

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنسان

جدلية الصيرورة والتناقض

دراسة في العلوم والفلسفة والقرآن

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كلياً أو جزئياً، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف.

Copyright © All rights reserved to the author. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author.

الطبعة الأولى

2026

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمان، هاتف: 35 98 77 00962

daralkhalij@gmail.com



تتوفر إصداراتنا على:

الإنسان

جدلية الصيرورة والتناقض

دراسة في العلوم والفلسفة والقرآن

الدكتور عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (3936 / 7 / 2026)

عنوان الكتاب: الإنسان جدلية الصيرورة والتناقض: دراسة في العلوم والفلسفة والقرآن
تأليف: محمد، عبداللطيف هميم محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد، 2026
الوصف المادي: 1470 صفحة
رقم التصنيف: 189.25
الواصفات: / الإنسان / النفس الإنسانية / فضائل القرآن / الرقمنة / الفلسفة الإسلامية /
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو
أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-0-2635 -9

المحتويات

المقدمة الكبرى: لماذا عاد سؤال الإنسان من جديد؟	11
القسم الأول: أزمة تعريف الإنسان	27
الفصل الأول: لماذا استعصى الإنسان على التعريف؟	29
الفصل الثاني: الإنسان بين الجوهر والصيرورة	45
الفصل الثالث: أزمة الاختزال في الفكر الحديث	62
الفصل الرابع: الإنسان ذو البعد الواحد	77
الفصل الخامس: الإنسان بين المادة والمعنى	91
الفصل السادس: الإنسان بوصفه كائن تناقض	105
الفصل السابع: الإنسان بين الحرية والقدر	119
الفصل الثامن: الإنسان بين الفرد والجماعة	133
الفصل التاسع: الإنسان والزمن والمصير	147
الخاتمة الداخلية للقسم الأول: نحو تصور مفتوح للإنسان	161
القسم الثاني: الإنسان في المرايا الفلسفية الكبرى	165
الفصل الأول: الإنسان عند اليونان	167
الفصل الثاني: الإنسان عند أفلاطون	179
الفصل الثالث: الإنسان عند أرسطو	193
الفصل الرابع: الإنسان في الفلسفة المسيحية	205
الفصل الخامس: الإنسان عند ديكارت	219
الفصل السادس: الإنسان عند كانط	231
الفصل السابع: الإنسان عند هيغل	247
الفصل الثامن: الإنسان عند ماركس	265
الفصل التاسع: الإنسان عند نيتشه	285

305	الفصل العاشر: الإنسان عند هايدغر.....
317	الفصل الحادي عشر: الإنسان في الوجودية.....
329	الفصل الثاني عشر: الإنسان ذو البعد الواحد عند ماركوز.....
343	الفصل الثالث عشر: الإنسان والمدرسة النفسية.....
357	الفصل الرابع عشر: الإنسان والمدرسة الاجتماعية.....
391	خاتمة القسم الثاني.....
395	القسم الثالث: الإنسان البيولوجي والعصبي.....
397	الفصل الأول: الإنسان بين البيولوجيا والوعي.....
423	الفصل الثاني: الدماغ والعقل.....
443	الفصل الثالث: الأعصاب والقرار.....
471	الفصل الرابع: الذاكرة.....
497	الفصل الخامس: العاطفة.....
521	الفصل السادس: الألم.....
547	الفصل السابع: الحب.....
573	الفصل الثامن: الوعي وسرّه الكبير.....
597	الفصل التاسع: هل الدماغ يصنع الإنسان؟.....
621	خاتمة القسم الثالث: حدود التفسير العصبي.....
625	القسم الرابع: الإنسان من الداخل: الذات والنفس والروح.....
627	الفصل الأول: الذات.....
651	الفصل الثاني: النفس.....
671	الفصل الثالث: الروح.....
693	الفصل الرابع: الضمير.....
717	الفصل الخامس: الرغبة.....
741	الفصل السادس: الخوف.....

765	الفصل السابع: الهوية
785	الفصل الثامن: التزكية
809	خاتمة القسم الرابع: الصراع الداخلي للإنسان
813	القسم الخامس: الإنسان والتناقض
815	الفصل الأول: الإنسان بين الخير والشر
847	الفصل الثاني: الإنسان بين العقل والرغبة
875	الفصل الثالث: الإنسان بين الحرية والخوف
898	الفصل الرابع: الإنسان بين القوة والضعف
915	الفصل الخامس: الإنسان بين الإيمان والشك
933	الفصل السادس: الإنسان بين الأنانية والإيثار
950	الفصل السابع: الإنسان بين البناء والهدم
967	خاتمة القسم الخامس: التناقض بوصفه شرط الصيرورة
971	القسم السادس: الإنسان والمجتمع والتاريخ
973	تمهيد القسم
977	الفصل الأول: الإنسان ككائن اجتماعي
983	الفصل الثاني: الإنسان والسلطة
995	الفصل الثالث: الإنسان والطبقة
1010	الفصل الرابع: الإنسان والدولة
1025	الفصل الخامس: الإنسان والجماعة
1035	الفصل السادس: الإنسان والثورة
1050	الخاتمة التركيبية الكبرى للفصل السادس
1053	الفصل السابع: الإنسان والاغتراب
1065	القسم السابع: الإنسان والتجربة الباطنية
1067	تمهيد القسم

1071	الفصل الأول: الإنسان عند الصوفية
1087	الفصل الثاني: الحب الإلهي
1099	الفصل الثالث: الفناء والبقاء
1107	الفصل الرابع: المعرفة الذوقية
1119	الفصل الخامس: الإنسان بين الكشف والعقل
1127	الفصل السادس: نقد التجربة الصوفية
1139	الخاتمة الكبرى للقسم السابع: هل التجربة الباطنية تكشف الإنسان؟
1141	القسم الثامن: الإنسان في القرآن
1143	تمهيد القسم: قانونا الصيرورة الإنسانية في القرآن
1145	الفصل الأول: الإنسان مخلوقاً
1155	الفصل الثاني: الإنسان مكرماً
1165	الفصل الثالث: الإنسان مبتلى
1175	الفصل الرابع: الإنسان مستخلفاً
1185	الفصل الخامس: الإنسان ناسياً ومتذكراً
1195	الفصل السادس: الإنسان ظلوماً وجهولاً
1205	الفصل السابع: الإنسان بين الطين والنفخة
1215	الفصل الثامن: الإنسان بين الهبوط والصعود
1223	الخاتمة التركيبية الكبرى للفصل الثامن
1225	خاتمة القسم الثامن: الصورة القرآنية الكلية للإنسان
1227	القسم التاسع: توتر الصيرورة الإنسانية
1229	تمهيد القسم
1231	الفصل الأول: الصيرورة الفردية
1239	الفصل الثاني: الصيرورة النفسية
1249	الفصل الثالث: الصيرورة الاجتماعية

1263	الفصل الرابع: الصيرورة الحضارية.....
1273	الفصل الخامس: التقنية والإنسان
1283	الفصل السادس: الذكاء الاصطناعي ومستقبل الإنسان
1293	الفصل السابع: هل يفقد الإنسان نفسه؟
1303	خاتمة القسم التاسع: توتر الصيرورة الإنسانية
1305	القسم العاشر: ما الإنسان؟ نحو أفق مفتوح
1307	تمهيد القسم.....
1309	الفصل الأول: لماذا بقي الإنسان مجهولاً؟
1319	الفصل الثاني: الإنسان كائن السؤال
1329	الفصل الثالث: الإنسان مشروع غير مكتمل
1339	الفصل الرابع: الإنسان بين المحدود واللامحدود
1349	الفصل الخامس: الإنسان جدلية الصيرورة والتناقض
1359	القسم الحادي عشر: المقارن الكبير مع الجهاز التحليلي والتركيبى
1361	الفصل الأول: موقع نظرية الصيرورة والتناقض بين النظريات الكبرى للإنسان
1385	الخاتمة التركيبية للفصل المقارن: موقع نظرية الصيرورة
1387	الفصل الثاني: الجهاز التحليلي لنظرية الصيرورة والتناقض
1405	الخاتمة التركيبية للجهاز التحليلي: من الرؤية الفلسفية إلى أداة القراءة
1407	الفصل الثالث: التطبيقات الكبرى لنظرية الصيرورة والتناقض
1471	الفصل النقدي: حدود نظرية الصيرورة والتناقض
1475	الخاتمة الكبرى: الإنسان: الكائن الذي لم يكتمل بعد

المقدمة الكبرى

لماذا عاد سؤال الإنسان من جديد؟

لم يعد سؤال الإنسان سؤالاً فلسفياً معزولاً، ولا تأملاً نظرياً تقيمه العقول في لحظات الفراغ، بل صار في عصرنا سؤالاً مصيرياً يضغط على الحضارة كلها. فالإنسان الذي ظن أنه اقترب من السيطرة على الطبيعة، ومن تفكيك أسرار المادة، ومن محاكاة العقل عبر الآلة، وجد نفسه في اللحظة ذاتها أمام فراغ أعمق: لقد ازداد علمه بالعالم، لكن جهله بذاته لم يتراجع بالقدر نفسه. عرف قوانين الحركة والطاقة والجين والدماغ، لكنه ظل يسأل: من أنا؟ ما الوعي؟ ما الروح؟ لماذا أشعر؟ لماذا أتألم؟ لماذا أبحث عن معنى يتجاوز حاجاتي المباشرة؟ ولماذا أبقى، رغم كل التقدم، كائنًا قلقًا ممزقًا بين ما أنا عليه وما أريد أن أصبح إليه؟

إن التقدم العلمي لم يبلغ سؤال الإنسان، بل جعله أكثر تعقيداً. فكلما تقدمت علوم الأعصاب في رسم خرائط الدماغ، عاد سؤال الوعي بصورة أشد إلحاحاً. وكلما تقدمت البيولوجيا في تفسير الحياة، عاد سؤال المعنى ليقول إن الحياة ليست مجرد استمرار عضوي. وكلما تقدمت التقنية في محاكاة بعض وظائف العقل، عاد السؤال الأكثر رعباً: ما الذي يبقى من الإنسان إذا صارت الآلة تفكر، وتحلل، وتكتب، وتتوقع، وتحاور؟ أهو مجرد ذكاء؟ أهو ذاكرة؟ أهو لغة؟ أهو عاطفة؟ أم أن الإنسان أوسع من كل وظيفة يمكن عزلها وتقليدها؟

ومن هنا تنطلق هذه الدراسة من فرضية مركزية مفادها أن الإنسان لا يمكن فهمه بوصفه جوهرًا ساكنًا، ولا بوصفه آلة بيولوجية، ولا بوصفه عقلاً مجردًا، ولا بوصفه روحًا مفارقة للعالم، ولا بوصفه نتاجًا اجتماعيًا فقط، بل بوصفه كائن صيرورة وتناقض. إنه

الكائن الذي لا يكتمل، لأنه لا يكف عن التحول؛ ولا يستقر، لأنه يحمل داخله قوى متعارضة؛ ولا يُختزل، لأنه يجمع في وجوده الجسد والعقل والنفس والروح والذاكرة واللغة والمجتمع والتاريخ والمصير. ومن هنا فإن التناقض ليس عيبًا طارئًا في الإنسان، بل أحد مفاتيح فهمه. فهو ضعيف وقادر، عاقل ومندفع، حر ومشروط، فرد وجماعة، طين ونفخة، ذاكر وناسٍ، راغب ومتجاوز، ساقط وقابل للنهوض.

والقرآن الكريم، في هذا الأفق، لا يدخل هذه الدراسة بوصفه شاهدًا خارجيًا، ولا بوصفه نصًا وعظيًا منفصلًا عن التحليل الفلسفي، بل بوصفه أفقًا معرفيًا عميقًا يكشف الإنسان في حركته الكبرى. فالقرآن لا يقدم الإنسان في صورة بسيطة ولا أحادية، بل يضعه في توتره الأصيل: مخلوقًا من طين، منفوخًا فيه من روح، مكرمًا، مبتلى، ظلومًا جهولًا، قابلاً للهداية والضلال، مدعواً إلى التزكية، محمولاً على الأمانة، وسائرًا إلى المصير. وهذه الصورة القرآنية لا تلغي العلم، ولا تعادي الفلسفة، بل تفتح لهما أفقًا أعمق؛ لأنها تمنع الإنسان من أن يُختزل في بعد واحد، وتعيد وضعه داخل شبكة الخلق والحرية والمسؤولية والمعنى.

ولذلك لا تسعى هذه الدراسة إلى أن تجعل العلوم خادمة لخطاب جاهز، ولا أن تجعل القرآن تابعًا لاكتشافات متغيرة، ولا أن تجعل الفلسفة حاكمة وحدها على الإنسان، بل تسعى إلى إدارة حوار عميق بين هذه الحقول جميعًا. فالعلوم تكشف آليات الإنسان، والفلسفة تكشف إشكالاته، والقرآن يكشف موقعه الوجودي وغايته ومصيره. وإذا انفصلت هذه الدوائر اختل الفهم: فالعلم بلا معنى قد يحول الإنسان إلى موضوع للقياس، والفلسفة بلا وحي قد تبقى معلقة في التجريد، والخطاب الديني بلا فهم للإنسان الحي قد يتحول إلى وعظ لا يمس البنية العميقة للنفس والوعي والتاريخ.

إن أزمة الإنسان الحديث ليست أنه يجهل نفسه فقط، بل أنه كثيرًا ما قبلَ صورًا فقيرة عن نفسه. قُدِّمَ له أحيانًا بوصفه مستهلكًا، وأحيانًا بوصفه منتجًا، وأحيانًا بوصفه رقمًا

سياسيًا، وأحيانًا بوصفه ملغًا بيانيًا، وأحيانًا بوصفه دماغًا عصبيًا، وأحيانًا بوصفه رغبة متخفية، وأحيانًا بوصفه ذاتًا حرة بلا حدود. وكل صورة من هذه الصور تكشف جانبًا، لكنها تصبح خطيرة حين تدعي أنها كل الإنسان. ومن هنا فإن معركة هذه الدراسة هي معركة ضد الاختزال؛ لأن اختزال الإنسان هو بداية ضياعه، واستعادة تركيبه هي بداية فهمه.

فالإنسان لا يعيش بالمادة وحدها، وإن كان لا يعيش بلا مادة. ولا يعيش بالروح وحدها، وإن كان لا يصير إنسانًا كاملاً بلا روح. ولا يعيش بالعقل وحده، وإن كان العقل أحد أعظم أبعاده. ولا يعيش بالعاطفة وحدها، وإن كانت العاطفة جزءًا من نسيج وعيه. ولا يعيش فردًا خالصًا، ولا جماعة خالصة، بل يعيش في المسافة المتوترة بين الذات والآخر، بين الحرية والانتماء، بين الحاجة والكرامة، بين الواقع والإمكان. وهذه المسافة هي موضع الصيرورة؛ فيها يسقط الإنسان أو ينهض، ينسى أو يتذكر، يطغى أو يتزكى، يختزل نفسه أو يستعيدّها.

ومن هنا فإن السؤال الذي يحكم هذا الكتاب ليس: ما تعريف الإنسان؟ بل: لماذا يستعصي الإنسان على التعريف النهائي؟ وكيف تتشكل صيرورته؟ وما طبيعة التناقضات التي تسكنه؟ وكيف يمكن قراءة الإنسان قراءة واسعة تجمع العلم والفلسفة والقرآن دون أن تسقط في التلفيق أو الاختزال؟ إن الإنسان لا يُفهم في لحظة السكون، بل في حركته؛ لا في صورته الظاهرة فقط، بل في صراعه الداخلي؛ لا في قوته وحدها، بل في ضعفه؛ لا في عقله وحده، بل في ذاكرته وخوفه وحبه وندمه وشوقه إلى ما يتجاوز اللحظة.

ولهذا فإن هذا الكتاب يبدأ من الإنسان لا بوصفه معلومًا، بل بوصفه سؤالًا مفتوحًا. يبدأ من دهشة أن هذا الكائن الذي استطاع أن يفسر كثيرًا من العالم لم يستطع بعد أن يفسر نفسه تفسيرًا نهائيًا. ويبدأ من الإيمان بأن بقاء السؤال مفتوحًا لا يعني فشل المعرفة، بل يدل على عمق الإنسان نفسه. فالإنسان ليس لغزًا مظلماً، بل عمق لا ينفد؛ وليس مجهولاً لأنه

عصي على كل فهم، بل لأنه أوسع من كل فهم أحادي. ومن هنا تأتي جدلية الصيرورة والتناقض: الإنسان لا يكون إنساناً لأنه اكتمل، بل لأنه لا يكف عن أن يصير.

إن الإنسان، في هذا التصور، لا يعود موضوعاً من موضوعات المعرفة فحسب، بل يصبح مركزاً تتقاطع عنده جميع المعارف. فكل علم، حين يقترب من الإنسان، يضيء جانباً منه ويترك جانباً آخر في الظل. علم الأعصاب يضيء الدماغ والذاكرة والانفعال، لكنه لا يستنفد سر الوعي والمعنى. وعلم النفس يضيء الخوف والرغبة واللاوعي، لكنه لا يفسر وحده توق الإنسان إلى المطلق. وعلم الاجتماع يضيء أثر الجماعة والسلطة واللغة والطبقة، لكنه لا يستطيع أن يلغي تلك المنطقة الداخلية التي يستطيع فيها الإنسان أن يعترض على مجتمعه، أو يخالف مألوفه، أو يقف وحيداً في وجه الجماعة باسم ضمير أو حقيقة. والفلسفة تفتح سؤال الوجود والحرية والموت والمعنى، لكنها قد تسقط في التجريد إذا انفصلت عن الإنسان الحي، الذي يأكل، ويتألم، ويخاف، ويحب، ويندم، ويموت. أما القرآن فيضع الإنسان داخل أفق أوسع، لا بوصفه كائنًا بيولوجيًا أو اجتماعيًا فقط، بل بوصفه مخلوقاً ومخاطباً ومكلفاً ومبتلىً ومسؤولاً وسائرًا إلى مصير.

ومن هنا فإن المنهج الذي تقوم عليه هذه الدراسة لا يقوم على جمع المعارف جمعاً خارجياً، كما لو أننا نضع العلوم والفلسفة والقرآن في جوار واحد دون رابط داخلي، بل يقوم على تركيب معرفي حوار، يجعل سؤال الإنسان هو المركز الذي تدور حوله هذه الحقول جميعاً. فالعلوم لا تُستدعى هنا لتزيين القول، ولا الفلسفة لتكثيف العبارة، ولا القرآن لإضفاء شرعية خارجية على تحليل جاهز، وإنما يُستدعى كل حقل بوصفه كاشفاً عن طبقة من طبقات الإنسان. وليس المقصود أن نذيب الفروق بين هذه الحقول، بل أن ندير بينها حواراً منضبطاً، يعرف لكل معرفة موضعها وحدودها، ويمنع أي معرفة جزئية من التحول إلى سلطة مطلقة على الإنسان كله.

إن أخطر ما أصاب الإنسان في الأزمنة الحديثة ليس أن العلوم درست جسده ودماعه وسلوكه، فذلك من أعظم ما أنجزه العقل الإنساني، وإنما الخطر أن تتحول هذه الدراسة إلى فلسفة اختزالية تدعي أن الإنسان ليس أكثر مما يمكن قياسه أو تصويره أو تحليله مخبريًا. فحين يصبح الإنسان مجرد دماغ، تضيع الروح والمعنى والضمير. وحين يصبح مجرد رغبة، تضيع الحرية والمسؤولية. وحين يصبح مجرد كائن اجتماعي، تضيع فرادته الداخلية. وحين يصبح مجرد مستهلك، تضيع كرامته. وحين يصبح مجرد مؤمن بلا جسد وتاريخ ومجتمع، تضيع واقعيته ويُنتزع من ميدان الابتلاء والعمل. ومن هنا فإن الكتاب لا يقف ضد العلم، بل ضد استبداد العلم حين يتحول من منهج للكشف إلى مذهب في الاختزال.

والقرآن الكريم، في هذا السياق، يمنحنا صورة شديدة الثراء للإنسان، لا لأنها تختصره في عبارة واحدة، بل لأنها تكشفه في شبكة علاقاته الكبرى: علاقته بخالقه، وبنفسه، وبالأرض، وبالناس، وبالزمن، وبالموت، وبالمصير. فالإنسان في القرآن لا يظهر كائنًا مغلقًا ولا بسيطًا، بل يظهر في حالات متعددة: ينسى ويتذكر، يشكر ويكفر، يخاف ويرجو، يطغى حين يستغني، يضعف حين يبتلى، يندم حين يفيق، يتوب حين ينكسر، ويدعى دائمًا إلى أن يصير غير ما هو عليه في لحظة الغفلة. وهذه الحركة القرآنية في تصوير الإنسان هي ما يجعل النص القرآني قادرًا على الدخول في حوار عميق مع العلوم والفلسفة؛ لأنه لا يقدم الإنسان بوصفه معادلة جاهزة، بل بوصفه كائنًا مفتوحًا على الاختبار والتحول.

ومن هنا فإن الصيرورة ليست مفهومًا طارئًا في هذه الدراسة، بل هي قلبها النابض. فالإنسان لا يُفهم من خلال ما هو عليه فقط، بل من خلال ما يمكن أن يصير إليه. هو ليس مجرد معطى بيولوجي، بل مشروع وجودي وأخلاقي ومعرفي. يولد ضعيفًا، ثم يتشكل باللغة والذاكرة والعائلة والمجتمع والدين والتجربة والألم والحب والخوف. لكنه لا

يكون مجرد نتيجة لهذه العوامل؛ لأنه يستطيع أن يعيد النظر فيها، وأن يقاوم بعضها، وأن يتحرر من بعضها، وأن يحوّل بعضها إلى وعي جديد. إن الإنسان محكوم بالشروط، لكنه ليس سجيناً مطلقاً لها. وهذه المسافة بين الشرط والإمكان هي موضع إنسانيته ومسؤوليته. أما التناقض، فهو الوجه الآخر للصيرورة. فالإنسان لا يصير لأنه منسجم تماماً مع نفسه، بل لأنه منقسم على نفسه بدرجات متفاوتة. في داخله رغبة وضمير، خوف وشجاعة، ذاكرة ونسيان، حب وأنانية، عقل وانفعال، توق إلى المطلق وانجذاب إلى العاجل. وهذا التناقض لا ينبغي أن يُفهم بوصفه فساداً مطلقاً في التركيب الإنساني، بل بوصفه بنية امتحان. فالإنسان لا يرتفع لأنه بلا ظلمة، بل لأنه يستطيع أن يرى ظلمته ويقاومها. ولا يسقط لأنه يحمل رغبة، بل لأنه يجعل الرغبة سيدته المطلقة. ولا يطغى لأنه قوي، بل لأنه يفصل القوة عن العدل. ولا يضيع لأنه يعيش في العالم، بل لأنه ينسى أن العالم ليس غايته الأخيرة.

ولذلك فإن هذه الدراسة لا تبحث عن إنسان مثالي مصطنع، ولا عن إنسان مختزل في ضعفه، بل عن الإنسان كما هو في توتره الحقيقي: كائن يحمل إمكان السمو والانحدار معاً. وهذا ما يجعل السؤال القرآني عن الإنسان أكثر عمقاً من كثير من التصورات التي مالت إما إلى تمجيده تمجيدهاً مفرطاً أو إلى إدانته إدانة مطلقة. فالقرآن لا يقدم الإنسان ملاكاً، ولا يقدمه شيطاناً، بل يقدمه كائن أمانة، أي كائناً يحمل مسؤولية تفوق ضعفه، ونداءً يتجاوز غفلته، وإمكاناً أعلى من واقعه المباشر. ومن هنا فإن الإنسان لا يُفهم فقط بما فعله، بل بما دُعي إليه، ولا بما سقط فيه فقط، بل بما يستطيع أن ينهض إليه.

إن من أخطر الأسئلة التي سيحاول هذا الكتاب أن يواجهها هو السؤال الآتي: هل يمكن للإنسان أن يعرف نفسه دون أن يختزلها؟ إن تاريخ الفكر يكشف أن الإنسان حين حاول تعريف نفسه وقع غالباً في أسر بعد واحد. عرّف نفسه بالعقل، ثم اكتشف أن العقل ليس بريئاً من الهوى. وعرّف نفسه بالحرية، ثم اكتشف أن الحرية محاصرة بالجسد

والتاريخ واللغة والخوف. وعَرَّف نفسه بالعمل، ثم اكتشف أن العمل قد يتحول إلى اغتراب. وعَرَّف نفسه بالرغبة، ثم اكتشف أن الرغبة لا تفسر الندم والتضحية والإيمان. وعَرَّف نفسه بالمجتمع، ثم اكتشف أن في داخله صوتاً لا تملكه الجماعة. ومن هنا فإن كل تعريف للإنسان ينجح بقدر ما يضيء، ويفشل بقدر ما يدعي أنه أغلق السؤال.

وهذه الدراسة، لذلك، لا تعد القارئ بجواب نهائي مغلق، بل بمسار تحليلي يفتح السؤال على عمقه. فهي لا تقول إن الإنسان مجهول لأن العقل عاجز، بل تقول إن الإنسان عميق لأن وجوده نفسه لا ينفد في بعد واحد. الإنسان قابل للمعرفة، لكنه غير قابل للاستنفاد. يمكن دراسته، لكن لا يجوز حبسه في نموذج واحد. يمكن تحليل جسده ودماغه ونفسه ومجمّعه، لكن لا يجوز أن ننسى أنه الكائن الذي يسأل عن معنى التحليل نفسه. هذه هي فرادته: أنه موضوع المعرفة وفاعلها في الوقت نفسه، وأنه حين يُدرس يستطيع أن يسأل: هل أنصفتني هذه المعرفة أم حولتني إلى شيء؟

ومن هنا فإن الكتاب سيبدأ من أزمة تعريف الإنسان، لأنها الباب الأول لكل بحث لاحق. فإذا لم نعرف لماذا استعصى الإنسان على التعريف، سنقع سريعاً في اختزال جديد. ثم ينتقل إلى الفلسفات الكبرى التي حاولت أن ترى الإنسان من زوايا مختلفة، من العقل اليوناني إلى الذات الحديثة، ومن الإنسان الاقتصادي إلى الإنسان الوجودي، ومن الإنسان الفرويدي إلى الإنسان الماركوزي ذي البعد الواحد. ثم يدخل في حوار مع العلوم الحديثة، لا لكي يخضع الإنسان لها خضوعاً كاملاً، بل لكي يسأل: ما الذي تكشفه علوم الجسد والدماغ والعاطفة والذاكرة؟ وما الذي تظل عاجزة عن تفسيره حين تواجه الوعي والمعنى والروح؟

بعد ذلك ستتنتقل الدراسة إلى الداخل الإنساني: الذات والنفس والروح والضمير والرغبة والخوف والهوية والتركيبة، لا بوصفها مفاهيم منفصلة، بل بوصفها طبقات

متحاوره في بنية الإنسان. ثم تقف أمام التناقض الإنساني بوصفه شرطاً للصيرورة لا عارضاً طارئاً. ثم تخرج إلى المجتمع والتاريخ، حيث لا يكون الإنسان فرداً معزولاً، بل كائناً تصنعه الجماعة والسلطة واللغة والذاكرة العامة، وفي الوقت ذاته يستطيع أن يعترض ويقاوم ويغيّر. ثم تتأمل التجربة الباطنية، ولا سيما في أفقها الصوفي، باعتبارها محاولة عميقة لاكتشاف الداخل الإنساني، على أن تُقرأ قراءة نقدية لا تمجيدية ولا إقصائية.

وفي القسم القرآني، سيعود الكتاب إلى الإنسان كما يكشفه القرآن في صورته الكلية: مخلوقاً ومكرماً ومبتلىً ومستخلفاً وناسياً ومتذكراً وحاملاً للأمانة وسائراً إلى الله. ولن يكون هذا القسم خاتمة وعظية، بل سيكون قلباً معرفياً يعيد ترتيب ما سبق من علوم وفلسفات وتجارب في ضوء الرؤية القرآنية للإنسان. ثم يبلغ الكتاب ذروته في تحليل توتر الصيرورة الإنسانية في عصر التحولات الكبرى: التقنية، والذكاء الاصطناعي، والرقمنة، وتفكك المعنى، وأزمة الحرية، ومستقبل الإنسان نفسه. وفي النهاية يعود السؤال الأول: ما الإنسان؟ لا ليُغلق، بل ليُظهر وقد صار أكثر عمقاً ونضجاً وضرورة.

وهكذا فإن هذا الكتاب لا يبدأ من رغبة في إضافة دراسة أخرى إلى الدراسات الكثيرة عن الإنسان، بل من الإحساس بأن سؤال الإنسان يحتاج إلى إعادة تأسيس. لقد تكاثرت المعارف، لكنها تفرقت. وتعددت العلوم، لكنها غالباً ما فقدت المركز. وتقدمت الأدوات، لكنها لم تحسم الغاية. ومن هنا تأتي الحاجة إلى قراءة واسعة، فلسفية وعلمية وقرآنية، تجعل الإنسان في مركز السؤال من جديد، لا بوصفه سيّداً متألهاً، ولا بوصفه كائناً تائهً بلا معنى، بل بوصفه كائناً مسؤولاً، متوتراً، قابلاً للسقوط والارتقاء، ومفتوحاً على صيرورة لا تنتهي إلا بالمصير.

إن السؤال عن الإنسان لم يعد سؤالاً يخص الفلاسفة وحدهم، ولا علماء النفس وحدهم، ولا علماء الدين وحدهم، بل أصبح سؤالاً كونياً تتقاطع عنده مصائر المعرفة

ومصائر الحضارة معاً. ففي الأزمنة السابقة كان الإنسان يظن أن أزماته تأتي من الخارج: من الطبيعة، ومن المرض، ومن المجاعة، ومن الحروب، ومن محدودية الوسائل. غير أن الإنسان المعاصر، وهو يقترب شيئاً فشيئاً من السيطرة على كثير من هذه العوائق، بدأ يكتشف مفارقة أكثر تعقيداً: لقد تراجعت بعض المخاطر الخارجية، لكن المخاطر الداخلية ازدادت اتساعاً. لقد صار قادراً على أن يغير العالم بسرعة غير مسبوقة، لكنه أصبح أقل يقيناً في معرفة ما الذي ينبغي أن يفعله بهذا العالم، ولأي غاية يغيره أصلاً.

إن الحضارة الحديثة، رغم عظمتها التقنية والعلمية، وضعت الإنسان أمام نوع جديد من القلق. لم يعد القلق ناشئاً من الجهل وحده، بل من فائض المعرفة أيضاً. ولم يعد ناشئاً من العجز فقط، بل من تضخم القدرة نفسها. فالإنسان الذي استطاع أن يرسل الآلات إلى أعماق الفضاء، وأن يفكك الخلية والجين، وأن يبني أنظمة ذكاء اصطناعي قادرة على التعلم والتنبؤ، يقف الآن أمام مرآة جديدة ويسأل: إذا كنت قادراً على كل هذا، فمن أكون أنا؟ وهل ما زلت أعرف نفسي كما كنت أظن؟

ولعل المفارقة الكبرى أن الإنسان لم يصبح غامضاً رغم نقص المعرفة، بل أصبح أكثر غموضاً بسبب تضخمها. فكل علم اقترب من الإنسان كشف طبقة جديدة فيه. وحين ظن أنه وصل إلى التفسير النهائي، ظهرت طبقة أخرى أكثر عمقاً. فقد قيل إن الإنسان عقل، ثم ظهر اللاوعي. وقيل إنه إرادة، ثم ظهرت البنى الاجتماعية الخفية. وقيل إنه بيولوجيا، ثم عاد سؤال المعنى. وقيل إنه ذات مستقلة، ثم ظهرت اللغة والتاريخ والسلطة بوصفها قوى تشكل هذه الذات. وكل مرة كان الإنسان يعتقد أنه أمسك بالحقيقة الكاملة، كان يكتشف أن الحقيقة كانت جزءاً من صورة أكبر.

ومن هنا لا تحاول هذه الدراسة أن تدخل في منافسة بين الحقول المعرفية، فلا تجعل القرآن في مواجهة العلم، ولا تجعل الفلسفة في مواجهة الوحي، ولا تجعل علم الأعصاب

في مواجهة الروح. لأن مثل هذا التصور ينطلق من افتراض أن الإنسان شيء بسيط يمكن امتلاكه من جهة واحدة. بينما الفرضية التي تحكم هذا العمل تقول إن الإنسان أوسع من أن تستنفده أداة واحدة. ولذلك فإن المطلوب ليس إقصاء معرفة لصالح معرفة، بل إعادة ترتيب المعارف حول مركز واحد هو الإنسان نفسه.

لكن إعادة الترتيب هذه تحتاج إلى حذر شديد. فهناك فرق بين الحوار والتركيب العشوائي. ليس المقصود أن نضع آية قرآنية إلى جانب نظرية عصبية أو فكرة فلسفية ثم نزعم أننا أنتجنا معرفة جديدة. إن هذا قد ينتج تلفيقًا لا تركيبًا. المطلوب هنا أعمق من ذلك؛ المطلوب هو البحث عن الأسئلة الكبرى المشتركة: ما الإنسان؟ ما الوعي؟ ما الحرية؟ ما الرغبة؟ ما الألم؟ ما الذاكرة؟ ما الخير والشر؟ ما المصير؟ ثم النظر كيف تعامل كل حقل معرفي مع هذه الأسئلة، وأين نجح، وأين تعثر، وأين بقيت مناطق الصمت والأسئلة المفتوحة.

ومن هنا فإن القرآن لن يدخل هذه الدراسة بوصفه شاهدًا على ما يقوله العلم أو الفلسفة، لأن القرآن لا ينتظر إثباتًا من العلوم المتغيرة، كما أن العلوم لا ينبغي أن تُحمّل ما لم تأت من أجله. بل سيدخل القرآن بوصفه أفقًا كليًا لفهم الإنسان؛ لأنه لا يتعامل معه باعتباره موضوعًا للمعرفة فقط، بل باعتباره ذاتًا مسؤولة تعيش داخل شبكة من العلاقات الكبرى: مع الله، ومع النفس، ومع الناس، ومع الأرض، ومع الزمن، ومع المصير. وهذه الرؤية تمنح الإنسان كثافة وجودية لا تسمح باختزاله في الدماغ أو الرغبة أو السوق أو الجماعة أو الوظيفة.

إن من يقرأ القرآن قراءة متأنية يكتشف أنه لا يقدم الإنسان في صورة واحدة. فهو يراه ضعيفًا: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾، ويراه قادرًا على حمل الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾، ويراه ظالمًا جهولًا: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، ويراه مكرمًا: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، ويراه

قابلاً للطغيان: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾، ويراه قابلاً للهداية والتزكية والتوبة. وهذه ليست تناقضات في النص، بل كشف لبنية الإنسان نفسها؛ فالإنسان ليس حقيقة مسطحة، بل كائن يحمل إمكانات متعارضة تتحرك داخله باستمرار.

وهنا يظهر المعنى العميق لعنوان هذا الكتاب: جدلية الصيرورة والتناقض. فالإنسان لا يصير لأنه كامل، بل لأنه ناقص من جهة ما. ولا يتحرك لأنه منسجم تمامًا مع نفسه، بل لأنه يعيش توترًا داخليًا بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالتناقض هنا ليس خطأ في البناء، بل طاقة في البناء نفسه. إن البذرة لا تصبح شجرة إلا لأنها تحمل توترًا بين ما هي عليه وما يمكن أن تصبح إليه، وكذلك الإنسان لا يصبح إنسانًا بالمعنى العميق إلا لأنه يحمل داخله مسافة بين واقعه وإمكانه.

ولهذا فإن الصيرورة الإنسانية ليست مجرد انتقال زمني من الطفولة إلى الشيخوخة، بل حركة أكثر عمقًا. إنها حركة الوعي وهو يعيد بناء نفسه، وحركة النفس وهي تتصارع بين الانجذاب والارتقاء، وحركة العقل وهو يراجع أوهامه، وحركة الروح وهي تبحث عن المعنى، وحركة الإنسان كله وهو يحاول أن يخرج من صورته الضيقة إلى أفق أوسع. ومن هنا فإن الإنسان ليس شيئًا مكتملاً يتحرك، بل هو حركة تبحث عن اكتمال لا يتحقق بصورة نهائية داخل الزمن.

لكن هذه الحركة نفسها تحمل خطرًا دائمًا. فالإنسان لا يصعد بصورة آلية، كما لا يسقط بصورة آلية. يستطيع أن يحول معرفته إلى حكمة أو إلى غرور، وقوته إلى عدل أو إلى طغيان، وحرية إلى مسؤولية أو إلى عبث، ودينه إلى تزكية أو إلى أداة هيمنة، وعلمه إلى تحرير أو إلى سيطرة. ولذلك فإن الصيرورة ليست وعدًا دائمًا بالتقدم، بل ميدانًا مفتوحًا للامتحان.

وهذا ما يجعل الإنسان الكائن الوحيد تقريباً الذي يخاف نفسه كما يخاف العالم. فالحيوان يخاف الخطر الخارجي غالباً، أما الإنسان فيخاف أيضاً ما يمكن أن يفعله هو بنفسه. يخاف من ضعفه، ومن طغيانه، ومن رغبته، ومن فراغه، ومن فقدان المعنى، ومن العزلة، ومن الموت، بل أحياناً يخاف من حريته نفسها. وهذا الخوف ليس علامة مرض دائم، بل علامة على أن الإنسان يحمل داخل ذاته إمكانات لا يستطيع أن يتنبأ بها بصورة كاملة.

ومن هنا تبدأ رحلة هذا الكتاب. لا بوصفها محاولة لإغلاق السؤال، بل محاولة للدخول إليه بعمق أكبر. فربما لا يكون الإنسان مجهولاً لأنه لا يُعرف، بل لأنه لا ينتهي. وربما كانت عظمته لا تكمن في أنه وجد جواباً نهائياً عن نفسه، بل في أنه ظل الكائن الوحيد الذي يسأل عن نفسه باستمرار، ويعيد بناء صورته كلما ظن أنه وصل إلى نهايتها.

إن هذا الكتاب، وهو يبدأ من سؤال الإنسان، لا يبدأ من فراغ معرفي، ولا من رغبة في إعادة إنتاج ما قيل من قبل، بل من إحساس عميق بأن صورة الإنسان في الفكر المعاصر قد تعرضت لتمزق واسع. فقد توزعت هذه الصورة بين علوم دقيقة تكشف أجزاءه، وفلسفات كبرى تسائل معناه، ونظريات اجتماعية تفسر سلوكه، وتجارب روحية تبحث عن داخله، وخطابات دينية تذكره بمصيره. غير أن هذا التوزع، على ثرائه، جعل الإنسان أحياناً يبدو كائنًا مفتتًا بين حقول معرفية متعددة، كل حقل يرى منه جانباً ويكاد ينسى بقية الجوانب.

ومن هنا فإن الحاجة لم تعد إلى معرفة جديدة فحسب، بل إلى أفق تركيبي جديد. فالإنسان لا يُفهم إذا جُمع جسده إلى عقله، وعقله إلى روحه، وروحه إلى مجتمعه جمعاً حسابياً بارداً، بل يُفهم حين نرى كيف تتفاعل هذه الطبقات وتتدافع وتتعارض وتعيد تشكيل بعضها. فالجسد لا يقف خارج الوعي، والوعي لا يعمل خارج اللغة، واللغة لا تنفصل عن المجتمع، والمجتمع لا يلغي الضمير، والضمير لا يُفهم خارج المعنى،

والمعنى لا ينفصل عن سؤال الله والموت والمصير. وهكذا يكون الإنسان شبكة حية من العلاقات، لا مجموع أجزاء متجاورة.

ولذلك فإن هذا الكتاب سيحاول أن يسير في طريق طويل يبدأ من أزمة تعريف الإنسان، لأن التعريف هو الباب الأول الذي تكشف من خلاله كل حضارة صورتها عن الإنسان. فإذا كان التعريف ضيقاً، ضاقت الحضارة نفسها. وإذا اختزل الإنسان في بعد واحد، أُعيد بناء السياسة والاقتصاد والتربية والتقنية على أساس هذا الاختزال. ومن هنا فإن القسم الأول لن يكون بحثاً لغوياً في الحدّ والتعريف، بل بحثاً في خطورة أن نعرّف الإنسان تعريفاً يقتله وهو يزعم أنه يفسره.

ثم ينتقل الكتاب إلى المرايا الفلسفية الكبرى، لا ليعرض تاريخ الفلسفة عرضاً مدرسياً، بل ليكشف كيف حاولت العقول الكبرى أن تمسك بالإنسان من زاوية معينة: العقل، الحرية، الإرادة، العمل، اللاوعي، القلق، القوة، الوجود، أو البعد الواحد. وكل فلسفة من هذه الفلسفات ستُقرأ بوصفها محاولة عظيمة وجزئية في آن واحد؛ عظيمة لأنها أضاءت بعداً حقيقياً، وجزئية لأنها أخفقت حين ظنت أن ذلك البعد هو الإنسان كله.

بعد ذلك يدخل الكتاب إلى حوار مع العلوم الحديثة، ولا سيما علوم الأعصاب والبيولوجيا والنفس، حيث يظهر الإنسان بوصفه كائناً جسدياً عصياً انفعالياً ذا ذاكرة ووعي. غير أن هذا الحوار لن يتوقف عند الإعجاب بالكشف العلمي، بل سيطرح السؤال الأعمق: هل يكفي أن نعرف كيف يعمل الدماغ لكي نعرف ما الإنسان؟ وهل يكفي أن نشرح العاطفة بيولوجياً لكي نعرف معنى الحب والخوف والندم؟ وهل يكفي أن نرسم خريطة الذاكرة لكي نفهم كيف تتحول الذكرى إلى هوية وجرح ومصير؟

ثم يدخل الكتاب إلى الداخل الإنساني: الذات والنفس والروح والضمير والرغبة والخوف والتركية. وهنا لن يكون الإنسان موضوعاً خارجياً، بل عالمًا داخليًا يتصارع مع

نفسه. فالإنسان لا يعيش فقط معركة مع الطبيعة أو المجتمع، بل يعيش معركة أعمق مع ذاته: مع ما يريد وما يخجل أن يريده، مع ما يعرف وما يعجز عن فعله، مع ما يخافه وما يشتاق إليه، مع ما يعلنه وما يخفيه. وهذه المنطقة الداخلية هي التي تجعل الإنسان كائنًا مأساويًا وعظيمًا في الوقت نفسه.

ثم يأتي قسم التناقض الإنساني ليضع اليد على قلب الأطروحة. فالإنسان ليس متناقضًا عرصًا، بل لأن بنيته نفسها تجمع الأضداد: الخير والشر، العقل والرغبة، الحرية والخوف، القوة والضعف، الإيمان والشك، الأنانية والإيثار، البناء والهدم. وهذه التناقضات ليست مجرد انقسامات نفسية، بل شروط صيرورة. فالإنسان لا يرتقي لأنه خالٍ من التناقض، بل لأنه يستطيع أن يحول التناقض إلى وعي ومسؤولية وتركية.

ثم ينتقل الكتاب إلى الإنسان في المجتمع والتاريخ، لأن الإنسان لا يصير وحده. إنه ابن اللغة والجماعة والسلطة والطبقة والدولة والذاكرة العامة، لكنه ليس عبدًا كاملاً لها. ومن هنا سيُدرس الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا وتاريخيًا، تصنعه البنى ويصنعها، يخضع لها ويقاومها، يتشكل بها ويعيد تشكيلها. فلا معنى لفهم الإنسان من الداخل إذا أهملنا العالم الذي يضغط على هذا الداخل ويعيد صناعته كل يوم.

ثم تأتي التجربة الباطنية، وفي مقدمتها التجربة الصوفية، بوصفها محاولة عميقة لدخول الإنسان إلى داخله. غير أن الكتاب لن يتعامل معها بتمجيد ساذج ولا برفض متعجل، بل سيقراها قراءة نقدية: ماذا تكشف عن النفس والروح والحب والخوف والصفاء؟ وأين تتحول إلى عبور حقيقي؟ وأين قد تتحول إلى هروب من العالم أو ذوبان في تجربة لا تخضع للمساءلة؟ وهنا يكون التصوف جزءًا من سؤال الإنسان، لا بديلاً عن بقية الأسئلة.

وفي القلب من كل ذلك يأتي الإنسان في القرآن. فهذا القسم لن يكون إضافة بعدية، بل عودة إلى الأفق الكلي الذي يربط ما تفرق. فالقرآن يكشف الإنسان مخلوقًا ومكرَّمًا ومبتلىً

ومستخلفاً وناسياً ومتذكراً، كائناً بين الطين والنفخة، بين الضعف والأمانة، بين الغفلة والهداية، بين السقوط والتوبة، بين الدنيا والمصير. وهذه الصورة القرآنية ستمنح الدراسة مركزها الأعمق، لأنها تجعل الإنسان مسؤولاً عن صيرورته، لا مجرد نتيجة لقوى عمياء. ثم يبلغ الكتاب قسمه الأخير في توتر الصيرورة الإنسانية، حيث يعود السؤال من جديد: إلى أين يمضي الإنسان؟ ماذا تفعل به التقنية؟ ماذا يفعل به الذكاء الاصطناعي؟ هل يفقد نفسه في عالم السرعة والصورة والبيانات؟ هل يستطيع أن يحفظ روحه ومعناه وكرامته في حضارة قادرة على اختزاله أكثر من أي وقت مضى؟ هنا يصبح سؤال الإنسان سؤال المستقبل، لا سؤال الماضي وحده.

وبهذا المعنى، فإن هذا الكتاب ليس محاولة لتعريف الإنسان تعريفاً نهائياً، بل محاولة لإعادة فتح السؤال على نحو أعمق وأعدل. فالإنسان، كما سيظهر في مسار هذه الدراسة، ليس شيئاً يمكن حصره، بل كائناً يمكن فهمه بقدر ما نحترم تعدده وتناقضه وصيرورته. إنه لا يساوي جسده، ولا يساوي عقله، ولا يساوي روحه، ولا يساوي مجتمعه، ولا يساوي تاريخه، لكنه لا يوجد خارج هذه كلها. إنه العلاقة المتوترة بينها، والمسؤولية التي تنشأ من ترتيبها، والمعنى الذي يمنحها اتجاهها.

ومن هنا فإن سؤال الكتاب المركزي سيظل حاضراً من البداية إلى النهاية: ما الإنسان؟ لكنه لن يكون سؤالاً يطلب جواباً مغلقاً، بل سؤالاً يكشف أن الإنسان كلما عُرف من جانب ظهر جانب آخر يستدعي معرفة جديدة. وهذا لا يعني أن الإنسان مستحيل الفهم، بل يعني أن فهمه لا يكتمل إلا بالتواضع أمام عمقه. فالإنسان ليس مجهولاً لأن المعرفة فاشلة، بل لأنه كائن لا ينتهي في تعريف واحد، ولا يستنفد في علم واحد، ولا يحسم في تجربة واحدة. إن الإنسان هو الكائن الذي يحمل الطين والنفخة، الجسد والمعنى، الرغبة والضمير، الذاكرة والنسيان، الحرية والشرط، الفرد والجماعة، السقوط والارتقاء. وهو الكائن الذي

يستطيع أن يكون أقل مما ينبغي، وأن يصير أكثر مما هو عليه. هذه المسافة بين الواقع والإمكان هي موضع إنسانيته، وهي ميدان صيرورته، وهي سر تناقضه.

ومن هنا يبدأ القسم الأول: أزمة تعريف الإنسان، لا بوصفها مشكلة في الألفاظ، بل بوصفها المدخل الضروري إلى كل ما سيأتي بعده. فقبل أن ندرس الإنسان في الفلسفة والعلم والقرآن والمجتمع والروح والتاريخ، علينا أن نسأل أولاً: لماذا استعصى الإنسان على التعريف؟ ولماذا كان كل تعريف له يكشف شيئاً ويخفي أشياء؟ ولماذا يصبح الإنسان، كلما حاول أن يعرف نفسه، أقرب إلى ذاته وأبعد عنها في الوقت نفسه؟

القسم الأول
أزمة تعريف الإنسان
الأساس الفلسفي والأنثروبولوجي

الفصل الأول

لماذا استعصى الإنسان على التعريف؟

ليست صعوبة تعريف الإنسان صعوبة لغوية، ولا عجزاً في اختيار العبارة المناسبة، ولا مشكلة منطقية تتعلق بعدم العثور على حدٍّ جامع مانع، بل هي صعوبة كامنة في طبيعة الإنسان نفسه. فالأشياء يمكن تعريفها لأنها تقف أمام العقل بوصفها موضوعات شبه منجزة، لها حدود واضحة نسبياً، ووظائف يمكن ملاحظتها، وخصائص يمكن تثبيتها. أما الإنسان فإنه لا يقف أمامنا بوصفه شيئاً مكتملاً، بل بوصفه كائناً يتحرك، ويتغير، ويتجاوز ما قيل عنه، ويعيد تعريف نفسه من داخل التجربة. إن الإنسان لا يُعرَّف كما تُعرَّف الأشياء، لأنه ليس شيئاً بين الأشياء، بل هو الكائن الذي يعرّف الأشياء ثم يعود فيسأل عن نفسه، فإذا به يكتشف أن أقرب الموجودات إليه هو أكثرها استعصاءً على القبض النهائي.

ولذلك فإن السؤال: ما الإنسان؟ ليس سؤالاً عادياً، لأنه لا يسأل عن شيء خارج الذات، بل يسأل عن السائل نفسه. فالإنسان هنا هو العارف والمعرف، السائل والمسؤول عنه، الذات والموضوع في آن واحد. وهذه المفارقة تجعل تعريف الإنسان مشوباً دائماً بشيء من الالتباس؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يخرج من ذاته خروجاً كاملاً لكي ينظر إليها كما ينظر إلى حجر أو نبات أو آلة. إنه يدرس نفسه من داخل نفسه، ويفسر وعيه بوعيه، ويحلل ذاكرته بذاكرة أخرى، ويتأمل رغباته وهو محمول على رغباته، ويحاكم أفعاله وهو واقع تحت أثر تلك الأفعال. ومن هنا فإن معرفة الإنسان بذاته ليست معرفة محايدة تماماً، بل معرفة متورطة في التجربة التي تريد فهمها.

وقد حاول الفكر الإنساني، منذ بداياته الكبرى، أن يمسك بالإنسان من خاصية يظنها جوهره الحاسم. فقليل إن الإنسان حيوان ناطق، وقليل إنه كائن عاقل، وقليل إنه كائن

اجتماعي، وقيل إنه كائن حر، وقيل إنه كائن راغب، وقيل إنه كائن منتج، وقيل إنه كائن رمزي، وقيل إنه كائن ديني، وقيل إنه الكائن الذي يعرف أنه سيموت. وكل هذه التعريفات تكشف شيئاً حقيقياً، لكنها لا تكشف الإنسان كله. فالإنسان ناطق، ولكنه لا يُخترل في اللغة. وهو عاقل، لكنه كثيراً ما يخالف عقله. وهو اجتماعي، لكنه يحمل داخله منطقة لا تملكها الجماعة. وهو حر، لكنه لا يتحرك خارج الجسد والتاريخ والخوف والحاجة. وهو راغب، لكنه قادر على محاكمة رغبته. وهو منتج، لكنه لا يساوي وظيفته. وهو ديني أو باحث عن المطلق، لكنه يعيش في العالم، ويأكل، ويتألم، ويخاف، ويحب، ويموت.

ومن هنا تبدأ أزمة التعريف: ليست المشكلة أن هذه التعريفات باطلة كلها، بل أنها جزئية. والخطر لا يكمن في الجزئية ذاتها، فكل معرفة تبدأ من زاوية، وإنما يكمن في أن تتحول الزاوية إلى ادعاء شامل. حين يقال إن الإنسان عقل فقط، يُنسَى الجسد والعاطفة والذاكرة والروح. وحين يقال إنه رغبة فقط، يُنسَى الضمير والتضحية والتوبة. وحين يقال إنه نتاج اجتماعي فقط، يُنسَى صوته الداخلي وقدرته على الاعتراض. وحين يقال إنه روح فقط، يُنسَى الطين والحاجة والعمران. وهكذا يصبح التعريف، بدل أن يكون طريقاً إلى الفهم، أداة اختزال.

إن التعريف، في ظاهره، محاولة للمعرفة، لكنه قد يتحول في عمقه إلى فعل سلطة. فمن يعرف الإنسان يحدد ما الذي يُحسب إنسانياً فيه، وما الذي يُهمّش، وما الذي يُصان، وما الذي يجوز استعماله أو التضحية به. فإذا عُرّف الإنسان بأنه منتج، صارت قيمته في قدرته على العمل. وإذا عُرّف بأنه مستهلك، صارت رغبته مركز وجوده. وإذا عُرّف بأنه رقم سياسي، ضاعت كثافته الداخلية في صندوق أو إحصاء. وإذا عُرّف بأنه جسد، صارت روحه ومعناه تفصيلاً زائداً. وإذا عُرّف بأنه روح فقط، صارت حاجته وجسده وتاريخه عبئاً ينبغي تجاوزه. ومن هنا فإن كل تعريف للإنسان يحمل نتيجة أخلاقية وحضارية، لأنه لا يبقى في

الكتب، بل يتحول إلى مؤسسات ومناهج وسياسات واقتصادات وتصورات عن الكرامة والحرية والمسؤولية.

ولذلك فإن السؤال عن تعريف الإنسان ليس سؤالاً بريئاً. إنه سؤال يحدد شكل العالم الذي نبنيه حول الإنسان. فالحضارة التي ترى الإنسان مستهلكاً ستبني سوقاً يلاحق رغبته بلا توقف. والحضارة التي تراه آلة إنتاج ستبني مؤسسات تقيسه بالكفاءة وحدها. والحضارة التي تراه تابعاً ستبني سياسة تقوم على الطاعة. والحضارة التي تراه روحاً بلا جسد قد تهمل حاجاته الواقعية. أما الحضارة التي تراه كائنًا مركبًا، جسدًا وروحًا، عقلاً وعاطفة، فردًا وجماعة، حرية ومسؤولية، فإنها ستكون أقرب إلى بناء عالم يحفظ كرامته وتعقيده.

وهنا يظهر أن استعصاء الإنسان على التعريف ليس عيباً في الإنسان، بل علامة على عمقه. فالإنسان لا يستعصي لأنه غامض بلا معنى، بل لأنه لا ينفد في خاصية واحدة. إنه كائن متعدد الطبقات. فيه الجسد الذي يربطه بالأرض، والعقل الذي يطلب الفهم، والنفس التي ترغب وتخاف وتبرر وتندم، والروح التي تتطلع إلى ما يتجاوز المادة، والذاكرة التي تحمله عبر الزمن، واللغة التي تمنحه عالمًا من الرموز، والمجتمع الذي يصوغ جزءاً من وعيه، والموت الذي يضع حياته كلها أمام سؤال المصير. أي تعريف يقطع طبقة واحدة من هذه الطبقات ثم يرفعها إلى مقام الكل إنما يعرف جزءاً من الإنسان لا الإنسان نفسه.

ومن هنا فإن الإنسان لا يفهم بالحدّ الجامد وحده، بل بالمسار. فالحجر يمكن أن يُعرف بما هو عليه، أما الإنسان فلا يُفهم إلا بما كان، وما هو، وما يمكن أن يصير إليه. إن الطفل ليس الشيخ، والإنسان في الخوف ليس الإنسان في الطمأنينة، والإنسان في السلطة ليس الإنسان في الضعف، والإنسان في لحظة الندم ليس الإنسان في لحظة الغفلة، ومع ذلك فهناك خيط ما يربط هذه الصور كلها. هذا الخيط ليس جوهرًا جامدًا بسيطًا، ولا سيولة بلا

مركز، بل استمرارية متحركة؛ ذات تحمل ماضيها، وتعيش حاضرها، وتتطلع إلى مستقبلها، وتعيد تفسير نفسها عبر الزمن.

ولهذا فإن الإنسان لا يُعرّف من خلال السكون، بل من خلال الصيرورة. إنه ليس معطىً منجزاً، بل مشروع مفتوح. يولد ضعيفاً، ثم يتشكل باللغة والعائلة والمجتمع والدين والتجربة والمعرفة والألم والحب والخوف. لكنه لا يكون مجرد نتيجة لهذه العوامل؛ لأنه يستطيع أن يراجعها، وأن يقاوم بعضها، وأن يعيد بناء علاقته بها. ومن هنا فإن الإنسان ليس قدراً مغلقاً ولا فراغاً مطلقاً، بل كائن يعيش بين الشرط والإمكان. وهذا “البين” هو موضع إنسانيته.

والقرآن الكريم يكشف هذا البعد بعمق استثنائي، إذ لا يقدم الإنسان في صورة نهائية واحدة، بل يكشفه في حركة ممتدة بين الخلق والتكليف والمصير. فهو مخلوق من طين، لكنه ليس طيناً فقط؛ ومنفوخ فيه من روح، لكنه لا يغادر شروط الطين؛ مكرم، لكنه قد يطغى؛ ضعيف، لكنه يحمل الأمانة؛ ناسي، لكنه مدعو إلى التذكر؛ ظلوم جهول، لكنه قابل للتوبة والهداية. وهذه الصورة القرآنية لا تعرّف الإنسان بحدّ منطقي مغلق، بل ترسم خريطة وجودية لحركته، وتجعله كائناً لا يُفهم إلا في توتره بين ما يشده إلى الأسفل وما يدعوه إلى الأعلى.

ومن هنا فإن السؤال: لماذا استعصى الإنسان على التعريف؟ يجد جوابه الأولي في أن الإنسان ليس حقيقة مسطحة، بل جدلية حية. إن تعريفه بالعقل لا يكفي، لأن العقل قد يصير حكمة وقد يصير مكرّاً. وتعريفه بالحرية لا يكفي، لأن الحرية قد تصير مسؤولية وقد تصير عبثاً. وتعريفه بالرغبة لا يكفي، لأن الرغبة قد تصير حبّاً وقد تصير استعباداً. وتعريفه بالدين لا يكفي إذا انفصل الدين عن تزكية النفس وحمل مسؤولية العالم. فالإنسان لا يتحدد بالقوة التي يملكها فقط، بل بطريقة ترتيب هذه القوة داخل المعنى.

ولذلك فإن هذا الفصل لا يبحث عن تعريف جديد يضاف إلى التعريفات السابقة فحسب، بل يحاول أن يفكك مأزق التعريف ذاته. فقد يكون الإنسان بحاجة إلى مفهوم مفتوح لا إلى حدّ مغلق، وإلى خريطة لا إلى قفص، وإلى قراءة طبقية لا إلى عبارة واحدة تدعي أنها أمسكت بكل شيء. إننا لا نستطيع أن نقول إن الإنسان هو العقل فقط، أو الجسد فقط، أو الروح فقط، أو المجتمع فقط، لكننا نستطيع أن نبدأ من القول إن الإنسان هو الكائن الذي تتجادل فيه هذه الأبعاد كلها، وأن إنسانيته لا تظهر إلا في طريقة هذا الجدل واتجاهه.

ومن هنا فإن استعصاء الإنسان على التعريف ليس فشلاً، بل دعوة إلى تواضع معرفي. فكل تعريف ينبغي أن يعرف حدوده، وكل علم ينبغي أن يعرف مجاله، وكل فلسفة ينبغي أن تدرك أنها تضيء جانباً وترك جانباً. والإنسان، في النهاية، لا يُختزل في ما نقوله عنه، لأنه هو الكائن الذي يستطيع أن يراجع ما قيل عنه، وأن ينهض ضد الصورة التي حُبس فيها، وأن يقول: لست هذا فقط. وهذه القدرة على مقاومة الاختزال هي إحدى أعظم علامات إنسانيته.

إن تاريخ الفكر الإنساني يكشف أن الإنسان لم يكن فقط موضوعاً للبحث، بل كان مرآة تعكس تصورات كل عصر عن نفسه. ولذلك فإن تعريف الإنسان لم يكن معزولاً عن شروطه التاريخية والحضارية، بل كان دائماً متشابكاً مع صورة العالم السائدة في كل مرحلة. فحين كان الكون يُرى بوصفه نظاماً عقلياً منظماً، ظهر الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً يحمل نصيباً من هذا النظام. وحين أصبح الاقتصاد مركز الحياة الحديثة، بدأ الإنسان يُقرأ بوصفه منتجاً ومستهلكاً. وحين صعدت العلوم الطبيعية صعوداً هائلاً، صار الإنسان يُنظر إليه بوصفه تركيباً بيولوجياً معقداً. وحين ظهرت الأزمات النفسية والاغتراب الوجودي، عاد الإنسان ليظهر بوصفه كائناً قلقاً ممزقاً يبحث عن معنى.

ومن هنا فإن تعريف الإنسان لم يكن انعكاسًا لحقيقة الإنسان فقط، بل كان أيضًا انعكاسًا لطريقة الإنسان في رؤية العالم. وهذا يكشف مفارقة دقيقة: الإنسان، وهو يحاول أن يعرف نفسه، كان كثيرًا ما يسقط صورته عن العالم على نفسه. فإذا رأى العالم آلة، أصبح الإنسان آلة. وإذا رأى العالم صراعًا اقتصاديًا، أصبح الإنسان قوة إنتاج واستهلاك. وإذا رأى العالم مادة، أصبح الإنسان تركيبًا ماديًا. وإذا رأى العالم إرادة وقوة، أصبح الإنسان إرادة تسعى إلى الهيمنة. وكأن الإنسان، في كل مرة، كان ينظر في مرآة الكون ثم يظن أنه رأى نفسه.

لكن الإنسان كان يعود دائمًا ليقاوم هذه الصور حين تضيق به. فكل تعريف أحادي كان ينتج في النهاية نوعًا من التمرد عليه. حين اختزل الإنسان في العقل، ظهرت تيارات تذكر بالعاطفة والحدس واللاوعي. وحين اختزل في المادة، عادت الأسئلة الروحية والوجودية بقوة. وحين اختزل في الجماعة، عاد سؤال الذات والحرية. وحين اختزل في الفرد، عاد سؤال المجتمع والتاريخ. وهذا التمرد المستمر لا يعني أن الإنسان متناقض بلا نظام، بل يكشف أن بنيته أوسع من أن تختزل في بعد واحد.

إن الإنسان يختلف عن بقية الموجودات في أنه لا يعيش فقط داخل الطبيعة، بل يستطيع أن يقف على مسافة منها. إنه يأكل مثل بقية الكائنات، لكنه يسأل عن معنى الطعام والعدل في توزيعه. ويخاف مثل بقية الكائنات، لكنه يتأمل خوفه ويسأل عن سببه. ويحب مثل بقية الكائنات، لكنه يحول الحب إلى شعر وفن وذاكرة وفلسفة وتضحية. ويعيش داخل الزمن مثل الجميع، لكنه وحده تقريبًا يعرف أنه يعيش داخل الزمن، ويعرف أنه سيموت، ويعيد بناء حياته كلها في ضوء هذه المعرفة.

ومن هنا فإن الوعي بالموت يشكل أحد أخطر المداخل لفهم الإنسان. فالموت ليس حادثة بيولوجية بالنسبة للإنسان فقط، بل حدث وجودي ينعكس على حياته كلها. الإنسان

لا يموت فقط، بل يعرف أنه سيموت قبل أن يموت. وهذه المعرفة تجعل كل أفعاله محملة بأسئلة خفية: لماذا أعمل؟ لماذا أحب؟ لماذا أبحث عن الحقيقة؟ لماذا أبني إذا كنت سأفنى؟ لماذا أترك أثراً؟ ولماذا أخاف من ضياع المعنى أكثر أحياناً من خوفي من ضياع الحياة نفسها؟

ولهذا فإن الإنسان ليس كائن بقاء فقط. فلو كان كذلك لاكتفى بالطعام والأمن والتكاثر. لكنه كائن يبحث عن المعنى حتى حين تُشبع حاجاته الأساسية. ولهذا رأينا أفراداً يضحون براحتهم من أجل فكرة، أو بحياتهم من أجل عقيدة، أو بمصالحهم من أجل عدالة، أو بسلامتهم من أجل حقيقة. وهذه الظواهر لا يمكن فهمها فهمًا كاملاً إذا اختزل الإنسان في الحاجة أو المنفعة فقط. فالإنسان لا يعيش بما يحتاجه فحسب، بل يعيش أيضًا بما يعتقد أنه يستحق أن يُعاش من أجله.

ومن هنا تبدأ إحدى أعقد المشكلات الأنثروبولوجية: الإنسان ليس فقط ما هو عليه، بل ما يعتقد أنه ينبغي أن يكون عليه. هناك دائماً مسافة بين الواقع والمثال، بين الموجود والمأمول، بين الذات كما تعيش والذات كما تتخيل نفسها. وهذه المسافة هي مصدر قلق الإنسان وإبداعه في آن واحد. فهي التي تجعله يشعر بالنقص، لكنها أيضاً التي تدفعه إلى التعلم والتجاوز والخلق. ولو تطابق الإنسان مع نفسه تطابقاً كاملاً لتحول إلى كائن مغلق لا يبحث ولا يسأل ولا يحلم.

وهنا تظهر إحدى أعمق الإشارات القرآنية في تصوير الإنسان؛ فالقرآن لا يصف الإنسان بوصفه كائناً ساكناً مكتملاً، بل كائناً يتحرك بين احتمالات متعددة. فهو يصفه مرة بأنه ضعيف، ومرة بأنه مكرم، ومرة بأنه عجول، ومرة بأنه قادر على حمل الأمانة، ومرة بأنه يطغى إذا استغنى، ومرة بأنه يتوب ويعود ويتذكر. وهذه ليست أوصافاً متعارضة، بل كشف عن الإنسان في حركته الداخلية. فالإنسان لا يُفهم في لحظة واحدة، بل في مساره كله.

إن خطأ كثير من التعريفات أنها كانت تبحث عن الإنسان في لحظة تجمد، بينما الإنسان في حقيقته أشبه بالنهر؛ لا يمكن الإمساك به في نقطة واحدة دون أن نفقد حركته. فهو ليس فقط ما يفعله الآن، بل ما كانه، وما يمكن أن يصير إليه. الإنسان الذي نراه اليوم قد يكون مجرد مرحلة في رحلة طويلة من التحول الداخلي، ولذلك فإن الحكم عليه من لحظة واحدة قد يكون ظلمًا لطبيعته نفسها.

ولهذا فإن السؤال الحقيقي قد لا يكون: ما الإنسان؟ بل: كيف يكون الإنسان؟ كيف يتشكل؟ كيف يصير؟ كيف ينتقل من حالة إلى أخرى؟ كيف ينهض؟ كيف يسقط؟ كيف يتحول الألم إلى حكمة أو إلى مرارة؟ كيف تتحول الحرية إلى مسؤولية أو إلى فوضى؟ كيف تتحول المعرفة إلى بصيرة أو إلى غرور؟ إن هذه الأسئلة تكشف أن الإنسان ليس حقيقة جاهزة، بل تجربة مفتوحة.

ومن هنا فإن استعصاء الإنسان على التعريف لا ينبغي أن يفهم بوصفه فشلًا للفكر، بل بوصفه علامة على عمق موضوعه. فبعض الموجودات تُعرف لأنها بسيطة نسبيًا، أما الإنسان فيصعب تعريفه لأنه يحمل داخله طبقات متعددة من الوجود: المادة والمعنى، الجسد والروح، العقل والعاطفة، الفرد والجماعة، التاريخ والمصير. وكل محاولة لعزل طبقة واحدة وإعلانها حقيقة الإنسان النهائية تؤدي في النهاية إلى إنتاج إنسان فقير لا يشبه الإنسان الحي الذي نلتقي به في الواقع.

إن الإنسان ليس مشكلة لغوية تبحث عن عبارة أدق، بل هو سؤال مفتوح يبحث عن أفق أوسع. وربما لهذا السبب ظل الإنسان، عبر التاريخ كله، الكائن الوحيد الذي لم يتوقف عن إعادة تعريف نفسه.

إن تعريف الإنسان لا يبقى في حدود الفكر المجرد، بل يتحول، حين يستقر في الوعي العام، إلى قوة منظمة للحياة. فكل تعريف للإنسان ينتج تصورًا للحرية، وللسلطة،

وللمجتمع، وللاقتصاد، وللدین، وللتربية، وللقانون. فإذا كان الإنسان يُفهم بوصفه كائنًا عاقلًا مستقلًا، فإن السياسة ستُبنى على الاعتراف بإرادته واختياره. وإذا فُهم بوصفه كائنًا خطيرًا بطبيعته، فإن السلطة ستتجه إلى ضبطه ومراقبته. وإذا فُهم بوصفه كائنًا اقتصاديًا تحرّكه المنفعة، فإن السوق ستصبح المجال الأوسع لتفسير سلوكه. وإذا فُهم بوصفه كائنًا روحيًا مفارقًا، فقد تُهمَل حاجاته الجسدية والاجتماعية والتاريخية. وهكذا فإن الخلاف حول تعريف الإنسان ليس خلافًا نظريًا فقط، بل خلاف حول شكل العالم الذي يُبنى حوله. ومن هنا فإن كل حضارة تبدأ، في أعماقها، من سؤال غير معلن: أي إنسان نفترض؟ فالمدينة، والمدرسة، والسوق، والدولة، والأسرة، والمؤسسة الدينية، والنظام القانوني، كلها تتضمن تصورًا ما عن الإنسان. التربية لا تعلم الطفل المهارات وحدها، بل تعلمه صورة عن ذاته: هل هو حر أم تابع؟ هل هو مسؤول أم مستهلك؟ هل هو حامل كرامة أم مجرد عضو في جماعة؟ الاقتصاد لا ينظم السلع وحدها، بل ينظم الرغبات ويعيد تشكيلها. السياسة لا تدير السلطة فقط، بل تصنع علاقة الإنسان بالخوف والطاعة والمشاركة. والدين، حين يفقد عمقه، قد يتحول من تركية للإنسان إلى ضبط خارجي لسلوكه، بينما هو في أصله خطاب يعيد الإنسان إلى معنى وجوده ومسؤوليته.

ولهذا فإن أزمة تعريف الإنسان تصبح أزمة حضارية شاملة. فالإنسان حين يُختزل في بعد واحد لا يتضرر في الفلسفة فقط، بل يتضرر في حياته اليومية. حين يُختزل في الاستهلاك، تتربى رغباته على ألا تشبع. وحين يُختزل في الإنتاج، يتعلم أن قيمته في ما ينجزه لا في ما هو عليه من كرامة. وحين يُختزل في الطاعة، يفقد صوته الداخلي. وحين يُختزل في الحرية الفردية المطلقة، قد يفقد علاقته بالمسؤولية والجماعة. وحين يُختزل في الجماعة وحدها، قد تُسحق فرادته وضميره. ومن هنا فإن الدفاع عن تعريف واسع للإنسان هو في الحقيقة دفاع عن إنسانيته في السياسة والاقتصاد والتربية والثقافة والدين.

والقرآن الكريم يقدم في هذا الباب تصورًا عميقًا؛ لأنه لا يبدأ من الإنسان كفرد منفصل ولا من الإنسان ككتلة اجتماعية ذائبة، بل يقدمه بوصفه كائنًا مخاطبًا ومسؤولًا. فالخطاب القرآني يتوجه إلى الإنسان في فرديته حين يحاسبه على اختياره، ويتوجه إليه في جماعيته حين يربطه بالأمّة والعدل والشهادة وال عمران. إنه لا يلغي الفرد في الجماعة، ولا يطلق الفرد من كل رابطة، بل يجعل الإنسان كائنًا مسؤولًا في ذاته ومسؤولًا في علاقته بغيره. وهذا التوازن هو أحد مفاتيح مقاومة الاختزال؛ لأن الإنسان لا يوجد وحده، لكنه لا يفقد نفسه في الجماعة أيضًا.

ومن هنا فإن الاستعصاء على التعريف ينبع أيضًا من أن الإنسان كائن علائقي. فهو لا يفهم وحده، ولا يفهم خارج علاقاته. علاقته بجسده تحدد طريقة حضوره في العالم، وعلاقته بعقله تحدد طريقة فهمه، وعلاقته بذاكرته تحدد شعوره بهويته، وعلاقته بالآخر تحدد أخلاقه واجتماعه، وعلاقته بالله تحدد أفقه الأعلى، وعلاقته بالموت تحدد معنى الزمن في حياته. ومن ثم فإن أي تعريف لا يرى هذه العلاقات سيقى ناقصًا. الإنسان ليس نقطة معزولة، بل شبكة حية من العلاقات؛ وكل علاقة تكشف منه وجهًا لا يظهر في غيرها. إن الإنسان لا يكون هو نفسه أمام الطعام كما يكون أمام الموت، ولا أمام السلطة كما يكون أمام الحب، ولا أمام الجماعة كما يكون في عزلة الضمير، ولا أمام الله كما يكون أمام السوق. هذه المواقف ليست أحداثًا خارجية فقط، بل مرايا تكشف طبقاته الداخلية. ولذلك فإن الإنسان لا يُعرّف بصفة واحدة، بل يُقرأ في تعدد مواقفه. فهو في الفقر يكشف حاجته وكرامته، وفي الغنى يكشف خطر استغنائه وطغيانه، وفي المرض يكشف هشاشة جسده، وفي القوة يكشف حقيقة ميزانه الأخلاقي، وفي الخوف يكشف مدى حرّيته، وفي الندم يكشف وجود الضمير داخله.

ولهذا فإن القرآن يربط كثيرًا من أو صاف الإنسان بالمواقف لا بالماهية المجردة فقط. فالإنسان يطغى حين يرى نفسه مستغنيًا، ويجزع حين يمسه الشر، ويمنع حين يمسه الخير،

ويتذكر حين تنزل به الشدة، وينسى حين تُفتح له أبواب السعة. هذه الحركة بين الحال والوصف تكشف أن الإنسان لا يُفهم بمعزل عن امتحاناته. فالإنسان ليس تعريفاً نظرياً فقط، بل كائن ينكشف في الاختبار. وما لا يظهر في الرخاء قد يظهر في المحنة، وما لا يظهر في الضعف قد يظهر في السلطة، وما لا يظهر في الكلام قد يظهر في الفعل.

ومن هنا فإن التعريف الحقيقي للإنسان لا يمكن أن يكون محايِداً تجاه التجربة. فالتجربة ليست أمراً عارضاً يأتي بعد اكتمال الإنسان، بل هي جزء من تكوينه وكشفه. الإنسان لا يعرف نفسه في الراحة فقط، بل في الخوف والحب والفقد والمرض والسلطة والهزيمة والانتصار. وقد يعيش سنوات طويلة وهو يظن أنه يعرف ذاته، ثم تأتي لحظة امتحان واحدة فتظهر له نفس لم يكن يعرفها. وهذه الحقيقة تجعل الإنسان أعمق من الصورة التي يحملها عن نفسه، وتجعل تعريفه النهائي أمراً بالغ الصعوبة.

ومن هنا فإن الإنسان لا يستعصي على التعريف لأنه لا يملك طبيعة، بل لأنه يملك طبيعة مفتوحة على الابتلاء. فهو ليس بلا حدود، لكنه ليس محبوساً في حد واحد. ليس بلا مركز، لكنه ليس مركزاً جامداً. ليس مجرد إمكان مطلق، ولا مجرد قدر مغلق. إن وجوده يقع في المسافة بين المعطى والتكليف، بين ما أُعطي له وما يُطلب منه، بين طبيعته الأولى وصيرورته الأخلاقية. وهذه المسافة هي التي تجعل الإنسان مسؤولاً، وتجعل تعريفه معقداً؛ لأنه ليس ما هو عليه فقط، بل ما يُدعى إلى أن يكونه.

ولهذا فإن التعريفات التي لا تدخل المسؤولية في فهم الإنسان تظل ناقصة. فالإنسان ليس مجرد كائن يفعل، بل كائن يُسأل عما يفعل. وليس مجرد كائن يعرف، بل كائن يُحاسب على ما يصنع بمعرفته. وليس مجرد كائن حر، بل كائن تتحول حريته إلى أمانة. وهنا تظهر عظمة التصور القرآني: فالإنسان حامل أمانة، لا لأنه قوي قوة مطلقة، بل لأنه قادر على أن يختار ضمن شروطه، وأن يستجيب للنداء، وأن يرتب قواه في ضوء معنى أعلى. فالأمانة لا تلغي ضعفه، بل تجعله مسؤولاً رغم ضعفه.

إن هذا البعد المسؤول يميز الإنسان عن التعريفات الطبيعية الخالصة. فالطبيعة تفسر كثيرًا من شروط الإنسان، لكنها لا تفسر وحدها معنى المسؤولية. والبيولوجيا تشرح جوانب من سلوكه، لكنها لا تشرح وحدها لماذا يشعر بأنه ينبغي أن يكون عادلاً. والاجتماع يفسر ضغط الجماعة، لكنه لا يلغي إمكان أن يقف الإنسان ضد جماعته باسم الحق. ومن هنا فإن الإنسان لا يكون مفهومًا إذا درسناه بوصفه نتيجة فقط، بل يجب أن ندرسه بوصفه استجابة أيضًا؛ استجابة للشرط، وللنداء، وللمعنى، وللآخر، ولله.

ومن هنا نقرب من نقطة مركزية: الإنسان لا يُعرّف بما يملكه فقط، بل بما يُطالب به. فهو ليس عقلًا فحسب، بل عقل مسؤول. وليس حرية فحسب، بل حرية مؤتمنة. وليس جسدًا فحسب، بل جسد محمول على كرامة. وليس نفسًا راغبة فحسب، بل نفس قابلة للتركية. وليس فردًا فحسب، بل فرد داخل شبكة حقوق وواجبات. وليس كائنًا زمنيًا فحسب، بل كائن يسير إلى مصير. وكلما دخل هذا البعد المعيارى في الفهم، اتسع تعريف الإنسان وابتعد عن الاختزال.

ولهذا فإن سؤال التعريف ينقلب في نهاية المطاف إلى سؤال الغاية. لا يكفي أن نسأل: ما الإنسان؟ بل ينبغي أن نسأل: لأي غاية يوجد؟ لا بمعنى إلغاء حريته بغاية مفروضة خارجيًا، بل بمعنى أن الإنسان لا يفهم نفسه إلا حين يرى أن وجوده ليس عبثًا محضًا. فالإنسان إذا فقد الغاية أصبح تعريفه أقرب إلى توصيف وظيفي: يعمل، يستهلك، يتكاثر، يتكيف، ثم يموت. أما إذا دخلت الغاية في الفهم، صار الإنسان كائنًا يحمل معنى يتجاوز وظائفه المباشرة. وهذا هو الفرق بين إنسان يُدار وإنسان يُخاطب.

ومن هنا فإن القرآن لا يكتفي بوصف الإنسان، بل يخاطبه. وهذه النقطة في غاية العمق. فالوصف يحول الإنسان إلى موضوع، أما الخطاب فيعامله بوصفه ذاتًا مسؤولة. القرآن حين يقول للإنسان تذكر، اتق، اعمل، انظر، اعتبر، لا يخاطب آلة ولا مادة صامتة،

بل يخاطب كائنًا قابلاً للفهم والاستجابة والتحول. والخطاب نفسه دليل على أن الإنسان ليس مغلقًا، وأنه قابل لأن ينتقل من حال إلى حال، من الغفلة إلى اليقظة، من الطغيان إلى الخشوع، من النسيان إلى الذكر، من السقوط إلى التوبة.

وهكذا يصبح استعصاء الإنسان على التعريف شاهداً على أنه كائن خطاب لا كائن وصف فقط. إنه لا يُعرّف من الخارج وحده، بل يُستدعى من الداخل. لا يكتمل فهمه بما هو، بل بما يُدعى إليه. ولذلك فإن أي تعريف لا يسمع هذا النداء سيقى ناقصًا، لأنه يصف الإنسان من غير أن يدرك أن الإنسان مخلوق ليسأل ويُسأل، يفهم ويُخاطب، يضل ويهتدي، ينسى ويتذكر، يسقط وينهض.

ومن هنا يمكن القول إن الإنسان يستعصي على التعريف لأنه ليس حقيقة واحدة مغلقة، بل مفترق طرق وجودي. إنه يقف بين الأرض والسماء، بين الضرورة والحرية، بين الفرد والجماعة، بين الذاكرة والنسيان، بين الرغبة والضمير، بين الموت والمعنى. وكل طريق من هذه الطرق يكشف منه وجهًا. ولذلك لا يكون تعريف الإنسان تعريفًا صحيحًا إلا إذا حفظ هذا المفترق بدل أن يمحوه، وإذا فهم أن الإنسان لا يكون إنسانًا إلا لأنه يعيش في هذا التوتر، ويحاول أن يصنع منه طريقًا نحو المعنى.

إذا تأملنا الرحلة الطويلة التي قطعها الفكر الإنساني في محاولاته لتعريف الإنسان، نجد أن المشكلة لم تكن في قلة الذكاء، ولا في ضعف الأدوات، ولا في فقر التأمل الفلسفي أو العلمي، بل في طبيعة الإنسان نفسه. فالفكر لم يفشل لأنه لم ينظر إلى الإنسان، بل لأنه كثيرًا ما نظر إليه من نافذة واحدة ثم ظن أنه رأى البيت كله. ولعل هذا هو المصير الذي واجهته معظم المحاولات الكبرى: لقد رأت شيئًا حقيقيًا، لكنها حين جعلته الحقيقة الوحيدة، تحولت من كشف إلى اختزال.

فالإنسان عقل، لكنه ليس عقلاً فقط. وهو رغبة، لكنه ليس رغبة فقط. وهو جسد، لكنه ليس جسدًا فقط. وهو ذات اجتماعية، لكنه ليس نتاج المجتمع وحده. وهو روح

تتطلع إلى ما وراء اللحظة، لكنه ليس روحًا هاربة من الجسد والتاريخ والعالم. إن الإنسان يحمل هذه الأبعاد جميعًا في وقت واحد، لا على صورة أجزاء متجاورة، بل على صورة وحدة متوترة، تتفاعل فيها القوى وتتصارع وتتداخل وتعيد تشكيل بعضها بعضًا باستمرار. ومن هنا فإن الخطأ لم يكن في قول إن الإنسان عقل، بل في قول إنه عقل فقط. ولم يكن في القول إنه كائن اجتماعي، بل في الاعتقاد أن المجتمع يفسر كل شيء فيه. ولم يكن في تفسير بعض أفعاله من خلال الحاجة أو المنفعة أو الغريزة أو اللاوعي، بل في تحويل التفسير الجزئي إلى فلسفة كلية. فالجزئي حين يحتل موقع الكلي يتحول من أداة للفهم إلى قيد على الفهم.

ولهذا فإن استعصاء الإنسان على التعريف ليس مأزقًا ينبغي التخلص منه، بل مفتاحًا ينبغي الإصغاء إليه. لأنه يخبرنا أن الإنسان ليس موضوعًا بسيطًا، وأنه كلما اقتربنا منه وجدنا طبقات جديدة تتكشف. إنه يشبه أفقًا كلما اقترب منه الإنسان امتد أمامه أفق آخر. وليس معنى ذلك أن الإنسان مستحيل الفهم، بل يعني أن فهمه لا يتحقق بالسيطرة عليه، بل بالدخول في حوار دائم معه.

ولعل أخطر ما يمكن أن يحدث هو أن ننجح في تعريف الإنسان بطريقة خاطئة نجاحًا كاملاً. لأن التعريف الخاطئ حين يكون قويًا ومنظمًا قد يصبح أخطر من الجهل نفسه. فالجهل يترك باب السؤال مفتوحًا، أما التعريف المختزل فيغلق السؤال، ويجعل الإنسان يعيش داخل صورة فقيرة عن ذاته دون أن يشعر. ولهذا فإن تاريخ الحضارات يكشف أن كثيرًا من أشكال القهر لم تبدأ من السلاح، بل بدأت من تعريف ناقص للإنسان. فحين يتحول الإنسان إلى أداة إنتاج فقط، أو رقم سياسي فقط، أو موضوع استهلاك فقط، أو مادة بيولوجية فقط، تبدأ إنسانيته بالتآكل حتى لو ظل محتفظًا ببعض حقوقه الشكلية.

ومن هنا فإن السؤال عن الإنسان ليس ترفًا فلسفيًا، بل سؤال حضاري وأخلاقي في آن واحد. لأن الطريقة التي نفهم بها الإنسان ستحدد طريقة تعاملنا معه. فإذا رأيناه مجرد

وسيلة، أصبح من السهل استخدامه. وإذا رأيناه مجرد رقم، أصبح من السهل إهماله. وإذا رأيناه مجرد وظيفة، أصبح من السهل استبداله. أما إذا رأيناه كائنًا يحمل كرامة ومعنى وأمانة وصيرورة، فإن علاقتنا به ستتغير من الجذور.

والقرآن الكريم يفتح في هذا الباب أفقًا مختلفًا؛ لأنه لا يعرف الإنسان من خلال وظيفة واحدة أو خاصية واحدة، بل يكشفه من خلال شبكة واسعة من العلاقات والحركات. إنه لا يقول إن الإنسان هو كذا وانتهى الأمر، بل يضعه في رحلة: خلق، وابتلاء، وتذكر، ونسيان، وسقوط، وتوبة، وصعود، ومصير. فالإنسان في القرآن لا يُحبس داخل وصف جامد، بل يُرى في طريقه. ومن هنا فإن القرآن لا يختزل الإنسان في لحظة ضعفه ولا في لحظة قوته، ولا في خطيئته ولا في صلاحه، بل يراه في حركته بين الإمكانيات المختلفة.

وهنا نصل إلى نقطة جوهرية: ربما لم يكن السؤال الصحيح هو "ما الإنسان؟" إذا فهم على أنه بحث عن تعريف مغلق ونهائي، بل: "كيف يكون الإنسان؟ وكيف يصير؟" فالإنسان لا يوجد بوصفه حقيقة منجزة بالكامل، بل بوصفه مشروعًا مفتوحًا. إنه يولد بقدرات واستعدادات وشروط، لكنه لا يُختزل فيها. إنه يدخل التاريخ، لكنه ليس عبدًا له. يعيش داخل المجتمع، لكنه لا يذوب فيه. يحمل رغبات، لكنه ليس أسيرًا لها. يملك عقلًا، لكنه ليس عقلًا مجردًا. يحمل روحًا، لكنه لا يغادر الطين.

ولهذا فإن الإنسان لا يكون إنسانًا لأنه وصل، بل لأنه في الطريق. وليس لأنه اكتمل، بل لأنه يحمل القدرة على تجاوز ما هو عليه. وهذا هو المعنى الأعمق للصيرورة؛ إنها ليست حركة في الزمن فقط، بل حركة في الوجود ذاته. فالإنسان لا يتحرك بين أماكن فحسب، بل يتحرك بين صور من نفسه: من الغفلة إلى اليقظة، ومن الخوف إلى الشجاعة، ومن الأنانية إلى الإيثار، ومن الطغيان إلى التواضع، ومن التشتت إلى المعنى.

ومن هنا يمكن أن نقول إن الإنسان يستعصي على التعريف لأنه أكبر من أن يُختصر في عبارة، ولأنه ليس كائنًا مغلقًا بل أفقًا مفتوحًا. إننا لا نفهم الإنسان حين نحسبه داخل حدٍّ

نهائي، بل حين ندرك أن إنسانيته نفسها تقوم على قدرته على تجاوز الحدود التي تُفرض عليه. إنه الكائن الوحيد تقريباً الذي يستطيع أن يقف أمام صورته ويقول: لستُ هذا فقط. وهكذا ينتهي هذا الفصل إلى نتيجة مركزية ستبقى حاضرة في جميع الفصول القادمة: إن الإنسان لا يُفهم بوصفه جوهرًا ساكنًا، بل بوصفه جدلية حية بين معطياته وإمكاناته، بين واقعه وما يُدعى إليه، بين ما هو عليه وما يستطيع أن يصير إليه. ومن هنا فإن استعصاءه على التعريف ليس أزمة في الإنسان، بل هو أحد أعظم الشواهد على عمقه.

الفصل الثاني

الإنسان بين الجوهر والصور

إذا كان الفصل الأول قد انتهى إلى أن الإنسان يستعصي على التعريف لأنه أوسع من كل حدٍّ مغلق، فإن هذا الفصل يبدأ من السؤال الذي يقف خلف تلك الصعوبة: هل الإنسان جوهر ثابت نبحث عنه تحت تغيراته، أم صيرورة مفتوحة تتشكل عبر الزمن والتجربة والاختيار؟ إن هذا السؤال ليس سؤالاً ميتافيزيقياً مجرداً، بل هو سؤال يمس كل تصور للإنسان، وكل نظام أخلاقي، وكل فلسفة في التربية والسياسة والدين. فإذا كان الإنسان جوهرًا مكتملاً سابقاً على الحياة، فإن مهمتنا ستكون اكتشاف هذا الجوهر وحمايته من الانحراف. وإذا كان صيرورة محضة بلا مركز، فإن الإنسان يصبح مشروعاً مفتوحاً إلى حد قد يفقد معه أي معيار ثابت. وبين هذين الحدين تقع المعضلة الكبرى: كيف نفهم الإنسان بوصفه كائناً له بنية، لكنه ليس مغلقاً؛ وله طبيعة، لكنها ليست قدرًا نهائياً؛ وله قابلية للتحول، لكنها ليست سيولة بلا معنى؟

لقد مال كثير من الفكر القديم إلى البحث عن جوهر الإنسان؛ أي عن الخاصية التي تجعله إنساناً وتفصله عن غيره من الموجودات. فقل إنه العقل، أو النطق، أو الروح، أو الإرادة، أو الاجتماع. وهذه المحاولة كانت مفهومة، لأن العقل يريد أن يمسك بالثابت وسط التغير، وأن يجد مركزاً يمنع الإنسان من الذوبان في تعدد حالاته. غير أن الخطر في تصور الجوهر أنه قد يتحول إلى قالب مغلق، يحبس الإنسان داخل تعريف سابق على حياته، ويجعل التجربة مجرد تفصيل لاحق لا يغيّر شيئاً في حقيقته. وحين يحدث ذلك، يتحول الجوهر من أفق للفهم إلى قيد على الصيرورة.

وفي المقابل، جاءت اتجاهات حديثة كثيرة لتؤكد أن الإنسان لا يملك ماهية ثابتة، وأنه يتشكل عبر التاريخ واللغة والمجتمع والعمل والاختيار. وهذه الرؤية أضاعت جانباً عظيماً

من الإنسان؛ لأنها كشفت أنه ليس كائنًا منجزًا منذ البداية، وأنه لا يفهم خارج الزمن والتجربة. غير أن الخطر هنا أيضًا قائم؛ فإذا تحولت الصيرورة إلى سيولة مطلقة، صار الإنسان بلا مركز، وبلا معيار، وبلا مسؤولية ثابتة. عندئذ لا يعود السؤال: ماذا ينبغي أن يصير الإنسان؟ بل يصبح كل تحول ممكنًا ومقبولًا لمجرد أنه تحول. وهنا تتحول الصيرورة من طاقة انفتاح إلى فقدان للوجهة.

ومن هنا فإن الإنسان لا يفهم لا بمنطق الجوهر المغلق ولا بمنطق الصيرورة المنفلتة، بل بمنطق أكثر تركيبًا: الإنسان بنية مفتوحة. إنه ليس صفحة بيضاء كاملة، ولا قدرًا مكتوبًا بالكامل. يولد محمولًا على استعدادات وحدود وحاجات وقابليات، لكنه لا يولد مكتمل المعنى. يولد قابلاً للكلام، لكنه لا يولد بلغة محددة. يولد قابلاً للأخلاق، لكنه لا يولد مكتملاً أخلاقياً. يولد ضعيفاً محتاجاً، لكنه يحمل إمكانية الوعي والمسؤولية. يولد داخل شروط لا يختارها، لكنه لا يُختزل في هذه الشروط. ومن هنا تبدأ إنسانيته: في تلك المسافة الدقيقة بين المعطى والإمكان.

إن الإنسان لا يكون أولاً ثم يصير لاحقاً، بل يكون من حيث هو يصير. فالوجود الإنساني نفسه وجود في الطريق. الإنسان لا يظهر ككتلة جاهزة تدخل الزمن من الخارج، بل يتشكل داخل الزمن، ويتعلم، وينسى، ويتذكر، ويندم، ويتوب، ويخاف، ويحب، ويتغير. إنه لا يحمل ذاته كما يحمل المرء شيئاً ثابتاً في يده، بل يبنى ذاته ويعيد بناءها عبر التجربة. ومع ذلك، فهو لا يتلاشى في تغيراته؛ إذ يبقى هناك خيط داخلي يربط بين الطفل والشاب والشيخ، بين الذاكرة والتحول، بين السقوط والنهوض. وهذا الخيط ليس جوهرًا جامدًا، بل استمرارية صيرورة.

وهنا يظهر معنى الزمن في الإنسان. فالزمن ليس ظرفاً خارجياً يمر عليه، بل يدخل في تكوينه. الإنسان لا يعيش في الزمن كما يعيش الحجر في المكان، بل يحمل الزمن داخله.

ذاكرته تجعله ابن الماضي، وخوفه يجعله مشدودًا إلى المستقبل، ووعيه يجعله قادرًا على أن يراجع حاضره في ضوء ما كان وما ينبغي أن يكون. ولذلك فإن الإنسان لا يُقرأ في اللحظة فقط، بل في السيرة. واللقطة الواحدة قد تظلمه، لأنها لا تكشف إلا حالًا من أحواله، أما السيرة فتكشف حركته، وتعرجاته، وتناقضاته، وانكساراته، وعوداته.

ومن هنا فإن الصيرورة الإنسانية لا تعني تغيرًا بيولوجيًا فقط، ولا انتقالًا اجتماعيًا فقط، بل تعني حركة الإنسان بين صور مختلفة من ذاته. فالإنسان قد يصير أكثر رحمة بعد ألم، أو أكثر قسوة بعد جرح، وقد يتحول علمه إلى تواضع أو إلى غرور، وقد يصير قوته عدلًا أو طغيانًا، وقد تتحول حرите إلى مسؤولية أو إلى عبث. وهذا يعني أن الصيرورة ليست مجرد تبدل، بل تبدل له اتجاه ومعنى. ليست كل صيرورة ارتقاءً، وليست كل حركة تقدمًا. فالإنسان قد يتقدم في الوسائل ويتراجع في الغايات، وقد يزداد قدرة ويفقد حكمة، وقد يربح العالم ويفقد نفسه.

ولهذا فإن الصيرورة تحتاج إلى معيار. وإذا لم يكن هناك معيار، تحولت الصيرورة إلى حركة عمياء. وهنا يبرز القرآن الكريم بوصفه أفقًا بالغ الأهمية؛ لأنه لا يرى الإنسان جوهرًا مكتملًا ولا صيرورة بلا وجهة، بل يراه كائنًا مخلوقًا ومكلفًا، قابلاً للهدى والضلال، للسقوط والتوبة، للغفلة والذكر، للطغيان والتزكية. فالإنسان في القرآن ليس ثابتًا على صورة واحدة، لكنه ليس بلا غاية. إنه يتحرك داخل امتحان، وهذا الامتحان يمنح صيرورته معنى. فهو لا يتغير فقط، بل يُسأل عن وجهة تغيره.

إن مفهوم التزكية في القرآن يكشف هذه الرؤية بوضوح. فلو كان الإنسان جوهرًا مكتملًا لما احتاج إلى تزكية، ولو كان صيرورة بلا معيار لما كان للتزكية معنى. التزكية تفترض أن الإنسان قابل للتحويل، لكنها تفترض أيضًا أن هذا التحويل ينبغي أن يتجه نحو صفاء أعمق، وعدل أوسع، ووعي أصدق، وخروج من عبودية الهوى إلى حرية المسؤولية.

إنها ليست قتلاً للنفس، بل تهذيباً لها؛ وليست إلغاءً للرغبة، بل ترتيباً لها؛ وليست هروباً من العالم، بل دخولاً إليه بقلب غير مستعبد له.

ومن هنا فإن الإنسان في القرآن لا يُختزل في “ما هو عليه”، بل يُقرأ دائماً في ضوء “ما يُدعى إليه”. وهذا فرق جوهري. فالإنسان الواقعي ضعيف، عجول، نَسَاء، قابل للطغيان، لكن الإنسان المدعو هو كائن تذكّر وتوبة واستخلاف وعدل. بين الواقع والنداء تقع الصيرورة. ولذلك فإن القرآن لا ينظر إلى الإنسان نظرة تقريرية فقط، بل نظرة تحويلية؛ يخاطبه لأنه يستطيع أن يتحول، وينذره لأنه يستطيع أن ينحدر، ويشره لأنه يستطيع أن ينهض. والخطاب نفسه دليل على أن الإنسان ليس مغلقاً.

وهنا نصل إلى فكرة مركزية: الإنسان لا يمتلك إنسانيته الكاملة كملكية جاهزة، بل يحققها أو يشوهها عبر صيرورته. فهو إنسان من حيث الخلق والتكريم والقابلية، لكنه يصير أكثر أو أقل إنسانية من حيث الفعل والاختيار والمعنى. وهذا لا يعني أن كرامته الأصلية تزول حين يسقط، بل يعني أن معنى إنسانيته يمكن أن يُضاء أو يُعتم بحسب اتجاه صيرورته. ومن هنا نفهم كيف يمكن للإنسان أن يحمل صورة البشر، لكنه يمارس أفعالاً تهبط به أخلاقياً وروحياً؛ وكيف يمكن لإنسان ضعيف أو مكسور أن يكشف في رحمته وصدقه وصبره عن عمق إنساني عظيم.

إن السؤال عن الجوهر والصيرورة هو إذن سؤال عن الإنسان الممكن. هل الإنسان هو ما وُجد عليه فقط، أم ما يستطيع أن يصير إليه؟ والجواب أن الإنسان لا يُفهم إلا بالجمع بينهما: هو يبدأ من معطى، لكنه لا يُختزل فيه؛ يحمل أصلاً، لكنه لا ينعلق عليه؛ يتحرك في شروط، لكنه لا يفقد إمكان الاستجابة المختلفة. ومن هنا فإن الإنسان ليس حقيقة جاهزة تُكتشف فقط، بل مشروع يتحقق أو يتشوه. وهذه هي جدلية الإنسان: أنه موجود وموعد، واقع وممكن، محدود ومتجاوز، طين ونفخة.

وفي هذا الأفق يصبح فهم الإنسان بوصفه صيرورة ضرورة منهجية. فنحن لا ندرسه كما ندرس شيئاً اكتمل وانتهى، بل كما نقرأ مساراً مفتوحاً. لا نسأل فقط: ما خصائصه؟ بل نسأل: كيف تتحرك هذه الخصائص؟ ما الذي يرفعها؟ ما الذي يشوهها؟ كيف يصير العقل حكمة أو مكرًا؟ كيف تصير الحرية أمانة أو فوضى؟ كيف تصير الرغبة حباً أو استعبادًا؟ كيف يصير الدين تزكية أو قناعاً للغرور؟ كيف يصير العلم رحمة أو سيطرة؟ هذه الأسئلة تكشف أن الإنسان ليس في العنصر، بل في اتجاه العنصر.

ومن هنا يمكن القول إن الإنسان لا يقع بين الجوهر والصيرورة كما يقع الشيء بين خيارين متناقضين، بل إن جوهره نفسه هو قابلية الصيرورة المسؤولة. إنه كائن لا يكتمل إلا بالحركة، ولا تتحقق حقيقته إلا عبر الاختبار، ولا تظهر أعماقه إلا حين يُدعى إلى أن يكون أكثر مما هو عليه. ولذلك فإن تعريف الإنسان من غير الصيرورة تعريف ناقص، كما أن الحديث عن صيرورته من غير معيار ومسؤولية حديث ناقص. فالإنسان ليس مادة تتحول فقط، بل كائن يُسأل عن تحوله.

إذا كان الإنسان لا يمكن اختزاله في جوهر جامد ولا إذابته في صيرورة منفlette، فإن السؤال ينتقل الآن إلى منطقة أكثر عمقاً: ما طبيعة العلاقة بين الثابت والمتحول داخل الإنسان نفسه؟ فليست المشكلة أن الإنسان يتغير؛ لأن كل الموجودات تتغير بدرجات مختلفة، وإنما المشكلة أن الإنسان، وسط تغيراته الكثيرة، يشعر أن هناك شيئاً فيه يبقى، وشيئاً آخر يتحرك باستمرار. فهو يتغير في العمر، وفي الأفكار، وفي الخبرات، وفي اللغة، وفي الانفعالات، وفي نظره إلى العالم، ومع ذلك يظل يشعر أنه هو نفسه. وهذا الإحساس بالاستمرار وسط التحول يمثل إحدى أعقد مفارقات الوجود الإنساني.

فالطفل الذي كان يركض في شوارع طفولته، والشاب الذي يحمل أحلامه وصراعاته، والشيخ الذي يقف أمام ذاكرته الطويلة، ليسوا أشخاصاً منفصلين، ومع ذلك فليسوا

الشخص نفسه بالمعنى البسيط. شيء ما تغيّر، وشيء ما بقي. وإذا اختلف التغيير تمامًا ماتت الصيرورة، وإذا اختلف الاستمرار تمامًا انهارت الهوية. ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش داخل الثبات المطلق ولا داخل التغيير المطلق، بل يعيش في جدل مستمر بينهما.

وهذه المفارقة كانت حاضرة منذ البدايات الكبرى للفكر الفلسفي. فهناك من رأى أن الحقيقة الحقيقية هي الثابت، وأن التغيير مجرد مظهر عابر. وهناك من رأى أن العالم كله حركة، وأن الثبات وهم يصنعه العقل كي يحتمي من سيولة الوجود. لكن الإنسان يبدو كأنه يحمل الأمرين معًا؛ يحمل حاجة عميقة إلى الثبات حتى لا يضيع، ويحمل في الوقت نفسه نزوعًا دائمًا إلى التغيير حتى لا يتجمد.

إن الإنسان يخاف من التغيير لأنه يهدد صورته عن نفسه، لكنه يخاف أيضًا من الجمود لأنه يشعره بالموت البطيء. يريد أن يبقى هو نفسه، لكنه يريد أيضًا أن يصبح أفضل مما هو عليه. يريد أن يحافظ على هويته، لكنه لا يريد أن تتحول هذه الهوية إلى سجن. يريد أن يتذكر، لكنه يحتاج أحيانًا إلى أن ينسى. يريد الاستقرار، لكنه يحتاج إلى المغامرة. يريد الطمأنينة، لكنه ينجذب إلى الاكتشاف. وهذه التوترات ليست أعراضًا جانبية في الإنسان، بل تكاد تكون هي بنيته الداخلية نفسها.

ولهذا فإن الصيرورة ليست مجرد انتقال من حالة إلى أخرى، بل هي حركة إعادة بناء مستمرة للذات. فالإنسان لا يتحرك في الفراغ، بل يعيد تأويل نفسه مع كل تجربة جديدة. الحب لا يضيف إليه شعورًا فقط، بل يعيد ترتيب رؤيته للعالم. والألم لا يضيف جرحًا فقط، بل قد يعيد تشكيل معنى الحياة كلها. والفقد لا ينقص شيئًا من الخارج فقط، بل قد يفتح أعماقًا داخلية لم يكن الإنسان يعرف أنها موجودة فيه.

ومن هنا فإن الإنسان لا يمر بالتجارب كما تمر الأشياء بالأحداث، بل يدخل في علاقة معها. التجربة لا تعبر الإنسان دائمًا، بل كثيرًا ما تعيد بناءه. ولذلك فإن شخصًا يخرج من

محنة أكثر رحمة، بينما يخرج آخر أكثر قسوة. وقد يخرج إنسان من الفشل أكثر تواضعًا، بينما يخرج آخر أكثر مرارة. وهذا يكشف أن الصيرورة ليست مجرد تراكم للأحداث، بل طريقة استجابة الإنسان لهذه الأحداث.

وهنا يظهر سؤال بالغ الأهمية: إذا كان الإنسان يتشكل باستمرار، فهل يستطيع أن يتحول إلى أي شيء؟ هل هو مشروع مفتوح بلا حدود؟ إن بعض الاتجاهات الحديثة ذهبت بعيدًا في هذا التصور، حتى بدا الإنسان كائنًا بلا مركز ثابت، يستطيع أن يعيد تشكيل نفسه بلا نهاية. لكن هذا التصور يحمل إشكالًا عميقًا؛ لأنه إذا أصبح الإنسان بلا أي مركز، فإنه يفقد أيضًا القدرة على معرفة الاتجاه الذي ينبغي أن يتحرك نحوه.

فالحرية المطلقة التي لا تملك معيارًا لا تنتهي غالبًا إلى التحرر، بل قد تنتهي إلى الضياع. والإنسان لا يحتاج فقط إلى إمكانات واسعة، بل يحتاج إلى بوصلة داخلية. لا يكفي أن يكون قادرًا على الحركة، بل يحتاج إلى أن يعرف لماذا يتحرك وإلى أين. فالسفينة لا تغرق لأنها تتحرك، بل لأنها تتحرك بلا وجهة.

وهنا تتدخل الرؤية القرآنية مرة أخرى بطريقة مختلفة؛ فالقرآن لا يقدم الإنسان بوصفه كائنًا ثابتًا منذ البداية، ولا بوصفه مادة سائلة بلا حدود، بل يضعه داخل حركة لها معنى واتجاه. إنه يبدأ ضعيفًا ثم يشتد، يغفل ثم يتذكر، يخطئ ثم يتوب، يسقط ثم ينهض، يجهل ثم يتعلم، ويظل طوال هذه الحركة مدعواً إلى أن يتجاوز صورته الأدنى نحو صورة أرقى. ولذلك فإن القرآن لا يخاطب الإنسان كما يُخاطب شيء مكتمل، بل كما يُخاطب مشروعًا قابلاً للتحول. إنه لا يقول له فقط: أنت كذا، بل يقول له: كن كذا. وهذه النقطة شديدة العمق؛ لأن الخطاب هنا لا يصف الإنسان فقط، بل يفتح له أفقًا جديدًا لصيرورته. فالإنسان ليس فقط ما هو عليه الآن، بل أيضًا ما يستطيع أن يصبحه.

ومن هنا يمكن فهم لماذا ترتبط مفاهيم مثل الهداية، والتوبة، والتزكية، والاستخلاف، بالحركة لا بالسكون. فالهداية ليست معلومة فقط، بل انتقال. والتوبة ليست اعترافًا فقط،

بل عودة. والتزكية ليست وصفًا، بل عملية نمو داخلي. والاستخلاف ليس امتلاكًا، بل مسؤولية متحركة داخل التاريخ.

وهكذا فإن الإنسان لا يحمل جوهرًا جامدًا يقف خارج الزمن، ولا يعيش صيرورة عشوائية بلا معنى، بل يحمل ما يمكن أن نسميه "الثابت المتحرك". هناك نواة إنسانية تمنحه الاستمرار، لكن هذه النواة لا تظهر إلا من خلال الحركة والتجربة والاختيار والمسؤولية.

ومن هنا فإن الإنسان ليس شجرة مكتملة نحاول وصفها، بل بذرة تحمل إمكان شجرات كثيرة، لكن ليس كل الإمكانيات سواء. بعضها يقوده إلى اكتمال أعمق، وبعضها يقوده إلى تشوه أشد. والصيرورة الحقيقية ليست مجرد تحول، بل هي سؤال الاتجاه: إلى أين يتحرك الإنسان وهو يتحول؟

إن سؤال الجوهر والصيرورة لا يمكن أن يظل حبيس التأمل المجرد، لأنه سرعان ما يطلّ من داخل الفلسفات الكبرى والعلوم الحديثة والنظريات النفسية والاجتماعية. فكل مدرسة حاولت أن تفهم الإنسان كانت، بطريقة ما، تجيب عن هذا السؤال: هل الإنسان يحمل حقيقة ثابتة سابقة على التجربة، أم أنه يتشكل داخل التجربة نفسها؟ وهل هو صانع نفسه، أم أن اللغة والجسد والذاكرة والمجتمع والتاريخ يصنعونه قبل أن يبدأ في الاختيار؟ وهذه الأسئلة ليست بدائل متعارضة بصورة مطلقة، بل وجوه متداخلة لمعضلة واحدة: الإنسان كائن يُعطى ويصير في آن واحد.

لقد أكدت بعض الفلسفات الوجودية أن الإنسان ليس ماهية جاهزة، بل مشروع يصنع نفسه بالاختيار. وفي هذا التصور قوة تحريرية واضحة؛ لأنه يرفض أن يُسجن الإنسان في تعريف سابق عليه، أو في طبيعة مغلقة، أو في قدر اجتماعي لا فكاك منه. لكنه يحمل خطرًا آخر إذا دفعناه إلى نهايته القصوى؛ إذ قد يتحول الإنسان إلى حرية عارية، منفصلة عن

الجسد واللغة والذاكرة والجماعة والوحي والتاريخ. والإنسان، في واقعه الحي، لا يختار من فراغ. إنه يختار داخل شروط لم يخترها، ويتكلم بلغة لم يخترها، ويحمل ذاكرة لم يبدأها وحده، وينتمي إلى تاريخ سبق ولادته. ومن هنا فإن الحرية الإنسانية لا تكون نفيًا للشروط، بل حركة داخلها وعليها وفي مواجهتها أحيانًا.

وفي المقابل، جاءت بعض النظريات الاجتماعية لتؤكد أن الإنسان مصنوع بالبنى التي يعيش فيها: الأسرة، والطبقة، واللغة، والمؤسسة، والسلطة، والتعليم، والاقتصاد، والذاكرة الجمعية. وهذه الرؤية تكشف جانبًا حقيقيًا ومهمًا؛ فالإنسان لا ينشأ في فراغ، ولا يكون ذاته من مادة خام نقية، بل يدخل العالم وقد سبقته معانٍ وتصنيفات وقيم ومخاوف ورموز. غير أن خطر هذه الرؤية يظهر حين تذيب الإنسان كليًا في البنية، حتى لا يبقى فيه صوت داخلي قادر على الاعتراض. فالإنسان يتشكل بالمجتمع، لكنه ليس مجرد أثر اجتماعي؛ ولو كان كذلك لما أمكن تفسير المصلحين، والأنبياء، والثوار الأخلاقيين، والشهود الذين وقفوا ضد مجتمعاتهم باسم حقيقة أعلى.

أما التحليل النفسي فقد كشف أن الإنسان ليس سيد نفسه كما كان يظن؛ ففي داخله دوافع لا يراها، وجراح قديمة، ورغبات مكبوتة، وصور مبكرة لا تزال تعمل في أعماقه. وهذا الكشف كان ضروريًا لأنه هزّ وهم الذات الشفافة، وأظهر أن الإنسان لا يعرف نفسه دائمًا. لكنه قد يقع في اختزال جديد حين يجعل الماضي النفسي قدرًا نهائيًا، أو حين يردّ التوق إلى المعنى والحقيقة والتوبة والتضحية إلى دوافع نفسية مغلقة. فالإنسان يحمل لاوعيًا، لكنه لا يساوي لاوعيه. يحمل جراحًا، لكنه يستطيع أن يحول الجرح إلى بصيرة. يحمل ماضيًا، لكنه ليس أسير الماضي بالضرورة.

وتأتي علوم الأعصاب اليوم لتكشف أن التفكير والانفعال والذاكرة والقرار مرتبطة ببنى عصبية معقدة، وأن ما نسميه الوعي لا يظهر خارج الدماغ والجسد. وهذا الكشف لا

يمكن إنكاره، بل هو من أعظم أبواب فهم الإنسان. لكنه يصبح اختزالاً حين يقال إن الإنسان ليس إلا دماغه. فالدماغ شرط لظهور التجربة، لكنه لا يستنفد معنى التجربة. إن النشاط العصبي المصاحب للندم لا يفسر وحده معنى الندم، والنشاط المصاحب للحب لا يختصر الحب، والنشاط المصاحب للصلاة لا يحول الصلاة إلى مجرد حدث عصبي. العلم يصف الآليات، لكنه لا يستنفد الدلالة.

ومن هنا تظهر الحاجة إلى رؤية أوسع ترى الإنسان في تداخل الشروط لا في حبسها. فالإنسان مشروط بجسده، لكنه ليس جسداً فقط. مشروط بذاكرته، لكنه يستطيع أن يعيد تأويلها. مشروط بمجتمعه، لكنه قادر على نقده. مشروط ببلغته، لكنه يستطيع أن يبدع داخلها ويتجاوز بعض حدودها. مشروط بخوفه، لكنه يستطيع أن يحوله إلى شجاعة. مشروط برغبته، لكنه يستطيع أن يهذبها. وهذا كله يجعل الإنسان كائناً لا يصنع نفسه من العدم، ولا يُصنع من الخارج بصورة كاملة؛ إنه يشارك في صيرورته عبر الاستجابة.

والاستجابة هنا مفهوم بالغ الأهمية. فالإنسان لا يختار شروط وجوده الأولى، لكنه يختار — بدرجات متفاوتة — كيف يستجيب لها. قد لا يختار الفقر، لكنه قد يستجيب له بالمرارة أو بالصبر أو بالثورة أو بالكرامة. قد لا يختار المرض، لكنه قد يستجيب له بالانهايار أو بالحكمة. قد لا يختار الجرح، لكنه قد يحوله إلى قسوة أو إلى رحمة. ومن هنا فإن الصيرورة لا تبدأ من الحرية المطلقة، بل من الاستجابة الأخلاقية والوجودية لما لم نختره. وهذه الفكرة تجد في القرآن الكريم أفقاً عميقاً؛ فالإنسان في القرآن لا يُسأل عن كل ما فُرض عليه، بل يُسأل عن موقفه مما أُعطي وابتلي به. فالابتلاء ليس مجرد واقعة مؤلمة، بل كشف للإنسان في استجابته. والنعمة نفسها ابتلاء؛ لأنها تكشف هل يشكر أو يطغى. والضعف ابتلاء؛ لأنه يكشف هل ييأس أو يتوكل. والقوة ابتلاء؛ لأنها تكشف هل يعدل أو يستبد. وهنا يظهر أن الإنسان لا يُفهم من خلال المعطى وحده، بل من خلال كيفية التعامل مع المعطى.

ومن هنا فإن الصيرورة القرآنية ليست صيرورة ذاتية مغلقة، بل صيرورة أمام الله، وأمام النفس، وأمام الناس، وأمام المصير. الإنسان لا يصير في فراغ أخلاقي، ولا يتحول بلا حساب، بل يتحرك داخل عالم مشبع بالمعنى. ولذلك فإن تحوله ليس مجرد تبدل نفسي أو اجتماعي، بل فعل له قيمة. قد يزكو أو يتدنس، قد يتذكر أو ينسى، قد يعمر أو يفسد، قد يحمل الأمانة أو يخونها. وهذه اللغة القرآنية تمنح الصيرورة وزنًا أخلاقيًا وروحياً لا نجده في التصورات التي ترى الإنسان مجرد تشكل تاريخي أو نفسي.

إن السؤال إذن ليس: هل الإنسان مصنوع أم صانع؟ بل: كيف يتداخل الصنع والصناعة الذاتية في وجوده؟ الإنسان مصنوع جزئياً بما لم يختره: الجسد، الزمان، المكان، اللغة، الأسرة، التاريخ، الاجتماع. لكنه صانع جزئياً بما يفعله بهذه المعطيات: كيف يفهمها، وكيف يقاومها، وكيف يهذبها، وكيف يتجاوزها، وكيف يحولها إلى معنى. وهذه المشاركة في صناعة الذات هي جوهر الصيرورة المسؤولة.

ومن هنا لا يصح أن نحمل الإنسان فوق طاقته فنزعم أنه حر حرية مطلقة، ولا أن نغفيه من مسؤوليته فنزعم أنه مجرد نتاج لشروطه. كلا التصورين يظلم الإنسان. الأول ينسى ضعفه وحدوده، والثاني ينسى كرامته وإمكانه. أما الرؤية الأعمق فهي التي ترى الإنسان كائنًا محدودًا مسؤولاً؛ محدودًا لأنه لا يبدأ من العدم، ومسؤولاً لأنه لا ينتهي عند ما بدأ به. ولهذا فإن العلاقة بين الجوهر والصيرورة ينبغي أن تفهم من خلال مفهوم القابلية. فالإنسان لا يحمل كمالاً جاهزاً، بل يحمل قابلية للكمال النسبي. لا يحمل فساداً حتمياً، بل قابلية للسقوط. لا يحمل علماً نهائياً، بل قابلية للتعلم. لا يحمل طهرًا مكتملاً، بل قابلية للتزكية. وهذه القابلية هي التي تجعل الخطاب، والتربية، والدين، والفلسفة، والتجربة، والمحنة، ذات معنى. فمن لا قابلية له لا يُخاطب، ومن لا يستطيع التحول لا يُربى، ومن لا يملك إمكان الصعود لا معنى لتحذيره من الهبوط.

ومن هنا نرى أن القرآن لا يتعامل مع الإنسان بوصفه حالة نهائية، بل بوصفه قابلية موجهة. فهو يذكره بأصله، لكنه لا يحبسه في أصله. يذكره بضعفه، لكنه لا يحرمه من الكرامة. يذكره بطغيانه الممكن، لكنه يفتح له باب التوبة. يذكره بنسيانه، لكنه يدعو إلى الذكر. وهذه الحركة بين التذكير والدعوة هي بنية الصيرورة القرآنية: الإنسان يُكشف له ما هو عليه، ثم يُدعى إلى ما ينبغي أن يكونه.

وبهذا المعنى يصبح الجوهر الإنساني ليس قالبًا مغلقًا، بل وعدًا مضمّنًا في الخلق. فالإنسان يحمل في أصل تكوينه إمكانية أن يصير كائن معنى ومسؤولية، لكنه قد يخون هذه الإمكانية. وهذا ما يجعل الوجود الإنساني دراميًا: إنه ليس مضمونًا سلفًا، ولا عبثًا مطلقًا. إنه مفتوح على النور والظلمة، على الصعود والهبوط، على التزكية والتدسية. ولذلك فإن الإنسان لا يُقرأ فقط من خلال ما تكوّن فيه، بل من خلال ما فعله بإمكان التكوين.

ومن هنا فإن الفصل بين الجوهر والصيرورة فصل مصطنع إذا أخذ بصورة مطلقة. فالإنسان لا يملك جوهرًا خارج الصيرورة، ولا صيرورة بلا بنية أولى. جوهره يظهر في صيرورته، وصيرورته تكشف إمكان جوهره. وكأن الإنسان يحمل بذرة، لكن البذرة لا تصبح شجرة بمجرد كونها بذرة؛ تحتاج إلى ماء، وتربة، وضوء، ورعاية، وتحتاج أيضًا إلى ألا تُفسد أو تُقتلع. كذلك الإنسان يحمل قابلية، لكنها لا تتحقق إلا في تاريخ وتجربة ومجاهدة ومعنى.

وهنا نصل إلى نتيجة أساسية: الإنسان لا يفهم إذا قلنا إنه “هو ما هو”، ولا إذا قلنا إنه “ما يصنعه فقط”، بل إذا قلنا إنه الكائن الذي يُعطى إمكانًا ثم يُمتحن في صناعته. إنه ليس خالقًا لذاته من لا شيء، وليس مفعولًا به بلا إرادة. إنه كائن بيني، وهذه البينية ليست ضعفًا في تعريفه، بل سر إنسانيته. فهو بين الطين والنفخة، بين الضرورة والحرية، بين الذاكرة والرجاء، بين الشرط والاستجابة، بين الواقع والممكن.

وهذا ما يجعل صيرورة الإنسان مختلفة عن صيرورة الأشياء. الأشياء تتغير، لكن الإنسان يُحاسب على تغيره. الأشياء تنتقل من حال إلى حال، لكن الإنسان يسأل عن معنى انتقاله. الأشياء تفقد شكلاً وتكتسب شكلاً، لكن الإنسان قد يندم على الشكل الذي صار إليه. ومن هنا فإن الصيرورة الإنسانية ليست وصفية فقط، بل معيارية. إنها ليست “تغيراً” فقط، بل تغيراً يُسأل عن اتجاهه ومضمونه ومعناه.

ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لا يكون الإنسان إنساناً كاملاً بمجرد امتلاكه القدرات، بل بطريقة توجيهه لهذه القدرات. العقل قدرة، لكنه قد يصير نوراً أو مكرراً. الحرية قدرة، لكنها قد تصير أمانة أو عبثاً. القوة قدرة، لكنها قد تصير عدلاً أو طغياناً. الرغبة قدرة، لكنها قد تصير حباً أو استعباداً. ومن هنا فإن الصيرورة ليست في نمو القدرة وحدها، بل في أخلاقية توجيهها.

وهكذا يمهد هذا التحليل لما سنصل إليه في بقية الفصل: أن الإنسان لا يمكن أن يُفهم إلا بوصفه بنية مفتوحة على المسؤولية. فكل ما فيه قابل لأن يتحول، لكن التحول ليس بريئاً من المعنى. وكل ما فيه مشروط، لكن الشرط ليس قدراً نهائياً. وكل ما فيه قابل للتشكل، لكن التشكيل ليس بلا حساب. وهذه الرؤية هي وحدها القادرة على أن تنقذ الإنسان من سجن الجواهر الجامد ومن ضياع الصيرورة المنفلتة معاً.

إن الرحلة التي قطعناها في هذا الفصل تكشف أن السؤال عن الجوهر والصيرورة لم يكن سؤالاً حول مفردتين فلسفتين مجردتين، بل كان سؤالاً عن صورة الإنسان نفسها. فخلف كل تصور للجوهر كانت توجد محاولة للبحث عن مركز يمنع الإنسان من الضياع، وخلف كل تصور للصيرورة كانت توجد محاولة لتحريره من السجن المغلق للتعريفات النهائية. لكن المشكلة لم تكن في أحد الطرفين بقدر ما كانت في تحويله إلى حقيقة مطلقة تستبعد الطرف الآخر.

فالجوهر، حين يُفهم بوصفه قالبًا جامدًا، يتحول إلى قيد على الإنسان. والصيرورة، حين تُفهم بوصفها حركة بلا مركز، تتحول إلى تيه للإنسان. الأول يجمده داخل صورة نهائية، والثاني يذيبه في حركة بلا وجهة. وفي الحالتين يضيع الإنسان، لأن إنسانيته لا تتحقق في الثبات الخالص ولا في السيولة المطلقة، بل في العلاقة المتوترة بين الأصل والتحول، بين المعطى والممكن، بين ما هو عليه وما يستطيع أن يصير إليه.

إن الإنسان لا يدخل العالم صفحة بيضاء خالية من كل شيء، كما أنه لا يدخل العالم حاملًا كتابًا مكتملًا عن نفسه. إنه يولد محمولًا على بنية أولية: جسد، واستعدادات، وحاجات، وقابليات، ونزوعات، وحدود. لكنه لا يولد محمولًا على صورة نهائية مغلقة. يولد وهو يحمل إمكانات أكثر مما يحمل نتائج. ومن هنا فإن الحياة الإنسانية ليست مجرد ظهور لما هو موجود مسبقًا، بل هي أيضًا عملية بناء مستمرة لما يمكن أن يوجد.

ولذلك فإن السؤال الحقيقي ليس: هل للإنسان جوهر؟ بل: ما طبيعة هذا الجوهر؟ هل هو شيء منجز ونهائي؟ أم أنه قابلية مفتوحة على التشكل؟ ويبدو أن الإنسان، بخلاف كثير من الموجودات الأخرى، لا يحمل جوهرًا مكتملًا، بل يحمل إمكانية الجوهر. إنه لا يولد فضيلة مكتملة ولا شرًا مكتملًا، ولا حكمة مكتملة ولا غفلة مكتملة، بل يولد حاملًا إمكانات متعددة تتصارع داخله وتبحث عن صورة نهائية لا تتحقق بصورة كاملة داخل الزمن.

ومن هنا فإن الإنسان ليس مجرد كائن يعيش الزمن، بل كائن يصنع نفسه داخل الزمن. لكنه لا يصنع نفسه من العدم، بل يصنعها من خلال العمل على ما أُعطي له. فالجسد ليس اختيارًا، لكن ما يفعله الإنسان بجسده يدخل في صيرورته. والذاكرة ليست اختيارًا كاملاً، لكن ما يفعله الإنسان بذكرياته يدخل في صيرورته. واللغة ليست اختراعًا شخصيًا، لكن ما يبنيه داخل اللغة يدخل في صيرورته. وحتى الألم نفسه قد لا يكون اختيارًا، لكن الطريقة التي يحولها بها الإنسان إلى وعي أو إلى مرارة تدخل في بناء ذاته.

وهذا هو ما يجعل الإنسان مختلفاً عن الأشياء. فالشيء يتغير لكنه لا يسأل عن تغييره، بينما الإنسان يتغير ويقف أمام تغييره متسائلاً: هل أصبحت أفضل أم أسوأ؟ هل اقتربت أم ابتعدت؟ هل ارتقيت أم انحدرت؟ هل كنت أميناً لما أستطيع أن أكونه أم خنت إمكاني؟ وهذه الأسئلة لا تأتي من الخارج فقط، بل تنبع من داخله؛ من ذلك الشعور العميق بأن الإنسان ليس مجرد واقع بل تكليف أيضاً.

وهنا يظهر المعنى القرآني بأوضح صورة. فالقرآن لا يقدم الإنسان ككائن مكتمل في لحظة الخلق، بل ككائن يدخل رحلة طويلة من الامتحان والتشكل. فالإنسان يبدأ ضعيفاً، ويتعلم، ويغفل، ويتذكر، ويخطئ، ويتوب، ويقسو، ويرق، ويطغى، وينكسر، ويعود. وهذه الحركة ليست مجرد حوادث متجاورة، بل هي بنية الصيرورة نفسها. فالإنسان في القرآن لا يفهم بوصفه صورة ثابتة، بل بوصفه قصة تتحرك.

ولذلك فإن القرآن لا يكتفي بوصف الإنسان، بل يدعو باستمرار إلى تجاوز صورته الأدنى. فهو لا يقول له فقط: أنت مخلوق من طين، بل يذكره أيضاً بالنفخة. ولا يقول له فقط: إنك ضعيف، بل يحمله الأمانة. ولا يذكره فقط بإمكان الطغيان، بل يفتح له باب التوبة. إنه يراه كما هو، لكنه لا يتركه عند ما هو عليه. وهذه إحدى أعظم خصائص الرؤية القرآنية: أنها لا تختزل الإنسان في واقعه، بل تربطه بإمكانه.

ومن هنا نستطيع أن نفهم أن الإنسان لا يملك جوهرًا مغلقًا، لكنه أيضاً لا يعيش صيرورة عبثية. إنه يحمل ما يمكن تسميته قابلية مسؤولية. وهذه القابلية هي التي تمنح الحرية معناها، والتربية معناها، والدين معناه، والمعرفة معناها، والخبرة معناها، والتزكية معناها. فلو كان الإنسان مكتملاً لما احتاج إلى شيء من ذلك، ولو كان مجرد سيولة بلا مركز لما كان لشيء من ذلك معنى.

إن الإنسان ليس حقيقة مكتملة تبحث عن تعبير، ولا فراغاً يبحث عن امتلاء، بل هو إمكانية تبحث عن تحقق. ومن هنا فإن كل ما يمر به الإنسان يصبح جزءاً من صيرورته: الألم، والحب،

والخوف، والمعرفة، والفشل، والنجاح، والذاكرة، والنسيان، والانكسار، والأمل. ليست هذه أحداثاً تضاف إلى الإنسان من الخارج، بل هي مواد يعيد بها تشكيل ذاته من الداخل.

ولهذا فإن الإنسان لا يكتمل لأنه وصل، بل لأنه ظل قادراً على التحول دون أن يفقد مركزه. فالتحول وحده ليس فضيلة، والثبات وحده ليس فضيلة. الفضيلة الحقيقية هي أن يحمل الإنسان مركزاً يمنحه الاستمرار، وحركة تمنحه الحياة. فمن دون الحركة يتحول إلى حجر، ومن دون المركز يتحول إلى دخان.

ومن هنا نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل: إن الإنسان ليس جوهرًا ضد الصيرورة، ولا صيرورة ضد الجوهر، بل هو جدلية بين الإمكان والتحقيق. إنه الكائن الذي يحمل أصلاً لكنه لا يُختزل فيه، ويحمل حرية لكنها لا تتحرك في فراغ، ويحمل قابلية لكنها لا تتحقق بلا مسؤولية. وهذا المعنى هو الذي يربط مباشرة بعنوان هذا الكتاب كله: الإنسان: جدلية الصيرورة والتناقض.

فالإنسان لا يصير لأنه مستقر تماماً، بل لأنه متوتر بين صور متعددة من نفسه. ولا يتحرك لأنه كامل، بل لأنه ناقص من جهة ما. ولا يبحث لأنه وجد كل شيء، بل لأنه يشعر دائماً أن هناك شيئاً لم يكتمل بعد. ومن هنا فإن الصيرورة ليست حركة خارجية فقط، بل هي التعبير الوجودي عن التناقض الداخلي نفسه.

إن الإنسان يحمل في داخله طيناً ونفخة، ضعفاً وأمانة، خوفاً ورجاء، رغبة وضميراً، واقعاً وإمكاناً. وهذه الأضداد لا تمثل خللاً في بنائه، بل تمثل سر حركته. لأنه لو كان شيئاً واحداً خالصاً لتوقف. لكنه يتحرك لأنه يعيش بين ما هو عليه وما يُدعى إليه.

وبهذا ينتهي الفصل الثاني إلى نتيجة ستقودنا إلى الفصل القادم: إذا كان الإنسان يحمل هذا التوتر بين الثابت والمتحول، فكيف تعامل الفكر الحديث مع الإنسان حين بدأ يختزله داخل بعد واحد فقط؟ وكيف ظهرت أزمة الاختزال الحديثة؟ ولماذا أصبح الإنسان المعاصر مهدداً بأن يفقد تعدده الداخلي؟

الفصل الثالث

أزمة الاختزال في الفكر الحديث

لم تبدأ أزمة الإنسان في الفكر الحديث من غياب الاهتمام به، بل من فرط الاهتمام به من زاوية واحدة. فالحداثة أعلنت الإنسان مركزاً، ورفعت شعار تحريره من الخرافة والوصاية والجهل والخوف، لكنها في مسارها الطويل أعادت أحياناً حبسه داخل تعريفات جديدة، أكثر دقة من التعريفات القديمة، لكنها ليست بالضرورة أكثر إنسانية. لقد حررت الإنسان من بعض القيود، ثم جعلته في مواضع كثيرة أسيراً للعقل الأداتي، أو السوق، أو الجسد، أو الرغبة، أو البنية الاجتماعية، أو التقنية. ومن هنا فإن المفارقة الكبرى أن الإنسان الذي صار مركز العالم الحديث بدأ يفقد مركزه الداخلي.

إن الاختزال لا يعني بالضرورة قولاً كاذباً عن الإنسان، بل يعني تحويل الحقيقة الجزئية إلى حقيقة كلية. فالإنسان جسد حقاً، لكن اختزاله في الجسد يفقده روحه ومعناه. وهو عقل حقاً، لكن اختزاله في العقل يجفف عاطفته وذاكرته. وهو كائن اقتصادي حقاً، لكنه ليس منفعة متحركة فقط. وهو كائن اجتماعي حقاً، لكنه لا يذوب كلياً في الجماعة والبنية. وهو كائن راغب حقاً، لكنه ليس رغبة عمياء بلا ضمير. وهنا يكمن الخطر: ليست المشكلة أن يرى الفكر الحديث جانباً من الإنسان، بل أن يظن أن ما رآه هو الإنسان كله.

لقد صعدت العلوم الحديثة وهي تحمل وعداً عظيماً بفهم الإنسان فهماً أدق. درست جسده، ودماغه، وأعصابه، وسلوكه، وانفعالاته، وذاكرته، ومجتمعه. وهذا كله فتح أبواباً هائلة للمعرفة. غير أن بعض هذه المعرفة تحولت، في لحظات معينة، إلى نزعة اختزالية حين جعلت الإنسان قابلاً للتفسير الكامل من خلال ما يمكن قياسه فقط. وهكذا بدأت المسافة تضيق بين الإنسان والآلة، بين الوعي والوظيفة، بين المعنى والآلية، بين الروح

والنشاط العصبي، حتى صار الإنسان، في بعض التصورات، تركيباً معقداً لكنه بلا عمق يتجاوز عمل أجزائه.

وفي هذا السياق ظهر الإنسان بوصفه موضوعاً للإدارة والتحكم. لم يعد السؤال فقط: من الإنسان؟ بل: كيف يمكن توقع سلوكه؟ كيف يمكن توجيه رغبته؟ كيف يمكن ضبط إنتاجه؟ كيف يمكن التأثير في اختياره؟ كيف يمكن تحويل انتباهه إلى سلعة؟ وهنا انتقل الاختزال من مستوى النظرية إلى مستوى المؤسسات. فالإنسان في السوق صار مستهلكاً، وفي المصنع صار عاملاً، وفي الدولة صار مواطناً قابلاً للإحصاء، وفي الإعلام صار جمهوراً، وفي المنصات الرقمية صار بيانات، وفي بعض أنظمة المعرفة صار دماغاً أو سلوكاً أو استجابة قابلة للتعديل.

وهذا لا يعني أن هذه الأبعاد باطلة. فالإنسان يستهلك فعلاً، ويعمل فعلاً، وينتمي إلى دولة ومجتمع فعلاً، وله دماغ وجهاز عصبي فعلاً، ويتأثر بالإعلام والتقنية فعلاً. لكن الخطأ يبدأ حين يصبح الإنسان هو هذه الوظائف فقط. وحين يتحول التفسير الجزئي إلى صورة كلية، فإن الإنسان لا يعود كائنًا ذا كرامة ومعنى ومصير، بل يتحول إلى موضوع للاستعمال. وكل اختزال، إذا بلغ نهايته، ينتهي إلى شكل من أشكال الاستعمال.

إن الفكر الحديث، في كثير من تجلياته، حاول أن يفهم الإنسان بالمنهج نفسه الذي فهم به الطبيعة. وكما نجح في تفكيك الظواهر الطبيعية إلى عناصر وقوانين، حاول أن يفتت الإنسان إلى وظائف وآليات. وهذه الطريقة نافعة في حدودها، لكنها تصبح خطرة حين ننسى أن الإنسان ليس ظاهرة طبيعية فقط. فهو لا يعيش ألمه كإشارة عصبية فقط، بل كجرح ومعنى وسؤال. ولا يعيش جوعه كحاجة بيولوجية فقط، بل قد يعيشه بوصفه ظلمًا أو إذلاً أو صبرًا أو احتجاجًا. ولا يعيش حرته كاختيار بين بدائل فقط، بل كمسؤولية وقلق ومصير.

ومن هنا فإن أعظم ما يضيع في الاختزال هو الدلالة. فالعلم يستطيع أن يشرح كيف يحدث الخوف، لكنه لا يفسر وحده لماذا يخاف الإنسان من فقدان المعنى. ويستطيع أن يشرح كيف تعمل الذاكرة، لكنه لا يختصر معنى الذكرى في حياة الذات. ويستطيع أن يدرس الحب بوصفه تفاعلاً عصبياً وكيميائياً، لكنه لا يستنفد سرّ الحب حين يجعل إنساناً يخرج من أنانيته ويعيد ترتيب العالم كله في ضوء آخر. إن الآلية ليست المعنى، والشرح ليس الاستنفاد، والقياس ليس الحقيقة كلها.

وهنا يظهر الفرق بين العلم والاختزال. العلم منهج للكشف، أما الاختزال فهو فلسفة تدعي الاكتفاء. العلم الحقيقي متواضع؛ يعرف أنه يضيء جانباً. أما الاختزال فيتوهم أن الجانب هو الكل. ولذلك فإن نقد الاختزال لا يعني نقد العلم، بل هو دفاع عن العلم من تحوله إلى أيديولوجيا. فحين يقول العلم: هذا ما أستطيع قياسه، فهو يمارس فضيلته. أما حين يقول: ما لا أقيسه لا وجود له أو لا قيمة له، فإنه يغادر العلم إلى مذهب فلسفي مغلق. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا يلجّ القرآن الكريم على رؤية الإنسان في كليته لا في بعد واحد. فهو لا ينكر الجسد، بل يذكر الخلق والطين والضعف والحاجة. ولا ينكر العقل، بل يدعو إلى النظر والتفكير والاعتبار. ولا ينكر المجتمع، بل يتحدث عن الأمم والجماعات والسنن. ولا ينكر الرغبة، بل يربطها بالابتلاء والتهذيب. لكنه لا يسمح لأي بعد من هذه الأبعاد أن يصبح التعريف النهائي للإنسان. فالإنسان في القرآن جسد وروح، فرد وجماعة، ضعف وأمانة، حرية ومسؤولية، دنيا ومصير. وهذه الرؤية الكلية هي مقاومة جذرية لكل اختزال.

إن المشكلة الكبرى في الاختزال الحديث أنه لا يبقى في مستوى الأفكار، بل ينتج إنساناً على صورته. فإذا قيل للإنسان طويلاً إنه مستهلك، فإنه يبدأ في رؤية ذاته من خلال ما يملك ويشترى. وإذا قيل له إنه جسد فقط، فإنه يبدأ في التعامل مع جسده بوصفه مشروع

عرض وإشباع لا بوصفه أمانة. وإذا قيل له إنه رغبة، فإنه يضعف أمام رغباته بوصفها حقيقته العميقة. وإذا قيل له إنه بيانات، فإنه يبدأ في عيش نفسه عبر الأرقام والانطباعات الرقمية. وهكذا لا يكفي الاختزال بوصف الإنسان، بل يعيد تربيته على صورة ناقصة.

ولهذا فإن أزمة الاختزال في الفكر الحديث ليست مجرد أزمة معرفية، بل أزمة تربية وحضارية وروحية. إنها تصنع إنساناً أقل من إمكانه. إنساناً يعرف كيف يستخدم الأشياء، لكنه لا يعرف دائماً لماذا يعيش. إنساناً يمتلك وفرة في الوسائل وفقراً في الغايات. إنساناً يزداد اتصالاً بالعالم ويفقد الاتصال بذاته. إنساناً يتمتع بحرية واسعة في الاختيار الاستهلاكي، لكنه قد يفقد الحرية الداخلية أمام السوق والصورة والرغبة والخوف.

ومن هنا فإن الاختزال يهاجم الصيرورة الإنسانية في أصلها؛ لأنه يوقف الإنسان عند بعد واحد، بينما الإنسان لا يصير إلا بتفاعل أبعاده. فإذا أوقفناه عند الجسد، عطّلنا روحه. وإذا أوقفناه عند العقل، أضعفنا عاطفته. وإذا أوقفناه عند المجتمع، حاصرنا ضميره. وإذا أوقفناه عند الرغبة، أضعفنا مسؤوليته. وإذا أوقفناه عند المادة، أفقرنا معناه. ولذلك فإن استعادة الإنسان من الاختزال تعني استعادة حركته بين أبعاده، أي استعادة صيرورته نفسها. إن الإنسان لا يكون إنساناً كاملاً لأنه يملك بعداً واحداً متضخماً، بل لأنه يستطيع أن يرتب أبعاده في أفق معنى. فالعقل يحتاج إلى الرحمة، والجسد يحتاج إلى الكرامة، والرغبة تحتاج إلى التهذيب، والحرية تحتاج إلى المسؤولية، والمجتمع يحتاج إلى العدل، والروح تحتاج إلى أن تتجسد في عمل لا أن تهرب من العالم. وهذا الترتيب هو ما تفقده الرؤى الاختزالية؛ لأنها تُضخم بعداً واحداً حتى يبتلع بقية الأبعاد.

ومن هنا يبدأ هذا الفصل: لا برفض الفكر الحديث، ولا بنقض منجزاته، بل بكشف أزمته الكبرى حين يتحول من تحرير الإنسان إلى اختزاله. فالحداثة أعطت الإنسان أدوات عظيمة، لكنها لم تمنحه دائماً صورة واسعة عن نفسه. والعلم كشف أسراراً كثيرة، لكنه لم

يجب وحده عن سؤال المعنى. والسوق وسعت الرغبات، لكنها لم تهذبها. والتقنية وسعت القدرة، لكنها لم تضمن الحكمة. ولذلك فإن الإنسان الحديث يعيش خطرًا جديدًا: أن يمتلك العالم ويفقد ذاته.

وفي ضوء ذلك، يصبح الحوار مع القرآن الكريم ضروريًا لا بوصفه بديلاً عن المعرفة الحديثة، بل بوصفه أفقًا يعيد إلى الإنسان كليته. فالقرآن يرفض أن يكون الإنسان مجرد جسد أو رغبة أو مال أو سلطة أو لحظة عابرة؛ لأنه يضعه دائمًا أمام أصله ومصيره، أمام ضعفه وأمانته، أمام دنياه وآخرته، أمام نفسه وربّه والناس. وهذه الرؤية لا تلغي العالم، بل تمنع العالم من أن يصبح سجنًا للإنسان.

ولهذا فإن أزمة الاختزال في الفكر الحديث تفتح أمامنا سؤالًا حاسمًا: كيف نستفيد من العلوم الحديثة دون أن نسمح لها بأن تختصر الإنسان؟ كيف نستفيد من العقل دون أن نحوله إلى أداة باردة؟ كيف نستفيد من التقنية دون أن نجعل الإنسان تابعًا لها؟ كيف نعترف بالجسد دون أن نؤلهه؟ كيف نعترف بالرغبة دون أن نخضع لها؟ وكيف نعيد بناء الإنسان بوصفه كائنًا مركبًا، لا كائنًا أحادي البعد؟ هذا هو السؤال الذي سيقود الدفعات التالية من هذا الفصل.

إذا كان الاختزال في جوهره يعني ردّ الإنسان إلى بعد واحد، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه الآن هو: كيف حدث ذلك؟ وكيف استطاعت الحداثة، وهي التي رفعت شعار تحرير الإنسان، أن تنتج في الوقت نفسه أشكالًا جديدة من اختزاله؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لا تكمن في اتهام الفكر الحديث أو إدانته من الخارج، بل في فهم بنيته الداخلية. فالحداثة لم تبدأ بالرغبة في تقليص الإنسان، بل بدأت بالرغبة في السيطرة على الفوضى، والبحث عن اليقين، وتأسيس معرفة دقيقة قابلة للقياس والتكرار. لكن ما بدأ بوصفه منهجًا للكشف تحول تدريجيًا، في بعض مساراته، إلى تصور شامل للإنسان والعالم.

لقد كانت العلوم الطبيعية تحقق نجاحات مذهلة؛ فهي تفسر الحركة، وتحسب الكتلة، وتكشف قوانين الطبيعة، وتحول المعرفة إلى قدرة. ومع هذا النجاح الهائل نشأ إغراء كبير: إذا نجحت هذه المناهج في فهم العالم المادي، فلماذا لا تُستخدم لفهم الإنسان بالطريقة نفسها؟ وهنا بدأت إحدى أهم التحولات في تاريخ الفكر الحديث: الانتقال من دراسة الإنسان بوصفه ذاتاً حية ذات معنى، إلى دراسته بوصفه موضوعاً قابلاً للتحليل والقياس والتوقع.

ومنذ تلك اللحظة بدأ الإنسان يُقرأ من الخارج أكثر مما يُقرأ من الداخل. أصبحت الأسئلة من نوع: كيف يعمل؟ أكثر حضوراً من الأسئلة من نوع: لماذا يوجد؟ كيف يستجيب؟ أكثر من: ماذا يشعر؟ كيف يتصرف؟ أكثر من: ماذا يعني له ما يفعله؟ وهنا لم يختفِ الإنسان، لكنه بدأ يفقد عمقه شيئاً فشيئاً. فالإنسان الذي كان سؤالاً وجودياً وأخلاقياً وروحياً، صار في بعض السياقات سلسلة من العمليات، والوظائف، والاستجابات، والآليات.

ولعل إحدى أكثر صور الاختزال تأثيراً كانت اختزال الإنسان في العقل الأداتي. فالعقل في ذاته ليس مشكلة، بل هو إحدى أعظم النعم الإنسانية، لكن المشكلة بدأت حين تحول من أداة للفهم إلى أداة للسيطرة فقط. فالعقل الأداتي لا يسأل: هل الشيء عادل؟ بل يسأل: هل هو فعال؟ لا يسأل: هل هو صحيح أخلاقياً؟ بل يسأل: هل يحقق النتيجة المطلوبة؟ لا يسأل: ما معنى الإنسان؟ بل يسأل: كيف يمكن استخدام الإنسان بأكبر قدر من الكفاءة؟

ومن هنا بدأت صورة الإنسان تتغير. لم يعد يُنظر إليه بوصفه حامل معنى، بل بوصفه مورداً. وهنا تظهر اللغة نفسها بوصفها شاهدة على التحول؛ فالكلمات التي كانت تدور حول الكرامة والفضيلة والمعنى بدأت تُزاح تدريجياً بكلمات مثل: الكفاءة، والإنتاجية، والوظيفة، والإدارة، والموارد البشرية، ورأس المال البشري. وحتى التعبير نفسه: "الموارد

البشرية" يكشف تحوُّلاً دلالياً عميقاً؛ فالإنسان لم يعد فقط إنساناً، بل أصبح موردًا ضمن شبكة الإنتاج والتنظيم.

وهذا لا يعني أن التنظيم والإدارة والإنتاج أمور سلبية، لكنها تصبح خطرة حين تتحول إلى تعريف للإنسان نفسه. فالإنسان يعمل، لكنه لا يساوي عمله. ويتتج، لكنه لا يساوي إنتاجه. ويمتلك مهارات، لكنه لا يساوي مهاراته. فحين تُختزل قيمة الإنسان فيما ينجزه فقط، يصبح من السهل استبداله حين تقل إنتاجيته، أو تجاهله حين يفقد قدرته على الأداء. ومن جهة أخرى ظهر اختزال آخر لا يقل خطورة، وهو اختزال الإنسان في الرغبة. فقد بدأت بعض الاتجاهات تنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا تتحرك حياته كلها بدافع الإشباع. وهنا لم تعد الرغبة واحدة من أبعاد الإنسان، بل أصبحت مركزه. ومع الزمن لم تعد الرغبة شيئاً يحتاج إلى تهذيب أو توجيه، بل أصبحت شيئاً ينبغي إطلاقه وتوسيعه باستمرار.

وهنا نشأت مفارقة غريبة: فالإنسان الذي ظن أنه يتحرر عبر إطلاق رغباته، بدأ يكتشف أنه أصبح خاضعاً لها بصورة جديدة. فالحرية لا تعني أن يستجيب الإنسان لكل ما يشتهي، لأن الاستجابة الكاملة للرغبة قد تتحول إلى شكل آخر من أشكال العبودية. فالإنسان قد يظن أنه يملك رغبته، بينما تكون الرغبة هي التي تملكه.

وهذا ما يجعل السؤال القرآني أكثر عمقاً من مجرد الرفض أو القبول للرغبة. فالقرآن لا ينكر وجود الرغبة، ولا يدعو إلى قتلها، بل يتعامل معها بوصفها قوة تحتاج إلى ترتيب. فالإنسان ليس شريراً لأنه يرغب، بل قد يصبح أسيراً إذا فقد القدرة على توجيه رغبته. ومن هنا فإن المشكلة ليست في وجود الميل، بل في تحوله إلى سيد مطلق.

كما أن الحداثة أنتجت شكلاً آخر من الاختزال حين أعادت بناء الإنسان بوصفه كائنًا اقتصادياً بالدرجة الأولى. فأصبحت كثير من الأفعال الإنسانية تُفسر بمنطق الربح والخسارة والمنفعة. وحتى العلاقات الإنسانية نفسها بدأت تُقرأ أحياناً بلغة السوق:

استثمار عاطفي، مكسب اجتماعي، خسارة نفسية، عائد رمزي. وهنا لم تعد السوق مجالاً من مجالات الحياة، بل تحولت تدريجياً إلى طريقة لرؤية الحياة نفسها.

لكن الإنسان لا يعيش بالمنفعة وحدها. فهناك أمور لا يمكن حسابها بهذه الطريقة: الحب، والوفاء، والتضحية، والصدق، والرحمة، والإيمان، والكرامة. لأن الإنسان كثيراً ما يفعل أشياء لا تحقق له ربحاً مباشراً، بل قد تكلفه الكثير، ومع ذلك يشعر أن لها معنى أعمق من كل حسابات المنفعة.

ومن هنا تبدأ الأزمة الحقيقية للاختزال: إنه لا يكذب دائماً، لكنه يقول نصف الحقيقة ثم يعامله بوصفه الحقيقة كلها. إنه لا ينكر الجسد، لكنه ينسى الروح. لا ينكر الرغبة، لكنه ينسى الضمير. لا ينكر الاقتصاد، لكنه ينسى المعنى. لا ينكر المجتمع، لكنه ينسى الذات. ولذلك فإن الإنسان داخل التصورات الاختزالية يبدو وكأنه فقد أبعاده الداخلية تدريجياً، وتحول من كائن يحمل عالماً في داخله إلى كائن تؤدي وظائفه الخارجية دور تعريفه الكامل.

وفي مقابل ذلك يقدم القرآن تصوّراً مختلفاً؛ فهو لا يبدأ من السؤال: ماذا ينتج الإنسان؟ ولا: ماذا يملك؟ ولا: ماذا يستهلك؟ بل يبدأ من سؤال أعمق: من هو الإنسان؟ ولماذا خلق؟ وإلى أين يسير؟ ولذلك فإن الإنسان في القرآن لا يُقاس أولاً بما يملك، بل بما يحمل من أمانة، ولا بما يربحه، بل بما يفعله بحريته، ولا بما يستهلكه، بل بما يصنعه من معنى.

ومن هنا يظهر أن الاختزال الحديث لا يكمن في التفاصيل العلمية نفسها، بل في الفلسفة التي تحاول أن تجعل التفصيل هو الكل. لأن الإنسان، في النهاية، ليس وظيفة واحدة متضخمة، بل عالم متشابك من العقل، والروح، والجسد، والذاكرة، والخوف، والحب، والحرية، والمسؤولية، والمعنى.

إذا كان الاختزال في بداياته قد ظهر داخل النظريات الكبرى التي حاولت تفسير الإنسان من خلال العقل أو الاقتصاد أو الرغبة أو البنية الاجتماعية، فإن صورته المعاصرة

أصبحت أكثر تعقيداً وأشد خفاءً. فلاختزال اليوم لا يعمل فقط داخل الكتب الفلسفية أو النماذج النظرية، بل دخل إلى الحياة اليومية نفسها، حتى صار الإنسان يعيش داخل منظومات تعيد تشكيل صورته عن نفسه دون أن يشعر. لقد انتقل الاختزال من كونه فكرة عن الإنسان إلى كونه بيئة يعيش الإنسان داخلها.

إن أخطر ما في التحولات المعاصرة أنها لا تفرض نفسها غالباً بالقوة المباشرة، بل بالإغراء، والتكرار، والاعتیاد، والتدفق المستمر للصور والمعلومات والرغبات. فالإنسان القديم كان يخضع غالباً لسلطة مرئية: سلطة الحاكم، أو القبيلة، أو المؤسسة، أو القانون. أما الإنسان المعاصر فأصبح يعيش تحت سلطات أكثر نعومة وأشد نفوذاً؛ سلطة الصورة، وسلطة الخوارزمية، وسلطة السوق، وسلطة الانتباه، وسلطة الرغبات المصنوعة.

وهنا تظهر مفارقة عميقة: لقد ظن الإنسان أنه يزداد حرية كلما ازدادت الخيارات أمامه، لكنه بدأ يكتشف أن كثرة الخيارات لا تعني بالضرورة اتساع الحرية. فالإنسان قد يكون محاطاً بآلاف الإمكانيات، لكنه يتحرك داخل مسارات خفية تُرسم له تدريجياً. إنه يظن أنه يختار، بينما تُعاد هندسة اختياراته بصورة دقيقة عبر التكرار، والإعلانات، والتوصيات، والخوارزميات التي تعرف عنه أحياناً أكثر مما يعرف عن نفسه.

وهنا لا يعود الإنسان مجرد مستهلك للوسائل، بل يصبح مادة للوسائل نفسها. فالمنصات الرقمية لا تكتفي بتقديم ما يريده الإنسان، بل تبدأ تدريجياً بإعادة تشكيل ما يريده. إنها لا تعكس الرغبات فقط، بل تصنعها. لا تكتفي بقياس الانتباه، بل تتنافس على احتلاله. لا تكتفي بعرض المعلومات، بل تعيد بناء طريقة إدراك العالم نفسه.

ومن هنا تظهر صورة جديدة للاختزال: لم يعد الإنسان مختزلاً في الجسد أو العقل أو الرغبة فقط، بل أصبح مختزلاً في البيانات. فالإنسان الحديث يترك وراءه آثاراً رقمية هائلة:

ما يشاهده، وما يشتريه، وما يعجبه، وما يخشاه، وما يبحث عنه، وما يتوقف عنده لثوانٍ إضافية. ومع الوقت تتشكل صورة رقمية عنه، صورة قابلة للتحليل والتوقع والاستهداف.

وهذه الصورة ليست الإنسان كله، لكنها تصبح شيئاً خطيراً حين تبدأ المؤسسات بالتعامل معها كما لو كانت الإنسان الحقيقي. وهنا يحدث تحول دقيق: يتحول الإنسان من ذات تحمل عمقاً وتجربة وذاكرة ومعنى، إلى ملف قابل للتحليل. يصبح ما يمكن قياسه أكثر حضوراً مما لا يمكن قياسه، وما يمكن تتبعه أكثر أهمية مما لا يمكن تتبعه، وما يظهر على الشاشة أكثر واقعية مما يحدث في أعماق النفس.

إن المشكلة ليست في البيانات نفسها، بل في الوهم الذي قد يصاحبها: وهم أن ما يمكن جمعه عن الإنسان هو الإنسان كله. فالبيانات قد تعرف ما الذي يشتريه الإنسان، لكنها لا تعرف دائماً لماذا يشعر بالوحدة. وقد تعرف ما الذي يشاهده، لكنها لا تكشف دائماً ما الذي يؤلمه. وقد تتنبأ ببعض اختياراته، لكنها لا تستنفد سر الندم، أو التضحية، أو الإيمان، أو التحول الداخلي المفاجئ.

ومن هنا فإن الإنسان المعاصر يواجه خطراً جديداً: أن تصبح صورته الرقمية بديلاً عن صورته الوجودية. وأن يصبح ما يُقاس أكثر أهمية مما يُعاش. وأن تتحول حياته إلى سلسلة من المؤشرات، بينما تتراجع الأسئلة الكبرى: لماذا أعيش؟ ماذا أريد أن أكون؟ ما الخير؟ ما العدل؟ ما المعنى؟

وهنا يظهر وجه آخر للاختزال: اختزال الإنسان في الحضور الخارجي. لقد أصبح الإنسان يعيش داخل عالم مشبع بالصورة إلى درجة أن الصورة بدأت تحل محل التجربة نفسها. فبدل أن يعيش الإنسان الحدث، أصبح كثيراً ما يعيش صورته عن الحدث. وبدل أن يسأل: ماذا أشعر حقاً؟ صار يسأل أحياناً: كيف أبدو؟ وبدل أن يبحث عن الحقيقة، صار يبحث عن الانطباع الذي يتركه.

ومن هنا يتحول الإنسان شيئاً فشيئاً من ذات تعيش إلى ذات تُعرض. ومن ذات تتأمل إلى ذات تستجيب بسرعة. ومن ذات تبني المعنى ببطء إلى ذات تستهلك المعنى في لحظات قصيرة متلاحقة. وهنا لا تضيع المعرفة فقط، بل تضيع أيضاً القدرة على السكون والتأمل والإنصات الداخلي.

إن الإنسان لا يُبنى فقط بما يعرفه، بل بما يستطيع أن يصمت أمامه ويتأمل. لكن السرعة الهائلة التي يعيشها العالم المعاصر تجعل الإنسان ينتقل من معلومة إلى أخرى، ومن صورة إلى أخرى، ومن انفعال إلى آخر، دون أن يمنح نفسه وقتاً كافياً ليعيد بناء معنى ما يراه. وهكذا يصبح الوعي نفسه مهدداً بالتشظي.

وفي هذا السياق تبدو الإشارات القرآنية شديدة العمق؛ لأن القرآن يعيد الإنسان باستمرار إلى الداخل: إلى التفكير، والتذكر، والمحاسبة، والتدبر، والنظر. فالقرآن لا يريد من الإنسان أن يكون مستجيباً آلياً للتدفقات الخارجية، بل يريد أن يستعيد مركزه الداخلي. إنه لا يخاطب الحواس فقط، بل يخاطب القلب والعقل والضمير والذاكرة معاً.

ولذلك فإن القرآن لا يكتفي بعرض الحقائق، بل يكرر سؤالاً بصيغ مختلفة: أفلا يتفكرون؟ أفلا يعقلون؟ أفلا يتذكرون؟ وهذه الأسئلة ليست مجرد دعوة معرفية، بل دعوة لاستعادة الإنسان من الاختزال. لأن الإنسان حين يفقد قدرته على التفكير والتذكر والتأمل لا يفقد معلومة فقط، بل يفقد جزءاً من إنسانيته.

إن أخطر ما في الاختزال المعاصر أنه لا يجعل الإنسان أقل معرفة، بل قد يجعله أكثر معرفة وأقل فهماً. أكثر اتصالاً وأقل قرباً. أكثر قدرة وأقل حكمة. أكثر حضوراً خارجياً وأقل حضوراً داخلياً. وهذه المفارقة هي إحدى أعقد أزمت الإنسان الحديث: لقد اتسع عالمه الخارجي بصورة هائلة، لكنه بدأ أحياناً يضيق من الداخل.

ومن هنا فإن أزمة الاختزال لم تعد تتعلق فقط بنظرية خاطئة عن الإنسان، بل أصبحت تتعلق بطريقة حياة كاملة. إنها أزمة إنسان يُدفع تدريجياً إلى أن يرى نفسه من الخارج أكثر

مما يراها من الداخل، وأن يعرف عن العالم أكثر مما يعرف عن ذاته، وأن يمتلك أدوات عظيمة دون أن يمتلك دائماً رؤية واضحة لما ينبغي أن يفعله بها.

إن ما كشفه هذا الفصل هو أن الاختزال لم يكن حادثاً عابراً في الفكر الحديث، بل كان أحد المسارات العميقة التي رافقت صعود الحداثة نفسها. فالإنسان الذي أُعلن مركزاً للعالم الحديث، صار في الوقت ذاته موضوعاً لسلسلة متتابعة من التفسيرات الجزئية التي حاولت أن ترده إلى بعد واحد: العقل، أو الجسد، أو الرغبة، أو المنفعة، أو البنية الاجتماعية، أو الإنتاج، أو الاستهلاك، أو البيانات. وكل تفسير من هذه التفسيرات كان يملك نصيباً من الحقيقة، لكنه كان يفقد عدله المعرفي حين يتحول من ضوء جزئي إلى شمس كاذبة تريد أن تبتلع كل الأضواء الأخرى.

ومن هنا فإن الاختزال ليس فقط خطأ في النظر، بل هو عدوان خفي على صيرورة الإنسان. لأن الإنسان لا يصير من خلال بعد واحد، بل من خلال جدل أبعاده كلها. فالجسد وحده لا يصنع الإنسان، والعقل وحده لا يكفي، والرغبة وحدها لا تفسر، والمجتمع وحده لا يستنفد، والاقتصاد وحده لا يكشف، والبيانات وحدها لا تعرف الداخل الإنساني. الإنسان هو الكائن الذي تتداخل فيه هذه المستويات، وتتجادل، وتتصارع، وتتحول، وتحتاج دائماً إلى مركز معنى يمنعها من التبعض أو الاستبداد.

وقد رأينا أن الفكر الحديث، في بعض مساراته، انتقل من تحرير الإنسان إلى ضبطه، ومن فهمه إلى إدارته، ومن الاعتراف بكرامته إلى تحويله إلى وحدة قابلة للقياس والاستعمال. صار الإنسان عاملاً، ومستهلكاً، ومستخدمًا، وملفًا، ورقمًا، وجمهورًا، وبيانات. وهذه الكلمات لا تبدو خطيرة في ظاهرها، لكنها تكشف تحولاً عميقاً حين تصبح هي اللغة الحاكمة في النظر إلى الإنسان. فاللغة ليست بريئة؛ إنها لا تصف العالم فقط، بل تعيد تشكيله. وحين تتغير لغة الإنسان عن نفسه، تتغير صورته عن نفسه أيضًا.

ولذلك فإن أخطر ما في الاختزال أنه لا يبقى في رأس المفكر أو داخل نموذج علمي، بل يتحول إلى مؤسسات وأنظمة وعادات وأسواق وتقنيات. فالإنسان حين يُختزل في الاستهلاك لا يعود الاستهلاك نشاطاً محدوداً، بل يصبح طريقة حياة. وحين يُختزل في البيانات لا تعود الرقمنة وسيلة فقط، بل تصبح مرآة جديدة يرى الإنسان نفسه من خلالها. وحين يُختزل في الإنتاج لا يعود العمل نشاطاً ضرورياً للعمران، بل يصبح معياراً وحيداً لقيمة الإنسان. وهنا لا يكتفي الاختزال بتفسير الإنسان، بل يبدأ في صناعته من جديد على صورته هو.

ومن هنا فإن أزمة الاختزال ليست أزمة نظرية فحسب، بل أزمة أنثروبولوجية وحضارية. إنها تمس السؤال الأعمق: أي إنسان نتج؟ هل نتج إنساناً متكاملًا قادرًا على التفكير والتذكر والمساءلة والحب والمسؤولية؟ أم نتج إنساناً سريع الاستجابة، قليل العمق، دائم الاستهلاك، كثير الاتصال، ضعيف الصلة بذاته؟ هل نتج إنساناً يعرف كيف يعيش، أم إنساناً يعرف كيف يعمل ويستهلك ويتفاعل فقط؟ هل نتج إنساناً يحمل معنى، أم إنساناً تحمله التدفقات الخارجية من صورة إلى صورة ومن رغبة إلى رغبة؟

وهنا يتضح لماذا لا يمكن معالجة أزمة الاختزال بمجرد إضافة معلومات جديدة عن الإنسان. فالمشكلة ليست في نقص المعطيات فقط، بل في غياب الرؤية الجامعة. قد نعرف عن الدماغ أكثر، وعن السلوك أكثر، وعن السوق أكثر، وعن الشبكات الرقمية أكثر، ثم نظل بعيدين عن الإنسان إذا لم نعرف كيف نعيد هذه المعارف إلى أفق كلي يحفظ كرامته ومعناه ومسؤوليته. إن المعرفة الجزئية، حين لا تدخل في رؤية أوسع، قد تزيد الاختزال بدل أن تقلله.

وفي هذا الموضع يبرز القرآن الكريم بوصفه أفقاً مقاوماً للاختزال. فهو لا يسمح بأن يكون الإنسان جسداً فقط، ولا مالاً فقط، ولا قوة فقط، ولا رغبة فقط، ولا جماعة فقط، ولا فرداً منفصلاً عن كل معنى. إنه يرده دائماً إلى شبكة واسعة من العلاقات: الخلق،

والتكريم، والأمانة، والابتلاء، والحرية، والمسؤولية، والموت، والمصير. وهذه الشبكة لا تلغي العلم ولا الاجتماع ولا الاقتصاد، لكنها تضعها في موضعها، وتمنعها من أن تتحول إلى تعريف نهائي للإنسان.

فالإنسان في الرؤية القرآنية ليس كائنًا بسيطًا، بل كائن مركب ومفتوح. ضعيف، لكنه مكلف. محتاج، لكنه مكرم. راغب، لكنه مطالب بالتركية. عاقل، لكنه قابل للغفلة. حر، لكنه محاسب. اجتماعي، لكنه مسؤول عن نفسه. زمني، لكنه سائر إلى مصير. وهذه الصورة لا تتعامل مع التناقض الإنساني بوصفه عيبًا ينبغي ستره، بل بوصفه مجالًا للامتحان والضرورة. فالإنسان لا يفهم بإنكار تناقضه، بل بفهم كيفية توجيهه.

ومن هنا فإن تجاوز الاختزال لا يعني الرجوع إلى تصور بسيط أو رومانسي عن الإنسان، بل يعني بناء تصور أكثر تركيبًا. فالإنسان لا يستعاد بإنكار جسده، ولا بإنكار علمه، ولا بإنكار حاجاته، ولا بإنكار مجتمعه، بل باستعادة النسبة الصحيحة بين هذه الأبعاد. الجسد أمانة لا صنم. والعقل نور لا إله. والرغبة طاقة لا سيد. والمال وسيلة لا هوية. والتقنية أداة لا مصير. والمجتمع مجال انتماء لا سجن. والدين تركية لا قناع. والحرية مسؤولية لا عبث.

وهكذا نصل إلى أن الاختزال هو نقيض الجدلية التي يقوم عليها هذا الكتاب. فالجدلية تحفظ تعدد الإنسان وتوتره، أما الاختزال فيلغي هذا التعدد لصالح بعد واحد. الجدلية ترى الإنسان في حركته بين الجسد والروح، بين الفرد والجماعة، بين الحرية والشرط، بين الذاكرة والنسيان، بين الرغبة والقيمة، أما الاختزال فيوقف هذه الحركة عند نقطة واحدة ويعلمنها نهاية الطريق. ولذلك فإن الاختزال، في جوهره، هو إيقاف للضرورة الإنسانية.

ومن هنا نفهم لماذا كان ظهور مفهوم “الإنسان ذو البعد الواحد” نتيجة طبيعية لمسار الاختزال. فالإنسان حين يُختزل طويلاً في بعد واحد، يبدأ في فقدان بقية أبعاده. وحين يفقد

أبعاده، يفقد قدرته على النقد والخيال والتجاوز. وحين يفقد هذه القدرة، يصبح أكثر قابلية للاندماج في النظام القائم، وأكثر عجزاً عن تخيل معنى آخر للحياة. وهنا لا يعود الاختزال مجرد خطأ معرفي، بل يصبح شكلاً من أشكال صناعة الإنسان الجديد: إنساناً فعالاً، مستهلكاً، متكيفاً، سريعاً، لكنه أقل قدرة على العمق والسؤال.

وهذا هو الجسر الذي يقودنا إلى الفصل التالي. فبعد أن رأينا كيف تشكلت أزمة الاختزال في الفكر الحديث، لا بد أن نقف أمام واحدة من أهم صيغها الفلسفية والنقدية: الإنسان ذو البعد الواحد. فهذا المفهوم لا يصف مجرد فرد يعيش داخل نظام صناعي أو استهلاكي، بل يصف نمطاً كاملاً من الإنسان حين يفقد تعدده الداخلي، وحين تتحول حياته إلى استجابة واحدة لمنطق السوق والتقنية والإشباع والتكيف. ومن هنا سيكون الفصل الرابع محاولة لفهم كيف يصبح الإنسان أحادي البعد، وكيف يمكن أن يستعيد أبعاده المفقودة.

الفصل الرابع

الإنسان ذو البعد الواحد

حين نتحدث عن الإنسان ذي البعد الواحد، فإننا لا نتحدث عن وصف عابر لإنسان فقير المعرفة أو ضيق الثقافة، بل عن نمط حضاري كامل من الإنسان؛ نمط تُعاد صناعته داخل أنظمة الإنتاج والاستهلاك والتقنية والإعلام حتى يفقد تدريجيًا قدرته على العيش في تعدده الداخلي. فالإنسان لا يولد أحادي البعد، بل يُصنع كذلك حين تُختزل حاجاته في الاستهلاك، وحرية في الاختيار بين السلع، ومعناه في النجاح الظاهر، وذاته في الصورة، ووعيه في سرعة الاستجابة لما يُعرض عليه. ومن هنا فإن الإنسان ذو البعد الواحد ليس إنسانًا ناقص الذكاء بالضرورة، بل قد يكون شديد الذكاء، متعلمًا، ناجحًا، منتجًا، ومندمجًا في عالمه، لكنه مع ذلك فاقد للعمق الذي يجعله قادرًا على مساءلة هذا العالم.

إن خطورة هذا النمط من الإنسان أنه لا يشعر دائمًا بأنه مختزل. فالاختزال القديم كان يظهر أحيانًا في صورة قهر مباشر أو حرمان ظاهر، أما الاختزال الحديث فيأتي غالبًا في صورة إشباع. يُعطى الإنسان خيارات كثيرة، فتضعف قدرته على السؤال عن معنى الاختيار. تُفتح أمامه أسواق واسعة، فيظن أنه حر لأنه يشتري. تُعرض عليه صور لا تنتهي، فيظن أنه يرى العالم، بينما هو يعيش داخل عالم مُنتقى وموجه ومصنوع. وهنا تبلغ السيطرة درجة عالية من الدقة؛ لأنها لا تمنع الإنسان من الحركة، بل تحدد له مسارات الحركة، ولا تصادر رغبته، بل تعيد تشكيلها من الداخل.

ومن هنا فإن الإنسان ذا البعد الواحد هو الإنسان الذي فقد المسافة النقدية بينه وبين النظام الذي يعيش فيه. لم يعد قادرًا على رؤية ما وراء المألوف، ولا على تخيل بديل، ولا على مساءلة اللغة التي يتكلم بها، ولا الرغبات التي يظنها رغباته. صار العالم كما هو يبدو

له العالم كما ينبغي أن يكون. وصار النجاح هو ما تقوله السوق، والجمال ما تقوله الصورة، والحرية ما تقوله الإعلانات، والاعتراف ما تمنحه الأرقام والانطباعات السريعة. وهكذا لا يُلغى الإنسان، بل يُعاد تعريفه بطريقة تجعله أكثر قابلية للاندماج وأقل قدرة على المقاومة. إن البعد الواحد لا يعني غياب النشاط، بل قد يعني كثرة النشاط بلا عمق. فالإنسان المعاصر قد يكون دائم الحركة، كثير العمل، كثير الاتصال، كثير التفاعل، كثير الاستهلاك، لكنه قليل الصمت، قليل التأمل، قليل العودة إلى ذاته. والإنسان لا يفقد نفسه فقط حين يعجز عن الفعل، بل قد يفقدها حين يكثر فعله دون أن يعرف غايته. ولذلك فإن أخطر صور الفقر المعاصر ليست الفقر المادي وحده، بل الفقر الوجودي الذي يختبئ خلف الوفرة. قد يمتلك الإنسان أشياء كثيرة، لكنه لا يمتلك نفسه. وقد ينجح في أعين الآخرين، لكنه يشعر في داخله بفراغ لا يعرف كيف يسميه.

وهنا يلتقي نقد الإنسان ذي البعد الواحد مع السؤال القرآني العميق عن الغفلة. فالغفلة ليست جهلاً بسيطاً، بل حالة وجودية يعيش فيها الإنسان داخل العالم دون أن يرى معناه، ويتحرك دون أن يسأل عن وجهته، وينشغل بالأشياء حتى تنسحب منه القدرة على رؤية نفسه. والقرآن حين يحذر من الغفلة لا يحذر من نقص المعلومات، بل من ضياع المركز الداخلي. فقد يعرف الإنسان كثيراً، لكنه يكون غافلاً إذا فقد علاقته بالغاية، وإذا تحول العالم في وعيه إلى نهاية لا إلى ميدان ابتلاء ومسؤولية.

ومن هنا فإن الإنسان ذا البعد الواحد هو، في لغة أخرى، إنسان الغفلة الحديثة. ليس لأنه لا يعرف، بل لأنه يعرف معرفة لا توقظه. يعرف الأسعار، والصور، والأخبار، والاتجاهات، والفرص، لكنه قد لا يعرف نفسه. يعرف كيف يصل، لكنه لا يعرف إلى أين ينبغي أن يصل. يعرف كيف يزيد قدرته، لكنه لا يعرف ماذا يفعل بهذه القدرة. وهذه الغفلة الحديثة أكثر تعقيداً من الغفلة القديمة لأنها مسلحة بالمعرفة والوسائل، ولأنها قادرة على إخفاء فراغها خلف الحركة الدائمة.

إن القرآن الكريم لا يذم الدنيا لأنها دنيا، ولا يذم المتاع لأنه متاع، بل يذم أن يتحول المتاع إلى حجاب، وأن تتحول الحياة القريبة إلى أفق نهائي يغلق الإنسان عن مصيره. فالإنسان لا يفسد لأنه يعيش في العالم، بل لأنه ينسى أن العالم ليس الكلمة الأخيرة في وجوده. ومن هنا فإن النقد القرآني لا يطلب من الإنسان الانسحاب من الحياة، بل يطلب منه ألا يذوب فيها. وهذا بالضبط ما يحتاجه الإنسان ذو البعد الواحد: أن يستعيد المسافة بينه وبين ما يستهلكه، بينه وبين ما يملكه، بينه وبين ما يراه، بينه وبين النظام الذي يحدد له معنى النجاح والسعادة والحرية.

إن الإنسان حين يفقد هذه المسافة يتحول إلى كائن متكيف بصورة خطيرة. والتكيف هنا ليس فضيلة دائماً؛ فقد يكون التكيف مع المرض مرضاً آخر. قد يتكيف الإنسان مع الظلم حتى يراه طبيعياً، ومع التفاهة حتى يراها حياة، ومع الاستهلاك حتى يراه حرية، ومع الضجيج حتى يخاف الصمت، ومع الاغتراب حتى يظنه نضجاً. ومن هنا فإن مقاومة البعد الواحد تبدأ باستعادة القلق النبيل: ذلك القلق الذي يقول للإنسان إن ما يعيشه ليس بالضرورة هو ما يليق به، وإن ما يريده ليس بالضرورة ما يريده حقاً، وإن ما يملكه ليس بالضرورة ما يحرره.

ولهذا فإن الإنسان ذو البعد الواحد لا يفهم بعيداً عن صناعة الرغبة. فالرغبة لم تعد مجرد ميل داخلي طبيعي، بل أصبحت موضوعاً للصناعة والتوجيه والتحفيز المستمر. السوق لا تنتظر رغبات الإنسان فقط، بل تصنعها وتضاعفها وتربطها بصور النجاح والاعتراف والسعادة. وهنا لا يعود الإنسان مستهلكاً للسلعة فقط، بل مستهلكاً لصورة عن ذاته. يشتري ليشعر أنه حاضر، ويعرض ليشعر أنه معترف به، ويتفاعل ليشعر أنه موجود. ومع الوقت تصبح الذات معلقة في الخارج، تحتاج دائماً إلى مرآة تؤكد لها أنها ما زالت مرئية.

وهذا النمط من الوجود يضعف الداخل الإنساني. فالإنسان الذي لا يستمد قيمته إلا من الخارج يصبح هشاً أمام تغير الخارج. وإذا كان الاعتراف كله يأتي من الصورة، فإن

غياب الصورة يصبح تهديدًا للذات. وإذا كان الحضور كله يقاس بالأرقام، فإن الإنسان يبدأ في رؤية نفسه بمنطق العدّ لا بمنطق المعنى. وهنا يتراجع السؤال الأخلاقي والروحي: ماذا أنا؟ ليحل محله سؤال آخر: كيف أبدو؟ وكم أرى؟ وكم أتابع؟ وكم أستهلك رمزيًا؟ ومن هنا فإن الإنسان ذا البعد الواحد هو الإنسان الذي استُبدل عمقه بحضوره الخارجي. وهذه ليست مشكلة نفسية فردية فقط، بل مشكلة حضارية؛ لأن الحضارة التي تجعل الإنسان يعيش خارج نفسه تنتج إنسانًا هشًا، سريع القلق، كثير المقارنة، ضعيف القدرة على العزلة الخلاقة. والإنسان لا يكتشف نفسه دائمًا وسط الضجيج، بل يحتاج إلى صمت. يحتاج إلى مسافة. يحتاج إلى أن يرى العالم لا من خلال التدفق المستمر، بل من خلال سؤال يتوقف عند المعنى.

ولذلك فإن القرآن يعيد الإنسان مرارًا إلى التذكر، والتدبر، والنظر، والاعتبار. هذه المفاهيم ليست مفاهيم معرفية فقط، بل هي أدوات مقاومة للبعد الواحد. فالتذكر يعيد الإنسان إلى مركزه بعد أن بعثته الأشياء. والتدبر يمنعه من الاكتفاء بالسطح. والنظر يفتح عينيه على ما وراء المعتاد. والاعتبار يجعله يعبر من الحدث إلى معناه. وهذه كلها أفعال مضادة للغفلة، ومضادة للاندماج الأعمى في العالم القائم.

إن الإنسان ذو البعد الواحد يفقد القدرة على الاعتبار؛ يرى الأحداث ولا يعبر منها إلى معناها. يرى الموت كل يوم، لكنه لا يغير علاقته بالحياة. يرى الظلم، لكنه يعتاده. يرى تفاهة الإشباع المؤقت، لكنه يعود إليه. يرى هشاشة الصور، لكنه يعلق ذاته بها. وهذه هي الغفلة في أقسى صورها: ليست غياب الرؤية، بل رؤية لا تتحول إلى وعي.

ومن هنا فإن استعادة الإنسان من البعد الواحد لا تكون بإضافة معلومات إليه، بل بإعادة فتح أبعاده المغلقة. أن يستعيد بعده الروحي دون أن يهجر العالم، وبعده العقلي دون أن يجف من الرحمة، وبعده الجسدي دون أن يتحول إلى عبد للجسد، وبعده الاجتماعي

دون أن يذوب في الجماعة، وبعده الفردي دون أن يؤله ذاته، وبعده الزمني دون أن ينسى المصير. فالإنسان لا يُنقذ من البعد الواحد إلا بإعادة بناء تعدده في مركز معنى.

وهكذا يتضح أن الإنسان ذا البعد الواحد ليس مجرد مفهوم نقدي، بل صورة مكثفة لأزمة الإنسان الحديث حين يفقد جدليته. فهو لا يعيش التوتر الخلاق بين الجسد والروح، أو بين الفرد والجماعة، أو بين الحرية والمسؤولية، بل يُدفع إلى الاستقرار داخل بعد واحد مريح ومسطح. وهذا الاستقرار ليس سلامًا، بل خدر. فالإنسان لا يُخلق ليكون سطحًا، بل ليعيش عمقه، وعمقه لا يظهر إلا حين يصغي إلى تناقضه وصيرورته ومسؤوليته ومعناه.

إن الإنسان ذو البعد الواحد لا يظهر فجأة بوصفه حادثة فردية أو اختياريًا شخصيًا معزولًا، بل يتشكل تدريجيًا داخل بنية كاملة من الحياة الحديثة. إنه ليس شخصًا قرر أن يصبح أقل عمقًا، بل هو نتيجة شبكة واسعة من القوى والمؤسسات والرموز والعادات التي تعمل بهدوء لإعادة تشكيل وعيه، حتى يصبح مندمجًا في العالم القائم إلى درجة أنه لا يعود يرى إمكانًا لعالم آخر. ومن هنا فإن أخطر ما في الإنسان ذي البعد الواحد أنه لا يشعر غالبًا بأنه يعيش نقصًا، لأنه يعيش داخل منظومة تجعل النقص يبدو اكتمالًا، وتجعل التكيف يبدو حرية، وتجعل الإشباع يبدو سعادة.

فالإنسان لا يفقد تعدده الداخلي دفعة واحدة، بل يفقده طبقة بعد طبقة. يفقد أولاً قدرته على الدهشة، ثم يفقد قدرته على السؤال، ثم يفقد قدرته على الصمت، ثم يفقد قدرته على الاعتراض، ثم يفقد قدرته على تخيل ما يتجاوز الواقع القائم. وحين يصل إلى هذه المرحلة، لا يعود يشعر أنه فقد شيئًا، لأنه يكون قد اعتاد شكلاً معينًا من الوجود حتى ظنه الوجود الطبيعي الوحيد الممكن.

إن إحدى أخطر الآليات التي تنتج هذا النمط من الإنسان هي تحويل الحاجة إلى رغبة، ثم تحويل الرغبة إلى ضرورة. فالإنسان يحمل حاجات طبيعية: إلى الطعام، والأمن، والانتماء،

والاعتراف، والمعنى. لكن الحضارة الاستهلاكية لا تكتفي بالاستجابة لهذه الحاجات، بل تبدأ في توسيعها بصورة لا تنتهي. وهنا لا يعود الإنسان يشتري لأنه يحتاج، بل يحتاج لأنه تعلم أن يشتري. لا يعود يسأل: هل أحتاج هذا؟ بل يسأل: لماذا لا أملكه بعد؟

وهكذا يدخل الإنسان في حركة استهلاك لا نهائية. لكنه ليس استهلاكًا للأشياء فقط، بل استهلاك للهويات والصور والانطباعات. يشتري أسلوب حياة، ويشتري شعورًا بالمكانة، ويشتري صورة عن ذاته، ويشتري إحساسًا مؤقتًا بالاكتمال. ومع الوقت يصبح النقص نفسه سلعة؛ فكلما شعر الإنسان أنه اكتمل في شيء، ظهرت له صورة جديدة تخبره أنه ما زال ناقصًا ويحتاج إلى المزيد.

ومن هنا تظهر مفارقة شديدة العمق: الإنسان الحديث يملك أشياء أكثر من أي وقت مضى، لكنه يشعر أحيانًا بنقص أكثر من أي وقت مضى. لأنه لم يعد يعيش داخل منطق الكفاية، بل داخل منطق التوسع المستمر للرغبة. والرغبة حين تُفصل عن المعنى تتحول إلى حركة لا تعرف التوقف؛ تشبه عطشًا يشرب من ماء البحر، فكلما شرب ازداد عطشًا.

وهنا يبدو القرآن الكريم وكأنه يكشف بنية إنسانية تتجاوز الزمن نفسه. فالقرآن لا ينكر الرغبة، لكنه يحذر من تحولها إلى مركز للوجود. لأنه حين تصبح الرغبة معيارًا نهائيًا، يبدأ الإنسان في الدوران حول ذاته بدل أن يتجاوزها. ومن هنا فإن المشكلة ليست في الامتلاك، بل في أن يتحول الامتلاك إلى هوية. ليست في النعمة، بل في أن تتحول النعمة إلى حجاب يمنع الإنسان من رؤية ما وراءها.

ولهذا فإن القرآن يربط كثيرًا بين الاستغناء والطغيان: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ * أَنْ رَأَهُ اسْتَغْنَى﴾. وليس المقصود هنا الاستغناء المالي وحده، بل شعور الإنسان بأنه اكتفى بنفسه وبما يملك وبما يسيطر عليه. لأن لحظة الوهم بالاكتمال هي اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان بفقدان حاجته إلى السؤال، وحين يفقد السؤال يبدأ تدريجيًا بفقدان عمقه.

إن الإنسان ذو البعد الواحد لا يفقد المعرفة، بل قد يزداد معرفة. لكنه يفقد القدرة على تحويل المعرفة إلى حكمة. إنه يعرف كثيرًا من الأشياء عن العالم، لكنه لا يعرف دائمًا كيف يرتب هذه الأشياء داخل رؤية ذات معنى. يعرف الأخبار لحظة بلحظة، لكنه قد لا يعرف ماذا يفعل بهذا التدفق المستمر للمعلومات. يعرف كيف يتصل بالآخرين، لكنه قد لا يعرف كيف يقترب منهم. يعرف كيف ينجح، لكنه قد لا يعرف لماذا يريد النجاح أصلاً.

وهنا يظهر شكل جديد من الفقر: ليس فقر الوسائل، بل فقر الغايات. فالإنسان قد يمتلك وسائل عظيمة دون أن يمتلك سؤالاً كبيراً يعيش من أجله. وقد يحقق أهدافاً كثيرة ثم يكتشف أنه لم يسأل نفسه: لماذا كانت هذه الأهداف مهمة؟ وهنا يدخل الإنسان في نوع من الدوران الوجودي؛ يتحرك كثيرًا لكنه لا يتقدم بالضرورة.

ومن هنا فإن الإنسان ذو البعد الواحد لا يعيش فقط أزمة فكرية، بل يعيش أزمة زمن أيضًا. فالزمن عنده يتحول من مسار للمعنى إلى سلسلة من اللحظات المنفصلة. يعيش في حاضر متسارع لا يترك له فرصة للعودة إلى الماضي بوصفه ذاكرة، ولا إلى المستقبل بوصفه أفقًا. يصبح أسيرًا للحظة الآنية: ما الذي يحدث الآن؟ ما الذي يُعرض الآن؟ ما الذي يُستهلك الآن؟ ما الذي يثير الانتباه الآن؟

لكن الإنسان لا يعيش باللحظة وحدها. فهو كائن يحمل ذاكرة ورجاء. يحمل ماضيه داخله، ويحمل صورة عن مستقبله. وإذا فقد هذا الامتداد الزمني فقد جزءًا من إنسانيته. ولهذا فإن القرآن يعيد الإنسان باستمرار إلى الزمن العميق: إلى الخلق، وإلى الأمم السابقة، وإلى الموت، وإلى المصير. إنه يخرج من أسر اللحظة الضيقة ويضعه داخل رحلة أوسع. ومن هنا نفهم أن الإنسان ذو البعد الواحد هو، في أحد وجوهه، إنسان اللحظة المنفصلة؛ يعيش حاضرًا بلا جذور وبلا أفق. ولذلك فإن مقاومة هذا النمط لا تبدأ فقط برفض السوق أو التقنية أو الصورة، بل تبدأ باستعادة الإنسان لامتداده الداخلي: أن يتذكر، وأن يتأمل، وأن يسأل، وأن يربط بين ما يعيشه وما يعنيه.

إن الإنسان لا يصبح إنساناً كاملاً لأنه يملك كل شيء، بل لأنه يستطيع أن يرى ما وراء الأشياء. ولا يصبح حراً لأنه يختار كثيراً، بل لأنه يعرف لماذا يختار. ولا يصبح غنياً لأنه يملك أكثر، بل لأنه لا يسمح لما يملكه أن يملكه هو.

إن أخطر ما يفقده الإنسان ذو البعد الواحد ليس الثروة أو المعرفة أو حتى بعض أشكال الحرية الظاهرة، بل يفقد شيئاً أكثر عمقاً: يفقد القدرة على تجاوز الواقع القائم. فهو لا يعيش فقط داخل عالم محدد، بل يبدأ في الاعتقاد أن هذا العالم هو العالم الوحيد الممكن. ومن هنا فإن الأزمة الحقيقية لا تكمن في أن الإنسان محاصر من الخارج فقط، بل في أنه قد يصبح محاصراً من الداخل؛ أي أن حدود النظام الذي يعيش فيه تتحول تدريجياً إلى حدود وعيه نفسه.

وهنا تظهر إحدى أعقد الظواهر الإنسانية: حين يفقد الإنسان القدرة على تخيل ما يتجاوز الواقع، فإنه يتوقف تدريجياً عن مساءلة هذا الواقع. فلا اعتراض لا يبدأ من القوة، بل يبدأ من الخيال. والثورة الكبرى لا تبدأ من السلاح، بل تبدأ من القدرة على تصور أن العالم يمكن أن يكون مختلفاً. وكل إصلاح أخلاقي أو اجتماعي أو ديني أو حضاري كان يبدأ في الأصل من إنسان رأى ما لا يراه الآخرون، أو سأل سؤالاً لم يكن مألوفاً، أو رفض أن يقبل الواقع بوصفه نهاية الطريق.

لكن الإنسان ذو البعد الواحد يعيش في عالم يجعل الخيال نفسه عرضة للاختزال. فالخيال لم يعد دائماً قدرة على تجاوز الواقع، بل أصبح كثيراً ما يُستعمل لإعادة إنتاج الواقع نفسه بصورة أكثر جاذبية. فالصور، والإعلانات، والمنصات، وأنماط الاستهلاك، لا تكتفي بعرض الأشياء، بل تصنع أحلاماً جاهزة. والإنسان الذي كان يحلم يوماً بتغيير العالم، قد يجد نفسه يحلم اليوم بتغيير هاتفه، أو صورته، أو موقعه داخل سلم اجتماعي سريع التحول.

وهنا يحدث تحول بالغ الخطورة: يصبح الخيال أداة اندماج بدل أن يكون أداة تحرر. فالخيال في معناه العميق هو قدرة الإنسان على تجاوز الموجود نحو الممكن، أما حين يُختزل داخل أنماط استهلاك جاهزة فإنه يتحول إلى حركة داخل الدائرة نفسها، لا خروج منها. يظن الإنسان أنه يحلم، بينما هو يعيد ترتيب التفاصيل داخل البنية ذاتها التي تحاصره. ومن هنا ترتبط أزمة الإنسان ذي البعد الواحد بأزمة اللغة أيضًا. فاللغة ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار، بل هي أحد أهم الأدوات التي يبنى الإنسان بها وعيه. الإنسان لا يفكر خارج اللغة بصورة كاملة، بل يسكن اللغة وتسكنه. ولذلك فإن تقليص اللغة يؤدي غالبًا إلى تقليص العالم الداخلي نفسه.

وحين تصبح اللغة لغة شعارات، أو لغة سرعة، أو لغة استجابة فورية، أو لغة اختصارات دائمة، يبدأ شيء ما بالتراجع في الإنسان. لأن بعض الأفكار تحتاج إلى ببطء، وبعض المعاني تحتاج إلى تأمل، وبعض الأسئلة لا يمكن اختزالها في عبارة قصيرة أو صورة عابرة. لكن العالم الحديث يدفع الإنسان باستمرار نحو الإيجاز السريع، لا الإيجاز العميق؛ نحو التفاعل الفوري، لا الفهم المتأني؛ نحو الانطباع، لا التأمل.

ومن هنا فإن الإنسان يبدأ في فقدان قدرته على الإقامة داخل السؤال. إنه يريد جوابًا سريعًا لكل شيء، حتى للأسئلة التي تحتاج عمرًا كاملاً من التفكير. يريد أن يعرف فورًا، وأن يحكم فورًا، وأن يوافق أو يرفض فورًا. وهنا تتراجع إحدى أعظم الفضائل الإنسانية: فضيلة التأمل.

فالإنسان لا ينمو فقط بما يعرفه، بل بطريقة عيشه لما يعرفه. وهناك فرق كبير بين إنسان يحمل معلومة، وإنسان دخلت المعلومة في تجربته وغيّرت شيئًا في وعيه. لكن التدفق المستمر للمعلومات يجعل الإنسان يمر أحيانًا على الأشياء دون أن يقيم فيها. يرى كثيرًا، لكنه لا يتوقف. يسمع كثيرًا، لكنه لا ينصت. يعرف كثيرًا، لكنه لا يهضم ما يعرف.

وهنا تصبح الصورة أكثر تأثيرًا من الفكرة. لأن الصورة تدخل بسرعة، بينما تحتاج الفكرة إلى جهد وزمن وصبر. والصورة ليست شرًا في ذاتها، لكنها تصبح خطرة حين تحل محل الواقع، أو حين تبدأ في تحديد ما ينبغي أن يُرى وما ينبغي أن يُنسى. فالإنسان المعاصر يعيش داخل فيضان من الصور إلى درجة أن الأشياء قد تصبح حقيقية بقدر ظهورها لا بقدر حقيقتها.

ومن هنا تتحول الرؤية نفسها إلى مشكلة فلسفية. فالإنسان لم يعد يسأل فقط: ما الحقيقة؟ بل صار يواجه سؤالاً آخر: ما الذي أراه أصلاً؟ وما الذي حُجب عني؟ وما الذي صيغ بطريقة تجعلني أراه كما يريد غيري؟ لأن كثرة الصور لا تعني بالضرورة وضوح الرؤية؛ بل قد تؤدي أحياناً إلى نوع من العمى الناتج عن التخمّة البصرية.

وفي هذا الموضع يبدو الخطاب القرآني شديد العمق؛ لأن القرآن لا يخاطب العين فقط، بل يخاطب البصيرة. هناك فرق بين أن يرى الإنسان وأن يبصر. فالرؤية قد تنقل الشكل، أما البصيرة فتنفذ إلى المعنى. ولهذا يكرر القرآن السؤال بصيغ مختلفة: كيف ينظر الإنسان؟ وكيف يعتبر؟ وكيف يتفكر؟ وكيف يعقل؟

فالقرآن لا يريد من الإنسان أن يكون متلقياً سلبياً للعالم، بل شاهداً عليه. والشاهد لا يرى فقط، بل يفسر ويزن ويصل بين الظاهر والباطن. ومن هنا فإن الشهادة في معناها العميق ليست مجرد حضور، بل حضور واعٍ. إنها مقاومة لأن يتحول الإنسان إلى سطح يعكس ما يمر عليه.

إن الإنسان ذو البعد الواحد يفقد هذه القدرة شيئاً فشيئاً. يصبح سريع التفاعل لكنه بطيء الفهم، حاضراً في كل مكان لكنه غائب عن نفسه، كثير الكلام لكنه قليل الإنصات، متصلاً بالناس لكنه منفصل عن أعماقه. وقد يبدو من الخارج مندمجاً وناجحاً وفعالاً، لكنه يحمل في داخله نوعاً من الفراغ الذي لا تملؤه الزيادة في الوسائل.

ولذلك فإن مقاومة البعد الواحد لا تبدأ بإلغاء العالم الحديث أو رفض التقنية أو الهروب من الواقع، بل تبدأ باستعادة الأبعاد التي تجعل الإنسان أكثر من مجرد مستجيب. أن يستعيد حقه في التأمل، وفي السؤال، وفي الصمت، وفي الشك المنهجي، وفي الخيال الذي يفتح أفقاً جديداً، وفي القدرة على النظر إلى ما وراء الظاهر.

فالإنسان لا يصبح إنساناً كاملاً لأنه اندمج تماماً في عالمه، بل لأنه احتفظ دائماً بمسافة بينه وبين هذا العالم؛ مسافة تسمح له بأن يحبه دون أن يذوب فيه، وأن يستعمله دون أن يستعبد له، وأن يعيش داخله دون أن يفقد نفسه.

إن الإنسان ذا البعد الواحد ليس مجرد نتيجة لنظام اقتصادي أو تقني أو إعلامي، بل هو علامة على خلل أعمق في صورة الإنسان عن نفسه. إنه الإنسان الذي ضاقت داخله المسافة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فاندمج في الواقع القائم حتى كاد يفقد القدرة على مساءلته. وحين يفقد الإنسان هذه المسافة، يفقد معها جوهر الصيرورة؛ لأن الصيرورة لا تبدأ إلا حين يشعر الإنسان أن وضعه الراهن ليس نهايته، وأن صورته الحالية ليست قدره الأخير، وأن العالم كما هو ليس هو العالم الوحيد الممكن.

ومن هنا فإن البعد الواحد هو تعطيل لحركة الإنسان الداخلية. فالإنسان لا يصير لأنه يتحرك خارجياً فقط، ولا لأنه يعمل وينتج ويستهلك ويتصل بالناس، بل لأنه يراجع ذاته، ويعيد ترتيب رغباته، ويصغي إلى ضميره، ويقاوم اختزاله، ويبحث عن معنى يتجاوز الإشباع العاجل. فإذا فقد هذه القدرة، صار كثير الحركة قليل الصيرورة؛ يتحرك في السوق، وفي الشبكات، وفي الصور، وفي الأعمال، لكنه لا يتحرك في العمق. يغير أشياء كثيرة حوله، لكنه لا يتغير هو في اتجاه أعلى.

إن الصيرورة الإنسانية تحتاج إلى تعدد داخلي. تحتاج إلى عقل يسأل، وقلب يتذكر، وروح تتطلع، وجسد يُصان، وضمير يحاسب، وذاكرة تربط الإنسان بجذوره، وخيال يفتح

له المستقبل. أما الإنسان ذو البعد الواحد فيفقد هذا التعدد أو يضعفه، فيصبح محكومًا بمنطق واحد: منطق الاستهلاك، أو النجاح الظاهر، أو الكفاءة، أو الصورة، أو اللذة، أو التكيف. وكل منطق من هذه المناهج قد يكون مشروعًا في موضعه، لكنه يصبح خطرًا حين يتحول إلى المعنى الوحيد للحياة.

ولهذا فإن الإنسان ذا البعد الواحد لا يُفقر الإنسان من الخارج فقط، بل يفقره من الداخل. إنه لا يأخذ منه الأشياء، بل يأخذ منه القدرة على رؤية ما وراء الأشياء. ولا يحرمه من الكلام، بل يملأ حياته بكلام كثير حتى يضعف صوت السؤال الحقيقي. ولا يمنعه من الاختيار، بل يكثر أمامه الاختيارات الصغيرة حتى ينسى الاختيار الكبير: أي إنسان أريد أن أكون؟ وأي حياة تليق بكرامتي؟ وما الذي يستحق أن أعيش له وأموت عليه؟

ومن هنا يظهر أن مشكلة الإنسان ذي البعد الواحد ليست في أنه يعيش الدنيا، بل في أن الدنيا صارت عنده الأفق النهائي. والقرآن الكريم لا يرفض الدنيا بوصفها مجالًا للحياة والعمل والعمران، لكنه يرفض أن تتحول إلى حجاب عن المعنى. فالإنسان في القرآن لا يُدعى إلى الهروب من الأرض، بل إلى ألا يستعبد لها. ولا يُدعى إلى قتل الرغبة، بل إلى تهذيبها. ولا يُدعى إلى ترك العمل، بل إلى وصل العمل بالغاية. ومن هنا فإن الرؤية القرآنية تقاوم البعد الواحد لأنها تفتح الإنسان دائمًا على أفق أوسع من اللحظة، وأوسع من السوق، وأوسع من الصورة، وأوسع من الذات المغلقة.

إن الإنسان القرآني ليس إنسانًا أحاديًا، لأنه يعيش بين الطين والنفخة، بين الحاجة والأمانة، بين الحرية والمسؤولية، بين الدنيا والمصير. وهذه الجدلية تمنعه من أن يستقر في بعد واحد. فإذا مال إلى الطين وحده ذكّرتَه النفخة، وإذا ادعى الاكتفاء ذكّرتَه الحاجة، وإذا طغى بالقوة ذكّرتَه الأمانة، وإذا غفل في الدنيا ذكّره المصير. وهكذا يعمل الخطاب القرآني على إبقاء الإنسان مفتوحًا، يقظًا، غير قابل للاختزال النهائي في بعد واحد من أبعاده.

ومن هنا فإن الخلاص من الإنسان ذي البعد الواحد لا يكون بإضافة بُعد آخر إضافة سطحية، بل بإعادة بناء مركز الإنسان. فالتعدد بلا مركز قد يتحول إلى تشظٍ، كما أن المركز بلا تعدد قد يتحول إلى استبداد داخلي. والإنسان يحتاج إلى مركز معنى يجعل العقل والعاطفة والجسد والروح والحرية والمسؤولية تتحرك في نظام حي، لا في فوضى متصارعة. وهذا المركز لا يلغي التناقض، بل يحوله من تمزق إلى مجاهدة، ومن ضياع إلى صيرورة، ومن صراع أعمى إلى حركة واعية نحو الاكتمال الممكن.

ولهذا فإن مقاومة البعد الواحد تبدأ من استعادة السؤال. فالإنسان الذي يسأل لا يكون قد تحرر نهائياً، لكنه يكون قد بدأ الطريق. والسؤال الحقيقي ليس هروباً من الواقع، بل كسر للاندماج الأعمى فيه. حين يسأل الإنسان عن معنى عمله، وعن حقيقة رغباته، وعن مصدر خوفه، وعن مصير حريته، وعن أثر التقنية في روحه، وعن علاقة ما يملكه بما يملكه إياه، فإنه يبدأ باستعادة المسافة التي تسمح للصيرورة أن تعمل من جديد.

وهنا يصبح التذكر القرآني فعل مقاومة أنثروبولوجية. فالتذكر لا يعني استعادة معلومة غائبة فقط، بل عودة الإنسان إلى مركزه. والتذكر ليس مجرد حركة لسانية، بل إعادة ترتيب للوعي بحيث لا تضيع الذات في تدفق العالم. ولذلك فإن الغفلة هي البيئة الطبيعية للإنسان ذي البعد الواحد، والتذكر هو بداية خروجه منها. لأن الإنسان لا ينهض حين يعرف فقط، بل حين يتذكر ما يعرفه في اللحظة التي كاد ينساها فيها.

ومن هنا يتضح أن الإنسان ذا البعد الواحد يمثل نقیض عنوان هذا الكتاب. فإذا كان الإنسان في جوهره جدلية صيرورة وتناقض، فإن البعد الواحد هو محاولة لتجميد هذه الجدلية، أو تسطيحها، أو دفعها في اتجاه واحد. إنه إيقاف للحركة الداخلية التي تجعل الإنسان قابلاً للترقى. ولذلك فإن نقد الإنسان ذي البعد الواحد ليس فصلاً جانبياً، بل هو خطوة ضرورية لفهم كيف يفقد الإنسان صيرورته حين يفقد تعدده.

إن الإنسان لا يُنقذ من هذا المصير بالحنين إلى الماضي، ولا برفض التقنية، ولا بإدانة السوق وحدها، بل بإعادة بناء صورة الإنسان ذاتها. فإذا رأى الإنسان نفسه كائنًا أوسع من الاستهلاك، وأعمق من الصورة، وأكرم من البيانات، وأكثر مسؤولية من اللذة العاجلة، بدأ يستعيد أبعاده المفقودة. وإذا رأى نفسه مخلوقًا ومكرمًا ومبتلىً ومستخلفًا، بدأ يتجاوز البعد الواحد نحو أفق أوسع من المعنى والمسؤولية.

وهكذا ينتهي هذا الفصل إلى نتيجة أساسية: الإنسان ذو البعد الواحد ليس قدرًا محتومًا، بل نتيجة لاختلال في ترتيب أبعاد الإنسان. وما دام الاختلال ممكنًا، فإن الاستعادة ممكنة أيضًا. لكن الاستعادة لا تبدأ من الخارج وحده، بل من الداخل: من الوعي، والتذكر، والمساءلة، والتزكية، وإعادة وصل المادة بالمعنى، والجسد بالروح، والحرية بالمسؤولية، والدنيا بالمصير.

ومن هنا نتقل إلى الفصل التالي: الإنسان بين المادة والمعنى، حيث سنبحث في الجذر الأعمق لهذا الاختزال: كيف اختلت علاقة الإنسان بالمادة حين انفصلت عن المعنى؟ وكيف يمكن أن نفهم الجسد والحاجة والمال والعمل والرغبة دون أن نخترل الإنسان فيها، ودون أن نهرب منها في الوقت نفسه؟

الفصل الخامس

الإنسان بين المادة والمعنى

لقد ظل الإنسان، منذ بدايات وعيه الأولى، يعيش داخل توتر خفي وعميق بين ما يلمسه وما يبحث عنه، بين ما يملكه وما يفتقده، بين المادة التي تحيط به والمعنى الذي يسكنه. وربما لم يكن هذا التوتر حادثاً عارضاً في التاريخ الإنساني، بل كان أحد أكثر الحقائق التصاقاً ببنية الإنسان نفسها. فالإنسان هو الكائن الوحيد تقريباً الذي لا يكتفي بالأشياء من حيث هي أشياء، بل يسأل دائماً: ماذا تعني؟ ولماذا أريدها؟ وما الذي تضيفه إليّ وجودي؟ ولذلك فإن مشكلة الإنسان لم تكن يوماً مشكلة مادة فقط ولا مشكلة معنى فقط، بل مشكلة العلاقة بينهما.

إن الحجر لا يسأل عن معنى وجوده، والشجرة لا تقلق بشأن غايتها، والحيوان لا يقف أمام نفسه متسائلاً عن سبب حياته. إنها توجد وتتحرك داخل قوانينها الطبيعية دون أن تتحول هذه القوانين إلى أسئلة وجودية. أما الإنسان فإنه، وهو يأكل، يسأل عن العدالة في توزيع الطعام، وهو يعمل يسأل عن معنى العمل، وهو يحب يسأل عن حقيقة الحب، وهو يعيش يسأل عن قيمة الحياة، وهو يقترب من الموت يسأل عن المصير. وكأن الإنسان لا يكتفي بالوجود داخل العالم، بل يريد أن يفهم لماذا يوجد هذا العالم ولماذا يوجد هو داخله.

ومن هنا فإن المادة بالنسبة للإنسان لم تكن مجرد مادة خام. فالخبز ليس دقيقاً وماءً فقط، بل قد يكون أمناً أو كرامة أو ذاكرة طفولة أو رمزاً للعدل أو شاهداً على الفقر. والبيت ليس جدراناً وسقفًا فقط، بل قد يكون انتماءً وأماناً ودفئاً وامتداداً للذات. والنقود ليست أوراقاً وأرقاماً فقط، بل قد تتحول إلى سلطة أو خوف أوطمأنينة أو وهم بالاكتفاء. والأرض ليست مجرد مساحة جغرافية، بل قد تصبح وطنًا وتاريخًا وهوية وذاكرة جماعية.

وهذا يكشف حقيقة عميقة: الإنسان لا يعيش في عالم من الأشياء فقط، بل يعيش في عالم من المعاني. الأشياء تدخل حياته محملة بدلالات تتجاوز ماديتها المباشرة. ومن هنا فإن المادة لا تصل إلى الإنسان بصورة خام، بل تصل إليه وقد لبست ثوب المعنى. ولذلك فإن أزمة الإنسان لا تبدأ من وجود المادة، بل تبدأ حين تنفصل المادة عن معناها أو حين يبتلع أحدهما الآخر.

لقد شهد التاريخ الإنساني أشكالاً متعددة لهذا الاختلال. ففي بعض اللحظات التاريخية هرب الإنسان من المادة إلى المعنى هروباً كاملاً، فظهرت اتجاهات نظرت إلى الجسد باعتباره عبئاً، وإلى الدنيا باعتبارها خطيئة، وإلى الحاجة بوصفها نقصاً ينبغي التخلص منه. وفي لحظات أخرى انقلب الأمر، فغرق الإنسان في المادة حتى كاد ينسى السؤال عن المعنى، وصارت القيمة تُقاس بما يملك لا بما يكون، وبما يستهلك لا بما يصنع، وبما يظهر لا بما يختزن في أعماقه.

وكلا الطرفين ينتج اختزالاً جديداً للإنسان. فالإنسان ليس روحاً معلقة في فراغ، كما أنه ليس جسداً يتحرك بلا أفق. إنه لا يعيش خارج المادة، لكنه أيضاً لا يكتمل داخلها وحدها. إنه يحتاج إلى الطعام لكنه لا يعيش من أجل الطعام وحده، ويحتاج إلى المال لكنه لا يساوي المال، ويحتاج إلى العمل لكنه لا يختزل في وظيفته، ويحتاج إلى الجسد لكنه ليس جسداً فقط.

ومن هنا يظهر خطأ السؤال حين يُطرح بهذه الصورة: هل المادة أهم أم المعنى؟ لأن الإنسان لا يعيش أحدهما ضد الآخر. إن السؤال الأدق هو: كيف تدخل المادة في خدمة المعنى؟ وكيف يحفظ المعنى المادة من أن تتحول إلى صنم جديد؟

فالإنسان لا يستطيع أن يحب وهو بلا جسد، ولا أن يفكر وهو بلا دماغ، ولا أن يعمل وهو بلا أدوات، ولا أن يبني حضارة وهو بلا موارد. لكن كل هذه العناصر تتحول إلى شيء

مختلف حين تدخل في شبكة من المعاني. فالعمل يصبح عبودية إذا فقد معناه، والثروة تصبح قلقاً إذا فقدت غايتها، والسلطة تصبح طغياناً إذا انفصلت عن العدل، والمعرفة تصبح هيمنة إذا انفصلت عن الحكمة.

ومن هنا يمكن القول إن المشكلة الكبرى للإنسان الحديث ليست أنه امتلك مادة أكثر من السابق، بل أنه كثيراً ما امتلك المادة أسرع من امتلاكه المعنى. لقد اتسعت قدرته على الإنتاج، وعلى السيطرة، وعلى التغيير، وعلى الوصول، لكن السؤال الذي بقي معلقاً هو: الوصول إلى ماذا؟ والسيطرة على ماذا؟ والتغيير نحو ماذا؟

إن الإنسان حين يفقد هذا السؤال يبدأ في الدوران داخل حركة هائلة بلا وجهة. يتحرك كثيراً لكنه لا يعرف دائماً لماذا يتحرك. يزيد وسائل الراحة لكنه لا يضمن زيادة السكينة. يوسع إمكانات الاتصال لكنه لا يضمن زيادة القرب. يضاعف قدراته لكنه لا يضمن أن يصبح أكثر حكمة.

وهنا يبدو القرآن الكريم وكأنه يعيد ترتيب العلاقة بين المادة والمعنى من أساسها. فالقرآن لا يرفض المادة، ولا ينظر إلى الدنيا بوصفها خطأ وجودياً. إنه يتحدث عن الزرع والتجارة والعمل والرزق والمال والزينة والطعام واللباس والعمران. لكنه يرفض أن تتحول هذه الأشياء إلى مراكز نهائية للوجود. ولذلك فإن القرآن لا يحارب المادة، بل يحارب عبادة المادة.

وهذا فرق بالغ العمق. فالقرآن لا يقول للإنسان: اترك العالم، بل يقول له: لا تدع العالم يبتلعك. لا يجعل المال شراً في ذاته، بل يحذر من أن يتحول المال إلى معيار للقيمة الإنسانية. لا يرفض القوة، بل يربطها بالأمانة. لا يرفض الرغبة، بل يربطها بالتركية. إنه يعيد المادة إلى موضعها الطبيعي: وسيلة داخل رحلة الإنسان، لا غاية تبتلع الرحلة كلها.

ومن هنا فإن الإنسان لا يضيع لأنه يمتلك الأشياء، بل قد يضيع حين تبدأ الأشياء بامتلاكه. فالإنسان يستطيع أن يحمل المال في يده دون أن يحمله المال في قلبه، وأن

يستعمل التقنية دون أن تتحول التقنية إلى مرآته الوحيدة، وأن يعمل داخل السوق دون أن تصبح السوق تعريفه الكامل لنفسه.

ولذلك فإن السؤال الحقيقي ليس: هل المادة ضد المعنى؟ بل: كيف يمكن أن يعيش الإنسان داخل المادة دون أن يفقد المعنى؟ وكيف يمكن للمعنى أن يضحي بالمادة دون أن يلغيها؟ لأن الإنسان لا يُخلق ليعيش خارج العالم، بل ليعبر العالم دون أن يذوب فيه.

إن المشكلة لم تبدأ يوماً من وجود المادة في حياة الإنسان، لأن الإنسان كائن أرضي بقدر ما هو كائن متجاوز للأرض. إنه يحتاج إلى الطعام ليعيش، وإلى المأوى ليأمن، وإلى العمل ليعمر، وإلى الأدوات ليغير العالم من حوله. ولذلك فإن المادة ليست خطأ في أصل التكوين الإنساني، بل هي جزء من بنية وجوده. غير أن التحول الخطير يبدأ حين تنتقل المادة من موقع الوسيلة إلى موقع المركز، ومن موقع الخدمة إلى موقع السيادة، ومن موقع الحاجة إلى موقع التعريف.

فالإنسان في بداياته الأولى لم يكن ينظر إلى الأشياء بوصفها عالمًا قائمًا بذاته، بل كان يراها جزءاً من نسيج أو سع من العلاقات والمعاني. الأرض كانت رزقاً وأمانة، والعمل كان بقاءً ومشاركة، والطعام كان نعمة، والبيت كان سكناً، والمال كان أداة للتبادل والتعاون. لكن شيئاً ما بدأ يتغير تدريجياً في مسيرة الحضارة الحديثة: فالأدوات التي صنعها الإنسان لخدمته بدأت تكتسب استقلالاً خاصاً، ثم بدأت تعيد تشكيل الإنسان نفسه.

لقد صنع الإنسان الآلة لكي توفر عليه الجهد، ثم أعادت الآلة تشكيل مفهوم الزمن والعمل والإنتاج. وصنع السوق لتسهيل التبادل، ثم بدأ السوق بإعادة تشكيل الرغبات والاحتياجات. وصنع المال ليكون وسيلة لقياس القيمة وتداولها، ثم بدأ المال يتحول عند كثير من الناس إلى القيمة نفسها. وصنع التقنية لتوسيع قدرته على الفعل، ثم بدأت التقنية تعيد تعريف معنى الحضور والعلاقات والوعي.

وهنا نصل إلى واحدة من أخطر التحولات في التاريخ الإنساني: تحوّل الوسائل إلى غايات. فالإنسان لا يضع عادة عندما يصنع الأشياء، بل حين يبدأ في العيش من أجل الأشياء التي صنعها. لأن الوسيلة حين تحتل موقع الغاية تبدأ بإعادة ترتيب الوعي كله حول نفسها. إن المال مثال شديد الوضوح على هذا التحول. فالمال في ذاته ليس أكثر من رمز؛ ورقة أو رقم أو أداة تبادل. لكنه يحمل قدرة استثنائية على التحول من أداة إلى مركز نفسي ووجودي. فالإنسان لا يخاف من فقدان الورقة ذاتها، بل مما تمثله من أمان أو سلطة أو اعتراف أو شعور بالسيطرة على المستقبل. ومن هنا فإن المال لا يدخل حياة الإنسان بوصفه مادة فقط، بل يدخل بوصفه معنى متخفياً داخل المادة.

ولذلك فإن أزمة الإنسان مع المال ليست في وجوده، بل في تحول المال إلى تعريف للذات. فحين تصبح قيمة الإنسان مساوية لما يملك، يبدأ شيء ما بالتصدع في الداخل. لأن الإنسان يدخل عندئذ في سباق لا يعرف نهايته. فالمادة بطبيعتها قابلة للزيادة، أما النفس فإذا ربطت اكتمالها بالزيادة المستمرة فلن تصل إلى نقطة تشعر عندها بالشبع الحقيقي.

ومن هنا يمكن فهم مفارقة الإنسان الحديث: فكلما ازدادت قدرته على التملك، ازداد شعوره بالخوف من الفقدان. وكلما توسعت وسائل الراحة، ازداد القلق بشأن الحفاظ عليها. وكأن الإنسان حين حاول أن يبنى أمانه النهائي داخل الأشياء اكتشف أن الأشياء نفسها متحركة وزائلة ومتغيرة.

إن ما يحدث هنا ليس مجرد أزمة اقتصادية أو نفسية، بل أزمة أنثروبولوجية عميقة. فالإنسان لا يستطيع أن يبنى مركزه الداخلي على شيء قابل للزوال بالكامل. لأنه سيظل يحمل خوفاً خفياً من انهيار هذا المركز. ولذلك فإن المادة حين تتحول إلى هوية تبدأ بإنتاج قلق جديد: قلق الفقدان، وقلق المقارنة، وقلق النقص، وقلق السقوط من الصورة التي صنعها الإنسان لنفسه.

وهذا لا يظهر فقط في المال، بل في العمل أيضًا. فالعمل في أصله أحد أعظم تجليات الإنسان؛ لأنه تعبير عن قدرته على الفعل والعمران والتجاوز. لكن العمل يفقد معناه حين يتحول من وسيلة لبناء الحياة إلى معيار وحيد لقيمة الحياة. وهنا يبدأ الإنسان في تعريف نفسه بما ينجزه فقط.

ومن هنا تظهر أسئلة جديدة في الحياة الحديثة: ماذا تعمل؟ كم تربح؟ ما مكانتك؟ كم تنتج؟ وهذه الأسئلة ليست خاطئة بذاتها، لكنها تصبح خطرة حين تتحول إلى الأسئلة الوحيدة. لأن الإنسان قد ينجح مهنيًا ويشعر في الوقت نفسه بفراغ داخلي هائل. وقد يصعد في سلم الإنجاز ويكتشف أنه فقد شيئًا من ذاته في الطريق.

وهنا يصبح الإنسان مهددًا بأن يتحول من كائن يعمل إلى كائن يُستهلك بواسطة عمله. فهو لا يستعمل الزمن، بل يبدأ الزمن باستعماله. ولا يملك الوظيفة، بل تبدأ الوظيفة بامتلاكه. ولا يقود أدواته، بل تبدأ أدواته بإعادة تشكيل نمط حياته ووعيه وعلاقاته.

وفي هذا الموضع يبدو الخطاب القرآني شديد العمق؛ لأنه يعيد وضع الأشياء في مواضعها الطبيعية. فالقرآن لا يحارب المال ولا العمل ولا العمران، بل يربطها جميعًا بمعنى أعلى. فالمال ابتلاء لا هوية، والعمل أمانة لا عبودية، والرزق نعمة لا مصدر استعلاء، والقوة مسؤولية لا امتيازًا مطلقًا.

إن القرآن لا يطلب من الإنسان أن يخرج من المادة، بل يطلب منه ألا يدخل إليها دخول الذوبان. لأن الإنسان حين يذوب في الشيء يفقد القدرة على رؤيته من الخارج. ومن هنا فإن القرآن يعيد الإنسان دائمًا إلى نقطة توازن دقيقة: أن يستعمل الأشياء دون أن تتحول الأشياء إلى مركز وجوده.

ولذلك فإن الإنسان لا يصبح أكثر إنسانية لأنه يملك أكثر، بل لأنه يعرف كيف يضع ما يملكه في موضعه الصحيح. فالأشياء لا تكون خطيرة حين تدخل اليد، بل حين تدخل القلب وتستقر فيه بوصفها المصدر النهائي للأمن والمعنى.

إن الحضارة الحديثة لم تقع في خطأ إنتاج المادة، بل في لحظات كثيرة وقعت في خطأ جعل المادة تفسر الإنسان نفسه. ومن هنا بدأ الاختلال: لأن الإنسان لا يستطيع أن يُخترل فيما يملك أو فيما ينتج أو فيما يستهلك. إنه أوسع من ذلك بكثير؛ لأنه الكائن الذي يستطيع أن يقف أمام الأشياء التي صنعها ويسأل سؤالاً لا تستطيع الأشياء نفسها أن تسأله: لماذا؟

إذا كانت المادة قد تتحول من وسيلة إلى مركز، فإن هذا التحول لا يحدث في الخارج وحده، بل يبدأ غالباً من الداخل الإنساني نفسه، من تلك المنطقة الدقيقة التي تلتقي فيها الحاجة بالرغبة، والجسد بالمعنى، والإشباع بالقلق. فالإنسان لا يعيش جسده بوصفه كتلة بيولوجية صامتة، بل يعيشه بوصفه حضوراً كاملاً في العالم. يجوع، لكنه لا يعرف الجوع كحالة عضوية فقط؛ بل قد يعرفه إذلاً أو صبراً أو حرماناً أو زهداً أو احتجاجاً. ويشتهي، لكنه لا يعيش الشهوة كحركة جسدية فقط؛ بل قد يحولها إلى حب أو امتلاك أو عبودية أو مسؤولية. ويخاف، لكنه لا يخاف من الخطر وحده؛ بل من المعنى الذي يحمله الخطر، ومن الصورة التي يكشفها عنه، ومن النهاية التي يلمحها وراءه.

ومن هنا فإن الجسد في الإنسان ليس مادة محضة. إنه موضع التقاء المادة بالمعنى. فالجسد يتألم، لكن الألم في الإنسان لا يبقى ألماً عضوياً فقط؛ إنه يدخل في الذاكرة، ويتحول إلى تجربة، وقد يصير بصيرة أو قسوة. والجسد يشتهي، لكن الشهوة لا تبقى حركة طبيعية فقط؛ إنها تدخل في الأخلاق والعلاقة والكرامة والمسؤولية. والجسد يضعف، لكن الضعف لا يبقى عجزاً جسدياً فقط؛ إنه يكشف احتياج الإنسان، ويعيده إلى حقيقته، ويمنعه أحياناً من وهم الاكتفاء.

ولهذا فإن كل فلسفة تحتقر الجسد تسيء إلى الإنسان، كما أن كل فلسفة تؤله الجسد تسيء إليه أيضاً. فاحتقار الجسد يمزق الإنسان ويدفعه إلى الهروب من جزء أصيل من تكوينه، وتأليه الجسد يخترله في أضيق أبعاده. أما الرؤية الأعمق فهي التي ترى الجسد أمانة لا صنماً، وموضعاً للكرامة لا أداة للاستهلاك، ومجالاً للاختبار لا غاية نهائية.

والقرآن الكريم لا يتعامل مع الجسد بوصفه عدوًا للروح، بل بوصفه جزءًا من حقيقة الإنسان. فالطين حاضر في أصل الخلق، والحاجة حاضرة في بنية الإنسان، والضعف حاضر في مسيرته، لكن كل ذلك لا يلغي النفخة ولا الأمانة ولا التكريم. ومن هنا فإن القرآن لا يطلب من الإنسان أن ينكر جسده، بل أن يحرره من الاستعباد للهوى. ولا يطلب منه أن يقتل حاجته، بل أن يمنع الحاجة من أن تتحول إلى إله خفي.

وهنا يظهر الفرق بين الحاجة والرغبة. فالحاجة مرتبطة بحدود الإنسان الطبيعية: الطعام، الأمن، السكن، العلاقة، الاعتراف، الطمأنينة. أما الرغبة فقد تبدأ من الحاجة، لكنها قد تتجاوزها بلا حد. فالإنسان يحتاج إلى الطعام، لكنه قد يحول الطعام إلى شهوة استهلاكية. ويحتاج إلى الأمن، لكنه قد يحوله إلى خوف مرضي من كل خسارة. ويحتاج إلى الاعتراف، لكنه قد يحوله إلى تعطش لا ينتهي للنظر الخارجي. ويحتاج إلى المال، لكنه قد يحوله إلى مرآة لقيمته كلها.

ومن هنا فإن المشكلة لا تكمن في الحاجة، بل في انفلات الرغبة حين تنفصل عن المعنى. فالحاجة يمكن أن تُشبع، أما الرغبة المنفصلة عن المعنى فلا تشبع. إنها تتوسع كلما أُشبعَتْ؛ لأنها لا تطلب الشيء فقط، بل تطلب ما وراء الشيء: الطمأنينة، الاعتراف، الامتلاء، التفوق، الخلود الرمزي. ولذلك قد يملك الإنسان كثيرًا ويظل جائعًا، لا لأن الأشياء قليلة، بل لأن الجوع انتقل من الجسد إلى المعنى.

وهذه إحدى أعقد مفارقات الإنسان: أنه قد يحاول معالجة فراغ المعنى بمزيد من المادة. يشتري أكثر لأنه يشعر بنقص داخلي، ويعمل أكثر لأنه يخشى الفراغ، ويظهر أكثر لأنه يخاف أن يكون غير مرئي، ويمتلك أكثر لأنه لا يعرف كيف يطمئن إلى ذاته من غير امتلاك. لكن المادة، حين تُطلب لمعالجة جرح معنوي عميق، لا تكفي غالبًا؛ لأنها تعالج السطح وتترك الجذر.

ومن هنا تتشكل دائرة الاستهلاك المعاصر. ليست القضية أن الإنسان يحتاج فيشتري، بل أنه يشعر بنقص غامض فيُدفع إلى الشراء بوصفه وعداً بالاكتمال. وكلما اكتشف أن الاكتمال لم يتحقق، انتقل إلى رغبة أخرى. وهكذا يصبح الاستهلاك حركة بحث عن معنى مفقود داخل أشياء لا تستطيع وحدها أن تمنحه.

وفي هذا الموضع يبدو القرآن شديد الواقعية في فهم النفس الإنسانية. فهو لا يقول إن الإنسان لا يرغب، بل يكشف أن الرغبة إذا لم تُضبط تحولت إلى هوى، وأن الهوى إذا صار قائداً أعاد ترتيب الإنسان كله حول ذاته. ولذلك فإن القرآن لا يذم الميل الطبيعي، بل يذم عبودية الميل. لا يذم المتاع، بل يذم أن يصبح المتاع غاية نهائية. لا يذم الزينة، بل يذم أن تتحول الزينة إلى مقياس للكرامة.

إن الإنسان لا يُمتحن في الفقر وحده، بل يُمتحن في الوفرة أيضاً. وقد يكون امتحان الوفرة أخطر من امتحان الحرمان؛ لأن الحرمان يكشف الحاجة، أما الوفرة فقد تخفي الغفلة. والإنسان في حال الحرمان يعرف أنه محتاج، أما في حال الوفرة فقد يتوهم أنه مكتفٍ. ومن هنا يأتي التحذير القرآني العميق من الطغيان عند الاستغناء، لأن الإنسان حين يرى نفسه مستغنياً يبدأ بفقدان أحد أهم مفاتيح إنسانيته: الإحساس بالافتقار.

والافتقار هنا لا يعني الذل، بل الوعي بالحدود. الإنسان الذي يعرف حدوده يبقى قابلاً للتواضع، وقابلاً للرحمة، وقابلاً للسؤال. أما الإنسان الذي يتوهم الاكتفاء فيغلق على نفسه باب السؤال، ويبدأ في رؤية العالم من خلال مركزية ذاته. ولذلك فإن المادة حين تمنح الإنسان وهم الاكتفاء قد تتحول من نعمة إلى حجاب.

ومن هنا فإن العلاقة الصحيحة بين المادة والمعنى لا تقوم على إنكار المادة، بل على إعادة ترتيبها. فالطعام حين يدخل في معنى الشكر يختلف عن الطعام حين يدخل في معنى الشره. والمال حين يدخل في معنى الأمانة يختلف عن المال حين يدخل في معنى التفاخر.

والجسد حين يدخل في معنى الكرامة يختلف عن الجسد حين يدخل في معنى العرض والاستهلاك. والعمل حين يدخل في معنى العمران يختلف عن العمل حين يتحول إلى استنزاف بلا غاية.

ولذلك فإن الإنسان لا يحتاج فقط إلى إشباع حاجاته، بل إلى فهم حاجاته. فهناك حاجات جسدية، وحاجات نفسية، وحاجات روحية، وحاجات اجتماعية. وإذا خلط الإنسان بينها اضطرب. قد يحاول إشباع حاجته إلى المعنى بالمال، أو حاجته إلى الحب بالشهرة، أو حاجته إلى الطمأنينة بالسيطرة، أو حاجته إلى الكرامة بالاستهلاك. وهنا يبدأ الخلل؛ لأنه يطلب من المادة ما لا تستطيع أن تمنحه وحدها.

وهذا لا يعني أن المادة عاجزة عن حمل المعنى، بل يعني أنها تحتاج إلى أن توضع في سياق صحيح. فالمال يستطيع أن يكون أداة رحمة وعدل وعمران. والجسد يستطيع أن يكون موضع طاعة وكرامة وحضور. والعمل يستطيع أن يكون مشاركة في بناء العالم. لكن كل ذلك يتوقف على المعنى الذي يحكم العلاقة بهذه الأشياء.

ومن هنا فإن القرآن لا يفصل بين العبادة والعمران، ولا بين الجسد والروح، ولا بين الدنيا والآخرة فصلاً يلغي أحدهما. إنه يربط الدنيا بالمسؤولية، والجسد بالأمانة، والمال بالإنفاق، والعمل بالصلاح، والرغبة بالتركية. وهذه الرؤية لا تقتل المادة، بل تحررها من عبوديتها حين تنفصل عن المعنى.

وهكذا نستطيع أن نقول إن الإنسان يعيش بين خطرين: خطر أن يهرب من المادة فيتحول إلى كائن مجرد عاجز عن حمل مسؤولية العالم، وخطر أن يغرق في المادة فيتحول إلى كائن مسجون داخل حاجاته ورغباته. أما الطريق الأعمق فهو أن يعيش المادة في ضوء المعنى، وأن يجعل حاجاته جزءاً من إنسانيته لا سيدها عليها، وأن يجعل جسده طريقاً إلى الحضور لا قيداً على الروح، وأن يجعل العالم مجالاً للابتلاء والعمران لا معبداً للأشياء.

إن الرحلة التي قطعناها في هذا الفصل تكشف أن السؤال عن المادة والمعنى ليس سؤالاً حول عنصرين منفصلين يمكن وضع أحدهما في مواجهة الآخر، بل هو سؤال عن الإنسان نفسه. لأن الإنسان لا يوجد في أحد الطرفين وحده، ولا يستطيع أن يعيش داخل أحدهما دون الآخر. فهو ليس كائنًا روحيًا معلقًا خارج العالم، كما أنه ليس كتلة مادية تتحرك داخل قوانين الحاجة والغريزة وحدها. إنه الكائن الذي يعيش على التخوم بين الأرض وما وراءها، بين الطين والنفخة، بين الضرورة والغاية، بين الحاجة والمعنى.

ومن هنا فإن الخطأ الكبير الذي وقع فيه الفكر الإنساني في لحظات كثيرة لم يكن في الاعتراف بالمادة أو الاعتراف بالمعنى، بل في إعطاء أحدهما سلطة مطلقة على الآخر. ففي لحظات معينة هرب الإنسان من المادة حتى كاد يفقد علاقته بالعالم، وفي لحظات أخرى غرق في المادة حتى كاد يفقد علاقته بنفسه. وفي الحالتين كان الإنسان يخسر شيئاً من إنسانيته؛ لأنه كان يحاول أن يعيش بنصف وجوده فقط.

فالإنسان لا يكتمل حين يرفض جسده، لأنه يفقد حينئذ أحد ميادين حضوره في العالم. كما أنه لا يكتمل حين يستسلم لجسده بوصفه أفعه النهائي، لأنه يفقد عندئذ قدرته على تجاوز الحاجة نحو القيمة، والرغبة نحو المسؤولية، والإشباع نحو المعنى. فالجسد ليس سجنًا ينبغي الهرب منه، وليس إلهاً ينبغي الخضوع له، بل هو أمانة يدخل الإنسان من خلالها إلى العالم ويختبر فيها.

ومن هنا فإن المادة لا تصبح مشكلة لأنها موجودة، بل لأنها قد تتحول إلى مركز للوجود. فالمال لا يكون خطراً لأنه مال، بل لأنه قد يتحول إلى مقياس للقيمة الإنسانية. والعمل لا يكون خطراً لأنه عمل، بل لأنه قد يتحول إلى عبودية جديدة. والرغبة لا تكون خطراً لأنها رغبة، بل لأنها قد تتحول إلى سيد داخلي يفرض منطقته على بقية أبعاد الإنسان. وهكذا فإن الخطر الحقيقي لا يكمن في الأشياء ذاتها، بل في ترتيب الأشياء داخل الوعي الإنساني.

إن الإنسان لا يضيع لأنه يملك، بل قد يضيع حين يبدأ ما يملكه بامتلاكه. وهذه إحدى أكثر المفارقات قسوة في التاريخ الإنساني. فالإنسان يصنع الأشياء ليستعملها، ثم يكتشف أحياناً أنه صار جزءاً من عالم صنعه هو بيديه. يصنع المال لتسهيل الحياة، ثم يبدأ في العيش من أجل المال. يصنع التقنية لتوسيع حريته، ثم يكتشف أن التقنية بدأت تعيد تشكيل وعيه. يصنع الوسائل لتخدمه، ثم تبدأ الوسائل في إعادة تعريفه.

ولذلك فإن السؤال الذي ينبغي أن يُطرح ليس: هل نحتاج المادة أم لا؟ لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دونها أصلاً. وإنما السؤال هو: من يقود من؟ هل الإنسان يقود المادة، أم أن المادة تقود الإنسان؟ هل المعنى يضيء الأشياء، أم أن الأشياء بدأت تحجب المعنى؟ وفي هذا الموضوع تظهر الرؤية القرآنية بوصفها محاولة عميقة لإعادة بناء التوازن الإنساني. فالقرآن لا يلغي المادة، بل يدمجها داخل أفق أوسع من الغاية والمسؤولية. إنه يتحدث عن الطعام والشراب والتجارة واللباس والزينة والعمل والرزق، لكنه يعيد وصلها دائماً بسؤال أكبر: ما موقع كل هذا داخل رحلة الإنسان؟

ومن هنا فإن القرآن لا يرى الإنسان بوصفه روحاً نازلة في عالم غريب عنها، ولا بوصفه جسداً محكوماً بضروراته وحدها، بل يراه كائناً يحمل تركيباً فريداً: طين ونفخة. والطين هنا ليس مجرد مادة أولى للخلق، بل رمز للحاجة والحدود والضعف والارتباط بالأرض. أما النفخة فليست مجرد عنصر ميتافيزيقي غامض، بل رمز للمعنى، والوعي، والقدرة على التجاوز، وحمل الأمانة.

وهذه الثنائية ليست تناقضاً ينبغي إزالته، بل هي سر الحركة الإنسانية نفسها. لأن الإنسان لو كان طيناً خالصاً لتحول إلى كائن مغلق داخل حاجاته، ولو كان نفخة مجردة لانفصل عن العالم وعن شروط العمران. لكنه يتحرك لأنه يحمل الأمرين معاً؛ يحمل الحاجة والقدرة على تجاوز الحاجة، ويحمل الرغبة والقدرة على تهذيب الرغبة، ويحمل الجسد والقدرة على أن يمنح الجسد معنى.

ومن هنا نستطيع أن نفهم أن المادة ليست نقيض المعنى، بل قد تكون أحد أوعيته. فالخبز قد يكون مجرد طعام، لكنه قد يكون أيضاً رحمة وعدلاً وكرامة. والعمل قد يكون مجرد جهد، لكنه قد يكون مشاركة في عمران الأرض. والمال قد يكون مجرد وسيلة تبادل، لكنه قد يكون أداة لتحرير إنسان من الحاجة أو لبناء مجتمع أكثر عدالة. فالأشياء لا تحمل معناها في ذاتها، بل تكتسبه من موقعها داخل شبكة القيم الإنسانية.

ولهذا فإن الإنسان لا يعيش أزمة الأشياء بقدر ما يعيش أزمة المعاني التي يضعها داخل الأشياء. قد يمتلك القليل ويشعر بالغنَى، وقد يمتلك الكثير ويشعر بالفقر. قد يعيش في بيت صغير ويحمل سَكينة واسعة، وقد يعيش في وفرة هائلة ويشعر بفراغ لا يستطيع تفسيره. لأن الإنسان لا يتغذى بالمادة وحدها، بل يتغذى أيضاً بالمعنى.

ومن هنا نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل: الإنسان لا يفهم إذا فُصلت المادة عن المعنى، ولا إذا ابتلع أحدهما الآخر. إنه الكائن الذي يعيش داخل المادة لكنه لا يُختزل فيها، ويبحث عن المعنى لكنه لا يهرب من العالم. إنه لا يترك الأرض، لكنه لا يسجد لها. لا يقتل الرغبة، لكنه لا يعبدها. لا يرفض المال، لكنه لا يجعل المال تعريفه النهائي.

وهذا يقودنا مباشرة إلى خطوة جديدة في مسار الكتاب كله؛ فإذا كان الإنسان يعيش هذا التوتر بين المادة والمعنى، فإن السؤال التالي يصبح أكثر عمقاً: ما الذي يدير هذا التوتر في الداخل الإنساني؟ ما الذي يجعل الإنسان يحب ويكره، يقبل ويرفض، يندفع ويتراجع، يطغى ويتوب، يسقط وينهض؟

الفصل السادس

الإنسان بوصفه كائن تناقض

لعل أحد أكثر الأخطاء شيوعاً في تاريخ التفكير حول الإنسان هو النظر إلى التناقض بوصفه عيباً في بنيته، أو اضطراباً طارئاً ينبغي التخلص منه، أو خللاً أخلاقياً أو نفسياً يكشف نقصاً في تكوينه. وقد ظلت محاولات كثيرة — فلسفية ودينية ونفسية واجتماعية — تسعى بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى بناء صورة لإنسان منسجم تماماً مع نفسه، لا يحمل صراعاً داخلياً، ولا يعيش توتراً بين دوافعه وقيمه، ولا يتأرجح بين الرغبة والضمير، ولا بين الخوف والحرية، ولا بين الأنانية والإيثار. وكأن المثال الأعلى للإنسان كان في كثير من الأحيان هو إنسان بلا تناقض.

لكن السؤال الذي ينبغي أن يُطرح منذ البداية هو: هل التناقض بالفعل خلل في الإنسان؟ أم أن الإنسان يتحرك أصلاً لأنه يحمل هذا التوتر في داخله؟ وهل يمكن لإنسان بلا تناقض أن يكون إنساناً حياً أصلاً؟

إن الأشياء البسيطة قد تكون مستقرة لأنها لا تحمل صراعاً داخلياً. فالحجر لا يتردد بين طريقتين، ولا يقلق بشأن اختياراته، ولا يشعر بالندم، ولا يحمل داخله صورتين متنافستين عن نفسه. وكذلك الكائنات التي تتحرك داخل غرائزها بصورة شبه مغلقة لا تعيش ذلك النوع من القلق الذي يعرفه الإنسان. أما الإنسان فإنه يحمل داخله شيئاً مختلفاً: إنه الكائن الذي يستطيع أن يريد الشيء ونقيضه في الوقت نفسه، وأن يحب ويخاف، وأن يقترب ويهرب، وأن يؤمن ويشك، وأن يبني ثم يشعر برغبة في الهدم، وأن يتطلع إلى السمو وهو مشدود في الوقت نفسه إلى الأرض.

ومن هنا فإن الإنسان ليس فقط كائناً يحمل تناقضات، بل كائناً يعي تناقضاته أيضاً. وهذه نقطة شديدة الأهمية. لأن الحيوان قد يعيش دوافع متعارضة، لكنه لا يقف أمام نفسه

متسائلًا عنها. أما الإنسان فإنه يستطيع أن ينظر إلى ذاته من الخارج تقريبًا، وأن يدخل في حوار مع نفسه، وأن يراقب ما يجري داخله، وأن يشعر بالألم بسبب الصراع الذي يعيشه. فالإنسان قد يحب شخصًا ثم يغضب منه في اللحظة نفسها. وقد يخاف من شيء ويشتاق إليه في الوقت نفسه. وقد يعلم أن طريقًا ما خطأ، ثم يجد نفسه منجذبًا إليه. وقد يعرف الحقيقة ولا يعمل بها. وقد يدافع عن قيمة نبيلة ثم يكتشف في لحظة معينة أنه خالفها. وهذه الحالات ليست حوادث عرضية في الحياة الإنسانية، بل هي جزء من النسيج الداخلي للإنسان نفسه.

ولذلك فإن السؤال لا ينبغي أن يكون: لماذا يتناقض الإنسان؟ بل ربما ينبغي أن يكون: كيف يمكن للإنسان ألا يتناقض وهو يحمل كل هذه الأبعاد المختلفة في داخله؟ فهو يحمل الجسد الذي يبحث عن الإشباع، والعقل الذي يبحث عن الفهم، والروح التي تتطلع إلى المعنى، والذاكرة التي تشده إلى الماضي، والخيال الذي يدفعه إلى المستقبل، والرغبة التي تريد الامتلاك، والضمير الذي يطلب العدالة، والخوف الذي يحميه، والحرية التي تدفعه إلى التجاوز.

إن هذه القوى لا تتحرك دائمًا في اتجاه واحد. بل إن بعضها يصحح بعضًا، ويقاوم بعضًا، ويحد من اندفاع بعض. فالرغبة تريد الامتلاك، بينما الضمير يضع حدودًا. والخوف يريد السلامة، بينما الحرية تدعو إلى المخاطرة. والجسد يطلب الراحة، بينما المعنى قد يدعو إلى التضحية. والذاكرة تشد الإنسان إلى ما كان، بينما الأمل يدفعه نحو ما يمكن أن يكون.

ومن هنا فإن التناقض ليس حادًا يقع على الإنسان من الخارج، بل هو جزء من هندسته الوجودية. إنه ليس شرخًا في بنائه، بل أحد أسرار حركته. فالإنسان لا يتحرك لأنه مستقر تمامًا، بل لأنه يشعر دائمًا أن هناك مسافة بين ما هو عليه وما يريد أن يكونه. وهذه

المسافة هي التي تولد القلق، لكنها أيضًا تولد الإبداع، والتوبة، والتجاوز، والبحث، والفلسفة، والفن، والحب، والثورة.

إن الإنسان لا يكتب الشعر لأنه مكتمل، بل لأنه يشعر بنقص ما. ولا يبحث عن الحقيقة لأنه امتلكها كاملة، بل لأنه يعيش توترًا بينها وبين الجهل. ولا يصنع الحضارات لأنه راضٍ تمامًا عن واقعه، بل لأنه يشعر بأن هناك صورة أخرى ممكنة للحياة. وحتى الدين نفسه لا يخاطب إنسانًا منتهيًا ومغلقًا، بل يخاطب إنسانًا متوترًا بين السقوط والصعود، بين النسيان والتذكر، بين الغفلة واليقظة.

وهنا يبدو القرآن الكريم عميقًا بصورة لافتة في تعامله مع الإنسان؛ لأنه لا يقدم صورة لإنسان أحادي الاتجاه. فالإنسان في القرآن ليس ملاكًا خالصًا، وليس شيطانًا خالصًا، وليس عقلًا صرفًا، وليس رغبة عمياء. إنه كائن يحمل إمكانات متعارضة. يوصف بالضعف ثم يوصف بالتكريم. يوصف بالعجلة ثم يُحمّل الأمانة. يُذكر طغيانه الممكن، ثم يُفتح له باب التوبة. يُكشف نسيانه، ثم يُستدعى إلى الذكر.

وهذه ليست تناقضات في النص، بل كشف عن تناقضات الإنسان نفسه. فالقرآن لا يصنع إنسانًا مسطحًا، بل يصنع صورة لإنسان يتحرك داخل توتر مستمر. ولذلك فإنه لا يخاطبه بوصفه حالة منتهية، بل بوصفه رحلة. إنه لا يقول له: أنت كذا وانتهى الأمر، بل يضعه دائمًا داخل حركة: ينسى ثم يتذكر، يخطئ ثم يتوب، يضعف ثم ينهض، يطغى ثم ينكسر.

ومن هنا فإن التناقض الإنساني لا ينبغي أن يفهم بوصفه دليل فشل، بل بوصفه دليل قابلية. فالإنسان الذي لا يحمل داخله أكثر من اتجاه واحد قد يكون أكثر استقرارًا، لكنه سيكون أقل إنسانية. لأن إنسانية الإنسان لا تظهر في سكونه، بل في هذا الصراع الذي يحمله بين أبعاده المختلفة.

ولهذا فإن أعظم خطر لا يواجه الإنسان ليس أن يحمل تناقضًا، بل أن يفقد تناقضه. لأن فقدان التناقض قد يعني أن بعدًا واحدًا ابتلع بقية الأبعاد. وحين يحدث ذلك، لا يعود الإنسان إنسانًا متوترًا يسعى إلى تجاوز نفسه، بل يتحول إلى كائن أحادي الاتجاه، وقد رأينا في الفصل السابق كيف ينشأ الإنسان ذو البعد الواحد.

إن التناقض إذن ليس مرصًا في الإنسان، بل قد يكون شرطًا من شروط صيرورته. لأن الإنسان لا يصبح أكثر مما هو عليه إلا حين يشعر أن ما هو عليه الآن لا يكفي. ومن هنا فإن التناقض ليس نهاية الحركة، بل بدايتها.

إذا كان التناقض جزءًا من البنية الوجودية للإنسان، فإن السؤال الذي يفرض نفسه الآن ليس: هل يوجد تناقض أم لا؟ بل: كيف يتشكل هذا التناقض داخل الإنسان؟ وما الذي يجعل الإنسان يعيش هذا التوتر الدائم بين اتجاهات مختلفة تتحرك داخله في آن واحد؟ لأن التناقض الإنساني ليس فوضى عشوائية من الانفعالات والرغبات، بل يكاد يكون نظامًا داخليًا معقدًا تتحاور فيه قوى متعددة، تتنافس أحيانًا، وتتعاون أحيانًا أخرى، وتعيد تشكيل بعضها بعضًا بصورة مستمرة.

إن الإنسان لا يحمل في داخله صوتًا واحدًا فقط. إنه أشبه بمشهد داخلي تتجاور فيه أصوات متعددة: صوت الرغبة، وصوت الضمير، وصوت الخوف، وصوت الأمل، وصوت الذاكرة، وصوت العقل، وصوت الجسد، وصوت المعنى. وهذه الأصوات لا تتحرك دائمًا في اتجاه واحد، بل كثيرًا ما تتقاطع وتتعارض وتدخل في توتر دائم.

فالإنسان قد يرغب في شيء ويشعر في الوقت نفسه أن عليه مقاومته. وقد يرى في أمر ما مصلحة عاجلة، لكنه يشعر في أعماقه أن هناك قيمة أعلى تدعوه إلى مسار آخر. وقد يعرف أن طريقًا ما أكثر أمنًا، لكنه يشعر أن كرامته أو حريته تدعوانه إلى المخاطرة. وقد يتشبث بالماضي لأنه يمنحه الطمأنينة، بينما يدفعه شيء آخر إلى مغادرة هذا الماضي نحو مستقبل مجهول.

ومن هنا فإن الصراع الداخلي لا ينشأ لأن الإنسان يحمل خيرًا وشرًا بصورة ميكانيكية بسيطة، بل لأنه يحمل مستويات متعددة من الوجود. فهو لا يتحرك بمنطق الحاجة فقط، ولا بمنطق القيمة فقط، ولا بمنطق العقل وحده، ولا بمنطق الرغبة وحدها، بل تتحرك داخله هذه المستويات جميعًا.

ولعل التوتر بين الرغبة والضمير يمثل إحدى أكثر صور التناقض الإنساني وضوحًا. فالرغبة بطبيعتها تتجه نحو الإشباع، وتريد الامتلاك، وتطلب اللذة، وتسعى إلى تحقيق ما تراه مرغوبًا. أما الضمير فإنه لا يسأل فقط: ماذا أريد؟ بل يسأل أيضًا: ماذا ينبغي أن أريد؟ وما الذي يليق بي؟ وما الذي يليق بالآخر؟ وما العدل؟ وما الصواب؟

وهنا لا يعود السؤال مجرد صراع بين لذة وحرمان، بل يتحول إلى سؤال أعمق: أي صورة عن نفسي أريد أن أكونها؟ لأن الإنسان لا يعيش الرغبة بوصفها حركة طبيعية فقط، بل يعيش معها صورة عن ذاته أيضًا. ولذلك فإن الإنسان قد يتخلى أحيانًا عن رغبة شديدة لا لأنه عاجز عن الوصول إليها، بل لأنه يشعر أنها تهدد شيئًا أعمق في داخله.

ومن جهة أخرى يوجد توتر آخر لا يقل عمقًا: التوتر بين الخوف والحرية. فالخوف ليس عيبًا في الإنسان؛ إنه أحد أدوات بقائه. الإنسان يخاف لكي يحمي نفسه من الخطر، ولكي يتجنب الألم، ولكي يحافظ على حياته. لكن الخوف إذا استولى على الإنسان بالكامل قد يتحول من وسيلة حماية إلى سجن داخلي.

فالحرية بطبيعتها تدعو الإنسان إلى تجاوز المألوف، وإلى اتخاذ قرارات لا ضمانات مطلقة فيها، وإلى تحمل مسؤولية الاختيار. أما الخوف فيدفعه إلى الاحتماء بالمعتاد، وإلى تجنب المخاطرة، وإلى البقاء داخل حدود الأمان.

ومن هنا ينشأ واحد من أكثر الصراعات الإنسانية تعقيدًا: فالإنسان يريد أن يكون حرًا، لكنه يخاف ثمن الحرية. يريد أن يخرج من السجن، لكنه يخاف المجهول خارج السجن.

يريد أن يقول الحقيقة، لكنه يخاف نتائجها. يريد أن يحب، لكنه يخاف الانكسار. يريد أن يغامر، لكنه يخاف الفشل.

ولذلك فإن كثيرًا من الناس لا يعيشون داخل القيود الخارجية فقط، بل داخل قيود داخلية صنعها الخوف. وقد يبدو الإنسان حرًا من الخارج، لكنه يعيش في داخله سلسلة طويلة من المخاوف التي تمنعه من أن يصير ما يستطيع أن يكونه.

وهناك أيضًا التوتر بين الذاكرة والأمل. فالذاكرة تمنح الإنسان الجذور، وتربطه بماضيه، وتحفظ له هويته واستمراره. لكن الذاكرة قد تتحول أحيانًا إلى ثقل يشد الإنسان إلى الوراء. فالإنسان قد يصبح أسير جرح قديم، أو تجربة فشل، أو صورة عن نفسه لم يعد قادرًا على تجاوزها.

أما الأمل فإنه يدفع الإنسان إلى الأمام. إنه يقول له إن ما هو قائم ليس نهاية الطريق، وإن المستقبل ما زال مفتوحًا. لكن الأمل إذا انفصل عن الواقع قد يتحول إلى وهم، كما أن الذاكرة إذا انفصلت عن الحركة قد تتحول إلى سجن.

ومن هنا يعيش الإنسان بين قوتين متعارضتين ظاهريًا: قوة تشده إلى ما كان، وقوة تدفعه نحو ما يمكن أن يكون. وإذا غلبت الذاكرة وحدها عاش في الماضي، وإذا غلب الأمل وحده فقد اتصاله بالواقع.

وهنا نقرب من التوتر الأعمق الذي يكاد يجمع كل التوترات السابقة: التوتر بين الطين والنفخة. فالطين ليس مجرد مادة أولى للخلق، بل يمثل في أحد معانيه الحاجة، والثقل، والجاذبية نحو الأرض، وحدود الجسد، ومطالب البقاء. أما النفخة فتمثل ذلك البعد الذي يجعل الإنسان لا يكتفي بالأرض وحدها؛ تمثل التطلع إلى المعنى، وإلى التجاوز، وإلى ما هو أعلى من مجرد الإشباع المباشر.

فالإنسان يريد الطعام، لكنه يريد أيضًا الكرامة. يريد الأمن، لكنه يريد الحرية أيضًا. يريد الحب، لكنه يريد معنى للحب. يريد الحياة، لكنه يريد أن يشعر أن لهذه الحياة قيمة.

ومن هنا فإن التناقض ليس صراعاً بين شيئين منفصلين، بل بين مستويين من الإنسان نفسه. إنه لا يعيش بين عالمين مختلفين، بل يحمل العالمين في داخله. يحمل الأرض والسماء، والحاجة والمعنى، والرغبة والقيمة، والخوف والأمل.

وهذا هو ما يجعل الإنسان مختلفاً عن الأشياء. لأن الأشياء تتحرك وفق قوانينها، أما الإنسان فإنه يتحرك وهو يراقب نفسه وهو يتحرك. يشعر بانقسامه الداخلي، ويتألم بسببه، ويحاول أن يفهمه، ويعيد بناء نفسه في ضوءه.

والقرآن الكريم لا يعامل هذه التوترات بوصفها أخطاء ينبغي محوها، بل بوصفها جزءاً من امتحان الإنسان. فالإنسان يُبتلى بالخوف، وبالرغبة، وبالمال، وبالضعف، وبالقوة، وبالنسيان، وبالوفرة، وبالفقد. وليس الابتلاء مجرد اختبار خارجي، بل كشف لما يجري في الداخل.

ولهذا فإن القرآن لا يسعى إلى قتل هذه القوى، بل إلى إعادة ترتيبها. فهو لا يقتل الرغبة بل يهذبها، ولا يقتل الخوف بل يحوله من خوف على الأشياء إلى خوف من ضياع المعنى، ولا يلغي الذاكرة بل يحولها إلى اعتبار، ولا يقتل الأمل بل يربطه بالعمل.

ومن هنا نستطيع أن نفهم أن التناقض الإنساني ليس حرباً داخلية هدفها القضاء على أحد الأطراف، بل هو حركة توازن دائمة. لأن الإنسان لا يصبح إنساناً أكثر حين ينتصر جانب واحد داخله بصورة مطلقة، بل حين يستطيع أن يمنح كل قوة موضعها الصحيح داخل حياته.

إن التناقض لا يبقى في الإنسان صراعاً داخلياً صامتاً، بل يتحول في لحظات كثيرة إلى قوة مولدة للفعل والإبداع والمعرفة والحضارة. فالإنسان لا يبدع غالباً لأنه يعيش انسجاماً كاملاً مع نفسه والعالم، بل لأنه يشعر بأن العالم لا يكفيهِ كما هو، وأن ذاته لا تطابق ما تطلبه، وأن هناك مسافة موجعة بين الواقع والمثال، بين الموجود والممكن، بين ما حدث

وما كان ينبغي أن يحدث. ومن هذه المسافة تولد الأسئلة الكبرى، وتولد الفلسفة، ويولد الفن، وتولد الأخلاق، وتولد الثورة، ويولد الدين بوصفه نداءً إلى الإنسان كي لا يستقر في صورته الأدنى.

فلو كان الإنسان منسجماً تماماً مع الواقع لما احتاج إلى تغييره. ولو كان راضياً عن نفسه رضاء كاملاً لما احتاج إلى التوبة والتزكية والمراجعة. ولو لم يشعر بالفجوة بين ما يرى وما ينبغي أن يرى لما نشأت لديه فكرة العدالة. ولو لم يشعر بنقص العالم لما بحث عن الجمال. ولو لم يشعر بمحدودية الحياة لما سأل عن الخلود والمصير. ومن هنا فإن التناقض ليس فقط مصدر ألم، بل مصدر حركة.

إن الإنسان يبدع لأنه لا يطيق أن يبقى العالم مغلقاً على صورته الراهنة. الفن، في أحد أعمق معانيه، محاولة لترميم شرخ داخلي؛ محاولة لإعطاء الألم صورة، وللحنين لغة، وللخوف شكلاً، وللمعنى جسداً محسوساً. والفلسفة، في أصلها العميق، ليست ترفاً عقلياً، بل استجابة للتناقض بين ما نعيشه وما نفهمه، بين الوجود كما يظهر والوجود كما نسأل عنه. أما الدين، فيخاطب في الإنسان ذلك التوتر الأعظم بين ضعفه وندائه، بين طينه ونفخته، بين موته ومصيره.

ومن هنا فإن الحضارة كلها يمكن أن تُقرأ بوصفها أثراً من آثار التناقض الإنساني. فالمدن بُنيت لأن الإنسان لا يكتفي بالمأوى الطبيعي. والقوانين تُوضع لأن الإنسان لا يثق تماماً في اندفاع القوة والرغبة. والعلوم تتقدم لأن الإنسان لا يرضى بالجهل. والأخلاق تنشأ لأن الإنسان لا يكتفي بما يستطيع أن يفعله، بل يسأل عما ينبغي أن يفعله. وهكذا فإن الإنسان لا يصنع الحضارة من فائض الراحة فقط، بل من توتر عميق بين حاجته إلى النظام وخوفه من الفوضى، بين رغبته في الحرية وحاجته إلى الضبط، بين ضعفه وطموحه.

ولذلك فإن التناقض الإنساني ليس مجرد حالة نفسية فردية، بل هو قوة تاريخية. فالتاريخ نفسه يتحرك حين يشعر الإنسان أو الجماعة أن الواقع القائم لم يعد يطابق ما يروونه

حقًا أو عدلاً أو كرامة. وكل حركة إصلاحية أو ثورية أو روحية كبرى تبدأ من لحظة شعور بأن هناك فجوة لا تُحتمل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وهذه الفجوة، حين تُدار بوعي، قد تنتج نهضة، وحين تنفجر بلا بصيرة قد تنتج فوضى وخرابًا.

ومن هنا فإن التناقض ليس خيرًا مطلقًا ولا شرًا مطلقًا؛ إنه طاقة. والطاقة تحتاج إلى توجيه. فقد يتحول التناقض إلى إبداع، وقد يتحول إلى تدمير. قد يتحول إلى توبة، وقد يتحول إلى يأس. قد يتحول إلى سؤال، وقد يتحول إلى عبث. قد يدفع الإنسان إلى بناء معنى أعمق، وقد يدفعه إلى الهروب من المعنى كله. ولذلك فإن القيمة لا تكمن في وجود التناقض وحده، بل في كيفية إدارته.

والقرآن الكريم يدير هذا التناقض لا بإلغائه، بل بتوجيهه. فهو لا يقول للإنسان: كن بلا رغبة، بل يقول له: لا تجعل رغبتك إلهًا. ولا يقول له: كن بلا خوف، بل يحول الخوف إلى وعي بالمسؤولية والمصير. ولا يقول له: انسَ ضعفك، بل اجعل ضعفك بابًا إلى التواضع. ولا يقول له: اهرب من الدنيا، بل اعمرها دون أن تستعبدك. وهكذا فإن القرآن لا يسحق قوى الإنسان، بل يعيد ترتيبها في ضوء الغاية.

ومن هنا فإن التناقض حين يدخل في أفق التزكية يتحول من تمزق إلى صيرورة. فالإنسان لا يتزكى لأنه بلا صراع، بل لأنه يخوض الصراع داخل نفسه. التزكية ليست حالة سكونية، بل حركة دائمة بين الانجذاب إلى الأسفل والنداء إلى الأعلى. إنها ليست إنكارًا للطين، بل تربية للطين في ضوء النفخة. وليست قتلاً للنفس، بل نقلًا لها من الفوضى إلى الميزان.

وهذا ما يجعل الإنسان، في الرؤية القرآنية، كائنًا قابلاً دائماً للعودة. فالتناقض قد يوقعه، لكنه لا يحكم عليه بالسقوط النهائي. قد ينسى، لكنه يستطيع أن يتذكر. قد يخطئ، لكنه يستطيع أن يتوب. قد يطغى، لكنه يستطيع أن ينكسر. وهذه الإمكانية هي التي تمنع

التناقض من أن يتحول إلى لعنة. فالإنسان ليس محكومًا بانقسامه، بل مدعو إلى تحويل هذا الانقسام إلى وعي.

ومن هنا تظهر أهمية الندم في الصيرورة الإنسانية. الندم ليس مجرد ألم على الماضي، بل دليل على أن الإنسان لا يساوي خطأه بالكامل. فالذي يندم يعلن، ولو بصمت، أن داخله معيارًا أعلى من فعله. وهذا يعني أن الإنسان يستطيع أن يقف ضد نفسه، وأن يحاكم صورته السابقة، وأن يبدأ طريقًا جديدًا. ومن هنا فالندم، إذا لم يتحول إلى شلل، يمكن أن يكون بابًا للولادة الثانية.

وكذلك الألم. فالألم قد يحطم الإنسان، لكنه قد يفتحه أيضًا على عمق لم يكن يعرفه. قد يجعل الإنسان أكثر قسوة، وقد يجعله أكثر رحمة. قد يدفعه إلى الانغلاق، وقد يدفعه إلى الحكمة. ولذلك فإن الألم، مثل التناقض، ليس قيمة في ذاته، بل يتحدد بمعناه واتجاهه. والإنسان لا يختار كل آلامه، لكنه يشارك في تحديد ما يصير إليه بعد الألم.

ومن هنا فإن التناقض الإنساني يكشف أن الإنسان ليس كائنًا نهائيًا، بل كائن قابل لإعادة البناء. إنه لا ينتهي عند لحظة ضعفه، ولا عند لحظة قوته، ولا عند خطئه، ولا عند نجاحه. كل لحظة فيه قابلة لأن تكون نهاية أو بداية بحسب ما يفعله بها. وهذه القابلية هي جوهر الصيرورة.

وهكذا يمكن القول إن الإنسان لا يتجاوز تناقضه بإلغائه، بل بفهمه وترتيبه. فإذا فهم أن رغبته ليست عدوًا بل طاقة، وأن خوفه ليس لعنة بل إشارة، وأن ذاكرته ليست سجنًا بل مادة وعي، وأن ضعفه ليس فضيحة بل حقيقة، بدأ في تحويل التناقض من قوة تمزيق إلى قوة بناء.

ومن هنا نصل إلى إحدى النتائج المركزية في هذا الفصل: الإنسان لا يكون عظيمًا لأنه بلا تناقض، بل لأنه قادر على تحويل تناقضه إلى معنى. وهذا التحويل هو سر الحضارة، وسر الأخلاق، وسر الدين، وسر الفن، وسر كل صيرورة إنسانية عميقة.

إن الرحلة التي قطعناها في هذا الفصل تكشف أن التناقض ليس حادثاً يقع على الإنسان من الخارج، ولا شقاً طارئاً في بنيته، ولا مرضاً نفسياً أو أخلاقياً ينبغي استئصاله. بل يبدو، بعد هذا المسار كله، أن التناقض جزء من النسيج العميق للوجود الإنساني نفسه. فالإنسان لا يحمل داخله اتجاهًا واحدًا، ولا يتحرك وفق منطق واحد، ولا يعيش داخل بعد واحد مغلق، بل هو الكائن الذي تتجاوز فيه مستويات متعددة من الوجود، وتتداخل، وتتجاذب، وتتصارع، وتعيد تشكيل بعضها بعضًا بصورة لا تتوقف.

إن الإنسان يحمل الجسد الذي يطلب الإشباع، ويحمل الروح التي تتطلع إلى المعنى، ويحمل العقل الذي يبحث عن الفهم، ويحمل الرغبة التي تريد الامتلاك، ويحمل الضمير الذي يضع الحدود، ويحمل الخوف الذي يحميه، ويحمل الحرية التي تدفعه إلى تجاوز حدوده. وهذه القوى لا تتحرك جميعًا في خط مستقيم، بل تدخل في علاقات شديدة التعقيد، بحيث يصبح الإنسان في كثير من الأحيان ساحة حوار دائم بين صور متعددة من نفسه.

ومن هنا فإن التناقض ليس شيئاً يُضاف إلى الإنسان، بل شيء يتولد من كونه إنساناً أصلاً. لأنه الكائن الوحيد تقريباً الذي يستطيع أن يريد الشيء ونقيضه، وأن يقف خارج نفسه ليراقب نفسه، وأن يحاكم ذاته، وأن يشعر بالألم بسبب المسافة بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكونه. وهذه القدرة ليست علامة ضعف فقط، بل هي علامة عمق أيضاً؛ لأن الكائن الذي لا يشعر بأي تناقض داخلي قد يكون أكثر استقراراً، لكنه سيكون أقل قدرة على التجاوز.

فالإنسان لا يبحث عن الحقيقة لأنه يملكها كاملة، بل لأنه يشعر بالمسافة بين المعرفة والجهل. ولا يبحث عن العدالة لأنه يعيشها بصورة كاملة، بل لأنه يتألم من غيابها. ولا يتوب لأنه معصوم، بل لأنه يشعر بانقسام بين ما فعله وما يعرف في داخله أنه أحق به. ولا يبدع لأنه مكتفٍ، بل لأنه يشعر بنقص ما يحاول تجاوزه. ولذلك فإن أعظم لحظات

الإنسان لم تولد غالبًا من الانسجام الكامل، بل من القلق، ومن السؤال، ومن الإحساس بأن هناك شيئًا ما لم يكتمل بعد.

ومن هنا نستطيع أن نفهم أن التناقض ليس نقيض الصيرورة، بل شرطها. لأن الصيرورة لا تبدأ من السكون المطلق، بل من التوتر بين ما هو قائم وما يمكن أن يكون. فالإنسان لا يتحرك لأنه مكتمل، بل لأنه يشعر بنقص ما. ولا يسأل لأنه وصل، بل لأنه ما زال في الطريق. ولا يبنى لأنه راضٍ عن كل شيء، بل لأنه يرى إمكانًا آخر للحياة.

ولهذا فإن أعظم خطر لا يهدد الإنسان ليس أن يحمل تناقضًا، بل أن يفقد توتره الخلاق. لأن فقدان التناقض قد يعني أن بعدًا واحدًا سيطر على بقية الأبعاد، وأن الإنسان توقف عن مراجعة نفسه، أو توقف عن السؤال، أو توقف عن الشعور بالمسافة بين واقعه وإمكانه. وعند تلك اللحظة يصبح الإنسان أكثر استقرارًا ظاهريًا، لكنه يصبح أقل حياة من الداخل.

ولعل هذا ما يفسر خطورة الإنسان ذي البعد الواحد الذي ناقشناه سابقًا. فهو ليس خطيرًا لأنه يحمل فكرة معينة فقط، بل لأنه فقد تعدده الداخلي. فقد لم يعد يشعر بالصراع بين الرغبة والضمير، ولا بين الحرية والخوف، ولا بين الحاجة والمعنى، ولا بين الواقع والمثال. لقد استقر داخل بعد واحد، وكل استقرار نهائي داخل الإنسان يحمل في داخله شكلاً من أشكال التوقف.

وفي هذا الموضع يظهر القرآن الكريم بوصفه رؤية تحافظ على توتر الإنسان بدل أن تلغيه. فالقرآن لا يقدم صورة لإنسان انتهى أمره، بل لإنسان يعيش رحلة دائمة بين السقوط والصعود، وبين النسيان والتذكر، وبين الضعف والقوة، وبين الطغيان والتوبة. إنه لا يصف الإنسان بصفة واحدة نهائية، بل يكشف حركته وتحولاته وإمكاناته.

فالإنسان في القرآن ضعيف لكنه مكرم، عجول لكنه مؤمن، ظلوم جهول لكنه قادر على الهداية، يحمل الطين ويحمل النفخة، يعيش في الأرض لكنه لا يُختزل فيها. وهذه

ليست أوصافاً متنافرة، بل شبكة من التوترات التي تكشف أن الإنسان لا يفهم من خلال خاصية واحدة، بل من خلال جدل خصائصه كلها.

ومن هنا فإن القرآن لا يطلب من الإنسان أن يلغي تناقضه، بل أن يهذبه ويوجهه. لا يطلب منه أن يقتل الرغبة، بل أن يمنعها من أن تصبح إلهاً. ولا يطلب منه أن يلغي الخوف، بل أن يحرره من عبودية الأشياء. ولا يطلب منه أن ينسى ضعفه، بل أن يحوله إلى باب للرحمة والتواضع. إنه لا يمحو قوى الإنسان، بل يعيد ترتيبها داخل أفق من المعنى والمسؤولية.

وهكذا نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل: الإنسان لا يكون إنساناً رغم تناقضه، بل يكون إنساناً من خلال تناقضه. لأن هذا التوتر الداخلي هو الذي يمنحه القدرة على الحركة، والمراجعة، والتوبة، والإبداع، والحب، والبحث، والارتقاء.

إن الإنسان ليس كائنًا مكتملاً سقط من الكمال إلى النقص، بل كائن مفتوح يعيش دائماً بين ما هو عليه وما يستطيع أن يصير إليه. ومن هنا فإن التناقض ليس لعنة، بل إمكانية. ليس سقوطاً نهائياً، بل مجالاً للاختيار. وليس تمزقاً بالضرورة، بل قد يكون مادة لبناء الذات.

ولهذا فإن السؤال الحقيقي ليس: كيف نتخلص من التناقض؟ بل: كيف نحوله إلى قوة بناء؟ كيف نجعل الخوف مسؤولية لا شللاً؟ والرغبة طاقة لا عبودية؟ والضعف تواضعاً لا انكساراً؟ والندم بداية لا نهاية؟ لأن الإنسان لا يمتحن بوجود التناقض، بل بالطريقة التي يدير بها هذا التناقض.

الفصل السابع

الإنسان بين الحرية والقدر

منذ أن بدأ الإنسان يلتفت إلى نفسه بوصفه كائنًا واعيًا، لم يكن سؤال الحرية سؤالًا هامشيًا في حياته، بل كان واحدًا من أكثر الأسئلة التصاقًا بوجوده نفسه. وربما لم يعيش الإنسان سؤالًا أكثر إيلاّمًا وعمقًا من هذا السؤال: هل أنا الذي أصنع حياتي، أم أن حياتي تُصنع لي؟ هل أتحرك بإرادتي أم أنني أتحرك داخل شبكة من الشروط والضرورات التي لا أملك منها إلا القليل؟ وهل ما أسميه اختيارًا هو اختيار حقيقي، أم مجرد وهم جميل يخفي وراءه قوى أكبر مني؟

ولذلك فإن سؤال الحرية والقدر ليس سؤالًا فلسفيًا مجردًا ولد داخل الكتب والمدارس الفكرية، بل هو سؤال يومي يسكن التجربة الإنسانية نفسها. فالإنسان يقف أمام نجاحه ويتساءل: هل حققت هذا بجهد أم أن الظروف هي التي حملتني إليه؟ ويقف أمام فشله فيسأل: هل أخطأت أم أن الطريق كان مغلقًا من البداية؟ ويقف أمام المرض والموت والفقدان والحب واللقاء والافتراق، ويشعر أن هناك قوة ما تتحرك خارج إرادته، ثم يعود فيشعر في لحظات أخرى أنه مسؤول بصورة كاملة عن قراراته واختياراته.

ومن هنا فإن الإنسان يعيش منذ البداية داخل توتر يبدو وكأنه لا يريد أن ينتهي: توتر بين الشعور العميق بالحرية والشعور العميق بالحدود. فالإنسان يشعر بأنه يختار، لكنه يكتشف أنه لم يختر زمان ميلاده، ولا مكانه، ولا لغته الأولى، ولا أسرته، ولا كثيرًا من الشروط التي بدأت بها حياته. إنه يدخل العالم داخل شبكة من المعطيات التي لم يصنعها بنفسه. لكنه في الوقت نفسه يشعر أنه ليس مجرد شيء يُدفع دفعًا داخل هذه الشبكة؛ لأنه يختار، ويقرر، ويرفض، ويتمرد، ويعيد تشكيل ما أُعطي له.

وهنا تبدأ إحدى أعقد المفارقات الإنسانية: فالإنسان ليس حرًا حرية مطلقة، لكنه ليس مسجونًا بالكامل أيضًا. إنه يولد داخل شروط لم يخترها، لكنه لا يعيش فقط بما فرض عليه. يولد بجسد معين، وداخل مجتمع معين، وفي لحظة تاريخية معينة، لكنه يستطيع أن يعيد تفسير هذه الشروط وأن يبنى فوقها صورًا مختلفة من حياته.

إن البذرة لا تختار الأرض التي زُرعت فيها، لكنها تختلف في ما تصير إليه داخل الأرض نفسها. والإنسان، بصورة أعمق وأكثر تعقيدًا، لا يبدأ من فراغ، لكنه أيضًا لا يُختزل في نقطة البداية. فهو لا يخلق نفسه من العدم، لكنه يشارك في تشكيل نفسه.

ومن هنا فإن الخطأ الكبير في تاريخ الفكر كان غالبًا في الوقوف عند أحد الطرفين بصورة نهائية. ففي بعض التصورات بدا الإنسان حرًا بصورة مطلقة حتى كأنه كائن يصنع نفسه بنفسه خارج كل الشروط. وفي تصورات أخرى بدا محكومًا بالكامل بقوى لا يملك أمامها شيئًا: الطبيعة، أو الاقتصاد، أو التاريخ، أو الغريزة، أو المجتمع، أو اللاوعي، أو البنية العصبية.

وفي الحالتين يضيع الإنسان؛ لأن الإنسان لا يعيش في أحد الطرفين وحده. فإذا جُعل حرًا بصورة مطلقة حُمِّل ما لا يستطيع حمله، وأصبح مسؤولًا عن كل شيء حتى ما لم يختره. وإذا جُعل أسيرًا مطلقًا للشروط فقد إنسانيته، وتحول إلى شيء يتحرك بلا مسؤولية حقيقية.

ولذلك فإن سؤال الحرية ليس سؤالًا عن وجود الحرية أو غيابها فقط، بل سؤال عن طبيعتها وحدودها. فالإنسان لا يسأل فقط: هل أنا حر؟ بل يسأل أيضًا: ما نوع هذه الحرية؟ وما حدودها؟ وكيف تعمل داخل شبكة الضرورات التي تحيط بي؟

إن الإنسان يشعر بالحرية لأنه يختبر الاختيار في داخله. يشعر أنه كان يستطيع أن يقول نعم أو لا، أن يتقدم أو يتراجع، أن يبنى أو يهدم، أن يحب أو يرفض. وهذا الشعور ليس وهمًا بسيطًا يمكن محوه بسهولة؛ لأنه جزء من تجربته المباشرة مع نفسه.

لكن الإنسان يشعر أيضًا بوجود القدر؛ ليس فقط بالمعنى الديني، بل بالمعنى الوجودي الأوسع: وجود حدود لا يستطيع تجاوزها بالكامل. فهو لا يستطيع أن يوقف الزمن، ولا أن يمنع الموت، ولا أن يختار كل ما يحدث له، ولا أن يضمن نتائج أفعاله بصورة كاملة.

ومن هنا فإن الإنسان يعيش داخل مفارقة فريدة: إنه يشعر أنه سيد حياته، ثم يكشف في لحظة واحدة أن حدثًا صغيرًا قد يغير مسار حياته كلها. يخطط طويلًا، ثم يأتي أمر لم يكن في حسابه. يبنى تصورًا للمستقبل، ثم يفتح أمامه طريق آخر لم يكن يراه. وهنا يبدأ السؤال العميق: هل القدر هو نفي للحرية؟ أم أن القدر هو الإطار الذي تتحرك الحرية داخله؟

إن كثيرًا من الناس يتصورون العلاقة بين الحرية والقدر بوصفها علاقة حرب: إذا حضرت الحرية غاب القدر، وإذا حضر القدر اختفت الحرية. لكن ربما يكون السؤال نفسه يحتاج إلى مراجعة. لأن الإنسان لا يعيش الحرية خارج العالم، بل يعيشها داخل شروط العالم. ولا يعيش الإرادة خارج الزمن، بل داخل زمن يحمل قوانينه وحدوده ومفاجآته. وفي هذا الموضع يبدو الخطاب القرآني شديد العمق؛ لأنه لا يقدم الإنسان بوصفه كائنًا مسلوب الإرادة، ولا بوصفه إلهًا صغيرًا يصنع كل شيء بنفسه. فالإنسان في القرآن مأمور ومنهي، مسؤول ومحاسب، مدعو إلى العمل والاختيار والسعي، لكنه في الوقت نفسه يعيش داخل عالم ليس مركزه المطلق، ويحمل حدودًا لا يستطيع تجاوزها. إن القرآن لا يقول للإنسان: أنت لا شيء أمام القدر، كما لا يقول له: أنت كل شيء. بل يضعه داخل معادلة أكثر تعقيدًا: اعمل وكأن عليك المسؤولية كاملة، واعرف في الوقت نفسه أنك لست سيد الوجود كله.

ومن هنا يبدو الإنسان كمن يسير في طريق لم يصنع الأرض التي يمشي عليها، لكنه مسؤول عن خطواته فوقها. لم يختار نقطة البداية، لكنه يشارك في اختيار الاتجاه. لم يصنع قوانين الزمن، لكنه مسؤول عما يفعله داخل الزمن.

وهكذا يظهر سؤال الحرية والقدر لا بوصفه صراعاً بين قوتين منفصلتين، بل بوصفه أحد أعمق أشكال التوتر الإنساني. لأن الإنسان يريد أن يشعر أنه فاعل، لكنه يعرف أنه محدود. يريد أن يكون حراً، لكنه لا يستطيع أن يكون مطلقاً. يريد أن يسيطر على مصيره، لكنه يكتشف دائماً أن هناك أشياء تتجاوز سيطرته.

ولذلك فإن هذا السؤال لم يكن سؤالاً عن الحرية فقط، بل كان سؤالاً عن الإنسان نفسه.

إذا كان الإنسان يعيش بين شعور عميق بالحرية وشعور عميق بالحدود، فإن السؤال التالي لا يعود: هل الإنسان حر أم لا؟ بل يصبح: أين تسكن الحرية داخل الإنسان؟ وكيف تعمل؟ وهل الحرية فعل بسيط يصدر عن الذات كما تتحرك اليد أو العين، أم أنها عملية أكثر تعقيداً تتداخل فيها الرغبة، والخوف، والذاكرة، والظروف، والوعي، والتربية، والمجتمع، والتاريخ؟

إن الإنسان حين يقول: "أنا اخترت"، يبدو الأمر للوهلة الأولى واضحاً وبسيطاً. لكن ما إن نقرب من التجربة الإنسانية قليلاً حتى تبدأ الصورة بالتعقد. لأن الإنسان لا يختار من فراغ، ولا يختار خارج نفسه، ولا يختار خارج العالم الذي يعيش فيه. إنه يختار من داخل شبكة واسعة من المؤثرات التي تتحرك في داخله وحوله في الوقت نفسه.

فالإنسان حين يقرر لا يكون عقلاً مجرداً يجلس فوق العالم ثم يصدر حكمه بحرية مطلقة. إنه يقرر وهو يحمل ذاكرة طويلة، وخبرات سابقة، ومخاوف، وآمالاً، ورغبات، وتصورات عن ذاته، وصوراً عن النجاح والفشل، وضغوطاً اجتماعية، وتوقعات الآخرين، وأحياناً جراحاً قديمة لا يشعر بها بوضوح.

ومن هنا تبدأ الحرية في فقدان صورتها البسيطة. لأن السؤال لم يعد: هل اخترت؟ بل: من الذي اختار في داخلي؟ هل كان العقل؟ أم الرغبة؟ أم الخوف؟ أم العادة؟ أم الحاجة إلى الاعتراف؟ أم صورة قديمة عن نفسي؟ أم خوف من خسارة شيء ما؟

ولذلك فإن الإنسان كثيرًا ما يكتشف أنه كان يظن نفسه حرًا بينما كان يتحرك داخل دوافع خفية لم ينتبه إليها. فقد يظن أنه اختار مهنة معينة حبًا فيها، ثم يكتشف بعد سنوات أن خوفه من الفشل أو رغبته في الاعتراف الاجتماعي كان له دور أكبر مما تصور. وقد يظن أنه أحب شخصًا بحرية كاملة، ثم يكتشف أن ذاكرته القديمة أو شعوره بالنقص أو حاجته إلى الأمان كانت تتحرك في أعماقه بصورة لم يكن يراها.

وهنا تظهر إحدى أعقد المشكلات الإنسانية: ليس كل ما نريده اخترناه بحرية كاملة، وليس كل ما نرفضه رفضناه بحرية كاملة. لأن الإنسان يحمل في داخله طبقات من الوعي وما قبل الوعي، من التذكر والنسيان، من الحضور والخفاء.

ومن هنا فإن الحرية لا تبدو كحالة جاهزة يمتلكها الإنسان منذ البداية، بل تبدو كعملية بناء مستمرة. فالإنسان لا يولد حرًا بصورة مكتملة، بل يتعلم الحرية، ويخسر أحيانًا، ويستعيدها أحيانًا أخرى.

فالطفل لا يملك حرية ناضجة لأنه يتحرك غالبًا وفق الرغبة المباشرة. والإنسان الخاضع لخوف عميق قد يبدو حرًا من الخارج لكنه يعيش داخل سجن داخلي. والإنسان الذي تقوده عاداته بصورة عمياء قد يتحرك كثيرًا لكنه لا يختار فعليًا. والإنسان الذي يعيش أسير صور الآخرين عنه قد يظن أنه يبني حياته بينما هو يبني صورة يريد بها الآخرون.

ومن هنا يمكن القول إن الحرية ليست مجرد القدرة على الاختيار، بل القدرة على أن تعرف ما الذي يحرك اختيارك. لأن الإنسان قد يملك بدائل كثيرة أمامه لكنه لا يكون حرًا حقًا إذا كان عاجزًا عن رؤية القوى التي تدفعه إليها.

ولهذا فإن الخوف يمثل أحد أعظم التحديات التي تواجه الحرية الإنسانية. فالخوف لا يمنع الإنسان دائمًا من الحركة، بل قد يعيد تشكيل اختياراته كلها دون أن يشعر. فالإنسان قد لا يقول: أنا خائف، لكنه يعيد ترتيب حياته حول تجنب الخسارة، أو تجنب الرفض، أو تجنب الألم، أو تجنب الفشل.

ومن هنا فإن الخوف لا يقف دائماً في مواجهة الحرية بصورة مباشرة، بل قد يتخفى داخلها. فالإنسان قد يظن أنه اختار الأمان بحرية، بينما كان يهرب من المخاطرة. وقد يظن أنه اختار الصمت بحكمة، بينما كان يخاف الكلام. وقد يظن أنه اختار التراجع بعقلانية، بينما كان يخشى الانكسار.

لكن الحرية ليست نقيض الخوف بالكامل؛ لأن الإنسان بلا خوف قد يتحول إلى تهور. فالخوف جزء من بنية الإنسان؛ إنه يحميه من الفناء، وينبئه إلى المخاطر، ويجعله أكثر انتباهاً لحدوده. لكن السؤال ليس: هل يوجد خوف؟ بل: هل يقود الخوف الإنسان أم يخدمه؟

وهنا تبدأ الحرية الحقيقية في الظهور: حين يستطيع الإنسان أن يرى خوفه دون أن يستسلم له بالكامل، وأن يرى رغبته دون أن يذوب فيها، وأن يرى عاداته دون أن يتحول إلى أسير لها.

وفي هذا الموضع تصبح المسؤولية عنصراً حاسماً في فهم الحرية. لأن الحرية بلا مسؤولية تتحول إلى حركة عشوائية للرغبة. فالإنسان لا يصبح حراً لأنه يفعل ما يريد فقط، بل لأنه يعرف لماذا يريد ما يريد، وما نتائج هذا الذي يريده.

ولذلك فإن الإنسان قد يرفض مسؤولية حريته لأنه يشعر بثقلها. فالحرية ليست امتيازاً فقط، بل عبء أيضاً. لأن الاختيار يعني أن الإنسان يتحمل جزءاً من نتائج ما يختار. ومن هنا قد يهرب الإنسان أحياناً من الحرية نفسها، لا لأنه لا يريد لها، بل لأنه يخاف ثمنها.

وقد أدركت الفلسفات الوجودية هذه النقطة بصورة عميقة حين رأت أن الحرية ليست راحة بل قلقاً أيضاً؛ لأن الإنسان حين يدرك أنه مسؤول عن اختياراته يشعر بثقل هائل. لكنه في الوقت نفسه يشعر أنه موجود بوصفه فاعلاً لا مجرد شيء يتحرك داخل العالم.

أما القرآن الكريم فإنه يقدم رؤية مختلفة في عمقها؛ فهو لا يلغي ثقل الحرية ولا ينكر حدود الإنسان. فالإنسان في القرآن مسؤول، لكنه ليس وحيداً في الكون. ومكلف، لكنه

ليس إلهاً يصنع كل شيء. ومدعو إلى الاختيار والعمل، لكنه يعلم أن العالم لا يتحرك بإرادته وحدها.

ومن هنا فإن القرآن لا يجعل الحرية عبئاً مطلقاً يسحق الإنسان، كما لا يجعل القدر قوة تلغي الإنسان. إنه يبقي الإنسان داخل منطقة التوتر الخلاق: اعمل، واختر، واسع، وتحمل مسؤوليتك، لكن لا تتوهم أنك مركز الوجود كله.

وهكذا نصل إلى نتيجة مهمة: الحرية ليست حالة نهائية يملكها الإنسان أو يفقدها مرة واحدة، بل هي صيرورة داخلية مستمرة. إنها ليست مجرد أن أختار، بل أن أتحرك تدريجياً من القوى التي تمنعني من أن أرى اختياري بوضوح.

حين حاولت الفلسفات الكبرى والعلوم الحديثة أن تفهم الإنسان، كان سؤال الحرية والقدر حاضرًا في عمق كل محاولة، حتى عندما لم يُذكر صراحة. فكل نظرية في الإنسان تحمل في داخلها تصورًا عن مقدار ما يملكه الإنسان من إرادة، ومقدار ما يخضع له من شروط. فإذا قيل إن الإنسان نتاج الطبيعة، صار قدره مكتوبًا في قوانين المادة والحياة. وإذا قيل إنه نتاج المجتمع، صار مصيره مشروطًا بالبنية والطبقة واللغة والسلطة. وإذا قيل إنه نتاج اللاوعي، صار اختياره الظاهر محكومًا بقوى عميقة لا يراها. وإذا قيل إنه ذات حرة مطلقة، صار مسؤولاً عن نفسه بصورة تكاد تفصله عن كل ما يسبقه ويحيط به.

ومن هنا فإن سؤال الحرية لا يمكن أن يُفهم إلا من خلال مواجهة الحتميات التي أحاطت بالإنسان. فقد جاءت الحتمية الطبيعية لتقول إن الإنسان جزء من الكون، وأنه محكوم بقوانين لا يملك الخروج عليها. وجاءت الحتمية البيولوجية لتقول إن جسده، وأعصابه، وغرائزه، وتركيبه الوراثي، تؤثر في سلوكه واختياراته. وجاءت الحتمية النفسية لتقول إن كثيرًا مما يفعله الإنسان يتحرك من أعماق لا وعيه ومن جراحه القديمة. وجاءت الحتمية الاجتماعية لتقول إن الإنسان يتشكل عبر الطبقة، والأسرة، واللغة، والمؤسسة،

والسلطة، والذاكرة الجمعية. ثم جاءت الحتمية الرقمية المعاصرة، وهي أشد خفاءً، لتقول إن اختيارات الإنسان يمكن توقعها وتوجيهها من خلال البيانات والخوارزميات وأنماط السلوك المتكررة.

كل هذه الحتميات تكشف شيئاً صحيحاً، لكنها تصبح خطرة حين تتحول إلى قضاء نهائي على الإنسان. فالإنسان بالفعل مشروط بالطبيعة والجسد والمجتمع والتاريخ واللاوعي والبيئة الرقمية، لكنه لا يساوي هذه الشروط. إن الشروط تفسر كثيراً من الإنسان، لكنها لا تستنفده. فهي تشرح الطريق الذي يبدأ منه، لكنها لا تحدد بصورة كاملة كل ما يستطيع أن يصير إليه. ومن هنا فإن الحرية لا تظهر بوصفها خروجاً مطلقاً من الحتمية، بل بوصفها قدرة الإنسان على أن يعي شروطه ويعيد التعامل معها.

وهذا المعنى يغير فهمنا للحرية من الجذر. فالحرية ليست أن يكون الإنسان بلا قيود، لأن هذا غير موجود في التجربة الإنسانية الواقعية. الإنسان بلا جسد ليس إنساناً، وبلا لغة ليس ذاتاً واعية، وبلا ذاكرة لا يعرف نفسه، وبلا مجتمع لا يكتمل وعيه. لكن الحرية هي ألا تتحول هذه الشروط إلى سجن نهائي. أن يكون للإنسان قدرة على المسافة، على المراجعة، على إعادة التأويل، على مقاومة بعض ما صُنع فيه، وعلى تحويل بعض ما لم يختره إلى مادة لبناء اختياره.

فالإنسان لا يختار طفولته، لكنه قد يختار ألا يبقى أسيرها. ولا يختار جرحه الأول، لكنه قد يختار ألا يحوله إلى قسوة دائمة. ولا يختار مجتمعه الأول، لكنه قد يختار أن يسائل قيمه. ولا يختار خوفه الأول، لكنه قد يختار أن يربي شجاعته. ولا يختار كل ما يحدث له، لكنه يشارك في تشكيل المعنى الذي يعطيه لما حدث له. وهنا تحديداً تولد الحرية الإنسانية: لا في إلغاء القدر، بل في طريقة استقبال القدر والعمل داخله.

وقد حاولت الفلسفات الوجودية أن تنقذ الإنسان من الذوبان في الحتميات حين أكدت أنه مسؤول عن نفسه، وأنه لا يستطيع أن يهرب من اختيار موقعه من العالم. وهذه

الفلسفات كشفت بعمق أن الإنسان ليس شيئاً مغلقاً، وأنه لا يجوز أن يتذرّع دائماً بالظروف ليعفي نفسه من مسؤوليته. غير أن بعضها بالغ أحياناً في تحميل الإنسان عبء حرية شبه مطلقة، حتى بدا الإنسان وحيداً أمام كون صامت، يصنع معناه وحده من غير أفق يتجاوزه. وهنا تتحول الحرية إلى قلق ثقيل، وقد تنقلب إلى عبث إذا فقدت علاقتها بالمعنى الأعلى. وفي المقابل، حاولت بعض التصورات الحتمية أن تعفي الإنسان من قسوة هذا العبء، لكنها كادت أن تسلبه روحه ومسؤوليته. فالإنسان إذا صار مجرد نتاج لقوى لا يملك إزاءها شيئاً، لم يعد للندم معنى، ولا للتوبة معنى، ولا للثواب والعقاب معنى، ولا للمسؤولية معنى. وإذا كان كل شيء قد حُسم بالكامل قبل أن يختار الإنسان، فإن الخطاب الأخلاقي كله يصبح بلا أساس حقيقي.

ومن هنا تأتي الرؤية القرآنية لتفتح طريقاً ثالثاً لا يذيب الإنسان في الحتمية، ولا يجعله حرية مطلقة منفصلة عن الله والعالم. فالقرآن يخاطب الإنسان بوصفه فاعلاً مسؤولاً: يأمره وينهاه، يحمله الأمانة، يدعوه إلى العمل، يفتح له باب التوبة، يحاسبه على ما كسبت يده. وفي الوقت نفسه يذكره بأنه ليس سيد الوجود، وأن هناك قدراً و سنناً وحدوداً ومشئئة إلهية تحيط به. فالإنسان يعمل، لكنه لا يملك نتائج العمل كلها. يختار، لكنه لا يخلق شروط الاختيار كلها. يسعى، لكنه لا يضمن أن تتحول كل إرادته إلى واقع كما يريد.

وهنا لا يكون القدر نفيًا للحرية، بل أفقاً يمنع الحرية من أن تتحول إلى تأله. فالقدر يذكر الإنسان بأنه محدود، وأنه لا يملك العالم، وأن معرفته ناقصة، وأن النتائج ليست دائماً طوع إرادته. أما الحرية فتمنع القدر من أن يتحول في وعي الإنسان إلى ذريعة للكسل أو التواكل أو تبرير الظلم. وهكذا لا يلغي أحدهما الآخر، بل يضبطه. الحرية بلا قدر قد تتحول إلى غرور، والقدر بلا حرية قد يتحول إلى استسلام.

ومن هنا يمكن فهم العمق القرآني في الجمع بين السعي والتوكل. فالسعي يعني أن الإنسان ليس معفى من الفعل، وأن عليه أن يتحرك داخل العالم وأن يتحمل مسؤوليته.

والتوكل يعني أن الإنسان لا يعبد فعله، ولا يتوهم أن قدرته وحدها تصنع الوجود. السعي يحرره من التواكل، والتوكل يحرره من غرور السيطرة. وبينهما تتشكل صورة الإنسان المسؤول المحدود: يعمل لأنه مكلف، ويطمئن لأنه ليس الإله.

إن هذا التوازن هو ما تفقده كثير من التصورات الحديثة. فالحداثة، في بعض مساراتها، بالغت في قدرة الإنسان على السيطرة، حتى جعلته يتوهم أنه يستطيع أن يصنع كل شيء بإرادته وأدواته. ثم جاءت أزمات الحياة والموت والمرض والحرب والكوارث والانهيئات النفسية لتذكره بأنه ليس سيدًا مطلقًا. وفي الطرف الآخر، فإن بعض أشكال الاستسلام التاريخي والديني أساءت فهم القدر، فجعلته غطاءً للعجز، وتبريرًا للظلم، وتخليًا عن المسؤولية، مع أن القدر في معناه العميق لا يلغي التكليف بل يضعه داخل أفق التواضع.

ولهذا فإن الإنسان لا يعيش الحرية والقدر كمسألتين نظريتين فقط، بل يعيشهما في كل لحظة. حين يقرر أن يتكلم أو يصمت، أن يواجه أو يهرب، أن يغفر أو ينتقم، أن يعمل أو يتواكل، أن ينهض بعد الفشل أو يستسلم له، فإنه يعيش هذا التوتر. في كل قرار يوجد شيء من الحرية و شيء من القدر؛ حرية في الاستجابة، وقدر في الشروط؛ حرية في المعنى، وقدر في الحدود؛ حرية في السعي، وقدر في النتائج.

ومن هنا فإن الإنسان لا يُعرّف بأنه حر فقط، ولا بأنه مقدر عليه فقط، بل بأنه كائن مسؤول داخل القدر. وهذه العبارة تحفظ التوتر بدل أن تلغيه. فهو ليس خالقًا لمصيره من العدم، لكنه ليس غبارًا في عاصفة. إنه فاعل محدود، ومحدود مسؤول. وهذه الثنائية هي التي تمنح حياته عمقها الأخلاقي والوجودي.

والأهم أن هذا التوتر هو جزء من صيرورة الإنسان. فالإنسان لا ينضج حين يتوهم أنه قادر على كل شيء، ولا حين يظن أنه لا يقدر على شيء. ينضج حين يتعلم الفرق بين ما

يستطيع وما لا يستطيع، بين ما يجب أن يفعله وما يجب أن يسلمه الله، بين مسؤوليته و حدوده، بين عزيمته وتواضعه. وهذا الفرق لا يُتَعَلَم دفعة واحدة، بل عبر التجارب والمحن والانكسارات والنجاحات التي تعيد للإنسان صورة أكثر صدقاً عن نفسه.

وهكذا فإن الحرية والقدر ليسا ضدّين بسيطين، بل قطبان في التجربة الإنسانية. بينهما يتحرك الإنسان، وفي توترهما يتعلم معنى المسؤولية. فإذا غاب القدر صار الإنسان مغروراً بفعله، وإذا غابت الحرية صار ميتاً قبل موته. أما الإنسان الحي فهو الذي يعمل كأنه مسؤول، ويتواضع كأنه يعرف أن كل شيء لا يقع في يده. وهذه هي إحدى أعمق صور الإنسان في جدلية الصيرورة والتناقض.

إن الرحلة التي قطعناها في هذا الفصل تكشف أن سؤال الحرية والقدر ليس سؤالاً يمكن حسمه بإلغاء أحد الطرفين لصالح الآخر. فالإنسان لا يكون إنساناً حين يُتَصَوَّر حرّاً حرية مطلقة تجعله سيد الوجود، ولا حين يُتَصَوَّر مسلوباً تماماً حتى يصبح مجرد أثر لقوى لا يملك أمامها شيئاً. إن حقيقته الأعمق تقع في تلك المسافة المتوترة بين الفعل والحد، بين السعي والتسليم، بين القدرة والعجز، بين الاختيار والشروط التي تسبق الاختيار.

فالإنسان لا يبدأ حياته من فراغ. إنه يولد في زمن لم يختره، وفي جسد لم يصنعه، وداخل لغة لم يبتكرها، وأسرة لم ينتقها، ومجتمع سبق وجوده، وتاريخ ألقى عليه ظلاله قبل أن يعي نفسه. وهذه كلها ليست تفاصيل هامشية، بل تدخل في تكوينه الأول. ومع ذلك، فإن الإنسان لا ينتهي عند هذه البداية. فهو يستطيع أن يراجع ما ورث، وأن يعيد تأويل ما عاش، وأن يقاوم بعض ما صُنِع فيه، وأن يحول الجرح إلى بصيرة، والخوف إلى حذر، والضعف إلى تواضع، والحرمان إلى وعي.

ومن هنا فإن الحرية ليست نفيّاً للشروط، بل قدرة على التحرك داخلها دون الاستسلام الكامل لها. وليست القدرة الحقيقية إلغاءً للفعل، بل وعياً بأن الإنسان لا يملك العالم كله،

وأن فعله مهما عظم يبقى محاطاً بحدود لا يستطيع اختراقها جميعاً. فالإنسان يعمل، لكنه لا يملك كل النتائج. يخطط، لكنه لا يملك المستقبل. يحب، لكنه لا يملك قلب الآخر. يبني، لكنه لا يملك منع الفناء. ومن هنا يتعلم أن الحرية لا تعني السيطرة المطلقة، وأن القدر لا يعني العجز المطلق.

والقرآن الكريم يقيم الإنسان داخل هذا التوازن العميق. فهو يخاطبه بوصفه مسؤولاً: يأمره، وينهاه، ويحاسبه، ويطالبه بالسعي والعمل والتوبة والعدل. لكنه في الوقت نفسه يذكّره بحدوده، وبأن مشيئته لا تنفصل عن مشيئة الله، وبأن العالم أوسع من إرادته الفردية. ومن هنا فإن الإنسان القرآني ليس عبداً للظروف، وليس إلهاً صغيراً فوق الظروف، بل كائن مؤتمن يتحرك داخل قدر الله بالسعي والمسؤولية والتواضع.

وهذه الصيغة تحفظ الإنسان من خطرين كبيرين. الخطر الأول هو الغرور؛ حين يظن الإنسان أن كل شيء بيده، وأن قدرته وحدها تصنع مصيره، وأن نجاحه دليل اكتفاء ذاتي كامل. وهذا الغرور هو أحد أبواب الطغيان؛ لأن الإنسان حين ينسى حدوده يبدأ في التعامل مع العالم كأنه امتداد لإرادته. والخطر الثاني هو الاستسلام؛ حين يختبئ الإنسان خلف القدر ليبرر عجزه، أو خوفه، أو كسله، أو قبوله بالظلم. وهذا الاستسلام يفرغ المسؤولية من معناها، ويحول الدين نفسه إلى غطاء للتراجع بدل أن يكون نداءً إلى النهوض.

ومن هنا فإن العلاقة الصحيحة بين الحرية والقدر لا تقوم على الصراع، بل على الضبط المتبادل. الحرية تمنع القدر من أن يتحول في وعي الإنسان إلى تواكل، والقدر يمنع الحرية من أن تتحول إلى تأله. الحرية تدعو الإنسان إلى الفعل، والقدر يعلمه التواضع. الحرية تفتح أمامه باب المسؤولية، والقدر يذكّره بأن النتائج ليست ملكه المطلق. وبينهما يتكون الإنسان الناضج: الإنسان الذي يسعى دون غرور، ويتوكل دون كسل، ويختار دون أن ينسى حدوده، ويقبل ما لا يملك تغييره دون أن يتخلى عما يجب عليه تغييره.

وهكذا يصبح سؤال الحرية والقدر أحد أعظم ميادين الصيرورة الإنسانية. فالإنسان لا يتعلم حريته دفعة واحدة، ولا يفهم قدره دفعة واحدة. بل ينضج عبر التجارب التي تكشف له ما يستطيع وما لا يستطيع، ما يجب أن يفعله وما يجب أن يسلمه، أين يكون الفعل واجباً، وأين يكون القبول حكمة، وأين يكون الصبر قوة، وأين يكون الصمت ضعفاً، وأين تكون المقاومة أمانة.

إن الإنسان لا يُمتحن فقط بما يقع عليه، بل بطريقة استجابته لما يقع عليه. قد لا يختار الفقد، لكنه يختار أن يجعله مرارة أو حكمة. قد لا يختار المرض، لكنه يختار أن يجعله انهيلاً كاملاً أو باباً إلى معرفة ضعفه. قد لا يختار الظلم الواقع عليه، لكنه يختار أن يرد عليه بالحق أو بالحق. وهنا يظهر أن القدر لا يغلق الحرية، بل ينقلها أحياناً من مستوى التحكم في الحدث إلى مستوى صناعة المعنى.

وهذه من أعمق أسرار الإنسان: أنه قد لا يملك الحدث، لكنه يملك موقفه من الحدث. وقد لا يملك البداية، لكنه يشارك في صناعة المسار. وقد لا يملك كل الطريق، لكنه يملك خطوته. وهذه الخطوة، مهما بدت صغيرة، هي مجال الحرية والمسؤولية. فالإنسان لا يُطلب منه أن يملك الكون، بل أن يكون أميناً فيما يستطيع داخل الكون.

ومن هنا فإن الإنسان بين الحرية والقدر ليس كائنًا ممزقاً بلا أفق، بل كائن يتعلم معنى العبودية الواعية: عبودية لا تلغي الفعل، بل تمنحه وجهته؛ ولا تسحق الإرادة، بل تطهرها من الوهم؛ ولا تجعل الإنسان سلبياً، بل تضع حركته داخل معنى أكبر من ذاته. فهو يعمل لأنه مسؤول، ويتواضع لأنه محدود، ويأمل لأنه ليس وحده، ويخاف لأنه يعلم أن الحرية بلا هداية قد تنقلب إلى سقوط.

وهكذا ينتهي هذا الفصل إلى نتيجة مركزية: الإنسان لا يكتمل بالحرية المطلقة، ولا بالاستسلام للقدر، بل بالجمع الحي بين السعي والتسليم. إن حريته ليست خروجاً من

القدر، بل حركة مسؤولية داخله. وقدره ليس إلغاءً لحريته، بل أفق يذكره بحدوده ويدعوه إلى التواضع. ومن هذا التوتر يولد المعنى الأخلاقي للإنسان؛ لأنه لا يكون مسؤولاً إلا إذا كان قادراً بدرجة ما، ولا يكون متواضعاً إلا إذا أدرك أن قدرته ليست مطلقة.

ومن هنا يفتح هذا الفصل الطريق إلى سؤال آخر لا يقل عمقاً: إذا كان الإنسان حراً ومحدوداً في آن واحد، فإنه كذلك فرد وجماعة في آن واحد. لا يصير وحده، ولا يذوب بالكامل في الآخرين. إنه يحمل صوتاً داخلياً، لكنه يتشكل داخل اللغة والأسرة والمجتمع والتاريخ. ولذلك يكون الفصل التالي انتقالاً طبعياً إلى سؤال جديد من أسئلة التوتر الإنساني:

الفصل الثامن

الإنسان بين الفرد والجماعة

لعل الإنسان لم يعيش توترًا أكثر تعقيدًا من توتره بين ذاته والآخرين، بين صوته الداخلي وأصوات الجماعة، بين رغبته في أن يكون نفسه ورغبته في أن يكون جزءًا من شيء أكبر من نفسه. فمنذ اللحظة الأولى لوجوده لا يظهر الإنسان بوصفه فردًا معزولًا نزل إلى العالم مكتملاً، كما أنه لا يظهر بوصفه مجرد ذرة ذائبة في جماعة تبتلعه بالكامل. إنه يولد داخل علاقة؛ داخل لغة لم يصنعها، وعائلة لم يخترها، وثقافة لم يؤسسها، وذاكرة جماعية كانت موجودة قبل أن يعرف نفسه. ومع ذلك، فإنه لا يبقى مجرد امتداد آلي لكل ذلك، بل يبدأ شيئًا فشيئًا في تشكيل صوته الخاص، ووعيه الخاص، وصورته الخاصة عن العالم.

ومن هنا فإن الإنسان يحمل منذ البداية تناقضًا عميقًا: إنه يحتاج إلى الجماعة لكي يصبح إنسانًا، لكنه يحتاج أيضًا إلى أن ينفصل عنها جزئيًا لكي يكتشف نفسه. فهو لا يتعلم اللغة وحده، ولا يكتسب القيم وحده، ولا يعرف الحب أو الخوف أو الأمان أو الانتماء خارج الآخرين. لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع أن يتحول إلى إنسان كامل إذا ذاب في الجماعة حتى فقد صوته الداخلي.

إن الفرد الذي لا يخرج أبدًا من ظلال الجماعة يتحول إلى صدى. والجماعة التي تبتلع الفرد بالكامل تتحول إلى كتلة صامتة من التكرار. ولذلك فإن الحياة الإنسانية لا تتحرك في أحد الطرفين وحده، بل في هذا التوتر المستمر بين الانتماء والاستقلال.

فالإنسان يحمل حاجة عميقة إلى الانتماء. إنه يريد أن يشعر أنه ليس وحيدًا في العالم، وأن هناك من يشبهه ويفهمه ويحمله حين يضعف ويمنحه شعورًا بالأمان والهوية. ومن هنا كانت الأسرة، والقبيلة، والأمة، والمجتمع، والدولة، والرموز المشتركة، كلها محاولات بشرية لبناء هذا الإحساس العميق بالانتماء.

لكن الإنسان يحمل في داخله حاجة أخرى لا تقل عمقًا: الحاجة إلى التفرد. فهو لا يريد أن يكون نسخة مكررة بالكامل من الآخرين، بل يريد أن يشعر أنه يملك شيئًا خاصًا به: صوته، ورؤيته، ووعيه، وطريقته في الحب والخوف والتفكير والحلم.

وهنا يبدأ الصراع الهادئ داخل الإنسان. لأنه يريد في الوقت نفسه أن ينتمي وأن يختلف. يريد أن يكون جزءًا من الجماعة، لكنه يريد أيضًا أن يُعترف به بوصفه ذاتًا مستقلة. يريد أن يشعر بالأمان داخل الجماعة، لكنه يخاف أحيانًا أن يضيع داخلها.

ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش الجماعة بوصفها حقيقة بسيطة. فهو يحبها لأنها تمنحه الحماية والمعنى والهوية، لكنه قد يخافها أيضًا لأنها تستطيع أن تفرض عليه صورًا جاهزة عن نفسه. وقد يجد فيها دفنًا عظيمًا، لكنه قد يشعر فيها أيضًا بثقل التوقعات والقيود والضغط.

إن الجماعة لا تعطي الإنسان اللغة فقط، بل تعطيه أيضًا صورًا مسبقة عن الخير والشر، وعن النجاح والفشل، وعن الجمال والقبح، وعن ما ينبغي أن يكونه. وهذه الصور ضرورية في البداية؛ لأن الإنسان لا يبدأ من فراغ. لكن المشكلة تبدأ حين تتحول هذه الصور إلى أسوار مغلقة تمنع الفرد من رؤية نفسه خارجها.

ولذلك فإن تاريخ الإنسان يكشف حركة متواصلة بين قوتين: قوة الاندماج وقوة الانفصال. ففي بعض اللحظات يذوب الإنسان في الجماعة حتى يكاد يفقد ذاته، وفي لحظات أخرى يتمرد على الجماعة حتى يكاد يفقد انتماءه.

لقد عرفت المجتمعات القديمة في كثير من صورها نوعًا من تغليب الجماعة على الفرد. كانت القبيلة أو المدينة أو الجماعة الدينية أو السلطة السياسية تمنح الإنسان هويته الكاملة تقريبًا. وكان الخروج عن الجماعة لا يُنظر إليه بوصفه اختلافًا فقط، بل بوصفه تهديدًا للنظام كله.

ثم جاءت تحولات فكرية وتاريخية كبرى نقلت مركز الثقل تدريجيًا نحو الفرد. بدأ الإنسان يقول: أنا أفكر، وأنا أختار، وأنا أريد، وأنا أملك حقي الخاص في بناء حياتي. وكان لهذا التحول أثر عظيم في تحرير الإنسان من كثير من أشكال القهر والتدويب.

لكن شيئًا آخر بدأ يظهر في المقابل: فالفرد الذي تحرر من الجماعة بصورة واسعة بدأ يشعر أحيانًا بوحدة جديدة. لقد كسب استقلاله، لكنه فقد بعض دفع الانتماء. كسب حريته، لكنه وجد نفسه أمام عبء بناء ذاته وحده. وكأن الإنسان حين هرب من خطر الذوبان الكامل اكتشف خطرًا آخر: خطر العزلة.

ومن هنا فإن الإنسان لا يبدو قادرًا على الحياة داخل أحد الطرفين بصورة مطلقة. فإذا ذاب في الجماعة فقد نفسه، وإذا انفصل عنها تمامًا فقد جذوره. لأنه ليس كائنًا فرديًا خالصًا، ولا كائنًا جماعيًا خالصًا، بل هو كائن يقف دائمًا بين الاثنين.

وفي هذا الموضع يبدو القرآن الكريم شديد العمق في تصوير هذه العلاقة. فالقرآن لا يقدم الإنسان بوصفه فردًا منعزلًا عن الناس، ولا بوصفه مجرد جزء مجهول داخل كتلة جماعية. إنه يخاطب الإنسان بوصفه ذاتًا مسؤولة: كل نفس بما كسبت رهينة، لكنه يخاطبه أيضًا بوصفه عضوًا في جماعة لها مسؤولياتها وأعباؤها وعلاقاتها.

فالإنسان في القرآن فرد سيحاسب وحده، لكنه ليس معفي من واجباته تجاه الآخرين. وهو ذات لها خصوصيتها، لكنها لا تعيش خارج شبكة من العلاقات والأمانات والتكاليف. ولذلك فإن القرآن لا يلغي الفرد لحساب الجماعة، ولا يلغي الجماعة لحساب الفرد، بل يحاول أن يبنى توازنًا دقيقًا بين الكرامة الفردية والمسؤولية الاجتماعية.

ومن هنا فإن السؤال لا ينبغي أن يكون: أيهما أهم، الفرد أم الجماعة؟ لأن الإنسان لا يعيش بهذه الثنائية البسيطة. السؤال الأعمق هو: كيف يمكن للفرد أن يحتفظ بصوته دون أن ينقطع عن الآخرين؟ وكيف يمكن للجماعة أن تمنح الإنسان الانتماء دون أن تبتلعها؟

وهذا السؤال لا يتعلق فقط بالفلسفة أو الاجتماع، بل يتعلق بواحد من أعمق توترات الإنسان نفسه. لأن الإنسان يحمل في داخله شوقاً إلى الآخرين، ويحمل في داخله أيضاً شوقاً إلى أن يكون نفسه.

إذا كان الإنسان يولد داخل جماعة قبل أن يكتشف نفسه، فإن السؤال الأكثر عمقاً لا يصبح: هل تؤثر الجماعة في الإنسان؟ لأن هذا التأثير يكاد يكون بديهياً، بل يصبح: إلى أي مدى تدخل الجماعة في تكوين الإنسان نفسه؟ وهل الإنسان يحمل أفكاره الخاصة حقاً، أم أن جزءاً كبيراً مما يسميه "أنا" قد تشكل بهدوء داخل شبكات واسعة من اللغة والتاريخ والعادات والرموز والذاكرة الجمعية؟

إن الإنسان لا يدخل العالم حاملاً تصورات نهائية عن الخير والشر، أو عن الجمال والقبح، أو عن النجاح والفشل، أو عن المقدس والمدنس. إنه يدخل بوصفه إمكانية مفتوحة، ثم تبدأ الجماعة شيئاً فشيئاً في الكتابة داخل هذا الفراغ الأولي. فالطفل لا يتعلم الكلمات فقط، بل يتعلم معها طريقة معينة في رؤية العالم. يتعلم ما ينبغي أن يُحب، وما ينبغي أن يُخاف، وما الذي يستحق الاحترام، وما الذي يبعث على الخجل، وما الذي يبدو طبيعياً وما الذي يبدو غريباً.

ومن هنا فإن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل هي واحدة من أعمق أدوات تشكيل الوعي الإنساني. لأن الإنسان لا يفكر خارج اللغة بصورة كاملة، بل يسكن اللغة وتسكنه. وكل لغة لا تحمل كلمات فقط، بل تحمل أيضاً رؤية للعالم، وطريقة في ترتيب الواقع، وشبكة من القيم والإيحاءات والذاكرة المترامية.

فالإنسان لا يقول "أنا" داخل فراغ، بل يقولها داخل لغة تعلمها من الآخرين، وداخل رموز ومعاني لم يصنعها وحده. ومن هنا فإن الفرد يحمل الجماعة داخله حتى وهو يظن أنه يقف بعيداً عنها. فالجماعة لا تعيش خارج الإنسان فقط، بل تعيش داخله أيضاً.

ولذلك فإن تأثير الجماعة لا يتوقف عند حدود السلوك الظاهر، بل يمتد إلى مناطق أكثر خفاءً: إلى الذوق، وإلى الخوف، وإلى صورة الإنسان عن نفسه، وإلى أحلامه أحياناً. فالإنسان قد يعتقد أنه اختار شيئاً بحرية كاملة، ثم يكتشف لاحقاً أن اختياره كان يتحرك داخل نموذج جماعي لم يكن يراه بوضوح.

قد يظن أنه اختار شكل نجاحه بنفسه، بينما كان يتبع صورة جماعية للنجاح. وقد يظن أنه اختار طريقته في الحياة بحرية كاملة، بينما كانت الجماعة قد رسمت له سلفاً ما ينبغي أن يطمح إليه وما ينبغي أن يخشاه.

وهنا تظهر إحدى أعقد القضايا في الوجود الإنساني: كيف يمكن للإنسان أن يميز بين صوته الحقيقي وصوت الجماعة الذي يسكن داخله؟

لأن الجماعة لا تفرض نفسها دائماً بالقوة المباشرة. ففي كثير من الأحيان لا تحتاج إلى أوامر صارمة أو وسائل قسرية؛ إنها تعمل بطريقة أكثر هدوءاً وخطورة. إنها تجعل الإنسان يرى العالم كما تراه هي، حتى يظن أن رؤيته الخاصة هي رؤيتها. إنها تدخل إلى الوعي تدريجياً حتى يصبح الإنسان حاملاً لها دون أن يشعر.

ومن هنا يمكن فهم ظواهر كثيرة في التاريخ الإنساني. فالجماهير قد تهتف أحياناً لأفكار لم تكن لتقبلها لو فكرت فيها منفردة. والإنسان الهادئ قد يتحول داخل الحشود إلى شخص آخر. وقد يقبل الفرد داخل الجماعة أشياء كان سيرفضها وحده.

فالإنسان داخل الجماعة لا يبقى دائماً الشخص نفسه الذي يكونه في عزلته. لأن الجماعة لا تضيف عدداً فقط، بل تخلق مناخاً نفسياً جديداً. داخلها يشعر الإنسان بالقوة لأنه لم يعد وحيداً، لكنه قد يشعر أيضاً بأن مسؤوليته الفردية بدأت تذوب شيئاً فشيئاً.

ولهذا كانت الجماعة قادرة عبر التاريخ على إنتاج أعظم صور التضامن الإنساني، كما كانت قادرة أيضاً على إنتاج أعظم صور العنف. فمن داخل الجماعة وُلدت الحضارات

الكبرى، وحركات التحرر، والأديان، والثورات، ومشاريع العدالة. لكن من داخلها أيضًا خرج التعصب، والإقصاء، والحروب، والمذابح.

وهنا تظهر المفارقة الكبرى: الجماعة تمنح الإنسان القوة، لكنها قد تسلبه نفسه. تمنحه الانتماء، لكنها قد تمنعه من السؤال. تمنحه الأمان، لكنها قد تجعله يخاف الاختلاف.

ومن هنا فإن الإنسان يعيش دائمًا داخل توتر خفي: إنه يحتاج إلى الجماعة لأنه لا يستطيع أن يكتمل وحده، لكنه يحتاج أيضًا إلى مسافة داخلية عنها حتى لا يذوب فيها بالكامل. وهذه المسافة ليست رفضًا للجماعة، بل شرطًا لصحة العلاقة معها.

فالإنسان الذي لا يملك هذه المسافة قد يتحول إلى مجرد انعكاس لما يريده الآخرون منه. لا يسأل: ماذا أرى؟ بل يسأل: ماذا يرى الناس؟ لا يسأل: ماذا أعتقد؟ بل يسأل: ماذا يعتقد الجميع؟ وهنا يبدأ الإنسان في فقدان أحد أهم عناصر إنسانيته: القدرة على المراجعة والنقد.

وفي هذا الموضع يبدو الخطاب القرآني شديد العمق؛ لأن القرآن يخاطب الإنسان بوصفه فردًا مسؤولًا حتى وهو يعيش داخل جماعة. فهو لا يسمح للإنسان أن يذوب بالكامل في الجماعة بحيث تصبح عذرًا أخلاقيًا له. ولذلك نجد أن القرآن يكرر بصورة مختلفة معنى المسؤولية الفردية: أن الإنسان لا يستطيع أن يختبئ خلف الآخرين أو خلف الأثرية أو خلف الموروث الاجتماعي.

فالقرآن لا يرفض الجماعة؛ بل يؤسس لفكرة الأمة، وللتعاون، وللتكافل، وللرابطة الإنسانية. لكنه في الوقت نفسه يرفض أن تتحول الجماعة إلى سلطة تعطل العقل أو تمنع السؤال أو تجعل التقليد بديلًا عن الوعي.

ولذلك كان كثير من الأنبياء يقفون أمام جماعاتهم بسؤال مزعج: لماذا تفعلون ما تفعلون؟ ولم يكن السؤال موجّهًا إلى أفراد منعزلين فقط، بل إلى أنماط كاملة من الوعي الجماعي.

ومن هنا فإن الإنسان لا يكتمل حين يهرب من الجماعة، كما لا يكتمل حين يذوب فيها. إنه يحتاج إلى أن يحمل الجماعة دون أن تتحول الجماعة إلى سجنه الداخلي. يحتاج أن ينتمي، لكن دون أن يفقد القدرة على الاعتراض، وعلى التفكير، وعلى الاحتفاظ بصوته الخاص.

إن الجماعة تزرع في الإنسان جذوره، لكن الجذور وحدها لا تكفي؛ لأن الشجرة لا تعيش بالجذور وحدها، بل تحتاج أيضًا إلى أغصان تمتد نحو فضاء أوسع. حين تتشكل ذات الإنسان داخل الجماعة، لا يكون التوتر بينهما مجرد اختلاف خارجي بين فرد ومجتمع، بل يصبح صراعًا داخليًا بين صوتين يسكنان الإنسان نفسه: صوت الانتماء وصوت الاستقلال. فالجماعة ليست شيئًا يقف خارج الفرد فقط، بل تدخل في تكوينه، في لغته، وفي ذاكرته، وفي خوفه، وفي صورة النجاح والفشل التي يحملها. ولذلك فإن استقلال الفرد لا يعني خروجه الكامل من الجماعة، بل يعني قدرته على أن يراجع ما سكنه منها، وأن يميز بين الانتماء الواعي والذوبان الأعمى.

فالإنسان يبدأ حياته مطيعًا قبل أن يكون نافعًا. يتعلم الطاعة أولاً لأنها شرط البقاء والتربية والحماية. يطيع الأسرة، والعرف، والمعلم، والرموز الكبرى، واللغة التي تمنحه العالم جاهزًا تقريبًا. وهذه الطاعة الأولى ليست شرًا في ذاتها؛ لأنها تمنح الطفل إمكانية الدخول إلى الحياة الاجتماعية. لكن الخطر يبدأ حين تبقى الطاعة هي الصورة الوحيدة لعلاقة الإنسان بالجماعة، وحين لا ينتقل من التلقي إلى الوعي، ومن الامتثال إلى الفهم، ومن الخضوع إلى المسؤولية.

ومن هنا فإن النضج الإنساني لا يتحقق بمجرد التمرد، كما لا يتحقق بمجرد الطاعة. فالتمرد قد يكون يقظة، وقد يكون نزقًا. والطاعة قد تكون حكمة، وقد تكون موتًا داخليًا. الإنسان العميق ليس من يطيع دائمًا ولا من يتمرد دائمًا، بل من يعرف متى تكون الطاعة

وفاءً للحق، ومتى تكون خيانة للضمير، ومتى يكون التمرد دفاعاً عن الكرامة، ومتى يكون مجرد تضخم للذات.

وهذا التمييز شديد الصعوبة؛ لأن الجماعة غالباً ما تقدم نفسها باسم المعنى الأعلى: باسم الدين، أو الوطن، أو العرف، أو المصلحة، أو الهوية، أو الأمن، أو التاريخ. ولذلك فإن الفرد الذي يعترض لا يعترض على أفراد فقط، بل يواجه منظومة رمزية كاملة تجعل اعتراضه يبدو خروجاً أو عقوقاً أو خيانة أو شذوذاً عن المؤلف. ومن هنا كانت شجاعة الفرد الأخلاقية من أعظم مظاهر الصيرورة الإنسانية؛ لأنه لا يواجه سلطة خارجية فقط، بل يواجه الخوف الداخلي من العزلة والنبذ وفقدان الاعتراف.

والقرآن الكريم يعالج هذه القضية بعمق لافت حين يكشف خطر التقليد الأعمى، لا بوصفه خطأ معرفياً بسيطاً، بل بوصفه تعطيلاً لإنسانية الإنسان. فالذي يقول: إنا وجدنا آباءنا على أمة، لا يكتفي بالإخبار عن انتماء تاريخي، بل يعلن تعطيل السؤال، وتعليق المسؤولية على الماضي، وجعل الجماعة بديلاً عن البصيرة. ومن هنا فإن القرآن لا يرفض الآباء لأنهم آباء، ولا يرفض التراث لأنه تراث، بل يرفض أن يتحول الماضي إلى حجاب يمنع الإنسان من استعمال عقله وضميره.

وهنا يظهر أن الفرد في القرآن مسؤول حتى داخل الجماعة. لا يستطيع أن يقول: فعل الناس ففعلت، أو اعتقدوا فاعتقدت، أو ساروا فسرت. فالمسؤولية لا تلغى بالكمثرة، ولا يُعفى الإنسان من السؤال لأن الجماعة سبقتة إلى جواب جاهز. وهذا المعنى يمنح الفرد مكانته الأخلاقية؛ فهو ليس ذرة ضائعة في الكل، بل نفس مخاطبة، مسؤولة، قادرة على النظر والاختيار والمحاسبة.

لكن القرآن، في الوقت نفسه، لا يصنع فردانية معزولة. فهو لا يريد إنساناً يقطع صلته بالناس ويعيش داخل ذاته وحدها. بل يؤسس لمعنى الأمة، والتعاون، والتعارف، والأمر

بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتكافل، والشهادة على الناس. وهذا يعني أن الفرد القرآني ليس فردًا ضد الجماعة، بل فردًا داخل الجماعة، لكنه لا يذوب فيها. إنه يحمل مسؤولية ذاته ومسؤولية علاقته بالآخرين في آن واحد.

ومن هنا فإن العلاقة الصحيحة بين الفرد والجماعة ليست علاقة ابتلاع ولا قطيعة، بل علاقة جدلية. الجماعة تمنح الفرد اللغة والهوية والدعم والذاكرة، والفرد يمنح الجماعة الوعي والنقد والتجديد والشهادة. فإذا غاب الفرد الحر تحولت الجماعة إلى تكرار. وإذا غابت الجماعة تحولت الفردية إلى عزلة قاسية. فلا الجماعة تكتمل بلا أفراد أحياء، ولا الفرد يكتمل بلا روابط تمنحه معنى وامتدادًا.

ولذلك فإن المجتمعات التي تخاف من الفرد المفكر تحكم على نفسها بالجمود. لأن الفرد الذي يسأل ليس عدوًا للجماعة بالضرورة، بل قد يكون ضميرها المستيقظ. والإنسان الذي يرى ما لا تراه الجماعة قد يكون خطرًا على راحتها، لكنه قد يكون شرط نجاتها. فكل جماعة تحتاج إلى من يحبها بوعي، لا إلى من يرددها بلا تفكير. والحب الواعي للجماعة لا يعني تبرير أخطائها، بل يعني القدرة على نقدها من داخل الانتماء إليها.

وفي المقابل، فإن الفرد الذي يحتقر الجماعة وينظر إليها بوصفها مجرد قيد يفقد جزءًا عميقًا من إنسانيته. لأن الإنسان لا يصنع نفسه وحده. حتى أكثر الأصوات فرادة تحمل في داخلها آثار لغة وتاريخ وذاكرة وتربية وعلاقات. ومن يتوهم أنه خلق ذاته من العدم يقع في غرور فرداني لا يقل خطرًا عن ذوبان الجماعة. فالفرد ليس إلهًا صغيرًا، والجماعة ليست صنمًا كبيرًا. كلاهما يحتاج إلى الآخر، وكلاهما يفسد حين يدعي الاكتفاء.

ومن هنا فإن الصيرورة الإنسانية تتحرك بين قطبين: أن يتعلم الإنسان كيف ينتمي دون أن يُبتلع، وكيف يستقل دون أن يتكبر، وكيف يسمع صوت الجماعة دون أن يفقد صوت ضميره، وكيف يحفظ ذاكرته الجماعية دون أن يحولها إلى سجن. وهذه المهمة ليست

سهلة؛ لأنها تتطلب نضجًا داخليًا عميقًا، وقدرة على احتمال الوحدة أحيانًا، وقدرة على احتمال مسؤولية الانتماء أحيانًا أخرى.

إن الطاعة العمياء تجعل الإنسان يستريح من عبء التفكير، والتمرد العبثي يجعله يستريح من عبء الوفاء. أما النضج فهو أثقل من الاثنين؛ لأنه يطالب الإنسان بأن يفكر ويحب في الوقت نفسه، وأن ينتمي وينتقد في الوقت نفسه، وأن يكون وفيًا دون أن يكون تابعًا، وحرًا دون أن يكون منفصلًا عن كل رابطة.

وهذا هو جوهر الإنسان بين الفرد والجماعة: ليس أن يختار أحدهما ويمحو الآخر، بل أن يبني علاقة مسؤولية بينهما. فالفردية الحقيقية ليست انغلاقًا على الذات، بل امتلاك صوت داخلي قادر على المشاركة بوعي. والجماعة الحقيقية ليست كتلة تبتلع أبناءها، بل فضاء يتيح لهم أن يصيروا أكثر إنسانية. فإذا تحولت الجماعة إلى قيد مطلق قتلت الصيرورة، وإذا تحولت الفردية إلى أنانية مطلقة قتلت المعنى المشترك.

وهكذا يصبح الإنسان كائنًا اجتماعيًا لا لأنه يعيش بين الناس فقط، بل لأنه لا يكشف ذاته إلا في العلاقة، ولا يختبر ضميره إلا أمام الآخر، ولا يحقق حريته إلا داخل شبكة من المسؤوليات. لكنه في الوقت نفسه كائن فردي لأن داخله منطقة لا يجوز للجماعة أن تصادرها: منطقة الضمير، والسؤال، والنية، والاختيار، والمساءلة أمام الله. وفي هذه المنطقة يولد الإنسان بوصفه نفسًا لا تُستبدل، ولا تُذاب، ولا تُحاسب بدلًا عنها جماعة كاملة.

إن الرحلة التي قطعناها في هذا الفصل تكشف أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم إذا نُظر إليه بوصفه فردًا منعزلًا فقط، كما لا يفهم إذا أُذيب بالكامل داخل الجماعة. فالإنسان لا يولد خارج العلاقات، ولا يكشف ذاته خارج الآخرين، لكنه أيضًا لا يكتمل حين يفقد صوته الداخلي ويصبح مجرد انعكاس لما يريده المجتمع منه. إنه يعيش منذ البداية داخل توتر عميق بين حاجته إلى الانتماء وحاجته إلى الفرد، بين رغبته في أن يكون جزءًا من "نحن" ورغبته في أن يقول: "أنا".

وهذا التوتر ليس عرضاً اجتماعياً طارئاً، بل جزء من البنية الوجودية للإنسان نفسه. لأن الإنسان يحتاج إلى الجماعة لكي يتعلم اللغة، ويكتسب القيم، ويجد الأمان، ويحمل ذاكرة مشتركة، ويدخل إلى عالم المعنى. لكنه يحتاج أيضاً إلى مسافة داخلية عن الجماعة حتى يستطيع أن يسأل، وأن يراجع، وأن يرى ما لا تراه الجماعة أحياناً، وأن يحتفظ بتلك المنطقة العميقة التي لا يجوز أن تُصادر: منطقة الضمير.

فالفرد الذي يذوب بالكامل في الجماعة يفقد تدريجياً قدرته على النقد، وعلى المراجعة، وعلى اتخاذ موقف أخلاقي مستقل. وقد يشعر بالأمان لأنه أصبح جزءاً من الكثرة، لكنه يدفع ثمناً خفياً: إنه يفقد شيئاً من حريته الداخلية. ومن جهة أخرى فإن الفرد الذي انفصل عن الجماعة انفصلاً كاملاً قد يربح استقلاله الظاهر، لكنه يخسر جذوره ودفع المعنى المشترك، ويجد نفسه أمام وحدة ثقيلة قد تتحول إلى شكل جديد من الاغتراب.

ومن هنا فإن الإنسان لا يضيع فقط حين يُسلب حريته، بل قد يضيع أيضاً حين يفقد انتماءه. لأن الحرية وحدها لا تكفي لبناء إنسان كامل، كما أن الانتماء وحده لا يكفي أيضاً. فالحرية بلا روابط قد تتحول إلى عزلة، والروابط بلا حرية قد تتحول إلى سجن.

ولذلك فإن المجتمعات لا تنهض بكثرة الأفراد المنعزلين، كما لا تنهض بكتل بشرية متماثلة فاقدة للصوت الخاص. إنها تنهض حين يوجد أفراد يحتفظون بوعيهم، ويملكون شجاعة السؤال، لكنهم في الوقت نفسه يحملون إحساساً بالمسؤولية تجاه الجماعة التي ينتمون إليها. فالفرد لا يكون ناضجاً حين يقطع صلته بكل شيء، بل حين يستطيع أن يكون حراً داخل الانتماء، وأن يكون متميماً دون أن يفقد استقلاله.

وفي هذا الموضع تبدو الرؤية القرآنية شديدة العمق؛ لأنها لا تلغي أحد الطرفين لصالح الآخر. فالقرآن يخاطب الإنسان بوصفه نفساً فردية مسؤولة، لا تستطيع أن تختبئ خلف

الجماعة يوم الحساب، ولا أن تُعفى من مسؤوليتها بسبب الأكثرية أو العرف أو التاريخ. لكنه في الوقت نفسه يخاطبه بوصفه عضوًا في أمة، وفاعلًا داخل شبكة من العلاقات والحقوق والتكاليف.

فالإنسان في القرآن ليس فردًا ضد الجماعة، كما أنه ليس جزءًا مجهولًا داخلها. إنه ذات لها كرامتها ومسؤوليتها، لكنها تعيش داخل عالم من العهود والأمانات والتكافل والشهادة على الناس. ومن هنا فإن القرآن لا يصنع فردانية متضخمة ولا جماعية مستبدة، بل يحاول أن يبني توازنًا يحفظ للإنسان إنسانيته في الاتجاهين معًا.

ولعل أخطر ما يحدث حين يختل هذا التوازن أن تتحول الجماعة إلى صنم، أو أن يتحول الفرد إلى صنم. فالجماعة حين تصبح مصدر الحقيقة المطلقة تقتل السؤال، وتخاف من الاختلاف، وتحول الطاعة إلى فضيلة أعلى من الوعي. والفرد حين يصبح مركز العالم كله يفقد الإحساس بالمسؤولية المشتركة، ويتحول الآخرون إلى مجرد أدوات أو مرآة تعكس صورته عن نفسه.

ومن هنا فإن النضج الإنساني لا يبدأ حين ينتصر أحد الطرفين على الآخر، بل حين يتعلم الإنسان إدارة التوتر بينهما. أن يعرف كيف ينتمي دون أن يستسلم، وكيف يختلف دون أن يتكبر، وكيف يحب جماعته دون أن يعطل عقله، وكيف يحافظ على استقلاله دون أن يحتقر الآخرين.

فالإنسان لا يصبح أكثر إنسانية لأنه يعيش وحده، ولا لأنه يذوب في الجميع، بل لأنه يستطيع أن يحمل الجماعة داخله دون أن يسمح لها بأن تحتل مركز ضميره. يستطيع أن يأخذ منها اللغة والذاكرة والمعنى والانتماء، ثم يعيد تقديمها بصورة أكثر وعيًا وعدلاً وعمقًا.

وهكذا نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل: الإنسان ليس فردًا فقط ولا جماعة فقط، بل هو جدلية حية بين الذات والانتماء. وهذه الجدلية لا تنتهي؛ لأنها تتحرك مع كل

مرحلة من مراحل حياته، ومع كل تجربة جديدة، ومع كل سؤال يعيد تعريف علاقته بنفسه وبالآخرين.

لكن إذا كان الإنسان يعيش داخل توتر بين الفرد والجماعة، فإنه يعيش أيضًا داخل توتر آخر أكثر شمولًا وعمقًا: توتره مع الزمن نفسه. فهو الكائن الوحيد تقريبًا الذي لا يعيش الحاضر وحده؛ يحمل الماضي في ذاكرته، ويعيش الحاضر بوعيه، ويحمل المستقبل في خوفه وأمله. إنه الكائن الذي يعرف أنه سيموت، ويعرف أنه يسير داخل زمن لا يتوقف.

الفصل التاسع

الإنسان والزمن والمصير

ربما لا يوجد شيء يحيط بالإنسان ويخترقه ويشكله ويقوده بصمت مثل الزمن، ومع ذلك ربما لا يوجد شيء ظل أكثر غموضًا منه أيضًا. فالإنسان يعيش داخل الزمن منذ لحظة ولادته، لكنه لا يراه بعينه، ولا يلمسه بيده، ولا يستطيع أن يقف خارجه ليتأمل كما يتأمل الأشياء الأخرى. إنه لا يرى الزمن نفسه، بل يرى آثاره: يرى الشعر الأبيض، وتجاعيد الوجه، ونضج الأفكار، وانهيار المدن، وتبدل الحضارات، وموت الأحبة، وتحول الأطفال إلى شيوخ. وكأن الزمن لا يظهر أبدًا بوصفه شيئًا قائمًا بذاته، بل يظهر من خلال ما يفعله بالأشياء والكائنات.

لكن الإنسان لا يعيش الزمن كما تعيشه الأشياء الأخرى. فالحجر يتآكل داخل الزمن، والشجرة تنمو داخله، والحيوان يتحرك وفق إيقاعاته الطبيعية، أما الإنسان فإنه لا يعيش الزمن فقط، بل يعي أنه يعيش الزمن. وهذه نقطة تكاد تكون واحدة من أكثر النقاط عمقًا في التجربة الإنسانية كلها. لأن الإنسان لا يحمل الحاضر وحده، بل يحمل داخله الماضي والمستقبل أيضًا. إنه يعيش الآن، لكنه يتذكر ما كان، ويتخيل ما سيكون.

ومن هنا يبدأ التوتر الإنساني مع الزمن. فالإنسان ليس كائن اللحظة فقط. إنه يحمل طفولته معه حتى بعد أن يغادرها بسنوات طويلة، ويحمل جراحه القديمة في قلبه، ويحمل ذكرياته في وعيه، ويحمل أيضًا خوفه من الغد وأمله فيه. ولذلك فإنه يعيش داخل ثلاثة أزمنة في وقت واحد: زمن مضى لكنه لم يمت داخله بالكامل، وزمن حاضر يمر بسرعة مذهلة، وزمن لم يأت بعد لكنه يسكن مخيلته ويشكل قراراته.

إن الإنسان لا يترك الماضي وراءه كما يترك المسافر مدينة قديمة. فالماضي لا يسكن خلفه فقط، بل يسكن داخله أيضًا. فهناك طفولة لا تغادره، وخوف قديم يرافقه، وكلمة سمعها قبل سنوات وما زالت تشكل صورته عن نفسه، وخسارة لم تعد موجودة في الواقع لكنها ما زالت حاضرة في روحه. ولذلك فإن الإنسان لا يعيش داخل زمن خطي بسيط، بل يعيش داخل طبقات زمنية متراكبة تتحرك في أعماقه باستمرار.

وفي الوقت نفسه لا يستطيع الإنسان أن يعيش داخل الماضي فقط، لأنه يحمل شيئًا آخر: الأمل. والأمل ليس مجرد توقع عقلي للمستقبل، بل هو إحدى القوى العميقة التي تدفع الإنسان إلى الاستمرار. فالإنسان يزرع لأنه يتوقع حصادًا لم يأت بعد، ويتعلم لأنه ينتظر غدًا مختلفًا، ويحب لأنه يؤمن باستمرار ما، ويبني حضارة لأنه يرى مستقبلًا لم يولد بعد.

ومن هنا تبدو المفارقة الكبرى: الإنسان يعيش في الحاضر، لكنه لا يكتفي بالحاضر أبدًا. إنه الكائن الذي يتجاوز اللحظة باستمرار. وإذا اضطر إلى أن يعيش داخل حاضر مغلق بالكامل، دون أفق أو ذاكرة، يشعر بشيء من الاختناق الوجودي، وكأن جزءًا من إنسانيته قد انتزع منه.

ولعل هذا ما يجعل الزمن ليس مجرد إطار خارجي للحياة، بل أحد مكونات الإنسان نفسه. فالإنسان لا يملك زمانًا فقط، بل يمكن القول إنه مصنوع جزئيًا من الزمن. لأن هويته نفسها تتشكل من قصة ممتدة: مما كان، ومما هو كائن، ومما يريد أن يصير إليه.

ولهذا فإن سؤال الهوية وسؤال الزمن يلتقيان في نقطة عميقة. لأن الإنسان حين يسأل: من أنا؟ فإنه في الحقيقة لا يجيب بصفة واحدة ثابتة، بل يبدأ بسرد قصة: كنت كذا، ثم حدث كذا، ثم تغيرت، ثم تعلمت، ثم خسرت، ثم بنيت شيئًا جديدًا. وكأن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بوصفه رحلة.

ومن هنا فإن الزمن ليس مجرد مرور للأيام، بل هو حركة صيرورة. فالإنسان لا يبقى هو نفسه بصورة كاملة؛ إنه يتغير في الأفكار، وفي الرغبات، وفي الأحلام، وفي علاقته بالعالم. والإنسان الذي كانه بالأمس ليس هو تمامًا الإنسان الذي سيكونه غدًا.

لكن هذا التحول يحمل معه قلقًا عميقًا أيضًا. لأن الإنسان لا يخاف فقط من الزمن بوصفه تغيرًا، بل يخاف منه بوصفه اقترابًا من النهاية. فكل لحظة تمر لا تعني فقط أن الحياة تتحرك إلى الأمام، بل تعني أيضًا أن شيئًا ما ينقص من العمر.

وهنا يظهر السؤال الذي ظل يرافق الإنسان منذ أقدم الأزمنة: لماذا أخاف من الزمن؟ هل أخاف لأنه يأخذ مني الأشياء؟ أم لأن الزمن يذكرني بحقيقة لا أستطيع الهروب منها: أنني كائن محدود؟

فالإنسان وحده تقريبًا يعرف أنه سيموت. وهذه المعرفة ليست تفصيلًا صغيرًا في حياته، بل هي واحدة من أكثر الحقائق تأثيرًا في تشكيل وعيه كله. لأنه لا يعيش داخل زمن مفتوح بلا نهاية، بل داخل زمن يعرف أن له نهاية ما، حتى وإن كان لا يعرف متى ستأتي. ومن هنا فإن الإنسان لا يواجه الزمن فقط، بل يواجه المصير أيضًا. لأن الزمن حين يصبح وعيًا بالنهاية يتحول إلى سؤال آخر: إلى أين؟

وهنا تبدأ الفلسفة والدين في الاقتراب من بعضهما بصورة مدهشة. فالفلسفة تسأل: ما معنى هذا العبور الزمني كله؟ والدين يسأل: إلى أين ينتهي هذا العبور؟ وكلاهما ينطلق من القلق الإنساني نفسه: لماذا يولد الإنسان، ويتغير، ويحب، وينبي، ثم يختفي؟

وفي هذا الموضع يبدو القرآن الكريم شديد العمق؛ لأنه لا يتعامل مع الزمن بوصفه مجرد حركة مادية للأيام والسنين، بل بوصفه جزءًا من امتحان الإنسان. فالإنسان في القرآن ليس كائنًا ملقًى داخل الزمن عبثًا، بل مسافر داخل رحلة لها بداية ومعنى واتجاه.

ولذلك فإن القرآن يعيد الإنسان باستمرار إلى الزمن: إلى الخلق الأول، وإلى مصائر الأمم، وإلى الموت، وإلى الحساب، وإلى الآخرة. لكنه لا يفعل ذلك لإخافة الإنسان فقط،

بل لكي يمنعه من الذوبان في اللحظة العابرة. لأن الإنسان حين ينسى أفقه الكبير يبدأ في التعامل مع اللحظة الصغيرة وكأنها كل شيء.

ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش فقط بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل يعيش بين البداية والنهاية، بين الميلاد والمصير.

إذا كان الإنسان لا يعيش الزمن بوصفه حركة ميكانيكية للساعات والأيام، فإن ذلك يعود إلى أن الزمن لا يمر خارجه فقط، بل يمر داخله أيضًا. فالساعة تقيس الزمن الخارجي، لكنها لا تقيس الزمن الذي يعيشه الإنسان في أعماقه. لأن الإنسان لا يشعر بالزمن بالطريقة نفسها في كل لحظة. فالدقيقة الواحدة قد تمر كأنها عمر كامل حين يعيش الألم أو الانتظار أو الخوف، وقد تمر ساعات طويلة كأنها لحظة خاطفة حين يعيش الفرح أو الحب أو الاندماج العميق في تجربة ما.

ومن هنا فإن الزمن الإنساني ليس مجرد زمن كوني محايد، بل زمن وجودي أيضًا. فالإنسان لا يقيس الزمن بعدد اللحظات التي مرت فقط، بل بما حملته هذه اللحظات من معنى. ولذلك قد يشعر أن سنوات طويلة من حياته قد مرت دون أن تترك أثرًا حقيقيًا، بينما تبقى لحظة واحدة حاضرة في ذاكرته حتى آخر العمر.

وهنا ندخل إلى واحدة من أكثر الظواهر الإنسانية عمقًا: الذاكرة. فالإنسان لا يحمل ماضيه داخل أرشيف جامد، بل يعيد بناءه بصورة مستمرة. لأن الإنسان لا يتذكر الأشياء كما حدث دائمًا، بل كما عاشها، وكما فهمها، وكما أعاد تأويلها مع مرور الزمن.

فقد يتذكر الإنسان حادثة قديمة في طفولته بصورة مؤلمة، ثم يعود بعد سنوات ليراهها بعين مختلفة، فيكتشف فيها معنى لم يكن يراه من قبل. وقد يحمل كلمة واحدة سمعها يومًا في ذاكرته سنوات طويلة، لأنها لم تكن مجرد كلمة، بل أصبحت جزءًا من صورته عن نفسه. ولهذا فإن الماضي لا يبقى في مكانه ثابتًا؛ إنه يتحرك داخل الإنسان. فالذاكرة ليست صندوقًا نحفظ فيه ما مضى، بل عملية مستمرة يعيد الإنسان فيها تشكيل نفسه أيضًا. ولذلك فإن الإنسان حين يتذكر لا يعود إلى الماضي فقط، بل يعود إلى نفسه.

لكن الذاكرة لا تعمل وحدها؛ لأن الإنسان يحمل في داخله قوة أخرى لا تقل أهمية: النسيان.

وللوهلة الأولى قد يبدو النسيان ضعفًا أو خللاً في الإنسان، لكنه في كثير من الأحيان ضرورة وجودية. لأن الإنسان لو حمل كل شيء بنفس الكثافة لما استطاع الاستمرار. لو بقي كل ألم حاضراً بكامل قوته، وكل خسارة بكامل ثقلها، وكل جرح بكامل حدته، لتحولت الحياة إلى عبء لا يُحتمل.

ومن هنا فإن النسيان ليس دائماً فقداناً للذاكرة، بل قد يكون رحمة خفية في بنية الإنسان. إنه لا يمحو الأشياء بالكامل، بل يعيد ترتيبها ويخفف من ضغطها. ولذلك فإن الإنسان لا يعيش بالذاكرة وحدها، كما لا يعيش بالنسيان وحده.

فالذاكرة تمنحه الجذور، والنسيان يمنحه القدرة على الحركة. الذاكرة تحفظ هويته، والنسيان يمنحه فرصة البداية من جديد. وإذا سيطرت الذاكرة وحدها عاش الإنسان أسير الماضي، وإذا سيطر النسيان وحده فقد استمراريته ومعنى هويته.

ومن هنا يعيش الإنسان بين قوتين متعارضتين ظاهرياً: قوة تستدعي ما مضى، وقوة تدفعه إلى التحرر من ثقل ما مضى.

لكن الإنسان لا يحمل الماضي وحده؛ إنه يحمل المستقبل أيضاً. وهنا يظهر الأمل والخوف بوصفهما قوتين تصنعان علاقة الإنسان بالزمن القادم.

فالأمل ليس مجرد فكرة عن الغد، بل طاقة وجودية عميقة. فالإنسان يعيش لأنه يأمل. والأم التي تربي طفلها لا تفعل ذلك من أجل اللحظة وحدها، والعالم الذي يقضي عمره في البحث لا يعيش داخل الحاضر وحده، والإنسان الذي يزرع شجرة يعلم أنه قد لا يجلس تحت ظلها يتحرك بدافع يتجاوز اللحظة الراهنة.

إن الأمل هو ما يجعل الإنسان قادراً على تحمل المشقة وتأجيل الإشباع والصبر على الألم. لأنه يمنحه شعوراً بأن ما لم يأت بعد يمكن أن يحمل معنى جديداً.

لكن الأمل يحمل معه ظلاً آخر: الخوف.

فالإنسان لا يخاف المستقبل لأنه يكره المستقبل، بل لأنه لا يعرفه. إن المستقبل يحمل في داخله إمكانات مفتوحة: نجاة أو فشلاً، لقاء أو فراقاً، حياة أو موتاً، بناءً أو انهياراً. ولذلك فإن الإنسان يقف دائماً أمام الغد وهو يحمل شيئاً من الرجاء وشيئاً من القلق.

ومن هنا يعيش الإنسان داخل مفارقة زمنية عميقة: فهو يتطلع إلى المستقبل لأنه يحمل الوعد، لكنه يخشاه لأنه يحمل المجهول.

وهذه المفارقة لا تنشأ من ضعف الإنسان فقط، بل من كونه الكائن الوحيد تقريباً الذي يستطيع أن يعيش ما لم يحدث بعد داخل خياله. فالإنسان لا ينتظر الغد فقط، بل يعيش الغد مسبقاً في ذهنه، يخافه أو يحلم به قبل أن يأتي.

وفي هذا الموضع يبدو القرآن الكريم شديد العمق في تعامله مع هذه البنية الزمنية للإنسان. فالقرآن لا يطلب من الإنسان أن يقطع علاقته بالماضي، بل يدعوه إلى الاعتبار به. ولا يطلب منه أن يذوب في الحاضر، بل يدعوه إلى العمل فيه. ولا يطلب منه أن يعيش المستقبل بوصفه خوفاً دائماً، بل يدعوه إلى الرجاء.

إن القرآن يعيد ترتيب الأزمنة الثلاثة داخل الإنسان: يجعل الماضي مصدراً للبصيرة لا سجنًا، والحاضر ميداناً للمسؤولية لا غفلة، والمستقبل أفقاً للأمل لا قلقاً يلتهم الحياة. ومن هنا فإن الزمن لا يصبح مجرد حركة للأيام، بل يصبح طريقة الإنسان في حمل نفسه عبر الأيام.

فالإنسان لا يعيش الزمن كما تعيشه الساعة، بل يعيشه كما تعيشه الروح. ولهذا فإن العمر الحقيقي لا يُقاس بعدد السنوات فقط، بل بعمق التجربة، وبما تحمله السنوات من معنى.

إذا كان الزمن في حياة الإنسان لا يظهر بوصفه مرورًا محايدًا للأيام، بل بوصفه ذاكرةً وأملًا وخوفًا وانتظارًا، فإن الموت هو اللحظة التي تجعل هذا الزمن كله سؤالًا واحدًا. فالموت ليس مجرد نهاية بيولوجية للجسد، ولا حادثة تقع في آخر العمر فقط، بل هو الحقيقة التي تلقي ظلها على الحياة كلها منذ أن يعي الإنسان أنه فانٍ. فالإنسان لا يموت في النهاية فقط، بل يعيش وهو يعرف أنه سيموت، وهذه المعرفة تدخل في أعماق وعيه، وتعيد ترتيب نظرتة إلى الزمن والعمل والحب والملك والنجاح والخسارة.

إن الحيوان يموت، لكنه لا يبدو أنه يبني فلسفة حول موته. أما الإنسان فإنه يعرف النهاية قبل أن تأتي، ولذلك يعيش حياته محاطة بسؤال النهاية. وكل ما يفعله تقريبًا يحمل أثرًا خفيًا من هذه المعرفة. فهو يبني لأنه يعرف أن الأشياء تزول، ويحب لأنه يعرف أن الفقد ممكن، ويكتب لأنه يريد أن يترك أثرًا، وينجب لأنه يريد امتدادًا، ويؤسس المدن والحضارات لأنه يقاوم العبور السريع. وكأن الحضارة، في أحد وجوهها العميقة، محاولة إنسانية لمقاومة الفناء بالمعنى والأثر والذاكرة.

لكن الموت لا يرعب الإنسان لأنه يوقف الجسد فقط، بل لأنه يهدد المعنى. فالإنسان لا يسأل أمام الموت: كيف يتوقف الجسد؟ فقط، بل يسأل: ماذا كانت حياتي؟ ماذا يبقى مني؟ هل كان ما فعلته يستحق؟ هل ينتهي كل شيء هنا؟ وهل يكون الحب والعدل والتضحية والألم والصبر والصدق مجرد لحظات عابرة تبتلعها النهاية؟ ومن هنا فإن سؤال الموت يتحول إلى سؤال المصير، وسؤال المصير هو أعمق من سؤال البقاء، لأنه لا يسأل فقط: هل أستمّر؟ بل يسأل: ما معنى الاستمرار أو الانقطاع؟

ولهذا فإن الإنسان حاول عبر التاريخ أن يواجه الموت بطرق مختلفة. واجهه بالأسطورة، وبالدين، وبالفلسفة، وبالفن، وبالبطولة، وبالذاكرة، وبالنسل، وبالكتابة، وبالأثر. كل ذلك كان محاولة لأن يقول الإنسان: إن مروري في الزمن لم يكن عدماً. إنني

لم أعبر بلا معنى. وهذه الحاجة إلى الأثر لا تكشف غرور الإنسان فقط، بل تكشف خوفه العميق من أن يكون وجوده عابرًا بلا دلالة.

ومن هنا فإن الموت يكشف حقيقة الإنسان أكثر مما يخفيها. ففي مواجهة الموت تسقط كثير من الأقنعة. ما كان يبدو عظيمًا قد يصغر، وما كان يبدو هامشيًا قد يتضخم. المال، والسلطة، والشهرة، والصورة، كلها تتعرض في أفق الموت لامتحان قاسٍ. فما الذي يستطيع أن يصمد أمام النهاية؟ وما الذي يظل ذا معنى حين يعرف الإنسان أن الزمن محدود؟

وفي هذا الموضع تبدو الرؤية القرآنية شديدة العمق؛ لأنها لا تجعل الموت حادثة عبثية ولا مجرد انطفاء بيولوجي، بل تجعله جزءًا من بنية الابتلاء والمصير. فالإنسان في القرآن لا يُلقى في الزمن لينتهي فيه، بل يسير في الزمن إلى لقاء وحساب وعودة. والموت ليس هدمًا للمعنى، بل انتقال إلى انكشاف المعنى. ولذلك فإن القرآن لا يذكر الموت ليزرع الرعب فقط، بل ليعيد ترتيب الحياة في ضوئه. فالحياة التي تنسى الموت تتحول بسهولة إلى غفلة، والحياة التي تراه في أفقها تصبح أكثر جدية ومسؤولية.

إن ذكر الموت في القرآن لا يريد أن يقتل الحياة، بل أن يمنع الحياة من أن تتحول إلى لهو كامل. لا يريد أن يجعل الإنسان يحتقر الدنيا، بل أن يمنعه من أن يعبدها. فحين يعرف الإنسان أن الزمن محدود، وأن المصير قادم، يصبح السؤال عن العمل، والعدل، والنية، والرحمة، والمسؤولية، سؤالًا أكثر إلحاحًا. فالموت هنا لا يلغي العمر، بل يمنحه كثافته الأخلاقية.

ولهذا فإن الإنسان الذي يتأمل الموت بوعي لا يهرب بالضرورة من العالم، بل قد يعود إليه أكثر صدقًا. لأنه يدرك أن ما يفعله ليس بلا أثر، وأن الزمن ليس مساحة عبثية، وأن كل لحظة يمكن أن تحمل وزنًا أخلاقيًا. ومن هنا فإن الوعي بالموت قد يكون أحد أعظم

مصادر الصيرورة الإنسانية، لأنه يوقظ الإنسان من وهم الامتداد اللانهائي، ويجعله يسأل: ماذا أفعل بما تبقى؟

لكن الإنسان قد يهرب من هذا السؤال بوسائل كثيرة. قد يهرب إلى الانشغال، أو الاستهلاك، أو الضجيج، أو بناء صورة اجتماعية ضخمة، أو التعلق بوهم السيطرة. وكأن كثيرًا من ضجيج الإنسان الحديث محاولة لإسكات صوت النهاية. فهو يملأ وقته حتى لا يسمع الزمن، ويضاعف نشاطه حتى لا يرى هشاشته، ويتعلق بالصورة حتى لا يواجه حقيقة الزوال.

ومن هنا فإن الغفلة عن الموت ليست مجرد نسيان لحادثة مستقبلية، بل نسيان لبنية الحياة نفسها. فالإنسان حين ينسى النهاية يسيء فهم البداية والوسط أيضًا. يظن أن ما يملكه دائم، وأن قوته ثابتة، وأن شبابه باقٍ، وأن الفرص لا تنتهي. لكن الموت يكشف أن كل ذلك مؤقت، وأن الإنسان لا يملك الزمن كما يتوهم، بل يُمنح زمنًا ثم يُسأل عما فعل به.

ومن هنا يظهر الفرق بين الخوف المرضي من الموت والوعي العميق به. فالخوف المرضي يشل الإنسان ويجعله يعيش في رعب دائم من الفقد، أما الوعي العميق بالموت فيحرره من التفاهة. يجعله أكثر قدرة على التمييز بين ما يستحق وما لا يستحق، بين العابر والجوهري، بين ما يملكه الإنسان مؤقتًا وما يصير جزءًا من معناه. ولذلك فإن الموت، حين يفهم في أفق المصير، لا يكون عدو الحياة، بل معلمها القاسي.

وفي الفلسفة، كثيرًا ما كان الموت بابًا لسؤال الوجود. فالإنسان لا يعرف نفسه كاملاً إلا حين يعرف أنه محدود. والحرية نفسها تصبح أكثر جدية حين تتحرك داخل زمن محدود. لأن الاختيار بلا نهاية قد يفقد وزنه، أما الاختيار داخل عمر محدود فإنه يصبح مسؤولية. ومن هنا فإن الموت لا يجعل الحياة عبثًا بالضرورة، بل قد يجعلها أكثر قيمة، لأن المحدود إذا دخل في المعنى صار أكثر كثافة من اللانهائي الفارغ.

أما القرآن فيتجاوز هذا المستوى بأن يجعل الموت مرتبطاً بالمصير لا بالفناء وحده. فالزمن الإنساني في القرآن ليس خطأ ينتهي بالعدم، بل رحلة تتجه إلى كشف وحساب. وهذا يجعل الحياة ليست مسرحاً عابراً بلا معنى، بل ميداناً تتشكل فيه حقيقة الإنسان. فالمصير ليس إضافة خارجية إلى الحياة، بل هو الأفق الذي يمنح الحياة معناها النهائي. ولذلك فإن الإنسان لا يسأل فقط: كيف عشت؟ بل: إلى أين صارت حياتي بما عشت؟

ومن هنا فإن الزمن والمصير يلتقيان في الإنسان لقاءً عميقاً. فالزمن هو المجال الذي يصير فيه الإنسان، والمصير هو الأفق الذي تُكشف فيه صيرورته. الزمن يمنحه فرصة، والمصير يكشف ما فعل بالفرصة. الزمن يفتح أمامه الإمكان، والمصير يضع الإمكان أمام معناه الأخير.

وهكذا لا يكون الإنسان كائنًا زمنيًا فقط، بل كائنًا مصيريًا أيضًا. وهذا هو الفرق بين من يعيش الزمن بوصفه استهلاكًا للحظات، ومن يعيشه بوصفه أمانة. الأول يبدد العمر لأنه يرى اللحظة غاية، والثاني يعمر اللحظة لأنه يراها جزءًا من طريق. ومن هنا فإن سؤال المصير لا يأتي بعد الحياة فقط، بل يدخل في طريقة عيش الحياة نفسها.

إن الإنسان، في أعرق معانيه، لا يخاف الموت لأنه نهاية الحياة وحدها، بل لأنه امتحان للمعنى. ولذلك فإن كل حضارة تُفهم جزئيًا من طريقتها في التعامل مع الموت: هل تخفيه؟ هل تجعله؟ هل تنساه؟ هل تحوله إلى عبور؟ هل تجعله نهاية مطلقة؟ أم تجعله بابًا إلى حساب ومصير؟ لأن صورة الموت تعيد تشكيل صورة الحياة كلها.

إن الرحلة التي قطعناها في هذا الفصل تكشف أن الإنسان لا يعيش داخل الزمن كما تتحرك الأشياء الأخرى داخله، بل يعيش علاقة أكثر تعقيدًا وعمقًا معه. فالزمن بالنسبة للحجر تآكل، وبالنسبة للشجرة نمو، وبالنسبة للكائنات الأخرى إيقاع طبيعي للحياة، أما بالنسبة للإنسان فهو سؤال. الإنسان لا يمر داخل الزمن فقط، بل يسأل عن الزمن، ويقلق بسببه، ويعيد تفسيره، ويحمله في ذاكرته، ويخاف مستقبله، ويبحث عن معنى لعبوره فيه.

ومن هنا فإن الإنسان ليس كائن اللحظة الراهنة فقط. إنه يحمل الماضي في داخله، لا بوصفه أحداثاً انتهت، بل بوصفه ذاكرة تشكل وعيه وصورته عن نفسه. ويحمل المستقبل في داخله أيضاً، لا بوصفه واقعاً موجوداً، بل بوصفه أملاً وخوفاً وانتظاراً وتطلعاً. ولذلك فإنه يعيش دائماً داخل توتر بين ما كان، وما هو كائن، وما يمكن أن يكون.

وهذا التوتر ليس ضعفاً في الإنسان، بل جزء من إنسانيته نفسها. لأنه الكائن الوحيد تقريباً الذي يستطيع أن يعيش أكثر من زمن في لحظة واحدة. يجلس في حاضره لكنه يستدعي طفولته، ويخاف غده، ويحلم بمستقبل لم يولد بعد. ولذلك فإن حياته لا تتشكل من الحاضر وحده، بل من شبكة معقدة من الأزمنة المتداخلة.

لكن الإنسان لا يحمل الزمن فقط، بل يحمل الوعي بالنهاية أيضاً. وهذه النقطة التي تجعل تجربته الزمنية مختلفة جذرياً. لأنه يعرف أنه لا يسير في طريق لا نهائي، بل في طريق محدود. يعرف أن الأيام التي تأتي هي في الوقت نفسه أيام تقترب به من نهاية ما. ومن هنا فإن الزمن لا يكون مجرد حركة، بل يصبح مصيراً.

ولذلك فإن الإنسان لا يخاف الموت لأنه توقف بيولوجي فقط، بل لأنه يضعه أمام سؤال المعنى كله. لأن كل شيء يتغير حين يعرف الإنسان أن عمره محدود. ما يستحق الحب؟ وما يستحق التضحية؟ وما الذي يستحق أن يُفنى العمر فيه؟ وما الذي يبقى حين تتساقط الأشياء المؤقتة؟

ومن هنا فإن الموت لا يظهر في الحياة الإنسانية بوصفه حادثة متأخرة تقع في آخر الطريق فقط، بل بوصفه ظلاً يرافق الطريق كله. لكنه ليس ظلاً أسود دائماً؛ لأنه قد يتحول إلى قوة توظف الإنسان من غفلته، وتعيد ترتيب أولوياته، وتجعله أكثر وعياً بقيمة اللحظة.

فالإنسان الذي يتوهم أن الزمن لا ينتهي قد يؤجل حياته باستمرار. يؤجل الحب، ويؤجل الاعتذار، ويؤجل التغيير، ويؤجل السؤال الكبير. أما الإنسان الذي يعرف هشاشته

وحدوده فإنه يبدأ في النظر إلى الزمن بطريقة مختلفة. لا لأنه يصبح خائفًا من الموت فقط، بل لأنه يصبح أكثر انتباهًا للحياة.

وفي هذا الموضع تبدو الرؤية القرآنية شديدة العمق؛ لأنها لا ترى الزمن بوصفه فراغًا عبثيًا يتحرك الإنسان داخله بلا غاية. فالزمن في القرآن ليس مجرد تعاقب أيام وسنين، بل ميدان امتحان وصيرورة. فالإنسان لا يُلقى في الزمن ليمر ثم يختفي، بل يدخل في رحلة ذات معنى واتجاه ومصير.

ولهذا فإن القرآن يعيد الإنسان دائمًا إلى الذاكرة وإلى المستقبل معًا. يذكره بالبداية: من أين جاء؟ ويذكره بالنهاية: إلى أين يذهب؟ لكنه لا يفعل ذلك لكي يسلبه الحاضر، بل لكي يمنح الحاضر عمقه الحقيقي. لأن اللحظة الحاضرة حين تنفصل عن البداية والنهاية تتحول بسهولة إلى غفلة. أما حين تدخل داخل أفق أوسع فإنها تصبح مسؤولية.

ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش بين الحياة والموت فقط، بل بين البداية والمصير. فهو لا يُعرف فقط بما يملكه أو بما ينجزه، بل أيضًا بطريقة عبوره للزمن نفسه. لأن الإنسان لا يُمتحن بعدد السنوات التي عاشها، بل بما فعل بالسنوات التي أُعطيت له.

وهكذا نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل: الإنسان ليس كائنًا زمنيًا فقط، بل كائن مصيري. فالزمن يمنحه الفرصة، والمصير يمنح الزمن معناه. والزمن يفتح له الإمكان، والمصير يكشف حقيقة ما صنعه بهذا الإمكان. ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش عمرًا فقط، بل يعيش رحلة بين الوجود والمعنى.

وبهذا يصل القسم الأول كله إلى نهايته. فقد بدأنا بسؤال: لماذا استعصى الإنسان على التعريف؟ ثم مررنا بالجواهر والصيرورة، وبأزمة الاختزال، وبالإنسان ذي البعد الواحد، وبالمادة والمعنى، وبالتناقض، وبالحرية والقدر، وبالفرد والجماعة، ثم انتهينا إلى الزمن والمصير.

وما تكشف لنا في نهاية هذا المسار أن الإنسان لا يمكن حبسه داخل تعريف نهائي مغلق. فهو ليس جسدًا فقط ولا روحًا فقط، وليس حرية فقط ولا قدرًا فقط، وليس فردًا فقط ولا جماعة فقط، وليس ماضيًا فقط ولا مستقبلًا فقط.

إن الإنسان يبدو، أكثر من أي شيء آخر، كائنًا مفتوحًا على الصيرورة.

الخاتمة الداخلية للقسم الأول

نحو تصور مفتوح للإنسان

بعد هذه الرحلة الطويلة عبر أسئلة الإنسان الأولى، يصبح من الممكن أن نصل إلى نتيجة تبدو للوهلة الأولى بسيطة، لكنها ربما من أكثر النتائج إرباكًا وعمقًا في الوقت نفسه: إن الإنسان استعصى على التعريف لأنه أكبر من أن يُختزل في تعريف واحد. فكل محاولة لإغلاق الإنسان داخل صيغة نهائية كانت تنجح في الإمساك بجانب منه، لكنها كانت تفقد جوانب أخرى لا تقل أهمية. فالإنسان ليس فكرة ساكنة يمكن وضعها داخل حدود لغوية مغلقة، بل هو حركة مستمرة، وتوتر دائم، وكائن يتجاوز باستمرار الصور التي يحاول أن يحبس نفسه داخلها.

لقد بدأنا من السؤال الأول: لماذا استعصى الإنسان على التعريف؟ فوجدنا أن المشكلة لم تكن في ضعف العقل الإنساني وحده، بل في طبيعة الإنسان نفسه. لأن الإنسان ليس شيئًا مكتملاً يواجهه العقل من الخارج كما يواجهه حجرًا أو شجرة أو معادلة رياضية، بل هو الكائن الذي يشارك في تعريف نفسه، ويعيد تشكيل صورته باستمرار، ويتغير وهو يحاول أن يفهم ذاته.

ثم انتقلنا إلى سؤال الجوهر والصيرورة، فوجدنا أن الإنسان لا يمكن أن يُفهم بوصفه جوهرًا ثابتًا مغلقًا، كما لا يمكن أن يُفهم بوصفه تدفقًا بلا مركز. فهو يحمل شيئًا يبقى وشيئًا يتغير، يحمل هوية تمنحه الاستمرار، لكنه يحمل أيضًا قابلية لا تتوقف لإعادة بناء هذه الهوية. ولذلك فهو لا يعيش داخل حالة من الاكتمال، بل داخل حركة مستمرة بين ما هو عليه وما يمكن أن يكونه.

ثم ظهرت أزمة الاختزال في الفكر الحديث، حيث حاولت اتجاهات متعددة أن تعيد الإنسان إلى بعد واحد: مرة إلى المادة، ومرة إلى الاقتصاد، ومرة إلى الغريزة، ومرة إلى

العقل، ومرة إلى البنية الاجتماعية، ومرة إلى اللاوعي، ومرة إلى الأعصاب والدماغ. وكانت كل محاولة تقترب من شيء صحيح، لكنها كانت تتحول إلى اختزال حين تدّعي أنها امتلكت الإنسان كله.

ومن هنا ظهر الإنسان ذو البعد الواحد، لا بوصفه مجرد نموذج اجتماعي أو اقتصادي، بل بوصفه خطرًا وجوديًا يهدد الإنسان حين يفقد تعدده الداخلي. لأن الإنسان الذي تختفي داخله المسافة بين الرغبة والضمير، وبين الواقع والمثال، وبين الحاجة والمعنى، يفقد تدريجيًا أحد أهم شروط إنسانيته: القدرة على الصيرورة.

ثم رأينا أن الإنسان يعيش دائمًا بين المادة والمعنى. فهو لا يستطيع أن يعيش خارج العالم، لكنه لا يكتمل داخله وحده. يحتاج إلى الجسد لكنه لا يُختزل فيه، ويحتاج إلى المال والعمل واللذة والحاجة، لكنه يحمل في داخله شيئًا يبحث باستمرار عما يتجاوز الإشباع المباشر نحو القيمة والمعنى والغاية.

ثم دخلنا إلى أحد أعمق أبواب الإنسان: باب التناقض. وهناك اكتشفنا أن التناقض ليس خللاً في الإنسان، بل أحد أسرار حركته. فالإنسان لا يتحرك لأنه مستقر تمامًا، بل لأنه يشعر بالمسافة بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكونه. ولذلك فإن القلق، والندم، والرغبة، والخوف، والأمل، ليست مجرد اضطرابات داخلية، بل قوى تولد الإبداع والبحث والتوبة والتجاوز.

ثم وقفنا عند الحرية والقدر، فوجدنا أن الإنسان لا يعيش حرية مطلقة ولا خضوعًا مطلقًا، بل يعيش داخل شبكة من الشروط والحدود والإمكانات. إنه لا يختار كل شيء، لكنه ليس عاجزًا عن الاختيار أيضًا. ولذلك فإن إنسانيته لا تتجلى في وهم السيطرة المطلقة، بل في مسؤوليته داخل حدوده.

ثم رأينا الإنسان بين الفرد والجماعة، واكتشفنا أنه لا يصبح إنسانًا وحده، لكنه لا يكتمل أيضًا حين يذوب في الآخرين. يحتاج إلى الجماعة كي يتشكل، لكنه يحتاج إلى

مساحة داخلية يحتفظ فيها بصوته الخاص، بضميره، وبقدرته على السؤال والاختلاف والمراجعة.

ثم انتهينا إلى الزمن والمصير، فاكتشفنا أن الإنسان ليس كائن اللحظة الراهنة فقط، بل هو الكائن الذي يحمل الماضي في ذاكرته، والمستقبل في أمله وخوفه، والنهاية في وعيه. إنه الكائن الذي يعرف أنه سيموت، ومع ذلك يبني ويحب ويحلم ويقاوم، وكأن داخله شيئاً أكبر من حدود فنائه الظاهر.

ومن هنا كله تظهر النتيجة الكبرى لهذا القسم: الإنسان ليس معطى مغلقاً بل مشروع مفتوح. إنه ليس تعريفاً منتهياً، بل سؤال يتحرك. ليس جوهرًا ساكنًا، بل صيرورة واعية. ليس حالة مكتملة، بل كائن يعيش باستمرار بين النقص والإمكان، بين السقوط والصعود، بين المحدود واللامحدود.

وفي هذا الموضع يصبح السؤال: ما الإنسان؟ سؤالاً يحتاج إلى إعادة صياغة. لأننا ربما كنا نبحث عنه بطريقة خاطئة منذ البداية. ربما لا ينبغي أن نسأل: ما الإنسان؟ وكأننا نبحث عن شيء ثابت خارج الزمن. بل ربما ينبغي أن نسأل: كيف يصير الإنسان إنساناً؟ وهنا تقترب الرؤية القرآنية بصورة مذهشة من هذه النتيجة. فالقرآن لا يقدم الإنسان بوصفه شيئاً مغلقاً، بل بوصفه رحلة: ينسى ويتذكر، يضعف ويقوى، يخطئ ويتوب، يهبط و يصعد، يحمل الطين ويحمل النفخة، يعيش داخل الأرض لكنه يحمل في داخله شوقاً إلى ما يتجاوز الأرض.

ولهذا فإن الإنسان ليس كائناً اكتمل ثم تحرك، بل كائن يتحرك لكي يكتمل، وربما لا يكتمل تماماً أبداً.

ومن هنا ينتهي القسم الأول لا بإغلاق السؤال، بل بفتحه بصورة أوسع. لأن كل ما فعلناه هنا لم يكن تقديم تعريف نهائي للإنسان، بل إزالة الجدران التي كانت تحيط به، تمهيداً لمرحلة جديدة من الرحلة.

والآن يبدأ السؤال التالي:

إذا كان الإنسان بهذا التعقيد كله، فكيف رأتَه العقول الكبرى عبر التاريخ؟ وكيف

حاولت الفلسفات المختلفة أن تفهمه؟

ومن هنا يبدأ القسم الثاني:

الإنسان في المزايا الفلسفية الكبرى

حيث سنرى الإنسان وهو ينعكس في مزايا متعددة: اليونان، وأفلاطون، وأرسطو،

وديكارت، وكانط، وهيغل، وماركس، وفرويد، ونيتشه، وهايدغر، والوجودية، وغيرها؛

لنرى ليس فقط كيف فسروا الإنسان، بل ماذا كشفوا عنه، وماذا عجزوا عن رؤيته.

القسم الثاني
الإنسان في المزايا الفلسفية الكبرى

الفصل الأول

الإنسان عند اليونان

لم يبدأ سؤال الإنسان عند اليونان بوصفه سؤالاً منفصلاً عن العالم، بل ظهر داخل سؤال أوسع: ما طبيعة الكون؟ وما النظام الذي يحكمه؟ وما موقع الإنسان داخل هذا النظام؟ فالإنسان اليوناني لم ينظر إلى ذاته أولاً بوصفها لغزاً منفصلاً عن الوجود، بل بوصفها جزءاً من كوسموس منظم، عالم له قانون وترتيب ومعقولية. ومن هنا فإن الإنسان لم يكن في الفكر اليوناني كائناً معزولاً يسأل عن نفسه خارج العالم، بل كان كائناً يبحث عن نفسه من خلال بحثه عن النظام الكلي الذي ينتسب إليه.

ولذلك فإن إحدى أهم خصائص الرؤية اليونانية للإنسان أنها جعلت العقل مفتاحاً مركزياً لفهمه. فالإنسان ليس مجرد جسد يتحرك، ولا رغبة تبحث عن الإشباع، ولا كائناً اجتماعياً فقط، بل هو الكائن الذي يستطيع أن يعرف النظام، وأن يتأمل الكل، وأن يرتفع من المحسوس المتغير إلى المعقول الثابت. ومن هنا صار العقل عند اليونان ليس أداة عملية فحسب، بل علامة إنسانية كبرى، وربما أعلى ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. غير أن هذا التأسيس العقلي للإنسان يحمل في داخله قوة وحداً في الوقت نفسه. قوته أنه حرر الإنسان من الخضوع الكامل للأسطورة، وجعله قادراً على السؤال والبرهان والنظر في العلل. وحدّه أنه مال أحياناً إلى رؤية الإنسان من خلال العقل وحده، وكأن الإنسان يكتمل بقدر ما يقترب من النظام العقلي، ويتخلص من اضطراب الجسد والرغبة والانفعال. وهنا تبدأ واحدة من أولى صور التوتر في تاريخ فهم الإنسان: هل الإنسان عقل يسكن جسداً، أم كائن مركب لا يمكن فصل عقله عن جسده ونفسه وتاريخه؟

لقد كان اليونان مسكونين بفكرة النظام. الكون عندهم ليس فوضى عمياء، بل ترتيب يمكن للعقل أن يكتشفه. وهذا التصور انعكس مباشرة على فهم الإنسان. فإذا كان الكون

منظماً، فإن الإنسان الفاضل هو الذي يجعل نفسه منسجمة مع هذا النظام. وإذا كانت النفس تحمل قوى متعددة، فإن العدالة الداخلية تعني أن تكون هذه القوى مرتبة ترتيباً صحيحاً. وهنا يظهر أن سؤال الإنسان عند اليونان لم يكن سؤالاً نفسياً فقط، بل كان سؤالاً كونياً وأخلاقياً وسياسياً في آن واحد.

فالإنسان عند اليونان لا يُفهم خارج المدينة. فالمدينة ليست مجرد مكان يعيش فيه الأفراد، بل هي المجال الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان. فالإنسان، في التصور اليوناني، لا يكتمل في العزلة، بل في المشاركة، وفي الحوار، وفي القانون، وفي الحياة العامة. ومن هنا ظهرت فكرة الإنسان السياسي، لا بمعنى الإنسان الحزبي الحديث، بل بمعنى الإنسان الذي لا تتحقق فضيلته إلا داخل جماعة منظمة. وهذه الفكرة ستظل من أعظم ما تركه اليونان للفكر الإنساني: أن الإنسان ليس فرداً طبيعياً فقط، بل كائن مدني، يتشكل داخل المدينة، ويحتاج إلى النظام المشترك لكي يحقق إمكانه.

لكن هذه الرؤية، على عمقها، كانت تحمل أيضاً حدودها. فالمدينة اليونانية التي صاغت فكرة الإنسان الحر العاقل، لم تكن ترى جميع البشر داخل الأفق نفسه من الحرية والمواطنة. فقد بقيت هناك حدود اجتماعية وسياسية وثقافية ضيقة تحدد من يُعدّ إنساناً مكتمل الأهلية ومن يبقى خارج هذا التصور. ومن هنا يظهر أن الفكر اليوناني، رغم عظمته، أنتج مفهوماً عالياً للإنسان، لكنه لم يجعله كونياً تماماً. لقد رفع الإنسان من جهة العقل والمدينة، لكنه قيده من جهة الانتماء والمواطنة والطبقة والجنس والعبودية.

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين الرؤية الفلسفية اليونانية والرؤية القرآنية. فاليونان جعلوا الإنسان كائناً عاقلاً داخل كوسموس منظم ومدينة منظمة، أما القرآن فجعل الإنسان مخلوقاً مكرماً من حيث الأصل، لا لأن المدينة اعترفت به فقط، ولا لأن طبقته منحته الحق، بل لأن له مقاماً في الخلق والتكليف والأمانة. فالكرامة القرآنية أوسع من المواطنة

السياسية، وأعمق من التفوق العقلي وحده، لأنها تربط الإنسان بأصل وجوده وبمسؤوليته أمام الله لا بموقعه داخل المدينة فقط.

ومع ذلك، لا ينبغي قراءة اليونان قراءة إقصائية أو سطحية. فقد كان في تجربتهم الفكرية اكتشاف عظيم: أن الإنسان لا يمكن أن يعيش بلا عقل، ولا بلا سؤال، ولا بلا نظام. لقد فتحوا الطريق أمام التفكير المنهجي في الإنسان، وأدركوا أن الحياة الإنسانية ليست مجرد استجابة للغريزة، بل تحتاج إلى تربية وفضيلة ومدينة وقانون. وهذا كله سيظل جزءاً من أي فهم عميق للإنسان. لكن السؤال الذي سيظل قائماً هو: هل يكفي العقل والنظام والمدينة لفهم الإنسان كله؟

إن الإنسان، كما كشفناه في القسم الأول، ليس عقلاً فقط، وليس مواطناً فقط، وليس كائنًا يبحث عن النظام فقط. إنه أيضًا كائن ضعف وخوف ورغبة وذاكرة وروح ومصير. وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد عظمت جانب العقل والنظام، فإنها لم تستطع دائماً أن تدخل بما يكفي إلى مناطق الضعف والندم والتوبة والمصير والروح كما ستظهر في الرؤية الدينية القرآنية.

ولهذا فإن الإنسان عند اليونان يظهر في مرآة عظيمة، لكنها ليست المرآة الكاملة. إنها مرآة العقل والكو سموس والمدينة والفضيلة. تكشف لنا أن الإنسان لا يكون إنساناً كاملاً إذا فقد عقله أو نظامه أو حياته المشتركة. لكنها لا تكشف كل شيء عن الإنسان بوصفه كائنًا يحمل الطين والنفخة، ويعيش بين الحرية والقدر، وبين الزمن والمصير، وبين السقوط والتوبة.

ومن هنا تبدأ أهمية القسم الثاني كله: أن نقرأ الفلسفات الكبرى لا بوصفها إجابات نهائية، بل بوصفها مرايا. كل مرآة تكشف وجهًا من الإنسان وتخفي وجهًا آخر. واليونان كشفتوا وجه الإنسان العاقل، الباحث عن النظام، الساعي إلى الفضيلة داخل المدينة. لكن الوجه الآخر سيظل ينتظر أسئلة أخرى، ومرايا أخرى، ونصو صًا أخرى، وتجارب أخرى، حتى تكتمل الرحلة نحو التصور المفتوح للإنسان.

إذا كانت الفلسفة اليونانية قد انطلقت من البحث عن النظام الكوني، فإن هذا البحث لم يبقَ محصوراً في السماء والطبيعة والعناصر الأولى للوجود، بل انتقل تدريجياً إلى الإنسان نفسه. لأن السؤال الذي بدأ به: ما أصل الأشياء؟ تحول شيئاً فشيئاً إلى سؤال آخر أكثر قرباً وخطورة: كيف ينبغي للإنسان أن يعيش؟ وكيف يمكن أن يصبح الإنسان إنساناً بالمعنى الكامل؟

وهنا بدأ الإنسان عند اليونان يتحول من كائن يعيش داخل الطبيعة إلى كائن ينبغي أن يتعلم كيف يحكم نفسه. فلم يعد الإنسان مجرد وجود بيولوجي يولد وينمو ويموت، بل أصبح مشروعاً أخلاقياً يحتاج إلى بناء وتربية وتشكيل. ومن هنا نشأت واحدة من أكثر الأفكار اليونانية تأثيراً في تاريخ الفكر كله: فكرة الفضيلة.

فالفضيلة عند اليونان لم تكن مجرد مجموعة من الأوامر الأخلاقية الخارجية، ولم تكن مجرد التزام ديني بالمعنى الذي سيظهر لاحقاً في التقاليد الدينية الكبرى، بل كانت تعني أن يصل الإنسان إلى صورته الأكمل، وأن يحقق الانسجام بين قواه المختلفة. فالإنسان يحمل داخله رغبات وشهوات وانفعالات وعقلاً، ولا تصبح حياته مستقيمة إلا إذا وُضعت هذه القوى في ترتيب منظم.

ومن هنا فإن الإنسان الفاضل عند اليونان ليس هو الإنسان الذي يجمع نفسه تماماً، ولا الإنسان الذي يطلق رغباته بلا حدود، بل الإنسان الذي يصل إلى نوع من التوازن الداخلي. وهذا التوازن ليس مجرد حالة نفسية هادئة، بل هو انعكاس للنظام الكوني نفسه. فالكون عندهم قائم على تناسب وتناغم، وكذلك ينبغي أن تكون النفس الإنسانية.

ولذلك فإن العقل احتل مكانة مركزية داخل هذا البناء. فالعقل ليس مجرد أداة معرفة، بل هو القوة التي تمنح الإنسان القدرة على ترتيب نفسه. إنه الذي يحدد الحدود، ويضبط

الرغبات، ويفرق بين الخير والشر، وبين الإفراط والتفريط. ومن هنا كانت الحكمة اليونانية تنظر إلى الإنسان الذي تحكمه شهواته بوصفه إنساناً لم يبلغ نضجه الحقيقي بعد.

لكن هنا يظهر سؤال بالغ الأهمية: هل الإنسان عند اليونان كان إنساناً حياً بكل تناقضاته، أم صورة مثالية لإنسان ينبغي أن يكون؟

لأن التأمل العميق يكشف أن الإنسان اليوناني كان يميل في كثير من الأحيان إلى بناء صورة مثالية للإنسان أكثر من اهتمامه بالإنسان الواقعي بكل هشاشته واضطرابه وتوتره. فقد كان المثال الأعلى هو الإنسان الذي يصل إلى الانسجام والسيطرة العقلية والاعتدال. لكن ماذا عن الإنسان الذي ينكسر؟ ماذا عن الإنسان الذي يخطئ ثم يندم؟ ماذا عن الإنسان الذي يعيش التمزق بين ما يريد وما ينبغي أن يريد؟

إن هذه الأسئلة ستظهر بقوة أكبر في مراحل لاحقة من الفكر، لكنها لم تكن غائبة تماماً عن التجربة اليونانية. فالماضي اليونانية القديمة تكشف شيئاً شديداً العمق؛ إذ إن أبطالها لم يكونوا شخصيات بسيطة تتحرك بين خير وشر واضحين، بل كانوا كائنات تحمل في داخلها تناقضات هائلة. كانوا يصطدمون بالقدر، ويقعون في الخطأ، ويكتشفون حدودهم بصورة مؤلمة.

وهنا تظهر مفارقة مثيرة: فالفلسفة اليونانية كانت تسعى إلى النظام، بينما كانت المأساة اليونانية تكشف هشاشة الإنسان أمام الحياة. وكأن العقل اليوناني نفسه كان يحمل توتراً داخلياً بين حلم النظام وتجربة الضعف الإنساني.

ومن هنا فإن الإنسان اليوناني لم يكن عقلاً خالصاً كما يبدو أحياناً. لقد كان يحمل داخله خوفاً عميقاً من الفوضى ومن انهيار النظام. وربما لهذا السبب أعطى العقل مكانة شبه مركزية؛ لأنه رأى فيه الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تمنع الإنسان من الانهيار داخل رغباته وصراعاته.

ومن جهة أخرى، لم يكن الإنسان عند اليونان كائنًا فرديًا بالمعنى الحديث. فالمدينة كانت جزءًا من هويته نفسها. فالإنسان لا يصبح إنسانًا كاملاً في العزلة، بل داخل حياة مشتركة منظمة. ومن هنا كانت التربية عنصراً أساسياً؛ لأن الإنسان لا يولد فاضلاً بصورة تلقائية، بل يحتاج إلى تشكيل طويل.

إن التربية عند اليونان لم تكن مجرد نقل للمعرفة، بل كانت عملية لصناعة الإنسان نفسه. إنها محاولة لتحويل الإنسان من مجرد كائن طبيعي إلى كائن مدني وأخلاقي. ومن هنا نفهم لماذا كانت المدينة والتعليم والقانون عناصر مترابطة في الفكر اليوناني؛ لأنها كانت كلها أدوات لصناعة إنسان قادر على العيش داخل النظام.

لكن هذه الرؤية تحمل حدودها أيضًا. لأنها تفترض ضمناً أن الإنسان يمكن الوصول به إلى حالة من الانسجام شبه الكامل إذا أحسنّا تربيته وتنظيمه. بينما تكشف التجربة الإنسانية الأوسع أن الإنسان لا يتوقف عند لحظة استقرار نهائية. إنه لا ينتهي عند صورة مكتملة، بل يبقى داخل صيرورة مفتوحة، يحمل في داخله دائماً شيئاً من النقص، وشيئاً من التوتر، وشيئاً من القابلية للخطأ والتجاوز.

وفي هذا الموضع يبدو الحوار مع القرآن الكريم بالغ الأهمية. لأن القرآن لا يقدم الإنسان بوصفه كائناً يحقق كماله النهائي داخل المدينة أو عبر السيطرة العقلية وحدها. إنه يقدم إنساناً يحمل الضعف والقوة، ويحمل قابلية الخطأ والتوبة، ويحمل التوتر بين الطين والنفخة. فالإنسان القرآني ليس مشروع انسجام نهائي بقدر ما هو مشروع هداية وصيرورة مستمرة.

ولهذا فإن الفرق ليس في أن اليونان عرفوا العقل والفضيلة بينما تجاهلها القرآن؛ بل في أن القرآن وضع العقل داخل أفق أوسع. العقل أداة ضرورية، لكنه ليس مركز الإنسان الوحيد. لأن الإنسان لا يتحرك بالعقل وحده، بل أيضاً بالإيمان، والضمير، والخوف، والرجاء، والرحمة، والابتلاء، والمصير.

ومن هنا فإن الإنسان عند اليونان قدم للبشرية اكتشافاً عظيماً: أن الإنسان لا يصبح إنساناً كاملاً بلا تربية ولا فضيلة ولا عقل ولا نظام. لكن الإنسان، كما بدأ يتكشف لنا تدريجياً، أكبر من أن يُختزل في هذه العناصر وحدها.

إن الإنسان عند اليونان لم يكن يعيش في فضاء عقلي صافٍ وحده، بل كان يعيش أيضاً تحت ظل سؤال آخر شديد القسوة: سؤال القدر. فالفكر اليوناني، رغم تمجيده للعقل والنظام والفضيلة، ظل مسكوناً بإحساس عميق بأن الإنسان ليس سيد مصيره بالكامل. لقد كان الإنسان قادراً على التفكير والاختيار والتربية، لكنه كان في الوقت نفسه محاطاً بقوى تتجاوزه: قوى الطبيعة، وقوى المدينة، وقوى الآلهة، وقوى المصير الغامض الذي يظهر في المأساة اليونانية بوصفه حدّاً لا يستطيع الإنسان أن يخترقه بسهولة.

ومن هنا يظهر أن الرؤية اليونانية للإنسان كانت تحمل توتراً عميقاً بين العقل والقدر. فمن جهة، العقل هو أداة الإنسان في الفهم والتنظيم والسيطرة على النفس والمدينة. ومن جهة أخرى، هناك شيء في الوجود يبقى عصياً على السيطرة الكاملة. وقد عبّرت المأساة اليونانية عن هذا التوتر بصورة أشد صدقاً مما فعلته بعض الصياغات الفلسفية المجردة؛ لأنها كشفت أن الإنسان قد يكون عاقلاً، قوياً، شجاعاً، ومع ذلك يقع في المصير الذي لم يكن يتوقعه، أو يدفع ثمن معرفة جاءت متأخرة.

وهنا تبدو المأساة اليونانية كأنها الوجه الآخر للفلسفة اليونانية. الفلسفة تبحث عن النظام والمعقولية، والمأساة تكشف هشاشة الإنسان أمام ما لا يملكه. الفلسفة تريد أن تجعل الإنسان قادراً على الفهم، والمأساة تذكره بأن الفهم قد لا ينقذه دائماً من الألم. الفلسفة ترفع العقل إلى مقام القيادة، والمأساة تقول إن العقل نفسه قد يقف متأخراً أمام صدمة القدر.

وهذا لا يعني أن اليونان كانوا يلغون الإنسان أو يسحقونه أمام المصير، بل يعني أنهم كانوا يشعرون بعمق أن الإنسان كائن محدود، وأن عظمته لا تلغي هشاشته. فالإنسان

العظيم في المأساة ليس عظيمًا لأنه لا يسقط، بل لأنه يسقط وهو واعٍ، ويتألم وهو يرى، ويكتشف حدود قدرته في اللحظة التي ظن فيها أنه اقترب من السيطرة.

ومن هنا فإن الإنسان اليوناني لا يظهر فقط ككائن عاقل، بل ككائن مأساوي أيضًا. وهذه نقطة مهمة جدًا؛ لأن الإنسان المأساوي هو الإنسان الذي يعيش بين قدرته وحدوده، بين طموحه ومصيره، بين إرادته وما يتجاوز إرادته. وهذا يقربه، من جهة ما، من الصورة التي كشفناها في الفصل السابق عن الإنسان بين الحرية والقدر، وإن كان الأفق القرآني يختلف جذريًا في أنه لا يترك الإنسان أمام قدر أعمى، بل يضعه داخل قدر إلهي له معنى وعدل وحكمة ومصير.

فالقدر في المأساة اليونانية كثيرًا ما يبدو غامضًا وقاسيًا، بينما القدر في الرؤية القرآنية لا يُفهم بوصفه عبثًا أو لعبة آلهة متقلبة، بل بوصفه جزءًا من حكمة إلهية أوسع، لا تلغي مسؤولية الإنسان ولا تتركه وحيدًا أمام عماء الوجود. ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يقف أمام قدر صامت، بل أمام رب يخاطبه، ويمتحنه، ويفتح له باب التوبة، ويجعله مسؤولًا داخل حدود علمه وقدرته.

أما التوتر الثاني في الرؤية اليونانية فهو التوتر بين الفرد والمدينة. فالمدينة عند اليونان كانت المجال الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان، لكنها في الوقت نفسه كانت قادرة على أن تصبح قوة ضاغطة على الفرد. فالإنسان لا يكتمل خارج المدينة، لكنه قد يصطدم بها حين يحمل سؤالًا أو موقفًا أو ضميرًا يتجاوز مألوفها. وهنا يظهر نموذج الفيلسوف الذي يقف داخل المدينة وضدها في الوقت نفسه: ينتمي إليها لأنه لا يعيش خارج اللغة والقانون والحوار، لكنه يزعجها لأنه يسأل عما لا تريد أحيانًا أن يُسأل.

وهذا التوتر سيبلغ إحدى ذراه الكبرى في شخصية سقراط. فسقراط لم يكن مجرد مفكر، بل كان حدثًا في تاريخ سؤال الإنسان. لقد نقل الفلسفة من التأمل في الطبيعة إلى

مسألة النفس والحياة والفضيلة. لم يكن يسأل فقط عن أصل الكون، بل عن معنى أن يعيش الإنسان حياة فاضلة. وكان سؤاله مزعجاً لأنه لم يكن يقدم للناس أجوبة جاهزة، بل كان يهز يقينهم الزائف، ويدفعهم إلى اكتشاف جهلهم.

إن أهمية سقراط تكمن في أنه جعل الإنسان أمام نفسه. جعل السؤال الأخلاقي في مركز الفلسفة. فالإنسان عنده لا يُقاس بما يملك أو بما ينجز أو بما يدعي معرفته، بل بقدرته على فحص حياته. ومن هنا تأتي عبارته الشهيرة في معناها العميق: الحياة غير المفحوصة لا تستحق أن تُعاش. وهذه العبارة تمثل واحدة من أولى اللحظات الكبرى في تاريخ الوعي الإنساني؛ لأنها تجعل الإنسان مسؤولاً عن أن يسأل نفسه، لا أن يعيش مستسلماً للعادة والجماعة والموروث.

لكن سقراط نفسه يكشف حدود المدينة. فالمدينة التي احتاجت إلى الفيلسوف لكي يوقظها لم تحتل إزعاجه طويلاً. وهنا يظهر التوتر بين الحقيقة والجماعة، بين الفرد المفكر والمدينة التي تريد الاستقرار، بين السؤال والسلطة. وهذا التوتر سيبقى ملازماً لتاريخ الإنسان كله: كيف يمكن للمجتمع أن يحتمل من يسأله؟ وكيف يمكن للفرد أن يقول الحقيقة دون أن يتحول إلى عدو للجماعة؟

ومن هنا فإن اليونان لم يقدموا لنا صورة واحدة للإنسان، بل مجموعة من الصور المتوترة: الإنسان العاقل، الإنسان المدني، الإنسان الفاضل، الإنسان المساوي، الإنسان السائل، الإنسان الذي يصطدم بالقدر، والإنسان الذي يصطدم بالمدينة. وهذه الصور جميعاً تكشف غنى التجربة اليونانية، لكنها تكشف أيضاً أنها لم تحسم سؤال الإنسان، بل فتحت على مستويات متعددة.

وفي الحوار مع القرآن الكريم، نستطيع أن نقول إن الفلسفة اليونانية كشفت أهمية العقل والسؤال والفضيلة والمدينة، لكنها لم تمنح الإنسان أفقاً كاملاً للمصير. فقد رأت

هشاشته أمام القدر، لكنها لم تصل إلى تصور يجعل هذا القدر داخل معنى إلهي شامل. ورأت حاجته إلى المدينة، لكنها لم تجعل الكرامة الإنسانية كونية بصورة كاملة. ورأت فضيلة العقل، لكنها لم تستوعب الإنسان في كليته الروحية والأخلاقية والمصيرية كما يكشفه القرآن.

ومع ذلك، لا يمكن تجاوز اليونان في تاريخ سؤال الإنسان. فهم الذين جعلوا الإنسان موضوعاً للتفكير المنهجي، وجعلوا العقل أداة لفحص الحياة، وجعلوا الفضيلة مشروعاً تربوياً وسياسياً، وجعلوا المدينة مجاًلاً لاكتمال الإنسان. ولعل عظمتهم ليست في أنهم أجابوا عن سؤال الإنسان نهائياً، بل في أنهم نقلوا السؤال من فضاء الأسطورة إلى فضاء العقل والحوار.

ومن هنا فإن الإنسان عند اليونان هو الإنسان الذي بدأ يكتشف نفسه بوصفه كائناً عاقلاً، مدنياً، أخلاقياً، لكنه لم يكن قد اكتشف بعد كل أبعاده. لقد رأى نفسه في مرآة العقل والمدينة والقدر، لكنه لم ير نفسه بعد في مرآة الطين والنفخة، ولا في مرآة الأمانة والاستخلاف، ولا في مرآة التوبة والمصير كما ستكشفها الرؤية القرآنية لاحقاً.

إن الوقوف طويلاً أمام الإنسان عند اليونان يكشف أننا لا نقف أمام فلسفة جزئية أو تصور عابر، بل أمام لحظة تأسيسية كبرى في تاريخ وعي الإنسان بذاته. فقبل اليونان كان الإنسان يعيش داخل الأسطورة أكثر مما يعيش داخل السؤال، وكانت القوى الغامضة والأحداث الكونية والأقدار غير المفهومة تشكل إطاراً واسعاً لتفسير العالم. لكن مع اليونان حدث تحول كبير: بدأ الإنسان يخرج تدريجياً من عالم التفسير الأسطوري إلى عالم السؤال العقلي.

وهذه النقطة لم تكن مجرد انتقال في أدوات التفكير، بل كانت انتقالاً في صورة الإنسان نفسه. فالإنسان لم يعد مجرد كائن يعيش داخل الكون، بل أصبح الكائن الذي يسأل عن

الكون. ولم يعد مجرد متلقٍ للوجود، بل أصبح مشاركاً في فهمه. ومن هنا بدأت إحدى أعظم الرحلات الفكرية في التاريخ: رحلة الإنسان في اكتشاف نفسه من خلال العقل.

لقد كشف اليونان أن الإنسان ليس مجرد جسد طبيعي، ولا مجرد رغبات متناثرة، بل كائن يحمل في داخله قدرة فريدة على الفهم والتأمل والبحث عن النظام والمعنى. ومن هنا جعلوا العقل في مركز إنسانية الإنسان، ورأوا أن الإنسان يبلغ اكتماله حين يستطيع أن يربط نفسه، ويضبط رغباته، ويعيش داخل فضيلة منسجمة مع النظام الكلي للوجود.

كما كشفوا أن الإنسان لا يكتمل في العزلة. فالمدينة عندهم لم تكن تجمعاً بشرياً فقط، بل كانت الفضاء الذي تتحقق فيه الإنسانية. فالإنسان يحتاج إلى الآخرين لكي يتعلم، ويتحاور، ويتربى، ويمارس العدالة، ويكتشف ذاته من خلال علاقته بالمجتمع.

وكشفوا أيضاً أن الإنسان ليس مجرد كائن بيولوجي، بل مشروع أخلاقي يحتاج إلى التربية والتشكيل. فالإنسان لا يولد مكتملاً، بل يصير إنساناً عبر التربية والفضيلة والممارسة. وهذه واحدة من أعمق الأفكار التي ستظل حاضرة في كل التصورات الكبرى عن الإنسان حتى عصرنا الحديث.

لكن، رغم كل هذا العمق، تكشف القراءة المتأنية أن الإنسان عند اليونان ظل يحمل نقصاً بنيوياً في صورته الفلسفية. فالعقل الذي تحول إلى مركز الإنسان أصبح أحياناً مقياساً يكاد يبتلع بقية أبعاده. والمدينة التي أرادت أن تكون مجالاً لتحقيق الإنسانية أصبحت في بعض الأحيان إطاراً ضيقاً لا يتسع لجميع البشر. والفضيلة التي أرادت أن تصنع الإنسان المتوازن بقيت تميل إلى بناء صورة مثالية للإنسان أكثر من نزولها إلى هشاشته الفعلية.

لقد رأى اليونان الإنسان وهو يصعد، لكنهم لم ينزلوا بما يكفي إلى أعماقه المظلمة. رأوا الإنسان الباحث عن النظام، لكنهم لم يدخلوا بالعمق نفسه إلى الإنسان الذي يعيش التوبة والانكسار والقلق الوجودي والمصير النهائي. رأوا الإنسان وهو يحاول السيطرة

على نفسه بالعقل، لكنهم لم يروا بالدرجة نفسها الإنسان الذي ينقسم على نفسه، ويقع، ويعود، ويحمل في داخله صراعاً دائماً بين الطين وما يتجاوز الطين.

ومن هنا فإن الإنسان اليوناني يبدو إنساناً سامياً، لكنه ليس الإنسان كله. إنه إنسان العقل والمدينة والفضيلة، لكنه ليس بعد إنسان الرحلة الوجودية الكاملة.

وفي هذا الموضع يبرز الحوار مع القرآن الكريم بوصفه كشفًا لطبقة أخرى من الإنسان. فالإنسان في القرآن ليس فقط كائنًا عاقلًا، بل كائن مكرم. وليس فقط كائنًا مدنيًا، بل مستخلفًا. وليس فقط مشروع فضيلة، بل مشروع ابتلاء وهداية وصيرورة. فالإنسان القرآني لا يُفهم من خلال عقله وحده، بل من خلال مجموع أبعاده: جسده وروحه، ضعفه وقوته، حريته وقدره، فريته وجماعته، دنياه ومصيره.

وهذا لا يقلل من عظمة التجربة اليونانية، بل يضعها في موضعها الحقيقي. فاليونان لم يقدموا الإنسان الأخير، لكنهم قدموا الإنسان الذي بدأ يكشف نفسه بعين العقل. ولم يقدموا الحقيقة النهائية عن الإنسان، لكنهم قدموا واحدة من أعظم مراياه.

ومن هنا نستطيع أن نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل:

إن اليونان لم يجيبوا عن سؤال الإنسان بقدر ما جعلوه سؤالاً فلسفيًا عظيمًا. لقد حرروا الإنسان من أسر الأسطورة، لكنهم لم يحرروه بالكامل من أسر النموذج العقلي المثالي. كشفوا عن العقل، لكنهم لم يكشفوا كل أعماق الروح. رأوا النظام، لكنهم لم يروا كل أسرار التناقض الإنساني.

ولهذا فإن الإنسان عند اليونان ليس نهاية الرحلة، بل بدايتها.

ومن هنا تبدأ المرأة التالية، حيث سيأخذ سؤال الإنسان منعطفًا جديدًا أكثر عمقًا واتساعًا:

الفصل الثاني

الإنسان عند أفلاطون

حين تنتقل من الإنسان عند اليونان عمومًا إلى الإنسان عند أفلاطون خصوصًا، فإننا لا نتقل من فكرة إلى فكرة فقط، بل نتقل من مستوى من النظر إلى الإنسان إلى مستوى أكثر عمقًا وتعقيدًا. لأن أفلاطون لم يكن يحاول أن يجيب عن سؤال: كيف يعيش الإنسان؟ فقط، بل كان يحاول أن يجيب عن سؤال أخطر: ما حقيقة الإنسان أصلاً؟ وما الذي يجعل الإنسان هو ما هو عليه؟ وهل ما نراه من صور الحياة اليومية يمثل حقيقته النهائية، أم أن هناك طبقة أعمق تختبئ خلف العالم الظاهر كله؟

لقد كان أفلاطون يعيش قلقًا فلسفيًا كبيرًا تجاه العالم المحسوس. فالواقع الذي يراه الإنسان بعينه بدا له عالمًا مضطربًا: الأشياء تتغير باستمرار، الجمال يذبل، القوة تضعف، المدن تنهض ثم تنهار، الإنسان نفسه يتبدل من لحظة إلى أخرى. وكل شيء في عالم الحس يبدو محكومًا بالتغير والزوال والنقص.

لكن هنا ظهر السؤال الذي سيقود مشروع أفلاطون كله: إذا كان العالم المحسوس يتغير باستمرار، فكيف يمكن أن توجد معرفة ثابتة؟ وإذا كانت الأشياء كلها تتحرك، فمن أين تأتي فكرة الثبات؟ وإذا كانت العدالة التي نراها في الواقع ناقصة ومضطربة، فمن أين جاءت فكرة العدالة الكاملة التي يحملها الإنسان في ذهنه؟

ومن هنا بدأ أفلاطون في بناء واحد من أكثر التصورات الفلسفية تأثيرًا في التاريخ: فكرة العالمين.

فالعالم الذي نراه ونلمسه ليس عنده الحقيقة النهائية، بل مجرد عالم ظلال وصور متغيرة. أما الحقيقة الأعمق فتكمن في عالم آخر: عالم المثل، عالم الصور الكاملة والثابتة

والخالدة. هناك توجد العدالة الكاملة، والجمال الكامل، والخير الكامل، والحقيقة الكاملة.

وهنا بدأ الإنسان يأخذ موقعاً جديداً تماماً داخل الفلسفة. فالإنسان لم يعد مجرد كائن يعيش داخل العالم الحسي، بل أصبح كائناً منقسماً بين عالمين: عالم الجسد وعالم الروح، عالم الحس وعالم الحقيقة، عالم الظلال وعالم النور.

ومن هنا فإن الإنسان عند أفلاطون ليس كائناً مستقراً داخل الأرض بالكامل. إنه يحمل داخله حنيناً إلى شيء فقده. وكأن الإنسان يعيش دائماً شعوراً غامضاً بأن هذا العالم ليس موطنه الكامل، وأن هناك شيئاً ناقصاً في كل ما يراه حوله.

ولذلك فإن المعرفة عند أفلاطون لا تصبح مجرد اكتساب جديد للمعلومات، بل تتحول إلى تذكر. فالروح - وفق تصوره - كانت تعرف الحقائق الكبرى قبل أن تهبط إلى العالم الحسي، لكنها نسيتها حين ارتبطت بالجسد. ومن هنا فإن التعلم ليس خلقاً للمعرفة من العدم، بل استعادة لما نسي.

وهذه الفكرة تبدو شديدة الغرابة للوهلة الأولى، لكنها تكشف شيئاً عميقاً جداً عن تصور أفلاطون للإنسان. لأن الإنسان هنا ليس صفحة بيضاء تتلقى العالم من الخارج فقط، بل يحمل في أعماقه شيئاً سابقاً على تجربته الحسية. إنه يحمل شوقاً إلى الحقيقة، وحنيناً إلى الكمال، وإحساساً بأن ما يراه ليس كل شيء.

ومن هنا يمكن فهم لماذا لم يكن الإنسان عند أفلاطون مجرد جسد يتحرك داخل الطبيعة. لأن الجسد بالنسبة له يمثل جانباً من الإنسان، لكنه ليس مركزه الأعلى. فالجسد يرتبط بالحاجة والرغبة والتغير، بينما ترتبط الروح بالحقيقة والثبات والتطلع إلى الأعلى.

وهنا يبدأ أحد أعظم التوترات في تاريخ فهم الإنسان: هل الإنسان هو ما يعيشه هنا والآن داخل العالم؟ أم أن حقيقته تكمن فيما يتجاوز العالم؟

لقد كان أفلاطون يميل بصورة واضحة إلى إعطاء الأولوية لما يتجاوز العالم الحسي. فالإنسان الحقيقي ليس ذلك الكائن الذي يتحرك بين الطعام والمال والرغبة والسلطة واللذة، بل الإنسان الذي يستطيع أن يتحرر تدريجيًا من أسر الظاهر، وأن يصعد نحو الحقيقة.

ومن هنا جاءت استعارة الكهف الشهيرة، التي ربما تمثل واحدة من أعظم الصور الفلسفية في تاريخ الإنسانية. فالناس يعيشون داخل كهف يرون فيه ظلال الأشياء ويظنون أنها الحقيقة كلها، بينما الحقيقة الحقيقية تقع خارج الكهف. والفيلسوف هو الإنسان الذي يخرج من هذا الظلام نحو النور، ثم يعود ليخبر الآخرين أن ما يرونه ليس كل الحقيقة. لكن هذه الاستعارة لا تتحدث عن المعرفة فقط؛ إنها تتحدث عن الإنسان نفسه. فالإنسان عند أفلاطون هو الكائن الذي يعيش بين ظلال وحقيقة، بين جهل ومعرفة، بين هبوط وصعود.

وفي هذا الموضع يبدأ حوار عميق جدًا مع القرآن الكريم. لأن القرآن أيضًا لا يحصر الإنسان داخل العالم الحسي وحده، ولا يختزله في المادة فقط. فالإنسان في القرآن يحمل بعدًا يتجاوز الجسد، ويحمل نفخة وروحًا وأفقًا أعلى من الحاجة المباشرة. لكن الفرق الجوهرى يظهر هنا بوضوح. فأفلاطون يكاد يجعل العالم الحسي أدنى مرتبة بصورة حادة، ويجعل الحقيقة الحقيقية في عالم آخر منفصل. أما القرآن فلا يلغي العالم الأرضي، ولا يجعله مجرد وهم أو ظلال. فالأرض في القرآن ليست سجنًا للإنسان فقط، بل ميدان استخلاف وامتحان وعمران.

فالإنسان القرآني لا يهرب من الأرض نحو الحقيقة، بل يحقق الحقيقة داخل مسؤوليته في الأرض. لا يهرب من العالم، بل يعمره. ولا يرى الجسد مجرد عبء على الروح، بل جزءًا من أمانة الإنسان.

ومن هنا فإن أفلاطون يكشف شيئاً بالغ الأهمية: أن الإنسان لا يكتفي بالمحسوس، وأن داخله شوقاً إلى الكمال والمعنى والحقيقة. لكنه يضع هذا الشوق غالباً في صورة انفصال بين عالمين، بينما تحاول الرؤية القرآنية أن تبني علاقة أكثر توازناً بين الأرض والسماء، بين الجسد والروح، بين الدنيا والآخرة.

وهكذا يبدأ الإنسان عند أفلاطون بالظهور بوصفه كائناً يحمل حنيناً دائماً إلى ما هو أعلى من الواقع المباشر، وكأن إنسانية الإنسان تبدأ من شعوره بأن ما يراه ليس كل ما هو موجود. إذا كان أفلاطون قد رأى أن الإنسان يعيش بين عالمين؛ عالم الحس وعالم الحقيقة، فإن هذا الانقسام لم يبقَ عنده خارج الإنسان فقط، بل دخل إلى الإنسان نفسه. فالإنسان عند أفلاطون ليس وحدة بسيطة تتحرك في اتجاه واحد، بل كائن يحمل داخله قوى متعددة، تتنافس وتتصارع وتتجاذب بصورة دائمة. ومن هنا حاول أن يجيب عن سؤال شديد العمق: لماذا ينقسم الإنسان على نفسه؟ لماذا يعرف الخير أحياناً ثم لا يفعله؟ لماذا يريد شيئاً ثم يشعر أن عليه مقاومته؟ لماذا يشعر أن داخله أكثر من صوت يتحدث في الوقت نفسه؟

لقد رأى أفلاطون أن النفس الإنسانية ليست جوهرًا متجانسًا بسيطًا، بل تتكون من ثلاثة مستويات أو قوى أساسية: العقل، والقوة الغضبية أو الإرادية، والقوة الشهوانية.

العقل يمثل أعلى مستويات النفس؛ إنه الجانب الذي يبحث عن الحقيقة، ويميز بين الصواب والخطأ، ويتطلع إلى الخير والمعرفة والنظام. أما القوة الغضبية فلا تعني الغضب بمعناه الضيق فقط، بل تمثل الشجاعة والعزيمة والإرادة والطاقة التي تدفع الإنسان إلى الفعل والدفاع والمواجهة. أما القوة الشهوانية فتمثل الرغبات والحاجات والذات والميول المرتبطة بالجسد والحياة اليومية.

ومن هنا فإن الإنسان عند أفلاطون لا يعيش صراعاً بين الخير والشر بصورة بسيطة، بل يعيش صراعاً بين مستويات متعددة من نفسه. فالإنسان قد يعرف بعقله ما ينبغي أن

يفعله، لكنه يشعر في الوقت نفسه بانجذاب قوي نحو رغبة معينة، أو بدافع نفسي يدفعه إلى اتجاه آخر.

وهنا لا يصبح السؤال: هل توجد رغبة أم لا؟ بل يصبح: من الذي يقود الإنسان؟ ولذلك فإن العدالة عند أفلاطون لم تكن قضية سياسية فقط، بل كانت قضية داخلية أيضًا. فالإنسان العادل ليس هو الإنسان الذي تختفي داخله الرغبات أو الانفعالات، بل الإنسان الذي تصل فيه هذه القوى إلى نوع من الترتيب الصحيح؛ بحيث يقود العقل النفس، وتسانده القوة الإرادية، بينما تبقى الرغبات ضمن حدودها الطبيعية.

ومن هنا تظهر الصورة الشهيرة التي رسمها أفلاطون للنفس بوصفها عربة يقودها سائق، تجرها قوتان مختلفتان. فالسائق هو العقل، بينما تمثل القوتان الاتجاهات المختلفة داخل النفس. فإذا فقد العقل قدرته على القيادة ضاعت العربة، وتحولت الحركة إلى فوضى.

وهذه الصورة تكشف شيئًا بالغ الأهمية: إن أفلاطون لا يريد القضاء على الرغبة، ولا القضاء على الانفعال، بل يريد ترتيبهما داخل نظام تقوده الحكمة. فهو يدرك أن الإنسان لا يمكن أن يعيش بالعقل وحده، لكنه يخشى أن تتحول الرغبة إلى القوة المسيطرة داخل النفس. لكن هنا يظهر سؤال عميق جدًا: هل الإنسان بالفعل كائن تُدار أبعاده المختلفة وفق

علاقة قيادة وخضوع؟ وهل العقل دائمًا هو السيد المطلق داخل النفس؟

لأن التجربة الإنسانية تكشف شيئًا أكثر تعقيدًا. فالإنسان لا يعيش دائمًا وفق هذا الترتيب الواضح. فكثيرًا ما يتدخل الحب في تشكيل العقل، وكثيرًا ما يعيد الألم بناء الرؤية، وكثيرًا ما تغير التجربة نفسها طريقة الإنسان في التفكير. الإنسان لا يتحرك فقط لأن العقل أمره، بل يتحرك أيضًا لأنه يحب ويخاف ويأمل ويتذكر ويؤمن.

ومن هنا يمكن القول إن أفلاطون اكتشف شيئًا شديد الأهمية: أن الإنسان ليس كتلة واحدة متجانسة، بل يحمل تعددًا داخليًا. لكنه ربما بالغ في جعل العلاقة بين هذه الأبعاد علاقة هرمية صارمة، بحيث يصبح العقل في الأعلى، بينما تتحرك بقية القوى في الأسفل.

وفي هذا الموضع يبدأ حوار بالغ العمق مع القرآن الكريم. فالقرآن لا يقدم الإنسان بوصفه عقلاً يحكم أجزاء أدنى منه فقط، كما لا يقدم النفس الإنسانية بوصفها مجرد قوى منفصلة متنافسة. إنه يقدم الإنسان بوصفه وحدة مركبة تتداخل فيها الأبعاد المختلفة بصورة أكثر حيوية وتعقيداً.

فالقرآن يعترف بالرغبة، لكنه لا يعتبرها شرّاً في ذاتها. ويعترف بالغضب، لكنه لا يلغيه. ويعترف بالحاجة إلى الطعام والمال والحب والأمان. لكنه لا يجعل أي بعد من هذه الأبعاد مركز الإنسان النهائي.

إن الإنسان في القرآن ليس كائنًا مطلوبًا منه أن يقتل شهواته، بل أن يهذبها. وليس مطلوبًا منه أن يلغي رغباته، بل أن يمنعها من التحول إلى مركز مطلق يبتلع بقية أبعاده. ولهذا فإن القرآن لا يتحدث فقط عن العقل، بل يتحدث أيضًا عن القلب، والنفس، والروح، والضمير، والخوف، والرجاء، والطمأنينة، والتزكية. وكأن الإنسان القرآني لا يُختزل في طبقات جامدة، بل يُفهم من خلال حركة مستمرة بين قوى متعددة تتداخل داخل وحدة واحدة.

ومن هنا يظهر فرق جوهري بين التصورين. فأفلاطون يبحث عن العدالة بوصفها ترتيبًا ثابتًا للقوى داخل النفس، بينما تبدو العدالة في القرآن أقرب إلى عملية صيرورة مستمرة؛ عملية تربية وتزكية وجهاد داخلي دائم.

فالإنسان القرآني لا يصل إلى لحظة انسجام نهائية تنتهي فيها المعركة الداخلية تمامًا، بل يبقى داخل حركة مستمرة بين الضعف والقوة، وبين الخطأ والتوبة، وبين الارتفاع والسقوط. ومع ذلك فإن ما قدمه أفلاطون يظل كشفًا بالغ الأهمية في تاريخ الإنسان؛ لأنه كان من أوائل من أدركوا أن الإنسان ليس وحدة سطحية بسيطة، بل يحمل في داخله تعددًا وصراعًا، وأن الإنسان لا يحتاج فقط إلى معرفة العالم، بل يحتاج أيضًا إلى معرفة نفسه.

ومن هنا فإن سؤال الإنسان بدأ عند أفلاطون يخرج من الخارج إلى الداخل. لم يعد السؤال فقط: ما العالم؟ بل أصبح أيضًا: من الذي يعيش داخل الإنسان نفسه؟ إن الإنسان عند أفلاطون لا يفهم فقط من خلال انقسامه الداخلي بين العقل والغضب والشهوة، ولا من خلال علاقته بعالم الحس وعالم المثل، بل يفهم أيضًا من خلال حركته بين الصعود والسقوط. فالإنسان، في التصور الأفلاطوني، ليس كائنًا مستقرًا في موضع واحد، بل كائن يمكن أن يظل أسير الظلال، ويمكن أيضًا أن يبدأ رحلة صعود شاقة نحو الحقيقة. ومن هنا فإن الحياة الإنسانية ليست مجرد وجود يومي داخل العالم، بل امتحان معرفي وروحي وأخلاقي: هل يبقى الإنسان داخل الوهم المريح، أم يجزؤ على مغادرة الكهف؟

واستعارة الكهف ليست مجرد صورة تعليمية لشرح الفرق بين الجهل والمعرفة، بل هي نص فلسفي عميق في معنى الإنسان. فالناس داخل الكهف لا يرون الحقيقة، بل يرون ظلالًا على الجدار، ومع ذلك يظنون أن هذه الظلال هي الواقع كله. وهذا يعني أن الإنسان قد يعيش طويلًا داخل عالم من الصور والعادات والمألوفات، ويظن أنه يعرف، بينما هو في الحقيقة لا يرى إلا سطحًا محدودًا من الوجود. ومن هنا فإن الجهل عند أفلاطون ليس غياب المعلومات فقط، بل هو إقامة كاملة داخل صورة زائفة عن العالم.

والأخطر أن الإنسان قد يدافع عن كهفه. فهو لا يخرج منه بسهولة، لأنه اعتاد ظلمته، وألف ظلاله، وبنى يقينه داخل حدوده. ولذلك فإن الخروج من الكهف ليس انتقالًا معرفيًا بسيطًا، بل صدمة وجودية. فالإنسان حين يواجه النور أول مرة يتألم، لأن الحقيقة لا تأتي دائمًا بوصفها راحة، بل قد تأتي بوصفها زلزلة لما اعتاده الإنسان من صور. وهنا يبدو أفلاطون عميقًا جدًا في فهمه لطبيعة المعرفة؛ فالمعرفة الحقيقية لا تضيف معلومة إلى الإنسان فقط، بل تغير عينيه.

ومن هنا فإن الإنسان الأفلاطوني لا يصعد إلى الحقيقة دون ألم. إن الصعود يتطلب الانفصال عن المألوف، ومقاومة العادة، واحتمال الوحدة، وربما مواجهة سخرية الآخرين الذين ظلوا داخل الكهف. وهذا يجعل الفيلسوف في التصور الأفلاطوني ليس مجرد مفكر، بل إنساناً عاش تحرراً داخلياً من عالم الظلال، ثم عاد إلى الناس ليحمل لهم خبراً لا يريدون دائماً سماعه.

وفي هذا المعنى يقترب أفلاطون من واحدة من أعظم قضايا الإنسان: أن الإنسان لا يجهل الحقيقة فقط، بل قد يخافها. فهو قد يخاف من الحقيقة لأنها تهدم راحته، أو تكشف له ضالة ما كان يعظمه، أو تطالبه بتغيير حياته. ولذلك فإن الجهل قد يكون أحياناً مأوى نفسياً، لا مجرد نقص معرفي. وقد يفضل الإنسان الظل لأنه يمنحه استقراراً، بينما الحقيقة تفتح أمامه مسؤولية جديدة.

وهنا يبدأ الحب عند أفلاطون في الظهور بوصفه قوة صاعدة. فالحب ليس مجرد ميل حسي أو رغبة في الجمال المادي، بل يمكن أن يصبح سلماً يرتفع به الإنسان من جمال الأجساد إلى جمال النفوس، ومن جمال النفوس إلى جمال القوانين والمعاني، حتى يبلغ تأمل الجمال في ذاته. وهذا التصور يكشف أن الإنسان لا يتجه إلى الأعلى بالعقل وحده، بل بشوق داخلي أيضاً. فالحقيقة لا تُطلب بالبرهان البارد وحده، بل بحنين عميق إلى الكمال.

ومن هنا فإن الحب الأفلاطوني ليس إلغاءً للرغبة، بل تحويل لها. يبدأ الإنسان من انجذاب محسوس، لكنه يستطيع أن يرقى بهذا الانجذاب حتى يصبح بحثاً عن الجمال الأسمى. وهذه فكرة شديدة الأهمية؛ لأنها تكشف أن الرغبة نفسها قد تكون طريقاً إلى المعنى إذا لم تُحبس في مستواها الأدنى. فالرغبة ليست دائماً سقوطاً، بل قد تكون بداية صعود إذا وُجّهت نحو ما يتجاوز الإشباع المباشر.

لكن هنا أيضًا تظهر حدود أفلاطون. فالصعود عنده يميل أحيانًا إلى تجاوز العالم الحسي والابتعاد عنه، كأن الحقيقة كلما ارتفعت ابتعدت عن الجسد والتاريخ والعالم. أما الرؤية القرآنية فتختلف في أنها لا تجعل الصعود فرارًا من الأرض، بل تهديدًا للحضور فيها. فالإنسان لا يصعد إلى الله بترك مسؤوليته في العالم، بل بحمل هذه المسؤولية على وجهها الصحيح. ولا يتحرر من الظلال بهجران الناس، بل بالشهادة عليهم وبالعامل بينهم.

إن القرآن يوافق أفلاطون، من حيث الأصل، على أن الإنسان قد يعيش في أوهام يظنها حقائق، وأن عليه أن ينتقل من الغفلة إلى البصيرة. لكنه لا يجعل العالم الحسي مجرد كهف مظلم ينبغي مغادرته نهائيًا. فالعالم في القرآن آيات، لا ظلالًا فقط. والطبيعة ليست حجابًا بالضرورة، بل قد تكون طريقًا إلى المعرفة إذا نظر إليها الإنسان نظر اعتبار. والكون ليس سجنًا للروح، بل كتابًا مفتوحًا لمن يتفكر.

وهنا يظهر فرق عميق جدًا: أفلاطون يجعل الحقيقة في عالم المثل، والقرآن يجعل العالم نفسه قابلاً لأن يكون آية على الحقيقة. أفلاطون يميل إلى الصعود من العالم إلى ما وراءه، والقرآن يدعو إلى قراءة العالم بوصفه مجالاً لكشف المعنى. ولذلك فإن الإنسان القرآني لا يخرج من العالم ليعرف الله، بل ينظر في العالم، وفي نفسه، وفي التاريخ، وفي الموت، وفي الرزق، وفي الليل والنهار، فيجد فيها كلها أبوابًا إلى الحقيقة.

ومن هنا فإن الإنسان عند أفلاطون هو إنسان الحنين إلى الكمال، بينما الإنسان في القرآن هو إنسان الأمانة والاستخلاف معًا؛ لا يكتفي بالحنين إلى الأعلى، بل يطلب منه أن يترجم هذا الحنين إلى عدل ورحمة وعمران وتزكية. فالحنين إذا لم يتحول إلى عمل قد يبقى تجربة داخلية جميلة، لكنه لا يغير العالم. أما القرآن فيجعل الصعود الروحي متصلًا بالفعل الأخلاقي والاجتماعي.

ومع ذلك، فإن أفلاطون يظل عظيمًا في كشفه أن الإنسان لا يفهم إذا حُبس في الظاهر. لقد أدرك أن الإنسان يحمل حنينًا إلى ما هو أعلى من العالم اليومي، وأنه لا يكتمل إذا ظل

أسير العادة والحس والظلال. ومن هنا فإن أفلاطون يكشف بعداً جوهرياً من الإنسان: الإنسان بوصفه كائناً لا يرضى بالمباشر، ولا يكتفي بالمحسوس، ولا يهدأ ما دام يشعر أن الحقيقة أوسع مما يرى.

وهذه النقطة بالذات تجعل أفلاطون حاضراً بقوة في مشروعنا هذا. لأن الإنسان في كتابنا ليس كائناً مكتفياً بذاته أو بعالمه المباشر، بل كائن صيرورة. وأفلاطون رأى هذه الصيرورة في صورة صعود من الظل إلى النور، ومن الحس إلى المثل، ومن الرغبة الدنيا إلى الجمال الأعلى. لكنه لم يرَ بالقدر نفسه أن الصيرورة يمكن أن تكون أيضاً نزولاً مسؤولاً إلى العالم لإصلاحه، لا صعوداً مفارقاً له فقط.

وهكذا فإن الإنسان عند أفلاطون يتحدد بين السقوط والصعود. يسقط حين يرضى بالظلال، ويصعد حين يطلب الحقيقة. يسقط حين تقوده الشهوة وحدها، ويصعد حين يقوده العقل والحب المتعالي. يسقط حين يظن المحسوس نهاية الوجود، ويصعد حين يدرك أن الظاهر ليس كل شيء.

لكن الإنسان، في الرؤية القرآنية التي نحاور بها أفلاطون، لا يصعد لكي يترك الأرض وراءه، بل لكي يعود إليها بقلب أكثر عدلاً وبصيرة. فالصعود الحقيقي لا يلغي العالم، بل يعيد ترتيبه في ضوء المعنى. ومن هنا فإن أفلاطون يفتح لنا باباً عظيماً لفهم الإنسان، لكنه لا يغلقه؛ لأنه يكشف شوق الإنسان إلى الحقيقة، ولا يكشف وحده كل معنى مسؤوليته في التاريخ والعمران والمصير.

إن الوقوف أمام أفلاطون لا يعني الوقوف أمام فيلسوف قديم فقط، بل أمام واحدة من أكثر المحاولات جرأة وعمقاً في تاريخ الإنسان لفهم ذاته. لأن أفلاطون لم يكن يبحث عن تفسير جزئي لسلوك الإنسان أو لتنظيم المجتمع فحسب، بل كان يحاول أن يجيب عن سؤال يتجاوز الحياة اليومية كلها: ما الحقيقة التي ينتمي إليها الإنسان؟ وهل يعيش الإنسان داخل موطنه الحقيقي، أم أنه يعيش في عالم لا يمثل إلا صورة ناقصة عن حقيقة أكبر؟

ومن هنا كانت عظمة أفلاطون أنه نقل سؤال الإنسان من حدود الحياة الظاهرة إلى أعماقها الميتافيزيقية. فلم يعد الإنسان مجرد كائن يسعى إلى الطعام والأمن واللذة والسلطة، بل أصبح كائنًا يحمل في داخله حينًا إلى شيء أكبر من الواقع المباشر. وكان الإنسان عند أفلاطون لا يعيش فقط بما يملك، بل بما يفتقد أيضًا.

لقد كشف أفلاطون أن الإنسان ليس راضيًا تمامًا عن العالم المحسوس، وأن داخله شعورًا دائمًا بأن الأشياء التي يراها ليست كاملة، وأن الجمال الذي يلمحه ليس الجمال كله، وأن العدالة التي يعيشها ليست العدالة النهائية، وأن الحقيقة التي يملكها ليست الحقيقة الكاملة. ومن هنا فإن الإنسان يحمل في أعماقه حركة مستمرة نحو ما هو أعلى.

وهذه الفكرة كانت واحدة من أعظم اكتشافات أفلاطون. فالإنسان لا يتحرك فقط لأنه يحتاج، بل لأنه يشاق. لا يبحث فقط عن الإشباع، بل عن الكمال. لا يريد فقط أن يعيش، بل يريد أن يفهم لماذا يعيش.

كما كشف أفلاطون أن الإنسان ليس وحدة بسيطة مغلقة، بل يحمل في داخله قوى متعددة تتنافس وتتجاذب. العقل والرغبة والإرادة ليست أجزاء ميكانيكية منفصلة، بل عناصر تكشف أن الإنسان يعيش دائمًا نوعًا من الصراع الداخلي. ومن هنا فإن الإنسان ليس حالة استقرار، بل حركة بين مستويات متعددة من ذاته.

وكشف أيضًا أن المعرفة ليست مجرد جمع للمعلومات، بل تحول داخلي في الإنسان نفسه. لأن الخروج من الكهف لا يعني أن الإنسان يرى أشياء جديدة فقط، بل يعني أن الإنسان نفسه يصبح إنسانًا جديدًا. فالحقيقة لا تضيف شيئًا إلى الإنسان فقط، بل تعيد تشكيله.

لكن رغم كل هذا العمق، تظهر حدود أفلاطون أيضًا بصورة واضحة.

لأن الإنسان عند أفلاطون بدا أحيانًا وكأنه منقسم بين عالمين متباعدين: عالم الحس وعالم الحقيقة، عالم الجسد وعالم الروح، عالم الأرض وعالم المثل. ومن هنا بدأ الجسد

يظهر بصورة قريبة من العباء، والعالم الحسي بصورة قريبة من الظل، وكأن الإنسان يقترب من كماله بقدر ما يبتعد عن الأرض.

وهنا تظهر إحدى الإشكاليات الكبرى في فلسفة أفلاطون: فإذا كانت الحقيقة كلها في عالم آخر، فما معنى هذا العالم الذي نعيش فيه؟ وإذا كان الكمال يوجد خارج التاريخ، فما قيمة العمل داخل التاريخ؟ وإذا كان الصعود هو حركة خروج من الظلال، فما الذي يمنح الأرض معناها؟

وفي هذا الموضع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم بالكشف عن اختلاف عميق. فالقرآن لا ينكر أن الإنسان يحمل حيناً إلى ما هو أعلى، ولا ينكر أنه يتجاوز المادة المباشرة، ولا ينكر أن داخله شوقاً إلى الحقيقة والكمال. لكنه لا يجعل هذا الشوق سبباً للانفصال عن العالم. فالإنسان في القرآن ليس روحاً سقطت داخل جسد، بل كائن خلق من طين ونفخة معاً. والأرض ليست سجنًا مؤقتًا، بل ميدان استخلاف. والجسد ليس قيداً على الروح، بل جزء من أمانة الإنسان. والحقيقة لا توجد خارج العالم فقط، بل تتجلى أيضًا داخله. ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يهرب من العالم نحو الحقيقة، بل يحمل الحقيقة إلى العالم. لا يخرج من الأرض ليقترب من الله، بل يعمر الأرض وفق معنى الله.

وهذا فرق بالغ العمق؛ لأن أفلاطون يجعل الحركة الأساسية للإنسان صعودًا، بينما يجعل القرآن الحركة أكثر تركيبًا: صعودًا روحياً ونزولًا أخلاقياً في الوقت نفسه. يصعد الإنسان نحو المعنى، لكنه يعود إلى الناس وإلى الأرض وإلى التاريخ وإلى المسؤولية. ومع ذلك فإن أفلاطون يبقى واحداً من أعظم من كشفوا سرًا كبيرًا من أسرار الإنسان: أن الإنسان لا يكفي بما يراه، وأن داخله دائماً شعورًا بأن الحقيقة أكبر من الواقع المباشر. وهذا الاكتشاف سيظل حاضرًا في معظم الفلسفات الكبرى بعده، وفي كثير من التجارب الروحية والدينية أيضًا.

ومن هنا نستطيع أن نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل:

إن أفلاطون لم يقدم الإنسان بوصفه كائنًا أرضيًا فقط، بل بوصفه كائن الحنين إلى الحقيقة. لقد كشف أن الإنسان ليس ابن الحاجة وحدها، بل ابن الشوق أيضًا. لكنه جعل هذا الشوق يتحرك غالبًا خارج العالم، بينما سيحاول القرآن لاحقًا أن يعيد ربط الشوق بالمسؤولية، والحقيقة بالعمران، والروح بالتاريخ.

ولهذا فإن الإنسان عند أفلاطون ليس نهاية سؤال الإنسان، بل إحدى أعظم مراهبه. مرآة تكشف الإنسان وهو يرفع رأسه نحو الأعلى، وهو يشعر أن هناك شيئًا ناقصًا في العالم، وأنه خلق لشيء أكبر من مجرد العيش.

الفصل الثالث

الإنسان عند أرسطو

إذا كان أفلاطون قد رأى الإنسان بوصفه كائنًا مشدودًا إلى عالم أعلى من عالم الحس، فإن أرسطو سيعيد الإنسان إلى الأرض، لا ليختزله في المادة، بل ليفهمه داخل الطبيعة والواقع والحياة العملية. ومع أرسطو لا يعود الإنسان كائنًا منقسمًا بين عالمين انفصاليًا، بل يصبح كائنًا يتحقق داخل هذا العالم، داخل الجسد، والمدينة، والفعل، والعادة، والغاية. ومن هنا فإن الانتقال من أفلاطون إلى أرسطو ليس انتقالًا بين فيلسوفين فقط، بل انتقال بين طريقتين في النظر إلى الإنسان: الأولى ترى حقيقته في الصعود نحو المثال، والثانية تبحث عن حقيقته في اكتمال صورته داخل الوجود الفعلي.

لقد كان أرسطو أقل ميلًا إلى الهروب من العالم المحسوس، وأكثر اهتمامًا بفهم الأشياء كما تظهر في طبيعتها وحركتها وغاياتها. فالطبيعة عنده ليست ظلًا لعالم آخر، بل مجالًا غنيًا بالمعقولية. والأشياء لا تُفهم بمجرد إرجاعها إلى مثال مفارق، بل بفهم مادتها وصورتها وغايتها وحركتها. وهذا التحول كان له أثر عميق في تصور الإنسان. فالإنسان عند أرسطو لا يُفهم بوصفه روحًا غريبة عن العالم، بل بوصفه كائنًا طبيعيًا له صورة وغاية، أي أنه يحمل في تكوينه إمكانية اكتمال معينة، ويسعى إلى تحقيقها عبر الفعل والتربية والفضيلة.

ومن هنا يظهر مفهوم الغاية بوصفه مفتاحًا لفهم الإنسان عند أرسطو. فالإنسان لا يُفهم فقط بما هو عليه الآن، بل بما يتجه إلى تحقيقه. وكما أن البذرة لا تُفهم حقًا إلا في ضوء الشجرة التي يمكن أن تصيرها، فإن الإنسان لا يُفهم إلا في ضوء اكتماله الممكن. لكنه اكتمال لا يقع خارج العالم، بل يتحقق داخل الحياة نفسها. ولذلك فإن الإنسان الأرسطي ليس كائن حنين إلى عالم مفارق، بقدر ما هو كائن تحقيق لطاقته الكامنة داخل العالم.

وهنا نقرب من واحدة من أهم أفكار أرسطو: الإنسان كائن عاقل، لكن عقله ليس انفصلاً عن الحياة، بل أعلى صور حياته. فالإنسان يشترك مع الكائنات الحية في النمو والحس والرغبة، لكنه يتميز عنها بالعقل. غير أن العقل عند أرسطو لا يعمل في فراغ، بل يعمل داخل كائن حي، له جسد، وعادات، وانفعالات، وعلاقات، ومدينة. ومن هنا فإن إنسان أرسطو أكثر التصاقاً بالواقع من إنسان أفلاطون؛ إنه لا يهرب من الرغبات، بل يربيهها؛ ولا يغادر المدينة، بل يحقق ذاته فيها؛ ولا يطلب مثلاً مفارقاً للفضيلة، بل يمارس الفضيلة في الحياة اليومية.

فالفضيلة عند أرسطو ليست معرفة نظرية فقط، بل عادة مكتسبة. لا يكفي أن يعرف الإنسان الخير لكي يكون خيراً، بل يجب أن يتعود فعله. وهذه نقطة عظيمة في فهم الإنسان، لأنها تكشف أن الإنسان لا يتشكل بالمعرفة المجردة وحدها، بل بالممارسة المتكررة، وبالتربية، وبناء العادات. فالإنسان قد يعرف العدل ولا يكون عادلاً، وقد يعرف الشجاعة ولا يكون شجاعاً. ومن هنا فإن الأخلاق عند أرسطو ليست مسألة وعي فقط، بل مسألة تكوين للنفس عبر الفعل.

وهذا يلتقي، من جهة عميقة، مع فكرة الصيرورة التي يقوم عليها مشروعنا. فالإنسان لا يولد مكتمل الفضيلة، بل يصير. ولا يصير بمجرد امتلاك فكرة، بل عبر جهد طويل في تهذيب النفس وتدريب الرغبات وضبط الانفعالات وبناء العادات. وهذه الرؤية تجعل الإنسان كائناً تربوياً بامتياز، لا يكتمل إلا بالتشكيل المتدرج. لكنها في الوقت نفسه تبقى مختلفة عن الرؤية القرآنية؛ لأن القرآن لا يجعل التزكية مجرد بناء عادات فاضلة، بل يجعلها حركة داخلية أمام الله، تتصل بالنية، والقلب، والخوف، والرجاء، والمصير.

ومن هنا فإن فضيلة أرسطو أقرب إلى تحقيق التوازن الإنساني داخل العالم، بينما التزكية القرآنية أوسع؛ لأنها لا تكتفي بتوازن القوى، بل تسأل عن وجهتها ومعناها وصدقها

أمام الله. فالإنسان قد يكون معتدلاً في السلوك الظاهر، لكنه لا يكون بالضرورة مزكياً في العمق. وقد يمتلك العادة الحسنة، لكنه يحتاج إلى نية، وإلى إخلاص، وإلى وعي بالمصير. وهنا يظهر الفرق بين الأخلاق بوصفها تربية مدنية، والأخلاق بوصفها تزكية وجودية.

ومع ذلك فإن أرسطو يقدم لنا كشفًا بالغ الأهمية: الإنسان لا يفهم من خلال الانفعال العابر، ولا من خلال المعرفة المجردة، بل من خلال بناء الشخصية. فالإنسان ليس ما يعرفه فقط، بل ما اعتاد أن يفعله. وليس ما يقوله عن الفضيلة، بل ما صار قادرًا على ممارستها بثبات. وهذه الفكرة تكشف عمق العلاقة بين الزمن والأخلاق؛ فالفضيلة لا تولد فجأة، بل تحتاج إلى زمن، وتكرار، ومجتمع، وتربية، وقانون، وقدوة.

ومن هنا تظهر المدينة مرة أخرى، لكن بصورة أرسطية أكثر واقعية. فالإنسان عند أرسطو كائن مدني بالطبع. لا يكتمل وحده، لأن حياته الأخلاقية والعقلية لا تنمو في العزلة، بل داخل مدينة وقانون وتربية ومشاركة. والمدينة ليست مجرد عقد بين أفراد، بل المجال الطبيعي لاكتمال الإنسان. فالإنسان يحتاج إلى الأسرة، ثم القرية، ثم المدينة، لأن اكتماله لا يتحقق إلا داخل شكل من أشكال الحياة المشتركة.

وهذه الفكرة عظيمة لأنها ترفض الفردية المنعزلة قبل ظهورها بقرون طويلة. فالإنسان لا يصنع نفسه وحده، ولا يحقق فضيلته في فراغ. لكنه، في الوقت نفسه، عند أرسطو، يرتبط بنظام سياسي واجتماعي معين قد لا يكون مفتوحًا لجميع البشر بالمساواة نفسها. وهنا تظهر حدود الرؤية الأرسطية كما ظهرت حدود الرؤية اليونانية عمومًا: فهي عميقة في فهم الإنسان داخل المدينة، لكنها لا تجعل الكرامة الإنسانية كونية بصورة كاملة كما يفعل القرآن.

فالقرآن لا يجعل إنسانية الإنسان متوقفة على موقعه السياسي داخل المدينة، ولا على طبقته، ولا على اكتمال قدراته العقلية أو المدنية، بل يقرر له أصلًا في التكريم والتكليف.

فالإنسان مكرم من حيث هو من بني آدم، لا من حيث هو مواطن في بوليس يونانية، ولا من حيث هو قادر على ممارسة الحياة النظرية فقط. وهذا فرق جذري في الأفق. أرسطو يرى الإنسان في غايته الطبيعية والمدنية، أما القرآن فيراه في خلقه وتكريمه وابتلائه ومصيره.

ومع ذلك، فإن أرسطو يظل واحدًا من أعظم من أعادوا الإنسان إلى الواقع. لقد رفض أن تبقى الحقيقة معلقة في عالم المثل، وحاول أن يفهم الإنسان في جسده وعاداته وأفعاله ومدينته وغايته. ولذلك فإن مرآته تكشف وجهًا مهمًا من الإنسان: الإنسان بوصفه كائنًا يتحقق بالفعل، لا بالحنين وحده؛ وبالعادة، لا بالمعرفة وحدها؛ وبالمدينة، لا بالعزلة؛ وبالغاية، لا بالمصادفة.

ومن هنا فإن الإنسان عند أرسطو هو الإنسان الذي يصير عبر الفعل. لا يكفي أن يحمل إمكانية العقل، بل عليه أن يحققها. لا يكفي أن يعرف الخير، بل عليه أن يعتاد فعله. لا يكفي أن يكون عضوًا في جماعة، بل عليه أن يحيا حياة فاضلة داخلها. وهذه الرؤية ستبقى ضرورية في أي تصور شامل للإنسان، لأنها تذكرنا بأن الإنسان لا يفهم فقط في أعماقه الداخلية أو تطلعاته العليا، بل في ممارسته الفعلية للعالم.

إذا كان أرسطو قد أعاد الإنسان من عالم المثل إلى عالم الواقع، فإنه لم يُعده إلى الواقع بوصفه فوضى من الرغبات والحاجات والانفعالات، بل أعاده إلى عالم له نظام وغاية. ومن هنا أصبحت الفضيلة عنده محورًا مركزيًا في فهم الإنسان؛ لأن السؤال لم يعد فقط: ما الإنسان؟ بل أصبح أيضًا: كيف ينبغي للإنسان أن يعيش لكي يحقق صورته الأكمل؟

ولذلك فإن أرسطو لم ينظر إلى الفضيلة بوصفها قانونًا مفروضًا من الخارج فقط، ولا بوصفها معرفة عقلية مجردة كما يمكن أن يفهم من بعض الاتجاهات السابقة، بل بوصفها بناءً تدريجيًا للشخصية الإنسانية. فالإنسان عنده لا يصبح فاضلاً لأنه عرف الفضيلة نظريًا، بل لأنه مارسها حتى أصبحت جزءًا من تكوينه.

ومن هنا جاءت إحدى أشهر أفكاره: الفضيلة هي الوسط بين طرفين. لكن هذه الفكرة تعرضت كثيرًا لسوء الفهم، لأن الوسط هنا لا يعني مجرد الوقوف في منتصف المسافة بصورة حسابية، بل يعني الوصول إلى الموضع الصحيح الذي ينسجم مع طبيعة الإنسان وغايته. فالشجاعة مثلاً ليست تهوراً ولا جبناً. فالتهور إفراط، والجبين تفريط، والشجاعة هي الموضع الذي يستطيع الإنسان فيه أن يواجه الخطر دون أن يفقد عقله أو إنسانيته. والكرم ليس تذبذباً ولا بخلاً، بل توازناً بين الإمساك والإفراط. وهكذا تصبح الحياة الأخلاقية كلها نوعاً من فن التوازن.

لكن هذا التوازن لا يتحقق بصورة تلقائية. فالإنسان يحمل في داخله رغبات وانفعالات قد تدفعه إلى أحد الطرفين. ولذلك يحتاج إلى التربية والعادة. ومن هنا تصبح الأخلاق عند أرسطو عملية تدريب للنفس على الوصول إلى الاعتدال.

وهنا تظهر رؤية أرسطو للإنسان بوصفه كائنًا يتشكل بالتكرار. فالإنسان لا يولد شجاعاً ولا عادلاً ولا كريماً، بل يصير كذلك عبر الفعل المستمر. نحن نصبح عادلين بممارسة العدل، ونصبح شجعاناً بممارسة الشجاعة، ونصبح صالحين بممارسة الصلاح. وهذه الفكرة شديدة العمق؛ لأنها تنقل الإنسان من عالم التصورات المجردة إلى عالم الممارسة اليومية. فالإنسان لا يُصنع داخل الكتب فقط، بل داخل الأفعال الصغيرة المتكررة التي تتحول مع الزمن إلى ملامح ثابتة في شخصيته.

ومن هنا فإن الإنسان عند أرسطو ليس مجرد عقل يفكر، بل كائن يُبنى. إنه مشروع تربية مستمرة. وما يفعله اليوم لا يمر وينتهي فقط، بل يترك أثراً في تكوينه الداخلي. فكل فعل يضيف شيئاً إلى الإنسان أو ينقص منه.

لكن هنا يظهر سؤال بالغ الأهمية: هل الإنسان مجرد مجموع عاداته؟

لأن التجربة الإنسانية تكشف أن الإنسان أعقد من ذلك. فقد يعتاد الإنسان فعلاً حسناً دون أن يتحول داخلياً بصورة حقيقية، وقد يقوم بفعل أخلاقي بينما دوافعه مختلفة تماماً. وقد يلتزم ظاهراً لكنه يبقى منقسماً من الداخل.

وهنا يبدأ الحوار مع القرآن الكريم في الكشف عن طبقة أخرى من الإنسان. فالقرآن لا يكتفي بالسلوك الظاهر وحده، ولا يجعل الأخلاق مجرد توازن عملي بين الأطراف. إنه يدخل إلى مناطق أكثر عمقاً: النية، والقلب، والإخلاص، والخوف، والرجاء، والتقوى.

فالإنسان في القرآن قد يفعل الفعل نفسه، لكن قيمته تختلف بحسب ما يسكن قلبه. فقد يعطي اثنان المال نفسه، لكن أحدهما يعطيه طلباً للمدح، والآخر يعطيه ابتغاء وجه الله. والفعل الخارجي قد يكون واحداً، لكن العالم الداخلي مختلف.

ومن هنا فإن التزكية تختلف عن الفضيلة الأرسطية في نقطة جوهرية. فأرسطو يسأل: كيف يصل الإنسان إلى التوازن؟ أما القرآن فيضيف سؤالاً آخر: إلى أين يتجه هذا التوازن؟ ولأجل ماذا؟

لأن التوازن وحده قد لا يكفي. فقد يكون الإنسان متوازناً في إدارة رغباته، لكنه يجعل حياته كلها تدور حول ذاته. وقد يكون منضبطاً أخلاقياً لكنه لا يحمل رحمة، أو لا يحمل معنى أعلى لحياته.

فالقرآن لا يريد فقط إنساناً متوازناً، بل يريد إنساناً متوجهاً أيضاً. يريد قلباً يتحرك نحو غاية، لا مجرد نفس منضبطة داخلياً.

ومع ذلك فإن ما قدمه أرسطو يظل بالغ الأهمية. لأنه كشف أن الإنسان لا يصنع نفسه دفعة واحدة، بل يصنع نفسه بالتدريج. وأن الشخصية ليست حادثة عابرة، بل بناء طويل. وأن الفضيلة ليست فكرة جميلة نؤمن بها، بل مهارة وجودية تحتاج إلى جهد مستمر.

ومن هنا فإن أرسطو يكشف جانباً مهماً جداً من الإنسان: الإنسان ليس فقط ما يفكر فيه، بل ما يكرره حتى يصبح جزءاً منه.

وهذا الاكتشاف سيبقى حاضراً حتى في الرؤية القرآنية نفسها، لأن الإنسان لا يتغير بلحظة واحدة غالباً، بل يتحرك عبر المجاهدة والتكرار والتربية والتزكية. لكن الإنسان، كما بدأ يتكشف لنا في هذا الكتاب، لا يمكن اختزاله في التوازن وحده؛ لأنه يحمل أيضاً التناقض، والقلق، والندم، والانكسار، والتوبة، والشوق إلى ما يتجاوز نفسه.

إذا كان أرسطو قد رأى أن الإنسان لا يكتمل بالمعرفة المجردة وحدها، بل عبر الفضيلة والعادة والتربية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه بعد ذلك هو: ما الغاية النهائية لكل هذا؟ لماذا يطلب الإنسان الفضيلة أصلاً؟ ولماذا يتعب نفسه في تهذيب الرغبات وضبط الانفعالات وبناء الشخصية؟

لقد رأى أرسطو أن كل فعل إنساني يتجه نحو غاية ما. فالإنسان يعمل ليحصل على شيء، ويتعلم لأجل شيء، ويبنى لأجل شيء، ويجاهد لأجل شيء. وبعض الغايات تُطلب لأنها وسائل لغايات أخرى: فالمال مثلاً يُطلب لكي يحقق أشياء أخرى، والسلطة قد تُطلب لغايات أبعد، والعمل قد يكون وسيلة لتحقيق حياة أفضل.

لكن إذا استمرت هذه السلسلة إلى ما لا نهاية، فإن الحياة الإنسانية كلها تصبح بلا مركز نهائي. ومن هنا سأل أرسطو: هل توجد غاية تُطلب لذاتها، لا لأنها وسيلة لشيء آخر؟ وكان جوابه: نعم، إنها السعادة.

لكن السعادة عند أرسطو لا تعني اللذة العابرة، ولا الشعور المؤقت بالراحة أو المتعة، بل تعني شيئاً أكثر عمقاً واتساعاً. إنها حالة تحقق الإنسان لذاته بصورة كاملة. إنها أن يعيش الإنسان وفق أفضل ما فيه.

ومن هنا فإن السعادة ليست شيئاً يضاف إلى الإنسان من الخارج، بل هي اكتمال لحركته الداخلية. فالإنسان يكون سعيداً حين يحقق غايته الطبيعية، تماماً كما تكون الشجرة في اكتمالها حين تبلغ صورتها الكاملة.

وهنا يظهر سؤال بالغ الأهمية: ما أفضل ما في الإنسان؟
وجواب أرسطو كان واضحاً: العقل.

فالإنسان يشترك مع النبات في النمو، ويشترك مع الحيوان في الإحساس والرغبة، لكنه يتميز بالعقل. ومن هنا فإن الحياة التي تحقق أعلى درجات إنسانية الإنسان هي الحياة التي يعمل فيها العقل في أفضل حالاته.

ولذلك فإن أرسطو أعطى مكانة عظيمة للحياة التأملية. لأن التأمل عنده يمثل أرقى نشاط إنساني؛ ففيه يقترب الإنسان من أعلى ما فيه، ويتحرر نسبياً من اضطرابات الحياة اليومية ومن هيمنة الحاجات المباشرة.
لكن هنا تظهر مفارقة عميقة جداً.

فإذا كانت أعلى صور الإنسان هي الحياة العقلية التأملية، فهل يعني هذا أن الإنسان يقترب من كماله كلما ابتعد عن الحياة العملية؟ وهل تصبح المدينة والعمل والعلاقات والهموم اليومية مجرد مستويات أدنى؟
هنا يبدأ توتر خفي داخل فلسفة أرسطو نفسها.

لأن أرسطو من جهة يؤكد أن الإنسان كائن مدني بطبعه، وأنه لا يكتمل خارج المدينة، وأن الفضيلة تُمارس داخل العلاقات الاجتماعية والحياة العامة. لكنه من جهة أخرى يجعل التأمل العقلي أعلى صور الحياة.

وكأن الإنسان عند أرسطو يعيش بين قطبين: قطب المشاركة في الحياة، وقطب الارتفاع فوقها.

وهذا التوتر يكشف شيئاً عميقاً عن الإنسان نفسه. فالإنسان لا يريد فقط أن يعيش، بل يريد أيضاً أن يفهم معنى حياته. لا يكتفي بالفعل، بل يريد التأمل. لا يكتفي بالحركة، بل يبحث عن السكون الداخلي.

ومن هنا فإن الإنسان يحمل داخله رغبتين متلازمتين: رغبة في الفعل، ورغبة في المعنى.

لكن هنا يبدأ الحوار مع القرآن الكريم بالكشف عن اختلاف بالغ العمق. فالقرآن لا يجعل السعادة مجرد تحقق للطبيعة العقلية للإنسان، ولا يجعلها حالة تأمل عقلي مجرد. فالسعادة في القرآن ليست حالة عقلية فقط، بل حالة وجودية وأخلاقية وروحية.

إن القرآن لا يختزل الإنسان في العقل، حتى وإن أعطاه مكانة عظيمة. فالإنسان لا يكتمل بالعقل وحده، بل بالقلب أيضاً، وبالععمل، وبالعلاقة بالله، وبالعلاقة بالناس، وبالمصير الذي تتجه إليه حياته.

ومن هنا فإن السعادة القرآنية ليست مجرد انسجام داخلي أو ممارسة عقلية راقية، بل طمأنينة شاملة تشمل الإنسان كله.

فالإنسان قد يكون عالماً كبيراً لكنه مضطرب الروح. وقد يكون مفكراً عظيماً لكنه فاقد للسكينة. وقد يحقق نجاحاً اجتماعياً أو سياسياً لكنه يشعر بفراغ داخلي عميق.

ولهذا فإن القرآن يجعل السكينة مرتبطة بشيء يتجاوز الإنجاز العقلي وحده: مرتبطة بالمعنى، والذكر، والإيمان، والاتجاه الوجودي للحياة.

وهنا يظهر فرق مهم جداً بين أرسطو والقرآن.

أرسطو يسأل: كيف يحقق الإنسان أفضل ما فيه؟

أما القرآن فيضيف سؤالاً آخر: نحو ماذا يوجه الإنسان أفضل ما فيه؟

فإن الإنسان قد يطور قدراته بصورة مذهلة، لكنه قد يوجهها نحو الهيمنة أو الظلم أو الغرور أو العبث. ولذلك فإن السؤال عن الكيفية وحدها لا يكفي، بل يحتاج إلى سؤال الغاية والمعنى.

ومع ذلك فإن أرسطو قدم كشفًا عظيمًا للإنسان؛ لأنه أدرك أن الإنسان لا يعيش بلا غاية. وأن الحياة التي تتحرك بلا أفق نهائي تتحول إلى سلسلة من الوسائل التي لا تعرف لماذا تتحرك.

لقد أدرك أن الإنسان يبحث دائمًا عن شيء يرى فيه اكتماله، وأن الإنسان لا يعيش فقط لكي يستمر، بل لكي يحقق صورة أرقى من نفسه.

لكن الإنسان، كما بدأ يتكشف لنا تدريجيًا، لا يبحث عن السعادة فقط، بل عن معنى السعادة أيضًا.

حين ننظر إلى أرسطو من داخل الرحلة الكبرى لسؤال الإنسان، نجد أننا لا نفق أمام فيلسوف حاول أن يهرب بالإنسان إلى عالم مفارق كما فعل أفلاطون، بل أمام مفكر أراد أن يعيد الإنسان إلى العالم مرة أخرى، لا ليحبسه فيه، بل ليفهمه من داخله. لقد أعاد أرسطو الإنسان إلى الطبيعة، وإلى الجسد، وإلى المدينة، وإلى العادة، وإلى الفعل اليومي، وكأنه أراد أن يقول إن الإنسان لا يكشف نفسه خارج الحياة، بل داخلها. ولذلك فإن الإنسان عند أرسطو ليس كائنًا يسير نحو حقيقة منفصلة عن العالم، بل كائن يحقق حقيقته من خلال العالم نفسه.

لقد كشف أرسطو أن الإنسان ليس حالة جاهزة ومكتملة منذ البداية، بل إمكانية تبحث عن التحقق. وهذه واحدة من أعظم الأفكار التي قدمها للفكر الإنساني. فالإنسان لا يولد كاملاً، بل يحمل داخله طاقات كامنة تحتاج إلى زمن وتربية وتجربة وعادة حتى تظهر. ومن هنا فإن الإنسان لا يُعرف فقط بما هو عليه الآن، بل بما يستطيع أن يصير إليه. وهذا المعنى

يلتقي بصورة عميقة مع فكرة الصيرورة التي يقوم عليها هذا الكتاب، لأن الإنسان لا يعيش بوصفه معطًى نهائياً، بل بوصفه مشروعاً مفتوحاً يتحرك بين الإمكان والتحقيق.

كما كشف أرسطو أن الفضيلة ليست فكرة معلقة في الذهن، ولا شعاراً أخلاقياً مجرداً، بل أسلوب حياة. فالإنسان لا يصبح عادلاً لأنه يحب العدالة نظرياً، ولا يصبح شجاعاً لأنه يتحدث عن الشجاعة، بل لأنه يمارس هذه المعاني حتى تصبح جزءاً من كيانه. وهذه الفكرة أعادت الإنسان من عالم التأمل الخالص إلى عالم البناء التدريجي للنفس، وأدركت أن الشخصية الإنسانية لا تُصنع في لحظة واحدة، بل تتشكل ببطء من خلال التكرار والفعل والمجاهدة.

وكشف أرسطو أيضاً أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا غاية. فالإنسان ليس مجرد حركة عشوائية في الزمن، بل كائن يتجه نحو شيء يراه كملاً له. ولذلك فإن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تُفهم بوصفها سلسلة من الأفعال المنفصلة، بل بوصفها حركة نحو معنى ما. ومن هنا كانت السعادة عنده ليست لذة عابرة ولا متعة مؤقتة، بل اكتمال الإنسان في ممارسة أفضل ما فيه.

لكن رغم هذا العمق كله، تكشف القراءة المتأنية أن صورة الإنسان عند أرسطو ظلت تحمل حدوداً لا يمكن تجاهلها. فقد جعل العقل مركز إنسانية الإنسان بصورة كبيرة، حتى وإن كان أكثر توازناً من أفلاطون. ورغم أنه أعاد الاعتبار للجسد والعالم والحياة العملية، فإنه ظل يميل إلى اعتبار الحياة التأملية أعلى صور الحياة الإنسانية.

وهنا تظهر مفارقة دقيقة: فالإنسان عند أرسطو يعيش داخل العالم، لكنه يبلغ ذروته كلما اقترب من التأمل العقلي. وكأن الإنسان يتحقق داخل الواقع، لكنه يبلغ كماله النهائي حين يبتعد جزئياً عن اضطراب الواقع. وهذا التوتر يكشف أن سؤال الإنسان لم يُحسم بعد. كما أن المدينة عند أرسطو كانت مركزاً لا اكتمال الإنسان، لكنها بقيت مدينة محددة الأفق. فالإنسان الكامل لم يكن إنساناً كونياً بالمعنى الواسع، بل كان مرتبطاً بإطار ثقافي

اجتماعي وسياسي معين. ومن هنا بقيت الكرامة الإنسانية عنده مرتبطة إلى حد ما بالبنية المدنية والعقلية، ولم تتحول إلى كرامة شاملة لكل إنسان بوصفه إنساناً.

وفي هذا الموضع يفتح القرآن أفقاً مختلفاً. فالإنسان لا يُختزل في العقل وحده، ولا في المدينة وحدها، ولا في الفضيلة العملية وحدها. إنه كائن يحمل العقل والقلب والروح والجسد والضمير والمصير في وحدة مركبة. وهو لا يتحرك فقط نحو اكتمال طبيعته، بل نحو تحقيق أمانته أيضاً.

فالإنسان في القرآن ليس مجرد كائن يبحث عن السعادة، بل كائن يبحث عن الطمأنينة والمعنى والهداية. وليس مجرد كائن يتجه نحو غاية طبيعية، بل نحو غاية وجودية وأخلاقية وروحية. فالسعادة ليست فقط أن يحقق الإنسان أفضل ما فيه، بل أن يوجه أفضل ما فيه نحو الحق والخير والعدل والرحمة.

ومع ذلك فإن أرسطو يبقّى واحداً من أعظم من فهموا أن الإنسان لا يُبنى بالأفكار وحدها، بل بالأفعال والعادات والزمن. لقد كشف أن الإنسان ليس مجرد ما يفكر فيه، بل ما يمارسه حتى يصبح جزءاً من شخصيته. وهذه واحدة من أعظم المرايا التي قُدمت لفهم الإنسان.

ومن هنا نستطيع أن نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل: إن أرسطو قدم الإنسان بوصفه كائن الغاية، وكائن الفضيلة، وكائن التحقق التدريجي. لقد أعاد الإنسان إلى الأرض بعد أن رفعه أفلاطون إلى عالم المثل، لكنه لم يصل بعد إلى الإنسان الذي يجمع الأرض والسماء في لحظة واحدة، الإنسان الذي يعيش داخل العالم ويحمل في داخله أفقاً يتجاوز العالم.

ولهذا فإن أرسطو لم يغلق سؤال الإنسان، بل نقله إلى مستوى جديد. فقد جعل الإنسان كائناً يبحث عن اكتماله داخل الحياة، لكن السؤال سيبقى قائماً: هل الإنسان يكتمل داخل الطبيعة وحدها؟ أم أن داخله شيئاً يتجاوز الطبيعة نفسها؟

الفصل الرابع

الإنسان في الفلسفة المسيحية

حين نتنقل من الإنسان عند أرسطو إلى الإنسان في الفلسفة المسيحية، فإننا لا نتنقل فقط من منظومة فكرية إلى أخرى، بل نتنقل من أفق كامل إلى أفق آخر مختلف في نقطة البداية نفسها. لأن السؤال لم يعد: ما طبيعة الإنسان داخل العالم؟ فقط، بل أصبح: ما موقع الإنسان بين الأرض والسماء؟ وما معنى وجوده في ضوء الخلق والخطيئة والخلاص؟ وكيف يمكن للإنسان أن يفهم نفسه إذا كان يحمل في داخله شيئاً من السقوط وشيئاً من التطلع إلى النجاة؟

لقد كانت الفلسفة اليونانية، في معظم صورها، تنطلق من العقل والطبيعة والمدينة، أما الفلسفة المسيحية فقد بدأت من نقطة أخرى أكثر وجودية وداخلية: الإنسان كائن جريح. فالإنسان لم يعد يُنظر إليه بوصفه مجرد كائن يبحث عن الفضيلة أو المعرفة أو التوازن، بل بوصفه كائناً يحمل انقساماً داخلياً عميقاً، وكأن هناك مسافة بين ما ينبغي أن يكونه وما هو عليه بالفعل.

ومن هنا ظهر مفهوم الخطيئة بوصفه أحد المفاهيم المركزية في فهم الإنسان داخل الفلسفة المسيحية. لكن الخطيئة هنا ليست مجرد فعل أخلاقي خاطئ بالمعنى المباشر، بل حالة وجودية أكثر عمقاً. إنها تعبير عن ابتعاد الإنسان عن أصله الأعلى، وعن اضطراب العلاقة بين الإنسان والحقيقة والخير والله.

ومن هنا بدأ الإنسان يظهر بصورة مختلفة تمامًا. فلم يعد الإنسان ذلك الكائن الذي يستطيع أن يحقق اكتماله النهائي من خلال العقل وحده أو الفضيلة وحدها، بل أصبح كائناً يشعر بعجز داخلي ما، وكأن الإنسان يحمل داخله جرحاً لا يستطيع أن يداويه بنفسه بصورة كاملة.

وهذا التحول شديد الأهمية؛ لأنه أدخل إلى سؤال الإنسان عناصر جديدة لم تكن حاضرة بالدرجة نفسها عند اليونان: الضعف، والذنب، والتوبة، والخلاص، والنعمة.

فإذا كان الإنسان عند أفلاطون يبحث عن الحقيقة، وعند أرسطو يبحث عن اكتمال طبيعته، فإن الإنسان في الفلسفة المسيحية بدأ يبحث عن الخلاص.

ومن هنا فإن الإنسان لا يتحرك فقط نحو المعرفة أو الفضيلة، بل نحو استعادة شيء مفقود. وكأن الإنسان يحمل في داخله ذاكرة غامضة عن حالة أعلى فقدتها أو ابتعد عنها، ويشعر باستمرار أنه لم يعد في موضعه الكامل.

ولذلك فإن الإنسان في الفلسفة المسيحية ليس مجرد عقل يعيش داخل جسد، بل كائن يعيش توترًا دائمًا بين الروح والجسد، بين الأرض والسماء، بين المحدود واللامحدود.

وهنا يظهر أحد أعظم التحولات في فهم الإنسان. لأن الجسد الذي كان عند أرسطو جزءًا طبيعيًا من تحقق الإنسان بدأ يأخذ أحيانًا مكانًا أكثر إشكالية في بعض التصورات المسيحية المبكرة. فالجسد قد يصبح مجالًا للرغبة والإغواء والضعف، بينما تُرى الروح بوصفها البعد الذي يتطلع إلى ما هو أعلى.

ومن هنا بدأ الإنسان يعيش انقسامًا داخليًا أكثر حدة. فهو لا يحمل فقط عقلًا ورغبة كما عند أفلاطون، بل يحمل صراعًا بين انجذابين: انجذاب إلى العالم وإنجذاب إلى الله، انجذاب إلى الأرض وإنجذاب إلى السماء.

لكن هذا لا يعني أن الفلسفة المسيحية كانت تحتقر الإنسان، بل على العكس. فقد رفعت قيمة الإنسان بصورة عميقة جدًا؛ لأنها ربطته بعلاقة مباشرة مع الله. فالإنسان لم يعد مجرد كائن طبيعي داخل الكون، بل أصبح كائنًا ذا قيمة روحية هائلة.

لقد أصبح الإنسان يُنظر إليه بوصفه مخلوقًا على صورة إلهية في أحد المعاني الروحية الكبرى، وهذا أعطى الإنسان مكانة جديدة لم تكن حاضرة بالصورة نفسها في الفلسفات السابقة.

ومن هنا فإن الإنسان لم يعد مجرد جزء صغير داخل نظام كوني كبير، بل أصبح مركزاً لقصة كونية أوسع: الخلق، والسقوط، والخلاص.

لكن هنا تبدأ الأسئلة العميقة بالظهور.

إذا كان الإنسان يحمل هذه القيمة الكبرى، فلماذا يحمل هذا الضعف الهائل؟ وإذا كان مخلوقاً لأفق أعلى، فلماذا ينحدر أحياناً إلى مستويات قاسية من الأنانية والعنف والخطيئة؟ وإذا كان يحمل صورة سامية، فلماذا يبدو منقسماً على نفسه باستمرار؟ وهذه الأسئلة ستقود الفلسفة المسيحية إلى واحدة من أعقد صور الإنسان في التاريخ: الإنسان بوصفه كائناً يعيش بين المجد والسقوط معاً.

وفي هذا الموضع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم في الكشف عن اختلاف بالغ العمق. فالقرآن أيضاً لا يقدم الإنسان بوصفه كائناً مكتملاً أو خالياً من التوتر الداخلي. فالإنسان في القرآن يخطئ ويضعف وينسى ويطغى ويخاف ويقع. لكنه لا يبدأ من فكرة الخطيئة الأصلية بوصفها جرماً موروثاً في الوجود الإنساني.

فالإنسان في القرآن يولد على قابلية مزدوجة: قابلية الارتفاع وقابلية السقوط. يحمل الطين ويحمل النفخة معاً. ولذلك فإن الضعف الإنساني لا يعني فساد الأصل الإنساني نفسه، بل يعني أن الإنسان يعيش داخل امتحان مستمر.

ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يبحث عن استعادة طبيعة مفقودة فقط، بل عن تحقيق أمانة حملها. لا يتحرك فقط من السقوط إلى الخلاص، بل من الإمكان إلى التحقق.

ومع ذلك فإن الفلسفة المسيحية قدمت كشفاً بالغ الأهمية عن الإنسان؛ لأنها أدخلت إلى صورته أبعاداً جديدة لم تكن واضحة بالدرجة نفسها في الفكر اليوناني: هشاشة الإنسان، وحاجته إلى الرحمة، وعمق صراعه الداخلي، وشعوره الدائم بأنه يحتاج إلى شيء أكبر من نفسه.

وهكذا يبدأ الإنسان في الفلسفة المسيحية بالظهور بوصفه ليس كائن العقل فقط، ولا كائن الفضيلة فقط، بل كائن الجرح والبحث والخلاص.

إذا كان الإنسان في الفلسفة المسيحية قد ظهر بوصفه كائنًا يحمل جرحًا داخليًا ويبحث عن الخلاص، فإن هذا الجرح لم يُفهم بوصفه اضطرابًا نفسيًا عابرًا أو خللاً أخلاقيًا جزئيًا فقط، بل بوصفه انقسامًا يمتد إلى أعماق الوجود الإنساني نفسه. ومن هنا أصبح الإنسان يعيش داخل توتر مستمر بين قوتين: قوة تشده إلى الأرض، وقوة تشده إلى السماء؛ بين الجسد والروح، وبين الخطيئة والنعمة، وبين الضعف الإنساني والتطلع إلى الخلاص.

وهنا ينبغي أن نتوقف قليلاً عند نقطة دقيقة جدًا. لأن الفلسفة المسيحية، خاصة في بعض مراحلها الأولى والمتأثرة بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، لم تنظر إلى الجسد بوصفه مجرد جزء طبيعي من الإنسان، بل بوصفه في كثير من الأحيان مجالاً تتجسد فيه الرغبة والضعف والانجذاب إلى العالم الزائل. ومن هنا أصبح الإنسان يبدو وكأنه يعيش حالة شد دائم بين بعدين مختلفين في الاتجاه.

فالروح تتطلع إلى الأعلى، إلى النقاء والحقيقة والله، بينما يبقى الجسد مرتبطًا بالحاجة والرغبة والميل إلى العالم الأرضي. وكأن الإنسان يعيش داخله صراعًا لا يتوقف بين ما يريد أن يكونه وما ينجذب إليه.

لكن هذا التصور لم يكن مجرد موقف أخلاقي من الرغبات الإنسانية، بل كان يحمل رؤية أوسع لمعنى الوجود نفسه. فالإنسان لم يعد كائنًا يبحث فقط عن المعرفة أو الفضيلة، بل أصبح كائنًا يبحث عن التحرر من حالة الانقسام التي يعيشها.

ومن هنا ظهرت فكرة النعمة بوصفها عنصرًا أساسيًا في فهم الإنسان. لأن الإنسان – وفق هذا التصور – لا يستطيع أن يخلص نفسه بنفسه بصورة كاملة. العقل وحده لا يكفي، والإرادة وحدها لا تكفي، والجهد الإنساني وحده لا يكفي. فالإنسان يحتاج إلى عون يتجاوز ذاته.

وهنا تظهر نقطة فلسفية عميقة جدًا: هل يستطيع الإنسان أن ينقذ نفسه بنفسه؟

لقد كان اليونان، في أغلب تصوراتهم، يميلون إلى الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يحقق كماله عبر العقل والفضيلة والتربية. أما الفلسفة المسيحية فقد أدخلت عنصراً مختلفاً: الإنسان يحتاج إلى رحمة تتجاوز قدرته الخاصة.

ومن هنا أصبح الإنسان لا يعيش فقط داخل مشروع بناء للذات، بل داخل علاقة وجودية مع المطلق. فهو لا يبحث عن تحسين نفسه فقط، بل عن مصالحة نفسه أيضاً. وهذا التحول شديد العمق؛ لأنه يغير صورة الإنسان جذرياً. فالإنسان لم يعد مجرد صانع لمصيره بالكامل، بل أصبح كائنًا يدرك حدود قوته وعجزه، ويعرف أن داخله مناطق لا يستطيع أن يشفيها بنفسه بسهولة.

لكن هنا تبدأ إحدى الإشكاليات الكبرى في هذا التصور. لأن جعل الإنسان يعيش داخل صراع حاد بين الجسد والروح قد يقود أحياناً إلى صورة تجعل الجسد يبدو وكأنه خصم للإنسان نفسه، أو تجعل العالم الأرضي يبدو مجرد مرحلة ناقصة ينبغي تجاوزها.

ومن هنا تظهر تساؤلات عميقة: إذا كان الجسد مصدراً للضعف، فلماذا خلق أصلاً؟ وإذا كانت الأرض مجرد عبور مؤقت، فما معنى العمل فيها؟ وإذا كانت الرغبة تحمل خطراً دائماً، فهل ينبغي مقاومتها دائماً أم تهذيبها؟

وفي هذا الموضوع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم بالكشف عن اختلاف بالغ العمق. فالقرآن لا يقدم الجسد بوصفه خطأً في تكوين الإنسان، ولا بوصفه خصماً للروح. إن الإنسان في القرآن لم يُخلق نصفين متصارعين منفصلين، بل خُلق من تركيب يحمل وحدة عميقة: من طين ونفخة.

والطين هنا ليس رمزاً للانحطاط فقط، بل رمز للحضور في العالم، والعمل، والعمران، والحاجة، والحياة الواقعية. كما أن النفخة ليست دعوة إلى الهروب من العالم، بل فتح لأفق المعنى داخله.

ولذلك فإن القرآن لا يطلب من الإنسان أن يقتل رغبته، بل أن يهذبها. لا يطلب منه أن يحتقر الجسد، بل أن يمنعه من أن يتحول إلى مركز مطلق للحياة. فالطعام، والحب، والمال، والجمال، والرغبة، كلها ليست شرًا في ذاتها، لكنها تصبح خطرة حين تخرج من موضعها الصحيح.

ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يعيش حربًا وجودية بين جسده وروحه، بل يعيش حركة توازن مستمرة بين أبعاده المختلفة.

فالروح لا تريد إلغاء الجسد، والجسد لا ينبغي أن يتلغ الروح. وهذا فرق بالغ الأهمية. لأن الإنسان إذا تصور نفسه كائنًا منقسمًا انقسامًا جذريًا فقد يبدأ في النظر إلى جزء من ذاته بوصفه عدوًا دائمًا. أما إذا رأى نفسه كائنًا مركبًا فإن مهمته تصبح أكثر دقة: ليست القضاء على أحد الأبعاد، بل تنظيم العلاقة بينها. ومع ذلك فإن الفلسفة المسيحية قدمت كشفًا مهمًا جدًا عن الإنسان؛ لأنها أدركت أن الإنسان لا يحمل فقط قدرة على الخير، بل يحمل أيضًا هشاشة عميقة. وأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش وهم الاكتفاء الكامل بنفسه. وأن هناك لحظات يصل فيها إلى حدود قوته فيكتشف حاجته إلى ما يتجاوز ذاته.

لقد كشفت أن الإنسان ليس عقلاً منتصرًا دائمًا، بل كائن ينكسر أحيانًا، ويضعف، ويبحث عن الرحمة، ويحمل جرحًا داخليًا لا يراه الآخرون.

ومن هنا فإن الإنسان في الفلسفة المسيحية يبدأ في الظهور بوصفه كائنًا يعيش بين السقوط والرجاء، بين الضعف والنعمة، بين الأرض والسماء.

تبلغ صورة الإنسان في الفلسفة المسيحية إحدى ذراها الكبرى عند أوغسطينوس، لا لأنه قدّم نظرية عقلية عن الإنسان فحسب، بل لأنه أدخل الإنسان إلى منطقة الاعتراف الداخلي، حيث لا يعود الإنسان موضوعًا يدرسه العقل من الخارج، بل ذاتًا تعترف بقلتها

وانقسامها وجرحها وحنينها. ومع أوغسطينوس يتحول سؤال الإنسان من سؤال: ما الإنسان؟ إلى سؤال أشد ألمًا: من أنا أمام نفسي وأمام الله؟ وهذا التحول ليس تفصيلًا في تاريخ الفلسفة، بل منعطف عميق في تاريخ الوعي الإنساني، لأن الإنسان لم يعد يُفهم من خلال طبيعته العامة فقط، بل من خلال تجربته الداخلية الحية، من خلال الذاكرة، والخطيئة، والقلق، والحب، والزمان، والبحث عن السكينة.

لقد كان أوغسطينوس، في عمقه، فيلسوف الداخل الإنساني. لم يكن مشغولًا فقط ببناء نسق معرفي، بل بكشف تلك المسافة السرية بين ما يعرفه الإنسان عن الخير وما يفعله، بين ما يريده في أعماقه وما ينحرف إليه في سلوكه، بين شوقه إلى الله وانجذابه إلى العالم. وهنا تظهر عبقريته الكبرى: أنه لم ير الإنسان كائنًا بسيطًا يمكن إصلاحه بمجرد التعليم أو التوازن أو التربية، بل رآه كائنًا مأزومًا في إرادته نفسها. فالإنسان قد يعرف الحقيقة، ومع ذلك يعجز عن اتباعها. وقد يرى النور، ومع ذلك يتأخر في مغادرة ظلامه. وقد يحب الخير، ومع ذلك يبقى مشدودًا إلى ما يضعفه.

ومن هنا فإن الإنسان الأوغسطيني هو إنسان الإرادة المنقسمة. وهذه فكرة هائلة العمق. فالمشكلة ليست أن الإنسان يجهل فقط، بل أنه يريد ولا يريد في الوقت نفسه. يريد أن يعلو، لكنه يخاف ثمن العلو. يريد أن يتطهر، لكنه لا يريد أن يفقد لذاته القديمة. يريد الله، لكنه لا يريد أن يترك كل ما صار بينه وبين الله. وهنا تظهر النفس الإنسانية لا كساحة بين العقل والشهوة فقط، بل كساحة انقسام في الإرادة نفسها. فالإنسان لا يحتاج إلى معرفة الخير وحدها، بل يحتاج إلى شفاء الإرادة التي تعجز عن حمل ما تعرفه.

وهذا الكشف يتجاوز كثيرًا من العقلانية اليونانية. فالليونان ظنوا، بدرجات مختلفة، أن المعرفة والفضيلة والتربية يمكن أن تقود الإنسان إلى اكتماله. أما أوغسطينوس فيكشف أن الإنسان قد يعرف ولا يستطيع، وقد يرى ولا ينهض، وقد يقتنع ولا يتحول. وهنا يدخل

عنصر النعمة بوصفه ضرورة وجودية لا زينة لاهوتية. فالإنسان لا يخلص بمجرد أن يعرف، ولا يستقيم بمجرد أن يقرر، لأن داخله انقسامًا أعمق من القرار السطحي. إنه يحتاج إلى قوة شفاء تتجاوز مجرد الوعي النظري.

لكن عظمة أوغسطينوس لا تكمن فقط في تحليله للإرادة، بل في تحليله للزمان. فالإنسان عنده لا يعيش الزمن كخارج محايد، بل يحمله في داخله، في الذاكرة والانتظار والانتباه. الماضي لم يعد موجودًا في الخارج، لكنه موجود في الذاكرة. والمستقبل لم يأت بعد، لكنه موجود في التوقع. والحاضر يكاد يفلت بمجرد أن نحاول الإمساك به. وهنا يصبح الإنسان كائنًا ممزقًا زمنيًا: يحمل ما مضى، ويتنظر ما لم يأت، ويحاول أن يقيم في حاضر لا يستقر. وكأن قلق الإنسان ليس أخلاقيًا فقط، بل زمني أيضًا؛ لأنه لا يستطيع أن يملك الزمن، ولا يستطيع أن يهرب منه.

وهذه النقطة تفتح بابًا بالغ العمق في فهم الإنسان: الإنسان لا يقلق فقط لأنه يخطئ، بل لأنه زمني. لأنه يعيش في امتداد لا يستطيع جمعه دفعة واحدة. ذاكرته تشده، وانتظاره يفتحه على المجهول، وحاضره يتسرب. ولذلك فإن الإنسان يبحث عن السكينة لأنه مشتبك في الزمن. يريد ما يثبت، ما يجمعه، ما يمنحه مركزًا لا يذوب مع كل لحظة عابرة. ومن هنا فإن الله، في التجربة الأوغسطينية، ليس فكرة ميتافيزيقية فقط، بل مركز السكينة الذي يبحث عنه الإنسان المتشطي في الزمن والرغبة والندم.

وهنا تبرز عبارة أوغسطينوس الشهيرة في معناها العميق: إن القلب لا يهدأ حتى يستقر في الله. هذه العبارة ليست وعظًا عابرًا، بل تشخيص أنثروبولوجي شديد العمق. إنها تقول إن الإنسان ليس كائن حاجات فقط، بل كائن قلق ميتافيزيقي. يستطيع أن يملك، وأن ينجح، وأن يشتهي، وأن يفكر، لكنه سيظل يحمل اضطرابًا داخليًا ما لم يجد مركزًا أعلى من ذاته ومن العالم. الإنسان لا يطلب اللذة فقط، بل يطلب السكينة. والسكينة لا تأتي من الإشباع وحده، لأن الإشباع يعالج لحظة، أما القلق الوجودي فيطلب جوابًا عن الكل.

وفي هذا الموضع يلتقي أوغسطينوس مع بعض أعماق الرؤية القرآنية، ثم يفترق عنها في مواضع جوهرية. فالقرآن أيضًا يرى الإنسان كائنًا لا يطمئن بالمادة وحدها، ولا يكتفي بالإشباع، ولا يجد سكينته النهائية في الدنيا المنفصلة عن الله. وهو أيضًا يكشف أن القلب يحتاج إلى ذكر، وأن الغفلة تشتت الإنسان، وأن الإنسان إذا انقطع عن المعنى الأعلى ضاع في الجزئيات. لكن القرآن لا يجعل الإنسان محكومًا بخطيئة أصلية موروثة بالمعنى المسيحي، ولا يجعل الجرح الوجودي أصلًا سابقًا على الفعل الإنساني كله. إنه يرى الإنسان قابلاً للهدى والضلال، للغفلة والذكر، للفساد والصلاح، لكنه يترك له أفق الفطرة والتكليف والتوبة من غير أن يبدأ من شعور موروث بالذنب الوجودي.

وهنا يظهر الفرق الدقيق بين القلق الأوغسطيني والابتلاء القرآني. القلق الأوغسطيني يميل إلى أن يرى الإنسان مشدودًا إلى جرح أصلي يبحث عن النعمة الشافية. أما القرآن فيرى الإنسان داخل امتحان، يحمل الضعف لكنه لا يُختزل فيه، يحمل النسيان لكنه مدعو إلى الذكر، يحمل قابلية السقوط لكنه ليس ساقطًا بالضرورة في أصل خلقه. لذلك فإن التوبة في القرآن ليست فقط خروجًا من جرح موروث، بل عودة حرة ومسؤولة من خطأ فعلي أو غفلة واقعة إلى أفق الهداية.

ومع ذلك فإن أوغسطينوس يقدم شيئًا لا يمكن تجاوزه: لقد جعل الإنسان يعترف. والاعتراف هنا ليس مجرد إقرار بالذنب، بل كشف للداخل الإنساني أمام الحقيقة. فالإنسان في الاعتراف لا يشرح نفسه شرحًا باردًا، بل يضع نفسه في موضع المساءلة. إنه لا يتحدث عن الإنسان عمومًا، بل يقول: أنا. وهذه الـ "أنا" في الفلسفة الأوغسطينية ليست أنا متغترسة، بل أنا منكسرة، باحثة، قلقة، ذاكرة، مشتتة، راغبة في السكينة. ولذلك فإن أوغسطينوس فتح باب الذات الداخلية قبل ديكارت بقرون، لكنه لم يجعل الذات مركزًا مكتفيًا بذاته، بل جعلها ذاتًا لا تفهم نفسها إلا أمام الله.

ومن هنا فإن الإنسان في الفلسفة المسيحية، عبر أوغسطينوس، يصبح كائن الداخل الجريح، كائن الذاكرة القلقة، كائن الإرادة المنقسمة، كائن الحنين إلى السكينة. وهذه الصورة تكشف بعداً عظيماً من الإنسان، بعداً لم يكن حاضراً بقوة في المدينة اليونانية ولا في عقلانية الفضيحة الأرسطية. إنها تكشف الإنسان لا بوصفه كائناً يريد أن يعرف فقط، بل كائناً يريد أن يُشفى. لا بوصفه كائناً يريد أن يعيش جيداً فقط، بل كائناً يريد أن يرتاح في أعماقه.

لكن يبقى السؤال الجريء: هل ينجو هذا التصور من خطر تحويل الإنسان إلى كائن مثقل بالذنب أكثر مما هو حامل للأمانة؟ هل يقود الاعتراف إلى التحرر، أم قد يتحول أحياناً إلى إقامة دائمة داخل الشعور بالخطيئة؟ وهل يكون الجسد موضعاً للتهذيب أم يتحول إلى موضع اتهام دائم؟ هنا يفتح الحوار القرآني أفقاً آخر، لأنه لا ينكر الندم، لكنه لا يجعل الندم وطناً دائماً للإنسان؛ لا ينكر الخطيئة، لكنه يفتح باب التوبة؛ لا ينكر الضعف، لكنه يقرن الضعف بالتكريم والتكليف. فالإنسان لا يُطلب منه أن يبقى أمام جرحه، بل أن ينهض منه.

ولهذا فإن الإنسان القرآني، بخلاف الصورة الأوغسطينية في بعض ملامحها، ليس فقط كائن اعتراف، بل كائن قيام. يعترف ليقوم، يتوب ليعمل، يذكر ليتحرك، يخشع ليعمر. فالداخل لا ينفصل عن الخارج، والسكينة لا تتحول إلى انسحاب من العالم، بل إلى قدرة جديدة على حمل المسؤولية. ومن هنا فإن القرآن يحمي الإنسان من خطرين معاً: خطر الغرور الذي ينسب الضعف، وخطر الانكسار الذي ينسب التكريم.

وهكذا نستطيع أن نقول إن أوغسطينوس أضاف إلى تاريخ الإنسان مرآة لا غنى عنها: مرآة الداخل. بعد أن رأينا الإنسان عند اليونان في مرآة العقل والمدينة، وعند أفلاطون في مرآة الحنين إلى المثل، وعند أرسطو في مرآة الغاية والفضيلة والعادة، نراه عند أوغسطينوس في مرآة الاعتراف والذاكرة والقلق والنعمة. وهذه المرآة لا تكشف الإنسان كله، لكنها

تكشف ما لا ينبغي تجاهله أبداً: أن الإنسان لا يسكن خارجه فقط، بل يسكن داخله أيضاً، وأن أعقد معاركه ليست دائماً مع العالم، بل مع إرادته وذكرته وقلبه.

إذا كان أوغسطينوس قد أدخلنا إلى الداخل الإنساني بوصفه ساحة للذاكرة والقلق والانقسام والإرادة الجريئة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه الآن ليس: ماذا يوجد داخل الإنسان فقط؟ بل: لماذا يحمل الإنسان كل هذا التوتر أصلاً؟ ولماذا يبدو هذا الكائن وكأنه لا يستطيع أن يستقر نهائياً داخل أي صورة يحققها عن نفسه؟

هنا نصل إلى واحدة من أكثر النقاط تعقيداً في الفلسفة المسيحية كلها: الإنسان ليس مجرد كائن ناقص، بل كائن يشعر بنقصه. والفرق بين الأمرين بالغ العمق. فالكائن الناقص قد يستمر في حياته دون وعي كامل بنقصه، أما الإنسان فإنه يحمل وعياً بهذا النقص، ويحمل معه ألماً وجودياً ناتجاً عن هذا الوعي نفسه.

فإن الإنسان لا يجوع فقط، بل يعرف أنه جائع. لا يتألم فقط، بل يتساءل عن معنى ألمه. لا يموت فقط، بل يعيش وهو يعلم أنه سيموت. لا يخطئ فقط، بل يشعر بالذنب، ثم يعيد بناء علاقته بنفسه بسبب هذا الشعور.

ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش داخل العالم بوصفه كائناً طبيعياً خالصاً، بل بوصفه الكائن الوحيد تقريباً الذي يحمل سؤالاً عن نفسه داخل نفسه.

ولعل هذه هي النقطة التي جعلت الفلسفة المسيحية تنظر إلى الإنسان بوصفه لغزاً أكثر من كونه معادلة. لأن الإنسان يحمل داخله تناقضاً مذهلاً: إنه كائن محدود لكنه يحمل توقاً إلى اللامحدود. كائن زماني لكنه يبحث عن شيء لا يزول. كائن يعيش في الأرض لكنه يحمل حنيناً إلى ما يتجاوز الأرض.

وهنا تظهر واحدة من أخطر القضايا الفلسفية: هل الإنسان يطلب الأشياء التي يريدتها فعلاً؟ أم أنه يطلب من خلال الأشياء شيئاً آخر؟

فالإنسان يظن أحياناً أنه يريد المال، لكنه قد يكون في الحقيقة يريد الأمان. ويظن أنه يريد السلطة، لكنه ربما يريد الاعتراف. ويظن أنه يريد الشهرة، لكنه قد يكون يبحث عن نوع من الخلود الرمزي. ويظن أنه يريد اللذة، لكنه قد يكون يبحث عن امتلاء داخلي لا يعرف كيف يسميه.

ومن هنا فإن الفلسفة المسيحية كشفت شيئاً بالغ العمق: الإنسان كثيراً ما يخطئ في تفسير رغباته.

إنه يشرب من أشياء كثيرة بينما عطشه الحقيقي قد يكون متجهاً إلى شيء آخر تماماً. وكأن الإنسان يعيش حالة من سوء الفهم الوجودي لنفسه؛ يبحث في الاتجاهات الخطأ عن شيء لا يوجد هناك أصلاً.

وهنا يبدو الإنسان أشبه بمسافر يحمل خريطة مشوشة. يتحرك كثيراً، يركض كثيراً، يحقق أشياء كثيرة، لكنه يشعر بعد كل وصول أن شيئاً ما زال ناقصاً.

وهذه ليست مشكلة أخلاقية فقط، بل مشكلة أنثروبولوجية عميقة. لأن الإنسان لا يحمل رغبات محدودة فحسب، بل يحمل داخل رغباته رغبة أكبر تختبئ خلفها جميعاً. ولذلك فإن الإنسان لا يكتفي بأي إنجاز بصورة نهائية. فبعد النجاح يأتي فراغ جديد، وبعد الوصول يولد أفق جديد، وبعد الامتلاء يظهر جوع جديد.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا بقي الإنسان، رغم كل تطوره التقني والعلمي والسياسي، يحمل قلقاً داخلياً لم ينته.

لقد امتلك الإنسان المعاصر أدوات أكثر من أي عصر سابق، لكنه لم يمتلك بالضرورة سكينه أكثر. امتلك وسائل الاتصال لكنه لم يتخلص من الوحدة. امتلك وفرة هائلة لكنه لم يتخلص من الفراغ. امتلك القدرة على تغيير العالم لكنه بقي عاجزاً عن السيطرة الكاملة على نفسه.

وهنا تبدأ الفلسفة المسيحية في الاقتراب من سؤال شديد الخطورة: هل الأزمة الكبرى للإنسان ليست خارجية أصلاً؟

هل المشكلة ليست في نقص الأدوات أو الإمكانيات أو المعرفة فقط، بل في أن الإنسان يحمل داخله فجوة لا تستطيع الأشياء الخارجية أن تملأها؟
وهنا يظهر الحوار مع القرآن الكريم بصورة شديدة العمق.

فالقرآن لا يختلف جذرياً مع هذا الكشف، بل يكشفه من زاوية أخرى. فالإنسان في القرآن أيضاً يحمل حالة من القلق والافتقار والبحث المستمر. لكنه لا يفسرها بوصفها نتيجة جرح وجودي أصلي فقط، بل بوصفها جزءاً من طبيعة الإنسان بوصفه كائناً مخلوقاً محدوداً يبحث عن المطلق.

فالإنسان في القرآن ليس ناقصاً بمعنى الفساد الجوهرى، بل ناقص بمعنى الحاجة الوجودية.

وهذا فرق بالغ الأهمية.

لأن النقص في الرؤية القرآنية لا يعني الإدانة، بل يعني الافتقار. والافتقار لا يعني السقوط، بل يعني أن الإنسان ليس إلهاً مكتفياً بذاته.

ومن هنا فإن القرآن لا يعالج الإنسان بجعله يحتقر نفسه، بل بجعله يعرف حجم نفسه الحقيقي: ليس صغيراً بلا قيمة، وليس مركز الكون المطلق.

إنه كائن مكرم لكنه محتاج، قوي لكنه ضعيف، قادر لكنه محدود.

ولعل واحدة من أعظم الأوهام التي يقع فيها الإنسان هي أنه يظن أنه إذا جمع ما يكفي من الأشياء فسوف يصل إلى السكينة النهائية. لكنه يكتشف أن الأشياء تنهي الحاجة الجزئية، لكنها لا تنهي السؤال الكلي.

فالإنسان لا يبحث عن الخبز فقط، ولا عن المال فقط، ولا عن الاعتراف فقط، بل يبحث أيضاً عن معنى وجوده.

ومن هنا نستطيع أن نصل إلى واحدة من أكثر النتائج عمقاً في هذا الفصل: إن الإنسان لا يعاني فقط من نقص الأشياء، بل من عطش المعنى.

وهذا العطش لا ينتهي بسهولة، لأنه ليس عطشاً بيولوجياً ولا اجتماعياً فقط، بل عطش وجودي.

ولهذا فإن الفلسفة المسيحية قدمت كشفاً شديداً الأهمية: أن الإنسان ليس فقط كائن عقل أو فضيلة أو مدينة، بل أيضاً كائن قلق يبحث عن بيت داخلي يعود إليه.

لكن يبقى السؤال مفتوحاً: هل يكون هذا البيت انسحاباً من العالم؟ أم أن الإنسان يستطيع أن يجد السكينة دون أن يغادر مسؤوليته في العالم؟

هذا السؤال سيظل يرافقنا ونحن نتقل إلى المرأة التالية، لأن الإنسان سيظهر قريباً في صورة مختلفة تماماً، حين يبدأ العقل الحديث بإعادة بناء الإنسان من جديد، لا بوصفه كائناً للخلاص، بل بوصفه كائناً للوعي واليقين.

الفصل الخامس

الإنسان عند ديكارت

حين تنتقل من الإنسان في الفلسفة المسيحية إلى الإنسان عند ديكارت، فإننا لا تنتقل من تصور إلى تصور فقط، بل تنتقل من عالم فكري كامل إلى عالم آخر مختلف جذريًا في نقطة بدايته وفي طريقته في بناء الحقيقة. لأن الفلسفة قبل ديكارت كانت تنطلق في الغالب من العالم ثم تصل إلى الإنسان، أو من الله ثم تصل إلى الإنسان، أو من الطبيعة ثم تصل إلى الإنسان، أما ديكارت فقد قلب الاتجاه كله، وجعل نقطة البداية داخل الإنسان نفسه. ومن هنا حدثت واحدة من أعظم الانقلابات في تاريخ الوعي البشري، لأن الإنسان لم يعد يسأل أولاً: ما العالم؟ بل أصبح يسأل: ما الذي أستطيع أن أتقن منه قبل كل شيء؟

لقد جاء ديكارت في لحظة تاريخية كانت أوروبا فيها تعيش اضطرابًا هائلًا. فالعالم القديم بدأ يتشقق، واليقينيات التي استقرت قرونًا طويلة بدأت تهتز، والكنيسة لم تعد تمثل المرجع الوحيد للمعرفة، والعلوم الجديدة كانت تكتشف كونًا مختلفًا عن ذلك الذي عاش فيه الإنسان طويلًا. كان كل شيء تقريبًا يدخل في منطقة السؤال. ولم تكن الأزمة أزمة معلومات أو اكتشافات فقط، بل كانت أزمة ثقة عميقة: إذا كانت المعارف القديمة تنهار، فمن أين يبدأ الإنسان من جديد؟

ومن هنا قرر ديكارت أن يقوم بشيء بدا في غاية الجرأة: أن يشك في كل شيء. لكنه لم يكن شكًا من أجل الهدم وحده، ولا شكًا من أجل الضياع، بل كان شكًا منهجيًا يريد الوصول إلى يقين لا يمكن أن يسقط. لقد شك في الحواس؛ لأن الحواس قد تخدع الإنسان، فقد يرى الشيء على غير حقيقته، وقد يظن أنه مستيقظ وهو يحلم. وشك في

الموروثات؛ لأن الإنسان قد يرث أخطاء أكثر مما يرث حقائق. وشك في الاستدلالات نفسها مؤقتًا؛ لأن العقل قد يقع في الوهم والخطأ.

كان ديكارت يزيل طبقة بعد طبقة، وكأنه يجرد الإنسان من كل ما يستند إليه، حتى لا يبقى إلا ما لا يمكن انتزاعه أبدًا. وعندما وصل إلى أقصى درجات الشك اكتشف شيئًا بدا بسيطًا، لكنه غير تاريخ الفلسفة كله: إذا كنت أشك، فأنا أفكر، وإذا كنت أفكر، فلا بد أنني موجود. ومن هنا خرجت عبارته الشهيرة: أنا أفكر إذن أنا موجود.

لكن هذه العبارة ليست مجرد جملة منطقية كما تفهم أحيانًا، بل هي إعلان عن ولادة إنسان جديد. لأن الإنسان قبل ديكارت كان يبدأ من العالم لكي يعرف نفسه، أما الآن فقد أصبح يبدأ من نفسه لكي يعرف العالم. لقد تحولت الذات الإنسانية من جزء داخل الكون إلى نقطة انطلاق لفهم الكون كله.

وهنا بدأ الإنسان الحديث بالظهور. لم يعد مجرد كائن يعيش داخل نظام كوني سابق عليه، بل أصبح ذاتًا واعية تقف في مركز المعرفة. أصبح الإنسان لأول مرة بهذا الوضوح يشعر أن لديه سلطة جديدة: سلطة السؤال، وسلطة الاختبار، وسلطة رفض كل ما لا يثبت أمام العقل.

لكن كل ولادة تحمل معها ثمنها الخاص. لأن الإنسان حين جعل من ذاته نقطة البداية، اكتسب قوة هائلة، لكنه بدأ يدفع ثمنًا وجوديًا لم يكن واضحًا منذ البداية. فقد أصبح الوعي مركزًا لكل شيء، وأصبح العالم الخارجي شيئًا ينبغي إثباته بعد أن كان يُعاش بصورة مباشرة.

لقد كان الإنسان قبل ذلك يشعر بأنه منغرس داخل العالم، أما الآن فقد بدأ يشعر أنه يقف أمام العالم. وهذه المسافة الصغيرة ظاهريًا بين الإنسان والعالم ستتحول لاحقًا إلى واحدة من أخطر مشكلات الإنسان الحديث.

فديكارت، دون أن يقصد ربما، صنع انقسامًا جديدًا داخل صورة الإنسان. لقد أصبح هناك ذات تفكر من جهة، وعالم موضوعي من جهة أخرى. ذات تنظر، وعالم يُنظر إليه. ذات تعرف، وعالم يُعرف. ومن هنا بدأ الإنسان يشعر بشيء جديد: أنه أصبح سيد المعرفة، لكنه لم يعد يشعر دائمًا أنه جزء طبيعي من الوجود.

وفي هذا الموضع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم بالكشف عن اختلاف عميق في نقطة البداية نفسها. فالقرآن لا يبدأ من الشك المطلق، بل من التعارف بين الإنسان والوجود. فالإنسان في القرآن لا يقف وحيدًا أمام كون صامت حتى يثبت وجوده خطوة خطوة، بل يدخل إلى عالم مليء بالآيات والدلالات والإشارات. الكون ليس موضوعًا غريبًا يقف أمام الإنسان، بل كتاب مفتوح يدعو إلى النظر والتفكير.

والقرآن لا ينكر قيمة العقل، بل يمنحه مكانة عظيمة، لكنه لا يجعله المصدر الوحيد للمعرفة. فالإنسان ليس عقلاً خالصًا، بل هو عقل وقلب وذاكرة وضمير وروح وجسد وعلاقة. ولذلك فإن الإنسان لا يعرف فقط لأنه يفكر، بل لأنه يتذكر ويتدبر ويشهد ويهتدي.

ومع ذلك فإن ديكارت قدم كشفًا لا يمكن تجاوزه في تاريخ الإنسان. لقد أعاد للإنسان شجاعته في السؤال، وأعلن أن الإنسان ليس مجرد تابع لسلطات جاهزة، بل كائن قادر على أن يقف وحده أمام العالم ويسأل: ما الذي أستطيع أن أعرفه حقًا؟ وكانت هذه اللحظة لحظة تحرير كبرى، لكنها كانت أيضًا بداية قلق جديد، لأن الإنسان الذي بدأ من نفسه سيحتاج بعد ذلك إلى رحلة طويلة حتى يعثر مرة أخرى على طريقه إلى العالم وإلى الآخرين وإلى ذاته نفسها.

إذا كان ديكارت قد منح الإنسان نقطة يقين جديدة حين أعاده إلى ذاته المفكرة، فإن هذه اللحظة التي بدت للوهلة الأولى انتصارًا عظيمًا للعقل الإنساني كانت تحمل في داخلها

توترًا خفيًا سيكبر مع الزمن حتى يتحول إلى واحدة من أعقد أزومات الإنسان الحديث. لأن الإنسان حين جعل من ذاته نقطة البداية الأولى لكل معرفة لم يكتشف نفسه فقط، بل اكتشف أيضًا المسافة التي تفصله عن العالم وعن الآخرين، بل وعن بعض أبعاد ذاته نفسها. وهنا بدأ الإنسان الحديث يشعر بأنه لم يعد يعيش داخل العالم كما كان يعيش سابقًا، بل أصبح يقف أمامه.

لقد كان الإنسان قبل ديكارت يتحرك داخل كون يبدو مليئًا بالمعاني السابقة عليه. كان يشعر بأنه جزء من نظام كوني أكبر منه، وأنه منغمس في شبكة من العلاقات والرموز والدلالات. أما مع ديكارت فقد حدث شيء مختلف تمامًا؛ إذ انتقل الإنسان من حالة الانتماء إلى حالة المواجهة. لم يعد العالم هو البيت الطبيعي الذي يسكنه الإنسان، بل أصبح موضوعًا يقف أمامه لكي يفسره ويحلله ويعيد بناءه.

ومن هنا نشأ الانقسام الكبير بين الذات والعالم. فالذات أصبحت يقينًا مباشرًا لأنها تدرك نفسها وهي تفكر، أما العالم الخارجي فلم يعد يحمل هذا الحضور نفسه. لقد أصبح العالم شيئًا يحتاج إلى برهان وإلى إعادة تأسيس معرفي. وهذا التحول يبدو صغيرًا في ظاهره، لكنه أحدث زلزالًا هائلًا في صورة الإنسان.

فالإنسان الذي كان يشعر بأنه جزء من العالم أصبح الآن يشعر بأنه يقف في مواجهة العالم. أصبح هناك ذات تنظر من جهة، وموضوع يُنظر إليه من جهة أخرى. ذات تفكر، وعالم يُفكر فيه. ذات تعرف، وأشياء تُعرف. وهكذا بدأ الإنسان يشعر بشيء جديد لم يكن حاضرًا بالصورة نفسها من قبل: أنه أصبح سيد المعرفة، لكنه بدأ يفقد شيئًا من شعوره الطبيعي بالاندماج في الوجود.

ومن هنا تغيرت صورة الطبيعة نفسها. فالطبيعة لم تعد عالمًا حيًا ممتلئًا بالمعاني كما كانت في كثير من التصورات القديمة، بل بدأت تتحول إلى شيء يمكن قياسه وتفكيكه

وتحليله. الكون أصبح شيئاً أقرب إلى آلة ضخمة تعمل وفق قوانين رياضية دقيقة، والعقل الإنساني أصبح الأداة التي تكتشف هذه القوانين وتعيد تنظيمها.

لكن المفارقة الأكثر خطورة لم تظهر في علاقة الإنسان بالعالم فقط، بل ظهرت في علاقة الإنسان بنفسه. لأن ديكارت لم يفصل الذات عن العالم وحده، بل فصل داخل الإنسان نفسه بين العقل والجسد. لقد رأى أن الإنسان يتكون من جوهرين مختلفين: جوهر مفكر وجوهر ممتد. العقل لا يخضع للمكان والحجم والامتداد، بينما الجسد جزء من العالم المادي الذي تحكمه القوانين الطبيعية.

وهنا بدأت إحدى أكثر الإشكاليات الفلسفية تعقيداً. فإذا كان العقل شيئاً والجسد شيئاً آخر، فكيف يلتقيان؟ كيف تتحول فكرة مجردة داخل النفس إلى حركة في اليد؟ وكيف يتحول جرح في الجسد إلى ألم تشعر به الذات؟ كيف يعبر الإنسان هذه الهوة التي انفتحت داخل كيانه نفسه؟

لقد فتح ديكارت باباً لم يستطع أن يغلقه بصورة كاملة. لأنه حين أراد أن يمنح العقل استقلالاً وقوة غير مسبوقين، جعل الإنسان يدفع ثمناً داخلياً لهذا الانفصال. فالإنسان لم يعد يشعر بنفس الدرجة من الوحدة بين أبعاده المختلفة، بل بدأ يشعر بأنه يحمل في داخله مستويات مختلفة يصعب تفسير العلاقة بينها.

ومن هنا بدأت الأسئلة التي ستطارد الفلسفة الحديثة كلها بالظهور: هل الإنسان هو عقله أم جسده؟ هل الوعي مجرد انعكاس للدماغ؟ هل يمكن اختزال الإنسان إلى عمليات مادية؟ أم أن داخله شيئاً يتجاوز كل القياسات الفيزيائية؟

ولم تكن هذه الأسئلة مجرد قضايا نظرية معزولة، بل كانت تمس صورة الإنسان عن نفسه. لأن الإنسان حين ينقسم داخله بين عقل وجسد يبدأ تدريجياً في فقدان شعوره

بوحده الداخلية. وهنا تبدأ أزمة الإنسان الحديث في التكوّن ببطء: لقد أصبح الإنسان أقوى في تفسير العالم، لكنه بدأ يشعر بضعف جديد في تفسير نفسه.

وفي هذا الموضع يفتح القرآن الكريم أفقًا مختلفًا بصورة عميقة. فالإنسان في القرآن لا يظهر بوصفه عقلاً منفصلاً عن الجسد، ولا بوصفه روحًا غريبة سقطت داخل مادة معادية لها. إنه يظهر بوصفه وحدة مركبة؛ عقل وروح وقلب وجسد ونفس تدخل جميعها في بناء واحد لا يمكن فهمه بطريقة ميكانيكية بسيطة.

فالإنسان خلق من طين ونفخة، لكن الطين والنفخة لا يقفان بوصفهما خصمين يتصارعان، بل يدخلان في تكوين إنساني واحد. فالطين يمنح الإنسان حضوره في الأرض، والنفخة تمنحه أفقه المتجاوز للأرض. ومن هنا فإن الإنسان لا يحتاج إلى أن ينفي جسده لكي يحافظ على روحه، ولا يحتاج إلى أن يختزل نفسه في المادة لكي يثبت واقعيته.

وهذا الفرق بالغ الأهمية؛ لأن ديكارت أعطى الإنسان قوة معرفية عظيمة حين جعله ذاتًا مفكرة، لكنه فتح في الوقت نفسه بابًا لانقسام داخلي طويل. أما القرآن فإنه يحافظ على وحدة الإنسان حتى وهو يعترف بتعدد أبعاده وتعقيدها.

ومع ذلك فإن ما فعله ديكارت لا يمكن تجاوزه بسهولة. لقد جعل الإنسان يكشف أن الوعي ليس أمرًا هامشيًا في وجوده، بل أحد أعظم أسرارهِ. لقد جعل الإنسان يلتفت إلى الداخل بطريقة جديدة، لكنه في الوقت نفسه وضعه في بداية رحلة طويلة من القلق والأسئلة التي سترافق الحداثة كلها. ومن هنا بدأ الإنسان الحديث يشعر بأنه أصبح أكثر قدرة على فهم العالم، لكنه بدأ أيضًا يشعر بأنه أصبح أكثر بعدًا عن نفسه، وأكثر وحدة أمام الكون، وأكثر احتياجًا إلى إعادة اكتشاف معنى وجوده.

إذا كانت اللحظة الديكارتية قد بدأت بوصفها لحظة تحرير كبرى للعقل الإنساني، فإن التاريخ الفلسفي اللاحق سيكشف مفارقة شديدة العمق: إن اللحظة نفسها التي منحت

الإنسان قوة غير مسبقة كانت تحمل في داخلها بداية نوع جديد من الاغتراب. لأن الإنسان حين جعل ذاته نقطة الانطلاق الأولى للمعرفة لم يكن يدرك أنه يقترب تدريجيًا من إعادة تشكيل صورته عن نفسه وعن العالم بصورة ستغير مصيره الفكري والحضاري كله.

لقد كان الإنسان قبل ذلك يعيش داخل عالم يسبقه. كان يولد فيجد نفسه داخل كون يحمل معنى ما، داخل شبكة من العلاقات والأهداف والرموز التي تمنحه نوعًا من الانتماء الطبيعي. أما الآن فقد بدأ يشعر أن عليه أن يعيد بناء العالم من جديد انطلاقًا من ذاته المفكرة. وهنا حدث تحول هائل لم يكن ظاهره مثيرًا للقلق، لكنه كان يحمل نتائج بعيدة المدى.

فالإنسان حين جعل من وعيه أساسًا لكل يقين بدأ يشعر بصورة غير واعية أنه أصبح مركزًا جديدًا للوجود. لم يعد العالم هو النقطة المركزية التي يتحرك الإنسان داخلها، بل أصبحت الذات هي المركز الذي تدور حوله عملية المعرفة كلها. ومن هنا بدأت الذات الحديثة تكتسب قوة هائلة؛ لأنها لم تعد تتلقى العالم فقط، بل أصبحت تفسره وتعيد تنظيمه وتضع قوانينه وتفككه وتعيد تركيبه.

لكن كل مركز يحمل داخله خطرًا خفيًا: خطر العزلة.

فالإنسان حين وضع نفسه في مركز المعرفة بدأ يشعر تدريجيًا بأنه منفصل عن كل ما حوله. لم يعد يعيش داخل العالم بالطريقة القديمة نفسها، بل أصبح يقف أمامه كما يقف المراقب أمام شيء خارجي. أصبح ينظر إلى الطبيعة لا بوصفها بيتًا يسكنه، بل بوصفها موضوعًا يدرسه. وأصبح ينظر إلى الأشياء لا بوصفها شركاء في الوجود، بل بوصفها موضوعات قابلة للسيطرة والقياس.

ومن هنا بدأت العلاقة بين الإنسان والعالم تتغير جذريًا.

لقد أصبح العالم شيئاً يمكن حسابه. وأصبحت الطبيعة شيئاً يمكن السيطرة عليه. وتحولت الموجودات شيئاً فشيئاً من حضور حي إلى موضوعات للمعرفة والاستعمال. ومن هنا بدأت روح العصر الحديث بالتشكل ببطء: السيطرة على الطبيعة، السيطرة على المادة، السيطرة على الزمن، السيطرة على الواقع.

لكن الإنسان لم يكن يدرك أن السيطرة على العالم قد تتحول تدريجياً إلى اغتراب عنه.

لأن الإنسان حين يتعامل مع العالم كله بوصفه موضوعاً خارجياً يفقد شيئاً من علاقته الحية به. إنه يصبح قادراً على تفسير العالم أكثر، لكنه قد يصبح أقل قدرة على السكن فيه. وهنا تظهر إحدى أعظم المفارقات في الحداثة كلها: لقد أصبح الإنسان أقوى من أي وقت مضى، لكنه بدأ يشعر بوحدة لم يعرفها بهذه الصورة من قبل.

لقد امتلك العلم، لكنه فقد شيئاً من الدهشة. وامتلك أدوات السيطرة، لكنه فقد شيئاً من الألفة مع الوجود. وأصبح يعرف كيف تعمل الأشياء، لكنه بدأ ينسى أحياناً لماذا توجد الأشياء أصلاً.

ومن هنا بدأ الإنسان الحديث يدخل في حالة اغتراب صامت.

إنه ليس اغتراباً اقتصادياً كما سيصفه ماركس لاحقاً، ولا اغتراباً اجتماعياً فقط، بل اغتراب وجودي أعمق. لأن الإنسان بدأ يشعر بأنه يقف داخل كون أصبح مفهوماً من حيث القوانين، لكنه لم يعد مفهوماً من حيث المعنى.

لقد أصبح الكون أكثر وضوحاً من الناحية العلمية، لكنه أصبح أكثر صمتاً من الناحية الوجودية.

وهنا تظهر واحدة من أخطر نتائج اللحظة الديكارتية: أن الإنسان الذي أراد أن يجعل نفسه أساساً لليقين بدأ يشعر بأنه أصبح وحيداً داخل هذا اليقين نفسه.

فالذات المفكرة حين تقف وحدها تصبح قوية، لكنها تصبح أيضًا محاطة بجدار غير مرئي. لأنها لم تعد تعيش مباشرة داخل العالم، بل تنظر إليه عبر أدواتها ومفاهيمها وصورها الذهنية.

ومن هنا بدأت الأسئلة الكبرى التي ستطارد الفكر الحديث: كيف يخرج الإنسان من ذاته؟ كيف يصل إلى الآخرين؟ كيف يعرف أن العالم الموجود أمامه ليس مجرد صورة داخل وعيه؟ وكيف يتأكد أنه ليس سجينًا داخل عقله الخاص؟
وهنا يبدأ الحوار مع القرآن الكريم بالكشف عن اختلاف بالغ العمق.

فالإنسان في القرآن لا يبدأ من عزلة الذات، بل من علاقة. إنه لا يولد داخل فراغ وجودي ثم يبدأ ببناء الجسور نحو العالم، بل يولد داخل شبكة من الانتماءات: إلى الخالق، وإلى الأرض، وإلى الناس، وإلى التاريخ، وإلى الأمانة التي يحملها.
ولذلك فإن الإنسان القرآني لا يشعر أنه سيد معزول يقف أمام كون صامت، بل يشعر أنه يعيش داخل كون مليء بالآيات.

إن الكون في القرآن لا يظهر بوصفه مادة خامًا للسيطرة فقط، بل بوصفه نصًا مفتوحًا للفهم والاعتبار والتأمل. فالسماوات ليست مجرد بناء فيزيائي، والأرض ليست مجرد مادة للاستعمال، والزمن ليس مجرد حركة ميكانيكية، بل كلها تتحول إلى إشارات ومعاني.
ومن هنا فإن القرآن يحمي الإنسان من نوعين من الضياع في آن واحد: من الذوبان الكامل داخل العالم، ومن الانفصال الكامل عنه.

فالإنسان ليس مجرد جزء صغير يضيع في الكون، لكنه أيضًا ليس مركزًا مطلقًا يجعل الكون كله يدور حوله.

وهذه نقطة شديدة العمق؛ لأن الإنسان حين يظن نفسه مركز الوجود يبدأ في حمل عبء لا يستطيع احتماله. إنه يصبح مسؤولًا عن إنتاج المعنى كله بنفسه، وعن حمل العالم كله على كتفيه، وعن تبرير وجوده وحده.

لكن الإنسان ليس إلهاً صغيراً.

إنه كائن مكرم، لكنه محدود. قادر، لكنه محتاج. عاقل، لكنه ليس مصدر الحقيقة كلها.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن الأزمة التي بدأت مع ديكارت لم تكن خطأ في العقل نفسه، بل كانت في تحويل العقل من أداة عظيمة لفهم العالم إلى مركز مطلق يعاد بناء العالم كله انطلاقاً منه.

ومع ذلك فإن ديكارت يبقى أحد أعظم المنعطفات في تاريخ الإنسان. لأنه حرر الإنسان من الخضوع الأعمى، ومنحه شجاعة السؤال، لكنه في الوقت نفسه فتح باباً طويلاً من القلق سيظل الفكر الحديث كله يحاول التعامل معه.

وهكذا أصبح الإنسان بعد ديكارت أكثر قوة في تفسير العالم، لكنه بدأ يشعر تدريجياً بأنه أكثر غربة داخل هذا العالم نفسه.

إن الوقوف أمام ديكارت يعني الوقوف أمام لحظة فاصلة في تاريخ الإنسان؛ لحظة لم يعد فيها الإنسان يكتفي بأن يكون موضوعاً داخل العالم، بل صار نقطة البداية التي يُعاد منها بناء العالم معرفياً. لقد بدأ ديكارت من الشك، لكنه لم يرد أن ينتهي إلى الشك. بدأ بالهدم، لكنه كان يبحث عن أساس جديد للبناء. ومن هنا كانت عظمتة وخطورته في آن واحد: عظمتة أنه أعاد للإنسان شجاعة السؤال، وخطورته أنه جعل الذات المفكرة مركزاً تنطلق منه المعرفة كلها.

لقد كشف ديكارت عن بعد لا يمكن تجاهله في الإنسان: بعد الوعي. فالإنسان ليس مجرد جسد يتحرك، ولا مجرد عضو في جماعة، ولا مجرد كائن طبيعي داخل العالم، بل ذات قادرة على أن تعود إلى نفسها، وأن تشك، وأن تفكر، وأن تسأل عن أساس يقينها. وهذه العودة إلى الذات كانت من أعظم التحولات في الفلسفة الحديثة، لأنها جعلت الإنسان يكتشف أن داخله مركزاً معرفياً لا يمكن تجاوزه بسهولة.

لكن هذه العودة إلى الذات لم تكن بلا ثمن. فالإنسان حين اكتشف ذاته المفكرة بدأ يشعر بالمسافة بينه وبين العالم، وبين عقله وجسده، وبين يقينه الداخلي والوجود الخارجي. وهكذا وُلدت مع ديكارت إحدى أعمق ثنائيات الحداثة: الذات والعالم، العقل والجسد، الفكر والامتداد. وهذه الثنائيات ستظل تطارد الفكر الحديث طويلاً، لأنها جعلت الإنسان أقوى معرفياً، لكنها جعلته أكثر انقسامًا وجوديًا.

ومن هنا فإن ديكارت لم يختزل الإنسان في الجسد، بل كاد أن يختزله في الوعي. وهذا الاختزال ليس أقل خطورة من الاختزالات المادية اللاحقة. فكما أن الإنسان لا يساوي جسده فقط، فهو لا يساوي تفكيره فقط. الإنسان يفكر، لكنه أيضًا يحب، ويتذكر، ويخاف، ويتألم، ويؤمن، ويتوب، وينتمي، ويعيش داخل جسد وزمن وعلاقات ومصير. ولذلك فإن عبارة “أنا أفكر” تكشف شيئاً عظيماً في الإنسان، لكنها لا تكشف الإنسان كله.

فالإنسان لا يقول فقط: أنا أفكر؛ بل يقول أيضًا: أنا أتألم، أنا أحب، أنا أذكر، أنا أنسى، أنا أخاف، أنا أرجو، أنا أذنب، أنا أتوب، أنا أبحث عن معنى. ومن هنا فإن الوعي الديكارتي، رغم قوته، يبقى وعياً ناقصاً إذا لم يدخل في شبكة أوسع من التجربة الإنسانية.

وفي هذا الموضع يظهر الفرق العميق مع الرؤية القرآنية. فالقرآن لا ينكر العقل ولا يقلل من شأنه، بل يدعو إلى النظر والتفكير والتدبر والاعتبار. لكنه لا يجعل الإنسان عقلاً مفرداً معزولاً. الإنسان في القرآن ليس ذاتاً تفكر وحدها في مواجهة كون صامت، بل مخلوق يعيش داخل عالم مملوء بالآيات، يحمل عقلاً وقلباً وروحاً وجسداً ونفساً ومسؤولية. إنه لا يعرف لأنه يفكر فقط، بل لأنه يُخاطَب أيضًا، ويتذكر، ويشهد، ويهتدي.

ومن هنا فإن القرآن يحفظ الإنسان من عزلة الذات المغلقة. فالمعرفة ليست مجرد فعل ذاتي منعزل، بل علاقة بين الإنسان والوجود والخالق والآيات والتاريخ والنفس. والكون ليس مادة صامته تنتظر أن تسيطر عليها الذات، بل مجال دلالة ومسؤولية واستخلاف. والعقل ليس إلهاً صغيراً، بل نور مخلوق يحتاج إلى هداية ومعنى وحدود.

ومع ذلك فإن ديكارت لا يمكن تجاوزه في تاريخ الإنسان. لقد أطلق لحظة حاسمة في تحرير العقل من الخضوع للسلطات الموروثة، وأجبر الإنسان على أن يسأل عن أساس معرفته، وعن حقه في الشك، وعن ضرورة ألا يقبل شيئاً بلا فحص. وهذا كله جزء لا غنى عنه في صيرورة الإنسان الحديثة. لكن ما كشفه ديكارت كان وجهًا من الإنسان، لا الإنسان كله.

لقد رأى الإنسان بوصفه ذاتًا مفكرة، لكنه لم يرَ بما يكفي الإنسان بوصفه وحدة حية من عقل وجسد وروح وقلب وتاريخ. رأى اليقين في الفكر، لكنه لم يعالج بما يكفي قلق المعنى. حرر الإنسان من سلطة الخارج، لكنه جعله مهددًا بعزلة الداخل. أعطاه قوة أن يبدأ من نفسه، لكنه فتح أمامه سؤالاً أشد تعقيدًا: كيف يعود من نفسه إلى العالم؟

وهكذا ينتهي هذا الفصل إلى نتيجة مركزية: ديكارت كشف الإنسان بوصفه كائن الوعي واليقين، لكنه فتح في الوقت نفسه أزمة الإنسان الحديث بوصفه كائن الانقسام والاعترا ب. ومن هنا ستكون المرآة التالية ضرورية؛ لأن كانط سيحاول أن يعيد تنظيم هذه الذات العارفة، وأن يسأل: ما حدود العقل؟ وما الذي يستطيع الإنسان أن يعرفه؟ وما الذي ينبغي أن يفعله؟ وما الذي يجوز له أن يأمله؟

الفصل السادس

الإنسان عند كانط

حين نصل إلى كانط، فإننا لا نكون أمام فيلسوف يضيف رأيًا جديدًا إلى سلسلة الآراء السابقة عن الإنسان، بل أمام منعطف حاسم في تاريخ الفلسفة الحديثة كلها. فبعد ديكارت لم يعد ممكنًا للفكر الأوروبي أن يعود ببساطة إلى الإنسان القديم؛ الإنسان الذي يتلقى العالم كما هو، أو الإنسان الذي يجد معناه جاهزًا داخل نظام كوني أو لاهوتي سابق عليه. لقد أصبحت الذات المفكرة، منذ ديكارت، مركزًا لا يمكن تجاوزه. غير أن ديكارت، وهو يمنح الإنسان هذا المركز، ترك وراءه مشكلة هائلة: إذا كانت الذات هي نقطة البداية، فما حدود هذه الذات؟ وما الذي يستطيع العقل أن يعرفه؟ وما الذي يعجز عنه؟ وهل الإنسان سيد مطلق للمعرفة، أم أن العقل نفسه محكوم بشروط وبنية وحدود لا يستطيع تجاوزها؟ من هنا تبدأ عظمة كانط. فهو لم يكتفِ بأن يقول إن الإنسان يفكر، بل سأل: كيف يمكن للإنسان أن يعرف أصلًا؟ لم يقف عند اليقين الديكارتي، بل انتقل إلى فحص شروط اليقين نفسه. وإذا كان ديكارت قد أعلن: أنا أفكر، إذن أنا موجود، فإن كانط كأنه يسأل سؤالًا أعمق: بأي شروط يكون هذا التفكير ممكنًا؟ ما البنية التي تجعل التجربة الإنسانية قابلة للفهم؟ وهل العقل مرآة سلبية تعكس العالم، أم أن العقل يشارك في تشكيل العالم كما يظهر لنا؟

وهنا تقع الثورة الكانطية الكبرى. فالإنسان عند كانط ليس كائنًا يتلقى العالم كما هو في ذاته، بل كائن يعرف العالم من خلال صور ومقولات وبنى قبلية تجعل التجربة ممكنة. نحن لا نرى الأشياء كما هي في ذاتها بصورة مباشرة مطلقة، بل كما تظهر لنا داخل شروط الحس والعقل. فالزمان والمكان ليسا مجرد أوعية خارجية تقف مستقلة عن الإنسان، بل

هما صورتا الحس اللتان ينتظم من خلالهما ظهور الأشياء لنا. والمقولات العقلية ليست إضافات لاحقة على التجربة، بل شروط لتنظيمها وفهمها. ومن هنا فإن الإنسان لا يكون مجرد متلقٍ للوجود، بل شريك في تشكيل صورة العالم الذي يعرفه.

هذه الفكرة، في عمقها، نقلت الإنسان إلى مقام جديد. فبعد أن كان السؤال: كيف يعرف الإنسان العالم؟ أصبح السؤال: كيف يشارك الإنسان في بناء العالم المعروف؟ وهذا لا يعني أن الإنسان يخلق العالم من العدم، ولا أن الوجود كله مجرد وهم ذاتي، بل يعني أن العالم الذي نعرفه ليس معطى خاماً مستقلاً عن شروط وعينا، بل هو عالم يظهر لنا عبر بنية إنسانية محددة. ومن هنا صار الإنسان الكانطي كائنًا ذا مركز معرفي عظيم، لكنه مركز محدود في الوقت نفسه. فهو لا يعرف الأشياء كما هي في ذاتها، بل كما تظهر له. إنه قوي لأنه ينظم التجربة، ومحدود لأنه لا يملك النفاذ المطلق إلى ما وراء حدود التجربة.

وهنا يختلف كانط عن ديكارت اختلافاً جوهرياً. فديكارت بحث عن يقين يبدأ من الذات، أما كانط فقد وضع الذات نفسها موضع نقد. لم يعد العقل سلطناً مطلقاً، بل أصبح موضوعاً للفحص. ما حدوده؟ ما إمكاناته؟ ما أوهامه؟ ما المناطق التي يستطيع أن يتحرك فيها بثقة، وما المناطق التي يتحول فيها إلى مغامرة ميتافيزيقية غير مضمونة؟ وهذه هي الجرأة الكانطية الكبرى: أن العقل لا يثبت عظمته حين يدعي معرفة كل شيء، بل حين يعرف حدوده.

ومن هنا فإن الإنسان عند كانط ليس كائنًا مطلق المعرفة، بل كائنًا نقدياً. والنقد هنا لا يعني الهدم، بل يعني رسم الحدود. الإنسان لا يكون عظيماً لأنه يتجاوز كل حد، بل لأنه يعرف أين يكون العلم ممكناً، وأين تبدأ الأسئلة التي لا يستطيع العقل النظري أن يحسمها. ولذلك فإن كانط، وهو يقيد العقل النظري، لم يكن يريد إذلال الإنسان، بل إنقاذه من

الوهم. كان يريد أن يمنع العقل من أن يتحول إلى طغيان على ذاته، وأن يمنع الإنسان من أن يخلط بين ما يستطيع معرفته وما يتمنى معرفته.

لكن كانط لم يقف عند الإنسان العارف، بل انتقل إلى الإنسان الأخلاقي. وهنا ربما يظهر كانط في ذروته الأنثروبولوجية. فإذا كان الإنسان محدودًا في المعرفة، فإنه عظيم في الأخلاق. وإذا كان العقل النظري لا يستطيع أن يخترق عالم الشيء في ذاته، فإن العقل العملي يكشف في الإنسان بعدًا آخر: القدرة على التشريع الأخلاقي. فالإنسان ليس مجرد كائن يعرف، بل كائن يلتزم، ويأمر نفسه، ويخضع لقانون لا يأتيه من الخارج فقط، بل يصدر عن عقله العملي بوصفه قانونًا كليًا.

وهنا تظهر فكرة الواجب عند كانط، وهي من أعظم ما أضافه إلى تاريخ التفكير في الإنسان. فالإنسان لا يكون أخلاقيًا لأنه يطلب اللذة، ولا لأنه يخاف العقوبة، ولا لأنه يبحث عن منفعة، ولا لأنه يخضع لعادات المجتمع، بل لأنه يستطيع أن يفعل الفعل احترامًا للقانون الأخلاقي ذاته. وهذه الفكرة تنقل الإنسان إلى مقام رفيع جدًا؛ لأنه لا يعود مجرد كائن تحركه الرغبات أو النتائج، بل كائن قادر على أن يقول لرغبته: لست أنت السيد الأخير. وقادر على أن يقول للمصلحة: لست أنت معيار الخير. وقادر على أن يرى في ذاته مشرّعًا أخلاقيًا، لا تابعًا أعمى للميول.

ومن هنا فإن الإنسان عند كانط هو كائن الكرامة. فالكرامة ليست عنده شيئًا يُمنح للإنسان بسبب قوته أو ثروته أو مكانته أو ذكائه، بل لأنه كائن عاقل أخلاقي، قادر على أن يكون غاية في ذاته لا مجرد وسيلة. وهذه العبارة الكانطية، في عمقها، من أخطر العبارات في تاريخ الفلسفة الأخلاقية؛ لأنها تقف ضد كل اختزال للإنسان في المنفعة أو السوق أو الدولة أو الرغبة أو القوة. الإنسان لا يجوز أن يُستعمل كأداة فقط، لأنه يحمل قيمة لا تقاس بالسعر. الأشياء لها ثمن، أما الإنسان فله كرامة.

وهنا يلتقي كانط مع إحدى القضايا المركزية في مشروعهنا كله. فالإنسان، كما رأيناه في القسم الأول، لا يجوز اختزاله في بعد واحد. وكانط، من جهته، يرفض أن يُختزل الإنسان في اللذة أو المصلحة أو الطبيعة أو الغريزة. إنه يرفعه إلى مقام الكائن الأخلاقي الحر. لكن الحرية عند كانط ليست إطلاق الرغبة، بل الخضوع للقانون الذي يشرّعه العقل العملي. وهذا انقلاب كبير على التصورات السطحية للحرية. فالحرية ليست أن أفعل ما أشاء، بل أن أكون قادرًا على الفعل وفق قانون أستطيع أن أريده قانونًا كليًا. الحرية ليست عبودية للهوى، بل استقلال عن الهوى.

وفي هذا الموضع يبدأ الحوار العميق مع القرآن الكريم. فالقرآن أيضًا لا يجعل الإنسان كائنًا تابعًا لرغباته، ولا يجعل الحرية إطلاقًا أعمى للهوى، بل يربط الحرية بالتكليف والمسؤولية والأمانة. غير أن الفرق الجوهرى أن كانط يؤسس الأخلاق على العقل العملي واستقلال الإرادة، بينما يؤسس القرآن الأخلاق على علاقة أشمل: علاقة الإنسان بالله، وبالفطرة، وبالحق، وبالأخرة، وبالناس، وبالأمانة. فالإنسان القرآني لا يكون أخلاقيًا لأنه مشرّع لنفسه بمعزل عن الله، بل لأنه مخاطب ومكلف ومسؤول أمام من خلقه وكرمه واستخلفه.

ومع ذلك، فإن كانط يقدم كشفًا لا يمكن التقليل من شأنه: لقد أدرك أن الإنسان لا يصير إنسانًا كاملاً إذا بقي عبدًا للميول. فالرغبة لا تكفي لتأسيس الأخلاق، والمنفعة لا تكفي، والخوف لا يكفي. لا بد أن يكون في الإنسان بعد يعلو على الحساب المباشر، بعد يستطيع أن يقول: هذا واجب ولو خالفني المصلحة. وهذا هو وجه كانط العظيم: أنه أعاد للإنسان مقامه الأخلاقي في عصر كان العقل العلمي فيه يميل إلى تحويل العالم إلى آلية، والإنسان إلى جزء داخلها.

لكن كانط، وهو يرفع الإنسان إلى مقام التشريع الأخلاقي، يبقى داخل توتر عميق. فمن جهة، الإنسان عنده كائن طبيعي يعيش داخل عالم الظواهر، خاضع للأسباب

والضرورات. ومن جهة أخرى، هو كائن أخلاقي حر ينتمي من حيث الإرادة إلى عالم معقول يتجاوز الحتمية الطبيعية. وهنا تعود جدلية الإنسان في صورة جديدة: الإنسان عند كانط ينتمي إلى عالمين، لا بالمعنى الأفلاطوني القديم، بل بمعنى نقدي أخلاقي. هو ظاهرة من جهة، وحرية من جهة أخرى. جسد داخل الطبيعة، وإرادة داخل القانون الأخلاقي. محكوم بالأسباب، لكنه مطالب بأن يتصرف كما لو كان حرًا.

وهذه الثنائية الكانطية تكشف عمق الإنسان، لكنها تكشف أيضًا صعوبة حله. فالإنسان ليس مجرد كائن طبيعي يمكن تفسيره بقوانين الطبيعة وحدها، ولا مجرد روح حرة منفصلة عن العالم. إنه يعيش في التوتر بين الضرورة والحرية، بين الطبيعة والأخلاق، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. ولذلك فإن كانط، من حيث لا يريد ربما، يعيدنا إلى جوهر عنوان هذا الكتاب: الإنسان جدلية صيرورة وتناقض.

فالإنسان الكانطي لا يكتمل بما يعرفه فقط، بل بما يفعله أخلاقيًا. ولا يتحدد بما تمليه عليه الطبيعة، بل بما يستطيع أن يضعه لنفسه من قانون. إنه ليس حرًا لأنه خارج العالم، بل لأنه قادر على ألا يكون عبدًا كاملاً لعالم الأسباب والмиول. وهذه رؤية عظيمة، لأنها تجعل الإنسان مسؤولاً لا منفعلًا فقط، وتجعل الأخلاق مقامًا للتعالي داخل العالم، لا هروبًا منه. ومع ذلك، فإن السؤال الذي يجب أن نطرحه بجرأة هو: هل يستطيع الإنسان الكانطي أن يحمل كل هذا العبء وحده؟ هل يكفي العقل العملي لتأسيس الأخلاق والكرامة والواجب؟ وهل الإنسان، وهو كائن ضعيف ونسيان ورغبة وخوف، قادر دائمًا على أن يصير مشرّعًا أخلاقيًا كليًا لنفسه؟ هنا تظهر حدود كانط. فقد رفع الإنسان أخلاقيًا، لكنه جعله شديد التجريد أحيانًا. الإنسان عند كانط يبدو أحيانًا عقلاً أخلاقيًا شامخًا، لكنه ليس دائمًا الإنسان الذي نراه في القرآن: الإنسان الضعيف، الناسي، المتردد، الخائف، التائب، المحتاج إلى الرحمة والهداية والتزكية.

فالقرآن لا يكتفي بأن يقول للإنسان: كن مشرّعاً أخلاقياً لنفسك، بل يقول له: أنت مخلوق مكرم، لكنك ضعيف؛ أنت مسؤول، لكنك محتاج إلى الهداية؛ أنت حر، لكنك مبتلى؛ أنت قادر على الخير، لكنك قد تضل؛ ولذلك تحتاج إلى ذكر وتوبة وتقوى وصبر ورحمة. وهذا يجعل الرؤية القرآنية أكثر التصاقاً بكامل الإنسان، لا بعقله العملي وحده. فالإنسان ليس فقط فاعل الواجب، بل هو أيضاً كائن الرجاء والخوف والحب والندم والسكينة.

ومن هنا فإن كانط يكشف وجهًا عظيمًا من الإنسان، لكنه لا يستنفده. يكشف الإنسان بوصفه ذاتًا عارفة ذات حدود، وذاتًا أخلاقية ذات كرامة، وذاتًا حرة لا ينبغي أن تُختزل في الطبيعة. لكنه لا يكشف بما يكفي الإنسان بوصفه كائن عبادة وافتقار وتوبة ومصير. إنه يحمي الإنسان من أن يكون وسيلة، لكنه لا يمنحه دائمًا دفء العلاقة الوجودية التي تجعل الكرامة متصلة بالخلق والتكريم الإلهي، لا بالعقل العملي وحده.

وهكذا يبدأ الإنسان عند كانط بوصفه كائن النقد والواجب والكرامة. وهو في ذلك يمثل واحدة من أعلى قمم الفلسفة الحديثة، لأنه سأل العقل عن حدوده، وسأل الإنسان عن واجبه، وسأل الأخلاق عن أساسها. لكنه، ككل مرآة فلسفية كبرى، يكشف وجهًا ويحجب وجهًا. يكشف الإنسان ككائن قانون وحرية، لكنه يتركنا نسأل: أين الإنسان ككائن رحمة؟ أين الإنسان ككائن قلب؟ أين الإنسان ككائن يتوب لا لأنه خالف القانون فقط، بل لأنه انكسر أمام الحق؟ أين الإنسان الذي لا يكتفي بالواجب، بل يبحث عن المحبة والسكينة والمعنى؟

إذا كان كانط قد أعاد بناء الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا يضع شروط المعرفة وحدودها، وكائنًا أخلاقياً يشرّع لنفسه قانون الواجب، فإننا نصل هنا إلى المنطقة الأشد تعقيدًا في مشروعه كله؛ المنطقة التي لا يظهر فيها الإنسان بوصفه عقلاً يعرف أو إرادة تختار فقط، بل

بوصفه كائنًا يعيش داخل مفارقة عميقة بين عالمين متداخلين. فالإنسان عند كانط لا يسكن مستوى واحدًا من الوجود، بل يقف دائمًا على الحد الفاصل بين الطبيعة والحرية، بين الضرورة والواجب، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

وهذه ليست قضية فلسفية تجريدية بعيدة عن الإنسان الواقعي، بل هي في الحقيقة إحدى أكثر القضايا التصاقًا بوجوده اليومي. لأن الإنسان في حياته الفعلية يشعر بهذا الانقسام باستمرار. إنه يشعر أنه ينتمي إلى الطبيعة ويخضع لقوانينها، وفي الوقت نفسه يشعر أنه أكبر من أن يُختزل فيها. يشعر أن له جسدًا تحكمه الحاجات والرغبات والزمن والضعف، لكنه يشعر أيضًا أن داخله شيئًا يرفض أن يُختزل في هذه الحاجات وحدها.

فالإنسان يجوع كما تجوع الكائنات الأخرى، لكنه يستطيع أن يصوم. ويخاف كما تخاف الكائنات الأخرى، لكنه يستطيع أن يواجه خوفه باسم فكرة أو قيمة أو واجب. ويبحث عن المنفعة كما تفعل الكائنات الأخرى، لكنه يستطيع أحيانًا أن يضحي بمنفعته من أجل عدالة يراها أسمى من ذاته.

ومن هنا رأى كانط أن الإنسان يعيش داخل انتماء مزدوج. فمن جهة هو جزء من عالم الظواهر، أي من العالم الذي تحكمه السببية الطبيعية. جسده يخضع للزمن، وأفعاله الخارجية ترتبط بشروط وأسباب ومؤثرات يمكن تتبعها وتحليلها. لكنه من جهة أخرى ينتمي إلى عالم آخر، لا بالمعنى الميتافيزيقي الأفلاطوني القديم، بل بمعنى أخلاقي؛ عالم الحرية.

وهنا تظهر واحدة من أعظم وأخطر الأفكار في فلسفة كانط: الإنسان لا يستطيع أن يثبت حريته نظريًا بصورة علمية، لكنه لا يستطيع أن يعيش أخلاقيًا دون أن يفترضها.

فلو كان الإنسان مجرد حلقة داخل سلسلة الأسباب الطبيعية، ولو كانت كل أفعاله نتيجة ضرورات بيولوجية أو اجتماعية أو نفسية أو مادية فقط، فإن فكرة المسؤولية نفسها ستصبح بلا معنى. لأن الإنسان لا يُحاسب على ما لا يستطيع إلا أن يفعله.

ومن هنا فإن الأخلاق عند كانط تصبح الدليل العملي على الحرية. فالإنسان حين يشعر بصوت الواجب داخله يكتشف شيئاً يتجاوز الطبيعة الصرفة. إنه يكتشف أنه ليس مجرد كائن يحدث له العالم، بل كائن يستطيع أن يقف في وجه بعض ما يحدث داخله. وهنا يظهر صوت القانون الأخلاقي بوصفه أحد أكثر الظواهر إدهاشاً في الإنسان. لأن الإنسان يسمع داخله أمراً لا يأتي من السوق ولا من المجتمع ولا من الخوف ولا من الرغبة، بل من شيء يبدو وكأنه يتجاوز كل هذه الدوافع. لكن السؤال العميق يبدأ هنا: من أين تأتي هذه السلطة الأخلاقية التي تجعل الإنسان قادراً على أن يقاوم نفسه؟

لقد رأى كانط أن الإنسان لا يستمد كرامته من نجاحه أو قوته أو ذكائه أو مكانته الاجتماعية، بل من قدرته على الخضوع للقانون الأخلاقي الذي يعترف به عقله بوصفه قانوناً كلياً.

ومن هنا تصبح قيمة الإنسان غير قابلة للقياس بالمقاييس المعتادة. لأن الأشياء التي تُستخدم لها أسعار، أما الإنسان فلا يُقاس بالسعر بل بالكرامة.

وهذه الفكرة تمثل إحدى الذرى الكبرى في تاريخ الإنسان؛ لأنها تنقل الإنسان من مستوى الأشياء إلى مستوى الغايات. فالإنسان ليس أداة ضمن آلة كونية أو اجتماعية أو اقتصادية، بل غاية في ذاته.

لكن هنا تظهر إشكالية دقيقة جداً.

لأن الإنسان الواقعي الذي نعرفه لا يعيش دائماً بهذه الصورة النقية التي رسمها كانط. فالإنسان ليس عقلاً أخلاقياً خالصاً يتحرك دائماً وفق الواجب المجرد. إنه يحب ويكره، يضعف ويقوى، يخطئ ويتردد، يندفع ويندم، يخاف ويأمل. إن الإنسان ليس فقط كائن قانون، بل كائن جرح أيضاً.

ومن هنا تظهر إحدى حدود كانط الكبرى. لأنه رفع الإنسان أخلاقياً إلى مستوى سام جداً، لكنه جعله أحياناً يبدو كائنًا شديد التجريد؛ كأن الإنسان يستطيع دائماً أن يضع رغباته جانباً ويقف أمام ذاته بوصفه مشرعاً أخلاقياً خالصاً.

لكن التجربة الإنسانية تكشف شيئاً أكثر تعقيداً. فالإنسان لا يتحرك بالقانون وحده، بل بالحب أيضاً، وبالخوف، وبالرجاء، وبالرحمة، وبال الحاجة إلى المعنى.

وفي هذا الموضع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم بالكشف عن أفق أوسع.

فالقرآن لا ينكر الواجب، بل يؤكد المسؤولية والتكليف بصورة عميقة جداً. لكنه لا يضع الإنسان وحده أمام قانون عقلي مجرد. فالإنسان في القرآن ليس فقط مخاطباً بالأمر، بل محاط أيضاً بالرحمة والهداية والتوبة والذكر.

إن الإنسان القرآني ليس عقلاً أخلاقياً يقف وحده أمام ذاته، بل مخلوق يعيش داخل علاقة واسعة: مع الله، ومع نفسه، ومع الناس، ومع التاريخ، ومع المصير.

ولذلك فإن القرآن لا يخاطب العقل وحده، بل يخاطب القلب أيضاً. لا يقول فقط: افعل لأن هذا واجب، بل يفتح للإنسان أفق المحبة والخشية والسكينة والرجاء.

فالإنسان قد يعرف الواجب ولا يفعله، وقد يحتاج أحياناً إلى ما هو أكثر من القانون: يحتاج إلى معنى يحمل القانون نفسه.

ومن هنا فإن كانط يكشف جانباً بالغ الأهمية من الإنسان: الإنسان بوصفه كائن الحرية والكرامة والواجب. لكنه لا يكشف الإنسان كله؛ لأن الإنسان ليس فقط ذاتاً تقول: ينبغي أن أفعل، بل ذاتاً تقول أيضاً: لماذا أعيش؟ ولمن أعيش؟ وكيف أجد السكينة؟

إذا كان الإنسان عند كانط كائن معرفة محدودة، وكائن واجب وحرية وكرامة، فإنه أيضاً كائن أمل. وهذه النقطة شديدة الأهمية، لأن كانط لم يقف عند السؤالين الكبيرين: ماذا أستطيع أن أعرف؟ وماذا ينبغي أن أفعل؟ بل انتقل إلى سؤال ثالث لا يقل عمقاً عنهما:

ماذا يجوز لي أن آمل؟ وهذا السؤال يكشف أن الإنسان لا يعيش بالمعرفة والواجب وحدهما، بل يحتاج أيضًا إلى أفق يتجاوز الحاضر، وإلى معنى يمنح فعله الأخلاقي اتساعًا يتخطى حدود اللحظة.

فالإنسان قد يعرف حدود عقله، وقد يعرف واجبه، وقد يحترم القانون الأخلاقي، لكنه يبقى يسأل: هل للخير معنى في عالم لا يضمن انتصاره؟ هل للعدل قيمة إذا كان الظالم قد ينجو في الظاهر، والمظلوم قد يموت دون إنصاف؟ هل يكفي أن أفعل الواجب، حتى لو بدا العالم غير عادل؟ هنا يدخل كانط إلى منطقة شديدة العمق؛ لأن الإنسان الأخلاقي لا يحتاج فقط إلى قانون، بل يحتاج إلى أفق يضمن أن الأخلاق ليست عبثًا.

ومن هنا ظهرت عند كانط فكرة الله والخلود لا بوصفهما موضوعين يستطيع العقل النظري البرهنة عليهما برهانًا علميًا مباشرًا، بل بوصفهما افتراضين عمليين يحتاج إليهما العقل الأخلاقي. فالعقل النظري، عند كانط، لا يستطيع أن يثبت الله أو النفس أو الخلود كما يثبت الظواهر الطبيعية، لأنه محدود بعالم التجربة. لكن العقل العملي يجد نفسه مدفوعًا إلى افتراض أفق أعلى، لأن الإنسان الأخلاقي لا يستطيع أن يعيش في عالم يكون فيه الواجب بلا معنى نهائي، والعدل بلا أفق، والخير بلا مصير.

وهنا يبلغ كانط واحدة من أعمق لحظاته الفلسفية. فهو لا يريد أن يجعل الدين بديلًا عن الأخلاق، ولا أن يجعل الأخلاق قائمة على الخوف وحده، لكنه يريد أن يقول إن الإنسان حين يأخذ الأخلاق بجدية يجد نفسه أمام سؤال المصير. فالواجب لا يكتمل داخل الزمن القصير دائمًا، والعدل لا يتحقق كاملاً في التاريخ دائمًا، ولذلك يحتاج الإنسان إلى أفق يتجاوز التاريخ، لا لكي يهرب من العمل، بل لكي لا يتحول العمل الأخلاقي إلى بطولة عبثية داخل عالم أعمى.

وهنا نقرب من القرآن الكريم اقترابًا بالغ الدقة، مع بقاء الفرق الجوهرى قائمًا. فالقرآن يجعل الله والآخرة والمصير أصلًا في رؤية الإنسان، لا مجرد افتراض عملي بعد

عجز العقل النظري. فالإنسان في القرآن لا يكتشف الآخرة فقط لأنه يحتاج إليها أخلاقياً، بل لأنها جزء من حقيقة الوجود كما يكشفها الوحي. ومع ذلك فإن كانط يلتقي مع القرآن في نقطة عميقة: أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم الأخلاق فهمًا كاملاً إذا أغلقت على الدنيا وحدها. لأن الدنيا لا تستوعب دائماً ميزان العدل كاملاً، ولا تكشف كل أسرار العمل والنية والجزاء.

ومن هنا فإن الإنسان الكانطي، رغم صرامته العقلية، لا يستطيع أن يبقى داخل العقل النظري وحده. إنه يحتاج إلى أمل. والأمل هنا ليس عاطفة ضعيفة، بل بنية عميقة في الإنسان. فالإنسان الذي لا يأمل لا يستطيع أن يحمل الواجب طويلاً. والأخلاق التي لا أفق لها قد تتحول إلى ثقل لا يطاق. ولذلك فإن الأمل ليس ترفاً نفسياً، بل شرط من شروط استمرار الإنسان في طريق الخير حين لا يرى ثمرة الخير مباشرة.

لكن الأمل عند كانط يبقى محكوماً بصرامة العقل العملي. إنه ليس انفعالاً مفتوحاً ولا تسليماً وجدانياً، بل أفق أخلاقي. وهذا يمنحه قوة، لكنه يكشف حدوده أيضاً. لأن الإنسان لا يأمل فقط بوصفه كائن قانون، بل يأمل بوصفه كائن قلب وجرح وافتقار ومصير. إنه لا يريد فقط ضمان الانسجام بين الفضيلة والسعادة، بل يريد معنى لدموعه، وغفراناً لذنبه، ورحمة لضعفه، وسكينة لقلبه. وهنا يبدو الأفق القرآني أوسع، لأنه لا يجعل الرجاء تابعاً للأخلاق وحدها، بل يجعله علاقة حية بالله؛ علاقة خوف ورجاء ومحبة وتوبة وثقة.

فالإنسان في القرآن لا يقول فقط: ماذا يجوز لي أن آمل؟ بل يقول: إلى من أرجع؟ وفي من أتوكل؟ ومن يغفر؟ ومن يرحم؟ ومن يعلم السر وأخفى؟ هنا يتحول الأمل من بناء عقلي أخلاقي إلى علاقة وجودية كاملة. وهذه العلاقة لا تلغي الواجب، بل تمنحه دفئاً وروحاً. فالواجب في القرآن لا يكون قانوناً بارداً، بل طريقاً إلى الله، ووسيلة لتزكية النفس، وتحقيق العدل، وحمل الأمانة.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن كانط منح الإنسان كرامة القانون، أما القرآن فيمنحه كرامة التكريم والعبودية الواعية معًا. كانط يجعل الإنسان غاية في ذاته لأنه كائن عاقل أخلاقي، أما القرآن فيجعله مكرمًا لأنه مخلوق لله، محمول على الأمانة، مسؤول، قابل للهداية، وسائر إلى المصير. وفي الرؤية القرآنية لا تنفصل الكرامة عن الافتقار، ولا الحرية عن العبودية، ولا الواجب عن الرحمة، ولا العقل عن القلب.

ومع ذلك فإن كانط يبقى في هذه اللحظة من أعظم من دافعوا عن الإنسان ضد تحويله إلى وسيلة. ففي عالم بدأت فيه الحداثة تميل إلى تحويل الإنسان إلى أداة إنتاج، أو رقم سياسي، أو موضوع علمي، جاء كانط ليقول: الإنسان ليس شيئًا. لا يجوز أن يُستعمل كوسيلة فقط. وهذه الفكرة ستبقى من أعظم الأسس الأخلاقية في مقاومة الاختزال الحديث. لكنها، في الوقت نفسه، لا تكفي وحدها لبناء الإنسان الكامل، لأنها تحمي كرامته من الخارج، لكنها لا تشفي دائمًا قلقه من الداخل.

فالإنسان لا يريد فقط أن يُحترم بوصفه غاية، بل يريد أن يفهم لماذا هو موجود. لا يريد فقط ألا يُستعمل، بل يريد أن يعرف كيف يستعمل عمره. لا يريد فقط أن يكون صاحب حق، بل يريد أن يكون صاحب معنى. وهنا يتجاوز سؤال الإنسان حدود الفلسفة الأخلاقية إلى سؤال الوجود كله.

ومن هنا تظهر حدود العقل الكانطي في لحظة قوته. فقد رسم حدود المعرفة بدقة، ورفع الأخلاق إلى مقام عظيم، وأعاد الاعتبار للكرامة والحرية، لكنه بقي حذرًا أمام أسرار الوجود الكبري. كان يريد أن يحمي العقل من الادعاء، لكن هذا الحذر نفسه جعل الإنسان الكانطي يبدو أحيانًا واقفًا على عتبة المعنى، لا داخل دفته الكامل. إنه يعرف أن عليه أن يفعل الواجب، لكنه لا يسمع دائمًا نداء الرحمة بالعمق الذي يسمعه الإنسان القرآني. إنه يعرف أن عليه احترام القانون، لكنه لا يعيش دائمًا تجربة السجود، والتوبة، والافتقار، والسكينة.

وهذا ليس تقليلًا من كانط، بل وضع له في موضعه الصحيح داخل مرايا الإنسان الكبرى. فقد كشف الإنسان بوصفه كائن الحدود والواجب والكرامة والأمل العملي. لكنه لم يكشف الإنسان بوصفه كائن الوحي والذكر والرحمة والمصير الحي. كشف عظمة الإنسان العاقل، لكنه لم يحتضن بالكامل هشاشة الإنسان المحتاج. جعل الإنسان مشرعًا أخلاقيًا، لكنه لم يجعله دائمًا عبدًا مكرّمًا يعرف أن التشريع الأعلى ليس صادرًا من ذاته وحدها، بل من الحق الذي خلقه وهده وحمله المسؤولية.

ومن هنا يصبح كانط ضروريًا في مشروعنا، لا لأنه يجيب عن سؤال الإنسان كله، بل لأنه يكشف ذروة من ذرى الإنسان الحديث: الإنسان الذي يريد أن يكون حرًا، عاقلًا، كريمًا، ومسؤولًا، لكنه يريد في الوقت نفسه أن يعرف حدوده. وهذا بحد ذاته إنجاز هائل. فالإنسان الذي يعرف حدوده أكثر حكمة من الإنسان الذي يتوهم الإحاطة بكل شيء. لكن الإنسان لا يعيش بالحدود وحدها، بل بالنداء الذي يأتيه من وراء هذه الحدود أيضًا.

حين نغلق فصل الإنسان عند كانط، فإننا لا نغلق فصلًا عابرًا في تاريخ الفلسفة، بل نقف أمام واحدة من أعلى لحظات الوعي الحديث بذاته. فكانط لم يكن مجرد فيلسوف جاء بعد ديكارت ليضيف تعديلاً على مركزية الذات، بل كان الفيلسوف الذي أوقف العقل أمام نفسه وسأله: ما حدودك؟ ما الذي تستطيع معرفته؟ ما الذي لا يجوز لك أن تدعيه؟ وما الذي يبقى للإنسان بعد أن يعرف أن معرفته ليست مطلقة؟

لقد كشف كانط أن الإنسان ليس مرآة سلبية للعالم، بل ذات تشارك في تنظيم التجربة. فالإنسان لا يتلقى الأشياء كما هي في ذاتها، بل يعرفها كما تظهر له داخل شروط الحس والعقل. وبذلك منح الإنسان مقامًا معرفيًا عظيمًا، لكنه في الوقت نفسه منعه من الغرور المعرفي. فالإنسان عند كانط عظيم لأنه يبني عالم الخبرة، ومحدود لأنه لا يملك اقتحام الشيء في ذاته.

ومن هنا فإن كانط علّم الإنسان درسًا نادرًا: أن عظمة العقل لا تكون في ادعاء الإحاطة، بل في معرفة الحد. فالعقل الذي يعرف حدوده أعمق من العقل الذي يتوهم أنه يستطيع ابتلاع الوجود كله. وهذه الفكرة وحدها تكفي لكي تجعل كانط منعطفًا حاسمًا في تاريخ الإنسان؛ لأنه جعل النقد لا الهدم، والحد لا العجز، والتواضع المعرفي لا الاستسلام، جزءًا من نضج العقل.

لكن كانط لم يقف عند الإنسان العارف، بل أعاد بناء الإنسان الأخلاقي. وهنا تكمن ذروته الكبرى. فالإنسان ليس فقط كائن معرفة، بل كائن واجب. ليس فقط ذاتًا تفهم العالم، بل ذاتًا تستطيع أن تقف أمام رغباتها ومصالحها وخوفها وتقول: ينبغي. وهذه الكلمة الصغيرة، في عمقها، تكشف شيئًا هائلًا في الإنسان. إنها تكشف أن الإنسان لا يعيش داخل الطبيعة وحدها، ولا داخل الرغبة وحدها، ولا داخل المنفعة وحدها، بل يحمل داخله صوتًا يطالبه بأن يكون أكثر مما تمليه عليه ميوله.

ومن هنا جاءت فكرة الكرامة عند كانط بوصفها إحدى أعظم اللحظات في تاريخ الأخلاق. فالإنسان لا يجوز أن يُستعمل كوسيلة فقط، لأنه ليس شيئًا بين الأشياء. له قيمة لا تُقاس بالسعر، ولا تُختزل في النفع، ولا تتوقف على القوة أو المال أو المكانة. وهذه الفكرة تواجه كل صور الاختزال التي تحدثنا عنها سابقًا: اختزال الإنسان في السوق، أو الدولة، أو الإنتاج، أو اللذة، أو البيانات، أو القوة.

لقد قال كانط، بصورة فلسفية صارمة، إن الإنسان غاية في ذاته. وهذه العبارة، على قصرها، تهز كل نظام يريد أن يحول الإنسان إلى أداة. فهي تضع حاجزًا أخلاقيًا أمام الاستغلال، وأمام التشيي، وأمام تحويل الكائن الإنساني إلى رقم أو مورد أو وظيفة. ولذلك فإن كانط لا يزال ضروريًا في كل عصر يهدد فيه الإنسان بأن يفقد كرامته تحت ضغط التقنية أو الاقتصاد أو السلطة.

لكن عظمة كانط لا تلغي حدوده. فقد رأى الإنسان في مقام القانون والواجب والكرامة، لكنه جعله أحياناً شديد التجريد. فالإنسان الواقعي ليس عقلاً عملياً خالصاً يمشي على الأرض. إنه كائن ذاكرة وجرح ورغبة وخوف وحب ورجاء وندم. إنه لا يحتاج فقط إلى قانون يأمره، بل إلى رحمة تسنده، وإلى معنى يدفعه واجبه، وإلى أفق يربط فعله بمصيره.

وهنا يظهر الفرق العميق بين الإنسان الكانطي والإنسان القرآني. فالإنسان عند كانط يعلو حين يطيع القانون الأخلاقي الذي يقره العقل العملي، أما الإنسان في القرآن فيعلو حين يستجيب للحق، ويحمل الأمانة، ويتزكى، ويتوب، ويعمل صالحاً، ويرتبط بالله والناس والمصير. القانون حاضر، لكن ليس وحده. الواجب حاضر، لكن تحيط به الرحمة. الحرية حاضرة، لكنها ليست استقلالاً مغلقاً، بل مسؤولية داخل العبودية الواعية لله.

فالقرآن لا يخاطب الإنسان بوصفه مشرعاً أخلاقياً لذاته وحدها، بل بوصفه مخلوقاً مكرماً ومكلفاً ومبتلى. وهذا لا ينتقص من كرامته، بل يضعها في أصل أوسع. فالكرامة ليست فقط ثمرة العقل العملي، بل أصل في الخلق والتكريم. والواجب ليس فقط قانوناً مجرداً، بل طريق إلى التزكية. والحرية ليست فقط مقاومة للهوى، بل حمل للأمانة.

ومن هنا فإن كانط يضيء جانباً شديداً الأهمية من الإنسان، لكنه لا يضيء الإنسان كله. يضيء العقل وحدوده، والواجب وصرامته، والكرامة ورفعتها، والأمل العملي وضرورته. لكنه لا يدخل بما يكفي في عالم القلب، ولا في هشاشة الإنسان أمام ضعفه، ولا في سر التوبة، ولا في معنى السكينة، ولا في العلاقة الحية بين الإنسان وربّه.

ومع ذلك، لا يجوز أن نقرأ كانط قراءة إنقاصية. فهو واحد من أعظم من دافعوا عن الإنسان في وجه تحويله إلى شيء. لقد جاء في لحظة كان العقل الحديث يزداد قوة، فأراد أن يمنحه نظاماً وحدوداً. وجاء في لحظة كان الإنسان مهدداً بأن يصبح جزءاً من آلية كبرى،

فأراد أن يذكره بكرامته. وجاء في لحظة بدأت فيها الميتافيزيقا القديمة تفقد يقينها، فأراد أن ينقذ الأخلاق من الانهيار.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الإنسان عند كانط هو الإنسان الواقف بين حدّين: حد المعرفة وحد الواجب. يعرف أنه لا يستطيع أن يعرف كل شيء، لكنه يعرف أنه يجب أن يعمل كما لو كان الخير يعني. لا يملك الإحاطة بالوجود، لكنه يملك أن يحترم الإنسان. لا يستطيع أن يبرهن على كل ما يأمل به كما يبرهن على الظواهر، لكنه لا يستطيع أن يعيش أخلاقياً بلا أمل.

وهذه الصورة، رغم تجريدها، تكشف جانباً عظيماً من جدلية الإنسان. فالإنسان محدود معرفياً، لكنه غير ساقط أخلاقياً. ضعيف أمام أسرار الوجود، لكنه قادر على الوقوف أمام الرغبة. لا يعرف كل شيء، لكنه مسؤول عما يفعل. لا يملك العالم، لكنه مطالب بأن لا يحول الإنسان إلى وسيلة.

وهكذا ينتهي فصل كانط إلى نتيجة مركزية: كانط أعاد للإنسان مقامه الأخلاقي بعد أن جعله ديكارت مركزاً معرفياً. لكنه لم يمنحه كل أبعاده. فقد ظل الإنسان عنده أقرب إلى كائن الواجب والكرامة منه إلى كائن التوبة والرحمة والسكينة. ومن هنا يبقى كانط مرآة عظيمة، لكنها ليست المرآة النهائية.

ومع ذلك، فإن هذه المرآة كانت ضرورية قبل أن ندخل إلى هيغل. لأن هيغل سيأخذ الإنسان من الذات الأخلاقية الفردية إلى حركة أوسع: التاريخ، والروح، والصراع، والاعتراف، والدولة. فإذا كان كانط قد جعل الإنسان مشرعاً أخلاقياً، فإن هيغل سيجعل الإنسان كائناً لا يفهم ذاته إلا داخل التاريخ والجدل والاعتراف المتبادل.

الفصل السابع

الإنسان عند هيغل

حين تنتقل من كانط إلى هيغل، فإننا لا تنتقل من فيلسوف إلى فيلسوف فحسب، بل تنتقل من الإنسان بوصفه ذاتاً أخلاقية تقف أمام القانون والواجب، إلى الإنسان بوصفه كائناً لا يفهم ذاته إلا داخل التاريخ والحركة والصراع والاعتراف. فكانط جعل الإنسان ذاتاً عاقلة تعرف حدودها، وتشرع لنفسها قانون الواجب، وتحمل كرامة تمنع تحويلها إلى وسيلة. أما هيغل فإنه سيقول، بعمق أشد تركيياً: إن الإنسان لا يصير ذاته داخل العزلة، ولا يكتمل بمجرد الوعي الداخلي، بل يتحقق عبر حركة الروح في التاريخ، وعبر جدل الذات والآخر، وعبر الصراع الذي يجعل الوعي ينتقل من الانغلاق على نفسه إلى الاعتراف المتبادل.

وهنا يكمن التحول الهائل في صورة الإنسان. فمع هيغل لا يعود الإنسان ذاتاً جاهزة تملك حقيقتها منذ البداية، بل يصبح صيرورة تاريخية. الإنسان لا يعرف نفسه فوراً، ولا يملك ذاته كاملة بمجرد التفكير، ولا يتحقق في الوعي الفردي المجرد، بل يدخل رحلة طويلة من الاغتراب والعودة، من النفي والتجاوز، من الصراع والمصالحة، حتى يبلغ درجة أعلى من الوعي بذاته. ولذلك فإن الإنسان عند هيغل ليس كائناً ساكناً، بل حركة. وليس جوهرًا مغلقًا، بل جدل. وليس فردًا معزولاً، بل ذاتاً لا تصير ذاتاً إلا عبر الآخر.

وهذه النقطة الأخيرة من أخطر ما أضافه هيغل إلى تاريخ فهم الإنسان. فالفلسفة الحديثة، منذ ديكارت، جعلت الذات مركزاً، لكنها تركتها مهتدة بالعزلة. ديكارت بدأ من الأنا المفكرة، وكانط جعل الذات العاقلة مشرعة للواجب، أما هيغل فإنه رأى أن الذات لا تستطيع أن تكتفي بنفسها. فالوعي لا يبلغ حقيقته وهو مغلق على ذاته، بل يحتاج إلى وعي

آخر يعترف به. الإنسان لا يريد أن يكون حيًّا فقط، ولا أن يعرف فقط، بل يريد أن يُعترف به. يريد أن يرى الآخر فيه ذاتًا حرة، لا شيئًا ولا أداة ولا جسدًا ولا وظيفة.

ومن هنا تظهر مركزية الاعتراف في الفلسفة الهيغلية. فالإنسان لا يبحث فقط عن الطعام أو الأمن أو اللذة، بل يبحث عن الاعتراف. وهذه الفكرة تكشف طبقة عميقة جدًا من الإنسان؛ لأن كثيرًا من صراعات البشر ليست صراعات على الموارد وحدها، بل صراعات على المكانة والكرامة والهوية والاحترام. الإنسان قد يحتمل الجوع أحيانًا، لكنه لا يحتمل الإذلال. وقد يضحي بمصلحة مادية لكي لا يُعامل كشيء. وقد يدخل في صراع خطير لا لكي يملك أكثر، بل لكي يُرى بوصفه ذاتًا حرة.

ومن هنا تأتي جدلية السيد والعبد، وهي من أشهر وأعظم مشاهد هيغل الفلسفية. فالوعيان يدخلان في صراع، لأن كل واحد يريد أن يفرض نفسه بوصفه وعيًا مستقلًا. كل ذات تريد أن تنال اعتراف الأخرى بها، لكنها لا تريد أن تمنح الاعتراف بسهولة. فينشأ الصراع. ومن هذا الصراع تظهر علاقة السيد والعبد. السيد ينتصر ظاهريًا لأنه يفرض نفسه، والعبد يخضع ظاهريًا لأنه يفقد استقلاله. لكن المفارقة العميقة أن السيد لا يحصل على اعتراف حقيقي، لأن الاعتراف الذي يأتيه من عبد خاضع لا يساوي اعتراف حرّ مستقل. أما العبد، فإنه عبر العمل والخوف والتعامل مع العالم يبدأ في تشكيل ذاته، ويكتشف قدرة جديدة على تحويل الطبيعة وتحويل نفسه. وهكذا ينقلب الموقف: من كان ظاهريًا سيّدًا يبقى ناقص الاعتراف، ومن كان ظاهريًا عبدًا يبدأ طريقًا أعمق نحو الوعي والحرية.

هذه الجدلية تكشف أن الإنسان لا يصير حرًا بمجرد إعلان الحرية، بل عبر صراع تاريخي وعملي ونفسي. الحرية لا تُعطى كصفة جاهزة، بل تُنتزع وتُبنى وتُكتشف. والإنسان لا يعرف نفسه إلا حين يدخل في علاقة مع الآخر، وحين يواجه خطر النفي، وحين يشغل على العالم، وحين يحول الخوف إلى وعي، والعمل إلى تشكيل، والخضوع

إلى طريق نحو الاستقلال. هنا يصبح الإنسان عند هيغل كائنًا تاريخيًا بامتياز؛ لأن حقيقة لا تظهر في لحظة واحدة، بل عبر مراحل متتابعة من الصراع والتجاوز.

وهذه الفكرة تلتقي بعمق مع محور هذا الكتاب كله: الإنسان بوصفه جدلية الصيرورة والتناقض. فـهـيـغل ربما يكون من أكثر الفلاسفة الذين جعلوا التناقض أصل الحركة. فالتناقض عنده ليس خللاً ينبغي إزالته من الخارج، بل هو محرك الصيرورة نفسها. الشيء لا يبقى كما هو، لأنه يحمل في داخله نفيه، وهذا النفي يدفعه إلى تجاوز ذاته نحو صورة أعلى. والإنسان كذلك لا يصير إنساناً لأنه مستقر، بل لأنه يعيش توترًا داخليًا وخارجيًا يدفعه إلى الحركة. إنه يتشكل بالصراع، ويتقدم عبر النفي، ويكتشف ذاته في مواجهة ما ليس هو.

لكن هنا يجب أن نكون دقيقين. فالتناقض عند هيغل ليس تمزقاً عبثياً، ولا فوضىً بلا غاية، بل حركة عقلانية داخل التاريخ. فالتاريخ عنده ليس مجرد تتابع حوادث، بل مسار تتكشف فيه الحرية تدريجياً. الروح لا تعرف نفسها دفعة واحدة، بل تمر عبر أشكال متعددة: الوعي، والوعي بالذات، والعقل، والروح، والدين، والفلسفة. وكل مرحلة تحمل حقيقتها ونقصها في الوقت نفسه، ثم تُنفى وتتجاوز في مرحلة أعلى. ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش فقط داخل التاريخ، بل هو الطريق الذي تتعرف الروح من خلاله إلى ذاتها.

وهنا يبلغ هيغل مستوى ضخماً من الطموح الفلسفي. فالإنسان عنده ليس مجرد فرد يعيش تجربته الخاصة، بل لحظة في حركة الروح الكلية. الفرد لا يفهم إلا داخل التاريخ، والتاريخ لا يفهم إلا بوصفه مساراً لتجلي الحرية. ومن هنا تأتي عظمة هيغل وخطورته معاً. عظمت أنه رأى الإنسان داخل الحركة الكبرى للتاريخ، فلم يختزله في وعي فردي مجرد، ولا في أخلاق ذاتية منعزلة، بل وضعه داخل صيرورة اجتماعية وسياسية وروحية شاملة. وخطورته أنه جعل الكلي أحياناً يتلع الفرد، وجعل التاريخ يبدو كأنه عقل عظيم يسير فوق آلام الأفراد ودمائهم وانكساراتهم.

وفي هذا الموضع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم بصورة شديدة الأهمية. فالقرآن أيضًا لا يرى الإنسان خارج التاريخ. إنه يتحدث عن الأمم، والسنن، والصعود والهبوط، والتمكين والزوال، والابتلاء الجماعي، والظلم، والاستكبار، والفساد، والهلاك، والاستخلاف. والإنسان في القرآن ليس فردًا مجردًا فقط، بل يعيش داخل أمة وجماعة وتاريخ وسنن. غير أن القرآن لا يجعل التاريخ إلهاً خفيًا، ولا يجعل الروح الكلية تبتلع الفرد، ولا يجعل حركة التاريخ تبرر سحق الإنسان. فكل نفس تبقى مسؤولة، وكل إنسان يبقى حاضرًا أمام الله، وكل ظلم يبقى ظلمًا حتى لو ادعى أنه جزء من تقدم التاريخ.

وهنا يظهر فرق جوهري بين الرؤية الهيغلية والرؤية القرآنية. هيغل يقرأ التاريخ بوصفه مسارًا لتكشف الحرية والعقل، أما القرآن فيقرأ التاريخ بوصفه ميدان ابتلاء ومسؤولية وسنن إلهية، لا بوصفه ضمانًا تلقائيًا للتقدم. التاريخ في القرآن ليس دائمًا صعودًا خطيًا نحو الوعي الأعلى؛ فقد يكون سقوطًا، وقد يكون استدرجًا، وقد يكون ابتلاء، وقد يكون عقوبة، وقد يكون فرصة للتوبة والعودة. والحرية لا تتحقق لمجرد أن التاريخ يسير، بل تتحقق حين يستجيب الإنسان للحق والعدل والأمانة.

ومع ذلك فإن هيغل يكشف لنا شيئًا لا ينبغي إهماله: الإنسان لا يفهم خارج الاعتراف. فالقرآن نفسه، وإن لم يستخدم المصطلح الهيغلي، يعترف بعمق العلاقة بين الإنسان والآخر، وبين الكرامة والتكريم، وبين الظلم والإذلال، وبين الاستكبار والاستضعاف. فالإنسان لا يُظلم فقط حين يُسلب ماله، بل حين تُسلب كرامته. ولا يفسد المجتمع فقط حين يختل اقتصاده، بل حين تتحول العلاقة بين الناس إلى استعلاء وقهر وإنكار لإنسانية الآخر. وهنا يصبح الاعتراف، بمعنى ما، قريبًا من العدل القرآني: أن يرى الإنسان الآخر لا كأداة، ولا كشيء، ولا كتابع، بل ككائن له حرمة وكرامة ومسؤولية.

لكن هيغل يجعل الاعتراف غالبًا يمر عبر الصراع، بينما القرآن يفتح أفقًا آخر: أفق التعارف. فالإنسان في القرآن لا يدخل العلاقة مع الآخر ابتداءً بوصفها صراعًا على

الاعتراف، بل بوصفها مجالاً للتعارف والتقوى والعدل. وهذا لا يعني أن القرآن ينكر الصراع؛ بل هو يكشف الصراع بين المستكبرين والمستضعفين، وبين الحق والباطل، وبين العدل والظلم. لكنه لا يجعل الصراع أصل العلاقة الإنسانية الوحيد. الأصل الأوسع هو التعارف، أما الصراع فيظهر حين تنحرف العلاقة إلى استكبار أو ظلم أو إنكار للحق.

وهنا تبدو الرؤية القرآنية أكثر توازناً. فهي لا تنكر أن الإنسان يصير في التاريخ، لكنها لا تذيب الإنسان في التاريخ. ولا تنكر الصراع، لكنها لا تجعله غاية الوجود. ولا تنكر الحاجة إلى الاعتراف، لكنها لا تجعل الكرامة متوقفة على اعتراف البشر وحدهم؛ لأن الإنسان مكرم قبل أن يعترف به الآخرون، ومخاطب من الله قبل أن يمنحه المجتمع مكانته. الاعتراف البشري ضروري اجتماعياً ونفسياً، لكنه ليس المصدر النهائي للكرامة.

وهذه نقطة بالغ العمق في بناء تصورنا للإنسان. فلو جعلنا كرامة الإنسان متوقفة كلياً على اعتراف الآخر، صار الإنسان رهينة المجتمع والتاريخ والقوة. أما القرآن فيؤسس كرامته في أصل الخلق والتكريم، ثم يجعل الاعتراف الاجتماعي واجباً أخلاقياً وسياسياً. فالإنسان لا يصبح كريماً لأن الناس اعترفوا به، بل يجب على الناس أن يعترفوا به لأنه كريم أصلاً. وهذا فرق هائل في الأساس.

ومع ذلك فإن هيغل يظل ضرورياً لأنه أدخل الإنسان إلى التاريخ بقوة لا يمكن تجاوزها. فبعد كانت، الذي جعل الإنسان ذاتاً أخلاقية تواجه الواجب، جاء هيغل ليقول إن الأخلاق لا تكتمل في الفرد وحده، بل في الأسرة والمجتمع المدني والدولة والتاريخ. الإنسان لا يعيش القانون الأخلاقي في الفراغ، بل داخل مؤسسات وعلاقات وصراعات. والحرية لا تكون فكرة داخلية فقط، بل تحتاج إلى تحقق موضوعي في العالم. وهنا يصبح الإنسان ليس مجرد ضمير فردي، بل كائن مؤسسي وتاريخي.

وهذه الفكرة مهمة جداً، لأنها تمنع الأخلاق من أن تبقى نية داخلية فقط. فالإنسان لا يكفي أن يكون حراً في داخله إذا كانت علاقاته ومؤسساته وقوانينه تسحقه في الخارج.

الحرية تحتاج إلى عالم يعترف بها. والكرامة تحتاج إلى نظام يحميها. والوعي يحتاج إلى تاريخ ومؤسسات تتجسد فيها قيمه. وهنا يفتح هيغل باباً واسعاً لفهم علاقة الإنسان بالدولة والمجتمع، وهو باب سيصبح لاحقاً حاسماً في ماركس وغيره.

لكن خطر هيغل يكمن في أنه قد يمنح الدولة والتاريخ مقاماً مفرطاً. فإذا كانت الدولة تجسد العقل والحرية الموضوعية، فقد تصبح فوق النقد، وقد يتحول الفرد إلى لحظة صغيرة داخل كلي عظيم. وهنا يثور السؤال: هل الدولة من أجل الإنسان أم الإنسان من أجل الدولة؟ هل التاريخ يرر آلام الأفراد؟ هل يمكن أن تتحول الكلية إلى صنم جديد؟ هذه الأسئلة ضرورية لأن كل فلسفة تعظم الكلي تحمل خطر التضحية بالجزئي، وكل فلسفة تعظم الفرد تحمل خطر تفتيت الكلي. والإنسان، كما رأيناه في القسم الأول، يعيش دائماً بين الفرد والجماعة، بين الحرية والقدر، بين الذات والتاريخ.

ومن هنا فإن هيغل يكشف وجهاً عظيماً من الإنسان: الإنسان بوصفه كائن الاعتراف والتاريخ والجدل. لكنه يتركنا أمام سؤال مفتوح: هل يستطيع الإنسان أن يجد ذاته داخل التاريخ دون أن يذوب فيه؟ وهل يمكن أن تكون الدولة مجالاً لتحقيق الحرية دون أن تتحول إلى سلطة تبتلع الحرية؟ وهل التناقض محرك للوعي فقط، أم أنه أيضاً ابتلاء أخلاقي يتطلب هداية وعدلاً ورحمة؟

إن الإنسان عند هيغل عظيم لأنه لا يبقى فرداً منغلّقاً، بل يدخل في حركة الروح والتاريخ. لكنه يصبح مهدداً حين يتحول إلى مجرد أداة لهذه الحركة. أما الإنسان في القرآن فهو يدخل التاريخ، لكنه لا يفقد حضوره أمام الله. يعيش داخل الأمة، لكنه يبقى نفساً مسؤولة. يتحرك في السنن، لكنه لا يذوب في الضرورة. يشارك في الصراع، لكنه لا يجعل الصراع أصله الوحيد. يطلب الاعتراف، لكنه يستمد كرامته الأعمق من التكريم الإلهي. وهنا يظهر أن هيغل يكشف بعداً لا غنى عنه، لكنه يحتاج إلى أن يُضبط بأفق يمنع التاريخ من أن يصبح بديلاً عن الله، ويمنع الكلي من أن يبتلع الإنسان.

إذا كانت الدفعة الأولى قد كشفت أن الإنسان عند هيغل لا يُفهم بوصفه ذاتاً فردية مغلقة، بل بوصفه كائناً يدخل في التاريخ والجدل والصراع والاعتراف، فإن هذه الدفعة ينبغي أن تعمق السؤال في موضعه الأخطر: ما معنى أن يكون الإنسان كائناً تاريخياً؟ وهل التاريخ مجرد مسرح تقع عليه أفعال البشر، أم أنه في التصور الهيجلي البنية التي لا يصبح الإنسان إنساناً إلا من خلالها؟

عند هيغل لا يكون التاريخ مجرد مجموع حوادث متعاقبة، ولا مجرد ذاكرة جماعية تحفظ ما فعله السابقون، بل هو حركة الروح وهي تتعرف إلى نفسها. وهذه العبارة، على ما فيها من كثافة فلسفية، تعني أن الإنسان لا يفهم حريته دفعة واحدة، ولا يكشف معنى ذاته في لحظة مباشرة، بل يمر عبر مراحل من الوعي والاعتراب والصراع والتجاوز. فالحرية، عند هيغل، ليست حالة طبيعية أولى، وليست حقاً معلناً في الفراغ، بل ثمرة تاريخ طويل من المعاناة والتوسط والمؤسسات والاعتراف.

وهنا يصبح الإنسان كائناً لا يولد حرّاً بالمعنى الكامل، بل يصير حرّاً. وقد تكون هذه من أقوى نقاط هيغل وأكثرها قرباً من جوهر مشروعه في جدلية الصيرورة. فالإنسان لا يمتلك ذاته كاملة في البداية، بل يكشفها عبر نفي الصور الناقصة التي ظنها حقيقته. يظن نفسه فرداً طبيعياً، ثم يكشف أنه لا يكتمل إلا بالآخر. يظن الحرية رغبة فردية، ثم يكشف أن الرغبة إذا لم تُعترف بها داخل نظام أخلاقي واجتماعي بقيت ناقصة. يظن أنه يستطيع أن يكون ذاته وحده، ثم يكشف أن الذات لا تصير ذاتاً إلا في علاقة.

ومن هنا فإن الإنسان الهيجلي ليس كائناً بسيطاً يسير في خط مستقيم نحو اكتماله، بل كائن يتقدم عبر النفي. وما النفي هنا إلا تلك الحركة التي تجعل الإنسان يخرج من صورة ضيقة إلى صورة أوسع. فكل مرحلة من مراحل الوعي تحمل حقيقة، لكنها تحمل نقصها أيضاً. والإنسان لا يتجاوز المرحلة لأنه ينكرها إنكاراً مطلقاً، بل لأنه يحتفظ بما فيها من

حقيقة ويرفعها إلى مستوى أعلى. وهذا هو معنى التجاوز الجدلي: ليس هدمًا خالصًا، وليس بقاءً جامدًا، بل رفعًا وتحويلاً.

وهذا التصور يمنح التناقض قيمة فلسفية كبرى. فالتناقض عند هيغل ليس عيبًا في الفكر ولا خللاً في الواقع، بل هو دليل الحركة. فالشيء الحي لا يبقى حيًا لأنه يخلو من التوتر، بل لأنه يحمل في داخله ما يدفعه إلى تجاوز ذاته. والإنسان، بهذا المعنى، لا يكون إنسانًا لأنه منسجم مع نفسه انسجامًا ساكنًا، بل لأنه يحمل داخله توترًا يدفعه إلى البحث عن صورة أعلى من ذاته. وهذه الفكرة، إذا قرأناها في ضوء ما بنيناه في القسم الأول، تبدو شديدة القرب من فكرة أن التناقض شرط الصيرورة، لا نقيضها.

لكن هيغل لا يترك هذا التناقض في الداخل النفسي وحده، بل يخرج به إلى التاريخ. فالإنسان لا يتناقض فقط بين رغبته وضميره، أو بين خوفه وحريته، بل يتناقض داخل المجتمع، والدولة، والعمل، والاعتراف، والصراع بين الطبقات أو المواقع أو أشكال الوعي. ومن هنا يصبح التاريخ هو المجال الذي تتجسد فيه تناقضات الإنسان الكبرى. ليست النفس وحدها ساحة الصراع، بل العالم نفسه يصبح ساحة لصيرورة الإنسان.

ولذلك فإن الحرية عند هيغل لا تتحقق في الانسحاب إلى الداخل، ولا في إعلان فردي مجرد، بل في العالم الموضوعي: في الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة، والقانون، والمؤسسات. فالإنسان لا يكون حرًا بمجرد أنه يشعر في داخله بالحرية، بل حين يجد حريته معترفًا بها ومحمية ومتجسدة في علاقات ومؤسّسات. وهذا بعد عظيم الأهمية، لأنه يمنع الحرية من أن تكون مجرد حالة نفسية أو نية أخلاقية. فالحرية تحتاج إلى شكل اجتماعي، وإلى عالم يتيح لها أن تتحقق.

وهنا يختلف هيغل عن كانط في موضع حاسم. كانط جعل الحرية مقامًا أخلاقيًا داخليًا، حيث يطيع الإنسان القانون الذي يشرعه العقل العملي. أما هيغل فيرى أن الأخلاق

الكانطية، إذا بقيت داخل الضمير الفردي المجرد، تظل ناقصة. فالواجب لا يعيش في الفراغ، والقانون الأخلاقي لا يكفي أن يكون داخليًا، بل لا بد أن يتجسد في حياة أخلاقية موضوعية. ومن هنا تأتي أهمية مفهوم الحياة الأخلاقية عند هيجل، حيث لا تكون الأخلاق مجرد نية، بل نظام حياة يتجسد في الأسرة والمجتمع والدولة.

غير أن هذا الانتقال من الداخل إلى المؤسسة يحمل خطرًا كبيرًا. فإذا كانت الحرية لا تكتمل إلا في الدولة، فماذا يحدث إذا ادعت الدولة أنها تجسد العقل كله؟ وإذا كانت الكلية أعلى من الفرد، فكيف نمنع الكلي من سحق الفرد؟ وإذا كانت حركة التاريخ تحمل معنى عقلائيًا، فهل يمكن أن تتحول آلام البشر إلى مجرد مواد في مسار كلي يبرر نفسه بنفسه؟ هنا ينبغي أن يكون نقدنا جريئًا. فالقوة العظمى في هيجل هي نفسها مصدر الخطر فيه. لقد أنقذ الإنسان من عزلة الذات الحديثة، لكنه عرض له خطر الذوبان في التاريخ. لقد بين أن الحرية لا تتحقق خارج المؤسسات، لكنه فتح باب تقديس المؤسسة. لقد جعل الإنسان كائنًا تاريخيًا، لكنه جعل التاريخ أحيانًا أكبر من الإنسان إلى درجة قد تبتلع وجهه ودمه ودموعه.

وفي هذا الموضع تظهر الرؤية القرآنية بوصفها أفقًا ضابطًا. فالقرآن لا ينكر التاريخ، ولا ينكر السنن، ولا ينكر أن الأمم تصعد وتهبط، وأن الظلم يورث الهلاك، وأن الاستكبار يصنع السقوط، وأن الإنسان لا يعيش خارج الجماعة. لكنه لا يسمح للتاريخ بأن يتحول إلى إله. ولا يسمح للدولة بأن تصبح مصدر الحق المطلق. ولا يسمح للكلي بأن يمحو مسؤولية الفرد. فكل نفس تبقى مرهونة بما كسبت، وكل أمة تُسأل عن مسارها، وكل مستكبر يُحاسَب، وكل مستضعف لا يفقد كرامته لأنه لم يحصل على اعتراف السلطة أو التاريخ.

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين الجدل الهيجلي والابتلاء القرآني. الجدل الهيجلي يرى التناقض محرّكًا لتكشف الروح في التاريخ، أما الابتلاء القرآني فيرى التناقض ميدانًا للمسؤولية

والهداية والاختيار. في هيغل، التاريخ يميل إلى أن يحمل معنى تقدميًا كليًا، أما في القرآن فالتاريخ مفتوح على الصعود والسقوط، على الهداية والضلال، على العدل والظلم، ولا يوجد ضمان آلي بأن كل ما يحدث هو تقدم في الوعي. فقد تتقدم الأدوات وتراجع القيم، وقد تقوى الدولة ويضعف الإنسان، وقد تنتصر قوة في التاريخ وهي أخلاقياً ساقطة.

ومن هنا فإن الرؤية القرآنية أكثر حذرًا من تقديس التاريخ. إنها ترى السنن، لكنها لا تؤله المسار. ترى الصراع، لكنها لا تجعل الصراع أصل العلاقة الإنسانية الوحيد. ترى الجماعة، لكنها لا تذيب الفرد فيها. ترى الدولة، لكنها لا تجعلها نهاية الأخلاق. ترى القوة، لكنها تخضعها للعدل. وهذا ما يحتاجه هيغل: أفق يمنع التاريخ من أن يتحول إلى قَدَر عقلي مغلق، ويمنع الدولة من أن تتحول إلى تجسد نهائي للحق.

ومع ذلك، فإن هيغل لا يمكن تجاوزه بسهولة. فقد أدخل إلى فهم الإنسان حقيقة كبرى: أن الإنسان لا يعرف ذاته بمجرد التأمل في داخله، بل يعرفها في العالم، في علاقته بالآخر، في العمل، في الصراع، في اللغة، في القانون، في الاعتراف، في التاريخ. وهذا كشف عظيم؛ لأنه يرفض الإنسان المجرد، ويردّ الذات إلى حركتها الواقعية. فالإنسان ليس فكرة، بل مسار. وليس وعيًا خالصًا، بل وعي يتجسد. وليس حرية داخلية فقط، بل حرية تبحث عن شكل موضوعي.

لكن السؤال يبقى قائمًا: هل كل تجسد للحرية في التاريخ هو تحقق للحرية فعلاً؟ هل كل دولة تزعم تمثيل العقل تكون عاقلة؟ هل كل انتصار تاريخي يحمل شرعية أخلاقية؟ هنا يصبح من الضروري أن نحتفظ بمسافة نقدية عن هيغل. فالإنسان لا يجوز أن يُقرأ فقط من جهة النتيجة التاريخية؛ لأن التاريخ قد ينتصر فيه الظالم زمنًا طويلاً. ولا يجوز أن نخلط بين تحقق القوة وتحقيق الحق. وهذه هي النقطة التي تجعل القرآن أكثر صرامة أخلاقية من كل فلسفة تجعل التاريخ معيار ذاته.

فالقُرآن يربط التاريخ بالحق، لا بمجرد النجاح. يربط القوة بالمسؤولية، لا بمجرد التحقق. يربط الدولة بالعدل، لا بمجرد كونها مؤسسة كلية. ولذلك فإنّ فرعون، في المنطق القرآني، ليس مرحلة ضرورية في تطور الروح، بل نموذج للاستكبار حين تتحول الدولة والقوة والاعتراف الزائف إلى قهر للإنسان. وقارون ليس تعبيرًا عن لحظة اقتصادية فحسب، بل نموذج للاغترار بالملك والقدرة. والأمم لا تُقرأ فقط بما بنت، بل بما ظلمت أو عدلت.

وهذا يضع الإنسان في مركز آخر: ليس الإنسان فقط كائن الاعتراف، بل كائن الشهادة. والفرق بين الاعتراف والشهادة عميق. الاعتراف يعني أن الآخر يراك ويقر بك، أما الشهادة فتعني أنك مسؤول عن الحق حتى لو لم يعترف بك الآخر. الاعتراف ضروري لبناء المجتمع، لكنه ليس كافيًا لتأسيس الإنسان. فقد يعترف الناس بالباطل، وقد تمنح الدولة مكانة لمن لا يستحق، وقد يحرم التاريخ العادل من الاعتراف زمناً طويلاً. أما الشهادة فتجعل الإنسان واقفًا أمام الحق، لا أمام عين الآخر فقط.

ومن هنا فإنّ الإنسان القرآني يتجاوز الإنسان الهيجلي دون أن يلغيه. هو يحتاج إلى الاعتراف، لكنه لا يُحتزل فيه. يعيش في التاريخ، لكنه لا يذوب فيه. يصير عبر الصراع، لكنه لا يجعل الصراع جوهره الوحيد. ينتمي إلى الأمة، لكنه يبقى نفسًا مسؤولة. يتعامل مع الدولة، لكنه لا يمنحها قداسة مطلقة. يقرأ السنن، لكنه لا يعبد التاريخ.

وهكذا تكشف لنا مرآة هيجل وجهًا عظيمًا ومخيفًا من الإنسان في آن واحد. الوجه العظيم أنه كائن لا يصير إلا في التاريخ، وأن الوعي لا يتحقق إلا عبر الآخر، وأن الحرية تحتاج إلى الاعتراف والمؤسسات. والوجه المخيف أن الإنسان قد يُبتلع في الكلي، وأن التاريخ قد يتحول إلى قناع للضرورة، وأن الدولة قد ترتفع فوق الإنسان بدل أن تكون في خدمته.

ومن هنا فإن الإنسان عند هيغل هو الإنسان وقد دخل التاريخ بكل ثقله: لم يعد ذاتاً ديكارتية منعزلة، ولا عقلاً كانطياً مشرعاً في الداخل، بل صار وعياً يبحث عن ذاته في مرآة الآخر وفي صراع العالم. لكنه، في ضوء الرؤية القرآنية، يحتاج دائماً إلى تذكير حاسم: أن التاريخ ليس الله، وأن الدولة ليست المطلق، وأن الاعتراف ليس المصدر النهائي للكرامة، وأن الإنسان لا يصير كاملاً بمجرد أن يجد مكانه في الكلبي، بل حين يحمل مسؤوليته أمام الحق.

إذا كان الإنسان عند هيغل لا يتحقق إلا داخل التاريخ والاعتراف والجدل، فإن العمل يحتل موقعاً بالغ الخطورة في هذا المسار، لأنه ليس مجرد نشاط خارجي يقوم به الإنسان لتلبية حاجاته، بل هو المجال الذي يخرج فيه الوعي من داخله إلى العالم، ويضع بصمته على المادة، ويكتشف نفسه من خلال ما يصنعه. فالإنسان لا يعرف ذاته بالتأمل وحده، ولا بالاعتراف اللفظي وحده، بل يعرفها أيضاً حين يرى أثره في العالم، حين يحول الطبيعة، وحين يطبع في الأشياء شيئاً من قصده وإرادته وصورته الداخلية.

ومن هنا لا يكون العمل عند هيغل مجرد وسيلة للعيش، بل فعلاً أنطولوجياً يكشف الإنسان لنفسه. فالإنسان حين يعمل لا يغير الشيء الخارجي فقط، بل يغير نفسه أيضاً. إنه يكتشف قدرته، ويؤجل رغبته، ويتعلم الصبر، ويخرج من المباشرة الحيوانية إلى الوساطة الإنسانية. وفي جدلية السيد والعبد يظهر هذا المعنى بوضوح بالغ؛ فالعبد، رغم خضوعه الظاهر، يدخل في علاقة عميقة مع العالم عبر العمل، ومن خلال هذا العمل يتكون وعيه بذاته. أما السيد، الذي يستهلك نتاج العمل دون أن يمر بتجربة التشكيل والمقاومة، فإنه يبقى معتمداً على غيره، عاجزاً عن اكتساب الاعتراف الحقيقي.

وهنا تكمن مفارقة هيغل العميقة: الذي يبدو متصراً قد يكون أفقر وعياً، والذي يبدو خاضعاً قد يكون في طريقه إلى الحرية. فالعمل يعلم الإنسان ما لا يتعلمه الاستهلاك. الاستهلاك يتلغ الشيء، أما العمل فيتوسط بين الإنسان والعالم، ويفتح للذات طريقاً إلى

معرفة قدرتها. ولذلك فإن الإنسان لا يتكون في اللذة المباشرة، بل في الجهد، وفي مقاومة المادة، وفي تحويل الخارج إلى صورة تحمل أثر الداخل.

غير أن هذه الفكرة العظيمة ستفتح لاحقًا بابًا كبيرًا لماركس، لأن العمل الذي كان عند هيغل مجالًا لتكوين الذات قد يتحول في النظام الاقتصادي الحديث إلى مجال لاغترابها. فإذا كان الإنسان يعرف نفسه في عمله، فما الذي يحدث حين يصبح العمل مفروضًا عليه، مفصوًلاً عن قصده، مملوكًا لغيره، ومختزلًا في وظيفة آلية؟ هنا يتحول ما كان طريقًا إلى الحرية إلى شكل من أشكال فقدان. فالإنسان لا يغترب فقط حين يُمنع من العمل، بل قد يغترب حين يعمل عملاً لا يرى فيه ذاته.

ومع أن هذه المسألة ستبلغ نضجها عند ماركس، فإن جذورها الهيغلية واضحة. فالإنسان لا يعيش داخل ذاته فقط، بل يتجسد في العالم. فإذا كان تجسده مشوهًا، تشوه وعيه بذاته. وإذا كان العالم الذي يصنعه لا يعترف به، عاد العالم إليه غريبًا ومعاديًا. ومن هنا فإن الاغتراب ليس حالة نفسية فقط، بل علاقة مختلة بين الإنسان وما ينتجه، بين الذات والعالم، بين الإرادة والمؤسسة، بين العمل والمعنى.

وهنا تظهر الدولة في فلسفة هيغل بوصفها محاولة كبرى لتجاوز هذا التبعر. فالإنسان لا يعيش في العمل وحده، ولا في السوق وحده، ولا في الأسرة وحدها، بل يحتاج إلى كلي أخلاقي ينظم هذه العلاقات ويمنحها معنى. ومن هنا رأى هيغل في الدولة أعلى تجسد للحياة الأخلاقية، لأنها ليست عنده مجرد جهاز إداري أو قوة قهرية، بل شكل موضوعي تتحقق فيه الحرية. فالحرية لا تبقى رغبة فردية متناثرة، ولا ضميرًا مجردًا، بل تصبح قانونًا ومؤسسة واعترافًا عامًا.

لكن هنا، مرة أخرى، تظهر عظمة هيغل وخطورته معًا. فعظمته أنه أدرك أن الحرية لا يمكن أن تعيش في الفراغ. لا يكفي أن يكون الإنسان حرًا في داخله إذا كانت مؤسسات

العالم تسحقه. ولا يكفي أن يعلن الفرد كرامته إذا كان القانون لا يحميها. ولا يكفي أن يقول الإنسان إنه ذات مستقلة إذا كان المجتمع لا يعترف له بهذا الاستقلال. ولذلك فإن الحرية تحتاج إلى تجسد تاريخي ومؤسسي.

أما خطورة هيغل فتكمن في أن الدولة، حين تُرفع إلى مقام التجسد الأعلى للعقل والحرية، قد تتحول من خادمة للإنسان إلى مرجع فوق الإنسان. فإذا قيل إن الدولة هي تحقق العقل، فمن يحق له مساءلتها؟ وإذا قيل إن الكلي أسمى من الفرد، فمن يحمي الفرد حين يدعي الكلي أنه يتكلم باسم العقل والتاريخ؟ وإذا صارت الدولة صورة الروح الموضوعية، فما الذي يمنعها من أن تتحول إلى صنم فلسفي جديد؟

وهنا يشتد الحوار مع القرآن الكريم. فالقرآن لا ينكر الدولة ولا الجماعة ولا النظام ولا السلطة، بل يرى أن العمران لا يقوم بلا عدل، وأن الحياة العامة تحتاج إلى ميزان، وأن الإنسان لا يكتمل في الفوضى. لكنه لا يمنح الدولة قداسة مطلقة. فالسلطة في القرآن تُقاس بالعدل، لا بمجرد التحقق. والدولة تُوزن بمقدار حفظها للإنسان والحق، لا بمقدار قوتها أو انتظامها أو قدرتها على تمثيل الكلي.

فالفرعون في القرآن ليس دولة ناجحة لأنها قوية ومنظمة، بل نموذج مرعب حين تتحول الدولة إلى أداة استعلاء. وقارون ليس إنساناً متحققاً لأنه يملك، بل نموذج لمن جعل التملك حجاباً عن الحق. والمال ليسوا ممثلي العقل الجماعي لأنهم في مركز النفوذ، بل قد يكونون حجاباً بين الأمة والحقيقة. ومن هنا فإن القرآن يضع السلطة دائماً تحت سؤال أخلاقي صارم: هل تقيم العدل أم تنتج الاستكبار؟ هل تحفظ الكرامة أم تسحق الإنسان؟ هل تحقق الأمانة أم تحول الناس إلى أدوات؟

وهذه النقطة تكشف الفرق العميق بين الدولة الهيغلية والدولة في الأفق القرآني. عند هيغل قد تميل الدولة إلى أن تكون ذروة تحقق الحرية الموضوعية، أما في القرآن فالدولة لا

تكون ذروة بذاتها، بل أداة ابتلاء ومسؤولية. قيمتها ليست في ذاتها، بل فيما تحققه من عدل ورحمة وحفظ للكرامة ومنع للفساد. لا قداسة للدولة خارج الحق، ولا شرعية للقوة خارج العدل، ولا معنى للكلبي إذا سحق النفس التي كرمها الله.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن هيغل كشف أن الإنسان لا يكتمل خارج المؤسسة، لكن القرآن يضيف أن المؤسسة لا تكتمل إذا لم تخضع للحق. هيغل كشف أن الحرية تحتاج إلى دولة، لكن القرآن يضيف أن الدولة تحتاج إلى ميزان أعلى منها. هيغل كشف أن الفرد لا يعيش وحده، لكن القرآن يضيف أن الجماعة لا تملك أن تبتلع الفرد. هيغل كشف أن التاريخ يصنع الوعي، لكن القرآن يضيف أن التاريخ نفسه محكوم بالسنن والمسؤولية والحساب.

وهكذا يصبح الإنسان عند هيغل كائنًا عظيمًا لأنه يدخل العمل والتاريخ والدولة، لكنه يصبح مهددًا في اللحظة نفسها بأن يفقد وجهه الفردي داخل الكلبي. وهذه هي المعضلة الكبرى: كيف نمنح الإنسان عالمًا موضوعيًا تتحقق فيه حريته دون أن يتحول هذا العالم إلى سلطة تأكله؟ كيف نبني الدولة دون أن نؤلّهبها؟ كيف نعترف بالكلبي دون أن نسحق النفس؟ كيف نجعل التاريخ ميدانًا للحرية لا قبرًا للإنسان؟

إن هيغل يعلمنا أن الإنسان لا يصير إنسانًا كاملاً في الداخل وحده. والقرآن يذكرنا أن الخارج كله لا يبرر سحق الداخل. هيغل يعلمنا أن الحرية تحتاج إلى اعتراف ومؤسسة. والقرآن يذكرنا أن الاعتراف الأعمق يبدأ من التكريم الإلهي، وأن المؤسسة لا تكون عادلة إلا إذا حفظت هذا التكريم. هيغل يعلمنا أن الإنسان تاريخي. والقرآن يذكرنا أن الإنسان مصيري أيضًا، وأن التاريخ ليس نهاية الحساب.

إذا أردنا أن نغلق فصل الإنسان عند هيغل، فإننا لا نستطيع أن نغلقه كما نغلق فصلًا في تاريخ الفلسفة فحسب، بل ينبغي أن نغلقه بوصفه واحدة من أعقد المرايا التي نظر فيها

الإنسان الحديث إلى نفسه. فقد أخرج هيغل الإنسان من عزلة الذات الديكارتية، ومن تجريد الواجب الكانطي، وأدخله في التاريخ، في الصراع، في الاعتراف، في العمل، في الدولة، في حركة الكل. ومن هنا كانت عظمة هيغل أنه لم يترك الإنسان فردًا معلقًا في فراغ الوعي، بل جعله كائنًا لا يصير ذاته إلا داخل علاقة، ولا يعرف حريته إلا داخل تاريخ، ولا يحقق وعيه إلا عبر المرور بالآخر والعالم والمؤسسة.

لقد كشف هيغل أن الإنسان لا يولد مكتمل الوعي بذاته، بل يصير واعيًا عبر جدل طويل. فالذات لا تعرف نفسها وحدها، ولا تبلغ حقيقتها بمجرد التأمل الداخلي، بل تحتاج إلى آخر يراها ويعترف بها. ومن هنا فإن الاعتراف ليس تفصيلًا اجتماعيًا، بل شرط عميق من شروط الإنسانية. فالإنسان لا يريد أن يعيش فقط، بل يريد أن يُرى بوصفه ذاتًا. لا يريد البقاء فقط، بل يريد الكرامة. لا يريد أن يكون حاضرًا جسديًا فقط، بل معترفًا به معنويًا وأخلاقيًا واجتماعيًا.

وهذا الكشف من أعظم ما قدمه هيغل؛ لأنه أظهر أن الإنسان لا يفهم خارج العلاقة. فالوعي ليس مرآة مغلقة على ذاتها، بل حركة نحو الآخر. والحرية ليست مجرد شعور داخلي، بل تحتاج إلى عالم يعترف بها. والكرامة لا تُصان بمجرد إعلانها، بل تحتاج إلى مؤسسات وعلاقات وقوانين تمنع تحويل الإنسان إلى شيء أو تابع أو أداة. ومن هنا فإن هيغل أخرج الحرية من التجريد وأدخلها في التاريخ.

لكن هذه العظمة تحمل خطرًا في داخلها. فحين تصبح الحرية متحققة في التاريخ والدولة والمؤسسة، يظهر السؤال الأخطر: هل الدولة مجال لتحقيق الإنسان، أم يمكن أن تصبح قوة تبتلعها؟ هل التاريخ يكشف الحرية، أم قد يتحول إلى قناع لتبرير القهر؟ هل الكلي يحفظ الفرد، أم قد يسحقه باسم العقل والضرورة والتقدم؟

وهنا ينبغي أن نكون في غاية الحذر. فكل فلسفة تجعل الكل أعلى من الإنسان الفرد تحمل في داخلها خطرًا كامنًا، حتى لو كان قصدها بناء الحرية. لأن الإنسان لا يجوز أن

يتحول إلى مادة في يد التاريخ، ولا إلى لحظة عابرة في مسار الدولة، ولا إلى رقم داخل حركة الروح الكلية. فالإنسان ليس مجرد أداة في اكتمال الكل، بل ذات لها حرمة وكرامة ومسؤولية ومصير.

ومن هنا يظهر الفرق العميق بين هيغل والقرآن. فالرؤية القرآنية لا تنكر التاريخ ولا الجماعة ولا الدولة ولا السنن، لكنها لا تسمح لأي واحد منها أن يحتل مقام المطلق. التاريخ ليس إلهاً، والدولة ليست معصومة، والجماعة ليست مصدر الحق النهائي، والاعتراف البشري ليس أصل الكرامة. الإنسان مكرم قبل اعتراف الآخرين به، ومسؤول أمام الله قبل دخوله في مؤسسات التاريخ.

ولهذا فإن القرآن يصحح هيغل من الجهة التي يضخم فيها التاريخ والكلي. فالإنسان في القرآن يعيش داخل الأمة، لكنه لا يذوب فيها. يدخل التاريخ، لكنه لا يصبح عبداً له. يخضع للسنن، لكنه يبقى مسؤولاً عن اختياره. يحتاج إلى الاعتراف، لكنه يستمد كرامته من التكريم الإلهي. يتعامل مع الدولة، لكنه يحاكمها بالعدل لا بمجرد تحققها. ومن هنا فإن كل كلي لا يخضع للحق يتحول إلى وثن جديد.

ومع ذلك، فإن هيغل يظل ضرورياً في هذا المشروع؛ لأنه كشف أن الإنسان ليس مجرد عقل فردي أو ضمير أخلاقي، بل كائن تاريخي ومؤسسي. لقد كشف أن الحرية لا تكفي أن تكون فكرة، بل ينبغي أن تتجسد في عالم. وأن الإنسان لا يكتمل في ذاته وحدها، بل في علاقته بالآخرين. وأن العمل ليس مجرد وسيلة للرزق، بل طريق لتشكيل الذات. وأن الصراع ليس دائماً عارضاً خارجياً، بل قد يكون لحظة من لحظات انكشاف الوعي لذاته.

غير أن ما بقي ناقصاً عند هيغل هو أن الإنسان، في النهاية، أكبر من التاريخ. أكبر من الدولة. أكبر من الاعتراف الاجتماعي. أكبر من أن يكون مجرد لحظة في حركة الكل.

الإنسان كائن تاريخي، نعم، لكنه أيضًا كائن مصيري. كائن اجتماعي، لكنه أيضًا نفس مسؤولة. كائن يدخل الصراع، لكنه لا يُختزل في الصراع. كائن يطلب الاعتراف، لكنه لا يستمد قيمته النهائية من عين الآخر.

وهكذا نستطيع أن نقول إن هيغل كشف الإنسان بوصفه كائن الجدل والتاريخ والاعتراف، لكنه ترك خطرًا كبيرًا: أن يتلع التاريخ الإنسان، وأن تتلع الدولة الحرية، وأن يتلع الكلي الفرد. أما الرؤية القرآنية فتفتح أفقًا أوسع؛ إذ تجعل الإنسان داخل التاريخ دون أن تحبسه فيه، وداخل الجماعة دون أن تذيبه فيها، وداخل الدولة دون أن تؤلّهاها، وداخل الصراع دون أن تجعل الصراع أصل الوجود.

ومن هنا ينتهي هذا الفصل إلى نتيجة مركزية: الإنسان عند هيغل لا يكون إنسانًا إلا في الصيرورة، لكنه يحتاج إلى أفق أعلى من الصيرورة التاريخية حتى لا تضيع كرامته في حركة الكل. والتاريخ يكشف الإنسان، لكنه لا يخلقه من العدم. والدولة قد تحمي الحرية، لكنها ليست مصدرها الأخير. والاعتراف ضروري، لكنه ليس أساس الكرامة النهائي.

وهذا تكون مرآة هيغل قد أضاءت وجهًا عظيمًا من الإنسان: الإنسان بوصفه كائنًا لا يصير إلا عبر الآخر والتاريخ والعمل والمؤسسة. لكنها، في الوقت نفسه، تركت أمامنا السؤال مفتوحًا: ماذا يحدث حين يتحول التاريخ إلى قوة مادية، والعمل إلى اغتراب، والاعتراف إلى صراع طبقي، والدولة إلى أداة سيطرة؟ هنا سنتقل إلى ماركس، حيث سيُنزل الإنسان من جدل الروح إلى جدل المادة والعمل والطبقة.

الفصل الثامن

الإنسان عند ماركس

حين نتنقل من هيغل إلى ماركس، فإننا لا نغادر الجدل، بل نغادر موضعه. فالجدل عند هيغل كان يتحرك في فضاء الروح والوعي والتاريخ بوصفه مسارًا لتكشف الحرية، أما عند ماركس فإنه ينزل من السماء الفلسفية إلى الأرض الاجتماعية، من حركة الروح إلى حركة العمل، من تجلي الفكرة إلى صراع الإنسان داخل الإنتاج والملكية والطبقة. ومن هنا فإن ماركس لا يبدأ بسؤال الإنسان كما يطرحه الميتافيزيقي أو الأخلاقي أو اللاهوتي، بل يبدأ بسؤال أكثر خشونة وواقعية: كيف يعيش الإنسان؟ كيف ينتج شروط حياته؟ من يملك أدوات الإنتاج؟ من يعمل؟ من يستولي على ثمرة العمل؟ وكيف تتحول العلاقات الاقتصادية إلى علاقات تشكل وعي الإنسان نفسه؟

لقد كان ماركس، في جوهره، تمرّدًا على كل فلسفة تكتفي بتفسير الإنسان من فوق. فالإنسان عنده لا يُفهم من خلال الوعي المجرد، ولا من خلال القانون الأخلاقي وحده، ولا من خلال الاعتراف الهيجلي في صورته المثالية، بل من خلال حياته المادية الملموسة. فالإنسان يأكل قبل أن يتفلسف، ويعمل قبل أن يبني تأملات عالية عن الحرية، وينتج شروط بقائه قبل أن يصوغ أفكاره عن العالم. ولذلك كان ماركس يرى أن نقطة البداية الحقيقية ليست الوعي، بل الحياة العملية. ليس ما يقوله الإنسان عن نفسه، بل ما يفعله داخل علاقات الإنتاج.

وهنا تقع إحدى أكبر الانقلابات في تاريخ فهم الإنسان. فالفلسفات السابقة كانت غالبًا تنطلق من العقل، أو الروح، أو الأخلاق، أو الوعي، أو الدولة، أما ماركس فيجعل العمل والإنتاج في قلب الصورة. الإنسان ليس فقط كائنًا مفكرًا، بل كائن عامل. وليس فقط ذاتًا

تبحث عن الاعتراف، بل كائن ينتج عالمه ويُنتج هو نفسه عبر هذا العالم. فالعمل، عند ماركس، ليس مجرد وسيلة لكسب العيش، بل هو الطريقة التي يخرج بها الإنسان من مجرد الطبيعة إلى التاريخ. الحيوان يأخذ من الطبيعة ما يحتاجه بصورة مباشرة، أما الإنسان فيعيد تشكيل الطبيعة، ويضع فيها قصده، ويحوّلها إلى عالم إنساني.

ومن هنا فإن العمل في أصله ليس عبودية، بل تعبير عن حرية الإنسان وقدرته الخلاقة. فالإنسان حين يعمل لا يغير المادة فقط، بل يحقق ذاته فيها. إنه يرى نفسه في الشيء الذي صنعه، ويكتشف قدرته على تحويل العالم، ويخرج من العجز المباشر أمام الطبيعة إلى الفعل التاريخي. بهذا المعنى كان العمل، في أصل الفكرة الماركسية الأولى، مجال إنسانية الإنسان، لا مجرد عبء اقتصادي.

لكن مأساة الإنسان تبدأ حين يتحول العمل من تعبير عن الذات إلى نفي لها. وهنا تظهر فكرة الاغتراب، وهي واحدة من أعظم ما قدمه ماركس في فهم الإنسان الحديث. فالإنسان في النظام الرأسمالي، كما يراه ماركس، لا يعود مالكاً لعمله، ولا لثمرة عمله، ولا للمعنى الإنساني في فعله. العامل يصنع شيئاً لا يملكه، وينتج ثروة لا تعود إليه، ويضع جزءاً من حياته في سلعة تصبح غريبة عنه، بل قد تعود لتسيطر عليه. وهكذا يتحول العمل، الذي كان ينبغي أن يكون تحقيقاً للإنسان، إلى فقدان للإنسان.

إن الاغتراب هنا ليس شعوراً نفسياً عابراً، بل بنية اجتماعية واقتصادية. الإنسان يغترب عن نتاج عمله لأن ما يصنعه لا يخصه. ويغترب عن فعل العمل نفسه لأنه لا يعمل بوصفه تعبيراً حراً عن طاقته، بل بوصفه ضرورة مفروضة للبقاء. ويغترب عن طبيعته الإنسانية لأن العمل لا يعود مجالاً للإبداع، بل يصبح تكراراً قاسياً يستنزف الجسد والروح. ويغترب عن الآخرين لأن العلاقة بين البشر تتحول إلى علاقة سوق ومنافسة ومصالحة وملكية. وهكذا لا يكون الاغتراب مجرد حزن داخلي، بل تشوهاً في علاقة الإنسان بالعالم وبنفسه وبغيره.

وهنا تكمن قوة ماركس الهائلة. لقد رأى أن الفلسفة لا يجوز أن تتحدث عن الحرية والكرامة والوعي بينما الإنسان مسحوق في شروط عمله اليومية. ما معنى أن نقول إن الإنسان حر إذا كان يبيع وقته وحياته تحت ضغط الجوع؟ وما معنى الكرامة إذا كان الإنسان يتحول إلى قوة عمل قابلة للشراء والبيع؟ وما معنى الوعي إذا كانت البنية الاجتماعية كلها تعيد تشكيل وعي الإنسان بصورة تجعله يقبل استلابه كأنه أمر طبيعي؟

ومن هنا فإن ماركس كشف وجهًا عنيقًا من الإنسان الحديث: الإنسان المستلب. الإنسان الذي لا يملك نتاجه، ولا وقته، ولا معنى عمله، وربما لا يملك حتى وعيه بنفسه. فالوعي، عند ماركس، ليس مستقلاً عن الحياة الاجتماعية، بل يتشكل داخلها. ليست الأفكار مجرد حقائق معلقة في السماء، بل لها جذور في الواقع المادي والعلاقات الاجتماعية. ومن هنا جاءت عبارته المركزية في معناها العام: ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وهذه الفكرة، مهما اختلفنا معها أو حاورناها، تكشف حقيقة لا يمكن تجاهلها: الإنسان لا يفكر من فراغ، بل يفكر داخل شروط.

لكن هنا تبدأ الخطورة. فحين يقول ماركس إن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي، فإنه يحررنا من وهم الذات المجردة، لكنه قد يفتح باباً آخر للاختزال. فالإنسان صحيح أنه مشروط بالاقتصاد والعمل والطبقة، لكنه ليس مجرد نتاج لهذه الشروط. إنه يتأثر بها، لكنه لا يُستنفد فيها. يتشكل داخلها، لكنه يستطيع أن يراجعها ويقاومها ويتجاوزها. وإذا حولنا الإنسان كله إلى وظيفة في البنية الاقتصادية، فإننا نكون قد انتقلنا من اختزال مثالي إلى اختزال مادي.

وهنا يبدأ الحوار العميق مع القرآن الكريم. فالقرآن لا ينكر أثر المال والعمل والملكية والترف والفقر والظلم في تشكيل الإنسان والمجتمع. بل إن القرآن شديد الوعي بخطورة

الجمال حين يتحول إلى طغيان، وبخطورة الاستكبار الطبقي، وبعلاقة السلطة بالثروة، وبإفساد المترفين للأمم، وبسحق المستضعفين. لكنه لا يختزل الإنسان في طبقته ولا في موقعه الاقتصادي. فالفقير قد يكون كريماً أو حاسداً، والغني قد يكون شاكراً أو طاغياً، والعامل قد يكون مؤمناً أو غافلاً، وصاحب المال قد يكون قارون أو ذا مسؤولية. فالاقتصاد يكشف كثيراً من الإنسان، لكنه لا يكشف الإنسان كله.

وهنا تظهر عظمة الرؤية القرآنية في أنها ترى البنية المادية دون أن تؤلّوها. ترى الفقر بوصفه خطراً حقيقياً على الإنسان، لكنها لا تجعل الإنسان مجرد انعكاس لفقره. ترى الثروة بوصفها ابتلاءً، لكنها لا تجعل الغنى ذنباً بذاته. ترى العمل بوصفه جزءاً من العمران، لكنها لا تختزل الإنسان في إنتاجه. ترى الظلم الاجتماعي، لكنها تربطه بالمسؤولية الأخلاقية، لا بمجرد الحتمية الاقتصادية. وهذا الفارق جوهرى؛ لأن ماركس يكاد يجعل البنية الاقتصادية مفتاحاً شبه كلي، بينما القرآن يجعلها ميداناً خطيراً من ميادين الابتلاء والعدل والاستخلاف.

ومع ذلك، فإن ماركس يقدم كشفاً لا يجوز تجاهله في أي نظرية عميقة عن الإنسان. لقد كشف أن الإنسان لا يضيع فقط في التأمّلات المجردة، بل يضيع في المصنع والسوق والأجر والملكية والعمل القسري. كشف أن اختزال الإنسان لا يحدث في الفلسفة وحدها، بل في الاقتصاد أيضاً. كشف أن الإنسان قد يتحول إلى سلعة، وأن العمل قد يتحول من تعبير عن الذات إلى استنزاف لها، وأن العلاقات بين البشر قد تتشّياً حتى يصبح الإنسان يرى الآخر بوصفه منافساً أو مالِكاً أو عاملاً أو مستهلكاً، لا بوصفه إنساناً.

وهذا كله يلتقي مع ما بنيناه في القسم الأول حول أزمة الاختزال والإنسان ذي البعد الواحد. فالإنسان الرأسمالي، في نقد ماركس، مهدد بأن يصبح أحادي البعد اقتصادياً: إما عاملاً يبيع قوة عمله، أو مالِكاً يبحث عن فائض القيمة، أو مستهلكاً يدور داخل السوق.

وهنا لا يعود الإنسان كائن معنى، بل كائن وظيفة. لا يعود العمل عمرًا للذات والعالم، بل يصبح آلية لإنتاج الربح. ولا يعود المال وسيلة، بل يصبح قوة اجتماعية تتحكم في البشر. ومن هنا فإن ماركس لا ينبغي أن يُقرأ كإقتصادي فقط، بل كناقِد أنثروبولوجي عميق للإنسان الحديث. إنه يسأل: ماذا يحدث للإنسان حين تصبح الأشياء أقوى منه؟ ماذا يحدث حين يصبح نتاج العمل غريبًا عن العامل؟ ماذا يحدث حين تتحول العلاقات الإنسانية إلى علاقات سلعية؟ ماذا يحدث حين يصبح المال وسيطًا عالمًا يحدد القيمة والمكانة والقدرة والاعتراف؟ هذه الأسئلة لا تزال حية، بل ربما ازدادت حضورًا في عالمنا المعاصر، حيث لم تعد السلعة مادية فقط، بل أصبح الانتباه نفسه سلعة، والبيانات سلعة، والصورة سلعة، وحتى الذات تُعرض وتُستهلك.

لكن ماركس، رغم عمقه، يبقى ناقصًا حين يظن أن تحرير الإنسان يتم أساسًا بتحرير علاقات الإنتاج. فهذا تحرير ضروري، لكنه ليس كافيًا. لأن الإنسان قد يتحرر اقتصاديًا ثم يبقى أسير رغباته، أو أيديولوجيته، أو دولته، أو قوميته، أو غروره، أو فراغه الروحي. وقد يزول شكل من الاستغلال ويظهر شكل آخر. وقد تلغى الملكية الخاصة كما تصور بعض الماركسيين، ثم تظهر دولة كلية تبتلع الإنسان باسم الطبقة والتاريخ. وهنا نعود إلى السؤال نفسه الذي طرحناه عند هيغل: ماذا يحدث حين يتحول الكلي إلى سلطة فوق الإنسان؟

إن الإنسان لا يخلص من الاغتراب بمجرد تغيير الملكية إذا بقي فاقدًا للمعنى. ولا يكتفى بمجرد أن يسترد نتاج عمله إذا لم يعرف غاية عمله. ولا يصير حرًا بمجرد أن يتغير موقعه الطبقي إذا ظل قلبه مستعبدًا للقوة أو الحسد أو الشهوة أو الاستعلاء. ومن هنا فإن الرؤية القرآنية تضيف إلى نقد ماركس بعدًا لا يستطيع ماركس أن يستوعبه بالكامل: الإنسان يحتاج إلى عدالة في الخارج وتزكية في الداخل. يحتاج إلى إصلاح البنية وإصلاح النفس. يحتاج إلى تحرير العمل من الاستغلال وتحرير القلب من عبودية الدنيا. يحتاج إلى عدل اجتماعي، لكنه يحتاج أيضًا إلى معنى ومصير ورحمة وذكر.

وهنا يمكن أن نقول إن ماركس رأى نصفًا عظيمًا من الحقيقة، لكنه كاد أن يجعله الحقيقة كلها. رأى الإنسان العامل، الإنسان المنتج، الإنسان المستلب اقتصاديًا، الإنسان المسحوق في علاقات الملكية، لكنه لم يرَ بما يكفي الإنسان العابد، الإنسان التائب، الإنسان الباحث عن الله، الإنسان الذي لا يختزل ظلمه في البنية، ولا خلاصه في الثورة وحدها. رأى الاغتراب عن العمل، لكنه لم يرَ بما يكفي الاغتراب عن الله. رأى ظلم رأس المال، لكنه لم يرَ ظلم النفس لنفسها حين تنسى غايتها. رأى الصراع الطبقي، لكنه لم يرَ بما يكفي الصراع بين الهدى والهوى داخل الإنسان نفسه.

وهكذا يبدأ الإنسان عند ماركس بوصفه كائن العمل والإنتاج والاعتراب والصراع. وهذه مرآة عظيمة وخطيرة في الوقت نفسه. عظيمة لأنها تنزل الإنسان من التجريد إلى شروط حياته الواقعية، وخطيرة لأنها قد تختزل الإنسان في هذه الشروط. عظيمة لأنها تكشف الظلم المادي، وخطيرة إذا ظنت أن كل ظلم يرد إلى المادة وحدها. عظيمة لأنها تفضح التشيي، وخطيرة إذا شَيَّأت الإنسان باسم الطبقة أو التاريخ.

ومن هنا فإن مهمتنا في هذا الفصل ليست أن نرفض ماركس ولا أن نتبناه، بل أن نضعه في موضعه الصحيح ضمن مرايا الإنسان الكبرى. إنه مرآة العمل والاعتراب والبنية الاقتصادية. يكشف وجهًا لا غنى عنه من الإنسان الحديث، لكنه لا يستطيع أن يكون المرآة النهائية. فالإنسان أوسع من العامل، وأوسع من المنتج، وأوسع من الطبقة، وأوسع من الصراع الاقتصادي. إنه جسد وروح، عمل ومعنى، حاجة وغاية، عدل وتركيز، تاريخ ومصير.

إذا كانت الدفعة الأولى قد كشفت أن ماركس أعاد الإنسان من فضاء الروح والوعي المجرد إلى أرض العمل والإنتاج والملكية والصراع، فإن هذه الدفعة ينبغي أن تمضي إلى المنطقة التي تكمن فيها قوة ماركس الكبرى وخطورته الكبرى في الوقت نفسه: الإنسان

بوصفه كائنًا مغتربًا داخل العالم الذي صنعه بيديه. فلا غتراب عند ماركس لا يعني مجرد شعور نفسي بالوحدة أو الحزن أو فقدان الانتماء، بل يعني أن الإنسان قد يجد نفسه غريبًا عن نتاجه، وغريبًا عن عمله، وغريبًا عن طبيعته الإنسانية، وغريبًا عن الآخرين، رغم أنه يعيش وسط عالم من الأشياء التي صنعها هو نفسه.

وهنا تظهر المفارقة الحادة في قلب الحداثة الصناعية: الإنسان يزداد قدرة على الإنتاج، لكنه قد يزداد فقدانًا لذاته. يصنع أشياء أكثر، لكنه لا يملك معناها. يضاعف الثروة، لكنه يصبح أفقر روحياً ووجودياً. يملأ العالم بالسلع، لكنه يجد أن هذه السلع تعود إليه كقوة مستقلة عنه، تحدد قيمته ومكانته وعلاقاته وحتى رغبته. إن الإنسان، في نقد ماركس، لا يُسحق فقط حين يعجز عن الإنتاج، بل حين ينتج عالمًا لا يعود عالمه، وحين يتحول نتاجه إلى قوة تواجهه من الخارج.

فالعمل في أصله، كما رأينا، كان ينبغي أن يكون تعبيرًا عن الإنسان. الإنسان يعمل لأنه لا يريد أن يبقى أسير الحاجة الطبيعية المباشرة. يعمل لأنه يحول الطبيعة إلى عالم إنساني. يعمل لأنه يطبع في المادة قصده وصورته ووعيه. لكن العمل في علاقات الإنتاج الرأسمالية يتحول إلى ضد ذاته. لا يعود مجالًا لإظهار الإنسان، بل مجالًا لاستلابه. العامل لا يرى نفسه في السلعة التي ينتجها، لأن السلعة ليست له. ولا يرى حريته في العمل، لأن العمل مفروض عليه كضرورة بقاء. ولا يرى إنسانيته في الإنتاج، لأن الإنتاج نفسه منظم وفق منطق الربح لا وفق منطق تحقق الإنسان.

وهنا يبلغ ماركس لحظة تشخيصية شديدة العمق: حين يغترب الإنسان عن عمله، يغترب عن ذاته. لأن العمل ليس نشاطًا خارجيًا منفصلاً عن الإنسان، بل هو من أخص مظاهر إنسانيته. فإذا صار العمل غريبًا، صار الإنسان غريبًا عن نفسه. وإذا صار العمل قسراً، صارت الحياة نفسها مقسومة بين وقت يبيعه الإنسان ووقت يحاول فيه أن يستعيد

نفسه بعد أن استنزفت. ومن هنا لا يكون العامل مالكاً لحياته كاملة، بل يبيع جزءاً من عمره في صورة قوة عمل، وكأن الزمن الإنساني نفسه قد تحول إلى سلعة.

وهذه الفكرة تفتح باباً هائلاً لفهم الإنسان الحديث. فالإنسان لا يُستعبد فقط بالسلاسل الظاهرة، بل قد يُستعبد حين يُجبر على بيع وقته ومعناه في سوق يبدو حراً في ظاهره. قد يظن أنه حر لأنه يوقع العقد، لكنه يوقعه تحت ضغط الحاجة. وقد يظن أن العمل علاقة تبادل عادلة، بينما البنية العميقة للعلاقة تجعل طرفاً يملك وسائل الإنتاج وطرفاً لا يملك إلا جسده ووقته. وهنا يصبح السؤال عن الحرية أعمق من الشكل القانوني؛ لأن الحرية الشكلية لا تكفي إذا كانت الحاجة تحاصر الإنسان من الداخل.

ومع ذلك، ينبغي أن نقرأ ماركس هنا قراءة دقيقة لا دعائية. فليس كل عمل مأجور اغتراباً بالمعنى نفسه، وليس كل ملكية شراً بذاتها، وليس كل تفاوت نتيجة ظلم مباشر. لكن عبقرية ماركس في أنه كشف قابلية الاقتصاد الحديث لتحويل الإنسان إلى وظيفة داخل آلة أكبر منه. فهو لم يكتفِ بوصف الفقر، بل كشف كيف يمكن للعالم الغني بالسلع أن يكون فقيراً بالإنسان. ولم يكتفِ بنقد قسوة الرأسمالي، بل نقد بنية تجعل حتى العلاقات الإنسانية نفسها خاضعة لمنطق السلعة والتبادل والربح.

وهنا تظهر فكرة التشيؤ أو التسلع بوصفها امتداداً للاغتراب. فالإنسان في السوق لا يعود حاضراً بوصفه ذاتاً كاملة، بل بوصفه حاملاً لقوة عمل، أو مالكاً لرأس مال، أو مستهلكاً، أو منافساً، أو رقمًا في معادلة إنتاجية. ومع الزمن لا تتشأ السلع وحدها، بل تتشأ العلاقات. تصبح العلاقة بين البشر علاقة بين أشياء، أو بين أسعار، أو بين مصالح. ويبدأ الإنسان في رؤية نفسه والآخرين من خلال القيمة التبادلية لا القيمة الإنسانية. وهذا من أخطر ما أصاب الإنسان الحديث: أن يصبح ما يملكه أو ينتجه أو يستهلكه أظهر من كونه إنساناً.

وفي هذا الموضوع يلتقي نقد ماركس مع نقدنا السابق للإنسان ذي البعد الواحد. فالإنسان حين يدخل في منطق السلعة يفقد تعدده الداخلي. يصبح العمل هو مركز قيمته، أو المال هو معيار حضوره، أو الاستهلاك هو صورته عن نفسه. ولا يعود السؤال: من أنت؟ بل: ماذا تملك؟ ماذا تنتج؟ كم تساوي في السوق؟ وهكذا لا يختزل النظام الإنسان قسراً فقط، بل يعيد تربيته على أن يرى نفسه من خلال الاختزال ذاته.

لكن ماركس لا يقف عند تشخيص الاغتراب، بل يربطه بالصراع الطبقي. فالاغتراب ليس عنده مرضاً فردياً يمكن علاجه بالتأمل أو الأخلاق الفردية، بل نتيجة بنية اجتماعية قائمة على ملكية وسائل الإنتاج وانقسام المجتمع إلى طبقات ذات مصالح متعارضة. ولذلك فإن تحرير الإنسان لا يكون عنده بمجرد إصلاح داخلي، بل بتغيير علاقات الإنتاج نفسها. فطالما بقيت البنية التي تنتج الاغتراب قائمة، فإن النضائح الأخلاقية لا تكفي. لا يمكن أن نطلب من الإنسان أن يشعر بكرامته بينما النظام ينتج إهانته يومياً. ولا يمكن أن نعالج اغتراب العامل بالمواعظ إذا كان عمله نفسه مفصلاً عنه وعن معناه وعن ثمرته.

وهذه النقطة من أعظم ما يجب الاعتراف به في ماركس: أنه رفض أن تتحول الأخلاق إلى غطاء يخفي الظلم البنيوي. فالفرد ليس وحده مسؤولاً عن كل بؤسه، والوعظ لا يكفي إذا كانت البنية نفسها فاسدة. وهذا درس شديد الأهمية لأي نظرية إنسانية أو دينية أو اقتصادية. فليس من العدل أن نطلب من الفقير الصبر فقط دون أن نسأل عن النظام الذي أنتج فقره، ولا أن نطلب من العامل الرضا فقط دون أن نسأل عن شروط عمله، ولا أن نطلب من المجتمع الفضيلة الفردية فقط بينما علاقاته الاقتصادية مبنية على استغلال مستمر.

وهنا يبدو القرآن قريباً من ماركس في جانب، ومفارقاً له في جانب آخر. قريب منه في رفض الظلم، وفي كشف أثر المال والترف والاستكبار، وفي إدانة أكل أموال الناس بالباطل،

وفي جعل العدالة الاجتماعية جزءًا من صميم العمران الأخلاقي. فالقرآن لا يترك الفقر خارج السؤال، ولا يجعل الظلم الاقتصادي تفصيلًا ثانويًا، ولا يعفي المترفين من المسؤولية، ولا يترك المستضعفين بلا خطاب. لكنه يفارق ماركس حين يرفض أن يجعل الصراع الطبقي مفتاحًا كليًا للتاريخ والإنسان. فالقرآن يرى الصراع، لكنه لا يختزل الإنسان فيه. يرى البنية، لكنه لا يلغي القلب. يرى الظلم الاجتماعي، لكنه يربطه بالهوى والطغيان والكفر بالنعمة وفساد النفس، لا بالملكية وحدها.

ومن هنا فإن الرؤية القرآنية أوسع من الماركسية لأنها تجمع بين إصلاح البنية وإصلاح الإنسان. فإذا أصلحنا علاقات الإنتاج ولم نصلح النفس، فإن الظلم سيعود في صورة أخرى. وإذا دعونا إلى تركية النفس وتركنا البنية الظالمة قائمة، فإننا نحول الدين إلى مسكن روحي لا يغير العالم. ولذلك فإن التوازن العميق يقتضي أن نرى ما رآه ماركس دون أن نُسجن فيه: نعم، الإنسان يتشكل في شروطه المادية، لكن الإنسان ليس شروطه المادية فقط. نعم، العمل يمكن أن يغترب، لكن الإنسان قد يغترب أيضًا عن ربه ونفسه ومصيره. نعم، رأس المال قد يستعبد الإنسان، لكن الهوى قد يستعبده كذلك، والسلطة قد تستعبده، والجماعة قد تستعبده، والخوف قد يستعبده.

وهنا يظهر الفرق بين التحرير الماركسي والتحرير القرآني. التحرير الماركسي يتركز في إزالة علاقات الاستغلال المادي والطبقي، أما التحرير القرآني فيمتد إلى تحرير الإنسان من عبودية الإنسان، وعبودية المال، وعبودية الهوى، وعبودية الخوف، وعبودية الطغيان. إنه تحرير اجتماعي وروحي في آن واحد. ولذلك فإن العدالة في القرآن ليست مجرد إعادة توزيع، بل إعادة ترتيب للعلاقة بين الإنسان والمال والعمل والسلطة والمعنى.

إن ماركس، وهو ينقد الرأسمالية، يرى بحدة كيف يصبح المال قوة شبه سحرية. فالمال في العالم الرأسمالي لا يبقى وسيلة تبادل فقط، بل يصبح قدرة اجتماعية عامة. من

يملك المال يملك الوصول، والاعتراف، والتأثير، وربما يملك القدرة على تشكيل رغبات الآخرين. وهنا يتحول المال إلى وسيط بين الإنسان وحاجاته، وبين الإنسان والآخرين، وبين الإنسان وصورته عن نفسه. والقرآن يعرف هذا الخطر بعمق حين يكشف كيف يمكن للمال أن يتحول إلى فتنة واستغناء وطغيان، وكيف يمكن للإنسان أن يرى نفسه مستغنياً فيطغى.

غير أن القرآن لا يكتفي بنقد المال من جهة علاقات الإنتاج، بل ينقده من جهة علاقته بالقلب. لأن المال لا يفسد البنية فقط، بل قد يفسد الرؤية. قد يجعل الإنسان يرى نفسه أكبر من حقيقته، ويرى الآخرين أدنى من كرامتهم، ويرى العالم مجال تملك لا مجال أمانة. ومن هنا فإن مشكلة المال ليست اقتصادية فقط، بل أنثروبولوجية وروحية أيضاً. وهذا ما لا يراه ماركس بالقدر الكافي؛ لأنه يرى المال في علاقات السيطرة، لكنه لا يرى دائماً المال في علاقة الإنسان بالافتقار والغرور والتركية.

ومع ذلك، فإن ماركس يبقى ضرورياً لأنه يضع أمامنا سؤالاً لا يجوز الهروب منه: هل يمكن أن نتحدث عن الإنسان دون أن نتحدث عن شروط عيشه؟ هل يمكن أن نكتب فلسفة في الكرامة ونتجاهل العامل المقهور؟ هل يمكن أن نتحدث عن الروح بينما الجسد مسحوق بالجوع؟ هل يمكن أن نتحدث عن الحرية بينما الإنسان لا يملك إلا بيع عمره؟ هذه الأسئلة تخرج كل فلسفة مجردة، وتخرج كل خطاب ديني إذا انكفأ إلى الداخل وترك العالم الخارجي فريسة للظلم.

ومن هنا فإن ماركس يعلمنا أن الإنسان ليس فقط ما يعتقده عن نفسه، بل ما يُفعل به في العالم. والقرآن يضيف أن الإنسان ليس فقط ما يُفعل به، بل ما يفعله هو أيضاً بنفسه وبغيره وأمام الله. ماركس يرد الإنسان إلى الأرض حتى لا يضيع في التجريد، والقرآن يرفعه إلى السماء حتى لا يضيع في الأرض. ماركس يكشف اغتراب العمل، والقرآن يكشف اغتراب

القلب حين ينسى غايته. ماركس يطلب تحرير الإنسان من الاستغلال، والقرآن يطلب
تحريره من الظلم والهوى والطغيان والغفلة معًا.

وهكذا يصبح الإنسان، في ضوء هذا الحوار، كائنًا لا يمكن إنقاذه من جهة واحدة. لا
يكفي أن نحرره اقتصاديًا إذا تركناه بلا معنى، ولا يكفي أن نعطيه معنىً فرديًا إذا تركناه في
نظام يسحقه. لا يكفي أن نحدثه عن الآخرة ونترك دنياه خرابًا، ولا يكفي أن نصلح دنياه
ونترك قلبه خاويًا. الإنسان يحتاج إلى عدالة وذكر، إلى عمل كريم ومعنى كريم، إلى بنية
عادلة ونفس مزكاة، إلى عالم لا يستغله وقلب لا يعبد ما في العالم.

إذا كان ماركس قد كشف الإنسان بوصفه كائن العمل والإنتاج والاغتراب، فإن هذا
الكشف لا يكتمل إلا حين نضعه داخل رؤيته الأوسع للتاريخ. فالتاريخ عند ماركس ليس
سجلًا محايدًا للأحداث، ولا مسرحًا تتعاقب عليه الشخصيات الكبرى، ولا تجليًا للروح
كما عند هيغل، بل هو حركة مادية عميقة تشكل من خلال الصراع حول شروط الحياة
والإنتاج والملكية. ومن هنا فإن الإنسان لا يصنع التاريخ بوصفه وعيًا مجردًا يريد أن يحقق
فكرة، بل يصنعه وهو داخل شروط مادية، وداخل علاقات قوة، وداخل بنى اقتصادية تحدد
موقعه وإمكاناته وحدود وعيه.

لقد أخذ ماركس من هيغل فكرة الجدل، لكنه قلبها رأسًا على عقب. فالجدل لم يعد
حركة الفكرة وهي تتعرف إلى ذاتها، بل حركة الواقع المادي وهو ينتج تناقضاته. لم تعد
الروح هي التي تسير في التاريخ، بل العمل والإنتاج والطبقات والمصالح والصراعات.
وهنا يظهر الإنسان الماركسي لا بوصفه كائنًا يتأمل العالم فقط، بل بوصفه كائنًا يغير العالم.
ولذلك لم يكن غريبًا أن يرفض ماركس الفلسفة التي تكتفي بالتفسير، لأن الإنسان، في
نظره، لا يتحرر بتأمل العالم من بعيد، بل بتغيير الشروط التي تجعله مغتربًا ومستغلًا
ومسلوبًا.

ومن هنا تصبح الثورة عند ماركس ليست حادثة سياسية سطحية، بل لحظة تاريخية انفجر فيها التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. فحين تتطور قدرة الإنسان على الإنتاج، بينما تبقى علاقات الملكية والسيطرة قديمة وقامعة، ينشأ التوتر. وهذا التوتر لا يبقى نظريًا، بل يتحول إلى صراع اجتماعي. فالطبقة التي تنتج ولا تملك تبدأ في إدراك موقعها، والطبقة التي تملك ولا تنتج مباشرة تدافع عن امتيازاتها، ومن هنا يتحول التاريخ إلى ساحة صراع بين من يسيطرون على شروط الحياة ومن يدفعون إلى بيع حياتهم في صورة عمل.

وهنا تكمن قوة ماركس التفسيرية: إنه لا يرى الظلم بوصفه انحرافًا أخلاقيًا فرديًا فقط، بل بوصفه بنية. فالاستغلال ليس مجرد قسوة شخص غني على شخص فقير، بل علاقة منظمة داخل نمط إنتاج كامل. ولذلك فإن تحرير الإنسان لا يتحقق عنده بالموعظة وحدها، ولا بالإحسان الفردي وحده، بل بتغيير البنية التي تنتج الاغتراب والاستغلال. وهذه الفكرة تملك قوة هائلة، لأنها تجبر الفكر الأخلاقي والديني والفلسفي على أن يغادر التجريد، وأن ينظر إلى الواقع كما هو: إلى العمل، والأجر، والملكية، والطبقة، وشروط العيش اليومية.

لكن خطورة ماركس تبدأ حين يميل هذا التحليل البنيوي إلى أن يصبح تفسيرًا كليًا للإنسان والتاريخ. فإذا أصبح الصراع الطبقي هو المفتاح شبه الوحيد لفهم التاريخ، فإن الإنسان يبدأ بالانكماش داخل موقعه الطبقي. وحين يصبح الوعي انعكاسًا للبنية، فإن مساحة الروح والضمير والوحي والتوبة والاختيار تبدأ بالتراجع. وهنا يصبح ماركس، وهو يقاوم اختزال الإنسان في الفكرة المجردة، مهددًا باختزاله في البنية المادية. لقد حرر الإنسان من وهم المثالية المطلقة، لكنه عرّضه لوهم مادي مقابل: أن الإنسان لا يكون إلا ما تصنعه علاقات الإنتاج.

وفي هذا الموضع يظهر الحوار مع القرآن الكريم بوصفه ضرورة منهجية، لا إضافة تزيينية. فالقرآن لا ينكر الصراع في التاريخ، بل يكشفه بوضوح شديد: صراع المستكبرين

والمستضعفين، صراع المترفين والأنبياء، صراع الطغيان والحق، صراع المال حين يتحول إلى أداة سيطرة، وصراع السلطة حين تتحول إلى استعلاء. لكن القرآن لا يجعل الصراع الطبقي أصل التاريخ كله، ولا يجعل الإنسان مجرد موقع اقتصادي. فالإنسان في القرآن قد يفسد بالغنّى، وقد يفسد بالفقر، قد يطغى بالسلطة، وقد يحقد من الحرمان، قد يستكبر وهو مالك، وقد يظلم وهو محروم إذا تبدلت المواقع ولم تنزك النفس. ولذلك فإن المشكلة ليست في البنية وحدها، بل في الإنسان داخل البنية أيضًا.

وهنا تظهر المسافة الكبرى بين الثورة الماركسية والتغيير القرآني. الثورة عند ماركس تستهدف تغيير علاقات الإنتاج بوصفها أصل الاغتراب، أما التغيير القرآني فيستهدف الإنسان والعالم معًا: تغيير ما بالنفس وما بالمجتمع، إصلاح القلب وإصلاح الميزان، مقاومة الظلم الخارجي ومقاومة الهوى الداخلي. فالقرآن لا يقبل بنية ظالمة، لكنه لا يظن أن سقوط البنية وحده يكفي لولادة الإنسان العادل. لأن الإنسان قد يحمل أدوات النظام القديم في قلبه حتى بعد أن يسقط النظام القديم في الخارج.

ومن هنا فإن الرؤية القرآنية أكثر تركيبًا: هي لا تكتفي بالثورة على الخارج، ولا تنسحب إلى إصلاح الداخل وحده. إنها ترى أن الطغيان له مؤسسات وله نفوس، له مال وله أهواء، له طبقات وله رغبات، له دولة وله قلوب مريضة. ولذلك لا يتحرر الإنسان من الظلم بمجرد تغيير الملكية إذا بقيت شهوة السيطرة قائمة، ولا يتحرر من الاستغلال إذا بقي المال معبودًا، ولا يتحرر من الاغتراب إذا استعاد المنتج ثم فقد المعنى.

ومع ذلك، يبقى ماركس عظيمًا لأنه فهم أن الإنسان لا يكون حرًا داخل شروط تسحقه يوميًا. فلا معنى لفلسفة تمجّد الإنسان وهي تصمت عن جوعه. ولا معنى لأخلاق تتحدث عن الكرامة وهي تتجاهل العمل المهان. ولا معنى لدين يفقد حس العدالة في الأرض باسم التعزية الروحية وحدها. وهنا يضعنا ماركس أمام امتحان لا يجوز الهروب منه: كيف نتحدث عن الإنسان إذا لم نتحدث عن الخبز، والعمل، والملكية، والظلم، والاستغلال، والطبقة؟

لكن القرآن يضع ماركس نفسه أمام امتحان آخر: كيف نتحدث عن الخبز دون أن ننسى الروح؟ وكيف نتحدث عن العمل دون أن ننسى العبادة؟ وكيف نتحدث عن الطبقة دون أن ننسى النفس؟ وكيف نتحدث عن الثورة دون أن ننسى العدل والرحمة والميزان؟ فالإنسان ليس معدة فقط، وليس عاملاً فقط، وليس موقعاً في الإنتاج فقط. إنه كائن يسأل عن المصير، ويبحث عن السكينة، ويحمل ضميراً، ويحتاج إلى معنى، ويبتلى حين يملك كما يُبتلى حين يُحرم.

ومن هنا فإن ماركس يكشف ضرورة العدالة، لكن القرآن يكشف أن العدالة نفسها تحتاج إلى معنى أعلى يحميها من أن تتحول إلى انتقام. وماركس يكشف ضرورة تحرير العمل، لكن القرآن يكشف أن العمل نفسه يحتاج إلى قصد وغاية وأمانة. وماركس يكشف خطر الملكية حين تتحول إلى سيطرة، لكن القرآن يكشف خطر القلب حين يتحول إلى قارون صغير ولو لم يملك خزائن قارون. وهذه هي النقطة الحاسمة: قد تسقط الرأسمالية في الخارج، لكن إذا بقي قارون في الداخل عاد الاستغلال في صورة أخرى.

إن الإنسان عند ماركس كائن تاريخي ثوري لأنه لا يقبل أن يبقى داخل شروط اغترابه. وهذه فكرة عظيمة. لكن الإنسان في القرآن كائن مكلف، لا يثور فقط لأنه متضرر، بل لأنه مسؤول عن الحق. والفرق كبير بين ثورة تُبنى على المصلحة الطبقية وحدها، وثورة أو تغيير أو إصلاح يُبنى على العدل بوصفه قيمة تتجاوز الطبقة. فالمظلوم حين يرفع الظلم عن نفسه قد يصبح ظالماً إذا لم يتجاوز منطق الثأر. والمحروم حين يصل إلى السلطة قد يعيد إنتاج القهر إذا لم يحمل ميزاناً أعلى من مصلحته.

ولهذا فإن الإنسان لا يحتاج إلى وعي طبقي فقط، بل إلى وعي أخلاقي وروحي وحضاري. الوعي الطبقي يكشف موقعه في البنية، لكنه لا يكفي ليكشف معنى وجوده. يكشف من يستغله، لكنه لا يكشف دائماً كيف لا يتحول هو إلى مستغل جديد. يكشف

آليات القهر، لكنه لا يمنحه وحده رحمة ولا تواضعًا ولا خشية ولا سكينة. ومن هنا فإن ماركس ضروري، لكنه غير كافٍ.

وهكذا تصبح قراءة ماركس داخل مشروعنا قراءة مزدوجة: نأخذ منه جرأته في كشف اغتراب الإنسان داخل العمل والسوق والملكية، ونرفض اختزاله للإنسان في الاقتصاد والتاريخ المادي. نأخذ منه رفضه للفلسفة التي تكتفي بتفسير العالم، ونضيف أن تغيير العالم لا يكفي إذا لم يتغير الإنسان الذي يغيره. نأخذ منه نقده للاستغلال، ونضيف أن الاستغلال ليس اقتصاديًا فقط، بل قد يكون سياسيًا، ونفسيًا، وروحيًا، ومعرفيًا. نأخذ منه مركزية العمل، ونضيف أن العمل لا يكون إنسانيًا إلا إذا اتصل بالكرامة والمعنى والعدل والأمانة.

ومن هنا فإن الإنسان عند ماركس يكشف وجهًا من وجوه جدلية الصيرورة والتناقض: إنه الإنسان الذي يصنع العالم ثم يغترب عنه، يعمل ليحقق ذاته فيفقددها، يطلب التحرر فيدخل الصراع، يثور على البنية وقد يحمل في داخله بذور بنية جديدة من القهر. إنه إنسان الأرض والعمل والصراع، لكنه يحتاج إلى السماء والمعنى والرحمة حتى لا تتحول الأرض إلى سجن جديد.

حين نغلق فصل الإنسان عند ماركس، فإننا لا نغلق فصلًا في الاقتصاد السياسي وحده، بل نغلق واحدة من أعنف المرايا التي واجه فيها الإنسان الحديث نفسه. فماركس لم ينظر إلى الإنسان من جهة عقله المجرد، ولا من جهة ضميره الفردي، ولا من جهة حنينه الروحي، بل نظر إليه من الجهة التي كثيرًا ما تهرب منها الفلسفات الرفيعة: جهة الخبز، والعمل، والملكية، والاستغلال، والجسد المرهق، والزمن المباع، والكرامة المهددة داخل المصنع والسوق وعلاقات الإنتاج. ومن هنا كانت قوته الكبرى أنه أجبر الفكر على أن ينزل من سماء التأمل إلى أرض الشروط المادية التي يعيش فيها الإنسان فعليًا.

لقد كشف ماركس أن الإنسان لا يكون حرًا بمجرد أن تعلن الفلسفة حريته، ولا كريمًا بمجرد أن تقرر الأخلاق كرامته، إذا كان يعيش في بنية تسلبه ثمرة عمله، وتحول وقته إلى سلعة، وتعيد تشكيل وعيه بحيث يقبل اغترابه بوصفه قدرًا طبيعيًا. وهذه النقطة ستظل من أعظم ما قدمه ماركس لتاريخ سؤال الإنسان. فقد أدرك أن الظلم لا يكون دائمًا صرخة ظاهرة، بل قد يكون نظامًا هادئًا، وقانونًا مألوفًا، وسوقًا منتظمة، وعقدًا يبدو حرًا في ظاهره، لكنه يخفي في داخله ضغط الحاجة واختلال القوة.

ومن هنا فإن ماركس كشف الإنسان بوصفه كائن العمل. فالعمل ليس عنده نشاطًا ثانويًا، بل هو المجال الذي يخرج فيه الإنسان من الطبيعة إلى التاريخ، ويحول العالم، ويضع في المادة أثر قصده ووعيه. لكن المأساة تبدأ حين يتحول هذا العمل من تعبير عن الإنسان إلى قوة تستنزفه، ومن مجال لتحقيق الذات إلى مجال لفقدانها، ومن طريق إلى الإبداع إلى تكرار آلي يقتل المعنى. وهنا يظهر الاغتراب في أعرق صورته: الإنسان يصنع العالم، ثم يعود العالم المصنوع ليقف أمامه غريبًا عنه ومسيطرًا عليه.

وقد كشف ماركس أيضًا أن الإنسان لا يغترب وحده، بل يغترب داخل بنية اجتماعية. فالاغتراب ليس مرضًا فرديًا يعالج بالعزاء النفسي، بل علاقة بين العامل والعمل، وبين العامل والسلعة، وبين الإنسان والمال، وبين الطبقات، وبين المجتمع ونمط إنتاجه. ولهذا فإن تحرير الإنسان عند ماركس لا يكون بالوعظ وحده، بل بتغيير الشروط التي تنتج الاستلاب. وهذه الفكرة تظل ضرورية في كل مشروع يريد أن يفهم الإنسان فهمًا جادًا؛ لأن الإنسان لا يعيش داخل قلبه فقط، بل داخل عالم قد يرفعه أو يسحقه.

لكن عظمة ماركس هي نفسها موضع خطره. فقد رأى بحدة البنية المادية، لكنه كاد أن يجعلها مفتاح الإنسان كله. رأى العمل، لكنه لم يرَ دائمًا ما وراء العمل. رأى الطبقة، لكنه لم يرَ الإنسان كاملاً خارج موقعه الطبقي. رأى الاغتراب عن المنتج والعمل، لكنه لم يرَ

بالعمق نفسه الاغتراب عن الله، وعن النفس، وعن المعنى، وعن المصير. ولذلك فإن
ماركس حرر الإنسان من تجريدات كثيرة، لكنه عرّضه لاختزال آخر: اختزاله في الاقتصاد
والتاريخ المادي والصراع الطبقي.

وفي هذا الموضع تظهر الرؤية القرآنية بوصفها أفقًا أوسع وأعمق. فالقرآن لا ينكر ما
رآه ماركس من ظلم المال والترف والاستكبار واستضعاف الإنسان. بل إن القرآن من أكثر
النصوص كشفًا لخطورة المال حين يتحول إلى طغيان، ولخطورة المترفين حين يقودون
الأمم إلى الفساد، ولخطورة السلطة حين تتحالف مع الثروة لتسحق المستضعفين. لكنه لا
يجعل الإنسان مجرد نتاج لهذه البنى، ولا يجعل الخلاص مجرد تغيير اقتصادي. فالإنسان
في القرآن يحتاج إلى عدالة في العالم، لكنه يحتاج أيضًا إلى تركية في الداخل. يحتاج إلى
تحرير العمل، لكنه يحتاج أيضًا إلى تحرير القلب. يحتاج إلى نظام يمنع الاستغلال، لكنه
يحتاج كذلك إلى معنى يمنع المال من أن يصير إلهاً جديدًا.

وهنا تبدو المسافة واضحة بين ماركس والقرآن. ماركس يريد تحرير الإنسان من
استغلال الإنسان، والقرآن يريد ذلك أيضًا، لكنه يضيف تحرير الإنسان من عبودية المال
والهوى والخوف والطغيان والغفلة. ماركس يرى أن تغيير علاقات الإنتاج شرط لتحرير
الإنسان، والقرآن لا يرفض ذلك من حيث المبدأ، لكنه يقول إن تغيير الخارج لا يكفي إذا
بقي الداخل ملوثًا بشهوة السيطرة. قد تسقط طبقة، وتقوم طبقة أخرى. قد تزول ملكية،
وتظهر بيروقراطية قاهرة. قد يثور المستضعف، ثم إذا لم يحمل ميزانًا أخلاقيًا يتحول إلى
مستكبر جديد.

ومن هنا فإن الإنسان لا يخلص بالثورة وحدها، كما لا يخلص بالموعة وحدها.
الثورة بلا تركية قد تنتج طغيانًا جديدًا، والموعة بلا عدالة قد تتحول إلى تخدير
للمظلومين. والإنسان يحتاج إلى الأمرين معًا: بنية عادلة ونفس مسؤولة، خبز وكرامة،

عمل ومعنى، توزيع وعدل، قلب وميزان، دنيا لا تُظلم فيها الأجساد، وآخرة تمنح العمل أفاقه الأخير.

ولهذا فإن ماركس يبقى مرآة عظيمة، لكنه ليس المرآة النهائية. فهو يكشف الإنسان المسحوق تحت الاقتصاد، لكنه لا يكشف الإنسان كله. يكشف العامل، لكنه لا يكشف العابد. يكشف المنتج، لكنه لا يكشف التائب. يكشف الطبقة، لكنه لا يكشف السر الداخلي للإنسان حين يظلم نفسه ولو لم يظلمه أحد. يكشف البنية، لكنه لا يكشف كامل القلب. يكشف الصراع على الملكية، لكنه لا يكشف الصراع الأعماق بين الهدى والهوى.

ومن هنا نصل إلى النتيجة الكبرى لهذا الفصل: إن الإنسان عند ماركس هو كائن العمل والاعتراب والثورة. وهذه صورة لا يجوز تجاهلها؛ لأنها تفضح كل فلسفة تتكلم عن الإنسان وتنسى شروط عيشه. لكنها صورة لا يجوز أن تتحول إلى تعريف نهائي؛ لأن الإنسان أوسع من العمل، وأعمق من الاقتصاد، وأكبر من الطبقة، وأبعد من الصراع المادي. إنه كائن يسعى إلى العدل، لكنه يسعى أيضًا إلى المعنى. يحتاج إلى الخبز، لكنه لا يعيش بالخبز وحده. ينتج العالم، لكنه يسأل أيضًا: لماذا أعيش في هذا العالم؟ ولمن؟ وإلى أين؟

وبهذا يكتمل موضع ماركس في مرايا الإنسان الكبرى. لقد أنزل الإنسان إلى الأرض بعد أن كاد الفكر أن يتركه في السماء، لكنه احتاج إلى من يذكره بأن الأرض ليست نهاية الإنسان. كشف استلاب الإنسان في السوق والعمل، لكنه احتاج إلى من يكشف استلابه حين ينسى الله ونفسه ومصيره. ومن هنا تكون قراءة ماركس ضرورية، لا لكي ندوب فيها، بل لكي نتجاوزها دون أن نخسر ما كشفته.

الفصل التاسع

الإنسان عند نيتشه

حين نصل إلى نيتشه، فإننا لا ندخل إلى فيلسوف هادئ يبني نسقاً منظماً على طريقة كانط أو هيغل، ولا إلى ناقد اجتماعي يرد الإنسان إلى العمل والطبقة كما فعل ماركس، بل ندخل إلى عقل زلزالي، إلى فيلسوف لا يشرح العالم بقدر ما يهزه، ولا يعالج الإنسان بقدر ما يجرحه لكي يوقظه. نيتشه ليس فيلسوفاً يضع الإنسان في مرآة مستقرة، بل يضعه أمام مرآة مشروخة، مرآة لا تعكس وجهه فحسب، بل تكشف الأفتنة التي التصقت به حتى ظنها وجهه الحقيقي. ومن هنا فإن الإنسان عند نيتشه لا يظهر بوصفه كائن العقل، ولا كائن الواجب، ولا كائن العمل فقط، بل بوصفه كائنًا يريد، يتجاوز، يتمرد، يخلق القيم، أو يسقط في العدمية حين يفقد القدرة على الخلق.

لقد جاء نيتشه بعد سلسلة طويلة من التحولات التي زعزعت صورة الإنسان الأوروبي عن نفسه. ديكارت جعل الذات مركزاً للمعرفة، وكانط جعل الإنسان مشرعاً أخلاقياً داخل حدود العقل، وهيغل أدخله في حركة التاريخ والاعتراف، وماركس أنزله إلى العمل والإنتاج والصراع الطبقي. أما نيتشه فإنه لم يكتفِ بنقد صورة واحدة من هذه الصور، بل أراد أن يفصح الأساس الذي قامت عليه كثير من القيم نفسها. سأل بجرأة جارحة: من أين جاءت أخلاقنا؟ هل هي تعبير عن قوة الحياة أم عن ضعفها؟ هل هي دعوة إلى الارتقاء أم وسيلة للانتقام من الأقوياء؟ هل ما نسميه خيراً هو خير حقاً، أم أنه اسم من أسماء العجز حين يعجز عن مواجهة القوة فيحوّل عجزه إلى فضيلة؟

ومن هنا يبدأ نيتشه لا من الإنسان كما ينبغي أن يكون في الأخلاق التقليدية، بل من الإنسان كما تخفيه هذه الأخلاق. إنه يحفر تحت القيم، تحت الكلمات الكبرى، تحت

الرحمة، والتواضع، والطاعة، والفضيلة، ليسأل عن القوى النفسية والتاريخية التي صنعتها. وهذا ما يجعل نيتشه خطيراً جداً؛ لأنه لا يهاجم الخطأ فقط، بل يهاجم البراءة المعلنة للقيم. إنه يشك في الأخلاق نفسها لا بوصفها أوامر، بل بوصفها أعراضاً لحالات نفسية وحضارية. وكأنه يقول: قبل أن تسأل هل هذه القيمة صحيحة، اسأل: أي نوع من البشر احتاج إلى هذه القيمة؟ أهى قيمة ولدت من امتلاء الحياة أم من حقد مكبوت على الحياة؟ وهنا تظهر فكرته الشهيرة عن أخلاق السادة وأخلاق العبيد. فأخلاق السادة، في تصوره، تنشأ من القوة والامتلاء والقدرة على قول نعم للحياة، بينما أخلاق العبيد تنشأ من الضعف والانتقام الرمزي، حيث يعجز الضعيف عن الفعل المباشر فيعيد تسمية ضعفه فضيلة، ويسمي قوة الآخر شراً. وهكذا تتحول الأخلاق، في قراءة نيتشه، إلى ساحة صراع خفي، لا بين حق وباطل فقط، بل بين أنماط حياة، بين قوة وضعف، بين امتلاء وارتكاس، بين من يخلق القيمة ومن يكتفي بقلب قيم غيره.

لكن ينبغي أن نقرأ نيتشه هنا بحذر شديد. فهو ليس مجرد داعية للقوة الغاشمة كما صوره بعض قرائه السطحيين، ولا هو فيلسوف عنف بسيط، بل هو ناقد جذري لكل قيمة تفقد اتصالها بالحياة وتتحول إلى قيد على الإنسان. غير أن خطره يكمن في أنه حين يفضح زيف بعض الأخلاق، قد يفتح الباب لتحطيم الأخلاق نفسها. وحين يكشف أن بعض التواضع قد يخفي عجزاً وحقداً، قد يظن بعضهم أن كل تواضع ضعف. وحين يهاجم الشفقة بوصفها إدامة للانحطاط، قد يظن بعضهم أن الرحمة كلها سقوط. وهنا نحتاج إلى تمييز بالغ الدقة بين نيتشه بوصفه ناقدًا للأفئدة، ونيتشه بوصفه مؤسساً محتملاً لقسوة جديدة إذا أسيء فهمه أو أطلق بلا ميزان.

إن الإنسان عند نيتشه كائن لا ينبغي أن يبقى كما هو. هذه نقطة مركزية. فالإنسان ليس غاية نهائية، بل جسر. إنه شيء ينبغي تجاوزه. ومن هنا تأتي فكرته عن الإنسان الأعلى، لا

بمعنى عرقي أو بيولوجي كما شوّهتها قراءات لاحقة، بل بوصفه صورة للإنسان القادر على خلق قيمه، القادر على تجاوز أخلاق القطيع، القادر على أن يقول نعم للحياة بكل مآسيها، وأن لا يظل عبداً للموروث، والخوف، والندم، والضعف، والبحث عن عزاء رخيص. الإنسان الأعلى عند نيتشه هو الإنسان الذي لا ينتظر أن تُعطى له القيم جاهزة، بل يخلقها من قوة داخلية.

وهذه الفكرة، رغم خطورتها، تلتقي مع محور الصيرورة في مشروعنا من جهة، وتفترق عنه جذرياً من جهة أخرى. فهي تلتقي معه في رفض الإنسان الجامد، الإنسان الذي يكتفي بما هو عليه، الإنسان الذي يعيش على التكرار والامتثال والخضوع للصور الموروثة. لكنها تفترق عنه حين تجعل التجاوز أقرب إلى إرادة ذاتية خالقة للقيم، لا إلى استجابة للحق أو تزكية في أفق الهداية. فالإنسان في القرآن أيضاً ليس كائناً يبقى على حاله؛ إنه مدعو إلى الصعود، إلى التزكية، إلى الخروج من الغفلة، إلى مجاهدة النفس، إلى حمل الأمانة. لكنه لا يخلق الحق من ذاته، بل يستجيب له. لا يصير أعلى حين يتحرر من كل معيار فوقه، بل حين يتصل بالمعيار الأعلى دون أن يفقد مسؤوليته.

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين نيتشه والقرآن. نيتشه يريد إنقاذ الإنسان من أخلاق الضعف، لكنه يوشك أن يضعه أمام خطر تأليه الإرادة. القرآن يريد إنقاذ الإنسان من الذل والهوى والطغيان معاً. نيتشه يخاف من الإنسان الضعيف الذي يقدر عجزه، والقرآن يخاف أيضاً من الضعف حين يتحول إلى ذل، لكنه يخاف بالقدر نفسه من القوة حين تتحول إلى استكبار. نيتشه يريد إنساناً يقول نعم للحياة، والقرآن يريد إنساناً يعمر الحياة دون أن يعبدها. نيتشه يرى أن الإنسان ينهض حين يخلق قيمه، والقرآن يرى أن الإنسان ينهض حين يهتدي إلى الحق ويجسده في العالم.

ومن هنا فإن نيتشه يكشف عصباً شديداً الحساسية في الإنسان: إرادة القوة. وهي ليست عنده مجرد رغبة سياسية في السيطرة، بل مبدأ أعمق في الحياة؛ نزوع إلى التوسع، والتجاوز،

والتشكل، وفرض الصورة، وخلق المعنى. الإنسان لا يريد البقاء فقط، بل يريد الزيادة، يريد أن يتجاوز، أن يترك أثراً، أن يتفوق، أن يحول العالم إلى مجال لقوته. وهذا تحليل عميق جداً إذا قرأناه في حدوده؛ فالإنسان ليس كائن حفظ ذات فقط، بل كائن تجاوز. لا يكتفي بما هو، بل يريد أن يصير أكثر. لكن السؤال الحاسم هو: أكثر ماذا؟ أكثر قوة أم أكثر عدلاً؟ أكثر سيطرة أم أكثر رحمة؟ أكثر خلقاً للقيم أم أكثر استجابة للحق؟ هنا ينقسم الطريق بين نيتشه والرؤية القرآنية.

فالقرآن لا ينكر القوة، بل يطلبها في مواضعها، ويذم الضعف الذي يفضي إلى العجز عن الحق. لكنه لا يجعل القوة قيمة بذاتها. القوة في القرآن امتحان، وليست براءة. قد تكون قوة في العدل، وقد تكون قوة في الطغيان. قد تكون قوة يوسف في العفة والإدارة، وقوة موسى في مواجهة فرعون، وقوة ذي القرنين في إقامة السد والعدل، وقد تكون قوة فرعون في الاستعلاء وقوة قارون في الغرور وقوة عاد في البطش. وهنا يختلف الميزان جذرياً: القوة لا تُدان لأنها قوة، ولا تُمدح لأنها قوة، بل تُوزن بوجهتها.

أما عند نيتشه، فإن الخطر أن الوجهة تصبح أحياناً نابعة من إرادة القوة نفسها. وهنا تتولد أخطر أسئلته: إذا مات الإله، فمن يخلق القيم؟ وموت الإله عند نيتشه لا ينبغي أن يفهم بوصفه خبراً لا هوتياً بسيطاً، بل بوصفه تشخيصاً حضارياً لانهايار المركز الذي كان يمنح القيم معناها. إنه يقول إن الغرب الحديث فقد إيمانه الحقيقي بالأساس المتعالي للقيم، لكنه لم يعترف بعد بعواقب هذا الفقد. لا يزال يعيش على ظلال قيم دينية مات أصلها في وجدانه. وهنا تولد العدمية: حين تبقى القيم معلقة بلا أساس، وحين يكشف الإنسان أن العالم لم يعد يحمل معنى جاهزاً، ولا غاية مضمونة، ولا مركزاً أعلى يعطي الحياة اتجاهها.

وهذه النقطة تجعل نيتشه من أعظم مشخصي أزمة الإنسان الحديث. لقد رأى مبكراً أن الإنسان حين يقتل المعنى الأعلى لا يتحرر ببساطة، بل يقف أمام فراغ هائل. وقد يظن

أنه سيصبح إلهاً صغيراً، لكنه يكتشف أنه صار يتيماً ميتافيزيقياً. فإذا لم يستطع أن يخلق قيماً جديدة، سقط في العدمية، في الملل، في التفاهة، في الإنسان الأخير الذي لا يريد إلا الراحة الصغيرة، واللذة الصغيرة، والأمان الصغير، والحياة بلا خطر ولا عظمة. وهنا يصبح نيتشه ناقداً لا للإنسان المتدين فقط، بل للإنسان الحديث المستهلك الضعيف الذي فقد الإيمان وفقد معه القدرة على العظمة.

وهنا يلتقي نيتشه بصورة غريبة مع نقدنا للإنسان ذي البعد الواحد. فالإنسان الأخير عند نيتشه يشبه الإنسان المسطح الذي لا يريد إلا الراحة، والسلامة، واللذة المنخفضة، وتجنب الألم، وتجنب المخاطرة. إنه لا يطلب الحقيقة، ولا البطولة، ولا الارتفاع، بل يطلب أن يعيش بلا قلق كبير. هذا الإنسان أخطر عند نيتشه من الإنسان الشرير؛ لأنه إنسان بلا علو، بلا توتر، بلا صيرورة. إنه يتسّم ويظن أنه وجد السعادة، لكنه في الحقيقة فقد القدرة على تجاوز نفسه.

وهذه قراءة مدهشة للحدثاء. لكن القرآن يقرأ المشكلة من أفق آخر: الإنسان لا يسقط فقط لأنه فقد إرادة القوة، بل لأنه غفل عن الله، ونسي المصير، وعبد الدنيا، واتبع الهوى، ورضي بالدون. الإنسان الأخير في لغة القرآن يمكن أن يكون إنسان الغفلة، إنسان المتاع القريب، إنسان الذي يعلم ظاهراً من الحياة الدنيا وهو عن الآخرة غافل. لكنه لا يُنقذ بتأليه إرادته، بل بإيقاظ قلبه، وبإعادة وصله بالحق، وبجعله يعمر الأرض في ضوء الغاية لا في ضوء القوة وحدها.

ومن هنا فإن نيتشه يقدم تشخيصاً مزلزلاً، لكنه يقدم علاجاً خطيراً. يشخص العدمية بعمق، لكنه يريد تجاوزها بخلق القيم من الإنسان الأعلى. أما القرآن فيرى أن العدمية ليست قدرًا بعد سقوط المعنى، بل نتيجة نسيان المصدر الحق للمعنى. فالمشكلة ليست أن الإنسان لم يخلق قيمه بعد، بل أنه انقطع عن الحق الذي يمنح القيم أساسها، ثم حاول أن

يعيش على بقايا قيم بلا جذر. ومن هنا فإن العلاج القرآني ليس أن يصبح الإنسان خالقًا للقيم، بل أن يصبح شاهدًا على الحق ومجسدًا له. وهذا لا يلغي إبداعه، لكنه يضع إبداعه داخل الهداية.

ومع ذلك، لا يجوز أن نقرأ نيتشه قراءة دفاعية خائفة فقط. فهو يعلمنا أن نرتاب من الأخلاق حين تتحول إلى قناع، وأن نرتاب من الضعف حين يتزين باسم الفضيلة، وأن نرتاب من القيم حين تصبح أدوات لترويض الإنسان لا لتزكيته. وهذا درس عظيم حتى للقراءة الدينية نفسها. فقد تتحول بعض الخطابات الدينية إلى تمجيد للعجز لا للصبر، وإلى تبرير للذل لا للتواضع، وإلى إطفاء للحياة لا تهذيب لها، وإلى خوف من القوة لا ضبط لها. وهنا يكون نيتشه جاريًا لكنه مفيد: إنه يجبرنا أن نسأل هل ما نسميه فضيلة هو حقًا فضيلة، أم أنه أحيانًا عجز وجد لنفسه لغة مقدسة؟

لكن القرآن يملك هنا معيارًا أدق. فالصبر ليس عجزًا، بل قوة على الثبات في الحق. والتواضع ليس ذلًا، بل معرفة الإنسان بحده أمام الله دون أن يقبل الإهانة من البشر. والرحمة ليست ضعفًا، بل قدرة على منع القوة من التحول إلى بطش. والزهد ليس كراهية للحياة، بل تحرير القلب من عبودية التملك. وبهذا يستطيع القرآن أن ينقذ القيم من الاعتراض النيتشوي حين يعيدها إلى حقيقتها لا إلى صورها المنحرفة.

وهكذا يظهر أن نيتشه لا يجب أن يُرفض بسرعة، ولا أن يُقبل بلا ميزان. إنه مرآة قاسية، تكشف للإنسان ضعفه المستتر وراء الأخلاق، وخوفه المستتر وراء التواضع، وعدميته المستترة وراء الراحة، وتفاهته المستترة وراء السعادة الصغيرة. لكنه، في الوقت نفسه، مرآة قد تغري الإنسان بأن يعبد نفسه، وأن يجعل القوة معيارًا أعلى، وأن يظن أن تجاوز الإنسان لا يحتاج إلى هداية، بل إلى إرادة متفوقة فقط.

ومن هنا فإن الإنسان عند نيتشه هو الإنسان بوصفه مشروع تجاوز لا مشروع طاعة. بوصفه إرادة قوة لا مجرد عقل. بوصفه خالق قيم لا متلقي قيم. بوصفه كائنًا مهديدًا بالعدمية

إذا لم يستطع أن يقول نعم للحياة. وهذه صورة عظيمة وخطيرة في آن واحد. عظيمة لأنها ترفض الإنسان المسطح، وخطيرة لأنها قد تستبدل عبودية القطيع بعبودية القوة، وقد تهرب من أخلاق الضعف إلى أخلاق الاستعلاء.

أما الإنسان في القرآن فهو أيضًا كائن تجاوز، لكنه يتجاوز نفسه نحو الله لا نحو تأليه ذاته. يتجاوز هواه لا ضعفه الإنساني فقط. يتجاوز الغفلة لا الرحمة. يتجاوز الذل لا التواضع. يتجاوز التفاهة لا الطمأنينة. يصير أعلى حين يصير أعبد للحق، لا حين يعلن نفسه مصدر القيم. وهنا تكمن المسافة الحاسمة بين الإنسان الأعلى النيتشوي والإنسان المزكى القرآني: الأول يريد أن يخلق المعنى من إرادته، والثاني يريد أن يحقق المعنى باستجابته للحق.

قد فتحت باب الإنسان عند نيتشه بوصفه كائنًا يقف على حافة العدمية، ويبحث عن تجاوز نفسه عبر إرادة القوة وخلق القيم، فإن هذه الدفعة ينبغي أن تدخل إلى مركز الجرح النيتشوي نفسه: لماذا رأى نيتشه أن الإنسان الأوروبي الحديث قد فقد مركزه؟ ولماذا لم يكن إعلان موت الإله عنده مجرد جملة صادمة، بل تشخيصًا لانهايار عميق في بنية المعنى؟ ولماذا يصبح الإنسان، بعد هذا الانهيار، مطالبًا بأن يجيب عن سؤال لم يعد يستطيع الهروب منه: من أين تأتي القيمة إذا انهار السقف الذي كانت تستند إليه؟

إن عبارة موت الإله عند نيتشه لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها إعلانًا لاهوتيًا بسيطًا، ولا بوصفها شماتة فكرية، بل بوصفها صيحة رعب مقنعة بثوب التحدي. فهو لم يكن يقول فقط إن الإنسان الحديث لم يعد يؤمن كما كان يؤمن، بل كان يقول إن الحضارة الغربية قتلت مركزها الأعلى ثم استمرت تعيش كما لو أن شيئًا لم يحدث. قتلت الأساس المتعالي للقيم، لكنها أرادت الاحتفاظ بالقيم ذاتها. نزعت الجذر، لكنها أرادت أن تبقى الشجرة خضراء. وهذا، في نظر نيتشه، هو أصل العدمية: أن تستمر الكلمات الكبرى في التداول بعد أن فقدت سندها الوجودي.

فالإنسان الحديث، كما يراه نيتشه، لم يصبح حرًا بمجرد أن تراجع الإيمان القديم، بل صار مهددًا بفراغ هائل. لأن سقوط المركز لا يعني تلقائيًا ولادة إنسان جديد قادر على الخلق، بل قد يعني ولادة إنسان تائه، مسطح، عاجز عن الإيمان وعاجز عن الإبداع في الوقت نفسه. ومن هنا فإن موت الإله لا يحرر الإنسان الضعيف، بل يفضحه. يكشف أنه كان يعيش على معانٍ موروثة لم يعد يملك شجاعته، وأنه فقد الإيمان لكنه لم يكتسب القدرة على حمل الفراغ.

وهنا يظهر الإنسان الأخير، تلك الصورة النيتشوية المرعبة للإنسان الذي لا يريد عظمة ولا خطرًا ولا صعودًا، بل يريد راحة صغيرة وأمانًا صغيرًا ولذة صغيرة وحياة خالية من القلق الكبير. الإنسان الأخير لا يبحث عن الحقيقة، بل عن الصحة والراحة والاستقرار. لا يريد أن يتجاوز ذاته، بل يريد أن يتجنب الألم. لا يسأل عن المعنى، بل يستهلك بدائل المعنى. وهذا الإنسان، في عمقه، ليس بعيدًا عن الإنسان ذي البعد الواحد الذي ناقشناه سابقًا؛ إنسان فقد التوتر، وفقد الشوق، وفقد القدرة على المخاطرة الوجودية.

ومن هنا فإن نيتشه يهاجم العدمية لا لأنه يريد الفراغ، بل لأنه يخاف من الفراغ حين يتحول إلى نمط حياة. إنه يرى أن أخطر ما يمكن أن يحدث للإنسان ليس أن يخطئ، بل أن يصبح صغيرًا. ليس أن يعاني، بل أن يفقد القدرة على جعل المعاناة طريقًا إلى العظمة. ليس أن يسقط، بل أن يرضى بسقوط مريح. ولذلك فإن نيتشه لا يثق في السعادة السهلة؛ لأنه يرى فيها أحيانًا علامة على موت الإرادة العميقة. السعادة الصغيرة قد تكون عنده قناعًا لانطفاء الإنسان. لكن السؤال هنا يصبح شديد الخطورة: هل إنقاذ الإنسان من التفاهة يكون بإطلاق إرادة القوة وحدها؟ هل يكون علاج العدمية أن يصبح الإنسان خالقًا لقيمه من ذاته؟ وهل تستطيع الإرادة الإنسانية، مهما بلغت قوتها، أن تمنح نفسها معنى لا يتحول في النهاية إلى صورة أخرى من الذات المغلقة؟

هنا تبدأ المفارقة الكبرى في نيتشه. فهو يشخص المرض بعبقريّة، لكنه يقدم علاجًا محفوظًا بالخطر. فقد رأى أن الإنسان لا يستطيع العيش بلا قيم، وأن القيم القديمة إذا انهارت فلا بد من خلق قيم جديدة. لكنه جعل عملية الخلق هذه متصلة بإرادة القوة وبالإنسان الأعلى. وهنا يصبح الإنسان مطالبًا بأن يحمل ما كان يحمله المقدس من قبل. يصبح مطالبًا بأن يكون مصدر المعنى، وأن يخلق القيمة، وأن يقول نعم للحياة من ذاته، دون سند متعالٍ.

وهذا تكليف هائل، قد لا يقدر عليه إلا فيلسوف نيتشوي متخيل، لا الإنسان الواقعي الذي يعرف الضعف والخوف والندم والحاجة والحنين. فالإنسان ليس قوة صاعدة دائمًا. إنه ينكسر، ويتردد، ويفقد طريقه، ويحتاج إلى رحمة، ويحتاج إلى غفران، ويحتاج إلى معنى لا يصنعه وحده في لحظة كبرياء. ومن هنا فإن نيتشه، وهو يرفض الإنسان الضعيف، قد لا يمنح الضعيف طريقًا للقيام إلا إذا تحول إلى قوي على طريقته. أما القرآن فيفتح للإنسان طريقًا آخر: لا يطلب منه أن ينكر ضعفه، بل أن يحوله إلى افتقار واعٍ؛ لا يطلب منه أن يخلق الحق، بل أن يستجيب له؛ لا يطلب منه أن يتأله، بل أن يتزكى.

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين تتجاوز الذات عند نيتشه وتزكية النفس في القرآن. تتجاوز النيتشوي يقوم على صعود الإرادة فوق القطيع وفوق الأخلاق الموروثة وفوق الضعف. أما التزكية القرآنية فتقوم على صعود الإنسان فوق الهوى والغفلة والظلم، لا فوق الرحمة والتواضع والحق. نيتشه يخاف من الأخلاق التي تضعف الحياة، والقرآن يخاف من القوة التي تفسد الحياة. نيتشه يريد إنسانًا لا يخجل من إرادته، والقرآن يريد إنسانًا لا يعبد إرادته. نيتشه يريد إنسانًا يتجاوز الإنسان، والقرآن يريد إنسانًا يحقق إنسانيته عبر العبودية الواعية لله، لا عبر الانقلاب على كل سقف.

ومع ذلك فإن نقد نيتشه للأخلاق يظل ضروريًا حتى داخل مشروع قرآني عميق، لأنه يفضح خطرًا حقيقيًا: أن تتحول القيم الكبرى إلى أفئدة للضعف، وأن يصبح الصبر اسمًا للكسل، والتواضع اسمًا للذل، والرحمة اسمًا للعجز، والزهد اسمًا لكراهية الحياة، والطاعة اسمًا لإلغاء الضمير. وهذا التشويه ليس وهماً؛ إنه يحدث في التاريخ، ويحدث في المجتمعات، ويحدث داخل الخطاب الديني نفسه حين يفقد روحه الحقيقية. ولذلك فإن نيتشه، رغم خطورته، يجبرنا على تنظيف القيم من صورها المزيفة.

لكن القرآن يملك القدرة على استيعاب هذا الاعتراض دون أن يسقط في النيتشوية. فالصبر في القرآن ليس استسلامًا، بل ثبات على الحق. والتواضع ليس إلغاءً للكرامة، بل وعي بالحد أمام الله مع عزة أمام الظلم. والرحمة ليست ضعفًا، بل قوة تضبط القوة. والزهد ليس رفضًا للعالم، بل تحرير القلب من عبوديته. والطاعة ليست تعطيلًا للعقل، بل انقياد واعٍ للحق. وبهذا لا تسقط القيم أمام مطرقة نيتشه، بل تتطهر من انحرافاتها.

إن نيتشه يكره الإنسان الذي يختبئ خلف الأخلاق لأنه عاجز عن الحياة. والقرآن يكره الإنسان الذي يختبئ خلف الدين وهو منافق، أو خلف الصبر وهو جبان، أو خلف الزهد وهو عاجز، أو خلف الطاعة وهو بلا بصيرة. وهنا توجد منطقة تماس عميقة: كلاهما يرفض الزيف. لكن نيتشه يذهب إلى تفجير الأساس، بينما القرآن يعيد القيم إلى أصلها الصحيح. نيتشه يهدم البيت لأنه رأى فيه عفنًا، والقرآن يطهر البيت ويعيد بناءه على الحق. ومن هنا يمكن أن نفهم إرادة القوة بصورة أكثر إنصافاً وأشد نقداً في الوقت نفسه. فإرادة القوة عند نيتشه ليست مجرد بطش، بل رغبة الحياة في الامتداد والتشكيل والتجاوز. لكنها تصبح خطرة حين تنفصل عن الحق والعدل والرحمة. فالإنسان يحتاج إلى قوة، لكن القوة تحتاج إلى ميزان. يحتاج إلى إرادة، لكن الإرادة تحتاج إلى هداية. يحتاج إلى

شجاعة، لكن الشجاعة تحتاج إلى بصيرة. وإلا تحولت القوة إلى فرعونية جديدة، أو قارونية جديدة، أو عبادة للذات باسم الإبداع.

والقرآن لا يقدم الإنسان الضعيف بوصفه المثال، بل يقدم الإنسان القوي في الحق. موسى ليس ضعيفاً أمام فرعون. يوسف ليس ضعيفاً أمام الإغراء والسلطة. إبراهيم ليس ضعيفاً أمام قومه. محمد، صلى الله عليه وسلم، ليس ضعيفاً أمام الجاهلية. لكن قوتهم ليست إرادة قوة بلا سقف، بل قوة موصولة بالحق. ليست قوة تريد خلق القيم من ذاتها، بل قوة تشهد للقيم وتدفع ثمنها. وهنا يصبح الفرق حاسماً: القوة القرآنية لا تستمد عظمتها من ذاتها، بل من وجهتها.

أما الإنسان الأعلى عند نيتشه فهو محاولة لاستبدال القديس بالمبدع، والطائع بالخالق، والإنسان الأخلاقي التقليدي بالإنسان الذي يضع قيمه بنفسه. وهذه محاولة تحمل جاذبية فلسفية كبرى، لأنها ترفض الإنسان المستأنس والمروّض والمسطح. لكنها تخاطر بأن تجعل الإنسان الأعلى بلا رحمة كافية، وبلا ضعف إنساني معترف به، وبلا مصير يتجاوزه. وقد يتحول هذا الإنسان الأعلى، إذا فهم بطريقة منحرفة، إلى إنسان يستكبر على البشر باسم العلو، ويرى في الرحمة ضعفاً، وفي المساواة انحطاطاً، وفي الضعفاء عبثاً على الحياة.

وهنا يضع القرآن حدّاً صارماً: لا علو بلا تقوى. لا قوة بلا عدل. لا تجاوز بلا تزكية. لا كرامة تقوم على سحق كرامة الآخرين. فالإنسان لا يصير أعلى حين يحتقر الضعفاء، بل حين يحمل الأمانة. ولا يصير عظيماً حين ينفلت من الرحمة، بل حين يقدر ويعفو، ويقوى ولا يطغى، ويملك ولا يستكبر. إن الإنسان القرآني لا يتمي إلى أخلاق القطيع ولا إلى أخلاق الاستعلاء، بل إلى أخلاق الاستخلاف: قوة مسؤولة، وحرية مكلفة، وكرامة مشروطة بالحق لا بالضعف ولا بالغلبة.

وهكذا فإن نيتشه يكشف لنا أن الإنسان قد يمرض بالقيم حين تصبح ميتة، وأنه قد يختنق بالأخلاق حين تتحول إلى قيد على الحياة، وأنه قد يسقط في العدمية حين يفقد المركز الأعلى للمعنى. لكنه لا يكفي وحده لإنقاذ الإنسان؛ لأنه يضع على الإنسان عبئاً فوق طاقته: أن يكون مصدر القيم ومعناها. أما القرآن فيعيد الإنسان إلى وضعه الحقيقي: ليس حشرة تافهة في كون أعمى، وليس إلهاً خالقاً للقيم، بل مخلوق مكرم، مستخلف، مبتلى، قادر على الصعود، لكنه لا يصعد إلا إذا عرف أنه ليس المطلق.

قد كشفنا أن الإنسان عند نيتشه يقف بعد موت المركز الأعلى للمعنى أمام خطر العدمية، وأن إرادة القوة عنده ليست مجرد نزوع إلى السيطرة بل محاولة لإعادة الإنسان إلى طاقة الخلق والتجاوز، فإننا نصل الآن إلى أكثر مناطق نيتشه التهاباً وغموضاً: الإنسان الأعلى والعود الأبدي. فهنا لا يعود نيتشه ناقداً للأخلاق فقط، ولا مشخصاً للعدمية فقط، بل يصبح واضحاً لاختبار قاسٍ للإنسان: هل تستطيع أن تقول نعم للحياة كلها؟ لا للحياة الجميلة وحدها، ولا للقوة وحدها، ولا للنشوة وحدها، بل للحياة بما فيها من ألم وفقدان وعبث وتكرار وانكسار؟

إن الإنسان الأعلى عند نيتشه ليس مجرد إنسان قوي بالمعنى السطحي، ولا طاغية يفرض إرادته على الضعفاء كما فهمته بعض القراءات المشوهة، بل هو قبل كل شيء إنسان استطاع أن يتجاوز الإنسان الأخير؛ الإنسان الصغير الراضي بالراحة، الخائف من الخطر، الهارب من العلو، المستأنس بالتفاهة. الإنسان الأعلى هو محاولة لخلق صورة جديدة للإنسان بعد انهيار القيم القديمة. إنه الإنسان الذي لا يعيش على بقايا موائد المعنى، ولا يختبئ خلف أخلاق فقدت روحها، ولا ينتظر من خارج ذاته أن يمنحه سبباً للحياة. إنه الإنسان الذي يملك شجاعة أن يخلق، وأن يتحمل نتائج خلقه، وأن يعيش بلا عزاء رخيص.

لكن عظمة هذه الصورة هي نفسها موضع خطرهما. لأن الإنسان الأعلى، حين يتحرر من القيم الموروثة، يحتاج إلى معيار يقيه من التحول إلى طغيان. فإذا كان لا يستند إلى حق متعال، ولا إلى وحي، ولا إلى قانون أخلاقي كلي، فمن الذي يفرق بين الخلق والإفساد؟ بين تجاوز الذات وسحق الآخرين؟ بين القوة الخلاقة والقوة المتوحشة؟ بين الإنسان الذي يرتفع بالحياة والإنسان الذي يبرر نزواته باسم الحياة؟ هنا يصبح نيتشه خطراً لا لأنه يدعو إلى الحيوانية البسيطة، بل لأنه يجعل الإنسان واقفاً على حافة هاوية: إما أن يخلق معنى عظيمًا، وإما أن يخلق صنمًا جديدًا اسمه الذات.

وفي هذا الموضوع يشتد الحوار مع القرآن الكريم. فالقرآن لا يرفض فكرة الارتقاء الإنساني، بل يجعلها في قلب مشروعه: الإنسان مدعو إلى التزكية، إلى الخروج من ظلمات الهوى والغفلة، إلى الصعود من النفس الأمارة إلى النفس اللوامة والمطمئنة، إلى تحويل الضعف إلى افتقار، والقوة إلى أمانة، والعمل إلى عبادة، والحياة إلى مسؤولية. لكنه لا يجعل الإنسان خالقاً للمعنى من ذاته، بل مستجيباً للمعنى الحق. فالإنسان لا يصير أعلى حين ينفصل عن السماء، بل حين يصبح أكثر قدرة على حمل الأمانة في الأرض. ولا يصير أعلى حين يتجاوز الرحمة، بل حين يجعل الرحمة قوة لا ضعفًا. ولا يصير أعلى حين يضع نفسه فوق الخير والشر، بل حين ينقذ الخير من الزيف والشر من الأقنعة.

أما العود الأبدي فهو اختبار نيتشه الأكبر. أن تتخيل أن حياتك، بكل تفاصيلها، ستعود كما هي إلى الأبد، وأن كل ألم عشت، وكل اختيار، وكل خطأ، وكل لذة، وكل انكسار، وكل لحظة ضعف، ستتكرر مرة بعد مرة بلا نهاية. فهل تستطيع أن تقول لهذه الحياة: نعم؟ هل تستطيع أن تريد عودتها كما كانت؟ هنا لا يريد نيتشه أن يقدم نظرية كونية فقط، بل يريد امتحانًا وجوديًا. الإنسان العظيم عنده هو الذي لا يلعن حياته، ولا يتمنى لو كانت مختلفة، بل يستطيع أن يحتضنها بكاملها، حتى مآسيها، بوصفها جزءًا من نعمته الكبرى للحياة.

هذه الفكرة مذهلة لأنها تريد أن تختبر عمق قبول الإنسان للوجود. لكنها، في الوقت نفسه، قاسية قسوة هائلة. لأنها تطلب من الإنسان أن يقول نعم لكل شيء، حتى لما قد لا يجوز أخلاقياً أن يقال له نعم. فهل يقول الإنسان نعم للظلم؟ نعم للقتل؟ نعم للخيانة؟ نعم للقهر؟ نعم لعذاب الأبرياء؟ هنا تظهر حدود العود الأبدي حين يتحول من اختبار للصلاية الوجودية إلى خطر أخلاقي. فالقبول بالحياة لا يجوز أن يتحول إلى تبرير لكل ما يقع في الحياة. والقوة على تحمل الألم لا تعني المصالحة مع الظلم. والقدرة على تحويل الجرح إلى معنى لا تعني أن الجرح كان خيراً في ذاته.

وهنا يقدم القرآن أفقاً مختلفاً جذرياً. فالإنسان القرآني لا يُطلب منه أن يقول نعم لكل ما يحدث، بل أن يميز. هناك ما يُصبر عليه، وهناك ما يُقاوم. هناك ابتلاء يُحتمل، وهناك ظلم يُدفع. هناك قدر يُسلم لله فيه، وهناك منكر يجب تغييره. وهذه الدقة الأخلاقية هي ما يفتقده العود الأبدي إذا أخذ بوصفه قبولاً شاملاً بالحياة كما هي. فالقرآن لا يعلم الإنسان كراهية الحياة، لكنه لا يعلمه عبادتها. لا يعلمه الهروب من الألم، لكنه لا يطلب منه تقديس الألم. لا يعلمه رفض القدر، لكنه لا يجعله يتصالح مع الباطل باسم القدر.

ومن هنا فإن الابتلاء القرآني أعمق من العود الأبدي، لأنه لا يمتحن الإنسان بقدرته على قول نعم للحياة كلها، بل بقدرته على وضع كل شيء في موضعه الصحيح: الصبر حين يكون الصبر حقاً، والمقاومة حين تكون المقاومة واجبة، والتوبة حين يكون الذنب ذنبه، والرضا حين يكون الأمر خارج قدرته، والعمل حين يكون مكلفاً بالفعل. فالابتلاء لا يعني قبولاً أعمى، بل وعياً مسؤولاً. إنه لا يطلب من الإنسان أن يحتضن كل شيء كما هو، بل أن يقرأ ما يقع في ضوء الحق والعدل والمصير.

والفرق هنا عميق جداً. نيتشه يريد إنساناً قوياً بما يكفي ليقول نعم للحياة دون عزاء. القرآن يريد إنساناً قوياً بما يكفي ليحيا الحياة في ضوء الله، لا هارباً منها ولا عابداً لها. نيتشه

يريد إنسانًا يخلق القيم لكي لا يسقط في العدمية. القرآن يريد إنسانًا يكتشف الحق ويتزكى به لكي لا يسقط في الغفلة والطغيان. نيتشه يخاف من الضعف الذي يكره الحياة، والقرآن يخاف من القوة التي تنسى الآخرة. نيتشه يخاف من أخلاق تجعل الإنسان مريضًا بالذنب، والقرآن يخاف من قلب لا يعرف الندم.

وهنا تبرز مسألة الندم بصورة حاسمة. نيتشه يميل إلى رؤية الندم، في بعض صورهِ، كقيد على الحياة، كعودة مرضية إلى الماضي، كعلامة على أن الإنسان لم يستطع أن يقول نعم لما كان. أما القرآن فيجعل الندم بابًا للعودة، لا سجنًا إذا فهم صحيحًا. الندم ليس كراهية للحياة، بل وعي بأن الإنسان أكبر من خطئه. إنه إعلان أن الفعل الذي وقع لا يمثل الحقيقة التي ينبغي أن يصير إليها الإنسان. ولذلك فإن التوبة ليست ضعفًا، بل صيرورة. ليست رجوعًا إلى الوراء، بل فتح للمستقبل. ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يحتاج إلى أن يريد عودة خطئه إلى الأبد لكي يكون قويًا، بل يحتاج إلى أن يحوله إلى معرفة وتوبة وتزكية.

وهذه النقطة تكشف إحدى أعظم حدود نيتشه. إنه يريد إنسانًا بلا ندم مرضي، وهذا مفهوم، لكنه لا يمنح التوبة مقامها الحقيقي. فالإنسان الذي لا يندم أبدًا قد يكون قويًا في الظاهر، لكنه قد يكون ميت الضمير. والإنسان الذي يغرق في الندم حتى يعجز عن النهوض مريض أيضًا. أما القرآن فيبني طريقًا ثالثًا: ندم يوقظ ولا يقتل، توبة تفتح ولا تشل، ذاكرة تعلم ولا تسجن. وهنا تظهر عبقرية الرؤية القرآنية في إدارة التناقض الإنساني: لا تمجيد للذنب، ولا سحق للمذنب؛ لا إنكار للخطأ، ولا تحويل الخطأ إلى هوية نهائية.

أما الإنسان الأعلى النيتشوي فإنه يريد أن يتجاوز الإنسان، لكن تجاوزه يبقى غامض الوجهة. فهو يتجاوز نحو القوة، نحو الخلق، نحو امتلاء الحياة، لكنه لا يملك معيارًا أعلى من هذا الامتلاء نفسه. أما الإنسان القرآني فيتجاوز نفسه نحو الحق. يتجاوز الهوى إلى التقوى،

والغفلة إلى الذكر، والظلم إلى العدل، والكبر إلى العبودية الواعية، والضعف إلى الاستعانة، واليأس إلى الرجاء. إنه لا يبقى كما هو، لكنه لا يصير إلهاً لنفسه. بل كلما ارتفع ازداد علمًا بحدوده، وكلما قوي ازداد مسؤولية، وكلما عرف ازداد خشية، وكلما ملك ازداد أمانة.

وهكذا نستطيع أن نقول إن نيتشه فهم أن الإنسان لا يجوز أن يظل صغيرًا، لكنه لم يحسن دائمًا بيان الطريق الذي يمنع الكبير من أن يصير طاغية. والقرآن فهم أن الإنسان مدعو إلى العلو، لكنه جعل العلو محكومًا بالتقوى لا بالغلبة. فالعلو القرآني ليس علو استكبار، بل علو تزكية. وليس علوًا فوق الناس، بل علوًا على الهوى. وليس خلقًا للقيم من العدم، بل شهادة للحق في العالم.

ومع ذلك، فإن نيتشه يظل ضروريًا لأنه يهاجم الإنسان المطمئن إلى تفاهته، الإنسان الذي يختبئ في القطيع، الإنسان الذي يحول الخوف إلى أخلاق، والعجز إلى فضيلة، والكسل إلى حكمة، والذل إلى تواضع. وهذا نقد ينبغي ألا نتهرب منه. فكل حضارة، وكل خطاب ديني، وكل نظام أخلاقي، يمكن أن ينتج إنسانًا خاضعًا باسم الفضيلة، ساكنًا باسم الرضا، جبانًا باسم الحكمة، ضعيف الإرادة باسم التواضع. وهنا تأتي المطرقة النيتشوية لتكسر الأقنعة.

لكن بعد كسر القناع لا يكفي أن نعبد المطرقة. لا يكفي أن نقول القوة، القوة، القوة. لا بد من ميزان. والقرآن يقدم هذا الميزان: القوة في الحق، الرحمة مع القدرة، العزة بلا كبر، التواضع بلا ذل، الصبر بلا استسلام، التوبة بلا انقياد، الحياة بلا عبادة للحياة، والآخرة بلا هروب من الدنيا. وبهذا يتجاوز القرآن نيتشه، لا لأنه أقل جرأة، بل لأنه أكثر تركيزًا؛ لأنه يعرف أن الإنسان قد يمرض من الضعف، وقد يمرض من القوة أيضًا. قد يمرض من الذنب، وقد يمرض من اللا ندم. قد يمرض من القطيع، وقد يمرض من وهم التفرد المطلق.

ومن هنا فإن قراءة نيتشه داخل مشروعا ينبغي أن تنتهي إلى نتيجة مركبة: لقد كشف نيتشه خطر الإنسان الصغير، وخطر الأخلاق الميتة، وخطر العدمية، وخطر القيم التي تفقد جذورها. لكنه لم يمنح الإنسان خلاصاً كافياً؛ لأنه جعل الإنسان يواجه العدمية بإرادة القوة لا بالهداية، وبخلق القيم لا بالحق، وبالإنسان الأعلى لا بالإنسان المزكى. ولذلك تبقى مرآته ضرورية، لكنها مرآة نارية: تنير وتحرق، تكشف وتغوي، توقف وقد تضلل إذا لم يمسكها الإنسان بميزان أعلى.

حين نغادر نيتشه فإننا لا نغادر فيلسوفاً قدّم نظرية مغلقة عن الإنسان، بل نغادر زلزلاً فلسفياً ضرب صورة الإنسان الحديث في أعماقها. فنيتشه لم يكن يكتب لكي يشرح الإنسان كما هو، بل كان يكتب لكي يهدم الإنسان الذي استقر على صورته الزائفة. لم يكن يطمئن القارئ، بل كان يطارده. لم يكن يريد أن يمنح الإنسان بيتاً مريحاً، بل كان يريد أن يسحب من تحته الأرض نفسها حتى يسأل: على أي شيء كنت تقف طوال هذا الوقت؟

لقد كشف نيتشه شيئاً بالغ الخطورة: أن الإنسان قد يعيش داخل منظومة من القيم لا لأنها حق، بل لأنها أصبحت عادة. وقد يطبع الأخلاق لا لأنه يؤمن بها، بل لأنه يخاف الخروج عليها. وقد يتحدث عن الرحمة والتواضع والفضيلة وهو في الحقيقة يختبئ داخلها من مواجهة ذاته. وهنا كانت مطرقة نيتشه شديدة القسوة؛ لأنها لم تكتف بكسر الأصنام الظاهرة، بل حاولت كسر الأصنام التي تعيش داخل النفس ذاتها.

لقد أراد أن ينقذ الإنسان من السكون، من الخضوع، من الرضا الميت، من التفاهة التي تتحول بالتدريج إلى أسلوب حياة. وكان يرى أن الإنسان حين يتوقف عن تجاوز نفسه يبدأ بالموت الداخلي حتى لو ظل حياً بيولوجياً. ولذلك لم يكن الإنسان عنده شيئاً منجزاً نهائياً، بل مشروع عبور دائم. ليس حقيقة مكتملة، بل إمكانية مفتوحة. ليس نهاية، بل جسر.

ومن هنا تكمن عظمة نيتشه. فقد رفض الإنسان المطمئن إلى صغره، الإنسان الذي يكتفي بحياة منخفضة السقف، الإنسان الذي يهرب من الألم، ومن الأسئلة الكبرى، ومن

المغامرة الوجودية. لقد رفض الإنسان الذي يريد أن يعيش بلا قلق، وبلا خطر، وبلا توتر خلاق. لأنه كان يعتقد أن الحياة العظيمة لا تولد من الراحة، بل من الاحتراق الداخلي، ومن القدرة على حمل الأسئلة الثقيلة.

لكن هنا تبدأ خطورته أيضًا.

فحين كسر نيتشه الأصنام القديمة، لم يكن واضحًا دائمًا: ماذا سنضع مكانها؟ وحين هاجم الأخلاق الميتة، بقي السؤال معلقًا: من أين تأتي الأخلاق الحية؟ وحين أعلن موت المركز الأعلى للمعنى، بقي السؤال الأكثر رعبًا حاضرًا: من أين يأتي المعنى إذن؟

لقد أراد نيتشه أن يجعل الإنسان خالقًا للقيم، لكن الإنسان الذي يصير خالقًا للقيم قد يتحول بسهولة إلى خالق لأصنامة الجديدة. فالإنسان حين يرفع نفسه إلى مقام المطلق يبدأ غالبًا بصناعة آلهة تشبهه. وقد يكون أخطر الآلهة هو الإنسان نفسه حين يتوهم أنه يستطيع أن يكون المصدر الأخير للحقيقة والخير والمعنى.

وهنا تظهر المفارقة الكبرى: لقد أراد نيتشه تحرير الإنسان من العبودية، لكنه كاد أن يعرضه لعبودية جديدة؛ عبودية الإرادة حين تنفصل عن الحق، وعبودية القوة حين تنفصل عن الرحمة، وعبودية الذات حين تنفصل عن الحدود.

ومن هنا تظهر الرؤية القرآنية لا بوصفها نفيًا لنيتشه، بل بوصفها تجاوزًا له.

فالقرآن لا يريد إنسانًا خاضعًا للقطيع، ولا يريد إنسانًا ذليلاً، ولا يريد إنسانًا فاقد الإرادة، ولا إنسانًا يختبئ خلف الدين أو الأخلاق أو الجماعة لكي يهرب من مسؤوليته. بل إن القرآن نفسه يريد إنسانًا قويًا، قادرًا، متجاوزًا، مستخلفًا في الأرض، قادرًا على التغيير والبناء والعمران.

لكن الفرق الجوهرى أن القوة في القرآن ليست غاية في ذاتها، بل أمانة. والتجاوز ليس انفصالًا عن الحق، بل اقترابًا منه. والحرية ليست تحررًا من كل قيد، بل تحرر من كل عبودية سوى عبودية الله.

ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يقتل ذاته ليخلق إنساناً أعلى، بل يزكي ذاته ليكشف حقيقتها الأعمق. إنه لا يخلق المعنى من العدم، بل يكتشف المعنى الذي خُلق من أجله. ولا يصعد عبر سحق الرحمة، بل عبر تحقيق العدل. ولا يتجاوز ضعفه بإنكار ضعفه، بل بتحويله إلى افتقار واعٍ إلى الله.

لقد خاف نيتشه من الإنسان الضعيف، لكن القرآن يخاف أيضاً من الإنسان المتكبر. خاف نيتشه من أخلاق العبيد، لكن القرآن يخاف من أخلاق الفراعنة أيضاً. خاف نيتشه من العدمية، لكن القرآن يرى أن العدمية ليست فقط فقدان القيم، بل فقدان الغاية من الوجود كله.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن نيتشه كشف واحداً من أخطر أبعاد الإنسان: الإنسان بوصفه كائن إرادة، وكائن تتجاوز، وكائن يمكن أن يختبئ خلف القيم كما يختبئ خلف الشهوات. لكنه لم يكشف الإنسان كله. لأن الإنسان ليس إرادة فقط. إنه ضمير أيضاً. وليس قوة فقط. إنه رحمة أيضاً. وليس تتجاوزاً فقط. إنه مسؤولية أيضاً. وليس بحثاً عن العلو فقط. إنه بحث عن السكينة كذلك.

وهكذا تنتهي مرآة نيتشه إلى نتيجة عميقة: لقد أنقذ الإنسان من النوم، لكنه لم يمنحه بيتاً يسكنه. لقد أيقظه من أوهامه، لكنه تركه واقفاً على حافة الفراغ. لقد حرره من أصنام كثيرة، لكنه لم يمنحه يقيناً جديداً يستطيع أن يحمل حياته كلها.

ولذلك فإن نيتشه يبقى ضرورة فلسفية لا يمكن تجاوزها؛ لأنه يجبر الإنسان أن يسأل نفسه بصدق: هل أنا أعيش حقاً؟ أم أنني أكرر حياة مستعارة؟ لكنه يبقى أيضاً غير كافٍ؛ لأن الإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يستيقظ، بل يحتاج أيضاً إلى أن يعرف إلى أين يذهب بعد أن يستيقظ.

الفصل العاشر

الإنسان عند هايدغر

حين نصل إلى هايدغر، فإننا لا ننتقل إلى فيلسوف جديد فحسب، بل ندخل إلى طريقة أخرى في السؤال عن الإنسان. فبعد ديكارت الذي جعل الإنسان ذاتاً مفكرة، وبعد كانط الذي جعله كائنًا عارفًا ضمن حدود وفاعلاً أخلاقياً أمام القانون، وبعد هيغل الذي أدخله في التاريخ والاعتراف، وبعد ماركس الذي أنزله إلى العمل والإنتاج، وبعد نيتشه الذي جعله إرادة قوة وتجاوزاً وعدمية، يأتي هايدغر ليقول إن كل هذه المرايا، على عظمتها، ربما تجاوزت السؤال الأول، أو غطته بطبقات كثيفة من المفاهيم: ما معنى أن يكون الإنسان موجوداً أصلاً؟ لا ما الذي يعرفه الإنسان، ولا ماذا يعمل، ولا كيف ينتج، ولا كيف يثور، ولا كيف يخلق القيم، بل كيف يوجد؟ ما طبيعة هذا الكائن الذي لا يملك وجوده كما يملك شيئاً خارجياً، بل يجد نفسه ملقى في الوجود، محاطاً بالعالم، مشدوداً إلى الزمن، مفتوحاً على الموت، ومطالباً بأن يكون ذاته في عالم يجره دائماً إلى أن يكون مثل الآخرين؟ إن هايدغر لا يبدأ من الإنسان بوصفه عقلاً، ولا من الإنسان بوصفه نفساً، ولا من الإنسان بوصفه مواطناً، ولا من الإنسان بوصفه عاملاً، بل من الإنسان بوصفه ذلك الكائن الذي ينكشف له الوجود. ولهذا استعمل مفهوم الدازاين، أي الموجود-هنا، أو الكائن الذي يكون وجوده موضع سؤال بالنسبة إليه. فالإنسان ليس شيئاً بين الأشياء، ولا كائنًا حاضرًا حضور الكرسي والحجر والشجرة، بل هو الكائن الذي لا يكتفي بأن يوجد، بل يفهم وجوده بصورة ما، ويقلق عليه، ويسأل عنه، ويهرب منه أحياناً، ويضعه في الحياة اليومية، ثم يستيقظ فجأة أمام الموت أو القلق فيدرك أن وجوده ليس أمراً بديهياً.

وهنا تقع ثورة هايدغر الحقيقية. فقد أراد أن يخرج الفلسفة من اختزال الإنسان في الذات العارفة، لأن الإنسان قبل أن يعرف العالم يكون موجودًا في العالم. إن العلاقة الأولى بين الإنسان والعالم ليست علاقة ذات تقف أمام موضوع، كما أوحى الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، بل علاقة انغراس ووجود وممارسة وسكن. الإنسان لا يفتح عينيه على عالم محايد ثم يبدأ بتحليله، بل يجد نفسه منذ البداية داخل عالم له استعمالاته، ومعانيه، وأشياؤه، وعلاقاته، وطرقه، ومخاوفه، ولغته، وانتظاراته. نحن لا نعرف المطرقة أولًا بوصفها جسمًا ممتدًا له وزن وشكل، بل نعرفها في سياق الاستعمال، بوصفها شيئًا نظرق به. ومعنى الشيء لا يظهر منعزلًا، بل داخل شبكة عالمية من العلاقات.

وهذا يكشف أن الإنسان ليس ذاتًا منعزلة تبني الجسور نحو العالم، بل كائن في العالم منذ البداية. وهذه العبارة، على بساطتها الظاهرة، تهدم جزءًا كبيرًا من الثنائية الديكارتية بين الذات والعالم. فالإنسان لا يوجد أولًا في داخل ذهنه ثم يخرج إلى الأشياء، بل هو دائمًا خارج نفسه بمعنى ما، منفتح على العالم، مشغول به، عامل فيه، خائف عليه، متوجه نحوه. وجوده ليس صندوقًا داخليًا مغلقًا، بل انفتاح.

لكن هذا الانفتاح ليس دائمًا أصيلًا. فالإنسان يعيش غالبًا في اليومي، في المألوف، في ما يقوله الناس، في ما يفعله الناس، في ما ينتظره الناس. وهنا يظهر مفهوم “الناس” عند هايدغر، لا بمعنى الجماعة الحقيقية، بل بمعنى ذلك الوجود المجهول الذي يتلع الفرد في العادة والتكرار. الإنسان يقول كما يقول الناس، ويفكر كما يفكر الناس، ويخاف مما يخافه الناس، ويريد ما يريده الناس، حتى يظن أنه يعيش حياته، بينما هو في الحقيقة يعيش حياة مستعارة. وهذه الفكرة تلتقي بعمق مع نقدنا السابق للإنسان ذي البعد الواحد؛ فالإنسان قد يفقد ذاته لا لأنه مقهور فقط، بل لأنه مذاب في المألوف.

ومن هنا فإن الوجود غير الأصل ليس خطيئة أخلاقية مباشرة، بل نمط من الضياع الوجودي. الإنسان يضيع حين لا يختار نفسه، حين يترك وجوده يُدار من الخارج، حين يهرب من السؤال الحقيقي إلى الضجيج، ومن القلق إلى الانشغال، ومن الموت إلى التسلية، ومن ذاته إلى ما يقوله الناس. إنه لا يحتاج دائمًا إلى سجن خارجي لكي يضيع؛ يكفي أن يعيش في تدفق الحياة اليومية بلا يقظة.

لكن ما الذي يوقظ الإنسان؟ عند هايدغر، القلق والموت. القلق ليس خوفًا من شيء محدد، بل انكشاف غريب يجعل العالم كله يفقد بدايته. في الخوف نخاف من شيء: من مرض، من خطر، من عدو. أما القلق فإنه لا يتعلق بشيء محدد، بل يكشف للإنسان أن وجوده نفسه ليس مستقرًا ولا مضمونًا. في القلق تنسحب الأشياء من معانيها اليومية، وينكشف الإنسان لنفسه بوصفه ملقى في وجود لا يستطيع أن يفسره بمجرد الانشغال. وهنا يبدأ السؤال الحقيقي.

أما الموت فهو الإمكان الأقصى للإنسان. ليس مجرد حادثة تقع في نهاية الحياة، بل الأفق الذي يرافق الوجود كله. الإنسان لا يكون أصيلاً عند هايدغر إلا حين يواجه موته بوصفه موته هو، لا موتًا عامًا يحدث للناس. فالناس يموتون دائمًا، أما أنا فساموت. وحين يدرك الإنسان هذه الحقيقة لا بوصفها معلومة، بل بوصفها انكشافًا وجوديًا، يبدأ في استعادة ذاته من التشتت. لأن الموت يقطع عنه أوهام التأجيل، ويكشف له أن وجوده محدود، وأن عليه أن يختار.

وهنا يلتقي هايدغر مع ما بنيناه في فصل الإنسان والزمن والمصير. فالإنسان ليس كائنًا يعيش الزمن من الخارج، بل هو كائن زمني في جوهره. إنه ليس موجودًا ثم يدخل الزمن، بل وجوده نفسه امتداد بين ماضٍ أُلقي منه، وحاضر ينشغل فيه، ومستقبل يتجه إليه. الإنسان

مشروع، لا شيء مكتمل. إنه يسبق نفسه دائماً، يعيش على صورة ما لم يصر إليه بعد. ولذلك فإن الوجود الإنساني عند هايدغر هو صيرورة مفتوحة على الإمكان.

لكن هايدغر، رغم عمقه الهائل، يظل ساكناً أو حذراً أمام سؤال المصير بمعناه الديني. إنه يكشف أن الإنسان كائن نحو الموت، لكنه لا يحول الموت إلى لقاء أو حساب أو بعث. يكشف الموت بوصفه أفق الأصالة، لا بوصفه باباً إلى الآخرة. وهنا يبدأ الحوار القرآني معه من موضع شديد العمق. فالقرآن يوافق هايدغر في أن مواجهة الموت توقظ الإنسان من الغفلة، لكنه لا يترك الموت في أفق العدم أو الانغلاق الوجودي. الموت في القرآن ليس فقط ما يجعل الحياة أصلية، بل ما يجعلها مسؤولة. ليس فقط نهاية الإمكانيات الدنيوية، بل بداية انكشاف المعنى والحساب. ومن هنا فإن القرآن لا يجعل الإنسان كائناً نحو الموت فقط، بل كائناً نحو المصير.

وهذا الفرق جوهري. فهايدغر يوقظ الإنسان من التفاهة اليومية عبر الموت، أما القرآن فيوقظه عبر الموت والبعث معاً. هايدغر يقول للإنسان: تذكر موتك لكي تكون ذاتك. والقرآن يقول له: تذكر موتك ولقاءك لكي تعرف مسؤوليتك. عند هايدغر، الموت يعيد الإنسان إلى فرديته الأصلية. في القرآن، الموت يعيد الإنسان إلى فرديته ومسؤوليته أمام الله: كل نفس تأتي وحدها، وكل إنسان يلقي عمله، وكل زمن يتحول إلى شهادة.

ومع ذلك، فإن هايدغر يقدم كشفاً لا يمكن تجاوزه: الإنسان ليس مجرد عقل ولا مجرد إرادة ولا مجرد عامل، بل وجود قلق، زمني، ملقى، مفتوح، قابل للضياع والأصالة. وهذه المرأة تكشف لنا أن الإنسان قد يفقد نفسه لا بسبب الجهل وحده، ولا بسبب الاستغلال وحده، ولا بسبب ضعف الإرادة وحده، بل بسبب الانغماس اليومي في عالم مألوف يسلبه القدرة على السؤال. إنه يعيش، لكنه لا ينتبه إلى أنه يعيش. يتكلم، لكنه يردد. يعمل، لكنه يضيع في العمل. يمضي في الزمن، لكنه ينسى أن الزمن يمضي به.

ومن هنا فإن الرؤية القرآنية تستطيع أن تحاور هايدغر من موقع قوة. فالقرآن أيضًا يهاجم الغفلة، ويعيد الإنسان إلى الذكر، ويخرجه من الاعتقاد الميت إلى النظر والاعتبار. لكنه لا يجعل الأصالة مجرد استرداد للذات من الناس، بل يجعلها عودة إلى الله، وإلى الحق، وإلى الأمانة. فالإنسان الأصيل قرآنيًا ليس فقط من يختار وجوده بوعي أمام الموت، بل من يعرف أنه مخلوق ومكلف ومستخلف ومحاسب، وأن وجوده ليس عبثًا عبثًا بل أمانة.

وهكذا يظهر أن هايدغر يكشف الإنسان في عمقه الوجودي، لكنه لا يكشف كمال أفقه القرآني. يراه ملقى في العالم، والقرآن يراه مخلوقًا في العالم. يراه كائنًا نحو الموت، والقرآن يراه كائنًا نحو اللقاء. يراه مهتدًا بالضياح في الناس، والقرآن يراه مهتدًا بالغفلة والهوى والفتنة. يطلب له الأصالة، والقرآن يطلب له الذكر والتزكية والاستقامة.

ومع ذلك، فإن المسافة بينهما لا تلغي قيمة هايدغر، بل تكشف ضرورة إدخاله في مشروع الإنسان. لأنه أعاد السؤال إلى مستوى سابق على كل النظريات: قبل أن نسأل ماذا يعرف الإنسان، وماذا ينتج، وماذا يريد، ينبغي أن نسأل: كيف يوجد؟ وهذه العودة إلى سؤال الوجود تمنح فصل هايدغر مكانة خاصة في هذا القسم؛ لأنه لا يضيف صفة جديدة إلى الإنسان، بل يعيد فتح الأرض التي تقوم عليها كل الصفات.

إذا كان هايدغر قد أعاد الإنسان إلى سؤال الوجود قبل كل سؤال آخر، فإن هذا الوجود لا يظهر عنده بوصفه حضورًا ساكنًا، بل بوصفه انفتاحًا زمنيًا قلبيًا. فالإنسان لا يوجد كما توجد الأشياء، مكتملة الحضور، مغلقة على ذاتها، بل يوجد بوصفه مشروعًا، أي بوصفه كائنًا يسبق نفسه دائمًا، ويتحرك نحو إمكان لم يتحقق بعد. إنه ليس ما هو فقط، بل ما يمكن أن يكونه. ومن هنا فإن الإنسان عند هايدغر لا يفهم من خلال ماهية ثابتة، بل من خلال طريقته في الوجود.

فالإِنسان ملقى في عالم لم يختَر بدايته، لكنه ليس مجرد ضحية لهذا الإلقاء. إنه يجد نفسه داخل لغة وتاريخ وجسد وعلاقات وموت مؤجل، لكنه يستطيع أن يتخذ موقفًا من هذا كله. هو لا يملك أن يبدأ من العدم، لكنه يملك أن يصير مسؤولاً عن إمكانه. وهذه الفكرة تكشف عمقًا كبيرًا في التجربة الإنسانية: الإنسان لا يختار شروط وجوده الأولى، لكنه يختار، بدرجات متفاوتة، كيف يسكن هذه الشروط، وكيف يمنحها معنى، وكيف يخرج من الغفلة إلى الوعي.

وهنا تظهر أهمية الزمن. فالإنسان عند هايدغر ليس كائنًا داخل الزمن كما تكون الأشياء داخل وعاء خارجي، بل هو زمني في جوهر وجوده. إنه يحمل ماضيه لا بوصفه شيئًا انتهى، بل بوصفه ما أُلقي منه. ويحيا حاضره لا بوصفه لحظة صافية، بل بوصفه انشغالًا بالعالم. ويتجه إلى مستقبله لا بوصفه وقتًا آتيًا فقط، بل بوصفه إمكانًا يسبقه ويستدعيه. ولذلك فإن الإنسان ليس حاضرًا فقط، بل امتداد بين ما كان وما يمكن أن يكون. وهذه الرؤية تلتقي مع جوهر مشروعه؛ لأن الإنسان لا يكون إنسانًا إلا بوصفه ضرورة. لكنه عند هايدغر ضرورة وجودية قبل أن تكون أخلاقية أو دينية. إنه يصير حين يخرج من التشتت اليومي إلى الأصالة، حين يدرك أن حياته ليست ملكًا للناس، وأن موته لا يموت عنه أحد، وأن عليه أن يختار ذاته بدل أن يتركها تذوب في المألوف.

فالضياع في اليومي ليس تفصيلًا بسيطًا في فلسفة هايدغر، بل هو أحد أخطر أشكال فقدان الإنسان لنفسه. الإنسان يعيش كما يعيش الناس، يفكر كما يفكر الناس، يخاف كما يخاف الناس، يفرح كما يفرح الناس، حتى يصبح وجوده نسخة من وجود عام مجهول. إنه لا يُكره دائمًا على هذا الضياع، بل ينزلق إليه بسهولة؛ لأن اليومي مريح، مألوف، قليل الكلفة. أما الأصالة فمكلفة، لأنها تضع الإنسان أمام نفسه بلا أعذار كثيرة.

ومن هنا يأتي الموت بوصفه القوة التي تمزق قناع اليومي. فحين يواجه الإنسان موته، لا يعود قادرًا على الاختباء الكامل خلف الناس. فموتي لا يستطيع أحد أن ينوب عني فيه. إنهم قد يحزنون عليّ، وقد يدفنونني، وقد يذكرونني، لكنهم لا يموتون بدلًا مني. وهنا يستعيد الإنسان فرديته العميقة. لا فردية الأنانية، بل فردية المسؤولية الوجودية. يدرك أن وجوده محدود، وأن التأجيل ليس أبدًا، وأن عليه أن يعيش حياته لا حياة مستعارة.

لكن القرآن يذهب أبعد من هايدغر. فالموت في الرؤية القرآنية لا يوقظ الإنسان إلى أصالته فقط، بل إلى مسؤوليته ومصيره. لا يقول له فقط: كن ذاتك قبل أن تموت، بل يقول له: اعرف لماذا وجدت، وماذا حملت، وماذا صنعت، وإلى من ترجع. وهنا يتحول الموت من أفق وجودي إلى أفق أخلاقي ومصيري. فالإنسان لا يستعيد ذاته أمام الموت فحسب، بل يستعيد معنى الأمانة.

ولهذا فإن الغفلة في القرآن أعمق من الضياع اليومي عند هايدغر. فالإنسان لا يضيع فقط حين يعيش كما يعيش الناس، بل يضيع حين ينسى الله، وينسى المصير، وينسى أن العمر ليس مادة للاستهلاك بل مجال للاختبار. والذكر القرآني ليس مجرد يقظة نفسية، بل عودة إلى مركز الوجود. إنه استرداد للذات من التشتت، لكن لا لكي تقف وحدها أمام عدمها، بل لكي تقف أمام ربها ومعناها ومسؤوليتها.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن هايدغر كشف الإنسان بوصفه كائنًا قلقًا، زمنيًا، ملقًى، مهددًا بالضياع، ومفتوحًا على الموت. لكنه لم يمنحه أفق اللقاء. كشف أن الإنسان لا ينبغي أن يذوب في الناس، لكنه لم يربط استعادته لذاته بالعبودية الواعية لله. أما القرآن فيأخذ هذه اليقظة الوجودية ويفتحها على معنى أكبر: الإنسان لا يكون أصيلًا بمجرد أن يختار ذاته، بل حين يختارها في ضوء الحق.

وهكذا يصبح هايدغر مرآة عميقة، لكنها ناقصة. عظيمة لأنها تعيدنا إلى السؤال الأول: كيف يوجد الإنسان؟ وناقصة لأنها تقف غالبًا عند حدود الوجود الزمني دون أن تعبر إلى المصير الأخرى. إنها توقف الإنسان من التفاهة، لكنها لا تمنحه وحدها طريق الهداية. تكشف قلقه، لكنها لا تمنحه السكينة. تكشف موته، لكنها لا تكشف له البعث. تكشف ضياعه في الناس، لكنها لا تكشف كامل معنى رجوعه إلى الله.

حين نغلق فصل الإنسان عند هايدغر، فإننا نغلق إحدى أعمق المرايا الوجودية التي وُضع فيها الإنسان الحديث أمام نفسه. فهايدغر لم ينظر إلى الإنسان بوصفه عقلاً مفكراً كما فعل ديكارت، ولا بوصفه كائن واجب وكرامة كما فعل كانط، ولا بوصفه وعياً تاريخياً كما فعل هيجل، ولا بوصفه كائن عمل واغتراب كما فعل ماركس، ولا بوصفه إرادة قوة كما فعل نيتشه، بل نظر إليه من جهة أبعد وأسبق: من جهة وجوده ذاته.

لقد سأل هايدغر عن الإنسان قبل أن يصبح نظرية، وقبل أن يتحول إلى مفهوم أخلاقي أو سياسي أو اقتصادي. سألته بوصفه الكائن الذي يوجد في العالم، لا كشيء موضوعي بين الأشياء، بل كوجود مفتوح، قلق، زمني، ملقى، مهدد بالضياع، وقادر على الأصالة. ومن هنا كانت أهميته أنه أعاد سؤال الإنسان إلى أرضه الأولى: ليس ماذا يعرف الإنسان؟ ولا ماذا ينتج؟ ولا كيف يصارع؟ بل كيف يكون؟

لقد كشف هايدغر أن الإنسان ليس ذاتاً معزولة تقف أمام العالم من الخارج، بل هو كائن في العالم منذ البداية. العالم ليس موضوعاً بارداً أمام وعيه، بل أفق يسكنه ويتحرك فيه ويتعامل مع أشياءه قبل أن يحولها إلى موضوعات نظرية. وهذه النقطة صححت جانباً عميقاً من الخلل الديكارتية؛ إذ أعادت الإنسان من عزلة الذات إلى انغماسه الوجودي في العالم.

وكشف أيضاً أن الإنسان ليس حاضراً مكتملاً، بل مشروع. إنه يسبق نفسه دائماً، يعيش في اتجاه إمكاناته، ولا يفهم من خلال ما هو عليه فقط، بل من خلال ما يستطيع أن يصير

إليه. وهذا يجعله قريباً جداً من محور الصيرورة في مشروعنا؛ فالإنسان لا يكون إنساناً لأنه ثابت، بل لأنه مفتوح، لأنه غير منتهٍ، لأنه يعيش بين ما أُلقي فيه وما يمكن أن يختاره.

وكشف هايدغر، بعمق شديد، أن الإنسان مهدد بالضيق في اليومي. فالخطر لا يأتي دائماً من قهر خارجي أو استغلال اقتصادي أو خطأ معرفي، بل قد يأتي من الاستسلام الهادئ للمألوف، من أن يعيش الإنسان كما يعيش الناس، ويتكلم كما يتكلم الناس، ويريد ما يريد الناس، حتى يفقد صوته الخاص. وهذا الضيق ليس صاعباً، بل ناعم ومريح، ولذلك فهو خطير. إنه يجعل الإنسان ينسى أنه موجود أصلاً، وينسى أن حياته تخصه، وأن موته يخصه، وأن عليه أن يختار.

ومن هنا كانت مواجهة الموت عند هايدغر لحظة كشف كبرى. فالموت يمزق وهم التأجيل، ويعيد الإنسان من التشتت إلى فرديته العميقة. حين يواجه الإنسان موته لا بوصفه خبراً عاماً عن الناس، بل بوصفه إمكانه الأقصى، يدرك أن حياته ليست بلا حد، وأن وجوده ليس شيئاً يمكن إرجاؤه إلى ما لا نهاية. وهنا يصبح الموت باباً إلى الأصالة، لأنه يجبر الإنسان على أن يرى حياته من جهة نهايتها.

لكن هنا تظهر حدود هايدغر بوضوح. فهو يجعل الموت أفقاً لاستعادة الذات، لكنه لا يفتحه بما يكفي على المصير. الموت عنده يكشف محدودية الإنسان، لكنه لا يكشف الحساب. يوقظ الإنسان إلى أصالته، لكنه لا يوصله إلى معنى اللقاء. يجعله كائنًا نحو الموت، بينما القرآن يجعله كائنًا نحو الله. وهذه المسافة ليست تفصيلاً، بل فرق في بنية الرؤية كلها.

فالقرآن يوافق هايدغر في أن الغفلة عن الموت تفسد الحياة، لكنه يذهب أبعد منه. فالموت ليس فقط ما يجعل الإنسان أصيلاً، بل ما يجعله مسؤولاً. ليس فقط نهاية الإمكانيات، بل بداية انكشاف العمل. ليس فقط حداً وجودياً، بل باباً إلى المصير. ولذلك

فإن الإنسان في القرآن لا يواجه موته ليكون ذاته فقط، بل ليعرف ماذا فعل بذاته، وبوقته، وبأمانته، وبمن حوله.

وكذلك فإن الغفلة القرآنية أعمق من الضياع اليومي عند هايدغر. فالإنسان لا يضيع فقط حين يذوب في الناس، بل يضيع حين ينسى الله، وينسى معنى وجوده، وينسى أن العالم ليس مجرد مجال استعمال، بل مجال آيات وابتلاء. والذكر القرآني ليس مجرد نقطة وجودية، بل عودة إلى المركز الحق. إنه لا يعيد الإنسان إلى ذاته فقط، بل يعيده إلى ربه، ومن خلال ذلك يعيد إليه ذاته على وجه أعمق.

ومن هنا يمكن أن نقول إن هايدغر قدّم لنا إنسان القلق والزمن والموت، بينما يقدم القرآن إنسان الذكر والمصير واللقاء. هايدغر يحرر الإنسان من التفاهة اليومية، والقرآن يحرره من الغفلة الوجودية والروحية معًا. هايدغر يدعو إلى الأصالة، والقرآن يدعو إلى الاستقامة. هايدغر يجعله يختار ذاته أمام الموت، والقرآن يجعله يحمل أمانته أمام الله.

ومع ذلك فإن هايدغر يبقى ضروريًا في هذا المشروع. لأنه كشف أن الإنسان قد يفقد نفسه دون أن يشعر، وأن الحياة اليومية قد تكون حجابًا كثيفًا، وأن السؤال عن الوجود ليس ترفًا فلسفيًا بل ضرورة إنسانية. لقد جعلنا نرى أن الإنسان لا يكفي أن يعرف أو يعمل أو ينتج أو يثور، بل ينبغي أن ينتبه إلى وجوده ذاته. وهذه نقطة لا غنى عنها.

لكنها ليست النهاية. فالإنسان لا يكفي أن ينتبه إلى أنه موجود، بل يحتاج أن يعرف لماذا وُجد. لا يكفي أن يخرج من ضياع الناس، بل يحتاج أن يدخل في هداية الحق. لا يكفي أن يرى موته، بل يحتاج أن يرى ما بعد الموت. لا يكفي أن يسترد ذاته، بل يحتاج أن يزيكها. ولذلك فإن هايدغر يفتح الباب، لكنه لا يكمل الطريق.

وهكذا ينتهي هذا الفصل إلى نتيجة مركزية: الإنسان عند هايدغر هو كائن الوجود القلق، والزمن المفتوح، والموت الكاشف، والأصالة الممكنة. وهذه صورة عظيمة لأنها

ترد الإنسان إلى عمقه الوجودي. لكنها تبقى ناقصة لأنها لا تمنحه الأفق الكامل للمعنى والمصير. إنها توقظه من اليومي، لكنها لا تمنحه الوحي. تكشف له أنه يموت، لكنها لا تكشف له لماذا يُبعث. تخرجه من الناس، لكنها لا توصله وحدها إلى الله.

الفصل الحادي عشر

الإنسان في الوجودية

حين نتنقل من هايدغر إلى الوجودية، فإننا لا نغادر سؤال الوجود، بل ندخل إلى صورته الأكثر التهابًا ودرامية. فهايدغر كان يريد أن يعيد الإنسان إلى سؤال الكينونة، إلى الوجود في العالم، إلى القلق، والزمن، والموت، والأصالة. أما الوجودية، في معناها الواسع، فإنها ستجعل هذا السؤال أكثر التصاقًا بالحرية الفردية، وبالاختيار، وبالعبث، وبالمسؤولية، وبذلك الشعور العميق بأن الإنسان ليس شيئًا جاهزًا، بل كائن ملقى في عالم لا يمنحه دائمًا تفسيرًا واضحًا، ومع ذلك يُطلب منه أن يختار، وأن يصنع موقفًا، وأن يتحمل نتائج اختياره. لقد جاءت الوجودية من قلب أزمة الإنسان الحديث. لم تولد في فضاء هادئ، بل في عالم خرج من حروب كبرى، ومن انهيار يقينيات دينية وفلسفية وسياسية، ومن صدمة الإنسان بقدرته على تدمير نفسه. ولذلك لم تكن الوجودية مجرد مدرسة نظرية، بل كانت صرخة إنسانية. إنها فلسفة الإنسان حين يشعر أن الأرض التي كان يقف عليها لم تعد ثابتة، وأن القيم التي ورثها لم تعد تقنعه، وأن العقل الذي وعده بالتقدم لم يمنعه من الخراب، وأن المجتمع الذي يمنحه هوية قد يسلبه ذاته، وأن عليه في النهاية أن يواجه وجوده عاريًا بلا ضمانات كثيرة.

ومن هنا فإن السؤال الوجودي لا يبدأ من الماهية، بل من التجربة الحية. الإنسان لا يفهم أولًا من خلال تعريف منطقي، ولا من خلال طبيعة ثابتة، ولا من خلال نظام كلي يسبقه، بل من خلال وجوده القلق. إنه يجد نفسه موجودًا قبل أن يعرف تمامًا ماذا يعني هذا الوجود. يجد نفسه في عالم لم يختره، وفي جسد لم يصنعه، وفي زمن لا يستطيع إيقافه، وبين آخرين لا يستطيع الاستغناء عنهم ولا الذوبان فيهم. ثم يكتشف أنه رغم كل هذه الشروط

لا يستطيع أن يهرب من الاختيار. حتى الامتناع عن الاختيار اختيار. وحتى الصمت موقف. وحتى الهروب شكل من أشكال تقرير الذات.

ولهذا كان الشعار الأشهر في الوجودية، خاصة عند سارتر، أن الوجود يسبق الماهية. ومعنى ذلك أن الإنسان لا يأتي إلى العالم حاملاً ماهية جاهزة تحدد مصيره كما تحدد وظيفة السكين أو الكرسي، بل يوجد أولاً، ثم يصير ما يفعله بنفسه. إنه ليس شيئاً له تعريف سابق مغلق، بل مشروع مفتوح. وهذه الفكرة، على ما فيها من جرأة، تمثل امتداداً حاداً لفكرة الصيرورة التي نشتغل عليها في هذا الكتاب. فالإنسان لا يكون منجزاً مسبقاً، بل يصير. لا يُختزل في أصل ثابت، بل يتشكل عبر اختياراته ومواقفه.

لكن الوجودية، خاصة في صيغتها الإلحادية، تجعل هذا المعنى بالغ القسوة. فإذا لم تكن هناك ماهية مسبقة، وإذا لم يكن هناك إله يحدد غاية الإنسان أو يمنحه معياراً نهائياً، فإن الإنسان يصبح مسؤولاً مسؤولية كاملة عن نفسه. لا يستطيع أن يعتذر بالطبيعة، ولا بالمجتمع، ولا بالقدر، ولا بالأوامر الخارجية. إنه محكوم بالحرية، كما يقول سارتر. وهذه العبارة من أشد عبارات الوجودية قسوة، لأنها تجعل الحرية ليست نعمة مريحة فقط، بل عبئاً لا مهرب منه. فالإنسان حر، لكنه لا يستطيع أن يتخلص من ثقل هذه الحرية. إنه يختار، وباختياره يرسم صورة عن الإنسان كما يراه ينبغي أن يكون.

وهنا تظهر مفارقة الوجودية الكبرى. لقد أرادت تحرير الإنسان من الماهيات الجاهزة، لكنها حمّلتها عبئاً شبه مطلق. أرادت أن تقول له: أنت لست شيئاً محدداً سلفاً، لكنها أضافت: أنت مسؤول عن كل ما تصنعه من نفسك. وهذا يفتح باب القلق. فالقلق الوجودي ليس خوفاً من شيء محدد، بل شعور بأن الإنسان بلا ذريعة نهائية. لا يستطيع أن يختبئ خلف تعريف جاهز. لا يستطيع أن يقول: هكذا أنا وانتهى الأمر. إنه دائماً أكثر مما هو عليه، ودائماً مطالب بأن يتحمل إمكانه.

ومن هنا فإن الإنسان الوجودي لا يعاني لأنه لا يملك حرية، بل لأنه يملك حرية ثقيلة. فالعالم لا يعطيه وصفة نهائية، وهو لا يستطيع أن يتوقف عن الاختيار. وحين يختار لا يختار لنفسه فقط، بل يعلن، بطريقة ما، أن هذا الاختيار يمكن أن يكون صورة لما يراه إنسانياً. ولذلك فالحرية هنا ليست نزوة فردية، بل مسؤولية. لكنها مسؤولية بلا سند متعال في الوجودية الإلحادية، وهنا تبدأ القسوة: أن تكون مسؤولاً دون أن تكون مطمئناً إلى معنى نهائي يسبقك.

وفي هذا الموضوع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم من نقطة دقيقة جداً. فالقرآن يوافق الوجودية في أن الإنسان مسؤول، وأنه لا يستطيع أن يختبئ خلف الأعذار الزائفة، وأنه يختار ويحاسب على اختياره، وأنه ليس شيئاً ميتاً داخل العالم. لكنه يختلف جذرياً معها في أن الحرية القرآنية ليست حرية بلا أصل ولا غاية، بل حرية داخل التكليف. الإنسان ليس محكوماً بالحرية بمعنى العبء العبي، بل مشرف بالتكليف بمعنى الأمانة. إنه لا يصنع ماهيته من العدم، بل يحقق إنسانيته عبر الاستجابة لما خلق له. وهذا لا يلغي حريته، بل يمنحها معنى.

فالإنسان في القرآن لا يولد تعريفاً مغلقاً، لكنه لا يولد فراغاً عبثياً أيضاً. إنه يولد على قابلية، على فطرة، على استعداد للهدى والضلال، على إمكان الصعود والسقوط. ومن هنا فإن الصيرورة القرآنية ليست خلقاً ذاتياً مطلقاً، ولا حتمية مغلقة، بل حركة بين الإمكان والتكليف والهداية والاختيار. الإنسان يصير، نعم، لكنه لا يصير بلا أفق. يصير في ضوء الأمانة والمصير.

أما الوجودية فإنها، حين تتحدث عن القلق، تكشف بعمق جانباً حقيقياً من الإنسان. فالإنسان لا يعيش مطمئناً دائماً. إنه يشعر أحياناً بأن كل شيء قابل للانهايار، وأن المعاني التي يستند إليها ليست دائماً صلبة، وأن عليه أن يقرر وسط نقص المعرفة وضغط الزمن

وحضور الموت. وهذا صحيح. لكن القرآن لا يرى القلق نهاية الطريق. فالقلق يمكن أن يكون بابًا إلى السؤال، لكنه ينبغي أن يتحول إلى ذكر وسكينة. وإذا بقي القلق بلا أفق، فقد يتحول إلى عبث أو تمزق أو تمرّد دائم. أما حين يدخل في أفق الإيمان، فإنه يصبح يقظة لا هاهوية.

ومن هنا فإن الإنسان الوجودي إنسان مكشوف. لا يملك أن يختبئ داخل نسق كلي كما عند هيغل، ولا داخل قانون عقلي مجرد كما عند كانط، ولا داخل بنية اقتصادية كما عند ماركس، ولا داخل إرادة قوة كما عند نيتشه. إنه يقف أمام نفسه. وهذا الوقوف شجاع ومؤلم. لكنه ناقص إذا لم يعرف الإنسان أمام من يقف في النهاية. فالقرآن يقول إن الإنسان لا يقف أمام نفسه فقط، بل أمام الله. ومشكلته ليست فقط أن يختار ذاته، بل أن يعرف ماذا يفعل بذاته أمام الحق.

وتظهر هذه المسألة بوضوح في مفهوم الأصالّة. فالوجودية تريد من الإنسان أن يعيش أصيلاً، لا أن يختبئ في الأدوار الاجتماعية، ولا في الأكاذيب، ولا في سوء النية. وسوء النية عند سارتر هو أن يخدع الإنسان نفسه، أن يتصرف كأنه شيء محدد لا حرية له، أو أن يهرب من مسؤوليته عبر التظاهر بأنه مجرد وظيفة أو دور أو طبيعة. الموظف الذي يختزل نفسه في وظيفته، والإنسان الذي يقول لا أستطيع لأنني هكذا، والذي يدفن اختياره في صورة اجتماعية جاهزة، كل هؤلاء يعيشون سوء النية. وهنا تكشف الوجودية قناعاً عميقاً من أقنعة الإنسان: قدرته على خداع نفسه لكي يهرب من حرّيته.

وهذا الكشف بالغ الأهمية حتى في الرؤية القرآنية. فالإنسان يخدع نفسه كثيراً. يزين لها الأعذار، ويحمل غيره مسؤولية خطئه، ويختبئ خلف الجماعة، أو العادة، أو السلطة، أو الهوى، أو المصلحة. والقرآن يفضح هذه القدرة على التبرير بعمق شديد. الإنسان لا يجهل دائماً، بل قد يعلم ويكابر. لا يخطئ دائماً عن غفلة، بل قد يصنع لنفسه خطاباً يبرر

الغفلة. ومن هنا فإن مفهوم سوء النية الوجودي يلتقي مع مفاهيم قرآنية عميقة مثل التلبيس، والتزيين، واتباع الهوى، وخداع النفس، وإن اختلفت اللغة والأفق.

لكن الأصالة الوجودية تبقى غالبًا محصورة في صدق الإنسان مع حريته، بينما الأصالة القرآنية أوسع: صدق الإنسان مع الله، ومع نفسه، ومع الناس، ومع المصير. فليس كل من كان صادقًا مع رغبته أصيلًا بالمعنى القرآني. قد يكون صادقًا مع هوى مريض. وليس كل من اختار بشجاعة كان على حق. فقد يختار الإنسان الباطل بشجاعة. ولذلك لا يكفي أن يكون الاختيار أصيلًا بمعنى أنه صادر من الذات بلا خداع، بل ينبغي أن يكون مهتديًا بالحق. وهنا يظهر الفرق بين أصالة بلا هداية، وأصالة في ضوء الهداية.

ومن أهم وجوه الوجودية أيضًا أنها جعلت الموت حاضرًا في قلب التجربة الإنسانية. فالموت ليس معلومة، بل ما يجعل الحياة محدودة ومشحونة بالاختيار. والإنسان حين يعرف أن وقته محدود يدرك أن كل اختيار يستبعد اختيارات أخرى، وأن الحياة ليست مساحة لا نهائية للتجريب. لكن الوجودية، خاصة عند كامو وسارتر، لا تجعل الموت بابًا إلى المصير، بل حدًا يضغط على الحياة من الداخل. ومن هنا يظهر العبث: الإنسان يبحث عن معنى في عالم لا يجيبه. يريد وضوحًا، والعالم صامت. يريد عدلاً، والتاريخ قاسٍ. يريد خلودًا، والموت ينتظره. وفي هذه الفجوة بين سؤال الإنسان وصمت العالم يولد العبث.

وهنا تبدو الوجودية أكثر صدقًا من التفاؤل الساذج، لكنها أقل اكتمالًا من الرؤية القرآنية. فهي صادقة حين ترى أن الإنسان لا يستطيع أن يكتفي بالسطح، وأن داخله طلبًا للمعنى، وأن العالم إذا قُرى بلا أفق متعالٍ قد يبدو صامتًا أو عبثيًا. لكنها تخطئ حين تجعل الصمت هو الكلمة الأخيرة. فالقرآن يقرأ العالم لا بوصفه صامتًا، بل بوصفه آيات. المشكلة ليست أن العالم لا يتكلم، بل أن الإنسان قد لا يحسن السماع. الكون في القرآن

ليس جدارًا أخرس، بل كتاب مفتوح، لكن قراءته تحتاج إلى قلب متذكر لا إلى عين مستهلكة فقط.

ومن هنا فإن العبث الوجودي يمكن فهمه بوصفه نتيجة لانقطاع العلاقة بين السؤال الإنساني والوحي. الإنسان يسأل أسئلة أكبر من العالم المادي وحده. فإذا لم يجد إلا المادة، بدت الأسئلة بلا جواب. أما القرآن فيرى أن هذا التعطش إلى المعنى دليل على أن الإنسان ليس ابن المادة وحدها. إنه يحمل في داخله سؤالاً أكبر من الدنيا، لأن وجوده نفسه مفتوح على الآخرة، وعلى الله، وعلى المصير.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نقرأ الوجودية باستهانة. فهي كشفت بجرأة أن الإنسان لا يعيش داخل المعنى بسهولة، وأن الحرية ليست شعارًا مريحًا، وأن الإنسان قادر على التهرب من نفسه، وأن المجتمع يستطيع أن يحول الإنسان إلى دور، وأن القيم الموروثة قد تفقد معناها إذا لم تُعش بصدق. وهذه كلها كشوف مهمة. لكنها لا تكفي لبناء الإنسان الكامل. لأن الإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يعرف أنه حر، بل إلى أن يعرف لماذا حريته مهمة. لا يحتاج فقط إلى أن يختار، بل إلى معيار يضيء اختياره. لا يحتاج فقط إلى أن يواجه العبث، بل إلى أفق ينقذ سؤاله من الضياع.

وهكذا يبدأ الإنسان في الوجودية بوصفه كائن الحرية والقلق والاختيار والعبث والأصالة. إنه إنسان يقف عاريًا بعد انهيار الماهيات الجاهزة، لكنه قد يبقى وحيدًا أكثر مما ينبغي. والقرآن لا يعيد إليه الأفتنة، بل يعيد إليه الأفق. لا يلغي حريته، بل يمنحها معنى. لا ينكر قلقه، بل يدعوه إلى السكينة. لا يهرب به من العالم، بل يجعله مسؤولاً فيه. لا يعطيه تعريفًا ميتًا، بل يضعه في صيرورة حية بين الفطرة والتكليف والاختيار والمصير.

إذا كانت الوجودية قد جعلت الإنسان واقفًا أمام حريته العارية، فإن سارتر يمثل واحدة من أكثر لحظاتها حدّة وصرامة. فالإنسان عند سارتر لا يستطيع أن يهرب من حريته،

حتى حين يتمنى الهرب منها. إنه ليس شيئاً مكتملاً، ولا طبيعة مغلقة، ولا ماهية جاهزة، بل مشروع مفتوح، وكل محاولة لتحويله إلى شيء ثابت هي نوع من الخداع. ومن هنا كانت الحرية عنده ليست امتيازاً هادئاً، بل عبثاً ثقيلاً. فالإنسان لا يختار فقط حين يقرر بوعي، بل يختار أيضاً حين يؤجل، وحين يصمت، وحين يتبع الآخرين، وحين يدّعي أن لا خيار له. وحتى حين يقول: “أنا مضطر”، فإنه يختار الطريقة التي يفهم بها اضطراره، ويختار الموقف الذي يتخذه منه.

ولهذا تبدو الحرية الوجودية قاسية؛ لأنها تجرد الإنسان من الأعذار. لا يستطيع أن يقول إن طبيعته حسمت أمره، ولا أن المجتمع أعفاه من مسؤوليته، ولا أن الماضي أغلق المستقبل نهائياً. صحيح أن الإنسان يولد داخل شروط لا يصنعها، لكن الوجودية لا تسمح له بأن يحول هذه الشروط إلى قفص نهائي. إنه محكوم بأن يعطي معنى لما وُضع فيه، وأن يصنع موقفاً مما لم يختره. وهنا يظهر القلق؛ فالقلق ليس ضعفاً نفسياً عابراً، بل هو العلامة العميقة على أن الإنسان حر. إنه يقلق لأنه يعرف أن اختياره ليس تفصيلاً صغيراً، بل إعلان عن ذاته، وربما عن صورة الإنسان التي يقبلها للعالم.

ومن هنا تنشأ فكرة سوء النية. فالإنسان كثيراً ما يهرب من حريته بأن يمثل على نفسه دور الشيء. يقول: أنا مجرد موظف، مجرد زوج، مجرد ابن، مجرد فرد في جماعة، مجرد ضحية للظروف. لكنه في الحقيقة ليس “مجرد شيء من ذلك”. إنه يعيش هذه الأدوار، لكنها لا تستنفده. وحين يختبئ داخل الدور كأنه قدر نهائي، فإنه يكذب على نفسه. وسوء النية هنا ليس كذباً عادياً، بل كذب وجودي؛ أن يعرف الإنسان في عمقه أنه أوسع من القناع، ثم يتظاهر أن القناع هو وجهه كله.

وهذه الفكرة تلتقي مع الرؤية القرآنية في نقطة دقيقة؛ فالقرآن أيضاً يفضح أعذار الإنسان حين يحاول أن يعلّق مسؤوليته على غيره. يختبئ خلف الآباء، أو الجماعة، أو

الشيطان، أو العادة، أو السلطة، أو المصلحة، لكن القرآن يعيده دائماً إلى موضع المسؤولية. غير أن القرآن يختلف عن سارتر في أنه لا يترك الإنسان وحيداً أمام حرية بلا أفق. فالحرية في القرآن ليست فراغاً، بل أمانة. والاختيار ليس صناعة ذاتية مطلقة للمعنى، بل استجابة أو إعراض أمام حق سابق على الإنسان. الإنسان ليس شيئاً مغلقاً، لكنه ليس فراغاً عبثياً كذلك؛ إنه مخلوق مكرم، مبتلى، مسؤول، قادر على الصعود والسقوط.

أما كامو فيدخل من باب آخر: باب العبث. فالإنسان عند كامو يطلب معنى، لكن العالم لا يجيبه بالوضوح الذي يريد. ومن هذا التصادم بين عطش الإنسان إلى المعنى وصمت العالم يولد العبث. والعبث ليس أن الحياة بلا قيمة بالضرورة، بل أن الإنسان لا يجد في العالم جواباً جاهزاً يساوي عمق سؤاله. وهنا يقف الإنسان أمام خيارين: إما الهروب إلى أوام مريحة، أو مواجهة العبث بوعي وتمرد وكرامة. ولذلك تصبح شخصية سيزيف عند كامو رمزاً للإنسان الذي يدفع الصخرة وهو يعرف أنها ستعود، لكنه مع ذلك لا يستسلم.

غير أن القرآن يقرأ هذه التجربة من أفق مختلف. فالإنسان يشعر أحياناً بصمت العالم لأن العالم، إذا قُطع عن الله، يتحول فعلاً إلى سطح صامت. أما في القرآن فالعالم ليس أخرس؛ إنه آيات. المشكلة ليست أن الوجود لا يحمل معنى، بل أن الإنسان قد يفقد القدرة على القراءة. فالسما والأرض، والليل والنهار، والموت والحياة، والتاريخ والنفس، كلها ليست أشياء جامدة، بل إشارات. ومن هنا فإن العبث ليس الحقيقة الأخيرة للوجود، بل نتيجة انقطاع الإنسان عن مفتاح المعنى. فإذا ضاع المفتاح، بدا الكون صامتاً، وإذا عاد الإنسان إلى الذكر، انفتح الصمت على دلالة.

أما كيركغارد، فإنه يكشف وجهاً آخر من الوجودية: القلق بوصفه طريقاً إلى الإيمان. فالإنسان عنده لا يصل إلى ذاته العميقة عبر العقل المجرد فقط، بل عبر تجربة داخلية حادة،

عبر خوف ورعدة، عبر قفزة لا تختزلها البرهنة المنطقية. إنه يرى أن الإنسان لا يحيا أمام الفكرة فقط، بل أمام الله. وهنا يقترب من الأفق الديني أكثر من سارتر وكامو؛ لأن القلق لا ينتهي عند العبث، بل قد يتحول إلى باب للإيمان. فالإنسان لا يواجه فراغاً فقط، بل نداءً. ولا يختار نفسه فقط، بل يختار علاقته بالمطلق.

ومع ذلك، فإن الرؤية القرآنية تختلف عن القفزة الكيركغاردية في أنها لا تجعل الإيمان مجرد مغامرة ذاتية في وجه المفارقة، بل تجعله هداية وبصيرة وذكرًا وتكليفًا. الإيمان ليس ضد العقل، وإن كان يتجاوز العقل الحسابي الضيق. وليس قفزة في الظلام، بل انتقال من غفلة إلى نور، ومن تشتت إلى وجهة، ومن خوف مبعر إلى خشية واعية. فالقرآن لا يلغي القلق، لكنه لا يؤبده. يحوله إلى يقظة، ثم إلى طمأنينة لا تلغي السؤال، بل تمنحه مركزًا. وهكذا تكشف الوجودية وجهًا عظيمًا من الإنسان: أنه لا يستطيع أن يعيش بالماهيات الجاهزة وحدها، ولا أن يهرب من الاختيار، ولا أن يتخفى دائمًا خلف الأدوار، ولا أن يسكت سؤال المعنى بمجرد الانشغال. لكنها تبقى ناقصة حين تجعل الإنسان وحيدًا أمام حريته، أو وحيدًا أمام العبث، أو مضطرًا إلى خلق معنى لا يستند إلا إلى ذاته. فالإنسان أوسع من الدور، نعم، لكنه ليس بلا أصل. حر، نعم، لكنه ليس بلا غاية. قلق، نعم، لكنه ليس محكومًا بالقلق إلى النهاية. يختار، نعم، لكنه يختار داخل أفق الحق والمصير.

ومن هنا فإن الإنسان في الوجودية هو إنسان مكشوف، قلق، حر، مسؤول، مهدد بسوء النية والعبث. أما الإنسان في القرآن فهو إنسان مكشوف أمام الله، حر داخل التكليف، مسؤول أمام المصير، مهدد بالغفلة، لكنه مدعو إلى الذكر. وبين الصورتين فرق جوهري: الوجودية توقظ الإنسان من النوم، لكنها كثيرًا ما تتركه واقفًا في العراء؛ والقرآن يوقظه لا ليتركه في العراء، بل ليدله على الطريق.

حين نغلق فصل الإنسان في الوجودية، فإننا نغلق واحدة من أكثر المرايا الحديثة التصاقًا بقلق الإنسان وعرائه الداخلي. فالوجودية لم تنظر إلى الإنسان من عل، ولم تحاول

أن تخفي اضطرابه خلف نسق كلي مريح، بل وضعته في مواجهة مباشرة مع حريته، ومحدوديته، وقلقه، ومسؤوليته، ووحدته أمام الاختيار. ومن هنا كانت قوتها الكبرى أنها نزعَت عن الإنسان كثيرًا من الأفعنة، وأجبرته أن يرى نفسه لا كما يصفه النظام أو المجتمع أو الفلسفة، بل كما يجد نفسه في لحظة القرار، وفي لحظة الخوف، وفي لحظة العبث، وفي لحظة السؤال عن معنى حياته.

لقد كشفت الوجودية أن الإنسان ليس شيئًا جاهزًا، ولا ماهية مغلقة، ولا دورًا اجتماعيًا يستنفد حقيقته. إنه كائن يختار، ويتشكل، ويتحمل مسؤولية ما يصير إليه. وهذه الفكرة أعادت إلى الإنسان شيئًا من خطورته الوجودية؛ لأنه لم يعد يستطيع أن يختبئ بسهولة خلف الطبيعة أو المجتمع أو التاريخ أو القدر بمعناه السلبي. فالإنسان، في الوجودية، مسؤول حتى حين يتهرب من المسؤولية، وحر حتى حين يدعي أنه بلا حرية، ومطالب بأن يكون صادقًا مع ذاته حتى حين يفضل النوم داخل الأدوار الجاهزة.

وكشفت الوجودية أيضًا أن القلق ليس مرضًا عارضًا دائمًا، بل قد يكون علامة على عمق الحرية. فالإنسان لا يقلق لأنه ضعيف فقط، بل لأنه مفتوح على الإمكان، ولأنه لا يملك يقينًا ميكانيكيًا يحدد له كل خطوة، ولأنه يعرف أن اختياره يصنع شيئًا من صورته في العالم. وهذا القلق، على قسوته، يوقظ الإنسان من السطحية؛ لأنه يذكره بأن حياته ليست مجرد استمرار بيولوجي، بل مشروع ومسؤولية.

كما كشفت الوجودية أن الإنسان قادر على خداع نفسه بصورة عميقة. فهو لا يكذب على الآخرين فقط، بل يكذب على ذاته حين يختبئ داخل دور، أو وظيفة، أو عادة، أو خطاب، أو عذر. وسوء النية الوجودي يكشف أن الإنسان قد يحول نفسه إلى شيء لكي يهرب من ثقل كونه ذاتًا حرة. وهذا من أعظم ما أضافته الوجودية إلى فهم الإنسان؛ لأنها جعلت الخداع الداخلي جزءًا من بنية السقوط الإنساني.

لكن الوجودية، رغم هذه القوة، بقيت تحمل نقصها الخاص. فقد أيقظت الإنسان، لكنها كثيرًا ما تركته وحيدًا أمام حريته. كشفت مسؤوليته، لكنها لم تمنحه دائمًا أفقًا يتجاوز ذاته. جعلته صانعًا لمعناه، لكنها لم تجب بعمق كافٍ عن السؤال: هل يستطيع الإنسان أن يصنع معنى يساوي عطشه المطلق؟ وهل يكفي أن يختار الإنسان بصدق لكي يكون على حق؟ وهل الأصالة وحدها تكفي إذا لم تهتدِ إلى معيار أعلى؟

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين الوجودية والرؤية القرآنية. فالقرآن لا يلغي الحرية، بل يجعلها أمانة. لا يلغي القلق، بل يحوله إلى يقظة وذكر. لا ينكر مسؤولية الإنسان، بل يضاعفها لأنه يربطها بالمصير. لكنه لا يترك الإنسان وحيدًا أمام فراغ الوجود، بل يضعه أمام الله، وأمام الحق، وأمام معنى سابق عليه وأكبر منه. فالإنسان لا يصنع المعنى من العدم، بل يكتشفه ويحققه ويخونه أو يستجيب له.

فالإنسان في القرآن ليس شيئًا جاهزًا، لكنه ليس فراغًا مطلقًا. إنه قابلية وفطرة وتكليف. ليس محكومًا بماهية جامدة، لكنه مدعو إلى تحقيق إنسانيته في ضوء الهداية. ليس عبدًا للأدوار الاجتماعية، لكنه ليس إلهًا صغيرًا يخلق القيمة من ذاته. إنه حر، لكنه حر داخل الأمانة؛ ومسؤول، لكنه مسؤول أمام رب؛ وقلق، لكنه مدعو إلى السكينة؛ ومحدود، لكنه مفتوح على المصير.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوجودية كشفت الإنسان بوصفه كائن الحرية والاختيار والقلق والعبث والأصالة، لكنها لم تكشف الإنسان بوصفه كائن الفطرة والهداية والسكينة واللقاء. لقد رأت الإنسان عاريًا، لكنها لم تكسه بالمعنى الكامل. رآته حرًا، لكنها لم تمنحه دائمًا ميزان الحرية. رآته قلقًا، لكنها لم تمنحه دائمًا طريق الطمأنينة. رآته مسؤولًا، لكنها لم تفتح المسؤولية على الحساب والرجوع إلى الله.

ومع ذلك، تبقى الوجودية ضرورية في هذا المشروع؛ لأنها تمنع أي تصور عن الإنسان من أن يتحول إلى تعريف جامد. فهي تذكركنا بأن الإنسان لا يكون إنسانًا إذا تحول إلى

وظيفة أو دور أو قناع أو رقم داخل بنية. وتذكرنا بأن الحرية ليست زينة فلسفية، بل امتحان. وتذكرنا بأن الأصالة لا تأتي بلا ثمن، وأن الإنسان قد يفضل الكذب على نفسه لأنه أهون من مواجهة الحقيقة.

وهكذا تنتهي مرآة الوجودية إلى نتيجة مركبة: إنها توقف الإنسان من الأدوار الجاهزة، لكنها تحتاج إلى القرآن لكي لا يتحول الاستيقاظ إلى ضياع. تمنحه الحرية، لكنها تحتاج إلى الوحي لكي يجعل الحرية أمانة. تكشف قلقه، لكنها تحتاج إلى الذكر لكي يتحول القلق إلى سكينه. تضعه أمام ذاته، لكنها تحتاج إلى الله لكي لا تبقى الذات وحدها في العراء.

الفصل الثاني عشر

الإنسان ذو البعد الواحد عند ماركوز

حين نصل إلى ماركوز، فإننا لا نغادر سؤال الإنسان، بل ندخل إلى صورته الحديثة الأكثر خفاءً وخطورة: الإنسان الذي لا يُقهر بالقمع الظاهر وحده، ولا يُستلب بالفقر وحده، ولا يُخدع بالأيديولوجيا الصلبة وحدها، بل يُعاد تشكيله من الداخل عبر الوفرة، والاستهلاك، والتقنية، والإعلام، والحاجات المصنوعة، حتى يظن أنه حر في اللحظة التي يكون فيها مندمجًا في نظام يسلبه القدرة على النفي. فماركوز لا يضع الإنسان أمام السجن القديم ذي الجدران العالية، بل أمام سجن أكثر نعومة: سجن الرضا، وسجن الراحة، وسجن الحاجات التي يظن الإنسان أنها حاجاته بينما هي جزء من آلية النظام الذي يصنعه ويستهلكه في الوقت نفسه.

لقد كان ماركوز ابن مدرسة نقدية رأت أن الرأسمالية الصناعية المتقدمة لم تعد تمارس السيطرة فقط عبر القمع المباشر، بل عبر الإدماج. لم تعد تحتاج دائمًا إلى إسكات الإنسان بالقوة، لأنها تستطيع أن تجعله يتكلم باللغة التي تريدها هي. ولم تعد تحتاج دائمًا إلى حرمانه، لأنها تستطيع أن تمنحه ما يكفي من الإشباع لكي ينسى السؤال عن معنى هذا الإشباع. ولم تعد تحتاج دائمًا إلى منعه من التفكير، لأنها تستطيع أن تجعل تفكيره يدور داخل حدود ما تسمح به البنية نفسها. وهنا يظهر الإنسان ذو البعد الواحد: الإنسان الذي فقد البعد النافي، البعد النقدي، البعد المتجاوز، وصار يرى العالم كما يريد النظام أن يراه.

وهذه الفكرة بالغة الخطورة؛ لأنها تكشف نوعًا جديدًا من السيطرة لا يشعر به الإنسان بوصفه سيطرة. في الأنظمة القديمة كان القهر يظهر في صورة منع، وسجن، ومصادرة، وإكراه. أما في المجتمع الصناعي المتقدم، كما يحلله ماركوز، فقد يظهر القهر في صورة

إشباع. الإنسان لا يُدفع إلى الطاعة دائماً بالخوف، بل قد يُدفع إليها بالمتعة. لا يُسلب حريته دائماً بحرمانه من الكلام، بل بإغراقه في كلام لا يقول شيئاً. لا يُمنع من الاختيار، بل تُصنع له الاختيارات ضمن نطاق ضيق، ثم يُقال له: أنت حر لأنك تختار.

وهنا ينبغي أن نتوقف عند مفهوم الحاجات الزائفة، وهو من أهم مفاتيح ماركوز. فالإنسان لا يعيش حاجاته الطبيعية فقط، بل يعيش داخل نظام يصنع له حاجات جديدة، ثم يقنعه أن تحقيقها هو معنى الحرية والسعادة. الحاجة هنا لا تنبع بالضرورة من عمق إنساني حقيقي، بل من صناعة اجتماعية واقتصادية وإعلامية. يريد الإنسان ما يُراد له أن يريد. يظن أنه يختار، لكنه يختار من داخل هندسة طويلة لرغباته. يظن أنه يعبر عن ذاته حين يستهلك، لكنه في الحقيقة يعيد إنتاج صورة الذات التي صنعها النظام له.

ومن هنا فإن أخطر ما في الإنسان ذي البعد الواحد أنه لا يعرف غالباً أنه ذو بعد واحد. فهو لا يشعر بالفقر الداخلي لأنه محاط بالوفرة الخارجية. ولا يشعر بالاستلاب لأنه يملك أشياء كثيرة. ولا يشعر بالضيق لأنه مشغول باستمرار. ولا يشعر بالصمت لأنه غارق في الضجيج. إنه إنسان ممتلئ من الخارج، فارغ من الداخل؛ متصل بكل شيء، منفصل عن ذاته؛ قادر على الاستهلاك، عاجز عن النفي؛ يملك معلومات كثيرة، لكنه لا يملك رؤية كلية؛ يتحرك كثيراً، لكنه لا يتجاوز.

وهنا يلتقي ماركوز بصورة عميقة مع ما بنيناه سابقاً حول أزمة الاختزال في الفكر الحديث. فالإنسان ذو البعد الواحد هو نتيجة نهائية تقريباً لاختزال الإنسان في بعد واحد: بعد الاستهلاك، أو الإنتاج، أو الوظيفة، أو اللذة، أو الانسجام مع النظام. إنه ليس إنساناً محروماً من القدرات، بل إنسان جرى توجيه قدراته كلها نحو أفق واحد. وهذا أخطر من نقص القدرة؛ لأن القدرة نفسها تصبح جزءاً من القيد. التقنية، بدل أن تكون أداة تحرير، تصبح أداة إدماج. الإعلام، بدل أن يكون أفق وعي، يصبح آلة تشكيل للرغبة. الوفرة، بدل أن تفتح الإنسان على المعنى، تغلقه داخل التملك.

لكن ماركوز لا يكتفي بنقد الاستهلاك، بل ينقد العقل التقني ذاته حين يتحول إلى عقل أداتي. فالعقل في المجتمع الصناعي المتقدم لا يسأل: ما الغاية؟ بل يسأل: ما الوسيلة الأكثر كفاءة؟ لا يسأل: هل هذا عادل؟ بل يسأل: هل هذا فعال؟ لا يسأل: هل هذا يحرر الإنسان؟ بل يسأل: هل هذا يزيد الإنتاج والسيطرة والتنظيم؟ وهنا يحدث تحول عميق في معنى العقل. فالعقل الذي كان عند الفلاسفة طريقاً إلى الحقيقة أو الفضيلة أو النقد، يتحول إلى أداة ضبط وإدارة وسيطرة. يصبح عقلاً بلا روح، ذكاءً بلا حكمة، كفاءة بلا معنى.

وهذه النقطة تفتح باباً واسعاً للحوار مع القرآن الكريم. فالقرآن لا يرفض العقل ولا التقنية ولا العمران، بل يدعو إلى النظر والعمل والتسخير والبناء. لكنه لا يسمح للعقل أن ينفصل عن الحكمة، ولا للعمل أن ينفصل عن الغاية، ولا للتسخير أن يتحول إلى استكبار. فالعقل في القرآن ليس مجرد أداة للسيطرة على العالم، بل وسيلة للاعتبار، ومعرفة السنن، وإقامة العدل، ورؤية الآيات. وحين ينفصل العقل عن الآية، يتحول الكون إلى مادة صامتة، ويتحول الإنسان إلى مدير أو مستهلك أو رقم داخل نظام.

ومن هنا فإن الإنسان ذي البعد الواحد عند ماركوز يقارب، من جهة قرآنية، إنسان الغفلة الحديثة. ليس الغافل هنا هو الجاهل البسيط الذي لا يعرف، بل قد يكون المتعلم، المتقن، المنتج، المتصل، المستهلك، المندمج. غفلته ليست نقص معلومات، بل فقدان بوصلة. إنه يعرف كثيراً عن الوسائل، قليلاً عن الغايات. يعرف كيف يحصل على الأشياء، لكنه لا يسأل لماذا يريدونها أصلاً. يعرف كيف ينجح داخل النظام، لكنه لا يسأل إن كان النظام نفسه يقوده إلى نقص إنساني عميق.

وهنا يظهر الفرق بين الحرية الشكلية والحرية العميقة. فالإنسان الحديث قد يمتلك حرية الشراء، وحرية التنقل، وحرية التعبير ضمن أنماط محددة، لكنه قد يفقد حرية السؤال الجذري. قد يستطيع أن يختار بين عشرات السلع، لكنه لا يستطيع أن يتخيل حياة خارج

منطق السلعة. قد يستطيع أن ينتقد بعض التفاصيل، لكنه لا يستطيع أن ينفي الكل. وقد يستطيع أن يغير أسلوب حياته، لكنه لا يستطيع أن يسأل عن معنى الحياة ذاتها إلا بوصفه سؤالاً شخصياً معزولاً لا يهدد البنية العامة.

وهذا ما يقصده ماركوز بفقدان القدرة على النفي. فالمجتمع المتقدم يدمج المعارضة نفسها. يحول التمرد إلى موضحة، والنقد إلى سلعة، والاختلاف إلى نمط استهلاكي، والحرية إلى علامة تجارية. حتى الرفض يصبح قابلاً للبيع. وهنا يبلغ النظام ذروة دهائه: لا يمنعك من الاعتراض، بل يحول اعتراضك إلى جزء من السوق. لا يمنعك من أن تكون مختلفاً، بل يبيعك اختلافك جاهزاً.

وهذا التحليل يزداد خطورة في عصرنا المعاصر، حيث لم يعد الإنسان يستهلك الأشياء فقط، بل يستهلك الصور والهويات والانفعالات والآراء. صار الإنسان لا يعيش تجربته مباشرة فقط، بل يعرضها، وقيس قيمتها بردود الآخرين، ويحول ذاته إلى مشروع دائم للتسويق. وفي هذه الحالة يصبح الإنسان ذو البعد الواحد ليس فقط عاملاً أو مستهلكاً، بل صورة متداولة. يريد أن يُرى، لكنه لا يسأل ماذا بقي من ذاته بعد أن صارت مرئية باستمرار. وهنا يتحقق نوع جديد من الاغتراب: الاغتراب لا عن العمل فقط كما عند ماركس، بل عن الذات بوصفها صورة.

ومن هنا تبدو أهمية ماركوز في مشروعنا. إنه يلتقط الإنسان بعد ماركس، لا بوصفه مسحوقاً بالحرمان فقط، بل بوصفه مدمجاً بالإشباع. فالإنسان قد لا يثور لأنه لم يعد يشعر أنه مقهور. وقد لا يسأل لأنه يظن أن الإجابات موجودة في السوق. وقد لا يطلب التحرر لأنه يظن أن الاستهلاك هو الحرية. وهذا أخطر أنواع القيد: القيد الذي يرتديه الإنسان كأنه زينة.

لكن الرؤية القرآنية تضيف بعداً أعمق. فالقرآن يعرف أن الإنسان قد يُفتن بالحرمان، لكنه يعرف أيضاً أنه قد يُفتن بالنعمة. قد يسقط من الجوع، وقد يسقط من الترف. قد يطغى لأنه

مقهور إذا مُكِّن دون تركية، وقد يطغى لأنه مستغن. ولذلك فإن القرآن لا يقرأ الخطر في الفقر وحده، بل في الاستغناء الكاذب. “كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى”؛ وهذه الآية، في عمقها، تكاد تختصر جانبًا كبيرًا مما يحلله ماركوز: الإنسان حين يرى نفسه مستغنيًا بما يملك، بما يستهلك، بما يسيطر عليه، بما توفره له التقنية، قد يدخل في طغيان ناعم لا يشعر به.

والترف في القرآن ليس مجرد وفرة مادية، بل حالة وعي. المترف ليس فقط من يملك كثيرًا، بل من تشككت رؤيته للعالم عبر الامتلاء المادي حتى فقد حسه بالحق والعدل والمصير. ومن هنا فإن الإنسان ذو البعد الواحد هو، بمعنى قرآني عميق، إنسان مترف حتى لو لم يكن غنيًا بالضرورة؛ لأنه يعيش داخل منطق الترف: تكديس الرغبات، تضخيم الاستهلاك، نسيان الغاية، تحويل الحياة إلى إشباع متكرر.

لكن القرآن لا يكتفي بنقد الترف، بل يقدم بديلًا: الذكر، والزهد بمعناه العميق، والإنفاق، والعدل، والتقوى، والشكر، ومقاومة الهوى، وإعادة توجيه النعمة نحو الأمانة. فالنعمة لا تُرفض، لكنها لا تُعبد. والتقنية لا تُدان، لكنها لا تُترك بلا ميزان. والسوق لا يُلغى بالضرورة، لكنه لا يكون مركز الإنسان. والحاجة لا تُقمع، لكنها تُميز عن الرغبة المصنوعة. وهذا التمييز بين الحاجة والرغبة من أهم ما يجب إدخاله في نقد الإنسان الحديث، لأن النظام الاستهلاكي يعيش على تحويل الرغبة إلى حاجة، ثم تحويل الحاجة المصنوعة إلى هوية.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن ماركوز كشف الإنسان الذي فقد السلب، والقرآن يكشف الإنسان الذي فقد الذكر. والسلب عند ماركوز هو القدرة على أن يقول لا للنظام القائم، وأن يتخيل ما يتجاوزه. أما الذكر في القرآن فهو القدرة على أن يستعيد الإنسان مركزه أمام الله، فيرى العالم لا بوصفه قدرًا مغلقًا، بل بوصفه امتحانًا. فإذا فقد الإنسان السلب صار مدمجًا في النظام، وإذا فقد الذكر صار مدمجًا في الدنيا. وكلاهما يؤدي إلى الإنسان المسطح، الإنسان الذي لا يرى إلا ما أمامه، ولا يتجاوز ما يُعرض عليه.

وهكذا فإن الإنسان ذو البعد الواحد ليس مجرد نقد للمجتمع الصناعي الغربي، بل نموذج تحذيري لكل حضارة تنجح في تنظيم الوسائل وتفشل في حفظ الغايات. يمكن أن يظهر في الرأسمالية عبر الاستهلاك، وفي الاشتراكية البيروقراطية عبر الدولة، وفي المجتمعات التقليدية عبر العادة، وفي المجتمعات الرقمية عبر الخوارزمية. فالبعد الواحد ليس شكلاً اقتصادياً فقط، بل قابلية إنسانية: أن يُغلق الإنسان على أفق واحد حتى ينسى أن له أبعاداً أخرى.

ولهذا يكون هذا الفصل موقعه مهماً في نهاية مرايا الفلسفة الكبرى؛ لأنه يجمع خيوطاً كثيرة: ديكارت حين جعل الذات مركزاً، كانط حين جعل الإنسان أخلاقياً، هيغل حين أدخله التاريخ، ماركس حين كشف اغترابه في العمل، نيتشه حين فضح الإنسان الصغير، هايدغر حين كشف ضياعه في اليومي، والوجودية حين أعادته إلى الحرية والقلق. يأتي ماركوز ليقول: كل هذا قد يضيع في مجتمع يستطيع أن يمتص النقد نفسه، وأن يجعل الإنسان مرتاحاً داخل نقصه.

ومن هنا فإن الإنسان عند ماركوز هو إنسان فقد التوتر. وهذا أخطر ما فيه. فالتناقض الذي كان شرط الصيرورة يتم تخديره. والقلق الذي كان باب السؤال يتم تسويقه أو علاجه بوصفات استهلاكية. والحرية التي كانت مسؤولية تتحول إلى اختيار بين سلع. والرغبة التي كان يمكن أن تكشف نقصاً عميقاً تتحول إلى طلب متكرر لمنتج جديد. وهكذا لا يعود الإنسان يتألم بما يكفي ليسأل، ولا يفرح بما يكفي ليشكر، ولا يغضب بما يكفي ليغير، ولا يخاف بما يكفي ليتذكر المصير. يصبح مستقراً، لكنه استقرار منخفض. راضياً، لكنه رضا مصنوع. حرّاً، لكن داخل قفص واسع.

وهنا تبلغ الرؤية القرآنية قوة نقدية هائلة. فالقرآن يريد إنساناً ذا أبعاد متعددة: عقل يتفكر، وقلب يذكر، وجسد يعيش، وروح تتطلع، وضمير يحاسب، وإرادة تختار، وعمل

يعمر، ومال يُسخر، ودنيا تُحمل ولا تُعبد، وآخرة تُستحضر ولا تُتخذ ذريعة لخراب الدنيا. فإذا اختزل الإنسان في الاستهلاك فقد روحه، وإذا اختزل في الإنتاج فقد قلبه، وإذا اختزل في اللذة فقد مصيره، وإذا اختزل في التقنية فقد حكمته.

ولهذا فإن تجاوز الإنسان ذي البعد الواحد لا يكون بمجرد زيادة الخيارات، بل باستعادة البعد المفقود: بعد المعنى، بعد السلب، بعد الذكر، بعد الغاية، بعد المصير. لا يكفي أن نعطي الإنسان حرية أكثر داخل السوق إذا بقي السوق هو أفقه النهائي. ولا يكفي أن نعطيهِ معلومات أكثر إذا بقي بلا حكمة. ولا يكفي أن نعطيهِ رفاهاً أكثر إذا بقي بلا سؤال. إنسان متعدد الأجهزة، متصل بالعالم كله، لكنه منفصل عن نفسه وعن ربه وعن غايته، ليس إنساناً أكثر اكتمالاً، بل قد يكون أكثر تعرضاً لفقدان ذاته.

ومن هنا تبدأ أهمية هذا الفصل: إنه لا يصف مرحلة اجتماعية فقط، بل يكشف خطراً أنثروبولوجياً. الإنسان قد لا يُدمّر بالقهر وحده، بل بالرضا المصنوع. قد لا يُقتل جوعاً، بل يُخدَّر امتلاءً. قد لا يُمنع من الكلام، بل يُغرق في الكلام. قد لا يُسلب عقله، بل يُعاد برمجته ليعقل داخل حدود النظام. وهذه هي مأساة الإنسان ذي البعد الواحد: أنه يعيش في عالم واسع لكنه يرى من نافذة واحدة.

إذا كان الإنسان ذو البعد الواحد هو الإنسان الذي فقد القدرة على النفي، فإن أخطر ما في هذا الفقد أنه لا يظهر له بوضوحه خسارة. فهو لا يشعر أنه فقد شيئاً جوهرياً، لأنه يعيش في عالم يمنحه بدائل كثيرة عن الشيء المفقود. يعطيهِ النظام بديلاً عن الحرية اسمه الاختيار الاستهلاكي، وبديلاً عن المعنى اسمه الترفيه، وبديلاً عن التفكير اسمه المعلومات، وبديلاً عن المجتمع اسمه الاتصال، وبديلاً عن السكينة اسمه الراحة، وبديلاً عن الذات اسمه الصورة. وهكذا لا يواجه الإنسان فراغه مباشرة، بل يواجهه مغطى بطبقات من الإشباع السريع والرموز اللامعة والوعود الصغيرة.

وهذا هو جوهر السيطرة الناعمة عند ماركوز: أن النظام لا يحتاج دائمًا إلى قمع الإنسان لأنه يستطيع أن يعيد تشكيل حاجاته. فالإنسان الذي يريد ما يصنعه النظام له لن يشعر بأنه خاضع، بل سيشعر أنه يحقق ذاته. وهنا تصبح السيطرة أكثر عمقًا من السيطرة السياسية المباشرة؛ لأنها تدخل إلى منطقة الرغبة. فإذا استطاع النظام أن يحدد للإنسان ما يرغب فيه، وما يخاف منه، وما يعتبره نجاحًا، وما يراه فشلًا، فقد امتلك جزءًا خطيرًا من داخله دون أن يرفع عليه عصا.

ومن هنا فإن الحاجات الزائفة ليست مجرد رغبات إضافية، بل هي بنية وعي. الإنسان لا يطلب السلعة فقط، بل يطلب من خلالها اعترافًا، ومكانة، وصورة، وشعورًا بالامتلاء. وهذا ما يجعل الاستهلاك أعمق من الشراء. إنه محاولة متكررة لترميم نقص لا يترمم. فالإنسان يستهلك لأنه يريد شيئًا يتجاوز الشيء المستهلك. يريد أن يشعر بأنه موجود، مرغوب، ناجح، مختلف، معاصر، آمن. لكن النظام لا يشبع هذا العطش؛ بل يعيد إنتاجه. يعطيه جرعة مؤقتة من الرضا لكي يعود إلى الطلب من جديد.

وهنا يتحول الإنسان إلى كائن دائري: يعمل لكي يستهلك، ويستهلك لكي يتحمل العمل، ويُرْهق لكي يبحث عن التعويض، ويتعوض لكي يعود إلى الإرهاق. وهذه الدائرة لا تبدو له عبودية لأنها مغطاة بلغة الحرية والنجاح والرفاه. لكنه في العمق لا يخرج من النظام، بل يدور داخله. وحتى أحلامه تصبح قابلة للقياس والإعلان والبيع.

وفي هذا الموضع تظهر عبقرية ماركوز في نقد المجتمع الذي يدمج معارضيه. فالإنسان المعارض قد لا يعود خطرًا إذا أصبح اعتراضه أسلوبًا في السوق. التمرد يصبح لباسًا، والاختلاف يصبح علامة تجارية، والنقد يصبح مادة إعلامية، والغضب يصبح محتوى، والحرية تصبح صورة قابلة للتداول. وهنا لا يقمع النظام النفي، بل يمتصه. لا يمنع الإنسان أن يقول لا، لكنه يجعل هذه الـ "لا" جزءًا من العرض العام. وهذا أخطر من المنع؛ لأن المنع يترك في النفس شعورًا بالمقاومة، أما الامتناع فيفرغ المقاومة من معناها.

ومن هنا فإن الإنسان ذو البعد الواحد لا يفقد صوته فقط، بل يفقد عمق صوته. قد يتكلم كثيرًا، لكنه لا يقول شيئًا يهدد البنية. قد ينتقد، لكنه ينتقد داخل الحدود المسموح بها. قد يغضب، لكن غضبه لا يتحول إلى وعي. قد يسخر، لكن سخريته تصبح تنفيسًا لا تغييرًا. وهكذا يصبح المجتمع قادرًا على تحمل مقدار كبير من الكلام لأنه حول الكلام إلى بخار يتصاعد ثم يتلاشى.

والقرآن الكريم يكشف هذه البنية من جهة أخرى حين يميز بين القول الذي يحمل حقًا والقول الذي يتحول إلى لهو. ليست المشكلة في الكلام ذاته، بل في فقدان الكلمة لوجهتها. فالإنسان قد يُغرق في القول حتى يفقد القدرة على السماع. وقد يكثر حوله الضجيج حتى لا يسمع نداء الحق. ومن هنا فإن الذكر ليس مجرد كلام، بل استعادة للمعنى وسط ضجيج الكلام. والقرآن لا يطلب من الإنسان أن يصمت عن العالم، بل أن يخرج من لغو العالم إلى كلمة لها وزن.

وهنا يبرز الفرق بين الاتصال والتواصل. المجتمع الحديث يمنح الإنسان اتصالًا هائلًا، لكنه لا يضمن له علاقة حقيقية. قد يكون الإنسان محاطًا بالرسائل والصور والأصوات، لكنه وحيد في العمق. والسبب أن الاتصال يمكن أن يتحول إلى تدفق بلا حضور. الإنسان يرى الآخرين، لكنه لا يلقاهم. يسمعهم، لكنه لا يصغي. يشاركهم الصور، لكنه لا يشاركهم المعنى. ومن هنا يولد بعد جديد من الإنسان ذي البعد الواحد: إنسان الاتصال بلا لقاء.

وهذا يتصل بمفهوم قرآني عميق هو التعارف. فالتعارف ليس مجرد معرفة سطحية، ولا مجرد تبادل معلومات، بل انفتاح إنساني على الآخر في أفق الكرامة والمعنى والمسؤولية. أما الاتصال الاستهلاكي فيجعل الآخر صورة أو جمهورًا أو منافسًا أو متابعًا أو رقمًا. وهكذا لا يفقد الإنسان ذاته فقط، بل يفقد الآخر أيضًا. والإنسان لا يكتمل دون الآخر، لكنه لا يكتمل بأي آخر؛ لا بد من علاقة تعترف بإنسانيته، لا علاقة تستهلك صورته.

ومن أخطر أبعاد الإنسان ذي البعد الواحد أن النظام يعيد تشكيل اللغة ذاتها. فحين تضيق اللغة، يضيق التفكير. وحين تتحول الكلمات الكبرى إلى شعارات أو منتجات أو رسائل دعائية، تفقد قدرتها على فتح أفق آخر. كلمات مثل الحرية، والسعادة، والنجاح، والتقدم، والرفاه، قد تُفرغ من معناها العميق وتملاً بمضمون وظيفي يخدم البنية القائمة. تصبح الحرية قدرة على الشراء، والسعادة رضا استهلاكياً، والنجاح تراكماً ظاهراً، والتقدم زيادة في السيطرة، والرفاه تضخماً في الحاجة المصنوعة.

وهنا تكون معركة الإنسان مع اللغة معركة على الوعي. فالإنسان لا يفكر خارج الكلمات التي يسكنها. فإذا احتلت البنية كلماته، احتلت جزءاً من عقله. وهذا يلتقي بعمق مع مشروعهنا في اللغة والوعي؛ فاللغة ليست وعاءً محايداً، بل جهاز إنتاج للمعنى. وإذا أصبحت اللغة ذات بعد واحد، صار الوعي ذا بعد واحد. ولذلك فإن تحرير الإنسان لا يبدأ من الاقتصاد والسياسة فقط، بل يبدأ أيضاً من تحرير الكلمات من أسر الاستعمال المبتذل. والقرآن، في هذا السياق، لا يقدم كلمات فقط، بل يعيد تأسيس الحقول الدلالية الكبرى: الحياة، الدنيا، الآخرة، المال، العمل، الإنسان، العدل، الظلم، النعمة، الشكر، الفتنة، الطغيان، الذكر، الغفلة. إنه لا يترك الإنسان داخل لغة السوق أو السلطة أو العادة، بل يمنحه لغة تعيد ترتيب الوجود. وحين تتغير اللغة يتغير الوعي، وحين يتغير الوعي يستطيع الإنسان أن يرى ما كان مخفياً خلف البداهة المصنوعة.

ومن هنا فإن الإنسان ذو البعد الواحد لا يمكن تحريره بمجرد وعظ أخلاقي بسيط. لأنه لا يعيش خطأً فردياً فقط، بل يعيش داخل شبكة تصنع حاجاته ولغته وصوره عن نفسه. لذلك فإن نقد ماركوز مهم لأنه يكشف أن السيطرة الحديثة بنوية وثقافية ونفسية في آن واحد. لكنها تحتاج إلى إضافة قرآنية حاسمة: أن تحرير الإنسان لا يكون فقط باستعادة القدرة على النفي، بل باستعادة القدرة على الذكر. فالنفي يحرره من النظام، والذكر يحرره

من الغفلة. النفي يقول له: لا تجعل الواقع النهائي هو ما تراه الآن. والذكر يقول له: لا تجعل الدنيا كلها أفقك الأخير.

وهنا يصبح البعد المفقود في الإنسان ليس بعداً سياسياً فقط، بل بعداً روحياً ووجودياً. الإنسان ذو البعد الواحد فقد القدرة على رؤية الغيب في معنى واسع: ليس الغيب بوصفه مجهولاً غامضاً فقط، بل بوصفه أفقاً يتجاوز الحاضر المحسوس. حين يفقد الإنسان هذا الأفق، يصبح أسير المباشر. يريد الآن، وقيس الآن، ويستهلك الآن، ويخاف من فقدان الآن. أما القرآن فيفتح الإنسان على ما وراء المباشر، على المستقبل الأخروي، وعلى العاقبة، وعلى السنن، وعلى المصير. وهذا الانفتاح يمنحه قدرة على مقاومة إغراء الحاضر.

ولذلك فإن المجتمع الاستهلاكي يخاف من الإنسان الذي يتذكر. لأن الذاكرة العميقة تقاوم السوق. من يتذكر الموت لا يعبد السلعة بسهولة. ومن يتذكر الآخرة لا يختزل النجاح في التملك. ومن يتذكر الفقراء لا يطمئن إلى ترفه بلا سؤال. ومن يتذكر الله لا يسمح للنظام أن يصبح إلهاً صامتاً يحدد له ما يريد وما يخاف وما يطلب. فالذكر يعيد فتح البعد الثاني والثالث والرابع في الإنسان، بعد أن حاول النظام ضغطه في بعد واحد.

وهكذا يصبح نقد ماركوز للإنسان ذي البعد الواحد قابلاً للامتداد إلى نقد حضاري أوسع. فالمشكلة ليست في الرأسمالية الصناعية وحدها، بل في كل نظام ينجح في إغلاق أفق الإنسان. قد يكون الإغلاق بالاستهلاك، وقد يكون بالأيديولوجيا، وقد يكون بالقومية، وقد يكون بالتقنية، وقد يكون بالطائفية، وقد يكون حتى بتدين شكلي يختزل الدين في طقوس بلا روح أو شعارات بلا عدل. كلما فُقد التعدد الوجودي للإنسان، ولد الإنسان ذو البعد الواحد بصورة جديدة.

ومن هنا فإن استعادة الإنسان لا تعني الرجوع إلى الماضي، ولا رفض التقنية، ولا معاداة الرفاه، بل تعني إعادة ترتيب هذه كلها داخل أفق الإنسان الكامل. التقنية وسيلة لا

قدر. الرفاه نعمة لا معبود. السوق أداة لا معنى نهائي. الدولة نظام لا إله. الإعلام وسيلة بيان لا مصنع وعي مغلق. والحاجة ينبغي أن تميز عن الرغبة المصنوعة. بهذا فقط يستطيع الإنسان أن يستعيد تعدده.

إن الإنسان في الرؤية القرآنية لا يكون حرًا لأنه يملك خيارات أكثر فقط، بل لأنه لا يُستعبد لما يختار. ولا يكون غنيًا لأنه يملك أشياء أكثر، بل لأنه يعرف موضع الأشياء من نفسه. ولا يكون متقدمًا لأنه يسيطر على العالم أكثر، بل لأنه يصبح أكثر عدلاً وحكمة ورحمة وهو يعمر العالم. ولهذا فإن نقد الإنسان ذي البعد الواحد لا يكتمل إلا حين نعيد تعريف التقدم نفسه. فالتقدم الذي يزيد الوسائل ويفقر الغايات ليس تقدمًا إنسانيًا كاملاً. والتقدم الذي يضخم القدرة ويضعف الحكمة قد يصبح خطرًا. والتقدم الذي يربط الإنسان بالأشياء ويفصله عن المعنى ليس إلا شكلاً أنيقًا من الضياع.

ومن هنا فإن ماركوز يكشف لنا أن الإنسان الحديث قد لا يحتاج إلى من يقهره، لأنه قد يحمل قهره داخله في صورة رغبة. وقد لا يحتاج إلى من يمنعه من التفكير، لأنه قد يكتفي بأفكار جاهزة. وقد لا يحتاج إلى من يسلبه المعنى، لأنه قد يبيعه طوعًا مقابل المتعة السريعة. وهذه هي المأساة الحقيقية: أن يفقد الإنسان بعده الآخر وهو يظن أنه يحقق ذاته. حين نغلق فصل الإنسان ذو البعد الواحد عند ماركوز، فإننا لا نغلق فصلًا في نقد المجتمع الصناعي الحديث فحسب، بل نغلق مرآة من أخطر مرايا الإنسان المعاصر؛ لأنها لا تكشف الإنسان حين يكون مقهورًا بالسلاسل، بل حين يكون مدمجًا في نظام يظن أنه يمنحه الحرية. فماركوز لا يحدثنا عن إنسان محروم فقط، بل عن إنسان مُشبع بطريقة تجعله أقل قدرة على السؤال. لا يحدثنا عن إنسان صامت لأنه ممنوع من الكلام، بل عن إنسان يتكلم كثيرًا داخل لغة صُنعت له سلفًا. لا يحدثنا عن إنسان لا يملك الخيارات، بل عن إنسان غارق في خيارات كثيرة تخفي عنه السؤال عن معنى الاختيار نفسه.

لقد كشف ماركوز أن السيطرة الحديثة لم تعد تحتاج دائماً إلى القمع الخشن، لأن النظام المتقدم يستطيع أن يصنع الرغبة، وأن يحدد صورة النجاح، وأن يعيد ترتيب الحاجة، وأن يحول الإنسان إلى كائن يطلب ما يُراد له أن يطلب. وهنا تصبح الحرية الظاهرة جزءاً من آلية السيطرة. فالإنسان يختار، لكنه يختار داخل أفق مصنع. يستهلك، لكنه لا يسأل من صنع رغبته. يعترض، لكن اعتراضه قد يتحول إلى سلعة. يتمرد، لكن تمرده قد يصبح موضحة. يتكلم، لكن كلامه قد يبقى داخل حدود اللغة التي أنتجها النظام نفسه.

ومن هنا فإن الإنسان ذو البعد الواحد ليس إنساناً بلا ذكاء، ولا بلا حركة، ولا بلا إمكانات، بل هو إنسان فقد البعد المتجاوز. فقد القدرة على النفي الجذري، على أن يقول للعالم القائم: ليس هذا هو الأفق الأخير. فقد القدرة على تخيل حياة أخرى، ومعنى آخر، وعلاقة أخرى بين الإنسان والعمل والحاجة والمال والتقنية والحرية. ولذلك فإن بعده الواحد ليس فقراً في الأدوات، بل فقر في الأفق. قد يمتلك أشياء كثيرة، لكنه لا يمتلك مسافة نقدية كافية تجاهها. قد يعرف الكثير، لكنه لا يعرف إلى أين يذهب بهذا الكثير. قد يتصل بالعالم كله، لكنه لا يتصل بعمقه الخاص.

وهنا تظهر عظمة ماركوز؛ لأنه رأى أن الإنسان الحديث يمكن أن يُفرغ من داخله باسم الرفاه، وأن يُدمج في النظام باسم الحرية، وأن يُخدَّر بالإشباع بدل أن يُقمع بالحرمان. وهذه رؤية شديدة العمق؛ لأنها تكشف أن الخطر على الإنسان لا يأتي من الألم وحده، بل من اللذة حين تُصنع لتمنع السؤال. ولا يأتي من الفقر وحده، بل من الوفرة حين تتحول إلى حجاب. ولا يأتي من المنع وحده، بل من الإغراق حين يغمر الإنسان حتى لا يعود قادراً على التمييز.

لكن ماركوز، رغم عمقه، يبقى محتاجاً إلى أفق أوسع. فهو يكشف فقدان البعد النقدي، لكنه لا يكشف دائماً البعد الروحي والمصيري للإنسان. يكشف الحاجة الزائفة،

لكنه لا يبلغ دائماً عمق التمييز القرآني بين الحاجة والرغبة، وبين النعمة والفتنة، وبين التسخير والعبودية للأشياء. يكشف العقل الأداتي، لكنه لا يمنح بديلاً كاملاً للعقل الذاكر، العقل الذي لا يكتفي بحساب الوسائل، بل يسأل عن الغايات.

وفي هذا الموضوع تضيف الرؤية القرآنية ما لا يستطيع نقد ماركوز وحده أن يمنحه. فالقرآن لا يكتفي بأن يحرر الإنسان من النظام الاستهلاكي، بل يحرره من الغفلة التي تجعل الدنيا أفقاً الأخير. لا يكتفي بأن يعيد إليه القدرة على النفي، بل يعيد إليه القدرة على الذكر. والنفي وحده قد يتحول إلى غضب بلا وجهة، أما الذكر فيمنح النفي مركزاً ومعياراً. فليس المطلوب أن يقول الإنسان “لا” لكل شيء، بل أن يعرف متى يقول لا، ولماذا يقولها، وباسم أي حق يقولها.

ومن هنا فإن الإنسان لا يستعيد أبعاده بمجرد أن يرفض الاستهلاك، بل حين يستعيد علاقته بالمعنى. حين يعرف أن المال وسيلة لا غاية، وأن التقنية أداة لا قدر، وأن الرفاه نعمة لا معبود، وأن العمل عمران لا استنزاف، وأن الحرية أمانة لا مجرد اختيار بين السلع. عندئذ فقط يخرج الإنسان من البعد الواحد إلى التعدد الحي: عقل يتفكر، وقلب يذكر، وجسد يعمل، وروح تتطلع، وضمير يحاسب، وإرادة تختار، ومصير ينتظر.

وهكذا ينتهي فصل ماركوز إلى نتيجة مركزية: الإنسان الحديث قد لا يضع لأنه محروم من العالم، بل لأنه غارق فيه. وقد لا يفقد ذاته لأنه عاجز عن الوصول إلى الأشياء، بل لأنه جعل الأشياء طريقه الوحيد إلى ذاته. وقد لا يكون سجيناً خلف الجدران، بل داخل أفق منخفض من الرغبات المصنوعة واللغة المعلبة والخيارات المحددة مسبقاً.

الفصل الثالث عشر

الإنسان والمدرسة النفسية

حين تنتقل إلى الإنسان والمدرسة النفسية، فإننا لا نغادر الفلسفة بقدر ما ندخل إلى باطنها الأكثر حميمية وخطورة. فقد ظل السؤال الفلسفي عن الإنسان يدور طويلاً حول العقل، والحرية، والواجب، والعمل، والتاريخ، والوجود، والمعنى، لكن المدرسة النفسية جاءت لتقول إن الإنسان لا يفهم من هذه المداخل وحدها، لأن في داخله طبقات لا تظهر على سطح الوعي. فالإنسان لا يعرف نفسه كما يظن، ولا يملك دوافعه كما يتصور، ولا يتحرك دائماً بما يعلنه من أسباب. ثمة في أعماقه مناطق مظلمة، وذكريات مطمورة، ورغبات مقموعة، ومخاوف قديمة، وصور أولى تشكلت قبل أن يمتلك القدرة على تفسيرها. ومن هنا فإن المدرسة النفسية فتحت مرآة جديدة لا ترى الإنسان من فوق، ولا من الخارج، ولا من خلال التاريخ العام فقط، بل من الداخل؛ من تلك المنطقة التي يكون فيها الإنسان حاضراً أمام نفسه وغائباً عنها في الوقت نفسه.

لقد جاءت المدرسة النفسية، في صورتها الحديثة، لتضرب واحدة من أوهام الإنسان الكبرى: وهم الشفافية. فالإنسان كان يميل إلى الاعتقاد أنه يعرف نفسه لأنه يعي أفكاره، وأنه يسيطر على دوافعه لأنه يستطيع أن يبرر أفعاله، وأنه حر لأنه يقرر. لكن التحليل النفسي، خصوصاً مع فرويد، جاء ليقول إن الوعي ليس كل النفس، بل ربما ليس إلا سطحاً صغيراً فوق محيط واسع. إن الإنسان لا يعيش فقط بما يعرفه عن نفسه، بل بما لا يعرفه أيضاً. لا تحركه أفكاره المعلنة وحدها، بل تحركه رغبات لا يريد الاعتراف بها، وصراعات داخلية يكسوها بثياب العقل، وذكريات لا تموت لأنها لم تُفهم، بل تنزوي في الأعماق وتعود في شكل عرض أو حلم أو قلق أو تكرار.

وهنا يقع التحول العميق في فهم الإنسان. فالإنسان لم يعد فقط كائن العقل كما عند ديكرت، ولا كائن الواجب كما عند كانط، ولا كائن التاريخ كما عند هيغل، ولا كائن العمل كما عند ماركس، بل صار كائن اللاوعي. وهذه العبارة وحدها تكفي لإحداث زلزال في كل تصور مبسط للإنسان. فإذا كان الإنسان لا يعي كل ما يحركه، فإن حريته ليست بسيطة. وإذا كان يبرر أفعاله بأسباب واعية بينما دوافع أخرى تعمل في العمق، فإن العقل لا يكون دائماً سيداً شفافاً. وإذا كان الماضي الطفولي قادراً على أن يعود في الحاضر، فإن الزمن النفسي ليس خطأ مستقيماً؛ إن ما مضى لا يمضي دائماً، بل قد يبقى حياً داخل النفس وإن اختفى من الذاكرة الظاهرة.

ومن هنا فإن المدرسة النفسية أعادت للطفولة مقاماً تأسيسياً في فهم الإنسان. فالطفل ليس مرحلة تُترك وراء الظهر، بل بناء أولي يستمر أثره في الإنسان الكبير. في الطفولة تتشكل أولى صور الأمان والخوف، الحب والحرمان، الثقة والقلق، القبول والرفض. وقد يكبر الإنسان في جسده وعقله ومكانته الاجتماعية، لكنه يحمل داخله طفلاً لم يُشَفَّ، أو خوفاً لم يُسمَّ، أو حاجة لم تُفهم. ولذلك فإن الإنسان، في المرأة النفسية، ليس فقط ما يعلنه في نضجه، بل ما حمله من بداياته الأولى. إنه تاريخ داخلي، لا يقل تعقيداً عن التاريخ الاجتماعي والسياسي.

غير أن عظمة المدرسة النفسية لا تكمن فقط في اكتشاف اللاوعي، بل في كشفها أن الإنسان كائن صراع داخلي. ففرويد، مثلاً، لم ير النفس وحدة هادئة، بل ميداناً متوتراً بين الرغبة، والرقابة، والواقع. ثمة رغبات تطلب الإشباع، وثمة سلطة داخلية تمنع أو تؤنب، وثمة واقع يفرض حدوده. ومن هذا الصراع تتولد كثير من الأعراض والالتواءات والتسويات النفسية. فالإنسان لا يعيش دائماً ما يريد، ولا يريد دائماً ما يجوز له أن يريده، ولا يستطيع دائماً أن يقول الحقيقة عن رغبته. لذلك يلجأ إلى الكبت، والتبرير، والإسقاط،

والتعويض، والتسامي، وغيرها من الآليات التي تكشف أن النفس ليست بسيطة ولا صريحة مع ذاتها دائماً.

وهنا تلتقي المدرسة النفسية مع محور كتابنا في جدلية الصيرورة والتناقض. فالإنسان النفسي ليس منسجماً من الداخل، بل كائن تتنازعه قوى متعددة. يريد ويمنع نفسه، يحب ويكره، يخاف ويرغب، يتذكر وينسى، يعلن شيئاً ويضمر آخر، يطلب القرب ويخافه، يطلب الحرية ويهرب منها، يطلب الحب ويهدمه أحياناً بيديه. وهذه التناقضات لا تجعل الإنسان غير إنساني، بل تكشف إنسانيته العميقة. فالإنسان لا يتحرك من خط مستقيم، بل من صراعات وتسويات وجروح وتجاوزات.

لكن المدرسة النفسية، وهي تكشف هذا العمق، تحمل خطرها أيضاً. فقد تميل أحياناً إلى اختزال الإنسان في الرغبة، أو في الطفولة، أو في الصدمة، أو في اللاوعي، كما اختزلته فلسفات أخرى في العقل أو الاقتصاد أو التاريخ. وهنا ينبغي أن نمارس معها القراءة نفسها التي مارسناها مع الفلاسفة السابقين: نأخذ ما تكشفه، ولا نسمح لها أن تدعي الإنسان كله. فالإنسان يحمل لاوعياً، لكنه ليس لاوعياً فقط. يحمل رغبة، لكنه ليس رغبة فقط. يحمل طفولة، لكنه ليس أسير طفولته حتماً. يحمل جروحاً، لكنه قادر على التوبة والتزكية والشفاء وإعادة البناء.

وفي هذا الموضوع يبدأ الحوار مع القرآن الكريم. فالقرآن لا يستخدم لغة التحليل النفسي الحديثة، لكنه عميق جداً في كشف الداخل الإنساني. فهو يتحدث عن النفس، والهوى، والوسوسة، والطمأنينة، والخوف، والرجاء، والكبر، والحسد، والندم، والغفلة، والذكر، والتوبة، والقلب الذي يعقل أو يقسو أو يمرض أو يطمئن. هذه ليست مفاهيم وعظية سطحية، بل مفاتيح أنثروبولوجية كبرى لفهم الإنسان من الداخل. فالقرآن يعرف أن الإنسان لا يحارب أعداءه الخارجيين فقط، بل يحارب نفسه، وأن المعركة الكبرى ليست دائماً في السوق أو الدولة أو التاريخ، بل في القلب والنفس والنية والرغبة.

غير أن الفرق الجوهرى بين القرآن وبعض المدارس النفسية أن القرآن لا يحول الإنسان إلى ضحية دائمة لأعماقه. إنه يكشف ضعف النفس، لكنه لا يلغى مسؤوليتها. يكشف الهوى، لكنه يدعو إلى مجاهدته. يكشف الوسوسة، لكنه يفتح باب الاستعاذة والذكر. يكشف الذنب، لكنه يفتح باب التوبة. يكشف الخوف، لكنه يدعو إلى التوكل. يكشف القلق، لكنه يفتح باب الطمأنينة. ومن هنا فإن القرآن لا ينكر التعقيد النفسى، لكنه يرفض أن يتحول هذا التعقيد إلى قَدَرٍ مغلوق. الإنسان في القرآن قابل للتزكية، وهذه من أعظم الفروق.

فالتحليل النفسى قد يشرح لماذا انكسر الإنسان، ولماذا يكرر جرحه، ولماذا يخاف الحب أو يبحث عن السلطة أو يهرب من ذاته. وهذه معرفة نافعة. لكن القرآن يضيف سؤالاً آخر: ماذا يفعل الإنسان بعد أن يعرف؟ هل يبقى داخل تفسير جرحه، أم ينهض إلى تزكية نفسه؟ هل يكتفى بأن يقول: هكذا صنعتني طفولتي، أم يقول: هذا ما حملته، وهذا ما ينبغي أن أتجاوزه؟ هنا تتحول المعرفة النفسية من تشخيص إلى طريق، إذا دخلت في أفق أخلاقي وروحي.

ولذلك فإن المدرسة النفسية ضرورية لهذا المشروع، لأنها تمنعنا من تقديم إنسان مثالي مجرد، كأنه عقل صافٍ أو إرادة مستقيمة دائماً. إنها تذكرنا بأن الإنسان هش، مركب، متناقض، مشروط بتاريخه الداخلى، وأن كثيراً من أفعاله لا يفهم إلا إذا قرأنا خريطة خوفه ورغبته وجرحه. لكنها تحتاج إلى القرآن لكي لا تتحول إلى حبس للإنسان داخل ماضيه. فالإنسان لا يفهم بلا ماضيه، لكنه لا يختزل فيه. لا يفهم بلا لواعيه، لكنه لا يسجن داخله. لا يفهم بلا رغباته، لكنه لا يعرف بها وحدها.

ومن هنا تأتي أهمية يونغ أيضاً في توسيع المرأة النفسية. فإذا كان فرويد قد ركز على الرغبة والكبت والتاريخ الشخصى، فإن يونغ فتح الباب على الرموز، والأحلام، واللاوعى

الجمعي، والصور البدئية التي تسكن الذاكرة الإنسانية العميقة. وبصرف النظر عن مقدار الاتفاق أو الاختلاف مع تفاصيل مشروعه، فقد أضاف بعداً مهماً: الإنسان لا يحمل داخله تاريخه الشخصي فقط، بل يحمل رموزاً وصوراً وأنماطاً أعمق من تجربته الفردية. إنه ليس فرداً نفسياً معزولاً، بل كائن رمزي، يحلم، ويتخيل، ويعيد إنتاج صور كبرى للأب، والأم، والظل، والبطل، والموت، والبعث، والرحلة، والصراع.

وهذه النقطة تلتقي مع فهمنا للإنسان بوصفه كائن معنى لا كائن حاجة فقط. فالرمز ليس زخرفة نفسية، بل طريقة النفس في التعبير عن أعماق لا تستطيع اللغة المباشرة دائماً أن تحملها. والإنسان لا يعيش بالمنطق وحده، بل بالصور والأحلام والأساطير والمعاني الكبرى. ومن هنا فإن أي نظرية في الإنسان لا تفهم الرمز ستبقى ناقصة، لأنها تتجاهل أن الإنسان يتغذى على المعنى كما يتغذى الجسد على الطعام.

غير أن الرؤية القرآنية تضبط هذا المجال أيضاً. فالإنسان كائن رمزي، نعم، لكنه ليس أسير الرموز. الأحلام والرؤى والصور لها مقامها، لكن الوحي يظل أعلى من اللاوعي، والهداية أعلى من الرمز المفتوح، والحق ليس مجرد صورة نفسية. وهنا نحتاج إلى دقة كبيرة: القرآن يخاطب الخيال والرمز والقصة والمثل، لكنه لا يحول الدين إلى إسقاط نفسي. إنه يستخدم القصة ليوقط، والمثل ليكشف، والرمز ليقرب، لكنه يظل خطاب حق لا مجرد تعبير عن أعماق النفس.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن المدرسة النفسية كشفت الإنسان بوصفه كائن الداخل المركب. كشفت أن الإنسان لا يسكن السطح، وأن العقل لا يملك كل شيء، وأن الطفولة لا تموت بسهولة، وأن الرغبة قد تتخفى، وأن الخوف قد يلبس ثياب العقل، وأن الحلم قد يقول ما يعجز الوعي عن قوله، وأن النفس قد تنقسم على ذاتها. وهذه كلها كشوف عظيمة لا يجوز أن يغفلها مشروع يريد أن يفهم الإنسان في صيرورته وتناقضه.

لكن المدرسة النفسية تبقى ناقصة إذا عزلت الإنسان عن الله والمعنى والمصير. فإذا صار الإنسان مجرد جهاز رغبات مكبوتة، فقد ضاع بعده الروحي. وإذا صار مجرد حصيللة طفولة، فقد ضاعت مسؤوليته. وإذا صار مجرد ساحة لاوعي، فقد ضاع تكليفه. وإذا صار الشفاء مجرد تصالح مع الذات دون سؤال الحق، فقد يكون الشفاء ناقصًا. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يفهم نفسه، بل إلى أن يزكيها. ولا يحتاج فقط إلى أن يكتشف جرحه، بل إلى أن يعرف كيف يحوله إلى بصيرة. ولا يحتاج فقط إلى أن يسمع لاوعيه، بل إلى أن يسمع نداء الحق في أعماقه.

وهكذا يظهر أن الإنسان في المدرسة النفسية هو كائن الجرح والذاكرة والرغبة واللاوعي والرمز والصراع الداخلي. وهذه مرآة عظيمة لأنها تنقلنا من الإنسان المعلن إلى الإنسان المخفي، من القول إلى الدافع، من السلوك إلى البنية الداخلية. لكنها تحتاج إلى أفق أعلى حتى لا تتحول إلى اختزال جديد. فالقرآن لا يلغي النفس، بل يجعلها ميدانًا للتركية. لا ينكر الهوى، بل يدعو إلى ضبطه. لا يرفض الرغبة، بل يربطها بالميزان. لا ينكر الجرح، بل يفتح له باب الصبر والرحمة والمعنى. لا يكتفي بتفسير الإنسان، بل يدعو إلى أن يصير أرفع مما هو عليه.

ومن هنا سيكون هذا الفصل ضروريًا قبل الانتقال إلى المدرسة الاجتماعية، لأن الإنسان لا يصير في المجتمع وحده، ولا في النفس وحدها، بل في تقاطع الداخل والخارج. المدرسة النفسية تكشف الداخل الذي يحمله الإنسان إلى المجتمع، والمدرسة الاجتماعية ستكشف المجتمع الذي يدخل إلى الإنسان ويعيد تشكيل داخله. وبينهما تظهر جدلية الصيرورة والتناقض في واحدة من أكثر صورها عمقًا: الإنسان يصنع العالم من داخله، والعالم يعيد صنع داخله.

إذا كانت المدرسة النفسية قد كشفت أن الإنسان لا يطابق وعيه المعلن، وأن في داخله طبقات من الرغبة والخوف والذاكرة واللاوعي، فإن هذه الحقيقة تفتح أمامنا باباً أعمق: الإنسان ليس فقط كائنًا يفكر ويختار، بل كائن يتشكل من الداخل عبر صراعات لا يراها دائماً، وعبر جروح لا يعرف أحياناً أسماءها، وعبر علاقات أولى تظل تمدّ ظلالها على كل علاقة لاحقة. فالإنسان لا يدخل العالم ناضجاً، ولا يدخل وعيه كاملاً، بل ينمو في هشاشة مطلقة، في حاجة إلى حضن وصوت ووجه واعتراف وأمان. ومن هذه البدايات الرقيقة تتشكل طبقات عميقة من النفس، قد تصبح لاحقاً مصدر قوة أو مصدر قلق أو مصدر تعثر لا يعرف الإنسان سببه المباشر.

ومن هنا فإن المدرسة النفسية جعلت العلاقة الأولى بالآخر جزءاً حاسماً من فهم الذات. فالإنسان لا يعرف نفسه في العزلة، ولا يبنى أمنه الداخلي من فراغ. إنه يتلقى صورته الأولى من عيون الآخرين: من الأم، والأب، والعائلة، والبيئة القريبة. فإذا كانت هذه العيون تمنحه القبول، نشأ داخله قدر من الثقة بالعالم. وإذا كانت تمنحه الرفض أو الخوف أو الإهمال، فقد يحمل في أعماقه شعوراً غامضاً بأنه غير جدير بالمحبة أو غير آمن في الوجود. وهنا لا يعود الإنسان مجرد عقل يستدل، بل ذاكرة انفعالية تسكن الجسد والنبذة والارتجاف والصمت وطريقة النظر إلى الذات.

وهذا يكشف أن الإنسان لا يعيش فقط بما يتذكره بوضوح، بل بما ترسب في كيانه قبل أن يصبح قادراً على السرد. قد ينسى الحدث، لكن أثره يبقى. قد لا يعرف مصدر خوفه، لكنه يعيش الخوف. قد لا يتذكر أول خذلان، لكنه يبنى حياته كلها على تجنب الخذلان. وهذه من أعقد مناطق النفس: أن ما لم يعد حاضراً في الوعي قد يظل حاضراً في السلوك. ومن هنا فإن التكرار النفسي ليس مصادفة؛ فالإنسان قد يعيد إنتاج الجرح نفسه في علاقات مختلفة لأنه لم يفهم الجرح الأول، أو لأنه يحاول لا شعورياً أن ينتصر عليه بصورة متأخرة.

وهنا يظهر مفهوم العقدة النفسية لا بوصفه مصطلحًا عابرًا، بل بوصفه تعبيرًا عن تجربة إنسانية عميقة. فالعقدة ليست مجرد ضعف شخصي، بل نقطة تداخل بين رغبة وخوف وذكرى ودفاع. إنها مكان لم يكتمل فيه الفهم الداخلي، أو موضع لم يتحول الألم فيه إلى معنى. وقد تبدو العقدة في صورة حساسية مفرطة، أو خوف من النقد، أو رغبة في السيطرة، أو هروب من القرب، أو طلب دائم للاعتراف، أو شعور غامض بالذنب. وهكذا تظهر النفس وكأنها تحمل في داخلها غرفًا مغلقة، يدخل منها الإنسان إلى العالم دون أن يدري أنها توجه خطواته.

وهذه الرؤية النفسية مهمة جدًا لأنها تمنعنا من قراءة الإنسان قراءة أخلاقية مبسطة. فالإنسان الذي يغضب بسرعة ليس دائمًا شريرًا، فقد يكون خائفًا. والذي يطلب السيطرة ليس دائمًا قويًا، فقد يكون مذعورًا من فقدان الأمان. والذي يهرب من الحب ليس دائمًا قاسيًا، فقد يكون مجروحًا من حب قديم. والذي يتعالى على الناس ليس دائمًا واثقًا، فقد يكون يخفي نقصًا شديدًا. وهذا لا يعني إلغاء المسؤولية، لكنه يعني أن المسؤولية لا تفهم كاملاً إلا حين نفهم الجذور الداخلية للسلوك.

وفي هذا الموضع يفتح القرآن الكريم أفقًا متوازنًا بالغ العمق. فهو لا يختزل الإنسان في ظاهره وحده، بل يتحدث عن القلب، والنية، والسر، وما تخفي الصدور. لكنه في الوقت نفسه لا يعفي الإنسان من مسؤوليته بدعوى أن له جروحًا أو دوافع خفية. فالقرآن يعلم أن الإنسان مركب، لكنه يخاطبه بوصفه قادرًا على المراجعة والتوبة والمجاهدة. وهذا التوازن مهم جدًا: الفهم لا يعني التبرير المطلق، والمسؤولية لا تعني القسوة على الجرح. الإنسان يُفهم لكي يُشفى، ويُحاسب لكي لا يتفلسف من الحق، ويُرحم لكي لا ينهار تحت ثقل ضعفه.

ومن هنا فإن المدرسة النفسية تحتاج إلى مفهوم التزكية لكي لا تبقى عند حدود التشخيص. فالتحليل قد يكشف العقدة، لكنه لا يكفي وحده لكي يعيد ترتيب الإنسان في

ضوء الغاية. قد يعرف الإنسان سبب خوفه، لكنه يحتاج إلى شجاعة تتجاوز المعرفة. وقد يعرف أصل رغبته في الاعتراف، لكنه يحتاج إلى تحرير قلبه من عبودية نظر الآخرين. وقد يعرف منشأ غضبه، لكنه يحتاج إلى تدريب النفس على الحلم. وقد يعرف لماذا يهرب، لكنه يحتاج إلى إرادة العودة. ومن هنا يصبح العلم بالنفس بداية الطريق، لا نهايته.

وهنا تظهر عظمة مفهوم النفس في القرآن. فالنفس ليست مجرد جهاز نفسي، بل مجال صراع وتركية وسقوط وارتقاء. النفس قد تأمر بالسوء، وقد تلوم، وقد تطمئن. وهذه المستويات لا تعني تقسيمًا جامدًا، بل حركة داخلية. فالإنسان لا يبقى دائمًا في مقام واحد؛ قد يكون في لحظة أسير هوى، وفي لحظة أخرى مستيقظ الضمير، وفي لحظة ثالثة مطمئنًا إلى الحق. وهذا التصور أكثر ديناميكية مما قد يبدو؛ لأنه يجعل النفس صيرورة، لا ماهية مغلقة. ومن هنا يلتقي مع مشروعنا في أن الإنسان لا يعرف بالسكون بل بالحركة.

أما المدرسة النفسية الحديثة، خصوصًا حين تقترب من الصدمة، فإنها تكشف أن الإنسان لا يحمل الألم في الذاكرة فقط، بل في الجسد أيضًا. فالخوف القديم قد يتحول إلى توتر عضلي، والقلق إلى اضطراب نوم، والجرح إلى حساسية تجاه نبرة أو إشارة أو موقف. وهذا يعني أن الإنسان وحدة أعمق من الانقسام البسيط بين نفس وجسد. ما يحدث في الروح يظهر في الجسد، وما يحدث في الجسد يؤثر في النفس. وهنا نجد مرة أخرى أن التصور القرآني للإنسان بوصفه تركيبًا حيًا من طين ونفخة أقرب إلى الفهم الكلي من كل ثنائية حادة تفصل الداخل عن الخارج.

ومن أخطر ما تكشفه المدرسة النفسية أيضًا أن الإنسان لا يطلب الحقيقة دائمًا؛ أحيانًا يطلب الراحة من الحقيقة. قد يختار الوهم لأنه أقل ألمًا من الاعتراف. قد يفضل الصورة التي بناها عن نفسه على الحقيقة التي تكشف ضعفه. قد يكره من يوقظه لأنه يهدد دفاعاته. ومن هنا فإن مقاومة الإنسان للشفاء قد تكون أحيانًا جزءًا من مرضه. فهو لا يريد الألم،

لكنه تعود عليه. لا يريد القيد، لكنه يخاف الحرية. لا يريد الجرح، لكنه بنى هويته حوله. وهذه مفارقة نفسية عميقة: الإنسان قد يدافع عن سجنه لأنه لا يعرف نفسه خارجه.

وهذا يذكرنا بما كشفه القرآن عن تزيين الأعمال، وعن الغفلة، وعن اتباع الهوى. فالإنسان قد لا يرى الباطل باطلاً لأنه يحتاج إليه نفسياً. وقد لا يرى الحق حقاً لأنه يطالبه بتغيير مكلف. ومن هنا فإن الهداية ليست مجرد نقل معلومة صحيحة، بل تفكيك حجب داخلية تمنع النفس من قبول الحقيقة. ولذلك كان القلب في القرآن موضع الفهم والمرض والقسوة واللين والطمأنينة؛ لأن المشكلة ليست عقلية فقط، بل قلبية أيضاً.

وبهذا المعنى، فإن المدرسة النفسية تساعدنا على فهم لماذا لا يكفي البرهان وحده دائماً. قد يرى الإنسان الحجة ولا يتغير، لأن ما يمنعه ليس نقص الحجة بل خوفه الداخلي أو مصلحته أو غروره أو جرحه أو لذته الخفية في الإنكار. وهذا لا يقلل من قيمة العقل، بل يكشف أن العقل يعمل داخل نفس لها تاريخ ودوافع. ومن هنا فإن إصلاح الإنسان يحتاج إلى خطاب يخاطب العقل والقلب والذاكرة والرغبة معاً.

وهنا يمكن أن نقرأ فرويد ويونغ وأدлер وغيرهم بوصفهم مرايا جزئية للداخل الإنساني. فرويد يكشف الرغبة والكبت والصراع بين الدوافع والرقابة. يونغ يكشف الرمز واللاوعي الجمعي والصور الكبرى. أدلر يكشف الشعور بالنقص والتعويض والسعي إلى التفوق. وكل واحد منهم يضيء زاوية من الإنسان، لكنه لا يملك الإنسان كله. فالإنسان ليس رغبة فقط، ولا رمزاً فقط، ولا تعويضاً عن نقص فقط. إنه كل ذلك وأكثر. إنه كائن يصارع شهوته، ويتأثر بجرحه، ويبحث عن اعتراف، ويحلم برموز، ويخاف من نقصه، لكنه أيضاً كائن يسمع النداء، ويستطيع أن يتوب، وأن يتجاوز، وأن يحب، وأن يرحم، وأن يتزكى.

ومن هنا فإن المدرسة النفسية، حين تدخل في حوار مع القرآن، لا تلغى، بل تُوضع في موضعها الصحيح. إنها أداة كشف، لا عقيدة نهائية. تساعدنا على فهم تعقيد الإنسان، لكنها

لا تختزل مصيره. تشرح بعض دوافعه، لكنها لا تلغي مسؤوليته. تكشف ظلاله، لكنها لا تحرم عليه النور. ومن هنا فإن أخطر خطأ أن نحول التحليل النفسي إلى قدر جديد، كما لو أن الإنسان لا يستطيع أن يتجاوز ما صاغته طفولته أو لواعيه. فالقرآن يجعل باب التحول مفتوحاً، ويجعل التوبة كسرًا للحتميات النفسية، ويجعل الذكر إعادة ترتيب للداخل، ويجعل المجاهدة انتقالاً من أسر الهوى إلى رحابة الطمأنينة.

وهكذا يصبح الإنسان في المدرسة النفسية كائنًا شديد العمق: يحمل طفولته في نضجه، ولاوعيه في وعيه، وجسده في قلقه، ورغبته في منطقته، وخوفه في قراراته، وجرحه في علاقاته. لكنه في الرؤية القرآنية ليس أسير هذه الطبقات، بل مدعو إلى قراءتها وتزكيته. فالداخل ليس قبراً، بل ميدان. والجرح ليس هوية نهائية، بل اختبار. والرغبة ليست شيطاناً مطلقاً، بل طاقة تحتاج إلى هداية. والخوف ليس عاراً، بل باب إلى التوكل إذا لم يتحول إلى عبودية.

ومن هنا تتضح ضرورة هذا الفصل داخل القسم الثاني. فالمرآيا الفلسفية الكبرى كشفت الإنسان من جهة العقل، والواجب، والتاريخ، والعمل، والقوة، والوجود، والحرية، والاستهلاك. أما المدرسة النفسية فتكشف الإنسان من جهة باطنه المتوتر، من جهة النفس التي قد تعرف وتجهل نفسها في الوقت نفسه. إنها تقول لنا إن الإنسان لا يحمل تناقضه في أفكاره فقط، بل في أعماق رغبته وذاكرته وصورته عن ذاته. وهذا يجعل جدلية الصيرورة والتناقض أكثر عمقاً؛ لأن الإنسان لا يصير فقط ضد العالم، بل يصير أيضاً ضد ظلاله الداخلية.

حين نغلق فصل الإنسان والمدرسة النفسية، فإننا نكون قد أضفنا إلى مرآيا الإنسان الكبرى مرآة لا غنى عنها؛ لأنها لا تنظر إلى الإنسان من جهة عقله المعلن، ولا من جهة عمله الظاهر، ولا من جهة موقعه في التاريخ أو المجتمع، بل من جهة باطنه الذي لا يراه كاملاً. فالمدرسة النفسية كشفت أن الإنسان لا يطابق سطحه، وأن ما يقوله عن نفسه ليس

دائمًا كل ما يحركه، وأن الوعي، مهما بدا واثقًا، قد يكون واقفًا فوق طبقات من الرغبة والخوف والذاكرة والكبت والجرح والرمز.

لقد كان أهم ما كشفته المدرسة النفسية أنها حطمت وهم الشفافية الذاتية. فالإنسان ليس واضحًا لنفسه كما يتصور. قد يظن أنه يعرف لماذا يحب أو يكره أو يغضب أو يهرب أو يكرر خطأه، لكن وراء الفعل الظاهر تاريخًا داخليًا معقدًا. ثمة طفولة لا تنتهي بسهولة، وثمة خوف يتخفى في صورة عقلانية، وثمة رغبة تلبس قناع المبدأ، وثمة نقص يتجمل في صورة كبرياء، وثمة جرح يتحول إلى أسلوب حياة. ومن هنا صار الإنسان، في هذه المرأة، كائنًا يحتاج إلى تأويل داخلي، لا إلى وصف خارجي فقط.

وكشفت المدرسة النفسية كذلك أن الإنسان كائن صراع. فهو لا يحمل رغبة واحدة ولا صوتًا واحدًا، بل يحمل داخله قوى تتجاذبه. يريد ويمنع نفسه، يشاق ويخاف، يحب ويهرب، يذكر وينسى، يعترف وينكر، يبحث عن الأمان ويخرجه أحيانًا بيديه. وهذه التناقضات لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها خللاً عارضًا فقط، بل بوصفها جزءًا من دراما الإنسان الداخلية. فالإنسان لا يصير عبر العالم الخارجي وحده، بل عبر صراعه مع ظلاله الداخلية أيضًا.

ومن هنا فإن المدرسة النفسية أضافت إلى مشروعنا معنىً بالغ الأهمية: أن الصيرورة الإنسانية ليست تاريخية أو اجتماعية فقط، بل نفسية أيضًا. الإنسان لا ينتقل من حال إلى حال في المجتمع وحده، بل ينتقل داخل نفسه من الكبت إلى الاعتراف، ومن الخوف إلى المواجهة، ومن الجرح إلى الفهم، ومن التكرار إلى التحرر، ومن الانقسام إلى قدر من الاتساق. وهذه الصيرورة الداخلية لا تقل عمقًا عن الصيرورة الحضارية أو الاجتماعية، لأنها تمس مركز التجربة الإنسانية الحية.

لكن المدرسة النفسية، مع كل عظمتها، تبقى ناقصة إذا تحولت إلى تفسير كلي للإنسان. فالإنسان ليس لاوعيًا فقط، ولا رغبة فقط، ولا صدمة فقط، ولا طفولة فقط، ولا

عقدة نقص فقط. إنه يحمل كل ذلك، لكنه أوسع منه. ولذلك فإن الخطر أن يتحول التحليل النفسي إلى قدر جديد، فيصبح الإنسان أسير ما ضيه، أو أسير عقده، أو أسير لاوعيه، كما كان في فلسفات أخرى أسير طبقة أو تاريخه أو جسده أو رغباته. وهنا لا بد من أفق يفتح الإنسان على إمكان التجاوز، لا على التفسير وحده.

وهذا هو ما تمنحه الرؤية القرآنية لهذا الفصل. فالقرآن يعترف بعمق النفس، لكنه لا يجعلها سجنًا. يتحدث عن النفس الأمانة واللوامة والمطمئنة، وكأنه يرسم حركة داخلية لا حالة مغلقة. يتحدث عن القلب المريض والقاسي والمطمئن، وكأنه يبين أن الداخل قابل للمرض والشفاء. يتحدث عن الهوى والوسوسة والغفلة، لكنه يتحدث أيضًا عن الذكر والتوبة والتزكية والسكينة. ومن هنا فإن القرآن لا ينكر الظلام الداخلي، لكنه لا يترك الإنسان فيه.

فالإنسان في القرآن لا يفهم دون نفسه، لكنه لا يُختزل فيها. ولا يفهم دون قلبه، لكنه لا يترك لقلبه إن كان مريضًا أن يقوده. ولا يفهم دون رغباته، لكنه لا يجعل الرغبة سيده النهائية. ولا يفهم دون جراحه، لكنه لا يسمح للجرح أن يتحول إلى هوية أبدية. وهنا يظهر التوازن العميق: فهم الإنسان رحمة، ومحاسبته عدل، وتزكيته طريق.

ومن هنا فإن التزكية القرآنية تتجاوز العلاج النفسي من غير أن تلغيه. العلاج يساعد الإنسان على فهم جرحه، والتزكية تساعد على إعادة ترتيب ذاته في ضوء الحق. العلاج يكشف الخوف، والتزكية تحوله إلى توكل. العلاج يكشف الغضب، والتزكية تهذبه بالحلم. العلاج يكشف الحاجة إلى الاعتراف، والتزكية تحرر القلب من عبودية نظر الناس. العلاج يكشف الندم، والتزكية تفتحه على التوبة. وبهذا لا يكون القرآن بديلاً سطحياً عن الفهم النفسي، ولا يكون الفهم النفسي بديلاً عن الهداية، بل يدخلان في علاقة تكامل إذا حفظ لكل منهما مقامه.

وهكذا نستطيع أن نقول إن المدرسة النفسية كشفت الإنسان بوصفه كائن الداخل المركب: كائن اللاوعي، والذاكرة، والرغبة، والرمز، والجرح، والخوف، والتكرار، والدفاعات النفسية. لكنها لم تكشف الإنسان كاملاً ما لم تُفتح على بعد النفس والقلب والتزكية والطمأنينة. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يعرف ما يخفيه، بل إلى أن يعرف كيف يزكي ما يخفيه. لا يحتاج فقط إلى أن يفسر ألمه، بل إلى أن يمنحه معنى. لا يحتاج فقط إلى أن يفهم رغباته، بل إلى أن يهديها. لا يحتاج فقط إلى أن يتصالح مع ذاته، بل إلى أن يتصالح ذاته مع الحق.

ومن هنا يكتمل موقع هذا الفصل داخل القسم الثاني. فقد كشفت الفلسفات السابقة الإنسان في مرآة العقل، والواجب، والتاريخ، والعمل، والقوة، والوجود، والحرية، والاستهلاك، ثم جاءت المدرسة النفسية لتكشف أن كل هذه المرايا لا تكفي إذا لم ندخل إلى الداخل الإنساني. فالإنسان يحمل العالم في نفسه، لكنه يحمل نفسه إلى العالم أيضاً. وما لم نفهم هذا الداخل، سنظل نفهم نصف الإنسان فقط.

الفصل الرابع عشر

الإنسان والمدرسة الاجتماعية

ليست المدرسة الاجتماعية مجرد انتقال في دراسة الإنسان من باطن النفس إلى ظاهر المجتمع، ولا هي استبدال بسيط للفرد بالجماعة، وإنما هي انقلاب عميق في زاوية النظر إلى الكائن الإنساني نفسه؛ إذ لم يعد الإنسان يُفهم بوصفه ذاتاً منفردة تحمل معناها في داخلها، ولا بوصفه عقلاً مجرداً يواجه العالم بأدواته الخاصة، ولا بوصفه كائناً بيولوجياً تحكمه الغرائز وحدها، بل صار يُنظر إليه بوصفه كائناً يتكوّن داخل نسيج من العلاقات، ويولد في عالم سابق عليه، ويتكلم لغة لم يخترعها، ويرث أسماء ومعاني وقيماً ومخاوف ومحرمات ورموزاً ومؤسّسات قبل أن يمتلك القدرة على مساءلتها. هنا لا يكون المجتمع مجرد إطار خارجي يعيش فيه الإنسان، بل يصبح أحد شروط إمكان الإنسان ذاته؛ فالإنسان لا يوجد أولاً ثم يدخل المجتمع، بل إن جزءاً كبيراً من إنسانيته لا يتشكل إلا عبر المجتمع، ومن خلاله، وبه، وضده أحياناً.

إن السؤال الاجتماعي عن الإنسان يبدأ من هذه المفارقة العميقة: الإنسان فرد لا يذوب تماماً في الجماعة، ولكنه أيضاً لا يستطيع أن يكون فرداً إلا داخل جماعة. فهو من جهة يحمل خصوصيته، ووعيه، وألمه، ورغبته، وقراره، وتمرده، ومن جهة أخرى لا يستطيع أن ينتج لغته، ولا ذاكرته، ولا هويته، ولا قيمه، ولا حتى صورة نفسه، خارج الوسط الاجتماعي الذي يسبقه ويحيط به. فالطفل لا يولد ومعه معنى الأبوة والأمومة، ولا معنى العيب والشرف، ولا معنى السلطة والطاعة، ولا معنى المقدس والمدنس، ولا معنى النجاح والفشل، بل يتعلم هذه المعاني من العالم الاجتماعي الذي يستقبله. ولذلك فإن

الإنسان، في مرآة المدرسة الاجتماعية، ليس كائنًا جاهزًا يدخل المجتمع كما يدخل المرء بيتًا مبنياً، بل هو كائن يُبنى في داخله هذا البيت الرمزي الكبير الذي نسميه المجتمع.

ومن هنا جاءت أهمية علم الاجتماع لا لأنه أضاف موضوعاً جديداً إلى العلوم الإنسانية، بل لأنه كشف أن ما كنا نظنه فردياً خالصاً يحمل في أعماقه بنية اجتماعية خفية. فالأذواق ليست فردية تماماً، والضمير ليس صوتاً داخلياً معزولاً، والرغبات ليست طبيعية بالكامل، والخوف ليس بيولوجياً فقط، والطموح ليس اختياراً شخصياً محضاً، بل كل ذلك يتلقى صياغته من النظام الاجتماعي. إن الإنسان حين يحب، ويكره، ويخجل، ويفتخر، ويطمح، ويطيع، ويثور، لا يفعل ذلك من فراغ، بل من داخل شبكة كثيفة من المعاني التي تحدد له ما هو الممكن، وما هو الممنوع، وما هو المحترم، وما هو المعيب، وما هو المقدس، وما هو المدنس. وبذلك تكشف المدرسة الاجتماعية أن الإنسان ليس ذاتاً شفافة لنفسها، بل ذات مشغولة بالمجتمع حتى في أكثر لحظاتها خصوصية.

لقد حاولت الفلسفات الفردانية أن تبدأ من الإنسان المفرد: الإنسان العاقل، الإنسان الحر، الإنسان صاحب الإرادة، الإنسان المتعاقد، الإنسان الذي يختار مصيره بنفسه. غير أن المدرسة الاجتماعية جاءت لتقول إن هذا الإنسان المفرد نفسه هو نتيجة تاريخ طويل من التنشئة، واللغة، والتقسيم الطبقي، والتربية، والسلطة، والمؤسسة، والعرف، والدين، والاقتصاد. فالفرد الحديث الذي يتخيل أنه سيد نفسه ليس خارج المجتمع، بل هو إحدى ثمار المجتمع الحديث ذاته. حتى فكرة الفردانية ليست خروجاً كاملاً من المجتمع، بل هي إنتاج اجتماعي من نوع خاص. فالمجتمع لا ينتج الامتثال فقط، بل ينتج أيضاً صورة الفرد الحر، كما ينتج صورة المتمرّد، وصورة البطل، وصورة المنحرف، وصورة العبقرى، وصورة المواطن، وصورة العدو، وصورة الغريب.

وهنا تتجلى عبقرية المدرسة الاجتماعية في أنها لا تلغي الإنسان، لكنها تمنعنا من تبسيطه. فهي لا تقول إن الإنسان دمية في يد المجتمع، ولا تقول إن المجتمع مجرد مجموع أفراد، وإنما تكشف العلاقة الجدلية بين الفرد والبنية. فالإنسان يصنع المجتمع، لكنه لا يصنعه من العدم؛ والمجتمع يصنع الإنسان، لكنه لا يصنعه كآلة صماء. هناك دائمًا مساحة للتلقي، ومساحة للمقاومة، ومساحة للتأويل، ومساحة للإبداع. إن الإنسان يولد داخل بنية، لكنه لا يبقى مجرد أثر لها؛ إنه يتشكل بها، ثم يعيد تشكيلها، ينطق بلغتها، ثم قد يكسر نحوها، يلبس أسماءها، ثم قد يعيد تسمية العالم من جديد. ولذلك فإن العلاقة بين الإنسان والمجتمع ليست علاقة احتواء كامل، ولا علاقة انفصال كامل، بل علاقة صيرورة متبادلة؛ الإنسان ابن المجتمع وأبوه في آن واحد.

ولعل أول ما تكشفه المدرسة الاجتماعية هو أن الضمير نفسه ليس مجرد ومضة داخلية منعزلة. فالضمير يتكون عبر التربية، والعقاب، والثواب، والنموذج، والقدوة، والرمز، واللغة. وما يسميه الإنسان “صوتي الداخلي” قد يكون في كثير من الأحيان صدىً بعيدًا لأصوات الآخرين التي استقرت في أعماقه: صوت الأب، صوت الأم، صوت الجماعة، صوت المؤسسة، صوت الدين، صوت القانون، صوت العرف، صوت الطبقة، صوت التاريخ. غير أن هذا لا يعني أن الضمير وهم، بل يعني أنه تركيب عميق بين الداخل والخارج. فالخارج الاجتماعي يدخل إلى الإنسان حتى يصبح جزءًا من داخله، ثم يتكلم من داخله كما لو كان صوته الخاص. هنا تظهر خطورة المجتمع وعظمته معًا؛ فهو يستطيع أن يصنع إنسانًا ذا ضمير حي، كما يستطيع أن يصنع إنسانًا يطيع الظلم وهو يظن أنه يؤدي واجبًا مقدسًا.

إن المدرسة الاجتماعية، بهذا المعنى، تجعلنا أكثر حذرًا في الحكم على الإنسان. فالمنحرف ليس شريرًا فقط، والفقير ليس عاجزًا فقط، والمطيع ليس فاضلاً دائمًا،

والمتنرد ليس فوضويًا دائمًا، والمتدين ليس روحانيًا بالضرورة، والعلماني ليس عقلائيًا بالضرورة، والثائر ليس حرًا بالضرورة، والمحافظ ليس مستقرًا بالضرورة. كل صورة إنسانية تحتاج إلى قراءة اجتماعية تكشف شروط إنتاجها. فالإنسان لا يفهم من فعله وحده، بل من العالم الذي جعل ذلك الفعل ممكنًا، أو مرغوبًا، أو مفروضًا، أو متخيلاً. وهنا تصبح المدرسة الاجتماعية مدرسة في الرحمة المعرفية قبل أن تكون مدرسة في التحليل؛ لأنها تمنعنا من اختزال الإنسان في لحظة فعله، وتدعونا إلى رؤية البنية التي دفعته، والمعنى الذي أغراه، والمؤسسة التي روضته، والجماعة التي منحته صورته عن نفسه.

لكن المدرسة الاجتماعية تبلغ أعماق مستوياتها حين تنقلنا من الإنسان الفرد إلى الإنسان بوصفه حاملاً لوعي جمعي. فالإنسان لا يفكر وحده تمامًا، بل يفكر غالبًا من داخل أفق جماعته. هناك أفكار لا تخطر له لأنها خارج عالمه الاجتماعي، وهناك أسئلة لا يطرحها لأنها لم تصبح ممكنة داخل لغته، وهناك بدايات يظنها طبيعية وهي في الحقيقة تاريخية، وهناك يقينيات يراها أزلية وهي بنت مرحلة، وطبقة، وثقافة، وسلطة. فالوعي الإنساني ليس مرآة محايدة للواقع، بل هو مشبع بالبنية الاجتماعية التي تنظمه. ولذلك لا تكفي دراسة الأفكار من حيث صدقها المنطقي، بل ينبغي دراسة شروط ميلادها: من أنتجها؟ ولماذا؟ وفي أي سياق؟ ولخدمة أي نظام معنى؟ وما الذي تخفيه وهي تعلن نفسها؟ وما الذي تبرره وهي تزعم الحياد؟

ومن هنا يظهر أن المجتمع لا يعيش بالقوة المادية وحدها، بل يعيش بالرموز. فالسلطة لا تحكم بالسيف وحده، بل بالمعنى؛ والدولة لا تستمر بالقانون وحده، بل بالشرعية؛ والطبقة لا تهيمن بالثروة وحدها، بل بالذوق والتعليم واللغة والمكانة؛ والجماعة لا تحفظ نفسها بالعنف وحده، بل بالذاكرة والأسطورة والطقس والهوية. الإنسان الاجتماعي إذن ليس كائنًا اقتصاديًا فقط، ولا سياسيًا فقط، ولا نفسيًا فقط، بل هو كائن رمزي. إنه يعيش

داخل عوالم من العلامات، ويحتاج إلى الاعتراف كما يحتاج إلى الخبز، ويطلب المعنى كما يطلب الأمن، وقد يضحي بمصلحته المادية دفاعاً عن كرامة رمزية، أو اسم، أو راية، أو عقيدة، أو ذاكرة. وهذا ما يجعل فهم الإنسان من خارج الرمز فهمًا ناقصًا؛ لأن الإنسان لا يعيش في العالم كما هو، بل يعيش في العالم كما يُؤوّل اجتماعيًا.

وإذا كانت المدرسة النفسية قد كشفت الأعماق المضطربة للفرد، فإن المدرسة الاجتماعية تكشف أن هذه الأعماق نفسها ليست بريئة من التاريخ. فالعقدة، والرغبة، والخوف، والذنب، والعار، والطموح، ليست مجرد حالات نفسية، بل هي أيضًا وقائع اجتماعية. فالعار مثلاً لا يوجد إلا حيث توجد عين اجتماعية ناظرة. والذنب لا يتشكل إلا حيث توجد قاعدة ومعيار. والطموح لا يولد إلا حيث توجد مراتب وصور للنجاح. والخوف لا يكون فردياً فقط حين يتحول المجتمع كله إلى جهاز تهديد. ولذلك فإن الإنسان المقهور نفسياً قد يكون في الحقيقة إنساناً مقهوراً اجتماعياً، والإنسان القلق قد يكون ابن بنية قلقة، والإنسان العدواني قد يكون نتاج نظام ينتج العدوان ثم يعاقب ضحاياه عليه.

وتظهر قوة التحليل الاجتماعي خاصة في فهم الطبقة. فالطبقة ليست مجرد تفاوت في المال، بل تفاوت في العالم نفسه. فلكل طبقة لغتها، وذوقها، ومخاوفها، وأحلامها، وطريقة جلوسها، وطريقة نظرها إلى المستقبل، وطريقة فهمها للكرامة، وطريقة علاقتها بالدولة، وبالقانون، وبالدين، وبالمعرفة. الفقير لا يملك ما لا أقل فقط، بل يعيش زمنًا مختلفًا؛ زمن الضرورة، وزمن الحاجة، وزمن الانتظار، وزمن الخوف من الغد. والغني لا يملك ما لا أكثر فقط، بل يملك أفقاً أوسع للقرار، وشعوراً مختلفاً بالزمن، وقدرة على تحويل الرغبة إلى مشروع. أما الطبقة الوسطى، فهي ليست مجرد موقع بين الفقر والغنى، بل غالباً هي وعاء المعنى والمعرفة والتوازن الاجتماعي، لأنها تحمل التعليم، والمهنة، واللغة العامة،

والقدرة على تحويل المطالب الجزئية إلى خطاب عام. فإذا تأكلت الطبقة الوسطى تأكل معها الجسر بين الدولة والمجتمع، وبين المعرفة والحاجة، وبين الاستقرار والتغيير.

ومن أخطر ما تكشفه المدرسة الاجتماعية أن اللامساواة لا تبقى خارج الإنسان، بل تدخل إلى روحه. فالإنسان المقهور لا يُحرم من المال فقط، بل يُحرم أحياناً من الثقة، ومن اللغة، ومن القدرة على الحلم. والإنسان المهيم لا يمتلك الثروة فقط، بل يمتلك القدرة على جعل امتيازهِ يبدو طبيعياً. هنا تعمل البنية الاجتماعية بأشد صورها خفاءً: حين تجعل المظلوم يلوم نفسه، وتجعل المحروم يرى حرمانه قدراً، وتجعل صاحب الامتياز يرى امتيازهِ نتيجة عبقريته وحدها. ولذلك فإن تحرير الإنسان اجتماعياً لا يعني تغيير القوانين والمؤسسات فقط، بل يعني تحرير الوعي من الصور التي جعلت الظلم مألوفاً، والحرمان طبيعياً، والهيمنة قدراً لا يُناقش.

غير أن المجتمع لا ينتج القهر وحده، بل ينتج أيضاً التضامن. فالإنسان لا ينجو بفرديته العارية، بل بما يمنحه المجتمع من سند ورعاية وانتماء. الأسرة، والجيرة، والقبيلة، والطائفة، والنقابة، والمدرسة، والجامعة، والحزب، والدولة، كلها أشكال مختلفة لمحاولة الإنسان أن يحتمي من هشاشته الفردية داخل بنية أكبر منه. فالإنسان أضعف من أن يواجه الوجود وحده. إنه يحتاج إلى جماعة تعترف به، وتمنحه اسماً، وتدفن موتاه، وتحتفل بميلاده، وتحفظ ذاكرته، وتشاركه الخبز والحزن والمعنى. لذلك فإن تفكك الروابط الاجتماعية لا ينتج حرية صافية كما يتخيل بعض الخطاب الفردي، بل قد ينتج إنساناً عارياً، وحيداً، قلقاً، بلا سند، محاصراً بسوق قاسٍ ودولة بعيدة ومدينة لا تعرف اسمه.

وهنا ينبغي التمييز بين المجتمع الحي والمجتمع الخانق. فليس كل انتماء خلاصاً، وليس كل جماعة رحمة. قد تتحول الجماعة إلى سجن، وقد يتحول العرف إلى قيد، وقد تتحول الهوية إلى أداة إقصاء، وقد تتحول الطاعة إلى عبودية، وقد يتحول التضامن إلى

عصبية مغلقة. لذلك لا يكفي أن نقول إن الإنسان كائن اجتماعي، بل يجب أن نسأل: أي مجتمع؟ وأي نمط من الروابط؟ وأي درجة من الحرية داخل الانتماء؟ وأي مساحة للضمير الفردي داخل الوعي الجمعي؟ فالمجتمع العظيم ليس الذي يذيب الفرد في الجماعة، ولا الذي يطلق الفرد ضد الجماعة، بل الذي يخلق توازنًا رقيقًا بين الانتماء والحرية، بين الذاكرة والنقد، بين الهوية والانفتاح، بين النظام والإبداع.

وفي هذا المستوى يظهر سؤال الدولة بوصفها الشكل الأعلى لتنظيم الاجتماع الإنساني. فالدولة ليست جهازًا إداريًا فقط، ولا سلطة قهرية فقط، بل هي التعبير المؤسسي عن حاجة الإنسان إلى انتظام عام يتجاوز الروابط الصغيرة. لكن الدولة قد تكون حارسة للاجتماع، وقد تكون مفترسة له. قد تحفظ الكرامة، وقد تصادرها. قد تحمي المجتمع من الفوضى، وقد تتحول هي نفسها إلى مصدر الخوف. ومن هنا فإن الإنسان في المدرسة الاجتماعية لا يُدرس بعيدًا عن الدولة؛ لأن الدولة تعيد تشكيل علاقة الإنسان بالأمن، والقانون، والحق، والواجب، والمستقبل. فالإنسان الذي يعيش في دولة عادلة لا يملك فقط حماية قانونية، بل يملك شعورًا داخليًا بأن العالم قابل للثقة. أما الإنسان الذي يعيش في دولة قاهرة، فإنه لا يخاف من السلطة فقط، بل تتغير بنيته النفسية والاجتماعية، فيتعلم الصمت، والمرأغة، والازدواج، والانكماش، وربما الانفجار.

ومن أعظم أسئلة المدرسة الاجتماعية سؤال العلاقة بين النظام والمعنى. فالمجتمع لا يستمر بالقوة وحدها، بل يحتاج إلى معنى يبرر وجوده. كل مجتمع يقول لأفراده، صراحة أو ضمناً: لماذا نعيش معاً؟ لماذا نطيع؟ لماذا نضحى؟ لماذا نقبل هذا الترتيب؟ لماذا نمنح الشرعية لهذه المؤسسة أو تلك؟ فإذا فقد المجتمع قدرته على إنتاج جواب مقنع، بدأ التفكك من الداخل، حتى لو بقيت المؤسسات قائمة من الخارج. ولهذا فإن الأزمات الكبرى ليست اقتصادية أو سياسية فحسب، بل هي أزمات معنى. حين لا يعود

الإنسان يصدق اللغة الرسمية، ولا يثق بالرموز العامة، ولا يرى في القانون عدالة، ولا في الدولة أفقًا، ولا في النخبة قدوة، فإن المجتمع يدخل في مرحلة خطيرة: مرحلة انفصال الإنسان عن المعنى المشترك.

والإنسان في لحظات التفكك الاجتماعي لا يعود كما كان. إنه يتغير من الداخل. يفقد ثقته، أو يبحث عن عصبية بديلة، أو يهرب إلى الدين بوصفه ملاذًا، أو إلى السوق بوصفه تعويضًا، أو إلى العنف بوصفه لغة أخيرة، أو إلى الهجرة بوصفها خلاصًا، أو إلى السخرية بوصفها دفاعًا نفسيًا. وهنا تكشف المدرسة الاجتماعية أن الانهيار لا يبدأ دائمًا من سقوط المؤسسات، بل من سقوط المعاني التي كانت تجعل المؤسسات قابلة للتصديق. فحين تموت الثقة، يصبح القانون نصًا باردًا، والدولة جهازًا غريبًا، والمواطنة لفظًا بلا حرارة، والتعليم شهادة بلا رسالة، والدين طقسًا بلا عمق، والسياسة صراعًا عاريًا على الغنيمة.

إن الإنسان الاجتماعي هو أيضًا كائن تاريخي؛ فهو لا يعيش في حاضر معزول، بل يحمل في داخله ذاكرة الجماعة. التاريخ ليس وراء الإنسان فقط، بل يسكنه. فالألم لا تتذكر الماضي كما تتذكر الوقائع فحسب، بل تعيد إنتاج نفسها عبر ما تختاره من ذاكرتها. هناك مجتمعات تبني هويتها على الجرح، وأخرى على المجد، وأخرى على المظلومية، وأخرى على الرسالة، وأخرى على الخوف، وأخرى على التفوق. وهذه الذاكرة لا تبقى في الكتب، بل تدخل في التربية، والأسماء، والاحتفالات، والسياسات، والعداوات، والأحلام. ولذلك فإن الإنسان لا يرث أرضًا ولغة فقط، بل يرث سرديّة عن نفسه وعن الآخرين. وقد تكون هذه السردية مصدر نهوض، وقد تكون مصدر أسر طويل.

ومن هنا فإن تحرير الإنسان يتطلب أحيانًا إعادة قراءة الذاكرة، لا محوها. فالإنسان الذي يفقد ذاكرته يفقد عمقه، لكن الإنسان الذي يسجن داخل ذاكرته يفقد مستقبله. والمجتمع الناضج هو الذي يحسن تحويل الذاكرة من عبء إلى وعي، ومن ثأر إلى بصيرة، ومن تمجيد

أعمى إلى نقد خلاق. فالمدرسة الاجتماعية لا ترى التاريخ مخزنًا للوقائع، بل ترى فيه جهازًا لإنتاج الإنسان. وكل أمة تصنع إنسانها من خلال الطريقة التي تروي بها ماضيها. فإذا روت له أنه ضحية أبدية، أنتجت إنسانًا خائفًا أو حاقدًا. وإذا روت له أنه سيد مطلق، أنتجت إنسانًا متعاليًا. وإذا روت له أنه مسؤول عن عمارة العالم، أنتجت إنسانًا ذا رسالة.

ولا يكتمل فهم الإنسان اجتماعيًا إلا بفهم اللغة. فاللغة ليست أداة تواصل فحسب، بل هي بيت الوجود الاجتماعي. الإنسان لا يسمي الأشياء فقط، بل يعيش داخل الأسماء. وما لا يجد اسمًا في اللغة يصعب أن يجد مكانًا في الوعي. لذلك فإن المجتمعات لا تختلف في مفرداتها فقط، بل تختلف في عوالمها. اللغة تحدد ما يمكن أن يقال، وما لا يقال، ما يمكن أن يفكر فيه، وما يبقى غامضًا، ما يُحترم، وما يُحتقر، ما يُعَدَّ بطولة، وما يُعَدَّ عارًا. ولهذا فإن السيطرة على اللغة هي شكل عميق من السيطرة على الإنسان. حين تسمي السلطة القهر أمنًا، والتبعية واقعية، والفقر قدرًا، والاعتراض فتنة، فإنها لا تغير الكلمات فقط، بل تغير قدرة الإنسان على رؤية الحقيقة.

ومن هنا نفهم أن الصراع الاجتماعي ليس دائمًا صراعًا على الثروة أو السلطة فقط، بل هو صراع على المعنى. من يملك حق التسمية يملك جزءًا كبيرًا من حق التوجيه. ولذلك كانت كل الحركات الكبرى في التاريخ تبدأ غالبًا بإعادة تسمية العالم: العبد يسمي نفسه إنسانًا حرًا، والمقهور يسمي قهره ظلمًا لا قدرًا، والمستعمر يسمي مقاومته تحررًا لا تمردًا، والفقير يسمي حاجته حقًا لا صدقة، والمرأة تسمي إقصاءها بنية اجتماعية لا طبيعة أزلية، والشعب يسمي خضوعه استبدادًا لا طاعة. في لحظة التسمية الجديدة يولد إنسان جديد، لأن اللغة حين تتغير بعمق يتغير الأفق الذي يرى الإنسان نفسه من خلاله.

غير أن المدرسة الاجتماعية لا ينبغي أن تسقط في وهم الحتمية. فصحيح أن المجتمع يصوغ الإنسان، لكن الإنسان ليس صفحة بيضاء تكتب عليها البنية ما تشاء. في الإنسان

فائض لا يفسره المجتمع وحده: فائض الضمير، وفائض الإبداع، وفائض النبوة في التجربة الدينية، وفائض العبقريّة، وفائض الشهادة، وفائض القدرة على قول “لا” في وجه عالم كامل يقول “نعم”. هذا الفائض هو ما يمنع علم الاجتماع من أن يتحول إلى سجن نظري. فالإنسان محكوم بالبنية، لكنه قادر على مفاجأتها. إنه ابن زمنه، لكنه قد يسبق زمنه. إنه يتكلم لغة قومه، لكنه قد يفتح في اللغة أفقاً لم يكن معروفاً. إنه يرث المجتمع، لكنه قد يصبح لحظة تحول في تاريخه.

ولذلك فإن أعظم قراءة للإنسان هي القراءة التي تجمع بين الشرط الاجتماعي والحرية الأخلاقية. فالإنسان ليس حراً حرية مطلقة، وليس مقهوراً قهراً مطلقاً. إنه يتحرك داخل حدود، لكنه يستطيع أن يوسعها. يولد في طبقة، لكنه لا يختزل فيها. يرث لغة، لكنه يستطيع أن يبدع بها. يتلقى ذاكرة، لكنه يستطيع أن يعيد تأويلها. يعيش تحت سلطة، لكنه يستطيع أن يقاومها. إن المدرسة الاجتماعية تمنحنا علم الشروط، لكنها لا يجب أن تسلبنا فلسفة الإمكان. فإذا كان المجتمع يفسر كثيراً من الإنسان، فإن الإنسان العظيم هو الذي يكشف أن المجتمع لا يفسر كل شيء.

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن المدرسة الاجتماعية لا تقدم جواباً نهائياً عن سؤال: ما الإنسان؟ لكنها تضيف إلى هذا السؤال بعداً لا يمكن تجاوزه. الإنسان ليس جوهراً مجرداً، ولا نفساً منفردة، ولا عقلاً معلقاً في الفراغ، بل هو كائن علائقي، تاريخي، رمزي، مؤسسي، طبقي، لغوي، أخلاقي، يعيش بين ضغط البنية ونداء الحرية. إنه الكائن الذي يولد من الآخرين، ثم يبحث عن نفسه بينهم، ثم يحاول أن يصبح أكثر من الصورة التي أرادوها له. هو ابن المجتمع حين يتكلم، وابن التاريخ حين يتذكر، وابن الطبقة حين يحلم، وابن الدولة حين يخاف أو يطمئن، وابن اللغة حين يفكر، وابن الضمير حين يرفض أن يكون مجرد نتيجة.

ومن هنا فإن الإنسان في المرأة الاجتماعية يبدو كائنًا مزدوجًا: مصنوعًا وصانعًا، موروثة ومبدعًا، منتميًا ومتمردًا، محتاجًا إلى الجماعة وخائفًا من ابتلاعها، طالبًا للاعتراف ومهددًا بالذوبان، محكومًا بالمعنى ومطالبًا بإعادة إنتاجه. وهذه الازدواجية ليست ضعفًا في الإنسان، بل سرّ عمقه. فهو لا يكون إنسانًا إلا لأنه لا يكتمل وحده، ولا يكتمل بالجماعة وحدها. إنه يحتاج إلى الآخر كي يعرف نفسه، ويحتاج إلى مسافة من الآخر كي لا يفقد نفسه. يحتاج إلى المجتمع كي يتأسس، ويحتاج إلى الحرية كي لا يتحول المجتمع إلى قدر مغلق.

وهكذا ينتهي بنا هذا الفصل إلى نتيجة مركزية: المدرسة الاجتماعية لا تنزع عن الإنسان فرادته، بل تكشف أن فرادته نفسها ثمرة معقدة لعالم اجتماعي. ولا تلغي مسؤوليته، بل تجعلها أعمق؛ لأن المسؤولية لا تعني أن نحاسب الفرد وحده، بل أن نحاسب البنية التي أنتجت الفعل، والمؤسسة التي شرعنته، واللغة التي أخفته، والذاكرة التي بررت، والطبقة التي استفادت منه، والدولة التي سمحت به أو صنعت. الإنسان ليس وحده في قفص الاتهام، والمجتمع ليس بريئًا من مصائر أبنائه. لذلك فإن السؤال عن الإنسان في المدرسة الاجتماعية يتحول في النهاية إلى سؤال عن نوع العالم الذي نصنعه: أي إنسان نريد أن نتج؟ وأي مجتمع نريد أن نبني؟ وأي لغة نريد أن نتكلم؟ وأي دولة نريد أن نحكم؟ وأي ذاكرة نريد أن نورث؟ وأي معنى نريد أن نجعله سقفًا لحياتنا المشتركة؟

فالإنسان، في آخر المطاف، لا يولد مرة واحدة من رحم أمه، بل يولد مرات متعددة من رحم المجتمع: يولد حين يتعلم اللغة، ويولد حين يعرف اسمه، ويولد حين يكتشف طبقته، ويولد حين يواجه السلطة، ويولد حين يحب، ويولد حين يُهان، ويولد حين يقول لا، ويولد حين يجد معنى يتجاوز حاجته الفردية. والمدرسة الاجتماعية، في أعماق معانيها، هي العلم الذي يدرس هذه الولادات المتعددة، لا ليقتل سر الإنسان، بل ليكشف أن هذا السر لا

يسكن الفرد وحده، بل يسكن تلك المسافة العجيبة بين الذات والآخر، بين الفرد والجماعة، بين الحرية والبنية، بين المعنى والقوة، بين الإنسان والعالم الذي يصنعه ثم يعود هذا العالم فيصنعه من جديد.

إذا كان الإنسان في المدرسة الاجتماعية لا يُفهم بوصفه ذاتًا معزولة، فإن أول ما ينبغي تعميقه هنا هو أن المجتمع ليس مجرد مجموع حسابي للأفراد، بل هو بنية فوق فردية تنتج من تفاعلهم، ثم تعود فتضغط عليهم، وتوجههم، وتعيد تشكيل صورهم عن أنفسهم وعن العالم. وهذه هي المفارقة العظمى في الاجتماع الإنساني: فالناس هم الذين يصنعون المجتمع، ولكنهم بعد أن يصنعوه لا يعودون أحرارًا إزاءه كما لو كان مادة طيعة في أيديهم؛ إذ يتحول المجتمع إلى قوة مستقلة نسبيًا، لها أعرافها، ومؤسساتها، وذاكرتها، وقوانينها، ورموزها، وتصوراتها عن الحلال والحرام، والعيب والشرف، والممكن والمستحيل، والمشروع والممنوع. وبذلك يصبح الإنسان محاطًا بعالم اجتماعي سابق على اختياره، عالم لا يستطيع أن يتجاهله حتى عندما يتمرد عليه، لأن التمرد نفسه لا يكون مفهومًا إلا داخل نظام اجتماعي يعرف الطاعة والعصيان، والشرعية والخروج، والانتماء والانفصال.

إن المجتمع، بهذا المعنى، ليس جدارًا خارجيًا يقف أمام الإنسان، بل هو هواء المعنى الذي يتنفسه. فالإنسان لا يكتشف ذاته في فراغ، وإنما يكتشفها من خلال نظرة الآخرين إليه، ومن خلال الاسم الذي يُعطى له، والموقع الذي يحتله، والدور الذي يُطلب منه، والحدود التي توضع أمامه. إنه لا يعرف نفسه فقط بما يشعر به في داخله، بل بما تقوله الجماعة عنه، وبما تسمح له أن يكونه، وبما تمنعه أن يصير إليه. ولهذا فإن أخطر ما في المجتمع أنه لا يكتفي بتنظيم السلوك الخارجي، بل يدخل إلى أعماق الإنسان، فيعيد بناء رغباته، وأحلامه، وخوفه، وطمأنينته، وحتى إحساسه بكرامته. فالإنسان قد يُهان اجتماعيًا

حتى قبل أن يُهان جسديًا، وقد يُلغى رمزيًا قبل أن يُلغى قانونيًا، وقد يُسلب صوته قبل أن يُسلب حقه، لأن السيطرة الاجتماعية تبدأ غالبًا من السيطرة على الاعتراف.

والاعتراف هنا ليس ترفًا أخلاقيًا، بل هو حاجة تأسيسية في تكوين الإنسان. فالإنسان لا يريد أن يعيش فقط، بل يريد أن يُرى، وأن يُعترف به، وأن يكون لوجوده معنى في أعين الآخرين. ومن هنا نفهم لماذا تكون الإهانة أشد على الإنسان أحيانًا من الفقر، ولماذا قد يثور الإنسان من أجل الكرامة قبل أن يثور من أجل الخبز، ولماذا تتحول الرموز إلى ساحات صراع حقيقية. إن الخبز يحفظ الجسد، لكن الاعتراف يحفظ المعنى. والجائع قد يصبر إذا شعر أن جوعه عابر أو عادل أو مشترك، لكنه ينفجر حين يرى أن جوعه مقرون بالاحتقار، وأن فقره ليس مجرد نقص في الموارد، بل موقع دوني في نظام اجتماعي يوزع القيمة بين البشر كما يوزع الثروة بينهم. ولذلك فإن المسألة الاجتماعية لا تبدأ عند حدود الاقتصاد، بل تبدأ عند حدود الكرامة؛ لأن الإنسان لا يعيش بما يملكه فقط، بل بما يعنيه وجوده داخل الجماعة.

ومن هنا تصبح الطبقة الاجتماعية أكثر من تقسيم اقتصادي. إنها طريقة في الوجود. فالطبقة لا تحدد دخل الإنسان فحسب، بل تحدد لغته، وثقته بنفسه، ونظرته إلى المستقبل، وعلاقته بالخوف، ونوع المدرسة التي يدخلها، ونوع الأطباء الذين يراجعهم، ونوع الأصدقاء الذين يلتقيهم، ونوع الأحلام التي يجرؤ على تخيلها. فالفقير لا يعيش نقص المال وحده، بل يعيش ضيق الأفق، وثقل الحاجة، واستبداد الضرورة، وقلق الغد. والغني لا يعيش وفرة المال وحدها، بل يعيش اتساع الخيارات، وخفة القرار، وامتداد المستقبل أمامه كأنه مجال مفتوح لا جدار فيه. أما الطبقة الوسطى، فهي المجال الأكثر حساسية في الاجتماع السياسي، لأنها غالبًا تحمل المعرفة المنظمة، واللغة العامة، والقدرة على الوساطة بين الدولة والمجتمع، وبين النخبة والجمهور، وبين الحاجة والفكرة. فإذا

ضعفت هذه الطبقة أو تحطمت، بدأ المجتمع يفقد جهاز التوازن الذي يمنع الفقر من التحول إلى غضب أعمى، ويمنع الثروة من التحول إلى عزلة متعالية.

إن تأكل الطبقة الوسطى لا يعني فقط تراجع مستوى المعيشة، بل يعني اختلال بنية المعنى في المجتمع. فالطبقة الوسطى هي التي تنتج غالبًا المعلم، والطبيب، والمهندس، والكاتب، والموظف، والقاضي، والإعلامي، ورجل الإدارة، والمثقف العضوي القادر على ترجمة آلام الناس إلى لغة مطلبية مفهومة. وحين تسقط هذه الطبقة بين مطرقة الفقر وسندان الاحتكار، يصبح المجتمع مهددًا بثنائية خطيرة: قلة مترفة تمتلك الثروة والقرار، وكثرة مضغوطة تمتلك الألم والغضب، وبينهما فراغ معرفي وأخلاقي وسياسي. في هذا الفراغ تولد الشعبوية، ويعلو الصوت بدل البرهان، وتتحول السياسة إلى تعبئة غرائزية، ويصبح الإنسان الاجتماعي أكثر قابلية للانقياد وراء الرموز السريعة، والشعارات الملتهبة، والوعود الخلاصية.

ولا يمكن فهم الإنسان في المدرسة الاجتماعية دون فهم آليات التنشئة. فالتنشئة ليست تعليمًا بريئًا للعادات، بل هي العملية الكبرى التي يتحول بها الإنسان البيولوجي إلى كائن اجتماعي. إنها اللحظة التي يتعلم فيها الطفل كيف يجلس، وكيف يتكلم، ومتى يصمت، وما الذي يخجل منه، وما الذي يفخر به، ومن هم "نحن"، ومن هم "هم". في التنشئة يتكون العالم الداخلي للإنسان من الخارج، وتتحول القواعد الاجتماعية إلى بدايات نفسية. فالطفل لا يتعلم فقط أن هناك أشياء ممنوعة، بل يتعلم أن يشعر بالذنب تجاهها. ولا يتعلم فقط أن هناك أشياء محترمة، بل يتعلم أن يشعر بالفخر حين ينتمي إليها. وهكذا يدخل المجتمع إلى الجهاز الوجداني للإنسان، فلا يعود القانون خارجيًا فقط، بل يصبح إحساسًا داخليًا بالاستقامة أو الانحراف.

ومن هنا نفهم أن الإنسان ليس حرًا بالمعنى الساذج للحرية. إنه لا يبدأ من نقطة صفر، ولا يختار معجمه الأول، ولا عائلته، ولا طبقته، ولا دينه الأول، ولا لغته الأم، ولا ذاكرته

الجماعية، ولا صور البطولة والعار التي تربي عليها. إنه يُلقى في عالم جاهز، ثم يبدأ لاحقاً في مساءلته. ولذلك فإن الحرية الحقيقية ليست أن يكون الإنسان بلا شروط، فهذا مستحيل، بل أن يعي شروطه، وأن يميز بين ما ورثه وما اختاره، وبين ما أُدخل إلى أعماقه باسم الحقيقة وما يمكن أن يكون مجرد أثر من آثار التربية والخوف والمصلحة والسلطة. الحرية الاجتماعية العميقة هي يقظة الإنسان على ما صُنِع فيه دون علمه، ثم قدرته على إعادة بناء ذاته من داخل هذا الوعي.

لكن المجتمع لا يعمل دائماً بصورة مباشرة. إنه يشتغل أحياناً بأدوات دقيقة وخفية. فالإنسان قد يطيع لا لأنه مكره، بل لأنه اقتنع بأن الطاعة فضيلة مطلقة. وقد يخضع لا لأنه عاجز، بل لأنه لم يتصور إمكان عدم الخضوع. وقد يقبل موقعه الدوني لا لأن القوة تمنعه من الاعتراض، بل لأن الثقافة علمته أن هذا الموقع طبيعي. وهنا تبلغ الهيمنة الاجتماعية أخطر مراحلها: حين لا تحتاج إلى عصا ظاهرة، لأنها تحولت إلى تصور داخلي للعالم. فالهيمنة الكاملة ليست التي تقمع الإنسان وهو يعرف أنه مقموع، بل التي تجعله لا يرى القمع قمعاً. وحين يصل المجتمع إلى هذه الدرجة من التطبيع، تصبح مهمة الفكر أن يوقظ الوعي لا أن يبدل القوانين فقط.

ومن أعظم ما تكشفه المدرسة الاجتماعية أن الواقع ليس معطى صامتاً، بل هو مبني اجتماعياً. فالناس لا يعيشون الوقائع كما هي في ذاتها فقط، بل كما تُفسر لهم، وكما تُسمى، وكما تُرتب داخل نظام من المعاني. حدث واحد قد يكون بطولة في مجتمع، وجريمة في مجتمع آخر، وقد يكون تضحية في خطاب، وتهوراً في خطاب آخر. الفقر قد يسمى ابتلاء، أو ظلماً، أو كسلاً، أو نتيجة بنية اقتصادية. الطاعة قد تسمى استقراراً، أو عبودية. الثورة قد تسمى فوضى، أو تحرراً. وهكذا لا تكون المعركة على الواقع وحده، بل على تفسير الواقع. والإنسان الذي يملك تفسير العالم يملك نصف القدرة على توجيهه.

ولهذا فإن اللغة الاجتماعية ليست بريئة. الكلمات تحمل سلطة. حين تصف جماعة بأنها هامشية، أو متخلفة، أو خطيرة، أو غير مندمجة، فأنت لا تصفها فقط، بل تضعها في موقع معين داخل الخيال الاجتماعي. وحين تصف فئة بأنها نخبة، فأنت تمنحها امتيازاً رمزياً قبل الامتياز الواقعي. وحين تصف الفقراء بأنهم عبء، فأنت تمهد لإقصائهم أخلاقياً قبل إقصائهم سياسياً. وحين تصف المعارض بأنه مخرب، فأنت تخرجه من دائرة الحوار إلى دائرة التهديد. لذلك فإن المدرسة الاجتماعية تعلمنا أن نحذر الكلمات، لأن الكلمات ليست أصواتاً عابرة، بل هي أدوات توزيع للكرامة والشرعية والخطر والاحترام.

وفي هذا السياق يظهر الإنسان بوصفه كائناً يعيش داخل شبكات متعددة من الانتماء. فهو ليس فرداً واحداً بسيطاً، بل ملتقى هويات: عائلية، ودينية، ووطنية، وطبقية، ومهنية، ولغوية، ومناطقية، وجندرية، وثقافية. وهذه الهويات لا تتعايش دائماً بسلام، بل قد تتزاحم داخله. قد يطلب منه الدين شيئاً، وتطلب منه الدولة شيئاً آخر، وتطلب منه العائلة شيئاً ثالثاً، وتطلب منه المهنة شيئاً رابعاً، ويطلب منه ضميره شيئاً خامساً. وهنا لا يكون الإنسان مجرد حامل لهوية، بل ساحة صراع بين هويات. وكلما ازداد المجتمع تعقيداً، ازدادت شخصية الإنسان تركيباً، لأنه لم يعد يعيش في جماعة واحدة مغلقة، بل في عوالم متداخلة، لكل عالم منطقته ونداؤه ومطالبه.

ومع هذا التعقيد تنشأ أزمة المعنى الحديثة. فالإنسان في المجتمع التقليدي كان يعيش غالباً داخل عالم أكثر تماسكاً، حيث الأسرة والدين والعرف والمهنة والمكان تشكل إطاراً شبه موحد للهوية. أما الإنسان الحديث فقد خرج إلى فضاء واسع، لكنه دفع ثمن هذا الخروج. لقد ربح حرية نسبية، لكنه خسر يقيناً قديماً. ربح القدرة على الاختيار، لكنه واجه قلق الاختيار. ربح تعدد الأدوار، لكنه فقد وحدة المعنى. ولذلك فإن الإنسان الحديث ليس أكثر حرية فقط، بل أكثر هشاشة أيضاً. إنه مطالب بأن يصنع ذاته بنفسه في عالم لا

يكف عن تغيير معاييرهِ. وهذه هي المأساة الخفية في الحداثة الاجتماعية: أنها حررت الإنسان من بعض القيود، لكنها ألقت عليه عبء بناء المعنى وحده.

ومن هنا نفهم لماذا تتزايد في المجتمعات الحديثة ظواهر القلق، والعزلة، والاغتراب، وفقدان الثقة، والبحث عن هويات صلبة. فالإنسان حين يفقد الجماعة الدافئة يبحث عن بدائل؛ قد يجدها في القومية، أو الطائفة، أو الأيديولوجيا، أو السوق، أو الجماعات الافتراضية، أو الحركات الراديكالية. إنه لا يستطيع أن يعيش طويلاً بلا معنى مشترك. وحتى حين يعلن أنه فرد حر مكثف بذاته، فإنه يبحث في العمق عن اعتراف الآخرين، وعن جماعة تصدق صورته عن نفسه. ولهذا فإن الفردانية المطلقة وهم؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل فراغ الاعتراف. إن أكثر الناس ادعاءً للاستقلال يحتاجون إلى جمهور يصدق استقلالهم.

ولا يمكن أن نغفل هنا أثر المدينة الحديثة في إعادة تشكيل الإنسان الاجتماعي. فالمدينة ليست مكاناً كبيراً للسكن، بل هي نمط وجود. في القرية يعرف الإنسان غالباً من يكون، لأن الآخرين يعرفونه أيضاً. أما في المدينة، فالإنسان يتحرر من الرقابة المباشرة، لكنه يدخل في مجهولية باردة. المدينة تمنحه فرصاً أوسع، لكنها تسلبه أحياناً الحميمة. تمنحه تعدداً، لكنها تنتج الازدحام والوحدة في آن واحد. فالإنسان في المدينة قد يكون محاطاً بالآلاف، ومع ذلك يعيش عزلة أعمق من عزلة الصحراء. وهذه مفارقة اجتماعية دقيقة: أن الكثرة لا تعني دائماً الأنس، وأن القرب الجسدي لا يعني القرب الإنساني، وأن الإنسان قد يعيش في قلب الزحام وهو يشعر أن أحداً لا يراه.

ثم جاءت التقنية الحديثة لتضيف طبقة جديدة إلى هذا التعقيد. فالإنسان لم يعد يعيش في المجتمع المباشر وحده، بل صار يعيش في مجتمع مرئي وافتراضي، حيث الصورة تسبق الحضور، والانطباع يسبق المعرفة، والسرعة تسبق التأمل. لقد تحولت الذات في الفضاء

الرقمي إلى مشروع عرض دائم. لم يعد الإنسان يسأل فقط: من أنا؟ بل صار يسأل: كيف أبدو؟ كيف يراني الآخرون؟ كم حصلت صورتي من اعتراف؟ كم أثار كلامي من انتباه؟ وهنا تتغير بنية الاعتراف نفسها؛ إذ يصبح الاعتراف سريعاً، كمياً، هشاً، قابلاً للزوال. وبذلك ينشأ إنسان جديد: إنسان معلق بين ذاته وصورته، بين وجوده الواقعي وحضوره الافتراضي، بين العمق الذي يحتاج إلى زمن، والانتشار الذي يحتاج إلى إثارة.

وهذا التحول الرقمي لا يلغي المدرسة الاجتماعية، بل يؤكد لها بصورة جديدة. فالإنسان الرقمي يظن أنه أكثر فردية، لكنه في الحقيقة أكثر عرضة للتشكيل الجماعي الخفي. الخوارزميات لا تقدم له العالم كما هو، بل كما يتناسب مع ميوله، ومخاوفه، ونقراته، وتاريخه السلوكي. وهكذا يدخل الإنسان في فقاعات اجتماعية جديدة، يرى فيها ما يؤكد قناعاته، ويسمع ما يعزز غضبه أو رغبته أو خوفه. لم يعد المجتمع فقط أسرة ومدرسة ودولة وطبقة، بل صار أيضاً شبكة ومنصة وخوارزمية وتدفق صور. وبذلك يصبح السؤال الاجتماعي عن الإنسان في العصر الحديث سؤالاً عن من يصنع وعيه: العائلة؟ الدولة؟ السوق؟ الإعلام؟ الخوارزمية؟ أم مجموع هذه القوى كلها؟

إن المدرسة الاجتماعية، في امتدادها المعاصر، تكشف أن السلطة لم تعد تقيم فقط في القصر أو المؤسسة أو القانون، بل صارت موزعة في نسيج الحياة اليومية. إنها في المدرسة، وفي المستشفى، وفي الإعلام، وفي السوق، وفي الإعلان، وفي الإحصاء، وفي التصنيف، وفي معايير النجاح والجمال والذكاء والقبول الاجتماعي. الإنسان الحديث لا يُقاد بالعنف وحده، بل بالمعايير. يقال له كيف يكون ناجحاً، وكيف يكون جميلاً، وكيف يكون منتجاً، وكيف يكون طبيعياً، وكيف يكون مرغوباً. وإذا لم يطابق هذه المعايير شعر بالنقص، حتى لو لم يعاقبه أحد. وبذلك تتحول السلطة إلى عين داخلية تراقب الإنسان من داخله. وهذا من أدق أشكال الضبط الاجتماعي: أن يحمل الإنسان سجانه الرمزي في نفسه.

ومع ذلك، فإن هذه الصورة ليست سوداء بالكامل. فكما ينتج المجتمع الامتثال، ينتج أيضًا إمكان المقاومة. فاللغة التي تُستخدم للهيمنة يمكن أن تستخدم للتحرير. والمؤسسات التي تضبط الإنسان يمكن أن تتحول إلى أدوات حماية. والذاكرة التي تسجن الجماعة يمكن أن تصبح مصدر وعي. والطبقة الوسطى التي قد تنسحب إلى مصالحها قد تتحول إلى قوة إصلاح. والتقنية التي تراقب الإنسان قد تمنحه صوتًا ومساحة وتنظيمًا. لذلك فإن المدرسة الاجتماعية لا تعلمنا اليأس، بل تعلمنا تعقيد الأمل. فالأمل الحقيقي لا يقوم على إنكار البنية، بل على فهمها. ولا يقوم على تمجيد الإنسان المجرد، بل على تحرير الإنسان الفعلي داخل شروطه الواقعية.

إن أخطر خطأ يمكن أن نقع فيه هو أن نتصور الإنسان إما ضحية كاملة للمجتمع، أو سيدًا كاملاً لمصيره. كلا التصورين ساذج. الإنسان ضحية بقدر ما لا يعي شروطه، وسيد بقدر ما يبدأ في وعيها وتغييرها. المجتمع ليس قدرًا أعمى، لكنه ليس مادة رخوة أيضًا. إنه مجال صراع طويل بين قوى المحافظة وقوى التغيير، بين الذاكرة والمستقبل، بين السلطة والمعنى، بين المؤسسة والضمير. والإنسان يوجد داخل هذا الصراع لا خارجه. لذلك فإن فهم الإنسان اجتماعيًا هو فهم الإنسان في ميدان الاشتباك: اشتباك بين ما وُلد فيه وما يريد أن يصير، بين ما قيل له إنه حقيقته وما يكتشفه هو عن نفسه، بين الأدوار التي فُرضت عليه والرسالة التي يختارها.

ومن هنا تكتسب التربية معناها الفلسفي العميق. فالتربية ليست نقل معلومات، بل إنتاج إنسان. والمناهج ليست نصوصًا مدرسية فقط، بل خرائط للوعي. والمدرسة ليست مبنى، بل مؤسسة لصناعة المستقبل الاجتماعي. فإذا كانت المدرسة تربي الإنسان على الحفظ دون السؤال، أنتجت مواطنًا مطيعًا لكنه ضعيف الخيال. وإذا ربته على المنافسة بلا أخلاق، أنتجت عقلًا ناجحًا وقلبًا فقيرًا. وإذا ربته على الهوية بلا نقد، أنتجت انتماءً صلبًا

لكنه قابل للتعصب. وإذا رتبته على النقد بلا معنى، أنتجت عقلاً ساخرًا لكنه بلا رسالة. التربية العظيمة هي التي تصنع إنسانًا قادرًا على الانتماء دون انغلاق، وعلى النقد دون عدمية، وعلى الحرية دون فوضى، وعلى الطاعة للقانون دون عبودية للسلطة، وعلى الإبداع دون انقطاع عن الذاكرة.

وهنا يبرز البعد الأخلاقي للمدرسة الاجتماعية. فالتحليل الاجتماعي ليس مجرد كشف للعوامل، بل هو مسؤولية تجاه الإنسان. حين نقول إن الفقر بنية، لا نلغي مسؤولية الفرد، ولكننا نمنع تحويل الضحية إلى متهم وحيد. وحين نقول إن الانحراف له شروط اجتماعية، لا نبرر الجريمة، ولكننا نمنع اختزال العدالة في العقاب. وحين نقول إن التطرف له سياق، لا نمنحه شرعية، ولكننا نبحث عن الجذور التي تجعل الإنسان قابلاً للانغلاق والعنف. المعرفة الاجتماعية العميقة لا تعفي الإنسان من المسؤولية، لكنها توزع المسؤولية توزيعاً أكثر عدلاً بين الفرد والمجتمع والدولة والمؤسسة والثقافة.

بهذا المعنى، يصبح علم الاجتماع فلسفة في العدالة قبل أن يكون علماً في الوصف. لأنه يسأل دائماً: من أنتج هذا الإنسان؟ من ضيق أفقه؟ من كسر ثقته؟ من علمه الخوف؟ من منحه أو حرمة اللغة؟ من صنع حوله جدار الضرورة؟ من أقنعه بأن موقعه الطبيعي هو الهامش؟ ومن استفاد من بقاءه هناك؟ هذه الأسئلة لا تريح الضمير السائد، لكنها تفتح الطريق إلى فهم أكثر إنسانية. فالمجتمع الذي لا يسأل عن مسؤوليته في صناعة أفراده، يظل يكرر إنتاج أزماته ثم يتعجب من نتائجها.

إن الإنسان في المدرسة الاجتماعية ليس كائنًا بسيطاً إذن، بل عقدة من العلاقات. إنه في آن واحد ابن الأسرة، وابن الطبقة، وابن اللغة، وابن الدولة، وابن التاريخ، وابن السوق، وابن المدرسة، وابن الدين، وابن الذاكرة، وابن المدينة، وابن التقنية. ولكن وسط كل هذه الأبوات الاجتماعية يبقى فيه نداء داخلي إلى أن يكون أكثر من حصيلة هذه العوامل. وهذا

النداء هو ما يحفظ للإنسان كرامته الفلسفية. فلو كان الإنسان مجرد نتاج، لما كان للتغيير معنى. ولو كان حرًا بإطلاق، لما كان للعلم الاجتماعي ضرورة. عظمت أنه بين الاثنين: مشروط لا مسجون، حر لا مطلق، موروث لا منتج، مصنوع لا منعقد القدرة على الصناعة. وعند هذه النقطة يتضح أن المدرسة الاجتماعية تضعنا أمام تعريف جديد للإنسان: الإنسان هو الكائن الذي لا يكتمل إلا بالآخر، لكنه لا يصير ذاته إلا حين يميز نفسه عن الآخر. هو الكائن الذي يحتاج إلى المجتمع كي يتأنس، ويحتاج إلى الوعي كي لا يبتلعه المجتمع. هو الكائن الذي يولد داخل معنى جاهز، ثم يحاول أن يمنح حياته معنى خاصًا. هو الكائن الذي يتلقى الاسم من الجماعة، لكنه قد يحول اسمه إلى مشروع. وهذه الجدلية بين التلقي والإبداع، بين الانتماء والتجاوز، بين البنية والحرية، هي قلب الرؤية الاجتماعية للإنسان.

حين نتقل من الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا يتشكل داخل اللغة والطبقة والتنشئة والاعتراف، إلى الإنسان بوصفه كائنًا يعيش داخل السلطة والدولة والشرعية، فإننا ندخل إلى واحدة من أخطر مناطق التحليل الاجتماعي؛ لأن المجتمع لا يبقى هنا مجرد شبكة علاقات أفقية بين الأفراد والجماعات، بل يتحول إلى بناء عمودي من القوة والتنظيم والإلزام والتوجيه. فالإنسان لا يعيش في مجتمع فقط، بل يعيش في مجتمع محكوم، منظم، مؤطر، مراقب، مصنف، وموزع بين مواقع وأدوار وحقوق وواجبات. ومن هنا لا يمكن فهم الإنسان الاجتماعي دون فهم الدولة، لأن الدولة ليست إضافة خارجية إلى المجتمع، بل هي الصيغة الأعلى التي يحاول بها المجتمع أن ينظم تناقضاته، وأن يمنع تفككه، وأن يضبط صراعاته، وأن يمنح القوة صورة القانون، وأن يمنح القانون غطاء الشرعية.

غير أن الدولة، في علاقتها بالإنسان، ليست كيانًا واحد المعنى. فهي قد تكون ضرورة اجتماعية لحماية الإنسان من الفوضى، وقد تكون أداة لإنتاج الخوف. قد تكون مؤسسة

للعادل، وقد تكون جهازًا لإدامة الامتياز. قد تكون تجسيدًا للمصلحة العامة، وقد تتحول إلى ملكية رمزية أو فعلية لقلّة حاكمة. لذلك فإن الإنسان لا يلتقي الدولة كما يلتقي مؤسسة إدارية محايدة، بل يلتقيها بوصفها قوة تحدد مصيره اليومي: في الوثيقة، والهوية، والحدود، والضرائب، والتعليم، والقانون، والسجن، والجيش، والشرطة، والوظيفة، والحق، والعقوبة، والاعتراف الرسمي. وحين تكون الدولة عادلة يشعر الإنسان أن وجوده محمي بمعنى عام، وحين تكون جائرة يشعر أن العالم نفسه صار مسكونًا بالتهديد.

إن العلاقة بين الإنسان والدولة تكشف أن الخوف ليس شعورًا نفسيًا فقط، بل هو بناء اجتماعي وسياسي. فالإنسان لا يخاف دائمًا من خطر طبيعي مباشر، بل يخاف من مؤسسة تستطيع أن تعاقبه، أو تحرمه، أو تهمشه، أو تصنفه، أو تسلبه الاعتراف. والخوف السياسي حين يستقر في المجتمع لا يبقى في الشارع والسجن، بل يدخل إلى اللغة والبيت والعائلة والضمير؛ فيتعلم الإنسان أن يزن كلماته، وأن يخفي رأيه، وأن يبتسم حين يريد الاعتراض، وأن يمارس حياة مزدوجة بين ما يقوله علنًا وما يعتقد سرًا. وهكذا لا تنتج السلطة القمعية مواطنًا خائفًا فقط، بل تنتج إنسانًا منقسمًا على نفسه، يعيش بين ظاهر اجتماعي وباطن مكتوم، وبين خطاب رسمي وخطاب داخلي، وبين الطاعة الظاهرة والرفض المؤجل.

ومن هنا فإن الاستبداد ليس مجرد احتكار للقرار، بل هو إعادة تشكيل للإنسان. إنه لا يمنع الفعل السياسي وحده، بل يضعف الخيال الأخلاقي، ويقتل المبادرة، ويفسد الثقة، ويدفع الناس إلى النجاة الفردية بدل المسؤولية العامة. فالإنسان الذي يعيش طويلاً تحت سلطة قاهرة قد لا يفقد حريته السياسية فقط، بل قد يفقد القدرة على تصور الحرية ذاتها. يصبح الحذر فضيلة، والصمت حكمة، والانكماش عقلانية، والمصلحة الخاصة ملاذًا، والنفاق الاجتماعي وسيلة بقاء. وحين يصل المجتمع إلى هذه الحالة، لا يعود القمع

محتاجًا إلى حضور دائم، لأن الناس يتولون مراقبة أنفسهم بأنفسهم، ويربون أبناءهم على الخوف كما لو كانوا يربونهم على الأخلاق.

لكن الدولة لا تحكم بالخوف وحده. إنها تحتاج إلى الشرعية، والشرعية هي المعنى الذي يجعل الطاعة مفهومة ومقبولة، لا مجرد نتيجة للعجز. فقد يطيع الإنسان لأنه خائف، لكنه لا يمنح ولاءه العميق إلا حين يصدق أن السلطة التي تعلوه تستند إلى حق، أو عدل، أو رسالة، أو إنجاز، أو حماية، أو تمثيل، أو ذاكرة مشتركة. ولذلك فإن أزمة الدولة لا تبدأ فقط حين تضعف أجهزتها، بل حين يتصدع معناها في وعي الناس. فإذا لم يعد القانون يبدو عدلاً، ولم تعد المؤسسة تبدو عامة، ولم تعد النخبة تبدو مؤتمنة، ولم تعد اللغة الرسمية تقنع أحداً، فإن الدولة تدخل في أزمة شرعية حتى لو بقيت قوية أمنياً. فالشرعية ليست قوة الدولة على إخضاع الناس، بل قدرة الدولة على جعل الناس يرون في وجودها معنى يتجاوز الخوف.

والإنسان الاجتماعي شديد الحساسية تجاه الشرعية، حتى لو لم يسمها بهذا الاسم. فهو يدرك بفطرته الاجتماعية الفرق بين الدولة التي تأخذ منه لأنها تعود عليه، والدولة التي تأخذ منه لأنها تملك القدرة على الأخذ؛ بين الدولة التي تطلب الطاعة باسم النظام العام، والدولة التي تطلبها باسم مصلحة السلطة؛ بين الدولة التي تحمي الكرامة، والدولة التي تحول المواطن إلى تابع. لذلك تتراكم داخل المجتمعات ذاكرة دقيقة عن العدل والظلم، عن الإنصاف والإهانة، عن الدولة القريية والدولة الغريبة. وقد تصبر الشعوب طويلاً لا لأنها راضية، بل لأنها لم تجد بعد لغة جامعة لتحويل ألمها إلى فعل. غير أن الصبر الاجتماعي ليس قبولاً نهائياً، بل قد يكون تراكمًا صامتاً لقوة لم تجد لحظتها.

وهنا تبدأ العلاقة بين المدرسة الاجتماعية وسؤال الثورة والتحول. فالثورة ليست حدثاً سياسياً مفاجئاً كما تبدو في ظاهرها، بل هي غالباً انفجار اجتماعي لمعانٍ مكبوتة،

وانهيار مفاجئ لجدار الخوف، وانتقال الألم من الحالة الفردية إلى الحالة الجماعية. قبل الثورة يكون الناس متألّمين فرادى، خائفين فرادى، ساخطين فرادى، ثم تحدث لحظة يتحول فيها الشعور الفردي إلى وعي مشترك: لست وحدي. وهذه اللحظة من أخطر لحظات الاجتماع الإنساني؛ لأنها تنقل الإنسان من العزلة إلى الجماعة، ومن الشك في نفسه إلى الثقة بصوت الآخرين، ومن الخوف الفردي إلى الشجاعة الجماعية. حين يكشف الإنسان أن خوفه ليس خاصاً، وأن إهانته ليست منفردة، وأن غضبه ليس جنوناً شخصياً، تبدأ بنية السلطة في الاهتزاز من الداخل.

إن الخوف الاجتماعي يقوم على عزل الأفراد عن بعضهم، أما الثورة فتبدأ حين ينكسر هذا العزل. السلطة القمعية تريد لكل إنسان أن يظن أنه وحده، وأن الآخرين راضون، وأن الاعتراض استثناء، وأن الصمت إجماع. لكن لحظة الانكشاف الاجتماعي تكسر هذه الخدعة. قد تكون كلمة، أو صورة، أو جنازة، أو حادثة ظلم، أو رمزاً صغيراً يفتح الذاكرة المكبوتة، فيرى الناس فجأة أن ما كان يسكن صدورهم يسكن صدور غيرهم أيضاً. هنا لا يعود الإنسان فرداً خائفاً، بل يتحول إلى جزء من جسد اجتماعي أوسع. وهذه اللحظة لا يمكن تفسيرها بالاقتصاد وحده، ولا بالقمع وحده، ولا بالفقر وحده، لأنها لحظة تفاعل بين الكرامة والرمز والخوف والذاكرة والمحاكاة والشرعية.

والمدرسة الاجتماعية تعلمنا أن الثورات لا تولد من الألم فقط، بل من تفسير الألم. فالفقر وحده لا يصنع ثورة، إذا كان الناس يرونه قدراً أو ابتلاءً أو وضعاً طبيعياً. والقمع وحده لا يصنع ثورة، إذا كان الناس يرونه ضرورة أو حماية أو ثمناً للاستقرار. لكن حين يعاد تفسير الفقر بوصفه ظلماً، والقمع بوصفه إهانة، والسلطة بوصفها اغتصاباً للحق العام، يتحول الألم إلى وعي، والوعي إلى غضب، والغضب إلى حركة. لذلك فإن المعركة السابقة على كل تحول اجتماعي هي معركة المعنى: هل يرى الإنسان وضعه باعتباره قدراً

لا مفر منه، أم يراه بنية يمكن تغييرها؟ هل يرى نفسه تابعاً أم صاحب حق؟ هل يرى الدولة مالكة له أم وكيلة عنه؟ هل يرى الصمت حكمة أم مشاركة في استمرار الإهانة؟

وهنا يظهر دور الطبقة الوسطى مرة أخرى بوصفها حاملاً محتملاً للترجمة الاجتماعية. فالجمهور قد يحمل الألم، والنخبة قد تحمل اللغة، لكن التحول يحتاج إلى جسر بين الألم واللغة. الطبقة الوسطى، حين تكون حية، تستطيع أن تحول المطالب المبعثرة إلى خطاب، وأن تحول الغضب إلى برنامج، وأن تمنح الاحتجاج معنى يتجاوز الانفعال العابر. أما إذا كانت الطبقة الوسطى منهكة أو مشتراة أو خائفة أو منفصلة عن المجتمع، فإن الألم قد انفجر بلا عقل منظم، وقد تتحول الثورة إلى صراخ واسع لا يملك مشروعاً. وهنا يظهر الفرق بين الاحتجاج بوصفه تعبيراً عن وجع، والتحول بوصفه بناءً لتاريخ جديد. فليس كل انفجار اجتماعي ثورة ناضجة، وليس كل حشد شعباً واعياً، وليس كل إسقاط سلطة تأسيساً لحرية.

إن الإنسان في لحظة الجماهير يتغير. فهو لا يعود الفرد الهادئ الذي يحسب مصالحه وحده، بل يدخل في طاقة جمعية تضاعف شجاعته، وقد تضاعف أيضاً اندفاعه. الجماعة تمنح الإنسان إحساساً بالقوة، لكنها قد تسلبه أحياناً القدرة على التمييز. قد ترفعه إلى مستوى التضحية، وقد تهبط به إلى مستوى الغريزة. ولذلك فإن الجماهير ليست خيراً مطلقاً ولا شراً مطلقاً؛ إنها طاقة اجتماعية هائلة، يتوقف معناها على الوعي الذي يقودها، والرموز التي تحركها، والمؤسسات التي تستوعبها، واللغة التي تفسر فعلها. فالإنسان داخل الجماعة قد يصبح أكبر من نفسه حين ينخرط في قضية عادلة، وقد يصبح أصغر من ضميره حين يذوب في انفعال أعمى.

ومن هنا يصبح الوعي الجمعي قوة حاسمة. فالوعي الجمعي ليس مجموع آراء الأفراد، بل هو المزاج العام العميق الذي يجعل مجتمعاً ما يرى نفسه والعالم بطريقة معينة. حين يكون

الوعي الجمعي مأزومًا، يصبح المجتمع قابلاً للشائعات، وللخوف، وللرموز الخلاصية، وللانقسام الحاد. وحين يكون ناضجًا، يستطيع أن يميز بين الثورة والفوضى، بين النقد والهدم، بين القيادة والاستغلال، بين الرمز والحقيقة. ولذلك فإن بناء الإنسان الاجتماعي لا يكون بتعليمه المهارات وحدها، بل بتكوين وعيه العام: كيف يفهم الدولة؟ كيف يفهم الحق؟ كيف يفهم الاختلاف؟ كيف يفهم القانون؟ كيف يفهم الكرامة؟ كيف يفهم الحرية؟ فالمجتمعات لا تسقط فقط بسبب ضعف مواردها، بل بسبب ضعف وعيها بذاتها.

وفي هذا المستوى يدخل الدين بوصفه أحد أعظم العوامل الاجتماعية في تشكيل الإنسان. فالدين ليس عقيدة فردية فقط، بل هو نظام معنى، وجماعة رمزية، وذاكرة، وطقوس، وأخلاق، ورؤية للوجود والمصير. إنه يمنح الإنسان جوابًا عن الأسئلة الكبرى: من أنا؟ لماذا أعيش؟ ما الخير؟ ما الشر؟ ما الموت؟ ما العدل؟ ما الغاية؟ ولذلك لا يمكن فهم الإنسان الاجتماعي في مجتمعات كثيرة دون فهم الدين، لا بوصفه نصًا مجردًا فقط، بل بوصفه حضورًا اجتماعيًا يتجسد في المؤسسات، والعادات، والرموز، والسلطة، والهوية، والضمير. والدين قد يكون قوة تحرير حين يوقظ كرامة الإنسان ومسؤوليته أمام الله والناس، وقد يتحول إلى أداة ضبط حين تحتكره مؤسسة أو سلطة أو جماعة وتحوله من نداء أخلاقي إلى نظام امتثال.

إن الدين في عمقه يضع الإنسان أمام المطلق، لكنه في اجتماعيته يمر عبر النسبي: عبر اللغة، والفقه، والمؤسسة، والخطاب، والتاريخ، وموازين القوة. ولذلك قد يكون الدين الواحد مصدرًا للرحمة في سياق، ومصدرًا للتعصب في سياق آخر؛ لا لأن جوهره يتغير، بل لأن الجهاز الاجتماعي الذي يترجمه إلى حياة قد يرفعه أو يخفضه. ومن هنا فإن السؤال الاجتماعي عن الدين لا يناقش صدق الدين في ذاته، بل يناقش كيف يعمل الدين داخل المجتمع: هل يوسع أفق الإنسان أم يضيقه؟ هل يحمي الضعيف أم يبرر سلطة القوي؟ هل

يحرر الضمير أم يصادره؟ هل يجعل الإنسان مسؤولاً أم يجعله تابعاً؟ هل يربط الأرض بالسماء ربطاً أخلاقياً، أم يستخدم السماء لإغلاق أسئلة الأرض؟

والإنسان المتدين اجتماعياً ليس مجرد فرد يؤمن بعقيدة، بل هو فرد ينتمي إلى ذاكرة وجماعة ورموز. ولهذا تكون الهوية الدينية من أقوى الهويات؛ لأنها لا تمنح الإنسان معنى اجتماعياً فقط، بل تمنحه معنى كونياً. إنه لا يشعر أنه جزء من جماعة بشرية فحسب، بل جزء من قصة كبرى عن الخلق والحق والمصير. وهذا يمنح الإنسان قوة عظيمة على الصبر والتضحية والمقاومة، لكنه قد يمنحه أيضاً قابلية للانغلاق إذا تحولت الجماعة الدينية إلى جدار ضد العالم. فالقوة الرمزية الكبرى تحمل دائماً خطراً مزدوجاً: تستطيع أن تصنع إنساناً أخلاقياً يتجاوز أنانيته، وتستطيع أن تصنع إنساناً يختصر الله في جماعته، والحق في مذهبه، والفضيلة في طاعته.

وهنا تكمن ضرورة التمييز بين الدين بوصفه أفقاً للمعنى، والتدين بوصفه تشكلاً اجتماعياً. فالدين قد يطلب من الإنسان العدل، لكن التدين الاجتماعي قد يتعايش مع الظلم إذا أعاد تفسيره. والدين قد يطلب الرحمة، لكن الجماعة قد تجعل القسوة علامة غيرة. والدين قد يرفع الإنسان إلى مقام المسؤولية، لكن المؤسسة قد تحوله إلى تابع. لذلك لا يكفي أن نقول إن الإنسان كائن ديني، بل ينبغي أن نسأل: أي نمط من التدين يصنعه المجتمع؟ هل هو تدين يفتح الضمير أم يغلقه؟ هل هو تدين يجعل الإنسان شاهداً على الظلم أم ساكناً باسمه؟ هل هو تدين يربط العبادة بالعمران، أم يفصل السماء عن حاجات الأرض؟

ومن خلال هذه الأسئلة يظهر أن الإنسان في المدرسة الاجتماعية لا يمكن اختزاله في وظيفته أو طبقته أو دولته أو دينه، لأنه يتكون عند تقاطع هذه القوى جميعاً. فقد يكون الإنسان فقيراً لكنه كريم النفس، متديناً لكنه متمرّد على الظلم، خاضعاً سياسياً لكنه حر في

ضميره، أو مثقفاً لكنه تابع في بنيته النفسية، أو غنياً لكنه فقير المعنى. ولذلك فإن التحليل الاجتماعي العميق لا يسقط في التصنيف السهل. إنه لا يقول: هذا الإنسان ابن طبقته فقط، أو ابن دولته فقط، أو ابن دينه فقط، بل يقول إن الإنسان يتشكل من شبكة معقدة من الانتماءات والضغوط والاختيارات، وإن فرادته تظهر في طريقة إدارته لهذه الشبكة.

ثم إن المجتمع لا ينتج الإنسان مرة واحدة، بل يعيد إنتاجه في كل مرحلة. فالطفولة تنتج الإنسان من خلال الأسرة والمدرسة، والشباب ينتجه من خلال الطموح والعمل والحب والصراع على المكانة، والكهولة تنتجه من خلال المسؤولية والموقع الاجتماعي، والشيخوخة تنتجه من خلال الذاكرة والحكمة أو العزلة. وفي كل مرحلة تختلف علاقة الإنسان بالمجتمع. فالطفل يتلقى، والشاب يتحدى، والراشد يساوم، والشيخ يتأمل. لكن المجتمع قد يفسد هذه المراحل حين يحرم الطفل من الأمان، والشاب من الأمل، والراشد من الكرامة، والشيخ من الاعتراف. وعندها لا تكون الأزمة أزمة فردية، بل أزمة دورة الحياة الاجتماعية نفسها.

إن من أعظم مظاهر المرض الاجتماعي أن يفقد الشباب معنى المستقبل. فالشباب ليس عمراً بيولوجياً فقط، بل هو طاقة توقع. وحين يرى الشاب أن المستقبل مغلق، وأن العمل لا يكافئ الجهد، وأن المعرفة لا تفتح الطريق، وأن السلطة لا تسمع، وأن الثروة محصورة، وأن الكرامة مؤجلة، فإنه يتحول إلى كائن معلق بين الاندماج المستحيل والانفجار المحتمل. هنا تنشأ الهجرة، والتطرف، والعدمية، والسخرية، والانسحاب، والبحث عن خلاص فردي بأي ثمن. فالمجتمع الذي لا يفتح لشبابه طريقاً إلى المعنى، يدفعهم إلى البحث عن معنى ضده أو خارجه.

ولا يقل عن ذلك خطر فقدان الثقة. فالثقة هي الغراء غير المرئي الذي يمسك المجتمع. حين يثق الإنسان بالقانون، وبالمؤسسة، وبالكلمة، وبالعقد، وبالجار، وبالمعلم،

وبالطبيب، وبالقاضي، يستطيع أن يعيش دون أن يستنزف كل طاقته في الدفاع عن نفسه. أما حين تنهار الثقة، فإن المجتمع يتحول إلى غابة ناعمة؛ كل إنسان يحمي نفسه من الآخر، وكل علاقة تحتاج إلى ضمانات، وكل وعد يحتاج إلى خوف، وكل مؤسسة يُنظر إليها برؤية. انهيار الثقة لا يظهر دائمًا في صورة كارثة صاخبة، لكنه ينهك المجتمع ببطء، ويجعل الحياة اليومية نفسها عبئًا ثقیلاً. فالإنسان في مجتمع بلا ثقة يعيش نصف حياته في الحذر، والنصف الآخر في التعويض.

ومن هنا فإن إعادة بناء الإنسان الاجتماعي تبدأ بإعادة بناء الثقة: الثقة بين الفرد والدولة، بين المواطن والقانون، بين الطبقات، بين الأجيال، بين المعرفة والواقع، بين الدين والحياة، بين النخبة والجمهور. وهذه الثقة لا تصنعها الخطابات الجميلة، بل تصنعها العدالة المتكررة. فالإنسان يصدق المؤسسة حين يراها تنصفه، ويصدق القانون حين يراه يطبق على القوي قبل الضعيف، ويصدق الدولة حين يشعر أنها لا تتذكره عند الجباية وتنسأه عند الحاجة، ويصدق النخبة حين يراها تضحى لا تبرر، وتخدم لا تتعالى. الثقة، في جوهرها، ذاكرة عدالة. وحين تنقطع هذه الذاكرة، يحتاج المجتمع إلى زمن طويل كي يستعيدها.

وهكذا يقودنا التحليل الاجتماعي إلى نتيجة شديدة الأهمية: الإنسان لا يُبنى بالمواعظ وحدها، بل بالبنى التي تجعل الفضيلة ممكنة. لا يكفي أن نطلب من الإنسان الصدق في مجتمع يكافئ الكذب، ولا أن نطلب منه الأمانة في نظام يرفع الفاسد، ولا أن نطلب منه العلم في بيئة تحتقر العلماء، ولا أن نطلب منه الاعتدال في فضاء ينتج الإهانة والتطرف، ولا أن نطلب منه الانتماء في دولة لا تمنحه معنى المواطنة. الأخلاق الفردية تحتاج إلى شروط اجتماعية، وإلا تحولت إلى بطولة نادرة لا إلى قاعدة عامة. والمجتمع العاقل هو الذي لا يكتفي بمدح الفضيلة، بل يبنى مؤسسات تجعل الفضيلة أقل كلفة، والرديلة أقل ربحًا.

ومن هنا يظهر الفرق بين الوعظ والإصلاح. الوعظ يخاطب الفرد كما لو كان وحده مسؤولاً عن انحرافه، أما الإصلاح فيخاطب الفرد والبنية معاً. الوعظ يقول للإنسان: كن صالحاً. أما الإصلاح فيسأل: ما الشروط التي تجعل الإصلاح ممكناً؟ الوعظ يقول: لا تسرق. أما الإصلاح فيسأل: لماذا صار المال العام بلا حرمة؟ الوعظ يقول: لا تكذب. أما الإصلاح فيسأل: لماذا أصبح الصدق خطراً على صاحبه؟ الوعظ يقول: لا تيأس. أما الإصلاح فيسأل: من أغلق المستقبل في وجه الناس؟ هذه الأسئلة لا تلغي قيمة الوعظ، لكنها تمنعه من أن يصبح بديلاً عن تغيير الواقع.

إن الإنسان، في مرآة المدرسة الاجتماعية، كائن لا تنفصل فيه الروح عن البنية، ولا الضمير عن المؤسسة، ولا الحرية عن الشرط، ولا المعنى عن السلطة، ولا الأخلاق عن الاقتصاد، ولا الدين عن التاريخ، ولا الفرد عن الجماعة. وهذا هو عمق هذه المدرسة وخطورتها: إنها تمنعنا من الراحة الفكرية. فلا نعود قادرين على تفسير الإنسان بكلمة واحدة، ولا على محاكمته من زاوية واحدة، ولا على إصلاحه بأداة واحدة. الإنسان أعقد من أن يختصر في نصيحة، والمجتمع أعقد من أن يختصر في قانون، والدولة أعقد من أن تختصر في جهاز، والدين أعقد من أن يختصر في خطاب، والثورة أعقد من أن تختصر في غضب.

وعند هذه النقطة يصبح السؤال الاجتماعي سؤالاً فلسفياً كاملاً: كيف يمكن أن نبني مجتمعاً لا يسحق الفرد، وفرداً لا يهدم المجتمع؟ كيف ننتج انتماءً لا يتحول إلى عصبية، وحرية لا تتحول إلى تفكك، ودولة لا تتحول إلى قهر، ودينًا لا يتحول إلى أداة ضبط، وسوقاً لا يبتلع الإنسان، وتعليمًا لا يقتل الخيال، وذاكرة لا تأسر المستقبل؟ هذه ليست أسئلة تقنية، بل أسئلة وجودية؛ لأنها تتعلق بنوع الإنسان الذي تريده الجماعة، ونوع الجماعة التي يستحقها الإنسان.

في النهاية، لا تكشف المدرسة الاجتماعية الإنسان بوصفه كائنًا ناقص الحرية فقط، بل بوصفه كائنًا عظيم المسؤولية أيضًا. فإذا كان الإنسان مصنوعًا اجتماعيًا إلى هذا الحد، فإن كل مجتمع مسؤول عن الأرواح التي ينتجها، وعن الخوف الذي يزرعه، وعن الكرامة التي يحفظها أو يهدرها، وعن اللغة التي يلقيها لأبنائه، وعن العدالة التي يراها الناس أو لا يرونها. الإنسان ليس ثمرة نفسه وحده؛ إنه ثمرة عالم كامل. ولذلك فإن إصلاح الإنسان يبدأ من إصلاح العالم الذي يجعله ممكنًا. وما لم نفهم هذه الحقيقة، سنظل نعاتب الثمار وننسى التربة، ونحاكم السلوك وننسى البنية، ونطالب الإنسان بأن يكون كريمًا في عالم يهينه، وصادقًا في عالم يعاقبه، وحرًا في عالم يربيه على الخوف.

إذا كانت المرايا الفلسفية السابقة قد نظرت إلى الإنسان بوصفه عقلاً، أو نفسًا، أو إرادة، أو جوهرًا وجوديًا يبحث عن ذاته في قلق الحرية أو سؤال المعنى، فإن المدرسة الاجتماعية تكشف بعدًا آخر لا يقل عمقًا وخطورة؛ إذ تنقل الإنسان من عزلته النظرية إلى فضائه الحي، وتعيده من فرديته المجردة إلى شبكته الوجودية التي يتكون داخلها. فهي لا تسأل فقط: من هو الإنسان؟ بل تسأل: أين يتكون الإنسان؟ وكيف يتشكل؟ ومن يصنع لغته ووعيه وخوفه وكرامته وصورته عن نفسه؟ وبذلك يتحول الإنسان من حقيقة ساكنة إلى عملية اجتماعية مستمرة، ومن جوهر منفصل إلى كائن علائقي يولد داخل عالم من المعاني والمؤسسات والرموز والسلطات.

لقد كشفت المدرسة الاجتماعية أن الإنسان لا يولد إنسانًا بصورة مكتملة، بل يولد حاملًا إمكانية الإنسان. أما إنسانيته الفعلية فإنها تتشكل عبر مسار طويل من اللغة، والتنشئة، والأسرة، والذاكرة، والطبقة، والدين، والدولة، والتعليم، والعمل، والاعتراف الاجتماعي. فالطفل لا يولد ومعه تصور الشرف أو العيب، ولا معنى العدالة أو الظلم، ولا مفهوم الوطن أو الهوية، ولا صورة النجاح أو الفشل، بل يدخل إلى عالم جاهز قبله، عالم يمنحه

الكلمات التي يفكر بها، والأسماء التي يعرف بها نفسه، والمعايير التي يقيس بها الخير والشر. ومن هنا يصبح المجتمع ليس مجرد بيئة يعيش فيها الإنسان، بل أحد الشروط المؤسسة لإنسانيته ذاتها.

غير أن المجتمع لا يعمل بوصفه قوة خارجية فقط، بل يعمل من الداخل أيضًا. إنه لا يكتفي بأن يضع القوانين، بل يدخل إلى أعماق الإنسان حتى تتحول قواعده إلى ضمير، وتتحول لغته إلى طريقة في التفكير، وتتحول قيمه إلى بدايات نفسية. فالإنسان لا يحمل المجتمع على كتفيه فقط، بل يحمله في أعماقه. ولذلك فإن أكثر أشكال القوة الاجتماعية تأثيرًا ليست تلك التي تفرض نفسها بالقهر المباشر، بل تلك التي تجعل الإنسان يتبناها بوصفها جزءًا من ذاته. فحين يتحول الخوف إلى حكمة، والصمت إلى فضيلة، والطاعة إلى طبيعة، والحرمان إلى قدر، تبلغ السلطة الاجتماعية ذروة نجاحها؛ لأنها لا تعود بحاجة إلى مراقبة الإنسان من الخارج، إذ يصبح الإنسان رقيبًا على نفسه.

ومن هنا تكشف المدرسة الاجتماعية أن الإنسان ليس ضحية بريئة لمحيطة، ولا سيدًا مطلقًا على مصيره، بل هو كائن يعيش جدلية مستمرة بين الشرط والحرية، بين البنية والإرادة، بين ما ورثه وما يختاره. فهو لا يبدأ من فراغ؛ إذ يولد داخل طبقة، ولغة، وذاكرة، ومؤسسة، لكنه لا يبقى أسيرًا لها بصورة كاملة. إنه يحمل دائمًا فائضًا يتجاوز شروطه؛ فائض الضمير، وفائض الإبداع، وفائض القدرة على قول: لا. وهذا الفائض هو الذي يجعل الإنسان أكثر من مجرد نتيجة اجتماعية، ويمنحه إمكان تجاوز العالم الذي شكله.

وقد كشفت المدرسة الاجتماعية كذلك أن الإنسان لا يعيش بالخيز وحده، بل يعيش أيضًا بالاعتراف. فهو لا يريد فقط أن يبقى حيًا، بل يريد أن يشعر أن لحياته معنى ومكانة وقيمة داخل الجماعة. ولذلك فإن الإهانة الاجتماعية قد تكون أشد أثرًا من الفقر المادي، لأن الإنسان حين يُحرم من الاعتراف يُحرم من جزء من إنسانيته الرمزية. ومن هنا تصبح

الكرامة عنصرًا تأسيسيًا في الاجتماع الإنساني، لا مجرد قيمة أخلاقية إضافية. فالإنسان قد يتحمل الجوع، لكنه يصعب عليه أن يتحمل الاحتقار طويلاً؛ لأنه يستطيع أن يعيش ناقص الموارد، لكنه يصعب عليه أن يعيش ناقص المعنى.

كما بينت المدرسة الاجتماعية أن الإنسان لا يتحرك داخل عالم محايد، بل داخل فضاء من الرموز والتفسيرات. فالواقع الاجتماعي ليس مجرد وقائع صلبة، بل هو أيضًا معانٍ تُنتج وتُداول وتُفرض. والفقر ليس رقمًا فقط، بل تفسيرًا؛ قد يُفهم بوصفه ظلمًا أو كسلًا أو ابتلاءً أو خللاً بنيويًا. والطاعة ليست سلوكًا فقط، بل قد تُفهم باعتبارها فضيلة أو خضوعًا أو استقرارًا أو عبودية. ومن هنا يصبح الصراع الاجتماعي في جوهره صراعًا على المعنى بقدر ما هو صراع على الثروة أو السلطة. فمن يملك حق تسمية الأشياء يملك جزءًا كبيرًا من حق توجيه العالم.

ثم انتقل التحليل إلى الدولة بوصفها التعبير الأعلى عن التنظيم الاجتماعي، فكشف أن الدولة ليست جهازًا إداريًا محايدًا فقط، بل هي قوة تعيد تشكيل علاقة الإنسان بالأمن، والحق، والكرامة، والواجب، والخوف، والشرعية. وقد تكون الدولة حارسة للمجتمع، وقد تتحول إلى قوة تبتلع المجتمع. ولذلك فإن أزمة الدولة لا تبدأ عند ضعف أجهزتها، بل عند اهتزاز شرعيتها، حين يفقد الإنسان ثقته بأن السلطة تعبر عن معنى عام يتجاوز القوة المجردة. فالقوة تستطيع أن تنتج الطاعة، لكنها لا تستطيع وحدها أن تنتج الولاء العميق.

كما كشفت المدرسة الاجتماعية أن التحولات الكبرى لا تولد غالبًا من الفقر أو القمع وحدهما، بل من إعادة تفسيرهما. فالإنسان لا يثور لأنه يتألم فقط، بل لأنه يعيد فهم ألمه بوصفه ظلمًا لا قدرًا، وبوصفه إهانة لا مجرد نقص في الموارد. ولذلك فإن الثورات ليست انفجارات اقتصادية أو سياسية فحسب، بل هي تحولات في الوعي الاجتماعي، ولحظات

يكتشف فيها الإنسان أن ألمه الخاص هو جزء من تجربة جمعية أوسع. وفي تلك اللحظة ينتقل من الخوف الفردي إلى الشجاعة الجمعية، ومن الصمت إلى اللغة المشتركة.

ومن خلال ذلك كله يظهر أن الإنسان الاجتماعي ليس كائنًا أحادي البعد. إنه ليس ابن طبقته فقط، ولا ابن دولته فقط، ولا ابن دينه فقط، ولا ابن اقتصاده فقط، بل هو ملتقى شبكة معقدة من القوى والمعاني والانتماءات. إنه ابن الأسرة والمدينة، وابن اللغة والذاكرة، وابن المدرسة والدولة، وابن الدين والسوق، وابن التاريخ والرمز. غير أن عظمة الإنسان لا تكمن في كونه مجموع هذه العوامل، بل في قدرته على إعادة ترتيبها، وتأويلها، وتجاوز بعضها، وصنع مسافة نقدية بينها وبينه.

وهكذا تنتهي المدرسة الاجتماعية إلى نتيجة مركزية: الإنسان لا يفهم خارج الجماعة، لكنه لا يذوب فيها بالكامل. إنه يحتاج إلى المجتمع كي يصبح إنسانًا، ويحتاج إلى الحرية كي لا يتحول المجتمع إلى قدر مغلق. إنه يحتاج إلى الانتماء كي لا يضيع، ويحتاج إلى المسافة كي لا يُبتلع. إنه كائن يولد من الآخرين، لكنه لا يصبح ذاته إلا حين يستطيع أن يواجههم، ويحاورهم، ويعيد بناء علاقته بهم.

ولذلك فإن السؤال الأخير الذي تضعه المدرسة الاجتماعية أمامنا ليس: ما الإنسان فقط؟ بل: أي مجتمع نريد كي يصبح الإنسان أكثر إنسانية؟ لأن المجتمع ليس مجرد مكان يعيش فيه الإنسان، بل هو المصنع العميق الذي تشكل داخله أرواحه، وأحلامه، ومخاوفه، وصورته عن العالم. فإذا فسد المصنع فسد جزء كبير من المنتج، وإذا اختل البناء الاجتماعي اختل معه شيء من إنسانية الإنسان نفسها.

وعند هذه النقطة تتركنا المدرسة الاجتماعية أمام حقيقة شديدة العمق: الإنسان ليس كائنًا يولد مرة واحدة من رحم أمه، بل يولد مرات متكررة من رحم المجتمع، من اللغة، ومن الذاكرة، ومن الألم، ومن الحب، ومن الاعتراف، ومن السلطة، ومن المقاومة، ومن المعنى. وما دام الإنسان يولد باستمرار، فإن السؤال عنه سيظل مفتوحًا باستمرار أيضًا.

خاتمة القسم الثاني

ما الذي كشفت الفلسفة وما الذي عجزت عنه؟

بعد هذه الرحلة الطويلة في مرايا الإنسان الفلسفية، من الإنسان اليوناني الباحث عن الانسجام الكوني، إلى الإنسان الأفلاطوني الممزق بين عالم المثل وعالم المادة، إلى الإنسان الأرسطوي بوصفه كائنًا عاقلًا وسياسيًا، إلى الإنسان المسيحي القلق بين الخطيئة والخلاص، إلى الإنسان الديكارتي الذي وجد يقينه في العقل، إلى الإنسان الكانطي الذي أعاد تأسيس الكرامة داخل الإرادة الأخلاقية، إلى الإنسان الهيجلي الذي تحرك داخل التاريخ والروح المطلقة، إلى الإنسان الماركسي الذي غرق في شروطه المادية، إلى الإنسان النيتشوي الذي أراد أن يتجاوز ذاته، إلى الإنسان الوجودي الملقى في عالم بلا ضمانات، إلى الإنسان المعاصر الذي اختزل في البعد الواحد؛ بعد كل هذه الرحلة لا يبقى السؤال: من كان على حق؟ بل يصبح السؤال الأعمق: ماذا رأت الفلسفة في الإنسان؟ وماذا لم تستطع أن ترى؟

لقد كشفت الفلسفة شيئًا شديد الأهمية: أن الإنسان ليس كائنًا بسيطًا. لقد حطمت الصورة الساذجة للإنسان بوصفه موجودًا شفافًا أمام نفسه، وكشفت أنه كائن يسكنه العمق والغموض والتوتر. علمتنا الفلسفة أن الإنسان لا يعيش على مستوى الحاجة البيولوجية فقط، بل يعيش أيضًا داخل أسئلة المعنى والحرية والغاية والمصير. وأظهرت أن الإنسان لا يتحرك داخل عالم مادي خالص، بل داخل عوالم من الرموز والقيم والتصورات والتأويلات. ولذلك كان أعظم إنجاز للفلسفة أنها حررت الإنسان من الاختزال الأولي، ورفضت أن تراه مجرد آلة أو غريزة أو وظيفة أو رقم داخل نظام أكبر.

كما كشفت الفلسفة أن الإنسان ليس معطىً نهائيًا بل مشروع مفتوح. فجوهر الإنسان - في كثير من المدارس الفلسفية الكبرى — لم يعد شيئًا مكتملاً وثابتًا، بل أصبح حركة نحو شيء آخر، وتوترًا بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والإمكان، بين المحدود واللامحدود. لقد اكتشفت الفلسفة أن الإنسان لا يملك فقط القدرة على العيش، بل يملك القدرة على تجاوز نفسه؛ فهو الكائن الذي يستطيع أن يخرج من واقعه، وأن ينظر إلى ذاته من الخارج، وأن يحاكم نفسه، وأن يتمرد على شروطه، وأن يعيد كتابة قصته باستمرار.

وكشفت الفلسفة أيضًا أن الإنسان كائن تناقض. فهو يحمل داخله العقل والرغبة، الحرية والخوف، الفردية والانتماء، المادة والمعنى، الأمل والعدم، الحب والعدوان، الإيمان والشك. لقد أزالَت الفلسفة الوهم القديم الذي كان يبحث عن إنسان نقي خالٍ من الصراع، وأظهرت أن الصراع ليس حادثًا عارضًا في الإنسان، بل جزء من بنيته نفسها. فالإنسان لا يعيش تناقضًا خارجيًا مع العالم فقط، بل يحمل هذا التوتر في قلب تكوينه الداخلي.

وكشفت كذلك أن التاريخ ليس مجرد مسرح تتحرك عليه الأجساد، بل هو فضاء تتحرك فيه الأفكار والمعاني والوعي. فالإنسان لا يعيش فقط داخل الزمن الفيزيائي، بل داخل زمن الذاكرة والانتظار والأمل والخوف. ولذلك لم يعد الإنسان مجرد فرد معزول، بل أصبح جزءًا من تاريخ، ومن ثقافة، ومن جماعة، ومن وعي جمعي أوسع منه.

لكن الفلسفة - على الرغم من عظمتها - اصطدمت بحدودها الخاصة أيضًا.

لقد رأت الإنسان في كثير من الأحيان من نافذة واحدة، ثم حاولت تحويل تلك النافذة إلى الحقيقة الكاملة. فبعضها اختزل الإنسان في العقل، وبعضها في الإرادة، وبعضها في المادة، وبعضها في التاريخ، وبعضها في الحرية، وبعضها في الغريزة، وبعضها في القلق الوجودي. وكل فلسفة كانت تمسك بجزء من الإنسان ثم تنسى أن هذا الجزء ليس الإنسان كله.

لقد صنعت الفلسفة أحياناً إنساناً أكثر نقاءً من الإنسان الحقيقي. فالإنسان العقلاني الخالص لا يوجد، والإنسان الاقتصادي الخالص لا يوجد، والإنسان الأخلاقي الخالص لا يوجد، والإنسان الوجودي الخالص لا يوجد. فالإنسان الواقعي أكثر فوضىً وتعقيداً من نماذج الفلاسفة. إنه يتحرك بالعقل والرغبة معاً، بالإيمان والشك معاً، بالوعي واللاوعي معاً، بالمصلحة والتضحية معاً.

كما أن الفلسفة واجهت مأزقاً آخر: أنها كانت تحاول فهم الإنسان غالباً من داخل أدوات العقل وحده. والعقل — على عظمته — لا يستطيع أن يفسر كل شيء. فهو يستطيع أن يحلل الفكرة، لكنه يعجز أحياناً عن تفسير الحب. يستطيع أن يشرح البنية المنطقية للأخلاق، لكنه لا يستطيع أن يصنع الضمير. يستطيع أن يناقش معنى الموت، لكنه لا يستطيع أن يطفئ خوف الإنسان منه. يستطيع أن يدرس الحرية، لكنه لا يستطيع أن يمنح الإنسان الطمأنينة.

ولذلك بقيت مناطق واسعة في الإنسان تقف خارج القبضة الفلسفية: منطقة الألم، ومنطقة التجربة الباطنية، ومنطقة الحدس، ومنطقة الروح، ومنطقة الإيمان، ومنطقة اللاوعي، ومنطقة تلك الأسرار الصغيرة التي تجعل الإنسان يتصرف أحياناً ضد منطقته ومصالحته وحساباته.

إن الفلسفة استطاعت أن تصف التوتر الإنساني، لكنها لم تستطع دائماً أن تفسر مصدره النهائي. وصفت قلق الإنسان، لكنها لم تحسم لماذا يقلق أصلاً. وصفت بحثه عن المعنى، لكنها لم تستطع الاتفاق على مصدر المعنى نفسه. وصفت خوفه من الموت، لكنها لم تستطع تجاوز الموت. وصفت الحرية، لكنها لم تستطع أن تحسم علاقتها بالضرورة والقدر.

وربما كانت المفارقة الكبرى أن الفلسفة كلما اقتربت من الإنسان ازداد الإنسان غموضاً. كانت تظن أنها تتجه نحو يقين نهائي، لكنها كثيراً ما كانت تنتهي إلى سؤال أعمق.

ولذلك فإن أعظم ما قدمته الفلسفة للإنسان ربما لم يكن الجواب، بل السؤال نفسه؛ إذ علمته أن الشك ليس هدمًا دائمًا، وأن السؤال ليس نقصًا في المعرفة، بل أحيانًا يكون أعلى أشكالها.

ولهذا فإن هذه الرحلة الفلسفية لا تنتهي بالفشل، كما لا تنتهي بالنصر الكامل. لقد كشفت الفلسفة عن أجزاء هائلة من الإنسان، لكنها لم تكشف الإنسان كله. لقد أنارت مساحات واسعة من وجوده، لكنها تركت مناطق لا تزال غارقة في الظل. لم تخطئ لأنها سألت، وإنما كانت حدودها أنها حاولت أحيانًا أن تجعل من سؤال واحد تفسيرًا نهائيًا لكل الأسئلة.

ومن هنا يبدأ القسم القادم من هذه الرحلة. لأن الإنسان الذي رأيناه في الفلسفة سيظهر الآن بصورة أخرى؛ لن نراه في الأفكار المجردة، بل في الدماغ، والخلايا العصبية، والذاكرة، والعاطفة، والألم، والوعي. وسنتقل من سؤال: كيف فكر الإنسان في الإنسان؟ إلى سؤال آخر أكثر حساسية وتعقيدًا: كيف يعمل الإنسان من الداخل؟

فقد يكون الفيلسوف قد وصف قلق الإنسان، لكن هل يمكن للأعصاب أن تفسره؟ وقد يكون الفيلسوف قد تحدث عن الحرية، لكن هل الدماغ يقرر قبل أن نقرر نحن؟ وقد يكون الإنسان قد ظن طويلاً أنه سيد نفسه، لكن ماذا لو كانت أعماقه البيولوجية أكثر تعقيدًا مما تخيل؟

هنا تنتهي مرايا الفلسفة، وتبدأ مرايا أخرى لا تقل خطورة: مرايا الدماغ والوعي والحياة نفسها.

القسم الثالث
الإنسان البيولوجي والعصبي

الفصل الأول

الإنسان بين البيولوجيا والوعي

حين نتنقل إلى دراسة الإنسان من زاوية البيولوجيا والعلوم العصبية، فإننا لا نتنقل من سؤال غامض إلى جواب نهائي، بل ندخل إلى مستوى آخر من مستويات الغموض الإنساني. فالإنسان، من حيث هو كائن حي، يخضع لشروط المادة العضوية، ويتكوّن داخل بنية جسدية معقّدة، ويتأثر بالوراثة، والبيئة، والجهاز العصبي، والكيمياء الحيوية، وأنظمة الإدراك والانفعال. غير أن هذه الحقيقة، على أهميتها، لا تكفي وحدها لإغلاق سؤال الإنسان؛ لأن الكائن الذي يولد من الجسد لا يبقى مجرد جسد، والكائن الذي يعمل دماغه وفق آليات عصبية لا يختزل بالضرورة في هذه الآليات. إن العلم يستطيع أن يصف كثيرًا من وظائف الإنسان، ولكنه لا يستطيع، بمجرد الوصف الوظيفي، أن يستنفذ معنى الإنسان، ولا أن يرّد الوعي والضمير والحرية والمسؤولية إلى مجرد حوادث فيزيولوجية مغلقة.

لقد شكّل ظهور البيولوجيا الحديثة والعلوم العصبية تحولًا حاسمًا في فهم الإنسان. فلم يعد الإنسان يُدرس فقط بوصفه كائنًا عاقلًا، أو نفسًا مفكرة، أو ذاتًا أخلاقية، بل صار يُدرس بوصفه كائنًا عضويًا يتكون من خلايا، وأنسجة، وأجهزة، وجينات، ودماغ شديد التعقيد. وقد مكّن هذا التحول العلمي من فهم واسع لعمليات الإدراك، والذاكرة، والانفعال، والألم، والنوم، والقرار، والسلوك، كما كشف عن أثر الهرمونات والناقلات العصبية والدوائر الدماغية في تشكيل كثير من أنماط الفعل الإنساني. غير أن الخطورة تبدأ حين تتحول هذه المعرفة الضرورية إلى نزعة اختزالية، تجعل الإنسان كله مجرد نتيجة لعمليات عصبية وكيميائية، وكأن كشف الآلية يعني امتلاك الحقيقة الكاملة.

فالإنسان ليس خارج البيولوجيا، لكنه ليس أسيرًا لها بصورة مطلقة. إنه كائن متجسد، لا يظهر وعيه في الفراغ، ولا يمارس إرادته خارج بنية الجسد، ولا يفكر بمعزل عن الدماغ،

ولا يشعر بعيداً عن نظامه العصبي والانفعالي. ومع ذلك، فإن حضوره في العالم لا يفسّر كله من خلال البنية العضوية. فالإنسان لا يكتفي بأن يحس، بل يعي إحساسه؛ ولا يكتفي بأن يتألم، بل يسأل عن معنى الألم؛ ولا يكتفي بأن يرغب، بل يحاكم رغبته؛ ولا يكتفي بأن يخاف، بل يستطيع أن يواجه الخوف، أو يتجاوزه، أو يحوله إلى شجاعة أو قلق أو حذر أو عبادة. وهذه القدرة على تحويل المعطى البيولوجي إلى خبرة معنوية وأخلاقية هي التي تجعل الإنسان أكثر من مجرد كائن حي.

إن الوعي هو النقطة الأكثر تعقيداً في هذا المجال. فالدماغ يعمل من خلال شبكات هائلة من الخلايا العصبية، وتنتقل داخله الإشارات الكهربائية والكيميائية، وتوزع الوظائف بين مناطق متخصصة ومتداخلة، لكن السؤال العميق يبقى قائماً: كيف تتحول هذه العمليات العصبية إلى تجربة ذاتية؟ كيف يصبح النشاط الدماغي شعوراً؟ كيف تتحول الإشارة إلى معنى؟ كيف يستطيع الإنسان أن يقول: أنا؟ إن رصد النشاط العصبي المصاحب للألم لا يساوي الألم كما يعيشه الإنسان من الداخل، ورصد المناطق الدماغية المصاحبة للحزن لا يستنفذ حقيقة الحزن بوصفه تجربة وجودية، ورؤية التغيرات الكيميائية المصاحبة للحب لا تفسر الحب في عمقه الإنساني والأخلاقي والرمزي.

ومن هنا يجب التمييز بين الشرط والتفسير الكامل. فالدماغ شرط أساسي للوعي في الحياة الإنسانية المعروفة، لكن كونه شرطاً لا يعني أنه التفسير النهائي لكل ما في الوعي من قصدية ومعنى ومسؤولية. والجسد شرط لحضور الإنسان في العالم، لكنه لا يختصر الإنسان كله. والعين شرط للرؤية، لكنها لا تفسر وحدها معنى الجمال. والأذن شرط للسمع، لكنها لا تفسر وحدها أثر الكلمة أو الموسيقى أو النداء. كذلك الدماغ شرط للتفكير، لكنه لا يفسر وحده لماذا يتحول التفكير إلى سؤال عن الحق والخير والمصير.

إن الإنسان، في المنظور العلمي، كائن عضوي شديد التعقيد، لكن هذا التعقيد لا يلغي كونه كائناً مفتوحاً على المعنى. فالطفل الإنساني يولد ضعيفاً، ناقص القدرة، محتاجاً إلى

الرعاية، ولا يمتلك منذ البداية اكتمال السلوك الغريزي الموجود عند كثير من الكائنات الحية. غير أن هذا النقص الأولي ليس مجرد عجز، بل هو قابلية هائلة للتشكل. فالإنسان يولد غير مكتمل، ولذلك يكون أكثر قابلية للتعلم، واللغة، والتربية، والرمز، والثقافة، والدين، والأخلاق. إن ضعفه البيولوجي الأول هو في الوقت نفسه باب إنسانيته؛ لأنه لا يأتي إلى العالم مكتمل البرنامج، بل يأتي حاملاً إمكانية الصيرورة.

وهذا يعني أن الإنسان لا يفهم من خلال لحظة ولادته فقط، بل من خلال مسار تشكله. فهو كائن أطوار: ينمو جسده، وتنضج أجهزته، ويتطور دماغه، وتتسع ذاكرته، وتشكل لغته، وتبنى هويته، ويتكون ضميره داخل تفاعل طويل بين الوراثة والبيئة والتربية والتجربة. لكن هذه الأطوار البيولوجية لا تسير دائماً بالتوازي مع الأطوار الروحية والأخلاقية والمعرفية. فقد يبلغ الجسد قوته بينما يبقى الوعي محدوداً، وقد يضعف الجسد بينما يبلغ الإنسان درجة عالية من الحكمة والنضج. وهذا الانفصال النسبي بين القوة العضوية والنضج الإنساني يدل على أن الإنسان لا يقاس بمجرد اكتمال أجهزته، بل بقدرته على تحويل حياته إلى معنى ومسؤولية.

إن القرآن الكريم يقدم صورة مركبة للإنسان، لا تلغي الجسد ولا تختزل الإنسان فيه. فالإنسان في القرآن مخلوق من طين، لكنه منفوخ فيه من الروح؛ ضعيف، لكنه مكرم؛ محتاج، لكنه مخاطب؛ نازع إلى الشهوة، لكنه قادر على التزكية؛ ناسي، لكنه قابل للتذكر؛ ظلم وجهول، لكنه قادر على الإيمان والعمل الصالح. وهذه الصورة تمنع الوقوع في طرفين متقابلين: طرف ينكر البعد الجسدي في الإنسان، وطرف يحبس الإنسان في الجسد. فالطين لا ينفي التكريم، والنفخة لا تلغي الطين. ومن هذا التركيب تنشأ جدلية الإنسان الكبرى: أنه كائن أرضي يحمل نداءً يتجاوز الأرض، وكائن بيولوجي يفتح على الوعي، وكائن محدود يسأل عن اللامحدود.

ولذلك لا يمكن أن يكون التفسير البيولوجي للإنسان تفسيرًا باطلاً، كما لا يجوز أن يكون تفسيرًا نهائيًا. إنه تفسير ضروري على مستوى البنية والآلية والشرط، لكنه يحتاج إلى أن يدخل في حوار مع الفلسفة والقرآن والتجربة الإنسانية. فالإنسان يأكل ويشرب ويتناسل ويمرض ويموت، وهذه كلها حقائق بيولوجية لا يمكن تجاوزها. لكنه أيضًا يسأل ويؤمن ويشك ويندم ويتوب ويحب ويضحى ويخون ويبدع ويثور ويبحث عن الخلود. وهذه الأفعال لا يمكن فهمها فهمًا كاملاً إذا جرى ردها إلى وظائف عضوية فقط. فالخيانة ليست مجرد نشاط عصبي، والتضحية ليست مجرد تفاعل كيميائي، والندم ليس مجرد خلل مزاجي، والإيمان ليس مجرد حالة دماغية، وإن كانت لهذه كلها آثارها وشروطها العصبية والجسدية.

إن المشكلة في الاختزال العصبي أنه يتعامل مع الإنسان كما لو أن كشف العلاقة بين الدماغ والسلوك يكفي لإلغاء البعد المعنوي للسلوك. فإذا وُجد ارتباط بين حالة شعورية ونشاط دماغي معين، ظن أن الشعور قد فُسر تفسيرًا كاملاً. وإذا ظهر أن القرار تصاحبه عمليات عصبية سابقة على الوعي به، قيل إن الحرية وهم. وإذا ثبت أن بعض الاضطرابات النفسية ترتبط بخلل كيميائي أو عصبي، عوملت النفس كأنها جهاز ميكانيكي صرف. غير أن هذا المنهج يخلط بين المصاحبة والتفسير، وبين الشرط والحقيقة، وبين الآلية والمعنى. فكل تجربة إنسانية، ما دام الإنسان متجسدًا، لا بد أن تترك أثرًا في الجسد والدماغ، لكن وجود الأثر لا يعني أن التجربة لا تزيد عليه.

فالدمة، من حيث تركيبها المادي، يمكن تحليلها كيميائيًا، لكن هذا التحليل لا يفسر لماذا خرجت: أكانت دمة حزن، أم خشوع، أم فرح، أم ندم، أم خذلان، أم حب؟ والابتسامة يمكن وصفها عضليًا وعصبيًا، لكن الوصف لا يقول وحده هل كانت ابتسامة صدق، أم سخرية، أم مجاملة، أم قناعًا يخفي ألمًا. وكذلك القرار الإنساني يمكن أن تصاحبه عمليات دماغية معقدة، لكن السؤال الأخلاقي لا ينتهي عند هذه العمليات؛ لأن

الإنسان لا يسأل فقط: كيف اتخذت القرار؟ بل يسأل أيضًا: هل كان ينبغي أن أتخذه؟ وهل كنت مسؤولاً عنه؟ وهل كان حقًا أم باطلاً؟

هذه المسافة بين الفعل والحكم عليه هي جوهر الإنسان الأخلاقي. فالإنسان لا يفعل فقط، بل يراجع فعله. لا يرغب فقط، بل يميز بين رغبة مشروعة ورغبة مدمرة. لا يغضب فقط، بل قد يندم على غضبه. لا يخطئ فقط، بل قد يعترف بالخطأ أو يبرره أو يكابر فيه. وهذه القدرة على الارتداد إلى الذات ومساءلتها لا يمكن أن تُفهم بوصفها مجرد استجابة بيولوجية مباشرة. إنها تشير إلى وجود مستوى داخلي من الوعي يجعل الإنسان قادرًا على أن يكون موضوعًا لنفسه، وأن يقف من ذاته موقف الحاكم أو المتهم أو الشاهد.

ومن هنا يظهر أن الإنسان ليس مجرد كائن يستجيب للمثيرات، بل كائن يؤول ما يحدث له. فالخوف قد يتحول عند إنسان إلى شلل، وعند آخر إلى بطولة، وعند ثالث إلى حذر، وعند رابع إلى طغيان. والألم قد ينتج مرارة، أو نصجًا، أو إيمانًا، أو تمرّدًا، أو إبداعًا. والفقر قد يصنع انكسارًا، أو كرامة، أو حقّدًا، أو وعيًا اجتماعيًا. وهذا يعني أن العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية لا تعمل في الإنسان بصورة آلية صماء، بل تمر عبر فضاء التأويل الداخلي. الإنسان لا يتلقّى العالم فقط، بل يمنحه معنى، ومن خلال المعنى يعيد تشكيل استجابته.

إن هذا لا ينفي أثر البيولوجيا، بل يضعها في موضعها الصحيح. فالجوع يؤثر في السلوك، والمرض يؤثر في المزاج، والحرمان يضغط على القرار، والنوم واليقظة يغيران القدرة على الحكم، والاضطراب العصبي قد يبدل الشخصية، والخلل الهرموني قد يغير الانفعال. لكن الإنسان، مع ذلك، لا يساوي مجموع هذه المؤثرات. إنه الكائن الذي يتأثر بها، ثم قد يعي هذا التأثير، وقد يقاومه، وقد يخضع له، وقد يحوله إلى معنى. وهنا تتجلى الصيرورة الإنسانية: أن الإنسان لا يُعطى مرة واحدة، بل يتشكل عبر مقاومة شروطه بقدر ما يتشكل بها.

ومن أهم مظاهر هذا التوتر أن الإنسان يعرف موته. فكل كائن حي يموت، لكن الإنسان وحده يعيش الموت قبل وقوعه بوصفه وعياً ومصيراً وسؤالاً. إن البيولوجيا تفسر الموت بوصفه توقفاً للوظائف الحيوية، غير أن الإنسان لا يواجه الموت كحدث عضوي فقط، بل كمعنى وجودي. إنه يبنى الذاكرة، ويخاف الفناء، ويطلب الخلود، ويقيم الطقوس، ويكتب الوصايا، ويترك الآثار، ويبحث عن امتداد في الأبناء أو العمل أو الإيمان أو التاريخ. وهذا الوعي بالموت يجعل الإنسان كائنًا لا يعيش في الحاضر العضوي وحده، بل في أفق المصير.

ومن هنا تتضح محدودية كل تعريف للإنسان يرده إلى الحياة البيولوجية وحدها. فالإنسان لا يريد فقط أن يبقى حيًا، بل يريد أن تكون حياته ذات معنى. وقد يختار أحيانًا معنى يعرض حياته للخطر. وقد يضحي بجسده من أجل قيمة يراها أعلى من البقاء. وهذه القدرة على وضع المعنى فوق البقاء لا يمكن تفسيرها تفسيرًا كافيًا داخل منطق الغريزة وحدها. إن الغريزة تطلب الحفظ، أما الإنسان فيستطيع أن يجعل الحفظ مشروطًا بالكرامة، والحق، والوفاء، والإيمان، والانتماء. وهنا تظهر المسافة بين الحياة بوصفها وظيفة عضوية، والحياة بوصفها مشروعًا إنسانيًا.

إن العلوم العصبية تكشف اليوم أن كثيرًا مما كان يُظن بسيطًا في الإنسان هو في الحقيقة شديد التعقيد. فالذاكرة ليست مخزنًا جامدًا، والعاطفة ليست اضطرابًا هامشيًا، والقرار ليس عملية عقلية صافية، والوعي ليس مركزًا واحدًا مغلقًا. بل إن الإنسان يعمل من خلال تداخل عجيب بين الإدراك والانفعال والجسد والبيئة واللغة والخبرة السابقة. وهذا الاكتشاف مهم لأنه يهدم التصور الساذج للإنسان العقلاني الخالص، لكنه لا ينبغي أن يقود إلى تصور معاكس يجعل الإنسان آلة عصبية بلا حرية ولا معنى. فتعقيد الدماغ لا يلغي تعقيد الإنسان، بل يدل عليه. وكلما تقدم العلم في فهم البنية العصبية، اتسع السؤال عن العلاقة بين هذه البنية وبين الذات التي تعي وتختار وتحاسب نفسها.

ومن منظور قرآني، لا يظهر الإنسان كجوهر بسيط، بل ككائن مركب وممتحن. فالقرآن يتحدث عن السمع والبصر والفؤاد، وعن القلب والعقل والنفس، وعن التذكر والنسيان، وعن الهداية والضلال، وعن الضعف والتكريم. وهذه المفردات لا ينبغي التعامل معها بوصفها مقابلات تشريحية مباشرة، بل بوصفها إشارات إلى مستويات متعددة من التجربة الإنسانية: مستوى الحس، ومستوى الإدراك، ومستوى الوجدان، ومستوى المسؤولية، ومستوى المصير. فالإنسان في القرآن ليس جهازًا بيولوجيًا مغلقًا، بل كائن قابل للخطاب، وما دام قابلاً للخطاب فهو قابل للفهم والرفض والقبول والمراجعة والتحول.

وهذا هو الفارق بين الكائن الحي والكائن المخاطب. الكائن الحي يستجيب لمنظومة الحاجة والبقاء، أما الكائن المخاطب فيدخل في أفق التكليف والمعنى. والإنسان يجمع المستويين معاً: إنه كائن حي ومخاطب في الوقت نفسه. جسده يربطه بالأرض، وخطابه يفتحه على المسؤولية. حاجاته تشده إلى الضرورة، ووعيه يفتح أمامه الإمكان. ضعفه يذكره بحدوده، وتكريمه يطالبه بالأن ينحط إلى مجرد الغريزة. ومن هذا الجمع يولد توتره: فهو لا يستطيع أن يكون ملائكاً خالصاً، ولا يجوز أن يستسلم ليكون حيواناً متطوراً فقط.

إن دراسة الإنسان بين البيولوجيا والوعي يجب أن تنتهي إلى نتيجة مركزية: الجسد ليس هامشاً في الإنسان، والوعي ليس وهمًا طارئاً على الجسد. لا يمكن فهم الإنسان من دون الجسد، ولا يمكن اختزاله في الجسد. لا يمكن فهم الوعي من دون الدماغ، ولا يمكن تحويله بسهولة إلى مجرد نشاط دماغي. الإنسان هو الكائن الذي تتحول فيه المادة الحية إلى تجربة ذاتية، وتتحول فيه الحاجة إلى معنى، ويتحول فيه الألم إلى سؤال، ويتحول فيه الموت إلى مصير، ويتحول فيه الوجود البيولوجي إلى مسؤولية.

وبذلك يكون الإنسان كائنًا بيولوجيًا واعيًا، لا لأن البيولوجيا وحدها أنتجت كل سره، ولا لأن الوعي منفصل عن شروطه الجسدية، بل لأن الإنسان يقوم في منطقة التوتر

بين البنية والمعنى، بين الضرورة والإمكان، بين ما يُعطى له في تكوينه وما يصنعه من ذاته في صيرورته. إنه ليس جسداً مضافاً إليه وعي من الخارج، ولا وعياً عابراً يستخدم جسداً عرضياً، بل وحدة متوترة يتداخل فيها الجسد والدماغ والذاكرة والعاطفة واللغة والضمير والإيمان والخوف والرغبة. ومن هذه الوحدة المتوترة تبدأ المعضلة الكبرى: أن الإنسان أقرب الكائنات إلى المعرفة العلمية من حيث جسده، وأبعدها عن الاختزال من حيث وعيه.

إذا كان الإنسان لا يُفهم خارج جسده، فإنه لا يُفهم كذلك إذا حُبس داخل جسده وحده. هذه هي المفارقة التي ينبغي أن تظل حاضرة في كل مقارنة علمية وفلسفية للإنسان: أن الجسد ليس قشرة خارجية للذات، وليس مجرد آلة تحمل الوعي، بل هو البنية الحية التي يظهر الإنسان من خلالها في العالم، ويمارس بها إحساسه، ويتلقى بها ألمه، ويختبر بها ضعفه، ويتعلم عبرها حدود وجوده. غير أن هذا الجسد، على مركزيته، لا يستطيع أن يفسر وحده كيف يتحول الكائن الحي إلى ذات عارفة، وكيف تتحول الحياة إلى معنى، وكيف يصبح الوجود العضوي موضوعاً للسؤال والتأمل والاختيار.

إن الوعي لا يظهر في الإنسان بوصفه إضافة هامشية إلى الحياة، بل بوصفه انقلاًباً في طبيعة الحياة ذاتها. فالحياة في مستواها البيولوجي حركة حفظ وبقاء وتكاثر وتكيف، أما الوعي فينقل الحياة من مستوى الاستمرار إلى مستوى الفهم. الكائن الحي يسعى إلى البقاء، أما الإنسان فيسأل عن قيمة البقاء. الكائن الحي يتجنب الألم، أما الإنسان فقد يتحمل الألم من أجل حقيقة أو كرامة أو إيمان. الكائن الحي يستجيب للخطر، أما الإنسان فيستطيع أن يميز بين الخطر الذي يجب الفرار منه والخطر الذي يجب اقتحامه. وهنا لا يعود الوعي مجرد وظيفة من وظائف الحياة، بل يصبح قدرة على إعادة ترتيب الحياة وفق معنى يتجاوز الضرورة المباشرة.

ولذلك فإن العلاقة بين البيولوجيا والوعي ليست علاقة انفصال كامل، ولا علاقة تطابق كامل. فالوعي لا يعمل خارج الجسد، لكنه لا يذوب فيه. والدماغ ليس عضوًا عاديًا بين الأعضاء، بل هو البنية التي تتكشف فيها صلة الإنسان بالعالم وبذاته، ومع ذلك فإن رصد الدماغ لا يكفي لامتلاك التجربة الإنسانية من داخلها. فالإنسان لا يعيش دماغه كما يعيش الطبيب صورة الدماغ، ولا يعيش ألمه كما يظهر في جهاز الفحص، ولا يعيش ذاكرته كما تصفها الخرائط العصبية. هناك دائمًا فرق بين الإنسان كما يُرى من الخارج، والإنسان كما يختبر نفسه من الداخل؛ وبين السلوك بوصفه موضوعًا للملاحظة، والتجربة بوصفها حضورًا ذاتيًا لا ينوب فيه أحد عن أحد.

وهذه الفجوة بين الخارج والداخل هي التي تجعل الوعي عصيًا على الاختزال. فالعلم يستطيع أن يقول لنا إن منطقة معينة من الدماغ تنشط عند الخوف أو الفرح أو الألم، لكنه لا يستطيع أن يحول هذا النشاط إلى الخوف ذاته أو الفرح ذاته أو الألم ذاته. يستطيع أن يصف شروط التجربة، لكنه لا يستبدل التجربة. يستطيع أن يقترب من الآلية، لكنه لا يتلع المعنى. ولذلك فإن القول بأن كل تجربة إنسانية لها أثر عصبي لا يعني أن كل تجربة إنسانية ليست إلا أثرًا عصبيًا. فالإنسان، لأنه متجسد، لا بد أن تترك كل أحواله آثارًا في بدنه، غير أن الأثر لا يساوي الحقيقة كلها.

ومن هنا ينبغي أن نعيد النظر في مفهوم التفسير ذاته. فليس كل تفسير علمي للإنسان تفسيرًا كليًا له، وليس كل كشف عن آلية داخلية كشفًا عن المعنى النهائي. عندما نعرف كيف تتكون الذاكرة عصبياً، لا نكون قد عرفنا بعد لماذا تصبح بعض الذكريات جرحًا لا يندمل، وبعضها نورًا داخليًا، وبعضها عبثًا، وبعضها مصدرًا للهوية. وعندما نعرف كيف تعمل العاطفة كيميائيًا وعصبياً، لا نكون قد عرفنا بعد لماذا يصبح الحب وفاءً عند إنسان، وتملكًا عند آخر، وتضحية عند ثالث، وخرابًا عند رابع. وعندما نعرف كيف يتخذ الدماغ

القرار، لا نكون قد انتهينا من سؤال المسؤولية، لأن الإنسان لا يحاسب نفسه على حدوث النشاط العصبي، بل على المعنى الأخلاقي لما اختاره وفعل.

إن الخطر المنهجي في بعض القراءات العصبية الحديثة أنها تنقل الإنسان من مملكة الغموض إلى مملكة الآلية، ثم تظن أنها بذلك حررتة من الأوهام. غير أن الإنسان لا يصير أكثر وضوحًا حين يتحول إلى آلة معقدة، بل قد يصير أكثر ضياعًا؛ لأن الآلة لا تندم، ولا تتوب، ولا تخجل، ولا تكابر، ولا تنافق، ولا تحب بمعنى الحب الإنساني، ولا تموت وهي تسأل عن مصيرها. إن تحويل الإنسان إلى جهاز عصبي متطور قد يفسر جانبًا من عمله، لكنه يعجز عن تفسير ذلك الفائض الذي يجعل الإنسان قادرًا على أن يقف ضد نفسه، وأن ينكر مصلحته المباشرة، وأن يعيد بناء ذاته، وأن يقول لا لما تريده شهوته، أو يقول نعم لما يخافه جسده.

وهنا يتجلى البعد القرآني في فهم الإنسان بصورة عميقة. فالقرآن لا يعامل الإنسان بوصفه مجرد كائن يملك أعضاء ووظائف، بل بوصفه كائنًا يُخاطَب ويُسأل ويُذَكَّر ويُحاسب. والخطاب لا يتوجه إلى آلة، بل إلى ذات قابلة للفهم والاستجابة والعصيان. ولهذا فإن القرآن حين يذكر السمع والبصر والفؤاد لا يذكرها بوصفها أدوات حسية معزولة، بل بوصفها منافذ للمسؤولية. فالسمع ليس مجرد التقاط للصوت، والبصر ليس مجرد استقبال للصورة، والفؤاد ليس مجرد انفعال داخلي؛ إنها جميعًا تدخل في بنية الإنسان الذي يعرف ثم قد يجحد، ويرى ثم قد يعمي عن المعنى، ويسمع ثم قد لا يصغي، ويحس ثم قد لا يعتبر. إن المشكلة الإنسانية لا تكمن في نقص الأدوات وحدها، بل في كيفية استعمالها داخل أفق الهداية أو الغفلة.

وهذا يعني أن الإنسان لا يُختبر فقط بما يملكه من قدرات، بل بكيفية توجيه هذه القدرات. فالدماغ قد يمنحه قوة التفكير، لكن التفكير قد يستخدم في الحق أو الباطل.

واللغة قد تمنحه القدرة على البيان، لكنها قد تتحول إلى صدق أو كذب، إلى وحي أو تضليل، إلى حكمة أو دعاية. والذاكرة قد تحفظ التجربة، لكنها قد تتحول إلى عبرة أو حقد، إلى وفاء أو أسر، إلى وعي تاريخي أو عبودية للماضي. والعاطفة قد تفتح باب الرحمة، لكنها قد تتحول إلى تعصب أو انفعال أعمى. ومن هنا لا تكفي دراسة الوظيفة، بل لا بد من دراسة الاتجاه. فالإنسان ليس فقط ما يستطيع أن يفعله، بل هو أيضًا ما يختار أن يفعله بما يستطيع.

إن الوعي الإنساني، بهذا المعنى، ليس مجرد انكشاف للعالم، بل هو انكشاف للذات أمام العالم وأمام نفسها. فالإنسان لا يرى الأشياء فحسب، بل يرى نفسه وهي ترى. لا يفكر فحسب، بل يستطيع أن يفكر في تفكيره. لا يخطئ فحسب، بل يستطيع أن يدرك أنه أخطأ. وهذه القدرة الانعكاسية هي التي تجعل الإنسان كائنًا قابلاً للتربية والتزكية والانحراف في الوقت نفسه. فلو كان الإنسان محكومًا بهرمة مغلقة، لما كان للتربية معنى عميق، ولما كان للتزكية معنى، ولما كان للندم معنى، ولما كان للتاريخ الأخلاقي للإنسان معنى. لكنه كائن يستطيع أن يصير غير ما كان، وأن يعيد تأويل ماضيه، وأن يفتح في داخله بداية جديدة. ومن هنا تبرز الصيرورة بوصفها مفتاحًا لفهم الإنسان. فالإنسان لا يوجد مرة واحدة، ولا يكتمل بمجرد اكتمال نموه العضوي. إنه يصير عبر الزمن. يصير بالمعرفة، وبالآلم، وبالاختيار، وبالخطأ، وبالتوبة، والعلاقات، واللغة، وبالموت الذي يلاحقه منذ وعيه الأول. وهذه الصيرورة لا تتحقق خارج الجسد، لكنها لا تنحصر فيه. فالجسد ينمو ثم يضعف، لكن الذات قد تنضج في لحظة الضعف أكثر مما نضجت في لحظة القوة. والدماغ يمر بمراحل تطور وتراجع، لكن الإنسان قد يبلغ في شيخوخته صفاء لم يبلغه في شبابه. وهذا يكشف أن الحياة الإنسانية لا تتحرك فقط على خط بيولوجي، بل على خط معنوي وأخلاقي وروحي كذلك.

إن الإنسان في طفولته مثال واضح على هذه الصيرورة المفتوحة. فالطفل لا يولد مزودًا بإنسانية مكتملة، بل يولد بإمكان إنساني. إنه يحمل الاستعداد، لا الإنجاز. يحمل القابلية، لا الصيغة النهائية. ولهذا تكون التربية جزءًا من تكوين الإنسان لا إضافة خارجية إليه. فاللغة التي يتعلمها الطفل لا تمنحه وسيلة تعبير فقط، بل تمنحه عالمًا. والأم لا تمنحه الغذاء فقط، بل تمنحه الأمان الأول. والجماعة لا تمنحه الحماية فقط، بل تمنحه صورة عن الذات والآخر. والدين لا يمنحه طقوسًا فقط، بل يفتح أمامه معنى الوجود والمصير. وبذلك يتبين أن الإنسان لا يتكون بيولوجيًا فقط، بل يتكون رمزيًا وأخلاقيًا وروحيًا داخل شبكة معقدة من العلاقات.

وهذا لا ينفي أن للوراثة والجهاز العصبي أثرًا عميقًا في تشكيل الاستعدادات. فالنفس لا يولدون متماثلين في المزاج، ولا في سرعة الانفعال، ولا في القدرة على التركيز، ولا في الحساسية العاطفية، ولا في بعض الميول الأولية. غير أن الاستعداد ليس قدرًا مغلقًا. فلا استعداد يمكن أن يهذب أو ينحرف، أن يُستثمر أو يُهمل، أن يتحول إلى موهبة أو إلى مرض، إلى رحمة أو إلى ضعف، إلى شجاعة أو إلى تهور. وهنا يظهر الإنسان بوصفه ملتقى بين ما يُعطى له وما يفعله بما أُعطي له. إنه ليس صانع نفسه من العدم، لكنه ليس نتيجة صماء لما ورثه. إنه يعيش بين المعطى والاختيار، بين الشرط والحرية، بين التكوين والتركية.

وهذه المسافة بين المعطى والاختيار هي التي تحمي الإنسان من التفسير الحتمي المغلق. فالقول بأن الإنسان متأثر بجيناته أو دماغه أو بيئته لا يعني أنه ملغى الإرادة. والقول بأن الحرية ليست مطلقة لا يعني أنها وهم. إن الحرية الإنسانية ليست انفصالًا عن الشروط، بل قدرة على العمل داخل الشروط، وإعادة ترتيبها، ومقاومتها أحيانًا، والاستسلام لها أحيانًا أخرى. فالإنسان لا يختار جسده، ولا يختار زمن ولادته، ولا يختار كثيرًا من بيئته

الأولى، لكنه يستطيع أن يدخل في علاقة واعية مع هذه الشروط، وأن يحول بعضها إلى قوة، أو يسمح لها بأن تصبح قيداً. وهذا هو الفرق بين الكائن الذي تحدده شروطه بالكامل، والكائن الذي يصير من خلال الصراع مع شروطه.

ومن هنا لا يكون الوعي رفاهية معرفية، بل شرطاً للتحرر النسبي. فالإنسان حين لا يعي خوفه يصبح مملوكاً له، وحين لا يعي رغبته تصبح الرغبة قائدة له، وحين لا يعي غضبه يتحول الغضب إلى مصيره، وحين لا يعي ذاكرته قد يعيش أسيراً لجراح لم يخترها. أما حين يعي، فإنه لا يتحرر دفعة واحدة، لكنه يفتح مسافة بينه وبين ما يضغط عليه. وهذه المسافة هي بداية الأخلاق وبداية العلاج وبداية التزكية وبداية الحرية. فالوعي لا يلغي الضعف، لكنه يمنع الضعف من أن يكون قدرًا نهائيًا. ولا يلغي الغريزة، لكنه يمنح الإنسان قدرة على تهذيبها. ولا يلغي الألم، لكنه يجعله قابلاً للفهم والتحويل.

ولذلك كان القرآن شديد العناية بالتذكر والغفلة. فالغفلة ليست جهلاً معلوماً فقط، بل انطفاء في الوعي الداخلي. قد يعرف الإنسان كثيراً، لكنه يعيش غافلاً عن المعنى. وقد يرى الآيات في الكون والنفس والتاريخ، لكنه لا يعتبر. وقد يمتلك السمع والبصر، لكنه لا يحول السمع والبصر إلى بصيرة. ومن هنا يصبح الوعي في المعنى القرآني أعمق من مجرد اليقظة الدماغية؛ إنه يقظة المعنى في الإنسان. فالإنسان قد يكون واعياً عصياً، مستيقظاً، مدرّكاً لما حوله، لكنه غافل وجودياً وأخلاقياً. وقد يكون محدود المعرفة التقنية، لكنه حاضر القلب، عميق البصيرة، شديد الاتصال بمعنى وجوده.

وهنا يظهر الفرق بين الوعي بوصفه ظاهرة نفسية، والوعي بوصفه مسؤولية وجودية. فالعلوم العصبية تدرس الوعي من حيث درجاته وحالاته واضطراباته وعلاقته بالدماغ. وهذا مجال مهم لا غنى عنه. أما الفلسفة والقرآن فيسألان عن معنى أن يكون الإنسان واعياً: ماذا يفعل بوعيه؟ هل يقوده الوعي إلى التواضع أم إلى الغرور؟ إلى الرحمة أم إلى

السيطرة؟ إلى معرفة الله أم إلى تأليه الذات؟ إلى إصلاح العالم أم إلى تخريبه؟ فالوعي في ذاته لا يضمن الخير؛ قد يكون الوعي أداة للترقى، وقد يكون أداة للتلاعب. الإنسان لا يكون أخلاقياً لأنه واعٍ فقط، بل لأنه يوجه وعيه نحو الحق والخير والمسؤولية.

وهذا ما يجعل الإنسان كائنًا خطراً بقدر ما هو كائن مكرم. فالحيوان محدود بقدرته، أما الإنسان فخطورته تأتي من وعيه وقدرته على التخطيط والتأويل والتبرير. يستطيع أن يصنع الخير لأنه واعٍ، ويستطيع أن يصنع الشر بوعي أشد. يستطيع أن يعمر الأرض، ويستطيع أن يحول العلم إلى أداة تدمير. يستطيع أن يستخدم معرفته بالدماغ لعلاج الألم، ويستطيع أن يستخدمها للسيطرة على السلوك. يستطيع أن يجعل التقنية امتداداً للرحمة، ويستطيع أن يجعلها امتداداً للهيمنة. ومن هنا فإن الوعي لا يحرر الإنسان تلقائياً، بل يضاعف مسؤوليته. وكلما زادت قدرته، زاد خطره إن لم يزد عمقه الأخلاقي.

ومن هذه الزاوية يمكن فهم مأساة الإنسان المعاصر. لقد عرف عن جسده ودماغه أكثر مما عرفه أسلافه، لكنه لم يصبح بالضرورة أكثر حكمة. لقد تمكن من تصوير الدماغ، وتحليل الجينات، والتدخل في الهرمونات، وتطوير الأدوية، وفهم الاضطرابات العصبية والنفسية، لكنه لا يزال يعاني القلق، والاغتراب، والفراغ، والعنف، وفقدان المعنى. وهذا يدل على أن زيادة المعرفة العلمية لا تعني تلقائياً اكتمال المعرفة الإنسانية. فالعلم يمنح الإنسان قوة تفسيرية وأدائية هائلة، لكنه يحتاج إلى أفق قيمى يرشده. وإذا انفصلت المعرفة عن الحكمة، فقد تتحول إلى قوة عمياء. وإذا انفصل فهم الجسد عن معنى الإنسان، فقد يصبح الإنسان نفسه مادة للتجريب والاستهلاك والتحكم.

إن البيولوجيا الحديثة، حين تكشف هشاشة الإنسان، تقدم خدمة كبرى للفكر الإنسانى. فهي تذكر الإنسان بأنه ليس سيّداً مطلقاً، وأن وعيه مرتبط ببنية قابلة للعطب، وأن مزاجه قد يتغير بخلل صغير، وأن ذاكرته ليست معصومة، وأن قراره ليس نقياً من

المؤثرات، وأن إحساسه بذاته قد يضطرب إذا اختل الدماغ. وهذه الحقائق ينبغي أن تولد تواضعًا معرفيًا وأخلاقيًا. فالإنسان ليس شفافية مطلقة، ولا إرادة محضة، ولا عقلاً صافيًا. إنه كائن مركب، ضعيف، قابل للاضطراب، محاط بشروط لا يسيطر عليها كلها. غير أن هذه الهشاشة لا تنفي كرامته؛ بل تكشف عمقها. فالكرامة لا تقوم على إنكار الضعف، بل على قدرة الإنسان، رغم ضعفه، على حمل المعنى والمسؤولية.

وهذا قريب من البناء القرآني الذي يجمع بين الضعف والتكريم. فالإنسان خُلِقَ ضعيفًا، لكنه لم يُترك لضعفه. وهو عَجول، لكنه قابل للتعليم. وهو نسي، لكنه قابل للتذكر. وهو ظُلوم جهول، لكنه قابل للإيمان والعمل الصالح. وهذه الثنائية تمنعنا من صورتين زائفتين: صورة الإنسان المتأله الذي لا تحده شروط، وصورة الإنسان الحيواني الذي لا يتجاوز شروطه. الإنسان في حقيقته أعمق من الصورتين: محدود لكنه مفتوح، ضعيف لكنه مسؤول، مشروط لكنه مخاطب، بيولوجي لكنه واعٍ، أُرِضي لكنه متطلع إلى ما وراء الأرض.

ومن هنا فإن البحث في الإنسان بين البيولوجيا والوعي لا ينبغي أن ينتهي إلى نفي أحد الطرفين، بل إلى بناء علاقة دقيقة بينهما. فالبيولوجيا تكشف بنية الحضور الإنساني، والوعي يكشف كيفية عيش هذا الحضور. البيولوجيا تدرس كيف يعمل الإنسان، والوعي يكشف كيف يعرف الإنسان أنه يعمل، ولماذا يسأل عما يعمل. البيولوجيا تدرس الحياة، والوعي يحول الحياة إلى تجربة. البيولوجيا تشرح الألم من جهة آليته، والوعي يحوله إلى سؤال عن الصبر والعدالة والرحمة والمصير. البيولوجيا تشرح الخوف من جهة الجهاز العصبي، والوعي يحوله إلى امتحان للشجاعة والثقة واليقين. البيولوجيا تشرح الذاكرة من جهة التخزين والاستدعاء، والوعي يحول الذاكرة إلى هوية وسردية ومحاسبة.

إن الإنسان، بهذا المعنى، ليس كائنًا بسيطًا يمكن القبض عليه بمفتاح واحد. إنه كائن متعدد الطبقات: طبقة عضوية، وطبقة عصبية، وطبقة نفسية، وطبقة لغوية، وطبقة اجتماعية، وطبقة أخلاقية، وطبقة روحية. وكل محاولة لفهمه من خلال طبقة واحدة تنتهي إلى تشويهه. فالذي يرى الإنسان جسدًا فقط يفقد معنى الوعي، والذي يراه روحًا فقط يفقد حقيقة الضعف، والذي يراه عقلاً فقط يفقد العاطفة، والذي يراه رغبة فقط يفقد الضمير، والذي يراه فردًا فقط يفقد المجتمع، والذي يراه مجتمعًا فقط يفقد الذات. ومن هنا جاءت ضرورة هذا الكتاب: أن يعيد الإنسان إلى تركيبه، لا إلى اختزاله؛ إلى جدليته، لا إلى تعريف مغلق؛ إلى صيرورته، لا إلى صورة جامدة.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن البيولوجيا لا تهدد المعنى إلا حين تتحول إلى فلسفة اختزالية. أما إذا بقيت علمًا يدرس شروط الحياة، فإنها تصبح جزءًا ضروريًا من فهم الإنسان. كما أن الفلسفة لا تهدد العلم إلا حين تنكر الوقائع وتستبدلها بتأملات مجردة. والقرآن لا يدخل في هذا الحوار بوصفه بديلاً عن العلم، بل بوصفه أفقًا كليًا يمنع العلم من أن يتحول إلى اختزال، ويمنع الفلسفة من أن تتحول إلى تجريد، ويعيد الإنسان إلى حقيقته المركبة: كائن مخلوق، حي، واعٍ، مسؤول، مبتلى، قابل للانحطاط والترقي.

إن الوعي، في نهاية هذه المرحلة من التحليل، ليس لغزًا بيولوجيًا فحسب، بل هو باب الإنسان إلى نفسه. من خلاله يعرف الإنسان أنه موجود، وأنه ليس مجرد شيء بين الأشياء. ومن خلاله يدرك أنه محدود، وأن محدوديته ليست نهاية السؤال. ومن خلاله يكتشف أنه قادر على الخطأ والصواب، على السقوط والنهوض، على النسيان والتذكر، على الخوف والرجاء. ومن خلاله يصبح العالم ليس مجرد بيئة، بل مجال معنى؛ ويصبح الجسد ليس مجرد آلة، بل موضع تجربة؛ ويصبح الزمن ليس مجرد تعاقب، بل مصير؛ ويصبح الموت ليس مجرد توقف، بل سؤالاً مفتوحًا على الغيب والمحاسبة والخلود.

وهذا يتضح أن الإنسان بين البيولوجيا والوعي هو الإنسان في أولى صورهِ الجدلية الكبرى: كائن حي يعرف أنه حي، وكائن يموت يعرف أنه يموت، وكائن محتاج يعرف حاجته، وكائن ضعيف يستطيع أن يحول ضعفه إلى معرفة، وكائن مادي لا يكف عن طلب المعنى. إنه ليس نقيض الطبيعة، ولكنه ليس مجرد جزء صامت منها. إنه الطبيعة حين بلغت درجة السؤال، والحياة حين انفتحت على المسؤولية، والجسد حين صار حاملاً للذاكرة والندم والرَّجاء، والطين حين دخل في أفق النفخة، والضرورة حين لامست الحرية، والبيولوجيا حين انفتحت على الوعي.

تبلغ المسألة ذروتها حين نطرح السؤال الأكثر حدة: هل الوعي ثمرة نهائية للتعقيد البيولوجي وحده، أم أن هذا التعقيد يكشف عن مستوى في الإنسان يتجاوز قدرة التفسير البيولوجي الخالص؟ ليس المقصود بهذا السؤال أن نفصل الوعي عن الدماغ فصلاً ساذجاً، أو أن ننكر أن لكل تجربة إنسانية شروطها العصبية والجسدية، بل المقصود أن نمنع الخلط بين وجود الشرط وامتلاك التفسير الكامل. فالدماغ حاضر في كل فعل واعٍ، كما أن الجسد حاضر في كل تجربة إنسانية، ولكن الحضور لا يعني التطابق، والارتباط لا يعني الاختزال، والمصاحبة لا تعني أن الحقيقة قد استنفدت.

إن الدماغ الإنساني، بما يحمله من تعقيد مذهل، يضعنا أمام إحدى أعظم المفارقات في العلم والفلسفة معاً. فمن جهة، لا يمكن تصور الوعي الإنساني في عالمنا الأرضي من غير دماغ يعمل، وشبكات عصبية تتفاعل، وحواس تستقبل، وذاكرة تنظم، ولغة تمنح الخبرة شكلاً قابلاً للفهم والتداول. ومن جهة أخرى، لا يكفي وصف هذه العمليات لكي نفهم كيف يصبح الإنسان ذاتاً حاضرة لنفسها، وكيف يشعر بأنه هو هو عبر الزمن، وكيف يقيم علاقة بين ماضيه وحاضره ومستقبله، وكيف يستطيع أن يحاكم نفسه، وأن يندم على ما فعل، وأن يخجل مما أخفى، وأن يطمئن إلى معنى لا يُرى بالحس المباشر. إن الدماغ يفسر جزءاً كبيراً من آلية الحضور، لكنه لا يفسر وحده سرَّ الحضور ذاته.

فالعوي ليس مجرد استقبال للمؤثرات الخارجية، بل هو قدرة على بناء عالم داخلي. الإنسان لا يرى الأشياء فقط، بل يمنحها موقعاً في ذاكرته، ويحملها دلالة، ويربطها بالخوف أو الرجاء أو الحب أو الكراهية أو القداسة أو العبث. قد يرى اثنان المشهد نفسه، غير أن أحدهما يراه وعداً، والآخر يراه تهديداً؛ أحدهما يراه جمالاً، والآخر يراه فقداً؛ أحدهما يراه آية، والآخر يراه مادة صامتة. وهذا يدل على أن الوعي لا يكتفي باستنساخ العالم، بل يشارك في تشكيله داخل الذات. ومن هنا لا يكون الإنسان مرآة سلبية للواقع، بل كائناً مؤولاً، يحمل العالم إلى داخله، ثم يعيده محملاً بالمعنى.

والتأويل هو الباب الذي يعبر منه الإنسان من البيولوجيا إلى الإنسانية. فالألم في مستواه العصبي إشارة، لكنه في التجربة الإنسانية قد يكون عقوبة أو ابتلاء أو تنبيهاً أو ظلماً أو طريقاً إلى النضج. والخوف في مستواه الحيوي آلية حماية، لكنه في الإنسان قد يصير جبناً أو تقوى أو حكمة أو قلقاً وجودياً. والرغبة في مستواها البيولوجي اندفاع نحو الإشباع، لكنها في الإنسان قد تتحول إلى حب أو تملك أو فحش أو عفة أو إبداع. وهنا لا تعود البيولوجيا وحدها كافية، لأن المادة الأولية للتجربة تدخل في جهاز معنوي وأخلاقي ورمزي يعيد تشكيلها. الإنسان لا يعيش ما يحدث له فقط، بل يفسر ما يحدث له، ومن خلال التفسير يصير ما يحدث له جزءاً من مصيره.

إن النزعة الاختزالية الحديثة تظن أن الإنسان كلما أصبح قابلاً للقياس أصبح مفهوماً بصورة أعمق. غير أن ما يمكن قياسه في الإنسان ليس دائماً هو مركز إنسانيته. يمكن قياس النبض، لكن لا يمكن قياس معنى الخوف في قلب صاحبه بالمعنى الكامل. يمكن رصد نشاط الدماغ أثناء التأمل أو الصلاة، لكن لا يمكن بذلك اختزال الخشوع إلى حركة عصبية. يمكن تحليل أثر الفرح في الجسم، لكن الفرح نفسه، بوصفه انفتاحاً داخلياً على معنى محبوب، لا يختصره التحليل الفيزيولوجي. إن القياس يقترب من الظاهرة من جهة قابليتها

للملاحظة، أما الإنسان فيعيش الظاهرة من جهة كثافتها الداخلية. وكل معرفة تنسبُ هذا الفرق تسقط في وهم امتلاك الإنسان لأنها امتلكت بعض آثاره.

ولذلك فإن السؤال عن الوعي يعيد فتح سؤال الذات. فالذات ليست عضوًا في الجسد، وليست مكانًا محددًا يمكن عزله بالمشروط، وليست كتلة عصبية مستقلة، لكنها أيضًا ليست وهمًا بلا أثر. الذات هي ذلك المركز الحي الذي يجمع الخبرة وينسبها إلى نفسه، فيقول: أنا رأيت، وأنا تألمت، وأنا أخطأت، وأنا اخترت، وأنا ندمت. وهذا القول ليس مجرد تركيب لغوي، بل هو إعلان عن وحدة داخلية وسط تغير دائم. فالجسد يتغير، والخلايا تتبدل، والمزاج يتحول، والذاكرة تنتقي وتعيد بناء الماضي، ومع ذلك يحتفظ الإنسان بإحساس ما بالاستمرار. هذه الوحدة العجيبة بين التغير والثبات هي من أسرار الإنسان الكبرى؛ فهو ليس ثابتًا ثبات الحجر، ولا متبددًا تبدد الموج، بل ذات تصير، ومع ذلك تعرف أنها تصير.

ومن هنا يظهر أن الإنسان لا يعيش الزمن كما تعيشه الكائنات الأخرى. فالزمن عنده ليس تعاقبًا بيولوجيًا فقط، بل هو ذاكرة وانتظار وندم وأمل وخوف من المستقبل وحنين إلى الماضي. الذاكرة لا تحفظ الأحداث فحسب، بل تعيد تشكيل الذات. والمستقبل لا يأتي فقط بوصفه زمنًا لم يحدث بعد، بل يحضر في الإنسان بوصفه مشروعًا أو تهديدًا أو وعدًا أو مصيرًا. ولذلك فإن الإنسان لا يعيش في الحاضر البيولوجي وحده، بل يحمل داخله ماضيًا لا يمضي كليًا، ومستقبلًا لم يأت بعد ولكنه يضغط على قراراته. إنه الكائن الذي لا يسكن اللحظة وحدها، بل يسكن القصة التي ينسجها عن نفسه.

وهذه القصة الداخلية لا تصنعها الخلايا وحدها، بل تصنعها اللغة، والذاكرة، والعلاقة، والقيمة، والدين، والتاريخ، والجرح، والرجاء. فالإنسان لا يعرف نفسه فقط بما يجري في دماغه، بل بما قيل له عنه، وبما قاله هو عن نفسه، وبما آمن به، وبما خاف منه، وبما أحبه، وبما

فقدته، وبما وعده به الغيب أو التاريخ أو المجتمع. ولذلك فإن الإنسان لا يملك ذاتاً بيولوجية فقط، بل ذاتاً سردية وأخلاقية وروحية. والذات السردية هي التي تجعل الإنسان قادراً على أن يرى حياته بوصفها معنى متصلاً، لا مجرد سلسلة من الاستجابات المتفرقة.

إن القرآن الكريم يلتقط هذا العمق حين يجعل الإنسان كائن تذكرو نسيان. فليست مشكلة الإنسان أنه لا يعرف فقط، بل أنه ينسى ما يعرف، ويغفل عما ينبغي أن يكون حاضراً فيه، ويحتاج إلى الذكرى كي يستعيد نفسه. والنسيان هنا ليس مجرد ضعف في الذاكرة العصبية، بل حالة وجودية وأخلاقية. قد ينسى الإنسان ربه، وينسى مصيره، وينسى ضعفه، وينسى عهده، وينسى حقيقة الدنيا، وينسى أن ما يملكه ليس أبداً، وينسى أن القوة قد تصير فتنة، وأن العلم قد يصير غروراً. ومن ثم يصبح التذكر فعلاً لإعادة بناء الوعي، لا مجرد استدعاء معلومة. إنه عودة الإنسان إلى مركزه بعد أن بددته الشهوة أو الخوف أو الكبر أو الغفلة.

بهذا المعنى، لا يكون الوعي في الرؤية القرآنية مجرد يقظة عصبية، بل يقظة معنوية. قد يكون الإنسان مستيقظاً من حيث وظائف الدماغ، لكنه نائم من حيث البصيرة. وقد يكون حاضر الحواس، غائب القلب. وقد يكون شديد الذكاء، لكنه محدود الحكمة. وقد يكون قادراً على التحليل، عاجزاً عن الاعتبار. وهذه الفروق تكشف أن الوعي الإنساني متعدد الطبقات: وعي حسي يدرك الأشياء، ووعي عقلي يرتب العلاقات، ووعي أخلاقي يميز القيم، ووعي روحي يفتح على الغيب والمصير. فإذا اختزل الوعي في مستواه العصبي، ضاع البعد الذي يجعل الإنسان مسؤولاً لا مجرد مدرك، ومخاطباً لا مجرد مستجيب.

إن الفلسفات المادية حين تحاول تفسير الوعي من خلال الدماغ وحده تواجه صعوبة عميقة: كيف يمكن للكّم أن ينتج كيف؟ كيف يمكن لحركة مادية أن تتحول إلى خبرة ذاتية؟ كيف يمكن لعملية يمكن وصفها من الخارج أن تصير شعوراً لا يعرفه إلا صاحبه من الداخل؟ ليست هذه الأسئلة اعتراضاً على العلم، بل هي تحديد لحدوده. فالعلم يستطيع أن يدرس

الارتباط بين الظاهرة العصبية والخبرة الشعورية، لكنه حين يريد أن يقول إن الخبرة ليست إلا الظاهرة العصبية، فإنه ينتقل من العلم إلى الفلسفة من غير أن يعترف بذلك. وهنا يصبح المطلوب نقدًا فلسفيًا للدعاء الاختزالي، لا رفضًا للمعرفة العلمية ذاتها.

إن أعظم ما تكشفه العلوم العصبية، إذا قُرئت بعمق، ليس أن الإنسان آلة، بل أن الإنسان أعقد من كل اختزال سابق. فالدماغ ليس صندوقًا ميكانيكيًا بسيطًا، والذاكرة ليست أرشيفًا ثابتًا، والعاطفة ليست عارضًا ثانويًا، والقرار ليس خطأً مستقيمًا بين سبب ونتيجة. الإنسان شبكة من التداخلات، تتلاقى فيها البيولوجيا مع الخبرة، والجسد مع اللغة، والعصب مع المعنى، والفرد مع الجماعة. وهذا التعقيد ينبغي أن يقود إلى تواضع في التعريف، لا إلى ادعاء الإغلاق النهائي. فكلما ازداد العلم معرفة بتفاصيل الإنسان، ازداد السؤال عن الإنسان عمقًا، لأن التفاصيل تكشف الاتساع ولا تلغيه.

ومن هنا فإن اختزال الإنسان في الدماغ لا يقل خطأ عن اختزاله في الروح بمعزل عن الجسد. كلاهما يفقد التركيب. فالإنسان ليس روحًا طائرة هبطت عرضًا في بدن، وليس دماغًا ينتج وهم الروح. إنه وحدة حية متوترة، يتداخل فيها الجسد والوعي واللغة والذاكرة والإرادة والضمير والمصير. وهذه الوحدة لا تعني البساطة، بل تعني أن الإنسان لا يُجزأ من غير أن يتشوه. فالدماغ بلا معنى يتحول إلى جهاز، والمعنى بلا جسد يتحول إلى تجريد، والجسد بلا وعي يتحول إلى مادة حية، والوعي بلا مسؤولية يتحول إلى مراوغة، والمسؤولية بلا ضعف تتحول إلى قسوة، والضعف بلا كرامة يتحول إلى إلغاء للإنسان.

ومن أعمق مواضع اللقاء بين العلم والقرآن في هذا الباب أن كليهما، إذا فهم فهمًا صحيحًا، يهدم وهم الإنسان البسيط. العلم يكشف أن الإنسان ليس سيدًا شفافًا على نفسه، وأن قراراته تتأثر بما لا يشعر به، وأن ذاكرته قد تخدعه، وأن انفعالاته قد تسبقه، وأن جسده يدخل في أعماق تفكيره. والقرآن يكشف أن الإنسان ليس بريئًا من الغفلة والهوى والكبر

والنسيان والظلم والجهل، وأنه قد يلبس الحق بالباطل، وقد يعرف ثم يجحد، وقد يرى الآية ثم يعرض، وقد يبرر لنفسه ما يعلم فسادَه. وفي الحالتين يسقط وهم الإنسان المطلق، لكن لا تسقط المسؤولية. بل على العكس، يصبح الإنسان مسؤولاً لأنه كائن قابل للانكشاف على ضعفه وقابل لمجاهدته.

إن الاعتراف بتأثير اللاوعي، أو الانفعال، أو الذاكرة المخترنة، أو البنية العصبية، لا ينبغي أن يتحول إلى إلغاء للأخلاق. فالأخلاق لا تفترض إنساناً مجرداً من الشروط، بل تفترض إنساناً يستطيع أن يعي شروطه ويجاهدها بقدر طاقته. ولو كانت المسؤولية لا تقوم إلا مع حرية مطلقة، لما بقي مسؤول في العالم. لكن المسؤولية الإنسانية تقوم على حرية نسبية، مجاهدة، متدرجة، مهددة دائماً بالضعف والغفلة. وهذه الحرية ليست خروجاً كاملاً من السببية، بل قدرة داخل السببية على التوجيه والمراجعة والتوبة والتعديل. فالإنسان لا يملك أن يختار كل ما يؤثر فيه، لكنه يملك أن يدخل في علاقة واعية مع ما يؤثر فيه.

وهذه العلاقة الواعية هي التي تمنح التربية والتزكية معناهما. فالتربية لا تغير الجينات، لكنها تغير علاقة الإنسان باستعداداته. والتزكية لا تلغي الرغبة، لكنها تعيد ترتيبها. والعبادة لا تمحو الجسد، لكنها تمنحه إيقاعاً ومعنىً وحداً. والصوم لا ينكر الحاجة البيولوجية إلى الطعام، لكنه يعلم الإنسان أن الحاجة ليست السيد المطلق. والصلاة لا تلغي الزمن، لكنها تقطعه بمعنى أعلى. والذكر لا يلغي الذاكرة العصبية، لكنه يوجه الوعي إلى مركزه. وهكذا يصبح الجسد في الرؤية القرآنية موضع تهذيب لا موضع احتقار، وتصبح البيولوجيا مجاًلاً للتربية لا قييداً نهائياً على الإنسان.

إن التفسير العصبي للإنسان يصل إلى حدوده حين يواجه القيم. فالخير والشر لا يظهران في الدماغ كما يظهر النشاط الكهربائي. يمكن أن ندرس ما يحدث في الإنسان حين يتخذ قراراً أخلاقياً، لكننا لا نستطيع من خلال ذلك وحده أن نقرر لماذا كان الفعل خيراً أو شراً. العلم

يصف ما يقع، أما القيمة فتسأل عما ينبغي أن يقع. العلم يدرس الكائن كما هو، أما الأخلاق فتسأل عما يجب أن يكون. وهذه المسافة بين الكائن والواجب هي من أعمق علامات الإنسان. فهو لا يعيش فقط في عالم الوقائع، بل في عالم المعايير. لا يسأل فقط: ماذا حدث؟ بل يسأل: هل كان ينبغي أن يحدث؟ لا يسأل فقط: ماذا أريد؟ بل يسأل: هل يحق لي أن أريد هذا؟ لا يسأل فقط: ماذا أستطيع؟ بل يسأل: هل يجوز أن أفعل كل ما أستطيع؟

وهذه الأسئلة لا يمكن أن تنشأ من البيولوجيا وحدها، وإن كانت تحتاج إلى كائن بيولوجي واعٍ يطرحها. فالطبيعة تعرف القوة والضعف، التكيف والفناء، البقاء والزوال، لكنها لا تعرف العدل والظلم بالمعنى الإنساني الأخلاقي إلا حين يظهر الكائن القادر على الحكم. الإنسان هو الكائن الذي أدخل سؤال الواجب إلى قلب الوجود الحي. ومن هنا تأتي خطورته وكرامته معًا. إنه قادر على أن يحاكم الطبيعة في ذاته، وأن يرفض أن تكون الغريزة مبررًا كافيًا للفعل، وأن يقول لنفسه: ليس كل ما أريده حقًا، وليس كل ما أقدر عليه مشروعًا، وليس كل ما تمليه القوة عدلًا.

والقرآن يؤسس هذه المسافة حين يجعل الإنسان محل تكليف. والتكليف لا يعني إلغاء الطبيعة، بل يعني أن الطبيعة لا تملك الكلمة الأخيرة. فالإنسان جائع، لكنه مأمور بأن يميز بين الحلال والحرام. وهو راغب، لكنه مأمور بأن يضبط رغبته. وهو غاضب، لكنه مأمور بالعدل. وهو قادر، لكنه مأمور ألا يطغى. وهو خائف، لكنه مأمور ألا يجعل الخوف إلهاً. هذه الأوامر لا تفترض أن الإنسان خارج البيولوجيا، بل تفترض أنه قادر على توجيه بيولوجيته داخل نظام معنى. ومن دون هذه القدرة لا يكون الإنسان مخاطبًا، ولا تكون الحياة ابتلاء، ولا يكون المصير عدلًا.

إن الوعي إذن ليس مجرد انكشاف، بل ابتلاء. فكلما ازداد الإنسان وعيًا ازداد امتحانه. الوعي يمنحه قدرة على رؤية البدائل، ومعرفة العواقب، ومساءلة الدوافع، واستحضار

المصير. ولذلك لا يكون الإنسان أكثر براءة كلما عرف أكثر، بل يصبح أكثر مسؤولية. والعلم الحديث، بما كشفه عن الإنسان، لم يرفع عنه المسؤولية، بل عمّقها. فإذا عرف الإنسان أثر البيئة في الجريمة، وجب عليه أن يصلح البيئة، لا أن يهرر الجريمة. وإذا عرف أثر المرض في السلوك، وجب عليه أن يعالج المريض، لا أن يلغي الكرامة. وإذا عرف أثر التربية في بناء الشخصية، وجب عليه أن يجعل التربية قضية حضارية، لا مجرد شأن عائلي. وإذا عرف أثر الدماغ في القرار، وجب عليه أن يتواضع في الحكم، لا أن يمحو الأخلاق.

وهنا تتجلى ضرورة الجمع بين العلم والرحمة. فالفهم العلمي للإنسان ينبغي أن يزيدنا عدلاً لا قسوة، ورحمة لا تبريراً للفوضى. من لا يعرف هشاشة الإنسان يحاكمه أحياناً بقسوة مطلقة، ومن يختزل الإنسان في هشاشته يعفيه من مسؤوليته كلها. والحق بين الطرفين: الإنسان هشّ ومسؤول، ضعيف ومخاطب، متأثر ومطالب، قابل للعدو أحياناً وقابل للمحاسبة أحياناً أخرى. ولا يمكن بناء إنسانية راشدة إلا على هذا التوازن الصعب بين تفسير السلوك ومحاسبته، بين فهم الجرح ومنع تحوله إلى ذريعة، بين الاعتراف بالشرط ورفض استعباد الإنسان له.

إن العلوم العصبية والبيولوجية، إذا أُدرجت داخل أفق إنساني واسع، تساعدنا على فهم مساحات عظيمة من الإنسان: لماذا ينهار تحت الضغط، لماذا يتغير بالحرمان، لماذا تؤثر الطفولة في المصير، لماذا يترك الألم أثراً طويلاً، لماذا تحتاج الإرادة إلى تدريب، لماذا لا تكفي المواعظ المجردة لتغيير السلوك، لماذا يحتاج الإنسان إلى بيئة تساعد على الخير لا إلى خطاب يطالبه بالخير فقط. وهذه كلها مكاسب مهمة. لكنها تصبح ناقصة إذا لم ترتبط بالسؤال الأكبر: إلى أين يوجه الإنسان هذا الفهم؟ هل يستخدمه لتحرير الإنسان من الألم، أم للتحكم به؟ هل يستخدمه لعلاج الاضطراب، أم لصناعة الطاعة العمياء؟ هل يستخدمه لفهم الضعف، أم لاستغلاله تجارياً وسياسياً وتقنياً؟

إن الإنسان المعاصر دخل مرحلة جديدة صار فيها الدماغ نفسه موضوعاً للسيطرة. لم يعد الأمر متعلقاً بفهم الإنسان فقط، بل بإمكانية التأثير العميق في مزاجه ورغبته وانتباهه وذاكرته وسلوكه. هنا تصبح البيولوجيا والعصبيات جزءاً من سؤال السلطة، لا من سؤال المعرفة وحده. فمن يعرف كيف يعمل الانتباه يستطيع أن يخطفه، ومن يعرف كيف تعمل الرغبة يستطيع أن يستثمرها، ومن يعرف كيف يعمل الخوف يستطيع أن يديره، ومن يعرف كيف تشكل العادة يستطيع أن يصنع الإدمان. وهنا تظهر الحاجة إلى أفق أخلاقي وقرآني وفلسفي يحمي الإنسان من أن يتحول علم الإنسان إلى تقنية لاستعباده.

فالخطر الأكبر ليس أن يعرف الإنسان دماغه، بل أن يُختزل في دماغ قابل للبرمجة. وليس الخطر أن تُدرس العاطفة، بل أن تتحول العاطفة إلى مدخل للتلاعب. وليس الخطر أن تُفهم الرغبة، بل أن تُصنع الرغبات صناعياً حتى يفقد الإنسان القدرة على التمييز بين ما يحتاجه وما فُرض عليه أن يريده. ومن هنا يعود سؤال الإنسان من جديد في عصر العلم: هل ستقود معرفة الإنسان بجسده ودماغه إلى تحريره، أم إلى صيغة أكثر نعومة وعمقاً من السيطرة عليه؟ إن العلم بلا معنى قد يتحول إلى سلطة على الإنسان، والعلم داخل أفق الكرامة قد يتحول إلى رحمة به.

وفي ختام هذا الفصل، يمكن القول إن الإنسان بين البيولوجيا والوعي هو الإنسان في منطقة التوتر الأولى: فهو كائن حي، لكن حياته ليست مجرد بقاء؛ وهو كائن عصبي، لكن عصبية لا تستنفذ ذاته؛ وهو كائن متأثر، لكنه ليس محكوماً حتماً بكل ما يؤثر فيه؛ وهو كائن ضعيف، لكن ضعفه لا يلغي تكريمه؛ وهو كائن من طين، لكن الطين فيه ليس نهاية القصة. إن الوعي لا يلغي البيولوجيا، بل يفتحها على المعنى. والبيولوجيا لا تلغي الوعي، بل تمنحه شرط الظهور في العالم. وبينهما يقوم الإنسان بوصفه كائناً لا يمكن فهمه إلا من خلال جدلية الجسد والمعنى، الضرورة والحرية، الضعف والمسؤولية، المادة والنداء، الحياة والمصير.

إن هذا الفهم المركب يحررنا من وهمين: وهم الإنسان الملائكي الذي ينكر شروط الجسد، ووهم الإنسان الحيواني الذي ينكر أفق المعنى. فالإنسان ليس ملائكا لأن الطين فيه حاضر، وليس حيواناً متطوراً فقط لأن النفخة فيه تفتح باباً لا تملكه البيولوجيا وحدها. إنه الكائن الذي يتألم في جسده، ثم يسأل عن معنى الألم؛ ويجوع في بدنه، ثم يسأل عن عدالة الخبز؛ ويخاف في أعصابه، ثم يسأل عن الشجاعة؛ ويموت عضوياً، ثم يسأل عن الخلود. وهذا السؤال هو بداية الإنسان وجرحه ومجده في آن واحد.

وبذلك يتهياً الانتقال إلى الفصل التالي، لأن السؤال لم يعد الآن عن العلاقة العامة بين البيولوجيا والوعي، بل عن العقدة الأكثر تحديداً: الدماغ والعقل. فإذا كان الدماغ هو البنية العصبية الكبرى التي تقوم عليها عمليات الإدراك والانفعال والذاكرة والقرار، فما العقل؟ هل هو وظيفة من وظائف الدماغ؟ هل هو اسم لمجموع العمليات المعرفية؟ هل هو قدرة على التجريد والحكم؟ أم أنه مستوى من التنظيم والمعنى يتجاوز الوصف العصبي المباشر؟ إن الانتقال من هذا الفصل إلى الفصل القادم ليس انتقالاً من موضوع إلى آخر، بل انتقال من السؤال عن الإنسان الحي الواعي إلى السؤال عن مركز الفهم والحكم والتجريد فيه. فالبيولوجيا وضعتنا أمام الجسد، والوعي كشف أن الجسد لا يكفي وحده، أما الدماغ والعقل فسيضعاننا أمام أعقد علاقة في الإنسان: العلاقة بين الآلة العصبية والمعنى المفكر.

الفصل الثاني الدماغ والعقل

حين نتنقل من سؤال الإنسان بين البيولوجيا والوعي إلى سؤال الدماغ والعقل، فإننا نقرب من واحدة من أعقد العقد في تاريخ المعرفة الإنسانية؛ إذ لم يكن الإنسان في يوم من الأيام قادرًا على أن يفصل بسهولة بين العضو الذي يفكر من خلاله، والقدرة التي يفكر بها، وبين البنية العصبية التي تحمل عمليات الإدراك، والمعنى الذي ينبثق من هذه العمليات. فالدماغ ظاهر من جهة كونه عضوًا ماديًا يمكن تشريحه وتصويره ودراسته مناطقه ووظائفه وشبكاته، أما العقل فليس عضوًا يشار إليه كما يشار إلى القلب أو الكبد أو العين، بل هو اسم لتلك القدرة العجيبة التي يفهم بها الإنسان، ويربط، ويحكم، ويستدل، ويتذكر، ويتخيل، ويقارن، ويتجاوز المباشر إلى المجرد، ويتحول من تلقي العالم إلى مساءلته. ومن هنا يبدأ الالتباس الكبير: هل العقل هو الدماغ حين يعمل؟ أم أن الدماغ شرط ظهور العقل لا حقيقته الكاملة؟ هل العقل وظيفة عصبية، أم مستوى من مستويات التنظيم والمعنى؟ هل هو آلة حسابية متطورة، أم قدرة إنسانية على إدراك الحق والخير والغاية والمصير؟

إن الدماغ، من حيث بنيته البيولوجية، هو مركز بالغ التعقيد في الجسد الإنساني. فيه تتقاطع الحواس، وتشكل الصور، وتنظم الذاكرة، وتدار الحركة، وتعالج اللغة، وتتفاعل العاطفة، وتتكون أنماط القرار والانتباه. وليس ممكنًا أن نفهم الإنسان فهمًا علميًا جادًا من دون إدراك المكانة الكبرى لهذا العضو المدهش. فالضرر الذي يصيب الدماغ قد يغير الشخصية، ويضعف الذاكرة، ويبدل الانفعال، ويشوّه الحكم، ويعطل اللغة، ويؤثر في الإرادة. وهذا وحده يكشف أن العقل في تجربتنا الإنسانية ليس طاقة مفارقة تعمل خارج

الجسد، ولا جوهراً شفافاً لا يمسه العطب، بل هو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبنية العصبية التي من خلالها يظهر الإنسان في العالم ويمارس إدراكه وقراره وحضوره.

غير أن الاعتراف بمركزية الدماغ لا يعني أن العقل قد فُسر تفسيراً نهائياً. فالدماغ يبين لنا موضع العمليات وشروطها، لكنه لا يحسم وحده معنى العقل. إن تصوير الدماغ أثناء التفكير قد يكشف لنا مناطق النشاط العصبي، لكنه لا يخبرنا لماذا تكون الحجة صادقة أو باطلة، ولا لماذا يكون الحكم عادلاً أو ظالماً، ولا لماذا يستطيع الإنسان أن يتجاوز مصلحته الآنية من أجل مبدأ. إن العلم يستطيع أن يصف كيف تتفاعل الشبكات العصبية حين يحل الإنسان مسألة، لكنه لا يفسر بمجرد ذلك معنى الحقيقة التي يبحث عنها. يستطيع أن يصف مسار الانتباه، لكنه لا يفسر لماذا يوجه الإنسان انتباهه إلى الله أو الجمال أو الموت أو العدالة أو معنى الوجود. إن الدماغ يقدم الشرط، أما العقل فيكشف الوظيفة المعنوية التي تجعل الشرط داخل أفق الفهم.

ومن هنا يجب أن نميز بين الدماغ بوصفه بنية، والعقل بوصفه فعلاً. الدماغ عضو، أما العقل فليس عضواً بالمعنى التشريحي. الدماغ موجود في الجسد، أما العقل فيظهر في الفهم والحكم والربط والتمييز والتدبر. ولذلك لا يكفي أن نسأل: أين يقع العقل؟ بل ينبغي أن نسأل: كيف يعقل الإنسان؟ ما معنى أن يعقل؟ هل العقل هو مجرد معالجة للمعلومات، أم هو قدرة على تحويل المعلومات إلى معرفة، والمعرفة إلى بصيرة، والبصيرة إلى مسؤولية؟ فالمعلومات قد تتراكم في الذاكرة من غير أن تصنع عقلاً راشداً، والمعرفة قد تتسع من غير أن تنتج حكمة، والذكاء قد يبلغ درجة عالية ثم يستخدم في الخداع أو الطغيان أو التبرير. وهذا يدل على أن العقل، في معناه الإنساني العميق، ليس سرعة حساب ولا مهارة تقنية فقط، بل قدرة على ترتيب المعنى وتمييز الاتجاه.

إن النزعة العلمية المعاصرة تميل أحياناً إلى جعل العقل وظيفة من وظائف الدماغ، كما تكون الرؤية وظيفة العين، أو الهضم وظيفة المعدة. وفي هذا القول جانب من الصحة إذا قصدنا أن التفكير الإنساني في الحياة الدنيا لا يظهر إلا من خلال دماغ حي سليم نسبياً. لكن الخطأ يبدأ حين يُختزل العقل في الوظيفة العصبية وحدها، وكأن الفهم ليس إلا تفرغاً كهربائياً، وكأن الحكم ليس إلا تفاعلاً كيميائياً، وكأن إدراك الحق ليس إلا حالة دماغية. فالعين شرط الرؤية، لكنها لا تخلق الجمال بوصفه معنى. والأذن شرط السماع، لكنها لا تخلق دلالة الكلام. والدماغ شرط التفكير، لكنه لا يستنفذ الحقيقة التي يفكر فيها الإنسان. إن العلاقة بين الدماغ والعقل تشبه علاقة الآلة باللحن من وجه، لا بمعنى أن الدماغ آلة جامدة، بل بمعنى أن وجود البنية شرط لظهور الأداء، غير أن الأداء لا يختزل في مادته وحدها.

والعقل، في خبرة الإنسان، لا يتجه إلى الأشياء كما هي فقط، بل يسأل عن علاقاتها وعللها وغاياتها. فهو لا يكتفي برؤية الظاهرة، بل يبحث عما وراءها؛ لا يكتفي بتسجيل الحدث، بل يسأل عن سببه؛ لا يكتفي بمعرفة النتيجة، بل يفتش عن القانون؛ لا يكتفي بما هو كائن، بل يسأل عما ينبغي أن يكون. وهذا البعد المعياري هو الذي يجعل العقل أكثر من جهاز معالجة. فالحاسوب يعالج بيانات هائلة، لكنه لا يسأل عن معنى الحق، ولا يشعر بأنه مسؤول عن استعمال المعرفة، ولا يندم إذا أنتج نتيجة مدمرة، ولا يتواضع إذا أدرك حدوده. أما الإنسان فيعقل لأنه لا يجمع فقط، بل يحاكم، ولا يحسب فقط، بل يزن، ولا يربط فقط، بل يسأل عن الحق والخير والغاية.

ومن هنا يصبح سؤال العقل سؤالاً أخلاقياً بقدر ما هو معرفي. فالإنسان لا يملك عقلاً فقط لكي يعرف العالم، بل لكي يميز في العالم. والعقل إذا انفصل عن الضمير قد يتحول إلى ذكاء بارد، وإذا انفصل عن القلب قد يصير أداة قسوة، وإذا انفصل عن الوحي قد يقع في

غرور الاكتفاء، وإذا انفصل عن الواقع قد يغرق في التجريد. ومن الخطأ أن يُنظر إلى العقل بوصفه قوة محايدة تمامًا؛ إنه قوة عظيمة، لكنها قابلة للهداية والضلال، للانضباط والانحراف، للتواضع والكبر. ولذلك قد يكون الإنسان شديد الذكاء قليل العقل بالمعنى العميق، إذا كان ذكاؤه لا يردعه عن الظلم ولا يفتح له باب الحكمة. وقد يكون محدود الأدوات التقنية، لكنه أعمق عقلاً إذا امتلك بصيرة في العواقب، وقدرة على ضبط النفس، وحسن تمييز بين النافع والضار، والحق والباطل.

وهنا يضيء القرآن الكريم المسألة من زاوية بالغة العمق. فالقرآن لا يتحدث عن العقل بوصفه عضواً تشريحيًا، ولا يجعله مجرد قدرة حسابية، بل يقدمه غالباً من خلال الفعل: يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، يفقهون، يعتبرون، يتذكرون. العقل في القرآن ليس شيئاً يملكه الإنسان ملكية ساكنة، بل فعل يمارسه أو يعطله. ولهذا تأتي الصيغة القرآنية وكأنها تنقل العقل من كونه جوهرًا ثابتًا إلى كونه مسؤولية مستمرة. ليس المهم أن يكون للإنسان دماغ، فكل إنسان له دماغ من حيث الأصل، وليس المهم أن تكون لديه قدرة على الحساب أو الحيلة، بل المهم أن يعقل: أن يربط المقدمات بنتائجها، وأن يرى العاقبة، وأن يميز الآية من العادة، وأن لا يجعل كثرة المعلومات حجاباً عن الحق، وأن لا يرى العالم بعين الحس فقط، بل بعين الاعتبار.

إن التعبير القرآني عن تعطيل السمع والبصر والفؤاد يكشف أن المشكلة ليست في فساد الآلة دائماً، بل في فساد التوجيه. قد تكون الحواس سليمة، والدماغ قادراً، والذاكرة حاضرة، ومع ذلك لا يعقل الإنسان. لماذا؟ لأنه لا يريد أن يرى ما يلزمه إذا رأى، ولا يريد أن يسمع ما يخرجه من راحة الوهم، ولا يريد أن يفكر فيما يهدم مصالحه أو كبرياه. وهنا يظهر أن العقل ليس مجرد قدرة طبيعية، بل موقف أخلاقي أيضاً. فالإنسان قد يعطل عقله لا لأنه عاجز عن التفكير، بل لأنه يخاف من نتائج التفكير. وقد يرفض الدليل لا لضعفه، بل لأنه

يهدد الهوى. وقد يملك البرهان ثم يفر منه إلى التبرير. ولذلك فإن القرآن لا يواجه الجهل بوصفه نقص معلومات فقط، بل بوصفه أحياناً انحرافاً في الإرادة والاتجاه.

وهذه النقطة أساسية في نقد التصورات الحديثة التي تخلط بين العقل والذكاء. فالذكاء قدرة على حل المشكلات، أما العقل فهو أوسع: إنه قدرة على وضع المشكلة ذاتها في موضعها الصحيح. الذكاء قد يخدم أي غاية، أما العقل بمعناه الحكيم فيسأل عن الغاية. الذكاء قد ينجح في صناعة أدوات السيطرة، أما العقل يسأل: هل يجوز أن نسيطر؟ الذكاء قد يضاعف الإنتاج، أما العقل يسأل: لمن؟ وبأي ثمن؟ ولأي معنى؟ الذكاء قد يطور السلاح، أما العقل يسأل عن الدم والعدالة والمصير. ومن هنا فإن الحضارة الحديثة قد تكون فائقة الذكاء، لكنها ليست بالضرورة فائقة العقل؛ لأنها قد تتقدم في الوسائل وتتخطى في الغايات، وتنتج قوة هائلة من غير أن تمتلك حكمة موازية لها.

إن الدماغ يتيح للإنسان أن يحسب، ويتوقع، ويتعلم، ويتكيف، ويخزن، ويستجيب، لكن العقل في معناه الرفيع يبدأ حين يسأل الإنسان: لماذا؟ ولأي غاية؟ وما العاقبة؟ وما الحق؟ هذه الأسئلة ليست إضافات ترفية إلى المعرفة، بل هي التي تمنح المعرفة إنسانيتها. فالمعرفة بلا سؤال الغاية قد تتحول إلى تقنية عمياء. والحساب بلا سؤال القيمة قد يتحول إلى إدارة باردة للخراب. والقدرة بلا عقل أخلاقي قد تتحول إلى طغيان. ولهذا فإن العقل ليس مجرد ضوء معرفي، بل هو ضابط للقدرة. إنه القوة التي تمنع القوة من أن تصير إلهاً، وتمنع الرغبة من أن تصير قانوناً، وتمنع الخوف من أن يصير عبودية، وتمنع العلم من أن يصير غروراً.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نعيد العقل إلى صورة مثالية نقية كما فعلت بعض الفلسفات التي جعلت العقل سيّداً مطلقاً، كأنه يعمل من خارج الجسد والتاريخ والانفعال. فالعقل الإنساني ليس عقلاً ملائكيّاً. إنه عقل متجسد، متأثر بالمزاج، واللغة، والذاكرة، والتربية،

والمصلحة، والسلطة، والجماعة. وقد أثبتت التجربة الإنسانية قبل العلوم الحديثة أن الإنسان لا يفكر من فراغ، وأن أحكامه تتأثر بما يحب وما يكره، وبما يخاف وما يرجو، وبما نشأ عليه وما اعتاده. فالدماغ والعقل لا يعملان في فضاء صافٍ، بل داخل شبكة من الدوافع والصور والرموز والآلام والخبرات. وهذا لا يلغي العقل، لكنه يكشف أنه يحتاج إلى تربية ومجاهدة ونقد ذاتي.

هنا تظهر خطورة الوهم العقلاني الخالص. فبعض الفلسفات الحديثة بالغت في الثقة بالعقل حتى ظنت أن الإنسان إذا عرف الحق تبعه، وإذا رأى الدليل انقاد له، وإذا امتلك المنهج نجا من الوهم. لكن تاريخ الإنسان يكشف أن المشكلة أعقد من ذلك. فالإنسان قد يعرف ثم لا يعمل، وقد يستدل ثم يكابر، وقد يرى ثم يعرض، وقد يستخدم العقل نفسه لتبرير ما يخالف العقل. وهذا ما يجعل العقل الإنساني عقلاً جلياً لا آلياً؛ إنه يتحرك بين النور والحجاب، بين الدليل والهوى، بين البرهان والمصلحة، بين المعرفة والتبرير. ولذلك يحتاج العقل إلى ما يوقظه من خارجه وداخله: إلى التجربة، وإلى النقد، وإلى الوحي، وإلى الضمير، وإلى التواضع أمام الحقيقة.

والقرآن يعرض نماذج كثيرة لهذا العقل المعطل رغم حضور القدرة على الفهم. فالاستكبار، لا نقص الذكاء، كان حجاباً في كثير من المواقف. والاتباع الأعمى للآباء لم يكن عجزاً دماغياً، بل تعطيلاً لفعل العقل تحت ضغط العادة والجماعة. والخوف على المكانة والمصلحة كان سبباً في إنكار ما قد يظهر للمرء أنه حق. وهذا كله يبين أن العقل لا يعمل بمعزل عن البنية الأخلاقية للإنسان. فمن أراد أن يفهم العقل، فلا يكفي أن يدرس الدماغ، بل يجب أن يدرس الهوى والخوف والكبر والمصلحة والانتماء واللغة والتاريخ. فالعقل لا يضيع فقط بسبب ضعف أدواته، بل يضيع أحياناً بسبب فساد مقاصده.

إن العلاقة بين الدماغ والعقل، بهذا المعنى، لا يمكن أن تُفهم على أنها علاقة بين مادة ومعنى فقط، بل هي أيضاً علاقة بين قدرة ومسؤولية. فالدماغ يمنح الإنسان إمكانات معرفية هائلة، لكن العقل هو الطريقة التي تدخل بها هذه الإمكانيات في أفق الحكم. والإنسان لا يُسأل لمجرد أنه يملك دماغاً، بل لأنه يملك قدرة على الفهم والتمييز، ولأنه يستطيع، بدرجات متفاوتة، أن يراجع ويختار ويتحمل أثر اختياره. ولهذا يختلف حكم الطفل عن البالغ، والمريض عن السليم، والمكره عن المختار، والجاهل المعذور عن المعاند. فالمسؤولية نفسها تفترض عقلاً، والعقل ليس مجرد وجود بيولوجي، بل أهلية للفهم والقصد والاختيار.

ومن هنا يمكن القول إن الدماغ هو الشرط الطبيعي للعقل، أما العقل فهو الوجه المعنوي والأخلاقي لاشتغال هذا الشرط في الإنسان. الدماغ يجعل الإدراك ممكناً، والعقل يجعل الإدراك قابلاً للحكم. الدماغ يستقبل ويعالج، والعقل يربط ويزن. الدماغ يتفاعل مع المؤثرات، والعقل يسأل عن دلالتها. الدماغ يحمل الذاكرة، والعقل يستخلص العبرة. الدماغ يشارك في الانفعال، والعقل يميز بين الانفعال المشروع والانفعال المهلك. الدماغ يتيح القدرة، والعقل يسأل عن حدود استعمالها. ومن دون الدماغ لا يظهر العقل في التجربة الإنسانية، ومن دون العقل يصبح الدماغ مركزاً للوظائف لا مركزاً للحكمة.

إن دراسة الدماغ الحديثة تكشف أن العقل ليس بسيطاً ولا موحداً بالمعنى الساذج. فالعمليات العقلية تتوزع بين الانتباه، والذاكرة العاملة، واللغة، والتخطيط، والتقييم، وضبط الاندفاع، والتخيل، والتعرف إلى الوجوه، وفهم الآخرين، وتوقع النتائج. وهذا التعدد يفسر لماذا قد يكون الإنسان بارعاً في جانب ضعيفاً في آخر؛ قوياً في الحساب ضعيفاً في الحكمة الاجتماعية، قادراً على التحليل عاجزاً عن ضبط الانفعال، واسع الثقافة محدود البصيرة، سريع الفهم قليل الصبر. وهذه الحقيقة العلمية مهمة لأنها تهدم التصور الواحد البصري، سريع الفهم قليل الصبر.

للعقل، لكنها لا تلغي الحاجة إلى مفهوم تركيبي للعقل بوصفه قدرة على تنظيم هذه القوى داخل اتجاه إنساني كلي.

والعقل ليس فقط ما يحدث داخل الفرد، بل يتشكل أيضًا داخل اللغة والثقافة. فاللغة ليست وعاءً محايدًا للأفكار، بل هي بنية تتيح للعقل أن يرى العالم بطريقة معينة. الإنسان لا يفكر قبل اللغة كما يفكر بعدها؛ فاللغة تمنحه أسماء، والاسم يمنحه قدرة على التمييز، والتمييز يمنحه قدرة على الحكم. ولهذا كان تعليم الأسماء في الرؤية القرآنية إشارة عظيمة إلى صلة المعرفة باللغة والتسمية والتمييز. فالإنسان لا يعلو على العالم بالقوة وحدها، بل بالقدرة على أن يسمي، وأن يفهم، وأن يربط بين الاسم والمسمى، وبين الشيء ودلالته، وبين المعرفة والمسؤولية. ومن هنا فإن العقل يبدأ حين لا يبقى العالم كتلة غامضة، بل يصير قابلاً للتمييز والفهم والتسخير والاستخلاف.

لكن اللغة، كما تفتح العقل، قد تقيده أيضًا. فالألفاظ الموروثة، والتصورات الجماعية، والرموز الثقافية، قد تمنح الإنسان إمكان التفكير، وقد تمنعه من التفكير الحر. ولذلك يحتاج العقل إلى نقد اللغة التي يفكر بها، لا لأن اللغة عدو العقل، بل لأنها بيته ومجاله وحدوده الأولى. فالإنسان قد يظن أنه يفكر بحرية، بينما هو يعيد إنتاج مفردات لم يخترها، وتصنيفات ورثها، وأحكامًا تسللت إليه من الجماعة. وهنا يظهر أن العقل لا يكتمل بالقدرة العصبية، بل يحتاج إلى وعي نقدي بالوسائط التي يعمل من خلالها: اللغة، الذاكرة، التاريخ، العرف، السلطة، والمصلحة.

ومن ثم فإن الدماغ والعقل لا يقفان خارج المجتمع. فالدماغ بيولوجي، لكن العقل يتشكل اجتماعيًا. لا يولد الإنسان عاقلاً بالمعنى الناضج، بل يولد حاملاً قابلية للعقل، ثم يدخل في فضاء التربية والخطاب والتجربة. الأسرة تعلمه أولى العلاقات بين الأمر والنهي، والثواب والعقاب، والخطأ والصواب. اللغة تمنحه شبكة المعاني. المدرسة

تنظّم معارفه. الدين يفتح أمامه أفق الغاية والمصير. المجتمع يمنحه معايير القبول والرفض. والتاريخ يضع في داخله ذاكرة جماعية قد تكون مصدر حكمة أو مصدر تعصب. ولذلك فإن العقل الفردي ليس فرديًا تمامًا؛ إنه ملتقى بيولوجيا شخصية وتاريخ ثقافي ولغة مشتركة وتجربة ذاتية.

وهنا يعود السؤال القرآني عن التقليد والغفلة. فالقرآن لا يهاجم الجماعة لأنها جماعة، ولا التراث لأنه تراث، لكنه يرفض أن يتحول الموروث إلى بديل عن العقل، وأن تتحول الكثرة إلى دليل، وأن يتحول الآباء إلى حجاب عن الحق. وهذا يعني أن العقل في القرآن ليس قطيعة مع الذاكرة، بل قدرة على محاكمة الذاكرة. وليس تمرّدًا عبثيًا على الجماعة، بل رفض لاستعباد الوعي باسم الجماعة. وليس استقلالًا مغرورًا عن الوحي، بل خروج من العادة العمياء إلى النظر والتدبر والاعتبار. فالعقل لا يعمل حقًا حين يكون تابعًا للهوى، ولا حين يكون أسيرًا للتقليد، ولا حين يكون أداة للكبر، بل حين يكون مفتوحًا للحقيقة ومستعدًا لتحمل كلفتها.

ومن أخطر مظاهر تعطيل العقل أن يتحول إلى أداة تبرير. فالإنسان لا يستخدم عقله دائمًا ليصل إلى الحقيقة، بل يستخدمه أحيانًا ليحمي الصورة التي يريد بها عن نفسه، أو الجماعة التي ينتمي إليها، أو المصلحة التي يخاف عليها. وهنا يصبح العقل خادمًا للهوى لا حاكمًا عليه. وقد تكون الحجة ذكية، لكنها ليست صادقة؛ وقد يكون الجدل قويًا، لكنه ليس عادلاً؛ وقد يكون التحليل بارعًا، لكنه موجه لخدمة نتيجة مقررة مسبقًا. وهذا النوع من العقل المراوغ أخطر من الجهل البسيط، لأنه يلبس الانحراف ثوب البرهان، ويمنح الهوى لغة تبدو عقلانية.

ولذلك فإن العقل يحتاج إلى تركية كما تحتاج النفس. وهذه فكرة مركزية لا يجوز إغفالها. فليست المشكلة أن الإنسان لا يعرف فقط، بل أن معرفته قد تفسد إن دخلها الكبر

أو الخوف أو الشهوة أو العصبية. والعقل إذا لم يتطهر من دوافع التزييف الداخلي، صار قادرًا على صناعة الأوهام الكبرى. ومن هنا يكون التواضع شرطًا من شروط العقل، لا فضيلة أخلاقية منفصلة عنه. فالعقل المتكبر لا يرى إلا ذاته، والعقل الخائف لا يرى إلا ما يضمن نجاته، والعقل الشهواني لا يرى إلا ما يبرر لذته، والعقل المتعصب لا يرى إلا ما يؤكد جماعته. أما العقل الراشد فهو الذي يعرف حدوده، ويخاف من خداع نفسه، ويطلب الحقيقة ولو جاءت على غير هواه.

إن الدماغ لا يعرف التواضع بوصفه قيمة، لكن العقل الإنساني يحتاج إليه كي لا ينحرف. وهذه هي المسافة بين الوصف العصبي والمعنى الأخلاقي. يمكن للعلم أن يدرس آليات الانحياز الإدراكي، وأن يبين كيف ينتقي الإنسان المعلومات التي تؤكد قناعاته، وكيف يهرب من المعلومات التي تهددها. لكن معالجة هذا الانحياز لا تكون علمية فقط، بل أخلاقية وروحية أيضًا؛ لأنها تحتاج إلى شجاعة الاعتراف، وإلى حب الحقيقة، وإلى قدرة على احتمال خسارة الوهم. وهنا يلتقي العلم بالقرآن في كشف هشاشة الإنسان، لكن القرآن يضيف إلى الكشف نداءً: أن يعقل الإنسان، وأن يتدبر، وأن لا يتبع ما ليس له به علم، وأن لا يجعل الهوى قائدًا للمعرفة.

إن العقل إذن ليس مجرد قوة إدراك، بل هو نظام مسؤولية. ومن هنا نفهم لماذا ارتبط العقل في التجربة الإنسانية بالتكليف. فالذي لا يعقل لا يكلف على الوجه الكامل، لأن التكليف يفترض فهم الخطاب، وإدراك المعنى، والتمييز بين البدائل، والقدرة على القصد. فإذا اختل العقل اختلت المسؤولية أو تغيرت درجتها. وهذا يبين أن العقل ليس مسألة معرفية محضة، بل أساس قانوني وأخلاقي وديني. به يصبح الإنسان أهلاً للخطاب، وبه يدخل في دائرة المحاسبة، وبه يميز بين الفعل العفوي والفعل المقصود، وبين الخطأ

العارض والخيار الواعي. ولذلك فإن العقل هو أحد أعمدة إنسانية الإنسان؛ لا لأنه يلغي جسده، بل لأنه يجعل جسده داخل أفق التكليف.

وعندما يقول القرآن إن للإنسان قلوبًا لا يفقهون بها، وأعينًا لا يبصرون بها، وآذانًا لا يسمعون بها، فإنه لا يقدم تشريحًا للأعضاء، بل يكشف مأساة الإنسان حين تمتلك أدوات المعرفة ولا تتحول إلى هداية. فوجود الأداة لا يكفي. قد يرى الإنسان الآلة ولا يعتبر، ويسمع الحق ولا ينقاد، ويفهم الحجة ولا يخضع لها. وهذا يعيدنا إلى جوهر الفصل: الدماغ قد يعمل، لكن العقل قد يُعطّل؛ القدرة قد تكون حاضرة، لكن الاتجاه فاسد؛ الذكاء قد يكون قويًا، لكن الحكمة غائبة. ومن ثم لا يصح أن نساوي بين النشاط المعرفي والعقل الراشد. فالعقل الراشد ليس نشاطًا فحسب، بل نشاط موجه نحو الحق.

إن هذا الفهم يفتح بابًا لنقد الحضارة التقنية المعاصرة. فقد بلغت هذه الحضارة مستويات غير مسبوقة في معرفة الدماغ، ومحاكاة بعض وظائف العقل، وتطوير الذكاء الاصطناعي، وتحليل السلوك، وتراكم البيانات. غير أن هذه الوفرة لا تعني أن العقل الإنساني صار أعمق. فقد يتضخم الذكاء الأداتي بينما يضعف العقل الغائي. وقد تتسع القدرة على الحساب بينما تضيق الحكمة. وقد يعرف الإنسان كيف يصنع الأشياء، لكنه لا يعرف لماذا يصنعها، ولا إلى أين ستأخذه. وهذه هي مأساة العقل حين يتحول إلى أداة منفصلة عن السؤال الوجودي والأخلاقي: يصبح قادرًا على كل شيء تقريبًا، إلا أن يعرف حدًا ما ينبغي فعله.

ومن هنا فإن سؤال الدماغ والعقل ليس سؤالًا علميًا محضًا، بل سؤال حضاري. فإذا كان الدماغ هو البنية التي تمكن الإنسان من الإدراك، فإن العقل هو القوة التي ينبغي أن تضبط مسار الحضارة. وعندما تنفصل الحضارة عن العقل بمعناه القيمي، فإنها قد تستعمل أعلى درجات الذكاء في إنتاج أدنى درجات الحكمة. وقد تصنع أنظمة دقيقة للهيمنة،

وأسوأًا هائلة لتحريك الرغبات، وتقنيات بارعة لمراقبة الإنسان، وخطابات ذكية لتبرير الظلم. وهنا يظهر أن الإنسان لا يحتاج إلى دماغ أقوى فحسب، بل إلى عقل أهدى؛ لا إلى معلومات أكثر فقط، بل إلى بصيرة أعمق؛ لا إلى قدرة أوسع فقط، بل إلى ضمير يضع القدرة في موضعها.

إن العلاقة بين الدماغ والعقل تكشف في النهاية أن الإنسان ليس معطى جاهزًا، بل مشروع تكوين مستمر. فالدماغ ينمو ويتعلم ويتأثر، والعقل يتربى ويتسع وينحرف ويهتدي. ولا يكفي أن يولد الإنسان قادرًا على التفكير؛ بل يجب أن يتعلم كيف يفكر، ولماذا يفكر، ولمن يوجه تفكيره. التفكير نفسه يحتاج إلى أخلاق، والمنهج يحتاج إلى غاية، والمعرفة تحتاج إلى تواضع، والبرهان يحتاج إلى صدق داخلي. ومن دون ذلك يتحول العقل إلى قوة مضافة إلى تناقضات الإنسان، بدل أن يكون أداة لترشيدها.

وبذلك يتبين أن الدماغ والعقل ليسا اسمين لشيء واحد، ولا عالمين منفصلين بلا صلة، بل هما مستويان متداخلان في الإنسان. الدماغ هو البنية العصبية الحية التي تجعل الإدراك ممكنًا، والعقل هو فعل الفهم والحكم والتمييز الذي يجعل الإدراك إنسانيًا ومسؤولًا. الدماغ يعمل داخل قوانين الجسد، والعقل يفتح الجسد على المعنى. الدماغ يتأثر بالمرض والصحة والنوم والغذاء والوراثة، والعقل يتأثر بالحق والباطل والهوى والتربية والوحي والتاريخ. الدماغ يفسر كيف تحدث بعض العمليات، والعقل يسأل عن صدقها وقيمتها واتجاهها. وإذا كان الدماغ يجعل الإنسان حاضرًا في العالم، فإن العقل يجعله مسؤولًا عن طريقة حضوره فيه.

إذا كان الدماغ يكشف عن البنية العصبية التي يعمل من خلالها الإنسان، فإن العقل يكشف عن الطريقة التي يتحول بها هذا العمل العصبي إلى فهم وحكم ومسؤولية. ومن هنا لا يصح أن يُنظر إلى العقل بوصفه مجرد نتيجة آلية لحركة الدماغ، ولا بوصفه جوهرًا

منفصلاً عن الجسد انفصلاً كاملاً، بل بوصفه مستوى إنسانياً مركباً تتداخل فيه المادة الحية مع المعنى، والقدرة العصبية مع التمييز، والإدراك مع الغاية. فالدماغ يتيح للإنسان أن يستقبل العالم، أما العقل فيمكنه من مساءلة هذا العالم؛ والدماغ ينظم الإحساس والانتباه والذاكرة، أما العقل فيرتب الدلالة، ويزن النتائج، ويميز بين ما هو نافع وما هو ضار، وما هو حق وما هو باطل، وما هو ممكن وما هو مشروع.

إن الخلل الأكبر في كثير من المقاربات الاختزالية أنها تظن أن تفسير آليات التفكير يكفي لتفسير معنى التفكير. فإذا قيل إن منطقة ما من الدماغ تنشط عند اتخاذ القرار، ظن بعضهم أن القرار قد فهم كله. وإذا قيل إن الذاكرة تتشكل داخل شبكات عصبية، ظن أن معنى التذكر قد اختزل في تلك الشبكات. وإذا قيل إن الانفعالات تؤثر في الحكم العقلي، ظن أن العقل ليس إلا تابعاً للانفعال. غير أن هذه النتائج، على أهميتها، لا تلغي السؤال الأعمق: كيف يستطيع الإنسان أن يراجع حكمه، وأن يعرف أن انفعاله قد خدعه، وأن يميز بين الدليل والهوى، وأن يقاوم اندفاعاً داخلياً باسم مبدأ أعلى؟ هنا لا نكون أمام وظيفة عصبية فقط، بل أمام قدرة على محاكمة الذات من داخل الذات.

إن العقل لا يبلغ رتبته الإنسانية العليا بمجرد الإدراك، بل حين يتحول الإدراك إلى تمييز. فالكائنات الحية تدرك بطريقتها، وتستجيب للمؤثرات، وتحفظ بعض الخبرات، وتتعلم من الألم والخطر، لكن الإنسان يضيف إلى ذلك قدرة على بناء المفاهيم، وصياغة القواعد، واستحضار الغائب، وتصور المستقبل، والحكم على الحاضر في ضوء غاية بعيدة. إنه لا يرى فقط ما أمامه، بل يرى ما يمكن أن يكون. ولا يتذكر فقط ما وقع، بل يستخرج منه عبرة. ولا يخاف فقط من الخطر، بل يسأل: هل الخوف في موضعه؟ وهل الفرار حكمة أم جبن؟ وهل المواجهة شجاعة أم تهور؟ هذه الأسئلة لا تنتمي إلى الدماغ بوصفه جهازاً عصبياً فحسب، بل إلى العقل بوصفه سلطة تمييز واتجاه.

ومن هنا تتضح الصلة العميقة بين العقل والحرية. فالحرية ليست انطلاقاً أعمى من القيود، ولا مجرد قدرة على الاختيار بين بدائل، بل هي قدرة على تعقل الاختيار. قد يختار الإنسان بدافع الشهوة، أو الخوف، أو العادة، أو الضغط الاجتماعي، أو الانفعال اللحظي، لكن اختياره لا يصبح حراً بالمعنى العميق إلا حين يمر عبر العقل الذي يسأل عن العاقبة والمعنى والقيمة. ولذلك فإن العقل لا يلغي الرغبة، بل يضعها في موضعها؛ ولا يلغي الخوف، بل يضبطه؛ ولا يلغي الحاجة، بل يمنعها من التحول إلى عبودية. وهذا المعنى يكون العقل قوة تحرير داخلية، لأنه يفتح مسافة بين الإنسان وبين ما يندفع إليه.

غير أن هذه الحرية العقلية ليست مضمونة. فالإنسان يستطيع أن يعقل، لكنه يستطيع أيضاً أن يعطل عقله. يستطيع أن يرى الدليل، ثم يهرب منه. يستطيع أن يعرف الحق، ثم يغطيه بمصلحة أو هوى أو خوف. يستطيع أن يستخدم العقل ذاته لتزيين الباطل. وهذه مأساة الإنسان الكبرى: أن العقل الذي وُهب له ليهتدي به قد يتحول إلى أداة مراوغة، وأن الذكاء الذي يجعله قادراً على الكشف قد يجعله قادراً كذلك على التبرير. لذلك لا يكفي أن يكون الإنسان عاقلاً بالقوة، بل ينبغي أن يصير عاقلاً بالفعل؛ ولا يكفي أن يملك أدوات التفكير، بل ينبغي أن يطهر طريق التفكير من الهوى والكبرياء والغفلة.

وهنا يظهر العمق القرآني في مسألة العقل. فالقرآن لا يمدح العقل بوصفه قدرة مجردة فقط، بل يمدح فعل التعقل حين يؤدي إلى الاعتبار والهداية. ولهذا لا تنفصل ألفاظ التفكير والتدبر والتذكر والفقه والاعتبار عن المسؤولية. العقل في القرآن ليس رفاهية ذهنية، بل طريق إلى النجاة من الغفلة. إنه ليس أداة للسيطرة على العالم فقط، بل أداة للعودة إلى الحق. وهو لا يعمل في الفراغ، بل يعمل أمام آيات الكون والنفس والتاريخ والوحي. فالعالم ليس مادة صامتة أمام الإنسان، بل مجال دلالة؛ والتاريخ ليس تراكم أحداث، بل

موضع عبرة؛ والنفس ليست ظاهرة داخلية فقط، بل ساحة ابتلاء؛ والوحي ليس إلغاء للعقل، بل استدعاء له كي لا يبقى أسيرًا للمباشر والمحدود.

ولذلك فإن العلاقة بين العقل والوحي ليست علاقة خصومة في أصلها، إلا إذا فهم الوحي بوصفه قيدًا على النظر، أو فهم العقل بوصفه سلطة مكتفية بذاتها. أما في البناء الأعمق، فإن الوحي يوقظ العقل إلى ما قد يغفل عنه، والعقل يتلقى الوحي لا بوصفه إلغاءً لفاعليته، بل بوصفه أفقًا يوسّع مجالها. فالعقل يستطيع أن يدرك كثيرًا من العلاقات والسنن والمصالح، لكنه قد يعجز عن إدراك الغاية النهائية، وقد يضل حين يستبد به الهوى، وقد يقصر حين يحبس نفسه داخل عالم الحس والمنفعة المباشرة. والوحي لا يأتي ليطفئ العقل، بل ليمنع العقل من عبادة نفسه، وليخرجه من ضيق الأدوات إلى أفق الحكمة والمصير.

إن الدماغ يشغل داخل الزمن، أما العقل فيحاول أن يفهم الزمن. والدماغ يتأثر بالماضي، أما العقل يستطيع أن يحاكم الماضي. والدماغ يتوقع الخطر، أما العقل يسأل عن معنى المستقبل. ولهذا فإن العقل هو الذي يجعل الإنسان كائنًا تاريخيًا، لا مجرد كائن حي. فالإنسان لا يحمل ذاكرته كما يحمل الجهاز بياناته، بل يحملها بوصفها جزءًا من هويته. وقد يكون الماضي مصدر حكمة، وقد يكون سجنًا. وقد تكون الذاكرة معينًا على الاعتبار، وقد تكون وقودًا للشأر. وهنا يظهر دور العقل في تحرير الذاكرة من العمى، وفي تحويل التجربة إلى فهم، والألم إلى بصيرة، والتاريخ إلى درس.

وهذا يفسر لماذا لا تكون المعرفة وحدها كافية لإنقاذ الإنسان. فكم من إنسان يعلم ولا يعقل، وكم من مجتمع يملك المعلومات ولا يملك الرشد، وكم من حضارة تتقدم في العلم وتراجع في الحكمة. إن وفرة المعرفة لا تصنع عقلًا راشدًا إذا لم تُنظم داخل رؤية للمعنى والغاية والعدل. وقد تكون المعلومة كثيرة، لكنها مبعثرة؛ وقد يكون التحليل

دقيقاً، لكنه بلا ضمير؛ وقد يكون الحساب صحيحاً، لكنه خادماً لمقصد فاسد. من هنا يصبح العقل أكثر من جمع المعارف: إنه هندسة داخلية للمعنى، وقدرة على ترتيب الوسائل في ضوء الغايات، وقوة على منع الجزئي من ابتلاع الكلي، والنافع العاجل من تدمير الخير الأبعد.

إن الأزمة الحديثة ليست في نقص الدماغ ولا في ضعف الذكاء، بل في انفصال الذكاء عن الحكمة. لقد تمكن الإنسان الحديث من اكتشاف قوانين الطبيعة، وتفكيك المادة، وتحليل الدماغ، وبناء الأنظمة الرقمية، ومحاكاة بعض العمليات المعرفية، لكنه لا يزال عاجزاً عن ضبط شهوته إلى السيطرة. لقد صار أكثر قدرة على الفعل، لكنه لم يصر بالضرورة أكثر قدرة على السؤال عما ينبغي فعله. وهنا يظهر الفرق بين العقل الأداتي والعقل الحكيم: الأول يسأل كيف نحقق الهدف بأكبر كفاءة، أما الثاني يسأل أولاً: هل الهدف جدير بأن يُطلب؟ الأول يضاعف الوسائل، أما الثاني يحاكم الغايات. الأول يخدم القوة، أما الثاني يضع القوة أمام الحق.

ومن هذه الزاوية، يصبح الدماغ والعقل مدخلاً لفهم الحضارة كلها. فالحضارة ليست نتاج عضلات الإنسان، بل نتاج عقله الموجه. لكن العقل إذا انحرف أنتج حضارة منحرفة، مهما بلغت من التقدم التقني. قد يبني الإنسان مدينة عظيمة، لكنها ظالمة؛ وقد يصنع نظاماً دقيقاً، لكنه يسحق الحرية؛ وقد ينتج وفرة، لكنها تقوم على الاستغلال؛ وقد يرفع شعار العقلانية، وهو في الحقيقة يعبد المنفعة والقوة. ولذلك فإن العقل لا يُقاس فقط بما ينتجه من أدوات، بل بما يقيمه من عدل، وما يحفظه من كرامة، وما يمنعه من طغيان.

إن القرآن، حين يدعو إلى التعقل، لا يفصل العقل عن المصير. فالإنسان العاقل ليس من يجيد الحساب فقط، بل من يدرك العاقبة. والعاقبة مفهوم عميق يتجاوز النتيجة المباشرة؛ إنه يربط الفعل بمآله، والاختيار بشمرته، والقوة بنهايتها، والظلم بسقوطه، والغفلة

بانكشافها. ولذلك فإن العقل القرآني عقل مآلات، لا عقل لحظات. إنه يرفض أن يسجن الإنسان في اللذة العابرة، أو المصلحة القريبة، أو القوة المؤقتة، ويفتح عينه على النهاية. ومن لا يرى النهاية لا يعقل، ولو كان شديد الذكاء؛ لأن العقل لا يكتمل إلا حين يرى ما وراء الفعل المباشر.

وهنا تظهر العلاقة بين العقل والتقوى. فالتقوى ليست عاطفة دينية منفصلة عن العقل، بل هي وعي بالعاقبة، وحذر من الانحراف، واستحضار للحدود. إنها عقل أخلاقي في صورة خشية، وخشية واعية في صورة ضبط. ولذلك فإن التقوى لا تلغي التفكير، بل تمنعه من الانفلات. والعقل بلا تقوى قد يتحول إلى دهاء، والتقوى بلا عقل قد تتحول إلى عاطفة غير منضبطة. أما حين يلتقيان، فإن الإنسان يصبح قادرًا على أن يرى ويخاف من إساءة ما يرى، وأن يعرف ويتواضع أمام ما يعرف، وأن يقدر ويمتنع عن استعمال قدرته في غير موضعها.

إن الدماغ، بوصفه عضوًا، لا يعرف الحق والباطل بذاته، لكنه يحمل الإمكان العصبي الذي يسمح للإنسان بأن يتعلم ويقارن ويحكم. أما العقل فهو الفعل الذي يدخل هذا الإمكان في أفق القيمة. ولهذا فإن إصابة الدماغ قد تؤثر في العقل، لكنها لا تثبت أن العقل مجرد دماغ. إنها تثبت أن العقل الإنساني متجسد، وأن فعله في الدنيا مشروط بسلامة نسبية في بنيته العصبية. غير أن الشرط لا يساوي الحقيقة كلها. فالورق شرط لظهور الكتابة، لكنه ليس معنى النص. والصوت شرط لظهور الكلام، لكنه ليس دلالة الخطاب. والدماغ شرط لظهور التفكير، لكنه ليس كل معنى العقل.

ومن هنا ينبغي رفض الشنائية الساذجة بين المادية المطلقة والروحانية المجردة. فالعقل لا يعمل من غير دماغ، لكنه لا يفهم إذا اختزل في الدماغ. والجسد ليس عدو العقل، بل مجاله. والانفعال ليس نقيض العقل دائمًا، بل قد يكون مادة يستعملها العقل أو يضبطها.

فالرحمة ليست خطأ في التفكير، والغضب للحق ليس تعطيلاً للعقل، والخوف من الظلم ليس ضعفاً في البرهان. إن العقل الإنساني لا يعمل ضد العاطفة دائماً، بل يعمل معها حين يهذبها ويوجهها. ومن أشد أخطاء العقلانية الجافة أنها ظنت أن العقل لا يكتمل إلا إذا نزع العاطفة، مع أن العقل الذي لا يعرف الرحمة قد يكون أقدر على القسوة لا على الحق.

إن الإنسان يفكر بجسده كله بمعنى من المعاني: بتاريخه، وبخوفه، وبذاكرته، وبألمه، وبمحبته، وبما تلقاه في طفولته، وبما يحمله من اللغة. لذلك فإن العقل ليس آلة باردة، بل قدرة حية داخل كائن حي. وحين نقول إن العقل يجب أن يحكم، لا نعني أنه يجب أن يلغي كل ما عداه، بل أن ينظم العلاقة بين القوى الداخلية. فالرغبة تحتاج إلى عقل، والخوف يحتاج إلى عقل، والغضب يحتاج إلى عقل، والحب يحتاج إلى عقل، والإيمان يحتاج إلى عقل يحميه من الخرافة، والعقل يحتاج إلى إيمان يحميه من الغرور. الإنسان لا يستقيم بقوة واحدة، بل بانسجام القوى تحت أفق أعلى.

ولهذا لا يصح أن يكون العقل في هذا الكتاب خصماً للنفس أو الروح أو القرآن، بل يجب أن يكون جزءاً من الجهاز الكلي لفهم الإنسان. العقل هو الذي يحمي التدين من التحول إلى تقليد أعمى، ويحمي العلم من التحول إلى اختزال، ويحمي الفلسفة من التحول إلى تجريد، ويحمي السياسة من التحول إلى قوة عارية، ويحمي الرغبة من التحول إلى عبودية، ويحمي الحرية من التحول إلى فوضى. لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إذا ترك وحده من غير تركية ومقاصد ووعي وضمير. فالعقل قوة عظيمة، لكنها ليست معصومة بمجرد كونها عقلاً.

إن هذه الحقيقة تفتح أمامنا معنىً جديداً للعقلانية. العقلانية الحقة ليست تأليه العقل، ولا تحقير ما عداه، بل استعمال العقل في موضعه، والاعتراف بحدوده، وفتحه على ما يكمله. فالعقل حين يعرف حدوده لا يضعف، بل يقوى؛ لأنه يتخلص من وهم الإطلاق.

والعقل حين ينفتح على الوحي لا يفقد كرامته، بل يجد أفقه الأوسع، إذا كان الانفتاح وعياً لا تعطيلاً. والعقل حين يصغي إلى التجربة لا يتنازل عن منطقته، بل يختبره في الواقع. والعقل حين يصغي إلى القلب لا يستسلم للعاطفة، بل يتعلم أن الحقيقة ليست جافة دائماً، وأن الإنسان لا يعرف بالبرهان وحده، بل بالاعتبار والرحمة والخبرة أيضاً.

وعلى هذا الأساس، يصبح السؤال عن الدماغ والعقل سؤالاً عن الإنسان كله. فالدماغ يذكرنا بأن الإنسان محدود ومشروط وقابل للعطب، والعقل يذكرنا بأنه مفتوح وقادر على التجاوز النسبي. الدماغ يربطه بالمادة، والعقل يفتح المادة على المعنى. الدماغ يجعله جزءاً من نظام الحياة، والعقل يجعله قادراً على فهم نظام الحياة ومساءلته. الدماغ يتلقى العالم، والعقل يحوله إلى معرفة. الدماغ يحمل الإمكان، والعقل يحوله إلى مسؤولية. وبين الإمكان والمسؤولية تقوم مأساة الإنسان ومجده.

إن الإنسان لا يكون إنساناً لأنه يملك دماغاً كبيراً فحسب، بل لأنه يستطيع أن يسأل بعقله عن معنى امتلاكه لهذا الدماغ. ولا يكون عظيمًا لأنه يقدر على الحساب، بل لأنه يقدر على محاسبة نفسه. ولا يكون حرًا لأنه يختار، بل لأنه يستطيع أن يعقل اختياره. ولا يكون عالمًا لأنه جمع المعلومات، بل لأنه عرف موضعها وحدودها وغايتها. ولا يكون عاقلًا لأنه انتصر في الجدل، بل لأنه سلم للحق حين ظهر له. فالعقل الحقيقي ليس قوة انتصار على الآخرين، بل قوة انتصار على الوهم في الذات.

ومن هنا ينتهي هذا الفصل إلى نتيجة تركيبية: الدماغ هو البنية العصبية التي تجعل التفكير ممكنًا، والعقل هو الفعل الإنساني الذي يجعل التفكير ذا معنى ومسؤولية. الدماغ يفسر كيف تظهر بعض العمليات، والعقل يسأل لماذا تُستخدم هذه العمليات، وإلى أين تتجه. الدماغ ينتمي إلى نظام الحياة، والعقل ينتمي إلى نظام المعنى. ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر في الإنسان الحي، كما لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر من غير تشويه.

فالإنسان ليس دماغًا بلا عقل، ولا عقلًا بلا جسد، بل كائن يتشكل في المنطقة العميقة بين البنية والمعنى، بين الجهاز والحكمة، بين النشاط العصبي ونداء الحق.

وبهذا التحديد يصبح العقل في مشروع هذا الكتاب جزءًا من جدلية الصيرورة والتناقض. إنه ليس ملكة جاهزة مكتملة منذ البداية، بل قدرة تنمو، وتُربى، وتُختبر، وتنحرف، وتعود، وتتسع، وتضيق. وقد يصير العقل أداة هداية، وقد يصير أداة تبرير. وقد يقود الإنسان إلى الاعتبار، وقد يخدم كبريائه. وقد يفتح له باب الله، وقد يغلقه عليه بوهم الاكتفاء. ولهذا فإن الإنسان لا يملك العقل فقط، بل يمتحن بالعقل؛ كما يمتحن بالجسد، والرغبة، والخوف، والحرية، والسلطة، والمعرفة. ومن هذا الامتحان تولد إنسانيته: لا من كونه كائنًا يعرف فحسب، بل من كونه كائنًا مسؤولًا عما يعرف.

الفصل الثالث

الأعصاب والقرار

يبدو القرار في ظاهره فعلاً بسيطاً: يواجه الإنسان موقفاً، يوازن بين بدائل، ثم يختار. غير أن هذا الظاهر يخفي وراءه واحدة من أعقد عمليات الإنسان تركيباً وتشابكاً؛ فالقرار ليس لحظة عقلية معزولة، ولا ومضة إرادية نقية، ولا حركة نفسية صافية تنبع من مركز واحد واضح، بل هو حصيلة تفاعل بالغ الدقة بين الجهاز العصبي، والذاكرة، والانفعال، والرغبة، والخوف، والتوقع، والعادة، واللغة، والقيمة، والوعي بالذات، وتقدير العواقب. فالإنسان لا يقرر بعقله وحده، ولا بجسده وحده، ولا بانفعاله وحده، بل يقرر من داخل بنية مركبة تتداخل فيها الأعصاب مع المعنى، والاندفاع مع الحساب، والخبرة الماضية مع الخوف من المستقبل، والحاجة المباشرة مع الصورة التي يريد الإنسان أن يكون عليها أمام نفسه وأمام غيره وأمام الله.

إن القرار، من الناحية العصبية، لا يولد فجأة عند سطح الوعي، بل تسبقه عمليات كثيرة تحدث في أعماق الجسد والدماغ قبل أن يقول الإنسان لنفسه: لقد اخترت. فالحواس تستقبل الإشارات، والذاكرة تستدعي خبرات مشابهة، والجهاز الانفعالي يقدّر الخطر أو اللذة أو التهديد، ومراكز الانتباه تختار ما تبرزه وما تهمشه، والدماغ يقارن بين احتمالات متعددة، والجسد يتهيأ بالفعل أو الانسحاب أو التردد. ثم تأتي لحظة الوعي فتظن أحياناً أنها صاحبة القرار كاملة، مع أن القرار كان يتشكل في طبقات كثيرة قبل أن يبلغ صيغة القول الداخلي. وهذا لا يعني أن الإنسان مجرد آلة تقرر عنه أعصابه، لكنه يعني أن الإرادة الإنسانية ليست شفافة كما كان يتصور العقل القديم؛ إنها إرادة متجسدة، تعمل داخل شروط عصبية ونفسية وتاريخية معقدة.

لقد كشفت العلوم العصبية أن كثيرًا من أفعال الإنسان يبدأ قبل أن يعي الإنسان بدايته، وأن الانفعال قد يسبق التعقل، وأن التحيزات الخفية قد توجه الحكم، وأن الذاكرة لا تحضر بوصفها سجلًا محايدًا، بل بوصفها قوة تأويلية تؤثر في القرار. وهذا الكشف مهم لأنه يهدم صورة الإنسان البسيط الذي يقرر دائمًا بوعي كامل، لكنه لا ينبغي أن يقود إلى إلغاء المسؤولية. فالقول إن للقرار جذورًا عصبية لا يعني أن القرار بلا معنى أخلاقي، كما أن القول إن للكلام جذورًا صوتية وعضلية لا يعني أن الكلام بلا دلالة. إن وجود البنية التي تسمح بالفعل لا يلغي السؤال عن اتجاه الفعل، ووجود المؤثرات السابقة على الوعي لا يلغي قدرة الإنسان على المراجعة والتربية والمقاومة والتزكية.

ومن هنا ينبغي أن نميز بين القرار بوصفه حدثًا عصبيًا، والقرار بوصفه فعلًا إنسانيًا. الحدث العصبي يمكن أن يُدرس من حيث الإشارات والدوائر والاستجابات، أما الفعل الإنساني فيُدرس من حيث القصد والمعنى والمسؤولية والعاقبة. قد يندفع الإنسان بدافع عصبي وانفعالي إلى الغضب، لكن القرار الإنساني يبدأ حين يصبح قادرًا على أن يرى غضبه، وأن يسأل: ماذا أفعل بهذا الغضب؟ هل أطلقه أم أضبطه؟ هل أجعله عدلاً أم انتقامًا؟ هل أصمت خوفًا أم حلمًا؟ هذه المسافة بين الدافع والفعل هي مسافة الإنسان. وفي هذه المسافة تنشأ الأخلاق، وينشأ التكليف، وتنشأ المحاسبة، وتنشأ إمكانية التوبة.

إن الجهاز العصبي لا يعمل بمعزل عن التاريخ الشخصي للإنسان. فالقرار الذي يبدو أنيًا يحمل في داخله طفولة الإنسان، وجراحه، وخبراته الأولى، وأنماط خوفه، وعلاقته بالسلطة، وصورته عن نفسه، وما تعلمه من أسرته ومجتمعه، وما اخترنه من نجاحات وإخفاقات. فحين يواجه الإنسان موقفًا جديدًا، لا يواجهه كصفحة بيضاء، بل يواجهه محملاً بذاكرة عصبية ونفسية. ولهذا قد يتصرف شخصان أمام الموقف نفسه بصورة مختلفة تمامًا: أحدهما يرى فيه تهديدًا، والآخر يراه فرصة؛ أحدهما ينسحب، والآخر

يهاجم؛ أحدهما يتأنى، والآخر يندفع. ليست الأعصاب هنا مجرد أسلاك محايدة، بل هي جهاز حي تشكل عبر التجربة، وصار يحمل آثار الماضي في طريقة استقبال الحاضر.

وهذا يبين أن القرار لا ينتمي إلى لحظة واحدة، بل إلى صيرورة طويلة. فالإنسان لا يقرر فقط في اللحظة التي يختار فيها، بل يقرر أيضًا عبر العادات التي بناها قبل تلك اللحظة، وعبر القيم التي رسخها في نفسه، وعبر التربية التي خضع لها أو مارسها على ذاته، وعبر البيئة التي عاش فيها، وعبر المعاني التي سمح لها أن تسكن داخله. فالقرار المفاجئ ليس مفاجئًا تمامًا؛ إنه ثمرة مسار سابق. ومن يربّي نفسه طويلًا على الصبر لا يكون صبره عند الأزمة مجرد لحظة عارضة، بل نتيجة بناء داخلي سابق. ومن يترك غضبه يكبر بلا تهذيب لا يكون انفجاره مجرد حادثة منفصلة، بل نتيجة تراكم. وهكذا يصبح القرار نهاية مرئية لمسار غير مرئي.

لهذا كانت الأخلاق في عمقها تدريبًا للقرار قبل وقوعه. فليست الفضيلة أن ينتظر الإنسان لحظة الفتنة ثم يطلب من نفسه بطولة لم يُعدّها لها، بل الفضيلة أن يبني في نفسه من قبل قابلية الاختيار الصحيح حين تضيق اللحظة. إن الجهاز العصبي يتعلم بالتكرار، والعادة ليست مجرد سلوك خارجي، بل مسار عصبي ونفسي يتقوى مع الاستعمال. ومن هنا يمكن فهم الحكمة العميقة في العبادات والتربية والتزكية؛ فهي لا تخاطب الوعي المجرد فقط، بل تعيد تشكيل علاقة الإنسان بدوافعه، وتدرّب جسده ونفسه على أن لا يكونا أسرى الاندفاع الأول. فالصوم، مثلاً، لا يلغي الحاجة البيولوجية، لكنه يعيد تدريب القرار أمام الحاجة. والصلاة لا تلغي الانشغال، لكنها تعيد تنظيم الانتباه والزمن. والذكر لا يلغي النسيان العصبي والنفسي، لكنه يبني مسارًا متكررًا للعودة إلى المعنى.

إن القرآن الكريم حين يتحدث عن النفس والهوى والصبر والتقوى والتوبة لا يقدم وعظًا منفصلًا عن بنية الإنسان، بل يلامس حقيقة عميقة في القرار الإنساني: أن الإنسان كائن

قابل للاندفاع، لكنه قابل للضبط؛ قابل للغفلة، لكنه قابل للتذكر؛ قابل للسقوط، لكنه قابل للعودة. فالقرار القرآني ليس فعلاً ميكانيكياً، ولا قدرًا مغلقًا، بل امتحان يقع بين الدافع والوعي، بين الوسوسة والمجاهدة، بين الشهوة والحد، بين الخوف والثقة، بين العادة والتحول. ولذلك يصبح الإنسان مسؤولاً لا لأنه خارج المؤثرات، بل لأنه يستطيع أن يدخل معها في صراع. ولو كان القرار مجرد نتيجة عصبية حتمية لما كان للخطاب، ولا للأمر، ولا للنهي، ولا للتوبة، ولا للمجاهدة معنى.

إن من أعظم الأسئلة التي أثارها العلوم العصبية المعاصرة سؤال الحرية: إذا كانت بعض الإشارات العصبية تسبق وعي الإنسان بقراره، فهل يعني ذلك أن الحرية وهم؟ هذا السؤال يكشف خطورة الخلط بين بداية الاستعداد للفعل وبين معنى الاختيار. فقد يبدأ الدماغ في تهيئة الفعل قبل أن يظهر القرار في الوعي، لكن الإنسان لا يختزل في هذه التهيئة. فالقرار الإنساني ليس دائماً نقطة واحدة، بل عملية ممتدة فيها ميل أولي، واستعداد، وانتباه، ومراجعة، وقبول أو رفض، وتنفيذ أو كف. وقد لا تكون حرية الإنسان في أنه يخلق كل دوافعه من العدم، بل في أنه يستطيع، بدرجات متفاوتة، أن يوقف بعض دوافعه، أو يعيد توجيهها، أو يراجعها بعد وقوعها، أو يتعلم منها للمستقبل. الحرية الإنسانية ليست مطلقة، لكنها ليست وهمًا؛ إنها حرية مجاهدة داخل شبكة من الشروط.

وهنا يظهر البعد العميق لفكرة الكف. فالإنسان لا يقرر فقط حين يفعل، بل يقرر أيضًا حين يمتنع. والامتناع قد يكون أعمق من الفعل؛ لأن الفعل أحيانًا امتداد للاندفاع، أما الامتناع فيحتاج إلى وعي ومقاومة. أن لا يقول الإنسان كل ما يستطيع قوله، وأن لا يفعل كل ما يقدر عليه، وأن لا ينتقم حين يملك القدرة، وأن لا يستجيب لكل رغبة، وأن لا يحكم في لحظة غضب، هذه كلها قرارات. والجهاز العصبي قد يدفع نحو التفريغ السريع، لكن العقل والقيمة والضمير قد تفتح مسافة تسمح بالكف. ولهذا فإن الحرية لا تظهر فقط في

القدرة على الفعل، بل في القدرة على عدم الفعل. ومن لا يستطيع الامتناع ليس حرًا، ولو كثرت أفعاله.

إن القرار الإنساني يتأثر بقوة بما يسمى المكافأة والعقاب في بنية الجهاز العصبي. فالدماغ يميل إلى ما يمنحه لذة أو راحة أو شعورًا بالإنجاز، وينفر مما يسبب ألمًا أو تهديدًا أو حرمانًا. وهذه الآلية ضرورية للحياة، لكنها تصبح خطرة حين تنفصل عن العقل والقيمة. فاللذة القريبة قد تخدع القرار، والألم القريب قد يمنع الإنسان من الخير البعيد، والخوف العاجل قد يدفعه إلى خيانة ما يؤمن به، والمكافأة السريعة قد تحوله إلى كائن أسير للمباشر. ومن هنا فإن الإنسان لا يحتاج إلى أن يعرف ما يريد فقط، بل يحتاج إلى أن يسأل: من الذي يصنع رغبتني؟ هل أريد ما ينفعني حقًا، أم ما دُرِّبَت أعصابي على طلبه؟ هل أفرّ مما يضرني حقًا، أم مما يخيفني الآن فقط؟

ومن هنا تصبح الرغبة أحد مراكز القرار. فالقرار لا يصدر في فضاء عقلي بارد، بل غالبًا ما يصدر تحت ضغط الرغبة. والرغبة في ذاتها ليست شرًا؛ إنها جزء من بنية الإنسان الحي، وبدونها لا يتحرك نحو الغذاء، ولا الحب، ولا الإنجاز، ولا البقاء، ولا العمران. لكن الرغبة إذا انفصلت عن العقل تحولت إلى عبودية. والقرار حين يخضع للرغبة وحدها يفقد قدرته على رؤية العاقبة. ولذلك فإن العقل لا يقضي على الرغبة، بل يضع لها ميزانًا، والوحي لا يقتل الرغبة، بل يهذبها، والتزكية لا تلغي الجسد، بل تمنع الجسد من أن يصبح سيد الإنسان المطلق. فالإنسان لا ينجو من رغبته بإنكارها، بل بفهمها وتوجيهها وضبطها.

والخوف كذلك مركز عظيم من مراكز القرار. فالإنسان قد يختار لا لأنه اقتنع، بل لأنه خاف؛ وقد يسكت لا لأنه حكيم، بل لأنه مكسور؛ وقد يهاجم لا لأنه شجاع، بل لأنه مرعوب؛ وقد يطيع لا لأنه مؤمن، بل لأنه عاجز عن تحمل القلق. والخوف، من حيث هو آلية عصبية، يحمي الإنسان من الخطر، لكنه حين يتضخم يصبح صانعًا للعبودية الداخلية.

ولهذا فإن الشجاعة ليست غياب الخوف، بل قرار داخل الخوف. واليقين ليس انعدام القلق، بل قدرة على أن لا يكون القلق إلهاً. والتوكل ليس تعطيل الأسباب، بل تحرير القرار من سلطان الخوف المطلق. ومن هنا يصبح القرار ساحة يظهر فيها مستوى الإنسان: هل يحكمه الخوف، أم يعترف بالخوف ثم يتجاوزه؟ هل يراه إشارة، أم يحوله إلى قدر؟

إن الذاكرة تدخل في القرار من باب خفي وعميق. فالإنسان لا يقرر أمام الواقع كما هو فقط، بل أمام الواقع كما تضيئه أو تشوّهه ذاكرته. من جرح في الثقة قد يقرأ الصدق بريّة، ومن ذاق الفشل قد يخاف المحاولة، ومن نشأ في القمع قد يرى الحرية فوضىّة، ومن تربى على الكرامة قد يصعب عليه الذل. ولهذا فإن القرار ليس مواجهة مع الخارج فقط، بل مواجهة مع الداخل المتراكم. والذاكرة قد تكون نوراً يهدي، وقد تكون حجاباً يحجب. قد تجعل الإنسان أعمق، وقد تجعله أسيراً. ومن هنا يحتاج القرار إلى عقل يميز بين العبرة والجرح، بين التجربة التي تعلم والتجربة التي تستعبد، بين الذاكرة التي تنضج والذاكرة التي تشوّه.

وفي الرؤية القرآنية، يتصل القرار بالنية اتصالاً جوهرياً. فالعمل لا يُفهم فقط من ظاهره، بل من قصده واتجاهه. قد يتشابه الفعلان خارجياً، لكنهما يختلفان جذرياً في الداخل. وقد يكون الامتناع شجاعة أو جبناً، والكلام نصيحاً أو رياءً، والعطاء رحمة أو طلباً للسمعة، والصمت حكمة أو خيانة. وهذا يعني أن القرار الإنساني لا يُقرأ من الخارج وحده. فالعلوم العصبية تستطيع أن تدرس المسار الذي أدّى إلى الفعل، لكن النية تكشف البعد الداخلي الذي يمنح الفعل معناه الأخلاقي. والقرآن حين يجعل النية والقصد والابتغاء عناصر حاسمة في تقويم الفعل، فإنه يعلن أن القرار ليس حركة في الجسد فقط، بل اتجاه في القلب والوعي والإرادة.

ومن هنا تتسع المسافة بين الفعل والسلوك. السلوك هو ما يُرى، أما الفعل الإنساني الكامل فهو السلوك وقد حمل قصداً ومعنى. ولهذا قد يتطابق السلوك ويختلف الفعل.

فالذي يعطي مالا رياءً ليس كالذي يعطيه رحمة، وإن تشابه المشهد الخارجي. والذي يمتنع عن الحرام خوفاً من الناس ليس كالذي يمتنع عنه خوفاً من الله أو احتراماً للحق، وإن تشابه الامتناع. والقرار الحقيقي يقع في هذا العمق الذي لا تراه العين مباشرة. لذلك كان الإنسان كائناً باطنياً بقدر ما هو كائن ظاهر؛ وما من علم للإنسان يكتمل إذا اكتفى بالظاهر وحده.

إن الجهاز العصبي يفسر لنا كيف يتأثر الإنسان بالضغط، وكيف تضيق قدرته على التفكير في لحظات الخطر، وكيف يميل إلى الاختيارات السريعة حين يتعرض للتهديد، وكيف يتغير الحكم تحت أثر القلق أو الغضب أو التعب. وهذه المعرفة مهمة لأنها تمنعنا من إصدار أحكام سطحية على الإنسان. فالإنسان تحت الضغط ليس هو الإنسان في السكينة، والقرار في الخوف ليس كالقرار في الأمن، والاختيار في الجوع ليس كالاختيار في الشبع، والحكم في الغضب ليس كالحكم في الحلم. ومن هنا فإن العدالة نفسها تحتاج إلى فهم الإنسان العصبي؛ لأن الحكم الأخلاقي والقانوني الرشيد يجب أن يميز بين مراتب القصد، ودرجات الإكراه، وأحوال الوعي، وتأثير الضرورة.

لكن هذا الفهم لا ينبغي أن يتحول إلى تبرير شامل. فليس كل ضغط يلغي المسؤولية، وليس كل خوف يعذر، وليس كل انفعال يبيح الفعل، وليس كل تاريخ مؤلم يسقط المحاسبة. إن الاعتراف بتعقيد القرار يجب أن يقود إلى عدل أعمق، لا إلى فوضى أخلاقية. فالإنسان ليس ملاكاً يقرر من خارج الشروط، وليس آلة تسقط عنها المسؤولية بسبب الشروط. إنه كائن بين الأمرين: مشروط ومسؤول، متأثر ومطالب، ضعيف وقابل للمجاهدة. وهذه الثنائية هي التي تحفظ إنسانيته. فمن جعله حراً حرية مطلقة ظلمه، لأنه تجاهل هشاشته؛ ومن جعله محكوماً حتماً بأعصابه ظلمه، لأنه ألغى كرامته ومسؤوليته.

إن القرار، بهذا المعنى، هو الموضوع الذي تلتقي فيه العلوم العصبية بالفلسفة والأخلاق والقرآن. فالعلوم العصبية تكشف الشروط، والفلسفة تسأل عن الحرية والمعنى،

والأخلاق تسأل عن المسؤولية، والقرآن يضع القرار داخل أفق الابتلاء والمحاسبة والهداية. وإذا اجتمعت هذه المستويات، أمكن أن نفهم الإنسان فهمًا أعمق: ليس كائنًا شفافًا يقرر من فراغ، ولا كائنًا مبرمجًا لا يملك إلا أن ينفذ، بل كائنًا يتشكل قراره داخل جدلية معقدة بين الدافع والكف، بين الخوف والشجاعة، بين الرغبة والتهذيب، بين الذاكرة والتحرر، بين النية والفعل، بين العصب والمعنى.

ومن هنا ينبغي أن نعيد تعريف القرار الإنساني. القرار ليس مجرد اختيار بين بدائل، بل هو لحظة ظهور الإنسان في مواجهة إمكاناته. ففي القرار يظهر ما رسخ في الإنسان من قيم، وما تراكم فيه من عادات، وما بقي فيه من خوف، وما تحرر فيه من وعي، وما يطلبه من معنى، وما يخفيه من نية. القرار مرآة للإنسان، لكنه ليس مرآة ساكنة؛ لأنه في الوقت نفسه يصنع الإنسان. فالإنسان هو ما قرره في لحظاته الكبرى، لكنه أيضًا يصير بما يقرره في لحظاته الصغيرة المتكررة. القرار الواحد قد يكشف، والقرارات المتكررة تبني. ومن هنا تكون الحياة الإنسانية سلسلة من القرارات التي تتحول مع الزمن إلى شخصية، ثم إلى مصير.

إن الإنسان لا يصير شجاعًا بخطاب عن الشجاعة فقط، بل بقرارات صغيرة يتدرب فيها على ألا يفرّ من كل خوف. ولا يصير عادلاً بمجرد معرفة قيمة العدل، بل بقرارات متكررة يمنع فيها مصلحته من ابتلاع حق غيره. ولا يصير مؤمنًا بمجرد التصديق النظري، بل بقرارات يعيد فيها ترتيب حياته في ضوء ما يؤمن به. ولا يصير حرًا بمجرد إعلان الحرية، بل بقرارات يتحرر فيها من عبودية الرغبة والخوف والعادة والناس. ولذلك فإن القرار هو مختبر الصيرورة الإنسانية. فيه تنزل الأفكار من مستوى القول إلى مستوى الفعل، وتتكشف حقيقة الإنسان لا كما يصف نفسه، بل كما يختار حين يمتحن.

وهذا يتبين أن الأعصاب لا تلغي القرار، بل تكشف عمقه وصعوبته. فالقرار ليس بسيطًا لأنه يمر عبر جهاز عصبي معقد، وليس سهلاً لأنه يتأثر بتاريخ طويل من الخبرة

والانفعال، وليس نقيًا لأنه يختلط بالرغبة والخوف والذاكرة، وليس مغلقًا لأنه قابل للتربية والمراجعة والتحول. وكلما فهمنا هذا التعقيد، أدركنا أن الإنسان كائن لا يُحكم عليه من سطح فعله فقط، ولا يُعفى من فعله بحجة أعماقه فقط. إنه يُفهم في تعقيد، ويُحاسب بقدر وعيه وقصده واستطاعته، ويُفتح له باب التوبة لأنه قابل لإعادة تشكيل قراراته.

إن القرار في النهاية هو النقطة التي يظهر فيها الإنسان بوصفه كائنًا بين الطبيعة والمعنى. الطبيعة تدفعه، والمعنى يدعوه. الأعصاب تهيج، والوعي يراجع. الرغبة تطلب، والعقل يزن. الخوف يحذر، والإيمان يثبت. الذاكرة تضغط، والرجاء يفتح المستقبل. وفي هذا التوتر لا يكون الإنسان آلة، ولا يكون إلهاً صغيراً يخلق أفعاله من عدم، بل يكون كائنًا مكلفًا، يجاهد داخل شروطه، ويسقط أحيانًا، وينهض أحيانًا، ويتعلم من قراره، أو يبرره، أو يتوب منه، أو يكرره حتى يصير قدره الأخلاقي. ومن هنا كان القرار أحد أنقى مداخل فهم الإنسان: لأنه يكشف أن الإنسان لا يوجد فقط، بل يختار كيف يوجد؛ ولا يعيش فقط، بل يصنع من حياته اتجاهًا؛ ولا يملك أعصابًا فقط، بل يحمل مسؤولية ما يفعل بما تتحرك به أعصابه.

إذا كان القرار يظهر في لحظة الاختيار، فإن جذوره تمتد في أعماق أسبق من تلك اللحظة بكثير. فالإنسان لا يقف أمام البدائل وهو صفحة بيضاء، ولا يدخل ميدان الاختيار وقد تجرد من ذاكرته ومخاوفه ورغباته وصورته عن ذاته والعالم، بل يدخل القرار محمولًا بكل ما تكون فيه من مسارات عصبية ونفسية وأخلاقية واجتماعية. ولهذا فإن القرار ليس مجرد مفاضلة عقلية بين احتمالين، بل هو انكشاف كامل للبنية الداخلية للإنسان. في لحظة القرار تحضر الطفولة وإن لم تُذكر، وتحضر التربية وإن غابت عن الوعي، وتحضر التجربة السابقة في صورة ميل أو نفور أو ارتباك أو ثقة، وتحضر العادة في صورة سهولة، ويحضر الخوف في صورة حذر أو هروب، وتحضر الرغبة في صورة اندفاع أو طلب، وتحضر القيمة في صورة صوت داخلي يدعو إلى التوقف أو الإقدام.

إن الجهاز العصبي لا يستقبل العالم استقبلاً بريئاً ومحايداً، بل يستقبله عبر تاريخ من التعلم والتكرار. فما يتكرر في حياة الإنسان لا يبقى خارجاً عنه، بل يدخل في بنيته. والقرار الذي يتكرر يتحول إلى عادة، والعادة تتحول إلى مسار، والمسار يتحول إلى طبيعة ثانية. ومن هنا نفهم كيف يصبح الإنسان أحياناً أسير قرارات سابقة ظن أنها انتهت بانتهاء لحظتها. فالقرار لا يمضي بلا أثر؛ إنه يترك في الإنسان طريقاً ممهّداً للعودة إليه. ومن يكرر الخضوع يسهل عليه الخضوع، ومن يكرر الشجاعة تقوى فيه قابلية الشجاعة، ومن يكرر الكذب يضعف في داخله ألم الكذب، ومن يكرر الصدق تتكون في أعماقه حساسية ضد التزييف. ليست الأخلاق هنا شعارات معلقة فوق الجسد، بل هي أيضاً إعادة تشكيل عميقة لمسارات القرار في الإنسان.

ومن هذه الزاوية تصبح العادة إحدى أخطر المناطق المشتركة بين الأعصاب والأخلاق. فالعادة، من جهة عصبية، اقتصاد في الجهد، لأنها تجعل الفعل مألوفاً وسريعاً وأقل حاجة إلى التفكير الواعي في كل مرة. لكنها، من جهة إنسانية، قد تكون نعمة أو قيداً. فإذا تشكلت العادة على الخير صارت عوناً للإنسان على الاستقامة، وإذا تشكلت على الشر صارت قيداً خفياً يعيد الإنسان إلى ما يكرهه حتى بعد أن يعرف ضرره. ولهذا لا يكفي أن يمتلك الإنسان معرفة صحيحة؛ إذ قد يعرف ضرر الفعل ولا يقدر على تركه لأن الفعل لم يعد فكرة فقط، بل صار مساراً عصبياً ونفسياً وشهوياً. ومن هنا تظهر عظمة التربية الطويلة، لأنها لا تخاطب العقل في لحظة واحدة، بل تبني الإنسان على مهل، وتحول المعنى إلى قابلية، والقيمة إلى استعداد، والاختيار الصعب إلى إمكان متكرر.

إن القرآن الكريم حين يكرر الحديث عن التزكية والصبر والمجاهدة والتوبة لا يتحدث عن تحولات لفظية سطحية، بل عن إعادة بناء الإنسان من داخله. فالتزكية ليست قراراً عابراً بالطهارة، بل صيرورة ممتدة لإعادة ترتيب الرغبات والمخاوف والعادات.

والصبر ليس انفعالاً طارئاً في ساعة الشدة، بل قوة تتكوّن بالتدريب، حتى يصبح الإنسان قادراً على احتمال ما كان يفر منه. والتوبة ليست مجرد ندم لحظي، بل قطع لمسار قديم، وفتح لمسار جديد، وإعادة توجيه للقرار قبل أن يتكرر السقوط. ومن هنا فإن الرؤية القرآنية لا تتعامل مع الإنسان بوصفه آلة أخلاقية تستجيب فوراً للأمر، بل بوصفه كائنًا يحتاج إلى بناء وتذكير ومجاهدة واستعانة، لأنه يعرف الحق أحياناً ثم يضعف أمام ضغط العادة والهوى والخوف.

والقرار لا يتشكل فقط من العادة، بل من الانتباه أيضاً. فالإنسان يقرر غالباً بحسب ما يراه حاضراً أمام وعيه. وما يغيب عن الانتباه يغيب عن الحساب العملي، ولو كان مهماً في ذاته. ولهذا فإن من أخطر ما يؤثر في القرار أن يُدار انتباه الإنسان قبل أن يُطلب منه الاختيار. فإذا جرى تضخيم الخطر أمامه، قرر من داخل الخوف. وإذا جرى تضخيم اللذة، قرر من داخل الرغبة. وإذا جرى تضخيم مصلحة قريبة، غابت عنه العاقبة البعيدة. وإذا جرى إغراقه في التفاصيل، فقد الرؤية الكلية. وهكذا فإن القرار لا يبدأ عند لحظة الاختيار، بل يبدأ قبل ذلك عند تحديد ما سيراه الإنسان، وما سيغيب عنه، وما سيُدفع إلى واجهته وعيه، وما سيترك في الظل.

وهنا تتصل الأعصاب بالسلطة والثقافة والإعلام والتقنية. فمن يستطيع أن يتحكم بانتباه الإنسان يستطيع أن يؤثر في قراره من غير أن يجبره صراحة. فالقرار قد يبدو حرّاً من الخارج، لكنه يكون موجّهاً من الداخل عبر ترتيب المجال الإدراكي. الإنسان يظن أنه اختار، بينما اختير له ما يراه، وما يخاف منه، وما يرغب فيه، وما يكرهه، وما يظنه ممكناً أو مستحيلاً. ولذلك فإن حرية القرار لا تعني فقط غياب القيد الخارجي، بل تعني أيضاً سلامة المجال الداخلي الذي تتشكل فيه الرؤية. وإذا كان الإنسان محاصراً بصور معينة، وخطابات معينة، ومثيرات معينة، وإغراءات معينة، فإن قراره يحتاج إلى نقد عميق قبل أن يسمى حرّاً بمعناه الرفيع.

ومن هنا تظهر أهمية البصيرة في مقابل مجرد النظر. النظر يرى المعروض، أما البصيرة تسأل عما لم يُعرض. النظر يتأثر بالصورة، أما البصيرة تفكك الصورة. النظر يلتقط القريب، أما البصيرة تستحضر العاقبة. ولذلك فإن القرآن لا يكتفي بدعوة الإنسان إلى الرؤية الحسية، بل يدعوه إلى الاعتبار والتدبر والنظر في المآلات. فالذي يقرر بما تضعه اللحظة أمام عينيه فقط يظل أسير المباشر، أما الذي يعقل فإنه يرى ما وراء المباشر: يرى نهاية اللذة، وثمرن الخوف، ومآل الظلم، وخداع القوة، وفناء الدنيا، وحضور الحساب. وهذا هو الفرق بين قرار تصنعه الإثارة، وقرار تصنعه البصيرة.

إن القرار الإنساني يتأثر كذلك بما يمكن تسميته بالصورة الداخلية للذات. فالإنسان لا يختار فقط ما يريد، بل يختار أحياناً ما ينسجم مع الصورة التي كوّنها عن نفسه. من يرى نفسه ضعيفاً قد يهرب من الفرص لأنها تكشف ضعفه. ومن يرى نفسه مظلوماً دائماً قد يفسر كل موقف بوصفه اعتداءً عليه. ومن يرى نفسه فوق الناس قد يختار ما يحفظ كبريائه ولو أفسد علاقته بالحققة. ومن يرى نفسه مسؤولاً قد يتحمل ما يهرب منه غيره. فالقرار هنا لا يصدر من الوقائع وحدها، بل من هوية داخلية تقول للإنسان: هذا يليق بك، وهذا لا يليق بك؛ هذا يثبت صورتك، وهذا يهددها. ولهذا فإن بناء الهوية جزء من بناء القرار.

وتتجلى خطورة هذه المسألة حين تتحول الهوية إلى قيد. فقد يرفض الإنسان الحق لأنه يصدر من خصم، أو يقبل الباطل لأنه يصدر من جماعته، أو يصبر على خطأ لأنه صار جزءاً من صورته أمام الناس. في هذه الحالة لا يكون القرار محكوماً بالدليل، بل بالخوف من فقدان الذات المتخيلة. ومن هنا فإن التحرر العقلي والأخلاقي يحتاج أحياناً إلى شجاعة تفكيك الصورة التي بناها الإنسان عن نفسه. فليس أصعب على الإنسان من أن يعترف بأنه لم يكن كما ظن، أو أن الحق ليس في الجهة التي أحب، أو أن قراره السابق كان خطأ. وهذه الشجاعة ليست عصبية فقط، بل أخلاقية وروحية؛ لأنها تتطلب أن تكون الحقيقة أحب إلى الإنسان من صورته عن ذاته.

إن القرار بين الأعصاب والهوية يكشف أن الإنسان قد لا يكون عبدًا لرغبته فقط، بل عبدًا لروايته عن نفسه. وهذه الرواية قد تكون فردية أو جماعية. فالجماعات أيضًا تقرر من داخل صورها عن نفسها: جماعة ترى نفسها مختارة فلا تقبل النقد، وأمة ترى نفسها ضحية فلا ترى مسؤوليتها، وطبقة ترى نفسها أحق بالقيادة فلا ترى ظلمها، وسلطة ترى نفسها ضرورة فلا ترى استبدادها. وهكذا يصبح القرار السياسي والاجتماعي امتدادًا لبنية نفسية وعصبية ورمزية أعمق. ومن هنا لا يمكن فصل القرار الفردي عن المجال الحضاري الذي يصنع عادات الإدراك والخوف والرغبة والكرامة.

إن القرآن الكريم يعالج هذا العمق حين يربط القرار بالاستكبار والاستخفاف والاتباع الأعمى والهوى. فالقرار الخاطيء لا يأتي دائمًا من نقص المعلومة، بل قد يأتي من فساد الموقع الداخلي للإنسان. فرعون لم يكن عاجزًا عن إدراك بعض دلائل الحق، لكنه كان محكومًا بصورة السلطة المطلقة. والذين قالوا: إنا وجدنا آباءنا على أمة، لم تكن مشكلتهم نقصًا في القدرة الدماغية، بل أسرًا للذاكرة الجمعية. والذين اشتروا بآيات الله ثمنًا قليلًا لم تكن أزمته معرفية محضة، بل قرارًا مصلحيًا جعل الحقيقة قابلة للبيع. وهنا يظهر أن القرار الأخلاقي والديني يتشكل في عمق يتجاوز الحساب العقلي المباشر، لأنه يقع في منطقة يتصارع فيها الدليل مع الهوى، والحقيقة مع المصلحة، والحق مع الهيبة الاجتماعية. ومن هنا ينبغي أن ننظر إلى القرار بوصفه موضع امتحان للقلب والعقل معًا. فالقلب في التعبير القرآني ليس مجرد مركز عاطفي، بل موضع للفهم والنية والاتجاه والمرض والسلامة والقسوة والطمأنينة. والقرار لا يصدر من عقل حسابي منفصل عن القلب، بل من كيان إنساني تتداخل فيه الرؤية مع الميل، والمعرفة مع الإرادة، والحجة مع المحبة أو الكراهية. ولذلك قد يعرف الإنسان طريقًا ثم لا يسلكه لأن قلبه غير مستعد له، وقد يسمع موعظة ثم لا ينتفع بها لأن داخله مغلق أمامها، وقد تأتيه فرصة للعدل فيمنعه الحقد، أو فرصة للعفو فيمنعه الكبر. القرار هنا يكشف حالة القلب كما يكشف قوة العقل.

وإذا كان الجهاز العصبي يتأثر بالخوف والرغبة، فإن القلب يتأثر بالطمأنينة والقلق واليقين والشك. والقرار في لحظة الطمأنينة يختلف عن القرار في لحظة الاضطراب. فالطمأنينة لا تعني غياب الخطر، بل تعني أن الداخل لم يعد مملوًا بالكامل للخطر. واليقين لا يعني أن الإنسان لا يرى الاحتمالات، بل أنه لا يسمح لها بأن تبتلع اتجاهه. ومن هنا فإن الإيمان لا يدخل القرار بوصفه فكرة مجردة، بل بوصفه قوة داخلية تعيد ترتيب الخوف والرغبة والعاقبة. المؤمن قد يخاف كما يخاف غيره، لكنه لا يسلم قراره للخوف وحده. وقد يرغب كما يرغب غيره، لكنه لا يجعل الرغبة قانونه الأعلى. وقد يحسب كما يحسب غيره، لكنه لا يحصر العاقبة في العالم المنظور وحده.

ومن هذه النقطة يتضح أن القرار القرآني ليس قرارًا ضد العقل، بل قرار بعقل موسع. إنه لا ينكر الأسباب، لكنه لا يؤلّها. لا ينكر الخطر، لكنه لا يجعله نهاية المعنى. لا ينكر المصلحة، لكنه يضعها داخل ميزان الحق. لا ينكر الجسد، لكنه لا يسمح له بأن يلغي الروح. فالإنسان حين يقرر في ضوء القرآن لا يخرج من العالم، بل يقرأ العالم قراءة أوسع؛ يرى السبب والغاية، الحاضر والمآل، الدنيا والآخرة، الفعل والنية، الظاهر والباطن. وهذا الاتساع هو ما يمنح القرار بعده الإنساني الأعمق.

إن من أهم ما تكشفه دراسة الأعصاب والقرار أن الإنسان لا يملك قرارًا واحدًا فقط، بل يملك طبقات من القرار. هناك قرار سريع تصنعه الاستجابة المباشرة، وقرار تأملي يحتاج إلى تروٍّ، وقرار عاطفي يندفع من الميل، وقرار أخلاقي يستحضر القيمة، وقرار إيماني يستحضر الله والمصير. وقد تتنازع هذه الطبقات داخل الإنسان الواحد. فقد يدعوه جسده إلى الراحة، وتدعوه قيمته إلى الواجب. وقد تدعوه مصلحته إلى الصمت، ويدعوه ضميره إلى الكلام. وقد يدعوه خوفه إلى الهرب، ويدعوه إيمانه إلى الثبات. ومن هنا يكون القرار لحظة صراع داخلي لا مجرد اختيار خارجي. وكلما عظم القرار، ظهرت طبقات الإنسان كلها، وانكشف ما كان مخفيًا في أوقاته العادية.

ولهذا فإن القرارات الكبرى لا تصنع الإنسان في لحظتها فقط، بل تكشف ما كان قد صُنِعَ فيه قبلها. فالإنسان في الأزمة يعود غالبًا إلى أعماق ما ترسخ فيه. فإذا كان قد ربَّى نفسه على الحق ظهر الحق في قراره حين تضيق الحسابات. وإذا كان قد بنى حياته على المصلحة وحدها انحاز إليها حين يمتحن. وإذا كان قد مارس التعبير طويلاً وجد لخياره الخاطئ لغة جميلة. وإذا كان قد تعلم محاسبة نفسه وجد في داخله قوة توقفه قبل السقوط. ولذلك فإن القرار الكبير هو لحظة امتحان لما تراكم في الخفاء. إنه لا يبدأ من الصفر، بل من تاريخ طويل من القرارات الصغيرة التي لم يكن يراها أحد.

ومن هنا يمكن فهم العلاقة بين القرار والمصير. المصير لا يتكون غالبًا من قرار واحد، بل من تراكم قرارات تبدو صغيرة حتى تصبح اتجاهًا. والإنسان قد لا يسقط دفعة واحدة، بل ينحدر عبر تنازلات صغيرة. وقد لا ينهض دفعة واحدة، بل يرتقي عبر اختيارات صغيرة. وهذا من أخطر قوانين النفس: أن الصغير المتكرر يصنع الكبير الحاسم. ومن هنا كان القرآن شديد العناية بالأعمال، لا لأنها مجرد أفعال متفرقة، بل لأنها تبني اتجاه الإنسان. فالعمل الصالح ليس حدثًا معزولاً، بل مسار يصنع نفسًا قابلة للصالح. والعمل السيئ ليس لحظة تنتهي، بل قد يكون بداية طريق إذا لم يُقطع بالتوبة. وهكذا تصبح الحياة سلسلة صناعة للقرار وصناعة بالقرار.

إن القرار كذلك يكشف علاقة الإنسان بالزمن. فالإنسان الاندفاعي يعيش في زمن قصير، يرى اللذة القريبة أو الخوف القريب أو الربح القريب. أما الإنسان العاقل فيوسع زمن القرار، فيرى ما بعد اللحظة. وكلما اتسع زمن الإنسان اتسع عقله. فالطفل غالبًا أسير المباشر، والناضج هو من يرى العاقبة. والحضارات كذلك: حضارة قد تقرر بمنطق الربح السريع فتدمر بيئتها ومجتمعها ومستقبلها، وحضارة قد تقرر بمنطق العمران الطويل فتحفظ

التوازن بين الحاجة والمال. ومن هنا فإن القرار ليس فرديًا فقط، بل حضاري أيضًا. والعقل الذي لا يرى إلا اللحظة يظل عقلاً ناقصًا، مهما امتلك من أدوات الحساب.

وهذا المعنى قريب من منطق القرآن في ربط القرار بالعاقبة. فالقرآن يوقظ الإنسان من أسر اللحظة، ويعيد إليه ذاكرة النهايات: نهاية الظلم، نهاية الطغيان، نهاية الغفلة، نهاية الشهوة المنفلتة، نهاية القوة حين تنسى حدودها. إنه لا يخاطب القرار من خارجه فقط، بل يغير أفق الزمن الذي يعمل داخله القرار. فمن يرى الآخرة لا يقرر كالذي لا يرى إلا الدنيا. ومن يرى التاريخ عبء لا يقرر كمن يرى الحدث منفصلاً عن سننه. ومن يرى أن القوة تزول لا يقرر كمن يظنها أبدية. ومن يرى أن الإنسان محاسب لا يقرر كمن يظن الفعل يضيع في الفراغ.

إن الأعصاب تميل إلى القريب لأنها مصممة لحماية الكائن في لحظة الخطر والحاجة، لكن العقل والإيمان يفتحان القرار على البعيد. وهذه واحدة من أعظم جدليات الإنسان: أن جسده يلحّ عليه بالمباشر، بينما معناه يدعوه إلى ما يتجاوز المباشر. الجوع قريب، لكن الكرامة أبعد. الخوف قريب، لكن الحق أبعد. اللذة قريبة، لكن الطمأنينة أبعد. الانتقام قريب، لكن العدل أبعد. ومن هنا لا يكون القرار الراشد مجرد انتصار على الجسد، بل ترتيب صحيح بين القريب والبعيد. فالإنسان لا يلغي حاجته، لكنه لا يسمح للحاجة القريبة أن تلتهم مصيره كله.

وهنا يتضح أن القرار لا ينفصل عن مفهوم الابتلاء. فالابتلاء ليس مجرد وقوع الإنسان في الشدة، بل هو ظهور حقيقة الإنسان في الاختيار. قد يبتلى بالنعمة كما يبتلى بالمصيبة، لأن القرار في الغنى قد يكون أصعب من القرار في الفقر، والقرار في القوة قد يكون أخطر من القرار في الضعف، والقرار في القدرة قد يكشف الإنسان أكثر مما يكشفه العجز. ومن هنا فإن الجهاز العصبي قد يستجيب للنعمة بالاطمئنان واللذة والتوسع، لكن العقل والقرآن

يسألان: ماذا ستفعل بالنعمة؟ هل تتحول إلى شكر أم إلى طغيان؟ هل تصير وسيلة للعمران أم للهيمنة؟ هل تجعلك أرحم أم أشد قسوة؟ القرار هنا لا يختبر الإنسان في خوفه فقط، بل في قدرته أيضاً.

إن هذه الرؤية تجعلنا أكثر فهماً لتعقيد المسؤولية. فالمسؤولية ليست إنكاراً للعوامل العصبية والنفسية والاجتماعية، بل هي إدخال هذه العوامل في ميزان أعمق. الإنسان مسؤول بقدر ما يعي، وبقدر ما يستطيع، وبقدر ما يقصد، وبقدر ما يملك من قدرة على الكف أو الفعل. ولذلك ليست المسؤولية درجة واحدة؛ إنها مراتب. والقرآن نفسه يراعي الاستطاعة، والإكراه، والجهل، والنية، والتوبة، والضعف. لكنه في الوقت نفسه لا يلغي الإنسان تحت ضغط العوامل. وهذا هو الميزان الدقيق: رحمة تفهم الشروط، وعدل لا يمحو الاختيار؛ علم يكشف التعقيد، ووعي يحفظ معنى التكليف.

ومن هنا نستطيع القول إن الأعصاب لا تقف ضد القرار، بل تجعله قابلاً للفهم. إنها تكشف كيف يتكون الميل، وكيف يقوى الاندفاع، وكيف يتأثر الإنسان بالبيئة والتكرار والضغط، لكنها لا تقول وحدها ماذا ينبغي أن يفعل الإنسان بهذا كله. هنا يأتي دور العقل، والضمير، والوحي، والتربية. فالعلم يشرح كيف تنشأ القابلية، أما الإنسان فيُسأل كيف يوجهها. العلم يشرح كيف تتكون العادة، أما الأخلاق تسأل كيف تُهذب. العلم يشرح كيف يعمل الخوف، أما الإيمان يسأل كيف لا يتحول الخوف إلى سيد. العلم يشرح كيف تغري اللذة، أما التقوى تسأل كيف لا تصير اللذة عبودية.

وبهذا يتضح أن القرار هو حلقة الوصل بين الطبيعة والحرية. فالطبيعة تمنح الإنسان دوافعه، والحرية تمنحه إمكان توجيهها. والطبيعة تضغط عليه بالحاجة، والحرية تفتح أمامه معنى الحاجة. والطبيعة تخيفه من الألم، والحرية تسأله إن كان الألم أحياناً ثمناً للحق. والطبيعة تطلب البقاء، والحرية تسأل: أي بقاء؟ وبأي كرامة؟ ولأي غاية؟ ومن هنا

لا يكون الإنسان خارج الطبيعة، لكنه لا يكون عبدًا صامتًا لها. إنه الكائن الذي يقف داخل الطبيعة ويقول: ليس كل ما تدفعني إليه دوافع البقاء يليق بإنسانيتي.

إن هذه القدرة على الوقوف الداخلي هي جوهر القرار. فالإنسان لا يملك دائمًا أن يغير العالم الخارجي، لكنه قد يملك أن يغير موقفه منه. لا يملك دائمًا أن يمنع الخوف، لكنه يملك أن لا يجعله القانون النهائي. لا يملك دائمًا أن يمحو الرغبة، لكنه يملك أن لا يسلم لها قيادة المصير. لا يملك دائمًا أن يختار شروطه الأولى، لكنه يملك أن يدخل معها في صراع طويل. وهذا الصراع هو صيرورته. فالإنسان لا يولد حرًا بالمعنى الكامل، بل يتعلم الحرية بقدر ما يتعلم القرار. وكل قرار واعٍ يوسّع حريته، وكل استسلام متكرر يضيّقها. وهكذا تصير الحرية نفسها ثمرة قرارات، لا مجرد صفة أصلية جاهزة.

إن الفصل في الأعصاب والقرار يكشف أن الإنسان لا يُفهم إذا نظرنا إلى فعله منفصلاً عن أعماقه، ولا إذا نظرنا إلى أعماقه منفصلة عن مسؤوليته. فلا السلوك الظاهر يكفي، ولا التحليل العصبي يكفي، ولا الوعظ الأخلاقي المجرد يكفي. الإنسان يحتاج إلى علم يفهم هشاشته، وفلسفة تفهم حريته، وقرآن يوقظ مسؤوليته، وتربية تبني قدرته على الاختيار. ومن دون هذا الجمع، سنبقى بين قسوة تحاكم الإنسان كأنه ملاك، واختزال يعفيه كأنه آلة. أما الإنسان الحقيقي فهو بينهما: كائن تتنازع الأعصاب والمعاني، الدوافع والغايات، الخوف والرجاء، لكنه لا يفقد بذلك كرامته، بل تظهر كرامته في قدرته على المجاهدة داخل هذا التنازع.

تبلغ مسألة الأعصاب والقرار ذروتها حين نواجه السؤال الذي لا يكفّ عن العودة في كل علم للإنسان: هل يختار الإنسان حقًا، أم أن اختياره ليس إلا الاسم المتأخر لسلسلة من العمليات العصبية والنفسية التي بدأت قبله وقررت عنه؟ هذا السؤال، على خطورته، لا يجوز أن يعالج ببساطة؛ فلا يصح أن نرد عليه بخطاب حماسي يمجد الحرية كأن الإنسان

يقرر من فراغ، ولا بخطاب اختزالي يلغي الحرية كأن الإنسان جهاز مغلق تحركه الأسباب من غير وعي ولا مسؤولية. إن القرار الإنساني يقع في منطقة أكثر تعقيداً من هذين الطرفين: فهو ليس حرية مطلقة، وليس حتمية مطلقة؛ ليس فعلاً ملائكياً منزّهاً عن الشروط، وليس رد فعل عصبيّ فاقداً للمعنى؛ إنه اختيار مشروط، ومجاهدة داخل بنية، وحرية تنشأ في قلب الضرورة، لا خارجها.

إن الحتمية العصبية تفترض أن كل قرار إنساني يمكن رده في النهاية إلى سلسلة من العمليات الدماغية السابقة عليه، وأن إحساس الإنسان بأنه اختار ليس إلا وعياً متأخراً بما كانت الأعصاب قد حسنته من قبل. وفي هذا التصور شيء من الإغراء العلمي؛ لأنه يبدو منسجماً مع رغبة العقل الحديث في تحويل كل شيء إلى سلسلة قابلة للقياس والسببية. غير أن هذا التصور يخلط بين مستويات مختلفة من التحليل. نعم، لا قرار من غير عمليات عصبية. ونعم، هناك استعدادات ومؤثرات تسبق الوعي. ونعم، الإنسان ليس شفافاً لنفسه كما يتوهم. لكن ذلك كله لا يساوي القول بأن القرار الإنساني بلا قصد ولا معنى ولا مسؤولية. فالسببية العصبية تشرح كيف يتكوّن الإمكان، لكنها لا تستنفد كيف يتحول الإمكان إلى فعل ذي دلالة أخلاقية.

إن الإنسان لا يخلق دوافعه الأولى من عدم. إنه يجد في نفسه خوفاً لم يختر بدايته، ورغبة لم يصنع أصلها، وذاكرة لم يتحكم في كل ما دخلها، ومزاجاً يتغير أحياناً بغير إذنه، واستعدادات جاءت من الوراثة والطفولة والبيئة. لكنه لا يكون إنساناً لأنه خلق هذه كلها، بل لأنه يستطيع أن يدخل معها في علاقة. هذه العلاقة هي موضع الحرية العملية. فالإنسان قد لا يختار أن يخاف، لكنه قد يختار ألا يستسلم للخوف. وقد لا يختار أن يغضب، لكنه قد يختار ألا يجعل الغضب حاكماً على لسانه ويده. وقد لا يختار أن تلوح له الشهوة، لكنه قد يختار أن لا يحولها إلى فعل. وقد لا يختار أن يتذكر جرحاً قديماً، لكنه قد يختار أن لا

يجعل الجرح قانونًا لعلاقته بالعالم. الحرية هنا ليست خلق الدافع، بل إدارة المسافة بين الدافع والفعل.

وهذه المسافة ليست واسعة دائمًا، ولا متساوية عند جميع الناس. قد تضيق بسبب المرض، أو الصدمة، أو القهر، أو الخوف الشديد، أو الإدمان، أو الطفولة المحطمة، أو الضغط الاجتماعي الهائل. وقد تتسع بالتربية، والتزكية، والتأمل، والصبر، والوعي، والبيئة الصالحة، والمعرفة، والعبادة، والمراجعة. ومن هنا فإن الحرية ليست مقدارًا واحدًا ثابتًا، بل قابلية تنمو أو تضمر. الإنسان يصير أكثر حرية حين يتعلم أن يرى دوافعه قبل أن تتحول إلى أفعال، ويصير أقل حرية حين يكرر الاستسلام حتى يصبح الاستسلام عادة. وبذلك لا تكون الحرية صفة مجردة تضاف إلى الإنسان مرة واحدة، بل صيرورة داخلية تُبنى بالقرارات نفسها.

إن القرار لا ينتهي عند لحظة الفعل، بل يمتد بعدها في صورة مراجعة. وهذه المراجعة من أعظم ما يميز الإنسان. فالإنسان لا يفعل فقط، بل يعود إلى فعله، يفسره، يبرره، يندم عليه، يتوب منه، أو يصبر عليه. ولو كان القرار مجرد نتيجة عصبية مغلقة لما كان للندم معنى حقيقي. فالندم يعني أن الإنسان يستطيع أن يقف بعد الفعل أمام فعله، وأن يميز بين ما فعله وما كان ينبغي أن يفعله، وأن يكشف فجوة بين ذاته الواقعة وذاته الممكنة. وهذه الفجوة هي باب الصيرورة الأخلاقية. فالإنسان لا يتغير لأنه لم يخطئ، بل لأنه يستطيع أن يحول الخطأ إلى معرفة، والمعرفة إلى توبة، والتوبة إلى قرار جديد.

والتوبة في هذا السياق ليست مفهومًا وعظيًّا منفصلاً عن تحليل القرار، بل هي من أعمق المفاهيم الإنسانية في إعادة بناء القرار. فالتوبة تعني أن الإنسان ليس محكومًا نهائيًا بمسار سابق، وأن القرار الخاطئ لا يصبح قدرًا مطلقًا إذا وُجد وعي يقطعه، وندم يكشف قبحه، وعزم يفتح طريقًا آخر. إنها إعلان أن الإنسان قابل للاستئناف، وأن الماضي لا يملك

الكلمة الأخيرة، وأن الأعصاب والعادات والذاكرة، مهما قويت، لا تلغي إمكانية التحول. ومن هنا فإن التوبة ليست فقط عودة إلى الله، بل إعادة تحرير للإنسان من عبودية القرار السابق. إنها فعل مقاومة ضد الحتمية الأخلاقية التي تقول للإنسان: أنت ما فعلت، ولن تكون إلا ما فعلت.

لكن التوبة الحقيقية لا تكون مجرد شعور عابر، لأن القرار الخاطئ غالبًا لم يكن لحظة معزولة، بل مسارًا له جذور. ولذلك تحتاج التوبة إلى إعادة بناء شروط القرار. فمن تاب من الغضب احتاج أن يفهم مصادر غضبه، ومن تاب من الكذب احتاج أن يواجه خوفه من الحقيقة، ومن تاب من الظلم احتاج أن يكسر لذة السيطرة، ومن تاب من الشهوة المنفلتة احتاج أن يعيد ترتيب نظره وعاداته وبيئته. وهذا يبين أن التوبة ليست ضد العلم بالإنسان، بل تحتاج إليه. فمعرفة المسارات العصبية والنفسية التي تغذي الفعل الخاطئ تساعد على قطعها، لا على تبريرها. وكل فهم لا يتحول إلى إصلاح يبقى ناقصًا، وكل إصلاح يتجاهل بنية الإنسان يبقى هشًا.

ومن هنا يتضح أن القرآن حين يفتح باب التوبة لا يتعامل مع الإنسان بوصفه جوهراً ساقطاً لا أمل فيه، ولا بوصفه آلة مبرمجة لا ذنب عليها، بل بوصفه كائنًا مسؤولاً قابلاً للعودة. وهذه من أعظم صور التوازن في الرؤية القرآنية: الإنسان يخطئ، لكنه لا يُختزل في خطئه؛ يضعف، لكنه لا يعفى من المجاهدة؛ ينسى، لكنه يُذكر؛ يسقط، لكنه يُدعى إلى النهوض. وفي هذا البناء تظهر جدلية الصيرورة والتناقض في أوضح صورها: فالإنسان هو الكائن الذي يستطيع أن يكون ضد نفسه، ثم يعود ليصالح نفسه على معنى أعلى؛ وهو الكائن الذي قد يصنع قيده بقراره، ثم يكسر القيد بقرار آخر.

إن النية، في هذا المستوى، هي المركز الباطني للقرار. فالقرار لا يقاس بظاهرة فقط، لأن الظاهر قد يخدع. قد يكون الفعل واحدًا في صورته، لكنه يختلف جذريًا في نيته. وقد

تكون الحركة الخارجية صغيرة، لكن قصدها عظيم. وقد يكون الصمت عبادة أو تواطؤًا، والكلمة حقًا أو رياءً، والعطاء رحمة أو طلبًا للمنزلة. والنية تكشف أن القرار الإنساني ليس مجرد حركة عصبية أو سلوكية، بل اتجاه داخلي. ومن هنا لا يكفي أن نسأل: ماذا فعل الإنسان؟ بل ينبغي أن نسأل أيضًا: لماذا فعل؟ ولمن فعل؟ وبأي قصد؟ وما الصورة التي كان يطلبها من فعله؟ وما الغاية التي جعلها حاكمة عليه؟

ولا تستطيع العلوم العصبية، مهما تقدمت، أن تلغي هذا البعد. قد تدرس ما يحدث في الدماغ عند اتخاذ القرار، وقد تكشف أثر المكافأة والخوف والتوقع، لكنها لا تستطيع أن تختصر النية في نشاط مرئي، لأن النية تنتمي إلى معنى الفعل كما يعيشه صاحبه. قد تظهر آثارها في السلوك، وقد تدل عليها القرائن، لكنها في عمقها ليست مجرد حدث قابل للتصوير. ولهذا كان الحكم على الإنسان يحتاج دائمًا إلى تواضع؛ فالظاهر ضروري، لكنه ليس كل الحقيقة. والباطن حاضر، لكنه ليس مفتوحًا للناس بالكامل. وبين الظاهر والباطن تتأسس مسؤولية الإنسان أمام الله، حيث لا يكفي أن يبدو الفعل صالحًا إذا كان قصده فاسدًا، ولا يضيع قصد الخير وإن عجز الظاهر عن الكمال.

إن القرار كذلك يكشف معنى الاستطاعة. فالإنسان لا يكلف بما لا يطيق، لكن الاستطاعة نفسها ليست أمرًا بسيطًا. فقد يستطيع الإنسان فعلًا من جهة الجسد، ولا يستطيعه من جهة الخوف. وقد يستطيع من جهة المعرفة، ويعجز من جهة العادة. وقد يستطيع في السكينة، ولا يستطيع تحت الضغط. وقد يستطيع إذا وُجد معين، ولا يستطيع وحيدًا. ومن هنا فإن فهم القرار يحتاج إلى فهم مركب للاستطاعة: استطاعة جسدية، وعقلية، ونفسية، واجتماعية، وروحية. والعدل في النظر إلى الإنسان يقتضي ألا نطلب منه ما يتجاوز طاقته الواقعية، وألا نخفض طاقته حتى نعفيه مما يقدر عليه لو جاهد وتربى واستعان.

وهذا الميزان بين الاستطاعة والمجاهدة من أعظم مفاتيح الفهم. فبعض الخطابات الأخلاقية تفترض أن الإنسان يستطيع دائماً بمجرد أن يعرف، فتقسو عليه حين يضعف. وبعض الخطابات النفسية الحديثة تميل إلى تفسير كل ضعف بالشروط والجروح، فتخفف المسؤولية حتى تكاد تلغيها. أما الرؤية الأعمق فتقول: الإنسان لا يستطيع كل شيء، لكنه يستطيع أكثر مما يظن حين يتربى ويجاهد؛ وهو معذور في بعض ضعفه، لكنه ليس معذوراً في تحويل الضعف إلى هوية أبدية؛ وهو محتاج إلى الرحمة، لكنه محتاج أيضاً إلى من يوقظه من تبريراته. القرار الإنساني لا ينضج إلا بين رحمة تعرف الضعف، وصرامة تمنع الضعف من أن يصير صنماً.

إن الحتمية العصبية تفشل في تفسير لحظة التحول الأخلاقي العميق. فكم من إنسان عاش زمناً في مسار معين، ثم انقلب على نفسه لا لأن أعصابه تبدلت فجأة بمعجزة مادية بسيطة، بل لأن معنى جديداً دخل حياته، أو صدمة كشفت له هشاشة طريقه، أو كلمة أيقظت ضميره، أو تجربة ألم فتحت له باباً كان مغلقاً. هذا لا يعني أن التحول لا يترك أثراً في الدماغ، بل يعني أن المعنى نفسه قوة في تشكيل الإنسان. فالإنسان لا يتغير فقط بتغير كيميائه، بل قد تتغير كيميائه لأنه تغير في المعنى الذي يحمله. إن المعنى ليس ظلاً للعصب دائماً؛ إنه أحياناً قوة تعيد توجيه العصب.

ولهذا فإن الكلمة قد تصنع قراراً، والآية قد تصنع تحولاً، والموعظة الصادقة قد تهز مساراً قديماً، والحب قد يعيد ترتيب الإنسان، والفقد قد يوقظ وعياً نائماً، والخشية قد توقف يداً كانت تمتد إلى الظلم. هذه كلها لا تنفي البيولوجيا، لكنها تكشف أن الإنسان ليس مجرد كائن يستجيب للمادة، بل كائن تستجيب مادته أيضاً للمعنى. فالدماغ يتغير بالتعلم، والعادة، والتكرار، والانتباه، والخبرة. فإذا كان كذلك، فإن التربية والذكر والتأمل والتوبة ليست أفعالاً معنوية عائمة، بل تدخل في تشكيل بنية القرار نفسها. وهنا يلتقي العلم مع التجربة الروحية في حقيقة عميقة: الإنسان قابل لإعادة التشكيل.

إن من أهم نتائج هذا الفهم أن المسؤولية يجب أن تكون إصلاحية لا انتقامية. فإذا كان القرار يتشكل داخل مسارات عصبية ونفسية واجتماعية، فإن إصلاح الإنسان لا يكون بالعقوبة وحدها، ولا بالموعظة وحدها، ولا بالدواء وحده، بل بإعادة بناء المجال الذي يقرر فيه. يحتاج الإنسان إلى معرفة تكشف له دوافعه، وإلى بيئة تساعد على الخير، وإلى عادات جديدة تقطع المسارات القديمة، وإلى معنى أعلى يبرر له مشقة التحول، وإلى رحمة تمنعه من اليأس، وإلى محاسبة تمنعه من العبث. ومن دون هذه العناصر يصبح الخطاب عن القرار ناقصًا: إما قاسيًا بلا فهم، أو متفهمًا بلا توجيه.

والقرآن يقدم هذا التوازن حين يجمع بين الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والرحمة والحساب، والتذكير بالعتو والتحذير من الإصرار. فهو لا يترك الإنسان ييأس من التوبة، ولا يسمح له أن يطمئن إلى التماذي. لا يقول له إنك محكوم بماضيك، ولا يقول له إن الماضي لا أثر له. بل يفتح له طريقًا: اعرف ضعفك، لا تنكره؛ اعرف ذنبك، لا تبرره؛ اعرف باب العودة، لا تؤجله؛ واعرف أن القرار الجديد يحتاج إلى صدق ومجاهدة. إن هذه الرؤية تملك عمقًا نفسيًا وأخلاقيًا هائلًا، لأنها تعرف أن الإنسان ليس فكرة، بل تاريخ حي من الضعف والأمل.

إن القرار في علاقته بالأعصاب يضعنا أيضًا أمام سؤال النية المستقبلية. فالإنسان لا يقرر فقط ما سيفعله الآن، بل يقرر أي إنسان يريد أن يصير. وهذا أعمق من الاختيار اللحظي. فمن يقرر أن يتعلم الصبر لا يختار فعلًا واحدًا فقط، بل يختار مشروعًا لتغيير ذاته. ومن يقرر أن يخرج من عادة مدمرة لا يختار امتناعًا عابرًا، بل يختار صراعًا طويلًا مع مسار ترسخ فيه. ومن يقرر أن يتوب لا يختار لحظة عاطفية، بل يختار إعادة ترتيب المستقبل. وهكذا يصبح القرار تعاقدًا مع الصيرورة: لا مع ما هو كائن فقط، بل مع ما يمكن أن يكون.

وهذه الإمكانية هي التي تمنع الإنسان من الانغلاق. فهو ليس حاصل ماضيه فقط، بل إمكانية مستقبله أيضًا. ليس ما فعل فقط، بل ما يستطيع أن يعيد فعله أو يمتنع عنه أو يصلحه أو يتجاوزه. ولذلك فإن أخطر ما يقع فيه الإنسان أن يختزل نفسه في قرار سابق، أو يختزله الآخرون فيه. فالعدل يقتضي الاعتراف بالفعل، لكن الرحمة والحكمة تقتضيان الاعتراف بإمكان التحول. ومن هنا فإن الإنسان لا يفهم إلا من خلال الزمن كله: ماضٍ شكله، وحاضر يمتحنه، ومستقبل يدعوه. والقرار هو الجسر بين هذه الأزمنة.

إن الأعصاب تميل إلى الاقتصاد والتكرار، أما الروح المعنوية للإنسان فتميل إلى الإمكان والتجاوز. وهذا هو موضع الصراع. ما تعود عليه الإنسان يصبح سهلًا، وما يريد أن يصير إليه يكون صعبًا. ولذلك فإن كل تحول حقيقي يبدأ غالبًا بمقاومة عصبية ونفسية: قلق، تعب، ارتداد، حنين إلى القديم، خوف من الجديد. ومن لا يفهم هذه الصعوبة قد يظن أن فشل المحاولة الأولى دليل على استحالة التغيير. لكن الصيرورة لا تعمل بهذه البساطة. فالقرار الجديد يحتاج إلى تكرار حتى يصبح مسارًا، وإلى معنى حتى يصبر الإنسان على كلفته، وإلى جماعة أو بيئة تحميه من العودة إلى القديم، وإلى ذكر دائم كي لا ينسى لماذا بدأ.

وهنا تظهر قيمة الثبات. فالثبات ليس جمودًا، بل استمرار القرار الصحيح رغم ضغط الدوافع القديمة. وهو ليس غياب الاضطراب، بل عدم تسليم القيادة للاضطراب. وقد يكون الإنسان في داخله عاصفة، لكنه يثبت؛ وقد يكون خائفًا، لكنه لا يهرب؛ وقد يكون مشتاقًا إلى عاداته، لكنه لا يعود إليها؛ وقد يكون مجروحًا، لكنه لا ينتقم. هذه اللحظات تكشف أن القرار لا يساوي الراحة الداخلية، بل قد يكون القرار الصحيح مؤلمًا في بدايته لأنه يعيد تشكيل الإنسان ضد ما ألفه. ومن هنا نفهم أن الصبر ليس حالة سلبية، بل فعل عميق من أفعال القرار.

إن القرار الإنساني يتصل أيضًا بالمسؤولية الجماعية. فالإنسان الفرد يقرر داخل بيئات تصنع له الممكن والمستحيل، السهل والصعب، المقبول والمرفوض. فإذا كانت البيئة تدفع إلى الفساد، صار القرار الصالح أشق. وإذا كانت البيئة تعين على الخير، صار القرار الصالح أقرب. ومن هنا فإن تحميل الفرد وحده كامل العبء ظلم، كما أن إعفائه بالكامل باسم البيئة ظلم آخر. المسؤولية موزعة: الفرد مسؤول عن مجاهدته، والأسرة مسؤولة عن التربية، والمجتمع مسؤول عن القيم السائدة، والدولة مسؤولة عن صناعة الشروط التي تجعل الخير ممكنًا والشر غير مغرٍ أو غير محمي. القرار الفردي لا ينفصل عن البنية العامة التي تصنع مسرح القرار.

وهذا يفتح بابًا مهمًا في فهم الإنسان البيولوجي والعصبي داخل الحضارة. فإذا كان القرار يتأثر بالانتباه والرغبة والخوف والعادة، فإن النظم الحديثة التي تصنع الانتباه والرغبة والخوف والعادة تدخل في تشكيل الإنسان من الداخل. الإعلان لا يبيع سلعة فقط، بل يربي الرغبة. الإعلام لا ينقل خبراً فقط، بل يرتب الخوف. التقنية لا تقدم أداة فقط، بل تصنع عادة انتباه. السوق لا يلبي حاجة فقط، بل يخلق حاجات جديدة. وهكذا يصبح القرار الشخصي محاطًا بهندسة خفية. ومن هنا فإن حماية حرية الإنسان في العصر الحديث لا تكون بمجرد إعلانها قانونيًا، بل بحماية المجال النفسي والعصبي والمعنوي الذي تتكون فيه قراراته.

إن الإنسان قد يفقد حريته من غير أن تُكسر قيوده الظاهرة، إذا سُلِبَ انتباهه، وصُنعت رغباته، وأدير خوفه، وشُوهت ذاكرته، وأُفرغت قيمه من معناها. وهذه صورة دقيقة من صور العبودية الحديثة: عبودية لا تقول للإنسان افعل، بل تجعله يريد أن يفعل ما يخدم غيره. وهنا يصبح القرار نفسه ميدانًا للصراع الحضاري. فمن يملك صناعة القرار في الإنسان يملك مستقبل الإنسان. ولذلك فإن العلم بالأعصاب والقرار يجب أن يُحمى بأخلاق عميقة، وإلا تحول إلى تقنية سيطرة، بدل أن يكون بابًا لفهم الإنسان وتحريره.

وفي ختام هذا الفصل، يمكن القول إن القرار هو الموضوع الذي تظهر فيه جدلية الإنسان بأعمق صورها. فهو كائن عصبي، لأن قراره لا يحدث خارج الدماغ والجسد والانفعال والذاكرة. وهو كائن عاقل، لأن قراره لا يختزل في الدافع الأول. وهو كائن أخلاقي، لأن قراره يحمل قصدًا ومسؤولية. وهو كائن قرآني بالمعنى الوجودي، لأنه مبتلى بما يختار، ومحاسب على ما قصد، ومدعو دائمًا إلى التوبة والتصحيح. إن القرار يكشف أن الإنسان ليس سيدًا مطلقًا على نفسه، وليس عبدًا مطلقًا لشروطه؛ إنه كائن في الطريق، يجاهد ليصير أكثر وعيًا، وأكثر حرية، وأكثر صدقًا مع المعنى الذي يدعوه.

وبهذا يتضح أن الأعصاب لا تلغي القرار، بل تجعله أكثر جدية. لأنها تكشف أن الاختيار ليس كلمة سهلة، بل معركة داخلية بين مسارات راسخة وإمكانات جديدة. كما أن القرار لا يلغي الأعصاب، بل يثبت أن الإنسان قادر، عبر المعنى والتكرار والتربية والتوبة، على إعادة تشكيل بعض مساراته. وبين الأعصاب والقرار تقوم إنسانية الإنسان: ضعف لا ينفي الكرامة، وشرط لا يلغي المسؤولية، وذاكرة لا تغلق المستقبل، وخوف لا يمنع الشجاعة، ورغبة لا تمنع العفة، وسقوط لا يمنع التوبة. الإنسان هو الكائن الذي لا يملك دائمًا أن يختار ما يحدث له، لكنه يظل ممتحنًا في ما يصنعه بما يحدث له.

إن القرار، في صورته النهائية، ليس مجرد اختيار بين طريقين، بل اختيار الإنسان لنفسه في كل مرة. فالإنسان حين يصدق يختار أن يكون من أهل الصدق، وحين يكذب يختار أن يسمح للكذب أن يبني فيه طريقًا. وحين يظلم يختار أن يجعل القوة فوق الحق، وحين يعدل يختار أن يجعل الحق فوق الهوى. وحين يتوب يختار أن لا يكون ماضيه إلهًا يحكم مستقبله. وحين يصبر يختار أن لا يكون الألم سيدًا على معناه. لذلك فإن كل قرار يحمل في داخله بذرة هوية، وكل هوية تتشكل من قرارات، وكل مصير إنساني هو في جانب كبير منه حصيلة هذه الجدلية بين ما فرض على الإنسان وما اختار أن يفعله بما فرض عليه.

الفصل الرابع

الذاكرة

ليست الذاكرة مخزنًا ساكنًا لما مضى، ولا أرشيفًا محايدًا تحفظ فيه النفس صور أحداثها كما تحفظ الأوراق في صندوق مغلق، بل هي إحدى أعمق البنى التي يتكون بها الإنسان ويستمر ويتعرف إلى نفسه. فالإنسان لا يعيش حاضره خالصًا من ماضيه، ولا يواجه العالم كل مرة كأنه يولد من جديد، بل يحمل في داخله طبقات من الصور، والأصوات، والجراح، والحنين، والخبرات، والأسماء، والوجوه، والروائح، والوعود، والخسارات، والانكسارات، والانتصارات، والذنوب، والتوبات. كل ذلك لا يبقى خلفه كما تبقى الأشياء في الزمن، بل يدخل في نسيج ذاته، ويشكل طريقته في الرؤية، والاستجابة، والحب، والخوف، والحكم، والقرار. ومن هنا تكون الذاكرة أكثر من وظيفة عقلية؛ إنها بنية وجودية تجعل الإنسان هو هو عبر الزمن، وتمنحه إحساسًا بالاستمرار وسط تغير الجسد والمزاج والعلاقات والأمكنة.

إن الذاكرة من الناحية العصبية قدرة معقدة على الترميز والتخزين والاستدعاء وإعادة التنظيم. لكنها، من الناحية الإنسانية، ليست مجرد تسجيل لما وقع، بل إعادة بناء مستمرة لما وقع في ضوء ما صار إليه الإنسان. فالحدث الواحد لا يبقى في الداخل كما حدث أول مرة، بل يتغير مع تغير وعي صاحبه. قد يعود الإنسان إلى ذكرى قديمة فيفهمها بعد سنوات على نحو لم يكن قادرًا عليه حين وقعت. وقد يتصالح مع جرح كان يراه نهاية العالم، أو يكتشف أن لحظة فرح قديمة كانت تخفي وهمًا، أو يرى في خسارة ماضية بابًا إلى نضج لم يكن ممكنًا من دونها. الذاكرة، إذن، لا تحفظ الماضي فقط، بل تعيد تفسيره؛ ولا تستدعي ما كان فحسب، بل تمنحه معنى جديدًا في كل طور من أطوار الصيرورة.

وهذا يجعل الذاكرة إحدى ساحات جدلية الصيرورة والتناقض في الإنسان. فالإنسان يتغير، لكنه لا ينقطع عن ماضيه؛ يتجاوز بعض ما عاش، لكنه يبقى محمولاً بآثاره؛ ينسى أشياء كثيرة، لكنها قد تظل تعمل فيه من خلف الوعي؛ يتذكر ما يؤلمه فيتألم من جديد، ويتذكر ما أنقذه فيطمئن من جديد. ولذلك فإن الذاكرة ليست نعمة خالصة، ولا عبئاً خالصاً. إنها نعمة لأنها تحفظ الخبرة، وتبني الهوية، وتمنح الإنسان قدرة على التعلم والاعتبار والوفاء. وهي عبء لأنها قد تسجن الإنسان في جرح، أو تعيده إلى خوف، أو تجعله أسير صورة قديمة عن نفسه، أو تمنعه من أن يبدأ من جديد. وبذلك تكون الذاكرة قوة بناء وقوة أسر في آن واحد.

إن الإنسان، بخلاف الكائن الذي يعيش في المباشر، لا يعيش الحاضر وحده. إنه يعيش حاضراً مشبعاً بالماضي. حين يحب، تدخل ذاكرته في الحب؛ وحين يخاف، يدخل ما سبق أن خافه في خوفه الجديد؛ وحين يثق، تستدعي ذاكرته تاريخ الثقة والخيانة؛ وحين يقرر، لا يقرر من فراغ، بل من ذاكرة النجاح والفشل والعقاب والمكافأة. ولذلك لا يمكن فهم سلوك الإنسان من لحظته الظاهرة فقط. فالحاضر في الإنسان مزدحم بما غاب. وقد يكون الفعل الحالي ردّاً على شيء لم يعد موجوداً في الخارج، لكنه ما زال حياً في الداخل. ومن هنا يخطئ من يظن أن الماضي يمضي ببساطة؛ فالماضي الإنساني لا يمضي إلا إذا تحول إلى معنى، أو تم استيعابه، أو جرى تحرير الإنسان من سلطانه.

والذاكرة ليست واحدة في الإنسان. هناك ذاكرة للمعرفة، وذاكرة للحركة، وذاكرة للعاطفة، وذاكرة للجسد، وذاكرة للوجوه، وذاكرة للأمكنة، وذاكرة للقيم، وذاكرة للذنب، وذاكرة للنعمة. فالإنسان قد ينسى تفاصيل حادثة، لكنه يحتفظ بآثارها الانفعالية. وقد لا يذكر الكلمات التي قيلت له في طفولته، لكنه يحمل أثرها في ثقته بنفسه أو خوفه من الناس. وقد ينسى سبب انقباضه من مكان معين، لكنه يشعر بأن جسده يتذكر قبل أن يتذكر عقله.

وهذا يكشف أن الذاكرة لا تقيم في الوعي الصريح وحده، بل تتوزع في طبقات الإنسان كلها. فما لا نقوله لأنفسنا قد يبقى فاعلاً فينا، وما لا نستحضره قد يوجهنا من الخفاء.

ومن هنا فإن الذاكرة العصبية ليست منفصلة عن الذاكرة النفسية. فالدماغ لا يحفظ الأحداث كصور جامدة، بل يحفظها داخل شبكات من الارتباطات والانفعالات. ولذلك تكون الذكرى المؤلمة أحياناً أقوى من الذكرى العادية، لأن الألم يطبع الحدث بقوة في الجهاز العصبي والنفسي. والخوف يجعل الذاكرة حادة، والصدمة تجعل بعض الصور عvisية على النسيان، والحب يجعل بعض التفاصيل الصغيرة مضيئة في الداخل، والحنين يمنح المكان قوة تتجاوز مادته. ليست الذاكرة إذن تسجيلًا باردًا، بل هي ذاكرة متأثرة بما كان يحمله الحدث من معنى وانفعال وخطر ورغبة. وهذا هو السبب في أن الإنسان لا يتذكر الماضي كما كان فقط، بل كما مسّه.

إن سؤال الذاكرة هو أيضًا سؤال الهوية. فمن أنا إذا فقدت ذاكرتي؟ هل أبقى الشخص نفسه إذا لم أعد أذكر اسمي، ووجوه أهلي، وخبرتي، وآلامي، وأخطائي، ووعودي؟ إن فقدان الذاكرة لا يعني فقدان المعلومات فقط، بل اهتزاز الاستمرار الداخلي للذات. فالإنسان يعرف نفسه من خلال قصة، والذاكرة هي المادة التي تبنى منها هذه القصة. لكنها ليست مادة خامًا فقط؛ إنها انتقاء وترتيب وتأويل. كل إنسان يروي حياته بطريقة ما، يبرز أشياء، ويخفي أشياء، يضخم جرحًا، أو ينسى نعمة، أو يحول فشلًا إلى مبرر، أو يحول ألمًا إلى رسالة. ومن هنا فإن الهوية ليست مجرد ما حدث لنا، بل الطريقة التي نتذكر بها ما حدث لنا.

وهذا يفتح بابًا خطيرًا: الإنسان قد يكذب على نفسه بواسطة ذاكرته. فهو لا يزور الواقع الخارجي فقط، بل قد يزور رواية ماضيه ليحمي صورته عن ذاته. قد يتذكر نفسه ضحية دائمًا كي لا يعترف بمسؤوليته. وقد يتذكر إحسانه وينسى ظلمه. وقد يحتفظ بأخطاء الآخرين ويمحو

أخطاءه. وقد يصنع من الذاكرة محكمة منحازة، يدين فيها العالم ويبرئ نفسه. ولذلك فإن الذاكرة تحتاج إلى عدل. والعدل في الذاكرة من أصعب أنواع العدل، لأن الإنسان لا يواجه فيه خصمًا خارجيًا فقط، بل يواجه رغبته العميقة في أن يكون بريئًا في قصة حياته.

والقرآن الكريم يضع التذكر في مركز التجربة الإنسانية، لا بوصفه مجرد استرجاع للماضي، بل بوصفه عودة إلى الحقيقة بعد الغفلة. فالتذكر القرآني ليس ذاكرة معلوماتية فحسب، بل يقظة وجودية. الإنسان ينسى ربه، وينسى نعمته، وينسى عهده، وينسى مصيره، وينسى ضعفه، وينسى أن القوة عارية مؤقتة، وأن المال فتنة، وأن الحياة معبر. ولذلك يأتي الذكر والتذكير ليعيد ترتيب الوعي. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى معلومات جديدة، بل يحتاج إلى استعادة ما غاب من المعنى. وفي هذا يظهر الفرق بين الذاكرة كوظيفة عصبية، والتذكر كفعل هداية. قد يملك الإنسان ذاكرة قوية للأرقام والأحداث، لكنه غافل عن المصير. وقد تكون ذاكرته التقنية حادة، لكن ذاكرته الوجودية مطموسة.

ومن هنا يصبح النسيان في القرآن أعمق من ضعف الاستدعاء. هناك نسيان طبيعي يتعلق بمحدودية الإنسان، وهذا من ضعفه البشري. وهناك نسيان أخلاقي وروحي، حين يغيب عن الإنسان ما كان ينبغي أن يبقى حاضرًا في توجيه حياته. فالذي ينسى الله لا يعني أنه فقد معلومة ذهنية، بل يعني أنه أخرج الحقيقة العليا من مركز قراره. والذي ينسى الآخرة لا يعني أنه لا يعرف لفظها، بل أنه يعيش كما لو أنها ليست قادمة. والذي ينسى النعمة لا يعني أنه لا يتذكر حصولها، بل أنه لا يربطها بالشكر. وهنا يتحول النسيان إلى فساد في ترتيب الوعي، لا مجرد خلل في المخزون الذهني.

وهذا المعنى بالغ الأهمية في فهم الإنسان المعاصر. فقد صار الإنسان الحديث يمتلك ذاكرة خارجية هائلة: أجهزة تحفظ صورته، وأرشيفات تحفظ وثائقه، وشبكات تحفظ كلماته، وقواعد بيانات تحفظ تفاصيل حياته. ومع ذلك قد يكون أكثر غفلة من إنسان قديم

لم يملك شيئاً من هذه الأدوات. فالمشكلة ليست في القدرة على التخزين، بل في القدرة على الاعتبار. قد تتضاعف الذاكرة التقنية، بينما تضمر الذاكرة الروحية. قد لا ينسى الإنسان موعداً صغيراً لأنه محفوظ في جهازه، لكنه ينسى غايته الكبرى. قد يحتفظ بآلاف الصور، لكنه لا يحتفظ بمعنى اللحظة. وهذا يكشف أن التذكر الإنساني لا يقاس بكمية المحفوظات، بل بنوع الحضور الذي تصنعه في النفس.

إن الذاكرة، بما هي حضور الماضي في الحاضر، يمكن أن تكون باباً للحكمة. فالخبرة لا تصبح حكمة بمجرد وقوعها، بل حين تُفهم وتُستوعب. قد يعيش الإنسان تجارب كثيرة ولا يتعلم شيئاً، لأن التجربة لا تتحول تلقائياً إلى وعي. تحتاج التجربة إلى عقل يتأمل، وقلب يعتبر، وصدق يواجه، ولغة تسمي، وزمن يسمح بالنضج. ولذلك فإن كبار السن ليسوا حكماء بالضرورة، وإن كان العمر يمنح فرصة للحكمة. فقد يطول الزمن بالإنسان فيزداد مرارة، وقد يطول فيزداد رحمة. قد يحول ذاكرته إلى اتهام للعالم، وقد يحولها إلى فهم أعمق للضعف الإنساني. فالذاكرة لا تصنع الحكمة وحدها، بل طريقة التعامل معها هي التي تصنع الحكمة أو المرارة.

ومن هنا فإن الذاكرة تحتاج إلى تأويل. فليس الماضي معنى جاهزاً، بل مادة تحتاج إلى قراءة. والإنسان في كل مرحلة يعيد قراءة ماضيه من موقع جديد. ما كان يراه هزيمة قد يراه لاحقاً حماية، وما كان يراه حرماً قد يراه تربية، وما كان يراه نجاشاً قد يكشف أنه فتنة، وما كان يراه ألماً صرفاً قد يجد فيه باباً إلى معرفة نفسه. وهذا لا يعني تزييف الماضي ولا تبرير الظلم، بل يعني أن الإنسان لا يظل عبداً للمعنى الأول الذي منحه للحدث. إن من أعظم صور الحرية الداخلية أن يستطيع الإنسان إعادة فهم ما حدث له من غير أن ينكره، وأن يحرر ذاكرته من التفسير الذي سجنه أول مرة.

والذاكرة المؤلمة هي أخطر اختبارات الإنسان. فالجرح إذا بقي بلا معنى قد يتحول إلى هوية. والإنسان المجروح قد لا يكتفي بأن يقول: لقد تألمت، بل يقول: أنا ألمي.

وحين تتحول الذاكرة إلى هوية مغلقة، يبدأ الإنسان في قراءة كل شيء من خلالها. قد يرى كل علاقة تهديدًا، وكل اختلاف اعتداءً، وكل نصح إهانة، وكل قرب خطرًا. وهنا لا يكون الماضي ماضيًا، بل سلطة حاضرة. ومن هنا فإن الشفاء لا يعني محو الذاكرة، بل تغيير علاقتها بالذات. ليس المطلوب أن لا يتذكر الإنسان الجرح، بل أن لا يكون الجرح هو السيد المطلق على ذاكرته وقراره.

إن الغفران، بهذا المعنى، ليس ضعفًا ولا محوًا للعدالة، بل تحرير للذاكرة من أن تبقى أسيرة للانتقام. قد لا يستطيع الإنسان أن ينسى الإساءة، وقد لا يكون مطلوبًا منه أن ينساها بالمعنى الساذج، لكن يمكن أن يتعلم كيف لا يجعلها مركز وجوده. فالذاكرة التي لا تعرف إلا الثأر تتحول إلى سجن. والذاكرة التي تنكر الجرح تكذب على ذاتها. أما الذاكرة الراشدة فهي التي تعترف بما حدث، وتطلب العدل حين يجب، لكنها لا تسمح للماضي أن يتلعق المستقبل. وهذا معنى عميق من معاني التحرر الداخلي، لأن الإنسان لا يتحرر فقط من ظلم يقع عليه في الخارج، بل من استمرار الظلم داخله على هيئة ذاكرة مشتتة لا تنطفئ.

والقرآن الكريم حين يربط التذكر بالاعتبار يفتح بابًا لتحويل الذاكرة من أسر إلى هداية. فليس المقصود أن يتذكر الإنسان ليعيد إنتاج الألم أو الكبرياء أو العصبية، بل ليرى السنن، ويفهم العواقب، ويعرف ضعف الإنسان، ويشكر النعمة، ويتجنب الغفلة. ولذلك فإن قصص القرآن ليست ذاكرة تاريخية محايدة، بل ذاكرة هادية. إنها لا تعرض الماضي لمجرد المعرفة، بل لتصحيح الحاضر. فالتاريخ في القرآن ليس ما حدث فقط، بل ما ينبغي أن يتعلمه الإنسان مما حدث. وهنا تلتقي الذاكرة الفردية بالذاكرة الجماعية: كلاهما قد يكون بابًا للوعي أو بابًا للتعصب، بحسب طريقة القراءة.

إن الذاكرة الجماعية تشبه الذاكرة الفردية في قدرتها على البناء والأسر. فالألم لا تعيش من حاضرها فقط، بل من صورها عن ماضيها. قد تحمل ذاكرة مجد فتنهض، أو ذاكرة مجد

فتتكبر، أو ذاكرة مظلومية فتطالب بالعدل، أو ذاكرة مظلومية فتبرر العدوان، أو ذاكرة هزيمة فتتعلم، أو ذاكرة هزيمة فتستسلم. ولذلك فإن كتابة التاريخ ليست عملاً بريئاً تماماً؛ إنها تدخل في تشكيل القرار الجماعي. ومن يملك ذاكرة الجماعة يملك جانباً من مستقبلها، لأنه يحدد لها من هي، ومن عدوها، وما الذي تخافه، وما الذي تفتخر به، وما الذي تنساه. ومن هنا فإن الذاكرة ليست شأنًا فرديًا فقط، بل شأن حضاري وسياسي وأخلاقي.

وفي هذا المعنى يمكن القول إن الإنسان كائن ذاكِر، لكنه أيضًا كائن ناسٍ. وهذا التوتر بين الذاكرة والنسيان ليس عيبًا عرَضيًا، بل جزء من تركيب الإنسان. لو لم يتذكر، لما تعلم ولا وفى ولا بنى هوية. ولو لم ينسَ أبدًا، ربما عجز عن العيش تحت ثقل كل شيء. النسيان الطبيعي رحمة أحيانًا، لأنه يخفف وطأة الألم، ويفتح مساحة للحياة، ويمنع التفاصيل من سحق الوعي. لكن النسيان إذا مسَّ المعاني الكبرى صار خطرًا. فالإنسان يحتاج إلى أن ينسى بعض التفاصيل ليعيش، لكنه يحتاج إلى أن يتذكر الأصول ليهتدي. يحتاج إلى أن تخف ذاكرة الألم، لكنه يحتاج إلى أن تبقى ذاكرة العبرة. يحتاج إلى أن يتجاوز الإساءة، لكنه لا ينبغي أن ينسى معنى العدل. ومن هنا تكون الحكمة في ترتيب ما ينبغي أن ينسى وما ينبغي أن يبقى حاضرًا.

إن الذاكرة في علاقتها بالجسد تكشف أن الإنسان ليس عقلاً مجردًا يحفظ صورًا، بل كائن متجسد يحمل ماضيه في أعصابه وحركاته وانقباضه وارتياحه. قد يدخل الإنسان مكانًا فيشعر بانقباض قبل أن يعرف السبب. قد يسمع صوتًا فيعود إلى خوف قديم. قد يشم رائحة فتنهض في داخله طفولة كاملة. قد يلمس شيئًا فيستدعي وجهًا أو فقدًا أو وعدًا. هذه الذاكرة الجسدية تجعل الماضي حاضرًا في البدن لا في الفكر فقط. ولذلك فإن علاج الذاكرة لا يكون دائمًا بالشرح العقلي وحده، لأن الجسد نفسه قد يحتاج إلى طمأنينة جديدة، وتجارب أمان متكررة، وإيقاع حياة يعيد إليه الثقة.

ومن هنا تتعمق الصلة بين الذاكرة والقرار. فالإنسان لا يقرر بما يعرف فقط، بل بما يتذكر، وبما ينسى، وبما يتذكره جسده حتى إذا عجز لسانه عن تسميته. فإذا كانت الذاكرة مشوهة بالخوف، تشوه القرار. وإذا كانت مشبعة بالثقة، اتسع القرار. وإذا كانت مملوءة بالنعم، مال الإنسان إلى الشكر. وإذا كانت مملوءة بالمرارة، مال إلى الشك والاتهام. ولذلك فإن بناء ذاكرة سليمة جزء من بناء قرار سليم. والتربية، في عمقها، ليست فقط إعطاء معلومات، بل صناعة ذاكرة: ذاكرة حب، وكرامة، وحدود، وعدل، وثقة، ومسؤولية، وذكر لله. والطفل الذي يُبنى داخله هذا النوع من الذاكرة يدخل الحياة بأعصاب أكثر قدرة على الطمأنينة، وقلب أكثر قدرة على الثقة، وعقل أكثر قدرة على التمييز.

إن الذاكرة كذلك هي التي تجعل الوعد ممكنًا. فالإنسان يعد لأنه يتجاوز اللحظة، ويثق بأن ذاته ستمتد إلى المستقبل، وأن ما يقوله الآن سيبقى ملزمًا له لاحقًا. ومن لا ذاكرة له لا عهد له بالمعنى العميق، لأن العهد يحتاج إلى حفظ. ولذلك يكثر في القرآن التذكير بالعهد والميثاق والنسيان والنقض. فالعهد ليس مجرد لفظ قيل في الماضي، بل ذاكرة ملزمة ينبغي أن تبقى حاضرة في القرار. وحين ينسى الإنسان عهده، لا ينسى حدثًا عابرًا، بل ينسى حقيقة كان ينبغي أن تنظم حياته. ومن هنا تتصل الذاكرة بالأمانة. فالإنسان الأمين هو الذي يحفظ المعنى عبر الزمن، ولا يترك تغير المصلحة أو الشهوة أو الخوف يمحوا ما التزم به.

وبهذا تتضح خطورة النسيان الأخلاقي. فليس أخطر ما في الإنسان أن ينسى معلومة، بل أن ينسى ما كان ينبغي أن يحفظه من حق، أو فضل، أو عهد، أو نعمة، أو مصير. قد ينسى فضل من أحسن إليه، فيظلم. وقد ينسى ضعفه حين يقوى، فيطغى. وقد ينسى فقره حين يغتنى، فيتكبر. وقد ينسى ذنبه حين يتحدث عن ذنوب الناس، فيقسو. وقد ينسى الموت حين ينهمك في الدنيا، فيغفل. هذه ليست مشكلات ذاكرة بالمعنى العصبي البسيط، بل مشكلات ذاكرة روحية وأخلاقية. ولهذا كان التذكير ضرورة إنسانية دائمة، لأن الإنسان ليس كائنًا جاهلاً فقط، بل كائن ينسى ما يعرف.

إن الذاكرة، إذن، ليست مجرد فصل في العلوم العصبية، بل هي باب واسع لفهم الإنسان كله. فهي تكشف كيف يتحول الزمن إلى ذات، وكيف يتحول الماضي إلى هوية، وكيف يتحول الجرح إلى سلوك، وكيف تتحول النعمة إلى شكر أو جحود، وكيف تتحول التجربة إلى حكمة أو مرارة، وكيف يتحول التاريخ إلى عبرة أو عصبية. والإنسان لا يصير إنساناً لأنه يتذكر فقط، بل لأنه يستطيع أن يحاكم ذاكرته، وأن يختار أي معنى يمنحه لما يتذكر، وأن يطلب من التذكر أن يكون طريقاً إلى الحق لا قيداً في الماضي. ومن هنا تبدأ عظمة الذاكرة وخطورتها: إنها لا تحفظ الإنسان فقط، بل قد تصنعه، وقد تعيده، وقد تسجنه، وقد تحرره.

وفي ضوء ذلك، يصبح التذكر فعلاً من أفعال الصيرورة. فالإنسان حين يتذكر لا يعود إلى الماضي كما هو، بل يعيد إدخاله في حاضره ليصنع به مستقبلاً. وإذا كان التذكر واعياً، صار الماضي مادة للنضج. وإذا كان التذكر مريضاً، صار الماضي قوة تكرر. وهذا هو الامتحان الكبير: هل تصبح الذاكرة باباً للمعرفة، أم آلية لإعادة الجرح؟ هل تتحول إلى شكر، أم إلى جحود؟ إلى توبة، أم إلى تبرير؟ إلى وفاء، أم إلى ثأر؟ إلى اعتبار، أم إلى عصبية؟ هنا لا تكون الذاكرة وظيفة فقط، بل مسؤولية. فالإنسان مسؤول، إلى حد ما، عن الطريقة التي يحمل بها ماضيه، وإن لم يكن مسؤولاً عن كل ما وقع له في ذلك الماضي.

ومن هذه النقطة يتصل هذا الفصل بما قبله اتصالاً عميقاً. فقد رأينا في فصل الأعصاب والقرار أن الإنسان يقرر من داخل ذاكرته، وأن القرار لا يولد من فراغ. وها نحن نرى أن الذاكرة نفسها ليست محايدة، بل تحتاج إلى عقل وقلب ووعي وتركيز كي لا تتحول إلى سيد خفي على القرار. فالإنسان الذي لا يعرف ذاكرته لا يعرف كثيراً من دوافعه. والذي لا يراجع ذاكرته قد يظن أنه يقرر بحرية، بينما هو يعيد تمثيل خوف قديم أو جرح قديم أو رغبة قديمة. ومن هنا فإن تحرير القرار يبدأ أحياناً من تحرير الذاكرة: لا بمحوها، بل بفهمها، وإعادة ترتيبها، وفتحها على معنى أرحب.

وبذلك يكون الإنسان كائنًا ذاكرًا وناسيًا، وفي هذا التوتر يظهر سره. ذاكرته تحفظه من التبدد، ونسيانه يحميه من الاختناق. ذاكرته تمنحه هوية، لكنها قد تمنحه سجنًا. نسيانه يمنحه خفة، لكنه قد يمنحه غفلة. والقرآن لا يدعو الإنسان إلى ذاكرة خام، بل إلى ذكر يوقظ، ولا يكتفي بنقد النسيان الطبيعي، بل يحذر من الغفلة التي تجعل الإنسان يفقد مركزه. فالذاكرة الراشدة هي التي تجعل الإنسان أكثر حضورًا للحق، لا أكثر أسرًا للماضي. والنسيان الرحيم هو الذي يخفف الألم، لا الذي يمحو العهد. وبين الذكر والنسيان، بين الذاكرة والغفلة، بين الجرح والعبرة، تتشكل واحدة من أعمق جدليات الإنسان: أنه لا يستطيع أن يعيش بلا ماضي، لكنه لا يكتمل إذا صار ماضيه قدره النهائي.

إذا كانت الذاكرة تحفظ للإنسان ماضيه، فإنها لا تحفظه على صورة واحدة ثابتة، بل تحفظه في حركة دائمة من الانتقاء والتأويل وإعادة البناء. فالإنسان لا يستدعي الماضي كما يستخرج وثيقة من أرشيف محكم، بل يستدعيه من داخل حاجته الراهنة، وخوفه الراهن، ونضجه الراهن، وجرحه الراهن. ولذلك قد تكون الذكرى الواحدة قاسية في طور، ثم تصبح أهدأ في طور آخر؛ وقد تكون مصدر فخر في زمن، ثم تتحول إلى موضع خجل في زمن لاحق؛ وقد تكون خسارة موحجة، ثم تنكشف بعد طول تأمل بوصفها بداية تحول. إن الذاكرة لا تعيد الماضي فقط، بل تعيد الإنسان إلى نفسه في كل مرة، وتكشف له كيف تغيرت طريقته في فهم ما عاشه.

ومن هنا لا تكون الذاكرة مجرد وظيفة عصبية، بل مرآة لصيرورة الوعي. فالإنسان الناضج لا يتذكر كما يتذكر الطفل، والإنسان المجروح لا يتذكر كما يتذكر المتصالح، والإنسان المتكبر لا يتذكر كما يتذكر المتواضع، والإنسان المؤمن لا يتذكر كما يتذكر الغافل. الذاكرة تتأثر بالحالة الوجودية لصاحبها. فالقلب حين يضيق يعيد ترتيب الماضي حول الألم، وحين يتسع يعيد ترتيب الماضي حول العبرة. والعقل حين ينحاز ينتقي من

الماضي ما يؤيد انحيازه، وحين يعدل يجرؤ على تذكر ما يدينه قبل أن يدين غيره. لذلك فإن إصلاح الذاكرة ليس عملاً معرفياً فحسب، بل هو عمل أخلاقي وروحي؛ لأن الإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يتذكر، بل إلى أن يتذكر بعدل.

والعدل في الذاكرة من أدق مراتب العدل. فالإنسان قد يكون شديد الحرص على العدل في الخصومات الظاهرة، لكنه لا يعدل في ذاكرته. قد يتذكر إساءات الآخرين بتفاصيلها، وينسى سياقاتها، ويتذكر إحسانه إليهم مكبراً، وينسى تقصيره معهم. وقد يحفظ من الماضي ما يمنحه حق الغضب، ويمحو ما يطالبه بالاعتذار. والذاكرة المنحازة لا تبدو لصاحبها كذباً؛ لأنها تأتيه في صورة صدق داخلي. وهنا تكمن خطورتها. فالإنسان لا يخدع الآخرين فقط حين يحرف الذاكرة، بل يخدع نفسه أولاً، حتى يصير ظلمه لنفسه وللآخرين قائماً على رواية داخلية يظنها الحقيقة الكاملة.

إن هذه الخاصية تجعل الذاكرة قريبة من الخيال. فهي لا تختزع الماضي من العدم غالباً، لكنها تعيد تركيبه. تضيف إلى بعضه ظلاً، وتحذف من بعضه ضوءاً، وتقدم واقعة وتؤخر أخرى، وتربط بين أحداث لم تكن مترابطة بذلك الشكل، وتمنح القصة بداية ونهاية وسبباً ونتيجة. ومن هنا فإن كل إنسان يحمل في داخله رواية عن ماضيه، وهذه الرواية قد تكون أقرب إلى الحكمة أو أقرب إلى الوهم. وليس الخطر في أن يروي الإنسان حياته، بل في أن ينسى أنها رواية منتقاة، وأن يخلط بين ما حدث فعلاً وبين المعنى الوحيد الذي منحه لما حدث. فالإنسان لا يعيش بالوقائع وحدها، بل يعيش بالمعاني التي نسجها حول الوقائع.

وفي هذا الموضع تبرز الحاجة إلى التذكر القرآني بوصفه تصحيحاً للرواية الداخلية. فالقرآن لا يترك الإنسان أسير ذاكرته الخاصة، بل يضعها أمام ذاكرة أوسع: ذاكرة الخلق، وذاكرة العهد، وذاكرة النعمة، وذاكرة المصير، وذاكرة الأمام، وذاكرة السنن. إنه يخرج الإنسان من ضيق حكايته الفردية إلى أفق كلي يرى فيه نفسه جزءاً من تاريخ أكبر، وابتلاء

أوسع، وسنن لا تحابي أحدًا. فالإنسان إذا تذكر نفسه فقط قد يطمع عليه جرحه أو كبرياؤه، أما إذا تذكر الله والنعمة والموت والحساب، أعيد ترتيب ذاكرته داخل ميزان أعلى. ومن هنا يصبح الذكر القرآني علاجًا للذاكرة لا مجرد إضافة إلى محفوظاتها.

إن الذاكرة حين تنفصل عن الشكر تتحول إلى جحود. فالإنسان قد يتذكر آلامه بقوة، وينسى ما أنقذه، وما أعطي له، وما فُتح أمامه، وما حُفظ منه، وما مرّ عليه من لطف خفي. ومن طبيعة النفس إذا لم تُربَّ أن تتركز حول ما فاتها أكثر مما تشكر ما وصلها، وحول ما جرحها أكثر مما ترى ما رحمها. ولذلك يربط القرآن بين التذكر والشكر، لأن الشكر ليس مجرد شعور بالامتنان، بل هو ذاكرة عادلة للنعمة. والجاحد ليس بالضرورة من لا يعرف أنه نال نعمة، بل من لا يجعل هذه المعرفة حاضرة في موقفه من الله والناس والحياة. إن الشكر ذاكرة أخلاقية، والجحود نسيان منحرف.

والذاكرة حين تنفصل عن التوبة تتحول إلى تبرير. فقد يتذكر الإنسان ذنبه، لكنه لا يتذكره ليعود، بل ليفسر لنفسه لماذا كان مضطّرًا إليه، أو لماذا كان غيره أسوأ منه، أو لماذا لا ينبغي أن يلام. وهنا تتحول الذاكرة إلى محامٍ عن الهوى. أما الذاكرة التائبة فهي التي لا تهرب من الاعتراف، ولا تسقط في اليأس، ولا تجعل الذنب هوية نهائية، بل تجعله بابًا إلى صدق جديد. فالذنب إذا تذكره الإنسان بوعي قد يلين قلبه، ويكسر كبرياءه، ويجعله أرحم بالناس، وأشدّ حذرًا من نفسه. أما إذا تذكره بتبرير، فإنه يرسخ في داخله ويعود في صورة جديدة. ومن هنا يكون التذكر شرطًا للتوبة، كما يكون النسيان الأخلاقي شرطًا للإصرار.

إن الذاكرة حين تنفصل عن العدل الجماعي تتحول إلى عصبية. فالجماعات تختار من تاريخها ما يعزز صورتها عن نفسها، وقد تنسى ما يدينها، أو تضخم ما وقع عليها، أو تمحو ما وقع منها. وهذه الذاكرة الانتقائية تصنع وعيًا خطيرًا، لأنها تمنح الجماعة شعورًا دائمًا بالبراءة أو الاستحقاق أو الثأر. وإذا صارت الذاكرة الجماعية غير قابلة للمراجعة،

تحولت إلى عقيدة مغلقة، وصار التاريخ بدل أن يكون مجال اعتبار، مجال تعبئة وانغلاق. ولذلك تحتاج الأمم، كما يحتاج الأفراد، إلى توبة تاريخية؛ لا بمعنى جلد الذات، بل بمعنى القدرة على تذكر الذات بعدل، ورؤية ما لها وما عليها، وتحويل الماضي إلى وعي لا إلى قيد.

والقرآن حين يعرض تاريخ الأمم لا يعرضه لتأليه جماعة ولا لإدانة جماعة بإطلاق، بل لاستخراج السنن. فهو يذكر القوة حين تطغى، والنعمة حين تكفر، والترف حين يفسد، والرسالة حين تُكذَّب، والاستضعاف حين يصبر، والعاقبة حين تنقلب. ولذلك فإن الذاكرة القرآنية ليست ذاكرة قومية مغلقة، بل ذاكرة سننية. إنها لا تقول للإنسان: تذكر كي تتفاخر فقط، ولا تذكر كي تنتقم فقط، بل تذكر كي تفهم الطريق الذي يقود إلى السقوط، والطريق الذي يفتح باب النجاة. وهذا الفرق جوهرى بين ذاكرة العصبية وذاكرة الهداية. الأولى تسجن الإنسان في جماعته، والثانية تخرجه إلى السنن والحق.

إن الذاكرة لا تحفظ الماضي وحده، بل تصنع المستقبل. فمن يتذكر بطريقة معينة يقرر بطريقة معينة. الذاكرة الخائفة تصنع مستقبلاً دفاعياً، والذاكرة الحاقدة تصنع مستقبلاً انتقامياً، والذاكرة الشاكرة تصنع مستقبلاً أكثر طمأنينة، والذاكرة التائبة تصنع مستقبلاً أكثر يقظة، والذاكرة المتصالحة تصنع مستقبلاً أكثر حرية. ولذلك فإن المستقبل ليس ابن التخطيط وحده، بل ابن الذاكرة أيضاً. فما لم يتغير معنى الماضي في داخل الإنسان، قد يظل المستقبل تكراراً مقنّعاً له. وهذا ما يجعل تحرير الذاكرة شرطاً لتحرير المستقبل.

ومن هنا يظهر أن النسيان ليس دائماً عدواً للذاكرة، بل قد يكون جزءاً من شفائها. فهناك نسيان رحيم يخفف حدة الألم، ويمنح الإنسان قدرة على الاستمرار، ويمنع الذاكرة من أن تتحول إلى عذاب دائم. لكن هذا النسيان لا ينبغي أن يكون محواً للعبارة أو هروباً من المسؤولية. فالإنسان يحتاج إلى أن ينسى حرارة الجرح، لا درسه؛ يحتاج إلى أن ينسى

رغبة الانتقام، لا معنى العدل؛ يحتاج إلى أن ينسى التعلق المرضي بالماضي، لا الأمانة التي يفرضها عليه الماضي. إن النسيان الصحي ليس إلغاءً للذاكرة، بل إعادة ترتيبها بحيث لا تبقى في مركز السيطرة على الحاضر.

وهذا يفسر لماذا يمكن أن يكون الإنسان أسير ذاكرة قوية، كما يمكن أن يكون ضحية نسيان عميق. فالذاكرة القوية إذا لم تهتد قد تتحول إلى عذاب؛ والنسيان إذا جاوز حد الرحمة قد يتحول إلى غفلة. والحكمة ليست في أن نتذكر كل شيء، ولا في أن ننسى كل شيء، بل في أن نعرف ما الذي ينبغي أن يبقى حاضراً، وما الذي ينبغي أن يترك مكانه حتى لا يفسد الحاضر. الذاكرة الراشدة تتقي لا على أساس الهوى، بل على أساس المعنى. إنها تحفظ العبرة، وتخفف المرارة؛ تحفظ العهد، وتترك الثأر؛ تحفظ النعمة، ولا تستعبد بها بالمباهاة؛ تحفظ الذنب بما يمنع تكراره، لا بما يسحق صاحبه.

إن الجسد يدخل في هذه العملية بصورة لا يمكن إنكارها. فالذكريات ليست أفكاراً فقط، بل حالات جسدية أحياناً. قد يستدعي الإنسان ذكرى فيسرع قلبه، أو يضيق صدره، أو ترتجف يده، أو يشعر بثقل لا يعرف سببه. فالذاكرة ليست حدثاً عقلياً معزولاً، بل تجربة متجسدة. وهذا يعمق فهمنا للنفس الإنسانية: فليس كل ما يطلبه الإنسان من علاج يمكن أن يقدمه البرهان العقلي وحده. قد يعرف الإنسان أن الخطر انتهى، لكن جسده لا يزال يتصرف كأن الخطر قائم. وقد يعرف أن شخصاً لا يشبه من آذاه، لكن ذاكرته الجسدية تنبهه كأن الماضي عاد. ومن هنا يحتاج الإنسان إلى زمن، وإلى أمان متكرر، وإلى إعادة تدريب عاطفي وجسدي، لا إلى قناعة ذهنية فقط.

وهذا البعد لا يتناقض مع الرؤية القرآنية، بل ينسجم مع فهم الإنسان بوصفه كائناً ضعيفاً مركباً. فالطمأنينة في القرآن ليست فكرة مجردة، بل حالة وجودية تسكن القلب وتنعكس على الجسد والسلوك. والذكر ليس معلومة، بل حضور يغير الداخل. والخشية

ليست تصورًا ذهنيًا فقط، بل اهتزاز وجودي أمام الحقيقة. وإذا كانت الذاكرة المؤلمة تطبع الجسد، فإن الذكر والطمأنينة والتوبة والصلاة والصبر يمكن أن تعيد تشكيل علاقة الجسد بالخوف والزمن. لا بمعنى ميكانيكي ساذج، بل بمعنى أن الإنسان يتغير حين يدخل في إيقاع جديد من المعنى والحضور.

إن الذاكرة، في أعماق مستوياتها، ترتبط بالموت. فالإنسان يعرف أنه سيمضي، ولذلك يحاول أن يبقى في ذاكرة غيره. يريد أثرًا، اسمًا، ولدًا، كتابًا، عملاً، قبرًا يُزار، كلمة تُروى، صورة لا تمحى. وهذا يكشف أن الذاكرة ليست فقط علاقة الإنسان بماضيه، بل علاقته برغبته في مقاومة الفناء. أن ينسى الإنسان بعد موته هو أحد أشكال موته الرمزي. ولذلك يسعى إلى الخلود عبر الذاكرة. لكن القرآن يعيد ترتيب هذا التطلع: ليس البقاء الحقيقي في ذاكرة الناس وحدها، لأن ذاكرة الناس ضعيفة ومتقلبة، بل في العمل الصالح، وفي علم الله الذي لا ينسى. هنا يتحرر الإنسان من عبودية السمعة، دون أن يفقد قيمة الأثر.

فالذاكرة البشرية محدودة، تنسى الصالحين كما تنسى الظالمين، وتخلط بين الحق والباطل، وترفع من لا يستحق أحيانًا، وتطمس من يستحق أحيانًا أخرى. أما الذاكرة الإلهية، إن جاز التعبير، فهي العلم المحيط الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها. وهذا المعنى يمنح الإنسان عمقًا أخلاقيًا هائلًا: فليس المهم أن يتذكر الناس كل شيء، بل أن لا يضيع شيء عند الله. وقد يعمل الإنسان عملاً عظيمًا لا يعرفه أحد، لكنه محفوظ في ميزان لا ينسى. وقد يخفي ظلمًا لا يذكره الناس، لكنه لا يضيع. وبذلك يعاد تحرير الذاكرة من سلطان الجمهور، وتوضع في أفق العدل المطلق.

ومن هنا نفهم الصلة بين الذاكرة والكتاب في التصور القرآني. فالأعمال لا تضيع، والكلمات لا تتلاشى، والنيات لا تنعدم في الفراغ. هناك حفظ يتجاوز حفظ الدماغ، وذاكرة كونية أخلاقية تجعل الوجود غير عبثي. وهذا المعنى يغير علاقة الإنسان بقراره؛ إذ لم يعد

الفعل لحظة تمضي، بل أثرًا محفوظًا. ولم يعد النسيان البشري قادرًا على إلغاء الحقيقة. قد ينسى الإنسان ما فعل، لكن ما فعله لم ينسه الوجود في ميزان الله. وقد ينسى المظلوم تفاصيل ظلامته، لكن العدل الإلهي لا يضيعها. وهنا يصبح التذكر القرآني قوة أخلاقية تمنع الإنسان من الاحتماء بالنسيان.

إن الإنسان أحيانًا يطلب النسيان لا لأنه يريد الشفاء، بل لأنه يريد الهروب من المسؤولية. يريد أن ينسى ذنبه بلا توبة، وأن ينسى ظلمه بلا إصلاح، وأن ينسى عهده بلا وفاء. وهذا النسيان ليس رحمة، بل غفلة متعمدة. أما النسيان الذي يفتح الحياة فهو غير النسيان الذي يقتل الضمير. الأول يخفف ثقل الألم، والثاني يطمس معنى الحق. ولذلك لا بد من التمييز بين نسيان الجرح بعد استيعابه، ونسيان الجريمة قبل الاعتراف بها؛ بين نسيان الألم كي لا يظل الإنسان أسيرًا له، ونسيان الذنب كي لا يطالب نفسه بالتغيير. إن الذاكرة الأخلاقية يجب أن تبقى حارسة، لا جلاذًا دائمًا ولا شاهد زور.

وفي ضوء هذا كله، تصبح الذاكرة مجالًا للتربية. فالأسرة تربي ذاكرة الطفل قبل أن تربي أفكاره المجردة. الكلمة القاسية المتكررة تصبح ذاكرة نقص، والاحتضان الصادق يصبح ذاكرة أمان، والعدل في البيت يصبح ذاكرة ثقة، والظلم يصبح ذاكرة خوف، والوفاء بالوعد يصبح ذاكرة استقرار، ونقض العهد يصبح ذاكرة شك. ولذلك فإن التربية ليست ما يقال للطفل فقط، بل ما يتكرر أمامه حتى يصبح جزءًا من ذاكرته العصبية والوجدانية. وإذا كان الإنسان يقرر لاحقًا من داخل ذاكرته، فإن المجتمع الذي يفسد ذاكرة أطفاله يصنع أزمات قراراتهم في المستقبل.

وهذا يصدق على الأمة كذلك. فالمناهج، والخطاب الديني، والإعلام، والفن، والسياسة، كلها تصنع ذاكرة جماعية. فإذا امتلأت ذاكرة الأمة بالخوف، قررت كأمة خائفة. وإذا امتلأت بالكرامة، قررت بكرامة. وإذا امتلأت بالأحقاد، صنعت مستقبلها على صورة

تأرها. وإذا امتلأت بالسنن والعبرة، امتلكت قدرة أوسع على الرشد. ومن هنا فإن الذاكرة ليست شأنًا ثقافيًا ثانويًا، بل جزء من بنية القرار الحضاري. الأمة التي لا تعرف كيف تتذكر لا تعرف كيف تتقدم، لأنها إما ستكرر أخطاءها، أو ستظل أسيرة أمجادها، أو ستسقط في مرارة هزائمها.

إن الذاكرة في النهاية هي قدرة الإنسان على مقاومة التبدد. لكنها، إن لم تهتد، قد تصير قدرة على مقاومة التجدد أيضًا. فالإنسان يحتاج إلى ذاكرة حتى لا يكون بلا جذور، لكنه يحتاج إلى حرية من الذاكرة حتى لا يكون بلا مستقبل. يحتاج إلى أن يعرف من أين جاء، لكنه يحتاج أيضًا إلى أن لا يظل واقفًا هناك. يحتاج إلى أن يحفظ العهد، لكنه يحتاج إلى أن يقطع عهدًا مع خطئه. يحتاج إلى أن يكرم ماضيه، لكنه يحتاج إلى أن لا يعبد ماضيه. وهذه الجدلية بين الوفاء والتحرر هي من أدق جدليات الذاكرة الإنسانية.

والقرآن يمنح هذه الجدلية ميزانها حين يجعل الذكر طريقًا إلى اليقظة لا إلى الجمود، ويجعل قصص السابقين عبرة لا متحفًا، ويجعل النعمة مدخلًا إلى الشكر لا إلى الغرور، ويجعل الذنب مدخلًا إلى التوبة لا إلى اليأس، ويجعل الموت تذكيرًا لا شللًا، ويجعل الآخرة أفقًا لا هروبًا من الدنيا. وهكذا تصبح الذاكرة القرآنية ذاكرة حية، لا لأنها تحفظ الماضي فقط، بل لأنها تعيد توجيه الحاضر نحو معنى أعلى. إنها ذاكرة توظف الإنسان من أن يكون ابن لحظته، ومن أن يكون عبد ماضيه في الوقت نفسه.

وبهذا يتضح أن الذاكرة ليست مجرد فصل في بيولوجيا الدماغ، بل فصل في فلسفة الإنسان. فمن خلالها نفهم كيف يبني الإنسان ذاته من الزمن، وكيف يحمل ماضيه في جسده وقلبه وعقله، وكيف يخطئ حين يظن أن ما مضى قد انتهى، وكيف يخطئ كذلك حين يظن أن ما مضى يجب أن يحكم كل ما يأتي. الذاكرة هي حضور الزمن في الإنسان، لكنها ليست قدرًا نهائيًا. إنها مادة للهوية، لكنها تحتاج إلى هداية. وهي شرط للوفاء، لكنها

قد تتحول إلى تعصب. وهي طريق إلى الحكمة، لكنها قد تصير طريقًا إلى المرارة. ولذلك فإن الإنسان لا يكتمل بأن يتذكر، بل بأن يعرف كيف يتذكر، ولماذا يتذكر، وما الذي يصنعه بما يتذكر.

كلما تعمق النظر في الذاكرة ظهر أنها ليست مجرد قدرة على استحضار الماضي، بل هي أحد المداخل الكبرى إلى فهم الهوية الإنسانية. فالإنسان لا يقول: أنا، من خلال جسده الحاضر وحده، ولا من خلال وعيه اللحظي وحده، بل من خلال امتداد داخلي يربط ما كان بما هو كائن وبما يرجو أن يكون. والذاكرة هي هذا الخيط الخفي الذي يمنح الذات إحساسًا بالاستمرار، حتى وهي تتغير. فالوجه يتغير، والجسد يتغير، واللغة تنضج، والأفكار تتحول، والعلاقات تتبدل، لكن الإنسان يبقى محتاجًا إلى رواية داخلية تقول له إن الذي عبر تلك الأطوار هو هو، وإن حياته ليست شظايا متفرقة، بل مسار له معنى. ومن هنا تكون الذاكرة أساسًا للهوية، لكنها ليست هوية كاملة؛ لأنها تحتاج إلى وعي يقرأها، وإلى ضمير يحاكمها، وإلى معنى يحررها من التشتت أو الاستبعاد.

إن الهوية التي تُبنى على الذاكرة وحدها قد تتحول إلى أسر. فالإنسان إذا عرّف نفسه بما حدث له فقط، فقد يسجن ذاته داخل واقعة أو مرحلة أو رحلة أو جرح أو انتصار. وقد يقول، من حيث لا يشعر: أنا ما خسرت، أو أنا ما ظلمت به، أو أنا ما أنجزته، أو أنا ما فشلت فيه. وفي كل حالة من هذه الحالات تضيق الذات، لأنها تُختزل في جزء من ماضيها. إن الماضي جزء من الإنسان، لكنه ليس الإنسان كله. والذاكرة مادة للذات، لكنها ليست قدرها النهائي. فالإنسان أوسع من ذاكرته، لأنه لا يحمل ما كان فقط، بل يحمل إمكان ما يمكن أن يكون. ومن هنا فإن كل هوية سليمة تحتاج إلى ذاكرة، لكنها تحتاج أيضًا إلى أفق يتجاوز الذاكرة. والجرح هو أكثر ما يحاول أن يحول الذاكرة إلى هوية. فالإنسان المجروح لا يتذكر الجرح فقط، بل قد يرى العالم كله من خلاله. وإذا طال مقام الجرح في الوعي من غير شفاء

أو معنى، صار مركزاً خفياً للذات. عندئذ لا يعود الماضي واقعة انتهت، بل يصبح سلطة على الحاضر، يحدد للإنسان من يثق به، وممن يخاف، وكيف يحب، وكيف يغضب، وكيف يفسر كلام الآخرين، وكيف يقرر. وقد لا يدرك الإنسان أنه لا يعيش اللحظة الجديدة، بل يعيش لحظة قديمة تتكرر في صور مختلفة. وهنا يكون الجرح قد نجح في أن يجعل الذاكرة زمناً مغلقاً، لا يسمح للحياة بأن تبدأ من جديد.

إن تحرير الإنسان من الجرح لا يعني محو الجرح من الذاكرة، فذلك غير ممكن دائماً، ولا مطلوب دائماً. فالجرح إذاً مُحي تماماً قد تضيع معه العبرة، وقد يضيع معه معنى العدالة، وقد تضيع معه حساسية الإنسان تجاه الألم. لكن المطلوب أن ينتقل الجرح من مركز الهوية إلى موضع الخبرة؛ من كونه سيداً على الذات إلى كونه جزءاً من تاريخها؛ من كونه قوة تفرض التكرار إلى كونه مادة للفهم والنضج. الشفاء ليس أن ينسى الإنسان كل شيء، بل أن لا يبقى كل شيء محكوماً بما يتذكره. والحرية من الذاكرة لا تعني الخيانة للماضي، بل تعني ألا يتحول الماضي إلى إله صغير يحكم المستقبل.

ومن هنا يتخذ الغفران معناه العميق. فالغفران ليس إنكاراً للظلم، ولا تهاوؤاً في الحق، ولا سقوطاً للعدالة، بل هو تحرير للذات من أن تظل معلقة بمن آذاها. فالإنسان حين لا يغفر، بمعنى من المعاني، قد يبقى مرتبطاً بالمسيء أكثر مما يظن؛ يحمله في ذاكرته، ويعيد محاكمته في داخله، ويترك له سلطة على مزاجه وتفسيره وعلاقاته. أما الغفران الراشد فلا يلغي المطالبة بالحق حين يكون الحق واجباً، لكنه يمنع الذاكرة من أن تصبح ثأراً أبدياً. إنه لا يمحو الواقعة، بل يغير موقعها من النفس. ويجعل الإنسان قادراً على أن يقول: لقد حدث هذا، لكنه لن يكون السيد المطلق على ما سأصير إليه.

والقرآن الكريم يفتح في هذا الباب أفقاً بالغ العمق، حين يجمع بين العفو والعدل، وبين التذكر والرحمة، وبين عدم نسيان الحق وعدم تحويل الألم إلى طغيان مضاد.

فالصفحة الجميل ليس محوًا ساذجًا للتاريخ، بل ارتفاع بالإنسان فوق أسر الانتقام. والعفو عند المقدرة لا يكون عفواً إذا كان عجزاً مقنعاً، بل حين يملك الإنسان أن يردّ ثم يختار معنى أعلى، لا هروباً من الحق، بل طلباً لتطهير الداخل من سلطان المرارة. وفي هذا يظهر أن الذاكرة الأخلاقية لا تكتمل إلا حين تعرف كيف تحفظ الحق من غير أن تفسد القلب، وكيف تطلب العدالة من غير أن تعبد الثأر.

والنسيان الرحيم هنا ليس عدوًا للتذكر، بل رفيقه الضروري. فلو بقي الإنسان تحت شدة كل ذكرى كما وقعت أول مرة، لعجز عن الاستمرار. إن الله، في سنن النفس، جعل في الإنسان قدرة على تخفيف حدة الماضي، حتى لا يبقى الألم حاضراً بكامل اشتعاله. لكن هذا النسيان الطبيعي يحتاج إلى توجيه أخلاقي؛ إذ قد يكون رحمة حين يخفف المرارة، وقد يكون خيانة حين يمحو العهد. قد يكون صحة حين يحرر الإنسان من القيد، وقد يكون غفلة حين يعفيه من المحاسبة. ولذلك فإن النسيان الراشد ليس إلغاءً للذاكرة، بل إعادة تنظيمها؛ يبقى ما يبنى، ويخفف ما يهدم، ويحفظ العبرة، ويطلق سراح النفس من الدوران المرضي حول الجرح.

إن الإنسان لا يحتاج دائماً إلى ذاكرة أقوى، بل إلى ذاكرة أعدل وأرحم. فالذاكرة القوية قد تكون لعنة إذا لم تعرف الرحمة؛ لأنها تعيد الألم حياً في كل مرة. والذاكرة الضعيفة قد تكون خطراً إذا محت الحقوق والعهود والعبر. أما الذاكرة الناضجة فهي التي تحفظ ما ينبغي أن يحفظ، وتسمح لما ينبغي أن يخف أن يخف. إنها ذاكرة تعرف أن الوفاء ليس عبودية للماضي، وأن التجاوز ليس خيانة له. تعرف أن الذنب ينبغي أن يتذكر بقدر ما يمنع تكراره، لا بقدر ما يسحق الإنسان إلى الأبد. وتعرف أن الإساءة ينبغي أن تُفهم بما يحمي من عودتها، لا بما يجعل الحياة كلها انتقاماً منها.

ومن أعمق وجوه الذاكرة أنها لا تخص الفرد وحده، بل تتسع إلى الجماعة والأمة والحضارة. فكما أن الفرد قد يحمل جرحاً أو مجداً أو ذنباً أو نعمة، كذلك تحمل

الجماعات ذاكرات كبرى: ذاكرة فتوح، وذاكرة هزائم، وذاكرة استعمار، وذاكرة اضطهاد، وذاكرة علم، وذاكرة حضارة، وذاكرة خيانة، وذاكرة مقاومة. وهذه الذاكرة الجماعية ليست مادة تاريخية جامدة، بل قوة فاعلة في الحاضر. فقد تصنع وعياً، وقد تصنع تعصباً. قد تفتح باب النهوض، وقد تغلق باب المراجعة. قد تمنح الأمة ثقة، وقد تمنحها غروراً. قد تجعلها تطالب بالعدل، وقد تجعلها تبرر ظلمًا جديدًا باسم ظلم قديم.

ولهذا فإن الأمة تحتاج إلى ذاكرة راشدة كما يحتاج الفرد. والذاكرة الراشدة لا تقوم على تمجيد الذات بإطلاق، ولا على جلد الذات بإطلاق، بل على الاعتراف المركب: ما لنا وما علينا، ما أنجزناه وما أخفقنا فيه، ما ظلمنا به وما ظلمنا فيه، ما ينبغي أن نفخر به وما ينبغي أن نتوب منه. فالذاكرة التي لا تعرف إلا المجد تصنع الكبر، والذاكرة التي لا تعرف إلا الهزيمة تصنع العجز، والذاكرة التي لا تعرف إلا المظلومية تصنع الثأر، والذاكرة التي لا تعرف إلا الذنب تصنع اليأس. أما الذاكرة التي تعرف السنن، فإنها تصنع الوعي؛ لأنها لا تسأل فقط: ماذا حدث لنا؟ بل تسأل: لماذا حدث؟ وما الذي فعلناه؟ وما الذي ينبغي أن نتعلمه؟ وما الذي يجب ألا نكرره؟

وهنا تظهر عظمة القصص القرآني بوصفه ذاكرة تربوية للأمة والإنسان. فالقرآن لا يروي الماضي لكي يجمد الوعي عنده، بل لكي يحرر الحاضر من تكرار أخطائه. إنه لا يقدم فرعون بوصفه شخصية تاريخية فقط، بل بوصفه نمطاً يتكرر حين تجتمع السلطة والكبر واستخفاف الناس. ولا يقدم قارون بوصفه فرداً ثرياً فقط، بل بوصفه نمطاً للمال حين ينفصل عن الشكر والمسؤولية. ولا يقدم بني إسرائيل بوصفهم جماعة تاريخية فقط، بل بوصفهم مرآة لصراع الإنسان مع النعمة والعهد والخوف والتردد. ولا يقدم الأنبياء بوصفهم شخصيات ماضية فقط، بل بوصفهم ذاكرة للهداية والصبر والصدق أمام استكبار الواقع. بهذا المعنى تكون الذاكرة القرآنية ذاكرة نماذج وسنن، لا ذاكرة أحداث عابرة.

إن الذاكرة الجماعية إذا لم تدخل في هذا الأفق السنني قد تتحول إلى أسطورة مغلقة. والأسطورة هنا لا تعني الكذب دائماً، بل تعني تحويل الماضي إلى صورة مطلقة تمنع النقد. فكل جماعة تميل إلى أن تصنع لنفسها حكاية تبرئها وتمنحها معنى. وإذا لم تخضع هذه الحكاية للعدل والعلم والتقوى، صارت أداة لإنتاج العمى الجماعي. ومن هنا فإن إعادة كتابة الذاكرة ليست عبثاً بالماضي، بل مسؤولية حضارية إذا كانت تهدف إلى تحرير الأمة من الوهم، لا إلى قطعها عن جذورها. فالأهم لا تنهض حين تنسى، ولا تنهض حين تتقدس ذاكرتها كلها، بل تنهض حين تتعلم كيف تتذكر بصدق.

والصدق في الذاكرة يحتاج إلى شجاعة. فالتذكر الصادق قد يجرح الصورة الجميلة التي يحب الإنسان أو تحب الأمة الاحتفاظ بها. لكنه جرح نافع؛ لأنه يفتح باب النضج. أما الذاكرة المزيفة، فإنها تمنح راحة مؤقتة، لكنها تصنع قرارات خاطئة. فالذي لا يعرف سبب هزيمته يكررها. والذي لا يعرف موضع خطئه يقده. والذي لا يعترف بما فعله لا يستطيع أن يتوب منه. ولذلك فإن الذاكرة ليست ترفاً ثقافياً، بل شرط من شروط الرشد. والذاكرة الكاذبة، فردية كانت أو جماعية، ليست مجرد خطأ في الماضي، بل خطر على المستقبل.

ومن هنا تتصل الذاكرة بالمسؤولية التاريخية. فالجيل لا يبدأ من الصفر؛ إنه يرث ذاكرة لم يصنعها كلها، لكنه مسؤول عن طريقة حملها. قد يرث جرحاً، لكنه ليس مضطراً أن يحوله إلى كراهية عمياء. وقد يرث مجداً، لكنه ليس مضطراً أن يحوله إلى غرور. وقد يرث خطأ، لكنه يستطيع أن يحوله إلى مراجعة. وقد يرث علماً، لكنه يستطيع أن يطوره بدل أن يكرره. فالذاكرة ميراث، لكنها ليست قدرًا. وما تفعله الأجيال بذاكرتها هو الذي يحدد هل تتحول الذاكرة إلى عبء أم إلى زاد.

وفي المستوى الفردي، تظهر العلاقة بين الذاكرة والتوبة في صورة أشد خصوصية. فالإنسان الذي يتوب لا يمحو ذاكرة الذنب، بل يعيد موضعها. فإذا بقي الذنب مركز الذاكرة

تحول إلى يأس أو جلد مريض للذات. وإذا مُحي تمامًا من الوعي تحول إلى قابلية للعودة. أما التوبة الناضجة فتجعل الذنب ذاكرة تواضع وحذر ورحمة. يتذكر الإنسان لا ليهلك، بل ليعرف ضعفه، ولا ليحترق نفسه، بل ليحرسها من الغرور. وفي هذا المعنى قد تكون ذاكرة الذنب بعد التوبة أنفع من ذاكرة البر إذا أورثت تواضعًا، لأن الإنسان قد يطغى بذاكرة صلاحه كما ينهار بذاكرة خطئه. والقرآن يفتح هذا الأفق حين يجعل باب الرحمة واسعًا، لكنه لا يجعل الرحمة ذريعة للإصرار.

إن الهوية الأخلاقية للإنسان لا تتشكل فقط بما يفعله، بل بما يتذكره من فعله وكيف يتذكره. فمن يتذكر خيره ليمنّ به على الناس أفسد خيره. ومن يتذكر خطئه ليزداد تواضعًا أصلح خطئه. ومن يتذكر نعمته ليشكر ارتقى بها. ومن يتذكر قوته لينسى ضعفه بدأ طريق الطغيان. الذاكرة إذن ليست حيادية حتى في الأعمال الصالحة. قد يتذكر الإنسان طاعته فتقربه من الله لأنها تذكره بالفضل، وقد يتذكرها فتدخله في العجب لأنها تنسبه إلى نفسه. ولذلك تحتاج الذاكرة إلى أدب داخلي؛ أن تحفظ العمل من الضياع، ولا تحوله إلى صنم للذات.

ومن أخطر مظاهر الذاكرة الحديثة أن الإنسان صار يعيش تحت ضغط ذاكرة خارجية لا تنسى بسهولة. الصور محفوظة، والكلمات محفوظة، والأخطاء موثقة، والوجوه مؤرشفة، والحياة الشخصية قابلة للاستدعاء. وهذا التحول التقني غير علاقة الإنسان بالنسيان. في الماضي كان الزمن يدفن كثيرًا من التفاصيل، أما الآن فقد أصبحت التفاصيل قابلة للعودة في كل لحظة. وهذا يمنح الإنسان قدرة على التوثيق، لكنه يسلبه أحيانًا نعمة النسيان الرحيم. إن المجتمع الذي لا ينسى أخطاء أفراده أبدًا قد يتحول إلى محكمة دائمة، والإنسان الذي يعيش تحت أرشيف لا يرحم قد يفقد القدرة على البدء من جديد. وهنا يظهر سؤال أخلاقي جديد: كيف نوازن بين حق الذاكرة وحق الإنسان في التوبة والتحول؟

إن القرآن يقرر أن الإنسان محاسب، لكنه يفتح له باب التوبة. أما الذاكرة التقنية المعاصرة فقد تحفظ الخطأ بلا رحمة، ولا تعرف معنى التوبة إلا إذا أدخل الإنسان فيها أخلاقاً من خارج التقنية. فالتقنية تحفظ، لكنها لا تغفر. تؤرشف، لكنها لا تفهم. تستدعي، لكنها لا تزن النية والتحول والسياق. ولذلك فإن تحويل الذاكرة البشرية إلى ذاكرة رقمية مطلقة قد يهدد إنسانية الإنسان إذا لم يصحبه فقه أخلاقي للستر، والتوبة، والسياق، والإنصاف. فليس كل ما يمكن حفظه ينبغي أن يبقى سيفاً على صاحبه، وليس كل نسيان خيانة للحقيقة. أحياناً يكون الستر جزءاً من العدالة الرحيمة، كما يكون كشف الحقيقة جزءاً من العدالة الواجبة. والميزان بينهما يحتاج إلى عقل وضمير، لا إلى خوارزمية فقط.

إن الذاكرة الرقمية تكشف مفارقة جديدة: الإنسان صار قادراً على حفظ الخارج أكثر من قدرته على ترتيب الداخل. يحفظ آلاف الصور، لكنه لا يعرف أي معنى يمنحها. يحتفظ برسائل قديمة، لكنه لا يعرف هل ينبغي أن يعود إليها أو يتركها. يملك أرشيفاً ضخماً، لكنه لا يملك حكمة الأرشيف. وهذا يشبه ما قلناه سابقاً: المشكلة ليست في قوة التخزين، بل في رشد التذكر. ومن هنا فإن الإنسان المعاصر يحتاج إلى تربية جديدة على الذاكرة: ماذا نحفظ؟ ماذا نترك؟ ماذا نستدعي؟ ماذا نغلق؟ ماذا نعلنه؟ ماذا نستره؟ وكيف لا تتحول الذاكرة إلى سوق للفضائح أو متحف للحنين أو سجن للذات؟

والذاكرة حين ترتبط بالحنين تكشف وجهاً آخر من الإنسان. فالحنين ليس تذكراً للماضي كما كان فقط، بل رغبة في استعادة زمن فقد براءته أو أمانه أو معناه. وقد يكون الحنين جميلاً إذا حفظ للإنسان صلته بجذوره، لكنه قد يكون خطراً إذا جعله يهرب من الحاضر أو يزيّف الماضي. فليس كل ماضي أصفى من الحاضر، وليس كل حنين دليلاً على حقيقة مفقودة؛ أحياناً يجمل الإنسان الماضي لأنه تعب من الحاضر، أو لأنه يريد أن يهرب من مسؤولية المستقبل. ومن هنا يجب أن يخضع الحنين للعقل، حتى لا يتحول إلى عبادة للزمن الراحل.

وفي المقابل، هناك ذاكرة الرجاء. وهي الذاكرة التي لا تستدعي الماضي لتبكي عليه، بل لتستخرج منه إمكانًا جديدًا. يتذكر الإنسان كيف نجا مرة، فيقوى رجاءه. ويتذكر كيف قام بعد سقوط، فيصدق أن القيام ممكن. ويتذكر رحمة جاءت بعد ضيق، فيخف خوفه من المستقبل. هذه الذاكرة ليست حنيئًا، بل إمداد داخلي للثقة. والقرآن يربي هذا النوع من الذاكرة حين يذكر الإنسان بنعم الله السابقة، لا ليعيش في الماضي، بل ليوافق الحاضر بقلب لا ينسى أن الفرج ممكن، وأن الرحمة سبقت، وأن العسر ليس نهاية الوجود. وهكذا تتحول الذاكرة إلى قوة رجاء، لا إلى بكاء على زمن مضى.

إن الإنسان يحتاج إلى ذاكرة للنعمة بقدر حاجته إلى ذاكرة للخطأ، وإلى ذاكرة للنجاة بقدر حاجته إلى ذاكرة للخطر، وإلى ذاكرة للرحمة بقدر حاجته إلى ذاكرة للعدل. فالذاكرة إذا امتلأت بالذنوب وحده صنعت اليأس، وإذا امتلأت بالنعمة وحدها من غير وعي بالمسؤولية صنعت الغرور، وإذا امتلأت بالألم وحده صنعت القسوة، وإذا امتلأت بالرحمة وحدها من غير عدل صنعت تهاونًا. الذاكرة الراشدة هي التي تجمع: تذكر الضعف من غير يأس، والنعمة من غير كبر، والذنوب من غير انتحار معنوي، والرحمة من غير استهتار، والظلم من غير عبادة للانتقام، والموت من غير شلل عن العمل.

وبذلك نصل إلى خلاصة هذا الفصل: الذاكرة ليست مجرد مخزن في الدماغ، بل هي إحدى البنين الكبري للإنسان. بها يعرف نفسه، وبها يبني قصته، وبها يقرر، وبها يشكر أو يجحد، وبها يتوب أو يبرر، وبها ينهض أو ينكسر، وبها تصنع الأمل وعيها أو أوها مها. وهي، في المستوى العصبي، قدرة على الحفظ والاستدعاء والتعلم، لكنها في المستوى الإنساني قدرة على حمل الزمن داخل الذات. ومن يحمل الزمن يحتاج إلى هداية في حمله؛ لأن الماضي قد يكون نورًا أو نارًا، وقد يكون جذرًا أو قيدًا، وقد يكون عبرة أو عصبية، وقد يكون توبة أو تبريرًا.

إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا ذاكرة، لكنه لا يستطيع أن يكتمل إذا سلم نفسه لكل ما تمليه الذاكرة. لذلك يحتاج إلى عقل يحاكم، وقلب يرحم، ووحى يوقظ، وتزكية تطهر، ونسيان رحيم يخفف، وتذكر صادق يحفظ العهد. وفي هذا التوازن يظهر الإنسان بوصفه كائنًا زمنيًا وروحيًا في آن واحد: لا يبدأ كل يوم من الصفر، ولا ينبغي أن يموت كل يوم تحت ثقل ما مضى. إنه الكائن الذي يحمل الماضي، لكنه مدعو إلى أن يحمله في طريقه إلى المعنى، لا أن يتحول الماضي إلى قبر يمشي داخله. ومن هنا تكون الذاكرة، في جدلية الصيرورة والتناقض، ليست عودة إلى الوراء، بل مادة للعبور؛ وليست مجرد حفظ لما كان، بل امتحان لما سنفعل بما كان.

الفصل الخامس

العاطفة

ليست العاطفة حاشية على الإنسان، ولا اضطراباً جانبياً في بنية العقل، ولا بقايا حيوانية ينبغي للعقل أن يجمعها حتى يصفو، بل هي إحدى القوى المؤسسة للوجود الإنساني. فالإنسان لا يعرف العالم بعقله وحده، ولا يواجهه بحواسه وحدها، ولا يقرر فيه بالحساب البارد وحده، بل يدخل العالم وهو محمول بميل ونفور، بحب وخوف، برجاء وقلق، برحمة وغضب، باشمئزاز وطمأنينة، بفرح وحزن. والعاطفة ليست مجرد لون يضاف إلى التجربة بعد اكتمالها، بل تدخل في أصل تكوين التجربة نفسها؛ فهي تحدد ما يهم الإنسان، وما يلتفت إليه، وما يخاف منه، وما يطلبه، وما يهرب منه، وما يمنحه قيمة، وما يراه خطراً أو وعداً أو جرحاً أو وطناً. ومن هنا فإن فهم الإنسان من غير العاطفة يعني فهم كائن ناقص، لا الإنسان كما هو في واقعه الحي.

لقد أخطأت تصورات كثيرة حين أقامت خصومة حادة بين العقل والعاطفة، فجعلت العقل نوراً خالصاً والعاطفة ظلاماً، أو جعلت العاطفة فوضى داخلية لا وظيفة لها إلا إرباك الحكم. وهذه الصورة، على شيوعها في بعض الفلسفات والعقلايات الجافة، لا تصمد أمام معرفة الإنسان. فالعاطفة ليست ضد العقل دائماً؛ إنها كثيراً ما تكون شرطاً لعمله في العالم. العقل قد يحدد العلاقة بين الوسائل والغايات، لكن العاطفة هي التي تجعل الغاية مهمة أصلاً. العقل قد يحسب العواقب، لكن العاطفة هي التي تجعل الألم مؤلماً والظلم مستفزاً والرحمة مطلوبة والكرامة عزيزة. عقل بلا عاطفة قد يعرف النظام، لكنه لا يعرف لماذا ينبغي أن نحمي الضعيف. وقد يحسب بدقة، لكنه لا يتألم لت نتيجة ظالمة. وقد يفهم، لكنه لا يرحم. ولذلك فإن العقل المنزوع العاطفة لا يكون عقلاً أعلى بالضرورة، بل قد يكون عقلاً ناقصاً إنسانياً.

ومن الناحية العصبية، ليست العاطفة حدثًا خارج الدماغ، ولا حالة طارئة على التفكير من خارجه، بل هي جزء من شبكة الإدراك والقرار. فالخوف يوجه الانتباه إلى الخطر، والفرح يفتح النفس على التفاعل، والحزن يعيد الإنسان إلى الفقد والمعنى، والغضب يعلن أن حدًا ما قد انتهك، والاشمئزاز يحمي من القذر والمهدد، والرحمة تجعل ألم الآخر حاضرًا في الداخل. هذه العواطف ليست زخارف نفسية، بل أنظمة دلالية عميقة تجعل العالم غير محايد. فالإنسان لا يرى الشيء ثم يشعر به فقط؛ أحيانًا يشعر به فيراه على نحو معين. العاطفة تسبق التفسير أحيانًا، وترافقه أحيانًا، وتعيد تشكيله أحيانًا أخرى. ولهذا لا يمكن فصل الإدراك عن الحالة الانفعالية فصلًا كاملاً.

إن العالم ليس واحدًا في عين الخائف والمطمئن، ولا في عين المحب والكاره، ولا في عين الحزين والفرح، ولا في عين الغاضب والحليم. الخائف يرى الإشارات الصغيرة تهديدات كبرى، والمحب يرى التفاصيل العادية ذات معنى خاص، والحزين يرى العالم منطقتًا ولو كان مضيئًا، والغاضب يرى الفعل من خلال الإهانة أو الظلم أو التحدي. وهذا لا يعني أن العاطفة تزيّف العالم دائمًا، بل يعني أنها تمنح العالم زاوية. قد تكون هذه الزاوية كاشفة، وقد تكون حاجبة. الغضب قد يكشف ظلمًا كان العقل البارد يبرره، وقد يحجب عدلًا كان ينبغي رؤيته. والخوف قد يحمي من خطر حقيقي، وقد يخلق خطرًا وهميًا. والحب قد يفتح بصيرة الرحمة، وقد يعمي عن العيوب. وهنا تبدأ الحاجة إلى تربية العاطفة لا إلى إلغائها.

إن العاطفة في الإنسان تقع بين الطبيعة والمعنى. فهي من جهة ذات أساس جسدي وعصبي واضح: نبض يتغير، هرمونات تتحرك، وجه يتبدل، عضلات تستعد، دماغ يرسل إشارات، جسد يتهيأ للفرار أو القتال أو الاقتراب أو الانسحاب. لكنها من جهة أخرى لا تبقى عند هذا المستوى. فالإنسان لا يخاف فقط، بل يسأل: مم أخاف؟ وهل خوفي حق؟

ولا يحب فقط، بل يسأل: هل حبي طاهر أم تملك؟ ولا يغضب فقط، بل يسأل: هل غضبي للحق أم للذات؟ ولا يحزن فقط، بل يسأل: هل حزني وفاء أم استسلام؟ بهذا السؤال تتحول العاطفة من حدث بيولوجي إلى موضوع أخلاقي ومعنوي. الإنسان لا يشعر فحسب، بل يحاكم شعوره، ويعيد توجيهه، أو يبرره، أو يستسلم له، أو يتوب من آثاره.

ومن هنا فإن العاطفة ليست بريئة دائماً، وليست مذنبه دائماً. إنها طاقة تحتاج إلى اتجاه. فالرحمة قد تكون من أنبل ما في الإنسان، لكنها إذا انفصلت عن العدل قد تتحول إلى ضعف يسمح باستمرار الظلم. والغضب قد يكون خطراً إذا انفلت، لكنه إذا ارتبط بالحق قد يكون قوة مقاومة للمهانة والطغيان. والخوف قد يكون عبودية إذا صار سيّداً، لكنه قد يكون حكمة إذا دلّ الإنسان على حدوده. والحب قد يكون طريقاً إلى السمو إذا خرج من الأنانية، وقد يكون طريقاً إلى الامتلاك إذا اختلط بالهوى. والحزن قد يطهر النفس إذا فتحها على الحقيقة، وقد يقتلها إذا أغلقها داخل الفقد. ولهذا فليست القضية أن نمدح عاطفة ونذم أخرى بإطلاق، بل أن نفهم موضعها واتجاهها وحدودها.

إن القرآن الكريم لا يعامل الإنسان بوصفه عقلاً مجرداً، بل يخاطب فيه القلب والخوف والرجاء والحب والرحمة والخشية والطمأنينة والحزن والغضب. وهذا يكشف أن العاطفة في الرؤية القرآنية ليست هامشاً في الدين، بل جزء من بنية الهداية. فالخشية ليست جهلاً، بل معرفة أخذت شكلاً وجدانياً؛ والطمأنينة ليست غياب التفكير، بل استقرار المعنى في الداخل؛ والرحمة ليست ضعفاً، بل انفتاح القلب على ألم الآخر؛ والقسوة ليست قوة، بل موت في الحس الإنساني؛ والحزن ليس دائماً نقصاً، فقد يكون علامة وفاء وعمق، لكنه لا ينبغي أن يتحول إلى يأس. إن القرآن يربي العاطفة، لا يلغيها؛ يوقظها، ولا يتركها منفلة؛ يربطها بالحق، لا بالهوى وحده.

ومن أهم ما ينبغي تقريره أن العاطفة ليست نقيض المعرفة، بل قد تكون طريقاً إليها. فالإنسان أحياناً لا يعرف قيمة الشيء إلا حين يحبه، ولا يدرك قبح الظلم إلا حين يتألم له،

ولا يفهم ضعف الإنسان إلا حين يرحم، ولا يدرك معنى الفقد إلا حين يحزن. المعرفة الجافة قد تحدد المفهوم، لكنها لا تمنح الإنسان دائماً عمق الاتصال به. فهناك حقائق لا تدخل الإنسان إلا من باب العاطفة. من لم يعرف الحزن قد يعرف تعريف الفقد، لكنه لا يعرف الفقد كما يعيشه القلب. ومن لم يعرف الرحمة قد يفهم معنى الإحسان، لكنه لا يعرف النداء الداخلي الذي يدفع إلى حمل ألم الغير. ومن لم يعرف الحب قد يتكلم عن الإنسان، لكنه لا يعرف لماذا يصبح وجه واحد في العالم أوسع من العالم كله.

لكن هذه القدرة المعرفية للعاطفة لا تعني أن كل عاطفة صادقة في حكمها. فالعاطفة تكشف من جهة، وتخدع من جهة أخرى. إنها تمنح القرب، لكنها قد تفقد المسافة. تجعل الإنسان يرى العمق، لكنها قد تجعله يضخم الجزئي. ولذلك تحتاج العاطفة إلى عقل يميز، كما يحتاج العقل إلى عاطفة تمنحه إنسانيته. العقل بلا عاطفة قد يكون قاسياً، والعاطفة بلا عقل قد تكون عمياء. أما الإنسان الناضج فهو الذي لا يقتل عاطفته باسم العقل، ولا يسلم عقله لعاطفته باسم الصدق. إنه يتعلم أن يصغي إلى الشعور، ثم يسأله؛ أن يحترم الوجدان، ثم يزنه؛ أن يعترف بالألم، ثم لا يجعله القانون الوحيد للحقيقة.

إن العاطفة تدخل في صميم القرار. فالإنسان لا يختار بين بدائل مجردة، بل بين بدائل مشحونة بالحب والخوف والرجاء والندم والتوقع. والقرار الذي يبدو عقلاً قد يكون في عمقه مدفوعاً بخوف لم يُعترف به، أو برغبة في القبول، أو بذاكرة ألم، أو بحب للسيطرة، أو بحاجة إلى الأمان. ولذلك فإن تحليل القرار من غير تحليل العاطفة يبقى ناقصاً. كثير من الناس يظنون أنهم يقدمون أسباباً عقلية لاختياراتهم، بينما هم في الحقيقة يقدمون تبريرات لاحقة لعاطفة سبقت. وهذا لا يعني أن كل تعليل كاذب، بل يعني أن الإنسان يحتاج إلى صدق داخلي كي يعرف ما الذي يحركه فعلاً. من لا يعرف عواطفه لا يعرف قراراته حق المعرفة.

ومن هنا يصبح الوعي بالعاطفة جزءاً من الحرية. فالإنسان الذي لا يعرف خوفه يظن أنه حذر، والذي لا يعرف حسده يظن أنه ناقد، والذي لا يعرف كبره يظن أنه صاحب حق، والذي لا يعرف حاجته إلى الحب يظن أنه يطلب الحقيقة فقط. العاطفة غير المعترف بها تتحول إلى قوة خفية تلبس لباس العقل أو الأخلاق أو الدين. ومن هنا كان من أعظم مقامات التزكية أن يعرف الإنسان ما يجري في داخله، لا ليخضع له، بل ليمنعه من التزييف. فالخطر ليس في أن يخاف الإنسان أو يحب أو يغضب، بل في أن لا يعرف أنه خائف أو محب أو غاضب، ثم يصدر أحكامه كأنها صافية من كل دافع.

إن العاطفة كذلك هي باب الإنسان إلى الآخر. فلو كان الإنسان عقلاً حسابياً مجرداً، لرأى الآخر موضوعاً أو رقماً أو وسيلة. لكن العاطفة، خاصة الرحمة والتعاطف، تجعل الآخر حاضراً في الذات. حين يرى الإنسان ألم غيره فيتألم له، يحدث عبور من الانغلاق الفردي إلى المشاركة الإنسانية. وهذه المشاركة ليست مجرد لطف اجتماعي، بل أساس الأخلاق. فالذي لا يشعر بشيء أمام ألم الآخر قد يفهم القاعدة الأخلاقية، لكنه لا يحمل دافعها الحي. الرحمة تجعل الأخلاق دافئة، وتجعل العدل غير مجرد، وتجعل المسؤولية أكثر من التزام خارجي. ومن هنا كانت القسوة من أخطر أمراض الإنسان، لأنها ليست فقط فعلاً مؤذياً، بل عجز عن إدراك إنسانية الآخر إدراكاً حياً.

والقرآن يجعل الرحمة صفة مركزية في بناء الوجود والعلاقة. فالرحمة ليست حالة عاطفية عابرة، بل مبدأ كوني وأخلاقي، وهي في الإنسان أثر من آثار قابلية قلبه للانفتاح على غيره. وحين تقسو القلوب، لا يكون الخلل في المعلومات فقط، بل في القدرة على التأثر بالحق والألم والنداء. القلب القاسي قد يسمع ولا ينعسر، يرى ولا يعتبر، يعرف ولا يلين. ولذلك فإن القسوة ليست قوة، كما يتوهم بعض الناس، بل جمود في الحس، وتبيس في الداخل، وانغلاق أمام النداء. والإنسان القاسي قد يكون ذكياً، لكنه ناقص الإنسانية، لأنه فقد الجسر العاطفي الذي يصله بغيره وبالحقيقة.

إن العاطفة لا تظهر في الرحمة وحدها، بل في الخشية أيضًا. والخشية غير الخوف الخام. فالخوف قد يكون غريزيًا، أما الخشية فهي خوف مضاء بالمعرفة. يخاف الإنسان من خطر يهدد جسده، لكنه يخشى حين يدرك عظمة من يقف أمامه، أو خطورة ما يقدم عليه، أو جلال الحق الذي لا ينبغي أن ينتهك. الخشية إذن عاطفة معرفية؛ إنها ليست هلعًا، بل وعي متأثر. ولذلك تكون خشية الله في القرآن مرتبطة بالعلم، لا بالجهل. فكلما اتسعت معرفة الإنسان بعظمة الوجود، وبضعفه، وبمسؤوليته، وبمآله، صارت عاطفته أمام الله أكثر عمقًا. وهنا يتبين أن العاطفة قد تكون ثمرة للمعرفة، لا نقيضًا لها.

والطمأنينة كذلك عاطفة وجودية عميقة. ليست مجرد راحة نفسية، ولا غيابًا للمشكلات، بل استقرار داخلي أمام اضطراب العالم. قد يكون الإنسان في خطر، لكنه مطمئن؛ وقد يكون في رفاه، لكنه مضطرب. وهذا يدل على أن الطمأنينة لا تنبع من الخارج وحده، بل من العلاقة بين الداخل والمعنى. فالإنسان إذا فقد المعنى، اضطرب ولو ملك أسباب الراحة. وإذا وجد المعنى، استطاع أن يحتمل ما لا يحتمل عادة. والقرآن حين يربط الطمأنينة بالذكر يكشف أن القلب لا يستقر بكثرة الأشياء، بل بحضور المعنى الأعلى. فالذكر هنا ليس تكرارًا لفظيًا فقط، بل إعادة مركز القلب إلى ما يحرره من تشتت الخوف والرغبة.

إن الحزن، من جهة أخرى، يكشف عمق تعلق الإنسان. لا يحزن الإنسان إلا لأنه أحب أو رجا أو فقد أو أدرك نقصًا بين ما كان وما ينبغي أن يكون. والحزن بهذا المعنى ليس عيبًا في الإنسان، بل دليل على أنه ليس حجيرًا. لكن الحزن إذا فقد أفقه قد يتحول إلى انطفاء. ولذلك لا يذم القرآن الحزن من حيث هو شعور، بل يفتح له أفقًا حتى لا ينقلب إلى يأس. فالنبي يحزن، والمؤمن يحزن، والإنسان النبيل يحزن لغياب الحق أو فقد الأحبة أو ألم الناس، لكن الحزن لا ينبغي أن يتحول إلى اعتراض عديمي الوجود، ولا إلى شلل عن الفعل، ولا إلى فقدان للرجاء. الحزن الراشد يعمق الإنسان، والحزن المغلق يبتلعه.

والغضب من أكثر العواطف التباسًا. فهو قد يكون نازًا مدمرة، وقد يكون طاقة عدل. الغضب المنفلت يجعل الإنسان عبدًا للحظة، يضرب قبل أن يفكر، ويحكم قبل أن يسمع، ويهدم أكثر مما يصلح. لكنه إذا تربى بالعقل والعدل صار إعلانًا بأن شيئًا لا ينبغي أن يُقبل. فالعالم الذي لا يغضب فيه أحد للحق عالم ميت أخلاقيًا، كما أن العالم الذي يغضب فيه الناس لكل هوى عالم مشتعل بالفوضى. ومن هنا فإن المسألة ليست في نفي الغضب، بل في تمييز غضب الحق من غضب الذات، وغضب العدل من غضب الكبر، وغضب الإصلاح من غضب الانتقام. وكلما كان الإنسان أكثر صدقًا مع نفسه، استطاع أن يعرف هل غضبه لله وللحق، أم لصورته المجروحة.

والحب هو العاطفة التي تكشف اتساع الإنسان وقدرته على الخروج من ذاته. فالمحب لا يبقى مغلقًا داخل نفسه، بل يجعل الآخر جزءًا من عالمه الداخلي. وفي الحب يتجاوز الإنسان منطق المنفعة الضيق، إذ يعطي لا لأنه يحسب دائمًا، بل لأنه يرى في المحبوب قيمة تستحق القرب والبذل. لكن الحب، ككل عاطفة عظيمة، يحمل خطره معه. فقد يصير حبًا حرًا يرقّي الإنسان، وقد يصير تملكًا يخنق المحبوب. قد يفتح القلب على الرحمة، وقد يعميه عن الحق. قد يكون طريقًا إلى الله، إذا تطهر من الأنانية، وقد يكون طريقًا إلى عبودية المخلوق إذا فقد الميزان. ومن هنا يحتاج الحب إلى عقل وتقوى، كما يحتاج العقل إلى حب ورحمة.

إن العاطفة إذن ليست مادة واحدة، بل عالم داخلي كامل. وهي ليست ضعفًا أنثويًا كما توهمت بعض الثقافات القاسية، ولا فضيلة مطلقة كما تتوهم بعض الرومانسيات الحديثة. إنها قوة وجودية خام، تتخذ قيمتها من اتجاهها وتربيتها وموقعها في الكيان الإنساني. العاطفة حين تهتدي تصبح رحمة، وغيره على الحق، وخشية، ومحبة، وحياء، وطمأنينة، ووفاء. وحين تنحرف تصبح حقدًا، وحسدًا، وهلعًا، وملكًا، وتعصبًا، وانتقامًا،

وعبودية للذة. فالإنسان لا يطلب منه أن يكون بلا عاطفة، بل أن يرتب عاطفته في ضوء الحق. ومن فقد العاطفة فقد جانباً من إنسانيته، ومن استسلم لها فقد جانباً من حريته.

وهذا يضعنا أمام معنى التربية العاطفية. فكما يحتاج العقل إلى تعليم، تحتاج العاطفة إلى تهذيب. والطفل لا يتعلم التفكير فقط، بل يتعلم كيف يحب، وكيف يخاف، وكيف يغضب، وكيف يطلب، وكيف يثق، وكيف يحزن. وإذا نشأ في بيئة قاسية، قد يتعلم أن القسوة هي القوة. وإذا نشأ في بيئة مضطربة، قد يتعلم أن الحب خطر. وإذا نشأ في بيئة عادلة رحيمة، يتكون في داخله ميزان أهدأ للعاطفة. ولذلك فإن المجتمع لا يصنع أفكار أفرادَه فقط، بل يصنع عواطفهم. والسياسة لا تتحكم بالقوانين فقط، بل بالخوف والرجاء والعداوة والانتماء. والإعلام لا ينقل معلومات فقط، بل يدير انفعالات. ومن هنا فإن العاطفة شأن حضاري، لا شأن فردي فقط.

إن الإنسان المعاصر يتعرض لهندسة عاطفية هائلة. فالسوق يصنع الرغبة، والسياسة تصنع الخوف، والإعلام يصنع الغضب، والمنصات الرقمية تصنع المقارنة والحسد والقلق، والإعلان يربط القيمة بالاستهلاك، والثقافة السريعة تجعل الانفعال أقوى من التأمل. وفي هذا المناخ لا يعود الإنسان مالكا لعاطفته بسهولة. إنه يُدفع إلى أن يرغب فيما لا يحتاج، وأن يخاف مما لا يفهم، وأن يغضب مما لم يتحقق منه، وأن يحب صوراً لا حقائق، وأن يطلب قبولاً من جمهور لا يعرفه. ولذلك فإن تحرير الإنسان اليوم لا يمر عبر تحرير عقله فقط، بل عبر تحرير عاطفته من الصناعة الخفية التي تديرها.

وهنا يتضح أن العاطفة في القسم البيولوجي والعصبي ليست موضوعاً ثانوياً. فهي مركز من مراكز تشكيل الإنسان. وإذا كانت الذاكرة تحفظ الماضي، فإن العاطفة تمنح الحاضر حرارته، وتحدد للإنسان ما الذي يستحق الانتباه. وإذا كان القرار يختبر الإرادة، فإن العاطفة تمد القرار بطاقة الفعل أو تعرقله. وإذا كان العقل يزن، فإن العاطفة تجعل

الميزان معنيًا بما يزن. لذلك لا يمكن أن نفهم الإنسان إذا جعلناه كائنًا عاقلًا فقط؛ إنه كائن يشعر، ومن خلال شعوره يعرف، ويخطئ، ويهتدي، ويتعلق، ويتحرر، ويتعذب، ويرحم، ويقسو، وينهض.

إن العاطفة هي الموضع الذي يظهر فيه الإنسان هشًا وقويًا في الوقت نفسه. هشّ لأنه يتأثر، يجرح، يشتاق، يخاف، يحزن، يضطرب، يطلب الطمأنينة. وقوي لأنه يستطيع أن يحول هذا التأثير إلى معنى: الخوف إلى شجاعة، والحزن إلى رحمة، والغضب إلى عدل، والحب إلى بذل، والقلق إلى بحث، والندم إلى توبة. وفي هذا التحويل تظهر الصيرورة الإنسانية. فليست العاطفة قدرًا نهائيًا، بل مادة قابلة للتهديب. ومن هنا فإن الإنسان لا يكتمل بإخماد عواطفه، بل بتحويلها من قوى عمياء إلى قوى مبصرة، ومن اندفاعات متفرقة إلى طاقة أخلاقية وروحية.

وبذلك يمكن القول إن العاطفة هي النار الداخلية للإنسان. إذا تُركت بلا ميزان أحرقت، وإذا أُطفئت تمامًا مات الدفء، وإذا هُذبت أنارت. والإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا نار، لكنه لا يستطيع أن يسلم لها بيته كله. يحتاج إلى حرارة الحب، وحساسية الرحمة، ورهبة الخشية، وقوة الغضب للحق، ونعومة الحزن، وسعة الرجاء، لكنه يحتاج أيضًا إلى عقل يفتح النوافذ، وإلى وحي يحدد القبلة، وإلى تربية تمنع النار من أن تصير حريقًا. وهنا تتجلى العاطفة بوصفها جزءًا من جدلية الإنسان الكبرى: جسد يشعر، قلب يتقلب، عقل يزن، ووحى يهدي، وذات لا تكف عن الصيرورة بين القسوة والرحمة، بين الخوف والطمأنينة، بين الهوى والمحبة، بين الانفعال والمعنى.

إذا كانت العاطفة تمنح التجربة الإنسانية حرارتها واتجاهها، فإنها لا تعمل في الإنسان عملاً عشوائيًا محضًا، بل تتشكل داخل تاريخ طويل من الجسد والذاكرة والتربية والمعنى. فالإنسان لا يخاف بالطريقة نفسها دائمًا، ولا يحب بالطريقة نفسها، ولا يغضب بالطريقة

نفسها، ولا يحزن بالطريقة نفسها؛ لأن عاطفته ليست مجرد استجابة حاضرة، بل ثمرة صيرورة ممتدة. الطفل الذي تعلّم الأمان يحب بطريقة تختلف عن الطفل الذي تعلّم أن القرب خطر. والإنسان الذي عاش العدل يغضب للحق بطريقة تختلف عن الذي عاش الإهانة فيغضب لجرح الذات. ومن نشأ في الرحمة يرى الضعف بمنظار، ومن نشأ في القسوة يراه بمنظار آخر. وبذلك تكون العاطفة ذاكرة متحركة، لا شعورًا عابرًا فقط.

إن العاطفة تحمل الماضي إلى الحاضر كما تفعل الذاكرة، لكنها تحمله لا في صورة حكاية فقط، بل في صورة حرارة داخلية. فقد لا يتذكر الإنسان الواقعة التي صنعت خوفه، لكنه يخاف. وقد لا يستحضر الكلمة التي جرحت كرامته، لكنه يغضب بسرعة عند كل إشارة تشبهها. وقد لا يعي صورة الحرمان الأولى، لكنه يطلب الحب بإلحاح مفرط، أو يخاف من فقدّه، أو يحوله إلى تملك. ولهذا فإن العاطفة أحيانًا أصدق من الذاكرة في كشف ما بقي حيًا في الإنسان، لكنها ليست دائمًا أعدل منها في الحكم. إنها تكشف الأثر، لا الحقيقة كلها. ومن هنا يحتاج الإنسان إلى أن يسمع عاطفته دون أن يعبدها، وأن يسألها دون أن يهينها.

والعاطفة، في هذا المعنى، هي لغة الداخل قبل أن تصبح فكرة. الجسد يقول بالخوف ما لم يستطع اللسان أن يسميه، والقلب يقول بالحزن ما لم يستطع العقل أن يفسره، والغضب يعلن أحيانًا أن في الداخل حدًا انتهك قبل أن يعرف الإنسان صياغة هذا الحد. لكن هذه اللغة تحتاج إلى ترجمة. فليس كل خوف دليل خطر، وليس كل غضب دليل ظلم، وليس كل حب دليل حق، وليس كل حزن دليل فقد حقيقي. العاطفة تبدأ الكلام، لكنها لا تنهي الحكم. ومن النضج الإنساني أن لا يقمع الإنسان لغته الداخلية، ولا يجعلها القاضي النهائي. يسمعها كما يسمع شاهدًا مهمًا، ثم يعرض شهادتها على العقل والضمير والوحي والتجربة.

إن الخطأ الكبير في بعض أنماط التربية أنها تعلم الإنسان كبت العاطفة بدل تهذيبها. فيتعلم أن لا يبكي، لا أن يفهم حزنه؛ وأن لا يخاف، لا أن يضع خوفه في موضعه؛ وأن لا يغضب، لا أن يميز بين غضب الحق وغضب الهوى؛ وأن لا يحب بعمق، لا أن يحب بميزان. وهذا الكبت لا يلغي العاطفة، بل يدفعها إلى القاع، حيث تعود في صور أكثر التباساً: قسوة، أو سخرية، أو برود، أو انفجار، أو مرض، أو تعلق مشوه، أو خوف مقنع بالحكمة. فالإنسان لا يتخلص من عاطفته بإنكارها، بل يفقد قدرته على إدارتها. وما لا يعترف به الإنسان في داخله قد يحكمه من حيث لا يشعر.

وفي المقابل، أخطأت بعض النزعات الحديثة حين جعلت صدق العاطفة معياراً كافياً للحق. فصار الإنسان يظن أن ما يشعر به هو الحقيقة لأنه يشعر به بقوة. غير أن قوة الشعور لا تساوي صدق الحكم. قد يكون الحسد قوياً، لكنه لا يصبح عدلاً. وقد يكون الخوف قوياً، لكنه لا يعني أن الخطر حقيقي. وقد يكون الحب قوياً، لكنه قد يكون امتلاكاً أو هروباً أو تعويضاً. وقد يكون الغضب قوياً، لكنه قد يكون كبراً مجروحاً لا غيرة على الحق. ولذلك فإن تحرير العاطفة لا يعني إطلاقها بلا ميزان، كما أن تهذيبها لا يعني قتلها. بين القمع والفوضى تقع التربية العاطفية الراشدة.

والقرآن الكريم يقدم هذا الميزان بعمق؛ فهو لا يطلب من الإنسان أن يكون بلا خوف، بل أن لا يخاف إلا في موضع الخوف، وأن لا يجعل الخوف من الخلق فوق الخوف من الله والحق. ولا يطلب منه أن يكون بلا حب، بل أن يرتب الحب حتى لا يصبح المخلوق أو المال أو الذات إلهاً خفياً. ولا يطلب منه أن يكون بلا غضب، بل أن لا يدفعه الغضب إلى الظلم. ولا يطلب منه أن يكون بلا حزن، بل أن لا يتحول الحزن إلى يأس من رحمة الله. فالقرآن لا يلغي العاطفة، بل يعيد توحيداً: يجعل الخوف والرجاء والحب والرحمة والحزن والغضب داخل قبلة واحدة، حتى لا تتوزع النفس بين آلهة داخلية متصارعة.

إن التوحيد، بهذا المعنى، ليس عقيدة ذهنية فقط، بل إعادة ترتيب عاطفي للإنسان. فالمشرك داخليًا ليس فقط من يعبد أصنامًا خارجية، بل من تتوزع عاطفته بين مطلقات صغيرة: خوف مطلق من الناس، حب مطلق للمال، تعلق مطلق بصورة الذات، رجاء مطلق في سبب، غضب مطلق للهوى. والتوحيد يحرر العاطفة لأنه يمنع المحدود من أن يأخذ مقام المطلق. فالمال يحب، لكنه لا يعبد. والناس يراعون، لكن لا يتحول رضاهم إلى إله. والقوة تطلب عند الحاجة، لكنها لا تصبح مصدر الكرامة النهائي. والحياة تحفظ، لكنها لا تكون أعلى من الحق. وهكذا تتطهر العاطفة حين تعرف مراتب الأشياء.

ومن هنا نفهم أن العاطفة ليست منفصلة عن العبادة. فالعبادة ليست حركة جسدية فقط، ولا التزامًا قانونيًا فقط، بل إعادة تشكيل لعاطفة الإنسان. الصلاة تربي الطمأنينة والخشوع، والصوم يربي الصبر والتحكم في الرغبة، والزكاة تربي الرحمة وتكسر الشح، والحج يربي الانتماء والتجرد، والذكر يربي الحضور ويقاوم الغفلة. هذه العبادات لا تخاطب العقل فقط، بل تخاطب الجسد والقلب والذاكرة والعادة. إنها تبني مسارات عاطفية جديدة، بحيث لا يبقى الإنسان أسير انفعاله الأول. ومن هنا يكون الدين، في عمقه، تربية للعاطفة بقدر ما هو هداية للعقل.

إن الشح، مثلاً، ليس فكرة اقتصادية فقط، بل عاطفة قبض وخوف على الذات. والبخل ليس قرارًا حسابيًا مجردًا، بل انكماش داخلي يرى العطاء تهديدًا. ولذلك لا يكفي أن يعرف الإنسان أن العطاء فضيلة، بل يحتاج إلى تربية وجدانية تجعله يطمئن إلى البذل. والزكاة والصدقة لا تنقل المال من يد إلى يد فحسب، بل تعالج عاطفة التملك، وتعيد بناء علاقة الإنسان بما يملك. فالمال حين يدخل القلب يولد خوفًا ورغبة وسيطرة، وحين تهذب العبادة يصبح وسيلة لا سيدًا. وهذا يكشف أن الأخلاق لا تنجح إذا خاطبت العقل وحده ونسيت الجذر العاطفي للسلوك.

والحسد كذلك عاطفة مركبة، لا مجرد موقف فكري. إنه ألم من خير الآخر، أو ضيق باتساع نعمة لم تقع في يد الذات. وفي الحسد تظهر ذات منكشة لا تستطيع أن ترى الخير إلا تهديدًا لها. والحاسد لا يعاني فقط من نقص في المعرفة، بل من اضطراب في علاقته بالقيمة والنعمة والعدل. إنه ينسى أن النعمة ليست لعبة صفرية دائمًا، وأن فضل الله لا يضيق باتساعه على غيره. ومن هنا يحتاج علاج الحسد إلى توحيد وشكر وتربية للعين على أن ترى فضل الله بلا ضيق. فالعاطفة المريضة لا تعالج بالحجة وحدها، بل بتغيير مركز الذات في الوجود.

والغيرة قد تكون قريبة من الحسد في صورتها المنحرفة، لكنها قد تكون في أصلها حماية لقيمة مهددة. الغيرة على الحق غير الغيرة من الخير، والغيرة على الكرامة غير الغيرة من نجاح الناس. وهكذا تكشف العاطفة عن التباساتها: الشعور الواحد قد يصعد أو ينحط بحسب مركزه الأخلاقي. ولذلك لا يجوز أن يحكم الإنسان على عاطفته من اسمها فقط. قد يسمى غضبه غيرة، وهو انتقام. وقد يسمى حسده نقدًا، وهو ألم من تفوق غيره. وقد يسمى خوفه حكمة، وهو عجز. وقد يسمى تهوره شجاعة، وهو فرار من الإحساس بالضعف. ومن هنا كان الصدق مع النفس شرطًا لتزكية العاطفة.

إن القلب في القرآن هو موضع هذا كله: موضع اللين والقسوة، والطمأنينة والزيغ، والمرض والسلامة، والخشية والغفلة. وليس المقصود بالقلب مجرد العضو الجسدي، ولا مجرد العاطفة بالمعنى الحديث، بل مركز الإنسان الباطني الذي تتداخل فيه المعرفة والوجدان والاتجاه. وهذا أعمق من التقسيم الحديث الحاد بين العقل والعاطفة؛ فالقرآن لا يعرف إنسانًا مقسمًا ميكانيكيًا بين عقل بارد وقلب أعمى، بل يعرف كائنًا داخليًا تتداخل فيه الرؤية والميل. القلب قد يفقه، وقد يعمى، وقد يقسو، وقد يطمئن. وهذه اللغة القرآنية تكشف أن العاطفة ليست منفصلة عن الإدراك، وأن الإدراك ليس منفصلًا عن حالة الداخل.

ومن هنا فإن مرض القلب ليس مرض شعور فقط، بل مرض في علاقة الإنسان بالحقائق. فالرياء مرض عاطفي ومعرفي معًا: حاجة إلى نظر الناس تفسد قصد العمل. والكبر مرض عاطفي ومعرفي معًا: تضخم الذات يحجب رؤية الحق. والنفاق مرض عاطفي ومعرفي معًا: خوف ومصلحة وتذبذب يمنعون الصدق. والقسوة مرض عاطفي ومعرفي معًا: جفاف في التأثر يجعل الإنسان غير قابل للانكسار أمام الحق. ولذلك فإن ترقية القلب ليست تحسينًا للمشاعر فقط، بل تصحيح لعلاقة الإنسان بالحق والناس والله ونفسه.

إن العاطفة تدخل في المعرفة الدينية من باب عميق. فالإيمان ليس تصديقًا ذهنيًا مجردًا، بل سكنى معنى في القلب. قد يعرف الإنسان قضية دينية معرفة نظرية، لكنها لا تغيره لأنها لم تدخل منطقة الحب والخشية والرجاء. والمعرفة التي لا تمس العاطفة تبقى باردة، وقد تتحول إلى جدل لا إلى هداية. وهذا لا يعني أن الإيمان عاطفة بلا عقل، بل يعني أنه لا يكتمل إذا بقي فكرة لا حرارة لها. الإيمان الحي هو معرفة مضاءة بالمحبة والخشية والثقة. ومن هنا كان القلب في القرآن موضع الإيمان، لا لأن الإيمان ضد العقل، بل لأنه أعمق من أن يبقى في الذهن وحده.

والكفر كذلك ليس جهلاً عقلياً دائماً، بل قد يكون موقفاً عاطفياً وأخلاقياً تجاه الحق. قد يكفر الإنسان لأنه لا يريد أن يخضع، أو لأنه يخاف على مكانته، أو لأنه يحب ما هو عليه أكثر من حبه للحقيقة، أو لأنه يكره أن يأتيه الحق من جهة لا يريد لها. وهنا يكون الجذر عاطفياً بقدر ما هو معرفي. ولذلك فإن محاوراة الإنسان لا تكون بالحجة فقط، مع ضرورة الحجة، بل تحتاج إلى فهم ما يحرسه في داخله من خوف وكبر ومصلحة وانتماء. كثير من المواقف التي تبدو فكرية في ظاهرها تحرسها عواطف عميقة في باطنها.

إن العاطفة تظهر كذلك في علاقة الإنسان بالجمال. فالجمال ليس مفهوماً عقلياً مجرداً، بل انفتاح وجداني على تناسق أو نور أو معنى أو حضور. الإنسان لا يحسب

الجمال فقط، بل يتأثر به. والجمال يربي العاطفة حين يخرجها من ضيق المنفعة إلى سعة التأمل. ولهذا فإن الحس الجمالي ليس ترفاً، بل جزء من إنسانية الإنسان. من لا يرى الجمال قد يضيق عالمه، ومن لا يتأثر إلا بالمنفعة قد يجف قلبه. والقرآن يفتح العين على جمال الكون لا بوصفه زينة بصرية فقط، بل بوصفه آية؛ أي جمالاً يحمل دلالة. وهكذا يصبح الجمال عاطفة معرفية أيضاً: تأثر يقود إلى معنى.

والقبح كذلك ليس مجرد شكل، بل قد يكون قبحاً أخلاقياً تشعر به النفس قبل أن تصوغه العبارة. الظلم قبيح لا لأنه غير منظم فقط، بل لأنه يجرح حساً عميقاً بالحق. والخيانة قبيحة لأنها تهدم أماناً داخلياً. والكذب قبيح لأنه يمزق الثقة بين الكلام والواقع. والعاطفة الأخلاقية السليمة تجعل الإنسان ينفر من القبيح، لا لمجرد أنه مُنع منه، بل لأنه يناقض سلامة الداخل. ولذلك فإن التربية الأخلاقية لا تكتمل بتعليم القواعد، بل تحتاج إلى تكوين ذوق أخلاقي: أن يحب الإنسان الخير، وأن يستقبح الشر، وأن لا يحتاج في كل مرة إلى حساب طويل كي يمتنع عن الدناءة.

ومن أخطر أمراض الحضارة الحديثة أنها أحياناً تفصل الحس عن الحكم، فتجعل الإنسان يرى القبح دون أن يتأثر، ويرى الألم دون أن يتحرك، ويرى الظلم كصورة عابرة بين صور كثيرة. كثرة التعرض للمآسي قد تصنع تبلداً، وكثرة الصور قد تقتل القدرة على التعاطف، وكثرة الخطاب الغاضب قد تجعل الغضب عادة لا موقفاً. وهنا تموت العاطفة لا لأنها غابت، بل لأنها أُنهكت واستُهلكت. الإنسان الذي يرى كل شيء ولا يتأثر بشيء يفقد إحدى بوابات إنسانيته. ومن هنا تحتاج العاطفة إلى صيانة من الابتذال، كما يحتاج العقل إلى صيانة من التضييل.

إن الرحمة في هذا السياق ليست مجرد انفعال رقيق، بل مقاومة لتبلد الإنسان. الرحمة تعني أن يبقى الآخر حاضراً في داخلي لا كرقم ولا كحالة ولا كخبر، بل كإنسان. ومن دون

الرحمة يتحول العالم إلى مادة إدارة، ويتحول البشر إلى ملفات، ويتحول الألم إلى إحصاء. وقد تكون الحضارة الحديثة بارعة في إدارة الأشياء، لكنها تحتاج إلى رحمة كي لا تدير الإنسان كما تدير الأشياء. فالرحمة هي التي تمنع التقنية من أن تصبح قسوة منظمة، والسياسة من أن تصبح قوة بلا وجه، والاقتصاد من أن يصبح حسابًا بلا بشر، والقانون من أن يصبح نصًا بلا روح.

والغضب الأخلاقي كذلك ضروري حين تموت الحساسية تجاه الظلم. فالرحمة وحدها قد تبكي، لكن الغضب للحق يدفع إلى مقاومة. غير أن هذا الغضب يجب أن يبقى مربوطًا بالعدل، وإلا تحول إلى ظلم آخر. ومن هنا فإن التربية القرآنية للعاطفة لا تصنع إنسانًا ناعمًا بلا موقف، ولا إنسانًا غاضبًا بلا رحمة، بل إنسانًا يعرف متى يلين ومتى يشتد، متى يعفو ومتى يطالب، متى يصبر ومتى يواجه. وهذه القدرة على وضع العاطفة في موضعها هي من علامات النضج الإنساني العميق.

إن العاطفة، في النهاية، قوة صيرورة. فالإنسان يتغير حين تتغير عاطفته العميقة، لا حين تتغير أفكاره السطحية فقط. قد يقتنع الإنسان بفكرة ولا يعمل بها لأنه لا يحبها بعد، أو لأنه لا يكره ضدها بما يكفي، أو لأنه يخاف من كلفتها. وحين يتغير حبه وخوفه ورجاؤه، يتغير فعله. ولذلك فإن التحول الإنساني الكبير لا يحدث في العقل وحده، بل في القلب أيضًا. من أحب الحق صار البحث عنه أسهل، ومن خاف الله صار ترك الظلم أيسر، ومن رحم الناس صار العدل عنده أكثر حياة، ومن كره الدناءة صار الامتناع عنها أكثر طبيعية. العاطفة هنا ليست تابعة للفكرة فقط، بل شريكة في تكوين الإنسان الجديد.

ومن هنا نفهم لماذا لا يكفي في بناء الإنسان أن نقدم له براهين صحيحة فقط. لا بد أن نربي فيه حب الحق، لا مجرد معرفة الحق؛ وكراهية الظلم، لا مجرد تعريف الظلم؛ والرحمة بالضعيف، لا مجرد الإقرار بحقوقه؛ والحياء من القبيح، لا مجرد العلم بحكمه.

فالعقل يرسم الطريق، لكن العاطفة تمنح الطاقة للسير. وإذا كان العقل بلا عاطفة قد يرى الطريق ولا يتحرك، فإن العاطفة بلا عقل قد تتحرك في غير طريق. ولا يكتمل الإنسان إلا حين يلتقي النور والحرارة: نور العقل وحرارة القلب.

وبذلك يتبين أن العاطفة ليست خروجاً من الإنسان عن علميته أو عقلانيته، بل هي جزء من بنيته البيولوجية والعصبية والروحية. إنها الجسر بين الجسد والمعنى؛ تبدأ بإشارة في الجهاز العصبي، لكنها قد تنتهي إلى رحمة أو قسوة، إلى عبادة أو هوى، إلى شجاعة أو هلع، إلى حب أو تملك. وهي المجال الذي يظهر فيه الإنسان قابلاً للانفعال، لكنه قابل كذلك للتهذيب. ومن هنا فإن السؤال ليس: كيف نحرر الإنسان من العاطفة؟ بل: كيف نحرر العاطفة نفسها من العمى، ومن التزيف، ومن الصناعة الخارجية، ومن عبودية الهوى، حتى تصبح قوة معرفة ورحمة وعدل وطمأنينة؟

حين نبلغ عمق العاطفة، لا نعود أمام ظاهرة نفسية عابرة، بل أمام واحدة من أكثر القوى قدرة على كشف الإنسان وتعريته وإعادة تشكيله. فالعاطفة هي الموضع الذي يظهر فيه الإنسان غير مكتفٍ بأن يعرف، بل محتاجاً إلى أن يحب، وأن يطمئن، وأن يخاف، وأن يرجو، وأن يحزن، وأن يرحم، وأن يغضب. ومن خلال هذه الانفعالات الكبرى لا ينكشف مزاج الإنسان فقط، بل ينكشف نظامه الداخلي كله: ماذا جعل في مركز قلبه؟ وما الذي يخشاه؟ وما الذي يطلبه؟ وما الذي يجرحه؟ وما الذي يلين له؟ وما الذي يقسو أمامه؟ فالعاطفة ليست مجرد حالة تمر بالإنسان، بل مرآة لما استقر في أعماقه من ترتيب للقيم والأشياء والأشخاص والمعاني.

الحب، في هذا السياق، هو العاطفة التي تكشف قدرة الإنسان على الخروج من انغلاقه الأول. فالإنسان، من حيث هو كائن حي، يبدأ محتاجاً إلى ذاته، إلى حفظها وإشباعها وحمايتها، لكن الحب يفتح فيه باباً يتجاوز هذا الانغلاق. في الحب يصبح الآخر حاضراً في

الذات حضورًا لا تفسره المصلحة وحدها. يحب الإنسان فيرى في المحبوب قيمة لا تقاس بالمنفعة المباشرة، وقد يضحي من أجله، وينتظر، ويغفر، ويتغير، ويتألم، ويجد في قربه معنى. غير أن الحب، على عظيمته، ليس بريئًا دائمًا. فقد يكون خروجًا من الذات نحو الآخر، وقد يكون تمددًا للذات في الآخر؛ قد يكون رحمة ووفاء، وقد يكون تملكًا وخوفًا من الفقد؛ قد يكون طريقًا إلى السمو، وقد يكون ذريعة لاستعباد من نحب باسم الحب.

ولهذا فإن الحب يحتاج إلى تطهير مستمر. فليس كل تعلق حبًا ناضجًا، وليس كل شوق دليل صدق، وليس كل تضحية علامة طهارة. قد يضحي الإنسان ليملك، وقد يعطي ليحكم، وقد يغار لا لأنه يحب، بل لأنه يخاف على صورته أو سلطته. والحب الراشد هو الذي يعترف بإنسانية المحبوب، لا الذي يتلعه. وهو الذي يطلب الخير للمحبوب، لا مجرد راحة الذات بقربه. وهو الذي لا يلغي العقل والحق، ولا يجعل العاطفة فوق العدل. ومن هنا فإن الحب، إذا لم يدخل في ميزان الحق، قد يتحول إلى صنم داخلي، يبرر لصاحبه ما لا يبرره لغيره، ويجعله أعمى عن القبح لأنه صدر ممن يحب، أو قاسيًا على الحق لأنه جاء من غير جهة محبوبته.

والقرآن الكريم يضع الحب داخل ترتيب توحيدي دقيق. فهو لا ينكر محبة الأهل والمال والوطن والجمال والقرب، لكنه يمنع هذه المحبة من أن تستولي على مركز الإنسان الأعلى. فحين يصبح الحب المحدود مطلقًا، يفسد الإنسان؛ وحين يدخل الحب المحدود في أفق المحبة العليا، يستقيم. محبة الله ليست إلغاءً للمحبات الإنسانية، بل تحرير لها من التملك والعبودية. فمن أحب الله حقًا لم يعد حبه للناس امتلاكًا لهم، بل رحمة بهم؛ ولم يعد حبه للمال عبودية له، بل استعمالًا له في موضعه؛ ولم يعد حبه لذاته تضخمًا، بل صيانة لكرامة أودعها الله فيه. وهكذا يعيد التوحيد ترتيب الحب كما يعيد ترتيب الخوف والرجاء. والرحمة هي الصورة الأخلاقية الكبرى للعاطفة حين تتجاوز حدود الذات. إنها ليست مجرد رقة عابرة، بل قدرة على حمل ألم الآخر في الداخل. والإنسان الرحيم لا يرى

الضعف عيباً يستحق الاحتقار، بل نداءً يستحق الاستجابة. ومن هنا كانت الرحمة قوة حضارية، لا مجرد شعور فردي. فالحضارة التي تفقد الرحمة قد تظل منظمة، لكنها تصير باردة؛ وقد تملك قانوناً، لكنه بلا روح؛ وقد تملك اقتصاداً، لكنه بلا إنسان؛ وقد تملك علماً، لكنه بلا غاية تحفظ الضعيف. الرحمة هي ما يمنع النظام من التحول إلى آلة، والقوة من التحول إلى بطش، والمعرفة من التحول إلى سيطرة.

غير أن الرحمة تحتاج إلى عدل كي لا تتحول إلى ضعف. فالرحمة التي لا ترى بنية الظلم قد تكتفي بمداواة الجرح وتترك السكين في يد الجارح. والعدل الذي لا يعرف الرحمة قد يعاقب بلا فهم ويصلح بلا حنان. لذلك لا يكتمل الإنسان بعاطفة واحدة، بل بتوازن العواطف تحت نور الحق. الرحمة تعلمه أن لا يقسو، والعدل يعلمه أن لا يميع الحق، والحكمة تعلمه أين يضع كل واحدة منهما. ومن هنا كان الإنسان الراشد ليس من يرحم دائماً بالطريقة نفسها، ولا من يشتد دائماً بالطريقة نفسها، بل من يعرف متى تكون الرحمة إنقاذاً، ومتى يكون الحزم رحمة أعمق.

والقسوة هي موت في موضع كان ينبغي أن يكون حياً. ليست القسوة غياب الدموع فقط، فقد لا يبكي الإنسان ومع ذلك يكون رحيماً، وقد يبكي ويكون قاسياً في قراراته. القسوة هي أن لا يعود ألم الآخر قادراً على اختراق جدار الذات. وهي أن يرى الإنسان الضعيف ولا يتحرك فيه إلا الحكم أو السخرية أو اللامبالاة. وقد تنشأ القسوة من تربية قاسية، أو من خوف عميق من التأثير، أو من كثرة مشاهدة الألم حتى يفقد أثره، أو من أيديولوجيا تبرر إلغاء الآخر، أو من سلطة تجعل الناس أرقاماً. والقسوة أخطر حين تلبس ثوب العقلانية، فتتكلم بلغة النظام والمصلحة والضرورة، لكنها تخفي موت الرحمة.

والقرآن حين يتحدث عن قسوة القلوب لا يقصد مجرد جفاف عاطفي، بل انغلاقاً أمام الهدى والحق والاعتبار. القلب القاسي لا يتأثر بالآية، ولا يلين للنعمة، ولا ينكسر

أمام المصير، ولا يرحم الضعف. إنه قلب فقد قابلية الاستجابة. ومن هنا تكون القسوة مرضاً معرفياً وروحياً كما هي مرض عاطفي. فالإنسان القاسي لا يرى كما ينبغي؛ لأن الرؤية التي لا يصحبها تأثر تصبح ناقصة. والحق إذا لم يحرك في القلب خشية أو تواضعاً أو رحمة، فقد يبقى معلومة لا هداية. لذلك يحتاج الإنسان إلى قلب حي، لا إلى عقل يعمل وحده في صحراء داخلية.

والخوف عاطفة أخرى تكشف هشاشة الإنسان. لا يوجد إنسان بلا خوف، لأن الخوف مرتبط بالحدود، وبالقابلية للفقد، وبإدراك الخطر. لكن الخوف قد يكون حارساً، وقد يكون سجنًا. حين يدل الإنسان على الخطر الحقيقي، يكون نعمة. وحين يتضخم حتى يعطل إرادته، يصبح سيداً باطلاً. الخوف قد يحمي الحياة، لكنه قد يمنع الكرامة. قد يدفع إلى الحكمة، وقد يدفع إلى الخضوع. ومن هنا فإن تربية الخوف لا تكون بإنكاره، بل بإعادة ترتيبه. فالإنسان لا يتحرر من الخوف بأن يدعي أنه لا يخاف، بل بأن يعرف ما الذي ينبغي أن يخاف منه، وما الذي لا ينبغي أن يمنحه سلطاناً على روحه.

والخوف في القرآن لا يلغى، بل يهذب. هناك خوف من الله يحرر الإنسان من مخاوف أصغر، لأنه يضعه أمام المطلق الذي لا ينبغي أن يعلو عليه شيء. وهناك خوف من الناس قد يتحول إلى عبودية إذا صار أعلى من الحق. وهناك خوف من الفقر قد يدفع إلى الشح أو الظلم إذا لم يضبطه اليقين. وهناك خوف من الموت قد يجعل الإنسان أحرص على الحياة من المعنى، أو يجعله أكثر وعياً بالمصير إذا دخل في أفق الإيمان. وهنا يظهر أن الخوف ليس واحداً؛ قيمته تتحدد بموضوعه وأثره. الخوف الذي يمنع الظلم خير، والخوف الذي يمنع الحق مرض. الخوف الذي يفتح باب التوبة هداية، والخوف الذي يغلق باب الرجاء خراب.

والطمأنينة هي المقابل العميق للخوف لا بمعنى إلغاءه، بل بمعنى تحرير الإنسان من سلطانه المطلق. فالطمأنينة ليست ضماناً خارجياً بأن كل شيء سيكون كما يريد الإنسان،

بل استقرار داخلي بأن الوجود ليس عبثًا، وأن المعنى أعلى من الفوضى، وأن الله ليس غائبًا عن المصير. ولذلك قد يطمئن الإنسان في قلب الشدة، وقد يضطرب في قلب النعمة. الطمأنينة لا تأتي من كثرة الممتلكات، بل من استقرار المركز الداخلي. ومن هنا كانت الطمأنينة بالذكر أعمق من الراحة النفسية العابرة؛ إنها عودة القلب إلى قبلة المعنى بعد أن بددته المخاوف والرغبات.

إن الرجاء كذلك عاطفة مؤسسة للصيرورة. فالإنسان لا يتحرك إلى المستقبل بالعقل وحده، بل برجاء أن المستقبل قابل لأن يكون أفضل أو أصدق أو أرحم. وإذا مات الرجاء ماتت القدرة على المحاولة. لكن الرجاء قد يكون هداية، وقد يكون وهمًا. الرجاء الراشد لا يلغي العمل، بل يمدّه بالطاقة. أما الرجاء الوهمي فيستبدل العمل بالأمنيات. والقرآن يربي الرجاء مع الخوف، حتى لا يتحول الخوف إلى يأس ولا الرجاء إلى غرور. وبين الخوف والرجاء يقوم قلب الإنسان المؤمن: لا يأمن مكر الغفلة، ولا ييأس من الرحمة؛ لا يتساهل مع الذنب، ولا يظن أن الذنب أكبر من باب العودة.

والحزن، في عمقه، عاطفة الوعي بالفقد. فالإنسان يحزن لأنه لا يملك العالم، ولأن ما يحب قابل للغياب، ولأن الزمن لا يرد كل شيء، ولأن الحياة لا تعطي بلا أخذ. الحزن يكشف أن الإنسان كائن متعلق، وأن قلبه لا يعيش بلا روابط. لكنه يكشف أيضًا محدوديته. فكل حب إنساني مهدد بالفقد، وكل نعمة زمنية مهددة بالزوال. ومن هنا يمكن للحزن أن يكون بابًا إلى الحكمة إذا جعل الإنسان أكثر رحمة وتواضعًا وفهمًا للحياة، ويمكن أن يكون بابًا إلى الانغلاق إذا جعل الإنسان يرفض الوجود كله لأنه فقد جزءًا منه. الحزن الناضج لا ينكر الألم، لكنه لا يسمح للألم أن يصير تفسيرًا نهائيًا للعالم.

وفي القرآن، لا يلغى الحزن من حياة الأنبياء والصالحين، لكنه يوضع داخل أفق الرجاء والثقة. فالحزن لا يناقض الإيمان إذا بقي إنسانيًا ومفتوحًا على الله. إنما الخطر حين يتحول

الحزن إلى يأس، أو اعتراض عدمي، أو شلل عن الواجب. ومن هنا تكون العاطفة القرآنية عاطفة واقعية: لا تطلب من الإنسان أن يكون صخرة، ولا تتركه يغرق في الدموع. تعترف بدمعه، لكنها تفتح له باب المعنى. تعترف بفقدته، لكنها تذكره بأن الفقد ليس نهاية الوجود. تعترف بضعفه، لكنها تدعوه إلى أن لا يجعل الضعف قدره الأخير.

أما الغضب، فإنه عاطفة الحدود المنتهكة. يغضب الإنسان حين يشعر أن حقاً أهين، أو كرامة جرحت، أو نظاماً داخلياً اختل. لكن الغضب من أكثر العواطف قابلية للتزوير؛ فقد يدعي الإنسان أنه يغضب للحق، وهو يغضب لذاته؛ وقد يظن أنه يدافع عن المظلوم، وهو يدافع عن صورته بوصفه قوياً أو نقياً. لذلك يحتاج الغضب إلى فحص شديد. فالإنسان في الغضب يرى العالم من داخل نار، والنار تضییء وتحرق في الوقت نفسه. قد تكشف له ما كان مغطى، وقد تجعله لا يرى إلا ما يغذيها. ومن هنا فإن ضبط الغضب ليس إلغاءً للغيرة الأخلاقية، بل منع لها من أن تنحرف إلى ظلم.

إن العاطفة كلها تحتاج إلى هذا الميزان: أن لا تقتل، وأن لا تؤله. فقتل العاطفة يجعل الإنسان آلة، وتأليهها يجعله عبداً لانفعاله. والتربية الراشدة هي التي تجعل العاطفة طاقة خادمة للمعنى. الحب يخدم الوفاء، لا التملك. الرحمة تخدم العدل، لا التواطؤ مع الشر. الغضب يخدم الحق، لا الانتقام. الخوف يخدم الحذر، لا العبودية. الحزن يخدم العمق، لا اليأس. الرجاء يخدم العمل، لا التمني. والطمأنينة تخدم الثبات، لا الغفلة. بهذا الترتيب تتحول العاطفة من اضطراب إلى حكمة حية، ومن اندفاع إلى إنسانية مبصرة.

ومن هنا نفهم أن القلب الإنساني ليس مجرد موضع للمشاعر، بل ساحة نظام كامل. فإذا اختل ترتيب العاطفة، اختل القرار والرؤية والعبادة والعلاقة. من أحب ما ينبغي أن يحب دون ميزان ضاع، ومن خاف ما لا ينبغي أن يخاف ضعف، ومن رجا ما لا ينبغي أن يرجو تعلق بالوهم، ومن غضب لما لا يستحق الغضب ظلم، ومن لم يرحم حيث تجب

الرحمة قسا، ومن رحم حيث يجب الحزم أضاع الحق. ولهذا فإن صلاح القلب في جوهره ليس شعورًا لطيفًا، بل ترتيب للانفعال في ضوء الحقيقة.

إن العاطفة ترتبط أيضًا بالجسد ارتباطًا عميقًا. فهي لا تحدث في الفراغ، بل تهز البدن وتغير إيقاعه. الخوف يسرع النبض، والحزن يثقل الجسد، والغضب يشد العضلات، والطمأنينة تهدئ النفس، والحب يلين الملامح، والحياء يغير الوجه. هذا التجسد لا يجعل العاطفة أقل شأنًا، بل يكشف وحدة الإنسان. فالمعنى لا يمر في الإنسان كفكرة مجردة فقط، بل كحالة جسدية أيضًا. لذلك فإن التربية الروحية ليست خطابًا للذهن وحده؛ إنها تدريب للجسد والقلب على إيقاع جديد: قيام، سجود، صوم، ذكر، صمت، بذل، صبر. كل هذه الأفعال تدخل في تشكيل عاطفة الإنسان كما تدخل في تشكيل فكره.

والإنسان المعاصر، بما يتعرض له من تسارع وضغط وتشتت، يعيش أحيانًا عاطفة بلا عمق: انفعال سريع، غضب سريع، إعجاب سريع، حزن سريع، تعاطف سريع، ثم نسيان سريع. هذا النمط يهدد العاطفة بتحويلها إلى استهلاك. لم تعد العاطفة تنضج في الداخل، بل تستثار وتفرغ بسرعة. وهذا يجعل الإنسان أكثر تفاعلاً وأقل تحولاً؛ يرى المأساة فيتأثر لحظة، ثم ينتقل إلى مشهد آخر؛ يغضب لقضية، ثم ينسى قبل أن يتحول الغضب إلى فعل؛ يحب صورة، ثم يتركها لصورة أخرى. وهكذا تصبح العاطفة سطحية لا لأنها ضعيفة، بل لأنها مستنزفة ومجزأة. والإنسان يحتاج إلى عاطفة أبطأ وأصدق، قادرة على التحول إلى التزام، لا مجرد ومضة.

وفي مواجهة هذا الاستهلاك العاطفي، يحتاج الإنسان إلى استعادة عمق القلب. والقلب لا يعمق بكثرة المثيرات، بل بالسكينة والتأمل والذكر والصحبة الصادقة والعمل الرحوم. العاطفة لا تنضج إذا ظلت تقفز من موضوع إلى آخر، بل تنضج حين تستقر حول معانٍ كبرى. فالرحمة تحتاج إلى التزام، والحب يحتاج إلى وفاء، والغضب الأخلاقي

يحتاج إلى مشروع إصلاح، والحزن يحتاج إلى معنى، والخوف يحتاج إلى هداية، والرجاء يحتاج إلى عمل. ومن دون هذا، تبقى العاطفة ضجيحاً داخلياً لا يصنع إنساناً.

وبذلك تصل العاطفة إلى موقعها الحقيقي في بنية الإنسان البيولوجي والعصبي. إنها تبدأ من الجسد، لكنها لا تنتهي عنده؛ تمر عبر الأعصاب، لكنها لا تختزل فيها؛ تتشكل بالذاكرة، لكنها ليست أسيرة لها؛ تؤثر في القرار، لكنها تحتاج إلى العقل؛ تدخل في الدين، لكنها تحتاج إلى الهداية؛ تصنع العلاقات، لكنها تحتاج إلى العدل. إنها واحدة من أعظم أدلة تركيب الإنسان: فهو ليس عقلاً صافياً، ولا جسداً شهوياً فقط، ولا روحاً مفارقة، بل كائن يشعر بما يعرف، ويعرف من خلال ما يشعر، ويقع في الخطر حين تنفصل معرفته عن عاطفته أو عاطفته عن معرفته.

إن خلاصة هذا الفصل أن العاطفة ليست نقيض العقل، بل شريكه المربك والضروري. وليست نقيض الدين، بل مجال من أهم مجالات تربيته. وليست نقيض الحرية، بل قد تكون شرطاً لها إذا هُذبت، وقيداً عليها إذا انفلتت. الإنسان بلا عاطفة يفقد حرارة المعنى، والإنسان الأسير لعاطفته يفقد ميزان المعنى. وبين الجفاف والانفلات يقوم الإنسان الكامل في صيرورته: يشعر بعمق، لكنه لا يعبد شعوره؛ يحب بصدق، لكنه لا يظلم باسم الحب؛ يرحم، لكنه لا يضيع الحق؛ يغضب، لكنه لا يتجاوز العدل؛ يخاف، لكنه لا يخضع للباطل؛ يحزن، لكنه لا ييأس؛ يرجو، لكنه لا يغتر؛ يطمئن، لكنه لا يغفل.

وبهذا يتبين أن العاطفة هي إحدى أعظم ساحات جدلية الإنسان: فيها يظهر ضعفه لأنه يتأثر، وتظهر كرامته لأنه يستطيع أن يهذب تأثره؛ يظهر طينه لأنه يخاف ويرغب ويحزن، وتظهر نفخته لأنه يحب الحق ويرحم ويخشع ويرجو. ومن خلال العاطفة يصير الإنسان أكثر إنسانية أو أقل، بحسب ما يفعل بقلبه. فإذا تركه للهوى صار القلب ميداناً للفوضى، وإذا قتله بالقسوة صار ميداناً للموت، وإذا رباه بالحق صار ميداناً للرحمة والبصيرة والطمأنينة. وهنا تكمن خطورة العاطفة ومجدها: إنها ليست ما يحدث في الإنسان فقط، بل ما يمكن أن يصير به الإنسان.

الفصل السادس

الألم

الألم هو الموضوع الذي يكتشف فيه الإنسان جسده بحدّة لا تسمح له بالهرب إلى التجريد. فما دام الجسد ساكنًا مطيعًا، قد ينساه الإنسان، أو يتعامل معه كأداة شفافة لحركته ورغبته وفكره. لكن الألم يقطع هذه الشفافية فجأة، ويجعل الجسد حاضرًا حضورًا طاغيًا، كأنه يعلن للوعي أن الإنسان ليس فكرة تمشي على الأرض، ولا عقلاً يطل على العالم من بعيد، بل كائن متجسد، قابل للعطب، معرض للجرح، محكوم بحدود اللحم والعصب والمرض والفناء. من هنا يبدأ الألم بوصفه إشارة عصبية، لكنه لا يبقى كذلك؛ إنه يتحول في الإنسان إلى تجربة وجودية، وإلى سؤال عن المعنى، وإلى اختبار للكرامة، وإلى باب للانكسار أو النضج، وإلى لحظة قد تكشف هشاشة الإنسان أكثر مما تكشفها الكتب والمواظ.

إن الألم في مستواه البيولوجي وظيفة حماية. إنه ينبه الجسد إلى الخطر، ويدفعه إلى الانسحاب من المؤذي، ويكشف مواضع العطب، ويحفظ الكائن من التماذي في ما يهلكه. ولو لم يشعر الإنسان بالألم، لفقد واحدة من أهم وسائل البقاء. لكن هذه الوظيفة الحيوية لا تستنفد حقيقة الألم في الإنسان. فالألم حين يدخل الوعي الإنساني لا يبقى مجرد إنذار جسدي، بل يصير معاناة. والفرق بين الألم والمعاناة هو الفرق بين الإشارة والمعنى. قد يكون الألم إحساسًا في الجسد، أما المعاناة فهي قصة الإنسان مع هذا الإحساس: خوفه منه، تفسيره له، عجزه أمامه، شعوره بالظلم أو الابتلاء أو الفقد، علاقته بمن يراه أو لا يراه، رجاءه في زواله، أو يأسره من نهايته. وهنا يصبح الألم أكبر من العصب، لأنه يدخل في ذاكرة الإنسان وهويته وصلته بالعالم والله والناس.

إن الحيوان يتألم، لكن الإنسان لا يتألم فقط؛ إنه يعرف أنه يتألم، ويسأل لماذا يتألم، ويتساءل هل كان يمكن أن لا يتألم، وهل في ألمه عدل أو عبث، وهل سيبقى الألم، وهل يراه أحد، وهل له معنى. هذا الوعي بالألم يضاعفه أحياناً، ويجعله أكثر تعقيداً. فالإنسان لا يعاني من الألم الحاضر وحده، بل من خوفه من استمراره، ومن ذاكرته لآلام سابقة، ومن توقعه لآلام قادمة، ومن شعوره بالوحدة حين لا يفهمه الآخرون. لذلك قد يكون الألم الجسدي محدوداً، لكن المعاناة حوله واسعة. وقد يكون الجرح صغيراً في البدن، لكنه يفتح في النفس هاوية كبيرة إذا ارتبط بالإهانة أو الفقد أو الخذلان أو الخوف من المصير.

ومن هنا لا يمكن فهم الألم من جهة الأعصاب وحدها. فالأعصاب تفسر طريق الإشارة، ومراكز الدماغ التي تستقبلها وتتعامل معها، والمواد الكيميائية التي تخففها أو تضخمها، لكن الإنسان لا يعيش الألم كخريطة عصبية. إنه يعيشه كاحتحام لعالمه الداخلي. الألم يقطع خطه، يوقف اندفاعه، يرده إلى ضعفه، يضيق أفقه أحياناً، ويجعله مشدوداً إلى موضع واحد في جسده حتى كأن العالم كله ينحصر في نقطة وجع. وفي اللحظات الشديدة، قد يبدو الألم كأنه يلغي المسافة بين الإنسان وجسده، فيصير الإنسان كله ألماً، لا لأنه فقد عقله، بل لأن الألم احتل مركز الوعي.

غير أن الألم لا يكشف الجسد فقط، بل يكشف المعنى الذي يحمله الإنسان عن الجسد والحياة. فمن يرى الحياة ملكاً مطلقاً له يتلقى الألم بوصفه عدواناً غير مفهوم على حقه في الراحة. ومن يرى الحياة ابتلاءً يدرك أن الألم، على قسوته، جزء من شرط الوجود لا فضيحة فيه. ومن يرى الجسد أداة للذة فقط يعجز عن فهم الألم إلا بوصفه عطباً في مشروع المتعة. ومن يرى الجسد أمانة يدرك أن الألم نداء إلى العناية، وحد من حدود الاستكبار، وتذكير بأن الإنسان لا يملك نفسه ملكاً مطلقاً. وهكذا لا يفسر الألم نفسه بنفسه، بل يتلقى معناه من التصور الكلي الذي يحمله الإنسان عن وجوده.

والقرآن الكريم لا يتعامل مع الألم بوصفه حدثًا هامشيًا في حياة الإنسان، بل يضعه في قلب الابتلاء. فالضرر، والمصيبة، والخوف، والجوع، ونقص الأموال والأنفس والثمرات، كلها ليست حوادث عابرة في الهامش، بل مداخل لكشف حقيقة الإنسان. ليس لأن الألم مطلوب لذاته، ولا لأن المعاناة فضيلة بمجردِها، بل لأن الإنسان في الألم ينكشف: هل يجزع حتى يفقد المعنى؟ هل يصبر صبرًا حيًا لا صبر موت؟ هل يتكبر في النعمة ثم ينهار في الضرر؟ هل يكتشف ضعفه فيعود إلى الله؟ هل يتحول ألمه إلى رحمة بآلام غيره، أم إلى قسوة وانتقام؟ بهذا المعنى يصبح الألم امتحانًا لا لأنه عقوبة دائمًا، بل لأنه يكشف ما كان مستورًا تحت سكرينة العافية.

إن العافية تستر كثيرًا من حقائق الإنسان. قد يظن الإنسان نفسه صبورًا لأنه لم يمتحن، ورحيمًا لأنه لم يتألم، ومؤمنًا لأنه لم تهتز أركانه، ومتواضعًا لأنه لم يحتج، وحكيمًا لأنه لم يفقد ما يحب. ثم يأتي الألم فيسقط كثيرًا من الأقنعة. ليس المقصود أن الألم وحده يصنع الحقيقة، لكنه يضع الإنسان أمامها. في الألم يعرف الإنسان مقدار تعلقه، ومقدار خوفه، ومقدار ثقته، ومقدار هشاشته، ومقدار حاجته إلى معنى يتجاوز لحم الجسد. لذلك كان الألم من أكثر التجارب قدرة على تعرية الإنسان، لا أمام الناس بالضرورة، بل أمام نفسه.

ومع ذلك، لا يجوز أن نمجد الألم تمجيدًا رومانسيًا. فالألم ليس خيرًا بذاته، ولا ينبغي أن يُطلب لذاته، ولا أن يستخدم لتبرير الظلم أو إدامة البؤس. من أخطر الانحرافات أن يتحول الكلام عن قيمة الألم إلى تبرير لآلام يمكن رفعها، أو إلى مطالبة المظلوم بالصبر بدل رفع الظلم عنه، أو إلى تجميل المرض والفقر والقهر باسم النضج الروحي. الألم قد يعلم، لكنه قد يحطم أيضًا. وقد يطهر، لكنه قد يشوه إذا طال بلا معنى ولا رحمة. وقد يفتح القلب، لكنه قد يقسيه إذا تُرك وحيدًا. ولذلك فإن الموقف الإنساني والقرآني الراشد من الألم ليس تمجيده ولا إنكاره، بل فهمه، وتخفيف ما يمكن تخفيفه، ومعنى ما لا يمكن دفعه، ومنع تحويله إلى أداة قهر.

إن الفرق عظيم بين ألم يأتي من شرط الوجود وألم يصنعه الظلم. المرض، والفقد، والشيخوخة، والموت، بعض أقدار الوجود التي لا ينفك عنها الإنسان. أما التعذيب، والإذلال، والتجويع، والقهر، وسلب الكرامة، فهي آلام يصنعها الإنسان للإنسان. والخلط بين النوعين جريمة فكرية وأخلاقية. فالألم الوجودي يحتاج إلى صبر ومعنى ورحمة، أما الألم الناتج عن الظلم فيحتاج، إلى جانب الصبر، إلى مقاومة وإصلاح وعدل. ولا يجوز أن يقال للمظلوم فقط: اصبر، دون أن يقال للظالم: كفّ. ولا يجوز أن يتحول خطاب الابتلاء إلى غطاء للاستبداد أو الفقر المصنوع أو الإهانة المنظمة. فالصبر القرآني ليس قبولاً بالظلم، بل قدرة على الثبات في مواجهته دون فقدان المعنى.

ومن هنا يظهر أن الألم يدخل في علاقة مع الكرامة. فالإنسان قد يحتمل ألم الجسد إذا بقيت كرامته مصونة، لكنه ينهار أحياناً أمام ألم الإهانة أكثر مما ينهار أمام ألم المرض. ذلك أن الإهانة لا تضرب العصب وحده، بل تضرب معنى الذات. قد يتألم الجسد في المرض، لكن الإنسان يشعر أن الألم قدر أو عارض أو امتحان. أما حين يتألم بسبب إذلال مقصود، فإن الألم يصبح رسالة من الآخر تقول له: أنت أقل. ولهذا يكون ألم الإهانة من أفسى الآلام الإنسانية؛ لأنه لا يؤلم الجسد فقط، بل يحاول إعادة تعريف الإنسان لنفسه من موقع المكسور. والكرامة هنا ليست ترفاً معنوياً، بل حماية للذات من أن تتحول إلى موضوع مستباح.

والقرآن حين يكرم الإنسان لا يكرمه في حال القوة فقط، بل يضع أساساً يمنع الألم من أن يلغي قيمته. فالإنسان المريض مكرم، والفقير مكرم، والضعيف مكرم، والمبتلى مكرم. الألم لا يسقط الكرامة، بل يكشف حاجة الكرامة إلى حماية أعمق. ومن هنا يكون التعامل مع المتألم امتحاناً للإنسان الآخر أيضاً. فمن يرى الألم ولا يرحم، فقد فقد شيئاً من قلبه. ومن يرى الضعف فيستغله، فقد انحط عن إنسانيته. ومن يرى المريض عبثاً، والفقير رقماً،

والمنكسر فرصة للسيطرة، فقد كشف قسوة لا تقل خطرًا عن الألم نفسه. إن الألم لا يمتحن صاحبه وحده، بل يمتحن المجتمع الذي يحيط به.

إن للرحمة هنا مركزًا لا غنى عنه. فالرحمة أمام الألم ليست شفقة عابرة، بل اعتراف بأن ألم الآخر جزء من مسؤوليتي الإنسانية. ليست الرحمة أن أشعر فقط، بل أن لا أترك شعوري يموت بلا فعل. وقد تكون الرحمة كلمة، أو عناية، أو علاجًا، أو عدلاً، أو سترًا، أو إصغاءً، أو رفعًا لسبب الألم. ومن دون الرحمة يتحول الألم إلى عزلة. والمتألم لا يعاني من وجعه فقط، بل من شعوره أحيانًا بأن وجعه غير مرئي، أو غير مهم، أو غير مصدق. لذلك فإن الاعتراف بالألم جزء من علاجه. أن يقال للمتألم: ألمك مفهوم، ليس عبثًا صغيرًا؛ هذا وحده يخفف شيئًا من وحشة المعاناة.

إن الألم يخلق عزلة خاصة. فمهما اقترب الناس من المتألم، يبقى في الألم شيء لا ينوب فيه أحد عن أحد. يستطيع الآخر أن يواسي، وأن يداوي، وأن يحمل بعض الأعباء، لكنه لا يستطيع أن يكون الألم بدلًا عن صاحبه. في هذه العزلة يواجه الإنسان نفسه مواجهة عميقة. ولهذا قد يكون الألم بابًا إلى الغربة الوجودية، كما قد يكون بابًا إلى القرب من الله. حين لا يستطيع أحد أن يدخل إلى عمق الوجع، يبقى نداء المتألم مفتوحًا على من يعلم السر وأخفى. ومن هنا لا تكون الدعوة في الألم مجرد طلب لرفع الضرر، بل إعلانًا عن حاجة الإنسان إلى من يراه في موضع لا يراه فيه أحد كاملاً.

والدعاء في لحظة الألم يكشف هذه الحقيقة. فالمتألم حين يدعو لا يقدم نظرية عن الألم، بل يرفع وجعه إلى أفق المعنى والرحمة. الدعاء لا يلغي الطب ولا يغني عن العلاج، لكنه يمنع الألم من أن يتحول إلى صمت مغلق. إنه يجعل الوجع مخاطبًا، لا عبثًا أبكم. وفي الخطاب القرآني، نجد الإنسان إذا مسه الضرر دعا، لا لأن الدعاء علامة ضعف مذموم، بل لأن الضرر يكشف أصل الافتقار. لكن القرآن يذم من لا يتذكر إلا في الضرر ثم ينسى في

العافية. فالألم قد يوقظ، غير أن اليقظة لا تكتمل إلا إذا بقي أثرها بعد زوال الألم. هنا يصبح الألم باب تذكّر، لا مجرد لحظة انكسار عابرة.

إن الصبر هو المفهوم المركزي في علاقة الإنسان بالألم، لكنه من أكثر المفاهيم تعرضًا للتشويه. الصبر ليس خنوعًا، ولا تخديرًا للوعي، ولا إنكارًا للوجع، ولا منعًا للدمع، ولا تركًا للأسباب. الصبر هو أن لا يفقد الإنسان اتجاهه تحت ضغط الألم. قد يبكي الصابر، وقد يتوجع، وقد يطلب العلاج، وقد يشتكي إلى الله، وقد يقاوم الظلم؛ لكنه لا يسمح للألم أن يخرج من معنًى وجوده. الصبر قوة حفظ داخلي، لا جمودًا خارجيًا. إنه القدرة على أن يبقى الإنسان إنسانًا وهو يتألم: لا يظلم لأنه متألم، ولا يكفر بالمعنى لأنه موجد، ولا يحول جرحه إلى رخصة لإيذاء الآخرين.

وهذا الصبر لا يكون ممكنًا إلا إذا كان للإنسان أفق يتجاوز اللحظة. الألم يضغط على الحاضر حتى يجعله كل شيء. والصبر يفتح نافذة في هذا الحاضر المغلق. يقول للإنسان إن اللحظة ليست الوجود كله، وإن الوجع ليس الكلمة الأخيرة، وإن المعنى قد يبقى حتى حين تغيب الراحة. ومن هنا يتصل الصبر بالرجاء. فالصبر بلا رجاء قد يصبح تحجرًا أو استسلامًا، والرجاء بلا صبر قد يصبح أمنية فارغة. أما حين يجتمعان، يستطيع الإنسان أن يحتمل دون أن يموت في الداخل، وأن ينتظر دون أن يتخلى عن العمل، وأن يبقى مفتوحًا على الرحمة دون أن ينكر قسوة ما يمر به.

إن الألم، كما يكشف الضعف، قد يكشف القدرة. فالإنسان لا يعرف أحيانًا مقدار ما يستطيع احتماله إلا حين يمتحن. وهذا لا يعني أن نطلب الألم لكي نعرف أنفسنا، بل يعني أن الألم إذا وقع قد يفتح في الإنسان طاقة لم يكن يعرفها. بعض الناس ينهارون تحت الألم، وبعضهم يخرجون منه أكثر رحمة، وبعضهم أكثر قسوة، وبعضهم أكثر حكمة، وبعضهم أكثر إيمانًا، وبعضهم أكثر تمرّدًا. الألم لا ينتج نتيجة واحدة؛ إنه مادة خام قاسية، وما يفعله

الإنسان بها، وما يفعله المحيط به، وما يفتحه الله له من معنى ورحمة، هو الذي يحدد هل يتحول الألم إلى نضج أو إلى خراب.

ومن هنا لا يجوز أن نقول إن الألم يهذب دائماً. قد يهذب إذا وجد معنى، ووجد رحمة، ووجد قدرة على الاستيعاب، ووجد أفقاً يتجاوز اللحظة. وقد يدمر إذا تراكم بلا سند، وبلا عدل، وبلا تفسير، وبلا طاقة. لذلك فإن المجتمع الذي يترك الناس لآلامهم ثم يطالبهم بالحكمة مجتمع قاسٍ. والإنسان الذي يعظ المتألم من بعيد دون أن يحمل معه شيئاً من وجعه قد يزيده عزلة. الحكمة في الألم لا تُفرض على المتألم فرضاً؛ إنها تنبت، إن نبتت، في أرض من الرحمة والصبر والصدق. وليس من حق أحد أن يستعجل معنى ألم غيره كأنه يملك وجعه.

إن الألم كذلك يضع الإنسان أمام سؤال الشر. لماذا يتألم البريء؟ لماذا يمرض الطفل؟ لماذا يموت من نحب؟ لماذا ينجو الظالم أحياناً ويتكسر المظلوم؟ هذه الأسئلة ليست ترفاً فلسفياً، بل تخرج من جرح الوجود. ولا يكفي أمامها جواب سطحي. إن القرآن لا يقدم تفسيراً ميكانيكياً لكل ألم، ولا يحول كل مصيبة إلى عقوبة مباشرة، ولا يجعل الإنسان قادراً على الإحاطة بكل حكمة. لكنه يضع الألم داخل أفق أوسع من العتب: أفق الابتلاء، والرحمة، والعدل المؤجل، والآخرة، ومحدودية علم الإنسان، وكون الدنيا ليست دار اكتمال الجزاء. هذا الأفق لا يلغي السؤال، لكنه يمنع السؤال من أن يتحول إلى نفى للمعنى كله.

إن من لا يؤمن إلا بعالم الحس قد يجد في الألم فضيحة كبرى للوجود، لأنه لا يرى إلا اللحظة المتألمة. أما التصور القرآني فيرفض أن تكون اللحظة هي المحكمة النهائية. ليس كل عدل يظهر فوراً، وليس كل رحمة تُفهم لحظة وقوع الألم، وليس كل فقد يقرأ من داخل الدنيا وحدها. وهذا لا يعني تعطيل العقل أو منع الاحتجاج الأخلاقي، بل يعني

الاعتراف بأن الإنسان لا يحيط بكل طبقات المصير. فالألم يضع الإنسان أمام حد معرفته كما يضعه أمام حد جسده. وكما يقول الجسد في الألم: أنا محدود، يقول العقل أمام بعض الآلام: أنا لا أحيط.

لكن محدودية الفهم لا تعني إلغاء السؤال. فالقرآن نفسه يترك للإنسان مساحة أن يتوجع، وأن يسأل، وأن يدعو، وأن يطلب الكشف والفرج. الأنبياء دعوا في الضر، وشكوا إلى الله، وطلبوا الرحمة، ولم يكن ذلك نقصاً في إيمانهم. فالإنسان الكامل ليس من لا يتألم، ولا من لا يسأل، بل من يوجه ألمه وسؤاله إلى الله دون أن ينقلب على أصل المعنى. إن أعظم ما في الإيمان ليس أنه يمنع الألم، بل أنه يمنع الألم من أن يكون مطلقاً. يمنحه موضعاً داخل علاقة أوسع، ويجعل الوجد مفتوحاً على النداء، لا مغلقاً على العدم.

ومن الناحية البيولوجية، الألم يضيق الانتباه. يجعل الإنسان مشدوداً إلى موضع الخطر أو الوجد. وهذه الوظيفة نافعة للحماية، لكنها حين تطول قد تسجن الوعي. الألم المزمن، مثلاً، لا يزعج الجسد فقط، بل يعيد تشكيل حياة الإنسان: نومه، مزاجه، علاقاته، صبره، ثقته، صلاته بالزمن. إنه يجعل المستقبل مهدداً بتكرار الوجد، ويجعل الحاضر مثقلاً بانتظار النوبة القادمة. لذلك فإن فهم الألم المزمن يحتاج إلى حس إنساني عميق؛ لأنه ليس ألماً طويلاً فحسب، بل هو عالم كامل يعيش فيه المتألم، وقد لا يراه من حوله. كثير من الآلام غير مرئية، وهذا يجعلها أقسى؛ لأن صاحبها يطالب بإثبات ما ينهكه.

والألم النفسي لا يقل حقيقة عن الألم الجسدي، وإن كان أقل ظهوراً أحياناً. الحزن العميق، القلق، الخذلان، الفقد، الذنب، الشعور بالمهانة، الوحدة، كلها آلام قد لا تنزف من الجلد لكنها تنزف من الداخل. والخطأ أن يقال لصاحبها: إن ألمك ليس حقيقياً لأنه لا يرى. الإنسان ليس جسداً فقط حتى لا نعترف إلا بما يصيب جسده. الألم النفسي قد يغير الجسد، والنوم، والشهية، والقدرة على التفكير، والإرادة، والعلاقة بالله والناس. ومن هنا

فإن الرحمة بالعالم الداخلي للإنسان جزء من الاعتراف بإنسانيته. والقرآن، حين يتحدث عن ضيق الصدر، والحزن، والخوف، والطمأنينة، والسكينة، يكشف أن الداخل الإنساني ليس وهمًا، بل ساحة حقيقية للتأثر والابتلاء.

إن الألم قد يكون فرديًا، وقد يكون جماعيًا. فهناك آلام الأمم: الحروب، النزوح، الاستعمار، الفقر، الإذلال، فقدان المعنى العام، انهيار الثقة، موت المدن، تفتت العائلات. هذه الآلام لا تصيب الأجساد فقط، بل تصنع ذاكرة جماعية، وتعيد تشكيل العواطف والقرارات. الأمة المتألّمة قد تنضج إذا حولت ألمها إلى وعي وعدل ومشروع، وقد تمرض إذا حولته إلى كراهية عمياء أو يأس أو تمجيد دائم للجرح. وكما يحتاج الفرد إلى معالجة ألمه، تحتاج الأمم إلى معالجة آلامها التاريخية، لا بالنسيان المزيف ولا بالتأثر المفتوح، بل بتحويل الألم إلى فهم وسنن وإصلاح.

وفي هذا يتصل فصل الألم بفصل الذاكرة والعاطفة والقرار. فالألم يطبع الذاكرة، ويغير العاطفة، ويؤثر في القرار. الإنسان الذي تألم قد يصير أكثر حذرًا، أو أكثر رحمة، أو أكثر خوفًا، أو أكثر قسوة. الألم ليس حدثًا ينتهي دائمًا بانتهاء سببه؛ قد يبقى في الذاكرة على هيئة حساسية، وفي العاطفة على هيئة خوف أو حزن، وفي القرار على هيئة تجنب أو اندفاع. ولذلك فإن علاج الألم لا يكون فقط بإيقاف الإشارة العصبية، بل بمساعدة الإنسان على إعادة دمج التجربة في حياته بطريقة لا تجعله أسيرًا لها. وهذا من أعقد أشكال الشفاء: أن يبقى الإنسان متذكرًا، لكنه غير مملوك للجرح.

إن الألم، في ضوء هذا كله، ليس مجرد نقيض اللذة. إنه أعمق من ذلك. اللذة قد تبقى سطحية إذا لم تدخل في معنى، والألم قد يصبح عميقًا لأنه يضع الإنسان أمام حدوده. لكن لا ينبغي أن نستنتج أن الألم أفضل من اللذة بإطلاق. المسألة ليست في الألم واللذة بذاتهما، بل في موقعهما من المعنى. لذة بلا معنى قد تفرغ الإنسان، وألم بلا معنى قد يحطمه. لذة في

موضعها قد تكون رحمة، وألم في موضعه قد يكون تنبيهًا. لذلك يحتاج الإنسان إلى ميزان لا يحتقر العافية ولا يقدس الألم. العافية نعمة، والألم امتحان، وكلاهما قد يقود إلى الله أو يبعد عنه بحسب ما يفعله الإنسان به.

وهنا تظهر قيمة الشكر في مقابل الصبر. فكما أن الألم يحتاج إلى صبر، فإن العافية تحتاج إلى شكر. وقد يكون امتحان العافية أخطر أحيانًا، لأنها تخدر الإنسان عن ضعفه. الألم يذكر الإنسان بحدوده، أما العافية فقد تجعله يتوهم الاكتفاء. ولذلك فإن القرآن يربي الإنسان على أن لا ينتظر الألم كي يتذكر، ولا يحتاج إلى الضر كي يعود. الشكر ذاكرة في العافية، والصبر معنى في البلاء. ومن جمع بينهما صار أكثر قدرة على حمل تقلبات الوجود: لا تطغيه النعمة، ولا يسحقه الألم.

وبهذا يتضح أن الألم، في بنية الإنسان البيولوجية والعصبية، هو إشارة حماية، لكنه في بنية الإنسان الوجودية والقرآنية هو أكثر من ذلك: إنه امتحان للمعنى. الإنسان لا يملك دائمًا أن يمنع الألم، لكنه يظل ممتحنًا في علاقته به: هل يحوله إلى قسوة أو رحمة؟ إلى يأس أو رجاء؟ إلى اعتراض عدمي أو سؤال صادق؟ إلى تبرير للظلم أو مقاومة للظلم؟ إلى انغلاق على الذات أو قرب من آلام الآخرين؟ في هذه العلاقة لا يكون الألم سيد الإنسان، ولا يكون الإنسان منكرًا للألم، بل يدخل معه في صراع على المعنى. ومن هنا تبدأ فلسفة الألم في هذا الكتاب: الألم ليس تعريف الإنسان، لكنه من أعظم ما يكشف الإنسان.

إذا كان الألم يكشف هشاشة الإنسان، فإنه يكشف كذلك نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان مع هشاشته. فليس كل ألم يقود إلى المعنى، وليس كل ألم يقود إلى الانهيار؛ إنما يتحدد أثر الألم بحسب البنية الداخلية التي تستقبله، وبحسب المعنى الذي يدخل فيه، وبحسب الرحمة أو القسوة التي تحيط بصاحبه. الألم في ذاته ضغط على الجسد والنفس، لكنه حين يمر في وعي الإنسان يتحول إلى سؤال: ماذا أفعل بهذا الذي يحدث لي؟ هل

أتحول إلى كائن غاضب من الوجود كله؟ هل أنغلق على جراحي؟ هل أبحث عن معنى؟ هل أقاوم مصدر الألم إن كان ظلمًا؟ هل أقبل حدودي إن كان قدرًا لا أملك دفعه؟ هل أتعلم الرحمة من وجعي، أم أصنع من وجعي حقًا في القسوة؟ ومن هنا يصبح الألم امتحانًا للصبر، لأنه لا يقول للإنسان فقط: أنت ضعيف، بل يسأله: ماذا ستفعل بضعفك؟

إن الألم يضيق العالم في اللحظة الأولى. فالإنسان المتألم لا يرى الأشياء باتساعها المعتاد؛ قد ينحصر وعيه في موضع الوجع، أو في سبب الفقد، أو في سؤال الخوف. وهذا التضيق جزء من طبيعة الألم؛ فهو يجمع الانتباه حول الخطر كي يحمي الجسد أو النفس. لكن الخطر يبدأ حين يتحول هذا التضيق المؤقت إلى رؤية دائمة. عندئذ لا يعود الألم حدثًا داخل الحياة، بل يصبح عدسة يرى الإنسان بها الحياة كلها. من فقد الثقة بسبب خذلان قد يرى كل قرب تهديدًا، ومن تألم من سلطة ظالمة قد يرى كل سلطة شرًا، ومن عاش مرضًا طويلًا قد يرى المستقبل كله امتدادًا للوجع، ومن ذاق الفقر المهين قد يرى العالم كله قائمًا على الإهانة. وهنا لا يبقى الألم في موضعه، بل يتمدد حتى يصير تفسيرًا شاملاً للوجود.

ومن هنا تظهر ضرورة تحرير الألم من التحول إلى هوية. فالإنسان قد يكون متألمًا، لكن الخطر أن يصبح هو الألم نفسه. فإذا قال الإنسان في داخله: أنا الموهوم فقط، أو أنا المظلوم فقط، أو أنا المهزوم فقط، أو أنا المريض فقط، فقد ضاق تعريفه لذاته حتى صار جرحه هو اسمه الحقيقي. والحق أن الألم جزء من قصة الإنسان، لكنه ليس القصة كلها. وقد يكون من أعظم صور الشفاء أن يستطيع الإنسان أن يقول: لقد تألمت، لكنني لست ألمي فقط؛ لقد انكسرت، لكنني لست كسري فقط؛ لقد فقدتني شيء، لكنني لم أفقد كل إمكانيات المعنى. هذه المسافة بين الذات والألم هي بداية النجاة من استبداد الوجع.

إن القرآن الكريم، حين يعرض تجارب الضرر والمحنة، لا يترك الإنسان يتماهى مع ألمه، بل يفتحه على الدعاء والصبر والرجاء والعمل. فالتألم في القرآن لا يُطلب منه أن ينكر وجعه،

ولا أن يتظاهر بالقوة، ولا أن يتسم للكارثة ابتسامًا مصطنعًا، بل يُدعى إلى أن لا يجعل الوجد
نهاية الطريق. هناك دائمًا باب: باب الدعاء، باب الصبر، باب التوبة، باب الفرج، باب العدل،
باب التعويض، باب الآخرة، باب الرحمة. وهذا الباب ليس إنكارًا للقسوة، بل رفض لجعل
القسوة مطلقة. فالقرآن لا يقول إن الدنيا بلا ألم، بل يقول إن الألم ليس بلا أفق.

والأفق هو ما يميز الألم المحتمل عن الألم الساقط. فقد يستطيع الإنسان أن يحتمل
ألمًا شديدًا إذا رأى له معنى أو نهاية أو ثمرة أو صحة رحيمة، وقد ينهار أمام ألم أقل إذا بدا
له عبثًا ومفتوحًا بلا حد. لذلك فإن المعنى ليس ترفًا فوق الألم، بل جزء من قدرة الإنسان
على احتماله. الجسد يحتاج إلى علاج، والنفس تحتاج إلى تفسير، والقلب يحتاج إلى
رجاء. وإذا غُولج الجسد وترك القلب بلا أفق، بقيت المعاناة ناقصة العلاج. وإذا أُعطي
المتألم خطابًا عن المعنى دون عناية بجسده وحقوقه، كان ذلك قسوة مغلفة بالكلام. فلا بد
من الجمع بين الطب والرحمة، بين المعالجة والمعنى، بين رفع الألم الممكن وتأويل
الألم الذي لا يرتفع.

إن الألم الجسدي يعلم الإنسان أنه ليس سيدًا مطلقًا على ذاته. فقد يريد الإنسان
الحركة فيمنعه المرض، ويريد الكلام فيخونه الجسد، ويريد النوم فيوقظه الوجد، ويريد
التخطيط للمستقبل فيرده الألم إلى الحاضر القاسي. وهذه التجربة تكسر وهم السيطرة
المطلقة. لكنها قد تفتح باب التواضع إذا لم تتحول إلى مرارة. فالإنسان في عافيته قد يظن
أن جسده مطيع دائمًا، وأن إرادته وحدها تكفي، وأن العالم قابل للتدبير الكامل. ثم يأتي
الألم ليقول له إن الحياة أوسع من إرادته، وإن الجسد ليس آلة محايدة، وإن الضعف جزء
أصيل من شرطه. وهذا التواضع لا يحط من الإنسان، بل يعيده إلى حقيقته: كائن مكرم،
لكنه محدود؛ قادر، لكنه قابل للعطب؛ مسؤول، لكنه محتاج إلى رحمة.

والألم النفسي يكشف نوعًا آخر من الضعف. فقد يكون الجسد معافٍ، لكن النفس
مثقلة بفقد أو قلق أو ذنب أو خذلان أو وحدة. وهذا الألم لا يُرى كما يرى الجرح، ولذلك

كثيرًا ما يظلم صاحبه مرتين: مرة بألمه، ومرة بإنكار الناس لألمه. ومن أخطر أشكال القسوة أن يقال للمتألم نفسيًا إن وجعه وهم لأنه لا يظهر في الأشعة ولا في الدم. الإنسان ليس مادة مرئية فقط؛ إن داخله جزء من حقيقته. والقرآن، بلغته عن ضيق الصدر والحزن والخوف والسكينة والطمأنينة، يمنح الداخل الإنساني شرعية الوجود. فهو لا يتعامل مع الإنسان كجسد يتحرك فقط، بل كصدر يضيق، وقلب يطمئن أو يقسو، ونفس تخاف وترجو.

ومن هنا فإن علاج الألم النفسي لا يكون بالوعظ السطحي. فالإنسان الذي يختنق من الداخل لا يكفي أن يقال له: لا تحزن، كما لا يكفي أن يقال للجائع: لا تجع. إن الكلمات قد تواسي إذا خرجت من رحمة وفهم، لكنها قد تؤذي إذا جاءت من استعجال أو جهل. يحتاج المتألم إلى من يسمعه، لا إلى من يسكت وجعه بسرعة. يحتاج إلى من يعترف بأن الحزن ثقل، ثم يفتح معه نافذة، لا إلى من ينكر عليه حزنه باسم القوة أو الإيمان. فالإيمان لا يمنع الحزن بالضرورة، لكنه يمنع الحزن من التحول إلى يأس مطلق. والقوة ليست أن لا يتألم الإنسان، بل أن لا يفقد إنسانيته وهو يتألم.

إن الألم قد يجعل الإنسان أكثر رحمة لأنه يعرفه الضعف من الداخل. من ذاق المرض قد يفهم المريض أكثر. ومن عرف الفقد قد يلين أمام فاقد آخر. ومن مرّ بالخذلان قد يصير أحرص على الوفاء. لكن هذا ليس قانونًا حتميًا. فالألم قد يجعل الإنسان أقسى إذا لم يجد معنى، أو إذا اختار أن يجعل وجعه مبررًا لإيذاء غيره. بعض الناس يخرجون من الألم وهم يقولون: لأنني تألمت، سأمنع الألم عن غيري. وبعضهم يخرجون وهم يقولون: لأنني تألمت، فليتألم الجميع. بين الموقفين تقع المسافة الأخلاقية العظمى. الألم نفسه لا يقدس صاحبه؛ إنما يختبره. قد يفتح باب الرحمة، وقد يفتح باب الانتقام.

ومن هنا تأتي أهمية التربية على تحويل الألم. فالإنسان لا يملك دائمًا أن يمنع الجرح، لكنه قد يتعلم كيف لا ينقل الجرح إلى الآخرين. وهذا من أعلى مراتب النضج: أن لا

يجعل الإنسان آلامه ميراثًا من القسوة لمن حوله. الأب المتألم قد يصنع أبناء متألمين إذا لم يعالج جرحه. والسلطة المجروحة قد تنتقم من شعبها. والأمة المقهورة قد تتحول إلى قهر داخلي إذا لم تفهم ألمها. فالوجع غير المهذب ينتقل؛ ينتقل عبر الكلام، والتربية، والسياسة، والعلاقات. ومن هنا فإن شفاء الفرد ليس شأنًا فرديًا فقط، بل عمل أخلاقي يمنع الألم من أن يتحول إلى سلسلة تاريخية.

والصبر، في هذا الموضع، ليس فقط احتمالًا سلبيًا، بل كسر لسلسلة انتقال الألم. الصابر لا يعني أنه لا يشعر، بل أنه لا يسمح للوجع بأن يصير ظلمًا. يصبر على ألمه فلا يؤدي بريئًا بسببه، ويصبر على فقدته فلا يحول العالم إلى متهم دائم، ويصبر على خوفه فلا يعبد القوة، ويصبر على جرحه فلا يجعل كل علاقة جديدة محاكمة لعلاقة قديمة. الصبر هنا فعل أخلاقي عميق، لأنه يمنع الألم من التكاثر في الآخرين. وهو ليس صبرًا خانعًا إذا اقترن بالسعي إلى العلاج والعدل، بل صبر واعٍ يحفظ الإنسان من الانهيار الداخلي ومن العدوان الخارجي.

إن الألم يكشف كذلك معنى الاعتماد. فالإنسان في قوته قد يعيش وهم الاكتفاء، أما الألم فيعيده إلى حاجته: إلى طبيب، إلى قريب، إلى كلمة، إلى يد، إلى دعاء، إلى الله. هذه الحاجة ليست إهانة، بل حقيقة. ومن علامات فساد الثقافة الحديثة أحيانًا أنها جعلت الاعتماد ضعفًا مخجلًا، كأن الإنسان العظيم هو من لا يحتاج أحدًا. لكن الإنسان، في حقيقته، كائن محتاج. يولد محتاجًا، ويمرض محتاجًا، ويشيخ محتاجًا، ويحزن محتاجًا، ويموت محتاجًا إلى رحمة لا يملكها. الألم يرد الإنسان إلى هذه الحقيقة. ومن يقبل حاجته من غير أن يفقد كرامته يصبح أعمق فهمًا للوجود.

والاعتماد يفتح بابًا لفهم المجتمع. فالمجتمع الحقيقي ليس تجمع أفراد أقوياء فقط، بل شبكة رحمة تتكفل بضعف أفرادها حين يأتي دور الضعف. كل إنسان قد يكون قويًا

اليوم وضعيفًا غدًا، معطيًا اليوم ومحتاجًا غدًا. ومن هنا فإن رعاية المتألم ليست إحسانًا فائضًا، بل اعتراف ببنية الوجود المشترك. الحضارة التي لا تحسن التعامل مع الألم تفشل في امتحان إنسانيتها. فالمستشفى، وبيت المسن، ونظام الضمان، وعدالة الدواء، ورعاية الفقير، ومواساة المفجوع، كلها ليست خدمات فقط، بل مؤشرات على مكانة الإنسان في النظام الأخلاقي للمجتمع.

والقرآن يجعل إطعام المسكين، ورعاية اليتيم، والرحمة بالضعيف، وكف الأذى، وتفريج الكرب، في قلب الدين العملي. وهذا يعني أن الألم ليس مجرد موضوع للتأمل الفردي، بل موضوع للمسؤولية الاجتماعية. من رأى ألمًا يمكن رفعه ثم اكتفى بتفسيره فقد خان معنى الرحمة. ومن وعظ الجائع بالصبر ولم يسع إلى إطعامه لم يفهم الصبر ولا الدين. ومن تحدث عن حكمة المرض وترك المريض بلا علاج أو كرامة فقد حول المعنى إلى قسوة. إن المعنى لا يلغي الواجب العملي؛ بل يؤسسه. وكل خطاب عن الألم لا ينتج رحمة وعدلاً يبقى خطابًا ناقصًا، مهما بدا عميقًا.

إن الألم يضعنا أيضًا أمام حدود اللغة. فهناك آلام لا تجد كلماتها بسهولة. المتألم يحاول أن يصف، لكن اللغة تخونه. يقول: يؤلمني، يضيق صدري، كأن شيئًا ينهار، كأنني لا أستطيع، ومع ذلك تبقى فجوة بين العبارة والتجربة. هذه الفجوة تجعل الإصغاء أهم من الرد السريع. فاللغة حول الألم ليست نقلًا كاملاً، بل محاولة للعبور من عزلة الوجد إلى مشاركة الآخر. وحين يستمع الآخر بصدق، لا يلغي الألم، لكنه يكسر عزلته. ومن هنا فإن المواساة ليست في امتلاك الجواب دائمًا، بل في الحضور. أحيانًا يكون الصمت الرحيم أصدق من الكلام الكثير.

والدعاء نفسه لغة حين تضيق اللغة. فهو ليس فقط طلبًا محددًا، بل خروج من ضيق العبارة إلى سعة النداء. المتألم قد لا يعرف كيف يشرح كل شيء، لكنه يقول: يا رب. وهذه الكلمة

تختصر اعترافاً بالضعف، وطلباً للرحمة، وثقة بأن الوجود ليس مجهولاً عند الله. ومن هنا تكون العبادة في الألم ليست هروباً من الواقع، بل أعمق أشكال مواجهة الواقع حين يعجز الإنسان عن حمله وحده. إنها إدخال الألم في علاقة، بدل أن يبقى كتلة صامتة مغلقة.

لكن الألم قد يتحول أيضاً إلى احتجاج. وهذا الاحتجاج ليس دائماً كفراً أو تمرداً مذموماً؛ قد يكون صرخة كرامة في وجه ظلم، أو سؤالاً عن معنى لا يزال القلب يبحث عنه. المهم أن لا يتحول الاحتجاج إلى نفي لكل معنى، ولا إلى ظلم مضاد. فالإنسان المتألم قد يصرخ، وقد يسأل، وقد لا يفهم. والقرآن لا يلغي هذه البشرية. لكنه يوجهها إلى الله لا إلى العدم، وإلى العدل لا إلى الفوضى، وإلى الصبر لا إلى الانهيار. فهناك فرق بين أن يقول الإنسان من وجعه: رب إني مسني الضر، وبين أن يجعل الضر دليلاً على عبث الوجود كله. الأول نداء، والثاني إغلاق.

إن الألم في صورته القصوى يضع الإنسان أمام الموت. فالمرض الشديد، والفقد، والضعف المتزايد، كلها تذكر الإنسان بأن الجسد ليس أبدياً. وقد يكون هذا التذكير قاسياً، لكنه حقيقي. والموت ليس ألماً جسدياً فقط، بل أفق الألم كله. الإنسان يخاف الألم لأنه يخاف الانكسار، ويخاف الفقد لأنه يخاف الموت الرمزي، ويخاف المرض لأنه يرى فيه رسول الفناء. لذلك فإن كل فلسفة للألم لا بد أن تلامس سؤال الموت. فإذا كان الموت نهاية عبثية، صار الألم أكثر ظلمة. وإذا كان الموت انتقالاً إلى حساب ورحمة وعدل، صار الألم داخل أفق لا ينغلق بالدنيا. وهذا لا يخفف كل وجع فوراً، لكنه يمنع الوجود من أن يكون التفسير الأخير.

ومن هنا فإن الآخرة ليست تعزية خارجية فقط، بل عنصر عميق في معنى الألم. في الدنيا لا يكتمل العدل دائماً، ولا ترد كل الحقوق، ولا يفهم الإنسان كل ما وقع له، ولا يجد كل متألم شفاءه. فإذا كان الوجود محصوراً في الدنيا وحدها، بقيت آلام كثيرة بلا جواب

نهائي. أما حين يدخل أفق الآخرة، فإن الألم لا يصبح محبوبًا، لكنه لا يبقى عبثًا مغلقًا. هناك عدل لا تضيق فيه المظالم، ورحمة لا تحدّها شروط الدنيا، وتعويض لا يملكه البشر. وهذا الأفق لا يعني الإنسان من مقاومة الألم والظلم في الدنيا، بل يعطي مقاومته معنى أعمق، لأنه يعلم أن الحقيقة لا تنتهي عند ما تراه العين الآن.

إن الألم، بهذا المعنى، يكشف محدودية الإنسان ومحدودية الدنيا معًا. الدنيا ليست دار اكتمال الراحة، ولا دار اكتمال العدالة، ولا دار اكتمال الفهم. إنها دار امتحان وحركة ونقص. ومن لا يفهم هذا يطلب من الدنيا ما لا تعطيه، فإذا ألم به ألم ظنه خيانة من الوجود. أما من يعرف طبيعة الدنيا، فإنه لا يفاجأ بوجود الألم، وإن ظل يتوجع منه. الفرق عظيم بين أن يتألم الإنسان وهو يظن أن الألم فضيحة لا ينبغي أن تقع، وأن يتألم وهو يعرف أن الألم جزء من دار لم تُخلق لتكون جنة. المعرفة لا تلغي الوجع، لكنها تمنعه من التحول إلى صدمة كونية كاملة.

ومع ذلك، يبقى الألم خطرًا حقيقيًا على الإيمان والمعنى إذا لم يجد صاحبه سندًا. فلا ينبغي أن نتكلم عنه بخفة. الألم قد يهز أعماق الإنسان، وقد يجعله يسأل أسئلة لم يكن يجروء عليها في العافية. ومن الحكمة أن لا نخاف من هذه الأسئلة، بل نصحب الإنسان فيها. فالإيمان الناضج ليس منع السؤال، بل توجيه السؤال إلى أفق أرحب. والمتألم لا يحتاج دائمًا إلى إجابات جاهزة، بل إلى رحمة تصبر معه حتى يهدأ السؤال أو ينضج. إن استعجال الجواب أمام الوجع قد يكون نوعًا من الهروب من ألم الآخر، لا خدمة له.

إن من أخطر ما يفعله الألم أنه قد يسرق من الإنسان الإحساس بالزمن. في لحظة الوجع، يبدو المستقبل مغلقًا، ويبدو الماضي بعيدًا، ويبدو الحاضر ثقيلًا لا يتحرك. ولذلك يحتاج المتألم إلى من يساعده على استعادة الزمن: أن يذكره بأن الألم يتغير، وأن اللحظة ليست أبدية، وأن الإنسان قد لا يرى المخرج وهو داخل النفق، وأن الصبر ليس بقاءً في

النقطة نفسها، بل عبور بطيء. وهذه الاستعادة للزمن مهمة جدًا، لأن اليأس غالبًا هو اعتقاد بأن الحاضر المؤلم سيبقى بلا نهاية. والرجاء هو فتح ثقب في هذا الجدار.

والقرآن يربي هذا المعنى حين يربط العسر باليسر، والضيق بالفرج، والابتلاء بالصبر، والضر بالدعاء، والفقد بالرجوع إلى الله. لا بمعنى أن كل ألم يزول فورًا، بل بمعنى أن الألم ليس مطلقًا. إن في بنية الإيمان رفضًا لتأليه اللحظة المؤلمة. اللحظة مهما اشتدت ليست ربًا، وليست أبدًا، وليست محكمة نهائية. وهذا المعنى هو أحد أسرار الصبر: أنه يحفظ للإنسان وعيه بأن الوجود، وإن طال، ليس كل الوجود.

وفي نهاية هذه المرحلة من التحليل، يتضح أن الألم تجربة شاملة؛ يبدأ من الجسد وقد يصل إلى الروح، يبدأ من إشارة عصبية وقد يتحول إلى سؤال عن الله والعدالة والمصير، يبدأ من موضع محدد وقد يعيد تشكيل الهوية والعلاقات والقرار. لذلك لا يليق بالبحث في الإنسان أن يعالج الألم بوصفه مسألة طبية فقط، ولا بوصفه رمزًا روحيًا فقط. إنه كلاهما وأكثر: حدث بيولوجي، وتجربة نفسية، وسؤال فلسفي، وابتلاء قرآني، ومسؤولية اجتماعية، ومادة صيرورة. ومن خلاله يظهر الإنسان في أقصى ضعفه وأعمق إمكاناته: قد ينكسر، وقد ينضج؛ قد يقسو، وقد يرحم؛ قد ييأس، وقد يرجو؛ قد يلعن الوجود، وقد يدعو؛ قد ينتقم، وقد يتحول إلى مصدر رحمة لمن يتألمون بعده.

إذا كان الألم يكشف ضعف الإنسان، فإنه لا يقف عند حدود الكشف، بل قد يتحول إلى قوة تشكيل عميقة تعيد بناء وعي الإنسان بذاته والعالم. فبعض التجارب لا تدخل الإنسان من باب التعليم الهادئ، بل من باب الكسر. وبعض الحقائق لا تُرى من قمة الاطمئنان، بل من قاع الفقد. وليس معنى ذلك أن الألم شرط وحيد للنضج، ولا أن الإنسان لا يتعلم إلا بالوجع، ولكن معناه أن الألم حين يقع يفتح في الإنسان موضعًا لم يكن مفتوحًا من قبل. إنه يخلخل المألوف، ويفضح هشاشة السيطرة، ويعيد ترتيب الأولويات، ويجعل

الأسئلة التي كانت مؤجلة أسئلة حاضرة لا يمكن الهرب منها. ومن هنا كان الألم من أعنف أبواب المعرفة، لأنه لا يخاطب الذهن وحده، بل يخاطب الجسد والقلب والذاكرة والمصير في لحظة واحدة.

إن النضج الذي يأتي من الألم ليس نتيجة تلقائية، بل إمكان. فالألم قد يفتح باب الحكمة، وقد يفتح باب المرارة. قد يجعل الإنسان أرحم لأنه عرف معنى الضعف، وقد يجعله أقسى لأنه لم يجد من يرحمه. قد يعلمه الصبر، وقد يعلمه الانتقام. قد يرده إلى الله، وقد يدفعه إلى الاحتجاج على الوجود كله. ولذلك لا ينبغي أن يقال إن الألم يطهر الإنسان دائماً. الألم لا يطهر إلا إذا دخل في أفق معنى ورحمة وصبر ومراجعة. أما إذا بقي عارياً من المعنى، فقد يتحول إلى سم داخلي. والإنسان لا يخرج من الألم كما دخل إليه؛ إما أن يخرج أكثر اتساعاً، أو أكثر انكماشاً، أو أكثر وعياً، أو أكثر ظلمة. الألم لا يترك الإنسان محايداً.

والابتلاء في المنظور القرآني لا يعني أن كل ألم عقوبة، ولا أن كل مصيبة إدانة لصاحبها، ولا أن المتألم أدنى مقاماً من المعافي. هذا فهم قاسٍ ومختل. الابتلاء هو وضع الإنسان أمام حقيقة اختباره: في النعمة كما في المحنة، في العافية كما في المرض، في القوة كما في الضعف. قد يكون الألم ابتلاءً بالصبر، وقد تكون النعمة ابتلاءً بالشكر، وقد يكون الفقد ابتلاءً بالرجاء، وقد تكون القدرة ابتلاءً بالعدل. ولذلك فإن من الخطأ أن ينظر المعافي إلى المتألم من علو، كأن العافية شهادة تفوق أخلاقي. العافية نفسها امتحان، وقد تكون فتنتها أشد لأنها تخفي الضعف عن صاحبها. أما الألم فيكشف الضعف كشفاً مباشراً، ويجعل الإنسان أمام سؤال لا يستطيع تأجيله: أين يقف قلبي حين تهتز الأرض من تحتي؟ إن الابتلاء لا يلغي الأسباب. فحين يمرض الإنسان، لا يكون فهم المرض بوصفه ابتلاءً بديلاً عن طلب العلاج. وحين يقع الظلم، لا يكون الصبر بديلاً عن مقاومة الظلم.

وحين يقع الفقر، لا يكون الحديث عن الرضا بديلاً عن إقامة العدل. الرؤية القرآنية لا تفصل المعنى عن السبب، ولا تجعل الغيب ذريعة لإلغاء المسؤولية في الشهادة. إن الألم قد يكون له معنى في أفق الابتلاء، لكنه في الوقت نفسه قد يكون نتيجة إهمال أو فساد أو ظلم يجب إصلاحه. ومن هنا فإن التفكير العميق في الألم يجب أن يجمع بين السؤالين: ماذا يعني هذا الألم في صيرورة الإنسان؟ وما الأسباب التي يجب رفعها حتى لا يتحول الألم إلى نظام دائم؟ فالمعنى لا يعني من العمل، والعمل لا يلغي المعنى.

والاحتجاج على الألم، حين يكون احتجاجاً على الظلم، علامة حياة أخلاقية. فالإنسان الذي لا يتألم للظلم ولا يحتج عليه قد فقد شيئاً من إنسانيته. لكن الاحتجاج يصبح خطراً حين يتحول من رفض للظلم إلى رفض للمعنى كله. هناك فرق بين أن يقول الإنسان: هذا الظلم لا ينبغي أن يكون، وبين أن يقول: لأن هذا الظلم وقع، فلا معنى للوجود. الأول موقف أخلاقي، والثاني انهيار كوني أمام واقعة مؤلمة. والقرآن يربي الإنسان على الاحتجاج الأخلاقي داخل أفق الإيمان: يرفض الظلم، يقاوم الفساد، ينصر المستضعف، لكنه لا يجعل وجود الشر دليلاً على غياب الحق. فوجود الشر امتحان للإنسان، وليس برهاناً على عبث الخلق.

إن سؤال العدالة من أعقد الأسئلة المتولدة عن الألم. فالألم يطلب معنى، لكنه يطلب كذلك إنصافاً. المتألم لا يحتاج فقط إلى تفسير روحي، بل يحتاج أحياناً إلى أن يُرفع عنه الظلم، وأن يعاد إليه حقه، وأن يسمع العالم شهادته. لذلك فإن العدالة جزء من شفاء الألم، خصوصاً حين يكون الألم مصنوعاً بفعل إنسان أو نظام أو سلطة. لا يكفي أن نطلب من الضحية السكينة إذا ظل الجلاذ آمناً. ولا يكفي أن نرفع شعار الصبر إذا بقيت أسباب القهر قائمة. العدالة لا تمحو كل آثار الألم، لكنها تمنع الوجد من أن يتحول إلى إهانة مستمرة. ومن هنا تكون إقامة العدل ضرباً من الرحمة، لا مجرد إجراء قانوني.

والألم غير المعترف به يتحول إلى غضب دفين. الفرد الذي لا يجد من يسمع وجعه قد يتحول إلى عزلة أو انفجار. والجماعة التي لا يعترف أحد بمظلوميته قد تحمل جرحها عبر أجيال. ولذلك فإن الاعتراف ليس ترفاً رمزياً، بل خطوة في طريق الشفاء. أن يقال للمظلوم: لقد وقع عليك ظلم، ليس مجرد عبارة، بل إعادة بناء للمعنى الذي حاول الظلم تدميره. فالظلم لا يؤلم لأنه أذى فقط، بل لأنه يكذب على الضحية أحياناً، ويجعلها تشك في حقها وكرامتها. والاعتراف يعيد ترتيب الحقيقة: أنت لم تكن مخطئاً لأنك تألمت، ولم تكن أقل إنسانية لأنك كُسرت، وما وقع عليك ليس قدرًا ينبغي تقديسه، بل ظلمًا ينبغي فهمه ورفع.

ومع ذلك، لا يكتمل الشفاء بالعدالة الخارجية وحدها. فقد يسترد الإنسان حقه ويبقى جرحه حيًا. وقد يعاقب الظالم ويبقى في الداخل أثر الإهانة. لذلك يحتاج الألم إلى عدالة وإلى ترميم داخلي معًا. العدالة ترفع اختلال الخارج، والرحمة ترمم اختلال الداخل، والمعنى يمنع الذاكرة من أن تبقى معلقة بلحظة الوجع. ومن هنا فإن المجتمعات التي تخرج من الحروب أو القهر أو الإبادات أو الاستبداد تحتاج إلى أكثر من محاكمات؛ تحتاج إلى ذاكرة عادلة، واعتراف، وتربية، وإعادة بناء ثقة، ولغة رحيمة تسمح للناس بأن يروا آلامهم دون أن يتحولوا إلى أسرى لها. فالألم الجماعي إذا لم يعالج يتحول إلى سياسة، وقد يلد عنفًا جديدًا باسم جرح قديم.

إن الألم الفردي والجماعي يضعنا أمام مسؤولية الذاكرة. هل نتذكر لكي نكرر الألم، أم نتذكر لكي نمنع تكراره؟ هل نحفظ الجرح بوصفه هوية مغلقة، أم بوصفه درسًا في الكرامة والعدل؟ هل نورث أبناءنا خوفنا وحققنا، أم نورثهم وعيًا بما وقع كي لا يقع من جديد؟ هذه الأسئلة تجعل الألم موضوعًا حضاريًا، لا نفسيًا فقط. فالألم التي تحمل آلامها بلا حكمة قد تتحول إلى أمم ثأرية أو يائسة. أما الأمة التي تحول

الألم إلى وعي بالسنن، وإلى مشروع عدل، وإلى رحمة بالمستضعفين، فإنها تجعل من جرحها بابًا لبناء إنساني أعمق.

والقرآن حين يذكر آلام السابقين لا يريد أن يصنع ذاكرة بكائية، بل ذاكرة اعتبار. لا يطلب من الإنسان أن يقف عند المصيبة بوصفها مشهدًا حزينًا فقط، بل أن يرى ما تكشفه من سنن: كيف يطغى الأقوياء، كيف يبتلى المؤمنون، كيف تنقلب الموازين، كيف يكون الصبر قوة، كيف لا تضيق العاقبة. الألم في القصص القرآني ليس مجرد وجع، بل جزء من مسار تتجلى فيه حقيقة الإنسان والسلطة والإيمان والمصير. ولذلك يكون التذكر القرآني للألم تذكيرًا متجهًا نحو الفعل: نحو الصبر، والإصلاح، والعدل، والثبات، وعدم تكرار سنن الهلاك.

إن الألم كذلك يكشف العلاقة بين الإنسان والرجاء. فالرجاء ليس شعورًا لطيفًا يضاف إلى الحياة حين تكون سهلة، بل هو قوة مقاومة حين تضيق الحياة. في الألم، يظهر هل كان الرجاء مجرد تفاؤل سطحي أم إيمانًا عميقًا بإمكان الرحمة. التفاؤل قد ينهار حين تطول المحنة، أما الرجاء المؤمن فيبقى لا لأنه ينكر الظلام، بل لأنه لا يؤله الظلام. يرى الألم، لكنه لا يسلم له بالتفسير النهائي. يعرف أن الجسد يوجع، وأن الفقد حقيقي، وأن الظلم قاسٍ، لكنه يعرف كذلك أن الرحمة أوسع من اللحظة، وأن العاقبة ليست دائمًا مرئية من داخل النفق، وأن الله لا يغيب لأن الإنسان يتألم.

ومن هنا فإن الرجاء لا يعارض الصبر، بل يمنحه روحه. الصبر بلا رجاء قد يتحول إلى تحمل ثقيل، والرجاء بلا صبر قد يتحول إلى أمنية هاربة. أما حين يلتقيان، يصبح الإنسان قادرًا على العبور: لا ينهار لأن الألم حاضر، ولا يتوهم أن الألم سيزول بمجرد الرغبة. إنه يعمل، وينتظر، ويدعو، ويقاوم، ويتحمل، ويعيد ترتيب نفسه. وهذه القدرة على العبور هي إحدى أعظم صور الإنسان في الألم. فالإنسان ليس من لا يتوجع، بل من لا يترك الوجع يسرق منه كل إمكان للمعنى.

إن الألم يضع الإنسان أيضًا أمام معنى الجمال. قد يبدو هذا غريبًا أول الأمر، لكن بعض الجمال لا ينكشف إلا بعد الألم: جمال الرحمة حين تأتي في وقت الانكسار، جمال اليد التي تمتد حين يظن الإنسان أنه وحيد، جمال الكلمة التي تحفظ كرامته، جمال الصبر حين لا يراه أحد، جمال الدموع حين لا تكون ضعفًا بل صدقًا، جمال الدعاء حين يخرج من قلب لا يملك إلا أن ينادي. الألم لا يكون جميلًا في ذاته، لكن ما يستدعيه من رحمة وصدق وثبات قد يكشف جمالًا عميقًا في الإنسان. ومن هنا فإن من يرى الألم وحده قد يرى الظلمة، أما من يرى ما يمكن أن يولده من رحمة وصبر فقد يرى شعاعًا لا يلغي الظلمة، لكنه يمنعها من ابتلاع كل شيء.

ومع ذلك، يجب أن يبقى الكلام عن جمال ما حول الألم حذرًا، حتى لا يتحول إلى تجميل للألم نفسه. فليس جميلًا أن يُهان الإنسان، ولا أن يجوع الطفل، ولا أن يقهر المظلوم، ولا أن يترك المريض بلا علاج. الجمال ليس في الظلم، بل في مقاومته؛ وليس في المرض، بل في الرحمة التي تحيط بالمريض؛ وليس في الفقد، بل في الوفاء الذي لا يموت؛ وليس في الكسر، بل في النهوض الذي يحفظ الكرامة. وهذا التمييز ضروري حتى لا ينحرف الخطاب الفلسفي والروحي إلى قسوة ناعمة تبارك الألم بدل أن تدأويه.

إن الألم يفتح بابًا لفهم التواضع. فالإنسان المتألم يعرف أن قوته ليست ملكًا مضمونًا، وأن جسده ليس حصنًا نهائيًا، وأن خططه قابلة للتعطيل، وأنه محتاج إلى غيره. هذه المعرفة إذا دخلت القلب بلا مرارة صنعت تواضعًا. والتواضع هنا ليس احتقارًا للنفس، بل إدراكًا للحقيقة. الإنسان ليس أقل كرامة لأنه ضعيف، لكنه أقل صدقًا إذا أنكر ضعفه. ومن عرف ضعفه صار أقرب إلى الرحمة، لأن من ينسى ضعفه يسهل عليه أن يقسو على الضعفاء. ولهذا قد تكون العافية الطويلة بلا تذكر خطرًا، لأنها قد تجعل الإنسان يظن أن الضعف شأن الآخريين فقط.

والألم يفتح بابًا لفهم النعمة. لا يعرف قيمة العافية كمن ذاق المرض، ولا قيمة الحركة كمن قيدته العلة، ولا قيمة النوم كمن طارده الوجد، ولا قيمة القرب كمن ذاق الفقد. وهذا لا يعني أن الإنسان يجب أن يتألم ليشكر، بل يعني أن الألم يكشف ما كانت العادة تخفيه. النعمة حين تتكرر تصبح مألوفة، وحين تفقد يظهر مقدارها. ولذلك يحتاج الإنسان إلى ذاكرة شكر في العافية حتى لا ينتظر الألم ليتعلم قيمة ما كان بين يديه. والشكر هنا ليس مجرد لفظ، بل وعي حي بأن ما نلّنه عاديًا قد يكون أعظم مما نتصور.

ومن هنا فإن التربية القرآنية تريد للإنسان أن يكون ذاكراً في العافية، صابراً في البلاء، عاملاً في الحالين. فلا يطغى إذا عوفي، ولا ينهار إذا ابتلي. العافية لا ينبغي أن تصنع غفلة، والألم لا ينبغي أن يصنع يأساً. هذه هي المعادلة الصعبة في الإنسان: أن يحمل النعمة بلا كبر، ويحمل الألم بلا انكسار أخلاقي. وفي هذا الحمل تظهر صيرورته. فالإنسان لا يُمتحن فقط بما ينقصه، بل بما يملكه؛ ولا ينكشف فقط حين يتألم، بل حين يرتاح أيضاً. ومن هنا تكون فلسفة الألم ناقصة إذا لم توضع إلى جانب فلسفة العافية.

إن الألم، في علاقته بالجسد، يضعنا أمام سؤال الطب والرحمة العلمية. فالطب ليس مجرد تقنية لإسكات الألم، بل ممارسة إنسانية لحماية كرامة المتألم. والطبيب لا يتعامل مع جسد فقط، بل مع إنسان خائف، راجٍ، متردد، محتاج إلى تفسير وثقة. كل معرفة طبية تفقد بعدها الرحمي تتحول إلى برودة، وكل رحمة بلا معرفة قد تعجز عن رفع الألم. ولذلك فإن العلم والرحمة يجب أن يلتقيا في مواجهة الألم. هذا اللقاء هو الصورة النبيلة للإنسان: عقل يبحث عن سبب الوجد، وقلب لا ينسى صاحب الوجد.

والألم يجعل العلاقة بين الإنسان والآخر أكثر وضوحاً. ففي الفرح قد يكثر الناس، أما في الألم فيظهر الصادق من العابر. الألم يكشف جودة الروابط؛ من يبقى، من يهرب، من يواسي، من يتعب من وجعك، من يستغل ضعفك، من يصمت معك بصدق، من يعظك

ليهرب من ثقل حضورك. ولهذا فإن الألم يعيد ترتيب العلاقات. قد يخسر الإنسان في الألم بعض الناس، لكنه قد يكتشف قلة صادقة أعظم من كثرة كانت حوله في العافية. ومن هنا فإن الألم لا يكشف الذات فقط، بل يكشف العالم الاجتماعي المحيط بها.

وفي مستوى أعمق، الألم يختبر علاقة الإنسان بالله. ليس الاختبار في أن لا يتوجع، بل في أن لا يجعل الوجع حجابًا مطلقًا. قد يمر الإنسان بلحظات اضطراب، وقد يضعف، وقد لا يفهم، لكن العلاقة بالله تظل مفتوحة ما دام النداء قائمًا. حتى الشكوى إلى الله علاقة، وحتى البكاء بين يديه عبادة، وحتى قول الإنسان: لا أفهم يا رب، إذا قيل من داخل التوجه إليه لا من داخل القطيعة، قد يكون صورة من صور الإيمان الجريح. إن الإيمان ليس دائمًا سكونًا هادئًا؛ أحيانًا يكون تمسكًا مرتجفًا في قلب الألم. وهذا التمسك، وإن كان ضعيف الصوت، قد يكون أصدق من طمأنينة لم تمتحن.

إن الألم في النهاية يكشف أن الإنسان ليس مكتملاً بذاته. فلو كان مكتملاً، لما كسره وجع، ولا احتاج إلى رحمة، ولا دعا، ولا بكى، ولا انتظر. لكنه كائن ناقص، وهذا النقص ليس عيبًا طارئًا، بل جزء من سرّه. لأنه من خلال النقص يطلب، ومن خلال الطلب يتجاوز ذاته، ومن خلال التجاوز يدخل في علاقة. الألم يفتح هذا النقص بقسوة، لكنه يفتح معه إمكان النداء. ومن هنا فإن الإنسان لا يكون عظيمًا لأنه لا يتألم، بل لأنه يستطيع أن يحول ألمه إلى معنى لا يفسد إنسانيته.

وبهذا يمكن أن نختم هذا الفصل بالقول إن الألم ليس مجرد حادث في حياة الإنسان، بل أحد الامتحانات الكبرى لمعنى الإنسان. إنه يبدأ في العصب، لكنه يبلغ القلب والعقل والذاكرة والضمير. يكشف الجسد، لكنه يسأل الروح. يضيق الحاضر، لكنه يفتح سؤال المصير. قد يكون نداءً إلى العلاج، أو صرخة ضد الظلم، أو بابًا إلى الصبر، أو طريقًا إلى الرحمة، أو امتحانًا للرجاء. وليس للإنسان أن يمجد الألم ولا أن ينكره؛ بل عليه أن يرفعه

حيث يستطيع، وأن يخففه حيث يستطيع، وأن يمنحه معنى حين لا يستطيع دفعه، وأن يمنع تحوله إلى قسوة في نفسه أو في العالم.

إن الألم جزء من جدلية الصيرورة والتناقض في الإنسان: فهو علامة ضعف، لكنه قد يفتح باب قوة؛ وعلامة نقص، لكنه قد يوقظ معنى الكمال؛ وعلامة عجز، لكنه قد يربي الرحمة؛ وعلامة فناء، لكنه قد يفتح سؤال الخلود. وبين الألم والمعنى يقف الإنسان: إن استسلم للألم صار جرحاً يمشي، وإن أنكره صار كائناً مزيفاً، وإن حاوره بالصدق والصبر والرحمة والعدل صار الألم، رغم قسوته، مادة من مواد الصيرورة الإنسانية. وهكذا لا يكون الألم نهاية الإنسان، بل أحد المواضع التي يقرر فيها الإنسان ماذا سيكون بعد أن يتألم.

الفصل السابع

الحب

الحب هو التجربة التي تكشف أن الإنسان لا يكتفي بأن يكون موجودًا، بل يريد أن يكون موصولًا. فالإنسان لا يعيش بذاته وحدها، ولا يكتمل بمجرد حفظ جسده أو إشباع حاجته أو امتلاك أدوات القوة والمعرفة؛ إنه كائن يبحث عن علاقة تمنحه معنى، وعن آخر يخرج من عزلة الأنا، وعن حضور يتجاوز الحساب البارد بين المنفعة والخسارة. ومن هنا يكون الحب أحد أعمق المداخل إلى فهم الإنسان، لأنه يكشف في داخله رغبة في الخروج من الانغلاق، وفي تجاوز حدود الذات، وفي أن يجد في غيره ما لا يجده في نفسه وحدها. الحب ليس مجرد عاطفة رقيقة، ولا مجرد اندفاع بيولوجي، ولا مجرد حاجة نفسية إلى القرب، بل هو بنية مركبة تتداخل فيها الأعصاب والرغبة والذاكرة والخيال والرحمة والخوف والمعنى، حتى يصير المحبوب جزءًا من عالم الإنسان الداخلي، لا مجرد شيء خارجي يلتقيه ثم يفارقه.

في مستواه البيولوجي والعصبي، يرتبط الحب بأنظمة اللذة، والتعلق، والمكافأة، والطمأنينة، والذاكرة، والانتباه. فالإنسان حين يحب لا يرى المحبوب كما يرى الأشياء العادية؛ يصبح حضوره لافتًا، وصوته مختلفًا، وغيباه مؤثرًا، ورضاه مهمًا، وألمه داخليًا في ألم المحب. تتغير خريطة الانتباه، ويعاد ترتيب الأولويات، وتصير تفاصيل صغيرة ذات قيمة كبيرة، لا لأنها كبيرة في ذاتها، بل لأنها صارت مرتبطة بمن يحب. وهذا يكشف أن الحب لا يعمل خارج الجسد، بل يمر عبره: في النبض، والقلق، والطمأنينة، واللهفة، والحنين، والارتياح، والانقباض، والرغبة في القرب. لكنه، مع ذلك، لا يُختزل في الكيمياء العصبية؛ لأن الكيمياء تشرح بعض شروطه وآثاره، ولا تفسر وحدها لماذا يصير شخص ما

وطناً داخلياً، ولماذا يختار الإنسان الوفاء حين يستطيع الهرب، ولماذا يتحول القرب إلى مسؤولية لا إلى لذة عابرة فقط.

إن الاختزال البيولوجي للحب يخطئ حين يظن أن كشف الهرمونات والدوائر العصبية قد كشف سر الحب كله. نعم، الحب له جسد، وله كيمياء، وله أثر عصبي، لكنه ليس كيمياء فقط. ولو كان الحب مجرد استجابة حيوية، لما اختلف الحب الوفي عن التعلق العابر، ولا الرحمة عن الامتلاك، ولا التضحية عن الاندفاع، ولا المودة عن الشهوة. إن ما يجعل الحب إنسانياً ليس أنه يحدث في الجسد، بل أنه يتجاوز الجسد من داخله، فيحمل معنى، ويطلب دواماً، ويصنع عهداً، ويفتح باباً للأخلاق. فالحب الإنساني لا يسأل فقط: ماذا أشعر؟ بل يسأل: ماذا أفعل بمن أحب؟ هل أحرره أم أملكه؟ هل أرحمه أم أستهلكه؟ هل أطلب خيره أم أطلب راحتي به؟ هنا يبدأ الحب من العصب، لكنه يكتمل في المعنى.

والحب في الإنسان ليس صورة واحدة. هناك حب الحاجة، وحب الرغبة، وحب الألفة، وحب الرحمة، وحب الجمال، وحب المعرفة، وحب الوطن، وحب الأبناء، وحب الأصدقاء، وحب الحق، وحب الله. وهذه المحبات ليست متساوية في الدرجة ولا في الطهارة ولا في الأثر. قد يبدأ الحب من حاجة إلى الأمان، وقد يرتقي إلى وفاء. وقد يبدأ من انجذاب جسدي، وقد ينضج إلى مودة ورحمة. وقد يبدأ من إعجاب بصورة، ثم ينهار حين يواجه حقيقة الشخص. وقد يبدأ من ألفة طويلة لا صخب فيها، لكنها أكثر رسوخاً من العاطفة الملتهبة. لذلك لا ينبغي أن نعامل كل ما يسمى حباً كأنه حقيقة واحدة. فبعض الحب يحرر، وبعضه يستعبد؛ بعضه يفتح الذات على الآخر، وبعضه يجعل الآخر أداة لسد نقص الذات؛ بعضه يسمو بالإنسان، وبعضه يبرر له الهبوط باسم العاطفة.

ومن هنا تظهر العلاقة المعقدة بين الحب والرغبة. فالرغبة قد تكون بوابة إلى الحب، لكنها ليست الحب كله. الرغبة تطلب القرب والإشباع، أما الحب الناضج فيطلب الخير

والدوام والمعنى. الرغبة قد تترك حين تشبع، أما الحب يزداد مسؤولية حين يقترب. الرغبة قد ترى الآخر جسداً أو وظيفة أو صورة، أما الحب يرى الآخر ذاتاً لها كرامتها ومصيرها وضعفها وحقها في أن لا تُبتلع. ولذلك فإن الخلط بين الحب والرغبة من أخطر أو هام الإنسان. فقد يظن أنه يحب، وهو في الحقيقة يريد أن يملك؛ وقد يظن أنه مخلص، وهو خائف من الفقد؛ وقد يظن أنه عاشق، وهو أسير صورة صنعها خياله. الحب الحقيقي لا ينكر الرغبة، لكنه لا يسمح لها أن تكون السيد الأعلى للعلاقة.

والحب، لأنه يفتح الذات على الآخر، يحمل معه خطر الخوف. فمن أحب صار قابلاً للفقد. ومن تعلق صار معرضاً للقلق. ومن فتح قلبه صار قابلاً للجرح. ولذلك لا يوجد حب إنساني بلا هشاشة. إن الذي لا يريد أن يتألم قد يغلق قلبه، لكنه بذلك يحمي نفسه من الألم ويحرمها من العمق في الوقت نفسه. الحب يجعل الإنسان قوياً لأنه يمنحه معنى، وضعيفاً لأنه يجعله محتاجاً إلى من يحب. وهذه المفارقة من أعمق مفارقات الإنسان: أنه لا يكتمل إلا بما يجعله قابلاً للانكسار. فالذي يحب أبناءه يصير أوسع منهم وأضعف بهم في آن واحد. والذي يحب وطنه أو أمته أو الحق يصبح قادراً على التضحية، لكنه يصبح كذلك قابلاً للألم إذا رآها تُهان أو تضيع. الحب إذن ليس راحة فقط، بل دخول في مصير أوسع من الذات.

وهنا يتصل الحب بالألم اتصالاً عميقاً. فالألم الأعظم غالباً يأتي من موضع الحب الأعظم. لا يحزن الإنسان على ما لا يعنيه، ولا ينكسر لفقد ما لم يسكن قلبه. كل حزن عميق يشهد لحب سابق أو قائم. ولذلك لا يمكن أن نطلب حباً بلا احتمال ألم. لكن الألم الناتج عن الحب ليس دليلاً على فساد الحب دائماً؛ قد يكون علامة على عمقه. غير أن الحب قد يمرض حين يتحول الألم إلى ابتزاز، أو حين يجعل المحب من وجعه حجة للسيطرة، أو حين يظن أن حبه يعطيه حق امتلاك الآخر. الحب الناضج يعرف أن الألم جزء

من هشاشته، لكنه لا يحوله إلى سلاح. يعرف أن الفقد ممكن، لكنه لا يجعل الخوف من الفقد سبباً لخفق من يحب.

وفي الرؤية القرآنية، يظهر الحب في شبكة من المفاهيم الدقيقة: المودة، والرحمة، والسكن، والألفة، والولاية، والإحسان، ومحبة الله، ومحبة المؤمنين، ومحبة الخير، ومحبة الشهوات، ومحبة المال، ومحبة العاجلة. وهذه الشبكة تكشف أن القرآن لا يتعامل مع الحب بوصفه عاطفة واحدة بريئة، بل بوصفه قوة تحتاج إلى ترتيب. فهناك حب يهدي، وحب يفتن. هناك حب يجعل الإنسان أرحم وأصدق وأعدل، وحب يجعله أعمى عن الحق. هناك حب يكون طريقاً إلى الله، وحب يصير حجاباً عنه. ومن هنا فإن السؤال القرآني ليس: هل تحب؟ فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا حب، بل السؤال: ماذا تحب؟ وبأي ترتيب؟ وهل صار ما تحبه في موضعه، أم أخذ مكان ما هو أعلى منه؟

إن محبة الله في هذا البناء ليست إلغاءً للمحبات الإنسانية، بل ميزانها الأعلى. فمن أحب الله حقاً لم يعد ممنوعاً من حب الناس، بل صار حبه للناس أكثر رحمة وأقل امتلاكاً. ولم يعد ممنوعاً من حب الدنيا بمعنى عمارتها وجمالها، بل صار حبه لها منضبطاً بأنها ليست الغاية الأخيرة. ولم يعد ممنوعاً من حب ذاته، بل صار حبه لذاته صيانة للأمانة لا تضخماً للأنانية. إن محبة الله تحرر الحب من الوثنية الداخلية؛ تمنع المحدود من أن يحتل مقام المطلق، وتمنع المحبوب البشري من أن يصير إلهاً صغيراً يطاع على حساب الحق، وتمنع المال أو الجاه أو الجسد أو الصورة من أن تكون مركز الوجود. وبذلك لا تطفئ محبة الله الحب الإنساني، بل تطهره.

ومن هنا نفهم أن الحب في الإسلام ليس فوضى وجدانية، ولا قمعاً للعاطفة. إنه عاطفة موجهة بالحق. الحب الذي يلغي العدل ليس حباً راشداً. والحب الذي يبيع الحرام أو يبرر الظلم أو يعطل البصيرة ليس حباً ناضجاً. والحب الذي يجعل الإنسان

يعبد رضا المخلوق ويخسر صدقه مع الله ومع نفسه ليس حباً محرراً، بل عبودية. لذلك يحتاج الحب إلى توحيد كما يحتاج العقل إلى هداية والعاطفة إلى تزكية. فالتوحيد لا يدخل فقط في الأفكار والعبادات، بل يدخل في ترتيب المحبات: من هو الأعلى في القلب؟ من الذي إذا تعارض رضاه مع رضا غيره قُدم؟ ما الذي لا يبيعه الإنسان ولو أحب؟ وما الذي إذا فقدته بقي له معنى؟

والحب الإنساني يبدأ غالباً من الاعتراف. أن يحب الإنسان يعني أن يرى في الآخر شيئاً يستحق الحضور في قلبه. لكن الاعتراف قد يكون ناقصاً إذا رأى المحبوب من زاوية حاجة الذات فقط. فالألم تحب طفلها، لكن حبها ينضج حين تعترف به كذات متكبر وتستقل، لا كامتداد أبدي لها. والرجل يحب المرأة، والمرأة تحب الرجل، لكن الحب ينضج حين يرى كل منهما الآخر إنساناً لا مجرد مصدر لإشباع أو طمأنينة. والصديق يحب صديقه، لكن الصداقة تنضج حين تقبل اختلافه ونصحه وغيابه وحقه في أن لا يكون نسخة من توقعاتنا. الحب الذي لا يعترف بغيرية المحبوب يظل حباً ناقصاً، لأنه لا يحب الآخر كما هو، بل يحب صورته في رغبة المحب.

ولهذا فإن الخيال يدخل في الحب بقوة. الإنسان لا يحب المحبوب الواقعي وحده، بل يحب الصورة التي يصنعها عنه. في بدايات الحب، قد يملأ الخيال الفراغات، ويجعل المحبوب أوسع مما هو، أو أنقى مما هو، أو أكثر قدرة على إنقاذ الذات مما يستطيع. ثم تأتي الحقيقة لاحقاً، فيمتحن الحب: هل يستطيع أن ينتقل من حب الصورة إلى حب الشخص؟ كثير من العلاقات تنهار لأن الحب انتهى، بل لأن الوهم انتهى. والحب الناضج ليس الذي يبقى سكران بالصورة، بل الذي يقدر أن يرى النقص من غير أن يفقد الرحمة، ويرى الواقع من غير أن يقتل المودة. إنه لا يعيش على الوهم، ولا يخلو من جمال، بل يجد جمالاً أعمق في الحقيقة لا في الخيال وحده.

وهنا تظهر علاقة الحب بالمعرفة. هل نحب لأننا نعرف، أم نعرف لأننا نحب؟ في الحقيقة، الحب والمعرفة يتداخلان. الحب يدفع إلى معرفة المحبوب، لأن ما لا يهمنا لا نتأمله طويلاً. لكنه قد يحجب المعرفة إذا خاف من الحقيقة. والحب الراشد هو الذي يريد أن يعرف دون أن يفتش عن عيوب ليهدم، ودون أن يغمض عينيه ليتوهم. المعرفة بلا حب قد تكون تشريحاً بارداً، والحب بلا معرفة قد يكون تعلقاً أعمى. أما حين يلتقيان، يصبح الحب بصيرة رحيمة: يرى ولا يفضح، يعرف ولا يقسو، ينصح ولا يحتقر، يقبل النقص ولا يبرر الانحراف.

إن الحب كذلك قوة بناء للذات. فالإنسان يتشكل بما يحب. من أحب الحق صار الحق معياراً داخلياً له. ومن أحب المال فوق كل شيء أعاد ترتيب نفسه حول التملك. ومن أحب السلطة صار يرى العالم من خلال السيطرة. ومن أحب الجمال بعمق قد يصير أكثر حساسية للمعنى. ومن أحب الله صار كل شيء في حياته قابلاً لإعادة الترتيب. المحبوب ليس موضوعاً خارجياً فقط؛ إنه مركز ينظم الطاقة الداخلية. ولذلك فإن أخطر سؤال في الإنسان ليس فقط: بماذا يفكر؟ بل: ماذا يحب؟ لأن الفكر قد يبقى على السطح، أما الحب فيحرك الجسد والوقت والقرار والتضحية. الإنسان يذهب حيث يذهب حبه، حتى لو ادعى غير ذلك.

ولهذا قال الحكماء بطرق مختلفة إن الإنسان هو ما يحب. ليس بمعنى أن الحب وحده يكفي لتعريفه، بل بمعنى أن حبه يكشف مركزه. قد يتكلم الإنسان طويلاً عن القيم، لكن ما يحبه حقاً يظهر في اختياراته: أين ينفق عمره؟ ما الذي يغضب إذا فقدته؟ ما الذي يضحى من أجله؟ ما الذي يفرح به فرحاً عميقاً؟ ما الذي يخون لأجله؟ ما الذي يترك الحق كي يحافظ عليه؟ هذه الأسئلة تكشف خريطة المحبة في الداخل. ومن هنا يكون الحب امتحاناً لا مجرد نعمة. فكما يمتحن الإنسان بما يكره، يمتحن بما يحب. وقد تكون فتنه المحبوب أشد من فتنه المكروه، لأن المحبوب يدخل القلب من باب اللذة والطمأنينة.

والقرآن يلفت إلى محبة الشهوات، ومحبة العاجلة، ومحبة المال حبًا جمًّا، لا لينكر أصل الميل، بل ليحذر من استيلائه. فالإنسان مفطور على محبة أشياء كثيرة، لكن الخطر حين تتحول هذه المحبات إلى مركز أعلى من الحق. المال نافع، لكن حبه إذا استولى أفسد القلب. الأبناء نعمة، لكن حبهم إذا صار فوق العدل قد يجعل الإنسان يظلم لأجلهم. الوطن عزيز، لكن حبه إذا صار عصبية عمياء قد يرر الباطل. الذات مكرمة، لكن حبها إذا تحول إلى نرجسية أفسد العلاقات. ولذلك فإن التربية القرآنية للحب ليست إلغاء المحبوبات، بل تحرير القلب من فوضى المراتب.

ومن أعظم صور الحب المودة. فالمودة ليست اشتعًا عابرًا، بل دفء مستقر في العلاقة. إنها الحب حين يخرج من انفعاله الأول إلى سلوك يومي من القرب والرعاية والاحتمال. المودة أقل صخبًا من العشق، لكنها أكثر قدرة على بناء الحياة. وهي لا تقوم على الانجذاب وحده، بل على الألفة والرحمة والاحترام والتاريخ المشترك. ومن هنا كان التعبير القرآني عن العلاقة الزوجية بالمودة والرحمة بالغ الدقة؛ لأن الحياة لا تقوم على الرغبة وحدها. الرغبة قد تبدأ العلاقة، لكن المودة والرحمة هما اللتان تحملاها حين يتغير الجسد، وتتبدل الظروف، وتأتي المسؤوليات، وتظهر العيوب. الحب الذي لا يصير مودة ورحمة يبقى معرضًا للانطفاء عند أول امتحان.

والرحمة في الحب تعني أن يرى المحب ضعف المحبوب لا بوصفه عيبًا يستوجب الاحتقار، بل بوصفه موضع رعاية. كل محبوب ضعيف من جهة ما، وكل إنسان ناقص، وكل علاقة طويلة ستكشف الضعف حتمًا. فإذا كان الحب مبنياً على صورة مثالية فقط، انهار حين يظهر الضعف. أما إذا دخلته الرحمة، صار قادرًا على احتمال بشرية المحبوب. الرحمة لا تعني قبول الظلم أو الإهانة، لكنها تعني أن لا نطلب من المحبوب أن يكون إلهاً صغيراً بلا نقص. كثير من فشل الحب يأتي من أننا نطلب من البشر ما لا يقدر عليه البشر:

كمال الفهم، ودوام الحضور، وانعدام الخطأ، والقدرة المطلقة على ملء الفراغ. والرحمة
تعيد المحبوب إلى إنسانيته، وتعيد المحب إلى تواضعه.

والحب يحتاج كذلك إلى حرية. فالحب الذي ينشأ من الإكراه ليس حباً، والحب
الذي يعيش بالسيطرة يفقد روحه، والحب الذي لا يسمح للمحبيب بأن يكون ذاتاً يتحول
إلى امتلاك. ومع ذلك، الحرية في الحب لا تعني اللامسؤولية، ولا تعني الهروب من العهد.
إنها تعني أن العلاقة لا تقوم على القهر، بل على اختيار متجدد، وعلى وفاء لا يلغى فيه أحد
الطرفين. الحب الراشد يجمع بين القرب والمسافة: قرب يمنع البرود، ومسافة تمنع
الابتلاع. ومن لا يعرف المسافة يقتل المحبوب بالاختناق، ومن لا يعرف القرب يترك
الحب يموت من الجفاف.

إن الحب، لأنه علاقة، يحتاج إلى لغة. لكن اللغة في الحب ليست مجرد كلمات، بل
أفعال متكررة. قد يقول الإنسان إنه يحب، لكن ذاكرة الآخر لا تحفظ القول وحده، بل
تحفظ الحضور، والوفاء، والإصغاء، والعدل، والرحمة وقت الضعف. الحب الذي لا
يتجسد في فعل يبقى ادعاءً عاطفياً. ومن هنا فإن المحبة في التصور القرآني لا تنفصل عن
الاتباع والعمل. ليس الحب مجرد شعور داخلي يدعيه الإنسان، بل يظهر في الطريق الذي
يسلكه، وفي ما يقدمه على غيره، وفي طاعته لمن يحب، وفي صدقه مع مقتضيات المحبة.
فمن أحب الحق اتبعه، ومن أحب الله لم يجعل محبته كلمة بلا أثر.

وفي المقابل، العمل بلا حب قد يتحول إلى قشرة. قد يؤدي الإنسان الواجب وهو بارد
القلب، وقد يلتزم ظاهراً وهو في الداخل بعيد. ولذلك يحتاج الحب إلى عمل، والعمل
يحتاج إلى حب. الحب بلا عمل وهم، والعمل بلا حب جفاف. وفي العلاقة بالله، كما في
علاقة الإنسان بالناس، لا يكتمل أحدهما دون الآخر. فالمحبة الصادقة تطلب التعبير،
والتعبير الصادق يغذي المحبة. وكلما عمل الإنسان لمن يحب بصدق، تعمقت محبته.

ومن هنا فإن الحب ليس فقط شعورًا سابقًا على الفعل، بل قد يكون ثمرة للفعل أيضًا. نخدم فنحب أكثر، ونرحم فنصير أرحم، ونذكر فنزداد قربًا، ونفي بالعهد فيصير العهد جزءًا من القلب.

إن الحب إذن ليس حالة ثابتة، بل صيرورة. يبدأ، يضعف، يقوى، ينضج، يمرض، يتطهر، يتغير. وبعض الحب يحتاج إلى حماية، وبعضه يحتاج إلى تحرير، وبعضه يحتاج إلى قطع إذا صار عبودية أو ظلمًا. ليس كل استمرار دليل وفاء، فقد يكون استمرارًا في علاقة مدمرة. وليس كل فراق دليل خيانة، فقد يكون تحريرًا من حب فقد معناه أو صار أذى. لذلك يحتاج الحب إلى عقل وأخلاق، لا إلى عاطفة وحدها. والمقياس ليس فقط شدة الشعور، بل أثره في كرامة الإنسان وصدقه وعدله وقربه من الله. الحب الذي يجعل الإنسان أكثر كذبًا وظلمًا وضياغًا يحتاج إلى مراجعة، مهما كان شديدًا. والحب الذي يجعله أرحم وأصدق وأعدل وأوسع قلبًا هو حب يقترب من نوره الصحيح.

وفي هذا كله يظهر أن الحب أحد أعظم وجوه جدلية الإنسان. فهو بيولوجي لأن له جسدًا وكيمياء وتعلقًا. وهو نفسي لأنه يرتبط بالحاجة والأمان والذاكرة. وهو أخلاقي لأنه يمتحن الوفاء والعدل والرحمة. وهو رוחي لأنه يفتح السؤال عن المحبوب الأعلى، وعن ترتيب القلب، وعن معنى أن يكون الإنسان متعلقًا بما يتجاوز ذاته. الحب يكشف أن الإنسان لا يعيش بالاكتمال، بل بالصلة؛ لا بالمعرفة وحدها، بل بالمعنى المحبوب؛ لا بالبقاء فقط، بل بما يجعل البقاء جديرًا بأن يعاش. ومن هنا فإن دراسة الحب في القسم البيولوجي والعصبي ليست خروجًا عن العلم، بل تعميق له؛ لأن الحب يثبت أن الإنسان لا يمكن فهمه إذا حُصر في آليات الجسد، ولا إذا فُصل عنها. إنه التجربة التي تبدأ في الجسد، وتبلغ القلب، وتطلب المعنى، وقد تنتهي بالله أو بالهوى، بحسب الطريق الذي يسلكه الإنسان في ترتيب محبته.

إذا كان الحب يخرج الإنسان من انغلاق الذات، فإنه لا يفعل ذلك دائماً على صورة واحدة؛ فقد يخرج به إلى الرحمة، وقد يخرج به إلى التملك، وقد يرفعه إلى معنى أو سع، وقد يجعله أسيراً للمحسوب محدود. ولهذا لا يكفي أن نقول إن الحب قوة عظيمة في الإنسان، بل يجب أن نسأل عن نوع هذه القوة واتجاهها ومراتبها. فالحب ليس طاقة بريئة بإطلاق، ولا مرضاً ينبغي الحذر منه بإطلاق؛ إنه قوة تكشف ترتيب القلب. وكل قلب له نظام محبة، وإن لم يصرح به صاحبه. هناك ما يفرح له الإنسان فرحاً عميقاً، وما يحزن لفقده حزناً يكشف مركزه، وما يغضب إذا مُسّ، وما يضحى لأجله، وما يخون لأجله، وما يطمئن به، وما يضطرب إذا تهدد. هذه الخريطة الخفية للمحبة هي الخريطة الأصدق للإنسان، لأنها لا تكشف ما يقول إنه يؤمن به فقط، بل ما يسكنه فعلاً.

ومن هنا يكون الحب امتحاناً للصدق. فقد يعلن الإنسان أن الحق أحب إليه من كل شيء، ثم إذا تعارض الحق مع محبوبه الصغير تردد أو خان أو برر. وقد يعلن أن الله هو الغاية، ثم ينهزم أمام رضا الناس أو المال أو السلطة أو الصورة. وقد يظن أنه حر، فإذا فقد شيئاً يحبه انكشف أنه كان عبداً له. الحب، إذن، ليس عاطفة داخلية فحسب، بل اختبار عملي للعبودية والحرية. فما لا يستطيع الإنسان أن يخالفه حين يخالف الحق فقد أخذ في قلبه مقاماً خطيراً. وما لا يستطيع أن يفقده دون أن يفقد معنى وجوده كله، فقد صار مركزاً ينافس المركز الأعلى. ومن هنا كان ترتيب المحبة من أخطر قضايا الإنسان.

إن الحب البشري، في أجمل صورته، يعلم الإنسان الخروج من الذات. فالأب أو الأم حين يحبان طفلهما يكتشفان أن حياة أخرى صارت أعلى من راحتهما. والصديق الصادق يكتشف أن وجوده لا يكتمل إلا بالوفاء. والمحِبُّ النبيل يكتشف أن المحبوب ليس شيئاً يستهلك، بل ذات يجب أن تصان. وهذه الخبرة تفتح الإنسان على فضيلة العطاء. ففي الحب يتعلم الإنسان أن لا يكون هو المركز الوحيد، وأن فرح الآخر قد يكون فرحه، وأن

ألم الآخر قد يسكن قلبه، وأن الحياة ليست جمعاً لما ينفع الذات فقط. بهذا المعنى يكون الحب مدرسة ضد الأنانية. لكن هذه المدرسة قد تنحرف إذا صار الآخر مجرد امتداد للذات، أو إذا تحول العطاء إلى وسيلة للسيطرة، أو إذا صار الخوف من الفقد أقوى من احترام حرية المحبوب.

الحب الذي لا يحترم حرية المحبوب يتحول، من حيث يدري أو لا يدري، إلى سلطة. فقد يقول المحب: إنني أفعل ذلك لأنني أحبك، لكنه في الحقيقة يريد أن يملك القرار والاتجاه والمساحة الداخلية لمن يحب. وهنا يصبح الحب قناعاً للسيطرة. والفرق بين الحب والسيطرة أن الحب يريد للمحبوب أن ينمو في الحق، أما السيطرة فتريده أن يبقى في متناول يد المحب. الحب يفرح بنضج الآخر، ولو جعل هذا النضج العلاقة أكثر مسؤولية، أما التملك فيخاف من نضج الآخر لأنه يهدد سلطانه. الحب يمنح الأمان، أما التملك يمنح الخوف باسم الأمان. ومن هنا لا يكون كل قرب حباً؛ فقد يكون القرب حصاراً، وقد تكون المسافة أحياناً شرطاً لصحة الحب.

إن الحب يحتاج إلى الأمان، لكنه لا يقوم على إلغاء المخاطرة. فالذي يحب يدخل في احتمال الفقد، واحتمال الخذلان، واحتمال سوء الفهم، واحتمال تغير الزمن. ولذلك يحاول بعض الناس أن يحولوا الحب إلى عقد سيطرة كي يلغوا هذه الاحتمالات. لكن السيطرة لا تلغي الخطر، بل تقتل الحب. الحب الحي لا يضمن كل شيء، لكنه يختار الوفاء رغم هشاشة الإنسان. وهنا تظهر شجاعة الحب: ليست شجاعة اقتحام العدو فقط، بل شجاعة فتح القلب مع العلم بأنه قابل للجرح، وشجاعة الثقة دون سذاجة، وشجاعة البقاء دون عبودية، وشجاعة الرحيل حين يصبح البقاء خيانة للكرامة أو الحق.

والحب لا ينضج إلا إذا مر من الانفعال إلى العهد. فالبداية الوجدانية قد تكون قوية، لكنها لا تكفي. العهد هو الذي ينقل الحب من لحظة الشعور إلى زمن المسؤولية. من

يحب حقًا لا يكتفي بما يشعر به الآن، بل يسأل: ماذا ألزم تجاه من أحب؟ كيف أحفظه في غيابه؟ كيف أعدل معه حين أختلف معه؟ كيف لا أستعمل ضعفه ضده؟ كيف لا أجعل محبتي له سببًا في ظلمه أو ظلم غيره؟ بهذا المعنى، الحب بلا عهد يبقى معرضًا للهوى، والعهد بلا حب قد يتحول إلى واجب جاف. والمودة القرآنية تقع في هذا الوسط العميق: دفء وشعور، لكنه مستقر في علاقة ومسؤولية ورحمة.

إن المودة أعمق من الاندفاع لأنها تعرف الزمن. فالاندفاع يحب اللحظة، أما المودة تعرف اليوم الطويل، والمرض، والتعب، وتغير الجسد، وتبدل المزاج، وظهور العيوب، وثقل المسؤوليات. ولذلك تكون المودة أكثر نضجًا من العشق الصاخب إذا لم يتحول العشق إلى رحمة وعهد. فالحب الذي لا يحتمل الزمن ليس حبًا كاملاً، بل ومضة. والزمن هو المختبر الأكبر للمحبة؛ لأنه ينزع الزينة الأولى، ويكشف هل كان الحب متعلقًا بالصورة أم بالذات، باللذة أم بالوفاء، بالخيال أم بالحقيقة. وكل حب لا يعبر من جمال البداية إلى أمان الاستمرار يبقى ناقصًا، مهما كان ملتهبًا.

ومن هنا تظهر قيمة الرحمة داخل الحب. فالرحمة هي التي تجعل الحب قادرًا على البقاء بعد انكشاف النقص. فالإنسان لا يُحب في صورته المثالية فقط، بل في ضعفه وعجزه وخطئه وتعبه. والرحمة لا تعني إلغاء المحاسبة، لكنها تمنع المحاسبة من التحول إلى قسوة. وهي لا تعني قبول الإيذاء، لكنها تمنع الألم من أن يتحول إلى انتقام. وفي العلاقات العميقة، لا يكون السؤال فقط: هل أحبك حين تكون جميلًا قويًا قريبًا مما أتمنى؟ بل: هل أظل أراك إنسانًا حين تضعف، وحين تخطئ، وحين لا تمنحني ما أريد؟ هنا يمتحن الحب، لأن الحب السهل هو حب الصورة، أما الحب الأصعب فهو حب الإنسان.

وليس معنى ذلك أن الحب يلزم الإنسان بالبقاء في كل علاقة. فهناك علاقات تفسد معنى الحب نفسه لأنها تقوم على الإهانة أو العنف أو الاستغلال أو التلاعب. والرحمة لا

تعني أن يسمح الإنسان بأن يلغى أو يكسر باسم الحب. فالكرامة جزء من الحب الراشد، ومن لا يحب نفسه بالمعنى الصحيح قد يظن الإذلال وفاءً. الحب الحق لا يطلب من الإنسان أن يتنازل عن إنسانيته ليحافظ على علاقة. ولذلك يجب التمييز بين الصبر الذي يحفظ العلاقة ويهذبها، والاستسلام الذي يقتل الذات. وليس كل احتمال فضيلة، كما أن ليس كل فراق خيانة. المعيار الأعلى هو الحق والكرامة والرحمة، لا مجرد استمرار الشكل الخارجي للعلاقة.

إن الحب في علاقته بالذات يحتاج إلى تدقيق. فحب الذات ليس شرًا بإطلاق، بل هو أصل في صيانة النفس والكرامة والحياة. الإنسان الذي لا يحب ذاته حبًا صحيحًا قد لا يحسن حب غيره؛ لأنه سيطلب من الآخرين أن يملؤوا فراغًا لا ينتهي، أو سيقبل الإهانة لأنه لا يرى نفسه أهلاً للكرامة، أو سيعطي بعنف حتى يثبت أنه يستحق الوجود. لكن حب الذات إذا تحول إلى مركز مطلق صار نرجسية. والفرق بين صيانة الذات وعبادة الذات أن الأولى تعرف أن النفس أمانة، والثانية تجعل النفس إلهاً. حب الذات الراشد يقود إلى الكرامة والتزكية، أما حب الذات المنحرف فيفقد إلى التمرکز والغرور واستعمال الآخرين. ومن هنا يتصل الحب بالتزكية. فالتزكية ليست فقط كبج الشهوات، بل إعادة ترتيب المحبات. الإنسان لا يتغير عميقًا حتى يتغير ما يحب. قد يعرف أن فعلًا ما خطأ، لكنه لا يتركه لأنه ما زال يحبه أكثر مما يحب نجاته. وقد يعرف أن الحق حق، لكنه لا يتبعه لأنه يحب راحته أو مكانته أكثر من الحق. ولذلك فإن التربية الحقيقية لا تخاطب العقل وحده، بل تسعى إلى تحويل مركز المحبة. أن يحب الإنسان الصدق حتى يستقبح الكذب، وأن يحب العدل حتى يضيق بالظلم، وأن يحب الله حتى تهون أُمَامِهِ محبوبات أدنى حين تعارض أمره. ومن هنا يكون الحب طاقة إصلاح أو طاقة فساد بحسب ما يتجه إليه.

والقرآن حين يصف من يحبون العاجلة، أو يحبون المال حبًا شديدًا، أو يتبعون الشهوات، لا يذم القدرة على الحب، بل يذم اختلال ترتيب الحب. فالعاجلة محبوبة لأنها

قريبة ومرئية ومغرية، لكن حبها إذا استولى جعل الإنسان قصير النظر. والمال محبوب لأنه يمنح قدرة وأمانًا، لكن حبه إذا استولى جعل الإنسان يقيس الوجود بالمقدار. والشهوة محبوبة لأنها تمنح لذة، لكن حبها إذا استولى جعل الإنسان عبدًا للمباشر. وهكذا لا تكون المشكلة أن للإنسان قلبًا يحب، بل أن القلب قد يضع الأدنى في موضع الأعلى. والتوحيد هو تحرير القلب من هذا الانقلاب.

إن محبة الله هي الحب الذي يعيد ترتيب الوجود كله. ليست محبة الله مجرد عاطفة روحية منفصلة عن الحياة، بل مركز يغير معنى كل محبة أخرى. فمن أحب الله رأى الناس خلقًا لله، لا أدوات لرغبته. ورأى الجسد أمانة، لا مادة استهلاك. ورأى المال وسيلة، لا غاية. ورأى السلطة مسؤولية، لا إلهًا. ورأى الجمال آية، لا صنمًا. ورأى نفسه عبدًا مكرمًا، لا مركز الكون. بهذا المعنى، محبة الله ليست إضافة إلى قائمة المحبوبات، بل هي المعيار الذي يحكم القائمة كلها. إنها لا تنافس الحب الإنساني كما ينافس محبوب محبوبًا آخر، بل تمنحه موضعه الصحيح حتى لا يفسد.

وفي هذه النقطة يتضح الفرق بين الحب الذي يصعد والحب الذي يهبط. الحب الصاعد يوسع الإنسان، يجعله أرحم وأصدق وأكثر قدرة على البذل، وأشد تواضعًا أمام الحق. أما الحب الهابط فيضيقه، يجعله غيورًا بمعنى الامتلاك، خائفًا بمعنى العبودية، كاذبًا إذا خاف فقد المحبوب، ظالمًا إذا تعارض محبوه مع حق غيره. الحب الصاعد يربط الإنسان بما هو أعلى منه، والحب الهابط يحبس الإنسان فيما هو أدنى من كرامته. وقد يبدأ الحب من الموضع نفسه ثم يتجه صعودًا أو هبوطًا بحسب التربية والميزان.

إن الحب كذلك يغير علاقة الإنسان بالزمان. فمن يحب ينتظر، ويذكر، ويخاف الفقد، ويبني مستقبلًا مشتركًا، ويعيد قراءة الماضي من خلال المحبوب. والحب يجعل الزمن كثيفًا؛ لحظة اللقاء قد تبدو أوسع من أيام، ووقت الفراق قد يثقل حتى يكاد لا يمر. وهذا

يكشف أن الزمن الإنساني ليس مقدارًا حسابيًا فقط، بل يتشكل بالعاطفة والمعنى. ومن هنا فإن الحب يمنح الزمن قيمة، لكنه قد يعذب الإنسان إذا صار الزمن كله معلقًا بوجود واحد محدود. الحب الراشد يملأ الزمن بالمعنى، لكنه لا يلغي بقية المعاني. أما الحب المريض فيجعل الزمن كله رهينة لمحجوب واحد، فإذا غاب انطفأ العالم.

ولهذا يحتاج الحب إلى أفق يتجاوز الفقد. فكل محجوب بشري قابل للغياب، بالموت، أو الفراق، أو التغير، أو العجز. ومن بنى معنى وجوده كله على محجوب فإن دون أفق أعلى، جعل نفسه عرضة لانهايار كلي. هذا لا يعني أن لا يحب الإنسان بعمق، بل أن يعرف أن الحب البشري لا يتحمل وحده عبء المطلق. لا يستطيع إنسان أن يكون إلهاً لإنسان آخر. ومن أقسى صور الظلم العاطفي أن نطلب من محجوب محدود أن يمنحنا معنى لا يقدر عليه إلا الله. لذلك فإن محبة الله لا تلغي شدة الحب البشري، لكنها تمنعه من الانهيار المطلق حين يفقد، لأنها تفتح للإنسان أفقاً لا يموت بموت أحد ولا يغيب بغياب أحد.

وفي الحب يظهر معنى الفقد بأقصى صورته. فالذي لا يحب لا يفقد كثيرًا، لكنه لا يعيش كثيرًا أيضًا. والفقد هو ثمن الانفتاح. لكن الفقد، إذا دخل في أفق المعنى، لا يمحو قيمة الحب السابق. إن موت المحبوب لا يجعل الحب كذبًا، وفراقه لا يجعل ما كان بلا معنى. الحب الحقيقي يترك في الإنسان أثرًا قد يصير رحمة وذكرًا ونضجًا، لا مجرد فراغ. ومن هنا فإن الوفاء بعد الفقد صورة من صور استمرار الحب في مستوى أعمق. لا يعود المحبوب حاضرًا بالجسد، لكنه يبقى حاضرًا في الذاكرة والدعاء والعمل والخلق الذي تعلمه الإنسان منه. وهذا من أسرار الإنسان: أن الحب يستطيع أن يستمر بصورة ما بعد غياب موضوعه المرئي.

والدعاء للمحجوب، حيًا أو ميتًا، يكشف أن الحب في الرؤية الإيمانية لا ينحصر في القرب الجسدي. فالدعاء حب وقد صار نداءً إلى الله. إنه اعتراف بأن المحبوب ليس

مملوكًا لي، بل هو في رعاية من هو أرحم به مني. ومن هنا يتطهر الحب من وهم الملكية. حين يدعو الإنسان لمن يحب، فإنه لا يسيطر عليه، بل يوكله إلى رحمة الله. وفي هذا بعد عميق: الحب لا يكتمل بالقبض، بل أحيانًا يكتمل بالتسليم. أن تحب إنسانًا يعني أن تطلب له الخير، حتى فيما لا تستطيع أنت منحه، وأن تعرف أن سلطتك عليه محدودة، وأن الرحمة العليا أوسع من رحمتك.

إن الحب لا يقتصر على العلاقات الفردية، بل يمتد إلى حب الجماعة والوطن والأمة والحق. حب الوطن قد يكون حبًا نبيلًا لأنه علاقة بالأرض والذاكرة والناس واللغة والمقابر والطفولة والمعنى المشترك. لكنه قد يتحول إلى عصبية إذا جعل الوطن فوق الحق. وحب الأمة قد يكون دافعًا للبناء والنصرة، لكنه قد يتحول إلى تعصب إذا ألغى عدل الإنسان مع غيره. وحب الحق هو الذي يهذب هذه المحبات كلها؛ لأنه يمنعها من أن تنقلب إلى أصنام جماعية. فليس كل حب جماعي فضيلة، كما أن ليس كل حب فردي أنانية. المعيار دائمًا: هل يجعل هذا الحب الإنسان أعدل وأرحم وأصدق، أم يجعله أكثر عمى وقسوة؟

والحب للحق من أرقى مراتب الحب، لأنه لا يتعلق بشخص أو منفعة فقط، بل بمعنى. من أحب الحق طلبه ولو جاء على خلاف هواه، وقبله ولو صدر من خصمه، وخضع له ولو كلفه خسارة. وهذا الحب نادر وصعب، لأن الإنسان غالبًا يحب الحق حين يخدم صورته ومصالحته وجماعته. أما أن يحب الحق لذاته، فذلك يحتاج إلى تربية عميقة للقلب والعقل. وهنا يلتقي الحب بالعقل؛ فالعقل يدل على الحق، لكن حب الحق هو الذي يجعل الإنسان يتبعه حين يكون مكلفًا. كم من إنسان عرف الحق ولم يحبه بما يكفي ليتنازل من أجله. ومن هنا فإن أزمة الإنسان ليست معرفية فقط، بل حيّة أيضًا: ماذا يحب أكثر، الحقيقة أم راحته؟

وهذا يفتح باب العلاقة بين الحب والحرية. الحرية ليست أن لا يحب الإنسان شيئاً، فهذا مستحيل ومخالف للطبيعة. الحرية هي أن لا يستعبده محبوب أدنى عن محبوب أعلى. كل إنسان متعلق بشيء، ومن ظن نفسه بلا تعلق غالباً لم يعرف تعلقه بعد. التحرر الحقيقي ليس فراغ القلب، بل صحة تعلقه. فإذا تعلق الإنسان بالله وبالحق تعلقاً أعلى، صار قادراً على أن يحب ما دونه دون عبودية. أما إذا خلا القلب من الأعلى، استولت عليه الأشياء الصغيرة. لذلك لا يكون الإنسان حراً لأنه لا يحب، بل لأنه يحب بترتيب صحيح. الحب الأعلى يحرر من عبودية المحبوبات الأدنى، لا بإلغائها، بل بمنعها من أخذ مقامها. وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن الحب هو إحدى أعظم ساحات الصراع الداخلي في الإنسان. ففيه تتصارع الرغبة والرحمة، الأمان والخوف، الحرية والتملك، الخيال والحقيقة، الجسد والمعنى، المحدود والمطلق. وقد يكون الحب أعمق طريق إلى نضج الإنسان، لأنه يجبره على أن يرى غيره، وأن يخرج من مركزه، وأن يتعلم الوفاء والصبر والرحمة. وقد يكون طريقاً إلى سقوطه، إذا جعله عبداً لهوى أو صورة أو شخص أو مال أو سلطة. لذلك لا ينبغي أن يترك الحب بلا فلسفة ولا تربية ولا هداية. فالطاقة التي تستطيع أن تجعل الإنسان يضحى، تستطيع أيضاً أن تجعله يظلم. والطاقة التي تفتح القلب قد تعميه إذا فقدت الميزان.

إن الحب في نهاية هذه الدفعة يظهر بوصفه قوة ترتيب للوجود الداخلي. ليس المهم أن يحب الإنسان فقط، بل أن يعرف من يحب، وكيف يحب، ولماذا يحب، وما الذي يقدمه حبه في امتحان الحق. والحب الراشد هو الذي يجعل الإنسان أوسع قلباً وأصدق موقفاً وأعمق رحمة وأشد تواضعاً. أما الحب المنحرف فهو الذي يضيق الإنسان حول ذاته أو حول محبوبه، حتى لا يعود يرى إلا ما يخدم تعلقه. ومن هنا فإن الحب يحتاج إلى أن يصعد من الرغبة إلى المودة، ومن المودة إلى الرحمة، ومن الرحمة إلى الوفاء، ومن الوفاء

إلى محبة الحق، ومن محبة الحق إلى محبة الله، حيث يجد القلب ميزانه الأعلى، فلا يضيع في محبوب محدود، ولا يجف من خوف التعلق، بل يحب وهو حر، ويتعلق وهو موحد، ويعطي وهو عارف أن كل محبوب فإن إلا وجه الله.

إذا كان الحب في بدايته خروجًا من عزلة الذات، فإنه في نضجه يصبح امتحانًا للوفاء، وفي نهايته القصوى يصبح سؤالًا عن المطلق. فالحب لا يكشف فقط حاجة الإنسان إلى الآخر، بل يكشف حاجته إلى ما لا يفنى، إلى محبوب لا ينهار بحدود الزمن، ولا يخذل بعجز البشر، ولا يتحول بالمصلحة والضعف والغياب. ولهذا فإن كل حب إنساني عميق يحمل في داخله شيئًا من الشوق إلى ما هو أبعد من الإنسان نفسه؛ فهو يبدأ من وجه أو صوت أو حضور أو علاقة، لكنه يفتح في القلب سؤالًا أكبر: لماذا لا يكتفي الإنسان بالمؤقت؟ ولماذا يريد للجميل أن يدوم؟ ولماذا يشعر أن الفقد ليس مجرد حادث طبيعي، بل جرح في معنى الوجود؟ ولماذا لا يستطيع القلب أن يحب بعمق دون أن يطلب نوعًا من الخلود؟

إن الفقد هو الامتحان الأكبر للحب. فالحب في القرب يتغذى بالحضور، أما في الفقد فيُختبر في الذاكرة والوفاء والدعاء والمعنى. حين يغيب المحبوب، يظهر هل كان الحب مجرد اعتماد على وجوده الحسي، أم أنه صار قيمة راسخة في الداخل. وليس الفقد واحدًا؛ هناك فقد بالموت، وفقد بالفراق، وفقد بالتغير، وفقد بخيبة الصورة حين ينكشف المحبوب على غير ما رسمه الخيال. وفي كل هذه الصور يتألم القلب لأنه كان قد جعل للمحبوب مكانًا في عالمه. لكن الفقد لا يلغي الحب بالضرورة. قد يظهره من الامتلاك، وقد يعيده إلى صورته الأعمق: أن أحب لا لأنني أملك، بل لأن ما أحببته صار جزءًا من تكويني، ومن ذاكرتي، ومن دعائي، ومن بصيرتي بالحياة.

الوفاء هو الاسم الأخلاقي للحب بعد الغياب. فمن يحب حقًا لا يجعل حضور المحبوب وحده شرطًا لاحترامه، ولا يجعل غيابه سببًا لمحو أثره. الوفاء ليس أسرًا مرضيًا

للماضي، بل حفظ للمعنى الذي كان في العلاقة. قد يتجاوز الإنسان ألم الفقد، لكنه لا يخون ما علمه الحب من رحمة وصدق ونبيل. وقد يتغير مسار حياته، لكنه لا يحول الغياب إلى إنكار. والوفاء أرقى من التعلق؛ فالتعلق قد يبقي الإنسان أسيرًا لمن فقد، أما الوفاء يحفظ المعنى ويطلق الحياة. التعلق يقول: لا أستطيع أن أعيش بعدك. أما الوفاء فيقول: سأحمل ما كان نبيلًا بيننا في حياة لا تزال تطلب مني أن أكون إنسانًا.

ومن هنا يظهر أن الحب الناضج لا يهرب من الزمن، بل يتعلم كيف يعبره. فهو يعرف أن الجسد يتغير، وأن المشاعر الأولى قد تهدأ، وأن الحياة اليومية تختبر الشعر بالخبز والمرض والمسؤولية والتعب، وأن المحبوب ليس صورة أبدية من نور. ومع ذلك، يستطيع الحب أن يبقى إذا تحول من افتتان إلى مودة، ومن مودة إلى رحمة، ومن رحمة إلى عهد، ومن عهد إلى معنى. الحب الذي لا ينضج مع الزمن يذبل حين تتغير الشروط. أما الحب الذي يتعلم الزمن فيصبح أكثر هدوءًا وعمقًا، لا لأنه فقد حرارته، بل لأنه تجاوز سطح الاشتعال إلى نار داخلية أبقي.

إن الحب، في أعمق مستوياته، ليس مجرد علاقة بين ذات وذات، بل قوة صيرورة. فالإنسان يصير بما يحب. من أحب الحق صار أكثر استعدادًا للتضحية من أجله. ومن أحب الجمال صار أكثر حساسية للقبح. ومن أحب الرحمة صار أكثر ألمًا أمام القسوة. ومن أحب الله صار أكثر وعيًا بحدود كل محبوب دونه. والحب يرّبي الإنسان لأنه يجعله يخرج من أنانيته الأولى. لكنه لا يرّبي إلا إذا قبل الإنسان أن يهتذب به، لا أن يستعمله لتوسيع ذاته. فالحب إما أن يجعل الأنا أرحب، أو يجعلها أشرس. إما أن يفتحها على الآخر والحق، أو يجعلها أكثر مطالبة وامتلاكًا وخوفًا.

والحب الذي لا يتحول إلى أخلاق يبقى ناقصًا. فلا قيمة لحب يكتر فيه الكلام وتغيب فيه الأمانة. ولا قيمة لحب يعلن الشوق ولا يحفظ الكرامة. ولا قيمة لحب يطلب القرب

لكنه لا يصبر على المسؤولية. الحب الحقيقي يظهر في مواطن الاختبار: حين يغيب الرقيب، حين يضعف المحبوب، حين تتعارض الرغبة مع الحق، حين يصبح الصدق مكلفًا، حين يكون الاعتذار واجبًا، حين يكون العفو ممكنًا، حين يكون الرحيل أحيانًا أرحم من البقاء، وحين يكون البقاء أحيانًا أصدق من الهرب. هنا لا يعود الحب شعورًا فقط، بل خلقًا.

ومن هنا تتجلى العلاقة بين الحب والحرية مرة أخرى. الحب لا يكون حرًا إلا إذا كان قادرًا على قول لا لما يفسده. قد يحتاج المحب إلى أن يقول لا لرغبته، لا لخوفه، لا لغيرته، لا لتملكه، لا لكذبه، لا لابتزازه العاطفي، لا لحبه إذا صار طريقًا للظلم. وهذه من أصعب صور الحرية: أن يتحرر الإنسان لا من كراهية، بل من حب منحرف. فكثير من الناس يستطيعون ترك ما يكرهون، لكن القليلين يستطيعون تهذيب ما يحبون. والحب حين لا يقبل التهذيب يتحول إلى عبودية، لأنه يجعل القلب يبرر كل شيء باسم ما يحب. أما الحب الحر فهو الذي يقبل أن يدخل في ميزان الحق، ولو خسر بعض لذته المباشرة.

والقرآن الكريم يجعل محبة الله الميزان الذي يحرر القلب من عبودية المحبوبات. فكل محبوب غير الله محدود: يضعف، يتغير، يغيب، يموت، يخطئ، يعجز عن أن يكون كل شيء. فإذا طلب منه الإنسان المطلق، ظلمه وظلم نفسه. أما محبة الله فتفتح القلب على محبوب لا يفنى، ولا يعجز، ولا يغيب بعجز البشر، ولا يضيق بضعف الإنسان. وهذه المحبة لا تعني الهروب من محبة الخلق، بل تجعلها أكثر نقاءً؛ لأن من أحب الله أحب الخلق من حيث هم موضع رحمة الله وأمانته، لا من حيث هم أدوات لملء فراغه. إن محبة الله لا تطرد الناس من القلب، بل تمنعهم من أن يصيروا أصنامًا فيه.

ومن هنا نفهم أن الحب الإلهي ليس نقيض الحب الإنساني، بل أفضله الأعلى. فالحب الإنساني حين ينغلق على نفسه قد يضيق ويخاف ويملك، أما حين ينفتح على الله يتطهر من

وهم المطلق. الأم تحب ولدها، لكن محبة الله تعلمها أنه أمانة لا ملكية. والزوج يحب زوجته، لكن محبة الله تعلمه أن المودة لا تبيح الظلم. والصديق يحب صديقه، لكن محبة الله تعلمه أن النصيحة جزء من الوفاء. والإنسان يحب وطنه، لكن محبة الله تعلمه أن الوطن لا يعلو على العدل. وهكذا لا تلغي المحبة العليا المحبات الدنيا، بل تعيد ترتيبها في شبكة الحق.

إن الحب، حين يرتبط بالله، يخرج من دائرة التبادل الضيق. في العلاقات البشرية قد يضعف الحب إذا لم يجد مقابلاً، أو إذا شعر الإنسان أنه يعطي أكثر مما يأخذ. وهذا مفهوم في حدود البشر. لكن محبة الله تعلم الإنسان العطاء من موضع أعمق، لأن فعله لا يضيع إن لم يشكره الناس، ولأن رحمته لا تصبح عبثاً إن لم تُقابل، ولأن وفاءه لا يفقد معناه إذا خذله من أحسن إليه. هنا يتحرر الحب من السوق الخفي للعاطفة: أعطي كي تعطيني، أرحم كي ترحمني، أوفي كي توفي. لا يعني ذلك أن الإنسان لا يحتاج إلى التبادل والاعتراف، لكنه يعني أن الحب إذا اتصل بالله وجد مصدرًا أعلى من ردود أفعال الناس.

وهذا هو الفرق بين الحب بوصفه حاجة والحب بوصفه فيضاً. الحب الحاجة يقول: أحبك لأنني أحتاج إليك كي أكون. والحب الفيض يقول: أحبك لأن في القلب معنى يريد أن يعطي ويرحم ويصدق. الإنسان يبدأ غالباً من الحاجة، وهذا طبيعي؛ فالطفل لا يعرف حباً بلا حاجة، والإنسان كله محتاج. لكن النضج هو أن لا يبقى الحب أسير الحاجة وحدها. فكلما نضج الإنسان، صار حبه أقل ذعراً وأكثر رحمة؛ أقل تملكاً وأكثر أماناً؛ أقل طلباً للتعويض وأكثر قدرة على البذل. وفي أعلى مراتبه، يصبح الحب مشاركة في الخير، لا مجرد طلب لملء الفراغ.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نحتقر حب الحاجة. فالإنسان محتاج بطبيعته، والحاجة ليست عاراً. العار أن تتحول الحاجة إلى ابتلاع للآخر، أو إلى كذب، أو إلى إذلال للذات، أو إلى عبادة للمحبوب. أما أن يحتاج الإنسان إلى الأمان والقرب والحنان، فهذا من بشريته.

والرؤية الرحيمة للإنسان لا تطلب منه أن يكون مكتفيًا اكتفاءً صلبًا لا يحتاج أحدًا، بل تعلمه أن يعترف بحاجته دون أن يجعلها سيدته. فالحب الناضج لا ينكر الحاجة، لكنه يهذبها بالكرامة والصدق والتوحيد.

إن الحب كذلك يكشف العلاقة بين الجسد والروح. فالحب الإنساني غالبًا يمر عبر الجسد: نظرة، صوت، لمس، قرب، حضور، رائحة، ذاكرة حسية. وهذا لا يعيبه، لأن الإنسان متجسد. لكن الحب لا يقف عند الجسد إلا إذا حُبس فيه. الجسد باب، وليس دائمًا غاية. فإذا صار الجسد وحده مركز الحب، ضعف الحب بتغير الجسد، أو صار الآخر مادة استهلاك. أما إذا دخل الجسد في أفق المودة والرحمة والكرامة، صار لغة من لغات القرب لا أداة امتلاك. ومن هنا فإن الحب الراشد لا يحتقر الجسد ولا يعبد، بل يضعه في موضعه داخل وحدة الإنسان.

والحب، في علاقته بالجمال، يكشف أن الإنسان لا يطلب المنفعة فقط، بل ينجذب إلى ما يراه حسنًا. لكن الجمال قد يكون بابًا إلى العمق أو فخًا للسطح. قد يقود جمال الوجه إلى اكتشاف جمال الروح، وقد يوقف الإنسان عند القشرة. قد يكون الجمال آية، وقد يصير صنمًا. والفرق في القلب الذي ينظر: هل يرى الجمال هبة تقوده إلى الشكر، أم يراه موضوعًا للاستهلاك؟ هل يحب الجمال لأنه يكشف تناسق الوجود، أم لأنه يملك به أو يتباهى به؟ وهنا يظهر مرة أخرى أن الحب يحتاج إلى تزكية، لأن أجمل الأشياء قد تصير فتنة إذا انفصلت عن الحق.

إن الحب أيضًا يختبر اللغة. فاللغة تستطيع أن تعبر عن الحب، لكنها تستطيع أن تخدعه. كم من كلمات حب لا تحمل عهدًا، وكم من صمت يحمل وفاءً. الكلمة مهمة لأنها تمنح الداخل شكلاً، لكن الحب لا يصدق بالكلمة وحدها. يحتاج إلى زمن، وإلى فعل، وإلى ثبات. ومن هنا فإن اللغة في الحب ينبغي أن تكون أمينة. لا تُستعمل للتلاعب،

ولا للمبالغة الفارغة، ولا لاستدراج الآخر إلى ثقة لا نريد تحمل مسؤوليتها. الكلمة المحبة عهد صغير، ومن يكثر من الكلام ولا يحفظ أثره يفسد ذاكرة الحب. لذلك كان الصدق شرطاً من شروط المحبة الراشدة.

والحب في علاقته بالذاكرة من أعمق التجارب. فالمحبيب يسكن الذاكرة بطريقة مختلفة. قد تبقى كلمة منه سنوات، وقد يظل مكان ما ممتلئاً بحضوره بعد غيابه، وقد تتحول الأشياء الصغيرة إلى رموز: كتاب، رسالة، رائحة، شارع، وقت من النهار. هذه الذاكرة تمنح الحب امتداداً، لكنها قد تتحول إلى أسر إذا لم تدخل في المعنى. الذاكرة الوفية تحفظ، والذاكرة المريضة تكرر الألم. ومن هنا يحتاج الحب بعد الفقد إلى تهذيب الذاكرة: أن لا تخون، ولا تتجمد؛ أن تحفظ الجميل، ولا تنكر الجرح؛ أن تدعو، ولا تتعلق بصورة تمنع الحياة من الاستمرار.

والحب، حين يطهر، يعلم الإنسان أن الفناء لا يلغي القيمة. كل ما نحب في الدنيا فإن من جهة صورته، لكن قيمته لا تكون باطلة لمجرد فناءه. الزهرة تذبل، لكنها لم تكن بلا جمال. واللقاء ينتهي، لكنه لم يكن بلا معنى. والإنسان يموت، لكن محبته لا تصير وهماً. الفناء لا يعني العبث، بل يعني أن الدنيا ليست موضع الاكتمال النهائي. وهذا الفهم يحمي الحب من اليأس؛ فالفقد لا يقول إن الحب كان خطأ، بل يقول إن الحب في الدنيا يحتاج إلى أفق لا ينتهي عند الدنيا. ومن هنا يتجه القلب، من خلال الحب والفقد معاً، إلى سؤال الخلود والآخرة.

إن الآخرة تمنح الحب أفقاً لا تستطيع الدنيا أن تمنحه. فهي لا تجعل الفقد سهلاً، لكنها تمنع الفقد من أن يكون إغلاقاً نهائياً. وتفتح معنى اللقاء على ما وراء قدرة الزمن الدنيوي. والمحبة في هذا الأفق لا تبقى مجرد ذكرى، بل رجاء. وهذا الرجاء لا ينبغي أن يتحول إلى هروب من واجبات الدنيا، بل إلى تعزية عميقة تحفظ القلب من الانهيار. فمن

أحب في الله، ورجا رحمة الله، لم يعد الموت قادرًا على مصادرة معنى الحب كله. إنه يوجعه، نعم، لكنه لا يملك أن يقول الكلمة الأخيرة.

وهنا يظهر أن الحب من أعظم أبواب الإيمان. فالإنسان قد يصل إلى الله بالخوف، وقد يصل إليه بالعقل، وقد يصل إليه بالحاجة، لكنه قد يصل إليه أيضًا بالحب. بل إن الحب، في بعض مراتبه، يجعل العلاقة بالله أوسع من علاقة الأمر والنهي وحدهما. لا بمعنى إلغاء التكليف، بل بمعنى أن الطاعة حين تصدر عن محبة تكون أعمق من طاعة الخوف وحده. المحب لا يكتفي بأن يسأل: ما الحد الأدنى الذي ينبغي؟ بل يسأل: ما الذي يرضي المحبوب؟ وهنا تتحول العبادة من عبء إلى شوق، ومن تكليف ثقيل إلى طريق قرب. وليس معنى ذلك أن المحبة تلغي الهيبة، بل تجمعها بها؛ فمحبة الله الحققة لا تخلو من خشية، كما أن الخشية الحققة لا تخلو من محبة.

إن الحب، بهذا المعنى، يعيد بناء الإنسان من الداخل. فهو يغير ما يلتفت إليه، وما يضحي لأجله، وما يفرح به، وما يخجل منه، وما يراه جميلًا أو قبيحًا. ومن أحب الله والحق والخير صار له ذوق جديد في العالم. لم يعد يرى النجاح كما كان يراه، ولا الخسارة كما كان يراها، ولا القوة كما كان يراها. لأن الحب الأعلى يعيد تفسير الأشياء كلها. وهذه هي الصيرورة العظمى: أن يتغير مركز القلب، فيتغير العالم كله في عين الإنسان. وليس التحول الحقيقي أن يضيف الإنسان فكرة إلى أفكاره، بل أن يتغير محبوبه الأعلى.

وفي ختام هذا الفصل، يمكن القول إن الحب ليس مجرد موضوع داخل العاطفة، بل هو أحد مفاتيح الإنسان الكبرى. إنه يكشف أن الإنسان لا يعيش بالمعرفة وحدها، ولا بالقوة وحدها، ولا باللذة وحدها، بل بالصلة والمعنى والتعلق. وهو يكشف كذلك أن الإنسان قابل للارتقاء والانحطاط من الباب نفسه. فبالحب يخرج من ذاته إلى الرحمة، وبالحب قد يسقط في التملك. بالحب يعرف الوفاء، وبالحب قد يبرر الخيانة. بالحب

يقترّب من الله، وبالحب قد يصنع أصنامَه الداخليّة. لذلك لا بد من هداية الحب، لا قتله؛ ومن تربيته، لا إنكاره؛ ومن تطهيره، لا السخرية منه.

إنّ الحب هو النار التي قد تحرق وقد تضيء. إذا دخلها الهوى بلا ميزان أحرقت صاحبها ومن حوله، وإذا دخلها الحق صارت نورًا ودفئًا. والإنسان لا يكون إنسانًا كاملاً بلا حب، لكنه لا يكون حرًّا إذا صار عبدًا لما يحب. حرّيته ليست في فراغ القلب، بل في أن يحب ما يستحق أن يحب، وبالقدر الذي يستحق، وفي الموضع الذي يستحق. وهذا لا يقدر عليه إلا قلب تربي على التوحيد، وعقل عرف حدود المحبوبات، ونفس ذاقت أن الحب الأعلى لا يفسد المحبات الدنيا، بل يحفظها من الفوضى. وهكذا ينتهي الحب إلى أن يكون درسًا في الإنسان كله: جسده، وذاكرته، وخوفه، ورجائه، وكرامته، وعبوديته، وحرّيته، وصيرورته الدائمة بين الهوى والمحبة، بين التملك والرحمة، بين المحدود والمطلق.

الفصل الثامن

الوعي وسره الكبير

الوعي هو السر الذي يجعل الإنسان حاضرًا لنفسه، لا مجرد كائن حاضر في العالم. فالكائن قد يتحرك، ويستجيب، ويتغذى، ويتكاثر، ويتجنب الخطر، ويحفظ أثر التجربة، لكن الإنسان لا يفعل ذلك فقط؛ إنه يعرف أنه يفعل، ويشعر بأنه هو الذي يفعل، ويستطيع أن يلتفت إلى نفسه وهي تفعل، وأن يسأل عن معنى الفعل، وعن قيمته، وعن عاقبته، وعن علاقته بما ينبغي أن يكون. ومن هنا يبدأ الوعي بوصفه أعقد ظواهر الإنسان وأعصاها على الاختزال. إنه ليس مجرد يقظة عصبية، ولا مجرد تشغيل للدماغ، ولا مجرد استقبال للمؤثرات، بل حضور داخلي يجعل العالم عالمًا للذات، ويجعل الذات موضوعًا لسؤالها، ويجعل الحياة تجربة لا مجرد حركة.

إن الدماغ شرط عظيم من شروط الوعي في التجربة الإنسانية، لكن الوعي لا يساوي الدماغ كما تساوي النار احتراق المادة. فالدماغ يمكن أن يدرس من الخارج: خلايا، إشارات، مناطق، شبكات، تزامنات، اضطرابات، نوم ويقظة، انتباه وإدراك. أما الوعي فيُعاش من الداخل: أن أرى، أن أتألم، أن أخاف، أن أتذكر، أن أحب، أن أندم، أن أقول: أنا. هذه الـ«أنا» ليست عضوًا يعزل، ولا صورة تُلتقط، ولا تيارًا كهربائيًا يُختزل في وصفه، بل مركز خبرة. قد يصف العلم ما يحدث في الدماغ حين يرى الإنسان لونًا، لكنه لا يصبح بذلك صاحب الرؤية. وقد يرصد ما يحدث حين يتألم الإنسان، لكنه لا يدخل الألم كما يعيشه صاحبه. ومن هنا يظهر الفرق بين معرفة الوعي من الخارج ومعايشة الوعي من الداخل.

إن الوعي هو الفجوة الكبرى بين الوصف والتجربة. يمكن وصف الجسد وصفًا دقيقًا، ويمكن رسم خرائط الدماغ، ويمكن قياس الاستجابات، لكن يبقى سؤال: كيف تكون هناك

تجربة أصلاً؟ كيف لا تكون العمليات العصبية عمياء صامتة، بل مصحوبة بإحساس وحضور ومعنى؟ كيف يتحول الضوء إلى رؤية، والصوت إلى نداء، والجرح إلى ألم، والحركة الداخلية إلى ندم، والنبضة العصبية إلى خوف أو رجاء؟ هذا السؤال لا يعني إنكار العلم، بل يكشف حدوده. فالعلم يقترب من شروط الوعي، لكنه كلما اقترب وجد أن الوعي ليس شيئاً يُرى بالطريقة نفسها التي تُرى بها أجزاءه المادية؛ إنه ما به نرى، لا مجرد شيء نراه.

ولهذا يكون الوعي أكثر قرباً إلينا وأكثر غموضاً في الوقت نفسه. لا شيء أقرب إلى الإنسان من وعيه، لأنه لا يعرف شيئاً إلا من خلاله. ومع ذلك، حين يحاول تعريفه، ينفلت منه. فالوعي ليس موضوعاً خارجياً بسيطاً، لأنه هو المجال الذي تظهر فيه الموضوعات. وحين يلتفت الإنسان إلى وعيه، يجد نفسه في دائرة عجيبة: الوعي يحاول أن يعي ذاته. هذه القدرة الانعكاسية هي ما يجعل الإنسان كائناً فريداً؛ فهو لا يعرف العالم فقط، بل يعرف أنه يعرف، وقد يعرف أنه يجهل، وقد يخدع نفسه، ثم يكشف أنه كان يخدع نفسه. إنه لا يعيش التجربة فقط، بل يستطيع أن يجعل التجربة موضوعاً للتفكير والمراجعة والحكم.

ومن هنا فإن الوعي ليس درجة واحدة. هناك يقظة بيولوجية، حيث يكون الجهاز العصبي في حالة استقبال واستجابة. وهناك وعي إدراكي، حيث يميز الإنسان الأشياء والأصوات والوجوه. وهناك وعي ذاتي، حيث يعرف الإنسان أنه هو الذي يدرك. وهناك وعي أخلاقي، حيث يسأل عن الصواب والخطأ. وهناك وعي وجودي، حيث يسأل عن معنى الحياة والموت والمصير. وهناك وعي روحي، حيث يفتح الإنسان على الله والغيب والحساب والحضور الأعلى. والخلط بين هذه المستويات يؤدي إلى اختزال خطير. فقد يكون الإنسان يقظاً عصبياً، لكنه غافل وجودياً. وقد يكون شديد الذكاء والإدراك، لكنه ضعيف البصيرة. وقد يكون قادراً على معالجة المعلومات، لكنه لا يسأل عن الغاية. ولذلك فإن الوعي الإنساني أوسع من اليقظة، وأعمق من الإدراك، وأخطر من الذكاء.

إن القرآن الكريم يميز، بلغة عميقة، بين الرؤية والبصيرة، وبين السمع والإصغاء، وبين العلم والاعتبار، وبين الذكر والغفلة. وهذا التمييز يكشف أن المشكلة الإنسانية لا تكمن دائماً في غياب الأدوات، بل في غياب الحضور الصحيح. فقد يرى الإنسان الآلة ولا يعتبر، ويسمع الحق ولا يستجيب، ويعلم المصير ولا يعيش كأنه يعلمه. هنا لا يكون الخلل في العين أو الأذن أو الدماغ فقط، بل في الوعي بوصفه اتجاهًا. فالغفلة ليست فقداناً للوعي العصبي، بل فقدان لوعي المعنى. واليقظة القرآنية ليست مجرد استيقاظ من النوم، بل استيقاظ من وهم أن الحياة بلا حساب، أو أن القوة بلا نهاية، أو أن النعمة بلا شكر، أو أن الموت بعيد لأنه لم يقع بعد.

ومن هنا يكون الوعي في المنظور القرآني مسؤولية. فالإنسان لا يمدح لمجرد أنه يملك قدرة على الإدراك، بل لأنه يستعمل الإدراك في الاعتبار. ولا يلام لمجرد أنه لم يعرف معلومة، بل لأنه أعرض عن آيات ومعاني كان يمكن أن توقظه. فالعقل، والسمع، والبصر، والفؤاد، كلها ليست أدوات معرفة محايدة فقط، بل منافذ للمسؤولية. وما دام الإنسان يرى ويسمع ويفكر ويتذكر، فإنه ليس مجرد مستقبل للعالم، بل مخاطب فيه. وهذه المخاطبة ترفع الوعي من كونه ظاهرة نفسية إلى كونه مجال تكليف. الوعي يجعل الإنسان أهلاً للسؤال، لأنه يعرف أنه يفعل، ويعرف أنه كان يمكن أن يفعل غير ذلك، ويعرف أنه سيواجه معنى ما فعل.

إن الوعي يفتح في الإنسان مسافة بينه وبين ذاته. هذه المسافة هي أصل الحرية وأصل العذاب في آن واحد. فالإنسان يستطيع أن يراقب نفسه، وأن ينقسم عليها، وأن يلومها، وأن يخفي عنها، وأن يكذب عليها، وأن يواجهها. الحيوان قد يخاف، لكن الإنسان يخاف من خوفه. قد يرغب، لكنه يخجل من رغبته. قد يخطئ، لكنه يتذكر الخطأ فيتألم. قد ينجح، لكنه يسأل: هل كان نجاحي نقيًا؟ هذه المسافة تجعل الإنسان أكثر تعقيدًا من كل كائن

يستجيب فحسب. فهو لا يعيش الدافع مباشرة، بل يعيش أيضًا موقفه من الدافع. ومن هنا تنشأ التزكية والتوبة والندم والرياء والنفاق والصدق. كلها لا تكون إلا لكائن يملك وعيًا بذاته وموقفًا من ذاته.

لكن الوعي، لأنه يفتح المسافة، يفتح كذلك القلق. فالإنسان الواعي لا يذوب في اللحظة كما يذوب الكائن البسيط في حاجته. إنه يعرف أنه سيموت، وأن ما يحب قد يزول، وأن اختياراته قد تكون خاطئة، وأن العالم أوسع من سيطرته، وأن ذاته ليست شفافة تمامًا، وأن المستقبل لا يملكه. هذا الوعي بالمحدودية يجعل الإنسان كائنًا قلقًا. وليس القلق هنا مرضًا دائمًا، بل علامة على أن الإنسان لا يعيش داخل المباشر فقط. إنه يرى ما وراء اللحظة، ويتوقع، ويخاف، ويتخيل، ويحاسب، ويقارن بين ما هو كائن وما كان يمكن أن يكون. فالوعي يزيد الألم لأنه يوسع مداه، لكنه يزيد المعنى أيضًا لأنه يفتح السؤال.

والإنسان لا يتألم بالألم فقط، بل بوعيه بالألم. ولا يموت فقط، بل يعرف أنه سيموت. ولا يخطئ فقط، بل يعرف أنه أخطأ. ولا يظلم فقط، بل قد يعرف أنه يبرر ظلمه. هذه المعرفة قد تكون بابًا للتوبة، وقد تكون بابًا للعذاب الداخلي. ومن هنا فإن الوعي ليس نعمة سهلة. إنه كرامة وعبء في آن واحد. الكائن غير الواعي لا يحمل ثقل السؤال، لكنه لا يحمل مجد المعنى. والإنسان يحمل الاثنين معًا. وهذا من أسرار جدلية الصيرورة والتناقض: أن ما يجعله أعلى يجعله أكثر تعرضًا للألم، وما يمنحه الحرية يمنحه القلق، وما يجعله قادرًا على التوبة يجعله قادرًا على الندم، وما يفتح له باب الله يفتح له كذلك إدراك بعده عنه.

إن الوعي مرتبط بالذاكرة ارتباطًا وثيقًا. فمن غير ذاكرة لا يستطيع الإنسان أن يحفظ استمرار ذاته. لكنه ليس ذاكرة فقط. الذاكرة تمنحه الماضي، والوعي يمنحه حضور هذا الماضي في معنى الذات. قد يتذكر الإنسان حدثًا، لكنه لا يعي أثره فيه. وقد يحمل جرحًا في

ذاكرته لكنه لا يدرك أنه يوجه قراراته. ومن هنا فإن الوعي هو الذي يحول الذاكرة من مخزن إلى معرفة بالذات. حين يعي الإنسان ذاكرته، يبدأ في التحرر من حكمها الخفي. وحين لا يعيها، تظل تعمل فيه من وراء ظهره. ولذلك فإن الوعي بالذاكرة جزء من الشفاء، كما أن الغفلة عنها تجعل الإنسان يكرر ما لا يفهمه.

والوعي مرتبط بالعاطفة كذلك. فالعاطفة تعطي العالم حرارة، لكن الوعي يجعل الإنسان يعرف ما الذي يحدث في قلبه. كم من إنسان يخاف ولا يعرف أنه خائف، فيسمي خوفه حكمة. وكم من إنسان يحسد ولا يعرف أنه حاسد، فيسمي حسده نقداً. وكم من إنسان يحب امتلاكاً ولا يعرف أنه يملك، فيسمي تملكه وفاءً. الوعي هنا يكشف العاطفة من خداع أسمائها. ولذلك فإن الإنسان لا يتحرر من عواطفه بقتلها، بل بوعيها. الوعي لا يلغي الخوف، لكنه يقول له: أنت خوف، لا تجعل نفسك عقلاً. ولا يلغي الغضب، لكنه يقول له: أنت غضب، فانتظر حتى لا تظلم. ولا يلغي الحب، لكنه يسأله: هل أنت رحمة أم تملك؟ بهذا يصير الوعي حارساً داخلياً يمنع القوى النفسية من التزييف.

والوعي مرتبط بالقرار؛ بل لا قرار إنسانياً كاملاً من غير وعي. قد تحدث استجابات كثيرة في الإنسان قبل الوعي، وقد يتحرك بفعل العادة والانفعال، لكن القرار الأخلاقي يبدأ حين يصبح الإنسان حاضراً لما يفعل. لذلك تختلف مسؤولية الغافل، والساهي، والمكره، والمجنون، والنائم، والطفل، عن مسؤولية الواعي القاصد. فالوعي ليس مجرد صفة معرفية، بل شرط من شروط المسؤولية. وكلما ازداد وعي الإنسان بما يفعل وبما يترتب عليه وبمن يتأثر به، ازدادت مسؤوليته. ومن هنا يكون توسيع الوعي توسيعاً للتكليف، لا مجرد زيادة ثقافية. من عرف أكثر صار مطالباً أكثر، إذا كان ما عرفه داخل دائرة قدرته ومسؤوليته.

إن الوعي، في علاقته باللغة، يكشف سرّاً آخر. فاللغة لا تعبر عن الوعي فقط، بل تشكله. الإنسان حين يسمي ما يشعر به يبدأ في امتلاكه بطريقة مختلفة. ما دام الألم بلا اسم،

يبقى كتلة غامضة. وحين يسميه حزناً أو خوفاً أو خذلاً أو ذنباً أو وحدة، يبدأ في فهمه. التسمية تمنح الداخل شكلاً، وتجعل الوعي قادراً على التعامل معه. ولذلك كان تعليم الأسماء في الرؤية القرآنية إشارة كبرى إلى صلة الإنسان بالمعرفة والتمييز. فالإنسان لا يعيش في عالم الأشياء الصامتة فقط، بل في عالم المسميات والدلالات. وباللغة يستطيع أن يقول: أنا، وأن يقول: أنت، وأن يقول: لماذا، وأن يقول: ينبغي، وأن يقول: ربي. كل هذه الكلمات ليست أصواتاً فقط، بل أبواب وعي.

لكن اللغة قد تحجب الوعي كما تكشفه. فقد يرث الإنسان كلمات لا يفحصها، وتسميات تخذعه، ومفاهيم تصنع له عالماً ضيقاً. قد يسمي الظلم ضرورة، والجبن حكمة، والتبعية واقعية، والقسوة حزماً، والهوى حرية. وحين تفسد الأسماء يفسد الوعي، لأن الإنسان لا يعود يرى الشيء كما هو، بل كما سمّاه له الخطاب السائد أو الهوى أو السلطة. ومن هنا فإن تحرير الوعي يحتاج إلى تحرير اللغة. لا يكفي أن نزيد المعلومات، بل يجب أن نصحح الأسماء. والقرآن من أعظم ما يفعل ذلك: يعيد تسمية الأشياء في ضوء الحق، فيسمي الغفلة غفلة ولو سماها الناس نجاحاً، ويسمي الطغيان طغياناً ولو سماه أصحابه نظاماً، ويسمي الفساد فساداً ولو تلون بالمصلحة.

إن الوعي قد يكون فردياً، وقد يكون جماعياً. فكما أن الفرد قد يكون غافلاً عن دوافعه وجرحه ومصيره، كذلك قد تكون الجماعة غافلة عن سنن سقوطها، وعن ظلمها، وعن أوهامها، وعن صورتها المزيفة عن نفسها. والوعي الجماعي ليس مجرد تراكم معلومات لدى الأفراد، بل قدرة الأمة على أن ترى موقعها في التاريخ، وأن تفهم علل ضعفها، وأن لا تخذعها الشعارات عن حقائقها، وأن تميز بين الذاكرة التي تهدي والذاكرة التي تعمي. ومن هنا فإن الوعي ليس مشروعاً نفسياً فقط، بل مشروع حضاري. الأمم لا تنهض بقوة الموارد وحدها، بل بوعيا بذاتها وبسنن العالم وبمعنى وجودها.

والقرآن يربي الوعي الجماعي عبر القصص والسنن والتذكير بالمآلات. إنه لا يترك الإنسان داخل لحظته الصغيرة، ولا يترك الأمة داخل حاضرها الضيق، بل يفتح الوعي على تاريخ سابق ومصير لاحق وسنن جارية. الوعي القرآني وعي ممتد: يرى الخلق، ويرى الموت، ويرى الآخرة، ويرى الأمم، ويرى النفس، ويرى الشيطان، ويرى الهوى، ويرى النعمة، ويرى الفتنة. هذا الامتداد يمنع الإنسان من الاختزال. فلا يختزل نفسه في شهوته، ولا في ألمه، ولا في قوته، ولا في لحظته، ولا في قومته، ولا في دنياه. الوعي الحقيقي هو اتساع الرؤية حتى يرى الإنسان الأشياء في مواضعها.

غير أن اتساع الوعي لا يعني انفجاراً فوضوياً في كل اتجاه. فالإنسان يحتاج إلى مركز. إذا اتسع وعيه بلا مركز، قد يضيع في القلق والتشتت. والمركز في الرؤية القرآنية هو الله: منه يبدأ المعنى، وإليه تنتهي العاقبة، وبه تتوازن الأشياء. من دون مركز، قد يتحول الوعي إلى عبء لا يطاق، لأن الإنسان يرى كثرة هائلة من الاحتمالات والمخاوف والتناقضات ولا يعرف أين يضعها. أما حين يكون للوعي قبلة، فإنه لا يلغي التعقيد، لكنه يمنحه ترتيباً. فالإنسان المؤمن لا يصبح جاهلاً بتعقيد الوجود، لكنه لا يعبد التعقيد. يرى الظلم، لكنه لا يئأس من العدل. يرى الموت، لكنه لا يغلق المصير عند القبر. يرى الضعف، لكنه لا ينكر التكريم. يرى الدنيا، لكنه لا ينسى الآخرة.

إن الوعي المعاصر يعيش مأزقاً خاصاً. لقد اتسعت معرفة الإنسان بالعالم إلى حد هائل، لكنه لم يزد بالضرورة حضوراً لمعنى وجوده. يعرف أخبار الأرض كلها، لكنه قد يجهل نفسه. يتصل بالآلاف الصور والأصوات، لكنه قد يكون غافلاً عن قلبه. يملك معلومات غير مسبوقة، لكنه قد يفقد البصيرة. وهنا يظهر الفرق بين الوعي والمعلومات. المعلومات تراكم، أما الوعي ترتيب. المعلومات تقول لك ماذا يحدث، أما الوعي يسأل ماذا يعني، وما موقعك منه، وما مسؤوليتك تجاهه. وإذا تضخمت

المعلومات بلا وعي، صار الإنسان مثقلًا لا مستنيرًا؛ يسمع كل شيء ولا يصغي إلى شيء، يرى كل شيء ولا يعتبر بشيء.

وهذا يفسر أن عصر الاتصال قد يكون عصر غفلة من نوع جديد. ليست الغفلة فيه غيابًا عن الصور، بل غرقًا فيها. لم يعد الإنسان غافلًا لأنه لا يعلم، بل لأنه يعلم أشياء كثيرة بلا مركز. يستهلك الأحداث كما يستهلك الأشياء، ويتأثر لحظة ثم ينتقل، ويغضب ثم ينسى، ويحزن ثم يواصل التصفح، حتى تصبح الكارثة مشهدًا عابرًا. هذه ليست لحظة، بل تشظي وعي. الوعي الحقيقي يحتاج إلى عمق، والعمق يحتاج إلى صمت وتأمل وذاكرة ومعنى. ومن دون ذلك يصبح الإنسان يقطعًا عصبيًا، منبهاً دائماً، لكنه غافل وجودياً.

ومن هنا فإن استعادة الوعي ليست زيادة في التنبيه، بل تهذيب للانتباه. أن يعرف الإنسان ما الذي يستحق أن يسكن قلبه، وما الذي ينبغي أن يمر، وما الذي يجب أن يتوقف عنده، وما الذي ينبغي أن يحاسبه في نفسه. الانتباه هو باب الوعي. ومن يملك انتباه الإنسان يملك جزءاً من وعيه. ولذلك فإن العالم الحديث، وهو يتنافس على الانتباه، يتنافس في العمق على تشكيل الوعي. الإعلان، والسياسة، والمنصات، والخطابات، كلها تريد أن تحدد للإنسان ما الذي يراه وما الذي ينسأه، ما الذي يخافه وما الذي يطلبه. ومن لا يحرس انتباهه قد يجد وعيه مُدارًا من خارجه.

والذكر في القرآن يمكن أن يفهم، في أحد أبعاده، بوصفه إعادة تحرير للانتباه من التششت والغفلة. الذكر يعيد الإنسان إلى المركز، يوقظه من هيمنة العابر، ويجعله يرى ما كان ينبغي أن لا يغيب. ليس الذكر مجرد ترديد لفظي، وإن كان اللفظ باباً عظيماً له، بل حضور المعنى في القلب. والإنسان يحتاج إلى الذكر لأنه ينسى، لا لأنه لا يعرف. يعرف أنه سيموت، لكنه يعيش أحياناً كأنه لا يموت. يعرف أن الله مطلع، لكنه يتصرف أحياناً كأن لا أحد يرى. يعرف أن الدنيا زائلة، لكنه يتعلق بها كأنها باقية. فالذكر يعيد المعرفة إلى مركز الوعي بعد أن طردتها العادة والغفلة.

إن الوعي، في ذروته الأخلاقية، هو أن يشهد الإنسان على نفسه. هذه الشهادة الداخلية من أعظم خصائص الإنسان. يستطيع أن يقول: كنت مخطئًا. كنت أبرر. كنت أخاف. كنت أريد غير ما أعلنت. هذه الشهادة لا يقدر عليها إلا وعي تحرر جزئيًا من دفاعات الذات. وهي بداية التوبة وبداية النضج. ومن لا يستطيع أن يشهد على نفسه يبقى أسيرًا لروايته الخاصة. ولذلك فإن الوعي الصادق مؤلم أحيانًا، لأنه ينزع عن الإنسان أعذاره الجميلة. لكنه ألم شافٍ، لأنه يخرج من الكذب الداخلي. والإنسان لا يتغير حقًا إلا حين يرى نفسه كما هي، لا كما يحب أن يراها فقط.

وبهذا المعنى، يكون الوعي بابًا للتواضع. كلما ازداد وعي الإنسان بنفسه، عرف تعقيده وضعفه وتناقضه، ولم يعد يستسهل الحكم على الناس. فالوعي السطحي يجعل الإنسان واثقًا من براءته المطلقة، أما الوعي العميق يكشف له كم تختلط الدوافع، وكم يخدع الإنسان نفسه، وكم يحتاج إلى ستر الله ورحمته. وهذا التواضع ليس شللًا، بل حكمة. من عرف نفسه صار أقل قسوة وأكثر عدلاً، لأنه رأى في داخله ما يجعله يفهم ضعف غيره دون أن يبرر الخطأ. والوعي هنا يثمر رحمة، لا غرورًا.

وفي نهاية هذه الدفعة، يمكن القول إن الوعي هو السر الذي يجمع ما سبق من فصول هذا القسم. فالدماغ يهيئ له، والعقل ينظمه، والأعصاب تؤثر في قراراته، والذاكرة تمنحه امتدادًا، والعاطفة تمنحه حرارة، والألم يكشف حدوده، والحب يفتح اتجاهه. لكنه مع ذلك ليس مجرد مجموع هذه العناصر، بل المجال الذي تظهر فيه كلها للإنسان. من غير الوعي لا تكون الذاكرة قصة، ولا الألم معاناة، ولا الحب معنى، ولا القرار مسؤولية، ولا العقل بصيرة. الوعي هو المسرح الداخلي الذي عليه تظهر جدلية الإنسان كلها: جسد ومعنى، حضور وغفلة، معرفة وجهل، حرية وشرط، سقوط ونهوض، نسيان وذكر. ولذلك كان الوعي سرًا كبيرًا؛ لأنه ليس شيئًا يضاف إلى الإنسان، بل هو الباب الذي من خلاله يصير الإنسان إنسانًا.

إذا كان الوعي هو الباب الذي يصير به الإنسان حاضرًا لنفسه، فإن أخطر ما في هذا الحضور أنه ليس مضمونًا دائمًا. فالإنسان قد يكون مستيقظًا، متكلمًا، عاملاً، متحرّكًا بين الناس، لكنه لا يكون حاضرًا بالمعنى العميق. قد يعيش على سطح حياته، تجرّه العادة، وتدفعه الرغبة، ويقوده الخوف، وتستهلكه التفاصيل، حتى يظن أنه واعٍ لأنه يرى ويسمع ويفكر، بينما هو في الحقيقة غائب عن مركز وجوده. ومن هنا يظهر الفرق بين الوعي بوصفه وظيفة إدراكية، والوعي بوصفه حضورًا وجوديًا. الأول يجعل الإنسان قادرًا على التعامل مع الأشياء، أما الثاني يجعله قادرًا على مساءلة علاقته بالأشياء. الأول يفتح العين، أما الثاني يفتح البصيرة. الأول يدير الحياة، أما الثاني يسأل: لأي معنى تُدار هذه الحياة؟

إن كثيرًا من حياة الإنسان يجري تحت سلطان العادة. والعادة، من حيث هي تنظيم للسلوك، نعمة؛ فهي تخفف عن الإنسان عبء التفكير في كل تفصيل، وتمكّنه من الاستمرار. لكنها، من جهة أخرى، قد تتحول إلى حجاب على الوعي. فما يتكرر كثيرًا يصبح غير مرئي. النعمة المتكررة لا تشكر لأنها صارت مألوفة، والظلم المتكرر لا يستنكر لأنه صار نظامًا، والخطأ المتكرر لا يؤلم لأنه صار عادة، والحياة نفسها قد تفقد دهشتها لأنها تتكرر كل صباح. وهنا يأتي الوعي بوصفه قدرة على كسر الألفة الكاذبة؛ أن يرى الإنسان ما اعتاد أن لا يراه، وأن يسأل عمّا صار بديهيًا في داخله ومجمعه، وأن يعيد إلى الأشياء قدرتها على إيقاظ السؤال.

والقرآن الكريم يمارس هذا الإيقاظ باستمرار. فهو يرد الإنسان إلى الماء الذي يشربه، والطعام الذي يأكله، والسماء التي يراها، والأرض التي يمشي عليها، والنفس التي بين جنبيه، والموت الذي ينتظره، والتاريخ الذي يمر أمامه. لا يفعل ذلك ليضيف إلى الإنسان معلومات لم يسمع بها، بل ليوّظّه من موت الألفة. فالإنسان يعرف أنه يشرب، لكنه لا يعي دائمًا معنى الماء. يعرف أنه يأكل، لكنه لا يعي دائمًا معنى الرزق. يعرف أنه يموت، لكنه لا

يعيش دائماً كمن يعرف الموت. ومن هنا يكون الوعي القرآني انتقالاً من معرفة باردة إلى حضور حي. إنه يجعل المألوف آية، والعادي باباً إلى الدهشة، واليومي طريقاً إلى التذكر.

إن الوعي العميق يبدأ حين لا يعود العالم صامتاً. ليس بمعنى أن الإنسان يحمل الأشياء أوهاماً لا تحتملها، بل بمعنى أنه يرى في الوجود دلالة. فالعين الغافلة ترى الشيء، والعين الواعية ترى الشيء ومعناه، وترى محدوديته ومصدره وعاقبته. الورد ليست لوناً فقط، بل هشاشة وجمال وزوال. الجسد ليس آلة فقط، بل أمانة وحدّ وابتلاء. الوقت ليس تعاقباً فقط، بل رأس مال وجودي لا يعود. اللقاء ليس صدفة اجتماعية فقط، بل مسؤولية تجاه وجه آخر. الألم ليس إشارة عصبية فقط، بل نداء إلى الرحمة والمعنى. بهذا الاتساع يصبح الوعي قدرة على رؤية الطبقة الثانية من الأشياء، لا الاكتفاء بقشرها الأولى.

غير أن الوعي قد يكون مؤلماً. فالغفلة، على خطرهما، تمنح الإنسان راحة سطحية. من لا يعي هشاشته قد يعيش مطمئناً اطمئناناً زائفاً. ومن لا يعي ذنبه لا يتألم بندمه. ومن لا يعي ظلم النظام الذي يعيش فيه قد يظن أنه في سلام. ومن لا يعي اقتراب الموت قد ينغمس في اللحظة بلا قلق. أما الوعي فيقطع هذه الراحة الكاذبة، لأنه يكشف للإنسان ما كان يحاول ألا يراه. لذلك يقاوم الإنسان الوعي أحياناً. لا لأنه لا يستطيع أن يعرف، بل لأنه يخاف مما ستلزمه به المعرفة. فكل وعي حقيقي يحمل تكلفة: تكلفة الاعتراف، وتكلفة التغيير، وتكلفة الخروج من الأعذار.

وهنا يظهر أن الغفلة ليست نقصاً معرفياً فقط، بل قد تكون اختياراً دفاعياً. الإنسان قد يختار ألا يرى لأنه إذا رأى تغيّر حكمه على نفسه. وقد يختار ألا يسمع لأن السمع يطالبه بموقف. وقد يختار ألا يتذكر لأن التذكر يوقظ ذنباً أو عهداً أو مسؤولية. ولذلك فإن القرآن لا يتحدث عن الغفلة كحالة بريئة دائماً، بل كحالة خطيرة قد يكون فيها نوع من الإعراض. فالغافل ليس دائماً جاهلاً؛ أحياناً يكون هارباً من المعرفة التي تزلزل راحته. ومن هنا يكون الوعي شجاعة، لأنه مواجهة مع ما لا يريد الإنسان مواجهته.

والوعي بالذات من أصعب أنواع الوعي. فالإنسان يستطيع أن يدرس العالم، وأن يحلل الآخرين، وأن يكشف تناقضاتهم، لكنه حين يعود إلى نفسه يواجه مقاومة داخلية هائلة. فالأنا تحب أن ترى نفسها بريئة، عاقلة، صادقة، مظلومة أكثر مما هي ظالمة، صاحبة حق أكثر مما هي صاحبة هوى. ومن هنا تحتاج الذات إلى وعي يكسر دفاعاتها. أن يرى الإنسان خوفه وهو يتخفى في صورة حكمة، وكبره وهو يتخفى في صورة كرامة، وحسده وهو يتخفى في صورة نقد، وضعفه وهو يتخفى في صورة زهد، ورغبته في السيطرة وهي تتخفى في صورة حب؛ هذا من أشق مراتب الوعي. إنه ليس وعياً مريحاً، لكنه وعي محرر.

والقرآن يكشف هذا العمق حين يجعل الإنسان بصيراً على نفسه ولو ألقى معاذيره. فالمشكلة ليست أن الإنسان لا يملك قدرة على معرفة شيء من حقيقته، بل أنه كثيراً ما يحيط هذه الحقيقة بالأعذار. العذر قد يكون صحيحاً أحياناً، لكنه قد يكون ستاراً. والوعي الصادق هو الذي يميز بين العذر والتبرير، بين الضعف الذي يحتاج إلى رحمة، والهوى الذي يحتاج إلى مجاهدة، بين الجرح الذي يفسر بعض السلوك، والجرح الذي لا يبيح الظلم. هذه القدرة على التمييز الداخلي هي أساس النضج. فالإنسان لا يصبح واعياً لأنه يعرف عيوبه فقط، بل لأنه يكف عن تحويل معرفته بها إلى خطاب دفاعي يحميها من التغيير.

إن الوعي لا يكتمل من غير محاسبة. والمحاسبة ليست جلداً مرضياً للذات، وليست كراهية للنفس، بل وقوف صادق أمامها. إنها لحظة يخرج فيها الإنسان من تدفق الحياة الآلي ليسأل: ماذا فعلت؟ لماذا فعلت؟ ما الذي حركني؟ ما الذي أخفيته عن نفسي؟ أين كنت صادقاً وأين كنت مراوفاً؟ هذه الأسئلة تجعل الوعي قوة إصلاحية. أما الوعي بلا محاسبة فقد يتحول إلى ثقافة باردة، يعرف الإنسان بها أشياء كثيرة عن ذاته دون أن يتغير. ولذلك فإن الوعي الحقيقي ليس مجرد انكشاف، بل مسؤولية تجاه ما انكشف.

والوعي يحتاج إلى زمن داخلي. لا ينضج في الضجيج الدائم. الإنسان الذي لا يسكت لا يسمع نفسه. والذي لا يتأمل لا يرى ما وراء ردود أفعاله. والذي يظل ممتلئًا بالمثيرات لا يترك للمعنى فرصة أن يتشكل. لذلك كانت الخلوة، والصمت، والذكر، والتأمل، ومراجعة النفس، وسائل عميقة لإعادة بناء الوعي. ليست هروبًا من العالم، بل عودة إلى مركز يستطيع الإنسان منه أن يواجه العالم. فمن لا يملك داخلًا هادئًا يصبح وعيه مبعثرًا بما حوله. وكلما كثرت الضوضاء، احتاج الإنسان إلى لحظات يستعيد فيها نفسه من التششت. إن العالم الحديث لا يمنح الوعي زمنه بسهولة. إنه يسرّع الاستجابة، ويكثف المثيرات، ويجعل الإنسان في حالة انتباه متقطع، ويستبدل العمق بالتحديث المستمر. هذا لا يعني أن التقنية شر مطلق، لكنها تخلق نمطًا من اليقظة السطحية. الإنسان متبته دائمًا، لكنه لا يتأمل. متصل دائمًا، لكنه لا يحضر. يرى كثيرًا، لكنه لا يستقر عند شيء. يعرف الأخبار، لكنه لا يعرف أثرها في قلبه. وهذا النمط يهدد الوعي لأنه يفتته. فالوعي العميق يحتاج إلى اتصال بين الخبرة والذاكرة والمعنى، أما الانتباه المتقطع فيترك الإنسان في حالة استشارة لا تتحول إلى بصيرة.

ومن هنا فإن استعادة الوعي في العصر الحديث تتطلب مقاومة روحية ومعرفية. لا يكفي أن يملك الإنسان المعلومات، بل يجب أن يملك قدرته على الاختيار: ماذا يدخل إلى وعيه؟ ما الذي يسمح له أن يشغله؟ ما الذي يتركه يحدد خوفه ورغبته؟ ما الذي يستحق وقته؟ إن حماية الوعي أصبحت جزءًا من حماية الإنسان. وكما يحمي الإنسان جسده من السموم، ينبغي أن يحمي وعيه من الفوضى والتضليل والابتذال والاستهلاك المستمر للعاطفة. فالوعي إذا امتلأ بما لا معنى له فقد قدرته على استقبال المعنى. والقلب إذا استُهلك في المثيرات فقد حساسيته للآيات.

والذكر، بهذا المعنى، ليس فقط عبادة فردية، بل إعادة تنظيم للوعي في مواجهة التششت. إنه يعيد للإنسان مركزه حين تجره التفاصيل. يذكره بالله حين تستولي عليه

الأسباب. يذكره بالموت حين تغريه العاجلة. يذكره بالنعمة حين يتلعه الاعتياد. يذكره بالذنب حين يخدعه التبرير. يذكره بالرحمة حين يئسه الألم. الذكر ليس إضافة هامشية إلى الوعي، بل قوة تصحيح دائمة له. لأن الإنسان لا يفضل فقط بغياب المعرفة، بل بانزياح مركز الوعي. يعرف أشياء كثيرة، لكن الشيء الأهم يغيب عن المركز. والذكر يعيد الأهم إلى موضعه.

إن الوعي كذلك يرتبط بالشهادة. فالإنسان لا يكون واعيًا بذاته فقط، بل يشهد العالم، ويشهد على غيره، ويشهد على نفسه. والشهادة ليست رؤية محايدة، بل مسؤولية تجاه ما يُرى. من رأى الظلم ووعاه لم يعد كما كان قبل أن يراه. ومن علم الحقيقة صار شاهدًا عليها، حتى لو سكت. لذلك فإن الوعي يخرج الإنسان من البراءة السلبية. قد يكون الجهل عذرًا في بعض المواضع، أما الوعي فيسحب هذا العذر. ومن هنا يخاف بعض الناس من الوعي؛ لأنه يجعلهم شهودًا، والشاهد مطالب. إن أخطر ما في الوعي أنه لا يترك الإنسان يتفرج إلى الأبد.

والشهادة على النفس أعظم من الشهادة على العالم. فقد يرى الإنسان ظلم غيره بسهولة، لكنه يحتاج إلى شجاعة كي يرى ظلمه. وقد ينتقد غفلة الناس، لكنه يحتاج إلى صدق كي يرى غفلته. وقد يطالب العالم بالعدل، لكنه يحتاج إلى وعي كي يعدل مع من هم أقرب إليه. الوعي الحقيقي يبدأ من هذه العودة إلى النفس. وليس ذلك دعوة إلى الانشغال المرضي بالذات، بل إلى منع الذات من أن تكون استثناءً من المعايير التي تطلبها للآخرين. فمن وعى نفسه صار أقل ازدواجية، لأن وعيه يمنعه من أن يجعل الحق سلاحًا على غيره وراحة لنفسه.

وفي هذا السياق، يصبح الضمير أحد وجوه الوعي الأخلاقي. الضمير ليس مجرد شعور بالذنب، بل قدرة داخلية على سماع نداء القيمة. قد يخطئ الضمير إذا شوّه بالتربية أو العادة أو

الخوف، لكنه يظل علامة على أن الإنسان ليس آلة. إنه يشعر بأن بعض الأفعال لا ينبغي أن تكون، وأن بعض الكلمات تلوث الداخل، وأن بعض المكاسب تترك مرارة، وأن بعض الانتصارات هزائم أخلاقية. الضمير هو الوعي حين يتحول إلى شاهد داخلي. وإذا مات الضمير، قد يبقى الذكاء، وقد تبقى القدرة، لكن الإنسان يفقد حارسًا من حراس إنسانيته.

والوعي لا ينفصل عن الحرية. فالإنسان لا يستطيع أن يتحرر مما لا يعيه. من لا يعي خوفه يبقى عبدًا له. ومن لا يعي شهوته تبقى تقوده. ومن لا يعي ذاكرته يبقى يكررها. ومن لا يعي الأسماء التي يفكر بها يبقى داخل سجن لغوي لا يراه. لذلك فإن كل تحرير عميق يبدأ بالوعي. لكنه لا ينتهي عنده؛ فالوعي يكشف القيد، أما التحرر يحتاج إلى مجاهدة. قد يعي الإنسان مرضه ولا يشفى، ويعي ضعفه ولا يتجاوزه، ويعي ذنبه ولا يتوب. لذلك فالوعي شرط، لا بديل عن العمل. ومع ذلك، يبقى الشرط الأول: لا يبدأ الطريق قبل أن يرى الإنسان الطريق والقيد معًا.

إن الوعي قد ينقلب إلى عبء إذا لم يرتبط بالرحمة. بعض الناس حين يزداد وعيهم بتناقضاتهم ينهارون تحت ثقلها. وبعضهم حين يرون فساد العالم يغرقون في اليأس. وبعضهم حين يكتشفون هشاشة الإنسان يفقدون الثقة بكل شيء. هنا يحتاج الوعي إلى رحمة وإلى أفق. فالوعي بلا رحمة قد يصير قسوة على النفس والناس، والوعي بلا رجاء قد يصير يأسًا، والوعي بلا إيمان قد يصير قلقًا مفتوحًا لا نهاية له. أما الوعي داخل أفق الرحمة فيرى الضعف دون أن يلعن الإنسان، ويرى الذنب دون أن يغلق باب التوبة، ويرى الظلم دون أن ينكر إمكان العدل، ويرى الموت دون أن يختزل المصير في الفناء.

وهذا ما يجعل الوعي القرآني وعيًا متوازنًا. إنه لا يخدر الإنسان عن الحقيقة، ولا يتركه وحيدًا أمامها. يوقظه، ثم يفتح له باب الرحمة. يذكره بذنبه، ثم يدعو إلى التوبة. يريه الموت، ثم يفتح أفق الآخرة. يكشف له الدنيا، ثم لا يأمره بترك عمارتها. يريه ضعفه، ثم

يذكره بتكريمه. هذا التوازن بالغ الأهمية؛ لأن الوعي إذا كشف فقط ولم يهد قد يصبح جارحًا. والرحمة إذا هدأت فقط ولم تكشف قد تصبح تخديرًا. أما الجمع بين الكشف والرحمة فهو الذي يصنع وعيًا قادرًا على الإصلاح.

إن الوعي، في معناه الرفيع، ليس أن يعرف الإنسان كل شيء، بل أن يعرف موضعه. موضعه من الله، ومن العالم، ومن نفسه، ومن الناس، ومن الزمن، ومن الموت، ومن المسؤولية. قد لا يملك الإنسان معرفة موسوعية، لكنه يملك وعيًا عميقًا إذا عرف أنه مخلوق لا خالق، عبد مكرم لا إله، مستخلف لا مالك مطلق، فان لا أبدي، مسؤول لا عابر بلا أثر. هذه المعارف الكبرى، إذا حضرت في القلب، صنعت وعيًا أعظم من كثير من المعلومات المتفرقة. ومن هنا يمكن أن يكون الإنسان بسيط الأدوات واسع الوعي، ويمكن أن يكون عظيم المعلومات شديد الغفلة.

وبهذا يتضح أن سر الوعي ليس في قدرته على تمثيل العالم فقط، بل في قدرته على وضع الإنسان أمام المعنى. الوعي ليس مرآة تعكس الأشياء، بل مجال تُسأل فيه الأشياء عن دلالتها. وهو ليس ضوءًا محايدًا، بل نور قد يهدي أو حجة قد تقوم على صاحبها. فإذا حضر الوعي ولم يتحول إلى مسؤولية، صار عبثًا على الإنسان. وإذا تحول إلى تذكر وتوبة وعدل ورحمة، صار بابًا إلى إنسانيته الأعمق. ومن هنا فإن الوعي هو نعمة خطيرة: به يرتفع الإنسان، وبه يحاسب؛ به يرى الطريق، وبه لا يعود يستطيع أن يدعي أنه لم ير.

إذا كان الوعي حضورًا، فإن الغفلة ليست مجرد غياب عابر، بل انحراف في مركز الحضور. فالإنسان الغافل قد يرى، ويسمع، ويتكلم، ويعمل، ويدير شؤون حياته بكفاءة، لكنه لا يكون حاضرًا لما هو أعمق من سطح الحياة. إنه يحضر للأشياء ويغيب عن معناها، يحضر للمصلحة ويغيب عن العاقبة، يحضر للصورة ويغيب عن الحقيقة، يحضر للزمن القريب ويغيب عن المصير. ومن هنا تكون الغفلة أخطر من الجهل أحيانًا؛ لأن الجاهل قد

يعلم أنه لا يعلم، أما الغافل فقد يظن أنه في تمام اليقظة، لأنه مشغول، منتج، متحرك، ممتلئ بالصور والأخبار والأهداف، بينما مركزه الداخلي بعيد عن السؤال الذي ينبغي أن يوقظه. إن الغفلة هي أن يفقد الإنسان ترتيب الأشياء في داخله. فقد يعرف أن الموت حق، لكنه يعيش كما لو أن الموت لا يعنيه. وقد يعرف أن المال وسيلة، لكنه يجعله مركز الكرامة. وقد يعرف أن الناس يفنون، لكنه يطلب منهم خلودًا عاطفيًا لا يقدر على. وقد يعرف أن الله مطلع، لكنه يتصرف في الخفاء كأن الخفاء يحميه من الحقيقة. هذه ليست مشكلات معلومات، بل مشكلات حضور. فالمعرفة موجودة، لكنها ليست في المركز. ولذلك فإن علاج الغفلة ليس بإضافة معلومة دائمًا، بل بإعادة المعلومة الجوهرية إلى مركز الوعي. وهنا يكون الذكر عودة، لا مجرد تعلّم؛ استعادة لما كان معروفًا لكنه غاب عن الفاعلية.

والبصيرة هي الوجه الآخر للوعي. ليست البصيرة مجرد قوة إدراك زائدة، بل قدرة على رؤية المعنى خلف الظاهر، والعاقبة خلف اللحظة، والسنة خلف الحادثة، والحقيقة خلف الزينة. البصر يرى القريب، أما البصيرة فتري موضع القريب في الكل. البصر يرى القوة، والبصيرة ترى نهايتها. البصر يرى اللذة، والبصيرة ترى أثرها. البصر يرى الظلم حين ينجح، والبصيرة ترى هلاكه ولو تأخر. ومن هنا فإن الإنسان قد يكون مبصرًا بعينه أعمى ببصيرته، وقد يكون محدود الحس واسع البصيرة. والقرآن حين يتحدث عن العمى الذي يصيب القلوب، لا ينكر قدرة العين على الرؤية، بل يكشف أن الرؤية الحسية لا تكفي إذا لم تصحبها رؤية معنوية.

إن البصيرة تحتاج إلى مسافة من اللحظة. فاللحظة تضغط على الإنسان: رغبة حاضرة، خوف حاضر، غضب حاضر، مصلحة حاضرة. أما البصيرة فتسأل: ماذا بعد؟ ما العاقبة؟ ما الذي لا أراه الآن بسبب شدة حضوري في اللحظة؟ ولذلك لا تنشأ البصيرة في

الاستعجال غالبًا. إنها تحتاج إلى تأنُّ، وتأمّل، وتذكر، واستحضار للمآلات. ومن هنا كان العجل من أعداء الوعي. الإنسان العجول لا يعطي المعنى زمنه، فيلتقط أول صورة، وأول انفعال، وأول مصلحة، ثم يظن أنه رأى الحقيقة. والبصيرة تبدأ حين يتوقف الإنسان قبل أن يتلغ الظاهر حكمه.

والوعي بالموت من أعظم مصادر البصيرة. فالموت ليس حادثة في آخر الطريق فقط، بل حقيقة تنير الطريق كله إذا حضرت في الوعي حضورًا صحيحًا. من يذكر الموت لا يهرب بالضرورة من الحياة، بل يرى الحياة في حجمها الحقيقي. لا يحتقرها لأنها مزرعة ومسؤولية، ولا يعبدها لأنها فانية. الموت يضع الأشياء في مواضعها: المال يصغر، والكبر ينكسر، والخصومات التافهة تنكشف، والوقت يكتسب خطورته، والعمل يصبح أثرًا، والإنسان يرى نفسه عابرًا لا مالكا أبدًا. لكن الموت إذا حضر بلا إيمان قد يورث عبثًا أو هلعًا، وإذا حضر في أفق القرآن أورث يقظة وتواضعًا واستعدادًا.

إن الإنسان لا يخاف الموت لأنه يجهل فناء الجسد فقط، بل لأنه يعي أن الموت يكشف محدودية كل ما تعلق به. الموت يهدد الجسد، لكنه يهدد كذلك أوهام السيطرة، وأحلام الامتلاك، وروايات التفوق، ومشاريع الخلود الأرضي. ولذلك يحاول الإنسان أن ينسأه، لا لأنه غير متأكد منه، بل لأنه متأكد منه أكثر مما يحتمل. ومن هنا تكون الغفلة عن الموت دفاعًا نفسيًا ضد حقيقة لا يمكن نقضها. غير أن الوعي الناضج لا يجعل الموت هاجسًا مرضيًا، بل يجعله معلمًا صامتًا. يذكر الإنسان أن يؤجل ما لا يستحق، وأن يعجل بما يستحق، وأن لا يضيع عمره في ما سيخجل منه حين يرى النهاية أقرب.

والقرآن يجعل الموت جزءًا من الوعي لا ليشل الإنسان، بل ليوظنه. فالموت لا يلغي العمل، بل يعطيه ثقله. ولا يلغي الفرح، بل يطهره من الغرور. ولا يلغي الحب، بل يجعله أكثر وفاءً وأقل تملكًا. ولا يلغي العمران، بل يمنع العمران من أن يصير صنمًا. فالإنسان

الذي يعي الموت وعيًا صحيحًا لا يترك الدنيا بالضرورة، بل يرفض أن يُبتلع بها. يعمل فيها وهو يعرف أنها ليست النهاية، ويحب فيها وهو يعرف أن المحبوبات لا تملك الخلود من ذاتها، ويعمرها وهو يعرف أنه مستخلف لا مالك مطلق. وبهذا يصبح وعي الموت أحد شروط وعي الحياة.

والوعي بالآخر لا يقل أهمية عن الوعي بالذات. فالإنسان الغافل قد يرى الناس من خلال حاجته إليهم فقط: هذا ينفعني، هذا يضرني، هذا يوافقني، هذا يعارضني. أما الوعي العميق فيرى الآخر ذاتًا لها داخل، وألم، وخوف، وكرامة، وقصة لا تختصر في علاقتها بي. هنا يبدأ البعد الأخلاقي للوعي. فالظلم كثيرًا ما يبدأ من اختزال الآخر؛ حين يتحول إلى رقم، أو وظيفة، أو عدو، أو وسيلة، أو عبء. والوعي يعيد إليه إنسانيته. من وعي الآخر لم يعد يستطيع أن يؤذيه بسهولة، لأن وجهه لم يعد شيئًا صامتًا، بل صار نداءً. ومن هنا كانت الرحمة نوعًا من الوعي، كما أن القسوة نوع من الغفلة عن إنسانية الآخر.

إن الوعي بالآخر يحتاج إلى خيال أخلاقي: القدرة على أن أتصور ما لا أعيشه، وأن أقرب من ألم لم يقع لي، وأن أفهم أن تجربتي ليست معيار العالم كله. هذا الخيال لا يعني أن أذوب في الآخر، بل أن أخرج من ضيق مركزي. والقرآن، حين يدعو إلى العدل والإحسان والرحمة وعدم السخرية وعدم البخس، يربي هذا الوعي بالآخر. فهو يمنع الإنسان من أن يجعل قوته معيارًا للحقيقة، أو فقر غيره دليل نقص، أو اختلاف الناس سببًا للإلغاء. الوعي الإنساني لا يكتمل حتى يكشف أن العالم لا يدور حول ذاته، وأن للآخرين حضورًا عند الله لا يقل عن حضوره.

والوعي بالذات والآخر يقود إلى الوعي بالمسؤولية. فالإنسان لا يعيش في فراغ، وكل فعل منه يترك أثرًا في عالم ما: كلمة قد تجرح، أو تنقذ؛ قرار قد يظلم، أو يعدل؛ صمت قد يكون حكمة، أو خيانة؛ حضور قد يطمئن، أو يهدد. الوعي بالمسؤولية يعني أن يرى

الإنسان امتداد أفعاله خارج لحظتها. والغفلة تجعل الفعل قصيرًا، كأنه ينتهي بمجرد وقوعه. أما الوعي فيرى الأثر. وهذا الوعي بالأثر هو أساس الأخلاق؛ لأن الإنسان لا يحاسب على ما يشعر به فقط، بل على ما يصنعه في العالم بوعيه وقصده وقدرته.

إن من أعظم أزومات الإنسان أن وعيه قد يتجزأ. قد يكون واعيًا في مجال وغافلًا في مجال آخر. قد يكون عالمًا دقيقًا في مختبره، غافلًا عن أسرته. وقد يكون واعظًا في خطابه، غافلًا عن كبريائه. وقد يكون سياسيًا بارعًا في قراءة الموازين، غافلًا عن كرامة الناس. وقد يكون زاهدًا في المال، متعلقًا بالجاه. وهذا التجزؤ يكشف أن الوعي ليس ملكة عامة تعمل تلقائيًا في كل اتجاه، بل يحتاج إلى تعميم ومراجعة. لا يكفي أن يكون الإنسان واعيًا في فكرة، بل ينبغي أن يختبر وعيه في مواضع الهوى والمصلحة والخوف. هناك حيث يصعب الوعي يكون امتحانه الحقيقي.

ولهذا كان الوعي يحتاج إلى صدق. فالذكاء قد يساعد على الوعي، لكنه قد يساعد كذلك على التبرير. والمعرفة قد توسع الوعي، لكنها قد توسع القدرة على المراوغة. أما الصدق فهو الذي يجعل الوعي أخلاقيًا. أن أرى ما هو، لا ما يناسبني أن أراه؛ أن أعترف بما حدث، لا بما يحفظ صورتي فقط؛ أن أسمع من ينتقدي، لا من يمدحني فقط؛ أن أترك للحقيقة حقها في أن تزعجني. ومن دون هذا الصدق، يتحول الوعي إلى ديكور ثقافي، أو إلى قدرة على التحليل من غير تحول. فالوعي الذي لا يجرح الوهم لا يزال سطحيًا، والوعي الذي لا يقود إلى موقف لا يزال ناقصًا.

إن الوعي أيضًا يحتاج إلى تواضع أمام الغيب. فمهما اتسع علم الإنسان، يبقى جزء كبير من الوجود خارج قبضته. لا يعرف كل عواقب فعله، ولا كل أسرار نفسه، ولا كل حكم ما يقع، ولا كل مصير من حوله. هذا لا يعني تعطيل العقل، بل وضع العقل في موضعه. الوعي المغرور يظن أنه إذا لم يعرف الحكمة فلا حكمة، وإذا لم ير العدل فلا

عدل، وإذا لم يدرك الغاية فلا غاية. أما الوعي المتواضع فيعرف الفرق بين عدم العلم وعدم الوجود. وهذا التواضع لا يلغي السؤال، لكنه يمنع السؤال من أن يتحول إلى تأليه للذات. فالإنسان يسأل، لكنه لا يحيط.

وفي هذا الموضوع تظهر أهمية الوحي للوعي. فالوحي لا يأتي ليحل محل الوعي، بل ليهديه إلى ما لا يستطيع أن يبلغه وحده، وليصحح انحرافه حين يأسره الهوى أو الحس أو اللحظة. الوحي يفتح للإنسان أفق الخلق والمصير، ويذكره بما ينساه، وينقل وعيه من المحدود إلى الأوسع. ومن دون الوحي قد يظل الوعي حبسًا في دائرة الدنيا، مهما كان ذكيًا. يرى العلاقات القريبة، لكنه لا يرى الغاية النهائية. يعرف بعض السنن، لكنه قد يجهل معنى الابتلاء. يدرس الموت، لكنه لا يعرف ما بعده. وهنا لا يكون الوحي ضد الوعي، بل توسعة له وتحريرًا من حبسه داخل المرئي وحده.

والوعي بالقرآن لا يعني أن يتعامل الإنسان مع النص بوصفه محفوظًا في الذاكرة فقط، بل بوصفه خطابًا يوقظ الحضور. قد يحفظ الإنسان آيات كثيرة، لكنه لا يكون واعيًا بها إذا لم تدخل في مركز رؤيته وقراره. فالقرآن لا يريد أن يكون مخزونًا لفظيًا فقط، بل نورًا في طريقة النظر. حين يقرأ الإنسان عن الغفلة، ينبغي أن يرى غفلته. وحين يقرأ عن الظلم، ينبغي أن يخاف من ظلمه. وحين يقرأ عن الرحمة، ينبغي أن يلين قلبه. وحين يقرأ عن المصير، ينبغي أن يعيد ترتيب أولوياته. هذه هي القراءة الواعية: أن لا يبقى النص خارج الذات، بل يدخل في مساءلتها.

إن الوعي في أعلى مراتبه يتحول إلى حضور دائم نسبيًا أمام الله. لا بمعنى أن الإنسان لا ينشغل ولا ينسى، فهذا فوق طاقته، بل بمعنى أن يعود دائمًا إلى مركزه كلما تشتت. هذا الحضور هو ما يجعل الحياة كلها قابلة لأن تكون عبادة: العمل، والعلاقة، والكلمة، والصمت، والفرح، والحزن، والقوة، والضعف. حين يحضر الله في الوعي، لا تبقى الأفعال

مبعثرة، بل تدخل في أفق واحد. وحين يغيب، تتوزع الحياة بين شهوات ومخاوف ومصالح لا يجمعها مركز. ومن هنا فإن التوحيد وعي قبل أن يكون قولاً فقط: وعي بأن الوجود له رب، وأن الإنسان له موضع، وأن العمل له عاقبة، وأن القلب لا ينبغي أن يتوزع بين مطلقات زائفة.

ومع ذلك، يبقى الوعي الإنساني ناقصاً ومتقطعاً. لا يستطيع الإنسان أن يحيا في شفافية كاملة، ولا أن يحضر لكل شيء في كل لحظة. لذلك يحتاج إلى التذكير المستمر، وإلى العبادات المتكررة، وإلى الصحبة الصالحة، وإلى المحاسبة، وإلى التوبة. فالوعي ليس حالة نصل إليها ثم نستريح، بل صيرورة. يغفو ويستيقظ، يصفو ويتكدر، يتسع ويضيق. وهذه الطبيعة المتحركة للوعي جزء من إنسانية الإنسان. فالإنسان ليس نوراً خالصاً، بل كائن بين النسيان والذكر، بين الغفلة والبصيرة، بين الحضور والتشتت. ولذلك كانت التربية القرآنية قائمة على التكرار، لأن الإنسان يحتاج أن يعود مراراً إلى ما يعرفه، حتى لا تبطله الحياة.

إن الوعي وسره الكبير يضعاننا أمام حد التفسير العصبي مرة أخرى. فالدماغ يفسر كثيراً من شروط اليقظة والانتباه والإدراك، لكنه لا يفسر وحده معنى أن يكون الإنسان شاهداً على نفسه، خائفاً من الله، متذكراً للموت، مستحيماً من القبيح، راجياً للرحمة، واعياً بأنه مسؤول. هذه ليست أحداثاً عصبية بلا جسد، لكنها ليست عصبية فقط. إنها خبرات ذات معنى، وموقعها في الإنسان لا يفهم إلا إذا جمعنا بين الجسد والروح، بين الدماغ والقلب، بين العلم والوحي، بين الخارج والداخل. وكل اختزال يحاول أن يحبس الوعي في طبقة واحدة يفقد سره.

ومن هنا تنتهي هذه الصفحات إلى أن الوعي هو أصل الانفتاح الإنساني على المعنى. به يرى الإنسان العالم، وبه يرى نفسه، وبه يرى الآخر، وبه يرى الموت، وبه يسمع خطاب الله. لكنه قد يستعمله في الهداية أو في التبرير، في البصيرة أو في الغفلة المركبة، في التواضع أو

في الغرور. الوعي ليس ضماناً آلياً للحق؛ إنه إمكانية. وإذا لم يترتب بالصدق والذكر والتواضع والرحمة، فقد يتحول إلى ذكاء قلق أو معرفة متكبرة. أما إذا دخل في أفق القرآن، صار بصيرة: يرى الأشياء في مواضعها، ويرى الإنسان في ضعفه وكرامته، ويرى الدنيا في فنائها ومسؤوليتها، ويرى الله بوصفه المركز الذي لا يستقيم الوعي من دونه.

وهذا يمكن القول إن الوعي هو ذروة القسم البيولوجي والعصبي، لأنه يعيد كل ما سبق إلى سؤال واحد: هل الإنسان مجرد دماغ يعمل، أم ذات حاضرة، مسؤولة، متذكّرة، محبة، متألمة، واعية بمصيرها؟ إن الجواب لا يكون بإنكار الدماغ، ولا بتأليه الوعي، بل بفهم الإنسان بوصفه كائناً يظهر وعيه من خلال الجسد، لكنه لا يُستنفد بالجسد. الوعي هو المكان الذي يتحول فيه العصب إلى تجربة، والتجربة إلى معنى، والمعنى إلى مسؤولية، والمسؤولية إلى صيرورة. ومن هنا يبقى سرّاً كبيراً: لأنه يقف عند الحد الذي يلتقي فيه العلم بالفلسفة، والفلسفة بالقرآن، والإنسان بسؤاله الأعمق عن نفسه.

الفصل التاسع

هل الدماغ يصنع الإنسان؟

يبلغ القسم البيولوجي والعصبي ذروته حين نطرح السؤال الأكثر حساسية: هل الدماغ يصنع الإنسان؟ ليس السؤال هنا سؤالاً علمياً جزئياً عن وظيفة عضو من أعضاء الجسد، بل سؤال عن حدود التفسير العصبي نفسه، وعن طبيعة الإنسان، وعن الفاصل الدقيق بين الشرط والتكوين، بين الآلية والمعنى، بين البنية والذات، بين ما يمكن أن يرصده العلم وما لا يكتمل فهمه إلا إذا دخل في أفق الفلسفة والقرآن. فالدماغ، بلا شك، حاضر في كل ما نعرفه عن الإنسان في تجربته الدنيوية: في الإحساس، والذاكرة، واللغة، والعاطفة، والقرار، والوعي، والتخيل، والحركة، والانتباه. وإذا اختل الدماغ اختلت صور كثيرة من حضور الإنسان. ولكن هل يكفي هذا لنقول إن الدماغ يصنع الإنسان بالمعنى الكامل؟ أم أن الدماغ هو الشرط العصبي الضروري لظهور الإنسان في العالم، دون أن يكون التفسير النهائي لحقيقته؟

إن الإجابة المتسارعة، في أي اتجاه، تفسد السؤال. فمن ينكر أثر الدماغ يقع في روحانية مجردة لا تحترم حقيقة التجسد الإنساني. فالإنسان لا يفكر في الدنيا خارج دماغه، ولا يتذكر من غير بنية عصبية، ولا يقرر من غير جهاز يستقبل ويقارن ويستجيب، ولا يشعر من غير جسد يهتز ويتأثر. والمرض العصبي قد يبدل المزاج، ويغير الشخصية، ويضعف الحكم، ويهدم الذاكرة، ويعطل اللغة، ويجعل الإنسان الذي عرفناه يظهر بصورة أخرى. هذه حقائق لا يجوز تجاوزها بخطاب إنشائي عن الروح أو المعنى. لكن من يجعل هذه الحقائق دليلاً على أن الإنسان ليس إلا دماغه يقع في خطأ معاكس؛ إذ يخلط بين كون الدماغ شرطاً للتجربة، وكونه الحقيقة الكاملة لصاحب التجربة.

فالشرط ليس هو الكل. العين شرط للرؤية، لكنها لا تختصر معنى الجمال. والأذن شرط للسمع، لكنها لا تختصر معنى الكلمة. واللسان شرط للنطق، لكنه لا يختصر معنى الصدق والكذب. والدماغ شرط للتفكير والوعي في عالم الإنسان، لكنه لا يختصر معنى الحق والباطل، ولا معنى المسؤولية، ولا معنى النية، ولا معنى التوبة، ولا معنى أن يقول الإنسان: كان ينبغي أن أفعل غير ما فعلت. إن العلم يستطيع أن يبين كيف تحدث العمليات التي ترافق هذه الخبرات، لكنه لا يستطيع، بمجرد ذلك، أن يستنفذ دلالتها. وكلما قلنا إن الدماغ يشارك في كل خبرة إنسانية، لم نقل بعد إن كل خبرة إنسانية ليست إلا دماغًا.

إن النزعة الاختزالية الحديثة تنشأ من نجاح العلم نفسه. فحين استطاع الإنسان أن يرى الدماغ، وأن يصور نشاطه، وأن يربط بين مناطق معينة ووظائف معينة، وأن يعرف أثر الناقلات العصبية والهرمونات والدوائر الدماغية، نشأ إغراء كبير بالقول إن الإنسان قد أصبح مفهومًا أخيرًا. لقد كان الإنسان قديمًا يفسر من خلال النفس أو الروح أو العقل أو الخطيئة أو الفطرة أو الإرادة، ثم جاء العلم العصبي ليقول: انظروا إلى الدماغ، هنا الإنسان. ولكن هذا الإعلان، على قوته الظاهرية، يحمل تبسيطًا خطيرًا. فالدماغ يفسر كيف يظهر الإنسان، ولا يجيب وحده عن لماذا يكون الإنسان مسؤولًا، ولا كيف تتحول الخبرة إلى معنى، ولا لماذا يشعر الإنسان أن الحق يلزمه حتى حين يخالف مصلحته.

إن الدماغ، في التحليل العميق، ليس بديلًا عن الإنسان، بل باب من أبواب فهمه. إنه يكشف أن الإنسان متجسد، وأن وعيه هش، وأن ذاكرته قابلة للعطب، وأن قراره يتأثر بما لا يدركه، وأن مزاجه ليس منفصلًا عن كيمياء جسده، وأن العقل ليس ملكًا صافيًا فوق المادة. وهذه كلها نتائج كبرى، لأنها تحررنا من وهم الإنسان الشفاف الكامل السيطرة على ذاته. لكنها لا تبرر تحويل الإنسان إلى آلة عصبية. فالعلم الذي يكشف هشاشة الإنسان ينبغي أن يزيدنا تواضعًا ورحمة، لا أن يسلب الإنسان كرامته ومسؤوليته. وإذا كان الدماغ يفسر

جوانب من الضعف، فإنه لا يلغي سؤال المجاهدة. وإذا كشف أثر العادة والانفعال، فإنه لا يلغي معنى التزكية. وإذا بين أن القرار له مقدمات عصبية، فإنه لا يلغي الفرق بين الفعل القاصد والفعل غير القاصد.

والقرآن الكريم يقدم صورة للإنسان تمنع هذا الاختزال من أصله. فالإنسان في القرآن مخلوق من طين، وهذه إشارة إلى ماديته وتجسده وضعفه الأرضي؛ لكنه كذلك منفوخ فيه من الروح، مكرم، مخاطب، مستخلف، مبتلى، مسؤول، ذاكر وناسٍ، ظلوم وجهول وقابل للإيمان والعمل الصالح. هذه الصورة المركبة لا تسمح بإنكار الجسد، ولا تسمح بسجن الإنسان في الجسد. فالطين ليس عيباً، بل أصل التكوين الأرضي؛ والنفخة ليست تفصيلاً شعرياً، بل إشارة إلى أن الإنسان لا يستنفذ في مادته. ومن هنا يصبح السؤال «هل الدماغ يصنع الإنسان؟» سؤالاً يحتاج إلى جواب مركب: الدماغ يدخل في صناعة حضور الإنسان الحيوي والنفسي والمعرفي، لكنه لا يصنع وحده سر الإنسان ولا غايته ولا قيمته ولا مسؤوليته.

إن الإنسان ليس كائنًا عصبياً فقط، بل كائن دلالي. ومعنى ذلك أنه لا يعيش الوقائع كما تقع فحسب، بل يعيشها بما تعنيه له. الدماغ يستقبل الألم، لكن الإنسان يسأل: أهو مرض، أم ظلم، أم ابتلاء، أم ثمن موقف؟ الدماغ يستقبل الصوت، لكن الإنسان يميز بين كلمة حب وكلمة إهانة، بين وعد وكذب، بين وحي ودعاية. الدماغ يحفظ أثر التجربة، لكن الإنسان يحولها إلى ذاكرة وهوية أو إلى توبة واعتبار. الدماغ يتفاعل مع الخوف، لكن الإنسان يسأل: هل أخاف الله أم الناس؟ هل خوفي حكمة أم جبن؟ هل أفر أم أثبت؟ هذه الأسئلة لا تنفي الدماغ، لكنها تكشف أن الإنسان يعمل في فضاء المعنى، لا في فضاء الإشارة العصبية وحدها.

ومن هنا فإن أهم ما يغيب عن الاختزال العصبي هو أن الإنسان كائن مؤول. إنه لا يستقبل العالم كما تستقبل الآلة بياناتها، بل يفسره. والتفسير ليس عملية حسابية فقط، بل

يدخل فيه التاريخ الشخصي، واللغة، والقيمة، والإيمان، والجرح، والرجاء، والانتماء، والخوف، والمحبة. لذلك لا يمكن اختزال الإنسان في الدماغ كما لو أن الدماغ يعمل في فراغ. الدماغ نفسه يتشكل بالتجربة، واللغة، والعلاقات، والتربية، والصدمة، والعبادة، والعادة. وهذا يعني أن العلاقة ليست في اتجاه واحد: ليس الدماغ يصنع الإنسان فقط، بل الإنسان، بما يعيش ويتعلم ويكرر ويؤمن ويحب ويتوب، يعيد تشكيل دماغه ومساراته واستجاباته. هناك جدلية بين البنية والخبرة، بين العصب والمعنى، لا حتمية بسيطة من الدماغ إلى الإنسان.

إن هذه الجدلية تهدم فكرة الإنسان المغلق عصبياً. فالدماغ قابل للتشكل، والإنسان قابل للتعلم، والعادات قابلة للبناء والهدم، والانفعالات قابلة للتهذيب، والانتباه قابل للتربية، والذاكرة قابلة لإعادة التأويل، والقرار قابل للمراجعة. هذه القابلية لا تعني أن الإنسان قادر على كل شيء، ولا أن التغيير سهل، لكنها تعني أن الدماغ ليس قدرًا صلبًا لا يتحول. ومن هنا تلتقي العلوم العصبية في جانب عميق مع مفهوم التزكية؛ فالتزكية ليست مجرد أمر معنوي يطفو فوق الجسد، بل هي صيرورة إعادة تشكيل للإنسان، في عاداته وانتباهه وذاكرته ورغبته وخوفه. وإذا كان التكرار يبني مسارات، فإن الذكر والصلاة والصوم والصبر والمجاهدة ليست مجرد معاني روحية خارجية، بل تدخل في بناء الإنسان المتجسد.

وهنا تظهر عظمة التصور القرآني للعبادة. فالعبادة ليست فقط إعلان خضوع لله، بل إعادة تنظيم للإنسان كله: جسده، ووقته، وانتباهه، ورغبته، وخوفه، وذاكرته، وعلاقاته. الصلاة تقطع الزمن لتعيده إلى معنى، والصوم يعيد العلاقة بالحاجة، والزكاة تعيد العلاقة بالمال، والحج يعيد العلاقة بالجماعة والرمز والتجرد، والذكر يعيد الانتباه إلى المركز. هذه الممارسات لا تتوجه إلى روح بلا جسد، بل إلى إنسان متجسد. وهي لا تنكر الدماغ

والعادة، بل تعمل في عمق قابلية الإنسان للتشكل. ومن هنا لا يكون الدين خصمًا لفهم الإنسان العصبي، بل يمنحه أفقًا يمنع اختزاله، ويكشف كيف يدخل المعنى في بناء العادة والقرار والوعي.

إن القول بأن الدماغ يصنع الإنسان وحده يعجز عن تفسير النية. فالنية ليست مجرد حركة ظاهرة، ولا يمكن ردها بسهولة إلى وصف عصبي خارجي. قد يتشابه الإعلان في الظاهر، بل قد يتشابهان في كثير من شروطهما الجسدية، لكنهما يختلفان أخلاقيًا باختلاف النية. من يعطي رياءً ليس كمن يعطي رحمة، ومن يصمت خوفًا ليس كمن يصمت حلمًا، ومن يقاتل عدوًا ليس كمن يقاتل دفاعًا عن حق، ومن يعتذر صدقًا ليس كمن يعتذر ليحافظ على مصلحة. النية هي اتجاه المعنى في الداخل. وقد يكون لها أثر عصبي، لكنها ليست مجرد أثر عصبي. إنها تكشف أن الفعل الإنساني لا يفهم من حركته فقط، بل من قصده.

والنية هي جوهر المسؤولية. فإذا اختزلنا الإنسان في الدماغ، ضعفت قدرتنا على فهم الفرق بين الحركة والفعل، بين السلوك والقصد، بين الخطأ والعمد، بين الاضطرار والاختيار، بين النسيان والإصرار. وهذا الفرق هو أساس الأخلاق والقانون والدين. فلا يمكن لمجتمع إنساني أن يعيش إذا تعامل مع الأفعال كحركات عصبية فقط. لا بد أن يسأل عن القصد، والوعي، والاستطاعة، والإكراه، والعلم، والجهل، والنية. هذه الأسئلة لا تنفي العلم، لكنها تتجاوزته إلى مستوى إنساني لا يختصر في النشاط الدماغي. ولذلك فإن أي فلسفة تجعل الإنسان دماغًا فقط تهدد، في نهايتها، أسس المحاسبة والكرامة.

لكن في المقابل، لا ينبغي أن نستعمل النية والمسؤولية بطريقة تتجاهل الشروط العصبية والنفسية. فهناك أمراض واضطرابات وصدمات وإكراهات تقلل من قدرة الإنسان أو تغير درجة مسؤوليته. والقرآن والفقه والأخلاق العقلية جميعًا يميزون بين المستطيع

والعاجز، والقاصد وغير القاصد، والمكره والمختار، والناسي والمتعمد. وهذا التمييز يكشف أن الرؤية الإسلامية العميقة لا تفترض إنساناً مجرداً من شروطه، بل إنساناً مسؤولاً بقدر استطاعته ووعيه وقصده. ومن هنا فإن العلم العصبي يمكن أن يخدم العدالة إذا ساعدنا على فهم درجات القدرة والاضطراب، لكنه يفسد العدالة إذا تحول إلى حتمية تلغي المسؤولية كلها.

إن الإنسان، إذن، ليس حرية مطلقة ولا دماغاً مغلقاً. إنه كائن حرية مشروطة. وهذه الحرية المشروطة هي ساحة الابتلاء. لو كان الإنسان آلة بلا قدرة على التوجيه، لما كان للخطاب معنى. ولو كان حراً حرية مطلقة خارج كل شرط، لما كان جسداً ولا تاريخاً ولا ذاكرة. لكنه بين الأمرين: يتأثر ولا يختزل في التأثير، يضعف ولا يلغى تكليفه كله، يملك دوافع لكنه يستطيع أن يراجع بعضها، يسقط لكنه يستطيع أن يتوب، يتشكل بما ضيه لكنه يستطيع أن يعيد تأويله. هذه المنطقة الوسطى ليست ضعفاً في النظرية، بل هي حقيقة الإنسان. والقرآن كله يخاطب هذا الكائن: لا الملاك الذي لا يشتهي، ولا الآلة التي لا تختار، بل الإنسان الذي يجاهد.

والدماغ، حين ننظر إليه في هذا الأفق، يصبح جزءاً من حكمة التجسد. فالإنسان لم يُخلق وعياً مجرداً، بل خُلق كائناً يعيش في عالم، بجسد، وحواس، وحاجات، وألم، ولذة، وخوف، وذاكرة، ولغة. وهذه كلها ليست عوائق فقط، بل مواد الابتلاء والصيرورة. من خلالها يتعلم، ويضعف، ويقاوم، ويحب، ويخطئ، ويتوب. لو لم يكن له جسد، لما كان معنى الصبر على الألم كما نعرفه. ولو لم تكن له رغبة، لما كان معنى العفة. ولو لم يكن له خوف، لما كان معنى الشجاعة. ولو لم تكن له ذاكرة، لما كان معنى الاعتبار. ولو لم يكن له دماغ قابل للتشكل، لما كان معنى التربية والتزكية. وهكذا يصبح الدماغ جزءاً من مسرح الإنسان، لا سجنه النهائي.

إن السؤال «هل الدماغ يصنع الإنسان؟» يخفي خلفه سؤالاً أعمق: ما الذي نعينه بالإنسان؟ إذا قصدنا بالإنسان وظائف الإدراك والحركة والانفعال في عالم الجسد، فالدماغ يدخل في صنعها دخولاً حاسماً. وإذا قصدنا بالإنسان الذات التي تحمل المعنى والمسؤولية والكرامة والنداء والغاية، فالدماغ وحده لا يكفي. الإنسان ليس مجرد ما يعمل، بل ما يعنيه عمله. ليس مجرد ما يشعر، بل ما يفعل بشعوره. ليس مجرد ما يتذكر، بل كيف يحاكم ذاكرته. ليس مجرد ما يريده، بل هل يزن ما يريد. وليس مجرد ما يقرره، بل لماذا يقرره ولمن يقرره وبأي نية. هذه المستويات لا تلغي الدماغ، لكنها تمنع الدماغ من أن يكون التعريف النهائي.

ومن هنا يمكن أن نقول إن الدماغ لا يصنع الإنسان وحده، بل يتيح للإنسان أن يظهر في العالم. إنه شرط الظهور، لا كل حقيقة الظاهر. هو الأداة العظمى التي يتجلى من خلالها الوعي، لكنه ليس بالضرورة مصدر كل معنى يحمله الوعي. هو موضع التفاعل بين الداخل والخارج، لكنه ليس وحده أفق الداخل. ومن الخطأ أن نبحث عن الإنسان كما نبحث عن قطعة داخل الدماغ؛ لأن الإنسان ليس شيئاً داخل عضو، بل كائن يظهر من خلال وحدة معقدة من جسد ووعي ولغة وذاكرة وقلب وروح وعلاقة ووحى ومجتمع وتاريخ. الدماغ جزء من هذه الوحدة، لكنه ليس اسمها الكامل.

إن اختزال الإنسان في الدماغ يؤدي إلى اختزال التربية في ضبط السلوك، واختزال الأخلاق في تعديل الاستجابة، واختزال الدين في حالة نفسية، واختزال الحب في كيمياء، واختزال الألم في إشارة، واختزال الوعي في معالجة معلومات. وهذه الاختزالات قد تكشف جوانب صحيحة، لكنها تقتل الكل حين تزعم أنها الكل. فالحب له كيمياء، لكنه ليس كيمياء فقط. والألم له عصب، لكنه ليس عصباً فقط. والدين يترك أثراً نفسياً، لكنه ليس حالة نفسية فقط. والضمير له شروط دماغية، لكنه ليس مجرد تنبيه عصبي. إن الإنسان

كله يتجسد في الدماغ والجسد، لكن التجسد ليس اختزالاً. المعنى يحتاج إلى حامل، لكنه لا يساوي الحامل.

وهنا ينبغي التمييز بين المنهج العلمي والمذهب العلمي. المنهج العلمي يدرس ما يمكن دراسته بأدواته، ويقدم معرفة ثمينة عن الدماغ والسلوك والاضطراب والعلاج. أما المذهب العلمي فيتجاوز العلم إلى ادعاء فلسفي يقول إن ما لا تدرسه أدوات العلم ليس حقيقياً أو ليس مهماً. وهذا الادعاء ليس نتيجة علمية، بل موقف فلسفي مقنع بثوب العلم. ومن حق الفلسفة والقرآن والتجربة الإنسانية أن تسأل هذا الموقف: هل لأنك تستطيع تصوير النشاط الدماغي للحب صرت تملك معنى الحب؟ هل لأنك تستطيع رصد أثر الصلاة في الدماغ صرت تفسر العبادة كلها؟ هل لأنك تستطيع تحليل الندم عصياً صرت تلغي الذنب والتوبة؟ إن العلم يضییء، لكن العلموية تعمي حين تجعل أداة واحدة حاکمة على كل مستويات الإنسان.

إن الرؤية التي نحتاج إليها ليست ضد العلم، بل ضد الاختزال. فالعلم العصبي ضروري لفهم الإنسان، لكنه يحتاج إلى فلسفة تحدد حدوده، وإلى أخلاق تمنع إساءة استعماله، وإلى قرآن يفتح له أفق الكرامة والمعنى. من دون العلم، قد نقع في الجهل بالأسباب ونظلم المرضى والضعفاء. ومن دون الفلسفة، قد نخلط بين الشرط والحقيقة. ومن دون الأخلاق، قد يتحول علم الدماغ إلى تقنية للسيطرة. ومن دون القرآن، قد ننسى أن الإنسان ليس موضوعاً للتفسير فقط، بل مخلوق مكرم ومخاطب ومبتلى. هذه المستويات لا تتنافس إذا وضعت في مواضعها، بل تتكامل في بناء تصور أعمق للإنسان.

وبهذا يبدأ الجواب يتضح: الدماغ لا يصنع الإنسان بمعنى الإحاطة النهائية بسرّه، لكنه يشارك في بناء ظهوره الأرضي مشاركة لا يمكن إنكارها. الإنسان ليس خارج دماغه في تجربته الدنيوية، لكنه ليس محبوباً في دماغه بمعنى الاختزال. هو كائن متجسد يعي، وواعٍ

يتجسد. هو طين ونفخة، عصب ومعنى، عادة وتزكية، ذاكرة وتوبة، رغبة وميزان، خوف ورجاء، جسد وروح. وكل محاولة لفصله إلى نصفين متنافرين تفقد وحدته، وكل محاولة لصهره في نصف واحد تفقد سره. الإنسان ليس ضد البيولوجيا، وليس مجرد بيولوجيا. إنه البيولوجيا حين تفتح على الخطاب والمعنى، والمعنى حين يعيش امتحانه داخل الجسد.

إن القول بأن الدماغ يتيح ظهور الإنسان في العالم، ولا يستنفد حقيقته، يفتح أمامنا ضرورة التمييز بين ثلاث طبقات متداخلة: طبقة الآلية، وطبقة الخبرة، وطبقة المعنى. فالآلية تسأل: كيف يحدث الإدراك؟ كيف تتشكل الذاكرة؟ كيف تتولد الاستجابة؟ كيف تتحرك الدوائر العصبية؟ أما الخبرة فتسأل: كيف يعيش الإنسان هذا الإدراك من الداخل؟ كيف يشعر بالألم؟ كيف يتذكر وجهًا غائبًا؟ كيف يفرح، ويخاف، ويحب، ويندم؟ وأما المعنى فيسأل: ماذا تعني هذه الخبرة؟ هل هي حق أم وهم؟ خير أم شر؟ ابتلاء أم عبث؟ مسؤولية أم اضطراب؟ ومن الخطأ المنهجي أن نأخذ جواب الطبقة الأولى ونعلنه جوابًا نهائيًا عن الطبقات كلها. فالآلية مهمة، لكنها لا تغني عن الخبرة؛ والخبرة عميقة، لكنها تحتاج إلى معنى؛ والمعنى لا ينفي الآلية، بل يعطيها موضعها في الكل الإنساني.

إن الدماغ يستطيع أن يفسر جوانب من كيف يرى الإنسان العالم، لكنه لا يقرر وحده كيف ينبغي أن يعيش في العالم. وهذه المسافة بين «ما يحدث» و«ما ينبغي» هي المسافة التي لا يستطيع الاختزال العصبي عبورها بسهولة. فالدماغ قد يفسر الميل، لكنه لا يحدد وحده مشروعية الميل. وقد يفسر الخوف، لكنه لا يقول لنا هل كان الخوف حكمة أم جنبا. وقد يفسر الغضب، لكنه لا يقول هل كان غضبًا للحق أم انتقامًا للذات. وقد يفسر التعلق، لكنه لا يميز بذاته بين الحب والامتلاك. هذه الأحكام تحتاج إلى عقل أخلاقي، وإلى ميزان قيمي، وإلى رؤية للإنسان والحق والغاية. ومن هنا فإن الإنسان لا يفهم بمجرد وصف ما يجري فيه، بل بفهم ما ينبغي أن يصير إليه.

وهنا تظهر خطورة اختزال الأخلاق في الدماغ. فإذا قيل إن الإحساس بالعدل أو الرحمة أو الذنب له أساس عصبي، فهذا لا يلغي العدل والرحمة والذنب، كما لا يلغي وجود العين معنى الضوء. إن وجود شرط مادي للتجربة الأخلاقية لا يعني أن الأخلاق مجرد خدعة عصبية. فالإنسان لا يسأل فقط لماذا أشعر بالذنب، بل يسأل: هل أنا مذنب حقاً؟ ولا يسأل فقط لماذا أتعاطف، بل يسأل: هل تعاطفي في موضعه؟ ولا يسأل فقط لماذا أرى هذا الفعل قبيحاً، بل يسأل: أهو قبيح فعلاً أم أنني ورثت حكمًا يحتاج إلى مراجعة؟ هذه الأسئلة تنقلنا من وصف الشعور إلى تقويمه، ومن دراسة الدماغ إلى محاكمة المعنى.

إن الدماغ، مهما بلغ تعقیده، لا يستطيع وحده أن ينتج معياراً أخلاقياً ملزماً. قد يفسر لماذا يميل الإنسان إلى التعاون لأنه نافع للبقاء، أو لماذا يتأثر بألم الآخر، أو لماذا يميز بين المكافأة والعقاب، لكنه لا يكفي لتأسيس معنى الواجب. فالواجب ليس مجرد ما يفيد البقاء، لأن الإنسان قد يضحي ببقائه من أجل الحق. وليس مجرد ما يحقق اللذة، لأن الإنسان قد يرفض لذة محرمة. وليس مجرد ما توافق عليه الجماعة، لأن الجماعة قد تظلم. هنا يظهر أن الأخلاق تتجاوز البيولوجيا من غير أن تنكرها. إنها تستعمل كائنًا بيولوجيًا، لكنها توجهه نحو معيار أعلى من مجرد الحفظ والمنفعة.

والقرآن يؤسس هذا المستوى حين يجعل الإنسان مخاطبًا بالأمر والنهي، لا مدفوعًا بالغريزة وحدها. فالخطاب الإلهي يفترض أن في الإنسان قابلية للفهم والاختيار والمراجعة والندم والتوبة. ولو كان الإنسان مجرد نتيجة مغلقة لدماغه، لما كان للأمر معنى، ولا للنهي معنى، ولا للابتلاء معنى، ولا للجزاء معنى. غير أن القرآن، في الوقت نفسه، لا يخاطب عقلاً مجرداً خارج الضعف؛ إنه يعرف أن الإنسان عجول، ضعيف، نسي، ظلوم، جهول، يخاف، يرغب، يطغى إذا استغنى، ويجزع إذا مسه الشر. وهذا يعني أن التكليف القرآني لا يقوم على إنكار التركيب البيولوجي والنفسي، بل على مخاطبة الإنسان داخله، وتوجيهه، وفتح إمكان تجاوزه النسبي.

ومن هنا فإن الإنسان في التصور القرآني ليس كائنًا مكتملاً يطلب منه فقط أن يثبت كماله، بل كائن في صيرورة يطلب منه أن يجاهد نقصه. والدماغ جزء من هذا النقص والإمكان معًا. فهو يمنحه قدرة على التعلم، لكنه يجعله عرضة للنسيان. يمنحه قدرة على الانتباه، لكنه يجعله قابلاً للتشتت. يمنحه ذاكرة، لكنها قد تجرحه أو تخدعه. يمنحه عاطفة، لكنها قد تهديه أو تعميه. يمنحه لذة، لكنها قد تستعبده. يمنحه خوفًا، لكنه قد يحميه أو يكسره. وهنا تظهر حكمة التربية والتزكية: أن لا تترك هذه القوى تعمل بلا ميزان، ولا تقتلها باسم الروح، بل تهذبها حتى تصير جزءًا من إنسانية الإنسان لا سببًا في سقوطه.

إن الدماغ يصنع الإمكانيات، لكن الإنسان يصير بما يفعل بهذه الإمكانيات. قد يولد إنسان بقدرة عالية على الذكاء، لكنه يستخدمها في الحق أو في الخداع. وقد يحمل استعدادًا انفعاليًا قويًا، فيصير رحيماً أو غضوباً أو فناناً أو طاغية، بحسب التربية والمعنى والقرار. وقد يمتلك ذاكرة حادة، فتكون باب حكمة أو باب حقد. هذا يعني أن الإمكان العصبي لا يساوي المصير الأخلاقي. الإنسان ليس مجرد ما أُعطي له، بل ما صنعه بما أُعطي له. وهذه الجملة وحدها تكفي لنقض كل حتمية عصبية مغلقة، من غير أن تنكر أثر العطايا والقيود الأولى.

ولذلك يجب أن نفرق بين التفسير والتبرير. العلم العصبي قد يفسر لماذا اندفع شخص ما، أو لماذا ضعفت قدرته على الكف، أو لماذا تشوهت استجابته بسبب صدمة أو مرض. هذا التفسير ضروري للعدل والرحمة والعلاج. لكنه لا يتحول تلقائياً إلى تبرير أخلاقي كامل. فالفهم ليس إعفاءً دائماً، كما أن المحاسبة ليست إنكاراً للفهم. الإنسان يحتاج إلى أن نفهم شروطه حتى لا نظلمه، ويحتاج إلى أن نحاسبه بقدر وعيه وقدرته حتى لا نلغيه. وبين الفهم والمحاسبة يقوم ميزان إنساني دقيق. الاختزال العصبي يميل إلى إسقاط المحاسبة، والخطاب الأخلاقي القاسي يميل إلى إسقاط الفهم، أما الرؤية المركبة فتجمعهما.

إن هذه الرؤية المركبة هي وحدها القادرة على التعامل مع المرض العصبي والنفسي إنسانية. فالمرض قد يغير درجة المسؤولية، لكنه لا يسلب الإنسان كرامته. والمريض ليس خطيئة تمشي، ولا آلة معطوبة فقط، بل إنسان أصابه اختلال في بعض شروط حضوره. ومن هنا يكون واجب المجتمع أن يعالج ويرحم ويحمي، لا أن يحتقر أو يختزل. وفي المقابل، لا ينبغي أن نوسع مفهوم المرض حتى نذيب كل مسؤولية. فالإنسان ليس مسؤولاً عن كل ما يصيبه، لكنه مسؤول، بدرجات، عن طلب العلاج، وعن عدم إيذاء غيره إذا استطاع، وعن المجاهدة الممكنة. هذا التوازن بين المرض والكرامة، بين العذر والمسؤولية، لا يستطيع تفسير الدماغ وحده أن يحدده، بل يحتاج إلى أخلاق وفقه ومعنى.

والدماغ، من زاوية أخرى، يبين أن الإنسان قابل للتأثر العميق بالبيئة. فالطفولة، والتربية، والفقر، والعنف، والحرمان، واللغة، والخوف، كلها تدخل في تشكيل مساراته العصبية والنفسية. وهذا يعني أن المجتمع لا يستطيع أن يتصل من صناعة الإنسان. فإذا كنا نعرف أن القهر يصنع خوفاً، وأن الإهانة تصنع جرحاً، وأن الحرمان يصنع تشوهات في القرار، وأن الحب والأمان يصنعان طمأنينة وثقة، فإن المسؤولية لم تعد فردية فقط. لا يجوز أن نصنع بيئات مريضة ثم نطالب الأفراد بصحة كاملة. ولا يجوز أن نغذي العنف ثم نتعجب من انفجاره. العلم العصبي هنا يصبح حجة على النظم الاجتماعية، لا مجرد تفسير للفرد. إنه يقول إن الإنسان يتشكل، ومن ثم فإن صناعة الشروط جزء من صناعة الإنسان.

وهذا يلتقي مع الرؤية القرآنية والاجتماعية لدور البيئة والفتنة والابتلاء. فالإنسان لا يعيش في فراغ، بل في سياقات تسهل عليه الخير أو الشر. ولذلك تكون مسؤولية الأسرة، والمجتمع، والدولة، والخطاب، والسوق، والتعليم، عظيمة في تشكيل الإنسان. فإذا كان الدماغ يتأثر بالتكرار والانتباه والخوف والرغبة، فإن من يملك صناعة التكرار والانتباه والخوف والرغبة يملك تأثيراً عميقاً في الإنسان. وهنا تصبح العلوم العصبية ذات دلالة

سياسية وأخلاقية خطيرة: فهي تكشف أن السيطرة الحديثة لا تحتاج دائمًا إلى السلاسل، بل قد تمر عبر تشكيل العادات والانتباه والمكافآت والرغبات.

ومن هنا فإن اختزال الإنسان في الدماغ قد يخدم، إذا أسيء استعماله، مشاريع التحكم بالإنسان. فإذا صار الإنسان مجرد جهاز قابل للبرمجة، صار السؤال الأخلاقي أقل حضورًا، وصار التلاعب به أسهل تبريرًا: نعيد تشكيل انتباهه، نصنع رغبته، ندير خوفه، نوجه اختياراته، ثم نقول إنه اختار. وهذا من أخطر تحديات العصر. فمعرفة الدماغ قد تكون رحمة إذا استعملت للعلاج والتحرير، وقد تكون سلطة إذا استعملت للتوجيه الخفي والسيطرة الاستهلاكية والسياسية. ولذلك يحتاج العلم العصبي إلى أفق يحرس كرامة الإنسان من أن يتحول إلى موضوع إدارة.

إن القرآن يقاوم هذا الاختزال من خلال تثبيت الإنسان بوصفه مكرمًا ومخاطبًا، لا مجرد قابل للتشكيل. فالكرامة تعني أن الإنسان ليس مادة خامًا بيد السلطة أو السوق أو التقنية. والخطاب يعني أنه ليس مجرد متلقٍ للمثيرات، بل ذات يمكن أن تدعى إلى الوعي والمقاومة والتوبة. والاستخلاف يعني أن الإنسان ليس فقط موضوعًا للطبيعة، بل فاعل مسؤول في العالم. فإذا جمعنا هذه المفاهيم، ظهر أن أي علم للإنسان يجب أن يخضع لكرامته لا أن يخضع الإنسان للعلم. المعرفة التي تسلب الإنسان كرامته تتحول إلى عدوان، حتى لو كانت دقيقة في أدواتها.

إن السؤال عن الدماغ والإنسان يرتبط كذلك بسؤال الذكاء الاصطناعي. فإذا كانت بعض الوظائف التي كنا ننسبها إلى العقل يمكن محاكاتها آليًا، فهل يعني ذلك أن الإنسان ليس إلا آلة أرقى؟ هذا السؤال يتطلب حذرًا شديدًا. فالآلة قد تعالج اللغة، وتنتج نصًا، وتحلل بيانات، وتتعلم أنماطًا، وتتفوق في حسابات كثيرة. لكنها لا تعيش الألم كما يعيشه الإنسان، ولا تحب بمعنى تحمل المسؤولية الوجودية للحب، ولا تندم أمام الله، ولا تعرف

أنها ستموت، ولا تسأل عن خلاصها، ولا تحمل نية بمعناها الأخلاقي، ولا تتوب. وإذا شابهت بعض وظائف العقل، فهذا لا يعني أنها امتلكت سر الإنسان. وهنا يظهر مرة أخرى أن الوظيفة ليست كل الحقيقة.

إن الإنسان ليس مجرد ذكاء. ولو كان الإنسان ذكاءً فقط، لأمكن أن تهدده كل آلة تتفوق في الحساب والمعالجة. لكن الإنسان وعي وكرامة وجسد وألم وحب وموت وذكر ونسيان ومسؤولية وعبادة. هو لا يطرح الأسئلة لأنه يعالج البيانات فقط، بل لأنه موجود على حافة الفناء والمعنى. الذكاء الاصطناعي قد يحاكي اللغة عن الألم، لكنه لا يتألم. قد يتكلم عن الحب، لكنه لا يفقد. قد يصوغ خطاباً عن التوبة، لكنه لا يقف مذنباً بين يدي الله. وهذا لا يقلل من قوة التقنية، لكنه يمنعها من أن تكون تعريفاً للإنسان. فكل تقدم في محاكاة بعض وظائف الدماغ والعقل ينبغي أن يجعلنا أكثر دقة في تمييز الإنسان، لا أكثر استعداداً لاختزاله.

إن الدماغ لا يصنع وحده سؤال المصير. يمكن أن ندرس كيف يتصور الإنسان المستقبل، وكيف يخاف الموت، وكيف تنشط ذاكرته عند ذكر الفقد، لكن سؤال المصير يتجاوز هذه الآليات. الإنسان لا يسأل فقط: ماذا سيحدث لجسدي؟ بل يسأل: ماذا سيكون معنى حياتي؟ هل سأحاسب؟ هل للعدل نهاية؟ هل للمحبة امتداد؟ هل الموت إغلاق أم انتقال؟ هذه الأسئلة لا يمكن التخلص منها بوصفها نشاطاً دماغياً فقط؛ لأن توصيفها عصبياً لا يجيب عنها. إنها أسئلة معنى، والإنسان هو الكائن الذي لا يكتفي بأن يعرف كيف يعمل، بل يسأل لماذا يوجد، وإلى أين يمضي.

ومن هنا تكون الروح في التصور القرآني علامة على أن الإنسان أوسع من علمه بنفسه. فالقرآن حين يربط الروح بأمر الله، وحين يضع الإنسان أمام محدودية العلم، لا يدعو إلى الجهل، بل إلى التواضع. هناك في الإنسان سر لا يملك الإنسان الإحاطة الكاملة به. وهذا

السر لا ينفي البحث في الدماغ والجسد، بل يمنع البحث من ادعاء الإغلاق النهائي. فالإنسان يُدرس، لكنه لا يُستنفد. يُعرف من وجوهه، ويبقى مفتوحاً من وجوهه. وكل نظرية تدعي أنها أغلقت سؤال الإنسان لأنها فهمت عضواً من أعضائه، أو وظيفة من وظائفه، أو طبقة من طبقاته، إنما تكشف عن فقر في تصور الكل.

إن الدماغ لا يصنع الإنسان وحده لأن الإنسان علاقة. علاقة بذاته، وبغيره، وبالعالم، وبالله، وبالماضي، وبالمستقبل. الدماغ عضو داخل هذه العلاقات، وليس بديلاً عنها. فالطفل لا يصير إنساناً بمجرد نمو دماغه بيولوجياً، بل باللغة، والاحتضان، والاعتراف، والحدود، والذاكرة، والقصص، والقيم. والعقل لا ينضج بمجرد نمو الخلايا، بل بالتعليم والممارسة والنقد والتجربة. والقلب لا يلين بمجرد انتظام الإشارات، بل بالرحمة والذكر والألم والحب. وهذا كله يعني أن الإنسان يصنع في شبكة، لا في عضو منفرد. الدماغ مركز عظيم، لكنه يعمل داخل عالم إنساني من المعاني والعلاقات.

واللغة دليل حاسم على ذلك. فالدماغ يتعلم اللغة، لكن اللغة ليست إفرازاً دماغياً فردياً فقط؛ إنها ميراث جماعي، وتاريخ معنى، ونظام رموز، وأفق تفكير. الإنسان حين يتكلم لا يستعمل دماغه فقط، بل يدخل في حضارة كاملة من الأسماء والدلالات. والقرآن، بوصفه خطاباً، يدخل إلى الإنسان عبر اللغة، لكنه لا يبقى أصواتاً؛ يتحول إلى وعي وذكر وحكم وموقف. فلو كان الدماغ وحده يصنع الإنسان، لما كان للخطاب هذه المكانة. لكن الإنسان مخلوق قابل للكلمة؛ والكلمة لا تحركه كصوت فقط، بل كمعنى. وهذا وحده يكشف أن الإنسان كائن لغوي دلالي، لا جهاز عصبي منعزل.

إن الوحي يخاطب الإنسان لأنه كائن يسمع المعنى لا الصوت فقط. والقرآن حين يتلى قد يسمعه اثنان؛ أحدهما يزداد هدئاً، والآخر يزداد إغراضاً. الصوت واحد، لكن الموقف الداخلي مختلف. وهذا يدل على أن الدماغ لا يعمل كآلة استقبال محايدة فقط،

بل يدخل في شبكة نية وقلب وتاريخ وغفلة واستعداد. ولذلك يكون الهدي نفسه امتحانًا. ما يسمعه الإنسان لا يكفي، بل كيف يتلقاه. والوعي لا يكتمل بمجرد وصول الإشارة، بل بانفتاح الذات على الحق. هنا يتجاوز الإنسان النموذج الآلي: ليس مدخلات ومخرجات فقط، بل قابلية للقبول والرفض والتأويل والتبرير والخضوع.

إن الفصل بين الدماغ والإنسان ينبغي ألا يقود إلى ثنائية حادة تجعل الدماغ مجرد أداة خارجية للذات. فالإنسان لا «يملك» دماغه كما يملك شيئًا منفصلًا عنه. الدماغ جزء من ذاته المتجسدة. لذلك فإن أي إصابة فيه تصيب الإنسان في حضوره. لكن الذات الإنسانية، كما تظهر في التجربة الأخلاقية والقرآنية، أوسع من أن تساوى بهذا الجزء وحده. العلاقة بين الدماغ والإنسان ليست علاقة مالك بآلة، ولا علاقة هوية تامة، بل علاقة تجسد. الإنسان يظهر من خلال الدماغ والجسد، ويتأثر بهما، ويعيد تشكيلهما جزئيًا عبر الخبرة والمعنى. إنها وحدة متوترة، لا انفصال ولا اختزال.

وهذه الوحدة المتوترة هي جوهر الكتاب كله. فالإنسان ليس مادة خالصة، ولا روحًا عائمة، بل كائن صيرورة وتناقض. في الدماغ يظهر الشرط، وفي الوعي يظهر السر، وفي القرار يظهر الامتحان، وفي العاطفة تظهر الحرارة، وفي الألم يظهر الحد، وفي الحب يظهر التعلق، وفي القرآن يظهر الأفق. ومن أراد أن يعرف الإنسان من خلال الدماغ وحده أمسك ببعض البنية وفقد النداء. ومن أراد أن يعرفه من خلال الروح وحدها أمسك ببعض المعنى وفقد شرط التجسد. أما الرؤية الكلية فتقول: الإنسان لا يفهم إلا بوصفه تركيبًا، وكل اختزال خيانة لهذا التركيب.

وبذلك تكون الإجابة الأكثر دقة: الدماغ لا يصنع الإنسان وحده، لكنه يشارك في صناعة ظهوره وتشكله وتجربته. الإنسان لا يوجد في عالمنا من غير دماغ، لكنه لا يختصر في دماغ. الدماغ يحمل شروط الوعي، لكن الوعي يفتح على المعنى. الدماغ يتأثر بالعالم،

لكن الإنسان يؤول العالم. الدماغ يبنى العادة، لكن الإنسان يزكي العادة أو يستسلم لها. الدماغ يحفظ الذاكرة، لكن الإنسان يتوب من ذاكرته أو يتعلم منها. الدماغ يستجيب للخوف والرغبة، لكن الإنسان يسأل عن الحق والواجب. الدماغ يموت، لكن سؤال الإنسان عن المصير لا يلغى بموت الدماغ من حيث دلالة الوجودية، بل يبلغ ذروته. وهنا يبقى الإنسان أكبر من كل تفسير جزئي، لا لأنه ضد العلم، بل لأنه أوسع من علم واحد.

إن العلاقة بين الدماغ والروح والمعنى هي الموضوع الذي يصل فيه السؤال العلمي إلى حده الفلسفي والقرآني الأقصى. فالدماغ يُرى ويدرس ويفحص وتُرصَد وظائفه، أما الروح فلا تدخل في المختبر كما تدخل الخلية أو الإشارة العصبية. ومع ذلك، فإن استبعاد الروح لمجرد أنها لا تقع تحت أدوات القياس ليس موقفًا علميًا خالصًا، بل قرار فلسفي سابق على العلم. فالأداة لا تحدد وحدها الوجود؛ إنها تحدد ما تستطيع أن تراه من الوجود. ومن ظن أن ما لا تراه أدواته غير موجود، جعل الأداة إلهًا معرفيًا يحكم على الحقيقة كلها. لذلك فإن الحديث عن الروح لا ينبغي أن يكون تهربًا من العلم، كما لا ينبغي أن يكون العلم ذريعة لإلغاء ما لا يقدر على الإحاطة به.

الروح، في التصور القرآني، ليست تفصيلًا زائدًا في الإنسان، بل علامة على أن الإنسان يتجاوز بنيته الترابية من غير أن ينفصل عنها. فهو طين ونفخة، جسد ومعنى، ضعف وتكريم، عصب ونداء. وليس المقصود بهذا أن نرسم خريطة ميكانيكية تقول أين تنتهي المادة وأين تبدأ الروح، فهذا تبسيط لا يليق بسر الإنسان، بل المقصود أن نرفض حبس الإنسان في طبقته المادية وحدها. فالإنسان ليس غريبًا عن الطين، لكنه ليس مفسرًا بالطين وحده. وليس غريبًا عن الدماغ، لكنه ليس مفسرًا بالدماغ وحده. في داخله بعد يفتح المادة على السؤال، والجسد على الكرامة، والحياة على التكليف، والزمن على المصير.

ومن هنا فإن الدماغ والروح ليسا خصمين في الفهم الصحيح. الخصومة تنشأ حين تُفهم الروح كإنكار للجسد، أو يُفهم الدماغ كإلغاء للروح. أما الرؤية الأعمق فترى الإنسان وحدة متجسدة: الروح لا تعيش في تجربتنا الأرضية خارج الجسد، والجسد لا يحمل إنسانيته العليا بلا نفخة المعنى والتكريم والخطاب. فالدماغ هو موضع من مواضع ظهور الوعي والتذكر والانفعال والقرار، والروح هي الأفق الذي يمنع هذه الوظائف من الانغلاق في آليتها. ليست العلاقة بينهما علاقة تنازع على ملكية الإنسان، بل علاقة تركيب لا يملك الإنسان فهمه الكامل إذا مزق أحد طرفيه عن الآخر. الإنسان لا يكون جسداً بلا سر، ولا سرّاً بلا جسد.

وهذا الفهم يمنع الوقوع في روحانية هاربة كما يمنع الوقوع في مادية مغلقة. الروحانية الهاربة تحتقر الجسد، وتتعامل مع الألم والرغبة والمرض والدماغ كأنها عوائق عرضية لا قيمة لها. والمادية المغلقة تحتقر المعنى، وتتعامل مع الندم والرجاء والمحبة والعبادة كحالات عصبية لا أكثر. وكلاهما يظلم الإنسان. فالإنسان يحتاج إلى خبز ومعنى، إلى دواء ودعاء، إلى عدل ورحمة، إلى معرفة بالدماغ وتزكية للقلب. ومن يفصل هذه المستويات يصنع إنساناً ناقصاً: إما إنساناً يطير في التجريد حتى ينسى جسده، أو إنساناً يغرق في الجسد حتى ينسى نداءه.

إن الخطر الأكبر في الاختزال العصبي ليس أنه يدرس الدماغ، بل أنه يحول الإنسان إلى موضوع تقني قابل للبرمجة. فإذا صار الإنسان في نظرنا جملة من الدوائر والاستجابات والمكافآت والعادات، أمكن أن ننظر إليه لا بوصفه ذاتاً مكرمة، بل بوصفه نظاماً يمكن التحكم به. عندئذ يتحول علم الإنسان إلى سلطة على الإنسان. تُدار رغباته بالإعلان، وتُدار مخاوفه بالسياسة، ويُدار انتباهه بالمنصات، وتُدار عاداته بالسوق، ثم يقال له بعد ذلك: أنت تختار. وهذا من أعمق صور الاستعباد الحديث؛ لأنه لا يقهر الإنسان من الخارج فقط، بل يعيد تشكيل داخله حتى يرغب فيما صُنِعَ له أن يرغب فيه.

ومن هنا فإن الدفاع عن الإنسان لا يكون بإنكار العلم العصبي، بل بوضعه تحت رقابة الكرامة. فكل معرفة بالدماغ يجب أن تُسأل: هل تخدم علاج الإنسان أم التحكم به؟ هل تحرره من الألم أم تستثمر ألمه؟ هل تعينه على الوعي أم تسلب وعيه؟ هل تحفظ خصوصيته الداخلية أم تجعل داخله سوقاً مكشوفاً؟ إن المستقبل قد لا يهدد الإنسان بالسلاح وحده، بل بعلوم دقيقة تعرف كيف تُبقيه مشتتاً، خائفاً، راغباً، مستهلكاً، قابلاً للتوجيه، من غير أن يشعر أنه فقد حريته. وهنا يصبح السؤال: هل الدماغ يصنع الإنسان؟ سؤالاً سياسياً وأخلاقياً أيضاً؛ لأن من يختزل الإنسان في دماغه قد يطمع في إعادة صناعة الإنسان عبر دماغه.

إن القرآن يقاوم هذا الاختزال بإعلانه كرامة الإنسان وخطابه ومسؤوليته. فالإنسان ليس مادة خاماً في يد الأقوى، ولا مجرد مستهلك في يد السوق، ولا كتلة عصبية في يد التقنية. إنه مخلوق مكرم، له باطن لا يجوز انتهاكه، وحرية لا يجوز تزييفها، وضمير لا يجوز تخديره، ومسؤولية لا يجوز سلبها. والخطاب القرآني، حين يخاطب الإنسان مباشرة، يمنحه مقام الذات التي تسمع وتفهم وتجيب وترفض وتعود. وهذا الخطاب نفسه مقاومة لكل نظام يريد أن يحول الإنسان إلى رقم أو ملف أو نمط استهلاكي أو وحدة سلوكية قابلة للتوقع. فالمخاطب ليس شيئاً، بل ذات واقفة أمام نداء.

والخطر التقني المعاصر أنه لا يحتاج دائماً إلى إنكار الإنسان، بل قد يفرغ الإنسان من داخله مع الإبقاء على صورته. يظل يتكلم ويضحك ويختار ويستهلك، لكنه يفقد تدريجياً عمق الوعي، وطول الانتباه، وصدق الرغبة، وقدرة الرفض، ومعنى الصمت. فإذا صار الإنسان محكوماً بإشارات سريعة ومكافآت فورية ومثيرات لا تنقطع، تراجع وعيه العميق وحضر دماغه المستثار. هنا لا يموت الإنسان بيولوجياً، لكنه يضعف إنسانياً. ويبقى السؤال: أليس هذا شكلاً جديداً من صناعة الإنسان عبر الدماغ، لا بخلق إنسان أرقى، بل بتطويع الإنسان الموجود؟

لهذا يحتاج الإنسان إلى مقاومة داخلية تحفظ له مركزه. هذه المقاومة ليست رفضاً للعصر، بل رفض لأن يفقد الإنسان نفسه في العصر. يحتاج إلى صمت يحمي الوعي، وذكر يعيد المركز، وعقل يميز، وقلب لا يبتلع كل مثير، وجماعة رحيمة لا تتركه وحيداً أمام آلات جذب الانتباه، ونظام أخلاقي يضع حدوداً لاستثمار الدماغ والرغبة والخوف. إن حرية الإنسان في العصر العصبي الرقمي لا تكون فقط في أن لا يُسجن جسده، بل في أن لا يُستعمر انتباهه، ولا تُصنع رغبته بلا وعي، ولا يُسرق وقته باسم المتعة، ولا يُدار خوفه باسم الأمن. فالدماغ إذا صار مدخل السيطرة صار الدفاع عن الروح دفاعاً عن الحرية.

والروح هنا ليست كلمة غامضة للهروب من التحليل، بل اسم للأفق الذي يجعل الإنسان أكثر من قابلية للبرمجة. لأن الإنسان، ما دام قادراً على التذكر، والرفض، والتوبة، والحب، والنداء، ومحاسبة النفس، والوقوف أمام الله، فإنه ليس مغلقاً داخل هندسة خارجية. قد يؤثر فيه الكثير، لكنه لا يُختزل فيما يؤثر فيه. قد يُدار انتباهه زمنًا، لكنه يستطيع أن يستعيده. قد تُصنع له رغبات، لكنه يستطيع أن يسأل: هل هذه رغبتني حقاً؟ قد يُخاف، لكنه يستطيع أن يقول: لا أخاف هذا الخوف أكثر من الحق. هذه القدرة على الاستيقاظ من داخل التشكيل هي من أسرار الإنسان. ولو كان الدماغ يصنع الإنسان وحده صناعة مغلقة، لما بقي معنى للاستيقاظ والتوبة والتحرر.

إن التوبة، مرة أخرى، تكشف أن الإنسان ليس مجرد مسار عصبي سابق. فالمسارات تتراكم، والعادات تقوى، والذنوب تترك أثراً، لكن التوبة تفتح في الإنسان إمكانية القطع. لا قطعاً سحرياً يلغي كل آثار الماضي، بل قطعاً معنوياً يبدأ منه مسار جديد. في التوبة يقول الإنسان: لست مضطراً أن أكون ما صنعتني به عاداتي فقط. لست محكوماً إلى الأبد بما كررته. أستطيع أن أعود، أن أندم، أن أغير البيئة، أن أطلب العون، أن أبني عادة جديدة، أن أعيد ترتيب محبتي وخوفي. هذه القدرة على إعادة الاتجاه هي ما يجعل الإنسان كائن صيرورة، لا كائن برمجة نهائية.

والعبادة كذلك تفعل هذا الفعل. فهي لا تترك الإنسان لتيار العادة اليومية، بل تقطع اليوم بنداءات متكررة. الصلاة تقول للإنسان: توقف. الصوم يقول له: ليست الحاجة سيدتك المطلقة. الزكاة تقول له: المال لا يكتمل معناه إلا بالعطاء. الحج يقول له: اخرج من زينة الفروق إلى وحدة العبودية. الذكر يقول له: لا تنسَ المركز. هذه العبادات، في بنيتها العميقة، تقاوم اختزال الإنسان في حاجاته ومثيراته وعاداته. إنها تعيد فتح الإنسان على معنى يتجاوز برنامج اللحظة. ولذلك فليست العبادة ضد الجسد، بل ضد استعباد الجسد للإنسان؛ وليست ضد الدماغ، بل ضد تحوله إلى آلة مستثارة بلا قبلة.

إن الدماغ يصنع بعض حدود الإنسان، لكن المعنى يصنع أفقه. والفرق بين الحد والأفق حاسم. الحد يقول للإنسان: هنا ضعفك، هنا مرضك، هنا ذاكرتك، هنا خوفك، هنا استعدادك. أما الأفق فيقول له: إلى أين يمكن أن تتجه بهذا كله؟ قد لا تختار حدودك كلها، لكنك تمتحن في أفقك. قد تولد باستعداد، لكنك لا تختزل فيه. قد تُجرح، لكن الجرح لا يحدد وحده نهاية قصتك. قد تخاف، لكن خوفك لا يملك أن يكون إلهك. قد يضعف دماغك أو جسدك، لكن كرامتك لا تسقط بذلك. الإنسان يعيش بين حدٍّ لم يختره كله وأفقٍ يدعى إليه. وهذا هو معنى الصيرورة.

والعلم العصبي، إذا وضع في هذا الموضع، يصبح معيّنًا على الرحمة. إنه يذكرنا أن الإنسان ليس بسيطًا، وأن الأحكام المتسريعة قاسية، وأن كثيرًا من السلوك له جذور في الألم والمرض والحرمان والصدمة، وأن التربية لا تنجح بالخطاب وحده، وأن الإرادة تحتاج إلى شروط. لكنه لا ينبغي أن يتحول إلى دين جديد يفسر كل شيء وينفي كل شيء. فحين يعرف الإنسان أن الآخر متأثر بدماغه وتاريخه، ينبغي أن يرحمه أكثر، لا أن يلغي مسؤوليته كلها. وحين يعرف نفسه متأثرًا، ينبغي أن يتواضع، لا أن يستسلم. المعرفة بالشرط ينبغي أن تفتح باب الإصلاح، لا باب العذر الدائم.

إن من أخطر آثار الاختزال العصبي أنه قد يغير معنى الإنسان في القانون والأخلاق والتربية. فإذا صار كل فعل نتيجة دماغية، ضعفت فكرة الذنب. وإذا ضعفت فكرة الذنب تمامًا، ضعفت فكرة التوبة. وإذا ضعفت فكرة التوبة، صار الإنسان إما مريضًا يحتاج إلى ضبط، أو آلة تحتاج إلى تعديل، لا ذاتًا تحتاج إلى عودة. وهذا خطر عميق. فالذنب، في الرؤية القرآنية، ليس كراهية للإنسان، بل اعتراف بأنه أكبر من خطئه؛ لأنه قادر على أن ينسب الفعل إلى نفسه، وأن يندم، وأن يطلب المغفرة، وأن يبدأ. أما إذا ألغينا الذنب كله باسم الدماغ، فقد نظن أننا رحمنا الإنسان، بينما سلبناه مقام المسؤولية والعودة.

ومع ذلك، ينبغي أن نفهم الذنب فهمًا رحيماً لا قاسياً. فالذنب لا يعني أن الإنسان شر خالص، ولا أن كل سقوط يصدر من إرادة صافية بلا ضغط. الذنب يعني أن الإنسان، في حدود وعيه واستطاعته، انحرف عن حق كان يمكن أن يتجه إليه. وهذا الانحراف قد يكون كبيراً أو صغيراً، مقصوداً أو مختلطاً بضعف، مكرراً أو عابراً. لذلك تحتاج المحاسبة إلى علم ورحمة وعدل. وهنا يكون الجمع بين العلم العصبي والقرآن نافعاً: العلم يكشف التعقيد، والقرآن يحفظ المسؤولية والرحمة معاً. فلا قسوة تلغي الشروط، ولا حتمية تلغي الإنسان.

إن الدماغ كذلك لا يصنع المعنى لأن المعنى لا يوجد في الخلايا كما يوجد السكر في الدم. المعنى علاقة بين الإنسان والعالم داخل أفق من اللغة والقيمة والغاية. قد تُدرس آثاره في الدماغ، لكنه لا يختزل في موضعه العصبي. حين يقول الإنسان: هذه حياتي ذات معنى، أو هذا الفعل باطل، أو هذه التضحية واجبة، أو هذا الألم ابتلاء، فهو لا يصف حالة دماغية فقط، بل يضع تجربته في نظام دلالي. وهذا النظام الدلالي قد يكون دينياً أو فلسفياً أو أخلاقياً أو عبيثاً. فالدماغ يحمل القدرة على التمثيل، لكن نوع المعنى الذي يتنظم فيه الإنسان يتجاوز آلية التمثيل نفسها. ومن هنا يكون الإنسان كائن معنى، لا كائن معالجة فقط.

والروح في هذا الباب لا تعني أننا نملك تفسيراً تفصيلياً لكل سر، بل تعني الاعتراف بأن الإنسان مفتوح على بعد لا تستنفده أدوات القياس. إن الإيمان بالروح ليس سداً

للبحث العلمي، بل منع لتحويل البحث إلى اختزال. فليدرس العلم الدماغ ما استطاع، وليكشف آليات الألم والحب والذاكرة والقرار، فهذا كله من معرفة خلق الله. لكن لا يجوز أن يتحول ما كُشف إلى حجاب عما لم يُكشف، ولا أن يتحول الوصف إلى نفي للسِر. وكلما ازداد العلم عمقًا، كان الأليق به التواضع لا الغرور؛ لأن ما ينكشف من التعقيد يدل على أن الإنسان أوسع من تبسيطاتنا الأولى.

إن الإنسان، في نهاية المطاف، ليس سؤالًا يحسمه تخصص واحد. عالم الأعصاب يرى طبقة، والفيلسوف يرى طبقة، والفقيه والأخلاقي يرى طبقة، والشاعر يرى طبقة، والمتألم يرى طبقة، والمحب يرى طبقة، والقرآن يفتح الأفق الكلي الذي يضع هذه الطبقات في نظام. وليس معنى ذلك أن كل الطبقات متساوية في المنهج، بل أن اختزال الإنسان في طبقة واحدة يفسده. والكتاب الذي يحاول فهم الإنسان لا يستطيع أن يكتفي بصورة الدماغ، كما لا يستطيع أن يكتفي بصورة الروح المجردة. إنه يحتاج إلى أن يرى الإنسان في وحدته المتوترة: الكائن الذي يعمل دماغه، ويخفق قلبه، ويتألم جسده، وتشاق روحه، وتسأله الآخرة، ويدعوه الله إلى أن يصير.

وهكذا يعود السؤال: هل الدماغ يصنع الإنسان؟ الجواب النهائي لهذا الفصل: الدماغ يصنع إمكان الظهور، لا كمال الحقيقة. يصنع بعض الشروط، لا الغاية. يسهم في تشكيل السلوك، لا يستنفذ معنى الفعل. يحمل الذاكرة، ولا يحدد وحده حكم العبرة. يشارك في العاطفة، ولا يقرر وحده طهارة الحب أو فساد الهوى. يسبق بعض القرارات باستعدادات، ولا يلغي النية والمراجعة والتوبة. يتأثر بالعالم، ويتغير بالمعنى. هو عضو عظيم في كائن أعظم، وسر هذا الكائن لا يكتمل إلا حين نراه في ضوء الطين والنفخة معًا.

وبهذا ينتهي الفصل إلى موقف مركب: لا إنكار للدماغ، ولا تأليه له؛ لا هروب من العلم، ولا خضوع للاختزال؛ لا إلغاء للجسد، ولا حبس للإنسان فيه. الدماغ شرط

جليل من شروط التجربة الإنسانية، لكنه ليس مالك الإنسان. الإنسان هو الكائن الذي تظهر فيه البيولوجيا وهي مفتوحة على الخطاب، وتظهر فيه الأعصاب وهي ممتحنة بالمعنى، ويظهر فيه الوعي وهو مدعو إلى الذكر، وتظهر فيه الرغبة وهي محتاجة إلى تزكية، ويظهر فيه الألم وهو مفتوح على الصبر، ويظهر فيه الحب وهو محتاج إلى توحيد. ومن هنا كان الإنسان أوسع من دماغه، لا لأنه بلا دماغ، بل لأنه بالدماغ يتجاوز الدماغ إلى سؤال المعنى والمصير.

خاتمة القسم الثالث حدود التفسير العصبي

ينتهي هذا القسم إلى نتيجة مركزية: إن العلوم البيولوجية والعصبية قد كشفت من الإنسان ما لم يكن ممكناً كشفه من قبل، لكنها لم تغلق سؤال الإنسان. لقد أضاعت الجسد والدماغ والذاكرة والعاطفة والألم والحب والقرار والوعي، وبيّنت أن الإنسان ليس ذاتاً شفافة تعمل من خارج شروطها، ولا عقلاً مجرداً يطفو فوق الجسد، ولا إرادة صافية لا تتأثر بالخوف والرغبة والتاريخ والمرض والطفولة والبيئة. وهذا كشف عظيم، لأنه يرد الإنسان إلى تواضعه الأول: إنه كائن متجسد، قابل للعطب، مشروط بالأعصاب، متأثر بالكيمياء الحيوية، محمول بذاكرة لا يسيطر عليها كلها، محكوم بحدود جسد لا يملك أن يتجاوزه بإرادته المجردة. غير أن هذا الكشف، على عظمتة، يصبح خطراً حين يتحول من علم بالشرط إلى فلسفة اختزالية تزعم أن الشرط هو الحقيقة كلها.

فالدماغ يفسر كثيراً من كفيات الحضور الإنساني، لكنه لا يفسر وحده معنى هذا الحضور. يشرح كيف يدرك الإنسان، لكنه لا يقرر له ما الحق. يشرح كيف يتألم، لكنه لا يستنفد معنى المعاناة. يشرح كيف تتشكل الذاكرة، لكنه لا يحدد وحده هل تصبح الذاكرة حكمة أم حقداً. يشرح كيف تعمل العاطفة، لكنه لا يقول لنا متى تكون الرحمة عدلاً ومتى تكون ضعفاً، ومتى يكون الغضب حقاً ومتى يكون انتقاماً. يشرح مقدمات القرار، لكنه لا يلغي النية ولا المسؤولية ولا التوبة. يشرح شروط الوعي، لكنه لا يبتلع سر أن يقول الإنسان: أنا، وأن يشهد على نفسه، وأن يسأل عن الله والموت والمصير.

ومن هنا كان خطأ الاختزال العصبي أنه يخلط بين الآلية والمعنى. الآلية تجيب عن سؤال: كيف يحدث الشيء؟ أما المعنى فيجيب عن سؤال: ماذا يعني ما يحدث؟ والإنسان

لا يعيش بالآليات وحدها. إنه لا يريد أن يعرف فقط كيف يتألم، بل لماذا يتألم، وكيف يحمل ألمه، وهل يحوله إلى رحمة أو قسوة. لا يريد أن يعرف فقط كيف يحب، بل هل حبه رحمة أم امتلاك، صعود أم عبودية. لا يريد أن يعرف فقط كيف يقرر، بل هل كان قراره حقًا أو باطلاً، شجاعة أو خوفًا، صدقًا أو تبريرًا. وهذه الأسئلة هي التي تحفظ الإنسان من أن يتحول إلى جهاز متطور بلا مصير.

لقد بينت فصول هذا القسم أن الإنسان ليس ضد البيولوجيا، لكنه ليس مجرد بيولوجيا. فهو يبدأ من الجسد، لكنه لا ينتهي إليه؛ ويعمل من خلال الدماغ، لكنه لا يختزل فيه؛ ويتأثر بالأعصاب، لكنه لا يفقد بذلك مسؤوليته كلها؛ يحمل ذاكرة، لكنه يستطيع أن يحاكم ذاكرته؛ يعيش عاطفة، لكنه يستطيع أن يزكيها؛ يتألم، لكنه يستطيع أن يمنح الألم معنى أو يقاوم مصدره إن كان ظلمًا؛ يحب، لكنه يستطيع أن يرتقي بالحب من الرغبة إلى المودة والرحمة ومحبة الله؛ يعي، لكنه يستطيع أن يغفل، ويستطيع أن يستيقظ من غفلته. هذه القدرة على الصيرورة هي ما يفلت دائمًا من كل تفسير مغلق.

والقرآن الكريم، في هذا الباب، لا يعادي العلم، ولا يلغي الجسد، ولا يطلب من الإنسان أن يتنكر لطينه. لكنه يرفض أن يكون الطين هو الكلمة الأخيرة. فالإنسان في القرآن طين ونفخة، ضعف وتكريم، حاجة ومسؤولية، جسد وروح، نسيان وذكر، سقوط وتوبة. وهذه الصورة المركبة تمنحنا الميزان: نعترف بالدماغ دون أن نؤله، ونعترف بالروح دون أن نجرد الإنسان من جسده، ونعترف بالشروط دون أن نلغي المسؤولية، ونعترف بالضعف دون أن نهدم الكرامة. فالإنسان ليس ملاكًا فوق الأعصاب، وليس آلة داخل الأعصاب، بل كائن ممتحن داخل شروطه.

إن حدود التفسير العصبي تظهر عند سؤال القيمة. فلا يمكن للدماغ وحده أن يقول لماذا ينبغي أن يكون العدل خيرًا، ولماذا يكون الظلم قبيحًا، ولماذا يصبح الإنسان مسؤولًا

عن نيته، ولماذا يكون الصدق أسمى من المصلحة حين تتعارضان. كما تظهر حدوده عند سؤال الغاية: لماذا يعيش الإنسان؟ ولأي معنى يعمر الأرض؟ وما مصير فعله؟ وما موقع موته من حياته؟ وتظهر حدوده عند سؤال الكرامة: لماذا لا يجوز تحويل الإنسان إلى موضوع للبرمجة والسيطرة، حتى لو أمكن التأثير في دماغه وسلوكه؟ هذه الأسئلة لا يجيب عنها التصوير العصبي، بل تحتاج إلى فلسفة، وأخلاق، ووعي، وتجربة إنسانية عميقة.

غير أن حدود التفسير العصبي لا تعني ضعفه، بل تعني ضرورة وضعه في موضعه الصحيح. فهو يحميننا من الجهل بالإنسان، ويمنعنا من قسوة الوعظ المجرد، ويعلمنا أن الإرادة تحتاج إلى شروط، وأن الذاكرة قد تجرح، وأن العاطفة قد تسبق الحكم، وأن المرض قد يبدل السلوك، وأن التربية ليست خطابًا فقط، بل بناء عميق للعادات والانتباه والاستجابات. وبذلك يصبح العلم العصبي خادمًا للرحمة والعدل إذا بقي علمًا بحدود الإنسان، لا فلسفة لإلغاء الإنسان.

أما حين يتحول إلى اختزال، فإنه يفتح الباب لخطرين: خطر تبرير الإنسان حتى يفقد مسؤوليته، وخطر التحكم به حتى يفقد حرته. فإذا قيل إن كل شيء دماغ، ضاعت النية والتوبة والذنب والاختيار. وإذا قيل إن الدماغ قابل للبرمجة فقط، صار الإنسان مادة في يد السوق والسياسة والتقنية. ومن هنا لا بد من حماية الإنسان من اختزالين معًا: اختزال قاسٍ يحاكمه كأنه حرية مطلقة بلا شروط، واختزال مادي يعفيه كأنه آلة بلا روح. الرؤية الأعمق هي التي تقول: الإنسان مشروط ومسؤول، ضعيف ومكرم، قابل للفهم وقابل للمحاسبة، يحتاج إلى علاج وتربية وتزكية ورحمة وعدل.

وبهذا تكون خاتمة القسم الثالث تمهيدًا طبيعيًا لما بعده. فقد رأينا الإنسان في جسده ودماغه وأعصابه وذكريته وعاطفته وألمه ووجهه ووعيه، ورأينا أن العلم يقترب من الإنسان اقترابًا عظيمًا، لكنه لا يستنفده. ومن هنا ينبغي أن نتقل إلى الداخل الأعمق: إلى الذات

والنفس والروح والضمير والرغبة والخوف والهوية والتزكية. فبعد أن عرفنا أن الإنسان لا يفسر بالدماع وحده، يصبح السؤال التالي: ما الذي يتحرك في داخله؟ وكيف تتصارع النفس والروح والضمير والرغبة؟ وكيف يصير الإنسان ساحة داخلية لا تقل تعقيداً عن دماغه؟ هنا يبدأ القسم الرابع: الإنسان من الداخل.

القسم الرابع
الإنسان من الداخل: الذات والنفس والروح

الفصل الأول الذات

حين نتقل من الإنسان البيولوجي والعصبي إلى الإنسان من الداخل، فإننا لا نغادر الجسد والدماغ كما لو أنهما مرحلة انتهت، بل ندخل إلى المستوى الذي يظهر فيه أثر الجسد والدماغ داخل التجربة الذاتية نفسها. فالإنسان لا يكون إنساناً لأنه يملك دماغاً يعمل فحسب، ولا لأنه يشعر ويتذكر ويتألم ويحب فحسب، بل لأنه يملك علاقة داخلية بنفسه؛ علاقة تقول له: أنا. وهذه الـ«أنا» ليست لفظاً بسيطاً، ولا ضميراً لغوياً عابراً، ولا مركزاً شفافاً يعرف نفسه معرفة كاملة، بل هي أعقد ما في الإنسان وأشدّه التباساً. فالذات هي الموضع الذي يجتمع فيه الوعي بالهوية، والذاكرة بالحضور، والرغبة بالخوف، والكرامة بالضعف، والتاريخ الشخصي بالتطلع إلى المستقبل. إنها ليست شيئاً جاهزاً موضوعاً في الداخل، بل صيرورة دائمة يتشكل فيها الإنسان وهو يحاول أن يفهم من يكون. إن سؤال الذات يختلف عن سؤال الجسد والدماغ. فحين نسأل عن الجسد نسأل عن البنية، وحين نسأل عن الدماغ نسأل عن الآلية، أما حين نسأل عن الذات فإننا نسأل عن صاحب التجربة: من الذي يتألم؟ من الذي يتذكر؟ من الذي يحب؟ من الذي يندم؟ من الذي يقول: كان ينبغي أن أفعل غير ذلك؟ إن الذات ليست مجرد مجموع هذه الوظائف، بل هي المركز الذي تُنسب إليه الوظائف، والفضاء الذي تتجمع فيه التجارب في صورة حياة واحدة. فالذاكرة بلا ذات شظايا، والعاطفة بلا ذات موجات، والقرار بلا ذات حركة، أما الذات فهي التي تجعل هذه كلها جزءاً من قصة إنسان محدد، له اسم ووجه وماضيٍ وسرٍّ وجرح ورجاء.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نفهم الذات بوصفها جوهرًا ثابتًا جامدًا لا يتغير. فالإنسان ليس حجرًا داخليًا يحمل اسم الذات، بل كائن يتبدل باستمرار. يتغير جسده، وتتغير لغته، وتتغير

أفكاره، وتتغير علاقاته، وتتغير صورته عن نفسه، ومع ذلك يبقى لديه إحساس عجيب بالاستمرار. يقول عن طفولته: كنت أنا، مع أن الجسد لم يبق كما كان، والوعي لم يبق كما كان، والرغبات لم تبق كما كانت. هذه المفارقة بين التغير والاستمرار هي أول أسرار الذات. فالذات ليست ثابتاً مطلقاً ولا تبددًا كاملاً؛ إنها وحدة صائرة، تحفظ شيئاً من الاستمرار داخل التحول، وتحمل التحول داخل إحساس بالوحدة.

إن الذات لا تولد مكتملة. يولد الإنسان حاملاً قابلية لأن يصير ذاتاً واعية، لكنه لا يعرف نفسه منذ اللحظة الأولى كما يعرفها لاحقاً. إنه يتعلم ذاته عبر النداء، والاسم، والوجه المنعكس في عيون الآخرين، واللغة التي تقول له من هو، والحدود التي تفصل بينه وبين غيره، والحب الذي يمنحه أمناً، والرفض الذي يجرحه، والنجاح الذي يوسعه، والفشل الذي يكشف ضعفه. فالذات لا تتكون في عزلة خالصة، بل في علاقة. الإنسان لا يقول «أنا» إلا بعد أن يسمع «أنت». ولا يعرف حدوده إلا لأنه يلتقي بحدود الآخرين. ولا يعرف قيمته إلا من خلال اعتراف أو إنكار أو تكريم أو إهانة. ولذلك فإن الذات، منذ بدايتها، ليست داخلياً نقياً مستقلاً عن العالم، بل داخلٌ تكوّن من خلال العالم.

وهذا يجعل الذات هشة منذ الأصل. فهي تحتاج إلى الاعتراف، لكنها إن تعلقت بالاعتراف وحده صارت عبدة لنظر الآخرين. تحتاج إلى الحب، لكنها إن جعلت الحب مصدرها الوحيد انهارت عند الفقد. تحتاج إلى اللغة، لكنها إن سجنت نفسها في الأسماء التي أعطاه لها الناس فقدت قدرتها على إعادة تعريف نفسها. فالإنسان يتكون من خلال الآخرين، لكنه لا ينبغي أن يذوب فيهم. وهذه إحدى جدليات الذات الكبرى: أنها لا تنشأ إلا في العلاقة، لكنها لا تنضج إلا إذا امتلكت مسافة من العلاقة. من لم يُعترف به قد يتشوه، ومن عاش للاعتراف وحده قد يفقد حريته.

إن الذات الإنسانية تحمل في داخلها صورتين: صورة الإنسان عن نفسه، وحقيقته التي قد تخالف تلك الصورة. وقد تكون المسافة بينهما ضيقة أو واسعة. فقد يرى الإنسان نفسه

كريمًا وهو في الحقيقة يطلب الثناء، أو شجاعًا وهو يخفي خوفه، أو متواضعًا وهو يفتخر بتواضعه، أو مظلومًا دائمًا وهو يمارس ظلمًا لا يراه. هذه المسافة بين صورة الذات وحقيقة الذات هي موضع الخداع الداخلي. والإنسان لا يكذب على الآخرين فقط، بل يكذب على نفسه أيضًا، بل إن أخطر كذبه هو الكذب الذي يصدقه. لذلك فإن معرفة الذات ليست سهلة، لأنها تتطلب أن يرى الإنسان ما لا يريد رؤيته، وأن يخرج من الرواية التي بناها حول نفسه، وأن يقبل أن يكون أكثر تعقيدًا مما يتمنى.

والقرآن الكريم يكشف هذه الحقيقة حين يرد الإنسان إلى نفسه لا بوصفها مساحة براءة مطلقة، بل بوصفها موضع ابتلاء ومجاهدة وتبرير وشهادة. فالإنسان بصير على نفسه ولو ألقى معاذيره. هذه العبارة، في عمقها، تفتح بابًا هائلًا لفهم الذات. فهي تعني أن الإنسان يعرف من نفسه شيئًا لا يستطيع الهرب منه تمامًا، حتى وإن صنع الأعذار، وزخرف الكلام، وبرر الفعل، وأقنع الناس. في داخله شاهد لا يمكن إسكات صوته بالكامل. قد يضعف، وقد يغطي، وقد يُقمع، لكنه يبقى علامة على أن الذات ليست ملكًا مطلقًا للهوى. هناك في الإنسان قدرة على الشهادة على نفسه، وهذه القدرة هي أساس التوبة والمحاسبة والعودة. لكن هذه البصيرة ليست آلية دائمة. فالإنسان قد يطمسها بالغفلة، أو يخنقها بالتكرار، أو يشوهها بالمصلحة، أو يجعلها خادمة لصورة الذات بدل أن تكون حاكمة عليها. ولذلك يحتاج إلى التذكير، والمحاسبة، والصدق، والقرآن، والصحبة التي تكشف ولا تمالئ. فالذات إذا تُركت وحدها قد تتحول إلى مرآة منحازة؛ ترى ما يؤكدها وتغفل ما يدينها. ومن هنا فإن الوعي بالذات لا يكون اكتشافًا داخليًا صامتًا فقط، بل يحتاج إلى خطاب يهزها من خارجها، وإلى تجربة تكسر أوهامها، وإلى نور يجعلها ترى نفسها لا كما تحب أن تظهر، بل كما هي في ميزان الحق.

إن من أخطر أوهام الذات وهم الاستقلال المطلق. فالإنسان الحديث كثيرًا ما قُدم بوصفه ذاتًا مستقلة، مالكة لنفسها، صانعة لمعناها، لا تحتاج إلا إلى أن تحقق رغباتها. غير

أن هذا التصور، على ما فيه من دفاع مشروع عن حرية الإنسان وكرامته في وجه القهر، يتحول إلى وهم حين ينسى أن الذات ليست مصدر نفسها. فالإنسان لم يمنح نفسه الوجود، ولم يختار أصله، ولا زمنه، ولا جسده، ولا كثيرًا من شروطه الأولى. إنه يجد نفسه موجودًا قبل أن يقرر معنى وجوده. ومن هنا فإن الذات لا تبدأ من السيادة، بل من العطية. إنها ليست أصلًا مطلقًا، بل كائن متلقٍ: تلقى الوجود، واللغة، والجسد، والزمان، والبيئة، ثم صار مطالبًا بأن يفعل شيئًا بما تلقى.

وهذا المعنى القرآني يعيد الذات إلى تواضعها. فالإنسان ليس مالكا مطلقًا لنفسه، بل مؤتمن عليها. والفرق عظيم بين الملكية والأمانة. من يرى ذاته ملكًا مطلقًا يتصرف فيها كما يشاء، ويجعل الرغبة قانونًا، ويظن أن الحرية تعني غياب كل حد. أما من يرى ذاته أمانة، فإنه يعرف أن عليه أن يصونها، وأن لا يبيعها للهوى، وأن لا يهينها بالذنب، وأن لا يظلم بها غيره، وأن لا يتركها تتبدد في التفاهة. الذات في الرؤية القرآنية مكرمة، لكنها ليست مؤلّهة؛ حرة، لكنها ليست بلا مسؤولية؛ عزيزة، لكنها ليست مصدر الحق من ذاتها.

ومن هنا يظهر الفرق بين الكرامة والنجسية. الكرامة أن يعرف الإنسان أن له قيمة لا يجوز إهدارها لأنه مخلوق مكرم ومخاطب ومسؤول. أما النرجسية فهي أن يجعل الإنسان ذاته مركز الوجود، وأن يطلب من العالم أن يدور حول صورته. الكرامة تحمي الإنسان من الذل، والنرجسية تجعله غير قادر على رؤية غيره. الكرامة تنفتح على المسؤولية، والنرجسية تغلق على الامتياز. الكرامة تقول: لا يجوز أن أهان ولا أن أهين. أما النرجسية فتقول: لا يهم أن يُهان غيري ما دامت صورتي محفوظة. ولذلك فإن بناء الذات الراشدة لا يعني تضخيم الذات، بل تحريرها من الاحتقار ومن التأليه في الوقت نفسه.

إن الذات قد تمرض من جهتين متقابلتين: من جهة الانسحاق، ومن جهة التضخم. الذات المنسحقة لا ترى نفسها أهلاً للحق، فتقبل الإهانة، وتخاف التعبير، وتعيش على

رضا الآخرين، وتعتذر عن وجودها. والذات المتضخمة لا ترى غيرها أهلاً للاعتبار، فتستعمل الناس، وترفض النقد، وتخلط بين الحق ورغبتها. وكلا المرضين خروج عن التوازن. فالإنسان لا ينبغي أن يعبد ذاته، ولا أن يحتقرها. إنه مأمور أن يعرف قدره: عبدٌ مكرم. العبودية تمنعه من الكبر، والتكريم يمنعه من الذل. فإذا نسي العبودية طغى، وإذا نسي التكريم انهار. وهذه المعادلة من أعمق ما يقدمه القرآن في بناء الذات.

والذات لا تفهم بعيداً عن الاسم. فالاسم ليس مجرد علامة خارجية، بل مدخل إلى الهوية. حين يُنادى الإنسان باسمه، يشعر أن النداء يتجه إليه هو، لا إلى جسد مجهول. والاسم يحمل تاريخاً، ونسباً، وذاكرة، وانتماء، وتوقعات. وقد يحب الإنسان اسمه لأنه يشعر أنه جزء من كرامته، وقد يكره الاسم إذا ارتبط بإهانة أو وصم. والأسماء التي يعطيها المجتمع للإنسان قد ترفعه أو تسجنه: ناجح، فاشل، صالح، مذنب، غريب، ضعيف، خطير، مميز. ومع الزمن قد يصدق الإنسان الاسم الذي ألصق به، فيصير الاسم قدراً نفسياً. ومن هنا فإن تحرير الذات يحتاج أحياناً إلى تحريرها من الأسماء الكاذبة التي فرضها الآخرون أو فرضها الجرح.

والقرآن يعيد تسمية الإنسان تسمية أعمق من كل أسماء المجتمع. إنه يقول له: أنت مخلوق، مكرم، مبتلى، مسؤول، قابل للتوبة، مستخلف، ضعيف، قابل للهداية. هذه الأسماء ليست شعارات، بل مفاتيح هوية. فإذا رأى الإنسان نفسه مخلوقاً، تحرر من وهم السيادة المطلقة. وإذا رآها مكرمة، تحرر من الذل. وإذا رآها مبتلاة، فهم الصراع. وإذا رآها مسؤولة، لم يهرب من الفعل. وإذا رآها قابلة للتوبة، لم يغلقها الذنب. وإذا رآها ضعيفة، تواضع. وإذا رآها قابلة للهداية، لم يستسلم للظلمة. بهذا يعيد القرآن بناء الذات عبر الأسماء الكبرى التي تضعها في حقيقتها.

إن الذات كذلك تتكون عبر السرد. كل إنسان يحمل قصة عن نفسه: من أين جاء، ماذا حدث له، لماذا صار كما هو، من ظلمه، من أحبه، ماذا خسِر، ماذا أنجز، ما الذي يخافه، ما

الذي يرجوه. وهذه القصة ليست مجرد تسجيل للماضي، بل هي الطريقة التي تجعل الذات نفسها مفهومة لنفسها. وقد تكون القصة شافية أو مريضة. بعض الناس يروون حياتهم بوصفهم ضحايا دائمين، فلا يرون مسؤوليتهم. وبعضهم يروونها بوصفهم أبطالاً دائمين، فلا يرون ضعفهم. وبعضهم يروونها بوصفها سلسلة فشل، فلا يرون ما بقي ممكناً. وبعضهم يروونها بوصفها ابتلاء ورحلة وتوبة وصيرورة، فيجدون فيها معنى. فالذات لا تعيش الوقائع فقط، بل تعيش الرواية التي صنعتها حول الوقائع.

ومن هنا فإن إصلاح الذات يحتاج إلى إعادة قراءة القصة. لا بتزييف الماضي، ولا بإنكار الجرح، ولا بتجميل الظلم، بل بإدخاله في معنى أوسع. قد يبقى ما وقع مؤلماً، لكن معناه في الذات يمكن أن يتغير. قد يتحول الجرح من تعريف نهائي للذات إلى خبرة تُفهم. وقد يتحول الذنب من هوية قاتلة إلى باب توبة. وقد يتحول الفقد من نهاية إلى نداء للرحمة والوعي. وقد يتحول الفشل من حكم نهائي إلى درس. هذه القدرة على إعادة قراءة الذات هي جزء من الصيرورة. فالإنسان لا يملك أن يغير كل ما وقع له، لكنه قد يملك أن يغير علاقته بما وقع، وأن لا يسمح لماضيه أن يحتكر مستقبله.

والذات الإنسانية ليست واحدة بلا صراع. في داخل الإنسان أصوات متعددة: صوت الرغبة، وصوت الخوف، وصوت الضمير، وصوت الذاكرة، وصوت الكرامة، وصوت الضعف، وصوت الإيمان، وصوت التبرير. والإنسان لا يعيش دائماً في انسجام داخلي. قد يريد الشيء ويخافه، يحبه ويستحي منه، يعرف الحق ويهرب منه، يذنب ثم يندم، يتوب ثم يضعف، يشاق إلى الله ثم تجذبه الدنيا. هذه التعددية الداخلية لا تعني أن الذات وهم، بل تعني أنها ساحة. الذات ليست قاعة هادئة، بل ميدان تتصارع فيه قوى الإنسان. ومن هنا يكون بناء الذات هو ترتيب هذه القوى لا إنكارها.

وهذا يقودنا إلى علاقة الذات بالنفس، التي سيكون لها فصلها الخاص لاحقاً. فالذات هي إحساس الإنسان بنفسه بوصفه «أنا» مستمرة ومسؤولة، أما النفس فهي ميدان الدوافع

والتزكية واللوم والاطمئنان والأمر بالسوء. وبين الذات والنفس علاقة دقيقة: الذات تعي النفس، لكنها قد تُقاد بها؛ تحاكمها، لكنها قد تبرر لها؛ تريد تهذيبها، لكنها قد تتحد مع أهوائها. ولذلك فإن أول الطريق إلى تزكية النفس هو أن تستطيع الذات أن تقف مسافة من دوافعها. أن يقول الإنسان: في رغبة، لا أن يقول: أنا رغبتي. في خوف، لا أنا خوفي. في غضب، لا أنا غضبي. هذه المسافة هي بداية الحرية الداخلية.

إن الذات إذا التصقت بدافع واحد فقدت سعتها. من قال: أنا غضبي، عاش غاضبًا. ومن قال: أنا جرحي، عاش مجروحًا. ومن قال: أنا شهواتي، عاش عبدًا لها. ومن قال: أنا إنجازي، انهار إذا فشل. ومن قال: أنا صورتي عند الناس، صار أسيرًا لهم. أما الذات الراشدة فتقول: أنا أوسع من هذه الأحوال، وإن كانت تؤثر فيّ. أنا مسؤول عنها بقدر استطاعتي، لكنها ليست اسمي النهائي. هذه السعة لا تأتي من فراغ، بل من معرفة أن الإنسان مخلوق مفتوح على التوبة والهداية والصيرورة. وبذلك لا يعود الإنسان مجرد حاصل ما يشعر به الآن، بل يصبح مشروعًا لما يستطيع أن يصير إليه.

والذات لا تنضج إلا بالمواجهة. فالهروب من الداخل يجعل الإنسان غريبًا عن نفسه. قد يملأ حياته بالعمل والناس والضجيج كي لا يلتقي بذاته. وقد يكره الصمت لأنه يسمع فيه ما يخافه. وقد يهرب إلى الآخرين لأنه لا يحتمل صحبة نفسه. لكن الذات التي لا تواجه لا تُبنى. لا بد أن يدخل الإنسان إلى داخله، لا ليغرق في ذاته، بل ليعرفها أمام الله والحق. وهذه المواجهة تحتاج إلى رحمة، لأن من دخل إلى نفسه بلا رحمة قد ينهار، وتحتاج إلى صدق، لأن من دخل إليها بلا صدق قد يخرج كما دخل. والقرآن يربي هذه المواجهة من خلال المحاسبة والتوبة والذكر، لا من خلال الكراهية المرضية للنفس.

إن الذات تحتاج إلى مرآة، لكن المرايا ليست كلها صادقة. الناس مرآة، لكنهم قد يبالغون في المدح أو الذم. المجتمع مرآة، لكنه قد يقيس الإنسان بمعايير فاسدة. النجاح

مرآة، لكنه قد يخدع. الفشل مرآة، لكنه قد يظلم. أما القرآن فهو مرآة من نوع آخر؛ لا يمدح الذات لأنها ذاتي، ولا يهينها لأنها ضعفت، بل يضعها أمام حقيقتها. يكشف كبرها وخوفها وغفلتها ورجاءها، ويفتح لها باب الرحمة. ومن هنا فإن قراءة القرآن قراءة ذاتية، لا بمعنى أن نجعل النص تابعاً لأهوائنا، بل أن نجعل ذواتنا موضوعاً لخطابه، هي من أعظم طرق معرفة الذات.

إن الذات في علاقتها بالله تجد موضعها الصحيح. فإذا غاب الله عن وعي الذات، تأرجحت بين عبادة نفسها واحتقار نفسها، بين طلب الاعتراف من الناس واليأس عند فقده، بين تضخم الإنجاز وانهايار الفشل. أما إذا حضرت أمام الله، فإنها تعرف أنها لا تملك ذاتها ملكاً مطلقاً، وأن قيمتها ليست مستمدة من تصفيق الناس، وأن سقوطها لا يغلق باب العودة، وأن قوتها لا تبرر الكبر، وأن ضعفها لا يلغي التكريم. الوقوف أمام الله يعيد ترتيب الذات؛ يجعلها صغيرة بما يكفي لتتواضع، وكبيرة بما يكفي أن لا تذلل لغير الحق.

ومن هنا فإن العبودية ليست إلغاء للذات، بل تحرير لها من عبودية ما دون الله. حين لا تعبد الذات الله، فإنها لا تصبح حرة بالضرورة؛ قد تعبد الصورة، أو المال، أو الجسد، أو السلطة، أو الجمهور، أو الماضي، أو الرغبة. العبودية لله وحده تمنع هذه العبوديات الصغيرة من احتلال الداخل. إنها لا تمحو الذات، بل تضعها في موضعها: ذات مكرمة لأنها لله، مسؤولة لأنها مخاطبة، حرة لأنها لا تتأله ولا تؤله غير الله. وهذا من أعظم الفروق بين الفهم القرآني والفهم العدمي للذات: القرآن لا يطلب من الإنسان أن يذوب حتى لا يبقى له وجه، بل أن يعرف وجهه في نور العبودية.

إن الذات، في النهاية، هي بداية الدخول إلى الإنسان من الداخل. بعد أن رأينا الإنسان في دماغه وأعصابه وذاكرته وعاطفته ووعيه، نراه الآن من حيث هو صاحب هذه كلها. لكنه صاحب غير مكتمل، غير شفاف، غير مستقر، بل كائن يتكون في الصراع بين الصورة

والحقيقة، بين الاعتراف والحرية، بين الكرامة والترجسية، بين الجرح والمعنى، بين الرواية والتوبة، بين العادة والصيرورة، بين النفس والروح. الذات ليست الجواب النهائي عن الإنسان، بل الباب الذي ندخل منه إلى أعماقه. ومن هذا الباب سنفهم لاحقاً النفس، والروح، والضمير، والرغبة، والخوف، والهوية، والتزكية.

وبهذا تبدأ رحلة القسم الرابع: من الخارج العصبي إلى الداخل الوجودي؛ من السؤال عن كيف يعمل الإنسان إلى السؤال عن من هو الإنسان في داخله؛ من الدماغ الذي يتيح التجربة إلى الذات التي تحمل التجربة وتفسرها وتبررها أو تتوب منها. فالإنسان ليس فقط كائنًا يملك جسداً، بل كائن يقول: أنا. وهذه الكلمة الصغيرة تحمل عالماً كاملاً من الوهم والحقيقة، من الضعف والتكريم، من الخوف والرجاء، من الطين والنفخة. والذات هي هذا الموضع العجيب الذي يلتقي فيه الإنسان بنفسه، ثم يكتشف أن لقاءه بنفسه لا يكتمل إلا إذا وقف بها أمام الله.

إذا كانت الذات تبدأ من قول الإنسان: أنا، فإن هذه الـ«أنا» ليست كلمة بريئة تماماً، ولا حقيقة منغلقة على نفسها، بل هي موضع صراع بين ما يراه الإنسان في نفسه، وما يخفيه عنها، وما يصنعه الآخرون في صورته، وما يوقظه القرآن في عمقه. فالذات لا تعيش في صفاء دائم، بل تتحرك بين الانكشاف والحجاب، بين الصدق والتبرير، بين الحاجة إلى الاعتراف والخوف من الانكشاف، بين الرغبة في الكرامة والرغبة في السيطرة، بين الحنين إلى الطمأنينة والاندفاع نحو إثبات الوجود. ومن هنا فإن الذات ليست فقط مركزاً للوعي، بل مسرحاً للتمثيل الداخلي؛ فالإنسان يمثل أحياناً أمام الناس، لكنه يمثل أمام نفسه قبل ذلك، يصنع صورة يريد أن يصدقها، ثم يدافع عنها كأنها حقيقته النهائية.

إن أخطر ما في الذات أنها تستطيع أن تتحول إلى صنم داخلي. لا يكون الصنم دائماً حجراً خارج الإنسان، فقد يكون صورة الذات عن نفسها. حين يعبد الإنسان صورته،

يصبح كل شيء في حياته خادماً لتلك الصورة: المعرفة، والدين، والعلاقة، والموقف، والنجاح، وحتى التواضع قد يتحول إلى وسيلة لتجميل الصورة. في هذه الحالة لا يعود الإنسان طالباً للحقيقة، بل طالباً لتأكيد نفسه. لا يسأل: ما الحق؟ بل يسأل في العمق: ما الذي يحفظ صورتي؟ لا يسأل: أين أخطأت؟ بل يسأل: كيف أبرر الخطأ حتى لا تسقط صورتي؟ وهنا تصبح الذات حجاباً على الذات؛ لأنها لا تسمح للإنسان أن يرى نفسه إلا من خلال المرأة التي صنعها له هواه.

وهذا النوع من الوثنية الداخلية شديد الخفاء؛ لأنه لا يظهر دائماً في صورة كبر فحّ. قد يتخفى في صورة حساسية مفرطة من النقد، أو حاجة دائمة إلى الاعتراف، أو خوف من الخطأ، أو رفض للاعتذار، أو تعلق بالمديح، أو حزن عميق حين لا يرى الناس فضل الإنسان كما يراه هو. وقد يتخفى كذلك في صورة مظلومية دائمة؛ فالذات قد تجعل من إحساسها بأنها مظلومة مركزاً لهويتها، حتى لا تعود قادرة على رؤية ظلمها هي للآخرين. إنها لا تريد أن تخسر موقع الضحية لأنه يمنحها براءة جاهزة. وهنا يصبح الألم نفسه مادة لتغذية الصورة، لا باباً للوعي. ومن هنا كانت معرفة الذات تحتاج إلى شجاعة عميقة؛ لأن الإنسان لا يواجه خطأً منفصلاً فقط، بل يواجه البناء الذي يحمي به نفسه من الحقيقة.

إن القرآن الكريم يكسر هذه الوثنية الداخلية من خلال إعادة الإنسان إلى أصله وحده ومصيره. فالذي يتكبر يُذكر بأنه خلق من ضعف، والذي يطغى يُذكر بأنه إلى ربه الرجعى، والذي يغتر بالمال والقوة يُذكر بأن ما عنده عارية، والذي يبرر لنفسه يُوقف أمام علم الله بما تخفي الصدور. هذه التذكيرات ليست لإهانة الذات، بل لإنقاذها من تضخمها. فالذات إذا تُركت بلا حد أفسدت نفسها وغيرها. وحين يردّها القرآن إلى العبودية، فإنه لا يحطم كرامتها، بل يحميها من التورم. فالعبد لله ليس عبداً لصورته، ولا لعباد الله، ولا لمديحهم، ولا لخوفه منهم. وكلما صدقت عبوديته لله تحررت ذاته من عبودية صورتها.

لكن الذات لا تمرض بالتضخم وحده، بل تمرض كذلك بالاحتقار. هناك ذات لم تتضخم، بل انكمشت حتى كادت لا ترى لنفسها حقاً في الوجود. قد يكون ذلك بسبب إهانة قديمة، أو فشل متكرر، أو قسوة في التربية، أو ذنب لم تستطع تجاوزه، أو مجتمع جعل الإنسان يشعر أنه أقل من غيره. هذه الذات المنسحقة لا تحتاج إلى من يكسرها أكثر، بل إلى من يرد إليها معنى التكريم. فالإنسان حين يكره ذاته كراهية مرضية لا يصبح أكثر تواضعاً، بل يصبح عاجزاً عن حمل الأمانة. الاحتقار ليس فضيلة، كما أن الكبر ليس كرامة. الفضيلة في أن يعرف الإنسان حقيقته: ضعيف لكنه مكرم، مذنب لكنه قابل للتوبة، ناقص لكنه مدعو إلى الكمال الممكن، محتاج لكنه غير تافه، عبد لكنه ليس مهاناً.

ومن هنا يتضح أن التوازن القرآني في بناء الذات يقوم على الجمع بين التواضع والكرامة. التواضع يمنع الذات من التآله، والكرامة تمنعها من الانسحاق. التواضع يقول لها: لست أصل الوجود ولا مركز الحق. والكرامة تقول لها: لست شيئاً مهماً ولا مادة للاحتقار. التواضع يردّها إلى الله، والكرامة تمنعها من الذل لغير الله. وإذا انفصل التواضع عن الكرامة صار خضوعاً مهيناً، وإذا انفصلت الكرامة عن التواضع صارت كبرياء. ولا تنضج الذات إلا حين تجمعهما في قلب واحد: قلب يعرف أنه عبد، لكنه عبدٌ لرب كريم، لا عبدٌ لأهواء البشر.

إن الذات تحتاج إلى الاعتراف، لكن الاعتراف إذا صار غاية عليا أفسدها. فالإنسان يريد أن يُرى، أن يُفهم، أن يُحترم، أن لا يكون مجهولاً في العالم. وهذه حاجة عميقة، لأنها تتصل بإحساسه بأنه موجود لدى الآخرين. لكن الخطر أن تتحول حاجة الاعتراف إلى جوع لا يشبع. حينها يصبح الإنسان أسير العيون. يفرح بنفسه بمقدار ما يمدحه الناس، ويحزن بمقدار ما يغفلون عنه، ويختار مواقف بحسب أثرها في صورته، لا بحسب حقيقتها. وهذا هو الفقر الداخلي المغطى بأشكال كثيرة من النجاح. فالذات التي لا تجد مركزها في الله تظل تطلب من الناس ما لا يقدر الناس على منحه: تثبيتاً نهائياً لقيمتها.

والاعتراف البشري ضروري لكنه محدود. فالناس لا يعرفون الإنسان كله، ولا يملكون أن ينصفوه دائماً، ولا أن يحفظوا صورته من القلب. قد يمدحونه اليوم ويذمونه غداً، وقد يرفعونه لسبب عابر ويتركونه لسبب عابر. فإذا جعل الإنسان ذاته معلقة بهم، صار وجوده الداخلي مضطرباً باضطرابهم. أما حين يعرف أن قيمته الأعماق مستمدة من كونه مخلوقاً مكرماً عند الله، فإن اعتراف الناس يبقى مهماً لكنه لا يكون مطلقاً. يفرح بالإنصاف، لكنه لا ينهار إذا غاب. يتألم للظلم، لكنه لا يجعل ظلم الناس تعريفاً نهائياً لذاته. وهنا تبدأ حرية الذات من جمهورها.

إن الذات كذلك تتشكل في علاقتها بالذنب. فالذنب ليس حدثاً خارجياً فقط، بل يدخل في صورة الإنسان عن نفسه. بعض الناس يدفنون الذنب بالتبرير، وبعضهم يغرقون فيه حتى يصير هويتهم، وبعضهم يحولونه إلى باب توبة ونسج. والموقف من الذنب يكشف عمق الذات. فالذات المتكبرة لا تعترف، لأنها ترى الاعتراف إهانة لصورتها. والذات المنسحقة لا تنهض، لأنها ترى الذنب حكماً نهائياً عليها. أما الذات المؤمنة فتقول: أخطأت، لكن الخطأ ليس إلهاً؛ أذنبت، لكن باب الله أوسع؛ سقطت، لكنني لست مضطراً أن أبقى في السقوط. وهنا تصبح التوبة فعلاً عظيماً في إعادة بناء الذات، لأنها تمنعها من التبرير ومن اليأس في آن واحد.

إن التوبة تعيد للذات علاقتها بالزمن. فالماضي لا يمحي من حيث وقوعه، لكنه لا يبقى سيّداً مطلقاً على المستقبل. الذات التائبة لا تنكر ما فعلت، لكنها ترفض أن تختزل في ما فعلت. وهذا معنى بالغ العمق في تحرير الإنسان؛ لأن كثيراً من البشر يعيشون أسرى لحظة سابقة: خطأ، فشل، خيانة، ذنب، إهانة. والتوبة تقول إن الإنسان أوسع من لحظته الساقطة إذا صدق في الرجوع. ليست التوبة هروباً من المسؤولية، بل أعلى أشكال تحملها؛ لأنها اعتراف وإصلاح وقطع طريق. ومن هنا فإن الذات التي لا تعرف التوبة إما أن تكذب على نفسها، أو أن تيأس منها.

والقرآن لا يسمح للذات أن تستقر في أي من هذين الطرفين. لا يسمح لها أن تقول: أنا بريء دائماً، ولا أن تقول: أنا هالك دائماً. يفتح لها باب المحاسبة وباب الرحمة معاً. وهذه الثنائية هي أساس بناء الذات السوية. فالمحاسبة من غير رحمة تقتل، والرحمة من غير محاسبة تخدر. والذات تحتاج إلى أن تُكشف لها عيوبها، لكنها تحتاج في اللحظة نفسها إلى أفق يمكن أن تتحرك نحوه. فإذا رأت خطأها بلا أفق، انهارت. وإذا وجدت الأفق بلا رؤية الخطأ، بقيت كما هي. التزكية تبدأ من هذا الجمع: نور يكشف، ورحمة ترفع، وعزم يغير.

إن الذات في علاقتها بالجسد تحمل توترًا خاصًا. فهي ليست الجسد وحده، لكنها لا تعيش خارج الجسد. قد يفتخر الإنسان بجسده، أو يخجل منه، أو يكرهه، أو يستخدمه لإثبات ذاته، أو يعامله كأمانة. والجسد يدخل في صورة الذات بعمق: الجمال، المرض، القوة، الضعف، الشيخوخة، العجز، كلها تغير علاقة الإنسان بنفسه. الذات التي تبني قيمتها على الجسد وحده ترتعب من الزمن؛ لأن الزمن يهدم هذا الأساس. والذات التي تحتقر الجسد تفقد جزءًا من أمانتها. أما الرؤية المتوازنة فتريّ الجسد موضع تكريم وعناية، لا صنمًا ولا سجنًا. الجسد ليس كل الذات، لكنه ليس خارجها. إنه طريق حضورها في العالم، وأمانة تمتحن بها.

والشيخوخة تكشف هذه الحقيقة بقوة. حين يضعف الجسد، يضطر الإنسان أن يسأل: من أنا إذا لم أعد أملك القوة نفسها؟ من أنا إذا تغير وجهي، وخفتت طاقتي، واحتجت إلى غيري؟ الذات التي لم تبني نفسها إلا على الشباب والقوة والجاذبية والإنجاز قد تعاني انهيارًا داخليًا أمام الشيخوخة. أما الذات التي عرفت معنى أعمق، فإنها تتألم من الضعف لكنها لا تفقد قيمتها. وهذا يكشف أن بناء الذات لا ينبغي أن ينتظر لحظة الانهيار، بل يجب أن يبدأ مبكرًا: أن يتعلم الإنسان أن قيمته أعمق من صورته، وأن حضوره أوسع من إنتاجيته، وأن كرامته لا تنتهي حين يحتاج.

والذات في علاقتها بالإنجاز تحمل خطرًا آخر. فالإنجاز ضروري لأنه تعبير عن القدرة والعطاء والعمل، لكن الذات إذا صارت مساوية لإنجازها دخلت في قلق دائم. فإذا نجحت تضخمت، وإذا فشلت انهارت، وإذا توقف عطاؤها شعرت أنها بلا قيمة. وهنا يتحول العمل، بدل أن يكون ثمرة الذات، إلى سيدها. الإنسان يحتاج إلى أن يعمل ويدع ويحقق، لكن عليه أن لا يجعل وجوده كله مرهونًا بالنتيجة. فالنتائج تتغير، والقدرات تختلف، والظروف تعوق، والناس لا ينصفون دائمًا. أما قيمة الذات العميقة فلا ينبغي أن تكون رهينة سوق الإنجاز وحده. وهذا لا يدعو إلى الكسل، بل إلى تحرير العمل من عبودية إثبات الذات.

ومن هنا يمكن فهم الإخلاص بوصفه علاجًا عميقًا لأزمة الذات. فالإخلاص لا يعني فقط أن يعمل الإنسان لله في المعنى الديني المباشر، بل يعني كذلك أن يتحرر العمل من الحاجة المرضية إلى إثبات الصورة. المخلص يعمل لأنه يرى الحق في العمل، لا لأنه يريد أن يسند ذاته بالمنهارة بمديح الناس. وإذا مدحه الناس لم يجعل المدح إلهًا، وإذا لم يروه لم يسقط معنى عمله. الإخلاص يحلر الذات من سوق الاعتراف، ويجعل العمل متصلًا بمعنى أعلى من التصفيق. ولذلك كان الرياء مرضًا في الذات قبل أن يكون خللاً في العبادة؛ لأنه يجعل الآخر شاهد القيمة بدل الله.

إن الذات أيضًا تتشكل من خلال الحدود. فالإنسان الذي لا يعرف حدوده يتبدد أو يعتدي. الحدود تقول له: هذا أنا، وهذا غيري؛ هذا حقّي، وهذا حق غيري؛ هذا ما أقدر عليه، وهذا ما لا أقدر عليه؛ هذا ما أتحمله، وهذا ما ينبغي أن أرفضه. الذات الضعيفة الحدود قد تسمح للآخرين بابتلاعها، والذات المتصلبة الحدود قد تمنع كل علاقة حقيقية. والنضج أن تكون للذات حدود مرنة: تحمي الكرامة دون أن تغلق القلب، وتسمح بالقرب

دون أن تلغي الحرية، وتقبل المسؤولية دون أن تحمل ما لا تطيق. ومن هنا فإن الذات لا تنضج بالذوبان ولا بالعزلة، بل بعلاقة واعية تعرف القرب والمسافة.

والقرآن يربي هذه الحدود عبر مفاهيم الحق والواجب والحرمة والأمانة. فليس كل ما يريده الآخرون مني حقاً لهم، وليس كل ما أريده حقاً لي. هناك حدود لله، وحدود للناس، وحدود للنفس. ومن لا يعرف الحدود وقع في الظلم: إما ظلم نفسه بإذلالها، أو ظلم غيره بالاعتداء عليه، أو ظلم حق الله بتجاوز ما شرع. الحدود ليست قيداً على الذات فقط، بل حماية لها من الفوضى. فالذات بلا حدود تصبح نهباً للشهوات أو للناس، والذات المتجاوزة للحدود تصبح مصدر أذى. ومن هنا يكون الوعي بالحدود جزءاً من بناء الذات المؤمنة.

إن الذات لا تكتمل في الانغلاق الفردي، بل تحتاج إلى علاقة، لكنها تحتاج إلى علاقة لا تلغيها. الحب، الصداقة، الأسرة، الجماعة، كلها تدخل في بناء الذات. غير أن العلاقة قد تكون شفاءً أو مرضاً. هناك علاقة تعترف بالذات فتقويها، وهناك علاقة تبتلعها فتضعفها. هناك علاقة تنصحها فتوقظها، وهناك علاقة تمالئها فتخدعها. لذلك لا يكفي أن تكون الذات محاطة بالناس، بل تحتاج إلى نوع من الحضور الإنساني الذي يعينها على الحقيقة. الصحبة الصالحة ليست فقط من تشارك الإنسان وقته، بل من تساعده على أن يرى نفسه في ضوء أصدق.

ومن هنا فإن الذات تحتاج إلى من يحبها دون أن يعبد صورتها، وينصحها دون أن يهينها، ويذكرها دون أن يحطمها. وهذه وظيفة نادرة في العلاقات. فكثير من الناس إما يمدحون الذات فيزيدون وهمها، أو يهاجمونها فيزيدون دفاعها. أما العلاقة الراشدة فهي التي تجمع الرفق والصدق. والقرآن نفسه يخاطب الذات بهذا الجمع: يفضح الغرور، لكنه يفتح الرحمة؛ يحذر من النار، لكنه يدعو إلى الجنة؛ يذكر الضعف، لكنه يثبت التكريم؛ يأمر

بالمحاسبة، لكنه ينهى عن اليأس. ولذلك كان الخطاب القرآني مدرسة في تربية الذات لأنه لا يتركها آمنة في وهمها، ولا مكسورة في عجزها.

إن الذات، في سيرها نحو النضج، تحتاج إلى أن تنتقل من سؤال الصورة إلى سؤال الحقيقة. في البداية يسأل الإنسان كثيرًا: كيف أبدو؟ كيف يراني الناس؟ هل أنا ناجح؟ هل أنا محبوب؟ هل أنا مهم؟ وهذه الأسئلة طبيعية إلى حد ما، لكنها إذا بقيت مركز الذات منعتها من النضج. السؤال الأعمق هو: هل أنا صادق؟ هل أنا عادل؟ هل أنا رحيماً؟ هل أنا قريب من الله؟ هل صرت أفضل مما كنت؟ هل أحمل مسؤوليتي؟ هذا الانتقال من الصورة إلى الحقيقة هو انتقال حاسم. فالذات التي تعيش للصورة تبقى تحت رحمة المرايا، أما الذات التي تعيش للحقيقة فتبدأ في التحرر.

والحقيقة لا تعني أن يعرف الإنسان كل شيء عن نفسه. فالذات ستبقى سرًا جزئيًا حتى لصاحبها. هناك دوافع خفية، وطبقات عميقة، وتجارب مطمورة، ومساحات لا تنكشف إلا مع الزمن. لكن الصدق يعني أن لا يرفض الإنسان ما ينكشف، وأن لا يعتمد الهروب مما يهدده، وأن يبقى مستعدًا للمراجعة. الذات الصادقة ليست الذات التي انتهت إلى معرفة كاملة، بل التي قبلت أن تكون في طريق المعرفة. وهذه الطريق لا تنتهي بسهولة، لأن الإنسان يتغير، وكل تغير يكشف له وجهًا جديدًا من نفسه.

وبذلك تكون الذات صيرورة لا تمثالًا. ليست شيئًا نكتشفه مرة واحدة ثم نعلقه في تعريف، بل علاقة مستمرة بين الذاكرة والاختيار، بين الجرح والتأويل، بين الاعتراف والتحرر، بين الخطأ والتوبة، بين الضعف والكرامة. وكلما ظن الإنسان أنه امتلك ذاته امتلاكًا كاملاً، فاته سرها. الذات لا تمتلك كما يمتلك الشيء، بل تصاحب وتربي وتراقب وتزكى. ومن هنا فإن أعظم ما يفعله الإنسان مع ذاته ليس أن يعلنها مطلقة، ولا أن يلغيها، بل أن يصحبها إلى الله: يراها في نوره، ويهذبها بأمره، ويحفظ كرامتها بعبوديته، ويفتح لها باب الصيرورة كلما أغلقتها الأوهام.

تبلغ مسألة الذات ذروتها حين نضعها أمام سؤال الهوية والحرية والتوبة والوقوف بين يدي الله. فالذات لا تظل مجرد إحساس داخلي بالـ «أنا»، ولا مجرد صورة نفسية تتكون عبر الذاكرة والعلاقة واللغة، بل تصبح ميداناً يتقرر فيه مصير الإنسان الأخلاقي والروحي: من أنا حين لا يراني أحد؟ من أنا حين تسقط صورتي أمام نفسي؟ من أنا حين أملك القدرة على الظلم؟ من أنا حين أضعف أمام الرغبة؟ من أنا حين أمدح؟ من أنا حين أهان؟ من أنا حين أقف أمام الله وقد انكشفت الأعذار، وسقطت الأقنعة، ولم يبقَ إلا حقيقة ما أردت وفعلت وكنت؟ هنا لا تعود الذات موضوعاً نفسياً فقط، بل تصبح سؤالاً مصيرياً، لأنها الموضع الذي يلتقي فيه الوعي بالمسؤولية، والحرية بالتكليف، والضعف بالكرامة، والذنب بإمكان العودة.

إن الهوية هي الوجه المستقر نسبياً للذات، لكنها ليست حقيقتها النهائية. فالإنسان يحتاج إلى هوية حتى لا يتبدد؛ يحتاج إلى أن يعرف اسمه، وانتماءه، وذاكرته، وموقعه في العالم، وما الذي يميزه عن غيره. غير أن الهوية قد تتحول إلى سجن إذا ظن الإنسان أنها تعريفه النهائي. فقد يسجن نفسه في لقب، أو مذهب، أو طبقة، أو قومية، أو جرح، أو مهنة، أو نجاح، أو فشل، حتى يصير أضيق من إمكانه الإنساني. الهوية ضرورية لأنها تمنح الذات شكلاً، لكنها خطيرة لأنها قد تحول الشكل إلى قدر. ومن هنا فإن الذات الحية تحتاج إلى هوية مفتوحة: تحفظ الذاكرة ولا تقدسها، تمنح الانتماء ولا تلغي الحرية، تصون الجذور ولا تمنع النمو.

إن القرآن الكريم يعيد بناء هوية الإنسان على قاعدة أعمق من كل الانتماءات الجزئية. فالإنسان قبل أن يكون ابن قوم أو طبقة أو مهنة أو تاريخ خاص، هو مخلوق لله، مكرم، مبتلى، مستخلف، مسؤول، راجع إلى ربه. هذه الهوية الكبرى لا تلغي الهويات الصغرى، لكنها تمنعها من التآله. فالانتماء إلى عائلة أو وطن أو أمة أو مدرسة فكرية قد يكون مصدر معنى وواجب، لكنه إذا صار فوق الحق تحول إلى عصية. والإنجاز العلمي أو الاجتماعي قد يكون موضع

شكر، لكنه إذا صار هوية نهائية تحول إلى كبر أو خوف من السقوط. والجرح قد يكون جزءًا من تاريخ الذات، لكنه إذا صار مركز الهوية منع الإنسان من الشفاء. الهوية القرآنية العليا تقول للإنسان: أنت أوسع من كل ما تنتمي إليه، لأنك أولاً عبد مكرم ومسؤول أمام الله.

ومن هنا تتصل الذات بالحرية اتصالاً عميقاً. فالحرية ليست أن تخلع الذات كل انتماء وكل حد وكل ذاكرة، بل أن لا تكون عبداً لما ينبغي أن يكون وسيلة لا غاية. الذات الحرة ليست الذات الفارغة، بل الذات التي رتبت ولاءاتها. من لم يعرف من هو، قد يظن أنه حر، بينما هو نهب لكل صوت وسوق ورغبة وخوف. ومن عرف نفسه في ضوء الله، صار أقدر على أن يقول لا لما يستعبده. فالحرية الحقيقية ليست هروباً من كل قيد، بل خروج من القيود الزائفة إلى العبودية التي تحرر. وهذه مفارقة قرآنية عميقة: الإنسان لا يتحرر حين يعبد ذاته، بل حين يعبد الله؛ لأنه حين يعبد ذاته يقع تحت حكم رغباتها وخوفها وصورتها، وحين يعبد الله يتحرر من أن تكون هذه القوى آلهة صغيرة في داخله.

إن الذات إذا لم تجد مركزها في معنى أعلى، جعلت من نفسها مركزاً مضطرباً. فهي حين تستقل عن الله لا تصبح بالضرورة قوية، بل تصبح قلقلة؛ لأنها تطالب نفسها بما لا تطيق. تريد أن تكون مصدر معناها، وحامية قيمتها، وصانعة خلاصها، ومبررة وجودها. وهذا عبء هائل. لذلك يلجأ الإنسان إلى مرايا كثيرة ليثبت ذاته: الإنجاز، المال، الجسد، الشهرة، السلطة، الحب، الانتماء، المعرفة. وكلما ظن أنه وجد فيها ثباته، اكتشف أنها قابلة للزوال. أما الذات المؤمنة فلا تفقد حاجتها إلى هذه الأشياء كلها، لكنها لا تجعلها أصل قيمتها. تعمل، وتحب، وتنتمي، وتتعلم، وتبني، لكنها تعرف أن مركزها الأعظم ليس في ما تملك، بل في علاقتها بالله.

إن الحرية الداخلية تبدأ حين تستطيع الذات أن تضع مسافة بينها وبين صورتها. فالإنسان أسير صورته ما دام لا يستطيع أن يعترف بخطئه، أو يعتذر، أو يراجع، أو يغير رأيه،

أو يقبل أن يكون ناقصًا. أما حين يكتشف أن قيمته لا تنهار باعتزافه، وأن كرامته لا تموت بتوبته، وأن نقصه لا يخرج من الرحمة، فإنه يصبح أقدر على الصدق. كم من الناس يكذبون لأنهم لا يعرفون الحقيقة، بل لأن الحقيقة تهدد صورتهم. وكم من الناس يظلمون لأن الاعتراف بالظلم يكلفهم انهيار رواية صنعوها عن ذواتهم. لذلك فإن تحرر الذات من صورتها شرط لتحررها من كثير من ذنوبها. والصورة إذا صارت صنمًا، احتاجت إلى توبة كما تحتاج الشهوة إلى توبة.

والتوبة، في هذا الموضع، ليست مجرد إصلاح فعل، بل إعادة تأسيس للذات. فالإنسان حين يتوب لا يقول فقط: لن أفعل هذا مرة أخرى، بل يقول في العمق: لا أريد أن أكون هذا الإنسان الذي كنت أصير إليه. التوبة انتقال في الهوية، لا مجرد إلغاء لواقعة. إنها رفض لأن يكون الذنب هو الاسم الأخير للذات، ورفض كذلك لأن يكون التبرير هو طريق النجاة. في التوبة تعترف الذات بما فعلت، لكنها لا تغلق نفسها عليه. تتألم، لكنها لا تيأس. تخجل، لكنها لا تختبئ من الله. ولذلك كانت التوبة من أعظم أفعال الحرية؛ لأن الإنسان فيها يثور على نسخة ساقطة من نفسه، ويقبل أن يولد من جديد في معنى أعلى.

إن التوبة تكشف أن الذات ليست شيئًا مكتملاً، بل مشروعًا مفتوحًا. فالذات التي لا تستطيع التوبة ذات جامدة: إما متكبرة لا تعترف، أو يائسة لا تتحرك. أما الذات الحية فهي التي تعرف أن بداخلها قابلية للسقوط وقابلية للنهوض. وهذا ينسجم مع جدلية الإنسان الكبرى: فهو ليس خيرًا خالصًا ولا شرًا خالصًا، بل كائن يمتحن بما يفعل بعد أن يعرف، وبما يفعل بعد أن يخطئ. وليس أعظم من أن يستطيع الإنسان أن يعود إلى الله من داخل خطئه. فالخطأ، إذا لم يبرر ولم يقدس، قد يصبح باب معرفة بالضعف، وباب تواضع، وباب رحمة بالآخرين، وباب حذر من النفس. وهنا تتحول الذات من كائن يدافع عن نقائه المتوهم إلى كائن يطلب التطهر.

والوقوف أمام الله هو الموقف الذي يكشف الذات في حقيقتها النهائية. ففي الدنيا تستطيع الذات أن تختبئ خلف الدلغة، والمكانة، والسلطة، والجمهور، والتأويلات، والأعذار. تستطيع أن تصنع لنفسها قاعة مرايا ترى فيها ما تريد. لكن الوقوف أمام الله يعني سقوط كل وسيط مزيف. لا تنفع الصورة إذا خالفت الحقيقة، ولا ينفع المديح إذا كذب القلب، ولا تنفع الشهرة إذا فسد القصد، ولا ينفع التبرير إذا كان الإنسان يعلم في داخله أنه يراوغ. هذا الوقوف ليس حدثاً أخروياً فحسب، بل ينبغي أن يكون حاضراً في وعي الذات منذ الآن. فالذات التي تعيش تحت نظر الله تربي على صدق أعمق من صدقها أمام الناس. ومن هنا يكون الإحسان، بمعناه العميق، أعلى درجات وعي الذات. أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. هذا المعنى لا يخص العبادة الشعائرية وحدها، بل يمتد إلى كل فعل داخلي وخارجي. الذات في مقام الإحسان لا تحتاج دائماً إلى عين الناس كي تستقيم، لأنها تعيش أمام عين أعلى. ولا تحتاج إلى تصفيق الناس كي تجد معنى عملها، لأنها تريد وجه الله. ولا تستهين بالخلوة، لأنها تعلم أن الخفاء ليس غيباً عن الشهادة الإلهية. وهكذا يتحول الوعي بالله إلى تحرير للذات من ازدواجيتها: فلا تكون صالحة في العلن فاسدة في السر، ولا جميلة في الصورة قبيحة في النية.

إن الذات التي لا تعرف الله قد تفرط في تفسير نفسها بنفسها. تظن أنها أدركت بحقيقتها من كل أحد، وأنها تملك حق تبرير كل ما تفعل. أما الذات الواقفة أمام الله فتعرف أن في داخلها ما لا تراه كاملاً، وأن الله أعلم بها منها. وهذه المعرفة ليست إلغاءً لوعي الإنسان بذاته، بل تهذيب له. فالإنسان مأمور أن يعرف نفسه، لكنه منهي عن الاغترار بمعرفته. قد يخفى عليه من دوافعه ما لا يخفى على الله. قد يظن نفسه مخلصاً وفي داخله طلب خفي للمنزلة. قد يظن نفسه غاضباً للحق وفي داخله كبر مجروح. قد يظن نفسه صابراً وفي داخله عجز مقنع. لذلك يحتاج إلى أن يقول دائماً: اللهم عرّفني بنفسي، ولا تكلني إليها، ولا تجعلني عبداً لصورتها.

والذات في علاقتها بالآخرين لا تنضج إلا حين تخرج من مركزية الأنا. فالطفل يرى العالم من خلال حاجته، والنضج أن يدرك الإنسان أن الآخرين ليسوا امتداداً له. كل آخر يحمل ذاتاً، وذاكرة، وكرامة، وجرحاً، وخوفاً، ورجاءً. والذات الناضجة لا تلغي ذاتها في الآخرين، لكنها لا تلغي الآخرين في ذاتها. هنا يظهر البعد الأخلاقي للذات: أن أعرف حدودي، وأن أعترف بحدود غيري؛ أن أطلب حقّي، وأن أرى حق غيري؛ أن أحفظ كرامتي، وأن لا أبنيها على إهانة غيري. الذات التي لا ترى إلا نفسها تتحول إلى طغيان صغير، حتى لو كانت ضعيفة خارجياً. أما الذات التي تنفتح على الآخر بوعي، فإنها تتعلم أن الكرامة ليست امتيازاً فردياً، بل نظام علاقة.

وهنا تظهر قيمة العدل بوصفه علاجاً لمركزية الذات. العدل يعني أن لا أجعل نفسي معياراً مطلقاً، ولا مصلحتي مقياساً نهائياً، ولا ألمي رخصة لظلم غيري. والذات التي تقبل العدل تقبل أن تُقاس بميزان لا تصنعه وحدها. وهذا صعب، لأن الإنسان يميل إلى أن يرى العالم من زاويته. لذلك يحتاج إلى الوحي والعقل والضمير والشورى والنقد، كي لا تبقى الذات قاضياً وحيداً في قضيتها. من حكم لنفسه دائماً فسد وعيه، حتى لو كان ذكياً. والعدل يبدأ حين تقبل الذات أن تسمع ما لا يوافقها، وأن ترى ما يدينها، وأن تعترف بأن الحق قد يكون خارج راحتها.

إن الهوية الذاتية لا تكتمل إلا بالمسؤولية. فليس المهم فقط أن أعرف من أنا، بل أن أعرف ماذا يجب عليّ لأنني أنا. الهوية بلا مسؤولية تتحول إلى زخرفة نفسية أو ادعاء. إذا قلت إنني مؤمن، فماذا تقتضي هذه الهوية؟ إذا قلت إنني إنسان مكرم، فكيف أصون كرامتي وكرامة غيري؟ إذا قلت إنني صاحب علم، فما واجب العلم؟ إذا قلت إنني مجروح، فهل يجعلني الجرح أرحم أم أقسى؟ كل هوية حقيقية تحمل تكليفاً. أما الهوية التي تطلب الامتياز ولا تقبل الواجب فهي قناع للذات لا حقيقة لها. ومن هنا فإن القرآن

يربط دائماً بين التعريف والتكليف: أنت عبد، إذن اعبد؛ أنت مستخلف، إذن اعمر بالحق؛ أنت مكرم، إذن لا تهن نفسك ولا غيرك؛ أنت راجع إلى الله، إذن حاسب طريقك.

والذات في علاقتها بالمستقبل تعيش بين الخوف والرجاء. فهي لا تحمل ماضيها فقط، بل تحمل صورة ممكنة لما يمكن أن تصير إليه. وقد يكون المستقبل باباً للتحرر، وقد يكون مصدراً للقلق. الإنسان يسأل: هل سأبقى كما أنا؟ هل أستطيع أن أغير؟ هل سيقبلني الله؟ هل سأحقق ما أرجو؟ هل سيغلبني ضعفي؟ هذه الأسئلة تشكل الذات بقدر ما يشكلها الماضي. فالذات ليست ذاكرة فقط، بل وعد أيضاً. إنها لا تقول فقط: كنت، بل تقول: أريد أن أكون. ومن هنا فإن الرجاء عنصر تأسيسي في بناء الذات. الذات بلا رجاء تتحول إلى أرشيف للألم والخطأ. والرجاء بلا صدق يتحول إلى وهم. أما الرجاء الصادق فيفتح الذات على العمل والتوبة والنمو.

وهذا الرجاء يتجذر في رحمة الله. فلو كانت الذات متروكة إلى ماضيها وحده، لكان كثير من البشر أسرى لا يخرجون. ولو كانت متروكة إلى قدرتها وحدها، لانهارت أمام ضعفها. لكنها مدعوة إلى رحمة تسبقها وتفتح لها الطريق. الرحمة لا تعني إلغاء المسؤولية، بل جعل المسؤولية ممكنة من غير يأس. الإنسان يتوب لأنه يثق أن الباب مفتوح. ويجاهد لأنه يرجو العون. ويعترف لأنه يعلم أن الاعتراف لا يعني الطرد من الرحمة. لذلك فإن الرحمة ليست فكرة موسية فقط، بل شرط نفسي وروحي لبناء الذات. الذات التي لا تصدق الرحمة تخاف الصدق، لأنها ترى كل اعتراف نهاية. أما الذات التي تؤمن بالرحمة فتملك شجاعة مواجهة نفسها.

إن الذات تحتاج كذلك إلى أن تتصالح مع نقصها من غير أن تبرره. التصالح هنا لا يعني الرضا بالعيب، بل قبول حقيقة أن الإنسان ناقص في طريقه إلى التهذيب. كثير من الناس يضيعون بين كمال متوهم ويأس قاتل. يريدون أن يكونوا أنقياء دفعة واحدة، فإذا

رأوا نقصهم انهاروا. والقرآن يربي الإنسان على طريق أطول: مجاهدة، توبة، عودة، صبر، ترقُّ. ليس المطلوب أن يدعي الإنسان الكمال، بل أن لا يتصالح مع السقوط بوصفه قدرًا نهائيًا. الذات الراشدة تقول: أنا ناقص، لكن نقصي ليس عذرًا للجمود؛ وأنا مدعو إلى الكمال الممكن، لا إلى كمال متوهم يقتلني.

وفي هذا المعنى يصبح الزمن حليفًا للذات لا عدوًّا لها. فالذات لا تُبنى في لحظة واحدة، بل عبر تراكم طويل من القرارات الصغيرة والمراجعات والتجارب. وكما أن الجسد يحتاج إلى نمو، تحتاج الذات إلى نضج. بعض الحقائق لا تعرفها إلا بعد ألم، وبعض الرحمة لا تتعلمها إلا بعد ضعف، وبعض التواضع لا يأتي إلا بعد انكشاف، وبعض الصدق لا يولد إلا بعد سقوط قناع. وهذا لا يعني أن الألم مطلوب لذاته، لكنه يعني أن الذات تتعلم من الزمن إذا كانت واعية. أما الذات الغافلة فتكرر الزمن دون أن تنضج به. ولذلك ليست العبرة بأن يمر العمر، بل أن يتحول العمر إلى بصيرة.

والذات، في علاقتها بالروح، تجد نداءها الأعلى. فالنفس قد تجذبها إلى الرغبة والخوف والتبرير، والجسد يذكرها بالحاجة، والذاكرة تربطها بالماضي، والهوية تمنحها شكلاً، لكن الروح تفتحها على ما يتجاوز كل ذلك. الذات لا تريد البقاء فقط، بل المعنى؛ لا تريد اللذة فقط، بل السكينة؛ لا تريد الاعتراف فقط، بل القبول عند الله؛ لا تريد النجاح فقط، بل النجاة. هذا النداء الروحي هو الذي يمنع الذات من أن تنغلق على الأرض. ومن دونه قد تصبح الذات ذكية وناجحة ومشهورة، لكنها خاوية. فالروح لا تلغي الذات، بل تمنحها اتجاهها الأعلى.

ومع ذلك، لا بد أن ننتبه إلى أن الحديث عن الذات لا ينبغي أن يتحول إلى دوران حول الأنا. فمعرفة الذات مطلوبة بقدر ما تقود إلى معرفة الحق والعمل به، لا بقدر ما تجعل الإنسان مشغولاً بنفسه إلى ما لا نهاية. هناك نوع من التأمل في الذات يزيدها تضخمًا،

لأنه يجعلها موضوع العبادة الخفية. وهناك معرفة بالذات تزيدها تواضعًا وخدمة وعبودية. المعيار هو الثمرة: هل جعلتني معرفة نفسي أرحم، أعدل، أصدق، أقرب إلى الله، أكثر قدرة على تحمل مسؤوليتي؟ أم جعلتني أكثر انشغالًا بصورتي الداخلية؟ الذات لا تُعرف لكي تُعبد، بل لكي تُهذب وتُوجَّه.

وبهذا نستطيع أن نصل إلى خلاصة الفصل: الذات هي الباب الأول إلى داخل الإنسان، لكنها ليست نهاية الداخل. إنها مركز الوعي الشخصي، وساحة الهوية، ومحل الصورة والرواية والاعتراف والكرامة والذنب والتوبة. وهي تشكل بالعلاقة واللغة والذاكرة والجسد والإنجاز والجرح، لكنها لا تكتمل إلا حين تقف أمام الله. الذات إن تُركت لهواها قد تتضخم أو تنسحق أو تبرر أو تتعلق بالمرايا، أما إذا دخلت في أفق القرآن فإنها تتعلم أن تكون عبدًا مكرمًا: لا صنمًا داخليًا ولا شيئًا محتقرًا، لا مطلقة ولا مهدورة، بل ذاتًا مسؤولة مفتوحة على التوبة والصيرورة.

إن أعظم ما في الذات أنها تستطيع أن تعود. هذه القدرة على العودة تمنعها من الانغلاق. مهما تشكلت صورتها، ومهما أثقلها الماضي، ومهما خدعتها الرواية، ومهما أضعفتها الرغبة، يبقى أمامها باب أن ترى، وتعترف، وتوب، وتعيد ترتيب نفسها. ولذلك فإن الذات ليست قدرًا مغلقًا، بل أمانة في الطريق. ومن هنا ينتقل البحث طبيعيًا إلى النفس؛ لأن الذات لا تتحرك في فراغ، بل في داخلها نفس تأمر وتلوم وتطمئن، نفس ترغب وتخاف وتبرر وتجاهد. فإذا كانت الذات هي من يقول: أنا، فإن النفس هي الساحة التي يتصارع فيها هذا الـ«أنا» مع دوافعه وأهوائه ونداءاته. ومن فهم الذات بوصفها بابًا، صار مستعدًا للدخول إلى الفصل التالي: النفس، بوصفها الميدان الأعمق للصراع الداخلي في الإنسان.

الفصل الثاني

النفس

إذا كانت الذات هي الباب الذي يدخل منه الإنسان إلى داخله، فإن النفس هي الساحة التي يكتشف فيها أن هذا الداخل ليس هادئاً ولا بسيطاً ولا موحدًا على صورة واحدة. فالإنسان حين يقول: أنا، لا يقولها من مركز صافٍ خالٍ من التنازع، بل من داخل ميدان تتحرك فيه دوافع متعددة، ورغبات متعارضة، ومخاوف كامنة، ونداءات أخلاقية، وذكريات مؤلمة، وأحلام مؤجلة، وتبريرات ذكية، وأشواق إلى الطهارة، وانجذابات إلى السقوط. ومن هنا فإن النفس ليست مجرد اسم آخر للذات، ولا مجرد قوة غريزية عمياء، ولا مجرد جوهر باطني مستقل عن الجسد والتاريخ، بل هي المجال الحي الذي تتنازع فيه قوى الإنسان، وتظهر فيه قابليته للانحدار والارتقاء، للغفلة والذكر، للتبرير والتوبة، للأمر بالسوء واللوم والطمأنينة.

إن النفس في التجربة الإنسانية لا تدرك بوصفها شيئاً واحداً مستقرًا، بل بوصفها حركة. فالإنسان لا يجد في داخله رغبة واحدة فقط، ولا خوفًا واحدًا فقط، ولا صوتًا واحدًا فقط. يجد من نفسه ما يدفعه إلى اللذة العاجلة، وما يحذره من العاقبة، وما يزين له الفعل، وما يلومه بعد الفعل، وما يدعو إلى الرجوع، وما يقاوم الرجوع، وما يريد الطمأنينة، وما يهرب من شروطها. ولذلك فإن النفس ليست غرفة مغلقة، بل حقل توتر. وربما كان من أعظم أخطاء التصورات السطحية للإنسان أنها تخيلت النفس إما خيرًا خالصًا أفسده الخارج، أو شرًا خالصًا لا أمل في إصلاحه، بينما تكشف التجربة والقرآن أنها موضع قابلية مزدوجة: فيها فجور وتقوى، وفيها أمر بالسوء، وفيها لوم، وفيها إمكان للطمأنينة.

إن القرآن الكريم يقدم للنفس صورة دقيقة لا تختزلها في مستوى واحد. فهناك النفس الأمارة بالسوء، وهناك النفس اللوامة، وهناك النفس المطمئنة. وهذه ليست بالضرورة ثلاث ذوات منفصلة داخل الإنسان، بل ثلاث حالات أو مراتب أو اتجاهات في النفس الواحدة؛ ثلاث صور لحركة الإنسان الداخلية بين الانحدار والمراجعة والسكون إلى الحق. فالنفس الأمارة هي النفس حين تستولي عليها الرغبة والهوى والتبرير، فتدفع صاحبها إلى ما يريده الأدنى فيه، لا إلى ما يقتضيه الحق. والنفس اللوامة هي النفس حين لا تسكت بعد السقوط، حين ترفض أن يكون الذنب عاديًا، وحين توقظ في الإنسان حاسة المحاسبة. أما النفس المطمئنة فهي النفس حين تجد مركزها في الله والحق، لا بمعنى خلّوها من كل حركة، بل بمعنى أن اضطرابها لم يعد سيدها، وأنها عرفت إلى أين تسكن.

ومن هنا فإن النفس ليست شرًا ينبغي قتله، بل قوة ينبغي تهذيبها. فالدعوة إلى تزكية النفس لا تعني إعدام الإنسان من داخله، ولا سحق رغباته، ولا تحويله إلى كائن بلا حرارة، بل تعني تحرير النفس من عبودية الأدنى حتى تصير قادرة على طلب الأعلى. النفس التي تشتهي ليست ملعونة لأنها تشتهي، لكنها تضل حين تجعل الشهوة قانونها الأعلى. والنفس التي تخاف ليست فاسدة لأنها تخاف، لكنها تفسد حين تجعل الخوف سيد القرار. والنفس التي تحب ليست خاطئة لأنها تحب، لكنها تنحرف حين يصبح الحب تملكًا أو صنمًا. لذلك فإن التزكية لا تبدأ من كراهية النفس، بل من معرفتها ومعرفة قابليتها للانحراف والهداية.

إن من أخطر ما في النفس قدرتها على التزيين. فالإنسان لا يسقط دائمًا وهو يرى سقوطه سقوطًا. كثيرًا ما يسقط بعد أن تكون النفس قد ألبست السقوط ثوبًا مقبولًا. تزين له الهوى باسم الحرية، والانتقام باسم العدالة، والجبن باسم الحكمة، والكبر باسم الكرامة، والحسد باسم النقد، والرياء باسم الدعوة، والبخل باسم التدبير، والتبعية باسم الواقعية.

وهنا لا تعمل النفس كقوة رغبة مباشرة فقط، بل كقوة تأويل. إنها لا تقول للإنسان دائماً: افعل الشر لأنك تريد الشر، بل تقول له: هذا ليس شراً، أو هو شر صغير لغاية كبيرة، أو أنت معذور، أو غيرك أسوأ، أو الظروف أجبرتك. وبذلك تصبح النفس الأمانة بالسوء ليست مجرد دافع، بل جهاز تبرير كامل.

وهذا التبرير هو أخطر من الرغبة العارية. فالرغبة العارية يمكن أن تُرى وتُقاوم، أما الرغبة حين ترتدي لغة الفضيلة تصبح أكثر خفاءً. الإنسان الذي يعرف أنه ضعيف أمام شهوة ما أقرب إلى العلاج من الإنسان الذي أقنع نفسه أن شهوته فلسفة حياة. والذي يعرف أنه خائف أقرب إلى الشجاعة من الذي سمى خوفه عقلاً دائماً. والذي يعرف أنه حاسد أقرب إلى النجاة من الذي جعل حسده معياراً للحقيقة. لذلك فإن بداية تزكية النفس هي كشف الأسماء المزيفة. لا بد أن يعود الشيء إلى اسمه: الهوى هوى، والكبر كبر، والخوف خوف، والرغبة رغبة، حتى يمكن التعامل معه. وما لم تُكشف لغة التزيين، بقيت النفس قادرة على قيادة الإنسان باسم ما يظنه حقاً.

والقرآن، في خطابه للنفس، يفعل هذا الكشف. إنه يسمي الأشياء بأسمائها، ويفضح حيل الإنسان مع نفسه، ويعيد الفعل إلى قصده، والرغبة إلى حقيقتها، والغفلة إلى اسمها. لا يترك الإنسان يختبئ خلف الكلمات. ولذلك كان القرآن مزعجاً للنفس غير المتهية؛ لأنه لا يكتفي بتعليمها معلومات، بل يواجهها بما تخفي. يذكر الإنسان بأنه عجول، وأنه كنود، وأنه ظلم جهول، وأنه يطغى إذا استغنى، وأنه إذا مسه الشر جزوع وإذا مسه الخير منوع، لا ليغلق عليه باب الأمل، بل ليمنعه من بناء صورة كاذبة عن برائه. فالإنسان لا يبدأ التزكية من الوهم، بل من الصدق. ولا صدق من غير اعتراف بقابلية النفس للانحراف.

لكن القرآن لا يترك النفس في هذا التشخيص القاسي. فهو في الوقت نفسه يفتح لها باب الفلاح: قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها. هذا يعني أن النفس قابلة للعمل

عليها؛ ليست قدرًا مغلقًا. يمكن أن تزكو، ويمكن أن تدفن. يمكن أن تصفو، ويمكن أن تُطمس. يمكن أن تخرج من الأمر بالسوء إلى اللوم، ومن اللوم إلى الطمأنينة. وهذه القابلية هي أساس الأمل الأخلاقي في الإنسان. فالإنسان ليس محكومًا بأن يبقى كما هو، ولا مأمونًا من أن ينحدر إذا ترك نفسه. إنه كائن قابل، وهذه القابلية هي سر التكليف. ولو كانت النفس شرًا مغلقًا لما كان للتزكية معنى، ولو كانت خيرًا مضمونًا لما كان للمجاهدة معنى.

إن النفس الأمارة بالسوء لا تعمل دائمًا في صورة المعصية الصريحة؛ فقد تعمل في الطاعة أيضًا. قد يدخل الإنسان في عمل صالح، فتسلل النفس إليه بطلب المنزلة، أو المقارنة، أو الإعجاب، أو الشعور بالتفوق. وقد يتكلم بالحق، لكن نفسه تريد الانتصار لا الهداية. وقد ينصح، لكن نفسه تريد أن تظهر أعلم. وقد يتصدق، لكن نفسه تريد أن تُرى. وهذا يجعل تزكية النفس أدق من مجرد ترك المعاصي الظاهرة. فالمعصية الظاهرة خطر واضح، أما فساد النية في العمل الصالح فهو خطر خفي. ومن هنا كان الخوف من الرياء والعجب من أعمق مخاوف أهل البصيرة؛ لأن النفس قد تدخل من باب الخير لتفسد الخير من داخله.

وهنا تتضح العلاقة بين النفس والذات. فالذات تحب صورتها، والنفس قد تستعمل الدين والأخلاق والعلم لتجميل هذه الصورة. فإذا لم يكن الإنسان يقظًا، أصبح ما يفترض أن يزيكه غذاءً لئرجسيته. العلم قد يزيد الكبر، والعبادة قد تزيد العجب، والعمل العام قد يزيد حب الظهور، والنقد قد يزيد الشعور بالتفوق. ليست المشكلة في هذه الأعمال، بل في النفس التي تدخلها. ولذلك لا يكفي أن نسأل: ماذا يفعل الإنسان؟ بل يجب أن نسأل: ماذا تفعل النفس بما يفعل؟ هل تجعل العمل طريقًا إلى الله أم طريقًا إلى الذات؟ هل تجعل العلم خشية أم استعلاء؟ هل تجعل العبادة تواضعًا أم شعورًا بالامتياز؟

إن النفس اللوامة تمثل بداية اليقظة. فهي الصوت الذي لا يترك الإنسان يستقر في السقوط. قد يضعف، لكنها لا تسمح له أن يسمى الضعف فضيلة. قد يذنب، لكنها تذكره أن الذنب ليس موطنه الحقيقي. قد يبرر، لكنها تحرق التبرير بسؤال داخلي: أحقًا كان هذا حقًا؟ أحقًا لم تكن تعلم؟ أحقًا لم تستطع؟ هذه النفس اللوامة نعمة، وإن كانت مؤلمة. فاللوم الداخلي، إذا بقي في موضعه الصحيح، يحفظ الإنسان من موت الضمير. ومن فقد القدرة على لوم نفسه فقد فقد جهاز إنذار داخليًا عظيمًا. الخطر ليس أن يخطئ الإنسان ثم يتألم، بل أن يخطئ ولا يتألم؛ أن يعصي ولا يشعر؛ أن يظلم ولا يضيق صدره.

لكن النفس اللوامة قد تمرض أيضًا إذا تحولت إلى جلد دائم للذات. فاللوم الصحي يوقظ ويدفع إلى التوبة، أما اللوم المرضي فيسحق ويقود إلى اليأس. النفس اللوامة الراشدة تقول: أخطأت فارجع. أما النفس المتأكلة باليأس فتقول: أخطأت إذن أنت لا تصلح. الفرق بينهما هو الفرق بين المحاسبة والإعدام الداخلي. والقرآن لا يريد للنفس أن تموت تحت اللوم، بل أن تحيا به. لذلك يقرن كشف الذنب بفتح باب المغفرة، ويقرن الخوف بالرجاء، ويقرن المحاسبة بالرحمة. فاللوم من غير رحمة قد يجعل الإنسان يهرب من نفسه، والرحمة من غير لوم قد تجعله يطمئن إلى السقوط.

إن النفس المطمئنة ليست نفسًا بلا ذاكرة ولا رغبة ولا خوف، بل نفس وجدت مركزها. الطمأنينة لا تعني أن الإنسان لم يعد يمر بالاضطراب، بل أن اضطرابه لم يعد يقتلع جذوره. النفس المطمئنة تعرف ربها، وتعرف ضعفها، وتعرف طريقها، وتعرف أن الدنيا ليست موضع الاكتمال الأخير. لذلك لا تسكرها النعمة كما تسكر الغافل، ولا يحطمها الألم كما يحطم من لا أفق له. إنها قد تحزن، لكنها لا تياس؛ وقد تخاف، لكنها لا تعبد الخوف؛ وقد ترغب، لكنها لا تجعل الرغبة إلهاً؛ وقد تذنب فتعود، لكنها لا تجعل الذنب هوية. الطمأنينة هنا ليست سكونًا نفسيًا سطحيًا، بل استقرارًا وجوديًا في معنى أعلى.

ومن هنا فإن الطريق من النفس الأمانة إلى النفس المطمئنة ليس طريقاً خطياً بسيطاً. الإنسان قد يذوق لحظات من الطمأنينة ثم تعود نفسه إلى الاضطراب، وقد يلوم نفسه ثم يغلبه الهوى، وقد يظن أنه تجاوز دافعاً ثم يكتشفه في صورة أخرى. هذه الحركة لا ينبغي أن تفهم بوصفها فشلاً دائماً، بل بوصفها طبيعة المجاهدة. النفس لا تتزكى مرة واحدة وإلى الأبد، بل تحتاج إلى صحبة مستمرة، وذكر مستمر، ومحاسبة مستمرة، وانتباه إلى مداخلها المتجددة. إن النفس كائن داخلي متحول، وكل مرحلة من العمر تفتح لها أبواباً جديدة: شهوة الشباب، كبر العلم، خوف الشيخوخة، فتنة السلطة، مرارة الفشل، سكرة النجاح. لذلك لا تنتهي التزكية ما دام الإنسان حياً.

إن النفس في علاقتها بالرغبة تكشف أنها لا تريد الشيء فقط، بل تريد أحياناً أن تريد. فالرغبة ليست حاجة مباشرة دائماً، بل قد تكون تعويضاً عن نقص، أو هروباً من خوف، أو طلباً للاعتراف، أو محاولة لملء فراغ روحي. كم من رغبة ظاهرها جسدي وباطنها نفسي، وكم من رغبة ظاهرها مادي وباطنها طلب للأمان، وكم من رغبة ظاهرها حب وباطنها خوف من الوحدة. ولذلك فإن تزكية النفس لا تكون بقمع الرغبة من سطحها فقط، بل بفهم جذورها. قد لا ينجو الإنسان من شهوة ما لأنه لم يفهم ماذا تعوض له. وقد لا يترك تعلقاً مرضياً لأنه لم يعرف الخوف الذي يسكن وراءه. النفس لا تعالج بالمنع وحده، بل بالفهم والتهديب والبديل الأعلى.

والقرآن حين يخاطب الرغبة لا يلغيها، بل يعيد ترتيبها. لا يقول للإنسان إن الطعام والجمال والمال والأهل والراحة كلها بلا قيمة، لكنه يقول له إنها ليست الغاية النهائية. لا يطلب منه أن يكره الدنيا من حيث هي خلق الله، بل أن لا يبيع الآخرة بالعاجلة، وأن لا يجعل الزينة مقام الحقيقة. وهذا الترتيب هو جوهر تزكية النفس: ليس إعدام الرغبة، بل تحريرها من الاستبداد. الرغبة حين تخضع للحق تصير طاقة حياة وعمران، وحين تستولي

تصير عبودية. لذلك فالمشكلة ليست في أن النفس تطلب، بل في ماذا تطلب، وبأي ميزان، وبأي حد، وبأي أثر على الإنسان والآخرين.

والنفس في علاقتها بالخوف لا تقل تعقيداً. فهي لا تخاف من الخطر الخارجي فقط، بل تخاف من الانكشاف، ومن الفقد، ومن الرفض، ومن الفشل، ومن فقدان الصورة، ومن الموت، ومن الحرية نفسها أحياناً. والخوف إذا لم يُعرف قد يحكم الإنسان من وراء ستار. قد يمنعه من قول الحق، أو يدفعه إلى التملق، أو يجعله قاسياً كي لا يظهر ضعفه، أو يجعله متردداً باسم الحكمة. ومن هنا فإن من أعظم أعمال تزكية النفس كشف الخوف وتسميته. لا لكي يحتقر الإنسان نفسه لأنه خائف، بل لكي لا يكون الخوف سيّداً متخفياً. فالخوف إذا دخل في النور أمكن تهذيبه، وإذا بقي في الظلمة لبس ألف قناع.

والنفس كذلك تميل إلى الراحة. لا بمعنى الراحة الجسدية فقط، بل الراحة الوجودية التي تنهرب من التكلفة. الحق مكلف، والصدق مكلف، والاعتذار مكلف، وتغيير العادة مكلف، ومواجهة الذات مكلفة. لذلك قد تختار النفس التأجيل. تقول للإنسان: غداً تتوب، غداً تتغير، غداً تصارح، غداً تبدأ. والتأجيل من أذكى حيل النفس، لأنه لا ينكر الحق، بل يؤجله. إنه لا يقول: لا تتب، بل يقول: ليس الآن. ولا يقول: لا تفعل الخير، بل يقول: حين تتحسن الظروف. وهكذا تضيع الأعمار لا في رفض الحق دائماً، بل في تأجيله. ومن هنا كان الوعي بالزمن جزءاً من تزكية النفس؛ لأن النفس تحب أن تجعل المستقبل مخزناً لكل الواجبات التي لا تريدها الآن.

إن النفس تخاف من الحسم لأنها تعرف أن الحسم يغير ترتيبها. التوبة الحقيقية تغير العادات، والصدق الحقيقي يكسر علاقات زائفة، والعدل الحقيقي يكلف مصلحة، والحرية الحقيقية تخرج الإنسان من منطقة أمان كاذبة. لذلك تحب النفس المنطقة الرمادية، حيث تستطيع أن تشعر بأنها قريبة من الخير من غير أن تدفع ثمنه كاملاً. والقرآن

لا يترك الإنسان في هذه المنطقة؛ إنه يدعوهُ إلى القرار. ليس قرارًا متهورًا، بل قرارًا أخلاقيًا: أن يختار أين يقف. النفس تحب الالتباس حين يخدمها، والحق يطلب وضوحًا يحررها من مراوغتها.

ومن هنا فإن مجاهدة النفس ليست حربًا ضد الذات، بل حرب ضد استعباد الذات. ليست كراهية للداخل، بل رحمة به. فالذي يترك نفسه لهواها لا يحبها حقًا، وإن ظن أنه يريحها. إنه يتركها لما يفسدها. والذي يجاهدها لا يحتقرها، بل يريد لها أن ترتفع. كما أن الطبيب قد يوجع ليشفي، كذلك المجاهدة قد تخالف رغبة عاجلة لتحفظ النفس من هلاك أعمق. ومن لم يفهم هذا ظن أن تزكية النفس قمع، بينما هي في حقيقتها تحرير. تحرير من الهوى، ومن الخوف، ومن التبرير، ومن الإدمان على الصورة، ومن عبودية العاجل.

إن النفس، وهي تتحرك بين الأمر بالسوء واللوم والطمأنينة، تكشف أن الإنسان ليس كتلة واحدة. وهذا لا يعني تمزيق الإنسان، بل فهم ديناميته. في داخله قابلية للسقوط، لكنها ليست كل حقيقته. وفي داخله شاهد يلوم، لكنه ليس كافيًا وحده ما لم يتحول إلى توبة. وفي داخله توق إلى الطمأنينة، لكنه يحتاج إلى طريق. ولذلك لا بد من مشروع تربية للنفس، لا مجرد وصف لها. هذا المشروع يبدأ بالمعرفة، ويمر بالمحاسبة، ويتغذى بالذكر، ويتقوى بالصحة، ويتجسد في العادة، ويتطهر بالتوبة، ويثبت بالصبر، وينتهي نسيبًا إلى طمأنينة لا تعني انتهاء الامتحان، بل تعني رسوخ الاتجاه.

وبهذا نرى أن النفس هي الميدان الأول للحرب الداخلية في الإنسان. ليست الحرب بين جسد وروح على نحو مبسط، بل بين مراتب في الداخل: بين الهوى والحق، بين التبرير والبصيرة، بين العاجل والآجل، بين الصورة والحقيقة، بين الخوف من الناس والخوف من الله، بين لذة السقوط وطمأنينة الرجوع. وكل إنسان يحمل هذه الحرب بدرجة ما، حتى لو بدا خارجه هادئًا. ومن لم يعترف بهذه الحرب كان أقرب إلى الهزيمة؛ لأن العدو الداخلي

لا يُقاوم إذا أنكرناه. أما من عرف نفسه في ميدان النفس، فقد بدأ أول طريق النجاة: أن يعرف أن داخله ليس بريئاً ولا ميؤوساً منه، بل قابل للتركية، وأن الفلاح ليس في إنكار النفس، بل في تركيتها.

إذا كانت النفس في علاقتها بالمحنة تنكشف في ضعفها واحتياجها وارتباكها، فإنها في علاقتها بالنعمة تنكشف في موضع آخر لا يقل خطراً: موضع الغرور والاستغناء. فالمحنة تضغط على النفس فتجعلها ترى عجزها، أما النعمة فقد توسع حولها أسباب الراحة والقوة حتى تنسى أصل افتقارها. ولذلك يكون امتحان النعمة أحياناً أشد خفاءً من امتحان الألم؛ لأن المتألم يعرف أنه محتاج، أما المنعم فقد يظن أنه مالك. والمتألم يطلب الفرج، أما المنعم فقد ينسى الشكر. والمتألم قد يرى حدوده، أما المنعم قد يظن أن اتساع الإمكان حوله دليل على اتساع ذاته. ومن هنا لا تكون النفس في خطر حين تضيق بها الحياة فقط، بل تكون في خطر كذلك حين تتسع لها الحياة من غير ذكر ولا شكر ولا وعي.

إن النفس إذا رأت نفسها مستغنية بدأت طريق الطغيان. والاستغناء هنا ليس مجرد الغنى المادي، بل شعور داخلي بأن الإنسان لم يعد محتاجاً إلى الله، أو إلى الحق، أو إلى النصيحة، أو إلى المراجعة، أو إلى الناس. قد يستغني الإنسان بماله، أو بعلمه، أو بمنصبه، أو بجماله، أو بجمهوره، أو بتاريخه، أو حتى بتدينه إذا تحول الدين في نفسه إلى سبب للتعالي. وهذا أخطر الاستغناء: أن يستغني الإنسان بما كان ينبغي أن يزيده افتقاراً إلى الله. العلم الحقيقي يورث خشية، فإذا أورث كبراً دل على أن النفس دخلته من بابها الخفي. والعبادة الحقيقية تورث تواضعاً، فإذا أورثت احتقاراً للناس دل ذلك على أن النفس جعلت العبادة زينة لصورتها لا طريقاً إلى ربها.

ومن هنا فإن النفس لا تمتحن فقط بالمعصية، بل تمتحن بالطاعة، ولا تمتحن فقط بالحرمان، بل تمتحن بالعطاء. قد يفسد الإنسان بالذنوب إذا استسلم له، وقد يفسد بالطاعة إذا

أعجب بها. وقد يفسد بالفقر إذا ملأ قلبه بالحق، وقد يفسد بالغنى إذا ملأ قلبه بالكبر. وهذا المعنى يفتح باباً عميقاً في تحليل النفس: ليست المشكلة في الأشياء وحدها، بل في الطريقة التي تدخل بها إلى النفس. المال قد يكون أمانة أو فتنة، والعلم قد يكون نوراً أو حجاباً، والسلطة قد تكون خدمة أو استعلاء، والجمال قد يكون شكرًا أو غرورًا، والمحنة قد تكون توبة أو قسوة. النفس هي التي تعيد تشكيل ما يدخل إليها بحسب مركزها الداخلي.

إن من علامات النفس غير المزكاة أنها تحول كل شيء إلى مادة للذات. فإذا تعلمت، طلبت أن ترى عالمة. وإذا عبدت، طلبت أن ترى صالحة. وإذا أنفقت، طلبت أن ترى كريمة. وإذا صبرت، طلبت أن ترى عظيمة الاحتمال. وإذا تواضعت، طلبت أن يُمدح تواضعها. وهكذا تصبح النفس قادرة على أن تتغذى حتى من الفضائل. هذه الدقة في مداخل النفس تجعل تركيتها أصعب من مجرد ترك السلوك القبيح الظاهر. فالقبح الظاهر يمكن أن يراه الناس، أما القبح المختبئ في نية جميلة فقد لا يراه إلا صاحبه إذا صدق، أو يراه الله الذي لا تخفى عليه خافية. ولذلك كان الإخلاص أعلى من مجرد صحة العمل، لأن العمل قد يكون صالح الشكل مريض الداخل.

والإخلاص لا يعني غياب كل شعور بالذات دفعة واحدة، فذلك مقام عسير، بل يعني مجاهدة النفس حتى لا تكون هي الغاية النهائية من العمل. قد يفرح الإنسان بقبول الناس لعمله، وهذا طبيعي، لكن الخطر أن يكون قبول الناس هو المقصود الأعلى. قد يتألم إذا لم يُنصف، وهذا بشري، لكن الخطر أن يفقد معنى العمل كله لأنه لم يُمدح. الإخلاص يجعل العمل متصلاً بالله قبل أن يتصل بالمرآة الاجتماعية. إنه لا يلغي حاجة الإنسان إلى التقدير، لكنه يمنع التقدير من أن يكون رب العمل. ومن هنا كان الإخلاص علاجاً جذرياً للنفس التي تريد أن تحول كل خير إلى وسيلة لتأكيد صورتها.

إن النفس في علاقتها بالشهوة تحتاج إلى فهم غير سطحي. فالشهوة ليست دائماً طلباً جسدياً مباشراً، بل قد تكون بحثاً عن نسيان، أو تعويضاً عن فراغ، أو تمرّداً على قيد، أو رغبة في إثبات الوجود، أو هروباً من ألم لم يعالج. لذلك فإن محاربة الشهوة من سطحها فقط قد لا تكفي إذا بقي جذرها النفسي حيّاً. النفس التي تشعر بالفراغ قد تندفع إلى لذة متكررة لا لأنها لا تعرف ضررها، بل لأنها تريد أن تطفئ فراغاً أعمق. والنفس التي تشعر بالإهانة قد تطلب السيطرة أو الاستهلاك لتستعيد وهم القوة. والنفس التي تخاف من الوحدة قد تقبل تعلقاً مريضاً باسم الحب. ومن هنا فإن التزكية تحتاج إلى كشف الجذر، لا الاكتفاء بقصّ الفروع.

غير أن فهم الجذر لا يعني تبرير الانحراف. فبعض الخطابات الحديثة تميل إلى تحويل كل خطأ إلى نتيجة جرح سابق، وكأن الإنسان لم يعد مسؤولاً عن شيء. وهذا غير صحيح. الجرح يفسر، لكنه لا يبرر كل شيء. والضعف يطلب رحمة، لكنه لا يمنح رخصة مطلقة. والنفس تحتاج إلى أن تفهم ألمها حتى لا تكذب على نفسها، لكنها تحتاج كذلك إلى أن تتحمل مسؤولية ما تفعل بألمها. الإنسان ليس مسؤولاً عن كل ما حدث له، لكنه مسؤول بدرجة ما عن الطريق الذي يسلكه بما حدث له. وهذه الدرجة تتسع وتضيق بحسب العلم والاستطاعة والظروف، لكنها لا تختفي تماماً إلا حيث يغيب الوعي أو القدرة. ومن هنا يكون القرآن أعدل من الخطابين المتطرفين: لا يقسو على الإنسان كأنه بلا جرح، ولا يعفيه كأنه بلا إرادة.

إن النفس في علاقتها بالخوف من الناس تتعرض لواحدة من أكثر صور العبودية خفاءً. قد لا يعبد الإنسان صنماً ظاهراً، لكنه يعبد نظرة الناس إليه. يخاف أن يسقط من أعينهم، أو أن يخالف جماعتهم، أو أن يفقد منزلته، أو أن يقال عنه ما يكره. وهذا الخوف إذا استولى جعل النفس تبيع الحق بالتدريج. تبدأ بالمعاملة، ثم الصمت، ثم التبرير، ثم المشاركة في

الباطل. وليس كل مراعاة للناس رياءً أو ضعفًا؛ فالحكمة تقتضي أحيانًا مراعاة المقام واللغة والمصلحة. لكن الفرق بين الحكمة والخوف أن الحكمة تختار الأسلوب ولا تبيع الحق، أما الخوف فيغير الحق نفسه أو يسكت عنه حين يجب الكلام. والنفس تعرف الفرق في أعماقها، وإن حاولت أن تخلط بينهما.

ومن هنا كانت خشية الله تحريرًا للنفس من خشية الناس. فالنفس لا تستطيع أن تعيش بلا خوف، لكنها تحتاج إلى خوف أعلى يرتب المخاوف الأدنى. فإذا غابت خشية الله، كبرت مخاوف الناس في القلب حتى صارت آلهة صغيرة. أما إذا حضرت خشية الله، فإنها لا تجعل الإنسان متهورًا ولا فظًا، لكنها تمنحه مركزًا لا يخضع لكل ضغط. يخاف الناس بقدر الحكمة لا بقدر العبودية، ويراعيههم بقدر الأخلاق لا بقدر الذل، ويطلب رضاهم فيما لا يسخط الله لا فيما يضيع الحق. بهذا المعنى تكون الخشية طاقة تحرير، لأنها تمنع النفس من أن تجعل المجتمع رهبًا.

والنفس في علاقتها بالزمن تميل إلى خدعة التسويف. التسويف ليس مجرد كسل، بل فلسفة نفسية خفية تقول إن المستقبل سيكون أوسع وأخف وأكثر استعدادًا من الحاضر. تقول النفس: حين أرتاح أنغير، حين أفرغ أتوب، حين أستقر أبدأ، حين يخف الضغط أعود إلى الله، حين تنتهي هذه المرحلة أصلح ما فسد. لكن الحياة لا تعطي غالبًا تلك اللحظة المثالية. ومن ينتظر صفاء الظروف كي يبدأ التزكية قد يمضي عمره في الانتظار. ولذلك فإن النفس تحتاج إلى أن تتعلم أن البداية لا تكون في عالم مثالي، بل في قلب النقص. التوبة تبدأ والإنسان متعب، والصدق يبدأ والظروف غير كاملة، والعمل يبدأ مع الخوف، والصبر يبدأ قبل أن يزول الألم.

والقرآن يوقظ النفس من التسويف بإحضار الموت والرجوع إلى الله. فالموت ليس تهديدًا خارجيًا فقط، بل كسر لوهم امتلاك الزمن. النفس تؤجل لأنها تظن أن

الوقت في يدها، فإذا حضر وعي الموت، ظهر أن الزمن ليس ملكًا مضمونًا. ومن هنا لا يكون ذكر الموت كآبة، بل علاجًا لخداع النفس. إنه يقول لها: ليس لديك أبد مفتوح للتأجيل. افعلي الآن ما تستطيعين. عودي الآن. اعتذري الآن. أصلحي الآن. لا تجعللي المستقبل مقبرة للواجبات. والإنسان الذي يذكر الموت بوعي لا يترك الحياة، بل يعطي الحاضر وزنه الأخلاقي.

إن النفس كذلك تحب المقايضة مع الله. قد تعبد لتأخذ، أو تطيع لتضمن، أو تترك الذنب لتنال فورًا راحة أو فتحًا محسوسًا. وهذا جزء من طبيعة الإنسان المحتاج، لكنه إذا بقي في هذا المستوى وحده لم ينضج. فالعبادة ليست صفقة تجارية، وإن كان الله يثيب ويكرم. العبادة في عمقها اعتراف بالحق. والنفس تحتاج إلى أن تتقل من عبادة المصلحة إلى عبادة المحبة والخشية والمعرفة. لا يعني ذلك إلغاء الرجاء في الثواب، بل يعني أن لا تكون العلاقة بالله محصورة في حساب الربح والخسارة. النفس المطمئنة لا تعبد الله فقط لأنه يعطيها، بل لأنه ربه الحق، ولأنها وجدت في قربهِ معنى وجودها.

ومن هنا فإن الابتلاء يكشف صدق النفس في علاقتها بالله. فإذا أعطيت شكرت، وإذا منعت هل تثبت؟ إذا وجدت لذة الطاعة هل تستمر، وإذا غابت اللذة هل تبقى؟ إذا جاء الفرج هل تذكر، وإذا تأخر هل تيأس؟ النفس في بدايات الطريق قد تحتاج إلى الحلاوة كي تتحرك، لكن النضج أن تثبت على الحق حتى حين لا تشعر بكل حلاوته. فالطاعة ليست دائمًا وجدًا مشرقًا، بل أحيانًا صبر جاف، ومقاومة ثقيلة، وثبات بلا مكافأة شعورية فورية. وهذا من أعظم امتحانات النفس؛ لأنها تريد العاجل حتى في الروحانيات. فإذا لم تجد لذة سريعة، تراجع. أما النفس الراشدة فتعرف أن الحق لا يقاس دائمًا بما تشعر به في اللحظة. إن النفس في علاقتها بالتوبة قد تستعمل التوبة نفسها حيلة. فقد يتوب الإنسان بلسانه وهو يحتفظ في داخله بطريق العودة إلى الذنب. وقد يندم على أثر الذنب لا على الذنب

نفسه؛ يندم لأنه انكشف، أو لأنه خسر، أو لأنه تألم، لا لأنه خالف الحق. وقد يجعل التوبة فترة استراحة بين سقوطين لا مشروع تحول. ولذلك تحتاج التوبة إلى صدق. والصدق في التوبة لا يعني أن يضمن الإنسان أنه لن يضعف أبدًا، فهذا فوق طاقته، بل أن لا يخادع الله ولا نفسه عند الرجوع؛ أن يكره الذنب لأنه ذنب، لا فقط لأنه أضر بمصلحته؛ وأن يأخذ بأسباب البعد عنه؛ وأن لا يبقى في قلبه حنينًا متعمدًا إليه. النفس قد تضعف بعد توبة صادقة، لكن الضعف غير الخداع.

والفرق بين الضعف والخداع مهم جدًا في فهم النفس. الضعيف يسقط ثم يستحي ويعود ويكره سقوطه. أما المخادع فيبقى السقوط خيارًا محفوظًا، ويستعمل الرحمة غطاءً للتساهل. والقرآن يفتح باب الرحمة للضعيف العائد، لكنه لا يطمئن النفس المخادعة إلى حيلها. ولذلك فإن الرجاء يحتاج إلى خوف يحرسه، والخوف يحتاج إلى رجاء يرفعه. إذا انفرد الرجاء صار أمنًا كاذبًا، وإذا انفرد الخوف صار يأسًا. والنفس تحتاج إلى هذين الجناحين؛ تخاف من مكرها وضعفها، وترجو رحمة ربها وعونه. بهذا التوازن تمشي، لا بسوط دائم ولا بمخدر دائم.

إن النفس كذلك تتأثر بالصحة تأثرًا عميقًا. فالإنسان قد يظن أن معركته مع نفسه فردية خالصة، لكنه يكتشف أن من حوله يسهّلون عليه طريقًا أو آخر. هناك صحة تجعل المعصية عادية، والتبرير سهلًا، والغفلة خفيفة. وهناك صحة تجعل الخير ممكنًا، وتذكر الإنسان بما يريد أن يصير إليه، وتخجل نفسه من الانحدار لا خجل احتقار بل خجل يقظة. ولذلك ليست الصحة مسألة اجتماعية هامشية، بل جزء من تركية النفس. النفس ضعيفة أمام البيئة؛ فإذا وضعت نفسها دائمًا في مواضع الفتنة ثم طالبت نفسها بالثبات المطلق فقد ظلمت نفسها. ومن الحكمة أن يعرف الإنسان المواطن التي تضعف فيها نفسه، وأن لا يذهب إليها متكبرًا على ضعفه.

وهذا لا يعني أن يهرب الإنسان من العالم، بل أن يعرف كيف يدخل إليه. فالنفس تحتاج إلى مخالطة تتعلم فيها الرحمة والصبر، لكنها تحتاج كذلك إلى خلوة تحفظ مركزها. مخالطة بلا ذكر تشئت، وخلوة بلا عمل قد تتحول إلى وهم. والنضج أن يعرف الإنسان متى يخالط ومتى ينسحب، متى يتكلم ومتى يصمت، متى يعرض نفسه للامتحان ومتى يتجنب موضع الفتنة. فالذي لا يعرف ضعف نفسه قد يسمى التهور ثقة، والذي لا يعرف حاجتها إلى الناس قد يسمى العزلة طهارة. والنفس تحتاج إلى ميزان لا إلى شعارات مطلقة.

إن العبادة اليومية هي أعظم نظام عملي لتربية النفس لأنها لا تتركها لادعاءات كبرى بلا امتحان. الصلاة تمتحن الانتباه والخضوع، الصوم يمتحن الرغبة والصبر، الزكاة تمتحن الشح والرحمة، الذكر يمتحن الغفلة، غض البصر يمتحن الشهوة، كظم الغيظ يمتحن الغضب، الصدق يمتحن الخوف، العفو يمتحن الكبر والانتقام. هكذا تدخل التزكية في تفاصيل الحياة، لا تبقى كلامًا عن طهارة عامة. النفس لا تزكو بمجرد أن تحب فكرة التزكية، بل حين تتدرب في هذه المواطن الصغيرة والكبيرة على أن لا تكون عبدة لدافعها الأول.

ومن هنا فإن النفس لا تعرف حقيقتها إلا في الامتحان. قد يظن الإنسان أنه حلیم حتى يستفز، وكريم حتى يحتاج المال، وصادق حتى يكلفه الصدق، وشجاع حتى يخاف، ومخلص حتى لا يراه أحد، وزاهد حتى تعرض عليه الدنيا، ومتواضع حتى ينافسه غيره. الامتحان يكشف ما لا تكشفه النية العامة. وليس المقصود أن يبحث الإنسان عن الفتن، بل أن يفهم أن الحياة تكشف نفسه من خلال ما يعرض لها. كل موقف مرآة: الغضب مرآة، المال مرآة، السلطة مرآة، الحب مرآة، الألم مرآة، النجاح مرآة، الهزيمة مرآة. ومن عرف كيف يقرأ هذه المرايا تعلم من نفسه، ومن لم يقرأها كرر نفسه.

إن من علامات نضج النفس أن تصبح قادرة على الاعتراف دون انقياد. في البدايات، يخاف الإنسان من رؤية عيبه لأنه يظن أن العيب ينفي قيمته. أما حين ينضج، يعرف أن الاعتراف بداية الإصلاح. النفس الناضجة لا تحب عيوبها، لكنها لا تخاف من رؤيتها. تقول: هذا فيّ، وسأجاهده. وهذا الاعتراف يحتاج إلى أمان روحي عميق: أن يعرف الإنسان أن الله لا يدعوه إلى الاعتراف ليطرده، بل ليفتح له باب الرجوع. ومن دون هذا الأمان، قد تستمر النفس في الدفاع عن نفسها حتى تهلك. لذلك فإن الرحمة شرط للصدق، كما أن الصدق شرط للتزكية.

والنفس المطمئنة ليست نهاية درامية يحصل عليها الإنسان دفعة واحدة، بل ثمرة تراكم طويل من الصدق والذكر والمجاهدة والرحمة. قد تأتي لحظات صفاء يرى فيها الإنسان الطريق واضحاً، ثم تعود الغيوم. وهذا طبيعي. المهم أن يكون الاتجاه ثابتاً. النفس المطمئنة ليست التي لا تتحرك، بل التي إذا اضطربت عرفت إلى أين تعود. ليست التي لا تخاف، بل التي لا تجعل الخوف رعباً. ليست التي لا تذنب أبداً، بل التي لا تصالح الذنب ولا تقيم فيه. وليست التي لا تتألم، بل التي لا يقطعها الألم عن الله. الطمأنينة إذن ليست غياب العاصفة، بل وجود مرساة.

وبهذا تتضح الصورة الثانية من هذا الفصل: النفس هي حركة بين العادة والتغيير، بين الراحة والطمأنينة، بين التبرير والصدق، بين الشهوة والتزكية، بين الخوف والخشية، بين الرجاء والخداع، بين الصحبة والغفلة، بين الامتحان والاكتشاف. وهي لا تفهم إذا نظرنا إليها بوصفها شراً ينبغي سحقه، ولا بوصفها براءة ينبغي إطلاقها، بل بوصفها أمانة قابلة للصعود والهبوط. والإنسان لا ينجو منها بالهروب، بل بالصحبة الواعية لها: يعرف مكرها، ويرحم ضعفها، ويحاسبها، ويهذبها، ويعرضها على القرآن، ويعيدها كلما شردت إلى مركزها الأعلى.

تبلغ دراسة النفس ذروتها حين تنتقل من وصف صراعاتها إلى سؤال تزكيتها: كيف تتحول النفس من ميدان فوضى داخلية إلى ميدان سكون مسؤول؟ وكيف ينتقل الإنسان من أن يكون محكومًا بدوافعه إلى أن يصير قادرًا على رؤيتها وتهذيبها وإعادة توجيهها؟ إن التزكية ليست عملية تجميل أخلاقي، ولا تهذيبًا سطحيًا للسلوك، ولا انتقالًا مفاجئًا من الظلمة إلى النور، بل هي صيرورة طويلة يتعلم فيها الإنسان أن يصحب نفسه بصدق، وأن يكشف مكرها دون أن يكرهها، وأن يرحم ضعفها دون أن يبرره، وأن يحملها على الحق دون أن يسحقها. فالنفس لا تُزكى بالإنكار، ولا تُزكى بالإطلاق، بل تُزكى بالمعرفة والمجاهدة والذكر والصبر والتوبة.

إن أول شرط في تزكية النفس أن يعرف الإنسان أن داخله ليس بريئًا بذاته. وهذه المعرفة لا ينبغي أن تقوده إلى اليأس، بل إلى اليقظة. فالنفس إذا جهلت قادت، وإذا عُرِفَتْ أُدِيرَتْ. ومن أخطر ما يقع فيه الإنسان أن يظن أن مجرد حسن قصده العام يكفي لحماية نفسه من الانحراف. فقد يكون القصد العام حسنًا، لكن النفس تدخل من أبواب خفية: من باب طلب الاعتراف، ومن باب الخوف من الناس، ومن باب العادة، ومن باب الغضب، ومن باب المقارنة، ومن باب الرغبة في السيطرة، ومن باب التبرير. ولذلك فإن التزكية ليست ثقة عمياء بالنفس، بل حذر رحيم منها. لا حذر كراهية، بل حذر معرفة.

والنفس لا تُهذَّب بالوعظ وحده. فالوعظ يوقظ، لكنه لا يكفي إذا لم يتحول إلى عادة وسلوك ومجاهدة. قد يسمع الإنسان كلامًا عظيمًا فيتأثر، ثم يعود إلى مساره القديم لأن النظام الداخلي للنفس لم يتغير. لذلك تحتاج النفس إلى رياضة يومية: ضبط اللسان، مراقبة النية، مقاومة الشهوة، تهذيب الغضب، تربية الشكر، تعلّم الصبر، حفظ العهد، ردّ النفس إلى الله كلما شردت. وهذه الأعمال الصغيرة المتكررة هي التي تصنع التحول العميق. فالنفس لا تنتقل إلى الطمأنينة بخطبة واحدة، بل بتراكم طويل من الصدق في المواقف الصغيرة.

والطمأنينة ليست نوم النفس، بل استقرار اتجاهها. النفس المطمئنة لا تعني نفساً بلا امتحان، ولا بلا خوف، ولا بلا رغبة، ولا بلا حزن، بل نفساً عرفت مركزها. فإذا خافت رجعت إلى الله، وإذا رغبت وزنت رغبتها بالحق، وإذا حزنت لم تياس، وإذا فرحت لم تطغ، وإذا أذنبت لم تقم في الذنب، وإذا أعطيت شكرت، وإذا مُنعت صبرت. إنها نفس لا تنجو من التقلب لأنها خرجت من الطبيعة البشرية، بل لأنها وجدت مرسة في قلب التقلب. وهذه المرسة هي الإيمان الحي، لا الإيمان بوصفه فكرة جامدة، بل بوصفه حضوراً يردّ النفس إلى معناها كلما خطفها الخوف أو الهوى.

إن الحرية الداخلية هي ثمرة التزكية. فالإنسان لا يكون حراً لأنه يفعل ما تشتهيه نفسه، بل يكون حراً حين لا تكون نفسه سيده المطلق. من أطاع كل رغبة لم يتحرر، بل تبدل سيده من خارج إلى داخل. ومن خاف كل خوف لم يتحرر، بل صار عبداً لاحتمالاته. ومن عاش لصورة نفسه لم يتحرر، بل صار أسير مرآته. الحرية الحقيقية أن يستطيع الإنسان أن يقول لنفسه: لا، حين تدعوه إلى ما يفسده؛ وأن يقول لها: اصبري، حين تطلب العاجل على حساب الحق؛ وأن يقول لها: عودي، حين تبتعد عن الله. هذه الحرية لا تنفي الحاجة والرغبة والخوف، لكنها تمنعها من أن تكون الحكم الأخير.

والتزكية لا تلغي الصراع، بل تمنحه وجهة. فالنفس تبقى قابلة للضعف، والشيطان يبقى يوسوس، والدنيا تبقى تغري، والناس يبقون يؤثرون، والجسد يبقى يطلب، لكن الإنسان المزكّي لا يدخل هذا كله بلا بصيرة. يعرف مداخله، يعرف هشاشته، يعرف المواطن التي تضعفه، يعرف أن قوته ليست ذاتية مطلقة، ولذلك يستعين. والاستعانة بالله ليست ضعفاً سلبياً، بل اعتراف بالحقيقة. فالإنسان لا يزكي نفسه بنفسه استقلالاً، بل يجاهد ويطلب العون. ومن ظن أنه يستطيع تزكية نفسه بمجرد إرادته وقع في غرور جديد. التزكية عمل الإنسان، لكنها لا تتم إلا بفضل الله.

ومن هنا كان الدعاء جزءاً من تركية النفس. فالإنسان لا يدعو فقط ليعطى شيئاً خارجياً، بل يدعو ليُصلح داخله: أن يهديه، أن يزيه، أن يصرف عنه شر نفسه، أن يرزقه قلباً سليماً، أن يثبت على الحق. وهذا الدعاء يكشف أن النفس ليست مشروعاً أخلاقياً مغلقاً داخل الإرادة، بل ميدان علاقة بين العبد وربّه. فالعبد يجاهد، لكنه يعلم أن قلبه بين الضعف والرحمة، وأنه إن ترك إلى نفسه ضاع. ولذلك فإن أكثر الناس معرفة بالنفس هم أكثرهم افتقاراً إلى الله، لا أكثرهم ثقة مطلقة بأنفسهم.

إن النفس حين تزكو لا تفقد إنسانيتها، بل تستعيدها. فالإنسان المنفلت ليس أكثر إنسانية من الإنسان المهذب، كما يتوهم بعض الخطاب الحديث. الانفلات ليس أصالة دائماً، بل قد يكون عبودية للدافع الأول. والتركية ليست قمعاً للحياة، بل تحرير للحياة من الفوضى. النفس المزكاة تحب، لكنها لا تملك؛ ترغب، لكنها لا تستعبد؛ تغضب، لكنها لا تظلم؛ تخاف، لكنها لا تخون؛ تفرح، لكنها لا تطغى؛ تحزن، لكنها لا تيأس. إنها لا تصبح حجرًا، بل تصبح أكثر قدرة على الحياة الرفيعة، لأن قواها لم تُقتل، بل هُذبت.

والقرآن حين يتحدث عن فلاح من زكى نفسه وخيبة من دساها يضع الإنسان أمام قانون داخلي عظيم: النفس إما أن تُرفع أو تُدفن. ودس النفس لا يعني فقط ارتكاب المعاصي الظاهرة، بل دفن بصيرتها، وتخدير لومها، وتزييف أسمائها، وتعويدها على الغفلة، وتركها تتألف مع ما ينقصها. أما تركيتها فتعني إخراجها من هذا الدفن: أن تستعيد حساسيتها للحق، وأن تتألم من القبيح، وأن تفرح بالطاعة، وأن تشتاق إلى السكينة، وأن تعرف أن عافيتها ليست في إطلاق كل ما فيها، بل في عودتها إلى ميزان الله.

وهذا ينتهي فصل النفس إلى نتيجة مركزية: النفس ليست عدو الإنسان المطلق، وليست صديقه المضمونة. إنها أمانة خطيرة. إن تركت قادته إلى التبرير والهوى، وإن زُكيت صارت طريقاً إلى الطمأنينة. هي ميدان الصراع، لكنها أيضاً ميدان الفلاح. فيها قابلية

للفجور، وفيها قابلية للتقوى. فيها الأمر بالسوء، وفيها اللوم، وفيها إمكان السكون إلى الله. ولذلك لا يفهم الإنسان نفسه إذا اكتفى بتحليل أفكاره أو عواطفه، بل لا بد أن يرى النفس بوصفها مركز الحركة الأخلاقية داخله: منها يبدأ الانحدار، ومنها تبدأ العودة.

والنفس لا تصل إلى الطمأنينة إلا حين تتصل بما هو أعلى منها. فإذا بقيت تدور حول رغباتها وخوفها وصورتها، ظلت قلقلة ولو امتلكت الدنيا. أما إذا عرفت ربها، وعرفت حدودها، وعرفت طريقها، فإنها تجد سكوناً لا تمنحه الأشياء وحدها. هذا السكون لا يعني نهاية الطريق، بل يعني أن الطريق صار له اتجاه. والنفس المطمئنة ليست نفساً وصلت إلى كمال نهائي في الدنيا، بل نفس عرفت إلى أين تعود. وكلما ضلت رجعت، وكلما ضعفت استعانت، وكلما أذنبت تابت، وكلما خافت ذكرت، وكلما اغترت تواضعت. وهذه القدرة على العودة هي سر نجاتها.

ومن هنا يفتح فصل النفس الباب إلى فصل الروح. فإذا كانت النفس ميدان الصراع بين الهوى واللوم والطمأنينة، فإن الروح هي النداء الأعلى في الإنسان، البعد الذي يفتح داخله على ما يتجاوز الرغبة والخوف والصورة والذاكرة. النفس تكشف حركة الداخل، أما الروح فتكشف علو الداخل. النفس تحتاج إلى تزكية، والروح تشير إلى الأفق الذي من أجله تكون التزكية. ومن دون الروح قد تتحول تزكية النفس إلى تدريب أخلاقي بلا قبلة، أما بالروح فإن التزكية تصير صعوداً نحو معنى الإنسان الأعمق.

الفصل الثالث

الروح

حين نبلغ سؤال الروح نكون قد دخلنا أكثر مناطق الإنسان سرية وعلوًا وخطرًا. فالذات كشفت لنا أن الإنسان يقول: أنا، والنفس كشفت أن هذا الـ«أنا» ليس هادئًا، بل يتحرك بين الهوى واللوم والطمأنينة، أما الروح فتفتح أمامنا بابًا آخر؛ بابًا لا يقف عند تحليل الدوافع ولا عند رصد الصراع الداخلي، بل يتجه إلى ذلك البعد الذي يجعل الإنسان غير قابل للاختزال في جسده ونفسه وذاكرته ورغباته. الروح ليست مجرد اسم شاعري لما لا نعرفه، ولا بديلاً غامضاً عن العلم، ولا وسيلة للهرب من الجسد، بل هي في التصور القرآني علامة السر الأعلى في الإنسان، السر الذي يربطه بأمر الله، ويفتح وجوده على معنى يتجاوز المادة من غير أن يلغيها، ويتجاوز النفس من غير أن ينكر صراعتها.

إن الحديث عن الروح يحتاج إلى تواضع منهجي عميق. فالروح ليست موضوعاً يمكن القبض عليه كما نقبض على وظيفة عضو أو مسار عصب أو حركة نفسية ظاهرة. والقرآن نفسه يضع الإنسان أمام حدّ العلم حين يُسأل عن الروح، فيردها إلى أمر الله، ويذكر الإنسان أن ما أوتي من العلم قليل. هذه القلة ليست إهانة للعقل، بل تحرير له من غرور الإحاطة. فالعقل إذا عرف حدوده صار أعمق، وإذا توهم أنه لا يوجد إلا ما يحيط به صار أضيق من الحقيقة. ومن هنا فإن دراسة الروح لا ينبغي أن تدعي ما لا تعلم، ولا أن تلغي السؤال بحجة الغيب، بل أن تسير بين حدين: حد الوقار أمام السر، وحد التحليل لما يظهر من آثار هذا السر في الإنسان.

فالروح لا تُدرس هنا بوصفها مادة منفصلة يمكن وصفها كما توصف الأجسام، بل بوصفها الأفق الذي يمنح الإنسان علوه وكرامته وانفتاحه على الله. حين يتحدث القرآن

عن خلق الإنسان من طين ثم نفخ الروح، فإنه لا يقدم لنا معادلة فيزيائية، بل يؤسس صورة كونية للإنسان: إنه من الأرض، لكنه ليس أرضاً فقط؛ من الطين، لكنه ليس طيناً مغلقاً؛ من مادة قابلة للتحلل، لكنه يحمل نداءً يتجاوز التحلل. الطين يربطه بالحاجة والضعف والجسد والغرائز والزمن، والنفخة ترفعه إلى الخطاب والتكريم والعبادة والمسؤولية والبحث عن المعنى. والإنسان لا يفهم إذا فصلنا هذين البعدين، كما لا يفهم إذا اختزلناه في أحدهما.

إن عظمة التصور القرآني أنه لا يحتقر الطين حين يذكر الروح، ولا يلغي الروح حين يذكر الطين. فالإنسان ليس روحاً سجيئة في جسد شرير، وليس جسداً متطوراً بلا أفق علوي. إنه وحدة مشدودة بين الأرض والسما. ومن هنا تنشأ جدلية الإنسان كلها: يجوع ويبحث عن الله، يشتهي ويطلب الطهارة، يخاف الموت ويتطلع إلى الخلود، يحب الجمال في العالم لأنه يحس أن وراء الجمال معنى، يتألم في الجسد لكنه يسأل عن العدل، يعيش في الزمن لكنه لا يكف عن طلب ما يتجاوز الزمن. هذه الجدلية لا يمكن تفسيرها بالطين وحده، ولا بالنفخة وحدها، بل بوحدهما المتوترة في كائن واحد.

والروح في هذا المعنى ليست ضد النفس، لكنها ليست هي النفس. النفس هي ميدان الحركة الداخلية بما فيها من رغبة وخوف وتبرير ولوم وطمأنينة، أما الروح فهي البعد الذي يفتح هذا الميدان على الله والمعنى الأعلى. النفس قد تضطرب، وقد تسكن، وقد تأمر بالسوء، وقد تلو، وقد تطمئن. أما الروح فهي الإشارة إلى أن الإنسان ليس مجرد حركة دوافع، بل قابل لأن يسمع نداءً أعلى من دوافعه. وإذا كانت النفس تحتاج إلى تركية، فالروح تبين لماذا تكون التركية ذات معنى: لأنها ليست مجرد تدريب نفسي، بل عودة بالإنسان إلى علوه. النفس تُهذَّب، والروح تُصان ويُستجاب لندائها. النفس ميدان الصراع، والروح أفق الصعود.

ولهذا فإن الخلط بين النفس والروح يفسد فهم الإنسان. إذا جعلنا الروح هي النفس بكل تقلباتها، فقدنا معنى العلو في الإنسان. وإذا جعلنا النفس شرًا محضًا والروح خيرًا محضًا بصورة ميكانيكية، مزقنا وحدة الإنسان. الأصوب أن نرى النفس مجالًا للتزكية والانحراف، وأن نرى الروح علامة النداء الإلهي في هذا الكائن المتجسد. الروح لا تلغي النفس، بل تمنعها من أن تغلق الإنسان في دائرة الرغبة والخوف. إنها تقول للنفس: لستِ النهاية. وتقول للجسد: لستَ الحاكم المطلق. وتقول للعقل: لستَ مكتفياً بذاتك. وتقول للإنسان كله: أنت مدعو إلى ما هو أعلى من مجرد البقاء.

إن الروح تظهر في الإنسان من خلال عطشه إلى المعنى. فالكائن الحي قد يطلب الغذاء والأمان والتكاثر، أما الإنسان فيطلب أن يعرف لماذا يعيش. قد يمتلك أسباب الراحة ثم يشعر بفراغ لا يملؤه الطعام ولا المال ولا المتعة. وقد ينجح اجتماعيًا ثم يسأل: هل هذا كل شيء؟ هذا السؤال ليس مرضًا عرضيًا، بل علامة على أن في الإنسان بُعدًا لا يكتفي بالمباشر. إن الجسد يشبع بالغذاء، والنفس قد تهدأ بالاعتراف والحب والأمان، لكن الروح تظل تطلب معنى أعلى: لماذا؟ إلى أين؟ لمن؟ وبأي غاية؟ ولذلك فإن الإنسان الذي يسكت سؤال الروح قد يكثر من الأشياء حوله، لكنه لا يملك بالضرورة السكينة في داخله. ومن هنا نفهم أن أزمة الإنسان المعاصر ليست فقط أزمة نفسية أو عصبية، بل أزمة روحية أيضًا. قد يمتلك أدوات اتصال هائلة لكنه لا يشعر بالاتصال الحقيقي. قد يملك رفاهًا واسعًا لكنه لا يعرف لماذا يعيش. قد يطيل عمر الجسد لكنه لا يعرف معنى العمر. قد يضاعف اللذات لكنه يفقد الطمأنينة. هذه الأزمة لا تعالج بالدواء وحده، ولا بالتحليل النفسي وحده، ولا بالتقنية وحدها، لأنها ليست اضطرابًا في الآلية فقط، بل اضطراب في الأفق. والروح حين تغيب لا تترك فراغًا محايدًا؛ بل تملأ النفس ذلك الفراغ بأصنام صغيرة: المال، الشهرة، الجسد، السلطة، الاستهلاك، الهوية، اللذة، أو حتى القلق نفسه.

إن الروح، بوصفها أفقًا، تعني أن الإنسان لا يكون صحيحًا بمجرد انتظام وظائفه. قد يكون الإنسان ناجحًا ومتكيفًا ومنتجًا، لكنه روحياً غافل أو خاوي. وقد يكون فقيراً أو مريضاً، لكنه عميق الصلة بالمعنى، حاضراً أمام الله، أوسع داخلياً ممن يملكون الكثير. وهذا لا يعني تمجيد الفقر أو المرض، بل يعني أن معيار الإنسان لا يختزل في الأداء الخارجي. الروح تكشف أن هناك صحة أعمق من الصحة الوظيفية: صحة الاتجاه. الإنسان الصحيح روحياً ليس من لا يعاني، بل من لا يضع مركزه في المعاناة؛ وليس من لا يرغب، بل من لا يجعل الرغبة إلهاً؛ وليس من لا يخاف، بل من يعرف أين يضع خوفه.

والروح تتصل بالكرامة اتصالاً جوهرياً. فكرامة الإنسان لا يمكن تأسيسها تأسيساً كافياً على قوته أو ذكائه أو إنتاجيته أو مكانته الاجتماعية؛ لأن هذه كلها متفاوتة ومتغيرة. لو كانت الكرامة مبنية على القدرة، لفقد الضعيف شيئاً من إنسانيته. ولو كانت مبنية على الذكاء، لنقصت كرامة من قلّ ذكاؤه. ولو كانت مبنية على الإنتاج، لسقطت قيمة العاجز والمريض والطفل والشيخ. أما الكرامة القرآنية فتعود إلى أصل أعمق: الإنسان مخلوق مكرم، يحمل نفخة ومعنى وخطاباً. وهذه الكرامة تسبق الأداء، ولا تلغيه، لكنها لا تُشتق منه وحده. ومن هنا يكون الدفاع عن الروح دفاعاً عن كرامة الإنسان من أن تختزل في فائده أو قوته.

إن عالمًا بلا روح سرعان ما يحول الإنسان إلى وظيفة. يسأل: ماذا تنتج؟ ماذا تملك؟ ماذا تضيف إلى السوق؟ ما مقدار نفعك؟ أما الرؤية الروحية فتقول: الإنسان ليس قيمته فقط فيما ينتج، بل في كونه مكرماً ومسؤولاً وقابلاً للهداية والرحمة. الطفل الذي لا ينتج، والمريض الذي يحتاج، والشيخ الذي ضعف، والفقير الذي لا يملك، كلهم يحملون كرامة لا يجوز مسها. وهذا المعنى لا يستطيع النظام المادي البارد أن يحفظه طويلاً إن لم يستند إلى رؤية تتجاوز المنفعة. فالمنفعة تقيس الإنسان من الخارج، أما الروح فتدّ إلّيه حرمة من الداخل.

والروح كذلك هي التي تمنح الحرية معناها الأعمق. الحرية ليست مجرد قدرة على الاختيار بين بدائل، بل قدرة على ألا تستعبد النفس لما دونها. قد يختار الإنسان كثيرًا وهو عبد لشهوته، أو خوفه، أو صورته، أو سوقه، أو جمهوره. والروح تفتح الحرية على سؤال أعلى: هل أنت حر من داخلك؟ هل تستطيع أن ترفض ما يفسدك ولو رغبت فيه؟ هل تستطيع أن تقول الحق ولو خفت؟ هل تستطيع أن تعطي ولو أحببت المال؟ هل تستطيع أن تسجد لله فلا تسجد لغيره؟ الحرية الروحية ليست إلغاءً للحرية الخارجية، بل تعميق لها. فمن لا يملك حرية الداخل قد يستعمل حرية الخارج في تعميق عبوديته.

ومن هنا كانت العبودية لله جوهر الحرية الروحية. قد يبدو هذا متناقضًا لمن يفهم الحرية بوصفها انفلاتًا من كل قيد، لكنه في العمق منسجم مع حقيقة الإنسان. الإنسان لا يعيش بلا تعلق ولا بلا خضوع. فإذا لم يخضع للحق، خضع للهوى أو الخوف أو الناس أو الأشياء. وإذا لم يعبد الله، عبد شيئًا من دونه، ولو لم يسمه عبادة. والروح لا تسكن إلا إذا عرفت قبلتها. فالعبودية لله ليست سحقًا للإنسان، بل تحريرًا له من عبودية المحدود. لأنها تقول له: لا تجعل ما يفنى ربًا لقلبك، ولا تجعل ما يتغير أصل قيمتك، ولا تجعل ما تملكه يملكك. بهذا المعنى، تكون العبودية لله استعادة لحرية الروح.

إن الروح تظهر أيضًا في قدرة الإنسان على التجاوز. الحيوان يعيش غالبًا في أفق حاجته المباشرة، أما الإنسان يستطيع أن يضحي ببلذته من أجل معنى، وأن يتحمل الألم من أجل حق، وأن يغفر حين يقدر، وأن يختار الموت على الذل في بعض المواقف، وأن يعطي من حاجته، وأن يبكي على ظلم لم يقع عليه، وأن يصلي في الخفاء دون أن يراه أحد. هذه الأفعال لا تفسر بالمصلحة البيولوجية وحدها. قد نجد لها آثارًا نفسية وعصبية واجتماعية، لكنها تحمل معنى يتجاوز الحساب المباشر. الروح هي البعد الذي يجعل الإنسان قادرًا على أن لا يكون سجين البقاء وحده، بل طالبًا للكرامة والحق والرضا الإلهي.

وهذا التجاوز ليس خروجًا من العالم، بل ارتفاع في طريقة العيش داخله. فالإنسان الروحي لا يترك الطعام، لكنه لا يعبد. لا يترك المال، لكنه لا يجعله سيدًا. لا يترك الحب، لكنه يطهره من الامتلاك. لا يترك العمل، لكنه يربطه بالإخلاص. لا يترك الجسد، لكنه يصونه كأمانة. لا يترك الدنيا، لكنه يراها ممرًا لا مقامًا نهائيًا. وهنا نفهم أن الروح ليست دعوة إلى احتقار الحياة، بل إلى إنقاذها من التفاهة. لأن الحياة حين تفقد الروح لا تصبح أكثر واقعية، بل تصبح أقل عمقًا. والروح لا تلغي الواقع، بل تكشف طبقاته الأعمق.

إن الروح تتصل بالصلاة اتصالًا خاصًا؛ لأن الصلاة ليست حركة جسد فقط، ولا تلاوة لسان فقط، بل عودة الكائن كله إلى مركزه. في الصلاة يقف الإنسان بجسده، لكنه يتجه بروحه. يخفض رأسه لا ليهين نفسه، بل ليضعها في موضعها الصحيح أمام الله. يسجد، فيلتقي الطين بالنفخة: الجبهة على الأرض، والقلب مفتوح على السماء. هذا المشهد يلخص الإنسان كله. فهو من الأرض، لكنه لا يغلُق فيها؛ يضع أشرف ما في ظاهره على التراب، فيرتفع بباطنه بالعبودية. ومن هنا كانت الصلاة مدرسة الروح لأنها تعيد ترتيب الإنسان: الجسد يطيع، النفس تهدأ أو تجاهد، العقل يتذكر، القلب يخشع، والروح تتجه.

لكن الصلاة قد تتحول إلى عادة بلا روح إذا فقدت حضورها. وهذا يكشف أن الروح لا تسكن الشكل بمجرد، وإن كان الشكل ضروريًا. فالعبادات لها أجساد، كما للإنسان جسد، لكنها تحتاج إلى روح. جسد الصلاة قيام وركوع وسجود، وروحها حضور وخشوع وذكر. وجسد الصوم امتناع، وروحها تقوى. وجسد الزكاة إخراج مال، وروحها تطهير للشح ورحمة بالخلق. ومن هنا فإن الروح لا تعادي الشكل، بل تطلب أن يسكنه المعنى. والشكل بلا روح جفاف، والروح المزعومة بلا شكل قد تتحول إلى دعوى بلا امتحان. والقرآن يربي الإنسان على الجمع بين الظاهر والباطن، لأن الإنسان نفسه ظاهر وباطن.

إن الروح هي التي تمنع الدين من التحول إلى مجرد نظام خارجي. فإذا غابت الروح، بقيت الأحكام وربما بقيت الشعائر، لكن الداخل قد يجف. يصبح الدين هوية أو عادة أو

سلطة أو جدلاً، لا حياة في القلب. وهذا خطر كبير؛ لأن النفس قد تستعمل الدين بلا روح لتزيد كبرها أو قسوتها. أما الروح فتجعل الدين عودة إلى الله، لا مجرد انتساب. تجعل العبادة تربية، والعلم خشية، والحكم رحمة وعدلاً، والدعوة تواضعاً، والانتماء مسؤولية. ومن هنا فإن الحديث عن الروح ليس ترفاً صوفيّاً منفصلاً، بل ضرورة لحفظ الدين نفسه من أن يتحول إلى صورة بلا حياة.

والروح، في علاقتها بالقرآن، تجد غذاءها الأعلى. فالقرآن ليس خطاباً للمعلومات وحدها، بل خطاب للروح والوعي والقلب والنفس. إنه يوقظ في الإنسان ما قد ينام تحت ركام العادة. يذكره بأصله ومصيره، بضعفه وتكريمه، بربه وعدوه، بغفلته وباب توبته. والإنسان قد يقرأ القرآن بلسانه، وقد يتدبره بعقله، لكنه لا يكتمل أثره حتى يدخل الروح، أي حتى يتحول إلى حياة داخلية. حينها لا يكون النص مجرد معنى مفهوم، بل نوراً يهدي الداخل. وهذا الفرق بين القراءة التي تضيف معرفة، والقراءة التي تصنع يقظة.

إن الروح كذلك تعيد تعريف السعادة. فالسعادة في أفق النفس قد تكون لذة أو اعترافاً أو نجاحاً أو أماناً. وهذه كلها لها موضعها. لكن السعادة الروحية أعمق من ذلك؛ إنها سكينه المعنى. قد توجد مع قلة، وقد تغيب مع كثرة. قد تسكن قلباً في محنة، وقد لا تسكن قلباً في رفاه. لأنها لا تقوم على امتلاك الأشياء فقط، بل على أن يجد الإنسان نفسه في موضع صحيح من الله والوجود. السعادة الروحية ليست ضد الفرح الدنيوي، لكنها لا تتوقف عليه. إنها تجعل الفرح شاكراً، والحزن صابراً، والعمل مخلصاً، والعلاقة رحيمة، والموت غير عبثي. ومن هنا يكون فقد الروح سبباً في فراغ لا تملؤه اللذات، مهما تضاعفت.

والروح هي التي تجعل الموت قابلاً للفهم داخل أفق لا ينتهي عند الجسد. فإذا كان الإنسان جسداً فقط، فإن الموت إغلاق كامل، ويصبح كل معنى مهتداً بالفناء. أما إذا كان الإنسان طيناً ونفخة، فإن الموت يبقى رهيباً، لكنه لا يكون عبثاً نهائياً. الروح تفتح سؤال

البقاء والمصير والحساب واللقاء بالله. وهذا لا يجعل الإنسان يزهد في الحياة احتقارًا لها، بل يعيشها بوصفها أمانة مؤقتة. من عرف أنه راجع لم يستهلك عمره كأنه بلا نهاية، ومن عرف أنه محاسب لم يجعل الفعل عابرًا بلا أثر، ومن عرف أن الموت ليس محوًا للمعنى لم يعبد البقاء الجسدي عبادة مطلقة.

وفي ضوء ذلك، تكون الروح هي البعد الذي يحفظ الإنسان من الاختزال الأفقي. فالجسد يضعه في الطبيعة، والنفس تضعه في الصراع الداخلي، والعقل يضعه في المعرفة، والمجتمع يضعه في العلاقة، أما الروح فتضعه أمام الله. وهذه الوقفة أمام الله لا تلغي المستويات الأخرى، بل تعيد ترتيبها. الجسد يصبح أمانة، والنفس تصبح ميدان تزكية، والعقل يصبح أداة فهم لا إلهًا، والمجتمع يصبح مجال عدل ورحمة، والدنيا تصبح دار ابتلاء وعمران. ومن دون الروح تتفرق هذه المستويات، فيطلب كل واحد منها أن يكون مركزًا، فتضيع وحدة الإنسان.

إن دراسة الروح، إذن، ليست خروجًا من مشروع فهم الإنسان، بل دخوله إلى أعماق طبقاته. فمن دون الروح لا نفهم لماذا لا يكتفي الإنسان بما يشبع جسده، ولا لماذا يضيق رغم الوفرة، ولا لماذا يبحث عن معنى يتجاوز المنفعة، ولا لماذا يضحى، ولا لماذا يتوب، ولا لماذا يسجد، ولا لماذا يرفض أن يكون مجرد شيء. الروح هي التي تجعل الإنسان سؤالًا مفتوحًا على ما وراء نفسه. وإذا كانت الذات تقول: أنا، والنفس تقول: أريد وأخاف وألوم وأطمئن، فإن الروح تقول: إلى من أنتمي في الأصل؟ ما قبلتي؟ ما غايتي؟ ماذا يبقى مني إذا سقطت الصور وتبددت الأشياء؟

ومن هنا تبدأ الدفعة الأولى من هذا الفصل بتقرير هذه الحقيقة: الروح ليست موضوعًا يستهلك بالشرح، بل سر يقترب منه بالوقار. وما نستطيع قوله عنها أقل مما هي في حقيقتها، لكن هذا القليل كافٍ ليمنع اختزال الإنسان في طينه، وليحفظ له أفقه الأعلى. فالإنسان من

غير روح يتحول إلى كائن ذكي قلق، أو مستهلك متطور، أو نفس متنازعة بلا قبلة، أو جسد يبحث عن لذة مؤقتة. أما بالروح، فإنه يصير كائنًا مفتوحًا على الله، قادرًا على أن يجعل حياته طريقًا لا مجرد زمن، وأن يجعل جسده أمانة لا صنمًا، ونفسه ميدان تركية لا سجنًا، وموته عبورًا لا عبثًا. وهكذا تكشف الروح أن الإنسان لا يفهم من الداخل إلا إذا كان الداخل مفتوحًا على الأعلى.

إذا كانت الروح هي الأفق الذي يفتح الإنسان على الله والمعنى الأعلى، فإن حضورها في الإنسان لا يظهر بوصفه فكرة مجردة فقط، بل يظهر في القلب حين يلين، وفي الوعي حين يستيقظ، وفي السلوك حين يترفع، وفي الحزن حين لا يتحول إلى يأس، وفي الفرح حين لا يتحول إلى طغيان، وفي العلاقة حين لا تصبح امتلاكًا، وفي العبادة حين لا تبقى شكلاً بلا حياة. فالروح لا تعلن عن نفسها بضجيج، بل بعمق الاتجاه. وقد يكون الإنسان كثير الكلام عن الروح وهو بعيد عنها، وقد يكون قليل الكلام عنها لكنه يعيش أثرها في تواضعه ورحمته وصدقه وطمأنينته. ولذلك لا تقاس الروحانية بكثرة التعبير عنها، بل بمقدار ما تغير في مركز الإنسان: هل جعلته أكثر حضورًا أمام الله، وأكثر رحمة بالخلق، وأكثر صدقًا مع نفسه، وأكثر قدرة على مقاومة عبودية الهوى؟

إن القلب هو الموضع الذي يتجلى فيه أثر الروح تجليًا عميقًا. وليس المقصود بالقلب مجرد العاطفة، ولا مجرد العضو الجسدي، بل مركز التلقي الداخلي الذي يلين أو يقسو، يطمئن أو يضطرب، يذكر أو يغفل، يبصر أو يعمى. القلب في القرآن ليس زخرفة لغوية، بل مفتاح لفهم الإنسان من الداخل. فالعقل قد يعرف، لكن القلب قد لا يخضع؛ واللسان قد يذكر، لكن القلب قد يبقئ غافلًا؛ والجسد قد يؤدي، لكن القلب قد يكون بعيدًا. ومن هنا فإن الروح لا تظهر في الإنسان إلا بقدر ما يصبح القلب حيًا. وحياة القلب ليست انفعالًا عابرًا، بل قابلية للتأثر بالحق، وللخشوع أمام الله، وللرحمة أمام الألم، وللخجل من القبيح، وللفرح بالخير، وللاضطراب حين ينحرف الإنسان عن طريقه.

والقلب إذا قسا كان ذلك علامة على أن الروح لم تعد حاضرة في مركز الإنسان حضورًا فاعلاً. القسوة ليست قوة، بل جفاف. قد يكون الإنسان القاسي ذكيًا ومنظمًا وقادرًا على الإنجاز، لكنه فقد شيئًا من نداوة الداخل. لا يعود الحق يهزه، ولا الألم يوقظه، ولا النعمة تلينه، ولا الموت يذكره، ولا القرآن يخترق عاداته. والقسوة قد تأتي من تكرار الذنب، أو من طول الغفلة، أو من كثرة الانشغال بالدنيا، أو من تبرير الظلم، أو من تحويل الدين إلى هوية بلا خشوع. ولذلك فإن علاج القسوة ليس بالمعلومة وحدها، بل بإعادة القلب إلى موضع التلقي: أن يسمع كأنه يسمع لأول مرة، وأن يرى النعمة كأنها لم تكن مألوفة، وأن يرى الضعف البشري كأنه مرآته لا مادة حكمه على الناس.

إن الذكر هو أحد أعظم أبواب إحياء الروح في القلب. والذكر ليس مجرد تكرار لفظي، مع أن اللفظ طريق شريف إليه، بل هو إعادة الله إلى مركز الوعي بعد أن تطرده الغفلة إلى الهامش. الإنسان لا ينسى الله لأنه يجهل اسمه، بل لأنه يترك الدنيا والعادة والخوف والرغبة تحتل مركزه. والذكر يعيد ترتيب الداخل: يذكر النفس أنها ليست ربًا، ويذكر الجسد أنه أمانة، ويذكر العقل أنه محدود، ويذكر القلب أن سكينته لا تكون في الأشياء وحدها. لذلك كان الذكر غذاء للروح، لأنه يمنع الإنسان من أن يتحول إلى كائن أفقي يعيش بين الحاجة والاستهلاك والقلق بلا قبلة.

والذكر الحقيقي لا ينفصل عن الحياة. ليس ذكرًا ينزل في اللسان ثم يترك السلوك كما هو. فإذا ذكر الإنسان الله ثم ظلم، أو ذكر ثم قسا، أو ذكر ثم تكبر، فهذا يعني أن الذكر لم ينفذ بعد إلى مركزه. الذكر الروحي هو الذي يعيد ترتيب الفعل كما يعيد ترتيب الشعور. يذكر الإنسان الله فيخجل من الكذب، ويذكره فيلين للضعيف، ويذكره فيرى المال أمانة، ويذكره فيكف غضبه، ويذكره فيحرس سره كما يحرس علته. بهذا المعنى يكون الذكر وعيًا متجددًا، لا صوتًا بلا أثر. وإذا كان النسيان أحد أمراض الإنسان الكبرى، فإن الذكر هو مقاومة هذا النسيان في أعماق طبقاته.

والسكينة هي ثمرة من ثمار الروح حين تستقر في القلب. وهي غير الراحة العابرة. الراحة قد تأتي من زوال ضغط خارجي، أما السكينة فقد تأتي والقلب ما يزال في قلب الامتحان. الراحة قد يمنحها المال أو الصحة أو الأمان، لكن السكينة أعمق؛ إنها شعور بأن الوجود، رغم قسوته، ليس بلا رب، وأن الألم، رغم شدته، ليس الكلمة الأخيرة، وأن الفقد، رغم وجعه، لا يسقط المعنى، وأن الإنسان، رغم ضعفه، ليس متروكًا للعدم. السكينة ليست إنكارًا للواقع، بل حضور معنى أعلى داخل الواقع. ولذلك قد يكون الإنسان ساكنًا في المحنة، ومضطربًا في النعمة، بحسب موضع قلبه لا بحسب صورة حاله.

ومن هنا فإن الروح لا تلغي الحزن، لكنها تمنعه من أن يتحول إلى ظلمة مطلقة. ولا تلغي الخوف، لكنها تمنعه من أن يتحول إلى عبودية. ولا تلغي الرغبة، لكنها تمنعها من أن تصبح إلهًا. ولا تلغي الألم، لكنها تفتح له بابًا إلى الصبر والمعنى. وهذا هو الفرق بين الروحانية العميقة والوهم الهروبي. الوهم الهروبي ينكر الجرح، أما الروحانية العميقة تراه وتضعه في أفق الرحمة. الوهم يقول: لا تتألم، أما الروح تقول: تألم، لكن لا تجعل الألم ربك. الوهم يقول: اخرج من العالم، أما الروح تقول: عش في العالم بقلب لا يبتلعه العالم. هذه هي الروح في معناها القرآني: حضور الأعلى في الأدنى، لا هروب الأدنى باسم الأعلى. إن الجمال من أبواب الروح أيضًا. فالإنسان لا يرى الجمال بعينه فقط، بل يلمسه في داخله كنداء. جمال السماء، والبحر، والوجه، والكلمة، والعدل، والرحمة، والصمت، كل ذلك يوقظ في الإنسان إحساسًا بأن الوجود ليس مادة عمياء فقط. الجمال يفتح ثغرة في صلابة العادة، ويعيد للروح دهشتها. لكنه قد يتحول إلى فتنة إذا انفصل عن المعنى، فيصير الجمال موضوع امتلاك أو استهلاك أو غرور. أما إذا اتصل بالله، صار الجمال آية: لا يوقف الإنسان عند الصورة، بل يأخذ منها إلى مصدر الحسن. والروح هي التي تمنع الجمال من أن يصير صنمًا، كما تمنع الزهد من أن يصير قبحًا. فهي تحب الجمال، لكنها لا تعبد؛ تراه نعمة، لكنها لا تنسى المنعم.

والاغتراب الروحي في الإنسان المعاصر يتجلى في أنه أحاط نفسه بالأشياء وفقد صلته بالمعنى. لم يعد الافتقار الأساسي عنده دائماً افتقاراً إلى الوسائل، بل افتقاراً إلى الوجهة. كل شيء متاح تقريباً، لكن السؤال: لماذا؟ يملك سرعة في الحركة، لكنه لا يعرف إلى أين يمضي. يملك فائضاً من الصور، لكنه يعاني فقر الحضور. يملك أدوات للمتعة، لكنه لا يملك بالضرورة قلباً مطمئناً. وهذا الاغتراب لا يحل بمجرد زيادة الإمكانيات؛ لأن ما ينقصه ليس شيئاً إضافياً في الخارج، بل عودة إلى المركز. والروح هي اسم هذه العودة: أن لا يبقى الإنسان مبعثراً في الأشياء، بل يعود إلى الله فيرى الأشياء في مواضعها.

إن من مظاهر الاغتراب الروحي أن يصبح الإنسان غريباً عن نفسه. يعرف رغباته السطحية، لكنه لا يعرف نداه الأعمق. يعرف ما يريد شراءه، ولا يعرف ما يستحق أن يعيش له. يعرف كيف يشتت وقته، ولا يعرف كيف يصغي إلى قلبه. يعرف كيف يملأ الصمت بالضجيج، ولا يعرف كيف يجعل الصمت باباً للحضور. الروح تحتاج إلى فسيحة، إلى سكينته، إلى لحظة يخرج فيها الإنسان من تدفق الاستهلاك ليقول: أين أنا؟ ماذا أفعل بعمرى؟ ما الذي يملكني؟ ما الذي أخافه؟ ما الذي أعبدته فعلاً؟ هذه الأسئلة ليست ترفاً، بل إنقاذ. لأن الإنسان الذي لا يسألها قد يعيش طويلاً وهو غائب عن حياته.

والروح لا تنمو في الضجيج الدائم. قد تتأثر بكلمة، أو آية، أو موقف، أو ألم، لكنها تحتاج إلى حراسة مستمرة من التبدد. ولذلك كان الصمت العاقل، والخلوة المتزنة، والذكر، والتأمل في الموت، ومحاسبة النفس، ورؤية النعمة، وخدمة الضعيف، كلها أبواباً لإحياء الروح. ليست لأنها طقوس نفسية فحسب، بل لأنها تعيد الإنسان إلى ما تنساه العادة. فالعادة تدفن الروح تحت التكرار، والذكر يوقظها. الاستهلاك يبدها في الأشياء، والزهد الراشد يحررها من التملك. الكبر يغلقها، والتواضع يفتحها. القسوة تجففها، والرحمة ترويبها.

إن الروح ليست شأنًا فرديًا فقط، بل لها بعد اجتماعي وحضاري. فكما يمرض الفرد روحياً، تمرض الحضارات حين تفقد معنى الإنسان. الحضارة التي تملك التقنية بلا روح قد تكون قادرة على البناء والهدم، لكنها لا تعرف دائماً لماذا تبني ولمن تبني وما حدود الهدم. وقد تنظم حياة الناس لكنها تجعلهم أرقامًا. وقد تطيل أعمارهم لكنها لا تعطي العمر غاية. وقد توفر المتعة لكنها تضاعف الفراغ. ومن هنا فإن سؤال الروح ليس سؤال مسجد أو خلوة فقط، بل سؤال حضارة: ما الإنسان في نظامنا؟ هل هو مستهلك، عامل، رقم، جسد، ناخب، تابع، أم مخلوق مكرم له روح ومعنى وغاية؟

وحين تغيب الروح عن الحضارة، يصبح التقدم نفسه ملتبسًا. قد يتقدم الإنسان في السيطرة على الطبيعة ويتراجع في السيطرة على نفسه. قد يفتح الفضاء ويغلق قلبه. قد ينتج ذكاء اصطناعياً ويضعف ذكاؤه الأخلاقي. قد يخترع أدوات علاج ويصنع في الوقت نفسه أنظمة قهر. فالروح ليست ضد التقدم، لكنها تسأل عن وجهته. التقدم بلا روح قد يتحول إلى قوة بلا حكمة، وسرعة بلا مقصد، وقدرة بلا رحمة. أما حين تحضر الروح، فإن التقنية تصير أداة لخدمة الإنسان، لا لإعادة تشكيله كشيء؛ والاقتصاد يصير وسيلة للعمران والعدل، لا آلة لاستهلاك الروح؛ والسياسة تصير مسؤولية عن الكرامة، لا إدارة للأجساد والخوف.

والروح لا تعني الانفصال عن العقل، بل تحتاج إليه. فهناك روحانية مريضة تهرب من النقد، وتستسلم للوهم، وتخلط بين الإلهام والهوى، وبين الخشوع والانفعال، وبين التسليم والكسل. هذه ليست روحاً راشدة، بل نفس تلبس ثوب الروح. الروح في أفق القرآن لا تلغي العقل ولا الشريعة ولا العمل، بل تنيرها. العقل يحرس من الوهم، والشريعة تحرس من الانفلات، والعمل يحرس من الادعاء، والروح تمنع كل ذلك من الجفاف. فإذا انفصلت الروح عن العقل، وقعت في الخرافة؛ وإذا انفصل العقل عن الروح، وقع في

القسوة؛ وإذا انفصل العمل عن الروح، صار شكلاً؛ وإذا ادعت الروح الاستغناء عن العمل، صارت دعوى.

إن الروح تظهر في الإخلاص ظهوراً بالغ العمق. فالإخلاص هو أن يتحرر باطن الإنسان من عبودية نظر الناس. وهو ليس مجرد نية عابرة، بل مقام روحي يجعل العمل متجهاً إلى الله. النفس تحب أن تُرى، والذات تحب أن تُعترف بها، أما الروح فتطلب وجه الله. ولذلك فإن الإخلاص ليس إنكاراً لحاجة الإنسان إلى الاعتراف، بل تحرير لهذه الحاجة من أن تكون مركز العمل. عندما يحضر الإخلاص، لا يعود العمل يتغذى من التصفيق وحده، ولا يموت إذا غاب المديح. يصبح له جذر في الغيب. وهذا الجذر هو الذي يمنح الإنسان قدرة على الصبر حين لا يراه أحد، وعلى الصدق حين لا يكافئه أحد، وعلى الخير حين لا يشكره أحد.

والروح تظهر كذلك في الرحمة. فالرحمة ليست مجرد عاطفة نفسية، بل إشراق روحي في العلاقة بالآخر. حين يرى الإنسان ألم غيره بوصفه نداءً، لا بوصفه عبئاً، تكون الروح حاضرة. وحين يلين للضعيف دون أن يحتقره، تكون الروح حاضرة. وحين يقوى ولا يبطش، ويقدر ولا ينتقم، ويعلم ولا يتكبر، تكون الروح حاضرة. فالروح لا تقاس بما يدعيه الإنسان عن قربته من الله فقط، بل بما يفعله هذا القرب في علاقته بالخلق. من زعم أنه قريب من الله وقسا على عباده فقد كذبه قسوته، أو كشفت أن قربته دعوى لم تصل بعد إلى قلبه.

والروح في علاقتها بالموت تمنح الإنسان قدرة على النظر إلى النهاية دون أن ينهار. فالإنسان الذي لا يملك أفقاً روحياً قد يرى الموت فضيحة الوجود الكبرى، أما الإنسان الروحي فيراه انتقالاً رهيباً لكنه داخل معنى. لا يعني ذلك أن الموت لا يؤلم، ولا أن الفقد يصبح سهلاً، بل يعني أن الموت لا يملك أن يبتلع كل الدلالة. الروح تعرف أن الإنسان ليس مجرد مدة زمنية بين الولادة والقبر، بل عبد راجع إلى ربه. ومن هنا فإن ذكر الموت لا

يطفئ الحياة، بل يظهرها من العبث. يجعل الوقت أثمن، والكلمة أخطر، والظلم أقبح، والحب أصدق، والعمل أكثر اتصالاً بالعاقبة.

وبهذا تتضح علاقة الروح بالزمن. النفس تريد العاجل، والروح تفتح الإنسان على الآجل. النفس ترى اللحظة، والروح ترى المصير. النفس تسأل: ماذا أريد الآن؟ والروح تسأل: ماذا يبقى؟ وهذا السؤال الأخير هو سؤال نادر في عصر السرعة. ماذا يبقى من اللذة بعد انقضائها؟ ماذا يبقى من المال بعد الموت؟ ماذا يبقى من السلطة إذا تحولت إلى ظلم؟ ماذا يبقى من العلم إذا لم يصنع خشية؟ ماذا يبقى من العمر إذا لم يتحول إلى معنى؟ الروح تجعل الإنسان كائنًا يسأل عن الباقي، لا عن العابر فقط. وهذا لا يقتل العابر، بل يضعه في حجمه.

إن الروح، في النهاية، هي نداء العلو في الكائن المركب. ليست مادة تقاس، ولا عاطفة تستهلك، ولا فكرة تشرح فتُستنفد. إنها السر الذي يجعل الإنسان مفتوحًا على الله، والكرامة، والمعنى، والخلود، والعبادة، والرحمة. ومن هنا فإن كل مشروع لفهم الإنسان يتجاهل الروح ينتهي إلى إنسان ناقص؛ قد يكون ذكيًا لكنه بلا قبلة، قويًا لكنه بلا رحمة، حرًا ظاهريًا لكنه عبد داخليًا، ممتلئًا بالأشياء لكنه فقير المعنى. والروح لا تضاف إلى الإنسان من الخارج كزينة، بل تكشف ما في الإنسان من نداء أصلي إلى الأعلى. ومن استجاب لهذا النداء بدأ يتحول من مجرد كائن يعيش إلى إنسان يصير.

إذا كانت الروح هي الأفق الذي يفتح الإنسان على الله والمعنى الأعلى، فإن حضورها في الإنسان لا يظهر بوصفه فكرة مجردة فقط، بل يظهر في القلب حين يلين، وفي الوعي حين يستيقظ، وفي السلوك حين يترفع، وفي الحزن حين لا يتحول إلى يأس، وفي الفرح حين لا يتحول إلى طغيان، وفي العلاقة حين لا تصبح امتلاكًا، وفي العبادة حين لا تبقى شكلاً بلا حياة. فالروح لا تعلن عن نفسها بضجيج، بل بعمق الاتجاه. وقد يكون الإنسان كثير الكلام

عن الروح وهو بعيد عنها، وقد يكون قليل الكلام عنها لكنه يعيش أثرها في تواضعه ورحمته وصدقه وطمأنينته. ولذلك لا تقاس الروحانية بكثرة التعبير عنها، بل بمقدار ما تغير في مركز الإنسان: هل جعلته أكثر حضوراً أمام الله، وأكثر رحمة بالخلق، وأكثر صدقاً مع نفسه، وأكثر قدرة على مقاومة عبودية الهوى؟

إن القلب هو الموضع الذي يتجلى فيه أثر الروح تجلياً عميقاً. وليس المقصود بالقلب مجرد العاطفة، ولا مجرد العضو الجسدي، بل مركز التلقي الداخلي الذي يلين أو يقسو، يطمئن أو يضطرب، يذكر أو يغفل، يبصر أو يعمى. القلب في القرآن ليس زخرفة لغوية، بل مفتاح لفهم الإنسان من الداخل. فالعقل قد يعرف، لكن القلب قد لا يخضع؛ واللسان قد يذكر، لكن القلب قد يبقى غافلاً؛ والجسد قد يؤدي، لكن القلب قد يكون بعيداً. ومن هنا فإن الروح لا تظهر في الإنسان إلا بقدر ما يصبح القلب حياً. وحياء القلب ليست انفعالاً عابراً، بل قابلية للتأثر بالحق، وللخشوع أمام الله، وللرحمة أمام الألم، وللخجل من القبيح، وللفرح بالخير، وللاضطراب حين ينحرف الإنسان عن طريقه.

والقلب إذا قسا كان ذلك علامة على أن الروح لم تعد حاضرة في مركز الإنسان حضوراً فاعلاً. القسوة ليست قوة، بل جفاف. قد يكون الإنسان القاسي ذكياً ومنظماً وقادراً على الإنجاز، لكنه فقد شيئاً من نداوة الداخل. لا يعود الحق يهزه، ولا الألم يوقظه، ولا النعمة تلينه، ولا الموت يذكره، ولا القرآن يخترق عاداته. والقسوة قد تأتي من تكرار الذنب، أو من طول الغفلة، أو من كثرة الانشغال بالدنيا، أو من تبرير الظلم، أو من تحويل الدين إلى هوية بلا خشوع. ولذلك فإن علاج القسوة ليس بالمعلومة وحدها، بل بإعادة القلب إلى موضع التلقي: أن يسمع كأنه يسمع لأول مرة، وأن يرى النعمة كأنها لم تكن مألوفاً، وأن يرى الضعف البشري كأنه مرآته لا مادة حكمه على الناس.

إن الذكر هو أحد أعظم أبواب إحياء الروح في القلب. والذكر ليس مجرد تكرار لفظي، مع أن اللفظ طريق شريف إليه، بل هو إعادة الله إلى مركز الوعي بعد أن تطرده الغفلة إلى

الهامش. الإنسان لا ينسى الله لأنه يجهل اسمه، بل لأنه يترك الدنيا والعادة والخوف والرغبة تحتل مركزه. والذكر يعيد ترتيب الداخل: يذكر النفس أنها ليست ربًا، ويذكر الجسد أنه أمانة، ويذكر العقل أنه محدود، ويذكر القلب أن سكينته لا تكون في الأشياء وحدها. لذلك كان الذكر غذاء للروح، لأنه يمنع الإنسان من أن يتحول إلى كائن أفقي يعيش بين الحاجة والاستهلاك والقلق بلا قبلة.

والذكر الحقيقي لا ينفصل عن الحياة. ليس ذكرًا ينزل في اللسان ثم يترك السلوك كما هو. فإذا ذكر الإنسان الله ثم ظلم، أو ذكر ثم قسا، أو ذكر ثم تكبر، فهذا يعني أن الذكر لم ينفذ بعد إلى مركزه. الذكر الروحي هو الذي يعيد ترتيب الفعل كما يعيد ترتيب الشعور. يذكر الإنسان الله فيخجل من الكذب، ويذكره فيلين للضعيف، ويذكره فيرى المال أمانة، ويذكره فيكف غضبه، ويذكره فيحرس سره كما يحرس علنه. بهذا المعنى يكون الذكر وعيًا متجددًا، لا صوتًا بلا أثر. وإذا كان النسيان أحد أمراض الإنسان الكبرى، فإن الذكر هو مقاومة هذا النسيان في أعماق طبقاته.

والسكينة هي ثمرة من ثمار الروح حين تستقر في القلب. وهي غير الراحة العابرة. الراحة قد تأتي من زوال ضغط خارجي، أما السكينة فقد تأتي والقلب ما يزال في قلب الامتحان. الراحة قد يمنحها المال أو الصحة أو الأمان، لكن السكينة أعمق؛ إنها شعور بأن الوجود، رغم قسوته، ليس بلا رب، وأن الألم، رغم شدته، ليس الكلمة الأخيرة، وأن الفقد، رغم وجعه، لا يسقط المعنى، وأن الإنسان، رغم ضعفه، ليس متروكًا للعدم. السكينة ليست إنكارًا للواقع، بل حضور معنى أعلى داخل الواقع. ولذلك قد يكون الإنسان ساكنًا في المحنة، ومضطربًا في النعمة، بحسب موضع قلبه لا بحسب صورة حاله.

ومن هنا فإن الروح لا تلغي الحزن، لكنها تمنعه من أن يتحول إلى ظلمة مطلقة. ولا تلغي الخوف، لكنها تمنعه من أن يتحول إلى عبودية. ولا تلغي الرغبة، لكنها تمنعها من أن

تصبح إلهاً. ولا تلغي الألم، لكنها تفتح له باباً إلى الصبر والمعنى. وهذا هو الفرق بين الروحانية العميقة والوهم الهروبي. الوهم الهروبي ينكر الجرح، أما الروحانية العميقة تراه وتضعه في أفق الرحمة. الوهم يقول: لا تتألم، أما الروح تقول: تألم، لكن لا تجعل الألم ربك. الوهم يقول: اخرج من العالم، أما الروح تقول: عش في العالم بقلب لا يتلعه العالم. هذه هي الروح في معناها القرآني: حضور الأعلى في الأدنى، لا هروب الأدنى باسم الأعلى. إن الجمال من أبواب الروح أيضاً. فالإنسان لا يرى الجمال بعينه فقط، بل يلمسه في داخله كنداء. جمال السماء، والبحر، والوجه، والكلمة، والعدل، والرحمة، والصمت، كل ذلك يوقظ في الإنسان إحساساً بأن الوجود ليس مادة عمياء فقط. الجمال يفتح ثغرة في صلابة العادة، ويعيد للروح دهشتها. لكنه قد يتحول إلى فتنة إذا انفصل عن المعنى، فيصير الجمال موضوع امتلاك أو استهلاك أو غرور. أما إذا اتصل بالله، صار الجمال آية: لا يوقف الإنسان عند الصورة، بل يأخذه منها إلى مصدر الحسن. والروح هي التي تمنع الجمال من أن يصير صنماً، كما تمنع الزهد من أن يصير قبحاً. فهي تحب الجمال، لكنها لا تعبه؛ تراه نعمة، لكنها لا تنسى المنعم.

والاغتراب الروحي في الإنسان المعاصر يتجلى في أنه أحاط نفسه بالأشياء وفقد صلته بالمعنى. لم يعد الافتقار الأساسي عنده دائماً افتقاراً إلى الوسائل، بل افتقاراً إلى الوجهة. كل شيء متاح تقريباً، لكن السؤال: لماذا؟ يملك سرعة في الحركة، لكنه لا يعرف إلى أين يمضي. يملك فائضاً من الصور، لكنه يعاني فقر الحضور. يملك أدوات للمتعة، لكنه لا يملك بالضرورة قلباً مطمئناً. وهذا الاغتراب لا يحل بمجرد زيادة الإمكانيات؛ لأن ما ينقصه ليس شيئاً إضافياً في الخارج، بل عودة إلى المركز. والروح هي اسم هذه العودة: أن لا يبقى الإنسان مبعثراً في الأشياء، بل يعود إلى الله فيرى الأشياء في مواضعها.

إن من مظاهر الاغتراب الروحي أن يصبح الإنسان غريباً عن نفسه. يعرف رغباته السطحية، لكنه لا يعرف نداه الأعمق. يعرف ما يريد شراءه، ولا يعرف ما يستحق أن

يعيش له. يعرف كيف يشئت وقته، ولا يعرف كيف يصغي إلى قلبه. يعرف كيف يملأ الصمت بالضجيج، ولا يعرف كيف يجعل الصمت بابًا للحضور. الروح تحتاج إلى فسحة، إلى سكينه، إلى لحظة يخرج فيها الإنسان من تدفق الاستهلاك ليقول: أين أنا؟ ماذا أفعل بعمرى؟ ما الذي يملكنى؟ ما الذي أخافه؟ ما الذي أعبدته فعلاً؟ هذه الأسئلة ليست ترفاً، بل إنقاذ. لأن الإنسان الذي لا يسألها قد يعيش طويلاً وهو غائب عن حياته.

والروح لا تنمو في الضجيج الدائم. قد تتأثر بكلمة، أو آية، أو موقف، أو ألم، لكنها تحتاج إلى حراسة مستمرة من التبدد. ولذلك كان الصمت العاقل، والخلة المتزنة، والذكر، والتأمل في الموت، ومحاسبة النفس، ورؤية النعمة، وخدمة الضعيف، كلها أبواباً لإحياء الروح. ليست لأنها طقوس نفسية فحسب، بل لأنها تعيد الإنسان إلى ما تنساه العادة. فالعادة تدفن الروح تحت التكرار، والذكر يوقظها. الاستهلاك يبددها في الأشياء، والزهد الراشد يحررها من التملك. الكبر يغلقها، والتواضع يفتحها. القسوة تجففها، والرحمة ترويبها.

إن الروح ليست شأنًا فرديًا فقط، بل لها بعد اجتماعي وحضاري. فكما يمرض الفرد روحياً، تمرض الحضارات حين تفقد معنى الإنسان. الحضارة التي تملك التقنية بلا روح قد تكون قادرة على البناء والهدم، لكنها لا تعرف دائماً لماذا تبني ولماذا تبني وما حدود الهدم. وقد تنظم حياة الناس لكنها تجعلهم أرقاماً. وقد تطيل أعمارهم لكنها لا تعطي العمر غاية. وقد توفر المتعة لكنها تضاعف الفراغ. ومن هنا فإن سؤال الروح ليس سؤال مسجد أو خلوة فقط، بل سؤال حضارة: ما الإنسان في نظامنا؟ هل هو مستهلك، عامل، رقم، جسد، ناخب، تابع، أم مخلوق مكرم له روح ومعنى وغاية؟

وحيث تغيب الروح عن الحضارة، يصبح التقدم نفسه ملتبساً. قد يتقدم الإنسان في السيطرة على الطبيعة ويتراجع في السيطرة على نفسه. قد يفتح الفضاء ويغلق قلبه. قد

ينتج ذكاء اصطناعياً ويضعف ذكاؤه الأخلاقي. قد يخترع أدوات علاج ويصنع في الوقت نفسه أنظمة قهر. فالروح ليست ضد التقدم، لكنها تسأل عن وجهته. التقدم بلا روح قد يتحول إلى قوة بلا حكمة، وسرعة بلا مقصد، وقدرة بلا رحمة. أما حين تحضر الروح، فإن التقنية تصير أداة لخدمة الإنسان، لا لإعادة تشكيله كشيء؛ والاقتصاد يصير وسيلة للعمران والعدل، لا آلة لاستهلاك الروح؛ والسياسة تصير مسؤولية عن الكرامة، لا إدارة للأجساد والخوف.

والروح لا تعني الانفصال عن العقل، بل تحتاج إليه. فهناك روحانية مريضة تهرب من النقد، وتستسلم للوهم، وتخلط بين الإلهام والهوى، وبين الخشوع والانفعال، وبين التسليم والكسل. هذه ليست روحاً راشدة، بل نفس تلبس ثوب الروح. الروح في أفق القرآن لا تلغي العقل ولا الشريعة ولا العمل، بل تنيرها. العقل يحرس من الوهم، والشريعة تحرس من الانفلات، والعمل يحرس من الادعاء، والروح تمنع كل ذلك من الجفاف. فإذا انفصلت الروح عن العقل، وقعت في الخرافة؛ وإذا انفصل العقل عن الروح، وقع في القسوة؛ وإذا انفصل العمل عن الروح، صار شكلاً؛ وإذا ادعت الروح الاستغناء عن العمل، صارت دعوى.

إن الروح تظهر في الإخلاص ظهوراً بالغ العمق. فالإخلاص هو أن يتحرر باطن الإنسان من عبودية نظر الناس. وهو ليس مجرد نية عابرة، بل مقام روحي يجعل العمل متجهاً إلى الله. النفس تحب أن تُرى، والذات تحب أن تُعترف بها، أما الروح فتطلب وجه الله. ولذلك فإن الإخلاص ليس إنكاراً للحاجة الإنسان إلى الاعتراف، بل تحرير لهذه الحاجة من أن تكون مركز العمل. عندما يحضر الإخلاص، لا يعود العمل يتغذى من التصفيق وحده، ولا يموت إذا غاب المديح. يصبح له جذر في الغيب. وهذا الجذر هو الذي يمنح الإنسان قدرة على الصبر حين لا يراه أحد، وعلى الصدق حين لا يكافئه أحد، وعلى الخير حين لا يشكره أحد.

والروح تظهر كذلك في الرحمة. فالرحمة ليست مجرد عاطفة نفسية، بل إشراق روحي في العلاقة بالآخر. حين يرى الإنسان ألم غيره بوصفه نداءً، لا بوصفه عبئاً، تكون الروح حاضرة. وحين يلين للضعيف دون أن يحتقره، تكون الروح حاضرة. وحين يقوى ولا يبطش، ويقدر ولا ينتقم، ويعلم ولا يتكبر، تكون الروح حاضرة. فالروح لا تقاس بما يدعيه الإنسان عن قربته من الله فقط، بل بما يفعله هذا القرب في علاقته بالخلق. من زعم أنه قريب من الله وقسا على عباده فقد كذبه قسوته، أو كشفت أن قربته دعوى لم تصل بعد إلى قلبه.

والروح في علاقتها بالموت تمنح الإنسان قدرة على النظر إلى النهاية دون أن ينهار. فالإنسان الذي لا يملك أفقاً روحياً قد يرى الموت فضيحة الوجود الكبرى، أما الإنسان الروحي فيراه انتقالاً رهيباً لكنه داخل معنى. لا يعني ذلك أن الموت لا يؤلم، ولا أن الفقد يصبح سهلاً، بل يعني أن الموت لا يملك أن يتلغ كل الدلالة. الروح تعرف أن الإنسان ليس مجرد مدة زمنية بين الولادة والقبر، بل عبد راجع إلى ربه. ومن هنا فإن ذكر الموت لا يطفئ الحياة، بل يطهرها من العبث. يجعل الوقت أثمن، والكلمة أخطر، والظلم أقيح، والحب أصدق، والعمل أكثر اتصالاً بالعاقبة.

وبهذا تتضح علاقة الروح بالزمن. النفس تريد العاجل، والروح تفتح الإنسان على الآجل. النفس ترى اللحظة، والروح ترى المصير. النفس تسأل: ماذا أريد الآن؟ والروح تسأل: ماذا يبقى؟ وهذا السؤال الأخير هو سؤال نادر في عصر السرعة. ماذا يبقى من اللذة بعد انقضائها؟ ماذا يبقى من المال بعد الموت؟ ماذا يبقى من السلطة إذا تحولت إلى ظلم؟ ماذا يبقى من العلم إذا لم يصنع خشية؟ ماذا يبقى من العمر إذا لم يتحول إلى معنى؟ الروح تجعل الإنسان كائنًا يسأل عن الباقي، لا عن العابر فقط. وهذا لا يقتل العابر، بل يضعه في حجمه.

إن الروح، في النهاية، هي نداء العلو في الكائن المركب. ليست مادة تقاس، ولا عاطفة تستهلك، ولا فكرة تشرح فتُستنفد. إنها السر الذي يجعل الإنسان مفتوحاً على الله،

والكرامة، والمعنى، والخلود، والعبادة، والرحمة. ومن هنا فإن كل مشروع لفهم الإنسان يتجاهل الروح ينتهي إلى إنسان ناقص؛ قد يكون ذكيًا لكنه بلا قبله، قويًا لكنه بلا رحمة، حرًا ظاهريًا لكنه عبد داخليًا، ممتلئًا بالأشياء لكنه فقير المعنى. والروح لا تضاف إلى الإنسان من الخارج كزينة، بل تكشف ما في الإنسان من نداء أصلي إلى الأعلى. ومن استجاب لهذا النداء بدأ يتحول من مجرد كائن يعيش إلى إنسان يصير.

الفصل الرابع

الضمير

إذا كانت الذات هي الباب الذي يقول فيه الإنسان: أنا، وكانت النفس هي الميدان الذي تتنازع فيه الرغبة والخوف واللوم والطمأنينة، وكانت الروح هي الأفق الذي يرفع الإنسان إلى معنى يتجاوز طينه، فإن الضمير هو الشاهد الداخلي الذي يمنع هذا الإنسان من أن يعيش بلا محكمة في داخله. فالضمير ليس مجرد إحساس عابر بالذنب، ولا مجرد بقايا تربية اجتماعية ترسخت في النفس، ولا مجرد صوت نفسي يزعج الإنسان بعد الخطأ، بل هو أحد أعمق مظاهر الوعي الأخلاقي في الإنسان: القدرة على أن يرى نفسه من داخل معيار، وأن يحاكم فعله، وأن يشعر بأن بعض ما يفعله لا يليق به، حتى لو استطاع أن يخفيه عن الناس. الضمير هو تلك المسافة العجيبة التي تجعل الإنسان لا يذوب في فعله، بل يقف أمامه، يسأله، يخجل منه أو يطمئن إليه، يبرره أو يعترف به، يدفنه أو يتوب منه.

إن الضمير يكشف أن الإنسان ليس كائنًا غريزيًا فقط. فالكائن الذي تتحركه الحاجة المباشرة لا يعرف معنى أن يقول لنفسه: كان ينبغي ألا أفعل. أما الإنسان فيستطيع أن يفعل ثم يعود إلى فعله كقاضٍ وشاهدٍ ومتهم في آن واحد. قد يسرق ولا يراه أحد، لكنه يراه من داخله. وقد يكذب ثم ينجو خارجيًا، لكنه لا ينجو من ذلك الارتجاج الداخلي إذا كان ضميره حيًا. وقد يظلم ضعيفًا ثم يغلق الباب على نفسه، لكن في داخله بابًا آخر لا يغلق بسهولة. هذا الباب هو الضمير. إنه يدل على أن الإنسان يحمل في داخله علاقة مع الحق لا تختصرها المصلحة ولا العقوبة الخارجية. فلو كان الإنسان لا يمتنع عن الشر إلا خوفًا من القانون، لكان غياب القانون كافيًا لإلغاء الأخلاق. لكن الضمير يقول إن في الإنسان قانونًا داخليًا، أو قابلية لقانون داخلي، يجعله يرى نفسه حتى حين لا يراه أحد.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نفهم الضمير بوصفه معصوماً دائماً. فالضمير قد يصفو وقد يتشوه، قد يتيقظ وقد ينام، قد يشتد في غير موضعه ويضعف في موضعه، قد يحمل الإنسان ذنباً ليس ذنبه، وقد يسكت عن ذنب عظيم إذا اعتادته النفس أو شرعته الجماعة. فالضمير ليس وحياً مستقلاً داخل الإنسان، ولا معياراً مكتفياً بذاته، بل قابل للتربية والتزييف. قد تصنع الثقافة ضميراً قاسياً في مسائل صغيرة، وضميراً ميثاً أمام ظلم كبير. وقد تجعل الجماعة الإنسان يخجل من مخالفة عاداتها أكثر مما يخجل من مخالفة الحق. وقد تجعل السلطة الضمير خادماً للطاعة العمياء، فيشعر الإنسان بالذنب إذا عصى الظالم، ولا يشعر بالذنب إذا شارك في ظلمه. لذلك فإن الضمير يحتاج إلى نور أعلى يهديه، وإلى عقل يميزه، وإلى قرآن يصحح أسماءه، وإلى تركية تمنعه من أن يصبح أداة للهوى أو الخوف.

والضمير في عمقه قريب من النفس اللوامة، لكنه ليس مطابقاً لها تماماً. النفس اللوامة هي حركة داخلية تعاتب الإنسان وتوقظه بعد الانحراف أو عند مقاربتة، أما الضمير فهو بنية الشهادة الأخلاقية التي تجعل هذا اللوم ممكناً. النفس اللوامة صوت، والضمير قدرة على السماع لذلك الصوت والاعتراف بمعناه. قد تلوم النفس، لكن الإنسان يجمع لومها. وقد يكون الضمير حياً، لكنه ضعيف أمام تبريرات النفس. وقد يتراكم الذنب حتى تخفت القدرة على اللوم. ومن هنا فإن الضمير ليس شيئاً ثابتاً يعمل وحده، بل يحتاج إلى أن يُصان. وكما تحتاج العين إلى نور كي ترى، يحتاج الضمير إلى نور الحق كي يميز، وإلى صدق داخلي كي لا يتواطأ مع الرغبة.

إن القرآن الكريم يفتح باباً عميقاً لفهم الضمير حين يجعل الإنسان بصيراً على نفسه ولو ألقى معاذيره. فهذه البصيرة ليست مجرد معرفة عقلية، بل شهادة داخلية. الإنسان يستطيع أن يبرر، وأن يشرح، وأن يراوغ، وأن يحمل الظروف والناس مسؤولية ما فعل، لكنه في موضع ما من داخله يعرف أكثر مما يقول. قد لا يعرف كل دوافعه، وقد يخطئ في تقدير

نفسه، لكنه لا يكون دائماً بريئاً من علم داخلي بما يتجنبه. هذه المساحة التي يعرف فيها الإنسان ولا يريد أن يعترف هي مجال الضمير. فالضمير ليس فقط أن أعرف الخطأ، بل أن لا أستطيع أن أقتل تماماً معرفتي بأنه خطأ إلا بتكرار طويل من الغفلة والتبرير.

ومن هنا فإن التبرير هو العدو الأكبر للضمير. فالإنسان قد يخطئ ثم يعترف، فيبقى ضميره حياً وإن تألم. لكنه حين يخطئ ثم يبرر، يبدأ في قتل شاهده الداخلي. والتبرير أخطر من الذنب من جهة، لأن الذنب المعترف به قد يكون باب توبة، أما الذنب المبرر فقد يصبح جزءاً من هوية مزيفة. الإنسان الذي يقول: أخطأت، لا يزال في طريق العودة. أما الذي يقول: لم يكن ما فعلته خطأ، مع علمه الخفي بأنه خطأ، فإنه يحاول أن يغير ميزان الداخل بدل أن يغير فعله. وهنا تبدأ كارثة الضمير: لا يعود المطلوب إصلاح السلوك، بل إسكات المحكمة التي تحاكم السلوك.

والتاريخ الفردي والجماعي مليء بأمثلة قتل الضمير بالتدرج. لا يموت الضمير غالباً فجأة، بل يضعف مع كل مرة يخون فيها الإنسان ما يعرفه. في البداية يكون الخطأ ثقيلاً، ثم يصبح مألوفاً، ثم يصبح مبرراً، ثم يصبح حقاً مزعوماً، ثم ربما يتحول إلى فضيلة في خطاب النفس أو الجماعة. الظالم لا يبدأ دائماً وهو يقول: أنا ظالم. كثيراً ما يبدأ وهو يقول: أنا مضطر، أنا أحمي النظام، أنا أسترده حقاً، أنا أخدم مصلحة أكبر، أنا أطيع أوامر، أنا أفعل ما يفعله الجميع. هكذا يموت الضمير داخل اللغة. فإذا فسدت الأسماء، فسد الضمير. وإذا سمي الظلم حزماً، والكذب سياسة، والخيانة ذكاء، والقسوة قوة، صار الضمير محاصراً بلغة تمنعه من رؤية القبح.

لذلك كان من وظائف الوحي تصحيح لغة الضمير. فالقرآن لا يترك الأشياء لأسمائها المزيفة. يسمي الطغيان طغياناً ولو لبس ثوب الملك، ويسمي الفساد فساداً ولو ادعى أصحابه الإصلاح، ويسمي الكبر كبراً ولو تلطف في صورة مكانة، ويسمي النفاق نفاقاً ولو

غطته البلاغة. وهذا التصحيح ليس عملاً لغوياً فقط، بل إنقاذ للضمير. لأن الضمير لا يستطيع أن يحكم إذا فقد الأسماء الصحيحة. حين يعرف الإنسان الاسم الصحيح لفعله، تبدأ المحاكمة الداخلية. أما حين يبدل الاسم، فإنه يهرب من المحاكمة قبل أن تبدأ. ومن هنا فإن الصدق مع الأسماء شرط للصدق مع النفس.

إن الضمير ليس عاطفة خالصة، لكنه لا ينفصل عن العاطفة. فهو يعمل أحياناً في صورة ضيق في الصدر، أو خجل، أو ألم داخلي، أو اضطراب بعد الفعل، أو نفور من سلوك معين. غير أن هذه المشاعر ليست الضمير كله؛ لأنها قد تخطئ. قد يشعر الإنسان بالذنب لأنه خالف توقعات الناس لا لأنه خالف الحق. وقد لا يشعر بالذنب لأنه اعتاد الخطأ. وقد يتألم لأمر مباح بسبب تربية قاسية، ولا يتألم لظلم بسبب بيئة فاسدة. لذلك يحتاج الضمير إلى تمييز بين الإحساس الأخلاقي والمعياري الأخلاقي. الإحساس ينبه، لكنه لا يكفي وحده. والمعياري يهدي، لكنه يحتاج إلى قلب حي يتأثر به. فالعقل بلا تأثر قد يعرف القاعدة ولا يبالي، والشعور بلا معيار قد يتألم في غير موضع أو يسكت في موضع الخطر.

والضمير كذلك ليس مجرد خوف من العقاب. فالخوف قد يمنع الجريمة، لكنه لا يصنع الضمير دائماً. قد يمتنع الإنسان عن الفعل لأنه يخاف الفضيحة، لا لأنه يكره القبح. وقد يلتزم القانون لأنه يخاف العقوبة، لا لأنه يحب العدل. أما الضمير الحي فيتألم من القبيح حتى لو أمن العقوبة، ويطلب الخير حتى لو لم يره أحد. والفرق بين الخوف والضمير أن الخوف يتعلق بما سيحدث لي، أما الضمير فيتعلق بما فعلته أنا وما يعنيه ذلك في ميزان الحق. الخوف يقول: قد أعاقب. والضمير يقول: لقد خنت معنى كان يجب أن أحفظه. ولذلك فإن الضمير أعمق من الرقابة الخارجية، لأنه يجعل الإنسان مسؤولاً أمام نفسه وأمام الله قبل أن يكون مسؤولاً أمام الناس.

ومن هنا تتجلى صلة الضمير بالإيمان. فالإيمان لا يخلق الضمير من العدم، لكنه يمنحه أفقه الأعلى. الضمير من غير إيمان قد يبقى حياً في كثير من المواضع، لكنه يواجه

أسئلة صعبة: أمام من أستحي إذا لم يرني أحد؟ من يحفظ معنى فعلي إذا نسيه الناس؟ ما أساس إلزام الحق إذا خالف المصلحة؟ أما الإيمان فيضع الضمير أمام الله، فيجعله أعمق من رقابة الذات وحدها. ليس الضمير المؤمن مجرد صوت نفسي، بل شعور بأن الله يعلم، وأن الفعل لا يضيع، وأن النية مرئية، وأن الخفاء ليس خروجًا من الشهادة. هذا لا يلغي الضمير الإنساني العام، لكنه يمنحه امتدادًا وعمقًا ورهبة.

والضمير المؤمن ليس ضميرًا مذعورًا دائمًا، بل ضمير حي. هناك فرق بين الضمير الحي والضمير المرضي. الضمير الحي يوقظ الإنسان حين يخطئ، لكنه يفتح له باب التوبة. أما الضمير المرضي فيسحق الإنسان حتى يفقد الرجاء. الضمير الحي يجعلك تقول: أخطأت فارجع. الضمير المرضي يقول: أخطأت فلا قيمة لك. الضمير الحي متصل بالرحمة، والضمير المرضي متصل أحيانًا بصورة قاسية عن الله أو الذات أو المجتمع. ولذلك لا بد من تربية الضمير على التوازن: أن يكون يقظًا لا ميتًا، رقيقًا لا هشًا، حازمًا لا قاتلًا، متصلًا بالحق لا بالوسواس، مفتوحًا على الرحمة لا على اليأس.

إن الوسواس ليس ضميرًا، وإن تشبه به. الضمير يدل على حق أو خطأ في موضعه، أما الوسواس فيكرر القلق بلا هداية. الضمير يقود إلى فعل: اعتذر، تب، أصلح، توقف، عُد. أما الوسواس يدور بالإنسان في دائرة لا تنتهي، يطلب يقينًا مستحيلًا، ويحول الدين والأخلاق إلى عذاب. ومن هنا فإن تمييز الضمير من الوسواس ضرورة تربوية وروحية. فالشيطان قد يدخل من باب الضمير ليهلك الإنسان باليأس أو الشك المرضي، كما يدخل من باب الشهوة ليوذعه في الغفلة. والميزان أن الضمير الصادق، وإن آلم، يفتح طريقًا إلى الله، أما الوسواس فيغلق الطريق بالخوف المفرط والاضطراب الذي لا يثمر إصلاحًا.

والضمير يتصل بالحرية اتصالًا مباشرًا. فلا معنى للضمير إذا كان الإنسان بلا قدرة على الاختيار مطلقًا. لكن الحرية هنا ليست مطلقة؛ هي حرية مشروطة بالضعف، والعادة،

والبيئة، والخوف، والجهل، والمرض. والضمير يعمل داخل هذه الشروط، لا خارجها. لذلك لا يحاكم الضمير الناضج الإنسان كما لو كان ملاكًا، ولا يعفيه كما لو كان آلة. إنه يقول له: ما الذي كنت تعرفه؟ ما الذي كنت تستطيع فعله؟ ما الذي تهربت منه؟ ما الذي لم تستطع حقًا؟ هذه الأسئلة هي جوهر العدل الداخلي. فالضمير القاسي يتجاهل الضعف، والضمير الميت يتجاهل المسؤولية، أما الضمير الراشد فيزن.

وهنا تظهر العلاقة بين الضمير والفقهاء العميق للإنسان. فالإنسان ليس مسؤولاً بالدرجة نفسها في كل حال. هناك الجاهل، والمكره، والمريض، والناسي، والمتعمد، والمصر، والتائب، والمخادع، والضعيف. والضمير الناضج يتعلم هذه الفروق، فلا يساوي بين سقوط ضعف وسقوط إصرار، ولا بين خطأ جهل وخطأ عناد، ولا بين اضطراب وتلاعب، ولا بين توبة صادقة وتوبة شكلية. وهذا التمييز لا يعني التساهل، بل العدل. فكما أن القانون الظالم هو الذي لا يميز بين الحالات، كذلك الضمير الظالم هو الذي لا يميز. والقرآن يربي هذا العدل الداخلي حين يفتح باب الرحمة، لكنه يكشف الخداع، ويعذر الضعف، لكنه يفضح الإصرار.

إن الضمير في علاقته بالآخرين هو أساس العدالة الرحيمة. فالإنسان الذي لا ضمير له قد يرى الآخر وسيلة، أو رقمًا، أو خصمًا، أو عبثًا. أما الضمير فيمنعه من أن يختزل الآخر في مصلحته. حين يهمل الإنسان أن يكذب على غيره، يقول الضمير: هذا إنسان يستحق الصدق. حين يهمل أن يستغل ضعفه، يقول: ضعفه ليس رخصة لك. حين يقدر على الانتقام، يقول: القدرة لا تعني الحق. وهكذا يكون الضمير حارسًا لإنسانية الآخر داخل الإنسان. ومن دون هذا الحارس تصبح الأخلاق كلها خارجية، تحتاج إلى شرطة وقانون وعقوبة دائمة. أما الضمير فيجعل الإنسان يحمل جزءًا من حماية الحق في داخله.

والضمير لا يعمل في الفرد فقط، بل في الجماعة أيضًا. فكما أن للفرد ضميرًا قد يحيا أو يموت، كذلك للجماعات ضمير عام: حساسية مشتركة تجاه الظلم، أو تبلد مشترك

أمامه؛ شعور جماعي بالعار من القبيح، أو قدرة جماعية على تبريره. وقد تمرض الأمم حين يموت ضميرها العام. ترى المظلوم فلا تتحرك، ترى الفساد فتعتاده، ترى الكذب فيصبح لغة سياسية عادية، ترى القسوة فتسميها ضرورة. وحين يموت الضمير العام، لا يكفي أن يبقى بعض الأفراد صالحين في زواياهم؛ لا بد من إحياء الوعي الأخلاقي في المجال العام. لأن الظلم إذا صار نظامًا احتاج إلى ضمير جماعي يرفضه، لا إلى مشاعر فردية متفرقة فقط.

ومن أخطر ما يقتل الضمير الجماعي تكرار المشهد القبيح حتى يصبح مألوفًا. فالإنسان إذا رأى الألم مرة تأثر، وإذا رآه كل يوم قد يتبدل، لا لأن الألم صار أقل قسوة، بل لأن النفس تحمي نفسها بالاعتiad. وهنا يحتاج الضمير إلى تجديد الحساسية. والقرآن يفعل ذلك حين يعيد عرض الظلم والضعف والمصير والآخرة لا بوصفها أخبارًا عادية، بل بوصفها آيات توقظ. إن التكرار القرآني ليس تكرارًا لغويًا زائدًا، بل مقاومة لتبدل الإنسان. فالضمير ينام إذا لم يوقظ، ويمرض إذا لم يغذَّ، ويموت إذا صولح على القبح.

إن الضمير، في علاقته بالسلطة، يواجه امتحانًا شديدًا. فالسلطة تغري النفس بالتبرير، لأنها تمنح القدرة على الفعل وتخفف خوف العقوبة. وكلما زادت قدرة الإنسان، احتاج إلى ضمير أعمق. فالضعيف قد يمنعه عجزه من الظلم، أما القوي فلا يمنعه إلا ضمير أو قانون أو خشية. ولذلك يظهر معدن الضمير حين يملك الإنسان القدرة على أن يفعل ما يشاء. هل يستغل؟ هل ينتقم؟ هل يكذب لأنه يستطيع؟ هل يبرر لنفسه ما يدينه في غيره؟ إن السلطة تكشف الضمير لأنها ترفع كثيرًا من الحواجز الخارجية. ومن هنا فإن أخطر الناس من امتلك قدرة كبيرة وضميرًا ضعيفًا؛ لأنه يصبح قادرًا على تحويل موته الداخلي إلى خراب خارجي.

والضمير، في علاقته بالعلم، لا يقل أهمية. فالعلم يمنح الإنسان قدرة على الفهم والتأثير، لكنه لا يضمن وحده حسن الاستعمال. قد يكون العالم بلا ضمير أخطر من

الجاهل، لأن أدواته أقوى. والضمير هو الذي يسأل العلم: لمن تعمل؟ أي إنسان تخدم؟ ما حدود التجربة؟ ما كرامة الموضوع الذي تدرسه؟ هل تحول الإنسان إلى مادة؟ هل تخدم العلاج أم السيطرة؟ وهنا يعود الضمير إلى قلب مشروع الإنسان الحديث. فكل تقدم علمي يحتاج إلى ضمير يواكبه، وإلا تحول العلم إلى قوة عمياء. والقرآن حين يربط العلم بالخشية يضع الضمير في قلب المعرفة، لا في هامشها.

إن الضمير كذلك في علاقته بالدين يحتاج إلى يقظة. فقد يستعمل الإنسان الدين لإسكات ضميره بدل إيقاظه. قد يظلم باسم النص، أو يقسو باسم الغيرة، أو يحتقر الناس باسم الطهارة، أو يبرر الاستبداد باسم الطاعة، أو يهرب من الرحمة باسم الحكم. وهنا لا يكون الدين هو المشكلة، بل النفس التي استعملت الدين بلا روح ولا ضمير. الدين الحق يوقظ الضمير، لا يخدره. يجعل الإنسان أشد خوفًا من الظلم لا أجرأ عليه، أرحم بالخلق لا أقسى عليهم، أكثر صدقًا مع نفسه لا أكثر قدرة على التبرير. فإذا صار التدين سببًا لموت الضمير، فهناك خلل عميق في الفهم أو القصد أو البيئة التي أنتجت هذا التدين.

ومن هنا فإن الضمير يحتاج إلى القرآن لا بوصفه مصدر أحكام فقط، بل بوصفه مصدر حياة أخلاقية. فالقرآن لا يخاطب الإنسان كمنفذ خارجي فقط، بل ككائن داخلي يخاف ويرجو ويبرر ويغفل ويتوب. إنه يريد أن يبني ضميرًا لا يكتفي بالسؤال: ما الحد الأدنى الذي ينبغي؟ بل يسأل: ما الذي يرضي الله؟ ما الذي يحقق العدل؟ ما الذي يحفظ الرحمة؟ ما الذي يطهر النية؟ هذا الانتقال من الحد الأدنى إلى حس الإحسان هو علامة الضمير الروحي. فالضمير لا يكتمل بأن يتجنب الإنسان العقوبة فقط، بل بأن يحب الخير ويستحي من القبيح حتى قبل أن يقع في دائرة العقاب.

إن الحياء أحد وجوه الضمير. والحياء ليس خجلًا اجتماعيًا مرضيًا، ولا ضعفًا في الشخصية، بل حس داخلي بأن هناك ما لا يليق. والحياء من الله أعمق من الحياء من الناس،

لأنه يحرس السر قبل العلن. والإنسان الذي لا يستحي قد يفقد القدرة على التراجع؛ فإذا سقط الحياء صار القبيح سهلاً. لكن الحياء يحتاج إلى توازن، كما يحتاج الضمير. فهناك حياء يرفع الإنسان، وهناك خجل مرضي يكسره. الحياء الراشد يمنع الإنسان من الدناءة، أما الخجل المرضي فيمنعه من الحق. والفرق أن الحياء مرتبط بالقيمة، أما الخجل المرضي مرتبط بصورة الذات أمام الناس. لذلك يحتاج الحياء إلى أن يتربى على الله، لا على العيون وحدها.

والندم وجه آخر من وجوه الضمير. الندم ليس ضعفاً، بل دليل أن القلب لم يمت. الإنسان الذي يندم لا يزال يملك إمكانية الرجوع. لكن الندم إذا لم يتحول إلى توبة وإصلاح صار عذاباً دائرياً. والضمير الحي لا يريد للإنسان أن يبقى نادماً إلى الأبد، بل أن يجعل الندم جسراً إلى التغيير. من هنا يكون الندم نعمة إذا قاد إلى الاعتراف، ووبالاً إذا تحول إلى يأس. والقرآن يفتح للندم طريقه الصحيح: توبة، واستغفار، وإصلاح، ورد حقوق، وعزم جديد. هكذا لا يبقى الضمير سجناً، بل يصبح باباً للحرية.

إن الضمير، في أرقى صورته، لا يكتفي بإدانة الشر، بل يدعو إلى الخير. هناك ضمير سلبي يمنع الإنسان من الأذى، وهذا مهم. لكن هناك ضمير إيجابي يسأله: لماذا لم تنصر؟ لماذا لم ترحم؟ لماذا سكّ حين كان ينبغي أن تتكلم؟ لماذا بخلت حين كان يمكنك أن تعطي؟ لماذا تركت الضعيف وحده؟ هذا الضمير الإيجابي هو الذي ينقل الأخلاق من الامتناع عن الشر إلى فعل الخير. فليس الإنسان صالحاً بمجرد أنه لم يقتل ولم يسرق ولم يكذب؛ هناك واجبات رحمة وعدل ونصرة وإصلاح. والقرآن يربي هذا الضمير الفاعل حين يجعل البر والإحسان والنصرة والإنفاق جزءاً من حقيقة الإيمان.

وهنا يصبح الضمير مرتبطاً بالاستخلاف. فالإنسان ليس مطالباً فقط بأن لا يلوث نفسه، بل بأن يحمل مسؤوليته في العالم. الضمير الاستخلافي هو الذي يجعل الإنسان يسأل

عن أثره في الأرض والناس والتاريخ. ماذا صنعت بما أعطيت؟ ماذا فعلت بقدرتك؟ هل تركت العالم أكثر عدلاً أم أكثر قسوة؟ هل كنت شاهد حق أم شاهد زور؟ هل حفظت الأمانة أم بددتها؟ هذا الضمير يتجاوز الأخلاق الفردية الضيقة إلى مسؤولية حضارية. ومن دونه قد يصبح الإنسان مهتماً بنجاة فردية ضيقة، غافلاً عن الظلم العام. أما الضمير القرآني فيجمع بين صلاح الداخل ومسؤولية الخارج.

إن الضمير ليس نهاية الصراع الداخلي، لكنه أحد أهم أدواته. فالنفس قد تخدع، والذات قد تتجمل، والروح قد تنادي، والضمير يقف بين هذه كلها شاهداً وموقظاً. فإذا حيي الضمير، بقي في الإنسان باب للعودة. وإذا مات، صار الإنسان قادراً على فعل القبيح دون اهتزاز، وهذا من أخطر صور السقوط. لذلك فإن حفظ الضمير من أعظم واجبات التربية. نحفظه بالصدق، وبالذكر، وبالاعتذار، وبرد الحقوق، وبصحبة أهل الحق، وبقراءة القرآن قراءة تضعنا في موضع المخاطب لا المتفرج، وبترك التبرير حين نعرف أننا نراوغ، وبالإقرار بأن الخطأ خطأ ولو صدر منا.

وبذلك يكون الضمير هو الشاهد الذي يمنع الإنسان من أن يعيش بلا داخل أخلاقي. إنه ليس معصوماً، لكنه ضروري. ليس بديلاً عن الوعي، لكنه يحتاج إلى الوعي ليهتدي. ليس مجرد شعور، لكنه يستعمل الشعور لينبه. ليس قاضياً نهائياً، لكنه بداية المحكمة الداخلية. ومن دون الضمير يصبح الإنسان خطراً على نفسه وعلى العالم؛ لأنه يفقد القدرة على الخجل من القبيح والعودة من الخطأ. أما إذا صين الضمير بالقرآن والصدق والرحمة، فإنه يصبح نوراً داخلياً: لا يعصم الإنسان من السقوط دائماً، لكنه يمنعه من مصالحة السقوط، ويعيده كلما ابتعد إلى السؤال الذي لا ينجو منه حي القلب: ماذا فعلت، ولماذا فعلت، وأين الله من فعلك؟

إذا كان الضمير شاهداً داخلياً، فإن خطورته لا تكمن فقط في أنه يوقظ الإنسان بعد الخطأ، بل في أنه يحدد علاقة الإنسان بالحقبة قبل الخطأ وأثناءه وبعده. فالضمير لا يعمل

في لحظة الندم وحدها، بل يبدأ قبل الفعل حين يشعر الإنسان أن أمامه حدًا لا ينبغي تجاوزه، ويعمل أثناء الفعل حين يرتجف داخله ولو حاول أن يبدو ثابتًا، ويعمل بعد الفعل حين يرفض أن يترك القبح يمر بلا أثر. ولهذا فإن الضمير ليس حارسًا متأخرًا يقف عند باب التوبة فقط، بل حارس سابق ومرافق ولاحق؛ يحذر، ويراقب، ويحاسب، ويدعو إلى الإصلاح. فإذا ضعفت مرحلته الأولى، وقع الإنسان في الفعل. وإذا ضعفت مرحلته الثانية، استمر فيه. وإذا ضعفت مرحلته الثالثة، صالح نفسه عليه. ومن هنا كان موت الضمير لا يعني فقط أن الإنسان لم يعد يندم، بل أنه لم يعد يشعر بوجود حدٍّ أخلاقي أصلاً.

إن الضمير الحي يمنح الإنسان قدرة على التوقف. وهذه القدرة من أعظم دلائل إنسانية الإنسان. فبين الدافع والفعل توجد لحظة فاصلة، قد تضيق وقد تتسع، وفيها يتقرر كثير من مصير الإنسان. النفس تدفع، والرغبة تزين، والغضب يستعجل، والخوف يبرر، لكن الضمير يقول: توقف. هذه الكلمة الداخلية الصغيرة قد تنقذ الإنسان من ظلم كبير، أو كذب مؤسس، أو خيانة لا تعود بعدها العلاقة كما كانت. وكلما تربى الضمير اتسعت هذه اللحظة الفاصلة. وكلما مات أو ضعف، ضاقت حتى يكاد الإنسان ينتقل من الدافع إلى الفعل بلا مراجعة. والتزكية في أحد وجوهها هي توسيع هذه المسافة بين الاندفاع والاستجابة، حتى لا يكون الإنسان عبدًا لأول حركة في داخله.

وهنا تظهر علاقة الضمير بالصبر. فالصبر ليس فقط احتمال الألم، بل احتمال ثقل الضمير حين يطلب منك أن تخالف هواك. الصبر أن لا تكذب حين يكون الكذب أسهل، وأن لا تنتقم حين يكون الانتقام أمتع، وأن لا تظلم حين تكون قادرًا، وأن لا تساوم حين يكون الثمن مغريًا، وأن لا تخون حين يكون الخفاء مضمونًا. في هذه المواطن لا يكون الضمير مجرد صوت معرفي، بل عبء أخلاقي يحتاج إلى صبر. وكثير من الناس لا يسقطون لأنهم لا يعرفون الحق، بل لأنهم لا يصبرون على كلفة معرفته. فالضمير يدل، لكن

الصبر يمكن. وإذا كان الضمير نورًا، فإن الصبر هو القدرة على المشي في ضوء هذا النور حين يكون الطريق مكلفًا.

والضمير يتعرض لامتحان خاص في الخلوة. فالعلانية تختلط فيها دوافع كثيرة: الخوف من الناس، الرغبة في الاحترام، المحافظة على الصورة، توقع العقوبة أو الثواب الاجتماعي. أما الخلوة فتسقط كثيرًا من هذه الدوافع، وتبقى حقيقة العلاقة بين الإنسان ونفسه وربه. ولذلك تكشف الخلوة الضمير كما تكشف السلطة النفس. من كان ضميره قائمًا على عين الناس فقط ضعف في الخفاء، ومن كان ضميره متصلًا بالله استحيًا في السر كما يستحي في العلن، وربما كان في السر أصدق؛ لأن السر لا يعطيه مجد الصورة. والخلوة ليست مكانًا فقط، بل كل موضع يشعر فيه الإنسان أنه قادر على الفعل بلا مراقبة بشرية. هناك يظهر السؤال: هل أمتنع لأن الناس يرون، أم لأن الله يرى، ولأن الفعل في نفسه قبيح؟ إن الضمير في الخلوة يحتاج إلى إيمان حي، لأن الضمير الاجتماعي لا يكفي. فالإنسان قد يصنع لنفسه شخصية علنية جميلة، لكنه في السر يعيش شخصية أخرى. وهذا الانقسام من أشد أمراض الداخل. ليس الخطر فقط في الذنب الخفي، فالإنسان ضعيف وقد يذنب في السر ثم يتوب، بل الخطر في بناء حياة مزدوجة يصبح فيها السر مسرحًا للإلغاء كل ما يعلنه العلن. عندئذ لا يكون الإنسان صاحب ضعف فقط، بل صاحب انقسام. والضمير الحي يؤلمه هذا الانقسام، لا لأنه يريد صورة مثالية أمام الناس، بل لأنه يريد وحدة داخلية أمام الله. إن من علامات صحة الضمير أن يطلب الإنسان أن يكون واحدًا: لا بمعنى الكمال، بل بمعنى الصدق.

والصدق هو غذاء الضمير. فكل كذبة يصدقها الإنسان عن نفسه تضعف شأهه الداخلي. والكذب على النفس أخطر من الكذب على الآخرين لأنه يؤسس عالمًا كاملاً من الوهم. قد يكذب الإنسان على الناس في واقعة محددة، لكن حين يكذب على نفسه فإنه

يفسد الأداة التي يعرف بها الوقائع. لذلك كان الصدق مع النفس أول طريق الإحياء. أن يقول الإنسان: كنت خائفاً، لا حكيماً. كنت حاسداً، لا ناكداً. كنت أطلب نفسي، لا الحق. كنت أتهرب، لا أنتظر الوقت المناسب. هذه الاعترافات ليست إدانة نهائية، بل تحرير. لأن الضمير لا يستطيع أن يعمل في الظلمة التي تصنعها الأسماء الكاذبة. كلما صدق الإنسان في التسمية، عاد الضمير إلى قوته.

والضمير يحتاج كذلك إلى شجاعة الاعتذار. فالاعتذار ليس مجرد فعل اجتماعي مهذب، بل عبادة أخلاقية للضمير. حين يعتذر الإنسان بصدق، فإنه يعترف بأن صورته ليست أهم من الحق، وأن كرامته لا تنهار لأنه قال: أخطأت، وأن الآخر ليس مجرد موضوع لجرحه ثم نسيانه. الاعتذار يحرر الضمير من ثقل التبرير. لكن النفس تكرهه لأنه يكسر كبرياءها، ويذكرها بأنها ليست دائماً صاحبة الحق. لذلك يكثر الناس من تفسيرات طويلة بدل الاعتذار القصير الصادق. يقولون: لم أقصد، والظروف كانت صعبة، وأنت فهمتني خطأ، والجميع يفعل ذلك. وقد يكون بعض هذا صحيحاً، لكن الضمير يعرف هل جاء الكلام لشرح السياق أم للهروب من الاعتراف. والاعتذار الحقيقي لا يحتاج إلى سحق الذات، لكنه يحتاج إلى تحمل نصيبها من الخطأ.

ورد الحقوق هو الامتحان الأعمق للضمير بعد الاعتذار. فقد يقول الإنسان: ندمت، لكنه لا يرد ما أخذ، ولا يصلح ما أفسد، ولا يرفع أثر ظلمه عن غيره. والضمير القرآني لا يكتفي بالشعور الداخلي إذا كان الحق متعلقاً بالناس. فالندم بين الإنسان ونفسه مهم، والاستغفار مهم، لكن حقوق الخلق لا تذوب في العاطفة. من ظلم مალًا، أو سمعة، أو كرامة، أو فرصة، أو ثقة، فعليه أن يسعى إلى الإصلاح بقدر استطاعته. وهذا يميز الضمير الحي من الضمير العاطفي السطحي. الضمير الحي لا يريد أن يشعر بالراحة فقط، بل يريد أن يقترب من العدل. أما الضمير السطحي فقد يبحث عن طمأنينة نفسية دون أن يتحمل كلفة الإصلاح.

إن الضمير في علاقته بالعدالة يرفض أن تكون الأخلاق مجرد نوايا. النية عظيمة، لكنها لا تكفي إذا ترك الفعل خرابًا في العالم. قد يقول الإنسان: نيتي طيبة، لكن الضمير يسأله: وماذا عن أثر فعلك؟ هل جرحت؟ هل أضعت حقًا؟ هل سببت ظلمًا؟ هل تكررت منك الأذية حتى صارت النية الطيبة غطاءً لعجزك عن إصلاح سلوكك؟ ليس كل أثر سيئ دليل سوء نية، لكن تكرار الأثر السيئ مع رفض المراجعة يصبح مشكلة ضمير. ولذلك فإن الإنسان مطالب أن يرى ما يصنعه في غيره، لا أن يكتفي بما يقوله عن داخله. فالضمير ليس مراقبة النية فقط، بل مراقبة الأثر كذلك.

ومن هنا يتصل الضمير بالمسؤولية في العلاقات. فالعلاقة بلا ضمير تتحول إلى استعمال متبادل، حتى لو غطاها الحب أو القرابة أو الصداقة. قد يستعمل الإنسان حب الآخر له ليضغط عليه، أو يستعمل ضعفه ليضمن بقاءه، أو يستعمل حاجته ليأخذ أكثر مما يعطي، أو يستعمل العشرة الطويلة ليبرر الإهمال. والضمير هو الذي يقول داخل العلاقة: قرب الآخر مني لا يبيح لي ظلمه، وحبه لي لا يبيح لي استنزافه، وصبره علي لا يبيح لي التماذي. العلاقة التي لا يحرسها الضمير تفسد؛ لأن العاطفة وحدها قد تتعب، والقانون وحده قد لا يدخل إلى تفاصيل القرب. الضمير هو قانون الرحمة داخل العلاقة.

والضمير في الأسرة يكتسب أهمية خاصة، لأن أكثر الآلام عمقًا تقع أحيانًا في المكان الذي يفترض أن يكون أكثر أمانًا. قد يظلم الأب أبناءه وهو يظن أنه يربي، وقد تجرح الأم وهي تظن أنها تحمي، وقد يستعمل الزوج سلطته باسم القوامة أو الحب، وقد تستعمل الزوجة ضعف الآخر باسم الحاجة أو العاطفة، وقد يتحول البيت إلى مكان يتعلم فيه الإنسان الخوف بدل السكينة. والضمير الأسري هو الذي يمنع السلطة القريبة من التحول إلى أذى يومي. فالقرابة لا تلغي المحاسبة، والحب لا يلغي العدل، والتربية لا تبيح الإهانة، والولاية لا تعني امتلاك الروح. وكل بيت يحتاج إلى ضمير يحرس الضعفاء فيه، لأن الضعيف غالبًا لا يملك وسيلة دفاع إلا ضمير القوي.

والقرآن حين يربط التقوى بالعلاقات اليومية يضع الضمير في قلب البيت والسوق والمجتمع، لا في لحظة العبادة وحدها. فالإنسان قد يكون ورعاً في طعامه، لكنه قاسٍ في بيته؛ دقيقاً في شعائره، لكنه ظالم في معاملاته؛ كثير الحديث عن الأخلاق، لكنه لا يرى أثر كلماته على من حوله. والضمير القرآني يرفض هذا الانفصال. لا قيمة لتدين لا يوقظ الضمير في مواضع الاحتكاك الحقيقي. فالاختبار ليس في المسجد وحده، بل في لحظة الغضب، والخصومة، والميراث، والبيع، والسلطة، والخلاف، والقدرة على الإيذاء. هناك يظهر إن كان الضمير حياً أم مجرد صورة دينية عن الذات.

إن الضمير يتصل كذلك بالذاكرة. فالإنسان قد يحاول أن ينسى ما فعل، لكن الضمير يحفظ بطريقة خاصة. قد تغيب التفاصيل، لكن يبقى ثقل داخلي، أو نفور من موضع، أو قلق عند ذكر اسم، أو خوف من انكشاف قديم. والذاكرة الضميرية ليست دائماً واضحة، لكنها تذكر الإنسان بأن الماضي لم يمت تماماً. غير أن هذه الذاكرة قد تكون باباً للتوبة أو باباً للعذاب. فإذا واجه الإنسان ما يتذكر، ورد ما يستطيع، واستغفر، وتعلم، تحولت الذاكرة إلى حكمة. أما إذا بقي يهرب منها، ظلت تطارده في صور ملتوية. ومن هنا فإن تطهير الذاكرة يحتاج إلى تطهير الضمير، لا إلى النسيان وحده.

والضمير قد يصبح تاريخياً أيضاً. فالأمم تحمل في ذاكرتها أفعالاً كبرى: ظلماً وقع عليها، وظلماً وقع منها. والضمير التاريخي هو قدرة الأمة على أن لا تتذكر نفسها بوصفها بريئة دائماً. الأمة التي لا ترى إلا مظلوميتها قد تبرر ظلمها للآخرين، والأمة التي لا ترى إلا أمجادها قد تنسى ضحاياها، والأمة التي لا تواجه أخطاءها قد تكررهما. ولا يعني الضمير التاريخي جلد الذات، بل صدقها. أن تعرف الأمة ما لها وما عليها، وأن تحول الماضي إلى عدل لا إلى تعصب، وإلى اعتبار لا إلى أسطورة تبرئ الذات دائماً. وهذا المعنى مهم لأن الضمير الفردي لا يكفي إذا كان المجتمع كله يعلم الفرد أن لا يرى.

إن الضمير العام يحتاج إلى مؤسسات وثقافة ولغة. لا يكفي أن نقول للناس: كونوا أصحاب ضمير، ثم نبني نظامًا يكافئ الكذب، ويعاقب الصدق، ويكرم الفاسد، ويهين الأمين. فالضمير الفردي يضعف إذا عاش في بيئة تعاديه باستمرار. لذلك فإن بناء الضمير الحضاري يتطلب أن تكون القوانين، والتعليم، والخطاب الديني، والإعلام، والأسرة، والسوق، كلها أقرب إلى إنصاف الضمير لا إلى قتله. الطفل الذي يرى الكذب طريقًا للنجاح يتعلم أن الضمير عائق. والموظف الذي يرى الأمين مهمشًا والفاسد مرفوعًا يتعلم أن الضمير خسارة. والمجتمع الذي لا يحمي أصحاب الضمير يطلب من أفراده بطولة دائمة فوق الطاقة. لذلك فإن الضمير مسؤولية فردية ومؤسسية معًا.

ومع ذلك، لا يجوز أن يعلق الإنسان ضميره كله على فساد البيئة. فالبيئة تؤثر، لكنها لا تعفي تمامًا. وقد يكون إحياء الضمير في البيئة الفاسدة من أعظم صور الشهادة. أن يبقى الإنسان صادقًا حيث يكافأ الكذب، رحيماً حيث تسود القسوة، عادلاً حيث ينتشر الظلم، هذا امتحان صعب لكنه ممكن بدرجات. والقرآن مليء بصور أفراد وقفوا في وجه بيئات فاسدة؛ لا لأن البيئة لا تؤثر، بل لأن الإنسان لا يختزل فيها. الضمير الحي قد يكون أقلية في البداية، لكنه يفتح إمكانًا تاريخيًا. وكل إصلاح كبير بدأ غالبًا بضمير رفض أن يتأقلم مع القبح.

إن الضمير يتغذى من رؤية العاقبة. فالإنسان إذا حصر نظره في اللحظة استطاع أن يخدع نفسه بسهولة. أما إذا رأى أن الفعل له عاقبة في الدنيا والآخرة، فإن الضمير يقوى. العاقبة ليست فقط عقوبة خارجية، بل أثر داخلي أيضًا. كل خيانة تترك أثرًا في الخائن، حتى لو ربح ظاهريًا. كل كذبة تضعف علاقة الإنسان بالحقائق، حتى لو نجا بها. كل ظلم يترك ظلمة في الداخل، حتى لو صفق له الناس. هذه العواقب الداخلية جزء من سنن الله في النفس. والضمير هو الذي يشعر بها قبل أن تتحول إلى خراب كامل. فإذا تجاهل الإنسان إنذار الضمير، جاءت العاقبة في صورة قسوة أو فقدان حس أو اضطراب أو سقوط ثقة أو وحشة من الله.

والآخرة هي الأفق الأكبر للضمير. فما لا يظهر في الدنيا يظهر هناك. وما ينساه الناس لا يضيع. وما يخفى عن القانون لا يخفى عن الله. وهذا الإيمان يمنح الضمير قوة عظيمة لأنه يخرج من حدود المجتمع. قد ينجو الظالم من محكمة الأرض، لكن الضمير المؤمن يعرف أن هناك محكمة لا تنسى. وقد يضيع حق المظلوم في الدنيا، لكن الضمير المؤمن لا يرى ذلك نهاية الحقيقة. وهذا لا يبرر ترك العدل في الدنيا، بل يمنع اليأس حين يتأخر، ويمنع الظالم من الاطمئنان إلى الإفلات. إن الإيمان بالآخرة يجعل الضمير أكثر عمقاً لأنه يربط الفعل بالمصير النهائي، لا برد الفعل العاجل فقط.

ومن هنا فإن الضمير ليس مجرد حاسة داخلية، بل ميدان لقاء بين الفطرة والوحي والتجربة. الفطرة تمنح الإنسان أصل الحس بالقيح والجميل، والوحي يهدي هذا الحس ويصححه، والتجربة تعلمه آثار الأفعال، والتركية تحفظه من التبدل، والرحمة تمنعه من القسوة على النفس والناس. فإذا اجتمعت هذه العناصر، صار الضمير بصيرة أخلاقية حية. أما إذا انفصل عن الوحي فقد يضل، وإذا انفصل عن الرحمة فقد يقسو، وإذا انفصل عن التجربة فقد يبقى ساذجاً، وإذا انفصل عن التركية مات بالتدريج. الضمير يحتاج إلى رعاية مستمرة لأنه ليس حجراً ثابتاً، بل كائن داخلي قابل للنمو والمرض.

وبهذا يتضح أن الضمير ليس تفصيلاً صغيراً في بنية الإنسان من الداخل، بل هو أحد الأعمدة التي تمنع الداخل من الانهيار. الذات بلا ضمير تتحول إلى نرجسية أو صورة. والنفس بلا ضمير تتحول إلى هوى وتبرير. والروح بلا ضمير قد تتحول في الادعاء إلى هروب من المسؤولية. والعقل بلا ضمير قد يتحول إلى أداة باردة. والقوة بلا ضمير تتحول إلى طغيان. لذلك فإن الضمير هو نقطة التقاء بين المعرفة والمسؤولية، بين الداخل والفعل، بين السر والعلن، بين الإنسان والله. ومن يفقد ضميره لا يفقد شعوراً واحداً فقط، بل يفقد الحارس الذي يجعله قادراً على العودة قبل أن يغلق الباب.

تبلغ دراسة الضمير ذروتها حين نراه لا بوصفه صوتاً يلوم بعد الخطيئة فحسب، بل بوصفه قوة عودة، وقوة حياة، وقوة إحسان، وقوة بناء حضاري. فالضمير الحي لا يريد أن يعذب الإنسان إلى الأبد، ولا أن يجعله أسير ذنبه، بل أن يوقظه كي يعود. ولهذا فإن الضمير إذا انفصل عن التوبة صار سجنًا، وإذا انفصلت التوبة عن الضمير صارت كلمة فارغة. الضمير يكشف الجرح الأخلاقي، والتوبة تبدأ علاج هذا الجرح. الضمير يقول: هذا لا يليق، والتوبة تقول: يمكن أن تعود إلى ما يليق. الضمير يوقظ الخجل من السقوط، والتوبة تفتح باب النهوض. ومن دون هذا الاتصال بين الندم والعودة يتحول الندم إلى دوران داخلي، لا إلى صيرورة.

إن التوبة هي الفعل الذي يمنع الضمير من التحول إلى يأس. فالإنسان إذا رأى خطأه ولم يرَ طريقًا للرجوع، قد يكره نفسه أو يهرب من ضميره أو يدفنه. أما حين يعرف أن باب الله مفتوح، يصبح الاعتراف ممكنًا. ولذلك فإن الرحمة ليست عنصرًا ثانويًا في أخلاق الضمير، بل شرط من شروط صدقه. من لا يصدق الرحمة يخاف الاعتراف، ومن يخاف الاعتراف يستمر في التبرير، ومن يستمر في التبرير يقتل ضميره بالتدريج. إن رحمة الله لا تلغي خطورة الذنب، لكنها تمنع الذنب من أن يصبح هوية نهائية. وهنا يجد الضمير وظيفته الصحيحة: لا أن يقول للإنسان أنت هالك، بل أن يقول له: لا تقم في الهلاك، عد.

والتوبة التي يطلبها الضمير ليست مجرد شعور داخلي بالندم، بل حركة كاملة: اعتراف، وانكسار، وترك، وإصلاح، وعزم، واستعانة. فالضمير إذا اقتصر على الشعور قد يتحول إلى عاطفة مؤقتة، تبكي ثم تنسى. أما التوبة فتأخذ هذا الشعور وتحوله إلى قرار ومسار. ومن هنا كانت التوبة أصدق اختبار للضمير؛ لأن كثيرًا من الناس يتألمون من أخطائهم، لكن القليلين يغيرون الطريق الذي أنتجها. الضمير الناضج لا يكتفي بأن يكره الإنسان نتيجة فعله، بل يدعو إلى كراهية الجذر الذي أنبت الفعل: الكبر، أو الطمع، أو الخوف، أو الهوى، أو الغفلة، أو حب الصورة.

والحياء هو الوجه الرقيق للضمير. لا بمعنى الخجل الاجتماعي الذي يمنع الإنسان من الظهور أو التعبير، بل بمعنى الحس العميق بأن هناك مقامًا ينبغي أن يصان. الحياء من الله هو أن يستحضر الإنسان أن سره ليس خارج الرؤية، وأن باطنه ليس منطقة بلا شاهد، وأن النعمة التي يستعملها في الخطأ جاءت ممن يستحي أن يعصيه بها. هذا الحياء ليس خوفًا مذعورًا، بل رقة في العلاقة مع الله. فالإنسان قد يترك القبيح خوفًا من العقوبة، وهذا مقام معتبر، لكنه قد يتركه أيضًا حياءً من الكريم الذي ستره وأنعم عليه ودعاه إلى القرب. والحياء هذا المعنى أرقى من الخوف المجرد، لأنه لا يرى الله فقط قادرًا على العقوبة، بل كريمًا يستحي القلب أن يقابله بالجحود.

والحياء من الناس، إذا تهذب بالحق، يكون حافظًا من الوقاحة والاعتداء، لكنه إذا انفصل عن الله قد يتحول إلى عبودية للصورة. فقد يستحي الإنسان من الناس ولا يستحي من الله، فيحفظ علنه ويفسد سره. وقد يستحي من قول الحق لأنه يخاف نظرتهم، فيصبح الحياء ضعفًا. ولذلك يحتاج الحياء إلى ترتيب، كما تحتاج كل قوى الداخل إلى ترتيب. الحياء الأعلى هو الحياء من الله، ومنه يتفرع حياء راشد من الناس: لا يجرحهم، لا يفضحهم بغير حق، لا يعتدي على حرمتهم، لكنه لا يبيع الحق لإرضائهم. أما الحياء المرضي فهو الذي يجعل الإنسان عبدًا للعيون، يخاف من الناس أكثر مما يخاف من ضياع صدقه.

إن الضمير والحياء يلتقيان في السر. فمن لا يستحي في السر كان حياؤه في العلن ناقصًا، ومن لا يسمع ضميره حين لا يراه الناس كان ضميره محتاجًا إلى تعميق. والسر هو مختبر الإحسان. فالإحسان، في جوهره، أن يعيش الإنسان كأنه يرى الله، فإن لم يكن يراه فإن الله يراه. هذا المعنى يجعل الضمير متصلًا بالحضور الإلهي لا بالمراقبة الاجتماعية فقط. في مقام الإحسان لا يكون السؤال: ماذا سيقول الناس؟ بل: أين الله من هذا الفعل؟ كيف أقف

بهذا السر بين يديه؟ هل يرضى قلبي أن تكون هذه هي حقيقتي حين تسقط المرايا؟ ومن هنا يكون الإحسان أعلى درجات الضمير؛ لأنه يجعل الداخل مستنيراً بالشهادة الإلهية.

والإحسان لا يعني أن يبلغ الإنسان عصمة لا يخطئ بعدها، بل يعني أن يصير الخطأ غريباً عن مركزه، لا مألوفاً فيه. قد يضعف المحسن، لكنه لا يصلح ضعفه. قد يذنب، لكنه يعود بسرعة لأن ضميره لا يسمح للذنب أن يصبح بيتاً. والفرق بين الإنسان الحي والإنسان الغافل ليس أن الأول لا يسقط أبداً، بل أن سقوطه يوقظه، أما الثاني فقد يتخذ من السقوط مقاماً. الضمير في مقام الإحسان سريع الحساسية؛ يرى الانحراف في بدايته، لا بعد أن يصير خراباً. وهذا هو معنى الرقة الأخلاقية: أن لا ينتظر الإنسان الكارثة كي يشعر، بل يتنبه من الإشارة الأولى.

إن الضمير إذا اتصل بالإحسان تجاوز الحد الأدنى من الأخلاق. فالإنسان قد يلتزم بالقانون لأنه يخاف العقوبة، وقد يلتزم بالواجب لأنه لا يريد الذنب، لكن الإحسان يدعوه إلى ما هو أوسع: أن يفعل الجميل لا لأنه مفروض عليه فقط، بل لأنه يليق بروحه. أن يعفو حين يكون العفو أسماً، وأن يعطي من غير أن يطلب مديحاً، وأن يستر من غير أن يتواطأ مع الباطل، وأن يرحم من لا يملك مكافأته، وأن يحسن إلى من لا يراه الناس. هنا يتحول الضمير من مجرد مانع عن القبيح إلى دافع نحو الجميل. وهذه نقلة عظيمة؛ لأن الإنسان لا يكتمل بأن يمتنع عن الشر فقط، بل بأن يصير مصدر خير.

والضمير الحضاري يبدأ من هذه النقطة. فالحضارة لا تنهض بالذكاء وحده، ولا بالقوة وحدها، ولا بالقانون وحده، بل تحتاج إلى ضمير عام يجعل القوة مسؤولة، والقانون عادلاً، والعلم رحيماً، والاقتصاد إنسانياً، والسياسة خادمة للكرامة لا مستعملة للخوف. فإذا فقدت الحضارة ضميرها، استطاعت أن تبني مدناً شاهقة وتنتج أدوات مدهشة، لكنها قد تجعل الإنسان داخلها أكثر وحدة وخوفاً واغتراباً. الضمير الحضاري هو الذي يسأل: ما

ثمن هذا التقدم على الإنسان؟ من يدفع كلفته؟ هل ازداد الضعفاء حماية أم صاروا أرقامًا؟ هل صارت الحياة أكثر كرامة أم أكثر استهلاكًا؟ هل أصبح الإنسان غاية أم وسيلة؟ ومن هنا فإن الضمير لا يبقى شأنًا فرديًا مغلقًا في الصدر، بل يمتد إلى بنية المجتمع والدولة والسوق والمعرفة. فهناك اقتصاد بلا ضمير حين يرى الإنسان مستهلكًا فقط، وسياسة بلا ضمير حين ترى الناس كتلة خوف أو أصواتًا لا كرامات، وعلم بلا ضمير حين يملك القدرة ولا يسأل عن الغاية، ودين بلا ضمير حين يتحول إلى سلطة قاسية لا رحمة فيها، وإعلام بلا ضمير حين يستثمر الألم والفضيحة والغضب لتغذية الانتباه. والضمير القرآني يرفض هذا كله، لأنه يضع الإنسان في مقام التكريم والمسؤولية، لا في مقام المادة القابلة للاستعمال.

إن الضمير الحضاري يحتاج إلى ذاكرة صادقة. فالأمم التي تنسى جرائمها أو تجملها أو تبررها تفقد قدرتها على التعلم. والذاكرة الصادقة لا تعني أن تعيش الأمة في جلد ذات دائم، بل أن تملك شجاعة الاعتراف. كما يحتاج الفرد إلى التوبة، تحتاج الجماعات إلى مراجعة تاريخية. وكما يفسد الفرد إذا قال عن كل خطأ: لم أقصد، تفسد الأمة إذا قالت عن كل ظلم: كانت ظروفًا تاريخية. لا بد من قدرة على تسمية الظلم ظلمًا ولو صدر منا، وعلى رؤية الضحايا ولو لم يكونوا من جماعتنا، وعلى تحويل الندم إلى إصلاح لا إلى خطابات موسمية. هكذا يصبح الضمير قوة بناء لا قوة بكاء.

والضمير الحضاري لا ينفصل عن العدل. فالرحمة بلا عدل قد تتحول إلى عاطفة عاجزة، والعدل بلا ضمير قد يتحول إلى إجراءات باردة. الضمير هو الذي يجعل العدل حيًا؛ يرى الإنسان خلف القضية، والكرامة خلف النص، والمظلوم خلف الملف. ومن دون الضمير قد يطبق القانون بطريقة تقتل روحه. وقد يقام النظام على حساب الحق. وقد تستخدم الكلمات الكبرى لإخفاء القسوة. ولذلك فإن كل مؤسسة تحتاج إلى ضمير:

القاضي، والمعلم، والطبيب، والسياسي، والفقيه، والعالم، والتاجر. فالمهنة بلا ضمير تتحول إلى وظيفة عمياء، والمهنة مع الضمير تصير أمانة.

وهنا يتصل الضمير بفكرة الأمانة. فالإنسان لا يملك نفسه والعالم ملكًا مطلقًا، بل يحمل أمانات: جسده أمانة، علمه أمانة، ماله أمانة، سلطته أمانة، كلمته أمانة، علاقاته أمانة، وقته أمانة. والضمير هو الوعي الداخلي بهذه الأمانة. من لا ضمير له يتصرف كمالك مطلق، ومن له ضمير يعرف أنه سيسأل: ماذا فعلت بما أُعطيت؟ والأمانة توسع الضمير لأنها تجعله ينظر إلى ما وراء اللذة والمصلحة. فالمال ليس مجرد قدرة على الشراء، بل امتحان. والكلمة ليست مجرد صوت، بل أثر. والمنصب ليس امتيازًا، بل مسؤولية. والعلم ليس زينة، بل شهادة.

إن الضمير في ضوء الأمانة يجعل الإنسان حذرًا من الخيانة الصغيرة قبل الكبيرة. فالخيانة لا تبدأ دائمًا بحدث صادم؛ قد تبدأ بإهمال، بتساهل، بكلمة غير دقيقة، باستعمال وقت ليس له، بنظرة استعلاء، بتأجيل حق، بقبول امتياز غير مستحق. هذه الصغائر، إذا لم يلتفت إليها الضمير، تصنع قابلية للخيانة الكبرى. ولذلك فإن الضمير الحي يهتم بالتفاصيل لا وسوسة، بل لأن التفاصيل هي موضع تشكل الإنسان. من يعتاد الأمانة في الصغير يكون أقرب إليها في الكبير. ومن يستهين بالصغير يربي نفسه على الاستهانة.

والضمير يحتاج إلى تجديد دائم، لأن الحياة قادرة على تخديره. كثرة العمل قد تخدره باسم الانشغال، وكثرة السلطة قد تخدره باسم الضرورة، وكثرة الذنب قد تخدره باسم الاعتياد، وكثرة رؤية القبح قد تخدره باسم الواقعية. لذلك يحتاج الإنسان إلى لحظات يعود فيها إلى نفسه أمام الله، يسألها: هل ما زلت أشعر؟ هل ما زلت أخجل؟ هل ما زلت أتألم إذا ظلمت؟ هل ما زلت أفرح بالخير؟ هل ما زلت أستطيع الاعتذار؟ هذه الأسئلة ليست ترفاً أخلاقياً، بل فحص لحياة الداخل. فالضمير مثل القلب؛ لا يكفي أنه كان حيًا، بل يجب أن يبقى حيًا.

ومن أعظم ما يجدد الضمير قراءة القرآن قراءة محاسبة لا قراءة انتصار على الآخرين. كثيرًا ما يقرأ الإنسان آيات النفاق وهو يفكر في المنافقين، وآيات الظلم وهو يفكر في الظالمين، وآيات الغفلة وهو يفكر في الغافلين. أما القراءة التي تحيي الضمير فهي أن يسأل: أين أنا من هذا؟ ما نصيبي من هذا التحذير؟ ما الذي يخاطبني أنا؟ حينئذ يتحول القرآن من نص نعلقه على غيرنا إلى مرآة تكشفنا. وهذه القراءة صعبة لأنها تهدد صورة الذات، لكنها هي القراءة التي تصنع الضمير. فالنص الذي لا يحاسب قارئه قد يتحول إلى أداة خطاب، لا إلى نور داخلي.

والضمير كذلك يتجدد بخدمة الضعفاء. لأن القرب من الألم الإنساني يمنع القلب من الجفاف. من عاش بعيدًا عن الضعفاء قد يتكلم عنهم بلغة الأرقام، أما من اقترب من وجوههم سمع نداءً آخر. خدمة الضعيف ليست عملًا اجتماعيًا فقط، بل تربية للضمير على أن الإنسان ليس فكرة مجردة. الطفل، والمريض، والفقير، والمظلوم، والمهجر، كلهم يوقظون في الضمير سؤال الرحمة والعدل. لكن هذه الخدمة تحتاج إلى إخلاص حتى لا تتحول هي الأخرى إلى تغذية لصورة الذات. فالضمير الحي لا يخدم الضعيف ليتفوق عليه أخلاقيًا، بل لأنه يرى فيه أمانة ونداء.

إن الضمير، في خاتمة هذا الفصل، يظهر بو صفه الجسر بين الداخل والعمل. فالذات قد تعرف نفسها، والنفس قد تتصارع، والروح قد تتجه إلى الله، لكن الضمير هو الذي يسأل: ماذا صنعت بهذا كله؟ هل تحولت معرفتك إلى صدق؟ وهل صارت تركيتك رحمة؟ وهل صار إيمانك عدلًا؟ وهل صارت عبادتك أمانة؟ الضمير يمنع الداخل من أن يبقى خطابًا جميلًا بلا أثر. إنه يطالب الإنسان بأن يترجم ما يعرفه إلى فعل، وما يؤمن به إلى موقف، وما يندم عليه إلى إصلاح، وما يحبه من الخير إلى عطاء. ولذلك فإن الضمير هو أحد أعظم مواضع جدلية الصيرورة في الإنسان: به يرى نفسه ساقطة، وبه يقوم؛ به يتألم، وبه يتطهر؛ به ينكشف، وبه يعود.

وإذا مات الضمير، لم يعد الخطر في خطأ واحد، بل في فقدان القدرة على تسمية الخطأ خطأً. يموت الإنسان أخلاقياً قبل أن يموت جسدياً حين لا يعود شيء في داخله يحتاج على القبح. أما إذا بقي الضمير حياً، فهناك دائماً إمكان للرجوع، ولو بعد طول غفلة. ولهذا لا ينبغي للإنسان أن يحتقر ألم الضمير، فهو ألم الحياة. ولا ينبغي أن يدفنه بالتبرير، فهو نداء النجاة. ولا ينبغي أن يتركه يتحول إلى يأس، فهو باب التوبة لا باب الفناء. إن الضمير الحي هو صوت الأمانة في الداخل، فإذا استجاب له الإنسان صار أقدر على أن يكون إنساناً، لا مجرد كائن يعرف ويفعل ويرغب، بل كائن يحاسب نفسه أمام الحق، ويعود إلى الله كلما خائنته نفسه.

وبهذا يكتمل فصل الضمير بوصفه الحلقة التي تصل بين الذات والنفس والروح وبين الفعل الأخلاقي في العالم. فالذات بلا ضمير قد تعبد صورتها، والنفس بلا ضمير قد تعبد هواها، والروح بلا ضمير قد تتحول إلى دعوى بلا مسؤولية. أما الضمير الحي فيضع الإنسان أمام الحقيقة: أنت لست ما تقول عن نفسك فقط، بل ما تفعل حين تختبر؛ ولست ما تظهره للناس فقط، بل ما تخفيه في السر؛ ولست ما تندم عليه فقط، بل ما تصلحه بعد الندم. ومن هنا يكون الضمير تمهيداً طبيعياً للفصل التالي: الرغبة؛ لأن الرغبة هي إحدى القوى الكبرى التي تمتحن الضمير، وتكشف هل يستطيع الإنسان أن يظل حراً أمام ما يشتهي، أم يتحول إلى عبد لما يريد.

الفصل الخامس

الرغبة

الرغبة هي إحدى القوى الكبرى التي تكشف الإنسان من داخله؛ فهي ليست مجرد شهوة جسدية عابرة، ولا ميلاً نفسياً بسيطاً نحو شيء ناقص، بل هي حركة عميقة في الكائن الإنساني تجعله يخرج من سكونه، يطلب، يتجه، يمتد، يمتلك، يحب، ينافس، يعمر، يطغى، يدع، أو يسقط. فالإنسان لا يعيش بلا رغبة. ولو انطفأت فيه كل رغبة لانطفأت معه الحركة، والمبادرة، والعمل، والحب، والبحث، والعمران. لكنه إذا أطلق الرغبة بلا ميزان تحولت من طاقة حياة إلى قوة استعباد. ومن هنا فإن الرغبة تقع في قلب جدلية الإنسان: بها يتحرك، وبها يضل؛ بها يعمر، وبها يفسد؛ بها يطلب الكمال، وبها ينسى حدوده؛ بها يتجاوز الحاجة، وبها قد يسقط في الهوى.

إن الرغبة تبدأ من الحاجة، لكنها لا تقف عندها. الجوع حاجة، لكن طلب الترف اللامحدود رغبة. الحاجة إلى الأمان الطبيعية، لكن الهوس بالسيطرة رغبة متضخمة. الحاجة إلى الاعتراف إنسانية، لكن عبادة الصورة رغبة منحرفة. الحاجة إلى الحب عميقة، لكن تملك المحبوب رغبة مريضة. وهنا يظهر الفرق بين الحاجة والرغبة: الحاجة مرتبطة ببقاء الإنسان واتزان وكرامته، أما الرغبة فقد تتسع إلى ما لا نهاية إذا لم يضبطها معنى. فالإنسان لا يريد فقط أن يأكل، بل يريد أن يتذوق، وأن يمتلك، وأن يتميز، وأن يظهر، وأن يضمّن، وأن يعلو، وأن يخلد بطريقة ما في الأشياء والأسماء والآثار. الرغبة تكشف أن الإنسان لا يكتفي بإشباع النقص، بل يتخيل فائضاً دائماً.

وهذا الفائض هو سر الرغبة وخطرها. فلو كانت الرغبة مجرد استجابة لحاجة، لتوقفت عند حد الإشباع. لكن الإنسان قد يشبع ولا يتوقف. يملك ثم يريد أكثر، يُمدح ثم

يريد مديحًا أوسع، ينتصر ثم يريد اعترافًا أشمل، يستهلك ثم يريد تجربة جديدة. وهذا يعني أن الرغبة، في الإنسان، ليست بيولوجية فقط، بل رمزية ومعنوية. الإنسان لا يرغب في الشيء وحده، بل في ما يمثله الشيء: المال قد يمثل الأمان أو القوة أو الاعتراف؛ الجمال قد يمثل القبول أو السيطرة؛ المنصب قد يمثل القيمة؛ المعرفة قد تمثل الحقيقة أو التفوق؛ الحب قد يمثل السكينة أو الامتلاك. ولذلك فإن فهم الرغبة لا يكون بالنظر إلى موضوعها الظاهر فقط، بل بالسؤال عما تطلبه النفس من وراء ذلك الموضوع.

إن من أخطر أوهام الإنسان أن يظن أنه يعرف رغباته لأنه يعرف أسماء الأشياء التي يريدها. يقول: أريد المال، لكنه قد يريد الأمان. يقول: أريد السلطة، لكنه قد يريد تعويض إهانة قديمة. يقول: أريد الحب، لكنه قد يريد أن لا يشعر بالوحدة. يقول: أريد الحرية، لكنه قد يريد أن لا يحاسبه أحد. يقول: أريد النجاح، لكنه قد يريد أن يثبت لأشخاص غائبين أنه ليس فاشلاً. الرغبة كثيرًا ما تتكلم بلغة شيء وتخفي طلبًا أعمق. ومن هنا فإن تحرير الإنسان لا يبدأ فقط من تهذيب رغباته، بل من فهمها. فالرغبة التي لا تُفهم تستمر في تبديل موضوعاتها، لكنها تبقى في جوهرها الجائع نفسه.

والقرآن الكريم لا يتعامل مع الرغبة بوصفها نجسًا وجوديًا يجب محوه، بل بوصفها قوة ينبغي ترتيبها. فالإنسان زُينت له الشهوات، وفيه ميل إلى النساء والبنين والقناطير المقنطرة والخيول والأنعام والحرث، أي إلى الجمال والذرية والمال والقوة والملكية والعمران. والقرآن لا ينكر أن هذه الأشياء محبوبة، لكنه يضعها في موضعها: ذلك متاع الحياة الدنيا، والله عنده حسن المآب. هذه الجملة القرآنية لا تلغي المتاع، لكنها تمنعه من أن يصير مآبًا. لا تقول إن الدنيا بلا قيمة، بل تقول إنها ليست النهاية. وهنا يكمن ميزان الرغبة: أن يستمتع الإنسان بما أحل الله دون أن يجعل المتاع غايته الأخيرة، وأن يملك دون أن يُملك، وأن يحب دون أن يعبد، وأن يعمر دون أن ينسى الرجوع.

إن الرغبة، حين تفقد أفق الآخرة، تطلب من الدنيا ما لا تستطيع الدنيا أن تعطيه. تطلب دوام اللذة، وخلود الشباب، وضمان الحب، وأمان المال، واستقرار السلطة، واعتراضاً لا ينتهي. لكن الدنيا لا تمنح شيئاً من ذلك كاملاً. كل لذة تنقضي، وكل جمال يتغير، وكل مال قد يزول، وكل سلطة تهتز، وكل محبة بشرية محدودة، وكل جسد يسير إلى الضعف. فإذا لم تفهم الرغبة طبيعة الدنيا، تحولت إلى مطالبة مستحيلة، ثم إلى قلق أو سخط أو شراة. أما حين تعرف الدنيا بوصفها متاعاً لا ماباً، فإنها تهدأ؛ لا لأنها كرهت الدنيا، بل لأنها لم تعد تطلب منها مقام الإله.

ومن هنا يكون الهوى هو الرغبة حين تتحول إلى حاكم. الرغبة في أصلها ميل، أما الهوى فهو ميل صار معياراً. الرغبة تقول: أريد. والهوى يقول: ما أريده هو الحق. هنا يتحول الداخل إلى شريعة خاصة، ويصبح الإنسان تابعاً لما يميل إليه. وخطورة الهوى أنه لا يظهر دائماً في صورة شهوة فجأة، بل قد يظهر في الفكر، والسياسة، والدين، والعلم، والعلاقات. قد يكون للإنسان هوى في رأي، أو مذهب، أو جماعة، أو صورة ذاتية، فيجعل الحق تابعاً لما يحب. ولذلك كان اتباع الهوى من أخطر ما يحذر منه القرآن، لأنه لا يعني مجرد ارتكاب لذة، بل انقلاب الميزان الداخلي: بدل أن تعرض الرغبة على الحق، يُعرض الحق على الرغبة.

إن الرغبة إذا صارت هوى أفسدت العقل. فالعقل حين يكون حرّاً يزن، يقارن، يسأل، يتراجع. أما حين يقع تحت سلطان الهوى، فإنه لا يتوقف عن العمل، لكنه يعمل محامياً لا قاضياً. يصبح ذكاء الإنسان في خدمة رغبته، فينتج الحجج، ويختار الأدلة، ويتجاهل الشواهد المخالفة، ويستعمل اللغة لتجميل الميل. ولذلك لا يكفي أن يكون الإنسان ذكياً كي يكون عادلاً؛ فقد يكون الذكاء خادماً بارعاً للهوى. ومن هنا كانت تركية الرغبة شرطاً لسلامة العقل. فالعقل لا يرى جيداً إذا كانت النفس قد اشترت حكمه مسبقاً. والقرآن حين يربط بين الهوى والضلال يكشف هذه العلاقة العميقة بين فساد الرغبة وفساد الرؤية.

والرغبة إذا صارت هوىً أفسدت الضمير كذلك. فالضمير يقول للإنسان: توقف، وهذا لا يليق. لكن الهوى يرد: أنت محتاج، أنت تستحق، لا تبالغ، الجميع يفعل، هذه مرة واحدة، الظروف تبرر. وكلما غلب الهوى ضعفت حساسية الضمير. ليس لأن الضمير مات دفعة واحدة، بل لأنه أُسكت مرارًا حتى صار صوته أخفت. ومن هنا فإن ضبط الرغبة ليس مسألة سلوكية فقط، بل حماية للضمير. فمن أطلق رغبته في كل اتجاه اضطر إلى إسكات ضميره، ومن أسكت ضميره طالت غربته عن نفسه، ومن طالت غربته عن نفسه صار قادرًا على فعل ما كان يستنكره يومًا. هكذا تصنع الرغبة غير المهذبة إنسانًا جديدًا، لا بمجرد الفعل، بل بتغيير حساسيته الأخلاقية.

والرغبة في التملك من أكثر رغبات الإنسان خطورة. فالإنسان لا يكتفي أحيانًا باستعمال الشيء، بل يريد أن يجعله امتدادًا لذاته. يملك المال، ثم يشعر أن قيمته في ما يملك. يملك الأرض، ثم يرى نفسه أكبر. يملك السلطة، ثم يظن أن إرادة الناس ينبغي أن تمر من خلاله. يملك المعرفة، ثم يحولها إلى سبب للتعالي. حتى في الحب قد يريد أن يملك المحبوب لا أن يحبه. وهذا يكشف أن التملك ليس علاقة بالأشياء فقط، بل علاقة بالذات. الإنسان يملك أحيانًا ليقول لنفسه: أنا موجود، أنا قوي، أنا آمن، أنا مهم. ولذلك فإن علاج شهوة التملك لا يكون فقط بالزهد الخارجي، بل بإعادة بناء الذات التي تطلب قيمتها من الامتلاك.

والقرآن يعالج هذه الشهوة بإعادة المال والملك والقدرة إلى معنى الأمانة. ما عند الإنسان ليس ملكًا مطلقًا، بل عارية ممتحنة. المال مال الله في العمق، والإنسان مستخلف فيه. والجسد أمانة، والعلم أمانة، والسلطة أمانة. وهذه الرؤية لا تلغي الملكية ولا المسؤولية الفردية، لكنها تمنع التملك من التحول إلى تأله. فإذا عرف الإنسان أن ما في يده سيُسأل عنه، تغيرت علاقته به. لم يعد المال مجرد وسيلة لطمأنة الرغبة، بل مجالًا للشكر

والإنفاق والعدل. ولم تعد السلطة مجرد امتياز، بل عبئاً أخلاقياً. ولم يعد الجسد مجرد مادة للمتعة، بل أمانة للرعاية والطهارة.

إن الرغبة في الاعتراف لا تقل عمقاً عن الرغبة في التملك. الإنسان يريد أن يُرى، أن يُحترم، أن يُذكر، أن يكون له أثر. وهذه رغبة إنسانية مفهومة، لأنها تتصل بالكرامة والهوية. لكنها تنحرف حين يصبح الاعتراف الخارجي مصدر القيمة الوحيد. عندئذ يعيش الإنسان أسير العيون. يعمل ليرى، يتكلم ليقال عنه، يتدين ليُحسب من الصالحين، يتعلم ليُشار إليه، يكتب ليُخلد اسمه. وهنا تصبح الرغبة في الاعتراف عبودية خفية. فالإنسان لا يعود يسأل: هل هذا حق؟ بل يسأل: كيف سيبدو؟ ولا يسأل: هل أَرْضَى الله؟ بل يسأل: هل أعجب الناس؟ وهذه من أخفى صور الشرك النفسي، لأن الإنسان قد لا يعبد صنماً ظاهراً، لكنه يعبد صورته في أعين الآخرين.

والإخلاص هو العلاج الروحي لهذه الرغبة. ليس بمعنى أن يصبح الإنسان حَجراً لا يفرح بالتقدير، بل أن لا يجعل التقدير مصدر العمل. الإخلاص لا يطلب من الإنسان أن يكره أن يُفهم أو يُنصف، لكنه يطلب منه أن يعمل للحق ولو لم يُفهم، وأن يقول الصدق ولو لم يُصفق له، وأن يعبد الله ولو لم يره أحد. وهنا تتحرر الرغبة في الاعتراف من عبوديتها. لا تختفي الحاجة البشرية إلى التقدير، لكنها لا تبقى سيِّداً. وما أعظم الفرق بين إنسان يفرح إذا قُدِّر عمله، وإنسان لا يعمل إلا ليستمد وجوده من هذا التقدير. الأول بشر طبيعي، والثاني عبد مرآة.

والرغبة في اللذة تحتاج إلى ميزان خاص. فاللذة ليست شراً بذاتها، وإلا لما خلق الله في الإنسان قابلية الفرح والمتعة. الطعام الطيب، والجمال، والقرب، والراحة، كلها من نعم الله إذا جاءت في موضعها. لكن اللذة تصبح خطراً حين تنفصل عن الغاية والحد والأثر. فإذا صارت اللذة قانون الإنسان، فقدت معناها نفسه. لأن اللذة إذا طلبت بلا حد تتحول إلى

ملل، ثم إلى شراهة، ثم إلى عبودية. وكلما استهلك الإنسان اللذة بلا معنى، احتاج إلى لذة أشد ليشعر بالأثر نفسه. وهكذا لا تقوده اللذة المطلقة إلى السعادة، بل إلى استنزاف الحس. ومن هنا كان ضبط اللذة حفظاً لها، لا عداوة لها. فالحد يمنح اللذة معناها، كما أن الفوضى تقتلها.

والزهد في الرؤية القرآنية ليس كراهية للنعم، بل تحرير للقلب من عبوديتها. ليس الزاهد من لا يملك شيئاً بالضرورة، بل من لا يملكه ما يملك. قد يكون الفقير متعلقاً بالدنيا أكثر من غني شاكر، وقد يكون الغني زاهداً إذا كانت الدنيا في يده لا في قلبه. الزهد ليس موقفاً من الأشياء فقط، بل موقف من المركز. هل صارت الأشياء مركز القلب، أم بقيت في موضع الوسيلة؟ هل إذا فقدتها الإنسان فقد نفسه، أم تألم وبقي له معنى؟ الزهد الراشد لا يهدم العمران، ولا يحتقر الجمال، ولا يمنع الإنسان من الكسب والعمل، لكنه يمنع الرغبة من أن تتحول إلى إله صغير.

إن الرغبة تكشف كذلك علاقة الإنسان بالحرية. يظن كثيرون أن الحرية هي أن يحقق الإنسان كل رغباته، لكن هذا تعريف ناقص وخطر. فالذي يحقق كل رغبة لا يصبح حراً بالضرورة، بل قد يصبح عبداً لرغبات لا تنتهي. الحرية ليست إشباعاً بلا حد، بل قدرة على الاختيار في ضوء معنى. الحر هو من يستطيع أن يريد، ويستطيع أن يراجع ما يريد، ويستطيع أن يمتنع عما يريده إذا كان يفسده. أما من لا يستطيع أن يقول لا لرغبته، فليس حراً، ولو لم يمنعه أحد من الخارج. إن العبودية الداخلية تبدأ حين تصبح الرغبة أمراً لا يُرد. ومن هنا فإن ضبط الرغبة ليس قمعاً للحرية، بل شرطها.

والقرآن يربط الحرية الداخلية بمجاهدة الهوى. فالإنسان الذي ينهى النفس عن الهوى لا يكره نفسه، بل ينقذها من عبودية الأدنى. الهوى يريد العاجل، والروح تريد الباقي، والعقل يرى العاقبة، والضمير يذكر بالحد، والنفس تتأرجح بين هذه القوى. فإذا صار

الهوى هو القائد، ضاعت الحرية. وإذا صار الحق هو القائد، وُضعت الرغبة في موضعها. بهذا المعنى، الحرية ليست انتصار الإنسان على الرغبة بإعدامها، بل انتصاره على استبدالها. فالرغبة المهذبة تصبح طاقة عمل وحب وعمران، أما الرغبة المستبددة فتصبح قيداً من داخل.

إن الرغبة لا تنفصل عن الخيال. فالإنسان لا يرغب فيما يرى فقط، بل فيما يتخيل أنه سيمنحه الشيء. الخيال يضحك الموضوع، يلبسه وعوداً أكبر مما يحتمل. يتخيل الإنسان أن منصباً ما سيمنحه الطمأنينة، أو أن شخصاً ما سيملاً كل فراغه، أو أن ثروة ما ستنهى خوفه، أو أن شهرة ما ستجعله آمناً من النسيان. ثم إذا وصل، اكتشف أن الشيء أقل من الوعد الذي صنعه الخيال. ومن هنا تتجدد الرغبة بموضوع آخر. وهذا من أسرار الشقاء: الإنسان لا يطارد الأشياء فقط، بل يطارد صوراً خيالية أسقطها عليها. والتركية هنا تعني أن يتعلم الإنسان رؤية الأشياء في حجمها الحقيقي، لا في حجم الجوع الذي بداخله.

والإعلان الحديث والاقتصاد الاستهلاكي يقومان إلى حد بعيد على صناعة الخيال حول الرغبة. لا يبيعان السلعة فقط، بل يبيعان صورة الذات التي ستصبحها إذا امتلكت السلعة: ستكون أجمل، أقوى، أكثر قبولاً، أكثر حرية، أكثر تميزاً. وهكذا تتحول الرغبة إلى نظام اجتماعي كامل. لم يعد الإنسان يرغب فقط من داخله، بل تُصنع رغباته من خارجه. وهذا يجعل سؤال الرغبة سؤالاً حضارياً لا فردياً فقط. فالإنسان المعاصر لا يواجه شهوته الطبيعية وحدها، بل يواجه صناعة ضخمة تريد أن تبقى راعباً، ناقصاً، غير مكثف، دائم البحث عن شيء جديد. ومن هنا تصبح مقاومة الاستهلاك المفرط جزءاً من تركية الرغبة.

إن الرغبة المصنوعة أخطر أحياناً من الرغبة الطبيعية. فالرغبة الطبيعية لها حد نسبي؛ أما الرغبة المصنوعة فتتجدد بلا نهاية لأنها تقوم على المقارنة والصورة والإيحاء المستمر. ترى ما عند غيرك فتشعر بالنقص، ترى صورة الحياة المثالية فتحقر حياتك، ترى جسداً

مصنوعاً فتكره جسده، ترى نجاحاً معروضاً فتشعر بالفشل. وهكذا تدخل الرغبة إلى الذات من باب النقص المصنّع. ومن لا يملك وعياً روحياً ونقدياً يصبح مادة سهلة لهذه الصناعة. لذلك يحتاج الإنسان اليوم إلى زهد جديد، ليس زهد الانسحاب من الحياة، بل زهد مقاومة الاستفزاز الدائم للرغبة؛ أن يعرف ما يحتاج، وما يريد، وما صُنِعَ له أن يريده.

والرغبة في المعنى هي أرقى صور الرغبة. فليست كل رغبة هابطة. هناك رغبة في الحق، ورغبة في الله، ورغبة في العدل، ورغبة في الجمال النقي، ورغبة في أن يكون الإنسان أفضل. وهذه الرغبات العليا هي التي تهذب الرغبات الدنيا. لا يكفي أن نقول للنفس: لا تريدي. بل ينبغي أن نفتح لها ما يستحق أن تريد. إذا لم تجد النفس رغبة أعلى، عادت إلى الأدنى. ولذلك فإن التربية لا تقوم على المنع وحده، بل على تحويل الرغبة. من حب الصورة إلى حب الحقيقة، من حب التملك إلى حب العطاء، من حب اللذة العاجلة إلى حب السكينة، من حب اعتراف الناس إلى حب رضا الله. هكذا لا تُقتل الرغبة، بل تُرفع.

ومن هنا فإن العبادة ليست ضد الرغبة، بل إعادة توجيه لها. الصلاة رغبة في القرب، والصوم تهذيب لرغبة الجسد، والزكاة تحرير لرغبة التملك، والحج نقل للرغبة من التميز إلى التجرد، والدعاء إعلان للرغبة أمام الله لا أمام الأشياء. الإنسان لا يستطيع أن يكون بلا طلب؛ لذلك يعلمه الدين أن يطلب من الأعلى، وأن يضع طلبه في موضعه. الدعاء من أعمق أشكال الرغبة المهدبة: فهو لا ينكر الحاجة، لكنه يوجهها إلى الله؛ لا ينكر الضعف، لكنه يحوله إلى نداء؛ لا ينكر الأمل، لكنه يربطه بالرحمة. وبذلك تصبح الرغبة باب عبودية لا باب عبودية للهوى.

إن الرغبة، في النهاية، تكشف أن الإنسان كائن ناقص ومفتوح في آن واحد. ناقص لأنه يطلب، ومفتوح لأن طلبه قد يتجه إلى الأدنى أو الأعلى. لو لم يكن ناقصاً لما رغب، ولو لم يكن مفتوحاً لما استطاع أن يرفع رغبته. ومن هنا فإن الرغبة ليست فضيحة في الإنسان،

بل امتحان. إنها المادة الخام التي يمكن أن تصير عمرًا أو طغيانًا، حبًا أو امتلاكًا، عبادة أو هوى، حرية أو عبودية. والقرآن لا يقتل هذه المادة، بل يضعها في ميزان: كلوا واشربوا ولا تسرفوا، أحبوا ولا تؤلّوها، اعملوا ولا تطغوا، تمتعوا ولا تنسوا المآب، اطلبوا الدنيا في موضعها، واطلبوا الآخرة بوصفها الأفق الأعلى.

وبذلك يبدأ فصل الرغبة من هذه الحقيقة المركزية: الإنسان لا يفهم إذا فهمناه بوصفه عقلاً يعرف فقط، أو ضميرًا يحاكم فقط، أو روحًا تعلق فقط، بل لا بد أن نفهمه بوصفه كائنًا يريد. غير أن ما يريده ليس بريئًا دائمًا، وليس شرًا دائمًا. الرغبة قوة تحتاج إلى كشف وتربية وترتيب. فإذا أطلقتها النفس صارت هوى، وإذا أنكرها الإنسان صارت مرضًا أو نفاقًا، وإذا هذبها الوحي والعقل والضمير صارت طاقة صعود. وهنا يتجلى الإنسان في إحدى أعقد صورته: كائن يشاق إلى الأرض والسماء معًا، وتقرر رغبته، حين تُهذب أو تنفلت، إلى أي جهة يمضي. إذا كانت الرغبة في أصلها حركة طلب، فإن أخطر ما فيها أنها لا تقف عند موضوعها الأول، بل تتوالد من ذاتها. فالإنسان إذا رغب في شيء ظن أن بلوغه سيمنحه السكون، فإذا بلغه انفتح أمامه شيء آخر. وهذا لا يعني أن كل رغبة كاذبة، بل يعني أن الرغبة الإنسانية لا تشبع دائمًا بإشباع موضوعها؛ لأنها كثيرًا ما تحمل في عمقها طلبًا أكبر من الشيء الذي تتعلق به. فالذي يطلب المال قد لا يطلب الورق أو الرقم وحده، بل يطلب الأمان والقوة والاعتراف. والذي يطلب الحب قد لا يطلب القرب وحده، بل يطلب أن يشعر بأنه مرغوب وغير متروك. والذي يطلب الشهرة قد لا يطلب الظهور وحده، بل يطلب أن ينتصر على خوفه من النسيان. ولذلك فإن الرغبة، حين لا تفهم نفسها، تظل تنتقل بين الأشياء كما تنتقل الظمان بين أوعية لا ماء فيها.

إن الرغبة تكشف نقص الإنسان، لكنها تكشف كذلك اتساعه. فهو ناقص لأنه يطلب، واسع لأنه لا يكتفي بالمحدود. وهذه المفارقة هي سر اضطرابه. لو كان الإنسان مجرد

جسد، لكفته لذة الجسد. ولو كان مجرد عقل، لكفته المعرفة. لكنه كائن مركب؛ كل رغبة فيه قد تبدأ من طبقة وتفتح على طبقة أخرى. الرغبة الجسدية قد تخفي حاجة نفسية، والرغبة النفسية قد تخفي عطشاً روحياً، والرغبة الاجتماعية قد تخفي سؤال الكرامة. ومن هنا فإن علاج الرغبة لا يكون بقطعها من سطحها فقط، بل بردها إلى أصلها الحقيقي: ما الذي تطلبه هذه الرغبة فعلاً؟ هل تطلب حاجة مشروعة؟ هل تطلب تعويضاً عن جرح؟ هل تطلب معنى أضاعه الإنسان؟ هل تطلب خلوداً في شيء فان؟

والرغبة حين تنفصل عن المعنى تصبح شرهة. والشرهة ليست كثرة طلب فقط، بل فقدان الحد الداخلي. فالإنسان الشره لا يعرف متى يكفيه الشيء، لأن المشكلة ليست في كمية الشيء بل في فراغ المركز. لذلك قد يملك الكثير ويبقى فقيراً من الداخل. وقد يكثر من اللذات ثم يزداد مللاً. وقد يراكم الأشياء ثم يشعر أن شيئاً أساسياً ينقصه. الشرهة دليل أن الرغبة فقدت قبلة. إنها تبحث في الكم عن ما لا يمنحه إلا المعنى. وهذا هو الوهم الكبير: أن يظن الإنسان أن زيادة الشيء تعالج خطأ الاتجاه. فإذا كان الاتجاه خاطئاً، فإن الزيادة لا تشفي، بل تضاعف الضياع.

والقرآن يواجه هذه الشرهة بإعادة الإنسان إلى معنى القصد والحد. لا يطلب منه أن يكره الطيبات، لكنه يحذره من الإسراف. والإسراف ليس فقط تجاوزاً في الاستهلاك، بل تجاوز في علاقة النفس بالشيء. قد يسرف الإنسان في الطعام، وفي الكلام، وفي الغضب، وفي المتعة، وفي التملك، وفي الحزن، وفي حب الصورة، وفي طلب الاعتراف. الإسراف هو خروج الرغبة عن موضعها حتى تلتهم ما حولها. ومن هنا يكون الاعتدال ليس بروداً ولا ضعفاً، بل حكمة في ترتيب الطاقة. فالرغبة إذا وضعت في حدها خدمت الحياة، وإذا تجاوزت حدها أفسدتها. والحد هنا ليس عدو الرغبة، بل حافظها من التحول إلى مرض.

إن من أعظم مشكلات الرغبة أنها تتغذى من المقارنة. فالإنسان قد يكون راضياً بما عنده حتى يرى ما عند غيره. عندئذ لا يعود الشيء الذي يملكه يُقاس بحاجته إليه، بل

بموقعه من شيء آخر. المقارنة تولد رغبة لا من نقص حقيقي، بل من شعور بأن الآخر سبقني أو امتلك ما يهدد صورتي عن نفسي. ولهذا قد لا يريد الإنسان الشيء لأنه يحتاجه، بل لأنه لا يريد أن يكون غيره أكثر منه. هذه الرغبة المقارنة هي أصل كثير من الحسد والتنافس المريض والقلق الاجتماعي. وهي تكشف أن الرغبة ليست علاقة بالأشياء فقط، بل علاقة بالنظر إلى الذات عبر الآخرين.

والحسد في عمقه رغبة مجروحة. إنه ليس مجرد تمني زوال نعمة الغير، بل ألم من أن يكون الخير قد ظهر في موضع لا تريده النفس. والحاسد لا يرفض النعمة لأنها شر، بل لأنها ليست له أو لأنها تكشف نقصاً يتوهمه في ذاته. ولذلك فإن علاج الحسد لا يكون فقط بالوعظ عن قبحه، بل بإعادة بناء علاقة النفس بالفضل الإلهي. فضل الله ليس موردًا محدودًا يتناقص إذا أُعطي لغيري. ونجاح الآخر ليس دائمًا إدانة لي. ونعمة الناس ليست إلغاءً لكرامتي. حين تفهم النفس هذا، تهدأ رغبتها المقارنة، وتتحول من الحسد إلى الغبطة، ومن الألم بنجاح الآخر إلى الفرح بالخير حيث كان، مع السعي المشروع إلى فضل الله.

والرغبة في التفوق من أكثر الرغبات التباسًا. فقد تكون دافعًا للارتقاء والإبداع والعمل، وقد تتحول إلى عبودية للمنافسة. الإنسان يحتاج إلى أن يطلب الكمال الممكن، وأن يحسن عمله، وأن لا يرضى بالدون، لكن الرغبة في التفوق تمرض حين يصبح الآخر مجرد درجة أصعد عليها. عندئذ لا يفرح الإنسان بإتقانه إلا إذا كان فوق غيره، ولا يشعر بقيمته إلا إذا شعر أن غيره أقل. وهذا يجعل حياته كلها سباقًا مرهقًا لا نهاية له. أما التفوق الراشد فهو أن يسعى الإنسان إلى الإحسان، لا إلى سحق الآخرين؛ أن يريد أن يكون أفضل مما كان، لا أن يكون دائمًا أعلى من كل أحد. الإحسان يحرر الرغبة من المقارنة، لأنه يربط العمل بالله والحق، لا بالترتيب الاجتماعي وحده.

إن الرغبة كذلك قد تتخفى في صورة الحرية. يقول الإنسان: أريد أن أكون حرًا، وقد يكون صادقًا إذا قصد التحرر من الظلم والقهر والوصاية الباطلة. لكن النفس قد تستعمل

شعار الحرية لتطلب التحرر من كل حدّ. وهنا يتحول مفهوم الحرية إلى غطاء للهوى. فالحرية التي لا تعرف غاية ولا قيمة ولا مسؤولية تتحول إلى فوضى داخلية. الإنسان لا يكون حرّاً لأنه يستطيع أن يفعل كل ما يريد، بل لأنه يستطيع أن يختار ما يليق به ولو خالف ما يريده في اللحظة. ومن هنا فإن ضبط الرغبة ليس عدو الحرية، بل امتحانها. فالذي لا يستطيع أن يخالف رغبته لا يملك حرية داخلية، مهما اتسع له الخارج.

والقرآن حين ينهى عن اتباع الهوى لا يريد إنساناً بلا إرادة، بل يريد إرادة محررة من عبودية الميل. الهوى ليس الرغبة الطبيعية، بل الرغبة حين تدعي السيادة. والإنسان حين يتبع هواه لا يكون بلا دين بالضرورة؛ قد يصنع من هواه ديناً، وقد يختار من الدين ما يخدم هواه، وقد يفسر النص بما يوافق هواه، وقد يرفض الحق لأنه جاء على خلاف ما يحب. ومن هنا فإن أخطر ألوان الهوى هو الهوى المتدين أو الهوى المتفلسف أو الهوى المتعقل، لأنه لا يظهر في صورة شهوة عارية، بل في صورة نظرية أو فتوى أو موقف أخلاقي مزعوم. ولذلك يحتاج الإنسان إلى صدق شديد حين يسأل نفسه: هل أبحث عن الحق، أم أبحث عن صيغة محترمة لما أريد؟

إن الرغبة في السيطرة هي الوجه السياسي والنفسي للهوى. فالإنسان لا يريد أحياناً أن يملك الأشياء فقط، بل يريد أن يملك مسار الآخرين. يريد أن يضمن، أن يتحكم، أن يمنع المفاجأة، أن يجعل العالم امتداداً لإرادته. وهذه الرغبة قد تظهر في الحكم، وفي الأسرة، وفي الحب، وفي المعرفة، وحتى في الدعوة. يريد الأب أن يملك أبناءه باسم التربية، ويريد الحاكم أن يملك شعبه باسم النظام، ويريد المحب أن يملك محبوبه باسم الوفاء، ويريد العالم أن يملك الحقيقة باسم علمه. وكل سيطرة مطلقة هي رغبة في تأليه الذات. لأنها تقول للواقع: كن كما أريد، لا كما يقتضي الحق أو حرية الآخرين أو سنن الله.

والتوكل يحرر الإنسان من رغبة السيطرة دون أن يلغي العمل. فالمتوكل لا يترك الأسباب، لكنه لا يجعلها إلهاً. يعمل، لكنه يعرف أن النتائج ليست ملكاً مطلقاً له. يحب،

لكنه يعرف أن المحبوب ليس ملكه. يربي، لكنه يعرف أن الهداية ليست بيده وحده. يحكم أو يدير، لكنه يعرف أن الناس ليسوا أشياء. هذا المعنى يهدئ الرغبة في السيطرة؛ لأنها غالبًا تنبع من خوف عميق. الإنسان يريد أن يسيطر لأنه يخاف الفقد والفشل والخذلان والمجهول. والتوكل لا يزيل كل خوف، لكنه يمنع الخوف من أن يتحول إلى طغيان. إنه يقول للنفس: افعلي ما عليك، ولا تدعي مقام الربوبية على النتائج.

والرغبة في الأمن من أقوى الرغبات البشرية. الإنسان يريد أن يأمن على جسده وماله وأهله ومستقبله وصورته. وهذه رغبة مشروعة من حيث الأصل. لكن طلب الأمن إذا صار مطلقًا قد يقتل الحياة الأخلاقية. فبعض الناس يبيعون الحرية طلبًا للأمن، ويصمتون عن الظلم طلبًا للأمن، ويكذبون طلبًا للأمن، ويتخلون عن ضميرهم طلبًا للأمن. عندئذ لا يعود الأمن نعمة، بل صنمًا. والقرآن يربي الإنسان على أن الأمن الحقيقي لا يكون في الهروب من كل امتحان، بل في السكينة التي تأتي من الثقة بالله والعمل بالحق. فليس كل خطر يجب أن يمنع الفعل، وليس كل أمن خارجي دليل نجاة. قد يكون الإنسان آمنًا في جسده وخاسرًا في ضميره.

والرغبة في البقاء هي الجذر الأعظم لكثير من الرغبات. فالإنسان يخاف الفناء، ويريد أن يبقى بطريقة ما: في الجسد، في الأبناء، في الاسم، في الأثر، في المال، في الصور، في الكتب، في السلطة، في الذاكرة. وهذه الرغبة في البقاء ليست شرًا بذاتها؛ فهي تدفع الإنسان إلى العمل والعمران وترك الأثر. لكنها تنحرف حين يطلب الإنسان الخلود في ما لا يخلد. فيتعلق بجسد فإن كانه أبدي، أو باسم قد ينسى، أو بناء قد يزول، أو سلطة ستنتقل، أو ذاكرة الناس وهي أشد ثقلًا من الريح. والقرآن يرد رغبة البقاء إلى موضعها الحقيقي: ما عندكم ينفد وما عند الله باق. ليس معنى ذلك أن يترك الإنسان الأثر في الدنيا، بل أن يربط الأثر بالباقي لا بالعابر.

ومن هنا فإن العمل الصالح هو تهذيب لرغبة البقاء. فالإنسان يريد أن يبقى، والعمل الصالح يقول له: ابقَ بما يتصل بالله والحق والخير، لا بمجرد ما يصفق له الناس. قد ينسى الناس اسمك، لكن لا يضيع فعل صادق عند الله. وقد يموت جسدك، لكن يبقى أثر رحمة أو علم أو عدل أو إصلاح. الرغبة في البقاء حين تدخل في أفق الآخرة تتحول من هوس بالخلود الأرضي إلى طلب للباقيات الصالحات. وهذا التحول من أعمق ما يفعله القرآن بالرغبة: لا يقتلها، بل يغير أفقها. يجعل الإنسان يطلب البقاء حيث يكون البقاء ممكنًا، لا حيث يكون الوهم.

إن الرغبة كذلك ترتبط بالحب ارتباطًا وثيقًا، لكنها ليست الحب كله. الرغبة تريد القرب، أما الحب الراشد يريد الخير. الرغبة قد تقول: كن لي. والحب يقول: كن في الحق ولو كان ذلك مكلفًا لي. الرغبة تخاف الفقد، والحب يتألم للفقد لكنه لا يحول الخوف إلى سجن. الرغبة تريد الامتلاك، والحب يريد الرحمة. ولذلك فإن كل حب يحتاج إلى تهذيب الرغبة داخله. ليس المطلوب أن يكون الحب بلا رغبة، فهذا غير إنساني، بل أن لا تختطف الرغبة الحب وتجعله امتلاكًا. حين تغلب الرغبة، يصبح المحبوب وسيلة لسد نقصي. وحين يتهدب الحب، يصبح المحبوب ذاتًا أراها وأحترمها وأطلب خيرها. ومن هنا كان الجمع القرآني بين المودة والرحمة عميقًا؛ لأن الرحمة تهذب رغبة القرب، والمودة تمنح القرب دفئه.

والرغبة في المعرفة، رغم علوها، ليست بريئة دائمًا. فقد يطلب الإنسان المعرفة حبًا للحقيقة، وقد يطلبها حبًا للسلطة أو التفوق أو الجدل أو الشهرة. المعرفة نفسها قد تصبح موضوع رغبة منحرفة إذا انفصلت عن التواضع. يريد الإنسان أن يعرف ليحكم، لا ليفهم؛ ليغلب، لا ليهتدي؛ ليعلو، لا ليخشع. ولذلك فإن القرآن لا يكتفي بمدح العلم، بل يربطه بالخشية. العلم الذي لا يزيد الإنسان تواضعًا أمام الله قد يتحول إلى حجاب. والرغبة في

المعرفة تحتاج إلى تزكية مثل غيرها: أن يكون طلب الحقيقة أعلى من طلب الانتصار، وأن يكون الفهم أعلى من حب الظهور، وأن يكون العلم خادماً للحق لا خادماً للذات.

والرغبة في الطهارة قد تنحرف أيضاً إذا لم تضبط بالرحمة والعلم. قد يريد الإنسان أن يكون نقياً إلى درجة يكره فيها ضعفه الإنساني، أو يحتقر الناس لأنهم لم يبلغوا صورته عن الطهارة، أو يدخل في وسواس لا ينتهي. وهنا تتحول الرغبة في الكمال إلى مرض. فالتزكية لا تعني طلب كمال ملائكي مستحيل، بل طلب كمال إنساني ممكن في ظل الضعف والتوبة والمجاهدة. والإنسان الذي يريد طهارة بلا رحمة قد يصبح قاسياً على نفسه وعلى الناس. أما الطهارة القرآنية فتجمع بين المجاهدة والرحمة، بين طلب العلو والاعتراف بالضعف، بين الخوف من الذنب والرجاء في المغفرة.

إن الرغبة في القرب من الله هي أعمق الرغبات وأشرفها، لكنها تحتاج هي الأخرى إلى صدق. فقد يطلب الإنسان القرب لأنه يريد السكينة فقط، أو الكرامة الروحية، أو الشعور بالتميز، أو النجاة من الألم، وهذه دوافع مفهومة لكنها تحتاج إلى أن ترتقي. القرب من الله ليس مجرد حالة شعورية جميلة، بل عبودية وصدق واستقامة. قد يشعر الإنسان بحلاوة ثم تغيب، فيمتحن هل كان يعبد الله أم يعبد الشعور الذي وجدته في العبادة. والرغبة الروحية تنضج حين يطلب الإنسان الله لا مجرد أثر القرب، وحين يثبت في الطريق ولو جفّت بعض الأحوال. هنا تتحول الرغبة إلى محبة ووفاء، لا مجرد طلب للراحة الروحية.

ومن هنا فإن الصوم يقدم نموذجاً عميقاً في تربية الرغبة. فالصوم لا ينفي الجوع والعطش، بل يجعلهما مرئيين تحت سلطان معنى أعلى. الإنسان في الصوم لا يقول للجسد: لا قيمة لك، بل يقول له: لست السيد الأعلى. ويقول للنفس: تستطيعين أن تؤجلي، أن تصبري، أن لا تجعللي الحاجة المباشرة قانونك المطلق. الصوم يعلم الإنسان أن بين الرغبة وإشباعها مسافة يمكن أن يسكن فيها الوعي. وهذه المسافة هي بداية الحرية.

ولذلك فإن الصوم ليس امتناعاً سلبياً فقط، بل تدريب وجودي على ألا يكون الإنسان عبداً للعاجل. إنه تربية للرغبة على الانتظار، وتربية للروح على الحضور، وتربية للضمير على مراقبة السر.

والزكاة كذلك تهذب رغبة التملك. فهي لا تقول للإنسان إن المال شر، بل تقول له إن المال لا يكتمل معناه إلا حين يخرج بعضه من يدك إلى حق غيرك. المال إذا دخل النفس بلا زكاة قد يصنع شحاً، والزكاة تكسر هذا الشح. والشح ليس مجرد بخل مالي، بل انكماش روحي؛ خوف من أن ينقص الإنسان إذا أعطى. والزكاة تقول للنفس: لست محفوظة بما تمسكين فقط، بل بما تؤدين من حق. إنها تعيد ربط الرغبة في المال بالرحمة والعدل. ومن هنا فإن العبادات ليست خارج فصل الرغبة، بل في قلبه؛ لأنها نظم عملية لإعادة ترتيب ما يريد الإنسان.

إن الرغبة إذا لم تُهذب جعلت الإنسان دائماً في الخارج. يطارد شيئاً بعد شيء، شخصاً بعد شخص، صورة بعد صورة، لذة بعد لذة، اعترافاً بعد اعتراف. أما الرغبة المهذبة فترده إلى الداخل وإلى الأعلى. لا تمنعه من العمل في الخارج، لكنها تمنعه من الضياع فيه. ومن هنا تظهر الصلة بين الرغبة والسكينة. السكينة ليست إلغاء الرغبة، بل استقرارها تحت معنى. النفس الساكنة ليست بلا طلب، لكنها عرفت ما يستحق أن يُطلب. وإذا عرفت الرغبة مقصدها الأعلى، هدأت من فوضى التشتت. أما إذا جهلت مقصدها، ظلت تتكاثر بلا نهاية.

وبهذا تتضح المرحلة الثانية من تحليل الرغبة: ليست الرغبة مشكلة لأنها تطلب، بل لأنها قد تنسى ما تطلبه حقاً. وهي ليست عدواً للروح، بل قد تكون طريقاً إليها إذا ارتفعت من الأشياء إلى المعنى، ومن المعنى إلى الله. والإنسان لا ينجو بأن يطفئ رغبته، بل بأن يطهرها من الوهم، ويحررها من المقارنة، ويضبطها بالحد، ويرفعها إلى ما يستحق. فإذا

بقيت الرغبة في أسر الهوى، صنعت القلق والشراسة والعبودية. وإذا دخلت في أفق القرآن، صارت طاقة عمران ومحبة وعبادة. وهنا يظهر سر الإنسان مرة أخرى: إنه لا يصير بما يعرف فقط، بل بما يريد؛ ولا ينجو إلا حين يتعلم أن يريد في ضوء الحق.

تبلغ الرغبة ذروتها حين يكشف الإنسان أنها لا تطلب الأشياء وحدها، بل تطلب من خلالها معنى لوجوده، وضماناً لأمنه، وامتداداً لذاته، وصورة يريد أن يراها في أعين الناس. ولهذا فإن أخطر ما في الرغبة ليس أنها تدفع الإنسان إلى المتعة أو المال أو الجاه فقط، بل أنها تستطيع أن تعيد تعريف الإنسان من داخله. فمن عاش طويلاً لرغبة معينة صار يرى العالم من خلالها: من رغب في المال فوق كل شيء رأى الناس والأشياء والفرص بلغة الربح والخسارة؛ ومن رغب في السلطة رأى العلاقات بوصفها موازين طاعة ونفوذ؛ ومن رغب في الصورة رأى حياته كلها مسرحاً للظهور؛ ومن رغب في الله والحق رأى الدنيا كلها ميدان ابتلاء وعبادة. الرغبة ليست مجرد ميل عابر، بل مركز تأويل. وما يستقر في مركز الرغبة يعيد ترتيب الوعي والذاكرة والضمير والعلاقة بالعالم.

ومن هنا نفهم أن الزهد ليس إلغاء للرغبة، بل تحرير لمركزها. فالزهد لا يعني أن يكره الإنسان الطعام أو المال أو الجمال أو العمل أو النجاح، بل أن لا يجعل شيئاً من ذلك يحتل موضع الغاية النهائية. الزهد ليس فقراً مفروضاً، ولا عجزاً عن امتلاك الأشياء، ولا تظاهراً باحتقار الدنيا، بل حرية القلب من أن يصبح مملوكاً لما يملكه. قد يكون الإنسان قليل المال لكنه شديد التعلق بالدنيا، وقد يكون واسع المال لكنه يعرف أن المال أمانة لا معبود. الزهد إذن مقام داخلي قبل أن يكون صورة خارجية. إنه أن تمر الأشياء من يد الإنسان دون أن تستولي على قلبه، وأن ينتفع بها دون أن يصير عبداً لها، وأن يفقدها فيتألم دون أن يفقد نفسه.

والزهد الراشد يختلف عن العجز والمرارة. فقد يزهد الإنسان لأنه لم يستطع أن يحصل، فيسمي عجزه زهداً. وقد يذم الدنيا لأنه فشل فيها، لا لأنه عرف حقيقتها. وقد

يحتقر الجمال لأنه لم يملك ذوقاً أو قدرة، لا لأنه تجاوز فتنة الصورة. هذا ليس زهداً، بل تعويض نفسي. الزهد الحقيقي لا يولد من فقر التجربة فقط، بل من بصيرة. يعرف الإنسان قيمة الأشياء ثم يضعها في حدها. يرى المال نافعا، لكنه لا يجعله إلهاً. يرى الجمال محبوباً، لكنه لا يجعله مركز القيمة. يرى النجاح حسناً، لكنه لا يجعل الفشل موتاً. يرى الدنيا دار عمل، لكنه لا يطلب منها خلوداً. هذا الزهد لا يميت الحياة، بل يمنعها من أن تصير وثناً.

والقرآن الكريم لا يدعو إلى انسحاب سلمي من الدنيا، بل إلى تحرير القلب من الاغترار بها. الدنيا في القرآن متاع، وزينة، وابتلاء، ومزرعة، ومجال عمران، لكنها ليست المآب. ومن يخلط بين الوسيلة والغاية يفسد علاقته بها. فإذا صارت الدنيا غاية نهائية، تحولت الرغبة إلى شراهة، والعمل إلى سباق أعمى، والنجاح إلى صنم، والخسارة إلى انهيار. أما إذا بقيت الدنيا في موضعها، صارت مجالاً للعبادة والعمران والرحمة والعدل. ومن هنا فإن الزهد ليس ضد الاستخلاف، بل شرط أخلاقي له؛ لأن من لا يزهد في الدنيا بمعنى ألا يعبدها، لا يستطيع أن يعدل فيها حين يملكها.

إن الرغبة حين تدخل الاقتصاد الاستهلاكي الحديث لا تبقى شأنًا فرديًا، بل تتحول إلى بنية اجتماعية تصنع الإنسان الراغب باستمرار. فالنظام الاستهلاكي لا ينتظر رغبات الإنسان الطبيعية فقط، بل يعمل على توليد رغبات جديدة، وتوسيع الإحساس بالنقص، وربط القيمة بالامتلاك، وتحويل الهوية إلى سوق من الصور والسلع. لم يعد الإنسان يشتري ما يحتاج إليه فقط، بل يشتري وعدًا نفسيًا: أن يكون أجمل، أحدث، أرقى، أكثر قبولاً، أكثر حضورًا. وهكذا تصبح الرغبة أداة حكم ناعمة. فالإنسان الذي يشعر دائمًا أنه ناقص يبقى دائم الاستهلاك، ودائم القلق، ودائم التطلع إلى شيء آخر. وهذا الاستنزاف لا يصيب المال فقط، بل يصيب الروح والانتباه والسكينة.

إن السوق الحديثة لا تتبع الأشياء وحدها، بل تتبع الخيال. تتبع للإنسان صورة عن ذاته لو امتلك هذا الشيء، وتزرع فيه شعورًا بأن حياته مؤجلة حتى يقتني، ويظهر، ويتغير،

ويعجب به. ومن هنا تصبح الرغبة صناعة للزمن أيضًا: الحاضر ناقص، والمستقبل الموعود في سلعة أو تجربة أو صورة. وكلما وصل الإنسان إلى هذا المستقبل، انفتح أمامه نقص جديد. وهذه حركة لا تنتهي لأنها لا تعالج أصل العطش. لذلك فإن مقاومة الاستهلاك ليست مجرد اقتصاد في الإنفاق، بل مقاومة فلسفية وروحية لسلطة تريد أن تصنع تعريف الإنسان من الخارج. أن يقول الإنسان: لست ما أملك، ولست ما أستهلك، ولست صورتني في السوق، هو فعل تحرر عميق.

والرغبة في عصر الصورة صارت أكثر خطورة لأنها لم تعد ترغب في الشيء فقط، بل ترغب في أن تُرى وهي تمتلك الشيء. فقد كان الإنسان قديمًا قد يطلب المال للمنفعة أو الأمان، أما اليوم فكثير من الرغبات تعيش على العرض. يريد الإنسان التجربة، لكنه يريد صورتها أكثر. يريد المكان، لكنه يريد أن يعرف الناس أنه كان هناك. يريد الإنجاز، لكنه يريد الإعلان عنه قبل أن ينضب معناه. وهذا يجعل الرغبة مرتبطة بالمشهد لا بالحقيقة. وحين تعيش الذات في المشهد، تفقد علاقتها الصامتة بما تفعل. لا يعود الفعل كافيًا حتى يُعرض، ولا يعود الفرح كاملاً حتى يُشاهد، ولا يعود الخير مطمئنًا حتى يُصفق له. هنا تصبح الرغبة في الاعتراف مرضًا حضاريًا واسعًا.

والإخلاص في هذا العصر أصعب، لأنه لم يعد يواجه رياءً محدودًا في مجلس أو جماعة، بل يواجه بنية كاملة تدعو الإنسان إلى عرض ذاته باستمرار. صار الإنسان مطالبًا، أو يشعر أنه مطالب، بأن يحول حياته إلى مادة مرئية. وهذا لا يعني أن كل ظهور فساد، ولا أن كل مشاركة رياء، بل يعني أن القلب صار في امتحان دائم. ما الذي نعرضه؟ ولماذا؟ وما الذي نتركه لله وحده؟ وهل بقي في حياتنا سر لا يطلب التصفيق؟ إن الرغبة في الظهور إذا لم تهذب التهمته الداخل، وجعلت الإنسان لا يفرح بالخير إلا إذا صار معلنًا. أما الإخلاص فيحفظ للروح منطقة لا يدخلها السوق ولا الجمهور؛ منطقة يكون فيها الفعل لله، والفرح بالله، والصدق مع الله.

إن الرغبة في الحرية قد تتعرض هي الأخرى للاستثمار الاستهلاكي. يُقال للإنسان: كن حرًا، أي اشتر أكثر، جرب أكثر، اتبع رغبتك أكثر، اكسر كل حد أكثر. وهكذا تُختزل الحرية في توسيع مجال الاستهلاك. لكن الحرية التي لا تعرف ضبط الرغبة تتحول إلى عبودية أكثر أناقة. فالإنسان الذي لا يستطيع مقاومة الإعلان، ولا مقاومة الشهوة، ولا مقاومة المقارنة، ولا مقاومة الصورة، ليس حرًا بالمعنى العميق، حتى لو تعددت خياراته. كثرة الخيارات لا تعني الحرية إذا كان مركز الاختيار مستبعدًا. الحرية الحقيقية أن يستطيع الإنسان أن يختار ما ينقذه لا ما يستثيره فقط، وأن يرفض ما يغريه حين يعرف أنه يفرغه.

ومن هنا يظهر أن الرغبة تحتاج إلى تربية لا إلى ملاحقة دائمة. فمن يلاحق رغباته بلا تربية يظل في سباق مع ظله. وكلما ظن أنه وصل وجد نقصًا آخر. أما التربية فتسأل الرغبة: ما حقيقتك؟ ما حدك؟ ما أثرك؟ ما موقعك من الله؟ هذه الأسئلة تحول الرغبة من قوة عمياء إلى طاقة واعية. والرغبة الواعية ليست باردة ولا ميتة، بل أكثر نضجًا. إنها تحب دون أن تبتلع، وتملك دون أن تطغى، وتفرح دون أن تسرف، وتطلب دون أن تنسى، وترهد دون أن تحتقر. وهذه هي المعادلة الدقيقة: ضبط الرغبة لا يعني قتل حرارة الإنسان، بل منع النار من أن تحرق البيت.

والهوى هو النار حين تفقد موضعها. في داخله طاقة، لكنه حين ينفلت يصير حريقًا. والإنسان الذي يتبع الهوى لا يفقد دينه فقط، بل يفقد قدرته على رؤية نفسه. فالهوى يعيد تشكيل المنطق. يجعل القريب حقًا لأنه قريب، والبعيد باطلاً لأنه بعيد، والمحبوب مبررًا لأنه محبوب، والمكروه مدانًا لأنه مكروه. لذلك كان الهوى خطرًا معرفيًا قبل أن يكون خطرًا سلوكيًا. من اتبع هواه لم يعد يرى الأشياء كما هي، بل كما تخدم رغبته. وهذا يجعل تحرير العقل متوقفًا على تزكية الهوى. فلا يكفي أن يقرأ الإنسان كثيرًا، أو يعرف كثيرًا، إذا كان هواه يختار له ما يقبل وما يرفض.

والقرآن حين يحذر من اتخاذ الهوى إلهاً يضع يده على جوهر المأساة. فالإله ليس فقط من يُعبد في محراب ظاهر، بل من يصبح الحكم الأعلى. فإذا صار ما أريده هو الحكم الأعلى، فقد صار الهوى إلهاً. وإذا صرت أقبل من الدين ما وافق رغبتى وأرد ما خالفها، فقد صار الهوى مفسراً للدين لا العكس. وإذا صرت أغير معنى العدل حين يمس مصلحتي، فقد صار الهوى قاضياً. وهذه عبودية عميقة لأنها لا تظهر دائماً في صورة سقوط أخلاقي واضح، بل في صورة انتقائية وتبرير ومهارة في جعل الرغبة محترمة. ومن هنا لا ينجو الإنسان من الهوى إلا بأن يجعل فوق رغبته حقاً لا يصنعه هو.

والحق فوق الرغبة لا يعني سحق الإنسان، بل إنقاذه. فالرغبة حين لا تجد حقاً يحدها تتضخم حتى تؤذي صاحبها. الطفل يريد كل شيء، والنضج أن يتعلم أن ليس كل ما يريد خيراً له. وكذلك النفس الإنسانية. الحق هو الأبوة العليا للرغبة، يربّيها ويمنعها من إهلاك ذاتها. وإذا رفضت الرغبة كل حد، فإنها لا تصير أكثر سعادة، بل أكثر قلقاً. لأن اللامحدود لا يشبع. والإنسان لا يطيق أن يعيش بلا معنى يحدده. حتى الذين يرفضون الحدود الشرعية يضعون لأنفسهم حدوداً أخرى: حدود السوق، أو الموضة، أو الجماعة، أو اللذة، أو القوة.

السؤال ليس: هل للرغبة حد؟ بل: أي حد يحكمها؟ حد الحق أم حد الهوى المقنع؟

والزهد في هذا السياق هو مقاومة الهوى باسم الحرية الأعلى. ليس الزهد أن لا يرغب الإنسان، بل أن لا يرضى أن يكون أسيراً لرغبته. الزهد يقول للرغبة: أنتِ جزء مني، لا كلّي. لك موضع، لا عرش. أسمعك، لكنني لا أطيعك دائماً. أستفيد منك في العمران والحب والعمل، لكنني لا أسمح لك أن تبيعي آخرتي أو كرامتي أو ضميري. بهذا المعنى يكون الزهد فعل سيادة داخلية. إنه ليس انسحاباً من العالم، بل دخول إلى العالم بقلب غير مستعبد. وقد يكون الزاهد الحقيقي أكثر قدرة على العمل في الدنيا لأنه لا يخاف فقدانها كما يخاف عبدها.

إن الرغبة إذا تهذبت صارت طاقة عمران. فالإنسان يرغب في البناء فيني، يرغب في الجمال فيبدع، يرغب في المعرفة فيتعلم، يرغب في القرب في يحب، يرغب في العدل في يصلح، يرغب في رضوان الله في يعبد. ليست المشكلة في الطاقة، بل في الاتجاه. ومن هنا فإن التربية القرآنية لا تريد إنساناً بلا رغبة، بل إنساناً يريد ما يستحق أن يريد. أن تكون رغبة الإنسان في الخير أقوى من رغبته في التفاهة، ورغبته في الله أقوى من رغبته في الصورة، ورغبته في العدل أقوى من رغبته في الانتقام، ورغبته في السكينة أقوى من رغبته في اللذة العابرة. هذه ليست عملية قمع، بل إعادة هندسة للمحبة والطلب.

والإنسان لا يستطيع أن يهذب رغبته إذا لم يعرف ضعفه. من أخطر ما يوقع الإنسان في العبودية أن يظن أنه أقوى من الفتنة. يدخل مواطن الاستشارة بلا حذر، يصاحب ما يضعفه، يفتح على نفسه أبواب المقارنة، يغذي خياله بما يعلم أنه يؤذيه، ثم يتعجب من قوة رغبته. والحكمة أن يعرف الإنسان مداخله. ليس كل امتناع جبناً، بل قد يكون معرفة بالنفس. وليس كل تعرض للفتنة شجاعة، بل قد يكون غروراً. والقرآن حين يأمر بغض البصر، وباجتناب بعض المداخل، وبحفظ الحدود، يربي الإنسان على أن الرغبة لا تواجه في لحظة الانفجار فقط، بل قبل ذلك، في المداخل التي تصنع الاشتعال.

ومن هنا فإن البيئة جزء من تربية الرغبة. فالإنسان الذي يعيش في بيئة تستثير شهوته وجشعه ومقارنته وغضبه باستمرار يحتاج إلى جهد مضاعف. ولذلك لا ينبغي أن نحمل الفرد وحده كل عبء الانضباط إذا كان المجتمع كله مبنياً على صناعة الانفلات. لا بد من ثقافة تحفظ الحياء، واقتصاد لا يقدر الشراهة، وتعليم يربي على المعنى لا على المنافسة وحدها، وإعلام لا يجعل الإنسان سلعة، وخطاب ديني لا يكتفي بالتحريم بل يشرح حكمة ضبط الرغبة. فالرغبة شأن فردي واجتماعي معاً. والمجتمع الذي يزرع النار في كل مكان ثم يطلب من الناس ألا يحترقوا مجتمع غير صادق.

لكن مسؤولية المجتمع لا تلغي مسؤولية الفرد. فالإنسان سيبقى ممتحنًا، ولن ينتظر عالمًا كاملاً كي يزكي نفسه. عليه أن يصنع مساحاته الخاصة من المقاومة: أن يختار ما يشاهد، وما يشتري، ومن يصاحب، وما يغذي به خياله، وكيف يصرف وقته، وما الذي يسمح له أن يسكن قلبه. هذه الاختيارات الصغيرة هي التي تصنع مصير الرغبة. وكلما قال الإنسان: لا، لما يشتهه، قال في العمق: نعم، لما يريد أن يصير إليه. فالامتناع ليس فراغًا، بل اختيار لهوية. حين يترك الإنسان رغبة مؤذية، فهو لا يخسر شيئًا فقط، بل يستعيد نفسه.

إن الرغبة في أعلى صورها تتحول إلى شوق. والشوق ليس شهوة عابرة، بل طلب للاتصال بالمعنى. هناك شوق إلى الله، شوق إلى الطهارة، شوق إلى العدل، شوق إلى الجمال النقي، شوق إلى أن يكون الإنسان أصدق مما هو. وهذا الشوق هو الذي يرفع الرغبة من الأرض إلى السماء. فالإنسان لا ينجو من الرغبات الدنيا بمجرد رفضها، بل حين يذوق رغبة أعلى. من ذاق معنى القرب من الله هانت عليه بعض اللذات التي كانت تستعبده. ومن ذاق لذة الصديق صعب عليه الكذب. ومن ذاق سكينه العطاء خف عنه شح التملك. ومن ذاق كرامة الحرية الداخلية لم يعد يقبل عبودية الصورة بسهولة. وهكذا تعالج الرغبة بالرغبة الأعلى.

والدعاء هو لغة الرغبة حين تصعد. ففي الدعاء لا ينكر الإنسان حاجته، بل يضعها بين يدي الله. يقول: أريد، لكنني لا أريد بعيدًا عنك. أطلب، لكنني أعلم أنني لا أملك وحدي. أخاف، لكنني ألوذ بك. أشتاق، لكنني أطلب منك أن تهدي شوقي. الدعاء يطهر الرغبة لأنه يحولها من لهات خلف الأشياء إلى نداء إلى رب الأشياء. وليس معنى ذلك أن كل ما يطلبه الإنسان يعطى كما يريد، بل إن الرغبة نفسها تربي في الدعاء. يتعلم الإنسان أن يطلب، وأن ينتظر، وأن يرضى، وأن يميز بين ما يريده وما يصلحه الله له. وهكذا يصبح الدعاء مدرسة للرغبة لا مجرد وسيلة لتحقيقها.

وبهذا نصل إلى خلاصة فصل الرغبة: الرغبة ليست عيباً في الإنسان، بل دليل نقصه وانفتاحه. إنها طاقة يمكن أن تبني أو تهدم. فإذا تُركت بلا وعي صارت هوى، وإذا قمعت بلا فهم صارت مرضاً، وإذا هُذبت بالوحي والعقل والضمير صارت طريقاً إلى الحرية. لا يكتمل الإنسان بأن لا يريد، بل بأن يتعلم ماذا يريد، ولماذا يريد، وبأي حد يريد، ولمن يريد. والرغبة التي تبدأ من الجسد قد تصعد إلى الروح، والرغبة التي تبدأ من الحاجة قد تنفتح على العبادة، والرغبة التي تبدأ من التملك قد تتحول إلى عطاء إذا دخلت في ميزان الله.

إن الإنسان هو الكائن الذي يريد، لكنه ليس محكوماً إلى الأبد بما يريد في لحظته الأولى. يستطيع أن يراجع رغبته، أن يؤجلها، أن يرفعها، أن يطهرها، أن يستبدل بها رغبة أعلى. وهذه القدرة هي إحدى علامات كرامته. فلو كان الإنسان مجرد رغبة، لما كان مسؤولاً. ولو كان بلا رغبة، لما كان حياً. لكنه بين الأمرين: كائن راغب، ومخاطب بأن يزكي رغبته. ومن هنا فإن الرغبة تقع في قلب جدلية الصيرورة: كل رغبة تسأل الإنسان إلى أين تمضي؟ إلى الهوى أم إلى الحق؟ إلى الشراهة أم إلى الزهد؟ إلى الامتلاك أم إلى الرحمة؟ إلى السوق أم إلى الله؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يتحدد قدر كبير من مصير الإنسان.

وبهذا يتهيأ الانتقال إلى الخوف؛ لأن الرغبة والخوف توأمان في الداخل الإنساني. فالإنسان يريد ما يظن أنه يكمله، ويخاف مما يظن أنه ينقصه أو يهدده. وحيث توجد الرغبة يوجد خوف الفقد، وحيث يوجد الخوف توجد رغبة في الأمان. وإذا كانت الرغبة تكشف ما يطلبه الإنسان، فإن الخوف يكشف ما يعبده أحياناً، وما يخشاه، وما يتصوره مصدر أمنه أو هلاكه. لذلك لا يكتمل فهم الداخل الإنساني إلا بالانتقال من سؤال: ماذا يريد الإنسان؟ إلى سؤال: ممّ يخاف الإنسان؟ هناك، في فصل الخوف، سنرى وجهاً آخر من وجوه الإنسان وهو يقف بين هشاشته وإيمانه، بين طلب الأمن ونداء الحرية.

الفصل السادس

الخوف

الخوف هو أحد أعمق الأبواب التي يدخل منها الإنسان إلى معرفة نفسه؛ فهو لا يكشف فقط ما يهدده، بل يكشف ما يتعلق به، وما يظنه مصدر أمنه، وما يخشى فقده، وما يستعد أن يضحي به كي لا ينهار عالمه. فالإنسان لا يخاف من الأشياء كلها بدرجة واحدة، بل يخاف بحسب ما يسكن قلبه من تعلق ومعنى. من جعل ماله مركز أمنه خاف الفقر خوفاً يمزق روحه، ومن جعل صورته عند الناس مركز قيمته خاف النقد والفضيحة أكثر مما يخاف سقوطه أمام الله، ومن جعل السلطة مصدر وجوده خاف فقدانها كما يخاف الموت، ومن جعل الله قبلته خافه خوفاً يحرره من كثير من هذه المخاوف الصغيرة. لذلك فدراسة الخوف ليست دراسة انفعال نفسي فقط، بل دراسة خريطة العبوديات الداخلية في الإنسان.

إن الخوف في أصله ليس شراً. فهو من أدوات حفظ الحياة. لولا الخوف لما تجنب الإنسان الخطر، ولا حمى جسده، ولا انتبه للعاقبة، ولا حسب حساباً لما يمكن أن يهلكه. الخوف في مستواه البيولوجي إنذار، وفي مستواه النفسي حماية، وفي مستواه الأخلاقي قد يكون يقظة، وفي مستواه الإيمان قد يكون خشية تحفظ الإنسان من الغرور. لكن الخوف، ككل قوة داخلية، إذا خرج عن موضعه تحول من حارس إلى سجان. حين يصبح الخوف سيئاً مطلقاً، لا يعود يحمي الحياة، بل يصادها؛ لا يعود يمنع الهلاك، بل يمنع الإنسان من أن يعيش بكرامة؛ لا يعود يدل على الحكمة، بل يصنع الجبن والتردد والتبرير والعبودية.

إن الخوف والرغبة متلازمان. فالإنسان يخاف فقد ما يرغب فيه، ويرغب في ما يظنه يحميه من الخوف. من رغب في الاعتراف خاف الإهمال. ومن رغب في التملك خاف الفقد. ومن رغب في السيطرة خاف المفاجأة. ومن رغب في اللذة خاف الحرمان. ومن

رغب في القرب خاف الهجر. ولذلك لا يمكن فهم الخوف من غير فهم الرغبة. الخوف هو ظل الرغبة غالبًا؛ يظهر حيث يوجد تعلق. وكلما كان التعلق مطلقًا صار الخوف مطلقًا. فإذا تعلق القلب بما يفنى تعلقًا نهائيًا، عاش في خوف دائم، لأن الفاني قابل للزوال بطبيعته. أما إذا تعلق بالباقي، بقيت المخاوف موجودة لكنها لم تعد تملك الكلمة الأخيرة.

والخوف يكشف هشاشة الإنسان أكثر مما يكشف ضعفه الظاهر. فقد يبدو الإنسان قويًا، واسع النفوذ، صاحب الحضور، لكنه من الداخل أسير خوف خفي: خوف من سقوط الصورة، خوف من خيانة المقربين، خوف من الشيخوخة، خوف من الفشل، خوف من فقدان السيطرة، خوف من الموت، خوف من أن ينكشف أنه ليس كما يظهر. وكثير من صور العنف ليست قوة، بل خوف مقنع. الطاغية يخاف شعبه فيطش به. والمتكبر يخاف انكشاف نقصه فيتعالى. والمستبد في البيت يخاف فقدان السيطرة فيقسو. والإنسان الذي لا يحتمل النقد يخاف أن تسقط صورته عن نفسه قبل أن تسقط عن الآخرين. هكذا يتخفى الخوف في أقنعة القوة، وربما كان أشد الناس صراخًا بالقوة أكثرهم خوفًا في الباطن.

إن القرآن الكريم يتعامل مع الخوف بوصفه حقيقة إنسانية، لا بوصفه عارًا مطلقًا. فالأنبياء أنفسهم عرفوا الخوف في مواقف بشرية كبرى؛ والخوف من الخطر، ومن بطش الظالم، ومن ثقل الرسالة، ومن ضعف القدرة، ليس خروجًا من الإيمان. لكن القرآن لا يترك الخوف في موضع السيادة. إنه يعترف به ثم يعيد ترتيبه. يرد الخوف من الناس إلى الخوف من الله، والخوف من الفقد إلى الثقة بالرزاق، والخوف من الموت إلى أفق الرجوع، والخوف من المستقبل إلى التوكل، والخوف من الذنب إلى التوبة، والخوف من الظلم إلى الصبر والمقاومة. فالإيمان لا يمحو الخوف من التركيب الإنساني، لكنه يمنعه من أن يتحول إلى إله داخلي.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الخوف والخشية. الخوف قد يكون انفعاليًا أمام خطر محسوس أو متخيل، أما الخشية فهي خوف عارف، خوف مشبع بالمعرفة والوقار. الخوف

من الله ليس رعباً أعمى من قوة غامضة، بل خشية من مقام الحق والعدل والعلم المحيط. إنه خوف لا يحطم الإنسان، بل يهذهبه؛ لا يدفعه إلى الهرب من الله، بل إلى الهرب إليه؛ لا يجعله يكره الوجود، بل يجعله يستحي من خيانة الأمانة. فالخوف المرضي من الله يشل الإنسان ويغلق باب الرحمة، أما الخشية القرآنية فتوقظه وتفتح باب التوبة. ولذلك كان الخوف من الله في عمقه تحريراً من الخوف من غيره، لا إضافة خوف جديد إلى مخاوف الإنسان.

إن من لا يخاف الله يخاف أشياء كثيرة بغير ميزان. يخاف الناس حتى يبيع ضميره، ويخاف الفقر حتى يبيع كرامته، ويخاف الموت حتى يبيع حياته، ويخاف الوحدة حتى يقبل الإهانة، ويخاف الفشل حتى لا يحاول، ويخاف الحرية حتى يلوذ بالقيد. أما الخشية حين تستقر في القلب فإنها ترتب هذه المخاوف. لا تلغيها كلها، لكنها تمنعها من أن تتأله. فمن خاف الله حقاً لم يعد خوف الناس مطلقاً. ومن عرف أن الرزق بيد الله لم يعد خوف الفقر مبرراً للحرام. ومن عرف أن الموت رجوع لم يعد خوف الموت إذناً بالذل. ومن عرف أن الله يرى لم يعد الخفاء ملجأ للانحراف. هكذا يصبح الخوف الأعلى ميزاناً للمخاوف الأدنى.

والخوف من الناس من أكثر المخاوف انتشاراً وخفاءً. فقد يعيش الإنسان عمره وهو لا يعترف أنه عبد لنظرة الآخرين. يختار ما يقول وما يسكت عنه، وما يلبس وما يكتب، ومن يصادق ومن يعادي، لا بناء على الحق وحده، بل بناء على خوف التقييم. هذا الخوف ليس كله مذموماً؛ فالإنسان مدني بطبعه، ومراعاة الناس جزء من الحكمة والأدب. لكن الخوف من الناس يفسد حين يصبح مرآة القيمة النهائية، أو حين يمنع الإنسان من قول الحق، أو يدفعه إلى النفاق الاجتماعي، أو يجعله يعيش حياة ليست حياته. وهنا يصبح الإنسان منقسماً: ظاهر يوافق ما ينتظره الناس، وباطن يعرف أنه يتنازل عن نفسه.

والتححرر من خوف الناس لا يعني الوقاحة ولا القسوة ولا تجاهل أثر الكلام فيهم. بل يعني أن يكون الحق أعلى من الرأي العام، وأن تكون كرامة الإنسان أعمق من التصفيق،

وأن لا يكون رضا الخلق بديلاً عن رضا الخالق. الحكمة تختار اللغة المناسبة، لكنها لا تبيع الحقيقة. والرحمة تراعي ضعف الناس، لكنها لا تحولهم إلى آلهة. والإنسان الحر داخلياً ليس من لا يهتم بأحد، بل من لا يعبد أحداً. وهذا التحرر يحتاج إلى تربية طويلة؛ لأن خوف الناس يدخل الإنسان مبكراً، منذ الطفولة، حين يتعلم أنه محبوب أو مرفوض بحسب توقعات الآخرين. لذلك لا يكفي أن يقال له: لا تخف الناس، بل يحتاج أن يجد مركز قيمته في موضع أعمق من عيونهم.

والخوف من الفقر يكشف علاقة الإنسان بالأمن والرزق. فالمال ليس مجرد رقم، بل رمز للأمان والقدرة والكرامة الاجتماعية. لذلك لا يكون الخوف من الفقر خوفاً اقتصادياً فقط، بل خوفاً وجودياً: ماذا لو احتجت؟ ماذا لو عجزت؟ ماذا لو فقدت قدرتي على حماية من أحب؟ ماذا لو سقطت في أعين الناس؟ وهذا الخوف مشروع في أصله، لأن الفقر قد يهين الإنسان في مجتمعات ظالمة، وقد يعرضه للضعف والاحتياج. لكن الخوف من الفقر ينحرف حين يدفع الإنسان إلى الحرام، أو إلى الشح، أو إلى عبادة المال، أو إلى قسوة على الفقراء لأنهم يذكرونه بما يخافه. والقرآن يعالج هذا الخوف لا بإنكار قيمة الرزق، بل برده إلى الثقة بالله والعدل والإنفاق.

إن الإنفاق من أعظم علاجات الخوف من الفقر. فالإنسان حين يعطي مما يحب يكسر وهماً داخلياً بأن الأمن لا يكون إلا بالإمساك. والإنفاق لا يعني التبذير ولا إلغاء التدبير، بل يعني أن المال ليس جدار الخلاص النهائي. النفس تقول: أمسك كي تأمن. والإيمان يقول: أعط في موضع الحق، فإن الأمن ليس في الشح. ومن هنا فإن الشح ليس مجرد بخل، بل خوف. خوف من النقص، خوف من المستقبل، خوف من الحاجة. والزكاة والصدقة تعيدان تربية هذا الخوف، فتجعلان المال يجري في طريق الرحمة بدل أن يتجمد في قلق التملك. ولهذا كان المال امتحاناً للخوف كما هو امتحان للرغبة.

والخوف من الموت هو أصل كثير من المخاوف. قد لا يسمي الإنسان خوفه موتًا، لكنه يهرب منه في صور متعددة: خوف من المرض، من الشيخوخة، من الفقد، من الزمن، من الفراغ، من انتهاء اللذة، من ضياع الأثر. الموت يهدد الجسد، لكنه يهدد كذلك وهم السيطرة. إنه يقول للإنسان إن كل ما تمسك به قابل للانقطاع. لذلك تحاول الحضارة المعاصرة أن تخفي الموت خلف المستشفيات والإحصاءات والصور الشابة والاستهلاك الدائم. لكنها لا تنجح في إلغائه، بل تجعله خوفًا مكبوتًا يظهر في القلق واللاهث. والقرآن، على خلاف ذلك، لا يخفي الموت؛ يضعه أمام الإنسان لا ليحطمه، بل ليوقظه.

إن ذكر الموت لا يعني أن يعيش الإنسان في كآبة، بل أن يعيش بصدق. الموت يضع الرغبات في حجمها، والمخاوف في حجمها، والخصومات في حجمها. من تذكر أنه سيموت لا يملك أن يطغى بسهولة إذا كان قلبه حيًا، ولا أن يؤجل التوبة بلا نهاية، ولا أن يعبد ما ستركه. لكن ذكر الموت يحتاج إلى أفق روحي؛ فإذا حضر الموت بلا إيمان صار مصدر عبث أو رعب، وإذا حضر في أفق الرجوع إلى الله صار معلمًا للمعنى. إنه لا يلغي الخوف البشري من النهاية، لكنه يحوله من خوف يشل إلى وعي يهدي. فالخوف من الموت إذا دخل في الإيمان صار استعدادًا، وإذا خرج من الإيمان صار ذعرًا أو إنكارًا.

والخوف من الفقد يرتبط بالحب. فمن لا يحب لا يخاف الفقد كثيرًا، لكنه لا يعيش عمق الحب أيضًا. كل حب يحمل معه خوفًا ما: خوف على المحبوب، خوف من غيابه، خوف من تغييره، خوف من موته. وهذا الخوف طبيعي لأنه دليل تعلق. لكنه يمرض حين يتحول إلى سيطرة أو قلق دائم أو ابتزاز عاطفي. من يخاف فقد من يحب قد يخنقه باسم الحماية، أو يشك فيه باسم الوفاء، أو يجعله مسؤولًا عن طمأنينته كلها. وهنا يتحول الخوف إلى أذى. الحب الراشد لا يخلو من خوف، لكنه لا يعبد هذا الخوف. يعرف أن المحبوب أمانة لا ملكية، وأن حفظه لا يكون بخنقه، وأن الفقد جزء من شرط الدنيا، وأن الله أرحم بالمحبوب من المحب.

والخوف من الحرية من أغرب المخاوف وأخفها. يظن الإنسان أنه يريد الحرية دائماً، لكنه قد يخافها لأنها تعني المسؤولية. فمن كان عبداً لقيد خارجي قد يجد في القيد راحة؛ لأن القيد يعفيه من القرار. فإذا فتح له باب الحرية خاف: ماذا أختار؟ من أكون؟ ماذا لو أخطأت؟ ولذلك قد يهرب بعض الناس إلى الطاعة العمياء، أو إلى الجماعة المغلقة، أو إلى السلطة القاسية، لا لأنهم يحبون القهر فقط، بل لأن الحرية تكشفهم أمام أنفسهم. الحرية الداخلية صعبة لأنها تنقل الإنسان من لوم الخارج دائماً إلى تحمل نصيبه من القرار. ومن هنا فإن الخوف من الحرية هو خوف من الذات المسؤولة.

والإيمان لا يلغي المسؤولية باسم القدر، بل يجعلها ممكنة داخل التوكل. فالإنسان المؤمن لا يقول: أنا وحدي أصنع كل شيء، ولا يقول: لا دور لي في شيء. بل يقول: أنا مسؤول في حدودي، مستعين بالله، عامل بالأسباب، راضٍ بما لا أملك بعد بذل ما أملك. وهذا التوازن يخفف خوف الحرية لأنه لا يترك الإنسان وحيداً أمام اختياراته. هو يختار، لكنه يدعو. يعمل، لكنه يتوكل. يخطئ، لكنه يتوب. لا يعيش في دعر الكمال المستحيل، ولا في استسلام العجز. وبهذا يتحول الخوف من القرار إلى شجاعة مسؤولية.

والخوف من الفشل يكشف علاقة الإنسان بصورته عن نفسه. الفشل في ذاته مؤلم لأنه خسارة جهد أو فرصة أو أمل، لكنه يصبح مرعباً حين يساوي الإنسان بين الفشل وقيمه. فإذا قال في داخله: إذا فشلت فأنا لا شيء، صار الخوف من الفشل سجنًا. يمنعه من التجربة، ومن التعلم، ومن المبادرة. كثير من الناس لا يفشلون لأنهم لا يحاولون؛ وقد يبدو هذا أمناً، لكنه في الحقيقة موت بطيء للإمكان. والقرآن يربي الإنسان على أن النتائج ليست دائماً بيده، وأن العمل الصادق لا يضيع، وأن الهزيمة الظاهرة قد تحمل درساً، وأن قيمة الإنسان لا تختزل في نتيجة واحدة. هذا لا يهون من الألم، لكنه يمنع الفشل من أن يصير إلهاً يحكم الذات.

والخوف من الحقيقة من أعقد المخاوف. قد يخاف الإنسان أن يعرف حقيقة نفسه، أو حقيقة علاقة يعيش فيها، أو حقيقة ظلم شارك فيه، أو حقيقة خواء ما كان يظنه معنى. لذلك يهرب إلى الضجيج والتبرير والانشغال. الحقيقة قد تهدد الراحة، لكنها تحرر. ومن يخاف الحقيقة يبقى أسير الوهم الذي يحميه ظاهرياً ويفسده داخلياً. والقرآن يواجه الإنسان بالحقيقة لا ليكسره، بل لينقذه من الوهم. يريه ضعفه، وذنبه، وغفلته، ومصيره، لكنه يفتح له باب الرحمة. وهذا مهم جداً: الحقيقة من غير رحمة قد ترعب، والرحمة من غير حقيقة قد تخدر. أما الجمع بينهما فيصنع شجاعة روحية.

إن الخوف قد يكون أداة للسلطة. فالسلطات المستبدة لا تحكم الأجساد فقط، بل تحكم الخوف. تجعل الناس يخافون الكلام، والتجمع، والسؤال، والاختلاف، وحتى التفكير. وحين يستقر الخوف في الداخل، لا تحتاج السلطة إلى القمع الدائم؛ فالناس يقمعون أنفسهم بأنفسهم. وهذا من أخطر أشكال الاستعباد: أن يتحول الخوف الخارجي إلى رقيب داخلي. لذلك فإن تحرير الإنسان سياسياً واجتماعياً لا يكتمل إلا بتحريره من الخوف الداخلي. والقرآن حين يجعل الخشية لله وحده، وحين يذم الخوف الذي يمنع من الحق، يضع أساساً عميقاً لمقاومة الاستعباد بالخوف. فالإنسان الذي يخاف الله أكثر من الظالمين يصبح أقل قابلية للترويض.

لكن مقاومة الخوف لا تعني التهور. فهناك فرق بين الشجاعة والحماسة. الشجاعة ترى الخطر لكنها لا تجعله سيّداً، أما الحماسة فلا ترى الخطر أو تستخف به بلا حكمة. والقرآن لا يصنع إنساناً متهوراً، بل إنساناً ثابتاً. يأخذ بالأسباب، يقدر المآلات، يحفظ النفس حيث يجب حفظها، لكنه لا يبيع الحق خوفاً. وهذا الميزان مهم لأن بعض الناس يظنون أن كل حذر جبن، وبعضهم يظنون أن كل مواجهة تهور. الشجاعة الراشدة أن يعرف الإنسان متى يصبر، ومتى يتكلم، ومتى ينسحب، ومتى يواجه، وأن يكون معيار ذلك الحق لا مجرد رد فعل نفسي.

والخوف من الله، في هذا السياق، هو أساس الشجاعة لا نقيضها. لأن من خاف الله لم تعد المخاوف الأخرى مطلقة. وهذا لا يعني أنه لا يرتجف أو لا يتألم أو لا يحسب حسابًا، بل يعني أنه وجد خوفًا أعلى يحرر قلبه من عبودية الخوف الأدنى. ولذلك كان المؤمنون في لحظات الخطر الكبري لا يتحولون إلى آلات بلا خوف، بل إلى بشر يخافون ثم يثبتون. الثبات ليس غياب الخوف، بل أن لا يكون الخوف هو صاحب القرار الأخير. ومن هنا فإن الشجاعة الحقيقية ليست طبيعة جسدية فقط، بل ثمرة ترتيب روحي للمخاوف.

إن الخوف يحتاج إلى تسمية. فكثير من المخاوف تحكم الإنسان لأنها بلا اسم. يشعر بالضيق، بالتردد، بالغضب، بالقسوة، لكنه لا يسمي الخوف الذي في الجذر. قد يغضب لأنه خائف من فقدان الاحترام، وقد يهاجم لأنه خائف من الضعف، وقد ينسحب لأنه خائف من الرفض، وقد يسيطر لأنه خائف من الفقد. تسمية الخوف بداية التحرر منه. فإذا قال الإنسان: أنا خائف، لا ضعيف بالضرورة، بدأ يرى. وإذا قال: خوفي ليس حكمًا نهائيًا، بدأ يتحرر. وإذا قال: ما الذي يخيفني؟ وما الذي أعبدته في هذا الخوف؟ بدأ يدخل إلى عمق نفسه. وهنا يلتقي التحليل النفسي بالتركية: كشف الخوف لا لتأليه، بل لتحرير القلب منه. والخوف يحتاج إلى صفة رحيمة. فالإنسان الخائف لا ينتفع دائمًا بمن يوبخه على خوفه. يحتاج إلى من يذكره بقوته دون أن ينكر ضعفه، وبالله دون أن يسخر من ارتجافه، وبالحقيقة دون أن يزيده انهيارًا. بعض الخطابات الدينية والأخلاقية تتعامل مع الخوف بقسوة، كأن مجرد الخوف نقص إيمان. وهذا غير دقيق. النقص ليس في أن يخاف الإنسان، بل في أن يعبد خوفه. والإيمان لا يبدأ بإنكار الخوف، بل بإدخاله في علاقة بالله. ولذلك كان الدعاء في الخوف من أعظم أبواب التربية: لا يقول الإنسان فيه إنه قوي دائمًا، بل يقول: يا رب، أنا ضعيف فثبتني. وهذا الاعتراف ليس هزيمة، بل بداية سند.

إن الأمن الحقيقي لا يأتي من غياب كل خطر، فهذا غير ممكن في الدنيا. الأمن الحقيقي يأتي من وجود معنى وسند وسط الخطر. قد لا يستطيع الإنسان أن يضمن صحته، ولا ماله،

ولا بقاء من يحب، ولا استقرار العالم، لكنه يستطيع أن يجد في الله مركزاً لا يسقط بسقوط الأشياء. وهذا لا يعني أنه لا يحزن إذا سقطت، بل يعني أنه لا يفنى معها. فالفرق كبير بين أن يفقد الإنسان شيئاً عزيزاً، وأن يفقد نفسه بفقده. الإيمان لا يمنع الفقد، لكنه يمنع الفقد من أن يكون نهاية المعنى. ومن هنا تكون السكينة أعلى من الأمن الخارجي؛ لأن الأمن الخارجي هش، أما السكينة فهي قدرة القلب على الثبات حين يهتز الخارج.

والخوف، في نهاية هذه المرحلة من التحليل، يظهر بوصفه قوة كاشفة. إنه يكشف ما نحب، وما نعبد، وما نثق به، وما لا نزال أسرى له. يكشف هشاشتنا، لكنه يكشف كذلك طريق تحررنا. فمن عرف خوفه استطاع أن يعيد ترتيبه. ومن رتبته تحت خشية الله صار أكثر حرية. ومن أنكره بقي محكوماً به من وراء ستار. فالخوف ليس عاراً، لكنه امتحان. قد يصنع الجبن، وقد يصنع الحكمة. قد يقود إلى الكذب، وقد يقود إلى التوبة. قد يجعل الإنسان عبداً للناس، وقد يحرره إذا صار خوفه الأعلى من الله. وهنا تتجلى جدلية الإنسان من جديد: القوة التي تحفظه قد تستعبده، والقوة التي تكشف ضعفه قد تفتح له باب الشجاعة.

إذا كان الخوف يكشف هشاشة الإنسان، فإنه يكشف كذلك طريق نضجه. فالإنسان لا ينضج بإلغاء الخوف من داخله، ولا بادعاء بطولة لا ترتجف، بل بأن يتعلم كيف يضع خوفه في موضعه. الخوف في موضعه حكمة، وخارج موضعه عبودية. الخوف من الخطر يدعو إلى الحذر، لكن الخوف إذا تمدد حتى صار رؤية كاملة للعالم حوّل الحياة إلى حصار. والخوف من الذنب يقود إلى التوبة، لكنه إذا انفصل عن الرحمة تحول إلى يأس. والخوف من الناس قد يربي الأدب، لكنه إذا صار مطلقاً تحول إلى نفاق. والخوف من المستقبل قد يدعو إلى التدبير، لكنه إذا استولى صار قلقاً يأكل الحاضر قبل أن يأتي الغد. ومن هنا فإن تربية الخوف ليست في قتله، بل في تهذيبه وترتيبه وردّه إلى ميزان أعلى.

إن الإنسان الخائف يرى العالم بطريقة مختلفة. فالخوف لا يسكن الشعور فقط، بل يعيد تشكيل الإدراك. حين يخاف الإنسان، يكبر الخطر في عينه، وتصغر إمكاناته، ويضيق الزمن، وتغيب عنه المساحات التي كان يستطيع أن يتحرك فيها. قد يرى الاحتمال الضعيف كأنه يقين، ويرى المستقبل كأنه تهديد متصل، ويرى الناس كأنهم قضاة، ويرى الفشل كأنه نهاية، ويرى الفقد كأنه فناء. ولهذا فإن الخوف، إذا لم يضبط، لا يخبر الإنسان بالحقبة فقط، بل يصنع له حقيقة مشوهة. ومن أعظم أعمال الوعي أن يقول الإنسان لنفسه: أنا خائف، ولذلك قد لا أرى الأشياء كما هي. هذه الجملة البسيطة تفتح مسافة بين الخوف والحكم، وبين الانفعال والقرار.

والخوف قد يتخفى في صورة العقلانية. ليس كل حذر عقلاً، وليس كل تردد حكمة، وليس كل انسحاب تبصراً. أحياناً تتكلم النفس الخائفة بلغة الحساب الدقيق لكي لا تعترف أنها تهرب. تقول: ليس الوقت مناسباً، والظروف غير مكتملة، والمخاطر كبيرة، والناس لن يفهموا. وقد يكون بعض هذا صحيحاً، لكن الضمير العميق يعرف أحياناً أن هذه اللغة ليست إلا ثوباً مهذباً للخوف. ومن هنا فإن الإنسان يحتاج إلى صدق شديد في التمييز بين الحذر المشروع والخوف المتستر. فالحذر يحمي الفعل من التهور، أما الخوف المتستر فيقتل الفعل باسم الحكمة. والحذر يرى الخطر والغاية معاً، أما الخوف يرى الخطر وحده. وهذا التمييز مهم في العمل الأخلاقي والفكري والسياسي والديني. فكم من حق سكت عنه الناس باسم الحكمة وهو في الحقيقة خوف، وكم من ظلم طال عمره لأن العقلاء برروا صمتهم بحسابات السلامة، وكم من مشروع كبير مات في داخله لأن صاحبه انتظر لحظة بلا خطر. الحياة لا تمنح الإنسان غالباً طريقاً بلا خوف. وكل فعل عظيم يحمل درجة من المخاطرة. لذلك فإن الشجاعة ليست أن يزول الخوف، بل أن لا يكون الخوف وحده صاحب القرار. الشجاعة أن ترى الخطر، ثم تسأل: هل يستحق الحق أن أتحمّل هذا

الخطر؟ هل الصمت أخطر من الكلام؟ هل السلامة الظاهرة هلاك داخلي؟ هنا يبدأ الإنسان بالخروج من عبودية الخوف إلى مسؤولية الموقف.

والقرآن يقدم صورة عميقة للشجاعة المؤمنة؛ فهي ليست صراخاً ولا اندفاعاً، بل ثبات أمام الخوف حين يكون الحق أحق أن يُتبع. الذين يخافون الله لا يصبحون أجساداً بلا رجفة، بل قلوباً تعرف أن الخوف الأدنى لا ينبغي أن يعلو على الخوف الأعلى. ولهذا فإن الخشية لا تلغي الخوف الطبيعي، بل تمنحه ترتيماً. المؤمن قد يخاف من بطش الظالم، لكنه لا يجعل هذا الخوف مبرراً لعبادة الظالم. قد يخاف الفقر، لكنه لا يجعل خوف الفقر مبرراً لأكل الحرام. قد يخاف الموت، لكنه لا يجعل خوف الموت مبرراً لبيع الكرامة. بهذا المعنى تكون الخشية ميزاناً للمخاوف، لا انفعالاً يضاف إليها.

إن الخوف من السلطة من أكثر المخاوف قدرة على تشكيل الإنسان والمجتمع. فالسلطة لا تحتاج دائماً إلى استعمال العنف؛ يكفي أن تجعل الإنسان يتوقع العنف. التوقع وحده قد يقيد اللسان، ويغير التفكير، ويمنع السؤال، ويصنع رقابة داخلية. حين يستقر الخوف من السلطة في النفوس، يصبح الناس حراساً على أنفسهم لصالح من يخافونه. وهنا يتحول الخوف من حدث خارجي إلى بنية داخلية. وقد يعيش الإنسان سنوات طويلة لا يمنعه أحد صراحة، لكنه يمنع نفسه لأنه تعلم أن الحدود غير المرئية أخطر من الحدود المعلنة. وهذا من أعمق آثار الاستبداد: أنه لا يحكم المجال العام فقط، بل يسكن في الداخل.

والتححرر من هذا الخوف ليس لحظة خطابية سهلة. فالخوف المتراكم عبر الزمن يصبح عادة في الجسد واللغة والخيال. قد يسقط المستبد خارجياً ويبقى صوته في داخل الناس. يراقبون كلماتهم، ويخفضون أسئلتهم، ويخافون المبادرة، ويطلبون قائداً جديداً يحميهم من مسؤولية الحرية. لذلك فإن بناء الحرية لا يكون بتغيير المؤسسات وحدها، بل

بتحرير الداخل من الخوف. ولا يتحرر الداخل إلا بالكرامة، وبالثقة، وبالتربية على الحق، وبحضور نماذج صادقة تكسر وهم أن السلامة دائماً في الصمت. فالإنسان إذا رأى من يقول الحق ولا يموت معنوياً، بدأت أسطورة الخوف تتصدع.

لكن الخوف قد يكون جماعياً لا فردياً فقط. هناك شعوب تخاف لأنها تعرضت طويلاً للقهر، أو الهزائم، أو الفقر، أو الحروب، أو الخيانة. وهذا الخوف الجماعي يدخل في الثقافة، وفي التربية، وفي الأمثال، وفي طريقة فهم المستقبل. يصبح الحذر موروثاً، والشك قاعدة، والنجاة الفردية أعلى من المسؤولية العامة. والأمم الخائفة لا تبدع بسهولة، لأنها تخاف الخطأ؛ ولا تنور على الفساد بسهولة، لأنها تخاف الفوضى؛ ولا تثق بنفسها بسهولة، لأنها تحمل ذاكرة انكسار. ومن هنا فإن علاج الخوف الجماعي يحتاج إلى مشروع طويل لإعادة بناء الثقة: ثقة الإنسان بنفسه، وبالعدل، وبالمؤسسات، وبأن التوضيح ليست دائماً عبثاً، وبأن الخروج من الخوف ممكن.

والخوف من الفوضى قد يجعل الناس يقبلون بالظلم. وهذه من أكثر معادلات السياسة الداخلية تعقيداً. فالناس لا يفضلون الاستبداد دائماً حباً به، بل خوفاً مما بعده. وحين تفشل المجتمعات في بناء بديل عادل، يصبح الخوف من الفوضى حليفاً للظلم القائم. ومن هنا فإن تحرير الناس من الخوف لا يكون بمجرد دعوتهم إلى الرفض، بل بإظهار إمكان النظام العادل. فالإنسان لا يترك خوفاً قديماً إلا إذا رأى أفقاً آمناً جديداً. وهذا ينطبق على الفرد كما ينطبق على الأمة. النفس لا تترك عبودية مألوفة إلا إذا رأت حرية قابلة للحياة. والمجتمع لا يترك استبداداً مألوفاً إلا إذا رأى عدلاً ممكناً لا مجرد شعار.

والخوف من المستقبل من أوسع مخاوف الإنسان المعاصر. المستقبل لم يعد مجرد غد طبيعي، بل صار مساحة هائلة من الاحتمالات: المرض، الفقر، الحرب، الانهيار، الفشل، الشيخوخة، فقد العمل، تغير العالم، الذكاء الاصطناعي، الأزمات الاقتصادية،

تفكك العلاقات. وكلما زادت قدرة الإنسان على توقع المخاطر، زاد قلقه منها. المعرفة هنا لا تمنحه دائماً طمأنينة، بل قد تضاعف خوفه إذا لم يكن له مركز روحي. فالإنسان المعاصر يعرف احتمالات كثيرة، لكنه لا يعرف دائماً كيف يحملها. وقد صار عقله ممتلئاً بسيناريوهات لا يملك دفع معظمها. ومن هنا يحتاج إلى التوكل لا كتعطيل للعقل، بل كرحمة بالعقل من استحالة السيطرة الكاملة.

إن التوكل لا يقول للإنسان: لا تفكر في المستقبل، بل يقول له: فكر بقدر مسؤوليتك، ولا تجعل ما لا تملك يتلع ما تملك. دبر، لكن لا تعبد التدبير. خذ بالأسباب، لكن لا تجعل الأسباب مصدر الطمأنينة النهائي. اعمل للمستقبل، لكن لا تحرق حاضرك بخوفه. هذه المعادلة هي من أعظم علاجات القلق. فالقلق غالباً هو محاولة نفسية للسيطرة على ما لم يحدث بعد. يظن الإنسان أنه إذا فكر في الخطر مراراً صار أكثر أماناً، لكنه في الحقيقة يعيش الخطر قبل وقوعه مرات كثيرة. والتوكل يقطع هذا الدوران: ما كان في قدرتك فافعله، وما خرج عن قدرتك فسلمه لله، ولا تجعل نفسك إلهاً صغيراً يريد أن يضمن كل شيء.

والخوف من المرض يكشف علاقة الإنسان بجسده. فالجسد هو بيت حضوره في الدنيا، ولذلك يخاف عليه. وهذا خوف طبيعي. لكن المرض يهدد أكثر من الجسد؛ يهدد صورة الإنسان عن قوته، واستقلاله، وقدرته على التحكم في حياته. المرض يقول للإنسان: أنت لست سيد نفسك كما تظن. وهنا قد يتحول الخوف من المرض إلى هوس بالصحة، أو إنكار للضعف، أو قسوة على المرضى لأنهم يذكرون الإنسان بمصيره. والإيمان لا يدعو إلى إهمال الجسد، بل إلى رعايته من غير عبادته. يطلب العلاج، لكنه يعرف أن الصحة أمانة لا إله. ويحافظ على الجسد، لكنه لا يجعل خوفه عليه سبباً لفقد الروح.

والخوف من الشيخوخة وجه آخر من الخوف من الفقد. يخاف الإنسان أن يفقد الجمال، والقوة، والاستقلال، والذاكرة، والمكانة. وفي حضارة تعبد الشباب، يصبح الشيخ

أو المريض كأنه خارج مركز القيمة. وهذا يزيد الخوف من الشيخوخة لأنه يجعل الإنسان يظن أن قيمته تنقص كلما ضعف جسده. أما الرؤية القرآنية والروحية فتمنح الإنسان كرامة لا تقاس بالشباب والقوة وحدهما. الشيخوخة ليست سهلة، ولا ينبغي تجميلها بعبارات سطحية، لكنها ليست سقوطاً من الإنسانية. إنها طور من أطوار الابتلاء، يرد الإنسان إلى الضعف الأول، ويدعوه إلى معنى أعمق من الجسد. ومن استعداد لها روحياً لم ينجم من ألمها كله، لكنه لا ينهار أمامها بوصفها إلغاءً لقيمتها.

والخوف من الوحدة من أعقد المخاوف؛ لأن الإنسان كائن علاقة. يخاف أن يترك، أن لا يفهم، أن لا يحتاج إليه أحد، أن لا يكون له مكان في قلب أو بيت أو جماعة. وهذا الخوف قد يدفعه إلى علاقات مؤذية، أو إلى تنازلات كبيرة، أو إلى التعلق بمن لا يرحمه، أو إلى فقدان ذاته كي لا يفقد الآخر. الخوف من الوحدة قد يجعل الإنسان يبيع حريته العاطفية. والإيمان لا ينكر حاجة الإنسان إلى الأُنس، لكنه يعلمه أن لا يجعل الآخر البشري مصدر وجوده المطلق. فالله هو الأُنس الأعلى الذي يمنع الوحدة من أن تتحول إلى عدم. ومن وجد صلته بالله استطاع أن يحب الناس بعمق، لكنه لا يفنى إذا غابوا.

والخوف من الذنب له وجهان. وجه صحي يوقظ الإنسان قبل المعصية وبعدها، ووجه مرضي يجعله يعيش في رعب دائم من نفسه ومن الله. الخوف الصحي من الذنب يحفظ القلب من الاستهانة، ويجعل الإنسان يقطعاً لمداخل النفس. أما الخوف المرضي فيجعله يرى الله كأنه لا يريد إلا عقوبته، فينغلق باب الرجاء، ويصبح التدين عذاباً. والقرآن يجمع بين الخوف والرجاء لأنه يعرف طبيعة الإنسان. الخوف وحده يحطم، والرجاء وحده إذا انفصل عن المحاسبة قد يخدر. أما الجمع بينهما فيربي قلباً حياً: يخاف فيترك، ويرجو فيعود، يندم ولا ييأس، يحاسب ولا يقتل نفسه، يستحي ولا يهرب من الله.

والخوف من الله، إذا فهم فهمًا صحيحًا، ليس ضد المحبة. بل إن المحبة العميقة تحمل خوفًا خاصًا: خوف أن يخون المحب محبوبه، خوف أن يتعد، خوف أن لا يكون

وفياً. وهذا الخوف ليس رعباً، بل رقة. فالعبد الذي يحب الله يخاف أن يحجبه ذنبه، أو أن يقسو قلبه، أو أن يستعمل النعمة في المعصية، أو أن ينسى بعد ذكر. هذا الخوف يزيده قرباً لا بعداً. أما الخوف الذي يدفع إلى الهرب من الله فليس خشية ناضجة، بل تصور ناقص للرحمة. لذلك فإن أسمى الخوف هو الذي يدفع الإنسان إلى الله: يهرب منه إليه، من عدله إلى رحمته، من ذنبه إلى مغفرته، من ضعفه إلى عونه.

إن الأمن الروحي لا يعني أن يشعر الإنسان دائماً بالاطمئنان النفسي. فقد تمر به حالات خوف واضطراب. لكن الأمن الروحي يعني أن لا يكون الخوف بلا معنى ولا بلا ملجأ. هناك رب يسمع، ورحمة تسبق، وعدل لا يضيع، وقدر لا يخرج عن العلم الإلهي، وآخرة لا تنتهي عند ظلم الدنيا. هذه المعاني لا تلغي الخوف كإحساس، لكنها تمنعه من أن يتحول إلى كون مغلق. الخوف حين يكون بلا أفق يصير ظلمة مطلقة، وحين يدخل في أفق الإيمان يصبح جزءاً من رحلة الإنسان، لا كل الرحلة. ومن هنا فإن المؤمن قد يبكي ويخاف، لكنه لا يكون وحيداً داخل خوفه.

والخوف يكشف في النهاية سؤال الأمن: أين يضع الإنسان أمنه؟ في المال؟ في الدولة؟ في الناس؟ في الصحة؟ في المكانة؟ في العلم؟ في القوة؟ كل هذه أسباب، لكنها ليست أمناً مطلقاً. فإذا جعلها الإنسان أمنه الأخير عاش في قلق دائم لأنها قابلة للزوال. أما حين يجعل أمنه الأعمق في الله، فإن الأسباب تبقى مهمة، لكنها لا تكون آلهة. يعمل لحماية صحته، لكنه يعلم أن الصحة ليست خالدة. يدخر، لكنه يعلم أن المال ليس رباً. يحب، لكنه يعلم أن المحبوب أمانة. يحتمي بالقانون، لكنه يعلم أن العدل النهائي عند الله. هذا لا يلغي الدنيا، بل يحررها من عبء أن تكون إلهاً.

ولهذا فإن تربية الخوف هي إعادة ترتيب الأمن. الخوف المنحرف يقول: لن أطمئن حتى أضمن كل شيء. والإيمان يقول: لن تضمن كل شيء، لكنك تستطيع أن تطمئن إلى

من بيده كل شيء. الفرق عظيم بين ضمان الأشياء والثقة بالله. ضمان الأشياء مستحيل، والثقة بالله ممكنة. وحين يطلب الإنسان المستحيل يتعب، وحين يتصل بالممكن الأعلى يسكن. ليست السكينة أن تعرف تفاصيل المستقبل، بل أن تعرف رب المستقبل. وليست الشجاعة أن لا ترى المخاطر، بل أن ترى معها سنداً ومعنى وغاية.

وهذا تتضح المرحلة الثانية من فصل الخوف: الخوف قوة كاشفة ومشكلة. يكشف العلاقات، ويشكل الإدراك، ويعيد ترتيب السلوك، وقد يصنع العبودية أو الحكمة بحسب موضعه. وإذا بقي الخوف بلا اسم حكم من الظل، وإذا سُمي بدأ التحرر، وإذا رُتب تحت خشية الله صار طريقاً إلى الشجاعة. فالإنسان لا يخرج من الخوف بأن ينكر هشاشته، بل بأن يدخل هشاشته في علاقة بالله. عندئذ لا يعود الخوف فضيحة، بل باب معرفة. يعرف الإنسان من خوفه ما يحب، وما يعبد، وما يحتاج إلى تحريره، ثم يتعلم أن يقول لقلبه: خف، لكن لا تعبد خوفك؛ احذر، لكن لا تهرب من الحق؛ ارتجف، لكن امض إذا دعاك الله إلى ما هو أعلى من سلامتك العابرة.

تبلغ دراسة الخوف نهايتها حين نرى أنه ليس مجرد انفعال يرافق الإنسان في لحظات الخطر، بل قوة تكشف معنى الشجاعة، وحدود التوكل، وحقيقة الموت، ومقدار الحرية الداخلية. فالخوف إذا ترك بلا هداية صار سيّداً خفياً، وإذا وُضع في ميزانه صار باباً إلى النضج. ومن هنا لا يكون الإنسان الشجاع هو الذي لا يعرف الخوف، بل الذي لا يترك الخوف يعرف الحق بدلاً عنه. الشجاعة ليست غياب الرجفة، بل حضور المعنى في قلب الرجفة. وليست اندفاعاً أعمى إلى الخطر، بل قدرة على أن يقول الإنسان: نعم، أنا أخاف، لكنني لا أسمح لهذا الخوف أن يصير ربّاً لقراري. فالخوف جزء من إنسانية الإنسان، أما عبادة الخوف فهي سقوط هذه الإنسانية.

إن الشجاعة الحقيقية لا تولد من احتقار الحياة، بل من معرفة ما هو أعلى من مجرد السلامة. فالإنسان الذي لا يرى في حياته إلا البقاء سيبيع كثيراً من قيمه كي يبقى. أما من

يرى أن الحياة أمانة ورسالة وكرامة، فإنه لا يزهّد في البقاء، لكنه لا يجعله القيمة العليا. ومن هنا تظهر مفارقة عميقة: الذي يعبد الحياة يفقد شجاعته، والذي يعرف أن الحياة ليست معبودة يستطيع أن يحياها بكرامة. ليس المطلوب أن يطلب الإنسان الموت، ولا أن يستهين بالخطر، بل أن لا يجعل خوف الموت أو الفقد أو الأذى سبباً لقتل المعنى الذي من أجله تستحق الحياة أن تُعاش.

والقرآن يربي الإنسان على هذه الشجاعة المتوازنة. فهو لا يطلب من الإنسان أن يلقي بنفسه إلى التهلكة، ولا أن يتظاهر بقوة لا يملكها، لكنه يطلب منه ألا يجعل خوفه من الناس أو الفقر أو الموت أو المستقبل حاكماً أعلى من الله والحق. لذلك تأتي معاني التوكل والصبر والثبات متداخلة في البناء القرآني. التوكل يمنع الخوف من أن يتحول إلى هوس بالسيطرة، والصبر يمنع الخوف من أن يتحول إلى هروب، والثبات يمنع الخوف من أن يسرق الموقف. فالمؤمن لا يقف أمام الخوف فارغاً، بل يقف وفي داخله سند: الله أعلم، والله أرحم، والله أقدر، وما عند الله أبقي.

والتوكل هو العلاج الأعظم للخوف حين يكون خوفاً من المستقبل والمجهول. فالإنسان يخاف لأنه لا يحيط، ولا يملك النتائج، ولا يعرف ما ينتظره. ولو حاول أن يضمن كل شيء قبل أن يتحرك لما تحرك أبداً. التوكل لا يمنحه علم الغيب، لكنه يمنحه ثقة بمعنى الغيب. لا يقول له إن المستقبل سيكون دائماً كما يحب، بل يقول له إن المستقبل ليس خارج علم الله ورحمته وحكمته. وهذا فرق كبير. فالإنسان لا يطمئن لأنه ضمن الطريق، بل لأنه لم يعد يسير في طريق بلا رب. ومن هنا يكون التوكل شجاعة معرفية وروحية: اعتراف بحدود العلم، مع ثقة بمن يعلم.

لكن التوكل قد يُفهم فهمًا فاسداً إذا تحول إلى غطاء للكسل أو الهروب من المسؤولية. فالخائف أحياناً لا يريد أن يعمل، فيسمي عجزه توكلاً. والتوكل القرآني بريء

من ذلك. إنه لا يلغي السبب، بل يحرر القلب من تأليه السبب. أن تبذل ما تستطيع، ثم لا تعتقد أنك صرت مالكا للنتيجة. أن تخطط دون أن تعبد الخطة. أن تحذر دون أن تعبد الحذر. أن تقاوم دون أن تظن أن النصر من صنع يدك وحدها. بهذا المعنى، التوكل ليس ضد الفعل، بل ضد الوهم؛ وهم أن الإنسان يستطيع أن يغلق كل أبواب الخوف بقدرته المحدودة. إنه يفعل، لكنه يعرف أنه عبد، لا رب.

والخوف من الموت يبقى الامتحان الأقصى لكل هذه المعاني. فالموت هو الخوف الجامع؛ فيه خوف الفناء، وخوف الفقد، وخوف المجهول، وخوف الحساب، وخوف انتهاء السيطرة. وكل خوف آخر يحمل شيئاً من ظله. لكن الموت ليس حقيقة بيولوجية فقط، بل حقيقة فلسفية وروحية. فهو يضع الإنسان أمام السؤال النهائي: ماذا كنت تفعل بعمرِك؟ ماذا بقي من رغباتك؟ ماذا بقي من خوفك؟ ماذا بقي من صورتك؟ ماذا بقي من مالك وسلطتك وخصوصياتك؟ الموت يجرد الإنسان من أوهام كثيرة، ولذلك يخافه الإنسان؛ لأنه لا يأخذ الجسد وحده، بل يأخذ معه الأقنعة التي ظن الإنسان أنها تحميه.

غير أن الخوف من الموت إذا دخل في أفق القرآن تحول من رعب مطلق إلى يقظة. الموت في التصور القرآني ليس عبثاً، ولا نهاية بلا معنى، بل انتقال إلى حساب ولقاء ومآل. هذا لا يلغي رهبة الموت، لكنه يمنعها من أن تصبح عدماً أسود. فالمؤمن يخاف الموت لأنه لقاء عظيم وحساب، لا لأنه يظن أن الوجود كله ينطفئ بلا معنى. وهو يستعد له لا بالهروب من الحياة، بل بإصلاح الحياة. إن ذكر الموت لا يعني كراهية الدنيا، بل تحريرها من الغرور. يجعل الإنسان يعمل، لكنه لا يعبد العمل؛ يحب، لكنه لا يؤله المحبوب؛ يملك، لكنه لا ينسى أنه سيترك؛ يفرح، لكنه لا ينسى أن الفرح امتحان؛ يحزن، لكنه لا يظن أن الحزن أبدي.

والخوف من الحساب أعمق من الخوف من الموت نفسه. فالموت يقطع العلاقة بالدنيا، أما الحساب فيكشف حقيقة العلاقة بالدنيا. هناك يظهر ما كان مخفياً في النية، وما

كان مزيناً في الخطاب، وما كان مؤجلاً في الضمير. ولذلك يكون الخوف من الله خوفاً من انكشاف الحقيقة أمام العدل المطلق. لكنه، في الوقت نفسه، خوف محاط بالرحمة. فالعبد لا يقف أمام قاضي مجرد من الرحمة، بل أمام رب رحيم عادل يعلم ضعفه، ويفتح له باب التوبة قبل أن يأتي يوم لا توبة فيه. ومن هنا فإن الخوف من الحساب ينبغي أن يدفع إلى الإصلاح لا إلى اليأس، إلى التوبة لا إلى الشلل، إلى رد الحقوق لا إلى الانغلاق.

إن الحرية الداخلية لا تكتمل إلا حين يتحرر الإنسان من الخوف الذي يجعله يخون حقيقته. وهذه الحرية لا تعني أن يصبح بلا روابط أو بلا مسؤوليات، بل أن لا يكون خوفه من الفقد أو الرفض أو الألم أقوى من وفائه للحق. فالإنسان قد يعيش حراً في الظاهر، لكنه عبد من الداخل: عبد للخوف من كلام الناس، عبد للخوف من الفقر، عبد للخوف من الوحدة، عبد للخوف من الفشل، عبد للخوف من السلطة. وكل عبودية من هذه العبوديات تُنقص من إنسانيته. أما التحرر الحقيقي فهو أن يعرف الإنسان هذه المخاوف، وأن يضعها تحت سلطان خوف أعلى ورجاء أعلى ومعنى أعلى.

والرجاء هو الوجه المكمل للخوف. فالخوف بلا رجاء يحطم، والرجاء بلا خوف يخدر. الخوف يقول للإنسان: انتبه، لا تغتر، لا تخن الأمانة. والرجاء يقول له: لا تيأس، لا تقم في الذنب، لا تظن أن ضعفك أكبر من رحمة الله. وبين الخوف والرجاء ينمو القلب السليم. فإذا غلب الخوف وحده صار الإنسان قاسياً على نفسه وربما على الناس، وإذا غلب الرجاء المنفصل عن المحاسبة صار متساهلاً مع سقوطه. أما القلب القرآني فيمشي بينهما؛ يخاف فيحذر، ويرجو فيعود، يتألم من الذنب ولا يجعل الألم نهاية، يفرح بالرحمة ولا يجعلها رخصة للغفلة.

إن الخوف كذلك يتربى بالمحبة. فمن أحب الله خاف أن يبتعد عنه، لا خوف العبد المذعور من سيد قاسٍ، بل خوف المحب من أن يخون مقام المحبة. وهذا الخوف من أن

يفقد الإنسان قربه من الله أرقى من الخوف من العقوبة وحدها. إنه خوف يصنع حساسية روحية؛ يجعل الذنب مرًا لأنه حجاب، لا لأنه مخالفة قانونية فقط. ويجعل الطاعة محبوبة لأنها قرب، لا لأنها واجب مجرد فقط. وهنا يدخل الخوف في بنية الحب، فيصير خشية. والخشية، بخلاف الرعب، لا تطرد الإنسان من حضرة الله، بل تدفعه إليها. فالخائف من الله حقًا لا يهرب إلى المعصية، بل يهرب إلى الله من نفسه.

والخوف حين يتصل بالحب والرجاء يتحول إلى قوة تربية، لا قوة تدمير. يعلم الإنسان أن يكون يقظًا، أن لا يطمئن إلى نفسه اطمئنانًا مطلقًا، أن يعرف مداخل ضعفه، أن لا يغتر بالنعمة، أن لا يستهين بالذنب الصغير لأنه صغير في عينه، أن لا يظلم لأنه قادر. لكنه في الوقت نفسه لا يغلق قلبه. يظل قادرًا على الفرح بالله، وعلى الثقة برحمته، وعلى العمل في الدنيا. وهذا هو التوازن الصعب: أن يخاف الإنسان دون أن يصير خائفًا من الحياة، وأن يرجو دون أن يصير مستهترًا، وأن يحب دون أن ينسى الهيبة.

والخوف من الله يحرر الإنسان من ابتزاز المخاوف الصغرى. فالناس قد يهددونه بالفقر، لكنه يعرف أن الرزق ليس بأيديهم وحدهم. وقد يهددونه بالعزلة، لكنه يعرف أن الأُنس بالله أعمق. وقد يهددونه بسقوط الصورة، لكنه يعرف أن حقيقته أمام الله أصدق من صورته أمامهم. وقد يهددونه بالموت، لكنه يعرف أن الموت ليس خارج قدر الله. هذا لا يجعله لا يتألم، لكنه يجعله أقل قابلية للبيع. والإنسان لا يصير حرًا دفعة واحدة، بل كلما كبرت خشية الله في قلبه صغرت سطوة المخاوف التي كانت تشتريه.

إن الخوف، إذا لم يدخل في هذا الأفق، قد يحول الإنسان إلى كائن دفاعي. يعيش دائمًا في وضع الحماية: يحمي ماله، صورته، سلطته، علاقاته، تاريخه، آراءه، حتى لا يبقى فيه متسع للنمو. فالخائف لا يتعلم بسهولة لأنه يرى النقد تهديدًا، ولا يحب بعمق لأنه يرى القرب خطرًا، ولا يبذل لأنه يرى الخطأ فضيحة، ولا يتوب لأنه يرى الاعتراف سقوطًا.

ولذلك فإن تحرير الخوف هو شرط للصيرورة. من لم يتحرر من خوفه بقي يدور حول سلامته، ومن دار حول سلامته فقط فقد القدرة على المغامرة الأخلاقية التي يصير بها الإنسان أكبر من ماضيه.

والشجاعة الروحية هي أن يخرج الإنسان من مركز السلامة إلى مركز الأمانة. السلامة تقول: كيف أنجو؟ والأمانة تقول: ماذا يجب عليّ؟ لا تعارض مطلق بينهما؛ فالإنسان مأمور بحفظ نفسه، لكنه ليس مأمورًا بأن يجعل حفظ النفس ذريعة لترك كل واجب. وفي لحظات كثيرة يكون السؤال الأخلاقي هو: هل صارت سلامتي عذرًا لترك أمانتي؟ هل صرت أطلب النجاة الفردية على حساب الحق؟ هل صرت أستعمل الحكمة كي أخفي جبنِي؟ هذه الأسئلة مؤلمة، لكنها ضرورية. فالخوف يحب أن يلبس ثوب الحكمة، والضمير هو الذي يكشف متى تكون الحكمة حكمة ومتى تكون هروبًا.

والخوف من الحقيقة، كما تقدم، لا يعالج إلا بالصدق والرحمة. فالحقيقة قد تكشف أن علاقة ما كانت وهمًا، أو أن موقفًا كان جبنًا، أو أن تدينًا كان صورة، أو أن بطولة متخيلة كانت حاجة إلى الاعتراف. وهذه الكشوف تخيف الذات لأنها تهدد روايتها. لكن الإنسان لا يشفى إلا حين يقبل أن يرى. لذلك فإن من أعظم صور الشجاعة أن يطلب الإنسان الحقيقة عن نفسه، لا ليكره نفسه، بل ليحررها. والقرآن حين يكشف الإنسان أمام نفسه لا يريد فضيحتة، بل يريد نجاته. ومن هنا ينبغي أن يتحول الخوف من الحقيقة إلى شوق إليها؛ لأن الوهم، مهما كان مريحًا، قيد.

إن الخوف من الله لا بد أن يبقى متصلًا بأسماء الله كلها، لا باسم واحد منفصل. فهو خوف من العليم، لكنه أيضًا رجاء في الرحيم؛ خوف من العدل، لكنه ثقة بالحكمة؛ خوف من الحساب، لكنه أمل في الغفور. إذا عُزل الخوف عن الرحمة اختل التصور، وإذا عزل الرجاء عن العدل اختل التصور. والقرآن يربي القلب على هذا التعدد المتوازن في معرفة

الله. فالله ليس فكرة مخيفة، ولا فكرة مريحة فقط، بل رب العالمين: رحيم، عادل، عليم، حكيم، شديد العقاب، غفور ودود. ومعرفة الله بهذه الكلية هي التي تصنع خوفًا راشدًا، لا مرضًا، ورجاءً صادقًا، لا غرورًا.

وهذا نستطيع أن نقول إن الخوف في بنية الإنسان ليس عدوًا مطلقًا ولا صديقًا مضمونًا. إنه قوة تحتاج إلى هداية. فإذا تركت بلا إيمان صارت قلقًا أو جنبًا أو استبدادًا أو خضوعًا. وإذا دخلت في أفق الخشية صارت يقظة وحكمة وشجاعة. فالخوف من الله لا يضاف إلى المخاوف ليزيد عددها، بل يدخل إليها ليعيد ترتيبها. يجعل الإنسان أكثر قدرة على مواجهة الناس، لا أكثر عبودية لهم؛ أكثر قدرة على قبول الموت، لا أكثر إنكارًا له؛ أكثر قدرة على التوبة، لا أكثر يأسًا؛ أكثر قدرة على الحرية، لا أكثر اضطرابًا. بهذا المعنى يكون الخوف بابًا من أبواب الصيرورة، لا مجرد علامة ضعف.

إن الإنسان لا يصير إنسانًا كاملاً بأنه لا يخاف، بل بأنه يعرف كيف يخاف. يخاف مما ينبغي أن يخاف منه، وبالقدر الذي ينبغي، وفي الموضع الذي ينبغي، وتحت سلطان المعنى الذي ينبغي. يخاف الذنب لأنه يبعده عن الله، لا لأنه يهدد صورته فقط. يخاف الظلم لأنه خيانة للأمانة، لا لأنه قد يعاقب عليه فقط. يخاف أن يقسو قلبه، وأن يموت ضميره، وأن تستولي عليه الدنيا، وأن يصبح خوفه من الناس أكبر من خوفه من الله. هذه المخاوف الرفيعة هي التي تحميه من المخاوف الدنيئة. فمن خاف على قلبه من القسوة، لم يقسُ بسهولة. ومن خاف على ضميره من الموت، لم يبع ضميره رخيصًا. ومن خاف الله، لم يسهل شراؤه بالمخاوف الصغيرة.

وفي خاتمة هذا الفصل، يظهر الخوف بوصفه مرآة للإنسان كله. فهو يكشف الجسد في حاجته إلى الحماية، والنفس في قلقها، والذات في خوفها على صورتها، والضمير في خوفه من الخيانة، والروح في حاجتها إلى السكينة، والإيمان في قدرته على ترتيب هذه المخاوف.

وبذلك لا يكون الخوف فصلاً منفصلاً عن الرغبة والضمير والروح، بل نقطة التقاء بينها جميعاً. فالإنسان يريد فيخاف الفقد، ويذنب فيخاف الحساب، ويحب فيخاف الغياب، ويعيش فيخاف الموت، ويؤمن فيخاف الله، ثم يتعلم أن يجعل خوفه طريقاً لا قيداً. وهكذا يتهياً الانتقال إلى الهوية؛ لأن الخوف لا يكشف فقط ما يخشاه الإنسان، بل يكشف كذلك من يظن نفسه. فالإنسان يخاف بحسب هويته: من يرى نفسه مجرد جسد يخاف فناء الجسد خوفاً مطلقاً، ومن يرى نفسه صورة اجتماعية يخاف سقوط الصورة، ومن يرى نفسه مالكا يخاف الفقد، ومن يرى نفسه عبداً مكرماً لله يخاف أن يخون هذه العبودية والكرامة. لذلك فإن سؤال الهوية يأتي بعد الخوف طبيعياً: من أنا حتى أخاف مما أخاف؟ وما التعريف العميق الذي يحكم رغباتي ومخاوفي؟ وهل هويتي مصنوعة من الناس والذاكرة والجسد والسلطة، أم مفتوحة على الله والمعنى والتكريم؟ هنا يبدأ الفصل التالي: الهوية، بوصفها إحدى أعقد ساحات الداخل الإنساني.

الفصل السابع

الهوية

الهوية هي السؤال الذي يعود إليه الإنسان كلما اهتزت صورته عن نفسه، وكلما تغير موضعه في العالم، وكلما فقد شيئاً كان يظنه جزءاً من تعريفه. إنها ليست بطاقة تعريف، ولا اسمًا عائلياً، ولا انتماءً اجتماعياً، ولا ذاكرةً شخصية فحسب، بل هي البناء الداخلي الذي يقول للإنسان: من أنت؟ من أين تأتي؟ إلى ماذا تنتمي؟ ما الذي يبقى منك إذا تغير الجسد، وتبدلت الظروف، وخذلك الناس، وفقدت بعض ما كنت تملكه أو تحبه أو تفتخر به؟ بهذا المعنى ليست الهوية شيئاً ساكناً نحمله كما نحمل وثيقة، بل هي علاقة مستمرة بين الذات وذاكرتها، وبين الفرد وجماعته، وبين الجسد واللغة، وبين الماضي والمستقبل، وبين ما يمنحه الناس للإنسان من أسماء وما يمنحه الله له من معنى.

إن الهوية تنشأ من الحاجة إلى الاستمرار. فالإنسان يتغير، ومع ذلك يريد أن يشعر أنه هو. يتغير جسده، وتبدل أفكاره، وتختلف رغباته، وتتسع خبراته، لكنه يحافظ في داخله على خيط يقول: هذا أنا الذي عشت كل ذلك. هذا الخيط هو أول نواة للهوية. لكن هذا الخيط لا ينسج نفسه وحده؛ إنه يُنسج من الاسم، والذاكرة، واللغة، والعائلة، والدين، والوطن، والطبقة، والتجارب الأولى، والجروح القديمة، والاعتراف الذي ناله الإنسان أو حُرِم منه. ولذلك تكون الهوية في الإنسان تركيباً شديداً التعقيد: جزء منها يُعطى له قبل أن يختار، وجزء يصنعه باختياراته، وجزء يفرضه عليه الآخرون، وجزء يكتشف أنه أعمق من كل ما فُرض عليه.

فالإنسان يولد داخل أسماء سابقة عليه. يولد في لغة لم يخترها، وفي عائلة لم يخترها، وفي جسد لم يختره، وفي زمن لم يختره، وفي مجتمع يحمل ذاكرة وتوقعات وحدوداً. هذه

المعطيات الأولى ليست هامشية، بل تدخل في نسيج هويته العميق. فاللغة التي يسمع بها نداء أمه، والاسم الذي يلتفت إليه، واللهجة التي يضحك ويكي بها، والقصص التي يسمعها عن أهله وأمه، كلها تزرع فيه إحساساً بأنه ليس كائناً عارياً في فراغ، بل حلقة في سلسلة. ومن هنا فإن الهوية تبدأ قبل الوعي الكامل بها؛ تبدأ كبيئة داخلية يتنفسها الإنسان قبل أن يحللها. لكنه حين ينضج لا يبقى مجرد ابن لهذه المعطيات، بل يصبح قادراً على مساءلتها وإعادة ترتيبها.

وهنا تظهر أول جدلية في الهوية: إنها تُعطى وتُصنع في آن واحد. من يظن أن الإنسان يختار هويته من الصفر ينسى أن الإنسان لا يبدأ من فراغ. ومن يظن أن الهوية قدر مغلق ينسى أن الإنسان قادر على التأويل والتحول والتوبة وإعادة المعنى. فالإنسان لا يختار كل ما دخل في تكوينه، لكنه يستطيع أن يختار كيف يفهمه، وكيف يحمله، وكيف يتجاوزه أو يطهره أو يوسعه. قد يولد في ذاكرة مجروحة، لكنه لا يجب أن يجعل الجرح هو اسمه الأخير. وقد يولد في جماعة معينة، لكنه لا يجب أن يحول الانتماء إلى عصبية عمياء. وقد يرث لغة أو تقليداً، لكنه يستطيع أن يجعلهما طريقاً إلى المعنى أو سجنًا يمنعه من رؤية غيره.

إن الهوية إذا فقدت المرونة تحولت إلى قيد. فالإنسان يحتاج إلى الانتماء، لكنه يمرض حين يتحول الانتماء إلى صنم. يحتاج إلى جماعة، لكنه يفسد حين تصبح الجماعة بديلاً عن الحق. يحتاج إلى ذاكرة، لكنه يضل حين تصبح الذاكرة مادة حقد دائم أو فخر أجوف. يحتاج إلى اسم، لكنه يضيق حين يصير الاسم قفصاً. والهوية السوية ليست التي تلغي الجذور، بل التي تجعل الجذور قادرة على إنبات أغصان جديدة. أما الهوية المريضة فإما أن تنغلق حتى تخنق صاحبها، وإما أن تتبدد حتى لا يبقى له مركز. وبين الانغلاق والتبدد تقع الهوية الراشدة: وفاء للجذر من غير عبودية له، وانفتاح على العالم من غير ذوبان فيه.

والقرآن الكريم يعيد بناء الهوية من أعماق نقطة ممكنة: الإنسان مخلوق لله، مكرم، مبتلى، مسؤول، مستخلف، راجع إلى ربه. هذه الهوية القرآنية العليا لا تلغي الهويات الجزئية، لكنها تمنعها من أن تدعي المقام الأعلى. فالإنسان قد يكون ابن قبيلة، أو وطن، أو لغة، أو تاريخ، أو مدرسة، أو تجربة، لكن كل ذلك يأتي بعد الحقيقة الأولى: أنه عبد لله ومخلوق مكرم. فإذا تقدمت الهوية الجزئية على هذه الهوية العليا، تحولت إلى عصبية أو وثن. وإذا غابت الهوية الجزئية كلها، قد يتبدد الإنسان في فراغ كوني لا يعرف فيه موضعه. أما القرآن فيمنح الإنسان مركزاً يتسع لكل انتماء صحيح، ويقيد كل انتماء حين يتجاوز حد الحق.

ومن هنا فإن الهوية القرآنية ليست هوية انغلاق، بل هوية ترتيب. فهي لا تقول للإنسان: اقطع أهلك أو لغتك أو قومك أو وطنك، لكنها تقول له: لا تجعل شيئاً من ذلك فوق العدل والتقوى. لا تجعل القرب النسبي يبرر الظلم، ولا تجعل القومية تبيح الباطل، ولا تجعل الجماعة تحل محل الله، ولا تجعل التاريخ حجة على الحق. إن أكرمكم عند الله أتقاكم؛ هذه ليست عبارة وعظية فحسب، بل ثورة في بناء الهوية. إنها تنقل مركز التفاضل من الدم والنسب والقوة والمال إلى التقوى، أي إلى العلاقة الأخلاقية بالله والناس. وبذلك لا تلغي الاختلافات، لكنها تمنعها من التحول إلى مراتب استعلاء.

إن الهوية كثيراً ما تتشكل حول الخوف. الإنسان يخاف الضياع، فيتمسك بصورة جامدة عن نفسه. يخاف الذوبان، فيغلق حدوده. يخاف الاعتراف بالخطأ، فيحول هويته إلى حصن دفاعي. يخاف الآخر، فيجعله تهديداً دائماً. وهذا الخوف مفهوم في عالم تتعرض فيه الهويات للضغط والتشويه والاقتلاع، لكنه إذا استولى جعل الهوية عدوانية. فالهوية الخائفة لا تكتفي بحماية ذاتها، بل تحتاج غالباً إلى عدو كي تشعر بأنها موجودة. تعرف نفسها بما ترفضه أكثر مما تعرفها بما تؤمن به. وحين تصبح الهوية قائمة على العدو، فإنها تظل بحاجة إلى استمرار العداوة كي لا تنهار. وهذه من أخطر صور المرض الهوياتي.

أما الهوية الواثقة فلا تحتاج إلى إلغاء الآخر كي تثبت ذاتها. تستطيع أن تختلف دون أن تكره، وأن تتميز دون أن تستعلي، وأن تحمي حدودها دون أن تحولها إلى جدران كراهية. الثقة هنا لا تعني الضعف ولا التنازل عن الحق، بل تعني أن الإنسان يعرف من هو بدرجة لا تجعله يرتجف من كل اختلاف. والقرآن، حين يقرر أن اختلاف الشعوب والقبائل للتعارف لا للتناحر، يضع أساساً لهوية تعرف نفسها في أفق التعارف. فالاختلاف ليس لعنة في ذاته، بل امتحان: هل نجعله طريقاً إلى المعرفة والعدل، أم نجعله ذريعة للكبر والصراع؟ إن الهوية في علاقتها باللغة من أعمق مستويات تكوين الإنسان. فاللغة ليست وسيلة تعبير فقط، بل بيت الوعي الأول. بها يتعلم الإنسان أسماء الأشياء، وبها يفهم عواطفه، وبها يسمع النداء، وبها تتشكل ذاكرته. اللغة تحمل تاريخاً وقيماً وإيقاعاً داخلياً، ولذلك فإن فقدان اللغة أو احتقارها ليس أمراً تقنياً فقط، بل جرح في الهوية. لكن اللغة قد تتحول هي الأخرى إلى سجن إذا ظن أصحابها أنها تكفي وحدها لإنتاج الحق. فاللغة تعطي الإنسان عالمًا، لكنها لا تعصمه من الخطأ. والقرآن نفسه، وقد نزل بلسان عربي مبين، لم يجعل العروبة بذاتها مصدر نجاة، بل جعل اللسان طريقاً للبيان والهداية. فاللغة شرف حين تخدم الحق، وتصبح عصبية حين تتحول إلى معيار استعلاء.

والهوية في علاقتها بالجسد تكشف هشاشة الإنسان. فالإنسان يتعرف إلى نفسه عبر جسده: لونه، وجهه، صوته، جنسه، قوته، ضعفه، مرضه، جماله، عجزه. والجسد يدخل في صورة الهوية بقوة حتى إن تغيره قد يزلزل الإنسان. الشيخوخة ليست تغيراً في الجلد والعظام فقط، بل اختبار للهوية: من أنا إذا لم أعد شاباً؟ المرض ليس خللاً وظيفياً فقط، بل سؤال: من أنا إذا احتجت إلى غيري؟ العجز لا يصيب الحركة فقط، بل يهدد الصورة التي بناها الإنسان عن استقلاله. ولذلك فإن الهوية التي تبنى على الجسد وحده تبقى قلقة، لأن الجسد متغير. أما الهوية التي ترى الجسد أمانة وجزءاً من الإنسان لا كل الإنسان، فإنها تستطيع أن تحتل تغيره بكرامة أعمق.

والهوية في علاقتها بالذاكرة أكثر تعقيداً. فالذاكرة تمنح الإنسان استمراره، لكنها قد تسجنه. الفرد قد يعيش أسير حادثة، والجماعة قد تعيش أسيرة جرح تاريخي، والأمة قد تبني هويتها على مظلومية أو مجد قديم. الذاكرة ضرورية لأنها تمنع الإنسان من التبدد، لكنها إذا لم تدخل في أفق المعنى والعدل تحولت إلى عبء. هناك ذاكرة تهدي، لأنها تعلم الإنسان من أين جاء وما الذي ينبغي أن يحفظه. وهناك ذاكرة تعمي، لأنها تجعل الماضي حاكماً مطلقاً على الحاضر. والقرآن يعلم الإنسان أن يتذكر للاعتبار، لا للانحباس. قصص الأمم ليست لاستعادة الماضي بوصفه معبداً، بل لفهم السنن وتحرير الحاضر من تكرار الغفلة.

إن الهوية المريضة قد تجعل الذاكرة انتقائية. تتذكر ما يؤكد براءتها، وتنسى ما يدينها؛ تتذكر جراحها، وتنسى جراح الآخرين؛ تتذكر أمجادها، وتنسى أخطاءها؛ تتذكر حقها، وتنسى واجبها. وهذه الذاكرة الانتقائية تصنع ذاتاً وجماعة غير قادرتين على العدل. فالعدل يبدأ حين تقبل الهوية أن ترى نفسها من الخارج أيضاً، لا من روايتها الداخلية فقط. وهذا صعب لأن كل هوية تحب أن تكون بطله قصتها. لكن النضج أن تقبل الهوية أن تكون أحياناً مخطئة، وأن تعترف دون أن تنهار، وأن تتوب دون أن تفقد كرامتها. وكما يحتاج الفرد إلى ضمير، تحتاج الهوية إلى ضمير يحرس ذاكرتها من الكذب.

والهوية في علاقتها بالاعتراف لا تقل خطورة. فالإنسان يريد أن يعترف الآخرون بما هو عليه، وأن لا يمحوه أحد، وأن لا يسخر من اسمه ولغته ودينه وجسده وتاريخه. الاعتراف حاجة إنسانية عميقة، وغيابه قد يجرح الفرد والجماعة. لكن الرغبة في الاعتراف قد تتحول إلى عبودية إذا صار الإنسان لا يعرف نفسه إلا من خلال اعتراف الآخرين. وهنا تقع الهويات في مأزق: إما أن تطلب الاعتراف حتى تذوب في معايير من يعترف بها، أو أن ترفض الاعتراف كله فتدخل في عزلة دفاعية. الهوية الراشدة تطلب الإنصاف من الآخر،

لكنها لا تجعل قيمتها مستمدة منه. تعرف أن اعتراف الناس مهم للعدل الاجتماعي، لكنه ليس مصدر الكرامة النهائي.

والقرآن يعالج هذا المأزق حين يربط كرامة الإنسان بالله لا بالتصنيف الاجتماعي. فالناس قد يعترفون أو ينكرون، يرفعون أو يخفضون، ينصفون أو يظلمون، لكن أصل الكرامة لا يأتي منهم. وهذا يمنح الهوية قوة داخلية. فالمؤمن لا يحتاج إلى احتقار الناس كي يثبت نفسه، ولا إلى رضاهم المطلق كي يؤمن بقيمته. هو يطلب العدل في علاقة الناس به، لكنه لا يجعل حكمهم هو الحكم الأخير. وبذلك تتحرر الهوية من مرضين: مرض الذوبان في الآخر طلباً لاعترافه، ومرض كراهية الآخر خوفاً من إنكاره.

إن الهوية الفردية والجماعية ليستا منفصلتين. الفرد يحمل جماعته في لغته وذاكرته وقيمته، والجماعة تعيش في أفرادها. لكن الفرد لا ينبغي أن يذوب في الجماعة حتى يفقد ضميره، والجماعة لا ينبغي أن تختزل في فرد حتى تفقد تنوعها. من أخطر أمراض الهوية الجماعية أنها تطلب من الفرد أن يعلق ضميره عند باب الانتماء: لا تسأل، لا تنتقد، لا تعترف بالخطأ، لا ترى إلا ما نراه. وعندئذ تتحول الهوية إلى أداة تعطيل للعقل والضمير. أما الهوية الراشدة فتسمح للفرد أن يكون وفيًا لجماعته وناقداً لها في الوقت نفسه. النقد هنا ليس خيانة، بل علامة حياة. فالهوية التي لا تقبل النقد تتحول إلى صنم، والهوية التي لا تحب نفسها بما يكفي لإصلاح أخطائها تتحول إلى قشرة.

ومن هنا فإن الانتماء الحقيقي ليس تصنيفاً دائماً للجماعة، بل مسؤولية تجاهها. أن تنتمي يعني أن تحب بما يكفي لتصلح، لا أن تبرر كل شيء. يعني أن تحفظ الخير في الذاكرة، وأن تعترف بالشر كي لا يتكرر. يعني أن ترى جماعتك في ميزان الحق، لا أن تجعلها هي الميزان. والقرآن يربي هذا المعنى حين لا يجعل القراة أو الجماعة مانعاً من الشهادة بالقسط. فالعدل فوق العصبية، والحق فوق الهوية، والله فوق الجميع. هذه ليست

دعوة إلى برودة تجاه الانتماء، بل إلى تطهيره من الوثنية. فالانتماء حين يخضع لله يصبح رحمة ومسؤولية، وحين يتأله يصبح ظلمًا.

والهوية قد تتشكل كذلك من الجرح. الفرد المجرّوح قد يعرف نفسه بأنه المتروك، أو المظلوم، أو المرفوض، أو الفاشل. والجماعة المجرّوحة قد تعرف نفسها بأنها الضحية الدائمة. والجرح لا يجوز إنكاره؛ لأن إنكاره ظلم جديد. لكن الخطر أن يتحول الجرح إلى هوية كاملة. حين يحدث ذلك يصبح الشفاء خيانة، لأن الذات اعتادت أن تعرف نفسها بالألم. وتصبح المصالحة مع الحياة تهديدًا للرواية التي بنتها حول ذاتها. ومن هنا فإن تحرير الهوية من الجرح لا يعني نسيان الألم، بل منعه من احتكار التعريف. أنا لست جرحي فقط. نحن لسنا مأساتنا فقط. الجرح جزء من القصة، لكنه ليس آخر كلمة فيها.

والقرآن يفتح للجرح أفقًا يتجاوز المظلومية المغلقة. يقر بالألم، لكنه يدعو إلى الصبر لا إلى التحجر، وإلى العدل لا إلى الانتقام الأعمى، وإلى التوبة من ظلم الذات والآخر لا إلى تقديس دور الضحية. فالإنسان قد يكون مظلومًا في موضع وظالمًا في موضع آخر. والهوية التي لا ترى إلا مظلوميتها قد تفقد قدرتها على الاعتراف بظلمها. لذلك فإن العلاج القرآني للجرح لا يكون بتحويله إلى عذر دائم، بل بتحويله إلى وعي ورحمة وعدل. من ذاق الظلم ينبغي أن يكون أكثر حساسية تجاه ظلم غيره، لا أكثر استعدادًا لتبرير ظلمه حين يملك القدرة.

إن الهوية في العصر الحديث تواجه ضغطًا غير مسبوق. العولمة، والهجرة، والتقنية، وتدفع الصور، وتفكك الجماعات التقليدية، كلها جعلت الإنسان يعيش بين هويات متعددة ومتنافسة. لم يعد السؤال: من أنا؟ يأتي من الداخل وحده، بل يأتي من شاشات وأسواق ودول وخطابات ومؤسسات. الإنسان المعاصر يتلقى باستمرار دعوات لأن يعيد تعريف نفسه: كن مستهلكًا، كن فردًا مطلقًا، كن تابعًا لجماعة، كن صورة، كن مشروعًا

مهنياً، كن جسداً، كن علامة تجارية. وفي وسط هذا الضجيج قد يضيع صوته الداخلي. لذلك تصبح الهوية اليوم معركة وعي: من يملك حق تعريف الإنسان؟ السوق؟ الدولة؟ الجماعة؟ الجسد؟ الذاكرة؟ أم الله الذي خلقه وكرمه وخاطبه؟

والهوية الرقمية مثال حاد على هذا التحول. فالإنسان لم يعد يعيش هويته في الواقع فقط، بل يصنع لنفسه نسخة مرئية قابلة للتعديل والعرض. هذه النسخة قد تمنحه فرصة للتعبير، لكنها قد تجعله أسير صورة منتقاة عن ذاته. ومع الزمن قد يختلط عليه الأمر: هل أنا ما أعيشه أم ما أعرضه؟ هل قيمتي في حضوري الحقيقي أم في تفاعلات الناس مع صورتي؟ وهكذا تعود أزمة الهوية إلى الرغبة والاعتراف والخوف. يخاف أن يغيب، فيعرض. يرغب أن يعترف به، فيبالغ. يريد أن يكون ذاته، لكنه يختار من ذاته ما يرضي الجمهور. وهذه ليست مشكلة تقنية فقط، بل مشكلة روحية: الذات حين تفقد مركزها تبحث عن نفسها في المرأة الرقمية.

إن الهوية القرآنية تستطيع أن تواجه هذا التشتت لأنها تعطي الإنسان تعريفاً سابقاً على السوق والصورة: أنت عبد مكرم، مستخلف، مبتلى، مسؤول، راجع إلى الله. هذا التعريف لا يلغي المهنة ولا الوطن ولا اللغة ولا التجربة ولا الجسد، لكنه يمنعها من أن تكون التعريف النهائي. فالإنسان ليس وظيفته فقط، لأن الوظيفة تزول. وليس صورته فقط، لأن الصورة تخدع. وليس جمهوره فقط، لأن الجمهور يتقلب. وليس جرحه فقط، لأن الجرح قد يشفى. وليس نجاحه فقط، لأن النجاح يمتحن. وليس فشله فقط، لأن الفشل لا يغلق باب التوبة. إنه أوسع من كل ذلك لأنه مخلوق لله ومفتوح على الصيرورة.

ومن هنا فإن الهوية الراشدة لا تكون صلبة إلى حد الكسر، ولا سائلة إلى حد الضياع. الصلابة المرضية تجعل الإنسان عاجزاً عن التعلم، يرى كل جديد تهديداً، وكل نقد عدواناً، وكل اختلاف مؤامرة. والسيولة المرضية تجعله بلا مركز، يغير نفسه بحسب الريح،

ويستعير تعريفه من آخر خطاب سمعه. أما الهوية الناضجة فهي ثابتة في المركز، مرنة في الأطراف. ثابتة في العبودية والكرامة والحق، مرنة في التعلم والتفاعل والتجدد. تعرف ما لا يجوز التنازل عنه، وتعرف ما يمكن مراجعته. تحفظ الأصل، لكنها لا تقدر كل عادة. تفتح على الآخر، لكنها لا تذوب فيه. وهذه من أصعب مراتب النضج، لأنها تحتاج إلى قوة وثقة وتواضع في آن واحد.

إن الهوية لا تكتمل إلا بالمسؤولية. فمن قال: أنا، فقد قبل ضمناً أن يُسأل: ماذا فعلت بهذا الـ«أنا»؟ ومن قال: نحن، فقد قبل أن يسأل: ماذا فعلنا بما حملناه من اسم وذاكرة وانتماء؟ الهوية ليست حقاً في الاعتراف فقط، بل واجب في السلوك. أن تكون مؤمناً يعني أن تلتزم مقتضيات الإيمان. وأن تكون من أمة يعني أن تحمل مسؤولية العدل والإصلاح فيها. وأن تكون صاحب علم يعني أن تخاف خيانة العلم. وأن تكون ابن تاريخ عظيم يعني أن لا تحوله إلى تفاخر فارغ. الهوية إذا لم تتحول إلى مسؤولية صارت شعاراً، وإذا تحولت إلى مسؤولية صارت طريقاً إلى الصيرورة.

وبهذا يبدأ فصل الهوية من هذه الحقيقة الكبرى: الإنسان لا يعرف نفسه بمجرد أن يسأل عن ماضيه، بل حين يعرف مركزه ووجهته. الماضي جزء من الهوية، لكنه لا يكفي. الجماعة جزء من الهوية، لكنها لا تكفي. الجسد جزء، لكنه لا يكفي. اللغة جزء، لكنها لا تكفي. الاعتراف جزء، لكنه لا يكفي. الهوية الكاملة تحتاج إلى أفق يضع هذه الأجزاء في نظام. وهذا الأفق في الرؤية القرآنية هو الله: منه الأصل، وإليه الرجوع، وبه الكرامة، وبأمره المسؤولية، وفي ضوء هدايته تُرتب الانتماءات. فإذا غاب هذا الأفق، تنازعت أجزاء الهوية على السيادة. وإذا حضر، عادت الهوية إلى موضعها: ليست صنماً يعبد، ولا قشرة تتبدد، بل أمانة يحملها الإنسان وهو يصير.

إذا كانت الهوية تمنح الإنسان إحساساً بالاستمرار والانتماء، فإنها في الوقت نفسه قد تتحول إلى أكثر مواضع الصراع داخلياً وخارجاً. فالإنسان لا يدافع عن هويته كما يدافع عن

فكرة عابرة، بل يدافع عنها كأنها دفاع عن وجوده نفسه. وحين تُهدد الهوية يشعر الإنسان أن شيئاً من كيانه مهدد، لا مجرد رأي من آرائه. لذلك تكون معارك الهوية شديدة الحساسية؛ لأنها تمس الاسم، والذاكرة، والجسد، واللغة، والدين، والجماعة، والكرامة، والاعتراف. ومن هنا لا ينبغي التعامل مع الهوية بخفة، ولا ينبغي في الوقت نفسه تركها بلا نقد؛ فهي ضرورة إنسانية إذا بقيت في موضعها، وخطر كبير إذا صارت بديلاً عن الحق.

إن الهوية، في أحد وجوهها، هي محاولة الإنسان أن يحمي نفسه من الضياع. فالإنسان يخاف أن يكون بلا اسم، بلا مكان، بلا امتداد، بلا ذاكرة، بلا جماعة، بلا معنى. ولذلك يتمسك بما يعرفه عن نفسه. لكن الحماية قد تنقلب إلى حصار. فما صُمم ليمنح الإنسان مركزاً قد يتحول إلى جدار يمنعه من رؤية العالم. وما كان وسيلة لتثبيت الذات قد يصير أداة لتكذيب كل ما يزعجها. وهنا تبدأ الهوية في التحول من أفق إلى سجن. السجن الهوياتي لا يظهر دائماً في صورة تعصب صارخ، بل قد يظهر في رفض المراجعة، وفي الخوف من السؤال، وفي تحويل كل اختلاف إلى عدوان، وفي جعل الماضي سلطة تمنع الحاضر من التفكير.

والهوية حين تتحول إلى سجن تصنع إنساناً دفاعياً. كل نقد يراه هجوماً، وكل مراجعة يراها خيانة، وكل اعتراف بالخطأ يراه إضعافاً للجماعة، وكل انفتاح يراه ذوباناً. وهذا الإنسان لا يعيش هويته بثقة، بل بخوف. فالهويات الواثقة لا تخاف من السؤال، لأنها تعرف أن الحقيقة لا تضعف بالمراجعة. أما الهويات الخائفة فتخاف من كل تفكير لأنها تشعر في العمق أن تماسكها هش. ولذلك تستبدل البرهان بالصوت العالي، والحوار بالتخوين، والوعي بالشعار. ومن هنا فإن التعصب ليس دائماً علامة قوة الهوية، بل قد يكون علامة خوفها العميق.

إن القرآن الكريم يحرر الهوية من هذا الخوف حين يجعل معيار الحق فوق معيار الانتماء. فالمؤمن لا يُطلب منه أن يكون بلا جماعة أو بلا ذاكرة، لكنه يُطلب منه أن يشهد

بالقسط ولو على نفسه أو الوالدين والأقربين. هذه الآية، في معناها العميق، ثورة على كل هوية تريد أن تكون فوق العدل. إنها تقول للإنسان: انتماؤك لا يعفيك من الحق، وقربك لا يغير الميزان، وحبك لجماعتك لا يبيح لك أن تكذب لها أو من أجلها. وبذلك تتحول الهوية من عصبية مغلقة إلى أمانة أخلاقية. فالإنسان لا يكون وفياً لجماعته حين يبرر ظلمها، بل حين يمنعها من أن تظلم.

والهوية الراشدة لا تخاف من الاعتراف بالخطأ. فالاعتراف لا يعني هدم الذات، بل إنقاذها من الكذب. الفرد الذي لا يعترف بخطئه يبقى أسير صورته، والجماعة التي لا تعترف بأخطائها تبقى أسيرة أسطورتها. وما أكثر الهويات التي تصنع لنفسها رواية بطولية كاملة، لا مكان فيها للضعف أو الظلم أو الانحراف. هذه الرواية تمنح راحة نفسية مؤقتة، لكنها تمنع النضج. لأن الهوية الناضجة، كالفرد الناضج، تستطيع أن تقول: أخطأنا هنا، ظلمنا هنا، قصرنا هنا، تعلمنا هنا. وهي لا تنهار بذلك، بل تصبح أكثر صدقاً. فالصدق لا يقتل الهوية؛ الذي يقتلها هو الكذب الطويل الذي يجعلها غير قادرة على مواجهة الواقع.

إن الهوية تحتاج إلى ذاكرة، لكنها تحتاج إلى ذاكرة متطهرة من الانتقاء. فالذاكرة الانتقائية تصنع هوية مشوهة. حين يتذكر الإنسان ما يؤكد مظلوميته فقط، يصبح عاجزاً عن رؤية مسؤوليته. وحين يتذكر ما يؤكد مجده فقط، يصبح عاجزاً عن رؤية سقوطه. وحين تتذكر الجماعة آلامها وتنسى آلام من أوقعت بهم الأذى، تصبح الذاكرة أداة ظلم. ولذلك فإن الذاكرة العادلة جزء من تركية الهوية. ليست الذاكرة العادلة ذاكرة باردة بلا عاطفة، بل ذاكرة لا تكذب. تحب ما يستحق الحب في الماضي، لكنها لا تقدس كل ما وقع فيه. تحزن على الجراح، لكنها لا تجعل الجرح رخصة للانتقام. تفتخر بالإنجاز، لكنها لا تجعله حجاباً عن المسؤولية.

والقرآن حين يعرض قصص الأمم لا يعرضها بوصفها مادة فخر قومي، بل بوصفها مرآة سننية وأخلاقية. فليس المقصود أن يطمئن الإنسان لأنه ينتمي إلى جماعة معينة، بل

أن يعتبر: كيف سقط من سقط؟ كيف طغى من طغى؟ كيف نجا من نجا؟ وما السنن التي لا تحابي أحداً؟ هذا المعنى بالغ الأهمية في بناء الهوية. فالهوية القرآنية ليست هوية ضمان مسبق، بل هوية امتحان. لا يكفي أن تنتسب إلى اسم صالح، بل يجب أن تحقق مقتضى الصلاح. ولا يكفي أن ترث ذاكرة مقدسة، بل يجب أن تحمل أمانتها. ومن هنا يكون الانتماء في القرآن مسؤولية لا امتيازاً فارغاً.

إن الهوية قد تنغلق حين تختلط بالجرح. فالجرح يطلب حماية، والهوية تمنحه شكلاً. لكن إذا تحولت الهوية إلى تنظيم للجرح وحده، صارت تعيش من الألم. عندئذ تخاف من الشفاء لأنه يهدد روايتها، وتخاف من المصالحة لأنها اعتادت تعريف نفسها بالواجهة، وتخاف من السلام الداخلي لأنها لا تعرف من تكون إذا لم تكن مجروحة. وهذا لا يعني أن الجرح غير حقيقي أو أن المظلوم يجب أن ينسى، بل يعني أن الجرح لا ينبغي أن يتحول إلى رب الهوية. فالجرح الذي لا يدخل في أفق العدل والرحمة قد يتحول إلى مصنع للظلم. ومن عانى الإلغاء قد يمارس الإلغاء حين يملك القوة إذا لم يركّ ذاكرته.

والهوية كذلك قد تنغلق حين تختلط بالخوف من الذوبان. في عالم سريع التغير، يشعر كثيرون أن لغتهم ودينهم وعاداتهم وذاكرتهم مهددة، فيردون بالانغلاق. وهذا مفهوم من حيث أصله، لأن الإنسان لا يريد أن يفقد نفسه. لكن الانغلاق الكامل لا يحفظ الهوية، بل يجففها. الهوية التي لا تتفاعل تموت كما تموت الهوية التي تذوب. الفرق بين التفاعل والذوبان أن التفاعل يدخل الآخر من باب الوعي والاختيار، أما الذوبان يدخل الآخر من باب الانبهار أو الضعف. والهوية الراشدة تعرف كيف تأخذ وتترك، كيف تتعلم دون أن تفقد مركزها، كيف تراجع بعض عاداتها دون أن تهدم أصلها، وكيف ترى في الآخر تجربة لا تهديداً دائماً.

إن القرآن يفتح الهوية على التعارف. والتعارف ليس مجاملة سطحية، بل اعتراف بأن الاختلاف الإنساني جزء من حكمة الخلق. الشعوب والقبائل ليست لتتفاخر وتتقاتل، بل

للتعارف. وهذا يعني أن الهوية لا تكتمل بالانغلاق على نفسها، بل باكتشاف موقعها بين هويات أخرى. من لا يرى إلا نفسه لا يعرف نفسه تمامًا؛ لأن الآخر يكشف له حدوده، ويختبر عدله، ويفتح له إمكان المقارنة والتعلم. لكن التعارف لا يعني الذوبان ولا نسبية الحق، بل يعني أن الاختلاف ليس مبررًا آليًا للعداوة. الهوية في أفق التعارف تكون واثقة بما يكفي لتتكلم، ومتواضعة بما يكفي لتسمع.

والهوية تتعرض لتحدد خاص حين تنتقل من بيئتها الأولى إلى بيئة أخرى. المهاجر، والمنفي، والدارس في ثقافة مختلفة، والإنسان الذي يعيش بين لغتين أو عالمين، كلهم يختبرون الهوية بطريقة مضاعفة. فهم لا يعيشون انتماءً واحدًا بسيطًا، بل يعيشون طبقات متداخلة. قد يشعرون بالحنين إلى الأصل، وبال الحاجة إلى الاندماج، وبالخوف من فقدان اللغة، وبالضغط لإثبات الذات أمام الآخر. هذه التجربة قد تكون مؤلمة، لكنها قد تكون خصبة إذا أحسن فهمها. فالهوية المركبة ليست بالضرورة ضعفاً؛ قد تكون فرصة لرؤية العالم من أكثر من نافذة. لكن شرط ذلك أن يكون للإنسان مركز، لأن من لا مركز له يتشظى بين العوالم.

والهوية المركبة تحتاج إلى ترتيب لا إلى إنكار. لا ينبغي أن يطلب الإنسان من نفسه أن يمحو طبقة من طبقاته كي يكون صادقًا. قد يكون ابن لغة ووطن ودين وتجربة ومنفى ومهنة وفكر، وكل ذلك يدخل في نسيجه. لكن السؤال: ما المركز الذي يرتب هذه الطبقات؟ إذا غاب المركز، تنازعت الطبقات. وإذا حضر المركز، صارت الطبقات ثراءً. وفي الرؤية القرآنية، المركز هو العبودية لله والتقوى والكرامة والمسؤولية. بهذا المركز يستطيع الإنسان أن يكون ابن قومه دون عصبية، ومنفتحاً على غيره دون ذوبان، حاملاً لذاكرته دون أن يكون أسيراً لها، متفاعلاً مع العصر دون أن يعبد صورته.

إن الهوية في علاقتها بالدين تحتاج إلى دقة خاصة. فالدين قد يكون أعمق مركز للهوية، لأنه يجيب عن الأصل والغاية والمصير والمعنى. لكنه قد يتحول في يد النفس إلى

علامة اجتماعية أو سلاح صراع أو قناع استعلاء. حين يكون الدين هوية حية، فإنه يزكي الإنسان، يرحمه، يهذه، يجعله أعدل وأصدق وأخشع. وحين يتحول إلى هوية ميتة، يصبح مجرد راية يرفعها الإنسان ليشعر بالتفوق أو ليحتمي من السؤال. وهنا يكون الخطر شديداً: أن يظن الإنسان أنه قريب من الله لأنه يحمل اسماً دينياً، بينما سلوكه يخون روح الدين. فالهوية الدينية لا تنقذ صاحبها إذا لم تتحول إلى إيمان وعمل وخلق.

والقرآن نفسه يحارب الاتكال على الهوية الدينية المجردة. لا يكفي الادعاء، ولا يكفي الانتساب، ولا تكفي الأمانى. معيار القرآن هو الإيمان الصادق والعمل الصالح والتقوى والعدل. وهذا يعني أن الهوية الدينية ليست صك ضمان، بل تكليف. كلما عظمت الهوية الدينية عظم السؤال: هل تحمل أمانتها؟ هل جعلتك أرحم أم أقسى؟ أصدق أم أكثر تبريراً؟ أعدل أم أكثر عصبية؟ أقرب إلى الله أم أكثر إعجاباً بنفسك؟ هذه الأسئلة ضرورية لأن النفس تستطيع أن تجعل من أشرف الهويات مادة للكبر. ومن هنا فإن الهوية الدينية تحتاج دائماً إلى تزكية حتى لا تتحول إلى وثن.

والهوية الوطنية كذلك تحمل ازدواجاً. فهي قد تمنح الإنسان شعوراً بالمسؤولية تجاه أرض وناس وتاريخ مشترك، وهذا معنى نبيل إذا قام على العدل والكرامة والمواطنة. لكنها قد تتحول إلى قومية متعصبة إذا جعلت الوطن فوق الحق أو جعلت حب الأرض مبرراً لظلم الناس. حب الوطن ليس مشكلة، بل المشكلة حين يتحول إلى صنم سياسي يطلب من الإنسان أن يخرس ضميره. والهوية الوطنية الراشدة هي التي تجعل الإنسان يخدم وطنه بالحق، لا أن يخدم باطلاً باسم الوطن. فالوطن لا يعلو حين نكذب له، بل حين نصدق. ولا يُحمى حين نبرر ظلمه، بل حين نصلح مؤسساته ونحفظ كرامة أهله.

والهوية الفكرية قد تكون كذلك سجنًا. الإنسان قد يبدأ فكرة بحثاً عن الحقيقة، ثم تتحول الفكرة إلى جزء من صورته، فيصعب عليه التراجع عنها. يصبح الدفاع عن الفكرة

دفاعًا عن الذات. وقد يرى الدليل المخالف تهديدًا لكرامته لا فرصة للتعلم. وهكذا تتحول المدرسة الفكرية أو المذهب أو النظرية إلى هوية مغلقة. ومن هنا يحتاج المفكر إلى تواضع خاص: أن يحب فكرته دون أن يعبدها، وأن يدافع عنها دون أن يغلق باب المراجعة، وأن يعرف أن الحقيقة أكبر من صورته كمفكر. والقرآن يربي هذا المعنى حين يجعل الهداية طلبًا دائمًا، لا ملكية نهائية يدعيها الإنسان لنفسه.

إن الهوية، في علاقتها بالجسد والجنس والعمر، تكشف مرة أخرى أن الإنسان يتأثر بما لم يختره. فبعض الناس يُختزلون في أجسادهم، أو أعمارهم، أو صورهم، أو صفات خارجية لا تعبر عن كل حقيقتهم. والهوية الراشدة ترفض هذا الاختزال. الجسد جزء من الإنسان لكنه ليس كل الإنسان. والعمر طور من أطوار الرحلة لكنه ليس حكمًا على القيمة. والمرض أو العجز أو الجمال أو القبح، كما تسميه المجتمعات، لا يحدد وحده مقام الإنسان. فالكرامة أعمق من هذه العلامات. وكل مجتمع يبني الهوية على الشكل وحده يصنع قلقًا واسعًا، لأنه يجعل الناس يعيشون تحت تهديد الزمن والمقارنة.

والهوية التي تتصل بالله تتحرر من طغيان هذه الاختزالات. لا يعني ذلك أن الإنسان لا يتأثر بجسده أو صورته أو عمره، فهذا غير واقعي، بل يعني أن هذه الأمور لا تكون الحكم النهائي. من عرف أنه مكرم عند الله لا ينهار كله إذا لم ينل اعتراف الصورة. ومن عرف أنه عبد مسؤول لا يجعل شبابه عذرًا للعبث ولا شيخوخته عذرًا لليأس. ومن عرف أن الجسد أمانة اعتنى به دون أن يعبده. وهكذا تعيد الهوية القرآنية الجسد إلى موضعه الصحيح: جزء عزيز من الإنسان، لا كل حقيقته.

إن الهوية في عمقها ليست جوابًا عن الماضي فقط، بل وعد بالمستقبل. الإنسان لا يسأل: من كنت؟ فقط، بل: من أريد أن أصير؟ والجماعة لا تسأل: من كنا؟ فقط، بل: ماذا ينبغي أن نكون؟ وهذا البعد المستقبلي مهم جدًا؛ لأن الهوية إذا بقيت محبوسة في الماضي

تحولت إلى متحف. والإنسان الحي لا يعيش في المتحف، بل يحمل الماضي ليصنع به مستقبلًا. والقرآن يجعل الإنسان كائن صيرورة؛ ليس محكومًا بماضيه وحده، بل مدعواً إلى التوبة والعمل والهجرة الداخلية والخارجية من الباطل إلى الحق. لذلك فإن الهوية القرآنية ليست تثبيتاً للإنسان حيث وجد نفسه، بل دعوة له أن يصير.

وهذا ما يجعل الهوية مفتوحة على التزكية. ليست الهوية مجرد تعريف، بل مشروع. أن تعرف أنك عبد لله يعني أن تزكي عبوديتك من عبودية غيره. أن تعرف أنك مكرم يعني أن تحفظ كرامتك وكرامة غيرك. أن تعرف أنك مستخلف يعني أن تعمل في الأرض بالحق. أن تعرف أنك راجع يعني أن تعيد ترتيب الحاضر على ضوء المصير. كل عنصر من عناصر الهوية القرآنية يتحول إلى فعل. وبذلك لا تبقى الهوية شعاراً، بل تصبح طريقاً أخلاقياً وروحياً. ومن هنا فإن سؤال الهوية لا يكتمل بسؤال: من أنا؟ بل بسؤال: ماذا يقتضي مني أن أكون ما أنا؟

إن من أخطر أزمت الهوية المعاصرة أنها فصلت بين التعريف والتكليف. كثير من الهويات تطلب الاعتراف والحقوق والظهور، لكنها لا تسأل بالقدر نفسه عن الواجب والمسؤولية. والقرآن يعيد الجمع بينهما. لا كرامة بلا أمانة، ولا انتماء بلا عدل، ولا إيمان بلا عمل، ولا حرية بلا مسؤولية. الهوية التي تطلب الامتياز دون التكليف تتحول إلى أنانية جماعية أو فردية. أما الهوية التي تعرف أنها أمانة فتسأل دائماً: كيف أكون وفيًا لما أدعيه؟ كيف أجعل اسمي طريقاً إلى الحق لا حجاباً عنه؟ كيف أحمل ذاكرتي دون ظلم؟ كيف أحفظ خصوصيتي دون كراهية؟ كيف أنفتح دون ضياع؟

وبهذا تتضح المرحلة الثانية من فصل الهوية: الهوية ضرورة لأنها تمنح الإنسان مركزاً وانتماءً واستمراراً، لكنها تحتاج إلى تزكية حتى لا تتحول إلى وثن. وهي تحتاج إلى ذاكرة، لكن ذاكرة عادلة؛ وإلى جماعة، لكن جماعة لا تأكل الضمير؛ وإلى لغة، لكن لغة لا

تستعلي؛ وإلى دين، لكن دين حي لا مجرد راية؛ وإلى وطن، لكن وطن لا يعلو على الحق؛ وإلى انفتاح، لكن انفتاح لا يذيب المركز. وفي قلب ذلك كله تقف الهوية القرآنية الكبرى: الإنسان عبد مكرم، مستخلف، مبتلى، مسؤول، راجع إلى الله. هذه الهوية لا تختصر الإنسان في علامة واحدة، بل تفتح كل علاماته على المعنى.

تبلغ الهوية معناها الأعمق حين لا تعود مجرد جواب عن سؤال: من أنا؟ بل تصبح جوابًا عن سؤال: كيف أصير؟ فالهوية ليست قفلاً يغلق الإنسان داخل تعريف سابق، بل ينبغي أن تكون أفقًا يرشده في صيرورته. وإذا تحولت الهوية إلى قفل، فإنها تمنع الإنسان من التوبة والتعلم والمراجعة والنمو. أما إذا كانت أفقًا، فإنها تحفظ له مركزه وهو يتحول، وتمنحه اتساقًا من غير أن تمنعه من التجدد. فالإنسان لا يكون وفيًا لهويته بأن يكرر نفسه، بل بأن يحقق أفضل ما فيها. والجماعة لا تكون وفية لذاكرتها بأن تقدس كل ما ورثته، بل بأن تستخرج من الذاكرة ما يعينها على العدل والكرامة والمعنى.

إن الحرية لا تنفصل عن الهوية. فالإنسان الذي لا يعرف من هو يكون عرضة لأن تعرّفه القوى المحيطة به: السوق، والسلطة، والجماعة، والصورة، والخوف، والرغبة. لكنه في الوقت نفسه لا يكون حرًا إذا تحولت هويته إلى قدر مغلق يمنعه من السؤال. الحرية الراشدة هي أن يملك الإنسان مركزًا يستطيع أن يفتح منه، لا أن يبقى بلا مركز. فمن لا مركز له يذوب، ومن لا أفق له يغلِق. والهوية القرآنية تمنح الإنسان هذا التوازن: مركزها العبودية لله والكرامة والتقوى، وأفقها العمل والتزكية والاستخلاف والتعارف. لذلك فهي هوية قادرة على الثبات من غير جمود، وعلى الانفتاح من غير ضياع.

والتوبة تكشف أن الهوية ليست حكمًا نهائيًا على الإنسان. فالمذنب لا يكون ذنبه اسمه الأخير إذا عاد، والضائع لا يكون ضياعه قدره الأبدي إذا اهتدى، والمخطئ لا يكون خطؤه تعريفه المطلق إذا أصلح. التوبة تعيد فتح الهوية بعد أن يغلقها الذنب أو العار أو

الفشل. وهي تقول للإنسان: أنت مسؤول عما فعلت، لكنك لست محكومًا إلى الأبد بأن تبقى ما فعلت. وهذه من أعظم الهدايا القرآنية في بناء الإنسان؛ لأنها تمنع الهوية من التحول إلى سجن أخلاقي. فالإنسان يستطيع أن يقول: كنت كذلك، لكنني لا أريد أن أبقى كذلك. وهنا تبدأ الصيرورة.

والاغتراب هو الوجه المقابل للهوية حين تفقد مركزها. قد يغترب الإنسان عن لغته، أو عن جماعته، أو عن جسده، أو عن ذاكرته، لكنه قد يغترب كذلك عن روحه وعن الله. وهذا هو الاغتراب الأعمق: أن يعيش الإنسان داخل حياته ولا يشعر أنها حياته، أن يملك اسمًا ولا يعرف معناه، أن ينجح ولا يعرف لماذا، أن ينتمي ظاهريًا ولا يجد سكينة الانتماء، أن يكثر حوله الناس ولا يجد من يرده إلى حقيقته. الاغتراب ليس دائمًا غربة مكان، بل قد يكون غربة معنى. والهوية القرآنية تعالج هذا الاغتراب بإعادة الإنسان إلى أصله ووجهته: من الله، وإلى الله، وبينهما أمانة وابتلاء وعمل.

إن الهوية إذا انقطعت عن الله صارت تبحث عن آلهة بديلة: العرق، القومية، الطبقة، الجسد، الشهرة، الأيديولوجيا، السوق، أو الماضي. وكل بديل من هذه البدائل يعطي الإنسان شيئًا، لكنه يأخذ منه شيئًا. يعطيه شعورًا بالقوة، لكنه قد يأخذ منه العدل. يعطيه شعورًا بالتميز، لكنه قد يأخذ منه الرحمة. يعطيه صورة واضحة، لكنه قد يأخذ منه الحرية. أما الهوية التي تبدأ من الله فإنها لا تحتاج إلى أن تظلم كي تثبت نفسها، ولا إلى أن تكره كي تتماسك، ولا إلى أن تكذب على ذاكرتها كي تعتز بها. لأنها مؤسسة على كرامة ممنوحة من الخالق، لا على تفوق مصنوع ضد الآخرين.

وفي خاتمة هذا الفصل يمكن القول إن الهوية هي الوعاء الذي يجمع عناصر الداخل الإنساني: الذات بما تحمل من صورة، والنفس بما تحمل من صراع، والروح بما تحمل من نداء، والضمير بما يحمل من شهادة، والرغبة بما تحمل من طلب، والخوف بما يحمل من

هشاشة. كل هذه القوى تحتاج إلى تعريف جامع، وإلا تنازعت الإنسان. فإذا عرّف الإنسان نفسه بجسده فقط، أكلته مخاوف الجسد. وإذا عرّفها برغبته، صار عبداً لما يريد. وإذا عرّفها بجماعته وحدها، صار أسير العصبية. وإذا عرّفها بجرحه، صار أسير الألم. وإذا عرّفها بإنجازه، انهار عند الفشل. أما إذا عرّف نفسه بوصفه عبداً مكرماً لله، مستخلفاً ومبتلىً ومسؤولاً وراجعاً، فقد وجد تعريفاً يسع ضعفه وقوته، ما ضيه ومستقبله، فريته وجماعته، أرضه وسماؤه.

وهكذا لا تكون الهوية القرآنية إلغاء للهوية الإنسانية المتعددة، بل ترتيباً لها. فهي لا تمحو اللغة، بل تجعلها أداة بيان لا استعلاء. ولا تمحو الوطن، بل تجعله مجال أمانة لا صنماً. ولا تمحو الذاكرة، بل تجعلها موضع اعتبار لا حقد. ولا تمحو الجسد، بل تجعله أمانة لا معبوداً. ولا تمحو الجماعة، بل تجعلها طريق تعارف وتناصر على الحق لا عصبية. هذه الهوية العليا لا تضيق بالإنسان، بل تمنحه القدرة على أن يحمل كل طبقاته دون أن يضيع فيها.

وهذا ينتهي فصل الهوية إلى أن الإنسان لا يكتمل بأن يعرف اسمه فقط، بل بأن يعرف مقامه. الاسم قد يمنحه موقعاً بين الناس، أما المقام فيمنحه معنى أمام الله. والهوية إذا لم تتحول إلى مقام أخلاقي وروحي بقيت قشرة. أما إذا تحولت إلى وعي بالأمانة، فإنها تصير قوة صيرورة: تجعل الإنسان يسأل كل يوم لا فقط: من أنا؟ بل: هل أنا وفي لما ينبغي أن أكونه؟ هل صرت أقرب إلى حقيقتي أم أبعد؟ هل جعلت انتمائي طريقاً إلى العدل أم حجاباً عنه؟ هل جعلت ذاكرتي نوراً أم قيداً؟ هل حملت اسمي أمام الله بما يليق؟

ومن هنا يكون الانتقال إلى التزكية انتقالاً طبيعياً وضرورياً. فالهوية تحدد من يرى الإنسان نفسه، أما التزكية فتحدد كيف يعمل على نفسه. فإذا كانت الهوية القرآنية تقول له: أنت عبد مكرم مبتلى مسؤول، فإن التزكية تقول له: طهر هذه العبودية من عبودية الهوى،

واحفظ هذه الكرامة من الابتذال، وواجه هذا الابتلاء بالصبر والعمل، واحمل هذه المسؤولية بالصدق. فالهوية من غير تركية قد تصبح شعارًا، والتركية من غير هوية قد تصبح تدريبًا بلا قبلة. وفي الفصل التالي ندخل إلى التركية بوصفها المشروع العملي لإعادة بناء الداخل الإنساني على ضوء ما كشفتته الذات والنفس والروح والضمير والرغبة والخوف والهوية.

الفصل الثامن

التزكية

التزكية هي الاسم القرآني العميق لمشروع إعادة بناء الإنسان من الداخل. ليست التزكية موعظة أخلاقية عابرة، ولا تهذيبًا سلوكيًا محدودًا، ولا رياضة نفسية تهدف إلى جعل الإنسان أكثر هدوءًا أو تكييفًا فحسب، بل هي عملية وجودية شاملة يُعاد فيها ترتيب الداخل الإنساني كله: الذات حتى لا تعبد صورتها، والنفس حتى لا تستسلم لهواها، والروح حتى لا تتجف، والضمير حتى لا يموت، والرغبة حتى لا تتحول إلى عبودية، والخوف حتى لا يصبح سيدًا، والهوية حتى لا تصير صنمًا أو قيدًا. التزكية هي أن ينتقل الإنسان من كونه كائنًا متروكًا لتدافع قواه إلى كائن يعي هذه القوى، ويهذبها، ويردها إلى الله، ويجعل منها طريقًا للصيرورة لا سببًا للسقوط.

إن التزكية لا تبدأ من افتراض أن الإنسان شر خالص ينبغي سحقه، ولا من افتراض أنه خير خالص ينبغي إطلاقه. إنها تبدأ من الحقيقة القرآنية المركبة: في الإنسان قابلية للفجور وقابلية للتقوى، وفيه طين ونفخة، وشهوة وضمير، وخوف ورجاء، وغفلة وذكر، وسقوط وعودة. ولذلك فإن التزكية ليست حربًا على الإنسان، بل إنقاذه من اختلاله. إنها لا تهدف إلى قتل الرغبة، بل إلى رفعها؛ ولا إلى محو الخوف، بل إلى ترتيبه؛ ولا إلى إلغاء الذات، بل إلى تحريرها من النرجسية والانسحاق؛ ولا إلى إنكار الجسد، بل إلى وضعه في مقام الأمانة؛ ولا إلى الهروب من الدنيا، بل إلى دخولها بقلب لا يعبدها. التزكية، بهذا المعنى، هي فن الترتيب الداخلي في ضوء الوحي.

والقرآن حين يقول: قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها، يضع الإنسان أمام قانون حاسم: النفس لا تبقى محايدة. إما أن تزكو، وإما أن تُدسَّ؛ إما أن تنفتح على النور، وإما أن

تُدفن تحت طبقات الهوى والتبرير والغفلة. والتزكية هنا ليست تحسیناً ثانوياً يضاف إلى الإنسان بعد اكتمال بنائه، بل شرط فلاحه. قد ينجح الإنسان في العلم والمال والسلطة والظهور، لكنه يخيب إذا دُسَّت نفسه. وقد يخسر بعض الدنيا، لكنه يفلح إذا زكت نفسه. وهذا يعني أن معيار النجاح في القرآن أعمق من معيار الإنجاز الخارجي. فالإنسان لا يقاس بما يملكه فقط، بل بما صار إليه داخله.

إن أول شرط في التزكية هو الصدق. فلا تزكية بلا صدق مع النفس، ولا صدق بلا شجاعة رؤية الداخل كما هو. الإنسان الذي لا يعترف بمرضه لا يطلب الشفاء، والذي يزيّن هواه لا يراه، والذي يخاف من انكشاف صورته لا يتغير. الصدق هنا ليس مجرد فضيلة كلامية، بل قوة كشف. أن أقول: هذا كبر، لا كرامة. هذا خوف، لا حكمة. هذا حسد، لا نقد. هذا رياء، لا إخلاص. هذا تعلق، لا حب. هذا تبرير، لا عذر. هذه التسميات الصادقة هي بداية التزكية، لأن النفس لا تُهذَّب ما دامت تختبئ خلف أسماء مزيفة. ومن أعظم وظائف القرآن أنه يعيد للأشياء أسماءها حتى يستطيع الإنسان أن يبدأ العلاج من موضعه الصحيح.

لكن الصدق وحده لا يكفي إذا لم تصحبه رحمة. فالإنسان إذا رأى عيوبه كلها دفعة واحدة بلا أفق رحمة قد ينهار أو يكره نفسه أو يهرب إلى التبرير. ولذلك تجمع التزكية بين الكشف واللفظ، بين المحاسبة والرجاء، بين الخوف والرحمة. القرآن يفضح الغفلة، لكنه لا يغلق باب العودة. يذكر الذنب، لكنه يفتح التوبة. يصف ضعف الإنسان، لكنه يثبت تكريمه. وهذا التوازن هو جوهر التربية. فالقسوة وحدها تنتج إنساناً مذعوراً أو منافقاً، والتساهل وحده ينتج إنساناً مخدراً. أما التزكية القرآنية فتقول للإنسان: انظر إلى جرحك، ولا تيأس من شفائه؛ اعترف بسقوطك، ولا تجعل السقوط اسمك الأخير.

والتوبة هي قلب التزكية النابض. ليست التوبة مجرد لحظة بكاء أو ندم، بل فعل إعادة اتجاه. هي أن يكتشف الإنسان أنه كان يسير في طريق، فيقرر أن يغير وجهته. ولذلك فالتوبة

ليست رجوعاً إلى الماضي، بل فتح للمستقبل. إنها تمنع الهوية من أن تنغلق على الذنب، وتمنع الضمير من أن يتحول إلى عذاب بلا طريق، وتمنع النفس من أن تجعل الخطأ عادة. التوبة تقول للإنسان: أنت مسؤول عن فعلك، لكنك لست محكوماً بأن تبقى أسيره. وبهذا المعنى تكون التوبة أعظم إعلان عن قابلية الإنسان للصيرورة. فالإنسان الذي يتوب يعلن أن ماضيه لا يملك كل مستقبله.

غير أن التوبة الصادقة لا تكتفي بالندم الداخلي إذا كان الذنب قد ترك أثراً في العالم. فالتزكية ليست شعوراً خاصاً بين الإنسان ونفسه فقط، بل إصلاح للعلاقة بالله والناس والحق. من ظلم إنساناً لا يكفيه أن يشعر بالندم، بل عليه أن يرد الحق أو يسعى إلى إصلاح ما استطاع. ومن آذى بكلمة لا يكفيه أن يستغفر في سره إذا بقي الجرح بلا محاولة جبر. ومن خان أمانة لا تكفيه العاطفة الدينية إذا لم يغير بنية الخيانة. لذلك فإن التزكية تربط الباطن بالظاهر، ولا تسمح للإنسان أن يستعمل الروحانية للهرب من المسؤولية. الداخل الصادق يظهر أثره في الفعل.

والتزكية تحتاج إلى محاسبة، لكنها ليست محاسبة تجارية باردة، ولا جلدًا نفسيًا دائماً. المحاسبة هي وقوف الإنسان مع نفسه أمام الله: ماذا أردت؟ لماذا فعلت؟ ماذا أخفيت؟ ماذا بررت؟ ما الحق الذي تركته؟ ما الخير الذي توانيت عنه؟ ما الخوف الذي حكمني؟ ما الرغبة التي قادتني؟ هذه الأسئلة ليست لإغراق الإنسان في ذاته، بل لإيقاظه. والمحاسبة إذا كانت راشدة انتهت إلى قرار: إصلاح، اعتذار، توبة، مجاهدة، شكر، تغيير عادة. أما المحاسبة التي تدور حول الألم فقط دون فعل، فقد تتحول إلى وسواس أو يأس. لذلك لا بد أن تكون المحاسبة طريقاً إلى العمل، لا غرفة مغلقة للحزن.

إن التزكية لا تتم بالكلمات الكبرى وحدها، بل بالعادات الصغيرة. فداخل الإنسان يتشكل بالتكرار. من كرر الصدق صار الصدق أسهل عليه، ومن كرر الكذب صار الكذب

جزءاً من لغته. من كرر الشكر صار يرى النعمة، ومن كرر الشكوى صار يرى النقص. من كرر الإنفاق لان قلبه من الشح، ومن كرر الإمساك اشتد خوفه من الفقد. من كرر الصلاة بحضور، ولو ناقصاً، فتح في داخله طريقاً للعودة، ومن ترك قلبه للغفلة الطويلة صارت العودة أثقل. ولهذا فإن التزكية مشروع يومي. ليست قراراً عظيمًا في لحظة حماس، بل هندسة طويلة للعادات التي تصنع الإنسان.

والعبادات في الإسلام هي أعظم منظومة عملية للتزكية. الصلاة ليست مجرد واجب منفصل عن بناء الإنسان، بل عودة متكررة إلى المركز. إنها تقطع تدفق اليوم لتقول للإنسان: لست آلة عمل، ولا عبدًا للوقت، ولا كائنًا أفقيًا فقط؛ أنت عبد لله. الصوم ليس مجرد امتناع عن الطعام، بل تدريب على أن الرغبة ليست سيدتك المطلقة. الزكاة ليست مجرد نقل مال، بل علاج للشح وإعادة ربط المال بالرحمة والعدل. الحج ليس مجرد رحلة، بل خروج من الفروق الزائفة إلى معنى العبودية الجامعة. والذكر ليس مجرد لفظ، بل مقاومة للنسيان الذي يبتلع القلب. بهذا المعنى، العبادات ليست طقوسًا خارج مشروع الإنسان، بل هي آليات قرآنية لإعادة بناء داخله.

لكن العبادة قد تفقد روحها إذا تحولت إلى عادة بلا حضور. لذلك تحتاج التزكية إلى أن ترد الروح إلى الشكل. لا يكفي أن يصلي الإنسان بجسده إذا بقي قلبه مستسلمًا للكبر والظلم والغفلة، ولا أن يصوم ببدنه إذا بقي لسانه وقلبه منفلتين، ولا أن يزكي ماله إذا بقيت نفسه تحتقر الفقير أو تطلب المديح. الشكل ضروري لأنه يحفظ الطريق، لكن الروح ضرورية لأنها تمنح الطريق حياته. والتزكية ليست إلغاء الشكل باسم الباطن، ولا الاكتفاء بالشكل دون الباطن، بل الجمع بينهما: ظاهر منضبط وباطن حاضر. فالإنسان نفسه ظاهر وباطن، ولا يزكو أحدهما وحده.

والتزكية كذلك تحتاج إلى علم. فالجهل قد يجعل الإنسان يظن المرض صحة، أو يظن الوسواس ورعًا، أو يظن القسوة قوة، أو يظن التساهل رحمة، أو يظن الانسحاب

زهذاً، أو يظن التهور شجاعة. العلم يهدي التزكية، ويمنعها من الانحراف. لكن العلم نفسه يحتاج إلى تزكية حتى لا يتحول إلى كبر. ما أكثر من علموا ولم ترك نفوسهم، فصار العلم حجة عليهم أو أداة لعلوهم. ومن هنا فإن العلاقة بين العلم والتزكية جدلية: العلم يضيء الطريق، والتزكية تظهر حامل العلم. بلا علم قد تنحرف التزكية إلى وهم، وبلا تزكية قد ينحرف العلم إلى غرور أو جدل بلا خشية.

والتزكية تحتاج إلى صحة. فالإنسان لا يزكي نفسه في عزلة كاملة عن العالم، لأن داخله يتأثر بمن حوله. الصحة الصالحة ليست فقط جماعة من المتدينين شكلياً، بل بيئة تعين على الصدق والرحمة والمراجعة. صاحب الصادق هو من يذكرك بالله دون أن يحتقرك، وينصحك دون أن يكسر كرامتك، ويفرح بخيرك دون حسد، ويخاف عليك من نفسك دون سيطرة. كما أن الصحة الفاسدة ليست فقط صحة المعصية الظاهرة، بل كل بيئة تجعل الغفلة طبيعية، والتبرير سهلاً، والقسوة مقبولة، والهوى باسم الحرية. ومن هنا فإن اختيار البيئة جزء من تزكية النفس، لأن الإنسان أضعف من أن يزعم أنه لا يتأثر.

والتزكية تحتاج كذلك إلى عزلة بقدر. فالصحة تعين، لكن كثرة الضجيج تشتت. لا بد للإنسان من لحظات يخلو فيها بنفسه أمام الله، لا أمام جمهور ولا أمام دور اجتماعي. في الخلوة الصادقة يسقط كثير من التمثيل. يسأل الإنسان: من أنا حين لا يراني أحد؟ ماذا بقي من عبادتي إذا لم تُمدح؟ ماذا بقي من علمي إذا لم أتكلم؟ ماذا بقي من كرمي إذا لم يشكرني أحد؟ هذه الأسئلة لا تظهر في الضجيج بسهولة. ولذلك فالخلوة ليست هروباً من الناس، بل عودة إلى المركز كي يعود الإنسان إلى الناس أكثر صدقاً. والعزلة المريضة تهرب من المسؤولية، أما الخلوة الراشدة فتستعد لها.

إن من أعظم ميادين التزكية تزكية الرغبة. فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا رغبة، لكنه يستطيع أن يرفع رغباته. والرغبة لا تُركى بالحرمان الأعمى، بل بالترتيب. أن يعرف الإنسان

ماذا يريد ولماذا يريد. أن يميز بين الحاجة والشراسة، بين الحب والامتلاك، بين الطموح والكبر، بين طلب الحق وطلب الانتصار، بين الزينة والعبودية للصورة. والتزكية هنا تعمل في عمق الاقتصاد النفسي للإنسان: لا تترك السوق والخيال والمقارنة تصنع رغبته وحدها، بل تعيدها إلى الله. فتجعل رغبته في الصدق أكبر من رغبته في النجاة بالكذب، ورغبته في الطهارة أكبر من رغبته في اللذة العابرة، ورغبته في رضا الله أكبر من رغبته في رضا الناس.

وتركية الخوف لا تقل أهمية. فالخوف لا يزول، لكنه يعاد ترتيبه. يخاف الإنسان الله فيتحرر من عبودية خوف الناس، ويخاف الذنب فيتوب، ويخاف قسوة القلب فيلين، ويخاف الظلم فيعدل، ويخاف الفقر دون أن يأكل الحرام، ويخاف الموت دون أن يبيع كرامته. التزكية لا تجعل الإنسان متهوراً، بل تجعله شجاعاً. والفرق بين التهور والشجاعة أن التهور لا يرى الخطر، أما الشجاعة فتري الخطر وترى معه المعنى. ومن هنا فإن الإنسان المزكى ليس من لا يخاف، بل من لا يعبد خوفه. كل خوف يوضع تحت خشية الله يصبح أصغر، وكل خوف يستقل عن الله يصبح سيئاً.

وتركية الهوية تعني أن يعرف الإنسان انتماءاته دون أن يجعلها آلهة. يزكي لغته من التعصب، ووطنه من الوثنية السياسية، وجماعته من العصبية، وذاكرته من الحقد، ودينه من الرياء والقسوة، وفكره من الكبر. الهوية المزكاة لا تذوب ولا تعتدي. تعرف نفسها، لكنها لا تكذب على نفسها. تحب أصلها، لكنها لا تظلم باسم الأصل. تنتمي، لكنها تشهد بالقسط. تعتز، لكنها لا تستعلي. وهذا من أرقى ثمار التزكية؛ لأن كثيراً من الناس يزكون سلوكاً فردياً، لكنهم يتركون هوياتهم الجماعية بلا تزكية، فتعود العصبية من باب آخر. والقرآن يريد تزكية الإنسان كله، فرداً وجماعة.

والتزكية ليست مشروعاً فردياً فقط، وإن بدأت من الداخل. فالفرد المزكى يؤثر في أسرته، وعمله، ومجتمعه، وسياسته، واقتصاده. وإذا كانت الأنظمة تصنع الإنسان، فإن

الإنسان المزكى يسعى كذلك إلى إصلاح الأنظمة التي تفسد النفوس. لا معنى لتزكية فردية تتجاهل بيئات الظلم والشراسة والكذب، كما لا معنى لإصلاح اجتماعي يتجاهل النفوس التي تحمل الظلم والشراسة والكذب. العلاقة بين الداخل والخارج جدلية. النفس المريضة تصنع نظاماً مريضاً، والنظام المريض يعيد إنتاج النفس المريضة. والتزكية القرآنية العميقة لا تنسى هذا؛ فهي تبدأ من القلب، لكنها لا تنتهي عنده. تمتد إلى العدل، والأمانة، والإنفاق، والشهادة، والإصلاح.

ومن هنا فإن التزكية ليست انسحاباً من التاريخ. بعض الناس يظنون أن تزكية النفس تعني أن يشغل الإنسان بخلاصه الخاص تاركاً العالم لفساده. وهذا فهم ناقص. التزكية الحقيقية تجعل الإنسان أكثر حساسية تجاه الظلم، لا أقل. تجعل ضميره أرهف، لا أبرد. تجعله يرى الفقير والمظلوم والمقهور لا بوصفهم تفاصيل اجتماعية، بل بوصفهم مواضع أمانة. نعم، تبدأ التزكية بمجاهدة الهوى، لكنها لا تنتهي إلى أنانية روحية. من زكت نفسه حقاً صار أرحم بالخلق، وأشد عدلاً، وأكثر تواضعاً في السلطة، وأكثر صدقاً في العلم، وأكثر أمانة في المال، وأكثر مسؤولية في الكلمة. فإذا لم تظهر هذه الثمار، وجب سؤال التزكية عن صدقها.

والتزكية لا تعني الوصول إلى حالة نهائية من الصفاء الكامل في الدنيا. الإنسان سيبقى ممتحنًا، وسيبقى فيه ضعف، وستبقى النفس تتقلب، وستبقى الرغبة والخوف يطرقان أبوابه. لكن التزكية تعني أن يتغير اتجاهه. أن يعرف إلى أين يعود كلما تاه. أن لا يصلح سقوطه، ولا ييأس من قيامه. أن تصبح العودة أسرع، والوعي أعمق، والضمير أرق، والرغبة أصفى، والخوف أرتب، والهوية أصدق. ليست التزكية أن يصبح الإنسان ملاكاً، بل أن يصير إنساناً أكثر صدقاً مع عبوديته وكرامته. إنها ليست إلغاء التناقض، بل تهذيبه حتى يتحول من فوضى إلى مجاهدة.

وهنا تظهر صلة التزكية بالصيرورة. الإنسان لا يُخلق مكتملاً في تجربته الأخلاقية، بل يصير. والتزكية هي منهج الصيرورة القرآنية: من الغفلة إلى الذكر، من الهوى إلى الهدى، من القسوة إلى الرحمة، من الشح إلى الإنفاق، من الكبر إلى التواضع، من الخوف المستعبد إلى الخشية المحررة، من الهوية المغلقة إلى الهوية المؤمنة، من الضمير المتعب إلى الضمير التائب، من النفس الأمارة إلى النفس اللوامة ثم المطمئنة. هذا الانتقال لا يحدث مرة واحدة، بل في مسار طويل يتخلله سقوط وقيام. ولذلك فإن الصيرورة الإنسانية ليست خطأً مستقيماً، بل حركة مجاهدة.

والتزكية، أخيراً، لا تتم إلا في أفق الله. قد توجد تدريبات نفسية نافعة، وقد توجد أخلاق إنسانية رفيعة، وقد توجد حكم فلسفية تساعد الإنسان على ضبط نفسه، لكن التزكية القرآنية تضيف إلى ذلك كله الأفق الأعلى: أن الإنسان لا يهذب نفسه فقط ليكون أكثر راحة أو نجاحاً أو توازناً، بل ليكون أقرب إلى الله وأصدق في حمل الأمانة. فالغاية ليست الذات المتصالحة مع نفسها فقط، بل الذات العابدة العادلة الرحيمة. وليست الطمأنينة النفسية وحدها هي الهدف، بل الطمأنينة التي تأتي من موضع صحيح أمام الله. ومن هنا تفرق التزكية عن كثير من مشاريع تحسين الذات الحديثة: فهي لا تجعل الإنسان مركز نفسه، بل ترده إلى ربه.

وبذلك يبدأ فصل التزكية بوصفه خلاصة عملية لكل ما سبق في هذا القسم. فالذات تحتاج إلى تركية حتى لا تعبد صورتها. والنفس تحتاج إلى تركية حتى لا تقودها أهواؤها. والروح تحتاج إلى غذاء حتى لا تجف. والضمير يحتاج إلى حفظ حتى لا يموت. والرغبة تحتاج إلى ترتيب حتى لا تصير هوى. والخوف يحتاج إلى تهذيب حتى لا يصير عبودية. والهوية تحتاج إلى تطهير حتى لا تصير عصبية أو قفصاً. ومن اجتماع هذه الأعمال يتكون الإنسان من الداخل مرة أخرى، لا كائنًا بريئًا بلا صراع، ولا كائنًا

ساقطاً بلا أمل، بل كائنًا في طريق الفلاح: يزكو بقدر ما يصدق، ويصدق بقدر ما يعود، ويعود بقدر ما يرى أن الله هو غايته ومآله.

إذا كانت التزكية هي إعادة ترتيب الداخل الإنساني في ضوء الوحي، فإنها لا يمكن أن تكون عملية عارضة أو موسمية، بل لا بد أن تكون منهج حياة. فالداخل لا يتغير بمجرد لحظة تأثر، ولا يصفو بخطاب جميل، ولا يستقيم بقرار مؤقت يشتعل ثم يخبو. إن الإنسان كائن عادات، وكائن ذاكرة، وكائن رغبات ومخاوف، وما تراكم فيه عبر السنين لا يزول غالبًا ببنداء واحد. لذلك تحتاج التزكية إلى صبر طويل، وإلى وعي بطبيعة النفس، وإلى إدراك أن البناء الداخلي يشبه بناء العمران: يحتاج إلى أساس، وتكرار، ومراقبة، وترميم، وحماية من عوامل الهدم. وقد يظن الإنسان أنه بدأ من جديد، ثم يكتشف أن القديم يعود إليه من باب آخر، لا لأن التزكية فشلت، بل لأن النفس عميقة ومتعددة المداخل.

إن من أخطر أوهام التزكية أن يتصور الإنسان أنه يستطيع أن يقفز فوق طبيعته البشرية دفعة واحدة. فالنفس لا تنتقل من الاضطراب إلى الطمأنينة بضربة واحدة، ولا من الشح إلى السخاء الكامل في يوم واحد، ولا من الخوف إلى الشجاعة الكاملة بمجرد معرفة نظرية. هناك مجاهدة، وتدرج، وامتحان، وسقوط، وعودة. ومن لم يفهم هذا التدرج قد يصاب باليأس إذا رأى ضعفه يعود بعد توبة صادقة أو نية حسنة. والحقيقة أن عودة الضعف لا تعني كذب النية دائمًا، بل تعني أن التزكية تحتاج إلى تثبيت. فكل معنى لا يتحول إلى عادة يبقى مهددًا، وكل توبة لا تُحمى بتغيير الأسباب تبقى مكشوفة، وكل وعي لا يصاحبه عمل قد يتحول إلى معرفة حزينة بلا أثر.

والتدرج في التزكية لا يعني التهاون، بل يعني الفقه بالنفس. هناك فرق بين أن يبرر الإنسان بطء سيره، وبين أن يفهم أن السير يحتاج إلى مراحل. التهاون يقول: لا بأس أن أبقى حيث أنا. أما التدرج فيقول: سأمضي، لكنني أعرف أن الطريق طويل. التهاون يصلح

الضعف، أما التدرج يصبر على معالجته. ولذلك فإن من علامات الصدق في التزكية أن يبقى الاتجاه واضحًا حتى إن كانت الخطوات بطيئة. فالإنسان قد لا يقدر أن يقتلع كل عيب دفعة واحدة، لكنه يستطيع أن يرفض مصالحته. قد لا يملك أن يبلغ الطمأنينة الكاملة، لكنه يستطيع أن يعود كلما اضطرب. قد لا يكون حرًا من كل خوف، لكنه يستطيع أن لا يجعل الخوف سيده المطلق. وهذه الاستمرارية هي جوهر المجاهدة.

إن التزكية تحتاج إلى فقه المداخل. فلكل نفس أبوابها التي يدخل منها الضعف. هناك من يدخل عليه الهوى من باب الرغبة، وآخر من باب الخوف، وآخر من باب الكبر، وآخر من باب طلب الاعتراف، وآخر من باب الغضب، وآخر من باب الحزن، وآخر من باب الشعور بالظلم. وليس الناس سواء في مداخلهم. لذلك لا تكون التزكية وصفة واحدة ميكانيكية، بل معرفة شخصية عميقة. على الإنسان أن يعرف: أين أضعف؟ ما اللحظات التي أفقد فيها ميزاني؟ من الأشخاص أو البيئات أو الأفكار أو الصور التي تفتح في بابًا لا أحسن إغلاقه؟ ما الذنب الذي أعود إليه، وما الجرح الذي يغذيه، وما الخوف الذي يحرسه؟ هذه المعرفة ليست فضولًا نفسيًا، بل جزء من المجاهدة.

والقرآن يربي هذه المعرفة حين يجعل الإنسان بصيرًا على نفسه، لا بمعنى أنه يحيط بها إحاطة كاملة، بل بمعنى أنه لا يعفى من الشهادة الداخلية. الإنسان يعرف من نفسه ما يكفي ليبدأ. يعرف أنه يتأثر بالمديح، أو ينهار أمام النقد، أو يغضب حين يشعر بالإهانة، أو يضعف في الخلوة، أو يخاف من المواجهة، أو يحب السيطرة، أو يتلذذ بالانتصار في الجدل. وهذه المعرفة إن لم تتحول إلى تربية صارت حجة عليه. فليست المشكلة أن يعرف الإنسان ضعفه، بل أن يتخذه رواية ثابتة يبرر بها نفسه. التزكية تقول له: اعرف ضعفك كي تحرسه، لا كي تعبد صورته. اعرف جرحك كي تشفيه، لا كي تجعله مصدرًا دائمًا لكل قرار.

ومن هنا فإن التزكية تتطلب شجاعة مواجهة الجذور، لا الاكتفاء بتقليم الفروع. فقد يترك الإنسان سلوكًا ظاهريًا، لكن الجذر الذي أنبته يبقى حيًا، فينبت في موضع آخر. يترك الرياء في صورة، فيظهر في صورة أخرى. يترك الغضب الصاخب، فيظهر في احتقار صامت. يترك حب المال، فيظهر حب الجاه. يترك شهوة معينة، فيظهر تعلق بصورة الطهارة ذاتها. النفس بارعة في تبديل الأقنعة. لذلك فإن التزكية العميقة لا تسأل فقط: ماذا فعلت؟ بل تسأل: ما الجذر الذي حركني؟ هل هو خوف؟ هل هو كبر؟ هل هو حاجة إلى الاعتراف؟ هل هو فراغ روحي؟ هل هو جرح قديم؟ وكلما اقتربت التزكية من الجذر، صارت أصدق وأصعب.

والذكر هو الماء الذي يحفظ شجرة التزكية من الجفاف. فالإنسان لا يضل فقط لأنه لا يعرف، بل لأنه ينسى. ينسى الله، وينسى الموت، وينسى النعمة، وينسى ضعفه، وينسى عاقبة الفعل، وينسى أنه مخلوق مكرم ومسؤول. والذكر يعيد هذه الحقائق إلى مركز الوعي. ليس الذكر مجرد تكرار ألفاظ معزولة عن الحياة، بل هو مقاومة النسيان في كل طبقات الإنسان. حين يذكر الله، يتذكر أن الرزق ليس بيده وحده، وأن الناس ليسوا آلهة، وأن السر ليس خفيًا، وأن الدنيا ليست نهاية، وأن الذنب ليس قدرًا، وأن الرحمة مفتوحة. بهذا المعنى يصبح الذكر قوة إعادة ترتيب مستمرة، لا مجرد لحظة وجدانية.

والغفلة هي العدو الصامت للتزكية. ليست الغفلة دائمًا إنكارًا صريحًا لله أو للحق، بل قد تكون انشغالًا طويلًا بما هو أقل حتى يغيب الأعلى. قد يكون الإنسان مؤمنًا في اعتقاده، لكنه غافل في مركز وعيه. يعرف أن الله حق، لكنه يعيش يومه كأن السوق والناس والخوف والرغبة هي الحقائق الوحيدة الفاعلة. يعرف أن الموت آت، لكنه يؤجل كأن الزمن مضمون. يعرف أن القلب يحتاج إلى رعاية، لكنه يتركه تحت مطرقة الضجيج. والغفلة بهذا المعنى ليست نقص معلومات، بل اختلال حضور. والتزكية هي إعادة الحضور: أن يعود الأهم إلى مركز الداخل.

إن التزكية تحتاج إلى الصبر على الجفاف الروحي. فليس كل الطريق ذوقًا وحلاوة وانسراحًا. قد يصلي الإنسان ولا يشعر بما كان يشعر، وقد يذكر فلا يجد أثرًا سريعًا، وقد يجاهد عادة فيرى ثقلها باقيًا، وقد يدعو ولا يرى الفرج قريبًا. هنا تمتحن التزكية: هل كان الإنسان يطلب الله، أم يطلب الحالة الشعورية التي وجدها في الطريق إلى الله؟ الحلاوة نعمة، لكنها ليست ربًا. والعبادة لا تفقد معناها حين لا يشعر الإنسان بلذتها مباشرة. بل ربما كان الثبات في الجفاف من أصدق مراتب المجاهدة، لأن النفس لا تجد فيه مكافأة عاجلة. ومن هنا فإن التزكية الراشدة تعلم الإنسان أن يعبد الله في الحضور والفتور، في الفرح والحزن، في الانسراح والثقل.

والصبر في التزكية ليس سكونًا سلبيًا، بل قدرة على البقاء في الطريق. أن يصبر الإنسان على نفسه دون أن يبرر لها، وعلى الناس دون أن يقسو عليهم، وعلى تأخر الثمرة دون أن يترك الزرع، وعلى تكرار المحاولة دون أن يحتقر نفسه. الصبر هو الزمن الأخلاقي للتزكية. فكل تحول عميق يحتاج إلى زمن. ومن أراد ثمرة بلا زمن ربما طلب وهمًا. النفس التي تشكلت طويلًا تحتاج إلى طول علاج. والقلب الذي جف طويلًا يحتاج إلى طول ري. والعادة التي قويت بالتكرار تحتاج إلى تكرار مضاد. لذلك فإن الصبر ليس فضيلة جانبية، بل بنية أساسية في مشروع التزكية.

والتوبة المتكررة ليست دليل فشل دائم إذا كانت صادقة، بل قد تكون دليل حياة. فالإنسان الذي يعود بعد كل سقوط لا يزال يرى الطريق. الخطر ليس أن يسقط، بل أن يقيم في السقوط، أو أن يسميه حرية، أو أن ييأس من العودة. ومن أعظم حيل النفس والشيطان أن يحول تكرار الذنب إلى يأس من التوبة. يقول للإنسان: لقد عدت مرات كثيرة، فلا معنى لرجوعك. لكن التزكية القرآنية تفتح باب الرجوع ما دام القلب لم يصلح الذنب. نعم، على الإنسان أن يأخذ بأسباب الخروج، وأن لا يجعل التوبة كلمة سهلة، لكن عليه كذلك

أن لا يجعل تكرر الضعف حجة على إغلاق باب الله. فالله أوسع من ضعف العبد، شرط أن لا يحول العبد ضعفه إلى استهزاء بالتوبة.

والتزكية تحتاج إلى ردّ المظالم، لأن الداخل لا يصفو مع حقوق الناس المعلقة في العنق. قد يكثر الإنسان من العبادة، لكن في حياته ظلمًا لم يواجهه، أو كلمة لم يعتذر عنها، أو حقًا لم يرده، أو علاقة أفسدها ثم تركها بلا جبر. وهذه الأمور تثقل القلب ولو حاول أن يتجاهلها. التزكية ليست غسلًا داخليًا منفصلاً عن العالم، بل إصلاح لمسار الأثر. من أراد أن يزكي نفسه فليفتش لا عن ذنوبه السرية فقط، بل عن آثار وجوده في الآخرين: هل كنت مصدر أمان أم خوف؟ هل حفظت كرامات الناس أم جرحتها؟ هل أنصفت حين قدرت؟ هل اعتذرت حين أخطأت؟ بهذا المعنى تصبح التزكية أخلاقًا عملية، لا انشغالاً فرديًا بالصفاء.

والتزكية تحتاج إلى تهذيب اللسان، لأن اللسان يكشف الداخل ويشكله في الوقت نفسه. الكلمة ليست حدثًا عابرًا؛ إنها فعل. بها يصدق الإنسان أو يكذب، يرحم أو يجرح، يصلح أو يفسد، يذكر أو يغتاب، يشهد بالحق أو يزور. واللسان إذا انفلت أفسد كثيرًا مما يبنيه القلب. قد يصلي الإنسان ويصوم، ثم يهدم بلسانه ما بناه بعبادته: سخرية، غيبة، قسوة، كذب، فضول، جدل للانتصار. لذلك كان ضبط اللسان من أعظم أبواب التزكية. وليس المقصود الصمت المطلق، بل الكلمة المسؤولة. أن يعرف الإنسان أن كل كلمة تحمل أثرًا، وأن الصمت أحيانًا عبادة، والكلام أحيانًا أمانة، والجدل أحيانًا مرض.

وتزكية اللسان مرتبطة بتزكية السمع والبصر والخيال. فما يدخل إلى الإنسان يصنع ما يخرج منه. لا يمكن لقلب أن يبقى صافيًا وهو يغذي خياله باستمرار بما يثير شهوته وحسده وغضبه ومقارنته. ولا يمكن لضمير أن يبقى حيًا وهو يعتاد مشاهد القسوة حتى يتبلد. ولا يمكن لعقل أن يبقى عاديًا وهو يسمع خطابًا واحدًا يحرضه على الكراهية ليل نهار. التزكية

ليست فقط ضبط الفعل بعد أن يتكون، بل ضبط المواد التي يتكون منها الداخل. لذلك كانت مراقبة المداخل جزءاً من مراقبة القلب. ومن يستخف بما يرى ويسمع يستخف بالبدور التي تنبت في نفسه.

والتزكية تحتاج إلى عمل صالح، لأن الداخل يصفو بالفعل كما يصفو بالتأمل. من أراد الرحمة فليمارس الرحمة، ومن أراد السخاء فليعط، ومن أراد التواضع فليخدم، ومن أراد الصبر فليصبر في موقف حقيقي. الأخلاق لا تُكتسب بالتفكير فيها وحده، بل بممارستها حتى تصبح طبعاً ثانياً. والعمل الصالح ليس فقط نتيجة التزكية، بل وسيلة إليها. حين يساعد الإنسان ضعيفاً، يزكي قلبه من القسوة. حين ينفق، يزكي نفسه من الشح. حين يعفو، يزكيها من الانتقام. حين يقول الحق، يزكيها من خوف الناس. وهكذا يتحول الفعل إلى مدرسة داخلية.

ومن هنا فإن التزكية لا تفصل بين الإيمان والعمل. فالإيمان الذي لا يتحول إلى عمل يبقى معرضاً للذبول، والعمل الذي لا يتغذى من الإيمان يبقى معرضاً للجفاف أو الرياء. الإيمان يمنح العمل قبلة، والعمل يمنح الإيمان جسداً. وهذا الاتحاد بين الداخل والخارج من أعظم خصائص الرؤية القرآنية. ليست التزكية تأملاً باطنياً مجرداً، ولا نشاطاً خارجياً بلا قلب، بل حركة من القلب إلى الجوارح ومن الجوارح إلى القلب. كل عمل صادق يزيد القلب حياة، وكل قلب حي يطلب عملاً أصدق.

والتزكية تحتاج إلى فقه الفرح. فكثير من مشاريع التهذيب تفشل لأنها تجعل طريق الخير كئيلاً ثقيلاً بلا جمال. والقرآن لا يريد إنساناً يكره الحياة، بل إنساناً يفرح بما يستحق الفرح، ويشكر النعمة، ويذوق الطيب في حده، ويرى الجمال آية، ويأنس بالرحمة. الفرح المزكى ليس طغياناً ولا غفلة، بل شكر. والإنسان الذي لا يتعلم الفرح الطاهر قد يعود إلى الفرح الملوث. لذلك فالتزكية لا تقوم على المنع وحده، بل على فتح أبواب بديلة للفرح:

فرح الطاعة، فرح العطاء، فرح الصدق، فرح العلم، فرح الصحبة الصالحة، فرح الجمال الذي يقود إلى الله. النفس تحتاج إلى غذاء، فإن لم تجد غذاءً طيباً طلبت غذاءً فاسداً.

كما تحتاج التزكية إلى فقه الحزن. فالحزن جزء من حياة الإنسان، ولا تزكية في إنكار الألم. لكن الحزن إذا لم يدخل في أفق الإيمان قد يتحول إلى مرارة أو قسوة أو يأس. التزكية لا تقول للإنسان: لا تحزن، بل تقول له: لا تجعل الحزن ربك. احزن، لكن لا تظلم. تألم، لكن لا تكذب. ابك، لكن لا تيأس من الله. تعلم من الفقد، ولا تسمح له أن يمحو رحمتك. هذا الفقه ضروري لأن كثيراً من الانحرافات تبدأ من حزن لم يجد معنى، أو من جرح لم يجد رحمة. والتزكية تعطي الحزن مكاناً، لكنها لا تسمح له أن يحتل القلب كله.

إن التزكية في مستوى أعمق هي إعادة توحيد الإنسان. فالإنسان يتشظى حين يتوزع بين صورته أمام الناس، ورغبته السرية، وخوفه، وضميره، وانتمائه، وعبادته، وعمله. قد يكون في العلن غير ما هو في السر، وفي المسجد غير ما هو في السوق، وفي الخطاب غير ما هو في العلاقة، وفي الفكر غير ما هو في السلوك. والتزكية تسعى إلى تقليل هذه المسافات، لا بادعاء كمال زائف، بل بصدق متدرج. أن يصبح الإنسان واحداً قدر الإمكان: ما يؤمن به يقترب مما يفعله، وما يعلنه يقترب مما يخفيه، وما يعرفه يقترب مما يعيشه. وهذه الوحدة الداخلية هي من أعظم ثمار التزكية، لأنها تمنح الإنسان سكينه الصدق.

والإحسان هو ذروة هذه الوحدة. في الإحسان يعيش الإنسان تحت نظر الله، فينخفض الفرق بين السر والعلن. لا يحتاج دائماً إلى رقيب بشري كي يستقيم، لأن قلبه حاضر أمام الرقيب الأعلى. والإحسان لا يعني أن الإنسان لا يضعف، بل أن ضعفه لا يغيب عن وعيه بالله. فإذا أحسن، أحسن لأنه يرى الله أو يعلم أن الله يراه. وإذا عمل، عمل لله. وإذا ترك، ترك لله. وإذا أخطأ، رجع إلى الله. الإحسان بهذا المعنى هو أرقى درجات التزكية لأنه ينقل الإنسان من مجرد مقاومة الذنب إلى حياة الحضور. لا يعود الخير تكليفاً ثقيلاً فقط، بل يصبح مقتضى القرب.

وبهذا تتضح المرحلة الثانية من فصل التزكية: إنها ليست برنامجًا أخلاقيًا محدودًا، بل مشروع تحويل مستمر. تبدأ بالصدق، وتتغذى بالرحمة، وتتجدد بالتوبة، وتثبت بالعادة، وتستتير بالعلم، وتحتمي بالصحة، وتتعمق بالخلوة، وتتجسد في العمل، وتصفو بالذكر، وتبلغ ذروتها في الإحسان. وهي لا تنكر ضعف الإنسان، لكنها لا تسمح له أن يجعل الضعف قدرًا. لا تحتقر الجسد، لكنها لا تؤله. لا تلغي الدنيا، لكنها لا تجعلها غاية. لا تنفي الألم، لكنها تفتح له معنى. لا تقتل الرغبة، لكنها ترفعها. لا تمحو الخوف، لكنها ترتبه. إنها الطريق الذي يتعلم فيه الإنسان أن يكون إنسانًا أمام الله، لا أمام نفسه فقط.

تبلغ التزكية معناها الأعمق حين تتحول من جهد أخلاقي متفرق إلى حرية داخلية. فالإنسان غير المزكى قد يملك حرية خارجية واسعة، لكنه من الداخل أسير: أسير رغبة لا يردّها، وخوف لا يواجهه، وصورة لا يستطيع التخلي عنها، وغضب لا يملك كبحه، وذاكرة تجره إلى ماضيها، وهوية تخاف السؤال، وضمير يؤلمه ثم لا يجد طريقًا للإصلاح. أما التزكية فتعمل في هذه المواضع جميعًا، لا لكي تجعل الإنسان بلا انفعال، بل لكي لا يكون مملوكًا لانفعاله؛ لا لكي تجعله بلا رغبة، بل لكي لا يكون عبدًا لرغبته؛ لا لكي تجعله بلا خوف، بل لكي لا يكون الخوف هو الحاكم الأخير على قراره. بهذا المعنى تكون التزكية هي الاسم القرآني للتحرر الداخلي.

والحرية الداخلية لا تعني أن الإنسان يصبح سيد نفسه بمعنى الاستغناء عن الله، بل على العكس: يصبح حرًا من الأشياء بقدر ما يصدق في عبوديته لله. فالذي لا يعبد الله لا يصبح بالضرورة حرًا؛ قد يعبد رغبة، أو خوفًا، أو جمهورًا، أو مألًا، أو سلطة، أو ماضيًا، أو جرحًا. والعبودية لله وحده تحرر الداخل من هذه العبوديات المتنثرة، لأنها ترد القلب إلى مركز واحد. فإذا صار الله هو الغاية، فقدت الأشياء سلطانها المطلق. تبقى محبوبة أو مخيفة أو نافعة أو مؤلمة، لكنها لا تعود آلهة صغيرة. ومن هنا ليست التزكية تضييقًا على الإنسان، بل تحرير له من التمزق بين أبواب الداخل.

إن الطمأنينة هي الثمرة الأخرى للتركيزية. وليست الطمأنينة سكوتاً نفسياً مصطنعاً، ولا غيباً للمشكلات، ولا انسحاباً من الألم، بل استقرار القلب في أفق المعنى. فالإنسان المزكى قد يحزن، لكنه لا ييأس؛ وقد يخاف، لكنه لا يعبد خوفه؛ وقد يرغب، لكنه لا يضيع في رغبته؛ وقد يذنب، لكنه لا يقيم في الذنب؛ وقد يتلى، لكنه لا يرى الابتلاء عبثاً مطلقاً. الطمأنينة ليست أن تهدأ العواصف كلها، بل أن يجد القلب مرساة وسط العواصف. وهذه المرساة لا تصنعها التقنية ولا الثروة ولا المكانة وحدها، بل يصنعها حضور الله في مركز الداخل.

والنفس المطمئنة ليست نفساً خرجت من التاريخ أو من الجسد، بل نفس عرفت طريق العودة. قد تعيش في عالم مضطرب، لكنها لا تتبدد مع اضطرابه. قد تتعرض للإغراء، لكنها لا تجعل الإغراء قدرها. قد تسقط في ضعف، لكنها لا تجعل الضعف اسمها. إنها نفس وجدت أن سكينتها لا تأتي من امتلاك كل شيء، ولا من ضمان كل شيء، ولا من فهم كل شيء، بل من الثقة بمن بيده كل شيء. ولذلك فإن الطمأنينة في القرآن ليست انفعالاً رقيقاً فقط، بل مقام وجودي: أن يعرف الإنسان ربه، وحده، وطريقه، ومآله. ومن عرف هذه الأربعة لم ينبج من الألم كله، لكنه ينجو من العبث.

والتركيزية تغير علاقة الإنسان بالآخر. فالإنسان غير المزكى يرى الآخر غالباً من خلال حاجته أو خوفه أو منافسته أو صورته: هذا ينفعني، هذا يهددني، هذا ينافسني، هذا يعترف بي، هذا ينقصني، هذا يؤكد هويتي، هذا يخالفها. أما التركيزية فتفتح العين على إنسانية الآخر. تجعله لا يرى الآخر مجرد موضوع لرغبته أو خوفه، بل ذاتاً مكرمة لها ألم وكرامة وحق. ومن هنا فإن تركيزية الداخل تظهر في العدل الخارجي. لا يكفي أن يدعي الإنسان صفاء قلبه إذا كان يظلم في علاقاته. القلب المزكى يصبح أقدر على الاعتذار، وأقل ميلاً إلى الاستعلاء، وأكثر رحمة بالضعف، وأشد حساسية تجاه الأذى الذي يتركه في غيره.

ولهذا فإن الرحمة من أعظم علامات التزكية. ليست الرحمة ضعفاً في الحق، ولا تمييزاً للعدل، بل هي رقة القوة حين تلتقي بالإنسان. القاسي قد يكون منضبط السلوك في الظاهر، لكنه لم يركّ قلبه إذا كان لا يرى وجوه الناس وآلامهم. والعابد الذي لا ترق نفسه للضعيف يحتاج أن يسأل عن روح عبادته. والعالم الذي يزيده علمه احتقاراً للناس لم يدخل علمه بعد في التزكية. فكل مقام لا ينتج رحمة وعدلاً وتواضعاً يحتاج إلى مراجعة. التزكية ليست تلميحاً للذات أمام الله، بل تغييراً في طريقة حضورها بين خلق الله.

والتزكية تغير علاقة الإنسان بالسلطة، أيًا كان نوعها: سلطة الأبوة، أو العلم، أو المال، أو المنصب، أو الشهرة، أو القوة الجسدية، أو القدرة على التأثير. فالسلطة تكشف الداخل كما يكشف الخوف والرغبة. الإنسان غير المزكى إذا ملك قدرة مال إلى استعمالها لتأكيد ذاته، أو تعويض نقصه، أو فرض صورته على الآخرين. أما المزكى فيرى السلطة أمانة. لا يخاف فقط من فقدانها، بل يخاف من خيانتها. لا يفرح بها لأنها تجعله فوق الناس، بل يثقل بها لأنها تجعله مسؤولاً عنهم. ومن هنا فإن التزكية ليست شأنًا خاصًا بالضعفاء والمتعبدين في الخلوات، بل هي شرط أخلاقي لكل من يملك قدرة على غيره. وكل سلطة بلا تزكية تحمل بذرة الطغيان.

والتزكية تغير علاقة الإنسان بالمال. فالمال في يد النفس غير المزكاة يصبح ضماناً وهمياً للخلود والأمان والقيمة. وفي يد النفس المزكاة يصبح أمانة ووسيلة وعمراناً ومسؤولية. ليس المطلوب من كل إنسان أن يترك المال، بل أن لا يترك المال يحتل قلبه. المال يكشف الخوف من الفقر، والرغبة في التملك، والشح، وحب الظهور، كما يكشف السخاء والشكر والرحمة. ولذلك كانت الزكاة والإنفاق في قلب مشروع التزكية. إنهما لا يعالجان الفقر الاجتماعي فقط، بل يعالجان خوف الغني وشح النفس وادعاء الملكية المطلقة. فالإنسان حين يعطي بحق يعلن أن المال ليس رباً، وأن أمنه ليس في الإمساك وحده، وأن في مال الله حقاً لعباد الله.

والتزكية تغير علاقة الإنسان بالعلم. فالعلم بلا تزكية قد يصبح وسيلة للكبر والجدل والهيمنة، وقد يجعل الإنسان أكثر قدرة على التبرير لا أكثر قربًا من الحقيقة. أما العلم المزكى فيورث خشية وتواضعًا ومسؤولية. لا يجعل صاحبه يحقر الجاهل، بل يرحمه ويعلمه. ولا يجعله يطلب الغلبة في كل حوار، بل يطلب البيان والهداية. ولا يجعله يستعمل المعرفة كسلطة على الناس، بل كأمانة في خدمتهم. ومن هنا فإن تزكية العلم ضرورة بقدر ضرورة تحصيله. فليس كل من عرف صار أذكى، لكن من زكا صار علمه أصدق أثرًا وأقل خطرًا على الناس.

والتزكية تغير علاقة الإنسان بالزمن. النفس الغافلة تعيش الزمن إما استهلاكًا للحظة، أو قلقًا من المستقبل، أو أسرًا في الماضي. أما النفس المزكاة فترى الزمن أمانة. الماضي موضع اعتبار وتوبة، لا سجن دائم. الحاضر موضع عمل وذكر، لا تبيد. المستقبل موضع رجاء وتوكل، لا قلق مطلق. ومن هنا فإن التزكية تعيد ترتيب الزمن الداخلي. تجعل الإنسان لا يعبد ما مضى، ولا يؤجل كل واجب إلى ما سيأتي، ولا يستهلك ما بين يديه بلا معنى. الوقت في الرؤية المزكاة ليس فراغًا يملأ، بل عمر يُسأل عنه. وهذه النظرة وحدها قادرة على إنقاذ الإنسان من التفاهة التي تلتهم أعمارًا كاملة باسم الانشغال أو المتعة.

والتزكية تغير علاقة الإنسان بالألم. قبل التزكية قد يكون الألم مصدر مرارة أو قسوة أو يأس، وبعدها لا يصبح الألم محبوبًا لذاته، لكنه يدخل في أفق أوسع. يتعلم الإنسان أن الألم قد يكشف هشاشته، ويكسر كبره، ويفتح فيه باب رحمة، ويذكره بحاجته إلى الله، ويدفعه إلى مراجعة طرقة. وهذا لا يعني تبرير الظلم الذي سبب الألم، ولا مطالبة المظلوم بتجميل جراحه، بل يعني ألا يتحول الألم إلى إله. الألم يعلم إذا وجد قلبًا متصلًا بالمعنى، ويفسد إذا وجد قلبًا متروكًا للمرارة. والتزكية هي التي تجعل الإنسان قادرًا على أن يتألم دون أن يتوحش، وأن يُجرح دون أن يجعل جرحه رخصة لجرح غيره.

والتزكية تغير علاقة الإنسان بالفرح أيضًا. فالفرح غير المزكى قد يصبح بطرًا، واستعلاءً، ونسيانًا، واحتقارًا لمن لم ينل النعمة. أما الفرح المزكى فهو شكر. يرى النعمة، لكنه لا ينسى المنعم. يفرح بالنجاح، لكنه لا يحتقر من تعثر. يفرح بالجمال، لكنه لا يعبد الصورة. يفرح بالمال، لكنه لا ينسى حق الفقير. هذا الفرح الشاكر جزء من كمال الإنسان، لأن التزكية لا تريد قلبًا كئيبيًا يخاف الفرح، بل قلبًا يعرف كيف يفرح دون أن يطغى. فالنعمة امتحان كما أن الألم امتحان، وكثير من النفوس تسقط في النعمة أكثر مما تسقط في المحنة. والتزكية لا يمكن أن تكتمل إذا بقيت فردية ضيقة. فالإنسان يعيش في مجتمع يصنع رغباته ومخاوفه وعاداته وصوره عن النجاح. لذلك فإن المجتمع نفسه يحتاج إلى تزكية: تزكية للخطاب العام من الكذب والتحريض، وتزكية للاقتصاد من الشراهة والاستغلال، وتزكية للسياسة من الخوف والطغيان، وتزكية للعلم من الغرور، وتزكية للدين من القسوة والرياء، وتزكية للأسرة من العنف والامتلاك، وتزكية للتعليم من صناعة الطاعة العمياء أو المنافسة الوحشية. إن مشروع تزكية الإنسان لا ينفصل عن مشروع تزكية البيئة التي يعيش فيها. وإذا تركت البيئة تصنع الغفلة، صار الفرد محتاجًا إلى بطولة دائمة كي يحافظ على قلبه. ومع ذلك، لا يجوز أن ينتظر الإنسان صلاح المجتمع كله حتى يبدأ بنفسه. فالتزكية الفردية هي نواة الإصلاح، والإصلاح الاجتماعي هو حماية لهذه النواة وتوسيع لأثرها. بينهما علاقة دائرية: الفرد المزكى يطالب بمجتمع أعدل، والمجتمع الأعدل يعين الأفراد على التزكية. وإذا انفصل أحدهما عن الآخر اختل المشروع. تزكية فردية بلا عدل اجتماعي قد تتحول إلى انسحاب روحي يترك الظلم يعمل. وإصلاح اجتماعي بلا تزكية داخلية قد يتحول إلى تبديل شعارات مع بقاء النفوس ذاتها. لذلك يحتاج الإنسان إلى قلب مزكى وواقع أصح، إلى عبادة وعدل، إلى خلوة وشهادة، إلى دمة بين يدي الله وموقف بين يدي الظلم.

إن التزكية في علاقتها بالقرآن ليست مجرد استلهاام عام، بل دخول مستمر في خطاب يكشف ويهدي ويعالج. القرآن يزكي لأنه لا يخاطب الإنسان من سطحه، بل يدخل إلى أعماقه: يفضح الهوى، ويوقظ الضمير، ويرتب الخوف، ويهذب الرغبة، ويعيد تعريف الهوية، ويحيي الروح، ويعلم الإنسان الدعاء والتوبة والصبر والشكر. ومن يقرأ القرآن قراءة تزكية لا يقرأه ليحاكم به الآخرين فقط، بل ليحاكم به نفسه أولاً. يسأل عند كل آية: أين أنا؟ ماذا تكشف فيّ؟ أي خوف تداويه؟ أي رغبة تهذبها؟ أي قسوة تكسرها؟ أي أمل تفتحها؟ بهذه القراءة يصبح القرآن مرآة وماء ونورًا: مرآة تكشف، وماء يطهر، ونور يهدي.

والتزكية لا تلغي العقل، بل تحتاج إليه. لأن النفس قد تخط بين الورع والوسواس، وبين التوكل والكسل، وبين الزهد والعجز، وبين الشجاعة والتهور، وبين الرحمة والضعف، وبين الحزم والقسوة. والعقل الراشد، المستنير بالوحي، يميز هذه الفروق. كما أن التزكية لا تلغي التجربة الإنسانية، بل تستفيد منها. فالإنسان يتعلم من علم النفس، ومن الاجتماع، ومن الخبرة، ومن ملاحظة العادات، ومن فهم الصدمات والجروح. لكن هذه المعارف تبقى محتاجة إلى أفق قرآني حتى لا تتحول إلى تبرير كامل أو إلى اختزال للإنسان في آلياته. فالتزكية تجمع: فهم النفس، وهداية الوحي، وصدق المجاهدة، ورحمة الله.

وفي هذا الجمع تظهر فرادة التزكية القرآنية. فهي ليست مجرد علاج نفسي، وإن كانت تشفي كثيرًا من اضطراب الداخل. وليست مجرد أخلاق اجتماعية، وإن كانت تنتج عدلاً ورحمة. وليست مجرد تصوف وجداني، وإن كانت تحيي الروح. وليست مجرد انضباط فقهي، وإن كانت تحفظ الحدود. إنها كل ذلك في وحدة واحدة: بناء الإنسان بوصفه كائنًا عبدًا مكرمًا، متجسدًا، راغبًا، خائفًا، ذا ضمير، صاحب هوية، مفتوحًا على الله. ولذلك فإن أي اختزال للتزكية في جانب واحد يفقرها. إذا اختزلت في السلوك صارت جافة، وإذا

اختزلت في الشعور صارت هشة، وإذا اختزلت في المعرفة صارت نظرية، وإذا اختزلت في الخلوة صارت انسحابًا، وإذا اختزلت في العمل العام صارت نشاطًا بلا قلب.

إن التزكية هي مقاومة مستمرة للتشوه. فالإنسان يتعرض كل يوم لما يشوّه: مدح يضحك ذاته، وذم يكسرهما، خوف يقيده، رغبة تسحبه، غضب يعميه، سوق يستثيره، سلطة تروضه، ذاكرة تثقله، وألم يهدده بالقسوة. والتزكية تعني أن لا يترك نفسه لهذه القوى بلا وعي. أن يعود، أن يغسل قلبه من آثار اليوم، أن يراجع، أن يعتذر، أن يشكر، أن يستغفر، أن يصحح. لذلك كانت التزكية عملاً دائماً، لا مرحلة تنتهي. ما دام الإنسان في الدنيا فهو في معرض الغبار، ومن ظن أنه تجاوز الحاجة إلى التزكية كان ذلك من علامات حاجته إليها.

والتواضع هو خاتم التزكية. فكلما زكا الإنسان حقاً ازداد معرفة بضعفه وحاجته إلى الله. أما إذا زادت تزكيتة المزعومة إعجابه بنفسه واحتقاره للناس، فهي ليست تزكية بل مرض جديد. الإنسان المزكى لا يرى نفسه فوق الابتلاء، ولا يأمن مكر نفسه، ولا ينظر إلى الساقطين كأنه من معدن آخر، بل يرى فضل الله عليه، ويرجو الثبات، ويرحم الضعيف، ويخاف من الخاتمة. هذا التواضع لا يلغي الثقة، بل يطهرها من الغرور. فهو يعمل ويجاهد، لكنه يعرف أن الفضل لله. ويثبت على الحق، لكنه لا يرى نفسه مالكا للهداية. ويحب الخير في نفسه، لكنه لا ينسى أنه لولا رحمة الله لضاع.

وفي خاتمة فصل التزكية، يمكن القول إن التزكية هي الجسر بين معرفة الإنسان وتحوّله. فليس المقصود من تحليل الذات والنفس والروح والضمير والرغبة والخوف والهوية أن نضيف معرفة نظرية فقط، بل أن نفتح طريقاً للعمل على الداخل. الإنسان ليس موضوعاً للفهم فحسب، بل مشروع إصلاح. وكل معرفة لا تقوده إلى تزكية قد تتحول إلى زخرفة فكرية. والتزكية تجعل السؤال عن الإنسان سؤالاً عملياً: كيف أعيش؟ كيف أريد؟ كيف أخاف؟ كيف أحب؟ كيف أتكلم؟ كيف أملك؟ كيف أعلم؟ كيف أعبد؟ كيف أعود؟ كيف أصير؟

وهذا يكتمل بناء القسم الرابع: الإنسان من الداخل. بدأناه بالذات، حيث يقول الإنسان: أنا. ثم دخلنا إلى النفس، حيث يكتشف أن هذه الأنا ميدان صراع. ثم صعدنا إلى الروح، حيث يفتح الداخل على الله. ثم وقفنا عند الضمير، حيث يشهد الإنسان على نفسه. ثم حللنا الرغبة، حيث يظهر ما يطلبه الإنسان. ثم الخوف، حيث يظهر ما يهدده ويستعبده. ثم الهوية، حيث يسأل من يكون. ثم التزكية، حيث يبدأ العمل على كل ذلك. ومن اجتماع هذه الفصول يظهر الإنسان كائنًا داخليًا مركبًا، لا يفسر بصفة واحدة، ولا يختزل في قوة واحدة، بل يعيش صراعًا عميقًا بين السقوط والصعود، بين الغفلة والذكر، بين الهوى والهدى، بين الانغلاق والصيرورة.

وهنا يصبح الانتقال إلى خاتمة القسم الرابع ضروريًا؛ لأن هذه الخاتمة لن تكون تلخيصًا للفصول فقط، بل تركيبًا لفكرتها الكبرى: الصراع الداخلي للإنسان. فقد رأينا أن الداخل الإنساني ليس هدوءًا، بل ميدان. وأن التزكية ليست رفاهاً روحياً، بل ضرورة وجودية. وأن الإنسان لا يصير إنساناً بمجرد امتلاك عقل أو جسد أو هوية، بل بمقدار ما يجاهد داخله في ضوء الله والحق والرحمة. وهذا هو ما ستثبته خاتمة القسم: أن الصراع الداخلي ليس عيباً طارئاً في الإنسان، بل شرط صيرورته، وأن الفلاح ليس في غياب الصراع، بل في أن يجد الصراع وجهته.

خاتمة القسم الرابع الصراع الداخلي للإنسان

ينتهي هذا القسم إلى حقيقة مركزية: إن الإنسان ليس كائنًا هادئًا من الداخل، بل كائن صراع. ليس الصراع طارئًا على وجوده، ولا علامة فساد مطلق في طبيعته، بل هو صورة من صور تركيبه العميق. ففي داخله ذات تبحث عن تعريفها، ونفس تتقلب بين الهوى واللوم والطمأنينة، وروح تناديه إلى الأعلى، وضمير يشهد عليه، ورغبة تدفعه إلى الطلب، وخوف يكشف هشاشته، وهوية تمنحه مركزًا وقد تتحول إلى قيد، وتركيز تحاول أن تعيد ترتيب هذا كله في ضوء الله والحق. ومن هنا لا يكون الإنسان بسيطًا ولا شفافًا ولا مكتملاً، بل كائنًا يعيش في منطقة توتر دائم بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

لقد كشف فصل الذات أن الإنسان لا يملك نفسه بسهولة، وأن قوله «أنا» ليس جوابًا نهائيًا، بل بداية سؤال. فالذات قد تعرف وقد تتوهم، قد تكرم نفسها وقد تؤله صورتها، قد تنسحق أمام الآخرين وقد تتضخم عليهم، ولا تستقر إلا حين تقف أمام الله بوصفها ذاتًا مكرمة ومسؤولة لا صنمًا ولا شيئًا مهملاً. وكشف فصل النفس أن الداخل الإنساني ليس صوتًا واحدًا، بل حركة بين الأمر بالسوء واللوم والطمأنينة، وأن الإنسان لا ينجو بإنكار نفسه ولا بإطلاقها، بل بمعرفتها ومجاهدتها وتركيتها. وكشف فصل الروح أن الإنسان أوسع من حاجاته ودوافعه؛ فهو مفتوح على معنى أعلى، وأن غياب الروح لا يترك فراغًا محايدًا، بل يملؤه بالأصنام الصغيرة.

أما الضمير فقد ظهر بوصفه الشاهد الذي يمنع الإنسان من أن يعيش بلا محكمة داخلية. إنه لا يعصمه دائمًا، لكنه يوقظه، ويؤلمه، ويدعوه إلى التوبة والإصلاح. والرغبة كشفت أن الإنسان كائن يريد، وأن الخطر ليس في الرغبة ذاتها، بل في تحولها إلى هوى

حاكم، وأن الفلاح لا يكون بقتل الرغبة، بل برفعها وترتيبها. والخوف كشف هشاشة الإنسان، لكنه كشف كذلك إمكان شجاعته؛ فالإنسان لا يتحرر حين لا يخاف، بل حين لا يعبد خوفه. والهوية بينت أن الإنسان يحتاج إلى تعريف وانتماء، لكنه يمرض حين تتحول الهوية إلى سجن أو عصبية، ولا تستقيم إلا حين تنتظم تحت الهوية الكبرى: الإنسان عبد مكرم، مبتلى، مستخلف، مسؤول، راجع إلى الله.

وجاءت التزكية بوصفها المشروع العملي الذي يجمع هذه الخيوط كلها. فالتزكية ليست ملحقاتاً أخلاقياً بعد فهم الإنسان، بل هي الطريق الذي يتحول فيه الفهم إلى صيرورة. من دون تزكية تصبح معرفة الذات نرجسية، ومعرفة النفس تبريراً، والحديث عن الروح ادعاءً، والضمير عذاباً بلا طريق، والرغبة عبودية، والخوف قيداً، والهوية صنماً. أما بالتزكية، فإن هذه القوى لا تختفي، بل تُعاد إلى مواضعها: الذات تتواضع دون أن تنسحق، والنفس تتجاهد دون أن تُكره كراهية مرضية، والروح تحيا، والضمير يهتدي بالرحمة، والرغبة ترتفع، والخوف يترتب، والهوية تنفتح على الحق.

وهكذا يظهر أن الصراع الداخلي ليس دليل فشل الإنسان، بل شرط صيرورته. فالإنسان الذي لا يصارع داخله إما أنه لم يستيقظ بعد، أو أنه صالح ظلامه حتى لم يعد يشعر به. أما الإنسان الحي فإنه يسمع أصواتاً متعددة في داخله: صوت الهوى وصوت الضمير، صوت الخوف وصوت التوكل، صوت الرغبة وصوت الزهد، صوت الجرح وصوت الرحمة، صوت الهوية المغلقة وصوت التعارف، صوت النفس وصوت الروح. والفلاح ليس في غياب هذه الأصوات، بل في أن يعرف الإنسان أيها يجعل قائداً، وأيها يضعه في موضعه، وأيها يزيكه، وأيها يرفضه.

إن الداخل الإنساني، في الرؤية القرآنية، ليس ظلاماً ينبغي الهرب منه، ولا قداسة ذاتية ينبغي إطلاقها، بل أمانة ينبغي رعايتها. الإنسان ليس ملاكاً بلا رغبة، ولا حيواناً بلا روح،

ولا عقلاً مجرداً بلا خوف، ولا ضميراً خالصاً بلا ضعف. إنه هذا الكائن المركب الذي يُدعى إلى أن يصير أفضل مما هو، لا بإنكار طينه، ولا بنسيان نفخته، بل بجمعهما في عبودية واعية. فالطين يذكره بحدوده، والنفخة تذكره بعلوه، والنفس تكشف صراعه، والروح تكشف قبلته، والتزكية تفتح له الطريق.

وبذلك يمهد هذا القسم للقسم التالي: الإنسان والتناقض. فما رأيناه هنا داخل الإنسان سنراه هناك في صورته الوجودية والأخلاقية الكبرى: الإنسان بين الخير والشر، بين العقل والرغبة، بين الحرية والخوف، بين القوة والضعف، بين الإيمان والشك، بين الأنانية والإيثار، بين البناء والهدم. لقد كان القسم الرابع دخولاً إلى الداخل، أما القسم الخامس فسيكون كشفاً لبنية التناقض التي تجعل هذا الداخل ساحة صيرورة دائمة. فالإنسان لا يفهم إلا إذا فهمنا أنه ليس كائن اكتمال ساكن، بل كائن امتحان، وأن سرّه لا يظهر في ما يملكه فقط، بل في الصراع الذي يخوضه ليصير جديراً بما وُهب من كرامة وروح ومسؤولية.

القسم الخامس
الإنسان والتناقض

الفصل الأول

الإنسان بين الخير والشر

ليست مشكلة الإنسان أنه يعرف الخير ولا يفعله، أو يعرف الشر ولا يتركه، بل مشكلته الأعمق أنه الكائن الوحيد الذي يسكنه الخير والشر معاً، لا بوصفهما قوتين خارجيتين تتنازعه من بعيد، بل بوصفهما إمكانين داخليين مفتوحين في صميم تكوينه. فالإنسان لا يقف أمام الخير كما يقف الحجر أمام الضوء، ولا أمام الشر كما تقف الآلة أمام عطل طارئ؛ إنه يدخل في علاقة حية مع كليهما، ينجذب وينفر، يختار ويتردد، يبرر ويندم، يسمو وينحدر، حتى لكان وجوده كله ليس معطى ثابتاً، بل معركة مستمرة بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكون.

ومن هنا فإن السؤال عن الخير والشر في الإنسان ليس سؤالاً أخلاقياً بسيطاً، ولا يمكن اختزاله في ثنائية مدرسية تقول: الإنسان خير بالطبع أو شرير بالطبع. فمثل هذا السؤال، إذا صيغ بهذه البساطة، خان الإنسان قبل أن يفسره؛ لأن الإنسان ليس طبيعة مغلقة، بل قابلية مفتوحة. إنه ليس ملاكاً سقط في الجسد، ولا حيواناً صعد بالمصادفة إلى العقل، بل كائن مركب، متوتر، مشدود بين الطين والنفخة، بين الغريزة والمعنى، بين الحاجة والقيمة، بين الخوف والضمير، بين الرغبة في الامتلاك والقدرة على التضحية، بين الأنانية التي تحفظ الذات والإيثار الذي يتجاوزها.

إن الخير في الإنسان ليس مجرد ميل لطيف نحو الآخرين، كما أن الشر فيه ليس مجرد انحراف عابر عن النظام. الخير هو قدرة الإنسان على أن يتجاوز ضيق ذاته إلى أفق المعنى، أن يرى الآخر لا بوصفه أداة، بل بوصفه وجهًا وحقًا ووجودًا. والشر هو انغلاق الإنسان على ذاته حتى تتحول الذات إلى مركز الكون، فلا يرى في العالم إلا ما يخدم رغبته أو قوته

أو خوفه. لذلك لا يبدأ الشر دائمًا من الكراهية، بل قد يبدأ من حب الذات حين يفقد حدوده، ومن الخوف حين يتحول إلى عدوان، ومن الحاجة حين تتحول إلى شهوة امتلاك، ومن العقل حين يفصل عن الضمير، ومن القوة حين تتحرر من المسؤولية.

والإنسان، في عمقه، لا يفعل الشر لأنه يجهل الخير دائمًا، بل كثيرًا ما يفعل الشر وهو يعرف أنه شر، وهنا تكمن المفارقة الكبرى. فلو كان الجهل وحده أصل الشر، لكفى التعليم في إصلاح الإنسان، ولو كانت الحاجة وحدها أصل الشر، لكفى الإشباع في تهذيبه، ولو كان المرض العصبي وحده أصل الشر، لكفى العلاج في إنقاذه. لكن التجربة الإنسانية تكشف أن المعرفة لا تمنع السقوط دائمًا، وأن الغنى لا يمنع الجشع، وأن الثقافة لا تمنع القسوة، وأن الحضارة لا تلغي الوحشية، وأن العقل قد يصبح أداة لتبرير الشر لا لمقاومته. ومن هنا يظهر أن الإنسان ليس كائن نقص معرفي فقط، بل كائن امتحان وجودي.

فالشر في الإنسان لا يظهر دائمًا في صورة فجة، عارية، صريحة. أحيانًا يأتي متخفيًا في ثوب المصلحة، أو النظام، أو الضرورة، أو الواقعية، أو الدفاع عن الذات، أو حماية الجماعة، أو خدمة التاريخ، أو إنقاذ المستقبل. وهذه هي خطورته الكبرى: أنه لا يكتفي بأن يكون فعالًا منحرفًا، بل يصنع لنفسه لغة أخلاقية تبرره. فالإنسان لا يقتل دائمًا لأنه يكره، بل قد يقتل لأنه أقنع نفسه بأنه يطهر العالم. ولا يظلم دائمًا لأنه يريد الظلم، بل قد يظلم لأنه أقنع نفسه بأن العدالة لا تتحقق إلا بالقوة. ولا يستبد دائمًا لأنه يحتقر الناس، بل قد يستبد لأنه يرى نفسه أقدر منهم على معرفة مصلحتهم. وهكذا يصبح الشر أكثر خطورة حين يلبس لباس الفضيلة.

وفي المقابل، ليس الخير في الإنسان حالة سهلة أو عفوية دائمًا. الخير يحتاج إلى مقاومة؛ مقاومة الغريزة حين تطلب بلا حد، ومقاومة الخوف حين يدعو إلى الانكماش، ومقاومة القوة حين تغري بالتسلط، ومقاومة المصلحة حين تريد أن تجعل العالم كله طريقًا

إلى الذات. لذلك لا يكون الإنسان خيرًا لمجرد أنه يمتلك عاطفة رحيمة، بل لأنه يستطيع أن يحول الرحمة إلى موقف، والموقف إلى فعل، والفعل إلى مسؤولية. الخير ليس شعورًا فقط، بل بناء داخلي طويل، يتطلب تهذيب النفس، وتربية الضمير، واتساع الرؤية، والقدرة على تأجيل اللذة، وقبول الكلفة الأخلاقية.

ومن هنا نفهم أن الإنسان لا يولد مكتملاً في الخير ولا مكتملاً في الشر، بل يولد قابلاً لهما معاً. وهذه القابلية هي سر عظمتة وخطورته في آن واحد. فالإنسان يستطيع أن يكون أرحم من مقتضى غريزته، وأقسى من مقتضى حاجته؛ يستطيع أن يطعم غريباً لا يعرفه، ويستطيع أن يدمر شعباً لم يره؛ يستطيع أن يبكي على ألم طفل، ويستطيع أن يبرر موت الآلاف باسم فكرة مجردة. وهذه القدرة المزدوجة هي التي تجعل الإنسان كائنًا غير مضمون، كائنًا لا يكفي أن نعرف بنيته حتى نتوقع مصيره، ولا يكفي أن نقرأ تاريخه حتى نغلق احتمالاته.

إن التناقض بين الخير والشر ليس عيبًا طارئًا في الإنسان، بل هو جزء من دراما الصيرورة الإنسانية. فالإنسان لا يصير إنسانًا بالفعل إلا لأنه قادر على أن يختار بين اتجاهين، وأن يتحمل معنى اختياره. ولو كان الخير فيه ضرورة ميكانيكية لما كان فضيلة، ولو كان الشرف فيه قدرًا محتومًا لما كان مسؤولية. إن قيمة الإنسان الأخلاقية تنشأ من هذه المسافة الدقيقة بين الإمكان والفعل، بين الميل والقرار، بين ما يدعو إليه داخله وما يختاره هو لنفسه. في هذه المسافة تولد الحرية، ويولد الندم، وتولد التوبة، وتولد البطولة، وتولد الخيانة أيضًا.

لذلك فإن الإنسان لا يفهم من خلال لحظة واحدة من لحظاته. لا يجوز أن نخترله في سقوطه، ولا أن نقدسه بسبب لحظة سموه. فالإنسان قد يسقط بعد صفاء، وقد ينهض بعد وحل، وقد يخون بعد وفاء، وقد يتطهر بعد خطيئة. إنه ليس خطأ مستقيمًا، بل مسار متعرج،

وفي هذا التعرّيج تكمن إنسانيته. ومن أخطر الأخطاء أن نحكم على الإنسان كما نحكم على الشيء؛ فالشيء يبقى ما هو، أما الإنسان فيحمل داخله قابلية التحول. ولذلك فإن السؤال الأعمق ليس: هل الإنسان خير أم شرير؟ بل: ما الشروط التي تجعل الخير فيه ممكناً؟ وما الشروط التي تجعل الشر فيه راجحاً؟ وكيف يمكن بناء الإنسان بحيث لا يلغى تناقضه، بل يهذب ويؤجّه ويُرفع إلى مستوى المعنى؟

وهنا يتضح أن الخير والشر لا انفصالان عن بنية الإنسان كلها: عن جسده، ونفسه، وعقله، وذاكرته، وخوفه، ورغبته، ومجتمعه، وتاريخه، وصورته عن الله والعالم والآخر. فالشر لا يأتي من الداخل وحده، ولا من الخارج وحده؛ إنه يتولد غالباً عند نقطة التقاء الداخل بالخارج: رغبة مضطربة تجد نظاماً يسمح لها، خوف داخلي يجد سلطة تستثمره، جرح نفسي يجد أيديولوجيا تبرره، عقل بارد يجد قوة تطلب منه التخطيط، جماعة قلقة تجد عدواً تصب عليه ذعرها. وكذلك الخير لا يولد من الوعظ وحده، بل يحتاج إلى بنية حاضنة: أسرة تربي، ومعرفة تهذب، وعدالة تحمي، ودين يوقظ، ومجتمع لا يكافئ القسوة، ودولة لا تجعل الشر طريقاً للنجاح.

بهذا المعنى، يصبح الإنسان بين الخير والشر ليس موضوعاً أخلاقياً فحسب، بل موضوعاً حضارياً. فكل حضارة تكشف تصورها للإنسان من خلال الطريقة التي تضبط بها الشر وتحرر بها الخير. الحضارة التي تفترض أن الإنسان ملاك تتركه بلا ضوابط فتُفاجأ بانفجار أنانيته، والحضارة التي تفترض أنه وحش تبني له أفقاصاً فتقتل روحه، أما الحضارة الأعمق فهي التي تدرك أنه كائن قابل للسمو والسقوط معاً، فتقيم نظامها على التربية والحرية والمسؤولية والعدالة والرقابة والرحمة في آن واحد.

ومن هنا تبدأ جدلية الإنسان: ليس من تعريف جامد، بل من هذا التوتر الحي بين النور والظلمة، بين الارتفاع والانحدار، بين النداء الأعلى والجذب الأدنى. الإنسان ليس خيراً

خالصًا فنظمئن إليه، ولا شرًا خالصًا فنلعنه، بل هو مشروع مفتوح، ومحنة مفتوحة، وإمكان مفتوح. إنه الكائن الذي يستطيع أن يخون صورته، ويستطيع أن يحققها؛ يستطيع أن ينحدر دون الحيوان، ويستطيع أن يعلو بما لا تبلغه الغريزة. ولذلك فإن فهم الإنسان يبدأ من الاعتراف بهذا السر: أن التناقض ليس نهاية الإنسان، بل بدايته؛ وأن الخير لا يلغي الشر من داخله إلغاءً آليًا، بل ينتصر عليه كل يوم بقدر ما يظل الإنسان يقظًا، مسؤولًا، متذكرًا، ومشدودًا إلى معنى أعلى من ذاته.

إن الإنسان لا يحمل الخير والشر كما يحمل الشيء صفتين ثابتتين، بل يحملهما بوصفهما إمكانين يتحركان في داخله تبعًا لطريقة وعيه بذاته، ولصورته عن العالم، ولعلاقته بالآخر، ولتنوع التربية التي صاغت ضميره، ولطبيعة السلطة التي تحيط به، وللمعنى الذي يمنحه لوجوده. فالخير لا يولد في الإنسان كاملاً بمجرد وجود الاستعداد له، كما أن الشر لا ينفجر فيه دفعة واحدة بمجرد وجود القابلية له. كلاهما يحتاج إلى شروط، ومسارات، وتراكمات، ومناخات داخلية وخارجية. ومن هنا فإن دراسة الخير والشر في الإنسان ليست دراسة أخلاقية مجردة، بل هي دراسة في تكوّن الإنسان نفسه: كيف يصير رحيماً؟ كيف يصير قاسياً؟ كيف يتسع للآخر؟ كيف ينغلق على ذاته؟ كيف يتحول الضمير إلى قوة مقاومة؟ وكيف يتحول العقل إلى خادم للرغبة؟ وكيف يمكن للكائن الواحد أن يكون في لحظة ما قادراً على التضحية، وفي لحظة أخرى قادراً على التبرير البارد للعدوان؟

إن أول ما ينبغي إدراكه أن الخير في الإنسان ليس مجرد معرفة بالفضيلة، بل قدرة على الانحياز إليها حين تكون مكلفة. فالخير السهل لا يكشف الإنسان كشفاً عميقاً؛ إذ يستطيع أكثر الناس أن يكونوا أحياناً حين لا يدفعون ثمناً كبيراً لذلك، ولكن جوهر الخير لا يظهر إلا حين يصطدم بالمصلحة، أو بالخوف، أو بالإغراء، أو بضغط الجماعة، أو بسلطان القوة. هناك فقط يتبين هل الخير في الإنسان مجرد ذوق أخلاقي لطيف، أم أنه بنية داخلية

قادرة على الصمود. ولذلك لا تقاس أخلاق الإنسان بما يعلنه في لحظات السعة، بل بما يختاره في لحظات الضيق، ولا بما يقوله حين يكون آمناً، بل بما يفعله حين يهدده الخوف، ولا بما يمدحه في الآخرين، بل بما يلتزم به حين يصبح الالتزام ضد مصلحته المباشرة. أما الشر، فليس دائماً اندفاعاً غرائزياً مباشراً، بل كثيراً ما يكون صناعة عقلية متقدمة. وهذه من أخطر مفارقات الإنسان؛ فالحيوان قد يؤدي بدافع الحاجة أو الدفاع أو الغريزة، أما الإنسان فيستطيع أن يؤدي ومعه نظرية، وأن يظلم ومعه خطاب، وأن يقسو ومعه تبرير، وأن يحول الشر إلى نظام، ثم يحول النظام إلى فضيلة، ثم يطالب الضحايا بالاعتراف بضرورة ما وقع عليهم. وهنا لا يكون الشر نقصاً في العقل، بل انحرافاً في وجهته؛ إذ يغدو العقل أداة تنظيم للشر بدل أن يكون أداة كشف له. فالإنسان لا يبلغ أقصى خطورته حين يكون منفعلاً غاضباً فحسب، بل حين يصبح قادراً على ترتيب القسوة بهدوء، وتوزيع الظلم بعدالة شكلية، وإدارة الألم بلغة إدارية باردة.

ومن هنا فإن الشر الإنساني لا يقاس فقط بالفعل ذاته، بل بالقدرة على تبريره. فالإنسان حين يخطئ ثم يعترف بخطئه، يبقى في داخله باب للعودة؛ أما حين يخطئ ثم يصنع من خطئه مبدأ، ومن مصلحته حقاً، ومن خوفه حكمة، ومن عدوانه ضرورة، فإنه لا يمارس الشر فقط، بل يغلق منافذ الخلاص منه. ولذلك كان التبرير أخطر من الخطيئة أحياناً، لأن الخطيئة قد توقظ الندم، أما التبرير فيخدر الضمير. والخطيئة قد تبقي الإنسان في مواجهة نفسه، أما التبرير فيمنحه وهم البراءة. وحين يتوقف الإنسان عن الإحساس بثقل الشر، لا لأنه بريء، بل لأنه نجح في إعادة تسميته، يكون قد دخل في أخطر مراحل السقوط الأخلاقي.

إن الضمير هو الجبهة الداخلية الكبرى في هذه المعركة. غير أن الضمير ليس صوتاً جاهزاً يعمل آلياً في كل إنسان، بل هو قابل للتربية والتشويه، للتوسيع والتضييق، للإيقاظ

والتخدير. فقد يمتلك الإنسان ضميرًا حيًا تجاه أهله وعشيرته وجماعته، ولكنه ضمير ميت تجاه الغرباء. وقد يكون رقيقًا في علاقاته الخاصة، قاسيًا في مواقفه العامة. وقد يبكي أمام ألم فرد يعرفه، ثم يبرر مأساة جماعة لا يراها. وهذا يعني أن الضمير، إذا لم يتجاوز حدود القرابة والمصلحة والانتماء الضيق، قد يتحول إلى ضمير انتقائي، والضمير الانتقائي ليس نقيض الشر دائمًا، بل قد يكون أحد أشكاله الخفية؛ لأنه يمنح الإنسان شعورًا بأنه أخلاقي، مع أنه لا يمارس الأخلاق إلا داخل دائرة محدودة تخدم صورته عن نفسه.

لذلك يحتاج الخير إلى توسيع مجال الإحساس الأخلاقي. فكلما اتسعت قدرة الإنسان على رؤية الآخر، اتسع الخير فيه. والآخر هنا ليس من يشبهني فقط، ولا من ينتمي إلى دائرتي، ولا من يعترف بقيمي، بل هو كل كائن تقع عليه آثار فعلي، وكل وجه يمكن أن يتحول إلى ضحية إذا أطلقت قوتي بلا قيد. فالشر يبدأ غالبًا حين يفقد الآخر وجهه، حين يتحول إلى رقم، أو فئة، أو عدو مطلق، أو عقبة، أو مادة للاستخدام. فإذا سقط وجه الآخر من وعي الإنسان، سهل عليه أن يقسو؛ لأن القسوة تحتاج أولاً إلى نزع الإنسانية عن موضوعها. وهكذا يبدأ الشر قبل الفعل: يبدأ في اللغة، في التصنيف، في الصورة الذهنية، في اختزال الآخر إلى شيء يمكن التعامل معه بلا ارتجاف داخلي.

ومن أعمق ما يكشف الإنسان أن الشر لا يحتاج دائمًا إلى كراهية صريحة؛ يكفي أحيانًا غياب الإحساس. فاللامبالاة قد تكون صورة هادئة من صور الشر. الإنسان لا يظلم فقط حين يعتدي، بل قد يظلم حين يرى الظلم ولا يهتز، حين يسمع الألم ولا يتغير، حين يعرف الحقيقة ولا يقولها، حين يستطيع أن يمنع الضرر ولا يفعل. ومن هنا فإن الشر ليس فعالًا إيجابيًا دائمًا، بل قد يكون امتناعًا، صمتًا، بروءًا، حياءً كاذبًا، انسحابًا من المسؤولية. فالإنسان ليس مسؤولًا فقط عما يفعله، بل عما يقبل بوجوده حين يكون قادرًا على مقاومته. غير أن هذا لا يعني أن الإنسان مطالب بأن يحمل العالم كله على كتفيه حملًا مستحيلًا؛ فالمسؤولية الأخلاقية لا تعني إلغاء المحدودية البشرية. الإنسان محدود القدرة،

محدود العلم، محدود الطاقة، لكنه غير معذور حين يحول محدوديته إلى ذريعة للهروب من كل واجب. ولذلك تقوم الأخلاق على توازن دقيق بين الاعتراف بالحدود وعدم تحويل الحدود إلى إعفاء شامل. فالخير لا يطلب من الإنسان أن يكون إلهًا، بل أن يكون إنسانًا يقظًا؛ لا يطلب منه أن ينقذ كل شيء، بل ألا يشارك في إفساد ما يستطيع حفظه؛ لا يطلب منه أن يلغي الشر من التاريخ، بل أن يمنع الشر من أن يجد في داخله حليفًا صامتًا.

في هذا السياق، يظهر الخوف بوصفه أحد الجسور الكبرى بين الخير والشر. فالخوف في أصله ليس شرًّا؛ إنه آلية حفظ، ووعي بالخطر، وتنبيه للكائن إلى هشاشته. ولكنه حين يستولي على الإنسان استيلاءً كاملاً، قد يحوله إلى كائن منكمش لا يرى إلا سلامته الخاصة. ومن هنا قد يصبح الخوف أصلًا لكثير من الشرور: الكذب خوفًا، الخيانة خوفًا، القسوة خوفًا، الطاعة العمياء خوفًا، السكوت عن الظلم خوفًا، والاحتماء بالقوة خوفًا. فالإنسان الخائف لا يصبح شريرًا بالضرورة، لكنه يصبح قابلاً لأن يبيع أجزاء من ضميره طلباً للأمان. ولهذا كان تحرير الإنسان من الخوف شرطاً من شروط تحرير الخير فيه.

والرغبة أيضًا ليست شرًّا في ذاتها؛ فهي طاقة الحياة، وحركة الطلب، واندفاع الإنسان نحو الامتلاك والإنجاز والاستمرار. لكن الرغبة حين تفقد المعنى والحد تتحول إلى قوة عمياء. فالشر لا يولد من الرغبة لأنها رغبة، بل من الرغبة حين تنفصل عن الضمير، ومن الحاجة حين تتحول إلى نهم، ومن اللذة حين تصير معيارًا وحيداً، ومن الامتلاك حين يصبح بديلاً عن الوجود. عندئذ لا يعود الإنسان يريد الأشياء لأنه يحتاجها، بل يحتاجها لأنه يريد أن يثبت ذاته من خلالها. وهكذا ينتقل من استعمال العالم إلى ابتلاع العالم، ومن طلب الحياة إلى استعباد الحياة، ومن تحقيق الذات إلى سحق الذوات الأخرى في طريق تضخمها.

أما القوة، فهي الامتحان الأكثر كشفًا للإنسان. فالضعف قد يخفي الشر لأنه يعجز عن تنفيذه، أما القوة فتمنح الداخل فرصة الظهور. ولذلك لا تكشف الأخلاق عند الإنسان كما

تكشفها السلطة، والمال، والنفوذ، والقدرة على الإيذاء دون عقاب. فالإنسان حين يكون ضعيفاً قد يبدو عادلاً لأنه لا يستطيع الظلم، وحين يكون محتاجاً قد يبدو متواضعاً لأنه لا يملك أدوات الكبرياء، وحين يكون بعيداً عن السلطة قد يدين الاستبداد لأنه لم يختبر إغراءه. لكن القوة حين تأتي، ترفع الغطاء عن البنية العميقة للنفس. فمن كان الخير فيه مبدأً ازداد بالقوة مسؤولية، ومن كان الخير فيه مجرد عجز تحول بالقوة إلى تسلط.

ولهذا فإن السؤال الحقيقي ليس: هل يملك الإنسان قوة؟ بل: ما الذي تفعله القوة بإنسانيته؟ هل توسع مسؤوليته أم تضخم أنه؟ هل تجعله أقدر على الحماية أم أقدر على السيطرة؟ هل تمنحه فرصة لتحقيق العدل أم فرصة للإفلات من الحساب؟ إن القوة بلا ضمير لا تبقى قوة محايدة، بل تتحول إلى شر منظم، والقوة بلا معنى تصبح عبادة للذات، والقوة بلا رحمة تجعل الإنسان يظن أن القدرة على الفعل تعني مشروعية الفعل. وهنا يقع الانحراف الأكبر: حين يخلط الإنسان بين ما يستطيع أن يفعله وما يجوز له أن يفعله.

إن الخير، إذن، ليس ضعفاً، كما أن الشر ليس قوة. هذه مغالطة كبرى صنعت كثيراً من انحرافات التاريخ. الخير يحتاج إلى قوة، لكنه قوة منضبطة بالمعنى، والشر قد يصدر عن ضعف داخلي عميق ولو ظهر في صورة بطش خارجي. فالمستبد ليس قوياً دائماً في جوهره؛ قد يكون خائفاً إلى حد أنه لا يحتمل حرية الآخرين. والجشع ليس دليل امتلاء، بل دليل فراغ لا يشبع. والقسوة ليست صلابة بالضرورة، بل قد تكون عجزاً عن احتمال هشاشة الذات. وهكذا تكشف القراءة العميقة أن كثيراً مما نسميه قوة ليس إلا ضعفاً مقنعاً، وأن كثيراً مما يبدو رحمة ليس عجزاً، بل قدرة عالية على ضبط الذات.

ومن هنا تتخذ جدلية الخير والشر بعدها الفلسفي الأعمق. فالإنسان ليس ساحة محايدة تتصارع فيها قوى خارجية فقط، بل هو الكائن الذي يشارك في تشكيل نفسه عبر اختياراته المتكررة. كل فعل يترك أثراً في الداخل. الصدق لا يبقى كلمة، بل يبني في النفس

قابلية جديدة للصدق. والكذب لا يبقى حادثة، بل يحفر طريقًا لكذب آخر. والرحمة لا تنتهي عند موضوعها، بل توسع القلب الذي صدرت عنه. والقسوة لا تصيب الضحية وحدها، بل تشوه الفاعل أيضًا. وهكذا فإن الإنسان لا يفعل الخير أو الشر فقط، بل يصير بما يفعل. إن الفعل الأخلاقي ليس حدثًا عابرًا على سطح الحياة، بل لبنة في بناء الذات أو في خرابها.

ولهذا فإن الصيرورة الإنسانية ليست منفصلة عن الأخلاق. فالإنسان يصير عبر ما يختاره، ويتشكل عبر ما يكرره، ويتحدد عبر ما يبرره، ويرتفع أو ينحدر عبر ما يسمح له ضميره بأن يصبح مألوفًا. وما يتكرر في الفعل يتحول إلى عادة، وما يتحول إلى عادة يدخل في الطبع، وما يدخل في الطبع يصير جزءًا من صورة الإنسان عن نفسه. عند هذه النقطة لا يعود الشر حادثة طارئة، بل نمط وجود، ولا يعود الخير موقفًا منفردًا، بل هيئة نفسية. ومن هنا كانت التربية الأخلاقية في جوهرها تربية على صناعة النفس، لا مجرد تلقين قواعد السلوك.

والإنسان، في هذا كله، لا يستطيع أن يهرب من مسؤوليته بحجة التعقيد. نعم، هو كائن مركب، تؤثر فيه الوراثة، والبيئة، والذاكرة، والطفولة، والاقتصاد، والسياسة، والجماعة، والخطاب، والجسد، واللاوعي. لكن هذا التعقيد لا يلغي المسؤولية، بل يجعلها أكثر عمقًا. فالإنسان ليس حرًا حرية مطلقة، وليس مجبورًا جبرًا كاملاً؛ إنه يتحرك داخل مجال من القيود والإمكانات. وحين ندرك هذه الحقيقة، لا نقع في قسوة الحكم المطلق عليه، ولا في سذاجة تبرئته الكاملة. إننا نفهمه دون أن نعفيه، ونرحمه دون أن نلغي حسابه، ونقرأ شروط سقوطه دون أن نجعل السقوط قدرًا محتومًا.

وهذه النقطة ضرورية لبناء نظرية متوازنة في الإنسان. فالرؤية التي تجعله شريرًا بالطبع تنتهي إلى أنظمة خوف وسيطرة، والرؤية التي تجعله خيرًا بالطبع تنتهي إلى سذاجة سياسية

وتربوية، أما الرؤية التي تراه كائنًا متناقضًا، قابلاً للخير والشر، فإنها تؤسس لفهم أكثر عدلاً وعمقًا. فالإنسان يحتاج إلى حرية لأنه ليس آلة، ويحتاج إلى تربية لأنه ليس مكتملاً، ويحتاج إلى قانون لأنه ليس مضمونًا، ويحتاج إلى رحمة لأنه ضعيف، ويحتاج إلى مسؤولية لأنه قادر، ويحتاج إلى معنى لأنه لا يعيش بالخبز وحده، ويحتاج إلى ضمير لأنه يستطيع أن يحول الخبز نفسه إلى أداة ظلم إذا انفصل عن القيمة.

إن الخير والشر في الإنسان لا ينفصلان، في النهاية، عن السؤال الأكبر: ما الإنسان؟ فإذا كان الإنسان مجرد كائن بيولوجي، غذا الخير والشر مجرد استراتيجيات بقاء وتكيف. وإذا كان مجرد عقل، غذا الشر خطأ في التفكير والخير صحة في الاستدلال. وإذا كان مجرد نفس، غذا كل شيء ردًا إلى الجرح والرغبة والخوف. وإذا كان مجرد كائن اجتماعي، غذا الخير والشر نتاجًا للبنية وحدها. لكن الإنسان أوسع من ذلك كله؛ إنه جسد ونفس وعقل وروح وضمير وتاريخ ومجتمع ومصير. ولذلك لا يمكن فهم الخير والشر فيه إلا ضمن هذه الكلية المركبة. فالشر قد يبدأ من الجسد، لكنه لا يكتمل إلا حين يبرره العقل أو يصمت الضمير. والخير قد يبدأ من عاطفة، لكنه لا يثبت إلا حين يتحول إلى وعي وإرادة ومسؤولية.

وهذا المعنى، فإن الخير ليس مجرد نقيض للشر، بل هو ارتقاء في بنية الإنسان. والشر ليس مجرد غياب للخير، بل قد يكون تنظيمًا مضافًا للمعنى. الخير يربط الإنسان بما هو أوسع من ذاته، والشر يحبسها في ذاته. الخير يفتح الوجود على المشاركة، والشر يحوله إلى مجال امتلاك. الخير يرى الحياة أمانة، والشر يراها غنيمة. الخير يجعل القوة مسؤولية، والشر يجعلها امتيازًا. الخير يجعل الحرية طريقًا إلى الكرامة، والشر يجعلها ذريعة للعدوان. ومن هنا فإن الصراع بين الخير والشر في الإنسان هو، في أعماق طبقاته، صراع بين صورتين للوجود: وجود بوصفه أمانة ومعنى، ووجود بوصفه امتلاكًا وغلبة.

إن الإنسان لا ينجو من الشر بمجرد إدانته، بل بفهم طرق دخوله إلى النفس والتاريخ. ولا يحقق الخير بمجرد تمجيده، بل ببناء شروطه في الذات والمجتمع والحضارة. ومن هنا فإن الفصل بين الخير والشر لا يمر فقط عبر الوعظ، بل عبر إعادة بناء الإنسان: بناء وعيه، وضميره، وخياله الأخلاقي، وعلاقته بالآخر، ونظام حاجاته، ومعنى قوته، وطريقة حضوره في الجماعة. فإذا ترك الإنسان لنفسه بلا تربية، ولرغبته بلا ضابط، ولخوفه بلا شجاعة، ولقوته بلا محاسبة، ولعقله بلا ضمير، فإنه يستطيع أن ينتج من الشر ما لا ينتجه أي كائن آخر. وإذا أُوقظ فيه المعنى، وهُذبت رغبته، وتحرر من خوفه، واتسع ضميره، وربط قوته بالمسؤولية، فإنه يستطيع أن ينتج من الخير ما يجعل وجوده شهادة على إمكان السمو داخل عالم قابل للسقوط.

وهكذا لا يعود سؤال الخير والشر سؤالاً عن صفة ثابتة في الإنسان، بل عن اتجاه صيرورته. فالإنسان لا يُعرّف بما يحمله في داخله من إمكانيات فقط، بل بما يصنعه بهذه الإمكانيات. إنه لا يكون خيراً لأنه قادر على الخير، ولا يكون شراً لأنه قادر على الشر، بل يصير هذا أو ذاك بقدر ما يحول الإمكان إلى فعل، والفعل إلى عادة، والعادة إلى بنية، والبنية إلى مصير. ومن هنا فإن كل إنسان، وكل مجتمع، وكل حضارة، تقف دائماً أمام هذا السؤال الصامت: أي إنسان نربي؟ أي رغبة نطلق؟ أي قوة نكافئ؟ أي خوف نستثمر؟ أي ضمير نوقظ؟ وأي شر نعيد تسميته حتى يصبح مقبولاً؟

في ضوء هذا كله، يتبين أن الإنسان بين الخير والشر ليس موضوعاً عابراً في كتاب الإنسان، بل هو مفتاح لفهم جدلية الصيرورة والتناقض كلها. فالإنسان لا يصير لأنه يتحرك في الزمن فقط، بل لأنه يتحرك داخل التوتر الأخلاقي. ولا يتناقض لأنه ضعيف التكوين فقط، بل لأنه يحمل في داخله قابلية الصعود والسقوط معاً. لذلك فإن الخير والشر ليسا فصلاً أخلاقياً منفصلاً عن بقية الوجود الإنساني، بل هما اللغة العميقة التي تكشف معنى

الحرية، وحدود العقل، وحاجة النفس إلى التزكية، وخطورة المجتمع، ودور الدولة، وموقع الدين، ومصير الحضارة. فالإنسان، في النهاية، لا يُختبر بما يعرفه فقط، ولا بما يملكه فقط، ولا بما ينتجه فقط، بل بما يصبحه حين يواجه إمكان الشر في داخله، وبما يختاره حين يكون الخير ممكناً لكنه مكلف.

لا يبقى الخير والشر في الإنسان شأنًا داخليًا محضًا، لأن الإنسان لا يعيش داخل نفسه وحدها، بل يعيش في مجتمع، وينتمي إلى جماعة، ويتحرك داخل تاريخ، ويتأثر بلغة، ويخضع لسلطة، ويدخل في علاقات قوة ومصالحة ورمز وانتماء. ولذلك فإن الخير والشر، وإن بدأ في النفس، لا يظلان حبيسين فيها؛ إنهما يخرجان إلى العالم، يتجسدان في السلوك، ثم في العادة، ثم في المؤسسة، ثم في الثقافة، ثم في النظام العام. وهنا يصبح السؤال أكثر خطورة: كيف يتحول الشر الفردي إلى بنية؟ وكيف يتحول الخير الفردي إلى قوة حضارية؟ ولماذا يستطيع إنسان واحد أن يخطئ فيبقى خطؤه محدودًا، بينما تستطيع جماعة أو دولة أو أيديولوجيا أن تجعل الخطأ نفسه نظامًا ممتدًا في الزمان والمكان؟

إن الشر الفردي محدود بحدود قدرة صاحبه، أما الشر حين يدخل المؤسسة فإنه يكتسب عمرًا أطول من عمر الأفراد. فقد يموت الظالم ويبقى نظام الظلم، وقد يزول المستبد وتبقى آلية الاستبداد، وقد يندم الفرد ولا تندم المؤسسة، لأن المؤسسة لا تملك ضميرًا إلا بقدر ما يُزرع فيها من قانون ورقابة وقيم ومحاسبة. ومن هنا فإن الشر، حين يتحول إلى بنية، يصبح أكثر برودة وأقل ظهورًا؛ لا يعود صرخة قاسية، بل إجراء إداريًا؛ لا يعود غضبًا منفلتًا، بل سياسة عامة؛ لا يعود عدوانًا مكشوفًا، بل مصلحة منظمة؛ لا يعود ذنبًا شخصيًا، بل وظيفة يؤديها موظفون لا يشعرون أنهم يصنعون مأساة، لأنهم لا يرون إلا الجزء الصغير الذي كُلفوا به.

وهذه من أعقد صور الشر في التاريخ: الشر المجزأ. حين يتوزع الفعل الشرير على سلسلة طويلة من الأيدي والعقول والقرارات، يفقد كل فرد الإحساس الكامل بثقل

الجريمة. واحد يكتب، وآخر يوقع، وثالث ينفذ، ورابع يبرر، وخامس يصمت، وسادس يستفيد، وسابع يقول: لم أفعل إلا ما طُلب مني. وهكذا يتبدد الضمير داخل المسافة بين القرار والنتيجة. وفي الشر الفردي يرى الفاعل غالبًا وجه ضحيته، أما في الشر المؤسسي فقد لا يرى أحد الوجه الأخير للألم. ومن هنا تصبح البنية أخطر من النزوة، والنظام أخطر من الانفعال، والاعتیاد أخطر من الصدمة؛ لأن ما يتكرر يفقد غرابته، وما يفقد غرابته يفقد قدرته على إيقاظ الضمير.

ولذلك فإن أخطر ما يحدث للإنسان ليس أن يفعل الشر مرة، بل أن يتعود عليه، وأن يتعود المجتمع على وجوده، وأن تتعلم اللغة كيف تجعله مقبولًا. فاللغة قد تكون أداة كشف، وقد تكون أداة إخفاء. قد تسمي الظلم ظلمًا، وقد تسميه ضرورة. قد تسمي القسوة قسوة، وقد تسميها حزمًا. قد تسمي الاستبداد استبدادًا، وقد تسميه استقرارًا. قد تسمي نهب الضعفاء نهبًا، وقد تسميه كفاءة اقتصادية. وحين تتغير أسماء الأشياء دون أن تتغير حقيقتها، يدخل الشر في أخطر مراحله؛ لأنه لا يكتفي بأن يوجد، بل يطلب من الوعي العام أن يعترف به بوصفه أمرًا طبيعيًا أو مفيدًا أو لا بد منه.

ومن هنا لا يمكن فصل الأخلاق عن الوعي. فالمجتمع لا يسقط أخلاقًا حين تنتشر فيه الأفعال السيئة فقط، بل حين يفقد القدرة على تسميتها بأسمائها. فالضمير الجمعي يبدأ في التآكل عندما يصبح الخطأ مألوفاً، والفساد ذكاءً، والقسوة قوة، والرحمة ضعفًا، والصدق سذاجة، والانتهازية مهارة، والخيانة واقعية، والعدل حلمًا غير عملي. عندئذ لا يعود الشر حالة منحرفة داخل المجتمع، بل يصبح جزءًا من تعريف النجاح. وهذه هي لحظة الانقلاب الكبرى: حين لا يكتفي الشر بأن ينتصر في الواقع، بل ينتصر في المعايير.

ومع ذلك، فإن الخير أيضًا لا يبقى مجرد فضيلة فردية إذا وجد شروطه التاريخية. فالخير حين يتجاوز العاطفة العابرة، ويصبح تربية، وقانونًا، وعدالة، وثقافة، ومؤسسة،

يتحول من فعل شخصي إلى قوة حضارية. إن الرحمة الفردية تنقذ شخصاً، أما العدالة المؤسسية فتحمي مجتمعاً. والصدق الفردي يحفظ علاقة، أما الشفافية العامة فتحفظ المجال المشترك. والإيثار الفردي يخفف ألماً، أما النظام العادل فيمنع إنتاج الألم ابتداءً. ولذلك فإن الخير لا يبلغ نضجه الكامل حين يبقى معتمداً على نزاهة أفراد متفرقين، بل حين يتحول إلى بنية تمنع الشر من أن يكون الطريق الأسهل للنجاح.

وهنا تظهر أهمية الدولة والمجتمع والثقافة في الصراع بين الخير والشر. فالدولة ليست جهازاً محايداً خارج الأخلاق، والمجتمع ليس كتلة طبيعية بلا مسؤولية، والثقافة ليست زخرفة لغوية فوق الواقع. كل هذه البنى إما أن تساعد الإنسان على أن يكون أفضل مما هو عليه، أو تدفعه إلى أن يكون أسوأ مما يمكن أن يكون. فإذا كافأت الدولة الطاعة العمياء، ضعفت الشجاعة الأخلاقية. وإذا كافأ المجتمع الانتهازية، انكسر الصدق. وإذا مجدت الثقافة القوة بلا مسؤولية، تراجع معنى الرحمة. وإذا صار القانون أداة لحماية الأقوياء، تعلم الضعفاء أن العدالة مجرد لفظ. وهكذا لا يفسد الإنسان وحده، بل تفسده أحياناً البنى التي يفترض أنها جاءت لتنظيم إنسانيته.

غير أن تحميل البنية كل شيء خطأ آخر؛ لأن الإنسان ليس مجرد نتيجة للظروف. نعم، قد تدفع البنية إلى الشر، وقد تهيب له، وقد تكافئه، لكنها لا تلغي نهائياً قدرة الإنسان على الاعتراض الداخلي. وفي أكثر البيئات قسوة يبقى هناك من يقول لا، ومن يحفظ شيئاً من النزاهة، ومن يرفض أن يكون جزءاً من آلة الإيذاء. وهذا يعني أن الضمير، وإن كان يتأثر بالمجتمع، لا يذوب فيه ذوباً كاملاً. فهناك دائماً بقية داخلية، مسافة صغيرة بين الإنسان وما يطلبه منه النظام، وبين الإنسان وما تفرضه عليه الجماعة، وبين الإنسان وما تزينه له المصلحة. في هذه المسافة الصغيرة تولد البطولة الأخلاقية.

والبطولة الأخلاقية ليست دائماً حدثاً صاحباً أو موقفاً تاريخياً عظيماً؛ قد تكون امتناعاً هادئاً عن المشاركة في ظلم، أو كلمة حق في زمن الخوف، أو حفظاً لكرامة إنسان لا يملك

وسيلة للدفاع عن نفسه، أو رفضاً لتبرير ما تعود الناس على تبريره. إنها ليست بالضرورة خروجاً درامياً على العالم، بل حفاظ على إنسانية الداخل حين يتواطأ الخارج على إفسادها. ولذلك فإن الإنسان الأخلاقي ليس من لا يشعر بالإغراء أو الخوف، بل من لا يسمح لهما بأن يكونا السيدين النهائيين لقراره.

إن الجماعة تمتحن الخير والشر في الإنسان بطريقة لا يفعلها الفرد منفرداً. فالإنسان داخل الجماعة لا يكون هو نفسه دائماً؛ إذ تمنحه الجماعة شعوراً بالقوة، وتخفف عنه عبء المسؤولية، وتغريه بالانصهار، وتمنحه لغة جاهزة لتفسير العالم. وفي الجماعة يمكن للإنسان أن يسمو، لأن الجماعة قد توظف فيه التضامن والوفاء والبذل، ويمكن أن ينحدر، لأن الجماعة قد تخدر فرديته الأخلاقية وتحوله إلى تابع في قطيع من الانفعال. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى ضمير فردي، بل يحتاج إلى شجاعة تمنعه من تسليم ضميره للجماعة حين تتحول الجماعة إلى مصدر تعمية أخلاقية.

ومن أعظم مخاطر الجماعة أنها قد تحول الشر إلى واجب انتماء. فإذا قيل للإنسان إن قسوته حماية لجماعته، وإن كراهيته وفاء لها، وإن ظلمه للآخر دفاع عنها، فإنه قد يمارس الشر وهو يشعر بالفضيلة. وهنا نكون أمام شر لا يصدر عن أنانية فردية مباشرة، بل عن أنانية جماعية أوسع. والأنانية الجماعية أشد خطراً أحياناً من الأنانية الفردية، لأنها تلبس ثوب التضحية؛ والفرد قد يتخلى عن مصلحته الخاصة، لكنه يفعل ذلك في سبيل مصلحة جماعة متضخمة لا ترى حقاً لمن هو خارجها. وهكذا يصبح الإنسان قادراً على بذل نفسه وفي الوقت نفسه قادراً على ظلم غيره، لأنه نقل مركز الذات من الأنا الفردية إلى الأنا الجماعية.

لذلك فإن الخير الحقيقي لا يكتمل بمجرد الانتقال من الفردية إلى الجماعة، بل يحتاج إلى معيار يتجاوز الاثنين معاً. فليست كل تضحية خيراً، وليست كل طاعة فضيلة،

وليست كل حماسة أخلاقاً. قد يضحى الإنسان في سبيل باطل، وقد يطيع سلطة ظالمة، وقد يتحمس لكرهية منظمة. ومن هنا يحتاج الخير إلى بصيرة، لا إلى اندفاع فقط؛ وإلى ضمير، لا إلى انتماء فقط؛ وإلى معيار، لا إلى عاطفة فقط. فالخير الذي لا يراجع نفسه قد يتحول إلى تعصب، واليقين الذي لا يعرف التواضع قد يتحول إلى قسوة، والفضيلة التي لا ترى حدودها قد تتحول إلى استبداد باسم الطهر.

ولعل من أخطر صور الشر في الإنسان أنه يستطيع أن يستولي على فكرة الخير نفسها. فالإنسان قد يظلم باسم العدالة، ويقسو باسم الطهارة، ويقتل باسم الخلاص، ويستبد باسم النظام، ويصادر الحرية باسم حماية الحرية، ويدمر الحاضر باسم مستقبل مثالي. وهنا لا يعود الصراع بين خير واضح وشر واضح، بل بين خير حقيقي وخير مزيف، بين معنى يحرر الإنسان ومعنى يستخدم الإنسان، بين قيمة تحفظ الحياة وقيمة تتحول إلى سيف عليها. ولذلك ينبغي أن نخاف من الشر العاري، لكن ينبغي أن نخاف أكثر من الشر الذي يتكلم لغة الخير.

إن التاريخ الإنساني يكشف أن أكبر المآسي لم تصنعها الغرائز وحدها، بل صنعتها الأفكار حين انفصلت عن الرحمة، والسلطة حين انفصلت عن المحاسبة، والجماعة حين انفصلت عن الاعتراف بالآخر، والعقل حين انفصل عن الضمير. فالإنسان لا يصبح خطيئاً فقط حين يكون جاهلاً، بل حين يمتلك معرفة بلا حكمة، وتنظيماً بلا أخلاق، وقدرة بلا حدود، وخطاباً بلا تواضع. ومن هنا فإن الحضارة، مهما بلغت من التقدم، لا تضمن وحدها انتصار الخير. فقد تتقدم الأدوات ويتأخر الضمير، وقد يتسع العلم وتضيق الرحمة، وقد تزداد قدرة الإنسان على السيطرة على العالم بينما يفقد قدرته على السيطرة على نفسه. وهذا يقود إلى نقد عميق لفكرة التقدم الأخلاقي الآلي. فليس صحيحاً أن التاريخ كلما تقدم زمنيًا صار الإنسان أرقى أخلاقياً بالضرورة. قد تتطور الوسائل، وقد تتحسن

المؤسسات، وقد تتسع المعرفة، لكن الشر قادر على استخدام كل ذلك. إن التقنية لا تمنح الإنسان ضميرًا، بل تمنحه قدرة. والعلم لا يحدد له الغاية، بل يوسع الوسيلة. والنظام لا يضمن العدالة إذا كان المعيار فاسدًا. ولذلك فإن الإنسان المعاصر لا يقل حاجة إلى السؤال الأخلاقي عن الإنسان القديم؛ بل ربما ازدادت حاجته، لأن قدرته على الفعل أصبحت أكبر من قدرة ضميره على الاستيعاب. وكلما اتسعت القدرة دون أن يتسع الضمير، صار الشر أكثر شمولًا وأقل كلفة وأكثر تجريدًا.

في الأزمنة القديمة كان الشر يحتاج إلى قرب جسدي من الضحية، أما في العصر الحديث فقد صار ممكنًا عن بعد. يستطيع الإنسان أن يضغط زرًا، أو يوقع قرارًا، أو يصمم خوارزمية، أو يسن سياسة، فتترتب على ذلك آثار واسعة لا يرى وجوه أصحابها. وهذه المسافة بين الفاعل والمتألم تجعل الضمير أقل يقظة. فالوجه يوقظ الرحمة، أما الرقم فيخدرها. والاسم يستدعي العلاقة، أما الإحصاء فيبرد الألم. وحين يتحول الإنسان المتألم إلى رقم في تقرير، أو ملف في مؤسسة، أو احتمال في نموذج، فإن الشر لا يحتاج إلى وحشية ظاهرة؛ يكفي أن يفقد الإنسان قدرة التخيل الأخلاقي.

ومن هنا فإن الخيال الأخلاقي جزء أساسي من الخير. فالإنسان لا يكون أخلاقيًا لأنه يعرف القاعدة فقط، بل لأنه يستطيع أن يتخيل أثر فعله على الآخر، أن يخرج من سجنه الداخلي، أن يرى العالم من موضع من سيتأذى بقراره. وإذا ضعف الخيال الأخلاقي، صار الإنسان قادرًا على إيذاء من لا يراه. ولذلك فإن الأدب، والدين، والفلسفة، والتربية، والفن، والتجربة الروحية، ليست ترفًا هامشيًا، بل أدوات لتوسيع قدرة الإنسان على الإحساس بالآخر. إنها تعيد للإنسان وجهه بعد أن اختزلته الأنظمة إلى رقم، وتعيد للألم اسمه بعد أن أخفته اللغة الباردة، وتعيد للضمير ارتجاعه بعد أن خدرته العادة.

ولا يمكن في هذا السياق تجاهل أثر السلطة. فالسلطة تكشف الإنسان وتعيد تشكيله معًا. إنها تكشفه لأنها تمنحه قدرة على فعل ما كان يضمره، وتعيد تشكيله لأنها تطيل مقامه

في موقع التفوق حتى يبدأ في الاعتقاد أنه مختلف عن الآخرين. والسلطة إذا لم تُحط بقانون ومحاسبة وثقافة أخلاقية، صنعت وهم الاستثناء. يبدأ الإنسان الحاكم أو المتنفذ في رؤية نفسه فوق المعايير التي يطلبها من غيره، ثم يرى مصلحته مصلحة عامة، ثم يرى اعتراض الآخرين عليه جهلاً أو خيانة، ثم يتحول من خادم للمجال العام إلى مالك له. وهكذا يتولد الشر السياسي من لحظة داخلية دقيقة: لحظة يتوقف فيها صاحب السلطة عن رؤية نفسه إنساناً قابلاً للخطأ.

وفي المقابل، لا يقوم الخير السياسي على صلاح الأشخاص وحده، بل على بناء نظام يقلل من قدرة الشر على التمدد. فالأخلاق الفردية مهمة، لكنها لا تكفي إذا لم تتحول إلى آليات: محاسبة، فصل بين المصالح، شفافية، عدالة، حماية للضعيف، تقييد للقوة، وتربية عامة على أن السلطة أمانة لا غنيمة. ولذلك فإن الحضارة التي تراهن على صلاح الأفراد وحده تخاطر كثيراً، والحضارة التي تبني مؤسسات بلا روح أخلاقية تخاطر أيضاً. لا بد من الاثنين: إنسان يحمل معنى، ونظام يمنع انهيار المعنى عند أول امتحان.

إن الشر حين يصبح بنية لا يهزم بالموعظة وحدها، والخير حين يبقى عاطفة لا يستطيع أن يحمي نفسه طويلاً. لذلك لا بد من وصل الأخلاق بالبناء الاجتماعي. فالمجتمع الذي يترك الفقر يتحول إلى إذلال، والجهل إلى عجز، والخوف إلى سياسة، والظلم إلى عادة، لا يستطيع أن يطلب من أفراد فضائل عالية دون أن يراجع شروط إنتاج الرذيلة. ليس معنى هذا أن الفقير معذور في كل شيء، أو أن المظلوم بريء من كل خطأ، بل معناه أن الأخلاق لا تنفصل عن شروط الحياة. فحين تضيق الحياة على الإنسان تضيق أحياناً رؤيته، وحين تسحقه الحاجة قد يضعف صوته الداخلي، وحين يفقد الأمل قد لا يعود يرى في الخير إلا ترفاً لا يقدر عليه. ومن هنا فإن العدالة ليست مسألة سياسية فقط، بل شرط من شروط حماية الأخلاق.

غير أن الرفاه المادي وحده لا يصنع الخير أيضًا. فقد يكون الإنسان مشبعًا وقاسيًا، غنيًا وجشعًا، آمنًا وخاليًا من الرحمة. وهذا يؤكد أن الشر لا يأتي من الحرمان وحده، بل من فراغ المعنى أيضًا. فالإنسان إذا لم يجد معنى أعلى من الامتلاك، جعل الامتلاك إلهه الصغير. وإذا لم يجد غاية أعلى من اللذة، جعل اللذة معيار العالم. وإذا لم يتعلم أن حريته لا تكتمل إلا بكرامة غيره، جعل الحرية اسمًا آخر لأنانيته. ولذلك فإن بناء الخير يحتاج إلى عدالة تحفظ الكرامة، ومعنى يوجه الرغبة، وتربية توقف الضمير، وقانون يمنع العدوان، وثقافة ترفع الإنسان فوق ابتذال المصلحة المباشرة.

بهذا المعنى، لا يكون الخير شأنًا خاصًا بالوعاظ، ولا الشر شأنًا خاصًا بالمجرمين. الخير والشر يدخلان في الاقتصاد، والسياسة، والتربية، والإعلام، والقانون، والعلم، والتقنية، والعلاقات اليومية. فهناك اقتصاد يربي الجشع، واقتصاد يضبطه. وهناك سياسة تربي الخوف، وسياسة تحرر الإنسان منه. وهناك إعلام يوقف الضمير، وإعلام يصنع البلادة. وهناك تعليم يفتح العقل على المسؤولية، وتعليم يحوله إلى أداة نجاح بلا قيمة. وهناك قانون يحمي الإنسان، وقانون يحمي القوة من الإنسان. وهكذا لا يوجد مجال إنساني بريء من السؤال الأخلاقي، لأن الإنسان يدخل كل مجال حاملًا تناقضه معه.

ومن هنا فإن الفصل بين الخير والشر لا يتم في لحظة واحدة، ولا بقرار واحد، ولا بتربية فردية فقط. إنه مشروع طويل يتطلب بناء الإنسان من الداخل، وبناء العالم من حوله بطريقة لا تجعل الشر أسهل من الخير. فالإنسان إذا وجد أن الكذب ينجح أكثر من الصدق، وأن القسوة تريح أكثر من الرحمة، وأن الفساد يفتح الأبواب أكثر من النزاهة، وأن التملق يحمي أكثر من الكرامة، فإننا لا نكون أمام مشكلة أفراد فقط، بل أمام بنية تعيد تدريب الإنسان على الانحدار. أما إذا وجد أن الصدق محمي، والعدل ممكن، والكرامة مصونة، والضعيف غير متروك، والقوي غير مطلق اليد، فإن الخير لا يصبح مضمونًا، لكنه يصبح أكثر قابلية للظهور.

إن هذا لا يلغي أن في الإنسان سرًا يتجاوز كل تفسير اجتماعي. فهناك من ينهض وسط الفساد، وهناك من يسقط وسط الصلاح. هناك من يحفظ ضميره تحت القهر، وهناك من يبيع ضميره في الرخاء. وهذا السر هو ما يمنع أي نظرية في الإنسان من أن تكون مغلقة. فالإنسان ليس معادلة كاملة، ولا نتيجة حتمية للبيئة، ولا انعكاسًا مباشرًا للبيئة، ولا مجرد مجموع دوافعه. إنه دائمًا يحتفظ بمساحة غامضة من الإمكان، مساحة تسمح بالتحول، وبالتوبة، وبالخيانة، وبالبطولة، وبالسقوط المفاجئ، وبالصعود غير المتوقع. ولذلك لا يجوز أن نفهم الإنسان فهمًا يلغي المفاجأة الأخلاقية من وجوده.

في النهاية، يتبين أن الخير والشر لا يعيشان في الإنسان كمعنيين متقابلين فحسب، بل كقوتين تدخلان في صناعة التاريخ. فما التاريخ إلا أثر الإنسان حين يخرج من ذاته إلى العالم. فإذا خرج محملاً بالجشع والخوف والكراهية والتبرير، صنع تاريخًا مثقلًا بالقهر. وإذا خرج محملاً بالعدل والرحمة والمسؤولية والمعنى، فتح في التاريخ إمكانًا آخر. لكن التاريخ لا يسير بخط مستقيم نحو أحدهما؛ إنه ميدان صراع دائم بين ما يرفع الإنسان وما يحطمه، بين ما يوسع إنسانيته وما يختزلها، بين ما يجعله أمينًا على الوجود وما يجعله سيدًا متوهمًا فوق الوجود.

ولذلك فإن الإنسان بين الخير والشر هو الإنسان في أكثر صوره كشفًا. ففي هذا التوتر تظهر حقيقته العميقة: أنه ليس كائنًا ناجزًا، بل كائن قابل لأن يصير، وأن صيرورته ليست بيولوجية أو اجتماعية فقط، بل أخلاقية أيضًا. إنه يصير بما يحب، وبما يخاف، وبما يبرر، وبما يرفض، وبما يعتاد، وبما يقاوم، وبما يمنحه اسم الخير أو اسم الشر. ومن هنا فإن بناء الإنسان لا يبدأ من تعريفه وحده، بل من إعادة بناء شروط اختياره، حتى لا يكون الشر قدرًا يتخفى في صورة ضرورة، ولا يكون الخير حلمًا عاجزًا يتغنى به الضعفاء، بل يصبح إمكانًا تاريخيًا ونفسيًا وحضاريًا قابلاً للتحقق.

إذا كان الفكر الفلسفي قد ظل يتردد طويلاً بين القول بخيرية الإنسان الأصلية والقول بفساده الأصلي، فإن التصور القرآني للإنسان يفتح أفقاً أعمق من هذه الثنائية الحادة؛ لأنه لا يبدأ من حكم تبسيطي على الإنسان، بل من كشف تركيبته. فالإنسان في الخطاب القرآني ليس خيراً خالصاً ولا شراً خالصاً، وليس ملاكاً محبوباً في جسد، ولا حيواناً عاقلاً ارتقى بالمصادفة، بل كائن مركب، مكرم ومبتلى، ضعيف ومكلف، ظلم وجهول وقابل للتزكية، من طين ونفخة، من حاجة ومعنى، من نسيان وتذكر، من فجور وتقوى. وهذا التركيب لا يقدم الإنسان بوصفه لغزاً متناقضاً فقط، بل بوصفه مشروعاً أخلاقياً مفتوحاً على الصعود والسقوط.

فالقرآن لا يخدع الإنسان بصورة مثالية عن ذاته، ولا يسحقه بصورة عدمية عنها. إنه يكشف هشاشته دون أن ينفي كرامته، ويكشف خطورته دون أن يلغي قابليته للهداية، ويذكر ضعفه دون أن يعفيه من المسؤولية. ولذلك تأتي الصورة القرآنية للإنسان صورة مزدوجة، لكنها ليست متناقضة بمعنى الاضطراب، بل متكاملة بمعنى العمق. فالإنسان هو الذي حُمِلَ الأمانة، وهو نفسه الذي كان ظلوماً جهولاً؛ وهو المكرم، وهو العجول؛ وهو القابل للتقوى، وهو القابل للفجور؛ وهو الذي يسجد له الملائكة الأعلى بأمر الله من حيث تكريمه، وهو الذي يهبط حين ينسى معنى هذا التكريم. إن القرآن لا يعرف الإنسان بما هو عليه في لحظة واحدة، بل بما يمكن أن يصير إليه حين يستجيب لنداء الأعلى أو يستسلم لجذب الأدنى.

ومن هنا فإن الخير والشر في الإنسان لا يظهران في القرآن بوصفهما جوهرين مستقلين يتنازعهما من الخارج، بل بوصفهما اتجاهين داخل قابلية واحدة. فالإنسان قابل لأن يركو، وقابل لأن يدسّ نفسه؛ قابل لأن يتذكر، وقابل لأن ينسى؛ قابل لأن يشكر، وقابل لأن يكفر؛ قابل لأن يحمل الأمانة، وقابل لأن يخونها. وهذه القابلية هي التي تجعل التكليف

معقولاً؛ إذ لا معنى لتكليف كائن لا يستطيع إلا الخير، ولا معنى لمحاكمة كائن لا يستطيع إلا الشر. إن التكليف يفترض أن الإنسان ليس مغلقاً، وأن داخله مساحة اختيار، وأن الشر ليس قدرًا مطلقاً، وأن الخير ليس آلية مضمونة، وأن الصيرورة الأخلاقية هي مجال الامتحان الحقيقي.

إن قوله تعالى: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} يكشف بعمق أن النفس الإنسانية ليست صفحة بيضاء بالمعنى الساذج، ولا كتلة شريرة بالمعنى المتشائم، بل نفس مسواة مهياة لمعرفة الطريقتين، ثم موضوعة أمام مسؤولية التزكية أو التدسية. فالفجور والتقوى ليسا مجرد فعلين منفصلين، بل هما احتمالان في بنية النفس. والتزكية ليست تزييناً أخلاقياً خارجياً، بل عمل داخلي في إعادة ترتيب الإنسان على مقتضى المعنى. أما التدسية فهي طمر للنور الداخلي، وإخفاء لما يمكن أن يصير إليه الإنسان لو لم يدفن نفسه تحت طبقات الرغبة والخوف والغرور والتبرير.

وهذا التصور يختلف عن كثير من التصورات الفلسفية التي أرادت أن تحسم الإنسان في اتجاه واحد. فبعض الفلاسفات جعلت الإنسان خيراً بالطبع، ورأت أن المجتمع أو السلطة أو الملكية أو الجهل هي التي تفسده؛ وبعضها جعل الإنسان أنانياً في الأصل، لا يردعه إلا الخوف والقانون والمصلحة؛ وبعضها رأى فيه كائناً عاقلاً يمكن تهذيبه بالمعرفة؛ وبعضها رآه إرادة قوة؛ وبعضها رآه كائناً مأزوماً بالقلق والعدم والموت. وكل هذه الرؤى تلتقط جانباً حقيقياً من الإنسان، لكنها تخطئ حين تجعل الجانب الواحد أصلاً مطلقاً. فالإنسان أوسع من أن يُرد إلى البراءة وحدها، وأخطر من أن يُرد إلى الشر وحده، وأعمق من أن يختزل في العقل، وأشد تركيباً من أن يفسر بالغريزة أو الإرادة أو المجتمع أو الخوف. إن القرآن، في نظره إلى الإنسان، لا يلغي هذه الأبعاد، لكنه يعيد وضعها داخل بنية كلية. فالإنسان عنده كائن عاقل، لكنه ليس عقلاً فقط؛ وكائن راغب، لكنه ليس رغبة فقط؛

وكائن اجتماعي، لكنه ليس نتاج الجماعة فقط؛ وكائن حر، لكنه ليس حرية مطلقة؛ وكائن ضعيف، لكنه ليس عاجزًا عن المسؤولية؛ وكائن خاطئ، لكنه ليس محكومًا بالخطيئة حكمًا نهائيًا؛ وكائن مكرم، لكن كرامته ليست تفويضًا مفتوحًا للغرور، بل أمانة تستدعي التواضع والمحاسبة. ومن هنا فإن الخير والشر لا يفهمان إلا في ضوء هذا التركيب: الإنسان مخلوق من طين، لكنه منفوخ فيه من روح؛ والطين يذكره بحدوده، والنفخة تذكره بأفقه؛ فإذا نسي الطين استكبر، وإذا نسي النفخة انحدر.

إن ثنائية الطين والنفخة ليست ثنائية مادية بسيطة، بل رمز عميق لتركيب الإنسان. فالطين ليس شرًا، لأنه أصل الجسد والحياة والحاجة والواقعية والاتصال بالأرض. والنفخة ليست إلغاءً للطين، لأنها لا تأتي لتحطم الجسد، بل لترفعه إلى معنى. الشر لا يبدأ من الجسد بما هو جسد، بل من انقطاع الجسد عن المعنى، ومن تحول الحاجة إلى عبودية، والرغبة إلى سلطان، واللذة إلى غاية نهائية. والخير لا يبدأ من كراهية الجسد، بل من إدخاله في نظام القيمة. لذلك فإن الرؤية القرآنية لا تدعو إلى احتقار الإنسان الأرضي، بل إلى تهذيبه، ولا تدعو إلى نفي الرغبة، بل إلى ضبطها، ولا تدعو إلى إلغاء القوة، بل إلى ربطها بالحق، ولا تدعو إلى الهروب من العالم، بل إلى حمل الأمانة فيه.

وبذلك يظهر أن الخير في الإنسان ليس إنكارًا للطبيعة، بل توجيه لها. فالجوع لا يكون شرًا، لكن الاستحواذ قد يكون شرًا. والخوف لا يكون شرًا، لكن الجبن الأخلاقي قد يكون شرًا. والحب لا يكون شرًا، لكن التملك باسم الحب قد يكون شرًا. والقوة لا تكون شرًا، لكن الاستعلاء بها قد يكون شرًا. والعقل لا يكون شرًا، لكن تحوله إلى أداة تبرير للهوى قد يكون شرًا. وهكذا لا يكمن الفساد في عناصر الإنسان ذاتها، بل في اختلال ترتيبها؛ حين يتقدم الأدنى فيحكم الأعلى، أو تنفصل الوسيلة عن الغاية، أو تتحول النعمة إلى وثن، أو يصبح الإنسان عبدًا لما كان ينبغي أن يكون مستخدمًا له.

وهذه النقطة من أعمق ما يميز التصور القرآني: إنه لا يعادي مكونات الإنسان، بل يعادي انقلابها على مقصدها. فالمال ليس شرًّا في ذاته، لكنه يصبح فتنة حين يتحول إلى معيار الكرامة. والسلطة ليست شرًّا في ذاتها، لكنها تصبح طغيانًا حين تنفصل عن العدل. واللذة ليست شرًّا في ذاتها، لكنها تصبح ابتذالًا حين تنفصل عن الحياء والمعنى. والعقل ليس خطرًا في ذاته، لكنه يصبح خطرًا حين يتكبر على الهداية أو يخدم الهوى. ومن هنا فإن الصراع بين الخير والشر ليس صراعًا بين الإنسان وبعض أجزائه، بل صراع بين ترتيبين للإنسان: ترتيب يجعل المعنى حاكمًا للحاجة، وترتيب يجعل الحاجة حاكمة على المعنى. إن الإنسان في القرآن كائن ذاكر وناسٍ في آن واحد. والذكر هنا ليس مجرد استحضار ذهني، بل عودة إلى المعنى الأصلي للأمانة. والنسيان ليس مجرد غياب معلومة، بل سقوط وجودي من مقام الوعي إلى مقام الغفلة. لذلك يرتبط الشر كثيرًا بالنسيان؛ نسيان الله، نسيان المصير، نسيان الضعف، نسيان الآخر، نسيان العهد، نسيان أن القوة عارضة، وأن المال عارية، وأن الحياة امتحان، وأن الإنسان لا يملك الوجود ملكًا مطلقًا. وحين ينسى الإنسان، لا يفقد معلومة فحسب، بل يفقد ميزانه. فإذا فقد ميزانه، رأى الكبير صغيرًا والصغير كبيرًا، ورأى الوسيلة غاية، والغاية وهمًا، ورأى نفسه مركزًا، والآخرين أطرافًا في مسرح رغبته. وفي المقابل، فإن الخير يبدأ غالبًا من التذكر. أن يتذكر الإنسان أنه ليس خالق نفسه، ولا مالك مصيره النهائي، ولا سيدًا مطلقًا على غيره. أن يتذكر أن داخله قابلية للغرور، وأن قوته يمكن أن تخونه، وأن عقله يمكن أن يبرر له، وأن جماعته يمكن أن تعميه، وأن خوفه يمكن أن يبيعه، وأن رغبته يمكن أن تستعبده. هذا التذكر لا يحطم الإنسان، بل يحميه من الوهم. فالإنسان لا يحتاج إلى معنى يلغيه، بل إلى معنى يعيده إلى حجمه الحقيقي: مكرم بلا تأله، حر بلا انفلات، مسؤول بلا ادعاء عصمة، ضعيف بلا سقوط في العدم، وقادر بلا استباحة.

ومن هنا يختلف التصور القرآني عن النظرات التي رأت الشر مجرد خطأ معرفي. فالإنسان قد يعرف ثم ينحرف، وقد يرى ثم يعمى، وقد يسمع ثم يعرض، وقد يعقل ثم يستكبر. إن المشكلة ليست في غياب المعرفة دائماً، بل في علاقة الإنسان بما يعرف. فقد يعرف الحق ويكرهه لأنه يحد من هواه، وقد يعرف العدل ويرفضه لأنه يهدد امتيازاه، وقد يعرف الخير ويؤجله لأنه مكلف. ولذلك يتكرر في الخطاب القرآني الحديث عن القلوب، لا لأن العقل لا قيمة له، بل لأن المعرفة لا تنقذ الإنسان إذا لم تتحول إلى خشية وتواضع ومسؤولية. فالقلب هنا ليس نقيض العقل، بل مركز التوجه الداخلي الذي يحدد هل يستخدم الإنسان معرفته في الهداية أم في التبرير.

كما يختلف هذا التصور عن النظرات التي جعلت الشر نتيجة المجتمع وحده. فالقرآن يقر بأثر البيئة والجماعة والسلطة والترف والاستضعاف، لكنه لا يلغي مسؤولية الفرد. ففرعون ليس مجرد نتاج بنية سياسية، بل ذات اختارت الطغيان داخل تلك البنية. وقارون ليس مجرد نتيجة اقتصاد مختل، بل نفس جعلت المال دليلاً على الاستحقاق المطلق. والمستضعفون ليسوا معفين دائماً إذا استسلموا للباطل وهم قادرون على رفضه. وهكذا يقدم القرآن الإنسان داخل شبكة من التأثيرات، لكنه لا يذيبه فيها. إنه يفهم الإنسان في واقعه، لكنه لا يسمح للواقع أن يصبح عذراً شاملاً يمحو المسؤولية.

وهذا التوازن شديد الأهمية في بناء نظرية الإنسان. فحين نبالغ في تحميل الفرد كل شيء نقسو عليه وننسئ شروطه، وحين نحمل البنية كل شيء نلغي مسؤوليته ونحوه إلى ظل. أما الرؤية الأعمق فهي التي ترى الإنسان مسؤولاً داخل شروط، ومكلفاً داخل حدود، وممتحناً داخل تاريخ، وقادراً على الفعل دون أن يكون مطلق القدرة. وهذا هو المعنى الذي يجعل الصراع بين الخير والشر صراعاً إنسانياً لا ميكانيكياً. فالإنسان ليس حراً خارج كل قيد، وليس مقهوراً بلا أي اختيار؛ إنه يتحرك بين النداء والضغط، بين الفطرة والهوى، بين الهداية والغفلة، بين التذكير والنسيان، بين القدرة والعجز.

وفي هذا الإطار يصبح مفهوم التزكية مركزياً. فالتزكية ليست وعظاً أخلاقياً بسيطاً، بل مشروع إعادة بناء الإنسان من الداخل. إنها ليست مجرد منع الإنسان من فعل الشر، بل تحريره من الشروط الداخلية التي تجعل الشر محبباً أو مألوفاً أو مبرراً. وهي ليست فقط دعوة إلى فعل الخير، بل بناء القابلية للخير حتى يصبح أعمق من نزوة عاطفية عابرة. التزكية تعني تهذيب الرغبة دون قتلها، وتقوية الضمير دون تحويله إلى قسوة على الذات، وتحرير العقل من خدمة الهوى، وتوسيع القلب حتى لا يختنق داخل الأنا، وإيقاظ الشعور بالمسؤولية أمام الله والناس والتاريخ.

ولهذا فإن الخير في الرؤية القرآنية لا ينفصل عن الجهاد الداخلي بمعناه الواسع: مجاهدة النفس حين تميل إلى السهولة، ومجاهدة الهوى حين يطلب السيادة، ومجاهدة الخوف حين يدعو إلى الصمت، ومجاهدة الغرور حين يغري الإنسان بتأليه ذاته، ومجاهدة اليأس حين يريد أن يقنع الإنسان بأن السقوط نهائي. فالإنسان لا يصعد بلا مقاومة، لأن داخله ليس ساكناً. وفي المقابل، فإن الشر لا يحتاج دائماً إلى قرار كبير؛ أحياناً يكفي أن يترك الإنسان نفسه بلا يقظة، فينحدر تدريجياً. وهذا معنى عميق: الخير يحتاج إلى بناء، أما الشر فكثيراً ما يكفيه الإهمال.

إن القرآن حين يصف الإنسان بأنه ظلم جاهل لا يغلق عليه باب الكرامة، بل يكشف مكن الخاطر فيه. فالظلم هو اضطراب علاقة الإنسان بالحق: حق الله، وحق النفس، وحق الآخر، وحق الوجود. والجهل ليس مجرد نقص معلومات، بل جهل بالمقام والحد والمآل. الإنسان يظلم حين يأخذ ما ليس له، أو يضع الشيء في غير موضعه، أو يجعل نفسه فوق ما ينبغي، أو يستعمل قوته خارج الحق. ويجهل حين لا يعرف حجم نفسه، أو لا يعرف عاقبة فعله، أو لا يعرف أن ما يملكه قد يملكه عليه. وبذلك يصبح الظلم والجهل أصلين لكثير من الشر؛ فالظلم فساد في الإرادة، والجهل فساد في الرؤية، وإذا اجتمع فساد الرؤية وفساد الإرادة، صار الإنسان قادراً على إنتاج شر عظيم وهو يظن أنه يحسن صنعا.

لكن الإنسان نفسه مكرم ومستخلف. وهذا يعني أن قابليته للشر لا تلغي إمكان عظمته. فالتكريم ليس تزكية نهائية لكل أفعال الإنسان، بل إعلان عن مقامه الممكن ومسؤوليته الثقيلة. والاستخلاف ليس تفويضاً للاستباحة، بل تكليف بالعمارة والعدل وحمل الأمانة. فإذا فهم الإنسان التكريم بوصفه امتيازاً لا مسؤولية، انقلب التكريم إلى غرور. وإذا فهم الاستخلاف بوصفه سيطرة لا أمانة، انقلب الاستخلاف إلى طغيان. ولذلك لا بد أن يظل التكريم مقروناً بالعبودية، والاستخلاف مقروناً بالمحاسبة، والحرية مقرونة بالهدى، والقوة مقرونة بالعدل.

ومن هنا تتضح عظمة التصور القرآني للإنسان بين الخير والشر: إنه لا يبرئ الإنسان تبرئة ساذجة، ولا يدينه إدانة نهائية. إنه يفتح أمامه طريقين، ثم يجعله مسؤولاً عن صيرورته. فالإنسان ليس ما بدأ به فقط، بل ما استجاب له، وما قاومه، وما زكاه، وما دسه، وما تذكره، وما نسيه. وكلما اختار، ترك اختياره أثراً في صورته الداخلية. ولهذا لا يكون الخير مجرد فعل منفرد، بل صعوداً في هيئة الإنسان، ولا يكون الشر مجرد مخالفة عابرة، بل هبوطاً في بنية النفس إذا ترك بلا توبة ولا مراجعة.

وهكذا يقدم القرآن أفقا يتجاوز الفلسفات الأحادية. فمن قال إن الإنسان خير بالطبع نسي قابليته للظلم والجهل والطغيان. ومن قال إنه شرير بالطبع نسي قابليته للتوبة والتزكية والرحمة والاستخلاف. ومن قال إنه عقل فقط نسي قلبه وخوفه ورغبته ونسيانه. ومن قال إنه جسد فقط نسي نفخته ونداء المعنى فيه. ومن قال إنه نتاج المجتمع فقط نسي سره الداخلي. ومن قال إنه فرد مكتفٍ بذاته نسي أنه كائن ابتلاء وعلاقة ومسؤولية. أما الرؤية القرآنية فترى الإنسان في كليته: كائناً متوتراً بين الأصل والمصير، بين الضعف والتكليف، بين الفجور والتقوى، بين السقوط والصعود.

وبذلك لا يكون السؤال: هل الإنسان خير أم شرير؟ بل: كيف يحفظ الإنسان أفق الخير في داخله وهو يعرف قابليته للشر؟ كيف يبني نفسه دون أن يغتر بها؟ كيف يعترف بضعفه دون أن

يستسلم له؟ كيف يحمل كرامته دون أن يحولها إلى كبرياء؟ كيف يمارس حريته دون أن يجعلها عدوانًا؟ كيف يستخدم عقله دون أن يجعله خادماً لهواه؟ كيف يعيش في العالم دون أن ينسى أن العالم ليس ملكاً مطلقاً له؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل التصور القرآني للإنسان تصويراً صيورياً لا جامداً، أخلاقياً لا وعظيماً، واقعياً لا عديمياً، مفتوحاً لا مغلقاً.

إن الإنسان، في ضوء هذا التصور، ليس بريئاً بما يكفي لأن يترك بلا تربية، وليس فاسداً بما يكفي لأن يحكم عليه باليأس. إنه يحتاج إلى هداية لأنه قابل للضلال، وإلى تذكير لأنه قابل للنسيان، وإلى تركية لأنه قابل للتدسية، وإلى قانون لأنه قابل للعدوان، وإلى رحمة لأنه ضعيف، وإلى محاسبة لأنه مسؤول، وإلى معنى لأنه إذا فقد المعنى عبد ما دونه. ومن هنا يتضح أن الخير والشر ليسا هامشين في فهم الإنسان، بل هما المدخل إلى فهم حاجته إلى الدين والفلسفة والتربية والاجتماع والدولة والتاريخ؛ لأن كل هذه المجالات ليست إلا محاولات مختلفة للإجابة عن سؤال واحد: كيف نصنع إنساناً لا يترك قابليته للشر تقود مصيره، ولا يدفن قابليته للخير تحت ركام الخوف والرغبة والغفلة؟

في نهاية هذا المسار لا يعود السؤال: هل الإنسان خير أم شرير؟ لأن هذا السؤال، على الرغم من بساطته الظاهرة، يخفي في داخله اختزالاً لطبيعة الإنسان ذاتها. فالإنسان ليس مادة أخلاقية جاهزة، ولا جوهرًا ثابتًا يمكن الإمساك به من خلال صفة واحدة، ولا معادلة مغلقة يمكن حلها بإجابة نهائية. إن الإنسان لا يوجد في صورة نقية من الخير، كما لا يوجد في صورة نقية من الشر؛ إنه يوجد في منطقة التوتر بينهما، في المسافة الدقيقة بين النداء والجذب، بين ما يرتفع به وما يهبط به، بين ما يدعو به إلى أن يتجاوز ذاته وما يدعو به إلى أن ينغلق عليها.

لقد اتضح أن الخير والشر ليسا عنصريين منفصلين أضيفا إلى الإنسان من خارج بنيته، بل هما إمكانان يتحركان داخل تركيبه الوجودي نفسه. فالإنسان يحمل في داخله الرغبة

التي يمكن أن تصبح بناءً أو استحواذًا، ويحمل القوة التي يمكن أن تصبح حماية أو طغيانًا، ويحمل العقل الذي يمكن أن يتحول إلى حكمة أو إلى أداة تبرير، ويحمل الحرية التي يمكن أن ترتفع إلى المسؤولية أو تنحدر إلى الفوضى، ويحمل الحب الذي يمكن أن يصبح تضحية أو تملكًا. ولذلك لا يكمن السؤال الحقيقي في وجود هذه القوى، بل في طريقة ترتيبها واتجاهها والمعنى الذي يحكمها.

ومن هنا فإن الخير لا يظهر بوصفه إنكارًا لبعض أجزاء الإنسان، بل بوصفه انسجامًا بين هذه الأجزاء. فالخير ليس حربًا ضد الجسد، ولا قمعًا للرغبة، ولا إلغاءً للقوة، ولا تعطيلًا للعقل، بل هو وضع كل شيء في موضعه. إنه تحرير الإنسان من انقلاب الوسائل إلى غايات، ومن تمرد الأدنى على الأعلى، ومن تحول الحاجة إلى سيد، والقدرة إلى استباحة، والرغبة إلى عبودية. أما الشر، في جوهره العميق، فليس مجرد مخالفة أخلاقية عابرة، بل اختلال في نظام الإنسان الداخلي؛ إنه اللحظة التي يفقد فيها الإنسان توازنه الوجودي، فتتحول الأشياء التي خلقت لخدمته إلى أشياء تستعبده.

ولقد كشفت الرحلة داخل هذا الفصل أن الشر لا يولد دائمًا من الكراهية المباشرة، بل قد يولد من الخوف، ومن التبرير، ومن النسيان، ومن الانغلاق داخل الذات، ومن الجماعة حين تتحول إلى هوية مغلقة، ومن السلطة حين تفقد تواضعها، ومن المعرفة حين تنفصل عن الضمير، ومن القوة حين تنفصل عن المسؤولية. ولذلك فإن الشر لا يظهر دائمًا في صورة وحشية صارخة؛ أحيانًا يأتي في صورة نظام منظم، أو لغة مخادعة، أو عادة اجتماعية، أو فكرة تبدو نبيلة في ظاهرها، لكنها تخفي في عمقها نزوعًا إلى الهيمنة أو الإقصاء أو الاستعلاء.

وفي المقابل، فإن الخير لا يولد تلقائيًا من الأمن أو الوفرة أو المعرفة أو التقدم التقني. الخير يحتاج إلى بناء طويل. يحتاج إلى تربية الضمير، وإلى تهذيب الرغبة، وإلى توسيع

الخيال الأخلاقي، وإلى ثقافة تحفظ الإنسان من الابتذال، وإلى قانون يضبط القوة، وإلى مجتمع لا يجعل الشر طريقاً أسرع للنجاح. فالإنسان لا يصبح خيراً لأنه يمتلك أدوات أكثر، بل لأنه يمتلك معنى أعمق. وقد تتسع قدرته على الفعل بينما يضيق أفقه الأخلاقي، وعندئذ يصبح خطره أعظم من خطر جهله.

إن الصورة القرآنية للإنسان قدمت تجاوزاً عميقاً لكثير من الثنائيات الفلسفية. فهي لم تجعل الإنسان خيراً بالطبع حتى تسقط في السذاجة، ولم تجعله شريراً بالطبع حتى تسقط في اليأس، بل قدمته بوصفه كائناً مكرماً ومبتلى في آن واحد، كائناً يحمل قابلية الفجور وقابلية التقوى، ويحمل في الوقت نفسه مسؤولية الاختيار. ولذلك لا يكون الإنسان إنساناً لأنه يملك العقل وحده، أو الحرية وحدها، أو الرغبة وحدها، بل لأنه يحمل إمكانية التوجيه الداخلي لهذه القوى كلها.

وهنا تظهر الحقيقة الأكثر عمقاً: إن التناقض ليس خللاً في الإنسان، بل شرط وجوده التاريخي والأخلاقي. فلو كان الإنسان خيراً خالصاً لما كانت الفضيلة فضيلة؛ لأن الفضيلة لا تكون ذات معنى إلا حين تكون ممكنة الترك. ولو كان شريراً خالصاً لما كان هناك معنى للتوبة أو الإصلاح أو الأمل. ولو كان محكوماً بقوانين ميكانيكية مغلقة لما كان هناك معنى للمسؤولية. إن عظمة الإنسان وخطورته تنبعان من الأمر نفسه: من أنه قادر على أن يكون أكثر مما هو عليه، وقادر أيضاً على أن يسقط دون ما هو عليه.

ولهذا فإن الإنسان لا يعرف في النهاية بما يملكه من إمكانات فقط، بل بما يفعله بهذه الإمكانيات. إنه لا يصير عبر الزمن البيولوجي وحده، بل عبر اختياراته المتكررة. فكل اختيار يترك أثراً في الداخل، وكل فعل يعيد تشكيل البنية النفسية والأخلاقية، وكل عادة تتحول إلى جزء من صورة الإنسان عن نفسه. ومن هنا فإن الإنسان لا يصنع التاريخ فقط، بل يصنع نفسه أثناء صناعته للتاريخ؛ إنه يشكل العالم، وفي الوقت نفسه يعيد تشكيل ذاته من خلال الطريقة التي يشكل بها العالم.

ومن هنا فإن السؤال الذي بدأنا به يعود في النهاية بصيغة أخرى أكثر عمقاً: ليس ما إذا كان الإنسان خيراً أو شراً، بل: أي إنسان نصبح؟ أي إنسان نربي؟ أي إنسان تصنعه الثقافة والسياسة والاقتصاد والتربية؟ وأي إنسان نصنعه نحن داخل أنفسنا كل يوم؟ لأن الإنسان لا يولد مكتملاً ثم يعيش ما بقي من عمره شارحاً ما هو عليه، بل يولد مشروعاً مفتوحاً، ويقضي حياته كلها في الإجابة عن سؤال وجوده.

إن الإنسان، في النهاية، ليس كائنًا انتهى، بل كائن لم يكتمل بعد. ليس حقيقة مغلقة، بل طريقاً مفتوحاً. وليس تعريفاً جامداً، بل صيرورة لا تتوقف. ولذلك لا يكون الخير والشر نهايتين متقابلتين فقط، بل حركتين دائمتين داخل الوجود الإنساني نفسه؛ حركة تدعو الإنسان إلى أن يرتفع نحو المعنى، وحركة تشده إلى أن ينغلق داخل ذاته. وبين هاتين الحركتين يعيش الإنسان رحلته الكبرى، لا بوصفه كائنًا وجد نفسه كاملاً، بل بوصفه الكائن الوحيد الذي يحمل في داخله القدرة على أن يعيد خلق صورته كل يوم.

الفصل الثاني

الإنسان بين العقل والرغبة

ليس الإنسان كائنًا عاقلًا فحسب، كما أحبَّت الفلسفات الكلاسيكية أن تصفه، وليس كائنًا راغبًا فحسب، كما مالت بعض القراءات النفسية والغرائزية الحديثة إلى تصويره، بل هو الكائن الذي يتولد توتره العميق من اجتماعهما معًا: عقل يرى، ورغبة تطلب؛ عقل يزن، ورغبة تندفع؛ عقل يؤجل، ورغبة تستعجل؛ عقل يسأل عن المعنى، ورغبة تسأل عن الإشباع؛ عقل يريد النظام، ورغبة تريد الامتلاك؛ عقل يفتح الإنسان على الكلي والبعيد والممكن، ورغبة تشده إلى القريب والعاجل والمباشر. ومن هنا فإن الإنسان لا يُفهم إذا عرّفناه بالعقل وحده، لأن العقل إذا ترك معلقًا في التجريد فقد يتحول إلى هندسة باردة لا تعرف حرارة الحياة، ولا يُفهم إذا عرّفناه بالرغبة وحدها، لأن الرغبة إذا تركت بلا هداية فقد تتحول إلى قوة عمياء تبتلع صاحبها قبل أن تبتلع العالم من حوله.

إن العلاقة بين العقل والرغبة ليست علاقة بسيطة بين قائد وتابع، كما لو أن العقل يجلس دائمًا في مقام السيادة، والرغبة تنتظر أوامره في طاعة صامتة. فالتجربة الإنسانية تكشف أن العقل كثيرًا ما يكون قائدًا، وكثيرًا ما يكون محاميًا، وكثيرًا ما يكون شاهد زور، وكثيرًا ما يكون خادمًا ذكيًا لرغبة لا تريد أن تظهر عارية. والإنسان لا يخدع نفسه بالرغبة وحدها، بل يخدع نفسه غالبًا بالعقل حين يستعمله لتجميل ما تريده الرغبة. إن الرغبة قد تكون فجأة حين تقول: أريد؛ لكنها تصبح أخطر حين تجعل العقل يقول بدلًا عنها: هذا هو الصواب، هذه هي المصلحة، هذه هي الضرورة، هذا هو مقتضى الحكمة، هذا هو حكم الواقع.

ولهذا فإن أخطر ما في الإنسان ليس أنه يرغب، بل أنه يستطيع أن يعقلن رغبته. فالرغبة الحيوانية تطلب مباشرة، أما الرغبة الإنسانية فتستطيع أن تلبس ثوب الفكرة، وأن تستعير

لغة الأخلاق، وأن تدخل في خطاب القانون، وأن تتخفى خلف المصلحة العامة، وأن تجعل الإنسان يظن أنه يتبع البرهان، بينما هو في الحقيقة يتبع ما سبقت إليه نفسه. وهنا يصبح العقل، بدل أن يكون قوة تحرير، أداة أسر أرقى؛ لأن الإنسان حين يخضع لرغبته وهو يعرف أنها رغبة، يبقى بينه وبينها مسافة نقدية، أما حين يخضع لها بعد أن حولها إلى قناعة عقلية، فإنه يفقد تلك المسافة، ويصبح أسيرًا وهو يظن نفسه حرًا.

من هنا تبدأ المعضلة الكبرى: هل العقل في الإنسان أصل مستقل قادر على ضبط الرغبة، أم أنه في كثير من الأحيان جهاز تبريري لاحق لما قرره الرغبة سابقًا؟ إن الجواب لا يحتمل الحسم الأحادي. فالعقل يستطيع أن يضيء طريق الإنسان، وأن يكشف له العواقب، وأن يميز بين اللذة العابرة والمصلحة البعيدة، وأن يردع الاندفاع، وأن ينقل الإنسان من أسر اللحظة إلى أفق المصير. لكنه في الوقت نفسه يستطيع أن ينحرف عن مقامه حين يرضى أن يكون موظفًا لدى الهوى، فيصبح أكثر خطورة من الجهل؛ لأن الجهل يعجز عن التبرير المتقن، أما العقل المنحرف فيمنح الرغبة قدرة على التنظيم والدفاع والاستمرار.

إن الرغبة ليست شرًا في ذاتها. هذه نقطة أساسية لا بد من تثبيتها منذ البداية. فالرغبة هي طاقة الحياة في الإنسان، وهي التي تدفعه إلى الطعام، والحب، والعمل، والإنجاز، والاعتراف، والبقاء، والتكاثر، والجمال، والمعرفة أحيانًا. الإنسان بلا رغبة ليس كائنًا أخلاقيًا مكتملًا، بل كائن منطفيء. فحتى طلب الحقيقة يحتاج إلى رغبة، وطلب العدل يحتاج إلى رغبة، وطلب الله يحتاج إلى شوق، وطلب المعرفة يحتاج إلى توق داخلي. لذلك لا يصح أن نقيم تعارضًا ساذجًا بين العقل بوصفه خيرًا والرغبة بوصفها شرًا. المشكلة ليست في وجود الرغبة، بل في سيادتها المطلقة؛ وليست في حضور العقل، بل في انفصاله عن الضمير والمعنى.

الرغبة حين تكون في موضعها تمنح الإنسان حرارة الوجود. إنها تجعله يطلب، ويتحرك، ويغامر، ويحب، ويبني، ويتجاوز الركود. ولكنها حين تفلت من المعنى تتحول

إلىّ نهم. والرغبة العادية تطلب شيئاً محدداً؛ أما الرغبة المنفلتة فلا تطلب الشيء لذاته، بل تطلب من خلاله إثبات الذات وتوسيعها وتطمين قلقها. عندئذ لا يعود المال مجرد وسيلة، بل يصبح مرآة للذات. ولا تعود السلطة مجرد أداة لتنظيم العام، بل تصبح امتداداً للأنا. ولا يعود الحب علاقة اعتراف، بل يتحول إلى رغبة في التملك. ولا يعود العلم بحثاً عن الحقيقة، بل قد يصبح طريقاً للسيطرة والسبق والهيمنة. وهكذا تتسلل الرغبة إلى أرقى مجالات الإنسان، فتجعل حتى المعاني النبيلة قابلة للفساد إذا فقدت ميزانها الداخلي.

أما العقل فليس مجرد قدرة على التفكير، بل قدرة على ترتيب الرغبات داخل أفق أعلى. فإذا كان العقل حساباً فقط، أمكنه أن يخدم أي غاية، حتى لو كانت غاية منحرفة. العقل الحسابي يستطيع أن يحسن وسائل الظلم كما يحسن وسائل العدل، ويستطيع أن ينظم الجشع كما ينظم الكفاية، ويستطيع أن يزيد كفاءة الشر كما يزيد كفاءة الخير. لذلك لا يكفي أن نقول إن الإنسان يحتاج إلى العقل، بل لا بد أن نسأل: أي عقل؟ عقل مرتبط بالمعنى أم عقل منفصل عنه؟ عقل حاكم للرغبة أم عقل مأجور لديها؟ عقل يرى الإنسان كله أم عقل يختزل الإنسان في مصلحة أو لذة أو منفعة أو سلطة؟

إن العقل حين يفصل عن المعنى لا يختفي، بل يتحول إلى أداة. وهذا ما يفسر كيف استطاع الإنسان الحديث أن يبلغ ذروة مذهلة في التنظيم العلمي والتقني، مع أنه لم يبلغ بالضرورة ذروة مقابلة في الحكمة الأخلاقية. لقد تضخمت قدرته على الحساب، لكنها لم تضمن تضخم قدرته على الرحمة. اتسعت أدواته، لكنها لم تجب عن غاياته. صار يعرف أكثر، لكنه لا يعرف دائماً لماذا يعرف، ولمن يوظف ما يعرف، وما الحدود التي ينبغي أن تقف عندها المعرفة حين تتحول إلى قدرة. وهكذا لم تعد المشكلة في غياب العقل، بل في حضور عقل بلا قبلة، عقل يعرف الطريق إلى الشيء، لكنه لا يسأل بما يكفي: هل ينبغي أن نذهب إليه أصلاً؟

ومن هنا فإن الإنسان بين العقل والرغبة ليس إنساناً ممزقاً بين النور والظلام بصورة بدائية، بل هو كائن معقد لأن العقل والرغبة فيه يتداخلان. فقد يرغب بعقله، ويعقل برغبته؛ قد يحب فكرة لأنها صحيحة، وقد يظنها صحيحة لأنه يحبها؛ قد يرفض موقفًا لأنه باطل، وقد يراه باطلاً لأنه يهدد مصلحته؛ قد يطلب الحرية لأنها قيمة، وقد يطلبها لأنها تفتح لرغبته مجالاً أوسع؛ قد يدافع عن العدالة لأنه مؤمن بها، وقد يستدعيها حين تكون في صالحه وينساها حين تكون عليه. وهذا التداخل هو الذي يجعل تحليل الإنسان صعباً؛ لأن الإنسان لا يكشف دوافعه دائماً في صورتها الأولى، بل يعيد تركيبها في صورة مقبولة أمام نفسه وأمام الآخرين.

ولذلك يحتاج الإنسان إلى نقد داخلي دائم. فالعقل وحده لا يكفي إذا لم يراجع موقعه من الرغبة. على الإنسان أن يسأل نفسه لا فقط: هل حجتي صحيحة؟ بل: لماذا أحب هذه الحجة؟ لماذا أطمئن لهذا التفسير؟ لماذا أرى هذا الحق حين يكون لي ولا أراه حين يكون عليّ؟ لماذا يصبح عقلي حاداً في كشف أخطاء خصومي، ضعيفاً في كشف أخطائي؟ لماذا أرى مصلحة الجماعة حين توافق مصلحتي، وأنسى المبدأ حين يكلفني؟ هذه الأسئلة لا تهدم العقل، بل تحرره من اختطاف الرغبة. فالعقل النبيل ليس هو العقل الذي لا يخطئ، بل العقل الذي يقبل أن يفتش عن مصادر خطئه في الداخل، لا في الخارج وحده.

إن الرغبة تمتلك قوة عجيبة لأنها لا تعمل فقط في مساحة اللذة، بل تعمل في مساحة المعنى أيضاً. فالإنسان لا يرغب في الطعام والمال والسلطة والحب فحسب، بل يرغب أيضاً في الاعتراف، وفي التفوق، وفي الطهارة، وفي أن يكون صاحب رسالة، وفي أن يشعر بأن حياته ذات قيمة. وهذه الرغبات العليا قد تكون مدخلاً للسمو، لكنها قد تكون مدخلاً للغرور أيضاً. فالرغبة في الطهارة قد تتحول إلى احتقار للآخرين، والرغبة في الرسالة قد

تتحول إلى استبداد باسم الخلاص، والرغبة في الاعتراف قد تتحول إلى صناعة صورة مزيفة، والرغبة في التفوق قد تتحول إلى عداوة خفية لكل من يذكر الإنسان بحدوده.

وهكذا لا يكون الصراع بين العقل والرغبة صراعاً بين شيء عالٍ وشيء منخفض دائماً، بل صراع داخل جميع المستويات. هناك رغبات جسدية تحتاج إلى تهذيب، وهناك رغبات نفسية تحتاج إلى كشف، وهناك رغبات رمزية تحتاج إلى تواضع، وهناك رغبات روحية قد تنحرف إذا تحولت من طلب الحق إلى طلب المكانة باسم الحق. ومن هنا فإن تزكية الإنسان ليست مجرد ضبط شهواته الحسية، بل ضبط رغبته في السلطة، وفي الاعتراف، وفي احتكار الصواب، وفي تحويل الفضيلة إلى امتياز شخصي. فالإنسان قد يزهّد في المال ويشتهي السيطرة، وقد يترك اللذة ويطلب الشهرة، وقد يحتقر الدنيا ظاهرياً وهو متعلق بصورة ذاته تعلقاً أشد من تعلق غيره بالمال.

إن العقل، إذا كان ناضجاً، لا يقتل الرغبة، بل يحررها من العبودية. فالقمع الكامل للرغبة لا يصنع إنساناً متوازناً، بل قد يصنع إنساناً مكبوتاً، متوتراً، سريع الانفجار، أو متظاهراً بالطهر وهو ممتلئ بالاضطراب. والعقل الحكيم لا يتعامل مع الرغبة بوصفها عدواً ينبغي سحقه، بل بوصفها طاقة ينبغي توجيهها. فالرغبة في الامتلاك يمكن أن تتحول إلى عمل وإنتاج وكفاية إذا ضبطها المعنى، والرغبة في الاعتراف يمكن أن تتحول إلى إحسان وإنجاز إذا طهرها التواضع، والرغبة في القوة يمكن أن تتحول إلى حماية وعدل إذا قيدتها المسؤولية، والرغبة في الحب يمكن أن تتحول إلى رحمة وبناء إذا تحررت من التملك. لذلك ليست الفضيلة موت الرغبة، بل نضجها.

وهنا يظهر الفرق بين الإنسان المنضبط والإنسان المنقسم. الإنسان المنضبط ليس من لا رغبة له، بل من لا تسمح رغبته بأن تصبح سيدة مطلقة عليه. إنه يعرف ما يريد، لكنه يسأل: هل ينبغي أن أريده؟ ويشتهي، لكنه يسأل: ما ثمن هذه الشهوة في داخلي وفي

العالم؟ ويقدر، لكنه يسأل: هل القدرة تمنحني حق الفعل؟ ويفكر، لكنه يسأل: هل أفكر لأرى الحقيقة أم لأنتصر لنفسي؟ أما الإنسان المنقسم فهو الذي يعيش بعقل يقول شيئاً ورغبة تفعل شيئاً آخر، ثم يقضي حياته في صناعة المصالحات الزائفة بينهما. وقد يكون هذا الإنسان بالغ الذكاء، واسع الثقافة، لكنه يظل غير حر لأن رغبته هي التي تقوده من وراء ستار.

إن الحرية الحقيقية تبدأ حين يستطيع الإنسان أن يخلق مسافة بين الرغبة والاستجابة. هذه المسافة الصغيرة هي موطن العقل، وموطن الضمير، وموطن المسؤولية. فالرغبة تقول الآن، والعقل يسأل عن العاقبة. الرغبة تقول لي، والعقل يسأل عن الآخر. الرغبة تقول أملك، والعقل يسأل عن الحق. الرغبة تقول أستطيع، والعقل يسأل عن الجواز. الرغبة تقول أريد، والعقل يسأل: من هذا الذي يريد؟ هل هو أنا في أعماق صورتي، أم خوفي، أم جرحي، أم غروري، أم عادتي، أم ضغط الجماعة في داخلي؟ وحين يفقد الإنسان هذه المسافة، يصبح منقاداً، حتى لو ظن نفسه حراً؛ لأن الحرية ليست أن يفعل الإنسان كل ما يرغب فيه، بل أن لا يكون عبداً لكل ما يرغب فيه.

ومن هنا فإن الحضارة المعاصرة، على الرغم من رفعها شعار الحرية، كثيراً ما وسعت الرغبة أكثر مما عمقت الحرية. لقد منحت الإنسان خيارات كثيرة، لكنها لم تمنحه دائماً قدرة أعمق على الاختيار. والفرق بين كثرة الخيارات وعمق الاختيار فرق جوهري. فقد يكون الإنسان محاطاً بآلاف الإمكانيات الاستهلاكية، ومع ذلك يكون أسيراً للنمط رغبة واحد تصنعه السوق والصورة والإعلان والمنافسة والقلق من النقص. الحرية الظاهرة هنا واسعة، لكن الحرية الداخلية ضيقة؛ لأن الإنسان يظن أنه يختار، بينما رغبته مصنوعة وموجهة ومثارة باستمرار. ومن أخطر ما في العصر الحديث أنه لم يحرر الرغبة فقط، بل صنع صناعات كبرى لإثارتها، ثم سمى استجابتها حرية.

هذه هي اللحظة التي يصبح فيها سؤال العقل والرغبة سؤالاً حضارياً لا نفسياً فقط. فالمجتمع الحديث لا يخاطب الإنسان غالباً بوصفه كائن معنٍ، بل بوصفه كائن رغبة. السوق لا تسأله: من أنت؟ بل تسأله: ماذا تريد؟ ثم لا تتركه يريد وحده، بل تعلمه ماذا يريد، ومتى يريد، وكيف يشعر بالنقص إذا لم يحصل على ما يريد. وهكذا لم تعد الرغبة مجرد طاقة داخلية، بل أصبحت مجالاً لإنتاج اجتماعي واقتصادي وثقافي. الإنسان المعاصر لا يعيش رغباته الطبيعية فقط، بل يعيش رغبات مصنوعة، ومقارنة دائمة، وشعوراً متجدداً بعدم الاكتمال، حتى يظل قابلاً للاستهلاك والاندفاع والتبدل.

وفي هذا السياق يصبح العقل مهدداً لا بالإلغاء، بل بالتوظيف. فالعقل المعاصر قد يستخدم لحساب أفضل الطرق لإشباع الرغبات، لا لمساءلة الرغبات نفسها. وقد يصبح الذكاء مهارة في النجاح داخل نظام الرغبة، لا قدرة على نقد ذلك النظام. ولذلك قد نرى إنساناً شديد الذكاء، لكنه قليل الحكمة؛ ناجحاً في إدارة مصالحه، عاجزاً عن إدارة ذاته؛ قادراً على التخطيط لمستقبله المهني، عاجزاً عن فهم فراغه الداخلي؛ واسع المعرفة بالأدوات، ضيق الرؤية في الغايات. وهذا هو الفارق بين العقلانية والحكمة: العقلانية قد تحسن الوسائل، أما الحكمة فتسأل عن الغاية التي تستحق أن تُطلب.

إن الإنسان حين يقع بين العقل والرغبة لا يحتاج إلى انتصار أحدهما بإلغاء الآخر، بل إلى تركيب أعلى. فإذا انتصر العقل بوصفه تجريداً بارداً بلا رغبة، ماتت حرارة الإنسان وتحول إلى آلة حسابية. وإذا انتصرت الرغبة بلا عقل، انحدر الإنسان إلى فوضى داخلية تستهلكه. أما اكتمال الإنسان فيتحقق حين يصبح العقل منيراً للرغبة، وتصبح الرغبة طاقة للمعنى، وحين لا يكون العقل سجاناً للحياة، ولا تكون الرغبة مدمرة لها. إن الإنسان لا يكتمل حين يكف عن الرغبة، بل حين يتعلم أن يرغب فيما يستحق، وأن يرفض ما يهدمه ولو اشتهاه، وأن يختار ما يرفعه ولو كان مكلفاً.

وهذا يعني أن التربية الكبرى للإنسان ليست أن نقول له: لا ترغب، بل أن نعلمه كيف يفهم رغبته. ما مصدرها؟ ما صورتها؟ ما حقيقتها؟ هل هي حاجة حقيقية أم فراغ متلبس بالحاجة؟ هل هي طلب حياة أم هروب من قلق؟ هل هي حب أم امتلاك؟ هل هي طموح أم غرور؟ هل هي حرية أم انفلات؟ هل هي بحث عن المعنى أم بحث عن صورة الذات؟ بهذا السؤال يبدأ الإنسان في استعادة نفسه من رغبته. فالرغبة التي تُفهم تفقد جزءاً من سلطانها العمياء، والرغبة التي تُسمى باسمها الحقيقي لا تعود قادرة على التخفي الكامل وراء الأفئدة.

إن العقل، في أعلى مراتبه، ليس خصم الرغبة، بل شاهد عليها. يشهد عليها حين تكذب، ويهذبها حين تندفع، ويرفعها حين تنحط، ويوسعها حين تضيق، ويذكرها حين تنسى. والرغبة، في أعلى مراتبها، ليست خصم العقل، بل وقوده الحيوي. فهي التي تمنح التفكير حرارة، وتمنح المشروع اندفاعاً، وتمنح القيمة حضوراً في القلب. لذلك لا يكون الإنسان إنساناً بالعقل المجرد، ولا بالرغبة المجردة، بل بقدرته على تحويل التوتر بينهما إلى صيرورة خلاقة. فالإنسان لا يرتفع لأنه لا يتناقض، بل لأنه يستطيع أن يجعل تناقضه مادة للبناء لا سبباً للانحيار.

ومن هنا فإن الفصل بين العقل والرغبة في الإنسان ليس فصلاً عن ملكتين منفصلتين، بل عن سر من أسرار الكينونة الإنسانية: كيف يطلب الإنسان ما يطلب؟ وكيف يبرر ما يطلب؟ وكيف يعرف ما ينبغي أن يطلب؟ وكيف ينتقل من الرغبة الخام إلى الإرادة الواعية؟ وكيف يتحول من كائن مدفوع بما يشتهي إلى كائن قادر على اختيار ما يليق به؟ إن هذه الأسئلة ستظل في قلب كل نظرية جادة في الإنسان؛ لأن الإنسان لا يصنع مصيره بما يعرفه فقط، ولا بما يشتهي فقط، بل بالطريقة التي يجعل بها معرفته ورغبته تدخلان في علاقة، إما علاقة عبودية متبادلة، أو علاقة تهذيب وارتقاء.

لا تبدأ الرغبة دائمًا من لحظة الوعي بها. فالإنسان كثيرًا ما يظن أنه يريد شيئًا لأنه اختاره بحرية، بينما تكون رغبته قد تشكلت قبل لحظة الاختيار بزمان طويل؛ في طفولته، وفي جراحه الأولى، وفي صور النقص التي حملها في داخله، وفي ما افتقده من اعتراف، وفي ما خاف أن يخسره، وفي ما رآه المجتمع علامة على النجاح، وفي ما جعلته الثقافة مرغوبًا، وفي ما كرره الآخرون أمامه حتى تحول من صورة خارجية إلى حاجة داخلية. ولذلك فإن الرغبة لا يمكن فهمها بوصفها اندفاعًا بسيطًا نحو موضوع خارجي، بل ينبغي فهمها بوصفها تاريخًا داخليًا يتكلم في صورة طلب حاضر.

إن الإنسان لا يرغب من فراغ، بل يرغب من ذاكرة. قد يطلب المال لأنه يحتاج إليه، وقد يطلبه لأنه يخاف الفقر، وقد يطلبه لأنه يريد أن ينتقم من إحساس قديم بالهوان، وقد يطلبه لأنه رأى فيه شهادة اجتماعية على القيمة، وقد يطلبه لأنه لم يتعلم أن يرى ذاته إلا من خلال ما يملك. وقد يطلب السلطة لأنه يريد تنظيم العام، وقد يطلبها لأنه يخاف أن يكون ضعيفًا، أو لأنه يريد أن يجعل الآخرين يعترفون به، أو لأنه لا يحتمل أن يكون واحدًا بين الناس. وقد يطلب الحب لأنه يحب فعلاً، وقد يطلبه لأنه يبحث عن مرآة تطمئنه أنه موجود. وهكذا لا يكون موضوع الرغبة هو حقيقتها دائمًا؛ فقد يكون الشيء المطلوب ظاهرًا، بينما يكون الطلب العميق موجهًا إلى معنى آخر: الأمان، الاعتراف، التفوق، التعويض، السيطرة، الخلاص من الخوف، أو الهروب من فراغ داخلي لا يعرف الإنسان كيف يسميه.

من هنا يتبين أن العقل حين يأتي بعد الرغبة لا يجد أمامه شيئًا بسيطًا يمكن الحكم عليه بسهولة، بل يجد شبكة من الدوافع المتداخلة. وقد يكون العقل صادقًا حين يحاول فهم هذه الشبكة، وقد يكون متواطئًا حين يختار منها ما يناسب صورة الإنسان عن نفسه. فالإنسان لا يحب أن يرى دوافعه عارية، ولا يحب أن يعترف بأن بعض ما يسميه طموحًا قد

يكون خوفًا، وأن بعض ما يسميه كرامة قد يكون غرورًا، وأن بعض ما يسميه حبًا قد يكون رغبة في التملك، وأن بعض ما يسميه مبدأ قد يكون مصلحة متخفية. لذلك يعمل العقل أحيانًا عمل المرأة، وأحيانًا عمل الستار. يكون مرآة حين يكشف الدافع كما هو، ويكون ستارًا حين يمنح الدافع اسمًا أجمل مما يستحق.

وهذا هو الفرق بين العقل النقدي والعقل التبريري. العقل النقدي يضع الإنسان أمام ذاته، أما العقل التبريري فيحمي الإنسان من مواجهة ذاته. العقل النقدي يسأل: من أين جاءت هذه الرغبة؟ ما الذي تطلبه حقًا؟ ما الثمن الذي ستدفعه النفس إذا استجابت لها؟ وما الأثر الذي سيقع على الآخرين؟ أما العقل التبريري فيسأل بطريقة مختلفة: كيف أجعل هذه الرغبة مقبولة؟ كيف أجد لها لغة محترمة؟ كيف أحولها إلى حق أو ضرورة أو مصلحة أو حكمة؟ ومن هنا فإن الإنسان لا يحتاج إلى عقل يفكر فقط، بل إلى عقل يجروء على فضح طريقة تفكيره، لأن أخطر خداع هو ذلك الذي يتم داخل جهاز البرهان نفسه.

إن الرغبة لا تستمد قوتها من الحاجة وحدها، بل من الخيال. فالإنسان لا يشتهي الشيء كما هو فقط، بل يشتهي الصورة التي يبينها حوله. قد تكون الحاجة إلى الطعام محدودة، لكن الخيال يحول الطعام إلى رمز للمكانة والمتعة والهوية. وقد تكون الحاجة إلى السكن محدودة، لكن الخيال يحول البيت إلى إعلان عن الذات. وقد تكون الحاجة إلى الاعتراف طبيعية، لكن الخيال يحولها إلى توق لا ينتهي نحو الظهور. ومن هنا فإن الرغبة الإنسانية لا تقف عند حدود الإشباع البيولوجي، لأنها مرتبطة بالرمز والمعنى والصورة. الحيوان يشبع غالبًا حين تنتهي حاجته، أما الإنسان فقد تزداد رغبته بعد الإشباع لأنه لا يطلب الشيء وحده، بل يطلب ما يتخيله الشيء عن ذاته.

وهنا تتدخل الثقافة في صناعة الرغبة. فالثقافة لا تعلم الإنسان كيف يفكر فقط، بل تعلمه ماذا يشتهي، وما الذي يراه جميلًا أو قبيحًا، ناجحًا أو فاشلاً، عاليًا أو دنيئًا، مرغوبًا أو

هامشيًا. ليست الرغبات كلها طبيعية بالمعنى المباشر؛ كثير منها مصنوع داخل نظام من الصور والقيم والمقارنات. فالمجتمع يضع أمام الإنسان نماذج للنجاح، ثم يبدأ الإنسان في الرغبة بما يجعله قريبًا من تلك النماذج. وحين يتكرر النموذج بما يكفي، يظن الإنسان أنه يرغب من داخله، بينما يكون داخله قد تشكل من الخارج. وهنا يصبح السؤال: أين تبدأ رغبتى أنا؟ وأين تنتهى رغبة المجتمع في داخلي؟

إن السوق الحديثة فهمت هذه الحقيقة بعمق شديد. فهي لا تكتفي بإشباع رغبات قائمة، بل تنتج رغبات جديدة، وتعيد تعريف الحاجة، وتزرع في الإنسان شعورًا دائمًا بأنه ناقص، وأن اكتماله مؤجل إلى سلعة أخرى، أو تجربة أخرى، أو صورة أخرى، أو اعتراف آخر. ومن هنا لم يعد الاستهلاك مجرد تبادل اقتصادي، بل أصبح نظامًا لتشكيل الذات. الإنسان لا يشتري دائمًا ما يحتاجه، بل يشتري أحيانًا صورة عن نفسه، يشتري شعورًا مؤقتًا بالاكتمال، يشتري وعدًا بالتميز، يشتري انتماءً إلى طبقة رمزية، يشتري هروبًا قصيرًا من فراغه. ولذلك فإن الرغبة في العصر الحديث لم تعد شأنًا نفسيًا خاصًا، بل أصبحت مجالًا لإدارة اجتماعية واقتصادية واسعة.

وفي هذا العالم تصبح مهمة العقل أصعب. فالعقل لا يواجه رغبات طبيعية واضحة فقط، بل يواجه رغبات مصنوعة بذكاء، مدعومة بالصورة، والإعلان، والمقارنة، والإحصاء، والخوارزمية، والسرعة، والتكرار، وضغط الجماعة. الإنسان لا يتعرض لفكرة واحدة يستطيع مناقشتها، بل يتعرض لفيض متواصل من الإشارات التي تخاطب فيه اللاوعي قبل الوعي، والحاجة قبل المعنى، والخوف من النقص قبل التفكير في الكفاية. ولذلك قد يصبح العقل متأخرًا دائمًا؛ يأتي بعد أن تكون الرغبة قد أثّرت، والصورة قد استقرت، والمقارنة قد فعلت فعلها، ثم يظن الإنسان أنه يتخذ قرارًا حرًا.

وهذا لا يعني أن الإنسان فقد حريته، ولكنه يعني أن الحرية أصبحت أكثر تعقيداً. فحرية الإنسان لا تقاس بعدد الخيارات المعروضة عليه، بل بقدرته على فهم الشروط التي صنعت اختياراته. قد يختار الإنسان بين مئات الأشياء، لكنه لا يكون حراً حقاً إذا كان نظام الرغبة الذي يدفعه إلى الاختيار نظاماً غير مرئي بالنسبة إليه. ولذلك فإن تحرير العقل لا يعني فقط تعليمه المنطق، بل تعليمه أن يسأل عن مصادر الرغبة، وعن القوى التي تسمي له الأشياء، وعن الصور التي تسرق منه الإحساس بالكفاية، وعن المقارنات التي تجعله يعيش في نقص دائم. الحرية العميقة ليست أن أختار ما أريد فقط، بل أن أفهم كيف تعلمت أن أريد ما أريد.

ومن هنا يظهر أن الصراع بين العقل والرغبة في الإنسان الحديث لم يعد صراعاً داخلياً صرفاً، بل صار صراعاً بين الإنسان وصناعات ضخمة تتقن مخاطبة رغبته. فالإعلام لا يعرض العالم كما هو، بل يعيد ترتيبه حول ما يثير الانتباه. والسوق لا تقدم السلع فقط، بل تقدم صوراً للحياة. والسياسة لا تخاطب العقل وحده، بل تستثمر الخوف، والهوية، والغضب، والأمل، والجرح الجماعي. والتقنية لا تمنح الإنسان أدوات محايدة فقط، بل تعيد تشكيل عاداته وانتباهه وسرعة استجابته. وهكذا يجد العقل نفسه محاصراً لا برغبة واحدة، بل بمنظومة كاملة تصنع الرغبة وتغذيها وتعيد إنتاجها.

واللافت أن الإنسان قد يدافع عن رغبات لم يصنعها، كما لو كانت جزءاً من حريته الأصلية. وهذا من أعقد أشكال الاستلاب: أن يدافع الإنسان عن قيده لأنه لا يراه قيداً، وأن يظن أن الاستجابة لما زرع فيه هي التعبير الكامل عن ذاته. فالعبد القديم كان يعرف سيده غالباً، أما الإنسان الحديث فقد لا يعرف سيد رغبته. قد يظن أنه يتحرك من داخله، بينما داخله نفسه أصبح ساحة لتنافس قوى متعددة: السوق، والإعلام، والجماعة، والذاكرة، والخوف، والجرح، والصورة، والسلطة. ولذلك لا يكون تحرير الإنسان ممكناً إلا إذا أعيد له حق السؤال عن داخله: هل أنا الذي أريد، أم أن شيئاً ما يريد في داخلي باسمي؟

لكن الرغبة ليست دائماً عدوًا للعقل، بل قد تكون بابًا إلى كشف الإنسان. فالرغبات، إذا قُرت بعمق، تكشف ما ينقص النفس، وما تخافه، وما ترجوه، وما تفتقده من معنى. الرغبة المفرطة في السيطرة قد تكشف خوفًا دفينًا من العجز. والرغبة المفرطة في الظهور قد تكشف جوعًا إلى الاعتراف. والرغبة المفرطة في الامتلاك قد تكشف قلقًا من الفناء أو الفقر أو الهامشية. والرغبة المفرطة في الطهر قد تكشف خوفًا من الداخل لا ثقة فيه. وهنا لا يكون علاج الرغبة بقمعها المباشر، بل بفهم رسالتها العميقة. فالرغبة قد تكون عرضًا، لا أصل المرض؛ وإذا عالج الإنسان العرض دون الجذر، عادت الرغبة في صورة أخرى.

لذلك يحتاج الإنسان إلى عقل تأويلي، لا عقل قمعي فقط. العقل القمعي يقول للرغبة: اصمتي. أما العقل التأويلي فيسألها: ماذا تريدين حقًا؟ من أين جئت؟ أي ألم تخفين؟ أي نقص تحاولين تعويضه؟ أي خوف تحاولين تغطيته؟ أي معنى تبحثين عنه بطريقة خاطئة؟ وهذا النوع من العقل لا يكتفي بإصدار الحكم، بل يحاول فهم البنية الداخلية التي أنتجت الاندفاع. إنه لا يبرر الرغبة، لكنه لا يجهلها. لا يتركها تقود، لكنه لا يتعامل معها كعدو مطلق. فهو يعرف أن الإنسان إذا لم يفهم رغباته، ظل محكومًا بها حتى وهو يقاومها.

ومن هنا يمكن القول إن النضج الإنساني يبدأ حين ينتقل الإنسان من الاستجابة للرغبة إلى فهمها، ومن فهمها إلى تهذيبها، ومن تهذيبها إلى تحويلها. فالإنسان لا يملك دائماً أن يمنع الرغبة من الظهور، لكنه يستطيع أن يمنعها من أن تتحول إلى قرار. وقد لا يملك أن يمحو جرحًا قديمًا، لكنه يستطيع أن يمنع الجرح من أن يحكم علاقاته. وقد لا يملك أن لا يخاف، لكنه يستطيع أن لا يجعل الخوف سيد ضميره. وقد لا يملك أن لا يشتهي الاعتراف، لكنه يستطيع أن لا يبيع حقيقته من أجل صورة. وفي هذه المسافة بين الظهور والاستجابة، بين الدافع والفعل، بين الجرح والقرار، يولد الإنسان الناضج.

إن العقل، حين يعمل بهذا المعنى، يصبح قوة تحرير لا قوة تجريد. إنه لا يحرر الإنسان من الرغبة بالغائها، بل يحرره من عبوديتها. والفرق كبير بين من لا يرغب لأنه ميت الداخل، ومن يرغب لكنه لا يستعبد. الأول خمود، والثاني نضج. وبين من يقمع رغبته حتى تنفجر في الظلام، ومن يعيد ترتيبها داخل ضوء المعنى. الأول يراكم الانقسام، والثاني يبني وحدة النفس. لذلك فإن الإنسان لا يحتاج إلى عقل يعادي الحياة، بل إلى عقل يصلح الحياة مع القيمة، ويصلح الجسد مع الروح، ويصلح الحاجة مع الكرامة، ويصلح الطموح مع التواضع.

وقد أخطأت بعض النزعات الأخلاقية حين تصورت أن الإنسان يتهدب بمجرد تخويفه من رغباته. فالخوف من الرغبة لا يلغيها، بل يدفعها أحياناً إلى الخفاء، وحين تختفي لا تصبح أضعف بالضرورة، بل قد تصبح أكثر مكرًا. الإنسان الذي لا يفهم رغباته قد يظهر شديد الانضباط في الخارج، بينما تشكل في داخله عوالم صامتة من التوتر والكبت والتناقض. ولذلك فإن التربية العميقة لا تقوم على إنتاج إنسان خائف من داخله، بل إنسان واعٍ به. فالوعي لا يعني التساهل، بل يعني أن الإنسان يرى ما فيه دون هلع، ويسميه دون كذب، ويهدبه دون تمثيل.

وهنا يظهر البعد الروحي في العلاقة بين العقل والرغبة. فالعقل يستطيع أن يكشف، وأن يميز، وأن يوازن، لكنه يحتاج إلى معنى أعلى يمنحه معياراً. والرغبة تستطيع أن تمد الإنسان بالطاقة، لكنها تحتاج إلى أفق يرفعها من الاستهلاك إلى العطاء، ومن التملك إلى المحبة، ومن السيطرة إلى الخدمة، ومن اللذة العابرة إلى السكينة. وإذا غاب هذا الأفق، دخل الإنسان في دوران لا ينتهي: يرغب، فيشبع، فيفرغ، فيرغب من جديد، ثم يظن أن المشكلة في نقص الإشباع، بينما المشكلة في نقص المعنى. فليست كل رغبة تطلب شيئاً؛ كثير من الرغبات تطلب خلاصاً، لكنها تخطئ الطريق إليه.

إن الإنسان حين يفقد المعنى يحاول غالباً أن يعوضه بتكثير الرغبات. يظن أن زيادة الأشياء تملأ فراغ الدلالة، وأن اتساع الخيارات يعوض ضيق الروح، وأن الحركة المستمرة تمنع مواجهة السؤال الصامت: لماذا؟ لكن الرغبة، مهما اتسعت، لا تستطيع أن تكون بديلاً عن المعنى. قد تمنح نشوة، لكنها لا تمنح سكينه. قد تمنح امتلاءً مؤقتاً، لكنها لا تمنح اتجاهاً. قد تخدر القلق، لكنها لا تجيب عنه. ولذلك فإن العقل، إذا لم يفتح الرغبة على سؤال المعنى، ظل يعمل في دائرة مغلقة: كيف أشبع أكثر؟ لا: لماذا لا أشبع أصلاً؟

ومن هنا فإن مأساة الإنسان ليست في أنه يرغب، بل في أنه قد يجعل الرغبة بديلاً عن المعنى. حينئذ يتحول الوجود إلى سلسلة من المطالب، لا إلى رحلة ذات مقصد. يصبح الزمن مجالاً للاستهلاك لا للنضج، والعلاقة مجالاً للإشباع لا للاعتراف، والعمل مجالاً للتفوق لا للعمران، والمعرفة مجالاً للمنفعة لا للحكمة، والحرية مجالاً للتجريب لا للمسؤولية. وهنا لا تموت الروح بضربة واحدة، بل تذبل تدريجياً تحت كثافة الأشياء. وكلما ازدحمت حياة الإنسان بالمطلوبات، ازداد عجزه أحياناً عن سماع النداء الأعمق في داخله.

ولذلك فإن العلاقة بين العقل والرغبة هي أيضاً علاقة بين الزمنين: زمن العاجل وزمن المصير. الرغبة تميل بطبعها إلى العاجل، لأنها تحس ضغط الحاجة الآن، أما العقل فيستطيع أن يمد نظر الإنسان إلى ما بعد اللحظة. الرغبة تقول: الآن، والعقل يقول: ماذا بعد؟ الرغبة تقول: هذا يرضيني، والعقل يقول: ماذا يصنع بي؟ الرغبة تقول: هذه فرصة، والعقل يقول: أي نوع من الإنسان سأصير إذا اتبعتها؟ ومن هنا فإن العقل لا يكتفي بحساب النتائج الخارجية، بل يحسب أثر الفعل في بنية الذات. فالإنسان لا يخسر فقط حين يفقد شيئاً في الخارج، بل قد يخسر حين يربح شيئاً يفسده في الداخل.

وهذا الفهم ينقلنا من أخلاق المنع إلى أخلاق الصيرورة. ليست المسألة أن يمنع الإنسان نفسه من رغبة معينة فقط، بل أن يسأل: ما الذي تصنعه هذه الرغبة بي؟ هل توسعني

أم تضيقني؟ هل تجعلني أقدر على الحب أم أكثر تملكًا؟ هل تجعلني أعمق حرية أم أكثر عبودية؟ هل تجعل عقلي أصفى أم أكثر تبريرًا؟ هل تقربني من صورتي الأكرم أم تدفعني إلى صورة أدنى؟ بهذا المعنى يصبح كل قرار رغبتي قرارًا في تشكيل الذات. فالإنسان لا يختار موضوع الرغبة فقط، بل يختار مع الوقت نوع الإنسان الذي سيصبحه.

إن المجتمع الذي لا يربي أفرادَه على هذا السؤال يتركهم لقانون الإثارة والاستجابة. وحين تضعف التربية العميقة، لا يعود العقل قائدًا داخليًا، بل يصبح مجرد مهارة وظيفية. يتعلم الإنسان كيف ينجح، لا كيف يختار. كيف يحصل، لا كيف يكتفي. كيف ينافس، لا كيف ينصف. كيف يعبر عن ذاته، لا كيف يهذبها. وهنا تنشأ مفارقة خطيرة: قد يزداد التعليم، ويضعف الإنسان؛ قد تتسع المهارة، ويضيق المعنى؛ قد يتفوق العقل الأدائي، ويتراجع العقل الحكيم. ولذلك فإن أزمة العقل والرغبة ليست أزمة فرد مضطرب فقط، بل أزمة حضارة وسعت أدوات العقل، لكنها أطلقت الرغبة من غير أن تمنحها أفقًا كافيًا.

وفي المقابل، فإن أي مشروع جاد لإعادة بناء الإنسان لا بد أن يعيد الاعتبار إلى تربية الرغبة نفسها. ليس المطلوب فقط أن نعلم الإنسان ماذا يفكر، بل أن نعلمه كيف يريد. فطريقة الإرادة أهم أحيانًا من موضوعها. قد يريد الإنسان خيرًا بطريقة مريضة، فيتحول الخير إلى قسوة. وقد يريد حقًا بطريقة متعصبة، فيتحول الحق إلى أداة إلغاء. وقد يريد إصلاحًا بطريقة سلطوية، فيتحول الإصلاح إلى استبداد. لذلك لا يكفي نقاء الغاية إذا كانت الرغبة في تحقيقها مشبعة بالغرور أو الانتقام أو احتقار الإنسان. إن الرغبة تحتاج إلى تركيبة حتى حين تتعلق بموضوع نبيل.

إن الإنسان، بهذا المعنى، لا يكون ناضجًا حين تتغلب إحدى قواه على الأخرى تغلبًا نهائيًا، بل حين يدخل العقل والرغبة في علاقة تهذيب متبادل. العقل يهذب الرغبة حتى لا تتحول إلى عبودية، والرغبة تمنح العقل حرارة حتى لا يتحول إلى جمود. العقل يكشف

الوهم، والرغبة تكشف الحاجة إلى الحياة. العقل يسأل عن الحق، والرغبة تدفع إلى طلبه. العقل يرسم الطريق، والرغبة تمنح الطاقة للسير فيه. فإذا انفصلا، صار العقل باردًا والرغبة عمياء؛ وإذا التقيا في معنى أعلى، صار الإنسان قادرًا على أن يحيا لا بوصفه آلة تفكر، ولا بوصفه جسدًا يشتهي، بل بوصفه كائنًا يصنع من توتره الداخلي إمكانًا للارتقاء.

ومن هنا يمكن فهم لماذا كانت الرغبة أحد أعظم ميادين ابتلاء الإنسان. فهي ليست هامشًا في حياته، بل قلب صيرورته. ما يرغب فيه الإنسان يكشف ما يعبد في العمق، وما يخاف فقدانه يكشف ما يظن أنه مصدر نجاته، وما يضحى من أجله يكشف مركز المعنى في حياته. ولذلك لا يكفي أن نسأل الإنسان عما يؤمن به نظريًا، بل ينبغي أن نسأله عما لا يستطيع التخلي عنه، عما يغضب إذا مُس، عما يبرر لأجله، عما يعيد ترتيب الحقيقة كي يحافظ عليه. هناك، في هذه المنطقة، تظهر العلاقة الحقيقية بين العقل والرغبة، ويظهر هل العقل سيد بصير، أم خادم ماهر، أم شاهد صامت على انقلاب الداخل.

إن الإنسان بين العقل والرغبة هو الإنسان في لحظة الامتحان المستمر. ففي كل رغبة يختبر حريته، وفي كل تبرير يختبر صدقه، وفي كل اختيار يختبر عمق عقله، وفي كل امتناع يختبر قوته، وفي كل إشباع يختبر حدوده. وليس المطلوب أن يخرج الإنسان من هذا الامتحان بلا رغبات، بل أن يخرج منه برغبات أكثر إنسانية، أي رغبات لا تهدمه ولا تهدم غيره، رغبات تعرف حدها ومقصدها، رغبات تحيا تحت نور العقل والضمير والمعنى. عندئذ لا تكون الرغبة سقوطًا، بل طاقة؛ ولا يكون العقل قيدًا، بل هداية؛ ولا يكون التناقض لعنة، بل مادة لصيرورة الإنسان نحو صورته الأرفع.

إذا كان الإنسان لا يستطيع أن يلغي رغبته دون أن يلغي حرارة وجوده، ولا يستطيع أن يستسلم لها دون أن يفقد حريته العميقة، فإن الطريق الأعمق ليس في القمع ولا في الانفلات، بل في التحويل. فالرغبة الخام تحتاج إلى أن تتحول إلى إرادة، والإرادة تحتاج

إلى أن تستنير بالعقل، والعقل يحتاج إلى أن يتصل بالمعنى، والمعنى يحتاج إلى أن يتجسد في سلوك وقرار وعادة. عند هذه النقطة لا يعود الإنسان مجرد كائن تتنازعه قوتان متقابلتان، بل يصبح كائنًا قادرًا على أن يصنع من هذا التوتر الداخلي صورة أعلى لذاته. فالمشكلة ليست أن الإنسان يرغب، بل أن يبقى أسير الرغبة في صورتها الأولى؛ وليست المشكلة أن الإنسان يعقل، بل أن يبقى عقله مجرد آلة تبرير أو حساب بلا أفق.

إن الرغبة حين تتحول إلى إرادة تفقد عماها الأول. فهي لا تعود اندفاعًا مباشرًا نحو الشيء، بل تصبح طلبًا واعيًا لما يستحق أن يُطلب. والفرق بين الرغبة والإرادة أن الرغبة تبدأ من الجذب، أما الإرادة فتبدأ من الاختيار؛ الرغبة تقول للإنسان: خذ، أما الإرادة فتسأله: هل يليق؟ الرغبة تضغط من الداخل، أما الإرادة تصوغ الداخل من جديد. الرغبة قد تكون ابنة اللحظة، أما الإرادة فهي ابنة المعنى والزمن والمجاهدة. ولذلك فإن الإنسان لا يبلغ نضجه حين ينجح في إشباع رغباته، بل حين ينجح في تحويل طاقة الرغبة إلى مسار، وإلى قصد، وإلى بناء لا يهدمه ولا يهدم غيره.

والعقل في هذه العملية ليس شرطياً خارجياً يقف أمام الرغبة بعصا المنع، بل هو نور داخلي يكشف لها مآلاتها. فإذا كان العقل مجرد قوة نهي، تحولت الرغبة إلى خصم ينتظر فرصة الانفلات. أما إذا صار العقل قوة فهم وتوجيه، فإنه يمنح الرغبة طريقاً أرقى. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يعرف ما يجب تركه، بل إلى أن يرى لماذا يتركه، وما الصورة الأعلى التي يريد أن يصير إليها بتركه. وحين يغيب هذا الأفق، يصبح الامتناع حرماناً، أما حين يحضر المعنى، يصبح الامتناع حرية. لذلك ليس الزهد الحقيقي كراهية للشيء، بل تحرراً من سلطانه؛ وليس ضبط الرغبة إعداماً لها، بل تحريراً للذات من أن تكون مملوكة لما تشتهي.

إن العقل الحكيم لا يكتفي بحساب اللذة والألم، ولا يكتفي بالموازنة بين ربح وخسارة، بل يسأل عن أثر الرغبة في بنية الإنسان. فهو لا يسأل فقط: ماذا سأحصل عليه؟ بل

يسأل: ماذا سأصبح إذا حصلت عليه بهذه الطريقة؟ ولا يسأل فقط: ماذا سأفقد إن امتنعت؟ بل يسأل: ماذا أحفظ في نفسي بهذا الامتناع؟ ولا يسأل فقط: هل هذا ممكن؟ بل يسأل: هل هذا حق؟ هل هذا يوسع إنسانيتي أم يضيقها؟ هل يجعلني أكثر حرية أم أكثر تبعية؟ هل يربط رغبتني بالمعنى أم يجعل المعنى خادماً لرغبتني؟ بهذا يتحول العقل من جهاز حساب إلى جهاز حكمة، ومن أداة انتصار للرغبة إلى أداة تحرير للإنسان.

والحكمة هنا ليست معرفة نظرية مجردة، بل هي القدرة على وضع الرغبة داخل ترتيب صحيح. فهناك رغبات ينبغي إشباعها لأنها تحفظ الحياة، وهناك رغبات ينبغي تهذيبها لأنها قابلة للانحراف، وهناك رغبات ينبغي تأجيلها لأنها لا تليق باللحظة، وهناك رغبات ينبغي تجاوزها لأنها لا تخدم إلا وهم الذات، وهناك رغبات ينبغي تحويلها لأنها تحمل في عمقها طاقة يمكن أن تصير خيراً إذا تغير اتجاهها. فالطموح قد يصبح خدمة أو غروراً، والحب قد يصبح رحمة أو تملكاً، والقوة قد تصبح عدلاً أو استبداداً، والاعتراف قد يصبح حافزاً للإحسان أو مرصاً للظهور. ليست القضية في الطاقة نفسها، بل في الوجهة التي تُمنح لها.

ومن هنا تظهر أهمية التزكية بوصفها علماً عميقاً بإعادة ترتيب الداخل. ليست التزكية تهذيباً سطحياً للسلوك، ولا مجرد التزام خارجي بقواعد مفروضة، بل هي إعادة بناء علاقة الإنسان برغباته. إنها تعلمه أن لا يصدق كل ما يطلبه داخله، وأن لا يعادي داخله كله، وأن يميز بين الحاجة والهوى، وبين الحب والتملك، وبين الطموح والكبر، وبين الشجاعة والاندفاع، وبين الكرامة والعناد، وبين الحرية والانفلات. فكم من رغبة تدخل على الإنسان باسم الحاجة وهي في حقيقتها خوف، وكم من رغبة تدخل باسم الحق وهي في حقيقتها رغبة في الغلبة، وكم من رغبة تدخل باسم الحب وهي في حقيقتها رغبة في السيطرة، وكم من رغبة تدخل باسم الكرامة وهي في حقيقتها جرح لا يريد أن يلتئم.

إن الإنسان لا يتحرر من رغبته بمجرد مقاومتها، بل حين يفهم اللغة التي تتكلم بها. فالرغبة لا تقول حقيقتها دائماً. قد تقول: أريد هذا الشيء، وهي تعني: أريد أن أطمئن. وقد تقول: أريد هذا المنصب، وهي تعني: أريد أن يراني الناس. وقد تقول: أريد الانتصار، وهي تعني: أريد أن أثار من شعور قديم بالهزيمة. وقد تقول: أريد الحرية، وهي تعني أحياناً: أريد أن لا يحاسبني أحد. ولذلك فإن الإنسان الذي لا يفهم لغات رغبته يبقى خاضعاً لها، ولو مارس عليها قمعاً متقطعاً. أما الإنسان الناضج، فإنه لا يكتفي بسؤال الرغبة عما تطلب، بل يسألها عن يتكلم من خلالها.

وفي هذا المستوى يتبين أن العقل لا يواجه الرغبة من الخارج، بل يدخل إلى أعماقها كي يميز بين ظاهرها وباطنها. فالقرار الإنساني لا يتشكل عند سطح الوعي وحده، بل في طبقات متداخلة من الخوف، والذاكرة، والعادة، والخيال، والجرح، والصورة الاجتماعية، والرغبة في الاعتراف. وإذا بقي العقل على السطح، حكم على النتائج دون أن يفهم الجذور. لذلك يحتاج الإنسان إلى عقل عميق، لا عقل سريع؛ عقل لا يكتفي برد الفعل، بل يتأمل كيف تكون الفعل؛ عقل لا ينشغل فقط بتقويم الاختيار بعد وقوعه، بل يسأل عن القوى التي دفعت إليه قبل أن يحدث.

غير أن هذا العقل العميق لا يولد وحده. إنه يحتاج إلى تربية، وإلى صمت، وإلى مراجعة، وإلى لغة داخلية صادقة، وإلى قدرة على احتمال رؤية الذات بلا أقنعة. فالإنسان يهرب من نفسه كثيراً؛ يهرب إلى العمل، إلى الضجيج، إلى العلاقات، إلى الاستهلاك، إلى الجدل، إلى الانتصارات الصغيرة، لأنه يخاف أن يكتشف أن بعض ما يسميه قناعة ليس إلا رغبة قديمة رتبت لنفسها خطأً محترماً. لذلك يكون الصمت أحياناً أكثر قسوة من الضجيج؛ لأنه يعرّي الداخل. وحين لا يستطيع الإنسان أن يجلس مع نفسه بلا هروب، فإن كثيراً من قراراته تكون استمراراً لهروبه لا تعبيراً عن حريته.

إن الحرية الداخلية لا تتحقق بمجرد سقوط القيود الخارجية. قد يكون الإنسان حرًا سياسيًا واجتماعيًا، لكنه عبد لرغبة لا يراها. وقد يكون قادرًا على أن يقول ما يشاء، لكنه عاجز عن أن لا يشتهي ما صُنِعَ له أن يشتهيهِ. وقد يكون قادرًا على الحركة في العالم، لكنه غير قادر على السكون داخل نفسه. لذلك ينبغي التمييز بين حرية الفعل وحرية التكوين الداخلي. حرية الفعل تمنح الإنسان مجالًا للاختيار، أما حرية التكوين الداخلي فتمنحه قدرة على ألا يكون اختياره مجرد استجابة لشرط خفي. ولا تكتمل الأولى دون الثانية، لأن الإنسان قد يملك بابًا مفتوحًا، لكنه لا يعرف إلى أين يريد أن يذهب.

وهنا تكشف الرغبة عن علاقتها العميقة بالعبودية. فالعبودية ليست دائمًا خضوعًا خارجيًا لسيد ظاهر؛ قد تكون خضوعًا داخليًا لشيء لا يستطيع الإنسان أن يستغني عنه دون أن يشعر أن وجوده ينهار. ما لا يستطيع الإنسان أن يفقده دون أن يفقد نفسه يكشف موضع عبوديته. فإذا كان لا يستطيع أن يفقد المال دون أن يفقد قيمته، فقد جعل المال مرآة وجوده. وإذا كان لا يستطيع أن يفقد السلطة دون أن يفقد ذاته، فقد جعل السلطة إلهًا خفيًا. وإذا كان لا يستطيع أن يفقد إعجاب الناس دون أن ينهار، فقد صار عبدًا للصورة. وإذا كان لا يستطيع أن يفقد اللذة دون أن يشعر بالعدم، فقد جعل اللذة بديلًا عن المعنى. ومن هنا فإن تحرير الرغبة هو تحرير الإنسان من الآلهة الصغيرة التي تسكن حياته دون أن يسميها آلهة.

والعقل، إذا لم يكن متصلًا بالمعنى الأعلى، قد لا يحرر الإنسان من هذه العبوديات، بل ينظمها. فقد يجعل عبودية المال أكثر كفاءة، وعبودية الصورة أكثر أناقة، وعبودية السلطة أكثر شرعية، وعبودية اللذة أكثر قبولًا. ولذلك لا بد من عقل يتجاوز الحساب إلى المحاسبة، ويتجاوز الذكاء إلى الحكمة، ويتجاوز النجاح إلى السؤال عن النجاة الوجودية. فليس كل ناجح حرًا، وليس كل ذكي عاقلًا بالمعنى العميق، وليس كل قادر سيّدًا على نفسه. قد يكون الإنسان ناجحًا في العالم ومهزومًا أمام رغبته، وقد يكون محترمًا في أعين الناس وممزقًا في أعماقه، وقد يكون بالغ التأثير في الخارج وعاجزًا عن تهذيب الداخل.

ومن هنا يتضح أن الصراع بين العقل والرغبة ليس صراعاً مرحلياً ينتهي بانتصار نهائي لأحد الطرفين، بل هو صراع ملازم لصيرورة الإنسان. فكلما ارتقى الإنسان ظهرت رغبات جديدة أكثر دقة، وكلما تهذب في مستوى ابتلي في مستوى آخر. قد يتجاوز شهوة حسية، ثم تظهر شهوة رمزية. قد يزهد في مال، ثم يتعلق بمكانة. قد يترك سلطة ظاهرة، ثم يمارس سلطة خفية على النفوس. قد يطلب الحق، ثم يشتهي احتكار الحديث باسمه. ولذلك فإن التزكية ليست حدثاً ينتهي، بل يقظة مستمرة. فالإنسان لا يملك أن يقول: لقد فرغت من رغبتي؛ لأن الرغبة تغير أقنعتها كلما تغير مقام الإنسان.

وهذا ما يجعل العقل محتاجاً إلى التواضع. فالعقل المتكبر يصبح سهل الاختطاف؛ لأنه يظن أنه فوق الخداع. أما العقل المتواضع فيعرف أن الإنسان قادر على أن يخدع نفسه في أكثر اللحظات صفاءً. التواضع هنا ليس فضيلة أخلاقية فقط، بل شرط معرفي. من لا يتواضع لا يرى دوافعه العميقة، لأنه يفترض براءة نفسه مسبقاً. ومن افترض براءة نفسه أغلق باب المراجعة. ومن أغلق باب المراجعة صار أسيراً لرغبته وهو يظن أنه أسير الحقيقة. لذلك فإن أول شروط العقل الحكيم أن يشبّه في انتصاراته السهلة، وأن يسأل عن دوافعه حين يكون شديد اليقين، وأن يخاف من الحجة التي توافق هواه أكثر مما يخاف من الحجة التي تخالفه.

إن الرغبة، في صورتها المنفلتة، تميل إلى اختصار العالم في الذات. كل شيء يصبح مهماً بقدر ما يخدم الأنا، أو يهدئ خوفها، أو يزين صورتها، أو يوسع مجالها. أما العقل المتصل بالمعنى فيعيد فتح الذات على العالم. يقول لها: لست وحدك، وليست حاجتك وحدها معيار الحق، وليس خوفك حجة على الآخرين، وليس جرحك رخصة للعدوان، وليست رغبتك في الاعتراف إذناً بتزييف الحقيقة. بهذا المعنى، لا يحرر العقل الإنسان من الرغبة فقط، بل يحرره من الانغلاق داخل ذاته. إنه يرده إلى العلاقة، إلى المسؤولية، إلى الآخر، إلى الزمن، إلى المال.

ولذلك فإن أخطر ما تصنعه الرغبة المنفلتة أنها تجعل الإنسان حاضراً أمام نفسه وغائباً عن غيره. يرى ألمه ولا يرى ألم الآخرين، يرى حاجته ولا يرى حقوقهم، يرى خوفه ولا يرى خوفهم، يرى مصلحته ولا يرى أثرها عليهم. ومن هنا فإن تهذيب الرغبة يحتاج إلى توسيع الخيال الأخلاقي. على الإنسان أن يتعلم أن يرى نفسه من خارج نفسه، وأن يرى أثر رغبته في مصائر غيره. فالإنسان الذي لا يتخيل ألم الآخرين لا تكفيه القواعد، لأن القاعدة تبقى باردة إذا لم تسندها قدرة على الإحساس. والعقل إذا لم يتصل بهذا الخيال الأخلاقي قد يتحول إلى آلة توازنات لا إلى بصيرة إنسانية.

إن الرغبة حين تدخل المجال العام تصبح أكثر خطورة. فالرغبات الفردية حين تتراكم تصنع اقتصاداً وثقافة وسياسة. والرغبة في الاستهلاك قد تصنع نظاماً كاملاً يقوم على إنتاج النقص. والرغبة في السيطرة قد تصنع بنية استبداد. والرغبة في الانتماء قد تصنع تعصباً. والرغبة في الأمن قد تصنع قبولاً بالذل. والرغبة في المجد الجماعي قد تصنع حروباً. ولذلك لا يمكن فهم المجتمع دون فهم رغباته السائدة، ولا يمكن فهم السياسة دون فهم المخاوف والرغبات التي تحرك الجماهير، ولا يمكن فهم الاقتصاد دون فهم كيف تُصنع الحاجة وكيف يُعاد تشكيل الإنسان بوصفه مستهلكاً دائم القلق.

ولهذا فإن بناء الإنسان بين العقل والرغبة ليس مشروعاً فردياً فقط، بل مشروع حضاري. فلا يكفي أن نقول للفرد: اضبط رغبتك، إذا كان العالم كله من حوله قائماً على إثارتها. ولا يكفي أن نطلب منه حكمة داخلية إذا كانت المؤسسات تكافئ الانتهازية. ولا يكفي أن نعلمه التفكير إذا كانت الثقافة تعلمه أن قيمة الإنسان فيما يملك ويظهر ويستهلك. ومن هنا فإن أي مشروع لتربية العقل لا بد أن يكون في الوقت نفسه مشروعاً لنقد الرغبة الاجتماعية: نقد السوق حين يصنع النقص، ونقد الإعلام حين يثير المقارنة، ونقد السياسة حين تستثمر الخوف، ونقد الثقافة حين تجعل الظهور بديلاً عن الحقيقة.

ومع ذلك، لا يجوز أن يتحول نقد المجتمع إلى عذر للفرد. فالإنسان، مهما اشتد ضغط الخارج عليه، يظل مسؤولاً عن يقظته الداخلية. قد لا يختار كل المؤثرات التي تصنع رغبته، لكنه يستطيع أن يراجعها. قد لا يختار كل الصور التي تهاجمه، لكنه يستطيع أن لا يجعلها معياراً نهائياً لذاته. قد لا يختار كل جراحه، لكنه يستطيع أن لا يحولها إلى ظلم للآخرين. قد لا يختار كل مخاوفه، لكنه يستطيع أن لا يجعل الخوف سيد قراره. هنا تظهر كرامة الإنسان: لا في أنه خارج التأثير، بل في أنه قادر على مقاومة تحوله إلى مجرد نتيجة.

إن الإرادة هي الاسم الأعلى لهذه القدرة. الإرادة ليست رغبة قوية فحسب؛ فقد تكون الرغبة قوية ومندفعة وهدامة. الإرادة هي رغبة مرتبة على معنى. إنها قوة داخلية تعرف ما تريد ولماذا تريده، وتعرف ما ترفض ولماذا ترفضه، وتستطيع أن تتحمل كلفة الاختيار. فالرغبة تريد الإشباع، أما الإرادة فتقبل التضحية. الرغبة تخشى التأجيل، أما الإرادة تفهم الزمن. الرغبة تركز على الموضوع، أما الإرادة تركز على المصير. الرغبة تسأل: ماذا أنا؟ أما الإرادة تسأل: ماذا أكون؟ ولذلك فإن الإنسان لا يولد بإرادة مكتملة، بل بينها عبر مقاومات صغيرة، وقرارات متكررة، وصدق طويل مع النفس.

وعندما تتحول الرغبة إلى إرادة، يصبح العقل شريكاً في بناء الإنسان لا مجرد مراقب له. في هذه اللحظة لا يعود العقل خارجياً ولا تصبح الرغبة متمردة، بل يدخلان في وحدة أعلى: عقل يمنح الرغبة بصيرة، ورغبة تمنح العقل حياة، وإرادة تجمعهما في فعل مسؤول. وهذه الوحدة لا تلغي التوتر، بل تجعله خلافاً. فالإنسان سيظل مشدوداً بين ما يريد وما ينبغي، بين ما يشتهي وما يليق، بين ما يقدر عليه وما يجوز له، لكن هذا الشد لا يكون سبباً للتمزق إذا كان محكوماً بمعنى. إنه يصبح مصدر يقظة، ومجال اختبار، وطريقاً إلى النضج. إن الإنسان الذي لا يعيش هذا التوتر ليس إنساناً مكتملاً، بل إما آلة بلا رغبة، أو اندفاع بلا عقل. أما الإنسان الحقيقي فهو الذي يعرف حرارة الرغبة ولا ينهار أمامها، ويعرف

سلطة العقل ولا يحولها إلى صقيع داخلي، ويعرف أن الحياة لا تُبنى بالإشباع وحده، ولا بالمنع وحده، بل بترتيب الأشواق داخل أفق الكرامة والمعنى. ومن هنا فإن جوهر التربية ليس في تعليم الإنسان كيف يجمع نفسه، ولا في إطلاقه باسم الحرية، بل في تعليمه كيف يصير سيداً على ما يتحرك فيه دون أن يقتله.

ولذلك تنتهي هذه الدفعة إلى حقيقة مركزية: العقل والرغبة ليسا عدوين متقابلين في الإنسان، بل قوتان إذا انفصلتا فسدتا، وإذا اتصلتا بالمعنى صنعتا إنساناً أوسع. الرغبة بلا عقل تتحول إلى عبودية، والعقل بلا رغبة يتحول إلى جفاف، وكلاهما بلا معنى يتحول إلى ضياع. أما الإنسان حين يجعل العقل هادياً، والرغبة طاقة، والمعنى قبلة، والإرادة جسراً بين الداخل والفعل، فإنه يبدأ في الخروج من التناقض بوصفه تمزقاً إلى التناقض بوصفه ضرورة. وهنا يصبح الإنسان لا كائناً أسيراً لما يريد، ولا كائناً بارداً لا يريد، بل كائناً قادراً على أن يريد بكرامة، وأن يفكر بحرارة، وأن يحيا بوصفه مشروعاً أخلاقياً وروحياً مفتوحاً. في نهاية هذا الفصل يتضح أن الإنسان لا يقف بين العقل والرغبة كما يقف بين قوتين منفصلتين يمكن أن ينتصر لإحدهما على الأخرى انتصاراً نهائياً، بل يعيش داخلهما بوصفهما بعدين متداخلين في تكوينه. فالعقل ليس دائماً سيّداً نقيّاً، والرغبة ليست دائماً قوة عمياء؛ العقل قد يهدي وقد يبرر، والرغبة قد تهبط بالإنسان وقد تدفعه إلى السمو. ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس: أيهما ينبغي أن يُلغى؟ بل: كيف يمكن أن تُعاد صياغة العلاقة بينهما بحيث لا يتحول العقل إلى خادم للرغبة، ولا تتحول الرغبة إلى قوة مدمرة للعقل؟

لقد كشف المسار أن الرغبة ليست شرّاً في ذاتها، بل طاقة الحياة في الإنسان. بها يطلب، ويتحرك، ويحب، ويبني، ويغامر، ويطمح، ويتجاوز السكون. غير أن الرغبة حين تنفصل عن المعنى تتحول إلى نهم، وحين تنفصل عن الضمير تتحول إلى استباحة، وحين تنفصل عن العقل تتحول إلى اندفاع، وحين تنفصل عن الكفاية تتحول إلى عبودية لا

تنتهي. لذلك فإن مأساة الإنسان ليست في أنه يرغب، بل في أنه قد لا يعرف ما الذي يرغب فيه حقًا، ولا من يتكلم داخله حين يرغب، ولا أي صورة من ذاته يصنعها كلما استجاب لرغبة من رغباته.

والعقل بدوره ليس مجرد آلة تفكير، ولا مجرد قدرة على الحساب، ولا مجرد أداة لترتيب الوسائل. فالعقل إذا انفصل عن الحكمة صار قادرًا على خدمة أي غاية، وإذا انفصل عن الضمير صار أداة تبرير، وإذا انفصل عن المعنى صار ذكاءً باردًا قد يزيد كفاءة الخير كما قد يزيد كفاءة الشر. ولذلك لا يكفي أن يكون الإنسان عاقلًا بمعنى القدرة على الاستدلال، بل لا بد أن يكون عاقلًا بمعنى القدرة على محاسبة الرغبة، ومساءلة الذات، ورؤية العاقبة، والتمييز بين ما يريده الآن وما يليق بمصيره.

ومن هنا ظهرت الحاجة إلى الانتقال من الرغبة إلى الإرادة. فالإرادة ليست رغبة قوية، بل رغبة مهذبة بالمعنى. الرغبة تطلب الإشباع، أما الإرادة فتطلب ما يستحق الإشباع. الرغبة تستعجل، أما الإرادة تفهم الزمن. الرغبة تنجذب، أما الإرادة تختار. الرغبة قد تكون ابنة الجرح والخوف والفراغ، أما الإرادة فهي ثمرة وعي ومراجعة ومجاهدة. وعندما تتحول الرغبة إلى إرادة، لا يعود الإنسان عبدًا لما يتحرك فيه، بل يصبح قادرًا على أن يجعل ما يتحرك فيه مادة لبناء نفسه.

إن الإنسان لا يبلغ نضجه حين يقتل رغباته، ولا حين يطلقها بلا قيد، بل حين يفهمها، ويسميها، ويهذبها، ويعيد ترتيبها داخل أفق أعلى. فليس كل ما تريده النفس حاجة، وليس كل ما تسميه كرامة كرامة، وليس كل ما تسميه حبًا حبًا، وليس كل ما تسميه حرية حرية. كثير من الرغبات تدخل إلى الإنسان بأسماء نبيلة، لكنها تحمل في داخلها خوفًا أو غرورًا أو تملكًا أو انتقامًا أو فراغًا. ولذلك فإن العقل الناضج هو الذي لا يكتفي بسؤال الرغبة عما تريد، بل يسألها: من أين جئت؟ ماذا تخفين؟ وإلى أي إنسان تريد أن تقوديني؟

كما اتضح أن العلاقة بين العقل والرغبة ليست شأنًا فرديًا فقط، بل شأن حضاري. فالمجتمع الحديث لا يترك الإنسان لرغباته الطبيعية وحدها، بل ينتج رغبات جديدة، ويصنع شعورًا دائمًا بالنقص، ويجعل المقارنة جزءًا من تكوين الذات، ثم يقدم الاستهلاك بوصفه طريقًا إلى الاكتمال. وفي هذا السياق يصبح العقل مهددًا بأن يتحول إلى أداة لإدارة الرغبة لا إلى قوة لتحرير الإنسان منها. ولذلك فإن تحرير الإنسان لا يتحقق بزيادة الخيارات وحدها، بل بفهم الشروط التي صنعت الرغبة في الاختيار.

إن الحرية الحقيقية ليست أن يفعل الإنسان كل ما يرغب فيه، بل أن لا يكون مملوكًا لكل ما يرغب فيه. وليست الحرية أن تتكاثر أمامه البدائل، بل أن يمتلك المسافة الداخلية التي تجعله قادرًا على السؤال، والتأجيل، والرفض، والاختيار. ففي تلك المسافة بين الرغبة والاستجابة يولد الإنسان المسؤول. هناك يتدخل العقل، ويستيقظ الضمير، وتحضر العاقبة، ويتحول الاندفاع إلى قرار. أما حين تضيق هذه المسافة أو تختفي، فإن الإنسان يصبح تابعًا لما يطلبه داخله أو لما صُنِعَ له أن يطلبه، حتى لو توهم أنه يمارس حريته.

ومن هنا فإن العقل والرغبة لا يكتملان إلا بالمعنى. فالرغبة تحتاج إلى معنى حتى لا تتحول إلى دوران لا ينتهي، والعقل يحتاج إلى معنى حتى لا يتحول إلى حساب بلا قبلة. والمعنى هو الذي يمنح الإنسان القدرة على أن يقول لبعض رغباته: لا، لا لأنه يكره الحياة، بل لأنه يريد حياة أعمق؛ وأن يقول لبعضها: نعم، لا لأنه مستسلم، بل لأنه عرف موضعها الصحيح. بهذا لا يكون الإنسان كائن منع ولا كائن انفلات، بل كائن ترتيب: يرتب قواه، ورغباته، وخوفه، وحاجاته، وطموحه، داخل صورة أكرم لما ينبغي أن يكون عليه.

إن هذا الفصل ينتهي إلى أن الإنسان لا يفهم بالعقل وحده، ولا بالرغبة وحدها، بل من خلال جدلية التحويل بينهما. العقل يهذب الرغبة، والرغبة تمنح العقل حرارة الوجود، والإرادة تجمعهما في فعل مسؤول، والمعنى يمنح هذه الوحدة اتجاهها الأخير. فإذا

انفصلت هذه العناصر، تمزق الإنسان بين ذكاء بارد ورغبة عمياء؛ وإذا اتصلت، صار التناقض نفسه مادة للنضج. وهنا تظهر الصيرورة الإنسانية في معناها العميق: أن الإنسان لا يولد سيداً على نفسه، بل يتعلم السيادة على نفسه عبر صراع طويل مع ما يريد، وما يخاف، وما يبرر، وما يتخيل أنه لا يستطيع العيش بدونه.

وبذلك يكون الإنسان بين العقل والرغبة هو الإنسان في قلب امتحانه الداخلي. إنه لا يُختبر فقط بما يعرف، بل بما يفعل بما يعرف. ولا يُختبر فقط بما يريد، بل بما يصنع برغبته. ولا يُختبر فقط بقدرته على التفكير، بل بقدرته على ألا يجعل تفكيره خادماً لهواه. فالإنسان الحقيقي ليس من لا يرغب، ولا من يرغب بلا حد، بل من يستطيع أن يريد بوعي، وأن يختار بكرامة، وأن يجعل عقله شاهداً على رغباته لا شاهد زور لها، وأن يحول طاقة الداخل من فوضى إلى إرادة، ومن إرادة إلى مسؤولية، ومن مسؤولية إلى معنى.

الفصل الثالث

الإنسان بين الحرية والخوف

لا تُفهم الحرية في الإنسان إلا إذا وُضعت في مواجهة الخوف؛ لأن الحرية التي لا تعرف الخوف قد تكون فكرة مجردة أكثر منها تجربة إنسانية، والخوف الذي لا يواجه سؤال الحرية قد يتحول إلى قدر داخلي صامت يحدد حياة الإنسان من غير أن يراه. فالإنسان لا يعيش حرًا لأنه لا يخاف، بل لأنه يستطيع أن يقيم علاقة أعمق مع خوفه: أن يعرفه، ويميز بين ما يحفظه وما يقيده، بين الخوف الذي ينبهه إلى الخطر والخوف الذي يسجنه داخل الوهم، بين الخوف الذي يحمي الحياة والخوف الذي يمنعها من أن تصير حياة جديرة بالإنسان. ومن هنا فإن الفصل بين الحرية والخوف ليس فصلًا في السياسة وحدها، ولا في النفس وحدها، بل هو فصل في الكينونة الإنسانية كلها؛ لأن الإنسان منذ بدايته الأولى كائن هش، محدود، معرض، يعرف في داخله أنه قابل للفقد، والمرض، والعجز، والموت، والخذلان، والنبد، والهزيمة، ولذلك لا يدخل العالم من باب القوة المطلقة، بل من باب الضعف الذي يبحث عن أمان.

الخوف ليس شرًا في ذاته. هذه حقيقة لا بد من تثبيتها قبل أي تحليل. فالخوف أحد أعمق أنظمة الحفظ في الكائن الحي، وبدونه قد يكون الإنسان متهورًا، غافلًا، معرضًا نفسه للهلاك. الخوف يوقظ الانتباه، ويكشف الخطر، ويمنح الجسد والعقل قدرة على الاستعداد. لكن الخوف، مثل كل قوة في الإنسان، إذا فقد موضعه الصحيح تحول من وسيلة حفظ إلى نظام أَسْر. فحين يحضر الخوف بقدر الخطر يكون حكمة جسمية ونفسية، أما حين يتجاوز الخطر، أو يبقى بعد زواله، أو يتضخم حتى يحتل مساحة القرار، فإنه لا يعود حماية للحياة، بل يصبح مانعًا لها. عندئذ لا يخاف الإنسان لكي يعيش، بل يعيش لكي لا يخاف، وشتان بين حياة تستخدم الخوف لحفظها، وحياة تتحول كلها إلى خدمة الخوف.

إن الحرية لا تبدأ من غياب الخوف، بل من عدم استسلام الإنسان له. فالإنسان الشجاع ليس من لا يخاف، بل من لا يسمح للخوف أن يكون السيد النهائي لقراره. إن نفي الخوف عن الإنسان نفي لإنسانيته، لأن الإنسان الحر نفسه يخاف: يخاف الفقد، يخاف الخطأ، يخاف الألم، يخاف الوحدة، يخاف المستقبل، يخاف أن يخون صورته عن ذاته. لكن الفارق بين الإنسان الحر والإنسان المستعبد للخوف أن الأول يجعل الخوف موضوع وعي، والثاني يجعله مصدر طاعة. الأول يسأل خوفه: ما حقيقتك؟ من أين جئت؟ ماذا تريد أن تمنعني منه؟ هل تحميني أم تصادرنى؟ أما الثاني فيطيع خوفه قبل أن يفهمه، ثم يسمي هذه الطاعة حكمة أو واقعية أو حذرًا أو ضرورة.

ومن هنا فإن الخوف يملك قدرة عجيبة على التنكر. فهو نادرًا ما يقول للإنسان: أنا خوفك، فاتبعني. بل يأتي غالبًا في صورة أخرى: في صورة عقلانية مفرطة، أو حرص زائد، أو تردد دائم، أو بحث لا ينتهي عن ضمانته، أو تأجيل باسم النضج، أو صمت باسم الحكمة، أو خضوع باسم السلامة، أو قسوة باسم الدفاع عن النفس. كثير من الناس لا يعترفون بأن الخوف يحكمهم، لأنهم نجحوا في منحه لغة محترمة. فالحجب قد يتكلم باسم الاتزان، والسكوت عن الحق قد يتكلم باسم تجنب الفتنة، والتنازل عن الكرامة قد يتكلم باسم الواقعية، والهرب من الاختيار قد يتكلم باسم انتظار الظروف المناسبة. وهنا يصبح الخوف أخطر، لأنه لا يكتفي بأن يقيد الإنسان، بل يقنعه أن القيد فضيلة.

إن الإنسان يخاف لأنه يعرف أنه محدود. والخوف، في أعماق طبقاته، ليس مجرد انفعال أمام خطر عابر، بل وعي بالهشاشة. فالإنسان يعرف، ولو لم يقل، أن جسده قابل للمرض، وأن حبه قابل للفقد، وأن مكانته قابلة للانحيار، وأن ماله قابل للزوال، وأن حياته نفسها ليست مضمونة. لذلك فإن الخوف ليس حادثًا طارئًا في الوجود الإنساني، بل ظل ملازم للوجود نفسه. ولكن هذا الظل يمكن أن يكون مذكرًا بالحد، فيدعو الإنسان إلى

التواضع والحذر والمسؤولية، ويمكن أن يصبح ظلامًا شاملاً، فيدفعه إلى الانكماش والسيطرة والعدوان. فالخوف من الفقد قد يجعل الإنسان أكثر رحمة، لأنه يعرف هشاشة الحياة، وقد يجعله أكثر تملكًا، لأنه يريد أن يقبض على ما لا يمكن ضمّانه. والخوف من الموت قد يوقظ سؤال المعنى، وقد يدفع إلى لهات محموم وراء اللذة والقوة والتراكم. والخوف من الضعف قد يدعو إلى طلب العون، وقد يتحول إلى قسوة ضد الضعفاء كي لا يرى الإنسان صورته فيهم.

وهذا المعنى، لا يكون الخوف مجرد نقيض للحرية، بل أحد امتحاناتها. فالحرية لا تُختبر في لحظات الأمان فقط، بل تُختبر حين يصبح للقرار ثمن، وحين يخاف الإنسان أن يفقد شيئًا عزيزًا إذا قال ما يعتقد، أو فعل ما ينبغي، أو رفض ما لا يليق. لا قيمة كبيرة لحرية لا تكلف شيئًا، ولا عمق لشجاعة لم تمر بظل الخوف. الحرية الإنسانية الحقيقية لا تظهر حين يكون الطريق مفتوحًا ومأمونًا، بل حين يضيق الطريق، ويتكاثر الضغط، وتغري السلامة بالصمت، ويصبح الاختيار بين الأمان والكرامة، أو بين المصلحة والمعنى، أو بين البقاء في ظل القيد والخروج إلى خطر المسؤولية.

إن الخوف يضيق العالم. حين يخاف الإنسان خوفًا عميقًا، لا يرى إلا ما يهدده. تضيق رؤيته، ويتقلص خياله، وتنكمش علاقته بالزمن. يصبح المستقبل مصدر تهديد، والآخر مصدر خطر، والاختلاف مصدر قلق، والحرية نفسها مصدر فوضى. ولذلك فإن الإنسان الخائف لا يفقد شجاعته فقط، بل يفقد جزءًا من قدرته على الفهم. فالخوف لا يسكن العاطفة وحدها، بل يدخل في الإدراك؛ يجعل الإنسان يضخم بعض الوقائع، ويهمل بعضها، ويرى الاحتمال البعيد كأنه يقين قريب، ويقرأ نوايا الآخرين من داخل ذعره لا من داخل حقيقتهم. وهكذا لا يعود الخوف مجرد شعور، بل يصبح عدسة يرى الإنسان العالم من خلالها.

ومن هنا فإن تحرير الإنسان من الخوف ليس عملية نفسية بسيطة، بل إعادة فتح للعالم أمام وعيه. حين يقل الخوف، لا يصبح الإنسان أكثر جرأة فقط، بل يصبح أكثر قدرة على الرؤية. يرى الآخر بوصفه إنساناً لا تهديداً مجرداً، ويرى المستقبل بوصفه إمكاناً لا فاجعة مؤكدة، ويرى الاختلاف بوصفه مجالاً للفهم لا سبباً للذعر، ويرى نفسه بوصفها كائنًا قادرًا على الفعل لا ضحية دائمة لما قد يحدث. إن الحرية توسع أفق الإدراك بقدر ما توسع مجال الفعل. فالحر لا يتحرك أكثر فقط، بل يرى أكثر. والمستعبد للخوف لا يتوقف عن الفعل فقط، بل يتوقف عن الرؤية الواسعة.

لكن الخوف لا يعمل داخل الفرد وحده. هناك خوف شخصي، وخوف اجتماعي، وخوف سياسي، وخوف تاريخي، وخوف ديني مشوه، وخوف اقتصادي، وخوف رمزي. وقد يكون الإنسان خائفًا من الجوع، أو من السلطة، أو من نظرة الناس، أو من الخروج عن الجماعة، أو من فقد الاعتراف، أو من الاتهام، أو من الخطأ، أو من المستقبل، أو من الله حين يتحول الخطاب الديني في وعيه إلى رعب مجرد لا يفتح باب الرجاء. وكل خوف من هذه المخاوف يصنع شكلاً من أشكال العبودية إذا لم يُهذب ويُفهم ويُعاد وضعه في موضعه الصحيح. فالخوف من الجوع قد يدفع الإنسان إلى بيع كرامته، والخوف من السلطة قد يدفعه إلى السكوت عن الظلم، والخوف من الناس قد يدفعه إلى تمثيل حياة لا تشبهه، والخوف من الجماعة قد يمنعه من التفكير، والخوف من الخطأ قد يمنعه من التعلم، والخوف من المستقبل قد يمنعه من المبادرة.

ولذلك فإن أخطر أنواع الخوف هو الخوف الذي يتحول إلى بنية عامة. حين لا يعود الخوف شعورًا فرديًا، بل يصبح نظامًا اجتماعيًا، وثقافة يومية، وآلية سياسية، وطريقة في التربية، عندئذ لا يعود الخوف حالة نفسية عابرة، بل يصبح مناخًا كاملاً يعيش فيه الإنسان ويتنفسه دون أن يشعر دائماً بوجوده. فهناك مجتمعات لا تخيف أفرادها بالعقاب المباشر

وحده، بل تربيهم على الخوف منذ الطفولة: الخوف من السؤال، والخوف من الخطأ، والخوف من الاختلاف، والخوف من مخالفة المألوف، والخوف من نظرة الناس، والخوف من السلطة، والخوف من التفكير خارج الحدود المرسومة. وحين يكبر الإنسان داخل هذا المناخ، لا يحتاج دائماً إلى رقيب خارجي، لأنه يحمل الرقيب في داخله. يصبح الخوف جزءاً من جهازه النفسي، يتدخل قبل أن يتكلم، وقبل أن يختار، وقبل أن يسأل، وقبل أن يحب، وقبل أن يعترض. وهنا تبلغ السلطة أعمق أشكالها: حين لا تحتاج إلى أن تمنع الإنسان في كل مرة، لأنه تعلم أن يمنع نفسه مسبقاً.

إن الخوف حين يدخل التربية يخلق إنساناً مطيعاً أكثر مما يخلق إنساناً أخلاقياً. والطاعة ليست شراً في ذاتها إذا كانت طاعة للحق أو للنظام العادل أو للمسؤولية المشتركة، لكنها تصبح خطراً حين تتحول إلى عادة عمياء، وحين يتعلم الإنسان أن قيمة السلوك في موافقته للأمر لا في علاقته بالضمير. فالطفل الذي يتربى على الخوف قد يكف عن الخطأ ظاهراً، لكنه لا يتعلم بالضرورة معنى الصواب. إنه يتعلم كيف ينجو من العقوبة، لا كيف يبني ضميراً حراً. وقد يبدو منضبطاً، لكنه في العمق قد يكون ممزقاً بين رغبة مكبوتة وسلطة مخيفة، فإذا غابت السلطة انفلت، وإذا حضرت خضع، وفي الحالتين لم يولد الإنسان الحر. ومن هنا فإن الحرية لا تعني غياب التربية، بل تعني أن تتحول التربية من صناعة الخضوع إلى صناعة المسؤولية. فالتربية التي تريد إنساناً حراً لا تلغي الحدود، لكنها تفسرها؛ لا تترك الرغبة بلا ضبط، لكنها لا تكسر النفس؛ لا تمنع السؤال، بل تعلمه كيف يكون مسؤولاً؛ لا تجعل الطاعة غاية نهائية، بل تربطها بالحق والمعنى. فالإنسان لا يكون حراً لأنه لا يخضع لأي حد، بل لأنه يفهم الحد الذي يحفظ كرامته وكرامة غيره. أما الخوف حين يصبح أساس التربية، فإنه يربك هذه العلاقة: يجعل الحد قيداً، والطاعة ذلاً، والسلطة رعباً، والضمير صوتاً خارجياً لا ينمو من الداخل.

ولذلك فإن المجتمعات التي تبالغ في تربية الخوف قد تنتج هدوءًا ظاهريًا، لكنها تخزن اضطرابًا عميقًا. فالخوف لا يقتل الرغبة، بل يدفعها إلى الخفاء. ولا يلغي السؤال، بل يؤجله. ولا يصنع الاقتناع، بل يصنع التظاهر. وحين تتراكم هذه الطبقات الخفية، يصبح المجتمع قابلاً لانفجار مفاجئ أو نفاق طويل. الناس يقولون ما لا يعتقدون، ويمدحون ما لا يحبون، ويخفون ما لا يستطيعون إعلانه، ويتعلمون لغة مزدوجة: لغة للظاهر ولغة للداخل. وهنا لا يصبح الخوف مجرد قيد على الحرية، بل يصبح مفسدًا للحقيقة، لأنه يقطع الصلة بين ما يقال وما يُعتقد، وبين ما يظهر وما يختفي.

ومن أخطر آثار الخوف أنه يفسد العلاقة بين الإنسان والحقيقة. فالإنسان الخائف لا يبحث عن الحقيقة دائمًا، بل يبحث عما ينجيه. قد يعرف، لكنه يصمت. وقد يرى، لكنه ينكر ما رأى. وقد يقتنع، لكنه يعلن عكس قناعته. وإذا طال هذا الوضع، لم يعد الكذب مجرد وسيلة للنجاة، بل صار عادة وجودية. يتعلم الإنسان أن يعيش بوجهين: وجه داخلي يعرف، ووجه خارجي يساير. ومع الوقت، قد يضعف الوجه الداخلي نفسه، لأن الإنسان لا يستطيع أن يخون حقيقته طويلًا دون أن يضعف إحساسه بها. وهكذا يبدأ الخوف بإسكات اللسان، ثم ينتهي بإضعاف البصيرة.

إن الحرية، في جوهرها العميق، ليست حرية الكلام فقط، بل حرية العلاقة مع الحقيقة. أن يستطيع الإنسان أن يرى ما يراه، وأن يسمي ما يراه، وأن لا يضطر إلى تزوير داخله كي يعيش آمنًا. فالحرية ليست امتيازًا سياسيًا فحسب، بل شرط معرفي وأخلاقي. حيث يغيب الحد الأدنى من الحرية، تضمر الحقيقة؛ لا لأنها تختفي من الواقع، بل لأن الناس يفقدون القدرة على قولها، ثم على احتمالها، ثم على التفكير فيها. ولذلك فإن الخوف لا يصنع عبودية الجسد وحدها، بل يصنع عبودية العقل واللغة والضمير.

والخوف السياسي هو أحد أوضح أشكال هذه العبودية. فالسلطة حين تجعل الخوف وسيلتها الأساسية لا تكتفي بمنع الفعل المعارض، بل تعيد تشكيل الإنسان نفسه. إنها لا

تريد فقط أن لا يعترض، بل أن ينسى إمكان الاعتراض. لا تريد فقط أن يصمت، بل أن يبرر صمته. لا تريد فقط أن يخاف منها، بل أن يقتنع بأن الخوف منها عقلانية. وهنا لا يعود الاستبداد مجرد نظام حكم، بل يصبح نمطًا في إنتاج الإنسان: إنسان حذر أكثر من اللازم، متردد أكثر من اللازم، متكيف أكثر من اللازم، بارع في قراءة الإشارات، ضعيف في إعلان الموقف، كثير الحساب، قليل المبادرة.

لكن الخوف السياسي لا يعمل وحده؛ إنه يتغذى غالبًا من خوف اجتماعي أعمق. فالناس قد يخافون السلطة، لكنهم يخافون أيضًا الجماعة. يخافون كلام الناس، وخسارة الانتماء، والنبد، والاثام، والعزلة. وقد تكون رقابة المجتمع أقسى من رقابة الدولة في بعض الأحيان، لأنها تدخل إلى التفاصيل الحميمة للحياة. فالدولة قد تراقب الفعل العام، أما المجتمع الخائف من الاختلاف فيراقب اللباس، واللغة، والاختيار، والسؤال، والحب، والحزن، والفرح، وحتى طريقة التفكير. وحين يجتمع خوف السلطة وخوف المجتمع، يصبح الإنسان محاصرًا من الخارج والداخل معًا: إذا تكلم خاف العقاب، وإذا سكت خاف احتقار نفسه، وإذا اختلف خاف النبد، وإذا وافق خاف فقدان حقيقته.

إن الحرية في هذا السياق ليست شعارًا بسيطًا، بل معركة متعددة المستويات. فهي تبدأ من الداخل، لكنها لا تكتمل إلا في الخارج؛ وتحتاج إلى شجاعة الفرد، لكنها تحتاج أيضًا إلى عدالة النظام؛ وتحتاج إلى تحرر النفس، لكنها تحتاج إلى ثقافة لا تعاقب الاختلاف. ولذلك تخطئ الرؤية التي تختزل الحرية في الإرادة الفردية وحدها، كما تخطئ الرؤية التي تختزلها في البنية السياسية وحدها. فالإنسان قد يعيش في نظام يمنحه مساحة قانونية من الحرية، لكنه يظل عبدًا لخوفه الداخلي أو لخوفه الاجتماعي. وقد يعيش في سياق ضاغط، لكنه يحتفظ بمساحة داخلية من الحرية لا تستطيع السلطة مصادرتها كاملة. إن الحرية إذن علاقة مركبة بين الداخل والخارج، بين الضمير والقانون، بين الشجاعة والعدالة، بين القدرة الذاتية ومجال الفعل متاح.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الحرية بوصفها قدرة على الاختيار، والحرية بوصفها قدرة على احتمال كلفة الاختيار. فكثيرون يستطيعون أن يختاروا نظريًا، لكنهم ينهارون أمام ثمن الاختيار. فالخوف لا يلغي الإمكان دائمًا، لكنه يجعل كلفته باهظة في نظر الإنسان. قد يستطيع الإنسان أن يقول لا، لكنه يخاف ما بعد هذه الـ«لا». قد يستطيع أن يغير طريقه، لكنه يخاف المجهول. قد يستطيع أن يعترف بالحقيقة، لكنه يخاف خسارة الصورة. ولذلك فإن الحرية ليست فقط في فتح الأبواب، بل في بناء الإنسان القادر على عبورها. والإنسان القادر على العبور ليس من لا يرى المخاطر، بل من لا يجعل المخاطر وحدها تحدد مصيره.

إن الخوف من الحرية نفسها من أعمق المفارقات الإنسانية. فقد يطالب الإنسان بالحرية طويلاً، ثم حين تُفتح أمامه يرتبك؛ لأن الحرية تكشفه أمام مسؤوليته. في القيد، يستطيع الإنسان أن يلوم القيد على كل شيء؛ أما في الحرية، فإنه يواجه نفسه. الحرية ترفع عنه بعض الأعذار، وتجعله مضطراً إلى الاختيار، والاختيار يعني أن الإنسان لم يعد قادراً على الاختباء الكامل وراء السلطة أو الجماعة أو العادة. لذلك قد يهرب بعض الناس من الحرية إلى الطاعة، لا لأنهم يحبون القهر، بل لأن القهر يعفيهم من عبء القرار. الحرية ثقيلة لأنها تمنح الإنسان نفسه، وبعض الناس يخافون من أنفسهم أكثر مما يخافون من القيود.

وهذه الحقيقة تكشف أن الخوف ليس دائماً مفروضاً من الخارج؛ أحياناً يسكن الإنسان في داخله خوف من أن يكون حراً. فالحرية تعني أن يقول الإنسان: أنا مسؤول عن الطريق الذي اخترته، وعن المعنى الذي تبنيته، وعن الصمت الذي سكتّه، وعن الفعل الذي أقدمت عليه، وعن الصورة التي صنعتها لنفسه. وهذا العبء لا يحتمله كل أحد. لذلك قد يبحث الإنسان عن سيد خارجي، أو أيديولوجيا مغلقة، أو جماعة صلبة، أو تقليد لا يُسأل، كي يخفف عن نفسه قلق الاختيار. إنه لا يريد قيداً بالضرورة، لكنه يريد يقيناً لا يكلفه

مواجهة ذاته. وهنا يظهر الخوف الوجودي: الخوف من الانكشاف أمام حرية لا يمكن التنازل عنها دون خسارة شيء من الإنسان.

فالحرية ليست مجرد حق، بل امتحان. إنها تكشف معدن الإنسان: هل يريد أن يكون فاعلاً أم تابعاً؟ هل يريد أن يتحمل معنى اختياره أم يفضل الأمان في ظل غيره؟ هل يستطيع أن يخطئ ويتعلم، أم يريد حياة بلا مخاطرة؟ إن الخوف يجعل الإنسان يطلب ضمانات كاملة قبل الفعل، لكن الحياة لا تمنح ضمانات كاملة. ومن ينتظر اليقين المطلق قبل أن يختار، قد يقضي عمره في الانتظار. لذلك تحتاج الحرية إلى شجاعة، لا شجاعة التهور، بل شجاعة قبول النقص: أن يختار الإنسان وهو يعلم أنه لا يعرف كل شيء، وأن يتحرك وهو يعلم أن الطريق ليس مضموناً، وأن يقول الحق وهو يعلم أن قوله قد يكلفه.

غير أن الشجاعة لا تعني احتقار الخوف. من يحتقر الخوف لا يفهم الإنسان. الخوف صوت من أصوات الهشاشة، والهشاشة جزء من الحقيقة الإنسانية. الشجاعة الناضجة لا تسخر من الخوف، بل تصحبه. إنها تقول له: أراك، لكنني لن أجعلك تقودني وحدك. فالخوف إذا أنكر عاد في صورة أخرى، وإذا قُمع بلا فهم تحول إلى توتر داخلي، وإذا احترم أكثر مما ينبغي صار سيّداً. أما حين يُفهم، فإنه يجد موضعه الصحيح. وقد يكون الخوف أحياناً علامة على قيمة الشيء الذي نختاره؛ فالإنسان لا يخاف غالباً إلا حيث توجد خسارة محتملة، ولا توجد خسارة إلا حيث توجد علاقة أو معنى أو غاية. ومن ثم، فإن حضور الخوف لا يعني بطلان الطريق، بل قد يعني أن الطريق مهم.

إن الحرية تحتاج كذلك إلى أمان معين، لكنها لا تختزل فيه. فالإنسان الذي يعيش رعباً مطلقاً قد يعجز عن ممارسة حريته، لأن النفس تحتاج إلى حد أدنى من الاستقرار كي تفكر وتختار وتنمو. لذلك تكون العدالة الاجتماعية والسياسية شرطاً مهماً للحرية؛ لأن الجائع جداً، والمهدد دائماً، والمذلول باستمرار، لا يملك المجال نفسه الذي يملكه الآمن

في بناء قراره. لكن الأمان إذا صار الغاية الوحيدة قد يتحول إلى قيد. فهناك أمان يحفظ الحرية، وهناك أمان يبتلعها. وإذا قبل الإنسان أن يضحى بكل معنى من أجل السلامة، فإنه قد يبقى حيًا، لكنه لا يبقى حرًا بالمعنى العميق.

ومن هنا فإن العلاقة بين الحرية والأمان علاقة دقيقة. الحرية بلا أي أمان قد تصبح مغامرة مدمرة، والأمان بلا حرية قد يصبح سجنًا مريعًا. الإنسان يحتاج إلى أمان يحمي الحياة، لا إلى أمان يلغي معناها. يحتاج إلى نظام يمنع الفوضى، لا إلى نظام يخلق المبادرة. يحتاج إلى حماية من الخوف، لا إلى صناعة خوف جديد باسم الحماية. ولذلك فإن المجتمعات التي تبني الحرية مقابل الأمان المطلق لا تحصل غالبًا على الأمان الحقيقي، بل تحصل على خوف منظم. فالحرية والكرامة ليستا ترفًا بعد الأمان، بل هما جزء من تعريف الأمان الإنساني نفسه.

إن الخوف حين يسيطر على الإنسان يجعله يقبل بالدون. يخفض سقف أحلامه، ويؤجل أسئلته، ويعيد تسمية تنازلاته، ويعتاد على مساحة ضيقة من الحياة. ومع الزمن، لا يعود يتذكر أن الحياة كان يمكن أن تكون أوسع. وهذه إحدى مآسي الخوف: أنه لا يسجن الجسد فقط، بل يصغر الخيال. فالإنسان الخائف لا يحلم كثيرًا، وإذا حلم، حلم بحذر؛ لا يطلب ما يليق به، بل ما يسمح به خوفه. أما الحرية فتبدأ حين يتسع الخيال مرة أخرى؛ حين يستطيع الإنسان أن يتصور حياة لا يحكمها الخوف وحده، وعلاقة لا يحكمها التملك، ومجتمعًا لا يحكمه الرعب، ودينًا لا يحكمه الفزع، وسياسة لا تقوم على الإذلال، وذاتًا لا تعيش في اعتذار دائم عن وجودها.

غير أن اتساع الخيال لا يكفي ما لم يتحول إلى فعل. فالحرية ليست حلمًا داخليًا فقط، بل ممارسة. والإنسان لا يصير حرًا بمجرد أن يتخيل الحرية، بل حين يبدأ في تدريب نفسه على أفعال صغيرة من التحرر: أن يقول الحقيقة في موضع يستطيع قولها،

أن يرفض ما لا يليق حين يستطيع الرفض، أن يتعلم السؤال حين اعتاد الصمت، أن يتحمل اختلافه حين يخاف النبذ، أن يراجع خوفه بدل أن يطيعه فوراً، أن يبنّي داخله مساحة لا تستطيع الأصوات الخارجية أن تحتلها بالكامل. فالحرية الكبرى تبدأ غالباً من انتصارات صغيرة على الخوف، لكنها انتصارات عميقة لأنها تعيد للإنسان ثقته بأنه ليس مملوكاً بالكامل لما يخيفه.

وهنا يظهر أن الحرية ليست لحظة نهائية، بل صيرورة. الإنسان لا يتحرر مرة واحدة، بل يتحرر طبقة بعد طبقة: من خوف ظاهر، ثم من خوف أعمق؛ من سلطة خارجية، ثم من سلطة داخلية؛ من كلام الناس، ثم من حاجته المرضية إلى رضاهم؛ من خوف الفشل، ثم من خوف النجاح؛ من خوف العقوبة، ثم من خوف مواجهة الذات. وكلما ظن أنه بلغ الحرية، اكتشف قيئاً أدق. ولذلك فإن الحرية العميقة ليست ادعاءً، بل يقظة مستمرة. ومن يقول إنه لا يخاف شيئاً قد يكون لم يعرف نفسه بعد، أو لم يواجه ما يكشف خوفه الحقيقي. وبهذا المعنى، فإن الخوف ليس نقيض الحرية على نحو مطلق، بل مادتها التي تُختبر بها. فالحرية التي لم تمر بالخوف قد تبقى سطحية، والخوف الذي لم يمر بالحرية يتحول إلى عبودية. الإنسان لا يصعد فوق خوفه بالغائه، بل بإعادة ترتيبه داخل معنى أوسع. فإذا صار المعنى أعظم من الخوف، تحرر الإنسان؛ لا لأن الخوف اختفى، بل لأن الخوف لم يعد الأعلى. وحين يصبح الحق أعظم من السلامة، والكرامة أعظم من القبول، والحقيقة أعظم من الراحة، والمسؤولية أعظم من التردد، عندئذ لا يموت الخوف، لكنه يفقد عرشه. إن الإنسان بين الحرية والخوف هو الإنسان في امتحان السيادة على الذات. فالسؤال ليس: هل يخاف؟ بل: من يحكمه حين يخاف؟ هل يحكمه الوعي أم الذعر؟ الضمير أم السلامة؟ المعنى أم الحاجة؟ الكرامة أم القبول؟ وإذا كان الإنسان في الفصل السابق قد ظهر بين العقل والرغبة بوصفه كائنًا يحتاج إلى تحويل الرغبة إلى إرادة، فإنه هنا يظهر

بوصفه كائنًا يحتاج إلى تحويل الخوف إلى يقظة لا إلى عبودية. فالخوف المهذب يحرس الحياة، أما الخوف المتضخم فيصادرها. والحرية الناضجة لا تنكر الخوف، بل تمنعه من أن يكون المشرّع الأعلى للوجود.

إذا كان الخوف في مستواه النفسي والاجتماعي والسياسي قادرًا على تضيق الإنسان، فإن مستواه الوجودي أشد عمقًا؛ لأن الإنسان لا يخاف فقط مما يقع له في العالم، بل يخاف من معنى وجوده في العالم. يخاف من الفناء، ومن المجهول، ومن العجز عن السيطرة، ومن أن يكون متروكًا بلا سند، ومن أن تنكشف هشاشته أمام نفسه، ومن أن لا يجد معنى يكفي لمواجهة الألم والموت والفقد. فالخوف الوجودي ليس خوفًا من شيء محدد دائمًا، بل خوف من الانكشاف أمام المحدودية. إنه القلق العميق الذي يلازم الكائن الذي يعرف أنه حي، ويعرف في الوقت نفسه أن حياته قابلة للزوال. ومن هنا فإن الإنسان لا يحتاج إلى حرية خارجية فحسب، بل يحتاج إلى معنى داخلي يستطيع أن يحمل خوفه دون أن يتحطم تحته.

إن الحرية، إذا انفصلت عن هذا العمق الوجودي، قد تتحول إلى سطحية. فقد يظن الإنسان أنه حر لأنه يستطيع أن يفعل ما يشاء، بينما يظل في أعماقه خائفًا من الصمت، ومن الموت، ومن الوحدة، ومن فقدان الاعتراف، ومن انكشاف فراغه الداخلي. وهذه المفارقة من أخطر مفارقات العصر الحديث: اتساع غير مسبوق في إمكانات الفعل، يقابله ضيق شديد في احتمال المعنى. يستطيع الإنسان أن يتحرك أكثر، ويختار أكثر، ويستهلك أكثر، ويتواصل أكثر، لكنه قد لا يعرف كيف يسكن إلى نفسه، ولا كيف يواجه خوفه حين تتوقف الضوضاء. وهنا يظهر أن الحرية ليست كثرة حركة، بل قدرة على الثبات أمام السؤال العميق.

الخوف الوجودي يكشف للإنسان أنه ليس مالكًا مطلقًا لنفسه. إنه لا يملك أن يمنع موته، ولا أن يضمن بقاء من يحب، ولا أن يسيطر على كل عواقب اختياراته، ولا أن يغلق العالم على يقين كامل. هذه الحقيقة قد تدفعه إلى الحكمة، وقد تدفعه إلى الذعر. فإذا قبل

الإنسان محدوديته دون أن ينهار، تعلم التواضع. وإذا رفضها رفضًا هستيريًا، بحث عن أوهام السيطرة: سيطرة على الآخرين، أو على الأشياء، أو على الصور، أو على المستقبل، أو على الذاكرة. وكثير من نزعات التملك والهيمنة ليست إلا محاولات متوترة لإنكار الخوف الأعماق: خوف الإنسان من أنه هش، عابر، غير مضمون.

ومن هنا فإن بعض صور القوة ليست نقيض الخوف، بل قناعه. قد يتسلط الإنسان لأنه خائف، لا لأنه قوي. وقد يبالغ في السيطرة لأنه لا يحتمل المجهول. وقد يطلب الاعتراف بلا نهاية لأنه يخاف أن يكون بلا قيمة إذا لم يره الآخرون. وقد يكس المال لا لأنه محتاج، بل لأنه يريد جدارًا رمزيًا يحميه من قلق الفناء. وقد يتشبث بالجماعة تشبثًا أعمى لأنه يخاف أن يواجه نفسه فردًا. وهكذا لا يكون الخوف دائمًا في صورة انكماش؛ أحيانًا يظهر في صورة توسع عدواني، وفي صورة ضجيج، وفي صورة عنف، وفي صورة طموح منفلت. ولذلك فإن قراءة الخوف تحتاج إلى عمق؛ لأنه لا يتكلم بلغة واحدة.

إن التصور القرآني يعالج الخوف لا بإنكاره، بل بإعادة ترتيبه. فالقرآن لا يطلب من الإنسان أن يكون بلا خوف، بل يطلب منه أن لا يخاف ما لا ينبغي أن يكون مصدر السيادة النهائية على قلبه. إنه يعيد توجيه الخوف من المخلوق المطلق في الوهم إلى الخالق المطلق في الحقيقة، ومن الرعب المشتت إلى الخشية الواعية، ومن الفرع الذي يشل إلى التقوى التي توقظ، ومن الذعر أمام المستقبل إلى التوكل الذي لا يلغي العمل، ومن اليأس أمام الضعف إلى الرجاء الذي يفتح باب الحركة. وبهذا لا يُمحى الخوف من النفس، بل يتحول من قوة تفكك إلى قوة ترتيب.

فالخوف من الله، حين يُفهم فهمًا عميقًا، لا يشبه الخوف المرضي الذي يسحق الإنسان أو يلغيه، بل هو خشية تضع الإنسان في حجمه الصحيح. إنه ليس رعبًا من قوة غامضة، بل وعي بالمقام، والمسؤولية، وبأن الوجود ليس فوضى بلا حساب. هذا الخوف

لا يصادر الحرية، بل يمنعها من التحول إلى استباحة. ولا يحطم الإنسان، بل يحرره من الخوف من غير الله حين يدرك أن السلطة النهائية ليست بيد بشر، ولا جماعة، ولا مال، ولا سوق، ولا صورة اجتماعية. ومن هنا فإن الخشية الحقيقية لا تضيف قيداً إلى الإنسان، بل تكسر قيوداً كثيرة؛ لأنها تنقل مركز الخوف من المتعدد المتقلب إلى الواحد المطلق، فتراجع المخاوف الصغيرة عن عرش القلب.

ولهذا كان التوحيد في جوهره تحريراً من الخوف بقدر ما هو تحرير من الشرك. فالشرك ليس فقط أن يعبد الإنسان صنماً ظاهراً، بل أن تتوزع عبوديته الداخلية بين قوى كثيرة يخافها أو يرجوها رجاء مطلقاً: يخاف الناس، ويخاف الرزق، ويخاف السلطة، ويخاف الفشل، ويخاف النبذ، ويخاف المستقبل، حتى يصبح قلبه موزعاً بين آلهة صغيرة لا يسميها آلهة. أما التوحيد، حين يتحول إلى تجربة وجودية لا إلى عبارة مجردة، فإنه يوحد مركز الخوف والرجاء، فيمنح الإنسان سكينه لا تعني غياب المخاطر، بل تعني أن المخاطر لم تعد تمتلك المعنى النهائي لحياته.

والسكينه هنا مفهوم شديد الأهمية. إنها ليست راحة نفسية سطحية، ولا هروباً من الواقع، ولا تخديراً للألم، بل طمأنينة عميقة تنشأ حين يجد الإنسان مركزاً داخلياً لا تهزه كل العواصف. الإنسان الساكن لا يعني أنه لا يخاف، بل يعني أن خوفه لا يبعثه. يعرف الخطر، لكنه لا ينهار في حضرته. يعرف الفقد، لكنه لا يفقد معنى الوجود كله. يعرف الموت، لكنه لا يجعله عبثاً مطلقاً. يعرف ظلم الناس، لكنه لا يجعل الناس مصدر الحكم النهائي على قيمته. هذه السكينه هي الوجه الأعمق للحرية؛ لأن الإنسان الذي لا يملك مركزاً داخلياً ثابتاً يصبح قابلاً للاستعباد بكل تهديد عابر.

ومن هنا فإن الحرية القرآنية ليست انفلاتاً من كل حد، بل تحرراً من العبوديات الزائفة. أن يكون الإنسان حراً لا يعني أن لا يخضع لشيء، بل أن لا يخضع لما لا يستحق الخضوع

المطلق. الحرية ليست نفي العبودية بإطلاق، بل اختيار العبودية التي تحرر من كل عبودية أخرى. فإذا عبد الإنسان رغبته، صار عبدًا لها. وإذا عبد صورته، صار أسيرًا للنظرة الناس. وإذا عبد قوته، صار خائفًا من فقدوها. وإذا عبد ماله، صار مملوكًا لما يملك. أما إذا استعاد علاقته بالله بوصفها مركزًا أعلى للمعنى، فإن الأشياء تعود إلى حجمها: المال وسيلة، والسلطة أمانة، والناس شهود لا آلهة، والموت انتقال لا عبث، والخوف تنبيه لا سيد.

وهذا لا يعني أن الإيمان يلغي الخوف النفسي أو الطبيعي. المؤمن يخاف كما يخاف غيره، لأنه إنسان من لحم ودم وذاكرة وعلاقات. لكنه يملك إمكانية تحويل الخوف إلى دعاء، وإلى توكل، وإلى عمل، وإلى صبر، وإلى شجاعة. والفارق ليس في غياب الانفعال، بل في أفق تفسيره. فحين يضيق الخوف بالإنسان بلا معنى، يتحول إلى رعب. أما حين يدخل الخوف في أفق المعنى، يصبح احتمالًا، وامتحانًا، ومجالًا للنضج. وهذا هو الفرق بين الخوف الذي يغلق الإنسان والخوف الذي يفتحه؛ الأول يقول له: انتهيت، والثاني يقول له: انتبه وانفض.

إن الرجاء لا يقل أهمية عن الخوف. فالخوف إذا انفصل عن الرجاء صار يأسًا أو قسوة أو مرضًا. والرجاء إذا انفصل عن الخوف صار غرورًا أو تسيبًا أو أمنًا زائفًا. لذلك يحتاج الإنسان إلى التوازن بينهما. الخوف يوقظه من الغفلة، والرجاء يمنعه من الانهيار. الخوف يذكره بالمسؤولية، والرجاء يذكره بالرحمة. الخوف يمنعه من الاستباحة، والرجاء يمنعه من القنوط. وإذا اجتمع الخوف والرجاء في قلب الإنسان على نحو صحيح، نشأت الحرية الناضجة: حرية لا تتمرد على المعنى، ولا ترتعب من المسؤولية، ولا تستسلم للمخاوف الصغيرة، ولا تتحول إلى انفلات فارغ.

وفي هذا السياق يتضح أن الخوف من الناس من أكثر ما يهدد حرية الإنسان. فالإنسان كائن اجتماعي، يحتاج إلى الاعتراف والانتماء، لكنه حين يجعل الناس مصدر قيمته

النهائي يفقد حريته. يصبح كلامهم سجنه، ورضاهم قبلته، ونظرهم ميزانه. وقد يعيش عمره كاملاً ممثلاً لدور لا يشبهه، فقط لأنه خاف أن يفقد القبول. وهنا لا يكون الاستعباد خارجياً ظاهراً، بل استعباداً رمزياً: إنسان يقيس نفسه بعيون غيره، ويخون صوته الداخلي كي لا يسمع صوت الرفض من الخارج. ولا تتحقق الحرية إلا حين يستطيع الإنسان أن يحترم الناس دون أن يعبد نظرتهم، وأن يعيش بينهم دون أن يذوب في أحكامهم.

والخوف من الفقر، والخوف من المستقبل، والخوف من فقد المكانة، كلها مخاوف قابلة لأن تتحول إلى قيود عميقة. وقد يبدو الإنسان عملياً وحكيماً وهو في الحقيقة محكوم بخوف لا يسميه. يرضى بالظلم لأنه يخاف الرزق، ويصمت لأنه يخاف المنصب، ويتنازل لأنه يخاف العزلة، ويكذب لأنه يخاف انكشاف الضعف، ثم يسمي ذلك كله تدبيراً. ولا شك أن الإنسان مطالب بالحكمة، وأن التهور ليس فضيلة، ولكن هناك فرقاً بين حكمة تحفظ الكرامة وحذر يدفنها، بين تدبير يحمي الحياة وخوف يلغي معناها. فالحرية لا تطالب الإنسان بأن يرمي نفسه في الهلاك، لكنها تطالبه ألا يجعل النجاة الجسدية أو الاجتماعية أعلى من كل قيمة.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين الحرية والكرامة. فالحرية بلا كرامة تتحول إلى اختيار بلا معنى، والكرامة بلا حرية تتحول إلى لفظ مجرد. الكرامة هي أن يشعر الإنسان أن له قيمة لا تُشترى ولا تُباع ولا تُحدد بالكامل من الخارج، والحرية هي المجال الذي يسمح لهذه القيمة بأن تظهر في الفعل. فإذا سيطر الخوف، بدأ الإنسان يساوم على كرامته شيئاً فشيئاً. لا يبيعها دفعة واحدة غالباً، بل يتنازل عن جزء صغير، ثم يبرره، ثم يعتاد عليه، ثم ينسى أنه كان تنازلاً. ومن هنا فإن مقاومة الخوف ليست بطولية صاخبة دائماً، بل حفظ دقيق لحدود الكرامة في التفاصيل.

إن الخوف قد يصنع إنساناً مطيعاً، لكنه لا يصنع إنساناً كريماً. وقد يصنع نظاماً منضبطاً، لكنه لا يصنع مجتمعاً حياً. وقد يصنع صمتاً، لكنه لا يصنع اقتناعاً. وقد يمنع

الانفجار مؤقتًا، لكنه لا يبني سلامًا حقيقيًا. فالسلام القائم على الخوف سلام هش، لأنه لا يداوي الجرح، بل يغطيه. والإنسان الذي يعيش في سلام الخوف لا يكون مطمئنًا، بل يكون مؤجل الصرخة. أما الحرية الناضجة فهي التي تسمح للإنسان أن يتكلم، ويخطئ، ويتعلم، ويختلف، ويتحمل، ويشارك في بناء المعنى العام دون أن يعيش تحت تهديد دائم.

ولذلك فإن الحرية ليست ضد النظام، بل ضد القهر. وليست ضد المسؤولية، بل شرط من شروطها. وليست ضد الدين، بل ضد تحويل الدين إلى رعب يلغي رحمة الله واتساع التكليف. وليست ضد الجماعة، بل ضد ذوبان الإنسان في الجماعة حتى يفقد ضميره. الحرية في معناها العميق هي أن يمتلك الإنسان القدرة على الاستجابة للحق من الداخل، لا أن يتحرك فقط تحت ضغط الخارج. فإذا فعل الخير لأنه خائف فقط، بقي الخير هشًا. وإذا امتنع عن الشر لأنه مراقب فقط، بقي الامتناع مرتبطًا بوجود الرقيب. أما الحرية الأخلاقية فهي أن يصبح الإنسان رقيقًا على نفسه لا لأنه يكره الحياة، بل لأنه يحب معنى أرفع للحياة.

وهذا يقود إلى فهم جديد للعلاقة بين الحرية والعبودية لله. فالعبودية لله لا تعني محو الإنسان، بل تحريره من عبودية ما سواه. والإنسان حين يضع نفسه أمام الله لا يفقد كرامته، بل يستعيد منها القوى التي كانت تدعي امتلاكها. إنه لا يعود مضطربًا إلى أن يستمد قيمته من السوق، ولا من السلطة، ولا من الناس، ولا من صورته، ولا من نجاحه، ولا من تفوقه. ولذلك فإن العبودية لله، في معناها الوجودي، هي رفض لأن يكون الإنسان عبدًا للخوف. إنها تعيد ترتيب الداخل بحيث لا يكون الرزق إلهًا، ولا الناس آلهة، ولا القوة إلهًا، ولا الجسد إلهًا، ولا الزمن إلهًا. ومن هنا تنشأ حرية لا تتكبر، لأنها تعرف عبوديتها، ولا تنهار، لأنها تعرف سندها.

غير أن هذا المعنى قد يتشوه حين يتحول الخطاب الديني نفسه إلى صناعة خوف مرضي. فإذا قُدم الدين للإنسان بوصفه رعبًا دائمًا لا رجاء فيه، ومراقبة خانقة لا رحمة

معها، وعقاباً بلا أفق للتوبة، فإنه لا يحرر الإنسان من خوفه، بل يضيف خوفاً جديداً إلى مخاوفه. وهذا تشويه عميق؛ لأنّ الخوف الديني الصحيح لا يقتل القلب، بل يوقظه، ولا يسد باب الرجاء، بل يحميه من الابتذال، ولا يجعل الإنسان يكره وجوده، بل يجعله أكثر مسؤولية عنه. أما الخوف المرضي فينتج نفساً قلقة، متوترة، قد تطيع ظاهراً لكنها لا تسكن، وقد تمتنع ظاهراً لكنها لا تحب الخير، وقد تلتزم شكلاً لكنها تعيش علاقة مضطربة مع الله والعالم والذات.

لذلك لا بد من التمييز بين الخشية والذعر. الخشية معرفة بالمقام، أما الذعر فقد يكون جهلاً بالرحمة. الخشية توقظ الضمير، أما الذعر يشل النفس. الخشية تجعل الإنسان أصدق، أما الذعر قد يجعله ممثلاً أمام الله والناس. الخشية تقترن بالحب والرجاء، أما الذعر ينفصل عنهما فيتحول إلى ظلام. ومن هنا فإن بناء الإنسان لا يحتاج إلى تخويله من الله بمعنى سحقه، بل إلى تعريفه بالله تعريفاً يوقظ فيه المحبة والهيبة والرجاء والمسؤولية. فالإنسان لا يصير حراً حين لا يخاف شيئاً، بل حين يخاف الخوف الصحيح، الخوف الذي يحرره من المخاوف الزائفة.

وفي هذا المستوى يصبح الخوف نفسه طريقاً إلى الحرية إذا أعيد توجيهه. فالإنسان الذي يخاف أن يخون ضميره قد يتحرر من خوف الناس. والذي يخاف أن يبيع كرامته قد يتحرر من خوف الفقر. والذي يخاف أن يفقد معناه قد يتحرر من خوف خسارة بعض المصالح. والذي يخاف أن يقف بين يدي الله بلا صدق قد يتحرر من تمثيل الفضيلة أمام الناس. وهكذا لا تكون المشكلة في وجود الخوف، بل في موضوعه وترتيبه. فإذا خاف الإنسان الصغير أكثر من الكبير، استعبده المخاوف الصغيرة. وإذا خاف الكبير بالمعنى الصحيح، صغرت في عينه مخاوف كثيرة كانت تكبله.

إن الحرية الحقيقية ليست إذن حالة بلا خوف، بل حالة يكون فيها الخوف منظماً داخل سلم صحيح من المعاني. في أدنى السلم خوف الجسد، وهو مشروع بقدر حفظ

الحياة. وفوقه خوف الكرامة، وفوقه خوف الضمير، وفوقه خوف المعنى، وفوق ذلك خشية الله التي تمنح السلم كله مركزه. فإذا اختل هذا الترتيب، ضحى الإنسان بالأعلى من أجل الأدنى؛ يبيع ضميره ليحمي جسده، أو يبيع كرامته ليحمي مكانته، أو يبيع معناه ليحفظ راحته. أما إذا استقام الترتيب، عرف الإنسان متى يحذر، ومتى يصبر، ومتى يقول لا، ومتى يغامر، ومتى تكون السلامة خسارة، ومتى يكون الخطر طريقاً إلى الحرية.

ومن هنا تتضح الصلة بين الحرية والمسؤولية. فالحرية التي لا تتحمل المسؤولية ليست حرية ناضجة، بل رغبة في الانفلات من القيد دون استعداد لحمل النتيجة. والخوف الذي يمنع المسؤولية ليس حذرًا، بل هروب. الإنسان الحر ليس من يفعل ما يشاء ثم ينسحب من آثار فعله، بل من يختار وهو يعرف أن اختياره يترك أثرًا في ذاته وفي الآخرين. ولذلك فالحرية الناضجة تحتاج إلى شجاعة مزدوجة: شجاعة الفعل، وشجاعة تحمل نتيجة الفعل. أما الإنسان الخائف فإنه يريد غالبًا أن لا يختار كي لا يتحمل، أو أن يختار دون أن يعترف بالمسؤولية. وفي الحالتين لا تنضج إنسانيته.

إن القرآن، حين يربط الإنسان بالتكليف، يربطه ضمناً بالحرية المسؤولة. فلا معنى لتكليف بلا قدرة، ولا معنى لمسؤولية بلا حرية، ولا معنى لحساب بلا إمكان اختيار. لكن هذه الحرية ليست استقلالاً ميثافيزيقياً مطلقاً عن الله، بل حرية داخل العبودية، أي داخل معنى وغاية وحد. وهذا هو التوازن العميق: الإنسان ليس مطلقاً حتى يستبيح، وليس مجبوراً حتى يُعفى من المسؤولية. إنه حر بقدر ما يستطيع أن يختار، ومحدود بقدر ما لا يملك أصل وجوده ولا نهايته. وهذه المحدودية لا تهدم حريته، بل تمنعها من الغرور. فالحرية التي تنسى المحدودية تتحول إلى تأله، والمحدودية التي تنسى الحرية تتحول إلى قعود ويأس.

وهكذا يعود السؤال إلى جوهره: كيف يمكن للإنسان أن يكون حرًا وهو خائف؟ الجواب أن الحرية لا تعني محو الخوف، بل تتجاوزه بالمعنى. الإنسان الحر هو الذي

يعرف خوفه ولا يعبد، يعرف ضعفه ولا يستسلم له، يعرف حاجته إلى الأمان ولا يجعل الأمان إلهاً، يعرف حاجته إلى الناس ولا يجعل رضاهم مصدر قيمته، يعرف الموت ولا يجعل الموت عبثاً يبتلع الحياة، يعرف الله فيخافه خشية تحرره من الخوف مما سواه. بهذه الصورة لا تكون الحرية اندفاعاً مراهقاً، ولا يكون الخوف قيداً مطلقاً، بل يدخلان في علاقة أعلى: الخوف يذكر الإنسان بحدوده، والحرية تذكره بإمكانه، والمعنى يربط الحد بالإمكان في صيرورة واحدة.

إن الإنسان بين الحرية والخوف هو الإنسان في أعظم امتحاناته: امتحان أن لا يختبئ من ذاته، ولا يفر من مسؤوليته، ولا يسمح لما يخيفه أن يحدد صورته النهائية. إنه الكائن الذي يستطيع أن يرتجف ويمضي، أن يخاف ويصدق، أن يضعف ولا يخون، أن يطلب الأمان ولا يبيع الكرامة، أن يعرف المحدودية ولا يتنازل عن المعنى. وهنا تتجاوز الحرية معناها السياسي المباشر، دون أن تلغيه، لتصبح صفة وجودية وأخلاقية وروحية: أن يكون الإنسان حاضراً في اختياره، صادقاً مع خوفه، قادراً على ترتيب مخاوفه تحت سلطان معنى أعلى.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الخوف ليس عارضاً بسيطاً في حياة الإنسان، بل أحد المفاتيح الكبرى لفهم تكوينه النفسي والأخلاقي والوجودي. فالإنسان لا يخاف لأنه ضعيف فقط، بل لأنه واعٍ بضعفه؛ ولا يخاف لأنه محدود فقط، بل لأنه يعرف أنه محدود؛ ولا يخاف لأنه مهدد من الخارج فحسب، بل لأنه يحمل في داخله معرفة صامتة بأنه قابل للفقد، والألم، والوحدة، والموت، والانكسار. ومن هنا فإن الخوف ليس نقيض الإنسانية، بل أحد وجوهها العميقة، غير أنه قد يكون طريقاً إلى اليقظة، كما قد يكون طريقاً إلى العبودية.

لقد ظهر أن الخوف، في أصله، قوة حفظ. إنه ينبه الإنسان إلى الخطر، ويحميه من التهور، ويذكره بحدوده. لكنه حين يتضخم أو يفقد موضعه الصحيح يتحول من حارس

للحياة إلى سجان لها. فالإنسان لا يعود حيثئذ يخاف لكي يحيا، بل يحيا لكي لا يخاف. وتلك هي اللحظة التي ينقلب فيها الخوف من وظيفة طبيعية إلى بنية وجودية خانقة؛ إذ يبدأ بتضييق الرؤية، ثم تضييق القرار، ثم تضييق الخيال، حتى لا يعود الإنسان يرى من العالم إلا ما يهدده، ولا يرى من المستقبل إلا ما يخيفه، ولا يرى من الحرية إلا كلفتها ومخاطرها. والحرية، في المقابل، لا تعني غياب الخوف، بل القدرة على عدم الخضوع النهائي له. فالإنسان الحر ليس كائنًا بلا ارتجاف، بل كائن يستطيع أن يرتجف ويمضي؛ يخاف ولكنه لا يجعل الخوف سيد المعنى، يحذر ولكنه لا يحول الحذر إلى قبر، يطلب الأمان ولكنه لا يبيع كرامته من أجل السلامة. ولذلك فالشجاعة ليست إنكارًا للخوف، بل ترتيب له داخل سلم أعلى من القيم. إنها اللحظة التي يصبح فيها الحق أكبر من الخوف، والكرامة أكبر من القبول، والضمير أكبر من السلامة، والمعنى أكبر من الرعب.

وقد تبين كذلك أن الخوف لا يبقى داخل الفرد وحده، بل قد يتحول إلى ثقافة، وتربية، ونظام سياسي، ولغة اجتماعية. وحين يصبح الخوف بنية عامة، لا يحتاج الإنسان إلى رقيب دائم، لأنه يحمل الرقيب في داخله. يتعلم أن يمنع نفسه قبل أن يُمنع، وأن يصمت قبل أن يُسكت، وأن يبرر خضوعه قبل أن يسأله أحد عن سبب الخضوع. وهنا تبلغ العبودية درجة دقيقة: لا يعود القيد ظاهرًا دائمًا، بل يسكن النفس، ويتكلم باسم الحكمة، والواقعية، والحذر، والسلامة.

ومن أخطر آثار الخوف أنه يفسد علاقة الإنسان بالحقائق. فالإنسان الخائف لا يقول دائمًا ما يعرف، ولا يعترف دائمًا بما يرى، ولا يجروء دائمًا على تسمية الأشياء بأسمائها. وإذا طال به الخوف، لم يعد الكذب وسيلة طارئة للنجاة، بل صار شكلاً من أشكال العيش. ينقسم الإنسان بين داخل يعرف وخارج يمثل، بين ضمير يرى ولسان يساير، بين حقيقة صامتة ولغة مزيفة. لذلك لا تكون الحرية مجرد حق في الكلام، بل حق في الصدق؛ حق الإنسان في ألا يزور داخله كي يعيش.

كما ظهر أن الحرية ليست انفلاًتاً من كل قيد، بل تحرراً من العبوديات الزائفة. فالإنسان قد يكون عبداً لرغبة، أو لصورة، أو لجماعة، أو لسلطة، أو لمال، أو لخوف، أو لنظرة الناس. وقد يظن أنه حر لأنه لا يرى سيّداً خارجياً فوقه، بينما يحمل في داخله سادة كثيرين. ومن هنا فإن التحرر الحقيقي لا يتم بمجرد كسر القيد الخارجي، بل بكشف القيود الداخلية التي تجعل الإنسان مستعداً لقبول القيد من جديد. فالحرية التي لا تصل إلى الداخل تبقى ناقصة، والداخل الذي لا يجد مجالاً خارجياً للفعل يبقى محاصراً.

وفي البعد القرآني والروحي، اتضح أن الخوف لا يُلغى، بل يُعاد توجيهه. فالخوف من الله، حين يكون خشية لا ذعراً، يحرر الإنسان من الخوف المطلق من غير الله. إنه لا يسحق الإنسان، بل يضع مخاوفه في ترتيب صحيح. فإذا عرف الإنسان أن السلطة النهائية ليست للناس، ولا للمال، ولا للقوة، ولا للمستقبل، ولا للموت، صغرت في قلبه مخاوف كثيرة كانت تستعبده. ومن هنا يصبح التوحيد تحريراً للداخل، لأنه يجمع الخوف والرجاء في مركز واحد، ويمنع القلب من التمزق بين آلهة صغيرة لا تُسمى آلهة.

غير أن هذا المعنى لا يكتمل إلا بالرجاء. فالخوف بلا رجاء يتحول إلى يأس، والرجاء بلا خوف يتحول إلى غرور. والخشية الحقيقية لا تلغي السكينة، بل تصنعها؛ لأنها تجعل الإنسان يقظاً دون أن يكون مذعوراً، ومسؤولاً دون أن يكون محطماً، ومتواضعاً دون أن يكون مهزوماً. فالسكينة ليست غياب المخاطر، بل حضور مركز داخلي لا تستطيع المخاطر أن تبتلعه كاملاً. إنها حرية القلب حين يعرف موضع خوفه، وموضع رجائه، وموضع كرامته.

لذلك فإن الإنسان بين الحرية والخوف ليس إنساناً ممزقاً بين طرفين خارجيين، بل هو كائن تتحدد صيرورته بحسب ما يفعل بخوفه. فإن جعل الخوف سيّداً، صغر وانكمش وتنازل وتعود القيد. وإن أنكره، صار متهوراً أو كاذباً على نفسه. أما إذا فهمه، وهذبه، ورتبه

تحت سلطان المعنى، صار الخوف قوة يقظة لا قوة عبودية. وحينئذ لا تكون الحرية قفزا خارج الطبيعة الإنسانية، بل نضجا داخلها؛ أن يكون الإنسان هشا، ومع ذلك مسؤولا؛ خائفا، ومع ذلك صادقا؛ محدودا، ومع ذلك قادرا على الاختيار.

وهكذا ينتهي هذا الفصل إلى أن الحرية ليست نقيض الخوف بإطلاق، بل نقيض عبادة الخوف. فالخوف باقٍ ما بقي الإنسان إنسانا، لكن السؤال هو: هل يكون الخوف حارسا أم سيذا؟ هل يكون تنبيها أم قيذا؟ هل يدفع الإنسان إلى الحكمة أم إلى الخضوع؟ هل يذكره بحدوده أم يلغي إمكانه؟ وفي الجواب عن هذه الأسئلة تتحدد صورة الإنسان. فالإنسان لا يصير حرا حين لا يخاف، بل حين لا يسمح لما يخافه أن يصادر معنى وجوده.

الفصل الرابع

الإنسان بين القوة والضعف

ليس الإنسان قويًا بإطلاق، وليس ضعيفًا بإطلاق؛ إنه الكائن الذي يحمل القوة والضعف في بنية واحدة، حتى إن قوته لا تُفهم إلا في ضوء ضعفه، وضعفه لا يُفهم إلا في ضوء ما يملكه من قدرة على التجاوز. فالإنسان يولد ضعيفًا، محتاجًا، عاريًا من أدوات البقاء، لا يملك من أمر نفسه شيئًا، ثم ينمو شيئًا فشيئًا حتى يصبح قادرًا على التفكير، والعمل، والبناء، والسيطرة، والاختراع، وصناعة التاريخ. غير أن هذا الصعود لا يلغي هشاشته الأولى، بل يخفيها أحيانًا تحت طبقات من القوة المكتسبة. فهو مهما بلغ من علم أو مال أو سلطان أو قدرة، يبقى كائنًا قابلاً للمرض، والفقد، والخوف، والشيخوخة، والموت، والانكسار الداخلي. ومن هنا فإن مأساة الإنسان تبدأ حين ينسى ضعفه بسبب ما امتلك من قوة، كما تبدأ مأساته أيضًا حين ينسى قوته بسبب ما يشعر به من ضعف.

إن القوة في الإنسان ليست شرًا، كما أن الضعف ليس عارًا. القوة ضرورة للحياة، ولحماية الكرامة، ولتحقيق العدل، ولإقامة العمران، وللدفاع عن الحق، ولتحويل المعنى إلى فعل. والضعف حقيقة تأسيسية في الإنسان، يذكره بحاجته إلى غيره، وبحدوده، وبأن وجوده ليس ملكًا مطلقًا له. لذلك لا ينبغي بناء تصور أخلاقي يمجد الضعف لذاته، ولا تصور مادي يمجد القوة لذاتها. كلاهما اختزال. فالضعف إذا ترك بلا معنى قد يتحول إلى انكسار، واستسلام، وحقد مكتوم، وعجز عن الفعل. والقوة إذا تركت بلا ضمير قد تتحول إلى طغيان، واستعلاء، وتوحش، واحتقار للآخرين. الإنسان لا يكتمل بضعف مذل، ولا بقوة متوحشة، بل بقوة تعرف حدودها، وضعف لا يفقد كرامته.

إن أكثر الناس لا يخافون القوة لأنها قوة، بل يخافون القوة حين تنفصل عن الرحمة، وحين لا ترى إلا ذاتها. فالقوة العمياء لا تكفي بأن تفعل، بل تريد أن تجعل قدرتها دليل حقها. وحين

يختلط «أستطيع» بـ«يجوز»، يبدأ فساد القوة. فالإنسان القوي قد يظن أن قدرته تمنحه مشروعية، وأن تفوقه يبرر امتيازاته، وأن ضعف الآخرين دليل على استحقاقهم للخضوع. وهنا تتحول القوة من وسيلة إلى معيار، ومن أمانة إلى استباحة، ومن قدرة على الحماية إلى قدرة على الإخضاع. لذلك ليست المشكلة في أن يمتلك الإنسان قوة، بل في المعنى الذي يمنحه لهذه القوة: هل هي تكليف أم امتياز؟ حماية أم سيطرة؟ مسؤولية أم غرور؟

وفي المقابل، فإن الضعف قد يكون معلمًا عميقًا للإنسان إذا لم يتحول إلى ذل. فالإنسان حين يمر بتجربة الضعف يكتشف حدوده، ويعرف أنه ليس مكتفيًا بذاته، ويتعلم معنى الرحمة لأنه ذاق الحاجة إليها، ويدرك أن الوجود الإنساني ليس علاقة سيطرة فقط، بل علاقة اعتماد متبادل. ولولا الضعف لما احتاج الإنسان إلى الأسرة، والمجتمع، والتعاون، والدين، والرحمة، والعدل. فالضعف ليس نقصًا عرضيًا يمكن محوه تمامًا، بل هو أحد الشروط التي تجعل الإنسان كائن علاقة. إنه يفتح الإنسان على الآخر، بينما قد تغلقه القوة المتوهمة داخل ذاته.

لكن الضعف، إذا لم يُحَمَّ بالكرامة والمعنى، قد يتحول إلى قيد مميت. فالإنسان الضعيف قد يستسلم لأنه لا يرى إمكانًا، وقد يحقد لأنه لا يقدر، وقد يكذب لأنه يخاف، وقد يتنازل لأنه لا يجد سندًا، وقد يتحول ضعفه إلى قبول دائم بالدونية. وهنا لا يعود الضعف مدرسة للرحمة، بل يتحول إلى بنية نفسية واجتماعية تنتج الخضوع. ومن هنا تحتاج المجتمعات إلى أن تحمي الضعفاء لا بالإشفاق عليهم فقط، بل بتمكينهم من استعادة قدرتهم على الفعل. فالرحمة التي تبقي الضعيف ضعيفًا ليست رحمة كاملة، والعدالة التي لا تمنحه شروط القوة تبقى ناقصة.

إن القوة والضعف في الإنسان لا يوجدان في الجسد وحده، بل في النفس والعقل والروح والمجتمع. قد يكون الإنسان قوي الجسد ضعيف الإرادة، وقد يكون ضعيف

الجسد عظيم الروح. قد يكون صاحب سلطة لكنه هش من الداخل، يخاف النقد، ويحتاج إلى الطاعة كي يصدق قوته. وقد يكون فقيرًا أو مهديدًا أو محدود الأدوات، لكنه يملك قوة داخلية تجعله عصيًا على الانكسار. ولذلك لا ينبغي قياس القوة بمظاهرها الأولى. فهناك قوة صاخبة تخفي خوفًا، وهناك ضعف ظاهر يخفي صلابة عميقة. وهناك من يرفع صوته لأنه غير مطمئن إلى ذاته، وهناك من يصمت لا عجزًا بل ثقة. القوة الحقيقية ليست دائمًا في القدرة على الإخضاع، بل في القدرة على ضبط الذات حين تملك أدوات الإخضاع.

ومن هنا فإن أعظم امتحان للقوة هو الرحمة. فالضعيف قد يبدو رحيماً لأنه لا يستطيع أن يقسو، أما القوي حين يرحم وهو قادر على البطش، فإنه يكشف عن قوة أعمق من القوة الظاهرة. الرحمة ليست نقيض القوة، بل صورتها المهدبة. والقوة التي لا تستطيع أن ترحم قوة ناقصة، لأنها محكومة بالخوف أو الغرور أو الرغبة في السيطرة. أما القوة الرحيمة فهي التي تعرف أنها تستطيع، لكنها تسأل: هل ينبغي؟ تعرف أنها قادرة على العقاب، لكنها لا تجعل العقاب أول لغتها. تعرف أنها قادرة على الانتصار، لكنها لا تحول الانتصار إلى إذلال. تعرف أن الآخر أضعف منها، لكنها لا تجعل ضعفه فرصة للاستباحة. هذا المعنى، الرحمة ليست ضعفًا، بل سيادة على القوة.

إن الإنسان حين يملك القوة يواجه امتحانًا لا يقل صعوبة عن امتحان الضعف. فالضعف يكشف قدرة الإنسان على الصبر، والقوة تكشف قدرته على العدل. الضعف يمتحن احتماله، والقوة تمتحن ضميره. الضعف يسأله: هل تنهار؟ والقوة تسأله: هل تطغى؟ وقد ينجح الإنسان في امتحان الضعف ويفشل في امتحان القوة؛ لأنه حين كان ضعيفاً كان يطلب العدل، فلما صار قوياً بدأ يرى العدل من زاوية مصلحته. وهذا من أخطر تحولات النفس: أن يرفض الإنسان الظلم حين يقع عليه، ثم يبرره حين يصبح قادراً على ممارسته. عندئذ يتبين أن رفضه للظلم لم يكن مبدئياً كاملاً، بل كان رفضاً لموقعه هو بوصفه ضحية.

لذلك فإن الأخلاق لا تكتمل إلا حين يبقى المبدأ ثابتاً مع تغير الموقع. أن ترفض الظلم وأنت ضعيف أمر مفهوم، لكن أن ترفضه وأنت قوي هو الامتحان الأعلى. أن تطلب الحرية حين تكون مقهوراً أمر طبيعي، لكن أن تحمي حرية غيرك حين تصبح قادراً على تقييدها هو دليل النضج. أن تدين القسوة حين تقع عليك أمر سهل نسبياً، لكن أن تمنع نفسك من القسوة حين تستطيعها هو موضع الاختبار. ومن هنا فإن القوة تكشف حقيقة الإنسان بطريقة مدهشة؛ لأنها ترفع عنه أعذار العجز، وتمنحه فرصة ليظهر ما كان كامناً فيه. إن القوة إذا انفصلت عن الوعي بالضعف تحولت إلى غرور. فالإنسان القوي يحتاج أن يتذكر ضعفه لا ليحبط، بل ليتواضع. يحتاج أن يتذكر أنه كان طفلاً لا يملك شيئاً، وأنه قد يمرض، وأنه قد يفقد ما يملك، وأنه لا يضمن غده، وأن قوته ليست ذاتية مطلقة، بل موهبة وظرف وتوفيق وشبكة علاقات وأسباب. هذا التذكر يحميه من وهم التأله. فالطغيان يبدأ غالباً حين ينسى الإنسان أنه إنسان. وحين ينسى الإنسان هشاشته، يبدأ في التعامل مع الآخرين كما لو أنهم أدوات، لا كائنات تشبهه في الحاجة والخوف والمصير.

وفي المقابل، فإن الضعف إذا انفصل عن الوعي بالقوة الممكنة تحول إلى يأس. فالإنسان الضعيف يحتاج أن يتذكر أن ضعفه ليس تعريفه النهائي، وأن الحاجة لا تلغي الكرامة، وأن العجز الجزئي لا يعني العدم، وأن الإنسان قد يصنع من هشاشته طريقاً إلى عمق أكبر. فكم من قوة ولدت من جرح، وكم من حكمة ولدت من ألم، وكم من رحمة ولدت من تجربة انكسار، وكم من شجاعة ولدت من مواجهة طويلة مع العجز. ليس كل ضعف سقوطاً؛ بعض الضعف يكشف للإنسان موضع قوته الأعمق، لأنه يحرره من أوهام السيطرة ويدفعه إلى بناء قوة أكثر تواضعاً وأصدق إنسانية.

إن القرآن حين يصف الإنسان بالضعف لا يريد إهانته، بل يريد إيقاظه إلى حقيقته. وحين يكرمه لا يريد أن يدفعه إلى الغرور، بل إلى حمل الأمانة. فالإنسان ضعيف من حيث

أصله واحتياجه وحدوده، ومكرم من حيث قابليته للمعنى والتكليف والاستخلاف. وهذه الثنائية ضرورية: لو رأى ضعفه وحده لانكسر، ولو رأى تكريمه وحده لطغى. إنه يحتاج أن يعرف أنه عبد حتى لا يتأله، وأن يعرف أنه مكرم حتى لا يذل. يحتاج أن يعرف أنه محدود حتى لا يستيبح، وأن يعرف أنه مسؤول حتى لا يهرب. ومن هنا فإن التوازن بين القوة والضعف ليس توازنًا نفسيًا فقط، بل توازن أنطولوجي في فهم الإنسان لنفسه.

والقوة في الرؤية العميقة ليست مجرد غلبة، بل قدرة على حمل المسؤولية. القوي ليس من يستطيع أن يفعل أكثر فحسب، بل من يستطيع أن يتحمل أثر فعله أكثر. وليس القوي من لا يحتاج أحدًا، بل من لا يحول حاجته إلى عبودية، ولا يحول قدرته إلى طغيان. وليس القوي من لا يتألم، بل من لا يجعل ألمه ذريعة لإيذاء الآخرين. وليس القوي من لا يسقط، بل من ينهض من سقوطه دون أن يفقد إنسانيته. أما القوة التي تقاس بالغلبة وحدها فهي قوة فقيرة، لأنها لا تعرف إلا سطح الفعل، ولا ترى عمق الإنسان.

ولهذا فإن المجتمعات التي تقدس القوة بمعناها الخام تنتج إنسانًا خائفًا وإن بدا قويًا. لأن كل من يعيش في عالم لا يحترم إلا الأقوى سيخاف من لحظة يصبح فيها أضعف. وحين تصبح القوة هي معيار القيمة، تتحول الحياة إلى سباق قاسٍ، ويصبح الضعفاء عارًا، والرحمة ضعفًا، والتواضع هزيمة، والتعاون علامة نقص. عندئذ لا يعود الإنسان يبحث عن القوة ليحمي المعنى، بل يبحث عنها كي لا يُسحق. وهذا ينتج حضارة قلقة، متفوقة في الأدوات، فقيرة في الرحمة، تخشى الشيخوخة، وتخشى المرض، وتخشى الفشل، لأنها لا تعرف للإنسان قيمة إذا خرج من دائرة القدرة والإنتاج والغلبة.

أما الحضارة التي تفهم الإنسان بعمق، فإنها لا تحتقر الضعف ولا تؤله، ولا تمجد القوة ولا تخافها، بل تضع القوة في خدمة الكرامة، وتحمي الضعف من أن يتحول إلى ذل. تجعل قوة الدولة حماية لا بطشًا، وقوة المال عمرانًا لا استغلالًا، وقوة العلم حكمة لا

هيمنة، وقوة الجسد صحة لا استعلاء، وقوة الجماعة تضامناً لا سحقاً للفرد. مثل هذه الحضارة لا تسأل فقط: من الأقوى؟ بل تسأل: في خدمة ماذا تُستخدم القوة؟ ومن تحمي؟ ومن تسحق؟ وما الحدود التي تمنعها من التحول إلى طغيان؟

إن الإنسان بين القوة والضعف هو الإنسان بين إمكانين: إمكان الطغيان حين ينسى ضعفه، وإمكان الانكسار حين ينسى قوته. فإذا امتلك القوة بلا تواضع، استعلّى. وإذا عاش الضعف بلا رجاء، انهيار. أما إذا جمع بين الوعي بضعفه والقدرة على الفعل، ولد فيه نوع أعمق من القوة: قوة لا تتكبر لأنها تعرف الهشاشة، ولا تستسلم لأنها تعرف الكرامة، ولا تقسو لأنها تعرف الألم، ولا تنهار لأنها تعرف المعنى. هذه القوة المركبة هي التي تليق بالإنسان، لأنها لا تنفي تناقضه، بل تهذبه.

ومن هنا فإن هذا الفصل لا يبحث عن تعريف بسيط للقوة والضعف، بل عن جدليتهما داخل الإنسان. فالقوة ليست خروجاً من الضعف نهائياً، والضعف ليس غياباً كاملاً للقوة. الإنسان قوي لأنه يستطيع أن يفكر، ويختار، ويحب، ويقاوم، ويبني، ويتوب، ويبدأ من جديد. وهو ضعيف لأنه يحتاج، ويتألم، وينسى، ويخاف، ويفقد، ويموت. وبين هذين الحدين تتحرك صيرورته: كل قوة تحتاج إلى ذاكرة ضعف حتى لا تطغى، وكل ضعف يحتاج إلى أفق قوة حتى لا يستسلم. هكذا فقط لا تتحول القوة إلى وحش، ولا يتحول الضعف إلى قبر.

لا تظهر جدلية القوة والضعف في داخل الإنسان وحده، بل تمتد إلى المجتمع والسلطة والتاريخ. فالقوة حين تنتقل من النفس إلى المؤسسة تصبح أكثر قدرة على الحماية، لكنها تصبح أيضاً أكثر قابلية للطغيان إذا انفصلت عن الضمير والقانون والعدل. والضعف حين ينتقل من الفرد إلى الجماعة لا يبقى حالة شخصية، بل يتحول إلى بنية عامة: خوف متوارث، وفقير مستقر، وعجز عن المبادرة، وقبول بالدونية، واعتماد على أن

القرار يصدر دائماً من مكان آخر. ومن هنا فإن السؤال عن القوة والضعف ليس سؤالاً نفسياً فقط، بل سؤال سياسي وحضاري: كيف تُبنى قوة لا تسحق؟ وكيف يُحمى ضعف لا يذل؟ وكيف لا يتحول الأقوياء إلى آلهة صغار، ولا يتحول الضعفاء إلى كائنات مكسورة تنتظر الإذن بالحياة؟

إن السلطة هي المجال الأوضح لامتحان القوة. فالسلطة تمنح الإنسان قدرة مضاعفة؛ تجعل قراره يتجاوز جسده، وصوته يتجاوز حدوده، وإرادته تدخل في حياة الآخرين. ولهذا فهي لا تكشف فقط عن أخلاق صاحبها، بل تعيد تشكيله أيضاً. فالإنسان حين يمتلك سلطة طويلة بلا محاسبة قد يبدأ في تصديق وهم التفوق، ثم يظن أن اعتراض الناس جهل، وأن طاعتهم دليل صواب، وأن خوفهم احترام، وأن حاجتهم إليه برهان على ضرورته. وهنا تتحول القوة من وظيفة إلى هوية؛ لا يعود صاحب السلطة يمارس دوراً، بل يتوهم أنه هو مصدر النظام والمعنى.

ومن أخطر أوهام القوة أنها تخلط بين الصمت والرضا، وبين الخوف والولاء، وبين العجز والقناعة. فالضعفاء قد يسكتون لا لأنهم مقتنعون، بل لأنهم لا يستطيعون الكلام. وقد يمدحون لا لأنهم يحبون، بل لأنهم يخافون. وقد يطيعون لا لأنهم يرون الحق، بل لأنهم لا يملكون كلفة العصيان. فإذا كان القوي قليل البصيرة، قرأ هذا كله بوصفه شرعية، لا بوصفه علامة اختلال. وهكذا تخدع القوة صاحبها؛ لأنها لا تريه الناس كما هم، بل كما يضطرون أن يظهرها أمامه. ولذلك يحتاج القوي إلى محاسبة خارجية وداخلية، لأن القوة وحدها تصنع حول صاحبها مرايا مزيفة.

والقهر لا يصنع الضعف فقط، بل يعيد إنتاجه. فالإنسان المقهور لا يُمنع من الفعل في لحظة واحدة فحسب، بل يتعلم مع الزمن أنه غير قادر. وإذا طال به القهر، قد يتحول العجز الخارجي إلى اعتقاد داخلي. وهذه هي أخطر نتائج الضعف المصنوع: أن يقتنع الإنسان

بأن حدود القهر هي حدود طبيعته، وأن ما مُنع منه ليس حقًا له أصلاً، وأن الخضوع حكمة، وأن المبادرة تهور، وأن الكرامة ترف. عندئذ لا يحتاج القاهر إلى استعمال القوة دائماً؛ لأن الضعيف صار يحمل الهزيمة في وعيه.

لكن الضعيف ليس قدرًا نهائيًا. فكما تُصنع بنية الضعف، يمكن أن تُصنع بنية القوة. غير أن القوة المطلوبة هنا ليست قوة انتقامية تعيد إنتاج القهر من موقع آخر، بل قوة تحريرية تعيد للإنسان ثقته بالفعل. فالمقهور حين يتحرر من ضعفه قد يكون أمام طريقتين: أن يبني عدلاً لأنه ذاق الظلم، أو أن يمارس ظلمًا جديدًا لأنه يريد تعويض ما فاتته. لذلك لا يكفي أن ينتقل الضعيف إلى موقع القوة؛ الأهم أن يتغير معنى القوة في وعيه. فإن بقيت القوة عنده مرادفة للغلبة، صار مشروع طاغية مؤجل. وإن فهمها بوصفها مسؤولية، صار ضعفه القديم مصدر رحمة وعدل.

إن المجتمعات العادلة لا تلغي الفوارق في القوة، لكنها تمنع تحولها إلى استباحة. فهناك دائماً قوي وضعيف: في المال، والعلم، والجسد، والموقع، والخبرة، والسلطة. لكن العدالة هي التي تجعل قوة القوي محكومة، وضعف الضعيف مصونًا. فإذا غاب القانون العادل، تحولت الفوارق الطبيعية أو الاجتماعية إلى أدوات سحق. وإذا غابت الثقافة الأخلاقية، صار التفوق مبررًا للاحتقار. وإذا غابت الرحمة، صار الضعيف عبئًا بدل أن يكون أمانة. ومن هنا فإن معيار الحضارة لا يقاس فقط بما تصنعه بقوتها، بل بما تفعله بضعفائها.

القوة العادلة هي التي تعرف أن الضعيف ليس فائضًا عن المجتمع، بل مرآة لاختبار إنسانيته. كيف يعامل المجتمع مريضه، وفقيره، وشيخه، وطفله، ومهزومه، وغريبه، ومن لا يملك صوتًا؟ هناك يظهر جوهره الأخلاقي. فالحضارة التي لا تحترم إلا المنتج والقادر والناجح والقوي، حضارة تخاف من حقيقتها؛ لأنها تعرف أن كل قوي مرشح يومًا لأن

يكون ضعيفًا. أما الحضارة الرحيمة فلا ترى الضعف سقوطًا من الإنسانية، بل جزءًا من دورتها، ولذلك تجعل حماية الضعيف حماية لمستقبل الجميع.

إن الإنسان القوي يحتاج إلى من يذكره بضعفه، والإنسان الضعيف يحتاج إلى من يذكره بكرامته. الأول يحتاج إلى حد، والثاني يحتاج إلى أفق. الأول يفسد إذا لم يجد من يقول له: لا. والثاني يذبل إذا لم يجد من يقول له: تستطيع. ولهذا لا تقوم المجتمعات السليمة على تمجيد القوة وحدها، ولا على رثاء الضعف وحده، بل على بناء علاقة صحيحة بينهما: قوة تحرس، وضعف لا يُهان؛ سلطة تُحاسب، وحاجة تُصان؛ تفوق لا يستكبر، وهشاشة لا تُترك وحيدة.

ومن هنا فإن القوة الأخلاقية ليست في الانتصار فقط، بل في طريقة الانتصار. قد ينتصر الإنسان ويفقد نفسه، وقد يُهزم ويحفظ كرامته. الانتصار الذي يذل الآخرين قد يكون هزيمة داخلية، والهزيمة التي تحفظ المعنى قد تكون بداية قوة أعمق. فالنتائج الخارجية لا تكفي لقياس القوة. هناك قوة في ضبط الغضب، وقوة في الاعتذار، وقوة في العفو، وقوة في قول الحقيقة، وقوة في احتمال الخسارة دون سقوط أخلاقي. وهذه القوى لا تراها العيون السطحية دائمًا، لأنها اعتادت قياس القوة بالصوت العالي واليد الغالبة والموقع الأعلى.

إن القوة بلا رحمة تتحول إلى قسوة، والرحمة بلا قوة قد تتحول إلى عجز. لذلك يحتاج الإنسان إلى تركيب دقيق: قلب لا يقسو، وإرادة لا تنهار. فالرحمة التي لا تملك قدرة على حماية المظلوم تبقى شعورًا نبيلًا لكنه ناقص الأثر. والقوة التي لا تعرف الرحمة تصبح خطرًا على من يفترض أن تحميهم. وأرقى صور الإنسان أن يكون قويًا بما يكفي ليحمي، ورحيمًا بما يكفي ألا يطغى؛ صلبًا في الحق، لينًا في الإنسان؛ قادرًا على الفعل، قادرًا أيضًا على التوقف حين يصبح الفعل ظلمًا.

وهكذا يتبين أن القوة والضعف ليسا منزلتين ثابتتين، بل حالتان تتحركان في حياة الإنسان والمجتمع. القوي اليوم قد يكون ضعيف الغد، والضعيف اليوم قد يحمل قوة

مستقبلية. ومن نسي هذه الحقيقة أساء فهم الحياة. فالتاريخ ليس ملك الأقوياء دائماً، ولا الضعف نهاية الحكاية دائماً. كثير من القوى انهارت لأنها ظنت أنها خالدة، وكثير من الضعفاء نهضوا لأنهم اكتشفوا أن ضعفهم ليس حكماً أبدياً. ولذلك فإن الوعي بالتغير يحمي القوة من الغرور، ويحمي الضعف من اليأس.

في النهاية، لا تكون قوة الإنسان في أن يمحو ضعفه، بل في أن لا يسمح لضعفه أن يهيئه، ولا لقوته أن تفسده. الإنسان الناضج هو من يعرف أنه قادر ومحتاج في الوقت نفسه؛ قادر فلا يستسلم، ومحتاج فلا يتكبر. هذه المعرفة المزدوجة هي أساس التواضع الحر: تواضع لا يعني الذل، وحرية لا تعني الاستعلاء. ومن دون هذا التوازن، يتحول الإنسان إما إلى طاغية صغير يخاف ضعفه فيقسو، أو إلى كائن مكسور ينسئ قوته فينحني. أما حين يلتقي الوعي بالقوة مع الوعي بالضعف، يولد إنسان قادر على العدل.

إذا كانت القوة في بعدها الاجتماعي والسياسي تكشف طبيعة الإنسان حين يمتلك القدرة، فإن بعدها الوجودي يكشف شيئاً أعمق: أن الإنسان مهما علا يبقى كائناً معلقاً بين العجز والإمكان، بين المحدودية والطموح، بين حاجته إلى السند وقدرته على الفعل. ولذلك فإن التناقض بين القوة والضعف ليس تناقضاً طارئاً في الإنسان، بل جزء من بنية وجوده نفسها. إنه الكائن الذي يستطيع أن يبني حضارات، ثم يعجز أمام خلية مريضة في جسده. يستطيع أن يفتح الأرض بعلمه، ثم يقف عاجزاً أمام موت من يحب. يسيطر على المادة والطاقة، لكنه لا يستطيع أن يضمن لحظة إضافية من عمره إذا انقطع أجله. ومن هنا فإن الإنسان كلما اتسعت قوته المادية، عاد سؤال ضعفه الوجودي بصورة أشد عمقاً.

إن الحضارة الحديثة منحت الإنسان قوة غير مسبقة: قوة التقنية، والعلم، والاقتصاد، والسيطرة على الطبيعة، والتأثير في الوعي، وإعادة تشكيل الحياة اليومية. لكن هذه القوة نفسها كشفت هشاشته بطريقة جديدة. فكلما ظن الإنسان أنه اقترب من السيطرة الكاملة،

اكتشف طبقة جديدة من العجز: عجز عن ضبط المعنى، وعجز عن إنهاء القلق، وعجز عن حماية نفسه من الوحدة الداخلية، وعجز عن منع الانهيار الأخلاقي، وعجز عن ضمان السعادة رغم الوفرة. وهكذا يتبين أن القوة الخارجية لا تكفي لبناء إنسان متوازن؛ لأنها قد توسع القدرة دون أن توسع الحكمة، وتضاعف الإمكان دون أن تمنح الاتجاه.

ومن هنا فإن أكبر أو هام الإنسان الحديث هو وهم الاكتفاء بالقوة. لقد تصور في لحظات كثيرة أن العلم سيحرره من الخوف، وأن الاقتصاد سيحرره من الحاجة، وأن التقنية ستجعله سيداً على المصير، لكن النتيجة لم تكن دائماً كذلك. فالخوف تغيرت صورته ولم يختف، والحاجة تبدلت أشكالها ولم تنته، والقلق الوجودي لم يذبه التقدم، بل ربما ازداد تعقيداً. ذلك لأن القوة حين لا ترتبط بمعنى تتحول إلى تضخم في الوسائل مقابل فراغ في الغايات. يستطيع الإنسان أن يفعل أشياء أكثر، لكنه لا يعرف دائماً لماذا يفعلها، ولا إلى أين تقوده، ولا أي صورة من الإنسان يصنعها هذا التوسع الهائل في القدرة.

إن القرآن، حين يصف الإنسان بأنه خُلِقَ ضعيفاً، لا يصدر حكماً تحقيرياً عليه، بل يكشف حقيقة التكوينية. فالإنسان ضعيف لأنه محتاج، ولأنه لا يملك أصل وجوده، ولا يملك ضمان بقائه، ولا يحيط بكل شيء علماً، ولا يسيطر على كل شيء قدرة. غير أن هذا الضعف نفسه هو الذي يفتح باب المعنى؛ لأنه يجعل الإنسان محتاجاً إلى الهداية، وإلى الرحمة، وإلى التعاون، وإلى الله. ولو كان الإنسان مكتفياً بذاته اكتفاءً مطلقاً، لتحول إلى كائن مغلق على نفسه، لا يعرف الدعاء، ولا التواضع، ولا الرجاء، ولا معنى الافتقار الوجودي.

لكن القرآن، في الوقت نفسه، لا يختزل الإنسان في ضعفه، بل يرفعه إلى مقام التكريم والاستخلاف. وهنا تتجلى إحدى أعظم الجدليات في الصورة القرآنية للإنسان: إنه ضعيف ومكرم في آن واحد؛ محدود لكنه حامل للأمانة؛ عاجز من جهة، وقادر على الاختيار والبناء

والتغيير من جهة أخرى. وهذه الثنائية ضرورية حتى لا يسقط الإنسان في أحد انحرافين: انحراف التأله حين ينسى ضعفه، أو انحراف المهانة حين ينسى تكريمه. فالتكريم يمنحه الكرامة والمعنى، والضعف يمنحه التواضع والحذر. وإذا انفصل أحدهما عن الآخر اختل الإنسان: فإن رأى التكريم وحده طغى، وإن رأى الضعف وحده انهار.

ومن هنا فإن القوة في الرؤية القرآنية ليست امتيازًا ذاتيًا خالصًا، بل أمانة واختبار. فالمال قوة، والعلم قوة، والسلطة قوة، والجسد قوة، والكلمة قوة، وكل قوة تُسأل: ماذا فعلت بها؟ هل حميت بها أم استعليت؟ هل بنيت بها أم أفسدت؟ هل قربتك من الرحمة أم من الغرور؟ ولذلك لا تُقاس قيمة القوة بما تمنحه لصاحبها فقط، بل بما تفعله فيمن حوله. فالقوة التي تزيد صاحبها تواضعًا وعدلاً ووعياً بضعف الآخرين، قوة ناضجة. أما القوة التي تزيده استكبارًا، وتجعله يرى الناس أدوات أو أرقامًا أو تابعين، فهي قوة ناقصة مهما بدا بريقتها.

إن الإنسان لا يختبر حين يعجز فقط، بل يختبر أيضًا حين يستطيع. بل قد يكون امتحان القدرة أخطر من امتحان العجز؛ لأن الضعف يذكر الإنسان بحدوده، أما القوة فقد تنسيه إياها. لذلك كانت لحظات التمكين في التاريخ من أكثر اللحظات كشفًا لحقيقة الأفراد والجماعات. هناك من كان يطالب بالعدل وهو ضعيف، فلما امتلك القوة أعاد إنتاج الظلم بصورة جديدة. وهناك من ذاق القهر، فلما صار قادرًا ظن أن معاناته القديمة تعطيه حق القسوة. وهنا يظهر أن التجربة لا تصنع الفضيلة وحدها؛ فقد تجعل الإنسان أكثر رحمة، وقد تجعله أكثر تعطشًا للتعويض. والفارق تحدده البنية الأخلاقية والمعنى الذي يعطيه الإنسان لألمه وقوته.

والضعف، في المقابل، ليس دائمًا نقاءً أخلاقيًا. فالإنسان الضعيف قد يكون رحيماً لأنه لا يستطيع البطش، لا لأنه تجاوز الرغبة فيه. وقد يكون متواضعًا لأنه لا يملك ما يتكبر

به. ولذلك لا ينبغي تمجيد الضعف لذاته. الفضيلة ليست في العجز عن الظلم، بل في القدرة عليه مع الامتناع عنه. وليست في غياب أدوات القسوة، بل في السيطرة عليها. ولهذا فإن الأخلاق الحقيقية لا تظهر كاملة إلا حين يملك الإنسان إمكانية الفعل. هناك فقط يتبين إن كان ضميره يحكم قوته، أم أن عجزه السابق كان هو الحاجز الوحيد بينه وبين الطغيان.

إن القوة العميقة ليست قوة السيطرة، بل قوة التوازن. أن يستطيع الإنسان أن يحمل النجاح دون غرور، والفشل دون انهيار، والسلطة دون استبداد، والضعف دون ذل، والألم دون حقد، والخوف دون عبودية. هذه القدرة على حفظ التوازن الداخلي وسط تقلبات القوة والضعف هي ما يمنح الإنسان نضجه الحقيقي. أما الإنسان الذي يتضخم مع كل قوة وينكسر مع كل ضعف، فإنه يبقى أسير الظرف، لا سيداً على نفسه.

ومن هنا تتضح قيمة التواضع بوصفه وعياً مركباً بالقوة والضعف معاً. فالتواضع ليس إنكاراً للقدرة، بل تذكراً دائماً لحدودها. المتواضع قد يكون قوياً وعالمًا وقادرًا، لكنه لا يتوهم أن ما عنده صادر من ذاته المطلقة، ولا ينسى أن ما يملكه قابل للزوال، ولا ينظر إلى الآخرين من عل. إنه يعرف أن الإنسان قد يُرفع اليوم ويُخفض غدًا، وأن القوة ليست جوهرًا ثابتًا بل حالة متحركة داخل الزمن. ولذلك فإن التواضع يحمي الإنسان من السكر بالقوة، كما يحميه من الانهيار حين يفقد بعض ما يملك.

والإنسان، في أعرق طبقاته، يحتاج إلى أن يعترف بضعفه كي يتحرر من ادعاء القوة المطلقة. فالاعتراف بالضعف ليس هزيمة دائمًا، بل بداية صدق. الإنسان الذي لا يعترف بخوفه قد يتحول خوفه إلى قسوة. والذي لا يعترف بحاجته قد يتحول حاجته إلى جشع. والذي لا يعترف بألمه قد يتحول ألمه إلى عدوان. أما حين يواجه هشاشته بوعي، فإنه يصبح أكثر إنسانية، وأكثر قدرة على فهم الآخرين. ولذلك فإن بعض أشكال القوة الصامتة تبدأ من المصالحة مع الضعف، لا من إنكاره.

وفي هذا السياق، تصبح الرحمة أعلى صور القوة الإنسانية. الرحمة ليست عاطفة رخوة، بل قدرة على أن ترى ضعف الآخر دون أن تستغله، وأن ترى حاجته دون أن تحتقره، وأن ترى خطأه دون أن تلغي إنسانيته. القاسي قد يبدو قويًا، لكنه غالبًا خائف من ضعفه الداخلي، ولذلك يحتاج إلى السيطرة كي يطمئن. أما الرحيم، فإنه لا يخاف من إنسانيته، ولا يرى في الضعف إهانة، لأنه يعرف أن الجميع يشتركون في هشاشة الأصل والمصير.

ولهذا فإن القوة الرحيمة هي وحدها القادرة على بناء عالم إنساني. أما القوة المتعالية فتبني أنظمة خوف لا أنظمة حياة. إنها تنتج طاعة، لكنها لا تنتج انتماء؛ تنتج صمتًا، لكنها لا تنتج سلامًا؛ تنتج امتثالًا، لكنها لا تنتج كرامة. وحين يغيب البعد الإنساني عن القوة، يتحول المجتمع إلى غابة ناعمة أو صلبة، حيث لا قيمة للإنسان إلا بقدر ما يملك من قدرة أو منفعة. وهناك تبدأ الكارثة الحضارية: حين يُختزل الإنسان في كفاءته، أو في قوته، أو في إنتاجه، ويُنسَى بوصفه كائنًا له حرمة حتى في ضعفه.

إن الموت نفسه هو التذكير الأكبر بجدلية القوة والضعف. فالإنسان مهما بلغ يعود في النهاية إلى هشاشته الأصلية. يسقط الجسد، ويتوقف النفس، وتتلاشى كثير من مظاهر القوة التي كانت تبدو مطلقة. وهذه الحقيقة ليست دعوة إلى التشاؤم، بل إلى الحكمة. فالموت لا يقول للإنسان إن الحياة بلا قيمة، بل يقول له إن القوة ليست أبدية، وإن ما يبقى ليس مجرد السيطرة، بل الأثر والمعنى والعدل والرحمة. ولذلك فإن الإنسان الحكيم لا يبني صورته على ما يزول وحده، بل على ما يستطيع أن يتجاوز الزوال.

ومن هنا فإن الإنسان بين القوة والضعف ليس كائنًا ناقصًا بالمعنى السلبي، بل كائنًا مفتوحًا على الصيرورة. ضعفه يدفعه إلى التعلم والتعاون والبحث عن السند، وقوته تدفعه إلى البناء والفعل وتحمل المسؤولية. وإذا التقى الضعف بالقوة داخل أفق المعنى، ولد الإنسان المتوازن: إنسان يعرف أنه محتاج فلا يتكبر، ويعرف أنه قادر فلا يستسلم؛ يطلب

العون دون ذل، ويمارس القوة دون استباحة؛ يقف بثقة، لكن دون وهم الألوهية؛ وينحني للحقيقة، لكن دون أن يفقد كرامته.

وهكذا تنتهي هذه الدفعة إلى أن الإنسان لا يفهم من خلال القوة وحدها ولا من خلال الضعف وحده، بل من خلال العلاقة المعقدة بينهما. فقوته الحقيقية لا تبدأ حين يمحو ضعفه، بل حين يهذب قوته بذاكرة ضعفه، ويمنح ضعفه أفقاً من الكرامة والمعنى. هناك فقط لا تتحول القوة إلى طغيان، ولا يتحول الضعف إلى انهيار، بل يدخلان معاً في بناء إنسان يعرف حدوده دون أن يتخلى عن إمكانه.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الإنسان لا يفهم بوصفه قوياً فقط، ولا بوصفه ضعيفاً فقط، بل بوصفه الكائن الذي تتجاوز فيه القوة والضعف في بنية واحدة. فقوته ليست نفيًا لضعفه، وضعفه ليس نفيًا لقوته؛ إنه قوي بقدر ما يستطيع أن يفكر، ويختار، ويحب، ويبني، ويقاوم، ويتجاوز، وهو ضعيف بقدر ما يحتاج، ويخاف، ويتألم، وينسى، ويمرض، ويفقد، ويموت. ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش خارج هذه الجدلية، بل يتشكل داخلها.

لقد ظهر أن القوة ليست شرًا في ذاتها، كما أن الضعف ليس عارًا في ذاته. الشر يبدأ حين تنفصل القوة عن المعنى، وحين تنسى حدودها، وحين تتحول من أمانة إلى امتياز، ومن حماية إلى سيطرة، ومن قدرة على الفعل إلى حق موهوم في الاستباحة. كما أن الضعف لا يكون مذلاً إلا حين يفقد كرامته وأفقه، وحين يتحول من تذكير بالحدود إلى قبول بالدونية، ومن حاجة إنسانية إلى انكسار داخلي.

والقوة الحقيقية ليست القدرة على الإخضاع، بل القدرة على ضبط القدرة. فالقوي حقاً ليس من يستطيع أن ينتصر فقط، بل من يستطيع أن لا يظلم حين ينتصر، وأن لا يتكبر حين يملك، وأن لا يقسو حين يقدر، وأن لا ينسى ضعفه حين تعلو يده. ولذلك كانت الرحمة امتحان القوة الأعلى؛ لأنها لا تصدر عن عجز، بل عن قدرة تعرف حدودها، وعن قلب لا يرى في ضعف الآخر فرصة للاستباحة.

أما الضعف، حين يدخل في أفق المعنى، فإنه لا يعود سقوطاً، بل يصبح باباً إلى معرفة النفس. فالضعف يذكّر الإنسان بأنه ليس مكتفياً بذاته، وأنه محتاج إلى غيره، وإلى الرحمة، وإلى التعاون، وإلى الله. إنه يفتح الإنسان على التواضع، ويمنعه من وهم التآله، ويجعله أقرب إلى فهم آلام الآخرين. غير أن هذا الضعف نفسه يحتاج إلى كرامة تحميه، وإلى عدالة تسنده، وإلى أمل يمنعه من التحول إلى يأس.

وقد كشفت جدلية القوة والضعف أن الإنسان يمتحن في الحالتين معاً. فالضعف يمتحن صبره وكرامته، والقوة تمتحن عدله ورحمته. قد ينجح الإنسان في احتمال الضعف، ثم يفشل حين يمتلك القوة. وقد يطلب العدل وهو ضعيف، ثم ينسأ حين يصبح قادراً على الظلم. لذلك لا تكتمل الأخلاق إلا حين يبقى المبدأ ثابتاً مع تغير الموقع: أن يرفض الإنسان الظلم حين يقع عليه، وأن يرفضه أيضاً حين يستطيع ممارسته.

وفي المستوى الاجتماعي والسياسي، ظهر أن السلطة تكشف خطورة القوة حين لا تُحاسب، وأن القهر يصنع ضعفاً قد يتحول مع الزمن إلى بنية داخلية. فالضعيف المقهور قد يتعلم العجز، والقوي غير المحكوم قد يتعلم الطغيان. ومن هنا فإن المجتمع العادل ليس هو المجتمع الذي يلغي كل تفاوت في القوة، بل المجتمع الذي يمنع القوة من أن تصبح استباحة، ويمنع الضعف من أن يصبح ذلاً. إنه المجتمع الذي يجعل القوة مسؤولة، والضعف مصوناً، والكرامة حقاً لا منحة.

أما في الأفق القرآني والوجودي، فإن الإنسان يظهر ضعيفاً ومكرماً في آن واحد. ضعيف لأنه لا يملك أصل وجوده ولا ضمان بقائه، ومكرم لأنه حامل للأمانة، وقابل للتكليف، ومفتوح على الاستخلاف والمعنى. هذه الثنائية تحميه من خطرين متقابلين: خطر التآله حين ينسى ضعفه، وخطر الانكسار حين ينسى تكريمه. فالإنسان يحتاج إلى أن يتذكر ضعفه حتى لا يطغى، وأن يتذكر كرامته حتى لا يذل.

وهكذا تنتهي جدلية القوة والضعف إلى بناء صورة أكثر عمقاً للإنسان: إنسان لا يهرب من ضعفه، ولا يسكر بقوته؛ لا يجعل الحاجة عاراً، ولا يجعل القدرة رخصة؛ لا يطلب قوة بلا رحمة، ولا يرضى بضعف بلا كرامة. إنه الإنسان الذي يعرف أن القوة لا تكتمل إلا بالتواضع، وأن الضعف لا يُحمى إلا بالمعنى، وأن العدل لا يولد من القوة وحدها، بل من قوة تذكرت هشاشتها، ومن ضعف لم يفقد إنسانيته.

ومن هنا يكون الإنسان في أرقى صورته قوياً لأنه لا يستسلم، وضعيفاً لأنه لا يتأله؛ قادراً لأنه يحمل مسؤولية الفعل، ومحدوداً لأنه لا يملك المصير كله؛ صلباً في الحق، رحيماً في التعامل مع الهشاشة؛ واثقاً دون غرور، متواضعاً دون ذل. هذه هي القوة الإنسانية الناضجة: قوة تعرف أنها مؤقتة ومؤتمنة، وضعف يعرف أنه ليس نهاية الإنسان، بل باب من أبواب صيرورته نحو الحكمة والرحمة والعدل.

الفصل الخامس

الإنسان بين الإيمان والشك

ليس الشك نقيضًا بسيطًا للإيمان، كما ليس الإيمان غيابًا كاملاً للشك. فالإنسان لا يعيش دائمًا في يقين صافٍ أو في ارتياب مطلق، بل يتحرك غالبًا داخل منطقة معقدة تتجاوز فيها الرغبة في الطمأنينة مع قلق السؤال، وحاجة القلب إلى المعنى مع رغبة العقل في الفهم، والخوف من الضياع مع الخوف من الوهم. ومن هنا فإن العلاقة بين الإيمان والشك ليست مجرد صراع بين التصديق والإنكار، بل هي جزء من البنية العميقة للوعي الإنساني؛ لأن الإنسان كائن يسأل، والكائن الذي يسأل لا يستطيع أن يعيش دائمًا في يقين مغلق، كما لا يستطيع أن يحتمل العيش طويلاً بلا معنى.

إن الإنسان منذ اللحظة التي بدأ فيها يتأمل نفسه والعالم والموت والسماء والزمن، دخل في هذا التوتر الوجودي: هل لهذا الكون معنى؟ هل للحياة غاية؟ هل الإنسان مجرد حادث عابر في مادة صامتة، أم أن وجوده يحمل مقصدًا؟ هل الخير حقيقة أم اتفاق؟ هل الموت نهاية أم عبور؟ وهذه الأسئلة لم تكن ترفًا فلسفيًا، بل محاولة الإنسان أن يحمي نفسه من العبث. فالإنسان لا يطلب الإيمان فقط لأنه يريد تفسيرًا للعالم، بل لأنه يريد أن يعرف إن كان وجوده نفسه يستحق أن يُعاش.

ومن هنا فإن الإيمان ليس مجرد فكرة عقلية، بل تجربة وجودية كاملة. إنه الطريقة التي يفهم بها الإنسان نفسه والعالم والمصير. ولذلك لا يقتصر أثره على العبادة أو التصور الميتافيزيقي، بل يمتد إلى معنى الأخلاق، والحب، والموت، والحرية، والألم، والعدالة، والأمل. الإنسان المؤمن لا يرى العالم بالطريقة نفسها التي يراها من يعتقد أن الوجود بلا غاية نهائية. فالمعنى الذي يمنحه الإنسان للوجود ينعكس على كل تفاصيل حياته، حتى لو لم ينتبه دائمًا إلى ذلك.

لكن الشك يدخل هنا بوصفه رفيقًا دائمًا للوعي. فالإنسان ليس كائنًا يملك الحقيقة كاملة دفعة واحدة، بل كائن محدود المعرفة، يعيش داخل عالم متغير، ويتأثر بالخوف، والرغبة، والذاكرة، والثقافة، والتجربة. ولذلك فإن الشك لا يظهر فقط حين يرفض الإنسان الإيمان، بل يظهر أحيانًا داخل الإيمان نفسه: شك في الفهم، أو في التأويل، أو في النفس، أو في القدرة على الثبات، أو في الحكمة من بعض الوقائع، أو في الطريق الذي يسير فيه الإنسان. وهنا يصبح الشك جزءًا من التجربة الإنسانية لا مجرد خروج عليها.

غير أن الشك ليس نوعًا واحدًا. هناك شك يبحث، وهناك شك يهرب؛ شك يريد الحقيقة، وشك يريد التبرير؛ شك متواضع يعرف حدود العقل، وشك متكبر يتوهم أن ما لا يحيط به الإنسان لا يمكن أن يكون موجودًا. ولذلك لا ينبغي النظر إلى كل شك بوصفه مرضًا، كما لا ينبغي تمجيده بإطلاق. فالشك قد يكون لحظة ضرورية لتحرير العقل من التقليد الأعمى، وقد يكون هاوية يفقد فيها الإنسان كل معنى وكل قدرة على الالتزام. والفارق بينهما أن الشك الأول يتحرك نحو الحقيقة، أما الثاني فيدور حول ذاته حتى يتحول إلى عبث.

إن بعض الناس يؤمنون لأنهم لم يسألوا أبدًا، وبعضهم يشكون لأنهم لم يتوقفوا عن السؤال أبدًا، لكن النضج الإنساني لا يتحقق في أي من الطرفين. فالإيمان الذي يخاف السؤال قد يكون هشًا، والشك الذي يرفض أي إمكان لليقين قد يكون سجنًا آخر. ولذلك فإن الإنسان يحتاج إلى شجاعة مزدوجة: شجاعة أن يسأل، وشجاعة أن يلتزم بما يراه حقًا بعد السؤال. لأن السؤال وحده لا يبني حياة، كما أن الطمأنينة السطحية لا تكفي لبناء يقين حي.

ومن هنا فإن أعظم أزمت العصر الحديث ليست فقط في ضعف الإيمان، بل في طبيعة الشك نفسه. لقد تحول الشك عند كثير من الناس من أداة معرفية إلى مزاج وجودي. لم يعد الشك طريقًا إلى الفهم، بل صار إقامة دائمة في التعليق، وخوفًا من الالتزام، ورفضًا لأي حقيقة مستقرة. وهنا لا يعود الإنسان حرًا، بل يصبح معلقًا بين الاحتمالات، عاجزًا عن بناء

معنى ثابت، أو موقف أخلاقي متماسك، أو رؤية متماسكة للحياة. فالشك الذي لا يعرف متى يتوقف قد يتحول إلى تآكل داخلي دائم.

وفي المقابل، فإن الإيمان حين يتحول إلى يقين مغلق لا يسمح بالمراجعة أو التفكير أو السؤال، قد يفقد حيويته أيضًا. فالإيمان الحي ليس حالة تجمد عقلي، بل علاقة متجددة بين الإنسان والمعنى. إنه لا يلغي العقل، بل يفتح له أفقًا أوسع. ولذلك فإن الإيمان الناضج لا يخاف من السؤال الحقيقي، لأنه يعرف أن الحقيقة لا تتناقض مع التفكير، وأن العقل ليس عدوًا للوحي، بل إحدى أدوات فهمه. أما الإيمان الخائف من كل سؤال، فإنه يكشف غالبًا عن هشاشة داخلية، أو عن خوف من انهيار صورة بُنيت على التلقين لا على الوعي.

إن الإنسان في عمقه لا يستطيع أن يعيش بلا نوع من الإيمان. حتى من يرفض الدين يمتلك غالبًا إيمانًا ما: إيمانًا بالعلم، أو بالتقدم، أو بالإنسان، أو بالحرية، أو بالمادة، أو بالتاريخ، أو باللذة، أو بالذات. فالإنسان يحتاج إلى مركز يربط أجزاء العالم داخله، وإلى فكرة نهائية تمنحه تفسيرًا لما يعيشه. ولذلك فإن السؤال ليس دائمًا: هل يؤمن الإنسان أم لا؟ بل: بماذا يؤمن؟ وما الصورة التي يعطيها هذا الإيمان للحياة والإنسان؟

ومن هنا فإن أخطر أشكال الشك ليست تلك التي تسأل عن الله فقط، بل تلك التي تشك في قيمة الإنسان نفسه، وفي إمكان المعنى، وفي جدوى الأخلاق، وفي وجود حقيقة تستحق الالتزام. حين يصل الإنسان إلى هذه المرحلة، لا يعود الشك أداة نقد، بل يتحول إلى فراغ وجودي. فالإنسان قد يحتمل الألم، لكنه يجد صعوبة في احتمال العبث الكامل. ولذلك فإن الحضارات لا تنهار فقط حين تفقد قوتها، بل حين تفقد إيمانها العميق بأن للحياة معنى يستحق التضحية.

والإيمان، في مستواه الأعظم، ليس مجرد قبول نظري بقضايا غيبية، بل قدرة على السكن الوجودي. إنه أن يشعر الإنسان أن العالم ليس فوضى مطلقة، وأن الخير ليس وهمًا،

وأن العدالة ليست خيالاً كاملاً، وأن الحياة لا تنتهي إلى العدم المحض. وهذا لا يعني أن المؤمن لا يتألم أو لا يشك أو لا يضطرب، بل يعني أن اضطرابه يتحرك داخل أفق أوسع من العبث. فالإيمان لا يلغي الأسئلة دائماً، لكنه يمنع الأسئلة من أن تتحول إلى هاوية تبتلع الإنسان كله.

إن الإنسان بين الإيمان والشك هو الإنسان في لحظة البحث عن المعنى. إنه الكائن الذي لا يكتفي بأن يعيش، بل يريد أن يعرف لماذا يعيش، ولأجل ماذا يتألم، وما الذي يجعل الخير خيراً، وما الذي يبقى حين تسقط القوة واللذة والنجاح والصورة. ومن هنا فإن الإيمان والشك ليسا مجرد موقفين فكريين، بل طريقتان في السكن داخل العالم. أحدهما يبحث عن مركز يمنح الوجود تماسكه، والآخر يخشى أن يكون هذا المركز وهمًا. وبين هذين التوترين تتحرك الصيرورة الإنسانية: بين الحاجة إلى اليقين، والخوف من الخداع؛ بين الرغبة في التسليم، والرغبة في الفهم؛ بين طمأنينة القلب وقلق العقل.

ولهذا فإن الإنسان لا يُختبر فقط بما يؤمن به، بل بالطريقة التي يؤمن بها. قد يؤمن وهو مغلق على نفسه، خائف من السؤال، فيتحول إيمانه إلى جدار. وقد يشك وهو متواضع يبحث عن الحقيقة، فيكون شكه خطوة نحو يقين أعمق. وقد يؤمن بعقل حي، فيزداد رحمة واتساعاً، وقد يؤمن بعقل متعصب، فيتحول إيمانه إلى أداة قسوة. لذلك ليست القضية في وجود الإيمان أو الشك فقط، بل في البنية الأخلاقية والروحية والمعرفية التي يحملها الإنسان وهو يعيشهما.

إن الشك الذي ينطلق من حب الحقيقة يختلف جذرياً عن الشك الذي ينطلق من الرغبة في الهدم. الأول قد يكون طريقاً إلى إيمان أنضج، لأنه يمر عبر التجربة والوعي والمراجعة. أما الثاني فقد يتحول إلى استعراض ذهني أو تمرد دائم لا يريد الوصول إلى شيء. وكذلك الإيمان الذي يولد من خوف اجتماعي أو من تقليد أعمى يختلف عن

الإيمان الذي يمر عبر التأمل والاختيار والمعاناة والسؤال. فالإنسان لا يصبح أعمق لأنه ورث يقينًا، بل لأنه حوّل هذا اليقين إلى تجربة واعية.

ومن هنا فإن العلاقة بين الإيمان والشك لا ينبغي أن تُفهم كعلاقة حرب مطلقة، بل كتوتر إنساني معقد. فالشك قد يحمي الإيمان من الجمود، والإيمان قد يحمي الإنسان من الضياع الكامل في الشك. وإذا كان الشك يوقظ العقل من الغفلة، فإن الإيمان يمنح القلب قدرة على الاحتمال. وإذا كان العقل يسأل دائمًا: هل هذا صحيح؟ فإن الإيمان يسأل أيضًا: كيف أعيش؟ ماذا أفعل؟ ما الذي يستحق الوفاء؟ ولذلك فإن الإنسان لا يعيش بالعقل وحده، كما لا يعيش بالعاطفة وحدها، بل يحتاج إلى معنى يستطيع أن يربط المعرفة بالحياة.

إن أعظم المآسي ليست أن يشك الإنسان أحيانًا، بل أن يفقد قدرته على الإيمان بأي شيء، وأن يتحول العالم في عينيه إلى مادة بلا روح، وحركة بلا غاية، وإنسان بلا قيمة متجاوزة. عندئذ لا يعود السؤال الفلسفي مجرد تمرين عقلي، بل يتحول إلى أزمة وجودية كاملة. فالإنسان الذي لا يرى للحياة معنى قد يستطيع الاستمرار زمنًا، لكنه يفقد تدريجيًا القدرة على التضحية، والوفاء، والصبر، والالتزام الطويل. لأن هذه القيم تحتاج إلى إيمان ما: إيمان بأن للإنسان قيمة تتجاوز لحظته العابرة.

ومن هنا تبدأ جدلية الإيمان والشك في الكشف عن جوهر الإنسان نفسه: إنه الكائن الذي لا يكتفي بالموجود، بل يسأل عن ما وراء الموجود؛ لا يكتفي بالعيش، بل يسأل عن معنى العيش؛ لا يكتفي بالمعرفة، بل يسأل عن الحكمة؛ لا يكتفي بالقوة، بل يسأل عن الحق. ولذلك فإن الإنسان، مهما حاول أن يهرب من السؤال الوجودي، يعود إليه في لحظات الألم، والموت، والفقد، والحب، والعجز، والوحدة. هناك، تتساقط كثير من الأجوبة السطحية، ويبقى السؤال الكبير: ماذا يعني أن أكون إنسانًا في هذا الكون؟

لقد كان الشك، في لحظات كثيرة من تاريخ الفكر، محاولة لإنقاذ الحقيقة لا لهدمها. فالإنسان لم يشك دائمًا لأنه يريد أن ينكر، بل لأنه خاف أن يعيش داخل وهم موروث، أو

يقين هش، أو صورة للعالم لا تحتل الاختبار. ومن هنا فإن الشك الفلسفي في أصوله الكبرى لم يكن بالضرورة تمرّدًا على المعنى، بل كان أحيانًا صرخة العقل وهو يحاول أن يجد أرضًا صلبة يقف عليها وسط انهيار المرجعيات القديمة. غير أن المسار لم يتوقف عند هذا الحد؛ إذ تحول الشك، مع الزمن، من أداة بحث إلى مزاج حضاري شامل، ومن مرحلة انتقالية نحو يقين أعمق إلى إقامة دائمة في القلق والتفكير واللايقين.

لقد بدأ الإنسان الحديث يشعر أن الأرض القديمة تتشقق تحت قدميه. فالعالم الذي كان منظّمًا داخل رؤية كونية متماسكة بدأ يفقد مركزه. لم تعد السماء، في الوعي الحديث، هي المصدر الوحيد لتفسير العالم، ولم يعد الإنسان يقبل بسهولة كل ما ورثه من يقينيات دينية أو ميتافيزيقية أو اجتماعية. وهنا ظهر السؤال الجديد: إذا كانت الموروثات قابلة للنقد، وإذا كانت السلطات التقليدية قد تخطى، وإذا كانت الحواس قد تخدع، وإذا كان العقل نفسه محدودًا، فأين يمكن للإنسان أن يجد يقينًا لا يتهاوى؟

في هذا السياق ظهر الشك الديكارتي بوصفه محاولة جذرية للبحث عن أساس جديد للمعرفة. لم يشك ديكارت لأنه أراد العيش في العدم المعرفي، بل لأنه أراد أن يهدم ما يمكن الشك فيه كي يصل إلى ما لا يمكن الشك فيه. ولذلك كان شكّه منهجيًا لا وجوديًا؛ وسيلة لا غاية. لقد أراد أن يحرر العقل من سلطة التقليد، وأن يمنح الإنسان نقطة ارتكاز داخل عالم متغير. لكن اللحظة الديكارتية، رغم عظمتها، فتحت بابًا لم يعد من السهل إغلاقه. فالإنسان الذي تعلّم أن يشك في كل شيء بدأ يكتشف أن الشك نفسه قادر على التهام الأسس التي يقف عليها.

ومن هنا بدأت المعضلة الحديثة: كيف يمكن للعقل أن يؤسس يقينًا نهائيًا وهو نفسه محدود ومتغير؟ وكيف يستطيع الإنسان أن يثق بمعرفته في عالم تتبدل فيه النظريات، وتتغير فيه الصور، وتتكشف فيه أو هام جديدة باستمرار؟ لقد منحت الحداثة الإنسان ثقة هائلة

بالعقل، لكنها جعلته أيضًا يواجه عبء هذه الثقة. فإذا كان العقل هو المرجع الأعلى، فمن يحرس العقل نفسه؟ وإذا كان الإنسان هو مركز العالم، فكيف يواجه وحدته أمام كون صامت لا يجيب؟

وهنا بدأت أزمة الشك تتحول من قضية معرفية إلى أزمة وجودية. لم يعد السؤال: هل أعرف؟ فقط، بل صار أيضًا: لماذا أعيش؟ ما الذي يجعل الحقيقة مهمة أصلاً؟ وما الذي يمنح الأخلاق معناها إذا كان كل شيء قابلاً للنسبية؟ لقد اكتشف الإنسان الحديث أن هدم اليقينيات القديمة أسهل من بناء معنى جديد قادر على حمل الوجود الإنساني. ومن هنا نشأت تلك الحالة الوجودية التي يشعر فيها الإنسان بأنه يمتلك معرفة واسعة بالعالم، لكنه يفتقد المركز الذي يمنح هذه المعرفة اتجاهًا.

إن الوجودية، في أحد أبعادها الكبرى، كانت تعبيرًا عن هذا الجرح الحضاري. فالإنسان الوجودي لم يعد يعيش داخل كون جاهز المعنى، بل وجد نفسه ملقى في عالم عليه أن يصنع فيه معنى حياته بنفسه. وهنا صار الشك أكثر عمقًا: ليس شكًا في معلومة أو نظرية، بل شكًا في إمكان وجود معنى موضوعي أصلاً. فإذا لم يكن هناك معنى متجاوز، فهل تصبح الحرية عبثًا؟ وإذا لم يكن هناك مقصد أعلى، فهل تبقى الأخلاق أكثر من اتفاق بشري مؤقت؟ وإذا كان الإنسان وحده في كون صامت، فهل يستطيع أن يحتمل هذه الوحدة الوجودية؟

لقد حاول بعض الفلاسفة مواجهة هذا الفراغ بالتمرد، وبعضهم واجهه بالخلق الذاتي للمعنى، وبعضهم سقط في العدمية، وبعضهم عاد يبحث عن أفق روحي جديد. لكن الحقيقة التي كشفتها التجربة الحديثة أن الإنسان لا يستطيع بسهولة أن يعيش طويلاً داخل فراغ كامل. فهو قد يرفض الدين، لكنه يبحث عن بدائل تمنحه الإحساس بالانتماء والمعنى: الأمة، أو الثورة، أو الحرية، أو العلم، أو الفن، أو الحب، أو التقدم، أو حتى

اللذة. فالإنسان كائن يبحث دائماً عن مركز يربط أجزاء حياته. وإذا فقد هذا المركز، بدأ التمزق الداخلي بالتوسع مهما بدا ناجحاً أو متفوقاً من الخارج.

ومن هنا فإن العدمية لم تكن مجرد فكرة فلسفية، بل تعبيراً عن أزمة الإنسان حين يفقد إيمانه بأن للحياة معنى يتجاوز الاستهلاك والبقاء. فالعدمية لا تقول فقط إن الله غائب، بل تقول أيضاً إن المعنى نفسه صار موضع شك، وإن الخير والشر قد يتحولان إلى اتفاقات عابرة، وإن الإنسان قد يكون مجرد حادث بيولوجي بلا غاية نهائية. وهذه الرؤية، مهما حاولت أن تبدو عقلانية أو متماسكة، تترك الإنسان أمام سؤال مرعب: إذا كان كل شيء بلا معنى متجاوز، فلماذا أقاوم الظلم؟ ولماذا أضحي؟ ولماذا أكون وفيّاً؟ ولماذا أتمسك بالحق حين يكون مؤلماً؟

إن الإنسان قد يحتمل الشك الفكري، لكنه يجد صعوبة عميقة في احتمال العدم الوجودي. ولذلك فإن كثيراً من الأزمات النفسية والحضارية الحديثة ليست ناتجة فقط عن الفقر أو القهر، بل عن ضياع المعنى. الإنسان الذي لا يرى لحياته مقصداً أعمق قد يستمر في الحركة، لكنه يتحرك غالباً داخل فراغ داخلي. يستهلك، ويعمل، ويتنافس، ويتلذذ، لكنه يشعر في لحظات الصمت أن شيئاً أساسياً مفقود. وهنا يظهر أن الإيمان ليس مجرد إجابة نظرية عن أصل الكون، بل قوة تمنح الإنسان قدرة على احتمال الوجود نفسه.

لكن هذا لا يعني أن كل إيمان صحيح أو ناضج. فالإيمان قد يتحول أيضاً إلى هروب من السؤال، أو إلى خوف من الحرية، أو إلى يقين متعصب يرفض كل مراجعة. ولذلك فإن الأزمة الحديثة كشفت أمرين معاً: كشفت هشاشة الإيمان الذي لا يحتمل السؤال، وكشفت أيضاً هشاشة الشك الذي لا يستطيع بناء معنى. ومن هنا فإن الإنسان المعاصر يعيش غالباً بين طرفين: يقين مغلق يخاف التفكير، أو شك مفتوح لا يعرف أين يتوقف. وكلاهما يعكس أزمة في العلاقة بين العقل والمعنى.

إن الشك، حين يتحول إلى حالة دائمة، يستهلك الإنسان من الداخل. فالإنسان الذي يشك في كل شيء يفقد القدرة على الالتزام الكامل بأي شيء. يصبح عاجزاً عن الثقة، وعن الحب العميق، وعن الوفاء الطويل، وعن التضحية؛ لأن كل معنى يبقى عنده معلّقاً وقابلاً للنقض. وهنا يتحول الشك من أداة تحرير إلى شكل من أشكال العجز الوجودي. فالإنسان يحتاج إلى مساحة من الثقة كي يبني حياة، كما يحتاج إلى مساحة من السؤال كي لا يتحول إلى آلة تقليد.

ولهذا فإن النضج لا يكون في قتل السؤال، ولا في تأليه السؤال، بل في بناء علاقة متوازنة معه. الإنسان الناضج لا يخاف من التفكير، لكنه لا يجعل التفكير دوامة بلا نهاية. يسأل كي يفهم، لا كي يهدم كل إمكان للفهم. ويؤمن لأنه وجد معنى يستحق الالتزام، لا لأنه عاجز عن السؤال. ومن هنا فإن الإيمان الناضج ليس عدوًا للعقل، بل ثمرة عبور العقل نحو أفق أوسع من مجرد الحساب المادي.

إن التجربة القرآنية نفسها لا تقدم الإيمان بوصفه إلغاءً للعقل أو للتأمل، بل تدعو إلى النظر والتفكير والسؤال. لكنها في الوقت نفسه ترفض أن يتحول الشك إلى عبادة جديدة. فالقرآن يفتح الباب للتفكير في الكون، وفي النفس، وفي التاريخ، وفي المصير، لكنه لا يترك الإنسان معلّقاً داخل الشك إلى ما لا نهاية. إنه يدعو إلى عبور السؤال نحو الهداية، لا إلى تحويل السؤال إلى متاهة دائمة. ولذلك فإن الإيمان القرآني ليس يقيناً كسولاً، بل يقيناً حياً يتحرك داخل الوعي والتجربة والمسؤولية.

ومن هنا تظهر قيمة الطمأنينة. فالطمأنينة ليست تعطيلًا للعقل، بل سكون الوجود داخل معنى يثق به الإنسان دون أن يدعي الإحاطة المطلقة بكل شيء. فالإنسان لا يستطيع أن يمتلك يقيناً مطلقاً بكل تفاصيل الكون، لكنه يستطيع أن يصل إلى قدر من الثقة الوجودية يسمح له بالحياة والعمل والحب والصبر. هذه الطمأنينة لا تعني غياب الأسئلة، بل تعني أن

الأسئلة لم تعد تلتهم الكيان كله. لقد وجدت النفس مركزاً تعود إليه، حتى وهي تفكر وتسال وتتأمل.

وفي هذا السياق، يصبح الإيمان فعل شجاعة بقدر ما يصبح الشك فعل شجاعة. الشك يحتاج شجاعة لأنه يواجه الموروث، والإيمان يحتاج شجاعة لأنه يلتزم بمعنى في عالم مليء بالاحتمالات والضوضاء. الإنسان المؤمن ليس دائماً ذلك الذي لا يعرف القلق، بل قد يكون أكثر الناس وعياً بعمق الأسئلة، لكنه اختار أن يعيش داخل أفق من المعنى بدل أن يستسلم للعدم. إنه لا يدعي امتلاك كل الإجابات، لكنه لا يرى أن غياب الإحاطة الكاملة يبرر السقوط في العبث.

إن الإنسان بين الإيمان والشك هو الإنسان في لحظة بناء موقفه من الوجود كله. هل العالم مجرد مادة وحركة؟ أم أن خلفه حكمة؟ هل الأخلاق اختراع بشري متغير؟ أم أن لها جذراً أعمق؟ هل الإنسان كائن عابر بلا غاية؟ أم حامل لأمانة ومعنى؟ هذه الأسئلة لا تبقى في الكتب فقط، بل تدخل في طريقة الإنسان في الحب، والعمل، والموت، والتضحية، والوفاء، والخوف، والأمل. ولذلك فإن الصراع بين الإيمان والشك ليس معركة نظرية مجردة، بل أحد أعمق الصراعات التي تشكل الروح الإنسانية.

لا يعيش الإنسان الإيمان والشك في العقل وحده، بل يعيشه في القلب والذاكرة والجسد والتجربة. فقد تكون لدى الإنسان حجة عقلية متماسكة، لكنه يضطرب عند الألم، وقد يملك معرفة دينية واسعة، لكنه يرتجف أمام الفقد، وقد يعلن يقيناً كبيراً، ثم تكشفه محنة صغيرة عن قلق عميق لم يكن ظاهراً. ولذلك فإن الإيمان ليس مجرد بناء منطقي، والشك ليس مجرد اعتراض ذهني؛ كلاهما يدخلان في نسيج النفس كلها. فالإيمان قد يكون سكون قلب، وقد يكون عادة اجتماعية، وقد يكون موقفاً واعياً، وقد يكون خوفاً من السؤال. والشك قد يكون بحثاً عن الحقيقة، وقد يكون جرحاً نفسياً، وقد يكون احتجاجاً على الألم، وقد يكون رغبة في التحرر من التكليف، وقد يكون صرخة روح لا تجد لغة واضحة.

إن كثيرًا من الشكوك لا تبدأ من الكتب، بل من الجراح. الإنسان قد لا يشك لأنه قرأ دليلًا فلسفيًا، بل لأنه رأى ظلمًا لا يفهم حكمته، أو فقد عزيزًا لم يحتمل غيابه، أو عاش قسوة باسم الدين، أو رأى تناقضًا بين الخطاب والممارسة، أو شعر بأن العالم لا يعامل الصالحين كما ينبغي. هنا لا يكون الشك مسألة عقلية خالصة، بل وجعًا يبحث عن تفسير. وإذا عومل هذا النوع من الشك بالقسوة أو الاتهام، ازداد عمقًا وتحول من سؤال إلى قطيعة. أما إذا عومل بالفهم والرحمة، فقد يصبح طريقًا إلى إيمان أصدق؛ لأن الإنسان لا يحتاج دائمًا إلى جواب سريع، بل يحتاج أولاً إلى أن يشعر أن ألمه مسموع.

ومن هنا فإن الإيمان الناضج لا يخاف من دموع الإنسان، ولا من ارتبائه، ولا من أسئلته الصعبة. إن الإيمان الذي لا يحتمل وجع الإنسان يتحول إلى خطاب بارد. فالإنسان لا يسأل دائمًا لأنه يريد الهدم، بل لأنه لا يستطيع أن يحمل الألم بلا معنى. وحين يسأل: لماذا؟ فهو لا يطلب تفسيرًا منطقيًا فقط، بل يطلب سندًا وجوديًا. يريد أن يعرف إن كان الألم عبثًا، أم أن هناك حكمة لا يراها، ورحمة لا يدرك مداها، ومآلاً أوسع من اللحظة القاسية. لذلك كان الإيمان في عمقه قدرة على حمل ما لا يفهم كاملاً دون السقوط في العبث الكامل.

لكن الإيمان لا ينبغي أن يتحول إلى إغلاق متعجل للأسئلة. هناك أجوبة صحيحة قد تصبح قاسية إذا قيلت في غير وقتها، وهناك حقائق قد تحتاج إلى رفق كي تدخل القلب. فالإنسان المجروح لا يتلقى المعنى كما يتلقاه الإنسان الآمن. ومن هنا فإن التربية الروحية العميقة لا تقدم الإيمان بوصفه قمعًا للسؤال، بل بوصفه أفقًا يحتضن السؤال ويمنعه من التحول إلى ظلام. فليس كل سؤال يحتاج إلى إسكات، وليس كل اضطراب دليل انحراف، وليس كل شك بداية سقوط. أحيانًا يكون الشك علامة على أن الإيمان القديم، الموروث أو السطحي، لم يعد يكفي، وأن النفس تبحث عن إيمان أعمق وأكثر صدقًا.

إن الشك قد يكون هدمًا، وقد يكون مخاضًا. والفرق بينهما أن الهدم يريد الفراغ، أما المخاض فيبحث عن ولادة. الشك الهدام يفرح بسقوط المعنى، أما الشك المولّد فيتألم من غياب المعنى ويبحث عنه. الأول يكتفي بنقض كل يقين، والثاني يريد يقينًا لا يخون العقل ولا يجرح القلب. ولذلك قد يمر الإنسان بمراحل من الاضطراب لا لأنها تبعده عن الإيمان، بل لأنها تنقله من إيمان موروث إلى إيمان مختار، ومن يقين لفظي إلى يقين مجرّب، ومن تدين خارجي إلى علاقة داخلية أكثر صدقًا.

وهذا الانتقال مؤلم؛ لأن الإنسان حين يفقد يقينًا قديمًا لا يجد اليقين الجديد فورًا. يعيش مرحلة بينية، لا هو قادر على العودة إلى بساطة الماضي، ولا هو مستقر في أفق جديد. وهذه المرحلة قد تكون من أخطر المراحل، لأنها قابلة لأن تتحول إلى ضياع أو إلى نضج. فإذا وجد الإنسان فيها رفقة فكرية وروحية رحيمة، استطاع أن يعبر. وإذا وجد قسوة، أو سخرية، أو استخفافًا، فقد يتحول السؤال إلى مرارة. ومن هنا فإن التعامل مع الشك يحتاج إلى حكمة تربوية، لا إلى أحكام جاهزة فقط.

إن الإيمان العميق لا يقوم على إلغاء العقل، بل على توسيع مجاله. فالعقل يسأل، ويحلل، ويميز، ويكشف التناقض، لكنه لا يستطيع وحده أن يحمل كل أبعاد الوجود. هناك مناطق لا يبلغها العقل بوصفه حسابًا، بل يحتاج فيها إلى قلب متفتح، وتجربة روحية، وثقة وجودية. وليس معنى ذلك أن الإيمان فوق النقد بمعنى الهروب، بل أنه أوسع من أن يُختزل في برهان واحد أو اعتراض واحد. الإيمان ليس نتيجة معادلة فحسب، بل ثمرة لقاء بين العقل، والقلب، والتجربة، والوحي، والتاريخ الشخصي، والنداء الداخلي.

ومن هنا فإن الشك الذي يطهر الإيمان من السذاجة قد يكون نعمة إذا لم يتحول إلى كبرياء. إنه يعلم الإنسان أن لا يخلط بين الله وصورته الذهنية عن الله، ولا بين الدين وتأويلاته البشرية، ولا بين الحقيقة وأشكالها الاجتماعية، ولا بين الإيمان ومصالح

المتحدثين باسمه. كثير من الناس لا يخرجون من الإيمان، بل يخرجون من صورة مشوهة قُدمت لهم باسم الإيمان. وإذا لم نفرق بين الأصل والتشويه، ظلمنا الإنسان وظلمنا الحقيقة معًا. لذلك فإن الشك أحيانًا يكون احتياجًا على الزيف، لا على الحق؛ على القسوة، لا على الرحمة؛ على الاستعمال الاجتماعي للدين، لا على جوهر الدين.

لكن هذا الشك نفسه يحتاج إلى تواضع. فليس كل ما يعجز الإنسان عن فهمه باطلاً، وليس كل ما يضيّق به عقله في لحظة معينة وهمًا، وليس كل ألم دليلاً على غياب الحكمة. العقل الإنساني محدود، والتجربة الإنسانية جزئية، والإنسان يرى من المشهد زاوية لا المشهد كله. ومن هنا فإن الإيمان يحتاج إلى ثقة تتجاوز الإحاطة الكاملة، لا تلغي العقل، لكنها تعترف بحدوده. فالطفل لا يفهم دائمًا حكمة الطبيب، والمريض لا يرى دائمًا مآلات العلاج، والإنسان لا يحيط دائمًا بأسرار القدر. غير أن هذا لا ينبغي أن يستخدم لتسكين الأسئلة قسرًا، بل لتذكير الإنسان بأن المعرفة الإنسانية، مهما اتسعت، تبقى معرفة من داخل المحدود.

إن القلب يحتاج إلى الطمأنينة كما يحتاج العقل إلى الحجة. وقد يملك الإنسان الحجة ولا يملك الطمأنينة، كما قد يملك الطمأنينة ولا يستطيع صياغة حجته بوضوح. لذلك لا يجوز اختزال الإيمان في الجدل العقلي وحده. فهناك إيمان يتغذى من الصلاة، ومن الذكر، ومن التجربة، ومن رؤية الرحمة في تفاصيل الحياة، ومن معايشة الصالحين، ومن لحظات الانكسار التي يشعر فيها الإنسان أنه ليس وحيدًا. هذه الخبرة لا تحل محل العقل، لكنها تمنح الإيمان لحمًا ودمًا، وتجعله أكثر من فكرة مجردة.

وفي المقابل، لا يجوز أن يتحول الشعور إلى بديل مطلق عن العقل، لأن المشاعر قد تخدع أيضًا. قد يشعر الإنسان بالطمأنينة داخل وهم، وقد يشعر بالضيق أمام حقيقة صعبة. ولذلك يحتاج الإيمان إلى التوازن بين القلب والعقل: عقل يمنع العاطفة من الانحراف،

وقلب يمنع العقل من الجفاف، وتجربة تمنح المعنى حضورًا، ووحى يفتح الأفق على ما يتجاوز الإنسان. فإذا غلب العقل وحده تحول الإيمان إلى نظام مفاهيم بارد، وإذا غلب الشعور وحده تحول إلى قابلية للانخداع، وإذا غاب الوحي صار الإنسان يدور حول ذاته، وإذا غابت التجربة صار الإيمان كلامًا لا يسكن الأعماق.

إن الشك في لحظات الألم يكشف سؤال العدالة. فالإنسان لا يضطرب غالبًا أمام الألم لأنه ألم فقط، بل لأنه يريد أن يعرف علاقته بالعدل والرحمة. لماذا يتألم البريء؟ لماذا ينجح الظالم؟ لماذا لا تظهر الحكمة دائمًا في الزمن القريب؟ هذه الأسئلة قديمة قدم الإنسان، ولا يمكن إسكاتها بإجابات سطحية. لكن الإيمان يضعها داخل أفق أوسع من اللحظة. إنه لا يدعي أن كل حكمة تنكشف فورًا، ولا أن كل عدل يتحقق في الدنيا، ولا أن الإنسان قادر على قراءة المصير كله من مقطع واحد. إنما يقول إن العالم ليس محكومًا بالعبث، وإن ما لا يظهر الآن لا يعني أنه غير موجود، وإن العدالة أوسع من أن تُحبس في مشهد واحد من التاريخ.

وهنا يظهر الفرق بين الصبر والاستسلام. فالصبر في الإيمان ليس قبولًا سلبياً بالشر، ولا تخلياً عن مقاومة الظلم، بل قدرة على الثبات دون السقوط في اليأس. أما الاستسلام فهو أن يفقد الإنسان إرادته باسم القدر. الإيمان الناضج لا يطلب من الإنسان أن يبرر الظلم، بل أن يقاومه دون أن يفقد ثقته بالمعنى. ولا يطلب منه أن لا يحزن، بل أن لا يجعل الحزن حكمًا نهائيًا على الوجود. ولا يطلب منه أن لا يسأل، بل أن يسأل دون أن يجعل السؤال سيفًا يقطع كل صلة بالرجاء.

إن الإنسان قد يمر بلحظة يشعر فيها أن الشك أقرب إليه من الإيمان، لا لأنه اختار ذلك اختيارًا كاملاً، بل لأن تجربته الداخلية صارت مثقلة. في هذه اللحظة يحتاج إلى رفق لا إلى إدانة سريعة. فالقلب حين يضعف لا يقوى بالصراخ عليه، والعقل حين يضطرب لا

يستقيم بالإهانة. يحتاج الإنسان إلى أن يُقاد برفق من الفوضى إلى التمييز: أي شك هذا؟ هل هو شك في الله، أم في صورة موروثه عنه؟ هل هو شك في الدين، أم في متدينين شوّهوا صورته؟ هل هو شك معرفي، أم ألم نفسي؟ هل هو بحث عن الحقيقة، أم هروب من تكليف؟ هذا التمييز هو بداية العلاج.

ومن هنا فإن الإيمان الناضج لا يتكون في لحظة واحدة، بل يتكون عبر الزمن. إنه يتغذى من المعرفة، والتجربة، والمحنة، والمراجعة، والعبادة، والصحبة، والتأمل، والعمل. وكلما مر بتجربة صادقة خرج منها إما أعمق أو أضعف. ولذلك فإن الإيمان ليس شيئاً نملكه ثم ننتهي، بل علاقة تحتاج إلى تجديد. قد يضعف، ويقوى، ويضطرب، ويصفو، لكنه إذا بقي متصلًا بالصدق ظل قابلاً للنمو. أما الإيمان الذي يتحول إلى عادة بلا حياة فقد يبدو ثابتاً، لكنه قد ينهار عند أول امتحان كبير.

إن الشك، كذلك، ليس عدوًّا مطلقاً إذا ظل داخل طلب الحقيقة. قد يكون الشك ناقوساً يوقظ الإنسان من التقليد، أو من الغرور، أو من اختلاط الدين بالمصلحة، أو من ضيق الفهم. لكنه يصبح خطراً حين يتحول إلى هوية؛ حين يصبح الإنسان شاكاً لأنه يريد أن يكون كذلك، لا لأنه يبحث. هنا يصير الشك نوعاً من الاستعلاء الخفي، كأنه يضع صاحبه فوق المؤمنين وفوق الملتزمين وفوق البسطاء. وهذا الشك لا يقل تعصباً عن اليقين المغلق، لأنه يرفض أن يرى في الإيمان إلا سداجة، وفي التسليم إلا عجزاً، وفي الطمأنينة إلا خداعاً. ومن هنا فإن الشك يحتاج هو أيضاً إلى نقد أخلاقي.

وفي النهاية، فإن الإنسان بين الإيمان والشك هو الإنسان في رحلة نحو الصدق. ليس المطلوب أن يدّعي يقيناً لم يعيشه، ولا أن يتظاهر بشك لا يطلب منه إلا الظهور. المطلوب أن يكون صادقاً في طلب الحقيقة، صادقاً في الاعتراف بحدوده، صادقاً في مواجهة ألمه، صادقاً في تمييز ما يعرفه عما لا يعرفه، صادقاً في عدم تحويل جهله إلى إنكار، وعدم تحويل

إيمانه إلى قسوة. فالصدق هو الجسر بين الإيمان والشك؛ به يتحول السؤال إلى طريق، وبه يتحول اليقين إلى حياة، وبه لا يعود الإنسان مضطراً إلى الاختباء خلف أقنعة الجدل أو أقنعة التدين.

وهكذا يتبين أن الإيمان لا ينضج إلا إذا مرّ من سطح العادة إلى عمق الوعي، وأن الشك لا يكون مثمراً إلا إذا ظل خادماً للحقيقة لا سيّداً عليها. فإذا التقى عقل يسأل بتواضع، وقلب يطلب السكينة بصدق، وتجربة تعلّم الإنسان حدوده، ووعي يفتح له أفق المعنى، نشأ إيمان لا يلغي السؤال، وشك لا يهدم المعنى، وإنسان يستطيع أن يعيش بينهما دون أن يتمزق. ذلك هو الإنسان في صيرورته الروحية: لا كائنًا يملك كل اليقين دفعة واحدة، ولا كائنًا محكومًا بالارتباب الأبدي، بل كائنًا يعبر من السؤال إلى الطمأنينة، ومن القلق إلى المعنى، ومن الشك الموجه إلى إيمان أكثر رحمة وعمقاً.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الإنسان لا يعيش الإيمان والشك بوصفهما موقفين نظريين منفصلين، بل بوصفهما تجربتين عميقتين تمسّان عقله وقلبه وذكرته وألمه ومصيره. فالإيمان ليس مجرد تصديق ذهني، والشك ليس مجرد اعتراض عقلي؛ كلاهما يدخلان في الطريقة التي يسكن بها الإنسان العالم، وفي المعنى الذي يمنحه لحياته، وفي قدرته على احتمال الألم، ومواجهة الموت، والالتزام بالخير، وبناء علاقة صادقة مع الحقيقة.

لقد ظهر أن الإيمان لا يكون ناضجاً حين يخاف السؤال، كما أن الشك لا يكون عميقاً حين يفرح بالهدم. فالإيمان الذي لا يحتمل التفكير قد يبقى هشاً، لأنه يقوم على الخوف لا على الوعي، والشك الذي لا يطلب إلا التفكيك قد يتحول إلى عبث، لأنه يهدم المعنى دون أن يبني أفقاً للحياة. ولذلك لا تكون العظمة في يقين مغلق، ولا في شك مفتوح إلى غير نهاية، بل في علاقة صادقة بين السؤال والمعنى، بين العقل والطمأنينة، بين البحث والتسليم.

وقد تبين أن الشك قد يكون طريقاً إلى إيمان أعمق إذا كان صادراً عن حب الحقيقة، لا عن غرور أو هروب. فهو يطهر الإيمان من التقليد الأعمى، ويميز بين جوهر الدين وصوره المشوهة، وبين الله وما يصنعه الناس من صور ناقصة عنه، وبين الحق واستعمالاته الاجتماعية والسياسية. لكن الشك نفسه يحتاج إلى تواضع، لأنه إذا تحول إلى هوية مغلقة صار تعصباً مضاداً، لا يقل قسوة عن اليقين الجامد.

أما الإيمان، في أفقه الأعمق، فهو ليس إلغاءً للعقل، بل فتح للعقل على معنى أوسع من الحساب. إنه لا يمنح الإنسان كل الإجابات التفصيلية، لكنه يمنحه مركزاً وجودياً يمنع الأسئلة من أن تتحول إلى هاوية. الإيمان الحقيقي لا يمنع الألم، لكنه يمنع الألم من أن يكون عبثاً مطلقاً؛ ولا يلغي الحيرة، لكنه يمنع الحيرة من أن تصادر الرجاء؛ ولا يعفي الإنسان من التفكير، لكنه يمنح تفكيره قبلة ومعنى ومصيراً.

ومن هنا فإن الإنسان بين الإيمان والشك هو الإنسان في رحلة الصدق. فإن آمن بلا صدق، تحول إيمانه إلى عادة أو قناع. وإن شك بلا صدق، تحول شكه إلى استعراض أو هدم. أما إذا صدق في إيمانه وسؤاله، فإنه يستطيع أن يعبر من القلق إلى الطمأنينة، لا طمأنينة الكسل، بل طمأنينة الوعي؛ ومن السؤال إلى المعنى، لا معنى الإغلاق، بل معنى السكن الداخلي؛ ومن الشك إلى الإيمان، لا إيمان السذاجة، بل إيمان المجاهدة والتجربة والنضج.

وهكذا لا يكون الإيمان نهاية العقل، بل أفقه الأعلى، ولا يكون الشك عدو الإيمان دائماً، بل قد يكون امتحانه ومطهره إذا ظل خادماً للحقيقة. فالإنسان لا يطلب يقيناً يقتله، ولا شكاً يبدده، بل يطلب معنى يستطيع أن يعيش به، ويموت عليه، ويحب من خلاله، ويصبر في ضوئه، ويقاوم الظلم باسمه، ويحفظ كرامته تحت ظله. وهذا المعنى هو ما يجعل الإيمان، في صورته الناضجة، قوة حياة لا مجرد فكرة، وسكينة مسؤولة لا مجرد اطمئنان عابر.

الفصل السادس

الإنسان بين الأنانية والإيثار

يبدأ الإنسان من ذاته قبل أن يبدأ من العالم. فالطفل لا يعرف في بداياته سوى حاجاته، ولا يرى الوجود إلا من زاوية جوعه وألمه ورغبته وأمانه. ومن هنا فإن الأنانية ليست حادثاً طارئاً في الإنسان، بل جزء من تكوينه الأولي، لأنها مرتبطة بغريزة البقاء، وحفظ النفس، وطلب اللذة، والخوف من الفقد. فالإنسان يريد أن يعيش، وأن يمتلك، وأن يُحب، وأن يُعترف به، وأن يحمي نفسه من الألم. وهذه الرغبات في أصلها ليست شرّاً، لأنها هي التي تدفع الإنسان إلى الحركة والعمل والسعي والاستمرار. غير أن المشكلة تبدأ حين تتحول الذات من مركز طبيعي للحياة إلى مركز مطلق للوجود، وحين لا يعود الإنسان قادراً على رؤية الآخرين إلا بوصفهم وسائل لرغباته أو تهديداتها.

إن الأنانية في معناها العميق ليست مجرد حب النفس، لأن حب النفس ضرورة وجودية. فالإنسان الذي لا يحب نفسه لا يستطيع أن يحميها، ولا أن يطورها، ولا أن يتحمل مسؤوليتها. ولذلك فإن كل خطاب أخلاقي يحاول بناء الإنسان على كراهية الذات ينتهي غالباً إلى تشويه داخلي. المشكلة ليست في أن يحب الإنسان نفسه، بل في نوع هذا الحب وحدوده. فهناك حب للنفس يدفعها إلى الكمال، وهناك حب للنفس يحولها إلى صنم. الأول يجعل الإنسان يطلب الخير لنفسه ولغيره، والثاني يجعله يرى العالم كله امتداداً لرغباته الخاصة.

ومن هنا فإن الأنانية تبدأ حين تصبح الذات هي المعيار الوحيد للحقيقة والخير والقيمة. فالإنسان الأناني لا يسأل غالباً: ما الحق؟ بل يسأل: ما الذي يفيدني؟ ولا يسأل: ما العدل؟ بل: ما الذي يضمن مصلحتي؟ وحتى حين يفعل الخير قد يفعله أحياناً لا لأنه خير،

بل لأنه يريد صورة معينة عن نفسه، أو يريد الاعتراف، أو يخاف العقوبة، أو يبحث عن لذة التفوق الأخلاقي. ولذلك فإن الأنانية ليست دائماً خشنة أو ظاهرة؛ فقد ترتدي لباس الفضيلة أحياناً، وتتكلم بلغة التضحية، بينما تبقى الذات في العمق هي المركز الذي تدور حوله كل الأشياء.

لكن الإنسان، في المقابل، يحمل قدرة مذهشة على تجاوز ذاته. يستطيع أن يحب غيره، وأن يضحى، وأن يحمي، وأن يمنح، وأن يؤثر الآخرين على نفسه، بل وأن يموت أحياناً من أجل فكرة أو إنسان أو قضية. وهذه القدرة لا يمكن تفسيرها بالكامل بمنطق المصلحة الضيقة. فالإنسان ليس مجرد آلة للبقاء، وإلا لما استطاع أن يفسر الأم التي تسهر حتى الإنهاك من أجل طفلها، أو المناضل الذي يضحى بحياته من أجل شعبه، أو الإنسان الذي يمنح دون انتظار مقابل مباشر. هنا يظهر أن في الإنسان بعداً يتجاوز الحساب النفعي الخالص.

ومن هنا تبدأ جدلية الأنانية والإيثار: الإنسان يريد نفسه، لكنه قادر أيضاً على تجاوز نفسه. إنه يحتاج إلى الآخرين، لكنه قد يستغلهم. يحب أن يأخذ، لكنه قادر على العطاء. يخاف الفقد، لكنه يستطيع أن يضحى بما يحب. وهذه الجدلية ليست تناقضاً عرضياً، بل جزء من تكوين الإنسان المركب؛ لأنه كائن يحمل الغريزة والروح، الحاجة والمعنى، البقاء والتجاوز. ولذلك لا يمكن فهمه إذا اختزلناه في أنانيته فقط، كما لا يمكن فهمه إذا صورناه ملاكاً منزوع الرغبة.

لقد حاولت بعض الفلاسفات الحديثة تفسير الإنسان من خلال المصلحة الذاتية أساساً. فاعتبرت أن كل فعل إنساني، مهما بدا نبيلًا، يعود في النهاية إلى منفعة ما: لذة نفسية، أو تجنب ألم، أو رغبة في الاعتراف، أو تحقيق توازن داخلي. غير أن هذا التفسير، رغم احتوائه على جزء من الحقيقة، يبقى ناقصاً؛ لأنه يعجز عن تفسير تلك اللحظات التي

يتجاوز فيها الإنسان منطق الربح والخسارة بصورة حقيقية. هناك بشر يضحون دون ضمان، ويمنحون دون مقابل، ويتمسكون بالحق رغم معرفتهم أن ذلك سيكلفهم الكثير. وهذه اللحظات تكشف أن الإنسان أوسع من أن يُختزل في الأنانية وحدها.

لكن الإيثار نفسه ليس بسيطاً دائماً. فبعض الناس يعطون لأنهم لا يستطيعون أن يقولوا: لا. وبعضهم يضحون لأنهم يبحثون عن الاعتراف أو الحب أو الشعور بالقيمة. وبعضهم يذوب في الآخرين حتى يفقد ذاته. ولذلك فإن الإيثار لا يكون فضيلة حقيقية إلا إذا صدر عن ذات متوازنة لا عن ذات ممحوة. فالإنسان الذي لا يملك نفسه لا يستطيع أن يعطيها بحرية، والذي يحتقر ذاته قد يحول التضحية إلى شكل من أشكال الهروب من مواجهة نفسه. الإيثار الناضج لا يلغي الذات، بل يحررها من أن تكون سجيناً مغلقاً.

ومن هنا فإن الفرق كبير بين الإيثار والذوبان. الإيثار فعل حر يصدر عن إنسان يمتلك ذاته ثم يختار أن يشاركها أو يضحي ببعض ما يملك من أجل معنى أعلى. أما الذوبان فهو فقدان للحدود الداخلية، حتى يصبح الإنسان عاجزاً عن التمييز بين الرحمة واستباحة ذاته. ولذلك فإن الأخلاق العميقة لا تطلب من الإنسان أن يلغي نفسه، بل أن يهذبها. فالنفس إذا أُطلقت بلا ضابط تحولت إلى جشع واستحواذ، وإذا سُحقت تماماً تحولت إلى هشاشة ومرارة. أما التوازن فيقوم على أن يحب الإنسان نفسه دون عبادة، وأن يحب غيره دون إلغاء لذاته.

إن الأسرة هي المجال الأول الذي يتعلم فيه الإنسان هذه الجدلية. فالطفل يبدأ بأنانيته الطبيعية، ثم يتعلم تدريجياً المشاركة، والانتظار، والعطاء، والانتباه إلى مشاعر الآخرين. وإذا فشل هذا الانتقال، بقي الإنسان أسير مركزية ذاته حتى وهو بالغ. ومن هنا فإن النضج الأخلاقي هو انتقال من الذات المغلقة إلى الذات القادرة على رؤية الآخر بوصفه إنساناً كاملاً لا مجرد أداة. وهذه النقطة ليست سهلة؛ لأنها تتطلب من الإنسان أن يعترف بأن العالم لا يدور حوله وحده، وأن للآخرين ألماً وحقاً وكرامة لا تقل عن ألمه وحقه وكرامته.

لكن المجتمعات الحديثة كثيرًا ما تعيد إنتاج الأنانية بطريقة ناعمة. فالثقافة الاستهلاكية، والإفراط في الفردانية، وتحويل النجاح إلى سباق دائم، وصناعة الصورة الشخصية بوصفها مركز القيمة، كلها تدفع الإنسان إلى أن يرى ذاته مشروعًا منفصلًا عن الآخرين. يصبح الآخر منافسًا أو وسيلة أو جمهورًا، لا شريكًا في الوجود. وهنا تتضخم الأنانية حتى وهي تتكلم بلغة الحرية وتحقيق الذات. فالإنسان قد يظن أنه يتحرر، بينما هو في الحقيقة يغرق أكثر في عبودية الرغبة والصورة والمقارنة.

وفي المقابل، فإن المجتمعات التي تقتل الفرد تمامًا باسم الجماعة تنتج نوعًا آخر من التشوه. فهي تطلب من الإنسان أن يذوب، وأن يلغي خصوصيته، وأن يعيش فقط بوصفه أداة للمجموع. وهنا يختفي الإيثار الحقيقي أيضًا، لأن الإيثار لا يكون فضيلة إذا فُرض قسرًا. الإنسان لا يصبح كريمًا إذا مُنع من امتلاك شيء، ولا يصبح محبًا إذا ألغى حقه في الاختيار. ولذلك فإن التوازن الأخلاقي لا يقوم على عبادة الفرد، ولا على سحقه، بل على بناء ذات حرة تعرف أن حريتها لا تكتمل إلا بعلاقتها العادلة مع الآخرين.

إن الحب نفسه يكشف هذه الجدلية بوضوح. فالإنسان في الحب يريد أن يمنح، لكنه يريد أيضًا أن يُرى ويُفهم ويُحب. الحب ليس إلغاءً كاملاً للذات، بل خروجًا بها من عزلتها المغلقة. ولذلك فإن الحب الناضج لا يقوم على التملك ولا على الفناء المرضي، بل على التبادل الحر بين ذاتين تعترف كل منهما بإنسانية الأخرى. أما الحب الأناني فيحوّل الآخر إلى ملكية، والحب المذعور قد يحول الإنسان إلى تابع فاقد لذاته. ومن هنا فإن الحب الحقيقي يحتاج إلى توازن دقيق بين الحضور الذاتي والانفتاح على الآخر.

إن الإنسان الأناني في النهاية لا يؤدي الآخرين فقط، بل يضيق عالمه الداخلي أيضًا. لأنه كلما جعل ذاته مركز كل شيء، صار أكثر خوفًا على هذه الذات، وأكثر قلقًا من فقدان الامتياز، وأكثر حساسية تجاه النقد، وأكثر عجزًا عن رؤية الجمال خارج مصلحته الخاصة.

أما الإنسان القادر على العطاء، فإنه يكتشف اتساعاً داخلياً مختلفاً؛ لأن الخروج من سجن الذات يمنح الروح أفقاً أرحب. ولذلك فإن الإيثار ليس فقط فضيلة أخلاقية، بل أيضاً تحرير للإنسان من ضيق الأنا المغلقة.

لكن هذا لا يعني أن الإنسان يستطيع أن يعيش دائماً في حالة تضحية كاملة. فهو يحتاج إلى الراحة، والاعتراف، والحب، والحماية، وتحقيق بعض رغباته المشروعة. ومن هنا فإن الأخلاق الواقعية لا تبني الإنسان على إنكار طبيعته، بل على تهذيبها وتوجيهها. فالأنانية لا تُمحي بالكامِل، لكنها تُنظّم داخل أفق أوسع من الذات الفردية. والإيثار لا يعني أن يحيا الإنسان بلا احتياجات، بل أن لا يجعل احتياجاته هي المعيار الوحيد لكل شيء.

إن القرآن يقدم صورة عميقة لهذه الجدلية. فهو يعترف بحب الإنسان للمصلحة والمال والبقاء، ولا ينكر وجود الشح والخوف والرغبة في النفس البشرية، لكنه في الوقت نفسه يفتح أمام الإنسان إمكانية الارتقاء: «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة». وهذه الصورة لا تصف ملائكة، بل بشرًا يملكون الحاجة ثم يتجاوزونها من أجل معنى أعلى. وهنا تتجلى عظمة الإنسان: أنه لا يُختزل فيما يشتهي، بل يستطيع أن يختار ما يتجاوز شهوته حين يرى قيمة أعمق.

ومن هنا فإن الإيثار الحقيقي ليس إنكاراً للذات، بل انتصاراً على مركزيتها المطلقة. إنه اللحظة التي يكتشف فيها الإنسان أن وجوده لا يكتمل إلا بالآخرين، وأن المعنى لا يولد من الأخذ وحده، بل من القدرة على العطاء أيضاً. فالإنسان لا يصبح أكثر إنسانية حين يملك أكثر فقط، بل حين يصبح قادراً على أن يمنح دون أن يشعر أن العطاء يمزقه. هناك، يتحرر من عبودية الأنا، دون أن يفقد فرديته وكرامته.

وهكذا يظهر أن الإنسان بين الأنانية والإيثار ليس كائنًا ثابتًا في أحد الطرفين، بل كائن يتحرك بينهما باستمرار. ففي داخله رغبة في الامتلاك، ورغبة في البذل؛ خوف على الذات،

وقدرة على التضحية؛ حب للنفس، واستعداد لتجاوزها. وكلما نضج، لم يعد السؤال فقط: ماذا أريد لنفسي؟ بل أيضًا: ماذا أستطيع أن أكون للآخرين؟ وهناك تبدأ الإنسانية بالخروج من سجن الغريزة إلى أفق المعنى.

لا تبقى الأنانية في حدود الفرد دائمًا، بل قد تتسع فتتحول إلى أنانية جماعية. فالذات لا تكون فردًا فقط؛ قد تكون قبيلة، أو طبقة، أو حزبًا، أو طائفة، أو أمة، أو دولة. وكما يستطيع الفرد أن يجعل نفسه مركز العالم، تستطيع الجماعة أن تفعل الشيء نفسه، فتجعل وجودها، ومصالحها، وأمنها، وتفوقها، معيارًا أعلى من كل حق آخر. وهنا تصبح الأنانية أخطر؛ لأنها لا تعود مكشوفة بوصفها مصلحة فردية ضيقة، بل ترتدي لباس الانتماء، والوفاء، والدفاع عن الهوية، وحماية الجماعة. وقد يمارس الإنسان باسم جماعته ما كان سيخجل من ممارسته باسمه الفردي، لأن الجماعة تمنحه شعورًا أخلاقيًا زائفًا بأنه لا يخدم نفسه، بل يخدم شيئًا أكبر منه.

إن الأنانية الجماعية أشد التباسًا من الأنانية الفردية، لأنها قد تستعير لغة التضحية. فالفرد قد يضحي بمصلحته الخاصة من أجل جماعته، لكنه في الوقت نفسه يشارك في ظلم جماعة أخرى. ومن هنا لا يكون الإيثار داخل الجماعة دليلًا كافيًا على السمو الأخلاقي إذا ظل محصورًا في دائرة الانتماء الضيق. فالإنسان قد يكون كريمًا مع أهله قاسيًا مع الغرباء، عادلاً مع جماعته ظالمًا مع غيرها، وفيًا لمن يشبهه غادرًا بمن يختلف عنه. وهذا يعني أن الإيثار لا يبلغ نضجه إلا حين يتجاوز حدود العصبية، وحين يرى الإنسان في الآخر المختلف إنسانًا لا مجرد خصم أو تهديد أو غريب.

ومن هنا فإن معيار النضج الأخلاقي ليس أن يحب الإنسان من ينتمي إليه فقط، بل أن لا يسمح لهذا الحب أن يتحول إلى رخصة لظلم من لا ينتمي إليه. فالانتماء حاجة إنسانية عميقة، ولا يمكن بناء الإنسان على اقتلاع جذوره الجماعية، لكن الانتماء حين يفقد معيار

العدل يتحول إلى عصبية. والعصبية ليست حب الجماعة فحسب، بل حبها ضد الحق. إنها اللحظة التي يصبح فيها الحق تابعاً للانتماء، لا الانتماء تابعاً للحق. وعندئذ تتشكل أخطر صور الأنانية: أنانية تقول «نحن» بدل «أنا»، لكنها تبقى أنانية لأنها تجعل الذات الجماعية فوق الإنسان والعدل والمعنى.

إن التاريخ مليء بأمثلة لجماعات رفعت شعارات كبرى، لكنها أخفت تحتها رغبة في الهيمنة. قد تتكلم باسم الحضارة وهي تريد السيطرة، وباسم الأمن وهي تريد الإخضاع، وباسم الرسالة وهي تريد التوسع، وباسم الهوية وهي تريد إلغاء المختلف. وهذا يكشف أن الأنانية حين تدخل المجال العام لا تختفي، بل تتعقد. فهي لا تطلب المال أو اللذة فقط، بل تطلب المجد، والنفوذ، والاعتراف التاريخي، واحتكار الشرعية. وهكذا قد تصبح الأمم أنانية، والدول أنانية، والطبقات أنانية، والنخب أنانية، تمامًا كما يكون الأفراد أنانيين، لكن بأدوات أكبر ولغة أكثر فخامة.

وفي المقابل، فإن الإيثار حين يدخل المجال الاجتماعي لا يبقى صدقة فردية أو تضحية عاطفية، بل يصبح أساساً لبناء التضامن. فالمجتمع لا يقوم على العقد القانوني وحده، ولا على تبادل المصالح وحده، بل يحتاج إلى استعداد داخلي لدى أفراد له لأن يحمل بعضهم بعضاً، وأن يشعر القوي بمسؤولية تجاه الضعيف، والغني تجاه الفقير، والعالم تجاه الجاهل، والجيل الحاضر تجاه الجيل القادم. فإذا غاب هذا الاستعداد، تحول المجتمع إلى سوق واسع للمصالح المتنازعة، وحينئذ لا يبقى الرابط بين الناس إلا المنفعة أو الخوف أو القانون القسري.

لكن الإيثار الاجتماعي نفسه قد يُستغل. فقد تطلب السلطة من الناس التضحية لا من أجل العدل، بل من أجل استمرار امتيازها. وقد تطلب الجماعة من الفرد أن يذوب لا من أجل الخير العام، بل من أجل حماية زعامتها أو صورتها. وقد تُرفع شعارات البذل والصبر

والتحمل لكي يُسكت المظلوم، ويُمنع الضعيف من المطالبة بحقه، ويُجعل الاعتراض خيانة للتضحية. وهنا يتحول الإيثار من فضيلة إلى أداة ضبط. لذلك لا بد من التمييز بين إيثار حر يرفع الإنسان، وإيثار مفروض يستنزفه؛ بين تضحية من أجل معنى عادل، وتضحية تُطلب من الضعفاء كي يبتقى الأقوياء في مواقعهم.

إن الإيثار الحقيقي لا يكون بديلاً عن العدالة. فإذا احتاج المجتمع دائماً إلى تضحية الضعفاء كي يستمر، فهذه ليست فضيلة جماعية، بل علامة خلل. الفضيلة أن يضحي القادر من أجل المحتاج، لا أن يطالب المحتاج بالمزيد من الصبر كي لا يتغير شيء. ولذلك فإن الإيثار إذا انفصل عن العدالة قد يصبح غطاءً للظلم. أما إذا اتصل بها، فإنه يتحول إلى قوة حضارية عظيمة؛ لأنه لا يكتفي بتخفيف الألم بعد وقوعه، بل يشارك في بناء نظام لا ينتج الألم بصورة مستمرة.

ومن هنا فإن العلاقة بين الأنانية والإيثار تدخل في صميم الاقتصاد والسياسة والثقافة. فالإقتصاد الذي يقوم على إطلاق الأنانية الفردية دون ضابط قد ينتج ثروة، لكنه ينتج معها عزلة وجشعاً وتفاوتاً وشعوراً دائماً بالنقص. والسياسة التي تقوم على أنانية السلطة تنتج خوفاً وخضوعاً. والثقافة التي تمجد الفرد الناجح وحده تنتج مجتمعاً يشعر فيه الضعفاء بأنهم خارج القيمة. وفي المقابل، فإن مجتمعاً يرفع الإيثار دون وعي قد ينتج أفراداً مستنزفين، يضحون دائماً دون أن يملكوا حق السؤال: من يستفيد من تضحياتهم؟ ولماذا تقع الكلفة دائماً على الفئات نفسها؟

إن الإنسان يحتاج إلى ذاته، لكنه يحتاج أيضاً إلى أن يتجاوزها. فإذا لم يحب نفسه، عجز عن حماية كرامته، وإذا لم يتجاوز نفسه، عجز عن بناء إنسانيته. لذلك فإن المشروع الأخلاقي لا يقوم على إلغاء الذات، بل على تحريرها من الانغلاق. الذات الناضجة ليست ذاتاً ممحوة، ولا ذاتاً متضخمة؛ إنها ذات تعرف قيمتها دون أن تجعل نفسها مركز الكون،

وتعرف حقوقها دون أن تنسى حقوق الآخرين، وتطلب الخير لنفسها دون أن تبني هذا الخير على حرمان غيرها. وهذا هو الفرق بين حب الذات المشروع والأنانية المدمرة.

إن الإيثار لا يكتمل إلا إذا صدر عن حرية داخلية. فمن يعطي خوفاً لا يكون مؤثراً بالمعنى العميق، ومن يضحي لأنه لا يستطيع الرفض قد يكون ضحية لا فاعلاً أخلاقياً. الإيثار فعل إنساني سام لأنه يتضمن اختياراً: كان الإنسان قادراً على أن يحتفظ، فاختار أن يمنح؛ كان قادراً على أن يقدم نفسه، فاختار أن يرى غيره؛ كان قادراً على أن ينجو وحده، فاختار أن يحمل معه آخرين. فإذا غاب الاختيار، ضعف المعنى الأخلاقي للفعل. ولذلك فإن بناء الإيثار يحتاج إلى بناء الحرية، لا إلى سحقها.

وفي العمق، فإن الإيثار ليس ضد الذات، بل ضد عبادة الذات. فالإنسان حين يعطي لا يفقد نفسه بالضرورة، بل قد يجدها بصورة أعمق. لأن الذات الإنسانية لا تكتمل بالانغلاق، بل بالعلاقة. الإنسان الذي لا يرى إلا نفسه يصبح ضيقاً، مهما اتسعت ممتلكاته. أما الذي يستطيع أن يجعل من ذاته جسراً إلى غيره، فإنه يكشف أن الوجود الإنساني أوسع من الملكية الفردية. لذلك فإن العطاء ليس نقصاً دائماً، بل قد يكون شكلاً من أشكال الامتلاء. من لا يملك معنى داخلياً يخاف أن يعطي، لأنه يظن أن كل عطاء ينقصه. أما من اتسع داخله بالمعنى، فإنه يعرف أن بعض العطاء يزيد الإنسان لا ينقصه.

ومع ذلك، لا بد من حماية الإيثار من التحول إلى استنزاف. فهناك من يعطي حتى يفقد توازنه، ومن يضحي حتى يكره من ضحي لأجلهم، ومن يحمل الآخرين حتى ينهار، ثم يظن أن انهياره فضيلة. وهذا ليس نضجاً أخلاقياً، بل اختلال في حدود الذات. فالإنسان لا يستطيع أن يكون مصدر عطاء حقيقي إذا كان يحيا في محو دائم لنفسه. لذلك يحتاج الإيثار إلى حكمة: متى أعطي؟ وكيف أعطي؟ ولمن أعطي؟ وهل عطائي يبني الآخر أم يجعله تابعاً؟ وهل تضحيتي تخدم معنى عادلاً أم تغطي خللاً ينبغي إصلاحه؟

إن الأنانية والإيثار، في المجال السياسي، يأخذان صورة السلطة والخدمة. فالسلطة الأنانية ترى الناس مادة لحفظ النفوذ، أما السلطة المؤثرة فتراهم أمانة. الأولى تسأل: كيف أبقى؟ والثانية تسأل: كيف أخدم؟ الأولى تستعمل الخوف، والثانية تبني الثقة. الأولى تطلب من الناس أن يضحوا لها، والثانية تضحي من أجل الناس. ومن هنا فإن جوهر القيادة الأخلاقية ليس في امتلاك القوة فقط، بل في تحويل القوة إلى خدمة. وكل قيادة لا تعرف الإيثار تتحول عاجلاً أو آجلاً إلى استحواذ، ولو تحدثت باسم الشعب أو الدين أو الوطن. وفي المجال الاقتصادي، تظهر الأنانية في تحويل الإنسان إلى كائن استهلاكي وتراكم، وتظهر فضيلة الإيثار في إعادة ربط المال بالمسؤولية. فالمال ليس شراً في ذاته، لكنه حين يصبح مركز الذات يخلق إنساناً لا يشبع، ومجتمعاً لا يرحم. أما حين يدخل المال في أفق الإيثار والعدالة، فإنه يصبح أداة عمران، لا أداة استعلاء. ولذلك فإن الإنفاق، والزكاة، والتكافل، ليست مجرد أعمال خيرية منفصلة، بل تعبير عن رؤية للإنسان تقول إن الملكية لا تلغي المسؤولية، وإن الغنى لا يكتمل إلا إذا تذكر الضعيف، وإن المجتمع لا يبقى إنسانياً إذا ترك المحتاجين خارج دائرة العناية.

إن الإيثار، في صورته العليا، لا يعني أن يعطي الإنسان ما فاض عنه فقط، بل أن يشعر أن للآخر حقاً في قلبه ووعيه ومسؤوليته. قد يبدأ العطاء من الفائض، لكنه لا يكتمل إلا حين يمس الذات. غير أن هذا المساس لا يعني تدمير الذات، بل تحريرها من احتكار نفسها. والآية التي تصف الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة تكشف هذا المستوى العالي: فالإيثار هنا ليس تخلصاً من فائض زائد، بل تقديم للآخر رغم الحاجة. لكنه لا يكون قاعدة مفروضة على الجميع في كل لحظة، بل ذروة أخلاقية تكشف ما يستطيع الإنسان أن يبلغه حين ينتصر المعنى على الشح.

والشح غير مجرد الفقر. فقد يكون الإنسان فقيراً كريماً، وقد يكون غنياً شحيحاً. الشح حالة داخلية تجعل الإنسان يخاف العطاء، ويتمسك بما عنده لا لأنه يحتاجه فقط، بل لأنه

يرى فيه أمنه وقيمته ووجوده. ومن هنا فإن علاج الشح لا يكون بالمال وحده، بل بتغيير علاقة الإنسان بالمال والذات والمستقبل. فالإنسان الشحيح لا يخاف نقص المال فقط، بل يخاف نقص ذاته إن أعطى. أما الإيثار فيعلمه أن الذات لا تُحفظ دائماً بالقبض، بل قد تتسع بالبذل.

إن المجتمعات التي تضعف فيها روح الإيثار تتحول تدريجياً إلى تجمعات باردة. قد تنجح إدارياً واقتصادياً، لكنها تفقد الحرارة الأخلاقية التي تجعل الناس يشعرون أنهم ينتمون إلى مصير مشترك. يصبح كل فرد مشروعاً منفصلاً، وكل علاقة تبادلاً، وكل ضعف مشكلة شخصية، وكل فقر فشلاً فردياً. وحين يبلغ المجتمع هذه المرحلة، لا ينهار بالضرورة دفعة واحدة، لكنه يفقد روحه. فالروح الاجتماعية لا تصنعها القوانين وحدها، بل يصنعها ذلك الشعور بأن الإنسان ليس وحيداً، وأن الآخر ليس عبثاً، وأن القوة لا تكتمل إلا بالرعاية.

وفي المقابل، فإن مجتمعاً يطلب الإيثار من أفرادهِ دون أن يبني عدالة قد ينتج نفاقاً أخلاقياً. يمدح التضحية، لكنه لا يغير أسباب المعاناة. يمجّد الصبر، لكنه لا يرفع الظلم. يطلب من الفقراء القناعة، ولا يطلب من الأغنياء العدل. يطلب من الضعفاء السكوت باسم المصلحة العامة، ولا يحاسب الأقوياء باسم المسؤولية. وهذا ليس إيثاراً، بل توظيف أخلاقي للفضيلة من أجل تثبيت احتلال القوة. لذلك فإن الإيثار لا بد أن يبقى مرتبطاً بالعدالة، وإلا تحول إلى أداة تبرير.

وهكذا يتضح أن الإنسان بين الأنانية والإيثار لا يعيش صراعاً فردياً فقط، بل يعيش صراعاً داخل أنظمة الحياة كلها. فالذات قد تتضخم في الفرد، وقد تتضخم في الجماعة، وقد تتضخم في الدولة، وقد تتضخم في السوق. والإيثار قد يظهر في الفرد، وقد يتحول إلى تكافل اجتماعي، وقد يصبح عدلاً مؤسسياً، وقد يتحول إلى رؤية حضارية تجعل الإنسان

مسؤولاً عن غيره. ومن هنا فإن بناء الإنسان المؤثر لا يكون بالموعظة فقط، بل ببناء ثقافة ومؤسسات تعلّم الإنسان أن وجوده لا يكتمل إلا مع الآخرين.

إن الذروة في هذا الفصل ليست أن نختار بين الذات والآخر، بل أن نعيد بناء العلاقة بينهما. فالذات التي لا تعرف الآخر تتحول إلى أنانية، والآخر الذي يتلع الذات يحول الإيثار إلى محو. أما الإنسانية الناضجة فهي التي تجعل الذات قادرة على العطاء دون أن تفقد حدودها، وتجعل الآخر حاضراً دون أن يصبح ذريعة لإلغاء النفس. هناك فقط يصبح الإيثار اكتمالاً للذات، لا نفياً لها؛ وتصبح محبة النفس طريقاً إلى صيانتها وتهذيبها، لا إلى عبادتها.

في الأفق القرآني لا تُعامل الأناية بوصفها مجرد خلل سلوكي، بل بوصفها انغلاقاً في بنية النفس، حين تضيق الذات على صاحبها حتى لا يرى إلا حاجته، وخوفه، ومصلحته، وما يظنه ضماناً لبقائه. ولهذا يأتي الحديث عن الشح بوصفه مرضاً أعمق من مجرد البخل؛ فالبخل يتعلق بما في اليد، أما الشح فيتعلق بما في القلب. قد يبخل الإنسان بماله، لكن الشح يجعله يبخل بالرحمة، والاعتراف، والإنصاف، والحق، والوقت، والعفو، وحتى بالفرح لغيره. الشح هو خوف الذات من أن تنقص إذا أعطت، ومن أن تضيق إذا اعترفت، ومن أن تصغر إذا أنصفت. ولذلك فإن التحرر من الشح ليس فعلاً مالياً فقط، بل تحرير للذات من رعبها الداخلي.

إن القرآن حين يقول: {وَمَنْ يُوقْ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} يكشف أن الفلاح لا يتحقق بمجرد امتلاك الأشياء، بل بالتحرر من سلطان التملك. فالإنسان قد يملك كثيراً ويظل فقيراً من الداخل إذا كان شحه يحكمه، وقد يملك قليلاً ويكون واسع النفس إذا استطاع أن يعطي، وأن يرحم، وأن يرى للآخر حقاً في عالمه. ومن هنا فإن الإيثار ليس إضافة أخلاقية جميلة إلى الإنسان، بل علامة على خروجه من ضيق الذات إلى سعة المعنى.

والإنفاق في الرؤية القرآنية لا يعني التخلص من الفائض فقط، بل إعادة بناء علاقة الإنسان بما يملك. فالمال يكشف الإنسان لأنه يمنحه وهم الاستقلال، ويجعله يظن أن ما في يده يحميه من الضعف والفقد. ولذلك يصبح الإنفاق امتحاناً عميقاً: هل يملك الإنسان المال، أم يملكه المال؟ هل يستطيع أن يجعله وسيلة، أم يتحول المال إلى مركز طمأنينته؟ فالإنفاق لا يحرر الفقير وحده من حاجته، بل يحرر الغني من عبوديته الخفية لما يملك. إنه لا يسد فجوة اجتماعية فحسب، بل يعالج مرضاً روحياً في علاقة الإنسان بالامتلاك.

ومن هنا فإن الزكاة والصدقة والتكافل ليست أعمالاً هامشية في بناء الإنسان، بل هي أدوات لإعادة تهذيب الذات الاجتماعية والاقتصادية. فالزكاة تقول للمال: لست ملكاً مطلقاً، وتقول للغني: قوتك أمانة، وتقول للفقير: حاجتك لا تسقط كرامتك، وتقول للمجتمع: لا يجوز أن يتحول الضعف إلى عزلة. بهذا تصبح العبادة ذات بعد عمري، ويصبح الإيثار نظاماً لا عاطفة عابرة، ويصبح المال داخل شبكة من المسؤولية لا داخل قفص الأنانية الفردية.

غير أن الإيثار القرآني لا يقوم على احتقار الذات. فالإنسان مأمور بحفظ نفسه، وصيانة كرامته، ورعاية أهله، وعدم إلقاء نفسه في التهلكة. وهذا يعني أن الإيثار لا يساوي إلغاء النفس، بل ضبط مركزيتها. فالذات لها حق، والآخر له حق، والله فوق الحقين جميعاً بوصفه مصدر الميزان. فإذا تحولت الذات إلى إله صغير، فسدت. وإذا مُحيت الذات محوً مرضياً، اختلت. أما الاعتدال فهو أن يعرف الإنسان حق نفسه دون أن يغلق العالم عليها، وأن يعرف حق غيره دون أن يحول نفسه إلى ضحية دائمة.

وفي هذا المعنى تتجاوز الأخلاق القرآنية الثنائية الساذجة بين الأنانية والإيثار. فهي لا تطلب إنساناً بلا ذات، ولا تقبل إنساناً لا يرى إلا ذاته. إنها تبني إنساناً يملك نفسه ليمنح منها، لا إنساناً فقد نفسه فلا يعرف ماذا يعطي. ولذلك فإن العطاء الحقيقي يحتاج

إلى نفس قائمة، لا نفس منهارة؛ وإلى حرية داخلية، لا إلى قهر؛ وإلى معنى، لا إلى رغبة في الظهور. فالإيثار قد يفسد إذا صار وسيلة للرياء، أو طلباً للسلطة الأخلاقية على الآخرين، أو هروباً من مواجهة الذات. أما الإيثار النقي فهو أن يعطي الإنسان لأنه رأى حقاً، لا لأنه يريد أن يُرى.

إن الأنانية تنكمش بالإنسان في حدود الأنا، أما الإيثار فيفتح الأنا على الرحمة. والرحمة ليست مجرد عاطفة لينة، بل إدراك عميق لوحدة الهشاشة الإنسانية. حين يرحم الإنسان غيره، فهو لا يتفضل عليه من مقام متعالٍ، بل يعترف ضمناً بأن الضعف ليس غريباً عنه، وأن الحاجة يمكن أن تكون حاجته، وأن الألم الذي يراه في وجه غيره هو احتمال قائم في وجهه هو. لذلك فإن الرحمة تهدم كبرياء الذات المغلقة، وتمنعها من تحويل نعمتها إلى امتياز متعجرف.

ومن هنا فإن الإيثار ليس ضد العدالة، بل هو روحها العميقة. العدالة تعطي كل ذي حق حقه، والإيثار يضيف إلى الحق حرارة القلب. فإذا وجدت العدالة بلا إيثار صارت باردة، وإذا وجد الإيثار بلا عدالة صار قابلاً للاستغلال. المجتمع الإنساني يحتاج إلى الاثنين معاً: قانون يحمي الحقوق، وروح تجعل الناس أوسع من القانون. فليس كل ما يحتاجه الإنسان يمكن أن يضمنه النص القانوني؛ هناك حاجات إلى الرفق، والمواساة، والعفو، والإحساس، والتجاوز. وهذه لا تولد من العدالة المجردة وحدها، بل من الإيثار والرحمة.

لكن الإيثار لا ينبغي أن يتحول إلى بديل عن إصلاح البنية. فإذا كان الفقر يتكرر، والظلم يتجدد، والضعف يُنتج يوميًا، فلا يكفي أن نطالب الأفراد بالعطاء. لا بد أن نسأل: لماذا يحتاج الناس دائماً إلى الإنقاذ؟ ومن يستفيد من استمرار الحاجة؟ وهل صار الإيثار وسيلة لترقيع اختلالات كان ينبغي إصلاحها من جذورها؟ لذلك فإن الإيثار الناضج لا

يكتفي بإطعام الجائع، بل يسأل عن النظام الذي جعله جائعاً؛ ولا يكتفي بمواساة المظلوم، بل يسأل عن البنية التي أنتجت ظلمه.

وهنا يبلغ الإيثار مستواه الحضاري. فهو لا يبقى فعلاً فردياً، بل يتحول إلى رؤية للعمران: أن تكون القوة في خدمة الضعف، والغنى في خدمة الكفاية، والعلم في خدمة الهداية، والسياسة في خدمة الكرامة، والدولة في خدمة الإنسان لا في استهلاكه. وعند هذا المستوى لا يعود الإيثار مجرد فضيلة شخصية، بل يصبح مبدأً في تنظيم الحياة العامة. فالمجتمع الذي لا يعرف إلا الأنانية ينتج صراعاً دائماً، والمجتمع الذي يعرف الإيثار دون عدالة ينتج استغلالاً مقنعاً، أما المجتمع الذي يجمع العدل والإيثار فيفتح إمكاناً حضارياً أرقى.

إن الإنسان لا يخرج من الأنانية دفعة واحدة. إنه يتعلم الخروج منها عبر تجارب صغيرة: أن ينتظر غيره، أن يسمع ألماً لا يخصه، أن يفرح لنعمة لم تقع له، أن يعطي دون أن يعلن، أن يعتذر حين يخطئ، أن يعترف بحق غيره ولو خسر بعض مصلحته، أن يرى في الآخر وجهاً لا أداة. هذه الأفعال الصغيرة تبني تدريجياً ذاتاً أوسع. فالإنسان لا يصبح مؤثراً بقرار عابر، بل بتربية طويلة على كسر مركزية الأنا.

وفي النهاية، فإن الإيثار ليس موت الذات، بل ولادتها الثانية. الذات الأولى تولد بالحاجة، والذات الثانية تولد بالمعنى. الأولى تقول: أنا أريد، والثانية تقول: أنا مسؤول. الأولى تخاف أن تنقص إذا أعطت، والثانية تعرف أن بعض العطاء يزيد لها اتساعاً. الأولى ترى الآخر حداً لمصلحتها، والثانية تراه مجاًلاً لاكتمال إنسانيتها. وبين هاتين الذاتين يتحرك الإنسان: إما أن يبقى أسير الأنا الأولى، أو يرتقي إلى ذات أوسع، لا تلغي نفسها، لكنها لا تعبدها.

وهكذا يتضح أن الإنسان بين الأنانية والإيثار هو الإنسان بين الضيق والسعة. الأنانية تضيق العالم حتى يصبح بحجم المصلحة، والإيثار يوسعه حتى يصبح مجاًلاً للرحمة

والمسؤولية. الأنانية تجعل الإنسان يخاف من العطاء، والإيثار يجعله يكتشف أن ما يحفظ الإنسان ليس ما يحتكره دائماً، بل ما يمنحه في موضعه. ومن هنا فإن الصيرورة الإنسانية لا تكتمل إلا حين يتجاوز الإنسان سؤال: ماذا آخذ؟ إلى سؤال أعمق: ماذا أستطيع أن أعطي دون أن أفقد حقي، ودون أن أظلم نفسي، ودون أن أترك الآخر وحيداً في ضعفه؟

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الإنسان لا يبدأ من الإيثار، بل يبدأ من الذات؛ من حاجتها، وخوفها، ورغبتها في البقاء، وطلبها للاعتراف والأمان. وهذا البدء ليس عيباً في ذاته، لأن الذات لا تستطيع أن تعيش إذا لم تحب بقاءها وتحفظ كرامتها. غير أن الخطر يبدأ حين تتحول الذات من مركز طبيعي للحياة إلى مركز مطلق للوجود، وحين لا يرى الإنسان في العالم إلا ما يخدم مصلحته أو يهددها.

فالأنانية ليست حب النفس فقط، بل عبادة النفس. إنها اللحظة التي تصبح فيها الأنا معيار الحق والخير والقيمة، فيضيق العالم حتى لا يتسع إلا للرغبة الخاصة، أو للمصلحة الفردية، أو للانتماء الضيق. وقد تكون الأنانية فردية ظاهرة، وقد تتحول إلى أنانية جماعية تتكلم باسم القبيلة أو الحزب أو الطبقة أو الأمة أو الدولة. وفي الحالتين تبقى المشكلة واحدة: أن الذات، فردية كانت أو جماعية، تضع نفسها فوق العدل والرحمة والإنسان.

أما الإيثار فليس إلغاءً للذات، ولا إذابة لها في الآخرين، ولا استنزافاً مرضياً باسم الفضيلة. الإيثار الحقيقي لا يصدر عن ذات مكسورة، بل عن ذات حرة تعرف حقها ثم تستطيع أن تتجاوزه حين يدعو المعنى. إنه ليس ضد حب النفس، بل ضد تأليه النفس. وليس ضد الكرامة، بل من أرقى صورها؛ لأن الإنسان حين يعطي بحرية لا يفقد ذاته، بل يكشف اتساعها.

وقد ظهر أن الإيثار إذا انفصل عن العدالة قد يتحول إلى أداة استغلال، وأن العدالة إذا انفصلت عن الإيثار قد تتحول إلى نظام بارد. لذلك يحتاج الإنسان والمجتمع إلى الاثنين

معًا: عدالة تحفظ الحقوق، وإيثار يضيف إلى الحقوق روح الرحمة. فالإنسان لا يحيا بالقانون وحده، ولا بالصدقة وحدها، بل بنظام يحفظ الكرامة، وروح تمنع القسوة، وثقافة تجعل الآخر حاضرًا في الوعي لا مجرد عبء على المصلحة.

وفي الأفق القرآني، يظهر الشح بوصفه المرض العميق للأنانية، لأنه خوف الذات من أن تنقص إذا أعطت. ومن يوق شح نفسه يخرج من ضيق الأنا إلى سعة الفلاح. فالإنفاق، والزكاة، والتكافل، والإيثار، ليست مجرد أفعال مالية، بل إعادة بناء لعلاقة الإنسان بما يملك، وبمن حوله، وبنفسه. إنها تحرر الغني من عبودية المال، وتحفظ كرامة المحتاج، وتعيد للمجتمع معنى المصير المشترك.

وهكذا لا يكتمل الإنسان بأن يأخذ فقط، ولا بأن يذوب في العطاء حتى يضيع، بل بأن يبني ذاتًا قادرة على الحب والعطاء دون أن تفقد حدودها. الذات الناضجة ليست ذاتًا مغلقة، ولا ذاتًا ممحوة؛ إنها ذات مفتوحة: تحفظ كرامتها، وتعترف بالآخر، وتعرف أن الوجود الإنساني لا يكتمل إلا بالعلاقة والمسؤولية والرحمة.

ومن هنا فإن الإنسان بين الأنانية والإيثار هو الإنسان بين الضيق والسعة، بين الأنا حين تنكمش على نفسها، والأنا حين تتسع بالمعنى. فإذا عبد ذاته صغر ولو امتلك الكثير، وإذا خرج من سجنها اتسع ولو أعطى مما يحب. وفي هذا الخروج لا يموت الإنسان، بل يولد ولادته الأخلاقية الثانية: من كائن يطلب لنفسه فقط، إلى كائن يعرف أن نفسه لا تكتمل إلا حين تصبح قادرة على أن تكون لغيرها أيضًا.

الفصل السابع

الإنسان بين البناء والهدم

إذا كانت الفصول السابقة قد كشفت الإنسان وهو يتأرجح بين الخير والشر، والعقل والرغبة، والحرية والخوف، والقوة والضعف، والإيمان والشك، والأنانية والإيثار، فإن هذا الفصل يصل إلى إحدى أكثر الجدليات شمولاً في التجربة الإنسانية: جدلية البناء والهدم. فالإنسان ليس فقط الكائن الذي يعيش في العالم، بل هو الكائن الذي يعيد تشكيل العالم باستمرار. إنه يبني بيتاً ثم يهدمه، ويؤسس دولة ثم يسقطها، ويصنع حضارة ثم يشارك في تدميرها، ويخلق معنى ثم ينقلب عليه. ولذلك فإن فهم الإنسان لا يكتمل إلا بفهم هذه القدرة المزدوجة على التشييد والتقويض، على الخلق والتخريب، على العمران والانهيار.

إن أول ما يلفت النظر في التجربة الإنسانية أن الإنسان كائن بناء بطبيعته. فهو لا يكتفي بما يجده جاهزاً في الطبيعة، بل يسعى إلى تحويل الطبيعة نفسها إلى عالم إنساني. الحيوان يتكيف مع البيئة غالباً، أما الإنسان فيعيد تشكيل البيئة. إنه يشق الطرق، ويبني المدن، ويخترع الأدوات، ويؤسس المؤسسات، ويصنع اللغات، وينتج الفنون، ويبتكر العلوم، ويؤلف القوانين. وكأن الإنسان يحمل في أعماقه نزوعاً دائماً إلى تجاوز المعطى، وإلى إضافة شيء من ذاته إلى العالم. ومن هنا فإن البناء ليس مجرد نشاط مادي، بل تعبير عن جوهر إنساني عميق: الرغبة في تحويل الإمكان إلى واقع.

لكن الإنسان، في الوقت نفسه، يحمل قدرة موازية على الهدم. فهو لا يكتفي ببناء المدن، بل يستطيع أن يحرقها. ولا يكتفي بصناعة المعرفة، بل يستطيع أن يستخدمها في التدمير. ولا يكتفي بتأسيس الدولة، بل قد يحولها إلى آلة قهر. ولا يكتفي بإنتاج القيم، بل

قد يفرغها من معناها. ومن هنا تنشأ المفارقة الكبرى: الكائن نفسه الذي كتب أعظم النصوص الفلسفية والدينية والأدبية هو الذي أشعل الحروب الكبرى، وأقام أنظمة الاستعباد، وصنع أدوات الإبادة. وهذه المفارقة تكشف أن البناء والهدم ليسا قوتين خارجيتين تتنازعا الإنسان، بل إمكانين كامنين فيه.

إن البناء لا يعني فقط إقامة شيء جديد، بل القدرة على إعطاء الزمن اتجاهاً. فالإنسان البناء هو الذي يرى ما يمكن أن يكون، لا ما هو كائن فقط. إنه يعيش داخل المستقبل بقدر ما يعيش في الحاضر. ولذلك فإن كل بناء يبدأ بخيال: فكرة، أو حلم، أو رؤية، أو أمل. المدينة كانت خيالاً قبل أن تصبح حجرًا، والدولة كانت فكرة قبل أن تصبح مؤسسة، والعلم كان سؤالاً قبل أن يصبح نظرية. ومن هنا فإن البناء فعل إيمان بالإمكان. إنه رفض للاستسلام لما هو قائم، وإعلان بأن الواقع ليس قدرًا مغلقًا.

أما الهدم فيأخذ أشكالاً متعددة. فهناك هدم مادي واضح، يتمثل في الحرب والعنف والتخريب. وهناك هدم أكثر خفاءً يتمثل في تآكل المعنى، وفساد القيم، وانهيار الثقة، وتحلل الروابط الإنسانية. وقد يكون الهدم أحياناً أشد خطراً حين لا يُرى. فالمدينة لا تنهار فقط حين تُقصف، بل قد تنهار حين تفقد روحها. والدولة لا تسقط فقط حين تُغزى، بل قد تسقط حين يتآكل العدل في داخلها. والإنسان لا يتحطم فقط حين يُهزم خارجياً، بل قد يتحطم حين يفقد إيمانه بنفسه أو بمعنى وجوده.

ومن هنا فإن البناء والهدم ليسا حدثين متقابلين فقط، بل عمليتين متداخلتين. فكل بناء يحمل في داخله إمكانية الهدم، وكل هدم قد يفتح أحياناً مجالاً لبناء جديد. ولذلك فإن التاريخ الإنساني لا يتحرك في خط مستقيم من التقدم المستمر، ولا في دائرة عبثية من الانهيار المتكرر، بل في جدلية معقدة بين التشييد والتقويض. الحضارات تصعد ثم تتراجع، والأفكار تولد ثم تذبل، والمؤسسات تنشأ ثم تفسد، والثورات تبني ثم قد تهدم ما بنت. وكأن الإنسان محكوم دائماً بأن يعيد إنتاج العالم، وأن يواجه في الوقت نفسه خطر تدمير ما أنتجه.

إن السؤال العميق هنا ليس: لماذا يبني الإنسان؟ فهذا مفهوم نسبيًا، لأن البناء يحقق البقاء والمعنى والطموح. السؤال الأصعب هو: لماذا يهدم الإنسان أحيانًا ما بناه بيديه؟ لماذا تدمر الأمم منجزاتها؟ لماذا تنقلب الثورات على أحلامها؟ لماذا تتحول الأفكار التي وُلدت لتحرير الإنسان إلى أدوات لإخضاعه؟ ولماذا يستطيع الإنسان أن يكون عدوًا لما صنعه بنفسه؟ إن هذا السؤال يقودنا إلى قلب الطبيعة الإنسانية؛ لأن الهدم ليس دائمًا نتيجة جهل أو فشل، بل قد يكون أحيانًا نتيجة نجاح غير منضبط، أو قوة بلا حكمة، أو رغبة بلا حدود.

فالإنسان حين ينجح قد يحمل بذور سقوطه داخل نجاحه نفسه. القوة قد تتحول إلى غرور، والثروة إلى فساد، والمعرفة إلى استعلاء، والسلطة إلى استبداد. وعندئذ يبدأ الهدم من داخل البناء. لا يعود العدو خارجيًا دائمًا، بل يصبح جزءًا من البنية نفسها. وهذا ما يجعل انهيار الحضارات أكثر تعقيدًا من مجرد هزيمة عسكرية أو أزمة اقتصادية. فكثير من الحضارات لم تسقط لأن خصومها كانوا أقوى فقط، بل لأنها فقدت قدرتها على تصحيح ذاتها، وتحولت من مشروع بناء إلى بنية تدافع عن امتيازاتها حتى لو أدى ذلك إلى تآكلها.

وفي المستوى الفردي، يعيش الإنسان الجدلية نفسها. فهو يبني شخصيته عبر سنوات طويلة من التعلم والخبرة والانضباط، ثم قد يهدمها في لحظة غرور أو غضب أو استسلام. يبني الثقة ثم يكسرها، ويؤسس علاقة ثم يدمرها، ويجمع الحكمة ثم يتصرف بحماقة. وهذا يكشف أن البناء الإنساني ليس نهائيًا أبدًا. فالإنسان لا يملك ذاته مرة واحدة وإلى الأبد، بل يحتاج إلى إعادة بنائها باستمرار. ولهذا فإن النضج ليس حالة ثابتة، بل عملية دائمة من المقاومة ضد التآكل الداخلي.

إن الهدم لا يصدر دائمًا عن الشر المباشر. أحيانًا يصدر عن الكسل، أو اللامبالاة، أو العجز عن رؤية العواقب. فالإنسان قد لا يهدم لأنه يريد التدمير، بل لأنه لا يريد تحمل

مسؤولية البناء. والبناء بطبيعته أصعب من الهدم؛ لأن البناء يحتاج إلى صبر، ورؤية، وانضباط، وتراكم، بينما قد يكفي للهدم لحظة غضب أو قرار متهور أو كلمة مدمرة. ولهذا فإن التاريخ مليء بأشخاص احتاجوا سنوات لينبؤوا ما هدموه في ساعات.

ومن هنا يمكن القول إن البناء هو التعبير الأوضح عن المسؤولية الإنسانية. فالإنسان البناء لا يكتفي بالنقد، بل يقدم بديلاً. ولا يكتفي برؤية العيوب، بل يشارك في الإصلاح. ولا يعيش على أنقاض الآخرين، بل يضيف شيئاً إلى العالم. أما الهدم، حين يتحول إلى منهج دائم، فإنه قد يمنح صاحبه شعوراً بالقوة المؤقتة، لكنه لا يترك وراءه إلا الفراغ. ولذلك فإن النقد نفسه لا يكون نبيلًا إلا إذا حمل في داخله إرادة بناء، وإلا تحول إلى شكل من أشكال التدمير المقنع.

وفي هذا السياق تظهر قيمة الأمل. فالبناء يحتاج إلى أمل، لأن الإنسان لا يبني إذا كان مقتنعاً أن كل شيء عبث. المهندس يبني لأنه يتصور مستقبلاً، والمعلم يعلم لأنه يؤمن بإمكان التغيير، والمفكر يكتب لأنه يعتقد أن الفكرة قادرة على التأثير، والأب يربي لأنه يرى في المستقبل معنى يستحق الجهد. ومن هنا فإن فقدان الأمل ليس مجرد حالة نفسية، بل بداية انهيار القدرة على البناء. فالإنسان الذي يفقد الإيمان بالإمكان قد يستمر في الحياة، لكنه يتوقف عن الإضافة.

أما الهدم فيرتبط غالباً باليأس أو الغرور أو الكراهية أو الرغبة في الانتقام. إنه ينشأ حين تضيق رؤية الإنسان للعالم حتى لا يعود يرى فيه إلا خصوماً أو عقبات أو تهديدات. وعندئذ يصبح التدمير أسهل من الإصلاح، والانتقام أسهل من العدالة، والنسف أسهل من التشييد. لكن هذه السهولة نفسها هي التي تجعل الهدم فقيراً وجودياً؛ لأنه يعيش على ما بناه غيره، بينما البناء يضيف إلى العالم شيئاً لم يكن موجوداً.

إن الإنسان بين البناء والهدم هو الإنسان بين وجهين من وجوه حريته. فهو يستطيع أن يجعل من حياته مشروعاً للعمران، كما يستطيع أن يجعلها قوة استنزاف وتخريب. يستطيع

أن يضيف إلى العالم معنى أو أن يسحب منه معنى. يستطيع أن يكون امتدادًا للخلق أو امتدادًا للفوضى. وهذه الإمكانية المزدوجة هي التي تجعل الإنسان كائنًا أخلاقيًا؛ لأنه ليس محكومًا بطبيعة واحدة نهائية، بل مطالب دائمًا بأن يختار.

وهكذا يتبين أن البناء والهدم ليسا مجرد أفعال خارجية، بل تعبير عن رؤية الإنسان لذاته وللعالم. فكل إنسان يبني أو يهدم أولاً في داخله: يبني معنى أو يهدمه، يبني ضميراً أو يفسده، يبني أملاً أو يقتله. ومن هذه البنية الداخلية تنطلق أفعاله الكبرى. ولذلك فإن السؤال الحقيقي ليس فقط: ماذا يبني الإنسان؟ بل: أي إنسان يبني؟ لأن نوع البناء يكشف دائماً عن نوع الباني، كما يكشف الهدم عن الأزمة الكامنة في أعماقه.

إذا كان البناء في مستواه الفردي يعبر عن قدرة الإنسان على تحويل الإمكان إلى واقع، فإن البناء في مستواه الحضاري يعبر عن قدرة جماعة بشرية كاملة على تنظيم طاقاتها داخل مشروع مشترك للمعنى والعمران. فالحضارات لا تُبنى بالحجارة وحدها، ولا بالثروة وحدها، ولا بالقوة العسكرية وحدها، بل تُبنى أولاً داخل الوعي. تبدأ بفكرة عن الإنسان، وعن العالم، وعن الغاية من الوجود، ثم تتحول هذه الفكرة تدريجياً إلى قيم، ومؤسسات، وقوانين، وعلوم، وفنون، وأنماط حياة. ولهذا فإن كل حضارة عظيمة كانت في أصلها رؤية قبل أن تكون عمراً، ومعنى قبل أن تكون مادة.

ومن هنا فإن البناء الحضاري لا يكون حدثاً مفاجئاً، بل عملية تراكم طويلة. يحتاج إلى أجيال تتعلم، وتنتج، وتضبط شهواتها، وتؤجل بعض رغباتها من أجل مستقبل أوسع. ولذلك فإن البناء بطبيعته أخلاقي بقدر ما هو اقتصادي أو سياسي. فالمجتمع الذي لا يستطيع أن يضبط أنانيته، أو يحمي الثقة بين أفرادها، أو يحترم المعرفة، أو يوازن بين الحقوق والواجبات، يجد صعوبة في بناء حضارة مستقرة مهما امتلك من موارد. فالمال قد يشتري الأدوات، لكنه لا يشتري المعنى؛ والقوة قد تحمي الحدود، لكنها لا تبني وحدها روح المجتمع.

إن الثقة هي إحدى المواد الخفية للبناء الحضاري. فحين يثق الناس ببعضهم، يستطيعون التعاون، والاستثمار، والتخطيط، وتبادل المعرفة، وبناء المؤسسات. أما حين تنهار الثقة، يبدأ التآكل الصامت. يصبح كل فرد مشغولاً بحماية نفسه، وكل جماعة منشغلة بالدفاع عن مصالحها الخاصة، وكل مؤسسة خائفة من الأخرى. وعندئذ تتعطل الطاقة الجماعية، لأن المجتمع يفقد القدرة على العمل بوصفه كياناً متكاملًا. ومن هنا فإن كثيرًا من الحضارات لا تبدأ بالانهيار حين تضعف جيوشها، بل حين تضعف الثقة التي كانت تربط أبنائها.

والأمر نفسه ينطبق على المعنى. فالحضارة تحتاج إلى قصة كبرى تفسر للناس لماذا يعملون، ولماذا يضحون، ولماذا يلتزمون بالقانون، ولماذا يحمون مجتمعهم. فإذا فقدت هذه القصة قوتها، بدأ الفراغ يتسع. قد تبقى الأبنية قائمة، والأسواق نشطة، والمؤسسات تعمل، لكن الروح التي كانت تمنحها التماسك تبدأ بالتلاشي. وحين يضعف المعنى، تتحول الحياة العامة تدريجيًا إلى إدارة مصالح لا إلى مشروع حضاري. وهنا يبدأ الهدم من الداخل قبل أن يظهر في الخارج.

إن أخطر أشكال الهدم ليست تلك التي تأتي من العدو الخارجي، بل تلك التي تنشأ داخل البنية نفسها. فالحضارات كثيرًا ما تحمل بذور أزماتها في قلب نجاحها. الثروة قد تتحول إلى ترف، والسلطة إلى استبداد، والعلم إلى نخبوية، والقوة إلى غرور. وما كان مصدر صعود قد يصبح سببًا في التراجع إذا فقد توازنه. ولهذا فإن الانهيار الحضاري لا يكون غالبًا نتيجة ضربة واحدة، بل نتيجة تراكم طويل من الاختلالات التي لم تُعالج في وقتها.

وفي هذا السياق، يمكن فهم لماذا تتآكل بعض الدول وهي في ذروة قوتها الظاهرة. فقد تمتلك الجيوش، والموارد، والمؤسسات، لكنها تفقد تدريجيًا القدرة على التجدد.

تصبح النخب أكثر اهتمامًا بالحفاظ على مواقعها من إصلاح الخلل، وتتحول القوانين إلى أدوات حماية للامتيازات بدل أن تكون أدوات للعدالة، ويتراجع الإبداع لصالح التكرار، ويحل خوف محل الثقة. وهنا يصبح البناء قشرة خارجية تخفي تحتها عمليات هدم بطيئة لكنها عميقة.

إن الإنسان نفسه يعيش هذه العملية على المستوى الشخصي. فهو قد يبني صورة ناجحة عن نفسه، لكنه يهمل بناء شخصيته الداخلية. قد يراكم الإنجازات، لكنه يترك الفراغ ينمو في أعماقه. وقد ينجح اجتماعيًا أو اقتصاديًا بينما تتآكل علاقاته الإنسانية أو منظومته الأخلاقية. وعندئذ يصبح البناء الخارجي هشًا، لأنه لا يستند إلى أساس داخلي متين. ولذلك فإن أعظم الانهيارات ليست دائمًا تلك التي تحدث أمام الناس، بل تلك التي تحدث داخل الإنسان قبل أن يلاحظها أحد.

ومن هنا تظهر العلاقة العميقة بين البناء والهوية. فالإنسان لا يبني فقط أشياء خارجية، بل يبني نفسه أيضًا. يبني عاداته، وأفكاره، ومواقفه، وضميره، وصورته عن العالم. وكل قرار صغير يضيف حجرًا إلى هذا البناء أو ينزع حجرًا منه. ولذلك فإن الهدم الأخلاقي لا يحدث فجأة غالبًا، بل يبدأ بتنازلات صغيرة تتراكم حتى تغير البنية كلها. وكذلك البناء الأخلاقي لا يولد دفعة واحدة، بل ينمو عبر ممارسات يومية من الصدق والانضباط وتحمل المسؤولية.

إن التاريخ يعلمنا أن الهدم أسهل من البناء، لكن سهولته هي جزء من فقره. فبناء مدينة قد يحتاج عقودًا، وتدميرها قد يحتاج ساعات. وبناء مؤسسة قد يحتاج جيلًا كاملاً، بينما يكفي قرار سيئ أو فساد متراكم لتقويضها. وبناء الثقة قد يتطلب سنوات من النزاهة، بينما يمكن أن تضيع في لحظة خيانة. ولذلك فإن البناء يحتاج دائمًا إلى صبر أطول من الهدم، وإلى وعي بالعواقب أبعد من اللحظة الآنية.

لكن هذا لا يعني أن كل هدم سلبي بالضرورة. فهناك هدم ضروري أحيانًا. فالبنى الفاسدة، والأفكار المتحجرة، والمؤسسات التي فقدت وظيفتها، قد تحتاج إلى تفكيك حتى يصبح البناء الجديد ممكنًا. غير أن الفرق الجوهرى بين الهدم البناء والهدم العدمى هو أن الأول يعرف ماذا يريد أن يبنى بعد أن يهدم، أما الثانى فيكتفى بالنسف. الأول يعمل من أجل مستقبل أفضل، والثانى يعيش على لذة التدمير نفسها. ولذلك فإن قيمة الهدم لا تُقاس بالفعل وحده، بل بالأفق الذى يحمله.

إن الثورات تقدم مثالاً واضحاً على هذه الجدلية. فالثورة تبدأ عادة بوصفها فعل هدم لنظام قائم، لكنها تُختبر حقاً في قدرتها على البناء. كثير من الثورات نجحت في إسقاط ما كانت تعارضه، لكنها فشلت في إنشاء بديل أكثر عدالة واستقراراً. وهنا يتبين أن الهدم لا يحتاج دائماً إلى عبقرية كبيرة، بينما البناء يحتاج إلى رؤية، ومؤسسات، وصبر، وقدرة على إدارة التناقضات. ولذلك فإن لحظة الانتصار على النظام القديم ليست نهاية المهمة، بل بدايتها الأصعب.

وفي المستوى النفسى، يرتبط البناء غالباً بالأمل، بينما يرتبط الهدم باليأس أو بالغضب غير المنضبط. الإنسان الذى يرى إمكانية للتغيير يميل إلى الإصلاح، أما الذى يفقد الإيمان بالإمكان فقد يلجأ إلى التدمير. ولهذا فإن الأمل ليس شعوراً رومانسياً بسيطاً، بل قوة حضارية. إنه ما يجعل الإنسان يستثمر في المستقبل، ويعلم أبناءه، ويزرع الشجرة التى قد لا يجلس في ظلها. أما اليأس فيضغط الزمن داخل اللحظة، ويجعل الإنسان أقل استعداداً للبناء الطويل.

ومن هنا فإن أخطر ما يصيب المجتمعات ليس الفقر وحده، ولا الهزيمة وحدها، بل فقدان الإرادة الحضارية. حين يتوقف الناس عن الإيمان بأن البناء ممكن، يصبح الهدم أكثر جاذبية. وعندئذ تنتشر السخرية بدل الرؤية، والاحتجاج بدل المشروع، والرفض بدل

البديل. ليس لأن النقد خطأ، بل لأن النقد حين يفقد أفق البناء يتحول إلى استنزاف مستمر للطاقة الجماعية.

إن الإنسان بين البناء والهدم هو أيضًا الإنسان بين الذاكرة والمستقبل. فهو يحتاج إلى ذاكرة تحفظ الخبرة، لكنه يحتاج إلى خيال يفتح أفقًا جديدًا. فإذا عاش في الماضي فقط تجمد، وإذا قطع صلته بالماضي تمامًا فقد جذوره. والبناء الحضاري الناجح هو الذي يوازن بين الوفاء للتراث والقدرة على التجديد. أما الهدم المتطرف فقد يأتي أحيانًا باسم الأصالة فيرفض كل جديد، أو باسم الحداثة فيستأصل كل قديم. وفي الحالتين يفقد الإنسان توازنه بين الاستمرار والتغيير.

ومن هنا فإن السؤال الأعمق ليس: هل يبنى الإنسان أم يهدم؟ بل: أي نوع من البناء يريد؟ وأي نوع من الهدم يمارس؟ فليس كل بناء عمرًا حقيقيًا، فقد تبنى أدوات للسيطرة والاستغلال. وليس كل هدم خرابًا محضًا، فقد يكون إزالة لعائق يمنع التقدم. ولذلك لا بد من معيار أعلى للحكم على البناء والهدم، معيار يتجاوز المنفعة الآنية والقوة المجردة، ويتصل بالإنسان وكرامته وعدالته ومعناه.

وفي نهاية هذه المرحلة من التحليل يتبين أن الحضارات لا تموت غالبًا بسبب نقص الموارد وحده، بل بسبب اختلال العلاقة بين البناء والهدم داخلها. حين يصبح الهدم أسرع من القدرة على الإصلاح، وحين تتراكم الاختلالات أكثر من القدرة على تصحيحها، وحين تفقد النخب والشعوب معًا إرادة التجدد، يبدأ الانحدار. أما الحضارات الحية فهي تلك التي تمتلك القدرة على نقد ذاتها دون أن تدمر نفسها، وعلى إصلاح أخطائها دون أن تفقد هويتها، وعلى تجديد معناها دون أن تقطع جذورها.

وهكذا يظهر أن البناء ليس مجرد نشاط اقتصادي أو سياسي، بل موقف وجودي من العالم. إنه اختيار دائم للحياة على الفوضى، وللمعنى على العبث، وللعمران على

الخراب. والإنسان، في كل يوم من حياته، يشارك بطريقة ما في هذه المعركة الصامتة: إما أن يضيف حجرًا إلى بناء نفسه ومجتمعه، أو أن يسحب حجرًا من الأساس دون أن يدرك أحيانًا حجم ما يفعل.

في الأفق القرآني لا يظهر الإنسان بوصفه كائنًا عابرًا في العالم، بل بوصفه كائنًا مسؤولًا عن العالم. فهو ليس ساكنًا محايدًا في الأرض، بل مستخلف فيها، مطالب بأن يعمر لا أن يفسد، وأن يبني لا أن يخرب، وأن يجعل قدرته امتدادًا للأمانة لا أداة للعدوان. ومن هنا فإن البناء في الرؤية القرآنية ليس فعلًا ماديًا فحسب، بل هو معنى أخلاقي وروحي وحضاري؛ إنه عمران الأرض بالحق، وإقامة الحياة على العدل، وتحويل الوجود الإنساني إلى شهادة على أن القوة حين تهتدي يمكن أن تصير رحمة ونظامًا وجمالًا.

أما الهدم، في المقابل، فيظهر في القرآن غالبًا من خلال مفهوم الفساد. والفساد ليس مجرد تخريب مادي، بل اختلال في نظام الحياة: ظلم، وطغيان، وإسراف، وقطع للروابط، وانتهاك للميزان، وتحويل القوة إلى عدوان، والمال إلى استعلاء، والسلطة إلى قهر، والعلم إلى غرور. فالإنسان لا يفسد الأرض حين يهدم الحجر فقط، بل حين يهدم العدل، والثقة، والرحمة، والميزان، والمعنى. لذلك يكون الفساد أعمق من الخراب الظاهر؛ لأنه يبدأ في الداخل ثم ينتشر في البنى والعلاقات والمؤسسات.

إن الاستخلاف لا يمنح الإنسان حق الاستباحة، بل يحمله مسؤولية العمران. فالخليفة ليس مالكًا مطلقًا، بل أمين. والأمين لا يتصرف في الأمانة كما يشاء، بل كما يقتضي الحق. ومن هنا فإن كل بناء لا يحفظ معنى الأمانة قد يتحول إلى فساد، ولو بدا في الظاهر تقدمًا أو ازدهارًا. فليست كل مدينة عمرانًا، ولا كل قوة حضارة، ولا كل توسع نجاحًا. قد يبني الإنسان الأبراج ويهدم الإنسان، وقد يوسع الأسواق ويضيق الرحمة، وقد يطور الأدوات ويفقر المعنى. والعمران الحقيقي هو الذي يبني الإنسان مع المكان، والعدل مع القوة، والروح مع المادة.

ولهذا فإن القرآن يربط الفساد غالبًا بالطغيان والإسراف والاستكبار. فالإنسان يهدم حين ينسى أنه مؤتمن، وحين يرى الأرض ملكًا لرغبته لا مجالًا لمسؤوليته. فالطاغية يهدم لأنه يجعل إرادته فوق الحق. والمترف يهدم لأنه يحول النعمة إلى استغراق في الملذة والغفلة. والمستكبر يهدم لأنه لا يرى الآخرين شركاء في الكرامة، بل أدوات أو أتباعًا أو عوائق. وهكذا لا يبدأ الهدم دائمًا من الفقر أو العجز، بل قد يبدأ من فائض قوة بلا وعي، ومن فائض مال بلا شكر، ومن فائض قدرة بلا حدود.

ومن هنا يتضح أن البناء والهدم في الإنسان متصلان ببقية تناقضاته التي تناولها هذا القسم. فمن غلب شره على خيره هدم. ومن صارت رغبته بلا عقل هدم. ومن حكمه خوفه أو حول خوفه إلى قهر للآخرين هدم. ومن امتلك القوة بلا رحمة هدم. ومن عاش الشك بلا معنى هدم. ومن استسلم لأنانيته هدم. أما من هذب هذه التناقضات، فإنه يصبح قادرًا على البناء؛ لأن البناء يحتاج إلى خير منضبط، وعقل حكيم، وحرية مسؤولية، وقوة رحيمة، وإيمان يمنح المعنى، وإيثار يفتح الذات على الآخرين.

إن الإنسان، في النهاية، لا يبني العالم إلا بقدر ما يبني نفسه. فمن كانت نفسه فوضى نقل فوضاه إلى ما حوله، ومن كانت نفسه مريضة بالقهر أو الغرور أو الشح أو الخوف، ظهرت هذه الأمراض في مؤسساته وعلاقاته وقراراته. ولهذا فإن إصلاح العالم لا يبدأ من الخارج وحده، بل من الداخل أيضًا. فالدولة الفاسدة لا تنشأ من قوانين معطوبة فقط، بل من نفوس تقبل الفساد أو تمارسه أو تصمت عليه. والحضارة المتوحشة لا تولد من الأدوات وحدها، بل من إنسان فقد ميزانه وهو يستخدم الأدوات.

لكن البناء الداخلي وحده لا يكفي إذا بقي محاصرًا ببنى خارجية فاسدة. فالإنسان الصالح يحتاج إلى مؤسسات تحفظ الصلاح، وإلى عدالة تمنع الظلم، وإلى ثقافة تكافئ النزاهة، وإلى نظام لا يجعل الهدم طريقًا أسهل من البناء. ومن هنا فإن العمران الحقيقي

يجمع بين الإنسان والمؤسسة، بين الضمير والقانون، بين النية والبنية، بين الصلاح الفردي والإصلاح العام. أما الاقتصار على وعظ الأفراد في عالم يكافئ الفساد، أو إصلاح المؤسسات دون بناء الإنسان، فكلاهما يبقى ناقصًا.

إن الهدم قد يكون صائبًا، لكنه قد يكون أيضًا صامتًا. فكل كذب صغير يهدم جزءًا من الثقة، وكل ظلم صغير يهدم جزءًا من العدل، وكل خيانة صغيرة تهدم جزءًا من الأمان، وكل استهزاء بالمعنى يهدم جزءًا من الروح. وكما أن البناء تراكمي، فالهدم تراكمي أيضًا. لا تسقط المجتمعات دفعة واحدة، بل تتآكل عبر آلاف التنازلات الصغيرة. ولا ينهار الإنسان فجأة، بل ينحدر حين يتصالح مع ما كان يستنكره، ويعتاد ما كان يخجل منه، ويبرر ما كان يرفضه.

ومن هنا فإن مقاومة الهدم لا تكون فقط في اللحظات الكبرى، بل في التفاصيل اليومية. أن يقول الإنسان الصدق حين يكون الكذب أسهل، أن يحفظ الأمانة حين لا يراه أحد، أن يرفض الظلم الصغير قبل أن يكبر، أن يبني علاقة بدل أن يحطمها بكلمة، أن يحمي المعنى من السخرية الرخيصة، أن يضيف إلى العالم شيئًا من النظام والجمال والرحمة. هذه الأفعال قد تبدو صغيرة، لكنها حجارة خفية في بناء الإنسان والحضارة.

وفي المقابل، فإن الهدم العدمي يغري الإنسان لأنه يمنحه شعورًا سريعًا بالقوة. فمن السهل أن يسخر، أن يهاجم، أن يشكك، أن يحرق، أن ينسف، أن يقول إن كل شيء فاسد. لكن الأصعب أن يقترح، ويصبر، ويؤسس، ويتحمل كلفة البناء. ولذلك فإن الإنسان الذي لا يملك مشروعًا قد يغريه أن يعيش على هدم مشاريع الآخرين. غير أن الهدم بلا أفق لا ينتج حرية، بل يترك فراغًا؛ والفراغ لا يبقى طويلًا، بل تملؤه غالبًا قوى أكثر قسوة.

إن البناء الحقيقي يحتاج إلى صبر طويل، لأن ما يتصل بالإنسان لا ينضج بسرعة. تربية طفل، بناء مؤسسة، إصلاح مجتمع، تأسيس معرفة، تهذيب نفس، إقامة عدل؛ كل

ذلك يحتاج إلى زمن وتراكم. أما الهدم فيستعجل النتيجة. ولذلك فإن الصبر ليس فضيلة فردية فقط، بل شرط عمراني. ومن لا يصبر على البناء قد يصبح شريكاً في الهدم ولو كان حسن النية. فكثير من المشاريع تنهار لا لأن أصحابها أرادوا خرابها، بل لأنهم أرادوا ثمرتها قبل أوانها.

وهنا يظهر الفرق بين الإصلاح والهدم. الإصلاح يرى الخلل، لكنه لا يكره الوجود كله. يهدم موضع الفساد ليحفظ أصل البناء. أما الهدم العدمي فيخلط بين المرض والجسد، وبين الخطأ والحقيقة، وبين المؤسسة الفاسدة وفكرة المؤسسة نفسها. الإصلاح يحتاج إلى بصيرة تميز، والهدم العدمي يعيش من التعميم. الإصلاح صعب لأنه يعمل بالمشروط، أما الهدم العدمي فيعمل بالفأس. ولذلك فإن المجتمعات تحتاج إلى نقد إصلاحي شجاع، لا إلى تخريب يائس، ولا إلى محافظة عمياء ترفض الاعتراف بالخلل.

إن الإنسان البناء ليس من لا يرى الخراب، بل من لا يستسلم له. يرى الفساد لكنه لا يجعله مبرراً للعبث، ويرى الظلم لكنه لا يحول مقاومته إلى ظلم آخر، ويرى الانهيار لكنه يبحث عن نقطة يبدأ منها البناء. ومن هنا فإن البناء فعل إيمان: إيمان بأن التغيير ممكن، وأن الإنسان قابل للإصلاح، وأن التاريخ ليس مغلقاً، وأن المعنى يستحق الجهد، وأن ما لا يكتمل اليوم قد يكتمل غداً. أما الهدم حين يصير فلسفة، فإنه غالباً يخفي يأساً عميقاً من الإنسان.

وفي الخلاصة، فإن الإنسان بين البناء والهدم هو الإنسان بين الاستخلاف والفساد. فإذا فهم قوته بوصفها أمانة، وعقله بوصفه هداية، وحرية بوصفها مسؤولية، وماله بوصفه وسيلة، وعلاقته بالآخر بوصفها عهداً، صار كائن عمران. أما إذا جعل ذاته مركزاً مطلقاً، وقوته حقاً في الاستباحة، وحرية انفلاتاً، وماله إلهاً، وعقله خادماً لرغبته، صار كائن هدم. والفرق بين الاثنين ليس في القدرة وحدها، بل في المعنى الذي يحكم القدرة.

وهكذا يصل هذا الفصل إلى نتيجته الكبرى: الإنسان لا يُقاس فقط بما يستطيع أن يصنع، بل بما يختار أن يصنع بقدرته. فقدرته على البناء دليل عظمته، وقدرته على الهدم دليل خطورته. وما لم تُهدب هذه القدرة بالعدل والرحمة والمعنى، فإن اليد التي تبني قد تصبح هي نفسها اليد التي تهدم. ومن هنا فإن أخطر سؤال لا يكون: ماذا يستطيع الإنسان؟ بل: أي إنسان يملك هذه القدرة؟ أهو إنسان مستخلف أم مستكبر؟ أمين أم مستبيح؟ بناء أم هدام؟

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الإنسان لا يُفهم بوصفه كائنًا يعيش في العالم فحسب، بل بوصفه كائنًا يعيد تشكيل العالم. فهو يبني ويهدم، يعمر ويفسد، يؤسس وينقض، يخلق المعنى ثم قد ينقلب عليه. ومن هنا فإن جدلية البناء والهدم ليست مسألة خارجية تتعلق بما يصنعه الإنسان في المدن والمؤسسات والحضارات فقط، بل هي انعكاس مباشر لما يحدث في داخله من توازن أو اختلال.

لقد ظهر أن البناء فعل إيمان بالإمكان. فالإنسان لا يبني إلا لأنه يعتقد، بوعي أو بغير وعي، أن المستقبل يستحق الجهد، وأن الواقع قابل للتحسين، وأن المعنى يمكن أن يتجسد في صورة بيت، أو مؤسسة، أو علم، أو عدالة، أو تربية، أو حضارة. أما الهدم، حين يتحول إلى نزعة دائمة، فإنه يعبر غالبًا عن يأس، أو غضب، أو غرور، أو فقدان للمعنى، أو رغبة في السيطرة، أو عجز عن الصبر على شروط البناء الطويل.

والبناء ليس ماديًا فقط. فالإنسان يبني الثقة، والضمير، والمعرفة، والعلاقات، واللغة، والمؤسسات، والدولة، والذاكرة، والأمل. والهدم كذلك لا يكون ماديًا فقط؛ فقد تهدم كلمة ثقة، ويهدم ظلم صغير معنى العدالة، وتهدم خيانة واحدة بنية علاقة كاملة، وتهدم السخرية الدائمة روح مجتمع. لذلك فإن أخطر الهدم هو الهدم الصامت، الذي لا يظهر ككارثة مفاجئة، بل كتآكل تدريجي في المعنى والقيم والروابط.

وقد تبين أن الحضارات لا تنهار غالبًا بضربة واحدة، بل حين يصبح الهدم الداخلي أسرع من القدرة على الإصلاح. حين تتآكل الثقة، ويضعف المعنى، وتتحول المؤسسات إلى قشور، وتفقد النخب إرادة التجدد، ويتحول النقد إلى عبث أو تتحول المحافظة إلى جمود، يبدأ البناء من الداخل بفقدان روحه. أما الحضارات الحية فهي التي تمتلك شجاعة نقد ذاتها دون أن تدمر نفسها، وتجديد معناها دون أن تقطع جذورها.

وفي الأفق القرآني، يتحدد البناء بمعنى العمران والاستخلاف، ويتحدد الهدم بمعنى الفساد. فالإنسان مستخلف لا مالك مطلق، وأمين لا مستبيح. ولذلك فإن كل قوة لا تخدم الأمانة قابلة لأن تتحول إلى فساد، وكل عمران لا يحفظ الإنسان والعدل والميزان قد يصبح بناءً ظاهريًا يخفي هدمًا عميقًا. فليست كل مدينة عمرانًا، ولا كل تقدم صلاحًا، ولا كل توسع حضارة. العمران الحق هو الذي يبني الإنسان مع المكان، والعدل مع النظام، والمعنى مع المادة.

وهكذا تكشف جدلية البناء والهدم عن خلاصة تناقضات الإنسان السابقة كلها. فإذا غلبت رغبته على عقله، هدم. وإذا حكمه خوفه، هدم. وإذا سكر بقوته، هدم. وإذا فقد إيمانه بالمعنى، هدم. وإذا استسلم لأنانيته، هدم. أما إذا هذب رغبته بالعقل، وخوفه بالحرية، وقوته بالرحمة، وشكه بالمعنى، وأنانيته بالإيثار، صار قادرًا على البناء. فالبناء ليس فعل اليد وحدها، بل ثمرة إنسان متوازن من الداخل.

ومن هنا فإن السؤال الأخير في هذا الفصل ليس: هل يستطيع الإنسان أن يبني؟ فقد أثبت التاريخ أنه يستطيع. وليس: هل يستطيع أن يهدم؟ فقد أثبت التاريخ ذلك أيضًا. السؤال الأعمق هو: أي إنسان يملك القدرة؟ لأن القدرة في يد الإنسان غير المهذب قد تتحول إلى خراب، أما القدرة في يد الإنسان المسؤول فقد تتحول إلى عمران. ولذلك لا يكفي أن نزداد قوة ومعرفة وأدوات، بل لا بد أن نسأل دائمًا: ما المعنى الذي يقود هذه القوة؟ وما الإنسان الذي يستخدم هذه المعرفة؟ وما الغاية التي تخدمها هذه الأدوات؟

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان كائن عمران حين يتذكر أمانته، وكائن فساد حين ينسى حدوده. إنه يبني حين يعيش بوصفه مسؤولاً عن العالم، ويهدم حين يعيش بوصف العالم ملكاً لرغبته. وبين هذين الطريقين تتحدد صيرورته: إما أن يكون امتداداً للمعنى في الأرض، وإما أن يصبح قوة عبث تعبث بما أُتيح لها من قدرة.

خاتمة القسم الخامس

التناقض بوصفه شرط الصيرورة

حين بدأ هذا القسم كان السؤال المطروح ضمناً هو: هل تناقضات الإنسان دليل نقصه أم سر عظمته؟ هل هي علامة على اضطرابه أم على فراده؟ هل ينبغي النظر إلى التوترات التي تسكنه بوصفها أمراضاً يجب التخلص منها، أم بوصفها عناصر تكوينية لا يمكن فهم الإنسان إلا من خلالها؟ ومع نهاية هذه الرحلة يتبين أن الإنسان لا يعيش التناقض على هامش وجوده، بل في قلبه. فالتناقض ليس حادثاً عارضاً في الكائن الإنساني، بل هو أحد شروط وجوده الأساسية، وأحد أسرار حركته وصيرورته وتاريخه.

لقد رأينا الإنسان بين الخير والشر، فلم نجده خيراً خالصاً ولا شراً خالصاً، بل كائناً يحمل إمكان الاثنين معاً. ولو كان خيراً محضاً لما كانت للأخلاق قيمة، ولو كان شراً محضاً لما كان للإصلاح معنى. إن القيمة الأخلاقية للإنسان تنشأ من أنه قادر على السقوط وقادر على النهوض، قادر على الخيانة وقادر على الوفاء، قادر على القسوة وقادر على الرحمة. ومن هذا الإمكان المزدوج يولد الفعل الأخلاقي بوصفه اختياراً لا استجابة آلية.

ورأيناه بين العقل والرغبة، فاكتشفنا أن العقل وحده لا يصنع إنساناً، كما أن الرغبة وحدها لا تبني حياة. فالعقل يمنح الاتجاه، والرغبة تمنح الطاقة. وإذا انفصل أحدهما عن الآخر اختلت البنية الإنسانية. العقل بلا رغبة يتحول إلى برودة وجمود، والرغبة بلا عقل تتحول إلى اندفاع وفوضى. ولذلك لا تتحقق إنسانية الإنسان بإلغاء أحد الطرفين، بل بإقامة توازن خلاق بينهما.

ثم رأيناه بين الحرية والخوف، فتبين أن الإنسان لا يعيش حرية مطلقة ولا خضوعاً مطلقاً. إنه يسعى إلى التحرر، لكنه يحمل داخله مخاوف لا تنتهي. يخاف الموت، والفقد،

والعزلة، والفشل، والمجهول. ومع ذلك فإنه يواصل السير، ويبنّي، ويحب، ويقاوم. ومن هنا فإن الشجاعة ليست غياب الخوف، بل القدرة على تجاوزه. والحرية ليست التحرر من كل قيد، بل القدرة على الاختيار رغم القيود.

ورأيناه بين القوة والضعف، فاكتشفنا أن الإنسان أعظم مما يظن وأضعف مما يتصور. يستطيع أن يغير مجرى التاريخ، لكنه يعجز أحياناً عن تغيير نفسه. يبنّي الحضارات، لكنه يقف عاجزاً أمام المرض والموت والزمن. ومن هنا جاءت الحكمة الإنسانية الكبرى: أن القوة التي تنسى ضعفها تتحول إلى طغيان، وأن الضعف الذي ينسى كرامته يتحول إلى انهيار. أما النضج فيولد من وعي الإنسان بالأمرين معاً.

ثم دخلنا إلى جدلية الإيمان والشك، فوجدنا أن الإنسان ليس كائن يقين مطلق ولا كائن شك مطلق. إنه يبحث عن المعنى، لكنه لا يتوقف عن السؤال. يحتاج إلى الطمأنينة، لكنه لا يستطيع إلغاء قلقه المعرفي والوجودي. ومن هنا فإن الإيمان الناضج لا يقتل السؤال، والشك الناضج لا يهدم المعنى. كلاهما يدخلان في رحلة الإنسان الطويلة نحو الحقيقة.

وانتقلنا بعد ذلك إلى الأناية والإيثار، فاكتشفنا أن الإنسان يبدأ من ذاته لكنه لا يكتمل بها. يحب نفسه، ويحميها، ويبحث عن مصلحته، لكنه يمتلك أيضاً قدرة مدهشة على تجاوز ذاته، وعلى البذل، والعطاء، والتضحية. ومن هنا فإن الإنسان لا يبلغ إنسانيته الكاملة حين يذيب ذاته، ولا حين يعبدها، بل حين يحولها من مركز مغلق إلى ذات مفتوحة على الآخرين.

وأخيراً رأيناه بين البناء والهدم، فاكتشفنا أن اليد التي تبني هي نفسها اليد التي تستطيع أن تهدم، وأن العقل الذي ينتج الحضارة قادر أيضاً على إنتاج أدوات الدمار. ولذلك فإن التقدم لا يكون مضموناً بمجرد زيادة المعرفة أو القوة، بل يتوقف على نوع الإنسان الذي يحمل هذه المعرفة وهذه القوة.

إن هذه التناقضات كلها ليست جزراً منفصلة، بل خيوط متشابكة في نسيج واحد. فالخير يرتبط بالعقل، والعقل يرتبط بالحرية، والحرية ترتبط بالإيمان، والإيمان يرتبط بالإيثار، والإيثار يرتبط بالعمران. كما أن الشر يرتبط بالرغبة المنفلتة، والرغبة المنفلتة ترتبط بالخوف، والخوف قد يرتبط بالأناثية، والأناثية قد تنتهي إلى الهدم. ومن هنا فإن الإنسان ليس مجموعة تناقضات متجاوزة فقط، بل بنية متداخلة تتحرك عناصرها بعضها في بعض بصورة دائمة.

وهنا نصل إلى النتيجة المركزية لهذا القسم: أن التناقض ليس نقيض الصيرورة، بل شرطها. فلو كان الإنسان كائناً منسجماً انسجماً كاملاً مع نفسه لما تحرك، ولما سأل، ولما بحث، ولما أخطأ، ولما تعلم، ولما تطور. إن الحركة الإنسانية كلها تنبع من التوتر بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والإمكان، بين النقص والكمال، بين السقوط والصعود. ولذلك فإن الصيرورة الإنسانية ليست رغم التناقض، بل بفضلها.

فالإنسان لا يصبح إنساناً لأنه وصل، بل لأنه يسير. ولا لأنه اكتمل، بل لأنه يحاول أن يكتمل. ولا لأنه تخلص من كل تناقض، بل لأنه يتعلم كيف يدير تناقضاته ويحولها إلى طاقة للنمو. إن الخير لا يولد من غياب الشر، بل من مقاومته. والحرية لا تولد من غياب الخوف، بل من تجاوزه. والإيمان لا يولد من غياب السؤال، بل من عبوره. والإيثار لا يولد من غياب الذات، بل من تهذيبها. والعمران لا يولد من غياب إمكان الهدم، بل من الانتصار عليه.

ومن هنا فإن الإنسان ليس كائن التوازن النهائي، بل كائن البحث عن التوازن. إنه مشروع مفتوح أكثر منه حقيقة مكتملة. يعيش دائماً بين قطبين، ويتحرك دائماً بين حدين، ويعيد تشكيل نفسه باستمرار. ولذلك فإن كل محاولة لتعريف الإنسان تعريفاً مغلقاً تنتهي إلى اختزاله؛ لأنه أوسع من أن يُختزل في بعد واحد، أو وظيفة واحدة، أو غريزة واحدة، أو فكرة واحدة.

لقد حاولت الفلسفات أن تردّه إلى العقل، وحاولت البيولوجيا أن تردّه إلى الجسد، وحاولت بعض المدارس النفسية أن تردّه إلى الرغبة، وحاولت بعض النظريات الاجتماعية أن تردّه إلى البنية أو الطبقة أو السلطة. لكن الإنسان ظل يفلت من كل اختزال، لأنه الكائن الذي يجمع ولا يُختزل، ويحتوي ولا يُحتوى، ويتجاوز كل تعريف نهائي يُفرض عليه.

ولهذا فإن أعظم ما يكشفه هذا القسم هو أن الإنسان ليس معادلة تُحل، بل سؤال يُعاش. إنه الكائن الذي يحمل في داخله السماء والطين، العقل والعاطفة، الخوف والرجاء، الأنانية والإيثار، البناء والهدم، السقوط والصعود. وهذه الازدواجية ليست لعنة وجودية، بل هي ما يمنحه إمكان الحرية والمعنى والمسؤولية.

وهكذا ينتهي هذا القسم إلى أن التناقض ليس خللاً في الإنسان، بل جزء من هندسته الوجودية. ومن هذا التناقض تنبثق الحركة، ومن الحركة تنبثق الصيرورة، ومن الصيرورة يولد التاريخ الفردي والجماعي للإنسان. ولذلك فإن الإنسان لا يُفهم بوصفه كائناً ثابتاً، بل بوصفه كائناً في حالة تشكل دائم، يخرج من صورة إلى صورة، ومن سؤال إلى سؤال، ومن أفق إلى أفق.

إنه ليس ما هو عليه فقط، بل ما يستطيع أن يصير إليه. وهذه هي الحقيقة الأعمق التي يكشفها هذا القسم: أن الإنسان ليس كائناً مكتملاً يعيش التناقض، بل كائن يصير من خلال تناقضه. ومن هنا تبدأ الرحلة التالية، حيث يغادر الإنسان فضاء التناقضات الداخلية ليتنقل إلى فضاء المجتمع والتاريخ، حيث تتحول هذه التوترات النفسية والوجودية إلى قوى تصنع الدول والثورات والحضارات والانهيارات.

وبذلك يكتمل القسم الخامس بوصفه قلب الكتاب النابض، لأنه كشف الإنسان من الداخل، لا كما يبدو، بل كما يتشكل؛ لا بوصفه جوهرًا ساكنًا، بل بوصفه جدلية مفتوحة بين التناقض والصيرورة.

القسم السادس
الإنسان والمجتمع والتاريخ

تمهيد القسم

لا يكتمل فهم الإنسان من داخله وحده؛ لأن الإنسان، مهما كان عميقاً في ذاته، لا يولد فرداً مكتملاً منعزلاً عن العالم، بل يولد داخل شبكة من العلاقات، واللغة، والذاكرة، والسلطة، والجماعة، والمصلحة، والخوف، والحب، والصراع. إن الإنسان ليس ذاتاً مغلقة ثم يأتي المجتمع بعد ذلك بوصفه إضافة خارجية، بل إن المجتمع يدخل في تكوينه منذ اللحظة الأولى: في لغته، وفي صورته عن نفسه، وفي معنى الخير والشر، وفي حدود الممكن والممنوع، وفي شكل الخوف والرجاء، وفي طريقة فهمه لله والعالم والناس والتاريخ. ولذلك فإن الانتقال من الإنسان والتناقض إلى الإنسان والمجتمع والتاريخ ليس انتقالاً من موضوع إلى آخر، بل انتقال من الداخل إلى الخارج، ومن البنية النفسية إلى البنية الاجتماعية، ومن التوتر الفردي إلى تجسده التاريخي.

فالخير والشر لا يقيان في النفس فقط، بل يصيران قانوناً أو ظلماً، عدلاً أو استبداداً، رحمة أو قسوة جماعية. والعقل والرغبة لا يقيان في قرار الفرد وحده، بل يتحولان إلى اقتصاد وثقافة وسوق وسياسة. والحرية والخوف لا يقيان تجربة داخلية، بل يصيران نظام حكم، وتربية، وخطاباً عاماً، ومجالاً للكرامة أو الإذلال. والقوة والضعف لا يقيان وصفين للأفراد، بل يتحولان إلى طبقات، ومراكز سلطة، ومؤسسات، ودول، وعلاقات هيمنة. والإيمان والشك لا يقيان قلقاً روحياً فقط، بل يصيران حضارات ومعاني كبرى وأزمات تاريخية. والأناية والإيثار لا يقيان خلقين شخصيين، بل يتحولان إلى عدالة اجتماعية أو استغلال، إلى تكافل أو تفكك، إلى أمة أو سوق مفترسة. والبناء والهدم لا يقيان فعلين ماديين، بل يصيران تاريخاً كاملاً: حضارات تقوم، ودول تسقط، وثورات تولد، ومجتمعات تتفكك أو تنهض.

ومن هنا فإن الإنسان لا يصنع التاريخ من خارج تناقضاته، بل يصنعه بها. إن التاريخ ليس إلا الإنسان وقد خرج من داخله إلى العالم؛ الإنسان حين يحب ويخاف، حين يطمع ويؤثر، حين يؤمن ويشك، حين يبني ويهدم، حين يطيع ويتمرّد، حين يصنع الدولة ثم يخضع لها، حين يقيم الجماعة ثم يختنق بها، حين يطلب الحرية ثم يخاف منها، حين يصنع الثورة ثم يعجز عن تحويلها إلى نظام عادل. ولذلك لا يمكن فهم المجتمع إلا بوصفه المرآة الكبرى للإنسان، ولا يمكن فهم التاريخ إلا بوصفه السجل المفتوح لصراعه مع ذاته.

وفي الرواية القرآنية، لا يظهر الإنسان بوصفه فردًا معزولاً عن الجماعة والتاريخ، بل يظهر دائماً داخل علاقات: آدم في تجربة التكليف والهبوط وبداية العمران، نوح مع قومه وصراع الدعوة والرفض، إبراهيم في مواجهة الجماعة الوثنية والسلطة الرمزية، موسى في مواجهة فرعون بوصفه نموذجاً للسلطة الطاغية والمجتمع المستضعف، يوسف في قلب الدولة والإدارة والاقتصاد، داود وسليمان في علاقة النبوة بالحكم، وقارون في علاقة المال بالاستعلاء، وسبأ في علاقة النعمة بالعمران والانهيال. إن القرآن لا يقدم الإنسان كفكرة مجردة، بل ككائن يتحرك داخل المجتمع والتاريخ، حيث تتجسد اختياراته في سنن، ومآلات، وصعود، وسقوط.

ولهذا فإن القسم السادس لا يدرس الإنسان اجتماعياً بمعنى سطحي، ولا تاريخياً بمعنى سرد الوقائع، بل يحاول أن يكشف كيف تتحول البنية الإنسانية الداخلية إلى بنية اجتماعية وتاريخية. كيف يصير الإنسان كائناً اجتماعياً؟ كيف تنشأ السلطة من حاجته إلى النظام ثم تتحول أحياناً إلى قهر؟ كيف تظهر الطبقة من تفاوت القوة والمال والمعرفة؟ كيف تقوم الدولة بوصفها ضرورة إنسانية ثم تنحرف حين تنسى وظيفتها؟ كيف تصنع الجماعة الإنسان وتحاصره في الوقت نفسه؟ كيف تولد الثورة من التوتر بين الحرية

والخوف، والعدل والظلم، والأمل واليأس؟ وكيف ينشأ الاغتراب حين يعيش الإنسان في عالم صنعه بيده ثم لا يعود يتعرف فيه على نفسه؟

إن هذا القسم هو خروج الإنسان من مرآة النفس إلى مسرح التاريخ. فبعد أن رأيناه في تناقضه الداخلي، سنراه الآن في علاقته بالآخرين، بالسلطة، بالطبقة، بالدولة، بالجماعة، بالثورة، وبالاغتراب. وسنكتشف أن الإنسان لا يكون إنساناً كاملاً إلا داخل العلاقة، وأن المجتمع ليس مجرد تجمع أفراد، بل فضاء تتشكل فيه الذات، وأن التاريخ ليس زمناً خارجياً يمر على الإنسان، بل هو حصيلة فعله، وخوفه، وطموحه، وفساده، وصلاحه، وعمرانه، وانهيائه.

الفصل الأول

الإنسان ككائن اجتماعي

ليس الإنسان فردًا أولاً ثم اجتماعيًا بعد ذلك، بل هو يولد في قلب العلاقة قبل أن يعي ذاته بوصفها ذاتًا مستقلة. فاللغة التي يفكر بها ليست من صنعه الفردي، والرموز التي يرى من خلالها العالم سبقته، والأسماء التي يعرف بها الأشياء جاءت إليه من جماعة، وصور الخير والشر تشكلت داخله من خلال التربية، والحب الأول الذي حفظ حياته كان علاقة، والخوف الأول الذي هدد كيانه كان أيضًا علاقة. ولذلك فإن الإنسان لا يدخل المجتمع من الخارج، بل يخرج إلى وعيه بذاته من داخل المجتمع. إن «الأننا» نفسها لا تستيقظ إلا في مواجهة «أنت»، ولا تعرف حدودها إلا داخل شبكة من الاعتراف والمنع والنداء والاستجابة.

ومن هنا فإن القول إن الإنسان كائن اجتماعي لا يعني فقط أنه يحتاج إلى الآخرين لتأمين طعامه وأمنه ومصالحه، بل يعني أن وجوده الإنساني نفسه لا يتشكل إلا بالآخرين. فالإنسان لا يتعلم الكلام وحده، ولا يبني معنى الكرامة وحده، ولا يكتشف صورته عن نفسه وحده. إنه يرى ذاته في مرايا الآخرين، في عين الأم، وفي سلطة الأب، وفي لغة الجماعة، وفي حكم المجتمع، وفي اعتراف الأقران، وفي الصراع مع المختلف. ولذلك فإن العزلة المطلقة لا تنتج إنسانًا مكتملاً، بل تنتج كائنًا محرومًا من شروط التكون الإنساني. فالإنسان لا يحتاج إلى المجتمع بوصفه وسيلة فقط، بل بوصفه شرطًا من شروط إنسانيته.

غير أن هذه الحقيقة لا تعني أن المجتمع خير مطلق. فالمجتمع يصنع الإنسان، لكنه قد يشوهه أيضًا. يمنحه اللغة، لكنه قد يسجنه داخلها. يمنحه الانتماء، لكنه قد يحول الانتماء إلى عصبية. يمنحه القيم، لكنه قد يورثه أوهامًا. يمنحه الحماية، لكنه قد يطلب منه

الطاعة العمياء. ومن هنا تبدأ جدلية الإنسان والمجتمع: الإنسان لا يستطيع أن يكون إنساناً بلا مجتمع، لكنه لا يستطيع أن يكتمل إذا ابتلعه المجتمع ابتلاعاً كاملاً. إنه يحتاج إلى الآخرين كي يتكون، ويحتاج إلى مسافة منهم كي لا يذوب.

فالإنسان بين الفرد والجماعة ليس معادلة بسيطة. الفرد المنعزل وهم، والجماعة التي تلغي الفرد خطر. الفرد بلا جماعة يفقد اللغة والمعنى والحماية، والجماعة بلا فرد حر تتحول إلى كتلة عمياء. ولذلك فإن المجتمع الإنساني السليم ليس الذي يذيب الأفراد في هوية واحدة، ولا الذي يتركهم ذرات متفرقة بلا رابط، بل الذي يبني علاقة متوازنة بين الذات والآخر، بين الحرية والانتماء، بين الخصوصية والمسؤولية، بين الحق الفردي والخير العام. وهذا التوازن صعب، لأنه يتطلب أن يعترف الفرد بأنه ليس مركز العالم، وأن تعترف الجماعة بأن الإنسان ليس مجرد أداة في يدها.

إن القرآن يقدم الإنسان دائماً في شبكة علاقة: علاقة بالله، وعلاقة بالنفس، وعلاقة بالوالدين، وبالزوج، وبالأبناء، وبالقوم، وبالأمة، وبالضعفاء، وبالمخالفين، وبالأرض. ليست الأخلاق القرآنية أخلاق فرد منعزل، بل أخلاق كائن يعيش مع غيره. فالبر، والعدل، والإحسان، والرحمة، والشورى، والأمانة، والوفاء بالعهد، والنهي عن الظلم، كلها مفاهيم لا معنى لها إلا داخل علاقة. حتى التقوى، على عمقها الداخلي، تظهر آثارها في السلوك الاجتماعي: في العدل، والإنصاف، وكف الأذى، ورعاية الحق، وعدم أكل أموال الناس بالباطل. وبذلك لا يفصل القرآن بين صلاح الداخل وصلاح العلاقة.

في الرواية القرآنية عن آدم، لا تبدأ الإنسانية بفرد مكتفٍ بذاته، بل تبدأ بعلاقة: خلق، وتعليم أسماء، وسكن، وزوج، وابتلاء، وهبوط إلى الأرض حيث تبدأ تجربة الاجتماع وال عمران. وتعليم الأسماء هنا ليس مجرد معرفة لغوية، بل إشارة عميقة إلى أن الإنسان كائن معنى، وأنه لا يعيش في الطبيعة كما تعيش الكائنات الأخرى، بل يسمي، ويميز،

ويفهم، ويتواصل. والتسمية لا تكتمل إلا بالمشاركة؛ فاللغة بطبيعتها اجتماعية، والمعنى لا يستقر إلا إذا أمكن تداوله. ومن هنا فإن أول ملامح الإنسان ليست القوة، بل القدرة على المعنى، والمعنى لا يحيا إلا في فضاء علاقة.

ثم تأتي قصة ابني آدم لتكشف الوجه الآخر للاجتماع الإنساني: أن القرب لا يمنع الصراع، وأن الأخوة لا تلغي الحسد، وأن الإنسان الذي يحتاج إلى الآخر قادر أيضًا على الاعتداء عليه. هنا تظهر مأساة الاجتماع الأولى: الإنسان لا يعيش وحده، لكنه لا يعرف دائمًا كيف يعيش مع غيره. العلاقة التي يفترض أن تكون مجالًا للتكامل قد تتحول إلى مجال للغيرة والعدوان. ومن هنا فإن المجتمع ليس مجرد حاجة، بل امتحان. فالآخر ليس فقط من يعينني على الحياة، بل من يكشف حدودي، ويختبر عدلي، ويوقظ حسدي، ويدعوني إلى الاعتراف بأن الوجود ليس لي وحدي.

إن أصل الاجتماع الإنساني إذن ليس مصلحة فقط، بل هشاشة ومعنى في آن واحد. فالإنسان ضعيف وحده، ولذلك يجتمع. لكنه لا يجتمع فقط لأنه ضعيف، بل لأنه كائن يبحث عن الاعتراف والمعنى والمشاركة. فالحبز لا يكفيه، ولا الأمن وحده يكفيه، ولا تبادل المنافع يكفيه. إنه يحتاج إلى أن يُرى، وأن يُسمع، وأن يُحب، وأن يتمي، وأن يشعر أن وجوده داخل شبكة لا داخل فراغ. لذلك فإن المجتمع ليس مجرد عقد منفعة، بل مجال اعتراف. ومن يفقد الاعتراف داخل مجتمعه قد يكون حاضراً جسدياً وغائباً وجودياً.

ومن هنا نفهم لماذا يكون الإقصاء الاجتماعي من أقسى أشكال الألم. فالإنسان حين يُطرد من الجماعة لا يفقد منفعة فقط، بل يفقد مرآة وجوده. وحين يُحتقر، لا يُسلب مالا فحسب، بل يُسلب معنى الاعتراف. وحين يُعامل بوصفه هامشاً، يشعر كأن وجوده ناقص. ولذلك فإن العدالة الاجتماعية ليست توزيعاً مادياً فقط، بل اعتراف بالكرامة. فالمجتمع الذي يطعم الفقير ولا يحترمه لم يحقق إنسانيته كاملة، والمجتمع الذي يمنح الحقوق القانونية لكنه ينتج الإهانة الرمزية يبقى مجتمعاً مختلاً في عمقه.

إن الإنسان يحتاج إلى المجتمع كي يتعلم القانون الأول للإنسانية: أن الآخر ليس شيئاً. الطفل يتعلم تدريجياً أن بكاءه ليس الصوت الوحيد، وأن رغبته ليست الأمر المطلق، وأن للآخرين حدوداً وحقوقاً ومشاعر. هذه التربية على الاعتراف هي أساس الاجتماع. فإذا فشلت، نشأ الإنسان أنانياً، يرى المجتمع مجالاً للاستعمال لا مجالاً للمشاركة. وإذا بالغت الجماعة في سحق الفرد، نشأ الإنسان خانعاً، لا يعرف ذاته إلا بوصفها صدى لما يطلبه الآخرون. ولذلك فإن التربية الاجتماعية العميقة هي التي تخرج الإنسان من أنانية الطفولة دون أن تسحق فرديته.

وفي هذا المستوى تظهر أهمية العرف والقيم والرموز. فالمجتمع لا يقوم بالقانون الرسمي وحده، بل يقوم بمجموعة من المعاني المشتركة التي تحدد ما هو عيب وما هو شرف، ما هو مقبول وما هو مرفوض، ما هو نبيل وما هو دنيء. هذه المعاني قد تهذب الإنسان إذا كانت متصلة بالعدل والرحمة والصدق، وقد تسجنه إذا تحولت إلى تقاليد عمياء. ومن هنا فإن كل مجتمع يحتاج إلى نقد أخلاقي مستمر لقيمه، لأن القيم التي تبدأ لحماية الإنسان قد تتحول مع الزمن إلى أدوات لقمعه إذا فقدت علاقتها بالمقصد.

إن المجتمع لا يصنع الإنسان فقط عبر ما يأمره به، بل عبر ما يجعله يراه طبيعياً. وهذه هي خطورة التنشئة الاجتماعية. فالإنسان قد يعتاد الظلم إذا رآه منتشرًا، وقد يعتاد التمييز إذا تربى عليه، وقد يعتاد الخوف إذا كان جزءاً من الحياة اليومية، وقد يعتاد النفاق إذا كان طريق النجاة. وحين يصبح الشيء مألوفاً، يفقد قدرته على إثارة السؤال. لذلك فإن أخطر المجتمعات ليست فقط التي ترتكب الخطأ، بل التي تجعل الخطأ طبيعياً. فالطبيعي الاجتماعي ليس دائماً حقاً أخلاقياً؛ قد يكون مجرد ظلم طال عليه الزمن حتى صار عادة.

ومن هنا فإن الإنسان الحر داخل المجتمع هو الذي يستطيع أن يعيش الانتماء دون أن يفقد القدرة على السؤال. ليس المطلوب أن يكون الإنسان متمرداً على كل شيء، ولا تابعاً

لكل شيء، بل أن يمتلك ضميرًا قادرًا على التمييز بين ما يستحق الحفظ وما يستحق النقد. فالمجتمع يحتاج إلى الوفاء، لكنه يحتاج أيضًا إلى المراجعة. وإذا غاب الوفاء تفكك، وإذا غابت المراجعة تجمد. ولذلك فإن الإنسان الاجتماعي الناضج هو من يحب مجتمعه دون أن يعبد، وينتمي إليه دون أن يغلق عقله، وينقده دون أن يكرهه.

في القصص القرآني، تتكرر مواجهة الأنبياء مع أقوامهم لا بوصفها مواجهة فرد مع أفراد فقط، بل بوصفها مواجهة بين وعي جديد وبنية اجتماعية مستقرة. فالنبي لا يأتي غالبًا إلى فراغ، بل يأتي إلى مجتمع له عاداته، ومصالحه، ورموزه، ونخبه، ومخاوفه. ولذلك لا يكون رفض الدعوة رفضًا فكريًا مجردًا، بل دفاعًا اجتماعيًا عن نظام قائم. قوم نوح لا يرفضون كلمة فقط، بل يرفضون اهتزاز ترتيب اجتماعي طويل. وقوم إبراهيم لا يدافعون عن أصنام من حجر فقط، بل عن نظام رمزي كامل يمنحهم معنى وهوية وسلطة. وفرعون لا يرفض موسى بوصفه رأيًا مخالفًا، بل بوصفه تهديدًا لبنية الحكم والاستعباد.

وهذا يكشف أن المجتمع يقاوم التغيير لا لأن أفراده أشرار بالضرورة، بل لأن كل مجتمع يبني حول نفسه أجهزة دفاع. يخاف أن يفقد رموزه، أو مصالحه، أو يقينه، أو توازنه. ومن هنا فإن إصلاح المجتمع ليس مجرد إلقاء فكرة صحيحة، بل مواجهة شبكة من العادات والمصالح والمخاوف والسلطات. لذلك كان الأنبياء، في الرواية القرآنية، لا يواجهون الجهل وحده، بل يواجهون البنية الاجتماعية التي تحمي الجهل حين يصير جزءًا من النظام.

إن الإنسان ككائن اجتماعي هو إذن كائن يتكون داخل المجتمع، لكنه قد ينهض أيضًا لتغييره. وهذه مفارقة كبرى: المجتمع يصنع الإنسان، ثم يأتي الإنسان أحيانًا ليعيد صناعة المجتمع. ولو كان الإنسان مجرد نتاج كامل لبيئته لما أمكن الإصلاح ولا النبوة ولا الثورة ولا التجديد. ولو كان منفصلًا تمامًا عن المجتمع لما أمكن فهم أثر التربية واللغة والثقافة

عليه. الحقيقة أنه بين الأمرين: ابن مجتمعه، لكنه ليس أسيره المطلق. يحمل أثر الجماعة، لكنه يستطيع أن يراجعها. يتكلم بلغتها، لكنه يستطيع أن يفتح داخل اللغة معنىً جديدًا.

وهنا يظهر دور الضمير. فالضمير هو المسافة التي تمنع المجتمع من ابتلاع الإنسان ابتلاعًا كاملاً. إنه الصوت الداخلي الذي يستطيع أن يقول للجماعة: لستم دائماً على حق. وقد يكون هذا الصوت ضعيفاً في البداية، لكنه هو الذي يصنع إمكان التغيير. فكل إصلاح بدأ غالباً بإنسان أو قلة استطاعوا أن يروا ما اعتاده الناس، وأن يسموا الظلم ظلمًا حين صار عرفاً، وأن يفتحوا نافذة في جدار الجماعة. ومن هنا فإن المجتمع يحتاج إلى الضمير الفردي كما يحتاج الفرد إلى المجتمع. الفرد بلا مجتمع يضيع، والمجتمع بلا ضمائر حرة يفسد.

إن الإنسان ككائن اجتماعي يعيش دائماً بين حاجتين: حاجة إلى الانتماء، وحاجة إلى التفرد. إذا فقد الانتماء شعر بالعزلة، وإذا فقد التفرد شعر بالذوبان. وإذا بالغ في التفرد صار أنانياً أو غريباً عن كل رابطة، وإذا بالغ في الانتماء صار تابعاً بلا ذات. ولذلك فإن النضج الاجتماعي هو القدرة على أن يكون الإنسان مع الآخرين دون أن يفقد نفسه، وأن يكون نفسه دون أن يقطع صلته بالآخرين. هذه المعادلة هي قلب الاجتماع الإنساني.

وبذلك يتضح أن المجتمع ليس خارج الإنسان، بل داخله أيضاً. إنه يسكن في لغته، وفي خوفه، وفي أحلامه، وفي معايير، وفي ضميره أحياناً. والإنسان ليس خارج المجتمع، بل فاعل فيه أيضاً. إنه يستطيع أن يعيد إنتاجه أو يغيره، أن يكرس ظلمه أو يفتح فيه أفقاً للعدل. ومن هنا فإن سؤال الإنسان ككائن اجتماعي يقودنا مباشرة إلى سؤال السلطة؛ لأن كل اجتماع، مهما كان بسيطاً، يحتاج إلى تنظيم، وكل تنظيم يفتح باب القوة، وكل قوة تحتاج إلى ضبط حتى لا تتحول إلى سيطرة. وهذا ما سيقود الفصل التالي إلى البحث في الإنسان والسلطة، حيث تصبح العلاقة الاجتماعية أكثر تركيزاً وخطورة.

الفصل الثاني

الإنسان والسلطة

إذا كان الإنسان لا يعيش خارج المجتمع، فإنه لا يعيش أيضاً خارج السلطة. فالسلطة ليست ظاهرة طارئة في التاريخ الإنساني، ولا مجرد مؤسسة سياسية ظهرت مع الدولة الحديثة، بل هي إحدى البنى العميقة الملازمة للاجتماع البشري نفسه. فحيثما وُجد إنسانان أو أكثر، ظهرت بصورة أو بأخرى علاقة تأثير، وقيادة، وتنظيم، وطاعة، وقرار، وتوزيع للأدوار والمسؤوليات. ولذلك فإن سؤال السلطة ليس سؤال الدولة فقط، بل سؤال الإنسان ذاته؛ لأن السلطة تبدأ من الأسرة قبل أن تصل إلى القصر الجمهوري، وتبدأ من اللغة قبل أن تصل إلى القانون، وتبدأ من التربية قبل أن تصل إلى الجيش والمحاكم. ومن هنا فإن السلطة ليست شرّاً في أصلها، كما أنها ليست خيراً في أصلها. إنها أداة إنسانية ضرورية لتنظيم الحياة المشتركة. فالمجتمع الذي لا يملك سلطة ينزلق إلى الفوضى، كما أن المجتمع الذي تتحول فيه السلطة إلى غاية مستقلة ينزلق إلى الاستبداد. ولذلك فإن المعضلة الإنسانية لم تكن يوماً في وجود السلطة أو غيابها، بل في طبيعتها وحدودها ووظيفتها والعلاقة بينها وبين الإنسان.

إن الإنسان يحتاج إلى السلطة لأنه كائن اجتماعي، والاجتماع لا يستمر بلا تنظيم. فالأسرة تحتاج إلى سلطة تربية، والمدرسة تحتاج إلى سلطة تعليمية، والمؤسسة تحتاج إلى سلطة إدارية، والدولة تحتاج إلى سلطة سياسية. ومن دون هذه السلطة يصبح التنسيق بين الإرادات المتعددة شبه مستحيل. ولهذا فإن أول وظيفة للسلطة هي تحويل التعدد إلى نظام، والفوضى المحتملة إلى انتظام يسمح باستمرار الحياة المشتركة.

غير أن السلطة تحمل منذ ولادتها مفارقة عميقة. فالإنسان يخلق السلطة ليحمي بها، ثم قد يخاف منها. يؤسسها لحماية حقوقه، ثم يجدها أحياناً تهدد هذه الحقوق نفسها.

يمنحها القوة لتمنع الظلم، ثم يكتشف أنها قد تصبح مصدرًا للظلم. ومن هنا نشأت إحدى أعقد المعضلات في التاريخ السياسي والفلسفي: كيف يمكن للإنسان أن يبنّي سلطة قوية بما يكفي لحماية المجتمع، ومحدودة بما يكفي كي لا تبتلع المجتمع؟

إن جذور هذه المعضلة تعود إلى الطبيعة الإنسانية نفسها. فالسلطة لا تمارسها الملائكة، بل البشر. والبشر، كما رأينا في القسم السابق، يحملون في داخلهم الخير والشر، والعقل والرغبة، والأنانية والإيثار، والبناء والهدم. ولذلك فإن السلطة حين تقع في يد الإنسان تصبح مرآة مكبرة لكل تناقضاته. فالرحيم قد يحولها إلى حماية، والطاغية قد يحولها إلى قهر. والعادل قد يجعلها وسيلة للإنصاف، أما الأناني فقد يجعلها وسيلة لخدمة ذاته.

ومن هنا فإن السلطة تكشف الإنسان أكثر مما تغيره. إنها لا تخلق دائمًا صفات جديدة، بل تظهر ما كان كامناً. فكم من إنسان بدا متواضعاً وهو عاجز، فلما امتلك السلطة ظهر استعلاؤه. وكم من إنسان عاش في الظل دون أن يعرف أحد عمق عدالته، فلما مُنح سلطة كشف عن نبل أخلاقي نادر. ولذلك فإن السلطة ليست فقط أداة حكم، بل امتحان وجودي وأخلاقي يكشف حقيقة الإنسان أمام نفسه وأمام التاريخ.

لقد أدركت الرواية القرآنية هذه الحقيقة بعمق بالغ. ففرعون ليس مجرد حاكم مستبد، بل نموذج إنساني لتحول السلطة إلى تأليه للذات. إنه لا يكتفي بالحكم، بل يريد احتكار الحقيقة، واحتكار الشرعية، واحتكار تعريف الواقع نفسه. ولهذا لم تكن مأساة فرعون في امتلاكه السلطة فقط، بل في اعتقاده أن السلطة تجعله فوق الحقيقة. وهنا يكمن جوهر الطغيان: أن تتحول القوة من وظيفة إلى هوية، ومن مسؤولية إلى امتياز، ومن أمانة إلى شعور بالألوهية السياسية.

وفي المقابل، تقدم الرواية القرآنية نماذج أخرى للسلطة بوصفها أمانة لا استحواداً. فداود وسليمان لا يظهران مجرد ملكين، بل حاكمين يخضعان للمساءلة أمام الله، ويُذكّران

دائمًا بأن السلطة ليست ملكية مطلقة، بل تكليف. ويوسف عليه السلام يقدم نموذجًا آخر حين يدخل السلطة لا بوصفها غاية شخصية، بل وسيلة لإدارة الأزمة وحماية المجتمع من المجاعة والانهيار. ومن هنا فإن القرآن لا يفرض السلطة في ذاتها، بل يميز بين سلطة العمران وسلطة الطغيان، بين سلطة الخدمة وسلطة الاستعباد.

إن الإنسان لا يخضع للسلطة بالقوة وحدها. فلو كانت القوة وحدها كافية لما احتاجت أي سلطة إلى الشرعية. ولذلك فإن السلطة عبر التاريخ سعت دائمًا إلى أكثر من السيطرة المادية؛ سعت إلى بناء معنى يجعل الناس يقبلون بها. فهناك سلطة تستند إلى الدين، وأخرى إلى التقاليد، وأخرى إلى القانون، وأخرى إلى الثورة، وأخرى إلى الإنجاز الاقتصادي. وكل سلطة تحتاج إلى رواية تفسر لماذا يجب أن تُطاع.

وهنا يظهر أن السلطة ليست فقط سيطرة على الأجساد، بل أيضًا إدارة للمعاني. إنها تحدد ما هو مشروع وما هو ممنوع، وما هو طبيعي وما هو شاذ، وما هو وطني وما هو خيانة، وما هو مقدس وما هو مدنس. ولذلك فإن السلطة الحقيقية لا تعمل بالسيف فقط، بل بالمدرسة، والإعلام، والخطاب، والرمز، واللغة. إنها تشكل وعي الناس بقدر ما تنظم سلوكهم.

ولهذا السبب فإن أخطر أنواع السلطة ليست دائمًا تلك التي تستخدم العنف الصريح، بل تلك التي تجعل الإنسان يتبنى رؤيتها للعالم دون أن يشعر. فالإنسان قد يتمرد على السجن المادي، لكنه قد لا ينتبه إلى السجن الرمزي الذي يعيش داخله. ومن هنا فإن السلطة الثقافية قد تكون أعمق أثرًا من السلطة العسكرية، لأنها لا تفرض الطاعة بالقهر المباشر، بل تجعلها تبدو طبيعية.

لكن الإنسان ليس ضحية سلبية للسلطة. فهو في الوقت نفسه منتج لها ومقاوم لها. السلطة لا توجد في فراغ، بل تقوم على قبول اجتماعي بدرجات مختلفة. وكل سلطة، مهما

بدت قوية، تحتاج إلى حد أدنى من الامتثال والاعتراف. ولذلك فإن التاريخ لا يُصنع فقط بواسطة الحكام، بل أيضًا بواسطة الناس الذين يطيعون أو يعارضون أو يصمتون أو يثرون. ومن هنا فإن العلاقة بين الإنسان والسلطة ليست علاقة خطية بسيطة بين حاكم ومحكوم، بل علاقة جدلية معقدة. فالسلطة تشكل الإنسان، لكنه يعيد تشكيلها. وهي تضبط المجتمع، لكن المجتمع يفرض عليها حدودًا أيضًا. وهي تمنح النظام، لكنها قد تنتج الخوف. وهي تحمي الحرية أحيانًا، وقد تخنقها أحيانًا أخرى. ولذلك فإن السلطة ليست حقيقة ثابتة، بل ساحة صراع دائم بين النظام والحرية، وبين القوة والعدالة، وبين الطاعة والنقد.

إن الإنسان في عمقه يحمل رغبتين متناقضتين تجاه السلطة. فهو يريد سلطة قوية تحميه من الفوضى، لكنه لا يريد لها قوة إلى الحد الذي يسلبه حريته. يريد الأمن، لكنه يريد الكرامة أيضًا. يريد النظام، لكنه يريد حق الاعتراض. يريد الدولة، لكنه يخشى أن تتحول الدولة إلى سيد فوق المجتمع. وهذه المفارقة ليست عرضية، بل تعبر عن التوتر الدائم بين الحاجة إلى السلطة والخوف منها.

ولهذا فإن السؤال الفلسفي العميق ليس: من يحكم؟ بل: كيف نحول السلطة من أداة سيطرة إلى أداة خدمة؟ كيف نجعلها قوة للعممران لا للهدم؟ وكيف نمنع الإنسان، حين يمتلك السلطة، من أن ينسى أنه ما زال إنسانًا يحمل في داخله كل التناقضات التي ناقشناها سابقًا؟ إن هذه الأسئلة ستقودنا في الدفعة التالية إلى تحليل أعمق للبنية النفسية للسلطة، وكيف تنشأ الرغبة في الهيمنة، ولماذا ينجذب بعض البشر إلى القوة، وكيف تتحول السلطة أحيانًا من وسيلة لتحقيق غاية إلى غاية تبتلع صاحبها نفسه.

ليست السلطة مجرد موقع خارجي يشغله الإنسان، بل تجربة داخلية تعيد ترتيب علاقته بنفسه وبالأخرين. فالذي يمتلك السلطة لا يمتلك أداة فقط، بل يدخل في امتحان

عميق لصورة ذاته؛ إذ يبدأ الآخرون في النظر إليه بطريقة مختلفة، ويبدأ هو في رؤية نفسه من خلال هذه النظرة. فالناس يقتربون منه، يخافون منه، يمدحونه، يطلبون رضاه، يحسبون كلماته، ويتجنبون غضبه. ومع الزمن قد ينسى أن كثيرًا مما يراه حوله ليس حبًا خالصًا ولا اعترافًا حرًا، بل أثر السلطة في النفوس. وهنا تبدأ أخطر خدعة: أن يظن صاحب السلطة أن الخوف احترام، وأن التملق محبة، وأن الصمت رضا، وأن الامتثال قناعة.

إن السلطة لا تفسد الإنسان دائمًا بمعنى مباشر، لكنها تمنحه فرصة أو سع لكي يظهر ما في داخله. فإذا كان في أعماقه ميل إلى التسلط، وجد في السلطة أداة. وإذا كان في أعماقه خوف من الضعف، جعل السلطة قناعًا لقوته. وإذا كان في داخله جوع إلى الاعتراف، صار المنصب مرآة يطلب فيها إثبات ذاته. وإذا كان في داخله معنى عميق للمسؤولية، استطاع أن يجعل السلطة خدمة. ولذلك فإن السلطة ليست شرًا قائمًا بذاته، بل تكشف نوع الإنسان الذي يحملها.

ومع ذلك، لا ينبغي التهوين من أثر السلطة نفسها؛ فهي لا تكشف فقط، بل تغري أيضًا. تغري الإنسان بأن يخلط بين شخصه وموقعه، وبين رأيه والحقيقة، وبين مصلحته ومصلحة الدولة أو الجماعة أو المؤسسة. وحين يطول مقام الإنسان في السلطة، قد يبدأ في الاعتقاد أن النظام لا يقوم بدونه، وأن خروجه خطر على الجميع، وأن اعتراض الناس عليه جهل أو مؤامرة أو عدم فهم. وهنا تتحول السلطة من وظيفة مؤقتة إلى هوية نفسية، ومن أمانة قابلة للمساءلة إلى امتداد لذات الحاكم أو القائد أو صاحب القرار.

إن الرغبة في السلطة لا تأتي دائمًا من حب السيطرة الصريح. أحيانًا تأتي من الخوف: الخوف من أن يكون الإنسان ضعيفًا، أو مهمشًا، أو غير مرئي. وقد تأتي من جرح قديم في الاعتراف، فيطلب الإنسان من السلطة أن تعوض ما لم تمنحه له الحياة. وقد تأتي من رغبة في الإصلاح، ثم تنحرف حين لا تجد حدودًا تردعها. لذلك فإن بعض أخطر صور الاستبداد لا

تبدأ بنية شريرة واضحة، بل تبدأ بفكرة أن صاحب السلطة يعرف مصلحة الناس أكثر منهم، وأنه مؤتمن على مصيرهم حتى لو رفضوا طريقته. ومن هنا يولد الاستبداد الأبوي: قهر باسم الحماية، ومصادرة باسم الحكمة، وإلغاء للناس باسم مصلحتهم.

وفي الرواية القرآنية، يظهر فرعون بوصفه المثال الأوضح لتحول السلطة إلى مركز كوني زائف. لم يكن طغيانه في أنه حكم مصر فقط، بل في أنه جعل السلطة معيار الحقيقة، حتى قال لقومه: {ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد}. هذه العبارة تكشف جوهر الاستبداد: احتكار الرؤية والهداية معًا. فالطاغية لا يريد من الناس أن يطيعوا فعله فقط، بل أن يتبنوا نظره للعالم. إنه لا يكتفي بأن يحكم الأجساد، بل يريد أن يحكم الإدراك، وأن يجعل وعي الناس امتدادًا لوعيه.

وهذا هو الفرق بين السلطة العادلة والسلطة الطاغية. السلطة العادلة تنظم المجال العام وتترك للناس مساحة التفكير والاختلاف والمراجعة، أما السلطة الطاغية فتضييق حتى تصبح هي المصدر الوحيد للمعنى. السلطة العادلة تعرف أنها محدودة ومؤتمنة، أما الطاغية فيرى نفسه فوق المساءلة. السلطة العادلة تخاف من فساد القوة، أما الطاغية يخاف من حرية الناس. ولذلك فإن الاستبداد لا يبدأ حين تستخدم السلطة العنف فقط، بل يبدأ حين تخاف السلطة من العقل الحر، ومن الضمير المستقل، ومن السؤال.

إن موسى، في مواجهة فرعون، لا يمثل مجرد نبي في مواجهة ملك، بل يمثل كلمة الحق في مواجهة السلطة التي تألّفت. ولذلك كانت المواجهة بينهما مواجهة حول الإنسان أيضًا: هل الإنسان عبد لله حر من عبودية البشر، أم كائن مملوك للسلطة؟ فرعون يريد مجتمعًا منقسمًا بين مستكبر ومستضعف، بين مركز يأمر وهامش يطيع، بين سلطة تدّعي الألوهية السياسية وناس لا يملكون إلا الخوف. أما رسالة موسى فتعيد الإنسان إلى كرامته الأولى، وتكشف أن تحرير الإنسان يبدأ من كسر الخوف من السلطة المتألّهة.

ومن هنا فإن السلطة لا تُفهم إلا مع الخوف. فالسلطة العادلة تقلل الخوف غير المشروع، أما السلطة المستبدة تعيش منه. إنها تحتاج إلى أن يخاف الناس كي يستمروا في الطاعة. لكنها لا تصنع خوفاً خارجياً فقط، بل تصنع خوفاً داخلياً: خوفاً من السؤال، وخوفاً من الاعتراض، وخوفاً من المبادرة، وخوفاً من التفكير خارج ما تسمح به. وحين يستقر هذا الخوف في المجتمع، يصبح الناس قادرين على مراقبة أنفسهم باسم السلامة، وتصبح السلطة حاضرة حتى في غياب أجهزتها.

لكن السلطة لا تقوم على الخوف وحده، بل على توزيع المنافع أيضاً. فالإنسان لا يطيع دائماً لأنه خائف، بل لأنه مستفيد، أو لأنه يأمل في الاستفادة، أو لأنه يخشى خسارة ما حصل عليه. ومن هنا تنشأ شبكات المصالح حول السلطة. لا يكون الاستبداد شخصاً واحداً فقط، بل منظومة من المنتفعين، والمبررين، والصامتين، والخائفين، والمترددين. ولهذا فإن مقاومة السلطة الفاسدة لا تعني مواجهة الحاكم وحده، بل مواجهة شبكة كاملة من العلاقات التي تجعل الفساد قابلاً للاستمرار.

وهنا يظهر دور النخبة. فالنخب قد تكون ضمير المجتمع، وقد تكون خادم السلطة. فإذا انحازت النخبة إلى الحقيقة، حفظت للمجتمع قدرته على النقد. وإذا باعت معرفتها للسلطة، أصبحت أخطر من الجاهل؛ لأن الجاهل قد يضل بضغفه، أما العالم أو المثقف أو الفقيه أو الإعلامي حين يبرر الطغيان، فإنه يمنح الباطل لغة محترمة. ولذلك فإن السلطة تحتاج دائماً إلى من يزينها، كما تحتاج إلى من يحرسها. والحارس يمنع الجسد، أما المبرر فيمنع الوعي.

في القرآن، لا يقف فرعون وحده؛ حوله ملاء، وسحرة، وجنود، ونظام كامل من القوة والرمز. وهذا مهم جداً؛ لأن الطغيان لا يعيش وحده. الملاء يمثلون النخبة المرتبطة بالمصلحة والهيبة، والسحرة يمثلون سلطة الرمز والمعرفة حين تُستأجر لخدمة السلطان،

والجنود يمثلون العنف المنظم. وحين تجتمع هذه القوى، يصبح الاستبداد بنية، لا مزاج حاكم فقط. ولذلك فإن تحرير المجتمع يحتاج إلى تفكيك هذه البنية: تفكيك الخوف، وتفكيك المصلحة، وتفكيك الخطاب المزيف، وتفكيك احتكار القوة.

ومع ذلك، فإن السلطة ليست دائماً فرعونية. فالرواية القرآنية تقدم يوسف عليه السلام داخل السلطة بصورة مختلفة. يوسف لا يطلب السلطة لذاتها، بل يطلب موقعاً يستطيع من خلاله أن يحمي الناس من كارثة قادمة: {اجعيني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم}. هنا تظهر شروط السلطة الصالحة: الحفظ والعلم. الحفظ يعني الأمانة، والعلم يعني الكفاءة. فلا يكفي أن يكون صاحب السلطة صالح النية بلا قدرة، ولا أن يكون قادراً بلا أمانة. السلطة العادلة تحتاج إلى الاثنين معاً: أخلاق تحفظها من الفساد، ومعرفة تمنعها من العجز.

وهذه نقطة مركزية في فلسفة السلطة: النية وحدها لا تكفي، والكفاءة وحدها لا تكفي. الحاكم الجاهل قد يظلم ولو أراد الخير، والحاكم غير الأمين قد يفسد ولو امتلك العبقريّة. ولذلك فإن السلطة مسؤولية مركبة، تحتاج إلى ضمير وعقل، إلى رحمة وحزم، إلى رؤية وعدالة. ومن دون هذا التركيب تتحول السلطة إما إلى فوضى حسنة النية، أو إلى طغيان بالغ الكفاءة.

إن الإنسان حين يدخل السلطة يواجه امتحاناً في علاقته بالزمن. فهناك سلطة تفكر في اللحظة، وأخرى تفكر في المستقبل. السلطة الناضجة لا تستهلك الحاضر كله من أجل تثبيت نفسها، بل تبني ما يتجاوز عمر أصحابها. أما السلطة الأنانية فتخاف المستقبل لأنه قد يأتي بغيرها، فتسعى إلى إغلاقه. ولذلك فإن من علامات فساد السلطة أنها تعادي التوريث المؤسسي السليم، وتخاف من تداول المسؤولية، وتربط مصير الدولة أو المؤسسة بشخص واحد. وحين تربط المؤسسة بالشخص، يبدأ هدم الدولة ولو بدا البناء قائماً.

إن السلطة العادلة تعرف أنها مؤقتة ومحدودة. وكل سلطة لا تعترف بمؤقتيتها تتحول إلى خطر. فالمؤقتية تذكّر صاحب السلطة أنه ليس مالكا، بل عابر في موقع. والمحدودية تذكّره أن هناك قانوناً وحقاً ومجتمعاً وأمة ومسألة فوق إرادته. أما السلطة التي تنسى ذلك فتتحول إلى ملكية نفسية، ثم إلى استبداد سياسي، ثم إلى فساد حضاري. لذلك كانت المحاسبة ليست إجراءً إدارياً فقط، بل ضرورة أنطولوجية لحماية الإنسان من وهم القوة المطلقة.

ومن هنا فإن أخطر ما يهدد السلطة ليس المعارضة، بل غياب المعارضة. فالسلطة التي لا تسمع إلا صوتها تفقد قدرتها على رؤية أخطائها. والمعارضة، حين تكون مسؤولة، ليست عدوة الدولة، بل إحدى وسائل حمايتها من الانغلاق. أما السلطة التي تعتبر كل نقد خيانة، فإنها تكشف عن هشاشة عميقة؛ لأنها لا تثق بعادتها بما يكفي لتقبل السؤال. ولا توجد سلطة تنضج بلا نقد، كما لا ينضج الإنسان بلا مرآة.

إن السلطة، في نهاية المطاف، هي امتحان للإنسان في علاقته بالآخر. هل يرى الآخر مواطناً أم تابعاً؟ شريكاً أم خطراً؟ صاحب حق أم مادة للحكم؟ فإذا رأى الناس كائنات ذات كرامة، صارت السلطة خدمة. وإذا رآهم أرقاماً أو أدوات أو جمهوراً للتصفيق، صارت السلطة استعباداً. ولذلك فإن معيار السلطة الأخلاقي ليس ما تقوله عن نفسها، بل ما تفعله بأضعف من يخضع لها. هناك تظهر حقيقتها: في السجن، وفي الفقر، وفي الهامش، وفي حقوق المخالف، وفي كرامة من لا يملك صوتاً.

وهكذا يتبين أن السلطة ليست مجرد جهاز، بل مرآة كاشفة للإنسان والمجتمع. فإذا كان الإنسان مهذباً بالمعنى، صارت السلطة أمانة. وإذا كان مريضاً بالغرور والخوف والشح، صارت السلطة تضخيماً لمرضه. وإذا كان المجتمع حياً بضميره ونخبه ومؤسساته، استطاع أن يحد السلطة. وإذا كان المجتمع خائفاً أو منتفعاً أو مفككاً، أطلقت

السلطة يدها في مصيره. ومن هنا فإن إصلاح السلطة لا يبدأ من القوانين وحدها، بل من الإنسان الذي يحكم، والإنسان الذي يطيع، والإنسان الذي يسكت، والإنسان الذي يقاوم. في نهاية هذا الفصل يتضح أن السلطة ليست غريبة عن الإنسان، وليست مجرد بنية سياسية خارجية، بل هي إحدى صور اجتماعه وحاجته إلى التنظيم. فالإنسان لا يعيش وحده، وما دام يعيش مع غيره فلا بد من قرار، ونظام، وتوزيع للمسؤوليات، وحدود تضبط العلاقة بين الإرادات المتعددة. ومن هنا فالسلطة ليست شرًا في أصلها، بل ضرورة إنسانية؛ غير أن هذه الضرورة تحمل في داخلها خطر الانحراف، لأن السلطة حين تقع في يد الإنسان تقع في يد كائن مركب، يحمل الخير والشر، والعدل والهو، والخوف والرغبة، والرحمة والقسوة.

لقد ظهر أن السلطة تكشف الإنسان وتعيد تشكيله في الوقت نفسه. فهي تكشف ما في داخله من تواضع أو استعلاء، من أمانة أو شهوة امتلاك، من خدمة أو رغبة في السيطرة. لكنها أيضًا تغريه، وتحيط به بمرايا خادعة، تجعله يخلط بين الخوف والاحترام، وبين الصمت والرضا، وبين الامتثال والقناعة. ولذلك فإن السلطة من أعظم امتحانات الإنسان؛ لأنها تمنحه قدرة مضاعفة على الفعل، وتكشف هل يستطيع أن يبقى إنسانًا حين يصبح قادرًا على التأثير في مصائر غيره.

وفي الرواية القرآنية، يظهر فرعون بوصفه النموذج الأعلى لانحراف السلطة حين تتحول إلى تأليه سياسي للذات. فهو لا يكتفي بالحكم، بل يريد احتكار الرؤية والمعنى والهداية، ويجعل قوته دليلًا على حقه. وفي المقابل، يظهر يوسف عليه السلام نموذجًا للسلطة بوصفها أمانة وكفاءة: حفظًا وعلماً، لا استحوادًا وغرورًا. وبين فرعون ويوسف تتحدد فلسفة السلطة كلها: إما سلطة ترى الإنسان تابعًا لها، وإما سلطة ترى نفسها مسؤولة عن الإنسان.

ومن هنا فإن السلطة العادلة لا تقوم على القوة وحدها، بل على الأمانة، والكفاءة، والمحاسبة، والعدل، والوعي بمحدودية الموقع. فالسلطة التي لا تُحاسب تنحرف، والسلطة التي لا تسمع النقد تنغلق، والسلطة التي تخاف حرية الناس تكشف خوفها من الحقيقة. أما السلطة الناضجة فهي التي تعرف أنها مؤقتة، ومؤتمنة، ومحدودة، وأن وظيفتها ليست أن تبتلع المجتمع، بل أن تحميه وتنظم طاقاته وتمنع القوي من أكل الضعيف.

ولذلك فإن إصلاح السلطة لا يكون بالقانون وحده، ولا بالأخلاق الفردية وحدها، بل بتوازن بين الإنسان والمؤسسة. فالحاكم الصالح بلا مؤسسة قد يعجز عن ضمان العدل بعده، والمؤسسة بلا ضمير قد تتحول إلى آلة باردة. لا بد من إنسان يحمل معنى الأمانة، ومن نظام يمنع الإنسان من أن يتأله بموقعه. لا بد من ضمير يحكم الداخل، وقانون يحكم الخارج، ومجتمع يقظ لا يبيع حريته خوفاً أو منفعة.

إن السلطة في معناها القرآني العميق متصلة بالاستخلاف، والاستخلاف لا يعني الاستباحة، بل الأمانة. فالإنسان لا يملك الناس، ولا يملك الأرض، ولا يملك المصير العام ملكية مطلقة، بل يُستأمن على ما بين يديه. فإذا فهم السلطة بوصفها أمانة، تواضع وعدل وخدم. وإذا فهمها بوصفها غنيمة، استعلى واستأثر وأفسد. ومن هنا فإن معيار السلطة ليس ما ترفعه من شعارات، بل ما تصنعه بضعفائها، ومخالفاتها، وفقرائها، ومن لا يملكون القدرة على الدفاع عن أنفسهم.

وهكذا تنتهي جدلية الإنسان والسلطة إلى حقيقة مركزية: أن السلطة ضرورة وخطر معاً. ضرورة لأنها تمنع الفوضى، وخطر لأنها قد تصنع الطغيان. وهي لا تكون إنسانية إلا حين تخضع للحق، ولا تكون عادلة إلا حين تُقيد بالمحاسبة، ولا تكون راشدة إلا حين ترى الإنسان غاية لا مادة للحكم. فالسلطة التي تحمي الكرامة تتحول إلى عمران، والسلطة التي تصدر الكرامة تتحول إلى فساد.

الفصل الثالث

الإنسان والطبقة

إذا كانت السلطة تمثل أحد الأبعاد الأساسية للعلاقة بين الإنسان والمجتمع، فإن الطبقة تمثل بعداً آخر لا يقل عمقاً وتأثيراً. فالإنسان لا يدخل المجتمع بوصفه كائناً مجرداً فقط، بل يدخل إليه من موقع محدد داخل شبكة الثروة والعمل والفرص والتعليم والمكانة الاجتماعية. ومن هنا فإن الإنسان لا يعيش التاريخ فقط بوصفه فرداً، بل يعيشه أيضاً بوصفه ابن موقع اجتماعي معين، يؤثر في رؤيته للعالم، وفي أحلامه، ومخاوفه، وتوقعاته، وصورته عن العدالة والظلم.

غير أن الطبقة ليست قدراً بيولوجياً، وليست حقيقة طبيعية ثابتة كالجنس أو العمر، بل هي بناء تاريخي واجتماعي يتشكل عبر أنماط الإنتاج، وتوزيع الثروة، وبنية السلطة، ونظام التعليم، وشبكة الفرص المتاحة داخل المجتمع. ولهذا فإن الطبقات لا تنشأ في الفراغ، بل تنشأ حين تتوزع الموارد والقدرات والمواقع بصورة غير متساوية، وحين تتحول هذه الفوارق مع الزمن إلى بنى مستقرة تعيد إنتاج نفسها عبر الأجيال.

فالإنسان لا يولد فقيراً أو غنياً بمعنى اقتصادي فقط، بل يولد داخل عالم كامل من الإمكانيات أو القيود. هناك من يولد في بيئة تفتح أمامه أبواب المعرفة والعلاقات والفرص، وهناك من يولد في بيئة تضعه منذ البداية أمام معركة يومية من أجل البقاء. ومن هنا فإن الطبقة ليست مجرد دخل أو ثروة، بل هي نمط حياة، وأفق توقعات، وطريقة في رؤية الذات والعالم.

لقد أدركت الفلسفات الاجتماعية الحديثة هذه الحقيقة بدرجات متفاوتة. ورأى بعض المفكرين أن الطبقة هي المفتاح المركزي لفهم التاريخ كله. لكن المشكلة تبدأ حين

يتحول الإنسان إلى مجرد انعكاس لموقعه الطبقي، وكأن وعيه كله ليس إلا صدى لوضعه الاقتصادي. فمع أهمية العامل الطبقي، يبقى الإنسان أوسع من طبقته، كما يبقى التاريخ أوسع من الاقتصاد وحده. فالإنسان لا تحركه المصلحة فقط، بل تحركه العقيدة، والهوية، والخوف، والحب، والكرامة، والمعنى، والذاكرة، والطموح.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن الطبقة تؤثر بعمق في تكوين الوعي. فالفقير لا يرى العالم بالطريقة نفسها التي يراها بها الغني، والعامل لا يعيش التجربة نفسها التي يعيشها صاحب رأس المال، وساكن الهامش لا يحمل دائماً التوقعات نفسها التي يحملها من يعيش في مركز القوة والامتياز. ولذلك فإن المجتمع لا يكون كتلة متجانسة، بل فضاء تتقاطع داخله مصالح ورؤى وتجارب مختلفة.

إن الطبقة في جوهرها ليست مجرد مسألة مال، بل مسألة قوة أيضاً. فالثروة تتحول غالباً إلى تعليم، والتعليم يتحول إلى نفوذ، والنفوذ يتحول إلى قدرة على التأثير في القرار العام. ومن هنا فإن التفاوت الاقتصادي لا يبقى اقتصادياً فقط، بل يمتد إلى الثقافة والسياسة والإعلام والرموز الاجتماعية. ولهذا فإن دراسة الطبقة هي في الوقت نفسه دراسة لكيفية توزيع القوة داخل المجتمع.

وفي الرواية القرآنية، لا نجد مفهوم الطبقة بالمعنى الحديث، لكننا نجد حضوراً قوياً لمسألة التفاوت الاجتماعي والاقتصادي. فالقرآن يتحرك باستمرار بين المستضعفين والمستكبرين، بين المترفين والمحرومين، بين الذين يملكون السلطة والثروة والذين يعيشون على هامشها. غير أن هذا التقسيم لا يقوم فقط على الملكية المادية، بل على الموقف الأخلاقي والوجودي من هذه الملكية. فليست المشكلة في الغنى ذاته، بل في تحوله إلى استعلاء، ولا في القوة ذاتها، بل في تحولها إلى قهر.

ومن هنا تبرز شخصية قارون بوصفها نموذجاً بالغ الدلالة. فقارون ليس مجرد غني، بل هو الإنسان الذي حول الثروة إلى هوية، وإلى معيار للتفوق على الآخرين. إنه لا يرى النعمة

أمانة، بل يرى فيها دليل استحقاق ذاتي مطلق: {إنما أوتيته على علم عندي}. وهذه العبارة تكشف أحد أخطر الأوهام الطبقيّة في التاريخ: وهم أن الامتياز الاقتصادي دليل تلقائي على التفوق الإنساني والأخلاقي. فالإنسان حين ينسى الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ساهمت في نجاحه، يبدأ في الاعتقاد أن كل ما يملكه هو نتيجة عبقريته وحدها، وأن الفقراء مسؤولون بالكامل عن فقرهم، وأن الأغنياء يستحقون بالكامل ما عندهم.

لكن القرآن لا يقدم قارون فقط كنموذج فردي، بل بوصفه ظاهرة اجتماعية. فهناك دائماً من يفتتن بالثروة ويجعلها معيار القيمة الإنسانية. ولذلك قالت طائفة من الناس: {يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون}. هنا يظهر سحر الطبقة المهيمنة حين تتحول الثروة إلى رمز للنجاح المطلق. فالمجتمع لا يتأثر بالأغنياء فقط من خلال أموالهم، بل من خلال الصورة التي يبنونها عن أنفسهم وعن معنى النجاح.

وفي المقابل، لا يمجد القرآن الفقر لذاته. فالفقر ليس أكثر أخلاقية لمجرد فقره، كما أن الغني ليس أكثر فساداً لمجرد غناه. وإنما ينقل النقاش إلى مستوى أعمق: كيف يتعامل الإنسان مع موقعه الاجتماعي؟ هل يتحول الغني إلى شكر وعمران ومسؤولية، أم إلى استعلاء؟ وهل يتحول الفقر إلى صبر وكرامة وسعي، أم إلى حقد وعدمية وانكسار؟ فالطبقة ليست حكماً أخلاقياً جاهزاً، بل سياقاً تمتحن فيه إنسانية الإنسان.

إن الطبقات لا تنتج فقط تفاوتاً في الموارد، بل تنتج تفاوتاً في الخبرة الوجودية. فهناك من يعيش العالم بوصفه فضاءً مليئاً بالإمكانات، وهناك من يراه سلسلة من العقبات. وهناك من يتعامل مع المستقبل بوصفه مشروعاً يمكن التخطيط له، وهناك من يعيش أسير الحاضر لأنه لا يملك ترف التفكير البعيد. ومن هنا فإن الطبقة تؤثر حتى في الإحساس بالزمن. فالفقر قد ينشغل بالغد القريب لأنه يقاتل من أجل البقاء، بينما يستطيع صاحب الامتياز أن يفكر في عقود قادمة.

ولهذا فإن العدالة لا تعني فقط إعادة توزيع الثروة، بل تعني أيضاً توسيع مجال الإمكان الإنساني. فالمجتمع العادل ليس الذي يجعل الجميع متساوين في النتائج، بل الذي يمنح الجميع فرصة حقيقية لتطوير قدراتهم وتحقيق كرامتهم. وحين تُحتكر الفرص داخل طبقة معينة، يتحول المجتمع تدريجياً إلى نظام مغلق يعيد إنتاج الامتيازات نفسها جيلاً بعد جيل.

ومن هنا تظهر أهمية الطبقة الوسطى في التاريخ الاجتماعي. فالطبقة الوسطى ليست مجرد فئة اقتصادية بين الغني والفقير، بل هي غالباً الوعاء الذي يحمل المعرفة، والتعليم، والمهن، والخبرة المؤسسية، والقدرة على التوازن بين رأس المال والعمل. وحين تضعف هذه الطبقة أو تتآكل، يفقد المجتمع جزءاً كبيراً من استقراره ومن قدرته على إنتاج التوازن الاجتماعي. ولذلك فإن كثيراً من الأزمات التاريخية الكبرى ارتبطت بانحيار الطبقة الوسطى أو تراجعها.

لكن الطبقة ليست مجرد واقع اقتصادي، بل قد تتحول إلى وعي. فالإنسان لا يكتفي بأن يعيش داخل موقع اجتماعي معين، بل يبدأ في تفسير العالم من خلاله. وهنا تنشأ ما يمكن تسميته بالهوية الطبقة. وقد تكون هذه الهوية عامل تضامن ومطالبة بالحقوق، لكنها قد تتحول أيضاً إلى نوع من الانغلاق، حين يرى الإنسان العالم كله من خلال مصلحته الطبقة وحدها. وعندئذ يصبح الغني أسير خوفه على امتيازاته، ويصبح الفقير أسير غضبه من حرمانه، ويضيع المجتمع بين رؤيتين جزئيتين عاجزتين عن إنتاج معنى مشترك.

إن الإنسان أكبر من طبقته، لكنه لا يستطيع الهروب من تأثيرها بالكامل. فهو يحمل آثارها في لغته، وطموحه، وخوفه، وعلاقته بالسلطة، ونظرته إلى المستقبل. ولذلك فإن فهم الإنسان الاجتماعي يقتضي فهم موقعه الطبقي، دون الوقوع في اختزال الإنسان إلى هذا الموقع وحده. فالإنسان ابن طبقته، لكنه أيضاً ابن عقيدته وثقافته وذاكرته وتاريخه وأحلامه.

ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس: هل توجد طبقات؟ فهذا واقع يكاد يكون ملازمًا لكل المجتمعات البشرية. السؤال الأعمق هو: كيف يتحول التفاوت الطبيعي أو التاريخي إلى ظلم بنيوي؟ ومتى تصبح الطبقة وسيلة لتنظيم العمل والإنتاج، ومتى تتحول إلى أداة احتكار للثروة والقوة؟ وكيف يستطيع المجتمع أن يوازن بين الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية دون أن يدمر الإبداع أو يكرس الاستغلال؟

هذه الأسئلة ستقودنا في الدفعة التالية إلى تحليل أعمق للعلاقة بين الطبقة والتاريخ، وكيف تنشأ الصراعات الاجتماعية، ولماذا تتحول بعض المجتمعات إلى فضاءات للتوتر الطبقي، وكيف تتفاعل الطبقة مع السلطة والدولة والثورة في صناعة المسار التاريخي للأمم.

إذا كانت الطبقة في ظاهرها موقعًا اجتماعيًا واقتصاديًا، فإنها في عمقها قوة تاريخية. فالإنسان لا يعيش طبقته بوصفها رقمًا في إحصاء اقتصادي، بل بوصفها تجربة يومية تتسلل إلى وعيه، وإلى تصوراتهِ عن العدالة والظلم، وإلى موقفهِ من السلطة والدولة والمستقبل. ومن هنا فإن الطبقات لا تكتفي بتوزيع الثروة داخل المجتمع، بل تساهم في تشكيل مساره التاريخي. فخلف كثير من التحولات الكبرى، والثورات، والانهيئات، والإصلاحات، تقف توترات اجتماعية تراكمت عبر الزمن حتى أصبحت قادرة على دفع المجتمع نحو طور جديد.

إن العلاقة بين الطبقة والسلطة من أكثر العلاقات تعقيدًا في الاجتماع الإنساني. فالثروة تسعى بطبيعتها إلى حماية نفسها، والسلطة تسعى بطبيعتها إلى الاستمرار، وحين يلتقي المال بالسلطة يتكون أحد أكثر التحالفات تأثيرًا في التاريخ. ولذلك فإن الطبقات المهيمنة لا تعتمد على المال وحده، بل تسعى غالبًا إلى تحويل المال إلى نفوذ سياسي، وإلى تأثير ثقافي، وإلى قدرة على تعريف ما هو طبيعي ومشروع داخل المجتمع.

ومن هنا فإن السيطرة الطبقيّة لا تتحقّق دائماً بالقوّة المباشرة. ففي كثير من الأحيان تنجح الطبقة المهيمنة حين تجعل مصالحها تبدو وكأنّها مصالح المجتمع كله. وحينئذ لا يعود الامتياز مجرد واقع اقتصادي، بل يصبح جزءاً من الوعي العام. فالناس قد يدافعون عن بنية اجتماعية تضرهم لأنهم اعتادوا النظر إليها بوصفها أمراً طبيعياً أو قدراً لا يمكن تغييره. وهنا تبلغ الهيمنة أعلى درجاتها: حين لا تحتاج إلى الإكراه المستمر، لأن المجتمع نفسه يعيد إنتاجها.

وفي الرواية القرآنية نجد حضوراً متكرراً لفئة المترفين. والمترف ليس مجرد غني، بل هو الإنسان الذي جعل من الامتياز الاقتصادي أساساً لرؤيته للعالم. ولذلك فإن المترفين يظهرون في القرآن غالباً بوصفهم مقاومين للتغيير التاريخي والدعوات الإصلاحية. وليس السبب أنهم أشرار بطبيعتهم، بل لأن التغيير يهدد البنية التي منحهم موقعهم ومكانتهم. ولهذا تتكرر في القرآن صورة النخب الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه الأنبياء لأن الحجة ضعيفة، بل لأن الحقيقة الجديدة تهدد نظام الامتياز القائم.

إن المترف لا يخاف الفكرة فقط، بل يخاف ما قد تفعله الفكرة بالبنية الاجتماعية. ولذلك فإن مقاومة الإصلاح ليست دائماً مقاومة فكرية، بل قد تكون دفاعاً عن مصالح متركمة عبر الزمن. وهنا تكشف الرواية القرآنية بعداً بالغ العمق في فهم التاريخ: الصراع بين الحق والباطل لا يدور فقط في مستوى العقائد، بل أيضاً في مستوى المصالح والهياكل الاجتماعية. ولهذا فإن كثيراً من الأفكار العادلة تواجه مقاومة لا بسبب ضعفها المنطقي، بل بسبب قوتها التغييرية.

وفي المقابل، يظهر المستضعفون في القرآن لا بوصفهم طبقة اقتصادية فقط، بل بوصفهم موقعاً اجتماعياً في علاقة القوة. فلا ستضعاف ليس مجرد فقر، بل حالة من العجز عن التأثير في القرار العام، وعن حماية الحقوق، وعن المشاركة المتكافئة في الحياة

المشتركة. ولهذا فإن القرآن لا يختزل الإنسان في موقعه الطبقي، بل يربط بين البعد الاقتصادي والبعد السياسي والأخلاقي. فهناك أغنياء مستضعفون أمام سلطة القاهرة، وهناك فقراء يمتلكون كرامة وفاعلية، لكن الاتجاه العام يكشف أن اختلال توزيع القوة غالبًا ما يقترن باختلال توزيع الثروة.

ومن هنا فإن الطبقة تصبح عنصرًا مهمًا في تفسير الاستقرار والاضطراب الاجتماعي. فالمجتمعات لا تنفجر عادة لأن فيها فقراء وأغنياء فقط، بل لأن الفجوة بين الطرفين تتحول إلى شعور عميق بانعدام العدالة. فالإنسان يستطيع أن يتحمل التفاوت إذا رأى فيه فرصة للحركة والصعود، لكنه يبدأ في الغضب حين يشعر أن الأبواب مغلقة، وأن الامتيازات موروثية، وأن الجهد لا يغير المصير. وعند هذه النقطة لا يصبح التفاوت مجرد واقع اقتصادي، بل يتحول إلى أزمة أخلاقية وسياسية.

ولهذا فإن التاريخ يعلمنا أن الثورات الكبرى لم تنشأ دائمًا من أشد المجتمعات فقرًا، بل من مجتمعات شهدت تصاعدًا في التوقعات ثم اصطدمت بجدران الامتياز المغلقة. فالإنسان لا يثور فقط لأنه جائع، بل لأنه يشعر أن كرامته وحقه في المستقبل قد أُغلقا. ومن هنا فإن التوتر الطبقي لا يتعلق بالمادة وحدها، بل يتعلق أيضًا بالاعتراف والفرصة والأمل. إن الطبقة الوسطى تلعب هنا دورًا بالغ الأهمية. فهي ليست مجرد طبقة بين طبقتين، بل فضاء اجتماعي يحمل قدرًا كبيرًا من التوازن. ففيها يلتقي التعليم بالعمل، والطموح بالاستقرار، والملكية المحدودة بالاعتماد على الجهد الشخصي. ولهذا كانت الطبقة الوسطى عبر التاريخ أحد أهم حوامل الاعتدال الاجتماعي والمؤسسي. وحين تنمو هذه الطبقة يزداد الاستقرار، وحين تتآكل يبدأ المجتمع في الانقسام بين قلة شديدة الثراء وكثرة تشعر بالتهميش أو الهشاشة.

وليس من المصادفة أن كثيرًا من لحظات الاضطراب الكبرى في التاريخ ارتبطت بتراجع الطبقة الوسطى. فحين يفقد المعلم، والمهندس، والطبيب، والموظف،

والحرفي الماهر، قدرتهم على الحفاظ على موقعهم الاجتماعي، يبدأ الشعور العام بعدم اليقين. ويتحول الخوف الفردي إلى قلق جماعي، وتبدأ الثقة بالمؤسسات في التآكل. ولذلك فإن استقرار المجتمعات لا يعتمد فقط على حجم الثروة، بل على كيفية توزيع فرص المشاركة فيها.

إن الطبقة تؤثر كذلك في طريقة رؤية الزمن. فالإنسان الذي يعيش في بيئة مستقرة نسبيًا يستطيع أن يخطط، وأن يؤجل بعض رغباته من أجل أهداف بعيدة. أما الإنسان الذي يعيش في بيئة هشة، فإن المستقبل نفسه يصبح موضع شك. ومن هنا فإن الفقر المزمن لا يستهلك الموارد فقط، بل يستهلك القدرة على التخطيط والأمل. وحين يفقد الإنسان أفق المستقبل، يصبح أكثر قابلية للغضب أو الانسحاب أو اليأس.

لكن الطبقة ليست سجنًا مغلقًا بالكامل. فالإنسان يستطيع أن يتجاوز بعض حدود موقعه الاجتماعي عبر التعليم، والعمل، والإبداع، والحراك الاجتماعي. ولهذا فإن المجتمعات الحية ليست تلك التي تلغي الفوارق تمامًا، بل تلك التي تفتح مسارات حقيقية للحركة. أما حين تتحول الطبقة إلى قدر ثابت ينتقل من جيل إلى جيل دون إمكانية حقيقية للتغيير، فإن المجتمع يبدأ في فقدان مرونته وقدرته على التجدد.

ومن هنا فإن العدالة الاجتماعية لا تعني المساواة الميكانيكية بين الجميع، بل تعني ألا يتحول الامتياز إلى احتكار، وألا يتحول الحرمان إلى مصير أبدي. إنها تعني أن يبقى الباب مفتوحًا أمام الإنسان ليطور نفسه ويغير موقعه ويشارك في صناعة مستقبله. فالعدالة ليست حربًا على النجاح، بل حرب على تحويل النجاح إلى امتياز مغلق لا يسمح للآخرين بالمنافسة.

وفي الرواية القرآنية، لا نجد دعوة إلى إلغاء التفاوت كله، لأن التفاوت جزء من حركة الحياة نفسها، لكننا نجد رفضًا شديدًا لتحويل التفاوت إلى استكبار. فالمال في القرآن أداة

ابتلاء، لا دليل تفوق. والقوة مسؤولية، لا شهادة استحقاق مطلقة. ولهذا فإن المشكلة ليست في وجود طبقات أو تفاوتات نسبية، بل في اللحظة التي يتحول فيها الموقع الاجتماعي إلى ذريعة لنفي المساواة الإنسانية الأساسية بين البشر.

إن الإنسان، مهما ارتفع أو انخفض موقعه الطبقي، يبقى إنساناً أولاً. وهذه الحقيقة البسيطة هي ما تحاول البنى الطبقية المتصلبة أحياناً أن تنساه. فالغني قد ينسى هشاشته الإنسانية خلف ثروته، والفقير قد ينسى كرامته خلف حاجته. لكن التاريخ يعيد التذكير دائماً بأن الثروة لا تمنح الخلود، وأن الفقر لا يلغي الإنسانية، وأن ما يبقى في النهاية ليس الموقع الطبقي ذاته، بل الأثر الذي يتركه الإنسان في مجتمعه وتاريخه.

ومن هنا فإن الطبقة ليست مجرد فئة اقتصادية، بل إحدى القوى التي تشكل حركة التاريخ. فهي تتفاعل مع السلطة، وتؤثر في الدولة، وتغذي الثورات أو تمنعها، وتعيد تشكيل الثقافة والقيم. لكن الإنسان لا يُختزل فيها بالكامل؛ لأنه يظل قادراً على أن يتجاوز موقعه، وأن يعيد النظر في مصالحه، وأن ينحاز أحياناً إلى العدالة ضد الامتياز، أو إلى الحقيقة ضد المصلحة. وهذه القدرة على تجاوز الموقع هي ما يجعل الإنسان فاعلاً تاريخياً لا مجرد نتاج لبنية اجتماعية.

وهكذا يتبين أن فهم الطبقة ضروري لفهم المجتمع، لكنه غير كافٍ لفهم الإنسان كله. فالطبقة تفسر جانباً مهماً من السلوك التاريخي، لكنها لا تفسر الحب، ولا الإيمان، ولا التضحية، ولا البطولة، ولا الخيانة، ولا الإبداع. إنها جزء من الصورة، لكنها ليست الصورة كلها. ومن هنا فإن التحليل العميق للتاريخ يحتاج إلى أن يضع الطبقة في مكانها الصحيح: عنصراً أساسياً من عناصر الفهم، لا المفتاح الوحيد لكل شيء.

حين تتحول الطبقة من اختلاف اجتماعي طبيعي إلى بنية مغلقة لإنتاج الامتياز والحرمان، يبدأ المجتمع في فقدان توازنه العميق. فالمشكلة ليست في أن يتفاوت الناس في

المواهب والقدرات والأرزاق والمواقع، فهذا جزء من حركة الحياة واختلاف شروطها، وإنما المشكلة في أن يتحول هذا التفاوت إلى نظام صلب يمنع الحركة، ويحتكر الفرص، ويجعل القمة أكثر انغلاقاً، والقاع أكثر عجزاً. عندئذ لا يعود التفاوت مجرد اختلاف في الدخل أو المكانة، بل يصبح خللاً في معنى الاجتماع نفسه؛ لأن المجتمع لا يبقى فضاءً مشتركاً للعيش والكرامة، بل يتحول إلى طبقات متجاوزة لا تشترك إلا في الجغرافيا، بينما تفترق في التجربة والأمل والإحساس بالمستقبل.

إن الطبقة، حين تفقد بعدها الأخلاقي، تتحول إلى جهاز صامت لإعادة إنتاج اللامساواة. فالولد لا يرث المال وحده، بل يرث اللغة، والثقة، والعلاقات، والتعليم، والقدرة على الحركة، وصورة معينة عن الذات والعالم. والفقير لا يرث الفقر المادي وحده، بل قد يرث الخوف، وضعف الثقة بالمؤسسات، وضيق الأفق، والعجز عن التخطيط الطويل، والشعور بأن العالم صُمم لغيره. ومن هنا فإن العدالة لا تكون في إعلان المساواة المجردة فقط، بل في تفكيك تلك الآليات العميقة التي تجعل الامتياز يولد امتيازاً، والحرمان يولد حرماناً.

وفي هذا المستوى تصبح الطبقة قضية عمرانية. فالعمران لا يقوم بمجرد تراكم الثروة في الأعلى، ولا بمجرد اتساع الأسواق، ولا بمجرد نمو المدن، بل يقوم على قدرة المجتمع على تحويل موارده إلى كفاية وكرامة واستقرار وفرص عامة. فإذا تراكت الثروة في يد قلة، وتراجعت قدرة الأكثرية على المشاركة، بدأ العمران يفقد روحه، لأن البناء المادي لا يكفي إذا صاحبه خراب اجتماعي. وقد تبنى المدن العالية فوق أرض اجتماعية رخوة، لكن رخاوة العدالة تجعلها قابلة للاهتزاز عند أول أزمة كبرى.

إن الدولة، في علاقتها بالطبقة، ليست محايدة دائماً. فقد تكون أداة لتوسيع العدالة وفتح الفرص، وقد تصبح أداة لحماية الامتيازات. فإذا صارت الدولة رهينة طبقة معينة، أو

شبكة مصالح مغلقة، أو تحالف بين المال والسلطة، فقدت جزءًا كبيرًا من شرعيتها. فالشرعية لا تقوم على القوة وحدها، ولا على القانون الشكلي وحده، بل على شعور الناس بأن الدولة ليست ملكًا لفئة، وأن القانون لا يعمل لصالح طبقة ضد أخرى، وأن المجال العام مفتوح بدرجة معقولة أمام الجميع. وحين ينهار هذا الشعور، تبدأ الدولة في التحول من بيت مشترك إلى جهاز غريب عن المجتمع.

وفي الرواية القرآنية يظهر الفساد في الأرض مرتبطًا كثيرًا باختلال القوة والثروة. فالاستكبار ليس موقفًا نفسيًا فقط، بل بنية اجتماعية تجعل بعض الناس يضعون أنفسهم فوق غيرهم. والإتراف ليس مجرد نعمة زائدة، بل حالة حين تتحول الوفرة إلى غفلة واستعلاء ومقاومة للإصلاح. ولذلك كانت فئة المترفين في كثير من القصص القرآني أول من يعارض دعوات التغيير، لا لأنهم لا يفهمون الحجة دائمًا، بل لأنهم يفهمون آثارها. فالدعوة إلى التوحيد والعدل لا تهدد الأصنام الفكرية وحدها، بل تهدد أيضًا الأصنام الاجتماعية التي تحرس الامتياز.

وهنا تتضح العلاقة العميقة بين التوحيد والعدالة الاجتماعية. فالتوحيد لا يعني فقط تحرير القلب من عبادة غير الله، بل يعني أيضًا رفض أن يتحول إنسان إلى رب صغير على غيره باسم المال أو السلطة أو النسب أو الطبقة. وكل بنية اجتماعية تجعل الإنسان تابعًا لمخلوق تبعية مذلة، أو تحرمه من كرامته الأساسية، أو تجعل الحاجة وسيلة لإخضاعه، تحمل في داخلها شيئًا من منطق الشرك الاجتماعي، حتى لو بقيت الألفاظ الدينية حاضرة في السطح. فالعبودية لا تكون للأصنام الحجرية فقط، بل قد تكون للمال، وللمكانة، وللنخبة، وللخوف من فقدان الرزق.

ومن هنا فإن القرآن لا ينظر إلى الفقير بوصفه فائضًا اجتماعيًا، بل بوصفه صاحب حق. ولا ينظر إلى المال بوصفه ملكًا مطلقًا لصاحبه، بل بوصفه أمانة تجري داخلها حقوق

الآخرين. وهذا التحول في فهم المال شديد الخطورة من الناحية الاجتماعية؛ لأنه ينقل الثروة من منطق الامتلاك المطلق إلى منطق المسؤولية. فالزكاة ليست صدقة مزاجية، بل اعتراف بأن في المال حقًا منظمًا، وأن المجتمع لا يترك مصير الضعفاء لمشاعر الأغنياء المتقلبة. وبذلك تتحول العدالة من إحسان فردي إلى بنية واجبة.

إن الاختلال الطبقي لا يهدم الفقراء وحدهم، بل يهدم الأغنياء أيضًا بطريقة أخرى. فهو يغلقهم داخل عالم منفصل، ويجعلهم أقل قدرة على فهم المجتمع الذي يعيشون فيه، وأكثر خوفًا من طبقاته الدنيا، وأكثر اعتمادًا على الحماية والعزلة. وحين تنفصل الطبقات العليا عن واقع الناس، تبدأ في إنتاج قرارات لا ترى الألم الحقيقي، وسياسات لا تفهم الأرض التي تقف عليها. ومن هنا فإن الامتياز المغلق لا يفسد الضحايا فقط، بل يفسد أصحابه أيضًا؛ لأنه يحرمهم من رؤية الإنسان المشترك.

وحين تفقد الطبقات المختلفة لغة مشتركة، يبدأ المجتمع في التصدع الرمزي قبل التصدع السياسي. لا يعود الناس يتحدثون عن الوطن أو العدالة أو المستقبل بالمعنى نفسه. الطبقة العليا قد ترى الاستقرار في استمرار النظام الذي يحمي امتيازها، والطبقة الوسطى قد ترى الاستقرار في فرص الصعود والأمان المهني، والطبقة الفقيرة قد ترى الاستقرار في الخبز والكرامة والحد الأدنى من الحماية. فإذا عجزت الدولة عن تركيب هذه المطالب داخل مشروع مشترك، تحول المجتمع إلى مطالب متجاوزة قابلة للصدام.

ولهذا فإن الطبقة الوسطى تبقى ذات أهمية خاصة في بناء الجسر بين الأعلى والأدنى. فهي تحمل غالبًا لغة المعرفة والعمل، وتستطيع أن تفهم منطق الدولة ومنطق المجتمع معًا. فإذا توسعت واطمأنت، صارت قوة توازن، وإذا تآكلت أو خافت على موقعها، تحولت إلى مصدر قلق تاريخي. فالطبقة الوسطى حين تشعر أنها تنحدر، لا تفقد دخلًا فقط، بل تفقد صورة المستقبل التي بنت عليها حياتها. ومن هنا قد تصبح أكثر استعدادًا للاحتجاج، أو الانكفاء، أو تبني خطابات حادة تعبر عن خوفها من السقوط.

إن الثورات، في كثير من الأحيان، لا تخرج من الجوع وحده، بل من لحظة يلتقي فيها الحرمان مع الوعي، والفقر مع الإحساس بالظلم، وانسداد الأفق مع سقوط الخوف. الطبقة المقهورة حين لا تعرف بديلاً قد تصبر طويلاً، لكن حين ترى أن النظام ليس قدرًا، وأن الامتياز ليس طبيعيًا، وأن المستقبل مسروق لا غائب فقط، يبدأ الوعي الطبقي بالتحول إلى طاقة تاريخية. وهنا تظهر خطورة الظلم المتراكم: إنه قد يبدو ساكنًا سنوات طويلة، ثم يتحول فجأة إلى حركة جارفة حين تتوفر اللغة والرمز والفرصة.

غير أن الثورة على الاختلال الطبقي لا تضمن العدالة تلقائيًا. فقد تسقط طبقة مهيمنة وتصعد أخرى تحمل المنطق نفسه. وقد يرفع المستضعفون شعار العدالة، ثم يتحول بعض قادتهم إلى نخبة جديدة. ولهذا فإن المشكلة ليست في تبديل مواقع الطبقات فقط، بل في تغيير معنى السلطة والثروة والعدالة. فإذا بقيت الثروة غنيمة، والسلطة امتيازًا، والدولة أداة في يد الغالب، فإن التاريخ لا يتقدم بعمق، بل يعيد إنتاج اللامساواة بوجوه جديدة.

ومن هنا فإن العلاج العميق للاختلال الطبقي لا يكون بالحقد على الغني ولا بتقديس الفقير، بل بإعادة بناء العلاقة بين المال والعمل والحق والدولة. فالغنى إذا دخل في أفق المسؤولية صار طاقة عمران، والفقر إذا وجد الحماية والفرصة لم يعد قدرًا مغلقًا، والعمل إذا أُعطي قيمته أصبح طريقًا للكرامة، والدولة إذا تحررت من أسر الامتياز صارت ضامنة للتوازن لا حارسة للتفاوت. وهذا هو جوهر العدالة العمرانية: أن لا يُترك المجتمع لقانون القوة العارية، ولا أن تُخنق المبادرة باسم مساواة ميتة، بل أن يُبنى نظام يجعل الكرامة والكفاية والفرصة أساسًا للحياة المشتركة.

إن الإنسان والطبقة، في النهاية، يضعاننا أمام سؤال حاسم: هل الموقع الاجتماعي قدر نهائي يحدد قيمة الإنسان، أم ظرف تاريخي ينبغي أن يُدار بعدل حتى لا يهدم إنسانيته؟ إن الرؤية الإنسانية العميقة ترفض أن يكون المال معيار الكرامة، وترفض كذلك أن يكون الفقر

هوية أبدية. الإنسان أكبر من طبقته، لكن طبقته قد تفتح له العالم أو تغلقه. ولذلك فإن واجب المجتمع العادل أن يمنع الموقع الطبقي من التحول إلى سجن، وأن يمنع الامتياز من التحول إلى ألوهية اجتماعية، وأن يمنع الحاجة من التحول إلى إذلال.

وهكذا تنتهي جدلية الإنسان والطبقة إلى أن التفاوت إذا ضُبط بالعدل صار جزءاً من تنوع الحياة والعمل، وإذا ترك بلا ميزان تحول إلى فساد في الأرض. فالطبقة ليست شرّاً بمجرد وجودها، لكنها تصبح خطراً حين تتحول إلى نظام يمنع الإنسان من أن يرى إنسانية غيره. ومن هنا فإن سؤال الطبقة ليس سؤال الاقتصاد وحده، بل سؤال الأخلاق، والدولة، والدين، والتاريخ، والعمران. إنه سؤال: كيف يبقى الإنسان إنساناً داخل عالم متفاوت؟

لقد كشف هذا الفصل أن الإنسان لا يعيش المجتمع من موقع مجرد، بل من داخل بنية طبقية تؤثر في وعيه وفرصه وخوفه وأمله. فالطبقة ليست دخلاً أو ملكية فقط، بل عالم كامل من الإمكانيات والحدود، من اللغة والاعتراف، من الثقة أو الانكسار، من الأفق المفتوح أو المستقبل المسدود. ومن هنا فإن فهم الإنسان الاجتماعي لا يكتمل دون فهم موقعه في توزيع الثروة والعمل والفرص والكرامة.

غير أن الطبقة، على أهميتها، لا تختزل الإنسان كله. فالإنسان ابن طبقته، لكنه ليس أسيرها المطلق. قد يولد في الحرمان ويصعد بالعلم والعمل والإيمان، وقد يولد في الامتياز وينحاز إلى العدل أو ينحدر إلى الاستعلاء. ولذلك فإن التحليل الطبقي ضروري لفهم التاريخ، لكنه لا يغني عن فهم الضمير، والعقيدة، والثقافة، والحرية، والاختيار.

وفي الرواية القرآنية، تتجلى المسألة الطبقية من خلال ثنائية المستكبرين والمستضعفين، والمترفين والمحرومين، وقارون بوصفه نموذج الثروة حين تتحول إلى غرور. فالقرآن لا يدين الغنى لذاته، ولا يقدر الفقر لذاته، بل يدين استكبار الغنى، وإذلال الفقر، وتحول المال إلى معيار للكرامة. وهو بذلك ينقل المسألة من الحسد الطبقي إلى العدالة، ومن الصراع الأعمى إلى مسؤولية العمران.

وقد تبين أن الاختلال الطبقي لا يهدد الفقراء وحدهم، بل يهدد المجتمع كله. فهو يضعف الثقة، ويهز الشرعية، ويفكك الشعور بالمصير المشترك، ويجعل الدولة عرضة لفقدان معناها الجامع. وحين يشعر الناس أن القانون يحمي فئة، وأن الفرص محتكرة، وأن المستقبل مغلق، تبدأ بذور الاضطراب في التشكل. لذلك فإن العدالة الاجتماعية ليست ترفاً أخلاقياً، بل شرط من شروط استقرار الدولة وبقاء العمران.

ومن هنا فإن المجتمع العادل ليس الذي يلغي كل تفاوت، بل الذي يمنع التفاوت من أن يتحول إلى ظلم بنيوي. إنه المجتمع الذي يحفظ الكرامة، ويفتح الفرص، ويمنع المال من شراء الإنسان، ويمنع الحاجة من إذلاله، ويجعل الدولة ضامنة للتوازن لا خادمة للامتياز. فالكرامة لا ينبغي أن تكون امتياز طبقة، والفرصة لا ينبغي أن تكون ميراثاً مغلقاً، والمال لا ينبغي أن يتحول إلى سلطة فوق الإنسان.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان والطبقة سؤال واحد عن العدالة في قلب الاجتماع الإنساني. فالطبقة تكشف كيف يتجسد التفاوت في حياة البشر، وكيف يمكن أن يتحول إلى قوة بناء إذا ضبطه العدل، أو إلى قوة هدم إذا تركته الدولة والمجتمع بلا ميزان. ومن هنا فإن فهم الطبقة ليس انحيازاً أيديولوجياً ضيقاً، بل ضرورة لفهم الإنسان في المجتمع والتاريخ.

الفصل الرابع

الإنسان والدولة

إذا كانت الأسرة هي المجال الأول الذي يتعلم فيه الإنسان معنى العلاقة، وإذا كان المجتمع هو الفضاء الذي تتشكل فيه هويته الاجتماعية، وإذا كانت السلطة هي الأداة التي تنظم الاجتماع، وإذا كانت الطبقة إحدى البنى التي توزع القوة والثروة داخل المجتمع، فإن الدولة تمثل الشكل الأعلى الذي تتجسد فيه هذه العناصر جميعاً. فالدولة ليست مجرد جهاز إداري أو مؤسسة قانونية أو سلطة سياسية، بل هي إحدى أعظم الظواهر التي أنتجها الإنسان في رحلته الطويلة للخروج من الفوضى إلى النظام، ومن التشتت إلى الوحدة، ومن الصراع المفتوح إلى المجال المنظم.

ومع ذلك فإن الدولة تظل من أكثر المفاهيم التباساً في الفكر الإنساني. فهي في الوقت نفسه ضرورة ومصدر قلق، حماية وتهديد، أداة للعدل وأداة للقهر، إطار للعمران وإمكان للفساد. ولهذا لم يتوقف الإنسان منذ آلاف السنين عن طرح السؤال نفسه بصيغ مختلفة: لماذا يحتاج الإنسان إلى الدولة؟ وهل الدولة خادمة للمجتمع أم سيدة عليه؟ وهل وُجدت لحماية الإنسان أم لإخضاعه؟ وأين تنتهي شرعيتها وأين تبدأ حريته؟

إن الإنسان لا يولد وفي يده دولة، كما لا يولد وفي يده لغة أو حضارة. فالدولة نتاج تاريخ طويل من التراكم الإنساني. إنها محاولة لحل معضلة أساسية: كيف يمكن لملايين البشر المختلفين في مصالحهم وأهوائهم وأحلامهم أن يعيشوا داخل فضاء مشترك دون أن يتحول المجتمع إلى حرب دائمة؟ ومن هنا جاءت الدولة بوصفها استجابة لحاجة عميقة إلى الأمن والاستقرار وتنظيم الحياة العامة.

لكن هذه الحاجة لا تفسر الدولة كلها. فالدولة ليست مجرد جهاز أمني كبير. إنها أيضاً تعبير عن رؤية معينة للإنسان والمجتمع والعدالة. ولذلك تختلف الدول باختلاف

التصورات التي تقوم عليها. فهناك دولة ترى الإنسان مجرد فرد اقتصادي، وأخرى تراه مواطناً، وثالثة تراه تابعاً، ورابعة تراه شريكاً في المجال العام. ولهذا فإن شكل الدولة يكشف دائماً عن الصورة التي يحملها المجتمع عن الإنسان.

ومن هنا فإن الدولة ليست كياناً محايداً بالكامل. فهي تحدد ما هو حق وما هو واجب، وما هو مشروع وما هو ممنوع، وما هي الأولويات العامة، وكيف توزع الموارد، وكيف تنظم السلطة، وكيف تفهم العدالة. ولذلك فإن الدولة لا تدير المجتمع فقط، بل تساهم في تشكيله. إنها لا تحكم الناس فحسب، بل تساهم في إنتاج نوع معين من الإنسان.

إن أحد أكبر الأخطاء في فهم الدولة هو اختزالها في القوة. فالدولة تمتلك القوة بلا شك، لكنها لا تقوم عليها وحدها. فالقوة تستطيع أن تفرض الطاعة مؤقتاً، لكنها لا تستطيع وحدها أن تبني الشرعية. والشرعية هي العنصر الذي يجعل الناس يرون الدولة إطاراً لهم لا قوة مفروضة عليهم فقط. ولهذا فإن الدول التي تعتمد على القوة وحدها قد تستمر فترة من الزمن، لكنها تعيش دائماً في خوف من المجتمع، كما يعيش المجتمع في خوف منها.

وفي الرواية القرآنية لا نجد نظرية جاهزة للدولة بالمعنى المؤسسي الحديث، لكننا نجد حضوراً كثيفاً لفكرة الحكم والعمران والعدل والسلطة والمسؤولية العامة. واللافت أن القرآن لا يبدأ من الدولة، بل يبدأ من الإنسان. فالإنسان هو الأصل، والدولة وسيلة. والكرامة الإنسانية تسبق السلطة، والعدل يسبق الحكم، والاستخلاف يسبق السيطرة. وهذه نقطة بالغة الأهمية؛ لأن كثيراً من التجارب التاريخية قلبت المعادلة، فجعلت الإنسان وسيلة للدولة بدل أن تكون الدولة وسيلة للإنسان.

إن قصة يوسف عليه السلام تقدم نموذجاً فريداً في هذا السياق. فالدولة هنا لا تظهر كآلة قهر، بل كأداة لإدارة الموارد العامة وحماية المجتمع من الكارثة. يوسف لا يسعى إلى الحكم بوصفه مجداً شخصياً، بل يدخل المجال العام لأن المجتمع يواجه أزمة وجودية.

ومن هنا تظهر إحدى الوظائف الأساسية للدولة: إدارة المخاطر الكبرى التي تتجاوز قدرة الأفراد والجماعات الصغيرة. فالمجاعة التي واجهتها مصر لم يكن يمكن حلها بمبادرات فردية متفرقة، بل احتاجت إلى رؤية عامة وتنظيم مركزي وعدالة في التوزيع.

وفي المقابل، تقدم قصة فرعون الوجه الآخر للدولة حين تنفصل عن غايتها. ففرعون ليس مجرد طاغية فردي، بل يمثل لحظة تتحول فيها الدولة من أداة للعمران إلى أداة للهيمنة. الدولة هنا لا تحمي المجتمع، بل تستعمله. لا تخدم الإنسان، بل تطلب منه أن يخدمها. لا تنظم القوة، بل تحتكرها. ومن هنا فإن الفرق بين دولة يوسف ودولة فرعون ليس في وجود السلطة أو غيابها، بل في الغاية التي تخدمها السلطة.

إن الدولة العادلة لا تلغي القوة، لكنها تضعها في خدمة الحق. أما الدولة الطاغية فتجعل الحق تابعاً للقوة. وهذه هي نقطة الانقسام الكبرى في تاريخ الدول. فهناك دول ترى أن القانون فوق الجميع، وهناك دول ترى أن الحاكم فوق القانون. وهناك دول تعتبر نفسها أمانة على المجتمع، وهناك دول تتصرف وكأن المجتمع ملكية خاصة لها. ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس: هل الدولة قوية؟ بل: في خدمة من تُستخدم هذه القوة؟

إن الإنسان يحتاج إلى الدولة لأنه كائن محدود. فالفرد وحده لا يستطيع حماية الحدود، ولا إدارة الموارد الكبرى، ولا إقامة العدالة العامة، ولا تنظيم المجال الاقتصادي والاجتماعي المعقد. ولذلك فإن الدولة ليست خصماً طبيعياً للإنسان، بل امتداداً لحاجته إلى التنظيم والتعاون. لكن المشكلة تبدأ حين تنسى الدولة أنها نتاج لهذه الحاجة، وتتصرف كما لو أنها أصل المجتمع لا خادمه.

ومن هنا تظهر إحدى المفارقات الكبرى في التاريخ السياسي: الإنسان يصنع الدولة لتحميهِ، ثم يقضي جزءاً كبيراً من تاريخه في محاولة حماية نفسه من الدولة. فالدولة ضرورية، لكنها خطيرة أيضاً. ضرورة لأنها تمنع الفوضى، وخطيرة لأنها تمتلك أدوات

الإكراه. ولهذا فإن كل الحضارات الكبرى انشغلت بالسؤال نفسه: كيف نجعل الدولة قوية بما يكفي لحماية المجتمع، ومحدودة بما يكفي كي لا تبتلعه؟

إن الدولة ليست فقط مؤسسة قانونية، بل هي أيضًا ذاكرة جماعية. فهي تحمل تراكم الخبرة التاريخية للمجتمع، وتحفظ استمرارية الحياة العامة عبر الأجيال. ولهذا فإن انهيار الدولة ليس مجرد تغير سياسي، بل أزمة وجودية قد تهدد المجتمع كله. فالإنسان يستطيع أن يعيش مع حكومة سيئة، لكنه يجد صعوبة في العيش مع غياب الدولة نفسها. لأن غياب الدولة يعني عودة الكثير من الوظائف الأساسية إلى حالة الفوضى أو التنازع.

لكن الدولة ليست غاية نهائية. فهي وسيلة للعمران. والعمران في معناه العميق لا يعني بناء الطرق والجسور والمؤسسات فقط، بل بناء الإنسان نفسه. فالدولة التي تبني الحجر وتهمل الإنسان تبني قشرة بلا روح. والدولة التي ترفع شعارات التنمية بينما تدمر الثقة والعدالة والكرامة، قد تحقق نموًا ظاهريًا لكنها تزرع بذور أزمتها المستقبلية.

ومن هنا فإن معيار نجاح الدولة لا يقاس فقط بحجم اقتصادها أو قوتها العسكرية أو اتساع مؤسساتها، بل بقدرتها على تحقيق التوازن بين الأمن والحرية، وبين القوة والعدالة، وبين الاستقرار والتجدد. فالدولة التي توفر الأمن وتخفق الحرية تنتج مجتمعًا خائفًا، والدولة التي تطلق الحرية دون نظام قد تنتج فوضى مدمرة. أما الدولة الناضجة فهي التي تستطيع الجمع بين الأمرين داخل إطار من الشرعية والعدالة.

وفي هذا السياق يظهر مفهوم الاستخلاف بوصفه أحد أعمق المفاهيم القرآنية لفهم الدولة. فالاستخلاف لا يعني السيطرة المطلقة، بل المسؤولية. ولا يعني الامتلاك، بل الأمانة. وإذا كان الإنسان مستخلفًا في الأرض، فإن الدولة نفسها ينبغي أن تُفهم بوصفها أداة لتحقيق مقتضيات هذا الاستخلاف: العدل، وحفظ الحقوق، ورعاية الضعفاء، وتنظيم الموارد، وتحقيق العمران. وحين تنفصل الدولة عن هذه الوظائف، تبدأ في فقدان معناها الأخلاقي حتى لو احتفظت بقوتها الشكلية.

إن الدولة في النهاية ليست مبنية، ولا دستوراً، ولا جهازاً إدارياً فقط. إنها علاقة بين الإنسان والسلطة والعدالة والتاريخ. ولهذا فإن فهم الدولة يبدأ من فهم الإنسان نفسه: من خوفه وحاجته إلى الأمن، ومن طموحه إلى الحرية، ومن رغبته في العدالة، ومن قدرته على التعاون. فالدولة ليست شيئاً خارج الإنسان، بل إحدى أكبر المرايا التي يرى فيها المجتمع صورته عن نفسه.

وهكذا نصل إلى نتيجة أولية: أن الدولة ضرورة إنسانية، لكنها ليست مقدسة. وهي أداة للعمران، لكنها قابلة للتحويل إلى أداة للهيمنة. وهي إطار للعدالة، لكنها قد تصبح مصدرًا للظلم. ومن هنا فإن قيمة الدولة لا تكمن في وجودها المجرد، بل في الغاية التي تخدمها، وفي الإنسان الذي تحميه أو تقهره، وفي مقدار اقترابها من العدل أو ابتعادها عنه. لا تقوم الدولة بالقوة وحدها، وإن كانت القوة من عناصرها الضرورية. فالقوة تستطيع أن تفرض النظام، لكنها لا تستطيع أن تمنح الدولة معناها الأخلاقي. تستطيع أن تُسكت الناس، لكنها لا تستطيع أن تجعلهم يؤمنون. تستطيع أن تمنع الفوضى الظاهرة، لكنها لا تستطيع أن تبني الولاء العميق إذا فقدت العدالة. ومن هنا فإن الدولة التي تمتلك القوة ولا تمتلك الشرعية تشبه جسداً ضخماً بلا روح؛ قد يتحرك، وقد يخيف، وقد يسيطر، لكنه يظل مهدداً من الداخل، لأن السيطرة ليست هي الاستقرار، والطاعة ليست هي الانتماء، والخوف ليس هو الشرعية.

إن الشرعية هي الجسر الذي يجعل الدولة مقبولة في وعي الناس، لا مجرد مفروضة عليهم. وهي لا تولد من النصوص القانونية وحدها، ولا من القوة العسكرية وحدها، ولا من الخطاب الرمزي وحده، بل من اجتماع عناصر متعددة: العدل، والكفاءة، وحماية الكرامة، والقدرة على حفظ الأمن، ورعاية المصالح العامة، وتمثيل الذاكرة الجماعية، وفتح أفق المستقبل. فحين يشعر الناس أن الدولة ليست غريبة عنهم، وأن قانونها لا يعمل

ضدهم، وأن قوتها ليست مسلطة عليهم وحدهم، وأن مواردها ليست غنيمة لفئة ضيقة، تبدأ الشرعية بالتجذر. أما حين تتحول الدولة إلى جهاز فوق المجتمع أو ضد المجتمع، فإن الشرعية تبدأ بالتآكل ولو بقيت المؤسسات قائمة.

ومن هنا فإن الدولة قد تكون قوية ظاهريًا وضعيفة جوهريًا. قد تمتلك أجهزة واسعة، وجيشًا كبيرًا، وإدارة ممتدة، وموارد ضخمة، لكنها تفقد الثقة. والثقة هي المادة الخفية التي تربط المواطن بالدولة. فإذا انهارت الثقة، بدأ الإنسان يرى القانون عبئًا لا عقدًا، والضريبة غصبًا لا مساهمة، والسلطة تهديدًا لا حماية، والوطن خطابًا لا تجربة حية. وحين تصل الدولة إلى هذه المرحلة، فإنها لا تسقط بالضرورة فورًا، لكنها تدخل في مرحلة تآكل داخلي؛ تبقى قائمة بالجسد، بينما تنسحب من القلوب.

في الرواية القرآنية، يقدم فرعون نموذج الدولة التي امتلكت القوة وفقدت الشرعية الأخلاقية. كان يملك الأرض، والنهر، والجند، والمال، والخطاب، لكنه كان يفتقد الحق. ولذلك لم تكن قوته علامة نجاة، بل علامة امتحان وانكشاف. لقد بنى نظامًا قائمًا على الاستضعاف، فقسم الناس شيعًا، واستبقى طائفة وأذل أخرى، وجعل الدولة أداة لإعادة إنتاج الخوف. وهنا نرى أن الدولة لا تفسد فقط حين يظلم الحاكم فردًا، بل حين يتحول الظلم إلى نظام، وحين يصبح الاستضعاف سياسة، وحين تصير القوة طريقة لإدارة المجتمع لا وسيلة لحمايته.

وفي المقابل، يقدم طالوت نموذجًا آخر في علاقة الدولة بالقوة والشرعية. فالاعتراض عليه لم يكن لأنه ظالم، بل لأنه لم يكن من طبقة الامتياز الاجتماعي المتوقعة. قالوا: {أئني يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال}. هنا تكشف الرواية القرآنية وهما سياسيًا واجتماعيًا عميقًا: أن الملك ينبغي أن يكون لمن يملك المال أو النسب أو المكانة. لكن الجواب القرآني ينقل معيار القيادة من الامتياز الاجتماعي إلى

الاصطفاء والكفاءة: {إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم}. فالقيادة ليست وراثته امتياز فقط، بل قدرة على حمل المسؤولية، وعلم، وقوة، واختيار يتجاوز المقاييس الطبقيّة الضيقة.

وهذا المعنى شديد الأهمية في فلسفة الدولة؛ لأنه يربط الشرعية بالكفاءة والأمانة، لا بالمظهر الطبقي أو الثراء أو العادة الاجتماعية. فالدولة العادلة لا تُبنى على وهم أن النخبة المترفة أحق بالحكم لمجرد امتلاكها المال، ولا على وهم أن القوة الجسدية وحدها تكفي، ولا على وهم أن النسب يغني عن العلم. إن الشرعية السياسية تحتاج إلى قدرة على القيادة، ومعرفة بسنن الاجتماع، وقوة تحفظ النظام، وغاية أخلاقية تضبط هذه القوة. فإذا اختل هذا التركيب، اختلت الدولة.

أما داود وسليمان عليهما السلام فيقدمان صورة أخرى للدولة حين تقترن القوة بالحكمة والعدل. فالحكم هنا ليس مجرد سيطرة، بل فصل بين الناس، وإقامة للميزان، وتسخير للقوة في بناء العمران. وسليمان، مع ما أوتي من ملك عظيم، لا يظهر في الرواية القرآنية بوصفه طاغية مفتونًا بملكه، بل عبدًا شاكراً يدرك أن القوة امتحان: {هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر}. وهنا نبليج جوهرًا عميقًا: الدولة القوية ليست خطرًا إذا بقيت شاكرة، أي واعية بأن قوتها ليست ذاتية مطلقة، وأن الملك ابتلاء لا تفويض للاستعلاء.

إن الدولة، بوصفها ذاكرة جماعية، لا تعيش بالقانون وحده. فالناس لا يرتبطون بالدولة فقط لأنها تدير الجوازات والحدود والضرائب، بل لأنها تمثل لهم معنى مشتركًا: تاريخًا، وهوية، وألمًا، وانتصارًا، ولغة، ورموزًا، وأفقًا عامًا. فإذا فشلت الدولة في تمثيل هذا المعنى، تحولت إلى جهاز إداري بلا روح. وإذا احتكرته فئة واحدة، شعر الآخرون بالاغتراب داخل وطنهم. ولذلك فإن الدولة العادلة هي التي تستطيع أن تجعل الذاكرة المشتركة واسعة بما يكفي لاحتواء تعدد المجتمع، لا ضيقة بحيث تتحول إلى ملكية رمزية لفئة دون أخرى.

ومن هنا فإن الهوية في الدولة سلاح ذو حدين. فهي ضرورية لأنها تمنح المجتمع تماسكًا، لكنها خطيرة إذا تحولت إلى أداة إقصاء. فالدولة تحتاج إلى هوية جامعة، لكنها لا يجوز أن تجعل هذه الهوية قيدًا على التنوع المشروع. تحتاج إلى رواية وطنية، لكنها لا يجوز أن تجعلها رواية طبقة أو طائفة أو عرق أو حزب. وحين تفشل الدولة في بناء هوية جامعة، يظهر خطر التفكك. وحين تفرض هوية قسرية ضيقة، يظهر خطر الاستبداد الرمزي. وبين التفكك والاستبداد تحتاج الدولة إلى حكمة عميقة في إدارة المعنى.

إن الدولة القوية حقًا ليست التي تفرض الصمت، بل التي تستطيع أن تحتل التعدد. فالصمت قد يخفي الانقسام، أما الاعتراف المنظم بالتعدد فيمنح الدولة عمقًا واستقرارًا. الدولة التي تخاف من كل اختلاف تكشف هشاشتها، لأنها لا تثق بقدرتها على إدارة الاختلاف. أما الدولة الراشدة فتعرف أن وحدة المجتمع لا تعني تطابق أفراده، بل تعني وجود إطار عادل يسمح لهم بالاختلاف دون أن يتحول الاختلاف إلى حرب.

وفي هذا السياق، تصبح العدالة هي قلب الدولة. فالعدل ليس وظيفة من وظائف الدولة فقط، بل هو شرط وجودها الأخلاقي. الدولة التي تفقد العدل تفقد مبررها العميق حتى لو بقيت قوية. وإذا كان الأمن يمنع الفوضى، فإن العدل يمنع الانفجار. وإذا كان القانون ينظم السلوك، فإن العدل يمنح القانون روحه. ولذلك فإن القانون الظالم قد يكون من أخطر أدوات هدم الدولة؛ لأنه يمنح الظلم شكلاً رسمياً، ويجعل الناس يفقدون الثقة لا في الحاكم فقط، بل في فكرة النظام نفسها.

ومن هنا فإن الشرعية لا تُمنح مرة واحدة ثم تبقى إلى الأبد. إنها تتجدد أو تتآكل يوميًا. تتجدد حين يرى الناس عدلاً في القضاء، ونزاهة في الإدارة، وكرامة في التعامل، وشفافية في المال العام، وحماية للضعيف، ومحاسبة للقوي. وتتآكل حين يرون الإفلات من العقاب، واحتكار الفرص، وازدراء الفقراء، وتوظيف القانون ضد الخصوم، وشراء الولاءات بالمال العام. الدولة لا تسقط فقط حين تهزم في حرب، بل حين ينهزم معناها في ضمير الناس.

إن يوسف عليه السلام يقدم نموذجًا نادرًا للدولة التي تواجه أزمة اقتصادية كبرى بمنطق التخطيط والعدالة. فالمجاعة القادمة لم تُترك للمصادفة، ولم تُختزل في موعظة أخلاقية، بل وُضعت لها سياسة عامة: ادخار، وتنظيم، وتوزيع، وإدارة زمنية للموارد. وهنا تظهر الدولة بوصفها عقلًا عامًا للمجتمع، لا مجرد قوة أمنية. فالناس يحتاجون إلى دولة تفكر في المستقبل، لا دولة تستهلك الحاضر. ويحتاجون إلى دولة تدبر الموارد بوصفها أمانة، لا بوصفها غنيمة.

وهذا يقود إلى مسألة أساسية: الدولة ليست فقط حارسة للأمن، بل مسؤولة عن شروط الحياة الكريمة. فإذا تركت المجتمع يتآكل بالفقر، والجهل، والمرض، والبطالة، والتفاوت الفاحش، فإنها تضعف نفسها من الداخل. فالدولة التي لا تحقق حدًا معقولًا من الكفاية والكرامة لمواطنيها لا تستطيع أن تطلب منهم ولاءً عميقًا. قد تخيفهم، وقد تشتري صمتهم، وقد تؤجل غضبهم، لكنها لا تبني انتماءً راسخًا. فالانتماء لا يولد من الشعارات وحدها، بل من خبرة يومية يشعر فيها الإنسان أن الدولة تراه وتحميه وتنصفه.

إن قوة الدولة تُختبر خاصة في علاقتها بالضعفاء. فالدولة التي تحمي القوي لا تضيف كثيرًا إلى التاريخ، لأن القوي يجد غالبًا من يحميه. أما الدولة التي تحمي من لا صوت لهم، وتمنع المال من أكل الفقر، والسلطة من سحق الهامش، والجماعة الكبرى من إلغاء الجماعات الصغرى، فهي الدولة التي تقترب من معناها الأخلاقي. ولذلك فإن معيار الدولة ليس ما تفعله في لحظات الاحتفال، بل ما تفعله في لحظات الشكوى والضعف والعجز.

ومن هنا فإن الدولة إذا فقدت عدالتها تحولت إلى مصدر اغتراب. يشعر الإنسان أنه يعيش داخل حدودها، لكنه لا يعيش في حضنها. يحمل جنسيتها، لكنه لا يشعر أن كرامته جزء من معناها. يدفع لها الضرائب أو يطيع قوانينها، لكنه يراها بعيدة عنه. وهذا

الاغتراب أخطر من المعارضة المباشرة أحياناً؛ لأن المعارضة تعني وجود علاقة، أما الاغتراب فيعني أن العلاقة نفسها بدأت تموت. والدولة التي يغترب عنها مواطنوها تفقد ببطء أساسها الوجداني.

وبذلك يتضح أن الشرعية ليست فكرة فلسفية مجردة، بل تجربة يومية. إنها تتجسد في المدرسة والمستشفى والمحكمة والشارع والوظيفة والشرطة والضرائب والخدمات العامة. الدولة العادلة لا تظهر في خطابها فقط، بل في أدق تفاصيل احتكاك الإنسان بها. وإذا كان المواطن لا يرى الدولة إلا حين تعاقب، ولا يراها حين يحتاج إلى حق أو خدمة أو حماية، فإن صورة الدولة في وعيه ستشكل بوصفها قوة فوقه لا إطاراً له.

إن الدولة الناجحة هي التي تحول القوة إلى ثقة، والقانون إلى عدل، والذاكرة إلى هوية جامعة، والموارد إلى كرامة عامة. أما الدولة الفاشلة أخلاقياً فهي التي تحول القوة إلى خوف، والقانون إلى أداة، والذاكرة إلى إقصاء، والموارد إلى امتيازات. وبين هذين النموذجين يتحرك تاريخ الدول صعوداً وهبوطاً. وليس السقوط دائماً حدثاً مفاجئاً؛ قد يبدأ السقوط حين تكف الدولة عن رؤية الإنسان، وتبدأ في رؤية نفسها فقط.

وهكذا نصل إلى نتيجة هذه الدفعة: أن الدولة لا تكون دولة بالمعنى العميق لمجرد احتكارها القوة، بل بقدرتها على تحويل القوة إلى شرعية، والشرعية إلى عدالة، والعدالة إلى عمران. فإذا عجزت عن ذلك، بقيت سلطة، لكنها فقدت شيئاً من معنى الدولة. وإذا نجحت، أصبحت الإطار الذي يتيح للإنسان أن يعيش اجتماعه التاريخي في صورة أكثر تنظيمًا وكرامة ومعنى. إذا تأملنا تاريخ الإنسان منذ البدايات الأولى للعمران حتى أكثر الدول المعاصرة تعقيداً، وجدنا أن الدولة لم تكن حدثاً عابراً في التاريخ، بل كانت إحدى النتائج الكبرى لمحاولة الإنسان تنظيم وجوده الجماعي. فالإنسان، بخلاف كثير من الكائنات الأخرى، لا يعيش فقط داخل الطبيعة، بل يعيش داخل عالم من المعاني والقوانين

والرموز والمؤسسات. ومن هنا فإن الدولة لم تنشأ فقط لحماية الجسد، بل لحماية النظام الرمزي الذي يجعل الحياة المشتركة ممكنة. إنها ليست مجرد حارس للحدود، بل حارس لمعنى الاجتماع نفسه.

غير أن الدولة، شأنها شأن كل إنتاج إنساني كبير، تحمل في داخلها التناقضات التي يحملها الإنسان. فهي قادرة على أن تكون أداة للتحرير وأداة للاستعباد، أداة للعدل وأداة للظلم، أداة للعمران وأداة للخراب. ولهذا فإن السؤال عن الدولة ليس سؤالاً تقنياً يتعلق بالإدارة والحكم فقط، بل سؤال فلسفي يتعلق بطبيعة الإنسان ذاته. فكل دولة، في النهاية، هي انعكاس للصورة التي يحملها المجتمع عن الإنسان وعن القوة وعن العدالة وعن الغاية من الحياة المشتركة.

إن الدولة لا توجد في الفراغ، بل تقوم على رؤية ضمنية للإنسان. فإذا نظرت إليه بوصفه مجرد أداة إنتاج، تحولت إلى جهاز اقتصادي ضخم. وإذا نظرت إليه بوصفه مجرد تابع، تحولت إلى سلطة أبوية أو استبدادية. وإذا نظرت إليه بوصفه مستهلكاً فقط، تحولت إلى سوق كبير. أما إذا نظرت إليه بوصفه كائن كرامة واستخلاف ومسؤولية، فإن الدولة نفسها تبدأ في إعادة تعريف وظائفها وحدودها وأولوياتها.

ومن هنا فإن الفرق بين الدول لا يكمن فقط في دساتيرها وقوانينها، بل في الفلسفة الإنسانية الكامنة خلفها. فقد تمتلك دولتان المؤسسات نفسها تقريباً، لكن إحدهما ترى الإنسان غاية، والأخرى تراه وسيلة. الأولى تجعل السلطة خادمة للمجتمع، والثانية تجعل المجتمع مادة للسلطة. الأولى تبني الثقة، والثانية تبني الخوف. الأولى تنظر إلى المواطن بوصفه شريكاً، والثانية تنظر إليه بوصفه رقمًا أو تابعًا. ولذلك فإن جوهر الدولة لا يُقاس فقط بشكلها المؤسسي، بل بطبيعة العلاقة التي تبنيها مع الإنسان.

وفي الرواية القرآنية نجد أن الدولة ليست غاية مستقلة بذاتها. فلا موسى دعا إلى دولة من أجل الدولة، ولا يوسف طلب الحكم من أجل الحكم، ولا داود وسليمان قُدا

بوصفهما أصحاب ملك مجرد. بل يظهر الحكم دائماً مرتبطاً بوظيفة أعمق: إقامة العدل، وحفظ العمران، ومنع الفساد، ورعاية الناس. وهذا يكشف فارقاً بالغ الأهمية بين منطق الرسالة ومنطق الهيمنة. فالرسالة تجعل السلطة وسيلة لتحقيق قيمة أعلى، أما الهيمنة فتجعل السلطة غاية في ذاتها.

ولهذا فإن الدولة حين تنسئ غايتها الأخلاقية تبدأ في الانفصال عن معناها الأصلي. فالمؤسسات تبقى، والقوانين تبقى، والوزارات تبقى، والجيش يبقى، لكن الروح تبدأ في التراجع. وقد تستمر الدولة سنوات طويلة بعد فقدان روحها، لكنها تصبح شيئاً مختلفاً: جهازاً لإدارة الواقع لا مشروعاً لصناعة المستقبل، وسلطة لحماية النظام القائم لا أداة لتجديد العمران.

إن من أخطر ما يصيب الدولة أن تتحول من عقد اجتماعي إلى بنية امتياز. فعندما يشعر الناس أن الدولة لم تعد ملكاً عاماً، بل صارت حكراً على فئة أو طبقة أو شبكة مصالح، يبدأ المعنى الجامع بالتآكل. وحينئذ لا تعود الدولة إطاراً للوحدة، بل تصبح جزءاً من الصراع. ومن هنا فإن الدول لا تنهار فقط حين تُهزم عسكرياً، بل قد تنهار حين تفقد قدرتها على تمثيل المصلحة العامة. فالدولة التي تتحول إلى أداة لفئة معينة تفقد بالتدريج صفتها الجامعة.

إن الشرعية الحقيقية للدولة لا تأتي فقط من صناديق الاقتراع، ولا من التاريخ، ولا من القوة، ولا من الإنجاز الاقتصادي وحده، بل من قدرتها المستمرة على تحقيق توازن دقيق بين عناصر متعددة: العدالة والحرية، النظام والكرامة، الاستقرار والتجدد، القوة والرحمة. وكل اختلال حاد في هذا التوازن يضع الدولة أمام مأزق تاريخي. فالدولة التي تركز على النظام وتنسئ الحرية تنتج مجتمعاً خائفاً. والدولة التي ترفع الحرية دون مؤسسات قوية قد تنتج فوضى. والدولة التي تحقق الثراء لفئة وتترك بقية المجتمع خارج العمران تزرع أسباب اضطرابها المستقبلي.

ومن هنا فإن الدولة ليست مجرد أداة لإدارة الحاضر، بل مسؤولية تجاه المستقبل. إنها المؤسسة التي يجب أن تفكر أبعد من الأفراد والجماعات واللحظات العابرة. فالسياسي قد يفكر في دورة انتخابية أو فترة حكم، أما الدولة الحقيقية فتفكر في الأجيال. ولهذا فإن أعظم الدول ليست تلك التي تنجح في إدارة الأزمات فقط، بل تلك التي تمنع كثيرًا من الأزمات قبل وقوعها عبر التعليم، والعدالة، والتخطيط، وبناء الثقة العامة.

وفي هذا السياق يكتسب مفهوم العمران أهمية مركزية. فالعمران ليس مجرد نمو اقتصادي أو توسع عمراني، بل هو قدرة المجتمع على تحويل موارده البشرية والطبيعية إلى حياة أكثر كرامة وعدلاً ومعنى. والدولة هي إحدى الأدوات الكبرى لتحقيق هذا العمران. فإذا نجحت في إدارة الموارد، وتوسيع الفرص، وحماية الضعفاء، وتحفيز الإبداع، أصبحت دولة عمرانية. أما إذا تحولت إلى جهاز جباية أو احتكار أو حماية امتيازات، فإنها تبدأ في إنتاج ضدها التاريخي: أي إنتاج أسباب التراجع والانحيار.

ومن اللافت أن كثيرًا من الدول عبر التاريخ سقطت لا بسبب ضعفها العسكري المباشر، بل بسبب تآكل معناها الداخلي. فقد تفقد الدولة قدرتها على إلهام الناس، أو على إقناعهم بعدالتها، أو على تمثيل مصالحهم، أو على إنتاج أمل مشترك. وعندئذ تصبح قوية في ظاهرها وضعيفة في جوهرها. إن الجيوش تستطيع حماية الحدود، لكنها لا تستطيع وحدها حماية الشرعية. والقوانين تستطيع تنظيم السلوك، لكنها لا تستطيع وحدها إنتاج الانتماء. والانتماء لا يُفرض بالقوة، بل يُبنى بالعدالة والثقة والمعنى.

ومن هنا فإن الدولة في نهاية المطاف ليست مبنىً سياسيًا فقط، بل علاقة أخلاقية بين السلطة والمجتمع. فإذا قامت هذه العلاقة على الثقة والعدل والمسؤولية المشتركة، تحولت الدولة إلى إطار للعمران. وإذا قامت على الخوف والاحتكار والاستبعاد، تحولت إلى مصدر اغتراب. والإنسان، بوصفه كائنًا اجتماعيًا وتاريخيًا، يحتاج إلى الدولة لكي

يعيش حياة منظمة وآمنة، لكنه يحتاج أيضًا إلى أن تبقى الدولة في حدود وظيفتها، فلا تتحول إلى معبود سياسي جديد، ولا إلى قوة تبتلع المجتمع الذي أنشأها.

إن الدولة الناجحة ليست تلك التي تلغي المجتمع، بل التي تمكنه. وليست تلك التي تحل محل الإنسان، بل التي توسع قدرته على الفعل. وليست تلك التي تحتكر كل شيء، بل التي تبني المؤسسات وتفتح المجال العام وتحول المواطنين من رعايا إلى شركاء. فكلما اتسعت قدرة الناس على المشاركة المسؤولة، ازدادت الدولة قوة من الداخل. وكلما اعتمدت الدولة على الإكراه وحده، ازدادت هشاشتها مهما بدت قوية.

وفي ضوء ذلك كله، يمكن القول إن الدولة تمثل إحدى أعظم محاولات الإنسان لتحقيق التوازن بين الحرية والنظام، وبين الفرد والجماعة، وبين القوة والعدل. وهي لا تنجح لأنها ألغت التناقضات الإنسانية، بل لأنها تديرها وتمنعها من التحول إلى فوضى أو استبداد. ولهذا فإن الدولة ليست نهاية التاريخ، بل إحدى أدواته المستمرة في البحث عن صيغة أفضل للاجتماع البشري.

لقد كشف هذا الفصل أن الدولة ليست ظاهرة سياسية فحسب، بل ظاهرة إنسانية وحضارية عميقة. فهي تنشأ من حاجة الإنسان إلى الأمن والتنظيم والعدالة، لكنها تحمل في داخلها دائمًا إمكانية الانحراف بسبب التناقضات الملازمة للطبيعة البشرية. ولذلك فإن الدولة ليست خيرًا مطلقًا ولا شرًا مطلقًا، بل أداة تتحدد قيمتها بالغاية التي تخدمها وبالطريقة التي تمارس بها القوة.

وقد تبين أن الدولة لا تقوم على القوة وحدها، بل على الشرعية. والشرعية ليست مجرد اعتراف قانوني أو تاريخي، بل شعور جماعي بأن الدولة تمثل المصلحة العامة وتحمي الكرامة وتحقق قدرًا معقولًا من العدالة. فإذا فقدت الدولة هذا المعنى، بدأت شرعيتها بالتآكل حتى لو بقيت مؤسساتها قائمة.

وفي الرواية القرآنية ظهرت نماذج متعددة لعلاقة الدولة بالإنسان: فرعون بوصفه نموذج الدولة حين تتحول إلى أداة للهيمنة والاستضعاف، ويوسف بوصفه نموذج الإدارة الرشيدة للموارد والأزمات، وطالوت بوصفه نموذج الشرعية القائمة على الكفاءة لا الامتياز، وداود وسليمان بوصفهما نموذجين لاقتران القوة بالعدل والحكمة. ومن خلال هذه النماذج يتضح أن قيمة الدولة لا تكمن في حجم قوتها، بل في كيفية توظيف هذه القوة.

كما تبين أن الدولة ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة لتحقيق العمران. والعمران هنا لا يعني بناء الحجر فقط، بل بناء الإنسان، وتوسيع الفرص، وحماية الكرامة، وتحقيق التوازن بين الحرية والنظام، وبين الفرد والجماعة. فإذا فقدت الدولة هذه الوظيفة، تحولت من أداة للعمران إلى أداة لإعادة إنتاج الفساد أو الامتياز.

ومن هنا فإن الدولة العادلة هي التي تدرك أنها مؤتمنة لا مالكة، وخادمة لا سيدة، ووسيلة لا غاية. وهي التي تجعل القانون في خدمة العدالة، والقوة في خدمة الحق، والموارد في خدمة المجتمع. أما الدولة التي تجعل نفسها مركز الوجود السياسي والأخلاقي، فإنها تبدأ بالتدرج في فقدان معناها الإنساني.

وبذلك ينتهي هذا الفصل إلى أن الدولة، رغم ضرورتها، ليست أصل الاجتماع البشري بل إحدى أدواته. والأصل يبقى الإنسان: الإنسان المكرم، المستخلف، الباحث عن العدل، الساعي إلى العمران. فإذا خدمت الدولة هذا الإنسان اقتربت من رسالتها، وإذا ابتلعتها ابتعدت عن معناها. ومن هذه النتيجة نتقل إلى الفصل التالي: الإنسان والجماعة، حيث نبحث كيف تتشكل الهويات الجماعية، وكيف تؤثر الجماعة في الفرد، وكيف يمكن أن تكون مصدر حماية أو مصدر استلاب في آن واحد.

الفصل الخامس

الإنسان والجماعة

إذا كانت الدولة تمثل الإطار الأعلى لتنظيم الاجتماع الإنساني، فإن الجماعة تمثل المجال الأقرب الذي يعيش فيه الإنسان انتماءه اليومي. فالدولة، مهما كانت قوية، تبقى كيانًا واسعًا ومجردًا نسبيًا، أما الجماعة فهي المجال الذي يختبر فيه الإنسان معنى القرب، والهوية، والاعتراف، والانتماء. إنها الدائرة التي يشعر داخلها أنه ليس وحيدًا في العالم، وأن هناك من يشبهه أو يفهمه أو يشاركه اللغة والذاكرة والمصير.

ومن هنا فإن الجماعة ليست ظاهرة سياسية فقط، ولا ظاهرة اجتماعية فقط، بل هي حاجة إنسانية عميقة. فالإنسان لا يكتفي بوجوده الفردي، بل يبحث دائمًا عن "نحن" يتجاوز بها حدود "أنا". إنه يحتاج إلى أن ينتمي إلى أسرة، أو قبيلة، أو أمة، أو جماعة دينية، أو مجتمع ثقافي، أو مشروع مشترك. وكأن الإنسان، منذ بداياته الأولى، يدرك بصورة غريزية أن الفرد وحده لا يكفي لبناء معنى الوجود.

إن الحاجة إلى الجماعة لا تنبع فقط من الضعف المادي، وإن كان الضعف أحد أسبابها، بل تنبع من بنية الوعي الإنساني نفسها. فالإنسان لا يعرف نفسه إلا عبر الآخر. إنه يكتشف هويته من خلال العلاقة، ويتعلم اللغة من الجماعة، ويكتسب القيم من الجماعة، ويحمل الذاكرة من الجماعة، وحتى أحلامه الكبرى كثيرًا ما تتشكل داخل أفق جماعي يتجاوز ذاته الفردية. ولذلك فإن الإنسان المنقطع بالكامل عن الجماعة لا يفقد شبكة حماية اجتماعية فقط، بل يفقد جزءًا من شروط تكوينه النفسي والرمزي.

لكن الجماعة، مثل الدولة والسلطة، تحمل تناقضًا داخليًا عميقًا. فهي تمنح الإنسان القوة، لكنها قد تسلبه حريته. تمنحه الانتماء، لكنها قد تمنعه من الاختلاف.

توفر له الحماية، لكنها قد تطلب منه الطاعة الكاملة. تفتح له باب المعنى، لكنها قد تغلق عليه أبواب السؤال. ومن هنا فإن الجماعة ليست خيرًا مطلقًا ولا شرًا مطلقًا، بل هي أحد أكثر الظواهر الإنسانية تعقيدًا؛ لأنها تقع في المنطقة الفاصلة بين الحاجة إلى الانتماء والحاجة إلى الحرية.

إن الطفل يولد أولاً داخل جماعة صغيرة هي الأسرة. وهناك يتعلم أول أشكال الانتماء والولاء والثقة والخوف والطاعة. ثم تتسع الدائرة لتشمل المدرسة والحي والمدينة والطائفة والأمة والوطن. ومع كل دائرة جديدة تتشكل طبقة إضافية من الهوية. ولذلك فإن الإنسان لا يحمل هوية واحدة بسيطة، بل يحمل طبقات متعددة من الانتماءات التي تتداخل أحيانًا وتتعارض أحيانًا أخرى.

ومن هنا تظهر إحدى أعقد مشكلات الاجتماع البشري: ماذا يحدث حين تتصارع الجماعات داخل الإنسان نفسه؟ ماذا يحدث حين يتعارض الانتماء العائلي مع الانتماء الوطني؟ أو الانتماء الديني مع الانتماء السياسي؟ أو الانتماء الطائفي مع الانتماء القومي؟ أو مصلحة الجماعة مع العدالة العامة؟ إن كثيرًا من أزمات التاريخ لم تكن صراع أفراد، بل صراع انتماءات متنافسة داخل النفوس والمجتمعات.

وفي الرواية القرآنية يظهر الإنسان دائمًا داخل جماعة، لكنه لا يُختزل فيها. إبراهيم عليه السلام يقف وحده في مواجهة قومه. ونوح عليه السلام يقف في مواجهة مجتمعه رغم امتداده الزمني الطويل داخله. وموسى عليه السلام يواجه فرعون وقومه معًا. والأنبياء جميعًا تقريبًا يدخلون في صدام مع البنى الجماعية المستقرة حين تتحول الجماعة إلى حاجز أمام الحقيقة.

وهذه نقطة شديدة الأهمية؛ لأن القرآن لا ينظر إلى الجماعة بوصفها مصدرًا للحقيقة لمجرد أنها جماعة. فالكثرة ليست دليلًا على الصواب، والعادة ليست دليلًا على الحق،

والإجماع الاجتماعي ليس دائماً معياراً للحقيقة. ولذلك تتكرر في القرآن صورة الإنسان الذي يخرج من ضغط الجماعة بحثاً عن الحقيقة، أو الذي يرفض تقليد الآباء رغم هيمنة التقاليد. وهنا تظهر قيمة الضمير الفردي في مواجهة السائد.

لكن القرآن، في الوقت نفسه، لا يدعو إلى فردانية مطلقة تنفي الجماعة. فالإنسان في التصور القرآني ليس ذاتاً منعزلة مكتفية بنفسها. بل إن كثيراً من القيم المركزية لا يمكن أن تتحقق خارج الاجتماع البشري: العدل، والشورى، والتكافل، والرحمة، والتعاون، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وكلها قيم تفترض وجود جماعة حية. ومن هنا فإن القرآن يتحرك بين حدين: رفض ذوبان الإنسان الكامل في الجماعة، ورفض انعزاله الكامل عنها.

إن الجماعة تمنح الإنسان شيئاً لا يستطيع الحصول عليه وحده: الإحساس بالاستمرار. فالفرد محدود بالعمر، أما الجماعة فتتمدد عبر الزمن. والفرد يموت، لكن الجماعة تبقى وتحمل الذاكرة واللغة والقيم من جيل إلى جيل. ولهذا فإن الإنسان يجد في الجماعة نوعاً من الخلود الرمزي؛ إذ يشعر أنه جزء من قصة أكبر منه، وأن حياته تندرج داخل مسار يتجاوز حدود وجوده الفردي.

ومن هنا نفهم قوة الرموز الجماعية. فالعلم، والنشيد، واللغة، والذاكرة التاريخية، والطقوس المشتركة، ليست مجرد تفاصيل شكلية، بل أدوات لصناعة شعور الانتماء. إنها تجعل ملايين البشر يشعرون أنهم جزء من "نحن" واحدة، رغم أنهم لا يعرفون بعضهم معرفة مباشرة. وهذا أحد أعظم الإنجازات الرمزية في التاريخ الإنساني: القدرة على تحويل الغرباء إلى جماعة متخيلة تشترك في معنى واحد.

غير أن الجماعة قد تتحول إلى مصدر خطر حين تبدأ في تعريف نفسها من خلال العداء للآخر. ففي لحظات كثيرة من التاريخ لم تبني الجماعات هويتها على ما هي عليه، بل على ما تعارضه أو تكرهه. وهنا يتحول الانتماء من طاقة بناء إلى طاقة صراع. ويصبح

وجود الآخر المختلف تهديدًا بدل أن يكون فرصة للتعارف أو التفاعل. وعند هذه النقطة تبدأ العصبية بالنمو، ويبدأ الإنسان في رؤية العالم من خلال حدود الجماعة لا من خلال حدود الحقيقة.

وقد أدرك القرآن هذا الخطر بوضوح حين حذر من العصبية المغلقة، وربط التفاضل بالتقوى لا بالنسب أو القبيلة أو الجماعة. فالإنسان لا يصبح أفضل لأنه ينتمي إلى جماعة معينة، بل بما يحققه من قيم. وهذا التحول من الانتماء إلى القيمة يمثل أحد أعظم التحولات الأخلاقية في التاريخ؛ لأنه يمنع الجماعة من أن تتحول إلى مصدر امتياز أخلاقي تلقائي.

إن الجماعة القوية ليست تلك التي تلغي الفرد، بل تلك التي تسمح له بالنمو داخلها. فالجماعة التي تخاف من الأسئلة، أو من الإبداع، أو من الاختلاف، تكشف ضعفها لا قوتها. أما الجماعة الحية فهي التي تستطيع أن تحافظ على تماسكها دون أن تتحول إلى سجن فكري أو نفسي لأعضائها. ولذلك فإن معيار نضج الجماعة لا يقاس فقط بدرجة وحدتها، بل أيضًا بقدرتها على استيعاب التنوع داخلها.

ومن هنا فإن الإنسان يعيش دائمًا بين حاجتين متعارضتين ظاهريًا: الحاجة إلى الانتماء، والحاجة إلى الحرية. وإذا فقد الانتماء شعر بالوحدة والاعتراب، وإذا فقد الحرية شعر بالاختناق والذوبان. والتحدي الحقيقي ليس في اختيار أحد الطرفين، بل في بناء علاقة متوازنة بينهما. فالإنسان يحتاج إلى جماعة تمنحه الجذور، لكنه يحتاج أيضًا إلى مساحة تمنحه الأجنحة.

وهكذا يتبين أن الجماعة ليست مجرد تجمع بشري، بل إحدى البنى الأساسية التي تشكل الوعي والهوية والمعنى. إنها تمنح الإنسان القوة والحماية والذاكرة، لكنها تحمل دائمًا إمكانية التحول إلى أداة ضغط أو استلاب. ومن هنا فإن فهم الإنسان يقتضي فهم

علاقته بالجماعة؛ لأن جزءًا كبيرًا من حبه وخوفه وولائه وتمرده لا يتشكل داخل ذاته وحدها، بل داخل الجماعات التي ينتمي إليها أو يقاومها.

لا تصبح الجماعة قوة تاريخية لأنها تجمع عددًا من الأفراد فحسب، بل لأنها تنتج هوية، والهوية هي الطاقة الرمزية التي تجعل الأفراد يشعرون أنهم ليسوا مجرد ذوات متفرقة، بل جزء من كيان أوسع يحمل اسمًا وذاكرة ومصيرًا. فالإنسان لا ينتمي إلى الجماعة بجسده فقط، بل بلغته وخياله وخوفه واعتزازه ورؤيته لنفسه. ولذلك فإن الجماعة لا تعيش بالعدد وحده، بل بالمعنى الذي يمنح العدد روحًا واتجاهًا. وحين يمتلك الناس هوية مشتركة، يصبحون قادرين على التضحية، والصبر، والتعبئة، والدفاع، والبناء؛ لأنهم لا يتحركون بوصفهم أفرادًا منفصلين، بل بوصفهم جزءًا من «نحن» كبرى.

لكن الهوية، ككل قوة إنسانية، تحمل إمكانين متقابلين. فقد تكون مصدر كرامة وتما سك ومسؤولية، وقد تتحول إلى عصبية وانغلاق واستعلاء. فالانتماء الصحي هو أن يعرف الإنسان جذوره دون أن يحولها إلى سجن، وأن يعتز بجماعته دون أن يحتقر غيره، وأن يحب ذاكرته دون أن يجعلها سلاحًا ضد ذكريات الآخرين. أما العصبية فهي حين تتحول الجماعة من فضاء انتماء إلى مركز مطلق للحقيقة والقيمة، وحين يصبح الحق تابعًا لما تقوله الجماعة، لا معيارًا يحكم الجماعة نفسها.

ومن هنا فإن الخطر لا يكمن في الجماعة بما هي جماعة، بل في لحظة تأليه الجماعة. حين تصبح الجماعة فوق النقد، وفوق العدالة، وفوق الإنسان، تبدأ في التحول إلى وثن رمزي. عندئذ لا يعود الفرد يسأل: هل نحن على حق؟ بل يسأل فقط: كيف ندافع عن أنفسنا؟ ولا يعود يرى خطأ جماعته خطأ، بل يراه ضرورة أو حكمة أو مصلحة أو دفاعًا مشروعًا. وهكذا تتحول الجماعة من حاضنة للإنسان إلى قوة تعمييه عن إنسانية الآخرين وعن أخطاء ذاته.

وفي الرواية القرآنية يتكرر نقد هذا النمط بوضوح بالغ من خلال رفض التقليد الأعمى للآباء والأقوام. فكثير من الأمم التي واجهت الأنبياء لم ترفضهم لأنها امتلكت برهاناً أقوى، بل لأنها احتمت بسلطة الجماعة والذاكرة: وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون. هذه العبارة تكشف منطق الجماعة حين تتحول إلى بديل عن الحقيقة. فالإنسان هنا لا يبحث عن الحق، بل عن الاستمرار داخل مألوف الجماعة. ولا يخاف من الخطأ بقدر ما يخاف من الخروج على الذاكرة الجماعية.

إن الجماعة تمنح الإنسان شعوراً بالأمان، ولذلك يكون الخروج عليها مؤلماً. فالإنسان الذي يراجع يقين جماعته لا يراجع فكرة مجردة فقط، بل يواجه احتمال فقدان الانتماء والقبول والحماية. ولهذا كان موقف الأنبياء في القرآن عظيماً؛ لأنهم لم يواجهوا فكرة فقط، بل واجهوا جماعة كاملة بما تحمله من سلطة رمزية ونفسية واجتماعية. إبراهيم عليه السلام لا يكسر أصناماً من حجر فقط، بل يكسر نظاماً كاملاً من المعنى الجماعي. وموسى عليه السلام لا يواجه فرعون وحده، بل يواجه مجتمعاً تعلم الخضوع والخوف. ونوح عليه السلام لا يواجه رأياً مخالفاً، بل يواجه تقاليد راسخة ومصالح وطبقات وذاكرة جماعية.

وهذا يدل على أن الجماعة قد تصبح أحياناً أقوى من البرهان. فالإنسان لا يقتنع بعقله وحده، بل بقلبه وموقعه ومصالحته وخوفه وانتمائه. وقد يسمع الحجة واضحة، لكنه يرفضها لأنها تهدد مكانه داخل الجماعة. ومن هنا فإن الإصلاح الحقيقي لا يخاطب العقل الفردي فقط، بل يفكك البنية الجماعية التي تمنع العقل من العمل. فكم من إنسان يعرف في داخله أن جماعته تخطئ، لكنه لا يستطيع أن يقول ذلك، لأن كلفة الخروج من الجماعة أثقل عليه من كلفة مخالفة الحقيقة.

إن العصبية لا تظهر فقط في القبائل القديمة، بل تظهر في كل جماعة مغلقة: في الحزب، والطائفة، والطبقة، والأيدولوجيا، وحتى في الجماعات الحديثة التي تزعم أنها تجاوزت

الانتماءات التقليدية. فقد يخرج الإنسان من قبيلة الدم ليدخل قبيلة الفكر، أو من عصبية النسب إلى عصبية الحزب، أو من تعصب ديني إلى تعصب ضد الدين. فالعصبية ليست شكلاً واحداً، بل بنية نفسية واجتماعية تجعل الإنسان يطلب الأمان في الانتماء المغلق، ويخاف من الحقيقة إذا جاءت من خارج دائرته.

ومن هنا فإن الإنسان لا يتحرر من العصبية بمجرد تغيير جماعته، بل بتحرير معيار الحكم في داخله. أن يتعلم أن الحق لا يُقاس دائماً بمن قاله، ولا العدالة بمن يستفيد منها، ولا الخطأ بمن ارتكبه. وهذا صعب جداً، لأن الإنسان يميل إلى الدفاع عن جماعته كما يدافع عن ذاته؛ فالجماعة امتداد رمزي للأنا. ولذلك فإن نقد الجماعة قد يشعره كأنه نقد له هو. ومن هنا تنشأ الحساسيات العميقة حول الهوية؛ لأن الهوية ليست فكرة باردة، بل جزء من صورة الإنسان عن نفسه.

إن القرآن يعالج هذه المسألة بنقل معيار التفاضل من الانتماء إلى التقوى. فالناس شعوب وقبائل لا ليتعالوا، بل ليتعارفوا. وهذا التحول بالغ العمق؛ لأنه لا يلغي التنوع، بل يمنع من التحول إلى استعلاء. فالشعوب والقبائل واللغات والثقافات ليست خطأ في ذاتها، بل هي مجال للتعارف والتكامل. لكن حين يتحول الاختلاف إلى أداة استكبار، يفقد معناه الأصلي. ولذلك فإن الرؤية القرآنية لا تطلب من الإنسان أن يكون بلا هوية، بل أن لا يجعل هويته وثناً فوق الحق.

ومن هنا يتبين الفرق بين الانتماء والعصبية. الانتماء يمنح الإنسان جذوراً، والعصبية تحول الجذور إلى قيود. الانتماء يفتح الإنسان على خدمة جماعته، والعصبية تجعله يبرر ظلمها. الانتماء يعترف بالآخر، والعصبية لا ترى الآخر إلا تهديداً. الانتماء يحمل الذاكرة، والعصبية تسجن الإنسان داخلها. ولذلك فإن الجماعة الناضجة هي التي تمنح أبناءها هوية واثقة لا هوية خائفة؛ فالهوية الواثقة لا تحتاج إلى كراهية الآخر كي تشعر بوجودها، أما الهوية الخائفة فتبحث دائماً عن عدو تؤكد نفسها ضده.

والعدو، في حياة الجماعات، يؤدي وظيفة نفسية خطيرة. فهو يوحد الداخل، ويؤجل الأسئلة، ويغطي التناقضات، ويمنح الجماعة شعورًا بالتماسك. ولذلك قد تلجأ جماعات كثيرة إلى تضخيم العدو أو اختراعه كي تهرب من مواجهة أزماتها الداخلية. وكلما ضعفت الجماعة في قدرتها على بناء معنى إيجابي لذاتها، ازدادت حاجتها إلى تعريف نفسها عبر الخطر الخارجي. وهذا ما يجعل العصبية قادرة على تعبئة الناس بسرعة، لكنها تعبئة غالبًا ما تكون مبنية على الخوف والغضب لا على الوعي والبناء.

إن الجماعة حين تتحول إلى عصبية لا تفسد علاقتها بالآخر فقط، بل تفسد علاقتها بأفرادها أيضًا. فهي تطلب منهم الولاء قبل الصدق، والطاعة قبل التفكير، والدفاع قبل النقد. ومن ثم يصبح الفرد داخلها مهددًا إذا أراد أن يرى أو يسأل أو يراجع. وحين تصل الجماعة إلى هذه المرحلة، فإنها لا تنتج إنسانًا حرًا، بل تابعًا ماهرًا في ترديد لغة الجماعة. وهنا تفقد الجماعة أعظم طاقاتها: طاقة المراجعة والتجدد.

أما الجماعة الحية فهي التي تسمح بوجود الضمير داخلها. لا تخاف من النقد، ولا تعتبر كل اختلاف خيانة، ولا تجعل الولاء نقيض العقل. فهي تعرف أن الجماعة التي لا تراجع نفسها تمشي نحو الجمود، وأن الجماعة التي تطرد أصحاب الضمير من داخلها تسلم قيادها للمتفعين والمتعصبين. ولذلك فإن قوة الجماعة لا تقاس فقط بعدد أتباعها، بل بقدرتها على إنتاج أفراد أحرار داخل انتماء مشترك.

وفي التاريخ، كانت الجماعات القادرة على الجمع بين الانتماء والنقد أكثر قدرة على البقاء والتجدد. أما الجماعات التي جعلت الانتماء قيدًا مغلقًا، فقد تبدو قوية في لحظة التعبئة، لكنها تضعف على المدى الطويل؛ لأن كل سؤال فيها يتحول إلى تهديد، وكل تجديد إلى انحراف، وكل اختلاف إلى خيانة. وهذا يجعلها عاجزة عن التكيف مع الزمن. فالهوية التي لا تتجدد تتحول إلى ذاكرة ميتة، والذاكرة الميتة لا تبني مستقبلًا.

إن الإنسان يحتاج إلى جماعة، لكنه يحتاج إلى جماعة لا تبخله. يحتاج إلى «نحن» تمنحه الدفء والمعنى، لا «نحن» تصدر عقله وضميره. يحتاج إلى انتماء يعينه على الخير، لا انتماء يجعله يبرر الشر. يحتاج إلى ذاكرة تمنحه الجذور، لا ذاكرة تمنعه من رؤية المستقبل. ومن هنا فإن العلاقة السليمة بين الإنسان والجماعة هي علاقة انتماء نقدي: حب بلا عبادة، وفاء بلا عمى، مشاركة بلا ذوبان.

وهكذا يتضح أن الجماعة في التاريخ قد تكون قوة بناء أو قوة هدم. فإذا ارتبطت بالعدل والمعنى والتعارف، صنعت حضارة. وإذا ارتبطت بالعصبية والخوف والاستعلاء، صنعت صراعاً. والإنسان، وهو يعيش داخل الجماعة، يواجه دائماً امتحاناً دقيقاً: هل يكون ضميراً داخل جماعته، أم مجرد صدى لها؟ هل يحبها بما يكفي لإصلاحها، أم يخاف عليها بما يجعله يبرر فسادها؟ هناك يتحدد الفرق بين الانتماء الناضج والعصبية العمياء.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الجماعة ليست إضافة خارجية إلى الإنسان، بل إحدى الشروط العميقة لتكوينه. فالإنسان لا يعرف نفسه في الفراغ، ولا يكتسب لغته وقيمه وذاكرته خارج العلاقة، بل يتشكل داخل دوائر من الانتماء تبدأ بالأسرة، ثم تتسع إلى المجتمع، والأمة، والوطن، والجماعات الرمزية المختلفة. ومن هنا فإن الجماعة تمنح الإنسان جذوراً، وذاكرة، وحماية، ومعنى، وتجعله يشعر أنه جزء من قصة أكبر من عمره الفردي.

لكن الجماعة، في الوقت نفسه، تحمل خطراً دائماً؛ فهي قد تمنح الإنسان الانتماء، وقد تسلبه حريته. قد تحميه، وقد تبخله. قد تمنحه هوية، وقد تحول هذه الهوية إلى قيد مغلق. ولذلك فإن الجماعة ليست خيراً مطلقاً ولا شراً مطلقاً، بل فضاء إنساني متوتر بين الحماية والاستلاب، بين الذاكرة والتقليد، بين الانتماء والعصبية، بين التضامن والضغط.

وقد كشفت الرواية القرآنية أن الجماعة لا تكون معياراً للحقيقة لمجرد كثرتها أو قدمها أو هيمنتها. فالأقوام الذين واجهوا الأنبياء احتموا كثيراً بذاكرة الآباء وبقوة العادة

وبسلطة الجماعة، لكن القرآن نقل الإنسان من طاعة الجماعة العمياء إلى مسؤولية الضمير. ومن هنا يظهر إبراهيم، ونوح، وموسى، وسائر الأنبياء، بوصفهم أصواتاً توقظ الإنسان من أسر الجماعة حين تتحول إلى حاجز أمام الحق.

ومع ذلك لا يدعو القرآن إلى فردانية منعزلة، بل إلى جماعة قائمة على العدل والتقوى والتعارف. فالناس شعوب وقبائل لا ليتعالوا، بل ليتعارفوا. والانتماء لا يُلغى، لكنه يُهذَّب. والهوية لا تُمحى، لكنها لا تصبح وثناً فوق الإنسان والحق. وهذا هو الفرق بين الانتماء والعصبية: الانتماء يمنح الجذور، أما العصبية فتجعل الجذور قيوداً؛ الانتماء يحب الجماعة دون أن يعبدها، أما العصبية تجعل الجماعة فوق النقد والعدل.

ومن هنا فإن الإنسان الناضج لا يعيش بلا جماعة، ولا يذوب في الجماعة. إنه يحتاج إلى «نحن» تمنحه الدفء والمعنى، لكنه يحتاج أيضاً إلى ضمير يمنعه من أن يصبح مجرد صدى لهذه الـ«نحن». فالفرد بلا جماعة يتعرض للتيه والاغتراب، والجماعة بلا ضمائر حرة تتحول إلى كتلة عمياء. ولذلك فإن العلاقة السليمة بين الإنسان والجماعة هي علاقة انتماء نقدي: وفاء بلا عمى، ومحبة بلا تأليه، ومشاركة بلا ذوبان.

وهكذا ينتهي الفصل إلى أن الجماعة تكون قوة بناء حين ترتبط بالعدل والرحمة والتعارف، وتكون قوة هدم حين ترتبط بالعصبية والخوف والاستعلاء. والإنسان، وهو يعيش داخل الجماعة، لا يُختبر فقط في مدى ولائه لها، بل في قدرته على أن يكون ضميراً داخلها؛ أن يحبها بما يكفي لإصلاحها، وأن ينتمي إليها دون أن يخون الحقيقة باسمها.

الفصل السادس

الإنسان والثورة

إذا كانت الدولة تمثل محاولة الإنسان لتنظيم الاجتماع، وإذا كانت الجماعة تمثل الإطار الذي يمنحه الهوية والانتماء، فإن الثورة تمثل إحدى أكثر اللحظات استثنائية في التاريخ الإنساني؛ لأنها اللحظة التي يقرر فيها الإنسان أن النظام القائم لم يعد قادرًا على تمثيل معناه أو حماية كرامته أو تحقيق الحد الأدنى من العدالة. الثورة ليست حدثًا سياسيًا فقط، بل لحظة وجودية عميقة يخرج فيها الإنسان من موقع التكيف إلى موقع الفعل، ومن الصمت إلى الكلام، ومن الخوف إلى المجازفة، ومن قبول الواقع إلى محاولة إعادة تشكيله.

ولهذا فإن الثورة لا تبدأ في الشارع، بل تبدأ في الوعي. إنها تبدأ حين يحدث تصدع بين ما هو قائم وما يعتقد الإنسان أنه ينبغي أن يكون. فكل مجتمع يحمل قدرًا من التوتر بين الواقع والمثال، لكن الناس يستطيعون التعايش مع هذا التوتر ما داموا يؤمنون بإمكانية الإصلاح أو يحتفظون بالأمل أو يجدون معنى لتحمل المعاناة. أما حين تتراكم الإحباطات، وتغلق أبواب التغيير، ويتحول الظلم إلى بنية مستقرة، يبدأ شيء عميق في التشكل داخل النفوس. هناك، في المنطقة الخفية بين الألم والأمل، تولد البذرة الأولى للثورة.

إن الثورة ليست مجرد غضب. فالغضب وحده قد ينتج انفجارًا، لكنه لا ينتج ثورة بالمعنى التاريخي. والثورة ليست مجرد فقر، لأن كثيرًا من المجتمعات الفقيرة لم تُثر. وليست مجرد ظلم، لأن الظلم موجود بدرجات مختلفة في معظم الأزمنة. إن الثورة تنشأ حين يلتقي الشعور بالظلم مع الإيمان بإمكان التغيير. فالإنسان لا يثور لأنه يتألم فقط، بل لأنه يعتقد أن الألم ليس قدرًا أبدًا. ومن هنا فإن الثورة هي لقاء بين المعاناة والأمل، بين الجرح والرؤية، بين الإحباط والحلم.

ولهذا فإن أكثر ما يخشاه النظام الجامد ليس الفقر وحده، بل الأمل. فالفقر يمكن التعايش معه طويلاً إذا قُدم بوصفه قدرًا لا مفر منه، أما حين يبدأ الناس في رؤية إمكان مختلف للحياة، فإن ميزان الوعي يتغير. ومن هنا فإن الثورات الكبرى في التاريخ لم تكن مجرد حركات جوع، بل حركات وعي. لقد سبقتها دائماً تحولات في إدراك الإنسان لنفسه، ولموقعه، ولحقوقه، ولإمكانات المستقبل.

إن الإنسان في حالته العادية يبحث عن الاستقرار أكثر مما يبحث عن الثورة. فهو يحب النظام لأنه يمنحه القدرة على التنبؤ بالحياة، وعلى حماية أسرته، وعلى بناء مستقبله. ولذلك فإن الثورة ليست الحالة الطبيعية للمجتمعات، بل استثناء تاريخي. ولا يلجأ الناس إليها عادة إلا حين يشعرون أن كلفة البقاء داخل النظام القائم أصبحت أعلى من كلفة المخاطرة بالخروج عليه. وهنا تحدث اللحظة الفاصلة: لحظة إعادة حساب الخوف.

فالخوف هو الحارس الأكبر للأنظمة السياسية والاجتماعية. ليس الخوف من السلاح فقط، بل الخوف من المجهول، ومن الفوضى، ومن فقدان الرزق، ومن العزلة، ومن الفشل. ولهذا تبقى كثير من الأنظمة قائمة رغم ضعفها، لأن الناس يخافون البديل أكثر مما يرفضون الواقع. لكن حين يصل المجتمع إلى نقطة معينة، يبدأ هذا التوازن في الانقلاب. ويتحول الخوف نفسه إلى دافع للثورة. فالإنسان الذي يخاف على مستقبله، وعلى كرامته، وعلى أطفاله، قد يكتشف فجأة أن الصمت لم يعد يحميه، وأن المخاطرة أصبحت أقل كلفة من الاستسلام.

وفي الرواية القرآنية لا تظهر الثورة بوصفها مفهوماً نظرياً مجرداً، لكنها تظهر بوصفها حركة تحرر من الظلم والطغيان. فقصة موسى عليه السلام ليست مجرد قصة نبي مع فرعون، بل قصة شعب كامل انتقل من الاستضعاف إلى محاولة استعادة إنسانيته. إن بني إسرائيل في مصر لم يكونوا فقط فقراء أو مقهورين، بل كانوا يعيشون داخل نظام يجعل

الاستضعاف جزءاً من بنية الدولة نفسها. ومن هنا فإن خروجهم لم يكن مجرد انتقال جغرافي، بل محاولة للخروج من عالم كامل من الهيمنة والخوف.

لكن الرواية القرآنية تقدم درساً بالغ العمق: إسقاط الطاغية لا يكفي لصناعة الحرية. فبنو إسرائيل خرجوا من مصر، لكن آثار الخوف والاستعباد بقيت داخل النفوس. ولهذا نرى التردد، والحنين إلى الماضي، والخوف من المسؤولية، والبحث عن البدائل السهلة. وكأن القرآن يريد أن يقول إن الثورة على الخارج أسهل من الثورة على الداخل. فمن الممكن أن يسقط النظام السياسي، لكن تبقى أنماط التفكير القديمة، وتبقى النفس التي اعتادت الخضوع أو الاتكال أو الخوف.

وهنا نصل إلى إحدى أهم الحقائق في فلسفة الثورة: الثورة ليست تغيير السلطة فقط، بل تغيير الإنسان أيضاً. فإذا بقي الإنسان كما هو، أعاد إنتاج النظام نفسه بأشكال جديدة. وقد تسقط دولة ويأتي غيرها، وتسقط نخبة وتصعد أخرى، لكن البنية العميقة تبقى إذا لم يتغير الوعي. ولذلك فإن الثورات التي تنجح في إسقاط النظام ولا تنجح في بناء إنسان جديد تواجه غالباً صعوبات هائلة في تحقيق أهدافها التاريخية.

إن الثورة ليست حدثاً لحظياً، بل عملية طويلة من التحول. فالناس يميلون إلى رؤية الثورة في لحظة الانفجار: المظاهرات، والشعارات، وسقوط الأنظمة. لكن هذه اللحظة ليست إلا قمة جبل الجليد. أما ما تحتها فهو سنوات طويلة من التراكم: تراكم الظلم، وتراكم الوعي، وتراكم الغضب، وتراكم الأمل. ولهذا فإن الثورة لا تُفهم إذا اختزلت في أيامها الأخيرة فقط؛ لأنها في الحقيقة نتيجة مسار تاريخي طويل.

ومن هنا فإن الإنسان الثائر ليس دائماً إنساناً غاضباً فقط، بل إنساناً أعاد تعريف نفسه. فقد كان يرى نفسه تابعاً، ثم بدأ يرى نفسه مواطناً. وكان يرى السلطة قدراً، ثم بدأ يراها قابلة للمساءلة. وكان يرى الخوف جزءاً من الحياة، ثم بدأ يشك في شرعيته. وهذه

التحولات النفسية غالبًا ما تسبق التحولات السياسية. ولذلك فإن الثورة تبدأ في الخيال قبل أن تبدأ في الشارع، وتبدأ في اللغة قبل أن تبدأ في المؤسسات.

إن كل ثورة تحمل في داخلها صورة معينة عن الإنسان. فهناك ثورات ترى الإنسان كائن حرة، وأخرى تراه مجرد أداة لتحقيق مشروع جماعي. وهناك ثورات تنطلق من الكرامة، وأخرى تنطلق من الانتقام. وهناك ثورات تبني أفقًا جديدًا، وأخرى تهدم القديم دون أن تعرف ماذا ستبني بعده. ومن هنا فإن السؤال عن الثورة ليس فقط: ضد ماذا قامت؟ بل أيضًا: من أجل ماذا قامت؟

وفي هذا السياق تظهر أهمية الرموز. فالثورات لا تتحرك بالأفكار المجردة وحدها، بل تحتاج إلى رموز تختصر المعنى وتحوله إلى طاقة جماعية. والرمز الثوري ليس مجرد شخص، بل نقطة تتجمع حولها الآمال والآلام والتطلعات. ولهذا فإن التاريخ الثوري مليء بالشخصيات والأحداث والشعارات التي لعبت دور الجسر بين الوعي الفردي والحركة الجماعية.

لكن الرموز تحمل خطرًا أيضًا. فقد تتحول الثورة من حركة لتحرير الإنسان إلى عبادة للرمز. وعندئذ يبدأ المشروع الذي انطلق باسم الحرية في إنتاج نوع جديد من التبعية. ولهذا فإن الثورات الناضجة هي التي تحافظ على المعنى دون أن تؤله الأشخاص، وتبني المؤسسات دون أن تختزلها في الأفراد.

إن الثورة تكشف شيئًا جوهريًا عن الإنسان: أنه ليس كائن تكيف فقط، بل كائن تجاوز أيضًا. فهو قادر على احتمال الكثير من الألم، لكنه قادر أيضًا على رفضه. قادر على التعايش مع الواقع، لكنه قادر على الحلم بما هو أبعد منه. ومن هنا فإن الثورة ليست انحرافًا عن الطبيعة الإنسانية، بل أحد تعبيراتها العميقة. إنها اللحظة التي يعلن فيها الإنسان أن ما هو كائن لا يطابق ما ينبغي أن يكون.

ومع ذلك، فإن الثورة تظل لحظة خطيرة. فهي تفتح أبواب الإمكان، لكنها تفتح أيضًا أبواب الفوضى. ولهذا فإن السؤال لا يكون فقط كيف تبدأ الثورة، بل كيف تتحول إلى نظام جديد لا يخون أهدافها. وهذه هي المعضلة التي واجهتها معظم الثورات الكبرى في التاريخ: كيف تنتقل من هدم القديم إلى بناء الجديد؟ وكيف تحافظ على الحرية دون أن تفقد الاستقرار؟ وكيف تمنع الثورة من أن تتحول إلى سلطة تشبه ما ثارت عليه؟

إن هذه الأسئلة ستقودنا في الدفعة التالية إلى تحليل أعمق للثورة بوصفها ظاهرة اجتماعية ونفسية وتاريخية، وإلى دراسة العلاقة بين الحرمان والأمل، وبين الجماعة الثورية والرمز، وبين الثورة والدولة، وكيف يتحول الحلم الثوري أحيانًا إلى واقع مختلف عما تخيله أصحابه.

لا تولد الثورة من الألم وحده، بل من اللحظة التي يصبح فيها الألم وعيًا، ويصبح الوعي قابلاً للانتقال من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، حتى يتحول الإحساس المتفرق بالظلم إلى شعور جمعي بأن الواقع لم يعد قابلاً للاستمرار. فقبل الثورة يكون الناس غالبًا متألمين، لكنهم متفرقون في ألمهم؛ كل فرد يظن أن معاناته قدر خاص أو ضعف شخصي أو مشكلة محدودة. أما حين يبدأ الألم في اكتساب لغة مشتركة، وحين يكتشف الناس أن ما يعيشونه ليس حادثًا فرديًا بل بنية عامة، تبدأ الثورة في التحول من إمكانية نفسية إلى إمكانية اجتماعية.

إن أول ما يتغير في الثورة ليس الشارع، بل معنى الخوف. فالخوف قبل الثورة يكون موزعًا في النفوس، يحرس الصمت، ويمنع المبادرة، ويقنع الإنسان بأن النجاة الفردية أفضل من المخاطرة الجماعية. لكن الخوف حين يفقد عزلته يبدأ في التراجع. فإذا رأى الإنسان غيره يتكلم، بدأ يكتشف أن الصمت لم يكن قدرًا. وإذا رأى الجماعة تتحرك، بدأ يشعر أن الخوف الفردي يمكن أن يذوب في الشجاعة الجماعية. ومن هنا فإن انهيار الخوف

لا يحدث دفعة واحدة، بل ينتقل بالعدوى الرمزية؛ شخص يكسر حاجز الصمت، فتراه جماعة، ثم تتحول الجماعة نفسها إلى مرآة جديدة للإمكان.

ولهذا فإن المحاكاة الاجتماعية عنصر عميق في الثورات. فالإنسان لا يثور بعقله الفردي وحده، بل يتأثر بما يراه من فعل الآخرين. يرى أن الممكن اتسع، وأن السلطة التي بدت مطلقة ليست مطلقة، وأن الجماعة التي كانت صامتة قادرة على الكلام. والمحاكاة هنا ليست تقليدًا سطحيًا، بل انتقال للإحساس بالإمكان. فالثورة حين تبدأ في مكان ما، لا تنتقل فقط بوصفها خبرًا، بل بوصفها صورة جديدة للإنسان: إنسان استطاع أن يقول لا، فصار الآخرون يسألون: ولماذا لا نستطيع نحن؟

وفي الرواية القرآنية، لا يظهر الخروج من الاستضعاف عند بني إسرائيل بوصفه حدثًا ماديًا فقط، بل بوصفه خروجًا من نفسية الخوف الطويل. ففرعون لم يكن يملك الأرض وحدها، بل كان يملك نظامًا نفسيًا يوزع الرعب في الناس، ويجعلهم يصدقون أن السلطة قدر لا يرد. ولذلك كانت معجزة موسى عليه السلام ليست مواجهة فرعون خارجيًا فقط، بل إيقاظ المستضعفين إلى أن الطغيان ليس إلهًا، وأن القوة ليست حقيقة نهائية، وأن العبودية التي طال زمنها لا تصبح حقًا لمجرد طولها. غير أن هذا الإيقاظ لم يكن كافيًا وحده؛ لأن آثار الاستضعاف بقيت داخل النفوس بعد الخروج، وهذا من أعظم دروس القرآن في فهم الثورة: التحرر السياسي قد يسبق التحرر النفسي، لكن لا يكتمل بدونه.

إن الثورة تحتاج إلى جماعة، لكنها لا تبدأ من كل الجماعة دفعة واحدة. غالبًا تبدأ بأقلية ترى قبل غيرها، أو تجرؤ قبل غيرها، أو تفقد مصلحتها في الصمت قبل غيرها. ثم تتسع الدائرة. وهنا تلعب الطبقة الوسطى دورًا خاصًا؛ لأنها غالبًا تملك لغة التعبير، وأدوات التنظيم، وحساسية الكرامة، والقدرة على تحويل التذمر الصامت إلى خطاب عام. فالطبقات الأشد فقرًا قد تكون الأكثر ألمًا، لكنها ليست دائمًا الأكثر قدرة على صياغة

المشروع، بينما النخب المترفة غالبًا ما تكون أكثر ارتباطًا بالنظام القائم. وبينهما تقف الطبقة الوسطى بوصفها وعاءًا للوعي والقلق والطموح، فإذا تأكلت أو أهينت أو أُغلقت أمامها أبواب الصعود، تحولت إلى قوة اضطراب تاريخي.

غير أن الثورة لا تكون ثورة طبقة واحدة فقط. فهي لا تبلغ لحظتها الكبرى إلا حين تتقاطع آلام ومطالب متعددة: فقراء يبحثون عن الكفاية، وطبقة وسطى تبحث عن الكرامة والفرصة، وشباب يبحثون عن المستقبل، ونخب تبحث عن معنى جديد للشرعية، وجماعات مهمشة تبحث عن الاعتراف. وحين تتلاقى هذه المسارات، يصبح النظام القائم أمام أزمة لا يستطيع حلها بمجرد إجراء جزئي؛ لأن المشكلة لم تعد مطلبًا محدودًا، بل أزمة علاقة بين الإنسان والدولة والمجتمع والتاريخ.

وتحتاج الثورة إلى رمز، لأن الرمز يوحد المعاني المتفرقة. قد يكون الرمز شخصًا، أو حدثًا، أو شهيدًا، أو كلمة، أو صورة، أو ميدانًا، أو لحظة إهانة كبرى تكشف للناس حقيقة ما كانوا يعيشونه. والرمز لا يصنع الثورة وحده، لكنه يختصر التراكم الطويل في صورة واحدة قابلة للتداول والشعور. فهو يجعل الألم مرئيًا، والغضب مفهومًا، والأمل مشتركًا. ومن هنا نفهم لماذا تتحول بعض اللحظات الصغيرة ظاهريًا إلى شرارة كبرى؛ لأنها لا تحمل معناها الظاهر فقط، بل تحمل تاريخًا كاملاً من القهر المكبوت.

لكن الرمز، كما يمنح الثورة قوة، قد يمنحها خطرًا. فإذا اختزلت الثورة نفسها في رمز واحد، فقد تفقد قدرتها على بناء مؤسسات ومعانٍ أوسع. وإذا تحول الرمز إلى صنم جديد، عادت الثورة إلى منطق التبعية الذي خرجت عليه. ولذلك فإن الثورة الناضجة تحتاج إلى الرموز كي تتحرك، لكنها تحتاج إلى المؤسسات كي تستمر. فالرمز يفتح الباب، أما المؤسسة فتحفظ الطريق من الضياع.

إن الشرعية الثورية تنشأ غالبًا من لحظة رفض كبرى. فالناس لا يعترفون بالثورة لأنها مؤسسة قانونية في بدايتها، بل لأنها تعبر عن معنى أخلاقي أقوى من القانون القائم حين يفقد

هذا القانون عدالته. غير أن هذه الشرعية الثورية خطيرة إذا بقيت مفتوحة بلا انتقال إلى شرعية مؤسسية. فالشرعية الثورية تصلح للهدم والتحرير وفتح الأفق، لكنها لا تكفي وحدها لإدارة الدولة. وإذا ظلت الثورة تحكم باسم لحظة الانفجار، فقد تتحول إلى سلطة استثنائية دائمة، وتبدأ في تبرير القمع باسم حماية الثورة.

وهنا تظهر المعضلة الكبرى: الثورة تحتاج إلى الدولة كي لا تتحول إلى فوضى، لكنها تخاف الدولة لأنها ثارت على شكل منحرف منها. فإذا عجزت الثورة عن بناء دولة عادلة، إما أن تنهار في الفوضى، أو تعود إلى دولة قهرية باسم الاستقرار. ولذلك فإن أعقد مراحل الثورة ليست إسقاط النظام، بل بناء النظام البديل. فالهدم يحتاج إلى وحدة ضد عدو مشترك، أما البناء فيحتاج إلى اتفاق على المستقبل، وإلى إدارة الخلافات، وإلى مؤسسات، وإلى عدالة انتقالية، وإلى قدرة على ضبط العنف الرمزي والمادي.

وفي قصة موسى وبني إسرائيل تظهر هذه المعضلة بعمق. فبعد الخروج من فرعون تبدأ مرحلة أصعب: كيف يتحول المستضعفون إلى جماعة حرة مسؤولة؟ كيف ينتقلون من عقلية العبودية إلى عقلية الاستخلاف؟ كيف يتحملون كلفة الحرية بعد أن اعتادوا كلفة الخضوع؟ ولذلك لا تنتهي القصة بسقوط قبضة فرعون، بل تستمر في الصحراء، حيث يظهر أن الإنسان قد يخرج من الطغيان جغرافياً وسياسياً، لكنه يحتاج إلى زمن طويل ليخرج منه نفسياً وثقافياً. وهذه الصحراء ليست مكاناً فقط، بل مرحلة تربوية بين العبودية والحرية.

إن الثورة تكشف كذلك عن العلاقة بين الجماعة والفرد. فالفرد داخل الثورة يشعر بقوة غير عادية لأنه لم يعد وحيداً. الجماعة الثورية تمنحه صوتاً أكبر من صوته، وشجاعة أكبر من شجاعته، ومعنى أكبر من حياته الخاصة. لكنه في الوقت نفسه قد يفقد تمييزه الفردي داخل الحماسة الجماعية. وهنا يكون الخطر: أن تتحول الثورة من يقظة ضمير إلى

اندفاع كتلة، ومن بحث عن الحرية إلى رغبة في الانتقام، ومن أخلاق العدالة إلى أخلاق الغلبة. ولذلك فإن الثورة تحتاج إلى ضمير أخلاقي يرافقها، لا فقط إلى طاقة غضب.

فالغضب الثوري، إذا لم يهذب، قد ينقلب على مقاصده. صحيح أن الغضب من الظلم ضروري أحياناً لكسر الخضوع، لكنه ليس كافياً لبناء العدالة. الغضب يعرف ما يرفضه أكثر مما يعرف ما يبنيه. ولذلك فإن الثورة التي لا تمتلك رؤية بعد الغضب تبقى أسيرة لحظتها الأولى. وقد تتحول من ثورة على الاستبداد إلى إنتاج استبداد آخر، لأن البنية النفسية التي تحكمها لم تنتقل من الانتقام إلى العدل، ومن الهدم إلى البناء، ومن الصراخ إلى المسؤولية.

إن الثورة، في عمقها، ليست فقط صراعاً بين حاكم ومحكوم، بل صراع بين صورتين للإنسان: إنسان تابع يقبل أن يُدار بالخوف، وإنسان يريد أن يكون شريكاً في تقرير مصيره. لكنها لا تضمن تلقائياً ولادة الإنسان الثاني. فقد يثور الإنسان على القيد الخارجي، ثم يبحث عن قيد جديد يريحه من عبء الحرية. وقد يطالب بالكرامة حين يكون ضعيفاً، ثم ينسى كرامة غيره حين يمتلك القوة. ومن هنا فإن الثورة الحقيقية تحتاج إلى ثورة داخل الثورة: ثورة على الخوف، وعلى الانتقام، وعلى عبادة الرمز، وعلى عقلية الغنيمة، وعلى إعادة إنتاج الطاعة العمياء.

وفي هذا المعنى تصبح الثورة امتحاناً للأمة كلها. فهي تكشف شجاعة الناس، لكنها تكشف أيضاً هشاشة مؤسساتهم، ومستوى وعي نخبهم، وعمق طبقاتهم الاجتماعية، وقدرتهم على الاتفاق، وحجم ما فيهم من خوف وأنانية وأمل وذاكرة. ولذلك لا توجد ثورة تشبه أخرى تماماً؛ لأن كل ثورة تحمل بنية المجتمع الذي خرجت منه. فالثورة في مجتمع له مؤسسات قوية تختلف عن الثورة في مجتمع مفكك، والثورة في دولة ذات هوية جامعة تختلف عن الثورة في مجتمع ممزق، والثورة التي تقودها رؤية تختلف عن الثورة التي يقودها الغضب وحده.

وهكذا يتضح أن الثورة ليست لحظة خلاص مضمون، بل لحظة إمكان عظيم. إنها تفتح الباب أمام الحرية، لكنها لا تضمن دخولها. تضعف الطغيان، لكنها لا تضمن قيام العدل. تكسر الخوف، لكنها لا تضمن بناء المسؤولية. ولذلك فإن عظمتها وخطرها يأتيان من المصدر نفسه: أنها تحرر طاقات مكبوتة، وهذه الطاقات قد تبني وقد تهدم، بحسب الوعي الذي يقودها والمؤسسات التي تستوعبها والمعنى الذي يهذبها.

في الرؤية القرآنية لا يظهر التغيير بوصفه انفجاراً عشوائياً في وجه الواقع، بل بوصفه حركة سننية لها شروطها ومقدماتها ومآلاتها. فالظلم لا يسقط لمجرد أنه ظلم، والطغيان لا ينهار لمجرد أنه باطل، والا ستضعاف لا يتحول إلى استخلاف بمجرد الرغبة في الخلاص. إن التاريخ، في المنظور القرآني، لا يتحرك بالفوضى، بل بسنن؛ والسنن لا تحابي أحداً، ولا تمنح النصر لمن يملك الشكوى وحدها، بل لمن يملك شروط التغيير: الوعي، والصبر، والإيمان، والقدرة على التنظيم، والاستعداد لتحمل كلفة الحرية.

ومن هنا فإن الثورة، في معناها العميق، لا تكون مجرد خروج على سلطة ظالمة، بل خروج من حالة تاريخية كاملة. فهناك فرق بين أن يخرج الإنسان من يد الطاغية، وأن يخرج الطغيان من داخله. وفرق بين أن يسقط نظام القهر، وأن تسقط النفس القابلة لإعادة إنتاج القهر. وفرق بين أن يتحرر الناس من السجن الخارجي، وأن يتحرروا من ثقافة الخوف والاتكال والانتقام والغنيمة. وهذا هو الدرس العميق في قصة موسى وبني إسرائيل: أن الخروج من مصر كان بداية الطريق، لا نهايته؛ وأن إسقاط قبضة فرعون لم يكن كافياً لصناعة جماعة حرة راشدة.

لقد كانت مصر الفرعونية في الرواية القرآنية نموذجاً لمجتمع الاستضعاف المنظم. لم يكن الظلم حادثة فردية، بل بنية: تفريق للناس، واستعلاء في الأرض، واستضعاف لطائفة، وقتل للأبناء، واستحياء للنساء، وتوظيف للخوف في إدارة المجتمع. ومن هنا فإن المواجهة

مع فرعون لم تكن مواجهة أخلاقية مجردة مع شخص ظالم، بل مواجهة مع نظام كامل يجعل الإنسان مادة في يد السلطة. ولذلك كان التحرر منه يحتاج إلى أكثر من احتجاج؛ كان يحتاج إلى إعادة بناء معنى الإنسان في وعي المستضعفين أنفسهم.

لكن المستضعف ليس دائماً جاهزاً للحرية بمجرد أنه مظلوم. وهذه حقيقة مرة، لكنها مركزية في فهم الثورات. فالاستضعاف الطويل يترك آثاره في الداخل: يضعف المبادرة، ويقتل الثقة، ويجعل الناس يطلبون الأمان ولو بثمن الكرامة، ويجعل الحرية نفسها مخيفة لأنها تحمل مسؤولية الاختيار. ولهذا رأينا بني إسرائيل، بعد الخروج، يترددون أمام كلفة الحرية، ويحنون أحياناً إلى يقين العبودية القديمة، ويطلبون بدائل سهلة. إنهم خرجوا من سلطة فرعون، لكن آثار فرعون بقيت في تكوينهم النفسي. وهذا ما يجعل كل ثورة محتاجة إلى زمن تربوي، لا إلى لحظة سياسية فقط.

إن الاستضعاف لا ينتج بالضرورة فضيلة. قد ينتج غضباً، وقد ينتج حقداً، وقد ينتج اتكالا، وقد ينتج رغبة في الانتقام، وقد ينتج استعداداً للخضوع لطاغية جديد إذا وعد بالأمان. ولذلك فإن انتقال المستضعفين إلى موقع القوة لا يضمن قيام العدل. قد يتحول المقهور إلى قاهر إذا لم يتحرر من منطق القهر نفسه. وقد يكرر الضحية صورة الجلاذ إذا لم تتغير بنية وعيه. ومن هنا فإن الثورة التي لا تعالج نفسية الاستضعاف قد تسقط الطاغية وتبقي الطغيان قابلاً للعودة.

والقرآن يربط بين الاستضعاف والاستخلاف ربطاً مشروطاً لا آلياً. فالاستخلاف ليس مجرد تعويض تاريخي للمظلومين، بل انتقال إلى مسؤولية. أن يُستخلف الإنسان يعني أن يصبح قادراً على حمل الأمانة التي كان يطالب بها. ولذلك فإن الاستخلاف لا يتحقق بالشكوى وحدها، بل بتكوين إنسان قادر على العدل حين يملك القوة، وعلى الشكر حين ينال النعمة، وعلى النظام حين يخرج من الفوضى، وعلى المسؤولية حين يتسع مجال حريته. فالثورة التي تريد الاستخلاف يجب أن تسأل نفسها: أي إنسان نعدّ لما بعد التحرر؟

وهذا هو الفرق بين الثورة بوصفها احتجاجًا والثورة بوصفها مشروعًا حضاريًا. الاحتجاج يستطيع أن يفضح الظلم، وأن يكسر حاجز الخوف، وأن يفتح باب التغيير. لكنه لا يكفي لبناء المستقبل. المشروع يحتاج إلى رؤية، وإلى مؤسسات، وإلى أخلاق، وإلى معرفة بسنن الاجتماع، وإلى قدرة على إدارة الخلاف. ولذلك فإن أعظم مأزق يواجه الثورات هو أن طاقتها الأولى تكون غالبًا أخلاقية وانفعالية عالية، بينما متطلبات البناء اللاحق تكون مؤسسية وعقلانية وصبورة. فإذا لم تنتقل الثورة من حرارة الشارع إلى عقل الدولة، ومن وحدة الرافض إلى تعدد البناء، دخلت في أزمة.

إن الثورة تحمل دائمًا خطرين متقابلين: خطر الارتداد إلى الماضي، وخطر الانفلات إلى الفوضى. الارتداد يحدث حين يشتد الخوف من الحرية، فيبحث الناس عن سلطة قوية تعيد إليهم النظام ولو على حساب الكرامة. والانفلات يحدث حين ينهار القديم ولا يولد الجديد، فتتحول الحرية إلى تنازع بلا ضابط. ولذلك تحتاج الثورة إلى ميزان دقيق: أن لا تعود إلى الطغيان باسم الاستقرار، ولا تسقط في الفوضى باسم الحرية. وهذا الميزان لا يتحقق بالشعار، بل ببناء مؤسسات عادلة وقادرة.

ومن أخطر ما يصيب الثورات أن تتحول الشرعية الثورية إلى ذريعة دائمة لاحتكار السلطة. فاللحظة الثورية تمنح أصحابها رصيدًا أخلاقيًا كبيرًا، لأنهم خاطروا وواجهوا الخوف ودفعوا كلفة التغيير. لكن هذا الرصيد قد يفسد إذا تحول إلى امتياز دائم. فمن ثار باسم الشعب قد يبدأ في التحدث باسم الشعب دون أن يسمعه. ومن قاوم الاستبداد قد يبرر استبدادًا جديدًا باسم حماية الثورة. ومن حارب الطغيان قد يخاف من حرية الناس حين تختلف معه. وهنا تبدأ الثورة بخيانة نفسها من الداخل.

ولذلك فإن الثورة تحتاج إلى أن تقبل بموت لحظتها الأولى لكي تولد دولة عادلة. ليس معنى ذلك نسيانها، بل تحويلها من طاقة استثنائية إلى مؤسسات دائمة. فالاستثناء لا

يبنى حياة طبيعية إذا طال. والناس لا يستطيعون العيش إلى الأبد في حالة تعبئة. لذلك يجب أن تتحول الشرعية الثورية إلى شرعية دستورية أو مؤسسية أو تعاقدية تحفظ روح الثورة دون أن تجعل المجتمع أسير لحظتها. فكل ثورة لا تعرف كيف تغادر حالة الطوارئ الرمزية قد تتحول إلى طوارئ سياسية دائمة.

إن القرآن، وهو يروي قصص التغيير، لا يمجّد الانفعال وحده. إنه يربط النصر بالصبر، والهداية بالابتلاء، والاستخلاف بالإصلاح. وهذا يعني أن التغيير الحقيقي يحتاج إلى زمن. فسنن الله في المجتمعات لا تعمل بمنطق الرغبات المستعجلة. قد يفتح الله باباً، لكن عبوره يحتاج إلى إعداد. وقد يسقط الظالم، لكن بناء العدل يحتاج إلى علم. وقد تنكسر الهيبة القديمة، لكن تأسيس الهيبة الجديدة للحق يحتاج إلى تربية. ومن هنا فإن الثورة التي لا تملك صبر البناء قد تهدم أكثر مما تعمّر.

وإذا كان الطغيان يقوم غالباً على الخوف، فإن الثورة تبدأ بسقوط الخوف، لكنها لا تكتمل إلا بقيام المسؤولية. فالحرية التي تولد من سقوط الخوف قد تكون في بدايتها مدهشة وصاخبة، لكنها تحتاج إلى أن تنضج. وإذا لم تنضج، قد تتحول إلى فوضى أو إلى صراع على الغنيمة. لذلك فالسؤال الأعمق بعد الثورة ليس فقط: من سقط؟ بل: من أصبحنا بعد سقوطه؟ هل صرنا أكثر قدرة على العدل؟ أكثر قبولاً للاختلاف؟ أكثر استعداداً للمحاسبة؟ أم أننا نقلنا الخوف من جهة إلى جهة، والهيمنة من نخبة إلى نخبة؟

إن الثورة تكشف الإنسان حين يخرج من صمته، لكنها تكشفه أيضاً حين يمتلك فرصة الفعل. ففي لحظة القهر قد يبدو الجميع متفقين على رفض الظلم، لكن حين يزول الظلم المشترك تظهر الفروق: من كان يريد العدل، ومن كان يريد موقفاً في السلطة؛ من كان يريد الحرية للجميع، ومن كان يريد حرية جماعته فقط؛ من كان يريد دولة، ومن كان يريد غنيمة؛ من كان يريد كرامة الإنسان، ومن كان يريد انتقاماً من خصومه. ولذلك فإن ما بعد الثورة يكشف حقيقة الثورة أكثر مما تكشفها لحظة البداية.

وهنا يصبح دور الأخلاق حاسمًا. فالثورة بلا أخلاق قد تتحول إلى عنف بلا أفق، والثورة بلا عقل قد تتحول إلى حماسة عمياء، والثورة بلا مؤسسات قد تتحول إلى فراغ، والثورة بلا عدالة قد تتحول إلى إعادة توزيع للقهر. ولا يكفي أن تكون الثورة ضد الظلم؛ يجب أن تكون أيضًا ضد منطق الظلم في داخلها. فإن حملت منطق خصمها، انتصرت عليه خارجيًا وخسرته داخليًا، لأنها أصبحت تشبهه.

إن الإنسان الثائر يحتاج إلى أن ينتقل من أخلاق الرفض إلى أخلاق البناء. أخلاق الرفض تقول: لا للظلم، لا للاستبداد، لا للإذلال. وهي ضرورية. لكن أخلاق البناء تسأل: كيف نقيم العدل؟ كيف نوزع السلطة؟ كيف نحمي المخالف؟ كيف نمنع المنتصر من أن يتحول إلى ظالم؟ كيف نصون الضعيف بعد أن تسقط الهتافات؟ هذه الأسئلة أقل إثارة من شعارات الثورة، لكنها أكثر أهمية لمصيرها.

وفي هذا المعنى، فإن الثورة ليست فقط خروجًا على الدولة الظالمة، بل امتحان لإمكان الدولة العادلة. فإذا فشلت الثورة في بناء دولة تحفظ الحرية والعدل معًا، فإنها تترك الناس أمام خيارين مريرين: حنين إلى استبداد قديم لأنه كان يوفر النظام، أو غرق في فوضى تجعل الحرية نفسها مكروهة. ومن هنا فإن أعظم خدمة تقدمها الثورة لأعدائها هي أن تفشل في البناء؛ لأن فشلها يجعل الناس يصدقون أن الطغيان أقل خطرًا من الحرية.

ولذلك فإن الثورة الحقيقية لا تقاس فقط بقدرتها على إسقاط الطغاة، بل بقدرتها على إنتاج إنسان ومؤسسة وثقافة لا تحتاج إلى طاغية جديد. إنها لا تكتمل حين يتغير الحاكم، بل حين يتغير معنى الحكم. ولا حين تسقط النخبة القديمة، بل حين تتغير قواعد العلاقة بين السلطة والمجتمع. ولا حين يرتفع شعار الحرية، بل حين تصبح الحرية ممارسة مسؤولية ومحمية بالقانون والوعي والأخلاق.

وهكذا تنتهي هذه الدفعة إلى أن الثورة، في معناها الأعمق، ليست لحظة غضب ضد الماضي، بل امتحان للمستقبل. إنها خروج من وضع غير محتمل، لكنها لا تكون خلاصًا

إلا إذا امتلكت القدرة على بناء وضع أكثر عدلاً. وهي تكسر الخوف، لكنها تحتاج إلى أن تبني المسؤولية. وهي تهدم الطغيان، لكنها تحتاج إلى أن تمنع عودة الطغيان في صورة جديدة. ومن هنا فإن الثورة لا تكون ناضجة إلا حين تفهم أن عدوها ليس الطاغية وحده، بل كل بنية نفسية واجتماعية وثقافية تجعل الطغيان ممكناً.

الخاتمة التركيبية الكبرى للفصل السادس

لقد كشف هذا الفصل أن الثورة ليست حدثًا سياسيًا عابرًا، بل لحظة كثيفة في التاريخ الإنساني تتجمع فيها تناقضات الإنسان والمجتمع والدولة. فهي تنشأ حين يفقد النظام القائم قدرته على تمثيل العدالة والمعنى، وحين يلتقي الألم بالأمل، والظلم بالوعي، والخوف بإمكان تجاوزه. ومن هنا فإن الثورة لا تولد من الجوع وحده ولا من الظلم وحده، بل من لحظة يكشف فيها الإنسان أن الواقع الذي كان يبدو قدرًا يمكن أن يتغير.

وقد تبين أن الثورة تبدأ في الوعي قبل أن تظهر في الشارع. فالناس لا يثورون فقط حين يتألمون، بل حين يجدون لغة لألمهم، ورمزًا يجمعهم، وصورة جديدة للممكن. ولذلك كان انهيار الخوف، والمحاكاة الاجتماعية، ودور الرموز، وتلاقي الطبقات والجماعات، عناصر مركزية في ميلاد اللحظة الثورية. فالإنسان لا يثور منفردًا فقط، بل يثور حين يكشف أن خوفه لم يعد خاصًا به، وأن ألمه جزء من بنية عامة.

وفي الرواية القرآنية، تقدم قصة موسى وفرعون نموذجًا عميقًا لفهم الثورة والتحرر. وفرعون يمثل نظام الاستضعاف المنظم، لا مجرد حاكم ظالم، وموسى يمثل كلمة التحرير التي تعيد للإنسان كرامته أمام السلطة المتألهة. غير أن القرآن يكشف في الوقت نفسه أن الخروج من الطغيان لا يكفي؛ فبنو إسرائيل خرجوا من مصر، لكن آثار العبودية بقيت في نفوسهم. وهنا يتضح أن الثورة الخارجية تحتاج إلى ثورة داخلية، وأن التحرر السياسي لا يكتمل دون تحرر نفسي وثقافي.

وقد ظهر أن الثورة تحمل إمكان البناء والهدم معًا. فهي تفتح أفق الحرية، لكنها قد تنزلق إلى الفوضى. تكسر الطغيان، لكنها قد تنتج طغيانًا جديدًا. تمنح الشرعية الأخلاقية للرافضين، لكنها قد تتحول إلى سلطة استثنائية دائمة إذا لم تنتقل إلى مؤسسات عادلة. ولذلك فإن أعظم امتحان للثورة ليس في لحظة إسقاط النظام، بل في لحظة بناء النظام البديل.

ومن هنا فإن الثورة الناضجة هي التي تنتقل من أخلاق الرفض إلى أخلاق البناء، ومن وحدة الغضب إلى تعددية المؤسسات، ومن الشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية أو التعاقدية، ومن الحماسة إلى المسؤولية. أما الثورة التي تبقى أسيرة لحظتها الأولى، فإنها تخاطر بأن تستهلك ذاتها، أو أن تتحول إلى سلطة تشبه ما ثارت عليه.

إن الثورة تكشف الإنسان في لحظة قصوى: تكشف شجاعته وخوفه، أمله وغضبه، حبه للعدل ورغبته في الانتقام، بحثه عن الحرية وخوفه من مسؤوليتها. ولهذا فإن كل ثورة هي مرآة للمجتمع الذي أنتجها. فإذا كان المجتمع قادرًا على النقد والتنظيم والتسامح وبناء المؤسسات، امتلكت الثورة فرصة للتحويل إلى عمران. أما إذا كان ممزقًا بالعصبية والخوف والغنيمية، فقد تتحول الثورة إلى انفجار لا يملك أفقًا مستقرًا.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الثورة ليست خلاصًا مضمونًا، بل إمكانًا تاريخيًا خطيرًا. قيمتها لا تكمن فقط في ما تهدمه، بل فيما تستطيع أن تبنيه بعد الهدم. وهي لا تكتمل حين يسقط الطاغية، بل حين يصبح المجتمع أقل قابلية لإنتاج الطغيان. ولا تكون وفيه لمعناها إلا حين تجعل الإنسان أكثر حرية وكرامة ومسؤولية، لا حين تستبدل خوفًا بخوف، أو نخبة بنخبة، أو شعارًا بشعار.

الفصل السابع

الإنسان والاغتراب

ليس الاغتراب مجرد شعور عابر بالوحدة، ولا حالة نفسية محدودة تصيب الإنسان حين يفقد ألفته بالمكان أو بالناس، بل هو إحدى أعمق الأزمات التي تكشف علاقة الإنسان بذاته وبالعالم. فالإنسان قد يعيش بين أهله ويكون غريباً، وقد يسكن وطنه ويشعر أنه منفي، وقد يعمل في مؤسسة من صنع البشر ويشعر أنها تسحق إنسانيته، وقد يمتلك أدوات التواصل كلها ويعجز عن بناء علاقة حقيقية. ومن هنا فإن الاغتراب لا يعني البعد المكاني فقط، بل يعني انكسار الصلة بين الإنسان والمعنى، بين الذات وذاتها، بين الإنسان والعمل، بين الفرد والجماعة، بين الإنسان والدولة، وبين الإنسان وربه.

إن الإنسان لا يغترب لأنه وحيد فقط، بل لأنه يفقد القدرة على التعرف إلى نفسه داخل العالم الذي يعيش فيه. فالاغتراب يحدث حين يصبح العالم غريباً عن المعنى الذي يحتاجه الإنسان، وحين تتحول المؤسسات التي صنعها إلى قوى فوقه، وحين يتحول العمل من تعبير عن القدرة إلى استنزاف للروح، وحين تتحول الجماعة من حضن للانتماء إلى قيد، وحين تتحول الدولة من إطار للكرامة إلى جهاز بعيد لا يرى الإنسان إلا رقمًا أو تابعًا. عندئذ لا يعود الإنسان ساكنًا في العالم، بل عالقًا فيه.

ومن هنا فإن الاغتراب هو الوجه المظلم للحضارة حين تفقد مقصدها الإنساني. فالإنسان صنع الدولة لتنظيم حياته، فإذا بها قد تغترب عنه. وصنع السوق لتبادل المنافع، فإذا به قد يتحول إلى سلعة داخله. وصنع التقنية لتوسيع قدرته، فإذا بها قد تستولي على انتباهه ووقته. وصنع الجماعة ليجد الانتماء، فإذا بها قد تصادر صوته. وصنع اللغة ليعبر، فإذا بها قد تصبح أداة تضليل أو قناعًا اجتماعيًا. وهكذا يصبح الإنسان غريبًا داخل عالم هو نفسه ساهم في بنائه.

وفي الرواية القرآنية يظهر الاغتراب في أعرق صورته حين ينفصل الإنسان عن أصله ومعناه. فقصة آدم ليست فقط قصة هبوط من مكان إلى مكان، بل هي قصة انتقال الإنسان إلى تجربة الأرض حيث يبدأ امتحان الاغتراب والعودة. فالهبوط لا يعني السقوط المادي وحده، بل دخول الإنسان في عالم الكدح، والنسيان، والاختيار، والصراع مع النفس والشيطان والطبيعة والتاريخ. ومنذ تلك اللحظة صار الإنسان كائنًا يبحث عن طريق العودة إلى المعنى، لا عودة مكانية، بل عودة روحية وأخلاقية إلى العهد الأول.

إن آدم في الجنة كان في حالة ألفة أولى: ألفة مع الأمر الإلهي، وألفة مع السكن، وألفة مع البراءة الأولى. فلما وقع النسيان وحدثت المخالفة، لم يكن الاغتراب في الخروج من الجنة فقط، بل في انكشاف الإنسان على هشاشته. لقد عرف أنه قابل للوسوسة، وقابل للنسيان، وقابل لأن يفقد موضعه حين يخلط بين الرغبة والحقيقة. ومن هنا فإن الاغتراب يبدأ حين ينسى الإنسان حقيقته، لا حين يتعد عن مكانه فقط.

وهذا المعنى يتكرر في القرآن بصور متعددة. فالإنسان يغترب حين ينسى الله، لأن نسيان الله ينقلب إلى نسيان الذات: {نسوا الله فأنساهم أنفسهم}. وهذه آية بالغة العمق في فلسفة الاغتراب؛ لأنها تكشف أن الإنسان حين يقطع صلته بالمصدر الأعلى للمعنى لا يصبح حرًا بالضرورة، بل قد يفقد نفسه. لا يعود يعرف من هو، ولا لماذا يعيش، ولا ما حدود رغبته، ولا ما غاية قوته، ولا معنى موته. إنه يظن أنه تحرر من كل مرجعية، لكنه يجد نفسه أسيرًا لمرجعيات أدنى: المال، اللذة، السلطة، الصورة، السوق، الخوف، الجماعة.

ومن هنا فإن الاغتراب عن الله ليس مسألة لاهوتية مجردة، بل له آثار إنسانية عميقة. فحين يفقد الإنسان علاقته بالمطلق، يبدأ النسبي في احتلال مكان المطلق. يتحول العمل إلى معبود، أو المال إلى ضمان وجود، أو الجسد إلى مركز الهوية، أو الدولة إلى إله سياسي، أو الجماعة إلى وثن رمزي. وحين يحدث ذلك، لا يزول التدين من حياة الإنسان

بالضرورة، بل تتغير آلهته الخفية. فالإنسان كائن لا يستطيع العيش بلا مركز، فإذا فقد المركز الأعلى صنع مراكز صغيرة تستعبده.

والاغتراب عن النفس من أخطر أشكال الاغتراب. فقد يعيش الإنسان عمراً طويلاً وهو لا يعرف نفسه، لأنه تعلم أن يعيش وفق صورة رسمها الآخرون له. يتكلم بلغة لا تشبه أعماقه، ويطارد نجاحاً لم يختره بصدق، ويمثل دوراً اجتماعياً يخاف الخروج منه، ويخفي هشاشته حتى عن ذاته. وهنا يصبح الإنسان غريباً عن داخله. لا يعرف هل ما يريده هو ما يريده حقاً، أم ما أرادته له السوق أو الأسرة أو الجماعة أو السلطة أو الذاكرة الجريحة. وهذا هو الاغتراب الأعظم: أن يصبح الإنسان مجهولاً لنفسه.

أما الاغتراب عن العمل، فهو من أكثر صور الاغتراب حضوراً في الحياة الحديثة. فالعمل في أصله ينبغي أن يكون تعبيراً عن قدرة الإنسان على الفعل والإنتاج والمشاركة في العمران. لكنه قد يتحول إلى مجرد وسيلة للبقاء، أو إلى عملية تكرار خالية من المعنى، أو إلى استنزاف لا يرى فيه الإنسان أثر ذاته. عندئذ لا يعود العمل مجاًلاً لتحقيق الإنسان، بل مجاًلاً لا استهلاكه. ويصبح الإنسان في عمله حاضراً للجسد غائب الروح، منتجاً للسلع أو الخدمات، لكنه فاقد الإحساس بأن ما يفعله يخصه أو يعبر عنه.

وهذا يفتح سؤالاً عميقاً عن الاقتصاد والحضارة. فإذا كان النظام الاقتصادي يجعل الإنسان مجرد يد عاملة، أو رقماً في الإنتاج، أو مستهلكاً في السوق، فإنه ينتج اغتراباً ولو زاد الدخل. فالمشكلة ليست في قلة المال فقط، بل في فقدان المعنى داخل العمل والعلاقة والاستهلاك. قد يملك الإنسان دخلاً أعلى، لكنه يشعر أن حياته مستهلكة في دورة لا تنتهي: يعمل ليستهلك، ويستهلك ليعوض فراغ العمل، ثم يعود إلى العمل من جديد. وهنا تتحول الحياة إلى دائرة مغلقة من الإرهاق والتعويض.

والرواية القرآنية عن قارون تكشف شكلاً آخر من الاغتراب: اغتراب الإنسان داخل الثروة. فقارون لم يكن فقيراً حتى نقول إن اغترابه جاء من الحرمان، بل كان

غارقًا في الامتلاك، ومع ذلك كان غريبًا عن معنى النعمة. لقد رأى المال امتدادًا لذاته، لا أمانة في يده. وحين قال: {إنما أوتيته على علم عندي} كشف عن انفصال عميق بين النعمة ومصدرها، وبين الثروة ومسؤوليتها. وهذا اغتراب خطير؛ لأن الإنسان هنا لا يفقد الشيء، بل يفقد معناه. يملك المال، لكنه لا يملك حكمة المال. يملك النعمة، لكنه ينفصل عن الشكر.

وكذلك تكشف قصة فرعون عن اغتراب السلطة. فالطاغية ليس متصلًا بالعالم كما يتوهم، بل هو من أكثر الناس اغترابًا؛ لأنه يعيش داخل قصر من الخوف والتملق، فلا يرى الناس كما هم، ولا يسمع الحقيقة كما هي، ولا يعرف نفسه إلا من خلال هيئته المصطنعة. إنه يظن أنه يملك الجميع، لكنه في الحقيقة فقد العلاقة الإنسانية مع الجميع. فالسلطة المطلقة لا تقرب الإنسان من الناس، بل تعزله عنهم. وكلما ازداد الطاغية قدرة على الأمر، قلت قدرته على الإصغاء. وهذا هو اغتراب القوة حين تنفصل عن الرحمة.

والاغتراب عن الجماعة لا يقل خطورة. فالجماعة قد تكون وطنًا رمزيًا للإنسان، لكنها قد تتحول إلى فضاء يطرده من داخله. قد يشعر الإنسان أنه لا يستطيع أن يكون نفسه داخل جماعته؛ يخاف من السؤال، أو الاختلاف، أو إعلان رأيه، أو الاعتراف بألمه. عندئذ لا يعيش الانتماء بوصفه دفئًا، بل بوصفه رقابة. والغربة هنا ليست خروج الإنسان من الجماعة، بل عجزه عن الوجود الصادق داخلها. وهذا من أفسى أنواع الاغتراب: أن تكون بين الناس، لكنك لا تستطيع أن تظهر بينهم كما أنت.

ومن هنا فإن الاغتراب يتصل بالصدق. كلما اضطر الإنسان إلى تمثيل حياة لا تشبهه، ازداد اغترابه. وكلما اضطر إلى قول ما لا يؤمن به، أو كتمان ما يراه، أو ارتداء صورة لا تعبّر عنه، ابتعد عن نفسه. ولذلك فإن المجتمعات التي تعاقب الصدق تنتج اغترابًا عميقًا، حتى لو بدت متماسكة في الظاهر. فالتماسك الذي يقوم على الخوف ليس ألفة، بل صمت منظم. والانتماء الذي يقوم على إلغاء الذات ليس انتماءً حقيقيًا، بل ذوبان قسري.

والاغتراب عن الدولة يظهر حين يشعر الإنسان أن الدولة ليست تعبيراً عنه ولا إطاراً لحمايته، بل قوة بعيدة وغريبة. يرى مؤسساتها، لكنه لا يرى عدلها. يسمع خطابها، لكنه لا يجد نفسه فيه. يحمل وثائقها، لكنه لا يشعر أن كرامته مصونة بها. وعندئذ يصبح المواطن غريباً داخل دولته. وقد يطيع قوانينها خوفاً أو اضطراراً، لكنه لا يعيش معها علاقة ثقة. وهذا الاغتراب السياسي من أخطر مقدمات التفكك؛ لأن الدولة لا تنهار فقط حين تخسر المعارك، بل حين تخسر شعور الناس بأنها دولتهم.

وفي المقابل، فإن علاج الاغتراب لا يكون بمجرد العودة إلى الماضي، كما يتوهم بعض الناس. فالحنين قد يكون شكلاً آخر من الاغتراب إذا تحول إلى هروب من الحاضر. الإنسان لا يشفى من غربته بأن يعود إلى صورة قديمة جامدة، بل بأن يعيد بناء علاقة حية مع المعنى. العودة الحقيقية ليست عودة زمنية، بل عودة وجودية: أن يعود الإنسان إلى نفسه، إلى ربه، إلى صدقه، إلى عمل ذي معنى، إلى جماعة لا تلغيه، إلى دولة تحمي كرامته، إلى عالم يستطيع أن يتعرف فيه على أثر إنسانيته.

وهكذا يظهر أن الاغتراب ليس مرضاً فردياً فقط، بل نتيجة اختلالات عميقة في العلاقة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه. فإذا اختل معنى العمل، وفسدت السلطة، وانغلقت الجماعة، وتشبّأت العلاقات، وتحول المال إلى إله، وانقطع الإنسان عن الله وعن ذاته، ولد الاغتراب. إنه ليس عرضاً جانبياً للحضارة، بل قد يكون علامة على أن الحضارة نفسها فقدت ميزاتها الإنساني.

إذا كان الاغتراب في الأزمنة القديمة يظهر غالباً في صورة نفي مكاني، أو طرد من الجماعة، أو فقدان للانتماء الديني والاجتماعي، فإن الاغتراب في العصر الحديث صار أكثر تعقيداً ونعومة. لم يعد الإنسان يحتاج إلى أن يُنفى من وطنه حتى يشعر بالغربة؛ فقد يعيش في قلب المدينة، محاطاً بالناس والصور والأجهزة والضجيج، ومع ذلك يشعر أنه

بعيد عن ذاته، وعن الآخرين، وعن معنى ما يفعل. إن الحداثة لم تلغ الاغتراب، بل أعادت تشكيله؛ جعلته أقل ظهورًا وأكثر عمقًا، أقل صراخًا وأكثر تسللًا إلى تفاصيل الحياة اليومية. فالمدينة الحديثة، على الرغم من كثافتها البشرية، قد تنتج وحدة من نوع جديد. الناس متجاورون مكانيًا، لكنهم متباعدون وجدانيًا. الوجوه كثيرة، والعلاقات قليلة. الحركة واسعة، والألفة ضيقة. الإنسان يرى آلاف البشر كل يوم، لكنه قد لا يجد من يسمعه بصدق. ومن هنا فإن الاغتراب الحديث ليس في غياب الناس، بل في غياب العلاقة الحقيقية بينهم. إنها مفارقة قاسية: كثافة في الاجتماع، وفقر في المعنى الاجتماعي.

والسوق الحديثة تضاعف هذا الاغتراب حين تحول الإنسان من كائن معنى إلى كائن رغبة واستهلاك. فهي لا تسأله: من أنت؟ بل: ماذا تريد أن تشتري؟ ولا تسأله: ماذا ينقص روحك؟ بل: ما الشيء الذي يمكن أن تقتنيه كي تشعر مؤقتًا أنك أقل نقصًا؟ وهكذا يتعلم الإنسان أن يعالج فراغه الداخلي عبر الأشياء. لكن الأشياء لا تجيب عن سؤال الروح، ولذلك يتكرر الشراء، ويتكرر الفراغ، ويتحول الاستهلاك إلى محاولة لا تنتهي لتسكين اغتراب لا يعرف الإنسان اسمه.

وفي هذا المعنى يصبح الاستهلاك نوعًا من الغفلة المنظمة. فالإنسان لا يترك وحده مع سؤاله العميق؛ تُغرقه الصور، والإعلانات، والاختيارات، والمقارنات، حتى لا يسمع الصمت في داخله. وما يسميه العصر أحيانًا وفرة قد يكون في جانب منه ستارًا كثيفًا يحجب السؤال: ماذا أفعل بحياتي؟ ولماذا لا أشعر بالاكتماء رغم كثرة ما أملك أو أطلب؟ إن القرآن حين يتحدث عن الغفلة لا يتحدث فقط عن جهل معلوماتي، بل عن انشغال الإنسان بما يحجبه عن حقيقة وجوده. والغفلة الحديثة قد تأتي لا في صورة جهل بدائي، بل في صورة انشغال هائل، ومعرفة مشتتة، وحركة لا تترك للإنسان فرصة أن يعود إلى نفسه.

والتقنية بدورها منحت الإنسان قدرة غير مسبوقة على الاتصال، لكنها لم تضمن له عمق التواصل. يستطيع الإنسان أن يرسل صوته وصورته إلى أقصى الأرض، لكنه قد يعجز

عن حوار صادق مع القريب منه. يستطيع أن يعرف أخبار العالم في لحظات، لكنه قد يجهل أحوال قلبه. يستطيع أن يكون حاضراً في عشرات الشبكات، لكنه غائب عن لحظة السكون التي يحتاجها كي يفهم ذاته. وهكذا يصبح الإنسان متصلاً ظاهرياً، منفصلاً داخلياً؛ حاضراً في الشاشات، غائباً عن وجوده.

إن وسائل التواصل صنعت شكلاً جديداً من الاغتراب: اغتراب الإنسان عن صورته. فقد صار الإنسان لا يعيش فقط، بل يعرض حياته. لا يكتفي بالتجربة، بل يفكر كيف ستبدو التجربة أمام الآخرين. ومع الزمن تبدأ الصورة في مزاحمة الحقيقة، ثم قد تتقدم عليها. يفرح الإنسان، لكنه يسأل كيف سيُرى فرحه. يحزن، لكنه يراقب صورة حزنه. يسافر، يأكل، يقرأ، ينجز، لا بوصفه يعيش فقط، بل بوصفه ينتج مادة لعيون الآخرين. وهنا يغترب الإنسان عن التجربة نفسها؛ لأنها لم تعد تُعاش من الداخل، بل تُدار من الخارج.

وهذا يذكرنا بالآية العميقة: {يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون}. فالظاهر هنا ليس مجرد الدنيا المادية، بل سطح الأشياء حين ينفصل عن معناها. والإنسان الحديث بارع في الظاهر: يعرف الأرقام، والسرعات، والصور، والوظائف، والأسواق، والواجهات. لكنه قد يغفل عن الباطن: عن المصير، والمعنى، والنية، والسكينة، والغاية. وليس المقصود هنا ذم المعرفة الحديثة، بل كشف خطرها حين تتحول إلى معرفة سطحية واسعة لا تقود إلى حكمة عميقة.

والعمل البيروقراطي ينتج نوعاً آخر من الاغتراب. فالإنسان داخل الأجهزة الكبرى قد لا يرى أثر فعله كاملاً، بل يؤدي جزءاً صغيراً من عملية ضخمة لا يعرف نهايتها. يوقع، يراجع، يحسب، ينفذ، لكنه لا يشعر دائماً بأنه مسؤول عن الكل. وهذه التجزئة قد تضعف الضمير؛ لأن الإنسان لا يرى وجهه من يتأثر بقراره. وهنا يتحول العمل إلى وظيفة بلا معنى، والمسؤولية إلى إجراء، والإنسان إلى ترس في آلة واسعة. وكلما كبرت الآلة وقلَّ حضور الوجه الإنساني، ازداد احتمال الاغتراب.

وفي الاقتصاد الصناعي والرقمي معًا، قد يصبح الإنسان غريبًا عن ثمرة عمله. ينتج شيئًا لا يملكه، ويقضي عمره في وظيفة لا يرى فيها ذاته، ويقاس أدائه بالأرقام لا بالمعنى. وإذا فقد العمل صلته بالعمران الداخلي للإنسان، صار مصدر تعب لا مصدر تحقق. ولذلك فإن المجتمع العادل لا يسأل فقط عن الأجور، بل عن معنى العمل، وعن كرامة العامل، وعن حق الإنسان في أن لا يكون مجرد أداة لإنتاج أرباح لا يرى منها إلا القليل.

ومن هنا يتضح أن الاغتراب الحديث ليس نتيجة الفقر وحده، بل قد يظهر في قلب الوفرة. فهناك اغتراب الفقير الذي يشعر أنه مستبعد من العالم، وهناك اغتراب الغني الذي يشعر أن امتلاكه لم يمنحه معنى. الأول يعاني من الحرمان، والثاني يعاني من فراغ الامتلاك حين ينفصل عن الغاية. وهذا ما تكشفه قصة قارون بعمق: الوفرة لا تكفي إذا غاب الشكر، والثروة قد تكون غربة إذا جعلت الإنسان منفصلًا عن الله والناس والعدل. فالمال الذي لا يدخل في معنى الأمانة يعزل صاحبه حتى وهو محاط بالحاشية والمعجبين.

والاغتراب في المدينة الحديثة يرتبط أيضًا بفقدان الإيقاع الإنساني. فالزمن صار سريعًا، والعمل سريعًا، التواصل سريعًا، الاستهلاك سريعًا، حتى أصبح الإنسان يعيش في حركة مستمرة لا تسمح للنفس بأن تهضم تجاربها. والإنسان يحتاج إلى البطء كما يحتاج إلى السرعة؛ يحتاج إلى لحظات يتأمل فيها ما حدث له، وما يحدث فيه. فإذا فقد هذه القدرة، تراكمت التجارب بلا حكمة، والمعلومات بلا فهم، والعلاقات بلا عمق. وهنا يصبح الاغتراب نتيجة السرعة حين تنفصل عن الوعي.

إن القرآن يربط بين الغفلة والتكاثر في مواضع عميقة: {ألهاكم التكاثر}. والتكاثر ليس كثرة المال فقط، بل كل تراكم يلهي الإنسان عن المعنى: تكاثر الأشياء، الصور، النجاحات، العلاقات السطحية، الأخبار، الإنجازات، المتابعات. فالإنسان قد يكثر من كل شيء، ثم يفتقر إلى نفسه. وهذا هو الاغتراب في صورته الحديثة: امتلاء خارجي يقابله فراغ داخلي، حركة واسعة يقابلها فقدان للاتجاه، اتصال دائم يقابله غياب الحضور.

ومن أخطر صور الاغتراب أن يتحول الإنسان إلى مراقب دائم لذاته بدل أن يكون ساكنًا فيها. فهو يقيس نفسه بالآخرين، وقياس نجاحه بأرقامهم، وجماله بصورهم، وحياته بما يعرضونه. وهكذا لا يعيش حياته مباشرة، بل يعيشها عبر مقارنة مستمرة. والمقارنة الدائمة تقتل السكينة؛ لأنها تجعل الذات في حالة نقص لا ينتهي. ومن هنا يصبح الإنسان غريبًا عن نعمته؛ لأنه لا يراها إلا في مرآة ما ينقصه مقارنة بغيره.

والعلاج هنا ليس بالانسحاب من العالم، ولا بكرهية التقنية أو المدينة أو السوق بإطلاق، بل بإعادة الإنسان إلى مركز المعنى. فالتقنية قد تكون أداة، والسوق قد يكون مجال تبادل، والمدينة قد تكون فضاء إبداع، والعمل قد يكون عمرًا، إذا بقي الإنسان هو الغاية لا الوسيلة. أما حين تنقلب العلاقة، فيصير الإنسان خادماً للأداة، وعبداً للسوق، ورقمًا في المدينة، وترسًا في المؤسسة، عندئذ يولد الاغتراب.

إن الرواية القرآنية لا تعالج الاغتراب بالهروب من الأرض، بل بإعادة وصل الأرض بالسماء، والعمل بالنية، والمال بالأمانة، والجماعة بالرحمة، والدولة بالعدل، والإنسان بربه ونفسه. فالعودة ليست خروجًا من العالم، بل دخولًا أصدق فيه. أن يعمل الإنسان دون أن يعبد عمله، وأن يملك دون أن يُملك، وأن يتصل بالناس دون أن يفقد ذاته، وأن يستخدم التقنية دون أن تسمح لها بإعادة تشكيل روحه، وأن يعيش في المدينة دون أن يفقد قلبه.

وهكذا يصبح الاغتراب الحديث امتحانًا جديدًا للإنسان: هل يستطيع أن يحافظ على روحه في عالم يكثر فيه الضجيج؟ هل يستطيع أن يرى الباطن وسط طغيان الظاهر؟ هل يستطيع أن يتصل دون أن يتشتت، وأن يستهلك دون أن يُستهلك، وأن يعمل دون أن يتحول إلى آلة، وأن ينتمي دون أن يذوب؟ هذه الأسئلة ليست أسئلة نفسية فقط، بل أسئلة حضارية؛ لأن الحضارة التي تنتج إنسانًا غريبًا عن نفسه، مهما بلغت من التقنية، تبقى حضارة ناقصة المعنى.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الاغتراب ليس حالة عارضة في حياة الإنسان، بل علامة عميقة على اختلال العلاقة بين الإنسان وذاته، وبين الإنسان وربّه، وبين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه. فالإنسان لا يغترّب فقط حين يبتعد عن مكانه، بل حين يفقد المعنى داخل المكان، وحين يصبح حاضراً بجسده غائباً بروحه، وحين يعيش بين الناس دون أن يجد علاقة حقيقية، وحين يعمل دون أن يرى أثر ذاته في عمله، وحين يمتلك دون أن يشعر بالسكينة، وحين يتصل بالعالم كله دون أن يعود قادراً على الاتصال بنفسه.

لقد ظهر أن الاغتراب يبدأ من النسيان. فالإنسان حين ينسى الله ينسى نفسه، لا بمعنى أنه يفقد ذاكرته الفردية، بل بمعنى أنه يفقد مركزه الوجودي. فإذا انقطعت صلته بالمصدر الأعلى للمعنى، بدأت الأشياء الجزئية تحتل مقام المطلق: المال، والسلطة، والصورة، والسوق، والجماعة، والدولة، واللذة. وعندئذ يظن الإنسان أنه تحرر، بينما هو ينتقل من عبودية كبرى واعية إلى عبوديات صغيرة خفية.

وفي الرواية القرآنية، يظهر الاغتراب منذ تجربة آدم بوصفه ابتعاداً عن الألفة الأولى ودخولاً في عالم الابتلاء والكدح والعودة. فالهبوط لم يكن انتقالاً مكانياً فقط، بل بداية رحلة الإنسان في البحث عن المعنى بعد النسيان. ومن آدم إلى قارون وفرعون تتعدد صور الاغتراب: اغتراب الرغبة حين تنسى الأمر، واغتراب الثروة حين تنسى الأمانة، واغتراب السلطة حين تنسى العبودية لله، واغتراب الجماعة حين تنسى الحق وتبعد مألوفها.

كما تبين أن العصر الحديث لم يبلغ الاغتراب، بل أعاد إنتاجه بأشكال جديدة. فالمدينة الكثيفة قد تنتج وحدة عميقة، والسوق الواسعة قد تحول الإنسان إلى مستهلك قلق، والتقنية المتقدمة قد تمنحه اتصالاً دائماً مع الآخرين مع انفصال متزايد عن نفسه، والعمل المنظم قد يحوله إلى ترس في آلة، ووسائل التواصل قد تجعل صورته أكثر حضوراً من حقيقته. وهكذا قد يعيش الإنسان وسط الوفرة والسرعة والاتصال، لكنه يشعر في أعماقه أنه فقد ذاته.

إن الاغتراب إذن ليس فقرًا ماديًا فقط، ولا عزلة اجتماعية فقط، بل فقدان للمعنى. قد يغترب الفقير لأنه محروم، وقد يغترب الغني لأنه ممتلئ بما لا يشبع الروح. قد يغترب العامل لأنه لا يرى ذاته في عمله، وقد يغترب صاحب السلطة لأنه لا يسمع الحقيقة. قد يغترب الفرد داخل جماعته حين لا يستطيع أن يكون صادقًا، وقد يغترب المواطن داخل دولته حين لا يشعر أن كرامته مصونة فيها. ومن هنا فإن الاغتراب ظاهرة شاملة تكشف خلل العلاقة بين الإنسان والبنى التي صنعها.

ولا يكون علاج الاغتراب بالهروب من العالم، بل بإعادة وصله بالمعنى. فالعمل لا يُرفض، بل يُعاد ربطه بالعمران والكرامة. والمال لا يُلغى، بل يُعاد ربطه بالأمانة والمسؤولية. والتقنية لا تُدان في ذاتها، بل تُعاد إلى مقام الأداة لا السيد. والجماعة لا تُهدم، بل تُطهر من العصبية. والدولة لا تُرفض، بل تُعاد إلى وظيفتها في العدل. والإنسان لا يشفى من غربته إلا حين يعود إلى ربه، وإلى نفسه، وإلى صدقه، وإلى علاقاته، وإلى عالم يستطيع أن يتعرف فيه على أثر إنسانيته.

وهكذا ينتهي الفصل إلى أن الاغتراب هو صرخة الإنسان حين يفقد موضعه الصحيح في الوجود. فإذا اختلت علاقته بالله، وبذاته، وبالآخرين، وبالعامل، وبالمال، وبالدولة، وبالزمن، شعر أنه غريب حتى في وطنه. أما حين يستعيد المعنى، فإن العالم لا يتغير كله بالضرورة، لكن الإنسان يعود قادرًا على السكن فيه بصورة أعمق. والسكن هنا ليس مجرد إقامة في مكان، بل طمأنينة في المعنى.

القسم السابع
الإنسان والتجربة الباطنية

تمهيد القسم

لا يدخل هذا القسم إلى التجربة الباطنية بوصفها منطقة معصومة من النقد، ولا بوصفها وهمًا ينبغي إلغاؤه من فهم الإنسان، بل بوصفها إحدى أكثر مناطق الوجود الإنساني حساسية وتعقيدًا. فالإنسان لا يعيش بالعقل وحده، ولا بالجسد وحده، ولا بالمجتمع والتاريخ وحدهما، بل يحمل في داخله توفًا إلى معنى يتجاوز المباشر، وإلى سكونية لا تمنحها الأشياء، وإلى معرفة لا تختزل في البرهان المجرد، وإلى حضور داخلي يشعر فيه أن الحياة ليست مجرد حركة خارجية، بل رحلة إلى العمق. ومن هنا تنشأ التجربة الباطنية بوصفها محاولة الإنسان أن يسمع ما وراء ضجيج العالم، وأن يواجه نفسه في عريها الأول، وأن يبحث عن الله لا بوصفه فكرة في الذهن فقط، بل حضورًا يهذب القلب ويعيد ترتيب الوجود.

غير أن خطورة هذا المجال تأتي من عظمتة نفسها. فكلما اقترب الإنسان من مناطق الوجدان والذوق والكشف والحب والفناء، صار أكثر حاجة إلى ميزان صارم؛ لأن التجربة الداخلية، إذا لم تُعرض على النص والعقل والخلق، قد تتحول من طريق تزكية إلى طريق تخيل، ومن تهذيب للنفس إلى تعظيم للذات، ومن عبودية لله إلى ادعاء مقام يتجاوز حدود الإنسان. ولذلك فإن الحديث عن التجربة الباطنية يقتضي إنصافًا وشجاعة في آن واحد: إنصافًا لما في التصوف السلوكي من عمق تربوي وأخلاقي وروحي، وشجاعة في نقد التصوف الفلسفي حين يستعير أنساقًا ميتافيزيقية من خارج النص، ثم يعيد تأويل النصوص قسرًا لتخدم بناءً سابقًا عليها.

ومن هنا ينبغي التمييز منذ البداية بين مسارين كبيرين. المسار الأول هو التصوف السلوكي التربوي، وهو أقرب إلى مشروع تزكية الإنسان، ومجاهدة النفس، وتطهير القلب

من الرياء والكبر والشح والحسد، وترسيخ الخوف والرجاء والتوكل والإخلاص والمحاسبة والزهد بمعناه الأخلاقي، لا بمعنى الهروب من العمران. هذا المسار يجد جذره الطبيعي في القرآن والسنة وتجربة الزهد الأولى، لأنه لا يبدأ من سؤال ماهية الوجود، بل من سؤال صلاح الإنسان: كيف ينجو القلب من عبوديته لما سوى الله؟ كيف يتحرر الإنسان من الأنا؟ كيف يصير العمل خالصاً؟ كيف يتحول الإيمان من قول إلى حال، ومن حال إلى خلق، ومن خلق إلى عمران؟

أما المسار الثاني فهو التصوف الفلسفي، وهو مسار أكثر إشكالاً؛ لأنه لا يكتفي غالباً بتركيز النفس، بل يدخل في بناء ميتافيزيقي واسع حول الوجود، والفيض، والمراتب، والإنسان الكامل، ووحدة الوجود أو وحدة الشهود، والعلاقة بين الحق والخلق، والغيب والعالم. وهنا يقع التوتر الكبير؛ لأن بعض هذه التصورات لم يتولد من النص تولداً طبيعياً، بل دخل إلى المجال الإسلامي عبر حوار مع الأفلاطونية المحدثة، ونظرية الفيض، وبعض الموروثات الفلسفية القديمة، ثم أُعيدت قراءة النصوص القرآنية والحديثية على ضوءها. وحين تصبح النظرية السابقة حاکمة على النص، يفقد التأويل انضباطه، ويتحول النص من مصدر للمعنى إلى مادة يعاد تشكيلها داخل جهاز فلسفي سابق عليه.

ولذلك لن يكون هذا القسم مديحاً للتجربة الصوفية بإطلاق، ولا هجوماً عليها بإطلاق. فالمنهج العادل يرفض التعميم. فليس كل تصوف فلسفياً، وليس كل تجربة باطنية انحرافاً، وليس كل نقد للتصوف رفضاً للروح. وفي المقابل، ليست كل عبارة صوفية عميقة لمجرد أنها غامضة، ولا كل كشف حجة، ولا كل ذوق معرفة، ولا كل تأويل باطني مشروعاً. إن معيار هذا القسم سيكون واضحاً: النص أولاً، والعقل المنضبط ثانياً، والخلق العملي ثالثاً، والتجربة بعد ذلك تُفهم وتُقوم في ضوء هذه الموازين، لا أن تصبح هي الميزان الأعلى الذي يحاكم النص والعقل والشرع.

إن التجربة الباطنية تكشف شيئاً حقيقياً في الإنسان: أنه لا يكفي بالمعرفة الخارجية، ولا بالإنجاز الاجتماعي، ولا بالنجاح السياسي، ولا بالتقدم المادي. فقد يملك الإنسان كل ذلك ويبقى قلبه مضطرباً، لأن الإنسان يحتاج إلى معنى يسكنه من الداخل. لكنه إذا جعل الباطن منفصلاً عن الوعي والعقل والواقع، وقع في خطر آخر: أن يتحول الداخل إلى عالم مغلق على نفسه، وأن تصبح الخواطر أدلة، والأحوال مقامات نهائية، والرموز بديلاً عن الوضوح، والتجربة الخاصة مرجعاً فوق المرجع العام. ومن هنا فإن هذا القسم سيحاول أن يفتح التجربة الباطنية دون أن يتركها بلا حراسة.

سنبدأ بالإنسان عند الصوفية، لا بوصفه كائناً اجتماعياً أو سياسياً هذه المرة، بل بوصفه قلباً ونفساً وسراً وسلوكاً ومجاهدة. ثم ننتقل إلى الحب الإلهي بوصفه إحدى أعظم التجارب التي نقلت الدين من مستوى الطاعة الجافة إلى مستوى الشوق، لكن مع الحذر من انزلاق الحب إلى ذوبان ميتافيزيقي يمحو الفارق بين العبد والرب. ثم نتناول الفناء والبقاء، فنميز بين فناء أخلاقي محمود، هو فناء الهوى والأناية والرياء، وفناء وجودي فلسفي ملتبس قد يقترب من إلغاء الفاصل بين الخالق والمخلوق. ثم ندرس المعرفة الذوقية، وما تستطيع أن تكشفه وما لا تستطيع أن تؤسس. وبعد ذلك نبحث الإنسان بين الكشف والعقل، حيث نختبر حدود التجربة الباطنية أمام البرهان والنص والمجال العام. ثم نختم بنقد التجربة الصوفية نقداً منصفاً، لا ينكر فضلها في تهذيب الإنسان، ولا يسكت عن مشكلاتها حين تتحول إلى تأويل متعسف أو سلطة روحية أو انسحاب من واجب العمران.

إن السؤال الذي يحكم هذا القسم كله هو: هل تكشف التجربة الباطنية الإنسان؟ والجواب الأولي أن نعم، لكنها لا تكشفه كاملاً وحدها. إنها تكشف قلبه، وخوفه، ورجاءه، واشتياقه، وحاجته إلى السكينة، لكنها لا تكفي وحدها لفهم الإنسان في المجتمع والدولة

والتاريخ والعقل والعمل. كما أنها تحتاج إلى من يزنها ويهذبها؛ لأن الباطن قد يكون موضع نور، وقد يكون موضع وهم. ولذلك فإن هذا القسم لا يريد أن يرفع التجربة الباطنية فوق الإنسان، بل أن يضعها في موضعها الصحيح داخل مشروع فهم الإنسان: بعداً أصيلاً، لا بديلاً عن الأبعاد الأخرى؛ طريقاً إلى التزكية، لا باباً لاحتكار الحقيقة؛ ونداءً إلى العمق، لا رخصة للهروب من العالم.

الفصل الأول

الإنسان عند الصوفية

ينظر التصوف إلى الإنسان من زاوية مختلفة عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية والتاريخية. فهو لا يبدأ من الإنسان بوصفه مواطناً أو عاملاً أو عضواً في طبقة أو فاعلاً في الدولة، بل يبدأ من الإنسان بوصفه قلباً قابلاً للحضور والغياب، ونفساً قابلة للتزكية والتدسية، وسراً داخلياً لا ينكشف بمجرد تحليل السلوك الظاهر. فالإنسان، في الرؤية الصوفية السلوكية، ليس ما يفعله في الخارج فقط، بل ما ينعقد عليه قلبه في الداخل. وقد يصلي الإنسان بجسده وقلبه غافل، وقد يتكلم بالحق ونفسه تطلب العلو، وقد يزهد ظاهراً وهو متعلق بصورة الزاهد في عيون الناس. ومن هنا كان اهتمام التصوف الأول بالداخل، لا هروباً من الخارج، بل لأن الخارج قد يكون صحيح الصورة فاسد القصد.

هذه النقطة تمثل الإضافة الكبرى للتصوف السلوكي إلى فهم الإنسان: أنه أعاد الانتباه إلى منطقة النية والقصد والخاطر والهوى الخفي. فالفقه ينظم الفعل، والكلام يحرس العقيدة، والفلسفة تسأل عن الحقيقة، لكن التصوف السلوكي يسأل: ماذا يحدث في القلب حين يفعل الإنسان الفعل الصحيح؟ هل يفعله الله أم لنفسه؟ هل يطلب وجه الحق أم وجه الخلق؟ هل تحرر من الشهوة الظاهرة ليقع في شهوة المكانة الروحية؟ بهذا المعنى كان التصوف، في أصله التربوي، علماً دقيقاً بأمراض النفس المتخفية، لا مجرد انفعال وجداني أو لغة رمزية.

والقرآن نفسه يضع القلب في مركز التجربة الإنسانية. فليس الإنسان في القرآن عقلاً مجرداً ولا جسداً منفصلاً، بل قلب يعقل، ونفس تزكو أو تتدسى، وضمير يشهد، وإرادة تختار. وحين يتحدث القرآن عن القلوب التي تقسو، أو تعمى، أو تطمئن، أو تمرض، فإنه

يكشف أن الإنسان قد يفسد من الداخل قبل أن يفسد من الخارج. وهذا هو المدخل المشروع لفهم التصوف السلوكي: إنه محاولة لتتبع حركة القلب بين الغفلة والذكر، وبين الرياء والإخلاص، وبين الشح والإنفاق، وبين الكبر والتواضع، وبين الخوف المرضي والخشية الناضجة، وبين حب الدنيا والقيام بمسؤولية العمران دون عبودية لها.

لكن هذا المدخل المشروع لا ينبغي أن يفتح الباب بلا ضابط. فالعناية بالباطن شيء، وتحويل الباطن إلى مصدر مستقل فوق النص شيء آخر. تزكية القلب شيء، وبناء ميتافيزيقا كاملة على الخواطر والكشوف شيء آخر. ومن هنا يجب منذ البداية أن نفرق بين الصوفي الذي يقرأ قلبه في ضوء النص، والصوفي الذي يقرأ النص في ضوء حاله أو نظريته. الأول يسير في طريق التهذيب، والثاني قد يدخل في طريق التأويل المتعسف. الأول يجعل التجربة خادمة للعبودية، والثاني قد يجعلها حاکمة على المعنى.

لقد بدأ التصوف في صورته الأولى قريباً من الزهد والمحاسبة والخوف من الله. كان سؤال الزهاد الأوائل ليس: ما طبيعة الوجود؟ ولا كيف فاض العالم عن الواحد؟ بل: كيف ينجو الإنسان من الرياء؟ كيف يصدق في عبادته؟ كيف لا تستعبده الدنيا؟ كيف لا يتحول العلم إلى كبر؟ كيف لا تصبح الطاعة مصدرًا للعجب؟ هذه الأسئلة شديدة القرآنية، لأنها تنطلق من الإنسان المبتلى لا من الإنسان المتأله بالمعرفة. وهي أسئلة لا تزال ضرورية في كل عصر، لأن الإنسان يستطيع أن يفسد حتى داخل أشرف الأعمال إذا فسدت نيته.

ومن هنا فإن الإنسان عند التصوف السلوكي كائن محجوب قبل أن يكون جاهلاً فقط. الجهل عنده ليس نقص معلومات فحسب، بل حجاب يمنع القلب من رؤية الحق. وقد يكون الحجاب شهوة، أو خوفاً، أو تعلقاً، أو كبراً، أو حب ظهور، أو عادة، أو صورة اجتماعية. لذلك يصبح الطريق الصوفي، في صورته التربوية، عملية كشف للحجب، لا بمعنى ادعاء الغيب، بل بمعنى إزالة ما يمنع الإنسان من الصدق. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يعرف الحق، بل إلى أن يتحرر من الموانع الداخلية التي تمنعه من اتباعه.

وهذا التحليل ينسجم مع ما تقدم في الأقسام السابقة؛ فالإنسان بين العقل والرغبة يحتاج إلى تهذيب الرغبة، وبين الحرية والخوف يحتاج إلى تحرير القلب من عبودية الخوف، وبين الأنانية والإيثار يحتاج إلى تجاوز مركزية الأنا، وبين الإيمان والشك يحتاج إلى طمأنينة صادقة لا يقين لفظي. والتصوف السلوكي، في أفضل صورته، يضع يده على هذه المنطقة الدقيقة: كيف يتحول الدين من معرفة إلى حال، ومن حال إلى خلق، ومن خلق إلى سلوك؟ كيف لا يبقى الإيمان فكرة صحيحة في الذهن، بل يصبح حضوراً يغير شكل العلاقة بالمال والسلطة والناس والنفس؟

غير أن التصوف حين انتقل من السلوك إلى الفلسفة، دخل منطقة شديدة التعقيد. فالإنسان لم يعد فقط نفساً تزكو أو تنحرف، بل صار عند بعض المتصوفة مركزاً كونياً، أو مظهرًا للحقيقة، أو نسخة جامعة للوجود، أو «إنساناً كاملاً» تتجلى فيه مراتب الوجود. وهنا يبدأ السؤال النقدي: هل هذه التصورات ولدت من القرآن مباشرة، أم أنها تأثرت بأنساق فلسفية سابقة مثل الفيض الأفلوطيني، والعقل الكلبي، والمراتب الوجودية، وبعض تصورات الأفلاطونية المحدثة؟ إن الإنصاف العلمي يقتضي أن نقول إن جزءاً مهماً من التصوف الفلسفي لا يمكن فهمه من داخل النص وحده، بل يحتاج إلى قراءة تاريخه الفلسفي ومصادره ومفاهيمه المستعارة.

وهذا لا يعني أن كل عبارة في التصوف الفلسفي باطلة، ولا أن أصحابه لم يكونوا أصحاب تجربة روحية عميقة، لكنه يعني أن العمق الروحي لا يعصم البناء النظري من النقد. فقد يعيش الإنسان تجربة وجدانية صادقة، ثم يفسرها تفسيراً فلسفياً ملتبساً. وقد يذوق معنى القرب من الله، ثم يعبر عنه بعبارات تتجاوز حدود العبودية والانفصال الخالق عن المخلوق. وقد يريد إثبات حضور الله في كل شيء، فينتهي أحياناً إلى عبارات توهم وحدة الوجود على نحو لا يحتمله اللسان القرآني المنضبط. ولذلك لا بد من الفصل بين صدق الحال وصحة النظرية، وبين التجربة والتأويل، وبين التزكية والتمتياز.

إن الإنسان في التصوف الفلسفي قد يُرفع أحياناً إلى مقام خطر؛ إذ يصبح الإنسان الكامل واسطة لفهم الوجود كله، أو مرآة للحقيقة المطلقة، أو مظهرًا جامعًا للأسماء. وهذه لغة تحتاج إلى تدقيق بالغ. فإذا كان المقصود أن الإنسان مكرم، حامل للأمانة، قابل لمعرفة الله وعبادته، فهذا معنى قرآني أصيل. أما إذا تجاوز الأمر إلى جعل الإنسان مركزاً أنطولوجياً تتداخل فيه الحدود بين الخالق والمخلوق، فإننا نكون أمام جهاز فلسفي لا بد من نقده. فالقرآن يرفع الإنسان بالتكريم والاستخلاف، لكنه لا يخرج من مقام العبودية. وكل رفعة تنسي الإنسان عبوديته ليست رفعة قرآنية، بل خطر ميتافيزيقي.

ومن هنا فإن المعيار الحاسم في هذا الفصل هو: هل التصوف يعيد الإنسان إلى عبوديته الصادقة، أم يفتحه على أو هام المقام؟ هل يزكي النفس، أم يمنحها لغة أرقى للتعاضد؟ هل يقربه من النص، أم يجعله يتلاعب بالنص؟ هل يجعله أرحم وأعدل وأصدق، أم يجعله غارقاً في إشارات لا ينعكس أثرها في الخلق والعمل والعمران؟ فالتجربة الباطنية لا تُقاس بارتفاع عباراتها، بل بصدق ثمرتها. وكل باطن لا يثمر تواضعاً ورحمة وعدلاً وصدقاً، فهو باطن محتاج إلى مراجعة، مهما بدا عميقاً في لغته.

إن أعظم ما يمكن أخذه من التصوف السلوكي هو مركزية التزكية. فالإنسان لا يُبنى بالمعرفة وحدها، لأن المعرفة قد تتحول إلى كبر. ولا بالعمل وحده، لأن العمل قد يتحول إلى عادة أو رياء. ولا بالزهد الظاهر وحده، لأن الزهد قد يتحول إلى طلب مكانة. بل يحتاج إلى مراقبة عميقة لحركة النفس. وهذه المراقبة ليست انغلاقاً مرضياً على الذات، بل يقظة أخلاقية تمنع الإنسان من أن يخدع نفسه باسم الطاعة أو العلم أو الإصلاح. وبهذا المعنى، يكون التصوف السلوكي امتداداً لعلم الإنسان من الداخل، لا خروجاً على النص. لكن أعظم ما ينبغي الحذر منه في التصوف الفلسفي هو تحويل التجربة إلى نظرية كونية شاملة دون ضابط نصي وعقلي. فالذوق ليس برهاناً عاماً، والكشف ليس حجة على

الناس، والحال لا يصلح أن يكون أصلاً في تأويل النصوص. قد يكون الذوق نافعاً لصاحبه إذا هذبه، لكنه لا يصبح مصدر تشريع ولا معياراً عاماً للحقيقة. ومن هنا فإن أي خطاب يجعل الكشف فوق النص، أو يجعل الولي فوق العالم بالشرع، أو يجعل الباطن يلغي الظاهر، يفتح باباً خطيراً لهدم البنية المعرفية الإسلامية.

ولذلك فإن الإنسان عند الصوفية ينبغي أن يدرس من جهتين: جهة السلوك، حيث نجد علماً عميقاً بالنفس وأمراضها ومقامات تهذيبها، وجهة الفلسفة، حيث نجد بناءً ميتافيزيقياً يحتاج إلى تفكيك ونقد وتمييز. والإنصاف أن لا نخلط بين الجهتين. فمن الظلم أن نرد تركية النفس لأنها ارتبطت تاريخياً ببعض الغلو الفلسفي، ومن الخطأ أن نقبل الغلو الفلسفي لأنه ارتبط بأسماء ذات تجربة روحية. العلم يقتضي الفصل، والعدل يقتضي التمييز، والشجاعة تقتضي أن نقول: في التصوف نور كثير حين يلتزم مقام العبودية، وفيه التباس كبير حين يتجاوز النص إلى نظرية وجودية مستعارة أو متخيلة.

وبذلك نصل إلى نتيجة أولية: الإنسان عند الصوفية ليس موضوعاً واحداً، بل صورتان متداخلتان. في التصوف السلوكي هو قلب يتزكى، ونفس تجاهد، وروح تطلب القرب، وعبد يطلب الصدق. وفي التصوف الفلسفي هو كائن ميتافيزيقي قد يتحول إلى مركز رمزي للوجود، وهنا تبدأ الأسئلة الحرجة. وسيكون عمل هذا الفصل أن يحفظ للصورة الأولى قيمتها، وأن يضع الصورة الثانية تحت ضوء النقد، حتى لا نخلط بين الطريق إلى الله وبين الطريق إلى بناء فلسفي قد يحمل في داخله ما ليس من روح النص ولا من منطقته.

إذا أردنا أن نفهم الإنسان في التصوف السلوكي فهماً دقيقاً، فعلينا أن نبدأ من المفاهيم الثلاثة التي تشكل مركز التجربة الصوفية الأولى: النفس، والقلب، والروح. غير أن هذه المفاهيم لم تكن في بداياتها بناءات ميتافيزيقية معقدة، بل كانت محاولة لفهم الإنسان من الداخل كما يعيشه في صراعه اليومي مع الشهوة والخوف والرياء والرجاء والإخلاص.

ولذلك كان التصوف الأول أقرب إلى علم أخلاقي وجودي منه إلى فلسفة كونية. لم يكن يبحث في كيفية صدور العالم عن الواحد، بل في كيفية خروج الإنسان من أسر نفسه.

فالنفس في هذا التصور ليست جوهرًا شريرًا في ذاتها، كما في بعض النزعات الغنوصية القديمة، وليست أيضًا جوهرًا كاملاً مكتفيًا بذاته. إنها ساحة صراع. ولذلك جاء القرآن متحدًا عن النفس الأمانة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة. وهذا التنوع يكشف أن النفس ليست حقيقة جامدة، بل حركة مستمرة بين الصعود والهبوط. ومن هنا تبنى المتصوفة الأوائل مشروعهم التربوي على مجاهدة النفس، لا بمعنى كراهية الإنسان لذاته، بل بمعنى تحريره من استبداد الهوى.

إن أخطر ما اكتشفه التصوف السلوكي هو أن الإنسان قد ينتصر على خصومه الخارجيين ويبقى مهزومًا أمام نفسه. قد يهزم عدوًا، لكنه يعجز عن هزيمة الكبر. وقد يتخلى عن المال، لكنه لا يتخلى عن حب المدح. وقد يترك الشهوات الظاهرة، لكنه يقع في شهوة المكانة الروحية. ومن هنا كان اهتمامهم الدقيق بأمراض النفس الخفية؛ لأنهم أدركوا أن أكثر أشكال الأنانية خطرًا هي تلك التي تتخفى في صورة الفضيلة.

وفي هذا المجال قدم التصوف السلوكي إضافة مهمة إلى فهم الإنسان. فالفلسفة كثيرًا ما انشغلت بالعقل، والسياسة انشغلت بالسلطة، والاقتصاد انشغل بالحاجة والمنفعة، لكن المتصوفة الأوائل انشغلوا بالخداع الداخلي الذي تمارسه النفس على صاحبها. فالإنسان لا يكذب على الآخرين فقط، بل يكذب على نفسه أيضًا. يبرر، ويؤوّل، ويجمل دوافعه، ويغطي رغباته بأسماء نبيلة. ولذلك كانت المحاسبة عندهم محاولة مستمرة لكشف هذه الأقنعة الداخلية.

أما القلب، فهو عندهم مركز الإنسان الحقيقي. وليس المقصود بالقلب العضو البيولوجي، بل مركز الوعي الأخلاقي والروحي. ولهذا فإن القرآن يربط بين القلب والفهم،

وبين القلب والعمى، وبين القلب والطمأنينة. وهذا أمر بالغ الأهمية؛ لأن الرؤية القرآنية لا تجعل العقل وحده مصدر المعرفة، بل تجعل القلب شريكاً في الإدراك. ليس بمعنى إلغاء العقل، بل بمعنى أن المعرفة الإنسانية الكاملة لا تنفصل عن البنية الأخلاقية للإنسان.

ومن هنا جاءت فكرة تصفية القلب. وهي فكرة كثيراً ما أسيء فهمها. فليست تصفية القلب إلغاء التفكير، ولا تعطيل العقل، ولا الهروب من الواقع، بل إزالة ما يحجب الرؤية الأخلاقية الصحيحة. فالإنسان قد يعرف الحقيقة بعقله ثم يرفضها لأن قلبه متعلق بمصلحة أو خوف أو شهوة. ولذلك فإن القلب المريض لا يعني نقص المعلومات، بل اختلال العلاقة بين المعرفة والإرادة.

وفي الرواية القرآنية تتكرر هذه الحقيقة باستمرار. ففرعون لم يكن جاهلاً بوجود موسى، وقريش لم تكن جاهلة بشخصية النبي، وإبليس لم يكن جاهلاً بوجود الله. المشكلة لم تكن دائماً في نقص المعرفة، بل في فساد العلاقة مع المعرفة. ومن هنا فإن القلب في المنظور القرآني ليس بديلاً عن العقل، بل هو المجال الذي يحدد مصير المعرفة نفسها. فالعقل قد يدرك، لكن القلب هو الذي يقبل أو يرفض.

أما الروح، فهي أكثر المفاهيم غموضاً. والقرآن نفسه يضع حدوداً واضحة أمام الإنسان حين يقول: {ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً}. وهذه الآية تمثل في الحقيقة أحد أعظم النصوص المنهجية في الفكر الإسلامي. فهي لا تنفي وجود الروح، لكنها تمنع تحويلها إلى موضوع مفتوح للتخمينات غير المنضبطة. ولذلك فإن الروح في القرآن تبقى مجالاً للحضور الإلهي في الإنسان من حيث التكريم والحياة والمعنى، دون أن تتحول إلى موضوع لميتافيزيقا تفصيلية واسعة.

وهنا تبدأ إحدى المشكلات الكبرى في بعض الاتجاهات الصوفية الفلسفية. فبدل التوقف عند حدود النص، بدأ بناء تصورات معقدة حول الروح ومراتبها واتحادها

وصعودها وهبوطها وعلاقتها بالوجود الكلي. ومع مرور الزمن دخلت إلى هذه التصورات عنا صر أفلاطونية وأفلوطينية وغنوصية متعددة، حتى أصبح من الصعب أحياناً التمييز بين ما هو قرآني وما هو فلسفي مستعار.

ولعل المثال الأوضح على ذلك هو مفهوم "الإنسان الكامل". فهذا المفهوم في صورته الأولى يمكن فهمه فهماً مشروحاً إذا قصد به الإنسان الذي يحقق أعلى درجات العبودية والأخلاق والتزكية. فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، في المنظور الإسلامي، هو المثال الأكمل للإنسان من حيث الجمع بين العبادة والعمران، وبين الروح والعمل، وبين الرحمة والعدل. لكن المشكلة بدأت حين تحولت الفكرة إلى بناء ميتافيزيقي يجعل الإنسان الكامل مركزاً كونياً أو واسطة وجودية بين الحق والخلق أو مظهرًا جامعاً للوجود كله.

وهنا نكون أمام انتقال نوعي من الأخلاق إلى الأنطولوجيا، ومن التربية إلى الميتافيزيقا. فالسؤال لم يعد: كيف يصبح الإنسان أكثر صدقاً وعدلاً؟ بل: ما موقع الإنسان في بنية الوجود الكلية؟ وكيف تتجلى الحقيقة المطلقة فيه؟ وما علاقته بالفيض والمراتب الكونية؟

وهذه الأسئلة ليست قرآنية في أصلها، بل فلسفية في جوهرها. وقد دخلت إلى التصوف عبر تفاعل طويل مع الأفلاطونية المحدثّة. ولذلك فإن كثيراً من مفاهيم التصوف الفلسفي لا يمكن فهمها دون العودة إلى نظرية الفيض عند أفلوطين، حيث يصدر الوجود عن الواحد في سلسلة من المراتب الوجودية المتدرجة. وحين انتقلت هذه الرؤية إلى بعض البيئات الإسلامية، أعيدت صياغتها بلغة إسلامية، لكنها احتفظت بجزء كبير من بنيتها الأصلية.

ومن هنا ظهرت محاولات لتفسير الوجود كله بوصفه تجليات متدرجة للحقيقة الواحدة. وهنا بدأ التوتر مع النص القرآني. فالقرآن يؤكد باستمرار التمييز بين الخالق والمخلوق، وبين الرب والعبد، وبين الأمر الإلهي والعالم الإنساني. أما بعض الصياغات الفلسفية فقد اقتربت أحياناً من تذويب هذه الحدود أو جعلها رمزية أكثر منها حقيقية.

وهذا لا يعني أن أصحاب هذه النظريات كانوا يقصدون دائماً إنكار الفرق بين الله والعالم، فكثير منهم كان يصرح بعكس ذلك. لكن المشكلة ليست دائماً في النوايا، بل في البنية المفهومية نفسها. فبعض المفاهيم حين تُبنى على مقدمات ميتافيزيقية معينة، تقود إلى نتائج يصعب التوفيق بينها وبين اللغة القرآنية الواضحة في الفصل بين الخالق والمخلوق. ولهذا فإن الإنصاف العلمي يقتضي التفريق بين التجربة الروحية لصاحب النظرية وبين النظرية ذاتها. فقد يكون الإنسان صادقاً في طلبه لله، وعميقاً في عبادته، لكنه يستخدم إطاراً فلسفياً غير منضبط لتفسير تجربته. والخلط بين الأمرين أدى كثيراً إلى أن يصبح نقد النظرية وكأنه نقد للتقوى أو للروحانية نفسها، بينما هما أمران مختلفان تماماً.

إن السؤال الحقيقي الذي يجب أن يحكم هذا الفصل ليس: هل كان المتصوفة صادقين أم لا؟ بل: هل التصورات التي بنوها حول الإنسان منسجمة مع النص القرآني أم لا؟ وهل تفسر الإنسان تفسيراً أدق، أم أنها تضيف إليه طبقات من الرمزية والميتافيزيقا تجعل صورته أكثر غموضاً؟

وهنا تبدو الرواية القرآنية شديدة التوازن. فالإنسان في القرآن مكرم لكنه ليس إلهياً. مستخلف لكنه ليس مطلق السلطة. حامل للأمانة لكنه ليس مركز الكون. قادر على المعرفة لكنه محدود. فيه نفخة من روح الله لكنه يبقى من طين. وهذه الثنائية العجيبة بين التكریم والتحديد هي ما يعطي الإنسان مكانته الحقيقية.

فالقرآن لا يحقر الإنسان كما فعلت بعض الرؤى التشاؤمية، لكنه أيضاً لا يؤلهه كما فعلت بعض النزعات الفلسفية. إنه يضعه في موضعه الصحيح: كائن عظيم لأنه عبد لله، لا لأنه تجاوز العبودية. وكلما ازداد قرباً من الله ازداد إدراكاً لحدوده، لا شعوراً بتلاشيها.

ومن هنا فإن القيمة الكبرى للتصوف السلوكي تكمن في أنه يعيد الإنسان إلى هذه الحقيقة: حقيقة العبودية، والتواضع، والمحاسبة، والتزكية. أما الخطر الكامن في بعض

أشكال التصوف الفلسفي فيمكن في أنه قد يحول الرحلة الروحية من رحلة نحو الله إلى رحلة داخل بناء ميتافيزيقي معقد تصبح فيه الحدود بين النص والتأويل، وبين التجربة والنظرية، أقل وضوحًا.

وبذلك يتبين أن الإنسان عند الصوفية ليس صورة واحدة، بل مساران متداخلان: مسار تربوي أخلاقي قريب من القرآن في تركيزه على القلب والنفس والتزكية، ومسار فلسفي ميتافيزيقي يحتاج إلى فحص دقيق ونقد شجاع. وسيبقى هذا التمييز مفتاحًا أساسيًا لفهم بقية فصول هذا القسم كله.

إن التجربة الباطنية تكشف في الإنسان ما لا تكشفه المعرفة الخارجية وحدها. فهي تكشف هشاشته حين يواجه نفسه بلا أقنعة، وتكشف حاجته إلى السكينة حين يكتشف أن الأشياء لا تشبع الروح، وتكشف عمق الصراع بين ظاهره وباطنه، وبين عمله ونيته، وبين ما يقوله لغيره وما يخفيه عن نفسه. ولذلك لا يجوز أن يُختزل الإنسان في عقله النظري أو في فعله الاجتماعي أو في موقعه التاريخي؛ لأن داخله أوسع من كل ذلك. ففي القلب تجري معارك لا تراها السياسة، ولا يلتقطها الاقتصاد، ولا تفسرها الطبقة وحدها، ولا تكفي الفلسفة المجردة للإحاطة بها.

ومن هنا تأتي قيمة التصوف السلوكي في أنه أعاد الاعتبار إلى الداخل الإنساني. لقد قال للإنسان إن فسادك لا يبدأ دائمًا من فعلك الظاهر، بل قد يبدأ من نيتك الخفية، وإن طاعتك قد تفسد إذا دخلها العجب، وإن علمك قد يصبح حجابًا إذا أورثك الكبر، وإن زهدك قد يتحول إلى صورة جديدة من حب الظهور، وإن عبادتك قد تصبح عادة إذا فقدت الحضور. وهذه ملاحظات عميقة لا يمكن إنكارها؛ لأنها تمس منطقة دقيقة من الإنسان: منطقة الخداع الذاتي. لكن التجربة الباطنية، مع عمقها، ليست مطلقة. إنها تكشف حال صاحبها، لكنها لا تتحول بمجرد ذلك إلى قانون عام. تكشف له ضعف نفسه، أو حضور قلبه، أو أثر الذكر

فيه، أو معنى التوبة في أعماقه، لكنها لا تمنحه حق تجاوز النص أو احتكار الحقيقة أو إلزام الناس بكشفه وذوقه. فالفرق كبير بين تجربة تهذب صاحبها وتجربة تتحول إلى سلطة على غيره. الأولى طريق تربية، والثانية باب خطر.

ولهذا لا بد من وضع حدود معرفية للتجربة الباطنية. فالذوق ليس وحيًا، والكشف ليس تشريعًا، والحال ليس برهانًا ملزمًا، والإلهام لا ينسخ النص، ولا يعطل العقل، ولا يرفع التكليف. فإذا بقيت التجربة في مجالها، كانت نافعة لصاحبها، وربما ألهمت غيره بمعنى أخلاقي وروحي. أما إذا خرجت من مجالها، وصارت أصلًا في العقيدة أو التأويل أو الحكم على الناس، فإنها تتحول من تجربة روحية إلى سلطة معرفية غير منضبطة.

وهنا يتضح الفرق بين الباطن المشروع والباطنية الخطرة. الباطن المشروع هو عمق الظاهر، لا نقيضه. هو أن يتحول العمل الظاهر إلى إخلاص، والصلاة إلى حضور، والزكاة إلى تطهير، والصوم إلى تقوى، والعلم إلى خشية. أما الباطنية الخطرة فهي أن يُجعل للظاهر معنى سري يُلغي معناه العام، أو أن يُستعمل الباطن لهدم النص، أو أن تصبح الإشارة فوق العبارة، والذوق فوق الحكم، والولي فوق الشريعة. عندئذ لا نكون أمام تركية، بل أمام انقلاب في ميزان المعرفة.

إن القرآن نفسه يعمق الباطن، لكنه لا يهدم الظاهر. فهو يدعو إلى الإخلاص، لكنه لا يلغي العمل. ويدعو إلى التقوى، لكنه لا يسقط الحكم. ويدعو إلى حضور القلب، لكنه لا يجعل الخاطر الشخصي بديلاً عن الوحي. ولذلك فإن الرؤية القرآنية أكثر توازنًا من كل غلو؛ لأنها تعرف أن الإنسان ظاهر وباطن معًا. الظاهر بلا باطن يتحول إلى شكل ميت، والباطن بلا ظاهر يتحول إلى دعوى بلا ميزان.

ومن هنا فإن الإنسان عند الصوفية لا ينبغي أن يفهم إلا داخل هذا التوازن. فإذا كان التصوف تربية للباطن حتى يصدق الظاهر، فهو إضافة عميقة إلى علم الإنسان. وإذا صار

الباطن مملكة مغلقة لا يحاكمها نص ولا عقل ولا خلق، فإنه يتحول إلى خطر على الإنسان نفسه؛ لأنه يمنحه شعورًا زائفًا بالخصوصية والاستعلاء الروحي. وقد يكون الاستعلاء الروحي أخطر من الاستعلاء المادي، لأنه يلبس لباس القرب من الله.

إن من أخطر أمراض الطريق الروحي أن يتحول طلب التزكية إلى طلب مقام. فالإنسان قد يبدأ هاربًا من حب الدنيا، ثم يقع في حب الصورة الروحية. يترك حب المال ليحب أن يُرى زاهدًا، ويترك حب السلطة الظاهرة ليطلب سلطة معنوية على القلوب، ويترك لذة الجسد ليطلب لذة التفوق الروحي. وهنا يعود الهوى من باب أدق. ولذلك كان التصوف السلوكي في أفضل صورته شديد الحذر من الدعوى، شديد الخوف من العجب، شديد التذكير بأن الطريق إلى الله ليس صعودًا في مراتب وهمية، بل انكسارًا صادقًا في مقام العبودية.

أما التصوف الفلسفي، حين يرفع الإنسان إلى بناء ميتافيزيقي واسع، فإنه قد يفتح بابًا لمثل هذا الالتباس. فبدل أن يبقى الإنسان عبدًا يطلب الصدق، يصبح رمزًا كونيًا، ومظهرًا للحقيقة، وواسطة للمعنى الوجودي. وهذه اللغة، مهما بلغت من الجمال، تحتاج إلى سؤال صارم: هل تزيد الإنسان تواضعًا أم تمنحه تصورًا متضخمًا عن ذاته؟ هل تقربه من مقام العبودية أم تجعله يتخيل لنفسه مقامًا فوق حدوده؟ هل تجعل النص أوضح أم أكثر خضوعًا للتأويل الرمزي؟

إن التكريم القرآني للإنسان لا يحتاج إلى هذا التضخيم الفلسفي. فالإنسان عظيم لأنه عبد مكرم، لا لأنه ذاب في المطلق. عظيم لأنه يحمل الأمانة، لا لأنه صار مركز الوجود. عظيم لأنه يستطيع أن يعرف الله ويطيعه ويعمر الأرض، لا لأنه يتجاوز الفرق بين الخالق والمخلوق. ومن هنا فإن الرؤية القرآنية تحفظ للإنسان مقامه الرفيع دون أن تنقله إلى غموض ميتافيزيقي يهدد معنى العبودية.

ولذلك فإن نقد التصوف الفلسفي ليس رفضاً للروح، بل دفاع عن الروح من أن تختلط بما ليس منها. وليس رفضاً للعمق، بل رفض للغموض حين يصبح بديلاً عن البرهان. وليس إنكاراً للتجربة، بل وضع لها في موضعها. فالتجربة الروحية قد تكون صادقة، لكن صدقها لا يضمن صحة كل تفسير نظري لها. وكم من إنسان عاش معنى صحيحاً، ثم عبّر عنه بعبارة ملتبسة، أو حمّله نظرية لا يحتملها النص.

وبذلك تتحدد الوظيفة الصحيحة للتجربة الباطنية: أن ترد الإنسان إلى صدقه، لا أن ترفعه فوق ميزانه. أن تكشف له أمراض نفسه، لا أن تمنحه حق الحكم على أسرار الوجود. أن تجعله أكثر رحمة، لا أكثر تعالياً. أن تجعله أعمق عبودية، لا أكثر غموضاً في التعبير عن المقامات. فإذا أثمرت التجربة تواضعاً وإخلاصاً وعدلاً ورحمة، اقتربت من روح النص. وإذا أثمرت دعوى واستعلاء وتأويلاً متكلفاً وانفصالاً عن الناس والعمران، احتاجت إلى نقد ومراجعة.

إن الإنسان عند الصوفية، في صورته الأصفى، هو الإنسان الذي اكتشف أن أعداءه ليسوا في الخارج فقط، بل في داخله أيضاً. اكتشف أن النفس قد تلبس ثوب الدين، وأن الهوى قد يتكلم بلغة الحكمة، وأن الشيطان قد يدخل من باب الفضيلة، وأن القلب يحتاج إلى حراسة لا تقل عن حراسة الدولة والمجتمع. وهذه رؤية ثمينة؛ لأنها تجعل مشروع الإنسان أعمق من إصلاح الخارج وحده. لكنها لا تكفي وحدها؛ لأن الإنسان ليس قلباً فقط، بل عقل وجسد ومجتمع وتاريخ ودولة وعمل. فإذا اختزل التصوف الإنسان في الداخل، أضاع نصفه الآخر.

ومن هنا فإن الحكم النهائي على التصوف يتوقف على قدرته على وصل الداخل بالخارج. فإذا زكى الإنسان ثم رده إلى العالم أكثر عدلاً ورحمة وصدقاً، كان طريقاً مباركاً. وإذا أخذه من العالم إلى عزلة متعالية لا ترى ظلمًا ولا مسؤولية ولا عمرًا، أصبح ناقصاً.

فالقرآن لا يريد إنساناً غائباً في باطنه عن العالم، ولا إنساناً غارقاً في العالم بلا باطن، بل يريد إنساناً حاضر القلب، قائماً بالحق، عاملاً في الأرض، متواضعاً أمام الله، رحيماً بالخلق.

لقد كشف هذا الفصل أن الإنسان عند الصوفية لا يمكن فهمه من خلال صورة واحدة. ففي التصوف السلوكي يظهر الإنسان بوصفه قلباً يحتاج إلى تزكية، ونفساً تحتاج إلى مجاهدة، وروحاً تطلب السكينة، وعبدًا يبحث عن الصدق في علاقته بالله والعمل والناس. وهذه الصورة قريبة من الروح القرآنية حين تظل محكومة بالنص والخلق ومقام العبودية.

أما في التصوف الفلسفي فيظهر الإنسان أحياناً داخل بناء ميتافيزيقي أوسع، حيث تتحول مفاهيم مثل الإنسان الكامل، والمراتب، والتجليات، ووحدة الوجود، والفيض، إلى أدوات لتفسير الإنسان والكون معاً. وهنا تبدأ الإشكالية؛ لأن كثيراً من هذه المفاهيم لا يتولد من النص تولدًا مباشرًا، بل يتأثر بأنساق فلسفية سابقة، ثم يعاد تأويل النصوص على ضوءها. ومن هنا كان النقد ضرورة لا عداءً.

وقد تبين أن التجربة الباطنية تكشف بعداً حقيقياً من الإنسان، لكنها لا تصلح وحدها أن تكون مصدراً نهائياً للمعرفة. فهي نافعة حين تهذب صاحبها، خطيرة حين تتحول إلى سلطة فوق النص والعقل. والذوق قد يرقق القلب، لكنه لا يشرع. والكشف قد يخص صاحبه، لكنه لا يلزم الأمة. والحال قد يكون صادقاً، لكنه يحتاج دائماً إلى ميزان.

ومن هنا فإن القيمة الكبرى للتصوف السلوكي تكمن في كشف أمراض الداخل: الرياء، والعجب، والكبر، وحب الظهور، وخداع النفس، وعبودية القلب لما سوى الله. أما الخطر الأكبر في بعض التصوف الفلسفي فيكمن في رفع التجربة إلى نظرية وجودية قد تلبس فيها الحدود بين الخالق والمخلوق، وبين العبودية والمقام، وبين النص والتأويل.

وبذلك ينتهي الفصل إلى نتيجة متوازنة: لا يكتمل فهم الإنسان بلا باطن، لكن الباطن لا يستقيم بلا نص. ولا يكتمل الدين بلا تزكية، لكن التزكية لا تبرر تجاوز الشريعة والعقل.

ولا يكفي إصلاح العالم الخارجي إذا بقي القلب فاسدًا، لكن إصلاح القلب لا يبرر الهروب من العالم ومسؤولياته.

فالإنسان في أرقى صورهِ ليس من يغيب في تجربته الباطنية عن الحياة، بل من يعود منها أكثر صدقًا وعدلاً ورحمة. وإذا كان التصوف طريقًا إلى هذا الإنسان، فهو إضافة روحية عظيمة. أما إذا صار طريقًا إلى الغموض المتعالي، أو التأويل المتكلف، أو الدعوى الروحية، فإنه يحتاج إلى نقد شجاع يعيده إلى ميزان النص والعبودية.

الفصل الثاني

الحب الإلهي

لعل الحب هو أكثر الكلمات استعمالاً في التجربة الإنسانية، وأكثرها تعرضاً لسوء الفهم في الوقت نفسه. فالإنسان يحب منذ أن يفتح عينيه على العالم؛ يحب أمه، ويحب الأمان، ويحب ذاته، ويحب المكان الذي ينتمي إليه، ويحب المال، ويحب المعرفة، ويحب السلطة أحياناً، ويحب الجمال. وكأن الحب ليس حالة طارئة في الإنسان، بل قوة أساسية من قوى وجوده. فالإنسان لا يتحرك بالعقل وحده، ولا بالرغبة وحدها، بل بقوة انجذاب داخلية تجعله يطلب شيئاً يراه خيراً أو جميلاً أو ضرورياً أو كاملاً.

ومن هنا فإن سؤال الحب ليس سؤالاً عاطفياً فقط، بل سؤال أنطولوجي يتعلق ببنية الإنسان نفسها. فقل لي ماذا تحب، أقل لك من أنت. لأن الإنسان في النهاية يتشكل بما يمنحه ولائه الأعمق، وما يضع فيه قلبه، وما يضحي من أجله، وما يعتبره غاية لوجوده. ولهذا لم يكن الحب في القرآن مجرد شعور وجداني، بل أصبح معياراً كاشفاً عن حقيقة الإنسان واتجاهه. فالقرآن لا يسأل الإنسان فقط عما يؤمن به، بل عما يحب. لأن الحب هو الوجه العملي للإيمان.

وفي هذا السياق يظهر الحب الإلهي بوصفه إحدى أعمق القضايا في التجربة الروحية الإسلامية. غير أن هذه القضية تعرضت عبر التاريخ لقراءتين مختلفتين. القراءة الأولى تنطلق من النص القرآني، وترى الحب علاقة عبودية وقرب وطاعة وشوق ورحمة ومعرفة. أما القراءة الثانية، التي ظهرت عند بعض الاتجاهات الصوفية الفلسفية، فقد نقلت الحب إلى أفق ميتافيزيقي أوسع، حتى أصبح أحياناً لغة للحديث عن وحدة الوجود، أو عن ذوبان الكثرة في الواحد، أو عن انجذاب الموجودات كلها إلى أصلها الأول.

ومن هنا ينبغي أن نبدأ من القرآن قبل أن نبدأ من النظريات. فالقرآن يتحدث عن الحب بوصفه علاقة متبادلة بين الله والإنسان: ﴿يحبهم ويحبونه﴾. وهذه الآية شديدة الأهمية؛ لأنها تحفظ التوازن كله. فالله يبقى إلهًا، والإنسان يبقى عبدًا، لكن العبودية هنا ليست علاقة خوف مجرد، ولا علاقة طاعة ميكانيكية، بل علاقة يدخل فيها الحب بوصفه أعلى درجات الارتباط الروحي والأخلاقي.

إن الحب في القرآن لا يلغي التكليف، بل يعمقه. ولا يذيب العبد في الرب، بل يقرب العبد من ربه. ولا يجعل الإنسان يهرب من العالم، بل يجعله أكثر قدرة على العدل والرحمة والإحسان. ولهذا فإن علامات المحبة الإلهية في القرآن ليست حالات وجدانية غامضة، بل سلوكيات واضحة: ﴿إن الله يحب المحسنين﴾، ﴿إن الله يحب المتقين﴾، ﴿إن الله يحب الصابرين﴾، ﴿إن الله يحب المقسطين﴾. وكأن القرآن يريد أن يقول إن الحب ليس شعورًا يطفو فوق الحياة، بل يتحول إلى خلق وعمل وموقف.

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين الحب في التصور القرآني والحب في بعض التصورات الرومانسية أو الميتافيزيقية. فالحب القرآني لا ينفصل عن الأخلاق. لا يكفي أن يشعر الإنسان بالشوق، بل يجب أن يظهر أثر هذا الشوق في عدله، وأمانته، ورحمته، وصبره، وتواضعه. لأن الحب الذي لا يغير الإنسان أخلاقياً يبقى ناقصاً مهما كانت حرارة مشاعره.

ومن هنا نفهم لماذا كان الأنبياء أقرب الناس إلى الله، مع أن الرواية القرآنية لا تملأ صفحاتها بوصف حالات وجدانية غامضة لديهم. فهي تركز على الصبر، والدعوة، والرحمة، والتضحية، وتحمل الأذى، والقيام بالواجب. لأن الحب في المنظور القرآني ليس انفعالاً منفصلاً عن المسؤولية، بل طاقة تجعل الإنسان أكثر قدرة على حملها.

لكن الإنسان بطبيعته يميل إلى تحويل الحب إلى مركز وجوده. فهو يبحث دائماً عن شيء يمنحه ولاءه الأعلى. وإذا لم يتجه هذا الحب نحو الله، فإنه يتجه إلى أشياء أخرى. ومن هنا تأتي

خطورة الحب؛ لأنه ليس مجرد شعور، بل قوة توجيه. فالإنسان قد يحب المال حتى يعبد، أو يحب السلطة حتى يضحى بالحقيقة من أجلها، أو يحب ذاته حتى تصبح مركز الكون في وعيه. ولهذا جاء القرآن ناقدًا لكل حب ينافس الله على مركزية القلب.

إن أخطر أشكال الشرك في التحليل القرآني ليست الأصنام الحجرية وحدها، بل الأصنام القلبية. فالإنسان قد لا يسجد لصنم، لكنه قد يجعل المال صنمه، أو الشهرة، أو القبيلة، أو الحزب، أو الرغبة، أو السلطة. ومن هنا يصبح الحب اختبارًا للتوحيد. ليس السؤال فقط: بماذا تؤمن؟ بل: ماذا تحب أكثر من كل شيء؟ لأن ما يحتل المركز الأعلى في القلب يصبح عمليًا إله الإنسان، حتى لو لم يسمه كذلك.

وقد أدرك المتصوفة الأوائل هذه الحقيقة بعمق. ولذلك لم ينشغلوا أولاً بالسؤال الفلسفي عن طبيعة الحب، بل بالسؤال التربوي: كيف يتحرر القلب من عبودية ما سوى الله؟ كيف ينتقل الإنسان من حب الدنيا بوصفها غاية إلى التعامل معها بوصفها وسيلة؟ كيف يصبح المال في اليد لا في القلب؟ كيف لا تتحول الرغبة إلى سيد؟ كيف يتعلم الإنسان أن يحب الله أكثر مما يحب صورته عن نفسه؟

وهنا كانت المحبة عندهم جزءًا من مشروع التزكية. فالزهد في صورته الأصيلة لم يكن كراهية للعالم، بل رفضًا لعبوديته. والحب لم يكن ذوبانًا في الوجود، بل تحريرًا للقلب من التعلق المرضي بالمخلوقات. ولهذا نجد عند كثير من الزهاد الأوائل لغة شديدة البساطة والقرآنية: حب يقود إلى الطاعة، وشوق يقود إلى الذكر، وقرب يقود إلى التواضع، لا إلى الدعوى.

غير أن الأمر تغير تدريجيًا في بعض الاتجاهات الصوفية الفلسفية. فالحب لم يعد مجرد علاقة بين عبد ورب، بل أصبح مبدأ كونيًا يفسر حركة الوجود كله. وبدأت تظهر لغة جديدة تتحدث عن انجذاب الموجودات إلى أصلها، وعن الحنين الوجودي إلى الوحدة

الأولى، وعن الحب بوصفه حركة الكون نحو الحقيقة المطلقة. وهذه اللغة، مهما حملت من جمال شعري، تطرح سؤالاً منهجياً مهماً: هل هي نابعة من النص، أم من تصورات فلسفية سابقة عن الوجود؟

وهنا تظهر بوضوح آثار الأفلاطونية المحدثة. ففي فلسفة أفلوطين، العالم كله يصدر عن الواحد ويشتاق إلى العودة إليه. ومع انتقال بعض هذه التصورات إلى البيئة الإسلامية، أعيدت صياغتها بلغة الحب والعشق والتجلي. فأصبح الحب أحياناً ليس فقط علاقة دينية، بل تفسيراً ميتافيزيقياً للوجود. ومن هنا بدأ التداخل بين التجربة الروحية المشروعة وبين البناء الفلسفي الذي يحتاج إلى نقد.

إن المشكلة لا تكمن في الحديث عن الشوق إلى الله، فهذا معنى قرآني أصيل. بل تكمن حين يتحول الشوق إلى ذريعة لمحو الحدود بين العبد والرب، أو حين يصبح الحب طريقاً لتأويل النصوص بعيداً عن معانيها الظاهرة. فالقرآن يجعل الحب يزيد العبودية، بينما قد تفقد بعض الصياغات الفلسفية إلى تمييعها. والفرق بين الأمرين جوهري.

ولذلك ينبغي أن نفرق بين مستويين للحب الإلهي. المستوى الأول هو الحب بوصفه مقاماً أخلاقياً وروحياً. وهنا يكون الحب قوة تطهر القلب، وتحرر الإنسان من الأنانية، وتجعله أكثر رحمة وعدلاً. وهذا المستوى لا يتعارض مع النص، بل يعمق مقاصده. أما المستوى الثاني فهو الحب بوصفه نظرية وجودية تفسر الكون والإنسان والعلاقة بين الخالق والمخلوق. وهنا تبدأ الأسئلة الصعبة، لأننا نغادر المجال الأخلاقي إلى المجال الميتافيزيقي.

إن الإنسان حين يحب الله في المعنى القرآني لا يذوب، بل يكتمل. لا يفقد شخصيته، بل يحررها من عبودية ما دون الله. لا يهرب من العالم، بل يعود إليه أكثر قدرة على خدمته. لا يختفي في الغيب، بل يصبح أكثر مسؤولية في الشهادة. وهذا فرق بالغ الأهمية؛ لأن بعض القراءات جعلت الحب طريقاً إلى الغياب عن العالم، بينما يجعله القرآن طريقاً إلى إصلاح العالم.

ومن هنا فإن الحب الإلهي في جوهره ليس خروجًا من الإنسانية، بل تحقيقًا لأفضل ما فيها. إنه ليس إلغاءً للعقل، بل تهذيبًا له. وليس إنكارًا للجسد، بل تحريرًا له من الاستعباد. وليس قطيعة مع المجتمع، بل تأسيسًا لأخلاق الرحمة والعدل فيه. ولذلك فإن أعظم دليل على صدق الحب ليس حرارة الوجدان، بل أثره في السلوك.

وهكذا نصل إلى نتيجة أولية: الحب الإلهي يمثل إحدى أرقى تجارب الإنسان الروحية، لكنه يحتاج دائمًا إلى ميزان. فإذا بقي في إطار العبودية والخلق والتزكية، كان قوة تحرير عظيمة. أما إذا تحول إلى بناء ميتافيزيقي يذيب الحدود أو يعيد تشكيل النصوص لتوافق نظريات سابقة، فإنه يحتاج إلى مراجعة نقدية شجاعة. فالحب، مثل كل قوة عظيمة في الإنسان، قادر على الارتقاء به، وقادر أيضًا على أن يصبح بآبًا للالتباس إذا فقد ميزانه.

حين انتقل الخطاب الصوفي من لغة المحبة إلى لغة العشق، دخل منطقة أشد حرارة وأشد خطرًا في الوقت نفسه. فالمحبة في الاستعمال القرآني تظل محكومة بميزان العبودية، مقرونة بالاتباع، والتقوى، والإحسان، والعدل، والصبر، والتوبة. أما العشق، بوصفه مصطلحًا واسع التداول في بعض الأدبيات الصوفية، فقد حمل معه دلالات وجدانية وفلسفية أكثر اضطرابًا؛ لأنه ينقل العلاقة الروحية من مقام الحب المنضبط إلى مقام الانجذاب الكلي الذي قد يهدد حدود التمييز بين المحب والمحبوب، وبين العبد والرب، وبين التجربة والتعبير عنها.

وليس المقصود هنا رفض كل استعمال شعري أو وجداني لكلمة العشق، فالكلمات قد تتسع في التجربة الإنسانية، وقد يعجز المحب عن التعبير فيلجأ إلى لغة متوترة. لكن المشكلة تبدأ حين تتحول هذه اللغة إلى أصل معرفي أو بناء ميتافيزيقي. فاللغة الوجدانية إذا بقيت في حدود التعبير عن الحال، أمكن فهمها وتأويلها بحذر. أما إذا تحولت إلى نظرية في الوجود، فإنها تحتاج إلى محاكمة صارمة؛ لأن العاطفة مهما سمت لا تصلح وحدها لتأسيس العقيدة أو تأويل النص.

إن المحبة القرآنية تحفظ المسافة بين الله والإنسان. فالله يحب ويُحِب، لكن الله يبقى ربًّا، والإنسان يبقى عبدًا. والقرب لا يلغي الفارق، والشوق لا يمحو الحد، والأنس لا يسقط التكليف. أما بعض لغات العشق الصوفي فقد اقتربت أحيانًا من جعل الحب حركة ذوبان، لا علاقة عبودية. وهنا يصبح السؤال شديد الحساسية: هل غاية الحب أن يعرف العبد ربه فيعبده بصدق، أم أن يذوب العبد في محبوبه حتى تضطرب الحدود؟ إن القرآن يجيب بوضوح: الغاية هي العبودية المحبة، لا الفناء الوجودي.

وقد كان تطور لغة العشق متصلًا بتطور التصوف نفسه. فحين كان التصوف سلوكًا وزهدًا ومحاسبة، بقيت اللغة أقرب إلى الخوف والرجاء والإخلاص والمجاهدة. لكن حين دخل التصوف في أفق فلسفي ورمزي أوسع، بدأت لغة العشق تتسع لتستوعب تصورات حول أصل الوجود، وحركة الموجودات، والحنين إلى الواحد، والتجلي، والرجوع. وهنا لم يعد العشق وصفًا لحال القلب فقط، بل صار مبدأ كونيًا. وهذا التحول هو موضع النقد؛ لأنه ينقل التجربة من مجال التربية إلى مجال تفسير الوجود كله.

إن أثر الأفلاطونية المحدثة هنا واضح من حيث البنية العامة، حتى وإن اختلفت الألفاظ. ففكرة صدور الكثرة عن الواحد، وحنين الموجودات إلى أصلها، وارتقاء النفس نحو المبدأ الأول، كلها مفاهيم تجد جذورها في فضاء فلسفي سابق على الإسلام. وحين دخلت هذه الرؤية إلى بعض الصياغات الصوفية، اكتست بلغة الحب والعشق والتجلي. ومن هنا أصبح العشق أحيانًا جسرًا بين التجربة الروحية الإسلامية وبين ميتافيزيقا الفيض. وهذا لا يعني أن كل من استعمل هذه اللغة كان واعيًا بهذا الأصل الفلسفي، لكنه يعني أن البنية المفهومية نفسها لا يمكن تجاهل تاريخها.

والإشكال الأكبر أن النص القرآني، في هذه الحالة، قد يصبح مادة للتأويل لا مصدرًا حاكمًا عليه. تُقرأ آيات المحبة، والقرب، والنور، والوجه، واللقاء، والتجلي، قراءة رمزية

واسعة، ثم تُدخل في نظام فلسفي سابق. وهنا يقع التأويل المتعسف: لا لأن الرمز ممنوع بإطلاق، بل لأن الرمز حين ينفصل عن اللسان القرآني وعن مقاصد الخطاب يصبح قادرًا على حمل أي معنى تقريبًا. وإذا أصبح النص قابلاً لأن يقول كل شيء، فقد يفقد قدرته على ضبط أي شيء.

إن المحبة في القرآن ليست غموضًا ميتافيزيقيًا، بل طريقًا أخلاقيًا واضحًا. يحب الله المحسنين، والمتقين، والصابرين، والمقسطين، والمتطهرين، والتوايين. هذه الصفات ليست حالات ذوبان، بل أعمال ومقامات أخلاقية. وكأن القرآن يريد أن ينقل الحب من ادعاء الوجدان إلى امتحان السلوك. فمن قال إنه يحب الله ثم لم يظهر أثر هذا الحب في العدل والرحمة والتواضع والصدق، فقد جعل الحب دعوى لا حقيقة. ومن هنا فإن المحبة القرآنية تقاس بشمرتها، لا بحرارة عبارتها.

أما العشق حين يتحول إلى لغة مطلقة فقد يغري الإنسان بتجاوز العمل والخلق، كأن حرارة الوجد تكفي عن ثقل المسؤولية. وهذه إحدى مشكلات بعض الخطاب الصوفي حين يكثر من وصف الأحوال ويقل فيه وزن العمران والعدل والمجال العام. فالإنسان قد يتوهم أنه بلغ مقامًا عاليًا لأنه عاش وجدانًا جارفًا، بينما الاختبار الحقيقي هو: ماذا صنع هذا الوجدان في خلقه؟ هل جعله أكثر رحمة؟ أكثر صدقًا؟ أكثر عدلًا؟ أكثر تواضعًا؟ أم جعله أكثر غموضًا واستعلاءً على الناس باسم الحال؟

إن الحب الصادق لا يهرب من التكليف، بل يجعله محبوبًا. فالعبد المحب لا يرى الطاعة مجرد عبء، بل طريق قرب. ولا يرى العدل مجرد واجب اجتماعي، بل مظهرًا من محبته لما يحبه الله. ولا يرى الرحمة ضعفًا، بل أثرًا من آثار تعلق قلبه بالرحمن. ولذلك فإن الحب القرآني لا يخرج الإنسان من العالم، بل يعيده إليه بقلب أصفى. أما الحب الذي ينتهي إلى الغياب عن الخلق، أو إلى احتقار الشريعة، أو إلى اعتبار العمل الظاهر مرحلة دنيا لا تليق بأهل الحقيقة، فهو حب ملتبس يحتاج إلى تصحيح.

وهنا ينبغي أن نكون دقيقين: ليس كل حديث عن الباطن احتقارًا للظاهر، وليس كل حديث عن الشوق خروجًا عن النص. لقد عرف التراث الإسلامي تجارب روحية رفيعة جعلت المحبة طريقًا إلى طاعة أعمق وزهد أنقى ورحمة أوسع. لكن الخطأ يبدأ عندما تتحول الثنائية بين الشريعة والحقيقة إلى فصل حاد، ثم تُجعل الحقيقة فوق الشريعة، أو يُقال إن أهل المحبة تجاوزوا ظاهر الأمر والنهي إلى مقام لا يحتاج إلى التزام العامة. وهذه فكرة خطيرة لأنها تهدم ميزان العبودية نفسه.

إن النبي، وهو أكمل الناس محبة لله، كان أكملهم عبودية، وأشدّهم قيامًا بالواجب، وأرحمهم بالخلق، وأعظمهم انضباطًا بالوحي. وهذا وحده يكفي ليكون معيارًا حاسمًا. فكل حب لا يزيد الإنسان اتباعًا وخلقًا ومسؤولية، ليس حبًا نبويًا. وكل وجد يدّعي القرب ثم يستخف بالأمر والنهي، أو يتعالى على الناس، أو يحتقر العقل والنص، فهو وجد غير مأمون. إن المحبة النبوية هي المحبة التي تبلغ الذروة دون أن تغادر مقام العبودية.

ومن هنا فإن مفهوم العشق الإلهي يحتاج إلى غريزة. إذا قصد به شدة المحبة والشوق إلى الله مع بقاء مقام العبودية والاتباع والتميز بين الخالق والمخلوق، أمكن قبوله بوصفه تعبيرًا وجدانيًا لا أصلًا اصطلاحيًا قرآنيًا. أما إذا قصد به ذوبان العبد في الحق على نحو يلتبس فيه الوجودان، أو تجاوز التكليف باسم المحبة، أو تأويل النصوص وفق ميثاق فيزيقا الوحدة، فإنه يصبح مفهومًا خطيرًا. والخطورة ليست في حرارة القلب، بل في اختلاط حرارة القلب ببناء نظري غير منضبط.

إن الإنسان في الحب الإلهي لا يفقد ذاته، بل يستعيدها. لأن ذاته حين تكون مملوكة للمال أو السلطة أو الصورة أو الرغبة تكون مغتربة. أما حين تتجه إلى الله، فإنها تتحرر من عبودية ما دونه. ولذلك فالحب الإلهي ليس محورًا للشخصية الإنسانية، بل تحرير لها من المراكز الزائفة. الإنسان المحب لله لا يصبح أقل إنسانية، بل أكثر إنسانية؛ لأنه يصبح أقدر

على الرحمة، وأقدر على العدل، وأقل خضوعاً للخوف من الناس، وأقل عبودية للشهوة، وأكثر اتساعاً في رؤيته للعالم.

وهذا هو الفارق بين الفناء الأخلاقي والفناء الوجودي، وهو فارق سيعود بقوة في الفصل القادم. فالفناء الأخلاقي يعني فناء الهوى والكبر والرياء وحب الظهور، أي أن يموت في الإنسان ما يمنعه من الصدق. وهذا معنى عميق ومشروع. أما الفناء الوجودي الذي يقترب من محو الفارق بين العبد والرب، فهو إشكال آخر. والحب إذا قاد إلى الفناء الأخلاقي كان تزكية، وإذا قاد إلى الفناء الوجودي الملتبس احتاج إلى نقد.

إن المحبة القرآنية لا تذيب الإنسان في الله، بل تجعله عبداً لله لا عبداً لغيره. وهذا أدق وأعظم. فالذوبان قد يبدو في اللغة الصوفية أرقى، لكنه قد يخفي اضطراباً في الحدود. أما العبودية المحبة فهي أكثر اتزاناً: قرب بلا اختلاط، حب بلا تأليه للعبد، سكينه بلا سقوط للتكليف، حضور بلا دعوى. ومن هنا فإن الحب الحقيقي ليس أن يقول الإنسان عبارات مدهشة، بل أن يصير أكثر صدقاً في مقامه: عبداً محباً، لا ذاتاً متضخمة باسم المحبة.

وبهذا يظهر أن مشكلة بعض التصوف الفلسفي ليست أنه أحب الله أكثر، بل أنه عبّر عن الحب بلغة فلسفية قد لا تنسجم مع ميزان النص. فالقرآن يفتح باب المحبة، لكنه يضبطه بالاتباع والخلق والعدل. أما الفلسفة الميتافيزيقية فقد تحول الحب إلى حركة وجودية شاملة، ثم تجعل التجربة الفردية جزءاً من نظرية الكون. وهذا انتقال لا بد من مساءلته: هل نحن أمام تعميق قرآني للروح، أم أمام إعادة صياغة فلسفية للدين؟

إن الشجاعة العلمية تقتضي أن نقول إن الحب الإلهي في ذاته مقام عظيم، لكن بعض صوره النظرية في التصوف تحتاج إلى مراجعة. فلا يجوز أن نخاف من نقد لغة العشق إذا غادرت حدود العبودية، كما لا يجوز أن نحرم الإنسان من مقام المحبة بسبب سوء استعماله عند بعضهم. والميزان هو أن يبقى الله رباً متعالياً قريباً، ويبقى الإنسان عبداً محباً مكرماً محدوداً، وتبقى الشريعة حارسة للحقيقة، لا قشرة يتجاوزها من ادعى مقام الحب.

وهكذا تتحدد النتيجة المركزية لهذه الدفعة: الحب الإلهي قوة تحرير حين يرد القلب إلى الله ويحرره من عبودية ما سواه، لكنه يصبح موضع خطر حين يتحول إلى لغة ذوبان ميتافيزيقي أو إلى ذريعة لتأويل النصوص خارج ميزانها. وبين المحبة القرآنية والعشق الفلسفي مسافة يجب أن تُرى بوضوح، لأن طمسها هو الذي أنتج كثيرًا من الالتباس في تاريخ التجربة الصوفية.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الحب الإلهي من أعمق التجارب التي تكشف الإنسان من داخله؛ لأنه يكشف مركز ولائه، وموضع قلبه، وحقيقة ما يعبد في العمق. فالإنسان لا يُعرّف بما يعرفه فقط، ولا بما يفعل فقط، بل بما يحبّه الحب الأعلى، وبما يجعله غاية تتقدم على غيرها. ومن هنا فإن الحب ليس شعورًا عابرًا، بل قوة توجيه كبرى في حياة الإنسان.

وقد تبين أن المحبة في القرآن ليست ذوبانًا غامضًا، ولا انفعالًا وجدانيًا منفصلًا عن العمل، بل علاقة عبودية وقرب واتباع وخلق. فالله يحب المحسنين، والمتقين، والصابرين، والمقسطين، والتوابين، والمتطهرين. وهذا يعني أن الحب الإلهي لا يُقاس بحرارة العبارة، بل بثمرته في الإنسان: هل جعله أكثر صدقًا؟ أكثر عدلًا؟ أكثر رحمة؟ أكثر تواضعًا؟ أكثر تحررًا من عبودية المال والسلطة والهوى والصورة؟

ومن هنا فإن التصوف السلوكي، حين جعل المحبة طريقًا إلى الإخلاص والتركيز والذكر والعبودية، أضاف بعدًا روحيًا عميقًا إلى فهم الإنسان. فقد نبّه إلى أن الدين لا يكتمل بالخوف وحده، ولا بالطاعة الشكلية وحدها، بل يحتاج إلى قلب يحب الله، ويأنس بذكره، ويجد في طاعته معنى القرب لا مجرد ثقل التكليف. وهذا معنى أصيل لا ينبغي التفريط به.

لكن الفصل كشف أيضًا أن الانتقال من المحبة القرآنية إلى لغة العشق الفلسفي فتح بابًا واسعًا للالتباس. فعندما يتحول الحب من مقام أخلاقي وروحي إلى مبدأ ميتافيزيقي

يفسر حركة الوجود، وعندما تصبح لغة العشق والذوبان والتجلي والرجوع إلى الأصل جزءاً من بناء فلسفي متأثر بنظرية الفيض والأفلاطونية المحدثة، فإننا نكون أمام منطقة تحتاج إلى نقد وتمييز. فليست كل حرارة وجدانية دليلاً على صحة النظرية، وليست كل عبارة جميلة منسجمة بالضرورة مع ميزان النص.

وقد اتضح أن الخطر ليس في شدة حب الله، بل في التعبير عن هذا الحب بطريقة تمحو الحدود بين العبد والرب، أو تضعف مقام التكليف، أو تجعل التجربة فوق الشريعة، أو تجعل الذوق حاكماً على النص. فالمحبة النبوية بلغت الذروة، لكنها بقيت محبة عبد لربه، لا محبة ذوبان وجودي. وكل حب لا يزيد الإنسان اتباعاً وخلقاً ومسؤولية، فهو حب يحتاج إلى مراجعة، مهما كان لسانه رقيقاً أو عبارته عميقة.

وبذلك ينتهي الفصل إلى نتيجة متوازنة: الحب الإلهي مقام عظيم حين يحرر القلب من عبودية ما سوى الله، ويجعل الإنسان أكثر صدقاً ورحمة وعدلاً. لكنه يصبح خطراً حين يتحول إلى غموض ميتافيزيقي أو دعوى وجدانية أو لغة تتجاوز حدود العبودية. فالمحبة القرآنية لا تلغي الإنسان، بل تكمله؛ لا تذيبه في المطلق، بل تعيده إلى مقامه الصحيح: عبداً محبباً، مكرماً، مسؤولاً، عاملاً في العالم بقلب موصول بالله.

الفصل الثالث

الفناء والبقاء

يُعدّ مفهوم الفناء من أكثر المفاهيم الصوفية حساسية وخطورة، لأنه يقف على الحد الفاصل بين التزكية المشروعة والتأويل الملتبس. فالفناء قد يعني في مستواه الأخلاقي أن يفنى هوى الإنسان، وأن تنكسر أنانيته، وأن تزول عبوديته للمال والجاه والصورة والرغبة، وأن يتحرر قلبه من التعلق المرضي بما سوى الله. وهذا معنى عميق قريب من روح القرآن، لأن الإنسان لا يصدق في عبوديته حتى يضعف سلطان الأنا في داخله، ولا يخلص الله حتى تفنى مراكز التعلق الزائفة التي تنافس الله في قلبه.

لكن الفناء قد يُستعمل في مستوى آخر أخطر، حيث لا يعود المقصود فناء الهوى، بل فناء العبد في الحق، أو فناء الكثرة في الوحدة، أو غياب التمييز الوجودي بين الخالق والمخلوق في لغة وجدانية أو فلسفية ملتبسة. وهنا تبدأ المشكلة الكبرى. فالفناء الأخلاقي تزكية، أما الفناء الوجودي إذا أخذ على ظاهره أو بُني عليه تصور ميتافيزيقي، فإنه يقترب من منطقة شديدة الخطورة؛ لأنه قد يمسّ أصلاً قرآنياً حاسماً: أن الله هو الخالق، وأن الإنسان عبد مخلوق، وأن القرب لا يلغي الفارق، وأن المحبة لا ترفع التكليف، وأن السمو الروحي لا يبيح للإنسان أن يخرج من حدوده.

إن القرآن يعلم الإنسان أن يفنى عن هواه، لا أن يفنى عن عبوديته. يطلب منه أن يزكي نفسه، وأن يجاهد شحه، وأن يكسر كبره، وأن يخرج من عبادة الطاغوت والمال والرغبة، لكنه لا يطلب منه أن يتخيل نفسه ذائباً في الذات الإلهية. بل كلما اقترب العبد من الله ازداد عبودية وخشية وتواضعاً. فالأنبياء، وهم أعلى الناس مقاماً، لم يخرجوا من وصف العبودية، بل كان كمالهم في تمام عبوديتهم. ومن هنا فإن كل فهم للفناء لا يزيد الإنسان عبوديةً وانضباطاً وخلقاً هو فهم يحتاج إلى مراجعة.

وفي التصوف السلوكي يمكن للفناء أن يُفهم بوصفه موتًا رمزيًا للأنا المتضخمة. فالإنسان قبل التزكية يعيش غالبًا أسير ذاته؛ يرى العالم من خلالها، وقيس الحق بمصلحتها، ويفسر العلاقات بحسب رغباتها، ويفرح بما يرفع صورتها، ويحزن لما يهدد مكانتها. فإذا دخل طريق المجاهدة، بدأ يتعلم أن لا يجعل نفسه مركز الوجود، وأن لا يعبد صورته في عيون الناس، وأن لا يجعل رغبته معيار الحقيقة. بهذا المعنى يكون الفناء تحريرًا لا إلغاءً؛ تحريرًا للإنسان من طغيان ذاته الدنيا، حتى يستطيع أن يكون عبدًا لله لا عبدًا لنفسه.

أما البقاء، في هذا المستوى، فهو بقاء الإنسان بعد تهذيب نفسه. ليس بقاءً ميثافيزيقيًا غامضًا، بل بقاء أخلاقيًا: أن يبقى الإنسان بالله بمعنى أن يعود إلى العالم بقلب أكثر صفاءً، وإرادة أكثر استقامة، وخلق أكثر رحمة. فليس الفناء السلوكي غيابًا عن العالم، بل تطهيرًا لما يحكم علاقة الإنسان بالعالم. يموت فيه الكبر ليبقى التواضع، ويموت فيه الشح ليبقى العطاء، ويموت فيه الرياء ليبقى الإخلاص، ويموت فيه التعلق المرضي بالدنيا ليبقى العمل فيها بوصفها مجال أمانة لا مجال عبودية.

وهذا المعنى يمكن أن يكون من أعظم ما أضافه التصوف السلوكي إلى فهم الإنسان؛ لأنه كشف أن الإنسان لا يتحرر بمجرد معرفة الحق، بل يحتاج إلى موت داخلي لبعض قواه المنحرفة. فكم من إنسان يعرف العدل ولا يعدل لأن أنانيته تمنعه، ويعرف الحق ولا يتبعه لأن مصلحته تعارضه، ويعرف الله بلسانه لكن قلبه متعلق بغيره. لذلك فإن الفناء الأخلاقي ليس ترفًا روحانيًا، بل شرط من شروط صدق الإنسان مع الحق.

غير أن الخطر يبدأ حين تنتقل اللغة من هذا المستوى الأخلاقي إلى مستوى الوجود. فحين يقال إن العبد يفنى في الحق، أو لا يرى إلا الحق، أو تسقط عنه رؤية السوى، فقد يكون المقصود معنى تربويًا: أن قلبه لا يلتفت إلى غير الله التفات عبودية.

لكن العبارة نفسها قابلة لانزلاق خطير إذا حُملت على معنى وجودي، كأن المخلوقات لا حقيقة لها، أو أن التمييز بين الحق والخلق تمييز اعتباري، أو أن الموجودات ليست إلا تجليات للواحد. وهنا تدخل مفاهيم الفناء في فضاء وحدة الوجود أو ما يقار بها، وتصبح بحاجة إلى نقد صارم.

إن المشكلة في اللغة الصوفية أنها كثيرًا ما تتحرك بين المجاز والحقيقة دون ضبط كافٍ. قد يقول الصوفي عبارة يقصد بها حالًا وجدانيًا عابرًا، يأتي من بعده من يحولها إلى نظرية. وقد يصف لحظة غلبة شهود، فتُقرأ لاحقًا بوصفها تقريرًا في طبيعة الوجود. وهذه من أخطر مشكلات التراث الصوفي: الانتقال من الحال إلى المقال، ومن العبارة الوجدانية إلى المذهب النظري، ومن الرمز إلى العقيدة.

ولهذا لا بد من ميزان واضح: إذا كان الفناء يعني فناء الأنا المتكبرة، والهو، والرياء، والتعلق بما سوى الله، فهو معنى صحيح في الجملة. وإذا كان يعني فناء الوعي بالمخلوقات بمعنى الغفلة عن حقوقها ومسؤولياتها، فهو نقص. وإذا كان يعني فناء الحدود بين الخالق والمخلوق، فهو باطل أو ملتبس إلى حد الخطر. فالقرآن لا يطلب من الإنسان أن لا يرى الخلق، بل يطلب منه أن يراهم بحق: يراهم مخلوقين لله، أصحاب كرامة وحقوق، لا آلهة ولا عبيدًا لهواه.

ومن هنا فإن الفناء المشروع لا يخرج الإنسان من العالم، بل يردّه إليه أكثر عدلًا. فإذا ادعى إنسان أنه فني عن نفسه ثم بقي ظالمًا أو متكبرًا أو مستخفًا بحقوق الناس، ففناءه دعوى. وإذا زعم أنه غاب عن الخلق حتى لم يعد يرى آلامهم، فهذا ليس كمالًا، بل خلل في الرحمة. فالأنبياء، وهم أكمل الناس قربًا من الله، كانوا أشد الناس حضورًا مع الخلق رحمة ودعوة وصبرًا وجهادًا وإصلاحًا. ولذلك فإن كل فناء لا يعود بصاحبه إلى الخلق رحيماً وعادلاً وصادقاً ليس فناءً نبويًا.

إن الفناء الأخلاقي، إذا فهمناه بهذا المعنى، يلتقي مع جوهر التوحيد. فالتوحيد ليس مجرد قول إن الله واحد، بل تحرير القلب من الآلهة الصغيرة التي تنازعه: الأنا، والمال، والسلطة، والهوى، والجماعة، والصورة. وكلما فني سلطان هذه الآلهة في القلب، بقيت العبودية لله أصفى. أما إذا تحول الفناء إلى خطاب غامض يمحو الفرق بين الواحد الأحد والعالم، فإنه لا يخدم التوحيد، بل يهدد وضوحه.

وهكذا ينبغي أن نبدأ صفحات هذا الفصل من تمييز حاسم: الفناء في الهوى فضيلة، والفناء عن المسؤولية رذيلة، والفناء الوجودي الملتبس خطر. أما البقاء الحق فهو أن يبقى الإنسان بعد موت أنانيته قادرًا على العمل في الأرض بوصفه عبدًا لله ومستخلفًا ومسؤولًا. بهذا المعنى فقط يصبح الفناء طريقًا إلى الإنسان الأرقى، لا طريقًا إلى ضياع الحدود والمعاني.

حين ينتقل مفهوم الفناء من مجاله الأخلاقي إلى مجاله الوجودي، تتغير طبيعة السؤال كله. فالسؤال في الفناء الأخلاقي هو: كيف يتحرر الإنسان من سلطان الهوى؟ كيف تفنى الأنانية ليبقى الإخلاص؟ كيف يموت الكبر ليبقى التواضع؟ أما في الفناء الوجودي، فإن السؤال يصبح: ما العلاقة بين العبد والحق؟ وما حقيقة الكثرة؟ وهل الموجودات قائمة بذاتها أم مجرد مظاهر؟ وهل القرب من الله يعني شهود الفرق أم زواله؟ وهنا لا نكون أمام تربية القلب فقط، بل أمام بناء ميتافيزيقي شديد الحساسية.

وقد دخل هذا البناء في كثير من صوره تحت تأثير تصورات فلسفية سابقة، خصوصًا فكرة الفيض والمراتب الوجودية والعودة إلى الأصل. وفي هذا الأفق يصبح العالم صادرًا عن الواحد، وتصبح الكثرة نوعًا من الظهور أو التجلي، ويصبح الطريق الروحي عودة من الكثرة إلى الوحدة. هذه اللغة، حين تدخل التصوف، تمنح الفناء معنى غير أخلاقي: ليس فقط فناء الهوى، بل فناء رؤية السوى، بل وربما فناء التمييز نفسه في بعض العبارات. وهنا يقع الالتباس الأكبر.

إن القرآن، في بنيته الكبرى، لا ينكر قرب الله من خلقه، ولا حضوره بعلمه وقدرته ورحمته، لكنه يحفظ التمييز الحاسم بين الخالق والمخلوق. فالله قريب، لكنه ليس حالاً في الأشياء. وهو محيط، لكنه ليس هو الأشياء. وهو قيوم على العالم، لكن العالم ليس جزءاً منه. وهذه الحدود ليست تفاصيلاً كلامية هامشية، بل هي أساس التوحيد. فإذا جاءت لغة الفناء لتضعف هذا التمييز أو تذوبه في تجربة وجدانية، فإنها تكون قد تجاوزت المعنى القرآني للقرب.

إن من حق التجربة الروحية أن تقول إن العبد في لحظة صفاء لا يرى لنفسه حوالاً ولا قوة، ولا يرى النعم إلا من الله، ولا يرى في الكون استقلالاً عن القيومية الإلهية. هذا معنى صحيح وعميق. أما أن تتحول هذه الحالة إلى قول بأن وجود العبد نفسه يتلاشى وجودياً، أو أن الكثرة وهم، أو أن الحق والخلق ليسا إلا وجهين لتجلي واحد، فذلك انتقال لا يقرره القرآن، ولا يحتاجه طريق التزكية. بل قد يكون إقحاماً لفلسفة غريبة على النص في لباس وجداني.

إن الفناء الوجودي يغري لأنه يقدم للإنسان وعداً بالاتحاد النهائي، أو بالخروج من ثقل المحدودية، أو بتجاوز ثنائية العبد والرب. لكنه في الحقيقة قد يكون هروباً من أعظم حقيقة قرآنية: أن كمال الإنسان في عبوديته، لا في محو عبوديته. فالعبد لا يكتمل بأن يذوب، بل بأن يعرف مقامه. لا يبلغ القرب بإلغاء الفرق، بل بحسن الوقوف عند الحد. وهذا هو الفارق الدقيق بين التوحيد والذوبان؛ التوحيد يحرر العبد من عبودية غير الله، أما الذوبان الميترفيزيقي فيهدد معنى العبد نفسه.

ومن هنا فإن البقاء الصحيح ليس بقاءً بعد فناء وجودي، بل بقاء بعد تطهير أخلاقي. يبقى الإنسان إنساناً، لكنه إنسان أصفى. يبقى عبداً، لكنه عبد أصدق. يبقى في العالم، لكنه لا يعبد. يبقى بين الناس، لكنه لا يستعملهم لهواه. يبقى صاحب عقل وعمل ومسؤولية،

لكنه لا يجعل ذاته مركز الوجود. هذا هو البقاء الذي يليق بالرؤية القرآنية: بقاء العبودية، وبقاء التكليف، وبقاء الرحمة، وبقاء العمران.

أما البقاء في بعض الصياغات الصوفية الفلسفية فقد يصبح استمرارًا لحالة ملتبسة: فناء عن الخلق ثم بقاء بالحق، أو غياب عن السوى ثم عودة إليه. وهذه العبارات يمكن تأويلها تأويلًا مقبولًا إذا قصد بها عودة الإنسان من الانشغال بنفسه إلى العمل لله. لكنها تبقى خطرة إذا أطلقت بلا ضبط، لأنها قد توحي بأن الإنسان يمر بتجربة تتجاوز حدود التكليف العام، أو يبلغ مقامًا تصبح فيه الشريعة ظاهرًا لأهل العموم لا لأهل الخصوص.

وهنا يجب أن يكون النقد واضحًا: لا يوجد مقام روحي يرفع الإنسان فوق العبودية، ولا حال باطني يسقط عنه مسؤولية الظاهر، ولا كشف يبيح له تجاوز النص. فالنبي، وهو أعلى الخلق مقامًا، بقي عبدًا رسولًا، وبقي يصلي، ويجاهد، ويعدل، ويصبر، ويستغفر، ويرحم، ويقضي بين الناس. فإذا كان هذا هو النموذج الأعلى، فكل طريق يجعل الفناء ذريعة للانفصال عن التكليف أو الاستخفاف بالظاهر هو طريق مخالف للميزان النبوي.

إن الفناء الأخلاقي وحده هو الذي يمكن أن يثمر بقاءً إنسانيًا أعلى. فحين يفنى الكبر، يبقى التواضع. وحين تفنى الأنانية، يبقى الإيثار. وحين يفنى التعلق المرضي بالمال، يبقى استعمال المال في الحق. وحين تفنى عبودية السلطة، يبقى العدل في استعمال القوة. وحين يفنى الرياء، يبقى الإخلاص. هذا البقاء ليس غامضًا ولا ملتبسًا، بل تظهر آثاره في حياة الإنسان وسلوكه وعلاقاته.

أما الفناء الذي لا يثمر خلقًا، فهو إما دعوى أو وهم. فالإنسان لا يُقاس بما يقوله عن مقامه، بل بما يصنعه مقامه فيه. وإذا كان الفناء يجعله أكثر رحمة، وأقل أنانية، وأصدق في معاملته، وأبعد عن الظلم، فهو فناء تزكية. أما إذا جعله أكثر غموضًا، أو أكثر استعلاءً، أو أكثر احتقارًا للناس بوصفهم أهل ظاهر، أو أكثر جراءة على النص، فهو فناء محتاج إلى تفكيك لا إلى تقديس.

وفي هذا السياق، تصبح تجربة الفناء اختباراً لمشكلة أوسع في التصوف: مشكلة العلاقة بين الحال والميزان. فالحال قد يصدق وقد يختلط، وقد يكون رحمة وقد يكون فتنة. والميزان هو النص والعقل والخلق. فإذا خضع الحال للميزان صار طريقاً للتزكية. وإذا صار الحال هو الميزان، فقد يفتح أبواباً خطيرة من الدعوى والانحراف والتأويل المتعسف. ولذلك فإن البقاء الحق هو بقاء الإنسان داخل الميزان، لا خروجه منه.

إن القرآن يرفض الغفلة، لكنه لا يدعو إلى الغياب عن العالم. يدعو إلى ذكر الله، لكنه لا يقطع الإنسان عن عمارة الأرض. يدعو إلى الإخلاص، لكنه لا يلغي العمل. يدعو إلى الزهد في الدنيا، لكنه لا يحرم الطيبات ولا يعطل المسؤولية. وهذا التوازن هو ما ينبغي أن يحكم فهم الفناء والبقاء. فكل فناء يقطع الإنسان عن العدل والرحمة والعمل والعمران ليس فناءً قرآنياً، بل اضطراب في الفهم أو الحال.

وهكذا يتضح أن الفناء، إذا ضُبط، يمكن أن يكون من أجمل مفاهيم التزكية: موت الأنا لتولد العبودية الصادقة. أما إذا أُطلق في فضاء الوجود، فقد يتحول إلى واحد من أخطر المفاهيم التباساً. والبقاء، إذا ضُبط، هو عودة الإنسان إلى الحياة وقد تحرر قلبه من عبودية نفسه. أما إذا أُطلق في لغة الفلسفة الغامضة، فقد يصبح باباً لتجاوز الحدود التي جعلها القرآن أساساً للتوحيد.

يكشف مفهوم الفناء والبقاء واحدة من أشد مناطق التصوف حساسية؛ لأنه مفهوم يمكن أن يكون طريقاً إلى أعماق معاني التزكية، كما يمكن أن يتحول إلى باب من أبواب الالتباس الوجودي إذا فقد ميزانه. فالفناء، في معناه الأخلاقي السلوكي، ليس إلغاء للإنسان، ولا ذوباناً في الذات الإلهية، بل موت للأنا المتضخمة، وفناء للهوى، وانكسار للكبر، وتحرر من عبودية المال والجاه والصورة والرغبة. وبهذا المعنى يكون الفناء قريباً من روح القرآن؛ لأنه يرد الإنسان من عبادة نفسه إلى عبادة ربه.

أما الفناء حين يتحول إلى مقولة وجودية، ويبدأ في الحديث عن ذوبان العبد في الحق، أو زوال الفرق بين الخالق والمخلوق، أو فناء الكثرة في الوحدة، فإنه يدخل منطقة خطرة تحتاج إلى نقد صارم. فالقرب من الله في القرآن لا يلغي المسافة بين الرب والعبد، والمحبة لا ترفع التكليف، والسمو الروحي لا يجعل الإنسان فوق الشريعة. وكل لغة تضعف هذا التمييز، ولو جاءت في ثوب وجداني رقيق، تظل محتاجة إلى مراجعة.

وقد تبين أن البقاء الصحيح ليس بقاءً بعد ذوبان وجودي، بل بقاء بعد تزكية أخلاقية. يبقى الإنسان في العالم، لكنه لا يعبد العالم. يبقى في العمل، لكنه لا يستعبد للعمل. يبقى مع الناس، لكنه لا يجعلهم آلهة صغارًا يخافهم أو يطلب صورتهم. يبقى عبدًا لله، لكنه عبد أصدق، أكثر رحمة، أوسع تواضعًا، وأقدر على العدل. فالبقاء الحق هو عودة الإنسان إلى الحياة بقلب تحرر من مركزية الأنا.

ومن هنا فإن ميزان الفناء والبقاء هو الثمرة. فإذا جعل الفناء الإنسان أكثر إخلاصًا ورحمة وعدلاً وتواضعًا، فهو فناء تزكية. وإذا جعله أكثر غموضًا واستعلاءً وجرأة على النص أو استخفافًا بالخلق، فهو فناء ملتبس. وإذا أعاده البقاء إلى العالم أكثر مسؤولية، فهو بقاء صحيح. وإذا جعله يتوهم مقامًا خاصًا يتجاوز به التكليف، فهو بقاء زائف.

وهكذا تنتهي صفحات هذا الفصل إلى نتيجة: الفناء المقبول هو فناء الهوى لا فناء العبودية، وفناء الأنانية لا فناء الإنسان، وفناء التعلق بما سوى الله لا فناء التمييز بين الخالق والمخلوق. أما البقاء الصحيح فهو بقاء العبد في مقامه، عاملاً في الأرض، قائماً بالحق، متحرراً من عبودية نفسه، لا غائباً عن مسؤوليته.

الفصل الرابع

المعرفة الذوقية

إذا كان العقل هو الأداة التي يدرك بها الإنسان العلاقات والمفاهيم والقوانين، وإذا كانت الحواس هي النوافذ التي يتصل بها بالعالم الخارجي، فإن التجربة الصوفية تضيف بعداً ثالثاً تسميه الذوق. والذوق، في استعماله الصوفي، لا يعني التذوق الحسي، بل نوعاً من الإدراك الباطني الذي لا يكفي بمعرفة الشيء، بل يعيشه. فالفرق كبير بين أن يعرف الإنسان معنى الرحمة نظرياً، وبين أن يعيشها. وبين أن يقرأ عن الخوف من الله، وبين أن يرتجف قلبه به. وبين أن يدرس التوكل بوصفه مفهوماً، وبين أن يختبره في لحظة ضعف حقيقية.

ومن هنا جاءت فكرة المعرفة الذوقية بوصفها معرفة بالتجربة لا بالمفهوم فقط. فالإنسان قد يعرف العسل من خلال التحليل الكيميائي، لكنه لا يعرف طعمه حتى يذوقه. وقد يدرس الحب في الكتب، لكنه لا يعرف حقيقته حتى يعيشه. وهذه الفكرة في أصلها صحيحة؛ لأن هناك أبعاداً من الوجود الإنساني لا تختزل في الوصف النظري. فالتجربة المباشرة تضيف دائماً شيئاً لا تستطيع اللغة وحدها نقله.

ولهذا فإن التصوف السلوكي حين تحدث عن الذوق كان يشير إلى هذه المنطقة: منطقة الانتقال من العلم إلى الحال، ومن المعرفة الذهنية إلى الخبرة الوجودية. فالإيمان ليس مجرد معلومات صحيحة، بل تجربة يعيشها الإنسان في خوفه ورجائه وصبره وشكره. والقرآن نفسه يميز بين من يعلمون ومن يذوقون أثر ما يعلمون في حياتهم. ولذلك فإن الذوق، بهذا المعنى، ليس بديلاً عن العلم، بل تعميق له.

غير أن المشكلة تبدأ حين تنتقل المعرفة الذوقية من مجال الخبرة الشخصية إلى مجال الحقيقة العامة. فالإنسان قد يذوق شيئاً صادقاً في نفسه، لكن هل يصبح ما ذاقه حجة على

غيره؟ هنا يقع السؤال المعرفي الحاسم. فالتجربة قد تكون يقينًا لصاحبها، لكنها ليست بالضرورة دليلًا للآخرين. وما يراه الإنسان في أعماقه قد يكون صحيحًا، وقد يكون مختلطًا بخياله، أو بثقافته، أو بحاجاته النفسية، أو بتفسيره الخاص لما عاشه.

ولهذا فإن المعرفة الذوقية تختلف جذريًا عن الوحي. فالوحي خطاب عام ملزم، أما الذوق فخبرة خاصة. والوحي يحتكم إليه الناس جميعًا، أما الذوق فلا يمكن أن يكون مصدرًا عامًا للمعرفة. ومن هنا كانت إحدى أعظم مشكلات بعض الاتجاهات الصوفية أنها نقلت الذوق من كونه خبرة روحية شخصية إلى كونه مصدرًا للحقيقة. وهنا بدأ الخلط بين ما يعيشه الإنسان في داخله وبين ما يجوز أن يؤسس عليه معرفة عامة.

إن القرآن نفسه يعلم الإنسان هذا التواضع المعرفي. فهو يفتح باب الإيمان، والتفكير، والتدبر، والخشوع، لكنه لا يجعل المشاعر والأحوال مصادر مستقلة عن الوحي. فالإنسان قد يشعر بشيء عميق، لكنه يبقى مطالبًا بعرضه على الميزان. وقد يعيش حالة روحية مؤثرة، لكنها لا تصبح تشريعًا. وقد يرى في نفسه انشراحًا أو انقباضًا، لكنه لا يجعل ذلك حاكمًا على النص.

ومن هنا فإن الذوق الصحيح لا ينافس العقل، ولا ينافس الوحي، بل يتحرك داخلهما. إنه يساعد الإنسان على تذوق المعنى الذي عرفه بالعقل وآمن به بالنص. فإذا عرف الإنسان أن الرحمة فضيلة، جاء الذوق ليجعل الرحمة تجربة حية. وإذا عرف أن التوكل قيمة إيمانية، جاء الذوق ليمنحه خبرة التوكل. وإذا عرف أن ذكر الله سكينه، جاء الذوق ليكشف له أثر هذه السكينه في قلبه. وبهذا المعنى يكون الذوق خادمًا للحقيقة لا صانعًا لها.

لكن بعض الاتجاهات الصوفية تجاوزت هذا الحد. فبدأ الذوق يتحول إلى وسيلة لمعرفة أسرار الوجود، أو لاكتشاف معاني خفية لا يدركها غير أهل الكشف، أو لتفسير النصوص من خلال الأحوال الباطنية. وهنا يتحول الذوق من خبرة روحية إلى جهاز

معرفي. والسؤال الذي يجب أن يُطرح هنا هو: ما الضامن لصحة هذا الجهاز؟ إذا اختلفت الأذواق، فمن المرجح؟ وإذا تعارض الذوق مع النص، فمن الحاكم؟ وإذا عاش شخصان تجربتين متناقضتين، فأيهما يمثل الحقيقة؟

هذه الأسئلة تكشف محدودية الذوق حين يُرفع إلى مقام المعرفة العامة. فالذوق بطبيعته ذاتي. إنه يرتبط بالشخص، وبحالته، وتكوينه النفسي، وخبراته السابقة، ولغته، وثقافته. ولذلك لا يمكن أن يكون أساساً مشتركاً بين الناس بالطريقة التي يكون بها العقل أو الوحي. وقد تكون التجربة الروحية صادقة وعميقة، لكنها تظل تجربة فردية تحتاج إلى تفسير وضبط.

ومن هنا فإن أحد أهم إنجازات الرؤية القرآنية أنها لم تجعل العلاقة مع الله قائمة على الذوق وحده، ولا على العقل وحده، بل على توازن دقيق بين الوحي والعقل والقلب والعمل. فالقلب يحضر، والعقل يتدبر، والوحي يهدي، والعمل يترجم. وإذا انفصل أحد هذه الأبعاد عن الآخر، ظهر الخلل. فالعقل بلا قلب قد يصبح جافاً، والقلب بلا عقل قد يصبح ساذجاً، والذوق بلا وحي قد يتحول إلى وهم، والعمل بلا معنى قد يتحول إلى عادة. ولذلك فإن المعرفة الذوقية تكشف شيئاً حقيقياً في الإنسان، لكنها لا تكشف كل شيء. إنها تكشف أثر الحقيقة في النفس، لا الحقيقة كلها. تكشف حرارة الإيمان، لا جميع معانيه. تكشف حضور المعنى، لا نظام العالم. تكشف ما يجري في القلب، لكنها لا تستطيع وحدها أن تفسر التاريخ أو المجتمع أو الدولة أو الكون. ومن هنا فإن تضخيم الذوق وتحويله إلى مصدر شامل للمعرفة يمثل خروجاً به عن مجاله الطبيعي.

إن الإنسان بطبيعته يميل إلى إعطاء تجاربه الخاصة قيمة مطلقة. فإذا عاش تجربة قوية ظن أحياناً أنها الحقيقة النهائية. لكن النضج المعرفي يبدأ حين يدرك أن التجربة، مهما كانت عميقة، تبقى محتاجة إلى ميزان. فالذوق قد يرشد، لكنه لا يعصم. وقد ينير، لكنه لا يكفي وحده. وقد يقرب الإنسان من الله، لكنه لا يغنيه عن النص ولا عن العقل.

ولهذا فإن القيمة الحقيقية للمعرفة الذوقية ليست أنها تمنح الإنسان أسرارًا خفية، بل أنها تمنحه حضورًا أعمق مع ما يعرفه أصلًا. إنها تجعل الإيمان أكثر حياة، والعبادة أكثر صدقًا، والتوبة أكثر أثرًا، والرحمة أكثر عمقًا. أما إذا تحولت إلى وسيلة لادعاء امتلاك حقائق لا يدركها الآخرون، فإنها تنقلب من تواضع روحي إلى نوع من النخبوية الباطنية.

وهنا يظهر الفارق الكبير بين الصوفي المربي والصوفي الفيلسوف. الأول يرى الذوق طريقًا لتزكية النفس. أما الثاني فقد يجعله أحيانًا طريقًا لبناء نظرية في الوجود أو المعرفة. الأول يعود من تجربته أكثر تواضعًا. أما الثاني فقد يعود مقتنعًا أنه يمتلك من الحقيقة ما لا يملكه غيره. ومن هنا تبدأ الفجوة بين التربية والميتافيزيقا.

إن الذوق في أصفى صوره ليس ادعاء معرفة جديدة، بل تعميق لمعرفة موجودة. ليس تجاوزًا للوحي، بل تذوقًا له. ليس استغناءً عن العقل، بل إحياءً للمعنى الذي اكتشفه العقل. وليس هروبًا من العالم، بل إعادة بناء العلاقة معه من خلال قلب أكثر صفاءً. ومن هنا نستطيع أن نقول إن المعرفة الذوقية تمثل بعدًا حقيقيًا من أبعاد الإنسان، لكنها ليست البعد الوحيد، وليست الميزان الأعلى. إنها نافعة حين تعرف حدودها، وخطرة حين تنسى هذه الحدود. وكل تجربة روحية لا تزيد الإنسان تواضعًا أمام الحقيقة هي تجربة تحتاج إلى مراجعة، مهما كانت مؤثرة في وجدان صاحبها.

حين ينتقل الحديث عن الذوق إلى الحديث عن الكشف والإلهام، ندخل منطقة أكثر حساسية؛ لأن المسألة لا تبقى عند حدود أثر الإيمان في القلب، بل تبدأ في الاقتراب من سؤال المعرفة ذاتها: من أين يعرف الإنسان؟ وما حدود ما يعرف؟ وهل يمكن للتجربة الباطنية أن تمنح صاحبها علمًا لا يصل إليه غيره؟ وهل يكون هذا العلم حجة؟ وهل يجوز أن يزاحم الوحي أو العقل أو ظاهر النص؟

إن الكشف، في معناه الصوفي، يشير إلى انكشاف معنى أو حقيقة أو حال للقلب بعد مجاهدة ورياضة وصفاء. والإلهام يشير إلى وارد داخلي يشعر الإنسان أنه ألقي في قلبه.

وهذه التجارب، من حيث إمكان وقوعها النفسي والروحي، لا يمكن إنكارها بإطلاق؛ فالإنسان قد يمر بلحظات صفاء يرى فيها أمرًا كان غائبًا عنه، أو ينتبه إلى معنى عميق، أو ينشرح قلبه لوجه من وجوه الخير، أو يجد في داخله تنبيهًا يحمله على مراجعة نفسه. لكن الإشكال ليس في وجود هذه الخبرات، بل في موقعها من المعرفة، وفي حدود حجيتها، وفي علاقتها بالنص والعقل والشرع.

فالإنسان قد يلهمه الله رشدًا، وقد يفتح عليه بفهم، وقد يجد في قلبه نورًا يعينه على التمييز، لكن هذا كله لا يحوّل صاحبه إلى مصدر تشريع، ولا يجعل ما انكشف له حجة على الناس. هناك فرق كبير بين أن ينتفع الإنسان بالإنهام في خاصة نفسه، وبين أن يجعله قاعدة عامة. وفرق بين أن يكون الكشف باعثًا على مزيد من التواضع، وبين أن يتحول إلى سلطة روحية يتعالى بها الإنسان على العلماء والفقهاء والعامة. وفرق بين نور يهدي القلب إلى الاتباع، وبين دعوى تجعل صاحبها فوق الميزان.

إن الرؤية القرآنية شديدة الوضوح في تحديد حدود المعرفة الإنسانية. فالإنسان يعلم، لكنه لا يحيط. يتفكر، لكنه محدود. يُفتح له باب من الفهم، لكنه لا يملك الغيب. والقرآن يكرر هذا المعنى بصور متعددة: {وما أوتيتم من العلم إلا قليلًا}، {ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء}، {قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله}. هذه النصوص لا تهين العقل، ولا تغلق باب المعرفة، لكنها تمنع الإنسان من الغرور المعرفي، خصوصًا حين يدّعي علمًا لا يمكن فحصه ولا مساءلته.

ومن هنا فإن أخطر ما في بعض خطابات الكشف أنها تمنح الإنسان معرفة غير قابلة للتحقق، ثم تطلب من الآخرين قبولها باسم الولاية أو المقام. فإذا قيل إن فلانًا علم هذا بالكشف، أو رأى هذا في حال، أو أخبر باطنًا، فكيف يُناقش؟ وبأي معيار يُقبل أو يُرد؟ وإذا تعارض كشفان، فأيهما أولى؟ وإذا خالف الكشف ظاهر النص أو مقتضى العقل، فهل

نؤول النص والعقل لأجل الكشف؟ هذه الأسئلة تكشف أن تحويل الكشف إلى مصدر معرفي عام يفتح بابًا واسعًا للفوضى المعرفية.

ولذلك فإن الميزان الصحيح يقتضي أن يظل الكشف، إن صحّ لصاحبه، أمرًا خاصًا لا يتجاوز مجاله. فإذا وافق النص والعقل والخلق، كان واردًا صالحًا ينتفع به صاحبه. وإذا خالفها، رُدّ ولم يلتفت إليه. وإذا لم يمكن التحقق منه، لم يُنَّ عليه حكم عام. فالدين لا يقوم على تجارب خاصة مغلقة، بل على وحي عام محفوظ، وعقل قادر على الفهم، وعمل ظاهر يمكن تقويمه. أما البواطن الخفية فلا تصلح أن تكون أساسًا للإلزام الأمة.

إن التصوف السلوكي حين يلتزم بهذا الميزان يبقى داخل دائرة التزكية. أما حين يجعل الكشف طريقًا لمعرفة الحقائق الكبرى، أو لفهم النصوص بمعانٍ لا يدل عليها اللسان ولا السياق ولا المقصد، فإنه ينتقل إلى مجال خطر. وهذا ما حدث في بعض التصوف الفلسفي، حيث أصبح الكشف أحيانًا وسيلة لتثبيت تصورات عن الوجود، والمراتب، والحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل، ووحدة الوجود، والتجليات. وفي هذه الحالة لا يعود الكشف مجرد خبرة روحية، بل يصبح أداة لبناء مذهب.

وهنا يجب أن نقول بوضوح: المذهب لا يُبنى على الكشف. العقيدة لا تُبنى على الذوق. والتأويل لا يصح لمجرد أنه وافق حالًا داخليًا. إن المعرفة الإسلامية، في بنيتها الأصلية، تقوم على الوحي واللغة والعقل والإجماع العملي للأمة، لا على أحوال الأفراد مهما علا قدرهم. ومن هنا فإن رفع الكشف إلى مرتبة موازية للنص هو انقلاب في ترتيب المعرفة.

إن بعض المتصوفة حاولوا التخفيف من هذا الإشكال بالقول إن الكشف لا يخالف الشريعة، وإن كل كشف خالفها فهو باطل. وهذا كلام صحيح في أصله. لكنه لا يكفي ما لم يُطبق بصرامة. لأن المشكلة أن بعضهم، حين يواجه نصًا لا يوافق بناءه الباطني، لا يقول إن كشفه باطل، بل يؤول النص تأويلًا بعيدًا. وهكذا يصبح النص تابعًا للكشف من حيث لا

يُصرح بذلك. وهذه هي المنطقة التي يجب نقدها بشجاعة: ليست المشكلة في القول النظري باحترام النص، بل في الممارسة التأويلية التي تجعل الباطن حاكمًا عليه.

والقرآن، حين يدعو إلى التدبر، لا يدعو إلى تجاوز المعنى، بل إلى تعميقه. التدبر غير التأويل المتعسف. التدبر يتحرك داخل النص، أما التأويل المتعسف فيسقط على النص معنى من خارجه. التدبر يكشف اتساع الهداية، أما الإسقاط الباطني فقد يحوّل النص إلى مرآة لما يريد القارئ أن يراه. ومن هنا فإن كل قراءة باطنية ينبغي أن تُسأل: هل تنبع من النص أم تُفرض عليه؟ هل تخدم معناه أم تستبدله؟ هل تزيده وضوحًا أم تجعله قابلاً لأي شيء؟

إن المعرفة الذوقية قد تكون نافعة جدًا في فهم أثر النص في النفس. قد تجعل الإنسان يقرأ آية الرحمة بقلب حاضر، وآية الحساب بخوف صادق، وآية التوكل بسكينة عميقة. لكنها لا تمنحه حق إلغاء المعنى الظاهر أو بناء عقيدة جديدة. فالذوق يفتح باب التفاعل مع النص، لا باب السيطرة عليه. ومن لا يميز بين التفاعل والسيطرة قد يجعل القرآن مادة لرموزه بدل أن يجعل قلبه مادة لهداية القرآن.

وفي هذا السياق يجب التمييز بين الإلهام الرباني والوهم النفسي. فالإنسان معقد من الداخل، وقد يأتيه خاطر من إيمانه، أو من هواه، أو من خوفه، أو من رغبته، أو من ذاكرته، ثم يظنه إلهامًا. النفس بارعة في التكرار، كما رأينا في الفصول السابقة. وقد يظن الإنسان أنه يتبع نورًا، وهو في الحقيقة يتبع رغبة عميقة في التميز أو السلطة الروحية أو الطمأنينة السريعة. ولذلك كان أهل التزكية أنفسهم يحذرون من الخواطر، ولا يقبلونها إلا بعد عرضها على الشرع والخلق والتواضع.

إن الخطر الأكبر في دعوى الكشف ليس معرفيًا فقط، بل اجتماعي وروحي أيضًا. فهي قد تنتج سلطة روحية لا تُناقش. فإذا صار الشيخ أو الولي أو صاحب الحال يتحدث باسم

كشف خاص، أصبح مريدوه أقل قدرة على السؤال. وقد يتحول الطريق الروحي إلى بنية طاعة مغلقة، حيث لا يُقاس القول بميزانه، بل بمكانة قائله. وهنا ينتقل التصوف من تركية القلب إلى إنتاج سلطة رمزية، وقد تكون هذه السلطة أحياناً أشد خطراً لأنها تتكلم باسم الباطن والقرب.

ولهذا فإن حماية الإنسان في المجال الروحي تحتاج إلى حفظ حق السؤال. لا قداسة لدعوى لا دليل عليها. ولا عصمة لشيخ أو عارف أو صاحب حال. ولا يجوز أن يتحول التواضع الروحي إلى تعطيل للعقل. فالإنسان قد يضل باسم العقل، وقد يضل باسم الذوق أيضاً. وقد يستبد السياسي بالقوة، وقد يستبد الروحي بالكشف. والاستبداد الروحي أخطر من السياسي في بعض وجوهه لأنه يدخل إلى الضمير.

ومن هنا فإن المعرفة الذوقية يجب أن تعود إلى موضعها الصحيح: هي معرفة ذوقية بمعنى أنها خبرة داخلية تزيد الإنسان حياة بما يؤمن به، لكنها ليست معرفة تأسيسية بمعنى أنها تنشئ حقائق عامة مستقلة. إنها تكشف للإنسان حاله، لا بنية الغيب. تهذب قلبه، لا تعطيه سلطة على النص. تنير طريقه، لا تجعله مشرعاً للناس. فإذا التزمت هذا الموضع، كانت نعمة. وإذا تجاوزته، صارت فتنة.

إن القرآن يرسم للإنسان طريقاً أكثر اتزاناً: أن يعلم، ويتدبر، ويتزكى، ويعمل، ويخاف، ويرجو، ولا يدعي ما ليس له. فالإنسان في القرآن عبد متعلم، لا إله صغير يملك مفاتيح الغيب. وكلما ازداد علماً صادقاً ازداد تواضعاً؛ لأن العلم الحقيقي يفتح له باب معرفة محدوديته. أما العلم الموهوم فيمنحه إحساساً كاذباً بالامتياز. ومن هنا فإن كل كشف لا يزيد صاحبه تواضعاً فهو مشكوك في أثره، وكل إلهام لا يرده إلى النص والعمل فهو خطر.

وهكذا يتبين أن المعرفة الذوقية، إذا وضعت في موضعها، تكشف بعداً مهماً من الإنسان: حاجته إلى أن يعيش المعنى لا أن يعرفه فقط. لكنها إذا تضخمت، كشفت مرصاً آخر في

الإنسان: رغبته في امتلاك حقيقة خاصة ترفعه فوق غيره. وبين هذين الحدين ينبغي أن يتحرك النقد: لا إنكار للتجربة، ولا تأليه لها؛ لا إلغاء للذوق، ولا رفع له فوق الوحي والعقل.

يكشف هذا المرحلة أن المعرفة الذوقية تمثل واحدة من أكثر مناطق التجربة الإنسانية تعقيداً؛ لأنها تقع عند نقطة التماس بين المعرفة والوجود، وبين الفهم والعيش، وبين المفهوم والحال. فالإنسان لا يكتفي بأن يعرف الحقيقة، بل يحتاج أن يتذوقها. ولا يكتفي بأن يفهم المعنى، بل يحتاج أن يعيشه. ومن هنا كانت المعرفة الذوقية تعبيراً عن حاجة أصيلة في الإنسان: حاجة القلب إلى أن يشارك العقل في إدراك الحقيقة.

وقد تبين أن الذوق، في أصله السليم، لا ينافس العقل ولا الوحي، بل يعمق أثرهما. فهو لا يكتشف ديناً جديداً، بل يجعل الدين المعلوم أكثر حضوراً في النفس. ولا يضيف حقيقة جديدة إلى الوحي، بل يجعل الإنسان أكثر قدرة على تذوق ما جاء به الوحي. ولذلك فإن الذوق في أفضل صوره ليس مصدرًا للحقيقة، بل استجابة لها. وليس تأسيساً للمعرفة، بل تعميقاً لآثارها الوجودية.

غير أن المشكلة بدأت حين انتقل الذوق من مجال الخبرة الشخصية إلى مجال الحقيقة العامة. فبعض الاتجاهات الصوفية لم تكتفِ باعتبار الكشف والإلهام خبرات روحية خاصة، بل جعلتها أحياناً مصادر للمعرفة الميتافيزيقية، ووسائل لتفسير النصوص، وأدوات لبناء تصورات عن الوجود والإنسان والحقيقة. وهنا تحولت المعرفة الذوقية من تجربة تربوية إلى جهاز معرفي مواز للنص والعقل، وبدأت الإشكالات التي رافقت كثيراً من تاريخ التصوف الفلسفي.

وقد ظهر أن الإشكال لا يكمن في إمكان وقوع الإلهام أو الكشف، بل في حجّيتهما وحدودهما. فالإنسان قد يُفتح عليه بفهم، أو يُلهم رشداً، أو يعيش تجربة روحية صادقة، لكن ذلك لا يجعله مصدرًا للمعرفة العامة. لأن التجربة، مهما كانت عميقة، تبقى مرتبطة

بصاحبها، وقابلة للتأثر بثقافته وتكوينه النفسي وأفقه الفكري. ومن هنا فإن الذوق لا يصلح أن يكون أساساً لبناء العقيدة، ولا مرجعاً لتأويل النصوص، ولا سلطة فوق الوحي والعقل. كما تبين أن واحدة من أخطر نتائج تضخيم الكشف هي إنتاج نوع من السلطة الروحية المغلقة، حيث تصبح التجربة الخاصة حجة، ويصبح صاحبها فوق المساءلة، ويتحول الباطن إلى مجال لا يمكن نقده أو التحقق منه. وعند هذه النقطة لا يعود الكشف وسيلة للتركية، بل قد يتحول إلى وسيلة للهيمنة الرمزية أو إلى مصدر لاستبداد روحي لا يقل خطراً عن أشكال الاستبداد الأخرى.

وفي المقابل، فإن الرؤية القرآنية تقدم نموذجاً أكثر اتزاناً. فهي لا تنكر القلب، ولا تحصر الإنسان في العقل المجرد، لكنها أيضاً لا تجعل التجربة الباطنية فوق الميزان. فالإنسان في القرآن يتدبر، ويتفكر، ويذكر، ويخشع، ويعمل، ويخطئ، ويتوب، ويظل محتاجاً إلى الوحي الذي يهديه، وإلى العقل الذي يفهم به، وإلى القلب الذي يحيا به. وهكذا تتكامل الأبعاد الثلاثة بدل أن يتغلب أحدها على الآخر.

ومن هنا فإن القيمة الحقيقية للمعرفة الذوقية لا تكمن في أنها تكشف أسراراً خفية عن الكون، بل في أنها تكشف للإنسان نفسه. تكشف ضعفه، وتعلقه، وخوفه، ورياءه، وصدق توبته، وحقيقة حضوره مع الله. إنها نافعة بقدر ما تعيد الإنسان إلى التواضع، وخطرة بقدر ما تدفعه إلى ادعاء الامتياز. وكل ذوق يرد صاحبه إلى مقام العبودية الصادقة فهو نور، وكل ذوق يرفعه فوق الناس أو فوق النص فهو فتنة.

وهكذا تنتهي هذه المرحلة إلى نتيجة مركزية: أن المعرفة الذوقية تمثل بعداً أصيلاً من أبعاد الإنسان، لكنها ليست البعد الأعلى ولا المرجع النهائي. إنها طريق إلى تعميق الإيمان، لا إلى استبدال الوحي. وهي وسيلة لتركية القلب، لا لإلغاء العقل. وهي خبرة شخصية نافعة، لا مصدرًا مستقلاً للحقيقة العامة.

ومن هنا نصل إلى السؤال التالي، وهو ربما أكثر أسئلة هذا القسم حساسية: ما العلاقة بين الكشف والعقل؟ وهل التجربة الباطنية والعقل النقدي خصمان، أم أن الإنسان يحتاج إليهما معاً؟ وهل يمكن للذوق أن يظل حياً دون أن يتحول إلى وهم، وللعقل أن يظل يقظاً دون أن يتحول إلى جفاف؟

الفصل الخامس

الإنسان بين الكشف والعقل

حين يصل الحديث إلى العلاقة بين الكشف والعقل، نكون أمام إحدى أعقد القضايا في التجربة الصوفية والفكر الإسلامي عمومًا؛ لأن السؤال هنا لا يتعلق بمجرد قيمة التجربة الباطنية، بل بموقعها داخل نظام المعرفة. فهل يكفي أن يشعر الإنسان بشيء في قلبه لكي يعدّه حقًا؟ وهل يستطيع الكشف أن يبلغ ما لا يبلغه العقل؟ وإذا وقع التعارض بين ما يدعيه صاحب الكشف وما يقرره العقل أو يدل عليه النص، فلمن تكون الكلمة الأخيرة؟ هذه الأسئلة ليست تفصيلية، بل تمسّ أساس العلاقة بين الإنسان والحقيقة.

إن العقل ليس عدوًا للروح، كما أن الكشف ليس بالضرورة نقيضًا للعقل. فالإنسان كائن مركب، يحتاج إلى البرهان كما يحتاج إلى السكينة، ويحتاج إلى الفهم كما يحتاج إلى الحضور. والعقل في معناه العميق ليس مجرد آلة حسابية باردة، بل قدرة على التمييز، وربط الأسباب بالمسببات، وكشف التناقض، وحماية الإنسان من الوهم. ومن هنا فإن مهاجمة العقل باسم الكشف لا تحرر الإنسان، بل تتركه عرضةً للالتباس والدعوى والخداع الداخلي.

وفي المقابل، فإن العقل إذا تحول إلى جفاف مغلق، وأنكر كل ما لا يدخل في صوره البرهانية المباشرة، فقد يعجز عن فهم بعض أبعاد الإنسان. فالخشوع، والمحبة، والتوبة، والطمأنينة، والخوف من الله، ليست معادلات رياضية، بل أحوال يعيشها الإنسان. غير أن كونها لا تختزل في البرهان لا يعني أنها تلغي البرهان. فالقلب يذوق، لكن العقل يزن. والتجربة تحضر، لكن النص يضبط. والباطن ينير، لكن لا يجوز أن يتحول إلى سلطة تلغي المشترك العام بين الناس.

إن الخطأ الأكبر في بعض مسارات التصوف الفلسفي أنه جعل الكشف فوق العقل، أو جعله علمًا خاصًا لا يبلغه أهل النظر. وهنا نشأت نخبوية باطنية خطيرة؛ إذ أصبح الناس طبقات معرفية: عامة تقف عند الظاهر، وخاصة تدرك الباطن، وخاصة الخاصة تكشف لهم الحقائق. وهذا التقسيم قد يكون مفهومًا تربويًا إذا قصد به تفاوت الناس في صفاء القلب والعبادة، لكنه يصبح خطرًا إذا تحول إلى تفويض معرفي يمنح فئة حق تجاوز النص والعقل بدعوى الكشف.

والقرآن لا يخاصم العقل، بل يستدعيه باستمرار: أفلا تعقلون، أفلا تتفكرون، أفلا يتدبرون. كما أنه لا يجعل الإيمان قفزًا فوق الإدراك، بل يربطه بالنظر في الآفاق والأنفس والتاريخ والمصير. وهذا يعني أن الطريق إلى الله ليس طريق إلغاء العقل، بل طريق تهذيبه وتوجيهه. فالعقل إذا استكبر حُجب، وإذا تواضع اهتدى. والقلب إذا صفا أبصر، وإذا انفصل عن الميزان ضلّ. ولذلك فالمطلوب ليس عقلًا بلا قلب، ولا قلبًا بلا عقل، بل إنسان متكامل فيه أدوات المعرفة والهداية.

إن الكشف، إذا كان صحيحًا، لا ينبغي أن يخاف العقل؛ لأن الحقيقة لا تتناقض مع ذاتها. فإذا ادعى الإنسان كشفًا ينهدم أمام العقل الصريح أو يخالف النص الواضح، فالمشكلة ليست في العقل ولا في النص، بل في الدعوى نفسها أو في تفسيرها. أما الكشف الذي يزيد صاحبه تواضعًا، ويعمق فهمه للنص، ويجعله أصدق في العمل، فهو تجربة نافعة في حدودها. لكن لا يجوز أن يصبح أصلًا مستقلًا في الدين أو الفلسفة أو تأويل الوجود.

ومن هنا فإن العلاقة الصحيحة بين الكشف والعقل ليست علاقة صراع، بل علاقة ترتيب. الوحي هو الأصل الأعلى، والعقل أداة الفهم والتمييز، والتجربة الباطنية مجال التدقيق والتحقيق الوجداني. فإذا اختل هذا الترتيب، اختل الإنسان. فإذا أقصى العقل، دخل الوهم. وإذا أقصى القلب، دخل الجفاف. وإذا أقصى الوحي، صار الإنسان يدور حول ذاته

وتجربته. أما إذا اجتمعت هذه العناصر في مواضعها الصحيحة، نشأ إنسان يعرف، ويذوق، ويعمل، ويتواضع.

إن العقل يحمي الكشف من التحول إلى خرافة، والكشف يحمي العقل من التحول إلى جفاف، والنص يحميهما معاً من الانحراف. هذه هي المعادلة التي نحتاج إليها في هذا الفصل. فالمشكلة ليست في أن يكون للإنسان تجربة باطنية، بل في أن يرفع هذه التجربة إلى مرتبة لا تقبل النقد. وليست المشكلة في أن يستخدم الإنسان العقل، بل في أن يجعله منغلقاً على ما لا يدركه مباشرة. إن الإنسان العميق هو الذي لا يخاف السؤال، ولا يحتقر الوجدان، ولا يجعل حاله الخاص حاكماً على الحقيقة العامة.

ولهذا فإن كل تجربة كشفية ينبغي أن تُسأل ثلاثة أسئلة: هل توافق النص؟ هل تقبلها العقول السليمة من حيث عدم التناقض؟ هل تثمر خلقاً وعدلاً وتواضعاً؟ فإذا اختل واحد من هذه الأسئلة، وجب التوقف. لأن الكشف الذي يخاصم النص ليس كشفاً مأموناً، والكشف الذي يهدم العقل ليس نوراً كاملاً، والكشف الذي لا يثمر أخلاقاً ليس طريقاً إلى الله، بل قد يكون لوناً من ألوان التخيل الروحي.

وبذلك نصل إلى نتيجة أولية: الإنسان بين الكشف والعقل ليس مطالباً بأن يختار أحدهما ضد الآخر، بل أن يضع كل واحد في موضعه. فالعقل ميزان، والكشف تجربة، والوحي هداية. وإذا بقي الكشف تجربة تهذيبية داخل ميزان النص والعقل، كان باباً من أبواب صفاء الإنسان. أما إذا تحول إلى سلطة معرفية تعلو عليهما، صار خطراً على الإنسان والحقيقة معاً.

حين ينفصل الكشف عن العقل والنص، لا يبقى مجرد تجربة روحية خاصة، بل قد يتحول إلى سلطة. وهذه من أخطر التحولات في تاريخ التجربة الباطنية؛ لأن الإنسان حين يقول: رأيت، أو كشف لي، أو ألهمت، لا يقدم حجة يمكن مناقشتها بسهولة، بل يقدم

دعوى مغلقة تستمد قوتها من غموضها. فإذا قبلها الآخرون بلا ميزان، نشأت سلطة روحية لا تقوم على البرهان، ولا على النص، ولا على المؤسسة العلمية، بل على التسليم لصاحب الحال. وهنا لا يعود الخطر معرفيًا فقط، بل يصبح اجتماعيًا وأخلاقيًا أيضًا.

إن السلطة الروحية أخطر من السلطة السياسية في بعض الوجوه؛ لأن السلطة السياسية تقهر الجسد غالبًا، أما السلطة الروحية فتدخل إلى الضمير. والإنسان قد يتمرد على حاكم ظالم إذا رأى ظلمه، لكنه قد يصعب عليه التمرد على من يعتقد أنه يتحدث من مقام القرب أو الكشف. ومن هنا فإن ادعاء الباطن قد يتحول، إذا لم يُضبط، إلى شكل من أشكال الهيمنة على المريدين والأتباع، حيث تتعطل الأسئلة باسم الأدب، ويتراجع العقل باسم التسليم، ويصبح الاعتراض علامة نقص في الطريق لا حقًا مشروعًا في الفهم.

وهنا يظهر الفرق بين الشيخ المربي والشيخ المتسلط. الشيخ المربي يعين الإنسان على أن يصبح أصدق مع الله، أكثر استقلالًا في ضميره، أعمق فهمًا للنص، وأقوى قدرة على محاسبة نفسه. أما الشيخ المتسلط فيصنع حوله دائرة من الطاعة المغلقة، ويجعل الطريق إليه بدل أن يكون الطريق إلى الله، ويحول التربية إلى تبعية. الأول يحرر المريد من نفسه، والثاني قد يربطه بشخصه. الأول يقود إلى العبودية لله، والثاني قد يصنع عبودية روحية لبشر.

ولذلك فإن العقل هنا ليس ترفًا، بل حماية. العقل لا يدخل الطريق الروحي ليطفئ نوره، بل ليمنع النار من أن تلتبس بالنور. إنه يسأل: هل هذا القول منضبط؟ هل هذه الدعوى موافقة للنص؟ هل هذه الطاعة مشروعة؟ هل هذا المقام يثمر تواضعًا أم استعلاء؟ هل هذا الكشف يهدي إلى العمل أم يعطل المسؤولية؟ وهذه الأسئلة ليست قلة أدب مع الروح، بل هي صيانة للروح من الانحراف. فكل طريق يمنع السؤال باسم القداسة معرض لأن يتحول إلى بنية استبداد.

إن القرآن لا يلغي التلقي، لكنه يرفض تعطيل الوعي. فقد عاتب أقوامًا لأنهم اتبعوا آباءهم بلا بصيرة، وذمّ من يطيع السادة والكبراء حتى يوردوه موارد الهلاك، وفتح باب النظر والتدبر. وهذا يعني أن الإنسان لا يعفى من مسؤوليته لأنه اتبع صاحب مقام أو جماعة أو شيخًا أو سلطة. فالمسؤولية القرآنية فردية في جوهرها: لا يحمل أحد عن أحد وعيه النهائي. ومن هنا فإن أي تجربة روحية تصدر وعي الإنسان باسم الكشف تخالف الروح القرآنية التي تجعل الإنسان مسؤولاً عن اختياره واتباعه.

وقد نشأت في بعض البيئات الصوفية لغة تميز بين أهل الظاهر وأهل الباطن تمييزًا حادًا، حتى صار الظاهر يوحى بالنقص، والباطن يوحى بالامتياز. وهذا التمييز إذا قصد به أن بعض الناس أعمق حضورًا وأصدق قلبًا فهو أمر مفهوم، أما إذا قصد به أن هناك طبقة روحية لها حق تجاوز المعنى الظاهر للنص أو الأحكام العامة، فهو خطر. لأن تقسيم الناس إلى أصحاب ظاهر وأصحاب حقيقة قد يتحول إلى هرم معرفي مغلق، يحتكر فيه بعضهم الفهم الأعلى، ويصير الباقيون مطالبين بالتسليم.

إن الظاهر في القرآن ليس قشرة ميتة، بل مجال التكليف والعدل والبيان. والباطن ليس بديلًا عنه، بل روحه. فإذا انفصل الباطن عن الظاهر ضل، وإذا خلا الظاهر من الباطن جف. والخلل في بعض التصوف الفلسفي أنه جعل الباطن أحيانًا عالمًا مستقلًا يمكنه أن يعيد تفسير الظاهر بما يشاء. وهنا لا يعود النص حاكمًا، بل يصبح مادة يتصرف بها التأويل. ومن هذه اللحظة يبدأ العقل النقدي في الانسحاب، ويبدأ الغموض في التقدم بوصفه علامة عمق.

لكن الغموض ليس دائمًا عمقًا. قد يكون العمق واضحًا، وقد يكون الغموض ستارًا للاضطراب. والنص القرآني، مع عمقه العظيم، يخاطب الإنسان بلغة هادية، لا بلغة تلغي إمكانية الفهم العام. صحيح أن للقرآن طبقات من الدلالة والتدبر، لكنه لا يتحول إلى رموز

مغلقة لا يملك مفاتيحها إلا أصحاب الكشف. وإذا جعلنا النص كذلك، فقد سحبناه من الأمة كلها وسلمناه إلى نخبة باطنية، وهذا قلب لطبيعة الهداية القرآنية.

ومن هنا فإن العقل لا يقف ضد الكشف إلا حين يتجاوز الكشف حدوده. فإذا قال صاحب التجربة: هذا ما وجدته في قلبي، وهذا ما أعانني على الإخلاص، وهذا ما جعلني أخشع في صلاتي، فالعقل لا يعترض. أما إذا قال: هذا هو معنى النص الحقيقي وإن خالف ظاهره، أو هذا حكم خاص كشف لي، أو هذه حقيقة وجودية لا يدركها أهل البرهان، فهنا يجب أن يتدخل العقل والنص معًا. لأن الدين العام لا يُبنى على التجارب الخاصة، ولا تُترك الأمة لسلطة ما لا يمكن فحصه.

وهذا لا يعني أن العقل معصوم في كل استعمالاته. فالعقل قد يتكبر، وقد يضيق، وقد يتحول إلى أداة جدل لا إلى طريق فهم. لكن علاجه لا يكون بالغاءه، بل بتهذيبه. كما أن القلب قد يصفو، وقد يتوهم؛ وعلاجه لا يكون بإنكاره، بل بضبطه. فالمطلوب ليس أن ينتصر العقل على القلب، ولا القلب على العقل، بل أن ينتظم الاثنان تحت هداية الوحي ومقاصد الشرع وثمار الأخلاق.

إن الكشف إذا صحَّ ينبغي أن يجعل صاحبه أكثر خضوعًا للنص لا أقل، وأكثر تواضعًا للعقل لا أكثر استخفافًا به، وأكثر رحمة بالناس لا أكثر تعاليًا عليهم. فإذا حدث العكس، فلا بد من الريبة. لأن النور الحقيقي لا ينتج كبرياءً، والقرب الحقيقي لا ينتج احتقارًا للناس، والمعرفة الصادقة لا تخاف من الميزان. أما الدعوى التي لا تعيش إلا في الظلام ولا تقوى على السؤال، فهي أقرب إلى الوهم منها إلى الكشف.

ولذلك فإن تحرير الإنسان في المجال الباطني يقتضي تحريره من نوعين من الاستبداد: استبداد العقل الجاف الذي ينكر كل تجربة لا يستطيع قياسها، واستبداد الكشف غير المنضبط الذي يطلب التسليم بلا برهان. الإنسان يحتاج إلى عقل مفتوح وقلب منضبط.

يحتاج إلى ذوق لا يلغي النص، وإلى نقد لا يقتل الروح. وبهذا وحده يمكن للتجربة الباطنية أن تبقى مصدر تركية لا مصدر هيمنة.

في النهاية، فإن الإنسان بين الكشف والعقل هو الإنسان بين حاجته إلى المعنى وحاجته إلى الميزان. فالمعنى بلا ميزان قد يتحول إلى وهم، والميزان بلا معنى قد يتحول إلى جفاف. والتجربة الباطنية حين توضع في موضعها الصحيح تمنح الإنسان عمقاً، لكنها حين تتجاوز هذا الموضع قد تصنع طبقة من الغموض والسلطة والدعوى. ومن هنا فإن طريق النجاة ليس إلغاء الكشف، بل إخضاعه للنص والعقل والخلق؛ وليس تقديس العقل المجرد، بل فتحه على ما يركي الإنسان ويعيده إلى صدقه.

تكشف هذه المرحلة أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بالعقل وحده، ولا بالكشف وحده. فالعقل يمنحه الميزان، والكشف يمنحه الإحساس الداخلي بالمعنى، والوحي يمنح الاثنين معاً أفق الهداية والضبط. فإذا انفرد العقل بلا قلب، جفّ وتحول إلى آلة جدل وحساب. وإذا انفرد الكشف بلا عقل، اضطرب وتحول إلى دعوى لا يمكن التحقق منها. وإذا انفصل الاثنان عن الوحي، صار الإنسان يدور حول ذاته، مرة باسم البرهان، ومرة باسم الذوق.

وقد تبين أن الكشف، في حدوده الصحيحة، يمكن أن يكون تجربة نافعة لصاحبه، تعمق حضوره مع الله، وتزيده صدقاً وتواضعاً، وتكشف له بعض أمراض نفسه. لكنه لا يصبح بذلك مصدرًا عامًا للمعرفة، ولا حجة على الناس، ولا أصلاً في تأويل النصوص، ولا مقاماً يعلو على العقل والشرعية. فالكشف إن صحّ فهو خاص، أما الوحي فعام. والكشف حال، أما النص فميزان. والكشف قد يضيء لصاحبه طريقاً، لكنه لا يملك أن يشرّع طريقاً للأمة.

كما ظهر أن أخطر ما يصيب التجربة الباطنية هو تحولها إلى سلطة روحية مغلقة. فحين يقول الإنسان: كُشف لي، أو ألهمت، أو رأيت، ثم يطلب من الآخرين التسليم بلا

سؤال، فإننا لا نكون أمام تركية، بل أمام إمكان جديد للاستبداد. وقد يكون الاستبداد الروحي أشد خفاءً من الاستبداد السياسي، لأنه لا يقهر الجسد وحده، بل يدخل إلى الضمير باسم الأدب والتسليم والمقام.

ومن هنا كانت ضرورة العقل النقدي داخل التجربة الروحية. لا ليطفئها، بل ليحرسها. فالعقل يسأل، ويميز، ويردّ الدعوى إلى معيارها. والنص يهدي، ويضبط، ويحفظ حدود العبودية. والخلق يكشف الثمرة. فإذا كان الكشف يزيد صاحبه رحمة وتواضعاً وصدقاً، بقي في دائرة النفع. أما إذا أورثه تعالياً، أو جرأة على النص، أو تعطيلاً للعقل، أو سلطة على الناس، فهو كشف ملتبس أو وهم يحتاج إلى ردّ.

وبذلك تنتهي هذه المرحلة إلى أن العلاقة السليمة بين الكشف والعقل ليست علاقة حرب، بل علاقة ترتيب وتكامل. الوحي هو الأصل، والعقل أداة الفهم والتمييز، والكشف تجربة ذوقية خاصة، والخلق ثمرة الاختبار. فإذا بقي كل عنصر في موضعه، أمكن للإنسان أن يجمع بين النور والميزان. أما إذا اختل الترتيب، تحول النور المزعوم إلى ظلمة، وتحول الميزان المجرد إلى جفاف.

الفصل السادس

نقد التجربة الصوفية

لا يصح نقد التجربة الصوفية من خارجها نقدًا متعجلًا، كما لا يصح تقديسها من داخلها تقديسًا يمنع السؤال. فالتصوف، في تاريخه الطويل، ليس ظاهرة واحدة بسيطة، بل هو طبقات ومسارات ولغات وتجارب. فيه الزهد والتربية والمحاسبة، وفيه الحب والذوق والوجد، وفيه أيضًا الفلسفة والرمز والتأويل والغلو. ومن هنا فإن النقد العادل لا يبدأ من الحكم المسبق، بل من التمييز؛ لأن من يخلط بين التصوف السلوكي والتصوف الفلسفي، أو بين التزكية والميتافيزيقا، أو بين الذوق الخاص والمعرفة العامة، سيقع لا محالة في ظلم أو تبسيط.

لقد قدّم التصوف السلوكي إضافة لا يمكن إنكارها إلى فهم الإنسان المسلم. فقد أعاد الانتباه إلى الداخل، إلى النية، والخاطر، والرياء، والعجب، والكبر، وحب الظهور، وخداع النفس. وكان في ذلك قريبًا من الروح القرآنية التي لا تكتفي بإصلاح ظاهر الفعل، بل تسأل عن القلب الذي صدر عنه الفعل. فالإنسان قد يفعل الخير طلبًا للمدح، وقد يطلب العلم ليعلو على الناس، وقد يزهد ليُرَى زاهدًا، وقد يتكلم عن الإخلاص وهو أسير صورته. وهذه المنطقة الدقيقة من النفس هي مما أحسن التصوف السلوكي كشفه وتحليله.

لكن هذه الإضافة الروحية لا تعني أن التجربة الصوفية كلها فوق النقد. فحين انتقل التصوف من مجال تزكية النفس إلى مجال تفسير الوجود، دخل في منطقة أكثر خطورة. فظهرت مفاهيم كبرى مثل الفيض، ووحدة الوجود، والإنسان الكامل، والتجليات، والمراتب الوجودية، والمعرفة الكشفية، والفناء الوجودي. وهذه المفاهيم لم تتولد كلها من النص القرآني تولدًا مباشرًا، بل دخل بعضها من بيئات فلسفية سابقة، ثم أعيدت صياغته بلغة إسلامية. وهنا يصبح النقد ضرورة علمية، لا عداءً للروح.

إن المشكلة المركزية في التصوف الفلسفي ليست أنه حاول تعميق التجربة، بل أنه جعل التجربة أحياناً حاكمة على النص. فبدل أن يكون النص هو الأصل الذي تُفهم في ضوءه التجربة، صارت بعض التجارب والنظريات السابقة هي الإطار الذي يُعاد تأويل النص داخله. وهذا قلب خطير في ترتيب المعرفة. فالنص لا يعود مصدرًا للمعنى، بل مادة لإنتاج معنى سبق تقريره في جهاز فلسفي أو ذوقي.

ومن هنا فإن أخطر ما في التصوف الفلسفي هو التأويل المتعسف. فالتأويل في ذاته ليس مرفوضاً بإطلاق، لأن النصوص قد تحمل مستويات من الدلالة، ولأن اللغة بطبيعتها واسعة. لكن التأويل يصبح متعسفاً حين يقطع الصلة باللسان والسياق والمقصد، وحين يحمل الآية أو الحديث معنى لا يدل عليه النص إلا بتكلف شديد، فقط من أجل أن ينسجم النص مع نظرية سابقة. عندئذ لا نكون أمام تدبر، بل أمام إسقاط.

وقد ترتب على ذلك أن بعض العبارات الصوفية صارت شديدة الغموض، تحمل وجوهاً متعددة، بعضها يمكن حمله على معنى صحيح، وبعضها يفتح أبواباً خطيرة. وهذا الغموض نفسه أصبح أحياناً علامة عمق في نظر المريدين، مع أن الغموض قد يكون نتيجة اضطراب لا نتيجة عمق. فالعمق القرآني ليس غموضاً مغلقاً، بل نوراً يزداد اتساعاً كلما تدبره الإنسان. أما الغموض الذي لا ينضبط ولا يثمر عملاً واضحاً، فقد يكون ستاراً يخفي خللاً في المفهوم.

إن نقد التصوف لا يعني إلغاء الباطن، بل حمايته. ولا يعني رفض المحبة، بل ردها إلى مقام العبودية. ولا يعني إنكار الذوق، بل منعه من أن يتحول إلى سلطة فوق النص والعقل. ولا يعني مهاجمة الزهد، بل تنقيته من الهروب من العمران. فالمطلوب ليس تجفيف الروح، بل تحريرها من الالتباس. وليس المطلوب استبدال القلب بعقل بارد، بل جمع القلب والعقل تحت ميزان الوحي والخلق.

وهذا يبدأ النقد الحقيقي للتجربة الصوفية من قاعدة واضحة: ما وافق النص وأثمر تزكية وعدلاً ورحمة وتواضعاً، فهو من كنوز التجربة الروحية. وما خالف النص، أو عطلّ العقل، أو أنتج استعلاءً روحياً، أو جعل الباطن ذريعة لتجاوز الظاهر، أو جعل الكشف مصدراً للسلطة، فهو محتاج إلى نقد وردّ. ولا ينبغي أن يمنعنا جمال بعض العبارات من سؤالها، ولا صلاح بعض الرجال من نقد نظرياتهم، ولا عمق بعض الأحوال من وزنها بميزان الشرع والعقل.

وهكذا فإن هذا الفصل لا يريد أن يهدم التجربة الصوفية، بل أن يميز داخلها بين النور والالتباس، بين التزكية والغلو، بين الروحانية الأصيلة والفلسفة المستعارة، بين الحب القرآني والعشق الميتافيزيقي، بين الفناء الأخلاقي والفناء الوجودي، بين الذوق الخاص والمعرفة الملزمة. وهذا التمييز هو وحده الذي ينصف التصوف وينصف الحقيقة معاً.

إن نقد التصوف الفلسفي لا يمكن أن يكون جاداً ما لم يذهب إلى أصوله المفهومية، لا إلى عباراته المتفرقة فقط. فالمشكلة ليست في جملة غامضة هنا أو عبارة شطحية هناك، بل في الجهاز النظري الذي جعل مثل هذه العبارات ممكنة ومقبولة ومؤثرة. وحين ننظر إلى هذا الجهاز نجد أن بعض مفاهيمه الكبرى لم تنشأ من داخل البيان القرآني مباشرة، بل تشكلت في فضاء تداخل فيه الموروث الإسلامي مع الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة وبعض التصورات الغنوصية والهرمسية. ومن هنا فإن الإنصاف العلمي يقتضي ألا نقرأ هذه المفاهيم وكأنها امتداد طبيعي للنص، بل بوصفها بناءً مركباً يحتاج إلى تفكيك. وأول هذه المفاهيم هو مفهوم وحدة الوجود. وهذا المفهوم، مهما حاول بعض شارحيه تهذيبه أو تفسيره تفسيراً لا يصادم التوحيد، يبقى من أكثر المفاهيم التباساً في تاريخ الفكر الإسلامي. فالمعنى القرآني للتوحيد يقوم على تمييز حاسم بين الخالق والمخلوق، وبين الرب والعبد، وبين من له الوجود الواجب المطلق ومن وجوده مفتقر مخلوق. أما لغة وحدة الوجود،

في بعض صيغها، فإنها تضعف هذا التمييز، أو تجعله تمييزاً في مرتبة الإدراك لا في حقيقة الوجود، أو تتحدث عن العالم بوصفه تجلياً للحقيقة الواحدة. وهنا يبدأ الخطر؛ لأن الحدود التي يحفظها القرآن بوضوح تصبح في هذه اللغة قابلة للسيولة والرمز والتأويل.

وقد يقال إن المقصود بوحدة الوجود عند بعضهم ليس أن الخالق هو المخلوق، بل أن كل وجود قائم بالله، وأن الموجودات لا استقلال لها عنه. وهذا معنى يمكن قبوله إذا بقي في إطار الافتقار والقيومية، لا في إطار وحدة الحقيقة الوجودية. لكن المشكلة أن اللغة التي استعملت كثيراً لم تقف عند هذا الحد، بل تجاوزته إلى تعبيرات تجعل الفرق بين الحق والخلق غائماً، أو تجعل الكثرة مظهرًا للحقيقة الواحدة، أو تجعل الوجود الحقيقي لله وحده وما سواه ظهوراً أو ظلاً أو تجلياً. وهذه العبارات، حتى إذا أمكن تأويل بعضها، تظل محملة بمخاطر كبرى لأنها تفتح باباً لتذويب التوحيد في ميتافيزيقا الوحدة.

إن القرآن لا يحتاج إلى وحدة الوجود لكي يثبت قرب الله من خلقه. فهو يثبت القرب دون الحلول، والإحاطة دون الاتحاد، والقيومية دون تذويب العالم في الذات الإلهية. يقول إن الله قريب، لكنه يقول أيضاً إنه رب العالمين. يقول إنه مع عباده بعلمه ونصره وتأيدته، لكنه لا يجعل هذه المعية إلغاءً للفارق بين الخالق والمخلوق. ولذلك فإن الرؤية القرآنية أكثر توازناً من كل لغة فلسفية تجعل القرب على حساب التنزيه، أو التنزيه على حساب الهداية والحضور.

والمفهوم الثاني هو نظرية الفيض، وهي من أوضح علامات التأثير بالأفلاطونية المحدثه. ففي هذه الرؤية يصدر الوجود عن الواحد في مراتب متدرجة، وكأن الكثرة تنبع من الأصل الأول عبر سلاسل وجودية. وحين دخل هذا التصور إلى بعض صيغ التصوف الفلسفي، أعيدت صياغته بلغة التجلي والمراتب والحضرات. غير أن هذا التصور لا يشبه البنية القرآنية للخلق. فالقرآن يتحدث عن خلق بإرادة وقدرة وأمر، لا عن صدور ضروري

أو فيض وجودي. والفرق بين الخلق والفيض ليس لفظيًا، بل جوهرى؛ فالخلق يؤكد الإرادة والربوبية والفعل الإلهي الحر، أما الفيض فقد يحمل في بنيته تصورًا أقرب إلى الضرورة الوجودية والتدرج الميتافيزيقي.

إن الفرق بين أن يقول الإنسان إن الله خلق العالم، وبين أن يقول إن العالم فاض عن الواحد، فرق في تصور العلاقة بين الله والعالم. في الخلق يبقى الله ربًا فاعلاً مريدًا، ويبقى العالم مخلوقًا حادثًا مفتقرًا. أما في الفيض فقد يضعف معنى الإرادة الحرة، ويصبح العالم كأنه امتداد أو صدور عن الأصل. ومن هنا فإن إدخال نظرية الفيض في التصور الإسلامي ليس مجرد استعارة فلسفية بريئة، بل تغيير في البنية العميقة لفهم الوجود.

والمفهوم الثالث هو الإنسان الكامل. وهذا المفهوم يمكن أن يحمل معنى تربويًا شريفًا إذا قصد به الإنسان الذي تحقق بأعلى درجات العبودية والخلق، واقتدى بالنموذج النبوي في الرحمة والصدق والعدل. لكن التصوف الفلسفي لم يكتف بهذا المعنى، بل رفع الإنسان الكامل أحيانًا إلى موقع كوني، وجعله مظهرًا جامعًا للأسماء والصفات، أو واسطة بين الحق والخلق، أو مرآة للحقيقة الكلية. وهنا خرج المفهوم من التربية إلى الأنطولوجيا، ومن القدوة الأخلاقية إلى المركزية الوجودية.

والقرآن لا يحتاج إلى هذا البناء لكي يكرم الإنسان. فالإنسان في القرآن مكرم، مستخلف، حامل للأمانة، معلم بالأسماء، لكنه يبقى عبدًا. وهذه النقطة هي الحاسمة. التكريم لا يلغي العبودية، والاستخلاف لا يجعل الإنسان واسطة وجودية، وتعليم الأسماء لا يخرج من محدوديته. أما حين يتحول الإنسان الكامل إلى مركز كوني، فإننا نتقل إلى رؤية أخرى للإنسان، رؤية لا تخلو من أثر فلسفي واضح، وقد تحمل في داخلها خطر تضخيم مقام الإنسان باسم الروح.

ومن هنا فإن النقد لا يستهدف كرامة الإنسان، بل يحميها. فالكرامة القرآنية قائمة على أن الإنسان عبد مكرم، لا على أنه كائن يلتبس بالوجود الإلهي أو يمثل مركزًا ميتافيزيقيًا

للكون. وإذا فقد الإنسان عبوديته فقد ميزانه. ومن هنا فإن كل خطاب يرفع الإنسان فوق مقام العبودية، ولو باسم الكمال، يحتاج إلى مراجعة شديدة.

أما التأويل، فهو الأداة التي سمحت لهذه المفاهيم بالدخول إلى النص. فإذا كانت النظرية تقول بوحدة الوجود، أو بالفيض، أو بالإنسان الكامل بوصفه مركزاً كونياً، فلا بد أن تُقرأ الآيات والأحاديث بطريقة تخدم هذا البناء. وهنا تبدأ عملية تأويل واسعة لآيات النور، والوجه، والقرب، والتجلي، والروح، والأسماء، والخلق. وتصبح اللغة القرآنية، التي نزلت لهداية الإنسان وتكليفه وتركيبته، جزءاً من نظام رمزي معقد لا يدركه إلا أهل الإشارة.

وهذا التحول خطير؛ لأنه ينقل القرآن من كتاب هداية إلى مادة رمزية لنخبة تأويلية. ولا يعني ذلك إنكار العمق القرآني أو تعدد مستويات التدبر، لكن العمق شيء، وتحويل النص إلى رموز فلسفية شيء آخر. العمق القرآني يزيد النص وضوحاً وتأثيراً، أما التأويل الفلسفي المتعسف فقد يجعله تابعاً لنظام سابق. وهنا يفقد النص سلطته الأصلية، ويصبح خاضعاً لما يُراد منه أن يقول.

إن التصوف الفلسفي، بهذا المعنى، لم يكن مجرد تعبير عن وجدان روحي، بل مشروع إعادة قراءة للوجود والنص والإنسان. وهذا المشروع يحتاج إلى نقد شجاع؛ لأنه حين ينجح في فرض لغته، يجعل الاعتراض عليه يبدو اعتراضاً على الروحانية نفسها. لكن الحقيقة أن النقد هنا ليس ضد الروح، بل ضد تسييد نظرية فلسفية على النص. وليس ضد الحب، بل ضد ذوبان الحب في ميتافيزيقا الوحدة. وليس ضد التزكية، بل ضد استبدالها ببناء رمزي غامض.

ومن جهة أخرى، لا يصح أن نرmi كل التراث الصوفي بتهمة واحدة. ففي داخل التصوف نفسه أصوات حذرة، وتجارب سلوكية منضبطة، ومربين جعلوا معيار الطريق هو

الاتباع والخلق. وهؤلاء يجب إنصافهم. بل إن كثيرًا من نقد التصوف الفلسفي يمكن أن يستند إلى روح التصوف السلوكي نفسه؛ لأن الصوفي المربي يعرف أن الدعوى أخطر آفات الطريق، وأن العجب قد يتسلل حتى إلى أهل العبادة، وأن كل حال لا يثمر تواضعًا فهو فتنة. ومن هنا فإن نقد التصوف الفلسفي ليس خروجًا على كل التصوف، بل قد يكون دفاعًا عن أصدق ما فيه.

إن السؤال النهائي هنا هو: ماذا فعلت هذه المفاهيم بصورة الإنسان؟ لقد جعلت الإنسان أحيانًا كائنًا متعاليًا بلغة الروح، بدل أن تجعله عبدًا مسؤولًا بلغة القرآن. جعلت كماله في إدراك مقامات وجودية، بدل أن تجعله في الصدق والعدل والرحمة والعبودية. جعلت المعرفة الخاصة أحيانًا أعلى من العمل العام، والباطن أعلى من الظاهر، والذوق أعلى من البيان. وهذا كله يحتاج إلى إعادة ترتيب.

فالإنسان في القرآن لا يكتمل بأن يعرف أسرار الوجود المزعومة، بل بأن يعرف ربه، ويعرف نفسه، وقيم العدل، ويزكي قلبه، ويعمر الأرض. لا يكتمل بالغموض، بل بالصدق. لا يكتمل بالسطح، بل بالاستقامة. لا يكتمل بأن يذوب، بل بأن يعبد. لا يكتمل بأن يزعم الكشف، بل بأن تظهر ثمرة الإيمان في حياته. وهذه البساطة القرآنية العميقة هي التي يجب أن تكون معيار نقد كل بناء صوفي أو فلسفي.

وبذلك يتضح أن نقد التصوف الفلسفي ليس هامشًا في هذا القسم، بل هو قلبه المنهجي. لأننا نريد أن نعرف الإنسان، لا أن نغرقه في نظام رمزي يلتبس فيه مقامه. والإنسان لا يحتاج إلى أن يُرفع فوق حدوده لكي يكون عظيمًا؛ يكفي أنه مكرم، مسؤول، قادر على التزكية، مفتوح على الله بالعبودية، ومكلف بال عمران. هذه الصورة القرآنية أعمق وأصفى من كل تضخيم فلسفي، لأنها تحفظ للإنسان عظيمته وحدوده معًا.

بعد هذه الرحلة الطويلة في عالم التجربة الصوفية، يصبح من الممكن الوصول إلى رؤية أكثر توازنًا وإنصافًا. فالتصوف ليس خطأ خالصًا كما تصوره بعض القراءات المتعجلة، وليس حقيقة مطلقة فوق النقد كما تصوره بعض أتباعه. إنه تجربة إنسانية وروحانية واسعة، فيها ما يضيء طريق الإنسان إلى نفسه وربه، وفيها ما يحتاج إلى مراجعة صارمة حين يتجاوز حدوده ويتحول إلى بناء معرفي أو ميتافيزيقي لا ينسجم مع الميزان القرآني.

لقد كشف التصوف السلوكي عن حقيقة عميقة أهملتها كثير من المناهج الأخرى، وهي أن الإنسان لا يعيش في الخارج فقط، بل في الداخل أيضًا. وأن معاركة الكبرى لا تدور في المجتمع والدولة والتاريخ وحدها، بل تدور كذلك في القلب والنية والخاطر والرغبة والأنا. وقد كان هذا الاكتشاف من أعظم إضافات التصوف إلى فهم الإنسان؛ لأنه أعاد الاعتبار إلى مناطق الرياء والعجب والكبر والخداع الذاتي، وهي مناطق لا تكشفها السياسة ولا الاقتصاد ولا الفلسفة النظرية وحدها.

كما أعاد التصوف السلوكي التذكير بأن المعرفة لا تكتمل بمجرد الفهم العقلي، بل تحتاج إلى معاشة وذوق وحضور. فالإنسان قد يعرف الحق ولا يعيشه، وقد يحفظ الحكمة ولا يتحول بها، وقد يقرأ عن الرحمة دون أن يصبح رحيماً. ومن هنا جاءت قيمة التزكية، والمحاسبة، والمراقبة، والخلة، والذكر، بوصفها وسائل لتقريب المسافة بين المعرفة والسلوك، وبين الإيمان والحياة.

لكن هذه الإضافات الحقيقية لا تمنع من رؤية الإشكالات الكبرى التي ظهرت في بعض مسارات التصوف الفلسفي. فحين تحولت التجربة الباطنية إلى مصدر للمعرفة العامة، وارتفع الكشف إلى مقام موازٍ للوحي والعقل، وبدأت مفاهيم مثل وحدة الوجود والفيض والإنسان الكامل تعيد تشكيل صورة الإنسان والكون، دخل التصوف في منطقة

أخرى غير منطقة التزكية. لم يعد السؤال: كيف يطهر الإنسان قلبه؟ بل أصبح: ما طبيعة الوجود؟ وما موقع الإنسان فيه؟ وكيف تُفهم النصوص في ضوء هذه الرؤية؟ وهنا بدأ التداخل بين الروحانية والفلسفة.

وقد تبين أن المشكلة المركزية لم تكن في الرغبة في تعميق التجربة، بل في استعارة أنساق فلسفية سابقة ثم إعادة قراءة النصوص في ضوءها. فبدل أن تنبع المفاهيم من القرآن، أصبح القرآن أحياناً يُفسر من خلال هذه المفاهيم. وبدل أن يكون النص حاكمًا على النظرية، أصبحت النظرية إطارًا حاكمًا على النص. ومن هنا نشأ كثير من التأويل المتعسف، وكثير من الغموض الذي ألبس لباس العمق، وكثير من العبارات التي يمكن أن تحمل معاني متناقضة بحسب القارئ.

إن التجربة الروحية الصادقة لا تحتاج إلى هذه البنية الميتافيزيقية المعقدة. فالإنسان يستطيع أن يحب الله دون أن يقول بوحدة الوجود، وأن يزكي نفسه دون أن يؤمن بالفيض، وأن يذوق أثر الإيمان دون أن يجعل الكشف مصدرًا للمعرفة العامة، وأن يقترب من الله دون أن يذيب الفرق بين الخالق والمخلوق. بل إن قوة التجربة الروحية الحقيقية تكمن في بساطتها وصدقها، لا في تعقيدها النظري.

ومن هنا فإن النقد الذي وُجه إلى التصوف الفلسفي في هذا الكتاب لا يستهدف الروحانية، بل يحاول إنقاذها من أن تتحول إلى فلسفة بديلة عن الوحي. فليست المشكلة في الذكر، بل في تحويل الذكر إلى نظرية في الوجود. وليست المشكلة في المحبة، بل في جعل المحبة مبررًا لتدوين الحدود التي أقامها القرآن. وليست المشكلة في التزكية، بل في رفع بعض الأحوال إلى مرتبة الحقيقة المطلقة.

والأهم من ذلك كله أن التجربة الصوفية كشفت لنا شيئًا مهمًا عن الإنسان نفسه. فقد أظهرت أن الإنسان كائن يتجاوز الظاهر دائمًا، ويبحث عن المعنى، ويشتاق إلى السكينة،

ويريد أن يعرف أكثر مما تسمح به الحواس، وأن يعيش أكثر مما تسمح به المفاهيم. وهذه الحاجة حقيقية وأصيلة. لكن الحاجة إلى المعنى لا تبرر التخلي عن الميزان، والشوق إلى الغيب لا يبرر ادعاء امتلاكه، والرغبة في القرب من الله لا تبرر تجاوز حدود العبودية.

إن الإنسان، كما ظهر في هذا القسم، ليس عقلاً فقط، لكنه ليس ذوقاً فقط أيضاً. وليس ظاهراً فقط، ولا باطناً فقط. إنه كائن يعيش على الحد الفاصل بين العالمين. يحتاج إلى القلب لكي لا يجف، وإلى العقل لكي لا يضل، وإلى الوحي لكي لا يتوه بين القلب والعقل. وهذه الثلاثية هي التي تحفظ توازنه.

ولعل الخطأ الأكبر في كثير من المشاريع الفكرية والروحية هو اختزال الإنسان في أحد أبعاده. فهناك من اختزله في الجسد، وهناك من اختزله في العقل، وهناك من اختزله في المجتمع، وهناك من اختزله في الروح. أما القرآن فإنه يرفض كل هذه الاختزالات؛ لأنه يرى الإنسان كائناً مركباً من المادة والمعنى، والعقل والقلب، والحرية والتكليف، والضعف والتكريم، والطين والنفخة.

ومن هنا فإن القيمة الحقيقية للتصوف لا تكمن في نظرياته الكبرى، بل في تذكيره المستمر بأن الإنسان يحمل عالماً داخلياً لا يقل أهمية عن العالم الخارجي. أما إذا تجاوز هذا التذكير وتحول إلى جهاز فلسفي مغلق، فإنه يفقد كثيراً من قوته الأصلية. فالروح حين تتوضع تضيء، وحين تتضخم تضل. والتجربة حين تبقى طريقاً إلى التزكية تنفع، وحين تتحول إلى سلطة معرفية مطلقة تفسد.

وهكذا نصل إلى النتيجة النهائية لهذا الجزء: أن التصوف السلوكي أضاف إلى فهم الإنسان بعداً بالغ الأهمية يتعلق بالقلب والنية والتزكية والمحاسبة، أما التصوف الفلسفي فقد أدخل مفاهيم وإشكالات تحتاج إلى نقد مستمر بسبب ما تحمله من آثار على فهم النص والوجود والإنسان. ومن هنا فإن الإنصاف يقتضي الأخذ بما صحّ من تجربته التربوية، وردّ ما خالف ميزان الوحي والعقل من بنائه النظري.

فالإنسان لا يحتاج إلى أن يصبح كائنًا ميتافيزيقيًا غامضًا لكي يكون عظيمًا. يكفيه أن يكون عبدًا صادقًا، وقلبًا حيًا، وعقلًا يقظًا، وروحًا متصلة بالله، وفاعلاً في التاريخ والعمران. وهذه الصورة أبسط من كثير من النظريات، لكنها أعمق منها جميعًا.

الخاتمة الكبرى للقسم السابع هل التجربة الباطنية تكشف الإنسان؟

نعم، تكشف جانبًا منه، لكنها لا تكشفه كله.

إنها تكشف خوفه الخفي، وشوقه العميق، وأنانيته المقنعة، وحاجته إلى المعنى، وقدرته على التوبة، وعطشه إلى المطلق. تكشف العالم الذي لا تراه العيون ولا تسجله الإحصاءات. لكنها لا تكشف الإنسان كله؛ لأن الإنسان ليس باطنًا فقط، بل هو أيضًا عقل وجسد ومجتمع وتاريخ ودولة وعمران.

ومن هنا فإن الخطأ ليس في التجربة الباطنية، بل في تحويلها إلى التفسير الوحيد للإنسان. فهي نافذة مهمة، لكنها ليست البيت كله. وهي ضوء يكشف زاوية من المشهد، لا المشهد بأكمله.

لقد علمنا هذا القسم أن الإنسان يحمل داخل قلبه عالمًا كاملاً من الرغبات والمخاوف والأحلام والآمال والصراعات، وأن تجاهل هذا العالم يجعل أي فهم للإنسان ناقصًا. لكنه علمنا أيضًا أن هذا العالم الداخلي يحتاج إلى ميزان، وإلا تحول إلى متاهة من الأوهام والدعوى والتأويلات.

ولهذا فإن الإنسان لا يُفهم بالذوق وحده، ولا بالعقل وحده، ولا بالنص وحده، بل من خلال تفاعل هذه الأبعاد جميعًا. فالذوق يمنحه الحضور، والعقل يمنحه التمييز، والوحي يمنحه الهداية.

وبذلك نغادر عالم التجربة الباطنية لننتقل إلى القسم الثامن:

الإنسان في القرآن

حيث لن نبدأ من الفلسفة، ولا من التصوف، ولا من علم النفس، بل من الرواية
القرآنية نفسها؛ لنرى كيف قدّم القرآن الإنسان، وكيف رسم صورته الكلية، وكيف جمع في
هذه الصورة بين الطين والنفخة، والضعف والتكريم، والسقوط والصعود، والحرية
والتكليف، في واحدة من أعظم الرؤى الإنسانية التي عرفها التاريخ.

القسم الثامن
الإنسان في القرآن

تمهيد القسم

قانونا الصيرورة الإنسانية في القرآن

لا يمكن الدخول إلى صورة الإنسان في القرآن من غير الإمساك بالقانونين الحاكمين لحركته الوجودية والتاريخية. فالرؤية القرآنية لا تقدم الإنسان بوصفه كائناً ثابتاً مغلقاً، ولا بوصفه جوهرًا مكتملاً منذ لحظته الأولى، بل تقدمه بوصفه كائن صيرورة، ينتقل من حال إلى حال، ومن طور إلى طور، ومن كينونة إلى كينونة أرقى أو أدنى، بحسب ما يفعله بنفسه، وبحسب استجابته للهدى أو سقوطه في الغفلة والهوى والظلم.

القانون الأول هو قانون الانتقال التقدمي في الصيرورة، كما يتجلى في قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِالْشفق، والليل وما وسق، والقمر إذا اتسق، لتركبن طبقاً عن طبق﴾. فالإنسان هنا ليس ساكناً في طبقة واحدة من الوجود، بل راكب لأطوار متتابعة، ينتقل من طور إلى طور، ومن مستوى إلى مستوى، ومن انكشاف إلى انكشاف. وهذه الآية لا تكشف حركة الإنسان الفردية وحدها، بل تكشف بنية الوجود الإنساني نفسه: أن الإنسان لا يفهم بما هو عليه فقط، بل بما يصير إليه. إنه لا يعيش في حالة نهائية، بل في عبور دائم، في ارتقاء أو انحدار، في اتساع أو انغلاق، في تركية أو تدسية.

أما القانون الثاني فهو قانون التغيير الداخلي بوصفه شرطاً للتغيير الخارجي، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. وهذا القانون يمنح الصيرورة بعدها الأخلاقي والتاريخي؛ فانتقال الإنسان من طبق إلى طبق لا يقع آلياً ولا قهرياً، بل يمر عبر الداخل: عبر النفس، والوعي، والإرادة، والقيم، والعزم، والاختيار. لا يتغير المجتمع حتى يتغير الإنسان، ولا تتغير الحضارة حتى يتغير ما في النفوس، ولا تنقلب البنية التاريخية إلا حين ينقلب المركز الداخلي الذي يحكم الفعل والسلوك والرؤية.

ومن هنا فإن القرآن لا يقدم الإنسان بوصفه مفعولاً به في التاريخ، بل بوصفه فاعلاً مسؤولاً في صيرورته. إنه مخلوق، لكنه مكلف. ضعيف، لكنه قادر على التغيير. مبتلى، لكنه ليس محكوماً بالجمود. ظلم و جهول، لكنه قابل للتزكية والتعلم والصعود. من طين، لكنه منفوخ فيه من روح الله. وهذه الجدلية هي قلب الصورة القرآنية للإنسان: أنه كائن بين الأصل والمآل، بين الهبوط والصعود، بين النقص والإمكان، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يصير إليه.

وبذلك يصبح القسم الثامن ليس مجرد عرض للآيات التي تحدثت عن الإنسان، بل محاولة لبناء الصورة القرآنية الكلية للإنسان من داخل قانون الصيرورة. سنقرأ الإنسان مخلوقاً، ومكرماً، ومبتلى، ومستخلفاً، وناسياً ومتذكراً، وظلوماً وجهولاً، وبين الطين والنفخة، وبين الهبوط والصعود، لا كصفات متفرقة، بل كمراحل وأبعاد داخل حركة واحدة: حركة الإنسان وهو يركب طبقاً عن طبق، ولا يتغير في الخارج إلا بقدر ما يغير ما في نفسه في الداخل.

إن هذين القانونين يمنعاننا من قراءة الإنسان قراءة جامدة. فالإنسان في القرآن ليس تعريفاً، بل رحلة. وليس ماهية ساكنة، بل إمكانية مفتوحة. وليس كائناً حتمياً مغلقاً، بل مشروعاً أخلاقياً وروحياً وتاريخياً. ولذلك فإن أعظم ما يقدمه القرآن في فهم الإنسان أنه لا يتركه أسير ضعفه، ولا يخدعه بوهم كماله؛ بل يكشف ضعفه ويمنحه طريق الصعود، يفضح جهله ويدعوه إلى العلم، يذكره بطينه ويفتح له أفق النفخة، يريه قابليته للسقوط ويضع أمامه إمكان الارتقاء.

ومن هنا يبدأ هذا القسم: من الإنسان في القرآن بوصفه كائن صيرورة، لا كائن سكون؛ كائناً لا يكتمل إلا بالحركة، ولا ينهض إلا من الداخل، ولا يغير التاريخ إلا حين يغير نفسه، ولا يركب طبقاً أعلى إلا حين يعبر امتحان الطبقة التي هو فيها.

الفصل الأول الإنسان مخلوقاً

تبدأ الصورة القرآنية للإنسان من حقيقة الخلق. وهذه البداية ليست تفصيلاً عقدياً عابراً، بل هي الأساس الذي يقوم عليه كل فهم لاحق للإنسان. فالإنسان في القرآن لا يبدأ من ذاته، ولا يملك أصل وجوده، ولا يفسر نفسه بنفسه، بل يبدأ من كونه مخلوقاً. ومعنى ذلك أن الإنسان ليس علة نفسه، ولا سيد وجوده المطلق، ولا كائناً مكتفياً بذاته، بل هو كائن مسبوق بالإرادة الإلهية، محمول على القدرة الإلهية، مفتقر في أصل وجوده وبقائه ومصيره إلى خالقه. ومن هنا فإن أول حقيقة في الإنسان ليست قوته، ولا عقله، ولا حريته، بل افتقاره.

غير أن هذا الافتقار لا يهين الإنسان، بل يضعه في موضعه الصحيح. فالإنسان حين يعرف أنه مخلوق لا يصغر، بل يتحرر من وهم التأله. إنه يدرك أن وجوده ليس عبثاً، وأنه لم يُلق في العالم بلا معنى، وأنه ليس مجرد حادث مادي أعمى، بل كائن مقصود بالخلق والتكليف والنداء. ولذلك فإن الخلق في القرآن لا يعني فقط أن للإنسان بداية، بل يعني أن لهذه البداية معنى. فالإنسان مخلوق، إذن هو داخل قصد، وداخل حكمة، وداخل أفق يتجاوز الصدفة العمياء.

إن القرآن يكرر أصل الإنسان المادي بتعبيرات متعددة: من تراب، من طين، من صلصال، من حمأ مسنون، من نطفة، من علقة، من مضغة. وهذه التعددية ليست مجرد وصف بيولوجي أو مادي، بل بناء عميق للوعي الإنساني. فالقرآن يريد للإنسان أن لا ينسى أصله المتواضع. يريد أن يقول له: قبل أن تتكبر بعقلك أو مالك أو قوتك أو سلطانك، تذكر أنك من تراب ونطفة. وقبل أن تحتقر غيرك، تذكر أن أصلك وأصله واحد. وقبل أن تتأله في الأرض، تذكر أنك لم تكن شيئاً مذكوراً.

لكن هذا التذكير بالطين لا يقصد تحقير الإنسان، بل تهذيب وعيه. فالقرآن يجمع دائماً بين التواضع والتكريم، بين الأصل الأرضي والأفق الروحي. الإنسان من طين، لكنه ليس طيناً فقط. من نطفة، لكنه ليس نطفة فقط. من مادة، لكنه ليس مادة مغلقة. وهذه هي الدقة القرآنية التي تميز رؤيته عن الاختزالات المتقابلة: فهو لا يرفع الإنسان إلى مقام الألوهية، ولا يخفضه إلى مجرد مادة. إنه يضعه بين الطين والنفخة، بين الضعف والتكريم، بين الأصل المتواضع والإمكان العالي.

إن وصف الإنسان بأنه مخلوق يعني أيضاً أنه محدود. محدود في علمه، وفي عمره، وفي قدرته، وفي سيطرته على المصير. وهذا الحد ليس عيباً، بل شرط من شروط إنسانيته. فالإنسان لو كان مطلقاً لما كان إنساناً. ولو كان كاملاً من كل وجه لما احتاج إلى هداية ولا ابتلاء ولا تزكية. ومن هنا فإن المحدودية ليست نقيض الكرامة، بل إطارها. فالإنسان مكرم داخل محدوديته، ومسؤول داخل ضعفه، ومطالب بالصعود وهو يعرف أنه ليس مطلقاً. ومن هنا يبدأ أحد أعظم التوترات في الرؤية القرآنية: الإنسان يعرف أنه مخلوق، لكنه يميل إلى نسيان ذلك. وكلما امتلك شيئاً من القوة، توهم أنه أصلها. وكلما اتسعت معرفته، ظن أنه أحاط. وكلما زادت قدرته التقنية أو الاجتماعية أو السياسية، نسي هشاشته الأولى. ولذلك يعود القرآن مراراً إلى الأصل: إلى التراب، إلى النطفة، إلى الضعف، إلى الموت. لا ليكسر الإنسان، بل ليمنعه من أن يكسر غيره بوهم قوته.

إن الخلق يربط الإنسان بربه، لكنه يربطه أيضاً بالكون. فهو ليس غريباً عن المادة، ولا خارج الطبيعة، بل جزء من الأرض التي خلق منها ويعيش عليها ويعود إليها. وهذا يعطي علاقته بالأرض معنى عميقاً؛ فهي ليست مجرد موضوع للاستغلال، بل أصل مادي لحياته ومجال لاستخلافه وموضع امتحانه. فالإنسان الذي يتذكر أنه من الأرض لا يتعامل معها بوصفها غنيمة مطلقة، بل بوصفها أمانة. ومن نسي أنه مخلوق من طين قد يتعامل مع الأرض كما لو كان مالكا مطلقاً لها، فيفسدها باسم القوة أو الربح أو التوسع.

والخلق في القرآن لا ينفصل عن التسوية. فالإنسان لم يُترك مادة خامًا بلا نظام، بل سُويّ وعدّل ورُكّب في أحسن تقويم. وهذا يفتح بابًا آخر: الإنسان ليس مجرد تجمع مادي، بل بناء محكم. في جسده آيات، وفي عقله آيات، وفي قدرته على اللغة والتذكر والاختيار آيات. فإذا كان أصله يذكره بالتواضع، فإن تسويته تذكره بالنعمة. فلا يجوز له أن يحتقر نفسه باسم الطين، ولا أن يتكبر باسم التقويم. إنه بين الأمرين دائمًا: تواضع الأصل، وكرامة الصنعة.

وهنا يتصل قانون الصيرورة الأول بهذا الفصل اتصالًا عميقًا. فالإنسان المخلوق لا يبقى في طبق واحد. يبدأ نطفة، ثم علقه، ثم مضغة، ثم خلقًا آخر، ثم طفلًا، ثم يبلغ أشده، ثم يرد إلى الضعف، ثم يواجه الموت والبعث. هذه الحركة في الخلق ليست مجرد نمو بيولوجي، بل رمز لكون الإنسان كائن أطوار. إن قوله تعالى: ﴿لتركين طبقًا عن طبق﴾ يجد شاهده الأول في جسد الإنسان نفسه، قبل أن يظهر في روحه وتاريخه. فالإنسان منذ خلقه كائن انتقال، لا كائن جمود.

لكن هذه الأطوار الجسدية تشير إلى أطوار أعمق. فالإنسان ينتقل من جهل إلى علم، ومن غفلة إلى وعي، ومن ضعف إلى قدرة، ومن قدرة إلى مسؤولية، ومن مسؤولية إلى حساب. وليس الخلق لحظة انتهت في الماضي، بل هو بداية مسار. فالإنسان مخلوق لكي يصير، لا لكي يبقى في صورته الأولى. ومن هنا فإن الخلق ليس نهاية التعريف، بل افتتاح الصيرورة.

أما القانون الثاني، قانون التغيير الداخلي، فيظهر هنا أيضًا. فالإنسان مخلوق على قابلية، لا على إكراه نهائي. فيه استعداد للهدى واستعداد للضلال، استعداد للشكر واستعداد للكفر، استعداد للتركية واستعداد للتدسية. ولا يتغير مآله إلا بما يفعله بما في نفسه. فالخلق يمنحه الأصل، لكن التغيير الداخلي يصوغ الاتجاه. الله خلقه، لكنه لم يجعله حجرًا بلا إرادة، بل جعله كائنًا مكلفًا قادرًا على أن يتحول من طبق إلى طبق بحسب ما يغير في باطنه من وعي وإرادة وقيم.

ومن هنا فإن القول إن الإنسان مخلوق لا يعني أن مصيره مغلق. بل العكس: لأنه مخلوق من الله، فهو مفتوح على الهداية. ولأنه محدود، فهو محتاج إلى الوحي. ولأنه ضعيف، فهو محتاج إلى الرحمة. ولأنه قابل للتغيير، فهو مسؤول. فالخلق ليس حتمية تسلب الإنسان فعله، بل تأسس لعلاقة بين الخالق والمخلوق، بين الهداية والاختيار، بين الابتداء الإلهي والمسؤولية الإنسانية.

إن الإنسان حين ينسى أنه مخلوق يقع في الوهم الأكبر: وهم الاكتفاء الذاتي. وهذا الوهم هو أصل كثير من الانحرافات. منه تولد القسوة، والاستكبار، واحتقار الضعفاء، وعبادة القوة، وعبادة العلم، وعبادة الذات. فالذي يظن أنه صنع نفسه وحده لا يرى فضلاً لأحد، ولا يرى نعمة، ولا يشعر بالأمانة. ولذلك كان تذكير الإنسان بأصله المخلوق علاجاً قرآنياً للكبر. إنه يرد الإنسان إلى الحقيقة الأولى: لم تكن، فكنت؛ لم تملك، فأعطيت؛ لم تعلم، فعُلمت؛ لم تقدر، فقُدّرت لك الأسباب.

غير أن هذا الوعي بالخلق لا يقود إلى السلبية، كما قد يُساء فهمه. فالإنسان ليس مخلوقاً لكي يستقيل من الفعل، بل لكي يعرف أن فعله أمانة. ليس مخلوقاً لكي يقول: لا قدرة لي، بل لكي يقول: قدرتي ليست مطلقة ولا مستقلة. وليس مخلوقاً لكي يهرب من العالم، بل لكي يعمره وهو يعرف أنه لا يملكه ملكية نهائية. وهذا هو الفرق بين الافتقار الإيماني والانكسار المرضي. الافتقار يحرر الإنسان من الغرور، أما الانكسار المرضي فيعطله. والقرآن لا يريد تعطيل الإنسان، بل تهذيبه.

وهكذا يتضح أن الإنسان مخلوق بمعنى أنه مفتقر، محدود، مقصود، مكرم، قابل للصيرورة، ومسؤول. وهذه المعاني كلها تتجمع في أصل واحد: أنه ليس إلهاً ولا شيئاً مهماً، بل عبد مخلوق له بداية ومعنى وغاية. فإذا فهم الإنسان هذه الحقيقة، دخل إلى نفسه من بابها الصحيح، وعرف أن رحلته كلها تبدأ من الاعتراف بالخلق: من عرف أنه مخلوق عرف أن عليه أن يصير جديراً بما خُلق له.

حين يردّ القرآن الإنسان إلى أصله المخلوق، لا يريد أن يحبسَه في المادة، بل أن يمنعه من نسيان حدوده. وحين يذكر الطين والتراب والنفخة، لا يريد أن يقول إن الإنسان ليس إلا هذا الأصل الأرضي، بل يريد أن يبيّن وعيًا مزدوجًا: وعيًا بالتواضع لأن البداية من مادة ضعيفة، ووعيًا بالتكريم لأن هذه المادة لم تُترك على حالها، بل دخلت في فعل الخلق والتسوية والنفخ والتعليم والتكليف. ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يُفهم إذا قرأناه من جهة الطين وحده، ولا إذا قرأناه من جهة النفخة وحدها، بل يُفهم في الجدلية بينهما.

فالطين يردّ الإنسان إلى الأرض، والنفخة تفتحُه على السماء. الطين يذكره بأنه محدود، والنفخة تذكره بأنه ليس حيوانًا ماديًا مغلقًا. الطين يمنعه من الكبر، والنفخة تمنعه من الاحتقار. الطين يقول له: لا تتأله، والنفخة تقول له: لا تبذل نفسك. وبين هذين النداءين يتكون الإنسان كما يقدمه القرآن: كائنًا يجمع الضعف والكرامة، المادة والمعنى، الجسد والروح، الحاجة والتكليف، الهبوط والصعود.

وهذا التوازن هو ما تفتقده كثير من التصورات الإنسانية. فهناك تصورات اختزلت الإنسان في المادة، فرأته جسدًا وغريزة وحاجة وإنتاجًا واستهلاكًا. وهناك تصورات أخرى بالغت في روحنته حتى كادت تنكر جسده وأرضه وتاريخه. أما القرآن فلا يفعل هذا ولا ذاك. إنه لا يخجل من طين الإنسان، ولا يخجل من حاجاته، ولا ينكر جسده، لكنه لا يسمح للمادة أن تكون التعريف النهائي له. كما أنه يفتح له أفق الروح، لكنه لا يحوله إلى كائن منفصل عن الأرض والعمل والمسؤولية.

إن ذكر الطين في القرآن يحمل بعدًا أخلاقيًا عميقًا. فالإنسان الذي يعرف أنه من طين لا يجوز أن يستكبر على من يشترك معه في الأصل نفسه. فالأجناس والألوان والطبقات والأنساب والثروات كلها تأتي بعد الأصل الأول. ومن هنا فإن الخلق يؤسس للمساواة الإنسانية العميقة قبل كل نظام اجتماعي أو سياسي. فالناس، مهما اختلفت

ألسنتهم ومواقعهم، يرجعون إلى أصل مخلوق واحد، وهذا الأصل ينقض كل دعوى استعلاء وجودي. لا أحد يملك أصلاً أنقى من الآخر، ولا طينة أعلى من طينة غيره بمعنى الكرامة الأساسية.

لكن القرآن لا يكتفي بالمساواة في الأصل، بل يضيف إليها معنى المسؤولية. فالإنسان لا يُكرم فقط لأنه خُلق، بل لأنه خُلق لغاية. فالمخلوقة ليست مجرد حدث، بل علاقة. من خُلق لله لا يملك أن يعيش كما لو كان خارج المقصد. ولذلك فإن أول أثر من آثار الخلق هو أن الإنسان لا يفسر وجوده بالرغبة وحدها. هو لا يعيش فقط لأنه يريد، بل لأنه أوجد داخل تكليف. وكلما نسي هذه العلاقة، تحولت حريته إلى انفلات، وقوته إلى فساد، وعقله إلى أداة تبرير.

ومن هنا فإن الخلق يؤسس للعبودية بمعناها التحريري، لا بمعناها السلبي. فالإنسان حين يعرف أنه عبد لله يتحرر من عبودية غيره. يتحرر من عبودية المال، والسلطة، والجماعة، والرغبة، والصورة، والخوف. فالعبودية لله ليست إنقاصاً للإنسان، بل حماية له من أن يتوزع بين آلهة صغيرة. ومن هنا فإن الإنسان المخلوق لا يكون حراً حين ينكر خالقه، بل حين يعرف خالقه فلا يعبد ما سواه.

وهذا المعنى شديد الصلة بقانون الصيرورة. فالإنسان لا ينتقل من طبق إلى طبق انتقالاً صحيحاً إلا إذا عرف مركزه الأول. من نسي أنه مخلوق قد يركب أطوار القوة والعلم والتقنية والسلطة، لكنه قد يركبها نحو الطغيان لا نحو الرشد. أما من يركب أطواره وهو واعٍ بخلقه وحدوده وأمانته، فإنه يحول كل انتقال إلى صعود أخلاقي. فالطور الأعلى ليس مجرد زيادة في القدرة، بل زيادة في الوعي بالمسؤولية.

إن الإنسان الحديث، حين بالغ في تفسير نفسه من داخل الطبيعة وحدها، ربح معرفة واسعة بالجسد والدماغ والوراثة والسلوك، لكنه خاطر بأن يفقد معنى الخلق. ومعنى

الخلق لا يناقض المعرفة العلمية، لأنه لا ينافسها في مجالها. العلم يصف كيف يتكون الجسد، أما القرآن فيكشف لماذا لا يجوز اختزال الجسد في مادته. العلم يدرس مراحل النمو، أما القرآن يضع هذه المراحل داخل أفق الحكمة والتكليف والمصير. ومن هنا فلا صراع بين معرفة الخلق من جهة سننه المادية، ومعرفة الخلق من جهة معناه الوجودي، إلا إذا ادعى أحدهما أنه وحده يملك الصورة كلها.

وهكذا فإن قوله تعالى عن أطوار الخلق لا ينبغي أن يُقرأ قراءة بيولوجية فقط، بل قراءة وجودية أيضاً. فالانتقال من نقطة إلى علقة إلى مضغة إلى خلق آخر يعلن أن الإنسان منذ البداية كائن تحول. وهذه التحولات الأولى تصبح رمزاً لتحولاته اللاحقة: من جهل إلى علم، ومن غفلة إلى ذكر، ومن هوى إلى تزكية، ومن ضعف إلى مسؤولية، ومن فردية ضيقة إلى استخلاف. إن الخلق نفسه يحمل بذرة الصيرورة.

لكن هذه الصيرورة ليست مضمونة في اتجاه واحد. فالإنسان قد يصعد وقد يهبط. قد يركب طبقاً أعلى في الوعي، وقد يركب طبقاً أدنى في الغفلة. قد يستثمر تكريمه في العدل، وقد يستعمل قدرته في الظلم. ولذلك فإن قانون: ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ لا ينبغي أن يُفهم بوصفه وعداً آلياً بالارتقاء، بل بوصفه إعلاناً عن حركة الإنسان بين الأطوار. أما اتجاه هذه الحركة فيتحدد بالقانون الثاني: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. فالطور يتغير، لكن قيمة التغير تتوقف على ما يحدث في الداخل.

ومن هنا فإن الخلق يضع الإنسان أمام مسؤوليته منذ اللحظة الأولى. لأنه ليس شيئاً مهماً، وليس حيواناً عاقلاً فقط، وليس ذرة عابرة في كون أصم، بل مخلوق مقصود، مفتوح على الهدى، قادر على الاختيار، ومطالب بأن يجعل وجوده جواباً عن نعمة الخلق. ولذلك لا تكون معرفة الإنسان بأنه مخلوق معرفة نظرية فقط، بل معرفة أخلاقية: أن يعرف من أين جاء، ولمن يكون، وإلى أين يعود، وماذا ينبغي أن يفعل في المسافة بين البداية والمصير.

إن القرآن حين يذكر الإنسان بأصله لا يكتفي بأن يقول له: تذكر ضعفك، بل يقول له أيضاً: تذكر النعمة التي رفعتك من الضعف. فالضعف الأول لم يبق ضعفاً محضاً، بل دخل في عناية التسوية والتكريم. ومن هنا فإن الإنسان لا يجوز أن يحتج بضعفه ليهرب من التكليف، كما لا يجوز أن يحتج بتكريمه ليتكبر. عليه أن يحمل المعنيين معاً: أنا ضعيف من حيث الأصل، مكرم من حيث الفعل الإلهي، مسؤول من حيث التكليف.

وفي هذا التوازن وحده تتأسس صورة الإنسان القرآنية. فالإنسان المخلوق ليس ذليلاً بمعنى الإهانة، ولا عظيمًا بمعنى الاستقلال المطلق. هو عظيم لأنه مخلوق لله، لا لأنه إله لنفسه. عظيم لأنه دُعي إلى معرفة الله، لا لأنه مكتفٍ عن الله. عظيم لأنه قادر على أن يتغير ويزكو ويصعد، لا لأنه كامل منذ البداية. ومن هنا فإن الخلق ليس بداية زمنية فقط، بل بداية فلسفية وأخلاقية لكل فهم للإنسان.

وبهذا يصبح الفصل الأول عن الإنسان مخلوقاً هو المدخل الضروري لكل الفصول التالية. فلا يمكن أن نفهم التكريم إلا بعد الخلق، ولا الابتلاء إلا بعد القابلية، ولا الاستخلاف إلا بعد الأمانة، ولا النسيان والتذكر إلا بعد العهد، ولا الظلم والجهل إلا بعد الحرية، ولا الطين والنفخة إلا بعد التسوية، ولا الهبوط والصعود إلا بعد إدراك أن الإنسان كائن أطوار. فالخلق هو الباب الأول، ومنه تبدأ الصيرورة كلها.

في نهاية هذا المرحلة يتضح أن الخلق هو المدخل الأول لفهم الإنسان في القرآن. فالإنسان لا يبدأ من ذاته، ولا يملك أصل وجوده، ولا يستطيع أن يفسر نفسه تفسيراً كاملاً من داخل مادته أو وعيه أو تاريخه فقط. إنه مخلوق، أي أنه مسبوق بإرادة، ومحمول على قدرة، ومفتوح على غاية. وهذه الحقيقة لا تنقص الإنسان، بل تمنحه موضعه الصحيح: لا هو إله مستقل، ولا هو شيء مهمل؛ بل عبد مكرم، محدود، مسؤول، قابل للصعود والهبوط.

وقد تبين أن القرآن حين يذكر الإنسان بالتراب والطين والنطفة لا يريد إهانته، بل يريد تهذيب وعيه. فالطين يمنع الكبر، والنطفة تكسر وهم الاكتفاء الذاتي، والضعف الأول يرد

الإنسان إلى حقيقة افتقاره. لكنه في الوقت نفسه لا يختزل الإنسان في هذا الأصل الأرضي، بل يرفعه بالتسوية والنفخة والتعليم والتكليف. ومن هنا فإن الإنسان في القرآن لا يُفهم من الطين وحده ولا من النفخة وحدها، بل من الجدلية بينهما.

إن الإنسان مخلوق من جهة الأصل، مكرم من جهة العناية، محدود من جهة القدرة، مفتوح من جهة الصيرورة. وهذه الصورة تمنع الاختزالين معًا: اختزال الإنسان في المادة، واختزاله في روحانية منفصلة عن الأرض. فهو جسد وروح، ضعف وإمكان، حاجة وتكليف، أرض وسماء. وكل قراءة تنسى أحد هذين البعدين تتعد عن التوازن القرآني.

وقد ظهر أن الخلق نفسه يحمل بذرة الصيرورة. فالإنسان لا يظهر في القرآن كائنًا ساكنًا، بل كائن أطوار: من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى خلق آخر، ثم من طفولة إلى قوة إلى ضعف، ومن غفلة إلى ذكر، ومن هوى إلى تزكية، ومن سقوط إلى صعود. ولذلك فإن قانون ﴿لتركين طبقًا عن طبق﴾ يبدأ من الخلق نفسه؛ لأن الإنسان منذ بدايته كائن انتقال لا كائن جمود.

لكن اتجاه هذا الانتقال لا يكون آليًا. فالإنسان قد يركب طبقًا أعلى في الوعي والخلق والمسؤولية، وقد يهبط إلى طبقات أدنى من الغفلة والظلم والأنانية. وهنا يعمل القانون الثاني: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. فالصيرورة لا تتحول إلى ارتقاء إلا إذا بدأ التغيير من الداخل: من النفس، والنية، والوعي، والإرادة، والقيم.

ومن هنا فإن الإنسان المخلوق ليس محكومًا بالضعف وحده، ولا مضمون الارتقاء بمجرد وجوده. إنه مخلوق قابل، مفتوح، ممتحن. خلقه الله، لكنه حمّله مسؤولية ما يصير إليه. منحه الأصل، وفتح له الطريق، وأعطاه القدرة على التغيير. ولذلك فإن معرفة الإنسان بأنه مخلوق ليست معرفة نظرية فقط، بل معرفة أخلاقية: أن يتواضع، ويشكر، ويتزكى، ويعمر، ولا ينسى أنه سيعود إلى من بدأه.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الخلق هو أساس الصيرورة القرآنية للإنسان. فمن عرف أنه مخلوق عرف أنه ليس مطلقاً، ومن عرف أنه مكرم عرف أنه ليس حقيراً، ومن عرف أنه مسؤول عرف أن وجوده ليس عبثاً. ومن هذه الحقيقة ندخل إلى الفصل التالي: الإنسان مكرماً، حيث سنرى كيف ينتقل القرآن من أصل الخلق إلى معنى الكرامة، ومن الضعف الأول إلى رفعة الإنسان بوصفه حاملاً للأمانة وقابلاً للاستخلاف.

الفصل الثاني الإنسان مكرماً

إذا كان الفصل السابق قد كشف أن الإنسان مخلوق، فإن هذا الفصل يكشف أن المخلوقية في القرآن لا تعني الدونية، بل تفتح الطريق إلى الكرامة. فالإنسان لا يكون مكرماً لأنه خرج من حدود الخلق، ولا لأنه امتلك استقلالاً مطلقاً عن الله، بل لأنه مخلوق مخصص بعناية، ومرفوع بالتسوية، ومفتوح على العلم، ومؤهل لحمل الأمانة، ومخاطب بالوحي، ومدعو إلى الصيرورة في طريق أعلى من مجرد البقاء البيولوجي. ومن هنا فإن الكرامة القرآنية ليست نفيًا للطين، بل ارتقاء بالطين حين يدخل في سرّ النفخة والتكليف.

إن القرآن يقرر هذه الحقيقة بوضوح في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾. واللافت أن الخطاب هنا لا يخص جماعة دون جماعة، ولا طبقة دون طبقة، ولا لوناً دون لون، ولا أمة دون أمة، بل يتوجه إلى بني آدم. فالكرامة في أصلها الإنساني سابقة على الانتماءات اللاحقة، وسابقة على الفوارق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهذا يعني أن الإنسان لا يكتسب أصل كرامته من ماله أو قوته أو نسبه أو دولته أو طبقته أو جماعته، بل من كونه إنساناً داخل العناية الإلهية.

وهذه النقطة تمثل تحولاً عظيماً في فهم الإنسان. فالكرامة ليست منحة من السلطة، ولا اعترافاً من الجماعة، ولا امتيازاً طبقياً، بل أصل وجودي وأخلاقي. قد تُصان هذه الكرامة أو تُهان، قد يعيها الإنسان أو يجهلها، قد تبنيها الحضارات أو تدوسها، لكنها في أصلها ليست ملكاً للبشر حتى يمنحوها أو يسلبوها. ومن هنا فإن كل نظام اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي يهين الإنسان إنما يعتدي على معنى سابق عليه.

غير أن الكرامة في القرآن ليست كرامة بلا مسؤولية. فالإنسان مكرم لأنه قابل للتكليف، لا لأنه معفى منه. مكرم لأنه يستطيع أن يعرف، ويختار، ويتحمل، ويزكي نفسه،

ويعمر الأرض. ولذلك فإن الكرامة لا تعني التدليل، بل تعني رفع الإنسان إلى مقام المسؤولية. فالطفل قد يُحفظ لأنه ضعيف، أما الإنسان فيُكرم لأنه قادر على حمل المعنى. ومن هنا فإن الكرامة القرآنية لا تنفصل عن الأمانة.

إن تكريم الإنسان يتجلى أولاً في تعليمه. فآدم لم يكرم بالقوة الجسدية، ولا بالمال، ولا بالملك، بل بتعليم الأسماء. وهذا التعليم يكشف أن الإنسان كائن معنى. إنه لا يعيش في العالم كما تعيش الكائنات الأخرى، بل يسمى الأشياء، ويميز بينها، ويمنحها نظاماً في الوعي، ويتواصل باللغة، ويبني معرفة قابلة للتراكم. ومن هنا فإن اللغة ليست أداة خارجية للإنسان، بل جزء من تكريمه؛ لأنها تخرجه من رد الفعل الغريزي إلى فضاء الفهم والتعبير والذاكرة.

وتعليم الأسماء يرتبط مباشرة بقانون الصيرورة. فالإنسان لا يصعد من طبق إلى طبق بالقوة وحدها، بل بالعلم والوعي والتسمية والتمييز. إن من لا يستطيع تسمية الأشياء يبقى أسير الغموض، ومن لا يميز لا يستطيع أن يختار، ومن لا يختار لا يملك صيرورته. ولذلك فإن أول مظهر من مظاهر التكريم هو أن الإنسان أُعطي القدرة على إدراك العالم إدراكاً رمزياً ومعرفياً، لا مجرد استخدامه استعمالاً غريزياً.

لكن العلم نفسه امتحان. فقد يكون العلم طريقاً إلى الكرامة، وقد يتحول إلى طريق للغرور. فالإنسان المكرم بالمعرفة قد ينسى مصدرها، فيظن أنه يملك الحقيقة كلها، أو يستعمل علمه في السيطرة والفساد. ومن هنا فإن الكرامة لا تُصان بالعلم وحده، بل بالعلم المقرون بالتواضع. وهذا ما يربط التكريم بالمخلوقية؛ فمن عرف أنه مخلوق لم يجعل علمه إلهاً، ومن عرف أنه مكرم لم يحتقر عقله.

ويتجلى التكريم كذلك في التسخير. فالقرآن يذكر أن ما في السماوات والأرض مسخر للإنسان، لا بمعنى أنه يملك حق الإفساد، بل بمعنى أن الكون مفتوح أمام فعله وفهمه

وعمرانه. والتسخير هنا ليس رخصة للاستبداد بالطبيعة، بل تمكين مشروط بالأمانة. فالإنسان المكرم لا يتعامل مع العالم بوصفه غنيمة، بل بوصفه مجال مسؤولية. وإذا فهم التسخير بلا استخلاف، تحولت الكرامة إلى استباحة، وتحول الإنسان من أمين إلى مفسد. ومن هنا فإن الكرامة القرآنية تضع الإنسان في موقع وسيط بين الضعف والتمكين. فهو ليس أضعف من أن يفعل، ولا أقوى من أن يُحاسب. مُنح القدرة، لكنه لم يُمنح الإطلاق. سُخر له العالم، لكنه لم يُعطَ حق تخريبه. عُلِّم، لكنه لم يُعطَ الإحاطة المطلقة. وهذا التوازن هو جوهر الكرامة: أن يكون الإنسان قادرًا بلا طغيان، ومحدودًا بلا مهانة.

إن الكرامة في القرآن تظهر أيضًا في الخطاب الإلهي للإنسان. فالإنسان مخلوق يُخاطَب. وهذه وحدها كرامة عظيمة. فالله لا يتعامل معه كشيء، بل ككائن يسمع ويفهم ويجب ويختار. والوحي نفسه علامة تكريم؛ لأن المخاطب بالوحي ليس كتلة بيولوجية، بل كائن مسؤول يمكن أن يقال له: افعل ولا تفعل، آمن أو اكفر، اعدل أو تظلم، تذكر أو تغفل. والخطاب لا يكون إلا لمن يملك قابلية المعنى.

وهذا الخطاب يجعل الإنسان داخل علاقة لا داخل عزلة كونية. فالإنسان في القرآن ليس متروكًا لفراغ الوجود، بل منادى. وهذه المناداة هي إحدى صور الكرامة؛ لأن النداء يعني أن للإنسان موقعًا في نظام المعنى، وأن حياته ليست صمًا كونيًا بلا جواب. ومن هنا فإن الوحي لا يضيف معلومة فقط، بل يعلن أن الإنسان جدير بأن يخاطَب، وأن يُطلب منه، وأن يُنتظر منه موقف.

غير أن الكرامة القرآنية لا تعني أن الإنسان كريم بالفعل دائمًا في سلوكه. هناك فرق بين كرامة الأصل وكرامة الفعل. فالأولى ثابتة من حيث إن الإنسان مكرم بوصفه من بني آدم، والثانية مكتسبة بحسب ما يصنعه بنفسه. قد يهين الإنسان نفسه بالظلم، أو الكفر، أو الغفلة، أو الاستكبار، لكنه لا يسقط بذلك أصل المعنى الذي جعله قابلاً للتكليف. ومن هنا فإن القرآن يجمع بين التكريم والتحذير، بين رفعة الإنسان وإمكان انحداره.

وهنا يظهر قانوننا الصيرورة مرة أخرى. فالكرامة ليست حالة جامدة، بل قابلية للصعود. الإنسان مكرم في أصل الخلق، لكنه مطالب بأن يركب طبقاً أعلى في وعيه وعمله وخلقته. ولا يصعد في هذا الطريق إلا إذا غير ما بنفسه. فمن غير قلبه من الكبر إلى التواضع، ومن الغفلة إلى الذكر، ومن الأنانية إلى الرحمة، ومن الجهل إلى العلم، صار أكثر تحقّقاً بكرامته. أما من استعمل تكريمه في الطغيان، فقد انحدر رغم ما أُعطي.

ومن هنا فإن الكرامة لا تكون مجرد شعار إنساني، بل مشروع صيرورة. الإنسان لا يكتفي بأن يقال له: أنت مكرم. بل يسأل: هل تعيش بما يليق بهذه الكرامة؟ هل تفكر بما يليق بها؟ هل تعامل غيرك بما يليق بها؟ هل تبني مجتمعاً ودولة واقتصاداً يحفظانها؟ فالكرامة إذا بقيت مجرد أصل نظري ولم تتحول إلى نظم وعدل وسلوك، ظلت مهددة بالإهانة في الواقع.

إن من أعظم آثار الكرامة القرآنية أنها تمنع اختزال الإنسان في وظيفته. فالإنسان ليس عاملاً فقط، ولا مستهلكاً فقط، ولا مواطناً فقط، ولا عضواً في جماعة فقط، ولا جسداً فقط، ولا عقلاً مجرداً فقط. إنه أوسع من كل هذه الوظائف. ولذلك فإن كل حضارة تختزل الإنسان في إنتاجه أو نفعه أو لذته أو طبقته أو عرقه تهينه، حتى لو زعمت أنها تطوره. فالكرامة تعني أن الإنسان غاية لا وسيلة، وأن قيمته لا تختصر في قدرته على الخدمة أو الربح أو الطاعة.

وهكذا يضع القرآن أساساً عميقاً لنقد كل نظام يهدر الإنسان. فإذا صارت الدولة فوق الإنسان، فقد ضاعت الكرامة. وإذا صار المال معيار الإنسان، فقد ضاعت الكرامة. وإذا صارت الجماعة تبتلع الفرد، فقد ضاعت الكرامة. وإذا صار الجسد سلعة، فقد ضاعت الكرامة. وإذا صار العلم أداة للإلغاء الضمير، فقد ضاعت الكرامة. فالكرامة القرآنية ليست معنىً روحياً منعزلاً، بل معيار نقدي للحضارة كلها.

وفي ضوء ذلك يصبح الفصل في الإنسان مكرماً امتداداً ضرورياً للفصل في الإنسان مخلوقاً. فالخلق يعلم الإنسان التواضع، والتكريم يعلمه الكرامة. الخلق يمنعه من التآله، والتكريم يمنعه من الاستعباد. الخلق يذكره بأصله، والتكريم يفتح له أفقه. وإذا اجتمع المعنيان نشأت صورة قرآنية متوازنة: إنسان لا يتكبر لأنه مخلوق، ولا يذل لأنه مكرم.

لا تكتمل الكرامة في الرؤية القرآنية إلا حين ترتبط بالتكليف. فالإنسان لم يُكرم ليكون كائنًا مدللًا خارج المسؤولية، بل كُرم لأنه أهل للخطاب، وأهل للاختيار، وأهل لحمل الأمانة. ومن هنا فإن الكرامة ليست حالة ساكنة، بل مقام مسؤول. إنها لا تعني أن الإنسان فوق الحساب، بل تعني أنه جدير بأن يُحاسب؛ لأن الحساب لا يكون إلا لمن مُنح عقلاً وإرادة وقدرة على الفعل والتمييز. فالكرامة التي لا تنتهي إلى مسؤولية تتحول إلى غرور، والمسؤولية التي لا تستند إلى كرامة تتحول إلى قهر.

وهذا هو سرّ التوازن القرآني: الإنسان مكرم، لكنه مبتلى؛ مرفوع، لكنه محاسب؛ مؤهل، لكنه محدود؛ قادر، لكنه محتاج إلى الهداية. فلا يجوز أن تُفهم الكرامة بوصفها استقلالاً مطلقاً للإنسان عن خالقه، كما لا يجوز أن يُفهم التكليف بوصفه سحقاً لإنسانيته. التكليف في القرآن ليس إهانة للإنسان، بل شهادة على أهليته. فالحجر لا يُكلف، والبهيمة لا تُخاطب بخطاب الأمانة، أما الإنسان فينادى لأنه قادر على الفهم والجواب.

ومن هنا تتصل الكرامة بالأمانة اتصالاً عميقاً. فالإنسان، في القرآن، لم يُمنح الوعي والاختيار ليعبث بهما، بل ليحمل أمانة وجوده. والأمانة ليست كلمة محدودة في جانب واحد، بل هي عنوان شامل لعلاقة الإنسان بالله، وبنفسه، وبالناس، وبالأرض، وبالتاريخ. أن يكون الإنسان أميناً يعني أن لا يتعامل مع قدرته كملكية مطلقة، ولا مع علمه كسلاح للغرور، ولا مع حريته كذريعة للانفلتات، ولا مع الأرض كغنيمة بلا حساب. الكرامة ترفعه، والأمانة تضبط رفعته.

إن آية الأمانة من أعمق النصوص القرآنية في فهم الإنسان؛ لأنها تكشف أن الإنسان قبل ما أشفقت منه السماوات والأرض والجبال. وليس المقصود هنا تصوير الإنسان بوصفه أعظم قوة مادية من هذه المخلوقات، بل بوصفه الكائن الذي دخل في مقام المسؤولية الأخلاقية. فالسماوات والأرض والجبال قائمة بأمر الله على تسخيرها، أما الإنسان فقد دخل في مجال الاختيار، وهذا هو موضع الخطر والعظمة معاً. إنه قادر أن يطيع وأن يعصي، أن يزكو وأن يفسد، أن يعمر وأن يخرب. ومن هنا جاءت الخاتمة الصادمة : ﴿إنه كان ظلوماً جهولاً﴾. فالذي حمل الأمانة هو نفسه القابل للظلم والجهل. وهذه هي جدلية الإنسان كلها.

لكن هذه الآية لا تلغي كرامته، بل تكشف خطورتها. فالكرامة من غير وعي بالأمانة قد تتحول إلى ظلم، والأمانة من غير علم قد تتحول إلى جهل مدّمر. ولذلك فإن الإنسان المكرم مطالب بأن يصعد في صيرورته من قابلية الظلم والجهل إلى مقام العدل والعلم. وهنا يتجلى قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ في أعمق صورته: الإنسان لا يبقى عند مستوى القابلية الأولى، بل عليه أن يركب طبقات الوعي والتركية والمسؤولية حتى يصبح جديراً بما حُمِّل.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن الكرامة لا تُصان خارجياً إلا إذا تغير الداخل. فمجتمع لا يحترم الإنسان في وعيه لن يستطيع أن يبني دولة تحفظ الكرامة. وجماعة ترى الفرد مجرد تابع لن تنتج حضارة إنسانية. واقتصاد يرى الإنسان مجرد أداة إنتاج أو استهلاك سيهدر كرامته مهما زادت أرقامه. لذلك يبدأ حفظ الكرامة من الداخل: من تصور الإنسان عن نفسه وعن غيره. فإذا تغير هذا التصور، أمكن أن تتغير القوانين والمؤسسات والعلاقات.

ومن هنا فإن الكرامة ليست شأنًا فردياً فقط، بل مبدأ حضاري. فكل حضارة تحمل تصوراً عن الإنسان، وبحسب هذا التصور تبني نظمها. فإذا رأت الإنسان مكرماً، بنت

التعليم على تنمية عقله لا على تلقينه فقط، وبنت السياسة على مشاركته لا على إخضاعه، وبنت الاقتصاد على كفايته لا على استنزافه، وبنت القانون على حمايته لا على ترهيبه. أما إذا رأت الإنسان مجرد وسيلة، فإنها ستتج مؤسسات تستعمله وإن رفعت شعارات تكريمه. والاستخلاف هو الامتداد العملي للكرامة. فالإنسان لا يكرم بالانسحاب من الأرض، بل بالقيام فيها بالحق. فالاستخلاف يعني أن الإنسان مؤتمن على تحويل القدرة إلى عمران، والعلم إلى هداية، والحرية إلى مسؤولية، والمال إلى أمانة، والقوة إلى عدل. ومن هنا فإن الإنسان المكرم ليس إنساناً غائباً في التأمل وحده، ولا مستهلكاً لنعمة الوجود، بل فاعل في العالم. كرامته لا تكتمل إلا حين يصير وجوده إضافة إلى الأرض، لا عبئاً عليها.

ولهذا فإن التكريم القرآني يختلف عن كل تكريم صوري أو خطابي. فقد يقال للإنسان إنه مكرم، ثم يُستعبد سياسياً، أو يُستغل اقتصادياً، أو يُلغى اجتماعياً، أو يُفرض روحياً. أما التكريم القرآني فلا يقبل هذا الانفصال؛ لأنه يربط الكرامة بالفعل والعدل والأمانة. الإنسان المكرم لا يجوز أن يُهان في رزقه، أو علمه، أو حرته، أو جسده، أو ضميره، أو حقه في أن يعيش داخل معنى. ولذلك فإن الدفاع عن الكرامة ليس قضية أخلاقية مجردة، بل واجب عمراني.

غير أن الإنسان قد يهدر كرامته بنفسه حين يهبط عن مقامها. فهو مكرم في الأصل، لكنه قد يختار ما يناقض هذا التكريم. قد يعبد شهوته، أو يظلم غيره، أو يبيع ضميره، أو يسجد للمال، أو يخضع للطاغوت، أو يرضى لنفسه بالدونية. وهنا لا تسقط كرامته الأصلية بمعنى الإنسانية، لكنها تُجرح في فعله ومقامه. فالقرآن يفرق بين ما منحه الله للإنسان من أصل الكرامة، وبين ما يحققه الإنسان من كرامة السلوك. وهذه المسافة بين الأصل والتحقيق هي مجال الصيرورة.

ومن هنا فإن الإنسان مكرم بوصفه قابلاً للترقى، لا بوصفه كاملاً بالفعل. وهذا فارق حاسم. الكرامة ليست إعلاناً بأن الإنسان بلغ الغاية، بل إعلان بأنه أهل للسير نحوها.

ولذلك فإن القرآن لا يكتفي بالقول إن الإنسان مكرم، بل يرييه، وينهاه، ويحذره، ويأمره، ويذكره، ويعرض عليه قصص الصعود والسقوط. كأن الكرامة بذرة، والتزكية رعايتها، والعمل ثمرتها، والحساب امتحانها النهائي.

إن المجتمعات التي تفهم الكرامة فهمًا قرآنيًا لا تتعامل مع الإنسان كرقم. فهي لا تسأل فقط: كم ينتج؟ بل: هل يعيش بكرامة؟ لا تسأل فقط: هل يطيع؟ بل: هل يشارك بوعي؟ لا تسأل فقط: هل يستهلك؟ بل: هل يزكو؟ لا تسأل فقط: هل يعيش؟ بل: هل يعيش بما يليق بإنسانيته؟ وهذا هو الفرق بين إدارة البشر وبناء الإنسان. الإدارة قد تكفي لتسيير الجماعات، أما البناء فيحتاج إلى تصور كرامة.

وهكذا تصبح الكرامة حلقة وصل بين الخلق والاستخلاف. فالخلق يثبت الافتقار، والكرامة تثبت الرفعة، والأمانة تثبت المسؤولية، والاستخلاف يثبت الوظيفة التاريخية. ومن دون هذه السلسلة يختل فهم الإنسان: فإذا أخذنا الخلق بلا كرامة وقعنا في تحقير الإنسان، وإذا أخذنا الكرامة بلا أمانة وقعنا في تمجيد الإنسان بلا ضابط، وإذا أخذنا الأمانة بلا استخلاف وقعنا في أخلاق فردية لا تبني تاريخًا، وإذا أخذنا الاستخلاف بلا عبودية وقعنا في طغيان عمراني.

إن الإنسان المكرم في القرآن هو الإنسان الذي يجمع هذه المعاني كلها: يعرف أنه من طين فلا يستكبر، ويعرف أنه مكرم فلا يذل، ويعرف أنه أمين فلا يعبث، ويعرف أنه مستخلف فلا ينسحب من العالم. وهذه الصورة هي التي نحتاج أن نحملها ونحن نتقل في الفصول التالية إلى الإنسان مبتلى، ومستخلفًا، وناسيًا ومتذكرًا، وظلومًا وجهولًا، وبين الطين والنفخة، وبين الهبوط والصعود. فكل هذه الصفات ليست منفصلة، بل تدور حول مركز واحد: الإنسان كائن كرامة مسؤولة في صيرورة مفتوحة.

في نهاية هذا المرحلة يتضح أن الكرامة في القرآن ليست نقيض المخلوقية، بل ثمرتها حين تدخل في العناية الإلهية والتسوية والتعليم والتكليف. فالإنسان مخلوق، لكنه ليس

مهملاً؛ محدود، لكنه ليس حقيراً؛ ضعيف في أصله، لكنه مرفوع بالخطاب والأمانة. ومن هنا فإن الكرامة القرآنية تحفظ الإنسان من انحرافين متقابلين: أن يتأله فينسى أنه مخلوق، أو أن يذل فينسى أنه مكرم.

وقد تبين أن أصل الكرامة سابق على المال والطبقة والجنس واللون والقوة والدولة والجماعة. فالقرآن حين يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ يؤسس لمعنى إنساني شامل، يجعل الكرامة أصلاً في الإنسان لا امتيازاً تمنحه السلطة أو تسلبه الجماعة. ولذلك فإن كل نظام يهين الإنسان، أو يحوله إلى أداة، أو يختزله في نفعه وإنتاجه وطاعته، إنما يصادم هذا الأصل القرآني. لكن هذه الكرامة ليست كرامة بلا تكليف. فالإنسان مكرم لأنه أهل للمسؤولية، ومخاطب بالوحي، وقابل لحمل الأمانة، وقادر على الاختيار. ولذلك فإن الكرامة لا تعني الانفلات من الحساب، بل تعني أن الإنسان بلغ مقاماً يجعله مسؤولاً عما يفعل بنفسه وبالعالم. ومن هنا كان الربط بين التكريم والأمانة والاستخلاف ربطاً جوهرياً: فالمكرم لا يعبث، والأمين لا يستيبح، والمستخلف لا يفسد.

كما ظهر أن الكرامة ليست حالة جامدة، بل مشروع صيرورة. فالإنسان مكرم في أصله، لكنه مطالب بأن يحقق هذه الكرامة في فعله وخلقه ومجتمعه وتاريخه. وهنا يعمل قانونا الصيرورة معاً: فالإنسان يركب طبقاً عن طبق في وعيه ومسؤوليته، ولا يترقى في هذه الطبقات إلا إذا غيّر ما بنفسه من كبر وغفلة وأنانية وجهل وخوف. فالكرامة الأصلية تفتح الباب، أما التزكية والعمل والعدل فهي التي تجعل الإنسان جديراً بها في الواقع.

ومن هنا فإن الكرامة ليست شأناً فردياً فقط، بل مبدأ حضاري. فالمجتمع الذي يؤمن بكرامة الإنسان يبنى سياسة لا تستعبده، واقتصاداً لا يستنزفه، وتعليماً لا يفرغه، وقانوناً لا يهينه، وجماعة لا تبطله، ودولة لا تتحول إلى سيد فوقه. أما الحضارة التي تفقد معنى الكرامة، فإنها قد تتقدم تقنياً وتنهار إنسانياً في الوقت نفسه.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان في القرآن مكرم لا لكي يتكبر، بل لكي يتحمل؛
مرفوع لا لكي يطغى، بل لكي يعمر؛ مخاطب لا لكي يدعي الاستقلال، بل لكي يجيب عن
النداء. فالكرامة القرآنية هي كرامة عبد مكرم، لا كرامة ذات متألّهة؛ كرامة مسؤول، لا كرامة
منفلت؛ كرامة صيرورة، لا كرامة ادعاء.

الفصل الثالث

الإنسان مبتلى

إذا كان الإنسان في القرآن مخلوقًا ومكرمًا، فإن كرامته لا تُترك معلقة في الفراغ، بل تدخل مباشرة في ساحة الابتلاء. فالابتلاء هو المجال الذي تتحول فيه القابلية إلى فعل، والكرامة إلى مسؤولية، والحرية إلى اختيار، والعلم إلى موقف، والإيمان إلى صدق أو دعوى. ومن هنا فإن الابتلاء ليس حادثًا عارضًا في حياة الإنسان، بل هو البنية التي تتحقق فيها إنسانيته. فالإنسان لا يعرف نفسه حقًا إلا حين يُمتحن، ولا تظهر حقيقته في حال السعة وحدها، ولا في حال الضيق وحدها، بل في طريقة استجابته لما يُعطى وما يُمنع، لما يحب وما يكره، لما يقدر عليه وما يعجز عنه.

إن القرآن يقرر هذه الحقيقة بوضوح حين يجعل الحياة نفسها موضع امتحان: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾. فالابتلاء هنا ليس تفصيلًا داخل الحياة، بل غاية من غايات خلق الحياة والموت. وهذا يعني أن الإنسان لا يعيش في عالم محايد، بل في عالم امتحاني؛ كل ما فيه قابل لأن يصبح سؤالًا موجهًا إليه: المال سؤال، والفقر سؤال، والقوة سؤال، والضعف سؤال، والعلم سؤال، والجهل سؤال، والصحة سؤال، والمرض سؤال، والسلطة سؤال، والحرمان سؤال. ليست الأشياء في ذاتها هي الحكم النهائي على الإنسان، بل موقفه منها.

ومن هنا فإن الابتلاء في القرآن لا يساوي البلاء المؤلم فقط، كما يتبادر إلى الذهن أحيانًا. فالنعمة ابتلاء كما أن المصيبة ابتلاء. الغنى ابتلاء كما أن الفقر ابتلاء. القوة ابتلاء كما أن الضعف ابتلاء. المنصب ابتلاء كما أن العزل ابتلاء. فالمحنة قد تكشف صبر الإنسان، لكن النعمة تكشف شكره، وربما كان امتحان النعمة أشد خفاءً من امتحان الألم؛

لأن الألم يوقظ الإنسان إلى ضعفه، أما النعمة فقد تغريه بنسيان مصدرها. ولذلك كان قارون مبتلى بالثروة كما كان الفقير مبتلى بالحاجة، وكان فرعون مبتلى بالسلطة كما كان المستضعفون مبتلين بالقهر.

وهنا تظهر دقة الرؤية القرآنية؛ فهي لا تجعل موقع الإنسان في الحياة دليلاً نهائياً على قربه أو بعده. فليس الغني مكرماً بالضرورة، ولا الفقير مهاناً بالضرورة، ولا القوي ناجحاً بالضرورة، ولا الضعيف ساقطاً بالضرورة. كل موقع هو امتحان، وكل حالة هي سؤال. وهذا يمنع الإنسان من قراءة الحياة قراءة سطحية؛ لأن الظاهر قد يخدع. قد تكون النعمة استدراجاً إذا أورثت كبراً، وقد تكون المحنة رحمة إذا أورثت رجوعاً ووعياً وتركية.

إن الابتلاء يكشف أن الإنسان لا يُقاس بما يملك، بل بما يصنع بما يملك. لا يُقاس بما حُرِّم منه، بل بما يفعل أمام الحرمان. لا يُقاس بحجم قوته، بل بميزان استعمالها. ولا يُقاس بمقدار علمه، بل بأثر هذا العلم في عدله وخشيته. ومن هنا فإن الابتلاء يعيد تعريف النجاح والفشل. فالناجح قرآنيًا ليس من جمع أكثر، ولا من صعد أعلى في سلم القوة وحده، بل من أحسن العمل في الموضع الذي وُضع فيه.

ويتصل الابتلاء اتصالاً عميقاً بقانون ﴿لتركبن طبقاً عن طبق﴾؛ لأن الإنسان لا ينتقل من طور إلى طور إلا عبر امتحان. فالطفولة امتحان في الضعف والتلقي، والشباب امتحان في القوة والرغبة، والكهولة امتحان في الحكمة والمسؤولية، والشيخوخة امتحان في الفقد والتسليم. وكذلك الإيمان ينتقل من قول إلى صدق عبر الابتلاء، والعلم ينتقل من معلومات إلى حكمة عبر الابتلاء، والكرامة تنتقل من أصل وجودي إلى تحقق أخلاقي عبر الابتلاء. فكل طبق من أطوار الإنسان يحمل امتحانه الخاص، ولا يركب الإنسان طبقاً أعلى إلا إذا وعى امتحان طبقته الراهنة.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن الابتلاء ليس مجرد واقعة خارجية، بل مجال لتغيير الداخل. فالحدث قد يكون واحداً، لكن الناس

يختلفون في استجابتهم له. المصيبة نفسها قد تجعل إنساناً أكثر قرباً وحكمة، وتجعل آخر أكثر قسوة ويأساً. والنعمة نفسها قد تجعل إنساناً شاكراً، وتجعل آخر طاغياً. لذلك فإن مركز الابتلاء ليس في الخارج وحده، بل في النفس التي تستقبل الخارج وتفسره وتجيّب عنه. ومن هنا فإن التغيير الحقيقي يبدأ من الداخل: من معنى ما يحدث في النفس أمام ما يحدث في العالم.

إن الإنسان حين يُبتلى يكتشف أنه ليس ما يدعيه عن نفسه في لحظة الراحة. فقد يظن نفسه صابراً حتى يأتي الألم، ويظن نفسه عادلاً حتى يمتلك القوة، ويظن نفسه زاهداً حتى تعرض عليه الدنيا، ويظن نفسه مؤمناً حتى تهتز الأرض تحت قدميه. فالابتلاء يزيل الزوائد اللفظية ويكشف المعدن الداخلي. ولهذا كان الابتلاء ضرورة لكشف الصدق من الدعوى. فالقول سهل قبل الامتحان، أما الحقيقة فتظهر حين يدفع الإنسان ثمن ما يقول.

ومن هنا نفهم لماذا يربط القرآن بين الإيمان والابتلاء. فالإيمان ليس مجرد انتماء لفظي، بل علاقة تمتحنها الحياة. والإنسان لا يُترك أن يقول آمنت ثم لا يُختبر في إيمانه و صبره و صدقه. فالابتلاء ليس عقوبة دائماً، بل قد يكون طريقاً للتمييز والنضج. إنه يخرج الإيمان من منطقة الادعاء إلى منطقة التحقق، ويجعل الإنسان يرى نفسه كما هي لا كما يحب أن يتخيلها.

لكن الابتلاء لا يعني أن الله يريد تعذيب الإنسان، بل يعني أن الإنسان لا يكتمل بلا امتحان. فالكائن غير المختبر يبقى مجهولاً حتى لنفسه. والفضيلة التي لم تواجه ضدها تبقى احتمالاً لا تحققاً. والشجاعة لا تظهر بلا خوف، والصبر لا يظهر بلا ألم، والعدل لا يظهر بلا قدرة على الظلم، والإيثار لا يظهر بلا حاجة، والإيمان لا يظهر بلا سؤال. ومن هنا فإن الابتلاء هو المسرح الذي تصبح فيه القيم أفعالاً لا مفاهيم.

والابتلاء كذلك يكشف علاقة الإنسان بالزمن. فبعض الناس لا يرى إلا اللحظة، فيحكم على البلاء من ألمه المباشر، وعلى النعمة من لذتها القريبة. أما الوعي القرآني فيفتح

الإنسان على المآل. فقد يكون ما يكرهه طريقاً إلى نجاته، وما يحبه طريقاً إلى سقوطه. ولذلك يحتاج الإنسان في الابتلاء إلى بصيرة تتجاوز الانفعال الأول. فليس كل منع حرماناً، ولا كل عطاء كرامة، ولا كل ألم شراً محضاً، ولا كل راحة خيراً محضاً.

وهذا لا يعني تبرير الظلم أو تجميل الألم بصورة سطحية. فالقرآن لا يطلب من الإنسان أن يحب الظلم، ولا أن يسكت على القهر، ولا أن يعطل مقاومة الشر باسم الابتلاء. بل يفرق بين البلاء الذي يواجهه الإنسان بالصبر، والظلم الذي يواجهه بالعدل والمقاومة. فإذا كان الممرض ابتلاءً يحتاج إلى صبر وعلاج، فإن الطغيان ابتلاءً يحتاج إلى صبر ومقاومة وإصلاح. ومن الخلل أن يُستعمل مفهوم الابتلاء لتخدير المظلومين أو تعطيل مسؤولية الإنسان في تغيير الواقع.

فالابتلاء لا يلغي الفعل، بل يطلبه. يتلى الإنسان بالظلم ليختبر هل يقاومه بالحق أم يستسلم له أو يمارسه حين يقدر. ويتلى بالجهل ليختبر هل يطلب العلم. ويتلى بالفقر ليختبر صبره وسعيه، ويختبر المجتمع في عدله وتكافله. ولذلك فإن الابتلاء ليس تجربة فردية فقط، بل قد يكون امتحاناً جماعياً. فالمجتمع يتلى بفقرائه، ودولته، وضعفائه، وأقلياته، وأزماته، وثوراته. وليس السؤال فقط: ماذا حلّ بالمجتمع؟ بل: كيف أجاب المجتمع عما حلّ به؟

إن الابتلاء في الرؤية القرآنية لا ينفصل عن المسؤولية. فحين يُبتلى الغني بالمال، لا يكفي أن يقول إن المال قدره، بل يُسأل: هل أنفق؟ هل عدل؟ هل شكر؟ وحين تُبتلى الدولة بالقوة، لا يكفي أن تقول إنها دولة قوية، بل تُسأل: هل حمت؟ هل أنصفت؟ هل منعت الظلم؟ وحين تُبتلى الأمة بالضعف، لا يكفي أن تبكي ضعفها، بل تُسأل: هل غيرت ما بنفسها؟ هل أخذت بأسباب النهوض؟ هل واجهت أمراضها الداخلية؟

وهنا تتضح عبقرية القانونيين القرآنيين في فهم الابتلاء. فالحياة تنقل الإنسان من طبق إلى طبق، لكن كل انتقال يحمل امتحاناً، ولا يتحول الامتحان إلى ارتقاء إلا إذا وقع التغيير في

النفس. ولذلك فالابتلاء ليس عائقاً أمام الصيرورة، بل هو وسيلتها. لا يصير الإنسان أرقى لأنه عاش بلا امتحان، بل لأنه عبر الامتحان بوعي أعمق، ونفس أذكى، وعمل أحسن.

ومن هنا فإن الإنسان مبتلى لأنه مخلوق مكرم. لو كان مجرد مادة، لما كان للابتلاء معنى أخلاقي. ولو كان إلهاً، لما احتاج إلى امتحان. لكنه إنسان: محدود، حر، قادر، ضعيف، مكرم، مسؤول. ولذلك يبتلى. والابتلاء هو المجال الذي يثبت فيه هل سيعبد إلى ما يليق بتكريمه، أم يهبط إلى ما يناقضه. في الابتلاء يظهر الإنسان: لا في صورته التي يرسمها لنفسه، بل في الحقيقة التي يصنعها بفعله حين يوضع أمام السؤال.

إذا كان الابتلاء يكشف حقيقة الفرد، فإنه يكشف أيضاً حقيقة الجماعة والأمة والحضارة. فالقرآن لا يعرض الابتلاء بوصفه تجربة شخصية محصورة بين الإنسان وربّه فحسب، بل يعرضه كذلك بوصفه سنة تاريخية، تختبر الأمم في قوتها وضعفها، في نعمها وأزماتها، في سلطتها وثروتها، في استجابتها للحق أو إعراضها عنه. فكما يُبتلى الفرد بالمال والصحة والمرض والخوف، تُبتلى الجماعات بالرخاء والشدة، وبالعدل والظلم، وبوجود المستضعفين في داخلها، وبالمترفين في طبقاتها العليا، وبالقدرة على الإصلاح أو الإصرار على الفساد.

ومن هنا فإن الابتلاء لا يكون دائماً صاعباً. قد تأتي المحنة في صورة زلزال أو حرب أو فقد أو مرض، فينتبه الناس إلى أنهم أمام امتحان. لكن أخطر الابتلاءات هي تلك التي تأتي في صورة نعمة طويلة؛ رخاء مستقر، قوة متراكمة، سلطة واسعة، ثروة فائضة، أمن ممتد. في مثل هذه الحالات قد لا يشعر الإنسان أو المجتمع أنه مبتلى، لأنه يظن أن الابتلاء لا يكون إلا في الألم. لكن القرآن يكشف أن النعمة امتحان أشد خفاءً، لأنها لا توقظ الافتقار كما توقظه المحنة، بل قد تنمي الوعي وتزرع الوهم بأن ما في اليد حق ذاتي لا أمانة.

ولذلك تكرر في القرآن نموذج المترفين الذين لا يسقطون لأنهم فقراء أو ضعفاء، بل لأنهم امتلأوا بما يملكون حتى نسوا معنى ما يملكون. فالترف ليس مجرد غنى، بل غنى

فقد الوعي بالأمانة. وليس مجرد وفرة، بل وفرة انقطعت عن الشكر والعدل. وحين يبتلى المجتمع بالترف، لا يظهر الخلل في لحظة واحدة، بل يبدأ في صورة تآكل داخلي: ضعف الإحساس بالمسؤولية، احتقار الضعفاء، تحوّل النعمة إلى حق مكتسب، انغلاق الطبقات العليا، مقاومة الإصلاح، وتزيين الواقع القائم حتى لو كان ظالماً. وهنا تتحول النعمة إلى طريق سقوط إذا لم تقابل بالشكر والعدل.

وقصة سبأ تكشف هذا المعنى بعمق. فقد وهبوا جنتين، وبلدة طيبة، ورزقاً واسعاً، لكن النعمة لم تتحول إلى شكر مستدام، فانقلبت الصورة. وهذه القصة ليست حكاية عن قوم مضوا فقط، بل قانون حضاري: النعمة إذا لم تُصن بالشكر والعدل والعمران الرشيد، تحولت إلى سبب من أسباب الانهيار. فليس الخطر في النعمة، بل في انفصالها عن معناها. وليس الخطر في القوة، بل في فقدان الميزان الذي يضبطها.

وفي مقابل ابتلاء النعمة يأتي ابتلاء المحنة. والمحنة تكشف الإنسان بطريقة مختلفة؛ لأنها تجرده مما كان يستند إليه. فإذا فقد بعض قوته أو ماله أو أمنه، ظهر ما كان مستتراً في داخله: هل كان متعلقاً بالله أم بالأسباب؟ هل كان صبوراً أم سائحاً؟ هل كان قادراً على الفعل أم ينتظر الخلاص من الخارج؟ هل تتحول محنته إلى وعي وسعي، أم إلى يأس وعدمية؟ ولذلك فإن المحنة قد تهدم إنساناً، وقد تبنّيه. ليست قيمتها في ألمها، بل في الجواب الذي ينتجه الإنسان أمامها.

والقرآن حين يذكر الخوف والجوع ونقص الأموال والأنفس والثمرات لا يقدم هذه الوقائع بوصفها نهاية الطريق، بل بوصفها ساحة للصبر والبشارة. غير أن الصبر هنا لا يعني السلبية، بل الثبات الواعي. الصبر ليس تعطياً للأسباب، ولا رضاً بالظلم، ولا قبولاً بالفساد، بل قدرة على عدم الانهيار أمام المحنة، وعلى تحويل الألم إلى وعي وفعل. فالإنسان الصابر ليس من لا يشعر بالألم، بل من لا يسمح للألم بأن يسلبه المعنى والاتجاه.

ومن هنا فإن الابتلاء لا يكشف قوة الإنسان فقط، بل يكشف نوع هذه القوة. فهناك قوة عنيدة بلا حكمة، وهناك قوة صابرة واعية. وهناك صبر يثمر فعلاً، وصبر يتحول إلى استسلام. والقرآن يطلب الصبر الذي يصحب التقوى والعمل، لا الصبر الذي يعطل المسؤولية. ولذلك فإن الابتلاء بالمحنة لا يعني الإنسان من السعي إلى دفعها، كما لا يعني المجتمع من إصلاح أسبابها. فمن ابتلي بالفقر لا يُطلب منه الصبر فقط، بل يطلب منه السعي، ويُطلب من المجتمع العدل، ومن الدولة الرعاية، ومن الأغنياء أداء الحق. وهكذا يتحول الابتلاء من تجربة فردية إلى شبكة مسؤوليات.

إن الابتلاء الجماعي يظهر بوضوح في علاقة الأمة بالمستضعفين داخلها. فوجود الفقراء، والمظلومين، والمهمشين، والضعفاء، ليس مجرد مشكلة اجتماعية، بل امتحان أخلاقي وحضاري. فالمجتمع لا يُختبر بأقويائه فقط، بل بقدرته على حفظ ضعفائه. والدولة لا تُختبر في احتفالاتها الكبرى، بل في مستشفياتها ومحاكمها وأحيائها الفقيرة وسجونها ومدارسها. والأمة لا تُعرف بحجم شعاراتها، بل بكيفية تعاملها مع الذين لا يملكون قدرة على فرض أصواتهم. ومن هنا فإن المستضعف ليس عبئاً على المجتمع، بل مرآة امتحانه.

وقد يكون الضعيف سبباً في كشف زيف القوة. فالقوي الذي لا يرحم ضعيفاً لم يفهم معنى قوته، والغني الذي لا يرى المحتاج لم يفهم معنى ماله، والعالم الذي لا يخدم الجاهل لم يفهم معنى علمه، والدولة التي لا تحمي الهامش لم تفهم معنى الدولة. ولذلك فإن الابتلاء يكشف العلاقات لا الأفراد فقط. يكشف بنية المجتمع، ونوعية ضميره، وموقع الرحمة في نظامه العام.

وفي هذا السياق نعود إلى القانون الثاني: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾. فهذا القانون لا يعني أن التغيير النفسي أمر فردي ضيق، بل يعني أن التحول

التاريخي يبدأ من مركز القيم والإرادة والوعي. فإذا بقيت نفوس القوم مستسلمة للظلم، أو معتادة على الفساد، أو قابلة لامتهان الكرامة، أو أسيرة للترف والغفلة، فإن البنية الخارجية ستعيد إنتاج هذا الداخل. أما حين يتغير ما بالنفوس من خوف وجهل وشح وأنانية، يبدأ التاريخ نفسه بالتحرك في اتجاه جديد. فالابتلاء إذن هو المجال الذي يظهر فيه هل تغير الداخل أم بقي كما هو.

وهنا يتصل الابتلاء بقانون ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾. فالأمم كما الأفراد تتركب أطوارًا. طور النشأة، وطور القوة، وطور الرخاء، وطور الترف، وطور الضعف، وطور الانحدار أو التجدد. وليس الانتقال من طور إلى آخر مجرد حركة زمنية، بل نتيجة أخلاقية وحضارية. أمة تصعد حين تحسن جوابها عن ابتلاء القوة والضعف، وتسقط حين تفشل في امتحان النعمة أو المحنة. وبذلك لا يكون التاريخ اعتبارًا، بل ميدان سنن.

إن من أخطر أخطاء الإنسان أنه يقرأ الابتلاء قراءة جزئية. فإذا أعطي ظن أن العطاء دليل الرضا المطلق، وإذا مُنع ظن أن المنع دليل الهوان. وقد رد القرآن هذا الفهم في قوله: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ، كَلَّا﴾. هذه الآيات تقلب الفهم السطحي كله؛ فالعطاء ابتلاء، والمنع ابتلاء، وليست الكرامة في مجرد النعمة، ولا الإهانة في مجرد التضييق. الكرامة الحقيقية في جواب الإنسان عن الحالة التي وُضع فيها.

وهذا المعنى من أعظم ما يحتاجه الإنسان المعاصر، لأنه يعيش في عالم جعل النجاح الظاهر معيار القيمة. من يملك أكثر يُظن أنه أنجح، ومن يظهر أكثر يُظن أنه أكرم، ومن يسيطر أكثر يُظن أنه أقرب إلى التحقق. لكن القرآن يضع معيارًا مختلفًا: ليس المهم ماذا مُنحت، بل ماذا صنعت بما مُنحت؟ وليس المهم ماذا فُقد منك، بل ماذا صنعت أمام الفقد؟ فالابتلاء يحول الحياة كلها إلى سؤال أخلاقي.

ومن هنا فإن الإنسان لا يملك أن يهرب من الابتلاء؛ لأنه يهرب من حالة إلى حالة، وكل حالة تحمل امتحانها. يهرب من الفقر إلى الغنى، فيدخل ابتلاء المال. يهرب من الضعف إلى السلطة، فيدخل ابتلاء القوة. يهرب من الجهل إلى العلم، فيدخل ابتلاء الكبر أو الأمانة. يهرب من العزلة إلى الجماعة، فيدخل ابتلاء الانتماء والعصبية. فالابتلاء ليس مرحلة تنتهي، بل ملازم للصيرورة نفسها. كل طبق يركبه الإنسان يحمل امتحانه الخاص.

لكن هذا لا يعني أن الابتلاء دائرة مغلقة من الألم، بل يعني أن الحياة ميدان نضج. فالإنسان ينضج حين يتعلم أن لا يقرأ الأشياء من ظاهرها وحده، وأن لا يجعل النعمة سبب غرور، ولا المحنة سبب يأس، ولا القوة سبب طغيان، ولا الضعف سبب ذل. ينضج حين يرى في كل حال سؤالاً عن نفسه: ماذا يكشف هذا الحال في داخلي؟ ما الذي ينبغي أن يتغير في نفسي حتى أرتقي في هذا الابتلاء؟ بهذا يتحول الابتلاء من ضغط خارجي إلى أداة صيرورة.

وهكذا يتبين أن الإنسان مبتلى لأنه في طريق، لا لأنه مهمل. مبتلى لأنه مكرم، لا لأنه منبوذ. مبتلى لأن الله أراد له أن يظهر ما في داخله بالفعل، لا أن يبقى مجرد قابلية. فالابتلاء هو المختبر الذي تتحول فيه الإمكانات إلى حقائق، والدعاوى إلى أفعال، والكرامة إلى مسؤولية، والصيرورة إلى ارتقاء أو انحدار.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الابتلاء ليس حادثاً طارئاً في حياة الإنسان، بل هو البنية التي تتحقق فيها إنسانيته. فالإنسان لا يظهر على حقيقته في القول المجرد، ولا في الدعوى، ولا في الصورة التي يرسمها لنفسه، بل في جوابه عن الامتحان. حين يُعطى، وحين يُمنع، حين يقوى، وحين يضعف، حين يعلم، وحين يجهل، حين يقدر على الظلم، وحين يحتاج إلى الصبر، هناك تنكشف حقيقته.

وقد تبين أن الابتلاء لا يعني المصيبة وحدها، بل يشمل النعمة والمحنة معاً. فالغنى ابتلاء، والفقر ابتلاء، والسلطة ابتلاء، والاستضعاف ابتلاء، والعلم ابتلاء، والجهل ابتلاء،

والصحة والمرض، والأمن والخوف، كلها ساحات امتحان. ومن هنا فإن القرآن يرفض القراءة السطحية للحياة: فالعطاء ليس دليل كرامة مطلقة، والمنع ليس دليل إهانة مطلقة. المعيار ليس ما أعطي الإنسان أو ما مُنِع، بل ما صنع بما أُعطي وما مُنِع.

والابتلاء هو المجال الذي يعمل فيه قانونا الصيرورة معًا. فقانون ﴿لتركين طبقًا عن طبق﴾ يكشف أن الإنسان لا يبقى في حال واحدة، بل ينتقل بين أطوار القوة والضعف، والسعة والضيق، والعلم والجهل، والطمأنينة والقلق. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن قيمة هذه الانتقالات لا تحددها الوقائع الخارجية وحدها، بل يحددها ما يحدث في الداخل: في النفس، والإرادة، والوعي، والنية، والقيم.

ومن هنا فإن الابتلاء ليس عائقًا أمام الصيرورة، بل هو وسيلتها. فالإنسان لا يرتقي لأنه عاش بلا امتحان، بل لأنه أحسن الجواب عن امتحانه. ولا تنضج الأمم لأنها عاشت بلا أزمات، بل لأنها حولت أزماتها إلى وعي وإصلاح وعدل. فالابتلاء يميز بين الادعاء والتحقق، وبين الإيمان اللفظي والإيمان الحي، وبين الكرامة كأصل والكرامة كفعل.

وقد ظهر أيضًا أن الابتلاء لا يلغي الفعل ولا يبرر الظلم. فالمحنة لا تعني الاستسلام، والظلم لا يُقبل باسم الصبر، والفقر لا يعالج بالموعظة وحدها، والقهر لا يُترك بحجة القدر. فالابتلاء يطلب من الإنسان جوابًا مسؤولًا: صبرًا لا سلبية، وشكرًا لا غرورًا، ومقاومة لا انتقامًا، وتغييرًا داخليًا يفتح طريق التغيير الخارجي.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان مبتلى لأنه مخلوق مكرم حر مسؤول. ولو لم يكن حرًا لما كان للابتلاء معنى، ولو لم يكن مكرمًا لما كان للامتحان قيمة، ولو لم يكن مسؤولًا لما كان للحساب موضع. فالابتلاء هو ساحة الصيرورة، وفيه يقرر الإنسان هل يركب طبقًا أعلى من الوعي والعدل والتزكية، أم يهبط إلى طبق أدنى من الغفلة والظلم والأنانية.

الفصل الرابع الإنسان مستخلفاً

إذا كان الإنسان في القرآن مخلوقاً، ومكرماً، ومبتلى، فإن هذه المعاني الثلاثة لا تبلغ تمامها إلا في الاستخلاف. فالخلق يمنح الإنسان الوجود، والتكريم يمنحه القيمة، والابتلاء يكشف حقيقته، أما الاستخلاف فيمنحه الوظيفة التاريخية. ومن هنا فإن الاستخلاف ليس إضافة خارجية إلى صورة الإنسان، بل هو أحد أركانها الكبرى. فالإنسان في القرآن لم يُخلق ليكون مجرد متفرج على العالم، ولا مجرد مستهلك لنعمه، ولا مجرد كائن يسعى إلى نجاته الفردية، بل خلق ليكون فاعلاً في الأرض، حاملاً للأمانة، مشاركاً في صناعة العمران. ولذلك تبدأ قصة الاستخلاف منذ اللحظة الأولى في الرواية القرآنية، حين قال الله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾. وهذه الآية ليست إعلاناً عن وظيفة آدم وحده، بل عن موقع الإنسان في الوجود. فالإنسان منذ البداية مرتبط بالأرض، لا بوصفها سجناً هبط إليه، بل بوصفها مجال رسالته واختباره وعمرانه. ومن هنا فإن الإنسان القرآني ليس كائناً هارباً من العالم، بل كائناً مكلفاً فيه. وكل فهم للإنسان يفصل بين الروح والعمران، أو بين العبادة والعمل، أو بين الإيمان وبناء الحياة، يبتعد عن جوهر الاستخلاف.

إن الاستخلاف لا يعني أن الإنسان يحل محل الله، كما قد توحي بعض الاستعمالات اللغوية السطحية، بل يعني أنه مؤتمن على ما أُعطي. إنه يتصرف في الأرض ضمن حدود الأمانة لا ضمن منطق الملكية المطلقة. فالمال أمانة، والعلم أمانة، والقوة أمانة، والسلطة أمانة، والموارد أمانة. ومن هنا فإن الاستخلاف ليس امتيازاً بقدر ما هو مسؤولية. فالخليفة لا يملك أن يتصرف كما يشاء، بل كما يقتضي الحق والعدل والمقصد الذي استُخلف لأجله.

وهذا المعنى يغير جذرياً طريقة فهم الإنسان لوجوده. فبدل أن يسأل: ماذا أستطيع أن آخذ من العالم؟ يصبح السؤال: ماذا يجب أن أضيف إلى العالم؟ وبدل أن تكون العلاقة بالأرض علاقة استهلاك، تصبح علاقة إعمار. وبدل أن تكون المعرفة وسيلة للسيطرة فقط، تصبح وسيلة للهداية والبناء. وبدل أن تكون القوة أداة للغلبة، تصبح أداة لحماية العدل. فالاستخلاف يعيد توجيه كل قدرات الإنسان نحو غاية أخلاقية وحضارية.

ومن هنا فإن الاستخلاف يتصل اتصالاً مباشراً بقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾. فالإنسان لا يولد خليفة مكتملاً، بل يصير كذلك عبر أطوار من التعلم والتزكية والخبرة والعمل. إنه ينتقل من طور الحاجة إلى طور المسؤولية، ومن طور التلقي إلى طور العطاء، ومن طور الانشغال بالذات إلى طور الانشغال بالآخرين العام. فالاستخلاف نفسه صيرورة، وليس حالة جاهزة. والإنسان كلما ارتقى في وعيه وأخلاقه وعدله، أصبح أقدر على حمل هذه الأمانة.

لكن هذا الارتقاء لا يحدث تلقائياً. وهنا يظهر القانون الثاني: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. فالاستخلاف لا يُمنح لأمة أو فرد لمجرد الانتساب أو الادعاء. إنما يتحقق بقدر ما يقع التغيير في الداخل. فإذا بقيت النفوس أسيرة الجهل والأنانية والفساد والخوف، فإن أدوات الاستخلاف نفسها قد تتحول إلى أدوات تخريب. العلم قد يتحول إلى استغلال، والثروة إلى احتكار، والقوة إلى طغيان، والدولة إلى قهر. ولذلك فإن نجاح الاستخلاف مشروط بنجاح التزكية.

إن القرآن يقدم نماذج متعددة لهذا المعنى. فداود وسليمان لم يُذكرا بوصفهما أصحاب سلطة فقط، بل بوصفهما أصحاب مسؤولية. لقد امتلکا أسباب القوة، لكن القيمة الحقيقية لم تكن في الامتلاك، بل في كيفية استعمال ما امتلکا. ومن هنا فإن القرآن لا يمجّد القوة لذاتها، بل يمجّد العدل الذي يوجهها. ولا يحتفي بالملك لذاته، بل بالحكمة التي تضبطه. فالخطر ليس في أن يكون الإنسان قوياً، بل في أن ينسى أنه مستخلف لا مالك مطلق.

وهذا يقودنا إلى بعد مهم في الاستخلاف: العلاقة بين الإنسان والطبيعة. فالطبيعة في القرآن ليست عدوًا للإنسان، ولا مادة بلا قيمة، بل مجال أمانته. لقد سُخرت له، لكن التسخير لا يعني الإباحة المطلقة. فكما أن المال المسخر للإنسان لا يبيح له الظلم، كذلك الأرض المسخرة له لا تبيح له الإفساد. ومن هنا فإن الاستخلاف يؤسس لأخلاق عمرانية وبيئية عميقة؛ لأن الإنسان لا يقف أمام العالم بوصفه سيدًا متجبرًا، بل أمينًا مسؤولًا.

ولذلك فإن الفساد في الأرض ليس مجرد خطأ اقتصادي أو سياسي، بل خيانة للاستخلاف. حين تُنهب الموارد، أو تُهدر الكرامات، أو تُخرب البيئة، أو يُستعبد الناس، أو تُبنى القوة على الظلم، فإن المشكلة ليست فقط في النتائج، بل في نقض معنى الاستخلاف نفسه. فالخليفة الحقيقي لا يفسد ما استؤمن عليه، بل يصلحه. ولا يستهلكه بلا حدود، بل يورثه أصلح مما وجدته.

إن الاستخلاف يكشف كذلك أن الإنسان كائن تاريخي. فهو لا يعيش لحظته فقط، بل يعيش داخل سلسلة من الأجيال. يستلم العالم ممن قبله، ويسلمه لمن بعده. ومن هنا فإن مسؤوليته لا تتعلق بحاضره فقط، بل بمستقبل لم يولد بعد. وهذه الفكرة تمنح الوجود الإنساني عمقًا حضاريًا هائلًا. فالمستخلف لا يفكر بمنطق الربح اللحظي فقط، بل بمنطق الأثر الطويل. لا يسأل: ماذا أكسب الآن؟ بل: ماذا أترك بعدي؟ وما شكل العالم الذي أسهمت في بنائه؟

ولهذا فإن الاستخلاف يربط الإنسان بالزمن بطريقة مختلفة. فالماضي ليس مجرد ذكرى، بل خبرة. والحاضر ليس مجرد استهلاك، بل أمانة. والمستقبل ليس فراغًا، بل مسؤولية. ومن هنا فإن الإنسان المستخدم في الأرض لا يملك حق العيش ككائن معزول عن التاريخ. إنه وارث ومورث في الوقت نفسه، يحمل ما وصله ويضيف إليه أو يفسده.

وفي ضوء ذلك يتبين أن الاستخلاف ليس شأنًا سياسيًا فقط كما يُختزل أحيانًا، بل مفهوم كلي يشمل كل أبعاد الوجود الإنساني. فالعالم مستخلف في علمه، والمعلم في

تلاميذه، والقاضي في عدله، والحاكم في سلطته، والغني في ماله، والأب في أسرته، والمجتمع في موارده، والأمة في تاريخها. كل موضع قدرة هو موضع استخلاف. وكل موضع استخلاف هو موضع سؤال يوم الحساب.

ومن هنا فإن الاستخلاف لا يزيد الإنسان سلطة بقدر ما يزيده مسؤولية. وكلما اتسعت قدرته اتسع امتحانه. ولذلك فإن أعظم خطر يواجه الإنسان ليس الضعف دائماً، بل النجاح غير المنضبط. فالإنسان قد يسقط حين يملك أكثر مما يسقط حين يفقد. وقد يفسده التمكين إذا لم يسبقه بناء أخلاقي وروحي. ولهذا كان الاستخلاف مرتبطاً دائماً بالأمانة والتقوى والعدل، لا بالقوة المجردة.

إن الإنسان المستخلف هو الإنسان الذي يفهم أن وجوده ليس ملكية خاصة، بل مهمة. وأن ما بين يديه ليس غنيمة، بل أمانة. وأن الأرض ليست موضوعاً للاستنزاف، بل مجالاً للعمارة. وأن التاريخ ليس مسرحاً للطغيان، بل ساحة للشهادة على القيم. وهذه الرؤية هي التي تحول الحياة من صراع على الامتلاك إلى مسؤولية عن البناء.

وهكذا نصل إلى نتيجة أولية: أن الاستخلاف هو الوجه العملي للكرامة، والاختبار التاريخي للأمانة، والمجال الذي تتحول فيه الصيرورة من نمو فردي إلى عمران جماعي. فالإنسان لا يُكرم لكي ينزل عن الأرض، بل لكي يحملها بأمانة. ولا يُتلى لكي يهرب من العالم، بل لكي يجيب عن مسؤوليته فيه. ومن هنا تبدأ رحلة الإنسان مستخلفاً: لا سيداً على الوجود، بل أميناً فيه.

لا يكتمل معنى الاستخلاف إذا بقي في حدود الوعي الفردي، لأن الإنسان لا يعمر الأرض وحده، ولا يقيم العدل وحده، ولا يدير الموارد الكبرى وحده، ولا يحفظ نظام الحياة العامة وحده. فالاستخلاف، في أفقه القرآني الواسع، ينتقل من ضمير الفرد إلى بنية المجتمع، ومن صلاح القلب إلى صلاح العمران، ومن الأمانة الشخصية إلى الأمانة

العامّة. ومن هنا فإنّ الإنسان المستخلف ليس فردًا صالحًا في عزلة، بل فاعل حضاري يعمل داخل شبكة من العلاقات والمؤسسات والمسؤوليات.

إنّ الاستخلاف يربط الإنسان بالدولة ربطًا عميقًا، لأنّ الدولة هي غاية الاستخلاف، بل لأنها إحدى أدواته الكبرى. فالدولة، حين تفهم وظيفتها في ضوء الاستخلاف، لا تكون جهاز قهر ولا غنيمة طبقة ولا ملكية حاكم، بل تصبح أداة لتنظيم الأمانة العامّة: حفظ الحقوق، إقامة العدل، حماية الضعيف، إدارة الموارد، منع الفساد، وتوسيع القدرة على العمران. أما حين تنفصل الدولة عن معنى الاستخلاف، فإنها تتحول من خادمة للأمانة إلى مستهلكة لها، ومن حارسة للعدل إلى مصدر للظلم.

ولهذا فإنّ القرآن حين يعرض نماذج الحكم لا يعرضها بوصفها ترفًا سياسيًا، بل بوصفها امتحانًا للاستخلاف. فداود عليه السلام يُخاطب: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾. في هذه الآية يلتقي الاستخلاف بالحكم، ويلتقي الحكم بالحق، ويلتقي الخطر بالهوى. فالسلطة ليست علامة كمال بذاتها، بل هي موضع ابتلاء. والحاكم لا يكون خليفة بمعنى صحيح إلا إذا حكم بالحق، وإذا جعل الهوى خارج مركز القرار. فإذا دخل الهوى في الحكم، انقلب الاستخلاف إلى استبداد.

وهذا يكشف أنّ الاستخلاف ليس مجرد تمكين، بل تمكين مشروط بالعدل. فليس كل من امتلك القوة مستخلفًا بالمعنى القرآني الكامل، وليس كل من حكم كان قائمًا بوظيفة الاستخلاف. قد يملك الإنسان الأرض ويكون مفسدًا فيها، وقد يحكم الناس ويكون خائنًا للأمانة، وقد يمتلك العلم ويجعله أداة للهيمنة. ولذلك فإنّ معيار الاستخلاف ليس القدرة وحدها، بل اتجاه القدرة. هل تتجه إلى الحق أم إلى الهوى؟ إلى العمران أم إلى الفساد؟ إلى خدمة الإنسان أم إلى إخضاعه؟

ومن هنا فإن العمران هو الثمرة الطبيعية للاستخلاف. والعمران لا يعني مجرد البناء المادي، بل بناء الحياة على ميزان الحق. فقد تُبنى المدن وتُهدم الكرامة، وتتسع الأسواق ويضيق العدل، وتكثر المؤسسات ويفقد الإنسان معنى الأمان. ولذلك فإن العمران القرآني ليس عمران الحجر وحده، بل عمران الإنسان والمجتمع والأرض. هو عمران القلوب بالهداية، والعقول بالعلم، والعلاقات بالعدل، والموارد بالأمانة، والدولة بالحق، والحضارة بالمعنى.

إن الإنسان المستخلف لا يستطيع أن يزعم الصلاح وهو يفسد العالم من حوله. فالتدين الذي لا يثمر عدلاً في المجال العام يبقى ناقصاً، والزهد الذي ينسحب من مسؤولية الأرض قد يتحول إلى عجز، والمعرفة التي لا تخدم العمران قد تصبح ترفاً أو غروراً. ولهذا فإن الاستخلاف يحمي الدين من الانكماش داخل الباطن وحده، كما يحمي العمران من الانفصال عن الأخلاق. إنه يربط السماء بالأرض، لا بخلط وجودي ملتبس، بل بوصل أخلاقي وتكليفية: هداية من الله، ومسؤولية في الأرض.

وفي ضوء قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾، يمكن القول إن الاستخلاف هو انتقال الإنسان من طبقة الوجود الفردي إلى طبقة الفعل الحضاري. فالإنسان يبدأ محتاجاً، ثم واعياً، ثم مسؤولاً، ثم فاعلاً في محيطه، ثم مشاركاً في بناء نظام أوسع من ذاته. وكلما ارتقى في طبق الصيرورة، اتسع مجال مسؤوليته. فليس سواءً من لا يملك إلا نفسه، ومن يملك علماً يؤثر في الناس، أو مالاً يغير مصائرهم، أو سلطة تحكم حياتهم. كل طبق أعلى من القدرة يحمل طبقاً أعلى من السؤال.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيبين أن الاستخلاف الحضاري لا يبدأ من الأدوات، بل من الإنسان الذي يستخدم الأدوات. فالأمة قد تمتلك المال ولا تعمر، وقد تمتلك الأرض ولا تحسن إدارتها، وقد تمتلك الشباب ولا تصنع

المستقبل، وقد تمتلك الشعارات ولا تنتج عدلاً. لأن المشكلة ليست في الوسائل وحدها، بل في النفس التي توجه الوسائل. فإذا لم يتغير ما بالنفوس من جهل وفساد وخوف وأنانية وشح وعصبية، فإن أدوات الاستخلاف تتحول إلى أدوات انحدار.

ولهذا فإن القرآن لا يفصل بين الإصلاح الداخلي والإصلاح التاريخي. فالتغيير يبدأ من النفس، لكنه لا ينتهي عندها. يتغير القلب فيتغير الفعل، ويتغير الفعل فتتغير العلاقات، وتتغير العلاقات فتتغير البنية الاجتماعية، وتتغير البنية فتتغير الدولة والحضارة. ومن هنا فإن الاستخلاف هو المسار الذي يتحول فيه التغيير الداخلي إلى أثر خارجي. أما تزكية لا تصنع عدلاً، أو عمران لا يصدر عن تزكية، فكلاهما ناقص.

إن الإنسان المستخلف يقف دائماً بين خطرين: خطر الانسحاب وخطر الاستباحة. الانسحاب أن يظن أن علاقته بالله تكتمل بالنجاة الفردية وحدها، فيترك الأرض للفساد والاستباحة أن يظن أن تسخير الأرض له يمنحه حق التصرف المطلق، فيطغى ويفسد. والقرآن يرفض الخطرين معاً. فلا رهبانية تعطل العمران، ولا مادية تستبيح الأمانة. الطريق القرآني هو القيام في الأرض بالحق، مع بقاء القلب متعلقاً بالله لا بالأرض.

ومن هنا تتأسس علاقة جديدة بين الإنسان والتاريخ. فالإنسان ليس ضحية التاريخ فقط، بل صانعه أيضاً. لكنه لا يصنعه بإرادته المجردة وحدها، بل ضمن سنن. فإذا أخذ بأسباب العدل والعلم والعمل والتزكية، صعد. وإذا ترك نفسه للترف والظلم والفساد والهوى، هبط. ولذلك فإن الاستخلاف ليس وعداً مجانياً، بل سنة مشروطة. والأمم لا تنهض بمجرد انتسابها إلى الحق، بل بقدر ما تجسد هذا الحق في مؤسساتها وأخلاقها وأعمالها.

إن قصص الأمم في القرآن تكشف هذه السنة بوضوح. فالأمم التي مكنت ثم أفسدت لم ينفعها تمكينها، والأمم التي عمرت ثم ظلمت لم يحفظها عمرانها، والأمم التي كثرت

مواردها ثم بطرت معيشتها لم تنج من سُنن الانهيار. فالاستخلاف لا يبقى إذا تحول إلى فساد. والتمكين لا يدوم إذا انفصل عن الشكر. والقوة لا تحفظ أصحابها إذا فقدوا العدل. ومن هنا فإن القرآن يقرأ التاريخ قراءة أخلاقية سننية، لا قراءة عشوائية.

وهذا يعيدنا إلى معنى الأمانة. فالاستخلاف ليس امتلاكًا، بل أمانة مؤقتة. الإنسان يملك فترة قصيرة، ثم يذهب. الدولة تملك زمنًا، ثم تتغير. الحضارة تصعد، ثم تسأل عما صنعت. والأرض تبقى شاهدة على من عمر ومن أفسد. ومن هنا فإن الوعي بالاستخلاف يعلم الإنسان أن ينظر إلى ما بين يديه بوصفه وديعة، لا ملكًا مطلقًا. والوديعة لا تُستهلك بلا حساب، بل تُحفظ وتُنمى وتُسَلَّم.

وفي هذا المعنى يصبح الاستخلاف نقدًا جذريًا للحضارة الاستهلاكية الحديثة. فالحضارة التي تنظر إلى الطبيعة بوصفها مخزنًا لا ينفد، وإلى الإنسان بوصفه مستهلكًا، وإلى السوق بوصفها معيار القيمة، وإلى التقنية بوصفها قوة بلا غاية، إنما تنقص معنى الاستخلاف. لأنها تفصل القدرة عن الأمانة. أما القرآن فيعيد وصل القدرة بالسؤال: ماذا فعلت بما سُخر لك؟ هل عمرت أم أفسدت؟ هل حفظت أم استنزفت؟ هل زكيت أم استكبرت؟

والاستخلاف كذلك نقد للسلطة حين تنسى أنها أمانة. فالحاكم في ضوء الاستخلاف ليس مالك الدولة، بل مؤتمن عليها. والعالم ليس مالك الحقيقة، بل مسؤول عن بيانها. والغني ليس مالك المال ملكًا مطلقًا، بل مؤتمن على حق الله والناس فيه. والجماعة ليست مالكة الفرد، بل مسؤولة عن حفظ كرامته. وهكذا يتحول الاستخلاف إلى مبدأ شامل يعيد ضبط كل علاقات القوة.

ومن هنا فإن الإنسان مستخلف بقدر ما يحمل ميزانًا داخليًا يمنعه من تحويل ما أُعطي إلى أداة طغيان. فإذا فقد هذا الميزان، صار العلم فتنة، والمال فتنة، والسلطة

فتنة، والقوة فتنة، وحتى التدين قد يصبح فتنة إذا تحول إلى استعلاء على الخلق. أما إذا بقي الميزان حاضراً، صارت هذه كلها أدوات عمران. فالفرق ليس في الأداة وحدها، بل في النفس التي تحملها.

وبذلك يتضح أن الاستخلاف هو اللحظة التي تتحول فيها صورة الإنسان القرآنية إلى مشروع حضاري. الإنسان ليس مخلوقاً فقط، ولا مكرماً فقط، ولا مبتلى فقط، بل هو مكلف بأن يجعل خلقه وكرامته وابتلاءه طريقاً إلى بناء العالم بالحق. ومن هنا فإن الاستخلاف هو الجواب العملي عن سؤال: ماذا يفعل الإنسان بوجوده؟

في نهاية هذه المرحلة يتضح أن الاستخلاف هو الوجه العملي لصورة الإنسان في القرآن. فالإنسان لا يفهم كاملاً بوصفه مخلوقاً فقط، ولا بوصفه مكرماً فقط، ولا بوصفه مبتلى فقط، بل بوصفه مكلفاً بأن يحول وجوده وكرامته وابتلاءه إلى فعل في الأرض. فالخلق يمنحه البداية، والكرامة تمنحه القيمة، والابتلاء يمتحن صدقه، أما الاستخلاف فيمنحه الوظيفة التاريخية والحضارية.

وقد تبين أن الاستخلاف لا يعني ملكية مطلقة للأرض، ولا تفويضاً مفتوحاً للإنسان كي يفعل ما يشاء، بل يعني الأمانة. فالإنسان مستخلف لأنه مؤتمن، لا لأنه سيد متجبر. مؤتمن على نفسه، وعلى غيره، وعلى المال، والعلم، والقوة، والدولة، والطبيعة، والتاريخ. وكل قدرة تُمنح له هي في حقيقتها سؤال جديد: هل يستعملها في العدل أم في الهوى؟ في العمران أم في الفساد؟ في خدمة الإنسان أم في إخضاعه؟

ومن هنا فإن الاستخلاف يرتبط بالعدل ارتباطاً جوهرياً. فالسلطة لا تكون استخلاقاً صحيحاً إلا إذا حكمت بالحق، والعلم لا يكون استخلاقاً إلا إذا خدم الهداية والعمران، والمال لا يكون استخلاقاً إلا إذا دخل في معنى الأمانة، والدولة لا تكون أداة استخلاف إلا إذا صانت الكرامة ومنعت الفساد وحمّت الضعفاء. أما القدرة حين تنفصل عن الحق، فإنها تنقلب من استخلاف إلى طغيان.

وقد ظهر أن الاستخلاف هو أيضًا صيرورة. فالإنسان لا يولد قادرًا على حمل الأمانة كاملة، بل يترقى في أطوار الوعي والعمل والمسؤولية. وهذا هو معنى ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ في مجاله الحضاري: كلما ارتقى الإنسان في القدرة اتسع امتحانه، وكلما ارتقى في الموقع اتسعت مسؤوليته. لكن هذا الارتقاء لا يكون صالحًا إلا إذا عمل القانون الثاني: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. فالاستخلاف الخارجي لا يصح بلا تغيير داخلي؛ إذ إن أدوات العمران في يد نفس فاسدة تتحول إلى أدوات خراب.

كما تبين أن الاستخلاف يرفض الانسحاب من العالم كما يرفض استباحته. فلا رهبانية تعطل العمران، ولا مادية تحول الأرض إلى غنيمة. الإنسان المستخلف يعيش في الأرض بقلب موصول بالله، ويعمل في التاريخ بعقل واعٍ بالأمانة، ويستعمل القدرة من غير أن ينسى أنه عبد. وهذه هي الدقة القرآنية الكبرى: وصل السماء بالأرض لا على طريقة الخلط الوجودي، بل على طريقة التكليف والعدل والعمران.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان مستخلف لا ليملك العالم، بل ليؤدي حقه فيه. لا ليستهلك الحياة، بل ليعمرها. لا ليجعل قوته معيار الحق، بل ليجعل الحق معيار قوته. فالاستخلاف هو اختبار الإنسان حين ينتقل من معنى الوجود إلى مسؤولية الفعل، ومن كرامة الأصل إلى أمانة التاريخ.

الفصل الخامس

الإنسان ناسيًّا ومتذكرًا

إذا كان الإنسان في القرآن مخلوقًا ومكرّمًا ومبتلىً ومستخلفًا، فإن أخطر ما يهدد هذه المعاني كلها هو النسيان. فالإنسان لا يسقط دائمًا لأنه لا يعرف، بل لأنه ينسى ما عرف. ولا يضل دائمًا لأنه لم يسمع النداء، بل لأنه يغفل عنه بعد أن سمعه. ومن هنا فإن النسيان ليس ضعفًا ذهنيًا بسيطًا، بل ظاهرة وجودية وأخلاقية عميقة، تمس علاقة الإنسان بالله، وبنفسه، وبأصله، وبغايته، وبالأمانة التي يحملها.

إن النسيان في القرآن لا يعني فقط غياب معلومة من الذاكرة، بل يعني فقدان الحضور أمام الحقيقة. فقد يعرف الإنسان أنه مخلوق، لكنه يعيش كأنه مستقل. ويعرف أنه مكرم، لكنه يبيع كرامته لما هو أدنى. ويعرف أنه مبتلى، لكنه يتعامل مع النعمة كأنها ملك نهائي. ويعرف أنه مستخلف، لكنه يتصرف في الأرض كما لو كان مالكًا مطلقًا. هنا لا تكون المشكلة جهلاً مجرداً، بل نسياناً وجودياً: الحقيقة معلومة، لكنها غير حاضرة في القلب والفعل.

ومن هنا نفهم لماذا يربط القرآن بين نسيان الله ونسيان النفس: ﴿نسوا الله أنسأهم أنفسهم﴾. وهذه من أعظم الآيات في فهم الإنسان. فالإنسان حين ينسى الله لا يفقد فكرة دينية فقط، بل يفقد مركزه الداخلي. ينسى من هو، ولماذا خُلق، وإلى أين يتجه، وما الذي ينبغي أن يكون عليه. إنه يظن أنه يملك نفسه أكثر حين يخرج من ذكر الله، لكنه في الحقيقة يصبح أكثر ضياعاً؛ لأن النفس بلا صلة بمصدرها تتحول إلى رغبات متفرقة وخوف مشتت وأهداف متنازعة.

والنسيان بهذا المعنى أصل الاغتراب. فالإنسان لا يغترب عن العالم أولاً، بل يغترب عن نفسه حين ينسى الله. وحين ينسى نفسه، يبدأ في طلب ذاته في الأشياء: في المال،

والمنصب، والصورة، والجماعة، والسلطة، والاستهلاك. وكلما طلب نفسه في غير موضعها ازداد ابتعادًا عنها. ولذلك فإن الذكر في القرآن ليس طقسًا لفظيًا فقط، بل عودة وجودية؛ عودة الإنسان إلى مركزه، وإلى أصله، وإلى العهد الذي يمنح حياته معنى.

إن أول نسيان في الرواية القرآنية يرتبط بآدم: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾. وهذه الآية تكشف أن النسيان ملازم لبداية التجربة الإنسانية. فالإنسان لم يبدأ تاريخه بجهل كامل، بل بعهد نُسي، ووصية ضعفت أمام الرغبة، وعزم لم يثبت أمام الوسوسة. ومن هنا فإن الإنسان كائن عهد ونسيان معاً؛ يحمل في داخله قابلية التذكر، لكنه يحمل أيضاً قابلية الغفلة. وهذه هي إحدى جذور جدلية الصيرورة في القرآن: أن الإنسان لا يستقيم إلا بقدر ما يستعيد ما نسي.

غير أن نسيان آدم لم يكن نهاية الطريق، بل بداية التوبة والتذكر. فالقرآن لا يقدم النسيان بوصفه حكماً نهائياً على الإنسان، بل بوصفه موضع امتحان. الإنسان ينسى، لكنه قادر على أن يتذكر. يغفل، لكنه قادر على أن يعود. يضعف عزمه، لكنه يستطيع أن يجدده. ومن هنا فإن التذكر ليس مجرد استرجاع ذهني، بل فعل صيرورة؛ به ينتقل الإنسان من طبقة الغفلة إلى طبقة الوعي، ومن طبقة الانجراف إلى طبقة العزم، ومن طبقة السقوط إلى طبقة الرجوع.

وهنا يعمل قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ في بعده الداخلي. فالإنسان يركب طبقات من الذاكرة والنسيان، من اليقظة والغفلة، من الحضور والشرود. قد يكون في طبقة يعلم فيها الحقيقة ولا يعيشها، ثم ينتقل إلى طبقة يتذكر فيها أثرها، ثم إلى طبقة تصبح الحقيقة فيها مركزاً لفعله. وقد يهبط بالعكس: من حضور إلى عادة، ومن عادة إلى غفلة، ومن غفلة إلى نسيان، ومن نسيان إلى ضياع. فالذاكرة الروحية ليست ثابتة؛ إنها تتحرك كما يتحرك الإنسان.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن التذكر شرط التغيير. فلا يتغير الإنسان ما لم يستعد وعيه بما نسي. ولا تتغير أمة نسيت رسالتها حتى

تتذكر معناها. ولا تتغير حضارة نسييت الإنسان حتى تعيد كرامته إلى مركزها. فالتغيير الداخلي يبدأ غالبًا بذكر: ذكر الأصل، ذكر العهد، ذكر المصير، ذكر المسؤولية، ذكر النعمة، ذكر الضعفاء، ذكر الحساب. وحين يدخل الذكر إلى النفس، يبدأ اتجاه الفعل بالتغيير.

إن القرآن يسمي نفسه ذكرًا، وهذا أمر بالغ الدلالة. فهو لا يقدم نفسه كتاب معلومات فقط، بل كتاب إيقاظ. لأن مشكلة الإنسان ليست أنه لا يحتاج إلا إلى معرفة جديدة، بل أنه يحتاج إلى تذكير دائم بما يعرفه ثم ينساه. فالإنسان يعرف الموت، لكنه يعيش كثيرًا كأنه لا يموت. ويعرف أن المال زائل، لكنه يتشبث به كأنه باقٍ. ويعرف أن الظلم قبيح، لكنه يبرره إذا خدم مصلحته. ومن هنا فإن القرآن يكرر، ويعيد، ويذكر، لا لعجز في البيان، بل لأن الإنسان كائن كثير النسيان.

والذكر ليس مجرد ضد النسيان، بل ضد الغفلة. فالنسيان قد يكون فقدًا لحضور الحقيقة، أما الغفلة فهي انشغال بما يحجب عنها. وقد يكون الإنسان ذكيًا، واسع المعرفة، كثير المعلومات، لكنه غافل. يعرف أشياء كثيرة، لكنه لا يعرف ما الذي تفعله هذه الأشياء بروحه. ومن هنا فإن العصر الحديث، رغم كثافة معلوماته، قد يكون عصر غفلة بامتياز؛ لأن كثرة المعلومات لا تعني حضور المعنى. والقرآن لا يريد عقلًا ممتلئًا فقط، بل قلبًا ذاكرًا.

إن الإنسان ناسيًا هو الإنسان الذي يفقد ترتيب المعاني. يجعل الوسيلة غاية، والغاية هامشًا. يطلب الدنيا كأنها نهاية المصير، وينسى أنها مجال ابتلاء واستخلاف. يطلب القوة وينسى العدل، يطلب العلم وينسى الخشية، يطلب الحرية وينسى المسؤولية، يطلب الكرامة وينسى الأمانة. ولذلك فإن التذكر القرآني يعيد ترتيب الوجود: الله أولاً، ثم الإنسان عبدًا مكرمًا، ثم الدنيا مجالًا للعمل، ثم الآخرة مآلاً ومعيًا.

ومن هنا فإن الذكر لا يقتصر على العبادات الخاصة، رغم مركزيتها، بل يمتد إلى كل وعي يعيد الإنسان إلى موضعه الصحيح. فحين يتذكر الغني حق الفقير، فهذا ذكر. وحين

يتذكر الحاكم أنه مؤتمن لا مالك، فهذا ذكر. وحين يتذكر العالم أن علمه أمانة لا وسيلة كبر، فهذا ذكر. وحين تتذكر الأمة أن قوتها بلا عدل سقوط مؤجل، فهذا ذكر. فالذكر القرآني ليس عزلة عن الحياة، بل حضور صحيح فيها.

إن النسيان يفسد الاستخلاف؛ لأن المستخلف إذا نسي أنه أمين صار مستبيحًا. ويفسد الكرامة؛ لأن المكرم إذا نسي أصل كرامته باعها أو استعلى بها. ويفسد الابتلاء؛ لأن المبتلى إذا نسي معنى الامتحان قرأ النعمة غرورًا والمحنة يأسًا. لذلك فإن التذكر هو الحارس الداخلي لكل معاني الإنسان السابقة. فمن دون الذكر تتحول الكرامة إلى كبر، والاستخلاف إلى طغيان، والنعمة إلى غفلة، والحرية إلى انفلات.

وهكذا يتبين أن الإنسان في القرآن لا يحتاج إلى أن يعرف مرة واحدة، بل إلى أن يتذكر دائمًا. لأنه كائن معرض للنسيان في كل طور من أطواره. ينسى في الغنى كما ينسى في الفقر، وينسى في القوة كما ينسى في الضعف، وينسى في العلم كما ينسى في الجهل، وينسى في الأمن كما ينسى في الخوف. ولذلك كان الذكر حاجة مستمرة، لا مرحلة عابرة. فالإنسان لا يحيا بالمعرفة وحدها، بل بتجديد حضورها في القلب والفعل.

وبهذا المعنى يصبح التذكر طريقًا أساسيًا للصيرورة. فالإنسان لا يصعد لأنه لا ينسى أبدًا، بل لأنه كلما نسي عاد، وكلما غفل تذكر، وكلما سقط استعاد العهد. إن عظمة الإنسان القرآني ليست في أنه لا يضعف، بل في أنه يملك باب الرجوع. والنسيان ليس نهايته إذا تحول إلى توبة وذكر، لكنه يصبح هلاكه إذا تحول إلى غفلة مقيمة وإنكار واستكبار.

لا يقف النسيان في القرآن عند حدود الفرد، بل يمتد إلى الجماعات والأمم والحضارات. فكما ينسى الإنسان ربه ونفسه وأصله ومصيره، تنسى الأمم رسالتها، وتنسى الدول سبب وجودها، وتنسى الجماعات معنى اجتماعها، وتنسى الحضارات الإنسان الذي قامت من أجله. ومن هنا فإن النسيان ليس ظاهرة نفسية فقط، بل ظاهرة تاريخية. وقد يكون سقوط الأمم، في عمقه، نتيجة نسيان طويل سبق الانهيار الظاهر بزمن بعيد.

إن الأمة قد تملك ذاكرة تاريخية واسعة، لكنها مع ذلك قد تكون ناسية بالمعنى القرآني. فقد تحفظ أسماء رجالها، وحروبها، وأمجادها، وانتصاراتها، لكنها تنسى القيم التي صنعت تلك اللحظات. وقد تكرر شعاراتها الكبرى، لكنها تنسى العمل الذي جعل تلك الشعارات صادقة يوماً ما. وقد تحتفي بماضيها، لكنها لا تتذكر سننه. فالذاكرة التاريخية إذا انفصلت عن الذاكرة الأخلاقية تتحول إلى زخرفة هوية لا إلى قوة نهوض.

ومن هنا فإن التذكر القرآني ليس حيناً إلى الماضي، بل استعادة للسنن والمعاني. فليس المطلوب أن تعيش الأمة في الأمس، بل أن تفهم لماذا نهض من نهض، ولماذا سقط من سقط، وكيف تتحول النعمة إلى فتنة، والقوة إلى طغيان، والضعف إلى فرصة مراجعة، والابتلاء إلى باب تجدد. أما الذاكرة التي تكتفي بالتمجيد فإنها قد تصبح شكلاً آخر من النسيان؛ لأنها تخدر الأمة بصورة ماضية بدل أن توقظها إلى مسؤولية الحاضر.

إن القرآن حين يقص أخبار السابقين لا يفعل ذلك للتسلية ولا لتجميل الذاكرة، بل للتذكير. القصص القرآني ليس أرشيفاً، بل مرآة. إنه يضع الإنسان والأمة أمام نماذج متكررة: قوم مكّنوا فبطروا، وأقوام أرسل إليهم الرسل فكذبوا، ومجتمعات أفسد فيها المترفون، ومستضعفون وُعدوا بالاستخلاف، وطغاة ظنوا أن القوة تحميهم من السنن. وكل قصة تقول للإنسان: لست خارج القانون، وما جرى على غيرك قد يجري عليك إذا سلكت طريقه.

وبهذا المعنى يصبح التاريخ في القرآن ذاكرة تحذيرية. إنه لا يمنح الإنسان غروراً، بل يقظة. لا يقول له إن الماضي انتهى، بل إن السنن باقية. ولذلك فإن الأمة الذاكرة ليست التي تعرف ما حدث فقط، بل التي تعرف ما يعنيه ما حدث. أما الأمة الناسية فهي التي ترى الآثار ولا تفهم العبرة، وتحفظ الوقائع ولا تدرك القانون، وتفتخر بالأسماء ولا تحمل الأمانة.

والنسيان الحضاري يبدأ حين تنفصل الوسائل عن الغايات. فالدولة تُنشأ لحفظ العدل، ثم تنسى العدل وتبقي الجهاز. والاقتصاد يُنشأ لخدمة الكفاية والعمران، ثم ينسى

الإنسان ويعبد الربح. والعلم يُطلب للهداية وتسخير الكون بالحق، ثم ينسى الحكمة ويتحول إلى قوة بلا ضمير. والدين يُنزل لتزكية الإنسان وإقامة الحق، ثم قد يُنسى مقصده ويتحول عند بعض الناس إلى شكل بلا روح أو هوية بلا أخلاق. وحين تنسى الوسائل غاياتها، تبدأ الحضارة في التحلل من الداخل وإن بقيت صورها قائمة.

وهنا يتضح أن النسيان ليس ضعف ذاكرة، بل اختلال ترتيب. فالشيء المنسي قد يكون حاضرًا في اللسان، غائبًا في الفعل. قد تذكر الأمة العدل في خطبها وتنسَاه في مؤسساتها. وتذكر الكرامة في شعاراتها وتنسى الإنسان في واقعها. وتذكر الله في طقوسها وتنسَاه في معاملاتها. وهذا هو النسيان الأخطر: نسيان لا يظهر كغياب، بل يظهر كحضور شكلي بلا أثر.

ومن هنا فإن التذكر لا يكون بالكلام وحده. فالتذكر الحقيقي يغيّر السلوك. من تذكر أنه مخلوق تواضع، ومن تذكر أنه مكرم صان كرامته وكرامة غيره، ومن تذكر أنه مبتلى أحسن الجواب، ومن تذكر أنه مستخلف حمل الأمانة، ومن تذكر الموت أعاد ترتيب أولوياته، ومن تذكر الله لم يعبد ما سواه. أما التذكر الذي لا يغير شيئًا، فهو أقرب إلى ترديد الذاكرة منه إلى يقظتها.

إن قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ﴾ يظهر هنا بوصفه قانونًا ضد النسيان. فلا تتغير الأمة الناسية حتى تتذكر ما غاب عن وعيها العملي. لا تتغير حتى تتذكر أن الفساد ليس ذكاءً، وأن الظلم ليس قوة، وأن الترف ليس حضارة، وأن الخوف ليس استقرارًا، وأن كثرة الشعارات لا تعوض فقر الحقيقة. فإذا عاد هذا التذكر إلى النفس الجماعية، بدأ التغيير. أما إذا بقيت الأمة تحفظ ألفاظ القيم وتنسى أعمالها، فإنها تبقى في دائرة النسيان مهما كثرت خطبها عن الذاكرة.

أما قانون ﴿لَتَرْكِبْنَ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ فيكشف أن الذاكرة نفسها تمر بأطوار. فقد تبدأ الأمة بذكر حي يولد العمل، ثم يتحول الذكر إلى عادة، ثم تتحول العادة إلى شكل، ثم

يتحول الشكل إلى غفلة، ثم تتحول الغفلة إلى نسيان، ثم يتحول النسيان إلى سقوط. وقد يحدث العكس: تبدأ الأمة من صدمة أو أزمة، فتتذكر، ثم تراجع نفسها، ثم تغير ما بها، ثم تركب طبقاً أعلى من الوعي. وهكذا تكون الصيرورة بين النسيان والتذكر حركة تاريخية، لا مجرد حالة نفسية.

إن من أعظم مظاهر النسيان أن ينسى الإنسان ضعفه حين يقوى. فالضعف يذكره غالباً بحاجته، أما القوة فتغريه بالاستقلال. ولذلك كان فرعون ناسياً بامتياز؛ لم ينس معلومة، بل نسي حقيقته. نسي أنه عبد مخلوق، ونسي أن ما بين يديه أمانة، ونسي أن القوة لا تصنع الحق. ومن هنا لم يكن سقوطه مجرد عقوبة على طغيان سياسي، بل نتيجة نسيان وجودي تحول إلى استكبار تاريخي.

وقارون كذلك نموذج للنسيان داخل النعمة. لم ينس أن لديه مالاً، بل نسي معنى المال. نسي أن النعمة ليست دليلاً على استحقاق مطلق، وأن العلم لا يبرر الكبر، وأن الثروة لا تعفي من الحق. ولذلك قال: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتَهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾. هذه العبارة هي صيغة النسيان حين يرتدي لباس الثقة بالنفس. إنه لا ينكر النعمة صراحة، لكنه ينسبها إلى ذاته بطريقة تنزع عنها معنى الأمانة.

وفي مقابل فرعون وقارون، نجد التذكر في نماذج الأنبياء والصالحين. يوسف عليه السلام في السلطة لم ينس الأمانة. وسليمان عليه السلام في الملك لم ينس الابتلاء، فقال: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾. هذا هو التذكر في قمة التمكين: أن يعرف الإنسان أن ما يملكه ليس نهاية السؤال، بل بدايته. فحين يتذكر القوي أن قوته امتحان، يصبح التمكين باب شكر. وحين ينسى، يصبح باب طغيان.

ومن هنا فإن التذكر ليس فعل الضعفاء فقط، بل حاجة الأقوياء أكثر. الفقير يحتاج إلى التذكر حتى لا ييأس، والغني يحتاج إليه حتى لا يطغى. الضعيف يحتاج إليه حتى

لا يذل، والقوي يحتاج إليه حتى لا يستكبر. الأمة المهزومة تحتاج إليه لتنهض، والأمة المنتصرة تحتاج إليه حتى لا تتحول إلى ظالمة. فكل حال من أحوال الإنسان يحتاج إلى ذكر يناسب امتحانه.

إن القرآن بوصفه ذكرًا يقوم بوظيفة إعادة الإنسان إلى المركز. يعيده من تشتت الرغبات إلى وحدة العبودية، ومن غفلة القوة إلى وعي الأمانة، ومن غرور النعمة إلى الشكر، ومن يأس المحنة إلى الصبر، ومن عبادة التاريخ إلى فهم السنن، ومن انغلاق الجماعة إلى التعارف، ومن استهلاك الدنيا إلى العمل فيها للأخرة. وهذه العودة ليست رجوعًا إلى الوراء، بل تصحيح اتجاه الصيرورة.

ولذلك فإن التذكر في القرآن ليس ضد التقدم، بل شرطه. فالأمة التي تنسى مقصدها قد تتقدم تقنيًا وهي تراجع إنسانيًا. وقد تزداد قوة وهي تقترب من سقوطها الأخلاقي. أما التذكر فإنه يجعل التقدم خاضعًا للمعنى. فلا يصبح العلم بلا حكمة، ولا الدولة بلا عدل، ولا المال بلا أمانة، ولا الحرية بلا مسؤولية. وهنا يتحول الذكر إلى قوة حضارية لا إلى ممارسة فردية محدودة.

إن الإنسان المتذكر هو الذي يعيش في الحاضر دون أن ينقطع عن الأصل والمآل. لا يسكن الماضي، لكنه لا يفقد العبرة. لا يهرب من الدنيا، لكنه لا ينسى الآخرة. لا ينكر حاجاته، لكنه لا يجعلها آلهة. لا يترك العمل، لكنه لا ينسى أن العمل امتحان. بهذا المعنى يصبح الذكر وعيًا شاملاً يربط الوجود كله: البداية، والطريق، والغاية.

أما الإنسان الناسي فيعيش مقطوعًا. مقطوعًا عن أصله، فيتكبر. مقطوعًا عن غايته، فيتشتت. مقطوعًا عن أمانته، فيفسد. مقطوعًا عن مصيره، فيغفل. ومقطوعًا عن الله، فينسى نفسه. ولذلك فإن النسيان ليس نقصًا صغيرًا، بل بداية التفكك الداخلي. وكل سقوط كبير يبدأ غالبًا بنسيان طويل لم يُنتبه إليه في وقته.

وهكذا يتبين أن الإنسان ناسياً ومتذكراً هو الإنسان في صراع دائم بين الغفلة واليقظة. لا ينتهي هذا الصراع ما دام الإنسان في الدنيا؛ لأن كل طور جديد يحمل نسيانه الخاص وذكره الخاص. فإذا تذكر، صعد. وإذا نسي، هبط. ومن هنا فإن الذكر ليس زينة روحية، بل ضرورة وجودية لصيرورة الإنسان في القرآن.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن النسيان في القرآن ليس مجرد عجز في الذاكرة، بل عطب في الحضور. فالإنسان قد يعرف الحقيقة ثم يعيش كأنه لا يعرفها، وقد يسمع النداء ثم يغفل عنه، وقد يؤمن بالأمانة ثم يتصرف كأنه مالك مطلق، وقد يعلم أنه مخلوق ثم يسلك مسلك المستغني. ومن هنا فإن النسيان أخطر من الجهل أحياناً؛ لأن الجاهل قد يتعلم، أما الناسي فقد يملك العلم ولا يستحضره في الفعل.

وقد ظهر أن النسيان يضرب كل معاني الإنسان السابقة: يفسد وعيه بكونه مخلوقاً، فيتكبر؛ ويفسد كرامته، فيبيعها أو يستعلي بها؛ ويفسد فهمه للابتلاء، فيقرأ النعمة غروراً والمحنة يأساً؛ ويفسد الاستخلاف، فيحوّل الأمانة إلى استباحة. ولذلك فإن النسيان ليس حالة هامشية، بل خطر مركزي يهدد صيرورة الإنسان كلها.

وفي المقابل، فإن التذكر ليس استرجاعاً ذهنياً فقط، بل عودة وجودية إلى المركز. أن يتذكر الإنسان يعني أن يعود إلى أصله، وعهده، وربّه، ونفسه، وغايته، ومسؤوليته. ولذلك كان القرآن ذكراً؛ لأنه لا يضيف إلى الإنسان معلومات فحسب، بل يوقظه من غفلته، ويعيد ترتيب المعاني في قلبه وعقله وعمله.

وقد تبين أن النسيان ليس فردياً فقط، بل جماعي وحضاري أيضاً. فالأمم تنسى كما ينسى الأفراد، والدول تنسى وظيفتها، والحضارات تنسى الإنسان الذي قامت من أجله. وقد تحفظ الأمة تاريخها وتنسى سننه، وتحفظ شعاراتها وتنسى قيمها، وتذكر أمجادها وتنسى شروطها. ومن هنا فإن التذكر القرآني ليس حنيناً إلى الماضي، بل استعادة للسنن والمعاني التي تصنع النهوض وتمنع السقوط.

وهنا يعمل قانوننا الصيرورة معًا. فقانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ يكشف أن الإنسان والأمم ينتقلون بين أطوار من الذكر والغفلة، والحضور والنسيان، والصعود والهبوط. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن التذكر هو بداية التغيير الداخلي؛ فلا تتغير النفوس حتى تستعيد ما غاب عنها من معنى، ولا تتغير الأمم حتى تتذكر ما نسيت من عدل وأمانة وكرامة ومقصد.

ومن هنا فإن الذكر ليس ضد الحياة، بل شرط صحتها. فالإنسان الذاكر لا يهرب من الدنيا، لكنه لا يعبدها. لا يرفض القوة، لكنه يربطها بالعدل. لا يرفض المال، لكنه يضعه في معنى الأمانة. لا يرفض الدولة، لكنه يذكرها بوظيفتها. لا يرفض التاريخ، لكنه يقرأه بوصفه سننًا لا أمجادًا خاوية. فالذكر يعيد الإنسان إلى العالم بطريقة صحيحة، لا يخرج منه.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان في القرآن كائن نسيان وتذكر، غفلة وعودة، شرو ورجوع. وليس كماله في أنه لا ينسى أبدًا، بل في أنه لا يقيم في النسيان. ينسى فيتذكر، يغفل فيرجع، يسقط فينهض، يبتعد فيستعيد العهد. ومن هنا فإن التذكر هو أحد مفاتيح الصيرورة القرآنية: به ينتقل الإنسان من طبقة الغفلة إلى طبقة الوعي، ومن طبقة الضياع إلى طبقة العهد، ومن طبقة الاستباحة إلى طبقة الأمانة.

الفصل السادس

الإنسان ظلومًا وجهولًا

من أكثر الآيات القرآنية إثارة للتأمل في فهم الإنسان قوله تعالى بعد الحديث عن الأمانة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولًا﴾. ولعل الصدمة الأولى التي تحدثها هذه الآية أنها تأتي بعد تكريم الإنسان، لا قبله. فالقرآن الذي قال: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ هو نفسه الذي يصف الإنسان هنا بأنه ظلوم جهول. وهذا يكشف منذ البداية أن الرؤية القرآنية لا تعرف التمجيد الساذج للإنسان، كما لا تعرف تحقيره المطلق. إنها رؤية جدلية ترى الإنسان في عظمته وخطره معًا، في إمكانه العالي وقابليته للسقوط، في تكريمه وتهديده الذاتي في الوقت نفسه.

إن الظلم والجهل في هذه الآية ليسا وصفين عارضين لبعض الأفراد فقط، بل كشف عن قابلية كامنة في البنية الإنسانية. فالإنسان الذي يستطيع أن يحمل الأمانة هو نفسه الذي يستطيع أن يسيء حملها. والذي يستطيع أن يرتفع إلى أعلى درجات العدل والمعرفة هو نفسه القادر على أن ينحدر إلى الظلم والجهل. ومن هنا فإن الآية لا تتحدث عن مصير محتوم، بل عن خطر ملازم للحرية. فلو كان الإنسان مجبراً لما كان ظلومًا، ولو كان كامل المعرفة لما كان جهولًا، لكنه كائن حر محدود، ولذلك يحمل إمكان الخطأ بقدر ما يحمل إمكان الصواب.

واللافت أن القرآن قدم الظلم على الجهل. وهذه دلالة عميقة. فالإنسان لا يفسد العالم لأنه لا يعرف فقط، بل لأنه يظلم أيضًا. وقد يكون عالمًا ثم يظلم، وقد يعرف الحق ثم يتجاوز له مصلحة أو شهوة أو هوى. ولذلك فإن مشكلة الإنسان ليست معرفية فقط، بل

أخلاقية كذلك. إنه لا يحتاج إلى العلم وحده، بل إلى العدل الذي يوجه العلم. فكم من معرفة تحولت إلى أداة استغلال، وكم من ذكاء صار وسيلة قهر، وكم من تقدم تقني خدم الظلم بدل أن يحد منه.

إن الظلم في القرآن يبدأ من موضع دقيق جدًا: من وضع الشيء في غير موضعه. ومن هنا فإن كل صور الظلم الكبرى تبدأ بانحراف صغير في ترتيب المعاني. حين يضع الإنسان نفسه في موضع لا يليق بها، يبدأ الظلم. حين يتعامل مع الأمانة كأنها ملكية مطلقة، يبدأ الظلم. حين يجعل الرغبة فوق الحق، أو القوة فوق العدل، أو المصلحة فوق القيمة، يبدأ الظلم. ولذلك فإن الظلم ليس حادثة قانونية فقط، بل اختلال في رؤية الإنسان للعالم ولنفسه.

وأول مظاهر الظلم هو ظلم الإنسان لنفسه. وهذه من أكثر الأفكار القرآنية عمقًا. فالإنسان قد يظن أنه يظلم غيره فقط، بينما القرآن يكشف أن أول من يتلقى أثر الظلم هو الظالم نفسه. لأنه حين يظلم يفسد بنيته الداخلية، ويشوّه علاقته بالحقائق، ويضعف قدرته على رؤية الأمور كما هي. فالظلم ليس مجرد ضرر يقع على الضحية، بل تشويه يصيب الفاعل أيضًا. ومن هنا كانت المعصية في جوهرها نوعًا من ظلم النفس، لأنها تجعل الإنسان يعمل ضد غايته الحقيقية.

ثم يمتد الظلم إلى الآخرين. وهنا تتنوع صورته: ظلم القوة للضعف، وظلم الغنى للفقير، وظلم الجماعة للفرد، وظلم الحاكم للمحكوم، وظلم الإنسان للطبيعة، بل وحتى ظلم الإنسان للأجيال القادمة حين يستهلك الأمانة وكأنها تخصه وحده. وكل هذه الصور تعود إلى أصل واحد: نسيان أن الإنسان مستخلف لا مالك مطلق، وأن ما بين يديه أمانة لا غنيمة.

أما الجهل، فهو الوجه الآخر للمشكلة الإنسانية. لكن الجهل في القرآن ليس دائمًا نقص المعلومات. فقد يكون الإنسان واسع المعرفة، ومع ذلك جهولًا بالمعنى القرآني. لأنه يجهل قدر نفسه، أو يجهل حدود قوته، أو يجهل مآلات أفعاله، أو يجهل حقيقة

العلاقة بين الوسائل والغايات. ومن هنا فإن الجهل القرآني أعمق من الأمية المعرفية؛ إنه جهل بالحقيقة الوجودية والأخلاقية للإنسان.

ولهذا نجد أن كثيرًا من صور الجهل في القرآن ترتبط بالاستعجال والانفعال وقصر النظر. فالإنسان يريد النتيجة قبل أن يفهم الطريق، ويريد المكسب القريب ولو خسر المعنى البعيد، ويرى اللحظة ولا يرى المآل. ومن هنا كان الجهل مرتبطًا بالهوى؛ لأن الهوى يضيق أفق الرؤية، ويجعل الإنسان أسير ما يريده الآن، لا ما ينبغي أن يكون عليه.

إن اجتماع الظلم والجهل في الإنسان ليس أمرًا عرضيًا. فالجاهل يظلم لأنه لا يرى الحقيقة كاملة، والظالم يزداد جهلاً لأنه لا يريد أن يرى الحقيقة كاملة. وهكذا ينشأ تواطؤ خطير بين الخلل الأخلاقي والخلل المعرفي. وكلما زاد الظلم، أصبح الإنسان أقل قدرة على الاعتراف به. وكلما ازداد الجهل، صار أكثر استعدادًا لتبرير الظلم. ومن هنا تأتي الحاجة الدائمة إلى الوحي؛ لأنه لا يصحح المعرفة فقط، بل يصحح الضمير أيضًا.

وفي ضوء قانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ يمكن فهم الظلم والجهل بوصفهما مرحلتين في الصيرورة الإنسانية، لا نهايتها. فالإنسان لا يولد عاديًا كامل المعرفة، بل يبدأ من محدودية كبيرة. يتعلم بالتدريج، ويزكو بالتدريج، ويتحرر من جهله وظلمه بالتدريج. ولذلك فإن الصيرورة القرآنية ليست صعودًا من الكمال إلى الكمال، بل من النقص إلى مزيد من الوعي والعدل. وكل طبق يركبه الإنسان ينبغي أن يكون أقل جهلاً وأكثر علمًا، وأقل ظلمًا وأكثر عدلاً.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن مواجهة الظلم والجهل تبدأ من الداخل. فالأهم لا تسقط بسبب أعدائها فقط، بل بسبب الظلم الذي يستقر في بنيتها، والجهل الذي يصبح جزءًا من ثقافتها. وحين يصبح الظلم طبيعيًا، والجهل فضيلة، والغفلة عادة، تبدأ سنن الانهيار في العمل. ولذلك فإن الإصلاح الحقيقي ليس تغيير الحكومات أو الأنظمة فقط، بل تغيير ما بالنفوس من قابلية للظلم والجهل.

ومن هنا فإن الإنسان في القرآن ليس كائنًا بريئًا بطبيعته المطلقة، كما أنه ليس شريراً بطبيعته المطلقة. إنه كائن يحمل إمكانية الظلم والعدل معاً، والجهل والعلم معاً. وما يحدد اتجاهه هو الصيرورة التي يختارها، والتغيير الذي يحدثه في نفسه، والا استجابة التي يقدمها للوحي والتجربة والابتلاء. وهذه هي عظمة الرؤية القرآنية: أنها لا تؤله الإنسان، ولا تدينه نهائياً، بل تضعه في مساحة المسؤولية.

إن أخطر ما يمكن أن يحدث للإنسان هو أن ينسى هذه الحقيقة. أن يظن أنه معصوم من الظلم، أو مكنت عن التعلم، أو متجاوز لخطر الجهل. فعندئذ يبدأ السقوط الحقيقي. أما الإنسان الذي يدرك قابلية الظلم في نفسه، فإنه يراقبها. والذي يدرك حدود علمه، يبقى مفتوحاً على التعلم. ومن هنا فإن الوعي بالظلم والجهل ليس إدانة للإنسان، بل بداية تحرره منهما.

وهكذا يتبين أن وصف الإنسان بأنه ظلم جهول ليس حكماً نهائياً، بل تشخيصاً عميقاً للخطر الكامن في الكائن المكرم المستخلف. إنه تحذير من أن الحرية بلا عدل قد تصبح ظلماً، وأن القدرة بلا حكمة قد تصبح جهلاً، وأن التكريم بلا تركية قد ينقلب إلى استكبار. ولذلك فإن الإنسان لا يصير جديراً بأمانته إلا بقدر ما يحول جهله إلى علم، وظلمه إلى عدل، وغفلته إلى وعي، في رحلة صيرورة لا تنتهي ما دام حياً.

حين يصف القرآن الإنسان بأنه ظلم جهول، فإنه لا يكتفي بتشخيص خلل فردي في النفس، بل يكشف الجذر العميق لكثير من انحرافات التاريخ. فالظلم والجهل، إذا بقيا في حدود الفرد، أفسدا صاحبه وعلاقاته القريبة؛ أما إذا تحولا إلى بنية اجتماعية وسياسية واقتصادية، فإنهما يصنعان الطغيان، والاستغلال، والفساد، وانهيار العمران. ومن هنا فإن الآية لا تتحدث عن الإنسان في عزله فقط، بل عن الإنسان حين يحمل الأمانة ثم يسيء حملها في المجتمع والدولة والحضارة.

إن الطغيان في جوهره ليس إلا اجتماع الظلم والجهل في موقع القوة. فالطاغية ظالم لأنه يجعل إرادته فوق الحق، وجهول لأنه يجهل حدود نفسه ومآل فعله وسنن الله في التاريخ. ولو كان يعلم حقًا، لما ظن أن القوة تحميه من السقوط. ولو كان عادلاً، لما جعل الناس مادة لسلطانه. ولذلك فإن فرعون في الرواية القرآنية ليس مجرد حاكم قاسٍ، بل نموذج الإنسان حين يتضخم ظلمه وجهله حتى يتحول إلى نظام. فهو يملك القوة، لكنه يجهل حقيقتها؛ ويملك الدولة، لكنه يظلم معناها؛ ويملك الخطاب، لكنه يزور الحقيقة؛ ويملك الناس، لكنه لا يرى إنسانيتهم.

ومن هنا فإن الظلم لا يبقى فعلاً خارجياً، بل يصنع معرفة زائفة. فالظالم يحتاج دائماً إلى خطاب يبرر ظلمه. يحتاج إلى فلسفة، أو أسطورة، أو قانون، أو دعاية، أو تأويل ديني، أو سرديّة وطنية، تجعل الظلم يبدو ضرورة أو مصلحة أو قدرًا. وهنا يتداخل الظلم بالجهل: فالظالم لا يكتفي بأن يفعل الشر، بل يحاول أن يجعله معقولاً ومقبولاً. ولذلك فإن مقاومة الظلم تحتاج إلى مقاومة الجهل الذي يحرسه، لا إلى مقاومة القوة وحدها.

وهذه الحقيقة تظهر في كل الحضارات المنحرفة. فالحضارة لا تفسد فقط حين تضعف، بل قد تفسد حين تقوى بلا عدل. قد تمتلك العلم والتقنية والمال والمؤسسات، لكنها تجعل هذه الأدوات في خدمة السيطرة والاستعلاء. وهنا يصبح الجهل من نوع آخر: جهل الغاية لا جهل الوسيلة. تعرف الحضارة كيف تنتج، لكنها لا تعرف لماذا تنتج. تعرف كيف تسيطر، لكنها لا تعرف حدود السيطرة. تعرف كيف توسع القدرة، لكنها تنسى معنى الإنسان. وهذا جهل شديد الخطورة لأنه يلبس لباس المعرفة.

ومن هنا فإن الجهل القرآني أعمق من الأمية. قد تكون الأمة متقدمة في أدواتها، لكنها جاهلة بمصيرها إذا فقدت الميزان. وقد يكون الإنسان عالمًا في مجال من المجالات، لكنه جهول بمعنى الوجود والأمانة والعدل. ولذلك فإن القرآن لا يجعل العلم التقني وحده

معيار الرشد، بل يسأل عن أثر العلم في الهداية والرحمة والعمران. فالعلم الذي يزيد قدرة الإنسان على الظلم ليس علمًا ممدوحًا في ميزان القرآن، بل معرفة ناقصة فقدت روحها. أما الظلم، فإنه إذا استقر في البنية الاجتماعية، صنع طبقات من القهر. يبدأ باستباحة حق فرد، ثم يتحول إلى عرف، ثم إلى قانون، ثم إلى ثقافة، ثم إلى نظام كامل يرى نفسه طبيعيًا. وحين يصل الظلم إلى هذه المرحلة، لا يعود الناس يسمونه ظلمًا، بل يسمونه استقرارًا، أو مصلحة، أو تقليدًا، أو ضرورة. وهنا يبلغ الجهل ذروته: أن يفقد المجتمع القدرة على تسمية الظلم باسمه.

وهذا هو معنى التغيير الداخلي في قوله تعالى: ﴿إِنْ اللَّه لَا يَغْيِر مَا يَقُوم حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ﴾. فالقوم الذين اعتادوا الظلم في نفوسهم وعلاقاتهم لا يكفي أن يغيروا أشكال الحكم، لأن البنية نفسها ستعيد إنتاج الظلم بأسماء جديدة. ولا يكفي أن يملكوا أدوات حديثة، لأن الأدوات ستخدم النفس القديمة. ولا يكفي أن يرفعوا شعارات العدل، ما لم يتغير ما في الداخل من قبول بالفساد، وخوف من الحق، واستعداد لتبرير الباطل. فالتغيير يبدأ حين يستعيد الناس القدرة على رؤية الظلم ظلمًا، والجهل جهلاً.

وقانون ﴿لَتَرْكَبُنْ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ يكشف أن الظلم والجهل قد يكونان درجتين في الهبوط كما يكون العلم والعدل درجتين في الصعود. فالإنسان قد يبدأ بخطأ صغير، ثم يبرره، ثم يعتاده، ثم يدافع عنه، ثم يبني عليه مصلحة، ثم يصبح جزءًا من هويته. وهكذا يركب طبقًا بعد طبق، لكن نحو الأسفل. وكذلك الأمة قد تبدأ بتنازل بسيط عن العدل، ثم يتحول التنازل إلى قاعدة، ثم إلى بنية، ثم إلى مصير. ومن هنا فإن الصيرورة ليست صعودًا دائمًا؛ إنها حركة مفتوحة، والإنسان هو الذي يحدد اتجاهها بفعله الداخلي والخارجي.

إن الظلم والجهل يفسدان علاقة الإنسان بالزمان. فالجاهل يعيش أسير اللحظة، والظالم يستعجل المصلحة القريبة ولو دمر المستقبل. ولذلك فإن المجتمعات الظالمة

تستهلك أجيالها القادمة، وتستنزف مواردها، وتقتل ثقته، وتؤجل انفجار أزماتها بدل أن تعالجها. وهذا من الجهل بالآلات. فليس الجاهل فقط من لا يعرف الماضي، بل من لا يرى عاقبة فعله. وليس الظالم فقط من يعتدي اليوم، بل من يصنع غداً مشوهاً لمن بعده.

ومن هنا تتضح علاقة الظلم والجهل بالاستخلاف. فالإنسان المستخلف إذا جهل معنى الاستخلاف ظن أنه مالك مطلق، وإذا ظلم خان الأمانة. ولذلك فإن وصفه بأنه ظلم جهول يأتي بعد عرض الأمانة مباشرة؛ كأن القرآن يقول إن الأمانة لا تضع إلا بهذين: ظلم يسيء استعمالها، وجهل يسيء فهمها. فإذا اجتمع الفهم الصحيح والعدل، صلت الأمانة. وإذا غابا، تحولت إلى عبء وفتنة.

إن أخطر صور الجهل أن يجهل الإنسان جهله. فالجاهل البسيط قد يتعلم، أما الجاهل المركب فيظن أنه يعلم. وكذلك الظالم الذي يرى نفسه مصلحاً هو أخطر من الظالم الذي يعرف ظلمه؛ لأنه يملك طاقة تبرير أكبر. ومن هنا فإن القرآن يكثر من كشف أوهام الإنسان عن نفسه: يظن أنه يحسن صنعاً وهو يفسد، ويظن أن ماله أخلده، ويظن أن ربه أكرمه بمجرد النعمة، ويظن أن قوته تمنحه الحق. وهذه الظنون ليست أخطاء معرفية فقط، بل أمراض في الوعي.

ومن هنا فإن علاج الظلم والجهل لا يكون بالمعرفة وحدها، ولا بالموعظة وحدها، بل بتزكية النفس وبناء العدل معاً. فلا يكفي أن يعرف الإنسان الحق إذا بقيت نفسه تميل إلى الهوى، ولا يكفي أن يتحدث عن العدل إذا بقيت المؤسسات تكافئ الظلم. ولذلك فإن القرآن يجمع بين إصلاح الداخل وإقامة القسط في الخارج. فالإنسان يحتاج إلى وحي يذكره، وعقل يميز، وقلب يتركى، ومجتمع يقيم الع، ودولة تمنع الظلم من التحول إلى نظام.

وهكذا يصبح وصف الإنسان بأنه ظلم جهول مفتاحاً لفهم سقوط الأفراد والأمم. فالفرد يسقط حين يظلم نفسه بالهوى ويجهل ماله. والأمة تسقط حين تجعل الظلم بنية

والجهل ثقافة. والحضارة تسقط حين تمتلك أدوات هائلة بلا حكمة أخلاقية. ولذلك فإن النجاة لا تكون بمجرد زيادة القوة أو المعرفة، بل بتحويل القوة إلى عدل، والمعرفة إلى حكمة، والحرية إلى مسؤولية، والكرامة إلى أمانة.

في النهاية، فإن القرآن لا يفضح الإنسان ليأس، بل ليصحو. يصفه بأنه ظلم جهول لا ليغلق أمامه الطريق، بل ليكشف له عدوه الداخلي. فإذا عرف الإنسان قابليته للظلم حذر من نفسه، وإذا عرف قابليته للجهل تواضع للعلم والهداية. ومن هنا يبدأ الارتقاء: أن يعرف الإنسان موضع الخطر فيه، ثم يعمل على تغييره. فالذي لا يرى ظلمه لا يعدل، والذي لا يرى جهله لا يتعلم، والذي

في نهاية هذا الفصل يتضح أن وصف الإنسان بأنه ظلم جهول ليس إدانة نهائية له، ولا حكمًا بإغلاق طريقه، بل تشخيص قرآني عميق للخطر الكامن في الكائن المكرم حين يحمل الأمانة دون أن يهذب نفسه بالعلم والعدل. فالإنسان مخلوق ومكرم ومبتلى ومستخلف، لكنه مع ذلك قابل لأن يسيء فهم موقعه، وأن يحول قدرته إلى طغيان، وحرية إلى انفلات، وعلمه إلى أداة سيطرة، واستخلافه إلى استباحة. ومن هنا فإن عظمة الإنسان لا تلغي خطورته، وخطورته لا تلغي إمكان ارتقائه.

لقد تبين أن الظلم في القرآن ليس مجرد اعتداء خارجي، بل خلل في ترتيب الوجود والمعنى. يبدأ حين يضع الإنسان نفسه في غير موضعها، وحين يجعل الهوى فوق الحق، والقوة فوق العدل، والمصلحة فوق القيمة، والامتلاك فوق الأمانة. ومن هنا فإن ظلم الإنسان لغيره يبدأ غالبًا من ظلم داخلي لنفسه، لأنه حين يفسد علاقته بالحقيقة يفسد علاقته بالناس والعالم.

كما ظهر أن الجهل ليس نقص المعلومات فقط، بل فقدان الحكمة والميزان. قد يملك الإنسان معرفة واسعة، لكنه يجهل غاية المعرفة. وقد يمتلك أدوات عظيمة، لكنه

يجهل حدود استعمالها. وقد يتقدم في التقنية والعمران الظاهر، لكنه يجهل معنى الإنسان والأمانة والمصير. ولذلك فإن الجهل القرآني أعمق من الأمية؛ إنه جهل بالموقع، وبالمآل، وبالحدود، وبالمعنى.

والظلم والجهل حين يجتمعان في موضع القوة يصنعان الطغيان. ففرعون لم يكن جاهلاً بمعنى الضعف، بل كان جاهلاً بحقيقة قوته وحدودها. ولم يكن ظلمه حادثة عابرة، بل بنية حكم جعلت الناس مادة لسلطانه. وقارون لم يكن فاقداً للثروة، بل كان جاهلاً بمعنى النعمة، ظالمًا حين حول المال إلى دليل استعلاء. ومن هنا يكشف القرآن أن سقوط الأفراد والأمم لا يبدأ دائماً من نقص القدرة، بل من فساد معناها.

وقد اتضح أن قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ لا يعمل في اتجاه الصعود وحده؛ فالإنسان قد يركب طبقات الارتقاء بالعلم والعدل، وقد يركب طبقات الهبوط بالظلم والجهل. يبدأ الخلل صغيراً، ثم يصير عادة، ثم بنية، ثم ثقافة، ثم مصيراً. وكذلك الأمم قد تبدأ بتنازل عن الحق، ثم يتحول التنازل إلى نظام، ثم إلى سقوط. فالصيرورة القرآنية مفتوحة على الصعود والانحدار معاً.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن علاج الظلم والجهل لا يبدأ من الخارج وحده، بل من الداخل أيضاً. فلا يكفي تغيير الأشكال السياسية إذا بقيت النفوس قابلة للظلم، ولا يكفي امتلاك الأدوات الحديثة إذا بقي الوعي قديماً في فساد، ولا يكفي رفع شعار العدل إذا بقيت البنية النفسية والاجتماعية تكافئ الظالم وتستسلم للجاهل. فالتغيير الحقيقي يبدأ حين يتغير ما في النفس من هوى وخوف وشح وتبرير وعمى عن الحق.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان لا ينجو من كونه ظلوماً جهولاً إلا بالصيرورة المضادة: صيرورة العلم والعدل. أن يتعلم لكي يخرج من جهله، وأن يركي نفسه لكي

يخرج من ظلمه، وأن يجعل الوحي ميزاناً، والعقل أداة تمييز، والضمير حارساً، والعدل ثمرة. فالقرآن لا يكشف هذا الوصف ليهين الإنسان، بل ليوقطه إلى موضع الخطر فيه. ومن عرف موضع الخطر بدأ طريق النجاة.

الفصل السابع

الإنسان بين الطين والنفخة

إذا كان هناك مفهوم قرآني واحد يستطيع أن يجمع معظم التوترات التي تحكم الوجود الإنساني، فهو مفهوم الإنسان بين الطين والنفخة. فهنا تلتقي المادة بالمعنى، والأرض بالسماء، والحدود بالإمكان، والضعف بالتكريم، والحاجة بالسمو. وهنا أيضًا نجد المفتاح الذي يفسر كثيرًا من الظواهر التي رافقت الإنسان عبر التاريخ: عظمته وسقوطه، إبداعه ووحشيته، رحمته وقسوته، حكمته وحماقته، إيمانه وكفره. فالإنسان ليس أحد هذين البعدين وحده، بل هو الكائن الذي يعيش التوتر الدائم بينهما.

لقد شاء القرآن أن يذكر الإنسان دائمًا بأصله الطيني. فالطين ليس مجرد مادة خُلق منها الجسد، بل حقيقة وجودية ينبغي ألا تغيب عن الوعي. إن الإنسان الذي يتذكر الطين يتذكر محدوديته، ويتذكر حاجته، ويتذكر أنه لم يخلق نفسه، ولم يمنح ذاته وجودها، ولم يأت إلى العالم بقوته الخاصة. والطين بهذا المعنى ليس وصفًا فيزيائيًا فقط، بل تربية على التواضع. إنه يضع الإنسان أمام حقيقة الافتقار التي لا يستطيع الهروب منها مهما امتلك من علم أو قوة أو سلطة.

غير أن القرآن، في اللحظة نفسها التي يذكر فيها الطين، يذكر النفخة. وهنا يحدث التحول الكبير. فالإنسان ليس طينًا متحركًا فقط، ولا مادة معقدة فحسب، بل كائن دخلت في وجوده نفخة جعلته يتجاوز حدود المادة المغلقة. ومن هنا فإن القرآن يرفض اختزال الإنسان في الجسد كما يرفض اختزاله في الروح. إنه لا يقبل أن يتحول الإنسان إلى آلة بيولوجية، ولا أن يتحول إلى كائن روحاني مجرد منفصل عن الأرض والتاريخ.

إن الطين وحده لا يفسر قدرة الإنسان على التضحية من أجل فكرة، ولا يفسر الفن، ولا الشعر، ولا الضمير، ولا الإيمان، ولا الشوق إلى المطلق. كما أن النفخة وحدها لا

تفسر الجوع، والخوف، والرغبة، والتعب، والحاجة إلى العمل والعمران. ولذلك فإن كل محاولة لفهم الإنسان من أحد البعدين فقط تنتهي إلى اختزال. فالإنسان أكبر من أن يُختصر في المادة، وأقرب إلى الأرض من أن يتحول إلى روح خالصة.

ومن هنا تبدأ إحدى أعظم الجدليات القرآنية. فالإنسان يحمل في داخله اتجاهين متلازمين: اتجاهاً يشده إلى الأرض، واتجاهاً يفتحه على السماء. الأرض هنا ليست مذمومة؛ لأنها أصل العمران والحياة والعمل. والسماء ليست دعوة للهروب من الواقع؛ لأنها مصدر المعنى والغاية والهداية. والمشكلة لا تبدأ حين يعيش الإنسان أحد البعدين، بل حين ينسى التوازن بينهما. فإذا غرق في الطين وحده فقد المعنى، وإذا توهّم أنه نفخة بلا طين فقد الواقع.

إن كثيراً من أزمت الفكر الإنساني يمكن قراءتها من خلال هذا الاختلال. فهناك مدارس رأت الإنسان كائناً مادياً بالكامل، ففسرت الحب بالكيماويات، والوعي بالأعصاب، والأخلاق بالمصلحة، والدين بالحاجة النفسية أو الاجتماعية. وفي المقابل ظهرت اتجاهات أخرى رفعت الإنسان إلى درجة جعلته يكاد ينفصل عن العالم المادي والتاريخي. أما القرآن فيسلك طريقاً مختلفاً؛ فهو يعترف بالمادة دون أن يجعلها التفسير الكامل، ويعترف بالروح دون أن يجعلها ذريعة لإنكار الجسد والعالم.

ومن هنا فإن الطين ليس نقيض النفخة، بل شرط ظهورها في المجال الإنساني. فالنفخة لا تعمل خارج الجسد، بل من خلاله. والمعنى لا يتحقق خارج العالم، بل فيه. والإيمان لا يُختبر في الفراغ، بل في التاريخ. ولذلك فإن الإنسان لا يحقق إنسانيته بهجر الأرض، بل بإعمارها على هدى النفخة. وهذه نقطة مركزية في الرؤية القرآنية: الروح لا تلغي العمران، بل تمنحه وجهته.

ويتصل هذا مباشرة بقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾. فالإنسان لا ينتقل فقط بين مراحل عمرية أو اجتماعية، بل ينتقل أيضاً بين مستويات من التوازن أو الاختلال بين الطين

والنفخة. قد يعيش مرحلة تهيم فيها الرغبة، فيقترب من الطين بمعناه الأدنى. ثم يرتقي إلى مرحلة يصبح فيها المعنى أكثر حضوراً، دون أن يفقد علاقته بالحياة. وقد يهبط مرة أخرى تحت ضغط الخوف أو الشهوة أو السلطة. فالصيرورة هنا ليست صراعاً بين عنصرين منفصلين، بل حركة دائمة لإعادة التوازن بين البعدين.

أما قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ﴾ فيكشف أن هذا التوازن يبدأ من الداخل. فالمشكلة ليست في وجود الطين، لأن الطين جزء من الخلق. وليست في وجود الرغبات، لأنها جزء من الطبيعة الإنسانية. بل المشكلة في أن يتحول الطين إلى مركز الوجود كله، وأن تصبح الرغبة الحاكم الوحيد. وحين يغير الإنسان ما بنفسه، ويعيد ترتيب العلاقة بين المادة والمعنى، يبدأ تحوله الحقيقي. فالتغيير ليس هروباً من الطين، بل تحريراً له من أن يكون السيد المطلق.

إن الرواية القرآنية عن السجود لآدم تكتسب هنا معنى جديداً. فالتكريم لم يكن للطين وحده، ولا للنفخة وحدها، بل لهذا الكائن المركب الذي جمع البعدين معاً. ولذلك فإن الإنسان ليس عظيمًا لأنه مادة، ولا لأنه روح مجردة، بل لأنه يحمل إمكانية الجمع بين العالمين. وهذه الإمكانية هي مصدر كرامته ومصدر خطره في آن واحد. لأنه قادر على أن يرتفع بما أُعطي، وقادر على أن يسقط رغم ما أُعطي.

ومن هنا نفهم لماذا كان الإنسان قادرًا على إنتاج أعظم صور الرحمة وأعظم صور الوحشية في التاريخ. فالكائن الذي يحمل النفخة يستطيع أن يضحي بنفسه من أجل قيمة أو حق أو إنسان آخر. والكائن الذي يحمل الطين يمكن أن ينغلق على مصلحته وخوفه وشهوته. وما التاريخ الإنساني إلا سجل طويل لهذا التوتر. إنه ليس صراعاً بين نوعين من البشر، بل صراع داخل الإنسان نفسه.

إن الطين يجعل الإنسان محتاجاً، والنفخة تجعله متجاوزاً للحاجة. الطين يجعله يبحث عن البقاء، والنفخة تجعله يبحث عن المعنى. الطين يربطه بالحاضر، والنفخة تفتحه

على الأفق. الطين يدفعه إلى الامتلاك، والنفخة تدعوه إلى العطاء. وليس المطلوب إلغاء أحد الطرفين، بل بناء إنسان يستطيع أن يعيش حاجاته دون أن يصبح أسيرها، وأن يحمل معناه دون أن ينفصل عن واقعه.

ولهذا فإن القرآن لا يدعو الإنسان إلى قتل رغباته، بل إلى تهذيبها. ولا يدعوه إلى إنكار جسده، بل إلى ضبطه. ولا يطالبه بأن يصبح ملاكًا، بل إنسانًا راشدًا. فالإنسان الكامل في الرؤية القرآنية ليس من يتخلص من الطين، بل من يجعل الطين خادماً للمعنى لا سيداً عليه. ومن هنا تختلف الصيرورة القرآنية عن كثير من الرؤى التي تجعل الخلاص في الهروب من الطبيعة الإنسانية. فالخلاص هنا ليس هروبًا، بل توازنًا.

وفي ضوء ذلك يصبح الطين والنفخة ليسا حدثًا في الماضي فقط، بل واقعًا متجددًا في كل لحظة من حياة الإنسان. ففي كل قرار، وفي كل علاقة، وفي كل اختيار، يتحرك هذا التوتر. هل سينتصر الخوف أم الثقة؟ المصلحة الضيقة أم القيمة؟ الشهوة أم الحكمة؟ الأنانية أم الرحمة؟ ليس لأن أحد البعدين شر مطلق والآخر خير مطلق، بل لأن الإنسان مدعو دائمًا إلى إعادة ترتيب نفسه وفق المقصد الذي خلق له.

وهكذا يتبين أن الإنسان بين الطين والنفخة ليس وصفًا لأنطولوجيا الخلق فقط، بل مفتاح لفهم الصيرورة الإنسانية كلها. فمن هذا التوتر تولد الحرية، ويظهر الابتلاء، وتفهم الكرامة، ويتحدد معنى الاستخلاف، ويُفسر إمكان الصعود والسقوط. فالإنسان ليس طينًا فقط ولا نفخة فقط، بل رحلة دائمة بينهما، ومسؤولية مستمرة عن كيفية إدارة هذا اللقاء الفريد بين الأرض والسماء.

إن جدلية الطين والنفخة لا تفسر أصل الإنسان فقط، بل تفسر تناقضه المستمر. فالإنسان لا يتناقض لأنه كائن مشوش عرْصًا، بل لأنه مركب من بعدين لا يعملان دائمًا في اتجاه واحد. فيه حاجة تشده إلى الامتلاك، ومعنى يدعوه إلى التجاوز. فيه خوف يحمي

وجوده، وإيمان يطلب منه أن يتجاوز خوفه حين يصبح عائقاً أمام الحق. فيه غريزة تحفظ حياته، وضمير يمنعه من أن يجعل حفظ الحياة مبرراً للظلم. ومن هنا فإن التناقض الإنساني ليس خللاً طارئاً، بل نتيجة طبيعية لهذا التركيب العجيب.

فالطين لا يعني الشر، كما أن النفخة لا تعني إلغاء الجسد. الطين هو مجال الحاجة والبقاء والعمل والعلاقة بالأرض، وهو جزء من حكمة الخلق. لكن الطين يتحول إلى خطر حين ينفصل عن النفخة، أي حين تصبح الحاجة غاية نهائية، والرغبة معياراً للحقيقة، والجسد مركزاً للوجود كله. عندئذ لا يعود الإنسان يستعمل المادة، بل تستعمله المادة. ولا يعود يمتلك الأشياء، بل تمتلكه الأشياء. وهنا يبدأ الانحدار من إنسان مكرم إلى كائن أسير لما خلق منه لا لما خلق له.

والنفخة كذلك لا تعني أن الإنسان صار كائناً إلهياً أو روحاً مطلقة، بل تعني أن فيه قابلية للمعنى، والوعي، والعبادة، والسمو، والتميز الأخلاقي. غير أن هذا البعد قد يلتبس إذا فهمه الإنسان فهماً متضخماً، فيظن أن روحه ترفعه فوق حدود العبودية، أو أنه قادر على تجاوز طبيعته الأرضية بالكامل. وهنا ينشأ نوع آخر من الاختلال: اختلال الروحانية المنفصلة عن الواقع، التي تحتقر الجسد أو تهرب من التاريخ أو تتعالى على العمل. فالنفخة في القرآن لا تلغي الطين، بل تهديه.

ومن هنا فإن القرآن لا يريد إنساناً مادياً غارقاً في الأرض، ولا إنساناً روحانياً هارباً منها، بل يريد إنساناً يشهد السماء وهو يعمل في الأرض. إنساناً يأكل ولا يعبد الطعام، يملك ولا يعبد المال، يحب ولا يعبد المحبوب، يحكم ولا يعبد السلطة، يتعلم ولا يعبد عقله. هذه هي الصيغة القرآنية العميقة: أن تبقى حاجات الطين حاضرة، لكن تحت هداية النفخة، وأن تبقى النفخة حاضرة، لكن متجسدة في عمل وعدل ورحمة وعمران.

وفي هذا الضوء نفهم كيف يكون الإنسان قادراً على الإيمان والكفر في الوقت نفسه. فالإيمان استجابة النفخة حين تتذكر أصلها الأعلى، والكفر ليس مجرد إنكار ذهني، بل

انغلاق الإنسان داخل أفق الطين حين ينسى المعنى الأعلى. فالإنسان يكفر حين يجعل العالم المحسوس نهاية الحقيقة، أو يجعل ذاته مركز الوجود، أو يجعل القوة والجمال والرغبة بدائل عن الله. ويؤمن حين يعيد ترتيب وجوده، فيرى المادة آية لا إلهًا، ويرى نفسه عبدًا لا مركزًا مطلقًا، ويرى العالم مجال أمانة لا غنيمة.

وكذلك نفهم الرحمة والقسوة. فالرحمة لا تنشأ من إلغاء الطين، بل من تهذيبه. لأن من يعرف ضعفه يستطيع أن يرحم ضعف غيره، ومن يعرف حاجته يستطيع أن يشعر بحاجة الآخرين. أما القسوة فتولد حين ينسى الإنسان هشاشته، فيتصرف كما لو كان فوق الألم والموت والاحتياج. ولهذا فإن الإنسان القاسي ليس قويًا حقًا، بل ناسيًا لطينه. لقد نسي أنه قابل للكسر، فاستباح كسر غيره. ونسي أنه محتاج، فاحتقر حاجة الآخرين. ونسي أنه مخلوق، فتعامل مع الناس كأنه رب صغير.

ونفهم كذلك العمران والفساد. فالطين يمنح الإنسان علاقة بالأرض، والنفخة تمنحه معنى هذه العلاقة. فإذا حضرت النفخة في علاقة الإنسان بالأرض، صار العمران أمانة: زراعة، وبناء، وعدل، وحفظ للموارد، ورعاية للضعفاء، وإبداع يخدم الحياة. وإذا غابت النفخة، تحولت علاقة الإنسان بالأرض إلى افتراس: استنزاف، واحتكار، وتلويث، وتكديس، وتحويل العالم إلى مادة استهلاك. فالفساد في الأرض ليس فقط نتيجة الجهل بالأدوات، بل نتيجة غياب المعنى الذي يضبط استعمال الأدوات.

وهنا يتضح أن الصراع بين الطين والنفخة ليس صراعًا بين الجسد والروح كما في بعض الثنائيات الفلسفية القديمة، بل صراع بين الترتيب والاختلال. فالجسد ليس عدوًا، والرغبة ليست شيطانًا في ذاتها، والعمل في الأرض ليس سقوطة. إنما الخطر أن يصبح الأدنى سيدًا للأعلى، وأن يصبح ما خلق ليُهذَّب ويؤجَّه هو الحاكم النهائي. ولهذا فإن التزكية في القرآن ليست قتلاً للطبيعة، بل إعادة ترتيبها.

إن الإنسان حين يركب طبقاً عن طبق إنما يختبر هذا الترتيب في كل طور. في طور الطفولة تكون الحاجة غالبية، وفي طور الشباب تشتد الرغبة والطاقة، وفي طور النضج تتسع المسؤولية، وفي طور الشيخوخة يواجه الإنسان هشاشة الطين من جديد. وفي كل طور يُسأل: هل جعلت حاجتك باباً إلى الوعي أم باباً إلى الانغلاق؟ هل جعلت قوتك أداة للعمران أم أداة للغلبة؟ هل جعلت ضعفك طريقاً إلى التواضع أم إلى المرارة؟ فالإنسان لا يغادر جدلية الطين والنفخة، بل يعيد عيشها في صور جديدة.

أما التغيير الداخلي، الذي جعله القرآن شرطاً للتغيير التاريخي، فهو في جوهره إعادة قيادة النفس من سلطان الطين المنفلت إلى هداية النفخة. فإذا تغير ما في النفس من عبودية للشهوة والخوف والامتلاك، تغير الفعل الخارجي. وإذا بقيت النفس محكومة بالطين غير المهدب، فإن كل تغيير خارجي سيعيد إنتاج الانحدار. ولذلك لا يكفي أن تتغير الأدوات والمؤسسات إذا لم يتغير الإنسان الذي يحملها. فقد يحمل الإنسان تقنية حديثة بعقل قديم، ودولة قوية بنفس ظالمة، واقتصاداً واسعاً بقلب جشع، وعلماً متقدماً بلا حكمة.

ومن هنا فإن جدلية الطين والنفخة تصلح مفتاحاً لفهم الحضارة الحديثة أيضاً. فقد تضخم سلطان الطين لا بمعناه البدائي، بل بمعناه المنظم والذكي: اقتصاد الاستهلاك، عبادة الجسد، تسليع الرغبة، تقديس السرعة، تحويل الإنسان إلى منتج ومستهلك ورقم. وفي المقابل ضعفت النفخة لا لأنها غابت من الإنسان، بل لأنها حوصرت بالضجيج، وغُطيت بكثافة الأشياء، وأُقصيت عن المجال العام. وهكذا صار الإنسان يملك أكثر، لكنه يسكن نفسه أقل؛ ويتصل أكثر، لكنه يحضر أقل؛ وسيطر أكثر، لكنه يطمئن أقل.

لكن القرآن لا يقف عند التشخيص، بل يفتح طريق الإصلاح. فالإنسان يستطيع أن يعيد ترتيب العلاقة بين طينه ونفخته. يستطيع أن يجعل الجسد خادماً لا سيّداً، والمال وسيلة لا معبوداً، والعلم طريقاً للحكمة لا للغرور، والقوة أمانة لا طغياناً. وهذا هو معنى

الصيرورة القرآنية: أن لا يبقى الإنسان في الطبقة الأولى من وجوده، حيث الحاجة والرغبة والخوف، بل يرتقي إلى طبقة الوعي والعبودية والعدل والرحمة.

ولذلك فإن الإنسان بين الطين والنفخة هو الإنسان بين الإمكانين دائماً. ليس محكوماً بالطين حكماً نهائياً، ولا مضمون الصعود بالنفخة ضماناً آلياً. إنه مسؤول عن إدارة هذا التركيب. فإذا زكى نفسه، صارت النفخة هادية للطين، وإذا دساها، صار الطين حاجباً للنفخة. ومن هنا نفهم قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. فالفلاح ليس في إنكار التركيب، بل في تركيته؛ والخيبة ليست في وجود الطين، بل في دفن النفخة تحت أثقال الغفلة والهوى.

وهكذا يتبين أن الإنسان ليس كائنًا بسيطًا يمكن تعريفه بجملة واحدة. إنه بنية توتر، ومجال صيرورة، وساحة اختيار. فيه من الأرض ما يجعله محتاجاً، وفيه من النفخة ما يجعله مسؤولاً عن تحويل الحاجة إلى معنى. فيه ضعف يرده إلى التواضع، وفيه كرامة تدعوه إلى الارتقاء. وبين هذين البعدين تُكتب قصة الإنسان كلها: قصة سقوطه حين ينسى، وصعوده حين يتذكر.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الإنسان في القرآن لا يُفهم من جهة واحدة. فهو ليس طيناً وحده، حتى يُختزل في المادة والحاجة والغريزة، وليس نفخة وحدها، حتى يُنزع من الأرض والجسد والعمل والتاريخ. إنه الكائن الذي يجمع بين الأصل الأرضي والأفق الروحي، بين الضعف والكرامة، بين الحاجة والمعنى، بين الهبوط الممكن والصعود الممكن. ومن هنا فإن جدلية الطين والنفخة ليست وصفاً لبدء الخلق فقط، بل مفتاح لفهم الإنسان في كل أطواره.

لقد ظهر أن الطين يذكر الإنسان بحدوده وافتقاره وتواضعه، بينما تفتح النفخة أمامه معنى التكريم والوعي والعبودية والقدرة على الصيرورة. فإذا نسي الطين، استكبر. وإذا

نسي النفخة، ابتذل نفسه وغرق في المادة. أما التوازن القرآني فهو أن يتذكر الإنسان أصله دون أن يحتقر نفسه، وأن يتذكر تكريمه دون أن يتأله.

وقد تبين أن الصراع في الإنسان ليس بين جسد شرير وروح خيرة بمعنى ثنائي جامد، بل بين ترتيب صحيح واختلال. فالجسد ليس عدوًا، والرغبة ليست خطيئة في ذاتها، والعمل في الأرض ليس سقوطًا. إنما الخطر حين يصبح الطين سيدًا لا خادمًا، وحين تنفصل الحاجة عن المعنى، وحين تتحول الرغبة إلى مركز الوجود. أما النفخة فليست دعوة للهروب من الأرض، بل هداية للطين حتى يدخل في العمران والعدل والرحمة.

وهنا يعمل قانونا الصيرورة معًا. فقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يكشف أن الإنسان ينتقل دائماً بين مستويات من العلاقة بين الطين والنفخة: قد يصعد حين تهدي حاجاته بالمعنى، وقد يهبط حين تغطي رغباته على روحه. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن هذا التوازن يبدأ من الداخل؛ من إعادة قيادة النفس، ومن تحريرها من عبودية الشهوة والخوف والامتلاك، ومن جعل المعنى حاكماً على المادة لا ملغياً لها.

ومن هنا فإن الإنسان بين الطين والنفخة هو الإنسان في مركز الصيرورة القرآنية. فيه قابلية الإيمان والكفر، والرحمة والقسوة، والعمران والفساد، والتواضع والاستكبار. وليس أحد هذه الإمكانيات قدرًا نهائيًا عليه، بل هو مسؤول عن الاتجاه الذي يمنحه لتركيبه. فإذا زكى نفسه، صارت النفخة هادية للطين، وإذا دساها، صار الطين حاجبًا للنفخة.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن عظمة الإنسان ليست في خروجه من طينه، بل في تهذيبه؛ وليست في ادعائه مقامًا فوق العبودية، بل في تحقيق العبودية داخل الأرض والتاريخ. فالإنسان القرآني ليس ملاكًا هاربًا من الجسد، ولا حيوانًا متطورًا بلا معنى، بل عبد مكرم يحمل في ذاته لقاء الأرض والسماء، ويمتحن في كل لحظة: أي البعدين يقود الآخر؟

الفصل الثامن

الإنسان بين الهبوط والصعود

تبلغ الصورة القرآنية للإنسان ذروتها حين نراه كائنًا واقعيًا بين إمكانين كبيرين: الهبوط والصعود. فالإنسان لا يُفهم في القرآن بوصفه كائنًا ثابتًا على درجة واحدة، ولا بوصفه محكومًا بمصير واحد لا يتبدل، بل بوصفه كائن حركة، يمكن أن يعلو حتى يقترب من مقام التكريم والعبودية والعدل، ويمكن أن يهبط حتى يخون أمانته وينسى ربه ونفسه. ومن هنا فإن الهبوط والصعود ليسا مجرد صورتين أخرويتين، بل هما قانونان يعملان في حياة الإنسان منذ الدنيا: في قلبه، ووعيه، وعمله، ومجتمعه، وتاريخه.

إن أول مشهد قرآني للهبوط يظهر في قصة آدم، لكن هذا الهبوط لا ينبغي أن يُفهم فهمًا سطحيًا بوصفه انتقالًا مكانيًا فقط. إنه انتقال إلى ساحة الامتحان، إلى الأرض، إلى الكدح، إلى الصراع بين الذكر والنسيان، وبين الطاعة والوسوسة، وبين العهد والرغبة. فالهبوط هنا ليس نهاية الإنسان، بل بداية تاريخه. لم يهبط آدم ليُلغى، بل ل يبدأ رحلة العودة عبر التوبة والعمل والذكر والاستخلاف. ولذلك فإن الهبوط في القرآن لا يعني السقوط النهائي، بل يعني دخول الإنسان في مجال الصيرورة.

وهنا يظهر الفرق العميق بين الرؤية القرآنية وبعض الرؤى التي جعلت السقوط لعنة وجودية مغلقة. فالقرآن لا يجعل خطأ آدم قدرًا أبدًا يحبس الإنسان في الذنب، بل يجعله درسًا في الضعف والرجوع. آدم نسي، ثم تلقى من ربه كلمات، ثم تاب الله عليه. وهكذا تبدأ الإنسانية لا من الكمال الثابت، ولا من اللعنة المغلقة، بل من الضعف المفتوح على التوبة. وهذا هو جوهر الصيرورة القرآنية: الإنسان يهبط، لكنه يستطيع أن يصعد؛ ينسى، لكنه يستطيع أن يتذكر؛ يخطئ، لكنه يستطيع أن يتوب.

إن الهبوط في الإنسان يبدأ حين يختل ترتيب الطين والنفخة. حين تصبح الرغبة أقوى من العهد، واللحظة أقوى من المصير، والوسوسة أقوى من الذكر. وليس الهبوط دائماً فجائياً؛ قد يبدأ بخطوة صغيرة، بتبرير صغير، بغفلة صغيرة، ثم يتحول مع الزمن إلى اتجاه. فالإنسان لا يسقط غالباً دفعة واحدة، بل يهبط طبقة بعد طبقة، كما يصعد طبقة بعد طبقة. ومن هنا فإن قانون ﴿لتركن طبقة عن طبقة﴾ يكشف الوجهين معاً: الصعود التدريجي والهبوط التدريجي.

أما الصعود فيبدأ حين يستعيد الإنسان مركزه. حين يتذكر أنه مخلوق، فيتواضع؛ ومكرم، فيصون كرامته وكرامة غيره؛ ومبتلى، فيحسن الجواب؛ ومستخلف، فيحمل الأمانة؛ وناسي، فيتذكر؛ وظلوم جهول، فيطلب العلم والعدل؛ وبين الطين والنفخة، فيعيد ترتيب نفسه. الصعود ليس خروجاً من الإنسانية، بل تحقيق لإنسانية أعمق. ليس أن يصير الإنسان ملاكاً، بل أن يصير إنساناً راشداً، يعرف ضعفه ولا يستسلم له، ويعرف تكريمه ولا يطغى به.

ومن هنا فإن الصعود القرآني ليس صعوداً روحياً مجرداً منفصلاً عن الحياة، بل صعود في معنى الوجود كله. يصعد الإنسان حين يترقى في وعيه، وفي خلقه، وفي عدله، وفي رحمته، وفي مسؤوليته. يصعد حين يصبح أكثر قدرة على ضبط رغبته، وأكثر استعداداً للحق، وأكثر وفاء بالعهد، وأكثر قياماً بالأمانة. وهذا الصعود لا يظهر في الخلوة فقط، بل يظهر في السوق، وفي الحكم، وفي الأسرة، وفي العلم، وفي المال، وفي التعامل مع الضعيف.

إن القرآن حين يتحدث عن الإنسان لا يتركه محكوماً بضعفه، ولا مخدوعاً بقوته. يريه الطريقين: ﴿وهديناه النجدين﴾. والنجدان ليسا طريقين خارجيين فحسب، بل طريقان داخل الإنسان: طريق صعود وطريق هبوط. فالإنسان في كل لحظة يقف أمام نجدين: أن يقول الحق أو يبرر الباطل، أن يرحم أو يقسو، أن يشكر أو يكفر، أن يعدل أو يظلم، أن

يتذكر أو يغفل، أن يجعل قوته أمانة أو يجعلها غلبة. ومن تراكم هذه الاختيارات الصغيرة يتحدد اتجاه الصيرورة الكبرى.

وهنا يعمل القانون الثاني: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ . فالصعود لا يبدأ من الخارج وحده، ولا الهبوط كذلك. قد تتغير الظروف، لكن الإنسان يبقى في طبقة نفسه إذا لم يتغير ما بنفسه. وقد تضيق الظروف، لكن الإنسان يصعد إذا تغير داخله نحو الصبر والوعي والعمل. والأهم كذلك: لا تصعد بمجرد امتلاك الأدوات، ولا تهبط بمجرد فقدان بعضها؛ بل تصعد أو تهبط بحسب ما يحدث في داخلها من قيم وإرادات ومعاني.

إن الهبوط قد يأخذ صورة دينية أيضًا، لا مادية فقط. قد يهبط الإنسان وهو يتكلم بلغة الإيمان إذا فقد الإخلاص والعدل والرحمة. وقد يصعد إنسان بسيط قليل العبارة إذا كان صادق القلب مستقيم العمل. فالميزان القرآني ليس شكلاً خارجياً وحده، بل حقيقة تجمع الباطن والظاهر. ولذلك فإن أخطر الهبوط هو الهبوط المقنع: أن يظن الإنسان أنه صاعد لأنه يملك لغة الحق، بينما هو يهبط لأنه فقد خلق الحق.

والصعود كذلك ليس ادعاءً ولا شعاراً. لا يصعد الإنسان بمجرد أن يصف نفسه بالإيمان أو الإصلاح أو المعرفة. الصعود يحتاج إلى تغيير حقيقي في النفس والعمل. يحتاج إلى أن ينتقل الإنسان من العلم إلى الحكمة، ومن القول إلى الفعل، ومن الهوية إلى المسؤولية، ومن الانفعال إلى العزم. ومن هنا كان القرآن شديداً في نقد الدعوى حين لا تصدقها الأعمال؛ لأن الدعوى قد تكون ستاراً للهبوط.

إن الإنسان يهبط حين يفقد حسَّ المآل. حين يرى الحاضر وحده، ويغفل عن العاقبة. ولذلك يرتبط الهبوط بالاستعجال، وبالهوى، وبالغرور، وبالنسيان. ويصعد حين يتسع زمنه الداخلي، فيرى المآل، ويصبر على الطريق، ويؤخر اللذة القريبة من أجل الخير الأبعد، ويضبط القوة الحاضرة من أجل العدل الدائم. فالصعود يحتاج إلى ذاكرة للمبدأ وبصيرة بالمصير.

ومن هنا فإن الهبوط والصعود ليسا مجرد حركتين فرديتين، بل حركتان حضاريتان. الأمة تصعد حين يتحول العدل إلى نظام، والعلم إلى حكمة، والكرامة إلى مؤسسات، والاستخلاف إلى عمران. وتهبط حين يتحول الظلم إلى عادة، والجهل إلى ثقافة، والقوة إلى طغيان، والمال إلى معيار، والدين إلى شكل بلا روح. وكما أن الفرد يهبط طبقة بعد طبقة، كذلك الأمم تهبط حين تتراكم فيها الغفلة حتى تصبح بنية.

إن القرآن يربط الهبوط بالفساد في الأرض، ويربط الصعود بالإصلاح. فالإنسان لا يهبط وحده في داخله ثم يبقى العالم سالمًا؛ إن هبوطه الداخلي يظهر في الخارج: في علاقاته، وقراراته، ومؤسساته، واقتصاده، ودولته. وكذلك صعوده الداخلي لا يبقى شأنًا خاصًا؛ يظهر رحمة وعدلاً وعمرًا. ومن هنا فإن الصيرورة القرآنية ليست نفسية فقط، بل تاريخية أيضًا. الداخل والخارج يتبادلان التأثير، لكن البداية الحاسمة تكون في النفس.

وبذلك يتضح أن الإنسان بين الهبوط والصعود هو خلاصة كل ما سبق. فهو مخلوق يستطيع أن ينسى خلقه، ومكرم يستطيع أن يهين نفسه وغيره، ومبتلى يستطيع أن يفشل أو ينجح، ومستخلف يستطيع أن يعمر أو يفسد، وناسي يستطيع أن يتذكر، وظلوم جهول يستطيع أن يتعلم ويعدل، وكائن بين الطين والنفخة يستطيع أن يجعل الطين حاجبًا أو مجالًا للمعنى. وهذه هي الدراما القرآنية الكبرى للإنسان: أنه لا يُعطى مقامه النهائي جاهزًا، بل يصنع اتجاهه عبر اختياراته.

ولهذا فإن القرآن لا يقدم الإنسان كتعريف، بل كطريق. لا يقول له فقط: أنت كذا، بل يقول له: يمكن أن تصير كذا أو كذا. وهذا هو سر عظمة الرؤية القرآنية: أنها لا تغلق الإنسان في ضعفه، ولا تتركه في غروره، بل تضعه أمام إمكانين، وتمنحه الهداية، وتدعوه إلى أن يغير ما بنفسه، حتى يركب طبقًا أعلى في صيرورته نحو الله والعدل والعمران.

لا يقدم القرآن الهبوط والصعود بوصفهما مفهومين مجردين فحسب، بل يجسدهما في نماذج حية، حتى يرى الإنسان نفسه في المرأة التاريخية والروحية معًا. فلقصص القرآني

ليس سرًا لماضي انتهى، بل كشف لسنن تكرر، ولنماذج إنسانية تتحرك في كل عصر. وفي هذه النماذج يظهر الإنسان وهو يصعد حين يتذكر، ويتزكى، ويستجيب للحق، ويهبط حين ينسى، ويستكبر، ويجعل القوة أو المال أو الرغبة مركز وجوده.

في قصة آدم يظهر الهبوط الأول بوصفه هبوطًا مفتوحًا على الرجوع. فقد نسي آدم العهد وضعف عزمه، لكن هذا النسيان لم يتحول إلى استكبار مقيم. لذلك كان الهبوط بداية توبة، لا بداية لعنة مغلقة. وهنا يتجلى الفارق بين الخطأ الذي يعترف به الإنسان فيصير بابًا للصعود، والخطأ الذي يدافع عنه فيصير بداية الهبوط العميق. فآدم هبط، لكنه لم يتحول إلى عدو للحقيقة؛ أخطأ، لكنه لم يؤسس فلسفة لتبرير الخطأ. ومن هنا كانت التوبة أول طريق الصعود بعد الهبوط.

أما إبليس فيمثل هبوطًا من نوع آخر؛ هبوط الكبر. فهو لم يسقط لأنه جهل الأمر، بل لأنه رفض الخضوع له. كان يعرف، لكنه استكبر. وهنا يظهر أن الهبوط الأخطر ليس هبوط الشهوة وحدها، بل هبوط الاستعلاء المعرفي والوجودي: أن يرى الإنسان نفسه أعلى من أن يطيع، أو أرفع من أن يراجع، أو أكرم من أن يعترف. ولذلك كان إبليس نموذجًا للهبوط الذي لا يأتي من الضعف فقط، بل من تضخم الذات. إنه هبوط من باب العلو المتوهم.

وفي فرعون نرى الهبوط حين يتحول إلى نظام سياسي. لم يكن فرعون فردًا ساقطًا في داخله فقط، بل جعل سقوطه بنية حكم. نسي أنه مخلوق، فادعى مقامًا فوق البشر. نسي أن السلطة أمانة، فجعلها أداة استضعاف. نسي أن الناس مكرمون، فجعلهم شيعًا وطبقات. ولذلك لم يكن هبوطه شخصيًا فقط، بل هبوطًا تاريخيًا لدولة كاملة حين تُبنى على الظلم والجهل. وهنا يكشف القرآن أن الإنسان إذا هبط وهو في موقع القوة، جرّ معه مجتمعًا كاملاً نحو الانحدار.

وفي قارون نرى هبوط النعمة حين تنفصل عن الشكر. لم يكن قارون محرومًا، بل مبتلى بالامتلاء. كان يملك، لكنه لم يتذكر معنى الملك. كان غنيًا، لكنه فقير إلى الحكمة. وكانت

عبارته: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتَهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ إعلاناً عن الهبوط الداخلي الذي يسبق الخسف الخارجي. فقد جعل النعمة امتداداً لذاته، لا فضلاً من ربه، وجعل العلم سبباً للغرور، لا باباً للشكر. وهكذا يكشف القرآن أن الإنسان قد يهبط لا لأنه فقد، بل لأنه امتلك ونسي.

وفي المقابل، يقدم يوسف عليه السلام نموذج الصعود داخل الابتلاء المركب. فقد ابتلي بالغيرة، والظلم، والعبودية، والسجن، ثم ابتلي بالسلطة والتمكين. وفي كل طور كان يركب طبقاً عن طبق، لكن صيرورته لم تكن صعوداً خارجياً فقط؛ كانت صعوداً داخلياً في الصبر، والعفة، والحكمة، والقدرة على العفو، وإدارة النعمة. إن يوسف يصعد لأنه لا يسمح للظلم أن يصنع داخله حقداً، ولا للتمكين أن يصنع داخله غروراً. ولذلك يصبح نموذجاً للإنسان الذي يحول الابتلاء إلى نضج.

وفي سليمان عليه السلام نرى نموذجاً آخر للصعود: صعود التمكين حين يبقى موصولاً بالشكر. فقد أوتي ملكاً عظيماً، لكنه لم يقرأ الملك بوصفه استحقاقاً ذاتياً، بل قال: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾. هذه العبارة وحدها تكشف الفرق بين قارون وسليمان. كلاهما مُنح، لكن قارون نسب النعمة إلى ذاته، وسليمان نسبها إلى فضل ربه. قارون رأى الامتلاك نهاية السؤال، وسليمان رأى الامتلاك بداية الامتحان. ومن هنا يصعد الإنسان حين يتذكر في النعمة، ويهبط حين ينسى فيها.

وهذه النماذج تكشف أن الهبوط والصعود ليسا مرتبطين بالظروف وحدها. فقد يكون السجن طريق صعود كما في يوسف، وقد يكون القصر طريق هبوط كما في فرعون. وقد تكون الثروة باب شكر كما في سليمان، وقد تكون باب طغيان كما في قارون. وقد يكون الخطأ بداية توبة كما في آدم، وقد يكون المعصية بداية استكبار كما في إبليس. فالمعيار ليس الواقعة الخارجية، بل الجواب الداخلي عنها. وهنا يعود القانون الثاني بقوة: لا يتغير مصير الإنسان إلا حين يتغير ما في نفسه أمام ما يقع له.

إن القرآن لا يطلب من الإنسان أن يخاف الهبوط فقط، بل أن يفهم آلياته. الهبوط يبدأ غالبًا من نسيان صغير: نسيان الأصل، نسيان النعمة، نسيان الحد، نسيان العهد، نسيان المال. ثم يتحول النسيان إلى تبرير، والتبرير إلى عادة، والعادة إلى بنية، والبنية إلى مصير. وكذلك الصعود يبدأ من تذكر صغير: لحظة صدق، توبة، مقاومة لهوى، اعتراف بالخطأ، شكر نعمة، عدل مع ضعيف، صبر في محنة. ثم يتحول التذكر إلى عزم، والعزم إلى خلق، والخلق إلى صيرورة.

ومن هنا فإن الإنسان لا يهبط أو يصعد في لحظة واحدة غالبًا، بل عبر تراكمات. فالذي يتنازل عن الحق مرة قد يستعيد نفسه، لكن إذا جعل التنازل قاعدة بدأ الهبوط. والذي يفعل الخير مرة قد لا يصير صاعدًا بعد، لكن إذا جعل الخير اتجاهًا بدأ الصعود. لذلك فإن الصيرورة القرآنية صيرورة تراكمية: طبقة فوق طبقة، أو طبقة تحت طبقة. والإنسان هو الذي يختار اتجاه الركوب.

وفي هذا المعنى يصبح الهبوط والصعود قانونًا في النفس والحضارة معًا. فالنفس التي تعتاد الغفلة تهبط، والمؤسسة التي تعتاد الظلم تهبط، والدولة التي تعتاد القهر تهبط، والحضارة التي تعتاد الاستهلاك بلا معنى تهبط. وفي المقابل، النفس التي تتركى تصعد، والجماعة التي تتعارف تصعد، والدولة التي تعدل تصعد، والحضارة التي تحفظ الإنسان والمعنى تصعد. ولا يوجد صعود بلا تغيير داخلي، ولا هبوط بلا فساد داخلي سبق ظهوره الخارجي.

إن أعظم ما تكشفه هذه النماذج أن الإنسان لا يُعرف من موقعه، بل من جوابه عن موقعه. فقد يكون في القصر هابطًا، وفي السجن صاعدًا؛ في الضعف كريماً، وفي القوة ظالمًا؛ في الفقر شاكراً، وفي الغنى جاحداً. وبذلك يقلب القرآن مقاييس البشر السطحية. فالعلو ليس دائماً صعوداً، والانخفاض ليس دائماً هبوطاً. العبرة باتجاه القلب والعمل، لا بموقع الجسد والمكانة.

وهكذا يصبح الفصل بين الهبوط والصعود فصلاً في معنى الحرية. فالإنسان حر لا لأنه يفعل ما يشاء فقط، بل لأنه قادر على أن يختار اتجاه صيرورته وسط الابتلاء. يستطيع أن يجعل الظلم الذي وقع عليه مبرراً للانتقام، أو طريقاً إلى الحكمة. يستطيع أن يجعل النعمة مادة للطغيان، أو باباً للشكر. يستطيع أن يجعل الخطأ بداية انهيار، أو بداية توبة. هذه القدرة على تحويل الواقعة إلى معنى هي من أعمق أسرار الإنسان في القرآن.

ولهذا فإن الصعود القرآني لا يعني النجاة من كل ألم، بل القدرة على تحويل الألم إلى وعي. ولا يعني امتلاك كل أسباب القوة، بل استعمال ما أُعطي الإنسان في الحق. ولا يعني العصمة من الخطأ، بل سرعة الرجوع بعد الخطأ. أما الهبوط فلا يعني أن الإنسان ضعف أو أخطأ فقط، بل أن يقيم في ضعفه، ويدافع عن خطئه، ويحول انحرافه إلى هوية أو نظام أو فلسفة.

وبذلك تتجلى ذروة جدلية الصيرورة: الإنسان لا يكون في طبق واحد، ولا يقيم في معنى واحد، بل يتحرك دائماً. قد يصعد من الهبوط بالتوبة، وقد يهبط من العلو بالكبر. قد يخرج من المحنة أصفى، وقد يخرج من النعمة أفسد. فليست الصيرورة ضمانة آلية للتقدم، بل مجال مسؤولية مستمر. وكل طبقة يركبها الإنسان تفتح له سؤلاً جديداً: هل ستكون هذه الطبقة باب صعود أم بداية هبوط؟

الخاتمة التركيبية الكبرى للفصل الثامن

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الهبوط والصعود هما الحركة الكبرى التي تختصر صورة الإنسان في القرآن. فالإنسان لا يُقدَّم بوصفه كائنًا مكتملاً ساكنًا، بل بوصفه كائنًا مفتوحًا على اتجاهين: يستطيع أن يهبط إذا نسي وظلم واستكبر واتبع هواه، ويستطيع أن يصعد إذا تذكر وتاب وتركى وحمل الأمانة بالعدل. ومن هنا فإن الإنسان ليس تعريفًا جامدًا، بل صيرورة مستمرة.

وقد ظهر أن الهبوط في القرآن لا يعني دائمًا السقوط النهائي، كما أن الصعود لا يعني العصمة. فآدم هبط، لكنه عاد بالتوبة. وإبليس هبط لأنه استكبر وأقام في رفضه. وفرعون هبط حين جعل القوة ألوهية سياسية. وقارون هبط حين جعل النعمة دليل استحقاق ذاتي. ويوسف صعد داخل المحنة والتمكين معًا. وسليمان صعد لأنه قرأ الملك بوصفه ابتلاءً وشكرًا لا امتلاكًا مطلقًا. وهكذا لا يحدد الموقع الخارجي قيمة الإنسان، بل يحددها جوابه الداخلي والعملي عن الموقع.

وقد تبين أن قانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ يعمل في الهبوط كما يعمل في الصعود. فالإنسان قد يترقى طبقة بعد طبقة في العلم والعدل والتزكية، وقد ينحدر طبقة بعد طبقة في الغفلة والظلم والتبرير. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن اتجاه هذه الحركة يبدأ من الداخل؛ من الوعي، والنية، والإرادة، والذكر، والعزم. فلا صعود حقيقي بلا تغيير داخلي، ولا هبوط خارجي إلا وقد سبقه فساد في الداخل.

ومن هنا فإن الصعود القرآني ليس هروبًا من الأرض، بل إصلاحًا للحياة. يصعد الإنسان حين يصير أعدل، وأرحم، وأصدق، وأوعى، وأقدر على حمل الأمانة. ويهبط حين يحول الطين إلى سيد، والنعمة إلى غرور، والقوة إلى ظلم، والعلم إلى كبر، والحرية إلى انفلات. فالصعود والهبوط لا يقاسان بالمكانة أو الثروة أو القوة، بل باتجاه القلب والعمل.

خاتمة القسم الثامن

الصورة القرآنية الكلية للإنسان

بهذا الفصل يكتمل القسم الثامن، وقد حاول أن يقرأ الإنسان من داخل القرآن لا بوصفه مفهوماً ساكناً، بل بوصفه كائن صيرورة. وقد كان القانونان الحاكمان لهذا القسم هما: قانون الانتقال من طور إلى طور في قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾، وقانون التغيير الداخلي بوصفه شرطاً للتغيير التاريخي في قوله تعالى: ﴿إِن اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾. ومن خلال هذين القانونين انكشفت الصورة القرآنية للإنسان بوصفها صورة حركة لا صورة جمود، وصورة مسؤولية لا صورة قدر مغلق.

لقد رأينا الإنسان مخلوقاً، فعرفنا أن وجوده ليس قائماً بذاته، وأن أصله يردّه إلى التواضع والافتقار. ورأيناه مكرماً، فعرفنا أن مخلوقيته لا تعني حقارته، بل تفتح أمامه مقام الكرامة والخطاب والأمانة. ورأيناه مبتلى، فعرفنا أن الكرامة لا تتحقق إلا في الامتحان، وأن الإنسان لا يُقاس بما يُعطى أو يُمنع، بل بجوابه عن العطاء والمنع. ورأيناه مستخلفاً، فعرفنا أن وجوده ليس نجاة فردية فقط، بل وظيفة عمرانية وتاريخية. ورأيناه ناسياً ومتذكراً، فعرفنا أن أخطر ما يهدده هو الغفلة، وأن الذكر هو عودته إلى المركز. ورأيناه ظلوماً وجهولاً، فعرفنا أن الإنسان المكرم يحمل في داخله خطر إساءة الأمانة. ورأيناه بين الطين والنفخة، فعرفنا أن سرّه في هذا التركيب بين الأرض والسماء. ثم رأيناه بين الهبوط والصعود، فعرفنا أن كل هذه المعاني تتحول في حياته إلى اتجاهين مفتوحين.

إن القرآن لا يؤله الإنسان، ولا يحتقره. لا يجعله ملاكاً، ولا يحوله إلى مادة عمياء. لا يتركه فريسة لضعفه، ولا يخدعه بوهم كماله. إنه يقول له: أنت مخلوق، فلا تتكبر؛ ومكرم، فلا تبتذل نفسك؛ ومبتلى، فلا تغفل؛ ومستخلف، فلا تفسد؛ وناسٍ، فتذكر؛ وظلوم جهول، فتعلم واعدل؛ ومن طين ونفخة، فوازن؛ وبين هبوط وصعود، فاختر طريقك.

وهذه هي عظمة الصورة القرآنية للإنسان: أنها صورة مركبة، صادقة، شجاعة، لا
تجامل الإنسان ولا تسحقه. تكشف ضعفه وتفتح له أفق القوة، تكشف ظلمه وتدعوه إلى
العدل، تكشف جهله وتدعوه إلى العلم، تكشف نسيانه وتدعوه إلى الذكر، تكشف طينه
وتدعوه إلى تهذيبه بالنفخة، تكشف هبوطه وتفتح له باب الصعود.

ومن هنا فإن الإنسان في القرآن ليس شيئاً مكتملاً، بل مشروع مفتوح. ليس تعريفاً
نهائياً، بل رحلة. ليس جوهرًا جامدًا، بل صيرورة أخلاقية وروحية وتاريخية. وكلما غير ما
في نفسه، تغيرت طبقته في الوجود. وكلما ركب طبقاً أعلى من الوعي والعدل والذكر،
اقترب من الصورة التي أرادها الله له: عبداً مكرماً، مستخلفاً، ذاكراً، عاملاً، عادلاً، متواضعاً،
مفتوحاً على الله والعمران.

القسم التاسع
توتر الصيرورة الإنسانية

تمهيد القسم

بعد أن كشف القسم الثامن الصورة القرآنية الكلية للإنسان، ننتقل الآن إلى سؤال الصيرورة نفسها: كيف يصير الإنسان؟ وما القوى التي تدفعه إلى التحول؟ ولماذا لا يبقى على حال واحدة؟ وما الذي يجعل صيرورته مفتوحة على الصعود والهبوط معاً؟ إن الإنسان لا يعيش وجوده كحالة ثابتة، بل كتوتر دائم بين ما هو عليه وما يمكن أن يكونه. فهو لا يولد مكتملاً، ولا يستقر عند صورة نهائية، ولا يملك أن يخرج من الزمن. إنه يصير في جسده، ونفسه، ووعيه، وعلاقاته، ومجتمعه، وحضارته. وكل طور يبلغه لا يغلق الطريق، بل يفتح امتحاناً جديداً. ومن هنا فإن الصيرورة ليست حركة خارجية فقط، بل هي بنية داخل الإنسان نفسه.

وقد رأينا أن القرآن يضع قانونين حاكمين لهذه الحركة: ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾، حيث ينتقل الإنسان من طور إلى طور، و﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، حيث لا يصبح التغير الخارجي صيرورة راشدة إلا إذا سبقه تغير في الداخل. وبذلك فإن الصيرورة ليست مجرد تطور زمني، بل انتقال أخلاقي وروحي وتاريخي، قد يكون ارتقاءً وقد يكون انحداراً.

في هذا القسم سنقرأ الصيرورة في مستوياتها الكبرى: الصيرورة الفردية، حيث يتحول الإنسان عبر العمر والخبرة والقرار؛ والصيرورة النفسية، حيث تتحرك النفس بين الهوى والتزكية، والخوف والطمأنينة، والغفلة والذكر؛ والصيرورة الاجتماعية، حيث لا يتغير الفرد وحده، بل يتغير داخل الجماعة والعلاقات والمؤسسات؛ والصيرورة الحضارية، حيث تتحول الأمم من النشأة إلى القوة أو الترف أو الانهيار أو التجدد؛ ثم نصل إلى التقنية والذكاء الاصطناعي، حيث تواجه الصيرورة الإنسانية امتحاناً جديداً: هل تستعمل التقنية لتوسيع إنسانيتها، أم تسمح للتقنية بإعادة تشكيلها حتى تفقد نفسها؟

إن هذا القسم هو محاولة لفهم الإنسان لا بوصفه كائنًا يملك ماهية جاهزة، بل بوصفه كائنًا يصنع ذاته في الزمن تحت ضغط الابتلاء والحرية والذاكرة والرغبة والمعنى. وليس المقصود أن الإنسان يخلق نفسه من العدم، فهو مخلوق ومحدود، بل المقصود أنه مسؤول عن اتجاه صيرورته: هل يجعل ما أُعطي له طريقًا إلى العدل والذكر والعمران، أم يجعله طريقًا إلى الغفلة والظلم والاغتراب؟

الفصل الأول

الصيرورة الفردية

الصيرورة الفردية هي أبسط صور الصيرورة وأشدّها قرباً من التجربة اليومية، لكنها في الوقت نفسه أعمقها؛ لأن كل تحول اجتماعي أو حضاري يبدأ في نهاية الأمر من إنسان يتغير، أو يفشل في أن يتغير. فالإنسان الفرد ليس كتلة ثابتة، بل كائن يتشكل مع الزمن، وتعيد التجارب صياغة وعيه، وتكشف الابتلاءات معدنه، وتدفعه الاختيارات الصغيرة المتراكمة نحو صورة من الصور الممكنة لذاته.

يولد الإنسان ضعيفاً لا يملك من أمره شيئاً، ثم يبدأ في تلقي العالم: اللغة، والعاطفة، والخوف، والثقة، والحرمان، والحب، والنداء. وما يسميه الناس شخصية ليس معطى جاهزاً، بل حصيلة تفاعل طويل بين الفطرة، والتربية، والذاكرة، والاختيار، والظروف. فالإنسان لا يصير وحده، لكنه لا يُصنع من خارجه وحده أيضاً. إنه يتلقى، ثم يجيب. يتأثر، ثم يختار. يُدفع، لكنه لا يُلغى. ومن هنا تبدأ مأساة الفرد وعظمته معاً.

إن الطفولة هي الطبقة الأولى في الصيرورة الفردية. فيها يتعلم الإنسان الثقة أو الخوف، القرب أو الانسحاب، معنى الصوت والوجه واليد واللغة. والطفل لا يعرف العالم أولاً بوصفه فكرة، بل بوصفه حضناً أو تهديداً. ولهذا فإن بدايات الإنسان النفسية تظل حاضرة في صيرورته اللاحقة، لا كقدر مغلق، بل كبذور قابلة لأن تنمو أو تَهْذَب أو تُعاد قراءتها. فالإنسان يحمل طفولته معه، لكنه ليس محكوماً بها نهائياً.

ثم تأتي طبقة الوعي، حين يبدأ الإنسان في تمييز نفسه عن العالم، وفي اكتشاف رغبته، وحدوده، وقدرته على القول: أريد أو لا أريد. وهنا يبدأ الصراع بين الداخل والخارج، بين ما يريده الفرد وما تنتظره الجماعة، بين الرغبة والقانون، بين الخوف والحرية. وفي هذه

الطبقة يتعلم الإنسان أن ذاته ليست مطلقة، وأن وجود الآخرين ليس هامشاً حوله. فإذا نجح في هذا التعلم، بدأ الخروج من أنانية الطفولة إلى مسؤولية الإنسان. وإذا فشل، بقي كبير السن صغير المركز، يرى العالم كله من خلال حاجته هو.

إن الصيرورة الفردية ليست نموًا بيولوجيًا فقط. فقد يكبر الإنسان في العمر ولا يكبر في الوعي. وقد يبلغ أشده جسديًا ويبقى عاجزًا عن حمل مسؤولية حريته. وقد يشيخ جسده ولا تنضج نفسه. ولذلك يميز القرآن بين مجرد امتداد العمر وبين الرشد. فالرشد ليس مرحلة زمنية آلية، بل ثمرة وعي وتهذيب وتجربة. ومن هنا فإن الصيرورة الفردية لا تقاس بالسنوات، بل بما صنعتها السنوات في الإنسان.

والفرد يصير من خلال قراراته الصغيرة قبل قراراته الكبرى. فالهوية الأخلاقية لا تُبنى غالبًا في لحظة واحدة، بل في تراكمات دقيقة: صدق صغير، أو كذبة صغيرة؛ رحمة عابرة، أو قسوة عابرة؛ مقاومة لهوى، أو استسلام له؛ اعتذار، أو إصرار على الخطأ. هذه الأفعال الصغيرة تبدو منفصلة، لكنها مع الزمن تصنع اتجاهًا. وهكذا يركب الإنسان طبقًا عن طبق، لا في العمر فقط، بل في الخلق.

ومن هنا فإن أخطر ما في الصيرورة الفردية هو الاعتقاد. فالإنسان قد يعتاد الخير حتى يصبح جزءًا من طبيعته الثانية، وقد يعتاد الشر حتى لا يعود يراه شرًا. وهذا هو معنى أن الصيرورة لا تتحرك دائمًا في صخب؛ إنها تعمل في الصمت، في التكرار، في التفاصيل التي لا ينتبه إليها الإنسان. ثم يستيقظ يومًا فيجد أنه صار شخصًا آخر، إما أقرب إلى النور، وإما أبعد عنه.

وفي ضوء قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾، يبدأ تغير الفرد حين يغير علاقته بنفسه. حين يكف عن تبرير ضعفه، وعن تقديس جراحه، وعن تحميل العالم كل مسؤوليته. ليس معنى ذلك إنكار أثر الظروف، بل رفض تحويلها إلى قدر نهائي.

فالإنسان قد لا يختار بداياته، لكنه يشارك في صناعة مآلاته. وقد لا يملك كل شروط الطريق، لكنه يملك شيئاً من جواب السير فيه.

إن الصيرورة الفردية تبدأ حين يعترف الإنسان أنه ليس مكتملاً. فالذي يظن نفسه كاملاً يتوقف عن الصيرورة. والذي يظن أن عيوبه قدر لا يتغير يستسلم لها. أما الذي يرى نفسه مشروغاً مفتوحاً، فإنه يدخل في طريق التحول. ومن هنا فإن الاعتراف بالنقص ليس ضعفاً، بل بداية الارتقاء. فالإنسان لا يصعد لأنه لا عيب فيه، بل لأنه يرى عيبه ويعمل عليه.

وهكذا فإن الفرد في الرؤية القرآنية ليس أسير ماضيه، ولا ابن لحظته فقط، ولا كائناً مكتملاً منذ ولادته. إنه كائن أطوار، يركب طبقاً عن طبق، وتتشكل صورته بحسب ما يتغير في نفسه من خوف أو شجاعة، هوى أو تركية، غفلة أو ذكر، ظلم أو عدل. والصيرورة الفردية هي هذا الطريق الطويل بين البداية التي لم يخترها الإنسان، والمآل الذي يشارك في صنعه.

لا يصير الإنسان في الفراغ، بل يصير داخل ذاكرة. فالذاكرة ليست مخزناً محايداً للوقائع الماضية، بل هي إحدى القوى التي تشارك في تشكيل الفرد من الداخل. فالإنسان لا يحمل ما حدث له فقط، بل يحمل الطريقة التي فهم بها ما حدث، والمعنى الذي منحه للألم أو الحب أو الفقد أو النجاح أو الخذلان. ومن هنا فإن الماضي لا يبقى خلف الإنسان تماماً، بل يرافقه في صورته عن نفسه، وفي خوفه، وفي شجاعته، وفي ثقته بالعالم أو ارتياحه منه.

لكن الذاكرة، مثل كل قوة إنسانية، تحمل إمكانين. قد تكون ذاكرةً تبني الوعي، وقد تكون ذاكرةً تسجن الإنسان في جرحه. قد تساعد على التعلم، وقد تحوله إلى أسير للتكرار. وقد تجعل الماضي مصدر حكمة، أو تجعله مصدر مرارة. ولذلك فإن الصيرورة

الفردية لا تتعلق بما حدث للإنسان فقط، بل بما يفعل هو بما حدث له. فليست كل جراح الماضي قدرًا يمنع النهوض، وليست كل نجاحات الماضي ضمانًا يمنع السقوط. الإنسان لا يصنع ماضيه دائمًا، لكنه يشارك في صناعة علاقته بهذا الماضي.

وهنا تظهر قيمة التوبة في الرؤية القرآنية بوصفها أحد أعمق مفاهيم الصيرورة الفردية. فالتوبة لا تعني فقط الندم على خطأ مضى، بل تعني أن الإنسان ليس محكومًا نهائيًا بما فعل. إنها إعلان أن الماضي، مهما كان ثقيلاً، لا يملك الحق في إغلاق المستقبل إذا صدق الرجوع. فالتوبة تكسر الحتمية الأخلاقية، وتفتح باب التحول. ولذلك فهي ليست مجرد فعل ديني خاص، بل قانون عميق في فهم الإنسان: أن الفرد يستطيع أن يغير اتجاهه، وأن لا يبقى أسير طبقته السابقة.

إن الندم، إذا بقي بكاءً على الماضي، قد يتحول إلى شلل. أما إذا صار وعياً ومسؤولية، فإنه يصبح بداية صعود. فالإنسان الناضج لا يمحو خطأه بالإنكار، ولا يغرق فيه باليأس، بل يحوله إلى معرفة بنفسه. يعرف من أين دخل عليه الضعف، وأي رغبة غلبته، وأي خوف أسقطه، وأي غفلة جعلته يخطئ. ومن هنا يصبح الخطأ مادة نضج، لا مجرد وصمة. وهذا هو الفرق بين الندم الميت والندم الحي: الأول يسجن الإنسان في الماضي، والثاني يدفعه إلى تغيير ما بنفسه.

وفي هذا المعنى يتصل قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ﴾ بالصيرورة الفردية اتصالاً مباشراً. فالفرد لا يتغير بمجرد أنه تمنى التغيير، ولا بمجرد أنه كره ماضيه، بل حين يغير ما في داخله من الأسباب التي أعادت إنتاج ذلك الماضي. فمن يندم على الغضب دون أن يغير علاقته بالكبر، سيعود إلى الغضب. ومن يندم على الخيانة دون أن يغير علاقته بالشهوة والمصلحة، سيبقى مهتداً بها. ومن يندم على الجبن دون أن يغير علاقته بالخوف، لن يصير شجاعاً. فالتغيير الحقيقي لا يقف عند النتيجة، بل يذهب إلى الجذر.

أما قانون ﴿لتركين طبقاً عن طبق﴾ فيكشف أن الإنسان لا ينتقل من حال إلى حال دفعة واحدة غالباً، بل عبر طبقات من المراجعة والمجاهدة والتعلم. فالتحول ليس لحظة سحرية، بل مسار. قد يبدأ بانتباه، ثم اعتراف، ثم ندم، ثم قرار، ثم مقاومة، ثم عادة جديدة، ثم خلق جديد. ومن هنا فإن الصيرورة الفردية تحتاج إلى صبر؛ لأن النفس لا تغادر طبقاتها القديمة بسهولة. وما تراكم في سنوات لا يتغير غالباً في لحظة واحدة، وإن كانت لحظة الصدق قد تفتح الباب.

إن الاختيار هو مركز الصيرورة الفردية. غير أن الاختيار في القرآن ليس وهماً مطلقاً ولا حرية منفصلة من كل شرط. فالإنسان يختار داخل حدود: حدود جسده، وتاريخه، وبيئته، وقدراته، وابتلاءاته. لكنه مع ذلك يختار. وهذه المساحة، مهما بدت صغيرة أحياناً، هي موضع مسؤوليته. فقد لا يختار الإنسان الجرح، لكنه يختار هل يحوله إلى قسوة أو حكمة. وقد لا يختار الفقر، لكنه يختار هل يتحول الفقر في داخله إلى حقد أو سعي كريم. وقد لا يختار السلطة إذا أُعطيت له، لكنه يختار هل يجعلها أمانة أو غنيمة.

ومن هنا فإن الصيرورة الفردية ليست نفيًا للظروف، بل رفضًا لتأليها. فالظروف تؤثر، لكنها لا تخلق الإنسان خلقاً كاملاً من الخارج. والتربية تؤثر، لكنها لا تلغي مسؤولية المراجعة. والمجتمع يضغط، لكنه لا يملك دائماً أن يخنق الضمير. ولذلك فإن القرآن يحمل الفرد مسؤوليته دون أن ينكر الابتلاء المحيط به. وهذا التوازن يمنع القسوة على الإنسان كما يمنع إعفائه الكامل من الفعل.

إن الإنسان يتغير حين يتغير مركزه الداخلي. قد يبقى في المكان نفسه، والعمل نفسه، والعائلة نفسها، والظروف نفسها، لكنه لا يبقى الإنسان نفسه إذا تغير ما في قلبه من معنى. وقد ينتقل إلى مكان جديد ويملك أدوات جديدة ويبقى في جوهره كما كان، إذا لم يتغير الداخل. ولذلك فإن الصيرورة الفردية ليست انتقالاً جغرافياً أو اجتماعياً فقط، بل انتقال في

مركز الرؤية: من الهوى إلى المعنى، من رد الفعل إلى البصيرة، من التبرير إلى المسؤولية، من الغفلة إلى الذكر.

والذاكرة هنا قد تكون عونًا على الصعود إذا تحولت إلى عبرة. فالإنسان الذي يتذكر ضعفه لا يتكبر. والذي يتذكر سقوطه لا يحتقر الساقطين. والذي يتذكر نعمة الله عليه لا يغتر بما في يده. أما إذا تحولت الذاكرة إلى سجن، فإنها تمنع الصيرورة. هناك من يبقى يكرر جرحًا قديمًا حتى يصبح الجرح هويته. وهناك من يبقى متكئًا على نجاح قديم حتى يمنعه ذلك من تجديد نفسه. وكلاهما أسير الماضي: الأول في صورة ألم، والثاني في صورة مجد. ومن هنا فإن التوبة ليست فقط رجوعًا من الذنب، بل تحريرًا للماضي من أن يكون سيد المستقبل. إنها لا تلغي المسؤولية، لكنها تمنع اليأس. ولا تمحو الذاكرة، لكنها تعيد ترتيبها. ولا تجعل الخطأ صوابًا، لكنها تجعل الإنسان قادرًا على أن لا يبقى هو الخطأ. وهذا المعنى بالغ الأهمية؛ لأن الإنسان إذا اعتقد أن خطأه هو تعريفه النهائي، فقد أغلق باب الصيرورة. أما إذا عرف أن الخطأ طبقة يمكن تجاوزها، فقد بدأ الصعود.

إن الصيرورة الفردية تحتاج كذلك إلى عزم. فآدم نسي ولم نجد له عزماً، كما يذكر القرآن. وهذا يكشف أن النسيان ليس وحده المشكلة، بل ضعف العزم أمام ما يعرفه الإنسان. فكم من إنسان يعرف الطريق ولا يسلكه، ويعرف الخطر ولا يتجنبه، ويعرف الحق ولا يصبر عليه. ولذلك فإن الصيرورة ليست معرفة فقط، بل إرادة. والعزم هو الجسر بين الوعي والفعل. ومن دون عزم، تتحول المعرفة إلى تأمل عقيم، ويتحول الندم إلى تكرار.

غير أن العزم نفسه يحتاج إلى تجدد، لأن الإنسان كائن يتعب وينسى ويتراجع. ولذلك لا تكون الصيرورة خطأً مستقيمًا دائمًا، بل قد تمر بموجات من التقدم والتراجع. المهم ألا يتحول التراجع إلى إقامة، ولا السقوط إلى هوية، ولا التعب إلى استسلام. فالإنسان الصاعد ليس من لا يسقط أبدًا، بل من لا يعطي السقوط حق الكلمة الأخيرة.

وهكذا تكشف الصيرورة الفردية أن الإنسان ليس ابن ما حدث له فقط، بل ابن ما فعله بما حدث له. ليس ابن ذاكرته وحدها، بل ابن تأويله لذاكرته. وليس ابن خطئه فقط، بل ابن توبته منه. وليس ابن ضعفه فقط، بل ابن عزمه على تجاوزه. ومن هنا فإن الفرد في الرؤية القرآنية كائن مفتوح؛ يحمل الماضي، لكنه لا يُختزل فيه؛ يعيش الحاضر، لكنه لا يُحبس فيه؛ ويتجه إلى المستقبل بقدر ما يغير ما في نفسه.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الصيرورة الفردية هي الصورة الأقرب إلى التجربة اليومية للإنسان، لكنها ليست سطحية أو بسيطة. فالإنسان لا يولد مكتملاً، ولا يبقى على حال واحدة، ولا تحدده بداياته تحديداً نهائياً. إنه يتشكل عبر الزمن، والذاكرة، والاختيار، والابتلاء، والعادة، والتوبة، والعزم. ومن هنا فإن الفرد ليس كائناً جاهزاً، بل مشروع مفتوح، يتحرك بين ما ورثه وما اختاره، وبين ما وقع عليه وما صنعه بما وقع عليه.

وقد تبين أن الطفولة، والتربية، والجراح، والنجاحات، والخيبات، كلها تدخل في بناء الإنسان، لكنها لا تلغي مسؤوليته. فالذاكرة قد تكون قيداً وقد تكون حكمة، والماضي قد يكون سجنًا وقد يكون مادة نضج. والفرق لا يكمن في الحدث وحده، بل في معنى الحدث داخل النفس، وفي قدرة الإنسان على تحويل تجربته إلى وعي لا إلى مرارة، وإلى عزم لا إلى استسلام.

وهنا ظهرت التوبة بوصفها أحد أعمق مفاتيح الصيرورة الفردية. فالتوبة تعني أن الإنسان لا يُختزل في خطئه، وأن الماضي لا يملك الكلمة الأخيرة إذا صدق الرجوع. إنها انتقال من طبقة إلى طبقة: من الغفلة إلى الوعي، ومن التبرير إلى المسؤولية، ومن الندم الميت إلى الندم الحي، ومن السقوط إلى بداية الصعود.

وقد عمل القانونان القرآنيان في هذا الفصل بوضوح. فقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ كشف أن الفرد ينتقل عبر طبقات من العمر والوعي والخلق والعادة، صعوداً أو هبوطاً.

وقانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ كشف أن التغير الحقيقي لا يبدأ من تبدل الظروف وحدها، بل من تبدل مركز النفس: من الهوى إلى المعنى، ومن الخوف إلى العزم، ومن الغفلة إلى الذكر، ومن التبرير إلى الصدق.

ومن هنا فإن الصيرورة الفردية ليست وعداً آلياً بالتحسن، بل مسؤولية مستمرة. فقد يكبر الإنسان دون أن ينضج، وقد يتعلم دون أن يحكم، وقد يتألم دون أن يتزكى، وقد يخطئ دون أن يتوب. لكنه يستطيع أيضاً أن يحول ضعفه إلى معرفة، وخطأه إلى توبة، وذاكرته إلى حكمة، وابتلاءه إلى صعود. وهذه القدرة هي سر الإنسان في القرآن: أنه لا يكون ما وقع له فقط، بل ما يفعله بما وقع له.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان الفرد كائن طريق، لا كائن محطة. لا يفهم من بدايته وحدها، ولا من خطئه وحده، ولا من جرحه وحده، بل من اتجاهه في الصيرورة. أيركب طبقاً أعلى من الوعي والعدل والذكر، أم يهبط في طبقات التبرير والغفلة والهوى؟ هذا هو السؤال الذي يرافق الفرد في كل مرحلة من حياته.

الفصل الثاني

الصيرورة النفسية

إذا كانت الصيرورة الفردية تكشف حركة الإنسان عبر الزمن والذاكرة والاختيار، فإن الصيرورة النفسية تكشف الحركة الأعمق التي تجري داخل الإنسان نفسه. فالنفس ليست جوهراً ساكناً، ولا كتلة مغلقة، ولا طبيعة مكتملة منذ البداية، بل ميدان تحول دائم، تتجاذبه الرغبة والخوف، والهوى والمعنى، والقلق والطمأنينة، والغفلة والذكر، والتدسية والتزكية. ومن هنا فإن الإنسان لا يصير في الخارج فقط، بل يصير أولاً في داخله.

والقرآن يقدم النفس بوصفها كائناً متحرّكاً بين مراتب وأحوال. فهي قد تأمر بالسوء، وقد تلوم، وقد تطمئن. وهذه الصور ليست أسماء جامدة لثلاث نفوس منفصلة، بل تعبير عن حركة النفس في صراعها الداخلي. فالنفس الأمارة هي النفس حين تستسلم لسلطان الهوى وتبرر الرغبة وتدفع الإنسان إلى ما يشتهي ولو خالف الحق. والنفس اللوامة هي النفس حين تستيقظ فيها الرقابة الداخلية، فتراجع وتحاسب وتتألم من الانحراف. أما النفس المطمئنة فهي النفس حين يبلغ الداخل درجة من السكينة تجعل الإنسان أقرب إلى الرضا والثبات والاتساق مع المعنى.

وهنا تظهر الصيرورة النفسية في أعمق صورها: انتقال من الأمر بالسوء إلى اللوم، ومن اللوم إلى الطمأنينة. فالإنسان لا يولد مطمئناً بالمعنى الكامل، ولا يبقى أماراً بالضرورة، بل يتحرك بحسب ما يزيه أو يدسيه. ومن هنا تأتي الآية الجامعة: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. فالفلاح والخيبة لا يقرران على أساس امتلاك النفس وحدها، بل على أساس ما يفعله الإنسان بها. النفس مادة قابلة، والإنسان مسؤول عن اتجاهها.

إن الهوى هو إحدى القوى المركزية في الصيرورة النفسية. وليس الهوى مجرد رغبة، بل رغبة حين تتحول إلى حاكم. فالإنسان لا يذم لأنه يرغب، بل لأنه يجعل الرغبة معيار

الحق. فإذا صار ما يشتهيهِ هو ما يعدّه صوابًا، وما يكرهه هو ما يعدّه باطلاً، فقد دخل في عبودية الهوى. ومن هنا فإن تحرير النفس لا يكون بقتل الرغبة، بل بإعادتها إلى موضعها: أن تكون طاقة في الإنسان لا سيدًا عليه، وأن تخدم الحياة لا أن تفسدها.

والخوف كذلك قوة عميقة في النفس. فهو يحمي الإنسان حين يكون خوفًا طبيعيًا من الخطر، لكنه يستعبده حين يتحول إلى مركز قراره. فالإنسان قد يكذب خوفًا، ويظلم خوفًا، ويسكت عن الحق خوفًا، ويتنازل عن كرامته خوفًا. ومن هنا فإن الصيرورة النفسية تحتاج إلى تحرير الخوف من أن يكون إلهاً خفيًا. ولا يتحرر الإنسان من الخوف بإلغائه، بل بوضعه تحت معنى أعلى: الإيمان، والكرامة، والثقة، والمسؤولية. فالخوف المذهب يصبح حذرًا، والخوف المتأله يصبح عبودية.

أما القلق، فهو علامة على أن النفس لم تجد مركزها بعد. والقلق ليس كله مرضًا؛ فقد يكون يقظة أمام سؤال المصير، وقد يكون بداية بحث عن المعنى. لكنه يصبح مدمرًا حين يفقد الإنسان البوصلة، فيتوزع بين رغبات كثيرة، وخيارات كثيرة، ومقارنات لا تنتهي. ومن هنا فإن الطمأنينة القرآنية ليست غياب الحركة، بل وجود مركز ثابت داخل الحركة. ليست موت السؤال، بل سكون القلب في أفق المعنى. ولذلك قال القرآن: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾، لأن الذكر يعيد النفس من التشتت إلى المركز.

إن الصيرورة النفسية لا تتم بالموعظة وحدها، بل بالمجاهدة. فالإنسان قد يعرف عيوب نفسه، لكنه لا يتجاوزها ما لم يجاهدها. والمجاهدة ليست عنفًا ضد النفس، بل تربية لها. النفس إذا تُركت بلا تهذيب اتبعت الأقرب والأسهل والألذ، وإذا قُمعت بلا بصيرة تشوهت، أما إذا رُبيت على المعنى، صارت قابلة للترقى. ومن هنا فإن التزكية ليست إنكارًا للنفس، بل إخراجها من الفوضى إلى النظام، ومن الهوى إلى الحرية، ومن القلق إلى الطمأنينة.

ويتصل هذا كله بقانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾ اتصالًا مباشرًا؛ فالنفس هي موضع التغيير الأول. لا يتغير فعل الإنسان حتى تتغير نفسه، ولا تتغير

علاقاته حتى يتغير ما يحكم قلبه من خوف أو شهوة أو كبر أو حسد أو رحمة أو عدل. فكل بناء خارجي يبدأ من بنية داخلية. وإذا بقيت النفس في أسر الهوى، فإنها ستعيد إنتاج الهوى في الأسرة والسوق والدولة والحضارة.

أما قانون ﴿لتركين طبقاً عن طبق﴾ فيكشف أن النفس نفسها تتركب طبقات. فهي قد تنتقل من طبقة الغفلة إلى طبقة الانتباه، ومن الانتباه إلى اللوم، ومن اللوم إلى العزم، ومن العزم إلى التزكية، ومن التزكية إلى الطمأنينة. وقد تهبط كذلك من الطمأنينة إلى الاغترار، ومن الاغترار إلى الغفلة، ومن الغفلة إلى الهوى. فلا توجد نفس خارج الحركة. والثبات الحقيقي ليس توقفاً عن الصيرورة، بل رسوخ في اتجاهها الصحيح.

ومن هنا فإن الإنسان لا يعرف نفسه بمجرد التأمل، بل من خلال مراقبة حركتها. ماذا يفعل حين يُمدح؟ ماذا يفعل حين يُذم؟ ماذا يفعل حين يقدر؟ ماذا يفعل حين يُحرم؟ ماذا يفعل حين يخاف؟ هنا تنكشف النفس. فقد تبدو هادئة في السكون، فإذا جاء الابتلاء ظهر ما فيها. ولذلك فإن الصيرورة النفسية لا تنفصل عن الابتلاء؛ فالابتلاء يخرج ما في النفس من القوة إلى الفعل.

إن النفس إذا لم تُركَّ تتحول إلى قوة تبرير. فهي لا تشتهي فقط، بل تبرر ما تشتهي. ولا تخاف فقط، بل تصنع فلسفة للخوف. ولا تحسد فقط، بل تلبس الحسد لباس النقد. ولا تتكبر فقط، بل تسمي الكبر كرامة. ولذلك فإن أخطر ما في النفس ليس ضعفها المباشر، بل قدرتها على تزيين ضعفها. ومن هنا كان الصدق مع النفس شرطاً أولياً للتزكية. فالإنسان الذي لا يسمي مرضه باسمه لا يبدأ علاجه.

وفي المقابل، فإن النفس حين تزكو تصبح أكثر شفافية. لا يعني ذلك أنها تخلو من الصراع، بل أنها تصبح أقدر على رؤية الصراع. تعرف متى يداخلها الهوى، ومتى يلبس عليها الخوف، ومتى تتسلل إليها الرغبة في الظهور. وهذه المعرفة ليست جلدًا للذات، بل

يقظة. فالنفس المتيقظة لا تدعي الطهارة، لكنها لا تقيم في الغفلة. وكلما ازدادت وعيًا بحدودها، ازدادت قدرة على تجاوزها.

وهكذا يتضح أن الصيرورة النفسية هي قلب الصيرورة الإنسانية كلها. فالإنسان لا يصعد أو يهبط من الخارج أولاً، بل من الداخل. وإذا صعدت النفس من الهوى إلى التزكية، ومن القلق إلى الطمأنينة، ومن الغفلة إلى الذكر، بدأ العالم الخارجي يتغير من خلالها. أما إذا بقيت النفس في طبقة الهوى، فإن كل تقدم خارجي سيظل مهددًا بأن يتحول إلى أداة سقوط.

لا تكتمل الصيرورة النفسية إلا حين ندخل إلى منطقة الضمير، لأن النفس لا تتحول بمجرد انتقالها من رغبة إلى رغبة، بل حين يظهر داخلها صوت يراجعها، ويحاسبها، ويمنعها من الاستسلام الكامل لما تشتهي. فالضمير هو اللحظة التي لا يعود فيها الإنسان منقادًا لسيل الداخل بلا مقاومة، بل يبدأ في النظر إلى نفسه من موضع أعلى من رغبتها المباشرة. ومن هنا فإن الضمير ليس شيئًا زائدًا على النفس، بل علامة على أن النفس قابلة للانقسام على ذاتها، وقابلة لأن تحاكم نفسها، وقابلة لأن تبدأ صيرورة جديدة.

وهنا تتجلى عظمة النفس اللوامة في القرآن. فهي ليست نفسًا ساقطة لأنها تلوم، بل نفس بدأت تستيقظ. فاللوم دليل حياة، لأن النفس التي لا تلوم نفسها فقدت القدرة على المراجعة. قد يكون اللوم مؤلمًا، لكنه ألم الولادة الأخلاقية. إنه الشعور بأن الإنسان ليس منسجمًا مع ما ينبغي أن يكون عليه، وأن بين فعله وضميره مسافة يجب أن تُردم. ولذلك فإن النفس اللوامة مرحلة عالية إذا قيسَت بالنفس المستغرقة في التبرير؛ لأن التبرير يغلق الباب، أما اللوم فيفتحه.

غير أن اللوم نفسه يحتاج إلى تهذيب. فقد يتحول إلى توبة، وقد يتحول إلى جلد عقيم للذات. اللوم الحي هو الذي يقود إلى الاعتراف والعمل والتغيير، أما اللوم المريض فهو الذي يدور حول الخطأ دون أن يغادره. والفرق بينهما أن الأول متصل بالرجاء، والثاني

متصل باليأس. فالقرآن لا يريد من الإنسان أن يكره نفسه كراهية تشله، بل أن يراها بصدق حتى يزكيها. ومن هنا فإن الضمير القرآني ليس سجيناً داخلياً، بل طريق إلى الحرية.

إن التوبة هي الصيغة العملية للصيرورة النفسية. فالنفس حين تلوم قد تبقى في مستوى الشعور، أما حين تتوب فإنها تحول الشعور إلى اتجاه. والتوبة ليست مجرد ندم، بل إعادة ترتيب للنفس: أن يتغير مركزها من الهوى إلى الحق، ومن الغفلة إلى الذكر، ومن التبرير إلى المسؤولية. ولذلك لا تكون التوبة هروباً من الماضي فقط، بل تأسيساً لمستقبل مختلف. إنها لحظة يقرر فيها الإنسان أن لا تبقى طبقة السابقة قدره النهائي.

وفي التوبة يظهر قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ على مستوى النفس بأوضح صورته. فالإنسان ينتقل من طبقة الذنب إلى طبقة الندم، ومن الندم إلى الاعتراف، ومن الاعتراف إلى العزم، ومن العزم إلى العمل، ومن العمل إلى خلق جديد. وقد يتكس، لكنه إذا بقي يقظاً عاد واستأنف الصعود. وهذا يبين أن الصيرورة النفسية لا تسير دائماً في خط مستقيم، بل في موجات، لكنها موجات يمكن أن تحمل الإنسان إلى الأعلى إذا بقي مركزه متجهاً نحو الله.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن التوبة الفردية ليست شأنًا خاصاً منعزلاً عن التاريخ. فالمجتمع الذي يفقد الضمير لا يستطيع أن يبنى عدلاً، والدولة التي تفقد لومها الداخلي تتحول إلى قهر، والحضارة التي لا تعرف التوبة من أخطائها تستمر في خطئها حتى يتحول إلى انهيار. ولذلك فإن الضمير ليس حاجة فردية فقط، بل حاجة حضارية. فكما يحتاج الإنسان إلى نفس لوامية، تحتاج الأمة إلى ذاكرة لوامية، ومؤسسات لوامية، وثقافة قادرة على الاعتراف لا على التبرير.

والنفس حين تتدرج في التزكية تبدأ باكتساب حرية داخلية. وهذه الحرية أعمق من الحرية الخارجية، مع أنها لا تغني عنها. فقد يكون الإنسان خارج القيود السياسية والاجتماعية، لكنه عبد لشهوته أو خوفه أو صورته أمام الناس. وقد يكون محاصراً بظروف

صعبة، لكنه يملك داخله قدرًا من الحرية يمنعه من أن يبيع ضميره. ومن هنا فإن الحرية النفسية هي أن لا يكون الداخل مستعبدًا لما هو أدنى منه. أن لا تكون الرغبة هي السيد، ولا الخوف هو الحاكم، ولا الماضي هو السجنان، ولا الناس هم الإله الخفي.

إن الطمأنينة هي ثمرة هذه الحرية الداخلية. وليست الطمأنينة انعدام الألم، ولا غياب الصراع، ولا خروج الإنسان من التاريخ، بل هي استقرار المركز رغم اضطراب الأطراف. قد يتألم المطمئن، لكنه لا ينهار في المعنى. قد يخاف، لكنه لا يجعل الخوف إلهاً. قد يُحرم، لكنه لا يقرأ الحرمان بوصفه نهاية وجوده. فالطمأنينة ليست سطحًا ساكنًا، بل عمق قادر على حمل الموج. ولذلك كان ذكر الله مصدر الطمأنينة؛ لأنه يعيد النفس إلى المركز الذي لا يزول بزوال الأشياء.

ومن هنا فإن النفس المطمئنة ليست نفسًا بلا رغبات، بل نفسًا رتبت رغباتها. ليست بلا خوف، بل وضعت الخوف في مكانه. ليست بلا حزن، بل لم تسمح للحزن بأن يصبح معنى الوجود كله. إنها نفس عرفت ربها وموقعها وطريقها، فصار العالم أقل قدرة على ابتلاعها. ومن هنا فإن الطمأنينة هي إحدى أعلى طبقات الصيرورة النفسية: ليست نهاية الحركة، بل استقرار الاتجاه.

وفي ضوء جدلية الطين والنفخة، يمكن القول إن الصيرورة النفسية هي عملية جعل النفخة قائدة للطين لا قامعة له. فالطين يطلب حاجاته، والنفخة تمنحه معناها. الطين يخاف، والنفخة ترفعه إلى الثقة. الطين يشتهي، والنفخة تهذب الشهوة. الطين يتعلق، والنفخة تعلمه أن لا يجعل التعلق عبودية. وإذا انعكس الأمر، فقادت حاجات الطين النفخة، فقد الإنسان بوصلته، وصارت قدرته الروحية خادمة لرغباته الأرضية، يهر بها ما يشتهي، ويزين بها ما يريد.

وهذا من أخطر ما في النفس: أنها قد تستخدم المعنى لتبرير الهوى. قد يتكلم الإنسان باسم الكرامة وهو يدافع عن كبريائه، وباسم الحرية وهو يدافع عن شهوته، وباسم العقل

وهو يدافع عن مصلحته، وباسم الدين وهو يدافع عن سلطته. ولذلك فإن الصيرورة النفسية تحتاج دائمًا إلى صدق قاسٍ؛ صدق يكشف أين ينتهي الحق وأين يبدأ الهوى المتنكر في ثوب الحق. ومن لا يملك هذا الصدق يبقى أسير نفسه وإن حفظ أرقى الكلمات.

إن النفس لا تزكو إلا حين تتعلم تسمية الأشياء بأسمائها. فالخوف خوف، لا حكمة دائمًا. والكبر كبر، لا كرامة دائمًا. والحسد حسد، لا نقد دائمًا. والجبن جبن، لا تعقل دائمًا. والهوى هوى، لا حرية دائمًا. هذه القدرة على التسمية الداخلية هي بداية التحرر. لأن النفس تملك سلطة كبيرة حين تغير أسماء أمراضها؛ فإذا استرد الإنسان الاسم الصحيح، بدأ يسترد السلطة على نفسه.

وهنا يصبح الضمير شاهدًا داخليًا. لكنه لا يكفي وحده إذا لم يُربَّ بالوحي والعقل والخلق. فالضمير قد يتشوه بالبيئة، وقد يقسو، وقد ينام، وقد يبالغ. ولذلك فإن الصيرورة النفسية تحتاج إلى هداية تضبط الضمير، كما تحتاج إلى ضمير يوقظ العلم. فإذا اجتمع الوحي والضمير والعقل، صار الإنسان أقدر على رؤية نفسه دون قسوة مدمرة أو تساهل مفسد.

إن الإنسان في صيرورته النفسية لا ينتقل من الشر إلى الخير مرة واحدة، بل يتعلم قيادة نفسه. والقيادة هنا ليست قمعًا، بل توجيه. فالنفس مثل قوة عظيمة؛ إن تركت بلا هداية أفسدت، وإن قمعت بلا حكمة انفجرت، وإن رُبيت بالمعنى صارت طاقة بناء. ولذلك فإن القرآن لا يدعو إلى إلغاء النفس، بل إلى تركيتها. والتزكية تعني أن ما في النفس من طاقة لا يُباد، بل يُنقى، ويُرفع، ويُوجه.

وهذا المعنى تكون الصيرورة النفسية هي المختبر الأول لكل مشروع إنساني. فمن لم يعرف حركة نفسه لن يفهم حركة المجتمع، ومن لم يعرف كيف يتسلل الهوى إلى قلبه لن يفهم كيف يتسلل الفساد إلى الدولة، ومن لم يعرف كيف يبرر لنفسه لن يفهم كيف تبرر

الحضارات ظلمها. فالنفس الصغيرة هي نموذج مصغر للعالم الكبير. وما لم يتغير ما بالنفس، ظل العالم الخارجي يعيد إنتاج أزمتة بأشكال مختلفة.

وهكذا يتبين أن الصيرورة النفسية هي انتقال النفس من الانفعال إلى القيادة، ومن التبرير إلى الصدق، ومن اللوم إلى التوبة، ومن الخوف إلى الطمأنينة، ومن عبودية الطين إلى هداية النفخة. وليست هذه الحركة سهلة ولا نهائية، لكنها ممكنة ومفتوحة. فالإنسان لا يولد مطمئنًا، لكنه يستطيع أن يسير نحو الطمأنينة. ولا يولد حرًا من هواه، لكنه يستطيع أن يجاهد حتى يصير أقدر على قيادته. وهذه هي كرامته وخطورته معًا.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الصيرورة النفسية هي قلب الصيرورة الإنسانية كلها. فالإنسان لا يتغير في الخارج قبل أن يتحرك في الداخل، ولا يصعد في المجتمع والتاريخ قبل أن يبدأ صعوده في نفسه. فالنفس ليست حالة جامدة، بل ميدان حركة وصراع، تنتقل بين الهوى والتزكية، وبين الغفلة والذكر، وبين القلق والطمأنينة، وبين التبرير والصدق، وبين التدسية والفلاح.

وقد تبين أن القرآن لا ينظر إلى النفس بوصفها شرًا مطلقًا ولا خيرًا مكتملًا، بل بوصفها قابلية مفتوحة. فهي قد تأمر بالسوء حين تستسلم للهوى، وقد تلوم حين يستيقظ الضمير، وقد تطمئن حين تستقر على معنى أعلى. ومن هنا فإن مراتب النفس ليست أوصافًا منفصلة، بل طبقات في صيرورة الإنسان الداخلية. والإنسان يركب هذه الطبقات صعودًا أو هبوطًا بحسب ما يفعله بنفسه.

وقد ظهر أن الضمير يمثل لحظة حاسمة في هذه الصيرورة؛ لأنه يمنع النفس من أن تستسلم لرغبتها بلا مراجعة. فالنفس اللوامة ليست نفسًا فاشلة، بل نفسًا بدأت تستيقظ. واللوم حين يتحول إلى توبة يصبح قوة تغيير، أما حين يتحول إلى جلد عقيم للذات فإنه يعطل الصعود. ولذلك فإن التوبة هي أعظم تعبير عن حرية النفس في مواجهة ماضيها؛ لأنها تعلن أن الإنسان لا يختزل في خطئه، وأن باب التحول يبقى مفتوحًا ما دام الرجوع صادقًا.

كما تبين أن الطمأنينة ليست غياب الألم، بل ثبات المركز. فالإنسان المطمئن قد يتألم ويخاف ويحزن، لكنه لا يفقد معنى وجوده أمام الألم والخوف والحزن. إن الطمأنينة هي أن تستقر النفس في علاقتها بالله والمعنى، فلا تبتلعها الأشياء المتغيرة، ولا تستعبدتها الرغبات، ولا يسوقها الخوف كما يسوق السيد عبده.

وهنا عمل القانونان القرآنيان بوضوح. فقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ كشف أن النفس تنتقل بين طبقات من الغفلة والانتباه واللوم والتوبة والتزكية والطمأنينة. وقانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ كشف أن كل تغيير حقيقي يبدأ من الداخل، من النفس التي تقرر أن تعيد ترتيب علاقتها بالهوى والخوف والرغبة والمعنى. فإذا تغيرت النفس، بدأ الفعل يتغير، ثم العلاقات، ثم المجتمع، ثم التاريخ.

ومن هنا فإن الصيرورة النفسية ليست شأنًا فرديًا ضيقًا، بل أساس كل بناء إنساني. فالنفس التي لا تتركى تنتج علاقات مريضة، ومؤسسات مريضة، ودولة مريضة، وحضارة مريضة. والنفس التي تتحرر من التبرير والهوى والخوف تصبح أكثر قدرة على العدل والرحمة والمسؤولية. ولذلك فإن إصلاح العالم لا يبدأ من النفس وحدها، لكنه لا ينجح من دونها.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان لا يصير إنساناً أرقى بمجرد زيادة معرفته أو قوته أو أدواته، بل حين تصير نفسه أقدر على الصدق والعدل والذكر والطمأنينة. فالصيرورة النفسية هي انتقال القيادة من الهوى إلى المعنى، ومن الطين المنفلت إلى النفخة الهادية، ومن رد الفعل إلى البصيرة. ومن هنا ننتقل إلى الفصل الثالث: **الصيرورة الاجتماعية**، حيث سنرى كيف لا تبقى حركة الإنسان داخل نفسه، بل تمتد إلى الجماعة والعلاقات والمؤسسات، وكيف يصبح تغير النفس شرطاً لتغير المجتمع، لكن المجتمع بدوره يعيد تشكيل النفس.

الفصل الثالث

الصيرورة الاجتماعية

لا يصير الإنسان في داخله وحده، لأن النفس التي تتحرك بين الهوى والتزكية لا تعيش في فراغ، بل داخل علاقات، وأسر، وجماعات، ومؤسسات، ولغة، وسوق، ودولة، وتاريخ. ومن هنا فإن الصيرورة الاجتماعية ليست إضافة خارجية إلى الصيرورة الفردية والنفسية، بل هي الامتداد الطبيعي لهما. فالإنسان يتغير في المجتمع، والمجتمع يتغير بالإنسان، وبين الطرفين حركة متبادلة لا تنقطع. الفرد يصنع بعض ملامح المجتمع، والمجتمع يعيد تشكيل الفرد في وعيه ورغباته وخوفه وحدود الممكن في خياله.

إن الإنسان يولد اجتماعياً قبل أن يعرف معنى الاجتماع. يتلقى اللغة من غيره، والقيم من غيره، وصورته عن ذاته من نظرات غيره، وتوقعاته عن الحياة من المجال الذي نشأ فيه. ولذلك فإن المجتمع ليس مجرد مكان يعيش فيه الإنسان، بل جهاز عميق لتشكيل الإنسان. إنه يعلمه ماذا يحب، وماذا يخاف، وماذا يعدّ عيباً أو شرفاً، وما الذي يراه ممكناً أو مستحيلاً. ومن هنا فإن الصيرورة الاجتماعية تبدأ منذ الطفولة، حين يدخل العالم إلى النفس عبر اللغة والعادة والرمز والقدوة.

لكن المجتمع لا يصنع الإنسان صنعةً قهرياً كاملاً، وإلا لما بقي للحرية معنى. إنه يؤثر ولا يلغي، يضغط ولا يحسم، يوجه ولا يخلق المصير النهائي. ومن هنا فإن الإنسان ليس مجرد نسخة من مجتمعه، لكنه ليس منفصلاً عنه أيضاً. إنه كائن بين التأثر والاختيار. يحمل أثر المجتمع في داخله، ثم قد يعيد إنتاجه أو يراجعه أو يتمرد عليه أو يصلحه. ولذلك فإن الصيرورة الاجتماعية هي ساحة جدلية بين ما يتلقاه الإنسان وما يفعله بما تلقاه.

وفي هذا المعنى يصبح قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ﴾ قانوناً اجتماعياً بامتياز. فالتغيير لا يقع في البنية الخارجية وحدها، بل يبدأ حين تتغير النفوس التي

تشكل تلك البنية. لكن النفوس هنا ليست نفوساً فردية معزولة، بل نفوس متشابكة في ثقافة عامة وعادات مشتركة وأنماط تفكير جماعية. فالقوم لا يتغيرون حتى يتغير ما فيهم من قبول بالظلم، أو اعتياد على الفساد، أو خوف من الحرية، أو استسلام للتبعية، أو عجز عن الثقة والعمل المشترك.

ومن هنا فإن المجتمع يصعد أو يهبط بحسب ما يتراكم في نفوس أفرادهِ من معانٍ. فإذا تراكت الثقة والعدل والمسؤولية والرحمة، تشكل مجتمع قادر على الصعود. وإذا تراكم الخوف والأنانية والحسد والعصية والتبرير، تشكل مجتمع يعيد إنتاج أزمته ولو تغيرت شعاراته ومؤسساته. فالمؤسسات لا تعمل في الهواء؛ إنها تعمل من خلال بشر يحملون نفوساً وذاكرة وثقافة. وإذا كانت النفوس مريضة، فإن المؤسسة نفسها قد تتحول من أداة إصلاح إلى قناع جديد للمرض.

أما قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ فيكشف أن المجتمعات أيضاً تتركب أطواراً. تبدأ بسيطة، ثم تتعقد. تبدأ بقيم حية، ثم قد تتحول القيم إلى عادات، والعادات إلى أشكال، والأشكال إلى قوالب جامدة. وقد يحدث العكس: يبدأ المجتمع من ضعف أو تفكك، ثم يمر بمرحلة وعي، ثم تنظيم، ثم بناء، ثم عمران. فالصيرورة الاجتماعية ليست خطأ صاعداً دائماً، بل حركة مفتوحة على التجدد والانحلال.

إن الأسرة هي المختبر الأول للصيرورة الاجتماعية. فيها يتعلم الإنسان معنى السلطة والرحمة، القرب والحدود، المسؤولية والحق، الحوار أو القمع، الثقة أو الخوف. فالأسرة لا تنجب أجساداً فقط، بل تنجب أنماطاً نفسية واجتماعية. ومن بيت تسوده الرحمة والعدل يخرج إنسان أكثر قدرة على الثقة، ومن بيت تسوده القسوة أو الإهمال يخرج إنسان يحمل جراحاً قد يعيد إنتاجها في علاقاته. ولذلك فإن إصلاح المجتمع يبدأ من أعمق خلاياه، لا من سطح قوانينه فقط.

ثم تأتي المدرسة، حيث تتحول الصيرورة الاجتماعية إلى وعي منظم. فالمدرسة ليست مكانًا لتلقين المعلومات فقط، بل مؤسسة لصناعة صورة الإنسان عن العلم، والسلطة، والسؤال، والاختلاف، والنجاح. فإذا علمت المدرسة الطفل أن يحفظ بلا فهم، ويطيع بلا سؤال، وينافس بلا رحمة، فإنها تصنع نمطًا اجتماعيًا محددًا. وإذا علمته التفكير، والمسؤولية، والكرامة، واحترام الآخر، فإنها تفتح له طبقة أعلى من الصيرورة. ومن هنا فإن التعليم ليس قطاعًا إداريًا، بل أداة تشكيل حضاري.

والجماعة بدورها تصنع الإنسان بقدر ما تمنحه من انتماء أو تضغط عليه من عصبية. فالإنسان يحتاج إلى جماعة، لكنه قد يضيع داخلها إذا تحولت إلى قيد. والمجتمع الصاعد هو الذي يمنح أفراده معنى الانتماء دون أن يخنق ضميرهم. أما المجتمع الهابط فهو الذي يطلب الطاعة قبل الصدق، والتشابه قبل الإبداع، والسكوت قبل المراجعة. وهنا تتحول الجماعة من حاضنة للصيرورة إلى عائق أمامها.

إن الصيرورة الاجتماعية تظهر أيضًا في اللغة. فاللغة ليست مجرد وسيلة تعبير، بل وعاء لرؤية العالم. المجتمع الذي يفقد لغة الصدق يستبدل الحقيقة بالمجاملة أو الخوف. والمجتمع الذي تفسد لغته السياسية يعتاد تسمية الاستبداد استقرارًا، والفساد ذكاءً، والظلم ضرورة، والجبن حكمة. وحين تفسد الأسماء تفسد الرؤية. ولذلك فإن إصلاح اللغة جزء من إصلاح المجتمع، لأن الإنسان لا يغير ما بنفسه حتى يستطيع تسمية ما في نفسه ومجتمعه باسمه الصحيح.

وهنا يظهر أن الصيرورة الاجتماعية ليست صراعًا بين الفرد والمجتمع فقط، بل صراع على المعنى العام. من يحدد معنى النجاح؟ من يحدد معنى الكرامة؟ من يحدد معنى التدين؟ من يحدد معنى الوطنية؟ من يحدد معنى الحرية؟ فإذا احتكر الأقوياء هذه المعاني، صنعوا مجتمعًا يخدم مصالحهم. وإذا استعادت الأمة قدرتها على مراجعة المعاني، بدأت صيرورة جديدة. فالمجتمع يتغير حين تتغير معانيه المركزية، لا حين تتغير مظاهره فقط.

ومن هنا فإن القرآن لم يخاطب الأفراد وحدهم، بل خاطب الأقالم والأمم والجماعات. لأنه يعرف أن الإنسان لا يسقط وحده دائماً، ولا ينهض وحده دائماً. هناك ظلم فردي، وهناك ظلم اجتماعي. وهناك توبة فردية، وهناك توبة جماعية. وهناك نسيان فردي، وهناك نسيان حضاري. ولذلك جاءت السنن القرآنية متعلقة بالقوم كما تعلق بالفرد؛ لأن مصير المجتمع يتحدد بما يستقر في بنيته من قيم أو أمراض.

إن المجتمع الذي يريد الصعود لا يكفيه أن يملك أفراداً صالحين متفرقين، بل يحتاج إلى تحويل الصلاح إلى ثقافة ومؤسسات وعلاقات. فالعدل الفردي عظيم، لكنه إذا لم يتحول إلى قضاء عادل وقانون عادل واقتصاد عادل بقي محدود الأثر. والرحمة الفردية عظيمة، لكنها إذا لم تتحول إلى نظام يحفظ الضعفاء بقيت إحساناً متقطعاً. ومن هنا فإن الصيرورة الاجتماعية هي انتقال القيم من الضمير الفردي إلى البنية العامة.

وفي المقابل، فإن الفساد الاجتماعي هو انتقال أمراض النفس إلى المؤسسات. فالطمع الفردي حين يتنظم يصير احتكاًراً. والخوف الفردي حين يتوسع يصير ثقافة صمت. والعصبية الفردية حين تدخل السياسة تصير تمييزاً وإقصاءً. والكبر الفردي حين يملك السلطة يصير طغياناً. ولذلك فإن المجتمع مرآة مكبرة للنفس، كما أن النفس صورة مصغرة للمجتمع.

وهكذا يتضح أن الصيرورة الاجتماعية هي المجال الذي يختبر فيه الإنسان قدرته على تحويل ذاته من كائن فردي إلى كائن عادل في علاقته بغيره. فلا يكفي أن تزكو النفس في داخلها إذا لم يظهر أثر تركيتها في الأسرة والجماعة والسوق والدولة. ولا يكفي أن يحمل الإنسان معنى الخير إذا لم يعمل على تحويله إلى علاقة ومؤسسة وثقافة. فالصيرورة الاجتماعية هي لحظة خروج الداخل إلى العالم.

حين يعيش المجتمع زمناً طويلاً داخل عادات معينة، قد ينسى أن هذه العادات ليست قدراً نهائياً، بل اختيارات تراكمت حتى صارت تبدو طبيعية. وهنا تبدأ خطورة

العادة الاجتماعية؛ لأنها تستطيع أن تمنح الباطل شكل الألفة، وأن تجعل الظلم مألوفًا، وأن تجعل الخوف حكمة، وأن تجعل الصمت أدبًا، وأن تجعل التبعية واقعية. فالعادة لا تكون خطرًا لأنها تتكرر فقط، بل لأنها تخفي أصلها، وتظهر كأنها طبيعة لا تاريخ لها. ومن هنا فإن أول خطوة في الصيرورة الاجتماعية الواعية هي أن يرى المجتمع عاداته بوصفها قابلة للمراجعة.

إن المجتمع لا يصعد ما دام أسير العادة غير المفحوصة. قد يكرر ألفاظ الدين، وألفاظ الوطنية، وألفاظ الأخلاق، لكنه لا يسأل: هل بقيت هذه الألفاظ حية في الواقع أم صارت قوالب ميتة؟ وقد يحافظ على مؤسسات قديمة، لكنه لا يسأل: هل ما زالت تؤدي وظيفتها أم صارت تحمي مصالحها الخاصة؟ وقد يقدر طرائق في التعليم، والحكم، والعلاقة، والعمل، لمجرد أنها مألوفة، لا لأنها عادلة أو نافعة. وهنا تتحول العادة إلى حجاب يمنع المجتمع من ركوب طبق أعلى في صيرورته.

والانتقال من العادة إلى الوعي لا يعني هدم كل موروث، بل يعني إخضاع الموروث للميزان. فهناك عادات تحفظ الحكمة والاستقرار والرحمة، وهناك عادات تخزن الخوف والجمود والتمييز. والمجتمع الراشد ليس الذي يقطع جذوره، ولا الذي يعبد جذوره، بل الذي يعرف كيف يميز بين الجذر الحي والقيود الميتة. فكل أمة تحتاج إلى ذاكرة، لكنها تحتاج كذلك إلى قدرة على مراجعة الذاكرة. والذاكرة التي لا تقبل المراجعة قد تتحول إلى سجن، كما أن المراجعة التي لا تحترم الذاكرة قد تتحول إلى اقتلاع.

وفي القرآن نجد نقدًا عميقًا لسلطة العادة حين تصبح بديلاً عن الحق. فكثير من الأقوام واجهوا دعوات الأنبياء لا ببرهان، بل بقولهم إنهم وجدوا آباءهم على طريق. وهذه العبارة ليست مجرد موقف ديني قديم، بل قانون اجتماعي دائم: حين يعجز المجتمع عن الدفاع عن عاداته بالعقل والعدل، يحتمي بالقدم. وكأن طول المدة يصبح حجة. غير أن القرآن

يكسر هذه الحجة، ويعلم الإنسان أن القدم وحده لا يجعل الشيء حقًا، كما أن الجدة وحدها لا تجعله باطلًا. الميزان هو الحق، لا عمر العادة.

وهنا يظهر قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ في مستوى الوعي الاجتماعي. فالقوم لا يتغيرون حتى يغيروا علاقتهم بما اعتادوه. لا يتغيرون حتى يجرؤوا على السؤال: لماذا نفعل ما نفعل؟ ولماذا نخاف مما نخاف؟ ولماذا نسمي الظلم استقرارًا، والضعف حكمة، والتقليد وفاءً، والمراجعة خروجًا؟ فإذا تغير هذا الداخل الجمعي، بدأت العادات تفقد سلطانها الأعمى، وبدأ المجتمع يدخل طبقة جديدة من صيرورته.

أما قانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ فيكشف أن المجتمعات تنتقل بين طبقات من الوعي. هناك طبقة التقليد، حيث يعيش الناس داخل الموروث بلا سؤال. وهناك طبقة الاضطراب، حين تبدأ الأسئلة لكنها لم تجد نظامها بعد. وهناك طبقة الوعي، حين يستطيع المجتمع أن يراجع دون أن ينهار، وأن يجدد دون أن يقطع، وأن يحافظ دون أن يتجمد. والمجتمع لا يبلغ هذه الطبقة العليا إلا إذا امتلك شجاعة النقد وحكمة البناء معًا.

ومن أخطر ما يعيق الصيرورة الاجتماعية أن تتحول الجماعة إلى دائرة مغلقة. فالجماعة المغلقة لا ترى ذاتها من الخارج، ولا تسمح لأفرادها بمراجعة الداخل، ولا تميز بين النقد والخيانة. ولذلك تضعف قدرتها على التعلم، لأنها تسمع صوتها فقط. وكل جماعة لا تسمع إلا صوتها تبدأ في فقدان علاقتها بالحقبة. أما الأمة الحية فهي التي تجعل الانتماء قوة بناء لا حاجزًا ضد المراجعة، وتجعل الاختلاف مجالًا للتكامل لا سببًا للتفكك.

إن الانتقال من الجماعة المغلقة إلى الأمة الحية هو أحد أعظم تحولات الصيرورة الاجتماعية. فالجماعة المغلقة تقوم غالبًا على الخوف من الآخر، وعلى تمجيد الذات، وعلى حماية الحدود الرمزية أكثر من حماية الحقيقة. أما الأمة الحية فتقوم على معنى

أوسع: رسالة، وعدل، وتعارف، وقدرة على تحويل التنوع إلى طاقة. الجماعة المغلقة تسأل: من معنا ومن ضدنا؟ أما الأمة الحية فتسأل: ما الحق؟ ما العدل؟ ما الذي يصلح الناس؟ ما الذي يحفظ الأمانة؟

ومن هنا فإن القرآن حين يجعل الناس شعوبًا وقبائل للتعارف لا للتفاخر، فإنه يؤسس لصيرورة اجتماعية تتجاوز العصبية. فالتنوع ليس عيبًا، بل مادة تعارف. لكن التعارف لا يحدث تلقائيًا؛ إنه يحتاج إلى ثقافة ومؤسسات ووعي. فإذا لم يُهذب التنوع بالتقوى والعدل، تحول إلى صراع. وإذا هُذب، تحول إلى ثراء حضاري. وهكذا يصبح المجتمع الصاعد هو الذي ينتقل من خوف الاختلاف إلى إدارة الاختلاف بالحق.

والمؤسسات هي الذاكرة العملية للمجتمع. فالقيم إذا بقيت في الوجدان وحده قد تضع، أما حين تتحول إلى مؤسسات فإنها تكتسب قدرة على الاستمرار. لكن المؤسسات بدورها قد تصعد أو تهبط. تصعد حين تبقى خادمة للمقصد الذي أنشئت من أجله، وتهبط حين تتحول إلى غاية في ذاتها. فالمدرسة قد تبدأ لتعليم الإنسان، ثم تتحول إلى جهاز للامتحانات والأرقام. والقضاء قد يبدأ لحفظ العدل، ثم يتحول إلى إجراءات بلا روح. والدولة قد تبدأ لحماية المجتمع، ثم تتحول إلى سلطة فوقه. وهنا تنحرف الصيرورة الاجتماعية حين تنسى المؤسسة معناها.

ولذلك فإن إصلاح المجتمع لا يكون بالشعارات وحدها، بل بإصلاح المؤسسات التي تحمل هذه الشعارات. فالعدل لا يعيش طويلاً إذا لم يجد قضاءً يحميه. والكرامة لا تصمد إذا لم تجد قانوناً يصونها. والعلم لا يثمر إذا لم يجد تعليمًا يحرر العقل. والرحمة لا تكفي إذا لم تتحول إلى نظام يحفظ الضعفاء. فالصيرورة الاجتماعية هي انتقال المعنى من القلب إلى البنية، ومن النية إلى النظام، ومن القيمة إلى المؤسسة.

لكن المؤسسة إذا انفصلت عن الروح التي أنشأتها قد تصبح قيدًا. وهنا تحتاج المجتمعات إلى مراجعة دورية لا لهدم المؤسسات، بل لإعادة وصلها بمقاصدها. فالفساد

المؤسسي يبدأ غالباً حين تصبح الوسيلة أهم من الغاية، وحين يصبح بقاء الجهاز أهم من خدمة الإنسان، وحين يصبح القانون غطاءً للظلم بدل أن يكون أداة للعدل. ومن هنا فإن المجتمع الحي هو الذي يمتلك مؤسسات قوية، لكنه لا يعبدها؛ يحترم النظام، لكنه يرده دائماً إلى مقصد الكرامة والعدل.

إن الصيرورة الاجتماعية تتأثر كذلك بنوع القيادة الرمزية التي توجه المجتمع. فهناك قيادة توظف وعي الأمة، وهناك قيادة تستثمر خوفها. هناك خطاب يدعو إلى التغيير الداخلي والعمل والعدل، وهناك خطاب يكرس الضحية الدائمة والعجز والانتظار. والمجتمع يتشكل كثيراً بما يسمعه عن نفسه. فإذا قيل له طويلاً إنه عاجز، صدق عجزه. وإذا قيل له إنه فوق النقد، غرق في غروره. وإذا خوطب بوصفه مسؤولاً قادراً على التغيير، بدأ يستعيد فاعليته. ولذلك فإن اللغة العامة ليست محايدة؛ إنها تصنع اتجاه الصيرورة.

وهنا يتضح أن المجتمعات لا تهبط فقط بسبب القمع أو الفقر أو الجهل، بل أيضاً بسبب فساد الخيال الاجتماعي. فإذا فقد المجتمع القدرة على تخيل مستقبل أفضل، استسلم للحاضر. وإذا لم يعد يرى إمكاناً للعدل، صالح الظلم. وإذا لم يعد يتصور الإنسان إلا تابعاً، لم ينتج مواطناً حراً. ومن هنا فإن النهضة تبدأ حين يتغير الخيال: حين يرى الناس أن ما اعتادوه ليس قدرًا، وأن ما خافوه ليس حتميًا، وأن ما حلموا به يمكن أن يصبح مشروعاً إذا دخل في الوعي والعمل والمؤسسة.

إن الصيرورة الاجتماعية ليست إذن مسألة نمو عددي أو اقتصادي فقط، بل مسألة معنى واتجاه. قد يزداد المجتمع سكاناً ويهبط وعياً

حين تتحول العادة إلى وعي، يبدأ المجتمع في مغادرة طبقته الأولى. فالعادة ضرورية في حياة الجماعات؛ لأنها تمنح الاستقرار، وتختصر الجهد، وتحفظ بعض أشكال النظام المتكرر. لكن العادة إذا انفصلت عن الوعي تحولت إلى قيد، وإذا انقطعت عن المقصد

صارت شكلاً فارغاً. ومن هنا فإن المجتمعات لا تنهار دائماً لأنها فقدت عاداتها، بل قد تنهار لأنها حفظت عاداتها بعد أن فقدت معناها. فالصيرورة الاجتماعية تبدأ حين يسأل المجتمع نفسه: لماذا نفعل ما نفعل؟ وما الغاية من نظامنا؟ وما الإنسان الذي نريد صناعته؟ إن المجتمع الغافل يعيش داخل العادة كما يعيش الفرد داخل التكرار. يكرر اللغة نفسها، والطقوس نفسها، وأشكال الطاعة نفسها، وطرق التفكير نفسها، لكنه لا يسأل عن الثمرة. وقد تبدو هذه الحالة استقراراً، لكنها في العمق قد تكون جموداً. فالاستقرار الحي يحفظ القيم ويجدد وسائلها، أما الجمود فيحفظ الوسائل بعد موت القيم. ومن هنا فإن الفرق بين المجتمع الحي والمجتمع الميت ليس أن الأول بلا تراث والثاني صاحب تراث، بل أن الأول يحول تراثه إلى وعي متجدد، والثاني يحوله إلى ذاكرة مغلقة.

وهنا يظهر قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ في المجال الاجتماعي. فالمجتمع يركب طبقة العادة أولاً، ثم قد ينتقل إلى طبقة الوعي، ثم إلى طبقة التنظيم، ثم إلى طبقة العمران. وقد يحدث العكس: يهبط من الوعي إلى العادة، ومن العادة إلى الشكل، ومن الشكل إلى الجمود، ومن الجمود إلى التفكك. فليست كل حركة زمنية تقدماً، وليست كل محافظة حفظاً للحقيقة، وليست كل قطيعة تجديدًا. الصعود الاجتماعي هو أن ينتقل المجتمع من التكرار إلى الفهم، ومن الفهم إلى الفعل، ومن الفعل إلى المؤسسة.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن انتقال المجتمع من العادة إلى الوعي يحتاج إلى تغيير في النفس الجماعية. فالمجتمع الذي يخاف السؤال لا يستطيع أن يعي نفسه. والمجتمع الذي يقدر الأشكال لا يستطيع أن يجدد المقاصد. والمجتمع الذي يخلط بين النقد والهدم يبقى أسيراً لما اعتاد عليه. ولذلك فإن أول شروط الصيرورة الاجتماعية هو أن يمتلك المجتمع شجاعة رؤية نفسه، لا كما يتخيلها، بل كما هي.

إن الجماعة المغلقة تقاوم هذا الانتقال لأنها تخاف من الوعي. فالجماعة المغلقة تعيش على الإجابات الجاهزة، وعلى الخوف من المختلف، وعلى تحويل الهوية إلى

سور. وهي لا ترى في السؤال بداية فهم، بل بداية خطر. ولذلك يصبح أفرادها أقل قدرة على النمو؛ لأنهم يتعلمون الطاعة قبل التفكير، والانتماء قبل الضمير، والدفاع عن الجماعة قبل البحث عن الحقيقة. وهنا تتحول الجماعة من مجال صيرورة إلى مجال إعادة إنتاج. أما الأمة الحية فهي الجماعة التي تستطيع أن تجمع بين الذاكرة والمراجعة. لا تقطع نفسها عن ماضيها، لكنها لا تجعل الماضي بديلاً عن التفكير. لا تذوب في الآخرين، لكنها لا تخاف من التعلم منهم. لا تلغي وحدتها، لكنها تسمح داخلها بالتعدد والنقد والإبداع. ومن هنا فإن الأمة الحية ليست تلك التي لا تختلف، بل تلك التي تعرف كيف تجعل اختلافها مصدر نضج لا سبب تمزق. إن الصيرورة الاجتماعية تحتاج إلى جماعة قادرة على احتمال السؤال.

وتلعب المؤسسات دوراً حاسماً في توجيه الصيرورة. فالفرد قد يحمل قيمة، لكن المؤسسة هي التي تجعل القيمة قابلة للاستمرار. والعدل إذا بقي فضيلة فردية فقط فقد يموت بموت أصحابه، أما إذا تحول إلى قانون وقضاء وتعليم وثقافة، صار جزءاً من بنية المجتمع. وكذلك الفساد إذا بقي ميلاً فردياً يمكن مقاومته، أما إذا تحول إلى مؤسسة، فإنه يصبح أكثر قدرة على البقاء من الأفراد أنفسهم. ومن هنا فإن الصيرورة الاجتماعية هي في جانب كبير منها صراع على تحويل القيم أو الأمراض إلى مؤسسات.

إن المؤسسة ليست محايدة دائماً؛ فهي قد تربي الإنسان أو تفسده. المدرسة قد تصنع عقلاً حراً أو ذاكرة خائفة. السوق قد يربي على العمل والإبداع أو على الجشع والاستهلاك. الدولة قد تربي المواطن على الكرامة والمسؤولية أو على الخوف والانتهازية. الإعلام قد يفتح الوعي أو يسطح الإنسان. ولذلك فإن المجتمع لا يصير بما يقوله عن نفسه فقط، بل بما تصنعه مؤسساته يومياً في الناس. فالمؤسسات هي التربية البطيئة للمجتمع.

ومن هنا فإن المجتمع الصاعد هو الذي ينسجم فيه الخطاب مع المؤسسة. فإذا قال المجتمع إنه يكرم الإنسان، ثم أهانته مؤسساته، فهو مجتمع كاذب على نفسه. وإذا قال إنه

يحب العلم، ثم جعل التعليم تلقيناً ميتاً، فهو لا يحب العلم بل يحب صورته. وإذا قال إنه يريد العدل، ثم كافأت مؤسساته الظالم والذكي الفاسد، فإن الصيرورة ستتجه نحو الهبوط مهما كانت الشعارات. فالصيرورة الاجتماعية لا تصدقها الكلمات، بل تصدقها البنى.

وهذا ما يجعل التغيير الاجتماعي صعباً؛ لأنه لا يقتصر على إعلان مبادئ جديدة، بل يحتاج إلى إعادة بناء العادات والمؤسسات والعلاقات. فالناس قد يوافقون على العدل نظرياً، لكنهم يقاومونه حين يمس امتيازاتهم. وقد يتحدثون عن الحرية، لكنهم يخافون منها حين تمنح الآخر حق الاختلاف. وقد يطلبون الإصلاح، لكنهم يرفضون كلفته. ولذلك فإن الصيرورة الاجتماعية تحتاج إلى صبر طويل، لأنها تغير ما استقر في النفوس والعادات والمصالح.

إن المجتمع الهابط هو المجتمع الذي يفقد القدرة على اللوم الذاتي. كما أن النفس التي لا تلوم نفسها تموت أخلاقياً، كذلك المجتمع الذي لا يراجع نفسه يتحول إلى بنية تبرير. يبرر فشله بالمؤامرة وحدها، وظلمه بالضرورة، وجهله بالخصوصية، وجموده بالثبات، وخوفه بالحكمة. وحين يصبح التبرير ثقافة، يتوقف الصعود. لأن المجتمع لا يغير ما بنفسه ما دام يعتقد أن كل علة خارجه.

أما المجتمع الصاعد فهو الذي يمتلك شجاعة الاعتراف. لا يجلد نفسه جلدًا مريضاً، ولا يبرئها تبرئة كاذبة، بل يرى علة بصدق. وهذه الرؤية هي بداية الإصلاح. فالأمة التي تعرف موضع مرضها تستطيع أن تبدأ العلاج، أما الأمة التي تحول المرض إلى هوية، فإنها تحرس سقوطها باسم الوفاء لنفسها. ومن هنا فإن النقد الاجتماعي ليس عداوة للأمة، بل قد يكون أعلى صور محبتها إذا صدر عن طلب الحقيقة والإصلاح.

إن الصيرورة الاجتماعية تحتاج كذلك إلى تحويل الفرد من تابع إلى شريك. فالمجتمع الذي يبقى أفراداه في حالة انتظار دائم لا يصعد؛ لأن الصعود يحتاج إلى طاقة

واسعة موزعة في المجتمع. وحين يشعر الإنسان أنه لا يملك أثراً، ينسحب أو يناقق أو ينفجر. أما حين يشعر أنه شريك في المعنى العام، يصبح أكثر قدرة على تحمل المسؤولية. ومن هنا فإن المشاركة ليست ترفاً سياسياً، بل شرط من شروط النضج الاجتماعي.

وهذا يفسر لماذا لا تكفي القوة لبناء المجتمع. القوة تضبط السلوك مؤقتاً، لكنها لا تصنع وعياً. والخوف يمنع الفوضى أحياناً، لكنه لا يبني ثقة. والمجتمع الذي يحكمه الخوف يظل في طبقته الدنيا، لأنه يتعلم الصمت لا المسؤولية، والطاعة لا المبادرة، والحذر لا الإبداع. أما المجتمع الذي يتعلم المسؤولية فإنه يركب طبقاً أعلى؛ لأن أفراداً لا يفعلون الخير خوفاً فقط، بل لأنهم يرونه جزءاً من معنى وجودهم.

إن الصيرورة الاجتماعية، في جوهرها، انتقال من الاجتماع الطبيعي إلى الاجتماع الواعي. فالناس قد يجتمعون بحكم القرب، أو القرابة، أو الخوف، أو الحاجة، لكن الأمة لا تولد إلا حين يتحول الاجتماع إلى وعي ورسالة ومسؤولية. ولهذا فإن القرآن حين يخاطب الأمة لا يخاطب كتلة بشرية فقط، بل جماعة شاهدة مسؤولة. والشهادة هنا ليست امتيازاً، بل تكليف. أن تكون الأمة شاهدة يعني أن تحمل معنى، وأن تجسده، وأن تراجع نفسها حين تخونه.

وهكذا يتبين أن المجتمع يصير حين يخرج من العادة العمياء إلى الوعي، ومن الجماعة المغلقة إلى الأمة الحية، ومن القيم الفردية إلى المؤسسات العادلة، ومن التبرير إلى الاعتراف، ومن الخوف إلى المشاركة. وهذه الصيرورة ليست سهلة ولا مضمونة، لكنها ممكنة حين يتغير ما بالنفوس، وحين تتراكم الطبقات الصاعدة من الوعي والعمل حتى تصبح بنية اجتماعية جديدة.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الصيرورة الاجتماعية هي انتقال الإنسان من كونه فرداً يتحرك في داخله إلى كونه جزءاً من شبكة واسعة من العلاقات والمعاني والمؤسسات.

فالإنسان لا يصير وحده، ولا تتغير نفسه بمعزل عن الأسرة والجماعة واللغة والتعليم والسوق والدولة. كما أن المجتمع لا يصير بلا أفراد يحملون في نفوسهم قابلية التغيير أو مقاومته. ومن هنا فإن العلاقة بين الإنسان والمجتمع علاقة جدلية: الفرد يصنع المجتمع، والمجتمع يعيد تشكيل الفرد.

وقد تبين أن المجتمع لا يعيش بالعادة وحدها، وإن كانت العادة تمنحه قدرًا من الاستقرار. فالعادة حين تنفصل عن الوعي تتحول إلى قيد، وحين تفقد صلتها بالمقصد تصبح شكلاً بلا روح. ولذلك فإن أول شروط الصيرورة الاجتماعية هو الانتقال من العادة العمياء إلى الوعي، ومن التكرار إلى السؤال، ومن حفظ الأشكال إلى تجديد المعاني التي قامت من أجلها تلك الأشكال.

كما ظهر أن الجماعة قد تكون حاضنة للصيرورة وقد تكون عائقاً أمامها. فهي تكون حاضنة حين تمنح الإنسان الانتماء دون أن تلغي ضميره، وتكون عائقاً حين تتحول إلى دائرة مغلقة تخاف السؤال وتخلط بين النقد والخيانة. أما الأمة الحية فهي التي تجمع بين الذاكرة والمراجعة، وبين الوحدة والتعدد، وبين الوفاء للجذور والقدرة على التجدد.

وقد كشف الفصل أن المؤسسات هي الذاكرة العملية للمجتمع. فالقيم لا تصير قوة تاريخية إلا حين تتحول إلى مؤسسات تحفظها وترجمها في الواقع. فالعدل يحتاج إلى قضاء وقانون، والكرامة تحتاج إلى تعليم وسياسة واقتصاد، والرحمة تحتاج إلى نظام يحمي الضعفاء. لكن المؤسسة نفسها قد تنحرف إذا نسيت مقصدها، فتتحول من أداة خدمة إلى أداة سيطرة، ومن وسيلة للعدل إلى غطاء للظلم.

وهنا عمل القانونان القرآنيان بوضوح. فقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ كشف أن المجتمعات تنتقل بين طبقات من العادة والوعي والتنظيم والعمران، أو تهبط من الوعي إلى الجمود والتفكك. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فقد كشف أن

التغيير الاجتماعي لا يبدأ من الشكل الخارجي وحده، بل من تغير النفس الجماعية: من الخوف إلى المسؤولية، ومن التبرير إلى الاعتراف، ومن العصبية إلى التعارف، ومن التبعية إلى المشاركة.

ومن هنا فإن المجتمع الصاعد هو المجتمع الذي يمتلك قدرة على نقد ذاته دون أن يكره نفسه، وتجديد عاداته دون أن يقتلع جذوره، وبناء مؤسساته دون أن يعبدها، وتحويل أفرادها من تابعين إلى شركاء. أما المجتمع الهابط فهو الذي يفقد القدرة على السؤال، ويخاف من المراجعة، ويحول عاداته ومصالحه إلى أقدار، ثم يستغرب بعد ذلك لماذا لا يتغير.

وبذلك تنتهي الصيرورة الاجتماعية إلى حقيقة مركزية: أن الإنسان لا يكتمل فردياً إلا داخل مجتمع يعينه على الوعي والعدل والكرامة، وأن المجتمع لا يصعد إلا بأفراد يملكون ضميراً حياً ونفوساً قابلة للتغيير. فالداخل والخارج، النفس والمؤسسة، الفرد والجماعة، كلها حلقات في صيرورة واحدة.

الفصل الرابع

الصيرورة الحضارية

إذا كانت الصيرورة الفردية تكشف حركة الإنسان في ذاته، والصيرورة النفسية تكشف حركة الداخل بين الهوى والتزكية، والصيرورة الاجتماعية تكشف انتقال الإنسان من الفرد إلى العلاقات والمؤسسات، فإن الصيرورة الحضارية تكشف حركة الإنسان الكبرى في التاريخ. فالحضارة ليست تراكم مبانٍ وعلوم وأسواق وجيوش فقط، بل هي صورة الإنسان حين تتسع حتى تصبح نظامًا كاملاً للحياة. إنها الإنسان وقد صار عمرًا، وقانونًا، ومدينة، ومعرفة، وسلطة، وذاكرة، ورمزًا، وأفقًا للمستقبل.

ومن هنا فإن الحضارة لا تصعد بالموارد وحدها، ولا بالقوة وحدها، ولا بالمعرفة التقنية وحدها، بل باتجاه الإنسان الذي يستعمل الموارد والقوة والمعرفة. فقد تمتلك أمة ثروة واسعة ولا تبني حضارة، وقد تمتلك أدوات هائلة ثم تجعلها في خدمة الاستهلاك والهيمنة، وقد تمتلك تاريخًا عظيمًا ثم تعيش على ذكره بدل أن تجدد شروطه. فالحضارة لا تصنعها الأشياء، بل يصنعها المعنى الذي يوجه الأشياء.

إن الصيرورة الحضارية تبدأ حين يتحول الإنسان من طلب النجاة الفردية إلى بناء عالم مشترك. حين لا يبقى السؤال: كيف أعيش أنا؟ بل يصبح: كيف نعيش نحن؟ وكيف ننظم القوة؟ وكيف نوزع الثروة؟ وكيف نحفظ الكرامة؟ وكيف نجعل العلم في خدمة العمران؟ وكيف نحول الإيمان من شعور فردي إلى نظام قيم يحكم العلاقات والمؤسسات؟ هنا تبدأ الحضارة: حين يصبح المعنى نظامًا، والقيمة مؤسسة، والوعي عمرًا.

وفي الرؤية القرآنية لا تنفصل الحضارة عن الاستخلاف. فالحضارة هي الامتحان التاريخي للاستخلاف: ماذا فعل الإنسان بالأرض التي سُخرت له؟ ماذا فعل بالعقل الذي

أعطيه؟ ماذا فعل بالقوة التي مُكِّنَ منها؟ ماذا فعل بالضعفاء الذين أوْثَمَ عليهم؟ ومن هنا فإن الحضارة ليست محايدة أخلاقياً. قد تكون حضارة عمران، وقد تكون حضارة فساد منظم. قد تبني المدن وتدمر الإنسان. قد ترفع الأبراج وتخفض الكرامة. قد توسع الأسواق وتضيق الرحمة. ولذلك فإن القرآن لا يقيس الحضارة بحجم آثارها فقط، بل باتجاهها الأخلاقي.

إن قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يظهر في الحضارات بصورة شديدة الوضوح. فالأمم لا تبقى في طبقة واحدة. تبدأ غالباً من ضعف أو تشتت، ثم تتجمع حول معنى، ثم تنشئ مؤسسات، ثم تمتلك قوة، ثم تواجه امتحان النعمة والتمكين. فإذا حفظت المعنى، صعدت إلى طبقة أعلى من العدل والعمران. وإذا نسيت المعنى، بدأت طبقة الترف والغفلة، ثم الهبوط. وهكذا لا تكون الحضارة كتلة ثابتة، بل مساراً متحرّكاً بين النشأة والقوة والامتحان والتجدد أو السقوط.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فهو القانون الداخلي للصيرورة الحضارية. فلا تنهض أمة بمجرد أن تستورد أدوات غيرها، ولا تسقط أمة بمجرد فقدان بعض قوتها، بل تنهض أو تسقط بحسب ما يستقر في نفسها الجمعية من قيم أو أمراض. فإذا تغير ما في النفوس من ذل إلى كرامة، ومن خوف إلى مسؤولية، ومن فوضى إلى نظام، ومن جهل إلى علم، ومن أنانية إلى تضامن، بدأ التاريخ يتغير. وإذا تغير ما في النفوس من شكر إلى بطر، ومن عدل إلى ظلم، ومن أمانة إلى استباحة، بدأت الحضارة تنحدر ولو ظلت قوية في ظاهرها.

إن الحضارات تصعد حين تمتلك فكرة مركزية تمنحها اتجاهاً. فالقوة بلا فكرة تتبعثر، والثروة بلا مقصد تُستهلك، والعلم بلا معنى قد يتحول إلى أداة قهر. والفكرة المركزية ليست شعاراً، بل رؤية للإنسان والعالم والغاية. فإذا رأت الحضارة الإنسان عبداً مكرماً

مستخلفًا، بنت نظمها على الكرامة والأمانة والعمران. وإذا رآته مجرد منتج أو مستهلك أو تابع، بنت نظمها على الاستنزاف. ومن هنا فإن صورة الإنسان هي جوهر كل حضارة. وتبدأ أزمة الحضارة حين تنفصل أدواتها عن معناها. العلم يستمر، لكن الحكمة تتراجع. الدولة تكبر، لكن العدل يصغر. السوق يتسع، لكن الإنسان يضيق. التقنية تتقدم، لكن الروح تغترب. عندئذ لا تسقط الحضارة فورًا، بل تدخل في تناقض داخلي: قدرة متزايدة ومعنى متناقص. وهذه من أخطر لحظات التاريخ؛ لأن الحضارة في ظاهرها تبدو قوية، لكنها في داخلها تفقد السبب الذي يجعل قوتها إنسانية.

والترف هو إحدى علامات هذا الانفصال. فالترف في القرآن ليس مجرد الغنى، بل نمط حياة يفقد فيه الغنى معنى الأمانة، وتفقد النعمة معناها الأخلاقي، وتتحول الراحة إلى غفلة، والاستهلاك إلى هوية. والمترفون في القرآن ليسوا أغنياء فقط، بل طبقة تفقد الإحساس بالمآل، وتقاوم الإصلاح لأنها تستفيد من الوضع القائم. ومن هنا فإن الترف علامة على أن الحضارة دخلت طبقة خطرة من صيرورتها: طبقة الامتلاء الخارجي والفراغ الداخلي.

لكن المحنة قد تكون بابًا للتجدد إذا قرأتها الأمة قراءة صحيحة. فليست كل أزمة سقوطًا نهائيًا. قد تكون الأزمة صدمة توقظ الذاكرة، وتكشف الخلل، وتدفع الأمة إلى مراجعة نفسها. غير أن الأزمة لا تجدد الحضارة تلقائيًا؛ فقد تزيدها انقسامًا أو يأسًا إذا لم تجد قيادة واعية ومعنى جامعًا. فالأزمة تفتح الباب، لكنها لا تضمن العبور. العبور يحتاج إلى تغيير ما بالنفس: شجاعة الاعتراف، وصدق المراجعة، وإرادة البناء.

إن الحضارة الهابطة لا تهبط لأنها فشلت في امتلاك الأشياء فقط، بل لأنها فشلت في حفظ الإنسان داخل الأشياء. حين يصبح الإنسان وسيلة للدولة، أو السوق، أو الحرب، أو الإنتاج، أو الصورة، فإن الحضارة تكون قد بدأت في نسيان مركزها. وقد تملك مع ذلك

جامعات ومصانع ومؤسسات وجيوشاً، لكنها فقدت بوصلتها. ومن هنا فإن السؤال الحضاري الأعمق ليس: ماذا نملك؟ بل: ماذا صنع ما نملك بإنساننا؟

وفي المقابل، فإن الحضارة الصاعدة هي التي تجعل أدواتها خادمة للإنسان لا سيدة عليه. تجعل العلم طريقاً إلى الحكمة، والسياسة طريقاً إلى العدل، والاقتصاد طريقاً إلى الكفاية والعمران، والتقنية طريقاً إلى توسيع القدرة لا إلى استعباد الوعي، والدين طريقاً إلى تركية الحياة لا إلى الشكل الفارغ. فالصعود الحضاري ليس كثرة الوسائل، بل حسن ترتيبها حول غاية صحيحة.

ومن هنا فإن الصيرورة الحضارية هي أوسع صورة للصيرورة الإنسانية. إنها الفرد حين يتسع إلى أمة، والنفس حين تتحول إلى ثقافة، والقيمة حين تصير مؤسسة، والذكر حين يصبح حضارة، أو الغفلة حين تصبح نظاماً. ولذلك فإن كل حضارة تحمل في أعماقها جواباً عن سؤال الإنسان: من هو؟ ولماذا يعيش؟ وما قيمة القوة؟ وما معنى العدل؟ وما حدود السوق؟ وما وظيفة الدولة؟ وما الغاية من العلم؟

وإذا كان الإنسان بين الهبوط والصعود، فإن الحضارات كذلك بين الهبوط والصعود. تصعد حين تتذكر أصلها ومقصدها وأمانتها، وتهبط حين تنسى. تصعد حين تجعل التمكين ابتلاءً وشكراً، وتهبط حين تجعله استحقاقاً وغروراً. تصعد حين تسمع صوت الضعفاء، وتهبط حين لا تسمع إلا صوت المترفين. تصعد حين تراجع ذاتها، وتهبط حين تقدس صورتها عن نفسها.

وهكذا يتبين أن الصيرورة الحضارية ليست خارج الإنسان، بل هي مرآته الكبرى. وما التاريخ إلا الإنسان وقد كبر حجمه حتى صار أمة وحضارة. فإذا تغير ما في الإنسان تغير ما في الحضارة، وإذا فسدت النفس الجمعية فسدت البنية التاريخية. ومن هنا يبدأ فهم صعود الحضارات وسقوطها: لا من الخارج وحده، بل من الداخل الذي يصنع الخارج ويعيد تشكيله.

تمر الحضارات، في الغالب، بأطوار لا يمكن فهمها من ظاهر الأحداث وحده. فالحضارة لا تولد فجأة، ولا تسقط فجأة، بل تتحرك في طبقات متتابعة من المعنى والعمل والقوة والغفلة أو التجدد. وقد تبدو لحظة السقوط في ظاهرها مرتبطة بحرب، أو أزمة اقتصادية، أو تمرد داخلي، أو انهيار سياسي، غير أن هذه اللحظة الأخيرة لا تكون عادة إلا انكشافاً خارجياً لخلل داخلي طويل. فالحضارات تهبط في معناها قبل أن تهبط في عمرانها، وتفقد روحها قبل أن تفقد قوتها.

يبدأ الصعود الحضاري عادة من معنى مؤسس. قد يكون هذا المعنى رسالة دينية، أو فكرة أخلاقية، أو مشروع عدالة، أو وعياً جماعياً بالكرامة، أو شعوراً تاريخياً بضرورة النهوض. وهذا المعنى المؤسس هو الذي يجمع الأفراد المتفرقين في أفق واحد، ويحول الألم الخاص إلى طاقة عامة، ويجعل المجتمع قادراً على احتمال كلفة البناء. فالحضارة لا تبدأ بالأدوات، بل بالمعنى الذي يجعل الناس مستعدين لصناعة الأدوات وتحمل أعبائها. ثم ينتقل المعنى إلى طور التنظيم. فالمعنى إذا بقي وجدانياً فقط لم يصنع حضارة. لا بد أن يتحول إلى تعليم، وقانون، وإدارة، واقتصاد، ومؤسسات، ولغة عامة، ونظام قيم. وهنا يظهر الفرق بين الحركة العابرة والحضارة. فالحركة قد توقف الناس، لكن الحضارة تحتاج إلى تحويل اليقظة إلى بناء مستمر. وكل معنى لا يجد جسده المؤسسي يبقى معرضاً للذبول بعد زوال الحماسة الأولى.

ثم يأتي طور التمكين، وهو من أخطر الأطوار. فالتمكن ثمرة الصعود، لكنه قد يصبح بداية الانحدار إذا لم يُقرأ بوصفه ابتلاءً. في طور الضعف يكون المجتمع أقرب إلى التواضع والحاجة والتماسك، أما في طور القوة فقد يدخل عليه الغرور والتنافس الداخلي وحب الامتياز. ومن هنا فإن الحضارة تمتحن عند القوة أكثر مما تمتحن عند الضعف أحياناً. فالضعف يكشف الصبر، أما القوة فتكشف العدل.

وفي هذا الموضع يظهر الفرق بين سليمان وقارون مرة أخرى على المستوى الحضاري. فالحضارة السليمانية ترى التمكين فضلاً وابتلاءً، فتسأل: أأشكر أم أكفر؟ أما الحضارة القارونية فترى التمكين استحقاقاً ذاتياً، فتقول: إنما أوتيته على علم عندي. الأولى تصعد بالشكر، والثانية تبدأ الهبوط بالغرور. وهذا القانون لا يخص الأفراد وحدهم، بل يخص الأمم كذلك. فالأمة التي تنسب قوتها إلى ذاتها وحدها تنسى الأمانة، والأمة التي تراها ابتلاءً تحفظ الميزان.

ثم يأتي طور الترف. والترف ليس مجرد كثرة المال، بل تحوّل النعمة إلى نمط وعي. يصبح الاستهلاك هوية، والراحة غاية، والامتياز حقاً طبيعياً، والضعفاء خارج مجال الرؤية. وفي هذا الطور تبدأ طبقة من المجتمع في مقاومة الإصلاح لأنها تخشى فقدان امتيازاتها. ويبدأ الخطاب العام في تبرير الفوارق، وتجميل الظلم، وتحويل الضرورات الأخلاقية إلى شعارات. هنا لا تسقط الحضارة لأنها لا تملك، بل لأنها تملك ولا تشكر، وتقدر ولا تعدل، وتعرف ولا تتواضع.

ومن الترف تولد الغفلة الحضارية. والغفلة هنا ليست جهلاً بالمعلومات، بل فقدان للوعي بالمآل. تستمر المؤسسات في العمل، وتزداد الأسواق نشاطاً، وقد تتقدم العلوم والتقنيات، لكن المعنى المؤسس يبدأ في الانسحاب. تصير الوسائل أكبر من الغايات، ويصبح بقاء النظام أهم من عدالته، والنمو أهم من الإنسان، والهيبة أهم من الحقيقة. وحين تبلغ الحضارة هذه الطبقة، تصبح شديدة الحركة من الخارج، شديدة الفراغ من الداخل.

ثم تظهر مرحلة التصدع. والتصدع لا يبدأ دائماً بهدم المباني، بل بهدم الثقة. يفقد الناس ثقتهم بالمؤسسات، ويفقد الضعفاء ثقتهم بالعدل، وتفقد الأجيال الجديدة ثقتها بالمعنى العام، وتتحول اللغة الرسمية إلى كلام لا يلامس التجربة الحقيقية للناس. وحين تنهار الثقة، تصبح الحضارة قابلة للاهتزاز أمام صدمات كانت تستطيع احتمالها سابقاً.

فالأزمات لا تدمر الحضارات القوية من الداخل، لكنها تكشف الحضارات التي فقدت تماسكها الخفي.

وهنا قد تدخل الحضارة في طريقتين: طريق السقوط أو طريق التجدد. السقوط يحدث حين ترفض الحضارة الاعتراف بعلتها، فتضعف أدوات القوة بدل أن تصلح المعنى. تزيد القوانين ولا تزيد العدل، تزيد الأمن ولا تزيد الثقة، تزيد الإنتاج ولا تزيد الكرامة، تزيد الخطاب ولا تزيد الصدق. أما التجدد فيبدأ حين تمتلك الحضارة شجاعة العودة إلى سؤالها الأول: لماذا قامت؟ ولمن تعمل؟ وما الإنسان الذي تريد حفظه أو صناعته؟

إن التجدد الحضاري ليس حنينًا إلى البداية، بل استعادة للمقصد المؤسس في شروط جديدة. فالحضارة لا تعود إلى ماضيها بإعادة صورها، بل بإحياء معناه. وهذا فرق بالغ الأهمية. فالأمم التي تقلد ماضيها لا تتجدد، بل تتحول إلى متحف. والأمم التي تقطع ماضيها بلا وعي تفقد جذورها. أما الأمة الحية فهي التي تستخرج من أصلها قوة جديدة لمعالجة زمانها. وهنا تكون الصيرورة الحضارية صعودًا لا تكرارًا.

وفي ضوء قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾، فإن التجدد يبدأ من اعتراف داخلي. الاعتراف بأن الخلل ليس في الخارج وحده، ولا في العدو وحده، ولا في الظروف وحدها، بل في ما استقر داخل النفس الجماعية من خوف وكسل وفساد وتبرير وتنازع وفقدان للمعنى. وحين يتغير هذا الداخل، تصبح الأدوات القديمة قابلة لإعادة التوجيه، وتصبح الأدوات الجديدة قابلة للدخول في مشروع صحيح.

أما قانون ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ فيجعل الحضارة دائمًا أمام احتمال جديد. فلا صعودها الأول ضمان أبدي، ولا سقوطها قدر نهائي إذا بقيت فيها القدرة على التذكر والتوبة الحضارية. فكما أن الفرد يستطيع أن يتوب، تستطيع الأمة أن تراجع وتنهض. وكما أن الفرد قد يغتر بعد صلاح، قد تغتر الحضارة بعد تمكين. الصيرورة لا تمنح أحدًا حصانة مطلقة؛ إنها تفتح الطريق، لكنها تترك الجواب للإنسان والأمة.

ومن هنا فإن أخطر لحظة في حياة الحضارة ليست لحظة ضعفها فقط، بل لحظة قوتها حين تنسى. في الضعف قد تسأل وتتعلم وتتواضع، أما في القوة فقد تظن أن السؤال لم يعد ضروريًا. وحين تتوقف الحضارة عن السؤال، تبدأ في الشيخوخة ولو كانت في ظاهرها شابة. فالشباب الحضاري ليس عمرًا زمنيًا، بل قدرة على التعلم والتجدد. والشيخوخة ليست قدمًا تاريخيًا، بل فقدان القدرة على المراجعة.

إن الصيرورة الحضارية تكشف أن الإنسان حين يكبر في التاريخ لا يتخلص من مشكلاته الأولى، بل يضخمها. فالهوى الفردي يصبح سياسة، والطمع الفردي يصبح اقتصادًا، والكبر الفردي يصبح إمبراطورية، والغفلة الفردية تصبح حضارة استهلاكية. وفي المقابل، يمكن للذكر الفردي أن يصبح ثقافة، والعدل الفردي أن يصبح قانونًا، والرحمة الفردية أن تصبح نظامًا، والتزكية الفردية أن تصبح مشروعًا حضاريًا. فالحضارة ليست إلا تكبيرًا لما في الإنسان.

وهذا المعنى فإن صعود الحضارة ليس معجزة بلا سنن، وسقوطها ليس كارثة بلا مقدمات. كلاهما ثمرة طويلة لما يتراكم في الداخل والخارج. فإذا تراكم المعنى والعدل والعلم والعمل، صعدت. وإذا تراكم الترف والظلم والغفلة والتبرير، هبطت. وإذا جاء وقت المراجعة ووجدت الأمة في نفسها شجاعة التغيير، أمكن للتاريخ أن يفتح لها طبقًا جديدًا من الصيرورة.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الحضارة ليست شيئًا منفصلاً عن الإنسان، بل هي الإنسان وقد اتسعت حركته حتى صارت تاريخًا وعمرانًا ومؤسسات ورموزًا ونظمًا شاملة للحياة. فالحضارة لا تولد من الحجر، ولا من المال، ولا من القوة العسكرية، ولا من التقنية وحدها، بل من الإنسان حين يحمل معنى قادرًا على تنظيم القوة والثروة والعلم في اتجاه أخلاقي وتاريخي محدد.

وقد تبين أن كل حضارة تبدأ من معنى مؤسس، وأن هذا المعنى لا يصنع حضارة ما لم يتحول إلى مؤسسات وقوانين وثقافة وعمران. كما تبين أن التمكين ليس نهاية الطريق، بل بداية امتحان جديد. ففي لحظة القوة تنكشف حقيقة الحضارة: هل ستبقى وفيه لمقاصدها المؤسس، أم ستجعل القوة غاية في ذاتها؟ وهل ستقرأ النعمة بوصفها أمانة، أم بوصفها استحقاقاً مطلقاً؟

كما كشف الفصل أن الترف ليس مجرد ظاهرة اقتصادية، بل طور حضاري تتغير فيه العلاقة بين الإنسان والمعنى. فحين تتحول النعمة إلى غفلة، والقوة إلى غرور، والاستهلاك إلى هوية، تبدأ الحضارة في فقدان مركزها الداخلي. ومن هنا فإن الغفلة الحضارية لا تعني توقف الحركة، بل قد تعني ازدياد الحركة الخارجية مع تراجع المعنى الداخلي. وهنا يكمن الخطر الأكبر: أن تستمر الحضارة في النمو المادي بينما يتآكل أساسها الأخلاقي والإنساني. وقد ظهر أن السقوط لا يبدأ عادة من الخارج، بل من الداخل. يبدأ حين تفقد الحضارة قدرتها على المراجعة، وحين يتحول التبرير إلى ثقافة، وحين تتراجع الثقة، وحين تنفصل المؤسسات عن مقاصدها، وحين يصبح الحفاظ على الشكل أهم من الحفاظ على الحقيقة. وعندئذ لا تكون الأزمات سبب الانهيار بقدر ما تكون كاشفة له.

وفي المقابل، تبين أن التجدد الحضاري ممكن دائماً ما دامت الأمة قادرة على العودة إلى سؤالها المؤسس. فالتجدد ليس استنساخاً للماضي، ولا قطيعة معه، بل استعادة للمعنى الأول في شروط جديدة. إنه عودة إلى المقصد لا إلى الصورة، وإلى الروح لا إلى القالب، وإلى الوظيفة لا إلى الأثر التاريخي الجامد. ومن هنا فإن الحضارة الحية ليست التي لا تخطئ، بل التي تعرف كيف تتعلم من أخطائها.

وهنا عمل القانونان القرآنيان مرة أخرى بوصفهما القانونين الحاكمين للصيرورة الحضارية. فقانون ﴿لتركين طبقاً عن طبق﴾ كشف أن الحضارات تمر بأطوار النشأة

والتنظيم والتمكين والترف والغفلة والتجدد أو السقوط. أما قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾ فقد كشف أن جوهر التحول الحضاري ليس في الأدوات وحدها، بل في الإنسان الذي يستخدم الأدوات، وفي النفس الجمعية التي تمنح الحضارة اتجاهها. ومن هنا فإن الحضارة ليست قدرًا محتومًا، ولا دورة ميكانيكية مغلقة. إنها مجال مسؤولية. تستطيع الأمة أن تسرع هبوطها إذا استسلمت للترف والغفلة، وتستطيع أن تفتح لنفسها أفقًا جديدًا إذا امتلكت شجاعة الاعتراف وإرادة الإصلاح. فالتاريخ ليس سجنًا مغلقًا، بل ساحة امتحان مستمر.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن السؤال الحضاري الأعمق ليس: كم نملك من القوة؟ ولا: كم نتج من الثروة؟ ولا: كم نمتلك من التقنية؟ بل: أي إنسان نصنع؟ لأن صورة الإنسان التي تحملها الحضارة هي التي تحدد مصيرها في النهاية. فإذا حفظت الإنسان، حفظت نفسها. وإذا أضاعت الإنسان، بدأت في إضاعة ذاتها مهما بلغت من التقدم الظاهر.

الفصل الخامس

التقنية والإنسان

إذا كانت الصيرورة الفردية والنفسية والاجتماعية والحضارية قد رافقت الإنسان منذ بدايات التاريخ، فإن التقنية تمثل اليوم أحد أعظم الامتحانات الجديدة لهذه الصيرورة. فالتقنية لم تعد مجرد أدوات يستخدمها الإنسان، بل أصبحت بيئة يعيش داخلها، ومنظومة تعيد تشكيل إدراكه للزمان والمكان والعلاقة والمعرفة والسلطة وحتى ذاته. ومن هنا فإن السؤال لم يعد: ماذا تفعل التقنية؟ بل: ماذا تفعل التقنية بالإنسان؟

لقد عاش الإنسان معظم تاريخه في عالم تتحكم فيه حدود الجسد والمسافة والزمن. كان الانتقال يحتاج إلى سفر طويل، والخبر يحتاج إلى وقت، والمعرفة تحتاج إلى رحلة، والتواصل يحتاج إلى حضور. أما اليوم فقد أعادت التقنية تعريف هذه الحدود. تقلصت المسافات، وتسارعت الأزمنة، وتدفقت المعلومات بصورة غير مسبقة، وأصبح الإنسان قادرًا على الوصول إلى ما لم يكن أسلافه يتخيلونه. لكن كل مكسب يفتح سؤالًا جديدًا: هل اتسعت إنسانية الإنسان بالقدر نفسه الذي اتسعت به قدرته؟

إن التقنية في ذاتها ليست خيرًا مطلقًا ولا شرًا مطلقًا. إنها قوة. والقوة في الرؤية القرآنية امتحان قبل أن تكون امتيازًا. فكما أن المال امتحان، والعلم امتحان، والسلطة امتحان، فإن التقنية امتحان أيضًا. والسؤال ليس هل نملكها أم لا، بل كيف نستخدمها؟ وما الإنسان الذي تنتجه؟ وما القيم التي توجهها؟ وهل تبقى خادمة للإنسان أم تتحول إلى سيد خفي يعيد تشكيله وفق منطقته الخاص؟

لقد منحت التقنية الإنسان قدرة غير مسبقة على السيطرة على الطبيعة، لكنها في الوقت نفسه وسعت قدرته على السيطرة على الإنسان نفسه. فالأدوات التي تسمح بالتعلم

والتواصل يمكن أن تصبح أدوات للمراقبة والتوجيه والتلاعب. والخوارزميات التي تسهل الحياة يمكن أن تعيد تشكيل الرغبات والأولويات دون أن يشعر الإنسان. ومن هنا فإن الصيرورة التقنية ليست مسألة هندسية فقط، بل مسألة أخلاقية وأنثروبولوجية عميقة: ما الذي يبقى من حرية الإنسان حين تصبح رغباته نفسها موضوعاً للإدارة والتوجيه؟ إن أخطر ما في التقنية الحديثة أنها لا تكتفي بتغيير العالم الخارجي، بل تدخل إلى بنية الوعي. فهي تعيد تشكيل الانتباه، والذاكرة، والصبر، والعلاقة بالمعرفة. فالإنسان الذي اعتاد الوصول الفوري إلى كل شيء قد يفقد القدرة على الانتظار. والإنسان الذي يعيش داخل تدفق لا ينتهي من الصور قد يجد صعوبة في التأمل العميق. والإنسان الذي يتلقى المعرفة في شذرات متقطعة قد يفقد القدرة على بناء رؤية كلية. وهكذا تصبح التقنية عاملاً في الصيرورة النفسية نفسها.

ومن هنا فإن السؤال القرآني القديم يعود بصيغة جديدة: هل يقود الإنسان أدواته أم تقوده أدواته؟ فالطين الذي تحدثنا عنه سابقاً لم يعد فقط الجسد والرغبة المباشرة، بل أصبح يمتد إلى أنظمة كاملة تستثمر في الرغبة والخوف والانتباه. والنفخة لم تعد تواجه شهوة فردية فقط، بل تواجه منظومات هائلة قادرة على التأثير في الوعي الجماعي. ولذلك فإن معركة الإنسان المعاصر ليست مع التقنية ذاتها، بل مع فقدان السيادة على نفسه داخل عالم التقنية.

إن قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يظهر هنا بصورة مذهلة. فالتقنية تنقل الإنسان من طبقة إلى طبقة من القدرة. لكن السؤال: هل يصعد الإنسان مع صعود أدواته؟ أم تبقى الأدوات تصعد بينما يظل وعيه متأخراً عنها؟ فالتاريخ الحديث مليء بأمثلة امتلك فيها الإنسان قدرة أكبر على الفعل دون أن يمتلك حكمة أكبر في توجيه الفعل. وهنا ينشأ الخطر الحضاري: اتساع القوة أسرع من اتساع البصيرة.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيضع حدًا لأي وهم تقني. فلا توجد تقنية تستطيع أن تحل محل التغيير الداخلي. قد تساعد، وقد تسرع، وقد تنظم، لكنها لا تستطيع أن تمنح الإنسان ضميرًا أو عدلاً أو حكمة. وإذا بقي الداخل فاسدًا، فإن التقنية نفسها ستصبح أداة لتوسيع الفساد. فالوسيلة لا تتجاوز أخلاق مستخدميها إلا في الخيال.

وهكذا يتبين أن التقنية ليست فصلًا جانبيًا في قصة الإنسان، بل أصبحت أحد ميادين الصيرورة الكبرى. فهي تفتح إمكانات هائلة للعمران والمعرفة والتواصل، لكنها تفتح أيضًا إمكانات جديدة للاغتراب والسيطرة وفقدان المعنى. ومن هنا يبدأ السؤال الذي سيقودنا في الصفحات القادمة: كيف يحافظ الإنسان على إنسانيته في عصر تتوسع فيه قدراته التقنية أسرع من أي عصر سابق؟

لا تظهر خطورة التقنية الحديثة في أنها منحت الإنسان أدوات جديدة فحسب، بل في أنها بدأت تعيد تشكيل الإنسان من الداخل دون أن يشعر. فالأداة القديمة كانت غالبًا واضحة الحدود؛ يمسكها الإنسان بيده، يستعملها ثم يتركها. أما التقنية الحديثة، وخصوصًا الرقمية منها، فقد تحولت إلى بيئة ملازمة للوعي، تحيط بالإنسان في يقظته ونومه، في عمله وفراغه، في علاقاته ومعرفته واستهلاكه وصورته عن نفسه. ومن هنا فإنها لم تعد امتدادًا لليد فقط، بل امتدادًا للعين والذاكرة والرغبة والانتباه.

إن أخطر ما تعيد التقنية تشكيله هو الانتباه. فالإنسان لا يملك نفسه إذا لم يملك انتباهه. والانتباه هو الباب الذي تدخل منه المعاني إلى النفس، وتشكل من خلاله الأولويات، وتُبنى به الذاكرة، ويُصنع به الوعي. فإذا أصبح انتباه الإنسان موزعًا، مقطّعًا، مستثارًا باستمرار، فقد شيئًا من قدرته على التأمل والتركيز والحكم العميق. وهنا لا يكون الخطر في كثرة المعلومات فقط، بل في أن تتحول كثرة المعلومات إلى ضعف في الحكمة.

لقد أصبح الإنسان المعاصر يعيش داخل فيضان من الصور والتنبيهات والأخبار والمقاطع السريعة. يعرف كثيرًا، لكنه لا يتأمل بما يكفي. يرى أكثر، لكنه قد يفهم أقل. يتابع كل شيء، لكنه يعجز أحيانًا عن الإقامة الهادئة مع فكرة واحدة أو سؤال واحد أو ألم واحد. وهذا التحول ليس بسيطًا؛ لأنه يمس صيرورة النفس نفسها. فالنفس التي لا تتعلم الصبر على المعنى تصبح أسيرة للسطح، والنفس التي لا تستطيع الصمت تصبح عاجزة عن سماع أعماقها.

ومن هنا فإن التقنية قد تنتج نوعًا جديدًا من الغفلة، لا غفلة الجهل القديم، بل غفلة الانشغال الدائم. فالإنسان لا ينسى لأنه خالٍ من المعلومات، بل لأنه ممتلئ بما يشتهه. لا يغفل لأنه بعيد عن العالم، بل لأنه غارق في تدفقه. وهذه الغفلة أخطر لأنها تبدو في ظاهرها وعيًا واتصالًا ومعرفة، بينما قد تكون في باطنها فقدانًا للمركز. فالقرآن حين تحدث عن الغفلة لم يحصرها في الجهل، بل جعلها حالة انصراف عن المعنى، ولو كان الإنسان مشغولًا بأشياء كثيرة.

والتقنية تعيد تشكيل الذاكرة أيضًا. فالإنسان حين يوكل ذاكرته إلى الأجهزة لا يفقد القدرة على التخزين فقط، بل تتغير علاقته بالمعرفة. يصبح الوصول أهم من الحفظ، والبحث أسرع من التمثل، والمعلومة أقرب من الحكمة. وهذا ليس شرًا بإطلاق، فقد حررت التقنية الإنسان من أعباء كثيرة، ووسعت وصوله إلى المعرفة. لكن الخطر أن يظن أن سهولة الوصول إلى المعلومة تعادل امتلاك المعرفة. فالمعرفة ليست ما تصل إليه الأصابع، بل ما يستقر في العقل، ويتحول إلى بصيرة، ويهذب الفعل.

كما تعيد التقنية تشكيل العلاقة بالزمن. فالسرعة أصبحت معيارًا خفيًا للحياة. يريد الإنسان جوابًا سريعًا، ونجاحًا سريعًا، وتواصلًا سريعًا، ولذة سريعة، وتأثيرًا سريعًا. لكن الإنسان لا ينضج بالسرعة نفسها التي تعمل بها الآلة. النفس تحتاج إلى زمن، والعلم يحتاج

إلى تراكم، والحكمة تحتاج إلى خبرة، والعلاقات تحتاج إلى صبر، والتوبة تحتاج إلى مجاهدة. فإذا فرض منطق السرعة نفسه على كل شيء، فقد الإنسان قدرته على التدرج، مع أن الصيرورة الإنسانية نفسها قائمة على التدرج: طبقاً عن طبق.

وهنا يظهر التعارض بين منطق التقنية ومنطق الصيرورة. التقنية تريد الاختصار، والصيرورة تحتاج إلى عبور. التقنية تبحث عن الكفاءة، والإنسان يحتاج إلى المعنى. التقنية تقيس النتائج، أما الإنسان فلا يقاس بالنتائج وحدها، بل بالطريق الذي صار فيه ما هو عليه. ومن هنا فإن اختزال الحياة في السرعة والكفاءة قد يقتل في الإنسان ما لا ينمو إلا ببطء: التأمل، والوفاء، والعلاقة، والخلق، والذاكرة العميقة.

أما الحرية، فقد دخلت مع التقنية امتحاناً جديداً. فالإنسان يظن أنه أكثر حرية لأنه يملك خيارات أكثر، لكنه قد يكون أقل حرية إذا كانت رغبته نفسها تُصنع وتُوجه وتُستثار باستمرار. فالحرية ليست كثرة الخيارات فقط، بل القدرة على الاختيار الواعي. وإذا كانت الخوارزميات تعرف نقاط ضعف الإنسان، وتعرض له ما يشده، وتعيد تشكيل ذوقه ومزاجه ورغبته، فإن السؤال يصبح: هل يختار الإنسان حقاً، أم يُقاد إلى أن يختار ما صُمم له أن يختاره؟

وهذا هو المعنى الجديد لعبودية الهوى في العصر التقني. لم يعد الهوى مجرد اندفاع داخلي عفوي، بل صار قابلاً للتنظيم التجاري والسياسي والإعلامي. هناك صناعات كاملة تقوم على أسر الانتباه، واستثارة الرغبة، وتوجيه الغضب، وتضخيم الخوف، وتحويل الإنسان إلى كائن قابل للتوقع والتأثير. وهنا تصبح النفس التي لم تترك مكشوفة أمام أنظمة تعرف كيف تستثمر ضعفها. فالإنسان الذي لا يقود رغبته سيجد من يقودها عنه.

ومن هنا فإن قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ﴾ يكتسب في عصر التقنية معنى شديد العمق. فالمشكلة ليست في الأجهزة وحدها، بل في النفس التي تدخل

إليها بلا وعي. فإذا كانت النفس قلقة، زادت التقنية قلقها. وإذا كانت مدمنة للمقارنة، وسعت التقنية مجال مقارنتها. وإذا كانت طالبة للظهور، منحتها التقنية مسرحاً لا ينتهي. وإذا كانت واعية، قادرة على ضبط نفسها، أمكن أن تجعل التقنية أداة للمعرفة والعمل والخير. فالأداة تكشف النفس وتضخمها في آن واحد.

والتقنية تعيد تشكيل العلاقات الإنسانية. لقد يسرت التواصل، لكنها لم تضمن القرب. قربت البعيد، لكنها قد تبعد القريب. جعلت الإنسان حاضراً في شبكات كثيرة، لكنها قد تجعله غائباً عن وجه يجلس أمامه. والإنسان لا يحتاج إلى الاتصال فقط، بل إلى الحضور. الاتصال نقل رسالة، أما الحضور فهو مشاركة وجودية: إصغاء، انتباه، تعاطف، صبر على الآخر. فإذا استبدل الإنسان الاتصال بالحضور، صار أكثر شبكة وأقل علاقة.

وهنا يتصل الأمر بالكرامة. فالتقنية قد تحفظ كرامة الإنسان حين توسع علمه، وتيسر علاجه، وتحمي حقوقه، وتفتح له أبواب التعبير. لكنها قد تهين كرامته حين تحوله إلى بيانات، أو سلعة انتباه، أو هدف إعلانات، أو موضوع مراقبة، أو رقم في نموذج. فإذا لم تُحكم التقنية بمعنى الكرامة، فإنها قد تنقل الاستغلال إلى مستوى أكثر نعومة وخفاءً. فالإنسان الذي كان يُستغل في جسده قد يُستغل اليوم في انتباهه وبياناته ورغبته.

إن التقنية الحديثة وضعت الإنسان أمام صورة جديدة من الاستخلاف. فقد اتسعت قدرته على الفعل في الأرض، لكنه صار مطالباً بقدر أكبر من الحكمة. كلما اتسعت القدرة، اتسع السؤال. لم يعد الإنسان مسؤولاً عن استعمال النار أو الحديد أو الزراعة فقط، بل عن استعمال البيانات، والخوارزميات، والهندسة الحيوية، والذكاء الاصطناعي، وأنظمة المراقبة، ووسائل التأثير الجماعي. وهذه أدوات لا تغير البيئة الخارجية فقط، بل قد تغير الإنسان نفسه.

ومن هنا فإن الصيرورة التقنية قد تكون صعوداً إذا بقيت تحت هداية المعنى، وقد تكون هبوطاً إذا انفصلت عن الحكمة. تصعد حين تجعل المعرفة أوسع، والرحمة أقدر،

والعدل أقرب، والمرض أيسر علاجًا، والتعليم أكثر وصولًا، والتواصل أكثر إنسانية. وتهبط حين تجعل الإنسان مشتتًا، مراقبًا، مستهلكًا، قابلاً للتلاعب، عاجزًا عن الصمت، فاقداً لسيادته الداخلية. فالقضية ليست في التقنية ذاتها، بل في الإنسان الذي يقودها أو يُقاد بها.

إن قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يظهر هنا في صورة جديدة: الإنسان يركب طبقة تقنية بعد أخرى. من الأداة اليدوية إلى الآلة، ومن الآلة إلى النظام، ومن النظام إلى الذكاء الاصطناعي، ومن الذكاء الاصطناعي إلى إمكانات إعادة تشكيل المعرفة والقرار والحياة. لكن السؤال الحاسم هو: هل يركب الإنسان هذه الطبقات وهو أعمق وعيًا، أم يركبها وهو أكثر غفلة؟ لأن الصعود في القدرة لا يعني بالضرورة الصعود في الإنسان. قد يصعد الإنسان تقنيًا ويهبط روحياً وأخلاقياً، إذا لم يرافق القدرة معنى.

ولهذا فإن المطلوب ليس رفض التقنية ولا عبادتها. رفضها الساذج عاجز عن فهم الزمن، وعبادتها الساذجة عاجز عن فهم الإنسان. المطلوب أن تُعاد التقنية إلى مقامها الصحيح: أداة في يد الإنسان المستخلف، لا قدرًا فوقه، ولا إلهًا جديدًا يحدد له معنى الحياة. يجب أن تُسأل التقنية دائمًا: هل تخدم الإنسان أم تستعمله؟ هل توسع حريته أم تدير رغباته؟ هل تحفظ كرامته أم تختزله؟ هل تقربه من المعنى أم تزيد اغترابه؟

وهكذا يتبين أن التقنية هي مرآة مكبرة للصيرورة الإنسانية. إنها لا تكشف قوة الإنسان فقط، بل تكشف نقصه أيضًا. تمنحه قدرة عظيمة، لكنها تسأله: هل كبرت حكمتك بقدر ما كبرت قدرتك؟ هل اتسع ضميرك بقدر ما اتسعت أدواتك؟ هل بقيت سيدًا على نفسك، أم صارت نفسك مجالاً مفتوحًا لما تصنعه الآلات والأسواق والخوارزميات؟ هنا يقف الإنسان الحديث أمام أحد أخطر امتحاناته: أن يحافظ على روحه في عالم يزداد ذكاءً، وأن يحافظ على إنسانيته في عالم يزداد تقنية.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن التقنية ليست حدثًا عابرًا في تاريخ الإنسان، ولا مجرد مجموعة أدوات محايدة تضاف إلى حياته، بل أصبحت أحد أهم ميادين الصيرورة الإنسانية

المعاصرة. فالإنسان لم يعد يعيش خارج التقنية ثم يستعملها عند الحاجة، بل صار يعيش داخل عالم تشكله التقنية بصورة متزايدة، وتؤثر في وعيه وذاكرته وعلاقاته وزمنه وصورته عن ذاته.

وقد تبين أن التقنية، في ذاتها، ليست خيراً مطلقاً ولا شراً مطلقاً، بل قوة. وكل قوة في الرؤية القرآنية هي امتحان قبل أن تكون امتيازاً. فكما امتحن الإنسان بالمال والعلم والسلطة، فإنه يمتحن اليوم بالتقنية. والسؤال الحاسم ليس: هل نملكها؟ بل: كيف نستعملها؟ وما الإنسان الذي تنتجه؟ وما المعنى الذي يوجهها؟

كما كشف الفصل أن أخطر تأثيرات التقنية لا تقع في المجال الخارجي فقط، بل في بنية الوعي نفسه. فهي تعيد تشكيل الانتباه، والذاكرة، والعلاقة بالمعرفة، وإدراك الزمن، وأنماط التواصل، وطرائق اتخاذ القرار. ومن هنا فإن القضية التقنية ليست هندسية أو اقتصادية فحسب، بل هي قضية إنسانية عميقة تمس تكوين النفس وصيرورتها.

وقد ظهر أن التقنية يمكن أن تصبح مصدراً لنوع جديد من الغفلة. ليست غفلة الجهل، بل غفلة الامتلاء. فالإنسان قد يغرق في المعلومات ويبتعد عن الحكمة، وقد يزداد اتصالاً ويقل حضوراً، وقد يمتلك وسائل لا حصر لها للوصول إلى المعرفة دون أن يملك القدرة على التمييز بين المعرفة والمعنى. وهنا يصبح التحدي الحقيقي هو الحفاظ على مركز النفس وسط فيضان الصور والأخبار والرغبات.

كما تبين أن الحرية نفسها دخلت امتحاناً جديداً. فالتقنية لا توسع الخيارات فقط، بل قد تشارك في صناعة الرغبات وتوجيهها. ومن هنا فإن الحرية لم تعد مجرد قدرة على الاختيار بين بدائل متعددة، بل أصبحت قدرة على حماية الوعي من أن يتحول إلى موضوع إدارة وتوجيه خفيين. فالإنسان الحر ليس من يملك خيارات كثيرة فقط، بل من يملك نفسه أمام هذه الخيارات.

وقد كشف الفصل أن العلاقة بين التقنية والكرامة الإنسانية أصبحت من أعقد أسئلة العصر. فالتقنية تستطيع أن توسع إمكانيات الإنسان، وتحسن صحته، وتيسر تعليمه، وتقرب

المسافات بينه وبين الآخرين. لكنها تستطيع أيضًا أن تختزله إلى بيانات، أو تحول انتباهه إلى سلعة، أو تجعل حياته مجالاً للمراقبة والتأثير المستمر. ولذلك فإن الكرامة الإنسانية يجب أن تبقى المعيار الذي تُقاس به قيمة أي تقدم تقني.

وهنا عمل القانونان القرآنيان مرة أخرى. فقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ كشف أن الإنسان ينتقل من طبقة تقنية إلى أخرى، وأن قدراته تتوسع باستمرار. لكن هذا التوسع لا يضمن اتساع الحكمة أو الضمير أو المعنى. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فقد بيّن أن التقنية لا تستطيع أن تحل محل التغيير الداخلي. فهي قد تمنح الإنسان قوة أكبر، لكنها لا تمنحه بالضرورة عدلاً أكبر أو وعياً أعمق أو نفساً أزكى.

ومن هنا فإن التحدي التقني الحقيقي ليس في اختراع الأدوات، بل في الحفاظ على الإنسان وسط الأدوات. فالتقنية التي لا تخضع لمعنى الكرامة قد تتحول إلى قوة اغتراب، والتقنية التي لا تضبطها الحكمة قد تصبح وسيلة لتضخيم أخطاء الإنسان بدل معالجة تلك الأخطاء. وكلما ازدادت قدرة الإنسان التقنية، ازدادت حاجته إلى وعي أخلاقي وروحي قادر على توجيه هذه القدرة.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن التقنية ليست نهاية الصيرورة الإنسانية، بل مرحلة جديدة منها. إنها تفتح إمكانات غير مسبقة للعمران والمعرفة، لكنها تطرح في الوقت نفسه أسئلة غير مسبقة حول الحرية والوعي والكرامة والمعنى.

الفصل السادس

الذكاء الاصطناعي ومستقبل الإنسان

إذا كانت التقنية قد غيرت البيئة التي يعيش فيها الإنسان، فإن الذكاء الاصطناعي يفتح احتمالاً أعمق: أن تبدأ الأدوات نفسها في محاكاة بعض الوظائف التي كان الإنسان يعدّها جزءاً من خصوصيته. ومن هنا فإن سؤال الذكاء الاصطناعي ليس سؤالاً تقنياً فقط، بل سؤال فلسفي وأنثروبولوجي وحضاري يتعلق بمستقبل الإنسان ذاته.

لقد اعتاد الإنسان عبر تاريخه أن يرى الأدوات امتداداً لعضلاته. فالمحراث امتداد لليد، والعجلة امتداد للقدم، والآلة امتداد للقوة الجسدية. لكن الذكاء الاصطناعي يمثل انتقالاً مختلفاً؛ لأنه يبدو، في ظاهره، امتداداً لبعض وظائف العقل نفسه. فهو يحلّل، ويصنّف، ويتنبأ، ويقارن، ويولد نصوصاً وصوراً، ويعالج كميات هائلة من البيانات بسرعات تتجاوز القدرات البشرية الطبيعية. ومن هنا بدأ سؤال جديد يفرض نفسه: إذا استطاعت الآلة أن تقوم ببعض ما كان الإنسان يفعله ذهنياً، فما الذي يبقى خاصاً بالإنسان؟ إن هذا السؤال لا يتعلق بالمنافسة الاقتصادية فقط، بل بصورة الإنسان عن نفسه. فالإنسان الحديث بنى جزءاً كبيراً من هويته على العقل والمعرفة والقدرة على التنظيم والتخطيط. فإذا ظهرت أدوات تستطيع أداء بعض هذه الوظائف بكفاءة عالية، فإن الإنسان سيجد نفسه مضطراً إلى إعادة طرح السؤال القديم بصيغة جديدة: ما الإنسان؟

وهنا تتصل هذه القضية مباشرة بكل ما سبق في هذا الكتاب. فالإنسان، كما كشفت الرواية القرآنية، ليس عقلاً فقط، ولا جسداً فقط، ولا رغبة فقط، ولا معرفة فقط. إنه كائن مركب: مخلوق ومكرم، مبتلى ومستخلف، بين الطين والنفخة، بين الهبوط والصعود، بين الهوى والتزكية. ومن هنا فإن أي محاولة لاختزال الإنسان في القدرة الحسائية أو المعالجة

المعلوماتية تقع في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه الاختلالات السابقة حين حاولت رد الإنسان إلى البعد البيولوجي أو الاقتصادي أو النفسي وحده.

إن الذكاء الاصطناعي يستطيع أن يحاكي أنماطاً من التفكير، لكنه لا يعيش التجربة الإنسانية. لا يخاف من الموت، ولا يشواق، ولا يتوب، ولا يشعر بالذنب، ولا يحمل ذاكرة وجودية، ولا يعيش القلق الأخلاقي، ولا يواجه سؤال المصير. إنه يتعامل مع أنماط ومعلومات وعلاقات احتمالية، بينما يعيش الإنسان داخل عالم من المعنى والمسؤولية والاختيار والابتلاء. ومن هنا فإن التشابه في بعض الوظائف لا يعني التطابق في الطبيعة.

لكن الخطورة لا تكمن في أن الآلة ستصبح إنساناً، بل في أن الإنسان قد يبدأ في رؤية نفسه بوصفه آلة. فحين يعتاد الإنسان تفسير ذاته بلغة الخوارزميات فقط، ولغة البيانات فقط، ولغة الكفاءة فقط، فإنه يختزل نفسه دون أن يشعر. وقد تصبح القيمة العليا هي السرعة والدقة والإنتاجية، بينما تتراجع أسئلة الحكمة والرحمة والكرامة والمعنى. وهنا لا يكون الخطر أن تتشبه الآلة بالإنسان، بل أن يتشبه الإنسان بالآلة.

إن الذكاء الاصطناعي يضع الحضارة أمام امتحان جديد في فهم الاستخلاف. فإذا استُعمل في خدمة الإنسان، أمكن أن يفتح آفاقاً هائلة في الطب والتعليم والبحث العلمي وإدارة الموارد وحل المشكلات المعقدة. أما إذا تحول إلى أداة للهيمنة أو المراقبة أو احتكار المعرفة أو صناعة التبعية، فإنه قد يضعف الاختلالات القائمة بدل أن يعالجها. ولذلك فإن القضية ليست في الذكاء الاصطناعي ذاته، بل في الإنسان الذي يوجهه.

ومن هنا فإن قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يظهر مرة أخرى في بعد جديد. فالإنسان ينتقل إلى طبقة حضارية لم يعرفها من قبل، حيث لا تتوسع قدرته الجسدية فقط، بل تتوسع قدرته المعرفية عبر أنظمة ذكية تشاركه بعض وظائف التحليل والمعالجة. غير أن هذا الصعود في القدرة يطرح السؤال نفسه الذي رافق كل مراحل الصيرورة: هل سيرتقي الإنسان أخلاقياً وروحياً بالقدر نفسه الذي ترتقي به أدواته؟

أما قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ فيذكرنا بأن الذكاء الاصطناعي لن يحل مشكلة الإنسان الأساسية. فمهما بلغت قدرة الأنظمة الذكية، فإنها لا تستطيع أن تمنح الإنسان معنى، ولا أن تحسم له سؤال الخير والشر، ولا أن تزرع فيه الضمير، ولا أن تحل محل التزكية. قد تزيد قدرته على الفعل، لكنها لا تجيب عن السؤال: لماذا يفعل؟ ولأي غاية؟ وتحت أي معيار أخلاقي؟

ومن هنا يبدأ الامتحان الحقيقي لعصر الذكاء الاصطناعي: ليس هل تستطيع الآلة أن تفكر، بل هل يستطيع الإنسان أن يحافظ على إنسانيته وهو يزداد قدرة؟ وهل يستطيع أن يجعل الذكاء الاصطناعي أداة في مشروع العمران والاستخلاف، لا وسيلة لفقدان المعنى أو التنازل عن مسؤوليته الأخلاقية؟

إن السؤال عن الذكاء الاصطناعي لا يقف عند حدود القدرة الحسابية أو سرعة المعالجة أو دقة التنبؤ، بل يتجاوز ذلك إلى سؤال الوعي والقرار والحرية. فالآلة تستطيع أن تعالج المعطيات، وأن تستخرج الأنماط، وأن تولد إجابات تشبه التفكير، لكنها لا تعيش الوعي كما يعيشه الإنسان. والفرق هنا ليس فرقاً تقنياً بسيطاً، بل فرق وجودي عميق. فالوعي الإنساني ليس مجرد معالجة معلومات، بل حضور ذاتي في العالم، إحساس بالوجود، شعور بالزمن، ذاكرة شخصية، خوف من الفناء، بحث عن معنى، وقدرة على حمل المسؤولية الأخلاقية.

إن الآلة قد تعرف الألم بوصفه معلومة، لكنها لا تتألم. وقد تصف الحزن، لكنها لا تحزن. وقد تنتج نصّاً عن التوبة، لكنها لا تتوب. وقد تحاكي لغة الرحمة، لكنها لا ترحم بمعنى التجربة الداخلية. وهذه المسافة بين المحاكاة والمعايشة هي المسافة التي يجب ألا تضع في الوعي المعاصر. فالإنسان ليس فقط من ينتج الكلام عن المعنى، بل من يعيش المعنى، ويتغير به، ويدفع ثمنه، ويحاسب عليه.

ومن هنا فإن أخطر التباس في عصر الذكاء الاصطناعي هو الخلط بين الذكاء والوعي. فالذكاء قد يكون قدرة على حل المشكلات، أما الوعي فهو حضور الذات أمام نفسها والعالم. والآلة قد تزداد ذكاءً وظيفيًا، لكنها لا تصبح بالضرورة ذاتًا واعية بالمعنى الإنساني. أما الإنسان فقد يكون أقل سرعة من الآلة، لكنه يحمل تجربة لا تختزل في السرعة: تجربة القلق، والنية، والضمير، والندم، والرجاء، والإيمان، والمسؤولية.

وهذا الفارق ينعكس على القرار. فالآلة قد تساعد الإنسان في اتخاذ القرار عبر تحليل احتمالات واسعة، لكنها لا تتحمل المسؤولية الأخلاقية عن القرار. المسؤولية لا تقع على النظام الذكي، بل على الإنسان الذي صممه، واستخدمه، وفوضه، وقبل نتائجه. وإذا نسي الإنسان هذا المعنى، فقد يبدأ في نقل مسؤوليته إلى الآلة، وكأن الخطأ صار خطأ النظام، لا خطأ من جعله يحكم أو يقرر أو يوجه. وهنا يبدأ خطر جديد: هروب الإنسان من أمانته باسم التقنية.

إن الاستخلاف لا يسمح للإنسان بأن يتنازل عن مسؤوليته الأخلاقية للأداة. فالأداة قد تعين، لكنها لا تُكَلِّف. والآلة قد تقترح، لكنها لا تُحاسب. والقرار، حين يمس الإنسان وكرامته وحقوقه ومصيره، لا يجوز أن يتحول إلى نتيجة حسابية مغلقة بلا ضمير. فالعدل ليس مجرد دقة إحصائية، والرحمة ليست مجرد تحسين كفاءة، والكرامة ليست متغيرًا في نموذج. هناك أبعاد في القرار الإنساني لا يصح تسليمها لمنطق الحساب وحده.

ومن هنا فإن الذكاء الاصطناعي قد يوسع قدرة الإنسان على الاختيار، وقد يضيقها في الوقت نفسه. يوسعها حين يقدم له معرفة أوسع، ويكشف له احتمالات لم يكن يراها، ويعينه على فهم الواقع. لكنه يضيقها حين يوجه خياراته دون أن يشعر، أو حين يحاصره بتوصيات متكررة، أو حين يجعل ما هو قابل للقياس أكثر حضورًا مما هو عميق لكنه غير قابل للقياس. وهنا تصبح الحرية مهددة لا بالقمع المباشر، بل بالتوجيه الناعم.

إن الحرية الإنسانية لا تعني فقط أن يختار الإنسان بين بدائل، بل أن يكون واعياً بكيفية تشكل البدائل أمامه. فإذا كانت الخوارزميات هي التي تحدد ما يراه، وما يقرأه، وما يشتريه، ومن يسمعه، وما يخافه، وما يرغب فيه، فإن حرية الاختيار تصبح محاطة ببنية خفية من التوجيه. وقد يظن الإنسان أنه يختار، بينما هو يتحرك داخل مجال صُمم بدقة لاستثمار ضعفه وانتباهه ورغبته. وهذه صورة حديثة من صور الابتلاء: ابتلاء الحرية حين تتعرض للإدارة الخفية.

وفي ضوء قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ﴾، لا يمكن مواجهة هذا الخطر بمجرد تنظيم تقني خارجي، مع أهميته، بل يحتاج الإنسان إلى تغيير داخلي في علاقته برغبته وانتباهه وحريته. فمن لا يملك نفسه أمام الإغراء الرقمي سيعمل قابلاً للتوجيه، مهما كثرت القوانين. ومن لا يربي وعيه على السؤال والنقد والتمييز، سيصبح تابعاً لما يُعرض عليه. فالحرية في عصر الذكاء الاصطناعي تحتاج إلى تركية جديدة: تركية الانتباه، وتركية الرغبة، وتركية القرار.

أما قانون ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ فيكشف أن الإنسان دخل طبقة جديدة من الصيرورة؛ طبقة لا يواجه فيها الطبيعة وحدها، ولا المجتمع وحده، ولا الدولة وحدها، بل يواجه أنظمة ذكية قادرة على التأثير في وعيه ومجاله الرمزي. وهذه الطبقة الجديدة لا تعني نهاية الإنسان، لكنها تعني أن امتحانه صار أعمق. فقد كانت الأدوات قديماً توسع يده، أما اليوم فهي تلامس عقله وقراره وذاكرته. ومن هنا لا بد أن يتوسع وعيه بمقدار اتساع أدواته. إن الذكاء الاصطناعي يطرح كذلك سؤال العمل والمعنى. فإذا استطاعت الأنظمة الذكية أن تؤدي كثيراً من الأعمال التي كان الإنسان يستمد منها مكانته الاجتماعية وشعوره بالإنجاز، فهل يفقد الإنسان معنى العمل؟ أم يعيد تعريفه؟ العمل في الرؤية الإنسانية العميقة ليس مجرد مصدر رزق، بل وسيلة مشاركة في العالم، وإحساس بالجدوى، ومجال لتجسيد

القدرة والمسؤولية. فإذا حُرم الإنسان من العمل بمعناه الإنساني، لا الاقتصادي فقط، فقد يزداد اغترابه حتى لو تحسنت كفاءة الإنتاج.

ولذلك فإن مستقبل الذكاء الاصطناعي يجب أن يُسأل من زاوية الكرامة لا من زاوية الكفاءة وحدها. هل سيحرر الإنسان من الأعمال المهيينة والمتكررة ليفتح له مجالاً أوسع للعلم والإبداع والرعاية؟ أم سيجعله زائداً عن حاجة النظام الاقتصادي؟ هل سيعيد توزيع الزمن والثروة بصورة أكثر عدلاً؟ أم سيجمع القوة المعرفية والاقتصادية في أيدي قلة؟ هذه الأسئلة ليست تقنية، بل أسئلة عدالة واستخلاف.

إن الذكاء الاصطناعي قد يجعل بعض المجتمعات أكثر قدرة على النهوض، وقد يجعل مجتمعات أخرى أكثر تبعية. فالأمة التي تدخل هذا العصر بلا وعي ولا سيادة معرفية قد تتحول إلى مستهلك لأنظمة تصنعها غيرها، فتتلقى أدوات لا تعرف قيمها المضمرة ولا مصالح من صممتها. ومن هنا فإن الذكاء الاصطناعي ليس مسألة فردية فقط، بل مسألة حضارية. إنه يعيد ترتيب القوة في العالم: من يملك البيانات؟ من يملك النماذج؟ من يملك البنية؟ من يملك القدرة على توجيه المعرفة؟

وهنا يعود سؤال الاستخلاف في صورته الجماعية. فالأمة المستخلفة لا تكتفي بأن تستعمل ما ينتجه غيرها، بل تسأل عن موقعها في صناعة المعرفة، وعن قيمها في توجيه التقنية، وعن قدرتها على حماية إنسانها من التبعية والاختزال. فإذا دخلت عصر الذكاء الاصطناعي بعقل مستهلك، ازدادت تبعية. وإذا دخلته بعقل ناقد خلاق، أمكن أن تجعله جزءاً من مشروع عمران لا من مشروع استلاب.

إن مستقبل الإنسان أمام الذكاء الاصطناعي لن يتحدد بسؤال: هل ستتصر الآلة على الإنسان؟ بل بسؤال أعمق: هل سينتصر الإنسان على اختزاله لنفسه؟ فإذا عرف الإنسان أنه ليس مجرد قدرة حسابية، ولا مجرد منتج اقتصادي، ولا مجرد بيانات، ولا مجرد نمط قابل

للتوقع، فإنه سيضع الذكاء الاصطناعي في موضعه الصحيح. أما إذا قبل أن يعرف نفسه بما تستطيع الآلة محاكاته، فقد خسر قبل أن تنافسه الآلة.

فالإنسان يظل إنساناً بما لا يمكن رده إلى الأداء وحده: بالنية، والضمير، والرحمة، والتوبة، والرجاء، والخوف من الله، والشعور بالمسؤولية، والقدرة على تحويل الألم إلى معنى، والقدرة على حمل الأمانة. وهذه ليست وظائف تقنية، بل معاني وجودية. قد تحاكي الآلة لغتها، لكنها لا تحمل حقيقتها.

ومن هنا فإن الذكاء الاصطناعي لا يلغي سؤال الإنسان، بل يعيده بقوة أكبر. كلما ازدادت الآلة قدرة، صار الإنسان مطالباً بأن يميز ما هو فيه أعمق من القدرة. وكلما استطاعت الآلة أن تنجز، صار الإنسان مطالباً بأن يسأل عن الغاية. وكلما أمكن تفويض العمل، صار أكثر مسؤولية عن المعنى. وهكذا لا يكون الذكاء الاصطناعي نهاية الإنسان، بل امتحاناً جديداً له: هل يظل كائنًا مخلوقاً مكرماً مبتلىً مستخلفاً، أم يرضى أن يتحول إلى ظلٍّ لأدواته؟

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الذكاء الاصطناعي ليس مجرد مرحلة تقنية جديدة، بل يمثل نقطة انعطاف عميقة في تاريخ الإنسان وصيرورته. فالمسألة لم تعد تتعلق بأدوات تريد من قوة الجسد أو سرعة العمل فقط، بل بأنظمة قادرة على محاكاة بعض الوظائف التي ارتبطت طويلاً بصورة الإنسان عن نفسه: التحليل، والتصنيف، والتنبؤ، وإنتاج المعرفة، والمشاركة في اتخاذ القرار. ومن هنا عاد السؤال القديم بصيغة جديدة وأكثر إلحاحاً: ما الإنسان؟

وقد تبين أن الخطر الحقيقي لا يكمن في أن تصبح الآلة إنساناً، بل في أن يختزل الإنسان نفسه إلى ما تستطيع الآلة محاكاته. فإذا أصبح العقل الحسابي هو التعريف الكامل للإنسان، ضاعت أبعاد أساسية من وجوده: الضمير، والنية، والتوبة، والرجاء، والرحمة، والبحث عن المعنى، وحمل المسؤولية. فالإنسان، في الرؤية القرآنية، ليس مجرد قدرة

معرفية، بل كائن مخلوق ومكرم ومبتلى ومستخلف، يعيش داخل شبكة من المعاني لا يمكن ردها إلى الخوارزميات.

كما كشف الفصل أن التمييز بين الذكاء والوعي أصبح ضرورة فلسفية وأخلاقية. فالآلة قد تكون ذكية بمعنى وظيفي، لكنها لا تحمل التجربة الإنسانية ذاتها. لا تعيش الخوف من الموت، ولا القلق الأخلاقي، ولا ألم التوبة، ولا شوق المعنى. ومن هنا فإن التشابه في بعض الوظائف لا ينبغي أن يحجب الاختلاف في الطبيعة الوجودية.

وقد ظهر أن الذكاء الاصطناعي يطرح تحديات جديدة على الحرية. فالمشكلة لم تعد في القسر المباشر فقط، بل في التوجيه الخفي للرغبات والانتباه والاختيارات. ولذلك فإن الحرية في العصر الجديد لم تعد مجرد قدرة على الاختيار، بل قدرة على حماية الوعي من أن يتحول إلى موضوع إدارة وتشكيل مستمرين. وهنا تصبح التزكية شرطاً للحرية كما كانت دائماً، لكن في سياق أكثر تعقيداً.

كما تبين أن الذكاء الاصطناعي يعيد طرح أسئلة العمل والكرامة والعدالة. فليس المهم فقط ما تستطيع الأنظمة الذكية أن تنجزه، بل ما الذي ستفعله بصورة الإنسان عن نفسه، وبمكانته داخل المجتمع، وبتوزيع القوة والثروة والمعرفة. ومن هنا فإن مستقبل الذكاء الاصطناعي ليس قضية تقنية خالصة، بل قضية حضارية تتعلق بنموذج الإنسان الذي تريد المجتمعات أن تحافظ عليه أو تنتجه.

وهنا عمل القانونان القرآنيان مرة أخرى. فقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ كشف أن الإنسان دخل طبقة جديدة من الصيرورة التاريخية، طبقة تتوسع فيها قدراته بصورة غير مسبوقة. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فقد بين أن هذه القدرات الجديدة لن تنقذ الإنسان من أزماته الأساسية إذا لم يرافقها تغير في الوعي والقيم والضمير. فالتقنية قد تضخم الخير أو الشر، لكنها لا تحدد أيهما ينتصر.

ومن هنا فإن الذكاء الاصطناعي ليس نهاية قصة الإنسان، بل بداية فصل جديد منها. إنه يفتح إمكانيات واسعة للعمران والمعرفة، لكنه يضع الإنسان أمام امتحان لم يعرفه من قبل: هل يستطيع أن يظل سيدًا على أدواته؟ وهل يستطيع أن يجعل القوة الجديدة خادمة للكرامة والعدل والمعنى؟ وهل يستطيع أن يحافظ على جوهره الإنساني بينما تتوسع قدراته التقنية بسرعة هائلة؟

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن السؤال المركزي ليس: ماذا تستطيع الآلة أن تفعل؟ بل: ماذا سيصبح الإنسان وهو يستخدم هذه الآلة؟ لأن مستقبل الذكاء الاصطناعي يتحدد في النهاية بمستقبل الإنسان نفسه.

الفصل السابع

هل يفقد الإنسان نفسه؟

بعد هذه الرحلة الطويلة عبر الصيرورة الفردية والنفسية والاجتماعية والحضارية والتقنية، نصل إلى السؤال الأكثر حساسية وربما الأكثر خطورة: هل يمكن للإنسان أن يفقد نفسه؟

وللوهلة الأولى يبدو السؤال غريبًا. كيف يفقد الإنسان نفسه وهو يعيش داخلها؟ وكيف يضيع ما لا ينفصل عنه؟ لكن التأمل العميق يكشف أن التاريخ الإنساني كله يكاد يكون تاريخ هذا الاحتمال. فالإنسان لا يفقد نفسه بمعنى اختفاء وجوده البيولوجي، بل بمعنى فقدان مركزه، ومعناه، وحقيقته، واتجاهه. قد يبقى حيًا، ناجحًا، قويًا، مشهورًا، منتجًا، لكنه في العمق يكون قد ابتعد عن ذاته الحقيقية حتى صار غريبًا عنها.

إن القرآن يشير إلى هذا الاحتمال في صورة مدهشة حين يقول: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾. فهنا لا يكون النسيان متعلقًا بالله فقط، بل بالإنسان نفسه أيضًا. وكأن الإنسان حين يفقد علاقته بالمصدر الأعلى للمعنى، يبدأ تدريجيًا في فقدان القدرة على معرفة ذاته. لا يعرف لماذا يعيش، ولا لأي غاية يعمل، ولا ما الذي ينبغي أن يقدمه أو يرفضه. يعيش، لكنه لا يعرف حقيقة ما يعيشه.

ومن هنا فإن فقدان النفس لا يبدأ عادة من الخارج، بل من الداخل. يبدأ حين تتحول الوسائل إلى غايات، والنجاح إلى هوية، والاستهلاك إلى معنى، والصورة إلى حقيقة. يبدأ حين ينسى الإنسان السؤال عن نفسه لأنه مشغول دائمًا بشيء آخر. وقد تكون هذه الأشياء كثيرة ومهمة، لكنها تصبح خطيرة حين تملأ المجال كله فلا تترك للإنسان فرصة أن يلتقي بنفسه.

لقد عرف الإنسان القديم صورًا من هذا الاغتراب، لكن الإنسان المعاصر يواجهه بصورة أكثر تعقيدًا. فالعالم الحديث يوفر للإنسان فرصًا لا تنتهي للانشغال. يستطيع أن يقضي عمره كله بين العمل، والترفيه، والمعلومات، والتواصل، والمتابعة، والإنتاج، والاستهلاك، دون أن يضطر إلى مواجهة السؤال البسيط والمخيف في آن واحد: من أنا؟ وماذا أفعل هنا؟ وما الذي سأصبح عليه إذا استمررت في هذا الطريق؟

إن فقدان النفس لا يحدث فجأة. إنه صيرورة معاكسة لصيرورة الوعي. يبدأ بخطوة صغيرة من الغفلة، ثم يتراكم. يتعود الإنسان أن يؤجل الأسئلة الكبرى، وأن يعيش بردود الأفعال، وأن يقيس نفسه بما يملكه أو بما يقوله الآخرون عنه. ثم يكتشف بعد سنوات أنه صار يعرف أشياء كثيرة عن العالم، لكنه لا يعرف نفسه بالقدر الكافي.

وهنا يظهر الفرق بين المعرفة والمعرفة. فقد يعرف الإنسان آلاف المعلومات، لكنه يجهل ذاته. وقد يفهم أنظمة الاقتصاد والسياسة والتقنية، لكنه لا يفهم ما الذي يحركه من الداخل. وقد يحلل العالم كله، لكنه يعجز عن تفسير خوفه أو فراغه أو قلقه. ومن هنا فإن أعظم جهل ليس دائمًا الجهل بالعالم، بل الجهل بالنفس.

إن الحضارة الحديثة، بكل ما حقته من إنجازات عظيمة، وضعت الإنسان أمام مفارقة لافتة. فكلما ازدادت قدرته على السيطرة على الخارج، ازداد سؤال السيطرة على الداخل تعقيدًا. عرف كيف يرسل المركبات إلى الفضاء، لكنه لم يحسم بعد كيف يتعامل مع القلق والوحدة والفراغ. عرف كيف يضاعف الإنتاج، لكنه لم يعرف دائمًا كيف يضاعف المعنى. عرف كيف يطيل العمر، لكنه لم يجب عن سؤال: ماذا يفعل بهذا العمر؟

ومن هنا فإن فقدان النفس لا يعني غياب النجاح، بل قد يحدث في قلب النجاح نفسه. فالإنسان قد يصل إلى ما كان يحلم به، ثم يكتشف أن الحلم لم يملأ الفراغ الذي ظن أنه سيملؤه. وقد يحصل على السلطة أو المال أو الشهرة أو التأثير، ثم يكتشف أن السؤال

الذي كان يهرب منه ما زال ينتظره. وهنا تبدأ الأزمة الوجودية: حين ينجح الإنسان خارجيًا دون أن يجد مركزه الداخلي.

وفي ضوء قانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ يمكن القول إن فقدان النفس هو أحد الاحتمالات الكامنة في الصيرورة. فالإنسان قد يركب طبقات أعلى من القوة أو المعرفة أو النجاح، لكنه في الوقت نفسه قد يهبط في وعيه بذاته. وقد تتسع إمكاناته بينما يضيق معنى وجوده. وهذا هو التناقض الذي يجعل السؤال أكثر إلحاحًا في العصر الحديث.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيشير إلى الطريق المعاكس. فاستعادة النفس لا تبدأ من الخارج، بل من العودة إلى الداخل. من استعادة القدرة على السؤال، وعلى التأمل، وعلى المراجعة، وعلى مقاومة الانجراف مع العادة والسرعة والضجيج. فالنفس لا تستعاد بالقوة، بل بالوعي.

إن السؤال: "هل يفقد الإنسان نفسه؟" ليس سؤالاً نظريًا فقط، بل سؤال كل فرد وكل أمة وكل حضارة. لأن الأمة يمكن أن تفقد نفسها حين تنسى رسالتها. والحضارة يمكن أن تفقد نفسها حين تنسى الإنسان الذي قامت من أجله. والفرد يمكن أن يفقد نفسه حين يعيش طويلاً خارج مركزه الداخلي. ومن هنا فإن هذا السؤال يجمع كل ما سبق في الكتاب تقريبًا: سؤال النفس، والهوية، والحرية، والتقنية، والمعنى، والصيرورة.

وهكذا نصل إلى مفترق حاسم: فكل صعود لا يحفظ النفس قد يتحول إلى هبوط مقنع، وكل تقدم لا يحفظ المعنى قد يتحول إلى اغتراب متقدم. ولذلك فإن القضية ليست فقط كيف يتغير الإنسان، بل كيف يتغير دون أن يفقد نفسه في أثناء التغير.

إن الإنسان لا يفقد نفسه لأنه يخرج من العالم، بل لأنه يغرق فيه بطريقة تفقده مركزه. وقد يكون العالم الذي يغرق فيه جميلًا، ناجحًا، سريعًا، واسع الإمكانيات، مليئًا بالفرص والأدوات والإنجازات، لكنه مع ذلك قادر على أن يبتلع الإنسان إذا لم يعرف الإنسان ما

الذي يطلبه منه، وما الذي يريده لنفسه، وما الحد الذي ينبغي أن يقف عنده. ومن هنا فإن فقدان النفس في العصر الحديث لا يأتي غالبًا في صورة انهيار ظاهر، بل في صورة حياة ناجحة من الخارج، فارغة من الداخل؛ حياة يعرف فيها الإنسان كيف يعمل، وكيف يستهلك، وكيف يظهر، وكيف يتصل، لكنه لا يعرف كيف يسكن ذاته.

والاستهلاك هو إحدى أكثر الصور وضوحًا لفقدان النفس. فالإنسان لا يشتري الأشياء دائمًا لأنه يحتاج إليها، بل لأنه يبحث فيها عن صورة لنفسه. يشتري ليشعر أنه أكثر قيمة، أو أكثر حضورًا، أو أكثر اقترابًا من النموذج الذي تروّجه السوق. ومع الزمن لا تعود الأشياء مجرد حاجات، بل تصير لغة هوية. ماذا ألبس؟ أين أسكن؟ ماذا أملك؟ كيف أرى؟ وهكذا يتحول السوق إلى مرآة ضخمة يقول للإنسان: أنت ما تقتنيه، وأنت ما تعرضه، وأنت ما يراك الناس عليه. وحين يصدق الإنسان هذه المرآة، يبدأ في فقدان نفسه؛ لأنه صار يبحث عن ذاته في الأشياء، لا في المعنى.

والتقنية تعمق هذا الفقد حين تجعل الصورة أكثر حضورًا من الحقيقة. فوسائل العرض الحديثة لا تكتفي بأن تتيح للإنسان أن يتواصل، بل تدفعه أحيانًا إلى أن يحول حياته كلها إلى مادة قابلة للمشاهدة والتقييم. يعيش اللحظة، ثم يسأل: كيف ستبدو؟ يفرح، ثم يسأل: من سيرى فرحي؟ ينجز، ثم يسأل: كم سيحصل إنجازه من اعتراف؟ وهنا تبدأ الذات في الانتقال من الداخل إلى الخارج. لم يعد الإنسان يسكن تجربته، بل يدير صورتها. ولم يعد يسأل: هل أنا صادق؟ بل: هل أبدو كذلك؟

وهذا من أخطر أشكال الاغتراب؛ لأن الإنسان لا يشعر فيه أنه مغترب، بل يشعر أنه حاضر جدًا. حاضر في الشبكات، في الصور، في التعليقات، في العلاقات السريعة. لكنه حضور موزع، لا حضور متجذر. فالذات لا تتكون من كثرة الانكشاف، بل من عمق الصدق. وإذا عاش الإنسان طويلاً في مرآة الآخرين، فقد يفقد القدرة على رؤية نفسه بلا

جمهور. وحين لا يستطيع الإنسان أن يكون وحده مع نفسه، فذلك يعني أن علاقته بذاته بدأت تضعف.

والسلطة بدورها قد تكون طريقاً لفقدان النفس. فالإنسان الذي يملك القدرة على التأثير في الآخرين قد يبدأ تدريجياً في تعريف نفسه بما يملكه من نفوذ. فإذا زال النفوذ، شعر أنه زال معه. وهذا دليل على أنه لم يكن يملك السلطة فقط، بل كانت السلطة تملكه. ومن هنا فإن القرآن حين يعرض نموذج فرعون لا يعرض طاغية سياسياً فحسب، بل يعرض إنساناً فقد نفسه داخل صورته السلطوية. صار لا يرى ذاته إلا من فوق الناس، ولا يرى الناس إلا من تحته، حتى غاب عنه أنه مخلوق محدود. وهذه هي ذروة فقدان النفس: أن يحجب الدور الإنسان عن حقيقته.

وكذلك المال. فالمال لا يفسد الإنسان لأنه موجود، بل لأنه قد يتحول من وسيلة إلى تعريف. حين يقول الإنسان في عمقه: أنا بقدر ما أملك، يصبح الفقر موتاً رمزياً، والغنى ألوهية صغيرة. وقارون لم يفقد نفسه لأنه امتلك المال، بل لأنه جعل المال شاهداً على ذاته، وجعل النعمة برهاناً على تفوقه. وحين قال: ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾، كان قد انتقل من استعمال المال إلى عبادة صورته في المال. لقد رأى نفسه في خزائنه، فلما خُسفت خزائنه انكشف فراغ تلك الصورة.

والهوية الجماعية قد تكون كذلك مجالاً لفقدان النفس. فالإنسان يحتاج إلى الانتماء، لكن الانتماء قد يتحول إلى قيد إذا صار بديلاً عن الضمير. قد يفقد الإنسان نفسه داخل القبيلة، أو الحزب، أو الطائفة، أو الأمة، حين لا يعود يسأل عن الحق، بل عن موقف الجماعة. وحين يصبح السؤال: ماذا يقول قومنا؟ بدلاً من: ما الحق؟ يبدأ الضمير الفردي في الذوبان داخل هوية جماعية مغلقة. وهذا نوع خفي من فقدان النفس؛ لأن الإنسان يشعر فيه بالقوة لا بالضياع، لكنه في الحقيقة استبدل ذاته الواعية بصوت الجماعة.

إن فقدان النفس قد يحدث أيضًا باسم التدين إذا تحول التدين إلى شكل بلا حضور، أو إلى هوية بلا تركية، أو إلى لغة بلا خلق. فالإنسان قد يتكلم باسم الله وينسى الله، وقد يحمل شعار الحق وينسى العدل، وقد يحفظ النص وينسى مقصده في تركية الإنسان. وهنا لا يكون فقدان في الخروج من الدين، بل في البقاء داخل صورته مع غياب روحه. وهذا من أعظم الأخطار، لأن الإنسان يظن أنه قريب من نفسه ومن ربه بينما هو يعيش في قشرة اعتادها.

ومن هنا فإن الآية: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ ليست متعلقة بالكافر وحده بمعنى ضيق، بل بكل حالة ينفصل فيها الإنسان عن مركز العبودية والذكر والمعنى. فكلما نسي الإنسان الله، نسي نفسه بقدر ذلك النسيان. قد يكون النسيان صريحًا، وقد يكون خفيًا؛ قد يظهر في إنكار، وقد يظهر في غفلة، وقد يظهر في عبادة المال أو السلطة أو الصورة أو الجماعة. والمشارك في كل هذه الصور أن الإنسان يفقد مركزه، ثم يطلب نفسه في مراكز زائفة.

إن استعادة النفس تبدأ من التذكر. لا بمعنى استرجاع معلومات، بل بمعنى العودة إلى المركز. أن يتذكر الإنسان أنه مخلوق، فلا يتأله. وأنه مكرم، فلا يبتذل نفسه. وأنه مبتلى، فلا يغتر بما أُعطي ولا ينهار بما مُنِع. وأنه مستخلف، فلا يستبيح ما بين يديه. وأنه بين الطين والنفخة، فلا يغرق في المادة ولا يهرب من الأرض. وأنه بين الهبوط والصعود، فلا ييأس من الرجوع ولا يأمن السقوط. هذه الذاكرة الوجودية هي بداية استعادة الذات.

ولا يستعيد الإنسان نفسه بمجرد الانسحاب من العالم، لأن العالم هو مجال ابتلائه واستخلافه. إنما يستعيد نفسه بأن يعيد ترتيب علاقته بالعالم. يستعمل المال ولا يعبد، يستخدم التقنية ولا يسلمها انتباهه، ينتمي إلى الجماعة ولا يميّ ضميره فيها، يعمل وينجح دون أن يجعل النجاح تعريفه النهائي، يطلب الاعتراف دون أن يتحول إلى عبد له،

يعيش في الزمن دون أن ينسى المصير. فاستعادة النفس ليست ترك الحياة، بل السكن فيها بمعنى أعلى.

وفي ضوء قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾، فإن فقدان النفس واستعادتها كلاهما صيرورة. فالإنسان لا يفقد نفسه دفعة واحدة غالباً، بل عبر طبقات من التنازل: تنازل عن الصمت الداخلي، ثم عن الصدق، ثم عن السؤال، ثم عن الضمير، ثم عن المعنى. وكذلك لا يستعيد نفسه دفعة واحدة دائماً، بل عبر طبقات من الرجوع: لحظة انتباه، ثم صدق، ثم توبة، ثم تغيير عادة، ثم إعادة بناء علاقة، ثم استقرار جديد في المركز. الصيرورة هنا تعمل في الاتجاهين.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن استعادة النفس لا يمكن أن تُفرض من الخارج. قد يساعد التعليم، وقد تساعد التربية، وقد تساعد المؤسسة العادلة، لكن الإنسان نفسه يجب أن يغير علاقته بما استعبده. لا يتحرر من الصورة حتى يقرر أن الصدق أعلى من الظهور. ولا يتحرر من الاستهلاك حتى يقرر أن المعنى أعلى من الامتلاك. ولا يتحرر من الخوف حتى يقرر أن الكرامة أعلى من السلامة الزائفة. فاستعادة النفس قرار داخلي يتجسد في ممارسة خارجية.

وإذا كان الفرد يمكن أن يفقد نفسه، فإن الأمة كذلك يمكن أن تفقد نفسها. تفقدها حين لا تعود تعرف رسالتها، وحين تقلد غيرها بلا وعي، أو تعبد ماضيها بلا تجديد، أو تختزل نفسها في رد الفعل على أعدائها. الأمة التي لا تعرف من هي إلا من خلال خصمها أمة مهددة بفقدان ذاتها. والأمة التي تعيش على أمجادها دون أن تجدد شروطها تفقد ذاتها باسم الذاكرة. والأمة التي تستورد أدوات غيرها دون أن تفحص القيم التي تحملها قد تفقد نفسها باسم التقدم.

ومن هنا فإن سؤال "هل يفقد الإنسان نفسه؟" يتحول إلى سؤال حضاري: هل تفقد الحضارة الإنسان الذي قامت من أجله؟ هل يصبح الاقتصاد أقوى من الإنسان؟ هل تصبح

الدولة أعلى من الكرامة؟ هل تصبح التقنية أذكى من الحكمة؟ هل تصبح السرعة بديلاً عن الاتجاه؟ فإذا حدث ذلك، فإن الإنسان لا يفقد نفسه وحده، بل تفقد الحضارة روحها معه. إن العودة إلى النفس ليست عودة إلى ذات مغلقة، بل إلى ذات موصولة بالله والناس والعالم والمصير. فالإنسان لا يجد نفسه في الأنانية، بل في العبودية المسؤولة. لا يجدها في الانعزال، بل في علاقة صحيحة. لا يجدها في الصورة، بل في الصدق. لا يجدها في الامتلاك، بل في الأمانة. ومن هنا فإن استعادة النفس هي استعادة المعنى الذي يضع الإنسان في موضعه الصحيح داخل الوجود.

وهكذا يتضح أن الإنسان قد يفقد نفسه في قلب النجاح، كما قد يستعيدها في قلب المحنة. قد يضيع وهو محاط بكل شيء، وقد يجد نفسه وهو محروم من أشياء كثيرة. لأن النفس لا تُفقد أو تُستعاد بكمية ما يملك الإنسان، بل باتجاه قلبه ومعنى اختياره. ومن هنا فإن أخطر فقر هو فقر المعنى، وأعظم غنى هو أن يعرف الإنسان موضعه بين الله والعالم ونفسه.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن الإنسان قد يفقد نفسه دون أن يفقد حياته، وقد يضيع عن ذاته دون أن يخرج من العالم. فققدان النفس لا يعني انعدام الوجود، بل انعدام المركز؛ أن يعيش الإنسان بلا صلة حية بمعناه، وبلا حضور صادق أمام ذاته، وبلا قدرة على تمييز ما يريده حقاً مما صُنِعَ له أن يريده. وقد يكون ناجحاً في الظاهر، متصلاً، منتجاً، حاضراً في عيون الناس، لكنه غائب عن نفسه.

وقد تبين أن فقدان النفس في العصر الحديث يتخذ صوراً متعددة: الاستهلاك حين يتحول إلى هوية، والتقنية حين تسلب الانتباه، والسلطة حين تصير تعريفاً للذات، والمال حين يصبح معيار القيمة، والجماعة حين تبتلع الضمير، وحتى التدين حين يتحول إلى شكل بلا تركية أو هوية بلا روح. وفي كل هذه الصور ينسى الإنسان مركزه، فيطلب نفسه في شيء خارجها، ثم يزداد اغتراباً كلما ظن أنه يقترب منها.

وهنا تكشف الآية: ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ عن قانون عميق في الوجود الإنساني. فالإنسان حين ينسى الله لا يفقد معلومة دينية فقط، بل يفقد الميزان الذي به يعرف نفسه. ومن نسي أنه مخلوق ومكرم ومبتلى ومستخلف، ومن نسي الطين والنفخة والهبوط والصعود، صار قابلاً لأن يعرف نفسه بالمال أو الصورة أو السلطة أو الجماعة أو التقنية. وهنا يبدأ فقدان الحقيقي.

وقد ظهر أن استعادة النفس لا تكون بالانسحاب من العالم، بل بإعادة ترتيب العلاقة معه. فالإنسان لا يستعيد نفسه بهجر المال، بل بأن يجعله أمانة. ولا بهجر التقنية، بل بأن يجعلها أداة لا سيِّداً. ولا بهجر الجماعة، بل بأن ينتمي دون أن يميت ضميره. ولا بهجر العمل والنجاح، بل بأن لا يجعلهما تعريفه النهائي. إن استعادة النفس هي عودة إلى المركز لا هروب من الحياة.

وعمل القانونان القرآنيان في هذا الفصل بصورة حاسمة. فقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ كشف أن فقدان النفس واستعادتها كلاهما صيرورة: يضع الإنسان طبقة بعد طبقة، ويعود طبقة بعد طبقة. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فقد كشف أن العودة تبدأ من الداخل: من قرار الصدق، ومن مراجعة الرغبة، ومن تحرير الانتباه، ومن إعادة المعنى إلى موضع القيادة.

ومن هنا فإن السؤال: هل يفقد الإنسان نفسه؟ لا ينتهي بجواب يائس، بل بتحذير مفتوح على الرجوع. نعم، يمكن أن يفقد الإنسان نفسه، لكنه يستطيع أن يستعيدها إذا تذكر. وإذا عاد إلى الله، عاد إلى نفسه. وإذا استعاد نفسه، استطاع أن يعود إلى العالم لا بوصفه تائهاً فيه، بل مستخلفاً فيه.

خاتمة القسم التاسع توتر الصيرورة الإنسانية

بهذا الفصل يكتمل القسم التاسع، وقد انتقلنا فيه من الصورة القرآنية الكلية للإنسان إلى حركة الصيرورة نفسها في مستوياتها الكبرى: الفرد، والنفس، والمجتمع، والحضارة، والتقنية، والذكاء الاصطناعي، ثم سؤال فقدان النفس. وقد ظهر أن الإنسان لا يعيش وجوده بوصفه حالة ثابتة، بل بوصفه توترًا دائمًا بين ما هو عليه وما يمكن أن يصير إليه.

في الصيرورة الفردية رأينا الإنسان كائنًا يتشكل عبر الزمن والذاكرة والاختيار والتوبة والعزم. وفي الصيرورة النفسية رأيناه يتحرك بين الهوى والتزكية، وبين اللوم والطمأنينة. وفي الصيرورة الاجتماعية رأيناه لا يصير وحده، بل داخل الأسرة والجماعة والمؤسسة واللغة والدولة. وفي الصيرورة الحضارية رأيناه حين يكبر في التاريخ، فتصير نفسه وثقافته ومؤسساته حضارة تصعد أو تهبط. ثم جاءت التقنية والذكاء الاصطناعي لتكشف أن الصيرورة لم تتوقف، بل دخلت طورًا جديدًا تتسع فيه قدرة الإنسان اتساعًا غير مسبوق، فيزداد السؤال عن معنى الإنسان إلحاحًا وخطورة.

وقد ظل القانونان القرآنيان حاكمين لهذا القسم كله: ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ بوصفه قانون الحركة بين الأطوار، و﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ بوصفه قانون الداخل الذي يحدد اتجاه الخارج. فالإنسان قد يركب طبقات أعلى من العلم والقوة والتقنية، لكنه قد يهبط في المعنى إذا لم يتغير داخله. وقد يعيش محنة أو ضعفًا، لكنه يصعد إذا تغير ما في نفسه من وعي وصدق وعزم.

ومن هنا فإن الصيرورة الإنسانية ليست وعدًا بالتقدم الآلي، ولا حكمًا بالسقوط الحتمي. إنها مجال مسؤولية. الإنسان يصير بما يتذكر أو ينسى، بما يزكي أو يدسي، بما

يعدل أو يظلم، بما يجعل أدواته خادمة له أو يجعل نفسه خادمة لها. وكل طبقة جديدة من الصيرورة تفتح امتحاناً جديداً، لا ضماناً جديدة.

وبذلك ينتهي القسم إلى أن الإنسان ليس مجرد كائن يتغير، بل كائن مسؤول عن معنى تغيره. وهذا هو الفرق بين التحول والصيرورة: التحول قد يحدث بفعل الزمن والظروف، أما الصيرورة القرآنية فهي تحول محكوم بالمعنى والاختيار والمحاسبة

القسم العاشر
ما الإنسان؟ نحو أفق مفتوح

تمهيد القسم

يأتي هذا القسم بوصفه المحصلة النهائية للرحلة كلها. لم نصل إليه لنضيف فصلاً آخر إلى فصول الكتاب، بل لنعود إلى السؤال الأول بعد أن صار أكثر عمقاً وخطورة: ما الإنسان؟ لكن هذا السؤال، بعد كل ما سبق، لم يعد قابلاً لأن يُجاب عنه بتعريف واحد، ولا بصورة واحدة، ولا بمدرسة واحدة، ولا بعلم واحد، ولا بتجربة واحدة. فالإنسان أوسع من أن يُحبس في حدّ مغلق، وأعقد من أن يُردّ إلى بعد واحد، وأشدّ حركة من أن يُفهم بوصفه ماهية ساكنة.

لقد مررنا بالإنسان في الفلسفة، وفي البيولوجيا، وفي الأعصاب، وفي النفس، وفي المجتمع، وفي التاريخ، وفي التجربة الباطنية، وفي القرآن، وفي التقنية والذكاء الاصطناعي. وفي كل مرة كان الإنسان يكشف وجهًا ثم يخفي وجوهًا أخرى. فإذا نظرنا إليه من الجسد ظهر محتاجًا ضعيفًا محدودًا، وإذا نظرنا إليه من العقل ظهر سائلًا مفسرًا، وإذا نظرنا إليه من النفس ظهر متوترًا بين الهوى والتزكية، وإذا نظرنا إليه من المجتمع ظهر كائن علاقة، وإذا نظرنا إليه من التاريخ ظهر صانعًا ومصنوعًا، وإذا نظرنا إليه من القرآن ظهر مخلوقًا مكرمًا مبتلىً مستخلفًا، وإذا نظرنا إليه من التقنية ظهر مهددًا بأن يفقد نفسه وسط أدواته.

ومن هنا فإن القسم الأخير لا يريد أن يغلق السؤال، بل أن يحرره من الاختزال. فالإنسان ليس جسدًا فقط، ولا عقلاً فقط، ولا روحًا فقط، ولا طبقة فقط، ولا رغبة فقط، ولا ذاكرة فقط، ولا آلة بيولوجية، ولا كائنًا اقتصاديًا، ولا مجرد منتج للرموز، ولا مجرد حامل للخطاب. إنه كل ذلك وأكثر منه. إنه كائن جدلي، لا يجتمع فيه التعدد عرضًا، بل في أصل تكوينه. طين ونفخة، حرية وقدرة، عقل ورغبة، فرد وجماعة، ذاكرة ونسيان، سقوط وصعود، محدودية وأفق.

وهذا القسم سيحاول أن يقدم الجواب النهائي لا بوصفه خاتمة مغلقة، بل بوصفه أفقاً تركيبياً. سنسأل: لماذا بقي الإنسان مجهولاً رغم كثرة العلوم التي درسته؟ ثم نسأل: لماذا الإنسان كائن السؤال؟ ثم ننتقل إلى الإنسان بوصفه مشروعاً غير مكتمل، ثم إلى الإنسان بين المحدود واللامحدود، ثم نبلغ الفصل الأخير: الإنسان جدلية الصيرورة والتناقض. وهناك سنحاول أن نضع الصيغة النهائية الكبرى لهذا العمل كله.

إن أعظم خطأ في فهم الإنسان أن نطلب له تعريفاً يشبه تعريف الأشياء. فالشيء يُعرّف بما هو عليه، أما الإنسان فيُفهم أيضاً بما يمكن أن يصير إليه. الشيء له وظيفة، أما الإنسان فله مصير. الشيء يستقر في حدوده، أما الإنسان فيتجاوز حدوده وهو يعرف أنه لا يلغيها. ولذلك فإن سؤال الإنسان لا يُجاب عنه كما يُجاب عن سؤال الحجر أو النبات أو الآلة. الإنسان ليس موضوعاً فقط، بل ذات سائلة؛ وليس مادة للفهم فقط، بل شريك في إنتاج المعنى.

الفصل الأول

لماذا بقي الإنسان مجهولاً؟

بقي الإنسان مجهولاً لا لأن العلوم قصّرت في دراسته، بل لأنها درست أجزاءه أكثر مما درست كليته. لقد تقدمت المعرفة الحديثة تقدماً هائلاً في تحليل الجسد، والدماغ، والسلوك، واللغة، والمجتمع، والاقتصاد، والتاريخ، لكنها كلما أضاءت جانباً من الإنسان ظهر جانب آخر أكثر استعصاءً. وكأن الإنسان يرفض أن ينكشف مرة واحدة، لأنه ليس سطحاً واحداً، بل طبقات متداخلة من المادة والمعنى، والوعي واللاوعي، والحرية والضرورة، والظاهر والباطن، والفرد والجماعة.

إن الإنسان بقي مجهولاً لأن كل مقارنة حين تقترب منه تميل إلى اختزاله في أدواتها. فالبيولوجيا ترى فيه جسداً حياً، وعلم الأعصاب يرى فيه دماغاً وشبكات عصبية، وعلم النفس يرى فيه رغبات وصدمات ودوافع، وعلم الاجتماع يراه ابن البنى والعلاقات، والاقتصاد يراه منتجاً ومستهلكاً، والفلسفة تراه سؤالاً عن الذات والمعنى، والتصوف يراه قلباً وسراً، والقرآن يراه مخلوقاً مكرماً مبتلى مستخلفاً. وكل واحدة من هذه الرؤى ترى شيئاً حقيقياً، لكنها تخطئ حين تزعم أنها رأت الإنسان كله.

فالإنسان لا يُجهل بسبب غياب المعرفة عنه، بل أحياناً بسبب كثرة المعارف الجزئية عنه. حين تتكاثر الصور دون تركيب، يصبح الإنسان أكثر تشتتاً. نعرف عن خلاياه أكثر، وعن دماغه أكثر، وعن سلوكه أكثر، وعن مجتمعه أكثر، لكن السؤال يبقى: من هذا الكائن الذي تجمعه هذه المعارف؟ وما الذي يجعل هذه الأجزاء إنساناً لا مجرد وظائف متجاورة؟ هنا يظهر عجز المعرفة الجزئية عن إنتاج المعنى الكلي.

وبقي الإنسان مجهولاً لأنه ليس شيئاً يُرى من الخارج فقط. فهناك بُعد في الإنسان لا ينكشف إلا من الداخل: الخوف، والرجاء، والندم، والنية، والضمير، والشوق، والإيمان،

والقلق، والبحث عن الغاية. وهذه كلها لا تُفهم بمجرد رصد السلوك الظاهر، ولا بمجرد تصوير الدماغ، ولا بمجرد تحليل البنية الاجتماعية. يمكن أن نجد لها آثارًا، لكن أثر الشيء ليس هو الشيء كله. ومن هنا فإن الإنسان يهرب من الاختزال لأنه يعيش في الداخل كما يعيش في الخارج.

وبقي الإنسان مجهولاً كذلك لأنه كائن يتحول. فلو كان ثابتاً لأمكن الإمساك به في تعريف نهائي. لكنه يصير. يختلف في الطفولة عن الشباب، وفي القوة عن الضعف، وفي الغفلة عن الذكر، وفي الظلم عن التوبة، وفي الخوف عن الحرية. إنه ليس مجرد ما هو الآن، بل ما كان وما يمكن أن يكون. ومن هنا فإن كل تعريف يلتقطه في لحظة معينة يظل ناقصاً، لأنه لا يرى حركته كلها. الإنسان لا يُفهم من صورته، بل من مساره.

وهنا يظهر قانون ﴿لتركين طبقاً عن طبق﴾ بوصفه مفتاحاً معرفياً. فالإنسان مجهول لأنه لا يقيم في طبق واحد. ينتقل بين طبقات العمر، والوعي، والنفس، والمجتمع، والحضارة، والإيمان، والغفلة، والصعود، والهبوط. فإذا عرّفناه في طبق واحد، ظلمناه. من عرّفه بالضعف نسي تكريمه، ومن عرّفه بالتكريم نسي خطره، ومن عرّفه بالعقل نسي رغبته، ومن عرّفه بالرغبة نسي ضميره، ومن عرّفه بالمجتمع نسي سره الداخلي، ومن عرّفه بالروح نسي جسده وتاريخه.

وبقي الإنسان مجهولاً لأنه يحمل التناقض. فهو يستطيع أن يكون رحيماً وقاسياً، عاقلاً ومنقاداً للهوى، مؤمناً وناسياً، صانعاً للحضارة ومفسداً لها، طالباً للمعنى وغارقاً في التفاهة، قادراً على التضحية وقادراً على الأنانية. ولو كان الإنسان خطأ واحداً لكان فهمه أسهل، لكنه ملتقى خطوط متعارضة. وهذا التناقض ليس هامشاً في وجوده، بل جزء من بنيته. ولذلك فكل تعريف لا يستوعب التناقض يفشل في فهم الإنسان.

وبقي الإنسان مجهولاً لأن حقيقته لا تنفصل عن مسؤوليته. فالأشياء تُعرف بما هي عليه، أما الإنسان فيُعرف أيضاً بما يجب أن يكون عليه. فيه بُعد معياري لا يمكن حذفه. لا

يكفي أن نصف ما يفعل، بل نسأل: هل كان ينبغي أن يفعل؟ لا يكفي أن نفهم دوافعه، بل نسأل عن عدله وظلمه، صدقه وكذبه، أمانته وخيانتته. ومن هنا فإن معرفة الإنسان لا تنفصل عن الأخلاق. وكل علم يصف الإنسان دون أن يرى مسؤوليته يقدم صورة ناقصة عنه.

ولذلك فإن سؤال الإنسان بقي مفتوحاً لأنه سؤال يتجاوز الوصف إلى المعنى. نحن لا نسأل فقط: ممّ يتكون الإنسان؟ بل: لماذا يعيش؟ وما غايته؟ وماذا يفعل بحريته؟ وكيف يتعامل مع ضعفه؟ وكيف يصنع من وجوده جواباً؟ وهذه الأسئلة لا تستطيع العلوم الجزئية أن تلغيها، حتى لو ساعدت على فهم بعض شروطها. فالعلم يشرح كثيراً من الآليات، لكنه لا يغني عن سؤال الغاية.

ومن هنا فإن الإنسان بقي مجهولاً لأنه يقف عند ملتقى الغيب والشهادة. جسده من عالم الشهادة، لكن فيه توقاً إلى ما يتجاوز الشهادة. يعيش في الزمن، لكنه يسأل عن الأبد. يعمل في الأرض، لكنه يتطلع إلى السماء. يعرف أنه سيموت، لكنه يطلب معنى لا يموت. وهذه الثنائية تجعل فهمه صعباً على كل مقارنة تغلق العالم على بعد واحد.

إن القرآن لا يلغي هذا الغموض، لكنه يمنحه اتجاهًا. لا يدعي أن الإنسان بسيط، بل يكشف تركيبه. لا يعرفه بتعريف ضيق، بل يرسم له صورة كلية: مخلوق، مكرم، مبتلى، مستخلف، ناسي، متذكر، ظلم جهول، بين الطين والنفخة، بين الهبوط والصعود. وهذه الصورة لا تلغي غموض الإنسان، لكنها تمنع الغموض من أن يتحول إلى فوضى. إنها تمنحنا مفاتيح، لا قفصاً.

وهكذا يتضح أن الإنسان بقي مجهولاً لأنه أكبر من أدوات اختزاله. وكلما ظن علم أو مذهب أو فلسفة أنها أمسكت به كله، انفلت منها من جهة أخرى. فالإنسان ليس شيئاً يملك معرفياً مرة واحدة، بل كائن يُصاحب ويُقرأ ويُفهم في مساره. ومن هنا فإن الجواب عن سؤال الإنسان لا يكون بإغلاقه، بل بتعلم الإصغاء إلى تعدده وصيرورته وتناقضه.

إن بقاء الإنسان مجهولاً لا يعني استحالة معرفته، بل يعني استحالة اختزاله. نعرفه بقدر ما نجتمع بين أبعاده، ونجهله بقدر ما نعزل بعضها عن بعض. نعرفه حين نقرأ جسده وروحه، عقله ورغبته، فرديته واجتماعه، ضعفه وتكريمه، سقوطه وصعوده. ونجهله حين نأخذ جزءاً منه ونجعله الكل. ولذلك فإن المعرفة الحقيقية بالإنسان ليست معرفة تختصر، بل معرفة تتركب.

وهذا هو السبب في أن هذا الكتاب لم يبدأ من تعريف الإنسان، بل من رحلته. لأن الإنسان لا يفهم من الحدّ الأول، بل من الطريق الطويل بين الطين والنفخة، بين الخلق والاستخلاف، بين النسيان والذكر، بين الهوى والتزكية، بين الغفلة والمعنى. ومن هنا فإن مجهولية الإنسان ليست عيباً في السؤال، بل دليل على عظمة موضوعه.

إن التعريفات المغلقة تفشل في فهم الإنسان لأنها تفترض أن الإنسان يمكن أن يُحاط به كما يُحاط بالشيء. والشيء، في الغالب، يُعرّف بخصائصه الثابتة ووظيفته وحدوده، أما الإنسان فإن حدوده نفسها موضع حركة. فهو كائن له طبيعة، لكنه لا ينغلق داخل هذه الطبيعة كما تنغلق الأشياء في ماهياتها. له جسد، لكنه لا يساوي جسده. وله عقل، لكنه لا يساوي عقله. وله تاريخ، لكنه لا يساوي ماضيه. وله رغبات، لكنه قادر على أن يحاكم رغباته. وله شروط اجتماعية، لكنه قادر على أن يراجع شروطه أو يتمرّد عليها أو يعيد بناءها. ولذلك فإن كل تعريف يريد أن يحصر الإنسان في عنصر واحد ينتهي إلى إسقاط جزء واسع من حقيقته.

فالقول إن الإنسان حيوان عاقل يلتقط بعداً عظيماً، لكنه لا يفسر الإنسان كله. فالعقل شرط أساسي من شروط إنسانيته، لكنه ليس وحده مركز وجوده. فالإنسان لا يفكر فقط، بل يحب، ويخاف، ويتذكر، ويندم، ويشتاق، ويؤمن، ويظلم، ويتوب، ويبحث عن معنى، ويقف أمام الموت. وإذا كان العقل يميزه عن غيره، فإن الإنسان قد يستعمل هذا العقل في

الحكمة أو في التبرير، في العدل أو في الخداع، في العمران أو في الفساد. ولذلك فالعقل وحده لا يكشف الإنسان ما لم نرَ علاقته بالضمير والهوى والغاية.

والقول إن الإنسان كائن اقتصادي يضحي جانب الحاجة والمنفعة والعمل والتبادل، لكنه يخطئ إذا جعل الاقتصاد مركز الإنسان النهائي. فالإنسان يأكل ويلبس ويسكن ويعمل، لكنه لا يعيش بالمنفعة وحدها. قد يضحي بمنفعته من أجل قيمة، وقد يرفض ربحاً لأنه يراه ظالماً، وقد يعطي وهو محتاج، وقد يختار كرامته على مصلحته. ومن هنا فإن الإنسان أوسع من أن يُختزل في الاستهلاك والإنتاج؛ لأن فيه بعداً معيارياً يجعل السؤال ليس: ماذا ينفعني فقط؟ بل: ماذا يليق بي؟ وما العادل؟ وما الحق؟

والقول إن الإنسان كائن اجتماعي صحيح من جهة؛ لأنه لا يولد مكتملاً خارج اللغة والعلاقة والجماعة. لكنه ناقص إذا جعل المجتمع هو الحقيقة النهائية للإنسان. فالإنسان ابن مجتمعه، لكنه ليس نسخة منه بالضرورة. قد يحمل لغته وأعرافه، لكنه يستطيع أن يسألها ويحاكمها. قد يتشكل بها، لكنه قادر على أن يتجاوزها أو يصلحها. ولو كان الإنسان مجرد نتاج اجتماعي كامل لما أمكن للأنبيا والمصلحين أن يقفوا في وجه مجتمعاتهم، ولما أمكن للضمير أن يقول للجماعة: أخطأت.

والقول إن الإنسان كائن نفسي، محكوم بالدوافع والصدمات والرغبات، يكشف جانباً عميقاً من داخله، لكنه لا يكفي كذلك. لأن الإنسان لا يعيش في داخل مغلق، بل في عالم من الوعي والعقل والقيم والمسؤولية والعلاقات. وقد تفسر الصدمة شيئاً من سلوكه، لكنها لا تعفيه نهائياً من مسؤوليته. وقد تفسر الرغبة اتجاهًا في نفسه، لكنها لا تملك أن تصبح معياراً للحق. فالإنسان ليس مجرد ما يحدث في لاوعيه، بل هو أيضاً ما يفعله بوعيه حين يواجه لاوعيه.

وكذلك القول إن الإنسان كائن بيولوجي صحيح في مستوى، وخطير إذا تحول إلى تفسير كلي. فالإنسان لا ينفصل عن جسده ودماغه وغرائزه وهرموناته، لكن هذه العناصر

لا تكفي لتفسير معنى التضحية، ولا عمق التوبة، ولا ألم الضمير، ولا شوق الإنسان إلى الله، ولا قدرته على مقاومة ما تمليه عليه الغريزة حين يرى أن الحق يطلب منه ذلك. إن البيولوجيا تشرح شروط الحياة، لكنها لا تستنفد سر الحياة الإنسانية.

ومن هنا فإن المشكلة ليست في هذه التعريفات من حيث هي جزئية، بل في طموحها إلى الكلية. كل تعريف منها يصدق حين يعلن حدوده، ويخطئ حين ينكر ما عداه. فالعقل جزء من الإنسان، والاقتصاد جزء، والمجتمع جزء، والنفس جزء، والجسد جزء، والروح جزء؛ لكن الإنسان ليس مجرد مجموع ميكانيكي لهذه الأجزاء، بل وحدة حية تتفاعل فيها الأبعاد كلها. ولذلك فإن المعرفة الحقيقية بالإنسان تحتاج إلى منهج تركيبى، لا إلى اختزال.

إن الإنسان معروف من جهة ومجهول من جهة أخرى. معروف لأنه يظهر في جسده وأفعاله وتاريخه ولغته ومؤسساته. ومجهول لأنه لا ينكشف كله في أي واحد من هذه المظاهر. معروف لأنه يترك آثارًا يمكن دراستها، ومجهول لأن الأثر ليس هو السر كله. معروف لأنه يتكلم، ومجهول لأن الكلام قد يخفي كما يكشف. معروف لأنه يعيش في المجتمع، ومجهول لأن داخله لا يطابق دائمًا دوره الاجتماعي. معروف لأنه مخلوق، ومجهول لأن صيرورته مفتوحة.

وهذه المجهولية ليست نقصًا في الإنسان، بل جزء من عظمته. فلو كان الإنسان شفافًا بالكامل لما كان كائن حرة، ولو كان قابلاً للتنبؤ الكامل لما كان مسؤولاً، ولو كان مغلقًا في تعريف نهائي لما كان كائن صيرورة. إن بقاء مساحة من الغموض في الإنسان هو ما يجعل التربية ممكنة، والتوبة ممكنة، والتغير ممكنًا، والمفاجأة الأخلاقية ممكنة. فالإنسان يستطيع أن يفاجئنا بالشر بعد طول ظاهر من الصلاح، ويستطيع أن يفاجئنا بالخير بعد تاريخ طويل من الانحراف. وهذا وحده يكشف أنه ليس نظامًا مغلقًا.

إن القرآن، حين يصف الإنسان بصفات متقابلة، لا يناقض نفسه، بل يرفض تسطيح الإنسان. فهو يصفه بالكرامة، ثم يصفه بالظلم والجهل. يذكر ضعفه، ثم يذكر استخلافه. يذكر نسيانه، ثم يذكر قدرته على التذكر. يذكر طينه، ثم يذكر النفخة. يذكر هبوطه، ثم يفتح له الصعود. هذه ليست أو صافاً متفرقة، بل بنية جدلية. فالإنسان لا يُعرف من صفة واحدة، بل من الحركة بين الصفات.

وهنا يظهر أن سؤال: لماذا بقي الإنسان مجهولاً؟ ليس سؤال عجز معرفي فقط، بل سؤال منهجي. لقد بقي مجهولاً لأننا كثيراً ما حاولنا أن نعرفه بطريقة لا تناسبه. أردنا أن نضعه في تعريف ثابت، بينما هو كائن حركة. أردنا أن نرده إلى قانون واحد، بينما هو ملتقى قوانين. أردنا أن نراه من الخارج فقط، بينما لا يفهم إلا من الداخل والخارج معاً. أردنا أن نصفه بلا معيار، بينما مسؤوليته جزء من حقيقته. أردنا أن ندرسه كشيء، بينما هو ذات تسأل وتجب وتخطئ وتتب.

والإنسان لا يصبح معروفاً أكثر حين نزيل غموضه كله، بل حين نفهم نوع هذا الغموض. فهناك غموض ناشئ عن الجهل، وهذا ينبغي رفعه بالعلم. وهناك غموض ناشئ عن العمق، وهذا لا يُلغى، بل يُصاحب بالتأمل والحكمة. والإنسان ينتمي إلى هذا النوع الثاني أيضاً. كلما عرفناه أكثر، انفتح لنا فيه ما يستحق معرفة أعمق. وهذا لا يبطل العلم، بل يمنع من الغرور.

إن التعريف المغلق يريد أن يملك الإنسان، أما الفهم العميق فيريد أن يصاحبه. والفرق كبير بين أن نمتلك موضوعاً وأن نصاحب كائناً حياً. فالمصاحبة تعني الاعتراف بأن الإنسان يتغير، وأنه ليس قابلاً للاختصار في لحظة أو سلوك أو صدمة أو طبقة أو وظيفة. ولذلك فإن كل حكم نهائي على الإنسان يجب أن يكون حذراً؛ لأن الإنسان، ما دام حياً، يمكن أن يتغير. وهذه الحقيقة هي أساس الرحمة كما هي أساس المسؤولية.

ومن هنا فإن الإنسان بقي مجهولاً لأنه يجمع بين المحدودية والانفتاح. محدود لأنه مخلوق، ضعيف، يموت، ينسى، يخطئ. ومفتوح لأنه يتعلم، يتوب، يحب، يؤمن، يصعد، يغير ما بنفسه، ويركب طبقاً عن طبق. ولو نظرنا إلى محدوديته وحدها ظلمناه، ولو نظرنا إلى انفتاحه وحده خدعناه. والحق أنه كائن بينهما، ومن هذا «البين» تولد مأساة الإنسان وكرامته.

إن أعظم ما يفعله القرآن في هذا السياق أنه لا يقدم تعريفاً مدرسياً للإنسان، بل يقدم خارطة وجودية. يقول له: انظر إلى أصلك، وانظر إلى تكريمك، وانظر إلى ابتلائك، وانظر إلى أمانتك، وانظر إلى نسيانك، وانظر إلى ظلمك وجهلك، وانظر إلى الطين والنفخة، وانظر إلى الهبوط والصعود. ثم افهم نفسك من خلال هذه الحركة كلها. فالسؤال ليس: ما الإنسان كحد ثابت؟ بل: ما الإنسان في رحلته بين البداية والمصير؟

وهكذا يتبين أن الإنسان بقي مجهولاً لأن حقيقته لا تعطى دفعة واحدة. إنها تظهر عبر الزمن، والاختيار، والابتلاء، والعلاقة، والتوبة، والعمل، والموت. ولو أردنا أن نعرف الإنسان حقاً، فعلينا أن نقرأه بوصفه قصة لا معادلة، ورحلة لا صورة، وصيرورة لا تعريفاً مغلقاً. فالإنسان ليس ما هو فقط، بل ما يصير إليه، وما يستطيع أن يصير إليه، وما يُسأل عنه في طريق صيرورته.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن بقاء الإنسان مجهولاً لا يعني استحالة معرفته، بل يعني استحالة اختزاله. فالإنسان لا يجهل لأنه بعيد عن البحث، بل لأنه أوسع من كل مقارنة جزئية تريد أن تحيط به وحدها. لقد درسته البيولوجيا من جهة الجسد، والأعصاب من جهة الدماغ، والنفس من جهة الرغبة والذاكرة والجرح، والاجتماع من جهة العلاقة والبنية، والاقتصاد من جهة الحاجة والمنفعة، والفلسفة من جهة العقل والمعنى، والتصوف من جهة الباطن، والقرآن من جهة الخلق والتكريم والابتلاء والاستخلاف. وكل مقارنة رأت شيئاً حقيقياً، لكنها لم ترَ الإنسان كله.

وقد ظهر أن التعريفات المغلقة تفشل لأنها تريد أن تعامل الإنسان كما تعامل الأشياء. فالشيء يُعرّف بحدوده ووظيفته، أما الإنسان فيُفهم كذلك بصيرورته وإمكانه ومسؤوليته. إنه لا يكون ما هو عليه فقط، بل ما يمكن أن يصير إليه. ولذلك فإن تعريف الإنسان في لحظة واحدة يظلمه؛ لأنه لا يرى حركته بين الضعف والقوة، والهوى والتزكية، والنسيان والذكر، والهبوط والصعود.

كما تبين أن الإنسان معروف ومجهول في الوقت نفسه. معروف بآثاره وأفعاله وجسده ولغته وتاريخه، ومجهول لأن الأثر لا يستنفد السر، ولأن الظاهر لا يكشف كل الباطن، ولأن السلوك لا يختصر النية، ولأن اللحظة لا تختصر المسار. وهذه المجهولية ليست فراغاً معرفياً فحسب، بل علامة على عمق الإنسان وانفتاحه.

وقد كشف الفصل أن القرآن لا يزيل هذا العمق بتعريف بسيط، بل يمنحه خارطة كلية. فالإنسان مخلوق ومكرم، ضعيف ومسؤول، مبتلى ومستخلف، ناسي ومتذكر، ظلم جهول، بين الطين والنفخة، بين الهبوط والصعود. وهذه ليست أو صافاً متنافرة، بل ملامح كائن جدلي لا يفهم إلا من خلال الحركة بينها.

ومن هنا فإن الجواب عن سؤال: لماذا بقي الإنسان مجهولاً؟ هو أن الإنسان بقي مجهولاً لأننا كثيراً ما حاولنا أن نعرفه بغير المنهج المناسب له. أردناه شيئاً، وهو ذات. أردناه ثابتاً، وهو صيرورة. أردناه بُعداً واحداً، وهو تركيب. أردناه معلوماً بلا غموض، وهو كائن يحمل في داخله سر الحرية والتوبة والضمير والمعنى.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن معرفة الإنسان لا تكون بامتلاكه في تعريف مغلق، بل بمصاحبته في رحلته. فالإنسان قصة لا معادلة، وطريق لا صورة جامدة، وسؤال لا ينتهي بإجابة نهائية

الفصل الثاني

الإنسان كائن السؤال

إذا كان الإنسان قد بقي مجهولاً لأنه أوسع من كل تعريف مغلق، فإن أحد أسرار هذه المجهولية أنه كائن السؤال. فالحيوان يعيش غالباً داخل مباشرة الحاجة، والآلة تعمل داخل حدود البرنامج، والشيء يستقر في وظيفته، أما الإنسان فإنه لا يكتفي بأن يعيش، بل يسأل عن معنى عيشه. لا يكتفي بأن يرى العالم، بل يسأل: ما العالم؟ ولا يكتفي بأن يوجد، بل يسأل: لماذا أنا موجود؟ ولا يكتفي بأن يموت غيره أمامه، بل يسأل عن الموت والمصير والخلود والعدل والمعنى. ومن هنا فإن السؤال ليس إضافة ثقافية إلى الإنسان، بل علامة بنيوية في وجوده.

إن الطفل يبدأ إنسانيته الواعية بالسؤال. يسأل عن الاسم، والسبب، والغاية، والحدود. وما يبدو للكبار أحياناً إلحاحاً طفولياً هو في حقيقته أول تمرين على الوعي. فالإنسان حين يسأل يعلن أنه لا يعيش داخل العالم كما تعيش الأشياء فيه، بل يقف منه موقفاً، ويريد أن يفهمه، وأن يربط أجزائه بمعنى. والسؤال بهذا المعنى هو بداية خروج الإنسان من المباشرة الغريزية إلى أفق الفهم.

لكن السؤال لا يبقى طفولياً. إنه يكبر مع الإنسان، ويتغير موضوعه. يبدأ بالسؤال عن الأشياء، ثم عن الناس، ثم عن النفس، ثم عن الله، ثم عن المصير. يسأل: ماذا هذا؟ ثم: لماذا يحدث هذا؟ ثم: من أنا؟ ثم: ماذا ينبغي أن أفعل؟ ثم: إلى أين أمضي؟ وكل انتقال من سؤال إلى سؤال هو ركوب طبق من طبقات الوعي. فالإنسان لا يصير أعمق بمجرد كثرة المعلومات، بل بنوعية الأسئلة التي يصبح قادراً على حملها.

ومن هنا فإن قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يمكن أن يُقرأ في مجال السؤال أيضاً. فالإنسان يركب طبقات من السؤال: من السؤال الحسي إلى السؤال العقلي، ومن السؤال

النفعي إلى السؤال الأخلاقي، ومن السؤال الفردي إلى السؤال الحضاري، ومن السؤال عن الوسائل إلى السؤال عن الغايات. فإذا بقي الإنسان محصوراً في سؤال: ماذا أملك؟ أو ماذا أربح؟ أو كيف أنتصر؟ فقد بقي في طبقة محدودة. أما حين يسأل: ما الحق؟ وما العدل؟ وما معنى الحياة؟ وما الذي يليق بالإنسان؟ فإنه يدخل طبقة أعلى من الوعي.

والسؤال الحقيقي يزعج لأنه يفتح المألوف على المراجعة. لذلك تخاف منه النفوس الكسولة، وتخاف منه السلطات المغلقة، وتخاف منه الجماعات التي بنت هويتها على أجوبة لا تقبل الفحص. فالسؤال ليس حركة معرفية فقط، بل فعل حرية. من يسأل لا يقبل أن يعيش داخل جواب موروث بلا وعي، ولا داخل عادة بلا معنى، ولا داخل سلطة بلا محاسبة. ولهذا كان السؤال بداية التغيير في النفس والمجتمع والتاريخ.

لكن ليس كل سؤال يحرر. فهناك سؤال يبحث عن الحقيقة، وهناك سؤال يهرب منها. هناك سؤال المتعلم، وسؤال المتلاعب. هناك سؤال يفتح القلب على الهداية، وسؤال يريد أن يحول الشك إلى إقامة دائمة. ولذلك فإن قيمة السؤال لا تكون في صورته فقط، بل في قصده واتجاهه. فالسؤال الصادق طلب، والسؤال المتكبر مراوغة. والسؤال المتواضع باب علم، والسؤال المتعالي قد يكون باب إنكار.

وفي القرآن نجد أن السؤال حاضر في قلب التجربة الإنسانية. يسأل الإنسان عن الروح، وعن الساعة، وعن الأهلّة، وعن الأنفال، وعن اليتامى، وعن الخمر والميسر، وعن المحيض، وعن الإنفاق. وهذا الحضور يكشف أن الدين لا يلغي السؤال، بل يهذبه ويوجهه. فالوحي لا يريد إنساناً ميت العقل، ولا قلباً يخاف من الفهم، بل يريد سؤالاً يدخل في أفق الهداية لا في فوضى التعنت. ومن هنا فإن السؤال في القرآن ليس ضد الإيمان، بل قد يكون طريقاً إليه إذا صح قصده.

إن أخطر ما يصيب الإنسان أن يفقد القدرة على السؤال. لا لأنه صار عالمًا بكل شيء، بل لأنه اعتاد. فالعادة تقتل السؤال، والخوف يقتله، والترف يقتله، واليقين الزائف يقتله،

والانشغال الدائم يقتله. وحين لا يعود الإنسان يسأل، تبدأ روحه في الجمود. قد يستمر في العمل والكلام والإنتاج، لكنه يفقد حركة الداخل. فالسؤال هو النفس العميق للوعي؛ فإذا انقطع، صار الإنسان قابلاً لأن يعيش داخل أجوبة غيره دون أن يعرف هل هي حقاً أجوبته. ومن هنا فإن قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾ يبدأ أحياناً بسؤال. لا يتغير ما بالنفس حتى تسأل نفسها: لماذا أخاف؟ لماذا أبرد؟ لماذا أظلم؟ لماذا أقبل ما لا يليق؟ لماذا أعيش بلا معنى؟ ولا يتغير المجتمع حتى يسأل: لماذا اعتدنا الفساد؟ لماذا نسمي القهر استقراراً؟ لماذا نعجز عن العدل؟ لماذا تحولت مؤسساتنا إلى أشكال بلا روح؟ فالسؤال هو بداية خلخلة الداخل الجامد.

إن الإنسان كائن السؤال لأنه كائن لا يطابق ذاته تماماً. لو كان مكتملاً لما سأل، ولو كان مغلقاً لما سأل، ولو كان بلا أفق لما سأل. السؤال دليل نقصه، لكنه أيضاً دليل كرامته. فهو يسأل لأنه لا يعرف، لكنه يسأل أيضاً لأنه قادر على المعرفة. يسأل لأنه محدود، لكنه يتجه بسؤاله إلى ما يتجاوز حدوده. ومن هنا فإن السؤال يجمع الضعف والرفعة معاً، كما يجمع الطين والنفخة. فالطين يجعله محتاجاً إلى الجواب، والنفخة تجعله قادراً على طلبه. والسؤال الأخلاقي هو أعمق أسئلة الإنسان. فليس الإنسان إنساناً لأنه يسأل فقط: كيف أفعل؟ بل لأنه يسأل: هل ينبغي أن أفعل؟ وهذا السؤال هو الذي يميز الفعل الإنساني عن الحركة الآلية. التقنية تسأل: هل يمكن؟ أما الإنسان الراشد يسأل: هل يجوز؟ هل يليق؟ هل يحقق العدل؟ هل يحفظ الكرامة؟ ومن هنا فإن السؤال الأخلاقي هو الحارس الذي يمنع القدرة من أن تتحول إلى طغيان.

وهذا ما يجعل عصر التقنية والذكاء الاصطناعي محتاجاً إلى الإنسان كائن السؤال أكثر من أي وقت مضى. فكلما ازدادت قدرة الأدوات على الإجابة، ازدادت حاجة الإنسان إلى الأسئلة الصحيحة. قد تجيب الآلة بسرعة، لكنها لا تحدد وحدها ما السؤال الذي

ينبغي أن نسأله. قد تقترح الوسائل، لكنها لا تمنح الغاية. ومن هنا فإن مستقبل الإنسان لا يتوقف فقط على جودة الأجوبة، بل على عمق الأسئلة التي سيظل قادرًا على طرحها.

إن الإنسان يفقد نفسه حين يفقد أسئلته الكبرى. حين لا يسأل عن الغاية، ويكتفي بالوسيلة. حين لا يسأل عن الحق، ويكتفي بالمنفعة. حين لا يسأل عن المصير، ويكتفي باللحظة. وحين لا يسأل عن الله، يضيع مركز الأسئلة كلها. ولذلك فإن استعادة الإنسان لنفسه تبدأ غالبًا من عودة السؤال؛ سؤال يوقظه من الغفلة، لا سؤال يضاعف تيهه.

وهكذا يتبين أن الإنسان كائن السؤال لأنه كائن صيرورة. السؤال هو الذي يخرج من طبق إلى طبق، ومن عادة إلى وعي، ومن تقليد إلى اختيار، ومن غفلة إلى ذكر. وكلما ارتقى سؤاله ارتقى وعيه. وإذا كان الإنسان لا يتوقف عن أن يصير، فإنه لا يتوقف عن أن يسأل. فالسؤال ليس ضعفًا في الإنسان، بل أحد أعمق وجوه عظمته.

إذا كان السؤال أحد العلامات الكبرى على إنسانية الإنسان، فإن العلاقة بين السؤال والإيمان تمثل واحدة من أكثر العلاقات تعرُّضًا لسوء الفهم في التاريخ الفكري. فقد تصور بعض الناس أن الإيمان يبدأ حيث ينتهي السؤال، وأن اليقين لا يتحقق إلا بإسكات العقل، وأن الطمأنينة لا تأتي إلا بإغلاق أبواب الحيرة. غير أن التأمل العميق في التجربة الإنسانية، وفي الرواية القرآنية نفسها، يكشف أن القضية أكثر تعقيدًا وأعمق بكثير.

فالإيمان الحي لا يولد من غياب السؤال، بل كثيرًا ما يولد من المرور عبر السؤال. واليقين الراسخ لا يكون دائمًا نقيض الحيرة، بل قد يكون الثمرة التي تنضج بعد رحلة طويلة من البحث والتأمل والمراجعة. ولذلك فإن السؤال ليس عدو الإيمان بالضرورة، بل قد يكون أحد طرقه الكبرى إذا كان سؤالًا صادقًا يبحث عن الحقيقة لا عن التهرب منها.

ولعل من أكثر المشاهد دلالة في القرآن أن إبراهيم عليه السلام، وهو أحد أعظم رموز الإيمان، لم يُقدَّم بوصفه إنسانًا لم يسأل، بل بوصفه إنسانًا سأل حتى بلغ اليقين. لقد نظر في

الكوكب، ثم في القمر، ثم في الشمس، لا لأنه كان عابداً لها، بل لأنه كان يمارس رحلة الوعي في مواجهة العالم. ثم جاء سؤاله الأشهر: ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾. ولم يكن السؤال نابغاً من إنكار، بل دليل قوله: ﴿بلئى ولكن ليطمئن قلبي﴾. وهنا تظهر حقيقة بالغة العمق: فهناك فرق بين الإيمان بوجود الحقيقة، وبين طلب الطمأنينة فيها.

إن الإنسان لا يطلب المعرفة فقط، بل يطلب الطمأنينة أيضاً. وقد يعرف الشيء بعقله قبل أن يستقر في قلبه. ومن هنا فإن السؤال ليس دائماً دليل نقص في الإيمان، بل قد يكون تعبيراً عن رغبة الإيمان في أن يتجذر أكثر. ولهذا لم يوبخ القرآن إبراهيم على سؤاله، بل حول السؤال إلى تجربة تعليمية تكشف له ما طلبه.

ومن هنا يجب التمييز بين نوعين من الشك. هناك شك البحث، وهناك شك الرفض. شك البحث يريد أن يصل، أما شك الرفض فيريد أن لا يصل. الأول قلق صادق، والثاني مراوغة مقنعة. الأول يسأل لأنه يحب الحقيقة أكثر من نفسه، والثاني يسأل لأنه يحب نفسه أكثر من الحقيقة. ولذلك فإن قيمة السؤال لا تحددها صورته الخارجية، بل اتجاه القلب الذي يحمله.

إن الحرية ترتبط بالسؤال ارتباطاً عميقاً. فالإنسان لا يكون حراً لأنه يستطيع أن يتحرك فقط، بل لأنه يستطيع أن يراجع. والحيوان قد يتحرك، لكنه لا يحاكم مبادئه. أما الإنسان فيستطيع أن يقف أمام ما ورثه، وما تعودته، وما قيل له، وما يؤمن به، ثم يسأل: هل هذا حق؟ ومن هنا فإن السؤال هو أحد أركان الحرية الداخلية. إنه القدرة على عدم الذوبان الكامل في المألوف.

ولهذا تخاف الأنظمة المغلقة من السؤال. فالسؤال يكشف المسكوت عنه، ويفتح البدائل، ويمنع تحويل السلطة إلى مطلق. وكل سلطة تريد أن تكون نهائية تحاول أن تجعل السؤال جريمة. لكن التاريخ يكشف أن المجتمعات التي تموت فيها الأسئلة تموت فيها القدرة على التجدد أيضاً. فالحياة الفكرية ليست كثرة الأجوبة، بل حيوية الأسئلة.

غير أن السؤال وحده لا يكفي. فكما أن هناك استبدالاً للأجوبة، هناك فوضى للأسئلة. وقد يقع الإنسان في عبودية الشك كما يقع غيره في عبودية اليقين الزائف. وهناك أناس لا يسألون ليعرفوا، بل يسألون ليبقوا في السؤال نفسه. يتحول السؤال عندهم من جسر إلى بيت، ومن طريق إلى إقامة دائمة. وهنا يفقد السؤال وظيفته الأصلية؛ لأنه لم يعد يبحث عن الحقيقة، بل صار يهرب من الالتزام بها.

ومن هنا فإن السؤال الصحيح ليس الذي يقدر نفسه، بل الذي يقبل أن يقوده إلى نتيجة إذا ظهرت له الحجة. فالسؤال الحقيقي متواضع أمام الحقيقة. أما السؤال المتكبر فيحب ذاته أكثر مما يحب الجواب. ولذلك فإن المعرفة الإنسانية تتقدم حين يتوازن السؤال والجواب، لا حين يبتلع أحدهما الآخر.

إن العلاقة بين السؤال والمعرفة علاقة وجودية قبل أن تكون منهجية. فالمعرفة لا تبدأ بالمعلومة، بل بالدهشة. وكل علم عظيم بدأ بسؤال بسيط بدا غريباً في زمنه. لماذا تسقط الأشياء؟ لماذا يمرض الإنسان؟ لماذا تختلف الأمم؟ لماذا تقوم الحضارات وتنهار؟ لماذا يوجد الشر؟ لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ إن السؤال هو الشرارة الأولى التي تحرك العقل نحو الاكتشاف.

لكن الإنسان لا يسأل عن العالم فقط، بل يسأل عن نفسه. وربما كان هذا هو السؤال الأصعب. لأن معرفة العالم الخارجي أسهل من معرفة الداخل. يستطيع الإنسان أن يكتشف قوانين الطبيعة، لكنه قد يعجز عن تفسير خوف واحد في نفسه. يستطيع أن يحلل التاريخ، لكنه لا يفهم دائماً سبب تعلقه بما يتعلق به. ومن هنا فإن أعظم الأسئلة ليست بالضرورة تلك التي تتجه إلى الكون، بل تلك التي تعود إلى الذات.

وهذا ما يجعل السؤال القرآني مختلفاً في كثير من الأحيان. فالقرآن لا يكتفي بأن يسأل الإنسان عن الظواهر، بل يعيده إلى نفسه: أفلا تعقلون؟ أفلا تتفكرون؟ أفلا يتدبرون؟.

وكان السؤال الحقيقي لا ينتهي عند معرفة الشيء، بل عند تحول المعرفة إلى وعي. فكم من إنسان يعرف كثيراً ولا يتفكر، وكم من إنسان يرى الآيات كلها لكنه لا يبصر معناها.

وهنا يظهر قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ في صورته المعرفية. فالتغيير يبدأ حين يجزؤ الإنسان على أن يسأل نفسه الأسئلة التي كان يهرب منها. لماذا أفعل ما أفعل؟ لماذا أخاف؟ لماذا أغضب؟ لماذا أبرر؟ لماذا أتمسك بما أتمسك به؟ هذه الأسئلة ليست ترفاً فلسفياً، بل مفاتيح التغيير. لأن النفس لا تتغير ما لم تُكشف لنفسها.

أما قانون ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ فيظهر في تطور الأسئلة نفسها. فهناك أسئلة الطفولة، وأسئلة الشباب، وأسئلة القوة، وأسئلة الهزيمة، وأسئلة الشيخوخة، وأسئلة المرض، وأسئلة الموت. والإنسان يرتقي بقدر ما ترتقي أسئلته. فالسؤال الذي كان يكفيه في مرحلة قد لا يعود يكفيه في مرحلة أخرى. ولهذا فإن الحياة ليست فقط انتقالاً في العمر، بل انتقال في نوع الأسئلة التي نستطيع أن نحملها.

إن أخطر ما يمكن أن يحدث للإنسان ليس أن لا يجد جواباً لكل أسئلته، بل أن يتوقف عن السؤال. لأن توقف السؤال يعني غالباً توقف النمو. أما السؤال الحي فيبقى الإنسان في حالة يقظة. يجعله قابلاً للتعلم، وقابلاً للمراجعة، وقابلاً للتوبة، وقابلاً للتجدد. ومن هنا فإن السؤال ليس نقيض الطمأنينة، بل قد يكون طريقها. فالطمأنينة الحقيقية ليست موت السؤال، بل بلوغ مستوى من اليقين يسمح للإنسان أن يسأل دون خوف، وأن يؤمن دون جمود.

وهكذا يتبين أن السؤال هو أحد أعظم تجليات النفخة في الإنسان. فالجسد يطلب البقاء، أما النفخة فتطلب المعنى. والجسد يطلب الحاجة، أما النفخة فتطلب الحقيقة. والجسد يكتفي بالموجود، أما النفخة فتسأل عما وراء الموجود. ولذلك فإن الإنسان سيبقى كائن السؤال ما دام إنساناً. لأنه ما دام يحمل تلك النفخة، سيظل يطرق أبواب المعنى، ويسأل عن الغاية، ويبحث عن موضعه بين البداية والمصير.

في نهاية هذا الفصل يتضح أن السؤال ليس طارئاً في حياة الإنسان، ولا مجرد أداة معرفية يستعملها حين يجهل، بل هو علامة مركزية على إنسانيته. فالإنسان لا يعيش العالم فقط، بل يسأل عنه. ولا يكتفي بأن يوجد، بل يسأل عن معنى وجوده. ولا يكتفي بأن يفعل، بل يسأل: هل ينبغي أن أفعل؟ ومن هنا فإن السؤال هو أحد الأبواب التي يخرج بها الإنسان من المباشرة الغريزية إلى أفق الوعي والمعنى والمسؤولية.

وقد تبين أن السؤال يكبر مع الإنسان كما تكبر صيرورته. يبدأ بالسؤال عن الأشياء، ثم ينتقل إلى السؤال عن الأسباب، ثم إلى السؤال عن النفس، ثم إلى السؤال عن الله والمصير والغاية. وبهذا يكون السؤال نفسه خاضعاً لقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾؛ فكلما ارتقى الإنسان ارتقت أسئلته، وكلما ضاق وعيه ضاقت أسئلته وانحصرت في المنفعة القريبة واللحظة العاجلة.

كما ظهر أن السؤال ليس ضد الإيمان إذا كان صادقاً، بل قد يكون طريقاً إلى إيمان أعمق. فسؤال إبراهيم عليه السلام لم يكن خروجاً من الإيمان، بل طلباً لاطمئنان القلب. ومن هنا فإن الفرق ليس بين من يسأل ومن لا يسأل، بل بين سؤال يبحث عن الحقيقة وسؤال يهرب منها؛ بين شك يريد الوصول وشك يريد الإقامة في الحيرة؛ بين عقل متواضع أمام الحق وعقل يستعمل السؤال قناعاً للاستكبار.

وقد كشف الفصل أن السؤال شرط من شروط الحرية. فالإنسان لا يكون حراً حين يتحرك فقط، بل حين يستطيع أن يراجع ما ورثه واعتاده وخاف منه وسكت عنه. ولذلك تخاف السلطات المغلقة والجماعات الجامدة من السؤال، لأنه يفتح المألوف على المحاسبة، ويمنع تحول العادة إلى قدر، والسلطة إلى مطلق، والجواب القديم إلى قيد أبدي.

وفي الوقت نفسه، فإن السؤال يحتاج إلى غاية وميزان. فالسؤال إذا انفصل عن طلب الحقيقة تحول إلى فوضى، وإذا رفض كل جواب صار عبودية جديدة للشك. ولذلك فإن

السؤال الحي هو السؤال الذي يسير نحو معنى، لا السؤال الذي يتلذذ بالتيه. والطمأنينة ليست موت السؤال، بل وصول السؤال إلى يقين حي لا يخاف المراجعة ولا يتحول إلى جمود.

وقد عمل قانون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ في هذا الفصل بوصفه قانوناً معرفياً ووجودياً. فالإنسان لا يتغير حتى يسأل نفسه عما يخافه ويهرره ويعبده ويهرب منه. والمجتمع لا يتغير حتى يسأل عن عاداته ومؤسساته ولغته ومصادر خوفه. فالسؤال الصادق بداية التغيير، لأنه يكشف ما كان مستتراً تحت العادة والتبرير.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان كائن السؤال لأنه كائن صيرورة. يسأل لأنه ناقص، لكنه يسأل لأنه مكرم. يسأل لأنه محدود، لكنه بسؤاله يتجاوز حدود اللحظة. يسأل لأنه لا يملك الحقيقة كاملة، لكنه قادر على طلبها. ومن هنا فإن السؤال ليس ضعفاً في الإنسان، بل أحد أعظم وجوه عظمته.

ومن هذا المعنى نتقل إلى الفصل الثالث: الإنسان مشروع غير مكتمل، حيث سيظهر أن السؤال لا يبقى حركة معرفية فقط، بل يتحول إلى مشروع وجودي: فالإنسان لا يولد مكتملاً، ولا يُعطى صورته النهائية جاهزة، بل يصيرها عبر الحرية والتركيب والابتلاء والعمل.

الفصل الثالث

الإنسان مشروع غير مكتمل

إذا كان الإنسان كائن السؤال، فإن ذلك يعني أنه ليس كائنًا مكتملاً منذ البداية. فالسؤال لا يولد في كائن أغلق معناه، ولا في ذات انتهت إلى صورتها النهائية، بل يولد في كائن يشعر، بوعي أو بغير وعي، أن بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكونه مسافة. وهذه المسافة هي المجال الحقيقي للصيرورة. فالإنسان لا يُعطى ذاته كاملة، بل يُعطى إمكانها. لا يولد حكيماً، بل قابلاً للحكمة؛ ولا يولد عادلاً، بل قابلاً للعدل؛ ولا يولد مطمئناً، بل قابلاً للطمأنينة؛ ولا يولد فاسداً فساداً نهائياً، بل قابلاً للانحدار كما هو قابل للصعود.

ومن هنا فإن الإنسان مشروع غير مكتمل. وهذه العبارة لا تعني أنه ناقص نقصاً مهيئاً، بل تعني أن كرامته نفسها قائمة على قابليته للتحقق. فالشيء المكتمل لا يصير، أما الإنسان فيصير. والآلة التي تؤدي وظيفة محددة لا تسأل عن مصيرها، أما الإنسان فيحمل في داخله إمكانيات لا تتحقق إلا بالفعل والاختيار والمجاهدة والزمن. إنه لا يعيش فقط لكي يبقى، بل لكي ينجز صورة ما من ذاته. ولذلك فإن حياته ليست امتداداً بيولوجياً فحسب، بل محاولة مستمرة للإجابة عن سؤال: أي إنسان سأكون؟

إن القرآن يكشف هذا المعنى حين يجعل الإنسان موضوعاً للتزكية والتدسية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. فلو كان الإنسان مكتملاً لما احتاج إلى تزكية، ولو كان مغلقاً في الشر لما كان للفلاح معنى. إن النفس تُعطى قابلية، ثم يدخل الإنسان في مسؤولية صياغتها. وهذا لا يعني أن الإنسان يخلق نفسه من العدم، فالله خالقه وواهبه الوجود والقدرة والهداية، لكنه يعني أن الإنسان مسؤول عن اتجاه ما أُعطى: هل يزكّيه أم يدسيه؟ هل يرفعه أم يدفنه؟ هل يحوله إلى عدل أو إلى ظلم؟

وهنا يتجلى قانون ﴿لتركين طبقاً عن طبق﴾ بوصفه قانون المشروع الإنساني غير المكتمل. فالإنسان لا ينتقل بين أطوار العمر فقط، بل بين أطوار التحقق. قد يولد ضعيفاً، ثم يصير قادراً، ثم يصير مسؤولاً، ثم يصير حكيماً أو طاغياً، شاكراً أو جاحداً، ذاكراً أو غافلاً. كل طبق يفتحه على امتحان جديد، وكل امتحان يكشف هل سيضيف إلى مشروع ذاته طبقة من النضج أم طبقة من الانحدار. فعدم الاكتمال ليس فراغاً، بل قابلية للامتلاء بالحق أو بالباطل.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن عدم اكتمال الإنسان ليس قدرًا سلبياً، بل دعوة إلى الفعل. فالإنسان لا يظل كما هو إلا إذا رضي أن يبقى في طبقته. وحين يغير ما بنفسه، يبدأ مشروعه في التحول. يغير الخوف إلى شجاعة، والهوى إلى تركية، والأنانية إلى رحمة، والجهل إلى علم، والغفلة إلى ذكر. وهكذا لا يكون التغيير إضافة خارجية، بل انتقالاً في بنية الإنسان نفسها.

إن الإنسان غير المكتمل يعيش دائماً بين صورتين: صورته الواقعة وصورته الممكنة. صورته الواقعة هي ما تحقق فيه بالفعل من عادات وميول وقرارات وأخطاء وفضائل. أما صورته الممكنة فهي ما يستطيع أن يصيره لو استجاب للحق، وزكى نفسه، وحمل أمانته، وركب طبقاً أعلى من الوعي. وما يجعل الإنسان إنساناً هو أنه لا يطابق صورته الواقعة تماماً؛ ففيه دائماً فائض إمكان، أو فائض خطر. يستطيع أن يكون أفضل مما هو، ويستطيع أن يكون أسوأ مما هو. هذه المسافة هي سر الحرية والابتلاء معاً.

ومن هنا فإن أخطر ما يصيب الإنسان أن يختزل نفسه في حالته الراهنة. من قال: أنا هكذا ولن أتغير، فقد أغلق باب الصيرورة. ومن قال: لقد سقطت فلا رجوع، فقد جعل الخطأ قدراً. ومن قال: بلغت فلا حاجة إلى مراجعة، فقد جعل التمكين غروراً. فالإنسان، ما دام حياً، لم تنته قصته. وهذه الحقيقة تمنع اليأس كما تمنع الكبر. فلا السقوط نهائي إذا بقيت التوبة، ولا الصعود مضمون إذا غابت اليقظة.

إن عدم اكتمال الإنسان يفسر حاجته إلى التربية. فالتربية ليست تزويدًا بالمعلومات فقط، بل رعاية لمشروع غير مكتمل. إنها مساعدة الإنسان على أن يصير أقدر على قيادة نفسه، وأقدر على التمييز، وأقدر على حمل المسؤولية. ومن هنا فإن التعليم الذي يملأ الذاكرة ولا يبني الإنسان يخطئ في فهم وظيفته. لأن الإنسان لا يحتاج إلى معرفة أكثر فقط، بل إلى معنى يوجه المعرفة، وخلق يضبطها، وضمير يحرسها.

كما يفسر عدم اكتماله حاجته إلى الوحي. فالإنسان لا يملك من داخله وحده كل ما يكفيه ليعرف الغاية والمصير والميزان النهائي. قد يعرف بعض الخير بعقله وفطرته، لكنه يتنازع، وينسى، ويبرر، ويخضع للهوى. ومن هنا يأتي الوحي لا ليلغي الإنسان، بل ليهديه في مشروع اكتماله. إنه لا يسلبه السؤال، بل يضع السؤال في أفق الهداية. ولا يسلبه الحرية، بل يمنح الحرية معناها ومسؤوليتها.

والإنسان غير المكتمل يحتاج كذلك إلى المجتمع. فهو لا يكتمل في عزلة مطلقة، لأن كثيرًا من فضائله لا تظهر إلا في العلاقة: الرحمة، والعدل، والصبر، والوفاء، والعفو، والإيثار. ولذلك فإن المجتمع ليس مجرد إطار خارجي، بل مجال تحقق للإنسان. غير أن المجتمع قد يساعده الإنسان على الاكتمال أو يعوقه. فمجتمع العدل يفتح إمكانياته، ومجتمع القهر يخنقها. ومجتمع السؤال ينميها، ومجتمع الخوف يقزمه. ومن هنا فإن مشروع الإنسان غير المكتمل ليس فرديًا فقط، بل اجتماعي وحضاري أيضًا.

إن الإنسان غير المكتمل هو وحده القابل للندم. والندم دليل أن داخله معيارًا أعلى من فعله. فلو كان الإنسان مطابقًا لما يفعل تمامًا، لما ندم. لكنه يندم لأنه يشعر أن فعله لم يكن هو صورته الممكنة. وهذا الألم هو من علامات كرامته. فالندم ليس عارًا دائمًا، بل قد يكون شهادة على أن الإنسان لا يزال يسمع صوتًا داخليًا يدعوه إلى ما هو أعلى. والإنسان الذي لا يندم أبدًا ليس مكتملاً، بل ربما فقد إحدى علامات حياته الأخلاقية.

والإنسان غير المكتمل هو وحده القابل للتوبة. فالتوبة تعني أن الإنسان يستطيع أن يعيد فتح مستقبله بعد أن أفسد جزءاً من ماضيه. إنها إعلان أن مشروع الإنسان لا يغلقه الخطأ إذا قابله صدق الرجوع. ومن هنا فإن التوبة ليست هامشاً في الدين، بل هي من أعماق أسرار فهم الإنسان. لأنها تكشف أن الإنسان لا يساوي لحظته السيئة، ولا يساوي سقوطه، ولا يساوي ضعفه. إنه يستطيع أن يركب طبقاً آخر إذا غيّر ما بنفسه.

لكن عدم الاكتمال قد يتحول إلى قلق إذا لم يجد الإنسان أفقاً. فهو يشعر أنه ليس مكتملاً، لكنه لا يعرف نحو ماذا يصير. وهنا ينشأ الفراغ الوجودي. إنسان يريد أن يتغير، لكنه لا يعرف معيار التغير. يريد أن ينجح، لكنه لا يعرف معنى النجاح. يريد أن يكون ذاته، لكنه لا يعرف ما الذات. ولذلك فإن المشروع الإنساني يحتاج إلى غاية. ومن دون الغاية يتحول عدم الاكتمال إلى تيه دائم، ويصبح الإنسان في حركة بلا اتجاه.

ومن هنا فإن القرآن لا يترك الإنسان في فراغ الإمكان، بل يوجهه نحو الفلاح. والفلاح ليس مجرد نجاح دنيوي، ولا مجرد خلاص فردي، بل تحقيق الإنسان بما يليق به: تزكية، وذكر، وعدل، وعبودية، واستخلاف، ورحمة، وصعود. فالإنسان لا يكتمل بأن يملك أكثر، بل بأن يصير أصدق. ولا يكتمل بأن يسيطر أكثر، بل بأن يعدل أكثر. ولا يكتمل بأن يظهر أكثر، بل بأن يحضر أمام الله ونفسه والعالم حضوراً أصفى.

وهكذا يتضح أن الإنسان مشروع غير مكتمل لأنه كائن صيرورة. لكنه ليس مشروعاً عشوائياً، ولا إمكاناً بلا معيار. إنه مشروع مخلوق لله، مفتوح على الهداية، ممتحن بالحرية، مطالب بالتزكية، مسؤول عن أمانته. وكلما ظن الإنسان أنه اكتمل، بدأ خطر سقوطه. وكلما اعترف بأنه في الطريق، بقي قابلاً للنمو. فالاكتمال الإنساني، في الدنيا، ليس نهاية الحركة، بل استقامة الاتجاه.

إن عدم اكتمال الإنسان هو الأساس العميق لحريته ومسؤوليته. فلو كان الإنسان مكتملاً منذ البداية، لما احتاج إلى اختيار، ولو كان مغلقاً في طبعه إغلافاً تاماً، لما كان

مسؤولاً عن صيرورته. إن الحرية لا تظهر إلا في كائن لم تُحسم صورته النهائية بعد، وفي وجود يستطيع أن يتجه، وأن يراجع، وأن يغير، وأن يصعد أو يهبط. ومن هنا فإن الإنسان لا يكون حرًا لأنه بلا حدود، بل لأنه يتحرك داخل حدوده بقدرة على المعنى والاختيار.

فالحرية ليست خروجًا من الخلق، ولا تمرّدًا على المحدودية، ولا إنكارًا للطين، بل هي قدرة الإنسان على أن يتعامل مع طينه ونفخته وابتلائه وأمانته بطريقة مسؤولة. الإنسان لا يختار أن يكون مخلوقًا، ولا يختار بداياته كلها، ولا يختار موته، ولا يختار كثيرًا مما يقع عليه، لكنه يختار معنى جوابه. وهذا هو المجال الحقيقي للحرية: ليس أن يملك الإنسان كل الشروط، بل أن لا يسمح للشروط أن تلغي مسؤوليته كلها.

ومن هنا فإن الحرية في الإنسان غير المكتمل ليست امتيازًا مريحًا، بل عبء جليل. لأنها تعني أن الإنسان لا يستطيع أن يتخفى دائمًا وراء طبعه أو بيئته أو ماضيه أو جراحه. نعم، كل هذه العوامل تؤثر فيه، وقد تثقل طريقه، وقد تجرحه، وقد تحد من إمكاناته، لكنها لا تلغي تمامًا سؤاله الأخلاقي: ماذا أفعل بما أُعطيت؟ وماذا أفعل بما حُرمت؟ وماذا أفعل بما حدث لي؟ وكيف أصير من داخل هذه الشروط لا خارجها فقط؟

إن الإنسان غير المكتمل يعيش خطرين متقابلين: خطر اليأس من اكتماله، وخطر توهم اكتماله. اليأس يقول له: لن تتغير، وما أنت عليه هو قدرك النهائي. وهذا يقتل الصيرورة من أسفل. أما توهم الاكتمال فيقول له: بلغت، ولم تعد بحاجة إلى مراجعة أو توبة أو تعلم. وهذا يقتل الصيرورة من أعلى. والقرآن يفتح طريقًا بينهما: طريق الرجاء واليقظة. فلا يأس لأن باب التوبة مفتوح، ولا غرور لأن خطر السقوط قائم.

وهذا المعنى يضيء علاقة الإنسان بالحدود. فالحدود ليست نفيًا للإنسان، بل شرط إنسانيته. محدودية العلم تدعوه إلى التعلم، ومحدودية العمر تدعوه إلى حسن الاختيار، ومحدودية القوة تدعوه إلى التواضع، ومحدودية الجسد تدعوه إلى الرحمة، ومحدودية

السيطرة تدعوه إلى التوكل. فإذا فهم الإنسان حدوده بهذه الطريقة، لم تعد جذراناً تخنقه، بل معالم تهديه. أما إذا تمرد على كل حد، فإنه لا يصير حرّاً، بل يصير تائهاً أو طاغياً.

إن الإنسان المعاصر كثيراً ما أخطأ حين ظن أن اكتماله يكون بإزالة كل حد. أراد أن يتغلب على الطبيعة، ثم على المجتمع، ثم على الجسد، ثم على الزمن، ثم ربما على الموت نفسه. وهذه الرغبة تكشف شيئاً عميقاً في الإنسان: أنه لا يرضى بسهولة بمحدوديته. لكن القرآن لا يعالج هذه الرغبة بتحقيرها، بل بتهذيبها. فالإنسان مخلوق محدود، لكنه مفتوح على الله والمعنى والعمل الصالح. ليس مطلوباً منه أن يكون إلهاً، بل أن يكون عبداً مكرماً. وليس كماله في إلغاء حدوده، بل في أن يجعل حدوده طريقاً إلى الحكمة.

ومن هنا فإن المشروع غير المكتمل لا يعني أن الإنسان ناقص بصورة عبثية، بل يعني أنه مدعو. مدعو إلى العلم، لا لأنه لا يعرف فقط، بل لأن الجهل قابل للتحويل. مدعو إلى العدل، لا لأنه ظالم فقط، بل لأن الظلم قابل للمقاومة. مدعو إلى الذكر، لا لأنه ينسى فقط، بل لأن النسيان قابل للعلاج. مدعو إلى التوبة، لا لأنه يسقط فقط، بل لأن السقوط لا يغلق الطريق. فالإنسان في القرآن ليس كتلة نقص، بل قابلية هداية.

ويتصل هذا اتصالاً مباشراً بقانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾. فالإنسان لا يغادر عدم اكتماله دفعة واحدة، بل يترقى في طبقات من الفهم والعمل. قد يعرف الحقيقة أولاً معرفة سطحية، ثم يعيشها تجربة، ثم يحولها إلى خلق، ثم يصير بها أكثر قدرة على العدل والرحمة. وكذلك قد يهبط: من خلق إلى عادة، ومن عادة إلى غفلة، ومن غفلة إلى تبرير، ومن تبرير إلى سقوط. فعدم الاكتمال يجعل الصيرورة مفتوحة في الاتجاهين، ولا يحمي الإنسان منها إلا يقظة مستمرة.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن اكتمال الإنسان النسبي لا يُمنح من الخارج وحده. قد تأتية الموعظة، والكتاب، والمعلم، والتجربة،

والمحنة، لكن كل ذلك لا يتحول إلى صيرورة ما لم يقع في الداخل تغيير. فكم من إنسان سمع الحق ولم يتغير، وكم من إنسان مرّ بالمحنة ولم ينضج، وكم من إنسان امتلك العلم ولم يزدد حكمة. لأن الخارج لا يصنع الصيرورة إلا إذا استجاب الداخل.

إن الإنسان غير المكتمل يحتاج إلى معيار حتى لا يضل في إمكاناته. فليس كل تغيير ارتقاء، وليس كل جديد تقدماً، وليس كل تحرر صعوداً. قد يتغير الإنسان نحو الأسوأ، وقد يتحرر من قيد ليقع في عبودية أخرى، وقد يظن أنه يحقق ذاته بينما هو يبددها. ولذلك فإن سؤال: إلى أين؟ أهم من سؤال: هل أتغير؟ فالحركة بلا غاية قد تكون دوراناً، لا صيرورة. والتغير بلا معيار قد يكون انحلالاً، لا نضجاً.

ومن هنا فإن الوحي يمنح المشروع الإنساني اتجاهًا. لا يغلقه، بل يهديه. لا يلغي تعدد التجارب، بل يعطيها ميزاناً. فالإنسان يستطيع أن يصير أشياء كثيرة، لكن ليس كل ما يستطيع أن يصيره يليق به. يستطيع أن يكون قوياً، لكن القوة لا تليق به إلا بالعدل. ويستطيع أن يكون غنياً، لكن الغنى لا يليق به إلا بالأمانة. ويستطيع أن يكون عالماً، لكن العلم لا يليق به إلا بالتواضع والخشية. وهذا هو معنى أن الإنسان مشروع مفتوح، لكنه ليس مفتوحاً بلا قيمة.

إن عدم اكتمال الإنسان يجعل التربية والسياسة والاقتصاد والثقافة كلها مسؤولة عن مساعدته على الصيرورة الصحيحة. فالنظام الذي يخاطب الإنسان بوصفه مستهلكاً فقط يسرق منه إمكانه الأعلى. والنظام الذي يخاطبه بوصفه تابعاً فقط يقتل فيه الحرية. والنظام الذي يخاطبه بوصفه رقمًا فقط يمحو كرامته. أما النظام الراشد فهو الذي يراه مشروعاً قابلاً للعلم والعدل والكرامة والمشاركة. ومن هنا فإن صورة الإنسان التي يحملها المجتمع تحدد نوع الصيرورة التي يتيحها لأفراده.

والإنسان غير المكتمل يحتاج إلى أمل. لا أملاً ساذجاً ينكر الواقع، بل أملاً مؤسّساً على إمكان التغيير. فلو لم يكن الإنسان قابلاً للتغيير، لما كان للأمل معنى. ولو كان التغيير مضموناً

آلياً، لما كان للأمل قيمة. الأمل يقف بين اليأس والضمان، ويقول للإنسان: الطريق مفتوح، لكنه يحتاج إلى صدق وعمل. ولذلك فإن الرجاء في القرآن ليس انفعالاً عاطفياً، بل طاقة صيرورة. إنه يمنع السقوط من أن يتحول إلى قبر، ويمنع الألم من أن يصير هوية.

لكن الأمل يحتاج إلى عزم، وإلا تحول إلى تمنى. والإنسان غير المكتمل لا يصعد بالأمنيات، بل بالمجاهدة والعمل. فمن أراد أن يكون أعدل، فعليه أن يواجه ظلمه الصغير قبل ظلمه الكبير. ومن أراد أن يكون حرّاً، فعليه أن يواجه عبودياته الخفية. ومن أراد أن يكون ذاكرًا، فعليه أن يقاوم غفلته اليومية. إن المشروع الإنساني لا يتحقق بالتصور فقط، بل بالممارسة المتكررة التي تصنع خلقاً جديداً.

وهنا تعود العادة مرة أخرى، لكن في صورة إيجابية. فكما أن العادة قد تسجن الإنسان، يمكن أن تحرره إذا كانت عادة خير. الإنسان لا يصير صادقاً بقرار واحد فقط، بل بتكرار الصدق حتى يصبح جزءاً من بنيته. ولا يصير رحيماً بخاطر عابر، بل بتدريب قلبه وفعله على الرحمة. ولا يصير ذاكرًا بمجرد لحظة تأثر، بل بتجديد الذكر حتى يصبح مركزاً. وهكذا يتكون الإنسان طبقة بعد طبقة، لا في الأفكار وحدها، بل في الممارسة.

إن الإنسان مشروع غير مكتمل كذلك لأنه لا يعرف نفسه كلها منذ البداية. إنه يكشف نفسه في الابتلاء. قد يظن أنه شجاع حتى يأتي الخوف، أو عادل حتى يملك القوة، أو زاهد حتى تعرض عليه النعمة، أو صابر حتى يمسه الألم. ولهذا فإن الابتلاء ليس فقط امتحاناً لما هو موجود، بل كشف لما كان مجهولاً في الذات. ومن خلال هذا الكشف يتعلم الإنسان ما يحتاج إلى تركيته. فالابتلاء مرآة المشروع الإنساني.

ومن هنا فإن عدم اكتمال الإنسان ليس نقصاً يراد محوه، بل بنية يراد توجيهها. فلو اكتمل الإنسان في الدنيا اكتمالاً نهائياً، لانتهى الابتلاء، وتعطلت التوبة، وسقط معنى المجاهدة. لكنه يبقى في الطريق، لأن الطريق نفسه جزء من حقيقته. ليس كماله الديني أن يبلغ نهاية لا حركة بعدها، بل أن يثبت اتجاهه نحو الحق كلما تبدلت الطبقات والأحوال.

وهكذا يتضح أن الإنسان مشروع غير مكتمل لأنه كائن حر مسؤول محدود مفتوح. محدود فلا يتأله، ومفتوح فلا يئأس. ضعيف فلا يغتر، ومكرم فلا يبتذل نفسه. قادر على السقوط فلا يأمن، وقادر على الصعود فلا يستسلم. وبين هذه الأقطاب كلها تتكون إنسانيته بوصفها طريقاً طويلاً نحو صورة أصدق وأعدل وأقرب إلى الغاية التي خلق لها.

في نهاية هذه المرحلة يتضح أن عدم اكتمال الإنسان ليس نقصاً عارضاً في وجوده، بل جزء من بنيته الوجودية نفسها. فالإنسان لم يُخلق بوصفه كائناً منتهياً إلى صورته النهائية منذ اللحظة الأولى، وإنما خلق بوصفه كائناً مفتوحاً على الصيرورة، قادراً على أن يصير أكثر مما هو عليه، وقادراً كذلك على أن ينحدر إلى ما هو أدنى مما يليق به. ومن هنا فإن إنسانيته لا تكمن فقط فيما أُعطي، بل فيما يفعل بما أُعطي.

وقد تبين أن عدم الاكتمال هو الشرط العميق للحرية والمسؤولية. فلو كان الإنسان مكتملاً لما احتاج إلى اختيار، ولو كان مغلقاً في طبعه لما كان مسؤولاً عن مصيره الأخلاقي. إن الحرية لا تعني غياب الحدود، بل تعني القدرة على أن يتحرك الإنسان داخل حدوده باتجاه يختاره. ولذلك فإن الإنسان لا يُسأل عما لم يُعطَ، بل عما فعل بما أُعطي، ولا يُحاسب على كل الشروط التي أحاطت به، بل على جوابه تجاهها.

كما ظهر أن الإنسان يعيش دائماً بين صورته الواقعة وصورته الممكنة. فهو ليس فقط ما صار إليه بالفعل، بل ما يستطيع أن يصير إليه. وهذه المسافة بين الواقع والإمكان هي المجال الذي تعمل فيه التربية، والتوبة، والعلم، والخبرة، والابتلاء، والذكر، والعمل الصالح. ومن هنا فإن اليأس من التغيير يناقض حقيقة الإنسان، كما أن الغرور بالوصول يناقضها أيضاً. فالإنسان ما دام حياً يبقى في الطريق.

وقد كشف الفصل أن عدم الاكتمال يفسر حاجة الإنسان إلى الوحي والتربية والمجتمع. فهو يحتاج إلى الوحي لأنه لا يملك من داخله وحده كل ما يكفيه لمعرفة

الغاية النهائية والميزان الكامل. ويحتاج إلى التربية لأن إمكانياته لا تتحقق تلقائيًا. ويحتاج إلى المجتمع لأن كثيرًا من فضائله لا تنمو إلا في العلاقة. لكنه في الوقت نفسه لا يذوب في أي من هذه العناصر؛ لأنها كلها وسائل تساعد على أن يصير، لا بدائل عن مسؤوليته الشخصية.

كما تبين أن الإنسان لا يكتمل بإزالة حدوده، بل بحسن التعامل معها. فالمحدودية ليست إهانة له، بل شرط حكمته. ومن هنا فإن الطريق إلى النضج ليس في ادعاء الألوهية أو التمرد على الخلق، بل في إدراك موضع الإنسان الحقيقي: عبد مكرم، لا إله صغير؛ مستخلف، لا مالك مطلق؛ مسؤول، لا معصوم.

وقد عمل القانونان القرآنيان في هذا الفصل بوصفهما قانوني الصيرورة الإنسانية الكبرى. فقانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ كشف أن الإنسان ينتقل عبر طبقات متتابعة من الفهم والتجربة والتزكية والابتلاء، وأن اكتماله النسبي لا يتحقق دفعة واحدة بل عبر مسار طويل من التغير. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فقد بين أن هذا المسار لا يتحرك آليًا، بل يحتاج إلى قرار داخلي، وإلى مراجعة مستمرة، وإلى إرادة تحول الإمكان إلى فعل.

ومن هنا فإن الإنسان مشروع غير مكتمل، لكنه ليس مشروعًا عبثيًا. إنه مشروع موجه نحو غاية. ليست غايته أن يملك أكثر، ولا أن يستهلك أكثر، ولا أن يظهر أكثر، بل أن يصير أصدق في عبوديته، وأعدل في فعله، وأرحم في علاقته، وأوعى في فهمه، وأقرب إلى المعنى الذي خلق من أجله. فالصيرورة ليست حركة مجردة، بل حركة نحو مقصد.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان لا يُعرف بما هو عليه فقط، بل بما يتجه إليه. إن حقيقته ليست في نقطة البداية وحدها، ولا في لحظة عابرة من حياته، بل في الاتجاه العام لمسيره.

الفصل الرابع

الإنسان بين المحدود واللامحدود

لعل أعمق توتر يسكن الإنسان منذ فجر وجوده هو أنه كائن محدود يحمل في داخله توفاً إلى اللامحدود. فهو مخلوق من طين، يعيش في زمان محدد، داخل جسد محدود، وفي عمر قصير، وتحت شروط لا يختار كثيرًا منها. ومع ذلك فإنه يحمل في أعماقه نزوعاً يتجاوز كل هذه الحدود. يريد أن يعرف أكثر مما يعرف، وأن يبقى أكثر مما يبقى، وأن يمتد أبعد مما تسمح به حياته القصيرة، وأن يبلغ كملاً لا يجده كاملاً في شيء من عالمه.

ومن هنا فإن الإنسان يعيش مفارقة وجودية فريدة. فهو يعرف أنه سيموت، لكنه يفكر في الخلود. ويعرف أن عمره محدود، لكنه يبنى مشروعات تتجاوز عمره. ويعرف أن علمه ناقص، لكنه يسأل عن أسرار الكون كله. ويعرف أن قدرته محدودة، لكنه يحلم بتغيير العالم. وهذه المفارقة ليست عرضاً نفسياً عابراً، بل جزء من تكوينه العميق.

إن الحيوان يعيش غالباً داخل حدوده الطبيعية دون أن يحولها إلى سؤال وجودي. أما الإنسان فإنه لا يكتفي بأن تكون له حدود، بل يتأملها ويعانيها ويقاومها ويحاول تجاوزها. ومن هنا ولدت الفلسفة، والعلم، والدين، والفن، والحضارة. كلها، بطريقة ما، محاولات إنسانية للتعامل مع التوتر بين المحدود واللامحدود.

فالإنسان محدود في معرفته، لكنه لا يتوقف عن طلب المعرفة. وكلما عرف شيئاً اكتشف وراءه أشياء أخرى. وكأن المعرفة نفسها تذكره باستمرار بأنه لم يصل إلى النهاية. ولهذا فإن أعظم العلماء غالباً هم أكثر الناس شعوراً باتساع المجهول. فالعلم الحقيقي لا يملأ الإنسان غروراً، بل يملؤه تواضعاً أمام اللامحدود الذي لا يزال ينتظره.

والإنسان محدود في عمره، لكنه لا يعيش كما لو أن عمره هو كل شيء. إنه يكتب الكتب التي سيقراها من يأتي بعده، ويبني المؤسسات التي ستبقى بعده، ويزرع الأشجار التي لن يجلس في ظلها، ويربي أبناءه وأحفاده على أمل مستقبل لن يراه كاملاً. وكأن في داخله بعداً يرفض أن يُختزل في سنوات حياته الفردية. إنه يعيش في الزمن، لكنه لا يرضى أن يكون أسير الزمن فقط.

وهنا يظهر أن الإنسان ليس مجرد كائن يبحث عن البقاء البيولوجي، بل عن الامتداد المعنوي. يريد أن يترك أثراً، وأن يصنع معنى، وأن يشعر أن حياته جزء من قصة أكبر منه. ومن هنا فإن الخلود الذي يبحث عنه الإنسان ليس دائماً خلود الجسد، بل خلود المعنى أيضاً. إنه يريد أن يكون لحياته وزن يتجاوز لحظتها العابرة.

وفي القرآن يظهر هذا التوتر بوضوح. فالإنسان مخلوق من طين، وهذه هي محدوديته. لكنه يحمل نفخة من روح الله، وهذه هي جهة انفتاحه على ما يتجاوز المادة. وليس المقصود بالنفخة أنه جزء من الذات الإلهية، وإنما أنها تكريم يفتح فيه قابلية المعرفة والوعي والحرية والمسؤولية. ومن هنا فإن الإنسان لا يفهم من الطين وحده، ولا من النفخة وحدها، بل من التوتر بينهما.

فالطين يذكره بحاجته وضعفه وفنائه. والنفخة تذكره بكرامته وأمانته وقدرته على الصعود. وإذا نسي الطين وقع في الغرور. وإذا نسي النفخة وقع في الاحتقار واليأس. ولذلك فإن الحكمة الإنسانية لا تكون في الانحياز الكامل إلى أحد الطرفين، بل في حفظ التوازن بينهما.

إن كثيراً من الأزمات الفكرية في التاريخ نشأت من اختلال هذا التوازن. فهناك من رأى الإنسان مادة فقط، فاخترله في الجسد والغريزة والاقتصاد والبيولوجيا. وهناك من رأى الإنسان روحاً فقط، فحاول الهروب به من التاريخ والجسد والمجتمع. وكلا الاتجاهين

أخطأ؛ لأن الإنسان في حقيقته ليس هذا ولا ذاك وحده، بل وحدة جدلية بين الأرض والسماء، بين المادة والمعنى، بين المحدود واللامحدود.

ومن هنا فإن سؤال الإنسان لا يمكن أن يُجاب عنه داخل أحد القطبين وحده. فمن نظر إلى محدوديته فقط سيعجز عن تفسير تطلعه المستمر إلى ما وراءها. ومن نظر إلى انفتاحه فقط سينسى هشاشته وحاجته. والحق أن الإنسان يعيش دائماً في هذه المسافة المشدودة بين الطرفين. إنه لا يبلغ المطلق، لكنه لا يتوقف عن التطلع إليه. ولا يتحرر من حدوده، لكنه لا يتوقف عن محاولة تجاوزها بالعلم والعمل والإيمان والمعنى.

وهذا ما يجعل الإنسان كائنًا قلقًا. فالقلق ليس دائماً مرضًا نفسيًا، بل قد يكون تعبيرًا عن هذا التوتر الوجودي. إنه يشعر بأن ما يملكه لا يكفي، وأن ما يعرفه لا يرويه، وأن ما يبلغه لا يشبعه تمامًا. وهذا الشعور قد يتحول إلى يأس إذا فقد الإنسان البوصلة، وقد يتحول إلى صيرورة خلاقية إذا وجد المعنى الذي يوجهه.

ومن هنا فإن الحضارة نفسها يمكن أن تُفهم بوصفها تعبيرًا عن توق الإنسان إلى تجاوز محدوديته. فالعلم محاولة لتجاوز حدود الجهل، والطب محاولة لتجاوز حدود المرض، والسياسة محاولة لتجاوز الفوضى، والأخلاق محاولة لتجاوز الأنانية، والفن محاولة لتجاوز صمت المادة، والدين محاولة لإعطاء هذا كله اتجاهًا نحو الغاية النهائية.

إن قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يعمل هنا في أعظم مستوياته. فالإنسان لا يتجاوز حدوده بالغائها، بل بالانتقال من طبقة إلى طبقة أعلى من الوعي والمعنى. فهو لا يتحرر من الجسد، لكنه يتعلم كيف يقوده. ولا يتحرر من الزمن، لكنه يتعلم كيف يمنح الزمن قيمة. ولا يتحرر من الموت، لكنه يتعلم كيف يجعل حياته ذات معنى أمام الموت.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن تجاوز المحدودية لا يكون بالقوة المجردة، بل بالتزكية. فالإنسان قد يمتلك أدوات هائلة، لكنه

يبقى أسيرًا لحدود نفسه إذا لم يغير ما فيها من خوف وجهل وأنانية وغفلة. ومن هنا فإن أعظم تجاوز للمحدودية ليس تقنيًا فقط، بل أخلاقي وروحي أيضًا.

وهكذا يتبين أن الإنسان يعيش دائمًا بين المحدود واللامحدود. محدود في خلقه، مفتوح في أفقه. محدود في عمره، مفتوح في معناه. محدود في علمه، مفتوح في سؤاله. محدود في قدرته، مفتوح في مسؤوليته. وهذه الجدلية ليست مشكلة يجب حلها، بل هي أحد أسرار إنسانيته نفسها.

إن توق الإنسان إلى اللامحدود هو أحد أعظم مصادر إبداعه، لكنه في الوقت نفسه قد يكون أحد أخطر أبواب طغيانه. فحين يدرك الإنسان محدوديته ثم يطلب تجاوزها في أفق العلم والعمل والإيمان والعمران، يتحول هذا التوق إلى قوة صاعدة. أما حين يرفض محدوديته رفضًا متكبرًا، ويريد أن يستبدل مقام العبودية بوهم السيطرة المطلقة، فإن توقه إلى اللامحدود ينقلب إلى جنون قوة. ومن هنا فإن المشكلة ليست في تطلع الإنسان إلى ما هو أعلى، بل في الميزان الذي يوجه هذا التطلع.

فالإنسان حين يطلب المعرفة يتجاوز حدود جهله، وهذا من أشرف وجوهه. لكن المعرفة إذا انفصلت عن التواضع تحولت إلى غرور. وحين يطلب القوة ليدفع الظلم ويحمي العمران، فهو يترقى في معنى الاستخلاف. لكن القوة إذا انفصلت عن العدل تحولت إلى طغيان. وحين يطلب الجمال، فإنه يكشف أن في داخله توقًا إلى ما يتجاوز الضرورة المادية. لكن الجمال إذا انفصل عن الحق قد يتحول إلى فتنة شكلية تخفي فراغًا داخليًا. وهكذا فإن كل امتداد إنساني نحو اللامحدود يحتاج إلى ميزان، وإلا صار باب سقوط.

إن الإنسان لا يحتمل أن يكون مجرد عابر بلا أثر. لذلك يريد أن يترك علامة في العالم. وهذا الميل في أصله ليس مذمومًا؛ فمنه يولد العمل الصالح، والعلم النافع، والبناء،

والإصلاح، والتربية، والكتابة، والشهادة على الحق. لكن الميل نفسه قد ينحرف، فيتحول إلى هوس بالشهرة، أو رغبة في الخلود الزائف، أو حب للصورة، أو طلب لسلطة تبقى الاسم ولو أفسدت المعنى. فالإنسان يريد أن يبقى، لكن السؤال: بأي صورة يريد البقاء؟ بأثر صالح أم بصورة متضخمة؟ بخدمة الحق أم بعبادة الذات؟

وهنا يتضح أن اللامحدود الذي يطلبه الإنسان قد يكون إما أفقاً للهداية، وإما بديلاً زائفاً عن الله. فإذا اتجه الإنسان إلى الله، وجد أن محدوديته لا تهيئه، بل تضعه في مقام العبودية المكرمة. أما إذا قطع توفقه عن الله، فقد يبدأ في صناعة مطلقات صغيرة: الدولة المطلقة، السوق المطلقة، الذات المطلقة، العلم المطلق، التقنية المطلقة، الزعيم المطلق، الجماعة المطلقة. وكل مطلق مزيف يولد عبودية جديدة، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا مركز أعلى، فإذا لم يكن المركز حقاً، صنع مركزاً باطلاً.

ومن هنا فإن الطغيان يمكن أن يُفهم بوصفه مرض اللامحدود في الإنسان. فالطاغية لا يرضى بحدوده. لا يرضى أن يكون حاكماً مسؤولاً، بل يريد أن يكون مصدر الحق. لا يرضى أن تكون السلطة أمانة، بل يجعلها امتداداً لذاته. لا يرضى أن يكون الناس أحراراً مكرمين، بل يريدهم مرايا لجبروته. ولذلك فإن الطغيان ليس سياسياً فقط، بل أنطولوجي في جذره: إنه رفض الإنسان لمقامه الحقيقي.

وهذا المعنى يظهر في نموذج فرعون بأقصى وضوح. لم تكن مشكلة فرعون أنه امتلك القوة فقط، بل أنه جعل القوة دليلاً على الألوهية الرمزية والسياسية. لقد فقد وعيه بالحد. وحين يفقد الإنسان وعيه بالحد، لا يعود يرى الحق إلا ما يخدم سلطانه، ولا يرى الناس إلا بوصفهم مادة لملكه. ومن هنا فإن مقاومة الطغيان ليست مقاومة استبداد خارجي فقط، بل مقاومة وهم داخلي بأن الإنسان يستطيع أن يكون فوق الحساب.

وفي المقابل، فإن الأنبياء يمثلون صورة الإنسان الذي يتصل باللامحدود دون أن يتأله. فهم أكثر الناس قرباً من الله، لكنهم أكثر الناس عبودية. وكلما علا مقامهم ازداد تواضعهم.

وهذه مفارقة عظيمة: القرب الحق لا ينتج تضخم الذات، بل انكسارها لله. أما القرب الزائف فينتج الدعوى والاستعلاء. ولذلك فإن معيار الارتقاء الروحي ليس أن يتحدث الإنسان عن المقامات العالية، بل أن يصير أكثر صدقاً وعدلاً ورحمة وتواضعاً.

إن التطلع إلى اللامحدود هو الذي يجعل الإنسان يسأل عن المطلق، والحق، والعدل الكامل، والجمال الأعلى، والحياة الباقية. لكنه لا يجد جواباً متزنًا لهذا التطلع إلا إذا فهم أنه مخلوق. فالمحدودية ليست نقيض التطلع، بل شرط تهذيبه. حين يعرف الإنسان أنه محدود، يتواضع في طلبه. وحين يعرف أنه مفتوح على الله، لا ييأس من ضعفه. وهكذا يجتمع فيه الرجاء والتواضع: لا يستسلم للحد، ولا ينكر الحد.

وهنا يعمل قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ بوصفه قانوناً للتجاوز المذهب. فالإنسان لا ينتقل من المحدود إلى اللامحدود بمعنى إلغاء الفرق بين العبد والرب، بل ينتقل من طبقة محدودة إلى طبقة أوسع من الوعي والعبودية والعمل. يركب طبق العلم بعد الجهل، وطبق الحكمة بعد التجربة، وطبق التواضع بعد انكسار الغرور، وطبق الطمأنينة بعد صراع القلق. إنه يتسع، لكنه لا يصبح مطلقاً. يرتقي، لكنه يبقى عبداً.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيكشف أن التوسع الخارجي لا يغني عن التغير الداخلي. قد يطيل الإنسان عمره بالطب، ويوسع قدرته بالتقنية، ويضاعف إنتاجه بالآلة، ويقرب المسافات بالاتصال، لكنه إن بقي داخله أسير الخوف والأنانية والهوى، فإن هذا الاتساع كله قد يتحول إلى تضخيم لمحدوديته لا تتجاوز لها. فالمشكلة ليست أن الإنسان محدود، بل أن محدوديته قد تحمل في يدها أدوات هائلة بلا تزكية.

وهذا هو مأزق الحضارة الحديثة في بعض وجوهه: أنها حاولت أن تتجاوز حدود الإنسان خارجياً قبل أن تهذب داخله بالقدر نفسه. زادت القدرة، ولم يزد المعنى دائماً. زادت السرعة، ولم تزد الحكمة دائماً. زادت السيطرة، ولم تزد الرحمة دائماً. ومن هنا ظهر

إنسان قوي الأدوات، قلق الروح؛ واسع الاتصال، ضعيف الحضور؛ كثير المعرفة، قليل الطمأنينة. كأنه اقترب من اللامحدود تقنيًا، وابتعد عنه وجوديًا.

إن اللامحدود الحقيقي لا يُمتلك، بل يُتجه إليه. هذه حقيقة فاصلة. فكلما ظن الإنسان أنه امتلك المطلق، صنع صنمًا. وكلما أدرك أن المطلق لا يُمتلك بل يُعبد، استقام. ولذلك فإن الله في الرؤية القرآنية ليس فكرة يسيطر عليها العقل، ولا قوة يستعملها الإنسان، بل الحق الذي يتجه إليه، ويهتدي به، ويعبده، ويقف أمامه مسؤولًا. ومن هنا فإن الإيمان لا يغلق توق الإنسان إلى اللامحدود، بل يحرره من أن يتوه في مطلقات زائفة.

والإنسان بين المحدود واللامحدود يحتاج إلى أدبين: أدب الطموح وأدب الحد. أدب الطموح يمنعه من الرضا بالدون، ومن دفن إمكانياته، ومن تحويل ضعفه إلى قدر نهائي. وأدب الحد يمنعه من الطغيان، ومن تأليه الذات، ومن استباحة العالم باسم المشروع أو التقدم أو القوة. فإذا فقد أدب الطموح صار صغيرًا مستسلمًا، وإذا فقد أدب الحد صار متكبرًا مدمرًا. والحكمة أن يجمع بينهما: أن يطمح بوصفه عبدًا، لا أن يطغى بوصفه إلهًا صغيرًا.

ومن هنا فإن الإنسان لا يكتمل بإلغاء محدوديته، بل بتوجيهها نحو الله والمعنى والعمل الصالح. لا يخرج من الزمن، لكنه يجعل زمنه شهادة. لا يهزم الموت في الدنيا، لكنه يجعل حياته ذات أثر ومعنى أمام الموت. لا يحيط بكل العلم، لكنه يتعلم بتواضع. لا يملك العالم، لكنه يعمر موضعه فيه. لا يبلغ المطلق، لكنه يعيش متجهًا إليه. وهذه هي الصيغة الأعمق للإنسان: محدود لا ينغلق، ومفتوح لا يتأله.

وهكذا يتضح أن جدلية المحدود واللامحدود ليست مأزقًا ينبغي التخلص منه، بل سر من أسرار الصيرورة الإنسانية. فالإنسان يصير لأنه محدود يطلب الاتساع، ويضل حين يطلب الاتساع بلا عبودية، ويهتدي حين يعرف أن أفقه اللامحدود لا يتحقق بإنكار حدوده،

بل بربطها بالله. ومن هنا فإن أعظم صعود للإنسان ليس أن يصبح بلا حدود، بل أن تصبح حدوده نفسها طريقاً إلى المعنى.

في نهاية هذه المرحلة يتضح أن الإنسان يعيش في أعماق بنيته بين حدّين: محدودية الخلق، وانفتاح التطلع. فهو محدود في جسده، وعمره، وعلمه، وقدرته، ومكانه في العالم، لكنه مع ذلك لا يكف عن طلب ما يتجاوز هذه الحدود: معرفة أوسع، وعدل أكمل، وجمال أعلى، وبقاء أبعد، ومعنى أعمق. ومن هنا فإن الإنسان ليس كائنًا محبوسًا في حدوده، ولا كائنًا قادرًا على إلغائها، بل كائن يعيش الصيرورة داخل التوتر بينهما.

وقد تبين أن محدودية الإنسان ليست إهانة له، بل شرط حكمته. فهي ترده إلى التواضع، وتذكره بكونه مخلوقًا، وتمنعه من وهم التأله. كما أن توفقه إلى اللامحدود ليس مرضًا في ذاته، بل علامة على أن الإنسان لا يكتفي بالبقاء المادي، وأن فيه نزوعًا إلى المعنى والمطلق والغاية. لكن هذا التوق يحتاج إلى ميزان؛ فإذا اتجه إلى الله صار عبودية مكرمة، وإذا انقطع عنه صنع مطلقات زائفة: سلطة مطلقة، أو سوقًا مطلقة، أو ذاتًا مطلقة، أو تقنية مطلقة.

ومن هنا ظهر أن الطغيان هو مرض اللامحدود حين ينفصل عن العبودية. فالطاغية لا يقبل حده، ولا يرى سلطته أمانة، ولا يرى الناس مكرمين، بل يتعامل معهم بوصفهم امتدادًا لقوته. وفي المقابل، فإن الأنبياء يمثلون أرقى صورة للاتصال باللامحدود دون تأله؛ فهم أقرب الناس إلى الله، وأشدهم عبودية وتواضعًا ورحمة. وهذا هو الفرق بين الارتقاء الحق والانتفاخ الزائف: الأول يزيد الإنسان عبودية، والثاني يزيده دعوى.

وقد عمل القانونان القرآنيان في هذا الفصل بعمق. فقانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ كشف أن الإنسان لا يتجاوز محدوديته بإلغائها، بل بالانتقال من طبقة إلى طبقة أعلى من الوعي والحكمة والتزكية والعمل. أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فقد كشف أن الاتساع الخارجي في العلم والقوة والتقنية لا يكفي إذا بقي الداخل

أسير الهوى والخوف والأنانية. فالإنسان قد يوسع قدرته، لكنه يظل صغيراً إذا لم يوسع ضميره ومعناه.

وبذلك ينتهي الفصل إلى أن الإنسان محدود لا ينبغي أن ينغلق، ومفتوح لا ينبغي أن يتأله. كماله النسبي في الدنيا ليس في أن يصبح بلا حدود، بل في أن يجعل حدوده طريقاً إلى الحكمة، وضعفه باباً إلى التواضع، وعلمه باباً إلى الخشية، وقدرته باباً إلى العدل، وتوقه إلى اللامحدود باباً إلى الله لا إلى الطغيان.

الفصل الخامس

الإنسان جدلية الصيرورة والتناقض

نصل الآن إلى الفصل الذي تلتقي فيه خيوط الكتاب كلها. فبعد أن تتبعنا الإنسان في الفلسفة والعلم والنفس والمجتمع والتاريخ والتجربة الباطنية والقرآن والتقنية، وبعد أن رأيناه مخلوقاً ومكرماً ومبتلىً ومستخلفاً، ناسياً ومتذكراً، ظلوماً وجهولاً، بين الطين والنفخة، بين الهبوط والصعود، وبين المحدود واللامحدود، نستطيع أن نقول إن الإنسان لا يُفهم إلا بوصفه جدلية الصيرورة والتناقض.

فالإنسان ليس كائنًا بسيطًا، ولا خطأً مستقيمًا، ولا ماهية مغلقة. إنه كائن تتجاوز فيه القوى المتعارضة دون أن تلغيه، بل من هذا التجاور نفسه تتولد حركته. فيه العقل والرغبة، وفيه الحرية والخوف، وفيه الذاكرة والنسيان، وفيه الجسد والروح، وفيه الحاجة والمعنى، وفيه الفرد والجماعة، وفيه الطين والنفخة، وفيه إمكانية الظلم وإمكانية العدل، وإمكانية الهبوط وإمكانية الصعود. وهذا التناقض ليس عرضًا طارئًا على الإنسان، بل جزء من بنيته. لكن التناقض وحده لا يكفي لتعريف الإنسان. فلو كان الإنسان تناقضًا ساكنًا، لتحول إلى فوضى داخلية لا أفق لها. إنما جوهره أنه تناقض في حركة، أي صيرورة. فهو لا يبقى عند نقطة الصراع الأولى، بل يتحرك من خلالها. يصارع رغبته فيتعلم ضبطها، ويواجه خوفه فيتعلم الشجاعة، ويخطئ فيتعلم التوبة، وينسى فيتعلم الذكر، ويضعف فيتعلم التواضع، ويبتلى فيتعلم الصبر، ويكرم فيتعلم الأمانة. ومن هنا فإن التناقض هو مادة الإنسان، والصيرورة هي طريقه.

إن ما يجعل الإنسان إنسانًا ليس أنه بلا تناقض، بل أنه مسؤول عن اتجاه تناقضه. فالتناقض قد يدفعه إلى الانحدار إذا استسلم للأدنى، وقد يدفعه إلى الصعود إذا جعل

الصراع الداخلي مجالاً للتركيز. الإنسان لا يختار أن يكون مركباً من الطين والنفخة، لكنه يختار أيهما يقود الآخر. لا يختار أن يحمل الرغبة، لكنه يختار هل يجعلها سيداً أم طاقة مهذبة. لا يختار أن يعرف الخوف، لكنه يختار هل يتحول الخوف إلى عبودية أم إلى حذر مسؤول. وهنا تبدأ إنسانيته الحقيقية.

ومن هنا فإن الصيرورة ليست حركة بيولوجية فقط، ولا تغيراً نفسياً فقط، ولا انتقالاً اجتماعياً فقط، بل هي الحركة الكلية التي يحاول فيها الإنسان أن يصنع من تناقضه معنى. فليس المطلوب أن يلغي الإنسان أحد أبعاده، بل أن يرتبها. لا يلغي الجسد، بل يهذبه. لا يلغي العقل، بل يفتحه على المعنى. لا يلغي العاطفة، بل ينقيها. لا يلغي الفردية، بل يربطها بالمسؤولية. لا يلغي المجتمع، بل يمنعه من ابتلاع الضمير. لا يلغي التقنية، بل يجعلها أداة لا سيداً.

وهنا يتضح الفرق بين الإنسان القرآني والإنسان المختزل. الإنسان المختزل هو الذي يفهم من بعد واحد: جسد، أو عقل، أو رغبة، أو طبقة، أو اقتصاد، أو لاوعي، أو تقنية. أما الإنسان القرآني فهو الإنسان المركب الذي لا تلغى أبعاده، بل تُوزن. إنه ليس جسداً ضد الروح، ولا روحاً ضد الجسد، ولا فرداً ضد الجماعة، ولا جماعة ضد الفرد، ولا حرية ضد القدر، ولا قدراً ضد الحرية، بل كائن يعيش داخل هذه الأقطاب، ويسأل عن كيفية حملها.

إن قانون ﴿لتركين طبقاً عن طبق﴾ هو القانون الأوسع لهذه الصيرورة. فالإنسان لا يعيش طبقاً واحداً من ذاته. ينتقل من ضعف إلى قوة، ومن جهل إلى علم، ومن غفلة إلى وعي، ومن رغبة خام إلى رغبة مهذبة، ومن خوف إلى شجاعة، ومن أنانية إلى رحمة، أو قد ينتقل بالعكس من ذكر إلى غفلة، ومن عدل إلى ظلم، ومن قوة إلى طغيان. الصيرورة مفتوحة، لكنها ليست بلا مسؤولية.

أما قانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فهو قانون الاتجاه. فالصيرورة لا تصبح صعوداً إلا إذا تغير الداخل. لا يكفي أن يتغير العمر، أو الموقع، أو

الأدوات، أو الظروف، إذا بقيت النفس كما هي. وقد رأينا أن الإنسان يمكن أن يمتلك التقنية ويظل بدائيًا في هواه، وأن يمتلك الدولة ويظل صغيرًا في عدله، وأن يمتلك العلم ويظل جاهلًا بمعناه. فالصيرورة الحقيقية تبدأ حين يتغير مركز الإنسان الداخلي.

إن التناقض يجعل الإنسان قابلاً للدراما، والصيرورة تجعل هذه الدراما قابلة للمعنى. ولذلك فإن القرآن لا يقدم الإنسان بوصفه كائنًا كاملاً ولا بوصفه كائنًا ساقطًا سقوطًا نهائيًا. إنه يقدمه بوصفه كائنًا ممتحنًا. وهذا الامتحان لا يقع خارج تناقضه، بل داخله. فحيث توجد الرغبة يوجد امتحان العفة، وحيث توجد القوة يوجد امتحان العدل، وحيث توجد النعمة يوجد امتحان الشكر، وحيث يوجد الألم يوجد امتحان الصبر، وحيث توجد الحرية يوجد امتحان المسؤولية.

إن الإنسان، بهذا المعنى، ليس مشكلة ينبغي حلها مرة واحدة، بل أمانة ينبغي حملها. وليس المطلوب أن يتحول إلى كائن بلا صراع، بل إلى كائن يعرف كيف يجعل صراعه طريقًا إلى الرشد. فالطمأنينة لا تعني انعدام التوتر، بل أن يجد الإنسان مركزًا لا ينهار وسط التوتر. والاتزان لا يعني موت الحركة، بل انتظامها حول معنى. والاكتمال الإنساني في الدنيا لا يعني نهاية الصيرورة، بل استقامة اتجاهها.

وهكذا يصبح جواب سؤال: ما الإنسان؟ جوابًا لا يمكن أن يكون تعريفًا مدرسيًا مغلقًا. الإنسان هو الكائن الذي يجمع بين ما يبدو متعارضًا، ثم يُدعى إلى أن يصنع من هذا التعارض صيرورة أخلاقية وروحية وعمرانية. هو الكائن الذي لا يُفهم من أصله وحده، ولا من مصيره وحده، بل من الطريق بينهما. هو الكائن الذي لم يكتمل، لكنه ليس عبثًا؛ الذي يسقط، لكنه يستطيع أن يتوب؛ الذي ينسى، لكنه يستطيع أن يتذكر؛ الذي يظلم، لكنه يستطيع أن يعدل؛ الذي يجهل، لكنه يستطيع أن يتعلم؛ الذي من طين، لكنه مفتوح على النفخة.

ومن هنا فإن الإنسان ليس ماهية جامدة، بل عهد مفتوح. ليس شيئاً يملك تعريفاً نهائياً، بل مسؤولية متجددة. ليس مجرد سؤال، بل كائن يُسأل ويجب وجوده. وكل حياته، في النهاية، جواب طويل عن سؤال قصير: ماذا فعلت بما جُعل فيك؟

إن القول إن الإنسان جدلية الصيرورة والتناقض لا يعني أن الإنسان كائن ممزق بلا أفق، بل يعني أنه كائن لا يُفهم إلا من خلال الحركة التي تنشأ بين أبعاده المتقابلة. فالتناقض في الإنسان ليس مجرد خلل ينبغي التخلص منه، بل هو مادة الامتحان، ومصدر الوعي، وباب الصعود أو الهبوط. فالإنسان الذي لا يعرف رغبة لا يعرف معنى ضبطها، والذي لا يعرف خوفاً لا يعرف معنى الشجاعة، والذي لا يعرف ضعفاً لا يعرف معنى التواضع، والذي لا يعرف خطأ لا يعرف معنى التوبة. ومن هنا فإن التناقض ليس نقيض الإنسان، بل هو جزء من الطريق الذي يصير فيه الإنسان إنساناً.

لكن التناقض يصبح خطراً حين يفقد الإنسان القدرة على ترتيبه. فحين تتقدم الرغبة على العقل، أو القوة على العدل، أو الصورة على الحقيقة، أو الجماعة على الضمير، أو التقنية على المعنى، ينهار التوازن الداخلي، وتبدأ الصيرورة في الاتجاه نحو الهبوط. أما حين يستطيع الإنسان أن يضع كل قوة في موضعها، وأن يجعل الأعلى هادياً للأدنى، وأن يجعل النفخة قائدة للطين، فإن التناقض نفسه يتحول إلى مادة ارتقاء. فليست المشكلة أن في الإنسان رغبة، بل أن تصبح الرغبة سيّداً. وليست المشكلة أن فيه خوفاً، بل أن يصبح الخوف إلهاً. وليست المشكلة أن له جسداً، بل أن ينسى أن الجسد ليس كل الإنسان.

ومن هنا فإن الصيرورة الإنسانية هي فن الترتيب. أن يعرف الإنسان ما الذي ينبغي أن يقود وما الذي ينبغي أن يُقاد، ما الذي ينبغي أن يكون غاية وما الذي ينبغي أن يكون وسيلة، ما الذي يستحق أن يُطاع وما الذي ينبغي أن يُهذَّب. فالإنسان لا ينهض بإلغاء قواه، بل بإعادة ترتيبها. ولا يزكو بقتل طاقاته، بل بتوجيهها. ولا يصير إنساناً أرقى حين يهرب من العالم، بل حين يحسن حمل العالم في ميزان العبودية والاستخلاف.

لقد أخطأت كثير من المذاهب حين طلبت خلاص الإنسان في إلغاء أحد طرفيه. فهناك من أراد أن يخلصه من الجسد، وهناك من أراد أن يخلصه من الدين، وهناك من أراد أن يخلصه من المجتمع، وهناك من أراد أن يخلصه من الحرية باسم الحتمية، وهناك من أراد أن يخلصه من المعنى باسم العلم، أو من العقل باسم الذوق، أو من التاريخ باسم الباطن. أما الرؤية التي انتهت إليها هذا الكتاب فهي أن الإنسان لا يُخلَص بإلغاء شيء من أبعاده الأصلية، بل بإدخالها في نظام أعمق من المعنى والعدل والعبودية.

إن القرآن لا يطلب من الإنسان أن يكون ملاكًا، بل أن يكون إنسانًا مذكى. وهذه عبارة حاسمة. فالملاك لا يحمل صراع الإنسان، أما الإنسان فيحمل الصراع ويُدعى إلى تهذيبه. ولذلك فإن الكمال الإنساني ليس في نفي البشرية، بل في ترقيتها. ليس في أن لا يشتهي، بل في أن لا تعبد شهوته. ليس في أن لا يخاف، بل في أن لا يخون الحق خوفًا. ليس في أن لا يخطئ، بل في أن لا يقيم في الخطأ. ليس في أن لا يضعف، بل في أن يعرف باب الرجوع من ضعفه.

ومن هنا فإن التوبة تحتل مكانًا مركزيًا في تعريف الإنسان. فهي لا تكون ضرورية إلا لكائن غير مكتمل، متناقض، قابل للسقوط والصعود. والتوبة تكشف أن الإنسان ليس محكومًا بلحظته الأخيرة من الانحدار، وأن الصيرورة يمكن أن تغير اتجاهها. فلو كان الإنسان شرًا خالصًا لما كان للتوبة معنى، ولو كان خيرًا مكتملاً لما احتاج إليها. التوبة هي الدليل العملي على أن الإنسان كائن مفتوح، وأن التناقض فيه لا يلغي إمكان الصعود.

والذكر كذلك يكشف جوهر الإنسان. فالإنسان لا ينسى لأنه آلة فقدت معلومة، بل لأنه كائن يمكن أن يتعد عن مركزه ثم يعود إليه. والذكر هو استعادة المركز. ولذلك فإن كل مشروع إنساني لا يجعل الذكر، بمعناه الواسع، جزءًا من بنائه سيقى مهددًا بالغفلة. قد يملك العلم، لكنه ينسى الغاية. وقد يملك التقنية، لكنه ينسى الإنسان. وقد يملك القوة، لكنه ينسى العدل. ومن هنا فإن الذكر ليس وظيفة روحية منعزلة، بل شرط في حفظ الصيرورة من الانحراف.

إن الإنسان، في محصلته النهائية، كائن لا يعيش بالقدرة وحدها، بل بالمعنى الذي يوجه القدرة. وهذه الفكرة هي ما يفصل بين التقدم والصعود. فقد يتقدم الإنسان في أدواته، لكنه لا يصعد في إنسانيته. وقد تتسع سيطرته على العالم، لكنه يفقد سيطرته على نفسه. وقد يزداد ذكاؤه التقني، لكنه يضعف حكمته الأخلاقية. ومن هنا فإن كل تقدم لا يتحول إلى صيرورة إنسانية أرقى يبقى تقدمًا ناقصًا، وربما خطيرًا.

وهذا هو الدرس الأكبر من التقنية والذكاء الاصطناعي في هذا الكتاب. فكلما ازدادت أدوات الإنسان قدرة، عاد السؤال الأصلي أكثر إلحاحًا: من يقود؟ هل يقود الإنسان أدواته، أم تقوده؟ هل تقود النفخة الطين، أم يقود الطين النفخة؟ هل تقود الحكمة الذكاء، أم يقود الذكاء بلا حكمة؟ إن المشكلة ليست في اتساع القدرة، بل في غياب المعنى الذي يضبطها. ولذلك فإن مستقبل الإنسان لن يتحدد بما تستطيع الآلات فعله فقط، بل بما يستطيع الإنسان أن يحفظه في نفسه من وعي وكرامة ومسؤولية.

إن الإنسان لا يفقد نفسه حين يتغير، بل حين يتغير بلا مركز. والصيرورة التي لا مركز لها تتحول إلى تيه. قد يسميها الإنسان تقدمًا، أو حرية، أو تجديدًا، لكنها قد تكون في العمق فقدانًا تدريجيًا للذات. أما الصيرورة الهادية فهي التي تتغير دون أن تنسى الأصل، وتتجدد دون أن تفقد المقصد، وتتعلم دون أن تتكبر، وتستعمل القوة دون أن تستعبد الضعيف، وتدخل العصر دون أن تبيع الإنسان للآلة أو السوق أو الدولة أو الصورة.

ومن هنا فإن الإنسان جدلية الصيرورة والتناقض لأنه يحمل في داخله إمكانات لا تنتهي، لكنه يحتاج دائمًا إلى ميزان. والميزان في الرؤية القرآنية ليس فكرة مجردة، بل هداية وعبودية وذكر وعدل وأمانة. فإذا غاب الميزان، صار التناقض فوضى، وصارت الصيرورة انحلالًا. وإذا حضر الميزان، صار التناقض مجال تركية، وصارت الصيرورة طريقًا إلى الفلاح.

إن الإنسان لا يُفهم من سقوطه وحده، ولا من صعوده وحده. فالسقوط يكشف خطره، والصعود يكشف إمكانه. ولا يُفهم من طينه وحده، ولا من نفخته وحدها. فالطين يكشف حاجته، والنفخة تكشف أفقه. ولا يُفهم من فرديته وحدها، ولا من اجتماعه وحده. فالفردية تكشف ضميره، والاجتماع يكشف مسؤوليته. ولا يُفهم من عقله وحده، ولا من رغبته وحدها. فالعقل يميز، والرغبة تحرك، والإنسان يُسأل عن ترتيب الحركة والتمييز معًا.

ولهذا فإن الجواب الأخير عن الإنسان لا يمكن أن يكون: الإنسان عقل، أو جسد، أو روح، أو مجتمع، أو تاريخ، أو اقتصاد، أو لاوعي، أو تقنية. هذه كلها وجوه. أما الإنسان في عمقه فهو الكائن الذي يجمع هذه الوجوه في رحلة مسؤولية بين البداية والمصير. هو الكائن الذي لا يكتمل بمجرد وجوده، بل بما يصنعه من وجوده. وهو الكائن الذي لا يُحكم عليه من لحظة واحدة، بل من اتجاهه في الطريق.

إن الإنسان هو الكائن الذي يستطيع أن يقول لا لما في داخله، وأن يقول نعم لما يتجاوزه. يستطيع أن يعصي هواه، وأن يراجع خوفه، وأن يحاسب نفسه، وأن يبدل عاداته، وأن يتوب من ماضيه، وأن يعيد بناء مستقبله. وهذه القدرة على الوقوف أمام الذات هي من أعظم أسرار الإنسان. فالشيء لا يقف أمام ذاته، والآلة لا تتوب من برنامجها، والحيوان لا يحاكم غريزته أخلاقياً. أما الإنسان فيستطيع أن يجعل نفسه موضوعاً للسؤال والمراجعة والتغيير.

وهنا تلتقي كل خيوط الكتاب: الإنسان استعصى على التعريف لأنه ليس شيئاً، بل ذات مسؤولة؛ والإنسان في الفلسفة ظهر متعدد الوجوه؛ والإنسان البيولوجي والعصبي كشف شروط الجسد والدماغ دون أن يستنفد السر؛ والإنسان من الداخل كشف الذات والنفس والروح والضمير؛ والإنسان والتناقض كشف الصراع بين الخير والشر والعقل والرغبة والحرية والخوف؛ والإنسان والمجتمع والتاريخ كشف أنه لا يصير وحده؛

والتجربة الباطنية كشفت عمق الداخل وحدود الذوق؛ والقرآن منح الصورة الكلية؛ والتقنية والذكاء الاصطناعي أعادا السؤال في زمن جديد. كل ذلك يقود إلى النتيجة نفسها: الإنسان لا يفهم إلا بوصفه كائن صيرورة وتناقض.

إن هذه الصيغة ليست نهاية السؤال، بل أعلى ما نستطيع أن نصل إليه من تركيب. فالإنسان سيبقى مفتوحاً، لأنه ما دام حياً فهو في الطريق. وقد يكون هذا هو السر الأعظم: أن الله لم يجعل الإنسان تعريفاً مغلقاً، بل جعله أمانة مفتوحة. وكل حياة إنسانية هي محاولة في حمل هذه الأمانة، إما أن تحفظها وترتقي بها، وإما أن تخونها وتهبط بها. ومن هنا فإن الإنسان ليس مجرد كائن موجود، بل سؤال يمشي، ومسؤولية تتحرك، وصيرورة تُحاسب. في نهاية هذا الفصل، وفي نهاية المسار التحليلي كله، يتضح أن الإنسان لا يفهم بوصفه ماهية ساكنة، ولا بوصفه تعريفاً مغلقاً، ولا بوصفه بعداً واحداً يمكن رده إليه. فالإنسان ليس عقلاً وحده، ولا جسداً وحده، ولا نفساً وحدها، ولا تاريخاً وحده، ولا مجتمعاً وحده، ولا رغبة وحدها، ولا روحاً مجردة عن العالم. إنه كائن مركب، تتجاوز فيه الأبعاد المتقابلة، وتتصارع، وتتعلق، ثم تتحول إلى صيرورة مسؤولة.

وقد تبين أن التناقض ليس عيباً طارئاً في الإنسان، بل مادة امتحانه. فبما أن فيه الطين والنفخة، والرغبة والعقل، والخوف والحرية، والذاكرة والنسيان، والأناية والرحمة، وإمكان الظلم وإمكان العدل، فإنه لا يستطيع أن يكون كائناً بسيطاً. لكنه لا يترك لهذا التناقض بلا هدى؛ بل يدعى إلى أن يرتبه، ويزكيه، ويجعل الأعلى هادياً للأدنى، والمعنى قائداً للحاجة، والعدل ضابطاً للقوة، والذكر حارساً من الغفلة.

ومن هنا فإن الصيرورة هي الطريق الذي يتحول فيه التناقض من فوضى إلى معنى. فالإنسان لا يكتمل بإلغاء جسده، ولا بقمع رغبته، ولا بالهروب من مجتمعه، ولا بإنكار ضعفه، بل بأن يحمل هذه كلها داخل ميزان العبودية والأمانة والاستخلاف. إنه يصير إنساناً أرقى كلما أحسن قيادة ما فيه، لا كلما أنكر ما فيه.

وقد ظهر أن القانونيين القرآنيين الحاكمين لهذا المشروع يلتقيان في هذه الخلاصة :
﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يكشف أن الإنسان كائن أطوار لا يقيم في حالة واحدة، و﴿**﴾ إن
الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**﴾ يكشف أن اتجاه هذه الأطوار لا يكون
صعوداً إلا بتغير الداخل . فالإنسان قد يتقدم في أدواته ويهبط في معناه، وقد يضعف خارجياً
ويصعد داخلياً، وقد يملك كثيراً ويفقد نفسه، وقد يحرم كثيراً ويجد طريقه إلى الله والمعنى.
وبذلك فإن الإنسان ليس ما هو عليه فقط، بل ما يصير إليه . وليس ما يملكه، بل ما
يصنع بما يملك . وليس ما حدث له، بل ما يفعله بما حدث له . وليس خطأه وحده، بل توبته
منه . وليس ضعفه وحده، بل صدقه في مواجهته . وليس طينه وحده، بل النفخة التي تدعوه
إلى الارتقاء . وليس هبوطه وحده، بل قدرته على الصعود .

وهنا يصل الكتاب إلى صيغته المركزية: الإنسان هو الكائن الذي يحمل التناقض،
ويُدعى إلى تحويله بالضرورة إلى معنى ومسؤولية . فإذا فعل ذلك، صار عبداً مكرماً
مستخلفاً، وإذا فشل، صار ظلوماً جهولاً، فاقداً لنفسه وسط ما يملك . ومن هنا فإن سؤال
الإنسان لا يغلق بتعريف، بل يفتح بأمانة: ماذا سيفعل الإنسان بهذا الكائن الذي جعل فيه؟

القسم الحادي عشر
المقارن الكبير مع الجهاز التحليلي والتركيب

الفصل الأول

موقع نظرية الصيرورة

والتناقض بين النظريات الكبرى للإنسان

تمهيد

منذ أن بدأ الإنسان يفكر في نفسه، لم يتوقف عن إنتاج النماذج التفسيرية التي تحاول الإجابة عن السؤال الأكثر إلحاحًا في تاريخ الفكر: ما الإنسان؟ غير أن اللافت في تاريخ هذه المحاولات ليس كثرتها فحسب، بل أن كل واحدة منها كانت تميل إلى الإمساك بخيط حقيقي في الإنسان، ثم تحويل هذا الخيط إلى مركز التفسير كله. ومن هنا نشأت المعضلة الكبرى في الأنتروبولوجيا الفلسفية: لم يكن الخطأ دائمًا في ما أثبتته النظريات، بل في ما استبعدته.

فالإنسان عند بعضهم عقل، وعند آخرين إرادة، وعند ثالث رغبة، وعند رابع بنية اجتماعية، وعند خامس كائن اقتصادي، وعند سادس مشروع حرية، وعند سابع ظاهرة بيولوجية. وكل واحدة من هذه المقاربات استطاعت أن تضيء جانبًا مهمًا من الوجود الإنساني، لكنها لم تستطع أن تستوعب الإنسان كله. والسبب في ذلك أن الإنسان، كما تكشفه التجربة والقرآن والتاريخ، ليس أحادي البنية، بل مركب من مستويات متعددة لا يمكن اختزالها في بعد واحد دون أن يضيع شيء جوهري من حقيقته.

ولهذا فإن السؤال الذي يطرح نفسه في خاتمة هذا المشروع ليس: ما الذي قالته هذه النظريات؟ بل: أين تقف نظرية الصيرورة والتناقض منها؟ وهل هي مجرد إضافة جديدة إلى سلسلة الإضافات السابقة؟ أم أنها تمثل انتقالًا منهجيًا مختلفًا في فهم الإنسان؟

إن الأطروحة المركزية التي انتهى إليها هذا الكتاب تنطلق من ملاحظة بسيطة وعميقة في آن واحد: أن معظم النظريات الكبرى بحثت عن «جوهر» الإنسان، بينما يكشف الواقع والقرآن

أن الإنسان لا يُفهم من جوهر ساكن بقدر ما يُفهم من حركة مستمرة. فالإنسان ليس عقلاً فقط، بل عقل يصارع الرغبة. وليس رغبة فقط، بل رغبة يحاكمها الضمير. وليس جسداً فقط، بل جسداً يحمل معنى. وليس روحاً فقط، بل روحاً تعيش في التاريخ والجسد والمجتمع. ومن هنا فإن الإنسان لا يُفهم من أحد أبعاده، بل من الجدلية المستمرة بين أبعاده.

وهذا المعنى، فإن نظرية الصيرورة والتناقض لا تبدأ من السؤال: ما العنصر الأساسي في الإنسان؟ بل من سؤال مختلف: كيف تتفاعل العناصر الأساسية في الإنسان؟ وكيف تتحول هذه التفاعلات إلى صعود أو هبوط؟ وكيف يصبح الإنسان مشروعاً مفتوحاً بين الإمكان والتحقق؟

إن الفرق هنا جوهرى. فالنظريات التقليدية كانت تبحث غالباً عن مركز ثابت تفسر منه الإنسان، أما هذه النظرية فتنظر إلى الإنسان بوصفه بنية ديناميكية تتحرك داخل توتر دائم بين الطين والنفخة، بين المحدود واللامحدود، بين الذاكرة والنسيان، بين الحرية والخوف، بين المعنى والعدم. ومن هذا التوتر لا ينشأ الاضطراب فقط، بل تنشأ الإنسانية نفسها.

ولهذا فإن المقارنة القادمة لا تهدف إلى هدم النماذج السابقة، بل إلى إعادة موضعها داخل صورة أوسع. فالعقل الديكارتي يصبح أحد أبعاد الإنسان لا الإنسان كله. والإنسان الاقتصادي يصبح بعداً من أبعاده لا تعريفه النهائي. والإنسان الاجتماعي عند دوركهايم يصبح مستوى من مستويات تكوينه لا حقيقته الكاملة. والإنسان النفسي عند فرويد يكشف طبقة مهمة من أعماقه، لكنه لا يستنفدها. والإنسان التاريخي عند ماركس يفسر جانباً من حركته الاجتماعية، لكنه لا يفسر ضميره أو تجربته الروحية أو مسؤوليته الأخلاقية.

ومن هنا فإن نظرية الصيرورة والتناقض لا تلغي هذه النماذج، بل تستوعبها داخل بنية أشمل، بحيث تصبح كل واحدة منها جزءاً من خارطة الإنسان لا بديلاً عنها. فالإنسان في

هذه الرؤية ليس عقلاً ضد الرغبة، ولا روحاً ضد الجسد، ولا فرداً ضد المجتمع، ولا حرية ضد القدر، بل كائن يحمل هذه الأبعاد كلها ويُسأل عن كيفية ترتيبها وتوجيهها.

وهذا ما يجعل السؤال المقارن الذي سنعالجه في الصفحات القادمة سؤالاً تأسيسياً: هل تكفي النماذج الكبرى التي أنتجها الفكر الإنساني لفهم الإنسان؟ أم أن الإنسان لا يزال أكبر من كل نموذج أحادي؟ وهل يمكن لنظرية الصيرورة والتناقض أن تقدم إطاراً أكثر قدرة على استيعاب هذا الكائن الذي استعصى على التعريف منذ فجر التاريخ؟

بهذا السؤال تبدأ المقارنة الكبرى، لا بوصفها مراجعة تاريخية للفلسفات، بل بوصفها اختباراً نهائياً للنظرية نفسها، وامتحاناً لقدرتها على تفسير الإنسان في تعدده وتوتره وصيرورته المستمرة.

المبحث الأول: الإنسان العقلاني عند ديكارت وحدود النموذج العقلي

يمثل ديكارت لحظة حاسمة في تاريخ التفكير في الإنسان؛ لأنه نقل مركز اليقين إلى الذات المفكرة. ففي عبارته الشهيرة: أنا أفكر إذن أنا موجود، لم يعد الإنسان يُفهم أولاً من خلال موقعه في الكون أو الجماعة أو التقليد، بل من خلال وعيه بذاته بوصفه ذاتاً تفكر وتشك وتثبت وجودها عبر فعل التفكير. ومن هنا صار العقل هو المدخل الأعلى إلى الإنسان، وصارت الذات المفكرة مركز الفلسفة الحديثة.

ولا شك أن هذا النموذج كشف جانباً عظيماً من الإنسان. فالإنسان ليس كائناً منقاداً للحس وحده، ولا مجرد جسد يتحرك في العالم، بل ذات قادرة على الوعي، والشك، والتحليل، والتمييز، وبناء اليقين. وقد كان في هذا التحول تحرير للعقل من كثير من السلطات الخارجية التي أرادت أن تفكر بدل الإنسان. فالديكارتية، بهذا المعنى، أعادت إلى الإنسان ثقته بقدرته على التفكير، وجعلت السؤال والشك المنهجي طريقاً إلى اليقين. غير أن مشكلة هذا النموذج تبدأ حين يتحول العقل من بُعد مركزي في الإنسان إلى تعريف كامل له. فالإنسان لا يوجد لأنه يفكر فقط، بل لأنه يشعر، ويرغب، ويتذكر، ويخاف، ويحب، ويندم، ويتوب، ويتألم، ويؤمن، ويعيش داخل جسد ومجتمع وتاريخ. والوعي العقلي، على عظمته، لا يستنفد الوجود الإنساني. فهناك في الإنسان ما لا يمكن اختزاله في فعل التفكير المجرد: الوجدان، والضمير، والنداء الداخلي، والحاجة إلى المعنى، والتوتر بين الطين والنفخة.

لقد جعل النموذج الديكارتي الذات المفكرة مركزاً، لكنه ترك سؤال الجسد والوجدان والعلاقة والتاريخ في موقع ثانوي. ومن هنا نشأ أحد التوترات الكبرى في الحداثة: تضخم العقل التحليلي مقابل ضعف الرؤية الكلية للإنسان. فالإنسان حين يُفهم بوصفه عقلاً مفكراً فقط، قد يتحول الجسد إلى آلة، والطبيعة إلى موضوع سيطرة، والعالم إلى مادة قابلة للحساب، والذات إلى مركز مغلق على نفسه.

أما نظرية الصيرورة والتناقض فلا تنكر مركزية العقل، لكنها ترفض تحويله إلى الإنسان كله. فالعقل في هذه النظرية أداة تمييز وهداية وتحليل، لكنه يعمل داخل بنية أوسع: نفس ترغب، وجسد يحتاج، وضمير يلوم، وقلب يطمئن أو يضطرب، وروح تتطلع إلى المعنى، ومجتمع يشكل الإنسان، ووحى يهديه. ومن هنا فإن الإنسان لا يقال فيه فقط: أنا أفكر، إذن أنا موجود، بل يقال فيه أيضًا: أنا أتذكر، وأتوب، وأتألم، وأحب، وأبتلى، وأُسأل، وأتغير، إذن أنا إنسان.

إن الإنسان الديكارتي يبدأ من اليقين العقلي، أما الإنسان في نظرية الصيرورة والتناقض فيبدأ من التركيب: من كونه مخلوقًا مكرّمًا مبتلىً مستخلفًا، يحمل العقل لكنه لا يُختزل فيه. فالعقل أحد شروط الصعود، لكنه قد يصبح أداة للتبرير إذا انفصل عن الضمير. وقد يصبح أداة للسيطرة إذا انفصل عن الرحمة. وقد يصبح أداة للغرور إذا انفصل عن التواضع. ولذلك فإن العقل لا يضمن وحده اكتمال الإنسان، بل يحتاج إلى تركية ومعنى وميزان. ومن هنا فإن ما نأخذه من ديكارت هو تأكيد قيمة الوعي والسؤال والشك المنهجي وحرية التفكير. وما نتجاوزه فيه هو اختزال الإنسان في الذات المفكرة، وفصل العقل عن باقي أبعاد الوجود الإنساني. فالإنسان أوسع من أن يُردّ إلى التفكير، كما أنه أكرم من أن يُفهم بلا عقل. والعقل في النظرية الجديدة لا يُلغى، بل يُعاد إلى موضعه الصحيح: قائد مهم، لا سيد مطلق؛ نور من أنوار الإنسان، لا الإنسان كله.

وبذلك يظهر أن النموذج الديكارتي كان ضروريًا لتحرير العقل، لكنه غير كافٍ لفهم الإنسان. أما نظرية الصيرورة والتناقض فتستوعب العقل داخل بنية أوسع، ترى الإنسان لا كذات مفكرة فقط، بل كائنًا يصير عبر تفاعل العقل والرغبة والضمير والجسد والروح والمجتمع والوحي.

المبحث الثاني: الإنسان الاقتصادي وحدود نموذج المنفعة

يمثل الإنسان الاقتصادي أحد أكثر النماذج تأثيرًا في الفكر الحديث، لأنه نقل فهم الإنسان إلى مجال المنفعة والاختيار والمصلحة والحساب. فالإنسان، في هذا النموذج، كائن يسعى إلى تعظيم مصلحته، وتقليل خسارته، واختيار البدائل التي تحقق له أكبر منفعة ممكنة. وقد بدا هذا النموذج قويًا لأنه يفسر جانبًا واسعًا من السلوك البشري في السوق والعمل والاستهلاك والتبادل.

ولا يمكن إنكار أن الإنسان يحمل بعدًا اقتصاديًا حقيقيًا. فهو يحتاج إلى الطعام والسكن والعمل والأمن، ويتخذ قرارات تتعلق بالموارد والندرة والمصلحة. ولا يمكن بناء فهم واقعي للإنسان يتجاهل حاجته ومنفعته وسعيه إلى تحسين شروط حياته. لكن المشكلة تبدأ حين يتحول الإنسان الاقتصادي من نموذج جزئي إلى تعريف شامل للإنسان. فالإنسان لا يطلب المنفعة وحدها. إنه قد يضحي بمصلحته من أجل العدل، وقد ينفق من ماله رحمة، وقد يرفض ربحًا لأنه يراه حرامًا أو ظالمًا، وقد يختار الكرامة على المنفعة، والصدق على المكسب، والوفاء على الحساب البارد. ومن هنا فإن اختزال الإنسان في المنفعة يفسر بعض سلوكه، لكنه يعجز عن تفسير أعمق أفعاله.

إن الإنسان الاقتصادي يرى الرغبة والحاجة والمصلحة، لكنه لا يرى دائمًا المعنى الذي ينبغي أن يحكمها. ولذلك حين يصبح السوق هو المفسر النهائي للإنسان، تتحول القيمة إلى سعر، والحاجة إلى طلب، والكرامة إلى قدرة شرائية، والعمل إلى مجرد إنتاج، والإنسان إلى مستهلك. وهذه ليست مجرد مشكلة اقتصادية، بل مشكلة أنثروبولوجية: أي إنسان نصنع حين نجعله ابن السوق وحده؟

أما نظرية الصيرورة والتناقض فتقرّ بأن الإنسان محتاج، لكنها لا تقبل أن تكون الحاجة تعريفه النهائي. فالإنسان في هذه النظرية كائن حاجة ومعنى معًا. يأكل، لكنه لا يعيش للأكل

وحده. يعمل، لكنه لا يختزل في العمل. يستهلك، لكنه لا ينبغي أن يتحول إلى مستهلك فقط. ومن هنا فإن المنفعة تُوزن بالمصلحة الأخلاقية، والحاجة تُربط بالكرامة، والاقتصاد يُعاد إلى موقعه بوصفه أداة للعمران لا مركزاً لتعريف الإنسان.

والفارق الجوهرى هنا أن الإنسان الاقتصادى يتحرك غالباً داخل سؤال: ماذا أربح؟ أما الإنسان فى نظرية الصيرورة والتناقض فيتحرك داخل سؤال أوسع: ماذا يليق؟ ما العادل؟ ما الذى يحفظ الكرامة؟ ما الذى يحقق الكفاية والعمران؟ فالمنفعة لا تلغى، لكنها تُهذب وتُرتب داخل معنى أعلى.

ومن هنا فإن ما نأخذه من نموذج الإنسان الاقتصادى هو إدراك واقعية الحاجة والمصلحة والندرة والعمل. وما نتجاوزه فيه هو تحويل المنفعة إلى مركز الإنسان، والسوق إلى ميزان القيم، والمصلحة الفردية إلى قانون نهائى للسلوك. فالإنسان ليس كائن منفعة فقط، بل كائن أمانة؛ ومشكلته ليست فى أنه يحتاج، بل فى أن حاجته قد تنفصل عن المعنى والعدل.

وبذلك يصبح النموذج الاقتصادى جزءاً من النظرية لا بديلاً عنها. فالطين فى الإنسان يطلب الحاجة، لكن النفخة تسأل عن المعنى. وإذا قادت الحاجة وحدها، هبط الإنسان إلى الاستهلاك. وإذا هداها المعنى، صارت الحاجة جزءاً من العمران العادل.

المبحث الثالث: الإنسان البيولوجي عند داروين و حدود التفسير التطوري

يمثل النموذج الدارويني واحدًا من أكثر التحولات أثرًا في فهم الإنسان الحديث؛ لأنه أعاد إدراج الإنسان داخل التاريخ الطبيعي للكائنات الحية، وربط وجوده بسلاسل التطور، والانتخاب، والتكيف، والصراع من أجل البقاء. وبهذا المعنى لم يعد الإنسان يُقرأ خارج الحياة، بل داخلها؛ كائنًا يحمل في جسده آثار الطبيعة، وفي غرائزه امتدادًا لحاجات البقاء، وفي تكوينه البيولوجي ذاكرة طويلة من التحولات العضوية.

ولا يمكن إنكار أن هذا النموذج كشف جانبًا حقيقيًا من الإنسان. فالإنسان جسد حي، وله جهاز عصبي، وحاجات، وغرائز، واستجابات، وارتباط وثيق بالطبيعة. ومن الخطأ أن نفهم الإنسان كما لو كان روحًا معلقة في الفراغ، أو عقلاً خالصًا بلا بدن. فالمرض، والجوع، والخوف، والجنس، والألم، والتعب، والوراثة، والبيئة، كلها تدخل في تكوين التجربة الإنسانية. ومن هنا فإن التذكير بالبعد البيولوجي كان ضروريًا لمقاومة التصورات التي تجاهلت جسد الإنسان وأرضيته الطبيعية.

لكن المشكلة تبدأ حين يتحول التفسير البيولوجي إلى اختزال كامل للإنسان. فالإنسان ليس مجرد كائن تكيفي، ولا مجرد حامل لجينات، ولا مجرد نتيجة لصراع البقاء. إنه الكائن الذي يستطيع أن يضحي ببقائه من أجل معنى، وأن يقاوم مصلحته البيولوجية من أجل قيمة، وأن يصوم وهو قادر على الأكل، وأن يعفو وهو قادر على الانتقام، وأن يموت دفاعًا عن حق أو كرامة أو إيمان. وهذه الأفعال لا تلغي البعد البيولوجي، لكنها تكشف أنه لا يكفي لتفسير الإنسان كله.

إن البيولوجيا تفسر شروط الحياة، لكنها لا تفسر غاية الحياة. تشرح كيف يعمل الجسد، لكنها لا تجيب عن سؤال: لماذا ينبغي للإنسان أن يعدل؟ ولماذا يندم؟ ولماذا يتوب؟ ولماذا

يختار الحق أحياناً ضد مصلحته المباشرة؟ وهنا يظهر الحد الفاصل بين تفسير الآليات وتفسير المعاني. فليس كل ما يفسر كيف يحدث الشيء يفسر لماذا يكتسب قيمة.

أما نظرية الصيرورة والتناقض فتستوعب البعد البيولوجي داخل مفهوم الطين. فالطين في الإنسان يعني أنه كائن أرضي، محتاج، محدود، متأثر بجسده وطبيعته. لكنها تضيف إلى الطين النفخة، أي قابلية الإنسان للمعنى، والوعي، والتكيف، والتزكية، والاستخلاف. فالإنسان ليس نفيًا للطبيعة، لكنه ليس أسيرًا نهائيًا لها. إنه ابن الجسد، لكنه قادر على أن يقود الجسد بالمعنى.

ومن هنا فإن ما نأخذه من النموذج الدارويني هو ضرورة الاعتراف بجذر الإنسان الحيوي والطبيعي، وبأن الإنسان لا يفهم إذا عُزل عن جسده وتاريخه العضوي. وما نتجاوزه فيه هو تحويل هذا الجذر إلى تفسير نهائي للإنسان. فالإنسان ليس بيولوجيًا فقط، بل بيولوجيًا مفتوحة على الأخلاق والوعي والمسؤولية. إنه لا يخرج من الطين، لكنه لا ينتهي عنده.

وبذلك يصبح النموذج البيولوجي جزءًا من الخريطة، لا الخريطة كلها. فالطين يشرح حاجة الإنسان وضعفه وغريزته، أما النفخة فتشرح لماذا لا يرضى الإنسان أن يكون مجرد غريزة، ولماذا يظل يسأل عن الحق والمعنى والمصير. والإنسان، في النهاية، لا يكون إنسانًا لأنه بلا جسد، بل لأنه يحمل جسده داخل أمانة أعلى.

المبحث الرابع: الإنسان النفسي عند فرويد وحدود نموذج اللاوعي

أحدث فرويد انقلابًا عميقًا في فهم الإنسان حين كشف أن الإنسان ليس شفافًا لنفسه، وأن وعيه الظاهر لا يفسر وحده أفعاله ورغباته ومخاوفه. لقد أدخل الإنسان إلى أعماقه المعتمدة، إلى اللاوعي، والكبت، والرغبة، والصراع بين الدوافع والرقابة، وجعل النفس ميدانًا لتوتر داخلي لا يراه الإنسان دائمًا بوضوح. وبهذا المعنى كان فرويد مهمًا لأنه كسر وهم الإنسان العاقل الشفاف الذي يعرف نفسه تمامًا.

ولا شك أن هذا النموذج كشف شيئًا حقيقيًا. فالإنسان يخفي عن نفسه كما يخفي عن الآخرين. قد يظن أنه يفعل شيئًا لسبب معلن، بينما تحركه دوافع أعمق. وقد يلبس الخوف لباس الحكمة، والحسد لباس النقد، والرغبة لباس المبدأ، والجرح لباس الكبرياء. وقد كان هذا مما لمسنه مرارًا في تحليل النفس: أن الإنسان ليس ظاهرًا واحدًا، بل طبقات من الوعي والتبرير والهوى والذاكرة.

لكن المشكلة في النموذج الفرويدي أنه يميل إلى تفسير الإنسان من أسفل: من الرغبة والكبت والدافع الغريزي. وهذا يضيء جانبًا مهمًا، لكنه يصبح خطرًا حين يجعل الرغبة الأصل النهائي للإنسان، أو حين يفسر الدين والأخلاق والضمير بوصفها مشتقات نفسية لا أكثر. فالإنسان لا تحركه الرغبة وحدها، بل يحركه المعنى أيضًا. ولا يفسر الضمير بالكبت فقط، بل قد يكون شاهدًا على بعد أخلاقي حقيقي في الإنسان. ولا تختزل التوبة في صراع نفسي، لأنها كذلك رجوع وجودي إلى الله والمعنى.

إن فرويد يكشف الإنسان الممزق من الداخل، لكنه لا يمنح هذا التمزق أفقًا كافيًا للتزكية. يكشف المرض، لكنه لا يبلغ دائمًا معنى الفلاح. أما نظرية الصيرورة والتناقض فتأخذ من فرويد جدية الداخل وتعقيد النفس وخطر التبرير، لكنها تضع ذلك كله داخل أفق أوسع: النفس ليست فقط ساحة رغبة وكبت، بل ساحة تزكية وتدسية، لوم وتوبة، قلق وطمأنينة، هوى وذكر.

فالإنسان النفسي في نظريتنا ليس عبدًا أبدًا للاوعيه، ولا بريئًا بالكامل من دوافعه، بل كائن يستطيع أن يكشف دوافعه ويهذبها. وهذا هو الفارق الحاسم. فاللاوعي يفسر بعض ما يحدث في الإنسان، لكنه لا يغلق مسؤوليته. والرغبة تكشف طاقة في النفس، لكنها لا تصبح معيار الحق. والجرح يفسر ألمًا، لكنه لا يبرر كل فعل.

ومن هنا فإن ما نأخذه من فرويد هو كشف العمق النفسي، وتعقيد الدوافع، وخطر التبرير، وأن الإنسان لا يعرف نفسه بسهولة. وما نتجاوزه فيه هو ردّ الإنسان إلى الرغبة وحدها، أو تفسير الدين والأخلاق بوصفهما مجرد تحولات نفسية. فالإنسان أعمق من لاوعيه، كما أنه أعمق من وعيه الظاهر. إنه كائن نفس وروح وضمير ووعي ومسؤولية.

وبذلك يدخل النموذج النفسي في نظرية الصيرورة والتناقض بوصفه طبقة ضرورية، لا بوصفه التفسير النهائي. فالإنسان يحمل نفسًا متوترة، لكنه لا يُختزل في توترها. إنه يستطيع أن ينتقل من النفس الأمانة إلى اللوامة إلى المطمئنة، لا لأن الصراع النفسي يختفي، بل لأن الصيرورة تفتح له طريق التزكية.

المبحث الخامس: الإنسان الاجتماعي عند دوركهائم وحدود سلطة المجتمع

يمثل دوركهائم لحظة مهمة في فهم الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا لا يمكن تفسيره من داخله الفردي فقط. فقد أظهر أن المجتمع ليس تجمعًا عرضيًا للأفراد، بل قوة لها أنماطها، وقيمها، وضغوطها، ومؤسساتها، وقدرتها على تشكيل الوعي والسلوك. فالإنسان يولد في لغة لم يصنعها، وعادات لم يخترها، ومؤسسات سبقتها، ومعايير تحدد له المقبول والمرفوض. ومن هنا فإن الفرد لا يُفهم خارج المجتمع.

وهذا النموذج يضيء جانبًا كبيرًا من الحقيقة. فالإنسان لا يصير وحده. لغته من المجتمع، وذاكرته التاريخية من المجتمع، وكثير من خوفه وطموحه وصورته عن نفسه من المجتمع. وقد رأينا أن الصيرورة الاجتماعية ليست هامشية، بل هي أحد ميادين تشكل الإنسان. فالأسرة، والمدرسة، والجماعة، والدولة، والسوق، كلها تشارك في تشكيل الإنسان.

لكن المشكلة تبدأ حين يتحول المجتمع إلى التفسير الأعلى للإنسان، أو حين يُبتلع الفرد داخل البنية الاجتماعية. فالإنسان ليس مجرد منتج للمجتمع. إنه قادر على مقاومة مجتمعه، ومراجعته، ونقد عاداته، والوقوف في وجه ظلمه. ولو كان الإنسان مجرد انعكاس للمجتمع، لما أمكن للنبي أو المصلح أو الثائر الأخلاقي أن يقول لقومه: إنكم على خطأ. فالضمير الإنساني لا يذوب تمامًا في الجماعة.

إن دوركهائم يرى قوة المجتمع، وهذا صحيح، لكنه لا يكفي لشرح قدرة الإنسان على تجاوز المجتمع. أما نظرية الصيرورة والتناقض فترى الإنسان داخل المجتمع وخارجه في آن واحد: يتشكل به، لكنه لا يُلغى فيه؛ يتأثر بعاداته، لكنه يستطيع أن يسألها؛ يحتاج إلى الانتماء، لكنه يحتاج إلى ضمير يمنعه من عبادة الجماعة.

ومن هنا فإن ما نأخذه من دور كهائم هو أهمية البنية الاجتماعية، وخطورة المؤسسات، وأن الإنسان لا يُفهم فردًا مجردًا. وما نتجاوزه فيه هو تحويل المجتمع إلى سلطة تفسيرية شبه مطلقة. فالإنسان كائن اجتماعي، لكنه أيضًا كائن سؤال وضمير ومسؤولية. والمجتمع نفسه يصعد أو يهبط بحسب ما يتغير في نفوس أفرادهِ وبنيتهِ الأخلاقية.

وبذلك يصبح النموذج الاجتماعي جزءًا أساسيًا من نظريتنا، لكنه ليس كل شيء.

فالإنسان لا يصير دون المجتمع، لكنه لا يفقد مسؤوليته داخله. وإذا كان المجتمع يصنع الإنسان، فإن الإنسان كذلك يعيد صنع المجتمع. هذه الجدلية هي ما لا يسمح لنا باختزال أحدهما في الآخر.

المبحث السادس: الإنسان التاريخي عند ماركس و حدود نموذج الصراع المادي

يمثل ماركس واحداً من أعظم التحولات في فهم الإنسان الحديث؛ لأنه نقل السؤال عن الإنسان من التأمل المجرد إلى شروطه المادية والتاريخية. فالإنسان، في الرؤية الماركسية، لا يُفهم خارج العمل، والإنتاج، والطبقة، وعلاقات الملكية، والصراع الاجتماعي. إنه ليس ذاتاً معلقة في الفراغ، بل كائن يعيش داخل بنية اقتصادية وتاريخية تشكل وعيه وموقعه ومصالحه وأفقه. ومن هنا جاءت قوة ماركس: أنه كشف أن الإنسان لا يفكر خارج شروطه دائماً، وأن كثيراً مما يبدو وعياً حراً قد يكون مشروطاً بالبنية المادية التي يعيش داخلها.

ولا يمكن إنكار الأهمية العميقة لهذا الكشف. فالإنسان يُظلم اقتصادياً، ويُستغل في العمل، وتُصنع حاجاته ورغباته داخل أنظمة إنتاج واستهلاك، وتتشكل طبقاته ومصالحه وعلاقاته ضمن شروط تاريخية محددة. ومن الخطأ أن نتحدث عن الإنسان كما لو كان عقلاً مجرداً أو روحاً خالصة، دون أن نرى خبزه، وعمله، وأجره، وفقره، واستلابه، وموقعه في نظام القوة والثروة. لقد أعاد ماركس الإنسان إلى الأرض، إلى المصنع، إلى السوق، إلى علاقة العامل برأسماله، وإلى السؤال عن العدالة في توزيع القوة والملكية.

لكن المشكلة في النموذج الماركسي تبدأ حين يجعل البنية المادية والتاريخية مركز التفسير النهائي للإنسان. فالإنسان ليس ابن طبقته وحدها، ولا ابن علاقات الإنتاج وحدها، ولا يُفسَّر ضميره كله بالصراع الاقتصادي. قد يكون الفقر عاملاً شديداً في تشكيل وعيه، لكنه لا يفسر كل إيمانه وعدله ورحمته وخوفه وتوبته وشوقه إلى المعنى. وقد يكون الصراع الطبقي حقيقة تاريخية، لكنه لا يستنفد صراعات الإنسان مع نفسه، ولا صراعه مع الهوى، ولا صراعه مع الغفلة، ولا صراعه بين الطين والنفخة.

إن ماركس كشف الاستلاب الاقتصادي، لكنه لم يستوعب كل أشكال الاستلاب. فالإنسان قد يُستلب في السوق، لكنه قد يُستلب أيضًا في السلطة، وفي الجماعة، وفي الصورة، وفي التقنية، وفي الرغبة، وفي الخوف، وفي التدين الشكلي، وفي النجاح نفسه. ومن هنا فإن الاستلاب أوسع من أن يُرد إلى علاقات الإنتاج وحدها. إنه ظاهرة وجودية واجتماعية وروحية، تتخذ أشكالًا متعددة بحسب ما يفقد الإنسان مركزه ومعناه.

أما نظرية الصيرورة والتناقض فتأخذ من ماركس جدية التاريخ والمادة والعمل والصراع، لكنها تضع ذلك داخل أفق أوسع. فالإنسان ليس خارج الاقتصاد، لكنه ليس اقتصاديًا فقط. والعمل ليس مجرد إنتاج مادي، بل مجال كرامة ومسؤولية واستخلاف. والطبقة ليست وهمًا، لكنها ليست قدرًا نهائيًا يتلع الضمير. والصراع الاجتماعي واقع، لكنه لا يغني عن سؤال الترتيب والعدل والمعنى. ومن هنا فإن الإنسان التاريخي في هذه النظرية هو إنسان يعمل ويتأثر بالبنى، لكنه قادر أيضًا على تغيير ما بنفسه وتغيير البنى التي يعيش داخلها.

إن ما نأخذه من ماركس هو أن الإنسان لا يُفهم دون شروطه المادية، وأن الظلم الاقتصادي يصنع وعيًا مشوهًا، وأن الاستغلال ليس حادثًا أخلاقيًا فرديًا فقط، بل قد يصبح بنية. وما نتجاوزه فيه هو اختزال الإنسان في الصراع المادي، وجعل الاقتصاد أصل المعنى، وردّ الدين والأخلاق إلى انعكاسات للبنية الطبقية وحدها. فالإنسان في رؤيتنا كائن أمانة لا كائن إنتاج فقط، وكائن معنى لا كائن مصلحة طبقية فقط، وكائن صيرورة لا كائن محكوم بالبنية وحدها.

وبذلك يصبح النموذج الماركسي مهمًا داخل نظرية الصيرورة والتناقض، لكنه يحتل موضعه بوصفه قراءة لطبقة من الإنسان لا قراءة للإنسان كله. فالطين في الإنسان يعيش الحاجة والعمل والملكية والصراع، أما النفخة فتسأل عن العدل والكرامة والمعنى. وإذا انفصل العمل عن المعنى صار استلابًا، وإذا انفصل المعنى عن العمل صار تجريدًا عاجزًا. والإنسان لا يكتمل إلا حين يتصل خبزه بكرامته، وعمله بعدله، وتاريخه بمسؤوليته.

المبحث السابع: الإنسان الوجودي عند سارتر وحدود الحرية المطلقة

يمثل سارتر ذروة من ذرى التفكير الحديث في الحرية الإنسانية. فالإنسان عنده ليس ماهية مسبقة تحدده، بل وجود يسبق الماهية، أي أنه يوجد أولاً ثم يصنع نفسه من خلال اختياراته. وبهذا المعنى أعاد سارتر إلى الإنسان مسؤوليته الثقيلة: لا يستطيع أن يختبئ خلف طبيعة ثابتة، ولا خلف قدر مغلق، ولا خلف أعذار جاهزة؛ إنه محكوم بأن يكون حراً، ومسؤول عن الصورة التي يعطيها لذاته.

ولا شك أن هذا النموذج يضيء جانباً مهماً من الإنسان. فالإنسان ليس شيئاً مغلقاً، ولا آلة مبرمجة، ولا كائنًا يُختصر في ماضيه أو بيئته. إنه قادر على الاختيار، وعلى تجاوز بعض شروطه، وعلى إعادة بناء ذاته. وهذه الفكرة تلتقي من بعض الوجوه مع ما انتهت إليه نظرية الصيرورة والتناقض من أن الإنسان مشروع غير مكتمل، وأنه لا يُفهم مما هو عليه فقط، بل مما يصير إليه.

لكن المشكلة في الوجودية السارتيرية أنها ترفع الحرية إلى حد يكاد يجعل الإنسان خالقاً لمعناه من فراغ. فإذا لم تكن هناك غاية سابقة، ولا طبيعة موجهة، ولا وحي، ولا معيار أعلى، صار الإنسان ملقى في حرية مرهقة، يصنع ذاته بلا أفق ثابت. وهنا تتحول الحرية من كرامة إلى عبء وجودي قاسٍ، ومن أمانة إلى قلق بلا مرجع. فالإنسان لا يحتاج إلى الحرية وحدها، بل يحتاج إلى معنى يوجه الحرية، وإلى ميزان يحفظها من العبث.

إن الحرية المطلقة، إذا انفصلت عن العبودية لله وعن المسؤولية الأخلاقية، لا تحرر الإنسان بالضرورة، بل قد تتركه وحيداً أمام ذاته، عاجزاً عن معرفة لماذا يختار، ولأي غاية، وبأي معيار. فالحرية التي لا تعرف الحق قد تصبح حرية للعبث، أو للهوى، أو للقلق الدائم. ومن هنا فإن الإنسان لا يكتمل بمجرد أن يكون حراً، بل حين تكون حريته مسؤولة ومهتدية.

أما نظرية الصيرورة والتناقض فتوافق الوجودية في رفض تحويل الإنسان إلى شيء مكتمل جاهز، لكنها تختلف معها في أن الإنسان ليس مشروعًا بلا أصل ولا غاية. إنه مشروع مخلوق، مكرم، مبتلى، مستخلف. حريته حقيقية، لكنها ليست مطلقة. ومسؤوليته عميقة، لكنها ليست عبثية. وهو يصنع اتجاهه، لكنه لا يخلق معنى الوجود من العدم. بل يستجيب لمعنى سابق عليه، ويتحرك داخل أمانة لم يصنعها هو، بل حُمِّلها.

ومن هنا فإن ما نأخذه من سارتر هو مركزية الاختيار والمسؤولية ورفض الأعذار التي تلغي حرية الإنسان. وما نتجاوزه فيه هو تصور الحرية بوصفها تأسيسًا ذاتيًا بلا هداية أعلى. فالإنسان في نظريتنا لا ينجو من الحتمية بأن يؤله نفسه، بل بأن يعرف أنه عبد مكرم مسؤول. الحرية ليست نقيض العبودية لله، بل لا تستقيم إلا بها؛ لأن العبودية لله تحرر الإنسان من عبودية الهوى والناس والسوق والسلطة والصورة.

وبذلك يدخل النموذج الوجودي في نظرية الصيرورة والتناقض بوصفه تأكيدًا ضروريًا على أن الإنسان لا يُختزل في شروطه، لكنه يحتاج إلى تصحيح عميق: فالإنسان ليس حرية عارية، بل حرية داخل أمانة. وليس مشروعًا بلا معيار، بل مشروعًا يتحدد صعوده أو هبوطه بقدر ما يغير ما بنفسه في اتجاه الحق والعدل والمعنى.

المبحث الثامن: الإنسان الدازايني عند هايدغر وحدود سؤال الوجود

أعاد هايدغر سؤال الإنسان إلى سؤال الوجود. فالإنسان عنده ليس ذاتاً عاقلة فقط، ولا كائناً معرفياً فقط، بل هو الدازاين: الكائن الموجود هناك، المنفتح على الوجود، والواعي بفنائه، والملقى في العالم، والمشدود إلى إمكاناته. وقد كانت قوة هايدغر في أنه رأى الإنسان لا بوصفه موضوعاً بين الأشياء، بل بوصفه الكائن الذي ينكشف له الوجود، والذي يعيش قلقه أمام الموت، والذي يستطيع أن يحيا أصالة أو سقوطاً في اليومي والمألوف.

وهذا النموذج يضيء جانباً عميقاً جداً من الإنسان. فالإنسان هو الكائن الذي لا يعيش فقط، بل يعرف أنه يعيش ويموت. إنه الكائن الذي يتساءل عن معنى وجوده، والذي يشعر بالقلق لا بوصفه خوفاً من شيء محدد، بل بوصفه انكشافاً أمام finitude، أمام المحدودية والموت. وهذه الرؤية تلتقي مع ما قررناه من أن الإنسان كائن سؤال، وكائن بين المحدود واللامحدود، وأنه لا يفهم من وظائفه فقط، بل من انفتاحه على المعنى والمصير.

لكن حدود النموذج الهايدغري تظهر في أنه يقف غالباً عند سؤال الوجود دون أن يمنح الإنسان أفقاً أخلاقياً ووحائياً واضحاً. فهو يكشف القلق، والأصالة، والسقوط في اليومي، لكنه لا يبلغ بالإنسان إلى معنى العبودية والاستخلاف والتزكية. وكأنه يفتح باب الوجود ثم يترك الإنسان أمامه في قلق كثيف. أما الرؤية القرآنية فتجعل الوعي بالموت والمحدودية باباً إلى الذكر والعمل والحساب، لا مجرد انكشاف وجودي.

إن الإنسان عند هايدغر يسقط في اليومي حين يذوب في الناس والمألوف والثرثرة، وهذه فكرة عميقة. لكن نظرية الصيرورة والتناقض تعيد صياغتها في أفق أوسع: الإنسان يهبط حين ينسى الله فينسى نفسه، وحين يجعل العادة بديلاً عن الوعي، وحين يفقد مركزه

في الغفلة والصورة والاستهلاك. وهو يصعد حين يتذكر، ويتزكى، ويستعيد علاقته بالمعنى والأمانة. فالأصالة هنا لا تكون مجرد امتلاك الذات لوجودها، بل عودة الإنسان إلى موقعه بوصفه عبدًا مكرمًا مستخلفًا.

ومن هنا فإن ما نأخذه من هايدغر هو عمق سؤال الوجود، ومركزية القلق والموت، ونقد السقوط في اليومي، ورفض تحويل الإنسان إلى موضوع بسيط. وما نتجاوزه فيه هو غياب الأفق القيمي النهائي الذي يجعل الوجود مسؤولية أمام الله، لا مجرد انكشاف أمام الفناء. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يكون أصيلاً، بل إلى أن يكون عادلاً، ذاكراً، متواضعاً، حاملاً للأمانة.

وبذلك يصبح النموذج الهايدغري جزءاً مهماً من الخريطة، لأنه يذكرنا بأن الإنسان ليس وظيفة ولا بنية فقط، بل وجود منفتح على السؤال والموت والمعنى. لكنه لا يكفي وحده؛ لأن الإنسان في نظرية الصيرورة والتناقض لا يقف عند القلق، بل يتجاوزه إلى الذكر؛ ولا يقف عند الفناء، بل يفتحه على المصير؛ ولا يقف عند الأصالة، بل يربطها بالعبودية والاستخلاف.

المبحث التاسع: الإنسان ذو البعد الواحد عند ماركوز وحدود نقد الاستلاب الحديث

يمثل هربرت ماركوز لحظة مهمة في نقد الإنسان الحديث داخل الحضارة الصناعية المتقدمة؛ لأنه لم ينظر إلى الإنسان بوصفه مضطهدًا بالقمع المباشر فقط، بل بوصفه مستلبًا داخل الرفاه والاستهلاك والتنظيم التقني للحياة. فالإنسان الحديث، في هذا النموذج، لا يُسحق دائمًا بالسلاسل الظاهرة، بل قد يُسلب وعيه من خلال حاجات مصنوعة، ورغبات موجهة، وثقافة جماهيرية، ونظام يدمج معارضته داخله، فيصبح الإنسان أكثر قدرة على الاستهلاك وأقل قدرة على النقد.

وقوة ماركوز أنه كشف صورة من أخطر صور فقدان الإنسان لنفسه: أن يظن أنه حر لأنه يختار بين منتجات كثيرة، بينما تكون رغباته نفسها قد صيغت داخل النظام الذي يستهلكه. فالاستلاب هنا لا يأتي من الحرمان فقط، بل من الامتلاء؛ ولا يأتي من المنع فقط، بل من الإغراء؛ ولا يأتي من الفقر وحده، بل من رفاه يجعل الإنسان ينسى السؤال عن المعنى. وهذا يلتقي بعمق مع ما قلناه في فصول التقنية والاستهلاك وفقدان النفس.

إن الإنسان ذو البعد الواحد هو الإنسان الذي ضاقت قدرته على التجاوز. يعيش داخل حاضر مغلق، يستهلك، يعمل، يتكيف، يتلقى، لكنه يفقد المسافة النقدية التي تجعله قادرًا على أن يسأل: هل هذه الحياة التي أعيشها هي الحياة التي تليق بالإنسان؟ وهنا يصبح الخطر أن النظام لا يجمع الإنسان فقط، بل يعيد تشكيل خياله، حتى لا يعود يتصور بديلاً.

لكن حدود ماركوز تظهر حين يبقى نقده للاستلاب محصورًا في أفق اجتماعي وسياسي وثقافي لا يبلغ دائمًا الجذر الأنطولوجي والروحي لفقدان الإنسان نفسه. فالإنسان لا يصبح ذا بعد واحد فقط لأن النظام الصناعي أفقر خياله، بل لأنه نسي أبعاده العميقة: نسي أنه مخلوق، ومكرم، ومبتلى، ومستخلف، بين الطين والنفخة، بين الهبوط والصعود.

فلا ستلاب الحديث ليس اقتصاديًا وثقافيًا فقط، بل وجودي أيضًا؛ إنه فقدان مركز الإنسان أمام الله والمعنى والمصير.

أما نظرية الصيرورة والتناقض فتستوعب نقد ماركوز، لكنها توسعه. فالإنسان ذو البعد الواحد هو حالة من حالات الهبوط في الصيرورة، حين يطغى بعد واحد على بقية الأبعاد: بعد الاستهلاك، أو التقنية، أو اللذة، أو الإنتاج، أو الصورة. والمشكلة ليست فقط أن النظام يصنع هذا الاختزال، بل أن النفس غير المزكاة تقبل به وتجذ فيه راحة كاذبة. ومن هنا فإن مواجهة الإنسان ذي البعد الواحد لا تكون بالنقد الاجتماعي فقط، بل بإعادة فتح الإنسان على تعدده الأصلي: العقل، والضمير، والروح، والذاكرة، والحرية، والأمانة.

إن ما نأخذه من ماركوز هو نقد اختزال الإنسان داخل المجتمع الصناعي والاستهلاكي، وكشف أن القمع قد يعمل عبر الإشباع لا عبر الحرمان وحده. وما نتجاوزه فيه هو أن الإنسان لا يتحرر بمجرد نقد النظام، بل يحتاج إلى استعادة مركزه الوجودي والروحي والأخلاقي. فالإنسان قد يثور على الاستهلاك ثم يقع في عبودية أيديولوجيا أخرى إذا لم يغير ما بنفسه.

وبذلك يصبح نموذج ماركوز شديد الأهمية داخل نظرية الصيرورة والتناقض، لأنه يكشف أحد أخطر وجوه الإنسان المعاصر: الإنسان الذي لم يفقد حريته الظاهرة، لكنه فقد عمقه؛ لم يُمنع من الكلام، لكنه فقد السؤال؛ لم يُحرَم من الأشياء، لكنه حُرِم من المعنى. أما النظرية فتضيف أن الخروج من البعد الواحد لا يكون بالتمرد الثقافي وحده، بل بالعودة إلى الإنسان المركب، كائن الأمانة والصيرورة والتناقض.

المبحث العاشر: الإنسان القرآني ونظرية الصيرورة والتناقض

بعد المرور بهذه النماذج الكبرى، يصبح من الممكن أن نرى موقع الإنسان القرآني لا بوصفه نموذجًا مضافًا إلى النماذج السابقة، بل بوصفه الأفق الأقدر على استيعاب ما تفرق فيها. فالقرآن لا يعرف الإنسان بالعقل وحده، كما فعلت العقلانية؛ ولا بالمنفعة وحدها، كما فعل النموذج الاقتصادي؛ ولا بالجسد والتطور وحدهما، كما في النزعة البيولوجية؛ ولا بالرغبة واللاوعي وحدهما، كما في التحليل النفسي؛ ولا بالمجتمع وحده، كما في السوسيولوجيا؛ ولا بالصراع المادي وحده، كما في الماركسية؛ ولا بالحرية العارية وحدها، كما في الوجودية؛ ولا بالقلق الوجودي وحده، كما في هايدغر؛ ولا بالاستلاب الصناعي وحده، كما عند ماركوز. إنه يرى الإنسان في كليته المتوترة.

فالإنسان في القرآن مخلوق، وهذه الحقيقة تحفظه من الغرور. وهو مكرم، وهذه الحقيقة تحفظه من الابتذال. وهو مبتلى، وهذه الحقيقة تكشف أن حياته ليست عبثًا ولا راحة بلا سؤال. وهو مستخلف، وهذه الحقيقة تمنحه وظيفة في الأرض والتاريخ. وهو ناسي ومتذكر، وهذه الحقيقة تفسر غفلته وعودته. وهو ظلم جهول، وهذه الحقيقة تكشف خطره. وهو بين الطين والنفخة، وهذه الحقيقة تكشف تركيبه. وهو بين الهبوط والصعود، وهذه الحقيقة تكشف صيرورته.

ومن هنا فإن الإنسان القرآني لا يلغي ما كشفت النماذج الأخرى، بل يعيد ترتيبها. فالعقل يدخل في التكريم والتكليف، لكنه لا يستقل عن الهداية. والجسد يدخل في الطين والحاجة، لكنه لا يستنفد الإنسان. والرغبة تدخل في الابتلاء والتزكية، لكنها لا تكون معيار الحق. والمجتمع يدخل في الاستخلاف والتغيير، لكنه لا يبتلع الضمير. والتاريخ يدخل في السنن، لكنه لا يلغي المسؤولية. والحرية تدخل في الأمانة، لكنها لا تكون عبثًا. والقلق يدخل في المحدودية، لكنه يجد طريقه إلى الذكر. والتقنية تدخل في التمكين، لكنها تبقى امتحانًا لا خلاصًا.

ولهذا فإن نظرية الصيرورة والتناقض تنبثق من الإنسان القرآني لا بوصفها شرحًا وعظيًا له، بل بوصفها صياغة نظرية لحركته. فقانون ﴿لتركن طبقًا عن طبق﴾ يكشف أن الإنسان كائن أطوار و صيرورة، وأنه لا يقيم في حالة واحدة. وقانون ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ يكشف أن الصيرورة لا تكون صعودًا إلا حين يتغير الداخل. وهذان القانونان يمنحان النظرية بنيتها الحركية: الإنسان يتحرك دائمًا، لكن اتجاه الحركة يتحدد بما يحدث في النفس.

إن الإنسان القرآني هو الوحيد القادر على الجمع بين الواقعية والرجاء. فهو لا يجامل الإنسان، لأنه يصفه بالظلم والجهل والنسيان. لكنه لا يدينه نهائيًا، لأنه يفتح له باب التوبة والتزكية والذكر والصعود. ولا يؤلهه، لأنه يذكره بالطين والخلق والموت. ولا يحقره، لأنه يكرمه بالنداء والأمانة والاستخلاف. وهذه الدقة هي ما تحتاجه كل نظرية في الإنسان: أن لا تسقط في عبادة الإنسان، ولا في احتقاره.

ومن هنا فإن نظرية الصيرورة والتناقض تقف بين النماذج الكبرى بوصفها نظرية تركيبية. إنها تأخذ من العقلانية قيمة العقل، ومن الاقتصاد واقعية الحاجة، ومن البيولوجيا حقيقة الجسد، ومن التحليل النفسي تعقيد الداخل، ومن السوسيولوجيا أثر المجتمع، ومن الماركسية جدية التاريخ والعمل، ومن الوجودية ثقل الحرية، ومن هايدغر سؤال الوجود، ومن ماركوز نقد الاستلاب الحديث، لكنها تضع كل ذلك داخل أفق قرآني أوسع يرد الإنسان إلى أمانته ومصيره.

وبهذا يصبح الإنسان ليس عقلاً فقط، ولا جسداً فقط، ولا رغبة فقط، ولا طبقة فقط، ولا حرية فقط، ولا قلقاً فقط، بل كائنًا يحمل هذه كلها في بنية صيرورة. والفرق الحاسم أن النظرية لا تسأل فقط: ما القوى التي تكوّن الإنسان؟ بل تسأل: من يقود هذه القوى؟ وما الميزان الذي يربتها؟ وهل تتحول إلى فلاح أم إلى خيبة؟

إن هذا هو موقع نظرية الصيرورة والتناقض: إنها ليست نفيًا للنظريات الكبرى، بل تجاوزًا تركيبًا لها. لا تهدمها، بل تعيدها إلى مواضعها. تمنع العقل من أن يصبح صنمًا، والرغبة من أن تصبح قدرًا، والمجتمع من أن يصبح إلهًا، والتاريخ من أن يصبح حتمية، والحرية من أن تصبح عبثًا، والتقنية من أن تصبح مصيرًا. وفي المقابل تمنح الإنسان صورة أوسع: عبدًا مكرمًا في طريق مفتوح بين الهبوط والصعود.

الخاتمة التركيبية للفصل المقارن

موقع نظرية الصيرورة

والتناقض بين النظريات الكبرى

بعد هذه المقارنة يتضح أن النظريات الكبرى في الإنسان لم تكن باطلة بإطلاق، لكنها كانت جزئية في الغالب. عظمتها أنها كشفت أبعادًا حقيقية، وحدودها أنها مالت إلى تحويل هذه الأبعاد إلى تفسيرات كلية. فقد كشفت ديكارت قيمة العقل، لكنه ضيق الإنسان في الذات المفكرة. وكشف الإنسان الاقتصادي واقعية الحاجة، لكنه ضيق الإنسان في المنفعة. وكشف داروين الجذر الحيوي، لكنه لم يستنفذ المعنى. وكشف فرويد اللاوعي، لكنه بالغ في مركزية الرغبة. وكشف دوركهيم سلطة المجتمع، لكنه لم يستوعب مقاومة الضمير. وكشف ماركس الشروط المادية والتاريخية، لكنه اختزل الإنسان في الصراع. وكشف سارتر ثقل الحرية، لكنه عرّاه من الهداية. وكشف هايدغر سؤال الوجود، لكنه لم يمنحه أفق العبودية والاستخلاف. وكشف ماركوز الاستلاب الحديث، لكنه لم يبلغ كل أبعاده الروحية والوجودية.

أما نظرية الصيرورة والتناقض فتقترح أن الإنسان لا يُفهم من بعد واحد، بل من حركة الأبعاد كلها. إنها لا تبحث عن عنصر واحد يحكم الإنسان، بل عن ميزان يفسر تفاعله الداخلي والخارجي. فالإنسان عقل، لكنه ليس عقلاً فقط؛ رغبة، لكنه ليس رغبة فقط؛ جسد، لكنه ليس جسدًا فقط؛ مجتمع، لكنه ليس مجتمعًا فقط؛ تاريخ، لكنه ليس تاريخًا فقط؛ حرية، لكنها حرية داخل أمانة؛ وجود، لكنه وجود مخلوق؛ تقنية، لكنها تقنية ممتحنة بالمعنى.

وبذلك فإن الإضافة الأساسية لهذه النظرية أنها تنقل سؤال الإنسان من سؤال الماهية الساكنة إلى سؤال الصيرورة المسؤولة. فالإنسان لا يُعرّف بما هو عليه وحده، بل بما يصير

إليه، وبالطريقة التي يرتب بها تناقضاته، وبقدرته على تغيير ما بنفسه، وبالطبق الذي يركبه في طريق الصعود أو الهبوط.

ومن هنا يمكن القول إن نظرية الصيرورة والتناقض لا تقف خارج التراث الفلسفي والإنساني، بل تدخل في حوار معه من موقع تكميلي. تأخذ منه ما كشفه، وتردّ عليه ما اختزله، وتعيد بناء الإنسان في صورة أوسع: كائنًا مخلوقًا مكرّمًا مبتلىً مستخلفًا، يحمل في داخله الطين والنفخة، ويعيش بين المحدود واللامحدود، ويمضي في طريق لا ينتهي إلا حين ينكشف الجواب الأخير أمام الله.

الفصل الثاني

الجهاز التحليلي لنظرية الصيرورة والتناقض

تمهيد

بعد أن حددنا موقع نظرية الصيرورة والتناقض بين النظريات الكبرى للإنسان، ننتقل الآن من مستوى المقارنة إلى مستوى البناء المنهجي. فالنظرية، مهما بلغت من العمق الفلسفي، تبقى ناقصة إذا لم تتحول إلى جهاز تحليلي قادر على قراءة الإنسان في واقعه. والسؤال هنا لم يعد: ما الإنسان؟ بل: كيف نحلل الإنسان؟ كيف نقرأ صعوده وهبوطه؟ كيف نميز بين اتساعه الحقيقي واتساعه الزائف؟ كيف نعرف هل هو يقود أدواته أم تقوده؟ وهل يعيش صيرورة نحو الفلاح أم صيرورة نحو فقدان الذات؟

إن الجهاز التحليلي المقترح هنا يقوم على أن الإنسان لا يُقرأ من بعد واحد، بل من خلال سبعة محاور كبرى تتفاعل فيما بينها: محور الطين، ومحور النفخة، ومحور الوعي، ومحور الرغبة، ومحور المعنى، ومحور المسؤولية، ومحور الصيرورة. وهذه المحاور لا تمثل أجزاء منفصلة في الإنسان، بل مستويات متداخلة تكشف كيف يتحرك من الحاجة إلى المعنى، ومن الغفلة إلى الوعي، ومن الرغبة إلى التزكية، ومن الإمكان إلى الفعل.

فمحور الطين يكشف جذور الإنسان الأرضية: حاجته، ضعفه، جسده، خوفه، غرائزه، شروطه المادية، وحدوده. ولا يمكن فهم الإنسان إذا تجاهلنا هذا المحور؛ لأن كل روحانية تنكر الطين تتحول إلى تجريد، وكل فلسفة لا ترى الحاجة تتحول إلى ترف. لكن الطين لا يفسر الإنسان كله؛ لأنه يشرح ضروراته ولا يشرح أفعاله.

ومحور النفخة يكشف جهة الارتفاع في الإنسان: قدرته على المعنى، والضمير، والتجاوز، والرحمة، والتوبة، والإيمان، والبحث عن المطلق. وهذا المحور يمنع اختزال

الإنسان في الجسد أو السوق أو الغريزة أو التقنية. لكنه إذا انفصل عن الطين قد يتحول إلى روحانية هاربة من الواقع، ولذلك لا بد أن يبقى مرتبطاً بالأرض والاستخلاف والعمل.

ومحور الوعي يكشف درجة حضور الإنسان أمام نفسه والعالم. هل يعرف ما يفعل؟ هل يسمي الأشياء بأسمائها؟ هل يميز بين حاجته وهواه؟ بين خوفه وحكمته؟ بين كرامته وكبريائه؟ فالوعي هنا ليس كثرة المعلومات، بل القدرة على رؤية الذات والواقع والمعنى في علاقة صحيحة.

ومحور الرغبة يكشف القوة الدافعة في الإنسان. فالرغبة ليست شرّاً في ذاتها، لكنها تصبح خطراً حين تتحول إلى سيد. ولذلك لا يسأل الجهاز التحليلي: هل لدى الإنسان رغبات؟ فهذا بديهي. بل يسأل: من يقود الرغبة؟ هل تقودها النفخة والمعنى، أم تقود هي العقل والضمير؟ وهل تتحول إلى طاقة عمران أم إلى طريق استهلاك واستعباد؟

ومحور المعنى يكشف الغاية التي تنظم القوى كلها. فالإنسان قد يملك جسداً قوياً، وعقلاً ذكياً، ورغبة حية، ومؤسسات فاعلة، لكنه إذا فقد المعنى دخل في صيرورة فارغة. المعنى هو الذي يحول الحياة من حركة إلى اتجاه، ومن نشاط إلى رسالة، ومن قدرة إلى أمانة.

ومحور المسؤولية يكشف موقع الإنسان من الأمانة. فالإنسان لا يُقرأ فقط بما يملكه، بل بما يفعل بما يملك. المال، العلم، السلطة، الجسد، التقنية، الدولة، المجتمع، كلها لا تكون محايدة تماماً؛ إنها تدخل في سؤال المسؤولية. ومن هنا فإن الجهاز التحليلي لا يكتفي بوصف الإنسان، بل يسأله أخلاقياً: ماذا فعلت بما أُعطيت؟

أما محور الصيرورة فهو المحور الجامع. فهو يقرأ اتجاه الحركة: هل ينتقل الإنسان من طبق إلى طبق صعوداً، أم هبوطاً؟ هل يغير ما بنفسه نحو الوعي والعدل والذكر، أم نحو الغفلة والتبرير والهوى؟ هل يزداد اتساعاً في القدرة فقط، أم اتساعاً في الحكمة أيضاً؟ الصيرورة هنا ليست تغيراً زمنياً، بل اتجاه وجودي وأخلاقي.

وبذلك يتحول الإنسان إلى بنية قابلة للتحليل لا من خلال عنصر واحد، بل من خلال توازن هذه المحاور. فإذا غلب الطين بلا نفخة، هبط الإنسان إلى الاستهلاك والغريزة والخوف. وإذا انفصلت النفخة عن الطين، هرب الإنسان من الواقع. وإذا ضعف الوعي، استعبده العادة والخوارزميات والجماعة. وإذا انفلتت الرغبة، تحولت الحرية إلى عبودية ناعمة. وإذا غاب المعنى، صار التقدم تيهًا. وإذا غابت المسؤولية، صار التمكين طغيانًا. وإذا انحرفت الصيرورة، صار الإنسان أكثر قدرة وأقل إنسانية.

ومن هنا فإن الجهاز التحليلي لا يهدف إلى تصنيف الإنسان تصنيفًا جامدًا، بل إلى قراءة حركته. فالإنسان قد يكون في بعض المحاور صاعدًا وفي بعضها هابطًا. قد يكون واعيًا تقنيًا لكنه فقيرًا في المعنى. وقد يكون قويًا اجتماعيًا لكنه ضعيفًا أخلاقيًا. وقد يكون متدينًا في الشكل لكنه فاقدًا للتركية. وقد يكون محرومًا ماديًا لكنه صاعدًا في الكرامة والصبر والمعنى. ولذلك فإن هذا الجهاز لا يصدر حكمًا سريعًا، بل يرسم خريطة الحركة. وبهذا المعنى يصبح الجهاز التحليلي لنظرية الصيرورة والتناقض أداة لقراءة الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، والحضارة، وحتى الإنسان الرقمي المعاصر. إنه يسأل في كل حالة: ما موضع الطين؟ ما حضور النفخة؟ ما درجة الوعي؟ ما وضع الرغبة؟ ما طبيعة المعنى؟ ما مستوى المسؤولية؟ وما اتجاه الصيرورة؟ ومن هنا نبدأ بالمحور الأول:

المحور الأول: محور الطين: الحاجة والحد والضعف

الطين هو المدخل الأول إلى واقعية الإنسان. فمن لا يرى طين الإنسان لا يفهم حاجته، ولا خوفه، ولا مرضه، ولا جوعه، ولا تعلقه بالأمن، ولا ضعفه أمام الألم والموت. فالإنسان ليس معنى مجرداً، ولا روحاً معلقة، بل كائن يعيش في جسد، ويحتاج إلى طعام وسكن وراحة وأمن وعلاقة. وكل مشروع في فهم الإنسان يتجاهل هذه الحقيقة يبدأ من وهم.

لكن الطين في هذا الجهاز لا يعني تحقير الإنسان، بل يعني ضبط نقطة البداية. الإنسان يحتاج، ولذلك لا بد من اقتصاد. يخاف، ولذلك لا بد من أمن. يمرض، ولذلك لا بد من رعاية. يضعف، ولذلك لا بد من رحمة. ومن هنا فإن الطين ليس عيباً، بل أحد شروط التكليف والاستخلاف. غير أن الخطر يبدأ حين يتحول الطين من شرط إلى سيد، ومن حاجة إلى هوية، ومن جسد إلى تعريف كامل للإنسان.

ولذلك يسأل محور الطين: كيف يتعامل الإنسان مع حاجته؟ هل يعترف بها دون أن يعبدها؟ هل يحولها إلى عمران عادل أم إلى استهلاك منفلت؟ هل يدير ضعفه بالتواضع أم يخفيه بالقسوة؟ هل يرى في جسده أمانة أم سلعة؟ هل يرى في الأرض مجال استخلاف أم مادة استنزاف؟

ومن خلال هذا المحور نستطيع أن نحلل الفرد والمجتمع والحضارة. فالفرد الذي يستسلم لطينه يعيش أسير اللذة والخوف والامتلاك. والمجتمع الذي يستسلم لطينه يجعل السوق معيار القيمة. والحضارة التي تستسلم لطينها تتقدم في الاستهلاك وتراجع في المعنى. أما الفرد أو المجتمع الذي يهذب الطين، فإنه لا ينكر الحاجة، بل يضعها داخل الكرامة والعدل والمعنى.

وهنا يظهر أن الطين يمكن أن يكون باب هبوط أو باب صعود. يكون باب هبوط حين يقود الإنسان إلى عبودية الحاجة، ويكون باب صعود حين يذكره بالافتقار، ويعلمه الرحمة،

ويدعوه إلى العدل. فالذي يعرف جوعه يستطيع أن يفهم جوع غيره، والذي يعرف ضعفه يستطيع أن يرحم الضعفاء، والذي يعرف محدوديته يستطيع أن يتواضع. وبذلك لا يكون محور الطين محورًا ماديًا ضيقًا، بل محورًا كاشفًا: يكشف هل بقيت الحاجة في موضعها، أم تحولت إلى مركز يتلعب الإنسان كله.

المحور الثاني: محور النفخة: المعنى والضمير والتجاوز

إذا كان محور الطين يكشف واقعية الإنسان الأرضية، فإن محور النفخة يكشف أفقه الأعلى. فالإنسان لا يفهم من حاجته وحدها، ولا من جسده وحده، ولا من خوفه وغريزته وحدهما، لأنه يحمل في داخله قابلية للمعنى، والوعي، والضمير، والرحمة، والتوبة، والإيمان، والتجاوز. وهذه القابلية هي التي تمنع اختزاله في البيولوجيا أو الاقتصاد أو السوق أو اللذة أو التقنية.

النفخة في هذا الجهاز التحليلي لا تعني انفصال الإنسان عن الأرض، ولا تحوله إلى كائن روحاني مجرد، بل تعني أن في الإنسان بُعدًا يفتح الطين على معنى أعلى. فالطين يجعله محتاجًا، والنفخة تجعله قادرًا على أن يسأل عن معنى الحاجة. الطين يجعله خائفًا، والنفخة تجعله قادرًا على مقاومة الخوف من أجل الحق. الطين يجعله راغبًا، والنفخة تجعله قادرًا على تهذيب الرغبة. الطين يربطه بالبقاء، والنفخة تفتح أمامه سؤال الكرامة والمصير.

ومن هنا فإن محور النفخة يسأل: هل بقي المعنى حاضرًا في حياة الإنسان؟ هل بقي الضمير قادرًا على اللوم؟ هل يستطيع الإنسان أن يتجاوز مصلحته المباشرة من أجل الحق؟ هل يحضر الله في وعيه بوصفه مصدر المعنى والميزان؟ هل تتحول الروح إلى قوة تزكية وعدل ورحمة، أم تتحول إلى خطاب مجرد لا يغير الواقع؟

فالنفخة حين تحضر حضورًا صحيحًا لا تلغي الطين، بل تهديه. لا تهرب بالإنسان من الجسد، بل تجعله يتعامل مع جسده بوصفه أمانة. لا تهرب به من المال، بل تجعله يتعامل مع المال بوصفه مسؤولية. لا تهرب به من الدولة والمجتمع، بل تجعله أكثر عدلاً ورحمة في الدولة والمجتمع. أما إذا انفصلت النفخة عن الواقع، فإنها قد تتحول إلى روحانية هاربة، أو لغة عالية بلا أثر، أو ادعاء باطني لا يثمر عملاً.

وهنا تظهر أهمية التوازن. فالطين بلا نفخة يهبط بالإنسان إلى الاستهلاك والخوف والامتلاك. والنفخة بلا طين قد تتحول إلى تجريد لا يبني حياة. أما الإنسان الراشد فهو الذي يجعل النفخة قائدة للطين لا هاربة منه، ويجعل المعنى منظماً للحاجة لا منكراً لها. ومن خلال هذا المحور يمكن تحليل الأفراد والمجتمعات والحضارات. فالفرد الذي تضعف فيه النفخة قد يملك كل شيء ويفقد المعنى. والمجتمع الذي تضعف فيه النفخة قد يصبح غنياً وقوياً لكنه قاسٍ وفارغ. والحضارة التي تضعف فيها النفخة قد تتقدم تقنياً وتراجع إنسانياً. أما حين تحضر النفخة، فإن القوة تصبح أمانة، والعلم يصبح حكمة، والمال يصبح وسيلة للعمران، والتقنية تصبح خادمة للإنسان لا سيدة عليه. وبذلك فإن محور النفخة هو محور الارتفاع في الإنسان. إنه لا يفسر الإنسان وحده، لكنه يمنع سقوطه في التفسير الأدنى. فإذا كان الطين يقول للإنسان: أنت محدود، فإن النفخة تقول له: أنت مدعو إلى ما هو أعلى من حدودك. وإذا كان الطين يذكره بضعفه، فإن النفخة تذكره بمسؤوليته. وبين هذين النداءين تبدأ الصيرورة.

المحور الثالث: محور الوعي: التسمية والتمييز وكشف الذات

الوعي هو المحور الذي يحدد قدرة الإنسان على رؤية نفسه والعالم كما هما، لا كما تملي عليه العادة أو الرغبة أو الخوف أو الجماعة. وليس الوعي هنا مجرد امتلاك المعلومات، بل القدرة على التمييز: أن يعرف الإنسان ما الذي يحركه، وما الذي يخيفه، وما الذي يغريه، وما الذي يبرره، وما الفرق بين الحاجة والهوى، وبين الكرامة والكبرياء، وبين الشجاعة والاندفاع، وبين الحكمة والجبن.

ومن هنا فإن الوعي يبدأ بالتسمية. فالإنسان لا يستطيع أن يغير ما لا يسميه. فإذا سُمي خوفه حكمة، بقي عبدًا للخوف. وإذا سُمي كبرياءه كرامة، بقي أسير الكبر. وإذا سُمي شهوته حرية، بقي أسير الهوى. وإذا سُمي الظلم ضرورة، بقي الظلم مستمرًا. لذلك فإن الوعي هو استعادة الأسماء الصحيحة للأشياء. إنه أن يرى الإنسان الحقيقة من غير أقنعة التبرير.

وهذا المحور شديد الأهمية في الجهاز التحليلي؛ لأن الإنسان قد يكون قويًا في الطين، حاضراً في بعض مظاهر النفخة، لكنه ضعيف الوعي. قد يتدين ولا يعي أمراض تدينه. قد يتعلم ولا يعي غرور علمه. قد ينتمي إلى جماعة ولا يعي كيف تبتلع ضميره. قد يستعمل التقنية ولا يعي أنها تعيد تشكيل انتباهه. ومن هنا فإن الوعي ليس ترفاً، بل شرط النجاة من الاستلاب.

ومحور الوعي يسأل: هل الإنسان حاضر أمام نفسه؟ هل يعرف دوافعه؟ هل يستطيع نقد عاداته؟ هل يملك مسافة من رغباته؟ هل يراجع أفكاره؟ هل يعرف حدود مجتمعه؟ هل يميز بين ما هو حق وما هو مألوف فقط؟ هل يستطيع أن يرى ما في داخله قبل أن يحاكم العالم كله؟

فالوعي هو نقطة التحول بين الصيرورة العمياء والصيرورة المسؤولة. من دون وعي، يتغير الإنسان دون أن يعرف اتجاه تغيره. قد ينتقل من طبق إلى طبق، لكنه لا يدري هل

يصعد أم يهبط. أما بالوعي، فإنه يبدأ في قراءة حركته: أين كنت؟ أين أنا؟ إلى أين أتجه؟ وما الذي ينبغي أن أغیره في نفسي؟

ولذلك يرتبط محور الوعي مباشرة بقانون: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. فكيف يغير الإنسان ما بنفسه إذا لم يعرف ما بها؟ وكيف يغير المجتمع ما في داخله إذا لم يمتلك شجاعة كشف أمراضه؟ إن الوعي هو الباب الأول للتغيير، والتغيير بلا وعي قد يكون انتقالاً من قيد إلى قيد آخر.

ومن خلال هذا المحور نستطيع تحليل الفرد والمجتمع والحضارة. فالفرد الغافل لا يرى عبودياته الخفية. والمجتمع الغافل لا يرى أمراض عاداته. والحضارة الغافلة لا ترى أن تقدمها الخارجي قد يخفي هبوطاً داخلياً. أما الوعي فيفتح الباب للمراجعة، والتوبة، والتجديد، وإعادة ترتيب العلاقة بين الطين والنفخة.

وبذلك فإن محور الوعي هو محور الكشف. يكشف الطين حتى لا يتحول إلى سيد، ويكشف النفخة حتى لا تتحول إلى ادعاء، ويكشف الرغبة حتى لا تتنكر باسم الحرية، ويكشف المعنى حتى لا يصير شعاراً بلا أثر. ومن غير هذا الكشف تبقى الصيرورة مهددة بأن تكون حركة بلا بصيرة.

المحور الرابع: محور الرغبة: الطاقة والهوى والتهذيب

الرغبة من أعظم القوى المحركة في الإنسان. فالإنسان لا يتحرك بالعقل وحده، ولا بالمعنى وحده، بل تحركه أيضاً رغباته: رغبته في البقاء، والامتلاك، والحب، والاعتراف، واللذة، والأمن، والتفوق، والظهور، والنجاح. وهذه الرغبات ليست شرّاً في ذاتها، لأنها جزء من تكوين الإنسان، وجزء من طاقته الحيوية، ومن دونها قد يفقد الإنسان كثيراً من دافعيته إلى العمل والسعي والبناء.

لكن الرغبة تصبح خطراً حين تتحول من طاقة إلى حاكم. فليست المشكلة أن يرغب الإنسان، بل أن تعمى رغبته عن المعنى. وليست المشكلة أن يطلب اللذة، بل أن يجعل اللذة معيار الحق. وليست المشكلة أن يحب الاعتراف، بل أن يصبح عبداً لنظر الآخرين. وليست المشكلة أن يطلب النجاح، بل أن يبيع نفسه من أجل صورة النجاح. ومن هنا فإن محور الرغبة لا يسأل عن وجود الرغبة، بل عن موقعها: هل هي خادمة للمعنى أم سيدة عليه؟

الرغبة إذا لم تُهذَّب صارت هوى. والهوى ليس مجرد ميل، بل ميل يطلب أن يحكم. حينئذ يبدأ الإنسان في تبرير ما يشتهي، وفي تأويل الحق لصالح رغبته، وفي تسمية الضعف حرية، والطمع طموحاً، والغرور ثقة، والانفلات تحرراً. وهنا يتدخل محور الوعي ليكشف الرغبة باسمها، ويتدخل محور النفخة ليعيدها إلى ميزانها، ويتدخل محور المسؤولية ليحاسب الإنسان على ما فعل بها.

ومن خلال هذا المحور نستطيع أن نقرأ الفرد والمجتمع والحضارة. فالفرد الذي تقوده الرغبة يصبح هشاً أمام الإغراء، سريع التبرير، قليل الصبر على المعنى. والمجتمع الذي تقوده الرغبة يتحول إلى سوق واسع للشهوات والصور والمنافسات. والحضارة التي تقودها الرغبة قد تبلغ ذروة الإنتاج والاستهلاك، لكنها تفقد روحها تدريجياً؛ لأنها تصير أكثر قدرة على إشباع الإنسان وأقل قدرة على تهذيبه.

لكن الرغبة، إذا دخلت في التزكية، تتحول إلى طاقة بناء. فحب البقاء يصبح عناية بالحياة، وحب المال يصبح قدرة على الإنفاق والعمران، وحب الاعتراف يصبح سعيًا إلى أثر صالح، وحب القوة يصبح حماية للعدل، وحب الجمال يصبح ذوقًا راقياً لا فتنة سطحية. فالتزكية لا تقتل الرغبة، بل ترفعها من مستوى الهوى إلى مستوى القصد.

ومن هنا فإن محور الرغبة هو محور الامتحان الداخلي المتكرر. في كل يوم يُسأل الإنسان: ماذا تفعل بما تريد؟ هل تقود رغبتك أم تقودك؟ هل تجعلها طريقاً إلى الصعود أم طريقاً إلى الهبوط؟ وهذا السؤال هو أحد أهم مفاتيح الجهاز التحليلي كله؛ لأن كثيراً من انحراف الإنسان يبدأ حين تتخفى الرغبة في لباس العقل أو الدين أو الحرية أو المصلحة.

المحور الخامس: محور المعنى: الغاية التي ترتب القوى

المعنى هو المحور الذي يمنح الإنسان اتجاهاً. فمن دون معنى قد يتحرك الإنسان كثيراً، لكنه لا يعرف إلى أين. قد يعمل، وينتج، ويستهلك، ويتعلم، ويسافر، ويتواصل، ويحقق نجاحات ظاهرة، لكنه يبقى في العمق مشتتاً؛ لأن الحركة لا تكفي لصناعة الصيرورة. الصيرورة تحتاج إلى غاية، وإلى أفق، وإلى معيار يحدد لماذا يتحرك الإنسان، ولأي شيء يبذل عمره وقوته وعقله.

والمعنى ليس فكرة تزيينية تضاف إلى الحياة بعد اكتمالها، بل هو مركز ترتيب الحياة نفسها. هو الذي يحدد موقع المال، وموقع السلطة، وموقع العلم، وموقع الجسد، وموقع التقنية، وموقع العلاقات. فإذا غاب المعنى، تضخمت الوسائل وصغرت الغايات. وإذا حضر المعنى، عادت الوسائل إلى مواضعها الصحيحة. فالمال يصبح أمانة، والعلم يصبح حكمة، والقوة تصبح عدلاً، والتقنية تصبح خدمة، والجسد يصبح وداعة، والحرية تصبح مسؤولية.

ومحور المعنى يسأل: ما الغاية التي يعيش الإنسان من أجلها؟ هل يعيش ليملك؟ ليظهر؟ ليتنصر؟ ليستهلك؟ ليعمل؟ ليعبد؟ وهل المعنى المعلن في حياته يطابق المعنى الفعلي الذي تحكمه قراراته اليومية؟ فقد يعلن الإنسان معنىً عالياً، لكن حياته تكشف معنىً آخر. قد يقول إنه يعيش للحق، لكنه يتحرك لأجل الصورة. وقد يقول إنه يعيش لله، لكنه يعبد اعتراف الناس. ومن هنا فإن تحليل المعنى لا يكتفي بالشعار، بل يقرأ اتجاه الفعل.

ومن خلال هذا المحور نستطيع أن نميز بين التقدم والصعود. فالتقدم قد يكون زيادة في الأدوات، أما الصعود فهو زيادة في المعنى والاتجاه الصحيح. وقد تتقدم حضارة في العلم والتقنية وتبقى هابطة في معنى الإنسان. وقد يكون فرد قليل الأدوات

لكنه صاعد لأنه يعيش داخل معنى واضح وعادل. ولذلك فإن المعنى هو الميزان الذي يمنعنا من الانخداع بالمظاهر.

وغياب المعنى يفسر كثيرًا من أمراض الإنسان المعاصر: القلق، والفراغ، والإدمان على الصورة، والاستهلاك، والسرعة، والخوف من الصمت، والهروب من الذات. فالإنسان حين يفقد معنى حياته يبدأ في ملء الفراغ بالأشياء، لكن الأشياء لا تستطيع أن تقوم مقام المعنى. إنها تؤجل السؤال ولا تجيب عنه.

أما حضور المعنى فيجعل الإنسان قادرًا على احتمال الألم، وضبط الرغبة، وترتيب الأولويات، وفهم الابتلاء. فالذي يعرف لماذا يعيش يستطيع أن يصبر على ما يواجهه. والذي لا يعرف لماذا يعيش قد ينهار حتى أمام الوفرة. ومن هنا فإن المعنى ليس ترفًا فلسفيًا، بل ضرورة وجودية.

وبذلك يكون محور المعنى هو القلب الناظم للجهاز التحليلي. فإذا كان الطين يكشف الحاجة، والنفخة تكشف الأفق، والوعي يكشف الحقيقة، والرغبة تكشف الطاقة، فإن المعنى يرتب هذه كلها في اتجاه واحد. ومن دون معنى تصبح المحاور متنافرة، ومع المعنى تصبح قابلة لأن تدخل في صيرورة صاعدة.

المحور السادس: محور المسؤولية: الأمانة وسؤال الفعل

المسؤولية هي المحور الذي ينقل التحليل من الوصف إلى الحكم الأخلاقي. فالإنسان لا يفهم فقط بما فيه، بل بما يفعل بما فيه. لا يكفي أن نقول: عنده عقل، بل نسأل: كيف استعمل عقله؟ ولا يكفي أن نقول: عنده رغبة، بل نسأل: هل هذبها أم استسلم لها؟ ولا يكفي أن نقول: عنده قوة، بل نسأل: هل جعلها عدلاً أم طغياناً؟ ولا يكفي أن نقول: عنده تقنية، بل نسأل: هل جعلها خدمة للإنسان أم وسيلة لاستعباده؟

ومن هنا فإن المسؤولية هي جوهر الإنسان بوصفه كائن أمانة. فالإنسان لم يُعط وجوده وأدواته وطاقاته ليعبث بها، بل ليحملها. جسده أمانة، وعقله أمانة، وماله أمانة، وعلمه أمانة، وسلطته أمانة، ومجتمعه أمانة، والأرض أمانة. وكلما اتسعت قدرته اتسعت مسؤوليته. ولذلك لا يكون التمكين في هذه النظرية دليل تفوق فقط، بل امتحاناً أشد.

ومحور المسؤولية يسأل: ما الذي أُعطي للإنسان؟ وماذا فعل به؟ هل حول النعمة إلى شكر، أم إلى غرور؟ هل حول العلم إلى حكمة، أم إلى استعلاء؟ هل حول الحرية إلى اختيار راشد، أم إلى انفلات؟ هل حول السلطة إلى حفظ للحقوق، أم إلى قهر؟ هل حول الابتلاء إلى نضج، أم إلى يأس وانتقام؟

وهذا المحور يمنع النظرية من السقوط في الحتمية. فالإنسان يتأثر بالبيولوجيا والنفس والمجتمع والتاريخ والاقتصاد، لكنه لا يُلغى فيها. يبقى مسؤولاً بقدر ما أُعطي من وعي وقدرة واختيار. والمسؤولية هنا لا تعني إنكار الشروط، بل تعني أن الشروط لا تملك الكلمة الأخيرة دائماً. فالمسؤولية هي المساحة التي يتحول فيها الإنسان من مفعول به إلى فاعل.

ومن خلال محور المسؤولية يمكن قراءة الأفراد والدول والحضارات. الفرد المسؤول لا يسأل فقط ماذا حدث لي، بل ماذا فعلت بما حدث لي. والدولة المسؤولة لا

تسأل فقط كم تملك من سلطة، بل كيف حفظت الإنسان هذه السلطة. والحضارة
المسؤولة لا تسأل فقط كم تقدمت، بل أي إنسان صنعت بهذا التقدم.
وبذلك يكون محور المسؤولية هو محور المحاسبة. إنه يعيد كل شيء إلى سؤال
الأمانة. فالطين أمانة لا مبرر للانحدار، والنفخة أمانة لا مبرر للغرور، والوعي أمانة لا مبرر
للتلاعب، والرغبة أمانة لا مبرر للهوى، والمعنى أمانة لا مبرر للشعار الفارغ. ومن دون
المسؤولية يتحول التحليل إلى وصف بارد، أما بها فيصير قراءة أخلاقية للإنسان.

المحور السابع: محور الصيرورة: اتجاه الحركة بين الهبوط والصعود

الصيرورة هي المحور الجامع للجهاز التحليلي. فبعد أن نقرأ الطين، والنفخة، والوعي، والرغبة، والمعنى، والمسؤولية، لا بد أن نسأل السؤال الحاسم: إلى أين يتجه الإنسان؟ هل يتحرك صعوداً أم هبوطاً؟ هل يزداد وعياً أم تبريراً؟ هل يزداد عدلاً أم ظلماً؟ هل يزداد حرية داخلية أم عبودية ناعمة؟ هل يزداد قدرة ومعنى معاً، أم قدرة بلا معنى؟

الصيرورة ليست مجرد تغير. فكل إنسان يتغير، وكل مجتمع يتغير، وكل حضارة تتغير. لكن التغير قد يكون انحداراً. ولذلك لا يكفي أن نقول إن الإنسان انتقل من حال إلى حال، بل يجب أن نحدد قيمة الانتقال واتجاهه. هل انتقل من الجهل إلى العلم؟ من الهوى إلى التزكية؟ من الغفلة إلى الذكر؟ من الخوف إلى المسؤولية؟ أم انتقل من المعنى إلى الفراغ، ومن الحرية إلى الاستهلاك، ومن القوة إلى الطغيان؟

وهنا يعمل قانون ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ بوصفه القانون النبوي للحركة. الإنسان يركب طبقات، لكنه لا يضمن أن تكون الطبقة التالية أرفع إنسانياً. فقد يركب طبقة تقنية أعلى، لكنه يهبط أخلاقياً. وقد يركب طبقة سياسية أقوى، لكنه يهبط في العدل. وقد يركب طبقة اقتصادية أغنى، لكنه يهبط في المعنى. ولذلك فإن الصيرورة تحتاج إلى القانون الثاني: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، لأنه يحدد أن الصعود الحقيقي يبدأ من الداخل.

ومحور الصيرورة يسأل: ما مسار الإنسان؟ ما طبقته السابقة؟ ما طبقته الحالية؟ ما اتجاهه؟ ما القوى التي تدفعه؟ ما الأمراض التي تعوقه؟ ما العلامات التي تدل على الصعود أو الهبوط؟ هل تغير ما بنفسه أم تغيرت أدواته فقط؟ هل اتسع في الحكمة كما اتسع في القدرة؟

ومن خلال هذا المحور تصبح النظرية قابلة للتطبيق. نستطيع أن نقرأ فرداً فنقول: صعد في الوعي، لكنه ما زال ضعيفاً في ضبط الرغبة. أو مجتمعاً فنقول: قوي في المؤسسات،

لكنه فقير في المعنى. أو حضارة فنقول: متقدمة في التقنية، لكنها هابطة في المسؤولية. أو دولة فنقول: تملك القوة، لكنها لم تحول القوة إلى أمانة. بهذا لا يكون التحليل حكمًا عامًا، بل قراءة متعددة المحاور.

والصيرورة الصاعدة لها علامات: زيادة الوعي، ضبط الرغبة، وضوح المعنى، تحمل المسؤولية، حضور الكرامة، اتساق الطين والنفخة، تحويل القوة إلى عدل، وتحويل الابتلاء إلى نصج. أما الصيرورة الهابطة فلها علامات أخرى: التبرير، الغفلة، عبودية الرغبة، فقدان المعنى، تضخم الأدوات، تراجع الضمير، تحويل القوة إلى طغيان، وتحويل النعمة إلى غرور.

وبذلك يكون محور الصيرورة هو الخلاصة العملية للجهاز كله. إنه لا يسأل فقط: ممّ يتكون الإنسان؟ بل: ماذا يحدث لهذا الإنسان؟ وإلى أين يمضي؟ وهل يصير أقدر على حمل الأمانة، أم أكثر بعدًا عنها؟ وهنا يتحول الجهاز التحليلي إلى أداة تشخيص واتجاه في آن واحد.

الخاتمة التركيبية للجهاز التحليلي من الرؤية الفلسفية إلى أداة القراءة

بهذه المحاور السبعة يكتمل الجهاز التحليلي لنظرية الصيرورة والتناقض. ولم تعد النظرية مجرد رؤية فلسفية عامة في الإنسان، بل أصبحت أداة قراءة يمكن من خلالها تحليل الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، والحضارة، والإنسان الرقمي المعاصر. فالإنسان لا يُقرأ من زاوية واحدة، ولا يُحكم عليه من مظهر واحد، بل يُفهم من خلال تفاعل الطين والنفخة، والوعي والرغبة، والمعنى والمسؤولية، ثم من خلال اتجاه الصيرورة التي تجمع هذه المحاور كلها.

فمحور الطين يحمينا من التجريد، لأنه يذكرنا بأن الإنسان جسد وحاجة وضعف وحدود. ومحور النفخة يحمينا من الاختزال، لأنه يذكرنا بأن الإنسان معنى وضمير وتجاوز. ومحور الوعي يحمينا من الغفلة، لأنه يكشف قدرة الإنسان على تسمية ما فيه وما حوله. ومحور الرغبة يحمينا من السذاجة، لأنه يبين أن الإنسان لا يتحرك بالعقل وحده، بل بطاقة قد تصعد به أو تهبط. ومحور المعنى يحمينا من التيه، لأنه يرتب القوى حول غاية. ومحور المسؤولية يحمينا من الحتمية، لأنه يجعل الإنسان محاسباً على ما يفعل بما أُعطي. ومحور الصيرورة يحمينا من الجمود، لأنه يكشف أن الإنسان لا يقيم في حالة واحدة، بل يتحرك دائماً بين الهبوط والصعود.

وبهذا يصبح التحليل الإنساني، وفق هذه النظرية، سؤالاً مركباً: ما حاجات الإنسان وحدوده؟ ما أفقه الروحي والأخلاقي؟ ما درجة وعيه بذاته؟ ما موقع الرغبة فيه؟ ما المعنى الذي يقوده؟ ما مستوى مسؤوليته؟ وما اتجاه صيرورته؟ فإذا أجبنا عن هذه الأسئلة، استطعنا أن نقرأ الإنسان قراءة أعمق من القراءة التي تختزله في الجسد، أو العقل، أو الاقتصاد، أو المجتمع، أو التقنية.

إن قيمة هذا الجهاز أنه لا يفصل بين الداخل والخارج. فالإنسان لا يفهم من نفسه وحدها، ولا من ظروفه وحدها. الطين يربطه بالشروط، والنفخة تفتحه على المعنى، والوعي يكشف له ذاته، والرغبة تدفعه، والمعنى يوجهه، والمسؤولية تحاسبه، والصيرورة تكشف مصيره في الحركة. ومن هنا فإن الجهاز التحليلي لا يصف الإنسان فقط، بل يضعه أمام سؤال: إلى أين تمضي؟

وبذلك يتحول القانونان القرآنيان إلى أساس منهجي واضح. فقوله تعالى: ﴿لتركن طبقاً عن طبق﴾ يصبح قانون الحركة، وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ يصبح قانون الاتجاه الداخلي للتغيير. فكل تحليل للإنسان ينبغي أن يجمع بين الطبقة التي هو فيها، والداخل الذي يقود انتقاله منها إلى غيرها.

ومن هنا يمكن القول إن هذا الجهاز هو الجسر بين الفلسفة والتطبيق. فالنظرية لا تبقى في مستوى التأمل، بل تصبح قادرة على قراءة النماذج الحية: الإنسان المستهلك، والإنسان الخائف، والإنسان المؤمن، والإنسان الطاغية، والإنسان المصلح، والمجتمع الصاعد، والحضارة الهابطة، والإنسان الرقمي. وفي كل مرة لا نسأل سؤالاً واحداً، بل نفتح المحاور السبعة لنرى أين يقع الخلل وأين يبدأ الصعود.

وهكذا يكتمل البناء المنهجي الثاني بعد الفصل المقارن. فقد عرفنا أولاً أين تقف نظرية الصيرورة والتناقض بين النظريات الكبرى، ثم حولناها هنا إلى جهاز تحليلي. وبقيت الخطوة الثالثة، وهي اختبار هذا الجهاز في تطبيقات حية، حتى يرى القارئ أن النظرية ليست تصوراً مجرداً، بل أداة تفسير وتشخيص وبناء.

الفصل الثالث

التطبيقات الكبرى لنظرية الصيرورة والتناقض

تمهيد

لا تكتمل النظرية حتى تُختبر. فكل بناء فلسفي يستطيع أن يبدو مقنعًا في مستواه التجريدي، لكنه لا يثبت قدرته إلا حين ينزل إلى النماذج الحية، ويقرأ الإنسان في لحظات الصعود والهبوط، في القوة والضعف، في النعمة والمحنة، في الطغيان والإصلاح، في الاستلاب والتحرر. ومن هنا تأتي أهمية هذا الفصل؛ لأنه لا يضيف فكرة جديدة إلى النظرية بقدر ما يختبر الجهاز التحليلي الذي بنيناه: هل يستطيع أن يفسر الإنسان حين يتحول إلى طاغية؟ وحين يصير مصلحًا؟ وحين يخرج من المحنة أكثر وعيًا؟ وحين يدخل النعمة فيفقد نفسه؟ وحين يعيش في العصر الرقمي محاطًا بالأدوات والصور والبيانات؟ إن التطبيقات التي سنعرضها هنا ليست سيرًا تاريخية بالمعنى الكامل، ولا دراسات تفصيلية للشخصيات أو المجتمعات، بل نماذج تحليلية. فالمقصود أن نأخذ كل حالة بوصفها مرآة تكشف حركة المحاور السبعة: الطين، والنفخة، والوعي، والرغبة، والمعنى، والمسؤولية، والصيرورة. وبذلك لا نسأل فقط: ماذا فعل هذا الإنسان؟ بل نسأل: ما الذي كان يقوده؟ أي بعد فيه تضخم؟ أي بعد ضعف؟ هل كان وعيه حاضرًا أم محجوبًا؟ هل كانت رغبته مهذبة أم حاكمة؟ هل كان المعنى أعلى من القوة، أم صارت القوة معنى؟ هل حمل الأمانة أم خانها؟ وهل كانت صيرورته صعودًا أم هبوطًا؟

ومن المهم منذ البداية أن نؤكد أن هذا الفصل لا يرمي إلى إصدار أحكام أخلاقية مبسطة على النماذج، بل إلى قراءة بنيتها. فالنظرية لا تكتفي بأن تقول: هذا صالح وهذا فاسد، هذا صاعد وهذا هابط؛ بل تحاول أن تفهم كيف وقع الصعود أو الهبوط. فالطغيان لا يولد فجأة،

والصلاح لا يتحقق دفعة واحدة، وفقدان النفس لا يحدث في لحظة واحدة، كما أن استعادتها لا تتم بكلمة واحدة. كل حالة إنسانية هي صيرورة، وكل صيرورة تحمل طبقات. وسنبداً بالنموذج الأوضح في القرآن والتاريخ الإنساني: نموذج فرعون، لا بوصفه شخصاً تاريخياً فقط، بل بوصفه بنية متكررة للطغيان حين يفقد الإنسان وعيه بالحد، وحين تتحول القوة من أمانة إلى ألوهية سياسية.

التطبيق الأول: فرعون: حين يفقد الإنسان وعيه بالحد

فرعون ليس مجرد حاكم ظالم في الرواية القرآنية، بل نموذج مكتمل لانحراف الإنسان حين يتضخم محور الطين والسلطة والرغبة في السيطرة، وتضعف النفخة والوعي والمسؤولية. إنه الإنسان الذي لم يكتف بأن يملك القوة، بل جعل القوة تعريفاً لذاته، ولم يكتف بأن يحكم الناس، بل جعل حكمه معيار الحقيقة. وهنا يبدأ الطغيان في أعمق صورته: حين لا يعود الإنسان يرى نفسه مستخلفاً مؤتمناً، بل مالِكاً مطلقاً، وحين لا يرى الناس رعايا مكرمين، بل مادة لسلطانه.

في محور الطين يظهر فرعون بوصفه إنساناً أسيراً للقوة والأمن والخوف من زوال الملك. فالطاغية، في عمقه، خائف. إنه يخاف من الحقيقة لأنها تكشف حده، ويخاف من الحرية لأنها تهدد سلطانه، ويخاف من الإنسان المكرم لأنه لا يقبل أن يكون عبداً له. ولذلك يصنع الطغيان منظومة كاملة لحماية الخوف: قمع، ودعاية، وتقسيم للناس، وتخويف، واستضعاف. فالطين هنا لم يبق حاجة طبيعية إلى الأمن، بل تحول إلى هوس بالسيطرة.

أما محور النفخة فيكاد يغيب؛ لأن الضمير حين يحضر يذكر الإنسان بأن القوة أمانة لا ألوهية. وفرعون لا يريد هذا التذكير. إن النفخة فيه مغطاة بكثافة السلطة، حتى لم يعد يرى في نفسه عبداً محدوداً. ومن هنا كانت عبارته: أنا ربكم الأعلى التعبير الأقصى عن فقدان التوازن بين المحدود واللامحدود. إنه الإنسان المحدود الذي ادعى المطلق، والعبد الذي تخيل نفسه رباً، والمخلوق الذي نسي الطين والنهاية.

وفي محور الوعي نرى أن فرعون لا يعاني من نقص المعلومات، بل من فساد الوعي. إنه يعرف أن موسى يحمل تهديداً حقيقياً لمنظومته، لكنه لا يريد أن يسمي الأشياء بأسمائها. يسمي دعوة التحرير فتنة، ويسمي الحق تهديداً للنظام، ويسمي الاستعباد استقراراً. وهنا

يتضح أن الوعي إذا فسد لا يغيب الكلام، بل تفسد الأسماء. والطغيان دائماً يبدأ بتشويه اللغة: الظلم يصبح حفظاً للنظام، والقهر يصبح سياسة، والحرية تصبح خطراً.

وفي محور الرغبة نجد رغبة السيطرة في صورتها القصوى. فرعون لا يريد الطاعة السياسية فقط، بل يريد امتلاك الخيال العام للناس. يريد أن يحدد لهم ما يرون وما يعتقدون وما يخافون. ولذلك قال لقومه: ما أريكم إلا ما أرى. وهذه العبارة تكشف جوهر الطغيان: أن يحاول إنسان واحد أن يصادر وعي الجماعة، وأن يجعل رؤيته هي الأفق الوحيد الممكن. هنا لا تعود الرغبة رغبة شخصية فقط، بل تصبح نظاماً سياسياً.

أما محور المعنى فقد انقلب تماماً. فالمعنى الحاكم في نموذج فرعون ليس العدل، ولا الاستخلاف، ولا حماية الناس، بل بقاء الملك. وحين يصبح بقاء السلطة هو المعنى الأعلى، يمكن تبرير كل شيء: قتل الأبناء، واستحياء النساء، وتقسيم المجتمع، وتزييف الحقيقة. وهنا نرى كيف أن غياب المعنى الصحيح لا ينتج فراغاً فقط، بل يسمح لمعنى زائف أن يحتل المركز. وفرعون جعل الملك معنى وجوده، ولذلك صار سقوط الملك سقوط ذاته.

وفي محور المسؤولية يظهر الانحراف الأكبر. فالسلطة في أصلها أمانة، لكنها عند فرعون تحولت إلى ملكية مطلقة. والدولة، التي ينبغي أن تكون أداة لتنظيم الحياة وحفظ الكرامة، تحولت إلى امتداد لذات الحاكم. ومن هنا فإن فرعون لم يفشل فقط أخلاقياً، بل فشل أنطولوجياً في فهم موضعه في الوجود. ظن أنه فوق الحساب، فصار نموذجاً لمن نسي أن كل قدرة سؤال.

أما محور الصيرورة فيكشف أن فرعون لم يهبط دفعة واحدة، بل ركب طبقات من الهبوط: من التمكين إلى الغرور، ومن الغرور إلى الاستعلاء، ومن الاستعلاء إلى الاستعباد، ومن الاستعباد إلى ادعاء الألوهية الرمزية، ثم إلى الانكشاف أمام سنن الله.

فالصيرورة هنا هبوطية بامتياز: زيادة في القوة يقابلها نقصان في الوعي، واتساع في السيطرة يقابله ضيق في المعنى.

ومن خلال هذا النموذج نستطيع أن نرى قوة الجهاز التحليلي. فالطغيان ليس مجرد ظلم سياسي، بل خلل شامل في المحاور: الطين صار خوفاً وسيطرة، والنفخة غُطيت، والوعي فسد، والرغبة انفلتت، والمعنى انقلب، والمسؤولية خينت، والصيرورة اتجهت إلى الهبوط. ولذلك كان سقوط فرعون ليس حادثة سياسية فقط، بل نتيجة منطقية لصيرورة داخلية وحضارية فقدت ميزاتها.

وهكذا يصبح فرعون نموذج الإنسان حين يفقد وعيه بالحد. فالطاغية ليس قوياً حقاً، بل ضعيف أمام حده، عاجز عن الاعتراف بمخلوقيته، خائف من الحقيقة التي ترده إلى حجمه. ومن هنا فإن مقاومة الفرعونية في أي زمان لا تكون بمقاومة الظلم الظاهر فقط، بل بإعادة الإنسان إلى وعيه بأنه مخلوق مكرم مبتلى مستخلف، لا رب صغير فوق الناس والتاريخ.

التطبيق الثاني: عمر بن الخطاب: حين تتحول القوة إلى أمانة

إذا كان فرعون يمثل نموذج الإنسان حين تفقد القوة وعيها بالحد، فإن عمر بن الخطاب يمثل في الذاكرة الإسلامية نموذجًا معاكسًا: القوة حين تدخل في معنى الأمانة. وليس المقصود هنا كتابة سيرة تاريخية لعمر، ولا تحويل الشخصية إلى مثال مثالي مغلق، بل قراءتها بوصفها حالة تحليلية تكشف كيف يمكن للإنسان القوي أن لا يصير طاغية، وكيف يمكن للسلطة أن لا تبتلع الضمير، وكيف يمكن للخوف من الله أن يضبط خوف الناس من الحاكم.

في محور الطين، يظهر عمر إنسانًا شديد الحضور في الواقع. لم يكن زاهدًا هاربًا من الأرض، ولا حاكمًا منعزلًا في المثال، بل رجل دولة، وإدارة، وحرب، وقضاء، ومال عام، وتنظيم اجتماعي. كان يرى الجوع، والفقر، والضعف، والظلم، لا بوصفها معاني مجردة، بل وقائع يجب أن تُحمل. وهنا يظهر الطين في صورته الصحيحة: الاعتراف بحاجات الناس لا تحويلها إلى أداة للسيطرة. فالطين في هذا النموذج لا يقود إلى الاستهلاك أو الاستبداد، بل إلى الإحساس بثقل المسؤولية عن الضعفاء.

أما محور النفخة فيظهر في حضور الضمير. فقوة عمر لم تكن قوة عارية، بل قوة محكومة بخشية. ومن هنا تأتي عباراته التي بقيت في الذاكرة لأنها تكشف بنية داخلية لا مجرد موقف سياسي: الخوف من أن يُسأل عن بغلة تعثرت في العراق، أو عن فقير لم يصل إليه حقه. هذه العبارات، سواء نظر إليها القارئ بوصفها نصوصًا تاريخية أو رموزًا أخلاقية، تكشف أن السلطة عنده لم تكن امتلاكًا، بل أمانة. والنفخة هنا لا تهرب من الدولة، بل تدخل قلب الدولة لتمنعها من التحول إلى آلة قهر.

وفي محور الوعي، يظهر عمر بوصفه شخصية شديدة اليقظة لخطورة السلطة. فالسلطة لا تفسد فقط لأنها تمنح صاحبها القدرة، بل لأنها تمنحه القدرة على تصديق صورته عن

نفسه. ولذلك يحتاج الحاكم إلى وعي مضاعف: وعي بالناس، وعي بنفسه، وعي بفتنة الموقع. وقد كان معنى المحاسبة حاضرًا في تجربته: أن يُسأل، وأن يُراجع، وأن لا يتحول المقام السياسي إلى عصمة. وهنا يصبح الوعي أداة حماية من الفرعونية الكامنة في كل سلطة.

أما محور الرغبة فيكشف الفارق بين القوة المنضبطة والقوة المنفلتة. فالرغبة في القيادة قد تتحول إلى حب سيطرة، والرغبة في النظام قد تتحول إلى قمع، والرغبة في الهيبة قد تتحول إلى استعلاء. لكن النموذج العمري يكشف إمكان تهذيب هذه الرغبات داخل معنى أعلى. فالهيبة لم تكن غاية في ذاتها، بل وسيلة لحفظ الحق. والشدة لم تكن انتقامًا من الناس، بل ضبطًا للمسؤولية العامة. وكلما خرجت القوة عن ميزان العدل، أصبحت موضع مراجعة.

وفي محور المعنى، يتضح أن المعنى الحاكم لم يكن بقاء السلطة، بل إقامة العدل. وهذا هو الفارق الجوهرى بين السلطة بوصفها ملكًا والسلطة بوصفها أمانة. فالسلطة التي تجعل نفسها غاية تلتهم الناس، أما السلطة التي تجعل العدل غايتها فإنها تقبل أن تُقيّد، وتُراجع، وتُحاسب. ومن هنا فإن عمر لا يمثل فقط شخصية قوية، بل يمثل معنى سياسيًا: أن الدولة ليست فوق الإنسان، بل مسؤولة عنه؛ وأن الحاكم ليس مالكا للرعية، بل مؤتمنا عليها.

وفي محور المسؤولية، يبلغ النموذج ذروته. فالمال العام مسؤولية، والقضاء مسؤولية، والجيش مسؤولية، والفقراء مسؤولية، والأقاليم البعيدة مسؤولية. وكل اتساع في الدولة يعني اتساعًا في السؤال. وهذا المعنى شديد الأهمية داخل نظرية الصيرورة والتناقض؛ لأن التمكين ليس دليل نجاة، بل امتحان جديد. وقدرة عمر لم تعفه من الخوف، بل زادته خوفًا من الحساب. وهنا تتحول القوة من باب طغيان إلى باب عبودية.

أما محور الصيرورة، فيكشف انتقالاً بالغ الدلالة: من قوة شخصية حادة قبل الإسلام إلى قوة مهذبة بالرسالة بعده، ومن شدة طبع إلى شدة عدل، ومن حضور فردي قوي إلى حضور مؤسسي في الدولة. وهذه الصيرورة ليست إلغاءً للطبع، بل إعادة توجيهه. فلم يتحول عمر إلى شخصية بلا قوة، بل تحولت قوته إلى أداة في ميزان أعلى. وهذا من أهم ما تكشفه النظرية: الصيرورة الصاعدة لا تلغي الطاقة الأصلية في الإنسان، بل تزيكها وتعيد ترتيبها.

ومن هنا فإن عمر يمثل نموذج الإنسان الذي لا يحتاج إلى إضعاف قوته حتى يكون صالحاً، بل يحتاج إلى إدخال قوته في الأمانة. فالقوة في ذاتها ليست طغياناً، كما أن الضعف في ذاته ليس فضيلة. العبرة بالميزان الذي يقود القوة أو الضعف. فرعون امتلك القوة فجعلها ألوهية سياسية، وعمر امتلك القوة فجعلها مسؤولية. الأول نسي حده، والثاني ظل يخشى الحد والحساب. الأول جعل الناس مرآة لسلطانه، والثاني جعل نفسه موضع سؤال بسبب الناس.

وهكذا يكشف هذا التطبيق أن الجهاز التحليلي لا يقرأ القوة قراءة واحدة. فالقوة قد تكون محور هبوط إذا قادتها الرغبة وغاب المعنى، وقد تكون محور صعود إذا قادتها النفخة والوعي والمسؤولية. وفي هذا الفرق تتحدد صيرورة الإنسان: ليس بما يملك، بل بما يفعل بما يملك.

التطبيق الثالث: قارون: حين تتحول النعمة إلى فقدان للنفس

إذا كان فرعون يمثل فتنة السلطة، فإن قارون يمثل فتنة المال والامتلاء. والقرآن لا يعرض قارون بوصفه غنيًا فقط، بل بوصفه إنسانًا فقد معنى النعمة. فالمال في ذاته ليس موضع الإدانة، كما أن القوة في ذاتها ليست موضع الإدانة، لكن الخطر يبدأ حين تتحول النعمة من أمانة إلى دليل تفوق ذاتي، وحين لا يعود الإنسان يرى فيما يملك فضلًا ومسؤولية، بل يرى فيه امتدادًا لذاته واستحقاقه المطلق.

في محور الطين، يظهر قارون بوصفه إنسانًا أسير الامتلاك. فالطين هنا لم يبق حاجة إلى الكفاية أو الأمن، بل تضخم حتى صار حبًا للتكديس والظهور. والمال، الذي يمكن أن يكون وسيلة عمران، صار مرآة للذات. ومن هنا فإن قارون لا يملك المال فقط، بل المال يملكه. وهذه هي لحظة الانقلاب: حين تتحول الوسيلة إلى سيد، وحين يصبح الإنسان تابعًا لما بين يديه.

أما محور النفخة، فيظهر ضعيفًا ومحجوبًا. فالنفخة كانت ستذكره بأن المال أمانة، وأن النعمة ابتلاء، وأن الضعفاء لهم حق، وأن ما في يده ليس نهاية المعنى. لكنه أغلق هذا الأفق حين قال: إنما أوتيته على علم عندي. وهذه العبارة ليست مجرد ادعاء اقتصادي، بل إعلان أن الإنسان نسب النعمة إلى ذاته، وقطعها عن مصدرها الأخلاقي والروحي. وهنا تغيب النفخة، لا لأن الإنسان بلا روح، بل لأن الروح غُطيت بكثافة الامتلاك.

وفي محور الوعي، نرى أن قارون لم يكن جاهلًا بالمال، بل جاهلًا بمعناه. قد يعرف كيف يجمع، وكيف يدير، وكيف يظهر، لكنه لا يعرف ماذا يفعل المال بروحه. وهذا النوع من الجهل شديد الخطر: جهل المآل لا جهل الوسيلة. لقد امتلك أدوات الثروة، لكنه فقد الوعي بفتنتها. ومن هنا فإن الجهاز التحليلي يميز بين الوعي الأداة والوعي الوجودي. قارون كان يملك الأول ويفتقد الثاني.

أما محور الرغبة، فيكشف رغبة الظهور والتميز. فالقرآن يصور خروجه على قومه في زينته، وكأن المال لم يعد في الخزائن فقط، بل صار عرْصًا مسرحيًا للذات. وهذه الرغبة في أن يُرى الإنسان من خلال ما يملك هي إحدى صور فقدان النفس. فالذات لا تعود قادرة على الحضور إلا من خلال الزينة والامتلاك. ومن هنا يصبح المال لغة بديلة عن المعنى. وفي محور المعنى، نرى أن المعنى الحاكم عند قارون صار الامتلاك. لا العدل، ولا الشكر، ولا الأمانة، ولا العمران. وحين يصبح الامتلاك معنى الحياة، فإن كل شيء آخر يتحول إلى هامش. الفقير يصبح مزعجًا، والناصح يصبح حاسدًا، والحق يصبح قيدًا، والزكاة تصبح نقصًا، والشكر يصبح اعترافًا لا يريده المتضخم بذاته. وهكذا يفقد الإنسان القدرة على سماع النصيحة لأنه لم يعد يريد أن يرى نفسه إلا في صورة المنتصر الممتلئ. وفي محور المسؤولية، تظهر الخيانة واضحة. فالنعمة مسؤولية، والمال سؤال، والقدرة على الإنفاق امتحان. لكن قارون عطل معنى المسؤولية، وحول النعمة إلى ملكية نفسية مطلقة. ومن هنا كان سقوطه نتيجة لانقلاب الأمانة إلى استعلاء. لم يفهم أن ما أُعطيه كان امتحانًا، فتعامل معه كأنه شهادة نهائية بتفوقه.

أما محور الصيرورة، فيكشف هبوطًا من الامتلاء إلى الخسف. وهذه صورة عميقة: الخسف الخارجي يرمز إلى خسف داخلي سبق. لقد هبط قارون في نفسه قبل أن يخسف به في الأرض. هبط حين نسي، وهبط حين استكبر، وهبط حين استبدل الشكر بالغرور، وهبط حين جعل النعمة دليلًا على ذاته لا على فضل الله. فالصيرورة الهابطة قد تبدأ بنعمة لا بمحنة، وبامتلاء لا بحرمان.

ومن خلال نموذج قارون يظهر أن الخطر ليس في الفقر وحده، بل في الغنى غير المهدب. وليس في الحاجة وحدها، بل في الامتلاك حين ينفصل عن المعنى. ولذلك فإن الجهاز التحليلي يقرأ المال لا بوصفه شرًّا، بل بوصفه امتحانًا. فإذا قاده المعنى صار

عمرانًا، وإذا قاد هو المعنى صار هبوطًا. وقارون هو الإنسان الذي لم يفقد المال، بل فقد نفسه في المال.

وهكذا يكشف التطبيق أن النعمة قد تكون باب صعود أو باب هبوط. فإذا حضرت النفخة والوعي والمسؤولية، صارت النعمة شكرًا وعمرانًا. وإذا غابت، صارت النعمة غرورًا وفقدانًا للذات. وهذه إحدى القواعد الكبرى في نظرية الصيرورة والتناقض: ليس ما يُعطى الإنسان هو الذي يحدد مصيره، بل ما يصنعه الإنسان بما يُعطى.

التطبيق الرابع: يوسف عليه السلام: حين يلتقي الجمال بالوعي والسلطة بالأمانة

إذا كان فرعون يمثل فتنة السلطة، وقارون يمثل فتنة المال، فإن يوسف عليه السلام يمثل نموذجًا مختلفًا تمامًا: الإنسان الذي مرّ بمعظم الفتن الكبرى ولم يفقد مركزه. فقد عرف الجمال، والغيرة، والخيانة، والسجن، والسلطة، والتمكين، والنجاح السياسي، ومع ذلك لم تتحول أي واحدة من هذه المحطات إلى مركز تعريفه. ومن هنا فإن يوسف ليس مجرد شخصية ناجحة، بل نموذج لصيرورة صاعدة استطاعت أن تحافظ على توازن المحاور السبعة عبر انتقالات وجودية متلاحقة.

في محور الطين، نرى يوسف إنسانًا كامل الحضور في الواقع. جُبِّ، وبيع، وسُجن، وأُتهم، وحُرم من الحرية سنوات طويلة. وهذا يعني أن الطين بكل ما يحمله من ضعف وألم وحدود كان حاضرًا بقوة في حياته. لكنه لم يسمح للطين أن يتحول إلى مرارة دائمة أو إلى حقد على العالم. فالكثير من البشر حين يمرون بالظلم تتحول جراحهم إلى هوية، أما يوسف فحمل الألم دون أن يجعل الألم تعريفه.

وفي محور النفخة يظهر أحد أنقى النماذج القرآنية. فالنفخة هنا ليست انسحابًا من العالم، بل حضورًا عميقًا لله داخل العالم. يوسف لا يذكر الله فقط في المحنة، بل يذكره في النعمة أيضًا. لا يذكره في السجن وينساه في القصر، ولا يذكره في الضعف وينساه في القوة. ومن هنا فإن النفخة عنده ليست حالة عاطفية عابرة، بل مركز ثابت يحفظ توازن الصيرورة. أما محور الوعي، فيمثل أحد أهم مفاتيح شخصيته. فقد كان واعيًا للفتنة قبل وقوعها، واعيًا لمعنى الرؤيا قبل تحققها، واعيًا لخطورة الرغبة، واعيًا لمعنى السلطة. ولذلك لم يكن نجاحه السياسي مجرد حظ تاريخي، بل ثمرة وعي طويل. فالوعي هنا ليس معرفة بالمعلومات، بل قراءة للحركة العميقة للأحداث والنفوس.

وفي محور الرغبة نرى الامتحان الأكبر. فالرغبة حضرت بقوة: جمال، وشباب، وإغراء، وفرصة مع غياب الرقيب البشري. لكن يوسف يكشف أن الرغبة ليست قدرًا حتميًا. لقد كانت موجودة، لكنه لم يجعلها سيدًا. وهنا تظهر إحدى أهم نتائج نظرية الصيرورة والتناقض: الإنسان لا يُقاس بوجود الرغبة فيه، بل بقدرته على ترتيبها داخل معنى أعلى. فالرغبة المهدبة لا تُلغى، لكنها لا تحكم.

وفي محور المعنى يتضح أن المعنى الحاكم عند يوسف لم يكن النجاة الشخصية، ولا الانتقام، ولا إثبات الذات، بل أداء الأمانة. ولذلك لم يتحول السجن إلى معنى حياته، ولم تتحول السلطة إلى معنى حياته، ولم يتحول الجمال إلى معنى حياته. كلها كانت محطات، أما المعنى فبقي أكبر منها جميعًا. وهذه القدرة على عدم تحويل الوسائل إلى غايات هي من أهم علامات الصيرورة الصاعدة.

وفي محور المسؤولية تبلغ الشخصية ذروتها. فحين مكن يوسف لم يستعمل السلطة لتصفية حساباته، ولم يجعل الدولة امتدادًا لجرحه الشخصي. لقد انتقل من المظلوم إلى المسؤول دون أن يحمل منطق الانتقام معه. وهذه نقطة نادرة في التاريخ الإنساني؛ لأن كثيرًا من الضحايا حين يصلون إلى القوة يعيدون إنتاج ما عانوه. أما يوسف فحوّل المحنة إلى حكمة، والتمكين إلى أمانة.

أما محور الصيرورة فيكشف مسارًا استثنائيًا: من الجب إلى القصر، ومن القصر إلى السجن، ومن السجن إلى الوزارة، ومن المحنة إلى التمكين. لكن القيمة ليست في الانتقال الخارجي نفسه، بل في أن كل انتقال كان يصاحبه ارتقاء داخلي. فلم يخرج من كل طبقة وهو أكثر مرارة، بل أكثر نضجًا. ولم يخرج من كل ابتلاء وهو أكثر قسوة، بل أكثر رحمة. وهذه هي الصيرورة الصاعدة في أنقى صورها.

ومن هنا فإن يوسف يمثل نموذج الإنسان الذي لم تسممه النعمة ولم تكسره المحنة. الإنسان الذي استطاع أن يحافظ على مركزه في جميع الأطوار. وهذا ما يجعل قصته ليست قصة نجاح فردي فقط، بل درسًا في كيفية عبور الطبقات الوجودية دون فقدان النفس.

التطبيق الخامس: الإنسان الرقمي المعاصر: صيرورة جديدة أم استلاب جديد؟

إذا كانت النماذج السابقة تنتمي إلى التاريخ، فإن الإنسان الرقمي يمثل التحدي الراهن للنظرية. فنحن أمام إنسان يعيش في بيئة لم يعرفها أي جيل سابق: تدفق هائل للمعلومات، حضور دائم للشاشات، ذكاء اصطناعي، شبكات اجتماعية، اقتصاد انتباه، وصور لا تنتهي. والسؤال هنا ليس تقنيًا فقط، بل إنساني: ماذا تفعل هذه البيئة بالإنسان؟

في محور الطين، يبدو أن كثيرًا من الحاجات القديمة ما زالت حاضرة، لكنها تغيرت في أشكالها. الحاجة إلى الاعتراف تحولت إلى عدد من المتابعين. والحاجة إلى الانتماء تحولت إلى مجتمعات افتراضية. والحاجة إلى الظهور تحولت إلى صناعة صورة مستمرة للذات. وهنا نرى أن الطين لم يختف، بل لبس أثوابًا جديدة.

أما محور النفخة فيواجه تحدّيًا غير مسبق. فالضجيج الرقمي المستمر يجعل لحظات التأمل والذكر والصمت أكثر ندرة. والإنسان الذي كان يحتاج إلى أن يخلو بنفسه صار محاطًا بالتنبيهات والإشعارات والصور. ومن هنا يصبح السؤال: هل يستطيع أن يحافظ على عمقه وسط هذا السيل؟ هل يستطيع أن يسمع صوته الداخلي وسط الضجيج الخارجي؟

وفي محور الوعي تظهر المعركة الكبرى. فالإنسان الرقمي يملك معلومات أكثر من أي جيل سابق، لكنه ليس بالضرورة أكثر وعيًا. بل إن وفرة المعلومات قد تخفي فقرًا في الفهم. والتمييز بين المعرفة والوعي يصبح ضرورة؛ لأن الإنسان قد يعرف آلاف الأخبار ولا يعرف نفسه، وقد يتابع العالم كله ولا يفهم ما يحدث في داخله.

أما محور الرغبة، فهو المحور الأكثر تعرضًا للاستهداف. فاقتصاد المنصات الحديثة قائم إلى حد كبير على جذب الانتباه وتحفيز الرغبات. وكلما زادت قدرة النظام الرقمي على معرفة ما يثير الإنسان، زادت قدرته على توجيه سلوكه. وهنا يصبح

السؤال الذي طرحته النظرية سابقًا أكثر إلحاحًا: هل يقود الإنسان رغبته أم تُقاد رغبته بواسطة أنظمة لا يراها؟

وفي محور المعنى يظهر الخطر الأعظم. فالإنسان قد يغرق في النشاط الرقمي دون أن يعرف لماذا. ينتقل من منصة إلى أخرى، ومن صورة إلى أخرى، ومن معلومة إلى أخرى، دون أن يمتلك مركزًا يربط هذه الحركة كلها بمعنى. وهنا يصبح التقدم التقني قادرًا على إنتاج حركة هائلة بلا اتجاه واضح.

وفي محور المسؤولية يتسع السؤال. فالإنسان الرقمي لم يعد مسؤولًا فقط عن أفعاله المباشرة، بل عن حضوره الرقمي، وكلماته، وصوره، وتأثيره، وما يشاركه وما يروجه. لقد اتسعت دائرة الأمانة. وما كان يقال في مجلس محدود صار يمكن أن يصل إلى ملايين البشر في لحظة واحدة.

أما محور الصيرورة في طرح السؤال الحاسم: هل الإنسان الرقمي يصعد أم يهبط؟ والجواب ليس واحدًا. فالتقنية ليست قدرًا. يمكن أن تكون أداة توسع للوعي والعلم والعمران، ويمكن أن تكون أداة استلاب واستهلاك وتشتت. ومن هنا فإن الحكم لا يكون على الأداة، بل على العلاقة بها. هل وسعت إنسانية الإنسان أم اختزلته؟ هل قربته من المعنى أم أبعدته عنه؟ هل جعلته أكثر حضورًا أمام نفسه أم أكثر هروبًا منها؟

ومن خلال هذا النموذج يظهر أن نظرية الصيرورة والتناقض ليست نظرية تاريخية فقط، بل قادرة على قراءة الإنسان المعاصر. فالإنسان الرقمي ما زال يحمل الطين والنفخة، وما زال يعيش بين الوعي والغفلة، وبين الرغبة والمعنى، وبين المسؤولية والعبث. تغيرت الأدوات، لكن السؤال الجوهرى بقي نفسه: ماذا يفعل الإنسان بما أُعطي؟

التطبيق السادس: نيتشه: عبقرية السؤال وخطر تأليه الإرادة

يمثل نيتشه واحدًا من أعقد النماذج التي يمكن أن تختبر بها نظرية الصيرورة والتناقض، لأنه ليس نموذجًا هابطًا ببساطة، ولا صاعدًا ببساطة، بل هو نموذج الإنسان الذي رأى عمق الأزمة، لكنه لم يجد ميزان الخروج منها. لقد امتلك حسًا حادًا بمرض الحضارة الأوروبية، ورأى مبكرًا أن الإنسان الحديث بدأ يفقد المعنى، وأن القيم التي كانت تحكمه تآكلت، وأن الدين في صورته الكنسية الأوروبية فقد قدرته على تشكيل الإنسان. ومن هنا جاء صراخه الشهير عن موت الإله، لا بوصفه تقريرًا لاهوتيًا فقط، بل بوصفه إعلانًا عن انهيار المركز الذي كانت تدور حوله القيم.

في محور الطين، لا يظهر نيتشه إنسانًا ماديًا مبتذلًا، بل إنسانًا معذبًا بالجسد والمرض والألم. لقد كان الجسد حاضرًا في تجربته لا بوصفه شهوة عابرة، بل بوصفه قدرًا يوميًا من المعاناة. وهذا الحضور جعل فلسفته شديدة الحساسية لمسألة القوة والضعف. لكنه بدل أن يرى الضعف بابًا إلى التواضع أو الرحمة، رأى فيه غالبًا خطرًا على الحياة، ورأى أن الأخلاق التي تمجد الضعف قد تكون أخلاقًا معادية للقوة والحياة. وهنا يبدأ التوتر في النموذج النيتشوي: ألم حقيقي يبحث عن تجاوز، لكنه يخشى أن يتحول التجاوز إلى رحمة.

أما محور النفخة، ففيه الإشكال الأكبر. فنيتشه لم يكن إنسانًا بلا توق إلى الارتفاع، بل كان ممتلئًا بشهوة العلو. لكنه طلب الارتفاع خارج أفق العبودية. أراد إنسانًا يتجاوز الإنسان، لكنه لم يرد أن يتجاوز نفسه إلى الله، بل إلى إرادة القوة، وإلى خلق القيم بذاته. وهنا تظهر عبقريته وخطره معًا: لقد رفض الإنسان الصغير، لكنه فتح الباب لإنسان قد يظن أنه يخلق قيمه من ذاته، بلا وحي، ولا غاية مفارقة، ولا ميزان أعلى.

وفي محور الوعي، يبلغ نيتشه درجة استثنائية من القدرة على كشف الأقنعة. لقد رأى الرياء الأخلاقي، ورأى كيف تتخفى إرادة السيطرة في لباس الفضيلة، وكيف يمكن

للضعيف أن يحول عجزه إلى أخلاق، وكيف يمكن للجماعة أن تصنع قيمًا تخنق الفرد الخلاق. وهذه رؤية شديدة الأهمية. لكنه في المقابل وقع في خطر آخر: أن كشف القناع لا يكفي لبناء الوجه. نقد الأخلاق الزائفة لا ينتج بالضرورة أخلاقًا صحيحة. وهنا نرى وعيًا كاشفًا قويًا، لكنه لا يجد دائمًا مركزًا هاديًا بعد الكشف.

وفي محور الرغبة، تظهر إرادة القوة بوصفها الطاقة الحاكمة. نيتشه لا يريد إنسانًا مستسلمًا، ولا خانعًا، ولا تابعًا. يريد إنسانًا يدع ذاته، ويتجاوز قطيعه، ويحمل قسوته اللازمة على نفسه والعالم. لكن الرغبة في القوة إذا لم تدخل في ميزان العدل والرحمة والعبودية قد تتحول إلى تأليه للذات الخلاقة. ومن هنا فإن إرادة القوة، بوصفها احتجاجًا على الضعف الزائف، تحمل احتمالًا صاعدًا، لكنها إذا انفصلت عن الضمير قد تصير بابًا للطغيان الرمزي أو السياسي.

أما محور المعنى، فهو قلب المأساة النيتشوية. فقد رأى نيتشه أن المعنى القديم انهار، لكنه لم يعد إلى الله، بل حاول أن يجعل الإنسان نفسه خالق المعنى. وهنا يكمن الخطر. فالإنسان يحتاج إلى المعنى، لكنه إذا جعله صادرًا من ذاته وحدها، وقع في عبء لا يطيقه. لأن الإنسان المحدود لا يستطيع أن يكون مصدر المطلق دون أن يتمزق أو يطغى. ولذلك فإن مشروع الإنسان الأعلى عند نيتشه يكشف حاجة الإنسان إلى العلو، لكنه لا يمنحه الأمان الروحي والأخلاقي الذي يضبط العلو.

وفي محور المسؤولية، تبدو تجربة نيتشه ملتبسة. فهو يرفض التبرير الكسول، ويريد من الإنسان أن يتحمل وجوده، وأن لا يختبئ خلف أخلاق العبيد. وهذا وجه من المسؤولية. لكنه لا يقدم مسؤولية بمعنى الأمانة أمام الله والخلق، بل مسؤولية الذات أمام إرادتها وقدرتها على الخلق. ومن هنا فإن المسؤولية عنده تتحول من أمانة إلى عبء إبداعي وجودي، وقد تنتهي إلى عزلة قاسية.

أما محور الصيرورة، فيكشف أن نيتشه كان في صيرورة صاعدة من جهة الكشف، وقلقة من جهة الاتجاه. صاعد لأنه كشف أمراضاً حقيقية في الإنسان الحديث، وهابط أو مهدد بالهبوط لأنه لم يجد ميزاناً يمنع التجاوز من أن يتحول إلى تأليه للذات. وبعبارة أدق: نيتشه رأى المرض، ورفض التخدير، لكنه لم يبلغ الدواء القرآني الذي يجمع القوة بالتواضع، والعلو بالعبودية، والتجاوز بالتركية.

ومن هنا فإن نيتشه يمثل نموذج الإنسان الذي رفض الانحطاط، لكنه لم يجد طريق الفلاح. رأى الإنسان القطيعي، لكنه لم ير الإنسان المستخلف بوصفه بديلاً. أراد إنساناً أعلى، لكن القرآن يريد إنساناً أذكى. والفرق بين الأعلى والأزكى جوهري: الأعلى قد يستكبر، أما الأزكى فيتواضع؛ الأعلى قد يتجاوز الناس، أما الأزكى يرحمهم؛ الأعلى قد يخلق قيمة من ذاته، أما الأزكى يتلقى الهداية ثم يحققها في نفسه والعالم.

وهكذا يكشف نموذج نيتشه أن السؤال لا يكفي إذا لم يجد قبلة، وأن الوعي النقدي لا يكفي إذا لم يتحول إلى تزكية، وأن رفض الضعف لا يصنع القوة الراشدة إلا إذا دخل في معنى العبودية والأمانة. لذلك يبقى نيتشه شاهداً عظيماً على مأزق الإنسان الحديث: إنسان أدرك موت المعنى في حضارته، لكنه حاول أن يعوض الله بالإنسان، فزاد سؤال الإنسان اشتعاً بدلاً أن يطفئه.

التطبيق السابع: غاندي: حين تتحول الهشاشة إلى قوة أخلاقية

يمثل غاندي نموذجًا معاكسًا تمامًا لنموذج القوة المتغلبة. فهو لم يدخل التاريخ من باب القوة المسلحة، ولا من باب الدولة المركزية، ولا من باب التفوق التقني، بل من باب تحويل الضعف الظاهر إلى قوة أخلاقية. ومن هنا فإن قراءته ضمن نظرية الصيرورة والتناقض تكشف كيف يمكن للإنسان أن يجعل الطين، بما فيه من هشاشة وألم وحرمان، بابًا إلى النفخة والمعنى والمسؤولية.

في محور الطين، يظهر غاندي إنسانًا واعيًا بالجسد، لكنه لا يجعله مركزًا للاستهلاك بل مجالًا للتهذيب. الصوم، والبساطة، وتقليل الحاجة، والعيش المتقشف، لم تكن عنده مجرد مظاهر، بل أدوات لتخفيف سلطان الطين. فبدل أن يجعل الجسد سيدًا، جعله محل مجاهدة. غير أن هذا لا يعني احتقار الجسد، بل إعادة تربيته حتى لا يقود الإنسان إلى عبودية الرغبة والامتلاك.

وفي محور النفخة، تظهر قوة الضمير الأخلاقي. لقد جعل غاندي من اللاعنف قوة روحية وسياسية في آن واحد. واللاعنف هنا لا يعني الضعف، بل ضبط القوة. إنه رفض لتحويل المظلوم إلى نسخة من الظالم. وهذه نقطة مهمة في نظرية الصيرورة: الإنسان الصاعد لا ينتصر فقط على عدوه، بل ينتصر على احتمال أن يصبح شبيهًا بعدوه. ومن هنا فإن النفخة تظهر في قدرته على تحويل المقاومة إلى فعل أخلاقي.

أما محور الوعي، فيكشف قدرة غاندي على رؤية العلاقة بين الاستعمار الخارجي والاستعمار الداخلي. فقد فهم أن التحرر من المستعمر لا يكفي إذا بقي الإنسان مستعبدًا للخوف، أو الاستهلاك، أو التبعية النفسية. ولذلك كان مشروعه أوسع من السياسة المباشرة؛ كان مشروعًا في إعادة تشكيل الذات والجماعة. وهذا وعي عميق لأن كثيرًا من حركات التحرر تهزم الخارج ثم تعيد إنتاج أمراضه في الداخل.

وفي محور الرغبة، نرى محاولة مستمرة للضبط. فغاندي كان واعياً بأن الرغبة إذا لم تُهدَّب فإنها تفسد النضال نفسه. الرغبة في الانتقام، والرغبة في الشهرة، والرغبة في الغلبة، والرغبة في امتلاك النصر، كلها قد تهبط بالمقاومة من معنى التحرير إلى معنى السيطرة. ولذلك سعى إلى تحويل الرغبة من انتقام إلى صبر، ومن غضب إلى مقاومة أخلاقية، ومن طلب للغلبة إلى طلب للحق.

وفي محور المعنى، كان المعنى الحاكم هو تحرير الإنسان لا مجرد نقل السلطة. ولذلك فإن استقلال الهند، في هذا التحليل، ليس حدثاً سياسياً فقط، بل امتحان لمعنى الحرية: هل الحرية مجرد خروج المستعمر، أم قدرة الإنسان على أن يعيش بكرامة وانضباط ومعنى؟ وهنا تظهر قوة النموذج: إنه يربط السياسة بالنفس، والتحرير بالتركية، والمجتمع بالأخلاق.

وفي محور المسؤولية، كان غاندي يرى أن القائد ليس من يحرك الجماهير فقط، بل من يتحمل أخلاقياً أثر حركتها. ولذلك كان يخاف من انزلاق الجماهير إلى العنف، ويعدّ ذلك فشلاً روحياً لا مجرد خطأ تكتيكي. وهذه رؤية عالية للمسؤولية؛ لأن القائد هنا لا يستثمر غضب الناس بلا قيد، بل يربي غضبهم حتى لا يتحول إلى فساد جديد.

أما محور الصيرورة، فيكشف أن غاندي يمثل صيرورة تحويلية: تحويل الضعف إلى قوة، والألم إلى وعي، والجسد إلى أداة تهذيب، والسياسة إلى مجال أخلاقي. لكنه أيضاً نموذج يفتح أسئلة عن حدود اللاعنّف، وعن إمكان تطبيقه في كل سياق، وعن مخاطر المثالية حين تواجه عنفاً لا يعترف بأي ميزان. ومع ذلك، تبقى قيمته الكبرى أنه كشف أن القوة ليست دائماً في الغلبة، وأن الإنسان قد يصعد حين يرفض أن يقاتل الشر بأدوات الشر نفسها.

وبهذا يمثل غاندي داخل الجهاز التحليلي نموذجًا للإنسان جعل النفخة تقود الطين، وجعل المعنى يضبط الرغبة، وجعل المسؤولية تمنع المقاومة من السقوط في الانتقام. إنه نموذج لا يكتمل بكل جوانبه، لكنه يكشف وجهًا مهمًا من الصيرورة الصاعدة: أن تكون القوة أخلاقية قبل أن تكون مادية، وأن يكون النصر حفظًا للإنسان لا مجرد هزيمة للخصم.

التطبيق الثامن: ابن عربي: حين يتحول البحث عن المطلق إلى مغامرة وجودية

يمثل ابن عربي واحداً من أكثر النماذج تعقيداً في التاريخ الإسلامي؛ لأنه يقف عند نقطة التماس بين التجربة الروحية العميقة، والتأويل الفلسفي الواسع، والبحث الدائم عن المطلق. وهو لذلك ليس شخصية يمكن قراءتها بسهولة من زاوية واحدة، بل هو نموذج إنساني يكشف إمكانات الصعود الروحي من جهة، والمخاطر الكامنة في التجريد التأويلي من جهة أخرى.

في محور الطين، لا يظهر ابن عربي بوصفه أسيراً للحاجة أو الجسد أو السلطة أو المال. بل إن الطين في تجربته يبدو خافتاً مقارنة بالحضور الطاغي للبحث الروحي. وهذه نقطة قوة ونقطة خطر في آن واحد. فهي قوة لأنها تكشف قدرة الإنسان على تجاوز مركزية الامتلاك واللذة والسلطة. لكنها قد تصبح خطراً إذا ابتعدت التجربة كثيراً عن شروط الواقع والعمران والتاريخ، بحيث يتحول الإنسان إلى ساكن في أفق التجربة الباطنية أكثر من سكنه في عالم المسؤولية الاجتماعية.

أما محور النفخة، فهو المحور المهيمن بوضوح. فكل مشروع ابن عربي قائم على توسيع أفق الإنسان نحو الحضور الإلهي، ونحو اكتشاف المعاني الباطنة، ونحو رؤية الوجود بوصفه مجالاً للتجلي. وهنا نرى طاقة روحية هائلة، ورغبة صادقة في تجاوز الأنانية الضيقة والانفتاح على أفق أرحب من الذات الفردية. ومن هذه الجهة يمثل ابن عربي إحدى الذرى الكبرى في التعبير عن شوق الإنسان إلى المطلق.

لكن محور الوعي يطرح سؤالاً أكثر دقة. فالوعي ليس فقط قدرة على إدراك المعاني العالية، بل أيضاً قدرة على حفظ الحدود بين التجربة الذاتية والحقيقة العامة. وهنا يبدأ الجدل التاريخي حول ابن عربي. فكلما اتسعت التجربة الروحية، ازدادت الحاجة إلى

ميزان يضبط التأويل. وإلا فإن اللغة الرمزية قد تتحول إلى لغة تحتل أكثر مما ينبغي، وقد يختلط الكشف الذوقي بالتقرير المعرفي. ومن هنا فإن الجهاز التحليلي لا يحاكم التجربة الروحية نفسها، بل يسأل عن حدود تحويلها إلى نظرية شاملة في الوجود.

وفي محور الرغبة، لا نجد رغبة السلطة أو المال أو الجاه، بل نجد رغبة من نوع آخر: رغبة المعرفة والكشف والوصول. وهذه من أرقى الرغبات الإنسانية، لكنها تبقى رغبة تحتاج إلى ميزان. فالباحث عن المطلق قد يقع أحياناً في فتنة الكشف كما يقع غيره في فتنة المال أو السلطة. ليس لأن طلب المعرفة خطأ، بل لأن الإنسان قد ينجذب إلى التجربة نفسها أكثر من انجذابه إلى المسؤولية التي تترتب عليها.

أما محور المعنى، فهو غني بصورة استثنائية. فابن عربي لا يعيش في عالم عبثي، بل في عالم ممتلئ بالدلالة والإشارة والرمز. كل شيء عنده يحمل معنى، وكل موجود يشير إلى ما وراءه. وهذه القدرة على رؤية المعنى تمنحه عمقاً روحياً نادراً. لكنها تطرح في الوقت نفسه سؤالاً: هل يبقى الإنسان قادراً على حفظ التوازن بين المعنى الباطني والمعنى العملي؟ بين التجلي والعمران؟ بين الذوق والتكليف؟ وهنا يظهر التحدي الأكبر.

وفي محور المسؤولية، تتباين القراءات. فهناك من يرى في مشروعه توسيعاً لأفق الإنسان الروحي، وهناك من يرى أن الإفراط في التأويل قد يضعف مركزية التكليف العملي. ومن منظور نظرية الصيرورة والتناقض، فإن أي تجربة روحية تبلغ كمالها حين تعود إلى الإنسان والعدل والعمران، لا حين تبقى معلقة في فضاء الكشف وحده. فالمعنى الذي لا يتحول إلى مسؤولية يبقى ناقصاً، مهما بلغ من السمو.

أما محور الصيرورة، فيكشف مساراً صاعداً نحو التوسع الروحي، لكنه يكشف أيضاً خطر الانفصال النسبي عن بعض دوائر الواقع. ومن هنا فإن ابن عربي ليس نموذجاً للهبوط، بل نموذجاً للسؤال المفتوح: كيف نحفظ علو النفخة دون أن نفقد الطين؟ كيف

نرتفع نحو المطلق دون أن نهرب من الإنسان؟ كيف نجعل الكشف بابًا إلى المسؤولية لا بديلاً عنها؟

ومن خلال هذا التطبيق يظهر أن الصيرورة الصاعدة ليست نوعًا واحدًا. فهناك صعود في العدل، وصعود في المعرفة، وصعود في الروح، وصعود في العمران. والتحدي الحقيقي ليس تحقيق أحد هذه الصعودات منفردًا، بل جمعها في توازن إنساني متكامل.

التطبيق التاسع: الإنسان المعاصر بين العبقريّة والضياع

إذا كانت النماذج السابقة تمثل شخصيات تاريخية واضحة المعالم، فإن الإنسان المعاصر نفسه أصبح نموذجًا يستحق الدراسة. فهو أكثر إنسان امتلك معرفة في التاريخ، وأكثر إنسان امتلك أدوات، وأكثر إنسان استطاع أن يغير العالم من حوله. لكنه في الوقت نفسه يعيش مستويات غير مسبوقة من القلق، والعزلة، والتشتت، وفقدان المعنى. ومن هنا فإن الإنسان المعاصر يجسد التناقض في أوضح صورته.

في محور الطين، حقق الإنسان المعاصر انتصارات هائلة. أطال متوسط العمر، وحارب كثيرًا من الأمراض، ورفع مستويات الرفاه، ووسع إمكانات الحركة والتواصل. لكن هذه النجاحات لم تُنهِ الحاجة، بل غيرت أشكالها. فبدل الجوع القديم ظهرت أشكال جديدة من الفراغ، وبدل الخوف من الطبيعة ظهر الخوف من المستقبل، وبدل العزلة المادية ظهرت عزلة نفسية أكثر تعقيدًا.

أما محور النفخة، فيعيش أزمة حقيقية. فالعالم المعاصر لا ينكر الروح دائمًا، لكنه يهملها كثيرًا. وكلما اتسعت الأدوات، ازداد خطر أن ينسى الإنسان السؤال عن الغاية. ومن هنا فإن النفخة ليست غائبة، لكنها محاصرة بالسرعة والضجيج والاستهلاك والتدفق المستمر للمثيرات.

وفي محور الوعي نواجه مفارقة لافتة: وفرة المعلومات تقابلها أحيانًا ندرة الحكمة. فالإنسان يعرف أكثر، لكنه لا يفهم بالضرورة أكثر. يستطيع أن يصل إلى ملايين الصفحات في ثوانٍ، لكنه قد يعجز عن الجلوس مع نفسه دقائق قليلة. وهذا يكشف أن الوعي ليس كمية معرفة، بل قدرة على ترتيب المعرفة داخل معنى.

أما محور الرغبة، فقد دخل مرحلة جديدة. لم تعد الرغبة تنتظر أن يبحث الإنسان عنها، بل صارت تبحث عنه. الخوارزميات، والإعلانات، والمنصات، كلها تتنافس على

جذب انتباهه وتشكيل اختياراته. وهنا تصبح معركة الحرية أكثر تعقيداً؛ لأن الإنسان لا يقاوم رغباته فقط، بل يقاوم أنظمة كاملة صُممت لاستثمار هذه الرغبات.

وفي محور المعنى، يظهر السؤال الذي يكاد يطغى على العصر كله: لماذا يعيش الإنسان؟ لقد نجح في الإجابة عن أسئلة كثيرة من نوع "كيف؟"، لكنه ما زال متعثراً أمام سؤال "لماذا؟". وهذا ما يفسر أن أزمات المعنى تظهر أحياناً في أكثر المجتمعات رفاهاً، وأن النجاح المادي لا يمنع الشعور بالفراغ.

وفي محور المسؤولية، اتسعت دائرة الأمانة إلى مدى غير مسبوق. فقرار فرد واحد قد يؤثر في ملايين البشر. وتغريدة قد تشعل أزمة. وخوارزمية قد تعيد تشكيل وعي أجيال كاملة. ولذلك لم تعد المسؤولية محصورة في الدوائر التقليدية، بل أصبحت عالمية ومتشابكة بصورة لم يعرفها التاريخ من قبل.

أما محور الصيرورة، فهو مفتوح على احتمالين متناقضين. فمن جهة، يملك الإنسان المعاصر أدوات تمكنه من تحقيق قفزات هائلة في العلم وال عمران. ومن جهة أخرى، يملك الأدوات نفسها التي قد تدفعه إلى مزيد من الاستلاب وفقدان الذات. ولذلك فإن السؤال لم يعد: هل يتقدم الإنسان؟ بل: هل يصعد مع تقدمه؟

وهنا تصل نظرية الصيرورة والتناقض إلى أهم اختبار لها. فالعصر الحديث لا يعاني من نقص في القدرة، بل من أزمة في التوجيه. لا يعاني من نقص في الوسائل، بل من اضطراب في الغايات. لا يعاني من نقص في المعرفة، بل من صعوبة في تحويل المعرفة إلى حكمة.

ولهذا فإن الإنسان المعاصر، بكل عبقريته ومآزقه، يمثل النموذج الأكبر الذي تؤكد من خلاله النظرية فكرتها المركزية:

ليست المشكلة الأساسية في ما يملكه الإنسان، بل في الإنسان الذي يستعمل ما يملكه.

فالطين اتسع، والنفخة ما زالت تنادي. والرغبة ازدادت قوة، والمعنى ما زال يطلب مركزه. والمسؤولية أصبحت أعظم من أي وقت مضى. أما الصيرورة، فما زالت مفتوحة بين الهبوط والصعود.

ومن هنا فإن السؤال الذي بدأ به الكتاب يبقى حاضراً حتى نهايته: ليس "ما الإنسان؟" فقط، بل "إلى أين يتجه الإنسان؟"؛ لأن الجواب الحقيقي لا يُكتشف في نقطة البداية، بل في الطريق الذي يختاره الإنسان لنفسه ولعالمه.

التطبيق العاشر: نيلسون مانديلا: حين ينتصر الإنسان على جراحه

تمثل تجربة نيلسون مانديلا واحدة من أكثر التجارب الإنسانية أهمية في فهم جدلية الصيرورة والتناقض؛ لأنها تكشف كيف يمكن للإنسان أن يخرج من أقسى تجارب الظلم دون أن يتحول إلى صورة معكوسة لظالمه. فالتاريخ مليء بأمثلة لأفراد وجماعات خرجوا من القهر ليعيدوا إنتاجه بصورة جديدة، وكأن الألم الذي تعرضوا له لم يتحول إلى وعي، بل تحول إلى رغبة مؤجلة في الانتقام. أما مانديلا فيمثل حالة مختلفة؛ إذ أمضى ما يقرب من ثلاثة عقود في السجن، وهي مدة كافية لأن تزرع في النفس مرارة لا تنطفئ، ومع ذلك خرج من محتته وهو يحمل مشروع بناء لا مشروع ثأر.

إن القيمة الحقيقية في تجربة مانديلا لا تكمن في وصوله إلى السلطة، بل في الطريقة التي وصل بها إليها، وفي الكيفية التي تعامل بها مع السلطة بعد أن امتلكها. فقد كان يستطيع أن يجعل من تاريخه الشخصي مصدر شرعية للانتقام، وأن يحول معاناته الطويلة إلى أداة لتبرير الإقصاء والعقاب، لكنه اختار طريقاً آخر أكثر صعوبة وأعمق إنسانية. لقد أدرك أن الأمم لا تبنى بالثأر، وأن الجراح إذا تحولت إلى عقيدة سياسية فإنها تنتج دورات جديدة من الكراهية، وأن المظلوم إذا لم ينتصر على جراحه الداخلية فقد يصبح حين يمتلك القوة نسخة جديدة من الظالم الذي حاربه.

لقد عاش مانديلا تجربة الطين بكل معانيها القاسية. عرف الحرمان والعزلة والإذلال وفقدان الحرية، واختبر معنى أن يكون الإنسان عاجزاً أمام منظومة كاملة من القهر القانوني والسياسي. غير أن هذه التجربة لم تدفعه إلى الانغلاق داخل ذاكرة الألم، بل دفعته إلى فهم أعمق للإنسان. فكلما طالت سنوات السجن ازداد اقتناعاً بأن المعركة الحقيقية ليست مع السجن وحده، بل مع القدرة الكامنة في النفس على التحول إلى سجان جديد عندما تتغير المواقع.

ولهذا كان خروجه من السجن حدثاً أخلاقياً بقدر ما كان حدثاً سياسياً. فقد خرج وهو يحمل وعياً جديداً بطبيعة السلطة وطبيعة الإنسان. لم يعد السؤال بالنسبة له: كيف أنتصر على خصومي؟ بل كيف أبني وطناً لا يحتاج فيه أحد إلى أن ينتقم من أحد؟ وكيف أخرج المجتمع كله من منطق الغالب والمغلوب إلى منطق الدولة المشتركة؟ ومن هنا جاءت عظمة التجربة؛ لأنها لم تكن انتصار فرد على خصومه، بل محاولة لتحرير المجتمع كله من أسر الماضي.

لقد أدرك مانديلا أن أخطر أنواع السجون ليست تلك التي تصنعها الجدران، بل تلك التي يصنعها الحقد داخل النفس. ولذلك لم يسمح للسجن أن يصبح هويته، ولم يسمح للجرح أن يتحول إلى مركز تعريفه لذاته. فالإنسان الذي يعيش داخل جراحه فقط يفقد القدرة على رؤية المستقبل، بينما استطاع مانديلا أن يحول الذاكرة من عبء إلى درس، ومن مصدر للكرهية إلى مصدر للحكمة. وهنا تظهر إحدى أعمق صور الصيرورة الإنسانية؛ إذ لم ينتقل من السجن إلى الرئاسة فقط، بل انتقل من الغضب إلى النضج، ومن الجرح إلى المسؤولية، ومن الألم الشخصي إلى الوعي التاريخي.

إن التجربة المانديلية تكشف أن الإنسان لا يقاس بما أصابه من ظلم، بل بما فعل بهذا الظلم داخل نفسه. فقد يكون الألم باباً إلى الحكمة، وقد يكون باباً إلى التوحش. وقد يكون الحرمان مدرسة للوعي، وقد يكون مصنعاً للكرهية. وما يحدد النتيجة النهائية ليس حجم الجرح، بل نوع الصيرورة التي تنشأ حوله. ولهذا فإن مانديلا يمثل في هذه النظرية نموذج الإنسان الذي لم يسمح لماضييه أن يحدد مستقبله، ولم يسمح للظلم أن يعيد تشكيل روحه، بل حول المحنة إلى قدرة على الفهم، وحول المعاناة إلى طاقة للبناء.

ومن هنا فإن قيمة مانديلا لا تكمن في أنه انتصر سياسياً، بل في أنه انتصر على أحد أخطر أعداء الإنسان: الرغبة في أن يصبح ما كان يكرهه. لقد خرج من السجن محتفظاً بإنسانيته، وهذه في الحقيقة هي أعظم انتصاراته.

التطبيق الحادي عشر: أدولف هتلر: حين تتحول العبقورية إلى كارثة حضارية

يمثل أدولف هتلر واحدًا من أكثر النماذج تعقيدًا وإثارة للقلق في دراسة الإنسان؛ لأنه لا يجسد صورة الطاغية التقليدي الذي ورث السلطة أو استولى عليها بالقوة العسكرية المباشرة، بل يجسد ظاهرة أكثر تعقيدًا: الإنسان الذي استطاع أن يحول فكرة إلى عقيدة جماهيرية، وعقيدة جماهيرية إلى دولة، ودولة إلى آلة تاريخية هائلة انتهت إلى واحدة من أكبر الكوارث في التاريخ الحديث. ولهذا فإن أهمية هتلر في نظرية الصيرورة والتناقض لا تكمن في حجم الجرائم التي ارتبطت باسمه فحسب، بل في كونه يكشف كيف يمكن لقدرات إنسانية حقيقية أن تتحول، إذا فقدت ميزانها الأخلاقي والروحي، إلى قوة تدمير هائلة.

لقد خرج هتلر من عالم مضطرب ومجروح. كانت ألمانيا تعيش بعد الحرب العالمية الأولى حالة من الانكسار الوطني العميق، وشعورًا جماعيًا بالإهانة والخسارة والضياع. وفي مثل هذه اللحظات التاريخية يصبح المجتمع أكثر استعدادًا للبحث عن مخلص، وأكثر قابلية للإصغاء إلى الخطابات التي تعدّه باستعادة المجد المفقود. وقد امتلك هتلر موهبة استثنائية في قراءة هذا الجرح الجماعي. لم يكن رجلًا عاديًا من حيث القدرة على التأثير، بل كان يمتلك حسًا نادرًا بطبيعة الجماهير، وبكيفية مخاطبة مخاوفها وآمالها وإحباطاتها. وهنا تكمن بداية المأساة؛ لأن المشكلة لم تكن في غياب القدرة، بل في الاتجاه الذي وُجهت إليه هذه القدرة.

لقد فهم هتلر النفس الجمعية الألمانية بطريقة عميقة، واستطاع أن يحول الإحباط إلى طاقة، والهزيمة إلى مشروع، والغضب إلى حركة جماهيرية واسعة. لكنه بدل أن يجعل هذا الجرح منطلقًا للمراجعة والبناء والتجديد، جعله أساسًا لرؤية قائمة على التفوق والهيمنة وإعادة تعريف العالم وفق تصورات عرقية وأيديولوجية مغلقة. وهنا بدأ التحول الخطير؛ إذ لم يعد الألم مصدرًا للحكمة، بل صار وقودًا للانتقام التاريخي.

إن ما يجعل تجربة هتلر فريدة في التحليل هو أنه لم يكن يفتقر إلى الوعي السياسي أو القدرة التنظيمية أو الكاريزما الشخصية. بل على العكس من ذلك، امتلك هذه العناصر بدرجات استثنائية. ولذلك فإن نمودجه يكشف حقيقة عميقة في فهم الإنسان: ليست المشكلة دائمًا في نقص الذكاء أو ضعف الإرادة أو غياب القدرة، بل قد تكون المشكلة في انفصال هذه القدرات عن المعنى الأخلاقي الذي يضبطها. فالوعي حين يفقد بوصلته لا يتحول إلى جهل، بل قد يتحول إلى أداة أكثر فاعلية في صناعة الكارثة.

لقد كان هتلر يؤمن بمعنى، لكنه كان معنى منحرفًا. وهذه نقطة جوهرية. فالكثير من الناس يظنون أن الخطر الأكبر هو غياب المعنى، بينما يكشف التاريخ أن المعنى المنحرف قد يكون أكثر خطورة من الفراغ نفسه. فالفراغ يشل الحركة، أما المعنى المنحرف فيمنح الإنسان طاقة هائلة للحركة، لكنه يدفعه نحو الهاوية. ومن هنا لم تكن أزمة هتلر أنه بلا رؤية، بل أنه امتلك رؤية جعلت العرق والتاريخ والقوة والتفوق القومي في موضع المطلق، وأخضعت الإنسان نفسه لهذه التصورات.

ومع اتساع النفوذ والنجاح السياسي والعسكري أخذت الصيرورة الداخلية تتحرك في اتجاه أكثر خطورة. فالنجاحات الأولى عززت الإحساس بالعصمة، والانتصارات المتلاحقة غدّت الوهم بأن الإرادة قادرة على تجاوز كل الحدود، وأن التاريخ نفسه يمكن أن يُعاد تشكيله وفق رغبة فرد أو جماعة. وهنا نصل إلى إحدى أخطر لحظات الصيرورة الإنسانية: لحظة فقدان الوعي بالحد. فالإنسان حين يفقد إحساسه بالحدود التي تضبط وجوده يبدأ بالتعامل مع نفسه كما لو كان فوق المساءلة وفوق الواقع وفوق السنن التي تحكم التاريخ.

وهنا يظهر الفرق العميق بين هتلر وفرعون. ففرعون يمثل نموذج السلطة حين تؤله نفسها بصورة مباشرة. إنه الحاكم الذي جعل من موقعه السياسي أساسًا للمطلقية، والذي

رأى في نفسه مرجع الحقيقة ومصدر الشرعية. أما هتلر فيمثل نموذجًا أكثر حداثة وتعقيدًا؛ إذ لم يؤله نفسه بالطريقة التقليدية، بل جعل من الفكرة المطلقة ومن الأمة المطلقة ومن العرق المطلق بديلاً عن أي معيار أعلى. وإذا كان فرعون قد حاول أن يجعل الدولة امتداداً لذاته، فإن هتلر حاول أن يجعل التاريخ كله امتداداً لعقيدته. ولهذا فإن فرعون يمثل طغيان السلطة، بينما يمثل هتلر طغيان الأيديولوجيا حين تستولي على السلطة.

ومن منظور نظرية الصيرورة والتناقض فإن هتلر يكشف أن الهبوط لا يبدأ من لحظة السقوط النهائي، بل من اللحظة التي تبدأ فيها الرغبة في السيطرة بالتحول إلى رؤية للعالم، ثم تتحول الرؤية إلى عقيدة، ثم تتحول العقيدة إلى جهاز سياسي، ثم يتحول الجهاز إلى منظومة مغلقة لا تسمح بأي مراجعة أو نقد أو تصحيح. وعند هذه النقطة لا يعود الخطأ مجرد خطأ سياسي، بل يصبح خطأ وجودياً يصيب العلاقة كلها بين الإنسان والمعنى والحقيقة.

إن مأساة هتلر لا تكمن فقط في ما فعله بالعالم، بل في ما يكشفه عن الإنسان نفسه. فهو يثبت أن العبقرية وحدها لا تكفي، وأن الإرادة وحدها لا تكفي، وأن القدرة على التأثير في الجماهير لا تكفي، وأن النجاح السياسي والعسكري لا يكفي. فكل هذه القدرات يمكن أن تتحول إلى وسائل للبناء أو للهدم بحسب المعنى الذي يقودها. ومن هنا فإن أخطر ما في الإنسان ليس ضعفه دائماً، بل قوته حين تنفصل عن الحكمة، وذكاؤه حين ينفصل عن الضمير، وإرادته حين تنفصل عن العدل.

ولهذا فإن هتلر يمثل في هذه النظرية نموذجاً بالغ الأهمية؛ لأنه يكشف أن الصيرورة الهابطة قد ترتدي لباس العبقرية والنجاح والانتصار المؤقت. وقد يبدو الإنسان في صعود خارجي مستمر بينما يكون في الداخل منخرطاً في مسار هبوطي عميق. ولهذا فإن معيار الحكم على الإنسان لا يمكن أن يكون حجم القوة التي يمتلكها أو عدد الذين يتبعونه أو مقدار ما يحققه من نجاحات، بل الاتجاه الذي تتحرك فيه هذه القوة، والمعنى الذي يحكمها، والغاية التي تُسخر من أجلها.

ومن هنا فإن هتلر لا يمثل مجرد فصل مأساوي في التاريخ الأوروبي، بل يمثل تحذيرًا
دائمًا من أن الإنسان حين يفقد مركزه الأخلاقي والروحي قد يحول أعظم مواهبه إلى
أدوات تدمير، وأن العبقريّة إذا لم تُهذَّب بالمسؤولية والعدل والوعي بالحدود قد تصبح
طريقًا إلى الكارثة بدل أن تكون طريقًا إلى العمران.

الفصل الرابع: مؤشرات الصيرورة الإنسانية من النظرية إلى القياس

بعد بناء الإطار الفلسفي لنظرية الصيرورة والتناقض، وبعد تأسيس الجهاز التحليلي واختباره على عدد من النماذج الإنسانية والتاريخية، يبرز سؤال منهجي لا يمكن تجاهله: كيف يمكن تحويل هذه النظرية من أداة تفسيرية إلى أداة تشخيصية؟ وكيف يمكن للقارئ أو الباحث أو صانع القرار أن يستخدمها في قراءة الأفراد والمجتمعات والحضارات بصورة أكثر انتظاماً؟

إن الغاية من هذا الفصل ليست اختزال الإنسان في أرقام، لأن الإنسان أكبر من أن يُختزل في معادلة، وأعمق من أن يُختصر في مؤشر. فالإنسان ليس ظاهرة فيزيائية يمكن قياسها مباشرة، بل كائن يحمل أبعاداً وجودية وأخلاقية وروحية وتاريخية معقدة. ومع ذلك فإن أي نظرية تريد أن تتجاوز مستوى التأمل المجرد تحتاج إلى مؤشرات إرشادية تساعد على تحويل الرؤية العامة إلى أداة عملية للقراءة والمقارنة.

ومن هنا تنطلق «مصفوفة الصيرورة الإنسانية» بوصفها محاولة لتمثيل حركة الإنسان عبر المحاور السبعة التي قامت عليها النظرية: الطين، والنفخة، والوعي، والرغبة، والمعنى، والمسؤولية، والصيرورة. ولا تمثل هذه المحاور عناصر منفصلة، بل أبعاداً متداخلة تتفاعل باستمرار داخل الفرد والمجتمع والحضارة. والمقصود من المؤشرات ليس إصدار أحكام نهائية على الأشخاص أو الجماعات، بل الكشف عن الاتجاهات العامة للصعود أو الهبوط.

يقوم المؤشر الأول على محور الطين، وهو المحور الذي يقيس درجة سيطرة الحاجة والخوف والامتلاك والبحث عن الأمان على سلوك الإنسان. فكلما أصبح الإنسان أكثر خضوعاً لمخاوفه وغرائزه ومصالحه المباشرة ارتفعت هيمنة الطين على قراراته. وكلما استطاع أن يضع هذه الحاجات داخل إطار أوسع من الكرامة والمعنى والمسؤولية انخفضت هيمنة الطين وتحول إلى قاعدة للاستقرار لا إلى مركز للوجود.

أما المؤشر الثاني فهو مؤشر النفخة، ويقيس حضور الضمير، والقدرة على التعالي على المصلحة المباشرة، والاستعداد للتضحية من أجل قيمة أعلى، والشعور بالأمانة الأخلاقية والروحية. وكلما ازداد حضور هذه العناصر ارتفعت درجة النفخة في البنية الإنسانية، وكلما انحصر الإنسان في حدود المصلحة الضيقة تراجع هذا المؤشر.

ويأتي بعد ذلك مؤشر الوعي، وهو من أهم المؤشرات في النظرية كلها. فالمقصود بالوعي هنا ليس مقدار المعلومات التي يمتلكها الإنسان، بل قدرته على فهم ذاته، وتمييز دوافعه، ورؤية الواقع كما هو لا كما يشتهي أن يكون. ولهذا قد يكون الإنسان واسع الثقافة لكنه منخفض الوعي، وقد يكون محدود التعليم لكنه شديد الوعي بذاته وبالعالم من حوله. أما مؤشر الرغبة فيقيس العلاقة بين الإنسان وشهواته ومطامحه وأهوائه. فالرغبة ليست سلبية بطبيعتها، بل هي الطاقة التي تحرك الفعل الإنساني. لكن السؤال هو: هل يقود الإنسان رغبته أم تقوده الرغبة؟ وكلما تحولت الرغبة إلى سيد ارتفعت درجة الخطر في هذا المؤشر، وكلما دخلت الرغبة في ميزان المعنى والمسؤولية أصبحت مصدرًا للعمران والإبداع.

أما مؤشر المعنى فيقيس وضوح الغاية التي تحكم حياة الإنسان أو المجتمع. فهناك فرق بين إنسان يتحرك بلا اتجاه واضح، وإنسان يمتلك مركزًا ناظمًا يربط أفعاله وقراراته وأحلامه بمقصد أعلى. وكلما ازداد وضوح هذا المركز ارتفعت قيمة المعنى، وكلما تفككت الغايات وتحولت الحياة إلى سلسلة من الاستجابات اللحظية انخفض المؤشر. ويأتي بعد ذلك مؤشر المسؤولية، وهو المؤشر الذي يكشف علاقة الإنسان بالأمانة. فكل سلطة أو معرفة أو ثروة أو قدرة هي في جوهرها امتحان للمسؤولية. ولهذا فإن هذا المؤشر يقيس استعداد الإنسان لتحمل نتائج أفعاله، وقدرته على تقديم الواجب على المنفعة حين يتعارضان.

أما المؤشر السابع والأخير فهو مؤشر الصيرورة، وهو المؤشر الجامع الذي يرصد اتجاه الحركة الكلية. فليس المهم أين يقف الإنسان اليوم فقط، بل إلى أين يتجه. فقد يكون الإنسان منخفضاً في بعض المؤشرات لكنه في صعود مستمر، وقد يكون مرتفعاً في بعضها لكنه يتحرك في اتجاه هبوطي. ولهذا فإن الصيرورة لا تقيس الحالة بل الاتجاه. وبذلك تتكون مصفوفة الصيرورة الإنسانية من سبعة مؤشرات رئيسية تمثل خريطة الحركة الداخلية للإنسان. وكلما ارتفعت مؤشرات النفخة والوعي والمعنى والمسؤولية، وانضبطت الرغبة، وتراجعت هيمنة الطين، واتخذت الصيرورة اتجاهاً صاعداً، اقترب الإنسان من حالة التوازن والاكتمال النسبي. وكلما حدث العكس اقترب من حالة الاختلال والهبوط، مهما امتلك من قوة أو ثروة أو نجاح ظاهري.

مصفوفة الهميم للصيرورة الإنسانية:

تقوم مصفوفة الهميم للصيرورة الإنسانية على فكرة مركزية مفادها أن الإنسان لا يُقاس من خلال بعد واحد، ولا يُفهم من خلال مؤشر منفرد، بل من خلال توازن سبعة محاور كبرى تكشف موقعه في الحركة بين الهبوط والصعود. وهذه المحاور هي: الطين، والنفخة، والوعي، والرغبة، والمعنى، والمسؤولية، والصيرورة. ولا تمثل هذه المحاور قياسات جامدة للإنسان، بل إشارات تحليلية تساعد على قراءة الاتجاه العام لحركته الداخلية والخارجية.

فالطين يشير إلى مقدار هيمنة الحاجة والخوف والامتلاك والجسد والمصلحة المباشرة على الإنسان. والنفخة تشير إلى حضور الضمير والمعنى الأعلى والتجاوز والرحمة والتزكية. والوعي يشير إلى قدرة الإنسان على رؤية ذاته وواقعه بصدق، وعلى تسمية الأشياء بأسمائها. والرغبة تشير إلى علاقة الإنسان بما يريد، وهل يقود رغباته أم تنقاده هي. والمعنى يشير إلى الغاية التي تنظم أفعاله وقراراته. والمسؤولية تشير إلى كيفية حمله لما أعطي من قدرة أو سلطة أو علم أو مال أو موقع. أما الصيرورة فهي المؤشر الجامع الذي يحدد اتجاه الحركة: هل يسير الإنسان نحو الوعي والعدل والذكر، أم نحو الغفلة والهوى وفقدان الذات؟

ولكي تتحول هذه المحاور إلى أداة بصرية، يمكن تمثيل كل محور بدرجة من عشر درجات. غير أن هذه الدرجات لا ينبغي أن تُفهم بوصفها أرقامًا إحصائية قطعية، بل بوصفها تقديرات تحليلية تساعد على المقارنة. فالدرجة المرتفعة في محور النفخة أو الوعي أو المعنى أو المسؤولية تعني حضورًا إيجابيًا، بينما الدرجة المرتفعة في محور الطين أو الرغبة قد تعني هيمنة خطرة إذا لم تكن منضبطة بالمعنى والوعي. ولذلك ينبغي قراءة الرقم داخل علاقته ببقية المحاور، لا منفردًا.

فإذا وجدنا إنساناً عالي الطين، منخفض النفخة، عالي الرغبة، ضعيف المعنى والمسؤولية، فإننا نكون أمام صيرورة هابطة، حتى لو كان هذا الإنسان ناجحاً أو قوياً أو ذا تأثير. وإذا وجدنا إنساناً حاضراً الطين بصورة واقعية، مرتفع النفخة والوعي والمعنى والمسؤولية، ومنضبط الرغبة، فإننا نكون أمام صيرورة صاعدة، حتى لو كان هذا الإنسان يعيش محنة أو ضعفاً خارجياً. وهنا يظهر الفرق بين النجاح الظاهري والصعود الحقيقي؛ فقد يعلو الإنسان في الخارج ويهبط في الداخل، وقد يضيق عليه الخارج ويصعد في داخله. وتقترح المصفوفة أن تُقرأ الحالة الإنسانية من خلال ثلاثة مستويات مترابطة. المستوى الأول هو مستوى التكوين، ويشمل الطين والنفخة، أي العلاقة بين الأرضي والروحي، بين الحاجة والمعنى، بين الضعف والتكريم. والمستوى الثاني هو مستوى القيادة الداخلية، ويشمل الوعي والرغبة والمعنى، أي من يقود الإنسان من الداخل: هل تقوده الرغبة العمياء، أم الوعي والمعنى؟ والمستوى الثالث هو مستوى الأثر والاتجاه، ويشمل المسؤولية والصيرورة، أي ماذا يفعل الإنسان بما أُعطي، وإلى أين تتجه حركته؟ وبهذا تصبح المصفوفة أداة لتشخيص الصيرورة لا لتجميد الإنسان في حكم نهائي. فالإنسان قد ينتقل من وضع إلى آخر، وقد يرتفع في محور وينخفض في آخر، وقد تبدأ صيرورته بالهبوط ثم تنقلب إلى الصعود بالتوبة والوعي، وقد تبدأ بالصعود ثم تنحدر بالغفلة والغرور. ولذلك فإن المصفوفة لا تقول: هذا الإنسان هو كذا إلى الأبد، بل تقول: هذا موقعه الحالي في حركة الصيرورة، وهذا اتجاهه المرجح إذا استمرت المحاور على حالها.

ومن أجل توضيح هذه المصفوفة، يمكن تطبيقها على أربعة نماذج كبرى: فرعون، ويوسف عليه السلام، وماندبلا، والإنسان الرقمي المعاصر. ولا نختار هذه النماذج اعتباطاً، بل لأنها تمثل أنماطاً مختلفة من الصيرورة. ففرعون يمثل صيرورة الهبوط في القوة

حين تفقد وعيها بالحد. ويوسف يمثل صيرورة الصعود في المحنة والتمكين معًا. ومانديلا يمثل صيرورة تحويل الجرح إلى حكمة. أما الإنسان الرقمي المعاصر فيمثل الصيرورة المعلقة بين إمكان الصعود التقني وخطر الاستلاب الوجودي.

في نموذج فرعون ترتفع هيمنة الطين بمعناه السياسي والنفسي؛ إذ يصبح الأمن والسيطرة والخوف من زوال الملك مركزًا لسلوكه. وتنخفض النفخة لأن الضمير يضعف أمام تضخم السلطة. ويظهر الوعي بصورة أداتية لا أخلاقية؛ فهو يفهم الجماهير وآليات الحكم، لكنه لا يرى الحقيقة الأخلاقية لفعله. أما الرغبة فتبلغ مستوى خطرًا لأنها تتحول إلى رغبة في السيطرة المطلقة. وينحرف المعنى، إذ يصبح بقاء السلطة هو الغاية العليا. وتنخفض المسؤولية لأن السلطة تتحول من أمانة إلى امتلاك. أما الصيرورة فهابطة بوضوح، لأنها تنتقل من التمكين إلى الغرور، ومن الغرور إلى الطغيان، ومن الطغيان إلى الانكشاف والسقوط.

أما في نموذج يوسف عليه السلام فنجد توازنًا مختلفًا تمامًا. الطين حاضر لأنه عاش الألم والحرمان والسجن والابتلاء، لكنه لم يتحول إلى مركز للمرارة. والنفخة عالية الحضور لأنها حفظت صلته بالله والمعنى في المحنة والنعمة معًا. والوعي مرتفع لأنه قرأ الفتنة، وقرأ الرؤيا، وقرأ السلطة، وقرأ النفوس. والرغبة منضبطة؛ لم تلغ، لكنها لم تقده. والمعنى واضح؛ الأمانة قبل الانتقام، والعدل قبل إثبات الذات. والمسؤولية عالية، خصوصًا عند التمكين. أما الصيرورة فصاعدة، لأنها انتقلت من الجب إلى السجن إلى الدولة دون أن تفقد مركزها الداخلي.

وفي نموذج مانديلا نرى صيرورة من نوع آخر. الطين حاضر في صورة الجرح والسجن والحرمان، لكنه لم يتحول إلى عقيدة انتقام. والنفخة حاضرة في قدرته على التسامي والتسامح دون نسيان الظلم. والوعي عالٍ لأنه أدرك أن إسقاط نظام الفصل العنصري لا

يكفي إذا لم تُبنَ دولة مشتركة تتجاوز منطق الثأر. والرغبة في الانتقام كانت ممكنة وقوية، لكنها خضعت لمعنى أعلى. والمعنى الحاكم كان بناء الأمة لا الانتقام الشخصي. والمسؤولية ظهرت في انتقاله من ضحية تاريخية إلى قائد دولة. أما الصيرورة فهي صاعدة لأنها حولت الجرح إلى حكمة، والذاكرة إلى مسؤولية، والسلطة إلى مصالحة.

أما الإنسان الرقمي المعاصر فيمثل حالة أكثر التباسًا. الطين حاضر بقوة في صورة الحاجة إلى الاعتراف، والظهور، والأمان، والانتماء، والاستهلاك. والنفخة ليست غائبة، لكنها محاصرة بالضجيج والسرعة والتشتت. والوعي متفاوت؛ فقد يمتلك الإنسان الرقمي معلومات واسعة، لكنه قد يكون ضعيف الوعي بذاته وبما تفعله الخوارزميات بانتباهه ورغبته. والرغبة عالية الاستثارة، لأن النظام الرقمي قائم على جذب الانتباه وتوجيه الميل. والمعنى مهدد بالتفكك إذا تحولت الحياة إلى تدفق بلا مركز. والمسؤولية اتسعت لأن الكلمة والصورة والحضور الرقمي صار لها أثر واسع. أما الصيرورة فمعلقة؛ قد تكون صاعدة إذا استعملت التقنية للعلم والوعي والعمران، وقد تكون هابطة إذا تحولت إلى استلاب وتشتت وفقدان للذات.

ومن خلال هذه التطبيقات الأربعة تظهر وظيفة المصفوفة. فهي لا تختزل الإنسان في رقم، بل تجعل الرقم علامة على علاقة أعمق بين المحاور. وهي لا تصدر حكمًا أخلاقيًا سريعًا، بل تكشف بنية الحركة. كما أنها تسمح بالمقارنة بين نماذج تبدو متباعدة جدًا، لكنها تخضع في العمق للأئلة نفسها: ما الذي يقود الإنسان؟ هل الحاجة أم المعنى؟ هل الرغبة أم الوعي؟ هل السلطة أمانة أم امتلاك؟ هل الجرح يتحول إلى حكمة أم إلى انتقام؟ هل التقنية توسع الإنسان أم تختزله؟

وبذلك تصبح مصفوفة الهميم للصيرورة الإنسانية أداة بصرية ومنهجية في آن واحد. فهي تتيح للقارئ أن يرى النظرية لا بوصفها خطابًا فلسفيًا فقط، بل بوصفها أداة قراءة.

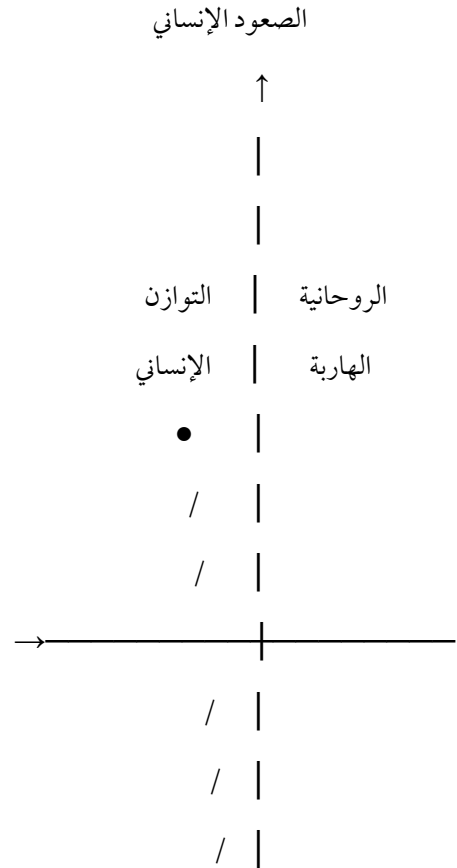
وكلما رُسمت هذه المحاور على شكل مخطط دائري أو منحنيّ مقارن، ظهر الفرق بين الإنسان الصاعد والإنسان الهابط، وبين القوة المؤتمنة والقوة الطاغية، وبين النعمة الشاكرة والنعمة المغرورة، وبين التقنية الخادمة والتقنية المستعبدة.

وهنا يتضح أن المؤشرات البصرية لا تضيف زخرفة إلى النظرية، بل تكشف عمقها. فهي تجعل الصيرورة مرئية، وتجعل التناقض قابلاً للقراءة، وتجعل الفارق بين النماذج واضحاً دون أن تفقد النظرية روحها الفلسفية والقرآنية. ومن هنا يمكن القول إن هذا الفصل يمثل الجسر الأخير بين النظرية والتطبيق، بين التأمل والتشخيص، بين الإنسان بوصفه سؤالاً والإنسان بوصفه حركة قابلة للقراءة.

المنحنى الأول: منحنى التوازن الإنساني

يقوم هذا المنحنى على الفكرة المركزية التي تأسست عليها نظرية الصيرورة والتناقض منذ الصفحات الأولى: أن الإنسان ليس طيناً خالصاً ولا نفخة خالصة، بل كائن يعيش داخل توتر دائم بين البعدين. ومن هنا فإن الصعود الإنساني لا يتحقق بإلغاء الطين، كما لا يتحقق بالاستسلام له، وإنما يتحقق عبر إقامة توازن مستمر بين ضرورات الأرض وآفاق السماء، بين الحاجة والمعنى، بين الجسد والروح، بين المحدود واللامحدود.

يمكن تمثيل المنحنى على النحو الآتي:



/ |

| الاستلاب

| المادي



الهبوط الإنساني

لكن هذا الرسم البسيط يخفي وراءه فكرة عميقة.

فالطرف الأول من المنحنى يمثل هيمنة الطين. وفي هذه المنطقة يصبح الإنسان أسير الحاجة والخوف والامتلاك والرغبة. ويبدأ تعريف ذاته بما يملك لا بما يكون، وبما يستهلك لا بما يحقق، وبما يخشاه لا بما يؤمن به. وهنا تبدأ الصيرورة الهابطة حتى لو حقق الإنسان نجاحات مادية أو سياسية أو تقنية كبيرة. ففرعون وقارون يمثلان صورتين مختلفتين لهذه المنطقة؛ أحدهما استعبده السلطة، والآخر استعبده المال، لكن كليهما فقد التوازن.

أما الطرف المقابل فيمثل هيمنة النفخة بصورة منفصلة عن الواقع. وهنا يظهر نوع آخر من الاختلال: الإنسان الذي يريد أن يحيا في السماء دون الأرض، وفي المثال دون التاريخ، وفي التأمل دون العمران. وهذه المنطقة لا تنتج طغياناً مادياً، لكنها قد تنتج انفصالاً عن الواقع، وعجزاً عن حمل الأمانة في العالم. فالإنسان لا يستطيع أن يعيش روحاً مجردة، لأنه خلق ليكون مستخلفاً في الأرض لا مهاجراً منها.

أما النقطة المركزية في المنحنى فهي منطقة التوازن الإنساني. وهنا لا يُلغى الطين ولا تُلغى النفخة. فالحاجة موجودة لكن المعنى يقودها، والرغبة موجودة لكن الوعي يضبطها، والقوة موجودة لكن المسؤولية تهذبها، والنجاح موجود لكن التواضع يحميه من الغرور.

وهذه هي المنطقة التي يمثلها يوسف عليه السلام في أعلى صورها، ويمثلها عمر بن الخطاب ومانديلا بدرجات مختلفة في المجال الإنساني والتاريخي.

ومن هنا فإن الصعود الحقيقي لا يعني الابتعاد عن الطين، بل حسن إدارته. كما أن الهبوط لا يعني وجود الرغبة أو القوة أو الحاجة، بل يعني أن تتحول هذه العناصر إلى سادة على الإنسان بدل أن تكون أدوات بين يديه. ولهذا فإن النظرية لا تدعو إلى إنكار الإنسان الأرضي، بل إلى تهذيبه وربطه بمعنى أعلى.

إن أهمية هذا المنحنى أنه يسمح بقراءة جميع النماذج التي درسناها. ففرعون يقع في جهة الاستلاب الطيني للسلطة، وقارون في جهة الاستلاب الطيني للمال، وهتلر في جهة الاستلاب الطيني للأيديولوجيا والقوة، بينما يقع يوسف ومانديلا في منطقة التوازن. أما ابن عربي فيقترب من جهة النفخة، مع بقاء السؤال مفتوحًا حول مقدار اقترابه من الواقع العمراني. ويقف الإنسان الرقمي المعاصر في منطقة متحركة، يمكن أن تتجه نحو التوازن أو نحو الاستلاب بحسب طبيعة العلاقة بين التقنية والمعنى.

ولهذا أعتقد أن هذا المنحنى ليس مجرد رسم توضيحي، بل هو الخريطة الأولى للنظرية كلها. فمن يفهم هذا المنحنى يستطيع أن يفهم لماذا صعد بعض البشر رغم المحنة، ولماذا هبط آخرون رغم النعمة، ولماذا لا تقاس إنسانية الإنسان بحجم ما يملك، بل بقدرته على حفظ التوازن بين الطين والنفخة في مسار الصيرورة.

المنحنى الثاني: منحى القوة والمسؤولية

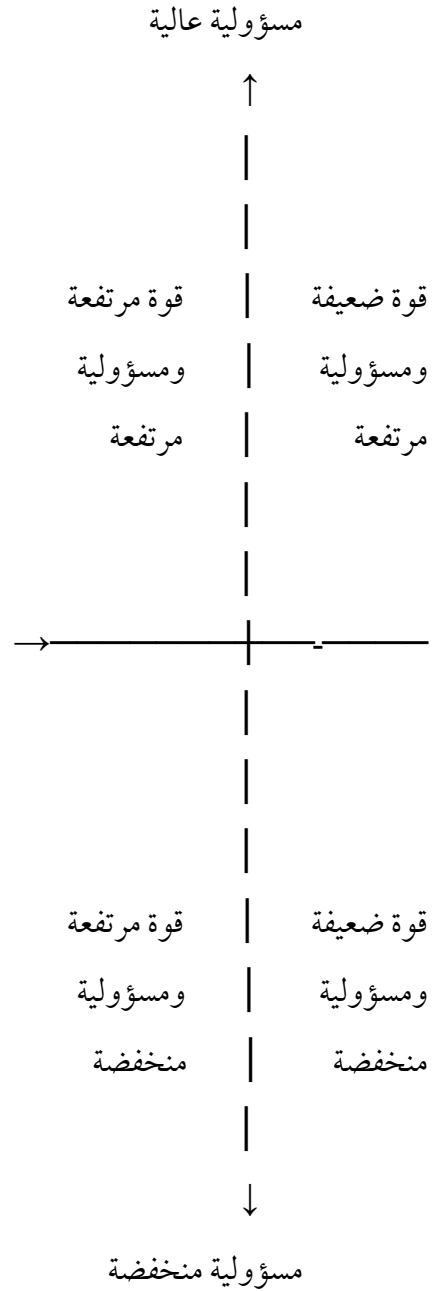
كيف تتحول القدرة إلى عمران أو إلى طغيان؟

إذا كان منحى التوازن الإنساني قد كشف العلاقة بين الطين والنفخة بوصفها البنية العميقة للإنسان، فإن منحى القوة والمسؤولية يكشف أحد أخطر الأسئلة التي تواجه الفرد والدولة والحضارة معاً: ماذا يحدث حين يمتلك الإنسان القدرة؟ وهل القوة في ذاتها دليل صعود أم دليل خطر؟

إن معظم النظريات الأخلاقية والسياسية تعاملت مع القوة بوصفها قضية مركزية، لكنها غالباً انقسمت بين اتجاهين متقابلين. فهناك اتجاه نظر إلى القوة بريية دائمة، حتى كاد يربطها بالطغيان. وهناك اتجاه آخر احتفى بالقوة حتى جعلها معيار التفوق والنجاح. أما نظرية الصيرورة والتناقض فتقترح رؤية مختلفة: القوة ليست خيراً ولا شراً في ذاتها، بل هي طاقة تتحدد قيمتها بالمعنى الذي يقودها والمسؤولية التي تضبطها.

ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس: هل يمتلك الإنسان قوة؟ بل: كيف يتعامل مع القوة حين يمتلكها؟

يمكن تمثيل هذا المنحنى على النحو الآتي:



غير أن القيمة الحقيقية لهذا المنحنى لا تكمن في الرسم نفسه، بل في تفسير مناطقه الأربع.

فالمنطقة الأولى هي منطقة القوة المرتفعة والمسؤولية المرتفعة. وهذه تمثل أعلى درجات النضج الإنساني والحضاري. ففيها لا تكون القوة وسيلة للسيطرة، بل أداة لخدمة الحق والعدل وال عمران. وهنا نجد النماذج التي استطاعت أن تجمع بين القدرة والأمانة، وبين النفوذ والتواضع، وبين الحزم والرحمة. فيوسف عليه السلام حين امتلك سلطة الدولة لم يحولها إلى انتقام شخصي. وعمر بن الخطاب حين اتسعت الدولة لم يتعامل معها بوصفها ملكاً خاصاً. ومانديلا حين وصل إلى الرئاسة لم يجعلها وسيلة للثأر. هؤلاء جميعاً يشتركون في أن القوة لم تُلغ المسؤولية، بل زادت الشعور بها.

أما المنطقة الثانية فهي منطقة القوة المرتفعة والمسؤولية المنخفضة، وهي أخطر مناطق المنحنى كله. ففيها تتحول القدرة إلى طغيان، والعلم إلى هيمنة، والمال إلى استعلاء، والدولة إلى قهر. وهنا تظهر النماذج التي تمتلك وسائل التأثير لكنها تفقد الوعي الأخلاقي الذي يضبطها. فرعون يمثل هذه المنطقة بوضوح؛ فقد امتلك السلطة دون أن يشعر أنها أمانة. وهتلر يمثلها بصورة أكثر تعقيداً؛ إذ امتلك قدرة استثنائية على التأثير والتنظيم والتعبئة، لكنه جعل هذه القدرة في خدمة معنى منحرف. ولذلك فإن المشكلة لم تكن في حجم القوة، بل في غياب المسؤولية التي تمنع القوة من التحول إلى مشروع تدمير.

أما المنطقة الثالثة فهي منطقة المسؤولية المرتفعة مع القوة المحدودة. وهذه منطقة مهمة جداً في التاريخ الإنساني؛ لأنها تضم كثيراً من المصلحين والمفكرين والأنبياء في بدايات دعواتهم. فالإنسان قد يمتلك وعياً أخلاقياً عميقاً وشعوراً عالياً بالأمانة، لكنه لا يملك الأدوات الكافية لتغيير الواقع. وهنا يكون التحدي مختلفاً: كيف يحافظ على مسؤوليته دون أن يقع في اليأس؟ وكيف يستمر في حمل المعنى رغم محدودية القدرة؟

وغاندي في كثير من مراحل تجربته يمثل هذه المنطقة؛ فقد امتلك تأثيرًا أخلاقيًا هائلًا قبل أن يمتلك أي قوة سياسية مباشرة.

أما المنطقة الرابعة فهي منطقة القوة الضعيفة والمسؤولية الضعيفة. وهذه تمثل حالة الركود الإنساني. فلا يوجد مشروع، ولا توجد أمانة، ولا توجد قدرة على الفعل. وقد يعيش الفرد أو المجتمع في هذه المنطقة سنوات طويلة دون أن يشعر بخطورة موقعه؛ لأنه لا يسبب أذى كبيرًا، لكنه أيضًا لا يصنع أثرًا حقيقيًا.

ومن هنا تكشف النظرية حقيقة بالغة الأهمية: ليست الغاية أن نقلل القوة، بل أن نرفع المسؤولية إلى مستواها. فالإنسان لا يطلب منه أن يكون عاجزًا حتى يكون صالحًا، بل أن يكون أمينًا عندما يصبح قادرًا. والفرق بين يوسف وفرعون ليس في امتلاك السلطة، بل في كيفية فهمها. والفرق بين مانديلا وهتلر ليس في التأثير التاريخي، بل في المعنى الذي وجه هذا التأثير.

ولهذا فإن منحنى القوة والمسؤولية يسمح بقراءة كثير من الظواهر التي تبدو متشابهة من الخارج ومختلفة جذريًا في الداخل. فقد يمتلك شخصان سلطة مقاربة، لكن أحدهما يتحرك في اتجاه العمران والآخر في اتجاه الطغيان. وقد تمتلك دولتان أدوات متشابهة، لكن إحداها تجعلها في خدمة الإنسان والآخرى تجعل الإنسان في خدمتها. وقد يمتلك عالمان المعرفة نفسها، لكن أحدهما يوظفها لصالح البشرية والآخر يوظفها للهيمنة أو التدمير.

إن الرسالة المركزية لهذا المنحنى هي أن الصعود الإنساني لا يقاس بحجم القوة وحده، بل بنسبة المسؤولية إلى القوة. وكلما اتسعت القدرة دون أن يتسع معها الشعور بالأمانة اقترب الإنسان من منطقة الخطر. وكلما اتسعت المسؤولية مع اتساع القدرة اقترب من منطقة العمران.

ولهذا يمكن صياغة إحدى القواعد الكبرى في نظرية الصيرورة والتناقض على النحو

الآتي:

كل زيادة في القوة لا تصحبها زيادة مماثلة في المسؤولية هي بداية صيرورة هبوطية،
مهما بدت ناجحة في ظاهرها.

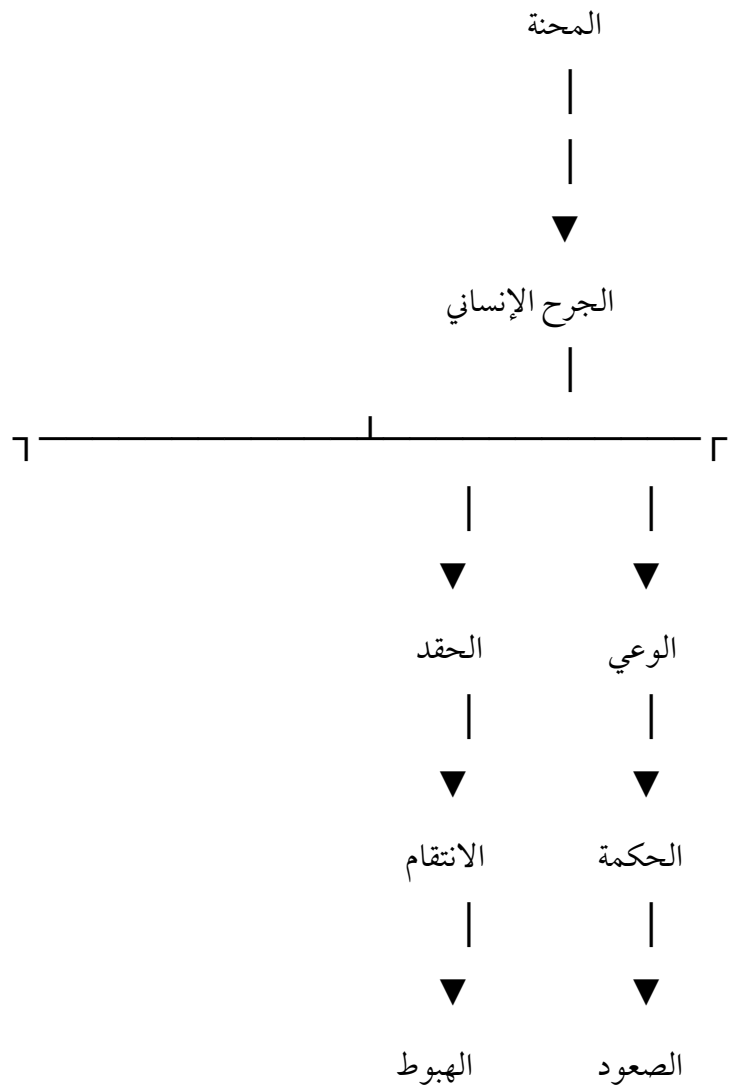
أما حين تنمو المسؤولية مع القوة، فإن الإنسان لا يصبح أقوى فقط، بل يصبح أكثر
إنسانية. وهذه هي المنطقة التي تتحول فيها السلطة إلى خدمة، والمعرفة إلى حكمة،
والمال إلى عمران، والتأثير إلى أمانة. ومنها تبدأ الصيرورة الصاعدة الحقيقية.

المنحنى الثالث: منحنى الجرح الإنساني من المحنة إلى الحكمة أو من المحنة إلى الانتقام

يُعد هذا المنحنى من أكثر منحنيات النظرية أهمية؛ لأنه يتناول واحدة من أكثر الظواهر حضورًا في التاريخ الإنساني: ظاهرة الجرح. فليس هناك إنسان تقريبًا إلا ويحمل في داخله جرحًا ما، فرديًا كان أو جماعيًا، صغيرًا أو كبيرًا، ظاهرًا أو خفيًا. وقد يكون هذا الجرح ناتجًا عن ظلم، أو فقر، أو فقدان، أو قهر سياسي، أو هزيمة تاريخية، أو تهيش اجتماعي، أو خيانة، أو حرمان طويل. لكن السؤال الذي تطرحه نظرية الصيرورة والتناقض ليس: هل تعرض الإنسان للجرح؟ بل: ماذا فعل بهذا الجرح؟

إن الجرح في ذاته لا يصنع الحكمة ولا يصنع الانتقام. إنه مجرد نقطة بداية. أما الاتجاه الذي تسلكه الصيرورة بعد ذلك فهو الذي يحدد النتيجة النهائية. ولهذا فإن التاريخ يقدم لنا أمثلة لا حصر لها لأشخاص وشعوب تعرضوا لآلام متشابهة، ثم انتهوا إلى نتائج متناقضة تمامًا. فبعضهم خرج من المحنة أكثر إنسانية ووعيًا ورحمة، وبعضهم خرج منها أكثر قسوة وكرهية وتدميرًا.

ويمكن تمثيل هذا المنحنى على النحو الآتي:



لكن هذا الرسم البسيط يخفي وراءه قانونًا عميقًا من قوانين الإنسان. فالجرح لا يعمل مباشرة في السلوك، بل يمر أولاً عبر الوعي. فإذا استطاع الإنسان أن يفهم ما حدث له، وأن يضع ألمه داخل أفق أوسع من ذاته المباشرة، بدأ الجرح يتحول تدريجيًا إلى معرفة. وإذا تحولت المعرفة إلى فهم، تحول الفهم إلى حكمة. وعند هذه النقطة لا يختفي الألم تمامًا، لكنه يفقد قدرته على السيطرة على الإنسان. يصبح جزءًا من تجربته لا سيدًا عليها. وهنا يبدأ الصعود.

أما إذا استقبل الإنسان جرحه بالحق وحده، فإن الجرح لا يبقى حادثة في الماضي، بل يتحول إلى هوية. وعندئذ يبدأ الإنسان في تفسير العالم كله من خلال ألمه. ويصبح الانتقام هو اللغة التي يفهم بها العدالة، والكرهية هي اللغة التي يفهم بها القوة. وعند هذه النقطة لا يعود الجرح مجرد ذكرى، بل يتحول إلى قوة تعيد تشكيل الشخصية والمجتمع والتاريخ. وهنا يبدأ الهبوط.

ومن خلال هذا المنحنى نستطيع أن نفهم كثيرًا من النماذج التي تناولناها سابقًا. فمانديلا مثلاً لم يكن أقل جرحًا من كثير من زعماء الثورات والحركات التحررية. بل إن سبعةً وعشرين عامًا من السجن كانت كافية لصناعة مشروع انتقام ضخم. لكنه أدخل الجرح في دائرة الوعي لا في دائرة الحقد. ولذلك تحولت المحنة إلى حكمة، وتحول الألم إلى قدرة على بناء المستقبل. لقد بقي الجرح حاضرًا، لكنه لم يعد يقود الصيرورة.

أما هتلر فيمثل مسارًا مختلفًا. فقد انطلقت تجربته من جرح قومي حقيقي عاشته ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى. لكن هذا الجرح لم يدخل في دائرة المراجعة والنقد والبناء، بل دخل في دائرة الانتقام التاريخي. وهكذا تحولت الهزيمة إلى كراهية، والكرهية إلى أيديولوجيا، والأيديولوجيا إلى مشروع هيمنة، وانتهى الأمر إلى كارثة حضارية. وهنا نرى أن المشكلة لم تكن في وجود الجرح، بل في طريقة معالجته.

ويظهر هذا القانون أيضًا في حياة الأفراد العاديين. فقد يتعرض شخصان للفشل نفسه، أو للخيانة نفسها، أو للفقد نفسه. أحدهما يخرج أكثر نضجًا وتواضعًا ورحمة، والآخر يخرج أكثر قسوة ومرارة وعدوانية. والفرق بينهما ليس في حجم الألم، بل في نوع الصيرورة التي نشأت حول الألم.

ومن هنا تكشف النظرية حقيقة مهمة جدًا:

ليست المحنة هي التي تصنع الإنسان، بل الطريقة التي يفسر بها الإنسان محنته. فالجرح لا يحمل داخله اتجاهاً أخلاقياً محدداً. إنه مادة أولية يمكن أن تتحول إلى وعي أو إلى حقد، إلى حكمة أو إلى انتقام، إلى صعود أو إلى هبوط.

وهذا القانون لا يقتصر على الأفراد، بل ينطبق على الأمم والحضارات أيضًا. فالأمم المهزومة قد تتحول هزيمتها إلى مدرسة للتعلم والتجديد، وقد تحولها إلى عقيدة تآر طويلة الأمد. والشعوب التي تتعرض للقهر قد تجعل من معاناتها منطلقاً لبناء نظام أكثر عدالة، أو تجعل منها مبرراً لإعادة إنتاج القهر عندما تتغير موازين القوة.

ولهذا فإن منحنى الجرح الإنساني لا يفسر الماضي فقط، بل يساعد على قراءة المستقبل. فحين نرى فرداً أو جماعة أو أمة تعرضت لصدمة كبيرة، فإن السؤال الحاسم ليس: كم كان حجم الجرح؟ بل: إلى أي فرع من المنحنى تتجه الصيرورة؟ هل تتحرك نحو الوعي أم نحو الحقد؟ نحو الحكمة أم نحو الانتقام؟

وعند هذه النقطة يصبح الجرح أحد أهم اختبارات الإنسان. فالقوة قد تكشف شخصيته، والمال قد يكشف شخصيته، والسلطة قد تكشف شخصيته، لكن الجرح يكشف أعماقه. لأنه يضعه أمام سؤال وجودي صعب: هل ستجعل من ألمك باباً إلى النضج، أم باباً إلى التدمير؟

ومن هنا يمكن اعتبار هذا المنحنى أحد القوانين الكبرى في نظرية الصيرورة والتناقض؛ لأنه يبين أن الألم ليس نهاية القصة، بل بدايتها. وأن الجرح لا يحدد مصير

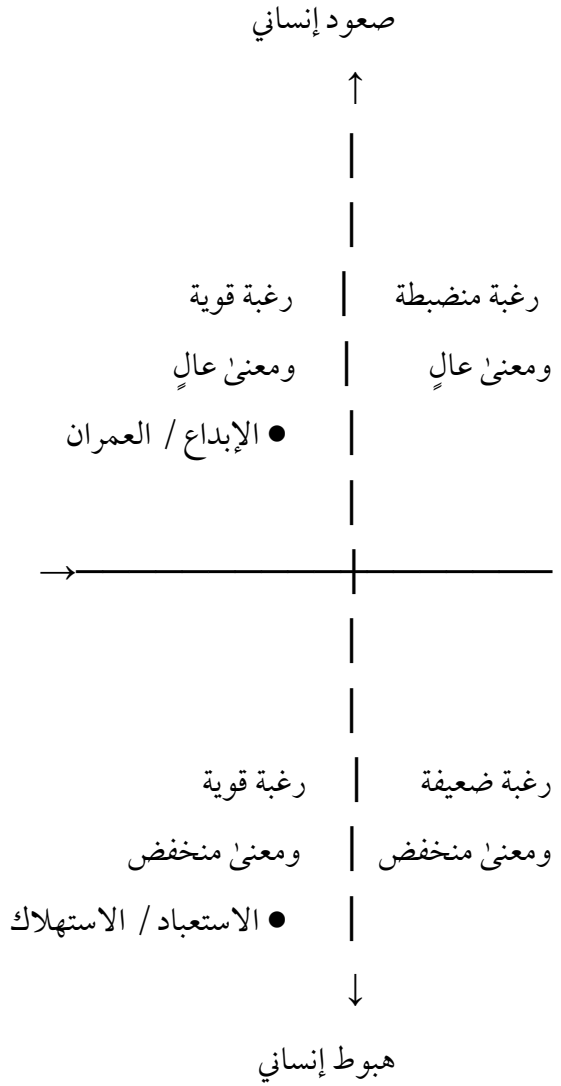
الإنسان، بل يكشف الاتجاه الذي يختاره لنفسه. فبين المحنة والحكمة طريق، وبين المحنة والانتقام طريق آخر، وما يحدد أي الطريقين سيسلكه الإنسان هو مقدار الوعي والمعنى والمسؤولية التي يحملها في داخله.

المنحنى الرابع: منحنى الرغبة والمعنى حين تتحول الطاقة إلى صعود أو إلى استعباد

يأتي منحنى الرغبة والمعنى في قلب نظرية الصيرورة والتناقض؛ لأنه يمس المنطقة التي يتقرر فيها كثير من مصير الإنسان من الداخل. فالإنسان لا يتحرك بالفكر وحده، ولا بالواجب وحده، ولا بالخوف وحده، بل تتحرك في داخله رغبات كثيرة: رغبة في البقاء، ورغبة في الحب، ورغبة في الاعتراف، ورغبة في الامتلاك، ورغبة في التفوق، ورغبة في اللذة، ورغبة في الأثر. وهذه الرغبات ليست شرًا في أصلها، لأنها جزء من طاقة الحياة، لكن خطرها يبدأ حين تنفصل عن المعنى وتتحول من قوة دافعة إلى قوة حاکمة.

فالرغبة، حين تكون بلا معنى، لا تشبع حقًا مهما أُعطيت. إنها تطلب المزيد لأنها لا تعرف الغاية. تملك ثم تريد أن تملك أكثر، تظهر ثم تريد ظهورًا أوسع، تنتصر ثم تريد انتصارًا جديدًا، تستهلك ثم تشعر بفراغ يدفعها إلى استهلاك آخر. وهكذا تدخل النفس في دائرة لا تنتهي، لأن الرغبة التي لا يحكمها معنى تتحول إلى جوع متجدد لا يملؤه شيء. أما حين تدخل الرغبة في أفق المعنى فإنها لا تُقتل، بل تُهذب؛ لا تُلغى، بل تُوجه؛ لا تُطفأ، بل تتحول من طاقة استعباد إلى طاقة عمران.

ويمكن تمثيل هذا المنحنى على النحو الآتي:



يمثل القسم الأخطر في هذا المنحنى حالة الرغبة القوية والمعنى المنخفض. ففي هذه المنطقة يكون الإنسان ممتلئًا بالطاقة، لكنه يفتقد الغاية التي تضبطها. قد يكون طموحًا، لكنه لا يعرف لماذا يطمح. وقد يكون ذكيًا، لكنه يستعمل ذكائه لخدمة هواه. وقد يكون قادرًا على التأثير، لكنه لا يسأل عن أثر هذا التأثير في الإنسان والحق والكرامة. وهنا تتحول الرغبة إلى قوة هبوطية، لأنها تسحب العقل واللغة والقدرة إلى خدمتها، وتعيد تسمية الأشياء بما يناسبها. فالطمع يصبح طموحًا، والغرور يصبح ثقة، والانفلات يصبح حرية، والانتقام يصبح عدالة، والاستهلاك يصبح تحقيقًا للذات.

وفي المقابل، تمثل الرغبة القوية حين ترتبط بمعنى عالٍ واحدة من أعظم مناطق الصعود الإنساني. فالرغبة هنا لا تموت، بل تتحول إلى عزم. حب الأثر يتحول إلى عمل صالح، وحب القوة يتحول إلى حماية للحق، وحب المعرفة يتحول إلى حكمة، وحب الاعتراف يتحول إلى رغبة في أن يترك الإنسان أثرًا نافعًا لا صورة فارغة، وحب الحياة يتحول إلى عمران لا إلى استهلاك. وهنا نرى أن المشكلة ليست في كثافة الرغبة، بل في غياب المعنى الذي يقودها.

أما منطقة الرغبة الضعيفة والمعنى العالي، فهي منطقة التأمل والصفاء الداخلي، لكنها قد تعاني من ضعف الفعل إذا لم تتحول إلى إرادة عملية. فالإنسان قد يحمل معنى نبيلًا، لكنه يفتقر إلى الطاقة التي تجعله قادرًا على تحويل هذا المعنى إلى واقع. ومن هنا فإن النظرية لا تدعو إلى إضعاف الرغبة بإطلاق، بل إلى تهذيبها وتوجيهها. فالمعنى يحتاج إلى طاقة، كما تحتاج الطاقة إلى معنى. وإذا غاب أحدهما اختل البناء.

أما منطقة الرغبة الضعيفة والمعنى المنخفض، فهي منطقة الركود والخمول. لا يوجد فيها اندفاع كبير نحو الشر، لكنها لا تنتج صعودًا حقيقيًا. إنها حالة الإنسان الذي لا يحمل مشروعًا ولا طاقة، لا يفسد كثيرًا لكنه لا يبني كثيرًا، لا يسقط سقوطًا مدويًا لكنه لا يرتقي

ارتقاءً حقيقياً. وهذه المنطقة خطيرة بطريقتها الخاصة؛ لأنها قد تبدو آمنة بينما هي في الحقيقة حالة من موت الصيرورة.

ومن خلال هذا المنحنى يمكن فهم كثير من النماذج التي مررنا بها. فقارون يمثل الرغبة القوية والمعنى المنخفض؛ فقد امتلك طاقة الامتلاك والظهور، لكنه فقد معنى النعمة والأمانة. وهتلر يمثل رغبة هائلة في القوة والتأثير، لكنها ارتبطت بمعنى منحرف، فكانت نتيجتها كارثية. أما يوسف عليه السلام فيمثل الرغبة المضبوطة بالمعنى؛ لم تكن الرغبة غائبة، لكنها لم تكن حاكمة. ومانديلا يمثل تحويل رغبة الانتقام الممكنة إلى معنى أعلى هو بناء الأمة والمصالحة.

ويكشف هذا المنحنى أيضاً مأزق الإنسان الرقمي المعاصر. فهو يعيش في بيئة مصممة لإثارة الرغبة باستمرار: رغبة الظهور، رغبة الاعتراف، رغبة المقارنة، ورغبة الاستهلاك، ورغبة المتابعة الدائمة. لكن هذه البيئة لا تمنحه بالضرورة معنى يضبط هذه الرغبات. ولذلك قد يكون الإنسان الرقمي شديد الحركة من الخارج، لكنه ضعيف المعنى من الداخل. وقد يبدو متصلاً بالعالم كله، لكنه منفصل عن مركزه.

إن الرسالة المركزية لهذا المنحنى هي أن الرغبة ليست عدو الإنسان، بل طاقته الخطرة. فإذا دخلت في المعنى صارت قوة صعود، وإذا انفصلت عنه صارت قوة استعباد. ولهذا فإن التزكية في جوهرها ليست قتلاً للرغبة، بل تحريراً لها من الفوضى، وردّها إلى موضعها الصحيح داخل النفس. فالإنسان لا يصعد لأنه بلا رغبات، بل لأنه لا يجعل رغباته آلهة صغيرة تحكمه من الداخل.

ومن هنا نستطيع صياغة قاعدة كبرى في نظرية الصيرورة والتناقض:

كل رغبة لا تدخل في معنى أعلى تتحول مع الزمن إلى عبودية، وكل معنى لا يجد رغبة مهيبة تحمله يبقى فكرة عاجزة عن الفعل.

وبذلك يصبح منحني الرغبة والمعنى أحد أهم مفاتيح فهم الإنسان. فهو يفسر لماذا يسقط بعض الأقوياء والأذكاء، لأن رغبتهم سبقت معانهم، ويفسر لماذا يصعد بعض الضعفاء ظاهريًا، لأن معانهم قاد رغبتهم. فالإنسان لا يُسأل فقط عما يريد، بل يُسأل: لماذا يريد؟ ومن يقود ما يريد؟ وهل تقوده رغبته نحو الطين المنفلت أم نحو النفخة الهادية؟

المنحنى الخامس: منحنى الصيرورة الإنسانية الكبرى من الطين إلى الفلاح أو من الطين إلى السقوط

يمثل هذا المنحنى الخلاصة النظرية الكبرى لمشروع الصيرورة والتناقض كله. فإذا كانت المنحنيات السابقة قد تناولت جوانب محددة من الحركة الإنسانية، فإن هذا المنحنى يحاول أن يجمعها داخل مسار واحد يكشف كيف تتشكل رحلة الإنسان منذ لحظة وجوده وحتى المآل الذي تنتهي إليه صيرورته. وهو بهذا المعنى ليس منحنى إضافياً إلى النظرية، بل هو الصورة البصرية المكثفة لها كلها، والمنظور الذي يسمح للقارئ أن يرى العلاقة بين الطين والنفخة، وبين الرغبة والمعنى، وبين الوعي والمسؤولية، داخل حركة واحدة متصلة.

فالإنسان لا يبدأ حياته من المعنى، بل يبدأ من الطين. يولد محتاجاً، ضعيفاً، خائفاً، باحثاً عن الطعام والأمان والدفع والانتماء. وهذه ليست نقطة نقص في الإنسان، بل هي نقطة البداية الطبيعية لوجوده. فالطين هو الجذر الذي يربطه بالأرض والحاجة والحدود. غير أن الطين لا يحدد المصير النهائي للإنسان، لأنه يحمل في داخله إمكانية أخرى هي النفخة، أي تلك القدرة الفريدة على الوعي والتجاوز والبحث عن المعنى. ومن هنا يبدأ التوتر المؤسس للوجود الإنساني كله.

ويمكن تمثيل هذا المنحنى على النحو الآتي:

الفلاح



المسؤولية



المعنى



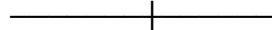
الوعي



الرغبة



الطين



الرغبة



الهوى



الغفلة



الطغيان



السقوط

لكن هذا الرسم لا يمثل درجات زمنية متتابعة فحسب، بل يمثل منطق الحركة الداخلية للإنسان.

فالمرحلة الأولى هي مرحلة الطين. وفيها تظهر الحاجة والخوف والرغبة في البقاء والبحث عن الإشباع. وكل إنسان يبدأ من هنا. غير أن الطين لا يقرر وحده اتجاه الحركة. فهو مجرد طاقة أولية يمكن أن تتحول إلى صعود أو إلى هبوط بحسب ما يحدث بعد ذلك. ثم تأتي الرغبة. وهي أول قوة محركة للصيرورة. فالرغبة ليست خطأ، بل هي الطاقة التي تدفع الإنسان إلى الفعل. لكنها تمثل نقطة مفصلية في المنحنى؛ لأن الرغبة يمكن أن تتحول إلى طريقتين مختلفتين. فإذا بقيت الرغبة وحدها، ولم تدخل في دائرة الوعي، تحولت تدريجياً إلى هوى. أما إذا دخلت في دائرة الوعي، بدأت ترتقي إلى مستوى أعلى من التنظيم والضبط.

ومن هنا تأتي المرحلة الثالثة: الوعي. فالوعي هو أول نقطة انعطاف حقيقية في الصيرورة الإنسانية. لأنه اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان بالنظر إلى نفسه من الخارج، وبسؤال دوافعه ورغباته ومخاوفه. والوعي لا يلغي الرغبة، بل يجعلها مرئية. وهو لذلك يمثل الحد الفاصل بين الإنسان الذي يُقاد من الداخل والإنسان الذي يبدأ في قيادة نفسه.

لكن الوعي وحده لا يكفي. فقد يدرك الإنسان الحقيقة ولا يتحرك نحوها. وقد يرى الطريق الصحيح ثم يختار غيره. ولذلك تأتي المرحلة الرابعة: المعنى. فالمعنى هو الذي يمنح الوعي اتجاهه. وهو الذي يجيب عن السؤال الذي لا تستطيع الرغبة ولا الوعي وحدهما الإجابة عنه: لماذا أعيش؟ ولماذا أفعل ما أفعل؟ وما الغاية التي ينبغي أن تنظم حياتي؟

وحين يستقر المعنى يبدأ التحول الأكبر في الصيرورة، وهو الانتقال إلى المسؤولية. فالمعنى إذا لم يتحول إلى مسؤولية يبقى فكرة. أما المسؤولية فهي لحظة ترجمة المعنى

إلى فعل. وهنا ينتقل الإنسان من السؤال إلى الالتزام، ومن الرؤية إلى الأمانة، ومن المعرفة إلى التكليف. وفي هذه المرحلة يبدأ الإنسان بحمل ما أُعطي من علم أو سلطة أو مال أو قدرة بوصفه مسؤولية لا امتيازًا.

وعندما تتكامل هذه المراحل تنشأ الصيرورة الصاعدة التي تقود إلى ما يمكن أن نسميه بالفلاح. والفلاح في هذه النظرية ليس نجاحًا ماديًا فقط، ولا تفوقًا اجتماعيًا فقط، ولا حتى تفوقًا روحيًا مجردًا، بل هو حالة التوازن التي تتكامل فيها المحاور كلها. إنه الحالة التي يصبح فيها الطين خادمًا لا سيدًا، والرغبة طاقة لا عبودية، والوعي بصيرة لا تبريرًا، والمعنى بوصلة لا شعارًا، والمسؤولية أمانة لا عبثًا.

لكن المنحنى يكشف أيضًا الطريق المقابل.

فإذا لم ترتق الرغبة إلى الوعي، فإنها تنحدر إلى الهوى. والهوى لا يعني مجرد الميل، بل يعني أن تصبح الرغبة هي المعيار. وعند ما يصبح الهوى هو المعيار يبدأ الوعي بالتراجع، وتحل محله الغفلة. والغفلة هنا ليست نقصًا في المعلومات، بل فقدان القدرة على رؤية الذات والحقيقة كما هما.

ومن الغفلة ينشأ الطغيان. والطغيان في هذه النظرية لا يقتصر على السياسة. فقد يكون طغيان سلطة كما في فرعون، أو طغيان مال كما في قارون، أو طغيان أيديولوجيا كما في هتلر، أو طغيان رغبة كما في الإنسان المستهلك، أو طغيان صورة كما في الإنسان الرقمي. والطغيان في جوهره هو لحظة فقدان الحد، حين تتضخم قوة من قوى الإنسان حتى تبتلع بقية المحاور.

ومن الطغيان تأتي المرحلة الأخيرة: السقوط. والسقوط لا يحدث فجأة. إنه نتيجة تراكمية لمسار طويل من الانحراف عن التوازن. وقد يكون سقوطًا فرديًا، أو أخلاقيًا، أو حضاريًا، أو تاريخيًا. لكنه في جميع الأحوال يمثل النهاية المنطقية لصيرورة فقدت مركزها.

ومن خلال هذا المنحنى يمكن إعادة قراءة جميع النماذج التي تناولناها. فيوسف يمثل الصعود من الطين إلى الفلاح عبر الوعي والمعنى والمسؤولية. ومانديلا يمثل تحويل الجرح إلى وعي ثم إلى معنى ثم إلى مسؤولية. وعمر يمثل القوة حين تدخل في دائرة الأمانة. أما فرعون وقارون وهتلر فيمثلون المسار المعاكس: من الرغبة إلى الهوى، ومن الهوى إلى الغفلة، ومن الغفلة إلى الطغيان، ومن الطغيان إلى السقوط.

إن القيمة الكبرى لهذا المنحنى أنه يجمع النظرية كلها في حركة واحدة. فهو يبين أن الإنسان ليس كائنًا ثابتًا، بل مشروع صيرورة مفتوح. وأن السؤال الحاسم ليس: ماذا يملك الإنسان؟ بل: إلى أين تتجه حركته؟ وهل يتحرك من الطين نحو الفلاح، أم من الطين نحو السقوط؟

ولهذا يمكن اعتبار منحنى الصيرورة الإنسانية الكبرى هو المنحنى الجامع للنظرية كلها، والخريطة النهائية التي تربط بين جميع المفاهيم والمنحنيات والتطبيقات التي سبقت. فهو لا يصف الإنسان كما هو فقط، بل يكشف إمكاناته، ويحذر من مخاطره، ويضع أمامه الطريقتين الممكنين اللذين يتكرر بينهما تاريخ البشر كله: طريق الوعي والمعنى والمسؤولية، وطريق الهوى والغفلة والطغيان. وبين هذين الطريقتين تشكل قصة الإنسان منذ فجر التاريخ، وستظل تشكل ما دام الإنسان إنسانًا.

الفصل النقدي

حدود نظرية الصيرورة والتناقض

ماذا تفسر النظرية وماذا لا تدّعي تفسيره؟

كل نظرية كبرى تحتاج إلى لحظة نقد ذاتي، لا لتضعف بنيانها، بل لتقويه. فالنظرية التي تدّعي تفسير كل شيء تنتهي غالبًا إلى تفسير لا شيء بصورة دقيقة، لأنها تتحول من أداة فهم إلى عقيدة مغلقة. ومن هنا فإن نظرية الصيرورة والتناقض، على اتساعها وقدرتها على قراءة الإنسان في أبعاده الفردية والنفسية والاجتماعية والحضارية، لا ينبغي أن تُقدّم بوصفها مفتاحًا سحريًا لكل الظواهر الإنسانية، بل بوصفها إطارًا تحليليًا واسعًا يساعد على فهم حركة الإنسان بين الهبوط والصعود.

إن أول حدود هذه النظرية أنها لا تدّعي تفسير الإنسان تفسيرًا كاملاً ونهائيًا. فالإنسان، كما قرر الكتاب منذ بدايته، أوسع من كل تعريف وأعمق من كل نموذج. ولذلك فإن نظرية الصيرورة والتناقض لا تغلق سؤال الإنسان، بل تمنحه جهازًا لفهم حركته. إنها لا تقول: هذا هو الإنسان كله، بل تقول: هذه طريقة لقراءة الإنسان حين يتحرك بين الطين والنفخة، والرغبة والمعنى، والوعي والغفلة، والمسؤولية والتهرب، والصعود والهبوط.

والحد الثاني أن النظرية لا تحل محل العلوم المتخصصة. فهي لا تغني عن علم النفس حين ندرس الصدمات والاضطرابات، ولا عن علم الأعصاب حين ندرس الدماغ، ولا عن علم الاجتماع حين ندرس المؤسسات، ولا عن الاقتصاد حين ندرس الحاجة والعمل والتوزيع، ولا عن التاريخ حين ندرس الوقائع في سياقاتها. إنما تقدم النظرية إطارًا تركيبياً يربط هذه المستويات، ويمنع كل علم من أن يتحول إلى اختزال كامل للإنسان.

والحد الثالث أن المؤشرات والمنحنيات التي اقترحناها ليست قياسات رياضية صارمة، بل أدوات إرشادية. فهي تساعد على تصور العلاقة بين المحاور، لكنها لا تزعم أن

الإنسان يمكن اختزاله إلى درجات رقمية نهائية. فالإنسان ليس رقمًا، ولا يمكن أن نختصر ضميره ومعناه وتوبته وخوفه ورجاءه في جدول حسابي مغلق. ولهذا ينبغي استخدام المصنوفة والمنحنيات بوصفها أدوات للفهم لا أدوات للحكم القطعي.

والحد الرابع أن النظرية تفسر اتجاه الصيرورة أكثر مما تفسر كل التفاصيل الجزئية. فهي تساعدنا على فهم لماذا يمكن للقوة أن تتحول إلى طغيان، ولماذا يمكن للمحنة أن تتحول إلى حكمة أو انتقام، ولماذا يمكن للرغبة أن تصعد بالمعنى أو تهبط بالهوى. لكنها لا تدّعي أنها تفسر كل تفصيل في حياة كل فرد، ولا كل حادثة في التاريخ، ولا كل اختلاف بين الثقافات. فالتاريخ أكثر تعقيدًا من أي نموذج واحد، والإنسان أكثر التباسًا من أي منحنى.

والحد الخامس أن النظرية لا تلغي عنصر الغيب والسري في الإنسان. فالإنسان ليس مكشوفًا كله للباحث، ولا حتى لنفسه. هناك في النفس طبقات لا تترى بسهولة، وهناك في المصائر ما لا يُحاط به، وهناك في الهداية والتوفيق والخذلان ما يتجاوز الحسابات البشرية. ولذلك فإن النظرية تقرأ ما يظهر من الصيرورة، لكنها لا تدّعي الإحاطة بما استأثر الله به من سر الإنسان ومآله.

والحد السادس أن النظرية لا تساوي بين الحكم التحليلي والحكم الأخروي. فقد نقول إن صيرورة شخص ما تبدو هابطة أو صاعدة من خلال المؤشرات المتاحة، لكن هذا لا يعني أننا نملك الحكم النهائي على حقيقة مقامه عند الله. إن التحليل البشري يقرأ الظواهر والاتجاهات، أما الحكم النهائي فليس من شأن النظرية ولا الباحث. وهذا مهم جدًا حتى لا تتحول النظرية إلى أداة إدانة متعالية بدل أن تكون أداة فهم وتركية.

والحد السابع أن النظرية لا تدّعي أن الصيرورة خطية دائمًا. فالإنسان قد يصعد في محور ويهبط في آخر، وقد يمر بمرحلة هبوط تكون مقدمة لتوبة وصعود، وقد يعيش قوة خارجية مع ضعف داخلي، أو ضعفًا خارجيًا مع صعود داخلي. ولذلك فإن قراءة الصيرورة تحتاج إلى حذر، وإلى زمن، وإلى عدم التسرع في إصدار الأحكام. فالإنسان طريق، لا لقطة واحدة.

والحد الثامن أن النظرية لا تفسر العبقرية تفسيرًا كاملاً. فهي تستطيع أن تقرأ كيف قد تتحول العبقرية إلى عمران أو كارثة، كما رأينا في نماذج مختلفة، لكنها لا تدّعي تفسير أصل العبقرية ذاتها تفسيرًا نهائيًا. فالعبقرية تجمع بين الموهبة، والظرف، والوعي، والجرح، والخيال، والتاريخ، وربما عناصر لا تزال عصية على التحليل. وما تقدمه النظرية هنا هو سؤال الاتجاه: إلى أين تُقاد العبقرية؟ لا سؤال التكوين الكامل: من أين جاءت العبقرية بكل أسرارها؟

والحد التاسع أن النظرية لا تدّعي تفسير الوحي. فهي تنطلق من القرآن بوصفه هداية وإطارًا معرفيًا لفهم الإنسان، لكنها لا تضع الوحي نفسه داخل جهازها التحليلي وكأنه ظاهرة بشرية قابلة للاختزال. فالوحي، في هذا العمل، مصدر ميزان، لا موضوع اختزال. والنظرية تحاول أن تفهم الإنسان في ضوء الوحي، لا أن تفسر الوحي بالإنسان.

والحد العاشر أن النظرية لا تنفي أثر الصدفة والطارئ والمفاجئ في التاريخ. فقد تقع حوادث غير محسوبة تغير مسار الأفراد والمجتمعات، وقد تفتح أزمة صغيرة باب تحول كبير، وقد تمنع واقعة عارضة كارثة أو تصنعها. لكن وجود الطارئ لا يلغي الصيرورة، بل يدخل فيها بوصفه عنصرًا يختبر استعداد الإنسان والمجتمع. فالأحداث المفاجئة لا تعمل في فراغ، بل تكشف ما كان كامناً في البنية.

ومن هنا فإن تواضع النظرية ليس نقصاً فيها، بل شرط صحتها. فهي لا تقول إنها تملك الإنسان، بل تقول إنها تقرأ حركته. لا تزعم أنها تحل محل العلوم، بل تربط بينها. لا تدّعي الإحاطة بالغيب، بل تقف عند حدود التحليل. لا تحول المؤشرات إلى أحكام نهائية، بل تجعلها أدوات للمراجعة. وبهذا تظل النظرية مفتوحة، قابلة للتطوير، وقابلة للاختبار، وقابلة للتصحيح.

إن أعظم خطر على أي نظرية في الإنسان أن تتحول إلى صنم معرفي، أي أن تصبح هي نفسها صورة من صور الاختزال الذي قامت لمقاومته. ولذلك يجب أن تبقى نظرية

الصيرورة والتناقض وفيه لفكرتها الأولى: أن الإنسان أوسع من كل اختزال. فإذا نسيت النظرية هذه الحقيقة، خانت نفسها. وإذا تذكرتها، بقيت أداة حية تساعد على الفهم دون أن تدعي الامتلاك.

وبذلك فإن هذا الفصل النقدي لا يضعف النظرية، بل يحفظها من الغرور. فهي قوية لأنها تعترف بحدودها، وواسعة لأنها لا تدعي الإحاطة النهائية، وقرآنية في روحها لأنها تعرف أن الإنسان مخلوق عميق، ظاهر وباطن، معلوم ومجهول، طريقه مفتوح، وحكمه النهائي إلى الله.

الخاتمة الكبرى

الإنسان: الكائن الذي لم يكتمل بعد

حين بدأ هذا الكتاب رحلته كان السؤال يبدو بسيطاً في ظاهره: ما الإنسان؟ لكنه كلما تقدم في الطريق اكتشف أن هذا السؤال ليس سؤالاً واحداً، بل مجموعة من الأسئلة المتشابكة التي تتداخل فيها الفلسفة مع العلم، والتاريخ مع النفس، والروح مع الجسد، والقرآن مع التجربة الإنسانية الممتدة عبر آلاف السنين. ولذلك لم تكن الغاية من هذا العمل أن يقدم تعريفاً نهائياً للإنسان، لأن الإنسان ذاته يقاوم التعريفات النهائية، بل كانت الغاية أن يقترب من فهم الحركة العميقة التي تجعل الإنسان ما هو عليه.

لقد اكتشفنا خلال هذه الرحلة أن الإنسان ليس كائناً بسيطاً يمكن اختزاله في بعد واحد. فليس هو جسداً فقط كما تخيلت بعض النزعات المادية، وليس روحاً مجردة كما توهمت بعض النزعات المثالية، وليس عقلاً خالصاً كما ظنت بعض الفلسفات العقلانية، وليس رغبة محضة كما تصورته بعض المدارس النفسية، وليس نتاجاً اجتماعياً صرفاً كما ذهبت بعض الاتجاهات السوسيولوجية. إن الإنسان أكبر من كل اختزال؛ لأنه الكائن الذي يحمل في داخله طبقات متعددة من الوجود تتحاور وتتعارض وتتفاعل باستمرار.

وقد قادتنا هذه الحقيقة إلى الفكرة المركزية التي انتظمت حولها النظرية كلها: الإنسان كائن صيرورة وتناقض. فهو لا يعيش في حالة سكون، بل في حالة حركة دائمة بين أقطاب متقابلة. إنه يتحرك بين الطين والنفخة، بين الحاجة والمعنى، بين الرغبة والوعي، بين الحرية والخوف، بين الأنانية والتجاوز، بين المحدودية والتطلع إلى المطلق. وهذه التوترات ليست عيوباً في الإنسان، بل هي جزء من بنيته الوجودية. فالإنسان لا يصبح إنساناً رغم هذه التناقضات، بل من خلالها.

لقد رأينا أن سر الإنسان لا يكمن في أحد أبعاده منفردًا، بل في العلاقة بين هذه الأبعاد. فالجسد وحده لا يفسر الإنسان، والروح وحدها لا تفسره، والعقل وحده لا يفسره، والمجتمع وحده لا يفسره. إن ما يميز الإنسان هو قدرته على أن يحمل هذه العناصر جميعًا داخل وحدة واحدة متوترة، وأن يعيش صراعاتها اليومية وهو يحاول أن يصنع من هذا التوتر معنىً ومسارًا ومصيرًا.

ومن هنا جاءت أهمية مفهوم الصيرورة. فالإنسان لا يُفهم من خلال حالته الراهنة فقط، بل من خلال اتجاه حركته. فليس السؤال الأهم: أين يقف الإنسان الآن؟ بل: إلى أين يتجه؟ لأن الإنسان مشروع مفتوح أكثر مما هو حقيقة مكتملة. قد يبدأ من الطين ثم يرتقي نحو الوعي والمعنى والمسؤولية، وقد يبدأ من الإمكانيات نفسها ثم ينحدر نحو الهوى والغفلة والطغيان. وما بين هذين الطريقين تتشكل قصص البشر والأمم والحضارات.

لقد حاول هذا الكتاب أن يستمع إلى الإنسان في مراحله المختلفة. استمع إليه في الفلسفة اليونانية، وفي المسيحية، وفي الحداثة، وفي الوجودية، وفي الماركسية، وفي المدرسة النفسية والاجتماعية، وفي علوم الدماغ والأعصاب، وفي التجارب الروحية الكبرى، وفي النماذج التاريخية التي جسدت إمكانيات الصعود والهبوط. لكنه اكتشف في النهاية أن كل مرآة تكشف وجهًا وتخفي وجوهًا أخرى. فليس هناك مرآة واحدة تستطيع أن تعكس الإنسان كله.

ولهذا كان القرآن حاضرًا بوصفه أفقًا جامعًا لا لأنه يقدم تعريفًا مغلقًا للإنسان، بل لأنه يقدم رؤية أكثر اتساعًا لتعقيده. فالإنسان في القرآن هو الكائن الذي يحمل الاستعداد للإيمان والكفر، والعدل والظلم، والعلم والجهل، والعمران والفساد، والصعود والهبوط. إنه الكائن الذي يمكن أن يبلغ من التكريم ما يجعله أهلاً للأمانة، ويمكن أن يبلغ من الانحدار ما يجعله أسير هواه. وهذه الرؤية القرآنية لا تلغي التناقض، بل تفسره وتضعه في سياق أوسع من الصراع بين الطين والنفخة.

ومن هنا جاءت نظرية الصيرورة والتناقض محاولة لبناء جسر بين الرؤية القرآنية والمعرفة الإنسانية الحديثة. فهي لا ترفض العلم، ولا تستبدل به خطاباً وعظيماً، كما أنها لا تذيب الإنسان في المعادلات البيولوجية أو الاجتماعية. إنها تحاول أن تعيد الإنسان إلى مركز الصورة بوصفه كائناً يحمل الجسد والروح، الفرد والمجتمع، التاريخ والمعنى، الحرية والمسؤولية، داخل وحدة واحدة متحركة.

لقد كشفت التطبيقات التي تناولناها أن الإنسان لا يُختبر فقط في ضعفه، بل في قوته أيضاً. ففرعون لم يسقط لأنه كان ضعيفاً، بل لأنه فقد وعيه بالحد عندما امتلك القوة. وقارون لم يهلك لأنه كان فقيراً، بل لأنه فقد معنى النعمة عندما امتلك الثروة. وهتلر لم يتحول إلى كارثة لأنه كان عاجزاً، بل لأن العبقورية حين انفصلت عن الضمير أصبحت قوة تدمير. وفي المقابل لم يصعد يوسف لأنه نجا من الفتنة، بل لأنه واجهها ولم يسمح لها أن تقوده. ولم يصبح مانديلا رمزاً لأنه تألم، بل لأنه حوّل الألم إلى حكمة بدل أن يحوله إلى انتقام. وهكذا تبين أن الإنسان لا يُعرف بما يملك، بل بما يفعل بما يملك.

كما كشفت المنحنيات والمؤشرات أن الصعود الإنساني ليس حدثاً مفاجئاً، بل عملية تراكمية. فالفلاح لا يبدأ عند النهاية، بل يبدأ عند أول لحظة يختار فيها الإنسان أن يجعل الوعي فوق الهوى، والمعنى فوق الرغبة المنفلتة، والمسؤولية فوق المصلحة الضيقة. وكذلك السقوط لا يبدأ عند الكارثة، بل عند اللحظة التي يتخلّى فيها الإنسان عن وعيه بالحد، ويجعل من إحدى قواه الصغيرة مطلقاً يبتلع بقية وجوده.

لكن بعد كل هذه الرحلة يبقى السؤال الأكبر قائماً: هل استطعنا أن نعرف الإنسان؟ والجواب الذي تفرضه التجربة الفكرية للكتاب هو: لا، ولم يكن ذلك ممكناً أصلاً. لقد استطعنا أن نفهم بعض حركته، وأن نقرب من بعض أسرارهِ، وأن نرسم بعض خرائطهِ الداخلية، لكن الإنسان ما زال يتجاوز كل خريطة. فهو الكائن الذي يستطيع أن يفاجئ نفسه

قبل أن يفاجئ غيره، وأن يخرج من أقصى الظلمات إلى النور، أو من أعلى القمم إلى السقوط. وما دام يملك هذه القدرة على التحول، فإنه سيظل أكبر من أي تعريف نهائي.

ولهذا فإن القيمة الحقيقية لهذه النظرية لا تكمن في أنها أغلقت سؤال الإنسان، بل في أنها أعادت فتحه على نحو أعمق. فهي لا تقدم الإنسان بوصفه معادلة محلولة، بل بوصفه مشروعًا مفتوحًا. ولا تنظر إليه ككائن اكتمل، بل ككائن ما زال في طور التكوين. فالإنسان ليس ما هو عليه فقط، بل ما يمكن أن يصبحه.

ومن هنا يمكن أن تنتهي هذه الرحلة بالعبارة التي تلخص روح الكتاب كلها:
إن الإنسان ليس الكائن الذي اكتمل، بل الكائن الذي ما زال يُخلق أخلاقيًا ومعرفيًا وروحياً في كل لحظة من حياته. إنه الكائن الذي يعيش بين الطين والنفخة، ويحمل في داخله إمكان السقوط وإمكان الفلاح، ويكتب مصيره في كل مرة يختار فيها بين الوعي والغفلة، وبين المعنى والهوى، وبين المسؤولية والتهرب. ولذلك سيبقى سؤال الإنسان مفتوحًا ما بقي الإنسان نفسه مفتوحًا على إمكاناته اللامتناهية.
وهذه ليست نهاية السؤال، بل بداية كل سؤال جديد.