الكيونة المتناغمة

إنها تتطلب كل ما يتنافى مع ثقافة اللحظة والإثارة. أيضاً من طبيعة هذا الزمن هو أن نظام الحوافز صار قائماً على المنافع المباشرة الفورية والمتلازمة مع الفعل، وليس على المكاسب أو الآثار البعيدة. الفلسفة تعتمد على تكوين نفسي يتعامل مع الحوافز بحسب المآلات بقدر ما يعتمد على الحوافز بحسب النتائج المباشرة. الفلسفة مراجعة للوعي، وهذه المراجعة بطيئة وهادئة وتراكمية. فكيف يمكن التفلسف في زمن صارت فيه الأمور التي لا تحس بعيدة عن الاهتمام؟ أسوأ من هذا فإن الحياة المعاصرة غيرت الإنسان بحيث جعلت وعيه بذاته مرتبطاً بقدر وعيه بما يملك وبما يستهلك. أنا = ما أملك. أنا = ما أستهلك. الحياة في هذه الحالة تصير سعياً متواصلاً لزيادة ما أملك وما أستهلك. ثقافة سرعة لا تحتمل التفكير والتحليل. ثقافة الوجبات الجاهزة لا تتلاءم مع التفكيك والتركيب والتبني ثم إعادة كل ذلك. وهناك من يرى أن هذا من حسنات الحياة المعاصرة، حيث أضافت للإنسان بُعداً لم يكن يملكه، وبالتالي منحته لذات ما كانت متصورة في أزمنة سابقة. شخصياً لا أرى هذا. بل أرى أننا خلقنا لأنفسنا غربة عن أنفسنا لا مثيل لها في تاريخ البشرية.

ولكن بالرغم طبيعة الحياة المعاصرة الصارفة لنا عن أنفسنا فإننا نبقي «نحن»: كائنات ضعيفة قلقة هشة. لذلك نصادف دائماً مواقف تصدم ثقتنا بأنفسنا. بعضها يصل إلى حد الهزة التي تجبرنا على إعادة النظر في تلك الأمور. والهزة تأتي من أمور كثيرة: حادث،

ألم شديد، مرض، خسارة حبيب، تحطم علاقة زوجية، طرء حاجة مادية ملحة ونحو ذلك من اللحظات التي تضع الإنسان أمام ضعفه وعجزه في آن واحد: ضعف ذاته وعجزها عن تغيير شيء. مواقف تعيدنا إلى أنفسنا لتذكرنا أننا في النهاية أفراد منفصلون بعيدون عما حولنا مما كنه نعه مضيئا لنا. مواقف تؤكد لنا أن ذاتنا هي وحدها حقيقة ما نحن وليس ما نملكه أو نعلقه بنا. إدراك قد يصيب بعضنا بالوحشة بحيث نهرب إلى الأمام بحثاً عن أشكال أخرى من التعلق أو الملكية أو عن أنماط من النسيان. في المقابل يعيدنا خطوة إلى الوراء بحيث ننظر إلى أنفسنا من جديد.

محطات حياة تتركنا في ساحة كبيرة خالية لا يمكن الخروج منها إلا بالتأمل في ما لا نراه فيها. أو قد لا تعيدنا إلى أنفسنا ولكن تُغيّر من موقع رؤيتنا لأنفسنا ولما حولنا. تخيل حالك بعد أن يُضرب رأسك بقوة: كيف تبدو الأمور مختلفة لوهلة؟ ربما تلك الأشكال التي تراها ورأسك يدور هي الأشكال الحقيقية للموجودات من حولنا؟ ربما شكلها بعد ما يزول أثر الضربة هو غير الحقيقي؟ أياً كان الأمر فإن هزة الرأس هذه غيرت من موقع نظرتك. وكذلك بعض هزات الحياة؛ فإما نستمر في النظر من موقعنا الجديد، أو نعود إلى حيث كنا.

بعضنا يهمل الفلسفة لما يطلع على قضاياها وأسئلتها قائلاً لنفسه إذا كانت هذه الفلسفة فأنا فيلسوف أصلاً. أنا أملك أجوبة على تلك الأسئلة. بل لعل الحقيقة أن كلنا لديه فلسفة وإنما تتفاوت في

الكيونة المتناغمة

قدرتنا على التعبير عنها وصياغتها بشكل دقيق. أو ربما هناك من احتكر وصف الفلسفة على منهج وطريقة محددة. ليس غرضي الجدل حول صحة إطلاق الوصف، ولكن أتصور أن التفلسف يتحقق لما يكون هناك تساؤل بوعي. معرفة الجواب بغير سؤال يحقق معلومة منفصلة عنا، ولا تُضحي جواباً أو معلومة متصلة بنا إلا إذا كنا نملك التساؤل. وسؤال بغير وعي ليس إلا ترديداً لفظياً. فليس الأمر امتلاك الفلسفة أو الرأي وإنما امتلاك التفلسف.

ولكن هل تلك الأسئلة تستحق البحث؟ أو هل يصعب الإجابة عليها؟ بل ألا نملك الأجوبة من مصادرها الدينية؟ ربما كل هذا صحيح. ربما نعرف الأجوبة الصحيحة ولكن المعرفة المسبقة بالأجوبة لا تعني أن البحث غير مهم. فالبحث ليس دائماً من أجل الحصول على الأجوبة بل قد يكون عن الأسئلة. وعندما يكون كذلك فإن الغرض هو إعادة السؤال إلى أنفسنا، أن نعيد اتصالنا بالفكرة التي انفصلت عنا. إننا أحوج ما نكون إلى ما يحيى فينا التساؤل ليرجع فينا الشعور بأهمية تلك الأسئلة وعلاقتها بها. أو بالأحرى علاقتها بنا. لأننا وإن كنا نملك الأجوبة إلا أن تلك الأجوبة أصبحت معلومات معزولة عنا. أفكار مستقرة في خانة المحفوظات في أدمغتنا، وبعيدة عن نقاط الاتصال بحياتنا. وليس مهما أن أؤمن بالله فقط مثلاً، وإنما أن أعرف إن للإيمان بالله في حياتي تأثير إيجابي. في النهاية أنا معيار الأهمية. وما لا يضيف إلي لا أحataجه.

والأمر لا يقف هنا. فالواقع أن تلك قضايا معقدة ولو لم يكن من التأمل والتفلسف إلا إدراك تعقيدها لكفى وذلك لكي نبتعد عن التبسيط المبالغ في تعاملنا مع قضايا كبرى كتلك ولكي ندرك أن الحقيقة ليست واضحة وضوح الشمس. فتلك الأسئلة تتناول قضايا تؤثر على كافة أنحاء حياتنا ولكنها قضايا غائبة إلى حد كبير ليس فقط عن أحاسيسنا ولكن أيضاً عن مداركنا وكثيراً ما نبسطها مما ينعكس على تقييمنا لمن لا يتفق معنا حيث نحكم عليهم بالجهل أو المكابرة أو التعصب. ولكن ما إن نرى صعوبة الموضوع حتى ندرك ضرورة مراعاة مواقف الآخرين ليس لأنهم على صواب بل لأننا لا نستطيع التيقن من صوابنا أو لأننا ندرك أن الأمر رمادي برمته أو في جله. إضافة إلى هذا من فإن إدراكنا عدم وضوح تلك القضايا يفتح لنا آفاق نفسية. فأحياناً نتساءل ولكن نفرض على أنفسنا البحث عن اليقين من جديد. والبحث عن اليقين يضيق علينا الخيارات في حين إن البحث في المساحات المتوسطة الرمادية رحب وواسع. وسأتي لاحقاً على فكرة «احتضان الشك»، وهو نتيجة طبيعية لقبول التعقيد في هذه القضايا.

ولو لم يكن في الفلسفة إلا فهم ما يقوله الآخرون لكفى. كثيراً ما نقلل من شأن أسئلة ثقافات أخرى، أو أشخاص آخرين في محيطنا. البحث الفلسفي يساعدنا على تقديرها وإدراك ما وراء تلك الأسئلة: لماذا سألوها وليس غيرها؟ ما هي ظروفهم الحياتية التي جعلتهم

الكيونة المتناغمة

ينظرون إلى قضايا دون غيرها؟ ولنفهم لماذا أجابوا بما أجابوا. وباقترابنا من فهم ما يقوله الآخرون فإننا نقرب من أنفسنا لأننا سنكتشف أننا نفهم أنفسنا ولكن من زاوية مختلفة. إنا نكتشف القرب بيننا كبشر، ونشعر بتشابه القضايا التي تهمنا، وتصير قصص الآخرين عن الوجود وسيلة لإضاءة قصتنا الخاصة، أودوافعنا الخاصة في صياغة قصتنا. وهذا يفسح مجال للتواصل الحضاري القائم على التقدير والاحترام. فكلنا لديه ميثولوجيا عن الوجود والحياة وبقدر ما تختلف فإنها تتشابه. وفهم الاختلاف والتشابه يثري فهمنا لوجودنا الإنساني الخاص والمشارك.

وقد لا تكون الفلسفة من أجل العلم بالشيء بقدر ما تكون لنعرف كيف نعيش بلا معرفة. فالعدمية حالة نفسية مؤلمة وكثيراً ما تنشأ من العجز المعرفي أمام الوجود؛ العجز عن تفسيره وفهمه والإحاطة به وبأغراضه. وفي أغلب الأوقات نحتاج إلى أن نتعلم العيش بالجهل لأننا سنبقى جاهلون بأكثر ما هو حولنا.

أشكال السؤال الفلسفي

الأسئلة التي تطرح في البحث الفلسفي أنواع كثيرة. أحد التقسيمات التقليدية التي تعجبني هو التقسيم الذي يضع الأسئلة في دائرتين أساسيتين: دائرة ما هو كائن ودائرة ما يجب أن يكون. ويمكن إضافة دائرة ثالثة هي دائرة ما سيكون. ويلاحظ مباشرة ليس فقط

اختلاف السؤال بل أيضاً اختلاف طبيعة العاطي مع كل من السؤال والجواب.

ما هو كائن: أسئلة الوجود والحياة: أصلهما وأصلنا ومآلنا وسبب وجودنا ومعنى حياتنا. والبحث في الوجود غير البحث في الموجود. أسئلة الوجود تبحث في خاصية الوجود التي يملكها كل موجود. البحث في الموجود يبحث في شكل وجود شيء محدد وهذا موضوعه العلوم الطبيعية والرياضيات. فقد أنظر إلى الكتاب وأفكر في خواصه المختلفة وعلاقة هذه الخواص بما حول الكتاب من موجودات. خاصية الورق. علاقة الورق بنوع الرطوبة المحيطة. وزنه. حجمه. إلخ. وقد أفكر فيه من حيث إنه كائن موجود. كائن خرج من العدم. كائن منفصل عني. وفي الوقت نفسه كائن بيني وبينه علاقة. فمن حيث كونه خليط من الذرات فهو مستقل عني تماماً. ومن حيث كونه كتاباً فهو متصل بي لأنني أنا الذي خلقه بهذا الشكل. ووعي به جزء من وجوده بالنسبة لي.

ما يجب أن يكون: بمعنى ما يجب أن يكون منا، أو ما يجب أن نفعله، أو: ما هو شكل الحياة النموذجية؟ وما هي الطرق التي يجب أن نسلكها؟ ما هو المنهج الذي يجب أن نسير عليه؟ وما الذي يجب أن نسعى إليه؟

أما ما سيكون: يبحث في المآلات والعواقب لأعمالنا سواء العواقب المفترضة أو العواقب المقاسة.

الكيونة المتناغمة

طبيعة الأسئلة مختلفة تماماً. فالبحث فيما هو كائن يكاد يكون وصفاً لما هو موجود. وأما البحث في ما يجب فيقترح خلق شيء غير موجود. والبحث في العواقب يحاول ربط الأحداث بنتائج لم تحصل بعد.

وكل نوع من هذه القضايا الثلاثة له منهجية خاصة في الإثبات. فالإجابة على أسئلة الوجود (ما هو كائن) تحتاج إلى منهج بحث يختلف عن الإجابة عن أسئلة الأخلاق (ما يجب أن يكون) وهما يختلفان كثيراً عن متطلبات الإجابة على أسئلة العواقب (ما سيكون). ومع أن الأسئلة الثلاثة مختلفة إلا أن القضايا فيها تؤثر على بعضها البعض ف:

ما هو كائن $\longleftrightarrow$ ما يجب أن يكون $\longleftrightarrow$ ما سيكون

والتأثير يكون أوضح ما يكون عندما نتناول قضايا ما يجب أن يكون. لأنه لا تكاد توجد إلا وهي تتضمن فرضيات حول كل من ما هو كائن وأيضاً حول ما سيكون أو العواقب. مثلاً كتاب السر عندما اقترح التفكير الإيجابي فإنه كان يبحث فيما يجب أن يكون وفيما يجب أن نعمل. هو يطلب منك أن تفكر بطريقة معينة. ولكن هذا الاقتراح يأتي من فراغ. بل أتى من رؤية خاصة للوجود. فعندما يقول لك إذا فكرت بطريقة معينة فإن كذا وكذا سيحصل فهذا يعني إنه يقدم أيضاً تفسيراً للعلاقات السببية بين الموجودات، تفسير من النوع الذي يعطي التفكير الإيجابي التأثير المنسوب له. والبحث في العلاقات السببية

في الوجود من أبحاث ما هو كائن. وفي الوقت نفسه فإن الكتاب ذكر العواقب التي ستنتج من وراء هذا وهي عواقب تتعلق بحياة أحسن أو حياة تتوافق مع أحلام وطموحات الفرد الذي يطبق اقتراحات الكتاب. وهذا النوع من الوعد هو من أبحاث ما سيكون.

بين النزعة الأخلاقية والحكم الأخلاقي

مثال أدق للعلاقة بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون هو البحث في العلاقة بين النزعة الأخلاقية وبين الحكم الأخلاقي. فالنزعة الأخلاقية هي الشعور بأن هناك أمر يحسن أن نقوم به. أو ما نسميه بالضمير. نحن نميز بالضرورة بين: يجب أن آكل و يجب أن أعدل ويجب أن أستمتع ويجب أن لا أقطع الإشارة الحمراء؟ هذه من نوع «يجب أن يكون» ولكننا نشعر بأن جملة «يجب أن أعدل» تحمل دلالة مختلفة عن غيرها. دلالة أخلاقية. القدرة على إدراك هذا النوع من الوجوب وتمييزه عن غيره من الواجبات هو ما يجعلنا نقول بوجود النزعة الأخلاقية. طبعاً هناك من يجادل في هذا ويقول إن النزعة الأخلاقية لا وجود لها. الموجود هو الانضباط للمجتمع وهذا الانضباط يصل إلى مرحلة نتعامل معه وكأنه أمر مميز. ولكن في نهاية الأمر بالنسبة لهؤلاء لا فرق بين أقول: يجب أن يكون لدي رخصة لمزاولة مهنة بيع الرمان، وبين أن أقول يجب أن أحسن للمسكين. الجملتان ذات دلالة خضوع أو اتباع لعرف اجتماعي. الأول مكتوب وعليه عواقب

الكيونة المتناغمة

لمن يخالف. والثاني غير مكتوب ولا توجد عليه عواقب لمن يخالف. بل يمكن أخذ الأمر أبعد والقول بأن لدينا نزعة أخلاقية ليس معناها أنه يجب أن نكون أخلاقيين. فمجرد وجود الضمير لا يعني وجوب أن نكون أخلاقيين. أو هل يعني؟ الضمير يعني أنني أميل أو أريد بشدة. أسئلة أتركها مفتوحة. أيا كان الأمر فالبحث في النزعة الأخلاقية من بحث ما هو كائن.

الحكم الأخلاقي هو نتيجة الإجابة على ما يجب أن نعمل. ولكن إلى أي حد يتأثر الجواب بالموقف من وجود وطبيعة النزعة الأخلاقية؟ كيف يتأثر الحكم الأخلاقي بفكرة الضمير؟ مثلاً قد أقول إن فكرة الضمير تفتح الباب للإيمان بأنه يكفي تسويغاً لفعل ما أن يكون منطلقاً من أو مرضياً لهذا الضمير. وهذا ما نسميه الخير للخير أو ترك الشر لأنه سيء. أما نفي الضمير فلا يترك مجالاً لهذا. أي إن «ما هو كائن» - وجود النزعة الأخلاقية في هذه الحالة - أثر على ما يجب بطريقة غير مباشرة. هو لم يحدد ما يجب إنما غير طريقة التفكير فيه. فعندما نسأل أنفسنا: كيف نحدد ما هو الواجب فعله؟ وما مصادر معرفة هذا؟ فإن القول بوجود نزعة أخلاقية أو رفضها سيغير أو سيؤثر على الإجابات.

وفي ممارستنا للتفكير الأخلاقي دائماً ندخل «ما هو كائن» على «ما يجب أن يكون». ولا بد من التفكير بينهم حال التحليل. لأنه في كثير من الأحيان نتصرف وكأن الأخلاق تتأسس على ما كائن.

بل البعض يعتبر أن فلسفة الوجود هي المرتكز الأساسي للفلسفة الأخلاقية. ووصل الأمر إلى درجة القول بأن الأخلاق ما هي إلا التماهي مع مستوى معين من مستوى الوجود بمعنى أن هناك عالم الغيب، والأخلاق هي أن نعيش وفقه أو نستنسخه في حياتنا. وفكرة وجود المثال الذي يجب أن نحتذيه كأرضية للأخلاق سائدة لدرجة كبيرة. قد يكون بالنسبة للبعض مثال في عالم الغيب، وللبعض الآخر مثال في التاريخ. وفي الحالتين المسألة هي أخذ ما هو كائن أساساً مباشراً لما يجب أن يكون.

من أمثلة هذا التداخل هو طريقة إثباتنا وجوب التعامل بالتساوي. فنحن نقول إننا متساويين في الخلق - سواء انطلقنا من الإيمان بأن الله خلقنا كذلك أو قلنا نحن وجدنا كذلك - ولما كنا متساويين في الخلق فهذا يعني بالضرورة وجوب أن نتعامل معاً بالتساوي. أو مثلاً نقول إن كون المرأة عاطفية يعني وجوب أن تعمل في المجالات التي تتطلب عطاءاً إنسانياً أكثر؛ مدرسة أو ممرضة مثلاً. في الحالتين بنينا ما يجب على ما هو كائن. وفي الحالتين يمكن إثارة إشكاليات على هذا التسلسل. فكيف صار كوننا متساويين في الخلق يعني وجوب التساوي في المعاملة. ولم القول بأن طبيعة المرأة تملي عليها أدواراً محددة؟ أتصور أن أقصى ما يمكن هو أن نقول إن ما هو كائن يغير آفاق التفكير فيما يجب كما قلت أولاً في تأثير الإيمان بالنزعة الأخلاقية على الحكم الأخلاقي. ففي المثال الأول يمكن

الكيونة المتناغمة

القول بأن كوننا متساوين في الخلق يعني أنه لا يوجد لأحد استحقاق ذاتي وبالتالي فلا يصح لأحد أن يؤلم أو يظلم أحداً. هذا غير وجوب التساوي. والتساوي يمكن اسناده إلى معايير أخرى.

مثال آخر عن العلاقة بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون هو ما يتعلق برؤيتنا لطبيعة علاقتنا بالوجود وتأثيره على رؤيتنا الأخلاقية. فلو أخذنا ثلاثة أحوال من الوجود وقارنا بين نتائجها الأخلاقية فما سنجد؟

لنأخذ أحداً يؤمن بأن الكون قاس وأننا غرباء فيه وأننا وحدنا فيه وأننا ضحايا للوجود. هذا الشخص كيف سيكون معياره للخير أو الشر؟ كيف سيجيب على ما يجب أن أعمل؟ أو ما هي القضايا التي سيرى أنها تستحق التأمل أو التفكير. لا أستطيع أن أجيب بحسم لأنني لم أسأل كل من يؤمن هكذا. ولا أطرح الموضوع هنا وأنا لدي افتراض مسبق عما سيقوله. أنا فقط أسأل من باب الافتراض. شخص آخر يؤمن بأن الكون رؤوف وحنون وأننا هنا نتيجة هذه الرأفة والمحبة، فكيف سيتعامل مع القضية الأخلاقية؟ كيف سيفسر الحب والرحمة. وهل تفسيره للحب والرحمة سيشبه تفسير الأول. شخص ثالث يؤمن بأن الكون عادل ومنصف. فكيف سيكون سؤال الأخلاق بالنسبة إليه؟ فبين هؤلاء الأشخاص الثلاثة كيف ستختلف النظرة إلى الرحمة وإلى العطف؟ إلى التضحية وإلى العطاء؟ إلى الإنصاف وإلى العدل؟ وما أريد القول هنا بأن طبيعة الإيمان بالكون وأصله لم تملي على أحد

من الثلاثة رؤية اخلاقية محددة، ولكن ربما أثرت على ما يمكن أن يتبناه كل واحد منهم. أقول ربما لأن الجواب على هذا يعتمد على سؤال الناس وليس على الافتراض من وراء جدار. هذا أنني كثيرا ما أقوم بافتراضات من وراء الجدر.

وأياً كان الصواب، فما أردت التأكيد عليه هنا هو ضرورة الالتفات إلى الفرق بين السؤالين وإلى إشكالية العلاقة بينهما. هذه العلاقة المشكلة بين ما هو كائن وبين ما يجب جعلت البعض يدخلون عامل ما سيكون. وإذا تابعت مثال التساوي فسأقول إن التساوي له مآلات جيدة وعدم التساوي له مآلات سيئة. فيتم الإشارة إلى السخط والتوتر المؤدي إلى تفكك العلاقات الاجتماعية والذي قد يكون له عواقب سيئة على الفرد. أو إلى السعادة والرفاه الذي ينتج من الاسترخاء في العلاقات الاجتماعية. وبالتالي يصبح وجوب التساوي مرتكزاً على تجنب العواقب السيئة أو على جلب المصالح. وبطبيعة الحال فالبحث في العواقب سيسند إلى التاريخ أو إلى دراسات إحصائية علمية ولكن أحياناً إلى افتراضات.

مشكلة هذا النوع من التحليل هو أنه يجب أن تتوفر لنا أولاً معايير لما هو سيء وما هو جيد. فما مصدرها؟ وإلا فكيف سنعرف العواقب التي يجب البحث فيها؟ وكيف سنشخص الضرر؟ وكيف سنوازي بين المتضررين؟ خصوصاً لما يتطلب الأمر اختياراً بين أفراد أو بين الفرد والمجتمع. من الأولى؟ الفرد أو المجتمع؟ الأكثر أو الأقلية؟

الكيونة المتناغمة

فبعض الأمور لا تضر إلا الفرد، وبعضها يضر المجتمع. منع التدخين في الأماكن العامة يراعي المجتمع. رفع الضرائب على التدخين أيضاً يراعي المجتمع. والفرد الذي يهمل نفسه يحمل المجتمع مسؤوليات معينة وبالتالي فالضريبة وسيلة لأخذ منه. ولكن ضرر التدخين يدخل ضمن العواقب المحتملة. فمتى يحق لنا أن نقيّد سلوك الفرد بناءً على عواقب محتملة؟ وهل يحق للمجتمع أن يقيّد سلوك فرد لا يؤدي سواه؟ وهل فورية العواقب عامل مؤثر؟ هل حجم العقوبة فيها فقط وإنما أيضاً في توقيت حصولها؟ فمثلاً عقوبة التدخين تكون بعد سنوات من المتعة، وتأتي بالتدريج. فهل هذه بسوء عاقبة استخدام مخدر خطير له أثر فوري؟ وهل مباشرة العواقب عامل مؤثر؟ فبعض عواقب أعمالنا مباشرة مثل قطع شارع بإهمال مما يؤدي إلى حادث سيارة لا يصيبني وإنما يصيب غيري. فما الموقف الأخلاقي والقانوني هنا؟ وهذا مثال واضح وإلا في الواقع فإن أغلب تصرفاتنا لها عواقب على الغير، ونحن لا ننتبه لذلك ولكن عيشنا بين غيرنا وتفاعل وتقاطع أفعالنا مع مصائر وحياة الآخرين يفرض ذلك. ثم كيف نقيس العواقب؟ ومن يحدد طرق القياس والإحصاء؟ وهل أحصينا قصص الفشل بقدر ما نحصي قصص النجاح؟ ... إلخ من الإشكالات.

هذه التقاطعات بين ما هو كائن وما يجب أن يكون وما سيكون موجودة على الدوام في كافة الكتب التي تبحث في حياة الإنسان. فالكتب التي تبحث في علاقاتنا الإنسانية، وأنواعها من صداقة، وحب،

وزواج، وأسرة وغيرها. أو التي تبحث في مشاعرنا من حيث تكونها وإدارتها وتغييرها. أو العمل: حاجتنا المعنوية والمعيشية إليه، وما يرافقه من تحديات من ولادة، موت، نمو. تحديات الأخلاقية... إلخ. لوجدنا أنها تتناول الأمور الثلاثة دائماً. والقراءة الناقدة والفاحصة لها تتطلب معرفة طرق ترتيب القضايا فيها. مثلاً الكتب التي تتحدث على البحث على الذات تقدم فرضيتين وهي أن لكل فرد ذاتاً وأن عليه البحث عنها. الفرضية الأولى هي من نحو ما هو كائن، والثانية من نحو ما يجب، وهما لا يتم إثباتهما أصلاً في تلك الكتب بل يتم افتراضهما وافترض العلاقة بينهما. ولكن يمكن دائماً التساؤل: فهل هناك ذات ثابتة للإنسان؟ وإذا وجدت فهل يجب أن يسعى الإنسان لتحقيقها؟ ربما السعادة هي في تجاوزها؟

وهذا البحث هو كذلك. خليط من الأسئلة. وإن كان أغلبه يحاول أن يبقى ضمن السؤال حول ما هو كائن. ليس ما هو كائن خارج وجودنا الخاص، وإنما ما هو كائن فينا. ولكن ليس غرضي من البحث في هذا مجرد معرفة ما هو كائن، وإنما اعتبر أن هذا وسيلة لمعرفة ما يجب. فمع وجود هشاشة في العلاقة بين ما هو كائن وبين ما يجب، إلا أنها تبقى من وجهة نظري وسيلة مهمة لمعرفة مساحات مختلفة من الأفعال التي يجب أن نقوم بها. أو لأكون أكثر دقة تعطينا الإطار العام الذي يحدد أفعالنا. بعد ذلك يمكن للبحث في العواقب أن يلعب دوراً أكثر. ولكن بخلاف البحث في الوجود الخارجي كمصدر لمعرفة

الكيونة المتناغمة

الأخلاق الفردية، فأنا أتصور أن البحث يجب أن يبدأ منا نحن. ذكرت أولاً أن هناك من يرى أن علينا معرفة النظام الكوني الموجود ثم ننظم حياتنا وفقه. أنا أميل إلى الرأي المعاكس. علينا أن نعرف من نحن ثم ننظم حياتنا في هذا الوجود وفقنا نحن. علينا أن نبدأ من أنفسنا وليس من الواقع، ونحن معيار ما يجب والفوضى والنظام يبدأ من عندنا. وللرايين علاقة عضوية بتصورات الألوهية فسأتركه إلى آخر البحث مكثفياً هنا بالقول أنني أنطلق من فرضية أن معرفتنا بأنفسنا تؤدي إلى معرفتنا بما يجب القيام به أو على الأقل بما يجب تجنبه. وبالتالي فإنني سأبدأ من تناول أنفسنا بغرض أن يقربنا إلى الفعل الذي إذا قمنا به اقتربنا إلى السعادة أو إلى الكيونة المتناغمة.

الفلسفة والمشاعر

أختم هذا المحور حول الفلسفة والسعادة بذكر ما هو واضح من أنَّ الفلسفة ليست عصاً سحرية. التفلسف سيزيد من إنسانيتنا، لأنَّ تأملنا من إنسانيتنا. والتأمل مما يفرقنا عن غيرنا من الأحياء التي تملك التفكير ولا تملك التأمل. هي لا يمكنها أن تنظر إلى نفسها وتقيم حياتها وقضاياها، ولكننا نملك ذلك. الفلسفة تقوم بأمر كثيرة ولكن معرفتها لن تحل مشاكلنا تلقائياً. بل قدرتنا على إدارة مشاعرنا وانفعالاتنا من أهم شروط تحقيق السعادة والهناء في هذه الحياة. الفلسفة تساعد على تطوير هذه القدرات ولكنها لا تطورها بذاتها. وأهمية إدارة المشاعر تصل إلى الحد الذي جعل البعض يؤسس فلسفة حياة كاملة على هذا الأمر. وأي مراقب لمشاعره يدرك مدى تعقيدها وأيضاً جودة الحياة التي يمكن أن ينالها بمجرد أن يملك هذه القدرة. ولنأخذ الغضب كمثال من المشاعر الشائعة التي تكدر وتدمر وتفسد. فالغضب شعور ناشيء من إدراك تلقائي بتهديد على الذات وما يهم الذات: حياتها، كرامتها، مصالحها... ولأنَّ الغضب يتعلق بالإدراك التلقائي فإنَّ موقفاً مشتركاً قد يثير غضباً لدى أحد ولا

يثيره لدى آخر لمجرد أنهما يختلفان في الربط التلقائي بين الموقف وبين التهديد. بعد الشعور بالغضب نجد أن البعض ممن يغضب يفعل بصراخ والبعض يفعل بكلام والبعض يصمت ويكتم والبعض يتعدى بيده. الكل غاضب ولكن هناك تفاوت في الانفعالات. القدرة على إدارة الإدراكات التلقائية تضبط مشاعر الغضب، ثم إن القدرة على إدارة الانفعالات تضبط الانفعالات بعد ظهور مشاعر الغضب والفلسفة لن تحسن بشكل مباشر أي من القدرتين. ونرى حولنا بل وفينا من يملك أرقى الفلسفات تفاوتاً حول الحياة ولكن يعيش أتعس ممن يملك فلسفة أشد تشاؤمية لمجرد أن الأول لا يملك قدرات إدارة المشاعر والانفعالات في حين أن الثاني يملك ذلك. الأول لن يستطيع أن يعيش وفق فلسفته السامية لأنه مشغول بالانفعالات التي تأتيه يومياً من هنا وهناك. مشغول بغضبه وحزنه وتقلبات مزاجه ولا يستطيع تجاوزها. يعيش وفق متطلباتها وكأنه لا يملك فكراً ولا يملك رؤية حول الحياة. فلسفته في جانب ومشاعره في جانب آخر. وهو مشغول بها لأنه. مثلنا كلنا. لم يأت إلى الفلسفة إلا بعد أن اكتمل تكوينه الشعوري ونضجت قدرات إدارته لانفعالاته. ولذلك فمن الطبيعي أن نبدأ بتباين بين الفلسفة والمشاعر. والنموذجي أن نطور فلسفتنا من خلال تأملنا وتجربتنا، وفي الوقت نفسه نقوم بتحليل آليات عمل مشاعرنا والتي تم تشكيلها منذ طفولتنا المبكرة والتي لا تتغير إلا بعد ممارسة جهد بالغ. ولنعد إلى الغضب: إننا نتعلم ما هو تهديد في طفولتنا لدرجة أن كلمة

بسيطة تصبح تهديداً بالنسبة لنا ومثيرة لحنقنا ومدمرة لعلاقتنا. وكل واحد منا رأى في نفسه المواقف التي يتصرف فيها وفق مشاعره في حين أن كل عقله يقول له عكس ذلك. إنَّ علينا العمل المتواصل لفهم الخريطة المشاعرية التي تكوَّنت فينا وذلك من أجل فهم آليات عمل مشاعرنا. هذا الفهم سيمكننا أن نهذاً وأن نبرد خواطرنا وأن نعطي فرصة لأفكارنا أن تؤثر على إرادتنا. وعلى وجه الخصوص علينا فهم آليات مشاعرنا الاجتماعية التي تؤثر على علاقتنا بمن حولنا. فأفكارنا قد توجد فينا أفراداً ولكننا لا نوجد إلا بين مجتمعات، وإذا لم ندرك كيفية عمل مشاعرنا بين غيرنا فإن أفكارنا ستبقى حبيسة عقولنا. إذا لم نفهم كيف نحسد ونغار ونخشى ونضطرب وننافس ونقارن ونراقب فلن نفهم تصرفاتنا مع غيرنا ولن نستطيع أن نمارس قيمنا وأن نعيش وفق فكرنا. إذا لم نستطع أن نضع مسافة بين الوعي وبين الذات بحيث يتحول الوعي من مشارك إلى مراقب. وعلينا أن ندرك صعوبة هذا الأمر وأن لا نبسطه لا علينا ولا على غيرنا. ولعل بعض الشعائر التي تتسم بالزحام مثل أشكال الحج المتنوعة تشير إلى هذا التناشز بين العيش وفق الأفكار وبين العيش وفق المشاعر. إنها تكشف لنا التحدي في الجمع بين الروحانية وبين الضيق المعيشي الشديد. في أن نعيش القيم الروحية السامية ونحن في زحمة عالية وفي ضيق مكاني ومحدودية زمانية. ربما الغرض أن ننظر إلى أنفسنا وإلى حفاظنا على ما نملك في قلوبنا وعقولنا عندما تكون مشاعرنا

مستفزة ومستنفرة. في كل الأحوال هذه الإشارة فقط أردت بها أن أعيدنا إلى ما قلته في البدء من علاقة الأحوال النفسية بالتفكير. أعظم الفلاسفة قد يكون أكثر الناس اكتئاباً. بل القرآن يحكي لنا قصة اكتئاب النبي يعقوب مقدماً نموذجاً مهماً لشخص متصل بالله أعلى درجات الاتصال البشري، ومع ذلك يصاب بالاكتئاب لفقدان ابنه. المسألة أكثر تعقيداً مما نتصور أو يحاول البعض أن يصور.

حول فلسفات السعادة

هناك من لديه حساسية من كلمة «سعادة». ينظرون إليها بنوع من الريبة. أمر ينتمي لعالم الخيال ولا يتحدث به إلا من يريد أن يبيع الأوهام للناس. البعض يرى أنها أستهلكت لدرجة أنها فقدت معناها. استهلكنا عبر أكثر من ألفين سنة من الاستعمال. هناك من يرى أنها لا تعبر بما فيه الكفاية. وهناك من يرى أنها مستوردة من سياق ثقافي غير ديني وبالتالي يرتاب من إحيائها. هنا أستخدمها بمعنى واسع جداً لتشير إلى الحالات المرغوبة لدينا. فإذا لم تكن تعجبك الكلمة فيمكنك استخدام غيرها مما يقوم بالأمر نفسه بالنسبة لك شخصياً. ربما تفضل الرضا، أو النجاح، أو الهناء. أياً كان المهم الحالات التي تشير إليها وأظن أن الكثير هنا سيتفق على أنها حالات نرغبها جميعاً. الحب، الفرح، الانجاز، الحرية، الإلهام، المتعة، السلام، الرضا، القدرة، الأمل، الإشباع، الراحة. مَنْ منا لا يريد هذه، كلها أو بعضها؟ قد نختلف في أهمية بعضها ولكن لا أظن أننا سنختلف في أنها كلها مهمة. وفي مقابل هذه الحالات هناك أمور أو حالات ومشاعر لا نريدها، وهي تعكر صفونا من نحو: الشك، الملل، الحقد، الغضب،

الخوف، القلق، الحزن، الخجل، الشعور بالذنب، التوتر، الحنق، الغيرة، الحسد. فالسعادة أو أي كلمة أخرى تتحدث عن الحصول على الحالات الأولى وعن تجنب الحالات الثانية.

لا يوجد دين إلا ويعد بالسعادة أو ما يشبهها. بل الأديان أو أغلبها ذهب أكثر من هذا فقدمت وعودها بالسعادة لما بعد هذه الحياة. الفلسفات أيضاً بحثت في تعريفها وتحديد وسائلها. والقصاصد والأغاني تحن إليها، وكثير من القصص الخيالية تجعلها خاتمتها، والأحبة يعدون أنفسهم بها، بل حتى بعض الدساتير السياسية تجعلها من الحقوق الأساسية، واليوم صارت الرأسمالية تغرينا بها إذا استهلكنا ما فيه الكفاية.

والتفكير في السعادة بدأ قديماً. ولعله رافق اكتشاف التفكير والتأمل. فحينها وجد الوعي الإنساني نفسه يعيش المشاكل والهموم. ووجد نفسه أمام معضلة كبيرة. وهي أنه كلما أردنا شيئاً وسعينا إليه ثم حصلنا عليه، نظرنا إلى ما هو أكثر منه وأبعد. اكتشفنا أننا نرغب بما لا نملكه ويملكه غيرنا، وأتينا نخشى نجاحات الغير بقدر ما نخشى فقدان ما لدينا. وأن رغباتنا تزيد ولا تنقص، في جوع متواصل ولا تشبع. ثم صرنا مع تطور أشكال الحياة الاجتماعية والاقتصادية نفكر في المستقبل ونقلق منه. وصار المجهول زماناً يخيفنا أكثر مما يخيفنا المجهول مكاناً. وصرنا نحسب حساب ما لم يقع خشية أن يقع. ومع تطور الوعي أكثر وأكثر أدركنا أننا ظلُّ لظلٍّ، وشبهُ عدم يملك وعياً

الكيونة المتناغمة

واختياراً وفعلاً، بل اكتشفنا اليوم أننا ذرة تسبح في مجرة، بل أقل من الذرة... وكل تأمل في حالتنا رافقتها محاولة للإجابة على أسئلة السعادة. من نحو: ما هي؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ وهل السعادة لحظة؟ أو حالة؟ وهل يمكن وجود حياة سعيدة؟ ولو تحقق لأحدنا الأمن، والكفاية، والعافية، والحب، والشعور بالانجاز؛ هل سيشعر بالسعادة؟ وهل ستدوم له تلك المشاعر؟ هل ستزول عنه مشاعر التعاسة؟ إلخ من الأسئلة والتي سبق أن ذكرت بعضها.

وقد تنوعت الأجوبة بدرجة جعلت البعض يشعر أنه لا يوجد إجابة لها. أو أن السعادة هدف متحول. بعض الإجابات نجحت في التحول إلى ثقافة متوارثة تتجلى في الأمثلة الشائعة مثل تلك التي ترفع من شأن القناعة أو المحبة أو الأخلاق والقيم. والبعض منا يكتفي بها ليرشد حياته ويعيش هنياً. بعض الإجابات أصبح فلسفة ناضجة ومتطورة كما نجد في فلسفات أفلاطون وأرسطو وابن مسكويه والغزالي وكانت وبنثام وغيرهم من الفلاسفة الشرقيين والغربيين الذين كتبوا في السعادة وبطريقة توحى أنهم أصحاب مشروع فكري متواصل أكثر من كونهم حالات منفصلة زماناً أو مكاناً. بعض الإجابات تطور إلى مناهج حياة شاملة كما نجد في الأديان السماوية وغير السماوية أو الفلسفات التي تطورت إلى مناهج للحياة مثل البوذية أو الكنفوشية. وبعض الإجابات لم تتجاوز الصفحات التي كتبت فيها أو اللقاءات التي شورت فيها. والأمر لم يتوقف إلى اليوم. فلا زالت الأجوبة تتوالى، ولا

زال الناس في جدل وجذب حول هذا الموضوع. وربما بشكل أكثر مما سبق وأيضاً ربما بحدة أشد. فمع الإعلام المعاصر، ومع الاحتكاك المكثف بين الشعوب في العالم برز التفاوت الهائل بين الناس، وظهر إلى أي حد هناك من يعيش في أوضاع نكدة، وصار سؤال السعادة قضية سياسية واقتصادية وليس فقط قضية كمالية.

ولكن بين كل ذلك التنوع سنجد أن أغلب البشرية اتفقت على وجود حالة مرغوبة اسمها «سعادة». أقول «أغلب» لأن هناك من يقول إن السعادة وأخواتها وهَم غير موجود. ومن يقول هذا يطلب منا مراجعة حياتنا وحياة غيرنا ليقول لنا إن الحياة ما هي إلا سلسلة من اللحظات الأليمة تتخللها أوقات هادئة. والسعادة ما هي إلا تكثيف الهدوء ولكن ليس الوصول إلى شيء محدد. ومن يدري. ربما هذا الصواب!

إضافة إلى التفاوت في التعامل مع السعادة يبدو أن هناك قضايا مركزية شغلت أغلب من تناولها هي:

الأولى: التفريق بين اللذة والسعادة: بعض من يتحدث في

السعادة يُميز بين الحالات الإيجابية التي نشعر بها بسبب امتلاك أمر لم نكن نملكه، مثل امتلاك: المال، أو الشهرة، أو الحبيب، أو الأولاد مقابل الحالات الإيجابية التي مصدرها الإنسان نفسه: مثلاً طريقة تفكيره عن الحياة وعن ما لديه. فيسمى الأولى لذات في حين يسمى الثانية سعادة. والسبب لوضع هذا التمييز هو لفت الانتباه إلى أن السعادة التي تأتي من الداخل لا حدود لها. أيضاً ربما وضع هذا

الكيونة المتناغمة

التقسيم لتفسير واقع أغلب البشر الذين لا يملكون شيئاً محرزاً ومع ذلك يعيشون حالات يمكن اعتبارها سعيدة.

هذا التقسيم يراعي الفرق بين الحالات المرغوبة الآنية والحالات المرغوبة المتواصلة. فكثيراً ما نخلق حالات مرغوبة من خلال أعمال محددة ولكنها حالات آنية لا تدوم، ومصادر خلقها أيضاً لا تدوم، بل وتأثير تلك المصادر في خلق تلك الحالات لا يدوم. مثلاً اللذة من طعم تفاحة لا تدوم أكثر من اللحظات الأولى. والتفاحة نفسها لا تدوم. ولكن أيضاً من اعتاد على طعام معين فإن استمتاعه به لا يدوم أيضاً، فالتفاحة رقم 1000 لن يكون طعمها أو اللذة من أكلها مثل التفاحة الأولى. وهذا ينسحب على أغلب اللذات الحسية. ومن يميز بين اللذة والسعادة يبحث عن تلك الحالة التي لا تزول، وعن مصدرها الذي يدوم.

وضمن البحث عن السعادة من داخل الذات ينشأ السؤال كيف يكون ذلك؟ هل يكون من خلال امتلاك رؤية ما عن الحياة؟ أو من خلال استكشاف كوامن في النفس وإبرازها؟ أو من خلال استكشاف الذات الأصيلة فينا وتحقيقها؟ أو الانسجام معها؟

في المقابل هناك من يرى أن البحث عن تلك الحالة هو من البحث عن المعدوم، فنحن لا نملك إلا الحالات الآنية التي نخلقها في أنفسنا، وعلينا أن لا نضيع أوقاتنا في البحث عما سواها. والسعادة وفق هذه التصور الناقد هي مسيرة متواصلة أو قفز متواصل بين

لحظة وأخرى. وأنه لا يوجد شيء اسمه ذات. فلا ذات إلا تلك الذات التي نصنعها. لا كامن فينا. نحن فينا استعدادات ليس إلا. وبالتالي فلا معنى للحديث عن الإنسجام مع الذات. فإذا كان هناك شكل مسبق لنا فيمكن أن نتحدث عن الرسم وفقها. ولكن إذا لم يكن هناك شكل سابق فلا خيار للمرء إلا الرسم من الخيال. .

ويبقى هناك من لا يهتم بهذا الجدل ولكن في الوقت نفسه يدفع برؤيته صامتاً. وهذا هو جهاز التسويق والاستهلاك. حيث صار الاستهلاك والسعادة مقترنين بقوة. فأنت تكون أنت بقدر ما تستهلك. وبقدر ما تجدد استهلاكك.

الثانية: اللذة المؤقتة مقابل اللذة الدائمة: هذه إحدى القضايا الأخرى التي شغلت فكر وعاطفة كل من تأمل في أمر السعادة أو طلبها. وليس منا أحد إلا وقد واجه هذا الأمر. فعندما نقرر القيام بأمر ما، أو عندما نربيّ أو ننصح غيرنا، أو عندما تواجهنا مغريات، في كل هذه الحالات يطراً السؤال: «الآن؟» وإن كان هناك احتمال ذهاب الـ«ما بعد؟» اللذة الآنية مقابل اللذة المؤجلة؟ هل نعمل كل ما نريده ونرغبه فور توفره؟ هل نفكر في الاستمتاع بالذات حال توفرها؟ أم نحسب حال اللحظات التي لم تأت؟ هل نعيش اللحظة مطلقاً أم نعيشها بطريقة لا تؤثر على اللحظات التالية؟ وكم عشنا هذه اللحظة عندما نوازن بين متطلبات الدراسة والعمل أو متطلبات الراحة واللعب والدعة. ولكن المسألة أعم من هذا. فنوع الأكل الذي نأكله يندرج

الكينونة المتناغمة

تحت هذا. نمط الحياة البيئية التي نعيشها. بل حتى حياة اليوم مقابل حياة ما بعد الموت بالنسبة. وليس لسؤال «الآن أو غداً؟» إجابة واحدة. أحياناً الحكمة أو السعادة في التأجيل، وأحياناً في التعجيل. ثم هناك لذات تستحق التعجيل ولو على حساب خسارات مستقبلية. وأحياناً توجد لذات تستحق الحرمان الآن مقابل الحصول عليها مستقبلاً. وأحياناً توجد لذات يستحق من أجلها أثمان كبيرة. والوحيد الذي يمكنه اتخاذ هذا القرار ووضع المعادلة الملائمة لهذا هو الشخص في اللحظة التي يواجه السؤال.

الثالثة: سعادة الفرد من إسعاد الآخرين: محور آخر من محاور

أبحاث السعادة هي العلاقة بين إسعاد الغير وبين سعادتي الشخصية. تجربة أغلبنا الشخصية ومشاهداتنا الشخصية تخبرنا بأننا نميل نحو منح غيرنا سعادة أو لذة. وأن حياتنا ليست فقط تراكم جهد لإسعاد أنفسنا فحسب. فمن منا لم يمارس تضحية وعطاءً وإيثاراً سواء في أمور كبرى أو صغرى. من منا لم يعطي ريالاً واحداً بلا توقع أي مقابل؟ والريال والمليون هنا سيستويان إذا كانا عطاء بلا مقابل ظاهر. ومع أنه قد يبدو للوهلة الأولى أن الأمر له علاقة بالكمية فقط ولكن بشكل أعمق هو متعلق بحالة أن أعطي غيري بلا مقابل. وكلنا يقوم بهذا دائماً. من مال أو وقت أو جهد. لم أقضي ولو دقيقة في الاستماع لمشكلة شخص لا علاقة لي به؟ لماذا أضيع دقيقة من عمري معه؟ ولكننا نقوم بهذا. ثم نشعر بالرضا من هذا الفعل. ثم كلنا يسمع ويردد ما يُقال في هذه

السلوكيات من مدح ورفع شأن سواء من النصوص الدينية أو من الثقافة الشعبية المتوارثة، وسواء بين من يؤمن بدين وأجر وثواب وكمال أو من لا يؤمن بأي شيء وراء هذا الجسد.

فلماذا وكيف نجد لذة أو متعة في ذلك؟ ما هو الذي يفسر هذا؟ ما الذي يفسر أن يحرم الإنسان نفسه من شيء لصالح إنسان آخر؟ بل ما الذي يفسر أن أشعر بالرضا بعد هذا؟ هل نسعد حقاً من إسعاد الآخرين؟ أم أننا نعمل ذلك أملاً في الحصول على مقابل منهم أو من غيرهم؟ هناك من يرى أنه لا يوجد إلا الأنانية، والإنسان لا يمكنه إلا أن يكون كذلك. وعندما يعمل من أجل سعادة الآخرين فإنه في الحقيقة يعمل لنفسه لا غير. فمثلاً عندما يعطي فإنه يعطي لأن الله أو المجتمع أو غير ذلك سيكافئه.

مشكلة هذه الفكرة أنها لا تفسر لذة العطاء أو إسعاد الغير بشكل عام. صحيح أنها قد تفسر دافع العطاء أو الإسعاد، فقد أعطي لمجرد أني أتوقع شيء في المقابل، ولكن ما مصدر الشعور بالرضا المرافق لهذا؟ العطاء أمر ولكن لذة العطاء أمر آخر تماماً. وقد أفسر العطاء بالإحالة إلى منفعة مؤجلة، ولكن لا أستطيع أن أفسر اللذة المرافقة لها بذلك. هل الأمر هو لذة ترقب العوض؟ أنا أعلم من حالي أن الأمر أكثر من هذا. ولعل الأمر نفسه بالنسبة لك بل بالنسبة لكثير ممن يؤمن بأن إسعاد الآخرين غرض لذاته. نعلم أننا نلتذ بالعطاء ذاته، وليس بالترقب. أيضاً فإن تلك الفكرة لا تفسر عطاء من يُعطي وهو لا

الكيونة المتناغمة

يؤمن بآخرة ولا بعوض؟ هؤلاء أيضاً يشعرون بالرضا من هذا وليس لديهم أي إيمان بأن هناك عوض. صحيح أنهم قلة، ولكن مع ذلك موجودون. لماذا نرغب في تلك الحالة الشعورية التي تأتينا من وراء العطاء وإن كان ذلك على حساب متعتنا؟ بل لماذا الرحمة؟ التواضع؟ الشفقة؟ لماذا إنكار الذات؟ لماذا لا نكتفي بأن نهتم بما يخصنا فقط دون أي اعتبار للغير؟ لماذا ننظر إلى صورة طفل في الأخبار، ونحن لا نعرفه ولن نعرفه ومع ذلك نشفق عليه ونرسل له تبرعاً؟

بعض المعاصرين أراد تبسيط الأمر باعتبارها مجرد تطور بيولوجي عشوائي. بمعنى آخر فإن جيناتنا أدركت أن هذه المشاعر أنفع للبقاء فخلقتها فينا. هل هذا التفسير ممكن؟ هل الجينات تتعلم؟ أم تتغير عشوائياً؟ أياً كان هذه كلها أسئلة في غاية الأهمية وفهمها يعيننا على فهم قضية من أهم قضايا الاجتماع الإنساني. لأن الأمر يتعدى السعادة إلى الأخلاق ومصدر الفعل الأخلاقي الإنساني. وشخصياً أرى أن هذا السؤال يفتح لي نافذة مهمة على التكوين الإنساني. بالنسبة لي فإن وجود العطاء المطلق لدى الإنسان حتى وهو محدود في قدره يدل على أن فينا بُعد إلهي. وأتينا أكثر من جينات. ولهذا الكلام موضع آخر في البحث.

التفكير في هذه المحاور الثلاثة يؤثر على النتائج التي يمكن الخروج بها من أي بحث عن السعادة. وستجد أنني اتخذت مواقف نحو الأسئلة في كل محور شكلت رؤيتي للموضوع برمته.

وعود فلسفات ومناهج السعادة

عندما أقرأ أي بحث أو رؤية حول السعادة والحصول عليها سواء كان ديني أو فلسفي أو ثقافي فإني أتعامل معها كمادة للتفكير والاستلهام وليس للتابع. أحاول من خلالها أن أصنع لنفسي نافذة في جدار الوجود. نافذة تسمح لي بأن أرى أبعد وأعمق وأشمل. وكأي نافذة فإنها تفتح نفسها على الجميل والقبيح الذي هناك. ولأنها نافذة يبقى عليّ الكثير لكي تتحول النافذة إلى مصدر إضاءة أو إلى إطلالة على الجميل. وهكذا أتعامل مع هذا البحث. وهكذا صممته. حاولت أن أضم فيه مجموعة من الأفكار مرتبة بطريقة تسهم في تشكيل نافذة لك ولي أيضاً.

إذاً ما أقدمه نافذة لا أكثر. ولا أتفق مع الفلسفات ومناهج الحياة التي تدعي نتائج كبيرة مثل الوعد بالسعادة الكاملة إذا ما اتبعنا منهجها وطريقها. واختلف خصوصاً مع تلك التي تحصر الفائدة فيها دون غيرها. سبب اختلافي هو أنني أتصور أن تعدد أبعاد حياتنا وشدة تعقيدها تجعل الأمر أكثر صعوبة بحيث لا يمكن إعطاء مثل تلك الوعود. أيضاً أختلف لأنني أفضل أن أمنح نوافذ وليس وصايا. وأريد أن تترك لي مساحة كبيرة للتفكير والقرار. ولكن السبب الأساسي للاختلاف هو لأنه يصعب بل يستحيل تفصيل منهج يعالج بشكل مباشر كل التحديات والصعوبات في حياتنا، ويستخرج كل

الكيونة المتناخمة

الطاقات والامكانات الكامنة فينا، ويوازن بين جميع الثنائيات التي نعيشها. وبغير هذا فلا يمكن ضمان النتيجة السعيدة.

لنأخذ على سبيل المثال مجموعة من الثنائيات التي تؤثر على حياتنا: الحق/الامتيان، الموضوعي/الذاتي، الحاضر/المستقبل، الروح/الجسد، الأنا/الغير، الفرد/المجتمع، التمني/الإرادة، الرغبة/الحاجة، القيمة/الثمن، الرفاه/الرضا، الحقيقة/المظهر، المساواة/العدالة، الأذى/الإهانة، الألم/المعاناة. هذه مجموعة من الثنائيات التي تؤثر على سلوكنا، والتي نحتاج إلى تحقيق توازن فيها ليتمكن لنا أن نحقق بعض أبعاد السعادة الأساسية. ويمكن أن نتخيل مدى صعوبة تحقيق ذلك بطريقة نستوعبها ونعرف صحتها. يعني مجرد تعريفات تلك القضايا تحير، فكيف بالبحث في أسبابها وموانعها وعوارضها... إلخ.

ولو فرضنا وجود ذلك المنهج فلن نجد شخصاً يمكنه أن يستوعبه تماماً. لأن هذا معناه شخص عبثي فذ للغاية. محيط بتفاصيل لا تُحصى. ولكن لو فرضنا وجود ذلك الشخص، نبي مثلاً أو فيلسوف نادر الوجود، فلن يستطيع أن ينقله كاملاً إلينا بطريقة مقنعة لكل أحد: إما لمحدودية فيه أو لمحدودية في حجته، أو لمحدودية المتلقي ومحدودية قدراته ومحدودية رؤيته المعرفية، أو لمحدودية وسائل الاتصال المثالي. فكمال الشخص لا يعني كمال الاتصال ولا كمال التلقي.

ولو فرضنا ذلك الشخص ونَقَلَ المنهج إلينا بشكل كامل فلن
يستطيع كل فرد منا أن يطبق كل ما هو مطلوب منه. فقد نفهم كل ما
يقال، ولكن لا يعني هذا اننا سنطبق كل ما يقال، أو سنربط بكل ما
يقال بتفاصيل حياتنا. فنحن لا نعقل أنفسنا إلا وقد عملت فينا عوامل
متعددة لا دخل لنا فيها. نولد لنجد أنفسنا في تقاطع من تقاطعات
هذه الحياة بغير أن يكون لنا أي اختيار في ذلك. نجد أننا تشكّلنا
بطرق تتواءم مع مناهج حياة وتتناقض مع مناهج أخرى. وهذه كلها
ظروف تؤثر على قدرتنا تطبيق أي منهج أو طريقة. فتخيل شخصاً
نشأ على البخل أو الحرص أو الجبن، مثل هذا سيتطلب منه جهوداً
جبارة ليتجاوز هذه المشكلة. ولعله يستهلك أغلب جهده في إصلاح
هذه السمة من حياته. ولو فرضنا وجود بعض الأفراد الذين سيطبقون
فإن هذا يعني نجاح المنهج على مستوى الأفراد، وليس على مستوى
المجتمعات. وقد يذكر البعض أمثلة من التاريخ القريب أو البعيد
لأشخاص يفترض أنهم طبقوا المنهج كاملاً وعاشوا السعادة تماماً.
أنا استشكل مثل هذه الأقوال لا شيء إلا لكوننا لا نعرف إلا أقل القليل
عن حياة أولئك. وفي القرآن الكريم لدينا قصة ذات دلالة عميقة حول
موضوع السعادة والإنسان الكامل. وأتصور أنه توجد مثل هذه القصة
في أديان أخرى. فالنبي يعقوب عليه السلام رجل متصل بالله وتام في
أخلاقه وسلوكه ووعيه وعقله، ولكنه مع ذلك يمر بتجربة حزن شديدة
أشبه بما نسميه اليوم اكتئاب وذلك بسبب فقدانه لابنه. إيمانه بالله

الكيونة المتناغمة

واتصاله به تعالى لم تمنع من الإصابة بالاكْتئاب. هذا مع أن القصة القرآنية تأتي من منظومة فكرية تفترض أن غاية السعادة ومنتهاتها هي بالاتصال بالله ومع ذلك فلم يمنع ذلك الاتصال الوصول إلى تلك الحالة. وربما ساعده إيمانه على التعامل مع حالته بحيث لم تقهره أو تكسره ولكنه اكتتب بالرغم من ذلك. ولا ينقص منه أن أقول إنه كان مكتئباً لأن هذا ليس قدحاً فيه ولا في إيمانه. فالإيمان والأخلاق مصدرهما غير الحزن والاكْتئاب. الاكْتئاب ألم مثل بقية الآلام. الصداق ألم وكسر الرجل ألم والحمى ألم والاكْتئاب ألم آخر. الفرق أن أسبابها تختلف. وبعضها هرموني، وبالتالي لا يمكن للإيمان أن يعالجها. وبعضها ذات صلة بعوارض عاطفية وهذه أيضاً لا يتدخل الإيمان في علاجها. الإيمان ربما يؤثر على التعاطي معها. فالشعور بحضور الله، أو بالثواب والعوض في الآخرة، هذه كلها تقوي الشخص في التعامل مع ما يصيبه. ولذلك لا أتفق مع من يرى أن الإصابة بالاكْتئاب مؤشر على ضعف العلاقة مع الله. أيا كان الأمر ما أردت قوله هو أن الحالة الفلسفية للفرد وإن كانت تؤثر على تجربته ولكن لا يعني هذا بالضرورة أنها تقلل من الألم الذي يعاني منه، وقد أشرت إلى بعض هذا أولاً في الكلام عن الفلسفة والمشاعر.

أمر آخر يجعلني أشك في إمكانية أي رؤية أن تقدم كافة الحلول هو إنه لكي يحصل ذلك فلا بد من استيعاب جميع أسئلة الإنسان ثم تكوين أجوبة ملائمة. وهذا التوازن بحد ذاته معقد، ذلك أننا إذ

ننظر إلى التوجهات المختلفة حول السعادة لوجدنا أنها انطلقت من اعتبارات متباينة حول الوجود، والإنسان، والمعرفة. وعلى ضوء تلك الاعتبارات المتعددة اعتنت بجانب دون آخر، أي لم تغطي كل شيء، وإنما اعتبرت شيئاً هو الأساس والباقي يصلح بصلاحيها. مثلاً، هناك ما ركز بعمق على الروح، ومنها ما حصر عنايته بالجسد، ومنها ما ركز على الأخلاق والأعمال. ومنها ما اهتم بالجميع فكان شمولياً في أنه اهتم بالروح والجسد والأخلاق. ولكن لأنه كان شمولياً فهو اضطر أن يوزع تركيزه بحيث أعطى قدراً أقل من العناية لكل منها. وهذه معضلة. لا يمكن التركيز على كل شيء بأقصى قدر. ولما تتعدد الأولويات تختلف الأسئلة. فمن يركز على الروح فإنه سيجيب على أسئلة الروح: مصدرها، علاقتها بذلك المصدر، توسعها، منغصاتها... إلخ ولن يركز مثلاً على الأسئلة ذات الصلة بالجسد بالقدر نفسه. بل حتى ضمن التركيز على بعد واحد سنجد أن لهذا البعد أبعاد. ولا بد من ترتيب الأولويات ضمن ذلك. فمن ركز على الجسد مثلاً، سيجد أن لذة الطعام لا تتحقق إلا على حساب أمور أخرى من الصحة، والمال، والوقت. وبالتالي فإنه مضطر للاختيار بين اللذة العاجلة على حساب العواقب الآجلة أو العكس. ولا يمكن الجمع بينهما. والقاعدة هي أنه: لا يمكن أقصى لذة مطلقاً بأقل عواقب مطلقاً. بل بمجرد ما تدخل العواقب في المعادلة فإن أقصى لذة تتقيد تلقائياً. بعبارة أخرى لا يمكن تحقيق حياة متوازنة بين العاجل والآجل بغير حرمان. وإضافة

الكيونة المتناغمة

إلى صعوبة التوازن فإن حاجاتنا متطورة وليست قارة. فما كنا بحاجة إليه في مرحلة عمرية معينة ليس هو ما نحن بحاجة إليه في مرحلة تالية. والبرنامج الملائم عليه أن يستوعب هذه التنوعات. وهذا لا أتصور أنه ممكن.

أخيراً، إنه في كثير من الحالات فإن طرق السعادة معتمدة على تجارب أفراد وليست مجرد اكتشاف أو تنظير. والتجارب مهما تكررت نجاحاتها في الماضي ومهما كان لها عمق تاريخي فإنها تبقى محدودة فيما تعد به مستقبلاً. فأن يجد إنسان سعادة في طريقة ما لا تعني أبداً أن يجدها آخر. لأن من المحتمل أن تكون سعادة الأول بسبب تفاعل طريقته مع طبيعته الشخصية أو مع ظروفه الاجتماعية. بل سعادة أحدنا في مرحلة من حياته لها شروط ومقومات غيرها في مرحلة أخرى.

والخلاصة من كل هذا هي: بعض البرامج جيدة لبعض الناس في بعض الأوقات لمعالجة بعض التحديات... وإيجاد التوأم التام بين هذه: برنامج = الناس = أوقات = تحديات؛ هو من التحديات التي يصعب تجاوزها. لا يستحيل ولكن يصعب على عامة الناس المشغولة بأساسيات حياتها: تعليم وظيفه أسرة أصدقاء صحة دوائر حكومية... إلخ. يعني لو فرضنا شخص ترك العالم وذهب وعاش في دير لربما حقق بعض هذه الأمور. ولكنه سيحرم نفسه أيضاً من أمور. وهكذا فغاية ما يمكن أن نعمل لأنفسنا هو أن نفكر، وأن نحاول، وأن نبذل

جهودنا، ولكن لا نتوقع من أنفسنا لأنفسنا الكمال والتمام، ولا نلوم أنفسنا حين نجد أننا ننكسر أمام بعض شدائد الحياة، ولا نشك في إيماننا أو قناعاتنا. وأهم من هذا لا نقلل من أهمية التفلسف والتفكير وذلك لأنه بدونها فإن الإنكسار سيكون أشد والواقع أكثر مرارة. وربما أهم ما يمكن أن نعمله هو إبقاء الثقة بأن وجودنا خير من عدمنا. وأنه مهما وصل حال الحرمان فإنه لا يصل إلى الحد الذي يلغي متعة الوجود المجرد. وسأتي لهذه الفكرة أكثر لاحقاً. وما أريد أن أخلص إليه هو إن ما أقدمه هنا لا يتجاوز كونه مثيراً للتفكير في قضايا السعادة وليس منهجاً متكاملًا بأي حال من الأحوال.

تقريب طريق السعادة

المسألة معقدة شديدة التعقيد ولكن كذلك حياتنا تؤثر فيها عوامل متعددة ولا يمكن اختزالها لمجرد رغبة في التبسيط. ولكونها كذلك ربما ذهبت كثير من الكتابات لتقريب الأمر وذلك باقتراح مجموعة من الخطوات التي تضمن تحقيق جزءاً مهماً من السعادة بقطع النظر عن الظروف الشخصية والزمنية والاجتماعية. بعض الكتابات جعلت للسعادة خطوات محددة أو «خارطة طريق للسعادة». خطوات من نحو: كن متفائلاً، وابحث عن معنى للحياة، وبسط حياتك، وحافظ على صحتك، وكن ممتناً بما تملكه ولمن أسدى إليك معروفًا... إلخ. منها ما اختار شيئاً واحداً أساسياً به تتحقق السعادة مثل الجنس

الكيونة المتناغمة

أو القوة والنفوذ، بل هؤلاء قد يذهبون ويقولون إن كل مساعي الإنسان ما هي إلا سعي غير واع نحو ذلك الشيء. من الكتابات ما جعلها إيجاد معنى للحياة وهدفاً يعمل المرء نحوه ولكن بشرط أن يكون هذا الهدف متجاوزاً نفسه وخارج ذاته. أن يعمل المرء من أجل قضية كبيرة أو صغيرة. محلية أو عالمية. ثم هناك من من جعل السعادة على العكس من ذلك، أي اعتبرها في السعي نحو اللاشيء أو السعي نحو اللاسعي، والتخلص من كافة التعلقات، ومقاومة الذات ولذاتها. السعادة وفق هذا الرأي تتحقق إذا نزع الإنسان من نفسه أي رغبة لأي شيء. فمصدر الحزن وفق هذا الرأي هو عدم تحقق الرغبات، فإذا تخلص الإنسان من الرغبة تخلص من وجود الحزن. وهناك من اختصر الأمر أكثر وقال إن السعادة من أصلها مسألة نسبية، ولا يمكن وضع قاعدة لها، وكل فرد منا يجب أن يبحث عنها في حياته بطرقه الخاصة ووفق ظروفه الخاصة. بل حتى من يرى أن السعادة وهماً وأن كل ما هو موجود هي التعاسة قدم وصفته الخاصة. فإذا كان كل ما هناك تعاسة أو معاناة فالحل هو التكيف معها وإدارة المشاعر بحيث لا تنكسر أمام تكرار التعاسات. مثل هذا الشخص سيهتم بأن تطور ما نملكه من مهارات، أو أن نرعى العافية، أو أن نصرف أقل مما نتيج، أو نستخدم الأدوية إذا وصلت التعاسة مبلغاً لا يُطاق. فالحياة في مسيرة تكيف متواصلة مع واقع قاسٍ لا تتوقف إلا بالموت.

أخيراً هناك من يرى أن الحزن هو اللذة والمتعة ومنه الإبداع

والحياة والاتصال مع الذات. قد لا أقول إن في الحزن لذة إلا إذا كنت سأعيد تعريف ما هو لذة أو أدخل في جدل لا نهاية له حول تعريف هذه الكلمة التي لا موضوع لها في الخارج وإنما هي تجربة ذاتية وخاصة لكل واحد منا. يمكن أن أفهم كيف إن الحزن يفتق الإبداع لأنه مشاهد. طبعاً من دون أن أعمم. فلا أقول إن كل حزن يفتق الإبداع مع كل أحد. إذ كما سمعنا قصص الحزينين الذين أبدعوا فإننا لم نسمع قصص العشرات ممن ماتوا بحزنهم وليس لهم إلا الألم والمعاناة لهم ولمن حولهم أيضاً من أزواجهم وأبنائهم وأسرههم. ويمكن أن أقبل أن الحزن يقرب الإنسان من نفسه وذلك لأن الحزن يذكر الإنسان بمدى وحدته الوجودية. فمهما كنت قريباً من غيري فلا يستطيع أحد سواي إدراك ما أنا في من حزن أو ألم. ثم إن الحزن والألم يقلل من انتباه الإنسان لما حوله ويلفته إلى نفسه ولكن أقول ليس لكل الناس. وفي النهاية أتصور أن الحزن ينفع البعض، ولكن لا ينفع إلا إذا كان الحزن بقدر محتمل. وإلا فإنه يؤدي إلى شلل، وأحياناً إلى انتحار.

وفي الأخير فإنني أذهب إلى أن للسعادة طرقاً متعددة للغاية بحيث لا يمكن السير عليها كلها في هذه الحياة. كما إنها لا تلائم ظروف كل واحد، ولا ميوله، ولا مراحل العمرية. ولذلك ما قلته أولاً من أنه مفيد لكل أحد أن يصنع لنفسه نوافذ على الوجود من خلال التأمل والتفكير، في ما كتبه وقاله الغير. نوافذ قد لا تحقق سعادة بالمعنى الدقيق، ولكنها توفر للإنسان فرصة لينظر إلى الحياة بطريقة مختلفة. نحن

الكيونة المتناغمة

كائنات محدودة بحاجة إلى الانفتاح على العوالم التي نعيش فيها، والانفتاح على أوضاع غيرنا، والاتصال بمعاناتهم وآلامهم، والتأمل في أثر أعمالنا على غيرنا وأثر غيرنا علينا، والإقرار بالمحدودية الذاتية لأنفسنا، وبقبول الخطأ والقصور فينا. والإقرار بأن بعض القصور فينا لا يمكن تجاوزه. وأنه لا يوجد ما سيحل مشاكلنا كاملة. ربما تُحل بعضها، ولفترات محدودة.

إن القراءة في فلسفات السعادة ليس من أجل وصفات لحل المشاكل أو لإزالة العقد المتراكمة فينا، وإنما لمنحنا مادة تفكر فيها، تساعدنا على مقاومة التحديات التي يمكن أن تسقطنا، وتمنحنا أفقاً نتمسك به إذا ما وقعنا، وتخفف معاناتنا الذهنية والتي تُعد من أشد أنواع المعاناة. مادة تثير تفكيرنا حول وجودنا وأبعاده المختلفة وحول الوجود الخاص بنا: بك وبـي. وأكرر أنني لا أهون من صعوبة المسيرة في الحياة. بل الدنيا لن تكون رحلة سهلة وسيتخللها الكثير من الصعاب مهما كنا فلاسفة وفقط في الحياة الأخرى سنجد راحة مطلقة.

طبعاً لو توقف الأمر عند تكوين نوافذ لربما ما كان في الأمر أي فائدة. فلا بد من العمل على تغيير العالم سواء عالمنا أو عالم غيرنا إذا أردنا الاستفادة التامة من النوافذ. وقد أشرت أولاً إلى أنني لا أتفق مع من يشدد على انفعالات النفس إزاء العالم وليس تغيير العالم. ولعل أهم أسباب وجود مثل هذه الفكرة هي الإيمان بأن كل ما في العالم

مرسوم سلفاً أو مكتوب ومقدر، وبالتالي فما أمام المرء إلا تغيير رد فعله عليه. ما وقع وسيقع. وفق هذه النظرة. لا بد منه ولا يمكن الفرار منه. الممكن فحسب هو تغيير رد الفعل نحو ما وقع وسيقع. ونجد كثيراً من كتب السعادة تركز حصراً على تغيير التفكير لأنها تنطلق من هذا التصور عن النظام الكوني. ولكنني أنطلق من أنه لا يوجد شيء اسمه مكتوب ولا مقدر، وأن لدي اختياراً، وأن ما يقع علي ليس بالضرورة فعل فاعل من الغيب، وعليه فأرى أرى أن جزءاً أساسياً من السعادة يقع في تغيير العالم. إن الأحداث السيئة نتيجة لتخطيط بشري سيء، وليس نتيجة لحكمة عليا، وبالتالي فلا يمكن تحقيق سعادة فردية إذا ما كان العالم يتصرف وفق نظام خاطيء. والنوافذ التي أقصدها هي فعلاً تغير من انفعالاتي نحو العالم، ولكن الأهم من هذا تفتح لي آفاق وجودية وترسم لي أحلاماً للممكن من العالم الذي أريده.

الحالة الإنسانية والسعادة

حياتنا = الحالة الإنسانية × أفعالنا × أفعال غيرنا × تقاطع

الاختيارات

معادلة حياتية بسيطة ومعقدة في آن واحد. تقوم على فكرة إن حياتنا نتيجة تفاعل ثوابت مع متغيرات. الثوابت هي الحالة الإنسانية بعناصرها المتعددة . المتغيرات هي أفعالنا الاختيارية، وأفعال غيرنا الاختيارية فينا، وتقاطع اختياراتنا مع اختيارات غيرنا. والثابت الوحيد في هذه المعادلة هو الحالة الإنسانية. ولكن إمعاناً في التعقيد فإن هذا الثابت يكاد يكون متحركاً.

أفعال غيرنا

سأبدأ بأفعال غيرنا. فتحسين حياتنا يتطلب فهم الحالة الإنسانية، ثم تحديد الأفعال التي بتفاعلها مع الحالة الإنسانية يمكن أن نقرب مما نريده. أحياناً يتم اختزال الأفعال في تلك الصادرة عن الفرد نفسه. ولكن يغيب في هذا الاختزال أفعال غيرنا فينا. والأغلب أن يغيب تقاطع الاختيارات فلا يكاد يتم ذكره مع أنها ذات تأثير بالغ.

في المقابل هناك من يبالغ في تأثير أفعال الغير فيه إلى درجة أنه يلغي تأثير فعله. الولادة تظهر إلى حد كبير تأثير غيرنا فيها. فأنا لم أوجد إلا نتيجة فعل من غيري. اختيار لزواج وإنجاب، ولولاه لَمَا وُلدت ولا كُنْتُ. فوجودي بخصوصياته الزمانية والمكانية والاجتماعية من فعل غيري. ثم تتتابع تأثيرات الآخرين عليّ من التربية المنزلية إلى المدرسة إلى الجيران والأهل والأقارب والأصدقاء والزملاء والمنافسين... إلخ. وأي تأمل بسيط في حياتنا يُظهر تأثير آخرين على حياتنا. وهو تأثير يصعب الحكم عليه بالسلب أو بالإيجاب، أو الخير والسيء، لأن كل تأثير، حتى المزعج منها، يفتح أبواباً وطرقاً ولا نعرف أي الطرق كان سيؤدي إلى واقع أفضل. موظف سيء الخلق يعيق معاملتي للالتحاق في بعثة دراسية على حساب الحكومة. هو في ذاته سيء. ونيته لم تكن حسنة. وفعله كان في منتهى اللؤم. ولكن حتى هذا الفعل الذي ضيق لي طريقاً ربما فتح طرقاً أخرى. مثل البقاء مع الأسرة. إيجاد عمل حيث أنا موجود. وربما لم يفتح طرقاً أحسن. بل لعل الطرق التي تلت هي عطالة، وضيق في الفرص المعيشية. وربما فتح طرقاً أحسن ولكن لم أرها أو لم أبذل الجهد لأراها. ما أقصده هو أننا لا نعرف حقيقة العواقب للفعل. وإنما نحكم على الفعل من خلال نية الفاعل الآخر وأيضاً من خلال تأثير الفعل علينا لحظة وقوعه. والحديث عن أفعال الآخرين يمكن تعميمه بحيث يشمل فاعلين عاقلين وأيضاً غير عاقلين.

فالأمر الطبيعي يؤثر علينا. مطر يؤخرنا على موعد. زلزال يقضي على كل ما عمرناه. حمى تقعدني عن متابعة فرصة حيوية.

ولا مفر من طبيعة تأثير أفعال الآخرين علي، وغاية ما يمكن العمل إزائها هو تعميم أنظمة أخلاقية واجتماعية تقيد تلك الأفعال بحيث تحد من صدور بعضها، وتخلق نوعاً من الانضباط في الأفعال التي يصح أن تصدر، وتوفر لنا حماية أو رعاية مما يصيبنا. فالموظف الذي يريد أن يسيء لي يمكن تقييد فعله من خلال نظام شبه محايد بحيث يقل تأثير شخصه علي. نظام يمنعه تماماً من القيام بأمور، ويوجب عليه القيام بأمور أخرى، ويضع نطاق للصلاحيات التي يملكها، وأيضاً يضع نظام ردع يعاقبه لما يتجاوز. وهذا ما تقوم به المؤسسات في المجتمعات المعقدة. تنقل العلاقة من كونها بين شخص وآخر، إلى علاقة بين فرد وأنظمة. ومع ما في هذا الأمر من برود في العلاقات الإنسانية ولكن في الوقت نفسه توفر حماية واستقرار للتفاعلات البشرية. والمفارقة أنه الأنظمة نفسها التي يتم وضعها هي نفسها من وضع آخرين. القوانين والأنظمة في النهاية مجموعة قواعد وضعها بشر ليحكموا أنفسهم وليحكموا بشراً غيرهم. أما الطبيعة فلا يمكن إلا وضع آليات للتعامل معها، ولكن ليس السيطرة عليها. وبالنظر إلى ما يحققه العلم قد لا تكون هذه العبارة دقيقة. لعل الأصوب القول بأنه لا بد من وضع آليات للتعامل مع تأثيراتها والدفع باتجاه طرق أكثر تطوراً في تسخيرها والسيطرة عليها وتجاوز فعلها.

تقاطع الاختيارات

تأثير تقاطع الاختيارات خفي إلى حد كبير. ولكن عميق بدرجة غير متصورة. فكل يوم نقوم باختيارات وغيرنا يقوم باختيارات، وكل يوم تتقاطع بعض اختياراتنا مع اختيارات غيرنا في مكان وزمان ما. التقاطع نفسه لا يكون مقصوداً بالضرورة لأي من الفاعلين. مع ذلك فإن آثار ذلك التقاطع على حياتنا قد تكون كبيرة. بل بالنظر إلى الكم الكبير للتقاطعات في حياتنا فيمكن القول بأن التقاطعات المقصودة تكاد تضحل بين التقاطعات غير المقصودة. لذلك فأغلب محطات حياتنا الأساسية لم تكن مقصودة بذاتها لأحد وإن كانت جميع الخطوات الموصلة إليها مقصودة تماماً. الأمر يتضح بمثال مثل الزواج. رجل وامرأة يتصادفان في مكان ما. يتحدثان. ويتطور الأمر إلى زواج. لنفترض أن اللقاء حصل بينهم في فصل دراسي في الجامعة، أو لنقل في مقهى. لو نظرت إلى اللقاء الأول بينهم يمكن أن أقول بأن وجود الرجل في ذلك المكان مقصود لذاته. ربما ذهب للقاء صديق له، أو لمجرد الاسترخاء، أو موعد عمل. في النهاية يمكن القول بأنه قصد المقهى في ذلك الوقت تحديداً. وكذلك بالنسبة للمرأة. يمكن أن أقول إن وجودها أيضاً اختيار ومقصود منها. ذهبت لدراسة أو لقاء أحد. ولكن لقاءهما، أو «تقاطع اختياراتهما» لم يكن مقصوداً ولا متوقعاً. وجودهما في المقهى في ذلك الوقت مع بعض لم يكن مقصوداً. هذا بخلاف

الكينونة المتناغمة

لو التقيا بناءً على موعد مسبق ومحدد منهما معاً. لقاء عمل أو تعارف أو أياً كان. مثل هذه التقاطعات موجودة في كل زاوية من زوايا حياتنا. وأغلبها لا يؤدي إلى شيء. يومياً تتقاطع اختياراتي مع اختيارات الآخرين، ولكن التقاطعات التي يتم استيعابها في حياتي الفردية قليلة جداً. أحياناً نسميها صدفة ولكن أثرت الحديث عنها من هذه الزاوية لأنني أريد إبراز دور الاختيار الواعي فيها.

فمع اعتماد حياتنا بشكل كبير على نوع الاختيارات التي نقوم بها إلا إنها ليست العامل الوحيد الذي يصنع حياتنا، ولا العامل الوحيد في الحصول على سعادتنا. إننا وفي أي لحظة من لحظات حياتنا واقعون في شبكة من الاختيارات: اختياراتنا لأنفسنا، اختيارات غيرنا لأنفسنا، تقاطع اختياراتنا مع اختيارات غيرنا، وتقاطع اختياراتنا مع أحداث طبيعية. أنا أريد الذهاب إلى الحديقة. هذا اختياري. شخص يريد أن يزورني في الوقت نفسه. هذا اختياره. وصل إلي في اللحظة التي أريد فيها الخروج. اختياره تقاطع مع اختياري مما سيؤثر علي. لن يلغي اختياري ولكنه سيؤثر عليه حتماً. فهل أذهب أم لا؟ ويبدأ عقلي يحسب المكاسب والخسارات من البقاء أو الذهاب. هل هو ذات سلطة أو مصلحة بحيث يكون اختياره أهم من اختياري؟ هل له مكانة لدي بحيث أحرص على مشاعره أكثر من رغبتني؟ قد يكون مجيئه محطة حياة. ربما أختار البقاء فيفتح موضوعاً في غاية النفع لي أو يؤخرني عن حادث محتوم كان سيقع لو ذهبت. وربما أختار الذهاب فأخسره

تماماً ولا أجده حيث أحتاجه. وقد يكون مجيئه تقاطع عابر لا أثر له بعد تلك اللحظة. وعلى هذا النحو كثير من مواقف حياتنا.

ربما قررت الذهاب فأخذت الطريق المعتاد. وجدت زحمة في الطريق فتأخرت. الزحمة ليست اختيار أحد. الكل في الشارع اختار الذهاب إلى مكان ما والكل اختار الشارع نفسه. فالزحمة نتيجة غير مقصودة لاختيارات مجتمعة. ولكنها نتيجة مؤثرة جداً. وهكذا كثير من أمور حياتنا تحصل علينا وإن كان لا يقصدها أحد. أصل إلى الحديقة وأمضي إلى مركزها حيث النافورة فأجد هناك شخصاً لا أعرفه. أنا اخترت وهو اختار وتقاطعت اختياراتنا في مكان وزمان محددين. هذا حدث لا يمكن اعتباره نتيجة لاختياري أو لاختياره، وإنما نتيجة غير مقصودة لنا. ما يحصل على ضوء اللقاء هو نتيجة اختيارنا بشكل مباشر. فقد أنظر إليه فحسب، وربما أكتفي بالتحية، وقد أفتح حواراً، وقد نتحول بعدها إلى شركاء عمل، أو نصبح أعداءً. احتمالات متعددة تعتمد على ما نختاره في اللحظة التالية. أعود من الحديقة فتمطر السماء وترعد وتبرق ويصيبني برق يكاد يقضي علي. أنا اخترت الذهاب إلى الحديقة واخترت العودة فما حصل لي ليس خارجاً عن نطاق اختياري. فلو لم اختر الطريق والوقت الذي عدت فيه لما أصابني البرق. نعم إصابتي خارج مسؤوليتي ولا يمكن لأحد أن يلمني عليها، ولكن إصابتي مكوّنة من اختياري وليست بعيدة عنه. وخلاصة الأمر إننا بقدر ما نقوم بالاختيارات بتشكيل حياتنا إلا أن

هناك الكثير مما لا يختاره أحد يؤثر علينا بشكل كبير.

والكلام في تقاطع الاختيارات مثل الحديث عن تأثير أفعال غيرنا فينا. المختلف هنا هو أنه يتم إبراز العنصر غير المقصود لأي من الفاعلين. فالتقاطع نتيجة غير مختارة لفعل اختياري. الفعلان المتقاطعان تم اختيارهما بشكل مستقل وبعيد عن الآخر، ولكن التقاطع الذي حصل لم يختاره أحد. لا الطرف الأول ولا الثاني اختار اللقاء. وقطعاً ربما يحصل التقاطع من أفعال غير اختيارية أو على الأقل لم يخترها من وقع في التقاطع. مثلاً شخصان يُلقى بهما في السجن يحصل بينهم لقاء وتقاطع ليس لاختيارهما ولكن لمن اختار لهما السجن.

ولكن إذا كان التقاطع من حيث هو خارج نطاق الاختيار بوجه ما، فلم الحديث عنه؟ ربما لأن الالتفات إليها، وإلى ما تحمله من فرص أو من انتكاسات مهم في هذا الزمن الذي تكثر فيه مجالات هذه اللقاءات خصوصاً من خلال الشبكات الاجتماعية التي ضاعفت إلى ما لا نهاية فرص اللقاء العشوائي وبالتالي تقاطع الاختيارات وبالتالي النتائج غير المقصودة. فمع أننا لا نستطيع التحكم بنوع اللقاء الذي يحصل، ولكن يمكن تطوير آليات تسمح بكثرة اللقاءات غير المقصودة. أيضاً الالتفات إليها يبين أهمية القرارات المباشرة وغير المفكر فيها. فقرار الذهاب إلى المقهى مثلاً أخذ من تفكيري حيزاً ما، وحسبت له أكثر من حساب بين قرارات أخرى. ولكن القرار الذي أتخذته

حال اللقاء صار هو الأهم. ولو ما أحسنت التصرف وقتها لربما فاتت فرصة مهمة لحياتي. بمعنى آخر بقدر ما يكون التخطيط مهم، فإن القدرة على التعامل الفوري مع الموقف بقدر الأهمية. ولكن للانتباه لهذا أهمية أخرى وهو معرفة ما كان يمكن تجنبه. فكل تقاطع كان يمكن أن لا يحصل. وكونه التقاطع خارج الاختيار لا يعني أن الخطوات المؤدية إليه خارجه. ولنأخذ مثال حادث سيارة: سائق يقطع إشارة حمراء فيصدم رجلاً في الشارع. من حيث المسؤولية واللوم والعتاب فإننا لا نتحدث إلا عن السائق. ولكن من حيث فهم ما حصل، فلا بد من التعامل مع طرفي المعادلة. السائق اختار أن يقطع الإشارة، ولكن الرجل اختار أن يقف حيث وقف وأن يمشي في تلك اللحظة. فتقاطع الاختياران وصار ما صار. وكان الاصطدام نتيجة غير مقصودة لأفعال مقصودة. ومع أن اللوم على السائق إلا أن التجنب على الطرفين. ولعل أهم قضية هنا هي أن ليس كل فعل فينا ناشيء من اختيار، وليس كل أثر مقصود تحديداً. فالتقاطع ليس اختيار أحد. وأثره ليس مقصوداً من أحد. ولما ننظر إلى الأمر بهذا الشكل نوفر على أنفسنا الكثير من اللوم الذي نوزعه هنا وهناك.

طبعاً يمكن إثارة موضوع الاختيار نفسه. فهل هو موجود حقيقة؟ أم أنه وهم؟ هل أفعالنا كلها هي أفعال غيرنا فينا؟ فبعض المتألهين يعتبرون أن الفاعل الحقيقي والوحيد في هذا الوجود هو الله وبالتالي لا معنى للحديث عن أي فاعل آخر سوى الله. وآخرون يرون أن أفعالنا

الكيونة المتناغمة

ما هي إلا نتيجة تفاعلات فيزيائية وكيميائية في الطبيعة وفي أدمغتنا. أي نحن لسنا إلا تفاعلات كيميائية أو فيزيائية والحديث عن الاختيار هو مجرد وهم كبير. لن أخوض في الجدل الطويل حول هذا الموضوع. وأنا شخصياً أتصور أن البحث عن السعادة لا يتواءم إلا مع من يؤمن بأنه مختار بشكل حقيقي.

تعريف الحالة الإنسانية

أعود الآن إلى العنصر الأول في المعادلة: الحالة الإنسانية. عبارة «الحالة الإنسانية» متعددة المعاني. يحضرني منها الآن معنى السمة العامة لتجربة الإنسان الحياتية: سمة المعاناة والحزن والضعف والنجاح والفشل والمرض والعافية. أنا هنا أقصد بها الثوابت التي نعيش ضمن سياقها. ثوابت خارج إرادة أي إنسان. ثوابت تجعل الإنسان يعيش بالطريقة التي نعيش فيها، وبالتالي تكاد تكون قدره. ويمكن تقسيم الثوابت إلى أربعة أقسام حسب طبيعة الثبات. فهناك الثوابت المطلقة، وهناك الثوابت النسبية، والثوابت المشروطة، وهناك المتغيرات.

الثوابت المطلقة: هي الموجودات المستقلة عن وعينا سواء تلك كانت تلك الموجودات والأنظمة حولنا أو فينا. تلك التي وجدت بغير فعل منا، وتستمر بقطع النظر عن علاقتنا بها، وأيضاً لا يعينها أمري مطلقاً، وفي الوقت نفسه تؤثر فيني بطريقة جذرية، في حين

أنني لا أستطيع إلا التفاعل معها وليس التأثير عليها. مثل الكون بما فيه. ثابت مطلق. النظام الفيزيائي الذي يحكم تفاعلات الكون بما في ذلك الجسم والدماغ. الجاذبية والقوة المغناطيسية. هذه كلها ثوابت لا علاقة بها بوجودنا الإنساني ولا حتى وجودي الخاص. حقائق ووقائع كانت قبل أن نكون، وبعدها كنا استمرت كما كانت، وسنذهب وهي باقية كما هي. وقائع لا تدرك حتى وجودنا في هذا الكون. غير معنية بنا. نعلم القليل القليل عن هذه الثوابت ونجهل الأغلب الأعم. والحقائق الفيزيولوجية والنفسية الخاصة مشمولة بهذه الثوابت. فكون الوعي الذي أملكه مقيد بجسم. كوني لا أستطيع أن أكون خارج هذه المساحة الضيقة المحدودة مكاناً وزماناً. كوني أعلم وأجهل وأقدر وأعجز، وأجوع وأشبع، وأتألم وأستمتع، وأحب وأكره. كل ذلك ثوابت مطلقة.

أغلب تأثير الثوابت المطلقة خارج نطاق وعينا. العلم يحاول أن يكشف عنها فحسب. ونحن يومياً تحت تأثير آلاف العوامل التي لا نعرف إلا القليل منها، وأغلبنا يمضي حياته جاهلاً بها ومتفاعلاً مع آثارها الظاهرة. نعرف أن ما نلقيه في الهواء سيسقط، ونعطي لهذه الظاهرة اسماً هو الجاذبية، ولكننا نمضي في الحياة بغير معرفة الكثير عن هذا الأمر الذي عليه يقوم توازن الأفلاك واستقرار الكون الذي نعلمه بأكمله. نأكل ونشرب ونعلم أن هناك عملية ما تجري في أجسامنا، ولكن نجهل أغلب تفاصيل هذه العملية ونعيش بشكل جيد. وغاية ما يقوم به أغلبنا هو نرسم دائرة لما يحسن أن نعمله ولما يحسن تجنبه.

الكيونة المتناغمة

الثوابت النسبية: هي الأمور التي اعتمدت في وجودها على وجود الإنسان الواعي، وتعتمد في استمرارها على استمرار الوعي، أيضاً تعتمد في شكلها على نوع الوعي. مثلاً فكرة الزمان. لولا وجود الوعي الإنساني لما كان هناك شيء اسمه الزمان. فلا يوجد زمان بغير وعي إنساني. العقل هو الذي خلق هذه الفكرة ليستطيع التعامل مع الأحداث ولخلق علاقات بينها بحسب ترتيب تعاقبها. المكان أيضاً يمكن القول إنه لا يوجد إلا بالإنسان. المكان ليس الشيء، ليس الجسم. بل المكان فكرة تتعلق أيضاً بالعلاقات بين الأشياء. وهذا أمر ينتجه الوعي. أمر أوضح من هذا هي الأعراف والقوانين والأنظمة الاجتماعية. فهذه لولا وجود الإنسان لما كانت مطلقاً. لولا الوعي البشري لما وجدت. ولو انتهى الوعي لانتهدت.

ما يجعل هذه الثوابت نسبية مستقرة وشبه دائمة وشاملة إلى حد أنها تكاد تكون ثوابت هو أن وجود بعضها يعتمد على طريقة تكوين الدماغ فينا مثل الزمان والمكان. فيبدو أننا مركبون بطريقة تخلق هذين الأمرين، ولا يمكن الانفكاك منهما إطلاقاً. وبالتالي يمكن القول إن الحاجة إلى النظر إلى الأمور من منظور متعاقب ونسبي أمر ثابت مطلقاً، ولكن الطريقة التي تجلى بها في خلق فكرتي الزمان والمكان ثابت نسبي. أي الأصل ثابت مطلق، والشكل ثابت نسبي. وبالتالي يمكن تصور أشكال أخرى من العلاقات المكانية أو الزمانية. ومن ذلك بعض الغرائز العاطفية التي لدينا. مثل الأبوة والأمومة. والأمر هنا يشبه ما

قلته بخصوص المكان والزمان. فغريزة الأب لحماية أو رعاية أبنائه جزء من تركيبنا الدماغي وبالتالي هي ثابت مطلق، ولكن الشكل الذي تتجلى عليه ثابت نسبي. فأن أملك غريزة تدفعني لرعاية وحماية ابني شيء، ولكن أن نقول إن هذه الرعاية والحماية واجبة شيء آخر. كافة التوقعات نحو الأب بأن يقوم برعاية وحماية أبنائه ليس معلقاً فقط على غريزته ومحبته. ولذلك نجد بعض المجتمعات تلزم الأباء الذين تخلو عن مشاعرهم نحو أبنائهم بتحمل مسؤوليتهم. هذه تتكون من خلال الأعراف والقوانين وتطور الوعي الإنساني والعلاقات العاطفية لديه. وللوهلة الأولى قد يظن الأب الذي يقوم بهذا الدور بأن هذا الإحساس بالواجب طبيعي. ولد وهو كذلك وسيموت وهو كذلك.

وبعض الثوابت النسبية تعتمد في استمرارها على الوعي الجمعي وليس الفردي. أي وجودها يمكن أن يبدأ بفرد أو جماعة، ولكنها بعد ذلك تتشكل بحيث يصير مصدر استمرارها وبالتالي مصدر تغييرها الوعي الجمعي. وبقدر صعوبة تغيير الوعي الجمعي بقدر ما تكون ثابت. وهذا مثل الأعراف. فتكوينها بدأ من فرد أو أفراد، ولكنها بعد ذلك صارت جزء من الوعي الجمعي لمجتمع ما، وصار استمرارها غير معتمد على شخص بعينه. جيل يموت وجيل يلد وتستمر الأعراف. بل هكذا الأنظمة الاجتماعية كلها نصنعها نحن، ولكن بعد صناعتها تستقل عن الأفراد فينا. بل تتصرف وكأنها مستقلة عنا، ونحدث عنها وكأنه كائن آخر خارج عنا. مثلاً نتكلم عن القانون أو الدين

الكيونة المتناغمة

وننسب إليهما أفعال مع أنهما في أول الأمر وآخره صناعة من وعينا. بل أكثر من هذا تعود هذه الأنظمة الاجتماعية لتصنعنا وتفرض نفسها علينا. عندما نقول المجتمع يؤثر علينا، فإننا في الواقع نتحدث عن كائن صنعه الوعي أي: المجتمع، وهذا الكائن صار يصنعنا. ولذلك فتفكيك هذه الأنظمة يعتمد على تفكيك الوعي الجماعي. وهذا لا يتأتى إلا تدريجياً ومن خلال عمليات مراجعة ونقد للوعي. أو أحداث كبيرة كثورة دموية أو حرب كبيرة. فحينها تحصل انهيارات جذرية في الأنظمة الاجتماعية الراسخة لأن وقع الثورات والحروب قوي بدرجة تهز الوعي العام، ويفسح المجال لتفكيكها. ولذلك صعوبة الإصلاح الاجتماعي الجذري لأن الوصول إلى الوعي العام يكون صعباً، حتى لو تم الوصول إلى الزعامة السياسية.

الثوابت المشروطة: لا نستطيع الانفكاك من الثوابت المطلقة

وكذلك إلى حد بعيد لا يمكننا تجاوز الثوابت النسبية. ما يمكننا عمله هو اختيار بعض أشكال فرض نفسها علينا. الطيران مثلاً محاولة لتجاوز ثوابت أجسامنا والطبيعة. والاتصالات كذلك. نتجاوز بها محدودياتنا السمعية والبصرية والزمانية والمكانية. الكتابة أيضاً تجاوز لمحدوديات الذاكرة ونقل المعرفة. ومساحة الاختيار هذه واسعة ولا يمكن تحديدها بشكل من الأشكال. من كان يتخيل الإنسان يطير؟ أو يتواصل كما اليوم؟

ولأن التأثير مشروط فيمكن أحياناً إيجاد وسائل لتخفيف أثر

الثابت المحيط بي. فمن يعيش في منطقة حارة يستعمل مكيف. داخل منزله الجو ملائم له. خارج المنزل الجو سيء. من يعيش في مجتمع أبوي يمكنه أن يخلق مساحة شخصية له يحمي نفسه مما يجري من حوله. مصدر إمكانية التأثير المشروط هو القدرة على أن نفعل. فنحن نعيش بين ثوابت ولكن فعلنا يبقى في أيدينا.

وكما لدينا مساحة للتعامل مع هذه الثوابت لدينا أيضاً مساحة للدخول ضمن تأثيرها. فمثلاً من ينتقل للعيش في بيئة حارة وضع نفسه تحت تأثير الثابت المناخي الخاص بتلك البيئة. ويمكنه الخروج بالانتقال إلى بيئة باردة. أو يمكنه خلق مساحة تحميه من تأثير ذلك الثبات كما نعمل بصناعة المكيفات على سبيل المثال. من يقرر توقيع عقد مثل عقد زواج أو عقد تجاري سيدخل ضمن نطاق ثوابت أخرى. من يعيش في مجتمع وتحكمه أعراف لا يريد لها يمكنه يغادره أو يغيره، نظرياً على الأقل باعتبار أن الخروج أو التغيير يتعذر لكون كلفته أعلى بكثير مما يمكن أن تحمله.

هذه الثوابت مرتبطة بوجودنا الإنساني بقطع النظر عن أي عارض يعرض علينا. فالكبير والصغير، والذكي والبليد، والرفيع والوضيع، والماضي والحاضر، والغني والفقير، والذي يفعل ولا يفعل، وأي إنسان في الدنيا بمجرد كونه إنساناً فإن هذه الأمور فيه وحوله. فعندما أقول الحالة الإنسانية هذا ما أقصد. ومن المهم الالتفات إليها لأنها سياق أفعالنا التي هي أوضح ما تفكر فيه. فهي السياق الذي

الكيونة المتناغمة

تتطلق منه أفعالنا وأفعال غيرنا وتقع فيه. فأفعالنا جميعاً لا تأتي من فراغ، كما إنها لا تسقط في فراغ. إنها تأتي من أناس لديهم شكل مُسبق، وتقع على أناس لديهم خصائص قَبَلية. عندما تفعل أنت فعلاً فأنت فاعل ذو شخصية محددة سلفاً، ولديك ظروف خاصة، وتملك طبيعة من نوع ما. وصدور الفعل منك إنما كان وفق ما أنت عليه، وتأثير الفعل عليك سيكون أيضاً وفق ما أنت عليه، ووقوعه فَعْلَك على غيرك سيعتمد على ما هم عليه. بعبارة أخرى الفعل يصدر منك وأنت لك حالة، ويقع على غيرهم وهم لهم حالة. وكلما أدركنا نوع العلاقة بين أفعالنا وبين الحالة الإنسانية كلما اقتربنا من فهم واقعنا.

لنعد إلى المعادلة المذكورة أعلاه:

حياتنا = الحالة الإنسانية × أفعالنا × أفعال غيرنا ×

تقاطع الاختيارات

الفكرة من المعادلة كانت أنه لكي نعرف ما علينا عمله وصولاً إلى حياة سعيدة أو هنية فلا بد من معرفة الأمور المحيطة بأفعالنا. فحياتنا ليست فقط أفعالنا وإنما تفاعل أفعالنا مع غيرها. معرفة الأمور المحيطة لا يجعل الأمر سهلاً، فقط يضع للتفكير إطارات مفيدة. مجرد البحث عن الاختيار الشخصي الذي يتفاعله مع تلك الحالة يؤدي إلى حياة سعيدة، أو إحصاء أنواع الأفعال التي يمكن للغير أن يقوم بها ويؤثر على سعادتي سلباً أو إيجاباً، أو القيام بهذا واجتناب ذاك، أو تحفيز المؤثرين نحو أمر وتشبيطهم نحو غيره لأن أي

تغيير حياتنا سيكون بتغيير أفعالنا وإقناع الآخرين بتغيير أفعالهم... مجرد أن نصل إلى هذا تبدأ الصعوبة والتعقيد.

أنا أفترض أن معرفة الفعل الملائم يعتمد على معرفة الحالة الإنسانية. وربما يتوافق هذا التصور مع سلوك كثير منا. فلما نحلل اختياراتنا نجد أنها من نوع: «أنا أقوم بهذا لأنني كذا، ولأنني كذا فإن قيامي بهذا سيؤدي إلى حياة أفضل». عبارة (لأنني كذا) نستعملها لأننا نعلم أنه لا يمكن اختيار فعل من الأفعال بغير إحالته إلى أمر فينا. والبحث في الحالة الإنسانية ما هو إلا بحث في ذلك الأمر الذي فينا بحيث يكون علمنا به مطرداً ودقيقاً. ولكن مع ذلك ربما تكون هذه الفرضية خاطئة. بل ربما لا يوجد شيء اسمه ثابت إنساني. ربما الإنسان ذو طبيعة سيالة تتشكل وفق إرادته أو ظروفه الاجتماعية أو واقعه الاقتصادي. أو ربما لا وجود للوعي الفردي إلا من خلال الفعل الاجتماعي. وبالتالي لا معنى للحديث عن حالة إنسانية، وإنما الضروري الحديث عن الأفعال في وقت ومكان محددين يشكلان الإنسان في مرحلة تاريخية محددة. لذلك قد لا تكون فكرة المعادلة بهذا الشكل سليمة من أصلها.

ولكن حتى لو قبلنا المعادلة فإن معرفة الحالة الإنسانية مشكل في حد ذاته. فمعرفة خريطة هذا الوجود ومعرفة خريطة أنفسنا لا يأتيان تلقائياً. فالوجود لا يكشف عن نفسه بسهولة ويسر كما إن له أوجهاً متعددة. وبالتالي فإن الخطأ والتنوع في رسمه وارد كل الوجود.

الكيونة المتناغمة

وأي خطأ أو تنوع في هذا سيؤدي إلى خطأ أو تنوع مماثلين في تحديد الفعل الذي سنختاره. والأمر أصعب عندما نأتي إلى رسم خريطة لأنفسنا. وهذه صعوبات أوصلت البعض إلى إنكار إمكانية أي معرفة.

ولا يقف الأمر عند فهم الحالة الإنسانية بل يتجاوزها لفهم ما يبدو للوهلة الأولى أنه واضح. فالقول بأنّ لنا أفعالاً ليس بديهياً، إذ نجد الكثير ممن ينكر ذلك ويرى أننا خاضعون إلى أقدار إلهية أو تقاعلات فيزيولوجية في الدماغ. وبالتالي فلا يمكن أن يكون للمعادلة معنى إذا لم يكن لاختيارنا معنى. وحتى بين من يرى أن للإنسان فعلاً واختياراً فهناك اختلاف كبير في تشخيص مفهوم تقاطع الاختيارات والعواقب غير المقصودة بين من يقلل شأنها إلى الحد الذي لا يرى أن لها تأثيراً، وبين من يرفع شأنها بحيث يلغي أي فاعلية لاختيار الفرد.

تلك صعوبات على مستوى الفهم فحسب. ثم إذا تقدمنا إلى خطوة إيجاد المواءمة بين الحالة الإنسانية وبين الفعل المناسب لإيجاد سعادة فإن الأمر يتعقد أكثر وأكثر. وأما خطوة التطبيق فهي قضية بحد ذاتها.

تلك التحديات تجعل البحث أكثر أهمية. إننا لن نقرب من الحل ونحن مبتعدون عن الخوض في المشكلات. وحتى لو أخطأنا، فأن نخطئ ونحن نحاول أن نصنع السعادة لأنفسنا، خير من «أن نصيب» ونحن في مكاننا.

أنا أتحرك من فرضية أن معرفة الحالة مهم لتحقيق شيء من السعادة لأنفسنا. وفي ما يأتي سأحاول تفصيل الحالة الإنسانية، ثم في القسم الذي يليه أتحدث عن الفعل الموائم الذي به يمكن أن نحقق شيئاً من السعادة. ثم الله في كل هذا. مع مراعاة أن كل ما سبق وما يأتي مبني على إمكانية معرفة الوجود من حولنا ومعرفة أنفسنا. وإن كنت أقر بصعوبة هذا الأمر. كما أرى أهمية العمل وفق المعادلة أعلاه. وأرى أنه يوجد ثابت إنساني مشترك بين جميع البشر يقطع النظر عن كافة التنوعات الموجودة بينهم. وأن لنا أفعالاً اختيارية صادرة عنا تماماً. وأن بعض أعمالنا لها نتائج غير مقصودة، بل ربما أكثر أعمالنا، ولكن تأثير تلك النتائج يتفاوت بتفاوت قدراتنا على إدارة المفاجآت وعلى تنويع اللقاءات غير المقصودة.

ما هو الفعل؟

النقطة الأخيرة هنا سأذكرها عابراً على أهميتها البالغة.

فعندما أقول الفعل

الأفعال فأنا لا أقصد الحركات التي نقوم بها. قطعاً الحركات جزء من الفعل، ولكن الفعل أعم من الحركة. فالحركة نفسها التي نقوم بها ونحن نيام قد لا نسميها فعلاً لأنها فقدت أهم عناصر الفعل وهو القصد. المشي ليس تحريك الأرجل بالطريقة المنظمة التي تتم عليها، بل هو حركة تلك الأرجل بقصد الانتقال من مكان إلى آخر.

الكينونة المتناغمة

التلويح باليد قد أسميه تلويحاً إذا قصدت الإشارة إلى أحد بعيد. وقد أسميه رياضة إذا قصدت تمرين العضلات. فالحركة نفسها ولكن الفعل اختلف باختلاف القصد. الحركات المختلفة التي نقوم بها لا تملك معنى لنا ولا لغيرنا إلا من خلال ما وراءها. ونحن لا نتفاعل في الحقيقة إلا مع المقاصد، ليس مع الحركة، ولذلك فإن كل رد فعل لنا يضمّر تفسيراً ما لقصد ما. عندما أرى التلويح فإنني سأتصرف إزاءه بحسب القصد الذي أتوقع أنه كان مرافقاً للفعل. ولما أتحدث عن الأفعال هنا فإنني في الواقع أتحدث عن المقاصد. لما أقول الفعل المطلوب أعني تحديداً القصد المطلوب.

عناصر الحالة الإنسانية

الحالة الإنسانية هي الثابت سواء المطلق أم النسبي. سأحاول - وأشدد على سأحاول - فيما يلي التفصيل فيها بذكر مكوناتها. وبطبيعة الحال فإن تعقيد الإنسان وتعدد أبعاد علاقته بالوجود من حوله يصعب فهم أي شيء عن نفسه أو عما حوله. أيضاً الحالة الإنسانية لا يمكن اختزالها في عدد محدود من المكونات، لذا ما أذكره يمثل ما أتصوره أهم العناصر فحسب التي أتصور إنها تفسر أهم أبعاد الحالة الإنسانية وهي:

1. إننا وحدة متعددة الأبعاد متدرجة التأثير والتأثر في

ذاته وفي الوجود من حوله ولنا قدرات علمية وعملية محدودة.

2. لنا لذات وحاجات وكمالات ذاتية.

3. نعيش في عالمين: ذهني وخارجي.

هذه الحقائق الثلاثة تتفاعل مع ما نفعله بحيث ينتج الشكل الذي تظهر عليه حياتنا.

أولاً: إننا وحدة متعددة الأبعاد متدرجة التأثير والتأثر في ذاته وفي الوجود من حوله ولنا قدرات علمية وعملية محدودة

أ. وحدة متعددة الأبعاد

السؤال الأساسي هنا: ما أنا؟ ما أنت؟ ما نحن؟ هل أنت وأنا ظاهرة فيزيائية؟ أم فينا بُعد غير فيزيائي؟ وإذا فينا أبعاد أخرى فما طبيعتها؟ وهل يمكن تناولها بالحس أم أنها تتجاوزها؟ ثم ما علاقة هذه الأبعاد إن وجدت بأبعادنا الفيزيائية؟ وهل تتعدد مثلاً إلى ما نسميه روح ونفس ووعي وعقل أم أنها واحدة فقط؟ وإذا تعددت فما الفرق بينها؟ وما علاقتها ببعض؟ وإذا لم نكن سوى ظاهرة فيزيائية فكيف نفسر وعينا وحبنا وكرهنا ومشاعرنا؟ هل كل ذلك مجرد تفاعلات كيميائية في دماغ متطور ومعقد؟ كيف نفسر الإبداع؟ بل كيف نفسر القدرة على تخيل ما ليس موجوداً؟

وفي الحالتين - ظاهرة فيزيائية فقط أو مع بعد آخر - كيف تتكون علاقتنا بالعالم من حولنا؟ ما هي نقاط الاتصال بيننا وبين العالم؟ هل هي حواسنا فقط؟ وبالتالي كل ما يخرج عن الحواس لا يمكن الاتصال به؟ أم أنه يمكن الاتصال بالعالم بأكثر من الحواس؟ ثم كيف يؤثر العالم على أبعادنا غير الفيزيائية؟ أم أنه لا يؤثر؟ وكيف يمكن لتلك الأبعاد أن تؤثر على العالم؟ هل التأثير مباشر أم غير مباشر؟ فمثلاً هل تؤثر الروح

الكيونة المتناخمة

مباشرة بالعالم أم أنها تحتاج إلى وسيط لذلك؟ وكيف نفهم تأثير نظام العالم الفيزيائي بأمر يقع خارجه؟ أي كيف يمكن لكائن غير فيزيائي أن يؤثر على كائن فيزيائي والعكس؟ كيف يمكن أن يكون هناك علاقة تأثير وتأثير بين أبعادنا الفيزيائية وغير الفيزيائية؟

وما أهمية مثل هذه الأسئلة هي حياتنا الأخلاقية؟ وسلوكنا اليومي؟

أسئلة مختلفة ومتداخلة حول تكويننا. وكلما فكرت في هذا الموضوع أو ناقشته كلما زادت قناعاتي باستحالة الحسم فيه. مع ذلك فلا بد من التفكير فيه والخروج برؤية لن تكون صحيحة ولكن سيمكنها أن تعطينا رؤية عن أنفسنا مستمدة من الواقع وإيجابية في الوقت نفسه.

السائد - على الأقل ضمن المنظومة الثقافية الدينية - أن الإنسان روح في جسم. قد نجد بعض المتخصصين أو الأفراد من العلماء من ذوي الآراء الأخرى، ولكن أغلب الناس تذهب إلى أننا كائن في آخر. ولكل منهما طبيعة مختلفة وحاجات مختلفة وخصائص مختلفة. الروح توصف بأنها كائن غير مادي وأنها أسمى. والجسم يوصف بأنه كائن مادي وأنه الأقل سمواً أو أنه دنيء وترابي. وأنه إذا ذهب الجسم فإن الروح تبقى. في المقابل هناك من يقول إننا كائن واحد فحسب. نحن هذا الجسم لا غير. ولا نملك إلا خصائص الأجسام فحسب. وإذا ذهب الجسم ذهبنا تماماً. ولا يوجد دليل على غير هذا الجسم. لكل

من الطرفين ما يدعم موقفه وأيضاً عليهما معاً ما يضعف موقفهما.
أنا أذهب إلى أننا وحدة، ولكنها وحدة متعددة الخصائص.
ففيني ما خصائصه فيزيائية وفيني ما خصائصه غير فيزيائية
ولكنني شيء واحد ولست روح في جسم. وعندما بدأت أفكر في
الموضوع لم يكن منطلقى الأدلة الموضوعية على الموقفين. وإنما
إشكالية أخلاقية وأخرى ذات صلة بالوعي.

القول بأنني جسم فيزيائي فقط تلغي إمكانية الأخلاق والوعي.
الثنائية تخلق مشكلة في نوع الأخلاق التي نمارسها وفي طبيعة الوعي
الذي سنكون به. أخلاقنا ستكون قائمة على التضاد والكبت، وسيكون
وعينا مجزأً. سيكون هناك أكثر من أنا. النظرة إلى نفسي بأنني وحدة
متعددة الخصائص يسهم في تخفيف غربة الروح والحفاظ على وعيي
بالـ«أنا الخالصة». الـ«أنا» التي تستمر معي طوال حياتي مهما تغيرت
وتبدلت. لذلك لا أدعي الموضوعية التامة في ابتعادي عن كل من
الموقفين والميل إلى موقف آخر.

تعريف مادي وغير مادي

أحياناً نقول «مادي» ونقصد به ما يقع ضمن نطاق النظام
الفيزيائي أو ما يتأثر بالجاذبية وله أبعاد وحيز. هذا مع الانتباه إلى أن
هناك اختلاف في كون الحيز والأبعاد خاصية فيزيائية. في المقابل
ما نقول عنه غير مادي نعني به أنه لا يخضع لقوانين الفيزياء التي

الكيونة المتناغمة

نعلمها. وهذا يعني أننا لا نعلم الكفاية عما هو غير مادي بقدر ما نعلم ما ننفيه عنه. غير المادي ليس كذا وكذا. ليس له حيز. لا تؤثر فيه الجاذبية. لا يفنى. فمثلاً الفكرة لا حيز لها. لا تتأثر بالجاذبية. ولا تفنى مع الوقت. فنقول عنها إنها غير مادية.

وأحياناً نفرق بين المادي وغير المادي بأن الأول ما يدرك حساً والثاني ما لا يدرك حساً. أو ما يخضع للتجربة مقابل ما لا يخضع لها. ومع أن هذا التفريق فيه وجه، إلا أنه في النهاية يؤول إلى التقسيم السابق، لأننا ندرك حساً ما يخضع للنظام الفيزيائي.

يمكن أن يأتي أحد ويقول ما معنى عبارة غير خاضع للنظام الفيزيائي؟ أليست القوانين الفيزيائية هي نفسها علمنا عن الكون؟ فكيف إذا يمكن تقسيم العالم إلى فيزيائي وغير ذلك؟ كأننا نقول العالم مقسم إلى ما نعرفه وما لا نعرفه. ومثل هذه الجملة لا تقدم الكثير. أو يقول أحد ندرك ظواهر لا تخضع للنظام الذي نعرفه ولكن في الوقت نفسه لا نعرف الكثير عن تلك الظواهر. هذا الإشكال وجيه ولذلك سأحاول استخدام التقسيم بحذر.

عالم حر وخلاق وواعي مقابل مُسَبَّب ومُنْفَعِل وأصم

هناك تقسيم آخر للعالم. بعيد عن التقسيم إلى مادي وغير مادي فيزيائي وغير فيزيائي وهو تقسيم العالم إلى: حر وغير حر. منضبط لسلسلة الأسباب خارج سلسلة الأسباب. منفعل وخالق. فالعالم

المشاهد وفق ما نعرف لا يملك حرية. كل حركة فيه تقع في سلسلة من الأسباب السابقة وهو بدوره يخلق سلسلة الأسباب التالية. عالم منفعل وغير خلاق. الفعل لا يبدأ من الشيء وإنما يمر عبره إذا صح التعبير. فالنار مثلاً نتيجة سلسلة أسباب. والإحراق كذلك. والسقوط كذلك. والكهرباء. وكأن هناك حدث أول تصبح كافة الأحداث التالية تجليات مختلفة له. حدث يتحرك منذ الانفجار الأول يمر عبر هذه المظاهر. في مقابل الانفعال هناك الحرية والخلق. هناك حدث ينشأ من فاعل بغير أن يكون قبله سبب سوى إرادة الفاعل. فعل لم يتولد انفعالاً. ويمكن أخذ هذا خطوة إلى الأمام وتقسيم العالم إلى واع/غير واع. الواعي هو القادر على إدراك ذاته وحاله وغيره. وغير الواعي هو الذي لا يملك ذلك.

العالم الواعي الحر الخلاق هو العالم الذي لا يخضع للقوانين الفيزيائية. والعالم الأصم المسبب المنفعل هو ما يخضع لها.

أبعاد الإنسان

في الجدل الدائر حول وجود بعد آخر للإنسان أتصور أن كل الأطراف مخطئة في جانب، بما فيه أنا. الاختصار إلى طبيعة فيزيائية خطأ. والقول بطبعتين مختلفتين خطأ.

فالطرف الأول لما يختصر الإنسان في الجسم أو في البعد الفيزيائي فإنه يعقد أو يحيل فهم أمور مثل الوعي وحرية الاختيار،

الكيونة المتناغمة

ومبدأ الوجوب الأخلاقي، والتضحية، والحس الجمالي. إذ لا يمكن فهمها فيزيائياً. هذا الطرف يرى انه ما لم يمكن الحديث عن شيء بلغة فيزيائية فإنه غير موجود. وقد اضطر بعد الفلاسفة للقول فعلاً بأن الحرية والوعي والإبداع أوهام.

وحرية الاختيار وهما لأن الإيمان بنظام فيزيائي فقط سيفترض أن كل ما يقع هو حلقة في سلسلة محكمة ومترابطة من الأسباب والمسببات مما يلغي أي إمكانية للإيمان بحرية الاختيار. الإبداع وهم أيضاً. لأن الإنسان وفق التصور الفيزيائي منفعل وليس خلاق. وبطبيعة الحال تصبح حالات الإبداع مشكلة بالنسبة لهذا التصور المادي الصارم. فكيف يمكن للإنسان أن يخلق مفاهيم عن أمور لا وجود لها؟ مثل الحرية نفسها. كيف استطاع الإنسان أن يفكر في قضايا لا وجود لها في واقعه؟ فإذا كان بعض أنواع الإبداع هو تركيب لأمر في محيط التجربة، فكيف يمكن التفكير أو الحديث أو الحنين أو الحب لشيء لا وجود له على الإطلاق؟ ثم إن الإبداع إضافة للعالم، في حين إن القوانين الفيزيائية تتحدث عن عالم متوازن لا إضافات فيه. عن عالم فعل ورد فعل. عالم يكرر نفسه.

حتى الرياضيات يمكن اعتبارها حالة إبداعية. فإذا اخذنا ظاهرة الأرقام فقط لوجدناها كائنات لا وجود لها في الذهن. لا يوجد رقم خارج. يوجد طاولة أو رجل أو رجل جنب رجل. ولكن لا يوجد رجلان. ولا يوجد طاولات. عقلنا يجمع هذه الصور ثم يضع لها أرقاماً

أو يتعامل معها ككليات. الخط لا يوجد في الخارج. لا يوجد شيء له بعد واحد فقط كالخط، ولا سمك له. هو كائن خلقناه. المثلث المربع النقطة هذه كلها كائنات في العقل لا وجود لها في الواقع الخارجي. كيف يمكن تفسيرها فيزيائياً.

انتقاد الطرف الأول لا يعني بحال صوابية الطرف الثاني القائل بأننا كائن في آخر. روح في جسم. فإذا قلت إننا أكثر من الجسم الفيزيائي فحسب فلا يعني هذا إننا أشياء متعددة. لسنا روح وجسم، كل منهما ذات طبيعة مغايرة تماماً. هذا تجزئ للواحد منا والتعامل معه وكأنه كائن مركب من اجتماع عناصر متباينة في جوهرها وسُموها ودوافعها وحاجاتها. مخلوقة من أصول مختلفة تماماً، تم وضعها معاً. الروح هي الأسمى والجسد هو الأدنى. الروح تميل نحو الخير والجمال والكمال في حين أن الجسد يميل نحو الاستهلاك والاستمتاع. طبائع مختلفة. أصول مختلفة. حاجات مختلفة. آثار مختلفة.

هذا التصور يحل الإشكالات التي كانت على التصور المادي أو الفيزيائي ولكن يخلق معضلات أخرى. الأولى والأهم هو المنظومة الأخلاقية الملائمة. فالأخلاق ارتكزت هنا على الموازنة بين حاجات مختلفة. وربما يقول قائل، يمكن الحفاظ على التصور الصارم للثنائية والتخلي فقط عن الأخلاق التي نشأت عنه والتخلي عن فكرة الأصل السامي والأصل الداني. ولهذا الكلام وجه.

الكيونة المتناغمة

إشكال آخر هو شرح العلاقة التأثيرية بين بُعد غير خاضع للنظام الفيزيائي وآخر خاضع له. فإرادتي تؤثر حتماً على العالم. تغير فيه. مجرد أنني أحرق أو أرفع طاولة. أو أكتب. هذا كله تأثير في هذا العالم الفيزيائي. والتأثير بين أمرين يستلزم تقارباً بينهما في الطبيعة. ولكن ما لا يخضع مطلقاً لنظام الأسباب يختلف تماماً عما يخضع مطلقاً لنظام الأسباب. الإرادة تختلف مطلقاً عن الجسم أو الطاولة. وبالتالي فإن القول بتأثير الروح مثلاً على الجسم ومن ثم على العالم فيه مشكلة.

- من لا يتأثر بنظام الأسباب لا يستطيع أن يؤثر تماماً على من يتأثر تماماً بنظام الأسباب.
- من يتأثر كلية بنظام الأسباب لا يستطيع أن يتصل بمن لا يتأثر مطلقاً.

إشكال ثالث هو تجزئة الوعي أو إلغاء الجسم. فعندما أقول أنني ثنائي وفي الوقت نفسه لكل بعد حاجة ومتطلبات، فهذا معناه أنني مجزأ الوعي. أنني لما أحتاج إلى الصلاة مثلاً فأنا هنا أتصرف من روحي. ولما أحتاج إلى الطعام فأنا أتصرف من جسمي. ولكن حقيقة الحال أنني أشعر بوحدة على الدوام. بعضهم حل المشكلة بأن قال الجسم ليس إلا مركب لا غير وبالتالي الوعي هو فقط للجسم.

التصور الأول يلغي إمكانية الحرية والإبداع والوعي. التصور الثاني يشكك في وحدة الوعي ويخلق فيني أزمة السمو والدنو والصراع

بينهما. أيضا لا يشرح العلاقة بين غير الفيزيائي والفيزيائي. فما
الحل؟

الحل أن نقول إننا حقيقة واحدة متصلة غير منفصلة. حقيقة
واحدة محكومة بقوانين مختلفة وذات آثار متنوعة. حقيقة ممتدة من
خارج عالم الفيزياء إلى داخله.

قد يشكل علي أنه كيف يمكن أن تقول حقيقة واحدة وفي
الوقت نفسه تخضع لقوانين مختلفة؟ أليس اختلاف القوانين
مؤشر على تعدد الحقيقة؟ فهل ما لا ينطبق عليه الجاذبية هو
نفسه ما ينطبق عليه الجاذبية؟ الحقيقة انا لا أملك الجواب.
ولكن أستطيع أن أقول إن القوانين التي نستخلصها لا يمكن أن
تكون معياراً لمعرفة طبيعة الحقائق الوجودية لأن القوانين تمثل
نظرة جزئية للوجود. القانون يمثل ما عرفت. ولا يمكن أن يتحول
القانون إلى معيار لما هو وجود. يجب أن أعرف كيف استخدم
القانون، ولكن لا أستطيع أن أشخص أشكال الوجود على ضوءه.
أستطيع أن أعرف أن في الوجود أكثر مما ينطبق عليه الجاذبية،
ولكن لا أعرف أكثر من ذلك.

إشكال آخر على ما أدعيه هو أن الأثر الصادر عن أمر يتجانس
مع ذلك الأمر. فإذا صدرت «س» من «ص» فهذا يوجب أن بين «س»
و«ص» تجانس في الطبيعة. أو بعبارة أخرى كل حقيقة يصدر عنها أثرا
ملائما لها. والعلاقة السببية تفترض تجانساً بين السبب والمسبب؛

الكيونة المتناغمة

بين الحقيقة والأثر الصادر. فإذا كان لدي آثار مختلفة فهذا يعني أن لدي حقائق مختلفة. أو يعني بأن لدي طبائع مختلفة. وبالتالي يمكن أن يكون كلام من يؤمن بالثنائية الصارمة صواباً. وهذا إشكال حقيقي وقوي. ولا أعرف كيف أتعامل معه. مشكلتي أنني أشعر بالوحدة في ذاتي. فإذا وجدت «طبائع» متفاوتة فيني فهي موجودة بطريقة لا تنفي شعوري بالوحدة. مشكلة أخرى هي أن التشكيك بشعوري بالوحدة يؤدي إلى التشكيك بأي معرفة. فأنا ممكن أن أخطيء في أمور كثيرة، وأتوهم أموراً كثيرة. أرى القريب صغيراً، في حين أنه كبير. أتوهم أن رجلاً يمشي في حين أنه ضباب أو سراب. ولكن لو تأملنا لوجدنا أن في هذه العمليات هناك خطوتين. الخطوة الأولى أن يصل إلى ذهني شيء ما، والثاني أن أعرف ما في ذهني. أنا لا أخطيء في الثانية. أنا لا أخطئ في معرفة ما في ذهني. الخطأ إنما يحصل في الأولى. ولذلك لا يمكن أن أخطيء أو أشكك في معرفة ذهني بنفسه وإلا شككت في كل الأمور. لا يمكن أن أشكك بشعوري بالوحدة الذاتية. هذه المشكلات تجعلني غير قادر على قبول الثنائية المحضنة بالرغم من وجود ما يدعم موقفها. فإذا كنا ذات طبائع متعددة فلا بد من التوفيق بين هذا وبين شعورنا بالوحدة.

وبناء على هذه الوحدة الممتدة هناك وحدة في الوعي وبالتالي وحدة في الحاجة والمكانة. فكل حاجاتنا المختلفة هي حاجة للذات الواحد، وليس حاجة لبعد دون آخر. فالحاجة إلى الأخلاق هي حاجة

لي أنا، وليست حاجة لروحي. والحاجة إلى الطعام هي حاجة لي أنا وليست حاجة لجسدي. وكذلك لا يوجد ما هو أحسن وما هو أسوأ. فكرة السمو والدنو غير موجودة هنا.

وأبعادنا المتعددة تتدرج بين ما نسميه الروح إلى ما نسميه الجسد. وحدة ممتدة بين بُعد غير فيزيائي وآخر فيزيائي. الروح هنا ليست منقطعة عن الجسد، ولا الجسد غريب عن الروح. هما طرفان لأمر واحد ممتد. وهذا الامتداد من خارج العالم المادي إلى داخله. فوجود حرية الاختيار المطلقة يعني أنني موجود خارج النظام المادي. ووجود جزء مني مقيد بنظام المادة يعني أنني أيضاً موجود داخل النظام المادي. أنا في العالم الفيزيائي وخارجه. وهذا يجعلني أتخيلني على أنني شيء ذات بعد واحد ممتد من خارج العالم الفيزيائي إلى داخله، متدرج في الاستقلال عن العالم وفي الوقت نفسه متدرج في التأثير عليه والتأثر به. امتداد متصل كضوء يبدأ من نقطة لامعة وينتهي بنقطة دامسة.

أي تقسيم لهذا الامتداد أو وضع حدود له في وجوده الممتد سيكون اعتباطيا وليس قائما على وجود نقاط انفصال حقيقية. وعندما أقسمه فإنني ساقوم بما نقوم به حين نقسم ألوان الطيف. فاللون الطيف تبدأ بلون وتنتهي بآخر وبين اللونين ألوان لا نهائية. ولكننا نقسمه إلى عدد محدود من الألوان بالرغم

الكينونة المتناغمة

من وجود الملايين منها، ونرسم حدوداً بين لون وآخر بالرغم من عدم وجود ذلك الحد في الواقع. والتقسيم والحد لألوان الطيف خاضعان لثقافتنا ليس إلا. فهناك ثقافات تقسمه إلى سبعة أو ستة أو خمسة ألوان، وكل ذلك لا يستند في ذلك إلى واقع فيزيائي معين أو إلى اختلاف فيزيولوجي في العين وإنما إلى تنوع ثقافي وحضاري يجعل بعضنا يلتفت إلى الفروقات بين بعض الألوان ويجعل غيرنا يهمل تلك الفروقات. وفي الواقع فإن أغلب تقسيمات الوجود لدينا هي تقسيمات ثقافية. أنت الآن تقرأ فتقسم الورقة إلى مساحة بيضاء وأخرى فيها خطوط. ولو كان هناك خطوط على الورقة لقسمتها إلى مساحة بيضاء وخط مكتوب وخطوط. ولكن طريقة التقسيم يقوم بها العقل بناء على ثقافة ما. لما يشترك أحدنا في موقع فإنه يأتيه حروف مكتوبة بطريقة مشوهة وبين مجموعة من الخطوط. الذي يعرف لغة تلك الخطوط سيعرف كيف يميز بين الخرايش وبين الحروف، ومن لا فإنه سيراهما كلها معاً. ولو أتيت بصورة فوتغرافية لمكان غريب عن ثقافة ما، فإن المشاهد لها قد لا يستطيع أن يميز بين ما في الصورة. لو فيها طاولة وعلى الطاولة هاتف وعلى الطاولة رسمة. فإن من يعرف الهاتف سيراه منفصلاً عن الطاولة ومن لا يعرف الهاتف سيعتبره لطخة على الطاولة.

وكذلك عندما ننظر إلى أنفسنا نتصور أجزاءً فينا، ونضع

بينها حدوداً كل ذلك حسب ثقافتنا والحضارة التي ننتمي إليها. فعندما أقول إننا روح ونفس وجسد فهذا رسم لحدود بين الوحدة الممتدة التي تشكلنا ليس إلا. ولكن هذا أمر غير الحديث عن كون لها طبائع مختلفة.

فمثلاً ممكن ان أقول إن الروح تنتمي أو هي إشارة إلى البعد المستقل عن التأثير المطلق عن مَنْ وما حوله. والجسد إشارة إلى البعد المتأثر مطلقاً بما ومن حوله فيخضع تماماً لما حولنا بحيث لا يمكن له أن يستقل مهما كان. وفي الوسط نجد النفس التي لديها استقلال نسبي. مساحة بين الأمرين، ولكن لها جهتين. جهة مفتوحة على الروح. وجهة مفتوحة على الجسد. من جهة انفتاحها على الروح فليديها قابلية الاستقلال والانسجام مع الروح بشكل كامل. ومن جهة انفتاحها على الجسد فليديها قابلية التأثير بما في العالم من حولنا. وهذه الخاصية تجعلها وسيطاً بين الروح وبين العالم. والحفاظ على هذه الخاصية يصبح مطلباً أخلاقياً.

فأنا افترضت سابقاً إنه بقدر ما يستقل بُعد عن التأثير بقدر ما يبتعد عن التأثير، والروح مستقلة عن التأثير من العالم الفيزيائي، ولذلك تأثيرها معدوم. وأما النفس فبين الأمرين. فهي من جهة قابلة للتأثر وبالتالي قادرة على التأثير. وهي من جهة أخرى لا تتأثر ذاتياً وإنما بحسب ما عودت عليه.

ويمكن وضع هذا على نحو:

استقلال المطلق - استقلال النسبي - خضوع نسبي - خضوع مطلق

الروح . النفس . الجسد

فالروح تعمل في النفس، والنفس تعمل بدورها في الجسد. والجسد يؤثر على النفس، والعكس بالعكس. كما إنَّ الجسد يؤثر ويتأثر بالعالم. وتبقى الروح مؤثرة غير متأثرة. والتأثير لم يكن باتجاه واحد، فقد رتنا على التأثير في العالم فتحت نافذة مفتوحة من الجهتين: فصرنا نفعل في العالم وصار هو يفعل فينا إلى درجة أن استقلالنا النسبي على مستوى النفس قد يصبح خضوعاً نسبياً. وهذا يحقق لنا علاقة متوازنة بالعالم. فكون علاقات التأثير والتأثر تقوم على تشابه بين المؤثر والمتأثر يعني أن الجسد الأقدر على التأثير عليه، وأيضاً الأكثر تأثراً به ونحن لا نسيطر إلا على القليل القليل من تصرفاته، في حين أنه يتأثر بكل ما حوله من نظام الأسباب. في المقابل فإن الروح أقل تأثيراً في العالم وتأثراً به. فلا يمكن التأثير عليها من هذا العالم أصلاً ولا يمكن لها أن تعمل مباشرة على عالم خاضع بشكل مطلق للأسباب والمسببات المادية. لذلك فإن تأثير الروح في العالم لا يكون إلا بتوسط مساحة النفس.

ولكي تستمر النفس في خلق صلة بين الروح وبين الجسد، فإن عليها ان تحافظ على خاصيتها الثنائية. أن يكون قسم منها أقرب إلى الروح في أنه فوق الأسباب أو قليل التأثير بها. وأن يكون قسم

منها قريب إلى الجسد في التأثير. ولكن أحيانا يحصل أن تتعود إلى درجة تصبح النفس وكأنها شبه جسد. هذه الخاصية تخلق احتمال عزل روحنا بقطع الصلة بينه وبين النفس. فعلاقة التأثير من الروح إلى النفس تقوم على المبدأ السابق ذكره «من لا يتأثر لا يستطيع أن يؤثر تماماً، ومن يتأثر كلية لا يستطيع أن يتصل بمن لا يتأثر مطلقاً».

فالنفس لكي تتصل بالروح والجسد تحتاج إلى توازن دقيق. من جهة تحتاج إلى أن لا تستقل تماماً عن التأثير، ولكن من جهة أخرى تحتاج إلى لا تصبح متأثرة كلية. فكلما كان هناك تباين في التأثير والتأثر كلما ضعفت العلاقة بين الروح والنفس. فتأثير الروح غير المتأثرة مطلقاً يعتمد على درجة استقلال النفس. وكما أن الروح لا تستطيع أن تؤثر في المادة بسبب البعد بين التوافق في الاستقلال والخضوع للأسباب، فكذلك لو تدنى استقلال النفس إلى درجة بحيث تصبح أقرب إلى الخضوع النسبي فإن تأثير الروح فيها يضعف كثيراً. معادلة معقدة. فالنفس من جهة تحتاج إلى أن تكون مستقلة لكي تستطيع التواصل مع الروح، ولكن في الوقت نفسه فإنها تحتاج إلى تكون خاضعة لكي يمكنها التواصل مع الجسد. وتحقيق التوازن الذي يُعطي للنفس علاقة متوازنة مع الروح ومع الجسد هو من المعضلات الإنسانية.

ولو اعتادت النفس وترسّخت عاداتها بحيث تصبح أشبه بعضو

الكيونة المتناغمة

من أعضاء الجسد فإن الروح تصبح شبه معزولة. وعندما يحصل هذا يصبح صدور بعض الأفعال عنا وكأنها أفعال انفعالية غير اختيارية. ليس بمعنى أننا مجبرون عليها، ذلك أن اعتياد النفس لا يصل مطلقاً إلى عزل الروح عنها مطلقاً وبالتالي يبقى الاختيار دائماً، فلا يمكن لأي فعل أن يصدر عنا إلا ونحن قادرون على منعه، كما إننا على الدوام قادرون على فعل أمور ما مهما اعتدنا على خلافها.

وتلك العادات تتشكل لعوامل عديدة أشدها النظام الاجتماعي وذلك من خلال وسائل التربية والقهر والتجارب والتي سعت إلى خلق عادات راسخة من أجل أغراض السيطرة والفاعلية الانتاجية. والنتيجة كانت عزل الروح عن فاعليتها، ليس عزلاً مطلقاً ذلك أن الروح لا تفقد فعلها ولكن يصبح أمر فعلها أصعب بسبب أن النفس اعتادت على الاستجابة الفورية شبه الآلية بما يشبه الاستجابة بين الأسباب والمسببات مما يعيق قدرة الروح على التأثير عليها.

التأمل في سلسلة التأثير والتأثر بين الروح والنفس وبين النفس وما حولها يعيننا على معالجة ظاهرة الاغتراب الروحي الذي يحصل حين يشعر الفرد فينا أنه فقد أغلب دوره التأثيري على حياته، وابتعد كثيراً عن تحقيق حاجاته الأعمق. وخير علاج هو بأن نقلل من القيود التي نضعها على أنفسنا، قيود التربية والأعراف والتقاليد، وإطلاق النفس في كل ما لا يضر الغير، وفي كل ما احتمال ضرره محدود على

النفس.

أما التأمل في بعدنا المتدرج فيؤثر على وعينا بأنفسنا بشكل كبير. فنحن نعي من أنفسنا الـ«أنا الخالصة»، مصدر شعورنا أننا في العالم وخارجة في آن واحد، في العالم بما نؤثر فيه، وخارج العالم بما نستقل عن تأثيره فينا. أيضاً نعي من أنفسنا الـ«أنا المختلطة» المختلطة بالمؤثرات من حولها، أو الأنا الخالصة إضافة إلى الأنا النفسية والجسدية. هي مختلطة لأننا نعي أنفسنا وأجسادنا من خلال اتصالها بغيرها. فنعي النفس لما تحب أو تكره، نعيها باتصالها بموضوع حبها أو كرهها. ونعي الجسد لما يتصل بغيره، نعيه من خلال نقطة الاتصال الحسية المباشرة للغير. ولذلك فبقدر ما أتصل بالعالم فإنني في الحقيقة أتصل بأبعاد مني أنا ولكن أحياناً يبتعد الوعي بحيث يكون كله وعي بالأنا المختلطة، بل يصل إلى أن يكون فقط بالعالم وتغيب الأنا ويصبح حبي لزوجتي وعي بها وليس بي، وغضبي من خصمي وعي به وليس بي، ولمسي لطاولة وعي بها وليس بيدي، ورؤيتي لفراشة وعي بها وليس لعيني، وشربي للماء وعي به وليس للساني، وسماعي لنغمة وعي بها وليس لأذني.

وكما قلت أولاً هناك مشكلات كثيرة يمكن طرحها على هذا التصور. أقلها أنه كله افتراض قائم على ما لا أعرف، وليس على ما أعرف.

مشكلة أخرى هي علاقتنا بالجسد. فنحن لا نجد أنفسنا إلا في

الكيونة المتناغمة

أجساد، ولكن في الوقت نفسه ممكن أن يتغير جسمنا بغير أن نتغير نحن. ينقطع بغير أن ننقص. فما نقول وقتها؟ هل الجسد جزء من هذا البعد الممتد؟ فلم لا يتغير وعينا بأنفسنا بتغير جسدنا؟ أمر آخر علاقتنا بأجسادنا بعيدة، إلى درجة أنها تعمل من دون عودة إلينا. فالقلب والدم والتنفس هذه كلها تشتغل بغير أن يكون لوعينا أي دور فيها. الطبيب ممكن أن يعرف عن جسمي أكثر مما أعرفه أنا. وهو نفسه يشتغل جسمه بغير حاجة إلى وعيه.

مشكلة أخرى هي تشخيص موضع المشاعر فينا. هل هي نفس؟ أم ماذا؟ ما هو الحب؟ ما هو الكره؟ ما هو الغضب؟ ما هو الشفقة؟ هذه المشكلات تدفعني أحيانا لترك التقسيم أصلاً. والتعامل مع أنفسنا على أنها وحدة، ثم محاولة فهم هذه الوحدة بالطرق المختلفة.

وفي كل الأحوال فأهم ما في الأمر هو الحفاظ على عنصر الوحدة لأنه يقدم حلاً حتى أخلاقية. فبمجرد ما أتجاوز فكرة التعددية في الذات، فإنني على الأقل أتعامل مع نفسي وحاجاتها على أنها شيء واحد. لم يعد مكان هنا للحرب بين الروح والجسم والنفس. لم يعد الحديث عن التوازن بين حاجات مختلفة. بل صار الحديث عن التوازن بين عواقب مختلفة. وهذا يغير من الذهنية الأخلاقية تماماً. أنا أريد الخمر، وليس جسمي مثلاً. وصراعي ليس مع جسمي وإنما مع عواقب أفعالي. وبمجرد ما تتحول الأخلاق من صراع مع

الذات إلى تعامل مع العواقب فإن الذهنيات تتطور وتتغير.
وربما هذا أهم نتيجة من بحث هذا الأمر. محاولة إزاحة فكرة
بغرض فتح آفاق للتفكير. وترك فكرة الثنائية يعمل هذا.

ب. لنا قدرات علمية وعملية محدودة

مع أن كل ما ذكرت أولاً بديهي ومعروف، إلا أن هذا أظهر
وأوضح. فلم التعرض له؟ هذا يعيدني إلى التذكير بغرض هذا
البحث. إنه لا يقدم معلومات بقدر ما يحاول أن يثير التفكير في
اتجاهات مختلفة تحقيقاً لغرض واحد. وتلك الاتجاهات تختلف
عمقاً ووضوحاً وبساطة. وهذا من الأمور البسيطة، ولكنه من
الضروري التفكير فيه بقدر الإمكان. لأنه على ظهوره يخفى علينا.
فمع أن المحدودية تكاد تكون السمة الأساسية لكافة أبعاد وجودنا
إلا أننا نعيش وكأنها ليست كذلك. نعم لدينا قدرات مختلفة:
علمية، وفكرية، وإبداعية، وفنية، ونفسية، وجسدية.. ولكنها كلها
محدودة.

من وعينا بأنفسنا، إلى معرفتنا بالعالم من حولنا عبر نظام
الأسباب والمسببات. فلا نستطيع أن نعلم كل شيء. كما لا نستطيع
أن نعمل كل شيء. في مراحل حياتنا الأولى فإننا نكون عاجزين
وبحاجة إلى رعاية تامة من البالغين، وفي الحياة المتوسطة فإننا
نواجه قضايا أكبر بكثير من قدراتنا ومعارفنا، وفي آخر حياتنا

الكينونة المتناغمة

فإننا نعود إلى عجز نسبي مع وعي عال بعجزنا. وفي أحسن أحوالنا فإن أجسامنا تتطلب أموراً خارجة عنها لكي تحافظ على بقائها وتزيد من نموها مثل الطعام والشراب والمسكن. كما إننا نمرض ونتألم ونهرم ونموت. وهذه كلها من مظاهر المحدودية فينا. أنفسنا ضعيفة في مقابلة الأحزان والتحديات. نحزن ونغضب ونحب ونكره ونخاف وننفر. ولا فرق بين سبب تافه وآخر في تأثيره على حياتنا. فلشدة هشاشة وجودنا فإننا قد نتلف من انزلاقة أو من جرثومة صغيرة أو من خطأ تافه كالتفاته في غير محلها أو سهو أو غفلة أو جهل لأمر بسيط. ليس كذلك فحسب بل نحن تحت رحمة آلاف الأسباب التي لا نملك السيطرة عليها، وآلاف الأسباب التي لا يمكن توقعها، ولا يمكن توقع نتيجة تفاعلاتها.

ولعل أخطر مظاهر المحدودية فينا هي سهولة وقوعنا في مزلة فعل الشر والظلم للآخرين. خصوصاً الشر والظلم الذي لا يمكن تجنبهما. بل من أصعب ما نواجه ضرورة إيلاء البعض من أجل البقاء أو من أجل نفع ذلك المتضرر. هل يمكن التربية بغير توبيخ أو إيذاء الطفل أيا كان الإيذاء؟ وهل يمكن تحرير ناس بغير إيذاء آخرين؟ وهل يمكن مواجهة مجرم بغير التحول إلى مجرم ولكن مجرم مشروع؟ وهل يمكن معالجة مريض نفسي بغير حزمه؟ وهل يمكن العيش بغير قتل حيوان؟

ثانياً: لنا لذات وكمالات وحاجات ذاتية كما لنا غرائز

مفهوم اللذة من المفاهيم التي يصعب تعريفها لكونها تتناول مسألة ذاتية غير موضوعية. فلو كنا نريد تعريف البرودة باستخدام تقييمنا الشخصي لاختلفنا في تحديد البارد والحر والمتوسط. ولكن لوجود معايير موضوعية مستقلة صار يمكننا الاتفاق على تحديد مقياس للحرارة وترك تقييم الحرارة والبرودة لكل شخص. ولكن اللذة ذاتية وشخصية تماماً. ولا يوجد إلى الآن على الأقل ما يمكن أن يقيس اللذة.

وكلنا يعرف ما هي اللذة وكلنا يتكلم عن اللذة مع بعضنا وكأننا نفهم من الآخر ما يريد أن يقول. فالذي يقول لي هذا لذيز يتحدث عن تجربة شخصية في داخله ولكن مع ذلك أستطيع أن أفهم ما يريد. لا أستطيع أن أشعر بما يشعر، ولكن قد أسعد له. وإذا تحدث إنه يتألم قد أحزن له، وإن كنت في الحالتين لا أقترّب إلى تجربته مطلقاً، وإنما أفهمها وأقارنها بتجربتي أنا.

الكَمالات هي ما يمكن أن نصل إليه. فنحن يمكن أن نكون أكثر مما نحن عليه نوعياً وليس كمياً. نحن نتحول ونتغير ويمكن أن نحقق ذواتاً لم تكن موجودة، ولكل ذات هناك لذات أخرى. على سبيل المثال سأخذ الفن مرة أخرى. إذا كنت أرى أن الإنسان له كمالات فيمكن القول إن تذوق الفن بطريقة ما هو انعكاس لتحول في الذات بحيث صارت تدرك الفن بطريقة مختلفة. وإذا كنت أرى هذا فإنه حينها سأعمل على استكشاف تلك الأبعاد المختلفة وأخرجها من حال

الكمون إلى حال الفعل.

الفرائز هي البرمجات التي عليها أجسامنا، مثل الجوع عند نقص الغذاء، والانفعال حال إدراك الخطر، والانجذاب عند رؤية نوع مقابل.

الحاجة ليست أمراً مستقلاً. وإنما هي الوعي بفرق. ووعي بلذة أو كمال غير متحقق أو غريزة غير مشبعة أو ربما أضيف أيضاً الوعي بما يصرف الشر أو يديم البقاء. وبحسب الفرق بين الحال وبين ما يتم الوعي به تكون الحاجة شديدة أو خفيفة. لذلك فإن الحاجة مرتبط بالمشرفة. فمن لا يعرف أنه يحتاج إلى شيء، لن يشعر بها. ولأن كمالاتنا كامنة ففي كثير من الحالات لا نعرف أننا بحاجة لشيء إلا لما ينتقل المرء إلى مرحلة وجودية مختلفة يكون فيها ذلك الكمال بارزاً. هذا يخلق معضلة في كيفية إقناع من لا يشعر بالحاجة لشيء أنه قد يستفيد من ذلك الشيء.

وكون الحاجة حالة وعي وكونها مرتبطة بإدراك الفرق هو مصدر قوة الشركات التي تعمل على التسويق. ففرضها أولاً خلق وهم الشعور بالحاجة.

والوعي مقومٌ أساسي في تعريفات اللذة والكمال والحاجة وفي تمييزها عن الغريزة. والفعل الخالي من الوعي لن يحقق لذة، والفعل الذي يقترب به وعي سلبي لن يحقق لذة. قد يُشبع غريزة ولكن إشباع الغريزة غير تحقيق الذات أو الوصول إلى الكمالات. مثلاً الأكل

غريزة. ويمكن أن أشبع بغير أن التذ كما يمكن أن أكل بغير جوع. مثلاً أكل وانا اشاهد فيلماً أو مندمجاً في حديث بحيث لا أدري ما أكل، لا ألتذ به. بل عندما ينقطع التركيز وألتفت إلى الأكل أبدأ أنتبه إلى لذة الطعام أو إلى عدم لذته. أو أكل بغير جوع، لمجرد تجربة طعام ما، فالأكل هنا غير غريزي ولكن هناك التذاذ. فالالتذاذ لا يتحقق إلا بالوعي أي باستحضار التفكير في حال الأكل. ولذلك توجد مسافة بين بين إشباع الغريزة وبين اللذة، مسافة يخلقها الوعي بالفعل.

وقد نجد حدثاً واحداً ذا أثر مختلف تماماً باختلاف نوع الوعي المقارن لها. لمس عدو له أثر يختلف عن لمس حبيب مع أن الفعل من جانبه الحسي واحد إلا أن ما رافقهما من لذة أو نفور اختلف باختلاف الوعي.

ولو تأملنا في الغريزة ونظرنا إليها من غير اعتبار لوعينا لوجدنا أن إشباعها بشكل كامل ليس مشكلة. المشكلة في كون اللذة تابعة للوعي الذي يحوّل الغريزة البسيطة المحدودة بحدود الإشباع المادي إلى أمر معقد محدود بحدود الخيال الإنساني. مما يعني أن جزءاً كبيراً من انصرافنا نحو إشباع غرائزنا هو في الحقيقة انصراف نحو إشباع وعينا. ولأنّ قدرّاً كبيراً من متعتنا يعتمد على نوع الوعي المرافق للفعل فأغلب انسياقنا الشرهي للذات التي تأتي من الحس تابع لخيالنا وليس لغريزتنا، ليس لأمر طبيعي خلقني فيها وإنما لأمر نخلقه. وهذا يعيدني إلى موضوع التسويق الذي ذكرته أولاً والذي

الكينونة المتناغمة

يلعب على هذا الوتر لخلق حاجات غير موجودة، أو لتضخيم حاجات أخرى. لذلك فما نسمعه أحياناً من الانسياق للشهوات أو للغرائز هو في الواقع انسياق للخيال والوعي. وبالتالي فالعلاج ليس كبت الشهوات أو إدارة الغرائز بقدر ما هو معالجة للوعي والخيال.

لذاتنا وكمالاتنا

بناء على مشاهدات شخصية وعلى أبحاث من آخرين أتصور أن ما يلي يشمل أهم الذات والكمالات الإنسانية: الارتباط مع موجود مطلق؛ الارتباط مع الخلود والأبد؛ المعرفة؛ تجل وجودنا في الحياة بالعطاء والإبداع؛ الشعور بالجمال والتعبير عنه؛ الترابط البشري العام؛ الترابط البشري الحميم؛ الممارسة الأخلاقية، تجل وجودنا في الحياة بالسيطرة عليها، البقاء المطلق، واللعب. واللذة الأساسية والحاجة التي تكاد تكون خلف كل لذة وأساس لكل حاجة هي إثبات وتأكيد وزيادة وجودنا. وفيما يلي تفصيل لبعض أبعادها المختلفة وسلوكياتها المقترنة مع ملاحظة أنه ليس الغرض تقديم عرض علمي ومفصل لكل حاجة وبشكل دقيق. وإنما إثارة التفكير حولها بحيث نتقدم في البحث في أجواء هذا. وليس ضرورياً أن أصيب أو أن أتفق معكم وإنما أن أثير، كما لا أتوقع إلا أن أشارك في أفكار ظاهرة وغير شاملة وتكتمل أو تصح من قراءة القارئ:

البقاء المطلق: هذه أول الحاجات وأظهرها فينا. فأن نحافظ

على وجودنا حاجة أساسية، وخاصة وجودنا المادي. وفي كثير من الحالات تطفئ هذه الحاجة على غيرها من الحاجات التي سيأتي ذكرها بحيث تُختصر حياة واحد منا في البحث عن البقاء. ولما تقترن هذه الحاجة بوعينا لمحدوديتنا وإدراكنا لطبيعة العالم الفوضوي فإنها تخلق فينا توتراً شديداً، وتبرز فينا نزعات السيطرة، وتخلق نظاماً أخلاقياً خاصاً بها. كل هذا بقدر ما ندرك فوضوية العالم من حولنا. فكلما وعينا لمحدوديتنا كلما شعرنا بعجزنا عن تحقيق هذه بشكل متواصل وهذا يؤدي إلى السعي على الاستحواذ ما أمكن. والسيطرة وسيلة لهذا الاستحواذ. وكلما زاد إدراكنا للفوضى من حولنا زاد قلقنا أيضاً لأن الفوضى تعيق قدرتنا على التنبؤ والتوقع مما يزيد من وعينا بالعجز العلمي الذي نحن فيه. وعندما تشتد نزعات السيطرة فإنها تأخذ شكلين. أحدها سعيها لسيطرة على غيرنا، والأخرى قبولنا لسيطرة غيرنا علينا لما يمنحه ذلك من استقرار نحن بحاجة إليه. نحن نريد أن نقدر على التوقع لنقلل من أثر العلم المحدود، والنظام سبيل إلى ذلك، وهو يأتي من خلال السيطرة. بل هذه تؤثر على وعينا بذاتنا بحيث يصل الحال أن لا ندرك من أنفسنا إلا حاجة البقاء ونهمل الحاجات الأخرى. فالوعي يتشكل حسب ما يركز عليه. ومعضلة هذه الحاجة أنها لا تشبع أبداً بل تستمر وتستمر وتدفع الإنسان دفعاً نحو السيطرة والتخلي عن حريته. بل تدفع أيضاً نحو نظام أخلاقي شرس إلى حين يصل يدمر المجتمع نفسه. لأن الأخلاق التي يختارها الإنسان

الكيونة المتناغمة

تتعلق إلى حد كبير بالمساحة المتاحة للابتعاد عن هذه الحاجة. فكلما وجدت المؤسسات التي تقلل من حاجة الإنسان لرعاية نفسه شخصياً كلما تعززت هذه. فالعيش في هذا المستوى يعزز من قيمة الانتقام مثلاً السلبية ولكن أيضاً من قيمة الحلم الإيجابية. لا يعني أن هذه غير مهمة ولكنها في سياقات أخرى يكون لها قيمة مختلفة. وعلاقة الأخلاق بالنظام الاجتماعي مهمة. فقدرة ممارسة أخلاق تعتمد على توفير الحد الأدنى من الأمان الجماعي. وبقدر ما يتوفر هذا بقدر ما يمكن تطوير نظام أخلاقي ملائم لإنسانيتنا. ولذلك فالمدينة شرط لهذا. بل هي شرط تكون الوعي أصلاً.

الارتباط مع موجود مطلق: مطلق القدرة، مطلق العلم، مطلق الحضور، مطلق الحكمة، مطلق العدل. وهذا يكاد يكون من المسلمات بين جميع الأديان وطائفة كبيرة من الفلاسفة. والبعض يفسر به نشوء الأديان وفكرة التقديس. والخلاف هو في تحديد من أو ما هو هذا المطلق؟ وما صفاته؟ وهل يريد منا شيئاً؟ وكيف يمكن معرفته؟ وكيف يمكن الارتباط به؟ ... إلخ من الأسئلة. ولكن كما قلت أولاً فإن بعض الحاجات مختلف عليها. والبعض يجادل في حقيقة هذه الحاجة، وهل هي فعلاً موجودة. أم أنها وهم. والبعض يرى أن الأديان لكي تحافظ على قيمتها بين الناس تحاول أن تديم هذا الخطاب الذي يدعي وجود هذه الحاجة. لعل أقرب حاجة إلى هذه هي الحاجة إلى الفن والاندماج مع أنواع منه مثل الموسيقى. مما يوحي بأن فينا ما يريد الاتصال

بشيء لا حدود له. والموسيقى تقدم هذا كما تقدمها كثير من الفنون الذي تخلق تلك الايحاءات. لا يعني هذا أن المطلق موجود. فالحاجة إلى شيء ليست دليلاً على وجود ذلك الشيء.

الارتباط مع الخلود والأبد: هذه ايضا حاجة عليها جدل.

فحين أقول أنا إن الإنسان يحتاج أن يرتبط بالأبد في المقابل أجد من ينفيها تماما، ويعتبرها حاجة مختلفة من قبل المؤسسة الدينية لتسويق استمرارها لأن أهم محفز للتدين يكاد يكون إدارة الحياة بعد الموت. الدين يكاد يكون الجهاز الذي يأتي ليوفر للإنسان فلسفة للبقاء بعد الموت. ولكن أتصور أن الحاجة أصيلة وكون الأديان أو بعضها لعبت بهذه الحاجة لمصالحها لا يعني أنها غير موجودة. بل نكاد ندرك من حالنا أننا أبديون ولا نشعر أن الفناء يمكن أن يطالنا بالرغم من اليقين بأننا سنموت ومن مشاهدة الملايين تموت يومياً. نعلم أن وجودنا عارض غير ضروري، ولكن لا نشعر أننا سنفنى، ونريد البقاء إلى ما لا نهاية. وكلنا يسأل نفسه ماذا بعد؟ حياة أخرى؟ أم عودة متواصلة إلى هذه الحياة؟ وكيف سيكون الخلود؟ وما نوع عالمه؟ وكيف يمكن الارتباط به؟ ولا أنفي وجود الكثير ممن لا يفكر في الخلود أو البقاء بهذا الشكل، ولكن لا يوجد أو لا يكاد يوجد من لا يهتم أمره بعد الموت. أو لا ينجذب لفكرة خلود اسمه. وتتجلى هذه الحاجة في حياتنا اليومية بطرق مختلفة. أبرزها سعينا للقيام بأعمال باقية دائمة أو البحث عن الشهرة؛ أو إحياء ذكرى من

فقدناهم من خلال المراسم والشعائر الاجتماعية. كل هذه الأعمال محاولات للبقاء بطرق مختلفة. البحث عن الشهرة محاولة في استمرار الوجود في ذكريات الآخرين. وربما يقول أحد إنها وسيلة للحصول على حاجات أساسية. فالشهرة هي فقط أداة للوصول إلى ما لدى الآخرين. أو إن الشهرة جزء من الأمان الذي يشعره الإنسان من الانتباه المتواصل. وهذا صحيح. ولكن هذا لا يلغي كونها حاجة مستقلة وشعور من نوع مستقل. وقد نجادل ونقول إن الشهرة أصلاً لا علاقة لها بالخلود. أياً كان، فهذه الحاجة قد تؤدي إلى أزمات في الذات، أو في ذات من يعيشها بشدة. فعندما أعني أن وجودي في هذه الحياة محدود جداً، وأعني محدودية الحاجات التي يمكنني أن أحققها، وأعني قدر ما يفوتني في هذه الحياة، ثم أعني أن حاجتي للأبد غير متناهية، فإن هذه كلها معا تولد شعوراً بالإحباط الشديد لدى من لا يستطيع أن يرتبط بالخلود لكونه لا يؤمن به. أي من يريد أن يخلد ولكنه لا يؤمن به. ويخلق فراغاً شديداً في روح من يؤمن بالخلود ولكن لا يرتبط به. وهو من يؤمن به ولكن لا يعمل ما يربطه بالخلود. فيشعر الأول بأنه يمد يده في الظلام، ويشعر الثاني أنه يحجم عن القفز في الماء وهو عطشان. ولكل من الإحباط والفراغ آثار وانعكاسات سلوكية متنوعة يصعب حصرها لكونها تتأثر بشخصية وجرأة المرء. فالمشترك الإحباط أو الفراغ، وأما السلوك فيتنوع. فمثلاً قد يميل من يؤمن أنه سيفنى بعد الموت إلى جمع أكبر قدر من اللذات أو إلى الانكماش على

نفسه. والفرق يعتمد على التكوين الشخصي. وأختلف مع من يرى أن هناك علاقة طردية بين الإيمان بالفناء وبين الحياة العبثية. فالحياة العبثية تأتي نتيجة مجموعة مركبة من العوامل وليس نتيجة عامل واحد. وعدم الإيمان بالخلود قد يكون واحداً منها أو من أهمها ولكنه ليس الوحيد. بل تجد من يؤمن بالخلود ولكن مع ذلك يعيش فراغاً هائلاً. في حين تجد من لا يؤمن به يعيش نوعاً من الرضا والسلام الداخلي. بطبيعة الحال هذا الكلام مبني على تقييمات شخصية، وبالتالي لا يمكن الحكم الحاسم بها.

معرفية : حاجة امتلاك المعرفة واضحة. تتجلى من خلال ما نشاهده من فضول متواصل لمعرفة كل شيء حول أي شيء. وهي من أوضح الحاجات التي نشاهدها فينا وفي من حولنا. أيضاً قد يجادل البعض في كونها حاجة لأن ليس الجميع يشعر بها. وقلت أولاً أن عدم حاجة البعض لها لا يعني أنها ليست حاجة لبعض مستوياتنا الكمالية.

تجل وجودنا في الحياة : هذه قد تكون أبرز حاجتنا وأعمقها أثراً. نحتاج إلى أن نكون ذا قيمة للغير. فنحن موجودون لأنفسنا وفي حدود أنفسنا، ولكننا في وجودنا هذا نريد أن نكون موجودين أيضاً لغيرنا، موجودين خارج أنفسنا. وهذه حاجة ملازمة لوجودنا ولا يمكن الانفكاك عنها. فإما تتجلى بشكل ملائم، وإما تظهر مشوهة. وهي تخلق معضلة: فمن جهة: الأشياء من حولنا تستقل في وجودها عنا ونحن مستقلون عنها. فلا يوجد أي علاقة اعتماد متبادلة بيننا وبين كل ما حولنا

على مستوى وجودي. إذ نعيش في عالم قائم بغيرنا، وكل ما حولنا مستغن وجودياً عنا، حتى الأفراد من حولنا الذي نزن أنهم يعتمدون علينا مثل أبنائنا هم في الحقيقة مستقلون عنا. وكذلك وجودنا مستقل عما حولنا. وأقصد بالاستقلال الوجودي ذلك الذي على مستوى أن أكون أو لا أكون. وليس على مستوى الحاجة للشيء. فأنا مستقل عن هذه الوجبة وجودياً. ولكنني بحاجة له من جهة أخرى. مستقل عن ابني وجودياً، ولكنني بحاجة إليه من جهة أخرى. من جهة ثانية: فإننا لا نستطيع أو لا نقبل لأنفسنا أن نكون مجرد مشاهدين في هذا العالم، بل نحتاج إلى أن نكون مشاركين. إذاً الأشياء مستقلة عنا في الوقت الذي نريدها أن تعتمد علينا، أو أن نشارك في وجودها. والتفاعل بين «إدراكنا لاستقلال ما حولنا» وبين «إدراكنا للحاجة إلى أن نتفاعل معه» يُنشئ مجموعة من التناقضات في الذات، تجعل الإنسان في سعي متواصل لحلها من خلال المشاركة بالعطاء الذي يُشكّل العالم المادي والاجتماعي: مشاركة من خلال البناء الحضاري، أو من خلال العمل المنتج، أو من خلال الأعمال التطوعية وغير ذلك من الأمور التي تسعى من ورائها تحقيق حاجات الغير وتمكينهم من تحقيق لذاتهم. وعدم إشباع هذه الحاجة يتجلى على شكل أزمة وجودية: الشعور بأن وجود المرء لا قيمة له. وهذه تؤدي إلى مشاكل نفسية وسلوكية متعددة، منها البحث عن القيمة بطرق وهمية مثل الشهرة أو السيطرة.

الشعور بالجمال والتعبير عنه: هي لذة مستقلة ويدركها كل واحد منا. وتكاد تكون مرتبطة بالاتصال بالمطلق. فأعمق أنواع الجمال هي تلك التي تنشأ من الإنبهار بأمر عظيمة تُشعر المرء باتصاله بها وصغره أمامها في آن واحد. وللشعور بالجمال أشكال مختلفة. فقد يكون جمال شكل، وقد يكون جمال صوت، وقد يكون جمال طعم، وقد يكون جمال لمس. كما له مستويات متعددة من العمق أو الشمول حسب حضور وعي الإنسان فيما يدركه وحسب حساسيته لإدراك جوانب الجمال.

الترابط البشري العام: الحاجة إلى الترابط مع الإنسان في أي مكان. ويجد أصله في نزعات التعاطف الإنساني العام حيث يشعر إنسان نحو آخر بطريقة تجعله يرغب الخير للآخر، أو يتألم لألم الآخر، أو يتجه نحو عمل شيء لصالح إنسان آخر لا لشيء سوى الاشتراك في الإنسانية. وتظهر هذه النزعة من خلال أمور متعددة بعضها واضح ومباشر مثل التضحية والعطاء. ولكن بعضها بعيد مثل البحث عن القبول الاجتماعي. فهذا السلوك الشائع قد يكون مدفوعاً بالحاجة للترابط مع الآخرين. إذ أن الأخير يتطلب أحياناً أن نكون مقبولين من الغير وبالتالي نسعى إليه من حيث كونه وسيلة لا من حيث كونه غاية. وسيلة للترابط وليس غاية بذاته. ولأن القبول شرط مهم للترابط فإنه أحياناً يتعارض مع حاجة أخرى هي التفرد، وبالتالي يظهر الإنسان وكأنه لا يريد الترابط في حين أنه لا يريد يفرض في

نفسه ليكون مقبولاً. طبعاً يمكن أن يتحول البحث عن القبول إلى غاية فيفقد معناه ويتحول إلى عبء على حرية وخصوصية الفرد. ولكن حقيقة الحال أنه لا توجد سلوك إلا ويحقق مصلحة ما، إما للفرد وإما للجماعة والمجتمعات تتطور لما تجد بعض أعمالها لا تحقق أهدافها. من السلوكيات الأخرى المرتبطة بهذا السلوط هو السعي لإعلاء الشأن. حيث قد يجد المرء نفسه في ظروف لا يمكنه التواصل مع الغير والحصول على قبولهم إلا إذا كان ذا شأن. وأحياناً نتيه ونضيع ونحن في سعي متواصل لتحقيق شأن ثم لا نجد ما نريد.

الترابط البشري الحميم: الحاجة إلى ترابط حميم مع أصدقاء، زملاء، أسرة، أطفال، وزوج ويجد أصله في شعور الإنسان بالحاجة إلى من يكمله وإلى من يكتشف نفسه من خلاله. وهناك طرق مختلفة للتعبير عن هذه الحاجة بحسب نوع العلاقة والثقافة الاجتماعية السائدة. منها مجرد المحادثة، ومنها المصافحة أو المعانقة أو القُبلة أو العلاقة الجسدية. وللحاجة إلى الترابط عموماً معضلة أساسية سببها كوننا نعيش حالة انفصال ذاتية عن حولنا يرافقها استقلال ذاتي في فعلنا. فلا يوجد ما يربطنا ببعض على الحقيقة إذ إنَّ ارتباطنا بالغير لا يوجد إلا في الذهن وليس في الواقع. ولا أقصد بالانفصال أو الاتصال الحسي منه. فأنا لا أتصل بالغير أو انفصل عنهم بالمس. فقد أكون حاضناً ابني ولكنني مع ذلك في حال انفصال تام عنه. فأنا مثلاً لا أشكل سبباً

لوجوده وهذا انفصال. كما إنني لا أشعر بمشاعره وهذا انفصال. وإرادتي لا تتصرف بأفعاله مباشرة وهذا انفصال. وأحياناً لكي نؤكد الاتصال بيننا فإننا نتصرف وكأننا نؤثر على بعض سببياً أو نشعر ببعض أو نتبع أعمال بعض. ولكن هذا تصور ذهني غير واقعي. لذلك فنحن نخلق خيوط اتصال ذهنية تعوض عن فقدان خيوط الاتصال الواقعية. ولكن هذه الخيوط تقيدنا وتفقدنا جزءاً من الاستقلال الذي ملكناه في حالة الانفصال التام. فما إن أريد أن أظهر الاتصال بأحد حتى أتصرف وكأن إرادته مؤثرة علي. وإذا خالفت ذلك فكأنني أعلن الانفصال عنه. فإذا طلب مني شيئاً ولم ألبى قد يفهم منه أنني أخالف شرط الاتصال. طبعاً الواقع أكثر تعقيداً ونحن نتعلم كيف نميز بين أشكال مختلفة من قواعد الاتصال والانفصال. ولكن في نهاية التحليل فإن الارتباط يعني حتماً أن نملك آخرين أنداداً لنا بعض جوانب حياتنا حتى لو كان هذا الند حبيباً. لذلك فإن الاتصال والترابط الناجح هو الذي يقوم على أساس مشاعر التعاطف والمحبة إذ إنها تخفف من الشعور بحرمان الاستقلالية، بل تعوض عنها.

الممارسة الأخلاقية: يجد الإنسان في نفسه الحاجة إلى أن يمارس أخلاقاً ما، ويتجنب أخلاقاً أخرى. أن يمارس الصدق والأمانة والعفة والمحبة والكرم. وأن يتجنب البخل، واللؤم، والكذب، والحسد، والكبر. ونمارس هذه الأعمال لأننا نشعر بالرضا عن أنفسنا والانسجام الذاتي مع أنفسنا ومع الوجود من حولنا لَمَّا نقوم بذلك حتى لو كان

نتيجة الفعل خسارة محتملة أو جهد متوقع. الآثار الإيجابية العميقة للممارسة الأخلاق تصل إلى درجة أنها تعوض لدى البعض فقدانهم الإيمان بالمطلق أو بالأبد. أو على الأقل هكذا أحاول أن أفسر غياب الحاجة للمطلق والأبد لدى بعض الأخلاقيين الذين لا يؤمنوا بهما. والفعل الأخلاقي قد ينطلق من الحاجة إلى نزعة عامة للإحسان وعدم الإضرار، وبالتالي ترجع إلى حاجة التجلي في الوجود. وقد تنطلق من النزعة الأخلاقية؛ أي الشعور بأن ذلك الإحسان يجب. وأنه حسن لذاته. وقد تعود إلى الحاجة للحفاظ على تماسك المجتمع وبالتالي ترجع إلى الحاجة للترابط العام. وفي الأغلب فإنها تكون خليطاً من هذا وذاك. فالفعل الأخلاقي مثل أي فعل متعدد الدوافع والجذور.

فرض الذات: هذه من أعمق الحاجات وأوسعها من حيث التجليات وأخطرها من حيث العواقب. وهي تشبه الحاجة إلى تجل وجودنا في الحياة، بل تكاد تكون وجهها الآخر. الفرق أن تلك تسعى أساساً لأن تعطي الوجود، وأما هذه فتسعى بالدرجة الأولى لأن تأخذ من الوجود وتتحكم به. هذه تسعى لأن يكون للفرد وجود في العالم وفي حياة الآخرين بقطع النظر عن شكل وطبيعة هذا الوجود. وكنت أتصور أنها تكون فيمن لا يستطيع أن يشارك في حياة الآخرين نحو تلك المشاركة الإيجابية. وبالتالي كنت افترض أنه يستعيز عن ذلك العجز بالسعي إلى السيطرة وامتلاك ما يحتاجه الآخرون بناء على افتراض أنه لعجزه عن أن يكون ذا قيمة لدى الآخرين

بما هو عليه، يسعى لوضع يده على ما يحتاجه الآخرون. مستعملاً السيطرة باعتبارها الطريق الأسهل لامتلاك شعور بالمشاركة. ولكن تبين لي أنني كنت أقول هذا لأتجنب القول بأن الإنسان فيه استعداد على الشر الخالص. وكنت أقول أن علينا رؤية واقعية تقدم لي العالم كما هو وليس كما أريد. وواضح لي أنني في أكثر من موقع انزلقت إلى وصف العالم كما أريد. الآن لا أستطيع أن أفسرها بغياب القدرة على العطاء الإيجابي. يبدو لي أن جزء منا يريد أن يكون إلهاً بالعطاء وجزء آخر يريد أن يكون إلهاً بالحكم. في كل الأحوال هذه نزعة فينا وكلنا يمارسها بدرجات. في المنزل مع الأبناء أو مع الموظف أو مع الزوجة أو مع أي شخص يضع نفسه في لحظة أمامنا. نمارسها لأننا نستطيعها. ولهذه الحاجة مظاهر متعددة:

1. ربما من ذلك البحث عن القبول. فقد يكون له علاقة بهذه الحاجة كما كان له علاقة بالحاجة إلى الارتباط. فنحن إذ نريد أن نفرض ذواتنا نحتاج أن نسعى في البدء للقبول. ولكن أحياناً لكثرة ما نسعى للقبول ننسى أن لنا ذواتاً مستقلة ونتماهى مع السعي للقبول.
2. النزعة للفردية قد تتدرج هنا أيضاً. فنحن إذ نريد أن نفرض أنفسنا فلا نريد من أحد أن يفرض علينا نفسه. ولذلك قد يصل رفض فرض الآخرين إلى درجة اللامبالاة بقبولهم أو رأيهم أو حتى التمرد على عاداتهم وقيَمهم. والفردية ليست سيئة بالضرورة.

فرفض قيود الآخرين أو التعبير عن الذات بقطع النظر عن رأي الآخرين ليسا سيئين بذاتهما ما دام لا يوجد فيهما أذى للآخرين. ما أريد قوله أن الفردية قد تنطلق من أكثر من منشأ. وإذا كان هذا هو منشأوها فيتوقع منها أن تفرز بعض أشكال العنف، لأنه فرض الذات على الآخرين لا يمكن إلا بنوع من أنواع العنف. عنف نفسي أو جسدي.

3. وثقافة الانسجام تأتي من هنا أيضاً. ففي مقابل الفردية نجد أن أفراد المجتمع يريدون فرض إراداتهم على غيرهم، فيصبح المطلوب من كل فرد في المجتمع أن لا يعبر عن نفسه إلا من خلال التعبير عن السائد بين أفراد مجتمعه. وهذا بطبيعة الحال يخلق صراعات اجتماعية متعددة نشاهدها في جميع مستويات المجتمع، وفي مختلف مراحل الحياة من الطفولة فإلى المراهقة فإلى مراحل الرشد المختلفة. فنجد أتباع الثقافات المختلفة تحاول فرض طريقتها على غيرهم، ونجد الوالدين يحاولون فرض طريقتهم على أبنائهم، والأسرة أو العشيرة على أفرادها، والحي على ساكنيه. طبعاً ثقافة الانسجام معقدة جداً ولا يمكن اختصارها في أصل واحد. خصوصاً وأنها أحياناً تنشأ من الحاجة إلى التنبؤ بأفعال الآخرين. فالمجتمع المنسجم يستطيع ذلك بقدر أعلى من المجتمع الفردي، والتنبؤ ضروري جداً لخلق علاقات اجتماعية آمنة. وبذلك يمكن اعتبار الانسجام أيضاً

ناشئاً من الحاجة للبقاء.

4. ومن مظاهر هذه الحاجة هي عدم قبول الآخر المختلف. ويمكن اعتباره نوعاً من الانزعاج ممن يعبر عن آراء أو سلوكيات أو أذواق تخالف الذات.

5. الإصرار على الرأي يندرج هنا. فعندما أجد نفسي ضمن مجموعة تتناقش وتختلف قد أجد أن دافع الاختلاف ليس موضوعية الآراء، بل رغبتني أن أعبر عن نفسي من خلال رأيي حتى لو لم أكن مقتنعاً بذلك الرأي. هناك دافع لفرض الذات يتجلى في الجدل.

6. أحياناً العمل يدخل هنا. فالإنسان يعمل ليعبر عن ذاته، ليفرض وجوده من خلال إنتاجه.

7. وضمن هذه الحاجة تأتي الرغبة في النظام. فالإرادة لما تريد أن تعبر عن نفسها في عالم متزاحم تعلم أنها لن تتجح إلا من خلال أمرين:

- الأول: انتظام الأمور.
- الثاني كون الأمور خاضعة للتوقع. والأعراف، والتقاليد، والقوانين تحقق الأمرين معاً. ومبادئ اجتماعية من نحو «لكل مكان وزمان سلوكه ولبسه وممارسته» أحد أبرز الأمثلة على ذلك. إنها قاعدة للسيطرة في الدرجة الأولى. ولكن ليس بالضرورة سيئة.

8. وأحياناً أتصور أن اختلاق الخرافات أيضاً ذات صلة بالحاجة

الكيونة المتناغمة

إلى النظام. فالحياة كانت مليئة بالأمور والأحداث غير المنتظمة والعشوائية في ظاهرها. فربما نشأت الخرافات لتفسيرها. وذكرت هذا من باب الإشارة إلى أن الاختلاق لا ينشأ فقط بسبب البحث عن مقدس، أو بسبب البحث عن تفسير بل أيضاً ينشأ بحثاً عن نظام. ولذا نجد كيف أنه يتم يتخلى عن التفسير الخرافي بمجرد ما يأتي تفسير آخر يقوم بدور تنظيم الوجود. ومتابعة تطور التدين في المجتمعات التي انتشر فيها التفكير العلمي تحكي أشكالاً من تأثيرات سلبية للعلم على التدين وهذا قد يكون أحدها. 9. بل لعل فكرة المقدسات ذات صلة بهذا. فكأن أفراد المجتمع لشدة شعورهم بسعي كل فرد منهم إلى فرض نفسه على الآخر سعوا لخلق مساحات لا يجوز لأحدهم تناولها والتعدي عليها.

من معضلات هذه الحاجة أننا لا يمكن مهما أردنا أو حاولنا أن نصيغ العالم كما نريد، لا يمكن أن نعبر عن أنفسنا إلى الحد الذي نريده، ولا يمكن أن نفرض أنفسنا بالقدر الذي يُشبعنا. فتحن نريد أن نفرض مطلقاً، ولكننا نعيش في المحدود، ومهما حاولنا الفرض المطلق ضمن المحدود فإننا سنفشل. وهذا الفشل يرتد على شكل إحباط وانكماش عن الفرض. وأحياناً أخرى يرتد على شكل شره ورغبة بالتوسع وفرض الإرادة بقطع النظر عن مصالح أو مشاعر الآخرين، وبالتالي التعالي على الناس والطغيان.

ولعل أكبر معضلة هذه الحاجة وكابوسها الأعظم هو أننا نعلم

مهما توسعنا في الفرض أننا لا يمكن أن نكون أحراراً تماماً لأننا لا يمكن إلا أن نخضع بنحو من الأنحاء لأمر خارج ذواتنا. فكما لا نستطيع فرض إرادتنا كما نشاء، فإننا لا نستطيع التحرر من فرض إرادة الغير علينا. حياتنا مع استقلالها الوجودي إلا إنها بحاجة دائمة إلى غيرها. قد تكون حاجة إلى إنسان يعين على الحصول على طعام، أو قد تكون مجرد الحاجة إلى الطعام. نحن فينا حاجة ونقص ذاتيين لا يجبرهما شيء ولا يمكن الفرار منهما ولا يمكن تخفيف ثقلها علينا. ويمكن القول بأننا لا نعي هذا الأمر وبالتالي لا نتأثر سلباً. ومرة أخرى ربما أحاول هنا كما سأحاول في مواطن كثيرة رسم صورة تخدم الهدف النهائي من البحث. على فرض صحة هذا فإن هذا الشعور يشتد عندما يكون الخضوعُ خضوعَ أفرادٍ بعضهم لبعض. عندما لا يكون مناص من أن يتنازل المرء عن فرديته من أجل البقاء مع غيره. وأشد منه هو الخضوع لسلطة. ففيها تنازلٌ نَدٌّ لندٍّ، وشدتها تأتي ليس فقط من التنازل وإنما من كون الخضوع لمن يريد التعالي. وأسوأ أشكال هذا التنازل هو الخضوع لسلطة جائرة. لذلك فإن السلطات المتوازنة تخفف من أثر هذا التنازل من خلال إعطاء مكاسب عالية يحتاجها الفرد. فالسلطة أيا كان شكلها مرهقة، ولا بد من وجود منفعة تسوغ خضوع طرف لآخر. قد يكون الأمن أحد تلك المنافع. وقد تكون فرص معيشية. وقد تكون فرص لتجلي الفرد في المجتمع بطريقة منظمة.. أيا كان إن لم تستمر تلك المنفعة فإن السلطة تفقد معناها بالنسبة للفرد الخاضع لها، أو تضع شرعيتها.

الكيونة المتناغمة

والحاجة إلى الغير تؤثر على نمط تكوين العلاقات الاجتماعية. فأن تكون في ذاتك مريداً للسيطرة، في حين أنك في ذاتك محتاجاً حاجة لغيرك يخلق تناقضاً داخلياً يُترجم إلى توتر اجتماعي ما لم يتم معالجته بوعي. التناقض هو لأن السيطرة تتنافى مع الحاجة. من الأمثلة الجيدة هي الحاجة إلى الجنس. فالحاجة إليه حاجة وعميقة وملحة، وفي الوقت نفسه حاجة لا يمكن تلبيتها إلا من خلال نوعٍ مقابل. وقد أثر هذا على طريقة المجتمعات في تشكيل علاقات اجتماعية متوترة بين الذكر والأنثى أبرزها السيطرة الذكورية السائدة، وأيضاً النظر إلى السيطرة على المرأة على أنه انتصار من الانتصارات. وذكرت هذا المثال لأن عمق الحاجة إليه وإلحاحها يلعب أدواراً أكبر مما نتصور في تشكيل علاقاتنا الاجتماعية. ولو تأملنا إلى اللعبة الاجتماعية لفترة كافية لوجدنا كيف أن هذا الدافع يشكل الكثير من السلوكيات. تصرفات مدفوعة بهذا الأمر قد تؤدي في النهاية إلى نتائج غير جنسية تماماً، ولكن مع ذلك لا يمكن التقليل من دور هذا. من الأمثلة الظاهرة هي الحضور لبعض اللقاءات المختلطة. هناك دافع جنسي خفي أنكرناه أو اعترفنا به. ولكن لا يعني هذا أن نتيجة اللقاء ستكون لقاء في السرير. فهناك قواعد تحكم اللعبة. ولكن مجرد الحضور قد يفتح آفاقاً لم تكن من قبل. إذا كان اللقاء فكري أو تجاري أو اجتماعي أو حسب...

الحاجة إلى اللعب: هذا آخر ما أذكره هنا. فاللعب

حاجة أساسية للإنسان للخروج من نمط حياته الجادة، ولخلق عوالم أخرى يعيشها، عوالم لا تحكمها معايير النجاح والفشل الصارمة، وليس لها «حكمة» من وراء كل عمل، ولا ضرورة فيها للتقيد بأعراف وقيود اجتماعية. الإنسان يحتاج ذلك ليسترخي عقله وتتنشط إرادته وتُشحن طاقاته الإبداعية. وليس للعب شكل محدد. مجرد اتخاذ قرار الخروج من نمط النضباط إلى نمط العفوية يعد لعباً.

ثالثاً: نعيش في عالمين: ذهني وخارجي

يتميز الإنسان عن غيره من الأحياء أنه يعيش ويتفاعل ضمن عالمين: العالم الخارجي والعالم الذهني.

العالم الخارجي: هو الوجود من حولنا يفعل فينا ونفعل فيه. وهو نوعان: مادي وغير مادي بالمعنى السابق لهذين المصطلحين.

العالم المادي: عالم محدود مقيد بنظام أسباب ومسببات مادية والمسير فيه لا يمكن إلا من خلال بعض القيود. عالم تزامم، لا يمكن الحركة فيه إلا بالتصادم مع الغير. عالم لا يمكن توقع كل شيء فيه، ولا السيطرة على كل شيء فيه، ولا الاتساق في كل شيء. وهذا العالم هو كل ما نشاهده بداية من أجسادنا ونهاية بأبعد المجرات من حولنا.

العالم غير المادي: عالم بغير قيود، مطلق غير محدود. عالم

الكيونة المتناغمة

لا تزاحم فيه ولا تناهي ولا محدودية. عالم فيه مجال لحركة حرة متواصلة لا تضاد فيه مع أحد ولا تصادم.

العالم الذهني: إضافة إلى العالم الخارجي الذي نعيش فيه فإننا أيضاً نعيش في عوالم يخلقها ذهننا. والعوالم الذهنية هي نقطة الاتصال الأساسية بالعالم الخارجي. فنحن لا نعيش فيه مباشرة وإنما من خلال إدراكنا الذهني له. هذا الإدراك الذهني قد يكون مطابقاً للواقع الموجود، وقد يكون غير ذلك. والعوالم التي في أذهاننا ثلاثة: **عالم المحيط الاجتماعي:** نحن نعيش بين بشر لهم اختيارات مثلنا ولهم وعي مثلنا. هذا يخلق مجموعة من التوقعات المتبادلة والقيود على الفعل. ومجموع هذه التوقعات والقيود هي بمثابة عالم موازٍ نعيش فيه اختياراتنا وأفعالنا، وقد تكون مطابقة للواقع أو غير مطابقة. فقد أتوقع من الناس من حولي الخير والحب أو الشر والكراهة. وكل مجموعة توقعات ستشكل عالم ذهني حول المجتمع الذي أعيش فيه.

عالم المحيط الرمزي: نحن نخلق حولنا مجموعة من الاعتبارات والتي تتحول إلى عالم موازٍ. الأعياد والاحتفالات والشعائر الاجتماعية كلها تخلق عالم خاص بها. والأمر لا يقتصر عليها بل بعض ما نظنه حقيقياً هو في الحقيقة عالم رمزي. العلاقات الأخوة، والزواج، والحقوق الملكية هذه كلها لا واقع لها إلا في عالم رمزي نخلقه ليعيننا على الحياة الاجتماعية. وأشبه ما تكون باللعبة التي بها

مجموعة من القواعد والأنظمة التي تحكم علاقات اللاعبين بعضهم ببعض.

عالم المحيط المعرفي: نحن لا نعيش في العالم الخارجي أو في العالم الذهني كما هو فحسب، ولكننا نعيش فيه كما هو وأيضاً كما نعرفه. فنحن نجيب على أسئلة محددة حول العالم ونتعامل معه وفق تلك الأجوبة. أسئلة من نحو: هل العالم هذا مادي فقط؟ أم مادي وغير مادي؟ هل هو فوضوي أم منظم؟ هل هو عادل أم ظالم؟ هل يتفاعل مع أعمالنا وينفعل لها أم محايد تماماً؟ هل قابل للتنبؤ أم عشوائي؟ هل أحداثه فينا مقصودة منا أم بعض أحداثه غير مقصودة؟ والعالم المعرفي قد يطابق العالم أو لا يطابقه.

هذه العوالم الذهنية بمثابة مساحات لها أحكام وقوانين مختلفة. ووجودها في ذهننا يؤثر على حركتنا في الحياة من جهتين:

تحدد لنا الممكن: فتحدد ما هو الفعل المستحيل، وما هو الفعل الصعب، وما هو الفعل الممكن بيسر. فكون الأمر في الواقع الخارجي مستحيلاً أو صعباً أو ممكناً شيئاً، وما نعتقد شيئاً آخر. وهذا منشأ إحجام البعض عما هو ممكن وإقدام آخرين لما هو مستحيل أو صعب. إن الأمر يعود لما يرونه عن الواقع وليس للواقع نفسه.

ترسم لنا خارطة الحركة: فتحدد لنا مراكز القوة والتأثير والتي لا بد من التعامل معها. كما يحدد لنا السبل الملائمة لتحقيق ما نريده. فالحركة في أي مساحة تتطلب معرفة تضاريس تلك المساحة.

الكيونة المتناغمة

فإذا كنت أريد أن أتحرك في العالم المادي فعلي أن أعرف القوى المادية التي سأواجهها. وإذا أردت الحركة في العالم الاجتماعي فعلي أن أعرف القوى الاجتماعية التي تؤثر على قراري ومصالحي.

ويمكن تصنيف أنواع معرفتنا حول العوالم الثلاثة إلى:

معرفة فاعليتنا وآثار اختيارنا: أي معرفتنا بأن لنا فعل ومعرفتنا بأن لنا اختيار، أو عكسه.

المعرفة بأنظمة العوالم الثلاثة: معرفتنا بالآليات التي تحكم كل عالم. فالعالم الطبيعي له نظام سببي غير ما هوفي العالم الاجتماعي وغير ما هوفي العالم الرمزي.

المعرفة بحاجاتنا الذاتية الأعمق: أي المعرفة بالحاجات التي تم عرضها سالفاً.

المعرفة بما يهدد بقاءنا ويحقق حاجاتنا: أي تقييمنا للمصادر التي تهدد وجودنا وبقاءنا، وتؤثر سلباً على تحقيقنا لحاجاتنا. إضافة إلى معرفتنا لمصادر وأساليب تحقيقنا لحاجاتنا.

المعرفة بالمحددات: إدراكنا لما يقيد حركتنا ويبطئها. سواء كانت المحددات ظروفاً مادية أو اجتماعية.

المعرفة بمحدوديتنا: سبقت الإشارة إلى أن محدوديتنا من الحالة الإنسانية، وطبيعة المعرفة بها يسهم في تكون عالم المعرفة.

المعرفة بالكمال: نحن لا نعلم أنفسنا فقط وإنما نعلم ما يمكن

أن نصل إليه ونكون عليه.

وأي منا له تلك العوالم الثلاثة كما إن معرفته بها مكوّنة من تلك العناصر السبعة. قد نختلف في مضمونها، في كيفية إجابة كل واحد منا عليها ولكن كلنا نملكها. وكل معرفة قد تكون مطابقة وقد تكون غير مطابقة، قد تكون قارة وقد تكون متسعة. وأثر عدم المطابقة يختلف. فمن يؤمن أنه يستطيع الطيران إذا ما علّق في رقبته تميمة سيجد أثر عدم المطابقة سريعاً. ولكن من يؤمن أن هناك رجال في المريخ قد لا يتأثر بذلك. فمن لا يعرف وجود حياة أخرى لن يجد نتيجة معرفته هذه إلا بعد حين. ومن يؤمن أنه متلبس بجني سيعمل أموراً غير من يؤمن أنه مريض نفسياً. والأمثلة لا حصر لها.

ختاماً، عرضت فيما سبق مجموعة من اللذات والقضايا السلوكية المرتبطة بكل لذة على حداها، ولكن هذه لا توجد وحدها بل تتداخل ولذلك أريد أن أختتم بذكر مجموعة من السلوكيات المرتبطة بمجموع تفاعل تلك اللذات معاً:

اختيارات الإنسان فيها عنصران: عنصر أخلاقي وعنصر معرفي. العنصر الأخلاقي هو اختيار الإنسان أن يكون عادلاً أو ظالماً، حسناً أو قبيحاً، صادقاً أو كاذباً. وهذا الجزء من الاختيار لا علاقة له بالمعرفة التي يملكها عن العالم. أما كيفية ممارسة الفعل بعد اختيار الوجهة الأخلاقية له فتتأثر بالعالم المعرفي لديه. فقد يفعل الإنسان فعلاً يظنه صدقاً في حين أنه كذب. وقد يفعل فعلاً يظن أنه عدلاً

في حين أنه ظلماً مثلما يحصل عندما يخطئ قاضٍ في حكمه. وقد لا يبالي إنسان بظلمه وهو عالم به وبالتالي يخلو فعله من أي عنصر أخلاقي.

الإنسان يرتب لذاته بحسب أولوياته. هذا الترتيب يجعل اللذة الثانوية تابعة للذة الأساسية. فمثلاً إذا كان الارتباط بالمطلق لذة أساسية فإن الارتباط بالغير يصبح تابعاً باعتبار أنه يسهم في إكمال النقص الوجودي في الإنسان، ووسيلة لإطلاق الذات، إذ يحتاج الإنسان إلى الارتباط بغيره لكي يكشف الكثير من أبعاد وجوده. حتى العلاقات الجسدية تصبح في هذا السياق وسيلة لإطلاق كوامن الذات واستكشاف خباياها. أما إذا كان البقاء حاجة أساسية فإن الارتباط بالغير يصبح حاجة عملية لخدمة البقاء، وليس حاجة أصيلة. ولذلك تتحول العلاقات كلها إلى علاقات ذرائعية ولا يجد المرء فيها قيمة عميقة.

وعي الإنسان بذاته يؤثر على ترتيب الأولويات. فقد لا يعي الإنسان من أبعاده إلا أقلها وبالتالي لا يسعى إلى لذاتها. قد لا يعي الإنسان كمالاته وبالتالي لا يكمل نفسه. قد يكون وعيه محصوراً بمحدوديته وبالتالي يبقى همه البقاء بمقاومة هذه المحدودية. فمعرفة هذه الأمور لا يعني أننا سنعرف ما يجب أن نقوم به، أو أننا سنقوم بما يجب أن نقوم به. حتى لو عرفناها قد لا نكون متصلين بذواتنا بالقدر الذي يسمح لنا أن نستشعرها. فبعض الحاجات تكون كامنة ولا تظهر

بذاتها. وقد نشعر بحاجتنا ولكن لا نعرف كيف نحدد متطلباتها. لأنَّ بعض الحاجات لا تعبر عما نريده، وإنما تظهر فينا على شكل ملل أو إحباط. وغالباً ما نترجم الملل أو الإحباط على أنها حاجات أخرى، ونبقى في حلقة مفرغة من الحاجات الثانوية.

تقاطع عناصر الحالة الإنسانية يخلق كثيراً من المشاعر السلبية التي نشعرها. مثلاً الغيرة هي خليط من الشعور بالخوف، والنقص، والرغبة في السيطرة، وعمق حاجتنا لمن نغار عليه/ عليها. هذا الخليط كثف المشاعر المقترنة بهذا الشعور وجعلته كما هو عليه. ولذلك تختلف الغيرة من أحد لآخر حسب درجة وجود تلك العناصر. وكذلك الأمر لكثير من المشاعر التي نشعرها. إنها خليط من المشاعر المفردة وتحليلها وتفكيكها يعيننا على التعامل معها.

ما الفعل؟

نحن ذات بعد واحد متدرج في التأثير والتأثر بالوجود من حوله، ونملك قدرات علمية وعملية، ومحدودون في ذاتنا وفي قدراتنا، ولنا لذات وحاجات وكمالات ذاتية، نعيش في عالَمين: ذهني وخارجي. هذه هي الخطوط العريضة للحالة الإنسانية، وهي خطوط عريضة اختصرت الكثير الكثير. والتحدي التالي هو تحديد الفعل الذي يتفاعل مع هذه الحالة بحيث ينتج حالة السعادة التي نريدها. وهذا التحديد في غاية الصعوبة إذ ذلك الفعل يجب أن يجمع بين مجموعة من السمات:

يحيي فينا الاستقلال المطلق: هذا الاستقلال هو من مقومات جوهر إنسانيتنا، وبالتالي فأى فعل يجب أن يبقى هذا الحانب حياً. يلتفت إلى اللذات والحاجات التي لا تُبرز نفسها بوضوح: فهناك لذات وحاجات تُظهر نفسها على شكل ضيق أو شعور بالخواء ونحو ذلك من حالات الانزعاج النفسي؛ فتُعلن عن وجودها ولكن لا تشير إلى مطلبها. وهناك حاجات تظهر على شكل انفعالات جسدية معلنة عن وجودها ومشيرة إلى مطلبها بوضوح. حاجات صامتة، وأخرى

ناطقة. الفعل الذي يتم اختياره يجب أن يعرف كيف يقرأ الصمت بقدر ما يسمع النطق.

يكون في نطاق أهم ما يؤثر علينا : فنحن لن نستطيع أن نعمل كل ما نريد فعله، وبالتالي يجب أن نحدد أمراً أساسياً نسعى إليه ومجموعة من الأمور الفرعية.

يراعي الخصوصيات الفردية: فلا نستطيع أن نغفل عن حقيقة اختلافاتنا والتي تؤثر على تقييمنا لما هو مهم ومُرّضٍ لنا. اختلافات تعود إلى الطبيعة، أو التربية، أو المرحلة العمرية، أو الظروف الآنية. على سبيل المثال قد يكون أحدنا أكثر ميلاً إلى العلاقات الأسرية في حين آخر يميل إلى الأمور المعرفية.

يتوافق مع المعرفة التي التي نملكها عن العالم : فمن يرى أن مصيره هو نتيجة لأعماله واختياراته سيفعل أفعالاً تختلف عن ذلك الذي يرى أن مصيره محسوم سلفاً من قوى أخرى غيبية أو ظاهرة. ومن المفارقات هي أنه يمكن تحقيق بعض النجاحات في هذه الحياة حتى لو عشنا وفق رؤية غير صحيحة عن العالم.

يكون ضمن حدود قدراتنا العادية وليس المميّزة : فاقترح فعل لا يمكن القيام به إلا من قلة قليلة كرّست حياتها له، أو ملكت إرادة متميزة للثبات عليه، أو لديها الذكاء العالي للتفكير العميق فيه؛ إن اقترح مثل هذا الفعل لن ينفع إلا أقلّ القليل من الناس. فأنا أرى أنَّ السعادة النسبية غير محصورة بمن لديه قدرات بشرية غير عادية.

ومن يؤمن أن السعادة حق لفئة محدودة من الناس فإنه لن يتفق مع هذا الشرط. ومن المهم أن أضيف هنا أن كون هذا الأمر ضمن قدراتنا العادية لا يعني أن لا جهد فيه. وإن كنت أظن أنه ما لم تندمج مثل هذه الأفكار في مؤسساتنا وخاصة التعليمية منها فإن الاستفادة ستكون فردية لا لأنها خارج قدراتنا العادية بل لأننا سنسعى لها بعد أن تأخرنا زماناً.

يجب أن يكون ما لو عمل به كل أحد لسعد الناس جميعاً:

فهناك أفعال لو قام بها جميع الناس لأفسدت على جميع الناس. والاستهلاك المادي مثال واضح على هذا. لو استهلك كل من في الكوكب الأرضي القدر نفسه من استهلاك شخص متوسط الثروة في الولايات المتحدة لاحتجنا كوكباً غير هذه الأرض.

وتحديد فعل يجمع هذه السمات في غاية الصعوبة، فضلاً عن القيام به. وهذا أحد الفروق المهمة بين الأفعال التي تحقق لنا السعادة النسبية وتلك التي تؤهلنا للسعادة المطلقة أو السعادة التي تأتي من الله تعالى. فما يريد الله تعالى منا واضح كل الوضوح وسهل للغاية مقارنة بما يتطلب فعله للحصول على السعادة النسبية. وأياً كانت الإجابة فعلى كل منا أن يُعمّق وعيه بنفسه وبالعالم من حوله باعتبار هذا الوعي شرطاً أساسياً لمعرفة الجواب. ثم عليه أن يقوم بترجيحاته واختياراته بنفسه متحملاً أخطاءه، ومتقبلاً نقصه، ومحتضناً ذاته، ومقدراً لحظات النجاح باعتبارها كنوزاً لا تتأبى دائماً. ولا أرى أنه

يمكن لأحد أن يُعطي آخرَ وصفة مفصلة، بل لا بد من أن يجرب الإنسان بنفسه، فالخيارات متعددة ولا حصر لها.

شخصياً أرى ضرورة التركيز على زيادة المرء في وجوده والذي يتحقق بأحد طريقتين:

أن يزيد الإنسان من وجوده من خلال إطلاق روحه نحو المطلق والتعلق به، ومن خلال العيش في أفق الأبد.

أو من خلال إطلاق إرادته لتفرض وجودها على ما حولها. الطريق الأول هو النموذجي والمثالي والأكثر إشباعاً للإنسان. لأنه إطلاق في عالم لا حدود له، عالم لا منافس لك فيه، ولا مزاحم، عالم لا يقف إلا في حدود ما أنت تقف عليه. ولكن حصر المسير فيه غير واقعي بالنظر إلى طبيعة البشر.

الطريق الثاني هو الأكثر شيوعاً وهو الأكثر مساراً، ولكن فيه قمة التناشز مع الآخرين، وأيضاً مع الذات. لأن الإرادة لا يمكن إلا وأن تتحرك في هذا العالم المحدود، والحركة الواسعة في مسحة ضيقة لا يمكن إلا وأن تنتج تناشزاً وتنافراً وتهاشراً.

وإذا كان الأول هو المثالي، والثاني لا بد منه؛ فما الحل؟ الحل هو في أن تُطلق الروح في عالمها، وأن تُطلق الإرادة في عالمها. ولكن بما أن إطلاق الإرادة يؤدي إلى تناشز، فلا بد من طريقة لتخفيف ذلك التناشز. لا بد من حركة للإرادة بطريقة تتناغم مع حركة الآخرين.

ولذلك فما أقترحه هنا هو الكيونة المتناغمة:

كيونة: أن يتحرك من أجل زيادة وجوده ولكن في بعده الروحي.
متناغمة بأن يسعى للتخفيف من الاحتكاكات أثناء حركته
الإرادية.

إنها حركة في اتجاهين، ولكن في الاتجاه الأول هناك سعي
لتفعيل هذه الحركة، وأما في الاتجاه الثاني فهناك سعي للتخفيف
من آثارها. وذلك بأن لا يكون التفاعل بين وجودنا وبين وجود الآخر
نشازاً. أن لا يتحرك المرء في هذه الحياة بطريقة تتضارب بشدة مع
وجود غيره. أقول بشدة لأن التضارب المحدود في الأبعاد المادية من
حياة الإنسان لا مناص منه. فالدار كما يسميها البعض دار التزاحم.
عبارة «الكيونة المتناغمة» قد استخدمت ولكن أغلب
استعمالاتها تتحدث عن الكيونة باعتبارها حالة قارة مع نفسه ومع
غيره، وأن المتغير هو التناغم أو عدمه. فيصبح المعنى وفق تلك
الاستعمالات: أن يعيش الإنسان في تناغم مع غيره. وما أقصده هنا
يختلف عن ذلك. هنا الكيونة حالة متحركة غير ثابتة إذ الإنسان في
حركة وجودية متواصلة. وفيما يلي توضيح أكثر لها.

الكيونة المتناغمة

الكيونة

الكيونة هي أن يزيد الإنسان من وجوده من خلال الانطلاق نحو المطلق والأبد والتعلق به. وأهم ما يحققها هو الوعي بالله تعالى، ولها آثار على الإنسان أهمها أنها تزيد من رؤية الإنسان لقيمة نفسه، وبالتالي تصغير ما حوله من الموجودات التي تتعلق به والتي يتعلق بها.

آثار الكيونة : القيمة الذاتية

الإنسان الذي ينطلق في مسيرة الكيونة يرى نفسه كما هي. فأولاً يرى أنه موجود انتقل من العدم المطلق إلى الوجود. ثم يدرك أن وجوده الذي انتقل إليه هو وجود مقيد وعارض. فإذا تأمل في هذا شعر بالمسافة اللانهائية التي قطعها لكي يصل إلى هنا، إذ المسافة بين العدم والوجود مسافة لا متناهية مهما كان الوجود مقيداً. وفي الوقت نفسه شعر بالمحدودية الهائلة التي هو فيها والهشاشة التامة التي هو عليها. شعوران متناقضان أحدهما يزيد من نظرتة لذاته والآخر يقللها. ثم ينظر مرة أخرى لنفسه لينتبه إلى كونه فعلاً لله المطلق. هذا الإدراك يقدم حلاً للتناقض السابق. فكون الله تعالى التفت إليه يعطيه قيمة عليا. فكوننا محدودي الوجود يعالجها أننا موجودون بالله تعالى. ثم ينظر مرة أخرى ليري أن مع هشاشة وجوده إلا أنه سيبقى إلى الأبد ولن يفنى.

الكيونة المتناغمة

وهذه الرؤية تعيد ترتيب الذات أمام نفسها وتعيد ترتيب علاقاتها بكل متعلقاتها. فمن جهة لم تعد ذلك المخلوق الصغير الفاني فحسب. وإنما هي المخلوق المتعلق بالله تعالى الباقي إلى الأبد بإبقاء الله تعالى. من جهة أخرى فإن الذات ترى نفسها وكل ما تسعى للتعلم به من الهشاشة بحيث لا تشعر الذات بأنها صارت شيئاً مختلفاً بها. الذات فقاعة صابون من حيث الهشاشة، وفقاعة الصابون لن تصبح أكثر من ذلك حتى لو اجتمعت مع آلاف الفقاعات. ولا فرق بين فقاعة كبيرة وأخرى صغيرة من حيث الهشاشة. ويتطور وعي الذات بنفسها كما يسير شعاع الضوء من نقطة الظلام الدامس إلى الشمس الباهرة إلى أن يدرك الإنسان أنه بالنسبة لمصدر وجوده كما لو كان فكرة في «عقل». وهذا المستوى من التفكير في الوقت الذي يقلص شعور الإنسان بوجوده فإنه يقلل أيضاً من قيمة كل ما يتعلق به، ويجعله يرى الأمور من منظار واحد، وأيضاً يفتح له أفق رؤية عظيمة الله وجلاله.

ما أريد أن أقوله إن هذه المسيرة توسع من حجم وجود الإنسان وترسخه وتزيد من قيمته أمام نفسه. إنها مسيرة من العدم إلى أن يكون: منحة من الله، أبدية، إرادته المحدودة موافقة لإرادة المطلق الوجود.

وكما كبرت الذات أمام نفسها كلما صغر ما حولها من المتعلقات الفانية المحدودة. وهذا هو غاية التوكل. نحن نفهم

التوكل على أنه وجود قوة أعظم منا ستحل قضايانا المادية وترعى مصالحنا لأن همنا البحث عمن يحل مشاكلنا المحدودة. وأما حين نفهم التوكل على أنه رؤية الله قبل وبعد كل شيء، فهنا توسعت مداركنا لترى الوجود كله، وصارت الأمور صغيرة بحيث لم تعد ذو شأن لنا أصلاً. بل يصبح التوكل مصدر قوتنا ووقوفنا أمام وعينا بحجمنا في هذا الوجود.

التناغم

لا يمكن للإنسان بما أنه مخلوق مادي أن يكتفي بالكينونة. قد يصح الأمر لأفراد عبر التاريخ ولكن ليس للغالبية الساحقة من الناس. فلا بد من حركة بين الناس وفي العالم المادي.

وللحركة عناصر متعددة مثل: اتجاهها، قوة اندفاعها، مكانها، بدايتها، احتكاكها بما حولها... إلخ. والتناغم فمعنيّ حصرًا بعنصر الاحتكاك؛ يسعى لتخفيف الاحتكاك بأكثر قدر ممكن ويترك بقية عناصر الحركة للخصوصيات التي يجدها كل فرد في نفسه. كما يطمح التناغم إلى حركة تكاملية بين أفراد المجتمع، ولكنه يجعلها نتيجة تلقائية وليس هدفاً مقصوداً بحد ذاته.

وحركة الإنسان في هذا العالم تحصل على مستويات ثلاثة: حركته في ذاته، وحركته بين الآخرين من الناس، وحركته في الطبيعة.

الكيونة المتناغمة

والمطلوب تحقيق التناغم في جميع المستويات وخصوصاً حركته في ذاته. فالإنسان فيه صفة بحيث يكون ثنائياً، وهذه الصفة أساسية فيه وتشكل جزءاً من إنسانيته ولكن في الوقت نفسه تؤدي إلى مشاكل متعددة إذا لم يستطع التعامل مع نفسه. ألا نجد أنفسنا نشعر بالذنب نحو أنفسنا، أو أعمالنا، أو عدم أعمالنا، نعيش حياتنا وكأنها مأساة، نتخيل الأسوأ، لا نعترف بما ننجزه، نوذي من يقترب منا ومن يحبنا، لا نرتاح بالبقاء مع أنفسنا. كما يجد كل واحد منا نفسه في مواجهة مجموعة من المعضلات الأخلاقية، أو مشكلات موائمة التجربة مع الاعتقاد، أو صراع العقل مع العاطفة، أو أزمة المعنى أو الهدف من الحياة، أو البحث عن هوية فردية، أو التوتر الناشئ من التغيير، أو عدم القدرة على تحقيق الأهداف، أو التغيرات التي تصيبنا في منتصف أعمارنا، أو صعوبة التعامل مع مشاعرنا، أو عجزنا عن التكيف مع فكرة الموت، أو ألم التعاطي مع الأحلام التي كنا نريدها، أو الندم وجلد الذات، ولوم الآخرين أو عدم قبول أنفسنا بسبب نقص كمالنا... وغيرها من القضايا التي تشير أزمة في داخل الإنسان وما تلبث أن تتحول إلى صراعات خارجية.

لذلك فأول من يجب التناغم معه هو الذات ثم غيرها، وإذا تناغم الإنسان مع ذاته وعالج الإنسان أمر نفسه مع نفسه أمكنه أن يعالج أمور نفسه مع غيره بدرجة عالية جداً.

ومثل أي حركة فإن تخفيف الاحتكاك يكون إما:
بوضع عازل بين المتحرك وبين ما يتحرك عليه: في حق الإنسان
فإن ذلك العازل هو الالتفات إلى ذاته كما هي والانطلاق في ذلك
الاتجاه، وهذا يتحقق من خلال رؤية الإنسان لقيمة نفسه.
زيادة المسافة بين المتحركين: فلإنسان مساحتان يتحرك
فيهما: مساحة زمنية وأخرى اجتماعية، ولا بد من توسيعهما.
تنظيم الحركة: بعد الأول والثاني تبقى مجالات تحتاج إلى
تنظيم من الغير.

رؤية الذات لقيمتها بإزاء ما حولها

عند الحديث عن الكينونة أشرت إلى أن من آثارها أن تزيد
قيمة الذات أمام نفسها. هنا أريد أن أبين كيف يؤثر هذا على علاقة
الذات مع نفسها ومع غيرها.
إن الذات تحتاج إلى أن تنظر إلى نفسها على أنها ذو قيمة.
وستسعى للحصول على قيمة إذا شعرت أنها دون ما تريد.
والذات تقيّم نفسها وفق المعادلة:

$$\text{قيمة الذات الأصلية} + \text{الأشياء العارضة} = \text{قيمتها النهائية}$$

وهذه المعادلة تقول إنه كلما ازدادت القيمة الأصلية للذات، كلما
كان دور الأشياء العارضة ثانوياً في زيادة القيمة النهائية. ففي المعادلة:

$$9 = 3 + 6$$

فإن دور الـ «3» في القيمة النهائية «9» يمثل 33%. ولكن في

المعادلة

$$1.000.003 = 3 + 1.000.000$$

فإن دور الـ «3» لا يمثل شيئاً يستحق الذكر.

والأمر نفسه في معادلة قيمة الذات. فما ندركه من حجمنا يؤثر على علاقتنا بالوجود كله. فكلما كان إدراكنا بحجمنا أكبر، كلما كانت قيمة ما حولنا بالنسبة لنا أقل.

ثم لو اعتبرنا الـ «6» قيمة أحد، فإن ذلك الشخص سيتمسك بالـ «3» أكثر بكثير مما سيتمسك بها من قيمته «1.000.000». وبالتالي فبقدر ما ترى الذات قيمتها أقل فبقدر ما يسبب لها هذا أزمة مع نفسها، ويجعلها تتمسك بما حولها وتصارع عليه إذا لزم الأمر، بل وتأخذ ما لدى غيرها. والنتيجة هي شدة التنازع والتناظر. فعندما تصبح الأشياء هي كل شيء، ونصبح نحن لا شيء، يصبح البحث عن القيمة من خلال الأشياء، وهذا في غاية الخطورة لأنه يؤدي إلى طغيان أو إلى إحباط. طغيان على الآخرين في سبيل الحصول على أكبر قدر من القيمة، وإحباط حال الفشل.

ثم إن الناس بطبيعتها تتفاضل. ولكن بقدر ما تتفاضل على أساس قيمتها الذاتية بقدر ما تتواضع لبعض. وسبب التواضع هو أنها تعلم أن مصدر تلك القيمة هو الله، هي لم تفعل شيئاً لتملك ما تملكه، وما لديها موجود لدى الآخرين حتى لو لم يروه أو يدركوه. بل كلما

أدركت قيمتها أدركت لا شيءتها وبالتالي لم تجد في نفسها ما تتفاضل به على غيرها.

وبقدر ما تتفاضل على أساس قيمتها العارضة بقدر ما تتعالى على بعض. والناس لا تتفاضل على أساس قيمتها العارضة إلا إذا كان لتلك القيمة أثر على قيمتها النهائية. وسبب التعالى أنها تشعر بأنها ملكت ما لم يملكه غيرها، وأنها ملكته بجهدا وفعلا.

إن شعورنا بأننا كائنات ممكنة ومحدودة في وجودها من الأسس الكبرى في نظامنا الأخلاقي. قد لا نستطيع أن نشيد أخلاقاً بناء على ما يجب فعله، ولكننا حتماً قادرون على تشييد أخلاقاً بناء على ما يجب تركه. على وجوب ترك الظلم والإساءة والتعالي والتفسيه والظلم. وهذه الأخيرة تجد جذورها الراسخة في إدراكنا لما نحن. إن هذا الإدراك هو خير وقاية من عقلية الاستحقاق الذاتي التي تقع في عمق مصائبنا وتعدي بعضنا على الآخر.

ولأهمية أثر قيمة ما يملكه الإنسان على علاقاته بالغير سعت كثير من الأديان والمدارس الأخلاقية إلى معالجة هذه المعضلة. منهم من لجأ إلى اعتبار أن كل ما لدى الإنسان هو قسمة أزلية لا علاقة لفعل الإنسان فيها. ومع أن هذا فيه ما فيه، إلا أنه لا يعالج المسألة من جذورها. ما يعالجها هو أن لا تعود تلك الأمور مما يقيم الإنسان أصلاً.

الكيونة المتناغمة

فلو أدركنا أنفسنا بطريقة تجعلنا ننظر إلى أنفسنا بحجم أكبر من العالم كله فإن هذا يقلص حجم تأثير العالم فينا. وكلما وجدنا أنفسنا أكبر كلما كان تأثير ما نحصل عليه من الحياة أقل. أما إذا وجدنا أننا لسنا فقط أكبر، وإنما أيضاً «غير» فإن تأثير العالم من حولنا سيكون شبه معدوم لأننا سنراه غير ذات جدوى ابتداءً. عندما ندرك أننا في الأساس كائن غير مادي، وأن المادة كلها لا يمكن أن تزيد في مثقالنا ذرة، فعندها ستختلف المعادلة من أصلها. وكل ما سبق لا يتحقق إلا من خلال التعلق بالمطلق والذي يفتح المجال للكيونة.

المساحة المتاحة زمنياً واجتماعياً

إن رؤيتنا للمساحة المتاحة لنا تغير من معادلات الربح والخسارة بشكل تام. ومن أشد ما يدمر الفرد هو ضيق المساحة التي يراها متاحة له. وهناك مساحتان أساسيتان: الأولى المساحة الزمنية: ويحدد حجمها الرؤية للوجود الزمني لنا: هل هو محدود في الفترة التي ندركها؟ أم يتجاوزها؟ كم سيعيش المرء؟

الثانية المساحة الاجتماعية: ما هو السلوك المتاح للفرد؟ ما هو الذي يصح فعله وما لا يصح؟

فلو كانت مساحة الفعل المتاحة أمامنا هي هذا العالم فقط، فإن هذا غير لو كانت مساحة الفعل لنا هي هذا الأبد. ولو كانت مساحة الفعل المتاحة أمامنا هي كل ما نريده، فإن هذا يختلف عما لو كانت مساحة الفعل هي مجرد ما يريده الآخرون.

وتوسيع المساحة الزمنية يأتي من خلال التعلق بالأبد. وفضلاً عن كونها تمنح الإنسان قيمة أعلى فإنها أيضاً تجعله ينظر إلى الأمور من موقع مختلف. إن من لديه الأبد ليعيش فيه لن يقلقه أن تقوته بعض سنين هنا وهناك. ومن لديه مصادر لا نهائية من الخير والعطايا الآتية لن يقلقه فوات هذا وذاك.

كما إن التعلق بالأبد ضمن منظور العوض الإلهي هو تعلق بالأمل بأن هذه الحياة ليست كل شيء، وأن مشقة الحياة ومعاناتها ليسا قدرنا الوحيد أي بعبارة أخرى هو الإيمان بأن هذه الحياة ليست عبثاً. إن أي نفي لحياة أخرى وسم للحياة هذه بالعبثية. فما معنى أن نعيش هذه العيشة المليئة بالأحزان والألام لو كانت هي كل شيء؟ ولكن مجرد الإيمان بإله حكيم ورحيم وعادل يناقض أي افتراض لعبثية الحياة. بل مجرد النظر إلى نجمة في ليل، أو فراشة في حقل، أو حبة ثلج ينفي تماماً احتمال العبث.

أما توسيع المساحة المتاحة اجتماعياً فبأن يتم احترام خصوصية الفرد واختياراته، بحيث لا يشعر المرء أن وجوده محاصر بإرادات الآخرين. أيضاً باحترام الإبداع بحيث يشعر كل فرد بأن له

الكيونة المتناغمة

القدرة على خلق مساحات وآفاق جديدة. ثم بأن نقلل من الافتراضات حول توقعات الآخرين. فما أتوقعه من ردود فعل الغير بمثابة القيود على الفعل. وكلما قللت من تلك التوقعات كلما وسعت من مساحة الفعل لي.

تنظيم مساحة الحركة الاجتماعية

بعد هذا كله يبقى تصادم الناس وارداً. فقد لا يمضي الجميع في طريق الكيونة، وقد لا يرى الكل سعة المساحة بالدرجة ذاتها، ولذلك يبقى من الأهمية بمكان تنظيم مساحة الحركة الاجتماعية. وأهم ما نحتاجه في هذا التنظيم هو أن يأمن كل فرد من الآخر، وأن يشعر كل فرد بتكافؤ الفرص المتاحة له في حركته الاجتماعية. وأي تقصير في الأمرين هذين يخلق مشاكل اجتماعية لا حصر لها، ولا يمكن علاجها مباشرةً. وهذا يكون من خلال ترسيخ قواعد تكافؤ الفرص، والإنصاف في توزيع الموارد. وتعميم ثقافة الحقوق وضبط السيطرة على العنف العشوائي وغير المسوغ. وتكثيف الشبكات الاجتماعية وشبكات تبادل المعلومات، وتعميق التعاطف الاجتماعي. وبهذه الأمور يمكن ضبط اختيارات الغير، كما يمكن تخفيف احتمال تقاطع اختيارات سلبي وتكثيف احتمالات تقاطع الاختيارات الإيجابي. وقد تناولت قسماً منه في بحث مستقل.

الوعي بالله

إلى هنا اقترحت الكينونة المتناغمة طريقاً للسعادة. وذكرت أنها لا تتحقق بغير الاتصال أو استحضار الله تعالى. ولكن ليس أي معرفة يمكنها أن تسهم في تحقيق التوسع الوجودي. أغلب معارفنا بالله تعالى تحقق ما يمكن اعتباره الضبط الإرادي. الإله الذي يعاقب ويثيب. وبالتالي دوره في حياتنا هو في ضبط إرادتنا. وما سيأتي إشارة إلى الخطوط العريضة لهذه القضية.

حول معرفة الله

القضية الأولى التي يجب إثارتها في باب معرفة الله هو أنه لا يمكن الوصول إلى يقين فيها. وذلك لأننا لا نملك وسيلة للتحقق من صوابية الرأي أو خطأه. لدينا الأدوات لبناء معرفة. يمكن لنا أن نقدم تصورات ومفاهيم مفيدة. يمكن استكشاف التناشز بين المفاهيم واعتباره وسيلة لتصحيح الصورة الكلية. ولكن لا يمكن الوصول إلى يقين. لذلك فالسبيل الوحيد الممكن في هذا الأمر هو التفكير والنقاش مع الآخرين ومحاولة استكشاف أفضل ما يمكن من خلال هذا.

الأمر الثاني هو أن معرفة الله تعالى مثل غيرها من المعارف ويجب التعامل معها كذلك. وبالتالي ينطبق عليها كل ما ينطبق على

المعارف الأخرى. ومن أهم ما أشير إليه هنا هو تأثير الواقع النفسي والاجتماعي عليها. فنحن لا نعرف الله فحسب وإنما نكوّن صورته لدينا بحسب حاجاتنا ومصالحنا. نحن لا نعرف الله من خلال مجالس فكرية فلسفية نظرية. وإنما من خلال تفاعلات حياتية مختلفة.

القضية الثالثة هي أن القرآن الكريم ليس مصدراً أساسياً في معرفة الله. بل القرآن إلى حد كبير يتأثر بالمعارف السابقة لدينا ويتوجه بها. صحيح أن بعض المعارف السابقة لا يمكن تطبيقها على القرآن بغير بعض القسر، ولكن طبيعة النص اللغوي وطبيعة النص القرآني تحديداً يجعل من انتزاع معان مختلفة منه ممكناً.

القضية الرابعة هي أن التجارب الشخصية لا يصح أيضاً أن تكون مصداً للمعرفة الإلهية. بما في ذلك الإلهامات. ولتوضيح هذه النقطة أحتاج أن أضع حداً واضحاً بين التجربة وبين التعبير عنها. قد أشعر مشاعر معينة فأقول إنها حب أو إنها إعجاب أو إنها تقدير أو إنها شهوة. تجربة واحدة أو لأقل حالة واحدة ولها أكثر من تسمية. التجربة أو الحالة لا توصف بأنها صحيحة أو مخطئة. هي كما هي. موجودة. ولكن التوصيف يمكن القول بأنه خطأ. وأنا وأنت عندما نقوم بالتوصيف فإننا نستخدم الرصيد الثقافي واللغوي الذي لدينا. ولذلك يمكن القول بأن التجارب شخصية. ولكن التعبير عنها دائماً اجتماعي. فلو قال أحد إنه مر بتجربة ما أثبت له أن الله تعالى كذا وكذا. لقلت له. لديك تجربة. ولديك توصيف أو تعبير عنها. التجربة

يمكن أن تكون أي شيء. ولن أجادل وجودها. وأما التوصيف فهو يستند على الثقافة التي تنتمي إليها أو الثقافة التي كونتها لنفسك. فيمكن أن أناقش التعبير. وأحد الأمثلة الواضحة لذلك هي التجارب الروحية التي تحصل خلال الطقوس الصوفية ونحوها. هذه الطقوس تخلق تجربة في أنفس حاضريها. ولكن التعبير عنها سيتفاوت بتفاوت الثقافة التي ينتمي إليها الحضور. فلو كانوا صوفية مسلمين لقالوا غير ما سيقوله صوفيه مسيحيين أو يهود أو هندوس. بل صوفية من الشرق ستقول غير ما تقوله صوفية من الغرب.

لكل ذلك أعود وأقول إنه لا مناص من الحوار الجمعي والنقاش العام في موضوع معرفة الله. لا بد للنقاش من أن يستمد مادته من الفكر والفلسفة وعلم الكلام والعلوم الاجتماعية، ولكن لا بد أيضاً من أن يتعامل مع تعاطي الناس للقضية بشكل جدي. كما لا بد من التخلي عن لغة الدليل والحجة والالزام والاثبات، والتمسك بلغة الحوار المفتوح المتواصل. ولغة القفزات الإيمانية.

إن الإيمان بالله ومعرفة الله تعالى لا تؤخذ إيماناً فحسب ولكنها أيضاً لا تؤخذ عقلاً فحسب. هي تؤخذ من خلال العقل الجمعي المشترك الذي يتم تكوينه من خلال الحوار المتواصل والذي يقر بأن قفزة الإيمان في الحقيقة ما هي إلا عودة إلى ذات مكونة. ذات تريد أن تصدق ما ألفتها أو ما تحتاجه. وأن نقبل هذه القفزة الذاتية بعد أن نمارس عمليات تحليلية نقدية جماعية.

وما أطرحة هنا تصور يحتاج الكثير من المراجعة، ولكن في الوقت نفسه أتصور أنه يقدم مادة جيدة للتفكير في هذا الأمر.

احتضان الشك

هذه قضية خامسة ذات صلة بمعرفة الله تعالى. وهو أن علينا أن لا نخشى من الشك. فالموضوع نفسه يحتمل الشك بدرجة عالية، ومن لم يشك لم يعرف. بمعنى أن من ظن اليقين دوماً هو في الحقيقة لا يعرف موضوع بحثه. اليقين ليس ممكناً ولا مطلباً. المطلوب هو التفكير بمنهجية والحوار بإنصاف والتحلي بتواضع معرفي. وربما أضيف التحلي بشك منظم وليس شك عشوائي. فلكل شك نطاق و لكل شك مدى. هناك شك يطال مسائل دون أخرى، فلا أجعل شكّي في قضية ينسحب على جميع القضايا. كما إن لكل شك مدى، فهناك شك متوسط وهناك شك شديد وهناك شك عميق. الشك مثل نقطة سوداء في لوحة جميلة. والمتفكر هو مثل المتأمل في لوحة رائعة الجمال. التأمّل يبرز ما في اللوحة من نقاط سوداء هنا وهناك، ولكنه لا يلغي جمالها ويقلل من روعة ما فيها. المتأمل في اللوحة سيحتضن جمال اللوحة بما فيها، ويقبلها كما هي بما لها وما عليها، وهذا غاية القبول. وبمثل ذلك فالتفكير يُبرز قضايا لا جواب لها، لا منطق فيها، ولكن لا يُمحي ما في الوجود من جمال وحكمة وروعة.

والحياة لوحة جميلة ولكن فيها الكثير من النقاط السوداء. أن يعيش مليارات من البشر كما يعيشون. أن تقوم الحياة على التدمير. نظام الغذاء بين الكائنات قائم على الألم. بقائي قائم على الألم لغيري. هذه قضية ترهق كل من يحاول أن يؤمن بالله تعالى. وعلينا أن نحافظ على حقنا في الإرهاق وفي التساؤل حولها وأن لا نكتبته. بل مسألة الوعيد أيضاً مرهقة. لماذا يخلقنا الله ثم يعذبنا؟ لماذا يعذبنا بذلك العذاب الشديد!! ولماذا يعذبنا على قضايا لا يبدو أنها تستحق هذا العذاب؟ هذه النقاط يجب أن لا تغير من الجمال الموجود في لوحة الوجود. الجمال الذي هو الله ومن الله.

والشاك بعد شكه يحافظ على إيمانه لا لأنه تجاوز الشك بل لأنه احتضنه، واستطاع أن يتعايش معه. بعبارة أخرى استطاع أن يتعايش مع محدودية ذاته ومحدودية فكره وتقبل أنه لن يجد الجواب على كل شيء. أسوأ ما نعمله هو أن نرفض الشك وأن نقاومه. علينا أن نحتضنه ولكن نبقية في نطاقه.

وما أقصده باحتضان الشك هو أن ندرك أن السؤال طبيعي وأن الشك طبيعي، بل وأنه صحي وضروري أحياناً.

احتضان الشك هو بأن نتفاعل معه، وأن نتعايش معه أحياناً. أن أسأل نفسي أسئلة حول الشك نفسه وليس حول مضمون الشك. لماذا الآن شككت؟ ما الذي تغير في شخصيتي؟ ما هي الأحداث التي حصلت؟ هل المسألة الشجاعة على إثارة قضايا مكبوتة؟ أم القهر؟ أم الاحباط؟

الاحتضان أيضاً هو أن لا نشعر بالإرهاق من حالة اللا يقين. بل نعتبر اللايقين مصدر قوة في أكثر الأحوال. اليقين حيوي بالنسبة للمؤسسات الدينية ولكنه ليس بالضرورة صحي بالنسبة للحالة الإيمانية الفردية أو الاجتماعية. فنحن أمام قضايا كبيرة لا يمكن إلا وأن تثير فينا أسئلة متعددة. ويجب أن نكون صادقين مع انفسنا وأن لا نكبت هذه الأسئلة وأن نحافظ عليها. وفي الوقت نفسه علينا أن لا ننسى حجمنا الوجودي. فالجهل كما إنه مسوغ للشك إلا إنه دافع للتواضع أيضاً. والخطأ عندما يتحول الجهل إلى مسوغ للكبرياء.

والاحتضان أيضاً يعني الاحتواء. أي لا أترك الشك بحيث ينتشر إلى أكثر من نطاقها. فالقضايا التي نؤمن بها ذات نطاقات مختلفة. على سبيل المثال أحد الباحثين يحلل الإيمان بالقرآن فيقول ما مفاده: لكي أؤمن أن القرآن كلمة الله فعلي أن أؤمن بجملة من القضايا منها: بصحة بعثة الأنبياء وهي قضية جدلية كبيرة. ومنها تعريف النبوة بين كونها اتصالاً بالله أو إرسالاً من الله. وماهية الوحي بين أن يكون إلهاماً من الله للنبي فحسب وتكون صياغة النص من النبي وبين أن يكون النص نفسه من الله تعالى. ومنها أن العجزة علامة نبوة. ومنها أن القرآن نفسه معجزة. ومنها أن الرواية المتواترة يجب العمل بها ويحرم بل يكفر من خالفه؛ وهذا لكي نؤمن أن القرآن بين أيدينا هو ما يجب أن نؤمن به. ومنها أن القرآن هو لكافة البشر إلى يوم القيامة وليس فقط للعرب الذي أرسل بينهم سيدنا محمد... وغير ذلك من

القضايا المعقدة والكبيرة والتي تجعلني أؤمن بأن من يبسط أمر الإيمان لا يدري ما هو الإيمان. وما أردت قوله بأن من شك في مسألة من هذه الفروع عليه أن يبقي شكه في ذلك النطاق ولا يعممه. فمثلاً لو شكك أحد في قضية نقل القرآن فهذا لا يعني أن لا لم يوحى بالقرآن. أو لو تساءل عن علاقة القرآن بكافة الأزمان هذا لا يعني أن القرآن لم يعد صالحاً بالمطلق لهذا الزمان.

ماذا لو لم يكن الله موجوداً؟

ونعود إلى السؤال الأول: أي وعي بالله وكيف يتحقق؟ هناك طرق متعددة للإجابة على ذلك السؤال اعتماداً على الوجهة التي ننطلق منها. منطقي في الإجابة يبدأ من سؤال آخر عن ما هو الله تعالى لنا؟ ما هي مكانته في أنفسنا؟ لو لم يكن الله موجوداً أو لو لم نكن نؤمن بالله تعالى فكيف ستكون حياتنا؟ لو ألدنا في هذه اللحظة فكيف ستكون حياتنا في اللحظات التي تليها؟ هل سنشعر أننا فقدنا أمراً؟ أو كسبنا أمراً؟ وقد طرحت هذه الأسئلة على مجموعة كبيرة من الناس وفي غير مناسبة ومن خلفيات عمرية مختلفة، ووجدت إجابات متنوعة كل منها يعكس قدر الله تعالى في أنفسنا.

البعض لم يجد جواباً لهذا السؤال، بل لم يجد للسؤال معنى فيتجنب التفكير فيه ويقول: إنه تعالى موجود، وأنا مؤمن به، والأمر هو هكذا، ولا ضرورة للخوض في مثل هذه الافتراضات التي لا معنى لها.

البعض رأى أنه سيكسب حريته، ولن يفقد شيئاً.

البعض قال: إننا سنفقد من يثينا ويعاقبنا يوم القيامة، ومن يعوضنا على ما نعانیه وينصفنا ممن ظلمنا، ومن يعيننا على أمور الحياة، ومن نلجأ إليه حال الشدائد.

بعضنا أجاب بإننا سنفقد معيارية الحق والباطل، وسيضيع لنا التمييز بين الحسن والقبيح، وستفقد الأخلاق معناها، وسيصح فعل كل شيء وأي شيء، وسيضمحل الفرق بين الخطأ والصواب، والواجب والممنوع، وسيضيع الفرق النوعي بين الإنسانية والحيوانية، ولن نكون أحسن حالاً من غيرنا من الكائنات. وسيضحى ما يميزنا عن غيرنا هو مقدار ما نملكه من السيطرة، وليس أي اعتبار معنوي. بعبارة أخرى سيكون جواب مثل هذا: أن لا نؤمن بالله معناه أن لا نؤمن بنا، وأن لا يوجد الله تعالى معناه أن لا توجد الإنسانية السامية.

آخرون رأوا أن حياة بلا إله تدور حول نفسها، ولا تتجه إلى أي وجهة أسمى وأجمل وأقل معاناةً ويصبح الوجود عبثاً ولعباً، والحياة ضيقة أفقها ومحدود مداها.

وهناك من قال أن لا يكون الله موجوداً معناه أن لا نكون نحن، أن لا نكون موجودين أصلاً، وعلى هذا الأساس فإن السؤال غير ممكن منطقياً؛ فالله تعالى ضرورة فلسفية وليس فقط ضرورة إيمانية أو نفسية.

هذه الأجوبة تمثل عينة من الإجابات المحتملة لمثل ذلك السؤال. وربما أجد أجوبة أخرى لو وسّعت دائرة من سألت. سؤال واحد، تتعدد إجابته بحسب موقع الله في أنفسنا وفي عقولنا، بل بحسب وعينا بذواتنا ومعرفتنا بما حولنا، ويدل على الاتصال أو الانفصال بيننا وبين الله تعالى وبين أنفسنا وبين الوجود، وعلى نوع العلاقة المتصورة مع الله تعالى ومع أنفسنا وما حولنا.

إن وجود الله تعالى بالنسبة للجواب الأول يكاد يكون وجوداً منفصلاً عن الإنسان لأنه تعالى حقيقة «هناك»، ولا يوجد مساحة للتفكير في كيف يكون حقيقة «هنا».

بالنسبة للمجموعة الثانية فالله تعالى أكثر اتصالاً، ولكنه اتصال خارجي. إنَّ الله تعالى بالنسبة لها مصدر للمنافع الخارجية التي يحتاجها الإنسان أو المضار التي يخشاها. والمنافع والمضار أمور خارجة عن الإنسان، وهي أيضاً غير الله تعالى. وهذا النوع من الاتصال ليس محصوراً بالله. فكثير من علاقاتنا مع ما حولنا تعتمد على المصالح المترتبة من وراء تلك العلاقة. لذلك فإن هذا النوع من الاتصال الخارجي مشترك بين الله وبين غيره مع فرق طبعاً في مقدار ما يمكن أن يحققه الله لنا مقابل ما يحققه غير الله وفي درجة حضور الله في مقابل شعورنا لحضور غير الله. فلأن الله تعالى أكثر قدرة فإننا نتوقع منه أكثر، ولكن لأن حضوره في إدراكنا أقل فإننا نرى أنَّ استجابته أبعد وأبطأ وأقل فورية من

الكيونة المتناغمة

استجابة غيره من مصادر المنافع. ولذلك فإن اعتمادنا على الله في إطار هذا النوع من العلاقة يكون خالصاً بقدر ما انقطعت الآمال عن غيره. ولو تأملنا فسنجد أنَّ كثيراً ممن يعبد بالله من هذه الوجهة سيعبد الشخصيات التي في يدها المنافع والمضار. فذهنية مثل هذا تتعلق بالله من جهة الحاجة إلى من يوفر لها المصالح، وهذه الحاجة تتحقق نموذجياً من قبل القوي الحاضر الفوري في إجابته. ولذلك فإنها متى ما قابلت من يملك ذلك فإنه ستخضع له خضوعاً يقرب من خضوع العباداة. أيضاً نلاحظ أن سمات الإله في ذهنيات من يعبد الله من هذه الجهة يشبه إلى حد كبير شكل الأفراد العظماء بيننا. فالذهنية لم تؤثر على نوع علاقتنا به فحسب، بل أيضاً أسهمت في تشكيل تصورنا عنه تعالى.

الثالث والرابع والخامس من الأجوبة جعلت الله تعالى أكثر اتصالاً بالإنسان ولكن ضمن نطاقات مختلفة. فالثالث يرى الله تعالى باعتباره أساساً لإدراك الخير ومنبعاً لمعرفة القيم، ويجعل التعريف الأخلاقي للإنسان قائم على الإيمان بالله تعالى. فأى افتراض لإنسانية الإنسان، وبالتالي لجدوى القيم الأخلاقية يتضمن منطقياً افتراض أنه تعالى موجود. إنه لا يمكن بناء أي منظومة أخلاقية متكاملة لا تشرح مصدر نزعتنا الأخلاقية، ومآلها، ومن سيرعاها حتى في أشد ظروفها. والرابع يجعل أي تعريف غير عبثي للحياة متضمناً حكماً لوجود إله حكيم فالله أصل أي معنى في هذه الحياة. والخامس

يرى الله أصل الوجود ويجعل التعريف الوجودي للإنسان قائماً على افتراض وجود الله تعالى.

ومن المناسب أن أؤكد هنا على أهمية التحلي بالتواضع وإدراك محدوديتنا ونحن نتاول هذه القضايا وأن نؤكد أهمية المعرفة المنهجية وضرورة فتح قلوبنا على الآخرين بالتراحم والتسامح والتعاطف والحب والشكر، وذلك لكي يكون لهذه القضايا مساحة في حياتنا ولا تبقى مجرد أفكار في عقولنا.

لماذا السؤال؟

نشأ هذا السؤال - ما ذا لم لو يكن الله موجوداً؟ - بسبب شعورٍ بالانفصال عن الله تعالى، وشعورٍ بعدم الملاءمة أو النشاز. عدم ملاءمة ونشاز لأمر غير ظاهر. وكان الشعور يتأكد لما أجد الجواب الثاني حاضراً لديّ أكثر من غيره. وكنت أشعر عندها أن العلاقة المصالحية مع الله تعالى غير لائقة به وسطحية للغاية. غير لائقة لأنني حوّلت الله تعالى إلى وسيلة وجعلت ما يعطينيه الله هي المعبود على الحقيقة: صرت أعبد المكافأة لا الله. وسطحية لأنني كنت أشعر أن طبيعة وجودي من المحدودية بحيث إن الإيمان بالله يجب أن يعيد تعريف نفسي أمام نفسي. فكوني لا شيء، وكوني اتصلت بالله تعالى لا بد من تغيير من لا شيئتي. ولكن في العلاقة المصالحية فإنني أنا ولا أغير سواء فقدت الله أم وجدته، وما

يتغير إنما هو حال الاطمئنان والثقة في هذا العالم القاسي. وذلك لأنني في العلاقة المصالحية لا أضيف نفسي إلى الله وإنما أضيف منافعه تعالى إليّ.

إذا كنت أشعر أن العلاقة النموذجية مع الله تعالى تفرض علي أن أغير نظرتي إلى نفسي، بل كنت أخشى العلاقة التي لا أشعر فيها أنني خسرت شيئاً في ذاتي لو فقدت الله تعالى. إذ إنَّ فقدان الراعي والمدافع والحامي والمشرّع لا يعد فقدان للذات أو تغييراً فيها، وإنما تغير في أحوالها. لا الذات ولا أعراضها يتأثران بفقدان الله في هذا النوع من العلاقة فبحثت عن علاقة غير مصالحية مع الله تعالى، عن علاقة تعيد تشكيل وعيي، وتغير من نظرتي إلى نفسي. ويمكن التعبير عما كنت أريده من خلال المعادلة:

$$\text{أنا} = \text{ذاتي} + \text{إيماني بالله تعالى}$$

كنت أريد أن أدرك تلك المعادلة فكرياً وأعيها شعورياً.

ولعلي كنت أبحث عن سراب. فلعله وهماً أن أتوقع بأن نجد الله في غير كونه راع. وقد يكون تكلفاً ومثالية زائفة أن أحكم على العلاقة المصالحية بأنها غير لائقة بالله تعالى. ولعل تعالي الوجود الإلهي وتدني الوجود الإنساني يجعل العلاقة الوحيدة الممكنة به هي العلاقة السطحية. أو لعل غاية ما يمكن هو إدراك الأمر فكرياً ولكن ليس شعورياً؛ أي إدراكنا العقلي بأننا موجودات مُمكنات شبه معدومات لا تقوم إلا بالله تعالى ولكن بغير أن يتعدى ذلك إلى الشعور. وأياً كان

الصواب فذلك منشأ السؤال. وقد أثارت الأجوبة الأربعة الأخيرة أسئلة قربتني من المعادلة المرجوة.

مع مرور أسئلة أخرى شعرت أن منشأ السؤال نفسه لم يكن دقيقاً. لقد انطلق السؤال من فرضية مسكوت عنها وهي إنَّ حياتنا يجب أن تكون دوماً في البحث عن الله تعالى وأنَّ لله قيمة حقيقية في حياتنا. فكنت أرى الله تعالى هناك، وكنت على قناعة غير متأمل فيها بأن الوصول إليه والاتصال به فيهما السعادة الكبرى. وعليه فكنت أبحث في نفسي عما يجب أن أبرزه من أجل تحقيق تلك الوصول وإنشاء ذلك الاتصال. وكنت أرى أنَّ البداية تكمن في أن أعرف الله بطريقة تختلف عن معرفتي بدرب التبانة، وأنَّ هذا سيؤدي إلى أن أشعر بالله بطريقة تشبه شعوري بالشمس من حولي: أعياها وإن لم أكن ملتفتاً لها على الدوام، أو مثل الجاذبية أعياها وأدرك أنها التي تبقي التوازن في هذه المجرة وإن كنت غير ملتفت إليها، وأنَّ أشعر أنَّ غياب الله عني هو ظلمة بمثل ما يكون غياب الشمس وأنه انتهاء للتوازن في حياتي كما الجاذبية لهذا الكون.

كنت أفكر في كل هذا دون أن أقف جدياً لأسأل نفسي: لماذا؟ هل الوصول إلى الله حقاً يحقق السعادة الكبرى؟ وإذا كان الأمر كذلك فبأي دليل؟ ولعل الأمر هو الخلط بين الله وبين ما يقدمه الله؟ وهل يصح أن أبدأ من البحث عن الله؟ أم أنه كان يجب البدء مني أنا؟ كنت أبحث عن إرادة الله تعالى التي يجب أن أتكيف معها؛ عن منهج

الكيونة المتناغمة

الحياة الذي يجب أن أعيشه؛ عن طريقة لا بد منها للوصول إلى الله. كنت أبحث عما هو خارج وكنت أغفل عن الباحث نفسه، عني أنا. كنت غافلاً عن أن البداية في معادلة أي علاقة هو المتعلق، وليس المتعلق به؛ هو الإنسان الذي يتعلق بالله وليس الله تعالى الذي نتعلق به. وأخذت أذهب إلى أن الـ «أنا» هي بداية معرفة إمكانية الاتصال بالله.

السؤال قبل الجواب

الله تعالى هو الجواب، والنفس هي السؤال. فقبل معرفة الله لا بد من معرفة النفس. ومعرفة أنفسنا تبدأ بمعرفة الأسئلة فينا. وبمعرفة السؤال فينا سيتمكن عندها أن يكون للجواب معنى في حياتنا، أن يكون لله اتصال بنا. على سبيل المثال في هذه اللائحة:

محمد

أحمر

مستطيل

العسل

كلمات نعرف معانيها تماماً .. وفي اللائحة التالية:

من هو جارنا؟ محمد.

ما لون سيارتك؟ حمراء.

ما هو شكل الطاولة؟ مستطيل.

ما تستعمل لتحلية الشراب؟ العسل.

الكلمات نفسها ولكن تغيرت إحياءاتها بالرغم من ثبات معناها. عندما أتت أجوبة لسؤال أصبح لتلك الكلمات إحياء غير ذلك عندما كانت مستقلة بذاتها غير مرتبطة بسؤال أو غير موضوعة في جملة.

الله تعالى كذلك إما يكون جواباً لسؤال، وإما يكون غير ذلك. في الحالة الأولى علاقتنا به منفصلة، في الحالة الثانية علاقتنا به متصلة. والبحث عن الله قبل البحث عن الإنسان مثل قراءة الجواب بغير معرفة السؤال. وإذا لم يكن الله تعالى جواباً لسؤال فإننا لن نتصل به إلا إدعاءً، وإذا كان ما يقدر عليه الله تعالى هو الجواب لسؤالنا فمعنى هذا أننا متصلون بمقدوراته وليس بالله. أي إذا كنا متصلين بالله لكونه يعطينا ويمنعنا مما يقدر عليه فنحن متصلون بتلك الأمور وليس بالله. إذن المسألة تعود إلى السؤال فينا، وهذا السؤال إما يجد جواباً في الله تعالى أو لا يجد. وأول اتصال بالله سيكون الاتصال الذي يجعل الله تعالى جواباً وهذا الاتصال قد يكون له تدرجات من الشدة بحسب نوع الجواب الذي سيكونه الله تعالى. فالله تعالى بداية الإنسان وجوداً، ولكن الإنسان بداية العلاقة مع الله تعالى. الإنسان يقوم بالله تعالى، ولكن علاقة الإنسان مع الله تعالى تقوم بالإنسان؛ أو تبدأ بالإنسان. ما لم نعرف أنفسنا لن نعرف الله تعالى، وما لم نعرف السؤال فلن ندرك دلالة الجواب. ومن أجل هذا كله

الكيونة المتناغمة

اهتم هذا البحث باستعراض السعادة باعتبارها مطلباً إنسانياً باعتبارها تمثل السؤال الجملي الذي نسأله، ثم خاض في الحالة الإنسانية باعتبارها السؤال التفصيلي فينا.

لقد كان تصوري الأول أنَّ الاتصال بالله تعالى يعتمد على قدر ما يُنظر إليه تعالى باعتباره مقوماً لنظرة الفرد لنفسه أو لمعنى حياته أو لوجوده. وهذا يحقق جزءاً من المعادلة ولكنه لم يكن كافياً بحد ذاته، فكان لا بد من إكمال الأمر من خلال الإدراك الشعوري. والإدراك الشعوري لم يكن ممكناً إلا من خلال السؤال الذاتي فينا. فأتى التصور الثاني يرى أن الاتصال بالله تعالى يعتمد على نوع السؤال الذي نجده في أنفسنا، وعلى قدر ما نجد الله تعالى جواباً على ذلك السؤال. وهكذا أصبح الأمر أكثر اتساحاً. إذا أرت أن أزيل العزلة فلا بد من أمرين مختلفين ولكن يكمل أحدهما الآخر:

أولهما: تحقيق فكري: لمعادلة أنا = ذاتي + إيمان بالله.

ثانيهما: معرفة كيف يجيب إيماني بالله على الأسئلة الذاتية

في.

وإضافة العنصر الثاني جعل علاقة الاتصال بالله متحركة غير مستقرة. إذ أنَّ تغيُّر تصور الذات عن نفسها يعني تغيُّر الأسئلة التي نشعر بها، وبالتالي تغيُّر نوع الجواب المطلوب من الإيمان بالله. بل العنصر الثاني يجعل علاقة الاتصال بالله غير مضمونة

من أصلها. فمن لا يجد في نفسه سؤالاً يتطلب الله جواباً لا يمكنه أن يتصل بالله تعالى. وفي المقابل فإن من يجد سؤالاً يتطلب الله جواباً ولكنه لا يعرف الله بطريقة تجعله جواباً سيبقى في حيرة وضياح وفراغ. قد يعرف الله ولكنه لا يعرف منه ما يشبع سؤاله. بل لو رأينا الله مُعرِّفاً لنا ولكن شعورياً لم نراه مجيباً سنبقى أيضاً في حيرة. فالعلاقة مع الله تعتمد على الموائمة بين تصورات الإنسان عن نفسه، وتصوراته عن الله تعالى، وقدرة الفرد على الربط بين التصورين. وهذا المبدأ عام في كل العلاقات. إذ أن أي علاقة مع أي أحد تعتمد على تصوري لنفسي، وتصورتي للآخر وتصورتي للعلاقة التي بيني وبينه.

الأسئلة الذاتية والله تعالى

معرفتنا للأسئلة الذاتية تابع لمعرفة الحالة الإنسانية. والأمر هنا يتجاوز مجرد المعرفة التحليلية الفكرية إلى المعرفة بالاستشعار. وهذه معضلة. فنحن فكرياً قد ندرك أننا فقاعة صابون أو أقل ولكننا لا نشعر ذلك، قد ندرك أننا ذرة في مجرة ولكن قد لا نشعر بذلك، قد ندرك كافة أشكال المحدودية فينا ولكن لا نشعر بذلك. قد ندرك أننا بحاجة إلى المطلق ولكن لا نشعر بذلك. فإدراك هذه الأمور ليس إلا خطوة فحسب، في حين أن الشعور بها هو المطلوب النهائي، لأنه بالشعور فقط يمكن أن يكون لتلك

المدركات آثار على حياتنا النفسية والسلوكية.

إذن معرفتنا بالحالة الإنسانية تخلق فينا السؤال، وكل سؤال يتطلب منا جواباً أو نطاقاً من الأجوبة، وبقدر ما يحقق الله تعالى لنا الجواب بقدر ما يمكن لنا أن نقول إننا سنتصل به. الجدول التالي يمثل الأمر. العمود الأول فيه تدرجات الوعي الذاتي بالحالة الإنسانية. العمود الثاني يمثل أحد الأسئلة المحتملة التابعة لذلك الوعي. والعمود الثالث فيه أحد الأجوبة الممكنة. والتسلسل المذكور لا يدل بالضرورة على ترتيب حصول الوعي لنا. كما إن ما ذكرته ليس حصراً لما نعي به حالتنا الإنسانية. فالحالة الإنسانية مركبة ومعقدة والوعي بها يأتي مختلطاً معقداً ولا يكون بسيطاً كما هو مذكور. وكذلك السؤال التابع للحالة الإنسانية ليس إلا واحد من عدة أسئلة محتملة وليس السؤال الوحيد. والأمر نفسه بالنسبة للجواب، ما هو إلا جواب بين أجوبة، وقد يكون للسؤال الواحد عدة أجوبة، كما قد يتفاوت الأفراد في تفاعلهم مع الجواب الواحد بحسب خلفياتهم وظروفهم. ولذلك أعود وأقول إن التفكير مفتاح أساس في هذا. لا بد لكل واحد منا ممارسة التفكير في ذاته ومع نفسه. وعلى واحد أن يتعامل مع أي كتابة أو فكرة على مادة للتفكير وليس نتيجة له. أعود إلى الجدول فأقول مرة أخرى إن الغرض منه التمثيل وأما في الواقع فالأمر أكثر تعقيداً واختلاطاً.

الوعي بالحالة الإنسانية	السؤال الذي تطرحه	الجواب الذي يمثله الله
بالحاجات الأساسية والبقاء	من يعطيني إياها؟ من يساعدني؟ ماذا علي أن أعمل؟	مَنْ يقدر ويعطي ولا يمنع لأنه يملك كل ما أحتاجه وأكثر لأنه غني بالغني الكمي
بالعالم الاجتماعي وعشوائيته	كيف أواجه الواقع العشوائي؟ كيف أحمي نفسي؟	من يثيب ويعاقب ويشرّع
البعد الأخلاقي	لماذا هناك قُبْح؟ ما مصدر الحسن؟ ماذا يفسر الألم؟ من مصدر العطاء المطلق؟ كيف يكون لممارستي الأخلاقية اتصال بالنظام الكوني من حولي؟	غني بالغنى الذاتي يعطي لأنه يحب العطاء كريم لأنه الكريم رحمن رحيم عادل
المحدودية النسبية: ذرة في مجرة في حجمنا فقاعة صابون في ثبات وجودنا	لماذا وُجِدنا؟ ما قيمة وجودنا؟ من نحن في هذه المجرات؟ من سيهتم بشأننا ونحن ما نحن من الصغر؟	رب حكيم عزيز لا يعيب رحمن رحيم

الوعي بالحالة الإنسانية	السؤال الذي طرحه	الجواب الذي يمثله الله
المحدودية المطلقة: الإمكان الوجودي: شبه عدم	ما مصدر وجودي؟ ما هو مقوم وجودي؟	واجب الوجود
التعلق: فكرة في عقل	هل يصح أن أقول «أنا»؟ هل يصح أن أشير إلى شيء؟	الأحد الصمد الواحد القهار

في درجة الوعي الأول نكون متصلين اتصالاً مباشراً وقوياً بالحاجات المادية والاجتماعية التي تفرض نفسها علينا. والسؤال الذي يأتي هنا هو أين مصادر تلك الحاجات؟ وكيف نحمي أنفسنا من هذا الواقع؟ حتى الأعمال الأخلاقية مثل الشكر والوفاء تتشكل من خلال هذا البعد. فتصبح كلها وسائل للحصول على منافع. الوعي بالعالم الاجتماعي وعشوائيته خطوة قريبة إلى الأمام، ولكنها خطوة تضعنا أمام عشوائية الناس إضافة إلى عشوائية الواقع الطبيعي وصعوبته. لذلك نطلب هنا سلطة عليا تضمن لنا حقوقنا.

ثم نأخذ نتصل بالجوانب المعنوية فينا. الجوانب التي تتصل بالأبعاد الأخلاقية فينا والتي تنجذب إلى العطاء والخير والعدل والحكمة والجمال وتنفر من المنع والشر والظلم والعبث والقبیح. هذه

الجوانب تنظر إلى الوجود من خلال انجذابها ونفورها فتجذب إلى مصدر الأول وتنفّر من مصادر الثاني. ولكنها في الوقت نفسه تجد الحياة خليطاً منهما فتسعى للبحث عن أجوبة.

ثم نتصل بالمحدودية النسبية فينا. وذلك لما نعي أو نعقل حجمنا في هذا الكون. ندرك أننا ذرة تسبح في مجرة، كائن هش صغير من حيث الحجم، ضعيف بنيته، يألّم ويحزن، وينسى، ويخطئ، وننتقل بأفق الأسباب من حال إلى حال إلى درجة أنه لم يعد صحيحاً أن نقول أسباب تافهة، فالسبب التافه والجاد متساويان في تأثيرهما علينا. حمى، حادث سيارة، انزلاق على قطعة صابون، مهووس، أو حيوان كلها أسباب قد تغير مجرى حياتنا نهائياً. كلها تذكرنا محدوديتنا، ظلية وجودنا، اعتمادية بقائنا، وحقارة حجمنا. هذا يخلق لدينا شعوراً شديداً بالصغار والتفاهة. ويعمق فينا الحاجة لمعرفة معنى وجودنا. كما يعمق فينا التواضع المعرفي والتواضع الاجتماعي. ويصبح سؤالنا حول سبب وجودنا أكثر إلحاحاً. وذلك لما ندرك معنى أننا لا نقدم شيئاً لله، وأننا لا نضيف إليه شيئاً. بل ندرك كيف أننا في سبيل تعظيم أنفسنا وجعل قيمة عليا لنا نفترض أن إله هذا الكون وخالقه يهمله بشدة إيماننا به وعبادتنا له. وإذا كنا نبحث عن القوي أولاً ليمنحنا مصالح سطحية ومنافع آنية فإننا هنا نتصل به لنقوى على الوقوف أمام حقيقة أنفسنا.

ثم نتقدم ونتصل بالإمكان فينا، ونعي معنى كوننا عدم خرج إلى الوجود، ومعنى وجود قريب من عدم، وأن أفعالنا مهما عظمت فهي عدم من عدم.

ثم نتطور لنصل فنذكر أننا متعلقون لا غير. وكأننا فكرة في عقل أحد. ونبدأ بالسؤال حول صحة أن نفترض لنا هوية ووجوداً قائماً مستقلاً. ويصبح البحث هنا عمن يؤمننا ويعوضنا شعور فقدان أنفسنا.

وهكذا يتطور وعي الإنسان بالحالة الإنسانية وتغير الأسئلة لديه تبعاً لذلك. ومع كل سؤال جديد فإن الجواب السابق يصبح منفصلاً عنه، وغير ملائم له، ويكون هناك حاجة إلى جواب جديد. فإذا يكون الجواب موجوداً، وإما لا يكون. وفي بعض الحالات تكون الأجوبة موجودة، ولكن بغير أسئلة. وفي هذه الحالة فإن الأجوبة تصبح وكأنها معالم على طريق هناك، طريق فكرنا فيه، ولكن لمّا نشعر بالحاجة إليه بعد. فمثلاً لما نكون متصلين بحاجة البقاء والأمن من عشوائية المجتمع فينا فإن قيمة الله بالنسبة لنا هي ما يُحققه في هذا البُعد. وتعلقنا بالله تعالى يكون بقدر ما يحقق لنا هذا البعد. ولذلك نجد أن القيمة العليا لله تعالى هنا هي الكم. كم يعطينا زيادة، كم يحمينا زيادة، وأصبحت القيمة العليا لله تعالى هي المعطي المشرّع المعاقب المثيب. وقد يبقى تصورنا الذي نتصل به مع الله في ذلك الحدود، مع كوننا ندرك أن الله تعالى أكثر من مجرد ذاك. ولكن ذلك

الإدراك بمثابة الأجوبة التي تبحث عن سؤال، وبالتالي نبقي منفصلين عنها وإن كنا قريبين منها.

كيف يمكن البدء؟

عرفت حالتي، فعرفت السؤال في نفسي، ثم عرفت الله الذي يجب على ذلك الجواب، فكيف أتصل به؟
عرفت أنني محتاج إلى الأمن والغذاء والراحة والسكن والقوة. وعرفت أن السؤال التابع هو: ما مصدر القوة العليا في هذا الوجود؟ وما مصدر القوة الأكثر حضوراً والأكثر تلبية لحاجاتي في وجودي الخاص؟ وعرفت أن الجواب هو الله القادر على كل شيء، مجيب الدعوات، القائم على كل نفس، والرقيب على كل فعل. فكيف أتصل به؟

أو عرفت أنني فقاعة صابون، فعرفت أنني أسأل عمن يديمني، ثم عرفت أن الله واجب الوجود هو الذي يجب على ذلك السؤال. فكيف أتصل بالله تعالى من حيث إنه واجب الوجود؟

هناك ثلاثة أطراف في علاقتي بالله تعالى: أنا والله والعلاقة بيننا. فالخطوة الأولى هي بأن نعتبر أن البدء يأتي من معرفة الحالة الإنسانية. الخطوات التالية هي بأن نراجع طرق التفكير لدينا في الله تعالى، وأن نراجع أنواع العلاقات التي تتشكل بيننا وبين غيرنا، وكيفية تأثير تلك العلاقات على اتصالنا بالله. هذه الخطوات التالية

الكيونة المتناغمة

هي موضوع خاتمة هذا البحث. وسأنظر فيها من خلال أربعة قضايا:
أولاً: لا بد من تجاوز الذهنية السحرية التي شكلت رؤيتنا لله فيما سبق. لأن تلك الذهنية تقيد رؤيتنا لله تعالى بشكل جذري فلا تسمح لنا إلا برؤية من نوع خاص وتحجب عنا رؤى أخرى. نحتاج إلى ذهنية واقعية تفسح لنا رؤية لله تعالى كما هو.

ثانياً: تجاوز مفاهيمنا عن العلاقات وبناء مفاهيم علاقات جديدة. فكل علاقة ننشئها تعتمد على مجموعة من التوقعات المتبادلة بين طرفي العلاقة. هذه التوقعات تنتزعها من الواقع الذي عشناه أو من التأمل والتفكير. فعلاقاتنا مع مصادر العطف أو القوة أو السلطة أو التربية أو الحكمة تتضمن مجموعة من التوقعات التي تكوّنت من خلال علاقاتنا الأولى مع والدينا أو غيرهم من مصادر تلك الأمور. وهذه التوقعات متطورة غير مستقرة. فكل تجربة اجتماعية تطور معادلات التوقعات لدينا. وفي علاقتنا بالله تعالى فإننا أيضاً نصيغ مضمون علاقتنا من خلال تجاربنا في علاقاتنا الاجتماعية، فنسقط عليه ما نتوقعه من غيره. ولا بد من إدراك هذا فينا ثم تجاوزها.

ثالثاً: هناك مجموعة من المفاهيم الفلسفية التي نحتاجها للتعامل مع مستويات أشمل لوجودنا وللتعامل مع مفاهيم أعمق عن الله تعالى.

رابعاً: تطوير قدرتنا على المعرفة الشعورية بالقضايا المعنوية. فقد تعودنا أن نربط معرفتنا الشعوري بالأمور من خلال إحساسنا

بها. وبشيء من التأمل سندرك أننا يمكن أن نشعر بالقضايا المعنوية شعوراً قائماً على الفكر الموضوعي وليس بعيداً عنه.

وما يلي تفصيل هذه القضايا الأربعة:

أولاً: الله والذهنية الواقعية:

من أكبر تحديات البشر كان التعايش مع قوى مادية فينا وحولنا غير قابلة للتنبؤ، وغير ودية، وغير معتمد عليها. وباعتبارنا كائنات واعية بذاتها، كائنات تعيش ماضيها ومستقبلها بقدر ما تعيش حاضرها، نعيش على الأمل وإن كنا في أسوأ الظروف، كما قد يقضي علينا اليأس وإن كنا في أحسن أحوالنا... لما كنا كذلك لم يكن ممكناً مجرد المضي في الحياة لحظة بلحظة، والتكيف أو التعامل مع ما يطرأ كلما طرأ. كان لا بد لنا من البحث عن معنى حول سبب مجيئنا، وسبب كون واقعنا كما هو. البحث عن أصل وجودنا لم يكن ترفاً فكرياً بل كان ذات صلة بفهم واقعنا. الأمل أو اليأس اعتماداً كلية على نوع الأجوبة على أسئلة من نحو: ما هي طبيعة القوة التي أتت بنا إلى هنا؟ هل أتت بنا باختيارها أم لا؟ وإن جئنا باختيار هذه القوة فلائي سبب؟ ما هي شخصية هذه القوة؟ وهل هي واحدة أم أكثر؟ ولم أتت بنا في بيئة قاسية كهذه؟ وهل ستساعدنا في مسيرتنا؟ أم سنكون وحدنا؟ هل يهمها شأننا؟ أم أنها غير مبالية لحالنا؟ هل يمكن الاتصال بها أم لا؟

الكيونة المتناغمة

هل يمكن التأثير على قراراتها؟ هل هي مثلنا في نزعاتها النفسية: أنانية ومتسلطة وانفعالية وحريصة على التفرد؟ هل هي حريصة على أن نرضيها؟ ما هي الأفعال التي يجب أن نفعلها لكي نرضيها ونتصل بها؟ وغير ذلك من الأسئلة.

ولو جلسنا وفكرنا للحظات حول واقعنا الإنساني ثم تأملنا تلك الأسئلة لوجدنا إلى أي حد من المهم أن نعرف الإجابة الملائمة لها. وعبر تاريخ البشرية تم طرح مجموعة من الأجوبة سواء من فلاسفة أم رجال دين أم عامة الناس، بعضها طُرح من أجل تخفيف المعاناة، وغيرها من أجل استغلال المعاناة القائمة. وقد تنوعت الأجوبة تنوعاً واسعاً ولكنها مع تنوعها اشتركت في الخلفيات الذهنية التي صاغتها. فقد كانت الإجابة على تلك الأسئلة تنطلق من ذهنيات سابقة حول المستوى الظاهر من الوجود. ذهنيات يمكن تسميتها بالذهنية السحرية، والانفصالية، والواقعية.

الذهنية السحرية

أغلب الأجوبة انطلقت من هذه ذهنية. وهي ذهنية حساسة للغاية وعاطفية ولها سمات أهمها أنها لا تحتل الشعور بالانفصال عن العالم من حولنا، وترتبط التقديس والتعظيم بالتقديس، وتسعى لأن تندمج مع النظام الكوني الغيبي، وتسعى لأن ترفع من قيمتنا في هذا الوجود. لكل ذلك فقد شخصنت العالم من حولها وأسقطت

عليه خصائصنا البشرية. فصارت تؤمن بأن الظواهر الطبيعية هي أعمال لقوى عاقلة تتحكم بحياتنا، ثم ذهبت إلى وجود قوى أخرى غير منظورة تتحكم بمجموع أحوالنا. وهذه القوى بمجموعها غير قابلة للتنبؤ، وغير منتظمة، وتتدخل في أمورنا، ومفاجئة، وغير قابلة للسيطرة، ولها نوايا وأهداف، ويمكن إرضاؤها وتغيير وجهة قرارها. هذه السمات تمثل مجموع خصائص هذه القوى وليس خصائصها مفردة. فإذا أخذت مفردة، فهناك تفاوت بينها في تلك الخصائص. مثلاً السماء والشمس والبراكين كلها قوى، ولكل قوة خصائص.

ولربطها التقديس بالغموض، كانت تنفر من التفكير والتحليل في الوجود خوفاً من أن يكون العلم به ذاهباً به جلاله وبهاؤه ومحيراً له إلى أمر تحت السيطرة. ورغبتها في الاندماج بالنظام الكوني جعلها ترفع من قدر الانضباط والطاعة إلى درجة كبيرة للغاية. وسعيها لرفع مقامها جعلها تبالغ في قيمة طاعتها وسوء معصيتها وكأنه أمر يؤثر على النظام الكوني العام.

هذه الذهنية السحرية شكلت إلى حد كبير فلسفات وديانات الماضي، وخلقت نفسية مضطربة قلقة انعكست على العلاقات الاجتماعية. وكلما كانت القوى التي يواجهها الإنسان أعظم كلما كان الاضطراب أكبر. والأساطير المختلفة التي تركها البشر من كل حضارة على اختلاف تعقيدها ودرجات تأصيلها الفلسفي تعكس هذه الذهنية بجلاء، وتعكس النفسية المصاحبة لها. ولا شك أن البيئة

الكيونة المتناغمة

القبلية التي عاشها الفرد في الماضي لعبت دوراً أساسياً في صياغته لرؤيته للوجود من حوله. فعقلية التوافق المطلق مع رغبات القبيلة، وعقلية التقسيم الصارم للمستويات الاجتماعية، والتعامل مع الواقع المحيط على أنه مصدر تهديد، كل ذلك أسهم في الشكل الذي رسمه الفرد للوجود من حوله وفي كبح الإبداع الفلسفي والتفكير النقدي.

الذهنية الانفصالية

في مقابل تلك الذهنية كان هناك ما يمكن تسميته الذهنية الانعزالية. وهي ذهنية تقبل انفصالها عن الواقع من حولها ولا تبحث عن إيجاد صلة. ولذلك فهي لا تعطي القوى الطبيعية أي سمات شخصية. هي قوى لا تتدخل في شؤون البشر وإن كانت تؤثر على حياتهم، وهي قابلة للتحديد والمراقبة، منعزلة عن البشر، قابلة للتنبؤ، غير مبالية بل لا نية لها أصلاً، ومطردة، وغير قابلة للتغيير.

الذهنية الواقعية

الذهنية السحرية كانت تؤمن بوجود اتصال وعلاقة ثنائية الاتجاه بين البشر وبين القوى. وكانت تؤمن أن المعرفة هي مصدر التعظيم والتقديس. وبقدر ما عرفنا عن الوجود بقدر ما أمكن أن نربط المعنى به. فكانت تؤدي بمن يفكر من خلالها عالماً يمنحنا معنى، عالماً يعطينا مساحة للتدخل، عالماً ينظر إلينا بقدر ما ننظر

إليه، يفكر فينا بقدر ما نفكر فيه، عالماً نقرب منه بقدر ما نعرف عنه. المشكلة كانت في: كيفية ذلك التدخل المسموح لنا، ووسائله، وآثاره على حياتنا الاجتماعية. ولذلك وجدنا الشعائر البشرية تتنوع بقدر تنوع الإجابة على: كيف يكون تدخلنا؟

الذهنية الانفصالية رسمت علاقة أحادية الاتجاه إما من الإنسان نحو العالم فهماً أو تسخييراً، وإما من العالم نحو الإنسان تأثيراً ووقوعاً. وبهذا منحتنا عالماً لا يُقلق، وإن كان مُخيفاً. لا يُقلق لأنه قابل للفهم والتنبؤ، ولأنه غير عشوائي. في المقابل كان هذا العالم بغير معنى، نعيش فيه كائنات أجنبية عنه منفصلين عن كل شيء وكل شيء منفصل عنا، و متميزين عنه بخصائصنا الإنسانية الخاصة.

بين الذهنييتين هناك ما يمكن تسميته الذهنية الواقعية. كانت ترفض تماماً الذهنية السحرية، وتؤمن جزئياً برؤية الذهنية الانفصالية إذ اختلفت معها في أنها كانت تؤمن أن خروجنا إلى الوجود لم يكن لا إرادياً في أصله ولا عبثياً في مآله ولا مهملاً في مساره. وبالتالي فإنها آمنت بتدخل، أما مدى هذا التدخل فقد تفاوت وفق التفسيرات لمعنى أنه تعالى غني حكيم رحيم قهار رب وغير ذلك من صفات الإله العلي القدير. والذهنية الواقعية أوصلتنا إلى إله مصدر العالم ومصدر القوى الأخرى التي فيه وإله يتدخل في أمورنا وبالتالي كانت هذه الذهنية أصل ومنشأ الرؤية التوحيدية للوجود.

الكيونة المتناغمة

والتحدي الذي واجهته الذهنية الواقعية هو أنها قدمت نفسها في سياقات تاريخية السحرية في الغالب وانفصالية تارة. ولذلك فقد تأرجحت الرؤية التوحيدية بين توحيد سحري أو توحيد انفصالي: إما إيمان بإله يتدخل بشكل مباشر ومضطرب في شخصيته يتم إسقاط صفاتنا البشرية عليه وإما إيمان بإله واحد منفصل تماماً عن الكون ما وفيه.

الرؤية الثانية كانت في الأغلب محصورة على النخب، وإن أخذت في الانتشار بين عامة الناس في الغرب منذ ثلاثة قرون. أما الرؤية السحرية فكانت شائعة جداً ولا زالت. وقد شكّلت مُنعطفاً خطيراً على النفسية العامة للمؤمنين بها. ففي حين كان المؤمن بالتوحيد الانفصالي مطمئناً نوعاً ما: هناك إله ولا دخل لنا به، ولا دخل له بنا. كان المؤمن بالتوحيد السحري مُفرداً أمام إله مضطرب ولا منافس له. ولذلك كان صاحب التوحيد السحري مضطرباً للغاية وربما في بعض الحالات أكثر من صاحب الذهنية السحرية غير التوحيدية. فالأخير يؤمن بعدة مصادر للقوة فيهرب من هذه إلى هذه. أما الموحد فمأزقه أن ليس أمامه إلا مصدر واحد للقوة وهذا المصدر الوحيد لا أمان في العلاقة به. ومن ينظر إلى العهد القديم أو إلى بعض كتب الحديث بين المسلمين ويقرأ كيف تظهر شخصية الإله فيها، وكيف تظهر شخصيات الأنبياء ورسول الله، سيدرك التأثير لمثل هذا العقل ونوع الشخصية التي يمكن أن تتمخض عنه.

لذلك فإن الرؤية التوحيدية العقلية لم تكن مجرد توحيد الإله بل أيضاً انتقال من ذهنية سحرية وأخرى انفصالية إلى ذهنية واقعية. ولما ننظر إلى الوحي الإلهي ووصفه لله تعالى وللعلاقة به بهذه الخلفية فإننا سنجد فيه معانٍ لم تكن ظاهرة من قبل. لقد كان الوحي ملتبساً إلى الذهنية السحرية المستشرية في عقول الناس ولم يكن من الممكن مخاطبة الناس بخطاب ظاهره بعيد للغاية من ما يدركه الناس. ولذلك نجد الوحي تارة يتماهى مع الذهنية السحرية، وتارة يتعالى عليها. لقد كان الوحي محتاجاً بتقمص صورة الله غير المتأمل فيه إذا كان له أن يتصل بالذهنية السائدة وإذا كان له أن يخاطبها. خصوصاً أن الوحي موجه للعامة كما إنه للنخبة. في الوقت نفسه الوحي يريد أن يتعالى على تلك الصورة البسيطة والسطحية. وثنائية التماهي والتعالي هي إحدى مُشكلات الوحي. وبقراءة الوحي من جهة أنه نص تماهي وتعالي فإننا سيمكن أن نقول إن الوحي:

1. يتماهى مع الشكل الموجود وليس مع المضمون.
2. تكلم بسكوته بقدر ما تكلم بنصه. فكثير من الصيغ التي استثنائها وتجنبها أرسلت رسالة أن الله ليس هكذا.
3. ثبّت معانيه الأساسية من خلال آياته المحكمة.
4. أحياناً يقدم نقلات من إطار فكري وثقافي وتشريعي إلى إطار آخر، ولم يكن يقدم دائماً الجواب النهائي.
5. مرساة للعقل ومستفزاً لتفكيره أكثر من كونه مصدر معلومات له.

6. قسوة اللهجة القرآنية يجب تقييدها بالظرف الذي نزل فيه، وهو ظرف كان يعني الحياة أو الموت للدعوة من أصلها أو لأتباعها.

وبكل ذلك سيكون الوحي محور حياة، يدور حوله الجميع، ولكن ضمن أفلاك متعددة وليس فلكاً واحداً.

بعض أتباع الوحي فقد متابعة هذا المسار الدقيق وبالتالي ملنا نحو التوحيد السحري في قراءة الوحي. ولولا أن بعض الآيات تتعارض طبيعة مع المضمون السحري، ولولا التواتر في حفظ بعض الوحي مثل القرآن لربما ضاع مضمون الوحي تماماً. ومن أجل ذلك فلا يمكن قراءة أي وحي بدقة إلا من خلال معرفة الذهنية السحرية، لأنها الذهنية التي شكلت كثيراً من الخلفية المفاهيمية التي نزل الوحي ضمنها. وكما لا يمكن قراءة الوحي - بل أي نص - بغير عودة إلى الخلفية اللغوية له، لا يمكن فهمه بغير عودة إلى الخلفية المفاهيمية له. على سبيل المثال لنفهم فكرة «الأحد» في القرآن لا بد أولاً أن نفهم أنه كان جواباً على سؤال، وأن السؤال أتى ممن من يؤمن بإله واحد غير متوازن وغير مطرد، إله مضطرب ومتذبذب. لم يكن الأحد لوصف وحدة الذات أو الصفات بل وحدة الشخصية. إله أحد أي متوازن مطرد واحد راع للخير. لقد فصلنا التوحيد عن جميع مصادر القوة الأخرى، وبذلك سمح لنا أن نكون أحراراً وأن ننمو؛ إذا ما أردنا.

ثانياً: من علاقة الممكن بالممكن إلى علاقة الممكن بالواجب

الإنسان يفهم معنى العلاقة بينه وبين غيره بل بين أي طرفين من خلال تجربته الشخصية في العلاقات. وأول علاقات الإنسان هي علاقاته فترة الرضاعة والتي تتسم بالبساطة ولكن في الوقت نفسه تشكل أرضية العلاقات المستقبلية. فهو في تلك المرحلة يعيش حاجات لا يمكن تلبيتها بنفسه، ويعاني من تلك الحاجات فيعبر عن تلك المعاناة بالبكاء إما ليستجاب له فوراً، وإما ليهمل فترة. في المرحلة التي يبدأ الطفل بوعي حاجاته، ووعي أنه غير قادر على تلبيتها بنفسه، ووعي الجهة التي يمكنها أن تلبي له حاجته تحصل نقلة. هناك تتكون مجموعة من مشاعر الأمان والخوف والحاجة والمحبة مجتمعة لدى طرف واحد وفي وقت واحد. الأم هنا مصدر الأمان وهي أيضاً مصدر الخوف. رحمتها وشفقتها تصبح نموذج الرحمة والشفقة. استجابتها ونفورها يصبحان نموذج استجابة ونفور من يلبي الحاجات سواء حاجات الأمان أو حاجات الغذاء. ثم تتطور علاقات الإنسان بتنوعها. فيكتشف أنماطاً أخرى من النفور والاستجابة، من الخوف أو الأمان. وفي كل مرحلة ينطلق فيها الإنسان لبناء علاقة جديدة فإنه سيفترض فيها ما كان موجوداً في العلاقات السابقة. فالطفل الذي يتعرف على الغريب سيتعامل معه أولاً وفق تعامله مع من عرف سابقاً، وسيتوقع معه ما توقعه ممن سبق إلى أن يكتشف بنفسه خطأ هذا أو يعلمه والديه أمراً آخرًا عن التعامل مع الغرباء.

أطراف العلاقة هنا هي: أنا - علاقة - آخر. وعنصر العلاقة في هذه المعادلة منتزع من تجربة الفرد مع غيره، وأيضاً منتزعه بالقدر نفسه بوعي الإنسان بذاته. فالإنسان يعرف الأمن والخوف والمنع والعطاء والمحبة والكره تعريفات مختلفة حسب درجات وعيه. والتجربة معتمدة على فعل ورد فعل. على توقعات وأفعال يقابلها أعمال تؤكد أو تنفي التوقعات. وللتوضيح نأخذ بعض العلاقات السائدة مثل علاقات: الأمومة والتي تتسم بالرحمة والعطاء بلا مقابل، وعلاقات الأبوة وتتسم بالسلطة المقرونة بالرحمة والأمن والعطاء بلا مقابل، وعلاقات السلطة وتتسم بالهيمنة المقرونة المجردة من العواطف... فالإنسان يفهم الرحمة كما رآها من أمه، ويفهم الإرشاد كما رآها من أبيه، ويفهم الهيمنة كما رآها من قائده. وعندما يأتي أحداً ويتعرف إلى فرد جديد فإنه سيسقط عليه أو عليها العلاقات السابقة. وسيعلم من رد فعل ذلك الآخر دقة الإسقاط. فربما يقابل صديقة لأمه فيسقط عليها علاقته بأمه ليكتشف أن عطاءها يختلف. ثم إذا ما أتى الإنسان ليعي وجود قوة عليا تحكم هذا الكون، ويسعى لتكوين علاقة معها، فإنه سيسقط عليها العلاقات السابقة. فإذا تخيلها رحيمة سيفهم رحمتها كما رآها من أمه، وإذا تخيل نفسه يريد رضاها فإنه سيعمل ما كان يعمل لأمه لكي يرضيها. وإذا تخيلها جبارة فإنه سيسقط عليها علاقة السلطة، وإذا أراد رضاها فسيعمل ما يعمل لسلطته التي عرفها. طبعاً في هذه المواقف فإننا لن نجد فرصة لتجربة رد فعل

هذه القوة بحيث يتأكد ويتحقق من نوع العلاقة التي يجب أن تتشكل مع هذه القوة. أيضاً سيسقط الحالات النفسية التي يتخيلها في الآخرين على هذه القوة. ولهذا يأتي شكل الإله في كثير من الديانات وبين كثير من الأفراد وكأنه أحد منا ولكن بقوى عليا. أيضاً نجد هذا في قراءتنا للنصوص الدينية. فكل دين يرسم خريطة علاقات بين الله تعالى وبين الناس يتحدث عن علاقة حب، وكره، وغضب، ورحمة، وعطاء، ومنع، واتصال، وانفصال، ورضا، وسخط...إلخ. هذه الخريطة العلاقاتية إما تُقرأ كما نقرأ علاقاتنا وإما نقرأها بطريقة مختلفة. في الأغلب نقرأها كما نقرأ علاقاتنا. فعلاقات الحب والغضب والعبودية والخضوع والدعاء والاستجداء وغيرها نقرأها من خلال أنفسنا ونعمل فيها ما نعمله مع أنفسنا وبالتالي نقرأ النصوص الدينية وفق ذلك. وربما هذا يصح لو كانت القوة العليا الغائبة عنا مثلنا في الحاجة والمحدودية والضعف وما إلى ذلك. لأن الأرضية التي خلقت الحالات النفسية التي نمر بها والتي تشكل علاقاتنا هي تلك الحالات الوجودية التي تتدرج تحت مصطلح «الإمكان». فأطراف العلاقة التي كانت أنا - علاقة - آخر هي التي صنعت لنا مفاهيم العلاقة، مفهوم العلاقة انتزع منها. والانتزاع كان من طرفين فيما الإمكان، وبالتالي فإن مفهوم العلاقة كما نعرفه قائم على الإمكان. وفي حال بناء علاقة مع الله تعالى فإن الأمر سيختلف تماماً لأنه تعالى غير محتاج وغير محدود. هو الغني المطلق وهو واجب الوجود.

فعندما نقول إن الله يحبنا ماذا نعني بحبه؟ هل نضمّن الكلمة الحب الذي عهدنا في حياتنا؟

وعندما نقول إن الله يريدنا أن نطيعه؟ هل نضمّن الطاعة التي عرفناها من ذوي السلطة في حياتنا؟ بل عندما يقول شخص عاش ثقافة فردية: «أنا أطيع الله» هل يقولها كما يقولها من عاش في ثقافة توافقية انسجامية؟ الأول فهم الطاعة في حياته على أنها توافقية وعلى أنها تخدمه أولاً ثم تخدم غيره ثانياً. الثاني فهم الطاعة على أنها انصهار في كل، ذوبان وجوده الجزئي في الوجود الكبير الذي حوله.

وعندما نقول الله يغضب علينا هل نفهم منها الغضب الذي نراه من أنفسنا ومن غيرنا؟ وعندما نقول علينا أن نخضع لله تعالى هل نفهم منها الخضوع الذي يطلبه البشر المتكبرون منها؟ وعندما نقول علينا التذلل لله تعالى هل نفهم ذلك التذلل الذي نضعه بين أيدي من هو مثلاً؟ وعندما نلج على الله بالدعاء فهل نقوم بذلك كما نقوم عندما نلج على بشر لكي نرضي غروره أو نكسر مقاومته؟ أم لكي نستخرج كوامن أنفسنا بحيث تتسجم مع ما تدعوه؟ وهكذا كل عبارة تتضمن علاقة بالله تعالى تحتاج إلى تأمل، وتدعونا إلى أن نسأل أنفسنا: هل مضامينها هي تلك المضامين التي عهدناها؟ أم أن اختلاف الله عنا يعني اختلافاً في ما يصح أن نسقطه على العلاقة مع الله تعالى؟ والمشكلة هي كيفية تجاوز العلاقة بين ممكنين إلى علاقة بين ممكن وواجب. وهل يمكن أصلاً تصور علاقة بين ممكن وواجب؟

بين ظل وبين قائم بذاته؟ بين شبه عدم وبين مطلق الوجود؟ وبغير أن نلتفت إلى أننا نتعامل مع الله كما نتعامل مع الممكن، وأنه علينا تجاوز هذا إلى التعامل مع الواجب فإننا سنبقى أسرى وعي محدود بالله تعالى.

ثالثاً: إثارة العقل بحيث يندمج مع المعلومات

لكي يمكن العقل من التعامل مع المعارف ذات صلة بالعلاقة بالله تعالى فلا بد من إثارة حسه الفلسفي ومهاراته التأملية، وأيضاً تطوير قدرته على التجريد وتفعيل استشعاره للمجرد. كما لا بد من تخفيض نزعة الاستكشاف الموضوعية والذاتية بحيث تتكون علاقتنا بالعالم على أساس معرفتنا الموضوعية به، ويتطور التساؤل الواعي لدينا. فعندما نقول: «إننا وجود انتقل من العدم المطلق إلى الوجود المقيد والعارض» أو: «علينا أن نشعر المسافة اللانهائية التي قطعناها لكي نصل إلى هنا، وعلينا أن ندرك أيضاً المحدودية الهائلة التي نحن عليها فيها والهشاشة التامة التي نسير فوقها». عندما نقول ذلك فإننا نتحدث عن حقائق أساسية في تأسيس علاقة بالله؛ ولكنها حقائق مجردة لا تندمج بأرواحنا وقلوبنا إلا إذا أدركناها وشعرناها، وهي لا تُدرك ولا تُشعر إلا من خلال ملكة خاصة لا بد من تطويرها. مثل ذلك عندما نقول: «إن علاقتنا بالله تعالى وبالوجود من حولنا تعتمد على إدراكنا لحجمنا الوجودي» أو: «نحن نرى الوجود كتلة واحدة تتساوى

الكيونة المتناغمة

فيه النملة مع أكبر مجرة. إنهما في الحقيقة وجودان متساويان تماماً من حيث المسافة مع العدم، وبالتالي متساويان بالنسبة لقدرة الله تعالى». فهذه أيضاً حقائق نحتاج إلى أن نندوقها لكي يمكن أن نتفاعل معها.

رابعاً: المعرفة الشعورية

في بناء علاقة مع الله فإن الأمر يتجاوز تحصيل معرفة عن الله بل لا بد معرفة من نوع خاص. معرفة يمكنها أن تندمج مع وعينا كما تندمج معرفتنا بكثير من الظواهر الحياتية. ولذلك لا بد من إعطاء هذا الجانب أهمية خاصة. وما يلي شرح لكيفية تكوين هذا الوعي. يتكون الوعي باجتماع معرفتين: معرفة عقلية ومعرفة شعورية. فالمعرفة - أو ما يمكن تسميته مجازاً معرفة - ثلاثة أنواع:

المعرفة اللفظية: وهي العلم بالألفاظ والصور الذهنية التي

نتعامل بها وتؤثر علينا بغير التفات إلى ما تشير إليه. وتتشكل عبر التربية والغرس. وهي أشبه ما تكون بالبرمجة حيث ترتبط ألفاظٌ محددة بسلوكيات معينة. هذا النوع من المعرفة يشكل أغلب معارف من يعرف الله تعالى اليوم. وهو ضعيف للغاية، وتأثيره محدود، وتجاوزه سهل للغاية. وإذا أتينا وسألنا أنفسنا ما قدر تفاوت الإحساس بوجود الله بين طفل وبين كثير من البالغين؟ هل الفرق كمي أم نوعي؟ في كثير من الحالات فإنَّ الفرق كمي. فإدراكنا لله مثلاً إنما تأكد بفعل

تكثف الاقتران اللفظي وتأثير العرف الاجتماعي، وليس بفعل عمله تأملية. فما دمنا في هذه مرحلة من المعرفة وما دمنا نكتفي بتشديد ما هو موجود فلن تحصل نقلة نوعية. ويتضح تأثير المعرفة اللفظية بالنظر إلى إيمان كثير من الناس بتأثير الجن في حياتهم. فكثير منا يعتقد بأن الجن تستطيع أن تتدخل في حياته الشخصية. هذا الانطباع تكوّن في 99.99% منا بسبب ما نسمعه من الناس وليس بسبب ظهور جني أمامنا. بل حتى الـ 0.01% الباقية لم تر جنياً وإنما رأت آثاراً فسرتها على أنها أعمال جن. كما لا يوجد لأي واحد منا حكم عقلي أو معيار موضوعي لتقييم مثل هذه المعرفة. إنها معرفة لفظية بُرِجت فينا بسبب تكرار هذا أمامنا. هذا مع أنها مؤثرة فينا تأثيراً شديداً ولدرجة أن أحداً قد يصيبه الشلل المؤقت لو طُلب منه الدخول إلى موضع يُظن فيه جني. ومع أننا قطعاً نؤمن بالله تعالى أكثر مما نؤمن بتأثير الجن في حياتنا، إلا أن حضورهم في أنفسنا أشد من حضور الله تعالى. ولو طبقنا الأمر نفسه على الله تعالى لوجدناه. فالطفل الذي يخشى الله تعالى ويحبه، هل يخشى ويحب الإله الرحيم الكريم المتعالي القادر على كل شيء؟ أم يخشى وحب اللفظة التي اقترنت بتهديد وتخويف ووعد ووعد؟

المعرفة العقلية: هي خطوة متقدمة عن المعرفة اللفظية. إذ عندها يبدأ العقل في مناقشة الألفاظ والصور الذهنية الموجودة فيه. يناقشها ليتأكد من أنها تنطبق على موجودات موضوعية خارج

الكيونة المتناغمة

الذهن. ونتيجتها أن الإنسان يقبل أن بعض الصور الذهنية التي في عقله لا وجود لها، وبعضها موجودة فعلاً. ومع أنها خطوة متقدمة إلا أنها أيضاً ضعيفة بعض الشيء. هي تعطي المعارف اللفظية بعض المصادقية ولكنها لا تزيد كثيراً من تأثيرها. بل في بعض الحالات لا تقلل من تأثير ما تنفيه. فقد ينفي العقل فكرة تأثير القط الأسود، ولكن شدة البرمجة اللفظية تجعله يتوجس تلقائياً كلما رأى ذلك القط أمام منزله ليلاً. أيضاً فإن هذه المعرفة قد لا تندمج بالضرورة مع مشاعر الإنسان بحيث تؤثر على إرادته. وشرط وجود هذه المعرفة العقلية هو التفات الإنسان إلى معارفه واعتماده منهجاً موضوعياً لتقييمها، ونضوج عقله بحيث يمكنه أن ينقد ما اعتاد عليه من معارف لفظية. وجدير بالذكر أن كثيراً من الإلحاد أو الشك بالله سببه الشك والإلحاد باللفظ والصورة الذهنية وليس بالله تعالى. هو رفض للبرمجة، ولكن بغير انتقال إلى الإثبات العقلي. وإذا عدت إلى مثال الجن، فإن العقل هنا سيبحث في الافتراضات الذهنية الموجودة، وسيقيم مدى وجودها في الواقع. فسيسأل هل فعلاً هناك اتصال واقعي بين إنسان وجني؟ هل فعلاً يؤثر الجن على حياة الناس؟ وبالتحليل العقلي سيصل إلى نتيجة مفادها أن الجن معزولون عن البشر ولا علاقة لهم ببعض مطلقاً إلا في حدود معجزة النبي سليمان فحسب.

المعرفة الشعورية: وهي عندما يتجاوز الإنسان اللفظة

إلى مدلولها، والصورة الذهنية إلى ما تنطبق عليها، ولكن بطريقة تجعل الفرد يستشعر مدلولات ألفاظه ويتعامل مع مصاديق صورته الذهنية. ويصبح تلفظه لها إشارة إلى موجود خارج ذهنه وليس مجرد الحديث عن موجود ذهني. والمعرفة العقلية شرط للمعرفة الشعورية، إذ لا يمكن تجاوز العقل إلا إلى شيء موجود فعلاً، لا يمكن استشعار ما ليس موجوداً وإلا أصبح وهماً وهلوسة. وهذا النوع من المعرفة يخلق أزمة لدى صاحبه في المراحل الأولى. فالخطوة الأولى هي تجاوز اللفظة، والخطوة التالية هي التعلق بالمدلول. وبينهما مسافة لا بد من قطعها. في أثناء تلك المسافة يجد الإنسان نفسه خارج اللفظ ولكن ليس داخل المدلول فيشعر في التيه. فإما يركن إلى قوة الدليل العقلي الذي قذف به نحو المدلول، وإما يستسلم للأزمة التي يمر بها فينكر وجود المدلول من أصله.

من الحضور الذهني إلى الشعور:

لو تخيلت ماءً بارداً لمدة دقيقة، ثم وضعت يدك فيه فستجد فرقاً واضحاً في شدة إدراكك للماء البارد قبل وبعد. الأول كان حضور الماء في الذهن، الثاني كان الشعور بالماء. هذا يثير مجموعة من الأسئلة مثل:

- ما هو المُفرق بين الحالتين؟
- ما الذي خلق فرقاً بين الحضور في الشعور والحضور في الذهن؟

الكيونة المتناغمة

- ما المماثلة والفرق بين معرفتنا بالماء أمامنا أو بالماء ونحن منغمسون فيه؟
 - ما الفرق والمماثلة بين معرفتنا بالله تعالى وبين معرفتنا بوجود ماء أمامنا؟ أو مائة متر تحت الأرض؟ شعورنا بالله أو شعورنا بالماء؟
 - لماذا نشعر أن الماء أكثر حضوراً من الله تعالى؟
- البحث في هذا الأمر سيحيلنا إلى فلسفة المعرفة أو الابستمولوجيا، وهي من أوسع وأهم موضوعات الفلسفة والتي دار حولها جدل قديم لم يُحسم بالرغم مما يقرب من 3000 سنة من البحث فيه. وإنّ دل ذلك الجدل على الشيء فإنه يدل على عظمة الله تعالى حيث وهبنا هذا الغنى في التفكير والخيال والتحليل والقبول والرفض. كما يدل على محدودية ذواتنا والتي لم تستطع أن تحسم أمراً بهذه الأهمية. وفي الوقت نفسه تدل على روعة حريتنا الفكرية التي لم يكن لأي إنسان أن يحدّها مهما كان له أنّ يحدّ من حياتنا المادية والجسدية. والابستمولوجيا متصلة تماماً بحياتنا اليومية وإن كنا لا ننتبه إلى ذلك. إذ تجيب على أسئلة حيوية من نحو: ما الذي يمكن أن نعلمه؟ وكيف يمكن أن نعلم؟ وهل ما هو موجود في أذهاننا مطابق لما هو موجود في خارجها؟ وهي أسئلة تهيء لنا الانتقال من نوع المعرفة اللفظية إلى المعرفة العقلية فالى المعرفة الشعورية. ومن لا يطرحها على

نفسه سيبقى في إطار ما تمت برمجته عليه، وسيقبل أموراً غير موضوعية ولا تقوم على براهين.

مقومات الشعور

الشعور بآخر مكون من ثلاثة أطراف: معرفة (أو انطباع في الذهن مقترن بحكم عقلي) - الارتباط - الحضور. ولكل طرف منها عناصر. وما يلي عرض موجز لها:

المعرفة

المعرفة انطباع في الذهن مقترن بحكم من العقل. الانطباع الذهني يسببه أمر آخر. فالذهن كأنه صحيفة بيضاء تؤثر فيه مؤثرات معينة تطبعه بصور مختلفة. وهذه المؤثرات تصل إلى الذهن بواسطة أدوات الإدراك المختلفة. ولها خاصية مهمة وهي أنها لا إرادية. بمجرد اتصال أدوات الإدراك بشيء فإنها تطبع الذهن بالصور المتصلة به بغير اختيار لنا في ذلك.

الحكم العقلي هو كون العقل يقول بأن هذا الانطباع هو ناشيء من أمر موجود خارج الذهن أو ينفيه. وهو أيضاً إدراك العقل لنوعية العلاقة بين الصورة الذهنية وبين ما أثر فيها. مثلاً علاقة الموافقة والمخالفة بين الانطباع الذهني وبين الأمر الموجود خارج الذهن. فالقمر نراه صغيراً، ولكن العقل يعلم أنه أكبر.

• إذا معرفتي بـ«أن محمداً أمامي» تتحل إلى:

- انطباع في الذهن.
 - سببه وجود محمد أمامي.
 - وحصل هذا الانطباع بواسطة حاسة البصر وتحليلات الدماغ.
- ولكنها في هذه المرحلة ليست إلا صورة لمحمد، ليست معرفة بعد. إنها تصبح معرفة عندما تحصل مجموعة من الأمور:
- يحكم عقلي بأن هذه الصورة لمحمد لم تكن لتنشأ لولا وجود مسبب لها: وبالتالي يبدأ العقل بالالتفات إلى هذا المسبب ليعرف أين هو؟
 - ثم يدرك عقلي أن المسبب لهذه الصورة هو أمر خارج الذهن وليس من الذهن نفسه. فعقلي يعلم أن صورة العنقاء في ذهني فحسب ولا حقيقة لها خارجه. وهو سيدرك أن صورة محمد نشأت بفعل أمر خارج الذهن.
 - ثم يدرك عقلي أن هذه الصورة تتطابق بنحو ما محمد.
- ... إلخ من التحليلات العقلية التي لولاها لما تجاوزت صورة محمد كونها صورة. وهي تحليلات معقدة تجري في عقولنا بسرعة عالية للغاية، وفهمها يعيننا على تصحيح معرفتنا.
- ومن المهم أن نتنبّه إلى ثلاثة أمور:
- الأول: حصول الانطباع لا إرادي، فلا نستطيع أن نمنع حصول الانطباع بعد اتصال شيء خارج الذهن بأدوات الإدراك. ولكن تهيئة أدوات الإدراك لتلقي الانطباعات يمكن أن يتأثر بإرادتنا.

الثاني: حكم العقل إرادي إذ نستطيع أن نعطل الحكم العقلي أو نؤثر عليه. ولهذا نقبل التصديق بخرافات لا أصل لها لأننا أثّرنا على الحكم العقلي، أو عطلناه. فالمعرفة لا يمكن أن تتحقق وتكتمل بغير فعل إرادي. يمكن للانطباع أن يتكون لا إرادياً، وأما المعرفة فلا.

الثالث: العلاقة السببية هي التي تربط بين الشيء خارج الذهن وبين الذهن. فأدوات الإدراك هي الوسيط، ولكن السببية هي التي تؤدي إلى وجود الانطباع في الذهن. فأى انطباع في الذهن هو في نهاية التحليل صورة مُسبَّبة.

الارتباط

الطرف الثاني من أطراف الشعور هو الارتباط، ويعني إدراك لعلاقة التأثير أو الحاجة بين الشيء المعروف وبين الذات. فلو نظرت إلى قلم، ومفتاح، وكتاب، وكأس ماء، ومحمد، وزيد في لحظة كنت بحاجة ماسة إلى محمد فإن ارتباطي الذهني بمحمد سيختلف عن ارتباطي بغيره. والأمر نفسه لو كنت خائفاً من محمد، أو راجياً له، أو بشكل عام لو كنت أشعر أن محمداً يمكنه أن يؤثر فيّ.

والارتباط هو مثل الانطباع من حيث إنه لا إرادي. ولكن نقاء الارتباط يعتمد على معرفة الفرد بالعلاقة التأثيرية بين الآخر والذات. وهذا يعني معرفة ما للذات من صفات وخصائص. وأيضاً معرفة ما للذات من حاجات وضعف. والحصول على هذه المعرفة إرادي. فهي لا تأتي إلا بإعمال الفكر والتأمل، وهو إرادي. ولأن الارتباط شرط في

الشعور فهو أيضاً يحدد نوع الشعور. فمعرفتي بنفسي ومعرفتي بالله تحدد نوع الشعور الذي سيكون لدينا.

الحضور

هو الطرف الثالث من أطراف الشعور، ويصعب تعريفه ولكن يمكن الإشارة إليه. فلو حدثني أحد عن محمد، ثم تراسلت معه، ثم تكلمت معه هاتفياً، ثم رأيته، ثم صافحته لوجدت أن هناك تدرجاً في خاصية الانطباع الذي تكون في الذهن. تلك الخاصية هي ما أقصدها بالحضور.

الماء الذي أضع يدي فيه حاضر أكثر من الماء الذي أتخيله أو أراه. وهناك مسافة هائلة يشعرها كل واحد منا بين حضور الصورة الذهنية وبين حضور التجربة. بين حضور صورة عوالم من الطعام وبين تجربة تذوق ملعقة واحدة منه. وفهم سبب وجود هذه المسافة يعيننا على فهم الحضور.

ولكي تقترب أكثر من المشكلة علينا أن نلاحظ أن أي صورة ذهنية هي في نهاية الأمر صورة مسببة من أمر خارج الذهن. فرؤيتي للماء تؤدي إلى صورة ذهنية له، ورؤيتي للماء مع لمسي له تؤدي إلى صورة له. والصورتان متساويتان ولا فرق بينهما على الإطلاق في الذهن. لا يمكن أن أقول أن صورة الماء الذي ألمسه وآراه وأتذوقه أكثر «مائية» من الماء الذي أتخيله. ومع ذلك فإن حضور الصورة المقترنة بالرؤية وباللمس أكثر من حضور الصورة المقترنة بالرؤية فقط.

واضح أن الأمر ذات صلة بعدد الإدراكات الحسية التي أدت إلى الانطباع، ولكن السؤال الذي أحاول أن أجيب عليه هو: ما هي العملية التي أثارته كثرة الحواس بحيث نتج زيادة حضور؟ قد يكون الجواب بأنه لا يوجد شيء زائد على كثرة الحواس، وبذلك يقف السؤال ويتوقف أمر الشعور على الحواس ويكون أي مدرك غير حسي بعيد تماماً عن الاستشعار. ولكن قد نجد أن الحواس أثارت عملية ما، تلك العملية هي التي أدت إلى زيادة الحضور. وإذا وصلنا إلى هذا فإننا سنسأل عندها: هل يمكن أن تحصل تلك العملية بغير اتصال حسي؟

الالتفات

الذي أظنه أن التفاوت في درجة الحضور يعود إلى سبب أساسي وهو مدى الالتفات إلى الصورة الذهنية. والالتفات بدوره يعتمد على أحد أمرين: المسافة بين الحالة الإدراكية قبل وبعد، وتوقع الفعل.

المسافة بين الحالة الإدراكية قبل وبعد

الحس يقوم بدوره في قضية المسافة بين الحالة الإدراكية قبل وبعد. ولنعتبر أننا قبل الاتصال الحسي بالماء في نقطة صفر. ثم بعد الاتصال الحسي بالماء بصرياً أصبحنا في نقطة خمسة. ثم بعد لمسه أصبحنا في نقطة عشرة. ثم بعد الانغماس به أصبحنا في نقطة عشرين. مسافة الانتقال من صفر إلى خمسة أقل بطبيعة الحال من مسافة الانتقال من خمسة إلى عشرين. هذه المسافة تؤثر على

الكيونة المتناغمة

الالتفات، على التفات الذهن إلى الموضوع الذي يثير فيها انطباعات. وبالتالي فإن الحس وكثرته إنما يؤثر على المسافة بين الحالة الإدراكية قبل وبعد الاتصال الحسي؛ وهذه المسافة هي تؤثر على شدة الالتفات وبالتالي درجة الحضور. أي تأثير الحس في الحضور هو تأثير عارض وليس أصيل. ولذلك نجد أن حضور ما يحضر في الأحلام يكاد يساوي حضور الشيء في اليقظة، بل يزيد أحياناً. وإن دل على شيء فيدل على أن الحضور ليس حسياً فحسب.

لذلك فإن الالتفات الناشيء من الحس عارض وزائل. فما إن يحصل اتصال بالماء فإن الذهن يلتفت إلى هذا الانطباع بطريقة كبيرة، ولكن بعد لحظات من ذلك الاتصال نجد أن حضور الماء أصبح أقل. وذلك لأن الحالة الإدراكية استقرت الآن في نقطة جديدة، وبذلك ضعف التأثير على الالتفات. وهذا يُخبرنا أن المسألة ذات صلة بتوجه الذهن. اللحظة الأولى من اللمس تلفت بشدة لأن الإحساس انتقل من «لا لمس» إلى «لمس» مباشرة. أما بعد بقاء اليد في الماء فإن الذهن يعود ليلتفت إلى أمور أخرى.

توقع الفعل

الأمر الثاني الذي يؤثر على الالتفات هو توقع الفعل. فإن التفات محمد الذي آراه أكثر من الماء الذي آراه. والفرق بينهما أنني أستطيع أن أتوقع من محمد أن يكون منه فعل بإزائي

بخلاف الماء. وألّفت إلى محمد الذي أراه ويراني أكثر من محمد الذي أراه ولا يراني. والسبب أن الفعل المتوقع من الحالتين مختلف. أخيراً فإنني لو توقعت من محمد أن يقضي علي فإن التفاتي إليه غير ما لو توقعت أنه سيبتسم لي. إذا الاختلاف في درجة التوقع، والاختلاف في نوع الفعل المُتَوَقَّع يؤثران على الالتفات.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون موجود غير حسي حاضراً لدينا بقدر حضور موجود حسي إذا ما استطعنا أن نلتفت إليه باستخدام طرق غير الحس، وإذا توقعنا منه فعلاً بإزائنا.

فالخلاصة هي:

السببية هي التي أوجدت الانطباع عن محمد في الذهن.
الحكم العقلي هو الذي نقل صورة محمد من كونها صورة إلى كونها تعبيراً عن حقيقة وجودية خارجية.
التأثير المحتمل أو المؤكد هو التي شدني إلى صورة محمد وخلقت بيني وبينها علاقة تختلف عن العلاقة بيني وبين بقية الصور في الذهن.

المسافة الإدراكية لفتت انتباه ذهني إلى محمد بقدر تلك المسافة، ولكن لفترة محدودة للغاية.

توقعي فعل محمد لفت انتباهي إلى محمد بقدر شدة التفات محمد إليّ، وبقدر نوع الفعل الذي أتوقعه من محمد.

الوعي بالله تعالى

لو طبقنا ما سبق على الله تعالى:

- لا يوجد انطباع ذهني عن الله تعالى. لأننا لا ندركه بالحواس.
- هناك حكم عقلي بأن الله تعالى موجود. وقوة هذا الحكم العقلي هي بقدر قوة الحكم العقلي بأن محمداً موجود في الخارج، بل أقوى. فليس لي ما يثبت أن محمداً موجود إلا بالاعتماد على مبدأ السببية: أي لا أثر بغير سبب منفصل عنه. وبما أنه يوجد صورة في ذهني (أثر) إذن هناك سبب لها... إلخ إلى أن أصل إلى أن محمداً موجود. وبسبب الألفة لم نعد نمارس هذا التحليل. وعلى نفس النسق فإن وجود الله تعالى ثابت عقلاً بسبب المبدأ نفسه. فكما دل وجود صورة محمد على الله تعالى فإن وجودي أنا دل مباشرة على وجود الله تعالى. ووجود كل ما حولي دل على وجود الله تعالى. ولذلك فإن وجود الله أقوى، لأنه مهما شككت في وجود ما هو خارج ذهني فلا أستطيع أن أشك بوجودي، وما دام وجودي قائماً فالله تعالى قطعاً هو من أقامه.
- عندما نأتي إلى التأثير المحتمل لمحمد ونقارن بينه وبين علمنا بالتأثير المحتمل لله تعالى، نجد أنهما عقلياً على نسق واحد أيضاً. فالطريقة التي عرّفتني أن محمداً ذو تأثير هي ذاتها التي توصلني إلى أن الله تعالى ذو تأثير. فكما أدركت صورة ذهنية عن محمد أدت إلى أن أعرف أن محمداً موجود، كذلك أدركت صورة ذهنية

عن أفعال محمد وقدرته وعلمه وبالتالي عرفت تأثيره. وبالطريقة نفسها أدركت أفعال الله تعالى وقدرته وعلمه، وبالتالي تأثيره. إلى هنا نجد أن ما نعرفه عن الله تعالى وما نعرفه عن أي شيء آخر انطلقا من طريقة واحدة. فمهما آمنت بوجود أي موجود غيري، فلا بد لي من الإيمان بالله تعالى. ومهما آمنت بوجودي فلا بد لي من الإيمان بالله تعالى. وكلما صدقت بوجود شيء في الخارج فلا بد لي من التصديق بوجود الله تعالى معه.

بقي أن ننظر في موضوع الحضور:

- لا يوجد اتصال حسي بالله تعالى، وبالتالي لا يوجد مسافة إدراكية. وعليه فلا يمكن للإلتفات أن يتحقق من هذه الجهة. يبقى السؤال: هل هناك طرق أخرى للإدراك يمكن أن تتصل بالله تعالى ويمكن أن تحقق المسافة؟
- نتوقع من الله تعالى أفعالا بإزائنا. ونعلم أنه تعالى «ملتفت» إلينا وأننا مشكوفون له تماما. ولكن الفرق أننا لم «نجرب» فعل الله تعالى المباشر لهذا التوقع. فتوقعنا للفعل المجرب أكثر من توقعنا للفعل غير المجرب. نحن نجد الناس تكفر وتظلم ولا يحصل لها شيء.

خلاصة التحليل أنه يمكن أن نعمق الشعور بالله من خلال التأمل في الأساس السببي لأي معرفة والتي ستقلل من ربط الشعور بالحس

الكيونة المتناغمة

وتعممه إلى كل معروف. ومن خلال التأمل في المفاهيم الوجودية السابق ذكرها والتي من خلالها سنخلق مسافة إدراكية غير حسية. وأيضاً من خلال إعادة صياغة مفهومنا لما نتوقعه من أفعال الله. فمجر مشاهدة الله لنا هي فعل منه إزائنا، وهي فعل لأن فعلنا يستم تسجيله وتقييده ويتم تشكيل حياتنا الأخرى وفق عليه.

ماذا بعد؟

الانتقال إلى الذهنية الواقعية، الانتقال من علاقة الممكن بالممكن إلى علاقة الممكن بالواجب، إثارة العقل بحيث يندمج مع المعلومات، بناء المعرفة الشعورية؛ هذه بعض المقدمات الضرورية لتشكيل علاقة مع الله تحقق التوسع الوجودي.

ولأحد أن يقول بأنني بما سبق وإن ثبت الإيمان بوجود الله تعالى ولكنني فتحت الباب لإبعاد الفرد عن الله تعالى. فالله وفق التصور الذي أطرحه أبعد من التفاصيل اليومية في حياة الفرد وبذلك فالفرد أقل حاجة إليه.

ولكن لا أظن ذلك. فربما أبعدت الفرد من التصور السحري عن الله تعالى. ولكن في المقابل حاولت أن أضع الله في أعماق حاجة أتصورها. والله هنا يؤثر بمجرد الوعي به. لا يشترط تأثير الله هنا أي اتصال من نوع خاص. مجرد استحضار حالتي الوجودية واستحضار الله يحقق الحالة الذهنية التي أشعر أنها توسع من كيونة الإنسان.

ولكن مع ذلك تبقى مجموعة من الإشكالات التي لا أملك الإجابة عليها الآن بشكل حاسم. فالتصور الذي أطرحه يقدم تصوراً عن الله يختلف جذرياً عن التصور السائد بين المسلمين. فكيف يمكن التعاطي مع فكرة التكليف؟ أو فكرة الاختبار تحديداً؟ فالله بالمعنى الذي تكلمت عنه ليس الإله الذي يختبر البشر بأمور يوجبها عليهم أو يحرمها عليهم. وكيف يمكن التعامل مع الوعيد؟ فالله هنا لا يتلاءم معه نوع الوعيد الذي نتحدث فيه الأديان.

وإذا اهتز التكليف والوعيد تهتز أمور أخرى ذات صلة بالتجربة الدينية كما نعهدها كالشعائر والهوية الدينية. فالشعائر بكافة أشكالها غرضها وضع المؤمن في حالة ما تربطه بإيمانه وتربطه بالمجتمع الذي يؤمن مثل إيمانه. ولكن إذا اهتزت فكرة التكليف فيمكن لفكرة وجوب الشعائر أن تهتز، وهذا قد يؤدي إلى حالة من اللا استقرار في الشعائر بل ويضع استمرارها على خطر. أيضاً فكرة الهوية الدينية ستفقد الكثير من أرضيتها. فهي ترتكز على الإيمان بإله نعرفه ولا يعرفه غيرنا. بوحى اتباعناه ولم يتبعه غيرنا. وإذا قلت بأنه لا توجد فكرة صحيحة بالمطلق عن الله فما بقي لنا؟ وإذا افترضت أن الله لا يوجب فما معنى خصوصية اتباع أو الإيمان بالوحي؟ أيضاً معنى عبادة الله أيضاً ستتأثر. فما معنى العبادة في هذا السياق؟ بل لماذا العبادة؟ لماذا العلاقة مع الله تتأطر ضمن مفهوم بشري جداً؟ ولماذا قيم العبادة العليا وقيمها استلهمت من العلاقات الإنسانية

المحضة؟ البشر عندما يريد أحد منهم أن يعبد يطلب الخضوع والخنوع والاستسلام والذل. ولكنه يطلبها لأنها تحقق له الأمان وتوفر له الإحساس الكاذب بالعظمة. فهل يمكن أفترض الله يعمل ذلك أيضاً؟ إن تسبيح الله تعالى وتنزيهه يبدأ من أن ننفي عنه الصفات «الشخصية» التي يملكها البشر، والتي طالما أسقطوها عليه. صفات مرجعها الحاجة والنقص. فهل بعد ذلك أؤسس فلسفة عبادة الله على نقص بشري؟

تصوري عن الله يجعلني أؤمن بأن ما يريده منها هو أن نحيا بجميع ما أعطانا بكافة أبعادها. أن نبرز الجمال والحكمة والقدرات والإمكانات والطاقات والذات التي نملكها ولكن بغير أن نتعدى على أحد. تصوري عن الله يوجهني للقول بأن اللائق بحكمة الله وغناه أن نفهم البلاء والابتلاء والاختبار على أنها وضع الله لنا في ظروف تبرز فيها ما هو كامن فينا. وأن نفهم التكليف على أنه الحث نحو ذلك. أما أن أقول بأن الله خلقنا في أوضاع ما لمجرد معرفة كيف نستجيب فهذا يتنافى مع الحكمة والغنى ومع الله الذي أتصوره.

أتصور أن الله تعالى يريد نعيش لأنفسنا. بل لعله من الخطأ أن نعيش لله تعالى. لأن العيش لأي شيء لا يكون إلا من حاجة وهو تعالى لا يحتاج. وهو لم يخلقنا لكي نعيش خارج أنفسنا. النجاح في الآخرة ليست بالحرمان من الدنيا بل كل لحظة في الدنيا تستحق أن تعاش. كل تجربة تستحق أن تجرب. بشرط واحد أن لا تكون التجربة فيها تعدٍ

على الغير. إن كل تجربة واستكشاف ذاتي هو خير. وكل تجربة تقوم
على إيذاء الغير هي سيئة. والله تعالى أجل وأكرم وأحكم وأغنى من
أن يعاقبنا على «المعصية».

خاتمة

ما سبق تفكير أو استكشافٌ ذاتي، غرضه الأساسي الاقتراب من نفسي أو حتى إيجاد نفسي. ولا يمكن الاتصال بأبعاد في الذات بغير الاتصال بالغير. فكل اتصال يبرز جانب فينا. والاتصال بالله يبرز البعد الوجودي في. وهو البعد الذي أسعى لإيجاده. الاتصال بالغير هو اتصال بالذات من البُعد الذي يحصل فيه الاتصال. والاتصال بالله هو اتصال بالذات من بعدها الوجودي. والانقطاع عن الله انقطاع عن هذا البعد. وخسارة للنفس التي هي أشد الخسارات. والتي تعني خسارة الاتصال بالأبعاد المتعددة التي فيني. وتبدأ خسارة النفس بأن يتحول اتصالي بالغير من استكشاف لأنفسنا إلى استكشاف لغيرنا. إن أكل تفاحة قد يكون استكشافاً للتفاحة كما قد يكون استكشافاً للتفاحة فينا. وإن معرفة الله قد تكون معرفة له هو كما يمكن أن تكون اتصالاً بي أنا.

لذلك كان لا بد من استكشاف علاقة مختلفة مع الله. كنت أشعر في الماضي أن علاقتي بالله أشبه بإلقاء قصيدة مشحونة بالعواطف. قد لا أبالي بمعنى القصيدة وأعتني بكيفية تحسين أداء الإلقاء

فحسب، مكتفياً بعلمي أن القصيدة على الاجمال غرضها الحب أو التعظيم أو الشكر أو المدح... وقد أهتم بفهم معنى القصيدة، ولكنه سيبقى فهم لمعنى صدر عن غيري وليس مني. وكنت أريد أن أفكر في طرح القصيدة جانباً باعتبارها لا تعبر عما يجيش في نفسي بل ما يجيش في نفس كاتبها. أطرحتها جانباً وأغوص في نفسي للبحث عن المشاعر التي تجيش فيها، ثم أعبر عنها بما يمكنني من كلمات فصيحة أو غير ذلك. وكنت أرى أن العبادة بشكلها العام قصيدة ألقياها في حضرة الله تعالى؛ فإما عبادة أهتم بأدائها مثل اهتمامي بأركان الصلاة وفروعها، واجباتها وسننها، مستحباتها ونوافلها، أنواعها وأوقاتها... أو مثل اهتمامي بتجري الابتعاد عن المفطرات الحسية والمعنوية في الصيام، وتكثير الطاعات في رمضان. وإما أهتم بمعناها، فأبحث عن معنى القيام والركوع والسجود والفاتحة والتسبيح والتشهد، وأبحث عن معنى الابتعاد عن الطعام والشراب. أبحث في كل ذلك تحرياً للمعنى الذي أراده من شرعها. وإما أبدأ بالبحث في نفسي، واستخراج مشاعر العبادة التي توجد في أعماقها، ومن ثم البحث عن وسائل للتعبير عما هو موجود في تلك الأعماق. هذا البحث محاولة في استكشاف القصيدة الكامنة فينا، بحيث تصبح علاقتنا بالله قصيدة نكتبها تعبيراً عن أنفسنا. علاقة ستغير من موقع الله في حياتنا الفردية والاجتماعية بشكل جذري. وكنت أرى أن الله في العلاقة معه غاية وليس وسيلة إلى غيره. حتى لو كنت أريد

الكيونة المتناغمة

المنافع التي بيد الله - وسأبقى على الدوام بحاجة إليها - فإننا سنريد الله تعالى لذاته وسنأمل أن يمنحنا مما لديه كأمر إضافي. إن الله في هذه العلاقة يعيد من نظرة أنفسنا إلى أنفسنا. ويعيدها بطريقة تؤثر لا فقط على حياتنا الشخصية بل على حياتنا الاجتماعية. ذلك إن تأثيرها على أنفسنا سيبلغ إلى حد تغيير نظرتنا للمنع والأخذ وهذا يغير ديناميكية العلاقات الاجتماعية بشكل عميق. فبدلاً من تكون علاقاتنا مع الآخرين متأثرة بالثواب والردع والعقاب فحسب، فإنها أيضاً ستتأثر بهذه النظرة الجديدة التي تزيل قيم المنع والأخذ وتخلق فرصة لأن يكون للعطاء قيمة ذاتية.

ولا أدري هل بهذا أكون قد أكملت ما كنت عازماً على المشاركة فيه؟ هل أنا أختتم أم أبدأ؟ هل عدت من حيث بدأت؟ أم تهيأت لانطلاقة جديدة؟ أم لاستكشاف آخر؟

سألني أحد؟ هل نفعك الكتاب؟ أو هل نفعتك الأفكار هنا؟ هل تعيش هذا الأمر؟ لا اعرف كيف أجيب على هذا. أنا قلت في أول البحث إنه لا يوجد حبة سحرية تصلح حياتنا. فلا أستطيع ان أقول إن حياتي صارت وردية لمجرد أنني أتكلم بهذه الأمور. هل حياتي أحسن؟ هناك جوانب في حياتي تتحسن، وهناك جوانب تتدهور، وهناك أسئلة وشكوك يرافقها قلق شديد، ولكن هناك أيضاً جوانب تُضاء، وشعور بعمق روحي. وفي كل الأحوال لا أستطيع قياس نتيجة فكرة في حياتي من خلال تحسن مباشر: واحد بواحد، لأن العوامل التي تؤثر على

حياتي أكثر من كتاب. وأكثر من فكرة. وربما يصيبني اكتئاب بسبب فشل مهني أو فشل في علاقة اجتماعية أو بسبب حزن على خسارة ما أو بسبب عقد متراكمة لم أستطع تجاوزها. فلا أستطيع أن ألوم فكرة لأنها ما استطاعت أن تحل كافة مشاكل حياتي. بل وأنا أكتب الكتاب مررت بكافة الأحوال النفسية بعضها وأنا أكتب فقرات كانت في غاية الإيجابية. ثم هناك الكثير ممن وجدتهم سعداء، ثم بعد اللقاءات الحوارية التي دارت حول بعض الأفكار هنا ارتبكت أمورهم. وكنت أسأل نفسي، هل أفيدهم؟ بعضهم سعيد بما هو عليه فهل أقم أمراً يضيف سعادة إليهم؟ هذا القلق لن يتوقف ولكن قطعاً سأستمر في التفكير وفي استماع أفكار الآخرين وفي مشاركة الآخرين أفكارهم. لعلني أقابل الله وقد عرفت نفسي وعرفته أكثر.